שו״ת · אחרונים

מנחת יהודה אבן העזר חלק ג

רבי יהודה לייב ברבי יוסף הלוי

ספריית אור ברסלב · or-breslev.co.il

מנחת יהודה אבן העזר חלק ג

רבי יהודה לייב ברבי יוסף הלוי

מקור הטקסט: דיקטה · רישיון: CC BY-SA 4.0

התכנים שלפניכם נאספו, מוינו, סוננו ונערכו בעמל רב ובמסירות על ידי צוות פרויקט 'אוצריא' (otzaria.org).

לקריאה באתר, עם המפרשים והמקורות ליד כל שורה: https://or-breslev.co.il/library/מנחת-יהודה-אבן-העזר-חלק-ג/
הקובץ נוצר ב־22 בנובמבר 2026 מגרסה v39-202611200317 של הספרייה.

תוכן העניינים

סימן א 6
ענף ב 8
ענף ג 11
ענף ד 14
ענף ה 15
סימן ב 17
ענף ב 19
ענף ג 21
ענף ד 23
ענף ה 24
ענף ו 26
ענף ז 28
ענף ח 30
ענף ט 31
ענף י 33
ענף יא 35
ענף יב 36
ענף יג 38
ענף יד 40
ענף טו 42
סימן ג 45
סימן ד 47
ענף ב 49
ענף ג 51
ענף ד 52
ענף ה 53
ענף ו 55
ענף ז 56
ענף ח 58
ענף ט 59
ענף י 61
סימן ה 70
ענף א 70
ענף ב 74
ענף ג 81
ענף ד 86
ענף ה 89
ענף ו 92
ענף ז 96
ענף ח 99
סימן ו 103
ענף א 103
ענף ב 105
ענף ג 107
ענף ד 110
ענף ה 113
סימן ז 119
ענף ב 132
ענף ג 139
ענף ד 145
ענף ה 158
ענף ו 166
ענף ז 179
ענף ח 191
ענף ט 200
ענף י 209
ענף יא 218
ענף יב 221
ענף יג 234
ענף יד 240
ענף טו 246
סימן ח 257

ענף ב 262
ענף ג 267
ענף ד 271
ענף ה 277
ענף ו 286
ענף ז 291
סימן ט 296
ענף ב 302
סימן י 314
סימן יא 320
ענף ב 327
ענף ג 335
ענף ד 340
ענף ה 353
ענף ו 363
ענף ז 372
ענף ח 377
ענף ט 389
ענף ב 399
ענף ג 408
ענף ד 432
ענף ה 441
סימן יג 448
ענף א 448
ענף ב 458
ענף ג 463
סימן יד 473
ענף ב 476
ענף ג 478
ענף ד 480
ענף ה 483
סימן טו 485
ענף ב 486
ענף ג 490
ענף ד 495
ענף ה 498
ענף ו 503
ענף ז 508
ענף ח 512
ענף ט 517
ענף י 522
ענף י"א 525
ענף י"ב 530
ענף י"ג 533
ענף י"ד 536
ענף ט"ו 541
ענף ט"ז 546
ענף טו"ב 550
ענף ח"י 558
ענף א 564
ענף ב 567
ענף ג 569
ענף ד 572
ענף ה 574
ענף ו 579
ענף ז 582
ענף ח 587
סימן טז 592
סימן יז 594
ענף ב 598
ענף ג 601
ענף ד 604
סימן חי 606
סימן יט 611

סימן כ 612
ענף ב 616
ענף ג 619
ענף ד 621
ענף ה 625
ענף ו 628
ענף ז 632
ענף ח 636
ענף ט 642
ענף י 646
ענף י"א 648
ענף י"ב 652
ענף י"ג 654
ענף י"ד 659
ענף ט"ו 663
ענף ט"ז 666
ענף י"ז 671
ענף ח"י 673
ענף א 676
ענף ב 681
ענף ג 684
ענף ד 688
סימן כא 690
ענף ב 691
ענף ג 695
ענף ד 699
ענף ה 701
ענף ו 706
ענף ז 708
ענף ח 710
ענף ט 712
ענף י"ב 714
ענף י"ג 717
ענף י"ד 721
סימן כב 725
סימן כג 735

חלק אבן העזר

סימן א

בעזה"י יום ה' פ' תולדות כ"ז מרחשון תרס"ז לפ"ק פה דאברזינסקי.
לכבוד ידידי הרב וכו' וכו' מו"ה פישל דן נ"י.
אחדש"ה וכו', ועתה באתי, על דבר אשר עררת אותי זה איזה שנים על דברת בני אדם אשר מרעישים העולם על דברי רבינו הקדוש זקנך זצוק"ל בספר בית אברהם בסוגיא דקיימו ולא קיימו. דגם לרבא דס"ל בקידושין ע"ח באיסורי כהונה בעל לוקה לא בעל אינו לוקה, מ"מ איסור דאורייתא יש גם בהקידושין, כמו חצי שיעור, דחזיא לאצטרופי, ומקשים ע"ז מסוטה מ"ד, לא לקח ולא לקחה פרט לאלמנה לכה"ג גרושה וחליצה לכהן הדיוט, וכו', לימא דלא כריה"ג וכו', אפילו תימא ריה"ג כדרבה וכו', עיי"ש, הרי דלרבא אין שום עבירה בהקידושין, וכעת ראיתי בספר חסד לאברהם שגם בנו הגאון הקדוש אדמו"ר מביאלא זצוק"ל עמד על זה:
והנה בעיקר הקושיא לא ידעתי למה תלו אותה על דברי רבינו זקנך זצ"ל, ולמה לא על התו' בב"מ י' ע"ב בד"ה דאמר לישראל צא וקדש לי אשה גרושה וכו', וא"ת מאי נ"מ בין למ"ד אי בעי עביד ובין למ"ד שליח בר חיובא לא לקי על הקידושין לרבא דאמר בי' יוחסין דע"ח קידש אינו לוקה בעל לוקה, וי"ל דכי בעל אח"כ לוקה אף על הקידושין וכו', אי נמי י"ל דאף לרבא נ"מ דאי יש שליחות חלין הקדושין ואי אין שליחות אין חלין הקדושין, עכ"ל התו':
הרי משמע להדיא מדבריהם ז"ל דגם לרבא יש עבירה בהקדושין לחוד, וזה משמע בין מהקושיא ובין מהתירוץ שלהם, כי בקושייתם לא הקשו הלא לרבא אין כאן עבירה בהקדושין כלל, ומה זה ענין לשליח לדבר עבירה, רק הקשו דלרבא אין נ"מ בזה בין רבינא ובין רב סמא, דבין כך ובין כך לא מיחייב שולחו, דאין מלקות על הקידושין, משמע מזה דזה ניחא להו שפיר דהקידושין הם דבר עבירה גם לרבא, ושייך בהו שפיר פלוגתת רבינא ורב סמא אי יש שליחות בזה או אין שליחות, רק דאין נ"מ מזה אי לחייב שולחו או לא כיון דאין חיוב מלקות כלל בזה, ודוק, ובתירוצם מפורש כן להדיא, שכתבו דגם לרבא יש נ"מ דאי יש שליחות חלין הקידושין ואי אין שליחות אין חלין הקידושין, ואי נימא דלרבא אין עבירה בהקידושין כלל, איזה נ"מ יש כאן לדידי) בודאי יש שליחות וחלין הקידושין, דהרי אין כאן דבר עבירה כלל, א"ו פשוט דס"ל להתו' דגם לרבא יש עכ"פ עבירה בהקידושין, והוי זה שפיר שליח לדבר עבירה, רק דתלי' בפלוגתת רבינא

ורב סמא, אי יש שליחות בזה מדאין השליח בר חיובא, או אין שליחות בזה הואיל דאי בעי עביד וכו', והנ"מ בזה אי חלין הקידושין או לא, וזה פשוט מאוד בדעת התו':

הן אמת, שבנודע ביהודה קמא סי' ע"ה כתב לפי דברי הש"מ, דבזה פליגי ב' תירוצי התו' אי הקידושין הוי עבירה לרבא או לא, דכ"ע ס"ל דבאין שליח לדבר עבירה המעשה בטל, רק דהתירוץ ראשון ס"ל דבהקידושין לחוד עדיין אין כאן עבירה לרבא, ולכך חלין הקידושין אליבא דכ"ע, והתירוץ הב' סובר דהקידושין נחשבו תיכף דבר עבירה אף לרבא, ולא חיילי למ"ד אי בעי עביד, עיי"ש בד"ה אמנם החילוק:

ועפר אני תחת כפות רגליו הקדושים ז"ל, ולפענ"ד לא פליגי ב' תירוצי התו' בזה, דהרי חזינן דגם בהקושיא הוי ס"ל להתו' בפשיטות דגם לרבא הוי הקידושין עבירה, וכנ"ל, ואיך נימא דבתירוצם הא' חזרו מזה, והוסיפו עוד תימה יותר גדולה מלבד הקושיא, דלרבא אין כאן עבירה כלל, עד שהוכרחו לתרץ גם עי"ז דמיירי בבעל לאחר הקידושין, זה הוא דבר שא"א לאומרו כלל בתו', שא"כ עיקר חסר מן הספר:

אמנם מה שהביאו להנוב"י ז"ל להעמיד כן בתירוץ הא' של התו' דלרבא אין עבירה כלל בהקידושין לחוד, היינו משום דזה הי' ברור אצלו דבאין שלד"ע המעשה בטל לכ"ע, ולזה הוי קשיא לי' על תירוץ הא', למה הוצרך לדחוק עצמו, דמיירי בבעל לאחר הקידושין, מה דלא נזכר כלל בגמ', ולמה לא תירץ בפשוטו, כתירוץ הב', דנ"מ אי הקידושין חלין אי לא, וע"כ דס"ל לתירוץ הא' דלרבא אין עבירה כלל בהקידושין לחוד עיי"ש בנוב"י:

ולפע"ד פשוט מאוד, דמשו"ה לא כתבו בתירוץ הא' דל"מ לענין אי הקידושין חלין, משום דבגמ' לא נזכר כלל נ"מ זו, רק אמר שם דנ"מ לענין אם מתחייב שולחו, דכך אמר שם איכא בינייהו כהן דאמר לי' לישראל צא וקדש לי אשה גרושה א"נ איש דאמר לאשה אקפי לי קטן להך לישנא דאי בעי עביד וכו' לא מיחייב שולחן להך לישנא דשליח לאו בר חיובא וכו' מיחייב שולחן, וע"ז הקשו התו' דלרבא דלא לקי על הקידושין בין כך ובין כך לא מיחייב שולחו, ואין סברא שיהי' חתם הגמרא כאן אליבא דאביי, דלית הלכתא כוותי', ולזה תירצו בתירוץ הראשון דשפיר יש נ"מ גם אליבא דרבא לענין אם מיחייב שולחו, היכא שבעל אחר הקידושין, והגמ' נקט סתם לחייב שולחו, לאביי בקידושין לחוד, ולרבא כשבעל אח"כ, והגם דגם תירוץ זה סובר דבאין שלד"ע המעשה בטל, וכמ"ש הנוב"י, וגם ס"ל ג"כ דהקידושין הם עבירה גם לרבא, וכנ"ל, מ"מ לא כתב דהנ"מ הוא לענין אם חלין הקידושין, יען דהוא רוצה לתרץ דברי הגמ', שיהי' נ"מ לענין להתחייב שולחו, וכנ"ל:

ומה דהגמ' גופי' לא אמר הנ"מ לענין אם הקידושין חלין, היינו משום דבגמ' כלל זאת עם איש דאמר לאשה אקפי לי קטן, ולכך אמר נ"מ אחת לשניהן, והיינו אם מתחייב שולחן, דנ"מ זו שייכא בשניהן, משא"כ הנ"מ לענין חלות המעשה לא שייך אלא לענין קידושין, ולא לענין הקפת הקטן דשם מה שעשה עשוי, זהו הדרך של תירוץ הראשון של התו':

אלא שלפי שעדיין קשה לתירוץ זה, שהרי לפ"ז העיקר חסר מן הספר, דהא בגמ' לא נזכר כלל שבעל אחר הקידושין, ועכ"פ הי' צריך הגמ' לפרש זה, ולהקשות הניחא לאביי אבל לרבא מאי איכא למימר, ולתרץ לרבא כגון שבעל אח"כ, א"ו לא מיירי לכ"ע אלא בקידושין לחוד, או אפשר דלא ס"ל לתירוץ הב' דבבעל אח"כ לקי גם על הקידושין, ולזה כתבו התו' עוד תירוץ הב' דנ"מ לרבא גם בקידושין לחוד לענין אם הקידושין חלין או לא, והגם שאכתי אינו מיושב בזה דברי הגמ', דאמר הנ"מ בזה לענין אם מיחייב שולחו, וכנ"ל, י"ל שלפי שהגמרא כלל זה עם איש דאמר לאשה אקפי לי קטן, ושם ע"כ הנ"מ היא לענין אם מיחייב שולחה, וכנ"ל, ולכך אמר הגמ' ג"כ בכהן שאמר לישראל וכו' הנ"מ להתחייב שולחו, ובאמת כי הנ"מ זו היא אליבא דאביי, דאמר קידש לוקה אחת וכו', והגם דהלכה כרבא, מ"מ כיון דגם לרבא יש נ"מ בזה לענין אם הקידושין חלין אם לא, לא חש הגמ' כ"כ מלהביא הנפקותא דלהתחייב שולחו אף שהיא אליבא דאביי, בכדי לכלול זה עם איש דאמר לאשה אקפי לי קטן, ולכלול נפקותא אחת לשניהם, ודוק, כנלפענ"ד ברור ואמת בביאור דברי התו':

באופן שזה מוסכם ומוחלט בהתו' דגם לרבא יש עבירה בהקידושין של איסורי כהונה, ואפילו לפי דברי הנוב"י הנ"ל עכ"פ בתירוץ הב' ס"ל להתו' דגם לרבא יש עבירה בהקידושין, וא"כ למה יתלוננו דוקא על דברי מרן זקנך זצ"ל מהסוגיא דסוטה הנ"ל אשר מוכח משם דלרבא אין עבירה כלל בהקידושין לחוד, ולמה לא הקשו כן על התו':

ענף ב

אמנם ידעתי כי יש מקום לומר דעל התו' לא קשה כלל מסוגיא זו, די"ל דעד כאן לא ס"ל להתו' דגם לרבא יש איסור בהקידושין לחוד אלא איסור דרבנן, אבל לא איסור דאורייתא, ובזה יהי' א"ש הסוגיא הנ"ל, דעד כאן לא שמעינן משם אלא דלרבא אין עבירה דאורייתא בהקידושין, אבל עבירה דרבנן יש לומר דיש גם לרבא:

והגם דלר' יוסי הגלילי גם בעבירה דרבנן חוזר מעורכי המלחמה, כדאיתא שם בסוטה מ"ד ע"ב מאי איכא בין ר"י לריה"ג איכא בינייהו עבירה דרבנן, עיי"ש, וא"כ לריה"ג אף

אליבא דרבא אם נימא דיש עכ"פ איסור דרבנן בהקידושין ג"כ חוזר מעורכי המלחמה, ואכתי מאי קאמר אפילו תימא ריה"ג כדרבה וכו':

מ"מ כיון דהגמ' קאי שם על מה שהביא שם מקודם, ת"ר אשר אירס אחד המארס את הבתולה וכו' לא לקח ולא לקחה פרט לאלמנה לכה"ג גרו"ח לכהן הדיוט וכו', הרי דהת"ר דרש המקרא שבתורה, וע"ז אמר נימא דלא כריה"ג וע"ז משני שפיר אפילו תימא ריה"ג כדרבה וכו', דכיון דלרבא עכ"פ איסור תורה ליכא בהקידושין שפיר הי' יכול הת"ר לדרוש מהקרא דלא לקח ולא לקחה פרט לאלמנה לכה"ג גרו"ח לכה"ד, דבשעת כתיבת התורה עדיין לא הי' שום איסור דרבנן כלל בהקידושין גרידא, ושפיר לא הי' חוזרין אז עי"ז מעורכי המלחמה אף לריה"ג, ולכן נוכל שפיר למעט זה מהקרא דלא לקח ולא לקחה פרט לאלמנה לכה"ג וכו', וזה הוא שאמר אפילו תימא ריה"ג, ר"ל דהת"ר דדרש מהקרא דלא לקח וכו' פרט לאלמנה לכה"ג וכו', זה יכול להיות אפילו כריה"ג, וכנ"ל, אבל המשנה שם דמ"ג דכתבה להלכה גם לדידן דאלמנה לכה"ג גרו"ח לכהן הדיוט לא הי' חוזר, ע"כ דלא כריה"ג, דאחר שאסרו רבנן הקידושין הי' חוזרין לריה"ג, והגמ' לא קאי שם במה שאמר אפילו תימא ריה"ג על המשנה, רק על הת"ר, וכנ"ל:

ובהיות כן, על התו' לא קשיא מסוגיא דסוטה הנ"ל, אבל על רבינו זקנך זצ"ל שכתב דאיסור תורה יש בהקידושין גם לרבא שפיר הקשו משם:

אלא שאם נימא כן דס"ל להתו' דלרבא אין בהקידושין כי אם איסור דרבנן, א"כ יהי' נשמע להדיא מן התו' דגם באיסור דרבנן אין שליח לדבר עבירה, דהא כתבו שם דגם לרבא יש נ"מ בפלוגתת רבינא ורב סמא אם הקידושין חלין, וכמה כרכורים כרכרו רבותינו הגדולים ז"ל ועלו ונסתפקו אם גם באיסור דרבנן אין שליח לדבר עבירה, ואין שום אחד מהם שהביא ראי' מהתו' הזה:

והראשון שנסתפק בזה הוא המהרי"ט בח"א סי' קט"ז, והוא ז"ל הביא שם באותה תשובה דברי התו' האלה להוכיח מהם דבאין שלד"ע המעשה בטל, ואח"כ כתב להסתפק הספק הזה אם גם באיסור דרבנן אשלד"ע, ונשאר בספק, ולא הביא ראי' לזה מהתו' הזה עצמו אשר הביא מקודם, והעתיקם ככתבם וכלשונם ממש, דגם באיסור דרבנן אין שלד"ע:

והתייר הגדול המשנה למלך ז"ל אשר הביא דברי המהרי"ט האלה בפ"ב מה' רוצח, וגם הביא שם הסוגיא דב"מ י' ע"ב הנ"ל איכא בינייהו כהן וכו' א"נ איש דאמר לאשה וכו', עיי"ש, ולא עלה על דעתו הגדולה ז"ל כלל להוכיח מדברי התו' שבמקומו הנ"ל דגם באיסור דרבנן אין שלד"ע:

ורבינו הגדול הנודע ביהודה ז"ל והגאון מהר"ק ז"ל שם בנוב"י קמא סי' ע"ה וסימנים הנמשכים אשר כל עסקם שם רק בדברי תו' הללו, ואעפ"כ הביאו שם כמה וכמה פעמים הספק הזה של המהרי"ט והמ"ל אם גם באיסור דרבנן אשלד"ע, וטרחו להביא ראיות לכאן ולכאן, והנוב"י ז"ל בסי' ע"ה הביא ראי' מתחלת דיבור התוס' הזה עצמו דגם בדרבנן אשלד"ע, מדהקשו מלפני עור, עיי"ש, וראי' זו אינה פשוטה כ"כ, עיין בהגהות מהגאון ר"ב פרענקעל ז"ל שם, ולא עלה על דעתם הגדולה ז"ל כלל להביא ראי' מפורשת לזה מסוף דברי התו' האלה, מדכתבו שיש נ"מ גם אליבא דרבא, ולרבא אין איסור דאורייתא בהקידושין, רק איסור דרבנן, וכנ"ל, הרי דס"ל להתו' דגם באיסור דרבנן אין שליח לדבר עבירה.

וע"כ צ"ל דכל הני אריוותא רבותינו אדירי התורה ז"ל האלה למדו בפשיטות דהתו' ס"ל דגם לרבא יש איסור תורה בהקידושין, ולא עלה על דעתם ז"ל כלל אפילו להסתפק בזה שיהי' כוונת התו' רק על איסור דרבנן, ולכך לא התחילו להביא ראי' מזה כלל לענין אי אמרינן גם באיסור דרבנן אשלד"ע, ולא דיברו מזה כלל, כי אין זה ענין כלל לאין שלד"ע בדרבנן.

וכאשר באמת לפענ"ד אי אפשר לומר כלל בשום אופן דלרבא לא יהי' שום איסור דאורייתא בהקידושין, דהרי התורה אמרה "לא יקח", והגם דרבא אמר דלא יקח משום לא יחלל, היינו דעיקר האיסור והעבירה הוא החילול שאח"כ, ונ"מ דלא לקי על הקידושין גרידא, הואיל ולא עשה עדיין עיקר האיסור והעבירה, אבל מ"מ איך נימא דיהי' מותר מן התורה לקדש לכתחלה, והתורה אמרה לא יקח, ולו יהי' זה משום לא יחלל, דהיינו שלא יבוא עי"ז לידי ביאה וחילול, סוף סוף הרי אמרה תורה לא יקח, ואיך נימא אנן דמותר לו ליקח ולקדש מן התורה, אין זה אלא תימה, ובזה נתחזקו דברי הנ"ל, אשר כתבתי דב' תירוצי התו' לא פליגי בזה כלל, אם לרבא הקידושין הם עבירה, דאיך אפשר לחלוק בזה בדבר אשר האיסור מפורש בתורה "לא יקח", וכנ"ל:

והא דנסתפקו התו' ביבמות דף י' ע"ב בד"ה לר"י אי אסור לקדש מדרבנן באיסורי ביאה, שמא יבעול, או לא, היינו באותן אסורי ביאה דלא כתיב בהו לא יקח, עיי"ש, אבל באלמנה לכה"ג וגרושה לכהן הדיוט, דכתיב בהו לא יקח, גם לרבא יש איסור דאורייתא בקידושין לחוד, הגם דלא לקי עלה, דלא יקח הוא משום לא יחלל, ואינו עצם האיסור ללקות עליו, אבל מ"מ אסור מיהו מה"ת לקדש, כדכתיב "לא יקח":

זכינו לדין, דזה דיש איסור תורה בהקידושין, הוא דבר מוסכם ומוחלט אצל כל רבותינו ז"ל, וגם מפורש בתורה דהקידושין אסורין, אף לרבא, ואין חידוש בעיקר דבר זה בדברי

מרן זקנך זצ"ל, אלא בהטעם אשר נתן לזה, דבפשיטות היינו לומדים דטעם האיסור של הקידושין לרבא הוא, שלא יבוא עי"ז לידי ביאה וחילול, כי סתם קידושין לביאה הן עומדין, וזה הוא שאמר רבא לא יקח משום לא יחלל, והתורה עשתה כאן סייג לדבריה, לגודל חומר קדושת הכהונה, וכעין שמצינו באבות דרבי נתן פ"א ופ"ב התורה עשתה סייג לדבריה, עיי"ש, ועיין בנוב"י שם סי' פ' סוף אות כ"ד, ואולם רבינו זקנך זצ"ל חידש לנו דהטעם של איסור הקידושין בזה הוא, משום דחזי לאצטרופי, אל החילול שלאחריו, וכמו חצי שיעור דאסור מה"ת מטעם זה, והכי קאמר רבא לא יקח משום לא יחלל, ר"ל דלכך לא יקח משום דיעבור עי"ז על לא יחלל, כשיבעול אותה אח"כ, דבלא הקידושין לא ילקה משום לא יחלל, וכיון שכן חזי לאצטרופי אל החילול של אח"כ, ואסור מן התורה, ולכך לא יקח, ונ"מ בטעם זה, כי עי"ז יהי' מיושב הקושיא מפצוע דכה אשר הקשה בבית אברהם שם, כמבואר שם:

ובזה גלותי היום חרפת השגה הנ"ל מסוגיא דסוטה מעל דברי רבינו זקנך זצ"ל, כי קושיא זו לא עליו ז"ל תסוב, אלא על התו', כפי מה שהבינו בהם בפשיטות רבותינו הגדולים ז"ל הנ"ל דס"ל דגם לרבא יש איסור תורה בהקידושין, וכנ"ל:

וביותר לפי מה שכתבתי לעיל דאין מקום כלל לחשוב אחרת בזה, דהרי מפורש בתורה דהקידושין אסורים, "לא יקח", א"כ גם על התו' לא קשיא כלל, רק דהקושיא היא על הסוגיא דסוטה שם, דאיך קאמר אפילו תימא ריה"ג וכדרבה וכו' והרי גם לרבה יש עכ"פ איסור דאורייתא בהקידושין, לא יקח", וכנ"ל, וחוזר עי"ז מעורכי המלחמה לריה"ג, ובאמת שזאת היא קושיא גדולה לכאורה על הסוגיא, וצריכה ישוב:

ענף ג

ומה שנראה לפענ"ד בישוב קושיא זאת הוא זה, דהגם דס"ל לריה"ג דמחמת עבירה חוזר מעורכי המלחמה, מ"מ יש חילוק בזה בין עבירה לעבירה, דדוקא בדבר שהוא עצם האיסור והעבירה, הוא דחוזר, ואפילו יהי' זה עבירה קלה, עבירה דרבנן, מ"מ כל שבעשיית אותו דבר כבר נגמר העבירה, מבלי שיצטרך עוד לשום דבר אחר, וא"כ הוי זה עצם העבירה והאיסור, חוזר על ידו מעורכי המלחמה, אבל בדבר שהוא רק גדר וסייג שלא יבוא עי"ז לעצם האיסור והעבירה, או דחזי לאצטרופי לעצם האיסור והעבירה, הגם שהתורה אסרה לעשות אותו הדבר, משום גדר וסייג, או משום דחזי לאצטרופי, מ"מ כיון שבעצם עדיין אין זה עיקר האיסור והעבירה, שכיוונה אליו התורה, והראי' דאין לוקין עדיין עליו עד שיעשה עצם האיסור, באיסור ועבירה כזו, אף שהוא מן התורה, אינו חוזר עליו מעורכי המלחמה

וכדי שלא יהי' זה כחוקה בלי טעם, אמינא בי' טעמא, דהרי לריה"ג דאמר מי האיש הירא ורך הלבב זה המתיירא מעבירות שבידו, ומדלא אמרה התורה מי האיש אשר עשה עבירה ילך וישוב לביתו, רק מי האיש הירא וכו', הרי חזינן דלא תלתה התורה השיבה לביתו בעשיית העבירה, רק בהפחד והיראה שיש לו מחמת העבירה:

והיינו משום דאחד מהעקרים הראשיים הצריכים למלחמה הוא, שיהי' להלוחם אומץ לב, ושלא יפחד ולא יחת כלל, וז"ל הרמב"ם בפ"ז מה' מלכים הט"ו, ולא ירא ולא יפחד וכו', וכל המתחיל לחשוב ולהרהר במלחמה ומבהיל עצמו עובר בלא תעשה, שנאמר אל ירך לבבכם אל תראו ואל תחפזו ואל תערצו מפניהם, ולא עוד וכו', עיי"ש:

ולהיות כי טבע איש ישראלי הוא שבהיות עונותיו על עצמותיו תפול עליו אימתה ופחד, וכדאיתא בברכות ס' דר' ישמעאל בר' יוסי חזי' לההוא תלמידא דקא מפחיד אמר לי' חטאה את דכתיב פחדו בציון חטאים, והענין הוא, כי בהיות האדם שלם ונקי מכל פגם, וצלם אלקים על פניו בשלמות, תפול מוראו וחיתיתו על כל הברואים, כמ"ש ומוראכם וחתכם יהי' על כל חית הארץ וכו', ולעומת זה, כשהאדם ממשיך עליו טומאה ופגם מחמת העבירות אשר עשה, נפגם צלם אלקים אשר על פניו, לא די שאין הבריות מתייראין ממנו, וכמו שאמרו חז"ל אין חי' רעה שולטת באדם אא"כ נדמה לה כבהמה, והיינו שנתקלקלה הצורה אנושית שלו, הצל אלקים שעל פניו, אלא שאדרבא שנופל עליו אימתה ופחד, כי אע"ג דאיהו לא חזי מזלי' חזי, כוחות הטומאה הדבקים בו, ומקטרגים עליו, ואשר נכונו ללצים שפטים על ידם, בסוד תיסרך רעתך וכו', ועי"ז מפחיד ומתייראי, אף שאינו יודע על מה:

ועיין באלשיך איוב י"א ט"ו על פסוק כי אז תשא פניך ממום והיית מוצק ולא תירא, שכל זמן שהפנים אינם מנוקים ממומי העונות, המקטרגים מביטים בפניו ומקטרגים עליו, ועי"כ מירתת ומתייראי, כי מזלי' חזי, אבל אם תשא פניך ממום אז תהי' מוצק ולא תירא, עיי"ש באריכות קצת:

ובהיות כן, ס"ל לריה"ג דהירא ורך הלבב זה המתיירא מעבירות שבידו, דהתורה הרחיקה את האדם אשר עבירה בידו מלצאת לצבא המלחמה, יטען כי טומאת ופגם העבירה אשר עליו מפיל עליו אימה ופחד, אשר זה מזיק מאוד במלחמה, ורע"ק ס"ל דהירא ורך הלבב כמשמעו, שאינו יכול לעמוד בקשרי מלחמה, ולראות חרב שלופה, אותו הרחיקה התורה מצבא המלחמה, לא זולת, אבל ריה"ג ס"ל דאף פחד כזה הבא מחמת פגם וטומאת עבירה אשר עליו הרחיקה התורה מצבא המלחמה, אף שיכול לעמוד בקשרי המלחמה ולראות חרב שלופה:

ומעתה אני אומר דזה הוא דוקא בדבר שהוא עצם האיסור והעבירה, עי"ז האדם ממשיך על עצמו טומאה ופגם, ומירתת ומתיירא עי"ז, וכנ"ל, אבל דבר שאינו עצם האיסור והעבירה, רק שהוא לגדר וסייג שלא יבוא מזה לעיקר העבירה עצמה, או חצי שיעור, דעיקר האיסור שלו הוא משום דחזי לאצטרופי, ויכול להתהוות מזה העבירה העקרית, אבל מ"מ לעת עתה עדיין אין כאן העבירה וטומאת ופגם העבירה, תדע דהא לא לקי עלי', אף שאסור מן התורה, וכתיב "לא יקח", וכבר נודע תועלת הרצועה הזאת של המלקות, שהוא כדי להפריד ע"י יסורי המלקות את הטומאה של העבירה הדבוקה בהאדם, וכן אפילו על עבירה דרבנן יש מכת מרדות, ג"כ להפריד עי"ז את הטומאה קלה אשר נדבק בו ע"י העבירה, וכאן איסור תורה לא יקח", ולא לקי, והיינו משום דעדיין אין זה עיקר האיסור והעבירה שכיוונה אליה התורה, ואין כאן טומאה נדבקת ופגם כל עיקר עי"ז שתהי' צריכה להיפרד ממנו ע"י מלקות, והבן זה:

והגם דהוא איסור תורה, ובלי ספק נענש ע"ז, מ"מ טומאה נדבקת ופגם אין כאן עי"ז, שיהי' צריך להפריד אותה ממנו ע"י המלקות, ולכך לא לקי, ובהיות כן גם פחד ומורא לא יפול על האדם ע"י עבירה כזו, בהיות כי עיקר הפחד והמורא בא מחמת טומאת ופגם העבירה הנדבקת בהאדם, וכנ"ל, משא"כ בעבירה זו שאין כאן עדיין טומאה נדבקת ופגם כל עיקר, אינה מביאה פחד ואימה על האדם, ואינו חוזר עליה מעורכי המלחמה אף לריה"ג, והגם שהקידושין אסורין מה"ת, מ"מ לא על העבירה הקפידה התורה שישוב לביתו על ידה, רק על המורא שמחמת העבירה, הנמשכת מטומאה הנדבקת בהאדם ע"י העבירה, ובזה אין כאן טומאה הנדבקת וכנ"ל, ואין כאן מורא ופחד

ובהס"ד הי' סובר כאביי דקידש לוקה אחת, ונמצא דהקידושין הם עצם העבירה והאיסור, וקאמר שפיר נימא דלא כריה"ג, ולזה אמר אפילו תימא ריה"ג וכדרבה דאמר אין לוקה עד שיבעול, וכיון שכן הקידושין עדיין אינן עצם העבירה והאיסור, ולזה הגם שאסורין מן התורה אעפ"כ אינו חוזר עי"ז מעורכי המלחמה אף לריה"ג, ומטעם הנ"ל:

ובזה מדוקדקים דברי ריה"ג דאמר הירא ורך הלבב זהו המתוירא מהעבירות שבידו, דלכאורה מה זה הלשון מהעבירות "שבידו", ולמה לא אמר זהו המתייירא מהעבירות שעשה, אלא דלא מכל העבירות אשר עושה האדם הוא מתייירא, אלא מאותן העבירות אשר הם בידו וברשותו, ר"ל אשר טומאת העבירות נדבק בו, ותהי עונותיו על עצמותיו, אותן העבירות מפילים עליו אימתה ופחד, וכנ"ל, ולאפוקי עבירות כאלה שאינם עוד גופי העבירה, אלא שהם לגדר וסייג או שחזי לאצטרופי שיתהוה עי"ז או מזה עבירה, ולעת עתה עדיין אין כאן עיקר העבירה, אותן עבירות אף שנענש עליהן בל"ס, אבל

אינם בידו, שאין כאן עדיין טומאה הנדבקת ופגם כל עיקר, וכנ"ל, מעבירות כאלה אין אדם בא לידי אימה ופחד, ואינו חוזר עליהם מעורכי המלחמה, זה הוא הנראה לפענ"ד בישוב קושיא הנ"ל:

וידעתי גם אני, כי הרואה דברי אלה בהעברה בעלמא, בלא עיון הראוי, לא יתקבלו הדברים אצלו, ואולי עוד יצחקו עלי צעירים לאמר שהם דברי דרוש וחסידות, וכדומה דברים כאלה, אבל המתבונן היטב בדברים האלה במתינות וביישוב הדעת יראה שהם דברים כנים ואמיתים, וניתנו להיאמר, וכי הכרח הקושיא הגדולה הנ"ל מביא לחלק בדברי ריה"ג החילוק הזה, ולהסביר אותו כנ"ל, ומה גם כי עיקר הנושא שלנו שהוא דברי ריה"ג הירא ורך הלבב זהו המתייירא מהעבירות שבידו", דברים האלה המה ג"כ מסוג הדברים אשר כתבתי כאן, ואין להתפלא כלל אם נושא כזה ממשיך בביאורו ובהסברו כדברים אשר כתבתי:

ענף ד

שוב פקחתי עיני, וראיתי להגאון הקדוש בעל ההפלאה זצ"ל בספרו שו"ת גבעת פנחס סי' ל' כתב שם כדברים האלה בזה"ל, ותו דלרבא דאינו לוקה אא"כ בעל א"כ עיקר האיסור נגמר בביאה, ובקידושין ליכא שום עבירה, כדאיתא להדיא בסוטה דף מ"ד, אלא דצ"ל דאיסורא איכא משום חצי שיעור, עכ"ל, ועיי"ש, הרי מפורש יוצא מפי גאון גדול כדברי רבינו זקנך זצ"ל, ובתוכ"ד אשר הביא סוגיא דסוטה הנ"ל להוכיח משם דלרבא ליכא שום עבירה בהקידושין כתב מיד דאיסורא איכא משום חצי שיעור, ולא עמד לו נגד זה כלל הסוגיא הזו דסוטה, וכנראה דמחלק דשום עבירה ליכא בהקידושין, רק איסורא איכא, ואינו מובן לכאורה ולפענ"ד לא יתפרשו דבריו אלא כמו שכתבתי לעיל, דנהי דאיסורא איכא מדאורייתא משום חצי שיעור, אבל עבירה וטומאה ופגם ליכא בהקידושין עד שיבעול, ובהיות כן אינו מפחד, וכנ"ל, ואינו חוזר מעורכי מלחמה אף לריה"ג, דהשיבה לביתו בהמורא תלי רחמנא, ולא בעשיית האיסור, וכנ"ל:

ועיין במדרש שמואל באבות רפ"ג במשנת עקביא, הסתכל בשלשה דברים ואין אתה בא לידי עבירה, בד"ה ומ"ש וכו' הכוונה שמעתי בו וכו', עיי"ש, וכן בריש פ"ב בתוך ד"ה א"נ אמר וכו' ואינו רחוק מה ששמעתי במלת לידי העבירה וכו', וכן בפ"ד משנה ב' ששכר מצוה מצוה וכו' בסוף ד"ה ואפשר עוד, ועיין ג"כ באלשיך הקדוש בפ' אחרי מ"ש במשנת עקביא, ובפ' אמור בפסוק ושמרתם מצותי, מ"ש במשנת ששכר מצוה מצוה וכו', ותראה שחז"ל קראו עבירה לכח הטומאה והמשחית אשר נברא מהעבירה, וזאת

היא כוונת ההפלאה זצ"ל דעבירה ליכא בקידושין, אבל איסור דאורייתא יש, משום חצי שיעור, ור"ל דטומאה ומשחית ופגם אין ע"י הקידושין, אף שאיסור תורה יש, וכמש"ל: **ובזה** שכתבתי יש לדחות הראי' שהביא שם בגבעת פנחס בסי' הקודם מהא דסוטה מ"ד דבאין שלד"ע המעשה בטל, מדאמר נימא דלא כריה"ג, ומוכרח לומר כדרבה, ואי נימא דבאין שלד"ע המעשה קיים הי' יכול להיות אפילו כאביי, וכגון שקידש ע"י שליח [כהן כמותו, כדי שלא יהא תלוי זה בפלוגתת רבינא ורב סמא, ובאלמנה לכה"ג משכחת לי' כהן כמותו סגן שעבר, שכל מצות כהונה גדולה עליו, אלא שאינו עובד ככה"ג] דהקידושין קיימין. והוא לא עבר עבירה, דאין שלד"ע, ולא מחייב שולחו, ואי דעכ"פ איסור איכא בעושה שליח לדבר עבירה, הלא גם לרבא איכא איסור בהקידושין, ואעפ"כ אינו חוזר אף לריה"ג, עיי"ש בריש סי' כ"ט, ותיתי לי שגם אני נתעוררתי מעצמי בזה טרם ראותי דבריו, ועיי"ש בסוף התשובה בד"ה נמצא, שדחה ראי' זו, כיון דבאין שלד"ע חייב עכ"פ בדיני שמים בדינא זוטא, א"כ ראוי להימנע מלצאת לצבא, עיי"ש:

ולא הבנתי זה, דאכתי תקשי דהא גם לרבא יש איסור תורה בהקידושין, וכנ"ל, ואין ספק שאינו פטור על איסור זה מעונש שמים, [וכל האומר הקב"ה ותרן יותרו מועוהו אמרו חז"ל] ואעפ"כ אינו חוזר, דלאו בחיוב העונש תלה רחמנא השיבה לביתו, אלא בהמורא, וכנ"ל, ומה נשתנה האיסור שעושה בעשיית השליח לד"ע מהאיסור של הקידושין לרבא:

אבל לפי מה שכתבתי לעיל שפיר יש חילוק בין האיסורים האלה, דבאיסור הקידושין לרבא, אף שהוא איסור תורה, מ"מ עדיין אין זה עיקר האיסור, דעיקר האיסור לא נגמר עד שיבעול אח"כ, וכיון דבהקידושין לא עשה עדיין עצם העבירה, משו"ה אינו חוזר, דאינו מתייר ע"י איסור כזה שאינו עצם העבירה, וכנ"ל, אבל כשעושה שליח לקדש, אליבא דאביי דלוקה על הקידושין, אף דאין שלד"ע, מ"מ איסור עושה עכ"פ בעשיית השליח לד"ע, והאיסור הזה יהי' חמור או קל, מ"מ כבר נגמר האיסור, ואין צריך לזה שום מעשה אחרת, ונמצא הוי זה עצם האיסור, וע"י איסור כזה, שהוא עצם האיסור והעבירה חוזר לריה"ג אף בעבירה דרבנן, דע"י עבירה נגמרת הוא מתייר, וכנ"ל, ובהיות כן אין ראי' מזה דבאין שלד"ע המעשה בטל, דלעולם י"ל דהמעשה קיים, ומאי דלא מוקי לה כריה"ג אף אליבא דאביי, וכגון שקידש ע"י שליח, משום דבזה אף דאין שלד"ע, מ"מ עכ"פ איסור נגמר איכא בעשיות השלד"ע, וכנ"ל, וחוזר עי"ז לריה"ג:

ענף ה

ואגב אמרתי להציע פה מה שנלפענ"ד בדברי הרמב"ם פ' ט"ז מה' סנהדרין ה"ו, שכתב שם וז"ל, אינו צריך שני עדים למלקות אלא בשעת מעשה, אבל האיסור עצמו בעד אחד

יוחזק, כיצד אמר עד אחד חלב כליות הוא זה, כלאי כרם הם פירות אלו, גרושה או זונה אשה זו, ואכל או בעל בעדים אחר שהתרה בו, הרי זה לוקה, אעפ"י שעיקר האיסור בעד אחד, עכ"ל, וכן כתב עוד בפ"ג מה' שגגות ה"ב, ובפ"ט מה' נזירות סוף הלכה י"ז: **והנה** ראיתי לקצת מרבותינו האחרונים ז"ל שכתבו דהתו' בחולין דצ"ו ע"א ד"ה פלניא חולקין על הרמב"ם בדין זה, שכתבו שם, דאשה שנשאת עפ"י סימנין או עפ"י עד אחד, ואח"כ זינתה, ונודע עפ"י עדים דבשעת זנות כבר מת בעל הראשון שלה, אין ממיתין ע"ז, הואיל דעיקר מה שנשאת לזה הי' עפ"י סימנין או עפ"י עד אחד, עיי"ש, הרי דלא כהרמב"ם דאיסור עצמו בע"א יוחזק, לענוש אח"כ עי"ז:

ולפע"ד אי אפשר לומר כן דהתו' יחלקו על דין זה דהרמב"ם, כי הרמב"ם לא מלבו הוציא מילין אלו, רק הוציא זה מירושלמי מפורש בנזיר פרק שני נזירין הלכה א', ובסוטה פ"ו ה"ב, ואביהון דכל הלכות הרמב"ם הנ"ל הוא הירושלמי הנ"ל, עיי"ש, וכמ"ש המשנה למלך בפ"ג מה' סנהדרין שם, וכיון דלא מצינו בגמ' דידן ההיפוך מזה בודאי לא יחלקו התו' על הירושלמי:

אמנם קן, כי הפני יהושע בקידושין דף ס"ג ע"ב הקשה ע"ז, ממאי דאמרינן שם איבעיא להו מאי ליסקל על ידו [דאב], רב אמר אין סוקלין, כי הימניה רחמנא לאיסורא, לקטלא לא הימני' רחמנא, רא"א סוקלין, לכולי מלתא הימני' רחמנא, ופסקינן הלכתא כרב, דתניא כוותי', כמ"ש הרמב"ם בסוף פ"א מה' איסורי ביאה, ולא אמרינן כיון שהוחזק האיסור ע"י האב ממילא אח"כ סוקלין, ואפילו ר"א לא קאמר אלא מטעם דלכולי מלתא הימני' רחמנא וכו' אבל משום הוחזק ליכא מאן דאמר, ואין לומר דפלוגתייהו הוא כשאמר האב לאחר הזנות, דלא הוחזק מקודם, דא"כ איך אמר ר"א סוקלין, הלא לא הי' התראה מקודם, כיון דלא נודע עד לאחר הזנות, וע"כ דאמר האב קודם הזנות, כמו שפירש"י שם, והרמב"ם שם, וא"כ כבר הוחזק מקודם, ועיי"ש בפני יהושע ובקונטרס אחרון שם שכתב שחזר על כל הצדדים ולא מצא ישוב לזה, עיי"ש:

ולפע"ד לק"מ, דנראה ברור ומוכרח בדעת הרמב"ם דיש חילוק בזה בין מלקות למיתה, דדוקא מלקות מחייבינן עפ"י החזקה שהוחזק ע"י עד אחד, אבל לא מיתה:

וכמ"ש בתשובת מהרי"ק שורש פ"ז דהגם דמלקין על החזקות וגם סוקלין ושורפין על החזקות מ"מ יש חילוק בזה, דמיתה אין מחייבין רק ע"י חזקה גמורה, שנתברר לנו בבירור גמור שכן הוא, כמו ההוא דאיש ואשה תינוק ותינוקת שהגדילו בתוך הבית, בקידושין דף פ' ע"א, וכמו בההוא דתינוק מורכב לה על כתיפה והגדילתו דאמרינן שם, והיינו דכיון שהתנהגו ביחד זמן רב כדרך הקרובים, עי"ז נתברר לנו בבירור גמור שכן

הוא, ושיעור הזמן בזה נראה דהיינו שלשים יום, וכמ"ש בירושלמי בההוא דאיש ואשתו, דאם התנהגו ביחד כמו איש ואשתו ל' יום הרי היא עי"ז בחזקת אשת איש, וכן מצאתי בשלטי הגיבורים בקידושין שם בשם הריא"ז, וכן נראה מדברי הרמב"ם בפ"א מהא"ב ה"כ וכ"א עיי"ש, אבל למלקות אין צריך חזקה גמורה כל כך, אלא כל שנתחזק לנו ע"י איזה דבר שהוא כך מלקין אותו ע"ז, ולהכי בלבשה בגדי נידות, הגם דזה לא איתחזק ל' יום, וגם אינה חזקה מוכרחת כ"כ, דלפעמים שאין מזדמנין לה בגדיה, וכדומה, מ"מ לוקין ע"ז, עיי"ש בתשובת מהרי"ק:

וא"כ גם אנן נימא בחזקה שע"י עד אחד, דדוקא מלקות מחייבין עי"ז, ולא מיתה, וכן דקדק הרמב"ם ז"ל בלשונו הזהב בה' סנהדרין הנ"ל, אין צריך שני עדים למלקות וכו', הרי דוקא למלקות, ואלו הי' גם במיתה הדין כן, הי' יכול הרמב"ם להשמיענו רבותא יותר גדולה בזה, דגם מיתה מחייבין עפ"י החזקה שהוחזק ע"י עד אחד, כגון שבא אחד ואמר זאת היא כלתו או בתו של פלוני וכדומה, ואח"כ בא עליה בעדים והתראה חייב מיתה עי"ז, א"ו דמיתה אין מחייבין ע"י חזקה שהוחזק עפ"י ע"א, וכן נראה מדברי הרמב"ם ספ"א מהא"ב, שבהלכה כ"ב שם כתב דע"י עד טומאה שלאחר קינוי וסתירה ובא עליה בעלה כהן אח"כ לוקה עליה משום זונה, אעפ"י שעיקר העדות בעד אחד כבר הוחזקה בזונה, עכ"ל, ומיד תוכ"ד בהלכה כ"ג כתב דהאב שאמר בתי זו מקודשת היא לזה, אעפ"י שהוא נאמן, ותנשא לו, אם זנתה אינה נסקלת על פיו, עד שיהיו שם עדים שנתארסה בפניהם, עכ"ל, הרי להדיא דהרמב"ם מחלק בזה בין מלקות למיתה, ומיושב שפיר קושיית הפני יהושע, וגם מתו' חולין אין סתירה להרמב"ם, דבמיתה גם הרמב"ם מודה דאין מחייבין מיתה ע"י חזקת עד אחד, וכנ"ל:

ידידו יה"ל הלוי.

סימן ב

ב"ה יום ה' לסדר ויפרדו איש מעל אחיו ו' מרחשון תער"ג לפ"ק פה דאברזינסקי. לכבוד הרב המאוה"ג וכו'.

מ"ש כבודו דלהזמין לד"ת את צד המקיים השידוך למקומו של המבטלו אין זה פשוט כ"כ, דיש בזה פלוגתא בין רבותינו האחרונים ז"ל, אמת שאין זה פשוט כ"כ, אבל הלא יש לנו כמה וכמה דברים שאינם פשוטים כ"כ, ויש בהם פלוגתא, ואעפ"כ אנו מורין בהם הלכה למעשה בכל יום, עפ"י כללי הוראה אשר בידינו, וכפי ראות עיני המורה,

ולמה לא יהי' גם זה כאחת מהן, בשגם כי לקושטא דמלתא אין לנידון דידן שום שייכות אל פלוגתת האחרונים הנ"ל, כמו שיתבאר לפנינו בעזה"י:

והנה בריש כל מראין צריכין אנו להבחין ולדעת בבירור באיזה אופן נחלקו האחרונים הנ"ל, כי באמת לאו כל אפין שוין בזה, כאשר יתבאר, ולזאת נחזי אנן:

הנה בכל השידוכין יש שני מיני חיזוק לקיום השידוכין, אחד החרם שעל צד העובר, ב', הקנס שמצד העובר לצד המקיים, והנה אם לא החרם רק מצד הקנס לבדו, פשוט שהי' יכול כל אחד מהצדדים לחזור בו, ולעשות שידוך אחר בלא רשות ב"ד, והצד שכנגדו יבא למקומו של המבטל, ויתבע ממנו הקנס, אמנם מצד החרם, ומצורף לזה גם הבושת והמחוסר אמנה אשר יש בזה, כי הלא אפילו בדברים בעלמא יש בהם משום מחוסר אמנה, [אמנם זה תלוי בפלוגתא דחו"מ סוף סי' ר"ד אם גם בתרי תרעי יש משום מחוסר אמנה, דבסתמא דמלתא כל החוזר משידוך ורוצה לעשות שידוך אחר השידוך הזה נפל בעיניו ממה שהי' מקודם והשידוך האחר יותר טוב בעיניו מזה, וא"כ הוי זה כתרי תרעי] ומכש"כ בשידוכין שגם בלא הקנס והחרם יש בהם יותר מדברים בעלמא, משום כל זה אינו רשאי לעשות שידוך אחר בלא התרה מחכם עפ"י דתוה"ק, כי לולא זאת אינו יוצא ידי שמים, וגם לא ירצה שום אדם להשתדך עמו לסייע ידי עבריין כנודע, ועכ"פ הקנס אינו עומד לו מנגד למנוע אותו מלעשות שידוך אחר, כי הלא זה שכנגדו יכול לתבוע ממנו הקנס גם אח"כ, וכנ"ל, ומאחר שהתרת החכם לעשות שידוך אחר אינה באה אלא להורות הוראה באיסור והיתר במה שבינו למקום, א"כ לכאורה הלא במה שנוגע בינו למקום, אדם נאמן על עצמו, וא"כ יכולין אנו לשמוע טענת צד אחד ולהורות לו הוראת או"ה על פיו, ואם יש בטענתו די כח לבטל החרם יכולין אנו להורות לו שמותר לעשות שידוך אחר, מבלי שנצטרך לשמוע בזה טענת צד הב' כלל, כי אדם נאמן על עצמו בעניני או"ה, רק במה שנוגע בינו לבין חבירו בענין ממון, דהיינו הקנס וכדומה, אין אנו מפקיעין כח הצד שכנגדו, רק בכל עת אשר יבא הצד שכנגדו למקומו של המבטל ויתבע ממנו הקנס וכדומה נשמע טענות שניהם, ונפסוק ביניהם כד"ת:

אמנם ביו"ד סי' רל"ב סי"ב כתב הרמ"א נאמן אדם לומר ששבועתו היתה באונס או על תנאי כך וכך, וכתב הש"ך שם ס"ק כ"ה, נראה דהיינו דוקא בנדר או נשבע לעצמו, אבל בנשבע לחבירו, כגון בשט"ח וכדומה, אינו נאמן, עכ"ל, הרי דגם באיסור נדר או שבועה, שאינו נוגע בעיקרו אלא בינו למקום, מ"מ כשהאיסור הזה הוא לתועלת חבירו, שוב אינו נאמן על עצמו:

ולכאורה יש לחלק, דהא הש"ך מירי שם בנשבע לחבירו כגון בשט"ח וכדומה, ור"ל שנשבע לחבירו לפרוע לו השט"ח לזמן פלוני, וכדומה, וא"כ נוגע זה לממון, והגם שבעיקרו אין עליו אלא איסור שבועה, ולא משפט ממון, מ"מ כיון שהוא נוגע לממון שע"י איסור זה מחויב לפרוע לחבירו לזמן פלוני, וכדומה ענין חיוב ממון, ולכך אינו נאמן נגד איסור זה, להפקיע עצמו עי"ז מחבירו מחיוב ממון, משא"כ בשידוכין, שאין אנו מאמינין לו לענין ממון כלל, ואין אנו פוטרין אותו ע"י טענתו משום תביעת ממון שיש לחבירו עליו בזה, ובכל עת שיבא חבירו ויתבע אותו בטענות ממון, אנו נזקקין לו, ונשמע בין שניהם, ונפסוק להם כד"ת, ואין הוראה שלנו עתה, נוגעת אלא לענין או"ה, אם החכם מונעו מלעשות שידוך אחר או לא, יש לומר דנאמן על עצמו במה שנוגע לענין או"ה, ואין בו שום שייכות ממון, אף דעכ"פ הוא דבר שכנגד חבירו:

אמנם באמת אינו נראה לחלק בזה, דמאחר שהאיסור הוא לתועלת חבירו, מה לי תועלת ממון ומה לי תועלת אחר, וכבר ישנם תועליות שאינם תועליות של ממון, אבל המה שוים יותר מתועלת של ממון, ומאחר דחזינן דנגד איסור שיש בו תועלת ממון לחבירו אין אדם נאמן, כמו כן יש לנו לומר דבכל אופן דיש בהאיסור איזה תועלת לחבירו אין אדם נאמן נגד איסור כזה, וכן משמע מדברי הש"ך עצמו שם שאין לחלק בכך, ודוק:

ענף ב

אמנם לכאורה יש להקשות על עיקר דברי הש"ך, דבנשבע לחבירו אינו נאמן, דהא מקור דברי הרמ"א דנאמן אדם לומר ששבועתו היתה באונס וכו' הוא מתשובת הרשב"א, שהובא בב"י בסי' רכ"ח, קרוב לסופו, ושם הביא ראי' לזה דאל"כ לא נפתח לאדם אלא בפתחים שיש להם עדים ושאנו מכירין בהם שהוא כן כאשר הוא אומר, עכ"ל הרשב"א שם, ובביאורי הגר"א שם ס"ק ל"ד כתב נאמן כו', כמו שמאמינים לו שע"ד זה נדר כדי תהית ולבך עלך וש"ד וכל הפתחים והחרטות עכ"ל, הרי דמזה דמאמינים לו בפתחים וחרטות, שאילו הי' יודע כן לא הי' נודר, או שמתחרט מעיקרו, ועי"ז מתירין לו נדרו, מזה ילפינן דה"ה דמאמינין לו בכל מה שאומר, גם לבטל הנדר מעיקרו בלא שום התרה, כגון אונס הייתי, או על תנאי הי', וא"כ הרי מצינו התרת נדרים ע"י פתח או חרטה גם במה שהוא נגד אחרים, כמו נדרי הקדש וצדקה, דקיי"ל דנשאלין על הקדשות, כמבואר ביו"ד סי' רנ"ח, הרי דמאמינים לאדם בנדרים גם במה שהוא נגד אחרים דהרי אנחנו מתירין לו נדרו ע"י מה שמאמינים לו שמתחרט מעיקרו, או שאלו הי' יודע כן לא הי' נודר, זולת כשבא לידי גזבר שוב אין נשאלין עליו כמבואר ביו"ד שם, וכתב הנודע ביהודה במה"ת חיו"ד סי' קנ"ד בד"ה עד כאן, דבאמת הטעם בזה הוא, משום דכשהמעות הם כבר ביד

הגזבר, אין הגזבר מחויב להאמינו על הפתח או על החרטה שלו, שאלו כן לא הי' נודר, או שמתחרט מעיקרו, ודוקא לענין איסור, החכם מאמינו ומתיר לו, אבל הגזבר אינו מחויב להאמינו ולהחזיר לו המעות שבידו, עיי"ש שכתב טעם זה גם על תרומה ביד כהן דלא מצי לאתשולי עלה, משום דהכהן א"צ להאמינו, להחזיר לו התרומה שבידו, יעיי"ש:

הן אמת דלפענ"ד לא מן השם הוא זה, דא"כ אם עבר החכם והתיר לו, נהי דאין הכהן מחויב להאמינו ולהחזיר לו התרומה, מ"מ מספק עכ"פ יש לנו לומר דהתבואה הדרא לטבלא, וצריך להפריש תרומה אחרת, דשמא הפתח שלו אמת, ובפרט דהא לענין איסור מאמינים לו, וגם הא התבואה שלו ושוי' עלי' חד"א, וזה לא שמענו מעולם, ולא נראה כן מדברי הש"ס והפוסקים.

אבל הטעם פשוט, דעד כאן לא שמעינן התרת חכם אלא היכא שאין הנדר אלא בבחינת דיבור בלבד, דדרשינן מלא יחל דברו, הוא אינו מיחל אבל אחרים מוחלין לו, והיינו דברו, ר"ל רק דיבור בלבד, ואתי דיבור ומבטל דיבור, אבל כשכבר נתחזק הנדר ובא לידי מעשה, שכבר נתקיים הנדר בפועל, שבאה התרומה ליד כהן, וכדומה, שוב לא אתי דיבורו של החכם ומבטל מעשה, ועיין בש"ך חו"מ סי' רנ"ה ס"ק ו':

אבל עכ"פ זה שמעינן שפיר מדמתירין נדרי הקדשות וצדקה קודם שבא ליד הגזבר, דמאמינין לו הפתח והחרטה אף שהוא נוגע לאחרים בעניני ממון:

וגדולה מזו דהא גם בנדר או נשבע לדעת חבירו והוא לתועלת חבירו, ג"כ יש הרבה פרטים שמתירין לו בלא הסכמת ורצון חבירו דהיינו כשלא קבל טובה מחבירו עבור השבועה, וליש פוסקים גם בקבל טובה מתירין לו בלא רצון חבירו, רק דאין מתירין לו אלא בפניו, מפני חשדא, ואפילו להסוברים דבקבל טובה אין מתירין לו בלא דעת ורצון חבירו, מ"מ אם בדיעבד התירו בלא דעתו הוי התרה, כמבואר כל זה ביו"ד סי' רכ"ח ס"כ, עיי"ש, וע"כ דמאמינים לו על הפתח או החרטה, הגם שהוא נגד אחר שעשה לו טובה, ונשבע לו לדעתו ורצונו, דאל"כ גם אם התירו לו בדיעבד בלא רצון חבירו לא הי' מותר, ואפילו להסוברים שם דבעשה לו טובה גם בדיעבד אינו מותר כשהתירו לו בלא דעתו של חבירו, מ"מ פשוט דלאו משום דאין מאמינים לו על הפתח והחרטה הוא, אלא משום דאעפ"י שמאמינין לו על הפתח והחרטה, מ"מ אין אנו רשאין ויכולין להתיר לו בלא הסכמת חבירו הואיל שקבל טובה ממנו עבור שבועה זו, ותדע שכן הוא, דהרי י"א שם דלדבר מצוה מתירין בלא דעת חבירו, אף שחבירו עשה לו טובה, עיי"ש ברמ"א ובש"ך ס"ק י"ד, ואם נימא דבעשה לו חבירו טובה עבור השבועה אין מאמינים לו נגד

חבירו על הפתח והחרטה, איך נוכל להתיר לו לדבר מצוה, א"ו הא בורכא, דשפיר מאמינים לו, אלא דאין אנו נזקקין לו להתיר בלא רצון חבירו, דהוי זה כעין עול לחבירו שקבל ממנו טובה עבור זה, אבל כשהוא לדבר מצוה נזקקין לו:

הכלל העולה, דגם בנשבע לחבירו, לתועלת חבירו, ואפילו גם כשקבל טובה מחבירו עבור השבועה, אעפ"כ נאמן על הפתח והחרטה בזה, וכנ"ל, ומאחר שכן, מהראוי לנו להאמינו ג"כ בכל מה שהוא אומר נגד השבועה הזאת, אפילו לבטל אותה מעיקרה בלא התרת חכם, כגון אמירת אנוס הייתי, וכדומה, וכמו דיליף הרשב"א זה מזה, וכנ"ל:

ולא מבעיא בלא קבל טובה מחבירו עבור השבועה, דבודאי נוכל להורות לו עפ"י אמירתו אנוס הייתי דהשבועה בטלה, אף דזה נוגע לחבירו, מאחר דלפי שורת הדין יש לנו להאמינו בטענתו זאת, וכנ"ל, אלא אפילו בקבל טובה מחבירו עבור השבועה, דאף שמאמינים לו על הפתח והחרטה מ"מ אין מתירין לו בלא דעתו ורצונו של חבירו לרוב הפוסקים, מ"מ היינו דוקא היכי דצריך התרת חכם, דהיינו מעשה חדשה, לעקור הנדר מעיקרו, זה אין אנו יכולין לעשות בלא הסכמת חבירו, אבל בטענת אנוס הייתי, דכשנאמן שהי' כן, אינו צריך התרת חכם כלל, רק השבועה ממילא בטלה, ומאחר דהדין נותן להאמינו בזה, וכנ"ל, למה לא נוכל להורות לו עפ"י התורה שהשבועה בטלה, וכי מאחר שקבל טובה מחבירו עבור השבועה לא נוכל להורות לו הוראה בזה, אתמהה, דהלא ההוראה שלנו אינה מעשה חדשה, אלא גלויא מלתא בעלמא, דכן הוא דין התורה, ופשיטא דכשנאמן בטענתו דנוכל להורות לו כמשפט התורה, וז"פ מאוד, וא"כ דברי הש"ך צ"ע במ"ש דבנשבע לחבירו אינו נאמן:

ענף ג

ונראה ליישב דעת הש"ך, דהא הש"ך לאו כללא כייל דבנשבע לחבירו אינו נאמן כלל, אלא דעתו דאינו נאמן לומר אנוס הייתי, דאונס לא שכיח, ועוד דכל אחד יאמר כן, אבל כשטוען דבר הרגיל להיות, וחבירו יש לו ידיעה בזה, דשוב לא יאמר כל אחד כן, דאין אדם חצוף לשקר במה שהלה יכחישו, שפיר נאמן גם בנשבע לחבירו, וכן אפילו טענת אונס כשיש רגלים לדבר שהוא כן נאמן, עיי"ש בש"ך:

ולפ"ז נראה דלהאמין לאדם על פתח וחרטה יש רגלים לדבר, דבחרטה מאחר שזה אנו רואין שעכשיו איני רוצה בהנדר, דהא בא לשאול עליו, יש רגלים לדבר דעי"ז מתחרט מעיקרו. במה שעשה כלל הנדר הזה שאינו רוצה בו עכשיו, ובפתח מאחר שאנחנו פותחין לו בו, מכלל שקרוב בעינינו שצריך להשיב ע"ז שאם הי' יודע כן לא הי' נודר, ולזה באמת כשמשיב כן נאמן, דהא יש רגלים לדבר להאמינו, ומאחר שבפתח וחרטה

יש רגלים לדבר להאמינו לזאת נאמן בזה גם בנשבע לאחרים, אבל טענת אונס כשאין רגלים לדבר לזה, יש לומר דאינו נאמן **כשנשבע** לחבירו, כמ"ש הש"ך:

אמנם בכל זאת מה נעשה, והרי חזינן דהרשב"א לא נחית לחלק כן, אלא מביא ראי' מדמאמינים לו על הפתחים דמאמינים לו ג"כ טענת אונס, הרי דמדמה הרשב"א האמנת טענת אונס להאמנת פתחים, דכשם דמאמינים לו על הפתחים כמו כן יש לנו להאמינו טענת אונס, אף כשאין רגלים לדבר, וכמ"ש הרשב"א אפילו לא הכרנו באונסו כלל עיי"ש, ולא מחלק כלל דבפתחים יש רגלים לדבר, ואולי ס"ל דגם בפתחים אין רגלים לדבר, ודוק, ולפ"ז להרשב"א ה"ה בנשבע לחבירו, דנאמן על הפתחים וכנ"ל, **ה"ה** דנאמן בטענת אונס:

ובאמת כי הרשב"א מיירי שם להדיא בנשבע לאחרים, ואעפ"כ כתב דנאמן לומר אנוס הייתי, והש"ך שם מביאו, והקשה מזה על עצמו, ותירץ דהרשב"א מיירי שם בהכרנו באונסו, עיי"ש, וכבר תמה ע"ז בת' מטה יוסף, הביאו בחידושי רע"ק שם, דהא הרשב"א כתב שם ולא עוד אלא אפילו לא הכרנו באונסו כלל וכו' עיי"ש, סוף דבר המעיין היטב בדברי הרשב"א שם, ובמה שכתבתי, יראה ויבין דס"ל להרשב"א דגם בנשבע לחבירו נאמן לומר אנוס הייתי, אפילו לא הכרנו באונסו כלל, דבאיסורין אדם נאמן על עצמו, עיי"ש, ולזאת גם עיקר דינו של הש"ך בזה דבנשבע **לחבירו** אינו נאמן, צע"ג:

מיהו כשיש רגלים לדבר למה שהוא אומר, גם הש"ך מודה דנאמן, גם בנשבע לחבירו, וזה ודאי מוכרח מהא דנאמן על הפתח והחרטה גם בנשבע לאחרים לתועלתם, ואפילו עבור **טובה** שקבל מהם, וכנ"ל:

ובהיות כן, בענין השידוכין, אם בא צד אחד לפנינו לבטל השידוך, ומציע לפנינו טענה אשר על פיה השידוך בטל, החרם גם הקנס, ויש רגלים לדבר לטענתו, אם כי לענין הקנס בודאי אין אנו נזקקין לו כלל, להפקיע ממנו חיוב הקנס, דלענין ממון שמוע בין אחיכם כתיב, מ"מ לענין החרם שפיר נוכל לשמוע אותו, ולהורות לו הוראה על פיו, דהחרם בטל, ושמותר לו לעשות שידוך אחר, דמאחר כשיש רגלים לדבר לטענתו נאמן גם כשנשבע לאחרים, וכנ"ל, שפיר נוכל להורות לו הוראה להתיר על פיו, וליתן לו זאת גם בכתב דמאי שנא הוראה בע"פ מבכתב, ולא צריכינן כלל לזה את הצד שכנגדו, דלענין האיסור אדם נאמן על עצמו, וכשיש רגלים לדבר גם כשהוא נגד אחרים נאמן, וכנ"ל:

ולא מיבעיא שידוכין שלנו שאין בהם אלא חרם הקדמונים לבד, כי אין בתנאים שלנו שום לשון של קבלת חרם מחדש, ואפילו והקנס לא יפטר את החרם אין כתוב בהם בהתנאים הנדפסים הנהוגים, רק כתוב בהם והקנס לא יפטר וכו', וגם הקורא קורא כן,

ואינו מזכיר החרם כלל, ורוב הקוראים התנאים בשעת השידוכין אינם יודעין אפילו על מה מרמז הוכו', וא"כ פשיטא שאין כאן חרם מחדש כלל, רק חרם הקהלות שהובא בב"ש סי' נ"א ס"ק י' בשם הגהות מרדכי דיבמות, וכ"כ להדיא הגה"ק מצאנז ז"ל בשו"ת דברי חיים ח"ב בחאבה"ע סי' קע"ו, דבתנאים שלנו אין בהם שום חרם מחדש, אלא חרם הקהלות בלבד, וכתב שם עוד וז"ל, וחרם הקהלות הוא דבר קל מאוד וכו' וידוע דאונס פטור מחרם הקהלות וכו' עד שבעינינו ראינו שמבטלין אותן בדבר קל בעלמא, עכ"ל שם, וא"כ פשיטא שיכולים אנחנו להורות הוראה להתיר חרם זה עפ"י שמיעת צד אחד לבד כשיש רגלים לדבר לטענתו, דבכה"ג אפילו בנשבע לחבירו נאמן, אפילו להש"ך, וכנ"ל:

ענף ד

אבל מצינו עוד גדולה מזו, מה שנוכל לעשות עפ"י רגלים לדבר, והוא בסי' רכ"ח ס"כ בהגה, איש ואשה שקבלו חרם או שנשבעו זל"ז לישא זה את זה, אין מתירין לאחד בלא דעת חבירו, דזה מקרי הטבה, שכ"א רוצה לישא חבירו, ונשבעו משום כך זל"ז, אבל אם האשה אומרת ששונאה אותו ונתנה אמתלא טובה לדבריה, מתירין לה שלא מדעתו, דאפילו אם כבר נשאה האומרת מאוס עלי חייב להוציא, עכ"ל:

ועיין בנודע ביהודה תניינא חיו"ד סי' ר"ד בתשובת בנו הגאון מהר"ש ז"ל, דמסיק דהאי אמתלא טובה שכתב הרמ"א באבה"ע סי' ע"ז בנשואה דבתפסה אינה צריכה טענה מבוררת, ובשידוכין הוי טענה זו ג"כ להחזיק, שהרי היא מוחזקת בעצמה ובגופה, שאינה רוצה להינשא לו, אלא כוונתו באמתלא טובה, שיהי' ראוי בהאי סיבה להטיל שנאה, לאפוקי אם היא אומרת אמתלא אשר אין דרך בני אדם להטיל שנאה בשביל דבר קטן כזה, וכן נראין דברי הרמ"א באבה"ע סי' ע"ז ס"ג בהגה, דפסק אם היא תפסה א"צ אמתלא מבוררת, אבל מ"מ צריכה ליתן אמתלא שאין בה רמאות, והב"ד דנין בזה לפי ראות עיניהם, עיי"ש ברמ"א, עכ"ל הגאון מהר"ש שם:

והנה נראה לכאורה מדבריו שם, דס"ל דאמתלא טובה שכתב הרמ"א, היינו שאומרת טעם וסבה נכונה למה ששונאת אותו ומאוס בעיניה, אבל הסבה עצמה אינה צריכה כלל להיות מבוררת לנו, עיי"ש:

ולפ"ז אינו מובן כלל מה שכתב עוד שם בנידון דידי', שהכלה אמרה שהחתן מאוס עליה בשביל שרצה לאנסה, דמאחר שהסבה הזאת שרצה לאנסה אינה מבוררת לנו כלל, ורק אדיבורה קאסמכינן, זה מספיק שלא לכופה לקיים השידוך, אבל איך נעשה מעשה עי"ז

להתיר לה חרם הקהלות ואיך נאמין לה שרצה לאנסה, ועי"ז מאוס עליה, שמא הכל שקר ולא דובין ולא יער, רק עינה נתנה באחר, עיי"ש:

ולא ירדתי לסוף דעתו בזה, דמאחר שכתב לעיל בכוונת הרמ"א דאמתלא טובה היינו טעם נכון למה ששונאת אותו ומאוס בעיניה, אבל אין אנו צריכין כלל שיתברר לנו אם הטעם והסבה היא אמיתית, ואעפ"כ כתב הרמ"א דבשביל אמתלא טובה הזאת מאמינין לה כ"כ שמאוס עליה עד שמתירין לה החרם והשבועה שלא מדעתו, וזה באמת מעשה רב, להתיר לה השבועה שלא מדעתו, וא"כ מכש"כ בנידון דידי' שם, דהאמתלא שלה טובה מאוד, דאם האמת שרצה לאנסה, ראוי שתשנא אותו ושימאס בעיניה, והגם דזה גופי' לא נתברר לנו שרצה לאנסה כלל, מ"מ יכולין הב"ד להתיר לה חרם הקהלות, כמ"ש הרמ"א שם דהב"ד מתירין לה השבועה בשביל האמתלא הטובה כזאת, אף שעיקר הסבה לא נתברר לנו:

ובפרט שחרם הקהלות אין הב"ד צריכים להתיר כלל, דאם מאמינין לה ע"י האמתלא הזאת שמאוס עליה, ממילא בטל ממנה חרם הקהלות, כמ"ש אביו הגאון ז"ל בנוב"י קמא חיו"ד סי' ס"ח בד"ה וכל האריכות, דבמאוס עליה לא תקנו ולא גזרו הקדמונים חרם כלל, ואינה צריכה שום התרה כלל, עיי"ש, וכשטוענת מאוס עלי באמתלא טובה שמאמינין לה עי"ז, אין צריך שום מעשה ב"ד בזה, רק להורות לה הוראה שמותרת לעשות שידוך אחר, ואין זה רק גילוי מלתא בעלמא, ולא מעשה כלל, וכן יכולין ליתן לה זה בכתב, דמה לי הוראה בע"פ ומה לי בכתב, והעיקר תלוי אם נאמנת ע"י אמתלא כזו שעקר הסבה לא נתברר לנו, אף שהיא אמתלא טיבה:

וכיון שלפי דעת הגאון מוהר"ש ז"ל שם, היינו אמתלא טובה שכתב הרמ"א שם, שנאמנת כ"כ בזה עד שעושין מעשה רב עי"ז להתיר לה השבועה בלא דעתו, מכש"כ שיש לנו להאמינה באמתלא כזאת בשידוכין שלנו. להורות לה הוראה בעלמא עי"ז לעשות שידוך אחר, וא"כ דברי הגאון מהר"ש ז"ל שם תמוהין מאוד בזה, דלפי פירושו ברמ"א שפיר הי' יכולין שם לפטור את הכלה מהחרם ע"י אמתלא הנ"ל:

ענף ה

אמנם לקושטא דמלתא נראה, דאין כן הפירוש בדברי הרמ"א כמו שנראה לכאורה שם מדברי הגאון מהר"ש ז"ל, דהגם דזה ודאי אמת דאין כוונת הרמ"א לומר שהאמתלא והסבה שבעבורה אומרת שמאוס עליה תהא צריכה ניכרת ומבוררת לנו שכן הוא, דא"כ הי' צריך הרמ"א לכתוב בזה אמתלא טובה ומבוררת, וגם כמ"ש הגאון מהר"ש ז"ל שם דהא גם בנשואה אם תפסה א"צ אמתלא מבוררת, וכאן האשה מוחזקת בעצמה, וכנ"ל:

אבל כוונת הרמ"א כאן היא ממש כמ"ש שם באבה"ע סי' ע"ז ס"ג בהגה, דהגם דאם היא תפסה א"צ אמתלא מבוררת, אבל מ"מ צריכה ליתן אמתלא שאין בה רמאות, והב"ד דנין בזה לפי ראות עיניהם, עיי"ש בהרמ"א, והיינו דהגם דא"צ להיות האמתלא מבוררת לנו בבירור גמור, מ"מ צריך להיות רגלים לדבר ואומדנא קרובה להב"ד שכן הוא כאשר היא מציעה לפנינו האמתלא, שעי"ז הוא מאוס עליה, וכן כאן במשודכת האומרת מאוס עלי, צריכה שתהי' האמתלא ניכרת לנו לאמת ע"י רגלים לדבר והשערה קרובה שכן הוא, אם כי אינה צריכה להיות מבוררת לנו בבירור גמור, אבל עכ"פ רגלים לדבר ואומדנא קרובה שכן הוא צריך להיות בזה, וזה נכלל בכלל אמתלא טובה שכתב הרמ"א, לומר שצריכה האמתלא להיות טובה בכל האופנים, טובה, שעי"ז יהי' ראוי למאוס בהאהוב לה מקדם, וגם טובה בעצם, שלא תהי' רק מעשה מבודה בעלמא, אבל יהי' לזה רגלים לדבר כפי ראות עיני הב"ד, שכדבריה כן הוא, ובמקור דין זה של הרמ"א בתשובת מהרי"ו הובא בב"י שם כתוב בזה"ל, מתירין לה ת"כ אם היתה נותנת טעם ואמתלא לדבריה שניכר שיש ממש בדבריה, עכ"ל, והיינו שניכר ע"י אומדנא ורגלים לדבר, וכנ"ל:

וזה מתאים לפסק של הש"ך הנ"ל, דכשיש רגלים לדבר נאמן אדם על השבועה אף שנשבע לאחרים, ולכך גם כשנשבעו לישא זא"ז נאמנת לומר שמאוס עליה כשנותנת אמתלא שנראית אמת ע"י רגלים לדבר, ולזאת כשמאמינין לה ע"י הרגלים לדבר שמאוס עליה, הואיל שאין הדין נותן שתדור עם המאוס לה, מתירין לה השבועה גם בלא דעתו, ומכש"כ בשידוכין שלנו, שאין כאן אלא חרם הקדמונים, וכנ"ל, וכשמאוס עליה לא תקנו וגזרו הקדמונים חרם כלל, וכנ"ל בשם הנוב"י קמא, בודאי דכשאומרת מאוס עלי ע"י אמתלא שיש בה רגלים לדבר, דנאמנת להורות לה הוראה עי"ז דאין עליה חרם, ושמותרת לעשות שידוך אחר, וליתן לה זה גם בכתב, דמה לי הוראה בע"פ או בכתב, וכנ"ל:

ומ"ש הב"ש בסי' נ' סוף ס"ק ט"ז דבעינן במאוס עלי טענה מבוררת, היינו לפטור אותה מכל דבר, גם מקנס, וכמ"ש בנוב"י קמא שם:

והגם דהרמ"א כתב שם באבה"ע דבטענה שאינה מבוררת יכולין להשביע אותה אם אומרת באמת מאוס עלי, עיי"ש, היינו דוקא שם שהיא טענת ממון, דהא תפסה, ואם אין האמת כדבריה צריכה להחזיר, ולכך יכולין להשביע ע"ז, וכן בשידוכין כשאנו דנין לענין הקנס, ג"כ משביעין לפעמים את הכלה בטענת מאוס עלי כשאין הטענה מבוררת, ואם אינה נשבעת אין פוטרין אותה מקנס, כמבואר בפתחי תשובה באבה"ע סי' נ' בס"ק י"ד בשם השב יעקב ושבות יעקב, עיי"ש, אבל כשאין אנו דנין רק לענין שבועה וחרם

לבד, דבזה לא שייך שבועה, כמבואר בחו"מ סי' פ"ז סל"ד בהגה ובש"ך ס"ק פ"א, שפיר מאמינין לה כשאומרת מאוס עלי באמתלא שיש בה רגלים לדבר, ומתירין לה השבועה גם בלא דעתו, כמ"ש הרמ"א, ומכש"כ בשידוכין שלנו דמורינן לה עפ"ז שאין עליה חרם ומותרת לעשות שידוך אחר, ומה שנוגע בענין הקנס כשיבא צד החתן למקום הכלה ויתבע הקנס אזי נשמע בין שניהם ונפסק ביניהם כדת:

וקרוב בעיני שגם כוונת הגאון מהר"ש ז"ל כן הוא בדעת הרמ"א, דהגם דא"צ אמתלא מבוררת לענין שבועת השידוכין כשאומרת מאוס עלי, אבל עכ"פ בעינן אמתלא טובה ברגלים לדבר, וכמו שהביא שם בנוב"י ע"ז פסק הרמ"א באבה"ע שם דהב"ד דנין בזה לפי ראות עיניהם, וכנ"ל ומש"ה שפיר כתב בעובדא דידי' שם, שאמרה מאיס עלי בשביל שרצה לאנסה, דלא הי' ע"ז שום אומדנא ורגלים לדבר שרצה לאנסה, איך נוכל להאמין לה ולהתיר לה החרם, דמאחר דבלא רגלים לדבר אין להאמינה במלתא דלא שכיח כזאת שרצה לאנסה, וא"כ לא נוכל להורות לה עפ"י הלכה שהחרם בטל, אלא שיען שהיא עכ"פ צועקת שלא תוכל להנשא לו בשביל ששונאת אותו ומאוס בעיניה, ניקו אנן ונתיר לה חרם הקהלות, כמבואר בהגהמ"ר דיבמות שם, דבמקום צורך יכולים אנשים הרבה להתיר החרם, אבל איך נוכל לעשות מעשה רב כזה, מאחר שאין לנו שום יסוד להאמין לדבריה, ודי בזה להיות בשוא"ת, אבל לא לעשות מעשה, ולהתיר לה בלא שום רגלים לדבר, כנלפענ"ד בכוונת הגאון מהר"ש ז"ל שם, אלא שקיצר בדבריו בזה, עיי"ש:

ענף ו

הכלל העולה מכל הנ"ל, דבשידוכין כשבא צד אחד לפנינו לבטל השידוך עפ"י טענה אשר מציע לפנינו, ויש רגלים לדבר להאמינו, כגון שהכלה אומרת ששונאת את החתן והוא מאוס עליה, ונותנת אמתלא טובה לדבריה אשר יש רגלים לדבר שזאת האמתלא היא אמת, אם כי חיוב הקנס אין אנו מפקיעין ממנו כלל עי"ז, עד שיבא צד הב' למקומה ויעמוד עמה לד"ת ע"ז, אבל במה שנוגע לאיסור ולהחרם, בזה אדם נאמן על עצמו, אף שהוא נגד אחרים, כשיש רגלים לדבר להאמינו, כמ"ש הרמ"א והש"ך הנ"ל, ולזאת אנחנו מורים לה הוראה עפ"י זה שהחרם בטל ממנה ושמותרת לעשות שידוך אחר, ונותנין לה הוראה זו גם בכתב, וכנ"ל, ואין אנו צריכים להזמין לזה כלל את צד הב', כי לענין החרם היא נאמנת על עצמה כשיש רגלים לדבר, וכנ"ל:

ומעתה באופן כזה לא שייך כלל פלוגתת האחרונים איזה צד נקרא תובע, אם צד המבטל או צד המקיים, דפשיטא דבזה צד המבטל אינו תובע כלל, דלענין הקנס פשיטא דצד המקיים הוא התובע ולא צד המבטל, וגם לענין החרם אין צד המבטל תובע מצד המקיים

כלל, רק צד המבטל מבקש מאתנו התרה לעשות שידוך אחר עפ"י טענותיו, ואנחנו נוכל ליתן לו התרה זו מבלי שנצטרך לזה כלל את צד המקיים, וא"כ אין צד המבטל תובע כלל את צד המקיים, ואינו צריך לו כלל, ופשיטא שאינו צריך לילך אחריו:

ואפילו את"ל נהי דמצד הדין ודאי כן הוא, דנוכל להתיר לצד המבטל לעשות שידוך אחר עפ"י טענת רגלים לדבר שלו, וכנ"ל, מ"מ אין מהראוי כ"כ לעשות כן, רק יש לעכב ההתרה עד שיעמדו למשפט יחד על הקנס, כי אם ניתן לזה התרה, שוב יהי' קשה להשיגו למשפט על הקנס, ואולי לא ייציית דין, משא"כ כשיהי' עדיין אגוד מלעשות שידוך אחר, יש יותר בטוחות לקיום הפסק של הקנס, ובפרט בעתים הללו שבעו"ה אין יד ישראל תקיפה, בודאי ראוי שנשקיף על זאת, באופן שנאמר דמצד תקנת עיקול יש לנו לעקול ההיתר של זה המגיע לו עפ"י הדין עד שיעמוד לד"ת עם שכנגדו בענין הקנס ויציית דין:

אמנם מלבד שאין זה ברור כ"כ, לעקל את צד זה בעשיית שידוך אחר, המותר לו עפ"י הדין, בשביל בטוחות קיום הפסק של הקנס, ואין זה דומה לעיקול ממון הקל, דבעילה כל דהוא מעקלינן, כמבואר בחו"מ סי' ע"ג ס"י בהגה, משא"כ עשיית שידוך דלנפשות נוגע, ומצינו לחז"ל שהקילו הרבה להקדים עשיית השידוך מחשש דשמא יקדמנו אחר, ואיך ניקו אנן למנוע את זה מעשיית שידוך כדי להכריח לקיום הפסק של הקנס, בהיותו עומד וצוח אני מוכן ומזומן לעמוד לד"ת על הקנס בכל עת אשר יבא צד הב' ויתבעני, וגם אקיים הפסק, ולמה זה תמנעוני מלעשות שידוך אחר, ובפרט כשהוא איש מוחזק בכשרות וגברא דציית דינא, דגם ממון שלו לא מעקלינן בכה"ג, כמבואר בחו"מ שם, וגם כי גם לאחר עשיית השידוך יש לנו עוד מקום להכריחו לקיום הפסק, ע"י מניעת סידור קידושין וכדומה, ולזאת עיקול הזה אינו ברור כ"כ:

אלא גם כי יהיבנא כל זה, לעקל נתינת ההיתר עד עמדו למשפט על הקנס, מ"מ די בזה להודיע זה לצד שכנגדו, שהצד הזה רוצה לבטל השידוך, ושנוכל לתת לו התרה ופיטורין עפ"י דתוה"ק, שיהי' רשאי לעשות שידוך אחר, אמנם אנחנו מעכבים נתינת ההיתר לטובתו למען יעמדו מקודם למשפט יחדיו, ולזאת אנחנו נותנים לו זמן ב"ד לבוא לפה למשפט עד ל' יום, ואם לא יבא עד הזמן הזה ניתן לזה התרה, כאשר מגיע לו עפ"י דתוה"ק, ולא נעקלו עוד יותר, כי עד מתי נעקלו וניזול:

ובזה אין אנו נוגעין כלל בפלוגתת האחרונים הנ"ל אם נוכל להזמין את צד המקיים לבא לפה לד"ת, כי אין אנחנו מזמינין אותו ואין אנחנו מכריחין אותו כלל לבא לפה לד"ת, ואם לא ירצה לא יבא כי אין אנו צריכין לו כלל, רק אנחנו דטבא לי' עבדינן לי' ומודיעין

לו שאנחנו מעכבין נתינת ההיתר לטובתו, ואם ירצה בטובתינו יבא לפה עד ל' יום, ואם לאו, איהו דאפסיד אנפשי', וניתן לזה ההתרה המגיע לו עפ"י דתוה"ק, כי לא נוכל לעקלו לעולם בשביל טובת הצד שכנגדו, אמנם בכל עת אשר יבא לד"ת על הקנס נזקק לו ונפסוק ביניהם כד"ת, באופן שבזה אין אנו מכניסין עצמינו כלל בפלוגתא הנ"ל, וז"פ:

וגם כי אדרבא בזה צד המבטל הוא הנתבע על הקנס וצריך צד הב' לבוא לכאן:

ענף ז

ומכש"כ כשזכותו של צד המבטל נתברר לנו בבירור גמור, ואינו תלוי בטענות כלל, דאז בודאי אין אנו צריכין לצד שכנגדו כלל, רק נותנין לצד זה פטורין לגמרי מחרם ומהקנס, וזה הוא מעשה בכל יום, כשעבר זמן הנישואין ע"י מניעת הסילוק של צד אחד, ובא צד הב' ומציע זאת לפנינו, אנחנו כותבים לצד העובר, ונותנים לו זמן ב"ד, שבאם לא יסלק במשך הזמן הזה אזי ניתן פטורין מהחרם ומהקנס לצד הב', וכן אנחנו עושים, והיינו מחמת שנתברר לנו זכותו של זה בבירור גמור:

ועיין ביו"ד סי' רל"ו ס"ו, והעולה שם מדברי המחבר והרמ"א והט"ז והנקודת הכסף הוא זה, דאיש ואשה שנשתדכו זל"ז ע"מ שיהי' הנישואין לזמן פלוני, שהתחלת השידוכין נעשו מיד על דעת זו שיהי' הנישואין לזמן פלוני, אזי כשהעביר אחד המועד, הגם שהי' באונס, אעפ"כ השני פטור מהשבועה והחרם, אבל אם מתחלה נעשה השידוך בסתם, ואח"כ בשעת כתיבת התנאים קבעו זמן להנישואין כמו שהמנהג בשידוכין שלנו, אזו אם עבר אחד המועד במזיד, נפטר השני משבועתו לגמרי, וא"נ לקיים עוד השידוך, אבל כשהעביר המועד באונס, עדיין לא נפטר השני משבועתו עי"ז, דהזמן אינו עיקר כ"כ בהשידוכין הללו, שנעשו מתחלה בסתם, וע"י העברת המועד באונס עדיין לא בטלו עיקר השידוכין, ואם יהי' לו אונס שנראה שעל דבר כזה לא נשבע יתיר שבועתו עפ"י חכם, עיי"ש בט"ז:

ומעתה בסתם שידוכין שלנו, שאין בהם אלא חרם הקדמונים, וכנ"ל, אם העביר אחד המועד באונס, כגון שלא הי' לו לסלק בזמנו, עדיין לא בטלו עי"ז עיקר השידוכין:

אמנם אם נתארך הדבר יותר מדאי, עד שצד הב' בא לקבול ע"ז לפנינו א"כ אי אפשר לומר שהלה יהי' מוכרח להמתין בלתי גבול בשביל אונסו של זה, זה הוא ודאי דבר שאינו, כי כל דבר צריך שיהי' לו גבול וקץ עכ"פ, לזאת נוהגים כל בתי דינין שבישראל באופן כזה, לשום גבול להדבר וליתן זמן ב"ד לצד העובר, שבאם יעבור הזמן ולא יסלק, אזי יהי' הב' פטור מהחרם והקנס, כי הגם שזה שכנגדו עדיין הוא אנום, שאין לו לסלק, אעפ"כ אנן סהדי שעל אופן כזה להמתין עידן ועידנין וגם הזמן ב"ד, ועוד לא סר אונסו,

על אופן כזה לא הי' עושה צד הב' השידוך הזה, ואם הי' נשבע בפועל הי' צריך להתיר לו שבועתו ע"י חכם, במ"ש הט"ז הנ"ל, אבל בשידוכין שלנו שלא הי' שום שבועה וחרם בפועל, רק חרם הקדמונים, וכנ"ל, אמרינן שבאופן כזה לא גזרו הקדמונים חרם כלל, וכמ"ש הנוב"י לענין טענת מאוס עלי, וכנ"ל:

קיצור הדברים. דבאופנים הנ"ל לא שייך פלוגתת האחרונים מי הוא התובע, דכשנתברר לנו בבירור גמור זכותו של צד המבטל, נותנין לו פטורין מהחרם ומהקנס, גם בלא הצד שכנגדו, ואפילו אם לא נתברר לנו בבירור גמור, רק שיש רגלים לדבר לטענת צד המבטל, הגם דמהקנס אין פוטרין אותו עי"ז, מ"מ נותנין לו פטורין מהחרם ומתירין לו לעשות שידוך אחר, ואין אנו צריכין לזה כלל את הצד הב', רק מהיות טוב יש להודיעו לצד הב' הענין כאשר הוא, ולקבוע לו זמן ב"ד, לבא לפה לטובתו, לעמוד לד"ת בדבר הקנס קודם נתינת ההתרה להצד שכנגדו, ואם אינו בא נותנין התרה לצד המבטל לעשות שידוך אחר, וזה הוא אליבא דכ"ע, וכנ"ל:

כי פליגו רבותינו האחרונים ז"ל, ובאיזה אופן יש מקום לפלוגתא שלהם לחול, היכי דלא נתברר לנו זכותו של צד המבטל, וגם אין רגלים לדבר לטענתו אשר רוצה לבטל השידוך על ידה, באופן שאינו נאמן גם לענין החרם, לפי פסק הש"ך הנ"ל, יען שהוא נגד חבירו, וא"כ אין אנו יכולין להתיר לו לעשות שידוך אחר עפ"י דבריו לבד, ובהכרח צריך הוא לזה שיעמוד לפנינו פא"פ עם הצד שכנגדו, ונשמע משניהם, ונראה מה ביניהם, ועם מי הצדק, ואז נעשה בזה כד"ת, ומאחר שההכרח מביא בזה שיועדו שניהם יחדיו פא"פ לפני ב"ד, בזה כבר יש מקום הספק, מי צריך לילך בזה אצל מי:

כי יש סברא לומר דצד המבטל הוא התובע, וצריך לילך אל מקום צד המקיים, כי מאחר שזה הצד מבקש התרה לעשות שידוך אחר, וא"א לו להשיג זה בלתי צד המקיים, וא"כ צריך הוא בזה את צד המקיים, ולזאת צריך לילך אחריו אל מקומו:

אמנם יש גם סברא להיפוך, דצד המקיים הוא התובע בזה, ולזאת צריך לבוא הוא למקומו של צד המבטל, דהא צד המבטל אינו תובע שום דבר מן הצד שכנגדו, רק שמבקש מאתנו התרה לעשות שידוך אחר, ומה שאנחנו אין יכולים ליתן לו ההתרה בלא הצד שכנגדו, היינו משום דהצד שכנגדו מעכב עליו מלעשות שידוך אחר, וא"כ הא הוי הצד שכנגדו התובע והמבקש מצד זה שלא יעשה שידוך אחר, וצריך הוא לבוא אל מקומו של צד זה המבטל, ולטעון טענותיו לעכב עליו מלעשות שידוך אחר:

והנה הגאון מבערזאן ז"ל בספר משפט שלום סי' ר"ז סט"ז בסד"ה ועיין בסמ"ע, כתב ששמע שהגאון מהרש"ק ז"ל מבראד הי' מורה תמיד שצד המבטל מקרי הנתבע, ומחויב

צד הב' לבא למקומו לדין, ויוכל הב"ד של מקום המבטל להזמינהו, ואם לא יבא יתנו לזה התרה לעשות שידוך אחר, עכ"ל, וכן נדפס כעת בהגהת חכמת שלמה על החו"מ מהגאון מהרש"ק בר"ס י"ג, עיי"ש מילתא בטעמא, ודבריו שם נכונים מאוד להמתבונן בהם, עיי"ש, וכן הביאו בשם שו"ת תפארת צבי חאבה"ע סי' ע"ח, וכן הביא בספר דברי גאונים בסי' ק"ו אות י"ב בשם שו"ת הרי בשמים ח"א סי' ה':

ועל כולה כתב הגאון מהרש"ם ז"ל בקונטרס משמרת שלום בסי' ר"ז אות ל"א, ובתשובת מהרש"ם ח"א ס"ס רכ"ב, שהעיד לפניו חכם אחד, שראה בפנקס בק"ק אה"ו פסק בכתב יד מבעל תורת יקותיאל ובעל כנסת יחזקאל שפסקו הלכה למעשה דהמבטל הקשר הוא הנתבע, ומחויב צד המקיים לבוא לבית דין שבעיר המבטל, עכ"ל, וגם הגאון מהרש"ם בעצמו הביא ראיות לזה, עיי"ש [אם כי ראיותיו אינם מוכרחים לפענ"ד מכמה אנפי]:

ענף ח

ועתה נשקיפה נא בעין האמת מי המה החולקים ע"ז, והנה במשפט שלום שם הביא בשם שו"ת הר המור סי' ל"ו דמי שרוצה לסלק בשוה כסף, ולא במזומנים, דשכנגדו יוכל לבטל הקשר, ופטור מקנס, ויש להזמין לזה לדין בעירו, וליתן לו זמן ב"ד לחפש מעות, ואם לא יסלק במזומן פטור השני מקנס, עכ"ל, ודייק מזה המשפט שלום שם, דס"ל דהמבטל השידוך הוא התובע, ולכך צריך להזמין לזה לדין בעירו, עיי"ש:

ולפענ"ד לא מוכח מידי מזה, דהרי חזינן משם דכל מגמתו של הגאון בעל הר המור הי' להשיב לשואלו דכשאין זה מסלק במזומנים פטור השני לגמרי, גם מקנס, שעלה לסך עצום, כי פסיקת הנדוניא הי' שם ט"ו אלף זהובים, ושם ע"כ מיירי דלא עמדו עוד הצדדים פא"פ לפני ב"ד למשפט ע"ז גושא, אם מחויב לסלק במזומנים דוקא, או שיוכל לסלק גם בשוה כסף, דאם כבר הי' עומדים בזה למשפט לפני ב"ד, ונשלחו טענותיהם לפני הגאון בעל הר המור ופסק ע"ז דצריך לסלק במזומנים דוקא, א"כ למה כתב דיש להזמין לזה לדין כלל, הלא כבר נפסק הדין ביניהם, דצריך לסלק במזומנים דוקא, ואין צריך עוד בזה אלא ליתן לו זמן ב"ד לחפש מעות, ולזה א"צ להזמינו לדין כלל, ואף גם ליל עבור זה לעירו, כי לזמן ב"ד סגי במכתב התראה בעלמא מהב"ד שבמקום זה, כמו שהמנהג כן בכל תפוצות ישראל, והוא מעשה בכל יום, ומבואר כן בשו"ת הרבה:

וע"כ צ"ל דשם מיירי דלא עמדו עוד פא"פ לפני ב"ד למשפט ע"ז, אם יכול לסלק גם בשוה כסף, אלא דהגאון הר המור השיב לשואלו דבר הלכה, דצריך לסלק במזומנים דוקא, ואם לאו, פטור שכנגדו לגמרי, אף מקנס, ולזאת יעץ בזה להזמין לזה לדין בעירו, על זה גופא, שיסלק במזומן דוקא, ולא בשוה כסף, והב"ד ישמעו בין שניהם, הטענות

שיש להם בזה, ויפסקו הד"ת ביניהם שצריך לסלק במזומנים דוקא, ואז יתנו לו זמן ב"ד לחפש מעות, ואם לא יסלק במזומן פטור השני לגמרי, גם מקנס:

משא"כ אם הי' הב"ד שבעיר המבטל השידוך מזמין שכנגדו שיבוא ע"ז לד"ת למקומו של המבטל, ואם לאו יתנו התרה לזה לעשות שידוך אחר, אם לא הי' בא לפה לד"ת שפיר הי' הב"ד יכולין לתת התרה לזה לעשות שידוך אחר, אבל מהקנס עדיין לא הי' נפטר, כי בכל עת אשר יבא לפה לד"ת על הקנס הב"ד יזקק לו, כמ"ש המשפט שלום עצמו שם לדעת התפארת צבי, דדוקא לעשות שידוך אחר אנו יכולין להתיר לזה, כשכנגדו אינו ציית להזמנתינו, אבל זכות ממון וקנס שיש לו אין אנו יכולין להפקיע ממנו עי"ז, עיי"ש.

והכי מסתבר בודאי, דהאיך נוכל אנחנו להכריח למי שהוא, שיבוא לתבוע את המגיע לו, דוקא בזמן הזה שאנחנו קובעין לו, ואם לאו יאבד זכותו, איזה סברא ודין ומשפט יש בזה, הלא הוא יכול לשהות בתביעתו ולהרויח לכשכנגדו זמן כמה שירצה, ואעפ"כ לא אבד זכותו, ויכול לתבוע זאת מתי שירצה, וגם אנחנו אין יכולין למהר אותו בתביעתו, כי מה מפסיד שכנגדו בשהייתו מלתבוע, אבל לבוא לפה לתבוע מניעת עשיית השידוכין האחרים משכנגדו לזה אנו יכולין להכריחו, לדעת התפארת צבי וסייעתו, שיבוא לפה דוקא בזמן שאנחנו קובעין לו, ואם לא יבא אבד זכותו מתביעה זו, ונתיר לו לזה לעשות שידוך אחר, דע"י שהייתו מלתבוע תביעה זו, מפסיד זה שכנגדו, שאינו יכול לעשות שידוך אחר, אשר לפי דבריו רשאי הוא לעשות שידוך אחר, אלא שאנחנו אין מאמינין לו, ומעכבין עליו עד שיבא חבירו, ועד מתי ימתין עליו, ולזאת כשעבר זמן ההזמנה ולא בא, אנחנו מתירין לזה לעשות שידוך אחר, אבל אין פוטרין אותו מהקנס, וכנ"ל:

ולכך בעובדא דהר המור, דהי' הקנס סך רב, וסתמא דמלתא בודאי לא רצה צד המבטל לעשות שידוך אחר ער שיהי' ברור לו שהוא פטור מהקנס, ולזאת יעץ לו הגאון הר המור שיזמין לזה לדין בעירו, ועי"ז יהי' פטור לגמרי, גם מן הקנס, וכנ"ל:

אבל מי שאינו חושש על מה שאינו נפטר עדיין מתביעת הקנס, רק רוצה התרה לעשות שידוך אחר, י"ל דגם הגאון הר המור מודה לדעת הגדולים הנ"ל, דיכולים הב"ד שבמקום צד המבטל השידוך להזמין לצד המקיים לדין לפניהם, ואם לא יבא יתנו לזה התרה לעשות שידוך אחר, ומתי שיבא ויתבע הקנס ידונו ביניהם ד"ת:

ענף ט

ומ"ש עוד במשמ"ש ובת' מהרש"ם שם שכתבו לו בשם ספר אור הישר דנ"ו ע"ב, שהסכים הנודע ביהודה ובתשובת הגאון מהר"ש אבד"ק אמט"ד שבתשובת זכרון יוסף חחו"מ, דצד המבטל הוא התובע, עיי"ש, הנה ספר אוהי"ש אין לפני, אבל עיינתי בת'

זכרון יוסף חחו"מ סי' ב', וראיתי שאין הנידון דשם בענין חרם השידוכין, אלא בענין חרם של הדפסה, ונראה משם שגם הנוב"י כתב על ענין זה, עיי"ש בסוף התשובה אות י' בד"ה ואגב וכו' כי דברי הגאון המפורסם הידוע לנו וכו', וכוונתו על הנוב"י, עיין בנוב"י קמא חחו"מ סי' ל' אות ז' וט"ו וי"ט, ובזכרון יוסף חאבה"ע סט"ו:

וגופא דעובדא הכי הוי שם, שהאחים המדפיסים מאמסטרדאם הרעישו העולם על המדפיס ר"ז מז"ב, אשר הי' הולך ומדפיס ש"ס בז"ב. בתוך הזמן אשר גבלו להם להאחים, רבנים גדולים, בחרמות ושמתות, שלא יכנס אחר בגבולם וידפיס ש"ס, וכתבו ע"ז דייני ק"ק פורדא דהאחים המה התובעים וצריכים לבוא אל מקומו של ר"ז לדין, ואם לא יבואו. יתירו החרם לר"ז, אמנם האחים רצו לדעת מקודם טענת ר"ז, מה שיש לו לטעון נגדם, ור"ז לא רצה לגלות טענתו עד למשפט, וע"ז סובבים הולכים כל התשובות דשם:

ולא ראינו שם למי שיחלוק בהחלט על דייני פירדא, ואדרבא הגאון בעל זכרון יוסף עצמו נוטה מאוד לדבריהם, עיי"ש בתשובתו בד"ה אך, שבירר שעיקר התובע הם האחים, ואפילו יחשבו לנתבעים ג"כ מוכרחים לדון במקומו של ר"ז מפאת עיקול, עיי"ש, וזה הוא כעין דברי הגאון מהרש"ק בח"ש הנ"ל:

וגם הגאון מהר"ש שם לא כתב אלא דנהי דס"ל לדייני פירדא דהאחים הם התובעים וצריכים לבוא למקומו של ר"ז, מ"מ צריך למלא מבוקשתם, ולהודיע להם טענותיו מקודם, ואם לאו, לא יוכלו להתיר החרם לר"ז, כשלא יבואו האחים למקומו, אבל זולת זה לא נראה שם דיחלוק בהחלט בעיקר הדבר על דייני פירדא, עיי"ש:

ואפילו את"ל דלא כתב שם זה אלא לדעת דייני פירדא, אבל הוא עצמו לא ס"ל כוותייהו גם בעיקר הדבר, אלא ס"ל לעיקר דר"ז הוא התובע, מ"מ י"ל דהיינו דוקא בנידון דשם, דלפי דברי הגאון מהר"ש שם הי' לו לר"ז תביעת ממון על האחים, עיי"ש, אבל בשידוכין דאין להמבטל שום תביעת ממון על המקיים, י"ל דגם הגאון מהר"ש מודה דהמקיים הוא התובע:

ומהאי טעמא ג"כ אין ראי' מהנוב"י, דהגם אם יהי' אמת כמו שכתבו לו להגאון מהרש"ם בשם ספר אור הישר דגם הנוב"י הסכים למ"ש הגאון מהר"ש דר"ז הוא התובע, מ"מ אין מזה ראי' לשידוכין, וכנ"ל:

ומ"ש עוד במשמרת שלום שם וז"ל והראוני בנוב"י קמא חחו"מ סי' ל' אות ה', והוא כמש"ל בשמו [דצד המבטל הוא התובע] עכ"ל, תמה תמה אקרא על הדמיון הזה, כי באמת לא קרב זה אל זה כלל, דהנוב"י הביא שם מהריב"ש, דהנשבע לעשות דבר שאין

הוא לבדו יכול לעשותו בלי צירוף אחר, צריך הוא לתבוע את האחר לדבר הזה, ואם לא ירצה האחר נפטר הוא משבועתו, דאנוס הוא, כגון הנשבע לישא אשה פלונית, צריך הוא לתובעה להינשא לו, ואם היא לא תרצה, הוא אנוס, עיי"ש בריב"ש ובנוב"י, וזה ודאי פשוט מאוד, כי מאחר שאין לו שום טעם ויסוד לבטל שבועתו, א"כ צריך ומחויב הוא לקיים שבועתו, ומאחר שא"א לו לקיים שבועתו בלתי חבירו, ממילא צריך הוא לתבוע את חבירו לזה, דזה הוא בכלל קיום שבועתו, וכשחבירו אינו רוצה אז הוא פטור משבועתו, אבל זולת התביעה שלו אינו יוצא ידי חובת קיום שבועתו, כי כל מה שביכולתו לעשות בענין קיום שבועתו הוא מחויב לעשות:

אבל מה ענין לזה כלל שנים שנשבעו זל"ז לישא זא"ז, או התקשרו בשידוכין, אשר יש חרם הקדמונים ע"ז לישא זא"ז, ואחד מהם רוצה אח"כ לבטל השבועה או החרם מחמת איזה טעם ויסוד שיש לו לזה, שרשאי לבטל השבועה והחרם עי"ז, למה ולאיזה דבר יהי' צריך לתבוע בזה את חבירו, בקיום הדבר אין הוא חפץ, ולצאת ידי שמים בביטול השידוכין אינו צריך לזה את חבירו, כי הוא יודע בעצמו אמיתת הדבר, והטעם שלו, אשר רשאי לבטל השידוכין והחרם עי"ז, ואם הוא אינו סומך בזה על עצמו, צריך להציע הדבר לפני חכם, וכשיראה החכם שאפילו לפי דבריו אינו רשאי לבטל השידוך. יאמר לו כן, ואם יאמר לו שצריך הוא לשמוע בזה גם את חבירו, כי זולת זה אינו יכול לתת לו פטורין עפ"י דבריו לבד במקום שנוגע לאחר, כי אינו נאמן בזה נגד אחר, כפסק הש"ך הנ"ל, מ"מ הוא בעצמו שיודע שהאמת אתו, כבר יוצא בזה ידי שמים בביטול השידוכין, אלא שאינו יכול עדיין להשיג התרה מהחכם בלתי חבירו, וא"כ זה הוא ענין אחר, דהיינו מניעת השגת התועלת, ונפלינן בזה בספק הנ"ל, מי הוא הנקרא התובע בזה, אם זה המבקש התועלת, דהיינו ההתרה מאתנו, או זה שכנגדו המעכב את זה מלעשות שידוך אחר, וכנ"ל, וזה אין לו שום ענין לדברי הריב"ש והנוב"י הנ"ל, כי הם לא מיירי אלא בענין החיוב לצאת ידי שמים בקיום השבועה, וכנ"ל:

ענף י

באופן שאין שום ראי', לא מהנוב"י, ולא מהגאון מהר"ש מאמ"ד, ולא מת' הר המור, שיחלקו על דעת הגדולים הנ"ל, וכנ"ל, ומכש"כ שאין הדבר כמ"ש כ"ת במכתבו שהנוב"י וגם חתנו הגאון ז"ל ס"ל דצד המבטל מקרי התובע, דחתנו הגאון ז"ל [שהוא הגאון החסיד ר' יוסף הצדיק ז"ל אבד"ק פויזנא] בודאי לא מצינו לו שידבר בענין זה כלל: **ומעתה** אין לנו מי שחולק על דעת הגדולים הנ"ל כי אם הגאון ר"ג מנ"ש שבתפארת צבי שם, כפי מ"ש במשפט שלום משמו, [כי גם התפ"צ אין לפני], וגם הגה"ק מצאנז

זצ"ל כתב בדברי חיים ח"ב חחו"מ ס"ס כ"ה, שהוא פוסק תמיד דצד המבטל צריך לבוא לצד המקיים, אך בדבר הברור ואינו רק גילוי מלתא סגי שלא בפניו, עכ"ל, והיינו כעין שכתבתי לעיל, דכשיש רגלים לדבר לדברי צד המבטל אין צריכין כלל לצד הב', ויכולים להתיר לו לעשות שידוך אחר גם שלא בפניו של צד הב'], ובספר דברי גאונים שם כתב שכן פסק בשו"ת בר ליואי כהדברי חיים, ובמשפט שלום שם כתב, ששמע שרבים מגדולי הדור חלקו על הגאון מהרש"ק בזה, ומדכתב רבים מגדולי הדור חלקו, מכלל דכולם לא נחלקו עליו, ולזאת מי יודע כמה מגדולי הדור שהסכימו עמו בזה, וגם לעומת זה ניתוסף לנו מכלל דברינו הנ"ל, שגם דייני פירדא והגאון בעל זכרון יוסף ס"ל ג"כ דצד המקיים צריך לבוא למקומו של צד המבטל החרם, וכנ"ל:

ומעתה נחזי אנן, מאחר דיש לנו רובא דמינכר מגדולי אחרונים ז"ל, אשר ס"ל דצד המקיים הוא התובע, ויכולים אנו להזמינו לבא לדין לעירו של צד המבטל, ואם לא יבא, יכולים אנו להתיר לזה לעשות שידוך אחר, הלא המה, הכנסת יחזקאל, והתורת יקותיאל, דייני פירדא, והזכרון יוסף, התפארת צבי, והרי בשמים, הגאון מהרש"ק, והגאון מהרש"ם, וגם מסתבר טעמייהו להמתבונן היטב, ובשגם נראה ברור, דאלו הוי ידעו החולקים הנ"ל, שכבר קבעו בזה הלכה למעשה, רבני קשישאי עמודי הוראה, הכנסת יחזקאל והתוי"ק ז"ל, דלא הי' חולקים על המהרש"ק בזה, רק הי' מבטלים דעתם, והי' אומרים כבר הורו זקנים, ובדברי חיים שם אחר דבריו הנ"ל כתב וז"ל, אך הגידו לי בשם מהרש"ק שפסק וכו', אך מה לנו בהכרעת ספרי זמנינו, עכ"ל, ומזה נשמע, דאם הי' יודע שכבר הורו כן הלכה למעשה כמהרש"ק רבני קשישאי הנ"ל, אשר הי' איזה דורות לפני זמנו, שהו' מבטל דעתו נגדם, ובל"ס דה"ה לכל אשר חלקו בזה על המהרש"ק, דהיו מבטלים דעתם נגד הוראת זקנים הנ"ל, ועיין בחו"מ סי' כ"ה סוף ס"ב בהגה שכתב אבל אם נמצא לפעמים תשובת גאון, ולא עלה זכרונו על ספר, ונמצאו אחרים חולקים עליו, אין צריכים לפסוק כדברי האחרונים, שאפשר שלא ידעו דברי הגאון, ואי הוי שמיע להו הוו הדרי בהו, עכ"ל:

ובנ"ד ברור הוא שלא ידעו מהפסק של רבני קשישאי הנ"ל הכתוב בפנקס של ק"ק אה"ו, ואילו הוי ידעו היו מבטלים דעתם כנגדם. ומאחר שכן, בודאי מאן דעביד כמהרש"ק וסייעתו לא משתביש, כי יש לו מקום גדול וחשוב לסמוך עליו, וגם יש לצרף לזה לסניף מה שכתבתי לעיל דמדברי תשובת הרשב"א מוכח להדיא דלא כהש"ך, אלא דאדם נאמן על עצמו לענין איסור שבועה בכל ענין אף שהוא נגד אחרים, ואפילו בלא רגלים לדבר, וכנ"ל, ואם ננקוט כן, בודאי נוכל להודיע לשכנגדו שיבא לדין, ואם לאו נתיר לזה לעשות

שידוך אחר עפ"י דבריו, דהא נאמן הוא בהם, וכנ"ל, והגם דלמעשה ח"ו להורות נגד רבינו הש"ך, מ"מ סניף מיהו הוי להנ"ל:

ענף יא

ומעתה נבוא לנידון דידן, וכבר כתבתי בפתח דברינו דבנ"ד לא הייתי צריך לבוא לידי מדה זו, להוראת מהרש"ק וסייעתו, אבל כל מה שעשיתי בזה הוא אליבא דכולי עלמא, ולזאת אספרה כמו, אמנם בקיצור מופלג במה שנוגע לדבר בגנות אדם, ולא אגלה בזה אפילו טפח, ואכסה מאה טפחים:

הנה שידוך הזה נעשה אשתקד סמוך לימי חנוכה, וקבעו זמן הנישואין בר"ח שבט שלאחריו, ובשידוך הזה הי' קביעות הזמן נקודה עקרית וכו', ולא כשאר שידוכין שכתב הט"ז שקביעות הזמן אינו עיקר בהם, וכנודע עבר הזמן, מחמת אי היכולת להשיג הפאפירען של החתן מאמעריקא, והחתן הי' בבית אבי הכלה עד לאחר פורים, לערך שנים עשר שבועות, ואז נסע החתן מביתו, לא נודע לאן פנה, וסמוך לימי פסח בא אבי הכלה לפני, והציע לפני במר רוחו כי נפל מאוד בשידוך הזה ממעל לראשו, ובשום אופן אי אפשר לו לקיים השידוך הזה, ראשית, כי אין אפשרות לעשות הנשואין, כי דודו של החתן השיב מאמעריקא על בקשתם ממנו לשלוח משם הפאפירען, שמן הנמנע הוא להשיג משם פאפירען כאלה עבורו, וגם בעת אשר הובאו המענטריקעס של החתן ממדינתינו לפני הפאליצייא מגאללוב, שלחו אותם אל הקונזעל האשכנזי אשר בווארשא, לקיים אותם עפ"י חקירה ודרישה מהפאליציע שבמדינתינו, ותשובתו נשאר מעל, [וגם עד עתה אין קול ואין עונה ואין קשב ממנו ע"ז, אשר תמיד בא הקיום ממנו על כזאת בזמן קצר מאוד,] ומזה נראה כי גם המענטריקעס אשר השיג ממדינתינו אינם כשרים כדבעי, וזאת שנית, כי במשך הזמן שהי' החתן בביתו הכירו היטב תכונתו ומהותו, אשר עפ"י זה הכלה אומרת שאפילו אם יחתכו את ראשה לא תנשא לאיש הזה, כי היא שונאת אותו ומאוס עליה, ע"י התנהגותו בביתם, ומצורף לזה לא כתב שום תמונת אות, לא לאבותיה, ולא אליה, מיום נסעו מביתם, [וגם עד עתה עוד לא כתב אליהם] מזה נראה אחת משתים, או הנהגה בלתי מנומסת ובלתי אנושית, או שאינו חפץ בה, ולזאת איך שהוא, גם היא לא תחפוץ בו, ומאוס עליה ושונאת אותו, מחמת כל הנ"ל, ואבי הכלה הציע לפני כל דבריו הנ"ל הכל באריכות, ובהוכחות גלויות ועצומות, אשר לא לבד שאמתלאות של הכלה המה טובים, ויש רגלים לדבר לכל הדברים הנ"ל, אלא שמבורר עוד יותר, עד שנוכל לומר שהוא דבר הברור ואינו רק גילוי מלתא, שנזכר בדברי חיים הנ"ל להדיא דנוכל להתיר לו שלא בפני הצד שכנגדו, באופן שמן הדין

היינו יכולים להתיר לצד הכלה לעשות שידוך אחר גם שלא בפני הצד שכנגדו, וכנ"ל, אמנם יען כי אין למהר כ"כ בדברים כאלה, כנודע מקדושי עליון ז"ל, לזאת דחיתי את אבי הכלה בדברים ויעצתי לו שאל ימהר לנתק מוסרות השידוכין, והזכרתי לו מאמר חז"ל, הרבה ילדות עושה, וכדומה, ובמשך הימים יוכל להתהפך הכל לטוב, ולזאת ימתין עוד, אולי בתוך הימים יכתוב להכלה ויפייס אותה, וימשיך לבה אליו, וגם אולי יבואו הפאפירען מאמעריקא ומהקונזעל, והגם שאבי הכלה אמר כי כל זה הוא תקות שוא, כי יודע בבירור שלא ישתנה שום דבר מהנ"ל, בכל זה לא נתתי לו אוזן קשבת, ודחיתי אותו, וכן הי' כמה פעמים, ונמשך הדבר עד חודש אב, ואז בא אבי הכלה לפני בתרעומת גדולה על הארכת הזמן על לא דבר, כי לא נשתנה שום דבר מאשר הי', לא באו הפאפירען מאמעריקא, ולא מהקונזל הפרוסי שבווארשא, גם החתן לא כתב שום תמונת אות אליהם, וכמובן שנאת הכלה גברה עליו ביותר עי"ז, [עיין בנוב"י תניינא חיו"ד ס"ס ר"ד], וכן אמרה הכלה בעצמה ככל הנ"ל, ובשמעי כזאת חששתי מעון עינוי הדין, וכתבתי לצד החתן מכתבי הראשון, אשר בו הודעתי להם שצד הכלה רוצים לבטל השידוך, ושעפ"י הדין אני יכול להתיר להם עפ"י דבריהם לעשות שידוך אחר, וכנ"ל, ובכל זאת אם לא יתרצו הם לזה, יכולים לבוא לפה לעמוד לד"ת עם צד הכלה ע"ז במשך ל' יום, שאעכב עוד עי"ז מלתת להם התרה עד הזמן ההוא, אמנם אם לא יבואו עד אז, אזי אתן התרה לצד הכלה לעשות שידוך אחר, ובמה שנוגע לממון מתי שיבואו לפה לד"ת ע"ז נפסוק ביניהם כד"ת, וכבר כתבתי לעיל דבזה אין אנו נוגעין כלל בפלוגתת האחרונים הנ"ל מי הוא התובע, דבאופן כזה שיש אומדנות המוכיחות ורגלים לדבר לדברי צד המבטל, אין אנו צריכין כלל את הצד שכנגדו לנתינת ההתרה לצד זה לעשות שידוך אחר. רק דטבא לי' להצד שכנגדו עבדינן לי' בהזמנתינו זאת, ואם לא ירצה בטובתינו ולא יבא, אנחנו נותנים לצד זה התרה כדת, וכנ"ל, אמנם אבי החתן השיב לי תשובה במכתב, על מכתבי הנ"ל, בתוך הל' יום, והתחלת מכתבו הי' בזה"ל, "ימחול כבודו לראות עם מי הדין", והציע לפני טענותיו בזה, ותוכן דבריו, שכבר כתב שני פעמים לאמעריקא אודות הפאפירען, ועוד לא באו, ואם אבי הכלה אינו רוצה לחכות, יעשה החתונה בפולין, ואם לא ירצה את השידוך ישיב לי המתנות אשר נתן, וגם קנם חצי נדוניא עכ"ד:

ענף יב

באופן שבפרט הזה של חסרון הפאפירען כבר שמעתי טענות ב' הצדדין, ובעיקר הדבר אין שום הכחשה ביניהם, ששניהם מודים שנתעכבו הנשואין מחמת אי היכולת של צד

החתן להשיג הפאפירען מאמעריקא, רק צד החתן אומר שיחכו עוד, או שיעשו החתונה בפולין, וצד הכלה אינו רוצה בשניהם, לא לחכות עוד, ולא לעשות החתונה בפולין, ומעתה הנחתי מן הצד הטענות אחרות הנ"ל של צד הכלה עם כל האומדנות המוכיחות והרגלים לדבר שלהן, [אם כי גם בהם לבד הי' די לתת להם התרה לשידוך אחר, וכנ"ל,], ואחזתי רק בפרט הזה של חסרון הפאפירען, אשר כבר שמעתי בבירור טענות ב' הצדדין ע"ז, וגם צד החתן רוצה לשמוע ממני הדין בזה, וכנ"ל:

ולזאת הישבתי לצד החתן, שידעו שעפ"י דתוה"ק צריכה החתונה להיות בעירה של הכלה, אף אם לא היו החתן והכלה מעיר אחת, ואין צד החתן יכול להכריח את צד הכלה לעשות החתונה מחוץ לעירה של הכלה, ומכש"כ במדינה ומלכות אחרת, ואם גם כי צד החתן אנוס בזה שלא יכול לעשות הנשואין במקום הכלה, מ"מ זה לא מהני לו כי אם לפטור עצמו מהחרם ומהקנס, כי אנוס רחמנא פטרי', אבל מ"מ גם צד הכלה פטורים עי"ז מהחרם ומהקנס, כמבואר כל זה ביו"ד סי' רל"ב סט"ז בהגה, ובש"ך שם ס"ק מ"ג, ובאבה"ע סי' נ' סוף ס"ו בהגה, ובחלקת מחוקק שם ס"ק כ"א, ובב"ש שם ס"ק כ', ולזאת אין ממש בהטענה לעשות החתונה בפולין, ומה שמרמז אבי החתן במכתבו להמתין עוד, עד מתי ימתין צד הכלה, והלא כבר עבר זמן החתונה עי"ז קרוב לשמונה חדשים, [עד העת ההוא], ולזאת נתתי לו בזה זמן ב"ד, לערך ששה שבועות, שאם במשך הזמן הזה, שהוא עד ר"ח מרחשון, לא יבואו הפאפירען מאמעריקא, אזי אתן פטורין לצד הכלה, ומה שנוגע לטענת ממון להחזיר המתנות, וצד הכלה יש להם טענות נגד זה, ע"ז אקח בטוחות מאבי הכלה, שבכל עת אשר יבוא צד החתן לפה, לתבוע אותו לד"ת ע"ז, שיעמוד עמו לד"ת ויקיים הפסק, ע"כ תוכן מכתבי אליו:

וזה שכתבתי הוא פשוט מאוד כמו שכתבתי לעיל, שכן הוא מעשה בכל יום, שאם נתאחר זמן הנשואין ע"י מניעת הסילוק של צד אחד, נותנין לו לזה הצד זמן ב"ד לסלק הנדוניא, ואם עבר הזמן ולא סילק נותנין פטורין לצד הב', ולא משגחינן כלל על מה שהוא אנוס ואין לו לסלק, וכנ"ל מלתא בטעמא, דסוף סוף זה הצר הב' לא עשה השידוך על אופן כזה, והקדמונים לא גזרו חרם ע"ז, וא"כ מה לי עכבת הנשואין ע"י מניעת הסילוק, ומה לי עכבת הנשואין ע"י מניעת הפאפירען של צד אחד, בין כך ובין כך יכולין אנו ליתן זמן ב"ד לזה, וליתן פטורין לצד הב' כשעבר הזמן:

ואדרבא בנ"ד הי' מקום גדול לומר שלא להצריך הזמן ב"ד כלל, כי כבר כתבתי שבנ"ד הי' קביעת הזמן של החתונה דבר עקרי, ובאופן כזה שהזמן הוא דבר עקרי, כבר כתבו הט"ז והש"ך בנקה"כ ביו"ד סי' רל"ו הנ"ל דכשעבר הזמן בסבת צד אחד אף שהוא אנוס,

מ"מ צד השני פטור מהשידוכין לגמרי, עיי"ש, וגם צד הכלה צווחו עלי בנתינת זמן ב"ד הזה, באמרם שתקות שוא הוא להשיג הפאפירען, כי הלא דודו של החתן כתב מאמעריקא שהוא מן הנמנע להשיג משם פאפירען כאלה עבורו, וכן נראה באמת מהזמן רב שעבר ולא באו הפאפירען, וגם כי הלא גם מהקונזל הפרוסי אינו בא קיום על המענטריקעס, ומה בצע בהפאפירען אם אין המענטריקעס כתקנן, ושניהן צריכין להיות, והא בלא הא לא סגי, כנודע, בכל זאת עשיתי בזה לפנים משורת הדין נגד צד החתן, ונתתי להם עוד זמן ב"ד הנ"ל, ומה יש לעשות עוד בזה, ואי אפשר לענות דין של צד הכלה עוד יותר, וכבר חוששני על חטא של עינוי הדין נגדם על העבר, וכנ"ל:

ענף יג

ועתה נבא לעמק יהושפט, לדבר בעיקר הדין שהבאתי למעלה בשם הש"ך וח"מ וב"ש, דאפילו כשלא היו דרין החתן והכלה בשעת עשיית השידוכין בעיר אחת, אעפ"כ צריך החתן לבא אל הנשואין לעירה של הכלה, ואם אי אפשר לו לעשות הנשואין בעירה, פטור צד הכלה מהקנס ומהחרם:

ושמא תאמר הלא הבאר היטב שם באבה"ע סי' נ' בס"ק כ"ב אחר שהביא דברי הש"ך והח"מ והב"ש הנ"ל כתב וז"ל, והרב בית הלל חולק עליהם, ופסק דאם החתן הוא ממקום אחר אין כופין אותו שילך למקומה לקדש אותה שם, עיי"ש שכתב על הש"ך דלא דק, עכ"ל הבאר היטב שם, וא"כ יאמר האומר, מאי חזית לפסוק כהש"ך והח"מ והב"ש, דלמא הלכה כבית הלל:

ע"ז אעז ואומר, [הגם דבמה שנוגע לנ"ד אין מן הצורך להשיב ע"ז, דהא בנ"ד לא הי' דר החתן בשעת עשיית השידוכין במקום קבוע, ולא הי' רשאי לבא כלל לפולין, רק הי' המדובר ביניהם שיתגורר בבית אבי הכלה עד זמן החתונה, וכן הי', וא"כ היינו שניהן דרין בעיר אחת, דבזה לית דינא ולית דיינא לומר אחרת, אלא דצריכין הנשואין להיות דוקא במקום הכלה, כמבואר ברמ"א, ואין זה ענין כלל לדברי הבית הלל, מ"מ כדי לברר האמת, ולהתלמד במקום אחר, איידי דאיירינן בענין זה, הנני אומר] אחרי המחילה רבה מכ"ת של הבאה"ט, שלא הי' מהראוי לו להעתיק דברים האלה בשם הבית הלל, חדא, דאף אם באמת הי' כן, שהבית הלל חולק בדין זה על הש"ך, מ"מ פשיטא דיש לנו לפסוק בזה כהש"ך והח"מ והב"ש, דהמה הרבים, וגם מרי דהלכתא טפי מהב"ה, שדבריהם נתפשטו בכל תפוצות ישראל, וכל ישראל ילכו לאורם, ונמשכים אחרי הוראותיהם:

והגם שהב"ה הוא בתרא נגד הש"ך, דהא הביא דברי הש"ך וחולק עליו, והלכה כבתראי, ואף ביחיד נגד רבים, כמ"ש בפתחי תשובה בחו"מ סי' כ"ה ס"ק ח' בשם הפמ"ג, מ"מ הא

הביא הפ"ת שם בשם הר"ר משה רוטנבורג דהאי כללא לא נאמר אלא היכא דהאחרון מברר דבריו בראיות צודקות, אבל כשהאחרון כותב דעתו בסתם בלי שום ראי' שלא כדעת הפוסק הקודם לו, מאי אולמא דהאחרון מהראשון, עיי"ש, ובנ"ד הב"ה אינו מביא שום ראי' ואינו נותן שום טעם וסברא לדעתו, [כמו שנעתיק דבריו לקמן] וא"כ הדרינן לכללין דהלכה כרבים:

ועוד דהא הב"ש הוא בתרא טפי מהב"ה, ומביא דבריו תמיד, וכאן כתב היפוך דבריו, ולא חש כלל אפילו להביא דבריו ולהשיג עליהם, [ומטעם זה לחוד ג"כ לא הי' לו להבאה"ט להביא דברי הב"ה בזה, אחרי ראותו שהב"ש לא חש להביאו, ולא הי' לו להגביה המציאה הזאת אשר הניחה הב"ש ולא הגביה אותה, והי' לו לחשוב שמסתמא ידע הב"ש מה הוא עושה].

ועוד והוא העיקר, דהלא הש"ך והחמ"ח והב"ש לא מלבם הוציאו מלין אלו, אלא ממקור הדין, מתשובת הרמב"ן והריב"ש, והמעיין שם בתשובת הרמב"ן סי' רע"ח ובריב"ש סי' קע"ז יראה להדיא דמבואר בדבריהם דאפילו אם החתן הוא ממקום אחר צריך הוא לבא למקום הכלה לקדש אותה ולכנוס אותה, ואינו יכול להוציא את הכלה ממקומה קודם הנשואין, ואם כי לאחר הנשואין יכול הוא להוציאה ממקומה למקומו, שעל מנת כן נשאה, אבל קודם הנשואין לא, ואפילו כשכבר קדש אותה אינו יכול להוציאה ממקומה קודם הנשואין, רק צריך הוא לבוא אל הנשואין למקומה, ואחר הנשואין יכול הוא להוציאה ולהביאה אל מקומו, עיי"ש בהריב"ש שהאריך בזה:

ומעתה אחר שמבואר כן במקור הדין בתשובות הראשונים כהש"ך והח"מ והב"ש, איך נשמע לדברי פוסק אחרון בלי שום טעם וסברא וראי' נגד דברי הראשונים ז"ל, ופשיטא דדברי הבית הלל במקום דברי רבותינו הראשונים ז"ל אינו משנה:

וכל זה הוא לפי הבנת הבאה"ט בדברי הב"ה, שכוונתו הוא לחלוק על הש"ך בעיקר הדין, ופוסק דכשהחתן הוא ממקום אחר אין צריך לילך למקום הכלה לקדש אותה:

אמנם לקושטא דמלתא איך נוכל לומר כן כלל, דהבית הלל יחלוק על רבותינו הראשונים ז"ל, אשר מבואר בדבריהם כהש"ך, ויחלוק הב"ה עליהם בדברים בעלמא בלי שום טעם וסברא וראי' לדבריו, והלא הב"ה הי' לפניו דברי הריב"ש הנ"ל, כי מעתיק שם באותו ס"ק הרבה מלשונו, עיי"ש, ובו מבואר כדברי הש"ך, וכנ"ל, וגם הלא ראה עכ"פ בש"ך אשר הביא כן גם מתשובת הרמב"ן, ואיך יחלוק הב"ה ע"ז בדברים בעלמא, מי ראה כזאת ומי שמע כאלה בשום ספר לחלוק על הראשונים ז"ל בלי שום יסוד:

ועוד כי זה לשון הב"ה שם, מקודם הביא דברי הרמ"א ביו"ד סי' רל"ב סט"ז, ראובן ושמעון שהיו דרים וכו', ותמה על הרמ"א תרי תמוהי, [אשר במחכ"ת לק"מ להמעיין באמת, ואכ"מ להאריך בזה,] ושוב כתב בזה"ל, וגם בעל ש"ך כתב שם וצ"ע, ולא דק בזה, משום דאם החתן הוא ממקום אחר דאין כופין אותו שילך למקומה לקדש אותה שם, עכ"ל הב"ה שם אות באות:

ופשטות דברים אלו מורין, דהשיג על הש"ך במה שהניח בצ"ע על הרמ"א, דלמה כתב דוקא שהי' דרים בעיר אחת, דהא בתשובת הרמב"ן מבואר דאפילו אם הי' החתן ממקום אחר ג"כ צד הכלה פטור, דאין לו להוציא בתו ממקומה אפילו אם הי' הבעל ממקום אחר, עיי"ש בש"ך, וע"ז כתב הב"ה דלא דק, משום דכשהחתן הוא ממקום אחר אין כופין אותו שילך למקומה לקדש אותה שם, ור"ל ומשו"ה אין צד הכלה פטור כשאין הכלה רוצה לילך למקומו, וכן הבין באמת הבאה"ט בדברי ב"ה, וכנ"ל:

אבל לשון הב"ה תמוה מאוד לפ"ז, דמלבד שזה הוא נגד המבואר בהראשונים ז"ל, וכנ"ל, אף גם זאת, דמה בכך שאין כופין אותו לילך למקומה לקדש מ"מ כיון דלא שמעינן שכופין אותה לילך למקומו, למה יהי' צד הכלה חייב, וע"כ צ"ל לפ"ז דס"ל להב"ה דכשהחתן הוא ממקום אחר כופין את הכלה לילך למקומו, ומשו"ה צד הכלה אינו פטור, וא"כ כך הי' לו להב"ה לכתוב בפירוש, דכופין אותה לילך למקומו, ולא להיות העיקר חסר מן הספר:

ענף יד

אשר על כן, מכל הנ"ל נ"ל ברור כשמש, דמעולם לא הי' כוונת הב"ה לחלוק על עיקר הדין שהביא הש"ך בשם תשובת הרמב"ן דגם כשהי' החתן ממקום אחר אין לאבי הכלה להוציא בתו ממקומה להנשואין, אלא דהב"ה בא ליישב הצ"ע של הש"ך על הרמ"א, וע"כ ט"ס יש בדברי הב"ה, ואם נרצה אין צריך רק הג"ה קטנה בדבריו, והוא דצ"ל "דאז" במקום "דאין", לא "דאין כופין אותו", אלא "דאז כופין אותו":

וכדי להבין זה, אעתיק מה שכתבתי בגליון היו"ד שלי על הצ"ע של הש"ך הנ"ל, וזה לשוני שם, ולפענ"ד נראה דמשו"ה נקט הרמ"א שהיו דרים בעיר אחת משום סיפא דקתני גם ראובן פטור, וזה הוא דוקא כשהיו דרים בעיר אחת, ומשו"ה כאן שהוצרך לצאת, דמקרי אנוס, לא מחייבינן לי' השתא לילך אל עירה לכנוס, דגם הוא לא נשבע אדעתא דהכי לילך מעירו אל עיר אחרת לכנוס, אבל כשלא היו דרים בעיר אחת, דאז נשבע אדעתא דהכי לילך מעירו אל עירה לכנוס, דבסתמא כך צריך להיות שילך אל עירה לכנוס, כמ"ש בתשובת הרמב"ן והריב"ש שם, הוא אינו פטור אם אינו בא לעירה

לכנוס אותה, ואף שבתוך הזמן קבע דירתו מפני הצורך בעיר אחרת מאותה שהי' דר בה בשעת השבועה, מ"מ מה בכך, כיון דנשבע אדעתא דהכי לילך מעירו לעירה לכנוס, מה לי מעיר זו לעירה, ומה לי מעיר זו לעירה, אם לא שיש מרחק רב ומופלג מעירו השניה לעירה מה שלא הי' כן מעירו שהי' דר בה בשעת השבועה, והוצרך לקבוע דירתו דוקא בעיר המופלגת והרחוקה הזו, דאז ג"כ יש לומר דאדעתא דהכי שיהי' לו טלטול הדרך רב כזה לכנוס, לא נשבע, אמנם הרמ"א שכתב ואח"כ יצא ראובן ובנו מן העיר, מיירי בכל גוונא, אף שלא הרחיקו ללכת, רק יצאו מן העיר הזו, ומשו"ה כתב שהי' דרים בעיר אחת דאל"כ ראובן אינו פטור, וכנ"ל, ע"כ לשוני בגליון שם:

וכזה יש לומר ג"כ בדברי הרמ"א באבה"ע סי' נ' סס"ו שכתב שם ג"כ והיו דרים בעיר אחת, והיינו משום דמהרמ"א משמע שם דגם זה שיצא פטור מאחר שהי' אנוס לצאת, כמ"ש הח"מ והב"ש שם, ולזה נקט הרמ"א גם שם דוקא שהי' דרים בעיר אחת, הא אם הי' דר החתן בשעת השידוכין במקום אחר, אינו פטור כשאינו בא עתה אל עירה לכנוס, אף שהי' צריך לצאת מהעיר אשר דר בה אז, דכיון דהשידוכין נעשו על דעת שילך מעירו לעירה לכנוס, מה לי מעיר זו לעירה, ומה לי מעיר זו לעירה, וכנ"ל:

שוב ראיתי שבדברי הרמ"א באבה"ע שם ניחא בפשיטות מ"ש והיו דרים בעיר אחת, דהא הרמ"א כתב שם סתם ויצא אחד מן העיר וכו', ומשמע מזה דאפילו יצא צד הכלה מן העיר אינה יכולה להכריח את החתן לבוא למקומה לקדשה, וזה על כרחך דוקא כשהיו דרין בשעת השידוכין בעיר אחת, דלא על דעת לילך למקום אחר לקדש איתה נעשו השידוכין, אבל כשגם בשעת השידוכין לא היו דרין בעיר אחת, א"כ מיד נעשו השידוכין על דעת לילך אל עיר אחרת לקדשה שם, וכמ"ש הש"ך, וא"כ גם כשיצאה אח"כ משם אל עיר אחרת, מה לי עיר זו או זו, וצריך לילך לעירה לקדשה:

וזה נראה בכוונת הב"ה לפי הגהתי הנ"ל, שכתב בזה"ל, וגם בעל ש"ך כתב שם וצ"ע, ולא דק בזה, משום דאם החתן הוא ממקום אחר דאז כופין אותו שילך למקומה לקדש אותה שם, עכ"ל, ורצונו לומר כמו שכתבתי לעיל:

ומשו"ה כתב הרמ"א שהיו דרים בעיר אחת, משום דאם החתן הוא ממקום אחר אינו פטור כשאין בא עתה אל מקומה לכנוס, דכופין אותו שילך למקומה לקדש אותה שם, כמו שעשה השידוכין מיד על דעת כן לילך מעירו אל עירה לקדש אותה, ומה לי מעיר זו לעירה או מעיר זו לעירה וכנ"ל, כן נראה להגיה בדברי ב"ה בכדי שלא לעשות הג"ה גדולה:

אמנם יותר נ"ל להגיה הלשון של הב"ה באופן אחר, יען כי גם בלא הנ"ל לשונו של הב"ה מגומגם, במ"ש דאין כופין, או כפי שהגהתי דאז כופין, דהד' מיותרת, דהי' לו לכתוב "אין", או "אז", ולזאת נ"ל יותר דחסר ג"כ ב' תיבות בבית הלל, וכצ"ל שם, דאם החתן הוא ממקום אחר אינו פטור דאז כופין אותו שילך למקומה לקדש אותה שם, ובזה א"ש הכל, והיינו ממש כמו שכתבתי אני לעיל ליישב קושית הש"ך, כנלפענ"ד ברור כשמש שמוכרח להגיה אחת משתי הגהות הנ"ל בדברי הב"ה, והכל הולך אל מקום אחד ליישב קושית הש"ך כמ"ש לעיל בגליון היו"ד, וכנ"ל, אבל ח"ו להעלות על הדעת שהב"ה בא לחלוק בזה על עיקר דינו של הש"ך אשר הוציא מתשובת הרמב"ן וכן הוא בריב"ש, וכנ"ל, ולדעתי לא יחלוק על ב' הגהות הנ"ל גם יחד כי אם המתעקש ובלתי מודה על האמת:

וזה הי' טעמו של הב"ש אשר לא הביא כלל שהב"ה לא ס"ל כמו שפסק הוא והח"מ ולדחות אותו, אבל גם הב"ש הבין כן בדברי הב"ה כמו שהגהתי ופירשתי, ובהיות כן אדרבא גם הב"ה ס"ל בפשיטות כפסק הש"ך וח"מ וב"ש שכן מבואר להדיא במקור הדין בתשובות הראשונים ז"ל, וכנ"ל, וז"ב:

ענף טו

הנה הארכתי בפרט הזה כדי לברר האמת, שאין שום חולק על הדין שהוציאו הש"ך והח"מ והב"ש מתשובת הראשונים ז"ל, דגם כשהחתן הוא ממקום אחר אינו יכול להוציא הכלה ממקומה להנשואין, רק צריך הוא לבא להנשואין למקום הכלה, ואם אי אפשר לו לבא, פטורים עכ"פ צד הכלה מהחרם ומהקנס, אמנם בנ"ד לא צריכינן לזה, דבנ"ד היינו שניהם היו דרין בעיר אחת, וכנ"ל, וזה מבואר ברמ"א:

ומ"ש כבודו במכתבו שלפי דברי אבי החתן הותנה בשעת התנאים שהזוג יוכלו לדור גם בפולין, וא"כ גם החתונה יכולה להיות בפולין, בעיר הסמוכה למקום הכלה, כבר נסתר זה ממה שכתבתי לעיל בשם הריב"ש, דאפילו במקום שיכול להוציאה לאחר הנשואין גם למלכות אחרת, מ"מ קודם הנשואין אינו יכול להוציאה מעירה לעיר אחרת להנשואין אפילו באותה המלכות, ודברי ריב"ש הללו הובאו באבה"ע סי' ע"ה ס"ב בהגה, והגם דהב"ש שם ס"ק י"ג פקפק ע"ז, יען דמהרשב"ץ מוכח להיפוך עיי"ש, וגם הרמ"א סיים שם מיהו אם יש אמתלאות וטעמים לדבריו האשה צריכה לילך אחריו, עכ"ל, מ"מ פשוט מאוד דכל זה מיירי דוקא בארוסה, שכבר קידש אותה, כמבואר במקור הדין שם ברשב"ץ ובתשובת מיימוני דמיירי בשכבר קידש אותה, ובזה כיון דכבר היא אשתו, יש סברא לומר דיכול להוציאה אף שלא נשאה עדיין, ולכך באמתלא יכול

להוציאה, אבל בשידוכין בעלמא כתב הרמ"א בסתם ביו"ד סי' רל"ב סט"ז ובאבה"ע סי' נ' סס"ו דפטורה מהשבועה ומקנס ואינו יכול להוציאה ממקומה לקדש אותה, ולא התנה שם כלל דבאמתלאות יכול להוציאה, וגם הב"ש סתם שם דבכל אופן צריך הוא לבא אל הנשואין למקומה, ולא פקפק כלל ע"ז, מזה שמעינן דבשידוכין בעלמא לכ"ע אינו יכול להוציאה ממקומה לקדש אותה בשום אופן, וכמ"ש במקור הדין בתשובת הרמב"ן סי' רע"ח "שהקפדת הכל היא זו שלא להוציא בתולת ישראל ממקומה קודם נשואין, והקפדה ודאית היא זו, וכו' עד כש"כ עכשיו שהכל מקפידים על דבר זה בכל מקום, וסתמן של משדכי בנותיהן דעתן שינשאו במקומן, ואפילו הי' הבעל ממקום אחר וכו', נמצא שמעון זה [אבי הכלה שאינו רוצה להוציא בתו ממקומה להנשואין] פטור משבועתו וקנסו", עכ"ל הזהב של תשובת הרמב"ן, ומובן ממילא לפ"ז שאין חילוק בזה בין להוציאה מעירה לעיר רחוקה או לעיר הסמוכה, בכל ענין אינו יכול להוציאה קודם הנשואין, בשידוכין בעלמא, אליבא דכ"ע, אף דלאחר הנשואין או לפעמים גם לאחר שקדש אותה יש אופנים שיכול להוציאה, וכנ"ל:

ועוד נראה פשוט דאף אם הי' הדין נותן שיכול להוציאה לפולין להנשואין, מ"מ לא היתה צריכה להינשא לו בלא הפאפירען מאמעריקא, ופטורה מחרם וקנס עי"ז, כי יש בזה הקפדה גדולה מאוד, עוד יותר מהקפדת המקום, אשר פטר בת' הרמב"ן אותה משבועה וקנס עי"ז, כי מודעת זאת, שבת פרייסען הנשאת לאיש מפולין, מאבדת עי"ז הזכות לשבת בארץ מולדתה, בכל ימי חייה, אפילו נתארמלה או נתגרשה ח"ו בשום אופן לא:

וכבר הי' מעשה לפני איזה שנים, שאחד מגאלוב השיא בתו לאיש מפולין, אח"כ עשה האיש באנקראט, והוכרח לברוח לאמעריקא, ותשב האשה לגאלוב לבית אביה, וכאשר ישבה שמה שבועות אחדים, נתגרשה משם בכל תוקף ע"י הפאליצייא בלי חמלה, כך הוא מעשה עמלק

ומעתה בנ"ד שהבתולה נשתדכה לאיש הבא מאמעריקא, ויש לו פאפירען משם, על דעת שתינשא לו ע"י מכתבי תעודה מאמעריקא, ואז תכתב בהפאליציי שהיא אמעריקאנית ולא יסגר לפניה ארץ מולדתה ופתח בית אביה, והברירה תהי"ז בידה לדור באשר תרצה, בפרייסען או בפולין, כפי ראות עיניה באיזה מקום יהי' טוב להם יותר, "פת בסלה", ועכ"צ שלא תבא בית אביה פתוח לפניה, לא כן עכשיו שתנשא לו בפולין, או אפילו בגאלוב, ע"י מכתבי תעודה מפולין שאז תכתב בהפאליצוי לפולנית, תסגר לפניה ארץ מולדתה ובית אביה לנצח, וכנ"ל בודאי הקפדה גדולה ועצומה יש בזה:

ובפרט באיש כזה ממדינתינו הבא מאמעריקא, אשר הנסיון התמידי מעיד. כי הבאים מאמעריקא למדינתינו, רובם ככולם לא יוכלו להתעכב פה, רק שבים לאמעריקא, מחמת ששוב לא יוכלו לסבול צוק העתים אשר יש פה בעו"ה, ואיש כזה עלול שאחר זמן, רב או מעט, ישוב לאמעריקא, ובתחלת נסיעתו לשם עוד לא יוכל לקחת אשתו עמו, כנודע, ואז תשאר ח"ו האשה פה שוממה וגלמודה, מבלי תוכל שוב אפילו לשוב לביתה אביה, היש לך קפידא גדולה מזו, ואם ע"י הקפדת מקום הנשואין פטר בת' הרמב"ן את צד הכלה מהשבועה ומהקנס, מכש"כ שיש לנו לפטור אותם מהחרם ומהקנס ע"י הקפדה זו, דאדעתא דהכי לא עשו השידוך, ולא התחייבו עצמם בהקנס, ולא גזרו הקדמונים חרם ע"ז, וזאת היא עיקר טענתם של צד הכלה בפרט הזה של חסרון הפאפירען מאמעריקא, מחמת קפידא הנ"ל, וקפידת המקום הוא אצלם טפל נגד זה:

וגם מסופק אני מאוד אם החתונה היתה יכולה להיות כלל בפולין בגלוי כפי חוקי המדינה, כי הלא חזינן דהקונזל הפרוסי לא רצה לקיים המענטריקעס של החתן, מכלל דאין הדבר כתקנו, אם לא שנאמר לעשות הנשואין בפולין בהסתר, או בדרך עקלתון, וד"ל, ואולי רמז זה כבודו במכתבו שכתב בזה"ל "כי יכולים לעשות הכל בפולין" ולכנוס בדברים כאלה בודאי אין אנו יכולים להכריח את צד הכלה, וזאת הוא בודאי הקפדת כל אדם בזמנינו שבעו"ה אין יד ישראל תקיפה, בודאי שום אדם לא יפקיר בתו הבתולה לתתה לאיש אשר אין מכירים אותו עדיין, ובפרט כמו בנ"ד הבא מאמעריקא, ואין להם אימון בו כ"כ, בלא התקשרות עפ"י חוקי המדינה עכ"פ, וד"ל:

קיצור הדברים שבלא הפאפירען מאמעריקא, וקיום המענטריקעס מהקונזל הפרוסי, לא יוכל להיות התחלה כלל להנשואין בנ"ד:

וגם אין לשכוח כי הכלה אומרת ששונאת אותו ומאוס עליה, באמתלאות נכונות וגלויות, אשר הקטן שבהם הוא מניעתו שום תמונת אות אליה מיום נסיעתו מביתם, ודבר זה לבד מספיק, כמ"ש בנוב"י תנינא חיו"ד ס"ס ר"ד, ואיה היושר להמתין עוד, מעשיך יקרבוך ומעשיך ירחקוך, ולפי השערתי אין החתן רוצה בשידוך הזה, ואינו חושש לביטולו, ומניעת מכתבו תעיד ע"ז, רק אביו צר לו בזה, ויאמין לי כי צר לי בצערו עבור זה, אבל מה לעשות, ואבי הכלה צעק עלי צעקת חמס על הרחבת הזמן על לא דבר, וכנ"ל, ושבתו יכולה להיות אומללה עי"ז כל ימי חייה, כי כבר עזב ע"י הרחבת הזמן שידוך הגון, וגם כעת מזדמן לו, ואם גם זה יעזוב ע"י הרחבת הזמן, ואח"כ לא יזדמן לה, יהי' לו לצעוק רק עלי, ומה יכולתי לעשות, אי אפשר בכזאת לאחוז במדת הרחמנות יותר מדאי נגד צד לאחד, כי הרחמנות לזה הוא אכזריות לזה, ולזאת צריכין לעשות כתורה, וכן עשיתי,

וצירפתי עמי ב' בני תורה מופלגים מפה, ונתתי פטורין לצד הכלה, ובמה שנוגע לתביעת המחנות בחזרה לקחתי בטוחות מהם על קיום הפסק:
והי' זה שלום, כנפשו וכנפש ידידו הבלתי מכירו הדו"ש מלונ"ח. יהודה ליב הלוי,

סימן ג

עוד על ענין הנ"ל.
מכתבו הגיעני וכו', וזאת אשר עלה בידי בזה עפ"י דתוה"ק, הוצאות של ב' הצדדים אינם צריכים לשלם זה לזה וזה לזה, כי הגם שבש"ע אבה"ע סי' נ' סוף ס"ג סתם כהרמב"ם דחזרה בה צריכה לשלם הוצאות שלו, מדינא דגרמי, עיי"ש, מ"מ פשוט מאוד דהיינו דוקא כשחזרה בלא סבה מכרחת לחזרה, אבל כשיש דבר המכריח אותה לחזור בה, כבר נודע דאונס או שוגג פטור בדינא דגרמי, כמ"ש הש"ך בחו"מ סי' שפ"ו ס"ק ו', ומכש"כ כשיש איזה דבר הגורם שלא יוכל השידוך להתקיים עי"ז, כפי קפידת כל העולם, ומעצמו יתבטל השידוך עי"ז, ודאי דאין החוזר גרם ההפסד לשכנגדו, רק אותו דבר הגורם לביטול השידוך גרם ההפסד, ואין כאן חיוב מדינא דגרמי כל עיקר:
והנה כשנשבעה הכלה שמאוס עליה החתן, כתב בשב יעקב דפטורה גם מההוצאות, כמ"ש בשמו בפתחי תשובה שם סי' ז' סוף ס"ק י"ד, אמנם דעת השבות יעקב שהובא שם דההוצאות חייבת לשלם, אף שנשבעה, עיי"ש, ולכאורה דעת השבות יעקב תמוה בזה, דכשנתברר לנו ע"י שבועתה שהוא מאוס עליה, א"כ הרי היא אנוסה בדעתה, דמה אית לה למיעבד, דכי תדור עם השנוא לה, ועל כרחה היא מוכרחת לחזור מהשידוך, ולמה תהא חייבת לשלם לו ההוצאות מדינא דגרמי, הלא אונס אינו חייב בגרמי, וכנ"ל, וע"כ צ"ל דס"ל להשבו"י דכיון דאונס זה תלוי בדעתה, ואי הוה בעיא הוית כפיא לדעתה, שתהי' יכולה לסבול אותה, לא מחשבינן זה לאונס לענין תשלומי ההוצאות, ודוחק, ובודאי יש לנו לפסוק כהשב יעקב בזה דפטורה מההוצאות, דמסתבר טעמי' יותר, וגם הוא להחזיק:
אמנם בנ"ד דמלבד טענת מאוס עלי יש בזה דבר הגורם שלא יוכל השידוך להתקיים והוא אי היכולת להשיג הפאפירען שלו מאמעריקא, דזה הוא קפידא בודאי, וקפידת כל העולם, מה שעי"ז לא תוכל החתונה להיות במקומה בגאלוב, וכמ"ש בתשובת הרמב"ן, וביותר שעי"ז תיסגר לפניה ארץ מולדתה ובית אביה כשתנשא לו, וכמו שהרחבתי בזה ביותר ביאור במכתבי הקודם, שבשום אופן א"א לעשות הנשואין בלא הפאפיערען מאמעריקא, בזה גם השבות יעקב מודה דגם ההוצאות של צד החתן אין צד הכלה

צריך לשלם, דבודאי קפידת כל העולם לכ"ע נחשב לאונס גמור, וא"כ לא צד הכלה גרם ההפסד, רק מניעת הפאפירען גרם ההפסד:

והגע עצמך, כשהשידוך נתבטל מחמת אי היכולת של צד אחד לסלק הנדן, הכי נימא דצד שכנגדו החוזר מהשידוך מחמת זה יהי' חייב לשלם לכשכנגדו ההוצאות, הא ודאי דלא, ומעשים בכל יום יוכיחו, והטעם פשוט דלא הצד שכנגדו גרם לו ההפסד, רק מניעת הסילוק, וכנ"ל, ונ"ד אי היכולת להעמיד הפאפיערען שלו מאמעריקא המוכרחין להנשואין לא נופל הוא כלל בקפידא שעי"ז מאי היכולת לסלק, וכמו שכתבתי במכתבי הקודם:

גם צד החתן פטור בנ"ד לשלם ההוצאות של צד הכלה, דהגם שעליו מוטל להמציא הפאפיערען שלו הנצרכין להנשואין, מ"מ מה לי' למיעבד אם אינו יכול להשיג אותם מאמעריקא בשום אופן, אנוס הוא, ובתחלתו כשעשה השידוך הי' שוגג, דהי' סבור שישיג הפאפיערען מאמעריקא, ובגרמי אונס או שוגג פטורין:

ולזאת העשר מארק ששילם צד הכלה בהאכסניא שהי' שם צד החתן בנאלוב בעת באו לשם אל התנאים, אם נימא דלפי מנהג ונימוס העולם הי' מוטל זה על צד הכלה להכין אז עבור צד החתן אכסניא, א"כ יש לחשוב זה בכלל ההוצאות של צד הכלה שהי' צריכין ג"כ להוציא בעשיית שידוך זה, וכבר נתבאר לעיל דצד החתן ג"כ פטורין בנ"ד מלשלם ההוצאות לצד הכלה:

אך חקרתי ודרשתי על זה, ואמרו לי דאין כן הנימוס והמנהג להכין להם להמחותנים אכסניא בעת בואם לעשות השידוך, רק המחותנים בעצמם משלמים אז בעד האכסניא, וא"כ כשפרע צד הכלה שכר האכסניא עבור צד החתן, הי' זה כמו שאומר צד הכלה, שהי' מוכרח לשלם עבורם זה, יען כי הוא שכר את האכסניא עבורם, והם לא שילמו, ועי"ז הי' לו מקום לבעל האכסניא לתבוע זה ממנו, והוי זה ענין ערבות עבורם:

וא"כ תלוי זה בפלוגתא דחו"מ סי' ק"ל ס"ב, אם מי שנכנס בערבות בעד חבירו מאליו ופרע מאליו אם חוזר וגובה מהלוה או לא, עיי"ש, ופשיטא דצד הכלה המוחזק יכול לומר קים לי כמ"ד דחוזר וגובה, ועיי"ש בש"ך ס"ק ז', ובתומים ס"ק ג', ובאורים ס"ק ח', ועיין בדיני תפיסה של הנתיבות כלל כ' וכ"ג, ויש שם ט"ס בכלל כ"ג, וצ"ל אנן טוענין במקום אין טוענין, עיי"ש.

והט"ו מארק שהלוה צד הכלה להחתן בודאי צריך החתן לשלם בלי שום ניכוי, מאחר שלא באו לידו כלל בתורת מתנה:

אמנם מה שאכל החתן אצל צד הכלה י"ב שבועות, הנה באבה"ע סי' נ' ס"ד מבואר דכי היכי דהדר מה ששלח הוא לה כמו כן הדר מה ששלח חמיו לו, אפילו חזר בו חמיו, עיי"ש, והגם דדעת המחבר שם בס"ג דבחזר הוא אפילו לא אכל אצלה סעודת חתן מ"מ המאכל ומשתה ששלח לה אינם חוזרין, וא"כ לכאורה ה"ה המאכל ומשתה שנתן חמיו לו, אם חזר בו חמיו ג"כ אינם חוזרין, אף שלא אכלו צד הכלה אצלו סעודת אירוסין **מ"מ** הא הרמ"א שם כתב די"א דאם לא אכל שם החתן חוזר הכל אף מאכל ומשתה שכבר נאכל, וזה הוא דעת רוב הפוסקים, כמ"ש הב"ש ובביאורי הגר"א שם ס"ק ו', ומשמע שם שפסקו כן, וא"כ ה"ה בנ"ד דלא אכלו צד הכלה אצלו כלום, חוזר הכל, אף המאכל והמשתה אשר נתנו לו, אף דצד הכלה חזר בו:

ועוד דהא כתב עוד הרמ"א שם די"א דבשידוכין בלא אירוסין בכל ענין חוזר הכל, ועיי"ש בב"ש ס"ק ט', וכתב בחתם סופר סי' קכ"ח דהכי קיי"ל, אפילו להוציא, ואפילו בשידוכין שלנו שהם בחרם ובקנס, עיי"ש, ומכש"כ בנ"ד שצד הכלה הוא מוחזק, בודאי יכול עכ"פ לומר קים לי כב' הי"א שברמ"א הנ"ל, וכנ"ל:

באופן שעפ"י דתוה"ק זכה צד הכלה בכל תביעות שלו הנ"ל, ואפילו לנכות שליש משווי' של המאכל והמשתה אינו ברור כ"כ בנ"ד, שצד הכלה מוחזק, עיי"ש בב"ש סוף ס"ק ו' בשם הפרישה, ומ"ש עוד הוא ז"ל על זה:

והנה זה שתובע צד הכלה בעד כל שבוע שסעד החתן אצלו, כפי מה שנודעתי ע"ז מאנשים מבינים אינו יקר ביותר, ובפרט אם נחשוב ג"כ שכר שימוש, ודירה, ומשכב, אשר כל זה אין צריך ליתן לו בחנם, רק נתן לו כל זה ע"ד שישא בתו, וכשזה נתבטל הדר הכל, וכנ"ל, בודאי אינו יקר עשר מארק בעד שבוע, וא"כ עולה לי"ב שבועות סך ק"ך מארק, ואם גם ננכה מזה שליש, כמו שצידד הב"ש שם בסוף דבריו, מ"מ נשאר עוד פ' מארק, ובצירוף כ"ה מארק הנ"ל שמגיע לצד הכלה מצד החתן, וכנ"ל, הרי ק"ה מארק, אשר זה הסך זוכה צד הכלה מדתוה"ק, ובכל זאת השתדלתי הרבה אצלו עד שנתרצה רק לס' מארק, ויותר מזה לא יכולתי להועיל אצלו בשום אופן:

והנני ידידו הדוש"ת יהודה ליב הלוי.

סימן ד

עוד על ענין הנ"ל.

ב"ה יום ה' זאת חנוכה תער"ג לפ"ק פה דאברזינמקי. שוכט"ס לכבוד הרב המאוה"ג וכו'.

מכתבו קבלתי וכו', והנה ידע כ"ת שזה שכתבתי במכתביי הקודמים שע"י אי' היכולת להשיג הפאפירען שלו מאמעריקא יכולים הצד דפה לבטל השידוך, ופטורים מחרם וקנס, מחמת כי יש בזה קפידא גדולה, כפולה ומכופלת, אחד, כי עי"ז לא יוכלו הנשואין להיות במקום הכלה, והב', עוד יותר גדולה מזו, דעי"ז תסגר לפני הכלה ארץ מולדתה, ובית אביה, אשר לא על דעת זו נעשו השידוכין ביניהם, דברים הללו הם ברורים וחזקים, כראי מוצקים, וכל הרוחות שבעולם לא יזיזו אותן ממקומן:

והנה ביטול החרם והקנס מחמת קפידא הראשונה, מבואר ביו"ד סי' רל"ב סט"ז בהגה, ובש"ך שם, ובאבה"ע סי' נ' ס"ו בהגה, ובח"מ וב"ש שם, ומקורו הוא מתשובת הרמב"ן סי' רע"ח ומתשובת הריב"ש סי' קע"ז, כמבואר בארוכה במכתבי הארוך אך כבודו בחדא מילתא סריך מאז ועד עתה, יען כי הי' המדובר ביניהם לדור בפריסען או בפולין, במקום אשר יוכשר לפניהם יותר לפרנסה, א"כ גם החתונה יכולה להיות בפולין בעיר הסמוכה למקום הכלה, עכ"ל במכתבו הראשון, ובמכתבו של עכשיו הוסיף לבאר בזה"ל מאליו מובן שאין כאן באופן כזה ובמקום סמוך לבית הכלה "קפידת העולם", עכ"ל:

ואני אומר, על הראשונים אנו מצטערים, על מה שהתחיל כלל בראשונה לכתוב כדברים האלה, לתלות מקום הנשואין במקום הדירה שלאחר הנשואין, וגם לחלק בחוץ למקומה, בין עיר הסמוכה לעיר הרחוקה, כי אפילו אם אין בידו תשובות הרמב"ן והריב"ש, מ"מ אם הי' מעמיק כראוי במ"ש הרמ"א באבה"ע סי' נ' ס"ו והח"מ וב"ש שם, ובב"י שם, ובמ"ש הרמ"א באבה"ע סי' ע"ה ס"ב, ג"כ הי' יכול להוציא משם ביטול הדברים האלה, אלא גם לאחר שהבאתי לו במכתבי סתירת הדברים האלה להדיא ממקור הדין, מהריב"ש ות' הרמב"ן, ג"כ עדיין מגלגל עלינו את הראשונות, ושונה עוד הפעם בחכמה הזאת, ולזאת מההכרח לדבר עוד בזה ביותר ביאור:

והנה כ"ת ארכבי' לדבר זה אתרי ריכשי, דמב' טעמים אין בזה קפידא, אחד, דמאחר שנדבר ביניהם שיכולים לדור גם בפולין, א"כ אין קפידא בזה אם גם החתונה תהי' בפולין, ב', דבעיר הסמוכה לעירה של הכלה אין קפידא, וכפי הנראה מדבריו הרכיב ב' הטעמים בזה גם יחד, כחיגר על הסומא, לומר דאף אם גם באחד לבד לא יספיק להסיר הקפידא, מ"מ בצירוף שניהם יחד בודאי שוב אין קפידא, ולזאת מההכרח לנתח מקודם ההרכבה הזאת לנתחים, ולבאר דבכל אחד מהטעמים הנ"ל אין בו די כח להסיר הקפידא, ואח"כ נבין דמה שלא יצדק בזה נפרד לא יצדק גם במחובר:

ענף ב

הנה בת' הריב"ש סי' קע"ז הי' העובדא שם, דאיש אחד הדר בברשך בא לתנס וקדש שם בחורה אחת, וחזר לברשך, ובהגיע זמן הנשואין רצה שתבא אליו הבחורה לברשך על הוצאותיו, ולכנסה שם, ותשאר שם עמו, ושלח לה התראה ע"י נכבדי הקהל שבאם לא תעשה כן אזי יהי' הוא פטור ממנה מכל שעבוד שיש לאשה על בעלה, וגם לא יגרשנה לעולם, ואם הבחורה אמרה שיבא המקדש לתנס לכנוס את בתה, ואחרי שבעת ימי המשתה יוליכה עמו לברשך, לדור שם עמה, ואם לא ירצה בזה יפטור את בתי בגט כשר, וכל אחד מהצדדים טען כי כך הותנה ביניהם בפירוש קודם הקידושין כדבריו אבל אין לשום אחד מהצדדים עדים על התנאי הזה, אם הי' כלל, ואיך הי', כן הוא תוכן השאלה שם, וע"ז השיב הריב"ש בארוכה, ומסקנתו שם בזה"ל, כיון שאין לבעל עדים שכך היו תנאין בפירוש קודם הקידושין, אינו יכול לכופה ללכת לברשך לנשואין, אלא ישאנה בתנס, ואחר תלך, ואם לא ירצה יגרש אותה בגט, עכ"ל:

ויעיי"ש בהריב"ש שביאר זה בארוכה, והביא הסוגיא דסוף כתובות, ג' ארצות לנשואין, והתוספתא, והרי"ף והרמב"ם, והוציא מכל זה דהנושא אשה במקומו אינו יכול להוציאה למלכות אחרת, אבל מעיר לעיר ומכרך לכרך באותה מלכות יכול להוציאה, אבל כשהוא ממקום אחר ונשא אשה בעיר אחרת, יכול הוא להוציאה אל מקומו. אף שהוא במלכות אחרת, ואפילו הוא מכרך לעיר או מעיר לכרך, דכיון שהוא ממקום אחר על דעת כן נשאה שתדור עמו במקומו, והוי כאלו התנו בפירוש שתלך עמו למקומו, אמנם זה הוא לאחר נשואין, אבל קודם נשואין, אעפ"י שכבר אירס אותה, אינו יכול להוציאה ממקומה כלל אפילו באותה מדינה, אלא צריך לישא אותה במקומה, ואחר הנשואין יכול הוא להוציאה אל מקומו גם אפילו אם הוא במלכות אחרת, עכת"ד הריב"ש שם:

הרי להדיא דמקום הנשואין אינו תלוי במקום הדירה שלאחר הנשואין, דהא אמרינן דהגם דלאחר הנשואין יכול הוא להוציאה למקומו, שע"מ כן נשאה, והוי כאלו התנו בפירוש שתדור עמו במקומו, מ"מ הנשואין צריכין להיות במקומה, וזה הוא אפילו כשכבר אירס אותה, דהיא אשתו ע"י קדושין, ואעפ"כ אינו יכול להוציאה ממקומה להנשואין, וק"ו לשידוכין בעלמא שאינו יכול להוציאה ממקומה להנשואין, אף שהותנה ביניהם לדור שלא במקומה:

ודברי הריב"ש הללו מובאים באבה"ע סי' ע"ה ס"ב בהגה, בזה"ל, כל מקום שיכול להוציאה ממקומה היינו לאחר שכנסה ונשאה, אבל קודם נישואין לא יכול להוציאה,

וצריך לכונסה במקומה, עכ"ל, והגם דהרשב"ץ חולק בזה על הריב"ש, וכן הב"ש שם ס"ק י"ג כתב על דינו של רמ"א הנ"ל שצ"ע, מכח דברי הרשב"ץ שחולק, מ"מ מלבד מה שהכריעו בבית מאיר ובחתם סופר חיו"ד סי' רכ"ח [אשר הביא כ"ת במכתבו] דהעיקר הוא כפסק הריב"ש והרמ"א, והח"ס הביא שם בשם ההפלאה שהעלה דגם הר"מ והטור הכי ס"ל כהריב"ש, ועיי"ש בהפלאה:

אבל מלבד זה פשוט מאוד דגם הרשב"ץ אינו חולק אלא בנידון דהריב"ש, שכבר קדש אותה, והיתה אשתו, בזה ס"ל להרשב"ץ דיכול להוציאה למקומו לכנוס אותה שם, כיון שכבר היא אשתו ע"י הקידושין, וכן הרמ"א שם מיירי בכה"ג שכבר קדש אותה, שהרי בכל הסימן ע"ה שם לא מיירי אלא בדינים שבין איש לאשתו, וגם העתיק זה מהריב"ש, והריב"ש הלא מיירי בשכבר קדש אותה, וגם הרמ"א מיירי בכך, ופסק כהריב"ש דאינו יכול להוציאה ממקומה, וע"ז כתב הב"ש שם שדין זה צ"ע, מכח דברי הרשב"ץ שחולק בשכבר קדש אותה, אבל כשעדיין לא קדש אותה, רק לא הי' ביניהם אלא שידוכין בעלמא, כמו בזמן הזה, בזה גם הרשב"ץ מודה שאינו יכול להוציאה ממקומה, אלא דהקידושין והנישואין גם יחד צריכין להיות במקומה:

וגם הא שכתב הרמ"א שם בסוף הג"ה הנ"ל וז"ל, מיהו אם יש אמתלאות וטעמים לדבריו האשה צריכה לילך אחריו, עכ"ל, ג"כ פשוט מאוד דבשכבר קידש איירי, וכנ"ל, וכמו שמבואר שם במקור הדין בתשובת מיימוני דמיירי בשכבר קדש, וס"ל שם דהעיקר תלוי בהקידושין, דכשרק נעשית אשתו ע"י קידושין, כבר יכול הוא להוציאה ממקומה, ופליג על הריב"ש דבעי לזה נישואין דוקא, עיי"ש, ומש"ה הכריע הרמ"א בזה, ופסק באין אמתלא לדבריו כהריב"ש, וכשיש אמתלאות וטעמים לדבריו כתשובת מיימוני, וכל זה כשכבר היא אשתו ע"י קידושין, אבל בשידוכין בעלמא. אף שיש אמתלאות וטעמים לדבריו, ג"כ אין האשה צריכה לילך אחריו להקידושין והנישואין:

ותדע לך שכן הוא, דהרי לענין שידוכין כתב הרמ"א בסתמא ביו"ד סי' רל"ב סט"ז ובאבה"ע סי' נ' ס"ו דאין האשה צריכה לילך אחריו, ופטורה מן השבועה והקנס עי"ז שאינה רוצית לילך אחריו, ולא התנה שם כלל דבאמתלאות יכול להוציאה, וגם הב"ש סתם שם דבכל אופן צריכין הנישואין להיות במקומה, אפילו כשהבעל הוא ממקום אחר, אלא א"כ התנו בפירוש, עיי"ש, וכ"כ הח"מ שם סוף ס"ק כ"א "אלא א"כ התנו בפירוש", ולא כתבו ג"כ "אלא א"כ יש אמתלאות וטעמים לדבריו", וגם הב"ש לא פקפק שם כלל ע"ז מכח דברי הרשב"ץ, כמו שפקפק בסי' ע"ה הנ"ל, א"ו ע"כ שמעינן מזה

דבשידוכין בעלמא לכ"ע גם להרשב"ץ ותשובת מיימוני אינו יכול להוציאה ממקומה לקדש אותה. אף שהוא ממקום אחר, ואף שיש אמתלאות וטעמים לדבר:

וכן משמע להדיא בחתם סופר שם שהביא כ"ת במכתבו] שנתן עצה שם שהאשה תאמר בא לעירי לעשות הנישואין, ואם לא יניחנו ראשי הקהל לעשות שם הנישואין, היא והוא פטורין מהשבועה, כי היא אינה צריכה לצאת מעירה להנשואין, והוא אנוס, עיי"ש, ואם נימא דבאמתלא יכול להוציאה אל הנישואין לעירו, א"כ אין לך אמתלא גדולה מזו, שהנישואין אינן יכולין להיות בעירה, מחמת מחאת ראשי הקהל, ועל כרחך צריכה היא לבא לעירו לעשות הנישואין, ואינה פטורה עדיין משבועתה, א"ו פשוט דבשידוכין בעלמא אף באמתלא טובה אינו יכול להוציאה אל הנישואין לעירו, וכנ"ל, ומשו"ה פטורה משבועתה עי"ז שלא יוכלו הנישואין להיות בעירה, אף שהוא אנוס:

ענף ג

עכ"פ נתברר לנו מכל הנ"ל, דמקום הנישואין אינו תלוי במקום דירתם לאחר הנישואין, דאפילו במקום שיכול להוציאה למקומו אחר הנישואין, דהוי כאלו התנו בפירוש שידורו במקומו, מ"מ הנישואין צריכין להיות במקומה דוקא, וכנ"ל:

ומדברי הרמ"א והח"מ והב"ש עצמם יש להוכיח כן, דהרי הרמ"א שם בסי' נ' ס"ו סתם וכתב, שנים ששידכו ביניהם וכו' והיו דרים בעיר אחת, ואח"כ יצא אחד מן העיר וכו' פטור מן הקנס, עכ"ל, משמע מזה דרק יצא מן העיר, ולא מן המדינה, וגם כתב סתם שיצא מן העיר, משמע בכל ענין, אף שיצא משם אל עיר אחרת כמותה, לא מעיר לכרך או מכרך לעיר, ג"כ דינא הכי, שהיא פטורה מן הקנס כשאינה רוצית לילך אחריו לקדש, וכן יש להוכיח מהרמ"א ביו"ד שם:

והנה בשניהם הם ממקום אחד קיי"ל בסי' ע"ה דיכול הוא להוציאה אחר הנישואין מכרך לכרך ומעיר לעיר באותה מדינה, עיי"ש, וא"כ כשדרו שניהם בשעת עשיית השידוכין במקום אחד, הרי נשתדכו על דעת זו שיהי' יכול להוציאה אחר הנישואין אל עיר שכמותה באותה מדינה, וגם כי הרי האשה גם עתה רוצית להינשא לו, אף שהוא דר כעת בעיר אחרת, אלא שרוצית שיבא אל עירה לקדש אותה, וכשהוא דר עתה בעיר אחרת, וישא אותה בעירה, כמו שהיא רוצית, בודאי יהי' יכול אחר הנישואין להוציא אותה מעירה לעירו אף מכרך לעיר ומעיר לכרך, ואף למלכות אחרת, שע"מ כן נשאה, כמו שמבואר בתשובת הריב"ש הנ"ל, ובסי' ע"ה, ואעפ"כ כתב הרמ"א דלהנשואין אינו יכול להוציאה אל מקומו, ופטורה עי"ז מחרם וקנס, וכנ"ל

וגדולה מזו כתבו הח"מ והב"ש שם והש"ך ביו"ד שם, דאפילו כשהי' הוא בשעת עשיית השידוך ממקום אחר אעפ"כ צריכין הנישואין להיות דוקא במקומה, עיי"ש, והרי כשהוא בשעת עשיית השידוך ממקום אחר, על דעת זו נעשה השידוך שתהי' דרה עמו במקומו, וכדאמרינן בכה"ג שע"מ כן נשאה, והוי כאלו התנו בפירוש שתדור עמו במקומו, וכנ"ל, ואעפ"כ הנישואין צריכין להיות דוקא במקומה, ואם הוא אינו רוצה בזה, ואינו אנוס, חייב בקנס, כמבואר בח"מ שם, הרי מכל זה להדיא דמקום הנישואין אינו תלוי כלל במקום דירתם לאחר הנישואין, ואפילו במקום שלאחר הנישואין יכול הוא להוציאה לעירו, ואפילו התנו כן, מ"מ הנישואין צריכין להיות במקומה דוקא, הרי דגם מהש"ע ונושאי כליו, ג"כ נוכל להוציא זה:

אמנם כל מה שכתבו הרמ"א והש"ך והח"מ והב"ש הנ"ל לא מלבם הוציאו מלין, רק מבואר כל זה במקור הדין בתשובת הרמב"ן סי' רע"ח, ומשם הוציאו כל זה, עיי"ש, וא"כ כל מה שהוכחתי לעיל מדבריהם יש להוכיח כמו כן מתשובת הרמב"ן עצמו, עיי"ש, הרי גם מת' הרמב"ן מוכח כן דמקום הנשואין אינו תלוי במקום דירתם שלאחר הנישואין, וכנ"ל:

הנה נתבאר מכל הנ"ל ביטול טעם הא' של כ"ת, דמאחר דהי' המדובר ביניהם שהזוג יוכלו לדור גם בפולין, א"כ גם החתונה יכולה להיות בפולין, וכבר נתבאר בביאור מספיק דזה ליתא, דאינו תלוי כלל זה בזה, ומידי איריא, הא כדאיתא והא כדאיתא, וכנ"ל:

ענף ד

ועתה נבא לטענתו השניה, שהחתונה יכולה להיות בפולין בעיר הסמוכה למקום הכלה, ע"ז אען ואומר תשובה קצרה, זיל בתר טעמא, אי זה טעם יש בזה מה דהחתונה צריכה להיות במקום הכלה, ולתכלית זה העתקתי בקצרה במכתבי הארוך לשון תשובת הרמב"ן שם, ועתה אעתיקנו קצת יותר בארוכה, וז"ל שם, תשובה, כך נראים הדברים שאין לשמעון להוציא בתו ממקומה לינשא במקום אחר, שהקפדת הכל היא זו שלא להוציא בתולת ישראל ממקומה קודם נשואין, והקפדה ודאית היא זו, וכענין שנזכר בקידושין נ' גבי האומר לשלוחו וכו' והלך וקדשה במקום אחר שאינה מקודשת, משום דאמר לא ניחא לי דלקדשה באותו מקום וכו', וכן בגיטין שאינו רוצה שתתבזה באותו מקום, וכש"כ שהאיש מחזר על האשה ואין האשה מחזרת על האיש, כש"כ עכשיו שהכל מקפידים על דבר זה בכל מקום, וסתמן של משדכי בנותיהן דעתן שינשאו במקומן, ואפילו הי' הבעל ממקום אחר, כש"כ אלו שהיו שניהם דרים במקום אחד,

נמצא שמעון זה פטור משבועתו וקנסו, וכן חנוך [הוא החתן] פטור משבועתו וקנסו לפי שהוא אנוס, עכ"ל ת' הרמב"ן שם:

הרי דעיקר הקפידא היא בהמקום, שלא יהיו הנשואין חוץ למקום הכלה, רק במקומה, ולפ"ז מה זה חילוק בין להוציאה לעיר קרובה או לרחוקה, סוף סוף מוציאין אותה להנשואין ממקומה, ואין הנשואין במקומה, רק במקום אחר, ויש בזה קפידא:

ואם כי הרשב"א [כי תשובות הרמב"ן הם מהרשב"א, רק הם מיוחסות להרמב"ן, כמ"ש בהקדמת הב"י, וכנודע,] אינו צריך להסכמתינו, מ"מ גם לעניות דעתינו נוכל להבין אפס קצת מההקפדה הזאת, אחד, כי אין זה לפי כבודה של בתולת ישראל לנוע ממקומה למקום אחר להינשא. כי אין דרכה של אשה לחזור אחר זה, ובזיון הוא לה, וכל כבודה בת מלך פנימה, וגם כי בעירה בתוך עמה היא יושבת, בתוך מכירותיה, ובתולות אחריה רעותיה מובאות לה, תובל לחופתה בשמחות וגיל, משא"כ בעיר אחרת, היא שוממה וגלמודה מבלי מודע ומכיר, ומכש"כ במלכות אחרת כבנ"ד, אשר יש מנהגים ונימוסים ו"זיטטען" אחרים, מאשר יש בארצה, והכל זר לרוחה ולטבעה ולההרגל שלה, כל זה מביא לה ביום שמחתה עצבון ומורת רוח, וכבר נודע גודל הענין של שמחת נישואין, גם עפ"י סוד, ומנהג ישראל תורה היא לעשות הנישואין בשמחה יתירה, וכמו כן המחותנים ירצו לשמוח ביום שמחתם בעירם עם מיודעיהם, ומי ידבר מגודל ההכבדה להכין סעודת הנישואין בארץ לא להם, ואם נעמיק היטב נמצא עוד הקפדות בזה:

קיצור הדבר, דברי הרשב"א אשר נכתבו עפ"י השקפתו הגדולה והעמוקה אינן צריכין חיזוק מאתנו, ולא היתי מאריך בזה כלל, כי דברי הרשב"א הם כדאי לעצמם, לולא ראיתי בדברי כבודו נגד זה, אשר היטב חרה לי, כמו שיתבאר עוד לפנינו:

ענף ה

קיצור הדברים, מאחר שעיקר הקפדה שבזה היא שלא להיות הנשואין חוץ לעירה של הכלה, ממילא אין חילוק בזה בין להוציאה לעיר רחוקה או קרובה, דבין כך ובין כך אין הנשואין בעירה של הכלה, ובשלמא אי הוי אמרינן דההקפדה שבזה היא משום טלטול וטורח הדרך, שפיר הי' מקום לחלק בין עיר הקרובה לעיר רחוקה, אבל לפמ"ש בת' הרמב"ן דההקפדה היא על מקום הנשואין, שלא יהיו הנשואין חוץ לעירה של הכלה, א"כ הקפידא הזאת היא בעיר הקרובה כמו ברחוקה, דסוף סוף אין הנשואין בעירה של הכלה, כנ"ל:

הן אמת דבריב"ש שם סי' קע"ז כתב הטעם דלכך בארוסה קודם הנשואין אינו יכול להוציאה ממקומה, משום דכל הדרכים בחזקת סכנה, והביאו בח"מ סי' ע"ה ס"ק י"ד,

עיי"ש, ולפי טעם זה יש מקום לחלק בין מקום סמוך, שאין הפסקת דרך בלתי מיושב בין מקום למקום, כמו עירנו וגאללוב, ובין מקום שדרך בלתי מיושב מפסיק, [מיהו עדיין אין מוכרח מזה למלכות אחרת כמובן]:

אמנם כבר נקטו רבותינו ז"ל הטעם של תשובת הרמב"ן הנ"ל לעיקר, יעיין בחתם סופר חיו"ד סי' רכ"ח [שהביא כ"ת] שאחר שהביא דברי תשובת הרמב"ן הנ"ל כתב וז"ל, ובריב"ש סי' קע"ז כתב עוד טעמים מדנפשיה, [ור"ל לא שהריב"ש לא ס"ל טעמו של תשובת הרמב"ן אלא שהוסיף עוד טעמים], אלא שהתשב"ץ נחלק שם על הריב"ש באותו מעשה וכו', ואפשר אפילו אחר ששמע טעמי הריב"ש הנ"ל עדיין לא חזר בו, משום שאפשר שקבל עליו הבעל ג"כ אונס סכנת הדרכים משבי וחולי וקבורתה, אך עכ"פ לא ראה דברי תשובת הרמב"ן הנ"ל, ואלו ראה אותה לא רפרף, עכ"ל הח"ס שם:

הרי דנקט הח"ס לעיקר כדברי תשובת הרמב"ן הנ"ל וטעמו, עד שכתב שאילו ראה זאת הרשב"ץ לא רפרף, ואף שקבל עליו הבעל סכנת הדרכים, ושוב לא שייך בו טעם הריב"ש, מ"מ לא רפרף מכח טעמו של ת' הרמב"ן, ומחמת זה כתב שם בח"ס על הב"ש סי' ע"ה ס"ק י"ג דהעלים עין מהנ"ל וכתב מה שכתב [להקשות על הרמ"א מכח דברי הרשב"ץ], וכבר השיג עליו בית מאיר מכח תשובת הרמב"ן] ואין לזוז מפסק הרמ"א, עכ"ל הח"ס שם:

הרי דהבית מאיר והח"ס נקטו לעיקר כתשובת הרמב"ן וכטעמו, וכן בביאורי הגר"א ביו"ד סי' רל"ב סט"ז בהגה העתיק דברי הרמב"ן בקצרה כדרכו, עיי"ש בס"ק נ"ב, וכן הב"י באבה"ע סי' נ' העתיק דברי ת' הרמב"ן וטעמו, ובסי' ע"ה כשהעתיק דברי הריב"ש סי' קע"ז הנ"ל לא העתיק טעמו של הריב"ש, והיינו משום דנקט לעיקר טעמו של תשובת הרמב"ן שכבר העתיק בסי' נ':

הרי כל הפוסקים הנ"ל נקטו לעיקר טעמו של ת' הרמב"ן, ושגם הריב"ש והרשב"ץ לא נחלקו ע"ז, אלא דהריב"ש כתב עוד טעם מדנפשיה, והרשב"ץ לא ראה ת' הרמב"ן, ואלו ראה אותה לא רפרף, וכנ"ל בשם הח"ס:

ונראה לפענ"ד דמשו"ה הוצרך הריב"ש להוסיף עוד טעם מדנפשיה, ולא הוי סגי לי' בטעמו של ת' הרמב"ן לחוד, משום דהרמב"ן לא כתב טעמו אלא בבתולה, וכמ"ש שהקפדת הכל היא זו שלא להוציא בתולת ישראל ממקומה קודם נשואין, עכ"ל, משמע מזה דהקפידא היא דוקא בבתולה, שלא להיות הנשואין חוץ למקומה, אבל באלמנה וגרושה אין קפידא בזה, דהמה אינם מתביישים כ"כ ללכת להינשא חוץ למקומן כבתולה, וגם אין בהנשואין שלהן כ"כ שמחה שיהי' צריך דוקא להיות במקומן באתרא

דידעין לה, כמו בבתולה, וגם אין בהן כ"כ הכנת סעודת הנשואין שיהי' ההכבדה של ההכנה יותר מדאי עליהן שלא במקומן, כמו בבתולה, ולזאת אין בהן באלמנה או גרושה קפידא בזה במה שהנשואין שלהן אינן במקומן:

והנה הריב"ש כתב להוכיח שם מן המשנה ותוספתא והרמב"ם דלעולם אין מוציאין הארוסה עד לאחר הנשואין עיי"ש, והלא המשנה והתוספתא והרמב"ם בסתם אשה מיירו, ומשמע ודאי אף אלמנה וגרושה, ובהן לא שייך טעמו של ת' הרמב"ן משום קפידת הנשואין שלא במקומן, וכנ"ל, ולזה כתב הריב"ש עוד טעם משום סכנת הדרכים, דזה שייך גם באלמנה וגרושה, אבל על נידון דידי' שם, שהיתה הארוסה בחורה, לא הי' צריך לטעם זה, אלא פשוט משום טעמו של ת' הרמב"ן, משום קפידת הנשואין שלא במקומה:

ובזה א"ש מה שפסק שם שהבעל אינו יכול להוציאה לברשך לכנסה שם, רק צריך לבא לתנס לכנסה, ואם לא ירצה יגרשנה בגט, ולפי הטעם שלו שם משום סכנת הדרכים, למה הצריך לגרשה, והלא יש עצה שהבעל יבטיח לה, ויקבל עליו אונס סכנת הדרכים, משבי וחולי וקבורתה, ובזה הרי היא לפי טעם הריב"ש כנשואה, דיכול להוציאה למקומו, וכמ"ש הח"ס שם:

אמנם לפי הנ"ל א"ש, דהריב"ש לא כתב הטעם שלו אלא על המשנה והתוספתא והרמב"ם דמייתי שם, דמיירי בסתם אשה, גם באלמנה וגרושה, אבל בנידון שלו דמיירי בבתולה, יש בו טעם של ת' הרמב"ן, משום קפידת הנשואין שלא במקומה, דמשום זה לא יוכל להוציאה ממקומה למקומו לכנסה שם בכל אופן, ולכך פסק דאם הבעל לא ירצה לבא למקומה לכונסה יפטור אותה בגט, וא"כ מזה עצמו ראי' כהח"ס דגם הריב"ש ס"ל טעמו של ת' הרמב"ן, והרשב"ץ לא ראה ת' הרמב"ן, ואילו ראה לא רפרף, וכנ"ל:

וכל זה כתבתי לפי דברי הח"ס הנ"ל דהריב"ש כתב עוד טעמים מדנפשיה, והרשב"ץ לא ראה ת' הרמב"ן:

ענף ו

אמנם לפענ"ד הי' נראה דהריב"ש והרשב"ץ שפיר ראו דברי ת' הרמב"ן, וגם לא נחלקו עליו, כי אין זה מדרך הריב"ש והרשב"ץ בשום מקום לחלוק על הרשב"א מדעתם, ובפרט לחלוק עליו מבלי הביא דבריו כלל, זה בודאי ליתא, אבל ס"ל להריב"ש והרשב"ץ, דעד כאן לא כתב בתשובת הרמב"ן דאין צריך להוציא בתו ממקומה להנשואין, משום הקפידא שהנשואין יהיו במקום הכלה דוקא, אלא בשידוכין בעלמא, אבל בארוסה, שכבר קדש אותה, והרי היא אשתו, ומשועבדת אליו קצת, אין הקפידה הזאת מצילתה שלא יהי' יכול להוציאה ממקומה למקומו לכנסה שם, דעד כאן לא מצינו שאינו יכול

להוציאה ממקום למקום אף שכבר היא אשתו, אלא מעיר לכרך ומכרך לעיר, דמעיר לכרך יש קפידא גדולה הנוגע לבריאות הגוף, כמ"ש רש"י שם דבכרך אין שם אויר יפה כמו שיש בעיר, וכן מכרך לעיר יש קפידא גדולה הנוגע לעינוי נפש, דבעיר לא שכיח כל מילי כמו בכרך, וכן מנוה יפה לרעה ומרעה ליפה יש קפידא הנוגעת לבריאות הגוף, וכן ממלכות למלכות אחרת יש קפידא גדולה, כנודע, כל זה יוכל להציל אשה שלא יוכל בעלה להוציאה ממקומה, אף שהוא משועבדת אליו, אבל קפידת מקום הנשואין שיהי' במקומה דוקא זה אינו נוגע לבריאת הגוף ועינוי נפש וכדומה, רק נוגע לכבוד ולשמחת נשואין וכנ"ל, [כי טרחת הכנת הסעודה של הנשואין, זה עושה הבעל במקומו] קפידא כזאת אינה יכולה להציל שלא להוציאה ממקומה אלא בשידוכין בעלמא, שעדיין אינה אשתו, אבל לא כשכבר היא אשתו ע"י קידושין, שאז השעבוד שהיא משועבדת אליו דוחה קפידא כזאת:

ולכך הריב"ש שהוכיח בראיות דאפילו כשכבר קדש אותה אינו יכול להוציאה ממקומה קודם הנשואין הי' מוכרח לומר סברא אחרת וטעם אחר בזה, דהיינו מפני סכנת הדרכים, והרשב"ץ לא ס"ל טעם זה, דהרי יש עצה, לקבל עליו אונס הדרכים, וכמ"ש הח"ס, אבל בשידוכין בעלמא מודה גם הרשב"ץ לטעם של ת' הרמב"ן, דע"י הקפידא שיהיו הנשואין במקומה אינו יכול להוציאה חוץ למקומה, וכנ"ל:

מיהו חזינן דאף דהריב"ש נתן טעם וסברא להדין שהעלה מהמשנה והתוספתא והרמב"ם דגם כשכבר קדשה אינו יכול להוציאה קודם הנשואין, וקא יהיב טעמא משום סכנת הדרכים, מ"מ למעשה לא סמך על הסברא וטעם הזה לשנות קצת מהדין ע"י טעם הזה, דאל"כ למה החליט שם דאינו יכול להוציאה לברשך, ואם לא ירצה יפטור אותה בגט, הלא לפי טעמו הנ"ל הי' לו עצה שיהי' יכול להוציאה, דהיינו שיקבל עליו כל אונס הדרך, וכנ"ל, א"ו דהריב"ש לא סמך על טעם זה למעשה, לשנות הדין עי"ז, דכי מפני שאנו מדמין נעשה מעשה, לשנות עי"ז הדין היוצא מהמשנה והתוספתא והרמב"ם, ואולי באמת יספיק הטעם של תשובת הרמב"ן גם בזה שכבר קדש, ולכך לא שינה הדין ע"י שינוי הטעם שלו:

ענף ז

ויהי' איך שיהי', בין לחתם סופר ובין למה שכתבתי, עכ"פ בשידוכין בעלמא בלא קידושין, כ"ע מודי לדברי תשובת הרמב"ן וטעמו, והכי נקטינן, דמפני הקפידא שיהיו הנשואין של בתולת ישראל דוקא במקומה, לא יוכל להוציאה להנשואין חוץ למקומה, ופטורה מהחרם ומהקנס עי"ז, וא"כ לפ"ז אין חילוק בין להוציאה ממקומה למקום אחר

רחוק או סמוך, דסוף סוף אין הנשואין במקומה, וכל טעמי ההקפדה שהסברתי לעיל, ישנם במקום אחר סמוך, כמו במקום אחר רחוק, ובפרט במלכות אחרת כבנ"ד, וכנ"ל:

וידע כ"ת שאף שעירינו פה סמוכה לגאללוב, ואין בין הקצה של זו להקצה של זו אלא נהר מפסיק וגשר על גבו, בכל זאת שני העירות האלה וכל אשר בהן רחוקים זה מזה כרחוק מזרח ממערב, בדרכיהם ותהלוכותיהם ונימוסיהם והתחברותיהם [זולת אנשי מסחר, בשעת המסחר לבד, ולא יותר], קיצורו של דבר, זה פרייסען, וזה פולין, [פלא, ששום התחתנות לא נעשה בין שני העירות האלה, זולת בימים הקדמונים הי' יכול למצוא זה במקרה אצל דלת עם הארץ, לא אצל אנשים מכובדים], וכשתבא בת ישראל משם להינשא פה, או מפה לשם, היא בעולם חדש, ובמדינה אחרת, ובתוך אנשים ונשים זרים לה לגמרי, ואי אפשר לתאר ולהעלות הכל על הגליון, ואין להאריך בזה:

הנה נתבאר בביאור מספיק גם ביטול טענתו השניה של כבודו, דיכולה להיות החתונה בפולין בעיר הסמוכה ובזה אין קפידא, וכבר נתבאר דליתא, דכל שלא במקומה יש קפידא הזאת, וכנ"ל:

ומעתה דעת לנבון נקל, דאפילו אם נרכיב ב' הטענות שלו יחד, כמו שהרכיב אותם כ"ת, דהיינו לומר הואיל דהי' המדובר ביניהם שיוכלו הזוג לדור גם בפולין, א"כ יכולה החתונה ג"כ להיות בפולין, במקום הסמוך לעירה של הכלה, גם הרכבה הזאת, שניהם כאחד לא טובים, ואין בהם תועלת להוציא הכלה ממקומה להנשואין, כי מאחר דאמרינן שמקום הנשואין אינו תלוי במקום הדירה שלאחר הנשואין, ואף שהותנה ביניהם שידורו הזוג במקום אחר ממקום הכלה, מ"מ הנשואין צריכין להיות במקום הכלה, דיש בזה קפידא גדולה, קפידא ודאית, שהנשואין יהי' דוקא במקום הכלה, א"כ ממילא כל שמוציאין אותה להנשואין ממקומה, אף למקום אחר הסמוך, יש בזה ג"כ אותה הקפידא עצמה כמו למקום רחוק, דסוף סוף אין הנשואין במקומה, וזה היא עיקר הקפידא, וכנ"ל, ומה בצע בהרכבה הזאת גם יחד:

והנה כל החזיון הנ"ל נכלל במכתבי הראשון, במה שהבאתי לו נגד דבריו דברי הריב"ש ות' הרמב"ן, אלא שכאן כתבתי זה בתוספת ביאור, ומעתה מה זה שכתב עוד הפעם במכתבו האחרון, שמאליו מובן שאין כאן באופן כזה [שנדבר ביניהם לדור בפולין] ובמקום סמוך לעיר הכלה "קפידת העולם" עכ"ל, ואיך מלא את ידו לכתוב כן, מאחר שמבואר מדברי ת' הרמב"ן והריב"ש והש"ע ונו"כ דיש ויש בזה הקפדת הכל, שלא להוציא בתולת ישראל ממקומה קודם הנשואין, כל שמוציאה ממקומה קודם נשואין אפילו למקום הסמוך יש הקפדה הזאת, וכנ"ל:

ואפילו שהוא אנוס מלבא אל הנשואין למקום הכלה, לא בשביל זה יוסר הקפידא שלה, ודי לו שפטור מהחרם והקנס עי"ז, אבל מ"מ גם היא פטורה, מחמת הקפידא שיש בזה, אף שהוא אנוס, וכמבואר להדיא בת' הרמב"ן הנ"ל, ובח"ס שם, וכנ"ל:

ענף ח

ומ"ש עוד במכתבו וז"ל, ומבואר בפוסקים שהכל תלוי לפי ראות עיני הדיין, אם יש באמת קפידא בזה, עכ"ל, להד"מ, ולא נמצא בהפוסקים שמסרו זה להדיין לפי ראות עיניו, ואם אפילו הי' כן, לא הי' כבודו יכול לשפוט בזה, בהיותו יושב במקום רחוק מפה, ואין הדבר למראה עיניו להבחין אם יש קפידא בזה לצד הכלה מגאללוב לעשות החתונה בעיר הסמוכה, בפולין, ואנכי הרואה ויודע בזה שיש בזה קפידא גדולה, וכנ"ל, ועוד יותר הרבה אשר לא יצויר על הגליון, אבל מה לנו למראה עינינו בזה, מאחר דהפוסקים החליטו דיש בזה קפידת הכל קפידא ודאית:

ומ"ש עוד במכתבו וז"ל, ויודעים אנו שבזמן הזה כמעט רובא דאינשי אינם מקפידים בזה באופן כזה, עכ"ל, תמה אני איך לא יבוש להעלות דברים כאלה עלי הגליון, כי מאין אנו יודעים זה, ומאין אנו יכולים כלל לדעת זה, וכי זה הוא מהדברים השכיחים בכל יום, שלא תוכל החתונה להיות במקומה של הכלה, למען נדע איך המנהג של העולם בזה, אם מקפידין מלהוציא הכלה להנשואין אל מקום אחר, אם לא, והלא דבר כזה אינו מזדמן אף פעם אחת ביובל, רק לעתים רחוקות, ולא נודע לנו כלל איך נוהגים העולם בכזאת, למען דעת רוח בני האדם בזה, אם מקפידין או לא, רק כבודו משער כן מדעתו, ומסברת הכרם, דבודאי לא יקפידו בזה בזמן הזה, ובהיות כן איך יצרף בזה את אחרים לכתוב ויודעים אנו, ואם כך הוא השערתו, עדיין אינו מוכרח כלל שיהי' כן גם השערת אחרים, לומר שנשתנו העתים ונחלפו הזמנים בזה, ממה שהי' בזמן הפוסקים, אשר כתבו דזה הוא קפידת הכל, קפידא ודאית, מבלי להוציא בתולת ישראל ממקומה לנשואין אל מקום אחר אף סמוך, ואף שנשתדכה על דעת שידורו במקום אחר, ואף שהוא אנוס, ולא יוכל לבא להנשואין אל מקום הכלה, כמו שביררנו כל זה לעיל מדברי הפוסקים, ובראשם הרשב"א בת' הרמב"ן, ומהיכי תיתי לומר דבזמן הזה נשתנה רוח בני האדם בזה, אין זה אלא תימה, ולמה לא נאמר דכאז כן עתה, והלא אנו רואים גם היום דרוב החתונות ככולם המה בעירה של הכלה, כמו שהי' אז, ואם יארע לפעמים לעתים רחוקות [ורק במדינתינו] שעושים החתונה בווארשויא, הי' המדובר ביניהם מיד בשעת התנאים לעשות כן, או יארע לפעמים שמתרצים ב' הצדדים לזה אח"כ, שהוא דבר השוה לשניהם, וזה הי' גם אז בימי הפוסקים, כמבואר בדבריהם שכתבו "אא"כ התנו בפירוש

וכדומה, ובודאי ישנם לפעמים בדרך מקרה דברים היוצאים מן הכלל, אבל בסתם, הורו לנו הפוסקים דיש קפידא בזה, שהחתונה תהי' דוקא בעירה של הכלה, כמו שעושים רובם ככולם, וכאז כן עתה, בלי שום הפרש, ומודינא דיכול להיות לפעמים שהאהבה גדולה ונפרזה כ"כ בין הצדדים, עד שמקלקלת השורה, לעשות הנשואין גם במקום אחר. כשא"א מצד החתן להיות הנשואין במקום הכלה, וכמובן זה ועוד הרבה יותר מזה, הי' יכול להיות גם בזמן הפוסקים, וכבר אמרו חז"ל אהבה מקלקלת השורה, אבל כשאין האהבה גדולה כ"כ לקלקל השורה, וטוען קפידא בזה, טענתו טענה, כמבואר בפוסקים, וכנ"ל, וכאז כן עתה, באין הפרש:

ואין לעקור הלכות ברורות וערוכות בפוסקים ובש"ע ואחרונים בהשערות של מה בכך וסברת הכרס, ואם ככה את עושה, יבואו לבטל ח"ו חלק גדול מדיני תורתינו הקדושה הבנוים על אומדנות והשערות חז"ל, עפ"י השקפתם העמוקה בכל דבר, ובכל פעם יבוא מי שהוא אשר אין יד שכלו מגעת להשקיף כ"כ בעומק, וגם לא התחיל כלל ליגע עצמו להבין דבריהם העמוקים, רק ישקיף מבחוץ השקפה שטחית, ומסתמא לא יבין עי"ז את האמת העמוק, כמו שהבינו חז"ל, רק ההיפוך, ויאמר שבזמן הזה נשתנה מנהג האנשים והאומדנות, ויצא עי"ז משפט מעוקל, וח"ו לא תבא כזאת, הס מלהזכיר, ואין לנו אלא למשוך אחר דבריהם הקדושים והעמוקים, כי לא דבר ריק הוא מכם, ואחז"ל ואם ריק הוא מכם הוא ריק, ולא באמת ח"ו:

ענף ט

אמנם כל הנ"ל הוא אם אפילו הי' דומה נ"ד לנידון של תשובת הרמב"ן וריב"ש, והי' עכ"פ טענת צד החתן טובה כמו שם, אעפ"כ לא הי' יכול להוציאה ממקומה להנשואין בכל ענין, וכנ"ל, אבל באמת טענת צד החתן שבנ"ד נופלת הרבה מאוד מטענת צד החתן שבת' הרמב"ן וריב"ש שם, דשם הי' החתן דר במקומו, במקום קבוע, ורצה שהכלה תבא אל מקומו, ויכנוס אותה שם, ותשאר עמו לדור שם, ובזה כבר הי' מקום לומר, מאחר דבלא"ה מיד אחרי ימי הנשואין תסע עמו אל מקומו, לדור שם עמו, מה בכך אם תעשה הנסיעה הזאת איזה ימים קודם, דהיינו קודם הנשואין, ויהיו גם הנשואין שם, וגם אינה זרה שם כ"כ, כי עכ"פ יהי' לה מכירין שם בעת חתונתה מצד הבעל, אשר דר שם מכבר, וגם היא עצמה תשאר שם לדור עמם, וכ"ז מביא קרבות, ואינה כ"כ זרה שם, ועל סירובה בזה, לומר שדוקא יכנוס אותה במקומה, ואח"כ תסע עמו לשם, ע"ז כתב הרשב"ץ דאין זה כי אם רוע לבב, [אמנם גם הוא ז"ל לא כתב זה על שידוכין בעלמא, רק על ארוסה, שכבר קדשה, והיא אשתו, וכנ"ל], ואעפ"כ כתבו הרשב"א בת' הרמב"ן

והריב"ש ז"ל עפ"י עומק השקפתם בזה, דגם זה אינו רוע לב, אלא קפידא גדולה מונח גם בזה, והלכתא כוותייהו, וכנ"ל:

אבל בנ"ד אין לו עדיין להחתן מקום קבוע אפילו בפולין לדור בו, והם מבקשים שתבא הכלה לאיזה עיר בפולין להינשא שם, ולו יהי' זה אפילו בעיר סמוכה להגבול, מ"מ היא זרה שם לגמרי, מבלי מודע ומכיר, לא מצדה, ולא מצד החתן, ולא תשאר שם באותה העיר לדור עמו, רק מיד למחרת היא מוכרחת לשוב לגאללוב אל בית אביה, ותתעכב עצמה שם [אם רק יניחוה הפאליצייא] איזה שבועות, או איזה חדשים, עד שיכין הבעל עבורה איזה מקום קבוע בפולין לדור עמה, ואז תסע עוד הפעם לפולין, על דעת להשאר שם עמו בקביעות, או אפילו על צד היותר טוב, אחר החתונה יקח אותה חמיה לביתו, ותהי' שם עד שיהי' להם איזה מקום קבוע לדור שם, בזה אפילו לא בשידוכין בעלמא, רק גם בארוסה, שכבר קדש אותה, לא יאמר גם הרשב"ץ, דאם תסרב לזה דאין זה כי אם רוע לבב, דטענתה היא בצדק וביושר אפילו לפי פשוט. דהיא תאמר למה לי כל הצרה הזאת לצאת לפולין זה פעמיים, פעם אחת להינשא שם בעיר זרה ונכריה לב' הצדדים, ולשוב מיד למחרת לבית אבי, או לבית חמותי, ולהתעכב שם איזה שבועות או ירחים, ושוב אח"כ לצאת עוד הפעם לפולין, או מעיר לעיר בפולין, לדור שם, ולמה לי כל זה, להינשא בעוד אין לי אצל בעלי דירה קבועה, הלא יותר טוב לי שלא להינשא עוד, רק לשבת עוד בבית אבי, עד יהי' לו להחתן דירה קבועה בפולין, ואז פעם אחת אצא לעירו לפולין להינשא שם. ואשאר שם עם בעלי, לא בבית אבי לאחר הנשואין, ומכש"כ לא בבית חמותי:

הגע עצמך אפילו אם ארוסה היתה טוענת כן, הכי הי' אומר אפילו הרשב"ץ [דלא נחית בארוסה לסברת הרמב"ן והריב"ש] ע"ז דזה הוא רוע לבב, ח"ו, דהלא טענותיה בצדק, ומה יש להאשים בזה את העניה הזאת, וכבודו הרשה עצמו לומר אפילו בנ"ד דאין כאן אלא שידוכין בעלמא, דמה שמסרבים צד הכלה בזה אינו כי אם "רוע לבב", שומו שמים על זאת, לכתוב כן על אנשים ישרים, בלי ישוב הדעת:

ואם יאמר כבודו שכוונתו באמת היתה שהחתן יכין לו מקודם מקום קבוע בפולין לדור שם, ואח"כ תבא שם הכלה להנשואין, ותשאר שם עמו, א"כ שוב תפול ההמצאה אשר המציא כבודו שהחתונה יכולה להיות בעיר הסמוכה למקום הכלה, הכי ברית כרותה לו להחתן שיהי' עיר הסמוכה טובה עבורו לפרנסה, עד שיהי' יכול לקבוע דירתו שמה, ואדרבא אנחנו יודעים בבירור שבעירינו ואפילו בעירות הסמוכות לעירינו אין לו שום מקום עבורו, ובטח יאמר כן כל הבקי בעירו, אך צריך לחפש זאת בחפש מחופש עד

שימצא איזה מקום הטוב לפרנסתו, ועכ"פ לא נוכל להגביל זאת בעיר הסמוכה לעירה של הכלה, ומה המציא בזה כ"ת אפילו בלא כל מה שביררתי לעיל מדברי הפוסקים דאין חילוק בין עיר סמוכה לרחוקה] שהחתונה יכולה להיות בפולין בעיר הסמוכה לעיר הכלה, וכ"כ הוטב זאת בעיניו עד שאינו מרפה מזה, וכותב זאת עוד הפעם, ועוד הרבה פעמים במכתבו, וזה לא ניתן להאמר כלל, כי ממ"נ בעוד שאין לו מקום קבוע בפולין לדור שם בודאי אינו יכול להכריחה לצאת לפולין להינשא שם אליו, וכנ"ל, ואפילו נשואה גמורה אינו יכול להכריחה שתבא לעיר שאין לו בה מקום קבוע לדור בה, ולהתגורר בבית חמותה, או לשוב שוב לבית אביה, כי עולת עמו ואינו יורדת כנודע, ומכש"כ בשידוכין בעלמא, וכנ"ל, וכשיהי' לו איזה מקום קבוע לדור בו, שוב לא יהי' זה בעיר הסמוכה לעיר הכלה, וכנ"ל, וישמעו אזניו מה שפיו מדבר, וד"ל:

הנה הארכתי בזה לרווחא דמלתא, להראותו כי אפילו לפי מחשבתו אין ההמצאה שלו מתקיימת, ושמה שמדברים או כותבים צריך להיות במתינות וישוב הדעת, אבל לקושטא דמלתא כבר ביררתי לעיל מדברי הפוסקים כולם, ובראשם הרשב"א בת' הרמב"ן, דבשידוכין בעלמא בכל אופן אינו יכול להוציא הכלה הבתולה ממקומה להנשואין, אפילו למקום סמוך, ואפילו התנו לדור חוץ לעירה, ואפילו הוא אנוס, וצד הכלה פטורים עי"ז שלא יוכלו הנשואין להיות בעירה מהחרם ומהקנס, ותו לא מידי, הנה נתברר ביטול השידוכין במניעות הפאפירען מאמעריקא, ע"י קפידא א' הנ"ל:

ענף י

ועתה נבא אל קפידא השנית, אשר לדעתי הוא קפידא יותר גדולה עד אין לשער מקפידא הא' הנ"ל, והוא דאף אם הי' לו עכ"פ פאפירטן ונוטנטריקטס אמיתים ממדינתינו, באופן שהקונזאל הפרוסי שבווארשא הי' מקיים אותם, [והיו הנשואין יכולין להיות במקומה בגאללוב, ע"י הפאפירען שממדינתינו, על שם הפולני שמפולין, מ"מ לא היתה צריכה להינשא לו בלא הפאפירטן מאמעריקא, והיתה יכולה לבטל השידוך עי"ז, ופטורה מחרם וקנס, כי יש בזה קפידא גדולה ועצומה עד מאוד, כי היא נשתדכה לו על דעת שהוא אמעריקאני, וכשתנשא לו תכתב בהפאליצייא שבפרייסען לאמטריקאנית, ובזה ישאר עדיין פתוח לפניה ארץ פרייסען, ארץ מולדתה, ובית אביה, ובכל אופן, הן לטוב, הן למוטב, פתוח הכל לפניה, כי העולם פתוח לפניה, ובאיזה מקום שיכשר לה יותר לפרנסה ולשאר דברים תוכל לדור כרצונה, הן במדינתינו, והן בפרייסען, והן בכל מדינות דייטשלאנד, ואם היום תבחר יותר במדינה זו, לאחר זמן כשיתהפך הגלגל ותראה ששם טוב יותר, הכל פתוח לפניה, ותדור שם, ועכ"צ שלא תבא, הרי בית

אביה פתוח לפניה להתעכב שם אצל אבותיה כרצונה, לא כן עכשיו שתנשא לו אפילו בגאללוב ע"י פאפירען שממדינתינו, תכתב בפאליצייא שבפרייסען לפולנית, ומיד נסגר לפניה ארץ מולדתה, פרייסען, וכל מדינות דייטשלאנד, [כגון עחטריוך וכדומה], ורוב אייראפא סגור לפניה, גם בית אביה, וכמו שכתבתי לו עובדא אחת מהמון עובדות כאלה במכתבי הראשון, והיא מוכרחת רק להתכווץ במדינתינו, ואם ח"ו לא תלך ההצלחה פה, [כאשר בעו"ה חזיון לא מוזר הוא לראות כזאת מדינתינו,] לא טוב, ואין לה מקום לנוס מפה לאיזה מדינה קרובה, כי הכל סגור לפניה, ועכ"ל שלא תבא היא מוכרחת להשאר פה שוממה וגלמודה, מבלי תוכל לשוב אפילו לבית אביה, היש לך קפידא יותר גדולה מכל זה, ואם הפוסקים פוטרים אותה מחרם וקנס ע"י הקפידא שלא תוכל להיות החתונה במקומה, ק"ו וב"ב של ק"ו שהיא פטורה מחרם וקנס ע"י הקפידא הגדולה הזאת, והגע עצמך אם אחד פוסק ליתן נדוניא לבתו ד"מ ב' אלפים רו"כ, ואח"כ הוא אנוס, ולא יכול ליתן יותר מאלף רו"כ, זה הכל מבינים שהוא קפידא גדולה, ומעשים בכל יום שמבטלים השידוך עי"ז בנתינת זמן ב"ד להסילוק בשלימות, ופוטרים את החתן מהחרם, והקנס, ומהוצאות, ומכל דבר, כי השידוך נתבטל ממילא ע"י הקפידא הזאת, ולא החתן מבטל אותו, ומובן לכל משכיל על דבר אמת שהקפידא הזאת שבנ"ד הרבה יותר גדולה מהקפידא שאין הנדוניא בשלימות, וכמה אלפים הי' אנשים ממדינתינו מפזרים שיפתח לפניהם ארצות אשכנז לדור בהם:

הכלל העולה מכל הנ"ל, דהשידוך שבנ"ד בטל, מחמת מניעת הפאפירען מאמעריקא, אשר יש בזה קפידות גדולות, וכנ"ל, ומעתה אין כאן שום מקום לחייב את צד הכלה לשלם ההוצאות להצד שכנגדו, דעד כאן לא פסק הרמב"ם והש"ע באבה"ע סי' נ' ס"ג לשלם ההוצאות, אלא כשחזרה בה הכלה, אבל בנ"ד לא חזרה בה כלל, אלא שאי אפשר לה לקיים השידוך ולהינשא לו מחמת חסרון הכנה להנשואין מצדו, שמצדו לא יוכלו הנשואין להיות במקומה בגאללוב, עם מענדלזאהן האמעריקאנו, אשר יש בזה קפידות גדולות מאוד, וכנ"ל, ורק על דעת זה נעשה השידוך שתינשא בגאללוב בעירה למענדלזאהן האמעריקאני, וכנ"ל, ואין זה מקרי חזרה בה, כי חזרה בה היינו דוקא שהכל מוכן ומזומן להנשואין כמו שצריך להיות, אלא שהיא חזרה בה מחמת טעם זה או זה, זה מקרי חזרה בה, כי הלא הוא אומר אנא הא קאימנא מוכן ומזומן להנשואין, ומצדי לא יבצר כל דבר הנצרך להנשואין שלנו, אלא שאתה אינך רוצית, ותחזור בך מהשידוך, ולזאת שלמי לי הוצאותי שאני מפסיד על ידך, אבל כשחסר ואי אפשר למלאות איזה דבר עקרי לצורך הנשואין שיהיו הנשואין על אופן שצריכין להיות, אם צד אחד אינו

רוצה לקיים השידוך עי"ז, זה לא מקרי חזרה מהשידוך, ואדרבא הוא אומר אני רוצה בהשידוך, רק הכינו לי הכל לצורך הנשואין כמו שצריך להיות, ואם אי אפשר להכין זה, והוא דבר עקרי אשר הדין נותן שאין לותר עליו, הרי השידוך על כרחינו ממילא בטל, ואין אני מבטלו, ואין אני חוזר בי:

ובפרט כשמניעת ההכנה של דבר העקרי הזה הוא מהצד שכנגדו, בודאי לא מקרי דהצד הזה חוזר בו מחמת שאינו מקיים השידוך אשר חסרון של הכנת הנשואין בדבר עקרי באה מהצד שכנגדו, ואפילו כשהצד שכנגדו הוא אנוס בזה, ולא יוכל למלאות הכנת דבר עקרי הזה, מ"מ לא יוכל להועיל לו אונסו בזה, אלא שלא יתחייב הוא לשלם לחבירו ע"י חסרון ההכנה מצדו להנשואין, דאונס רחמנא פטרי', אבל מ"מ גם זה שכנגדו אינו חייב לשלם לו הוצאותי' ע"י האונס שלו, דאונס רחמנא חייביה לשכנגדו לא אמרינן, כנודע, ועיין בש"ך חו"מ סי' כ"א ס"ק ג':

ומעשים בכל יום שמבטלים השידוך ע"י אי היכולת של צד אחד לסלק כל הנדן אשר פסק, ואחר שעבר הזמן ב"ד פוטרין לזה מהשידוך לגמרי, מהחרם והקנס והוצאות, והיינו מפני שזה לא מקרי חזרה מהשידוך, אלא שאי אפשר לו לקיים השידוך ולישא אותה מחמת חסרון הדבר העקרי שצריך להנשואין דהיינו סילוק כל הנדן, והגם שאפשר לעשות נשואין גם בסילוק חצי נדן, מ"מ הוי זה דבר עקרי אצל העולם, ויש קפידא גדולה בזה, עד שפוטרין אותו לזה מכל דבר, מחמת חסרון הכנה הזאת להנשואין, כי זה יאמר אני איני חוזר בי, רק תמלאו לי חסרון הכנת דבר העקרי הזה להנשואין דהיינו סילוק כל הנדוניא, ואז אשא אותה, אבל לולא זאת אי אפשר לי לקיים השידוך ולישא אותה, ועי"ז פוטרין אותו מכל דבר, גם מהוצאות:

וכמו כן בנ"ד דע"י חסרון הפאפירען יש קפידות גדולות, אשר לא נופלים כלל מקפידת חסרון חצי נדוניא, וכנ"ל, א"כ לא מקרי זה כלל חזרה בה, כי אדרבא היא תאמר רוצית אני בהשידוך, אך תנו לי החתן שלי מענדלזאהן האמעריקאני ואשמח בו, ואנשא לו בגאלוב, אבל זולת זה אי אפשר להינשא, כי אי אפשר לי להינשא בפולין לפלוני הפולני, כי יש בזה קפידות גדולות ועצומות, הנוגע לכל חיי, וכנ"ל, ולא על דעת כן נעשה השידוך וכנ"ל, ובהיות כן צד הכלה פטורין מכל דבר, גם מההוצאות:

ואין זה דומה למ"ש בשבו"י ח"ג סי' קט"ז דבטענת מאוס עלי אף שנשבעה ע"ז, ופטורה מקנס, מ"מ חייבת לשלם ההוצאות לשכנגדו, דהתם שאני, דהכל מוכן להנשואין מצד החתן, ולא יבצר שום דבר הנצרך לזה, רק היא מואסת בו, וא"כ אין בזה קפידת העולם, דאדרבא העולם יאמרו דמהראוי לקיים השידוך הזה, ולהינשא לו, מאחר דמלא מצדו

כל דבר הצריך להנשואין, רק דיש בזה קפידא דידה, שהיא מואסת בו, וזה מקרי חזרה בה, ולכך חייבת לשלם לו ההוצאות, כפסק הרמב"ם:

והגם דדעת השב יעקב אינו כן, והסכמתי לזה במכתבי הגלוי, דכיון שנתברר לנו ע"י שבועתה שמאוס עליה, א"כ אנוסה היא לבטל השידוך, דמה אית לה למיעבד, דהא לא תוכל לדור בכפיפה אחת עם השנוא לה, וא"כ היא אנוסה בדעתה, ואונס פטור בגרמי, מ"מ ע"כ צ"ל דס"ל להשבו"י דמאחר דאונס זה תלוי בדעתה, ואי בעיא כפיה לדעתה שלא יהי' שנוא לה ומאוס עליה, לכך לא מחשבינן זה לאונס, ולכך חייבת לשלם לו ההוצאות מאחר דחזרה בה, משא"כ בנ"ד במניעת הפאפירען מאמעריקא, דעי"ז לא יוכלו הנשואין להיות במקומה, לאמעריקאני, רק שלא במקומה, לפולני, דכל זה הוא קפידת כל העולם, בשידוך כזה, שבת פרייסען נשתדכה לאמעריקאני, וכנ"ל, דכל העולם יאמרו דאינה צריכה להינשא עמו באופן כזה, וגם הד"ת הוא כן, וכנ"ל, זה לא מקרי חזרה בה היא, רק השידוך ממילא בטל ע"י קפידת העולם שיש בזה, ואדרבא היא רוצית בהשידוך, ורק שיהי' הכל כמו שצריך להיות, וכמו במניעת הסילוק, וכנ"ל:

וגם דמאחר דהשידוך הזה נעשה רק מחמת שהוא אמעריקאני ותהי' ע"י נשואיה עמו אמעריקאנית, דזה הי' כל הרבותא בשידוך הזה, וכנ"ל, וא"כ הוי זה כמקדש אשה ע"מ שאני עשיר ונמצא עני, שהקידושין בטלין, והיש שום הוי אמינא שהיא תהא צריכה לשלם לו הוצאות, ע"י מה שאינה חפיצה בו כעת, שנגלה לה שהוא עני, הא ודאי דלא, ואדרבא הוא צריך לשלם לה הוצאות, דהטעה אותה, וגרם לה הפסד עי"ז, ואפילו אם הוא באופן שהי' שוגג בזה, כגון שטעה בחשבונו, ולפי חשבונו הי' עשיר, וכדומה, מ"מ זה מהני לו שיהי' הוא פטור, אבל לא לחייב אותה דסוף סוף הי' כל הדבר בטעות, וממילא בטל, וה"ה בנ"ד השתדך עמה ע"מ שתהי' אמעריקאנית בנשואיה לו, ונמצא עכשיו שתהי' פולנית בנשואיה לו, דהיינו ע"מ שאני אמעריקאני ונמצא פולני, אשר יש בזה קפידא גדולה לבת פרייסין, וכנ"ל, וא"כ השידוך בטל ממילא, ואין שום מקום לחייב אותה הוצאות שלו, ואדרבא הוא הטעה אותה, ודי לקבל ממנו האמתלא שלו שהי' שוגג, ולא ידע, לענין לפטור אותו מהוצאות שלה, אבל לא לחייב אותה, דסוף סוף הי' השידוך בטעות, וממילא בטל בלא חזרתה, וכנ"ל, אמנם יש לקבל גם מצד החתן האמתלא שלו, שהי' שוגג בזה ולא ידע, והגם דהוי קצת פשיעה, דהוי לי' למידק, הואיל דידע עכ"פ מזה, דשמו בהמענטריקעס יהי' פלוני ולא מענדלזאהן. מ"מ בגרמי גם באופן כזה פטור, כל דלא הוי מזיד, ולא כמ"ש כ"ת במכתבו הגלוי, ויתבאר זה לקמן אי"ה, ולכך גם צד החתן פטור מלשלם ההוצאות לצד הכלה, באופן דשניהם פטורין מלשלם

ההוצאות זה לזה, וכל הנ"ל נכלל במכתבי הגלוי בדברים קצרים, כי באמת המה דברים פשוטים מאוד, אבל מה אעשה, שע"י דברי כבודו במכתביו הוכרחתי להטריח עצמי ולהאריך גם בזה, ולהסביר אותו ע"י דמיונות, אם כי בעיקרם המה דברים פשוטים:

אמנם המתנה שנתן הוא לה צריכה להחזיר, דמוהרי הדרי בכל אופן, כמבואר בב"ב קמ"ו ע"ב, ובאבה"ע סי' נ' ס"ג, אבל כי היכי דהדרי סבלונות דשלח איהו לה כמו כן הדרי מאי דשלחה איהי לדידיה, אפילו חזרה בה היא, כמבואר שם בס"ד, ולזאת צריך הוא ג"כ לשלם עבור אכילה ושתיה שאכל אצל ר' שמואל ליב יותר מעשר שבועות, אמנם לכאורה תלוי זה בפלוגתא שבין המחבר והרמ"א שם, דהמחבר שם ס"ג פסק כהרמב"ם, דמאכל ומשתה ששלח הוא לה, אם חזר הוא, או אירע אונס, כל שלא חזרה בה היא, לא הדרי, אפילו לא אכל שם אצלה סעודת חתן, ולפ"ז ה"ה המאכל ומשתה שנתן ר' שמואל ליב לו, והוא לא חזר בו, הגם שרש"ל וגם בתו לא אכלו אצלו כלום, מ"מ מאכל ומשתה לא הדרי, אמנם הרמ"א כתב שם די"א דכשלא אכל החתן אצל הכלה אפילו מאכל ומשתה הדרי, ולפ"ז ה"ה בהיפוך, בהמאכל ומשתה שנתן צד הכלה לו, אם לא אכלה הכלה או עכ"פ המחותן אצלו, הדרי גם המאכל ומשתה, וצריך לשלם עבורם, ובנ"ד הרי לא אכלו רש"ל ובתו אצלו כלום, ונמצא צריך לשלם בעד המאכל ומשתה, והנה הב"ש שם ס"ק ו' וכן בביאורי הגר"א שם ס"ק ו' כתבו דכן הוא שיטת רוב הפוסקים כהי"א שברמ"א, וכפי הנראה פסקו כן, יעייש"ה, ועכ"פ כיון שרש"ל מוחזק בשל החתן יכול הוא לומר קים לי כהי"א שברמ"א, ועיין בדיני תפיסה של הנתיבות אות כ' וכ"ג, ויש שם ט"ס באות כ"ג, וצ"ל "אנן" טוענין במקום "אין" טוענין, עיי"ש, שוב מצאתי בתשובת מהרי"ט חלק אבה"ע סי' כ' כ"א כ"ב מענין זה, ובסי' כ"ב כתב ממש כמו שכתבתי לעיל, דמה שאכל החתן אצל אבי הכלה תלוי בפלוגתא הנ"ל שבין הרמב"ם ושאר הפוסקים, ואנן קיי"ל כמתניתין וכשאר הפוסקים, אך החתן המוחזק יכול לומר קים לי כהרמב"ם, עיש"ה, וא"כ בנ"ד דר' שמואל ליב מוחזק הדין עמו, ומכש"כ דיכול לומר קים לי כרוב הפוסקים, אמנם בסי' כ"א שם הסכים לדברי החכם השלם שבסי' כ' דהמזונות שנתן אבי הכלה להחתן לכ"ע הדרי, דדוקא מה שנותנים בדרך סבלונות לא הדרי דברים העשוים לבלות, אבל מה שאכל החתן בביתו על שלחנו לא ניתן לו בתורת סבלונות, וניתן ליתבע ממנו בחזרתם מהשידוך אליבא דכ"ע, עיש"ה, וא"כ לכ"ע זכה רש"ל בזה:

ובפרט לפי מ"ש לעיל דבנ"ד הי' כל הדבר בטעות, ע"מ שאני אמעריקאני ונמצא פולני, א"כ נראה ודאי דבקידושי טעות לכ"ע חוזר הכל, אפילו מאכל ומשתה, ואפילו אכל,

דלא שייך לומר בזה דמחל, כיון דכל הדבר הי' בטעות, והוי מחילה בטעות, וחוזר הכל, ומלבד זה הלא כתב הרמ"א שם בס"ג דכ"ז מיירי דוקא לאחר אירוסין, אבל קודם אירוסין לאחר שידוכין חוזר הכל, והיינו אפילו אם אכל שם וחזר בו הוא, אעפ"כ צריכה לשלם הכל, אפילו דבר מאכל ודברים העשוים לבלות, דלא מחל בשידוכין בעלמא, עיי"ש בח"מ וב"ש, וא"כ ה"ה מדידיה לדידה חוזר הכל בשידוכין בעלמא, אפילו מאכל ומשתה, והגם דהרמ"א כתב שם דיש חולקים, מ"מ כבר השיגו ע"ז הט"ז והב"ש שם, וכתבו דלית מאן דפליג בזה, עיי"ש, ובחתם סופר חלק א' מאבה"ע סי' קכ"ח כתב דאפילו קים לי לא מצי לומר כהיש חולקין אלו, עיי"ש, ועוד כתב שם דבכל השידוכים אפילו נעשו בחרמים וקנסות ג"כ לא מחיל, עיי"ש, והכי הוא ודאי, ודלא כמ"ש הפ"ת שם ס"ק ג' דכנראה לא שמיעא לי' להח"ס דברי הב"מ כי הוא מחבב דבריו תמיד, עכ"ל, וזה אינו, דבמה שכתב על ספר מפורסם לא אמרינן דהאחרון החולק לא ראה זה, רק ראה ופליג, והלכה כבתראי, כמ"ש הרמ"א בחו"מ סי' כ"ה סוף ס"ג בהגה, ומ"ש דהח"ס מחבב דברי הב"מ תמיד, אדרבא היא הנותנת, דמדלא הביאו כלל כאן מכלל דפליג עלי', דודאי ראה דברי ספר מפורסם אשר מחבב תמיד, ואולי גם כוונת הפ"ת כן היא, ומ"ש דכנראה לא שמיעא לי' דברי הב"מ, כלומר לא סבירא לי', מדמחבב דבריו תמיד בל"ס ראה דבריו בזה, ולא ס"ל כוותי', באופן דר' שמואל ליב זכה בדינו בזה, דצריך לשלם לו עבור מה שאכל אצלו, ובפרט דרש"ל הוא מוחזק, וכנ"ל, אמנם לענין אם לשלם המזונות בזול, דהיינו פחות שליש, יש לעיין, דהגם דהב"ש שם סס"ק ו' דחה דברי הב"ח, במ"ש דבשידוכין לבד אין פוחתין שליש, מ"מ הא כתב שם בב"ש דהעיקר כתירוץ בתרא של הפרישה, דכששניהם מוחזקים מחשבים כל מה שהי' שוה, ואין פוחתין מזה כלל, אפילו במאכל ומשתה, עיי"ש, וא"כ גם בנ"ד שניהם מוחזקים, החתן במה שאכל, ורש"ל בהחפצים שלו, ואפילו לפי מה שמצדד הב"ש שם דבעינן תרתי לטיבותא, שיהי' מוחזק ואינו חוזר בו, עיי"ש, מ"מ גם כאן כן הוא שרש"ל מוחזק ואינו חוזר בו, וכמו שכתבתי לעיל דזה לא מקרי חזרה, אלא השידוך ממילא בטל, מחמת קפידת העולם אשר יש בזה, ומחמת הטעות שהי' בזה, ע"מ שאני אמעריקאני ונמצא פולנו, וכנ"ל, וא"כ לכאורה נראה שיכול רש"ל להחזיק החפצים שלו עד שמשלם לו המזונות בכל שווי', מיהו יש עוד לעיין בפרט זה בפחת השליש, כי יש לחלק, ואין רצוני להאריך בזה, מיהו מה שהלוה לו להחתן דהיינו 10 מארק לצורך הנסיעה מביתו, גם 5 מארק שהי' צריך לשליחות המענטריקעס שלו להקונסול הפרוסי שבווארשא, וכנ"ל, זה פשיטא דצריך לשלם לו בשלימות, מאחר דכל עיקרו לא נתנו לו בתורת מתנה, אלא

בהלואה, וגם מה ששילם עבורם 10 מארק שכר אכסניא, הגם דהצד דשם אומרים דכפי המנהג הי' זה על רש"ל לשלם, וא"כ הוי זה בכלל ההוצאות של רש"ל, דאין מגיע לו מהם עפ"י דין, וכנ"ל, מ"מ פשיטא דלא מפיהם של הבעלי דינים אנו חיים, רק צריכים לשאול ע"ז מאחרים, פוק חזי מאי עמא דבר, ואני חקרתי ע"ז ואמרו לי דכפי מנהג העולם אין זה על ר' שמואל ליב, רק עליהם, וא"כ פרע עבורם, בשביל ששכר האכסניא בשבילם, ועי"ז נכנס בערבות עבורם, וא"כ מאחר שהוא מוחזק בשלהם יכול לומר קים לי כדעת היש מי שחולק בחו"מ סי' ק"ל ס"ב, ועיין באו"ת שם, באופן דעפ"י ד"ת זכה רש"ל בכל תביעותיו:

ומה שכתב כבודו במכתבו הגלוי, לענין דמי המזונות, דהלא יכול לומר שהי' אוכל פת במלח, מה מאוד יש לתמוה עליו גם בזה, דקודם שכתב זה הי' לו עכ"פ לעיין באבה"ע סי' נ' ס"ג, ושם הי' יכול לראות דטענה זו אין לה מקום עפ"י דתוה"ק, דכל החילוקים אשר ישנם שם ובאחרונים שם היינו דוקא אימתי מחל המאכיל ואימתי לא מחל, אבל בגוונא דלא מחל מבואר שם דצריך האוכל לשלם, עיי"ש ובח"מ וב"ש שם, הרי דלא אמרינן כן דהי' אוכל פת במלח, אמנם כבר השגיחו חז"ל על כזאת, והורו לנו דאפילו חזרה בה היא אינה משלמת בעד המאכל והמשקה אלא בזול, דהיינו פחות שליש משווי', כמבואר בש"ע שם, ומקורו בב"ב קמ"ו ע"ב, וכתב שם הרשב"ם, דהיינו טעמא, משום דאכלם מתחלה שלא לדעת חזרה, ואילו הי' יודע שיהי' צריך לשלם לא הי' אוכל משלו, ומיהו בזול מיהא משלם, עכ"ל, הרי דכבר הרגישו חז"ל בטענה זו, דיכול לומר על דעת לשלם לך לא הייתי אוכל משלך, ותקנו משום זה לפחות שליש משווי', אבל לא אמרו לשער התשלומין רק בעד פת במלח, דסתם בני אדם אינם מסגפים עצמם בפת במלח לבד, אלא דיכול לומר לא הייתי אוכל דברים יקרים כ"כ, ומשום טענה זו פחתו חז"ל שליש, ולא כמ"ש כבודו דיכול לומר שהי' אוכל פת במלח:

ועתה הנני להשיב לכבודו על דברי תורה שלו, מ"ש על מה שכתבתי דבנשבעה שמאוס עליה יש לפוטרה גם מההוצאות, דהיא אנוסה בדעתה, שלא תוכל לדור עם השנוא לה, וע"ז תמה כבודו, מדוע לא הקשיתי כן על גוף דין הרמב"ם, דחזרה היא חייבת לשלם ההוצאות, ובודאי אין כוונתה להזיק, רק יש לה טענה, גם במוחל שט"ח חייב אפילו במתכוון לטובת עצמו, וע"כ במתכוון לטובת עצמו כמו בטענת מאוס עלי לא מקרי אונס, עכת"ד, מה אומר ומה אדבר להדברים והדמיונות האלה, וכי נזכר בדברי לפטור אותה בטענת מאוס עלי משום דאין כוונתה להזיק, אני לא כתבתי לפוטרה רק מטעם דהיא אנוסה, ומעתה איזה דמיון יש לזה גוף דין הרמב"ם, ודברי הש"ך במוחל שט"ח,

דבדין הרמב"ם בחזרה בה היא, בודאי יש לה איזה טעם בזה, אבל לא מאוס עליה, רק שמזדמן לה שידוך אחר טוב מזה, או כדומה דבר אחר שהיא לטובתה, ועכ"פ אינה אנוסה לבטל השידוך, כי שפיר יכולה להנשא לו ולדור עמו, רק בביטול השידוך הזה טוב לה יותר, וכן במוחל שט"ח ג"כ אינו אנוס למחול השט"ח, דשפיר יכול לחיות ולהתקיים בטוב גם בלא המחילה הזאת, אלא שטוב לו יותר למחול, ומניעת טובה [ר"ל שכשלא יעשה הדבר לא יהי' לו היזק, רק שלא יהי' לו הטובה אשר מבקש], לא הוי אונס, אבל כשמבטלת השידוך מחמת ששונאת אותו ומאוס עליה, היא אנוסה לבטל השידוך כדי לדחות עי"ז מעליה נזק המעותד לה מזה, כי אם תינשא להמאוס עליה ושנוא לה, כל ימיה יהי' בצער וחויה אינם חיים, כי אי אפשר לה לדור בכפיפה אחת עם המאוס עליה ושנוא לה, וא"א לפרט כל הדברים הרעים אשר יכול לצמוח מזה, וגם עפ"י התורה אין זה נכון, כי בהיותו שנוא לה ממילא גם היא תשנא לו, וכי כמים הפנים לפנים וכו' ויצאו עי"ז בני שנואה, וא"כ היא אנוסה לבטל השידוך הזה כדי לדחות הנזק הזה מעליה, וזה באמת הוי אונס גמור, וחילוק זה שבין מניעת טובה כשלא יעשה הדבר, ובין הגעת רעה כשלא יעשה הדבר מבואר ביו"ד סי' רל"ב סי"ב בהג"ה, ועיי"ש בש"ך ס"ק כ"ד שזה פשוט, ועיין במהרי"ק סי' קס"ז, ומהתימה על כ"ת מה ראה על ככה לדמות מניעת טובה לדחיית נזק המעותד לבא עליה:

ומ"ש כ"ת לדמות זה להא דחו"מ סי' של"ג האומר לאומן עשה לי כלי דחייב, וה"ה בנ"ד דחבירו סמך על דבריו חייב. אמת שכן כתב הב"ח בטעם הרמב"ם דמשו"ה חייב החוזר בו בהוצאות משום דכיון דעשה כמנהג הוי כצוה לו לעשות כן, עיי"ש באבה"ע סי' נ' בב"ח, אמנם אעפ"כ אין לדמות זה לעשה לי כלי, דשם הבטיח לו לשלם עבור הכלי, משא"כ בשידוכין הגם דהוי כצוה לו לעשות ההוצאות הנהוגין, מ"מ לא הבטיח לו לשלם ההוצאות, רק לקיים השידוך, ולזה יותר יש לדמותו להא דחו"מ סי' י"ד ס"ה בהגה לך ואני אבוא אחריך, והלך זה, וזה לא בא, דחייב לשלם לו כל יציאותיו, עיי"ש, וכן להא דס"ס ל"ט בהבטיח להלות לו ואח"כ חזר בו צריך לשלם לו הוצאות שכר הסופר, עיי"ש בסמ"ע, אבל פשוט מאוד דגם שם כשהי' אונס פטור, דהיינו בלך ואני אבוא אחריך כשחלה ולא יכול לבוא, וכדומה, וכן בהבטיח להלות לו, כשאבד המעות, וכדומה אונס שלא יוכל להלות לו, פשוט מאוד דבכ"ז פטור, דבגרמי אונס פטור, וכ"כ להדיא בפ"ת סי' י"ד שם בשם החות יאיר, עיי"ש, וא"כ ה"ה במאוס עלי, דהיא אנוסה, שלא תוכל לקיים השידוך ולדור עם השנוא לה, וכנ"ל, ג"כ פטורה מלשלם לו ההוצאות:

ומ"ש כ"ת עוד לחייב במאוס עלי משום דהוי לי' למידק מקודם ולחקור והי' רואה מה שהוא רואה עכשיו, ולא לגרום לשכנגדו הוצאות, וזה הוי פשיעה קצת, וחייב גם בגרמי, ובזה תירץ קושית הראב"ד מזרעוני גינה, דהתם מאי הוי לי' למיעבד, משא"כ בחזרה בה הוי לה למידק מקודם, עכת"ד, ומה מאוד תמוהין דבריו גם בזה, דקושית הראב"ד ודאי אינה מתורצת כלל בזה, דהרי קושיית הראב"ד היא מהא דב"ב צ"ג ע"ב דיש שם פלוגתא במכר זרעוני גינה ולא צמחו דת"ק סבר נותן לו דמי זרע ולא הוצאה, וי"א אף הוצאה, והלכה כת"ק, עיי"ש, וכתבו התו' שם דף צ"ב ע"א בסד"ה המוכר דע"כ מיירי כאן שידע המוכר שלא הי' ראוין לזריעה, דאל"כ לא היו יש אומרים שחייב בהוצאה, וע"כ מיירי בידע המוכר מזה, עיי"ש, ואעפ"כ ס"ל לת"ק דפטור מהוצאה, דלא הוי אלא גרמא, והלכה כוותי', וא"כ קושית הראב"ד כראי מוצקה, גם עיקר דבריו דמשו"ה במאוס עלי חייבת בהוצאות משום דהוי לה למידק מקודם, דברים אלו ג"כ ליתנייהו כלל, דמלבד דישנם הרבה דברים שא"א להתוודעות מהם קודם כלל, בהיותו מכסה מקודם חסרונותיו בכל האפשר, וגם אין סברא כלל לחייב אותה משום שלא החזיקה אותו בביתה איזה שבועות קודם השידוכין לחקור אחר חסרונותיו, וכן לא יעשה, אף גם אפילו מה שהי' אפשר לחקור ולהתוודעות מקודם, גם כן לא נוכל לומר ע"ז רק שאין זה אונס, אבל מ"מ גם פשיעה לא מקרי זה, אלא שוגג, דכל שוגג אם הי' נשמר היטב וחקר הרבה ע"ז לא הי' בא לידי כך, ומשום זה צריך כפרה וקרבן, כמבואר שם בכ"מ ה' שגגות, ואעפ"כ לא הוי זה אלא שוגג, ובגרמי גם שוגג פטור, כמבואר בש"ך שפ"ו ו':

ובל"ז דרכו בזה תמוה מאוד, דאף לדבריו דהחוזר בו חטא במה שלא חקר מקודם, מ"מ פשיטא דזה שכנגדו שידע מחסרונות בנו חטא ביותר במה שהטעה את זה, והוא יותר גורם להההיזק של ההוצאות, וכנ"ל, ומעתה איך נחייב את זה עבור שלא חקר, לשלם הוצאות לכשכנגדו אשר גרם יותר להההיזק במה שידע ואעפ"כ הטעה אותו, וכי מי שקנה תבואה מחבירו, ושלחה לו על פיו בעגלות, וראה זה שהתבואה מעופשת ורעה, באופן שהוא מקח טעות, וחוזר, היתכן שיאמר המטעה שזה ישלם לו הוצאות העגלות שגרם לו ע"י שלא חקר והבחין התבואה מקודם, אין זה אלא תימה:

ומ"ש כבודו על קושית הקצה"ח סי' ר"ז על הא דשחוט פרה, מהא דסי' של"ג עשה לי כלי, דשם בשחוט פרה הוי אסמכתא ולא גמר בלבו, ולא הי' לו לסמוך עליו, גם זה אינו כלום, דאין זה ענין לאסמכתא, דאסמכתא לא הוי אלא כשמתחייב עצמו באם, במה שאינו חייב כלל, בזה אפילו קנין לא מהני, אם לא בב"ד חשוב, אבל כשמתחייב עצמו באם, במה שהוא באמת חייב, דהיינו שלוקח מחבירו איזה חפץ, שהוא מחויב לשלם

עבורו, והשוה עצמו עם המוכר שאם יהי' החפץ טוב יתן לו עבורו סך פלוני, ואם לא יהי' כ"כ טוב יתן לו עבורו סך פלוני, בזה אף דהוי ההשואה באם, מ"מ אין כאן ריח של אסמכתא, דהרי השוה עמו לשלם לו מה שחייב לשלם לו עבור החפץ, ולזאת בנידון דת' הרא"ש דאמר לו שחוט הפרה, אם תהי' כשרה אתן לך בעדה כך וכך, ואם תהי' טרפה אתן לך בעבורה כך וכך, זה הוי מכירה והשואה גמורה וטובה, ואין בזה אסמכתא, ואם הי' בזה איזה קנין הי' מהני שפיר, אלא שלא הי' בו קנין המועיל, כמ"ש הרא"ש שם, ושפיר הקשה הקצה"ח דעכ"פ יהי' חייב בזה כמו בעשה לי כלי, וקושיתו על מאי דמהני תפיסה בתקנת דינא דמתיבתא, כבר נמצאו קושיות כאלה רבות מאוד על כלל של ה"ה, ובהתירוצים שלהם ימצא תירוץ גם על קושיא זו, ועיין בנחל יצחק אחר סי' כ"ה בביאור ספק תקנה. אבקש מאוד לעיין בכל דברי, ולא להטריח אותי בזה עוד:

והנני דו"ש וש"ת מלונ"ח, יהודה ליב הלוי דומ"ץ פה ק"ק הנ"ל. הלכות גיטין

סימן ה

ענף א

שאלה

איך להתנהג בצווי הבעל להסופר ולהעדים לכתוב ולחתום הגט. המבואר בסדר גיטין של מהר"מ אות נ"ב ונ"ג, כי הנוסח שכתב שם בסדר גיטין יש לגמגם בו הרבה, כמו שיתבאר לפנינו:

תשובה

כדי לברר דבר זה, צריך אני להציע בזה מקור הדין:

הנה ז"ל הגהות מרדכי בפ"ו דגיטין, אומר ר"י שטוב לומר לסופר ולעדים שיכתבו ויחתמו כ"כ גיטין עד שיהא אחד מהם לדעת הרב, והרבי יוסף קלצון אומר דשמא בענין זה פסול, דדמי לברירה, דשאר גיטין כשרין מיד שנעשו כתקנן, וגט זה תלוי בדעת הרב, וצ"ל הוברר הדבר שהי' עומד לדעת הדבר משעת כתיבה, ואנן קיי"ל דבגיטין אין ברירה, כדאיתא פרק כל הגט גבי לאיזה שארצה אגרש, הלכך טוב שיאמר כל פעם, עכ"ל, והובא בקצרה בב"י אבה"ע סי' קכ"ב:

וכוונתו דכיון שאומר להם שיכתבו ויחתמו כ"כ גיטין עד שיהי' אחד כשר לדעת הרב, א"כ נראה שאינו עושה אותם שלוחים אלא לגט שיהי' כשר לדעת הרב, ואם לא יהי' הכתיבה והחתימה כשרים לדעת הרב, הגם דבעצם יהי' כשרים, לא עשו שליחותם, וכאלו כתבו וחתמו בלא שליחות הבעל, וא"כ הגט בטל למאן דבעי שליחות להכתיבה

ולהחתימה, ואפילו למאן דלא בעי שליחות מ"מ עכ"פ הבעל לא יגרש בגט זה, ולא צוה עליו, דהא הוא רוצה דוקא בגט שיהי' כשר לדעת הרב, וא"כ בשעה שהסופר כותב הגט והעדים חותמים, עדיין אינם יודעים בבירור אם צוה על הגט הזה ויהי' כשר ורצוי להבעל לגרש בו, כי זה הכל תלוי במה שיאמר הרב, וא"כ אין כאן כתיבה וחתימה מבוררת לשמה לשם גירושין, דבשלמא שאר גיטין שאינן תלוין בדעת הרב, מיד בשעת הכתיבה והחתימה כשרואין שנעשה בהכשר יודעים שהגט הוא לשמה לשם גירושין, משא"כ כשתולה בדעת הרב אינו מבורר להם עד שיכשיר אותו הרב, וצ"ל בזה הוברר הדבר למפרע, ובגיטין לא אמרינן כן, אלא שצריך להיות מבורר בשעת הכתיבה, כדאיתא בר"פ כל הגט, ועיי"ש בתו' ד"ה לאיזו:

"**הלכך** טוב שיאמר בכל פעם", ר"ל טוב שלא יאמר נוסח זה דעד שיהי' כשר לדעת הרב, רק סתם שיכתוב ויחתמו גט לאשתו, ואם יהי' אח"כ איזה פקפוק בהגט יצוה עוד הפעם לכתוב ולחתום גט אחר, וכן בכל פעם שירצו לכתוב ולחתום גט אחר יצוה עליו מחדש, לאפוקי נפשין מחשש דכבר עשו העדים שליחותן, דאולי הגט הקודם הי' כשר עפ"י הדין, כנלפענ"ד פשוט בכוונת דברי ההגהות מרדכי, וכן פירש בתו"ג סי' קכ"ב ס"ק ו', ובהגהות אמרי ברוך סי' קכ"ט, עיי"ש:

ובל"ס שכן הוא ג"כ כוונת הקונדרס בשם רבינו יחיאל ור"י קלצון שהביא הב"י בסי' קכ"ב שם, ומ"ש שם וז"ל, ור"י לטעמיה שפסק יש ברירה, לכן די שיאמר שיכתבו ויחתמו כ"כ שירצה הרב, אבל לר"ת יש לחוש לכן יש לבעל לחזור ולצוות, עיי"ש, הכי פירושו, דלר"י דיש ברירה, ויכול לצוות בנוסח זה עד שירצה הרב, א"כ די בצווי פעם אחת, שיכתבו ויחתמו כ"כ עד שיהי' כשר לדעת הרב, וא"צ לחזור ולצוות בכל פעם, אבל לר"ת דאין ברירה, יש לחוש מלומר נוסח זה דעד שירצה הרב, וכנ"ל, לכן הואיל דיש פלוגתא בזה אם יכול לומר נוסח זה, אין להכניס עצמו בפלוגתא לומר כן, רק לצוות סתם לכתוב ולחתום גט לאשתו, לזה יש לבעל לחזור ולצוות לעדים בכל פעם:

ולפ"ז מ"ש הב"י שם וז"ל, ואעפ"י שהפוסקים סתמו כדברי הר"י, נ"ל שאם הבעל מצוי בעיר, טוב שיחזור ויצוה בכל פעם, למיחש לדברי ר"ת היכא שאפשר, עכ"ל, ר"ל דטוב שיצוה כפשוטו, שיכתוב ויחתמו גט לאשתו, ולא יאמר כלל לשון זה דעד שירצה הרב, ויחזור ויצוה בכל פעם, כי מאחר שכתב למיחש לדברי ר"ת א"כ מיד בגט הראשון יש לחוש, וכנ"ל:

וכן משמע ממ"ש בש"ע שם סי' קכ"ב ס"א, לכן אם הבעל הולך מהעיר יאמר וכו' לכתוב ולחתום גט מאחד ועד ק' עד שיהא א' וכו' לדעת הרב וכו', עכ"ל, משמע דאם הבעל

נשאר בהעיר לא יאמר כן כלל, ולא יחדש שום דבר, רק יצוה כפשוטו, ויחזור ויצוה בכל פעם:

וגם מ"ש הרמ"א שם וז"ל, אבל אם הבעל בעיר אין לסמוך ע"ז ויש לבעל לחזור ולצוות כל פעם לעדים ולסופר, כ"ל, ע"כ צ"ל דהכי פירושו, דדוקא כשהבעל הולך מהעיר, שא"א לחזור ולצוות, אז סמכינן שיהי' יכול לומר שיכתוב ויחתמו כ"כ גיטין עד שיכשר אחד לדעת הרב, ולא לחוש לחשש ברירה שיש בלשון זה, אבל כשהבעל בעיר אין לסמוך ע"ז, שיהי' יכול לומר לשון זה דעד שיכשר לדעת הרב, מחשש ברירה וכנ"ל, רק יצוה סתם לכתוב ולחתום גט לאשתו, ואז יש לבעל לחזור ולצוות בכל פעם:

וכ"כ בג"פ סי' קכ"ב סוף ס"ק ח', דלמי שחושש לסברת הר"י קלצון ולחזור ולצוות מחשש ברירה, אפילו בגט ראשון באנו לחשש ברירה, לכן צריך שיצוה על גט אחד, ואם יתקלקל יחזור ויצוה על גט אחד, וכן בכל פעם, עיי"ש, אלא שנראה מדבריו שם דהוא ז"ל הבין החשש ברירה בזה באופן אחר, והיינו במה שמצוה הבעל לכתוב הרבה גיטין, ולכן כתב שאינו יודע מה חשש ברירה יש בזה, דהא כל הגיטין נכתבין כצווי הבעל, עיי"ש, אבל הדבר ברור ומבואר שם בהגהות מרדכי, דחשש הברירה הוא במה שאומר שיהי' כשר לדעת הרב, דא"כ אינו מבורר הכשר הגט ושהוא לשם גירושין בשעת הכתיבה והחתימה, וכנ"ל:

ובחלקת מחוקק בסי' קכ"ב ס"ק א' כתב דהחשש ברירה שבזה הוא, דאין אומרים הוברר הדבר למפרע שע"ז הגט שמכשיר הרב עתה צוה עליו הבעל, וכ"כ הב"ש שם ס"ק ד' והפר"ח, עיי"ש:

וכוונת דבריהם נראה כמ"ש לעיל בדברי הר"י קלצון שבהגמ"ר, והוא דבגט בעינן שיהי' מבורר להסופר בשעת כתיבת הגט ולהעדים בשעת החתימה שכותב וחותמים זה הגט בצווי הבעל ובשליחותו, דאז נתברר להם בשעת הכתיבה והחתימה הכשירו של הגט, ושהבעל רוצה לגרש בו, ולזאת כותב וחותמים אותו כתיבה וחתימה מבוררת לשמו ולשמה לשם גירושין, משא"כ בנ"ד כיון שתלה הבעל הכשירו של הגט בדעת הרב, א"כ על גט שאינו כשר לדעת הרב אף שכשר בעצם לא צוה, ולא נכתב ונחתם כלל בשליחותו, וכיון שדעת הרב לא נודע עד אחרי כתיבת וחתימת הגט. נמצא שבשעת הכתיבה והחתימה לא נתברר אם ע"ז הגט צוה הבעל, דשמא לא יכשר בעיני הרב ונמצא דלא צוה עליו, והוברר הדבר למפרע משעת הכתיבה והחתימה לא אמרינן בגט, וכנ"ל, וכיון שלא נתברר להם בשעת הכתיבה והחתימה אם המה עושים זה בצווי הבעל ובשליחותו, ואם ירצה הבעל כלל לגרש בו, דשמא לא יכשר לדעת הרב, וכנ"ל, א"כ

לא נתברר להם אז הכשירו של הגט שיכתוב ויחתמו אותו בבירור לשם גירושין, וגם אין הכתיבה והחתימה מבוררים לשמה, וכמ"ש התו' והרא"ש דכשאין הכתיבה בציווי הבעל אינו כותב לשמה, וממילא כשאינו מבורר אם הוא בציווי הבעל אינו מבורר שהוא לשמה, וא"כ אין בזה כתיבה וחתימה מבוררת לשמה ולשם גירושין, ודוק:

ובזה עולה יפה שוה בשוה דברי הח"מ והב"ש והפר"ח עם דברי הרי"ק שבהגמ"ר מקורא דהאי דינא, דהגם דשם כתוב דלא נתברר הכשירו של הגט בשעת הכתיבה, והם ז"ל כתבו דלא נתברר שהי' זה בצווי הבעל, מ"מ הכל חד, והיינו הך, דמשום דלא נתברר בשעת הכתיבה והחתימה אם הוא בצווי הבעל לכך לא נתברר אז הכשירו, והכל תלוי משום שלא נחברר אז דעת הרב, ולזאת אין כאן כתיבה וחתימה מבוררת לשמה ולשם גירושין, וכנ"ל:

ועכ"פ החשש של ברירה הוא גם בגט הראשון, וכנ"ל, ולכן כשהבעל בעיר לא יתחיל לומר כן כלל שיכתוב כ"כ גיטין עד שיכשר אחד לדעת הרב, רק יצוה סתם על גט אחד, ואם יתקלקל יחזור ויצוה, וכנ"ל:

אמנם בסי' קנ"ד בסדר הגט סט"ו וסט"ז וסנ"ד משמע דתמיד יאמר המגרש כן שיכתוב ויחתמו כ"כ גיטין עד שיכשר אחד לדעת הרב, אלא דכשהוא בעיר יחזור ויצוה אם נפסל הגט, עיי"ש, וכ"כ בסדר גיטין של מהר"מ באות נ"ב ונ"ג וצ"ז, עיי"ש:

וצ"ע בתרתי, חדא כיון שסוף סוף אין סומכין על אמירה זו כשהבעל בעיר, וצריך לחזור ולצוות, א"כ לאיזה תועלת יאמר כן כלל כשהבעל נשאר בעיר, וגם למה אין אנו חוששין לחשש הנ"ל של ברירה בגט הראשון כמו בגט השני, דהא אותו החשש של ברירה יש ג"כ מיד בגט הראשון, וכנ"ל, ובשלמא כשהבעל הולך מהעיר לאחר שמצוה, אין עצה, וסמכינן על הר"י שהנהיג כן, ורוב פוסקים סתמו כדבריו, וכבר נאמרו ע"ז תירוצים שונים בדברי המחברים לחלק החשש של ברירה מזה, אבל כשנשאר הבעל בעיר, דיצא מפה קדוש של מרן הב"י למיחוש לדברי ר"ת היכא שאפשר, למה יאמר כן כלל אפילו בהצווי של גט ראשון ללא שום תועלת, ויכניס עצמו בחשש ברירה בגט הראשון:

ומ"ש בזה בתורת גיטין סי' קכ"ב ס"ק ו' בשם הג"פ דלכתחלה לא חיישינן כלל לדעה זו דברירה, רק כשהבעל בעיר ונפסל חיישינן, וחוזר ומצוה, ושוב אינו אומר מא' עד ק', עיי"ש, אינו מובן כלל, דלמה אין חוששין לכתחלה בגט הראשון. כמו שחוששין בגט הב', ואין לומר דלכתחלה חוששין שמא ילך הבעל מהעיר, וכמו"ש בט"ז ס"ק ד' ולכן אין משגיחין בחשש ברירה, דלמה נחוש לחששא רחוקה כזו, דילך מהעיר קודם גמר הגירושין, מה שאינו עולה על דעתו כעת כלל, ולהכניס עצמינו בשביל זה בחשש ברירה,

אין זה אלא תימה, וגם אם אפילו יזדמן לפעמים שילך מהעיר, הלא יהי' צריך לשוב ליתן הגט, כי הלא בסתם גט איירי בסדר הגט, דלא עשה שליח רק לכתוב ולחתום, ולא ליתן אותו, וא"כ כשישוב ליתן הגט יצוה אז עוד הפעם, ויכתבו גט הב', וצ"ל דהחשש הוא שמא יתרמי לפעמים שיצוה לכתוב ולחתום וליתן, ואח"כ ילך מהעיר מבלי שוב עוד, ומשום זה התקינו תקנה כוללת ונוסח אחד בכל הגיטין, לומר מא' ועד ק' עד שיהי' לדעת הרב, ופשיטא שאינו כדאי משום מקרה רחוקה אחת להכניס עצמינו לכתחלה בכל הגיטין בחשש ברירה, אף אם יהי' החששא קלה כמות שהיא, ודי כשיארע לפעמים כזאת לומר נוסח זה, ולא לתקן כן משום זה בכל הגיטין:

ומה שהביא התו"ג זה בשם הג"פ, אינו כן כלל בג"פ, ואדרבא מבואר שם דלמי שחושש לסברת הר"י קלצון ולחזור ולצוות מחשש ברירה, גם בגט הראשון יש חשש הזה, ולכן לא יצוה רק סתם על גט אחד, ואם יתקלקל יחזור ויצוה, וכנ"ל:

ענף ב

והנה עלה ברעיוני לומר בזה, במה שנדקדק עוד בדברי הקונדרס בשם ריי"ח ור"י קלצון שהובא בב"י סי' קכ"ב הנ"ל, שכתבו על תיקון הר"י לומר מא' עד ק' וכו', שאין לעשות כן, משום דתלי' בפלוגתא אי יש ברירה מדאורייתא או לא, עיי"ש, וכ"כ הב"י עצמו שם דאיכא למיחש לדברי ר"ת [דאין ברירה בדאורייתא] היכא שאפשר, וקשה מאוד, דהלא כבר הבאתי לעיל בשם התו' דר"פ כל הגט, בשם הר"י עצמו, דאפילו מאן דסבר בעלמא יש ברירה, בגט מודה, משום דכתיב וכתב לה משמע שיהי' מבורר בשעת כתיבה, עיי"ש, וכ"כ התו' בב"ק דס"ט ע"ב בד"ה אלא, וא"כ למה תלו החשש ברירה שבנ"ד בפלוגתא דר"י ור"ת אי יש ברירה בדאורייתא או לא, עדיפא מזה הוי להו למימר דבנ"ד בגט לכ"ע אין ברירה, ובאמת בדברי הר"י קלצון שהובא בהגהמ"ר הנ"ל כתוב בפיקפוקו על תיקון הר"י בזה"ל, ואנן קיי"ל דבגיטין אין ברירה כדאיתא פרק כל הגט, עכ"ל, ולשון זה א"ש, דשם בפ' כה"ג מוכח דבגיטין אין ברירה אליבא דכ"ע, וכמ"ש התו' שם, אבל הלשון שבקונדרס הנ"ל בשם הריי"ח והריי"ק קשה מאוד, וכנ"ל, ולא עוד אלא שכתבו שם עוד ע"ז, ור"י לטעמיה שפסק יש ברירה וכו' עיי"ש, ואיך אפשר לומר כן כלל אליבא דהר"י, הלא הר"י עצמו ס"ל דבגט לכ"ע אין ברירה, שוב ראיתי בג"פ סי' קכ"ב ס"ק ח' שתמה כן על דברי הקונדרס, ודחה דבריהם מכח זה, עיי"ש באורך, אמנם אנחנו בעניותינו צריכין להבין דברי הראשונים ז"ל:

ולזה הי' נראה דבאמת יש עוד שינוי בתקון הר"י המובא בדברי הפוסקים, דבהגהמ"ר הנ"ל כתב וז"ל, אומר ר"י שטוב לומר לסופר ולעדים שיכתבו ויחתמו כ"כ גיטין עד

שיהא אחד מהם לדעת הרב, עכ"ל, והב"י שם הביא בשם סה"ת והסמ"ג שבתחלה כשאומר לסופר כתוב יאמר לו אני נותן לך רשות לכתוב הרבה גיטין כמו שתחפוץ עד שיהי' לדעתך או לדעת הרב שבעיר, וכן יאמר לעדים לחתום וכו', עכ"ל:

והנה לשון הר"י שבהגהמ"ר הנ"ל לומר שיכתבו ויחתמו וכו' עד שיהא לדעת הרב, משמע שמצוה להם כן בהחלט, ועליהם מוטל עפ"י צוואתו ושליחותו לכתוב ולחתום לו גט שיהי' כשר דוקא לדעת הרב, ואפילו עד מאה, עד שיהי' לדעת הרב, ובאופן כזה אי אפשר לומר דהחשש ברירה שבזה יהי' מגט השני ואילך, במה שמצוה לכתוב הרבה גיטין אם לא יהי' גט הקודם כשר לדעת הרב, דא"כ בשעה שמצוה לכתוב ולחתום לא הי' מבורר אם מצוה על גט זה, דדילמא גט הקודם לו יהי' כשר לדעת הרב, ושוב אין להם לכתוב גט זה כלל, וזה לא נתברר רק עכשיו, לאחר שגט הקודם לא הוטב בעיני הרב אז ידעינן שצוה מקודם על גט זה שלאחריו, וא"כ נפלינן בזה בחשש ברירה, לומר הוברר הדבר למפרע שעל גט זה צוה, אבל באמת זה אינו, דא"כ גם בכל גיטין נימא כן, דהא קיי"ל באומר לכתוב ולחתום גט לאשתו, וטעו בו ונפסל, אפילו בפסול דרבנן, יכולים לכתוב ולחתום גט אחר, ואפילו הרבה גיטין, עד שיהי' אחד מהם כשר לגרש בו, ואינו צריך כלל לחזור ולצוות אותם, דהמצוה לכתוב ולחתום לו גט כוונתו על גט כשר, וכל זמן שלא כתבו לו גט כשר לגרש בו עדיין לא עשו שליחותן, עיין באבה"ע ר"ס קכ"ב, ולמה לא אמרינן גם בזה דצריך לצוות מחדש, דהא לא הי' מבורר בשעת הצווי ראשונה שמצוה על גט זה, דדילמא יהי' הגט הראשון כשר, וא"כ שוב אינו מצוה לכתוב גט הב', ורק אחר שנפסל גט הא' נתברר שצוה על גט הב', וא"כ יש בזה חשש ברירה, וע"כ צ"ל דבאמת אין בזה חשש ברירה כלל, וכמו שיתבאר עוד לפנינו, וא"כ מה בין מצוה לכתוב נו גט כשר דיכולים לכתוב עפ"י צווי זו הרבה גיטין עד שיהי' אחד כשר, ואין בזה חשש ברירה בשאר הגיטין, ובין מצוה לכתוב גט שיהי' כשר דוקא לדעת הרב, דניחוש לחשש ברירה מגט הב' ואילך, הלא גם בזה כל זמן שלא עלה בידם גט שיהי' כשר לדעת הרב עדיין לא עשו שליחותם, ואין בין זה לזה שום הפרש כלל, וכי נימא דבשביל שהוסיף ואמר בפירוש לכתוב הרבה גיטין מיגרע גרע, הא ודאי ליתא, דהא גם בלא אמירתו זו כן הוא, הואיל דאמר שיהי' דוקא לדעת הרב, ודו"ק:

ולזה הר"י קלצון שבהגהמ"ר שם לא אתי עלה דהר"י משום חשש ברירה על שעת הצווי של הגט, דבאמת אין בזה חשש ברירה כלל, וכנ"ל, אלא אתי עלה משום חשש ברירה על שעת כתיבת הגט, דמאחר שתלה הכשר הגט בדעת הרב דוקא, א"כ לא נתברר כשרות הגט, ושהבעל צוה על גט זה, ושהוא רוצה לגרש בו. עד אחר הכתיבה, שהרב מגלה אז

דעתו, ונמצא שבשעת הכתיבה לא הי' כתיבה מבוררת לשם גירושין ולשמה, ואינו דומה לשאר גיטין, וכנ"ל, וכיון דחשש הברירה הוא על שעת הכתיבה, ממילא לא תלוי זה בפלוגתא אי יש ברירה בדאורייתא או לא, דבהכתיבה של גט לכ"ע לא אמרינן ברירה, כמ"ש התו' הנ"ל דוכתב לה כתיב, שיהי' מבורר בשעת כתיבה דוקא, וזה הוא שכתב בהגהמ"ר שם ואנן קיי"ל דבגיטין אין ברירה, ור"ל דבגיטין אין ברירה לכ"ע, וכנ"ל, וגם פשוט דחשש ברירה הזה, על שעת הכתיבה, הוא מיד, גם בכתיבת גט הראשון, וכנ"ל: **אמנם** לשון סה"ת והסמ"ג הנ"ל שהובא בב"י, שבתחלה כשאומר לסופר כתוב יאמר לו אני נותן לך רשות לכתוב הרבה גיטין כמו שתחפוץ עד שיהי' וכו' לדעת הרב שבעיר, עכ"ל, לשון זה משמע שאינו מצוה אותו בהחלט שיכתוב הרבה גיטין עד שיהא אחד לדעת הרב דוקא, אלא שמצוה אותו בהחלט לכתוב לו גט כשר, אמנם נותן לו רשות, שאם ירצה לכתוב הרבה גיטין עד שיהי' אחד לדעת הרב, יכול לכתוב כרצונו, ויהי' ג"כ שלוחו בזה, ולפ"ז אין כאן חשש ברירה כל עיקר על שעת כתיבת הגט, דהא שפיר יכול לכתוב הגט כתיבה מבוררת לשמה לשם גירושין, בהיות כי הכשר הגט אינו תלוי דוקא בדעת הרב, אלא גם כשיהי' רק גט כשר בעצם נעשה בזה צווי של הבעל ושליחותו ויגרש בו, וא"כ הוי זה כשאר גיטין דעלמא, הכשירין מיד שנעשו כתקנן, וכנ"ל, אלא שאם ירצה הסופר אח"כ כשלא יוטב בעיני הרב יהי' יכול לכתוב עוד גיטין עד שיהא אחד לדעת הרב, אבל אין קפידא בזה דוקא, כי גם בגט הראשון אם הוא רק כשר בעצם יגרש בו הבעל, וא"כ הוי בכל גט כתיבה מבוררת לשם גירושין, וכנ"ל, וכ"כ בתו"ג סי' קכ"ב ס"ק ו' דבכה"ג אין חשש ברירה, דשפיר נכתב לשמה ולשם כריתות גמור כשהוא כשר לדעת הסופר, עיי"ש.

אלא שבאופן כזה אנחית לן חדא ואתקיף לן חדא, דנהי דעל שעת הכתיבה אין כאן חשש ברירה, וכנ"ל, מ"מ לעומת זה שוב נתעורר בזה חשש ברירה על שעת הצווי, והיינו מגט השני ואילך, דהא בשעת הצווי לא נתברר אם מצוה אותו על גט זה, דדילמא יהי' גט הקודם לדעת הרב, או שהסופר יספיק עצמו בגט הקודם מבלי הביט על דעת הרב בזה, ואז אינו מצוה על כתיבת גט זה כלל, וזה לא נתברר אלא אח"כ בשעה שהולך לכתוב גט הב', וא"כ יש בזה חשש ברירה, וזה אינו דומה לסתם גט, דאם נפסל בכתיבתו יכול לכתוב הרבה גיטין על סמך הצווי הראשונה עד שיהי' גט אחד כשר, ולא חיישינן בזה לברירה מגט הב' ואילך, וכנ"ל, דשאני התם, דמאחר שמצוה לכתוב לו גט כשר, וכן כשמצוה בהחלט לכתוב לו גט כשר לדעת הרב דוקא, א"כ כל זמן שלא נכתב גט כשר, או גט כשר לדעת הרב, הרי לא עשה שליחותו כלל, וכמאן דלא עביד כלום דמי, ועדיין

צווי הראשונה עליו לכתוב לו גט כאשר צוה, ולכך אין כאן חשש ברירה על שעת הצווי מגט הב' ואילך, דכך הי' הצווי מעיקרא, שכל זמן שלא כתב יכתוב כאשר צוה, והרי עדיין לא כתב, וכנ"ל, משא"כ במצוה בהחלט לכתוב לו גט כשר סתם, רק נותן לו רשות ג"כ שבאם ירצה יכול לכתוב הרבה גיטין עד שיהי' אחד לדעת הרב, דבזה מיד כשכתב גט כשר כבר עשה שליחותו של צווי הראשונה, וגט הב' וכן יותר שבא לכתוב הוא רק מכח הצווי השנית, אשר נתן לו רשות באם ירצה, לכתוב הרבה גיטין עד שיהי' לדעת הרב, וכיון דצווי השניה הזאת לא היתה בעיקרה אלא באם, דהיינו שבאם לא יהי' גט הא' לדעת הרב, והוא ירצה לצאת גם ידי הרב, יכול לכתוב עוד, א"כ לא נתברר כלל בשעת הציווי הב' אם מצוה אותו כלל, עד אחר שבא לכתוב גט הב', וכנ"ל, א"כ יש לומר בכה"ג אין ברירה:

והגם דלכאורה נראה דא"צ להיות מבורר אלא בשעת הכתיבה, דוכתב לה כתיב, שיהי' כתיבה מבוררת לשמה לשם גירושין, ולזאת צריך להיות אז מבורר שצוה אותו לכתוב גט זה, דלולא זאת אינו כותב בבירור לשמה לשם גירושין, וכנ"ל, אבל שיהי' צריך להיות מבורר בשעת הצווי לא שמענו, ואדרבא בנודע ביהודה קמא חאבה"ע סי' צ"א בד"ה ואעפ"כ הוכיח להדיא דא"צ להיות מבורר בשעת הציוי למי עושה שליח, רק די במה שמבורר בשעת הכתיבה והחתימה והנתינה מי הוא השליח, עיי"ש וא"כ הכא נמי, כיון שבשעת הכתיבה מבורר שצוה אותו לכתוב גט זה, אף שלא הי' מבורר בשעת הצווי, מ"מ מהני, אמנם הא הנוב"י שם הוכיח מזה דה"ה באשה שאומרת כל מי שיבחר פלוני יהי' שליח קבלה שלי ג"כ מהני, אף דלא הי' מבורר השליח בשעת המינוי, עיי"ש ואעפ"כ חזינן דהרשב"א הביאו הב"ש סי' קמ"א ס"ק ס"א כתב על נידון כזה דאפשר נאמר בזה אין ברירה, עיי"ש, ועיין בקצות החשן סי' ס"א ס"ק ג' שכתב בטעם הרשב"א דמי איכא מידי דאלו השתא לא חייל ובתר הכי חייל, וראיית הנוב"י מהא דהאומר לעשרה כתבו וכו' מיישב הקצה"ח דהתם עושה לכולם שלוחים, ולא שייך בזה ברירה, משא"כ בתולה במי שירצה פלוני אינו מבורר בשעת המינוי אם פלוני רוצה בו אז, ויש לומר בזה אין ברירה, עיי"ש בקצה"ח, וא"כ גם בנ"ד שתולה כתיבת גט הב' בדעת הרב וברצון הסופר, וזה לא נתברר בשעת הצווי, א"כ יש לומר בזה אין ברירה, ומי איכא דהשתא לא חייל ובתר הכי חייל:

ומאחר דהחשש ברירה שבזה הוא על שעת הצווי, לא על שעת הכתיבה, וכנ"ל, א"כ הרי הוא ככל ברירות דעלמא, דתלוי בפלוגתת ר"ת ור"י אי יש ברירה בדאורייתא או לא, דעד כאן לא כתבו התו' הנ"ל דבגט לכ"ע אין ברירה אלא כשאינו מבורר בשעת כתיבת

הגט, וכמו שכתבו טעם בזה, דוכתב לה כתיב, שיהי' מבורר בשעת כתיבה, אבל אם בשעת הכתיבה הוא מבורר, רק שאינו מבורר בשעת הצווי, הגם דנימא דגם בזה שייך החשש של ברירה, מ"מ עכ"פ אין מקרא מפורש ע"ז, וא"כ לא עדיף זה משאר ברירות בדאורייתא, דתלוי בפלוגתא דר"ת ור"י אי י"ב בדאורייתא או לא:

ובזה א"ש דברי הקונדרס שעמדנו עליהם לעיל, דאיך תלה תיקון הר"י בפלוגתא דר"י ור"ת, וכתב דהר"י לטעמיה די"ב, הא בגיטין לכ"ע אין ברירה, ולפי הנ"ל ניחא, דהא הב"י הביא שם מקודם דברי הגה"מ בשם סה"ת והסמ"ג דבתחלה כשאומר לסופר כתוב יאמר לי אני נותן לך רשות וכו', דלפי הנוסחא של אמירה זו אין החשש ברירה על שעת הכתיבה, אלא על שעת הצווי, מגט ב' ואילך, וכנ"ל, וע"ז הביא שפיר הב"י אח"כ דברי הקונדרס בשם ריי"ח וריי"ק שאין לעשות כן משום דתלוי בפלוגתא אי יש ברירה מדאורייתא או לא, דמאחר דבזה אין החשש על שעת הכתיבה, רק על שעת הצווי, א"כ שפיר תלוי בפלוגתא, וכנ"ל:

ומאחר דבזה אין חשש ברירה אלא על שעת הצווי, א"כ אין החשש אלא מגט הב' ואילך, אבל בגט הראשון אין שום חשש באמירת נוסח זה, דפשיטא דאיך שהוא, מצוה אותו בבירור על גט הראשון, וזה מבורר בשעת הצווי, ובזה אתיין דברי הקונדרס כפשטן, במ"ש ור"י לטעמי' שפסק יש ברירה, לכן די שיאמר שיכתבו ויחתמו כ"כ שירצה הרב. אבל לר"ת יש לחוש לכן יש לבעל לחזור ולצוות, עכ"ל, ופשטות לשון זה משמע דכל הפרפור שעל זה הוא אם די נוסח הצווי הזאת לשאר הגיטין שלאחר הגט הא' או לא, דלר"י די"ב די, ולר"ת אינו די, לכן יש לחזור ולצוות, אבל אין בזה פקפוק כלל לומר דנוסח זה לא די שאין בו תועלת לשאר הגיטין אלא דעוד מזיק בגט הראשון, וכמו שפירשתי באמת מקודם, אמנם פשטות הדברים נוטה יותר דאין הפקפוק אלא אם זה די לשאר הגיטין, וזה עולה יפה לפי הפירוש הזה שבסה"ת והסמ"ג והקונדרס, וכנ"ל:

וגם דברי הב"י הנ"ל יתפרשו לפ"ז כפשטן, במ"ש שאם הבעל מצוי בעיר טוב שיחזור ויצוה בכל פעם, למיחוש לדברי ר"ת היכא שאפשר, עכ"ל, והיינו שהגם שיאמר נוסח הנ"ל שכתב בסה"ת וסמ"ג, כתוב והנני נותן לך רשות וכו', כי לגט הא' אין זה מזיק כלל אפילו לפי הריי"ח והריי"ק, ולזאת נכון שיאמר כן כדי שיהי' מזה תועלת לשאר הגיטין באם יהי' צריך, כשלא יהי' הבעל בעיר, מ"מ כשהבעל בעיר לא יסמוך ע"ז כדי לחוש לדברי ר"ת, ויחזור ויצוה בכל פעם, ובזה א"צ לדחוק להוסיף דברים בפירוש דברי הב"י כמ"ש מקודם:

קיצור הדברים דבתיקון הר"י מצינו ב' נוסחאות, ועל שניהם פקפק הר"י קלצון מחשש ברירה, אבל לא הרי זה כהרי זה, דעל נוסח הכתוב בהגהמ"ר לומר בהחלט שיכתוב כ"כ גיטין עד שיהי' לדעת הרב, פקפק הרי"ק שיש חשש ברירה על שעת הכתיבה, וזה הוא אליבא דכ"ע, דהא קיי"ל דבגיטין א"ב לכ"ע, וכנ"ל, והחשש הוא מיד גם על גט הא', וכנ"ל, ועל הלשון הכתוב בסה"ת והסמ"ג כשאומר כתוב יאמר לו אני נותן לך רשות וכו', פקפק הרי"ק משום חשש ברירה על שעת הצווי, והיינו מגט הב' ואילך, לא על הגט הא', וכנ"ל, וזה תלוי בפלוגתא דר"ת ור"י אי יש ברירה בדאורייתא או לא, וכנ"ל:

והנה המחבר בש"ע שם כתב כלשון סה"ת, לכן וכו' יאמר שהוא נותן להם רשות לכתוב וכו' מא' עד ק' עד שיהא וכו' לדעת הרב וכו' עיי"ש, והיינו שהמחבר בחר יותר בנוסח זה, משום דבזה עכ"פ אין החשש של ברירה לכ"ע, רק תלוי בפלוגתא, וגם כי בזה אין החשש רק מגט הב' ואילך, ולא על גט האי, משא"כ בנוסח של הגהמ"ר לצוות בהחלט לכתוב מא' עד ק', וכנ"ל, ולפ"ז שפיר כתב הרמ"א ע"ז בפשיטות דכשהבעל בעיר אין לסמוך ע"ז ויש לו לחזור ולצוות בכל פעם, והיינו כפשוטו, דהגם דתמיד אומר נוסח זה של נתינת רשות לכתוב מא' עד ק', מ"מ כשהבעל בעיר אין לסמוך ע"ז לענין כתיבת שאר הגיטין שלאחר גט הא' בלי צווי מחדש, מחשש ברירה שעל שעת הצווי שיש מגט הב' ואילך, אבל על גט הא' אין חשש כלל באמירת נוסח זה, וכנ"ל, ולכך כשחוזר ומצוה בכל פעם אומר ג"כ נוסח הזה כבראשונה, דתמיד אין חשש בזה על גט הראשון שלאחר הצווי, ודלא כמ"ש בתו"ג דבצווי הב' אינו אומר שוב מא' עד ק', דא"כ חזר חשש הברירה למקומה, עיי"ש, ולא משמע כן, אלא כיון דבאמירת לשון זה אין החשש אלא על שעת הצווי, והיינו מאחר הגט הראשון ואילך, א"כ יכול שפיר בכל פעם לומר לשון זה, דתמיד אין חשש על גט הא' שלאחר הצווי, וכנ"ל:

וכן הא שכתבו הח"מ והב"ש והפר"ח דחשש הברירה שבזה הוא דאין אומרים הוברר הדבר למפרע שע"ז הגט שמכשיר הרב עכשיו צוה עליו הבעל, עכ"ל, ג"כ אתיא כפשטו, דלא אמרינן הוברר הדבר למפרע בשעת צווי שצוה אז על גט הזה שמכשיר הרב עכשיו, כי אז עדיין לא הוברר זה, דדלמא יכשיר הרב גט הקודם, ונמצא שלא צוה ע"ז של עכשיו כלל, ואין זה מבורר אלא בשעת כתיבת כל גט, שע"ז הגט צוה, אבל לא בשעת הצווי, וא"כ תלוי זה בפלוגתא אי י"ב או לא, וכנ"ל:

ובזה א"ש הא דסי' קנ"ד בסדר הגט סט"ו וט"ז וסנ"ד, דבשעת הצווי יאמר כתוב לי גט וכו' ואני נותן לך רשות לכתוב הגט מא' ועד ק' עד שיהי' אחד כשר וכו' לדעת החכם, וכן בחתימה יאמר חתמו בגט הזה ואני נותן לכם רשות לחתום מא' ועד ק' עד שיהי'

לדעת החכם, אמנם אם נמצא פסול בגט אם הבעל בפנינו צריך לחזור ולצוות כבתחלה לסופר ולעדים, עיי"ש, והיינו דמתחלה בשעת הצווי תמיד יאמר כנ"ל ואני נותן לך רשות וכו', משום דאין זה מזיק כלל לגט הראשון, ואין בו שום חשש ברירה, ויכול להיות עי"ז תועלת לשאר הגיטין שלאחר גט הא', כשלא יהי' הבעל בפנינו, דאז נסמוך על הר"י די"ב בדאורייתא, אבל אם הבעל יהי' בפנינו צריך לחזור ולצוות, לצאת ידי ר"ת, דא"ב בדאורייתא, וא"כ לא הוברר בשעת הצווי שצוה על הגיטין שמגט הב' ואילך, וכנ"ל:

באופן דלפי דרכינו זה יבא על נכון כל דברי הב"י בשם הפוסקים וכל דברי הש"ע והרמ"א ונו"כ, והכל דבר דבור על אפניו:

אמנם דברי הסדר גיטין של מהר"מ ר"י ז"ל עדיין צ"ע, שכתב באות נ"ב לומר להסופר שרייב איין גט וכו' אין שרייב איין גט אדער אפילו פיעל גיטין וכו' ביז איינער ווירט כשר זיין וכו' נאך דיא דעה נאך פון דעם רבי וכו', וכן באות נ"ג שם אין חתמן איין גט אדער אפילו פיעל גיטין בין וכו', ולשון זה מורה לכאורה שמצוה לו בהחלט לכתוב מא' ועד ק' גיטין עד שיהי' אחד מהן כשר לדעת הרב, והיינו כמו הלשון שבהגהת מרדכי הנ"ל, ובזה חשש הברירה היא על שעת הכתיבה, ומיד בגט הראשון יש החשש של ברירה על שעת הכתיבה והחתימה, וכנ"ל, וא"כ קשה טובא למה בגט הב' חשש לחשש ברירה באות צ"ז, וכתב משום זה לחזור ולצוות מחדש, ולמה לא חשש לזה מיד בגט הראשון, שלא לומר כן כלל מא' ועד ק' עד שיהי' לדעת הרב, אם לא כשהבעל מוכרח לצאת מן העיר מיד אחר הצווי, שאז בהכרח צריך לסמוך על הר"י בזה, ועוד קשה עליו דשם באות צ"ז כתב גם בהצווי של גט הב' לומר כתוב מא' ועד ק' וכו', וכיון דבהצווי של נוסח זה יש חשש ברירה גם בגט הראשון שלאחר הצווי, א"כ מה הרויח לענין גט הב' בהצווי מחדש שחוזר ומצוה, ס"ס עדיין יש בזה החשש של ברירה, וע"ז כבר השיג בתו"ג שם, וצ"ע על הרב המסדר ז"ל, ובלא"ה יש לתמוה עליו למה שינה בזה מלשון הזהב של הש"ע שכתב לומר כתוב גט ואני נותן לך רשות וכו', ואולי יש להעמיס כוונה הזאת גם בלשון שסידר מהר"מ ז"ל הנ"ל, דהיינו שכוונתו היא שגט אחד כשר מצוה לו בהחלט לכתוב, רק שהרשות בידו לכתוב אפילו ק' עד שיהי' לדעת הרב, ולפ"ז יהי' א"ש גם דבריו ז"ל, דאין החשש בזה אלא בגט הב', וכנ"ל, אבל הלשון הנ"ל מגומגם מאוד לפ"ז, וצ"ע, ועכ"פ בדברי הפוסקים המובאים בב"י, והש"ע והרמ"א, הי' נראה לכאורה מה שכתבתי נכון מאוד, וכנ"ל:

ענף ג

אמנם מה לעשות ובעניותי לא מצאתי עדיין מנוח גם בזה, דהרי משנה שלמה שנינו בגיטין דע"ו ע"ב, אם לא באתי מכאן ועד יב"ח כתבו ותנו גט לאשתי, כתבו גט בתוך יב"ח ונתנו לאחר יב"ח אינו גט, ומשמע להדיא הא לאחר יב"ח אם לא בא כותבין ונותנין, וכן הוא שם להדיא במשנה כתבו כו' ונתנו לאחר יב"ח ומת אם הגט קודם למיתה הר"ז גט והרי גם התם לא הי' הצווי על הכתיבה והנתינה בהחלט, רק באם, אם לא באתי עד יב"ח כתבו ותנו, וא"כ לא נתברר הצווי והשליחות להכתיבה והנתינה רק אחר יב"ח, כשלא בא עד יב"ח, ואעפ"כ מהני הצווי, ולא חיישינן לחשש ברירה, והרי התם באם לא באתי הוא תולה בדעת עצמו, וביותר יש לחוש בכזה לברירה מבתולה בדעת אחרים, כדאיתא בגיטין דכ"ה, ואעפ"כ מהני הצווי על אופן כזה, ואין זה דומה למ"ש רש"י שם ע"ב בד"ה לכי, דשאר תנאים שבגט שבידו לקיימם ודעתו לקיימם אין הטעם משום ברירה, עיי"ש, דשאני התם, שהאומר לאשתו הרי זה גיטך ע"מ שאתן לך ר' זוז וכדומה, הרי הוא רוצה בהגט, דהא חזינן דמגרשה, וכן רוצה בקיום התנאי, ודעתו לקיים התנאי, והרי הוא כמבורר בשעתו, אבל באם לא באתי עד יב"ח כתבו ותנו גט לאשתי אין רצונו כלל בשלילת ביאתו ולא בהגט כל עיקר, ואדרבא הוא רוצה שיבוא ולא יהי' גט כלל, ולכך אינו מגרשה עכשיו, ודעתו באמת לבוא עד יב"ח, אלא שאומר שבאם לא יבוא יכתבו ויתנו לה גט כדי שלא תתעגן, ועכ"פ אין דעתו כלל לקיים האם ושלא לבוא, ואדרבא וכנ"ל, ואין מבורר כלל בשעתו שלא יבוא ואין בו בזה אלא מה שהוא בידו שלא לבוא, וזה גרע עוד יותר לענין ברירה מה דתלה בדעת עצמו מתולה בדעת אחרים, וכנ"ל, וע"כ צ"ל דאין צריך להיות מבורר הצווי והשליחות אלא בשעת הכתיבה והחתימה והנתינה וכשהוא מבורר אז סגי, ולא צריכינן לומר הוברר הדבר למפרע בשעת הצווי, דגם באינו מבורר בשעת הצווי שפיר דמי, וכמ"ש באמת בנודע ביהודה הנ"ל:

ועוד נראה דגם לדעת הרשב"א הנ"ל דאפשר דצריך השליחות להיות מבורר בשעת הצווי, א"ש הכא, דהכא שפיר מבורר השליחות בשעת הצווי, דהא נתברר לנו מיד שמצוה את פלוני ופלוני לכתוב וליתן, ואי משום דתלה הדבר באם, אם לא באתי עד יב"ח, זה הוא ענין תנאי, ומלתא אחריתא היא, ולא נגרע עי"ז הבירור, כנודע, וע"כ לא אמרינן דצריך להיות מבורר השליחות בשעת הצווי, אלא לאפוקי כשאינו מבורר אז אם הוא מצוה כלל, או שאינו מבורר אז למי הוא מצוה, כמו בנידון הרשב"א, כל מי שיבחר

בו בעלי יהי' ש"ק שלי, אבל כשמבורר בשעת הצווי שמצוה ולמי הוא מצוה רק שתולה הדבר באם, זה הוא מלתא אחריתא, ושפיר נקרא מבורר:

וראי' לזה דאל"כ למ"ד בגיטין פ"ו ע"ב דבעינן נתינה לשמה נתינה מבוררת לשם גירושין, עיי"ש, א"כ האיך מהני גט על תנאי, הא אינו מבורר בשעת נתינה אם הוא לשם גירושין, דשמא לא תקיים התנאי, ובאופן כזה אינו נותן לה הגט לשם גירושין, וא"כ תלי' זאת בברירה, ובגט לכ"ע א"ב, וכנ"ל, וגדולה מזו מצינו בכתיבה אליבא דר"א, דודאי בעינן כתיבה מבוררת לשם גירושין, ואעפ"כ המעיין בגיטין פ"ד ע"ב בסוגיא דכל התנאים פוסלין בגט ובראשונים שם, יראה, דאינו פסול לר"א מעיקר הד"ת אלא כשכתב לפני התורף חוץ מפלוני, אעפ"י שחזר ומחקו, ולרבא גם באמר בע"פ לפני התורף חוץ מפלוני פסול מה"ת לדעת מקצת הראשונים ז"ל אבל זולת זה אינו פסול מה"ת אלא משום גזירת חוץ, ואפילו בתנאי דעל מנת קודם לתורף אינו פסול מה"ת, בין בע"פ, בין בכתבו בתוכו, ונתקיים התנאי אח"כ או בטלו קודם הנתינה, עיש"ה ותראה שכן הוא, והרי בתנאי קודם לתורף, ובפרט בכתבו בתוכו, אין הכתיבה מבוררת לשם גירושין, דשמא לא תקיים התנאי אח"כ ואין הגט לשם גירושין, וא"כ יש בזה פסול מה"ת, מחשש ברירה, ולהתו' הנ"ל בגט לכ"ע א"ב:

הן אמת דהרמב"ם פסק בפ"ח מה' גירושין ה"ד דבתנאי קודם התורף בין בכתב בין בע"פ הרי זה ספק גירושין, וכתב ה"ה שם שהוציא זה מהירושלמי פ' כל הגט שפיסול תנאים הוי מפני שאין אומרים יש ברירה, דאעפ"י שנתקיימו מ"מ בשעה שנכתב הגט לא הי' ספר כריתות, עכ"ל, והיינו שלא הי' מבורר בשעת כתיבה שהוא לשם כריתות, דדלמא לא יתקיים התנאי אח"כ, וכנ"ל, [ולפ"ז צ"ל דהירושלמי ס"ל כאביי במכילתין פ"ו ע"ב דנתינה לשמה לא בעינן, דאל"כ היכי מהני כלל גט על תנאי, הא אינה נתינה מבוררת לשם גירושין, וכנ"ל, וע"כ דלא בעי נתינה לשמה, ונראה דפליגי בזה ר' יודן ור' חיננא בירושלמי שם לפי פירוש הק"ע והפני משה, דר' יודן ס"ל דבעינן נתינה לשמה, ולכך מייתי ראי' דע"כ רבי לא חייש בזה לברירה, דאל"כ כל התנאין שהתנינו בגיטין דלא כרבי, והיינו דגם בהנתינה יש חשש זה של ברירה, וכנ"ל, ור' חיננא ס"ל דלעולם טעמיה דרבי משום ברירה, אלא תמן בכותב על מנת כן ברם הכא בנותן על מנח כן, ור"ל דדוקא בכתיבה דבעי לשמה יש חשש ברירה, אבל בנתינה אין חשש ברירה, דלא בעינן נתינה לשמה כל עיקר, עיי"ש ודוק:

גם צ"ל ע"כ לפי שיטה זו דלא בעינן שליחות הבעל בהכתיבה, דאל"כ אכתי גט על תנאי איך כשר, דהגם דהבעל מעלים התנאי מהסופר ומהעדים בשעת הכתיבה והחתימה,

מ"מ הלא הוא עצמו יודע בלבו שיתן הגט על תנאי, וא"כ אין הכתיבה מבוררת מצדו לשם גירושין, ורחמנא אמר וכתב לה ספר כריתות, שהבעל יכתוב הגט לשם כריתות, א"ו דלא בעינן שליחות הבעל להכתיבה, דוכתב לאו אבעל קאי, אלא אסופר, כמ"ש התו' והרא"ש בגיטין כ"ב ע"ב, והסופר והעדים אינם יודעים מהתנאי, ואין לומר דא"כ כמו כן הי' יכולים לפשוט בנדרים ל"ו דכהנים שלוחי דרחמנא נינהו, מהא דתנן בזבחים מ"ו ע"ב שאין המחשבה הולכת אלא אחר העובד, ואין הבעלים מפגלין, ואי שלוחי דידן נינהו למה לא יפסל בזה מחשבת הבעלים המשלחים, וכנ"ל, וע"כ שד"ר נינהו, ולמה לא פשט הגמ' שם מזה, י"ל דשאני התם דכתיב המקריב אותו לא יחשב, תלה רחמנא המחשבה בהמקריב דוקא, דהיינו העובד, וכמ"ש רש"י בזבחים שם, ועיין בפירוש הרא"ש בנדרים שם, וא"כ גזה"כ הוא דאין מחשבת הבעלים פוסלת בזה, אבל בנ"ד שפיר יש להוכיח משיטת הרמב"ם הנ"ל דלא בעינן שליחות בהכתיבה, וכנ"ל, וכ"כ הב"ש סי' קכ"ג ס"ק ה' דלהרמב"ם לא בעינן שליחות בהכתיבה, עיי"ש, מיהו י"ל דמזה שהוכחנו אין הכרח, דמאחר שעושה את הסופר שליח לכתוב ולעדים לחתום, והשליחות הוא בסתם בלא תנאי, א"כ שלוחו של אדם כמותו, וכאלו הוא כתב הגט לשם גירושין מבוררת, והתנאי שיודע בלבו הוא דברים שבלב ואינם דברים, וכן אפילו כשכותב בעצמו, כיון שכותב בסתם לשם גירושין, אין מזיק לזה מה שבלבו, דהיכי דדברים שבלב סותרים למה שבפיו, או למעשה הנגלית לפנינו, אינם דברים, גם י"ל דמאחר שבשעת הכתיבה והחתימה אינו מגלה התנאי, דעתו באמת גם בלבו כעת לכריתות מבוררת, אלא שאח"כ נותנו על תנאי, ועיין בג"פ בסי' קכ"ג ס"ק א' ובפר"ח שם דס"ל בדעת הרמב"ם דבעי שליחות להכתיבה]:

אמנם כבר כתב ה"ה שם, שדעת הרבה מן המפרשים הוא דליכא מאן דפסל מדינא אלא חוץ בכתב ולפני התורף וכו', ויש מוסיפין לפסול מן הדין חוץ לפני התורף, אפילו על פה, והשאר מן הגזירה אטו האי, עכ"ל, ובאמת שכן הוא דעת התו' והבעה"מ והרמב"ן והרשב"א והריטב"א והר"ן דגמ' דידן לא ס"ל הא דירושלמי בטעם פיסול התנאים משום ברירה, אלא כלהו משום גזירה אטו חוץ, עיי"ש, וע"כ צ"ל דהא דבאמת לא חיישינן בזה לברירה, היינו משום דבתנאי לא שייך ברירה, דבתנאי הדבר בעצם מבורר ומוחלט בכל אופן, והתנאי מלתא אחריתא הוא, ודוק, וכ"כ בתורת גיטין בחידושי גמרא בגיטין דכ"ה בד"ה ולכי מייתי, ומיישב שם הא דמקשה הגמ' שם מהא דהריני בועלך ע"מ שירצה אבא, עיי"ש, ובדף ע"ג ע"ב, ובנתיבות סי' ס"א ס"ק ג':

והנה הראב"ד הובא ברמב"ן ורשב"א שם הביא ראי' דתנאי בע"פ אפילו קודם לתורף כשר לגמרי, ואפילו משום גזירת חוץ אין בו, מהא דתנן שם בס"פ מי שאחזו, כתבו ותנו גט לאשתי אם לא באתי מכאן ועד יב"ח וכתבו בתוך יב"ח אינו גט, ר' יוסי אומר כזה גט, משום דהכי קאמר להו כתובו מעכשיו ותנו אם לא באתי עד יב"ח, אלמא דאעפ"י שנכתב על תנאי ליתנו לה אם לא יבא עד יב"ח אפ"ה כשר, אמנם הרמב"ן שם דחה ראי' זו, דהתם אין התנאי על הגירושין, רק על השליחות, שלא עשאן שלוחים ליתן הגט רק אם לא יבא עד יב"ח, עיי"ש:

אך הראב"ד דלא נחית לזה, רק ס"ל דזה התנאי הוא על גוף הגט, ור"ל דאינו רוצה לגרש אלא אם יבא עד יב"ח, ואז יתנו, אבל אם יבא עד יב"ח אינו רוצה לגרשה כלל, ולכך לא יתנו, ולכך הביא ראי' מזה דתנאי בע"פ קודם לתורף כשר, וע"כ צ"ל לדעתו דהא דלא חיישינן בזה אפילו מדינא לחשש ברירה בשעת הכתיבה, משום דמה דתולה באם ובתנאי לית בי' משום ברירה, וכנ"ל, וא"כ ה"ה עיקר הצווי שלו, מה שאומר אם לא באתי מכאן ועד יב"ח כתבו ותנו גט לאשתי אפילו אם נימא דהשליחות צריך להיות מבורר בשעת הצווי, מ"מ אין בזה חשש ברירה במה שתלה זאת באם, דזה הוא ענין תנאי, ובתנאי לא שייך ברירה, וכנ"ל:

אמנם לשיטת הרמב"ם הנ"ל דגם בתנאי יש חשש ברירה, ע"כ צ"ל דהא דמהני כאן הצווי לכתוב וליתן באם לא באתי עד יב"ח, היינו משום דאין השליחות צריך להיות מבורר כלל בשעת הצווי, ודי במה שהוא מבורר בשעת הכתיבה, וכנ"ל, והא דבכתובו מעכשיו ותנו אם לא באתי עד יב"ח וכתבו מעכשיו הוי גט, היינו משום דשם אין התנאי על הגט, רק על השליחות, וכמ"ש הרמב"ן, ושפיר הוי כתיבה מבוררת לשם גירושין:

שוב ראיתי בתשובת מהרי"ט ח"א סי' ס"ו שנתקשה בדברי הרמב"ם שחושש גם בתנאי לברירה, דא"כ גט על תנאי היכי משכחת לי' כלל, דאפילו כשאינו אומר התנאי אלא בשעת נתינה, מ"מ גם בשעת הנתינה צריך להיות מבורר, דבגיטין וקדושין צריך להיות מבורר חלות הגירושין והקידושין בשעה שחלין, כדמשמע בפ' כל הגט, דמייתי מהא דמה היא באותן הימים וכו' דמכי מיית הוי גיטא, וכן מהא דע"מ שירצה אבא וכו' הא רצה האב מקודשת, אלמא יש ברירה, עיי"ש, הרי דאף בשעת חלות הגירושין וקידושין בעינן ברירה, וא"כ להרמב"ם איך יכול אדם לגרש על תנאי כלל, עיי"ש:

אמנם לפי מ"ש הנתיבות בסי' ס"א ס"ק ג' לא קשה מידי, דשם כתב דעד כאן לא צריכינן לבא לברירה אלא כשאי אפשר לומר שיחול הדבר כשיבורר, ואנו צריכין לומר הוברר הדבר למפרע בשעת חלות הדבר, אבל בדבר שראוי לחול כשיבורר, אפילו אם אומר

מעכשיו מהני כיון שיכול להקנות שיהי' הקנין חל לכשיבורר, יכול להקנות ג"כ שיהי' הקנין חל עכשיו, כמו בדשלב"ל לר"מ, עכ"ד, ועיי"ש, וכ"כ במקור חיים סי' תנ"ד ס"ק ב', דבכה"ג לא שייך דין ברירה, עיי"ש, ולפ"ז לא קשיא קושיית המהרי"ט הנ"ל על הרמב"ם, דעד כאן לא צריכינן בגמ' שם לומר דיש ברירה, אלא בהר"ז גיטיך מהיום אם מתי, דשם א"א להגירושין לחול לכשיבורר, דהיינו כשימות, דהא אין גט לאחר מיתה, וע"כ צ"ל בזה הוברר הדבר למפרע, והיינו יש ברירה, וכן בהריני בועליך ע"מ שירצה אבא, א"א להקידושין לחול כשיבורר, דהיינו כשירצה האב, דאז כלתה ביאתו, וכמ"ש הנתיבות שם, וע"כ צ"ל הוברר הדבר למפרע בשעת ביאה, וא"כ ע"כ דיש ברירה, משא"כ בכל התנאים דעלמא, כגון הר"ז גיטיך ע"מ שתתני לי מאתיים זוז, וכדומה שאר התנאים שאינם בלאחר מיתה, שאפשר להגירושין לחול כשיתקיים התנאי ויבורר, יכול ג"כ לגרשה על התנאי הזה גם מעכשיו, אף שעכשיו אינו מבורר, ולא צריכינן לומר בזה יש ברירה, וכן בקידושין של שטר וכסף ע"ת שיכולין הקידושין לחול כשיבורר, יכול ג"כ לקדשה מעכשיו, ול"צ לומר בזה י"ב, והיינו דלא פריך הגמ' שם מכל הגיטין והקידושין על תנאי, לשיטת הרמב"ם דגם בתנאי יש חשש ברירה:

אמנם בתנאי קודם לתורף, דלענין כתיבת הגט לא סגי כלל כשיבורר התנאי אחרי כן. רק צריך דוקא שיהי' מבורר לשם גירושין בשעת הכתיבה, וצריך לומר הוברר הדבר למפרע, בזה חשש הרמב"ם לברירה, וכן למ"ד דבעינן נתינה לשמה, א"כ צריך להיות מבורר בשעת נתינה דוקא שהוא לגירושין, כמבואר בגיטין דפ"ו ע"ב, לדידי' אם נימא כשיטת הרמב"ם דגם בתנאי יש חשש ברירה, באמת לא משכחת שום גט על תנאי, דע"כ צריך לומר בזה הוברר הדבר למפרע בשעת נתינה, וכנ"ל, וע"כ צ"ל לדידי' דבתנאי אין חשש ברירה, וכמ"ש לעיל דפליגו בזה בירושלמי ר' יודן ור' חיננא, דר"י ס"ל דבעי נתינה לשמה, ומתניתין שם דב' גיטין שנתערבו דלא כר"א, וא"כ ע"כ צ"ל דבתנאי אין חשש ברירה, דאל"כ כל התנאים שהתנינו בגיטין דלא כרבי, ור"ח ס"ל כאביי דלא בעינן נתינה לשמה, ולכך ס"ל דבתנאי יש חשש ברירה, והרמב"ם פסק כאביי ור"ח, דלא בעינן נתינה לשמה, ובתנאי יש חשש ברירה, והא דגט שכ"מ בתנאי דאם מתי כשר, וכן הא דקיי"ל בע"מ שירצה אבא רצה האב מקודשת, זה קשה ג"כ לשיטת כל הפוסקים, וכבר נאמרו תירוצים שונים בזה, ויסבור הרמב"ם כאחד מהם, והגם דבספר ישועות ישראל בסי' ס"א סוף ס"ק ג' הביא מהריב"ש דלא כהנתיבות הנ"ל, עיי"ש, אעפ"כ י"ל דהרמב"ם ס"ל כסברת הנתיבות, וכנ"ל:

ומ"ש המהרי"ט שם לפרש הירושלמי דלא כפירוש ה"ה דפיסול התנאים הוא משום חשש ברירה, עיי"ש, תמהני דהא גם הרמב"ן במלחמות בפ' המגרש שם והרשב"א והר"ן שם פרשו הירושלמי כן כמ"ש ה"ה, עיי"ש, ובאמת שהמעיין היטב בדברי הירושלמי שם בר"פ כל הגט יראה שהאמת הוא כפירוש זה של הראשונים ז"ל:

ענף ד

והנה כבר כתבתי דלהרמב"ם דבתנאי יש חשש ברירה, ע"כ צ"ל דלהכי כשר באומר אם לא אבא עד יב"ח כתבו ותנו גט לאשתי, משום דאין השליחות צריך להיות מבורר בשעת הצווי, אמנם להרשב"א דס"ל דבתנאי אין חשש ברירה, אין הכרח לזה ממשנה זו, וכנ"ל, ולכך כתב הרשב"א בתשובה הנ"ל דכשאינו מבורר השליח בשעת הצווי אפשר דנאמר בזה אין ברירה:

אמנם אכתי קשיין לי דברי הרשב"א, דמאחר דעכ"פ הירושלמי ס"ל דבתנאי יש חשש ברירה, וכנ"ל, וא"כ ע"כ צ"ל להירושלמי דהא דתנן אם לא באתי כתבו וכו' אם הגט קודם למיתה כשר, היינו משום דאין השליחות צריך להיות מבורר בשעת הצווי, דודאי אין לומר דהירושלמי מוקי לה להא מתניתין כמ"ד יש ברירה, דא"כ הוי רמי סתמי דמתנייתי אהדדי, סתמא דכאן דיש ברירה אסתמא דר"פ כל הגט דאין ברירה, וגם אין לומר דהירושלמי ס"ל כמ"ש התוס' בגיטין כ"ה ע"ב בד"ה ר"י, לחלק אליבא דר' יוסי, דדוקא בדבר שיכול להיות שלא יתברר לעולם בהא ס"ל לר' יוסי דאין ברירה, אבל בדבר שעומד להתברר בודאי, אמרינן דיש ברירה, עיי"ש, וא"כ שוב לא קשיין מתנייתי אהדדי, דבר"פ כל הגט דאמר כתוב גט לאיזה שארצה אגרש, דיכול להיות שיחזור בו לגמרי, ושניהם לא ירצה לגרש, וא"כ לא יתברר לעולם, בזה אמרינן דא"ב, אבל בהא דאם לא באתי כתבו ותנו, דעומד להתברר בודאי, או יבא או לא יבא, אמרינן די"ב, אבל זה אינו, דהא הירושלמי מוקי המשנה דר"פ כל הגט כרבי, דאמר כל התנאים פוסלים בגט משום דאין ברירה, וכנ"ל, ורבי סתמא קאמר כל התנאים, באין הפרש, משמע דאף בתנאים העומדים להתברר בודאי, ס"ל לרבי דא"ב, ומאחר דהירושלמי מוקי מתניתין שם כרבי, א"כ אכתי קשיא ע"ז ממתניתין דאם לא באתי כתבו:

ובזה מצאנו בינה להבין דברי הירושלמי שם, דפריך על הא דכתוב לאיזה שארצה אגרש פסול, מכיון שנתנו לה יעשה כמו שהי' כרות לשמה משעה הראשונה, [והיינו דנימא הוברר הדבר למפרע שהי' לשם זו שנתנו לה עכשיו], ר' יוסי בשם דר' ביבון דר"ש היא וכו' עשה לי ב' זוגין וכו' ר"ש מטהר עד שיפרישם בטומאה, והיינו דלא אמרינן ברירה, ר' חיננא אמר דרבי היא כל התנאים פוסלין בגט, דס"ל דאין ברירה, ויש להבין מה בין

ר' יוסי ור' חיננא, דמר מוקי לה כר"ש, ומר מוקי לה כרבי, מאחר דתרווייהו ר"ש ורבי ס"ל דאין ברירה, א"כ מה לי אם מתניתין כר"ש או כרבי, דא ודא אחת היא, ולאיזה ענין נחלקו בזה ר' יוסי ור' חיננא אי כר"ש ואי כרבי:

ולפי הנ"ל א"ש, וחילוק גדול יש בין ר' יוסי לר' חיננא, דר' יוסי ס"ל דעד כאן לא ס"ל למתניתין דא"ב אלא באיזה שארצה אגרש, דהוא תולה בדעת עצמו, וגם מתנה על ב' דברים, או זו או זו, וגם יכול להיות שלא יתברר לעולם, דשמא לא ירצה לגרש שניהם, בכגון זה ס"ל למתניתין דא"ב, אבל בתולה בדעת אחרים שפיר אמרינן ברירה, וכן במתנה על דבר אחד לבד ג"כ אמרינן ברירה, וכמ"ש הר"ן שם בר"פ כ"ה בשם הרמב"ן, וכן בדבר שבודאי עתיד להתברר ג"כ אמרינן ברירה, ולכך מוקי ר' יוסי כר"ש דב' זוגין, דגם שם הוא תולה בדעת עצמו, איזה שיברר הוא לזה או לזה, וכן הוא מתנה על ב' דברים, או שיברר זה לבהמה או זה, וכן כולם שם, עיי"ש, וגם יכול להיות שם שלא יתברר לעולם, עיי"ש, והיינו דמתניתין ממש, ובזה אמרינן דא"ב, לא זולת, וכנ"ל, אמנם ר' חיננא ס"ל דהמשנה ס"ל דבכל ענין אין ברירה, ואפילו בתולה בדעת אחרים, ומתנה רק על דבר אחד לבד, ועתיד להתברר בודאי, אעפ"כ ס"ל למתניתין דא"ב, ולכך אמר ר' חיננא דרבי היא, דאמר כל התנאים פוסלים בגט, באין הפרש, משום דאין ברירה, וכנ"ל:

ומעתה מאחר דר' חיננא מוקי מתניתין דר"פ כ"ה כרבי, דבכל ענין אין ברירה, א"כ איך הי' יכול המשנה דאם לא באתי עד יב"ח כתבו ותנו גט לאשתי דכשר, וע"כ צ"ל דשם הוא משום דאין השליחות צריך להיות מבורר בשעת הצווי, ולמה מסופק הרשב"א בזה, דמאחר דלר"ח בירושלמי שם בע"כ צ"ל דאין השליחות צריך להיות מבורר בשעת הצווי, וכנ"ל, מהיכי תיתי נימא דיש מי שחולק ע"ז:

מיהו בהכרח צ"ל בדעת הרשב"א, דס"ל דכיון דלגמ' דידן דאין בתנאי חשש ברירה, אין הכרח ממשנה דאם לא באתי כתבו ותנו לומר דאין השליחות צריך להיות מבורר בשעת הצווי, וכנ"ל, א"כ י"ל דאולי באמת לגמ' דידן צריך להיות מבורר בשעת הצווי, ואה"נ דהגמ' דידן פליג עם הירושלמי גם בזה, וזהו שכתב הרשב"א דאולי נאמר בזה אין ברירה:

אמנם למאן דחייש לברירה גם בתנאי, ע"כ א"א לומר אחרת בהא דאם לא באתי וכו', אלא משום שאין השליחות צריך להיות מבורר בשעת הציווי, דהא הא דחייש להירושלמי דיש חשש ברירה בתנאי, הוא משום דס"ל דגם גמ' דידן ס"ל כן, והא דאמרינן בגיטין פ"ד ע"ב, דטעמיה דרבי דכל התנאין פוסלין בגט, הוא משום דגזרינן על מנת אטו חוץ, זה הוא דוקא לר' זירא, דאמר מחלוקת לפני התורף, אבל לרבא שם דפ"ה ע"א

דאמר מחלוקת דר' ורבנן לאחר התורף, אבל לפני התורף, דברי הכל פסול, היינו דלפני התורף פסול לד"ה מדינא, משום דאין ברירה, וכדאמר בירושלמי, עיין בפני יהושע שם ובמהרי"ט ח"א סי' ס"ו, ובאמת שגם כוונת ה"ה שם בפ"ח מה"ג ה"ד כן הוא, ומ"ש שם וז"ל דלא אדכרינן בגמרינן גזירה בדינים אלו אלא לדברי רבי אבל לרבנן דקיי"ל כוותייהו לא הזכירו כלל וכלהו פיסולי דרבנן דינא נינהו מחשש ברירה, עכ"ל, כוונתו דרבא דקיי"ל כוותי', דגם לרבנן פוסלין תנאים בגט, דהיינו לפני התורף, לא הזכיר בגמרא גזירה בדינים אלו אלא לדברי רבי, שפוסל לדידי' גם בלאחר התורף, וזה הוא משום גזירה דלפני התורף, אבל לרבנן דהיינו לפני התורף לא הזכירו לגזירה כלל, דכלהו פיסולי דרבנן דהיינו לפני התורף דינא נינהו מחשש ברירה, וזה הוא גם אליבא דרבי דלפני התורף פסול מדינא מחשש ברירה, ולהכי גזר לאחר התורף אטו לפני התורף, ואדרבא מרבי שמעינן זה דלפני התורף פסול מדינא, דאל"כ לא הי' גוזר גזירה לגזירה, לאחר התורף אטו לפני התורף, וכמ"ש המהרי"ט שם, וז"פ מאוד, ומהתימה על הפ"י שם שלא פירש כן דברי ה"ה ותמה עליו עיי"ש, וברור שכוונת ה"ה היא כמו שכתבתי:

ומעתה כיון דרבי אמר כל התנאים פוסלין בגט, משמע כל התנאים באין הפרש, וכנ"ל, והיינו לרבא לאחר התורף, משום גזירה דלפני התורף דפסול מדינא מחשש ברירה, מכלל דלפני התורף כל התנאים באין הפרש פוסלין מדינא, מחשש ברירה, ולכך גזרינן בכל התנאים גם לאחר התורף, ומדאמרינן דלפני התורף דברי הכל פסול, משמע דבמאי דפליגי בלאחר התורף, דהיינו בכל התנאים, לפני התורף ד"ה פסול, וכן משמע להדיא שם, דקתני בברייתא וחכמים אומרים וכו' חוץ שפוסל בע"פ פוסל בכתב על מנת שאינו פוסל בע"פ אינו פוסל בכתב, וע"ז אמר רבא דהיינו דוקא לאחר התורף, אבל לפני התורף פסול, והאי על מנת הוא דומיא דחוץ, דהיינו ע"מ שלא תנשאי לפלוני, דחוץ פוסל בע"פ וע"מ אינו פוסל בע"פ, וקאמר רבא דע"מ שלא תנשאי לפלוני לפני התורף גם לרבנן פסול, וכן אמר עוד שם להדיא ומתניתין דקתני כתבו ואוקימנא בחוץ אבל על מנת לא פסיל לאחר התורף ורבנן היא, הרי להדיא דע"מ שלא תנשאי לפלוני גם לרבנן אינו כשר אלא לאחר התורף אבל לפני התורף פסול, והיינו מדינא מחשש ברירה, וכמ"ש ה"ה דכולהו פיסולי דרבנן דינא נינהו מחשש ברירה, וכנ"ל:

והנה בתנאי דע"מ שלא תנשאי לפלוני ישנם כל קולי דברירה, שהוא תולה בדעת אחרים, וגם אינו מתנה על ב' דברים, וגם עומד להתברר בוראי, או תינשא לפלוני או לא תינשא לו, ואעפ"כ לפני התורף לד"ה בין לרבי בין לרבנן פסול מדינא מחשש ברירה, והכי ודאי קיי"ל, וכמו שפסק הרמב"ם:

וכיון שכן, הנך מתנייתא, דר"פ כל הגט כתוב לאיזהו שארצה פסול, ודס"פ מי שאחזו אם לא באתי עד יב"ח כתבו ותנו גט לאשתי וכו' כשר, ע"כ צריכינן לאוקמי כד"ה, כרבי ורבנן וכהלכתא, דגם בתנאי חיישינן לברירה, ובכל ענין, וכנ"ל, וא"כ הא דבאם לא באתי וכו' כתבו ונתנו לאחר יב"ח וכו' הרי זה גט ע"כ צ"ל דהוא משום דאין השליחות צריך להיות מבורר בשעת הצווי:

ענף ה

קיצור הדברים דמשנה מפורשת היא דיכול לצוות על כתיבת ונתינת הגט באם, אם לא באתי עד יב"ח וכו', ואין לך לומר בו אלא אחד מב' דברים, או דבתנאי לא שייך ברירה, או דאין השליחות צריך להיות מבורר בשעת הצווי, אבל לנקוט בתרווייהו לחומרא, לומר דגם בתנאי יש חשש ברירה, וגם דהשליחות צריך להיות מבורר בשעת הצווי, זאת אי אפשר, דא"כ לא מצאנו ידינו ורגלינו במשנה דאם לא באתי וכו' הנ"ל, וכנ"ל:

ומעתה איך נוכל לומר כלל דרבינו יחיאל והר"י קלצון פקפקו על נוסח סה"ת והסמ"ג כתוב וכו' והנני נותן לך רשות לכתוב מא' ועד ק' וכו', מטעם דאינו מבורר בשעת הצווי אם מצוה אותו כלל לכתוב גט הב', דמאחר שתלה כתיבת גט הב' באם לא יכשיר הרב גט הא' וירצה הסופר לכתוב גט ב' שיהי' כשר לדעת הרב, א"כ אין ברירה, לומר הוברר הדבר למפרע בשעת צווי שצוה על גט זה הב', דהא משנה מפורשת היא דיכול לצוות על כתיבת ונתינת הגט באם, ובין יהי' הטעם משום דאין השליחות צריך להיות מבורר בשעת הציוי, ובין יהי' הטעם משום דבתנאי אין חשש ברירה, כל זה שייך ג"כ הכא, דהא הנתינת רשות דהכא פירושו שמצוה אותו באם, וכנ"ל, ואין מקום לפקפק בזה מחשש ברירה אלא א"כ תנקוט חומרא דתרווייהו, לומר דהשליחות צריך להיות מבורר בשעת הצווי, וגם דגם באם ובתנאי יש חשש ברירה, וכבר כתבנו לעיל דלומר שניהם אי אפשר, דא"כ איך מצינו המשנה דאם לא באתי וכו' הנ"ל, וכנ"ל:

שוב ראיתי די"ל דאין הכרח לזה ממשנה זו, ושפיר י"ל דהרי"ח והר"י קלצון ס"ל ב' החומרות, דהשליחות צריך להיות מבורר בשעת הצווי, וגם בתנאי יש חשש ברירה, והא דבאם לא באתי עד יב"ח כתבו ותנו גט לאשתי כתבו ונתנו לאחר יב"ח ה"ז גט, היינו כמו שכתבתי לעיל בשם התו', דהגם דר' יוסי לית לי' ברירה, מ"מ בדבר שעומד להתברר בודאי, אית לי' ברירה, וגם כאן עומד להתברר בודאי, או יבוא עד יב"ח או לא יבוא, והא דבתנאי קודם לתורף ס"ל לד"ה לרבי ולרבנן דפסול מדינא מחשש ברירה, ובכל תנאי, אפילו עומד להתברר בודאי, וכנ"ל, י"ל דהרי"ח והר"י קלצון ס"ל כמ"ש התו' בר"פ כל הגט, דאפילו מאן דס"ל בעלמא יש ברירה, מודה בכתיבת הגט דא"ב,

משום דוכתב לה משמע שיהא מבורר בשעת כתיבה, עיי"ש, וא"כ הכא נמי י"ל, דהגם דבעומד להתברר בודאי לכ"ע יש ברירה, מ"מ בכתיבת הגט גם בתנאי כזה קודם התורף פסול, דוכתב לה ספר כריתות משמע שיהי' מבורר לגמרי בשעת כתיבה, והגם דלא דמי כ"כ, דבשלמא למאן דס"ל בעלמא י"ב, שפיר י"ל דאעפ"כ בכתיבת הגט א"ב, וכנ"ל, אבל למאי דאמרינן גם בעלמא א"ב, ואעפ"כ בעומד להתברר בודאי י"ב, וע"כ דזה הוי כמבורר בשעתו, כיון שעומד בודאי להתברר, וא"כ גם בכתיבת הגט כן הוא, מ"מ י"ל גם בזה דיש חילוק בין בעלמא ובין כתיבת הגט, ודו"ק, ועיין בתו"ג בחידושי גמרא דף ע"ג ע"ב בד"ה רש"י דיש חילוק גדול בין ברירה דכתיבת הגט לדעלמא, דבעלמא היינו שהוא מבורר להשם, ובכתיבת הגט צ"ל שהוא מבורר כן להסופר, עד שכותב עי"ז לשמה, עיי"ש, ובשלמא בתולה בדעת אחרים מסיק הגמ' להדיא בפ' כ"ה שם דכ"ו ע"א דאין לחלק בזה גם בעלמא, וכן בתנאי שמעינן מפשטות דברי הגמ' שם דגם בעלמא יש בו חשש ברירה, מדפרכינן שם מהא דהריני בועליך ע"מ שירצה אבא, וכמ"ש רש"י ותו' שם, אבל לענין עומד להתברר בודאי, שפיר יש לחלק בין כתיבת הגט לדעלמא, וכנ"ל, ולזאת הגם דבתנאי קודם לתורף ס"ל לד"ה דפסול מדינא, אפילו בתנאי שעומד להתברר בודאי, מחשש ברירה, מ"מ היינו דוקא שם דע"י התנאי לא היתה הכתיבה של הגט מבוררת, אבל בהא דאם לא באתי וכו' כתבו ותנו, דאין החשש על הכתיבה, רק על שעת הצווי, דאז אינו מבורר השליחות, שפיר י"ל דמש"ה כשר הואיל דעומד להתברר בודאי, או יבא או לא יבא, וכנ"ל:

אמנם בכל זאת עדיין אין זה מעלה ארוכה להפקפוק של הרי"ח והר"י קלצון לחוש חשש ברירה בהא דכתוב וכו' והנני נותן לך רשות וכו' מחמת שאין הצווי של גט הב' מבורר בשעת הצווי, דהא גם בזה עומד להתברר בודאי, או יכשיר הרב גט הא', או לא יכשיר אותו, או ירצה הסופר לכתוב גט אחר שיהי' כשר לדעת הרב, או לא ירצה, מאי אמרת שמא לא יבא לידי בירור כלל, דאולי לא ירצה הרב כלל להזדקק לזה, או אולי ימות, וא"כ אין עצה לכתוב גט אחר שיהי' לדעת הרב, מ"מ גם באופן כזה יבא לידי בירור, דבאופן כזה בודאי לא צוה לכתוב גט הב' לבטלה, דהוא לא צוה אלא שאם ירצה יכתוב עוד גט עד שיהי' כשר לדעת הרב, ומאחר שבאופן כזה אין כאן דעת הרב א"כ בודאי לא צוה ע"ז, וא"כ בהכרח עומד להתברר אם צוה על גט הב' אם לא צוה, תדע דהא גם בהא דאם לא באתי, שצוה לכתוב אם לא יבא, ואם יבוא לא, והרי יוכל להיות שלא יבא ואעפ"כ אין להם לכתוב, דהיינו שימות בתוך הוב"ח, וע"כ צ"ל כיון דבאופן כזה שימות ידעינן בבירור שלא צוה לכתוב, דאין גט לאח"מ, שפיר נקרא זה עומד להתברר

בודאי אם צוה לכתוב או לא, וא"כ ה"ה בנ"ד הגם שיוכל ג"כ להיות אופן שלא דיבר ממנו כלל, דהיינו שימות הרב, או לא ירצה להזדקק לזה כלל, מ"מ כיון דגם באופן כזה מבורר לנו שלא יכתוב, עומד להתברר בודאי מקרי, דהא סוף סוף עומד להתברר בודאי אם צוה על גט הב' אם לא צוה, דאם לא יכשיר הרב גט הא', וירצה הסופר לכתוב גט ב' שיהי' כשר לדעת הרב, צוה על גט הב', ואם יכשיר הרב גט הא', או שלא ירצה הסופר להשגיח על דעת הרב, לא צוה על גט הב', ואם ימות הרב, או לא ירצה להזדקק לזה כלל, לא צוה על גט הב', וא"כ עומד להתברר בודאי אם צוה על גט הב' ואם לא צוה, וכן על שאר הגיטין עד ק', ולא מקרי אינו עומד להתברר בודאי אלא הא דב' לוגין שאני עתיד להפריש וכו', וכן הא דמע"ש יהא מחולל על סלע שתעלה בידי, דשם הספק הוא איזה לוגין הם תרומה ומעשר ומע"ש, ועל איזה סלע המע"ש מחולל, והספק הזה לא יוכל להתברר אלא כשיפריש הלוגין, ויעלה בידו סלע, ודלמא לא יפריש לעולם, ולא יעלה סלע, א"כ לא יתברר ספק זה כלל, עיי"ש בתו' גיטין כ"ה ב' ד"ה ר"י, אבל בנ"ד דהספק הוא אם צוה על הגט הב' וכן על שאר הגיטין עד ק', או לא, וספק זה בהכרח יתברר, איך שיהי', וכנ"ל, וא"כ הוי זה עומד הדבר להתברר בודאי, דיש ברירה:

כלל הדברים, דאי אפשר כלל לומר כמ"ש לעיל, דפקפוקם של הרי"ח והר"י קלצון הוא מחשש ברירה שאינו מבורר בשעת הצווי אם מצוה כלל על הגיטין שמגט הב' ואילך, הואיל דמצוה עליהם באם, דמשנה מפורשת היא דיכול לצוות באם, אם לא באתי וכו', וכל הטעמים של היתר שיש לומר על משנה זו יש לומר ג"כ בנ"ד, או דאין השליחות צריך להיות מבורר בשעת הצווי, או דבתנאי אין חשש ברירה, או דעומד הדבר להתברר בודאי, וא"כ איך אפשר עוד כלל לפקפק על זה, וע"כ צ"ל דהחשש ברירה של הרי"ח והר"י קלצון היא על שעת הכתיבה, דאינו מבורר אז שכותב לשם גירושין, דשמא לא יהי' לדעת הרב, וכמ"ש לעיל בריש ענף זה בשם הגהמ"ר, וילמוד סתום של דברי הרי"ק שבב"י בשם הקונדרס מן המפורש בדבריו שבהגהות מרדכי, וכנ"ל:

והגם שהב"י הביא דברי הקונדרס בשם הרי"ח והר"י קלצון אחר שהביא דברי סה"ת והסמ"ג, שבתחלה כשאומר לסופר כתוב יאמר לו אני נותן לך רשות לכתוב הרבה גיטין עד שיהי' לדעת הרב, וכבר כתבתי לעיל דמשמעות לשון זה מורה שאינו מצוה אותו בהחלט דוקא על גט שהוא לדעת הרב, רק שבאם ירצה לצאת ידי דעת הרב יכול לכתוב הרבה, ובאופן כזה אין חשש ברירה על הכתיבה, כיון שאינו מצוה דוקא שיהי' כשר לדעת הרב, וכנ"ל, מ"מ ס"ל להרי"ח והרי"ק דגם באמירת לשון זה אין הכתיבה מבוררת לשם גירושין, דמאחר דעיקר אמירת דברים אלו של נתינת רשות לכתוב עד שיהי' לדעת

הרב, הוא משום דנודע לכולנו שעפ"י דברי הרב יהי' נתינת גט הזה, או כתיבת גט אחר, ושמא יפסוק הרב שלא ליתן גט הראשון רק לכתוב גט אחר, ובאמת מעיקר הדין יהי' גט הא' כשר, ונמצא כבר עשה שליחותו, ולכך נותן לו מיד רשות לכתוב הרבה עד שיהי' לדעת הרב, וא"כ כיון דאמירתו עד שיהי' לדעת הרב מורה להדיא שהרב יהי' הפוסק בגט הזה, א"כ עיקר כתיבת הסופר היא רק לפי דעת הרב, כי לבו ולב כולנו יודעין שיראה הגט להרב, וכפי דברי הרב כן יקום, ועל כרחך גם כוונת הבעל כן הוא, שבתחלה אומר לו כתוב גט, והדר מפרש לו שהגט צריך שיהי' כשר לדעת הרב, ולכך נותן לו רשות, ר"ל שעושה אותו שליח. ומרשה אותו, לכתוב הרבה גיטין עד שיהי' אחד כשר לדעת הרב, וכיון שכתיבת הסופר הוא על דעת שיהי' כשר לדעת הרב, ואם לאו לא יגרש בו, ויכתוב אחר, וכיון שבשעת הכתיבה לא נודע עדיין דעת הרב עד אח"כ, אינו מבורר בשעת הכתיבה שהוא לשם גירושין, וצ"ל בזה הוברר הדבר למפרע, ובגיטין אין ברירה:

וכיון שנתברר לנו שגם כוונת הקונדרס בשם הרי"ח והר"י קלצון היא על חשש ברירה שבשעת הכתיבה, וא"כ החשש ברירה הוא מיד בכתיבת גט הראשון, וכנ"ל, א"כ בע"כ צריכין לפרש דברי הקונדרס שבב"י ודברי הב"י עצמו ודברי הרמ"א שם בסי' קכ"ב ודברי החמ"ח והב"ש והפר"ח שם כמו שפירשתי לעיל בתחלת דברינו שבענף זה, והיינו דכשהבעל בעיר לא יאמר כלל לכתוב מא' ועד ק' עד שיהי' לדעת הרב, מחשש ברירה גם בגט הראשון, וא"כ צ"ע דברי הש"ע בסדר הגט ודברי מהר"מ בסדר גיטין, וכנ"ל:

ענף ו

והנה חשבתי בזה לחתור אל היבשה בדרך זה, דלעולם כפי נוסח סה"ת והסמ"ג, כתוב וכו' והנני נותן לך רשות וכו' אין בו חשש ברירה כלל, הואיל דאינו מצוה אותו בהחלט שיהי' דוקא לדעת הרב, וכנ"ל, והגם שהוא מזכיר את הרב בדבריו, ונראה מזה שהסופר יש לו להראות הגט להרב, וכנ"ל, מ"מ היינו דכשיארע לו איזה ספק ושאלה מסתמא ישאול להרב ע"ז, ויפסוק לו, ומשום זה נותן לו רשות לכתוב כדעת הרב, אבל כשהגט יהי' כשר בעיני הסופר לא יראה אותו כלל להרב, ולא ישאל עליו ממנו, וכמו שאינו מראה להרב כל כתבי סת"ם אם לא כשיארע לו איזה ספק ושאלה, ולזאת כשכותב הגט ואומר מקודם שכותב אותו לשמו ולשמה לשם גירושין, אמרינן שכותב אותו בבירור לשם גירושין, לפי דעתו, מבלי שיראה אותו להרב. אבל כשנפסל גט הא' עפ"י הרב, ובא לכתוב גט ב', דאז חזינן בבירור שכותב זה כדי שיהי' לדעת הרב, אז יש חשש ברירה, ולכך יחזור ויצוה:

והגם דסתמא קתני ברמ"א, ובסדר הגט, ובסדר גיטין של מוהר"מ ר"י, דאם נפסל גט הא' יחזור ויצוה, ומשמע בכל ענין שנפסל, אף בפסול ברור ונגלה, שלא עפ"י הרב, או אפילו ע"י הוראת הרב עפ"י ספק ושאלה שהי' לו להסופר בו, ובכה"ג אין ראי' שיכתוב גט הב' לדעת הרב דוקא, והוא עדיין כמו גט הא' ממש מ"מ כיון דיכול להיות לפעמים שיראה גט הא' להרב גם כשיהי' בעיניו כשר בבירור, והרב יפסול אותו, ויכתוב עי"ז גט ב', ואז הדבר ברור שכותב גט הב' רק שיהי' לדעת הרב, ויש בזה חשש ברירה, וכנ"ל, לכך משום לא פלוג יש לו לצוות מחדש על גט הב' בכל ענין שנפסל גט הא':

והגם דלכאורה באופן כזה, שכותב גט הב' כדי לצאת ידי דעת הרב, אף שבעיניו גט הא' כשר, וא"כ מה מהני לזה כלל הצווי מחדש, ואפילו אם נימא כדברי התו"ג דבגט הב' שוב לא יצוה לכתוב מא' ועד ק' לדעת הרב, אעפ"כ הדבר ברור שגם בלא אמירתו זאת כותב עתה רק לדעת הרב, דאל"כ למה כותב גט הב' כלל, הא גם גט הא' כשר בבירור לפי דעתו, וע"כ כותב כדי שיהי' גם לדעת הרב:

מ"מ י"ל דדוקא בגט הא', שהזכיר לו הבעל את הרב בהצווי שלו, לזאת הראה אותו להרב, הגם שיהי' בעיניו כשר בבירור, וממילא כיון שהרב פקפק עליו ופסל אותו שוב אינו רוצה לעשות נגד דעת הרב, אבל בגט הב' שמצוה אותו מחדש, ואינו מזכיר לו בצווי שלו את הרב, שוב לא יראה אותו להרב כלל כשיהי' כשר בעיניו בבירור, ולזה כותב גט הב' לשם גירושין מבוררת, לפי דעתו, כך הי' נראה לומר לכאורה:

אמנם כד דייקינן שפיר נראה דגם זה לאו מילתא היא, דמלבד דברמ"א וסדר הגט וסדר גיטין מבואר להדיא שיחזור ויצוה מחדש על גט הב' כבתחלה, עיי"ש, ומשמע שיאמר ג"כ לכתוב מא' ועד ק' לדעת הרב, ובהיות כן מה מהני כלל הצווי מחדש, וכנ"ל, אף גם זאת, דמאחר שאתה אומר בסתמא דבכל ענין שנפסל גט הא' יצוה מחדש, משום לא פלוג, דחיישינן דיכול להיות שיראה גט הא' להרב אף אחר שיהי' בבירור כשר בעיניו, והרב יפסול אותו. וכנ"ל, ומאחר דיש לחוש כ"כ לזה עד שנצריך אותו משום זה לצוות מחדש בכל ענין משום לא פלוג, וע"כ החשש הזה הוא משום שהזכיר לו הבעל את הרב בצווי שלו, א"כ למה לא נחוש לזה עצמו מיד בכתיבת גט הא', שמא ע"י אמירת הבעל הנ"ל דעתו להראותו להרב בכל ענין אף שיהי' בבירור כשר בעיניו, וא"כ מיד בכתיבת גט הא' יש חשש ברירה:

ועוד דנראה ברור דאם יראה גט הא' להרב גם אחר שיהי' ברור אצלו שהוא כשר, כמו דאמרינן שאם הרב יפסול אותו ויכתוב עי"ז גט אחר דיש בגט הב' חשש ברירה, שהרי חזינן שכותב לדעת הרב, כמו כן אם הרב יכשיר גט הא' יש בו חשש ברירה בגט הא'

עצמו, דכיון דגם לאחר שיהי' כשר בעיניו הראה אותו להרב, א"כ הרי הוכיח סופו על תחלתו שמיד בעת הכתיבה כתב על דעת זו להראותו להרב, ולעשות כפי שיורה לו הרב, ולא לסמוך על דעתו, דהא הלכה כרשב"ג בגיטין ס"ו ע"א, בבריא שאמר כתבו גט לאשתי, וכתבו ונתנו, ואח"כ עלה הבעל לראש הגג ונפל ומת, דאם מעצמו נפל הרי זה גט, דאמרינן הוכיח סופו על תחילתו, דמתחלה היתה דעתו לכך, עיי"ש, והגם דבחו"מ סי' רמ"ה סי"א קיי"ל דהוי רק ספק אם הוכיח סופו על תחילתו, ולא קיי"ל כרשב"ג אלא בגיטין, משום שאמר מקודם כתבו, ואיכא קצת הוכחה בתחילה, משו"ה אמרינן ג"כ הוכיח סופו וכו', עיי"ש בחולין ל"ט ע"ב, מ"מ גם הכא בנ"ד כיון שהבעל הזכיר לו דעת הרב בצווי שלו, והוא קבל דבריו ואמר כן אעשה, איכא ג"כ קצת הוכחה בתחילה שכותב לדעת הרב, ושוב אחר הכתיבה כשמראה אותו להרב הגם שבעיניו הוא כשר, יש לנו לומר בבירור הוכיח סופו על תחילתו שכתב מיד רק לדעת הרב, וזה דומה ממש לשם שאמר כתבו, וא"כ יש חשש ברירה בכה"ג מיד בכתיבת גט הא':

וכיון שכן, שבאופן כזה כשמראה גט הא' להרב אחר שבעיניו הוא כשר, יש חשש ברירה על כתיבת גט הא' כמו על כתיבת גט הב', א"כ כמו דאמרינן דעל גט הב' בכל ענין שנפסל גט הא' יחזור ויצוה מחדש בלא אמירת מא' ועד ק' לדעת הרב, משום לא פלוג, אטו נפסל באופן הנ"ל, ולמה לא נימא כן מיד בגט הא', שלא יתחיל כלל לומר מא' ועד ק' לדעת הרב, כשהבעל בעיר, משום לא פלוג, אטו יכשר הגט הא' באופן הנ"ל, שיראה אותו להרב אחר שיהי' ברור בעיניו שהוא כשר, דבזה יש חשש ברירה על כתיבת הגט, וכנ"ל:

הן אמת, דעל עיקר פקפוקו של הרי"ק על נוסח זה מחשש ברירה, נמצא בדברי אחרונים ז"ל ישובים ע"ז, אך המעיין יראה, שאחר כל אלה הפקפוק הזה אין לדחותו כלאחר יד, והוא בדאורייתא באיסור חמור דא"א, ומאחר שמרן הב"י כתב למיחוש לזה היכא שאפשר, וכנ"ל, למה לא נחוש לו מיד בגט הא':

שוב ראיתי בספר גט מקושר להגאון ר"ל חריף ז"ל בסג"ר אות נ"ב שכתב ג"כ שגם בגט הראשון יש לחוש, ושיש לתקן לשון אחר, שלא יתלה כלל בהרב, ולא בשום ענין, רק יאמר כתוב גט או הרבה גיטין עד שיבוא אחד ליד אשתי פב"פ ותתגרש בו כדמו"י, עיי"ש, וכן בתו"ג ס"ק ו' אחר שכתב ליישב המנהג מחשש ברירה, כתב וז"ל, ולולא דמסתפינא הייתי אומר שיותר טוב שלא לומר כלל לדברים הללו [ר"ל עד שיהי' כשר לדעת הרב], רק שיאמר לו הוי שלוחי לכתוב כמה גיטין שתרצה, אפילו אם יהי' כשר גמור ותרצה לכתוב אחר ג"כ שלוחי תהי', עכ"ל:

אמנם ראיתי בספר בית יצחק להרב ר"י דאנציג, בחאבה"ע סי' כ"ז בהשאלה, שבק"ק מעזריטש המנהג שאינו אומר הבעל להסופר ולהעדים ולשליח כלל עד מאה גיטין, רק גט זה, עיי"ש, ובל"ס שהמנהג הזה נתייסד שם מקדמונים, מהרבנים הגדולים אשר היו שם, ומה טוב הנהיגו בזה, כי איך שנתקן הלשון בזה, למה לנו להרבות דברים שלא לצורך, מאחר שאין עולה על דעת הבעל כלל וכלל לצאת מן העיר קודם נתינת הגט, וכשהוא בעיר צריך לצוות מחדש על גט אחר, למה לנו להרבות דברים בכל הגיטין שלא לצורך משום מקרה רחוקה שיכול להיות לפעמים שהבעל מוכרח לצאת לדרכו אחר הצווי ומינוי השליחות, מבלי שוב עוד, והלא הדבר נמסר למסדרי הגט שהם ת"ח, והם ידעו להבחין שכשיארע לפעמים כן אז באמת יאמרו עם הבעל נוסח מא' ועד ק', וכנ"ל, משא"כ בכל הגיטין למה לנו זאת, ובשלמא הר"י דס"ל בפשיטות דהנוסח כתוב מא' ועד ק' עד שיהי' לדעת הרב הוא בלי שום פקפוק, ואפילו כשהבעל בעיר שוב אינו צריך לחזור ולצוות על גט הב', שפיר הנהיג בכל גט לומר כן, שהרי יש בו תועלת, דכשיופסל הגט, איך שיהי', שוב לא יהי' צריך לחזור ולצוות מחדש, משא"כ לדידן דחיישינן לכתחלה לפקפוקו של הרי"ח והרי"ק ע"ז משום חשש ברירה, ולא סמכינן ע"ז אלא כשאין הבעל בעיר, אבל כשהבעל בעיר צריך לחזור ולצוות, וא"כ למה לנו להטריח את הבעל ברוב דברים כשנשאר בעיר, ללא דבר, וכמה חשו חז"ל לזה ואמרו דמשו"ה לא יאמר שליח הגט בפני נכתב לשמה, רק בפני נכתב, משום דאי מפשית לי' בדיבורא אתי למיגזייה, עיי"ש בגיטין ג' ע"א, ומכש"כ כשאנו מטריחין את הבעל בדברים הרבה, וברוב הפעמים כשהמגרש הוא עם הארץ קצר השכל, קשה מאוד להסביר לו נוסח הזה מא' ועד ק' עד שיהי' לדעת הרב, וכדומה מהנוסחאות הנ"ל, ועי"ז נתבלבל לגמרי, ואינו יודע כלל מה הוא אומר ומה הוא מצוה, ולמה לנו כל זה ללא שום תועלת כלל, וכנ"ל:

ולזאת גם אני בעניי נהגתי כן, שלא יצוה הבעל בכל פעם אלא על גט אחד בלבד, להסופר וכן להעדים, אמנם כשההכרח מביא לצוות על הרבה גיטין, כגון שהבעל הולך לדרכו, וכדומה, אזי יש לומר להסופר ולהעדים כמ"ש בש"ע בסדר הגט, דהיינו כתוב לי גט וכו' ואני נותן לך רשות לכתוב מא' ועד ק' עד שיהי' אחד כשר לדעת הרב בלי שום פקפוק, וכן יאמר להעדים חתמו וכו' ואני נותן לכם רשות וכו' כמ"ש שם, כי בנוסח זה לפי פשטות הדברים אין חשש ברירה עכ"פ על הכתיבה והחתימה, ולא על גט הראשון, רק על הצווי, מגט הב' ואילך, וחשש זה יותר קיל, כי אינו כי אם לדע"ת ר"ת, דפוסק בדאורייתא א"ב, משא"כ להר"י, וכמ"ש לעיל בענף ב' באריכות, ומשו"ה בחר בש"ע בסדר הגט בנוסח הזה, וכנ"ל, ודלא כמ"ש בסדר גיטין למהר"מ לומר כן בדרך צווי,

כתוב מא' ועד ק' עד שיהי' כשר לדעת הרב, דבזה החשש הוא מיד על גט הא', וגם הוא יותר חמור' על הכתיבה אליבא דכ"ע, וכנ"ל:

ענף ז

ולהיות כי גם בלא זה לשון מהר"מ שם מגומגם, לזאת אמרתי לתקן הלשון באופן שיהי' מתאים עם הכתוב בש"ע בסדר הגט, כי כתוב שם בס"ג של מהר"מ אות נ"ב וז"ל, דיא סופר פב"פ האב דיר דאס פרמיט וכו', ולשון זה בנקל יכול להטעות הבעל והסופר, שיחשבו שחוזר הבעל ונותן שוב כל זה במתנה להסופר, כי כן מורה לכאורה סתימת לשון זה האב דיר' וכו', ועיין בתשובת רעק"א מהד"ת סי' מ"ה בד"ה ובנ"ד דתן לי סתם היינו במתנה, וה"ה האב דיר חפץ זה סתם היינו במתנה, והגם דכאן אינו אומר סתם, אלא מפרש אח"כ ואומר אין שרייב מיר אגט, דזה מורה דנותן לו כל זה כדי לכתוב גט, ולא במתנה, מ"מ מאחר שהבעל אינו אומר זה מעצמו, רק מה שמקריא לו הרב הוא אומר, וא"כ בתחלת אמירתו האב דיר דאס פרמיט וכו' עדיין אין הבעל יודע מה שיקריא לו אח"כ אין שרייב וכו', והרב מקריא לו מלה במלה, האב דיר דאס פרמיט, אין דיא טינט, אין די פענן, אין דאס טינטארען, אין דאס אנדערע שרווב געצייג, קרוב הדבר מאוד שבתוך הזמן הזה יוכל הבעל וגם הסופר [אם אינו רגיל כ"כ לפעמים], לחשוב שכוונת אמירה זו הוא ליתן לו להסופר כל זה במתנה, ושכך צריך להיות לחזור וליתן לו במתנה, ומאחר שנקבע כך בדעתם שזה הוא מתנה, שוב אינם מרגישין אח"כ במה שאומר אח"כ אין שרייב מיר שזה סותר מחשבתם הראשונה שנקבע כל אותו הזמן בדעתם, ובשעת נתינה כל זה להסופר יוכל להיות שחושבים שניהם למתנה, וזה מקלקל הענין לגמרי, כי אדרבא צריך להיות הכל של הבעל כנודע, ומשו"ה הסופר מקנה לו להבעל הגויל והדיו וכו', כדי שיהי' של הבעל, והבעל רק מושיט לו להסופר כל זה לכתוב הגט, ולמה לנו לבחור לשון כזה שיוכל לבא מזה טעות וקלקול, ולא נבחור לשון ערומים:

עוד שם, אין שרייב וכו' פיעל גיטין וכו' ביז איינער ווירט כשר זיין עם זייא אין דיא כתיבה אדער אין דיא חתימה, גם לשון זה אינו מכוון, כי מורה לכאורה דסגי שיהי' כשר בכתיבה או בחתימה, ובזה כבר עשה שליחותו, וזה אינו, כי ע"כ הכוונה שיהי' כשר בכתיבה וגם בחתימה, וכל זמן שלא יהי' כשר בשתיהן עדיין יהי' יכול לכתוב גט אחר, דאל"כ מה נעשה כשיופסל הגט באחת מהן, והבעל לא יהי' כאן לחזור ולצוות, וז"פ מאוד, ובאמת כי בספר הארוך של מהר"מ הנקרא בריכת המים כתוב בזה בזה"ל, עס זייא אן דיא כתיבה אין אן דיא חתימה, אמנם בספר הארוך בסג"ש הלשון עוד יותר

מתוקן, כי שם כתוב ביז איינער ווירד כשר זיין אין דיא כתיבה און אין דיא חתימה, אבל בסידור הקצר הזה הלשון מגומגם ביותר, וכנ"ל:

ועוד זאת, כי בש"ע סי' קכ"ב ס"א כתב עד שיהי' אחד כשר וכו' לדעת הרב שבעיר בלי שום פקפוק, וכן הוא בש"ע סי' קנ"ד בסדר הגט סט"ו וסט"ז עד שיהי' כשר לדעת החכם פב"פ בלי שום פקפוק, וכתב הט"ז בסי' קכ"ב שם ס"ק ג' ע"ז וז"ל, בלי שום פקפוק זהו עיקר ההיתר, דאל"כ שמא והי' כשר מצד הדין, אלא שהרב מחמיר לכתוב אחר, ונמצא כבר עשו שליחותן, עכ"ל, ובסדר הזה של מהר"מ לא כתב דברים אלו בלי שום פקפוק:

הן אמת כי יש ללמד עליו זכות במה שהשמיט דברים אלו, כי חשש להיפוך, שאם יאמר כן עד שיהי' כשר לדעת הרב בלי שום פקפוק, נראה מזה שרוצה דוקא בגט כזה שיהי' כשר לדעת הרב בלי שום פקפוק, וא"כ כמעט ברוב הפעמים שא"א לו להרב להשיג שיהי' הגט כרצונו ממש בלי שום פקפוק, הן מצד הכתיבה, והן מצד החתימה, ובהכרח צריך לדחוק עצמו, לפעמים מעט, ולפעמים גם הרבה לפי הענין, ולהכשיר אותו, כי מה לעשות, ולא בשמים היא, ועכ"פ אין הגט הזה כפי צווי הבעל, כי הוא צוה דוקא על גט שיהי' כשר לדעת הרב בלי שום פקפוק, ולזאת השמיט מהר"מ דברים אלו:

אבל מה נעשה לחשש שכתב הט"ז, שבאם לא יאמר דברים אלו, "בלי שום פקפוק", שמא יחמיר הרב לפעמים לרוב זהירתו ולהשקיט רוחו לכתוב גט אחר, אף שדעתו מעיקר הדין להכשיר גט הראשון, ונמצא כבר עשו שליחותן, וכנ"ל:

אמנם כל המבוכה הזאת מביא לנו הנוסח שסידר מהר"מ, לומר בהחלט שרייב וכו' פיעל ניטין וכו' ביז איינער ווירד כשר זיין לדעת הרב, שלשון זה מורה לכאורה שרצונו דוקא בגט שיהי' כשר לדעת הרב, ואם יוסיף גם דברים אלו "בלי שום פקפוק" יהי' מורה שרצונו דוקא בגט שיהי' כשר לדעת הרב בלי שום פקפוק, וא"כ אוי לו אם יאמר כן ואוי לו אם לא יאמר, בין כך ובין כך יש לחוש בזה, או החשש שלנו או החשש של הט"ז, וכנ"ל:

אבל לפי הנוסח הכתוב בש"ע בסדר הגט, והנני נותן לך רשות וכו', שלשון זה מורה שאינו חפץ דוקא בגט כזה שיהי' כשר דוקא לדעת הרב, אלא שנותן רשות להסופר ולהעדים שבאם הם ירצו לצאת גם ידי הרב יוכלו לעשות כן, ויהי' בזה ג"כ שלוחו, וכנ"ל באורך, א"כ שפיר יכול לומר עד שיהי' כשר לדעת הרב בלי שום פקפוק, ואין בזה שום חשש, כי אם הרב יחמיר לפעמים בשביל איזה פקפוק בגט הראשון לכתוב עי"ז גט אחר, הרי עשה אותו שליח גם לזה, שהרי אמר שנותן לו רשות לכתוב עד שיהי' לדעת הרב בלי שום פקפוק, ואם לפעמים הרב יכשיר הגט אף שיהי' לו עליו איזה פקפוק,

ג"כ אינו מזיק, כי הלא לא צוה דוקא על גט כזה שיהי' כשר לדעת הרב בלי שום פקפוק, אלא שבאם ירצו להחמיר נותן להם רשות:

אשר על כן מכל הנ"ל אמרתי לתקן הלשון באופן זה:

יאמר הבעל להסופר.

דיא סופר פב"פ, דא איז דאם פארמיט, אין דיא טינט, אין דאם טונטטארין, אין דיא פענן, אין דאם אנדרע שרייב געצייג, אין שרייב א גט פצר מיינעט וואנען פב"פ מגרש צו זיין מיט איהם מיין ווייב פב"פ, שרייב לשמי ולשמה לשם גירושין, אין איך געב דיר רשות צו שרייבען, אפילו פיעל גיטין, ביז צו הינדערט גיטין. אללע לשמי ולשמה לשם גירושין, ביז איינער ווערט כשר זיין אהן שום שקפוק עם זייא אין דיא כתיבה עם זייא אין דיא חתימה גאך דיא דצה נאך פין דעם רבי פב"פ, אין צו אללע וואס ער וואערט איהם ווייזאן. ויאמר הסופר כן אעשה. וכן יאמר להעדים, לכל אחד.

דיא פב"פ, זייא איין עד, אין חתמן דעם גט וואס דא ווארט שרייבען דאר סופר פב"פ, פאר מיינעט וועגען פב"פ, מגרש צו זיין מיט איהם מיין ווייב פב"פ, חתמן לשמי ולשמה לשם גירושין, אין איך געב דיר רשות צו חתמנן אפילו פיעל גיטין, ביז צו הינדערט גיטין, אללע לשמי ולשמה לשם גירושין, ביז איינער ווירד כשר זיין אהן שום פקפוק עם זייא אין דיא כתיבה עם זייא אין דיא חתימה נאך דיא דנה נאך פין דעם דבי פב"פ, אין צו אללע וואס ער ווערט איהם ווייזען. ויאמר העד כן אעשה.

אמנם כל זה כשהבעל הולך לדרכו וכדומה, שלא יוכל לחזור ולצוות מחדש על גט אחר, אז יש לומר נוסח הנ"ל, שהוא הנוסח הכתוב בש"ע בסדה"ג, או אולי באמת עוד יותר נכון לומר הנוסח הכתוב בספר גט מקושר, שלא לתלות בהרב ובשום דבר כלל וכלל, וכנ"ל

אבל כשהבעל נשאר עמנו, ויהי' יכול לצוות מחדש על גט אחר כשיהי' צריך, נכון מאוד לפענ"ד מנהג מעזריטש, שלא לצוות אלא על גט אחד בלבד, וכשיצטרך גט אחר יחזור ויצוה מחדש, בכל אופן:

וכך יאמר להסופר.

דיא סופר פב"פ, דא איז דאם פאפיער. אין דיא טינט, אין דאם טינטטארין, אין דיא פענגען, [אם הן יותר מאחת] אין דאם אנדרע שדייב געצייג, אין שרייב אגט פאר מיינעט וועגען פב"פ מגרש צו זיין מיט איהם מיין ווייב פב"פ, שרייב דעם גט לשמי ולשמה לשם גירושין, אין איך געב דיר רשות מתקן צו זיין אין מיפה צו זיין דאם כחב פין דעם גט לשמי ולשמה לשם גירושין, לויט וויא דיר ווירד געפעללצן אדער לויט וויא עם ווירד

דיך ווער הייסען אפילו נאך דעם וויא דפר גט ווירד שאהן זיין כשר גמור. ויאמר הסופר כן אעשה. ולהעדים יאמר לכאו"א.

דיא פב"פ זייא איין עד, אין חממן דעם גט וואס דא וועדט שרייבען דער סופר פב"פ, שאר מיינעט וועגען פב"פ מגרש צו זיין מום עהם מיין ווייב פב"פ, חתמן דעם גט לשמי ולשמה לשם גירושין, אין איך געב דיר רשות מתקן צו זיין אין מיפה צו זיין דיא חתימה לשמי ולשמה לשם גירושין לויט וויא דיר ווירד געפעללען אדער לויט וויא עם ווירד דיך ווער הייסען:

אפילו נאך דעם וויא דיא חתימה ווירד שאהן זיין כשר גמור. ויאמר העד כן אעשה.

ענף ח

והנה הוספתי בזה נתינת רשות לתקן ולייפות הכתב גם לאחר שכבר יהי' כשר גמור, דאל"כ כאשר יתקן וייפה הכתב לאחר שיהי' הגט כשר גם בלא זה, כאשר הדרך לעשות כן תמיד, יהי' זה בלא צווי הבעל, דהרי כשהגט כשר כבר עשה שליחותו, ובשלמא כשאומר עד שיהי' לדעת הרב, שפיר יכול לתקן אף לאחר שהוא כשר מעיקר הדין, עד שיהי' לדעת הרב, אבל כשאינו תולה בהרב א"כ כשהוא כשר מעיקר הדין כבר עשה שליחותו, ושוב התיקון שלאח"כ הוא בלא צווי הבעל, וכאשר באמת אפילו כשאומר לדעת הרב כתב בחמ"ח סי' קכ"ב ס"ק א' בשם ס"ג שלאחר שראה הרב הגט לא ימשוך הסופר אות או אותיות שנטשטשו ואין רישומן ניכר בלתי רשות הרב, שמא הוא כשר לדעת הרב וכבר עשה שליחותו, עיי"ש, וה"ה כשלא אמר לדעת הרב שאין לו להמשיך אות או להשחיר אותו ביותר בלא רשות הבעל, דשמא הגט כבר כשר, וכבר עשה שליחותו:

והגם דבתו"ג שם ס"ק ה' כתב, דהא דאמרינן שלא יתקן בלא רשות הרב, היינו משום דחיישינן שמא הגט פסול בלא תיקון זה, רק שלדעת הרב הוא כשר, שטעה, ואעפ"כ כבר עשה שליחותו, מאחר שהבעל תלה בדעת הרב, והוא כשר לדעתו, וא"כ אם יתקן בלא רשות הרב, הרי הכשר הגט נעשה בלא צווי הבעל, אבל אם הגט הוא באמת כשר, וגם לדעת הרב הוא כשר, הגם דפשיטא דכבר עשה שליחותו, מ"מ מה בכך אם מתקן ומיפה האותיות ביתר שאת בלא צווי הבעל, מאחר שאין תיקון זה מהכשר הגט, ולא יהא גרע זה מאלו נפל טפת דיו מעצמו והמשיך האות, עכ"ד:

וכשמיפה הכתב ע"י העברת הקולמס על האות להשחירו ביותר, צ"ל לדעתו דגם לזה לא צריך צווי הבעל, דהא קיי"ל לענין שבת דבכתב דיו ע"ג דיו דפטור, דלאו מידי עביד, לא מחק כתב הראשון ולא כתב, עיי"ש בגיטין י"ט ע"א וברש"י שם, ובגמרא שם מדמי

גט לשבת, וא"כ ה"ה בגט בדיו ע"ג דיו לא עביד כלום, ועדיין כתב הראשון הוא, אלא שהשחיר ותיקן אותו ביותר, וכתב הראשון הלא הי' בצווי הבעל, וגדולה מזו עיין מ"ש בתו"ג בחידושי גמרא די"ט בתו' ד"ה דיו:

וא"כ ה"ה בנ"ד שאינו תולה בדעת הרב, אם הגט כבר הוא כשר גמור, אף דכבר עשה שליחותו, מ"מ כשמתקן ומייפה אח"כ האותיות עוד ביותר אין צריך לזה צווי הבעל כלל:

אמנם לפענ"ד אחרי המחילה רבה מכ"ת של רבינו התו"ג אין דבריו בזה מחיוורים כלל, בראש, מה שהניח ליסוד וכתב דנראה הדין דאם הוא כשר לדעת הרב, אמנם הרב טעה, ובאמת הוא פסול, והסופר דידע שהוא פסול כתב גט שני בלא רשות הרב, דפסול גט הב', דכיון דגט הא' הי' כשר לדעת הרב, כבר עשה שליחותו, והגט הב' נכתב בלא שליחות הבעל, והוא פסול, עיי"ש:

וזה תמוה מאוד, ואדרבא נראה להיפוך, והגע עצמך, הבעל שמצוה לכתוב גט לאשתו, מפני שרוצה לגרשה בו, וכמו שמצוה לו כן בפירוש לכתוב הגט לשם גירושין, איך יתכן לומר שיעשה אותו שליח גם לגט שהוא באמת פסול, אשר לא יצלח לגירושין כלל, ורק שיהי' כשר לדעת הרב, אתמהה, כי מה בצע לו מזה אשר הוא כשר לדעת הרב, אם הוא אינו יכול למלאות בו חפצו ורצונו לגרש בו, מחמת שבאמת הוא פסול, ואני מקשה ע"ז קושיית רבה בגיטין ס"ג ע"ב, מי קאמר להו כתובו חספא:

ולא מיבעיא לדעת רש"י והטור ורוב הפוסקים, והפר"ח ס"ס קכ"ב הכריע כוותייהו, ולדברי הב"ש שם ס"ק ז' גם הרמב"ם ס"ל כן, דאפילו באומר כתבו וחתמו ותנו לשליח, ולאחר הנתינה לשליח נמצא בו פסול דלמפרע, ג"כ יכולים לכתוב ולחתום גט אחר, אף דכבר עשו בזה כל מה שצוה להם הבעל, מ"מ עדיין לא עשו שליחותם, דמי קאמר להו כתובו חספא, עיי"ש, א"כ בודאי ה"ה בנ"ד, אף שאמר להם עד שיהא כשר לדעת הרב, וכתבו וחתמו, והוא כשר לדעת הרב, אף דכבר עשו כל מה שצוה להם הבעל, מ"מ מאחר דבאמת הוא פסול, עדיין לא עשו שליחותן, מהאי טעמא גופי', דמי קאמר להו כתובו חספא, וכנ"ל:

אלא אפילו לפי מה שהבינו הב"י וכל האחרונים, דס"ל להרמב"ם באומר כתבו וחתמו ותנו לשליח, ונתנו לשליח, ואח"כ נמצא בו פסול דלמפרע, הוי ספק אם כבר עשו שליחותן, דכיון דכבר עשו כל מה שצוה אותם לא אמרינן בזה מי קאמר להו כתובו חספא, עיי"ש בסי' קכ"ב ס"ב ובאחרונים שם, מ"מ היכי דלא אמר להו תנו לשליח, רק כתבו וחתמו, אף שכבר עשו מה שצוה אותם, וכתבו וחתמו, ונמצא בו פסול, כיון שמחוסר עדיין נתינת הגט ליד הבעל, אמרינן בזה לכ"ע מי קאמר להו כתובו חספא,

עיין בב"ש שם ס"ק ד' ובג"פ שם ס"ק י"א בד"ה מעתה, ותבין זה, וא"כ ה"ה היכי שתלה בדעת הרב, וכבר הוא כשר לדעת הרב, מ"מ אם הוא באמת פסול, מאחר דמחוסר עדיין נתינת הגט ליד הבעל, ג"כ יש לנו לומר בזה מי קאמר להו כתובו חספא, ויכולין לכתוב גט אחר בלא צווי הבעל מחדש:

ובפרט לפי נוסח האמירה שלנו, שאומר בפירוש כתוב גט וכו' לגרש בו אשתי פב"פ, בכה"ג כתבו הפר"ח שם והג"פ שם סוף ס"ק י' בשם הריק"ש, דאפילו באומר כתבו וחתמו ותנו לשליח, וכבר נתנו לשליח, ונמצא בו פסול, דלכ"ע יכולין לכתוב גט אחר, דבזה ודאי עדיין לא עשו שליחותם, הואיל דאמר בפירוש לגרש בו, וזה לא יצלח לגירושין, והפר"ח שם הביא זה בסתם, וש"מ דהסכים לזה, עיי"ש, וא"כ בנ"ד שמצוה לכתוב גט כדי לגרש בו אשתו, ועד שיהי' כשר לדעת הרב, מ"מ אם הוא באמת פסול, כל אפייא שוין בזה שעדיין לא עשה שליחותו, ויכול לכתוב גט אחר בלא צווי הבעל:

ומה שתלה הבעל ואמר עד שיהי' כשר לדעת הרב, היינו דאפילו שיהי' כשר מעיקר הדין, ורק לא לדעת הרב יהי' יכול לכתוב גט אחר, עד שיהי' כשר לדעת הרב, אבל לא לומר דמסתפק עצמו אפילו בגט שהוא באמת פסול, אם רק יהי' כשר לדעת הרב, דזה אי אפשר לומר כלל, דמי קאמר לי' כתוב חספא, והלא רצונו בגט שיהי' יכול לגרש בו, וכן צוה לו בפירוש, וכנ"ל:

וממילא בהיות כן, שוב א"א לומר דמה שכתבו שלא יתקן בלא רשות הרב, הוא משום דשמא לדעת הרב הוא כשר ובאמת הוא פסול, דבכה"ג שפיר יכולין לתקן גם בלא דעת הרב, דעדיין לא עשו שליחותן, שליחות הבעל, וכנ"ל, וע"כ צ"ל דהחשש הוא שמא באמת הוא כשר, וגם לדעת הרב הוא כשר, דבזה ודאי כבר עשו שליחותן, ושוב אין להם להוסיף ולתקן, זולת מדעת הרב:

ומה שתמה ע"ז בתו"ג, וכתב דמאחר שכבר הוא כשר, מה בכך שמושך האות יותר בלא צווי הבעל, ולא יהא גרע מנפלה טפת דיו מעצמו והמשיך האות, וכנ"ל, אין זה תימה כ"כ, והרי כבר מצינו כיוצא בזה בטור סוף סי' קכ"ו, שם הביא תשובת הרא"ש, בדבר גט ע"י שליח להולכה שלא הי' הווי"ן ארוכין, שאם ניתן לה הגט ואין הווי"ן ארוכין, לא הייתי פוסלו בשביל זה אם הבעל רחוק מכאן, אבל לכתחלה אין ליתנו לה, ואין הב"ד יכולין להאריכן [יען שהוא בלא צווי הבעל], רק אם יש בו תקנת עיגון יאריכו הווי"ן, כי מסתמא ניחא לי' להבעל, עיי"ש, וכתב שם הב"י לחד תירוצא, דמיירי דהווי"ן הי' ווי"ן כראוי, רק שלא הי' ארוכות יותר מדאי, ואע"ג דמדינא אין צריך להאריך ווי"ן המוזכרים בתלמוד יותר מדאי, מ"מ כיון שנהגו להאריך קפדינן בהו לכתחלה, עכ"ד הב"י, וכ"כ

שם הב"ח, וכ"כ במשנה למלך פ"ד מה' גירושין הי"ד עיי"ש, הרי דאף דמדינא הוא כשר, מ"מ קפדינן לכתחלה שלא לתקן ולהאריך אותם בלא צווי הבעל, אם לא כשיש בו תקנת עיגון, שאז אמרינן דמסתמא ניחא לי' להבעל:

ובשם הריב"ש הביא שם הב"י, דאפילו בשעת הדחק אין לב"ד להאריך הווי"ן, כי אם צריך תיקון איך יתקן זולתי הסופר שהוא שליח הבעל, אלא שכשר גם בלא הארכת הווי"ן, ומה גם בשעת הדחק, עיי"ש, ועיין בג"פ שם ס"ק ס"ו, הרי דאף דמכשיר גם בלא הארכת הווי"ן, מ"מ כשבא להאריך אותן לא יאריך שלא בציווי הבעל:

והגם דבודאי יש לחלק בין ההוא דהתם לנ"ד, דבשלמא התם הגם דגם בלא הארכת הווי"ן כשר מדינא, מ"מ כיון דעכ"פ ממנהגא צריך להאריך אותן, ולזה הסופר שצוה לו הבעל לכתוב הגט, פשיטא דיש לו להאריך אותן גם לאחר שכבר נכתבו כראוי בצורת ווי"ן, אף בלא צווי הבעל מחדש, דמסתמא צוה לו הבעל מקודם לכתוב כפי המנהג, ולזה איש אחר אינו יכול להאריך אותן בלא צווי הבעל, דלכתחלה גם על מה שהוא מצד המנהג קפדינן שלא יכתוב בלא צווי הבעל, משא"כ בנ"ד אם הגט הוא כשר לגמרי, וגם לדעת הרב, א"כ כבר יצא הסופר ידי צווי הבעל, ועשה שליחותו, רק שרוצה אח"כ לייפות הכתב ביותר, להמשיך אותיות ולהשחיר אותן ביותר, מאחר דאין בזה אפילו ממנהגא, יש לומר דאין צריך לזה צווי הבעל כלל:

מ"מ מאן לימא לן שכן הוא, ודלמא כל מה שבא לצורך הגט לתקנו ולייפותו ביותר קפדינן עליו לכתחלה שיהי' דוקא בצווי הבעל, ואין זה דומה לנפלה טפת דיו מעצמו והמשיך האות, דשם אין הדיו בא לצורך הגט לתקנו ולייפותו ביותר, רק נפל שלא במכוון, משא"כ במה שעושה הסופר במכוון לצורך הגט לפי דעתו, קפדינן לכתחלה שיהי' בצווי הבעל, אף שגם בלא זה הוא כשר, ולכך כתבו שלא יתקן בלא רשות הרב:

וממילא ה"ה בנ"ד, שמצוה לו לכתוב גט סתם, אם כבר הוא כשר, ועשה הסופר שליחותו. אלא שבא לתקנו ולייפותו ביותר, יש לומר דקפדינן בזה שלא יהי' בלא צווי הבעל, ולזאת הוספתי בנוסח הצווי שלו שנותן לו רשות לתקנו ולייפותו אף לאחר שיהי' כבר כשר גמור:

והנה לא כתבתי שיצוה ע"ז בהחלט, לתקן גם לאחר שיהי' כשר גמור, דא"כ הי' משמע שמקפיד ע"ז, לתקן דוקא, ולמה לנו זאת לעשות הכרח במה שאינו מן הדין, ויש לחוש דתיפוק מיני' חורבא, דלפעמים יעלה על דעת הסופר לתקן או לייפות איזה אות כשר, שיהי' עוד ביתר שאת, ואח"כ יצא הדבר מדעתו, יען דאין הדבר נחוץ כ"כ, דגם בלא זה הוא כשר, והבעל הקפיד דוקא שיתקן לפי הנראה בעיניו, גם לאחר שיהי' כשר גמור,

ולזאת כתבתי בלשון נתינת רשות, שנותן לו רשות לתקן גם לאחר שיהי' כשר גמור, דבזה אין הכרח דוקא לתקן, רק באם ירצה לתקן נותן לו רשות, ויהי' בזה שלוחו, וכנ"ל: **והגם** דבזה שוב נפלינן בחשש ברירה, על הצווי הזאת לתקן גם לאחר שיהי' כשר גמור, דהא אינו מצוה ע"ז בהחלט. רק אם ירצה לתקן, וא"כ אינו מתברר אם מצוה אותו ע"ז רק כשרוצה לתקן, וכנ"ל בענף ב', מ"מ מאחר דהקפידא הזאת שיהי' גם התיקון שלאחר הכשר הגט בצווי הבעל הוא רק חומרא לכתחלה, בכל כגון זה שפיר נוכל לסמוך על מה שהוכחתי לעיל מן המשנה דאם לא באתי עד יב"ח כתבו ותנו גט לאשתי דאין חשש על הצווי באם לברירה, ועוד דהקפידא הזאת לא עדיף ממלתא דרבנן. וקיי"ל בדרבנן יש ברירה:

סימן ו

זה כתבתי בשנת תרס"א בשלהי מכתבי אשר כתבתי אז לכבוד ידיד נעורי הרב המאה"ג צדיק וישר מוהר"ר דוד דוב פוקס ז"ל אב"ד דק"ק סאמפאלני:

ענף א

עומד אני כעת על דברי החתם סופר בחיו"ד סי' רכ"ז בד"ה מיהו, דמאלים כח השבועה בכתב, גם כשכתב אחר וחתם הוא, והביא ראי' מגט, דהוא לשונו ודיבורו של הבעל, ואעפ"כ האשה כותבת גיטה, ורק מחמת חתימת הבעל או חתימת העדים בצווי הבעל הוי כאלו הוא בעצמו אומר כל הכתוב בגט, וה"ה בנ"ד, עיי"ש:

ונוראות נפלאתי, דמאי אלימא לי' הראי' מהאשה עצמה יותר מכל גיטי דעלמא אשר הסופר כותב אותם, ולא מייתי ראי' מהם, יען דנכתבים בצווי הבעל ושלוחו להכתיבה כמותו, וגם כתיבת האשה בעצמה הלא צריכה להיות בצווי הבעל, כמבואר באבה"ע ריש סי' קכ"ג ובכל האחרונים שם, דלא כהב"ח שנסתפק בזה, עיי"ש, ואכתי בלא כתב השבועה בעצמו או ע"י שלוחו, רק חתם עליה לבד, מנ"ל דהוי כאלו אמר בפיו כל השבועה:

אמנם יש מקום לראי' לזה דגם בחתימתו לבד הוי שבועה, אליבא דר' מאיר, דעדי חתימה כרתי, וגם מצאו באשפה כשר, דוכתב דקרא אחתימה קאי, ולהפוסקים דבעינן שליחות בהכתיבה, דוכתב קאי אבעל, א"כ הרי חזינן דגם מצאו באשפה, ורק ע"י חתימת הבעל או ע"י צווי שלו לחתום הוי כאלו כתב כל סיפורי הדברים הכתוב בגט, ומקוים בחתימתו מ"ש וכתב לה ספר כריתותי, ודו"ק, וא"כ ה"ה בשבועה נימא כן, דע"י חתימתו על השבועה הוי כאלו כתב כל השבועה:

ולהפוסקים דלא בעינן שליחות בהכתיבה [וה"ה בהחתימה לר"מ], דוכתב לה אסופר קאי, רק ונתן קאי אבעל, א"כ גם לר"מ אין ראי' דחתימתו ככל הכתיבה, דהא אין צריך כלל לא כתיבתו ולא חתימתו, רק דע"י שנותן לה הגט הוי כאלו אמר לה כל הכתוב בו: [**אך** י"ל הראי' כך, דהא חזינן דהחתימה לשמה משוה לר"מ כאלו הי' כל הכתיבה של ספר כריתות לשמה, ודוק]:

אבל למאי דקיי"ל כר"א דעדי מסירה כרתי, והוכתב לה אכתיבה קאי, וצריך שיכתב דוקא בצווי הבעל, וכנ"ל, ואם לא נכתב בצווי הבעל אף דנחתם בצוויו אינו מועיל כלל, וא"כ אדרבא להפוסקים דבעינן שליחות בהכתיבה, ומשו"ה צריך שיכתב בצווי הבעל, א"כ הרי חזינן דדוקא כשמצוה לכתוב קרינן בי' וכתב לה "ספר כריתות", אבל ע"י מה שמצוה לחתום לא הוי כאלו הוא כתב כל הספר כריתות, וכן להפוסקים דלא בעינן שליחות בהכתיבה, רק הצווי שלו לכתוב בעינן כדי שיהי' לשמה, ואם לא צוה לכתוב אף שצוה לחתום אינו כלום, ולא אמרינן דהחתימה לשמה משוה לי' כאלו כל הכתיבה היתה לשמה, הרי אדרבא לדידן החתימה אינה כלום, לא מעלה ולא מורדת, דבלא נכתב בציוי הבעל הגט בטל לכ"ע, [עיין בתורת גיטין ריש סי' קכ"ג] אף שנחתם בצוויו, ואם נכתב בצווי הבעל אין צריך להחתימה כלל מעיקר הדין, רק מפני תיקון העולם, כמבואר ובגיטין פ"ו:

רק אחת הוא מה שיש להמציא לכאורה דיועיל החתימה, לפי דעת הרמב"ם והרמב"ן והרשב"א והר"ן דלא בעינן שליחות בהכתיבה, וגם סבירא להו דכשיש עדי חתימה כשר הגט גם בלא עדי מסירה, כמבואר בסי' קל"ג, ולפ"ז גט שכתבו חש"ו בציווי הבעל וגדול עומד ע"ג, וחתמו עליו עדים כשרים, ונמסר בלא עדי מסירה, הגט כשר, וגם כשלא אמר כלום בשעת הנתינה ג"כ הגט כשר מן התורה לדעת הרמב"ם אשר עיקר הלכה כמותו בסי' קל"ו ס"א, והיינו משום דהגט הוא דיבורו של הבעל, כמ"ש הב"ש שם, הרי דגם בנכתב בלא שליחות הבעל ולא ניתן בע"מ הוי כאלו אמר כל הכתוב בגט, ולכאורה על כרחך בשביל חתימת העדים דהי' בשליחות הבעל, וכדעת הח"ס:

אך באמת גם זה בורכא, דהא להפוסקים הנ"ל לא בעינן כלל שליחות גם בהחתימה, רק צווי הבעל הוא כדי שיהי' לשמה, וא"כ לדידהו גם באופן דליכא דין שליחות בהחתימה, רק צווי הבעל, [אשר אחשוב כי יש להמציא הרבה אופנים כאלה], וניתן בלא ע"מ ג"כ כשר, וע"כ צ"ל דנתינת הגט לידה הוי כאלו אמר לה כל הכתוב בהגט, הגם דהוי בלא ע"מ ג"כ סגי, וביותר לפי מה שהסביר לנו הר"ן בפ' המגרש, דהעיקר הוא המסירה, והיא כורתת, רק כשיש עדי חתימה הוי כאלו מעידים ג"כ על המסירה, עיי"ש, וא"כ

עיקר אמירת הבעל היא ע"י הנתינה, שנותן בעצמו, או ע"י שלוחו, ולא ע"י החתימה, דאינה צריכה כלל לשליחותו, וא"כ אין ראי' כלל להח"ס מזה דע"י חתימתו לבד יהי' כאלו כתב או אמר כל הכתוב בהשבועה, אף שלא נכתבה בשליחותו:

ואין להביא ראי' מזה עכ"פ לתת כח להשבועה כשחתם עצמו וגם נתן הכתב ליד חבירו, כמסקנת הח"ס שם, וכמו בגט, וכנ"ל, דאם באנו לדמות זה לגט, א"כ גם כשלא חתם עצמו כלל, ונכתב בלא שליחותו, ורק נתן הכתב שבועה ליד חבירו נימא דהוי שבועה, וכאלו אמר בפיו כל הכתוב בהכתב, כמו בגט להפוסקים דלא בעינן שליחות בהכתיבה, וכנ"ל, וזה ודאי לא שמענו מעולם, וע"כ צ"ל דרק בגט הוי הנתינה כאמירה, דרחמנא אחשבה להנתינה דידי', כדכתיב ונתן בידה, ולא מצינו למילף מיני' דבר אחר דליהוי ג"כ הנתינה כאמירה, וא"כ גם בחתם עצמו ג"כ, מנ"ל דהוי כאלו אמר כל הכתוב, ולהפוסקים דבעי שליחות פשיטא דאין ראי' מגט, דהא נכתב בשליחותו, וכנ"ל:

ור"י הלוי שם לא אמר דהוי שבועה אלא כשכתב הוא וג נתנו ליד חבירו, ואולי סבירא לי' דבגט בעי שליחות בכתיבה, ואעפ"כ לא הוי כתיבה כאמירה, רק בצירוף הנתינה, ודוק, ולמד מגט לשבועה, דכתיבתו בצירוף הנתינה הוי כאמירה, ומנ"ל להוסיף גם אם רק חתם עצמו, לדידן דלא קיי"ל ע"ח כרתי, וצע"ג:

שוב מצאתי בתשובת רעק"א מה"ת סוף סי' ל"ה כתב בפשיטות בלא שום ראי' דחתימתו ודאי לא מהני אף להמחמירים בשבועה בכתב, עיי"ש, וכן משמע להדיא דעת הנוב"י קמא חיו"ד סי' ס"ח בד"ה ועתה נדבר, שכתב שם על חרם הכתוב בתנאים, דאף למחמירים בשבועה בכתב, מ"מ כתב יד הסופר ודאי לא יחשב לביטוי שפתים של הבעל דבר, עיש"ה, אף שבתנאים החתן והכלה חתומים עליה בעצמם, וכמ"ש בנוב"י שם דבתנאים הכלה היא באה על החתום, עיי"ש, הרי ג"כ ס"ל בפשיטות דגם להמחמירים בשבועה בכתב מ"מ החתימה לבד אינה כלום:

והנה הרב הנ"ל השיב לי אז על זה, וזאת אשר השבתי לו שנית, ומתוך תשובתי אליו יובנו גם דבריו ז"ל:

ענף ב

שושן פורים תרס"א.

מכתבו הנחמד קבלתי אתמול בשעת הסעודה, והי' לי למנה אמרותיו היקרים, אך יען ראיתי בתוך דבריו כי באחת יתפלא עלי, ותמה תמה יקרא, על מה שכתבתי דלמאי דקיי"ל כר"א דע"מ כרתי אדרבא חזינן דע"י מה שמצוה לחתום על גט שמצאו באשפה לא הוי כאלו הוא כתב כל הספר כריתות וכו', ותמה כ"ת ע"ז הלא הח"ס לא קאמר רק

שהחתימה היא כאלו אמר כל הכתוב למעלה, אבל לא כאלו כתב את כל הכתוב למעלה במקום שהכתיבה ובפרט כתיבה לשמה מעכבת מדאורייתא, עכת"ד כ"ת:

ולהיות כי באמת חף אנכי מפשע הזאת אשר שת עלי כ"ת, רק קיצור דברי אשר הוכרחתי לקצר במכתבי הגלוי הקודם גרם לי זאת להניח מקום לפני הקורא להתפלא עלי, לזאת הנני בזה לפרש קצת את שיחתי אשר במכתבי הקודם, ואגב אעבור על כל דברי כ"ת להתבונן בם, ולכתוב הנלפענ"ד בזה:

הנה סגנון מכתבי הקודם כך הוא, בתחלה הבאתי דברי הח"ס דבחתם עצמו על שבועה הכתובה בידי אחר הוי שבועה, וראייתו מהא דהאשה כותבת גטה, ורק העדים יחתמו בצווי הבעל, או גם חתימת ידו עצמו מן התורה, ואעפ"כ אם נתן לה הגט הזה בלא אמירה כלל בשעת הנתינה הוי גט מה"ת לדעה הראשונה שבסי' קל"ו ס"א, וע"כ דע"י החתימה שלו או בצוויו הוי כאלו אומר כל הכתוב בגט, וה"ה בשבועה הוי ע"י חתימתו כאלו אמר כל השבועה:

ובאמת כשאני לעצמי הי' נראה לפענ"ד דאין ראי' זו מוכרחת כלל, דשם לא מן השם הוא זה דכתיבה או חתימה הוי כדיבור, רק דנתינת הגט לידה אשר כל הגט כתוב כמדבר לנוכח אשתו נתינה זו גופה אשר נותנו לידה הוי כאלו אמר לה כל הכתוב בו בגט זה:

תדע דלא"כ הי' מכאן ראי' מבוארת דשבועה בכתב ידו עכ"פ מהני, גם בלא צירוף הבקיאות דאשה עצמה כותבת גטה, ולמה שתקו כל הגדולים המדברים מענין שבועה בכתב מראי' זו, וכי נעלם מהם ח"ו, וע"כ כמו שכתבתי, דכאן הנתינה הוי כאמירה:

וגם אפילו לדעת הח"ס דרק מצד הכתיבה הוי בגט כאמירה, אכתי מנ"ל להמציא דגם כשהאשה עצמה כותבת גטה ורק נחתם בצווי הבעל דג"כ כשלא אמר כלום בשעת הנתינה דהגט כשר מדאורייתא, ולמידק מינה דגם החתימה הוי כדיבור, דלמא הא דאשה כותבת גטה היינו כשאומר הבעל בשעת נתינה ה"ז גיטיך, כמו שצריך להיות מדרבנן עכ"פ, והא דר"ס קל"ו דגם כשלא אמר כלום בשעת נתינה הגט כשר מדאורייתא היינו בסתם גט הנכתב ע"י הסופר בצווי הבעל, דבזה הוי כאלו הבעל עצמו כתב כל הגט, ומשו"ה הוי כדיבור:

והגם דמארי' דהאי דינא שם בר"ס קל"ו הוא הרמב"ם, והרמב"ם ס"ל דלא בעינן שליחות לכתיבת הגט, מ"מ עכ"פ צריך הוא להוכתב בצווי הבעל לכ"ע, כדי שיהי' לשמה, ושוב ממילא הוי כאלו הוא בעצמו כתבו, ומנ"ל לומר דהרמב"ם מיירי כאן גם באופן רחוק, היכא שהאשה עצמה כתבה אותו ורק נחתם בצווי הבעל, ולהכריח מזה דין חדש דגם חתימה בלבד הוי כדיבור:

וגם אדרבא, אם באנו לידי מדה זו, לקשור חבל בחבל ונימה בנימה, ולומר דהרמב"ם מיירי כאן בכל האופנים, א"כ אף אנו נאמר, כיון דהרמב"ם ס"ל דאין צריך שליחות כלל, לא להכתיבה ולא להחתימה, א"כ גם בנכתב ונחתם בצווי הבעל ולא בשליחותו, דהיינו שנכתב ונחתם בשבת או ביוהכ"פ בשוגג, עיין בסי' קכ"ג ס"ה] לפי מה שהעלה הש"ך בחו"מ סי' שמ"ח דגם בשוגג אין שליח לדבר עבירה, והסכימו עמו האחרונים עיין בנוב"י קמא ר"ס ע"ו ור"ס ע"ז], או שהיו הסופר והעדים מוטעים בשליחותן, בענין השליחות, כגון באופן שאלו היו יודעים הדבר כמו שהוא לא הי' כותבין וחותמין, שהשליחות שלהן בטעות, ובטל, כמ"ש בנוב"י שם סי' ע"ה בד"ה אבל, וכל זה אינו מזיק להרמב"ם וסייעתו דלא מצריכין שליחות לכתיבה ולחתימה, כיון דעכ"פ נכתב ונחתם הגט בצווי הבעל לשמה, ואם נתן לה הגט הזה בלא שום אמירה כלל ג"כ הגט כשר מדאורייתא, הגם דהבעל לא כתב ולא חתם, וע"כ צ"ל דנתינתו לידה הוי כאמירה, וא"כ אין ראי' זו מאמירת הבעל מוכרחת כלל בשום אופן, דשאני כאן דהנתינה הוי כאמירה, וי"ל הא הכתיבה והחתימה לא:

כל זה חשבתי אז בזה, ואעפ"כ לסבת מיעוט הנייר של מכתבי הגלוי הוכרחתי לקצר, והנחתי זה, [ורק רימזתי קצת מזה בתוך מכתבי] אך כתבתי רק מה שנוראות נפלאתי בראיית הח"ס בזה, והוא דאף לפי דעתו דעיקר הדיבור בגט הוא רק מצד הכתיבה, וגם מניח דאף באשה עצמה הכותבת גיטה הדין כן דגם בלא אמר כלל בשעת הנתינה הגט כשר מדאורייתא, אעפ"כ אין ראי' כלל מזה דהחתימה הוי כדיבור יותר מן כל גיטי דעלמא, דהא גם באשה הכותבת גטה צריך להיות הכתיבה בצווי הבעל, כמו בכל גיטי דעלמא, כמבואר בכל הפוסקים, וא"כ הוי כאלו הבעל בעצמו כתב כל הגט, ובשביל זה הוי כדיבור, ואכתי חתימה גרידא מנ"ל דהוי ג"כ כאלו אמר כל הכתוב, ומאי אלימא לי' להח"ס הראי' לזה מהאשה הכותבת גטה יותר מכל גיטי דעלמא הנכתבים ע"י סופר בצווי הבעל, [ומ"ש רו"מ ליישב זה נדבר בו אח"כ בס"ד]:

ענף ג

ושוב כתבתי דבאמת יש מקום לראי' זו אליבא דר"מ, ולא הי' כוונתי בזה להעמיד ראיית הח"ס אליבא דר"מ, ולומר דלר"מ דמצאו באשפה כשר, ע"י החתימה שהיא בצווי הבעל, ואם נתן לה אח"כ הגט הזה בלא שום אמירה כלל הגט כשר מדאורייתא, וע"כ דהחתימה הוי כאמירה, אבל יעיין כ"ת במכתבי ויראה דלא הי' כוונתי כלל לזה, כי לא הזכרתי כלל בראי' זו שום הכרח ממניעת אמירת הבעל בשעת נתינה:

ומה שלא כתבתי באמת ראי' זו ממש אליבא דר"מ, יען דלא ראיתי מזה שום ראי' כלל, דנהי דלענין הפלא אשר כתבתי במכתבי על ראיית הח"ס מאשה הכותבת גיטה, דהלא גם האשה אינה כותבת אלא בצווי הבעל, וכנ"ל, הי' מתקן זה בהראי' אליבא דר"מ, דגם מצאו באשפה, ולא הי' הכתיבה בצווי הבעל כלל, ורק החתימה, ואעפ"כ כשר לר"מ, וגם בלא אמר כלל, וע"כ משום דהחתימה היא כאמירה, וכנ"ל, מ"מ לא ראיתי לכתוב ראי' זו, יען דלפענ"ד גם בלא פלא הגדול הנ"ל על הח"ס ג"כ אין ראי' זו של הח"ס מוכרחת כלל, מטעמים הנ"ל, שלא כתבתים שם במכתב הגלוי, וכנ"ל, אשר מצד הטעמים הנ"ל גם אליבא דר"מ אין ראי' כלל ממניעת אמירת הבעל בשעת נתינה דהחתימה הוי כדיבור, חדא דנראה דמצד הנתינה גופה הוי כדיבור, לא מצד הכתיבה או החתימה, ואת"ל מצד הכתיבה כדעת הח"ס, מאן יאמר לן דגם במצאו באשפה כשר מה"ת גם כשלא אמר הבעל כלום בשעת הנתינה, וכנ"ל:

ולזה המצאתי ראי' אחרת מדנפשי אליבא דר"מ, ומה שכתבתי שיש מקום "לראי' זו" אליבא דר"מ, כוונתי היתה, לראי' זו להוכיח דחתימה לבד מהני בשבועה, יש מקום אליבא דר"מ, אבל לא כראיית הח"ס דחתימה הוי כאמירה כל הכתוב למעלה, דמייתי זה ממניעת אמירת הבעל בשעת נתינה, דזה אינו מוכרח כלל לפענ"ד אלא אליבא דר"מ, וכנ"ל, רק אני הבאתי ראי' דחתימה על כתב הוי כאלו כתב כל הכתוב למעלה אליבא דר"מ, והיינו מדמכשיר ר"מ אפילו מצאו באשפה ונחתם בצווי הבעל, דוכתב לה אחתימה קאי, וצריך להבין דאיך אפשר לומר דוכתב קאי אחתימה, הלא כתיב וכתב לה "ספר כריתות" וספר כריתות הוא כל הסיפורי דברים של כריתת הנכתבים בהגט, כדאיתא בגיטין כ"א ע"ב, הרי דוהכתב לה קאי אספר כריתות, דהיינו אכל הסיפורי דברים של כריתות שבגט, שצריך הבעל לכותבם, להפוסקים דוכתב אבעל קאי, ובעינן שליחות בהכתיבה, וכן להפוסקים דלא בעינן שליחות בהכתיבה, דוכתב אסופר קאי, עכ"פ צריך הסופר לכתוב לה לשמה כל הסיפורי דברים שבהגט, כמ"ש וכתב "לה ספר כריתות" ואיך מכשיר ר"מ במצאו באשפה, ע"י החתימה שהיא לשמה בצווי הבעל, ואמר דוכתב לה אחתימה קאי, הלא מבואר בתורה ההיפוך, דוכתב לה אספר כריתות קאי, דהיינו הסיפורי דברים של כריתות שבגט:

וע"כ צ"ל דס"ל לר"מ דע"י חתימת העדים בצווי הבעל הוי כאלו כתב הבעל כל הסיפורי דברים של כריתות שבגט הכתוב למעלה, ובחתימתו לבד מתקיים מה שאמרה התורה וכתב לה "ספר כריתות", וכן להפוסקים דוכתב קאי על הסופר שיכתוב לשמה, ע"י חתימת העדים בצווי הבעל לשמה הוי כאלו כתבו כל הסיפורי דברים של כריתות

שלמעלה לשמה, ואדרבא רק בהכתיבה לבד בלא החתימה לא נתקיים כלל הוכתב לה אליבא דר"מ, דעדיין לא נגמרה הכתיבה בלא החתימה, ובהחתימה לבד אפילו על גט שמצאו באשפה מתקיים הוכתב לה "ספר כריתות", דהיינו כל הסיפורי דברים שבגט, דכך הוא גדול כחה של חתימה אליבא דר"מ לעשות כאלו כתבו עתה כל הסיפורי דברים של מעלה בצווי הבעל לשמה:

ומה שהקשה כ"ת ע"ז דאיך יבואו עתה העדים בחתימתם לעשות הגט לשמה, והא הוי כמו גט שנכתב שלא לשמה והעביר עליו הקולמס לשמה, דלא מהני לרוב הפוסקים, אין זה קושיא כלל, אליבא דר"מ אשר ס"ל דבגט לא נגמר כתיבתו עד אחר החתימה, דשם בהעביר עליו הקולמס הטעם הוא משום דכתב על גבי כתב לא הוי כתב, כמבואר בס"פ הבונה ובכל הפוסקים, והובא ג"כ בב"ש סי' קל"א ס"ק ה', מה שאין זה בנ"ד כלל, אלא דבחתימתו משוי לשמה כל הכתוב ע"ג הקלף למעלה, אשר בלא החתימה לא הי' עליו שם כתב כלל לגבי גט לר"מ, ובחתימתו משוי לי' כתב, וקרינן בי' וכתב, וכיון דבהחתימה היא לשמה ממילא נעשה עי"ז כל הכתוב לשמה, ודוק:

וכיון שהוכחנו דלר"מ, החתימה משוי כאלו כתב כל הנכתב למעלה, ממילא ה"ה בשבועה, אם חתם עצמו על כתב יד של אחר, הוי כאלו כתב כל הנכתב למעלה, וממילא הוי שבועה להסוברים דמהני שבועה בכתב:

ומעתה יתבונן נא כ"ת כי ראי' זו אליבא דר"מ כתבתי מדנפשי, בראותי כי אין ראי' להח"ס ממניעת אמירת הבעל בשעת נתינה דהחתימה היא כאלו דיבר כל הכתוב, וכנ"ל, ולזאת הבאתי אני ראי' דחתימה מהני בשבועה מדהוי לר"מ החתימה כאלו כתב כל הנכתב למעלה, וכנ"ל, וע"ז כתבתי במכתבי דכל זה הוא לר"מ, אבל למה דקיי"ל כר"א דע"מ כרתי, והוכתב לה אכתיבה קאי, וצריך שיכתב דוקא בצווי הבעל, ובכך מקוים וכתב לה "ספר כריתות" כפשוטו, שכותב לשמה כל הסיפורי דברים של כריתות שבגט, אבל אם נכתב שלא בצווי הבעל אף שנחתם בצווי לא מהני, ולא אמרינן דע"י החתימה נעשה כאלו נכתב כל הספר כריתות בצווי הבעל, וא"כ אדרבא יש ראי' לדידן דהחתימה אינה כאלו כתב כל הכתוב למעלה, [ואפילו את"ל לר"א הטעם משום דהוי כתב ע"ג כתב, מאחר דלדידי' הכתיבה נגמרה גם בלא החתימה, ודוק, מ"מ פשיטא דגם בשבועה לא מהני כתב ע"ג כתב, כיון דלא כתב כלל, וגילוי רצונו זה שע"י תנועת ידיו לא עדיף מרמיזה, דלא מהני בשבועה, רק צריך לבטא בשפתים דוקא, או עכ"פ כתיבה גמורה להסוברים דגם שבועה בכתב מהני, ודוק], ומובן מעצמו שכוונתי לא היתה בזה שכתבתי דלדידן דקיי"ל כר"א אדרבא וכו', אלא נגד ראי' שלי שהבאתי דחתימה היא

כאלו כתב כל הנכתב למעלה, דזה הוא רק אליבא דר"ח, אבל למה דקיי"ל כר"א אדרבא יש ראי' להיפוך, דחתימה לא הוי כאלו כתב כל הכתוב למעלה, אבל דין הח"ס פשיטא דלא נדחה עדיין בזה, דעדיין י"ל דנהי דהחתימה לא הוי כאלו כתב כל הכתוב למעלה, אבל עכ"פ הוי כאלו אמר כל הכתוב, אך גם ראי' אין לו להח"ס על זה, כי ראייתו מהאשה עצמה שכותבת גיטה אינה ראי' כלל, מחמת כל הנ"ל, וכנ"ל:

ענף ד

ולזה שוב חזרתי להביא ראי' לכאורה לסברת הח"ס דהחתימה הוי כאמירה, וקשרתי חבל בחבל וכו' על דרך ראיית הח"ס, דלדעת הרמב"ם וסייעתו דלא בעינן שליחות בהכתיבה, וגם ס"ל דבע"ח לבד הגט כשר, גם בלא ע"מ, ואם גם לא אמר כלום בשעת הנתינה יהי' ג"כ הגט כשר מה"ת, וע"כ לכאורה משום דהוי כדיבור בשביל החתימה, שהיתה בשליחותו, ושוב דחיתי זה, דא"כ יש להמציא ג"כ גם בלא שליחותו על החתימה, כגון נחתם בשבת בשוגג, וכדומה, וכנ"ל, ולא אמר כלום בשעת הנתינה, ואעפ"כ כשר מה"ת, וע"כ צ"ל דנתינת הגט לידה בלבד ג"כ הוי כאמירה, וא"כ אין ראי' כלל להח"ס דחתימה לבד מהני בשבועה, לא מצד דהוי כאלו כתב כל הנ"ל, ולא מצד דהוי כאלו אמר כל הכתוב:

ומעתה ימחול נא כ"ת להשים עיניו עוד הפעם במכתבי הקודם, ויבחין ויראה בהנקודות שנקדתי איזה פעמים אצל תיבות "ספר כריתות", גם מלת "ודוק" שהוספתי לפעמים, גם השינוי שבלשוני, שבתחלה כשהבאתי דברי הח"ס כתבתי דהחתימה הוי כאלו נאמר כל הכתוב' בהגט, ושוב בהראי' שכתבתי אליבא דר"מ, ושלמה דקיי"ל כר"א אדרבא ראי' להיפוך, בכל זה נשאתי ונתתי רק אם החתימה היא כאלו "כתב כל הכתוב" ושוב במה שכתבתי שיש להמציא לכאורה דיועיל החתימה, בראי' זו חזרתי וכתבתי דהחתימה היא כאלו "אמר כל הכתוב', וכאשר דחיתי ראי' זו כללתי וכתבתי דאין ראי' כלל להח"ס דע"י חתימתו יהי' כאלו "כתב" או אמר' כל הכתוב בהשבועה, מכל זה יוכל לראות ולהבין שנזהרתי בלשוני, ושכוונתי הי' ככל מה שפירשתי כאן, ושלא שגיתי ח"ו בדבר פשוט, לחשוב שדינו של הח"ס תלוי דוקא באם החתימה היא כאלו כתב' כל הכתב, ושע"י הראי' להיפוך יהי' נדחה הדין לגמרי, שא"כ איך סתרתי דברי בתוכ"ד, שלאחר שכתבתי דלדידן דקיי"ל כר"א אדרבא וכו' מיד כתבתי לעשות סמוכים לדינו של הח"ס ממה שיש להמציא לכאורה, וא"כ יהי' הראיות סותרות זא"ז, א"ו נראה בעליל גם מתוך מכתבי הקודם שזה שכתבתי דלדידן אדרבא וכו' הוא רק נגד הראי' שלי, לומר דהחתימה לא הוי ככתב כולו, אבל עדיין יכול להיות דינו של הח"ס אמת, מצד

דנימא דחתימה הוי כאמירת כל הכתוב, ומצד זה הבאתי מיד הראי' ממה שיש להמציא לכאורה וכו', אמנם אח"כ כשדחיתי גם ראי' זו, כללתי וכתבתי דשוב אין שום ראי' להח"ס, לא מצד דהחתימה הוי ככתיבה, ולא מצד דהוי כאמירה:

ושוב כתבתי דאין להביא עכ"פ ראי' מגט לחתם השבועה ונתנה ביד חבירו דהוי כאמירה, כמו בגט, דאם באנו לדמות זה לגט, א"כ גם בנתינת הכתב לבד לחבירו גם בלא חתימתו יהי' כאמירה, וזה ודאי לא שמענו מעולם, עכ"ל במכתבי:

ובטעם החילוק בין נתינת כתב השבועה לנתינת גט, הי' מקום גדול לומר, דדוקא גט דכתוב כולו כמדבר לנוכח אשתו, בזה הוי הנתינה לה כמדבר עמה ע"י כתב, משא"כ שבועה שכפי הנהוג אין כותבין אותה כמדבר לנוכח חבירו, רק בדרך נסתר, כמו הנני נשבע לשלם לפלוני וכדומה, א"כ אין לומר שבנתינתו לו זה מדבר עמו, שהרי אינו מדבר עמו כלום, אך אינו מוכרח, דהדרך לדבר לפעמים לחבירו גם בדרך נסתר וכבוד, וגם כי אם אפילו השבועה כתובה כמדבר לנוכח ונתנה לחבירו בלי חתימתו בודאי ג"כ אין חוששין בזה לשבועה:

ולזאת המחוור בזה כמו שכתבתי בההעתק אשר הנחתי להעתיק ממכתבי הקודם, והוספתי בזה איזה תיבות, אחר לא שמענו מעולם הנ"ל, וז"ל "וע"כ צ"ל דרק בגט הוי הנתינה כאמירה, דרחמנא אחשבה להנתינה דידי', כדכתיב ונתן בידה, והיא מעשה רבה הכורת בינו לבינה, [וכן משמע קצת בב"ש שם ר"ס קל"ו] ולא מצינו למילף מיני' לדבר אחר דליהוי גבי' ג"כ הנתינה כאמירה, וא"כ גם בחתם עצמו ג"כ, מנ"ל דהוי כאלו אמר כל הכתוב", עכ"ל בהעתקתי הנ"ל:

ועתה ראיתי שגם כ"ת כתב כזאת במכתבו בקצת הסבר יותר, אך מה שהוסיף ע"ז בזה"ל, משא"כ החתימה, היא בכל מקום תורה על קיום הענינים הכתוב למעלה, עכ"ל, ואמת שכן הוא, אבל מניין לנו דהיא כמו דיבור, דיועיל גם לענין שבועה, אשר כתוב בה לבטא בשפתים, דודאי לא כל גילוי רצון מועיל לענין שבועה, וכמה טירחות טרחו בראיותיהם הפוסקים הסוברים דכתב מהני בשבועה כמו דיבור, הגם שאין גילוי רצון יותר מזה, אעפ"כ אנן דיבור בעינן בשבועה, וגם לאחר שכבר נתברר לרבינו הח"ס ז"ל דכתב בשבועה הוי כדיבור, אעפ"כ עלה ונסתפק על החתימה, אם היא ג"כ כדיבור, והוצרך להביא ראי' לזה, ואנחנו בעניותינו לראי' שלו לא ירדנו, וכנ"ל, ומעתה צריכין אנו לראי' לזה דחתימה הוי כדיבור, והסברא דגילוי רצון לבד לא יספיק כלל לחשוב החתימה כשבועה, וכנ"ל:

ומ"ש כ"ת מקודם לזה דק"ו הוא, אם המסירה היא כדיבור מכש"כ החתימה שעל הגט או על השבועה דהיא כדיבור, וכל עצמו דשבועה בכתב לא למד הח"ס רק מק"ו מדיבור, עכ"ל, מה מאוד יש לתמוה ע"ז, דהח"ס למד ק"ו כתיבה מדיבור, דהיא מעשה טפי וגם הוא יותר קיום מדיבור, עיי"ש בסי' רכ"ז ובלשון החות יאיר שהעתיק שם ובסי' ר"כ בד"ה שנית, וכתב שם עוד בסי' ר"כ בד"ה ונ"ל, דדוקא שבועה בכתב, אבל ת"כ בכתב לא מהני, דבהא ליכא ק"ו, כתיבה ממעשה דנתינת יד, עכ"ל, והגם דיש לדחוק בדברים אלו ולפרשם על דרך שכתב הח"ס בסי' רכ"ז בד"ה עוד, עיי"ש, מ"מ נראים הדברים כפשטן, דליכא ק"ו כתיבה ממעשה דת"כ, דהיא מעשה יותר גדולה, מה שתוקע כפו לחבירו, מהכתיבה שבינו לבין עצמו, ומעתה איך יש ללמוד ק"ו, חתימה שהיא מעשה זוטא טפי מכתיבה, מנתינת הגט ליד האשה, שהיא מעשה רבה, והיא עיקר הכריתות ועיקר קיום הגט:

ומ"ש כ"ת דהחתימה מבררת לנו יותר דעתו ורצונו שרוצה בקיומן של הדברים מהמסירה, לא ידעתי איך, דהלא אנן מהמסירה דגט בעינן למילף, דמסירה דכתב שבועה באמת לא מהני, וכנ"ל, ואיך החתימה מורה יותר על רצונו בקיומן של הדברים ממסירת הגט לידה, דהוא עיקר הכריתות והגמר שלו, והרי החתימה מכתיבה אי אפשר למילף, אף דנראה ודאי דהחתימה היא כ"כ גילוי דעת על קיום הדברים הנכתבים למעלה כמו אם הי' כתב בעצמו, ואעפ"כ לא ילפינן דהחתימה יהי' כדיבור כמו הכתיבה, יען דהכתיבה היא מעשה היותר גדולה מהחתימה, ואיך נילף החתימה דיהי' כדיבור ממעשה העוד יותר גדולה, של מסירת הגט ליד האשה, אין זה אלא תימה:

ואף אם באמת הי' החתימה מורה יותר על רצונו בקיום הדברים ממסירת הגט לידה, ג"כ לא הי' אפשר ללמוד מק"ו ממסירה דהוי כדיבור, דאיכא למיפרך, דשאני התם דהיא מעשה היותר גדולה ועיקר הכריתות, משו"ה הוי כדיבור, משא"כ החתימה דהיא מעשה זוטא אף דמורה יותר על רצונו בקיום הדברים מ"מ גילוי דעת לא הוי כדיבור, ומכש"כ שלא ניתן להיאמר כן כלל דהחתימה הוי יותר גילוי דעת על קיום הדברים מהמסירה לידה, וכנ"ל, א"כ בודאי ק"ו זה מעיקר פריכא הוא, דאין למדין קל מחומר להחמיר עליו, וכנ"ל:

ובזה שכתבתי לעיל דלא כל גילוי רצון מועיל לענין שבועה, רק מה שהוא כדיבור, מה"ט אין להרחיק כ"כ דברי הדבר אליהו אשר הביא כ"ת דשבועה בכתב מושיט"א לא הוי שבועה לדברי האומרים דלא הוי כתב לענין שבת, דס"ל להמחבר הזה דדוקא אם מגלה רצונו ע"י כתב הוי כדיבור, אבל גילוי רצונו ע"י מושיט"א, דלא הוי כתב, לא הוי

כדיבור, רק גילוי רצון לבד, ולא מהני בשבועה, וכמו גילוי רצון ע"י שאר תנועה דלא מהני בשבועה, דדיבור דוקא בעינן:

ואעפ"כ הנני מסכים בזה לדעת כ"ת, דהוי שבועה גם ע"י מושיט"א, [להפוסקים דשבועה בכתב מהני], דמידי כתב כתוב באורייתא לענין שבועה, לבטא בשפתים כתיב, אלא שאנן אמרינן דגילוי רצון ע"י מעשה הכתיבה לא גרע מע"י עקימת שפתים, ובהיות כן גם בכתב מושיט"א דג"כ מגלה רצונו ע"י מעשה חשובה, אשר כל העולם משתמשים במעשה הזה לגלות רצונם ולקיים כל דבר ע"י כתב המושיט"א, ג"כ לא גרע זה מדיבור, אף דבעצם לא הוי זה כתב לענין שבת וכדומה הצריך כתיבה:

ולא דמי למה שכתבתי לעיל בפשיטות דבשבועה לא מהני כתב ע"ג כתב כמו בשאר דברים, דשם החסרון הוא מצד הפועל, דלא עשה שום מעשה כלל בכתב ע"ג כתב, דגם קודם העברת כתב שלו היינו יכולים לקרותו, ואיזה פעולה עשה במה שהעביר הקולמס עליו, וקמחא טחינא טחין, ולא עשה שום פעולה בזה אף לבני אדם הקוראים הכתב, כי גם מקודם הי' נקרא, ואין כאן אלא גילוי רצון ע"י תנועת ידיו, ולא ע"י שום פעולה, וזה לא הוי כדיבור, משא"כ בכתב מושיט"א, פעולה גדולה עשה, אשר גילה רצונו ונתנו לקרות לכל אדם, הגם דלא הוי כתב, מ"מ לא גרע זה מדיבור להפוסקים דשבועה מהני בכתב, וכנ"ל:

ענף ה

ועתה נשוב קדמה, אל מ"ש כ"ת בראש דבריו ליישב כוונת הח"ס בראייתו מהאשה הכותבת את גטה, והוא דבגירושין צריך מדאורייתא הבעל או שלוחו לומר לה בשעת נתינת הגט ענין הכריתות, כדי לידע שנותנו לה בתורת גירושין, ומה דס"ל להפוסקים דמה"ת גם בלא אמר כלל כשר, היינו דהענין הכתוב בהגט הוי כאמירה. ועתה בשלמא אם סופר דעלמא כותב הגט, דכתיבה היא כאמירה, שפיר נעשה שליח בכתיבתו לומר להאשה כל הכתוב בהגט אבל האשה עצמה הכותבת גטה א"א לומר דהיא שליח לומר לעצמה כל הכתוב בהגט, ע"י כתיבתה, דהא לא חזרה שליחות אצל הבעל, כבגיטין דף כ"ד ע"א וס"ג ע"ב, וע"כ אמירת הבעל בגט זה היא ע"י החתימה, עכת"ד:

והנה בראש צריך אני לברר, דזה שכתב כ"ת דצריך הוא או שלוחו מה"ת לומר שלה' בשעת הנתינה ענין הכריתות, האי לה הוא לאו דוקא, דבאמר לעדים סגי, כדאמרינן בגיטין דנ"ה ע"א וביבמות דקי"ג ע"ב מדברי ר"י בן גודגדא נלמוד אמר לעדים ראו גט וכו' ואמר לה כנסי שטר חוב זה מגורשת, עיי"ש, ולדעת בעהמ"א והרמב"ם והטור גם בלא נודע לה כלל אח"כ שהוא גט הרי זו מגורשת, ולדעת התו' בגיטין דע"ח ע"א בד"ה אינו

גט צריך להיות עכ"פ שאח"כ יגידו לה העדים שהיא מגורשת, כדי שלא תהי' משלחת וחוזרת, עיי"ש, ועכ"פ אין צריך שום שליחות מהבעל לאמירה הזו, כדמשמע להדיא מדברי התו' שם, רק בהודעה בעלמא סגי לה, והובא כל זה באבה"ע סי' קל"ו ס"ה ובב"ש שם ס"ק ג', ומ"ש שם דצריך שיאמר "לה" כשיתן לה הגט, היינו לכתחלה, וכן מ"ש שם בס"א דאם נתן בידה ולא אמר לה כלום הרי זה גט פסול, וליש פוסקים גם גט בטל מדאורייתא, כמ"ש שם בב"ש ס"ק א', היינו ע"כ כשלא אמר כלל אף לעדים, אבל אמר לעדים ולא לה הדין מבואר שם בס"ה, וכנ"ל:

אך לא נדחו עדיין בשביל זה עיקר דברי כ"ת, דהלא אנן קיימינן הכא בלא אמר כלל שום דיבור, לא לה ולא לעדים, ואם ע"י הכתיבה דידה לא הוי כאלו אמר לה הוא, יען דלא חזרה שליחות, וכנ"ל, נמצא הגט בטל, וע"כ ע"י החתימה, רק יען כי בהתבוננתי בתוך דבריו הי' נ"ל קצת שאין מורין כן כאשר כתבתי, לזאת כתבתי זה, למען האמת:

אמנם גם מ"ש כ"ת דצריך שליחות לאמירה זו, לפענ"ד לא נראה כן, דהא חזינן דאין צריך כאן אמירה בעצם, רק בגילוי דעת לבד שנותנו לה בתורת גירושין סגי, דהא כשעסוקין באותו ענין ונתנו לה סתם מהני, ואף בקידושין דלית בה שום לתא דאמירה כלל אף מדאורייתא, לא מיבעיא בקידושי כסף, אלא אף גם בקידושי שטר, כמ"ש הב"ש שם ס"ק א', ואעפ"כ כשעסוקין באותו ענין ונתן לה בסתם מקודשת, רק דאנן אמרינן מדכשר בגט מה"ת אף כשאין עסוקין באותו ענין ונתן לה סתם, דליכא שום גילוי דעת כלל, [דזה שנותן לה הגט דף לאחר הצווי שלו לכתוב ולחתום לא חשבינן לי' לגילוי דעת שנותנו לה לגירושין, דא"כ גם בקידושי שטר הי' צריכה להיות מקודשת מדאורייתא, דהא השטר קידושין נכתב בכל פרטיו כמו גט, לשמה ומדעת שניהם, כמבואר באבה"ע סי' ל"ה, ואם אח"כ כשנותנו לה בסתם נחשוב זה לגילוי דעת שנותנו לשם קידושין, א"כ גם גילוי דעת שלה יש, דהא נכתב גם מדעתה, וגם היא קבלה אותו, ואמאי אין חוששין לקידושין כלל כשאין עסוקין באותו ענין, א"ו דלא חשבינן זה לגילוי דעת, וא"כ בגט אמאי כשר מה"ת], וע"כ צ"ל דזה הכתוב בהגט חשוב כאמירה בשעת הנתינה, [משא"כ בקידושי שטר, אם גם ע"י הנתינה הוי כאמר הוא הכתוב בהשטר, אבל אין כתוב בו כלל אמירה דידה, דליהוי כאמרה גם היא, וגילוי דעת אין כאן, וכנ"ל, משא"כ בגט סגי באמירה דידי', ולא צריך לרצון שלה, וכמ"ש הב"ש], אבל מ"מ פשיטא דאין צריך דין שליחות באמירה זו, דאפילו אם הוא באופן דלא הוי שלוחו כמותו בזה, מ"מ עכ"פ גילוי דעת הוי שנותן לגירושין, ולא גרע מעסוקין באותו ענין:

ובהיות כן, מ"ש כ"ת בתוך דבריו, וז"ל, הגע בעצמך וכו' אם יעשה הבעל אותה שליח לאמר לעצמה ודין וכו', דהיינו שיראה לה תיבות של הכריתות הכתובים בהגט, כדי שתאמר אותן בשליחותו, היועיל זאת בודאי לא, עכ"ל, ואני אומר בודאי אין, מועיל ומועיל, אם רק הספיקו הרמיזות הללו, להבין ממנו ענין עשיית השליחות, אף דבאמת אינה בזה בדין שליחות, מ"מ איך לך גילוי דעת גדול מזה שנותן אותו לגירושין, וסגי בהכי, וכנ"ל, וזה עדיף מעסוקין באותו ענין, ששם רק מבינים דבר מתוך דבר, אבל כאן הוא מרמז בהדיא על זה, ומה בכך דאין כאן אמירה, וכנ"ל, ואם היו הרמיזות באופן שסייע גם בגופו לזה, כמו הרכנה וכדומה, [וכאשר לדעתי באמת לא סגי בלא"ה שיהי' באופן שיובן ממנו ענין השליחות] בודאי זה יספיק גם במקום אמירה ממש, כמ"ש באבה"ע סי' קכ"א ס"ה, וגם אפילו בפקח לדעת רוב הפוסקים, עיי"ש בב"ש ס"ק ו':

אבל לא הי' צריך כ"ת לדחוק עצמו במציאות הזה, והי' יכול להמציא בפשיטות, כגון שזמן הרבה קודם הנתינה עשה שליח לאשתו שתאמר לעצמה בשעת נתינת, הגט ודין וכו', דלא הוי שליחות, כאלו אמר הוא אז בשעת הנתינה, דלא חזרה שליחות אצלו, ובזה אולי גם אני הייתי מודה לו, דאין כאן שום גילוי דעת ממנו בעת הנתינה, והגילוי דעת שמקודם לא מהני על שעת נתינה, דא"כ בכל גט יש גילוי דעת גדול בעת שמצוה לכתוב ולחתום לשמו ולשמה לשם גירושין שדעתו לתת אותו לגירושין, וגם אומר אז בפירוש כן, ואעפ"כ חיישינן בעת הנתינה דלמא הדר בי' ונותנו לפקדון, וכדומה, וה"ה בנ"ד מה שאמר לה מקודם לא מהני על שעת הנתינה:

אך גם בזה יש לומר, כיון שעשה אותה שליח לזה מקודם, והיא אמרה כן בשליחותו, בשעת הנתינה, הגם דבאמת אין בזה דין שליחות, מ"מ כיון ששומע ממנה ושותק, יש כאן גילוי דעת שמרוצה לזה, ונותן לשם גירושין, אך אם הוא אינו שומע זאת ממנה, בודאי לא מהני הגילוי דעת שמקודם, וכנ"ל, אמנם גם בזה יש לומר דמאחר דעשה אותה שליח לומר כן אח"כ בשעת נתינה, וידוע דבכל שליחות אף שנשתהה כמה בין מינוי השליחות להעשיה, מ"מ השליחות קיים, ולא חיישינן בסתמא שמא חזר בו המשלח בתוך כך, אלא אמרינן מדעשאו שליח לכך מסתמא גם בעת המעשה עדיין דעת המשלח כן הוא, וא"כ גם בנ"ד שעשה אותה שליח על אח"כ, שתאמר לעצמה בשעת הנתינה ודין וכו', מסתמא לא חזר בו הבעל מזה, וגם בעת הנתינה דעת הבעל הוא כמקודם שתאמר כן, וא"כ הגם דמ"מ דין שליחות אין כאן, מצד השליח, דהיינו מצדה, יען דלא חזרה שליחות אצלו, אבל עכ"פ כשהיא אומרת כן בשליחותו שמקודם שנקטינן מסתמא בכזאת שכדעתו אז כן דעתו עתה שתאמר כן, א"כ יש עכ"פ גילוי דעת גדול ממנו שנותנו

לשם גירושין, אשר בזה סגי, וכנ"ל, ואין זה דומה לגילוי דעת שמקודם, וכנ"ל, דהכא ע"י מינוי השליחות על אח"כ יש ג"כ גילוי דעת גם עכשיו, וכנ"ל, ודוק בזה:

אמנם עדיין יש לומר, דאכתי לא נדחה בשביל זה עיקר דברי כ"ת בישוב כוונת הח"ס, באשה הכותבת גטה, ולא אמר כלל בשעת הנתינה, דכיון דלא הי' שום אמירה בפירוש, וגם לא שום גילוי דעת בעת הנתינה, ורק ע"י השליחות שעשה אותה להכתובה יהי' כאמירה, וכיון דאין בזה דין שליחות, וכנ"ל, נמצא דאין בזה אמירה, ולא שום גילוי דעת בעת הנתינה, ויש עוד לדבר בזה ולפקפק, דאולי יש לחשוב כל זה עכ"פ לגילוי דעת בעת הנתינה, מדאורייתא עכ"פ, אך אין רצוני להאריך עוד בזה כדי לבוא אל העיקר:

והוא דאף אם יהיבנא לי' לכ"ת כמ"ש במכתבו, דבעינן בזה דין שליחות לאמירה זו, מ"מ אין שום חילוק בזה בין אם האשה כותבת גטה בשליחות הבעל לבין אינש דעלמא:

ומתחלה נתבונן נא בדעת הח"ס, דלא ניחא לי' לומר דע"י נתינת הגט לידה הוי כאלו אמר לה כל הכתוב בו, רק ע"י הכתיבה או החתימה הוי כאמירה, ויש להבין מה מהני האמירה שבשעת כתיבה או החתימה על שעת הנתינה, הלא אז בשעת הנתינה צריך לומר שנותנו לשם גירושין, וכנ"ל.

וע"כ צ"ל דס"ל להח"ס דהגם דמסירת הגט לבד לא הוי כאמירה, מ"מ כיון שנכתב בשליחותו, והוי כאלו אמר אז, לזה כאשר מגיע הדברים אשר אמר אז לידה, הוי כאלו אמר גם עתה הדברים הכתובים בהגט, ועדיין אין זה מובן כל צורכו:

אך גם זה צריכין אנו להבין, דאמרינן דבעת הכתיבה הוי כאלו אמר כל הכתוב בהגט, ואיזה טעם יש להאמירה הזו אז, דהלא הגט כתוב כמדבר לנוכח אשתו, אנא פב"ב צביתי וכו' ושבקית ופטרית ותרוכית יתיכי ליכי אנת אנתתי פב"ב וכו', ואם היא אינה עומדת שם וקוראת עכ"פ מה שכותב איזה טעם יש לאמירה הזו שלא בפניה, וכי אם ראובן ישבע שלא ידבר אל שמעון, ויאמר שלא בפני שמעון אני ראובן אומר לך שמעון כך וכך, הכי עבר בזה על שבועתו, הא ודאי דלא, דהלא לא דיבר כלל אל שמעון, וגם אין טעם כלל להאמירה הזו שלא בפני שמעון, וה"ה הכא בגט, כיון דלשונו הוא לנוכח אשתו, איזה טעם כלל יש לאמירה זו שע"י הכתיבה אשר היא שלא בפניה:

וצ"ל דאה"נ הענין הוא כך, דגדר הדיבור אל חברו הוא מורכב מב' ענינים, האחד דמוציא הדיבור מפיו, והב' דמגיעו לאזני חבירו, וכאן בגט בהכתיבה אשר הסופר כותב בשליחות הבעל, והוי כאלו כתב הבעל, וכיון דנקטינן דכתיבה הוי כדיבור, ממילא הוי כאלו הבעל אמר כל הכתוב בהגט, והוציא מפיו כל הכתוב בו בשליחותו, אך עדיין לא עשה בזה אלא חלק אחד מהנ"ל, דהוציא הדברים מפיו, אבל עוד חסר לזה חלק הב',

דהיינו להגיע הדברים לאזני אשתו, כי כל הדיבור של עכשיו הוא שלא בפניה, והדיבור הוא לנוכח אשתו, כנ"ל, וצריך הוא להגיעו אליה, שזולת זה אין שום טעם להדיבור, וכנ"ל ולכך כשנותן אח"כ הגט הזה הנכתב בשליחותו בידה, נמצא דהדברים הללו אשר היו מגיעים אליה ודיבר אותם בעת הכתיבה שלא בפניה הוא מביאם עכשיו אליה, וכאלו השמיעם לאזניה, ונמצא עכשיו בעת הנתינה נגמר הדיבור אליה בב' חלקיו הנ"ל, וא"כ הוי באמת כאומר אליה בעת הנתינה כל הכתוב בהגט:

ומעתה ניחזי אנן, דרך משל להפוסקים דס"ל דשבועה מהני ע"י שליח, אם ראובן אומר לשמעון הנני ממנה אותך שליח שתדבר בשמי דברים האלה לעצמך, בזה"ל, אני ראובן נשבע ליתן לך שמעון מאתיים זוז, וכן דיבר שמעון בשליחתו, בודאי לא הוי בזה שליחו כמותו, דכיון דהשליחות הוא לומר לעצמו, א"כ לא חזרה השליחות אצל המשלח, וא"כ אין צריך ראובן לקיים שבועה זו כלל, ואין לומר בזה כיון דכל החסרון של השליחות הוא משום שהוא לעצמו של שמעון, וא"כ נימא דפרט הזה באמת ליתא, דלא הוי כאלו דיבר הדברים הנ"ל אל שמעון, דלזה אינו יכול שמעון להיות שליח, לדבר אל עצמו, וכנ"ל, אבל עכ"פ יהי' כאלו ראובן נשבע השבועה הנ"ל, ודיבר אותה בהלשון הנ"ל, רק לא אל שמעון, דהא על דיבור של הדברים הנ"ל שפיר יכול שמעון להיות שליח, וכמו אלו אמר ראובן ללוי אמור בשליחתי בזה"ל, הנני ראובן נשבע לתת לך שמעון ר' זוז, שלא בפני שמעון, דהי' כאלו אמר ראובן דברים הללו שלא בפני שמעון, וא"כ גם בשמעון עצמו נפלוג את שליחותו, ובמה דיכול להיות שליח יהי', אך זה אינו, דכיון דראובן עשה אותו שליח שידבר הדברים האלה אל עצמו, וכיון דבפרט הזה דאל עצמו השליחות בטל, ממילא כל השליחות בטל, דראובן דוקא בשליחות שלם הי' רוצה, [וגם בזה עדיין יש לעיין דאיני רואה קפידא בזה כ"כ לראובן]:

אבל אם ראובן אומר לשמעון הנני ממנה אותך שליח שתאמר הדברים האלה עבורי בזה"ל, הנני ראובן נשבע ליתן לך שמעון ר' זוז, ולא עשה אותו שליח כלל שידבר הדברים האלה אל עצמו, או שגם אמר לו בפירוש שאינו עושה אותו שליח בזה לדבר אל עצמו, רק לדבר הדברים האלה עבורו לבד, פשיטא דאם דיבר שמעון כן דהוי כאלו ראובן נשבע ודיבר דברים האלה, אבל לא אל שמעון, דעל זה עשה אותו שליח, ויכול להיות שליח, וכנ"ל:

ומעתה נבוא לנ"ד, דאשה הכותבת גטה בצווי של בעלה, ממילא הוי כאלו הבעל בעצמו כתב הגט, דשליחו כמותו, וכיון דנקטינן דכתיבה הוי כדיבור, ממילא הוי כאלו הבעל אמר כל הכתוב בהגט, ולא שייך בזה לומר דהאשה אינה יכולה להיעשות שליח

להאמירה משום דלא חזרה שליחות, דדוקא לומר לעצמה אינה יכולה להיעשות שליח, אבל כאן לא עשה אותה הבעל שליח כלל שתאמר לעצמה, דהגם דעשה אותה שליח להכתיבה, והכתיבה היא כדיבור, מ"מ הדבר ידוע דאין כוונת הבעל כלל לזה לעשות אותה שליח שתדבר עכשיו אל עצמה, כי אינו צריך עכשיו כלל לדיבור הזה אליה, וגם עיקר הדיבור שע"י הכתיבה אין עולה בדעתו כלל, רק עיקר כוונתו הוא שהיא תכתוב עבורו, ויהי' כאלו כתב הוא, ואין עולה על דעתו כלל שזה היא כדיבור, ומכש"כ שיהי' הדיבור אל עצמה, אין זה עולה כלל על מחשבתו, ואינו עושה אותה כלל שליח לזה, רק להכתיבה, שיהי' כאלו כתב הוא, וכתיבה היא כדיבור, וממילא ע"כ הוי כאלו אמר הוא בעת הכתיבה כל הכתוב בהגט, אבל לא אל האשה, כי על זה לא עשה אותה שליח, ואינה יכולה להיעשות שליח לעצמה, רק הוי כאלו אמר הבעל כל הכתוב בהגט ולה אליה, ואח"כ כשמגיע הגט אליה בשעת הנתינה, מגיע הוא בעצמו אליה הדברים אשר אמר בעת הכתיבה, אבל לא אליה, ועכשיו הוא מגיע אותם הדברים אליה, ונגמר עכשיו האמירה אליה, וא"כ הוי זה דומה בדומה ממש לאדם אחר הכותב הגט בצווי של הבעל, דבשניהם בשעת הכתיבה הוי כאלו אמר כל הכתוב בהגט, אבל לא אליה, ואח"כ כשמגיע הדברים האלה אליה בשעת הנתינה נגמר הדיבור אליה, ובצירוף שניהם, הכתיבה והנתינה, הוי כאלו אמר אליה אז בעת הנתינה כל הכתוב בהגט, וכנ"ל:

ומהתימא על מעכ"ת שכתב וז"ל, אמנם אם האשה כותבת הגט, אף שהיא יכולה להיעשות שליח להכתיבה, כי עודנה אינה מתגרשת בהכתיבה, אמנם דבר פשוט הוא שאינה יכולה להיעשות שליח לאמירה, דהא לא חזרה שליחות אצל הבעל, עכ"ל, ואיך יתכן זה דנעשתה שליח לכתיבה ולא לאמירה, דהא כיון דנעשתה שליח להכתיבה, והוי כאלו הבעל עצמו כתב, וכיון דנקטינן השתא דכתיבה הוי כדיבור, ממילא הוי כאלו אמר כל מה שכתב, ואיך אפשר זה דנימא דהבעל כתב ולא אמר, כיון דהכתיבה הוי כאמירה, וצ"ל ע"כ דכוונת כ"ת היא שאינה יכולה להיעשות שליח לאמירה אל עצמה, דהא לא חזרה שליחות זה, וזה אמת, וגם אני כבר הוספתי לעיל שלא עשה אותה כלל שליח לזה שתדבר אל עצמה, אך ומה בכך, כיון שעכ"פ עשה אותה שליח להכתיבה, והוי כאלו כתב הוא, וממילא ע"כ הוי כאלו אמר הוא כל הכתוב. אך לא אליה, ושוב אח"כ כשהוא בעצמו מגיע אליה את הדברים הכתובים בשעת נתינה, ע"י צירוף שניהם, הכתיבה והנתינה, דהיינו הוצאת הדברים מפיו, והגעתם לאזניה, נגמר הדיבור אליה, והוי כאלו אמר אז בשעת הנתינה אליה כל הכתוב בהגט, וגם באינש דעלמא שכותב הגט בשליחות הבעל לא הוי יותר מזה, אלא ג"כ בשעת הכתיבה לא הוי אלא כאלו הבעל

אומר כל הכתוב בהגט, ולא אל האשה, ורק בשעת הנתינה נגמר הדיבור אליה, וכנ"ל, ומה בין זה לזה, סוף דבר, איני רואה שום ראי' להח"ס מהאשה עצמה הכותבת גטה, יותר מסופר דעלמא הכותב גטה, וכנ"ל:

סימן ז

שאלה

לבאר דין מי שנשתנה שמו מחמת חולי, ונשתקע שם השינוי לגמרי, דכ"ע קרו לי' רק בשם הראשון לבד. ובא לגרש אשתו, איך יש לנהוג בכתיבת שמו בהגט, ואם יש איזה חילוק בזה בין איש לאשה, וכן אם נשתקע שם הראשון מה דינו, וגם לבאר איך הדין אם בא לגרש באותו החולי אשר נשתנה בה שמו, בין נשתקע שם השינוי בין לא נשתקע, וגם מי שיש לו שני שמות ויד ספק איזה מהם עיקר ואיזה טפל, אם צריך לכתוב בזה ב' גיטין, אחד בשם זה דמתקרי שם פלוני, ואחד בשם זה דמתקרי שם פלוני, וגם לבאר אם נותנים לפעמים ב' גיטין לעת הצורך איך להתנהג בהם בכתיבתם ובנתינתם:

תשובה

בכדי לברר דברים אלו, צריך אני לבאר מקודם דברי הבית יוסף באבה"ע סוף סי' קכ"ט, אשר המה המקור לדינים אלו, אמנם הם סתומים קצת, וצריכים פירוש:

הנה הב"י כתב שם בשם הקונדריסין באשה ששמה רבקה ונשתנה מחמת חולי לחנה וכו', ולהיות כי בספר גט פשוט שם ס"ק צ"ג העתיק דברים אלו מהקונטריסים יותר באורך, לזאת אעתיק ענין זה משם, וז"ל, כתוב בקונדרס בשם רשב"א, והוא רבינו שמשון בן אברהם, וז"ל, אשה אחת ששמה רבקה ונשתנה שמה מחמת חולי ונקראת חנה, וכל העולם קורין אותה רבקה, שהוא שמה הראשון, אין להזכיר שם חנה בגט, דהאיך נכתוב, אם נכתוב חנה דמתקריא רבקה, אם כן יראה ששמה חנה, וגם כי עיקר שמה הוא, מדנכתב ראשון, ואינו כן, מאחר שלא נתקיים שם חנה, שנשתקע וחזר לה שמה הראשון, א"כ פשיטא שאין שמה חנה, וכש"כ שאינו עיקר השם, ואע"ג דאם הי' השני מתקיים, כלומר שהיתה נקראת חנה, אעפ"י שגם בני אדם קורין אותה תדיר גם בשם הראשון רבקה, מ"מ הי' שם חנה עיקר, אבל זאת שאין שום אדם קוראה תנה, פשיטא שאינו טפל ולא עיקר, ואם נכתוב רבקה דמתקריא חנה, יהי' מזויף מתוכו, לכתוב דמתקריא והיא אינה נקראת כך, לכן אין לכתוב שם דחנה כלל, אלא רבקה בלבד, ופשיטא דשם רבקה לא גרע מחניכה הניכרת וידוע לכל, שכתבו הפוסקים דסגי

באותה החניכה לחוד ואפילו לכתחלה, וא"כ פשיטא שיש לכתוב שם דרבקה לחוד, עכ"ל הקונדריסים שם, מה שנצרך לענינינו:

והנה כל עין רואה יראה ויבחין מתוך אריכות דברי הרשב"א והתנצלותו על בלתי הזכירו שם חנה בהגט, דהגם דהרשב"א תופס לעיקר דשם חולי הנשתקע אינו שמה כלל לא עיקר ולא טפל, מ"מ לא ברירא לי' מילתא כולי האי, דאולי יש לומר על צד האלף דהגם דנשתקע מ"מ עדיין הוא שמה, ולכן אם הי' יכול להכניס גם שם הנשתקע בהגט באופן שלא יזיק להגט כפי צד העיקר הנ"ל, הי' מכניסו, כדי לצאת גם ידי חובת הצד הב' הנ"ל, אך כיון שאי אפשר להכניסו, יען כי יותר נראה לו לעיקר שאינו שמה כלל, וגם כי לא מתקריא בו כלל, ואיך שיזכיר אותו בהגט יפסול אותו כפי צד העיקר הזה, לכן בהכרח הסתפק עצמו הרשב"א בשם רבקה לחוד, דבאמת אין בזה חשש כלל בשום אופן, דאפילו אם נימא דשם הנשתקע עדיין חשיב שמה, מ"מ לא גרע שם רבקה אשר נקראת בו בפי כל מחניכתה הניכרת וידוע לכל, דמבואר במשנה דכשר, ויש פוסקים דגם לכתחלה, הכי הוא ברירא דמילתא בכוונת הרשב"א הנ"ל, ושמור זה כי יצטרך לנו לקמן בתוך דברינו לבירור הלכה אחת, שוב מצאתי כעין זה בג"פ שם ס"ק צ"ו בשם בעל ספר שמות, עיי"ש:

שוב כתב שם הב"י בשם הקונדרס, וז"ל, מעשה בא לפני מהר"פ באחד שהי' חולה, והחליפו שמו בחליו, והיו קורין אותו שם ראשון [כצ"ל, עיין בג"פ שם ס"ק צ"ז ובשו"ת חוט השני סי' י' וי"א] לגמרי, והצריך הרב שני גיטין, אחד בשם הראשון ואחד בשם האחרון, ונתנן שניהם יחד, עכ"ל, וכתב הב"י ע"ז דהמעשה זו איירי שלא היו קורין אותו כלל בשם השני, ודייקא נמי דקתני והי' קורין אותו בשם הראשון לגמרי, ולכך לא הי' יכול לכתוב ב' השמות בגט אחד, כמ"ש הרשב"א הנ"ל, ומ"מ כיון דשם השינוי חשוב לעיקר אף דרק קצת קורין בו, משו"ה אפילו השתא דאין קורין לו בו כלל הצריכו גט אחר לחוש לשם השני, עכ"ל הב"י:

והנה כל מעיין הישר הולך ישפוט בצדק, דמ"ש הקונדרס והצריכו הרב שני גיטין אחד בשם הראשון ואחד בשם האחרון, דהכוונה היא אחד בשם הראשון לבד ואחד בשם האחרון לבד, וכ"כ הג"פ ס"ק צ"ז, עיי"ש:

וכיון שכן צריכין אנו להבין דעת הר"פ בנתינת ב' גיטין אלו, דלכאורה נראה דלהר"פ ספוקי מספקא לי', אי שם החולי שנשתקע חשיב שמו או לא, ולכך הצריך ב' גיטין אלו מספק, ונתנן שניהם יחד על כוונה הזאת, דאם שם הנשתקע לא חשיב שמו תתגרש בהגט שבשם הראשון, ואם שם הנשתקע חשיב שמו תתגרש בהגט שבשם האחרון, וכן

נראה מדברי הג"פ שם בס"ק ק"ד שפירש כן בדברי הר"פ עיי"ש, ובהיות כן קשה מאוד איזה תועלת יש כלל בהגט שבשם האחרון, דהלא זה ודאי בל"ס דגם הר"פ ס"ל דאף אם נימא דשם הנשתקע חשוב שמו מ"מ אם כתב בהגט רק שמו הנקרא בו בפי כל לבד דכשר, דלא גרע עכ"פ מחניכתה דמבואר במשנה דכשר, וכמ"ש הרשב"א הנ"ל, וכן הוא בכתבי מהרא"י סי' רי"א, וכ"כ בב"י ובד"מ שם, והוא פשוט, לא יוכל להיות ע"ז שום חולק, רק הר"פ רצה לצאת לכתחלה על צד היותר טוב, וחשש דילמא שם השינוי מ"ח אף שנשתקע עדיין חשיב שמו, וצריך לכתוב גם אותו בהגט, לחוש לדעת הרמב"ם דחניכה הניכרת לכל אינו כשר רק בדיעבד, אבל לכתחלה צריך לכתוב כל השמות, וא"כ לפ"ז צריכין להבין, דהתינח אם הי' כותב בגט הב' ב' השמות, דהיינו שם הנשתקע וגם שם הנקרא בו, הי' שפיר תועלת מזה, דנותנן שניהם יחד ומגרש בהם ממ"נ, אם שם הנשתקע לא חשיב שמו תתגרש בהגט שכתוב בו שם הנקרא בו לבד, ואם שם הנשתקע חשיב עדיין שמו אזי תתגרש בהגט שכתוב בו ב' השמות, ונמצא דע"י נתינת ב' גיטין כאלו הי' הגירושין עצהיו"ט אליבא דכל צד מב' צדדי הספק, משא"כ עכשיו דלא הי' כותב הר"פ בגט הב' רק שם הנשתקע לחוד, איזה תועלת יש בו כלל, דהא אף לפי הצד דשם הנשתקע חשיב שמו אכתי אין גט זה מן המובחר, דכמו דבגט הא' אין כתוב בו שמו הנשתקע כמו כן בגט זה הב' אין כתוב בו שם הנקרא בו בפ"כ, ואנן הלא בעינן לכתחלה כל השמות, ואדרבא אכתי גט הב' מיגרע גרע, דהא אף לפי הצד דשם הנשתקע עדיין חשיב שמו, מ"מ הגט שכתוב בו שם הנקרא בו בפ"כ הוא יותר מובחר מגט הב' הכתוב בו שם הנשתקע, דהראשון כשר בפשיטות בלי שום חולק, דלא גרע מחניכתה דמבואר במשנה דכשר, וכנ"ל, והגט שכתוב בו שם הנשתקע, אף דנימא דחשיב שמו, לא נוכל לחשבו יותר משם טפל, דיש בו מחלוקת הפוסקים אם כשר אפילו בדיעבד, ואף אם הי' שם עיקר אינו ברור כ"כ להכשירו אף בדיעבד, כמ"ש בג"פ שם ס"ק ח', וא"כ לאיזה תועלת נתן הר"פ גט הב' שבשם הנשתקע כלל, דהא איך שהוא הגט שבשם הנקרא בו בפ"כ הוא יותר מובחר מהגט שבשם הנשתקע:

ונראה בדעת הר"פ, דלכן לא הי' כותב בגט הב' גם שם הנקרא בו, משום דס"ל ג"כ כמ"ש לעיל, דשם הנשתקע אף אם יחשב עדיין שמו, מ"מ לא יוכל להיות יותר משם טפל, וא"כ איך יכתוב בגט הב' ב' השמות, אם יכתוב שם הנקרא בו לעיקר דמתקרי שם הנשתקע, יהי' מזויף מתוכו, דהא לא מתקרי בו כלל, ואם יכתוב שם הנשתקע בראשונה דמתקרי שם הנקרא בו, א"כ עושה מהעיקר טפל ומהטפל עיקר, והגם דכששני השמות כתובים בהגט בפירוש אין זה מזיק, כמ"ש הריב"ש סי' מ"ג ופסק כן בש"ע שם ס"ב,

מ"מ הלא אנו באין לצאת בזה ידי הלכתחלה, ופשיטא דלכתחלה אין לכתוב כן, רק על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון, כמ"ש הב"ש שם ס"ק ד', ואף בדיעבד יש פוסלין בזה, כמ"ש הג"פ שם ס"ק י"ג, וא"כ עדיין הראשון שכתוב בו רק השם הנקרא בו בפ"כ לבד הוא יותר מובחר, דכשר לכ"ע בפשיטות, וליש פוסקים גם לכתחלה, וכנ"ל, ומה בצע בגט הב', ולזה נתחכם הר"פ לכתוב שני גיטין באחד שם הראשון לבד ובאחד שם השני לבד, ונתנן שניהם יחד, פירוש שנתנן שניהם לשם גירושין, שתתגרש בשניהם, בזה לבד וגם בזה לבד, בשניהם כאחת, ונמצא שמגרש בב' השמות כאחד:

ולפ"ז צ"ל דהר"פ לא ס"ל הא דכתבו התו' בסוטה דף י"ת ע"א בד"ה כתבה, דנתן לה שני גיטין אע"ג דכל חד וחד שלם הוא וספר בפני עצמו פסולין ולא מגרשה בתרווייהו, משום שנים או שלשה ספרים, עיי"ש, והר"פ פליג ע"ז וס"ל דפסול דב' ספרים הוא רק כשגט אחד כתוב על ב' קלפים, דבכל ספר אין בו דבר שלם, אבל בב' גיטין כשרים, דכל חד וחד הוא ספר בפני עצמו, כשרין ואין בו משום ב' ספרים, וכבר כתב שם הג"פ בסי' קכ"ט סוף ס"ק ק"ו דנראה לו דכל הפוסקים חלוקים בזה על התו', מדשתקו לומר דין זה, עיי"ש, וכן בספר טורי אבן בפ"ג דר"ה דף כ"ז ע"א בד"ה אם קול פנימי שמע חולק על התו' בזה, ודחה ראיותיהם, עיי"ש, וא"כ נראה דגם הר"פ חולק בזה על התו', וס"ל דהמגרש בב' גיטין כשרים כשר, וגם ס"ל כהרא"ש דבכתב שם הטפל לבד ג"כ הגט כשר, ובהיות כן שפיר כתב ב' גיטין, אחד בשם הראשון לבד ואחד בשם השני לבד, ונתן שניהם ביחד לשם גירושין דהיינו שתתגרש גירושין גמורין בזה לבד וגם בזה לבד, בשניהם כאחת, דאז ממ"נ אם שם הנשתקע לא חשיב שמו היא מתגרשת באותו שכתוב בו שם הראשון, והשני הוא חספא בעלמא, ואם שם הנשתקע הוא עדיין שמו, א"כ שני הגיטין הם כשרים, כל אחד בפני עצמו, וכשנותן שניהם ביחד לשם גירושין בשניהם, א"כ הרי היא מתגרשת בשניהם בבת אחת, ונמצא דמגרש אותה בב' השמות כאחד:

או אולי הוי פשיטא לי' להר"פ דשם שינוי מ"ח שנשתקע עדיין הוי שמו, רק דלא הוי אלא שם טפל, והי' צריך לכתוב עליו דמתקרי, וכיון דאינו נקרא בו כלל אי אפשר לכתוב כן, וגם לכתוב אותו בראשונה ועל שם הנקרא בו דמתקרי ג"כ אינו נכון לכתחלה, וליש פוסקים אף דיעבד, וכנ"ל, ולזאת כתב ב' גיטין, כל אחד בשם אחד, ונתן אותם ביחד לשם גירושין בשניהם, ובזה שפיר מגרש אותה בב' השמות כאחד, כן נראה לפענ"ד בדעת הר"פ בזה, והגם דבג"פ שם ס"ק ק"ד מפרש דהר"פ איירי דמפרש דאינו מגרשה אלא בגט אחד הכשר, עיי"ש, מ"מ במחכ"ת דבריו תמוהין בזה, וכמ"ש לעיל, והאמת יורה דרכו:

וכתב הב"י עוד שם בשם הקונדריסים, דאנשים שמם מובהק עפ"י הס"ת או עפ"י חתימתו, ואותו השם שעולה וחותם בו כותבים לעיקר, עיי"ש, והא דהצריך הר"פ ב' גיטין ולא הלך אחר שם שעלה בו לקרות בחורה ושהוא חותם בו, נ"ל דהתם מיירי בשלא הוחזק עדיין בקריאת התורה ובחתימת שטרות, כגון שבא לגרש מתוך החולי שעל ידה נשתנה שמו, עכ"ל הב"י:

ולכאורה אינו מובן מה הוי קשיא לי' להב"י על הר"פ, דלמה הוצרך ב' גיטין ולא הלך אחר שם העליה והחתימה, ודילמא באמת איירי הר"פ שעלה וחתם ג"כ רק בשם הראשון לבד, וזה נכלל במ"ש והי' קורין אותו בשם ראשון לגמרי, וא"כ כיון דלא קרי לי' כלל בשם השני לא הי' יכול לכתוב אותו בשום אופן עם שם הראשון בהגט, וכנ"ל, ואעפ"כ חשש הר"פ גם לשם השני שהוא ע"י חולי, וכתב עוד גט בשם השני, וכנ"ל:

וצ"ל דס"ל למרן הב"י דאם הי' עולה וחותם ג"כ רק בשם הראשון בלבד אזי לא הי' לו להר"פ שום מקום לחוש לשם השני שנשתקע, דהא כל עיקר הטעם שכתב הב"י לעיל בדעת הר"פ למה שחשש לשם השני שנשתקע, הוא הואיל דחזינן שכ"כ חשיב שם השינוי דאף אם רק קצת קורין אותו בשם זה ותדיר קורין אותו בשם ראשון אעפ"כ כותבין שם השינוי לעיקר, א"כ ה"ה אף דלא נקרא כלל בשם השינוי חוששין לו עכ"פ, וא"כ היכי דעולה וחותם בשם הראשון, דאז אף אם כ"ע קרי לי' רק בשם השני אעפ"כ שם העלי' והחתימה הוא עיקר, [ועיין בג"פ ריש ס"ק צ"ח] וא"כ שוב אין להשני אותו החשיבות, וממילא היכי דאינו נקרא כלל בהשני אין לחוש לו כלל, ולזה שפיר הקשה לו לרבינו הב"י על הר"פ, כיון דקיי"ל דשם העלי' והחתימה הוא עיקר אף נגד שם החולי, א"כ למה הצריך הר"פ באיש שני גיטין, ולא הלך אחר העלי' והחתימה, דממ"נ אם הי' עולה וחותם בשם הב', א"כ הוא עיקר, ועל הראשון יש לכתוב דמתקרי, ואם עלה וחתם רק בשם הא' לא הי' לו לחוש לשם הב' כלל, כיון דלא נקרא בו כלל, וכנ"ל, והי' די בגט אחד בשם הראשון לבד, ולכך מתרץ הרב"י דהר"פ איירי במגרש מתוך חליו, ולא הוחזק עדיין בקריאת התורה ובחתימת שטרות, וא"כ עדיין שם השינוי עומד בחשיבותו, ויש לחוש לו אף דאינו נקרא בו כלל:

עוד כתב שם הב"י, דבזה שכתב דהר"פ מיירי במגרש בתוך חוליו, ניחא נמי הא דהוי קשה לו לעיל, למה הוצרך הר"פ ב' גיטין הא בגט אחד סגי, שיכתוב פלוני דמתקרי פלוני, אלא משום דכל כה"ג כותבין שם השני תחלה, וכיון שעדיין לא הוחזק בשם זה בקריאת התורה ובחתימת שטרות לא נראה לו לכתוב שם זה תחלה, שנראה שהוא עיקר שמו, וגם לא רצה לכתוב שם הראשון תחלה, דשמא לעולם שם שני עיקר אעפ"י

שעדיין לא הוחזק, ולפיכך הצריך שני גיטין, ומ"מ משמע דמעשה שבא לפני הר"פ פליג אמ"ש בקונטרס בעובדא דאשה ששמה רבקה ונשתנה לחנה וכו' דאין כותבין אלא שם ראשון ולא הצריך לכתוב גט שני, ושמא י"ל דשאני הכא וכו', עכ"ל הב"י, עיי"ש:

ולכאורה קשה בדברי הב"י, דנראה ממ"ש ובהכי נמי ניחא וכו' דבא בזה לאוקמי מעשה דהר"פ באופן אחר ממ"ש לעיל, דלעיל כתב דהר"פ איירי דלא נקרא כלל בשם השני, וא"כ א"א לכתוב אותו עם שם הראשון בגט בשום אופן, ולכן הצריך ב' גיטין, כדי לחוש ג"כ לשם הב', וכנ"ל, וכאן כתב ליישב דלעולם הר"פ מיירי דנקרא גם בשם הב', ואעפ"כ הצריך ב' גיטין, משום ספק איזה שם לכתוב תחלה בהגט, הואיל דהוא עדיין בתוך חוליו, ולא הוחזק עוד בשם הב' בעלי' והחתימה, וקשה טובא דאיך אפשר לומר כן כלל דהר"פ איירי דנקרא גם בשם הב', דהא הב"י דייק לעיל מדקתני במעשה דהר"פ והיו קורין אותו בשם הראשון לגמרי, משמע דלא הי' נקרא כלל בשם הב', ועוד קשה דאם הר"פ מיירי דנקרא גם בשם הב', ורק משום ספק איזה שם לכתוב תחלה הצריך ב' גיטין, א"כ הי' צריך לכתוב בכל גט ב' השמות, דהיינו בגט אחד שם השני דמתקרי שם הראשון, ובגט אחד שם הראשון דמתקרי שם השני, דבודאי צריך לכתוב כן בכל כה"ג לכתחלה, ולא לסמוך על צירוף ב' השמות מב' הגיטין, וכנ"ל, דזה הוא דוקא היכי דא"א לכתוב ב' השמות בגט אחד, כגון דלא נקרא כלל בשם הב', אז בע"כ צריכין לכנוס אל הדוחק הזה, לצרף השמות מב' הגיטין, וכנ"ל, אבל היכי דנקרא בב' השמות, רק דיש ספק איזה שם לכתוב תחלה, בודאי צריך לכתוב בכל גט ב' השמות, וכנ"ל, ומדברי הקונדריסין בשם הר"פ לא נראה כן, אלא דכתב גט אחד בשם הראשון לבד וגט אחד בשם הב' לבד, וכנ"ל:

וגם קשה דלפי תירוץ האחרון הזה דהר"פ מיירי דנקרא גם בשם הב', למה כתב הב"י מיד אחר תירוץ זה ומ"מ משמע דמעשה דהר"פ פליג אמ"ש בקונדרס בעובדא דרבקה וכו' שלא הצריך גט שני, דהא לפי תירוץ זה דסליק מיניה אינו ענין כלל מעשה דהר"פ לעובדא דרבקה וכו', דהר"פ איירי דהי' נקרא גם בשם הב', ובע"כ הי' צריך לכתוב ב' השמות, רק דמספקא לי' איזה לכתוב לעיקר ואיזו לטפל, ולזה הי' מצריך ב' גיטין, ולא הוי סגי לי' בגט אחד, דדילמא עושה מהעיקר טפל ומטפל עיקר, וזה לכתחלה בודאי אינו נכון, ואף בדיעבד יש פוסלין, משא"כ בעובדא דרבקה וכו' דמיירי דלא נקראת כלל בשם חנה, וא"כ הוא קרוב לודאי הגמור דאינו שם שלה כלל, ואף אם עדיין הוא שמה, מ"מ גט בשם רבקה לחוד דנקראת בו בפ"כ בודאי כשר, דלא גרע מחניכתה הניכרת

וידוע לכל, דליש פוסקים גם לכתחלה כשר, אפשר מודה הר"פ דסגי בגט אחד בשם רבקה לחוד, וכמו שהורה הרשב"א, ומנ"ל להב"י דפליגי כלל:

ולזה נראה בדעת הב"י במ"ש ובהכי ניחא נמי וכו', דאין כוונתו לומר דבאמת מיירי הר"פ בנקרא גם בשם השני, דזה אי אפשר לומר כלל, מכח כל ההוכחות הנ"ל, אלא דשיעור דברי הב"י כך הם, דכלפי מה שכתב לעיל מכח הקושיא דלמה הצריך הר"פ ב' גיטין, הלא בגט אחד לכתוב בו פלוני דמתקרי פלוני סגי, לפי מ"ש החיבורים משמו דשם השינוי כותבין לעיקר אף דרק מיעוטא קרו לי' בו, ומכח קושיא זו הוכרח הב"י לומר לעיל דמעשה דהר"פ איירי בנא נקרא כלל בשם הב', ועתה כתב הב"י, דלפמ"ש כאן דהר"פ מיירי במגרש בחליו שוב אין מוכרח לומר מכח קושיא זו דהר"פ איירי בלא נקרא כלל בשם הב', דאי משום הא לא אירייא, דלעולם יש לומר דהר"פ איירי בנקרא גם בשם הב', רק משום ספק איזה שם לכתוב בתחלה כשהוא עדיין בחליו ולא הוחזק עוד בהעלי' והחתימה, משום זה לא הוי סגי לי' בגט אחד, והי' מצריך ב' גיטין, ולכן מזה אין הכרח דהר"פ דוקא מיירי בלא נקרא כלל בשם הב', אבל לקושטא דמילתא ע"כ מוכרח לומר כן דהר"פ איירי בלא נקרא כלל בשם הב' מכח ההוכחות האחרות, וכנ"ל:

וזה הוא מ"ש הב"י מיד אחר הדברים האלה דמ"מ משמע דהר"פ פליג על עובדא דרבקה וכו', ור"ל דלא תטעה לומר דלקושטא דמילתא כתב כאן דהר"פ איירי דנקרא גם בשם הב', ובהיות כן אין צריך לומר כלל דמעשה דהר"פ פליג אמ"ש בקונטרס בעובדא דרבקה, דהא הם ב' ענינים מחולקים, דהר"פ מיירי בנקרא גם בשם הב', ובקונטרס שם מיירי דשם הב' נשתקע לגמרי, וכנ"ל, אלא דבאמת משמע דהר"פ פליג על עובדא דרבקה, דלקושטא דמילתא מוכרח לומר מכח הוכחות אחרות הנ"ל דהר"פ מיירי בלא נקרא כלל בשם הב', וכנ"ל, ואעפ"כ הצריך ב' גיטין, וע"כ פליג על עובדא דרבקה, וכל עיקרו של התירוץ האחרון הזה שכתבו הב"י לא הי' אלא לאשמעינן את הדין היוצא ממנו, דבמגרש בחליו אף דנקרא גם בשם הב', אעפ"כ צריך ב' גיטין מספק איזה שם לכתוב תחלה, וזה ברור ומוכרח לפענ"ד בביאור דברי הב"י בזה:

אמנם שוב כתב הב"י דשמא י"ל דלא פליג מעשה דהר"פ על עובדא דרבקה, דשאני במעשה דהר"פ דהי' עתיד לבוא לידי בירור ע"י העלי' והחתימה איזה שם עיקר, עכ"ל, פירוש דכיון שעדיין עומד להתברר ע"י העלי' והחתימה שאח"כ איזה שם עיקר, ואולי יוכל להיות שהשם השינוי יוחזק עוד אח"כ לעיקר ע"י העלי' והחתימה, וכיון שכן אף דהשתא בחליו לא קרו לי' כלל בשם השני, מ"מ לא נוכל לחשוב אותו עדיין לנשתקע, אבל באשה דאינה עולה לס"ת, וגם אין דרכה לחתום שטרות, ולא קרו לה כלל בשם

השני, וא"כ שוב אין שם השני עומד להתברר כלל לעיקר, הוי שם השני נשתקע, ואין לחוש לו כלל, ודי בגט אחד בשם הראשון לבד, וזה הוא עובדא דרבקה:

ונראה פשוט דאף לפי סברא זו דהואיל ועומד להתברר לא חשיב נשתקע, מ"מ עכ"פ לא הוי יותר משם טפל, הואיל דהשתא לא קרו לי' בי' כלל, ובשם הראשון נקרא בפי כל, דהא אף אם קרו לי' השתא בשעת החולי גם בשם השני מ"מ כתב הב"י דיש לספק אם הוא עיקר כל זמן שלא הוחזק בו עדיין בהעלי' והחתימה, ומכש"כ בלא קרו לי' השתא כלל בשם השני שלא נוכל לעשות אותו לעיקר מחמת הסברא דעומד להתברר, ודי לנו לעשות אותו מחמת זה עכ"פ לשם טפל:

וראי' לזה דאל"כ למה הצריך הר"פ ב' גיטין, הלא הי' די בגט אחד לכתוב שם השינוי לעיקר ועל שם הראשון דמתקרי, ואם הר"פ הי' מסופק בזה אם ע"י הסברא דעומד להתברר לא חשיב נשתקע, הי' צריך עכ"פ בגט הב' לכתוב שני השמות, שם השני דמתקרי שם הראשון, ובזה ממ"נ אם חשיב נשתקע מתגרשת בגט שבשם הראשון לבד, ואם לא חשיב נשתקע ע"י מה שעומד להתברר, וגם הוא עיקר עי"ז, א"כ שפיר מתגרשת בגט הב' דכתובים בו ב' השמות כהוגן, ולמה נדחק הר"פ בזה ע"י צירוף הב' גיטין, ואם תימא דזה גופי' הוי מספקא לי' להר"פ אי חשיב עי"ז שם עיקר או טפל, מ"מ עדיין קשה דהי' לו להר"פ לכתוב בזה ג' גיטין, באחד שם הראשון לבד, ובאחד שם השני לבד, ובאחד שם השני דמתקרי שם הראשון, וליתן שלשתן לשם גירושין בכולן כאחת, דאז אם שם הב' חשיב נשתקע מגורשת בהגט שבשם הראשון, ואם שם הב' לא חשיב נשתקע וגם הוא עיקר אזי מגורשת בהגט שכתובין בו ב' השמות כהוגן, והגם דלפי צד הזה שפיר היא מגורשת מעיקר הדין בכולן, דהגט שבשם הא' לא גרע מחניכתו, והגט שבשם הב' הוי עיקר השם, מ"מ יש בתוכם ג"כ הגט שכתובין בו ב' השמות כהוגן. ובו מגורשת עצהיו"ט, ואם שם הב' הוי רק שם טפל, וא"כ אין גט זה מן המובחר, שכתוב בו העיקר לטפל והטפל לעיקר, שוב מתגרשת ע"י צירוף ב' הגיטין אשר בכל אחד כתוב בו שם אחד, דפשיטא דכל היכי דיש עצה לכתוב ב' השמות כהוגן בגט אחד דצריך לעשות כן, ולא לסמוך עצמו על צירוף השמות מב' גיטין, ובהיות כן אם הי' בזה איזה צד לומר דשם הב' הוי שם עיקר, וא"כ לפי צד זה שפיר יכול לכתוב ב' השמות כהוגן בגט אחד, דהיינו שם הב' דמתקרי שם הא', בודאי הי' צריך הר"פ לכתוב ג"כ גט כזה, לצאת בו מן המובחר ידי חובת הצד הזה, ולא לסמוך רק על הצירוף של ב' הגיטין, א"ו דצד הזה לא עלה על דעת הר"פ כלל, לומר דשם הב' אשר אינו נקרא בו עכשיו כלל יהי' עוד שום הוי אמינא דיחשב לעיקר ע"י שעומד להתברר, דזה ודאי אינו, וכנ"ל, אלא

דיש לחוש לו עי"ז לשם טפל, ובזה א"א לכתוב אותו כהוגן עם השם שנקרא בו בפ"כ בגט אחד. דהא א"א לכתוב עליו דמתקרי, דיהי' מזויף מתוכו, דהא אינו נקרא בו כלל, ולכן לא הי' להר"פ עצה אחרת בזה רק ע"י צירוף השמות מב' גיטין אשר בכל גט אין כתוב בו רק שם אחד, וכנ"ל, ואף שדבר זה פשוט מאוד לפענ"ד מצד הסברא, שא"א לומר כלל דהשם שלא נקרא בו כלל יחשב לעיקר מחמת הסברא שעומד להתברר, מ"מ הארכתי להוכיח זה בראי', יען כי מספר תורת גיטין לא נראה כן, כאשר יבוא בדברינו לקמן אי"ה:

העולה מכל הנ"ל, דמרן הב"י תופס לעיקר דמעשה דהר"פ איירי במגרש מתוך החולי, ולא קרו לי' כלל בשם הב', רק לגמרי בשם הראשון, ובזה הצריך הר"פ ב' גיטין, רק בטעם הדבר כתב הב"י שני טעמים מחולקים, טעם הא' משום חשיבות שם השינוי, דאף אם רק מיעוטא קרו לי' בו הוי עיקר, ולכך גם כשנשתקע לגמרי יש לחוש לו עכ"פ, וטעם זה שייך גם בנשים, א"כ ה"ה באשה שנשתקע שם השינוי שלה חוששין לו, וצריך להר"פ ב' גיטין, ולפ"ז פליג מעשה דהר"פ על מ"ש הקונדרס בשם הרשב"א בעובדא דרבקה הנ"ל:

טעם ב' כתב הב"י, די"ל דמשו"ה מצריך הר"פ ב' גיטין, משום דעדיין עומד שם השינוי להתברר ע"י העלי' והחתימה כשיעמוד מחליו, ולכך לא נוכל לחשוב אותו כנשתקע לגמרי, וטעם זה שייך רק באנשים שדרכם לעלות ולחתום, אבל בנשים דלא שייך טעם זה, לעולם אין חוששין לשם השינוי דלא קרו לה בי', ואין צריך ב' גיטין, וממילא לא פליג מעשה דהר"פ אהך עובדא דהרשב"א באשה ששמה רבקה וכו', דדוקא באיש הצריך הר"פ ב' גיטין ולא באשה:

וכל זה במגרש מתוך החולי, דלא איתחזק עדיין בהעלי' והחתימה, ועומד עוד להתברר, אבל כשעמד מחליו, וכ"ע קרו לי' רק בשם הראשון, וגם עולה לס"ת וחותם רק בשם הראשון, בזה אין לחוש כלל לכ"ע לשם השינוי שנשתקע, ואין צריך אלא גט אחד בשם הראשון בלבד, וזה הוא בין לטעם הב' הנ"ל, ובין לטעם הא' הנ"ל, כי לטעם הב' בודאי אין לחוש בזה לשם השני, דכיון שכבר הוחזק לעלות ולחתום רק בשם הא', שוב אין עומד שם הב' להתברר, והוי נשתקע לגמרי, ואין צריך לחוש לו, וכנ"ל, וגם אפילו לטעם הא', דחוששין לשם השינוי שנשתקע משום חשיבות שם השינוי, דאפילו אם רק מיעוטא קרו לי' בו חשיב עיקר, מ"מ בעולה וחותם רק בשם הא', דשוב אין כותבין שם השינוי לעיקר. אף אם כ"ע קרו לי' בו, רק שם העלי' והחתימה הוא עיקר, וא"כ כבר אזל לי' חשיבותי' דשם השינוי, שוב כשנשתקע לגמרי ואין קורין לו בו כלל אין צריך

לחוש לו כלל, וכמו שהוכחתי זה לעיל מדברי הב"י, דאף לאחר שכתב רק טעם הא' הוכרח לומר דהר"פ איירי דוקא במגרש מתוך החולי, וכנ"ל:

וא"כ לפי טעם הא' ג"כ יש חילוק בין איש לאשה, היכי שעמד מחליו ולא קרו לי' כלל בשם הב', דבאיש אין מקום בזה לב' גיטין, דממ"נ אם עולה וחותם בשם הב', א"כ אין ספק דשם הב' הוא עיקר, ואין צריך אלא גט אחד בשם הב' דמתקרי שם הא', ואם עולה וחותם ג"כ רק בשם הא', שוב אין צריך לחוש כלל לשם ב' הנשתקע, ובגט אחד בשם הא' בלבד סגי, וכנ"ל, אבל באשה דאין דרכה לעלות ולחתום, א"כ גם כשעמדה מחליה, וכ"ע קרו לה רק בשם הא', ג"כ צריכה ב' גיטין לדעת הר"פ, כדי לחוש לשם השינוי אף שנשתקע, לפי טעם הא' הנ"ל:

ועכ"פ הנפקותא בין טעם הא' לטעם הב' הוא רק לענין אשה, דלטעם הא' לעולם חוששין בה לשם השינוי שנשתקע, וצריכה ב' גיטין להר"פ, ולטעם הב' לעולם אין צריך ב' גיטין היכי דלא קרו לה כלל בשם השני, אבל באיש אין שום נ"מ בין טעם הא' לטעם הב', דבמגרש בחליו גם לטעם הב' צריך ב' גיטין, וכשעמד מחליו והוחזק לעלות ולחתום באחד מן השמות, גם לטעם הא' אין צריך ב' גיטין, ואף שהוחזק לעלות ולחתום רק בשם הא', שוב אין צריך לחוש לשם הב' שנשתקע, וסגי בגט אחד בשם הראשון לבד, אף לטעם הא', וכנ"ל, וזה הוא דלא כנראה מדברי הט"ז שם בסוף ס"ק ל"א וס"ק ל"ה, עיי"ש, אמנם מדברי הב"י מוכרח כן, וכנ"ל:

אמנם הבית שמואל שם ס"ק ל"ה המציא נפקותא גם באיש בין טעם הב' לטעם הא', היכי שנשתקע שם הב' בחליו, דלא הוי קרוי לי' אלא בשם הא', ומת מתוך החולי הזה, ואח"כ בא בנו לגרש, דלטעם הב' אין צריך ב' גיטין, דכשמת שיב אינו עומד השם להתברר, ולטעם הא' משום חשיבות שם השינוי צריך גם בזה לחוש לשם השינוי שנשתקע, וצריך ב' גיטין להר"פ, עיי"ש:

והמדקדק היטב בדברי הב"ש שם, יראה דכוון בדבריו המדוקדקים לכל מה שכתבתי לעיל בכוונת הב"י, דבעולה וחותם רק בשם הא' א"צ ב' גיטין אף לטעם הא', דכתב שם, דהעולה מהב"י לפי תירוץ בתרא, ג' אופנים בזה, כשנקרא לפעמים בשם הב', הוא עיקר, ואם לא נקרא בו כלל, כגון אשה, או איש שמת מחליו ובא בנו להתגרש, אין צריך להזכיר כלל שם הב', ואם מגרש בחליו צריך ב' גיטין, עיי"ש, ולמה הוצרך בבבא הב' בלא נקרא בו כלל להמציא המציאות, כגון באשה, או איש שמת מחליו ובא בנו לגרש, ולמה לא בפשיטות, בין באשה, בין באיש עצמו הבא לגרש, אשר עמד מחליו ולא קרו לי' כלל בשם הב', וגם העלי' והחתימה המה רק בשם הא', דשוב אין שם הב'

עומד להתברר, א"צ להזכיר כלל שם הב', רק באיש המגרש בחליו, דאפשר שיתברר עוד, צריך ב' גיטין, א"ו הב"ש נשמר מזה, דבאופן כזה כשהאיש בעצמו מגרש כשעמד מחליו ולא קרו לי' כלל בשם הב', וגם העלי' והחתימה הם רק בשם הא', לאו דוקא לתירוץ בתרא א"צ ב' גיטין, אלא גם לתירוץ הראשון א"צ בזה ב' גיטין, וכנ"ל, והבית שמואל הלא בא כאן להמציא נפקותא בין תירוץ בתרא לתירוץ קמא:

ושוב אח"כ כתב שם הב"ש, וז"ל, לפי תירוץ קמא מ"ש בספרו הב"י אפילו לא נקרא בשם השינוי ולא נתפרסם אותו השם מ"מ צריך שני גיטין, עכ"ל, ובתורת גיטין שם ס"ק כ"ד הגיה בדברי הב"ש, שכצ"ל שם בספרו הב"י אפילו לא מת מחליו ולא נקרא בשם השינוי ולא נתפרסם אותו שם וכו', עכ"ל, עיי"ש בהמוסגר, ובמחכ"ת לא כוון יפה בהגה זו, כי אם לא מת מחליו ועמד, ולא נתפרסם בשם השני, רק שעולה לס"ת וחותם בשם הראשון, גם לפי תירוץ הראשון שבב"י אין צריך ב' גיטין, רק גט אחד בשם הראשון לבד, וכנ"ל, והב"ש עצמו נשמר מזה, וכנ"ל:

אבל הדברים ככתבן כמו שכתוב לפנינו בב"ש, אפילו לא נקרא בשם השינוי ולא נתפרסם אותו שם, וכוונתו כגון באשה, או באיש שמת מחליו זה ובא בנו לגרש, וכמו שפירש דבריו לעיל דבזה הוא החילוק בין תירוץ בתרא לתירוץ קמא, וכנ"ל, ומ"ש ולא נתפרסם אותו שם, ר"ל שכבר עבר תקוות הפירסום של שם זה, ושוב אינו עומד להתפרסם, ובבאר היטב ס"ק ל"ב העתיק בזה מהב"ש בזה"ל, אפילו לא נקרא בשם השינוי ולא יתפרסם אותו שם, וזה נכון מאוד, ובלי ספק שכן הי' כתוב בהב"ש, ונפל טעות בדפוס, נתפרסם במקום יתפרסם, אבל פשוט דהכוונה היא דוקא כגון באשה, או באיש שמת מחליו, ששוב לא יתפרסם אותו שם השינוי, אעפ"כ צריך לתירוץ קמא ב' גיטין, אבל אם גם עולה וחותם רק בשם הראשון אין צריך ב' גיטין אף לפי תירוץ קמא, וכנ"ל:

ואולי יש ט"ס בההגה של התו"ג, וכצ"ל אפילו מת מחליו ולא נקרא בשם השינוי ולא נתפרסם אותו שם וכו', ואם כן הוא, כוונתו רצוי', דהי' קשה לו בדברי הב"ש במ"ש, ולא נקרא בשם השינוי ולא נתפרסם אותו שם, דא"כ היינו מגרש בחליו, שאז עדיין לא נתפרסם השם, ובזה הלא לכ"ע צריך ב' גיטין, ולאו דוקא לתירוץ קמא, ולכן הגיה שכצ"ל "אפילו מת מחליו וכו' ולא נתפרסם אותו שס", דבכה"ג שמת מחליו ולא נתפרסם, שוב לא יתפרסם, ובזה דוקא לתירוץ קמא צריך ב' גיטין, ולא לתירוץ בתרא, אמנם באמת אפילו אם באנו להגיה בדברי הב"ש אין צריך להוסיף דברים כ"כ, רק סגי להגיה י' במקום נ', דהיינו יתפרסם במקום נתפרסם, וכמו שהעתיק בבאר היטב, וכנ"ל:

ומ"ש הב"י שם דמ"ש בש"ע ויש מי שמצריך וכו' הוא לפי תירוץ קמא, והלא הש"ע מיירי באיש המגרש בעצמו, ובזה אין שום חילוק בין תירוץ בתרא ובין תירוץ קמא, כי במגרש בחליו גם לתירוץ בתרא צריך ב' גיטין, וכשעמד מחליו והוחזק בהעלי' וחתימה, גם לתירוץ קמא א"צ ב' גיטין, וכנ"ל, זה יתבאר לקמן בעזה"י:

מיהו בעיקר דברי הב"ש שהמציא דבמת מחליו ובנו בא לגרש שוב אינו עומד שם השינוי להתפרסם, קשה לכאורה, כיון שיש לו בן והבן עולה לתורה בשם אביו, א"כ שפיר עומד להתברר באיזה שם יעלה או עולה לס"ת, וצ"ל דס"ל להב"ש דאותו הבירור שלאחר מותו לא מעלה ולא מוריד כלל, ואין לנו אלא השם שהי' לו בשעת מותו, דאם אז לא הי' נקרא כלל בשם הב' והוי נשתקע אין תועלת כלל לשם הב' במה דבנו החזיק אותו אחר מותו לעלות בו לס"ת, משום דדוקא האדם עצמו יכול להחזיק לעצמו שם, אבל בן אין יכול להחזיק שם לאביו, וכמ"ש בתשובת הרא"ש כלל י"ז סי' י"ב, וכן מהאי טעמא אף אם הבן החזיק לעלות רק בשם ראשון של אביו אחר מותו ג"כ אין מזה יתרון כלל לשם הראשון, דדוקא כשהוא עצמו מחשיבו לעלות בו נעשה עיקר, אבל בנו אינו יכול לעשות כלום בשם אביו, וכנ"ל, ואף שאינו דומה לגמרי להא דתשובת הרא"ש, דשם בא לשנות שם אביו, מ"מ עכ"פ יש ללמוד ממנו ג"כ לנ"ד דבשלו אדם רשאי ולא בשל אביו, ולכן כיון דבשעת מותו לא הוחזק עדיין לעלות בשום שם, ובשם השני לא הוי קרו לי' כלל, ושוב אינו עומד להתברר לאחר מותו, וכנ"ל, ואין לנו בשמות שלו אלא כפי שהי' בשעת מותו, וכנ"ל, לזאת תלוי נידון זה בשני תירוצי הב"י וכנ"ל, וכן נראה מדברי באר הגולה שם אות י', ואמת כי בשו"ת חוט השני סי' ט' י' נראה דגם מה שבנו עולה לס"ת אח"כ אחרי מות אביו ג"כ מהני לשם השני, עיי"ש, אמנם דברי הב"ש נראים מסברא, וכנ"ל:

גם משמע מדברי הב"ש הנ"ל דלא ס"ל להא שהביא בחלקת מחוקק שם ס"ק א' בשם המבי"ט דמכיון שמת מתוך החולי בטל לי' שם השינוי, דא"כ פשיטא דכשבנו בא לגרש אח"כ דאין לחוש לשם השינוי כלל אף לפי תירוץ הראשון של הב"י, דהא במותו מתוך החולי נתבטל שם זה לגמרי, אלא ע"כ דהב"ש וגם הבאר הגולה הנ"ל לא ס"ל כן, וכן משמע בתשובת חוט השני שם דהגאונים שם לא ס"ל כן, עיי"ש:

ונחזור לדברי הב"י, דעוד כתב שם הב"י, דמי שנשתנה שמו ונשתקע ממנו שם הראשון, נראה מדברי הר"מ מלוניש שבקונדרסים דעדיין חשיב שמו, וב' השמות יחד א"א א"א לכתוב, כמ"ש בקונדרס בשם רבקה וחנה הנ"ל, לכן יכתוב ב' גיטין, אחד בשם ראשון

ואחד בשם שני ויתן שניהם יחד, ומדברי מהרי"ק שורש פ"ו נראה קצת שאעפ"י שאינו ניכר כלל בשם ראשון כותבין שם ראשון ועל שם שני דמתקרי או המכונה, עכ"ל **והנה** אף דמרן הב"י הביא כל הדעות כדרכו, מ"מ הוא תופס לעיקר דשם הראשון שנשתקע לא עדיף כלל משום שני שנשתקע, וכמו דבשם שני שנשתקע נקטינן לעיקר דאינו שמו כלל, לא עיקר ולא טפל, כמ"ש בקונדריסים הנ"ל, ואם כתב גם אותו בהגט הוי שינוי השם ואינה מגורשת, כמו כן שם הראשון שנשתקע שוב אינו שמו כלל לא עיקר ולא טפל, ואם כתב גם אותו בהגט אינה מגורשת, עיי"ש בב"י שכתב כן להדיא גבי חיים ביבאנט, ומדמי לי' למ"ש בקונדריסים בשם רבקה וחנה, עיי"ש ודוק:

אמנם אם חושש עכ"פ הב"י לדעת הר"מ מלונישׁ ליתן לכתחלה ב' גיטין לא נתברר בב"י, אבל ממה דלא הזכיר זה כלל בש"ע לענין נשתקע שם הראשון, שמע מינה דמרן ז"ל לא חשש כלל בזה ליתן ב' גיטין, דאין לומר דבש"ע סמך עצמו אמה שהביא בנשתקע שם השני ויש מי שמצריך ב' גיטין, וממילא נדע דה"ה בנשתקע שם הראשון, דזה אינו, דלשני הטעמים של הב"י הנ"ל א"א ללמוד נשתקע שם הראשון מנשתקע שם השני, דטעם הראשון משום חשיבות שם השינוי ודאי לא שייך בשם הראשון, וטעם הב' דעומד להתברר אינו אלא במגרש בחליו, ומדברי הב"י בשם הר"מ מלונישׁ משמע ודאי דאף בנשתקע בהחלט שם הראשון עדיין חשיב שמו, א"ו דמרן ז"ל בש"ע לא חש להא דהר"מ מלונישׁ, וכ"כ הג"פ בס"ק צ"ז בדעת הש"ע, וכתב שם דבראיית הר"מ מלונישׁ מיעקב איכא למשדי בה נרגא, דאין ראי' משם דאפילו נשתקע שם הא' חשיב שמו, עכ"ל, ולפענ"ד נראה דראיית הר"מ מלונישׁ הוא פשוט, דדיבורו של השי"ת הוא כמעשה, ואם אחר הדיבור שלו ולא יקרא עוד שמך יעקב כי אם ישראל יהי' שמך הי' שמו עוד יעקב, כאשר נמצא בכמה מקומות, כש"כ אפילו אם נשתקע בפועל ע"י קריאת בני אדם דעדיין הוי שמו, אמנם לפענ"ד אין ראי' כלל משם, לפי מה שכתבו המפרשים שם, שלכן אמר לו הקב"ה מקודם שמך יעקב וכו', לומר שעדיין גם עתה שמך יעקב, ששם יעקב לא נעקר, אלא שלא יהי' העיקר, רק ישראל יהי' העיקר, ויעקב טפל, עיי"ש באלשיך ובכלי יקר ובאור החיים, וגם הרמב"ן שם רמז זה, עיי"ש, ושרשו פתוח אלי ים התלמוד ברכות י"ג ע"א, לא שיעקר יעקב ממקומו, אלא ישראל עיקר ויעקב טפל לו, עיי"ש, הרי שמעינן מכל זה דמעיקרא לא נעקר לגמרי קריאת שם יעקב בדיבורו של הקב"ה, משא"כ כשנעקר ונשתקע לגמרי שם הראשון ע"י מה דלא קרו לי' אינשי כלל בשם זה, יש לומר דשוב לא הוי שמו כלל, ואדרבא יש להביא ראי' לזה מאברהם, דאמרינן בברכות שם הקורא לאברהם אברם עובר בעשה ובלאו, עיי"ש, ויש לדחות דדיבורו של הקב"ה עדיף

מנשתקע ע"י קריאת בני אדם, ואין להאריך בזה, אבל עכ"פ להיפוך מיעקב אין ראי' כלל, וכנ"ל:

והנה הארכתי עד כה בביאור דברי הב"י הסתומים קצת, כי ממנו ניקח לעמוד על אמיתת הלכה בענינים אלו, מה שראיתי לקצת מגדולי האחרונים ז"ל שלא נראה מדבריהם כן, וכאשר יבואר לפנינו בעזה"י:

ענף ב

ועתה נבוא לבאר דברי הש"ע שם בסעיף י"ח, וז"ל מי שנשתנה שמו מחמת חולי אעפ"י שקורין אותו תמיד בשם הראשון מ"מ שם השינוי עיקר וכו' ודוקא כשקורין אותו לפעמים בשם שני אבל אם אין קורין אותו בשם שני כלל אינו כותב אלא שם ראשון בלבד ויש מי שמצריך שני גיטין בשני שמות ואם יש לו שם מובהק שבו עולה לס"ת וחותם כתביו ושטרותיו אותו שם הוא עיקר, עכ"ל הש"ע:

והנה פשטות דברי הש"ע מורין דכל הסעיף הזה מיירי באיש הבא לגרש בעצמו, וכיון דאיש דרכו לעלות לס"ת ולחתום, ושם העלי' והחתימה הוא עיקר, כמ"ש בסוף הסעיף, ע"כ צ"ל דברישא דקאמר דשם השינוי הוא עיקר, מיירי באופן שאין שום הכרעה ע"י העלי' והחתימה, וכגון שעולה חותם בשניהם, פעם בזה ופעם בזה, או שעולה בזה וחותם בזה, או שעולה וחותם בשניהם יחד ופעם בזה ראשון ופעם בזה ראשון, ועיין בג"פ שם ס"ק צ"ח וצ"ט, אמנם מה שכתב הש"ע אח"כ אבל אם אין קורין אותו בשם שני כלל אינו כותב אלא שם ראשון בלבד, ע"כ מיירי שג"כ אינו עולה לס"ת וגם אינו חותם כלל בשם השני, דאל"כ אכתי הי' צריך לכתוב אותו בהגט, וע"כ דג"כ אינו עולה וחותם כלל בשם השני, וכיון דאיש דרכו לעלות ולחתום, ע"כ עולה וחותם רק בשם הראשון, וא"כ איך כתב בש"ע על זה ויש מי שמצריך שני גיטין, הלא כבר הוכחתי לעיל מדברי הב"י, דהיכי דנשתקע שם הב' וגם עולה וחותם רק בשם הא', בזה גם להר"פ אינו צריך ב' גיטין, בין לטעם השני, ובין לטעם הראשון, וע"כ צ"ל דהש"ע מיירי גם כאן כשאין שום הכרעה לאחד מן השמות ע"י העלי' והחתימה, וכגון שמגרש בחליו, דלא הוחזק עדיין בהעלי' והחתימה, וממש כמו שפירש בב"י דברי הר"פ דמיירי במגרש בחליו, אף לפי טעם הא', וכנ"ל, כמו כן צריכין אנו לפרש דברי היש מי שמצריך ב' גיטין שבש"ע, שהוא הר"פ בעצמו, ובאמת שכן משמע ג"כ מלשון הש"ע עצמו, שכתב בסיפא ואם יש לו שם מובהק שעולה בו לס"ת וחותם וכו', מכלל דעד השתא איירי באין לו שם מובהק ע"י העלי' והחתימה, וע"כ דמיירי במגרש בחליו, וכנ"ל, וכ"כ בבאר הגולה שם אות י', וכיון דהיש מי שמצריך שבש"ע איירי ע"כ במגרש בחליו, ממילא אין כאן שום הכרעה

מהש"ע אם נקט לעיקר כטעם הא' שבב"י על דברי הר"פ, או כטעם הב', כי במגרש בחליו מצריך הר"פ ב' גיטין בין לטעם הא' ובין לטעם הב', וכנ"ל:

וכיון שכן צריכין אנו להבין מ"ש הב"ש בס"ק ל"ה, וז"ל ומ"ש כאן בש"ע ויש מי שמצריך וכו' צ"ל דכתב כן לפי תירוץ קמא מה שכתב בספרו הב"י וכו', עיי"ש, ולפי מה שכתבתי דע"כ הש"ע מיירי במגרש בחליו א"כ יכול להיות זה שפיר אף לפי תירוץ בתרא של הב"י, וכנ"ל:

ונראה דהב"ש דייק לי' מדנקט הש"ע זה בלשון פלוגתא, ויש מי שמצריך וכו', ולפי תירוץ בתרא יש לומר דליכא פלוגתא כלל בזה, דגם הר"פ מודה למ"ש הקונדריסים באשה בעובדא דרבקה דסגי בגט אחד בשם ראשון בלבד, וגם הרשב"א שבקונדריסים הנ"ל מודה להר"פ באיש המגרש בחליו אף שנשתקע שם הב' דצריך ב' גיטין, משום דאפשר עוד להתברר, וכנ"ל, וא"כ למה כתב הש"ע ויש מי שמצריך וכו' בלשון פלוגתא, וכך הי' לו לומר, אבל אם אין קורין אותו בשם שני כלל אינו כותב אלא שם ראשון בלבד וכותב עוד גט בשם ני, ומדכתב ויש מי שמצריך וכו' בלשון פלוגתא, ע"כ צ"ל דכתב כן לפי תירוץ קמא שבב"י, דטעם הר"פ הוא משום חשיבות שם השינוי, ולפ"ז ה"ה באשה צריך להר"פ ב' גיטין, ופליג הך עובדא דרבקה חנה שבקונטריסים, ולכך כתב בלשון פלוגתא, ויש מי שמצריך וכו', ודוק, וכן נראה מסגנון לשונו של הב"ש שם, שבראש הס"ק כתב וז"ל, עיין בב"י עולה משם לפי תירוץ בתרא יש לומר דליכא פלוגתא בדין זה, וכו' עד ומ"ש כאן בש"ע ויש מי שמצריך וכו' צ"ל דכתב כן לפי תירוץ קמא מ"ש בספרו הב"י וכו', עכ"ל, והרי זה כמבואר דלשון ויש מי שמצריך שהוא לשון פלוגתא הכריח אותו לומר דכתב כן לפי תירוץ קמא, וכנ"ל:

אמנם לפענ"ד אין הכרח מזה כלל, דלעולם י"ל דגם בש"ע ס"ל כתירוץ בתרא שבב"י, וכמו שפסק הב"ש, ומ"ש ויש מי שמצריך וכו', לא שהוא לשון פלוגתא, אלא יען דלא מצא מרן הב"י להדיא מי שמצריך בזה שני גיטין אלא הר"פ, לכך כתבו בלשון זה ויש מי שמצריך וכו', ולא כתבו בסתם, כי כן דרכו בש"ע בכמה מקומות להביא דעה יחידית בלשון ויש מי שאומר, כמו שכתב הסמ"ע בכמה דוכתי, וכך הוא סגנון לשון הש"ע, בתחלה כתב דאם אין קורין אותו בשם שני כלל אינו כותב אלא שם ראשון בלבד, ואין מלשון זה הכרח דאין צריך בזה עוד גט שני, אלא דאשמעינן דאין כותבין שם השני עם שם הראשון יחד בגט אלא שם ראשון בלבד, אבל מגט שני לא איירי עדיין כלל, ושוב הוסיף עוד המחבר וכתב דיש מי שמצריך שני גיטין בשני שמות, לא בדרך פלוגתא,

אלא כדרכו להביא דעת יחידית בלשון ויש מי שאומר, וכן פירש הג"פ שם בס"ק מ"ט לשון הש"ע שם ס"י, עיי"ש:

וכיון שאין הכרח מדברי הש"ע כתירוץ הראשון, בודאי יש לנו לנקוט לעיקר כתירוץ השני, מלבד מה שכתב הב"ש בזה לנכון, אף גם זאת דכלל גדול הוא בידינו דכל מה דאפשר למעט בפלוגתא בין הפוסקים ממעטינן, וכיון דלפי תירוץ בתרא י"ל דליכא פלוגתא בין הפוסקים בזה הכי נקטינן, ובפרט דאין בזה שום חשש פסול כלל, וכמ"ש הב"ש:

וראיתי בחתם סופר בח"ב מאבה"ע סי' כ"ז, באשה ששמה המפורסם סלאווע ונקראת כן בפי כל, וכן חותמת עצמה באיגרת, ובעלה כתב לה גט בשם זה, ואם האשה אומרת כי בילדותה נשתנה שמה מחמת חולי, אך השם נשתקע ולא נאמר כלל, ונשכח ממנה ומכל אדם, וכתב שם בתוך דבריו, כיון דהרב"י בש"ע נראה שחזר בו מתירוץ הב', והביא דברי הר"פ בשם יש מי שמצריך ב' גיטין, והרמ"א לא הכריע, וא"כ מי יבוא אחרי המלכים הרב"י והרמ"א להקל באשת איש, אך מ"מ נ"ל דהיינו לכתחלה וכו', עיי"ש עוד בסוף התשובה:

ולפי מה שכתבתי לעיל, מלבד שאין הכרח כלל מדברי הש"ע שחזר בו מתירוץ הב', אף גם בשאלה הנ"ל דחותמת עצמה באיגרת רק בשמה הראשון, כבר כתבתי דבעולה וחותם בשמו הראשון דנעשה שם הראשון מובהק ע"י העלי' והחתימה, שוב אין חוששין כלל לשם השינוי שנשתקע גם לפי תירוץ הא', וכאשר הוכחתי לעיל מהב"י מילתא בטעמא, וא"כ בשאלה הנ"ל דחותמת עצמה רק בשם הא', וא"כ נעשה עיקר גם נגד שם החולי, דגם ע"י החתימה לבד נעשה השם מובהק, כמ"ש הב"י שם בשם הקונדריסין, וז"ל אבל באנשים וכו' ששמם מובהק עפ"י קריאת הס"ת או עפ"י חותמו בכתביו ובשטרות וכו', עכ"ל, הרי דבאחד מהם לבד ג"כ נעשה שם הראשון מובהק נגד שם החולי, ועיין מה שכתבתי מזה באריכות בגליון התורת גיטין שלי בסי' קכ"ט ס"ק כ"ה, ואם כיון שע"י חתימתה בשם הא' נעשה השם מובהק נגד שם החולי אף אם היתה נקראת בו, א"כ ממילא כל שנשתקע לגמרי שם החולי שוב לא צריכינן לחוש לו כלל גם לפי תירוץ הראשון של הב"י, וכנ"ל:

ודוחק לומר דדוקא כשחותם בו כתביו ושטרותיו אז נעשה מובהק עי"ז, אבל בחתימת כתבים לבד אינו נעשה מובהק, דהא התה"ד בסי' רל"ג כתב הטעם דנעשה מובהק ע"י העלי' או החתימה, דאין לנו אלא השם שהוא מחזיק בו לעצמו, עיי"ש, וכך לי החתימה שלו באיגרת לבד כמו בשטרות ג"כ, דסוף סוף חזינן דהוא מחזיק בו לעצמו בשם זה:

ועוד ראיתי בחתם סופר שם שהביא תירוץ השני של הב"י בסגנון מעורבב, שערבב דברי החלקת מחוקק שם בס"ק א' בדברי הב"י, עיי"ש שכתב לפי תירוץ הב' דהר"פ איירי באותו החולי שנשתנה שמו והוא מצפה לישועה ע"י אותו השינוי אלא שהשם עדיין לא נתפרסם שהוא בן יומו וכו', עיי"ש, ודברים אלו הם דברי הח"מ שם על נידון שלו דמיירי בלא נשתקע שם השינוי, עיי"ש, אבל לא נזכרים בדברי הב"י כלל, ואינם שייכים כלל לעובדא דהר"פ, כי אדרבא אף לפי תירוץ הב', הר"פ ע"כ איירי שעבר איזה זמן בתוך החולי ולא נקרא כלל בשם השני, רק בשם הראשון, וכמו שכתב בהדיא בעובדא דהר"פ, שם "והיו קורין אותו בשם הראשון לגמרי", ומשו"ה כתב שם הב"י מקודם, ומ"מ משמע דהר"ם פליג על עובדא דרבקה וכו', והוכרח משום זה לתרץ תירוץ הב' ולחלק דשאני בעובדא דהר"פ שעתיד להתברר, וכנ"ל:

אמנם אחר העיון והדקדוק בדברי הח"ס שם ובסוף התשובה, ראיתי דאף שלשונו מעורבב קצת מ"מ כוונתו רצוי', וכוונתו דדוקא בנשתקע שם השני לגמרי אחר שהבריא, ולא חש להחזיק אותו בהעלי' והחתימה, אז אין חוששין לו כלל, אבל כשעדיין הוא בתוך החולי, אף דלא קרו לי' כלל בשם השני, רק בשם הראשון, אעפ"כ זה לא מקרי עדיין נשתקע, כי אולי לכשיבריא יחזיק אותו השם בהעלי' והחתימה, וזאת לא נקרא זה עדיין נשתקע, אלא שעוד לא נתפרסם והוחזק ע"י העלי' והחתימה, ולזאת צריך לחוש לי ולכתוב ב' גיטין, עיי"ש בח"ס ותראה שכן כוונתו:

וכיון שכן הא שכתב בש"ע אבל לא נקרא כלל בשם הב' וכו' ויש מי שמצריך שני גיטין כיון דע"כ מיירי במגרש מתוך החולי, וכמ"ש לעיל, ממילא אתיא שפיר אף לפי תירוץ הב', וכנ"ל, ואין שום הכרח כלל מזה דבש"ע חזר בו מתירוץ הב', ואי משום הלשון דויש מי שמצריך וכו', דמשמע לכאורה לשון פלוגתא, כבר כתבתי לעיל דאין מזה שום הכרח, די"ל דכתב לשון זה משום שהיא דעה יחידית, וכנ"ל:

וגם הלום ראיתי בפ"ת בשם שו"ת ברית אברהם חאבה"ע ס"ס קי"ז, שכתב וז"ל, ומה שבא במכתבם דבמקום נתינה קודם החתונה נשתנה בחליו לשם יעקב, ונשתקע לגמרי ולא יזכר ולא יפקד כלום. כבר הסכימו הפוסקים דלא כיש מי שמצריך שני גיטין בש"ע סי"ח, ואין צריך להזכיר שם יעקב כלל וכו', עכ"ל:

ולפי מה שכתבתי לעיל, באיש שנשתנה שמו עוד קודם החתונה, ונשתקע שם השינוי לגמרי ולא יזכר ולא יפקד כלום, א"כ בודאי עולה וחותם רק בשם הראשון, בזה גם היש מי שמצריך מודה דאין לחוש שוב לשם השינוי שנשתקע כלל, ואין צריך ליתן ב' גיטין, ואפילו לפי תירוץ הראשון של הב"י, וכנ"ל:

שוב ראיתי בהתשובה גופה שם שסיים בזה וז"ל, ויש לי לפלפל בתירוצי הב"י שם, ואין מהצורך להאריך בזה, עכ"ל, ואולי כוונתו למה שכתבתי:

ונחזור לדברי הב"ש הנ"ל, שכתב שם לפי שיטתו הנ"ל דהיש מי שמצריך שבש"ע הוא עפ"י תירוץ הראשון שבב"י, וז"ל ולפי תירוץ זה צריך שני גיטין ואין חילוק בין אם נקרא רק בשם ראשון [כצ"ל, עיין בתורת גיטין ובשו"ת חיים שאל סי' ל"ז] ובין אם נקרא רק בשם השני, עכ"ל, ור"ל דהגם דבש"ע לא הביא דין דנשתקע שם ראשון, מ"מ כיון דכוונת הש"ע בנשתקע שם השני דיש מי שמצריך ב' גיטין הוא בכל ענין, אפילו באשה, ואפילו באיש שמת בחליו ובא בנו לגרש, וכנ"ל, ולאו דוקא בחליו משום דעתיד להתברר, אלא משום חשיבות שם השינוי, א"כ ה"ה בנשתקע שם ראשון צריך ב' גיטין, משום חשיבות שם הלידה, וכמ"ש הר"מ מלונישׁ שהביא בב"י, ובש"ע נקט בנשתקע שם הב', וה"ה בנשתקע שם הא':

ובתו"ג כתב דהב"ש חשש בנשתקע שם ראשון משום דעת מהרי"ק בריש שורש פ"ו שהביא הב"י, דאף דלא ניכר כלל בשם הא' כותבים שם הא' לעיקר ועל שם השני דמתקרי, ולפענ"ד הא המהרי"ק בע"כ איירי שם בנשתנה שם הראשון שלא מחמת חולי, מדעושה שם הראשון לעיקר, דפשיטא דלא יחלוק המהרי"ק על הקדמונים אשר כתבו דשם השינוי שמ"ח הוא עיקר אפילו בקרו לי' רק פורתא בשם השינוי, וכ"כ המהרי"ק להדיא בשורש צ"ח בשם הר"פ, עיי"ש, ומכש"כ בכ' קרו לי' בשם השינוי דשם השינוי עיקר, וע"כ מיירי שם בשורש פ"ו דנשתנה שם הראשון שלא מחמת חולי, וכן מוכח שם במהרי"ק דבהכי איירי, עיי"ש, וא"כ אין ראי' משם לנשתנה שם הא' מחמת חולי, די"ל דבנשתנה מ"ח ונשתקע שם הא' לגמרי לא חשש המהרי"ק כלל לשם הא', דהא חזינן, דנגד שם החולי נתבטל חשיבות שם הלידה כ"כ, עד שאפילו כ"ע קרו לי' בשם הלידה ופורתא בשם השינוי הוי שם השינוי עיקר נגד שם הלידה, וא"כ בנשתקע לגמרי שם הלידה בודאי י"ל דאין חוששין לו כלל וכלל במקום שם השינוי דכ"ע קרו לי' בו, משא"כ בנשתנה שם הא' שלא מחמת חולי, דשם השינוי הזה אין לו חשיבות כ"כ, בזה מחשיב המהרי"ק שם הלידה לעשות אותו לעיקר, אפילו בנשתקע לגמרי, ולכן מחוורתא דמילתא, דהב"ש חשש בזה לדעת הר"מ מלונישׁ, דמייתי ראי' מיעקב דאף דאמר לו הקב"ה לא יעקב וכו' כ"א ישראל וכו' אעפ"כ נמצא עוד אח"כ הרבה פעמים שם יעקב בכתובים, ופשיטא דלא עדיף השינוי והעקירה של שם הא' שע"י חולי מהשינוי והעקירה שאמר לו הקב"ה, וז"פ, ולפ"ז פשוט דגם בעולה וחותם רק בשם הב' דחוששין לשם הא', דהא חשיבות שם הא' לא תלוי רק ע"י מה שהוא שם הלידה, אף דתמיד שם

השינוי הוא עיקר נגדו, וא"כ במה יגרע חשיבות במה שהוא גם עולה וחותם רק בשם הב', דהא גם בלא זה שם השינוי הוא עיקר נגד שם הלידה, ואעפ"כ חוששין לשם הלידה גם בנשתקע לגמרי, וא"כ ה"ה בעולה וחותם ג"כ רק בשם הב', ודוק:

אמנם כל זה כתב הב"ש לדעת הש"ע, אבל הב"ש עצמו פסק בס"ק ל"ה בנשתקע שם השני כתירוץ הב' של הב"י, דא"צ ב' גיטין אלא כשמגרש בתוך חליו, ובס"ק ל"ז פסק ג"כ לענין נשתקע שם הראשון דאין צריך ב' גיטין, עיי"ש:

אמנם לפענ"ד זה שפסק הב"ש בב' סקי"ם הנ"ל הוא דעת הש"ע עצמו, כי הש"ע שהביא בנשתקע שם הב' ויש מי שמצריך שני גיטין, כבר כתבתי דזה ע"כ מיירי במגרש בחליו, ולענין נשתקע שם ראשון לא הביא הש"ע דעה כזו כלל, וכיון דבאמת יש לחלק בין מגרש בחליו דעתיד להתברר ובין היכי דלא עתיד להתברר, כגון אשה וכדומה, וגם יש לחלק בין נשתקע שם הב' ובין נשתקע שם הא' אפילו לפי תירוץ הראשון שבב"י, די"ל דוקא בשם השינוי שנשתקע חשש הר"פ לשם השינוי מפני חשיבותו דאפילו בקריאת המועט הוי עיקר, משא"כ בשם הא', אם איתא דהוי ס"ל למרן בש"ע דבכל ענין יש לחוש ליתן ב' גיטין, אף בנשתקע שם השינוי ואינו עתיד להתברר, וגם אפילו בנשתקע שם הא', לא הוי שתיק מלפרש כן בהדיא, דלולא כן מנין לנו לדעת זאת, כיון דיש לחלק, וכנ"ל, א"ו דדעת הש"ע להצריך לכתחלה ב' גיטין הוא דוקא במה שכתב להדיא בש"ע, דהיינו בנשתקע שם השינוי והוא מגרש בחליו, דעתיד עדיין להתברר, אבל לא בזולת זה כלל, לא באשה וכדומה, ולא בנשתקע שם הלידה, דבזה אין חוששין לשם הנשתקע כלל, והיינו כתירוץ הב' שבב"י, וגם דלא כהר"מ מלוניש, וזהו ממש כמו שפסק הב"ש בס"ק ל"ה ובס"ק ל"ז:

וראיתי בגט פשוט שם ס"ק צ"ז שכתב ג"כ שמרן בש"ע לא חשש בנשתקע שם ראשון להצריך ב' גיטין, משום דס"ל דבשלמא שם שני שנשתקע יש לחוש לכתבו, משום דכיון דנשתקע ממילא אפשר דלא חשיב נשתקע, אבל שם ראשון דנשתקע ע"י שינוי השם אין לחוש לכתבו, כיון דהתפללו עליו ואמרו לא יקרא כך אלא כך, עכ"ל הג"פ, ולפי חילוק זה אם נשתקע שם הראשון ממילא שלא ע"י שינוי מ"ח צריכין ג"כ לחוש לו, ומסתימת מרן ז"ל בש"ע לא נראה כן, וכנ"ל:

אמנם לפענ"ד הלא גם לשם השינוי שנשתקע ממילא שחשש לו הר"פ הצריך הב"י לתת טעמים לזה, או משום דעתיד להתברר כשיעמוד מחליו, או משום חשיבות שם השינוי דגם בקרו לי' פורתי הוי עיקר, ולכך גם בנשתקע חוששין לו עכ"פ, וכנ"ל, וא"כ בשם הראשון דנשתקע אף דנשתקע ממילא, כיון דלא שייכי בי' הטעמים הנ"ל גם שניהם,

דעתיד להתברר בודאי אינו, כיון דלא מיירינן במגרש בחליו [דבמגרש בחליו אשר נשתקע בו שם הראשון ממילא ודאי לא הוי שם הראשון נשתקע אף דלא קרו לי' בי' כלל, בלא הטעם דעתיד להתברר, כמו שיתבאר עוד לפנינו בעזה"י] וגם חשיבות שם השינוי שמ"ח אין לו לשם הראשון, דבקרו לי' פורתא אין כותבין אותו לעיקר אפילו כשלא נשתנה מ"ח, כמ"ש הב"י בשם שמחה אליגאריא, ועיין בב"ש שם ס"ק ל"א, א"כ כשנשתקע לגמרי אין צריך לחוש לו כלל, אפילו נשתקע ממילא, ואפילו לדעת הר"פ, זולת אם נחוש לדעת הר"מ מלונישׁ, דמייתי ראי' מיעקב, ואם היינו חוששים לזה היינו צריכים לחוש גם כשנשתקע ע"י שינוי השם, כש"כ מיעקב דהי' שינוי השם מהשי"ת, וכנ"ל, וכיון דבנשתקע ע"י שינוי השם אין חוששין להא דר"מ מלונישׁ, וכמ"ש לעיל דאין ראי' כלל מיעקב, דלא ה"ה בנשתקע ממילא לא מצינו חשיבות לשם ראשון שנצטרך לחוש לו אף שנשתקע, וכנ"ל:

שוב מצאתי בשו"ת חיים שאל ח"א סי' ל"ז שהשיג ג"כ על טעם הג"פ הנ"ל מתשובת פני משה סי' מ', עי"ש, והביא שם ג"כ חבילת פוסקים אחרונים שכתבו ג"כ בנשתקע שם הראשון דאין צריך ב' גיטין, עיי"ש:

אמנם הג"פ כתב שם, דאע"ג דמרן לא חשש כאן בש"ע להצריך ב' גיטין בנשתקע שם הראשון, מ"מ לכתחלה צריכין לחוש לחומרי כל הסברות, דאם נשתקע שם שני צריך לכתוב ב' גיטין כמ"ש מרן ז"ל, ובנשתקע שם ראשון צריך לכתוב שני גיטין כדכתב מוהרח"ש, עיי"ש באריכות:

ולא ידעתי למה החמיר כ"כ בזה יותר מהש"ע, במה דאין בו שום חשש פסול בשום אופן אם יכתוב רק גט אחד בשם הנקרא בו בפ"כ, דלא גרע מחניכתו דמבואר במשנה דהוא כשר, וליש פוסקים גם לכתחלה, וכמ"ש הב"י בשם הפוסקים בזה, ומעתה למה לנו לחפש חומרות בזה יותר מהש"ע והלא מרן הב"י כבר ראה וידע והבין וחקר כל הדעות מהקדמונים אשר יש בזה, ולמה נחוש יותר ממה שחשש הוא ז"ל ונכניס עצמינו בנתינת ב' גיטין, מה שבכל אופן אי אפשר לצאת ממבוכה זו כעמר נקי, כמו שיתבאר עוד לפנינו בעזה"י, וכבר כתבו הקדמונים שאין לתת ב' גיטין אלא מדוחק, לא זולת, כי הוא חומרא דאתיא לידי קולא, ואיזה דוחק יש בזה, במה דאין בו שום חשש פסול בכל האופנים, ורק כל השקלא וטריא הוא איך לעשות בזה לכתחלה עצהיו"ט, וכי לא נוכל לסמוך בכזאת בריוח על בעלי הש"ע, ולא לחוש אפילו לכתחלה על מה שלא חששו הם ז"ל, אשר מפיהם אנו חיים, ולאור הכרעתם נלך ברוב דיני התורה, והכל בכתב

מיד ד' עליהם השכיל, בלי שום ספק, וכמ"ש התומים בקונטרס התקפו כהן בסוף סי' קכ"ד, עיי"ש:

ומ"ש הג"פ לחוש לדעת מוהרח"ש ז"ל ועוד אחרונים, דפירשו מעשה דהר"פ דהצריך ב' גיטין בנשתקע שם הראשון, תמהני דהלא הוא ז"ל עצמו ראה בהקונדריסים דהגירסא הוא בפירוש "והי' קורין אותו שם ראשון לגמרי", והיינו שנשתקע שם הב', וכ"כ בשו"ת חוט השני סי' י"א שראה כן בסמ"ק, עיי"ש, אלא שבב"י העתיק בקיצור וכתב שם א' במקום שם ראשון, ואח"כ רצו לעשות טובה, והדפיסו אחר במקום א', ויש שהדפיסו אחד במקום א', ומזה בא מה שהמוהרח"ש, ועוד אחרונים פרשו דברי הר"פ שהשם הראשון נשתקע, וכיון שנתברר לנו שעיקר הנוסחא במקור הדברים הוא "שם ראשון", וא"כ נתברר לנו שפירוש הב"י בדברי הר"פ הוא הנכון, למה לנו לחוש עוד לדעת המוהרח"ש וסייעתו ז"ל המיוסד על הפירוש שלהם בהר"פ, אשר בא להם הפירוש הזה עפ"י טעות הדפוס אשר נפל בב"י, ובלי ספק אם הי' הם ז"ל רואים הקונדריסים והסמ"ק שכתב בהם להדיא כפירוש הב"י, שלא הי' חולקים בזה על מרן ז"ל, והי' דעתם כדעתו וסברתם כסברתו:

כללא דמילתא שלפענ"ד אין להחמיר בענינים הללו יותר מהש"ע, והיינו ממש כמו שפסק הב"ש בס"ק ל"ה ובס"ק ל"ז, אשר זה הוא ממש דעת הש"ע עצמו ג"כ, וכנ"ל:

ענף ג

מיהו עכ"פ במגרש בחליו אף דלא קרו לי' כלל בשם הב' רק בשם הראשון, מ"מ צריך ב' גיטין, לחוש לכתחלה לדעת היש מי שמצריך שבש"ע, וכמ"ש הב"ש, אמנם כתב הב"ש שם בס"ק ל"ה בסוף דבריו, דבלבוש השמיט דעה זו דמצריך שני גיטין, ויש להבין למה השמיטה הלבוש לגמרי, כיון דהובא בש"ע, והרמ"א לא הגיה ע"ז כלום, וכבר עמד על זה רבינו בעל התוי"ט בהתשובה שהובא בחלקת מחוקק שם ס"ק א', וכתב שם על הלבוש וז"ל, ובסמוך אכתוב מזה אם כדין השמיטו או דאף לש"ע שכתבו אפ"ה לענין דינא הלכה כסתמא ולא כיש מי שמצריך, עכ"ל, ולא זכינו לסיום תשובתו בזה, עיי"ש:

ונראה לפענ"ד דכדין השמיטו הלבוש, ואף להש"ע שכתבו אעפ"כ לא קיי"ל כן למעשה, והיינו טעמא, משום דלדידן אין מקום כלל לב' גיטין אלו, דהא כבר כתבתי לעיל בתחלת דברינו, דעיקר התועלת משני גיטין אלו אשר בכל אחד לא כתוב בו אלא שם אחד בלבד הוא, דנותן שניהם ביחד לשם גירושין, שתתגרש בשניהם בבת אחת, ונמצא שמגרש בשני השמות כאחת, וזה שפיר הי' יכול לעשות הר"פ, דפליג על התו' דסוטה די"ח הנ"ל דפסלו בכזה משום ב' ספרים, וכמו שכתבתי לעיל, אבל אנן דצריכינן לחוש בזה

לדעת התו', כמו שהורה לנו רבינו הרמ"א בתשובה סי' פ"ד ובדרכי משה שם אות כ"ב, ופשיטא דלא נוכל לעשות נגד דעת התו' אשר מפיהם אנו חיים, ובפרט בדבר הנוגע לפי דעתם בפסול דאורייתא באיסור אשת איש, [ועיין בחידושי הרי"מ גיטין בר"פ כל הגט מה שמיישב בטוב טעם כל ההשגות שהשיג הטורי אבן עליהם], וא"כ אי אפשר לנו ליתן שני הגיטין יחד לשם גירושין בשניהם, דבכזה פסול להתו' משום ב' ספרים, וע"כ צריך ליתן אותם באופן הזה, שתתגרש רק באחד מהם. דהיינו בהיותר כשר שבהם, דזה גם להתו' כשר כמ"ש בג"פ סוף ס"ק ק"ו, וכיון דבכל גט אין כתוב בו רק שם אחד, אנן שפיר ידעינן איזה הוא היותר כשר שבהם, והיינו הגט שכתוב בו שם הא' הנקרא בו בפי כל, דאיך שיהי' לא גרע שם זה מחניכה המפורסמת, דמשנה מפורשת היא דכשר, ולהרבה פוסקים כשר גם לכתחלה, משא"כ גט הב' שכתוב בו שם הנשתקע, אף אם נימא דעדיין חשוב שמו, מ"מ לא נוכל לחשוב אותו יותר משם טפל, הואיל דלא נקרא בו כלל, וכנ"ל, ובשם טפל יש מחלוקת הפוסקים אף בדיעבד אם כשר, וכיון דברור לנו, דאיך שהוא עם שם הנשתקע, הגט שבשם הנקרא בו בפ"כ הוא הכשר יותר, ובו רק בו תתגרש, וכנ"ל, למה נצריך עוד גט הב' על לא דבר:

והגם דנראה מדברי הרמ"א בתשובה ובד"מ שם דכשנותן שני הגיטין בזה אחר זה אין בו חשש פסול דשני ספרים, עיי"ש, מ"מ בנ"ד אם יתן אותם בזא"ז מלבד דשוב אין בזה תועלת, דמ"מ אין מגרש בשני השמות כאחת, אלא דאף גם זאת, דכיון דאנו רוצים שע"י ב' הגיטין האלו תתגרש בשני השמות, ע"כ צריכינן למינקט דב' הגיטין הם כשרים, גם הגט שנכתב בו שם הנשתקע, לפי הצד דעדיין חשוב שמו, דאף דלכל היותר לא הוי אלא שם טפל, ע"כ צריך למינקט דקיי"ל כתב שם הטפל לבד כשר, כמו שפסק שם הרמ"א ס"א, וא"כ כיון ששני הגיטין הם כשרים מעיקר הדין לפי הצד דשם הנשתקע עדיין חשוב שמו, איזה מהם שיתן תחלה לשם גירושין תהי' מגורשת בו, ושוב אף כשיתן אח"כ גם השני לשם גירושין, שוב לא תהי' מגורשת בו כלל, אף ריח גירושין, דהרי כבר היא מגורשת ועומדת ע"י גט הא', ומי איכא גירושין בתר גירושין, וא"כ לפעמים יוכל עוד להיות רעותא ע"י נתינת הב' גיטין בזאח"ז, דהיינו אם יתן אותו הגט שבשם הנשתקע תחלה, ותהי' מגורשת בו בדיעבד לפי אותו הצד דשם הנשתקע עדיין הוא שמו, וכנ"ל, ושוב לא תוכל אח"כ להתגרש בהגט שכתוב בו שם הנקרא בו בפי כל, שהוא באמת היותר מובחר אף לפי הצד הזה דשם הנשתקע חשיב שמו, וכנ"ל, וע"כ כדי לעשות כראוי, לגרש בהיותר כשר, יהי' צריך ליתן תחלה אותו הגט שבשם הנקרא בו בפ"כ, ותתגרש בו שפיר, ובזה שוב לא יהי' ריעותא בשום צד ע"י נתינת ב' הגיטין, אבל איזה

תועלת יש בזה יותר מגט אחד בשם הנקרא בו בפ"כ, דהא אף כשיתן לה אח"כ גם גט שבשם הנשתקע לשם גירושין, שוב לא תתגרש בו כלל, דהא היא כבר מגורשת ועומדת ע"י גט הראשון, ולמה יתן אח"כ גט השני כלל ללא שום תועלת, ובשום אופן אין תועלת בנתינת שני גיטין אלו אלא כשיתן אותם שניהם יחד, לשם גירושין בשניהם, שתתגרש בזה ובזה בבת אחת, כמו שעשה הר"פ, ובזה נמצא דמגרש בב' השמות כאחד, וכנ"ל, וכיון שזה אי אפשר לדידן, דצריכין לחוש הרבה לדעת התו', וכנ"ל, א"כ נפל פיתא בבירא, דהיינו הנתינת שני גיטין בענין זה, ושפיר עשה הלבוש שהשמיט זה לגמרי:

ומדברי הש"ע עצמו למד הלבוש זה, דאף שכתב בסעיף י"ח דעה זו דיש מי שמצריך שני גיטין בשני שמות, מ"מ מיד בסעיף שלאחריו כתב, יש מי שאומר שכשנותן ב' גיטין לא יתן שניהם בבת אחת אלא זא"ז, ומשמע מדברי הרמ"א שם בסוף ההגה דאף בדיעבד אינו כשר כשנתן שניהם בבת אחת, עיי"ש, וביאר טעמיו בדרכי משה, ואחד מהם הוא משום חשש דב' ספרים, וכנ"ל, וכיון שאי אפשר ליתן ב' גיטין ביחד משום ב' ספרים, ומכש"כ דא"א לגרש בשניהם ממש כמו בנ"ד, א"כ ממילא אי אפשר לעשות בזה כדעת היש מי שמצריך ב' גיטין היכי דנשתקע שם השינוי, וכנ"ל, וע"כ צריך לסמוך בזה על גט שבשם הנקרא בו בפ"כ לבד, דאיך שהוא הוא כשר, דלא גרע מחניכתו, וכמו שכתבו הפוסקים בזה:

איברא שראיתי להרב בתורת גיטין שם ס"ק כ"ד שנראה מתוך דבריו שהרגיש בזה קצת ממה שכתבתי, ולכן כתב שם, דכשנותן שני גיטין לדעת היש מי שמצריך שהביא המחבר, יכתוב בגט אחד רק השם הנקרא בו לבד, ובגט השני יכתוב ב' השמות, עיי"ש, ולפ"ז שפיר יש מקום בזה לשני הגיטין גם לדידן, דהיינו שיתן אותם בזה אחר זה, ויכוון לגרש בהמובחר שבהם, והיינו שבאם שם הנשתקע שוב אינו שמו, תתגרש באותו הגט שכתוב בו רק השם שנקרא בו לבד, ואם שם הנשתקע עדיין הוא שמו, תתגרש בהגט שכתוב בו ב' השמות:

אלא שבתו"ג שם נראה כעין סתירה בענין כתיבת הגט שבב' השמות, מן הביאורים להחידושים, כי בביאורים שם כתב דבגט השני יכתוב שם הנקרא בו לעיקר, ועל שם הנשתקע יכתוב דאתקרי, ולא דמתקרי, כיון שאין קורין אותו עכשיו בשם זה, אבל דאתקרי משמע שהי' נקרא מקודם, וכמ"ש שם בס"ק כ' בשם הג"פ, אבל בחידושים שם ס"ק כ"ט כתב שבמגרש בחליו שכותב שני גיטין, כותב באחד רק שם הראשון, ובשני כותבין שם החולי ועל שם הראשון דמתקרי, עיי"ש:

ואולי יש ליישב זאת הסתירה, דהוא ז"ל נמשך אחר מ"ש הב"ש, דלדעת הש"ע מצריך היש מי שמצריך ב' גיטין אף באינו מגרש בחליו, כגון באשה וכדומה, וכנ"ל, ולזה כתב בביאורים דכשנותן ב' גיטין לדעת היש מי שמצריך שהביא הש"ע, דהיינו באינו מגרש בחליו, וכנ"ל, כותב בגט הב' שם הנקרא בו לעיקר, כי מאחר שבאמת כבר נשתקע שם החולי, רק דחוששין לו משום חשיבות שם החולי, וכנ"ל, ומשום זה אי אפשר לחשבו עכ"פ לשם עיקר, ודי לחשוב אותו משום זה לטפל, אבל בחידושים שם הביא מסקנת הב"ש דאין צריך ב' גיטין אלא במגרש בחליו, מטעם דכיון שעתיד להתברר אח"כ ע"י העליה והחתימה איזה שם עיקר, לכן הגם דעכשיו לא קרו לי' כלל בשם השני רק בשם הראשון בלבד, אעפ"כ לא נוכל עדיין לחשוב שם הב' לנשתקע, וכנ"ל, ועפ"י סברא זו ס"ל להתו"ג לחשוב שם הב' שנשתנה מחמת חליו לעיקר, ולכך כתב ע"ז לכתוב בגט הב' שם החולי לעיקר:

אמנם מה מאוד תגדל התמיה לומר כן, דהא אפילו בנקרא גם בשם השני ונתפרסם שם השני בחליו מסתפק הב"י אם שם השני עיקר או הראשון, כיון שלא הוחזק עדיין בשם הב' בהעלי' והחתימה, וכנ"ל, וכמ"ש בשמו בחלקת מחוקק שם בסוף ס"ק א', ובג"פ שם ס"ק צ"ג, עיי"ש, ואיך אפשר לומר דבנשתקע שם הב' בחליו ולא קרו לי' בי' כלל דיכתבו אותו לעיקר, ועכ"פ הי' צריך לכתוב בזה עוד גט אחד, בשם הנקרא בו לעיקר ועל שם הנשתקע דאתקרי, דהיינו ג' גיטין, באחד שם הנקרא בו לבד, ובאחד שם הנקרא בו עיקר ושם הב' טפל, ובאחד שם הב' עיקר ושם הא' טפל, דהא לא עדיף זה מלא נשתקע שם הב' בחליו דכתב הבית יוסף לכתוב ב' גיטין מחמת ספק איזה עיקר ואיזה טפל, וכנ"ל:

אמנם באמת לקושטא דמילתא, כבר כתבתי לעיל מסברא ומהוכחה דאף במגרש בחליו ולא נקרא כלל בשם השני רק בשם הראשון לבד, דאף לפי הסברא דעתיד להתברר לא נוכל לחשוב לשם השני יותר משם טפל, כיון דלא נקרא כלל בשם הב' וכ"ע קרו לי' בשם הראשון, ואין זה צריך לפנים:

וכיון שכן, זה הדרך שכתב בהחידושים לכתוב בגט הב' שם החולי לעיקר, אין בו שום תועלת כלל, דאף לפי הצד דשם הנשתקע עדיין חשוב שמו, מ"מ כיון דעכ"פ אינו יותר משם טפל, וכנ"ל, והוא כותב אותו לעיקר, והשם הנקרא בו לטפל, וא"כ עושה בגט זה העיקר לטפל, והטפל לעיקר, ובהיות כן אכתי הגט הא' שכתוב בו רק שם הנקרא בו לבד הוא יותר טוב ויותר מובחר מגט הב' הזה אשר כתובים בו ב' השמות, דהגט הא' שכתוב בו שם הנקרא בי בפ"כ, לא גרע זה עכ"פ מחניכתו, דמפורש במשנה דכשר, וליש

פוסקים גם לכתחלה, משא"כ גט הב' דכותב בו הטפל לעיקר והעיקר לטפל, לכתחלה ודאי לא, לדידן דקיי"ל כר"ת, כמ"ש הב"ש שם ס"ק ד', ואף בדיעבד יש פוסלין, כמ"ש בג"פ שם ס"ק י"ג וכיון דכל מטרתינו הוא שתתגרש בהגט היותר מובחר, ואנן ידעינן דזה הגט שכתוב בו שם הנקרא בו בפ"כ לבד הוא היותר טוב והיותר מובחר בכל אופן שהוא, וכנ"ל, וא"כ לאיזה צורך נכתב עוד גט הב':

ולזאת נבוא להתבונן בדרך הב' שכתב החו"ג בביאורים, לכתוב בגט השני שם הנקרא בו לעיקר, ועל שם הנשתקע דאתקרי, דמשמע לשעבר, וכ"כ בשו"ת רעק"א מהד"ת סי' נ' דמה דנקטו גדולי גאונים בתשובתם לכתוב באחד שם זה ובאחד שם זה, שלא בדקדוק נקטו כן, דאם הדין דצריך לכתוב ב' השמות איך שייך לצרף השני גיטין יחד להתגרש בהם, כיון דכל אחד פסול, א"ו כוונתם לכתוב בגט אחד שם הנקרא בו לבד, וגט אחד שם הנקרא בו לעיקר ועל שם הנשתקע דמתקרי, ולזאת כתב שם בנידון דידי' לכתוב גט אחד בשם הנקרא בו לבד, וגט אחד בשם הנקרא בו לעיקר ועל שם הנשתקע דהוי מתקרי, ולא דמתקרי, כיון דבאמת לא מתקרי עתה כן יותר יש לכתוב בלשון דמשתמע לשעבר דהוי מתקרי, עכת"ד שם, ועיי"ש עוד דנראה מדבריו דגם בגט אחד הוי סגי בזה, לכתוב שם הנקרא בו דהוי מתקרי שם הנשתקע, עיי"ש:

והנה מה שכתב דכוונת הגדולים בתשובתם לכתוב בגט הב' על שם הנשתקע דמתקרי, אלא שיותר יש לכתוב דהוי מתקרי, הואיל דבאמת לא מתקרי עתה כן, תמהני מאוד איך יש אפשרות כלל לכתוב על שם הנשתקע דמתקרי, כיון שבאמת לא נקרא כן עתה כלל, וא"כ הוי מזויף מתוכו דפסול, וכמ"ש הרשב"א בהקונדריסים בעובדא דרבקה וחנה:

ומ"ש דבע"כ שלא בדקדוק נקטו לכתוב בזה שם אחד ובזה שם אחד, דאיך שייך צירוף הב' גיטין, כיון דכל אחד פסול, כבר כתבתי לעיל דכל המדקדק היטב בדברי הר"פ שהובא בב"י ובלשון המחבר שם סי"ח במ"ש ויש מי שמצריך ב' גיטין בב' שמות, יראה דאין פירוש אחר בדבריהם. רק לכתוב גט אחד בשם הראשון לבד וגט אחד בשם השני לבד, וכ"כ לפרש הג"פ שם בס"ק צ"ז, וגם א"א לומר כלל דשלא בדקדוק נקטו כן, אלא כוונתם לכתוב בגט הב' ב' השמות, דזה א"א כלל, דאיך יכתוב, לכתוב שם הנשתקע לעיקר א"א כלל בשום אופן, וכנ"ל, ולכתוב על שם הנשתקע דמתקרי ג"כ א"א, דאז יהי' מזויף מתוכו, כיון דלא נקרא בו כלל, ואי לכתוב על שם הנשתקע דהוי מתקרי או דאתקרי, אם הי' כוונתם לזה, כגון דא הי' להם לפרש ולא לסתום, כי הלא זה הוא נוסחא חדשה בכתיבת הגט, א"ו ע"כ הדברים ככתבן, ואדרבא מפני שלא מצא הר"פ שום עצה להכניס ב' השמות בגט אחד, וכנ"ל, וכמ"ש הרשב"א להדיא בהקונדריסים הנ"ל, וגם

בהנוסח דהוי מתקרי או דאתקרי לא מצאו כלל שום תועלת להשם הנשתקע, וכאשר יתבאר בעזה"י לפנינו, ובכל זאת הי' רוצה הר"פ לעשות עצהיו"ט ולצאת ידי חובת שם הנשתקע ג"כ, לזאת התחכם וכתב ב' גיטין, ובכל גט רק שם אחד בלבד, דבזה אין אנו מכניסין עצמינו בעיקר וטפל, ובדאתקרי ובלא אתקרי, והתועלת היוצא מב' גיטין אלו הוא, מה דנותן שניהם בבת אחת, לשם גירושין בשניהם, בזה לבד ובזה לבד כאחת, ונמצא דמתגרשת בב' השמות כאחת, דכל אחד מהגיטין הוא כשר לדעת הר"פ, ולא צריכינן שום צירוף בזה לענין עיקר ההכשר של הגירושין, דהגט שכתוב בו שם הנקרא בו בפ"כ ודאי כשר בכל אופן דלא גרע מחניכתו, וגם גט הב' שכתוב בו רק שם הנשתקע, ס"ל להר"פ דהוא כשר מעיקר הדין לפי הצד דשם הנשתקע חשוב שמו, דהגם דלא יוכל להיות יותר משם טפל, וכנ"ל, ס"ל להר"פ בזה כהרא"ש, דכתב שם טפל כשר בדיעבד, אלא דלכתחלה רצה הר"פ לעשות עצהיו"ט לגרש בשני השמות, דשמא שם הנשתקע חשוב שמו, וכיון שנותן שני הגיטין יחד לשם גירושין בשניהם, וכנ"ל, נמצא דמתגרשת בכל אחד מהגיטין, בשניהם כאחת, לפי אותו הצד דשם הנשתקע חשוב שמו, וא"כ ממילא מגרש בשני השמות כאחת לפי אותו הצד, ואם שם הנשתקע לא חשוב שמו, אזי גט הב' הוא חספא בעלמא. ומתגרשת בגט הא' לבד אשר בו כתוב שמו הנקרא בו בפ"כ, כדין וכדת:

זה הוא בלי שום ספק דרכו של הר"פ בזה, וכן הגדולים שכתבו ליתן בזה ב' גיטין אחד בשם זה ואחד בשם זה, כיוונו ג"כ לזה, וסמכו עצמם על הר"פ דמכשיר ב' גיטין אשר כל אחד בקלף אחד, ופליג על התו' דסוטה הנ"ל, וכמו שכתב ג"כ הג"פ שם בסוף ס"ק ק"ו דנ"ל דכל הפוסקים חלוקים בזה על התו' מדשתקו לומר דין זה, עיי"ש:

אמנם לדידן דצריכין לחוש לדעת התו' דגם ב' גיטין שלמים פסול משום ב' ספרים, וכנ"ל א"כ אי אפשר לנו לעשות בזה כמו שעשה הר"פ, וכנ"ל, ואם אנו רוצין לחוש לשם הנשתקע וליתן משום זה ב' גיטין, לכאורה באמת יש לנהוג כמ"ש התו"ג בביאורים הנ"ל ובשו"ת רעק"א הנ"ל, דהיינו לכתוב בגט אחד שם הנקרא בו לבד, ובגט הב' שם הנקרא בו לעיקר ועל שם הנשתקע דהוי מתקרי, או דאתקרי, דמשמע ג"כ לשעבר, וליתן אותם זה אחר זה, ולגרש באחד מהם, דהיינו לכוון אם שם הנשתקע לא חשוב שמו תתגרש באותו שכתוב בו שם הנקרא בו בלבד, ואם חשוב שמו תתגרש באותו שכתוב בו על שם הנשתקע דאתקרי, דהא זה אמת שנקרא מכבר באותו השם:

וזה הוא שכתב בתו"ג וז"ל וכשנותן שני גיטין לדעת היש מי שמצריך יכתוב כנ"ל, עיי"ש, הלא תראה שדקדק בלשונו, ולא כתב דלדעת היש מי שמצריך כותבין כנ"ל, דבאמת

דעת היש מי שמצריך הוא כמו שמבואר במחבר, לכתוב ב' גיטין בב' שמות, דהיינו בזה שם אחד ובזה שם אחד, רק דהתו"ג כתב דהנותן ב' גיטין לדעת היש מי שמצריך כדי לחוש לשם הנשתקע צריך לכתוב כנ"ל, דלדידן א"א לכתוב כדעת היש מי שמצריך ממש, משום דעת התו', וצריך לכתוב ולעשות כנ"ל:

אמנם אם הי' בנוסח דהוי מתקרי או דאתקרי תועלת לשם הנשתקע, א"כ למה הטריח הר"פ עצמו לכתוב ב' גיטין, הלא בגט אחד הי' סגי, לכתוב שם הנקרא בו לעיקר ועל שם הנשתקע דהוי מתקרי או דאתקרי, דבזה יוצא ממ"נ, דאם שם הנשתקע חשוב שמו, הלא הוא כתוב בהגט, ואם אינו חשוב שמו, ג"כ אינו מזיק מה שכתוב בגט, דהא לא כתוב בו אלא דאתקרי לשעבר בשם זה, וזה הוא אמת, וכן הרשב"א שבקונדריסים בעובדא דרבקה חנה טרח למצוא עצה איך להכניס שם הנשתקע בהגט באופן שלא יזיק להגט, ולא מצא, ולכך הסתפק עצמו בגט אחד בשם רבקה לחוד, וכנ"ל בראש דברינו, ולפי הנ"ל הלא הי' לו עצה פשוטה, לכתוב על שם הנשתקע דהוי מתקריא או דאתקריא, דבזה יש תועלת ואין חשש היזק, וכנ"ל, ומ"ש התו"ג דצריך לכתוב בגט אחד רק שם הנקרא בו לבד, משום חשש דשמא אסור לכתוב שם הנשתקע בגט, עיי"ש, לא ידעתי איזה חשש יש בזה, כיון שכותב בלשון עבר שהי' נקרא כן, וזה אמת, ואף אם שם הנשתקע לא חשוב שמו, מ"מ מה מזיק מה שכותב בו שמקודם הי' נקרא כן, וכי לא יוכל לכתוב בהגט איזה שפת יתר לסימן וכדומה, אם רק הוא אמת, והרי בימי הראשונים הנהיגו לכתוב שם מקום הלידה, ליותר בירור, אף שמדין התלמוד לא צריך, כמ"ש בתו' גיטין פ', ולמה יזיק כלל מה שכותב מה שהי' נקרא מקודם, כיון שהוא אמת, וגם אם אפילו הי' מקום לומר כן לפי הצד דשם הנשתקע לא חשוב שמו, אבל עכ"פ הר"פ דחשש לשם הנשתקע למה הוצרך לדחוק עצמו ולצרף ב' השמות ע"י ב' הגיטין, שבזה עדיין יש לדבר הרבה, ואין רצוני להאריך, ולמה לא עשה בריוח לכתוב בגט הב' שני השמות באופן הנ"ל, שם שלא נשתקע לעיקר דהוי מתקרי או דאתקרי שם הנשתקע, דבזה לפי הצד דשם הנשתקע חשוב שמו שפיר מגרש בגט דכתובין בו ב' השמות כהוגן. אלא ע"כ נראה מדברי הרשב"א והר"פ דאין זה תועלת כלל לשם הנשתקע במה דנכתב בהגט בלשון עבר דהוי מתקרי או דאתקרי, וכמו שיתבאר לפנינו בעזה"י:

ענף ד

וראיתי בג"פ שם ס"ק צ"ז, שהקשה באמת על הפוסקים המצריכים שני גיטין בנשתקע שם השני או שם הראשון, והלא בגט אחד הוי סגי, לכתוב פלוני השם דקרו לי' השתא דהוי מתקרי או דאתקרי פלוני שם הנשתקע, וגם יש עוד עצה אחרת בזה, לכתוב אנא

דמתקרי פלוני שם דקרו לי', וכן אנת אנתתי דמתקריא פלונית, דממילא מרומז בזה דיש ג"כ עוד שם אחר דלא מתקרו בי', וכמ"ש המהרי"ט בשם אבגלי, ומחמת זה פסק באמת בסוף הס"ק שם, דהגם דיש לחוש לשם הנשתקע, בין שנשתקע שם השני או הראשון, מ"מ בגט אחד סגי עפ"י אחד מהאופנים הנ"ל, עיי"ש:

[**ויש** שם בסוף הס"ק איזה חילוף שיטין, כי זה שכתב שם בסופו ואפשר דסגי וכו' שיכתוב שם המובהק לחוד ויכתוב דמתקרי פלוני וכו' עד והמעיין יבחר, עיי"ש, זה קאי ע"כ אלפני פניו בנשתקע שם אחד, דלא מצי קאי אדסמיך לי' במגרש בחליו אחר שנתפרסם שם השינוי ולא הוחזק עדיין, דהתם לא שייך לומר שיכתוב שם המובהק, דהא זה עיקר הספק שם איזה הוא שם המובהק, וע"כ דקאי אלפני פניו, וכנ"ל, ומהתימה על הגאון החיד"א ז"ל בשו"ת חיים שאל ח"א סי' ל"ח סוף אות ט"ו שלא הרגיש בזה, עיי"ש]:

ואם אמנם לא נעלם ממני מיעוט ערכי, ומי אנכי לפצות פה נגד גדולים כאלה, אך יען כבר אמרו חז"ל יומא ט' ב' טובה צפורנן של ראשונים וכו', ואם רבותינו גדולי הראשונים ז"ל מבעלי התו', הרשב"א והר"פ אשר לאורם אנו הולכים, וכל רז לא אנס להם, וח"ו להעלות על הדעת כלל וכלל שהי' בהעלם מהם עצות קלות כאלה אם הי' מוצאים בהם איזה ממש, ואם הם לא בחרו בדרכים האלה, וכנ"ל, וכן הר"מ מלוניש שהובא בהקונדריסים, ובעל הקונדריסים עצמו שהוא רבינו הרשב"ץ כמ"ש בג"פ שם ס"ק צ"ז, והב"י והרמ"א, כלם לא כתבו אפילו הערה מדרכים האלה, יש לנו לחשוב בלי ספק כי הדרכים האלה אינם מתוקנים, לזאת ראיתי ונתתי אל לבי לישב ולהבין אפס קצת מעומק דעת הראשונים ז"ל בזה:

והנראה לפענ"ד בטעמם ונימוקם של רבותינו ז"ל הנ"ל, דס"ל דאין בדרכים הנ"ל גם שניהם שום תועלת לצאת על ידם חובת שם הנשתקע, כי לכתוב פלוני שם הנקרא בו דהוי מתקרי או דאתקרי פלוני שם הנשתקע אין בו שום תועלת לשם הנשתקע, כי הלא עיקר הספק בשם הנשתקע הוא, דאולי אף שאין נקרא בו עתה כלל מ"מ עדיין הוא שמו, וצריך להיכתב בגט, ובהיות כן מה בצע לכתוב דהוי מתקרי או דאתקרי פלוני שם הנשתקע, דמשמע לשעבר, ואיזה תועלת יש בזה, מה דהוי הוי, סוף סוף אין כתוב בו שמו הזה של עכשיו, והשם שהי' נקרא בו לשעבר שכתוב בו, לא נוכל להחשיבו כשם, רק כסימן בעלמא מי הוא המגרש, אותו האיש שהי' נקרא לשעבר כך וכך, ובגט הלא בעינן מדאורייתא שמו ושמה, ואם יכתוב בגט אני שבסימן מובהק פלוני מגרש אותך אנת אנתתי שבסימן מובהק פלוני, הגם דידעינן מתוך הגט מי הוא המגרש והמתגרשת,

מ"מ פשיטא שאינו גט כלל, והוא מטעם דבעינן ספר כריתות, שיהא דרך ספירת דברים, וסיפור אינו רק שמו ושמה לבד, כמבואר כל זה בתורת גיטין שם ס"ק ט"ו, עיי"ש, וא"כ ה"ה בנ"ד כיון דאנן חיישינן שמא השם הנשתקע הוא עדיין שמו גם עכשיו, ולזה אנו רוצים להזכירו בהגט בתוך הסיפורי דברים של הכריתות, א"כ אין מועיל עדיין לזה כלל מה שכותבין עליו דהוי מתקרי או דאתקרי לשעבר, דסוף סוף אין כתוב בו השם הזה בתורת שמו של עכשיו, כדרך ספירת דברים, אלא בדרך סימן, שהי' מקודם שמו כך וכך: **והגע** עצמך, מי שנשתנה שמו לסבה קלה בעלמא, ושוב נשתקע שם השינוי מבלי יזכר ויפקד כלל, דלשם כזה ודאי אין חוששין, דעד כאן לא מצינו חשש לשם הנשתקע, אלא לשם שמ"ח להר"פ, וכן לשם הלידה להר"מ מלונישׁ, וזה הוא מחמת חשיבות של השמות האלה, כמ"ש בב"י, אבל בשם השינוי מחמת סבה קלה בעלמא שנשתקע לגמרי, פשיטא דלכ"ע אין חוששין לו, דהוא ברור דשוב לא הוי עתה שמו כלל, ואם האיש הזה כותב גט לאשתו ולא כתב בו אלא שם הנשתקע הזה, ובאופן הזה, אנא דהוי מתקרי פלוני שם הנשתקע, פשיטא דגט זה אינו כלום, דהא אין כאן שמו בגט כלל, ואפילו שם טפל לא, דזה שכתוב בו דהי' נקרא מקודם, אין זה רק סימן בעלמא מי הוא המגרש, אבל שמו שיש לו עכשיו אין כתוב בו כלל, דהא זה פשיטא דהשם הזה שהי' לו מקודם שוב אין לו עכשיו כלל, וכנ"ל, וא"כ לפ"ז, ה"ה אפילו בנשתקע שם הלידה שלו, או שם השינוי שמ"ח, אפילו למאן דחייש בשם כזה מפני חשיבותו, לומר דהגם דנשתקע מ"מ עדיין חשוב שמו, מ"מ אם כתב רק שם זה בהגט, ובסגנון זה, אנא דהוי מתקרי פלוני שם הנשתקע, אפילו לפי הצד דהשם הזה דקרו לי' מקודם ונשתקע, עדיין הוא שמו גם עכשיו, אעפ"כ לא נוכל לומר כלל דבגט הזה כתוב איזה שם שלו שיש לו עכשיו. אפילו שם טפל, דהא בהגט לא כתוב מפורש דהי' נקרא כן מקודם, מלידתו או מחמת חלי', רק דכתוב בו סתם דהוי מתקרי כן מקודם, וא"כ מזה הכתוב בהגט עדיין אין שום הכרת דגם עתה עדיין יש לו השם הזה, דכבר יכול להיות דלא הי' נקרא כן מקודם אלא לאיזה סבה קלה בעלמא, ואדרבא הדעת נוטה יותר לזה, מדנשתקע השם ונתבטל, ובאופן כזה שוב אין לו עתה השם הזה כלל, וכנ"ל, וכיון דאינו מוכח מתוכו דעדיין יש לו עתה השם הזה, וכבר הקדמנו דשמו הוא דוקא מה שנקרא בו עתה, וא"כ נמצא שבגט הזה אין כתוב בו שמו כלל, דזה שכתוב בו דהי' נקרא מקודם אינו אלא כסימן בעלמא מי הוא המגרש, ולא יותר, וכנ"ל, ולפ"ז כשאנו רוצים לעשות לכתחלה עצהיו"ט, לכתוב שם הנקרא בו לעיקר, ולחוש גם לשם הלידה או שמ"ח הנשתקע, ולהזכירו בהגט, אין בזה שום תועלת כלל להזכירו בלשון דהוי מתקרי, או דאתקרי, לא מבעיא לכתוב סתם

דהוי מתקרי, או דאתקרי, כמ"ש גדולי אחרונים ז"ל הנ"ל, ולא לפרש בהגט דהוי מתקרי מלידה או מחמת חולי, בזה ודאי אין שום תועלת לשם הנשתקע, דהא כשנכתב בנוסח זה אין מוכח מתוכו כלל דעדיין יש לו גם עתה זה השם, וכנ"ל, וא"כ הוי כלא כתב בו שם הנשתקע כלל וכלל, דזה שכתוב בו שהי' נקרא כן מקודם אינו אלא סימן בעלמא, ולא שמו כלל, וכנ"ל:

ומכש"כ לפי מה דנקטינן לעיקר כפסק הב"ש, דאין חוששין לשם הלידה שנשתקע, וגם לא אפילו לשם מחמת חולי שנשתקע, אם לא שמגרש בחליו, דעתיד להתברר, וכנ"ל, א"כ אפילו יכתוב להדיא בהגט דהוי מתקרי מחמת חולי שם הנשתקע, ג"כ אינו מוכרח מזה דיש לו עדיין עכשיו זה השם, אפילו לפי הצד דשם הנשתקע כזה חשוב שמו, דגם אחר כל הכתוב בהגט, עדיין י"ל דאולי הי' נקרא כן מקודם מ"ח, ועתה כבר קם מחליו, ונשתקע השם הזה לגמרי גם בהעלי' והחתימה, דבאופן כזה שוב אין זה שמו כלל עתה, וכיון דאין זה מוכח מתוכו דגם עתה שמו כן הוא, ממילא הוי כאלו לא כתב בו שם זה כלל, וכנ"ל:

אלא אפילו למאן דס"ל, דבשם שמ"ח אפילו באינו מגרש בחליו, וגם אפילו בשם הלידה, חוששין לשם הנשתקע, וגם כותב בהגט להדיא, דהוי מתקרי מעריסה או מחמת חולי שם הנשתקע, דלכאורה י"ל דבזה לפי הצד דשם הנשתקע כזה עדיין חשוב שמו, כיון שכתב דהי' נקרא כך מעריסה או מ"ח, ממילא מוכח מתוכו דגם עתה זה הוא שמו, וא"כ שפיר דמי לכתוב כן, אבל באמת גם זה אינו, דכיון דבאמת לא נתברר זה כלל להר"פ ולהר"מ מלוניש דשם הנשתקע יהי' חשוב שמו כלל, אפילו שם שמ"ח או שם הלידה, ואדרבא יותר קרוב לודאי דלא הוי זה שמו כלל, וכמ"ש הרשב"א בקונדריסים בעובדא דרבקה חנה, אלא דהר"פ והר"מ מלוניש מיחוש חיישי לי', שמא עדיין הוא שמו, וכיון שכן, אפילו לפי הצד דחשוב שמו מדינא, אעפ"כ עכ"פ אין זה מוכח עדיין מתוך הגט אשר כתוב בו על שם הזה דהוי מתקרי, דזה הוי עדיין עתה שמו, ואין זה דרך סיפורי דברים, להזכיר השם באופן כזה, שלא יתברר מזה לשום אדם אם זה הוא שמו, ודוק:

ואפילו אם תמצא לומר דלהר"מ מלוניש לא הוי ספק כלל, ומיפשט פשיטא לי' דשם הלידה שנשתקע עדיין הוא שמו, וכמו דמייתי ראי' מיעקב, וגם תאמר דגם להר"פ הוי פשיטא לי' דשם מ"ח שנשתקע עדיין הוא שמו, וכמ"ש לעיל בענף א' דיש מקום לומר כן, אעפ"כ גם לדידהו אין שום תועלת לכתוב על שם הנשתקע דהוי מתקרי או דאתקרי, ואפילו לפרש בהדיא דהוי מתקרי מעריסה או מ"ח, דכיון שלא כתוב כן בהדיא בהגט שעדיין עתה זה הוא שמו, באופן שיהי' מובן כן מתוך הגט לכל אדם, הוי כאלו לא הי'

כתוב בו שמו זה כלל, דגם זה אינו דרך סיפורי דברים, להזכיר השם באופן כזה שלא יהי' מובן לרוב העולם שזה הוא שמו, עד שיהי' צריך לזה הוראת חכמים גדולים כמו הר"פ והר"מ מלונישׁ דזה הוי שמו, וכיון דאין זה דרך ספירת דברים, ממילא הוי כאלו לא הזכיר שמו זה כלל, וכנ"ל בשם התו"ג, ודוק היטב בכל זה, כי כל הדברים האלה נכונים וברורים לאחר עומק העיון בס"ד:

העולה מכל הנ"ל, דסגנון זה לכתוב שם הנקרא בו לעיקר ועל שם הנשתקע דהוי מתקרי או דאתקרי, ואפילו אם גם יפרש דהוי מתקרי מ"ח או מלידה, בכל אופן אין בו שום תועלת לשם הנשתקע, ולא הוי אלא כאלו לא הי' כתוב בו רק השם שנקרא בו לבד, ולזה לא בחרו הראשונים ז"ל בדרך זה:

ומ"ש הג"פ שם בשם הריק"ש דאם כתב דהוי מתקרי על שם הראשון שנשתנה ואין שום אדם קורא אותו בו כשר, היינו דר"ל דאין מזיק מה שכתב בו השם שאין קורין אותו בו כלל, כיון דלא כתב בו דמתקרי, אלא דהוי מתקרי, דמשמע דמקודם הי' נקרא כן, וזה אמת, ולכן הגט כשר, וכאלו לא כתב בו אלא השם שנקרא בו בלבד, דלא גרע מחניכתו, וכנ"ל, אבל לומר דבזה שכותב על שם הנשתקע דהוי מתקרי, יוצא בזה לכתחלה גם ידי חובת השם שנשתקע, אין לנו ראי' כלל מדברי הריק"ש הללו, ואין זה נגד דברינו הנ"ל:

ומ"ש הג"פ דיש להביא ראי' לזה ממ"ש הריב"ש סי' נ"ז, [וט"ס בג"פ שם מ"ש סי' ז"ך], וכוונתו ששם הי' מעשה, שכתבו בהגט על האשה, הדרה במקום פלוני, והיא לא היתה דרה בשעת כתיבת הגט במקום פלוני, רק מקודם היתה דרה שם, וצידד הריב"ש להכשיר הגט, כי יש לפרש מילת הדרה שהיתה דרה מקודם, והמלה היא מלעיל, כמו השבה עם נעמי, ושוב כתב וכי תימא אכתי עכ"פ לא הוזכר בהגט שם עירה, אעפ"י שלא שינה מ"מ חסר מקום עירה, ופסול לדעת קצת מן האחרונים ז"ל, הא לא קשיא, דהיינו אם לא כתב שם עירה כלל, אבל זה שהזכיר המקום שהיתה דרה בו מקודם, הרי הזכיר לה שם עירה, ובלי שינוי, עכת"ד הריב"ש שם, עיי"ש, הרי דכתב הריב"ש דבכתיבת לשון עבר, הדרה, שהיתה דרה, בזה מתוקן הכל, דהגם דעכשיו אינה דרה שם מ"מ לא הוי שינוי, דהא כתב שהיתה דרה, וזה אמת, וגם משמש זה במקום שם עירה, הגם דאין זה שם עירה של עכשיו, ומזה למד הג"פ דה"ה בנ"ד אם כותב דהוי מתקרי או דאתקרי שם הנשתקע, לשון עבר, מתוקן בזה הכל, דאם שם הנשתקע לא הוי שמו לא הוי שינוי עי"ז, דהא כותב דהוי מתקרי לשעבר, וזה אמת, וגם אם שם הנשתקע הוי שמו. משמש זה שכותב דהוי מתקרי שם הנשתקע, במקום הזכרת שמו זה, אף דרק כותב דהוי מתקרי, ולא שעכשיו שמו כך:

ואומר אני דאף הא לא תברא למה שכתבתי לעיל בדעת הרשב"א והר"פ, דדוקא בכתיבת שם עירו ועירה, דאין הצורך בזה בעצם משום הסיפורי דברים שבהגט דספירת דברים של כריתות די בשמו ושמה לבד, כמ"ש הר"ן בפ"ב דגיטין גבי האי גברא דשקל ס"ת ויהיב לדביתהו, עיי"ש, אלא דתקנת חכמים היתה לכתוב שם עירו ועירה בגט לסימן, מחשש דשני יוסף בן שמעון, כמ"ש הראשונים ז"ל, עיין בתשובת הר"ן סי' מ"ב, ובריב"ש סי' שי"ד, ומשו"ה יש מהראשונים ז"ל דס"ל דאם לא כתב כלל שם עירו ועירה דכשר הגט, ואף לדעת הפוסלין בלא כתב כלל, מ"מ כשכתב עכ"פ שם מקום הלידה ס"ל להריב"ש שם בסי' נ"ז ובסי' שי"ד דהוא כשר, דשוב ליכא חשש דשני יוב"ש, דיש סימן ע"י מקום הלידה וניכר מי הוא המגרש, עיי"ש, וא"כ ה"ה אף אם לא כתב גם מקום הלידה, רק המקום שהיתה דרה בו מקודם, כבר יש סימן בזה מי היא המתגרשת, והרי זה כאלו הי' כתוב בו שם עירה, דהרי הזכיר לה שם עיר לסימן. ולא גרע זה מכתב שם עיר הלידה, אבל בשמו ושמה, דצריך בעצם בגט, משום דהוא עיקר סיפורי הדברים של הכריתות, ושום סימן מובהק לא מהני במקום שמו ושמה, וכנ"ל, וכיון שאנו חוששין לשם הנשתקע שמא הוא ג"כ שמו, ומחמת זה אנו רוצים להכניס גם אותו בתוך הסיפורי דברים של הכריתות, מה מהני מה שכותב דהוי מתקרי או דאתקרי לשעבר, דזה לא הוי אלא כסימן מי הוא המגרש, וכנ"ל, ואכתי לא נזכר בהסיפורי דברים בהשם הזה שיש לו גם עכשיו, לפי הצד דשם הנשתקע חשוב שמו, וכנ"ל:

ומ"ש הג"פ שם, דהי' מעשה כה"ג באשה אחת שנשתקע שמה הראשון, וסדרו גדולי הדור שבירושלים ת"ו גט אחד, וכתבו פלונית דאתקריאת פלונית, נראה דאותם הגדולים הוי ס"ל לעיקר דבנשתקע שם הראשון אין צריך לחוש לו כלל, כמו שהוא דעת מרן הב"י בש"ע, וכנ"ל, ודי בגט אחד בשם הנקרא בו לבד, אלא דמהיות טוב הזכירו בו גם שם הנשתקע בלשון עבר, דאתקריאת, דזה אינו יכול להזיק, וכנ"ל, אבל לא לומר דיוצאים בזה גם ידי חובת שם הנשתקע במקום דצריך לחוש לו, דהרי מוכח מדברי רבותינו הראשונים הרשב"א והר"פ ז"ל שאין הדבר כן, וכנ"ל:

ומה שהעמיד הג"פ זה בדברי הרמ"א שם סט"ז, שכתב שם י"א דמי שיש לו שני שמות אם רגיל בשניהם ומ"מ האחד הוא יותר עיקר כותבין פלוני דאתקרי פלוני ואם אינו רגיל בשניהם כותבין דמתקרי, עכ"ל, וכתב הג"פ שם ס"ק פ"ג דלא מצא שורש הנה זו, ושבאמת יראה דט"ס נפל בספרים, דהדבר פשוט דהמשמעות הוא להיפוך, דמתקרי משמע שכן נקרא עכשיו, ודאתקרי משמע שכן הי' נקרא מקודם ולא עכשיו, לכן כתב להגיה דכצ"ל, אם רגיל בשניהם כותבין דמתקרי ואם אינו רגיל בשניהם כותבין דאתקרי,

והיינו בנשתקע שם אחד דיש מי שמצריך ב' גיטין, ועשו פשרה לכתוב גט אחד בלשון עבר דאתקרי, דמשמע שמקודם נקרא כן ולא עתה, עיי"ש, ונמשך אחריו בזה גם הרב בתורת גיטין שם:

אבל אחר המחילה מכבוד קדושת תורתם של הגאונים האלה אין הדבר כן, דאם כן הי' כוונת הרמ"א, א"כ אין כאן חידוש כלל בדברי הי"א אלו בהצד של כתיבת דמתקרי, דהא כן מבואר בכל הסימן גם מקודם דכותבים על שם הטפל דמתקרי, רק דעיקר החידוש הוא דבנשתקע שם אחד כותבין דאתקרי, וא"כ הי' צריך הרמ"א לכתוב דברי הי"א אלו בסעיף י"ח שם, על הדין דנשתקע, דיש מי שמצריך ב' גיטין, וי"א דכותבין גט אחד ועל שם הנשתקע דאתקרי, ולמה כתב הרמ"א דברי הי"א אלו בסט"ז, והלא אין שם מקום הגה זו כלל לפי פירוש זה:

וגם כי הלא גם בדרכי משה שם הביא דברים אלו בשם סדר גיטין, וכותב בו ג"כ כמ"ש לפנינו בהגה, דבאין רגיל בשם הב' כותבין דמתקריא או דמתקרי במ', ובהוחזק ורגיל בשם הב' ג"כ, כותבין דאתקריא או דאתקרי בא', עכ"ל, ורחוק מאוד לומר דנפל ט"ס בשניהם, בהגה ובד"מ, וגם כי בד"מ עצמו שם אי אפשר להגיה, עיי"ש:

ועיקר הכל, כי אנחנו זכינו כעת לראות העתקה נאמנה מהמקור של הגהת רמ"א זו, והוא בתשובת בית אפרים הלכות גיטין סי' פ"א בד"ה אמנם דברי מהרי"ו, שם העתיק דברים אלו מסדר גיטין של מהר"י מרגליות כת"י, אשר משם הוציא הרמ"א דברים אלו, ושם כתוב ג"כ ממש כמ"ש בד"מ ובהגה שלפנינו, אמנם באריכות יותר, ושם אי אפשר להגיה בשום פנים, עיי"ש:

אבל דברי הרמ"א הם ככתבן, דברגיל כותבין דאתקרי ובאינו רגיל כותבין דמתקרי, אבל אין הכוונה באינו רגיל דנשתקע לגמרי, כי ח"ו לכתוב בזה דמתקרי, דהוי מזויף מתוכו ופסול, כמ"ש בקונדריסים בשם רבקה וחנה, וכ"כ הב"י, וכ"כ בג"פ שם ס"ק פ"ג וצ"ז בשם הריק"ש דאם כתב דמתקרי על שם שנשתקע לגמרי בקריאה דפסול, עיי"ש, והוא פשוט וכנ"ל, אלא דהרמ"א מיירי דלא נשתקע שם הב', דעדיין יש מי שקורין אותו בו, אלא דאינו רגיל בו, דרק מיעוטי דמיעוטי קורין אותו בו לפעמים, בזה כותבין במ' דמתקרי, ואם הוחזק ורגיל גם בשם הב', רק דשם האחר הוא יותר עיקר, כותבין דאתקרי בא', וטעם דבר זה יתבאר לפנינו בעזה"י בשם הבית אפרים הנ"ל:

ותדע דכוונת הס"ג והרמ"א כן הוא במה שכתבו אינו רגיל, דרק אינו רגיל בשם הב', אבל עכ"פ יש שקורין אותו בו, דהא במקור הדין בס"ג אשר הובא בב"א שם הביא חילוק זה על מעשה דאסתר, שע"י צחוק קראו אותה אסתר המלכה, עד לבסוף הוחזק שמה

וקריאתה בפי כל מלכה לבד, וכתבו מלכה דמתקריא אסתר, משום דבאינו רגיל שייך דמתקריא במ', עיי"ש, ומעשה זו הובאה ג"כ בד"מ שם אות כ"ד ובתשובת רמ"א סי' פ"ד, וכתב הב"ש שם ס"ק ל"א דעובדא זו וגם עובדא דפעסלין אסתר ע"כ מיירי דהיתה נקראת גם בשם אסתר, דאם לא היתה נקראת כלל בשם אסתר לא הי' להם להזכיר כלל שם אסתר, עיי"ש בב"ש, דהגם דלא כתב זה אלא על הא דפעסלין אסתר, מ"מ מדהקשה כן גם בראש דבריו שם מעובדא דמלכה אסתר, ע"כ צ"ל דס"ל דגם זה בהכי מיירי דאיכא דקרו לה אסתר, דאל"כ לא הי' כותבין כלל שם אסתר, עיי"ש ודוק, וכן הביא בב"א שם בד"ה ובר בשם הבית שמואל, וכן דעת הב"א עצמו שם בסוף דבריו בד"ה אמנם באמת, דמיירי הס"ג דקורין אותה גם עתה לפעמים בשם אסתר, עיי"ש, ובאמת שבשום אופן א"א לומר דאיירי שם בלא נקרא כלל בשם הב' ולכתוב עליו דמתקרי, דמלבד דהוא נגד דברי הרשב"א והר"פ שבקונדריסין, וכנ"ל, אף גם א"א להעלות על החוש לכתוב דמתקרי על שם שלא נקרא בו עתה כלל, ויהי' פירושו שנקרא כן מכבר, כי באמת א"א לפרש דמתקרי רק על ההוה, ומ"ש בתשובת מהר"מ מינץ סי' ס"ד כבר השיג עליו הב"ש בש"נ ריש אות ב', עיי"ש

ונחזור לענינינו, דבמה דנכתוב על שם הנשתקע דהוי אתקרי או דאתקרי עדיין לא יצאנו בזה ידי חובת הזכרת שם הנשתקע בגט לפי הצד דעדיין חשוב שמו, והרמ"א לא מיירי בזה כלל, וכנ"ל:

ועתה נבוא אל הדרך השני שכתב הג"פ בזה, לכתוב גט אחד בשם הנקרא בו וירמוז דהי' לו שם אחר, וכגון שיכתוב אנא דמתקרי פלוני, או אנת אנתתי דמתקריא רבקה, ומדלא כתב אנא פלוני או אנת אנתתי רבקה, וכתב תיבת דמתקרי או דמתקריא יתירה, בא לרמוז דהי' להם שם אחר שאינם נקראים בו, וכיוצא בזה כתב מהרי"ט באשה דקרו לה אבגלי ויש להסתפק אם עיקר שמה אביגיל, והורה לכתוב אנת אנתתי דמתקריא אבגלי, עכ"ד הג"פ שם, עיי"ש:

ולפענ"ד אי אפשר לכתוב כן כלל, דהמשמעות של אנא דמתקרי פלוני משמע יותר דזה הוא שם טפל דמתקרי בו לפעמים, ויש לו עוד מלבד זה שם עצם ועיקר, כי הלא כן הוא הדרך בכל הגיטין לכתוב שם העיקר ועל שם הטפל דמתקרי, ובגט זה יאמרו דכתב בו בפירוש רק שם הטפל דמתקרי בו לפעמים, ורמז שם העיקר, וא"כ הוי זה כמו כתב שם העיקר לטפל והטפל לעיקר דלכתחלה ודאי אינו כשר, כמ"ש הב"ש שם ס"ק ד', ואף בדיעבד יש פוסלין בזה, כמ"ש בג"פ שם ס"ק י"ג, וא"כ למה זאת לנו להכניס עצמינו בזה, הלא טוב יותר לכתוב בפשיטות אנא פלוני, השם שנקרא בו בפ"כ, דזה

בודאי כשר, דלא גרע מחניכתו דמבואר במשנה דכשר, וליש פוסקים גם לכתחלה כשר, והמהרי"ט שפיר כתב בשם אבגלי, אשר הי' ספק אם שם זה נגזר משם אביגיל, וא"כ שם אביגיל הוא עיקר, ובזה שפיר הורה לכתוב אנת אנתתי דמתקריא אבגלי, דזה מורה דאבגלי רק מתקריא בו, אבל יש לה עוד שם עצם ועיקר, דהיינו אביגיל, וזה אמת, [ומה שקשה ע"ז שמא אין לה שם זולת אבגלי וא"כ הוי מזויף מתוכו, כבר עמדו ע"ז גדולים, ועיין בתשובת חיים שאל ח"א סי' ל"ז בד"ה איכו ובסי' ל"ח באות ט"ו] אבל בנ"ד שם החולי או הלידה שנשתקע, דאף אם נימא דהוי עדיין שמו מ"מ לא יוכל להיות יותר משם טפל, וכמש"ל, ואיך יכתוב על שם הנקרא בו בפ"כ דמתקרי, ויהי' משמע דזה הוא רק שם הטפל, ויש לו עוד שם עצם ועיקר, וכנ"ל, וזה ודאי אינו:

אמנם דעת הג"פ נראה, דכשיכתוב אנא דמתקרי פלוני לא יסבור הקורא דזה הוא רק שם טפל דמתקרי בו לפעמים ויש לו עוד שם עצם ועיקר, דא"כ למה לא כתב השם העיקר הזה בפירוש, אנא פלוני דמתקרי פלוני, כמו שכותבים בכל הגיטין, וע"כ מורה דמתקרי הזה דיש לו עוד שם אשר אינו נקרא בו עתה כלל, רק הי' נקרא בו מקודם, כן נראה דעו' הג"פ בזה:

ובזה שוב יש לומר, דמשו"ה לא בחרו הראשונים ז"ל בדרך זה, לכתוב בנשתקע שם אחד, אנא דמתקרי פלוני שם הנקרא בו, משום דכיון דיש ג"כ לפרש לשון זה, דזה השם דמתקרי בו הוא שם טפל, ומלבד זה יש לו ג"כ שם עצם ועיקר, וכנ"ל, הגם דיש להוכיח ע"י הוכחה דאין הפירוש כן, אלא דבזה השם הוא נקרא, ועוד יש לו שם דאינו נקרא בו עתה כלל, וכנ"ל, מ"מ בגט בעינן לשון מבורר שיהי' מובן בפשיטות לכל, ולא שיהי' צריכין לסבור סברות והוכחות להבין האמת, ובפרט בשמו ושמה דהוא עיקר הספירת דברים של הכריתות, וצריך שיהי' נכתב בלשון מבורר לכל, כדרך ספירת דברים, ועיין בתשובת הריב"ש ס"ס נ"ז ובשו"ת חיים שאל סי' ל"ח אות ט"ו:

ועוד נראה פשוט, דאף אם נימא כדעת הג"פ בזה, דכשכותב אנא דמתקרי פלוני שפיר מובן דהיינו דיש לו עוד שם שלא נקרא בו עתה, מ"מ עכ"פ אין בלשון זה שום תועלת לשם הנשתקע שיהי' עי"ז מוזכר בהגט דמלבד מה שיש לומר גם בזה כמו שכתבתי לעיל, דהא לשון זה אנא דמתקרי פלוני אינו מורה אלא דיש ג"כ שם אחר שאינו נקרא בו, והיינו ע"כ דנקרא בו מקודם ועכשיו לא, וא"כ סוף סוף הוי כלא נכתב כלל שם הנשתקע בהגט וכנ"ל, דלא עדיף זה מאלו נכתב בפירוש דהוי מתקרי שם הנשתקע, דאין בזה שום תועלת לשם הנשתקע, וכנ"ל:

אלא דמלבד זה אין באופן הזה שום תועלת כלל, דהא ודאי לאותן המקומות שכותבין בכל גט וכל שום דאית לי', אף בלא איתחזיק יותר משם אחד, וגם אם אפילו איתחזק בשני שמות כותבין שם העיקר וכוללין שם הב' בוכל שום, וכמ"ש המחבר שם בס"א ובס"ח ובג"פ שם סוף ס"ק ה', א"כ אין שום מקום לספק זה כלל בשם הנשתקע להצריך ב' גיטין, דבאופן זה ודאי בגט אחד סגי, והיינו דיכתוב אנא פלוני השם שהכל קורין לו בו וכל שום דאית לי', ואז ממ"נ, אם השם שנשתקע חשוב עדיין שמו, הרי הוא נכלל בוכל שום, דאיך שיהי' לא נוכל לחשוב אותו עכ"פ יותר משם טפל, וכנ"ל, ואם שוב לא חשוב שמו הואיל ונשתקע, ג"כ אינו מזיק מה שכתוב בגט וכל שום, דהא בכל גט כותבין כן אף בלא איתחזיק אלא בשם אחד, ואין מקום לספק זה אלא לאותן המקומות שנוהגין כר"ת, דהיכי דיש לו שני שמות לכתוב בפירוש ב' השמות, ולא לסמוך עצמו אוכל שום, משום דבזה שכותב וכל שום לא מהני, הואיל ולא נתפרש השם, וכמ"ש ר"ת בתשובה להר"י מאורלייאנש הובא בשה"ג שסביב המרדכי פרק המגרש, עיי"ש, וכיון שכן שפיר יש להסתפק בשם שנשתקע אם חשוב שמו לפרוט אותו בהגט, ואם אפילו חשוב שמו איך כותבין אותו, כי לעיקר א"א לכותבו בשום אופן, ודמתקרי ג"כ א"א לכתוב עליו, כיון דלא מתקרי בו כלל, ובפרט לדידן במדינות אלו דנהגינן לגמרי כר"ת, דבסתם גט לא כתבינן וכל שום, דדלמא אין לו שם וחניכה, והוי כשינה שמו ושמה, וביש להם ב' שמות כותבין ב' השמות בפירוש, ולא די לנו לכתוב וכל שום, הואיל ולא נתפרש השם, וכנ"ל, וא"כ שפיר יש מקום להסתפק בשם הנשתקע, אם חשוב שמו או לא, כי אין עצה לכתוב שם הנקרא בו וכל שום, דממ"נ לאו שפיר עביד בזה, דאם שם הנשתקע לא חשוב שמו, א"כ אין לו רק שם אחד, וכשכותב וכל שום הוי כשינוי שם, ואם שם הנשתקע עדיין חשוב שמו, א"כ לא סגי בוכל שום, הואיל ולא נתפרש השם:

והרשב"א והר"פ שבקונדריסין אזלו בשיטת ר"ת, דלא די ביש לו ב' שמות לכתוב אחד ולכלול הב' בוכל שום, רק צריך לפרש שניהם ולכתוב על שם הטפל דמתקרי, כמבואר בדברי הרשב"א שבקונדריסין, ובמהרי"ק שורש צ"ח בשם הר"פ, ולזה כתב שם הרשב"א דאין עצה רק להסתפק עצמו בגט אחד בשם רבקה לבד דא"א לכתוב דמתקריא על שם חנה, דהא אינה נקראת בו כלל, והר"פ הי' מצריך ב' גיטין בשביל זה, וכנ"ל:

וכיון דאנן קיימינן השתא בשיטת ר"ת, דצריך דוקא לפרש ב' השמות, ולא סגי אפילו בכתיבת וכל שום, משום דאין השם מפורש, א"כ איך יועיל בזה מה שיכתוב אנא דמתקרי פלוני, או אנת אנתתי דמתקריא רבקה, הואיל דרומז שיש ג"כ עוד שם אחר, דהלא אנן בעינן דוקא לפרש השם, ואם בכותב בפירוש שיש לו עוד שם אחר, דהיינו

שכותב וכל שום דאית לי, לא סגי, הואיל דאינו מפרש ומברר השם, מכש"כ בזה דרק מרמז שיש לו עוד שם אחר. ולא נודע מה הוא, איך יועיל כלל:

ומהתימה על הג"פ שכתב לכתוב אנת אנתתי דמתקריא רבקה וכל שום וכו', עיי"ש, והיינו לדידהו דכותבין בכל גט וכל שום, רק ביש לו ב' שמות לא סגי להו בוכל שום, רק לפרט השמות, ואם בוכל שום לא סגי, אף דכותב בפירוש שיש לו עוד שם, איך הוי סגי לי' להג"פ במה שמרמז דיש לו עוד שם בתיבת דמתקרי או דמתקריא, וכי עדיף רמז זה ממה שכותב בפירוש וכל שום וכו', אתמהה:

ויש ליישב דברי הג"פ, דס"ל דהא דלא סגי להו לאותן המקומות בוכל שום אם הוא מוחזק בב' שמות, היינו משום דאינו מוכח מהגט שיש לו עוד שם שהוחזק בו, דהא הם כותבין בכל גט וכל שום, אבל כשמרמז בתוך הגט שיש לו עוד שם מלבד הוכל שום שכתוב בו, א"כ מוכח מתוכו שיש לו עוד שם, ובזה סגי, אף דלא נתפרש השם, כנ"ל ליישב דברי הג"פ:

אבל באמת נראה טעם המקומות ההם שכותבין השמות בפירוש, ולא סגי להו במה שכותבים וכל שום, משום שחוששים להא דר"ת דצריך דוקא לפרש השמות, ודוקא לכתוב בכל גיטין וכל שום בהא סמכו על מה שכתב הרא"ש בפ' השולח, דכותבין כן לפי שהנכרים קורין ליהודים בחניכה הקרוב ללשון עברי, ואין ראוי לכתוב על אותה החניכה דמתקרי, לכך נוהגין לכוללה בוכל שום, והגם שכתב ר"ת שם בתשובה ההוא על מה שכותבין בכל גט וכל שום, וז"ל, שאתה שמו ושמה משנה, שאם אין לו שום וחניכה יערער על זה הגט ויאמר שלא כתב בו שמותיו, שטות כזה לא שמעתי, שאפילו אם יש לו מה אהנינן לכתוב. כיון שלא נתפרש, עכ"ל הטהור, מ"מ באותה החניכה הקרוב ללשון עברי שקורין הנכרים, כיון שאין קפידא כ"כ לכתוב אותה כלל, כמ"ש הרא"ש, בזה סמכו אוכל שום, וגם שוב אין לחוש בזה לשינוי השם, שמא אין לו שום וחניכה, דהא הנכרים קורים לכל היהודים בחניכה כזו, אבל מי שיש לו באמת שני שמות גמורים, חששו גם אותן המקומות למ"ש ר"ת שם, דלא מהני לכתוב וכל שום, כיון שלא נתפרש השם, וכיון שכן, מכש"כ דלא מהני מה דמרמז ע"י תיבת דמתקרי דיש לו עוד שם, וכנ"ל:

ומכש"כ לדידן דנהגינן לגמרי כר"ת, דבסתם גט אין כותבין וכל שום, ואעפ"כ לא סגי לן בוכל שום כשיש לו ב' שמות, אף דלפ"ז שפיר מוכח מתוך הגט דע"כ יש לו עוד שם אחר, מדכתוב בו וכל שום. מ"מ לא סגי לן בזה, הואיל דלא נתפרש השם, וכמ"ש ר"ת הנ"ל, [ובזה מיושב מה דהוי קשיא לי' למהריב"ל אשר הובא בג"פ סי' קכ"ח ס"ק

כ"ח, עיי"ש], ובשיטה זו ממש הולכים הרשב"א והר"פ, כמו שנראה מדבריהם הנ"ל, א"כ בודאי אין שום תועלת במה דנכתוב דמתקרי על שם המובהק לרמוז שיש לו עוד שם אחר, דמה בכך כיון שלא נתפרש השם, וכנ"ל:

ומה שהורה המהרי"ט בשם אבגלי לכתוב אנת אנתתי דמתקריא אבגלי, כדי לרמוז שם אביגיל אם יש לה, [ועיין בתשובת חיים שאל שם ובסי' ל"ז בד"ה איכו], נראה לפענ"ד דשאני התם בשם אבגלי, דעולה על דעת כל אדם להסתפק דהוא נגזר משם אביגיל, ולכן כשכותב אנת אנתתי דמתקריא אבגלי, דזה מורה דיש עוד שם אחר, יבין כל אדם דמסתמא שם האחר הוא אביגיל, אשר שם זה אבגלי נגזר ממנו, והוי כאלו פירש להדיא שם אביגיל בהגט:

וגם כיון דשם אבגלי נגזר משם אביגיל, הוי זה קיצור השם, וכאלו נקראת גם עתה אביגיל, ולכן כשכותב דמתקריא אבגלי, דמורה דיש עוד שם אחר, והיינו אביגיל, וכנ"ל, א"כ הוי כאלו פירש להדיא בהגט דשמה הוא עכשיו ג"כ אביגיל, [וגם בזה נראה דלא החליט המהרי"ט כ"כ דיהי' זה כאלו כתוב גם שם אביגיל בהגט, דהא סיים שם וז"ל ובזה יצאנו מידי ספק, דאפילו תימא דעיקר שמה אביגיל הו"ל כחניכתה וכשר, עכ"ל, הביאו בג"פ שם ס"ק ס"ז, הרי דזה לא החליט דהוי כאלו כתוב בו שם אביגיל, אלא דעכ"פ הוי אבגלי כחניכתה וכשר], משא"כ בב' שמות כרבקה וחנה וכדומה, דאין שם אחד נגזר מחבירו, הגם דכותב דמתקריא רבקה, ומרמז בזה על עוד שם אחר, מ"מ הרי לא נתפרש השם, ולא עדיף זה מכתב להדיא וכל שום דלא סגי, וכנ"ל, וגם כי הלא אינו מורה אלא דהיתה נקראת מקודם בשם אחר, ואעפ"כ שם הזה אם הוא שמו גם עכשיו לא כתוב בהגט. וכנ"ל, ולכן אין שום תועלת לשם הנשתקע גם בהמצאה הזאת לכתוב על שם המובהק דמתקרי, וצדקו דברי רבותינו הראשונים ז"ל, דהרשב"א הוכרח להסתפק עצמו בגט אשר כתוב בו שם רבקה לבד, והר"פ הצריך בשביל זה ב' גיטין, דבגט אחד אי אפשר להכניס בו גם שם הנשתקע או לרמז עליו באופן שיהי' בו תועלת לשם הנשתקע ולא יזיק להגט, וכנ"ל:

ואם אמנם ראיתי בשו"ת חיים שאל שם בסי' ל"ח סוף אות ט"ו, שכתב דעל תיקון דהוי מתקרי שכתב הג"פ לכתוב על שם הנשתקע, הרואה יראה דיש לפקפק בו, ודוקא בדיעבד אמרה מהריק"ש, גם הרב זרע אברהם והרב מטה יוסף קראו ערער על זה, [אולי הי' טעמם כדכתיבנא לעיל], אבל הוראת המהרי"ט לכתוב על שם הנקרא בו בפ"כ דמתקרי, אם כי בשם אבגלי וכדומה אשר יש ספק אם הי' לה מעולם כלל עוד שם אחר, לא נתקבלה הוראה זו לכתוב דמתקרי, דזה מורה דיש עוד שם, ושמא אין לה שם אחר

מעולם, וא"כ אין זו המגורשת, אבל בדאיכא תרי שמי ודאין אלא דהאחד נשתקע, הלכה רווחת וכל גדולי אחרוני זמנינו נשתמשו בה הלכה למעשה לסמוך על הוראת המהרי"ט לכתוב על שם הנקרא בו בפ"כ דמתקרי, לרמז בזה על שם הנשתקע עכת"ד שם, ועיי"ש עוד בסי' ל"ח אות ב' ובסי' ל"ז בד"ה איכו, אבל בכל זאת אני באתי בזה ליישב דעת הראשונים ז"ל, אשר לא בחרו גם בדרך הזה, לכתוב דמתקרי על שם הנקרא בו, וכנ"ל, וגם ליישב המנהג שלנו במדינות הללו אשר לא נשמע מעולם לנהוג כן, ובמה שכתבתי יש בו די ליישב זה, דמשו"ה לא בחרו הראשונים ז"ל גם בזה, וגם לא נהגו גבן לכתוב כן, משום דאין בזה תועלת כלל וכלל לשם הנשתקע, וכנ"ל, ואדרבא אולי יש בזה עוד רעותא, דלפי פשוטו יש לפרש דמתקרי שם זה, דרק מתקרי בו לפעמים, אבל יש לו עוד שם עיקר ומובהק מלבד זה, כמו הפירוש של דמתקרי בכל שאר גיטין, וא"כ עושה מעיקר טפל ומטפל עיקר, דיש פוסלין בזה אפילו בדיעבד, ופשיטא דטוב יותר לכתוב בפשיטות רק בשם שנקרא בו בפ"כ בלי הוספת דמתקרי, דזה פשיטא דעכ"פ כשר, דלא גרע מחניכתה, וליש פוסקים אף לכתחלה, וכנ"ל בארוכה בראש דברינו בזה, וכיון דהדרך הזה הוא רחוק משכר וקרוב להפסד לכן לא בחרו בו הראשונים ז"ל, וגם לא נהוג גבן כלל:

וגם בתשובת חיים שאל שם סי' ל"ח אות ב' כתב דהרב מהר"י זאבי והרב מהר"י זיין קראו ערער על הוראת מהרי"ט גם בכה"ג דנשתקע שם אחד, עיי"ש, ולפענ"ד כבר כתבתי לעיל דבכה"ג דנשתקע שם אחד גם מהרי"ט לא אמרה להוראתו לכתוב על שם המובהק דמתקרי, ודוקא באבגלי הורה כן, וכמ"ש לעיל מלתא בטעמא, ומעולם לא חלק המהרי"ט על משמעות הראשונים ז"ל הנ"ל, אשר לא הי' ניחא להו בזה בנשתקע לכתוב דמתקרי על שם הנקרא בו, וכנ"ל:

בשגם י"ל דעד כאן לא השתמשו גדולי הדורות הלכה למעשה לכתוב בנשתקע שם אחד דמתקרי על שם הנקרא בו, אלא בירושלים עיה"ק ת"ו [כמ"ש בחיים שאל שם] וכדומה ביתר המקומות אשר נוהגין שם לכתוב בכל גט וכל שום דאית לי, רק באיתחזק בב' שמות מפרשים השמות, פלוני דמתקרי פלוני, וס"ל לאותן הגדולים כמ"ש לעיל בדעת הג"פ, דמשו"ה לא סגי להו בוכל שום וכו' גם באיתחזק בב' שמות, משום דלא מוכח עי"ז מתוך הגט שאיתחזק עוד בשם אחר, מאחר דבכל גט כותבין כן. ולכך בנשתקע כשכותב על שם שנקרא בו דמתקרי, דזה מורה דיש עוד שם אחר שלא נקרא בו, א"כ שפיר הוי זה מוכח מתוכו, ובהכי סגי אף שלא נתפרש השם, משא"כ לדידן במדינות אלו דנהגינן לגמרי כר"ת, דבסתם גט לא כתבינן וכל שום, ואעפ"כ לא סגי לן בוכל

שום באיתחזק בב' שמות, אף דשפיר מוכח לדידן ע"י כתיבת וכל שום דיש לו עוד שם אחר, דאל"כ לא כתבינן כן, ואעפ"כ לא סגי לן בזה, יען דלא נתפרש השם, וכנ"ל, וכזה ממש ס"ל להרשב"א והר"פ, וכנ"ל, א"כ מכש"כ דלא מהני לדידן כלל בנשתקע שם אחד לכתוב על שם הנקרא בו דמתקרי, לרמז שיש לו עוד שם אחר, דהא לא נתפרש השם, ופשיטא דלא עדיף הרמז על עוד שם מהכתיבה בפירוש שיש לו עוד שם, ואעפ"כ לא מהני לדידן, דאנן מצריכינן לפרש השם דוקא, כדעת ר"ת, ומכש"כ דלא מהני כלל לדידן רמז בעלמא, וכנ"ל, ולזאת פשוט דאין בזה שום תועלת כלל לשם הנשתקע לדידן, קיצור הדברים, בהא נחתינן ובהא סלקינן דבב' הדרכים שכתב הג"פ אין שום תועלת לשם הנשתקע, לא בכתיבת דהוי מתקרי על שם הנשתקע, ולא בכתיבת דמתקרי על שם הנקרא בו, [ומסתעיא לן בזה מתשובת חיים שאל הנ"ל, דעל הראשון כתב בעצמו דיש לפקפק בו, ושהגדולים קראו ערער על זה, ועל האחרון כתב ג"כ דיש גדולים שקראו ערער, וכנ"ל, ואפילו הגדולים שנהגו כן בירושלים תובב"א וכדומה, ע"כ יודו דבמדינות הללו אין זה תועלת, וכמו שכתבתי לעיל] ולכך לא בחרו הראשונים ז"ל בדרכים האלה גם שניהם, וכנ"ל:

ענף ה

ובזה נחזור אל דברי התורת גיטין הנ"ל בענף ג', דכיון שנתבאר דאין תועלת כלל לשם הנשתקע במה שכותבין שם הנקרא בו דהוי מתקרי או דאתקרי שם הנשתקע, והוי כאלו לא נכתב אלא שם הנקרא בו לחוד, א"כ גם דרך הזה שכתב בביאורים שם לכתוב ב' גיטין, באחד שם הנקרא בו לבד ובהשני שם הנקרא בו דאתקרי שם הנשתקע, גם דרך הזה אינו עולה יפה, דמה בצע בהגט הב' כיון דאין בו תועלת כלל לשם הנשתקע, ולא הוי אלא כגט הראשון שאין כתוב בו אלא שם הנקרא בו בלבד, והגם שכתב הג"פ בשם גדולי ירושלים שכתבו כן בגט שהי' נשתקע שם הראשון, מ"מ הם ז"ל לא כתבו אלא גט אחד, ומהיות טוב הזכירו בו ג"כ שם הנשתקע בלשון עבר, דאתקרי, דזה אינו מזיק, והעיקר הי' אצלם דדי בגט אחד בשם הנקרא בו בלבד, וכמש"ל, אבל לחוש לשם הנשתקע ולכתוב ב' גיטין, באחד שם הנקרא בו בלבד, ובאחד שם הנקרא בו דאתקרי שם הנשתקע, זה הוא טירחא שלא לצורך כלל, דממ"נ, אם יש בנוסח זה תועלת להזכרת שם הנשתקע, הי' די בגט הב' לבד, דזה ודאי אינו מזיק בשום צד כיון דכותב לשון עבר, וכנ"ל, אלא דכבר הוכחתי מהראשונים ז"ל דאין שום תועלת בזה לשם הנשתקע במקום שצריכין לחוש לו, ובאמת לא הוי אלא כלא כתב רק שם הנקרא בו בלבד, וכנ"ל, והיינו

ממש כגט הראשון, וא"כ מה העבודה הזאת לנו, להטריח את המגרש החולה שמגרש בחליו, ליתן ב' גיטין על לא דבר, דבאמת ב' הגיטין הם רק בשם הנקרא בו בלבד, וכנ"ל:
אמנם לפי הדברים הנ"ל, אם נרצה לכתוב בכזה באמת רק גט אחד בשם הנקרא בו דאתקרי שם הנשתקע, שפיר דמי, דהגם דאין זה מועיל לשם הנשתקע, אבל עכ"פ ג"כ אינו מזיק להגט, כיון דהוא בלשון עבר, וכמו שעשו באמת כן גדולי ירושלים שהביא הג"פ, וכנ"ל:
אבל באמת יש מקום לומר דלא יתכן כלל לעשות כן. דהא כבר כתבתי לעיל דהגירסא הנכונה בדברי הרמ"א בסט"ז הנ"ל היא כמו שכתוב לפנינו, דכשהוא רגיל בב' השמות כותבין על הטפל דאתקרי באו, וכשאינו רגיל בשם הטפל כותבין עליו דמתקרי במ"ל ולכאורה דברים הללו נפלאים, דהא אדרבא דאתקרי משמע לשעבר, ודמתקרי הוא לשון הוה, וכמו שעמד ע"ז הג"פ, וכנ"ל:
אמנם בתשובת בית אפרים סי' פ"א הנ"ל ביאר יפה טעם הי"א אלו, והוא דהגם דהלשון דאתקרי בא' הוא לשון עבר, שנקרא כן מאז, מ"מ משמעותו הוא דנמשך השם מאז שניתן לו השם עד עתה, ומביא שם ראיות לזה, עיי"ש, וזה הוא שנמצא בתרגום מגילת אסתר על מרדכי אתקרי ועל אסתר הוו קרין לה, ואין הפירוש שמקודם היו קוראים אותם כן ועתה לא, שהרי גם עתה נקראים מרדכי ואסתר, אלא הפירוש הוא שנקרא להם שם זה ונמשך עד עתה, ואין הפירוש של דאתקרי "וואס ער איז געווארען געריפען", אלא שוואם מען האט איהם איין נאהמען געגעבען", כמו ויקרא שמו יעקב, וכדומה, שפירושו נתינת השם, ובהיות כן אם כותב בגט דאתקרי פלוני, ע"כ לא בא להודיענו רק מה שהי' בזמן העבר לבד, שנקרא כן מקודם, דמה דהוה הוה, ומה בא להודיענו בזה, אלא ע"כ ר"ל שנתנו לו מקודם שם זה ונמשך השם עד עתה שלא פסקו מלקרות אותו בשם זה, וזה הוא שפיר ברגיל והוחזק גם בשם השני, אבל כשאינו רגיל בשם השני, רק שנקרא בו לפרקים, כשבעל הלשון רוצה להשכיל את הקורא שיבין מלשונו שנקרא כך רק לפרקים, לא יספיק לזה לשון דאתקרי, כי מניין ישכיל הקורא שאין נקרא בו בקביעות, לכך כותבין דמתקרי, שהוא משקל בינוני, שמתפרש "וואס ווערט געריפפען", והיינו שלפעמים נקרא כך ולא בקביעות, וזה מורה שכך הי' שמו לקביעות מתחלה אבל לא עתה, שלא נקרא בו עתה אלא לפרקים, עכת"ד הבית אפרים שם:
ובזה מיושב מה דאיתא בתרגום שם, דניאל דמתקרי התך, והקשה הט"ז שם בס"ק כ"ו, דהא שם התך הי' רגיל, לפי שכל דברי המלכיות נחתכים על פיו, עיי"ש, ולפי הנ"ל דהפירוש של אינו רגיל אינו דנשתקע, אלא דלא נקרא בו בקביעות רק לפעמים, א"כ

נראה דעיקר השם שנקרא בו בקביעות בודאי הי' דניאל, כי שם התך הוא רק שם התואר, ומסתמא לא נקרא בו אלא לפרקים, ובזמן כתיבת התרגום בודאי הי' שם הקביעות דניאל, ושם התך רק לפרקים, בפורים וכדומה, וכמו שהוא גם היום, וא"כ שפיר כתב התרגום דמתקרי התך, שפירושו דלפעמים מתקרי כך, ומ"ש בסדר גיטין שהביא הט"ז שם, דמתקרי במ' כלומר שכך הי' שמה מתחלה אבל לא עתה, עכ"ל, ר"ל שמתחלה הי' נקבע שמה כך, אבל עתה אינו שמה בקביעות, אלא לפעמים נקראת כך, והתבונן בלשונו, שלא כתב שכך נקראת מתחלה אבל לא עתה, כי זה הי' מבואר הביטול, דאדרבא דמתקריא במ' משמע דעתה נקראת כך, כי הוא לשון הוה במשקל בינוני, אלא כתב שכך הי' שמה מתחלה אבל לא עתה, וכוונתו על קביעות השם, וכנ"ל:

ולפי הדברים האלה לא יתכן כלל לכתוב גט אחד בשם הנקרא בו דאתקרי שם הנשתקע, דהא לשון זה משמע שניתן לו זה השם וגם עתה הוא עדיין שמו בקביעות, וכנ"ל, ואיך נוכל לכתוב כן בפשיטות בגט אחד, דהא אדרבא אנן נקטינן יותר לעיקר דשם הנשתקע שוב אינו שמו כלל, וכנ"ל:

אלא דלפ"ז שוב יש מקום לכאורה לדברי התורת גיטין, לכתוב ב' גיטין, באחד שם הנקרא בו לבד, ובאחד שם הנקרא בו לעיקר ועל שם הנשתקע דאתקרי, ולא מטעמי' דהתו"ג הואיל דאתקרי מורה על לשעבר, אלא אדרבא דאתקרי מורה דגם עתה הוא שמו, וכנ"ל, ולכך אין לכתוב כן בגט הא', דהא באמת נקטינן לעיקר דשם הנשתקע לא הוי שמו, אבל בגט הב' שפיר כתבינן כן, לחוש לשם הנשתקע, דלמא הוי עדיין שמו, וא"כ לפ"ז שפיר כותבין פלוני שם הנקרא בו דאתקרי שם הנשתקע, דזה מורה דניתן לו זה השם והוא גם עתה שמו, וזה אמת לפי הצד הזה דשם הנשתקע עדיין חשוב שמו, דהא אינו כותב בו דמתקרי, לומר דגם עתה נקרא כך, דזה אינו אמת, אלא כותב בו דאתקרי, לומר דניתן לו זה השם מאז וגם עתה הוא שמו:

והגם דחזינן דאפילו כשקצת קורין לו זה השם רק שאינו רגיל בו שוב לא כותבין דאתקרי, דלא יהי' מורה על קביעות זה השם, וא"כ מכש"כ כשלא נקרא בזה השם כלל דאין לכתוב לשון דאתקרי, אף לפי הצד דעדיין חשוב שמו, דהא זה מורה על קביעות השם, מה שאינו כן בנשתקע, בשום צד, מ"מ י"ל דלשון דאתקרי אינו מוכרח דוקא דמורה על קביעות השם, אלא דמורה דעדיין יש לו זה השם שניתן לו מאז, וכנ"ל, ונוכל לפרש אותו שהוא עדיין שם קבוע, גם נוכל לפרש אותו שאינו שם קבוע, אלא שכשאינו רגיל ועכ"פ נקרא לפעמים בשם זה, כיון שיש לנו עצה לברר הלשון בתיבת דמתקרי, דהיינו דמתקרי רק לפעמים ולא בקביעות, ולזה אין כותבין לשון סתום דאתקרי, שיש

לפרשו ג"כ על שם קבוע, אלא דמתקרי, לשון מבורר, אבל כשלא נקרא בו כלל, דאי אפשר לכתוב לשון דמתקרי, דהא אינו נקרא בו כלל, ע"כ צריך לכתוב לשון דאתקרי, דיש לפרשו ג"כ על שם שאינו קבוע שיש לו עתה, וכנ"ל:

אבל באמת אחר העיון בזה אין נראה כן, דבאמת לשון דמתקרי אינו מוכרח דוקא לפרשו דמתקרי כן רק לפעמים, דשפיר סובל זה הלשון לפרש אותו ג"כ דמתקרי כן בקביעות, וע"כ צ"ל דלכך באינו רגיל כותבין דמתקרי ולא דאתקרי, משום דאתקרי מורה דוקא דהשם הזה עדיין נקרא בו בקביעות כמו שנקרא בו מאז, ולכך כשלא נקרא בשם זה בקביעות א"א לכתוב דאתקרי, רק דמתקרי, דיש לפרש ג"כ לשון זה דמתקרי בו לפעמים, וגם כי יהי' הכרעה ע"ז דהפירוש הוא דמתקרי בו לפעמים, דאם בקביעות הי' לו לכתוב דאתקרי, שהוא לשון מבורר על שם שנקרא בו בקביעות, וכנ"ל, וע"כ דלא מתקרי בו רק לפעמים. וכן משמע שם בלשון סדר גיטין שהביא הבית אפרים שם להמעיין היטב, עיי"ש שכתב דדוקא וכו' דהוחזקה בב' שמות אסתר והדסה שייך לכתוב דאתקריא בא' וכו' אבל וכו' וחד אינו רגיל וכו' עיי"ש ודוק, וכיון שכן דלשון דאתקרי מורה על שם שנקרא בו בקביעות דוקא, א"כ א"א לכתוב כלל על שם הנשתקע דאתקרי אף לפי הצד דעדיין חשוב שמו, דעכ"פ לא עדיף משם שנקרא בו לפעמים דא"א לכתוב עליו דאתקרי, וכנ"ל:

וגם דהוי מתקרי א"א לכתוב, דזה ג"כ משמעותו כמו דאתקרי, שנתנו לו זה השם והוא עדיין עכשיו שמו בקביעות, תדע דהא גבי אסתר כתב בתרגום שם, אסתר הוו קרין לה, ומזה הוציא בסדר גיטין הנ"ל דלשון זה מורה על שם שקורין בו בקביעות, וכנ"ל, וא"כ גם בגט הב'. שכותבין לחוש לשם הנשתקע א"א לכתוב על שם הנשתקע דאתקרי או דהוי מתקרי, כיון דזה מורה על שם שקורין בו בקביעות, וזה אינו אמת אף לפי הצד דשם הנשתקע חשוב שמו:

ומה גם דהא חזינן דלא נהוג עלמא כהי"א הנ"ל שהביא הרמ"א, ואין כותבין בשום גט דאתקרי בא', אלא רק דמתקרי במ', בין שהשם השני רגיל ובין שאינו רגיל, וכמ"ש הט"ז דכל הפוסקים לא חלקו בזה, וגם הלבוש לא הביא זה, גם הרש"ל לא חילק, עיי"ש, והיינו משום דבאמת לשון דמתקרי כולל הכל, בין שנקרא בקביעות או רק לפעמים, וכנ"ל, וס"ל נמי דלשון דאתקרי פשוטו מורה על העבר, שהי' נקרא בזה השם מאז, אבל אינו מוכרח מזה דעדיין יש לו זה השם, ובגט בעינן שיכתוב בו שמו ושמה של עכשיו, ולא מהני מה שנקרא מקודם, וכנ"ל, והגם דמהתרגום מוכח כנ"ל, מ"מ בגט בעינן לשון מבורר שיהי' מובן לכל, ובתשובת הריב"ש סי' נ"ז שם אף שצידד להכשיר הגט הואיל

דיש לפרש לשון הדרה מלעיל, שכבר היתה דרה, מ"מ לא רצה לסמוך על דעתו, יען דרובא דעלמא מן ההמון יבארו הלשון מלרע, שדרה עכשיו, עיי"ש, ומכש"כ בנ"ד, שעד שבא הבית אפרים והשכיל אותנו ברז הזה, הי' גם גדולי ישראל מפרשים בפשיטות הלשון של דאתקרי או דהוי מתקרי דהיינו שהי' נקרא כן מקודם ולא עכשיו, עד שהגיהו עי"ז בהרמ"א, וגם עשו מעשה לכתוב בשם הנשתקע דאתקרי, ורק גט אחד, יען דהי' פשוט להם דהלשון הזה אינו מורה כלל דיש לו זה השם גם עכשיו, וכנ"ל, וא"כ פשיטא דאין לכתוב בגט לשון זה דאתקרי כשנקרא בזה השם, דאין זה לשון מבורר כלל אף לחכמים דעדיין יש לו זה השם, ולכך נהגו העולם לכתוב בכל גיטין דמתקרי במ' על שם הטפל, באין שום הפרש, וכנ"ל:

ולפ"ז ממ"נ אין שום מקום בשם הנשתקע ליתן ב' גיטין ולכתוב בגט הב' דאתקרי או דהוי מתקרי על שם הנשתקע, דאם נפרש לשון זה כהבנת כל העולם, שהי' נקרא כן מקודם ולא עכשיו, א"כ אין בזה שום תועלת לשם הנשתקע, וכאלו לא הי' כתוב בו אלא שם הנקרא בו לבד, והפוכי מטרתא למה לי, להטריח בכדי ליתן ב' גיטין שוין, וכנ"ל, ואם נפרש לשון זה כמ"ש הבית אפרים בשם הס"ג, שניתן לו זה השם מאז וגם עוד עתה הוא שמו בקביעות, א"כ אדרבא עוד מזיק זה להגט, שאין זה אמת אף לפי הצד דשם הנשתקע עדיין הוא שמו, וכנ"ל:

וכיון שנתברר לנו דאין שום עצה להכניס או לרמז שם הנשתקע עם שם הנקרא בו בגט אחד באופן שיהי' בזה תועלת לשם הנשתקע ולא יזיק להגט, ומשו"ה הר"פ דרצה לחוש לכתחלה לשם הנשתקע לא הי' לו שום עצה אחרת בזה אלא לכתוב ב' גיטין, בכל גט רק שם אחד, ונתן שניהם ביחד לשם גירושין, שתתגרש בזה לבד ובזה לבד, בשניהם כאחד, וכמ"ש בתחלת דברינו מלתא בטעמא, ומאחר שלדידן אי אפשר לעשות כזאת, דחיישינן לדעת התו' דזה פסול משום ב' ספרים, וזולת דרך הזה של הר"פ אין בכל הדרכים הנ"ל שום תועלת, ואדרבא עוד יזיקו, וכנ"ל באריכות, וא"כ שפיר עשה הלבוש שהשמיט לגמרי חומרא זו ליתן ב' גיטין בשם הנשתקע, דלדידן אין שום מקום לזה, וא"כ אף במגרש בחליו ולא נקרא בשם השני רק בשם הראשון, ע"כ צריך להעמיד הדבר על עיקר הדין, ולהסתפק עצמינו בגט אחד בשם הנקרא בו בלבד:

ובלא כל הנ"ל, כיון שגם לדעת היש מי שמצריך ב' גיטין הוא רק לכתחלה, ואם כתב גט אחד בשם הנקרא בו לבד כשר גם לדעת זו, דלא גרע עכ"פ זה מחניכתו, דליש פוסקים כשר גם לכתחלה, והמחבר הביא דעה זו בלשון ויש מי שמצריך, לומר דהיא דעה יחידית, לא מצא לה חבר בפוסקים, וכנ"ל, וכיון דקיי"ל דאין לתת ב' גיטין אלא מדוחק,

נראה ודאי דנידון כזה מה דבדיעבד ודאי כשר אליבא דכ"ע, ואפשר דאף לכתחלה, דהא יש פוסקים המכשירים בחניכה המפורסמת אף לכתחלה, ואף להרמב"ם דלא מכשיר אלא בדיעבד, י"ל דהיינו דוקא חניכתו, דאינו שם גמור, אבל כמו בנ"ד דהוא שם גמור והכל קורין לו בו, אולי גם להרמב"ם מגרשים בו אף לכתחלה, אף אם נימא דיש לו עוד שם אחר, דהיינו שם הנשתקע, א"כ נראה דכל כה"ג אין כאן דוחק כ"כ להיות מוכרח בזה ליתן ב' גיטין לצאת ידי חובת שם הנשתקע:

והגם דבש"ע הביא בזה דעת היש מי שמצריך ליתן ב' גיטין, מ"מ כבר תברי' הרמ"א לגזיזי', במה שכתב בסעיף שאחריו דאין לתת ב' גיטין אלא מדוחק, וזה לא מקרי דוחק, וכנ"ל:

וכן כתב הט"ז שם ס"ק ל"ה דמטעם זה אין לתת ב' גיטין נשתקע דאין זה דוחק, עיי"ש, ואפשר דזה הי' ג"כ טעמו של הלבוש אשר השמיט לגמרי דעת היש מי שמצריך:

אשר על כן מכל הנ"ל נראה לפענ"ד ברור, דלענין הלכה אף באיש המגרש בחליו, ולא נקרא כלל בשם הב' רק בשם הא', אין לכתוב אלא גט אחד בשם הנקרא בו לבד, וגם אין להתחסד בזה לכתוב על השם שלא נקרא בו דאתקרי או דהוי מתקרי, דהא לפי הי"א שברמ"א וכפי שהסביר בתשובת בית אפרים הנ"ל, לשון זה מורה דגם עתה עדיין הוא שמו בקביעות, וכנ"ל, וא"כ מזיק זה להגט, וגם אפילו לפי הבנה הפשוטה דזה הוא לשון עבר, שהי' נקרא כן מקודם ולא עתה, אעפ"כ עכ"פ אין בזה תועלת לשם הנשתקע, וכנ"ל, וכיון דזה הוא רחוק משכר וקרוב להפסד אין לכתוב אותו כלל, רק השם הנקרא בו לבד, וכן אין לכתוב דמתקרי על שם הנקרא בו כדי לרמז בזה את שם הנשתקע, כי גם זה, תועלת בודאי אין בו, ואולי עוד יוכל להזיק, וכנ"ל בארוכה, ולזאת אין לכתוב בזה אלא בפשיטות אנא פלוני שם הנקרא בו לבד, ולא תוסיף פן תגרע:

הכלל העולה מכל הנ"ל:

א. דבאיש שנשתנה שמו מחמת חולי, ועמד מחליו ולא נקרא כלל בשם השני, רק בשם הראשון בלבד, וגם עולה לס"ת וחותם רק בשם הראשון, בזה גם הר"פ לא מצריך ב' גיטין, אלא גט אחד בשם הראשון בלבד, וזה הוא אליבא דכ"ע, בין לתירוץ הב' של הבית יוסף, ובין לתירוץ הראשון של הב"י:

ב.

ובמגרש בחליו, ולא נקרא כלל בשם השני, רק בשם הראשון בלבד, בזה הצריך הר"פ ב' גיטין, אחד בשם הראשון בלבד, ואחד בשם השני בלבד, ונתן שניהם יחד, שתתגרש בזה לבד ובזה לבד, בשניהם כאחת:

ג.

ובאשה שנשתנה שמה מ"ח, בין שמתגרשת בחליה, ובין שעמדה מחליה, ואינה נקראת כלל בשם השני, רק בשם הראשון, וכן באיש שמת מחליו זה, והי' נקרא רק בשם הראשון, לא בשם השני כלל, ובנו בא אח"כ לגרש, תלוי בשני תירוצי הב"י, דלתירוץ הראשון צריך ב' גיטין בב' שמות, דהיינו בכל אחד שם אחד, וכנ"ל, ולתירוץ הב' אין צריך בזה ב' גיטין רק גט אחד בשם הראשון בלבד:

ד.

וכן בנשתקע שם הראשון לגמרי, כתב הב"י דלדעת הר"מ מלוניש צריך ב' גיטין, בזה שם אחד ובזה שם אחד, ונותן שניהם יחד, שתתגרש בשניהם, וכנ"ל, ובזה אין חילוק בין איש ובין אשה, ואפילו כשגם. עולה וחותם רק בשם הב' צריך לפי דעת הר"מ מלוניש ב' גיטין:

ה.

והב"ש פסק, דבין נשתקע שם הראשון ובין נשתקע שם השני בין באיש ובין באשה, בכל אופן אין צריך ב' גיטין, וסגי בגט אחד בשם הנקרא בו בלבד, אלא רק באיש המגרש בחליו, ולא נקרא כלל בשם הב', רק בשם הראשון בלבד, דעדיין עומד להתברר ע"י העלי' והחתימה אח"כ, בזה צריך ב' גיטין, ואני כתבתי דלפענ"ד זה שפסק הב"ש כן הוא ממש דעת המחבר בש"ע, ושאין להחמיר יותר ע"ז כלל:

ו.

אמנם הלבוש השמיט לגמרי דעת היש מי שמצריך ב' גיטין, וכתבתי בטעמו משום דלדידן אין שום מקום לב' גיטין בזה כלל, וגם כי הוציא כן מהש"ע עצמו, ובפרט מדברי הרמ"א, דלא קיי"ל בזה כהיש מי שמצריך, ולפ"ז גם באיש המגרש בחליו, ולא נקרא כלל בשם השני, רק בשם הא', אין כותבין אלא גט אחד בשם הנקרא בו בלבד, ואין להזכיר בו כלל שם הנשתקע, בשום אופן, לא בנוסח דמתקרי, ולא דאתקרי או דהוי מתקרי, וגם אין לכתוב דמתקרי על שם הנקרא בו, כדי לרמוז בזה את שם הנשתקע, רק כותב בפשוטו, אנא פלוני שם הנקרא בו, וכן נלפענ"ד להורות:

ז **ונ"ל** דמי שנשתנה שמו מ"ח, ומגרש בחליו, ולא נקרא כלל בשם הראשון, רק בשם השני, לא נחשב עדיין כלל שם הראשון לנשתקע, ויוכל לכתוב עליו גם דמתקרי, דהא לכאורה אף במגרש מיד אחר השינוי, קודם שהספיקו העולם לקרות אותו כלל בשום שם, הי' לנו לחשוב שם הראשון לנשתקע ונעקר, דהא המצלאין שינו שמו ברבים, ואמרו ולא יקרא עוד שמו כך אלא כך, ואין לך עקירה גדולה מזו, וכן הי' באמת סברת

קצת חכמים בשו"ת המבי"ט סי' קכ"ה, הובא בחלקת מחוקק שם ס"ק א', אלא דשפיר כתב בזה רבינו בעל התוספת יו"ט שם, דכיון דחזינן דאף לאחר שינוי השם ואמרו ולא יקרא עוד וכו', אעפ"כ מעשים בכל יום שהעולם קוראין לו אח"כ בשם הראשון, מחמת ההרגל שמקודם, ולזה אף לאחר שאמרו ולא יקרא עוד וכו' לא חשוב עדיין שם הראשון נשתקע, וכותבין אותו או לעיקר או בלשון דמתקרי, כאשר יתבאר עוד לפנינו בעזה"י, משום דכל זמן שלא נשתקע בקריאה מפי העולם עדיין יש לחשבו לשם, ומתקרי כן, ובהיות כן אף אם עבר איזה זמן בחליו ואין קורין אותו כלל בשם הראשון, רק בשם השני, מ"מ עדיין לא נוכל לחושבו כלל לנשתקע, משום דבשלמא אם עבר איזה זמן בחליו לאחר שינוי השם, ולא קראו אותו כלל בשם השני רק בשם הראשון, בזה יש לחשוב שם השני לנשתקע, ואין לומר כלל דהגם דבני ביתו אין קורין לו בשם השינוי, מ"מ שמא העולם יקראו לו בו כאשר יבוא בחבורתם אח"כ כשיבריא, דזה אינו סברא כלל, דאם בני ביתו והמקורבים אליו הנכנסים אצלו לבקרו, אשר יודעים משם השינוי ומצפים לישועה ע"י השינוי, ואם הם אינם קורין אותו בשם השינוי, מחמת ההרגל של שם הראשון וכדומה, מכש"כ שהרחוקים ממנו כשיבוא בחבורתם שיקראו לו רק בשם הראשון מחמת ההרגל, ולא בשם השני כלל, כי מאין ימשוך הקריאה בשם השני להשוק אם נשתקע זה השם גם בביתו, [ורק יש קצת ספק אולי הוא עצמו יחזיק לו זה השם אח"כ בעלייתו לס"ת או בתתימתו, וכנ"ל בתירוץ הב' שבב"י] אבל אם עבר איזה זמן בחליו לאחר השינוי, ולא נקרא כלל בשם הראשון רק בשם הב', אפילו כבר עבר ל' יום, בזה לא הוי עדיין שם הראשון נשתקע כלל, כי עדיין יש לחשוב דהגם דבני ביתו והמקורבים אליו הבאים לביתו לבקרו אינם קורין לו רק בשם השני, מ"מ היינו דוקא הם, דיודעים היטב משם השינוי ורוצים להחזיקו כדי שיבוא התשועה עי"ז, אבל אם יבוא אח"כ בחבורת אנשים שאינם מקורבים עמו כ"כ, עדיין יקראו לו בשם הראשון, מחמת ההרגל שמקודם, ולכך עדיין לא נוכל לחשוב אותו לנשתקע, עד שיבריא וילך בין האנשים משך ל' יום, ואם אז יקראו לו כולם רק בשם השני ולא בשם הראשון כלל, אז הוי נשתקע, ולכן כשמגרש בחליו שפיר נוכל לכתוב על שם הא' דמתקרי, דהגם דלעת עתה שהוא כלוא בביתו לא מתקרי בו כלל, מ"מ אם הי' בא גם עתה בחבורת אנשים אחרים הי' קורין אותו בשם הראשון מחמת ההרגל, וכנ"ל, שפיר שייך לכתוב ע"ז דמתקרי, דהא גם בכל גיטין דכותבין על שם הטפל דמתקרי, וכי צריך הוא דוקא להיקרא כן בשעת כתיבת ונתינת הגט ממש, אלא כיון דידעינן שיש אנשים שקורין אותו

כן, ואם הי' בא עתה בחבורתם הי' קורין לו כן, שייך לכתוב לשון דמתקרי, וא"כ ה"ה נמי בנ"ד, וזה ברור ופשוט לפענ"ד:

וגם בלא"ה נראה דאין מציאות כלל לזה דלא יהי' נקרא כלל בחליו בשם הראשון, דבשלמא בשם השני יש מציאות לזה, דסתמא דמלתא כשהוא עדיין, בחליו, כשמדברים ממנו בשוק שלא בפניו, מזכירין אותו בשם הראשון, מחמת ההרגל שמקודם, ואם גם בביתו לא קרו לי' כלל בשם השני רק בשם הראשון, ממילא הוי שם הב' נשתקע, דהא לא נקרא בו לעת עתה משום אדם, אבל כשהוא עדיין בחליו, וקורין לו בביתו רק בשם השני ולא בשם הראשון, מ"מ כשמדברים אודותיו בשוק שלא בפניו, ומזכירין אותו עדיין בשם הראשון מחמת ההרגל, וכנ"ל א"כ ממילא לא הוי עדיין שם הראשון נשתקע, וגם על הקריאה שלא בפניו שייך שפיר לכתוב דמתקרי, תדע דהא מעשים בכל יום דכותבין דמתקרי על שם הטפל של אבי המגרש או המתגרשת שמתו, וז"פ, ואין מציאות לשם הראשון שיהי' נשתקע בחליו, אם לא כשנמשך החולי זמן ארוך, ובתוך כך הורגל שם השני בפי כל, עד שכולם קורין לו רק בשם השני ולא בשם הראשון, אף האנשים מן השוק, וזה הוי באמת נשתקע, ודינו כמ"ש לעיל בשם הב', אך אין זה שכיח כלל להתרגל כ"כ בשם השינוי בחליו, עד שבכל העיר יקראו לו רק בשם השינוי, ולא בשם ראשון כלל, ולכן סתמא דמלתא כשמגרש בחליו עדיין לא הוי שם הראשון נשתקע, ויכולין לכתוב עליו דמתקרי, אף שלא נקרא כלל בביתו בשם הראשון, רק בשם השני בלבד, וכנ"ל:

ענף ו

ועתה נבוא לבאר, איך לעשות במי שנשתנה שמו מחמת חולי, ומגרש בחליו זה, ונקרא בשם השני וגם בשם הראשון, וגם איך הדין כשבא לגרש מיד אחר השינוי, בעוד שלא נתברר מהיוצאים והנכנסים אצלו באיזה שם יקראו לו:

והנה כבר כתבתי לעיל בשם רבינו הב"י, שכתב אליבא דהר"פ שהצריך ב' גיטין, דמיירי במגרש בחליו, ובזה ניחא נמי מה דלא הסתפק עצמו בגט אחד ולכתוב בו פלוני דמתקרי פלוני, אלא משום דכל כה"ג כותבין שם השינוי תחלה, וכיון שעדיין, לא הוחזק בשם זה בקריאת התורה ובחתימת שטרות. יש לספק אם לכתוב שם שני לעיקר אעפ"י שעדיין לא הוחזק, או שם הראשון לעיקר, ולכך צריך ב' גיטין, עיי"ש:

ומלשון זה משמע דאיירי כאן בנקרא בשם השני, אלא דלא עלה וחתם בו עדיין, בעודו בחליו, ולזה יש ספק איזה שם הוא עיקר, וכותבין ב' גיטין, באחד שם ראשון עיקר מתקרי שם שני, ובאחד שם שני עיקר דמתקרי שם ראשון:

וראיתי בגט פשוט שם סוף ס"ק צ"ג שכתב וז"ל, ויראה לי דכל תוך שלשים יום הוי ספק אי הוי מוחזק בשם השני, ומשיעברו שלשים יום אחר שינוי השם, ובהמשך שלשים יום קרו לי' בשם שני, משלשים יום ואילך הוי פשוט דהוי מוחזק בשם שני, עכ"ל, והיינו לענין להסתפק עצמו בגט אחד ולכתוב שם השינוי לעיקר, דבזה כתב הב"י דכל זמן שלא הוחזק בשם השינוי עדיין הוי ספק איזה שם הוא עיקר, וצריך ב' גיטין, וכנ"ל, וע"ז כתב הג"פ דבמשך ל' יום נעשה מוחזק שם הב', ושוב אין לספק בו אם לכתוב איתו לעיקר, אבל פשיטא דמודה הג"פ דמיד שניתן לו שם השינוי דהוי זה עכ"פ שמו, כמבואר שם בכל הס"ק ההוא, והעולה משם הוא, דש"מ מיד שניתן לו שם השינוי הוי שמו, אבל רק שם טפל, כל זמן שלא נתפרסם השם במשך איזה ימים, ובגט אחד לכתוב בו שם הא' לעיקר ושם הב' לטפל סגי, ואם נתפרסם השם במשך ג' וד' ימים אחר השינוי, רק אז יש לספק בו אם לכתוב אותו לעיקר, מאחר שכבר נתפרסם, או מאחר דלא הוחזק עדיין אינו אלא שם טפל, וצריך משום זה ב' גיטין, וכשהוחזק בשם השינוי, אז שוב אין לספק כלל, וכותבין רק גט אחד. בשם השינוי לעיקר ושם הא' טפל:

ולהיות כי בב"י מבואר דהוחזק של שם השינוי תלוי בקריאת התורה ובחתימה, וכנ"ל, וכפי הנראה מדברי הג"פ שם לא נחית לחלוק על רבינו הב"י בזה, עיי"ש, ואעפ"כ כתב חזקה אחרת לזה, משך ל' יום, וכנ"ל, וע"כ צ"ל דלא בא בזה אלא להוסיף ולפרש דבר מה על המבואר בב"י, ולזאת יש לספק לכאורה בכוונת הג"פ בזה, על איזה חלוקה שבדברי הב"י נתכוון בחזקת ל' יום הללו, אם כוונתו על מה שמשמע מדברי הב"י דבעמד מחליו והוחזק בשם השינוי בקריאת התורה ובחתימת שטרות אז נעשה שם השינוי עיקר בודאי, וע"ז בא הג"פ להוסיף ולפרש, דהיינו דוקא כשעברו שלשים יום מיום השינוי ובהמשך ל' יום הללו קרו לי' בשם השני, אז בצירוף העלי' והחתימה בשם השני הוי שם השני מוחזק בודאי, אבל תוך ל' יום אף דקרו לי' בשם הב' וגם עולה וחותם בו, עדיין הוי ספק אי הוי מוחזק בשם השני, וצריך ב' גיטין, וכיון שכן משמע ודאי דה"ה ומכש"כ באשה שנשתנה שמה מ"ח, אף דקרו לה בשם הב', מ"מ כל זמן שלא עברו עליה משך ל' יום מיום השינוי וקרו לה בי', עדיין לא הוחזק שם הב', וצריכה ב' גיטין, מחמת ספק איזה שם עיקר ואיזה טפל, או אולי נימא דאין כוונת הג"פ בחזקת ל' יום שכתב, על חלוקה זו שעולה וחותם בשם הב', דבזה שפיר ס"ל להג"פ כפשטות דברי הב"י, דכיון דעולה וחותם בשם הב' שפיר הוי שם הב' הוחזק, אף שהוא עדיין בתוך הל' יום, אלא דעל מ"ש הב"י על מגרש בחליו, דכיון שעדיין לא הוחזק בשם הב' בהעלי' והחתימה, יש לספק אם לכתוב אותו לעיקר, ע"ז כתב הג"פ דספק זה יש לספק כל תוך

ל' יום, אבל כשיעברו ל' יום ובמשך הזמן הזה קרו לי' בשם הב', אז פשיטא דהוי שם הב' מוחזק ע"י הקריאה של ל' יום, אף דעודו בחליו, ולא עלה וחתם בשם הב', ושוב אינו צריך אלא גט אחד, בשם הב' לעיקר ושם הא' לטפל:

ולפי פירוש זה יש לומר, דבאשה שנשתנה שמה מ"ת וקרו לה בשם הב', בזה גם הג"פ מודה, דאף שהיא עדיין בתוך הל' יום מיום השינוי, מ"מ כותבין שם זה לעיקר, דדוקא באיש דשם העיקר שלו תלוי בהעלי' והחתימה, ומשו"ה בעודו בחליו דיש עוד לספק איזה שם יחזיק הוא עצמו לעיקר בהעלי' והחתימה, בזה אמרינן דתלוי בחזקת ל' יום, דכשהוחזק ונתחזק שם השינוי כ"כ במשך ל' יום מסתמא גם הוא יעשה אותו לעיקר אח"כ בהעלי' והחתימה, אבל באשה אם רק קרו לה בשם הב' הוי עיקר, ולא צריכין לזה חזקת ל' יום, דמסתמא כמו שקורין לה עתה בשם הב' כמו כן יקראו אותה תמיד, ואם אפילו יפסקו אח"כ מלקרותה בשם הבי', יהי' אז נשתקע, אבל עתה כל זמן שקורין אותה בו ממילא הוי עיקר, כדין שם השינוי, ומהמשך לשונו של הג"פ שם נראה דיותר נוטה דכוונתו בפירוש הראשון הנ"ל, דקאי על עמד מחליו, ואעפ"כ צריך לזה חזקת ל' יום להחשיבו לעיקר, עיי"ש:

שוב ראיתי בג"פ שם סוף ס"ק צ"ז, ומשמע מדבריו שם כפירוש השני, עיי"ש שכתב במגרש בתוך חליו ועדיין לא הוחזק בו ל' יום צריך ב' גיטין, ודוק:

אמנם לפענ"ד נראה מוכח מדברי הב"י דבשם הנשתנה מחמת חולי אינו תלוי כלל בחזקת שלשים יום, לא להקל, כפירוש הב' הנ"ל, ולא להחמיר, כפירוש הא' הנ"ל, מדלא הזכיר זה כלל בנידון זה, ולא חילק בזה כלל, ואדרבא זה מוכח להדיא מדבריו דחזקת ל' יום אינו מעכב בזה כלל מלהחשיב שם הב' לעיקר, דמפשטות וסתימת דברי הב"י ודאי משמע דמיירי במגרש סמוך לשינוי השם, בעודנו בתוקף חליו, דאין הדרך לשנות השם, וכן לגרש אשתו בחליו, שהוא מסתמא כדי לפוטרה מיבום, אלא א"כ החולה הוא במצב מסוכן, וגם זה לא שכיח כלל שיתמשך מצב המסוכן הזה זמן ארוך כ"כ, עד לאחר שלשים יום, ושלא יגרש בכל משך הזמן ההוא עד אז, ולומר דבאמת הוטב לו אחר השינוי ויצא מהסכנה, אך עדיין נשאר בחליו עד לאחר ל' יום, ושוב נעשה אז מסוכן וגירש, אבל גם זה אינו דבר הרגיל, וכל כי האי צריך לפרש, ופשטא דמלתא וסתמא דמלתא משמע דמיירי כשמגרש סמוך להשינוי, בהיותו עוד במצב המסוכן, וכן פירש החלקת מחוקק שם סוף ס"ק א' דהב"י מיירי במגרש מיד לאחר השינוי ביומו, עיי"ש, וגם הג"פ עצמו הגם דאינו מפרש כהח"מ דמיירי ביום השינוי, אבל עכ"פ מפרש דהב"י מיירי לאחר ג' או ד' ימים מיום שינוי השם, עיי"ס בס"ק צ"ג הנ"ל, וכיון דהב"י

מיירי במגרש בתוך שלשים יום מהשינוי, ואעפ"כ לא קאמר דלהכי יש לספק איזה שם לכתוב לעיקר יען דשם השינוי עדיין לא הוחזק בו שלשים יום, אלא הואיל דלא הוחזק בו עדיין בקריאת התורה ובחתימת שטרות, אלמא דחזקת שלשים יום לא מעכב בזה כלל מלכתוב שם השינוי לעיקר:

וכן משמע מסתימת דברי הפוסקים שהביא הב"י בזה, דאף דלא הוחזק עדיין בשם השינוי שלשים יום מיום השינוי הוי שם השינוי עיקר, מאחר דכולם כתבו סתם דשם השינוי הוא עיקר, ולא אישתמיט שום אחד מהם להודיענו זאת דהיינו דוקא כשכבר עברו ל' יום מיום השינוי, ובשלמא כשלא הוחזק עדיין בהעלי' והחתימה, זה שפיר נשמע ממה שכתבו הפוסקים דשם העלי' והחתימה הוא עיקר אף נגד שם החולי, וממילא נשמע דבאיש כל זמן שלא עלה וחתם, עדיין יש לספק איזה שם עיקר, אבל חזקת שלשים יום מאן דכר שמי' בשם השינוי, לומר דסמכו הפוסקים על זה:

ובש"ס לא מצינו דבעינן הוחזק בשמו ל' יום אלא במי שבא עם אשתו ממקום אחר לכתוב לה גט, וחיישינן דלמא אסיק שמי' בשם אחר, דשמו שמעון ואסיק שמי' ראובן כדי לגרש בו אשת ראובן שבמקומו, ולכן בעינן דיתחזק בשם ראובן במקום זה שלשים יום, ושוב אין חוששין לו יותר, דכ"כ לא הי' מחליף שמו זמן מרובה, פן יוודע הדבר, עיי"ש בפ' גט פשוט דף קס"ז ע"ב, וברשב"ם ותו', וזה אין שום ענין למי שנשתנה שמו:

והגם דמצינו בפוסקים דגם במחליף שמו בעינן שיוחזק שמו השני שלשים יום, עיין במרדכי ובהגהות אשרי פרק השולח, ובכתבי מהרא"י סי' קל"ח, ובג"פ שם ס"ק נ"ג בשם המבי"ט, ובנודע ביהודה קמא בחלק אבה"ע סי' פ"ח בד"ה וגם אחרי רואי, אבל מ"מ כל זה הוא דוקא לענין לכתוב בהגט רק שם השני לבד, ולא שם הראשון כלל, בזה הוא דבעינן דיתחזק שלשים יום רק בשם השני, דעי"ז שם הראשון נשתכח ונשתקע ונתבטל לגמרי, ושוב אין כותבין אותו בגט, רק שם השני בלבד, עיי"ש במרדכי ובהג"א שכתבו וז"ל ואם החליף שמו והוחזק בשם השינוי השני אין לגרש כי אם בשם השני, עכ"ל, הרי בהדיא דבהכי איירו דיהי' שם הראשון נשתקע ולא לכתוב אותו כלל, ולזה בעינן דיוחזק רק בשם השני ל' יום, עיי"ש, וכן בכתבי מהרי"א ובמבי"ט ובנוב"י שם כלהו איירו בכה"ג לכתוב רק השני לבד, עיי"ש:

אבל מי שמחליף שמו, אפילו שלא מחמת חולי, רק לסבה קלה בעלמא, וקצת קרו לי' בשם השני, ולא עברו עליו עדיין שלשים יום מיום השינוי, ורוצה לכתוב בהגט ב' השמות, הראשון לעיקר והשני לטפל, או כשהרוב כבר קורין לו בשם הב', הב' לעיקר והראשון לטפל, מאן יאמר לן דלאו שפיר דמי למיעבד הכי הואיל דלא הוחזק עדיין

בשם הב' ל' יום, וחזקה זו מה ענינה לכאן, דמאחר דאדם רשאי בשלו להחליף לו שם אחר, כמבואר בפוסקים, וכבר יש אנשים שקורין אותו בזה השם, א"כ כבר הוא שמו, אם עיקר או טפל, לפי מספר הקוראים לו בו, וכמו בתינוק הנולד וגר שנתגייר שנותנין להם שם, וכי בעינן לזה דוקא שיתחזק השם ל' יום, וכי בתוך הל' יום לא יוכל הגר לגרש בשם זה, אתמהה, אלא ודאי יכול לגרש בו, דמיד שנתנו לו זה השם הוא שמו, וא"כ ה"ה באדם המחליף שמו, כיון דהיכולת בידו להחליף ולשנות שמו, וכנ"ל, למה לא יהי' זה שמו גם בתוך הל' יום, אם כבר יש אנשים שקורין אותו בשם זה, ואין שום ראי' לנגד זה מהפוסקים הנ"ל, דהם איירי כשרוצה לבטל שם הראשון לגמרי, שלא לכתוב אותו כלל, ולזה שפיר בעינן ל' יום, וכנ"ל, דבפחות מל' יום עדיין לא נתבטל ולא נשתקע שם הראשון מחמת שלילת קריאתם בו, דעוד לא נעקר עי"ז הרגל הקודם, עד לאחר ל' יום, אבל לכתוב ב' השמות, הראשון גם השני, מהיכי תיתי לן דבעינן לזה דוקא חזקת שלשים יום, דהא פשיטא דשם הב' הוי שמו אף בתוך הל' יום, כיון דקרו לי' בו, וממילא כשהרוב קורין לו בו, אף שהוא בתוך הל' יום, כבר הוי לי' עיקר, וכנ"ל:

ואף את"ל דגם לזה בעינן דוקא שיוחזק שם הב' שלשים יום, ובפחות מזה לא הוי שם כלל, ולא דמי לתינוק שנותנים לו בשעת לידתו, דבודאי הוי שם מיד, וכנ"ל, דהתם אין לתינוק הזה שם אחר, וכשניתן לו זה השם בודאי כל העולם יקראו אותו בשם הזה, ולכן מיד הוחזק זה השם, וכן גר שנתגייר, אף דהי' לו מקודם שם אחר דגיות, מ"מ כיון דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי, וכשנותנין לו זה השם דיהדות שוב לא יקרא לו שום איש בשם דגיות, רק בשם זה, ולכך מיד נעקר שם דגיות, והוחזק בשם דיהדות, משא"כ במי שמחליף שמו, כיון דיש לו שם אחר שמקודם, וא"כ אף דכבר יש אנשים שקורין אותו בשם הב', מ"מ כיון דלא הוחזק עדיין לקרותו בשם הב' שלשים יום, יש לחוש עדיין ששם הב' לא יתקיים כלל, וגם האנשים שקורין לו היום בשם הב' יחזרו לקרות אותו בשם הא', ולכך כל שלא הורגל והוחזק בשם הב' שלשים יום עדיין לא הוי שם כלל, ועכ"פ עדיין אינו שם העיקר אף דהרוב קורין לו בו:

אמנם אף את"ל סברא כזו במי שמחליף שמו לסבה קלה בעלמא, שגם הוא גם אחרים אינם מקפידים כ"כ על שם השינוי הזה, ויוכל להיות לפעמים שגם אותן שקורין אותו בשם זה יחזרו לקרותו בשם הא', וגם הוא יענה להם בזה השם, בהיותו בלתי חושש כ"כ על שם השינוי, אם לא שכבר הורגל והוחזק בשם זה ל' יום, דאז כבר הרגילות עושה את שלו, אבל לא כן הדבר במי שמשנה שמו משום סבה חזקה, ובפרט כשמשנה שמו מחמת חולי, כדי שיעשה עי"ז כברי' חדשה, שיקרע עי"ז גזר דינו, ומתפללים עליו ברבים

וברגש גדול, ואומרים שלא יקרא עוד שמו כך, כי אם כך יהי' שמו, קריאת שם כזה בודאי יש לדמותו לקריאת שמו של גר שנתגייר, ואף שבאמת אינם דומה בדומה ממש, מ"מ כבר יש להם דמיון גדול, דשניהם נשתנה שמם בפומבי בביהכ"נ, במנין עשרה עכ"פ, ולסבה גדולה וחזקה, וגם החולה וגם העולם מקפידין הרבה על שם זה, ובודאי יקראו לו בשם זה, ולא מיבעיא אם כבר יש אנשים שקורין אותו בשם השינוי דבודאי יקראו אותו כן גם לימים יבואו, וגם הוא עצמו ירצה להיקרות בשם זה, ויסייע לזה, אלא אפילו מיד אחר השינוי, כשעדיין לא הספיקו האנשים הנכנסים אצלו לקרות אותו בשום שם, אעפ"כ שפיר הוי שם השינוי הזה שמו, דכבר איתחזק לשם ע"י מעשה הרב של השינוי שבביהכ"נ ובציבור שנעשה בו, ויש לנו לחשוב שבודאי יקראו לו העולם בשם זה כאשר יתוודע להם מזה, ואין צריך עוד שום חזקה אחרת לזה:

ואעפ"י שאין ראי' לדבר זכר לדבר, מהא דקיי"ל סוקלין ושורפין על החזקות, ובעינן לזה חזקת שלשים יום כמבואר באבה"ע סי' י"ט, וזה דוקא כשהוחזק ע"י אמירה בעלמא, אז בעינן ל' יום, ובתוך ל' מהני אמתלא, ואין עונשין עדיין עי"ז, אבל כשנתחזק ע"י מעשה שוב לא מהני אמתלא גם בתוך ל' יום, ומשום הכי קיי"ל לבשה בגדי נדות בשכינותיה בעלה לוקה עליה משום נדה, עיי"ש בט"ז ובב"ש ס"ק ב' וה"ה הכא, אפילו אם נימא דכשמחליף שמו באמירה בעלמא לא הוי שמו עד שיוחזק שלשים יום, מ"מ במעשה רבה כזו דשינוי שם שע"י חולי, שמתאספין ציבור לביהכ"נ, ומתפללים עליו ומשנים שמו ברגש גדול, כדי לבטל מעליו הגזירה, ע"י זה עצמו נתחזק שם השינוי, ולא צריך עוד חזקת ל' יום:

וכיון שכן דשם השינוי נתחזק תיכף בשעת השינוי, והוי שמו מיד, ממילא ג"כ הוי עיקר, כדין שם השינוי, ואדרבא לכאורה יש סברא לומר, דכל זמן שלא קראו לו עדיין אחר השינוי בשם הראשון, דשם הראשון הוי נעקר ונשתקע, ואין כותבין אותו בגט כלל, דהא עקרו אותו בתפלתם, ואמרו ולא יקרא עוד שמו כך וכו', וכמ"ש סברא זו במבי"ט בשם קצת חכמים, אלא דבאמת אעפ"כ לא הוי עדיין נשתקע, וכמ"ש לעיל בשם התויו"ט. אבל עכ"פ שם השינוי הוי שם מיד, וגם עיקר, אף בתוך ל' יום, דהגם דהמעשה רבה של שינוי השם בציבור אין בכחה לעקור ולבטל את שם הראשון תיכף ומיד, משום דסוף סוף אין לכחד דעוד יקראו לו הרבה אנשים בשם הראשון מחמת ההרגל שמקודם, אבל זאת יש עכ"פ בכחה של המעשה רבה הזו לעשות את השם הב' לשם תיכף ומיד, וגם אפילו לעיקר, כי יש לנו לחשוב בל"ס שיתקיים השם הזה, ע"י מעשה הרבה הזו אשר היא באה לקרוע גזר דינו ולעשותו כברי' חדשה, ואם לא יתקיים אצל הרוב, עכ"פ

יתקיים אצל המיעוט, אצל בני ביתו וקרוביו והמקורבים אליו, אשר מצפים לתשועת ד' ע"י שם זה, ובהכי סגי להחשיב שם השינוי לעיקרי וז"ב לפענ"ד:

ואפילו מי שירצה לפקפק ע"ז, מ"מ עכ"פ לא יוכל להכחיש דאין שום ראי' לזה מהש"ס ופוסקים להצריך ל' יום לשם השינוי להחשיבו לעיקר, וכנ"ל, וגם עכ"פ אינו פשוט כ"כ מצד הסברא לומר כן, וכנ"ל, וא"כ אני חוזר למה שכתבתי לעיל, דאם איתא דס"ל להפוסקים כן, דצריך בזה ל' יום, לא היו סותמין דבריהם, והיו משמיעים לנו זאת בפירוש, דכל כגון דא, צריך לאודיע, א"ו דבאמת לא ס"ל להפוסקים ז"ל חידוש הזה דצריך בזה ל' יום, וכמו שמוכח ג"כ להדיא מהב"י, וכנ"ל:

ולזאת באשה שנשתנה שמה מ"ח, ולא נשתקע שם השינוי, ובאה להתגרש, אף בתוך ל' יום מהשינוי, אין שום ספק כלל דכותבין שם השינוי לעיקר, ועל שם הראשון דמתקריא, אלא דבאיש שדרכו לעלות לס"ת ולחתום כתבים ושטרות, וכבר נודע דשם העלי' והחתימה הוא עיקר אף נגד שם החולי, כמבואר בב"י ובש"ע שם, ולזאת כשמגרש בחליו, דלא הוחזק עדיין בקריאתו לתורה ובחתימת שטרות כלל, ואולי יעלה ויחתום אח"כ רק בשם הראשון, וא"כ יהי' הוא העיקר, ועכ"פ חסר עדיין גם עתה לשם הב' פרט הזה של העלי' והחתימה להחשיבו לעיקר, בזה כתב הב"י דיש לספק אם כותבין אותו לעיקר, ובל"ס שספק זה הוא אפילו אם כבר עברו ל' יום מיום השינוי, וקרו לי' בשם הב', אך עדיין לא עלה לתורה ולא חתם אחר השינוי, דסוף סוף עדיין חסר לו לשם הב' העיקר, דהיינו העלי' והחתימה, ולומר דכיון שכבר התרגל ונתפרסם כ"כ בקריאת שם הב', זה שלשים יום, מסתמא גם הוא יחזיק עצמו אח"כ בשם זה בהעליה והחתימה, מיהו אין סברא זו מוכרחת כלל, דהרי הוא עצמו בודאי שם השינוי חשוב אצלו מאוד, דמצפה לתשועת ד' על ידו, וכשהוטב לו מחליו הרי נעשה ברי' חדשה על ידו, ואעפ"כ מספקינן אם יש לסמוך ע"ז לומר דמסתמא יחזיק עצמו בשם זה גם בהעלי' והחתימה, ואפילו אם גם כבר יש אנשים שקורין לו בשם זה, וכנ"ל, ולזאת מה יתן ומה יוסיף בזה אם אפילו כבר נתרגל בשם זה ל' יום, עדיין יש להפק הספק הזה, בשגם יש לומר, דהגם דנימא דבודאי אחר הרגילות של ל' יום בשם זה יעלה ויחתום בו ג"כ, מ"מ אינו מוכרח מזה דיעלה ויחתום רק בשם הזה לבד, ושמא יעלה ויחתום בב' השמות יחד. דהא נקרא עדיין גם בשם הראשון, ואולי יקדים שם הראשון להשני בהעלי' והחתימה, ובאופן זה עדיין הוי שם הראשון עיקר, כמסקנת הג"פ שם בס"ק צ"ט והסכים עמו התו"ג בהגה שעל סדר הגט אות י"ט, עיי"ש, זולת כשעברו עליו ל' יום ונקרא מכ"ע רק בשם הב' ולא בשם הראשון כלל, דבזה י"ל כיון דנשתקע שם הראשון בקריאת העולם בודאי גם אצלו

יהי' נשתקע בהעלי' והחתימה, ואין לכתוב שם הא' בגט כלל רק שם הב' לבד, מיהו זה הוא מלתא דלא שכיח כלל, שישתקע לגמרי שם הראשון בעודו בחליו, אף שהוא כבר לאחר ל' יום, וכמו שכתבתי לעיל מזה] וכל זמן שלא נשתקע עדיין שם הראשון, עדיין יש לספק איזה שם יחזיק לעיקר בהעלי' והחתימה, וצריך ב' גיטין:

וכל זה במגרש בחליו, אבל כשעמד מחליו ועלה לתורה וחתם בשם הב', או אפילו בב' השמות יחד ושם הב' תחלה, או פעמים בזה ופעמים בזה, דעכ"פ לא נעשה שם הראשון עיקר ע"י העלי' והחתימה, אפילו אם לא עברו עדיין שלשים יום מיום השינוי, ובא לגרש, אין צריך לכתוב אלא גט אחד, וכותבין שם השינוי לעיקר, ועל שם הראשון דמתקרי:

ונראה דבעולה וחותם בשם הב' לבד, או בב' השמות יחד והשני תחלה, לא בעינן דוקא שיעלה ויחתום כן ג' פעמים, אלא דגם בפעם אחד הוחזק שיעלה ויחתום כן לעולם, דמסתמא יחזיק תמיד שם השינוי לעיקר, וכנ"ל, אלא דבלא עלה וחתם עדיין כלל מספקא לי' להב"י אם ג"כ שם השינוי עיקר, דמסתמא יעשה אותו עיקר בהעלי' והחתימה, וכנ"ל, או לא נוכל עדיין להחשיבו לעיקר, הואיל דחסר לו עדיין הדבר שמחשיבו לעיקר, דהיינו העלי' והחתימה, אבל כשכבר עשה אותו פעם אחת לעיקר בהעלי' והחתימה, מהיכי תיתי לן לחוש עוד שמא יבטל אח"כ שם השינוי שמ"ח מלהיות עיקר בהעלי' והחתימה:

שוב ראיתי בספר גט מקושר בסג"ר אות י"ט ס"ק ט"ו, שכתב ג"כ דאף כשמגרש אחר שהבריא, כל זמן שלא הוחזק בשם השינוי שלשים יום, צריך ב' גיטין, אך הוא ז"ל לא העמיד זה בדעת הב"י, אלא דמטעם אחר אתי עלה, ואדרבא הפריז על מדותיו לחלוק על מרן הב"י והחלקת מחוקק והג"פ וכל הגדולים שבתשובת המבי"ט סי' קכ"ה, דכולם סבירא להו בפשיטות דשם השינוי שמחמת חולי מעת שניתן לו זה השם הוו שמו, רק כל הספק וכל המו"מ שלהם הוא מאימתי נחשב זה השם לעיקר, עיי"ש, והוא ז"ל חולק על כל הגדולים הנ"ל, וס"ל דכל זמן שלא הוחזק בשם השינוי שלשים יום גם לשם טפל אין לנו כח להחשיבו, ואם כתבו בגט אפילו לשם טפל הגט פסול, ולכך כתב הר"פ בגט אחד רק שם הראשון לבד, ורק דלחומרא חשש שמא שם השינוי הוא עיקר מיד, גם בתוך הל' יום, ולכן כתב עוד גט בשם השני לבד, עכת"ד שם:

אבל אחר המחילה מכ"ת הקדושה אין דבריו מחיוורין וכש"כ שאינם מוכרחין כלל לחלוק עי"ז על כל רבותינו הנ"ל, ובמה שכתבתי למעלה יש בו די לסתור כל דבריו שם, כי עיקר יסודו שם הוא, מאחר דהא שכתבו הקדמונים דשם השינוי הוא עיקר

אין לו שורש חזק בש"ס, ורק מסברא אמרו כן, ולא סמכו ע"ז אלא במה דאין בו חשש פסול דיעבד, דהיינו להקדים אותו, אחר שכבר הוחזק בו ל' יום, דבזה אין קפידא כ"כ, דכשכתב ב' השמות בפירוש אף שהקדים שם הטפל אין חשש פיסול, אבל לא סמך הר"פ ע"ז לחשוב שם השינוי לשם, אפילו לשם טפל, כל שלא הוחזק בו ל' יום, דבשביל שאנו מדמין לא נעשה מעשה להקל במה דיש בו חשש פסול דיעבד, דאטו נימא אם שם אחד ראובן, ואומר ברבים איני חפץ עוד בשם זה, כי אם שמעון יהי' שמי, וכי נכתוב שם זה בגט, כל שלא הוחזק בו שלשים יום, וה"ה בשם שינוי לא סמך הר"פ לענין זה על סברתו, עכ"ד שם:

ומלבד שאין זה מדרך הראשונים כלל לספק בסברת עצמם, ולעשות פשרות, לסמוך על סברתם בזה ולא בזה, אף גם כבר כתבתי למעלה, דאין שום הכרח מש"ס ופוסקים גם בשם שמשנה אותו האדם בעצמו, וקצת קרו לי' בשם השינוי, שלא להזכיר אותו השם בגט כלל, כשלא הוחזק בו ל' יום, ואדרבא הסברא נותנת דהוי שם מיד, כשמיעוט קורין לו בו הוי שם טפל, וברובא קרו לי' בו הוי שם עיקר, ואף את"ל דשם שמשנה אותו הוא בעצמו לסבה שאינה חזקה כ"כ, עדיין לא הוחזק בו כלל בתוך הל' יום, אבל בשם שנשתנה וניתן לו מחמת חולי, פשיטא דהוי שמו מיד, ואין צריך עוד שום חזקה אחרת להחשיבו לשמו, ולא נופל הוא כלל לענין זה משם של גר שנתגייר, וכמו שהארכתי לעיל בכל זה מילתא בטעמא:

וזה דבר פשוט מאוד דשם השינוי שמ"ח הוי שמו מיד, לא הוצרכו הראשונים ז"ל לחדש בו דבר, אלא דעיקר החידוש של הקדמונים בזה הוא, דזה השם נחשב לעיקר אף דרק המיעוט קורין לו בו, אמנם יען כי שם העלי' והחתימה הוא יותר עיקר, אף משם השינוי שע"י חולי, לכן יש להסתפק באיש המגרש בחליו, דעדיין לא נודע באיזה שם יעלה ויחתום, אם להחשיב גם שם השינוי לעיקר, או לא, וכנ"ל:

וכל דברי רבותינו ז"ל הנ"ל שרירין וקיימין, דשם השינוי שמ"ח הוי עכ"פ שמו מיד, וכן הוא מסקנת התורת גיטין בסי' קכ"ט ס"ק כ"ד כהח"מ והג"פ, דשם השינוי שמ"ח הוי שמו מיד, ומ"ש שם מקודם דהב"ש פליג ע"ז, במחכ"ת אין כאן שום פלוגתא בזה, ודברי הב"ש הם ענין אחר לגמרי, וכאשר יתבאר עוד לפנינו בעזה"י, גם מ"ש שם דנראה דכל שם שלא החזיקו שלשים יום לא הוי שם כדמוכח בפ' ג"פ, עכ"ל, כבר כתבתי לעיל דמפ' ג"פ אין שום הכרח כלל לזה, ושאדרבא יותר נוטה מצד הסברא דהוי שמו מיד אם קרו לי' בו, אמנם בשם שמ"ח גם התו"ג מסיק שם דהוי שמו מיד, וכנ"ל, אלא דכל הספק הוא, אם יש לחשבו לעיקר באיש, גם כשעדיין לא עלה וחתם בו, או לא, וכנ"ל:

אמנם בזה נחלקו הג"פ והחלקת מחוקק, דהג"פ בס"ק צ"ג שם ס"ל, דדוקא כשכבר נתפרסם שם השינוי בעיר ע"י שעברו ג' או ד' ימים מיום השינוי, אז יש לספק אם לכתוב אותו לעיקר, אף שעדיין לא עלה וחתם בו, אבל מיד אחר השינוי, שלא נתפרסם עוד שם השינוי בעיר, פשיטא דלא הוי אלא שם טפל, וכשמגרש אז אין צריך לכתוב אלא גט אחד בלבד, בשם הראשון לעיקר ועל שם השני דמתקרי, ואם כתב בו רק שם השני לבד, דינו כמו כתב בו שם הטפל, דאם כתב בו גם וכל שום פסול, כמ"ש שם ס"ב, ובלא וכל שום, להרמ"א שם ס"א כשר, ולהב"ש שם ס"ק ג' פסול, ולהג"פ שם ס"ק ח' בשעת הדחק ואיכא עיגון גדול יש להקל, עיי"ש:

אבל החלקת מחוקק שם סוף ס"ק א' ס"ל דגם במגרש ביום השינוי יש ספק של הב"י איזה שם הוא עיקר, וצריך ב' גיטין, ואם כתב רק שם השינוי דינו כמו כתב בגט שם שהוא ספק טפל ספק עיקר, דאף אם כתוב בו ג"כ וכל שום יש להכשיר מכח ס"ס, ספק שהוא עיקר, ואת"ל שהוא טפל דילמא העיקר כהפוסקים שמכשירים בכתב שם הטפל עם וכל שום, וכמ"ש בג"פ שם סוף ס"ק צ"ג ס"ס זו בכתב שם השני וכל שום לאחר ג' או ד' ימים, ולדעת הח"מ מיד בו ביום יש ס"ס זו, דמיד לאחר השינוי יש ספק לדעתו אם שם השני עיקר באיש, וכנ"ל:

ולפענ"ד נראה עיקר בזה כהחלקת מחוקק, דלא בעינן דוקא פירסום שם השינוי שמ"ח במשך איזה ימים דמיד בו ביום שנשתנה השם בביהכ"נ ובציבור אין לך פירסום גדול מזה, וכמ"ש הח"מ שם בלשונו הצח, דהיום סמכוהו באשישות, והוא צריך לתשועת ד', והכל יודעין בשם זה, ואין לך חניכה מפורסמת מזו, עיי"ש בח"מ:

ומה שהוציא הג"פ חילוק זה בין מגרש ביום השינוי ובין מגרש לאחר ג' או ד' ימים מתשובת הב"י, עיי"ש, תמהני מאוד דאין שום הכרח כלל לזה משם, ואדרבא יש להוכיח משם כדעת הח"מ, כי הב"י נשאל שם על אותו נידון שבתשובות מבי"ט, בגט שנכתב אחר שעה משינוי השם, ולא ידעו המסדרים משם השינוי, וכתבו בהגט שם הראשון וכל שום דאית לי', ויש חכמים שפסלו אותו מב' טעמים, חדא כי אחר ששינוי שמו בבית הכנסת אין לך פירסום גדול מזה, ועוד דשינוי השם מחמת חולי חשוב עיקר אע"ג שלא נתפרסם, והב"י השיב להכשיר הגט, מטעם שיתבאר לקמן, ובתוך דבריו כתב וז"ל, ומ"ש הפוסלים כי יש חילוק בין מי שנשתנה שמו מ"ח וכו', חילוק זה אין לו רמז בשום מקום, עכ"ל תשובת הב"י, וכתב הג"פ לפרש דר"ל דחילוק זה שכתבו דשינוי השם שמ"ח חשוב עיקר אע"ג שלא נתפרסם אין לו רמז בשום מקום, אלא גם שינוי השם שמ"ח כל זמן שלא נתפרסם לא הוי אלא טפל, ומחמת זה הוכרח הג"פ לפרש,

דמ"ש בב"י דבמגרש בחליו יש ספק איזה שם הוא עיקר, ע"כ מיירי שעברו ג' או ד' ימים מהשינוי, ובתוך כך נתפרסם השם, עיי"ש:

אבל תמהני למה הוצרך לזה, דהלא הב"י בתשובה לא השיג אלא על החילוק שכתבו הפוסלים בשינוי השם שמ"ח, והיינו דאף שלא נתפרסם חשוב עיקר, וע"ז השיג הב"י וכתב דאין לזה רמז בשום מקום, ונפקא מינה באם אירע ששינו שם החולה בביתו בלא ציבור, כגון בכפר וכדומה, דלא חשוב שם השינוי הזה לעיקר כל זמן שלא נתפרסם, מאחר שלא נעשה בפרסום, ודינו כמו שינה שמו מחמת מרדין וכדומה, [עיין בג"פ שם ס"ק צ"ב ובמה שכתבתי בגליון התו"ג בזה] אבל על מה שכתבו הפוסלים בטעם הראשון, דמאחר ששינו שמו בביהכ"נ אין לך פירסום גדול מזה, ע"ז לא נחלק הב"י שם כלל, וי"ל דגם הב"י ס"ל כן, כי טעמא דמסתבר הוא:

ולא עוד אלא דע"כ צ"ל כן בדעת הב"י, דאם הי' דעת הב"י דאין זה נקרא פרסום, א"כ הי' לו להכשיר הגט שם בפשיטות, מאחר דשם השינוי לא נתפרסם עדיין א"כ לא הוי אלא שם טפל, ושם הראשון דהכל יודעין אותו וקורין לו בו הוא העיקר, וא"כ גם לכתחלה יש לכתוב שם הראשון וכל שום דאית לי', ואם הי' כותב שם השינוי וכל שום הי' פסול, ולמה הוצרך הב"י שם לחדש דבר חדש כדי להכשיר הגט, והוא, דהואיל דלא ידעו כל העומדים שם בבית החולה בעת סידור הגט משם השינוי, הוי לי' בית החולה כמקום כתיבה ונתינה שאין מכירין בו אלא בשם ראשון, עיי"ש, ובאמת דלכאורה יש לפקפק בזה, חדא, דהלא בני ביתו של החולה דמסתמא הם שם בשעת סידור הגט ובפרט אשתו המתגרשת מסתמא יודעים המה משם השינוי, מיהו בזה י"ל דכיון דהמסדר וכל העומדים שם לא ידעו, א"כ לא הי' השם מפורסם שם בבית החולה שהוא מקום הכו"נ ודינו כשם טפל, ושפיר כתבו שם הראשון וכל שום:

ועוד לפי מ"ש בתשובת פני יהושע הובא בפתחי תשובה שם ס"ק ל"ד עיקר הלעז תלוי רק במקום דירת האשה, יען דכשתבוא להינשא במקום דירתה איכא לעז, עיי"ש, וא"כ הכא נמי כשתצא האשה מבית החולה ותרצה להינשא איכא לעז, ואולי דבכזה שהיא באותה העיר אשר יודעים משם השינוי, גם החולקים שם על הפנ"י מודו דחיישינן בזה ללעז של אותה העיר של מקום הנתינה, ואין להאריך בזה, והדבר יצא מפה קדוש של מרן הב"י ז"ל, ואין להרהר אחריו, אבל אם הוי ס"ל להב"י כמ"ש הג"פ, דביום השינוי לא חשוב עדיין פירסום לשם השינוי, א"כ בפשיטות הי' יכול להכשיר הגט, אף אם נקטינן כפשטות הדברים דכל העיר אשר הגט נכתב וניתן בה הוי מקום הכתיבה והנתינה, ואעפ"כ כיון דסידור הגט הי' ביום השינוי, דלא נתפרסם עדיין שם השינוי בהעיר, א"כ

לא הוי אלא שם טפל, ושפיר כתבו שם הראשון וכל שום, דכך הוא עיקר דינו לכתוב כן, ואלו הי' כותב שם השינוי וכל שום הי' פסול, וכנ"ל, ולמה הוצרך בזה הב"י לחדש חדשות הזה, דרק הבית שכותבין ונותנין שם הגט הוי מקום הכתיבה והנתינה לענין זה, ולא כל העיר אשר מסדרין הגט בתוכה, מה שלא נראה כן מפשטות וסתימת דברי שאר הפוסקים בזה, הלא גם בלא זה הגט נכתב כהוגן, וכנ"ל:

אלא ודאי דגם דעת מרן הב"י בזה הוא כסברת הפוסלים, אשר כן הוא גם סברת הרב בעל תויו"ט והח"מ, דמאחר ששינו שמו בביהכ"נ אין לך פרסום גדול מזה, וא"כ מיד הוי שם השינוי עיקר, או מחמת חסרון העלי' והחתימה עכ"פ ספק עיקר ספק טפל, ולזאת בנידון דשם שכתבו לאחר שעה מהשינוי שם הראשון וכל שום, אין ההיתר פשוט כ"כ, וצריך לבוא בזה רק מכח ס"ס, ספק שם הא' עיקר, ואת"ל טפל שמא כהפוסקים המכשירים בכתב שם טפל וכל שום, וכמ"ש הג"פ שם בסוף ס"ק צ"ג, ולהיות כי אין היתר זה פשוט כ"כ במקום שיש חזקת אשת איש, לזאת המציא מרן ז"ל היתר אחר ע"י חדשות הנ"ל, שהוא יותר פשוט לפי דעתו הרמה:

וכן משמע להדיא מדברי תשובת הב"י שם דס"ל בזה כסברת הפוסלים הנ"ל, דז"ל שם כפי המובא בג"פ, דכיון דמסדר הגט וכו' לא ידעו משם הב' כלל, הו"ל בית החולה כמקום כו"נ שלא היו מכירים בו אלא בשם יצחק, ואדרבא אלו היו כותבין שם חיים [דהוא שם השינוי] דבקיאים בו במקום אחר הי' הגט פסול או בטל, עכ"ל, הרי דכתב להדיא על הנידון דשם, אשר נכתב הגט אחר שעה מהשינוי, דבקיאים בשם השינוי במקום אחר, והיינו ע"כ בתוך העיר, דנתפרסם שם השם ע"י מעשה רב שבביהכ"נ, וכן נראה מסתימת דבריו שבבית יוסף דמיירי גם במגרש ביום השינוי, ואעפ"כ מחשיב לי' לשם השינוי לספק עיקר ספק טפל:

ובפרט לפי דברי הב"י עצמו בתשובה, דהעיקר תלוי בבית החולה, אשר שם הוא מקום הכתיבה והנתינה ממש, וא"כ סתמא דמילתא כפי הנהוג שבעולם, שם בבית החולה מיד אחר השינוי נתפרסם שם השינוי לכל הנמצאים שם, וא"כ יש לכותבו לעיקר, אף אם לא הי' נתפרסם עדיין בעיר, דהא לפי שיטתו אין משגיחין בזה כלל על מה שהוא בהעיר רק על בית החולה שהוא מקום הכו"נ ממש, וכנ"ל, ואיך כתב הג"פ דהב"י ע"כ מיירי שעברו ג' או ד' ימים מהשינוי, כדי השוות דבריו שבב"י עם דבריו שבתשובה, דהא אדרבא לפי דבריו שבתשובה דעיקר מקום הכתיבה והנתינה הוא בית החולה, אשר שם ממש נכתב הגט וניתן, וכיון ששם נתפרסם שם השינוי מיד א"כ למה צריך

עוד שיעברו ג' או ד' ימים עד שיתפרסם בהעיר, ומה לנו ולהעיר בזה, הלא העיקר בזה הוא בית החולה, ושם נתפרסם היטב מיד, ומהתימה על הג"פ בזה אף לפי שיטתו:

אמנם לקושטא דמילתא, כבר הוכחתי לעיל דאדרבא הב"י בתשובה ס"ל ג"כ כסברת הח"מ וסייעתו, דשם השינוי נתפרסם מיד גם בתוך העיר, דמאחר ששינו שמו בביהכ"נ אין לך פירסום יותר גדול מזה, ולפ"ז אפילו למאי דנקטינן כפשטות וסתימת דברי הפוסקים דמקום הכתיבה והנתינה היינו העיר אשר הגט נכתב וניתן בה, אעפ"כ אין צריך דוקא שיעברו איזה ימים מיום השינוי כדי שיתפרסם שם השינוי בהעיר, אלא דמיד אחר השינוי שבביהכ"נ אין לך פירסום בהעיר גדול מזה, ובאשה הוי שם השינוי עיקר מיד, ובאיש ספק עיקר:

וראיתי בתורת גיטין שם בס"ק כ"ד, שהביא על דברי הח"מ הנ"ל אשר כתב דכשמגרש ביום השינוי בשם השני לבד כשר, והביא התו"ג שם מ"ש הב"ש שם בסוף ס"ק ל"ה, דכשמגרש בחליו צריך ב' גיטין, ואם כתב שם הראשון לבד כשר, הא גירש בשם השני פסול, ודלא כהח"מ שהכשיר בשם שני לבד, עכ"ד התורת גיטין, ועיי"ש

ומה מאוד נפלאתי על כבודו הגדול בזה, וכי מה ענין דברי הב"ש שם לנידון של הח"מ הנ"ל, דהב"ש לא איירי שם אלא בנשתקע שם השני בחליו, והיינו דעבר משך איזה זמן מיום השינוי ולא קרו לי' רק בשם ראשון לבד, ולא בשם השני כלל, דבכה"ג מיירי שם בכל אותו הס"ק, עיי"ש היטב, וכתב שם בסוף הס"ק, דבמגרש בחליו, בכה"ג דנשתקע שם השני, צריך ב' גיטין, דאולי יתפרסם עוד שם השינוי לאחר שיבריא, שיעלה לס"ת ויחתום בו, מיהו אם גירש בשם הא' סגי, דלא גרע מחניכתו, אבל גירש בשם הב' פסול, כיון דלעת עתה הוא נשתקע, [ואף אם כתבו בגט אחד בצירוף שם הראשון פסול בזה, כמ"ש הב"י בחיים ביבאנט, ואולי יש לחלק, ואין להאריך בזה פה] אבל בלא נשתקע שם השני ומגרש בחליו, מזה לא איירי הב"ש שם כלל, ופשיטא דהב"ש ס"ל בזה כהב"י, דשם השינוי הוא ספק עיקר ספק טפל, יען דחסר לו עדיין העלי' והחתימה בו, ומחמת הספק איזה שם להקדים בהגט צריך ב' גיטין, וזה הובא בב"ש שם סוף ס"ק ד', עיי"ש, וא"כ י"ל דגם במגרש ביום השינוי ס"ל להב"ש כהח"מ, דהוי שם השינוי ספק עיקר ספק טפל, דכיון ששינו שמו בביהכ"נ אין לך פרסום גדול מזה, ואעפ"י שעדיין לא הוחזק כלל בשם השינוי, לא זה מקרי עקירתו ושקועו, וכמ"ש רבינו בעל התוי"ט שם בח"מ הנ"ל, וכיון דהוי שם השינוי ספק טפל ספק עיקר, ממילא אם כתב שם השינוי לבד, בין בלא וכל שום ובין עם וכל שום, יש להכשיר מטעם ס"ס, ספק עיקר ספק טפל, ואת"ל טפל, שמא העיקר כהפוסקים המכשירים בכתב שם הטפל לחוד, ואפילו עם וכל שום, ואין

שום הכרח כלל דהב"ש יחלוק על זה, ויש לתמוה על רבינו הגאון התו"ג שלא הבדיל בין הנושאים האלה, כי הגם שהם שמות שוים, מגרש בחליו בשניהם, אבל הם גופים מחולקים, שבזה נשתקע שם השני, ובזה לא נשתקע, וכנ"ל:

ענף ז

וכה"ג יש לתמוה לכאורה על הגאון הקדוש השל"ה ז"ל בשו"ת חוט השני סי' י', [מ"ש בפתחי תשובה שם ס"ק נ' דהוא נכד השל"ה ז"ל, במח"כ ליתא, כי החתימה שחתם עצמו שם בסי' י', וגם מ"ש לו הגאון מהר"ש שם בסוף סי' י"א, וכן סדר הזמנים, דחזינן דנכד השל"ה ז"ל החליף שו"ת עם החות יאיר, נכדו של הגאון מהר"ש הנ"ל, כל זה מורה דבשו"ת חה"ש שם הוא רבינו הקדוש השל"ה ז"ל בכבודו ובעצמו], שמדמה שם נידון דידי', שמת אבי המתגרשת ביום המחרת של שינוי השם מ"ח, למ"ש הב"י בביאור דברי הר"פ, שאין לכתוב שם השני עם הראשון אפילו לטפל, וע"כ לא הצריך הר"פ ב' גיטין אלא במגרש בחליו, משום חשש דעתיד להתברר שם הב', אבל כשמת אבי האשה בחליו, דשוב לא יתברר שם הב', אין צריך אלא גט אחד בשם הראשון לבד, וכן מדמי לי' שם להא דרבקה חנה שבקונדריסים הנ"ל, דכתבו רק שם הראשון, רבקה לחוד, עיי"ש: **ולכאורה** יש להפליא, דאין כל זה ענין לנידון דידי', דהתם ברבקה חנה נשתקע שם חנה לגמרי, ולא קרו לה כלל בשם חנה, רק בשם רבקה לחוד, ומשו"ה אין לכתוב רק שם רבקה, וכן הא דהר"פ איירי דנשתקע שם השני בחליו, דעבר איזה זמן מיום השינוי וכ"ע קרו לי' רק בשם הראשון, ולא בשם השני כלל, וכמו שדייק הב"י שם מלשון הר"פ, שכתב והיו קורין אותו בשם הראשון לגמרי, ובזה שפיר כתב הב"י שהר"פ לא רצה לכתוב שם הב' אף לטפל, ורק מחשש דעומד להתברר כשיבריא, ע"י העלי' והחתימה, הצריך עוד גט אחד בשם הב', ואה"נ דבכה"ג אם הי' מת בחליו, ובנו או בתו באים אח"כ לגירושין, דאין חוששין לשם הב' שנשתקע כלל, וסגי בגט אחד בשם הראשון בלבד, דכיון שמת שוב לא יבוא לידי בירור, וכ"כ הב"ש שם ס"ק ל"ה:

אמנם כל זה בנשתקע שם הב' בחליו, וכנ"ל, אבל בנידון דתשובת חוט השני שם, דכפי הנראה שם מדברי התשובות לא הי' נשתקע שם הב' בחליו, רק שלא הוחזק בו עדיין בהעלי' לס"ת והחתימה, שמת ביום המחר, זה אין ללמוד כלל מכל הנ"ל דמיירי בנשתקע, דלא זה מקרי נשתקע, כמ"ש רבינו בעל התוי"ט הובא בח"מ שם ס"ק א', ואדרבא בכה"ג כבר כתב הב"י דעכ"פ כותבין שם הב', אלא דיש לספק אם לכתוב אותו לעיקר או לטפל, ולכך צריך ב' גיטין:

איברא דיש סברא לומר כיון דלא עברו עדיין ג' או ד' ימים מיום השינוי לא נתפרסם עדיין שם השינוי, ובודאי לא הוי עיקר, רק טפל, וסגי בגט אחד לכתוב בו שם הראשון לעיקר ועל שם השני דמתקרי, וזה הוא דעת הג"פ הנ"ל, אבל עכ"פ אין להשמיט שם השינוי לגמרי:

אמנם לפי מה שהעליתי לעיל מהב"י דהעיקר בזה כהחמ"ח, דמאחר ששינו שמו בביהכ"נ אין לך פרסום גדול מזה, ומיד יש לספק אם שם השינוי הוא עיקר, א"כ בנידון דשם הי' צריך ב' גיטין, באחד לכתוב הראשון לעיקר ועל הב' דמתקרי, ובאחד להיפוך הב' לעיקר ועל הראשון דמתקרי:

ונראה דזה ממש הי' כוונת הגאון מהר"ש שם בסי' ט', שכתב דהב"י כתב על נידון כזה דאיכא מ"ד דבעי ב' גיטיך עיי"ש, והיינו כדעת הח"מ, דגם בלא עברו עדיין איזה ימים מיום השינוי יש ספק איזהו עיקר, וכנ"ל, ודברי הגאון מהר"ש שם לכאורה נראים ברורים, דבכה"ג דלא נשתקע שם הב' לא הוצרך הב"י כלל למיתי עלה משום טעם דעומד להתברר, אלא דהוצרך לטעם זה היכי דנשתקע שם הב' בחליו, כמו שיראה המעיין שם בב"י, וכמ"ש לעיל בראש דברינו בענף א', ולכך בכה"ג דלא נשתקע שם הב', הגם דמת האב בחליו צריך ב' גיטין:

זולת אם נימא כסברת המבי"ט שהובא בחמ"ח שם, דמאחר שמת האב בחליו נתבטל שם השינוי לגמרי, והסכים לזה התוי"ט שם, וגם החמ"ח שם לא פליג אלא היכי דהוא עצמו מגרש בחליו, דעודנו חי אז, ויש לו אז שם השינוי, עיי"ש, וא"כ בנידון דחוה"ש שם שבשעת כתיבת הגט כבר מת האב בחליו, בכה"ג גם הח"מ מודה דשם השינוי נתבטל מאז שמת, ואין לחוש לו כלל:

אמנם הלא מדברי הגאון מהר"ש וגם מדברי הגאון השל"ה זצוק"ל בתשובת חוט השני שם נראה דלא נחתו לסברא זו דנתבטל שם השינוי ע"י שמת בחליו, עיי"ש היטב, וכן נראה להדיא מדברי הב"ש שם בס"ק ל"ה, ומדברי באר הגולה שם בסעיף י"ח אות י', וכמו שכתבתי לעיל בענף א' מזה:

שבתי וראיתי דכנים דברי רבינו הקדוש בעל השל"ה ז"ל, דהגם דזה הוא אמת דנראה מדבריו להמעיין שם היטב דלא ס"ל להא דהמבי"ט, דע"י שמת בחליו נתבטל שם השינוי מעיקרו, מ"מ עכ"פ לא נוכל לכחד, דמ"ש המבי"ט שם דהדרך הוא כשמת מחליו שוב אין מזכירין אותו בשום דבר בשם השני כי אם בשם הראשון לבד, דזה הוא אמת, וכן מיירי באמת שם בתשובת חוט השני הנ"ל דלא קרי לי' שום אדם אחר מותו בשם הב', עיי"ש, ובהיות כן ממילא הוי שם הב' נשתקע, ואף דבעודו בחיים לא הי' נשתקע,

וכנ"ל, מ"מ נשתקע לאחר מותו, ולענין נשתקע מה לי בחייו ומה לי לאחר מותו, סוף סוף לא קרי לי' שום אדם בשם זה, אף אם ירצה לדבר ממנו ולהזכיר אותו, ואיך נוכל לחשוב אותו אפילו לשם טפל, ולכתוב עליו דמתקרי, בהיותו בלתי נקרא כן כלל וכלל, דבשלמא בשם שלא נשתקע, הגם דכבר מת ואינו נזכר בשם זה, כגון דהוא שם הכינוי, ובהזכרת נשמתו וכן בעליית בנו לס"ת אין מזכירין אלא שם הקודש שלו, מ"מ כיון דאם ירצה מי להזכיר אותו ולדבר ממנו יזכירנו עוד עתה בשם הכינוי, שפיר נוכל לכתוב עליו המכונה, אם הוא לעז, או דמתקרי, אם הוא לה"ק, דהא עדיין הוא מכונה או מתקרי כך אם ירצה מי לדבר ממנו ולהזכירו, ואין צריך דוקא להיקרא כן תמיד ממש, וכמו שכתבתי לעיל בסוף ענף ה' בכיוצא בזה, אבל במת בחליו דאין שום אדם שיקרא אותו בשם השינוי אף אם ירצה להזכירו ולדבר ממנו, איך נוכל לכתוב עליו דמתקרי, והוא אינו נקרא כן כלל בשום אופן, ומכש"כ דשוב אינו שם עיקר, והוי ממש כמו נשתקע בחייו:

וכיון שכן שפיר כתב רבינו השל"ה ז"ל, הואיל דהב"י כתב דלא חשש הר"פ לשם הנשתקע בחליו לכתוב ב' גיטין אלא משום דעומד להתברר, וזה הוא שפיר במגרש בחליו, אבל כשמת אבי האשה בחליו, דג"כ נשתקע שם השינוי לאחר מותו, וכנ"ל, ושוב אינו עתיד להתברר, כי גם בן אין לו להיות נקרא לס"ת על שם השינוי, ממילא אין לחוש לשם השינוי כלל, ושפיר מדמי לי' התם להא דרבקה חנה, דכותבין רק גט אחד בשם רבקה לחוד, הואיל דלא קרו לה כלל בשם חנה, ושוב אינו עתיד להתברר, ואף לטפל אין לכתוב שם חנה, הואיל דלא מתקריא בי' כלל, וה"ה בנידון זה דנשתקע שם השינוי של אביה לאחר מותו ושוב אינו עתיד להתברר כותבין רק גט אחד בשם הראשון לבד, ואין לכתוב בו שם הב' אף לטפל, וכנ"ל, ואף בדיעבד כשכתב גם שם הב' כתב שם שקרוב בעיניו לפסול אותו:

ואף ששם הי' נזכר גם בשם השני בספר הזכרת נשמות ועל המצבה ובקצת שטרות וכתובות של בנותיו, עיי"ש, מ"מ ס"ל לרבינו השל"ה ז"ל דכל זה אינו מוציא שם השינוי מכלל נשתקע, הואיל דשום אדם אין קורא אותו בשם זה כשמדבר ממנו ומזכירו, ועיי"ש, ולזאת לכתחלה ודאי דאין לכתוב שם השינוי בגט, וגם אין צריך לחוש לו כלל להצריך ב' גיטין, משום דאינו עומד להתברר, ואף בדיעבד שכתבו בהגט קרוב בעיניו לפסול אותו, [ועיין מ"ש שם הגאון מהר"ש ז"ל ע"ז בסי' י"א שם]:

והגם דזה הוא רק לפי תירוץ הב' של הב"י, דלתירוץ הא' לעולם חוששין לשם השינוי שנשתקע, אף שאינו עומד להתברר, וכנ"ל, מ"מ השל"ה ז"ל תופס לעיקר כתירוץ הב', וכמו שפסק הב"ש שם, וכמו שכתבתי לעיל שזה הוא דעת הש"ע:

אמנם אם לא נשתקע שם השינוי ומת בחליו, ובנו נקרא לס"ת בשם זה, נראה מדברי השל"ה ז"ל שם דכותבין זה השם ג"כ בהגט, דהא לא נשתקע, עיי"ש, והגם דכתבתי לעיל בענף א' בכוונת דברי הב"ש דאף דהבן עולה לס"ת בשם השינוי מ"מ לא יוכל להחזיק שם לאביו, היינו דוקא בגוונא דמיירי הב"ש שם, בנשתקע שם השינוי בחליו, דאז שוב לא יוכל הבן לחדש השם, אבל בלא נשתקע השם בחליו, פשיטא דע"י עליית הבן לס"ת בשם זה, מחזיקו עכ"פ לענין זה שלא יהי' נקרא נשתקע לאחר מותו, הואיל דנקרא בו גם עתה, וז"פ:

אמנם נראה דהגם דבנו עולה בו לס"ת, מ"מ לא נתברר עדיין שיהי' נחשב לעיקר עי"ז, ועדיין נשאר בספק הקודם אם הוא עיקר או לא, יען דלא הוחזק בו אביו בהעלי' והחתימה, דהבן אינו יכול לתת יפוי כח כלל לשם אביו, וכנ"ל, אלא דמהני הקריאה לס"ת בשם זה שלא יגרע שם זה עכ"פ מכפי שהי' מקודם בחיי אביו, הואיל דגם עתה עדיין נקרא בו ולא נשתקע, ולכן צריך בזה ב' גיטין, באחד שם הא' לעיקר, ובאחד שם הב' לעיקר, וכנ"ל:

והגם דמדברי הגאון מהר"ש ז"ל שם בסי' ט' נראה דמהני עליית בנו לס"ת בשם השינוי גם להחשיב אותו לעיקר, עיי"ש, מ"מ מדברי הגאון השל"ה ז"ל שם אין הכרח לזה, וכיון דכבר כתבתי לעיל דמשמע כן דעת הב"ש דהחזקת הבן לשם אביו בהעלי' והחתימה אינו נותן לו שום יפוי כח כלל, דבשלו אדם רשאי ולא בשם אביו כלל, וגם הסברא נותנת כן, ולזה יש לנו לנקוט בזה כדברי הב"ש, דאין עליית הבן לס"ת מחשיבו לעיקר, ועדיין בספק הקדום הוא עומד, וכנ"ל:

שוב ראיתי דיש לומר דגם הגאון מהר"ש ז"ל ס"ל בזה כהב"ש, דהבן אינו יכול לתת שום יפוי כח לשם אביו ע"י עלייתו בו, ואעפ"כ ס"ל דכשלא נשתקע שם השינוי, ומת בחליו, והבן נקרא לס"ת בשם זה, דכותבין אותו לעיקר, והיינו טעמא, דהרי חזינן דבעצם שם השינוי הוא עיקר אף דרק מיעוטא קרו לי' בי', ורק באיש היכי דמחוסר עדיין העלי' והחתימה בו, כיון דיכול להיות שיעלה ויחתום בשם הא', ויהי' אז שם הא' עיקר, ונמצא חסר עדיין לשם השינוי פרט אחד שיהי' נחשב לעיקר, לזאת יש לספק בו אם לכתוב אותו כעת לעיקר, ולכן כשמת בחליו, אם רק לא נשתקע שם השינוי אחר מותו, שוב יש לכתוב אותו לעיקר, כיון דהשתא שוב אין חשש שהשם הא' יתחזק לעיקר ע"י עלייתו

וחתימתו בו, דהא כבר מת, והחזקת הבן לשם אביו בהעלי' והחתימה אינו מחשיב אותו לעיקר, וכנ"ל, ונמצא ששוב אינו חסר לשם השינוי הפרט של העלי' והחתימה, וממילא יש לכתוב אותו לעיקר אם רק לא נשתקע, אף דרק מיעוטא קרו לי' בי' לאחר מותו, וכמו בשם השינוי של אשה ממש, דע"י השינוי בפרסום שבביהכ"נ ובציבור, ועקרו בתפלתם שם הראשון שלא יקרא כך אלא כך, עי"ז נעשה שם השינוי עיקר מיד, אם רק לא נשתקע, אף דרק מיעוטא קרו לה בי', הואיל דאשה לאו בת עלי' וחתימה היא, ואין חסר לשם השינוי שום פרט שיגרע עי"ז חשיבות העיקר שלו, וה"ה ממש באיש, אם רק לא נשתקע שם השינוי אחר מותו בחליו, אף אם רק מיעוטא קרו לי' בי', כיון ששוב אינו חסר לו הפרט של העלי' והחתימה, וכנ"ל, ממילא יש לכתוב אותו לעיקר:

ולזאת אפילו בנידון דחוה"ש שם, שלא הי' נו בן שיעלה ויחתום בו, רק שהוחזק קצת שם השינוי גם לאחר מותו, ע"י מה שמוזכר בספר הזכרת נשמות ועל המצבה ובקצת שטרות וכתובות של בנותיו גם בשם השני, ג"כ הי' דעת הגאון מהר"ש ז"ל שם לכתוב שם השינוי לעיקר ועל שם הא' דמתקרי, והיינו טעמא, כיון דלדעתו ז"ל עי"ז שנזכר בכתיבות הנ"ל גם בשם השני, עכ"פ לא הוי שם השני נשתקע, ולזאת הגם דכ"ע קרו לי' רק בשם הא' מ"מ שם הב' עיקר, כדין שם השינוי, הואיל דלאחר מותו שוב אין חסר לו הפרט של העלי' והחתימה, וכנ"ל, ולכן הוי ודאי עיקר:

ומה שחזר בו קצת בסי' י"א שם, וכתב דבאמת יש גם אצלו פנים לכאן ולכאן כיצד לכתוב לכתחלה, עיי"ש, היינו משום דלא הוי ברירא לי' זה, דלא יהי' נחשב שם הב' נשתקע ע"י מה שמוזכר בו בהכתיבות הנ"ל, וכמ"ש לו השל"ה ז"ל בסי' י', דזה אינו מוציא שם הב' מכלל נשתקע, עיי"ש, אבל כשודאי לא נשתקע שם הב' אחרי מותו, וכגון שיש לו בן אשר עולה לס"ת בשם הב', הגם דעליית הבן בו אינו יכול להחשיב אותו לעיקר, וכנ"ל, מ"מ כיון דעכ"פ ע"י עלייתו בו שוב לא הוי נשתקע, וכנ"ל, וא"כ ממילא הוי עיקר, מצד דהוא שם השינוי, אף דנקרא בפי כל רק בשם הא', מ"מ שם השינוי שלא נשתקע הוי עיקר, וכנ"ל:

אמנם נראה לפענ"ד דלעומת זה יש ג"כ מקום לומר בזה לאידך גיסא, דלאחר מותו בחליו, אף דבנו עולה לס"ת בשם השינוי, מ"מ שוב אין ספק דליהוי אז שם עיקר, ולא הוי אלא שם טפל, די"ל דחשיבות שם השינוי שמ"ח למיהוי עיקר אף דרק מיעוטא קרו לי' בו, הוא משום דבא לבטל הגזירה מאדם הזה, ושיהי' ע"י השם החדש הזה כברי' חדשה, וכאדם אחר אשר לא נגזר עליו גזירת מות, כאשר הוא בנוסח התפלה של שינוי השם, ולכך האדם עצמו וקרוביו ומיודעיו וגם כל אדם מחזיקין השם הזה לעיקר, כדי

שתבוא התשועה עי"ז, ולאחר שהבריא והועיל לו זה השם להישאר בחיים, ודאי דהוי זה השם עיקר, דהא על ידו נתקיים הוויית האדם הזה פה עמנו בחיים, ולפ"ז כשמת בחליו, דלא אהני לי' שם הזה כלל, וגם כבר אפס כל תקוה לישועה על ידו, הגם דנקטינן השתא דאעפ"כ לא נתבטל השם הזה במותו, הואיל דסוף סוף ניתן לו זה השם, וגם עכשיו עדיין לא נשתקע לגמרי, מ"מ החשיבות שלו עכ"פ נתבטל במותו, וכנ"ל, ומהיכי תיתי להחשיב אותו עוד לעיקר, בודאי דשם הראשון דכ"ע קרו לי' בי' הוי עיקר נגד שם זה, אשר אינו נזכר רק פעם אחת לימים הרבה, אשר הבן עולה לס"ת בו, ומצד העלי' לס"ת בעצם ג"כ אין להחשיבו לעיקר, כדין שם העלי', דהני מילי כשהאדם עצמו מחזיקו לעלות בו לס"ת, אבל החזקת הבן לא מהני כלל לשם אביו, וכנ"ל:

באופן דבלא נשתקע שם השינוי, ומת בחליו, והבן עולה בו לס"ת, יש פנים לכאן ולכאן איזה שם לכתוב לעיקר, והעיקר תלוי בנקודת חקירה הזאת, מה היא הסבה אשר מחשיב שם השינוי לעיקר, אם חשיבות שם השינוי הוא, מחמת שעקרו שם הראשון ברבים, ונתנו לו זה השם השני, ובהיות כן, גם לאחר מותו, אם רק לא נשתקע, עדיין בחשיבותו הוא עומד, ואדרבא יותר מבורר אז העיקר שלו מבחיים בעודו בחליו, וכנ"ל, או דחשיבות שם השינוי הוא משום דבא לקרוע גזר דינו ולפ"ז במת בחליו נתבטל החשיבות שלו, ואף שלא נשתקע לא הוי יותר משם טפל, וכנ"ל:

ואפשר דזה הי' כוונת הגאון מהר"ש ז"ל שם בסי' י"א, במה שכתב דלכתחלה איך לכתוב יש אצלו פנים לכאן ולכאן, כי באמת החוזק שם השינוי קצת ע"י מה שמוזכר בו בספר הזכרת נשמות, וכו', עכ"ל, ור"ל דכיון שהוחזק קצת ע"י הנ"ל, שוב לא הוי נשתקע, וא"כ יש פנים לכאן ולכאן איזה שם לכתוב לעיקר, יען דמת בחליו, וכנ"ל:

אמנם כל זה הוא לדעת הב"ש והגדולים הנ"ל, דלא נתבטל שם השינוי ע"י זה שמת בחליו, אבל לדעת המבי"ט וסייעתו, דע"י שמת בחליו נתבטל שם השינוי מעיקרו, כי לא נשתנה שמו אלא אם יחי', עיי"ש, ולפ"ז כיון דבמיתתו נתבטל שם השינוי, הגם דבנו עולה לס"ת בשם זה, מ"מ הוי כאלו מחזיק לאביו שם אחר מה שאין לו, דזה לא מהני כלל, כמבואר בתשובת הרא"ש הנ"ל בענף א', ובב"ש שם ס"ק כ' בשם מהרא"י, וא"כ אין לכתוב אותו בגט כלל:

ולפ"ז אם היינו רוצים לצאת בזה ידי כל הדעות וכל הסברות, לכאורה הי' צריך בזה ג' גיטין, אחד בשם הראשון לבד, לחוש לדעת המבי"ט וסייעתו, דנתבטל שם השינוי ע"י מיתתו בחליו, ועוד ב' גיטין, כדי לחוש לדעת הב"ש וסייעתו, דלא נתבטל שם השינוי,

וא"כ יש לספק איזה שם הוא עיקר, וכנ"ל, וצריך משום זה ב' גיטין, באחד שם הראשון עיקר ועל שם הב' דמתקרי, ובהב' להיפוך וכנ"ל בשם הב"י במגרש בחליו:

אמנם כדי שלא להרבות בגיטין נכון יותר להכריע לצד אחד, ולכן נראה הואיל דתשובת המבי"ט כבר נתפרסם אז בדפוס בימי הגאונים שבתשובות חוט השני הנ"ל, וגם הב"ש כבר ראה דברי החמ"ת במקומו שמביא דברי המבי"ט, ושהסכימו עמו, ואעפ"כ לא סבירא להו בזה כהמבי"ט, וכנ"ל, א"כ כלל גדול הוא בידינו דהלכה כבתראי, וכמ"ש הרמ"א בחו"מ סי' כ"ה סוף סעיף ב' בהגה, עיי"ש:

ולכאורה גם מסברא נראין דברי הב"ש והגדולים הנ"ל, דלא נתבטל שם השינוי ע"י מיתתו בחליו, דאיך יתבטל, הלא ניתן לו זה השם בביהכ"נ ובציבור, ומ"ש המבי"ט דלא נשתנה אלא אם יחי', הלא לא הי' שום תנאי בזה, והגם דיש אומדנא דמוכח שלא שינו שמו אלא כדי שיקרע גזר דינו, ואם היו יודעים שלא יועיל לא היו משנים שמו, מ"מ לא מצינו אומדנא דמוכח דמבטל המעשה, אלא במקום שיש לו להאדם איזה היזק וריעותא במעשה הזה, ויש אומדנא דמוכח שאינו עושה זה אלא לאיזה תועלת שמקוה עי"ז, ולכן כשנתגלה אח"כ שלא הי' מזה תועלת, אמרינן דהוי כאלו התנה בפירוש, שאם לא יהי' עי"ז תועלת המקווה, שיתבטל המעשה הזה אשר הוא בעצם לרעתו, עיין בחו"מ ר"ס ר"ז ורמ"ו, משא"כ בנ"ד הגם שיש אומדנא דמוכח שאם הי' יודעים שלא יועיל לו השינוי שלא הי' משנים שמו, דלמה להם לעשות זאת על לא דבר, מ"מ גם שום היזק וריעותא אין לו להחולה ולא להמשנים השם מזה, אף שאינו מועיל, מהיכי תיתי לן לומר דהוי כאלו הותנה שבאם לא יועיל השינוי דיתבטל שם השינוי, דמה איכפת להו כלל בזה להחולה ולהמתפללים אם שם השינוי נשאר לו עדיין אחר מותו, והגם דאם היו יודעים שימות לא היו משנים שמו בחנם, מ"מ עכשיו שלא ידעו, ושינו שמו בתקותם שיועיל, מה שעשו עשוי, ופשיטא דלא הוי כאלו התנו על זה, וכנ"ל:

ומ"ש המבי"ט דחזינן דכשמת מחליו שוב לא נקרא כלל בשם השינוי, היינו משום דעדיין אין העולם מורגלים כ"כ בשם השינוי, ולכך אחר מותו שאין מזכירין אותו כ"כ כמו בחיים, אינם מתרגלים עצמם בשם השינוי, וחוזרין הכל אף בני משפחתו לרגילות הראשון, לקרות אותו רק בשם הא', ושם הב' נשתקע, אבל אם יארע לפעמים שלא נשתקע, מהיכי תיתי לן לומר דנתבטל, הלא ניתן לו זה השם, ועדיין קרו לי' בי':

שוב ראיתי שיש לומר דגם בנ"ד יש לו ריעותא להחולה ע"י שינוי השם כשמת בחליו, דהדבר ידוע שכל אדם רוצה שיהי' לו זכר אחר מותו, ע"י הזכרת שמו, וא"כ כשנשתנה שמו, ומת בחליו בעוד שלא הורגל שם השינוי אצל העולם, אם יקראו לו אחר מותו

בשם השינוי, וכן אם יכתבו על המצבה ובספר הזכרת נשמות וכדומה את שם השינוי, לא יהי' ניכר ונודע כלל ע"י שם זה מי זה הוא, ובשלמא כשנשאר בחיים. הגם דבתחלת קריאתו בשם השינוי לא נודע בו כ"כ אצל העולם, מ"מ כל אשר לאיש יתן בעד נפשו, והוא מצפה לקריעת גזר דין עי"ז, וגם דבמשך הזמן כשיקראו לו כן בחייו בשם השינוי בפניו, יהי' נודע לכל ויתפרסם בשם השינוי, משא"כ במת בחליו, דלא הועיל לו כלל שם השינוי, וגם לעולם לא יהי' נודע ונזכר ע"י שם זה, שאין העולם רגילין בו, ואינן מתחילין לדעת כלל על מי מרמז שם זה, כדי שיתרגלו בו, אין לך ריעותא גדולה מזו, וגם לבני ביתו וקרוביו יש ריעותא בזה, בהתיחסם אל איש בלתי נודע וניכר בשמו כלל:

וא"כ אדרבא לפ"ז לכאורה שפיר קאמר המבי"ט, דנתבטל שם השינוי ע"י מיתתו בחליו, כי לא נשתנה שמו אלא אם יחי', והיינו דיש אומדנא דמוכח שלא שינו שמו אלא כדי שיקרע גז"ד עי"ז, ואם היו יודעים שלא יועיל לא הי' עושים להחולה וגם לקרוביו ריעותא הזאת של שינוי שמו, שעי"ז גם זכר לא יהי' לו, וכנ"ל, וא"כ הוי כאלו התנו שמשנים שמו רק אם יועיל, שיחי' עי"ז, אבל לא אם ימות, ומידי דהוי אהא דזבין נכסי' אדעתא למיסק לא"י ולא יכול לעלות, וכן זבין ולא אצטריך לי' זוזי, דהגם דלא התנה כהתנה דמי, ובטל המקח, כמבואר בחו"מ סי' ר"ז שם, וגם הכא, המשנים זכין לאדם שלא בפניו, וגם שלא מדעתו, ושליחותו של החולה עושים בזה שמשנים שמו, אבל רק לטובתו, ולא לרעתו כלל, באם לא יועיל, וכנ"ל, וכאלו התנו כן להדיא דמי, והגם דהתם בעינן שעכ"פ יאמר כן בשעת מכירה שבשביל זה מוכר, עיי"ש, מ"מ כשיש אומדנא דמוכח גם בלא גילוי דעתו, כמו בנ"ד, אין צריך שיאמר כלל, כמבואר בתוספת וברא"ש כתובות דף צ"ז ובחו"מ שם, וגם כי גם בשעת שינוי השם אומרים בפירוש כן שמשנים שמו לכוונה זו, כדי שיקרע גזר דינו ויחי', כאשר הוא בנוסח התפלה של שינוי השם:

באופן שמצד הסברא אין לנו הכרע כהב"ש, ואדרבא לכאורה יותר נוטה כהמבי"ט, וכנ"ל, ונשאר לנו ההכרעה רק מטעם דהלכה כבתראי, וכנ"ל:

אמנם יען כי גם לפי דעת הב"ש וסייעתו, במת בחליו ובנו נקרא לס"ת בשם השינוי, עדיין לא נמלטנו מן הספק איזה שם הוא עיקר, וכנ"ל:

והנה דעת הב"ש והגדולים הנ"ל שבתשובת חוט השני הוא, דגם בשם האב כשיש ספק איזה שם עיקר ואיזה טפל צריך ב' גיטין, עיי"ש, אמנם הג"פ בסי' קכ"ו ס"ק פ"ב, ובסי' קכ"ט ס"ק מ"ד, דעתו דבשם אביו בגט אחד סגי, בזה ובכיוצא בזה שאין חשש פסול דיעבד, עיי"ש, ובודאי דבכל כה"ג להקל שומעין, שלא להצריך ב' גיטין במקום שאין דוחק כ"כ:

וכיון דאתינן להכי, להסתפק עצמינו בזה בשם האב בגט אחד, נראה לפענ"ד דשוב יותר טוב לכתוב בהגט רק שם הראשון בלבד, ולא להזכיר כלל שם הב', דכשיזכיר גם שם הב' יוכל להיות דכותב הטפל לעיקר והעיקר לטפל, והגם דכשר מכח ס"ס, כמ"ש בג"פ שם ס"ק י"ג, וא"כ בספק כתב טפל לעיקר יש עוד ספק, ויש ג' ספקות להתיר, מ"מ למה זאת לנו להכניס עצמינו בכל הספקות הללו, הלא יותר טוב לכתוב רק שם הראשון שנקרא בו בפי כל לבד, דהגם דבנו עולה לס"ת בשם השינוי, מ"מ לא גרע שם הראשון מחניכתו שנקרא בו בפי כל, אף דעולה וחותם בשם המובהק, דמפורש במשנה דכשר, ולדעת התו' והרא"ש אף לכתחלה, ואפשר דבשם ממש כזה גם הרמב"ם מודה, וכנ"ל, וא"כ בגט שבשם ראשון לבד טוב יותר מזה ומזה, אף לפי הסברא דלא נתבטל שם השינוי במותו בחליו:

וכיון שכן, ממילא נצא בזה גם ידי דעת המבי"ט וסייעתו ז"ל דנתבטל שם השינוי כשמת בחליו, ואין לכתוב אותו כלל:

מיהו אם יארע לפעמים במציאות רחוק, שיש אנשים שקורין אותו בשם השינוי כשמזכירין אותו לאחר מותו בחליו, בין שבנו עולה בו ג"כ לס"ת ובין לא, שוב לא סגי בזה לכתחלה בגט אחד בשם הראשון לבד, לפי הסברא דנקטינן לעיקר דלא נתבטל שם השינוי כשמת בחליו, דכיון שלא נקרא בשם ראשון בפי כל, לא דמיא לחניכתו, שנקרא בו בפ"כ, ולזאת צריך שיכתוב ב' השמות:

אמנם בגט אחד סגי בזה, דהגם דמספקינן איזה שם הוא עיקר, מ"מ יש להורות בזה כהג"פ, דבשם האב אין צריך ב' גיטין משום ספק טפל ועיקר, וכנ"ל, ומ"מ נ"ל דיכתוב שם הראשון שהרוב קורין לו בו לעיקר, ועל השני דמתקרי, כי יותר נוטה לפענ"ד כצד האחרון הנ"ל, דעכ"פ נתבטל חשיבותו של שם השינוי כשמת בחליו, ולא הוי אלא שם טפל, ובשגם אם יכתוב כך י"ל דיהי' א"ש גם לפי דעת המבי"ט, דהגם דנימא דכשמת בחליו שוב אין שם השינוי שמו, ולא צריך להזכיר אותו בהגט, אף אם יש מי שקורין לו עדיין בו, מ"מ עכ"פ אם יכתוב אותו בלשון דמתקרי, א"א לפוסלו כלל, כיון דהאמת הוא כן, דמתקרי עדיין כך מאיזה בני אדם, ולו יהי' דאעפ"כ אין זה שמו, וכנ"ל, מ"מ כיון דהאמת הוא שנקרא כך, שוב אינו פסול הגט עי"ז, ולא יהי' אלא כסימן בעלמא שכתב בהגט, דאינו מזיק אם רק הסימן הוא אמת, וכנ"ל בענף ד', אבל אם יכתוב שם השינוי לעיקר, בזה להמבי"ט דנתבטל שם השינוי, שוב לא הוי זה שמו, אף אם יש איזה אנשים שקורין לו כך, בטלה דעתם, וכשכותב אותו לשמו בגט הוי שינה שמו ממש, הא למה זה דומה, למי ששמו יוסף, ויש בהעיר איזה אנשים שבאו ממקום אחר, וקוראים

לו שלא בפניו שמואל, בחשבם שכך שמו, פשיטא דשמואל שקוראים לו בטעות ושלא בפניו אינו אפילו שם טפל, ואם יכתוב שם זה בגט הוי גט בטל, כדין שינה שמו, וה"ה להמבי"ט דבמותו בחליו נתבטל שם השינוי, אף שיש אנשים שע"י טעותם דעדיין הוא שמו מזכירין אותו בו, ואף אם גם בנו עולה בו לס"ת, בחשבו שזה הוא שם אביו, מ"מ כיון דלפי האמת אין זה שמו, אם יכתוב אותו בהגט לשמו, הוי זה שינה שם אביו בהגט, ולזאת מחיוורתא שיכתוב בזה שם הראשון לעיקר דמתקרי שם שני:

והגם די"ל דלפי דעת המבי"ט עדיין לא נמלטנו בזה מחשש לעז לגמרי, דכיון דאין הדרך בשום גט לכתוב דמתקרי לסימן בעלמא, אלא דבאמת שמו כך, רק שהוא שם טפל, וא"כ גם בגט זה, אם נכתוב בו על האב דמתקרי פלוני שם השינוי, יחשוב הרואה שהוא איש אחר אשר באמת יש לו שם טפל כזה, ולא זה המת בחליו, אשר באמת שוב אין לו שם הזה, מ"מ אין לנו לחוש כ"כ, כיון דבאמת נקטינן לעיקר כהב"ש וסייעתו דלא נתבטל שם השינוי, וכנ"ל:

העולה מכל הנ"ל:

א **דאשה** שנשתנה שמה מחמת חולי, ולא נשתקע שם השינוי, ובאתה להתגרש, אפילו בחליה, לשינוי מזל וכדומה, בין שכבר עברו איזה ימים מעת השינוי, ובין שהוא עדיין ביום השינוי, אין צריך ב' גיטין, רק כותבין גט אחד, בשם השינוי לעיקר, ועל שם הראשון דמתקריא:

ב.

אבל באיש המגרש בחליו, ולא נשתקע שם השינוי, בין שעברו איזה ימים מיום השינוי, בין ביום השינוי עצמו, ובין שכבר עברו שלשים יום מיום השינוי, כיון שדרכו של איש לעלות לס"ת ולחתום, והוא לא הוחזק עדיין אחר השינוי בהעלי' והחתימה, יש ספק איזה שם הוא עיקר, וצריך ב' גיטין, אחד בשם הראשון לעיקר ועל שם הב' דמתקרי, ואחד בשם הב' לעיקר ועל שם הראשון דמתקרי:

ג.

ואם עמד מחליו, ועלה וחתם בשם הב', אפילו בצירוף שם הראשון, והב' קודם, [עיין בג"פ ס"ק צ"ט ובתו"ג שם] אפילו רק פעם אחת, ואפילו אם הוא עדיין בתוך שלשים יום מיום השינוי, שוב אין צריך אלא גט אחד, בשם השינוי לעיקר, ועל שם הראשון דמתקרי:

ד.

ואם מת בחליו, ולא נשתקע בחייו שם השינוי. ובנו או בתו באים לגירושין, אם נשתקע שם השינוי לאחר מותו, דלא נקרא כלל בשם השינוי כשמזכירים אותו, רק בשם הראשון לבד, בודאי אין לחוש כלל לשם השינוי, וסגי בגט אחד בשם הראשון לבד:

ה.

ואף אם בנו עולה לס"ת לאחר מותו בשם השינוי, ובפי כל נקרא רק בשם הראשון לבד, דבזה שוב יש ספיקות שונות, וכנ"ל, אעפ"כ יש להורות בזה כדעת הג"פ, דכיון שהוא רק בשם האב סגי בגט אחד, ולפענ"ד נראה שלא לכתוב בהגט רק שם הראשון לבד, שנקרא בו בפ"כ, ולא גרע מחניכתו, וכנ"ל:

ו.

ואם אירע לפעמים שיש אנשים שקורין אותו בשם השינוי כשמזכירין אותו לאחר מותו, בין שבנו עולה בו ג"כ לס"ת, ובין שאינו עולה אלא בשם הראשון בלבד, כיון דעכ"פ לא נקרא בשם הראשון בפי כל, שוב לא הוי כחניכתו, ולא סגי לכתוב בהגט רק שם הראשון לבד, וצריך לכתוב בו לכתחלה ב' השמות, ולפענ"ד יש לכתוב בו שם הראשון אשר רובא קורין לו בו לעיקר, ועל שם השני דמתקרי, וכנ"ל:

ז.

וממוצא הדברים נשמע, דאם יש להמגרש או להמתגרשת שני שמות, ויש ספק איזה מהם עיקר ואיזה טפל, דצריך לכתוב ב' גיטין, באחד שם זה לעיקר ושם זה לטפל, ובהשני להיפוך, וכ"כ בג"פ סי' קכ"ט בכמה דוכתי, עיי"ש בס"ק פ"א, ופ"ז, וצ"ב, וצ"ג, וצ"ח:

אמנם בספר גט מקושר בסג"ר אות י"ט ס"ק ט"ז וס"ק כ' כתב, דבשביל ספק טפל ועיקר אין צריך ב' גיטין, ואדרבא מוכח מדברי הר"פ איפכא, דבשביל הקדמת העיקר אין צריך להרבות בגיטין, עיי"ש, והיינו עפ"י פירושו שם בדברי הר"פ, אשר הבאתי אפס קצהו בענף הקודם, אבל כבר כתבתי לעיל שאין דבריו מוכרחים כלל, ולמרן הב"י וכל הגדולים שאחריו שהלכו בעקבותיו שומעין, ומ"ש עוד בס"ק כ' שם, אין בדבריו שם ראי' אלא שלא לפסול בדיעבד כשהקדים הטפל לעיקר, וגם בזה אין ראיותיו שם מוכרחים כלל להמעיין בהם, ואין להאריך בזה, אבל שלא יהי' צריך ב' גיטין אף לכתחלה בשביל ספק טפל ועיקר זו מנין לנו:

ומה גם כי הלא לפי דעת הרשב"א בחידושיו לגיטין אפילו בדיעבד פסול לר"ת אם כתב הטפל לעיקר ועל העיקר דמתקרי, כמ"ש בג"פ שם ס"ק י"ג, ומ"ש בפתחי חשובה שם ס"ק ו' בשם הבית מאיר שאין מדברי הרשב"א שם הכרח, דאף הרשב"א לא קאמר

אלא לכתחלה, ובדיעבד מודה דכשר, כמ"ש הריב"ש, עיי"ש, תמהני דהלא הג"פ שפיר הוכיח ממ"ש הרשב"א שם, דאם יכתוב הטפל לעיקר יאמרו שלא זו היא, דזו עיקר שמה מרים, עכ"ל, וכיון דאיכא לעז שיאמרו לא זו היא, משמע ודאי דפסול אף בדיעבד, וכ"כ הרשב"א עוד שם בגמרא בד"ה עמד ר"ג, וז"ל, וההוא דרובא קרו לה מרים וכו', הכי קאמר וכו' לא יכתוב הטפל עיקר והעיקר טפל, שאין דרך העולם בכך, ואיכא לעז, וטפי עדיף לכתוב שם הטפל לבדו ממה שיכתוב שניהם ויכתוב שם הטפל בעיקר והעיקר בטפל, שזה דרכן של בריות וזה אין דרכן, עכ"ל, הרי שכתב הרשב"א בהדיא דבכותב הטפל לעיקר והעיקר לטפל איכא לעז, וגרע טפי מאלו כתב שם הטפל לבדו, ומשמע ודאי מסתימת דבריו שכתב כן אליבא דכ"ע, לכל מר כדאית לי', להגאונים בכתב על העיקר וכל שום, ולר"ת דמתקרי פלוני, עיי"ש, וכיון דאיכא לעז ממילא פסול אף דיעבד:

ומ"ש הגט מקושר, דאף שתפסו הבאים אחרי ר"ת לכתוב דמתקרי, אין ראי' שתפסו דבריו לעיקר, רק בדרך חומרא, כי פירוש ר"ת דחוק מאוד, עכ"ל, תמהני איך כתב כן, הלא אדרבא התו' כתבו בגיטין ל"ד דבגמרא משמע קצת כר"ת, והרא"ש כתב שם שכן מוכח לשון המשנה, עייש"ה, והרשב"א שם מיישב שיטת ר"ת, וכפי הנראה שם סבירא לי' כן, אלא שהר"ן כתב דלישנא דמתניתין לא מוכח הכי כר"ת, דא"כ הו"ל למתני התקין ר"ג שיהא כותב כל שם שיש לו אבל מדקאמר איש פלוני וכל שום שיש לו משמע שאותו הלשון בעצמו תיקן, עכ"ל, אמנם כבר הביא גם הרשב"א שם קושיא זו על ר"ת בשם הרמב"ן, וכתב על זה וז"ל, וגם זה אינו קשה לפי דעתי וכו', עיי"ש שלא נמצא שם מפורש תירוץ לקושיא זו, וכפי הנראה חסר שם בדברי הרשב"א, עיי"ש:

אמנם נראה לפענ"ד שכן הי' כוונת הרשב"א בתירוץ קושיא זו על ר"ת, שאם הי' קתני התקין ר"ג שיהא כותב כל שום שיש לו, לא הי' משמע שיש קפידא דוקא להקדים איזה שם, דהיינו שם מקום הנתינה, אלא שיכתוב כל שם שיש לו, ואיזה שירצה יקדים, ולהכי קתני התקין ר"ג שיהא כותב איש פלוני וכל שום שיש לו, דהיינו שצריך לכתוב מקודם איש פלוני בשם העיקר, דהיינו השם של מקום הנתינה, ואח"כ כל שום שיש לו, דהיינו שיכתוב בפירוש כל שם שיש לו בלשון דמתקרי, שוב מצאתי בקרבן נתנאל שעל הרא"ש בפ' השולח סי' ז' אות י"ז שתירץ ג"כ כן, עיי"ש, וההוכחה מלשון המשנה כר"ת שכתב הרא"ש היא, מדקתני בראשונה הי' משנה וכו' התקין ר"ג שיהא כותב וכו', משמע דהתקנה היתה דרק זה המשנה אשר יש לו שני שמות יהא כותב וכו', מדלא קתני התקין ר"ג שיהיו כותבין, ומדקתני איש פלוני וכל שום שיש לו, ולא קתני וכל שום שיש לי, או אולי עוד יותר הו"ל למתני אני פלוני וכל שום שיש לי, או אנא פלוני

וכל שום דאית לי, ומדלא קתני הכי משמע דאין הכוונה שיכתוב לשון זה דוכל שום, אלא שיכתוב בפירוש כל שם שיש לו, ודוק, [ודברי הק"נ שם בזה תמוהין במחכ"ת]:

ומעתה אחר כל הדברים והאמת האלה איך יכתוב על פירוש ר"ת שהוא דחוק מאוד, וכיון שאנן אזלינן בשיטת ר"ת, ולכתחלה בודאי צריכין להקדים שם העיקר להטפל אף דשני השמות כתובין בפירוש, וכמ"ש הב"ש שם בס"ק ד', וגם בדיעבד ס"ל להרשב"א דפסול כשכתב הטפל לעיקר והעיקר לטפל, אף דאנן קיי"ל כהריב"ש דבדיעבד כשר גם לר"ת, כמו שפסק בש"ע שם ס"ב, מ"מ מאן לימא לן דאין צריך לחוש לכתחלה ליתן ב' גיטין בספק איזה שם עיקר ואיזה טפל כדי לצאת ידי הלכתחלה, וגם לחוש לכתחלה לדברי הרשב"א שיש בזה גם חשש פסול דיעבד, וכמו שבאמת כן הוא דעת מרן הב"י וכל הגדולים שאחריו לתת בכזה ב' גיטין:

ענף ח

אמנם בכל זאת כדי לברר איך ראוי לנהוג בזה, לדידן, נקדים מה שכתב הרמ"א בסי' קכ"ט סי"ט, דאין לתת שני גיטין אלא מדוחק, ויש לחקור בזה מה הוא כוונת הרמ"א בדוחק הזה, אם נימא דדוקא כשיש בגט אחד חשש פסול דיעבד אז נותנין שני גיטין, דזה מקרי מדוחק, כדי להינצל ממכשול, אבל אם אין שום חשש פסול דיעבד בנתינת גט אחד, רק דיש ספק אם עושים בזה כמו שראוי לעשות לכתחלה, בשביל זה אין לתת ב' גיטין, דזה לא מקרי מדוחק, כיון שאין בזה חשש מכשול, או דילמא דאף לצאת בבירור ידי חובת הלכתחלה ג"כ נותנין שני גיטין, ומ"ש הרמ"א דאין לתת ב' גיטין אלא מדוחק, היינו לאפוקי היכי דיש היכולת ביד המסדר לברר הספק, ואעפ"כ יאמר מה לי להטריח עצמי בזה בעיוני או לשלוח לשאול זה מאחרים, הלא יש עצה קלה ליתן מספק ב' גיטין, או אפילו כשהלכה כבר ברורה בידו איך לכתוב בהגט, יתחסד עצמו ויאמר למה זה לי לסמוך על דעתי, הלא יותר טוב לצאת מהספק לגמרי ע"י נתינת ב' גיטין, על כזה וכיוצא בזה כתב הרמ"א שאין לתת ב' גיטין אלא מדוחק, דהיינו כשאי אפשר לברר הדין בשום אופן, איך לכתוב בהגט. אם כך ואם כך, אבל כשאפשר לברר איך לכתוב צריך לברר, ולא טוב להחמיר בזה שלא לסמוך על הבירור שלו ולכתוב ב' גיטין, כי אין לתת ב' גיטין אלא מדוחק, וזה לא מקרי דוחק כשאפשר לברר הדין איך לכתוב:

והנה בתשובת הרמ"א סי' פ"ד כתב, על הנידון דשם דהי' ספק איך לכתוב בהגט. אם דמתקרי או המכונה, והכריע הרמ"א לכתוב דמתקרי, ואחד מהטעמים שלו הי', כי אפילו במקום שיש ספק אם לכתוב המכונה או דמתקרי יש לכתוב דמתקרי, כי דמתקרי כולל הכל, ולכן אין להקפיד לכתוב דמתקרי בכל מקום, עכ"ד, ועיי"ש, ושוב כתב שם

וז"ל, ואין לפקפק ולומר דלמה לא ניתן ב' גיטין לאפוקי נפשין מספיקא, דזה אינו, חדא דאין לכתוב ב' גיטין רק במקום דוחק גדול, שאי אפשר לעמוד על הדין בשום פנים, וכו', עכ"ל, ואין ראי' מזה כצד האחרון הנ"ל, דאף לצאת ידי לכתחלה כותבין ב' גיטין אם לא כשיכולין לברר הדין, די"ל דתרתי בעינן להצריך ב' גיטין, שיהי' בזה חשש פסול דיעבד, וגם שאי אפשר לעמוד על הדין, והרמ"א חדא מינייהו נקט, ודעדיף מיניה, דמלבד דאין שם חשש פסול דיעבד, אלא דאף גם זאת, דאפשר לעמוד על הדין, ואין בו ספק כלל.

ובשגם י"ל דהא זה באם כתב דמתקרי במקום שיש לכתוב המכונה דכשר אפילו בדיעבד אינו דבר מבואר בשום, ספר שקודם הרמ"א, ואדרבא פוק חזי כמה כרכורים כרכורו בזה הגדולים שבזמן הב"ח, שהרעישו העולם על גט אחד שסידר הב"ח, וכתב בו דמתקרי במקום שהי' ראוי לפי דעתם לכתוב המכונה, והצריכו גט אחר, כמ"ש בט"ז סי' קכ"ט ס"ק כ"ה, עיי"ש דמשמע ששם הי' אחר המעשה של נתינת הגט, ועיי"ש בפ"ת ס"ק ל"ו וס"ק מ"ב, אלא שהרמ"א כתב בפשיטות חידוש זה מדעתו הגדולה דאין קפידא כלל בזה, וטעמו ונימוקו עמו, כמבואר שם בתשובה הנ"ל, ומ"מ אם הי' רוצה להחמיר בזה ולא לסמוך על דעתו, רק לצאת ידי הספק ע"י כתיבת ב' גיטין, א"כ ממילא יש בזה חשש פסול דיעבד, ולכך הוצרך הרמ"א לומר דאין כאן דוחק ליתן ב' גיטין יען דיכולין לעמוד בזה על הדין, ולעולם י"ל דאף במקום דא"א לברר הדין, אם הספק הוא רק על לכתחלה, ואין חשש פסול דיעבד כלל, ג"כ לא מקרי דוחק, ואין לתת בזה ב' גיטין:

וגם אין להביא ראי' ממ"ש הט"ז שם ס"ק ל"ה, על הא דכתב הרמ"א דאין לתת ב' גיטין אלא מדוחק, וז"ל וא"כ במ"ש הש"ע סי"ח ויש מי שמצריך ב' גיטין, כיון דאינה הלכה פסוקה, ורש"ל ג"כ לא הוצרך בזה ב' גיטין, ע"כ אין לתת שם ב' גיטין, כיון שאין לעשות כן אלא מדוחק, עכ"ל הט"ז, והרי שם בסי"ח דגם היש מי שמצריך ב' גיטין ג"כ אינו מצריך רק מצד חומרא לכתחלה, דאף אם נימא דשם הנשתקע חשוב שמו, מ"מ אם כתב גט אחד בשם הנקרא בו לבד לא גרע מחניכתו דכשר, וא"כ למה הוצרך הט"ז לומר דמשו"ה אין לתת שם ב' גיטין הואיל דאינה הלכה פסוקה וכו', ולמה לא כתב יען דאין החשש שם רק לענין לכתחלה, א"ו דגם לצאת ידי הלכתחלה יש לכתוב ב' גיטין:

אבל נראה דאין מזה הכרח, די"ל דהט"ז כתב כן לרווחא דמילתא, דמלבד דאין בזה חשש פסול דיעבד, ג"כ אינה הלכה פסוקה, ורש"ל ג"כ לא הוצרך בזה ב' גיטין, ואין בזה דוחק, אבל באמת גם מצד זה עצמו שאין בזה חשש פסול דיעבד, ורק חשש של לכתחלה, ג"כ אין לתת ב' גיטין, דאין זה מיקרי דוחק, כיון שאין בו שום חשש מכשול, וכנ"ל:

ומהר"פ עצמו שהוא הישן מי שמצריך ב"ג שם אין ראי', דהחמיר לתת ב' גיטין כדי לצאת ידי לכתחלה, דהר"פ ס"ל דיכול ליתן ב' גיטין גם שלא מדוחק, וכמו שיתבאר עוד לקמן, משא"כ לדידן, דהלכה רווחת היא בידינו דאין לתת ב' גיטין אלא מדוחק, יש לומר דבמקום דאין חשש פסול דיעבד רק על לכתחלה אין לתת ב' גיטין, דאין זה נקרא דוחק:

מיהו מהב"ש שם סוף ס"ק ל"ה יש לכאורה ראי', שכתב שם להלכה, דבמגרש בחליו, די"ל שיתפרסם אותו שם ויחזור לבוריו, צריך ב' גיטין, מיהו בדיעבד אם גירש בשם הראשון כשר, עכ"ל, והרי זה מבואר דגם לצאת ידי לכתחלה לבד צריך ב' גיטין:

אמנם נראה דגם מזה אין ראי' כלל, דהא הב"ש כתב זה לפי מה שהכריע שם לעיקר כתירוץ בתרא של הב"י, דמשו"ה חשש הר"פ לשם השינוי שנשתקע, משום דמיירי במגרש בחליו, וא"כ אפשר עוד שם השינוי להתפרסם אם יבריא ע"י העלי' והחתימה, עיי"ש, וע"ז לא מצינו שום חולק, כי הרשב"א בעובדא דרבקה חנה, הלא מיירי באשה, וגם כבר עמדה מחלי', ומשו"ה בלא קרו לה כלל בשם חנה הוי שם זה נשתקע, משא"כ באיש שעודנו בחליו, הגם דלעת עתה לא קרו לי' כלל בשם השינוי, מ"מ כיון דאפשר עוד להתפרסם כשיבריא, י"ל דמודה גם הרשב"א דצריך ב' גיטין, משום דזה לא מקרי עדיין נשתקע, וגם לפי סברא זו אין צריך לומר כלל דמשום ספק הוצרך הר"פ ב' גיטין אלו, אלא דמיפשט פשיטא לי' להר"פ, דבאיש כל זמן שלא עמד מחליו, אף דלא קרו לי' כלל בשם השינוי, רק בשם הראשון. מ"מ עדיין לא הוי שם השינוי נשתקע, הואיל ואפשר עוד להתפרסם כשיבריא ע"י העלי' והחתימה, באופן דבודאי צריך לגרש לכתחלה גם בשם השינוי, אלא יען דאין עצה להכניס ב' השמות בגט אחד, דלכתוב שם השינוי לעיקר אי אפשר, דעיקר ודאי לא הוי, וגם לכתוב עליו דמתקרי אי אפשר, דאז יהי' מזויף מתוכו, יען דלא מתקרי בו כעת כלל, ולכך הי' עצת הר"פ בזה לכתוב ב' גיטין, בכל גט שם אחד, ונתן שניהם ביחד, לשם גירושין בשניהם, בזה לבד ובזה לבד בשניהם כאחת, דעי"ז שפיר מגרש בב' השמות כאחת, וכמו שהארכתי בכל זה לעיל בענף א' ובענף ב':

וכיון דבמגרש בחליו, ב' הגיטין באין בתורת ודאי, והיינו דאם לא יתן אלא גט אחד בשם הא' לבד, בודאי לא יעשה כמו שראוי לעשות לכתחלה, דלכתחלה בודאי צריך לגרש גם בשם השינוי, דבודאי עדיין לא נשתקע, וכנ"ל, ולזה פסק הב"ש כן, הגם דפסק הרמ"א דאין לתת ב' גיטין אלא מדוחק, מ"מ ס"ל להב"ש דגם זה מקרי דוחק, לעשות לכתחלה גירושין אשר בודאי אינן כשרין אלא בדיעבד, אבל בב' גיטין הבאין מחמת ספק של לכתחלה, כמו בספק טפל ועיקר וכדומה, דבדיעבד ודאי כשר איך שהוא, וגם

יכול להיות שגם עושה בזה כמו שראוי לעשות לכתחלה, י"ל דכולי האי לא מחמרינן, להכניס עצמינו עי"ז בנתינת שני גיטין, אשר כתב הרמ"א דאין לתת ב"ג אלא מדוחק, ואין זה דוחק כ"כ:

ובזה יש ג"כ ליישב דברי הט"ז הנ"ל, דמשו"ה הוצרך לומר דאין ליתן שם ב' גיטין הואיל דאינה הלכה פסוקה וכו', ולא הוי סגי לי' לומר משום דאינו אלא לצאת ידי לכתחלה, משום דגם הוא ז"ל ס"ל לעיקר כתירוץ בתרא של הב"י, דמש"ה הוצרך שם הר"פ ב"ג, משום דמגרש בחליו ואפשר עוד שם השינוי להתפרסם, וכמו שהכריע הב"ש כתירוץ זה, וכן השל"ה ז"ל בתשובת חוה"ש הנ"ל, וכן העליתי לעיל שהוא דעת הש"ע, וא"כ ב' הגיטין באין כדי לצאת ידי לכתחלה ודאי, וכנ"ל, ובזה ס"ל להט"ז דיש ליתן ב' גיטין, דלצאת ידי לכתחלה ודאי ג"כ מקרי מדוחק, וכנ"ל, ולכן אתי עלי' הט"ז, דמשו"ה אין לתת בזה ב' גיטין יען דאינה הלכה פסוקה, ור"ל דהיא דעה יחידית, והש"ע לא הביאה אלא בשם ויש מי שמצריך, ורש"ל ג"כ לא הוצרך בזה ב' גיטין, והיינו משום דמחשיב שם השינוי לנשתקע, הואיל דלא קרו לי' בו לעת עתה כלל, וכיון שכן שוב לא הוי זה אלא ספק של לכתחלה, דבדיעבד ודאי כשר בגט אחד בשם הראשון לבד, וכמ"ש הב"ש הנ"ל, וגם לכתחלה אינו ברור דצריך לגרש גם בשם השינוי שנשתקע כעת, וכדי לצאת רק ידי ספק של לכתחלה אין לתת ב' גיטין, כן י"ל בפירוש דברי הט"ז, שוב ראיתי שזה אינו, דבמגרש בחליו גם הרש"ל ס"ל ליתן ב"ג, והט"ז מיירי כאן בעמד מחליו, וכמ"ש בט"ז שם ס"ק ל"א, עיי"ש, מיהו אעפ"כ י"ל דהט"ז ס"ל דכל עיקרו של מהר"פ דהצריך ב"ג בנשתקע שם השינוי אינו מחמת ספק, אלא דפשיטא לי' דשם השינוי אף שנשתקע אעפ"כ עוד הוא שמו, אך יען שא"א לכתוב בזה ב' השמות בגט אחד וכנ"ל, לכך הצריך ב"ג, שם אחד בכל גט, וכמש"ל בענף א' בדעת הר"פ בדרך הב', עיי"ש, וכיון דהוא בא בב' הגיטין לצאת ידי ודאי של לכתחלה לכך הוצרך הט"ז לומר דמשו"ה אין ליתן בזה ב"ג משום דאינה הלכה פסוקה וכו', וכנ"ל, וא"כ אין ראי' כלל לא מהט"ז ולא מהב"ש ליתן ב"ג מחמת ספק של לכתחלה:

אמנם כל הנ"ל כתבתי בדברי הב"ש הנ"ל לרווחא דמילתא, אבל העיקר נראה לפענ"ד, דע"כ אי אפשר לומר כלל דזה שכתב הב"ש שם דבמגרש בחליו צריך לכתחלה ב' גיטין, יהי' כוונתו בזה לפסק הלכה לדידן, דהא כבר העליתי לעיל בענף ג' ד' ה', דלדידן אין מקום כלל לב' גיטין אלו בלא קרו לי' כלל בשם השינוי רק בשם הראשון, מאחר דבשום אופן שבעולם אין תועלת מזה אלא אם כן נעשה כמו שעשה הר"פ ממש, דהיינו שלא לכתוב בכל גט אלא שם אחד, וליתן לה שניהם בבת אחת, לשם גירושין, בזה לבד ובזה

לבד, בשניהם כאחת, דעי"ז שפיר מתגרשת בב' השמות כאחת, ומאחר דלדידן דצריכין לחוש לדעת התו' דפסלו בכגון זה משום ב' ספרים, ובלי ספק דאפילו בדיעבד אם יעשה כן כמו שעשה הר"פ, נהי' מוכרחים לפסול זה, כי מי לא יחוש לדעת התו' אפילו בדיעבד במקום איסור ערוה החמורה, וא"כ לדידן נפל פיתא בבירא בנתינת ב' גיטין אלו, היכי דלא קרו לי' כלל בחליו בשם השינוי רק בשם הראשון, ובהכרח צריכים אנחנו להסתפק עצמינו בזה בגט אחד בשם הראשון בלבד, דאיך שהוא הוא כשר בדיעבד וקרוב לודאי גם לכתחלה, את כל זה העליתי לעיל באריכות בענפים הנ"ל בדברים ברורים בעזה"י, עיי"ש, ובהיות כן איך אפשר לומר כלל דהב"ש כתב זה לפסק הלכה לדידן, ליתן ב' גיטין במגרש בחליו ונשתקע שם השינוי, דבאיזה אופן יתנם, אם שניהם בב"א כמו שעשה הר"פ, זה אי אפשר לדידן, משום הרבה טעמים, והיותר גדול שבכולם משום חשש דב' ספרים, וכמ"ש הב"ש שם גופי' בס"ק ל"ח, ובאופנים אחרים בזא"ז אין בהם שום תועלת לזה, ואדרבא עוד יזיקו, וכנ"ל:

אלא ודאי נראה ברור דהב"ש לא כתב זה לפסק הלכה לדידן, אלא שכתב כן לפי דעת היש מי שמצריך שבש"ע, וסגנון דברי הב"ש שם בכל הס"ק ההוא הוא כך, מתחלה הביא ב' תירוצי הב"י על דעת היש מי שמצריך ב' גיטין בנשתקע שם השינוי, לפי תירוץ הראשון מצריך הר"פ ב' גיטין בכל ענין, ולפי תירוץ בתרא אינו מצריך ב' גיטין אלא באיש המגרש בחליו, ובש"ע כתב דעת היש מי שמצריך ב"ג לפי תירוץ הראשון, ושוב כתב הב"ש דעתו, דיש לנקוט לעיקר בדעת היש מי שמצריך ב"ג כתירוץ בתרא, והיינו דאין צריך ב' גיטין אלא באיש המגרש בחליו, ולא נקרא כלל בשם השינוי אלא בשם הראשון בלבד, דאפשר עוד שיתפרסם שם הב' כשיבריא, מיהו אפילו במגרש בחליו, דלא מקרי שם הב' נשתקע, מחמת דאפשר להתפרסם כשיבריא, אעפ"כ אם כבר גירש אז בשם הראשון לבד כשר, וכל זה כתב בדעת היש מי שמצריך ב' גיטין, ושוב כתב מסקנת ההלכה לדידן, בזה"ל "והלבוש השמיט דעה זו דמצריך שני גיטין, עכ"ל", והיינו משום דכיון דאין שום תועלת בנתינת ב' גיטין אלו אא"כ נותן שניהם בבת אחת, לשם גירושין בשניהם, בזה ובזה, וכנ"ל, [וכ"כ הרש"ל ליתן שניהם יחד כשמגרש בחליו, אחד בשם הח' ואחד בשם הב', עיי"ש, והיינו משום דאין שום תועלת לזה בנתינתם בזא"ז בשום אופן, וכנ"ל בענף ג' ד' ה' בארוכה, ומה שהשיג עליו הט"ז בסי' קכ"ט ס"ק ל"א ממ"ש בש"ע שם דאין ליתן ב' הגיטין בב"א אלא בזא"ז, עיי"ש, וכן בסי' קכ"ב ס"ק ב' הקשה על הר"פ אשר נתנם ביחד דא"כ באתה לידי ברירה, דהוברר הדבר שבאותו שהוא כשר הוא מגרש, עיי"ש, ותמהני מאוד, דלהר"פ והרש"ל שנתנו בזה ב' גיטין,

אחד בשם הא', ואחד בשם הב', על כרחך הי' צריכים ליתן שניהם ביחד, לשם גירושין בזה לבד ובזה לבד, בשניהם כאחת, דעי"ז יש התועלת של ב' הגיטין, שמתגרשת בב' השמות כאחת, וממילא לא שייך בזה ברירה, כיון דמתגרשת בשניהם, וכל אחד מהם כשר מעיקר הדין, וכמ"ש אליבא דהר"פ בענף א', משא"כ אם יתן אותם בזא"ז אין שום תועלת כלל בנתינת הגט שבשם הב' בשום אופן שיעשה, ואדרבא יש אופנים אשר יוכל עוד להזיק, וכנ"ל בענפים הנ"ל), וא"כ לפי מ"ש בש"ע שם סי"ט דאין ליתן ב' גיטין בב"א, מפני כמה טעמים, אשר הובא בב"ש שם ס"ק ל"ח, והיותר גדול שבכולם הוא משום חשש דב' ספרים, וכיון שא"א ליתנם בב"א, ובפרט בנ"ד דצריך לכוון לגרש בשניהם כאחת, ובאופן זה פסול להדיא לדעת התו', וא"כ א"א לנו כלל ליתנם באופן הזה, ובנתינתם בזא"ז אין בזה שום תועלת, וכנ"ל, ולפ"ז באמת אין מקום בזה ליתן ב' גיטין, ועוד כי מאחר שכתב הרמ"א שם דאין לתת ב' גיטין אלא מדוחק, וכיון שבנתינת גט אחד בשם ראשון לבד בדיעבד ודאי כשר, אף במגרש בחליו, וכמ"ש הב"ש הנ"ל, וקרוב מאוד שאפילו לכתחלה די בזה, וכמ"ש לעיל בסוף ענף ה', עיי"ש, א"כ שוב אין זה דוחק כ"כ ליתן עי"ז ב' גיטין, ומכח כל זה השמיט הלבוש לגמרי דעה זו ליתן ב' גיטין בנשתקע שם הב', אף במגרש בחליו, וכפי הנראה הסכים הב"ש להשמטת הלבוש לדעה זו, לפי ההלכה לדידן, דהא הביא השמטת הלבוש ולא כתב כלל לנגד זה, כנלפענ"ד ברור דעת הב"ש בזה:

ולפ"ז ממילא אין שום ראי' מהב"ש ליתן ב' גיטין לפי דברי הרמ"א משום ספק של לכתחלה, ולהיפוך ג"כ אין ראי', לפמ"ש לעיל דהסכים עם השמטתו של הלבוש, די"ל שאני התם, חדא דלדידן אין שום מקום תועלת כלל לב' הגיטין דשם, ועוד משום דשם קרוב מאוד דהגט שבשם הראשון לבד גם לכתחלה כשר, וכנ"ל, אבל בשאר ספק של לכתחלה י"ל דיש ליתן גם לדידן ב"ג, ולכן אין מזה ראי' לא לכאן ולא לכאן:

ולכאורה הי' נראה להביא ראי' כצד הראשון הנ"ל מדברי הרמ"א בהגה עצמו, שכתב שם בסי"ט על הא דנתינת ב' גיטין בזא"ז, וז"ל ויאמר להבעל שיכוון לגרשה בכל אחד מן הגיטין, עכ"ל, ומסתימת דבריו משמע שיכוון בהחלט בכל אחד מהגיטין לגרש אותה בו, ומעתה בשלמא כשנותן ב' הגיטין מחמת חשש פסול דיעבד, שפיר יש תועלת בנתינתם באופן הזה, דעי"ז שפיר מתגרשת בגט כשר ודאי, דממ"נ אם הגט הבא לידה בראשונה הוא כשר, היא מתגרשת בו, ונתינת גט הב' שאח"כ וכוונתו שמכוון בו פשיטא דאינו מזיק כלל להגירושין שבגט הא' אשר כבר היו, ואם הגט הב' הוא הכשר ולא הראשון, היא מתגרשת בגט הב', וג"כ אינו מזיק לזה מה שהי' מכוון מקודם בהחלט בגט הא'

לגרש אותה בו, דמה בכך שמכוון כן, מ"מ אינה מתגרשת בו כלל, יען דהוא בעצם פסול, וממילא כשמכוון אח"כ בהחלט בנתינת גט הב' הכשר לגרשה בו שפיר מתגרשת בו:

אבל כשנותן ב' הגיטין רק מחמת ספק איך לכתוב לכתחלה, ובדיעבד אין שום חשש בכל אחד מן הגיטין, דרצונינו בזה הוא שתתגרש בהגט היותר כשר גם לכתחלה, א"כ אין אנו משיגים מטרתינו ע"י נתינתם באופן הזה, דכשנותן גט הא' ומכוון בהחלט לגרש אותה בו, א"כ היא מתגרשת בו בודאי, איך שהוא, אפילו אם השני הוא היותר כשר, מ"מ בדיעבד כשכבר ניתן הא' היא מגורשת בו, וא"כ שוב אין שום תועלת בנתינת גט הב' אח"כ, דאפילו אם הב' הוא היותר כשר מ"מ שוב אינה מתגרשת בו כלל וכלל, מאחר דמעיקר הדין כבר היא מגורשת ועומדת מחמת גט הראשון, ואין גירושין אחר גירושין, וכיון דתמיד היא מתגרשת רק בהראשון איך שהוא, ולא בהשני כלל, א"כ למה לי הגט הב' כלל:

ואדרבא באופן כזה צריך שלא יכוון בהחלט בכל אחד מהגיטין לגרש בו, רק צריך לכוון שתתגרש רק בהמובחר שבב' הגיטין הללו, והשני בין שיבוא לידה באחרונה ובין שיבוא לידה בראשונה, יהי' כחספא בעלמא, ולא תתגרש בו כלל, אף שהוא כשר מעיקר הדין בדיעבד, ואז שפיר היא מתגרשת תמיד רק בהיותר כשר שבשניהם, דאף שהשני יבוא לידה בראשונה, והוא ג"כ כשר בדיעבד כשכבר ניתן, מ"מ לא תתגרש בו כלל, יען דכוונת הבעל לגירושין לא הי' אלא רק על היותר מובחר שבהם, וכשהיותר מובחר יבוא לידה אפילו באחרונה תתגרש בו:

וכיון שהרמ"א כתב שהבעל יכוון בסתם ובהחלט לגרשה בכל אחד מן הגיטין, ע"כ צ"ל דלא מיירי אלא רק בנותן ב' הגיטין מחמת חשש פסול דיעבד, אבל כשאין שום חשש דיעבד רק לכתחלה, בזה באמת אין ליתן ב' גיטין כלל, דאין זה דוחק, ולא מיירי הרמ"א כלל מזה, ולכן כתב לכוון בהחלט בכל אחד לגרש בו, דלענין חשש דיעבד שפיר יש תועלת מזה, וכנ"ל:

אמנם יש לדחות ראי' זו, ולומר דע"כ אין כוונת הרמ"א לומר דהבעל יכוון בהחלט בכל אחד מן הגיטין לגרש בו, דאיך יוכל הבעל לחשוב כן כלל, כיון שכתב הרמ"א מקודם לזה שהרב יפרש לפני כל העומדים שם למה הוא מצריך ב' גיטין, והיינו מחמת שיש ספק איזה גט כשר, וכיון שגם הבעל הוא שם ושומע זאת, איך יוכל הוא להטעות את עצמו, ולכוון בהחלט בכל אחד מן הגיטין לגרש בו, בהיותו יודע מהרב שרק אחד מהם כשר, ואחד פסול, וע"כ צ"ל דגם כוונת הרמ"א כן הוא, דהבעל יכוון בכל אחד מהגיטין לגרש בו אם הוא הכשר, ולא אתי אלא לאפוקי שלא יהי' נתינת גט אחד בלתי כוונה כלל

לגרש בו, וכן הוא להדיא במקור הדין הזה, בסדר הגט של הר"י מינץ אות ל"ד, והובא בג"פ שם ס"ק ק"ז, ששם הי' ספק אם אבי האשה הוא כהן או לוי, והצריך הרי"מ ב' גיטין, וז"ל שם, הודעתי להעומדים שם וכו', ושרק אחד מהם כשר, והתריתי גם בבעל, כשיתן הגט, בגט מן הלוי שיהי' כוונתו לגרשה באותו גט ולהתירה לכל אדם אם הי' אביה לוי, וכן יכוון כשיתן הגט שהי' כתוב בו כהן אם הי' אביה כהן, עכ"ל, וע"כ גם כוונת הרמ"א כן הוא, שיכוון בכל אחד מן הגיטין לגרש בו אם הוא הכשר, וקיצר בזה: **ובהיות** כן שפיר יכול להיות דהרמ"א איירי גם בב' גיטין מחמת ספק של לכתחלה, ור"ל שיכוון בכל אחד מן הגיטין לגרש בו אם הוא הכשר לכתחלה, שבאופן כזה שפיר תמיד מתגרשת רק בהגט הכשר לכתחלה, דאפילו אם השני בא לידה בראשונה, מ"מ אינה מתגרשת בו כלל, אפילו בדיעבד, יען דלא הי' כוונת הבעל לגרש בו רק אם הוא כשר לכתחלה. וממילא מתגרשת אח"כ בהגט הכשר לכתחלה אשר בא בידה לאחרונה:

ואדרבא י"ל דמשו"ה קיצר הרמ"א, וכתב שיכוון בכל אחד מן הגיטין לגרש בו, ולא פרט בתנאי אם, הוא הכשר, משום דהרמ"א איירי בכל גוונא, אשר צריך בכל אחד מהם כוונה אחרת, דהיינו בב' גיטין מחמת ספק איזהו הכשר ואיזהו הפסול, צריך לכוון בכל אחד מהגיטין לגרש בו אם הוא הכשר, ובב' גיטין מחמת שיש באחד מהם חשש פסול דיעבד, צריך לכוון בכל אחד מהם לגרש בו אם הוא הכשר בודאי בלא שום חשש, ובב' גיטין מחמת ספק של לכתחלה, צריך לכוון בכל אחד מהם לגרש בו אם הוא הכשר לכתחלה, וא"כ הי' צריך הרמ"א בזה לאריכות גדול, לפרש כל זאת, ולכך קיצר וסתם שיכוון בכל אחד מהגיטין לגרש בו, והיינו בתנאי, בכל אחד מהאופנים הנ"ל כפי הצריך לו, וכנ"ל:

אמנם נראה לפענ"ד, שממה שכתב הרמ"א שם בס"ז דבספק אם הוא כהן או לוי צריך ב' גיטין, מזה שפיר יש ראי' כצד הראשון הנ"ל, דאי נימא דס"ל להרמ"א דגם רק בספק של לכתחלה צריך ב' גיטין, וכמו שהוא בש"ע שם סי"ח דיש מי שמצריך ב' גיטין גם אפילו בנשתקע שם הב', והרמ"א לא הגיה ע"ז כלום, א"כ למה הי' צריך לאשמעינן בספק כהן או לוי דצריך ב' גיטין, פשיטא וכש"כ הוא, ואם נימא דהרמ"א הוצרך לאשמעינן זאת יען דשוב כתב בסי"ט שם דאין לתת ב' גיטין אלא מדוחק, ולזה אשמעינן דגם ספק כהן או לוי הוא בכלל מדוחק, א"כ למה לא אשמעינן רבותא היותר גדולה, דאפילו רק בספק של לכתחלה צריך ב' גיטין, ותחת אשר העתיק זה ממהר"י מינץ דבספק כהן או לוי צריך ב' גיטין יותר הי' לו להעתיק מהב"י דבשביל ספק טפל ועיקר, דהוא רק ספק של לכתחלה, צריך ג"כ ב' גיטין, וממילא הי' נשמע מזה במכש"כ דספק כהן או לוי צריך

ב' גיטין, א"ו דבאמת ס"ל להרמ"א דכשאין שום ספק על פסול דיעבד, רק על לכתחלה, אין צריך ב' גיטין, וזה נכלל בכלל מה שכתב הרמ"א דאין לתת ב' גיטין אלא מדוחק, ולכך הוי ס"ד דגם בספק כהן או לוי לא יתן ב' גיטין, אלא בגט אחד סגי, ולא יכתוב בו לא כהן ולא לוי, דבכה"ג שלא כתב כהן או לוי כתב שם הרמ"א בס"ז דיש מכשירים ושנ"ל לסמוך להקל במקום הדחק, עיי"ש, ולכך אשמעינן הרמ"א דאין הדין כן, אלא דבספק כהן או לוי צריך ב' גיטין, והיינו טעמא משום דבלא כתב כהן או לוי אין ההכשר שלו ברור אפילו בדיעבד שכבר גירש בו, אם לא במקום הדחק שסמכינן על המכשירין, וכמ"ש הרמ"א שם, ועיי"ש בג"פ ס"ק ט"ל דאפילו בשם האב וכבר גירש יש לכתוב גט אחר, ובהיות כן יש בזה גם חשש פסול של דיעבד, ולכך צריך ב' גיטין, משא"כ בספק טפל ועיקר וכדומה דמכשרינן בפשיטות בדיעבד כשכבר ניתן הגט, אפילו אם בודאי כתב העיקר לטפל והטפל לעיקר, וא"כ כל הספק הוא רק על לכתחלה איך לכתוב בהגט, בזה ס"ל להרמ"א דאין ליתן ב' גיטין, דאין זה מקרי דוחק, וכנ"ל:

ואפילו אם תמצא לומר, דהא דאשמעינן הרמ"א בספק כהן או לוי דצריך ב' גיטין, ולא סמך עצמו דנדע זאת במכש"כ מהא דסי"ח דיש מי שמצריך ב"ג בנשתקע, משום דשם הובא זאת רק בשם ויש מי שמצריך, ולכך אשמעינן בספק כהן או לוי דהוא מוסכם ומוחלט דצריך ב' גיטין, אעפ"כ שמעינן עכ"פ מדלא אשמעינן הרמ"א רבותא זו בספק טפל ועיקר, דצריך ב' גיטין במוסכם ובמוחלט, ומזה הוי שמעינן במכש"כ ספק כהן או לוי, וכנ"ל, מכלל דבספק טפל ועיקר דאין בו שום חשש של דיעבד ס"ל באמת להרמ"א דג"כ אינו דבר מוסכם ומוחלט דצריך ב' גיטין, וכיון שכן ממילא אמרינן אנן, דכיון דאינו דבר מוחלט דצריך ליתן בזה ב"ג, וכל הספק בזה אינו נוגע רק לענין לכתחלה, אין זה דוחק כ"כ להכניס עצמינו בנתינת ב' גיטין, אשר כתב הרמ"א דאין לתת ב"ג אלא מדוחק, וכעין שכתב הט"ז הנ"ל לענין נשתקע:

ולפ"ז הגם דבג"פ שם ס"ק פ"ז וצ"ב פסק גם לדידן לתת ב' גיטין בספק טפל ועיקר, ולכתוב בזה, פלוני דמתקרי פלוני, ובזה להיפוך, פלוני דמתקרי פלוני, עיי"ש, וגם בס"ק פ"א וצ"ג וצ"ז, מ"מ אנן יש לנו לילך בעקבות הרמ"א ז"ל, אפילו להקל, ומכש"כ שלא להחמיר נגד דעתו בחומרא דאתי לידי קולא, כמו נתינת ב' גיטין, וכנ"ל:

באופן די"ל דהלכתא כוותי' דהגט מקושר בזה, שלא ליתן ב' גיטין בשביל ספק טפל ועיקר, אבל לא מטעמי', דאלו הוא ז"ל טעמו יען כי חולק על רבינו הב"י בפירוש דברי הר"פ, ובזה כבר כתבנו לעיל דבמחכ"ת אין דבריו נכונים בזה נגד הב"י וכל הגדולים שאחריו, אלא דעיקר הטעם הוא שלא ליתן לדידן ב"ג בשביל ספק טפל ועיקר, יען

דלדידן אין לתת ב' גיטין אלא מדוחק כמ"ש הרמ"א, ובספק טפל ועיקר דאין בו אלא ספק של לכתחלה, זה לא הוי מדוחק, וכנ"ל והר"פ שנתן בזה ב"ג, הוא משום דלדידי' יש ליתן ב"ג גם שלא מדוחק, וכמו שיתבאר לפנינו, ולכך רצה לצאת ע"י ב"ג עצהיו"ט, משא"כ לדידן, וכנ"ל:

ענף ט

אמנם בכדי לברר דבר זה ביותר ביאור, נחפשה נא ונחקורה לדעת איזה טעם לדבר זה שכתב הרמ"א דאין לתת ב' גיטין אלא מדוחק, והרמ"א כתב שם בתשובה הנ"ל שהאריכו בזו הבתראים בתשובותיהם ונימוקיהם הובא הכל בסדר גיטין עכ"ל, ולהיות כי לסדר גיטין שהי' לפני הרמ"א לא זכינו, אנחנו לא נדע עד מה:

וכבר ישב על מדוכה זו הרב גט פשוט שם בסי' קכ"ט ס"ק ק"ו, וכתב דשורש דין זה דנתינת שני גיטין מחמת ספק, יצא להם להפוסקים מהא דתנן בפרק המגרש דף פ"ו ע"ב, שנים ששלחו שני גיטין שוין [בשמותיהן] ונתערבו נותן שניהם לזו ושניהם לזו, ובגמ' שם, מאן תנא, אמר ר' ירמי' דלא כר"א, דאי ר"א כיון דאמר עדי מסירה כרתי הא לא ידעי בהי מינייהו קא מגרשה, [פירוש דר' ירמי' ס"ל דלר"א בעינן נתינה לשמה, ולכן צריך שיהי' נתינה לשמה מבוררת, וכמו בכתיבה דבודאי בעינן לשמה לרבנן דר"מ אליבא דכ"ע צריך שיהי' בשעת הכתיבה כתיבה מבוררת לשמה, ומה"ט אם אחד יש לו שתי נשים ששמותיהן שוות ואמר ללבלר כתוב לאיזו שארצה אגרש פסול לגרש בו, משום דלא הי' מבורר בשעת כתיבה לשם איזו מהן נכתב, כמבואר בר"פ כל הגט דכ"ד ע"ב, ועיי"ש בתו' ד"ה לאיזו, וכן אם אמר ללבלר כתוב ב' גיטין לגרש בהן את שתיהן, ובאיזה גט שארצה אגרש את זו, וכן את זו באיזה גט שארצה, שניהן פסולין, דכל גט אינו מבורר בשעת כתיבה לשם איזה מהן נכתב, כמבואר שם בירושלמי ר"פ כל הגט, ובפ' המגרש הלכה ו', וא"כ ה"ה למאן דבעי נתינה לשמה, בעינן שיהי' נתינה מבוררת לשמה, דהיינו שיהי' מבורר בשעת נתינה שזה הגט נותן לאשה זו לשם גירושין, וא"כ בשנים ששלחו שני גיטין ונתערבו ונותן שניהם לזו ושניהם לזו, כיון דרק אחד מהם הוא גיטה של זו ואחד מהם הוא גיטה של זו, וכשנותן שניהם לזו אינו נותן לה נתינה גמורה לשם גירושין אלא אחד מהם, והיינו אותו שהוא שלה, והשני שאינו שלה אינו נותן לה, רק הושטה בעלמא לידה, וכן כשנותן שניהם לזו, וא"כ אינו מבורר בשעת נתינה של כל אחת מהן איזה גט הוא נותן לה נתינה גמורה לשם גירושין, ולא הוי נתינה מבוררת לשמה, אביי אמר אפילו תימא ר"א אימא דבעי ר"א כתיבה לשמה נתינה לשמה מי בעי, ע"כ הגמרא:

ולפ"ז בשני גיטין הניתנין מחמת ספק, כיון דאינו כשר אלא אחד מהם, והשני פסול, וא"כ כשנותן שניהם אינו מגרש רק באחד מהם, דהיינו בהכשר שבהם, וכיון דאינו ידוע איזה הוא, א"כ לא ידעי בהי מינייהו קא מגרשה, באנו בזה לפלוגתת ר' ירמי' ואביי, דלר' ירמי' אליבא דר"א אי אפשר לעשות כן, דאין כאן נתינה מבוררת לשם גירושין, ולאביי דלא בעי נתינה לשמה אף לר"א, שפיר יכולין לתת ב' גיטין מחמת ספק, וכיון דקיי"ל כאביי, דהא כל הפוסקים הביאו המשנה הנ"ל להלכה, דשני גיטין שנתערבו נותן שניהם לזו ושניהם לזו, אף דהלכה כר"א בגיטין, א"כ יש לתת ב' גיטין מחמת הספק, אבל במקום שאין דוחק צריכין לחוש להא דר' ירמי', דלר"א בעינן נתינה לשמה, ולכן אין לעשות מזה ספק וליתן ב' גיטין:

וכ"כ בספר שמות, שמצא כתוב תשובה אחת ממהרי"א, שכתב בשם שמרי' שיש לכתוב שמריה בלא ו', וכתב וז"ל, וא"ת ואמאי ניקום ונסמוך אהני חילוקי, ולא ניעבד לכתחלה לחומרא למיהב שני גיטין, נראה כיון דלכאורה לא צריכנא לאו שפיר דמי למיהב שני גיטי, דאמרינן בפ' המגרש אמתניתין דב' ששלחו שני גיטין ונתערבו, אמר ר"י מתניתין דלא כר"א וכו', ואע"ג דפסקו הגאונים כאביי וכסתם מתניתין, מ"מ הא אמרינן בההוא פירקא אתקין רבא בגיטי מן יומא דנן ולעלם וכו', אלמא דלכתחלה צריך לעשות אליבא דכ"ע, לאפוקי נפשין מפלוגתא, ועיי"ש בג"פ שהאריך בזה:

ואח"כ כתב שם וז"ל, וכיון שכן מ"ש מור"מ אין לתת ב' גיטין אלא מדוחק, יש לפרש דהיינו טעמא, לחוש קצת לסברת ר' ירמי', כדכתיבנא, אבל ראיתי בתרומת הדשן סי' רל"ג דיראה דחזר בו מסברא זו, שכתב וז"ל ונראה דנ"ד דשני גיטין שנכתבו משום ספק השמות, אפילו לר' ירמי' כשר הדבר לגרש בשניהם אפילו לר"א, ולא דמי להההוא דשנים ששלחו שני גיטין דלעיל, דהתם גט זה נכתב שלא לשם גירושין איש ואשה הללו, וכן גט השני לא נכתב לשם גירושין איש ואשה אכ', כה"ג לא הוי נתינה מבוררת כשיתנו שניהם, אבל נ"ד דשני הגיטין נכתבו לשם גירושין איש ואשה זו, אלא שמתוך הספק הוזקקו לשניהם, חשיב שפיר נתינה מבוררת כשיתנו שניהם, והכי מחלק בר"פ כל הגט לענין כתיבה לשמה, עיי"ש, והך דנ"ד עדיף טפי מכל הנהו יתר על כן דמפרש התם, דדרש וכתב לה לא אתי לאפוקי אלא שלא לשמה, ולא שנכתב בטעות, וקל להבין, עכ"ל התה"ד שם, ועיי"ש בג"פ שכתב להוכיח שכן עיקר כמ"ש בתה"ד, וגם בסי' קכ"ב ס"ק ה' כתב הג"פ, דאין לחוש לתשובה ההיא ממהרי"א שמצא כתוב בעל ספר שמות, דלאו מר חתים עלה, וגם כי בתה"ד הנ"ל משמע דחזר בו ממה שכתב בתשובה כתב יד, עיי"ש:

ולפענ"ד דברי מהרי"א אחד הם, ואין כאן חזרה כלל, כי בתה"ד הנ"ל מיירי במקום שאין לברר איך לכתוב בהגט, כגון בספק אם שמו גרשם או גרשון, וכמו שכתב שם להדיא, עיי"ש, ומשו"ה סמך ליתן ב' גיטין על הטעמים אשר כתב שם, חדא דהלכה כאביי, ועוד דזה גם לר' ירמי' שפיר דמי, וכנ"ל, אבל כשאין דוחק ליתן ב' גיטין, כמו בשם שמרי', שנ"ל למהרי"א להכריע ולברר שיש לכתוב שמריה בלא ו', בזה לא רצה להחמיר יותר מדאי בחומרא דאתי לידי קולא, ליתן ב' גיטין ולסמוך על סברתו הנ"ל דגם לר' ירמי' שפיר דמי לעשות כן, דזה הוי נתינה מבוררת, דע"ז לא סמך רק במקום דוחק, שאין עצה אחרת רק ליתן ב' גיטין, אבל שלא מדוחק לא רצה לסמוך על סברא זו, וגם לא על מה דקיי"ל כאביי, אלא ס"ל דיש לחוש בכזה דבכה"ג שמא לא הוי נתינה מבוררת, וגם לסברת ר' ירמי' דלר"א בעינן נתינה לשמה מבוררת:

ותדע לך שכן הוא, דהא גם בתשובה ההיא שבתה"ד שם כתב שיש לכתוב שם שמריה בלא ו', וכן הכריע שם מדעתו הגדולה בעוד איזה שמות איך לכתוב אותם בגט, וא"כ יקשה ג"כ לנפשי' מה שהקשה על עצמו בתשובה כת"י הנ"ל, שכתב שם וז"ל, וא"ת אמאי ניקום ונסמוך אהני חילוקי ולא נעביד לכתחלה לחומרא למיהב שני גיטין, עכ"ל, וע"כ צריך לתרץ ג"כ כמו שכתב שם בתשובה ההיא, דכיון דלכאורה לא צריכנא לאו שפיר דמי למיהב שני גיטי משום הא דר' ירמי', וכנ"ל, וא"כ איך כתב בתה"ד שם מיד באותה תשובה עצמה בספק שם גרשם או גרשון ליתן שני גיטין, משום דקיי"ל כאביי, ועוד דזה גם לר' ירמי' שפיר דמי, וכנ"ל, וא"כ נראה כעין סתירה באותה תשובה עצמה, אלא ודאי ע"כ צ"ל כמו שכתבתי, דדוקא במקום דוחק שא"א לברר איך לכתוב סמך עצמו על סברות הנ"ל, אבל לא במקום שאין דוחק, וכנ"ל:

אמנם דברי מהרי"א הנ"ל בתשובה ובתה"ד צריכים לי עיון גדול, דלמה העמיד החשש והקושיא שלו בנתינת שני גיטין מחמת ספק דוקא אליבא דר' ירמי', על הנתינה שאינה מבוררת, ומדמי זה להא דשני גיטין שנתערבו, ולמה לא חשש בזה גם לאביי, גם אליבא דכ"ע, על הכתיבה דאינה מבוררת לשם גירושין, דהא הכתיבה [ולר"מ כתיבה היינו החתימה] לכ"ע בעי לשמה, והיינו שיהי' מבורר בשעת כתיבה שכותב זה הגט לשמה לשם גירושין, כמבואר בר"פ כל הגט ובכל הפוסקים דכמו דבעינן שיהי' הגט נכתב לשמה, מדכתיב וכתב לה לשמה, כמו כן בעינן שיהי' נכתב לשם גירושין, מדכתיב ספר כריתות, עיי"ש, והיינו דצריך להיות שיהי' הגט נכתב לשם גירושין דידה, וא"כ פשוט מאוד דכמו דצריך להיות כתיבה מבוררת לשמה, וכנ"ל, כמו כן צריך להיות כתיבה מבוררת לשם גירושין, ואם יאמר להסופר כתוב שני גיטין לאשתי, אחד לגרש

אותה בו, ואחד ליתן לה למען היות בידה להראות אותו לכל שנתגרשה, שמא תאבד הגט שנתגרשה בו, וכדומה, ובאיזה גט שארצה אגרש בו, פשיטא דשני הגיטין פסולים, משום דאינו מבורר בשעת הכתיבה איזה גט כותב לשם גירושין, הגם דכותב שניהם לשם אשה הזאת, מ"מ אינו מבורר איזהו מהם כותב לשם גירושין, דלא סגי במה שכותב לשמה לבד, רק צריך לכתוב גם לשם גירושין, וצריך להיות מבורר ג"כ, וכנ"ל, וא"כ כשכותב שני גיטין מחמת ספק, הגם שכותב שניהם עבור אשה זו, מ"מ כיון דרק אחד מהם כשר, וא"כ אינו ראוי לגירושין רק אחד מהם, על כרחך אינו כותב לשם גירושין רק אחד מהם, והיינו הכשר שבהם, וכיון דאינו מבורר איזו הוא, א"כ לא הוי כתיבה לשם גירושין מבוררת דפסול, וכנ"ל:

ולא דמי זה להא דשני גיטין שנתערבו, דהתם שפיר הוי מבורר כל גט בשעת כתיבה לשם גירושין של מי נכתב, ורק אח"כ נתערבו, ואין הספק רק בשעת נתינה, והאי תנא דלא כר"א, וס"ל דלא בעי נתינה לשמה, או דזה הוא גם אליבא דר"א כאביי, ולכך נותן שניהם לזו ושניהם לזו, משא"כ בנ"ד בשני גיטין מחמת ספק, הספק הוא מיד בשעת הכתיבה, איזה גט נכתב לשם גירושין, וכנ"ל, וא"כ פסול לכ"ע, דלא הוי כתיבה מבוררת לשם גירושין, וכנ"ל:

ובהיות כן, הפקפוק של מהרי"א בנתינת שני גיטין מחמת דלא הוי מבורר איזהו לשם גירושין, אינו פקפוק הבנוי על חומרא בעלמא, לחוש להא דר' ירמי' אף דהלכה רווחת כאביי, אלא דהוא חשש פסול דאורייתא אליבא דכ"ע, ולזאת לכאורה צ"ע על התה"ד במה שהעמיד החשש שלו דוקא על הנתינה:

שוב ראיתי בנודע ביהודה מהד"ת בחלק אבה"ע סי' ק"ך וקכ"ב, שבנו הגאון מהר"ש לנדא ז"ל כתב באמת כן, דיש בזה חשש על הכתיבה, ושדבר זה רחוק בכף הדמיון מהא דשני גיטין שנתערבו כרחוק מזרח ממערב, וכנ"ל:

אמנם מה נדע אנחנו אשר לא ידעוהו הראשונים ז"ל, ולזאת נראה לפענ"ד בדעת התה"ד בזה, דזה הי' פשוט בעיניו, דהכתיבה שכותב שני גיטין מחמת ספק, הגם דבאמת רק אחד מהם כשר לגרש בו, מ"מ כיון דאינו ידוע איזה הוא, וצריך לכתוב מחמת זה ב' הגיטין, ליתן לה שניהם, וע"י נתינת שניהם יתבררו לנו הגירושין, וא"כ הרי שניהם באים לצורך הגירושין, ולזאת בשעה שכותב שניהם לכוונה זו, שפיר מקרי דכותב שניהם לשם גירושין, ודוקא כשכותב שני גיטין לאשתו אחד לגרש בו ואחד ליתן בידה להיות לה לראי' בעלמא וכדומה, והגט הב' אינו בא לצורך הגירושין כלל או כשאינו יודע בשעת כתיבה באיזה גט הוא רוצה לגרש לא הוי כתיבה מבוררת לשם גירושין, שהרי אינו יודע

אז איזה מהם הוא כותב לצורך הגירושין, אבל כשכותב שני גיטין מחמת ספק, דאינו יכול לגרש באחד מהם רק בשניהם, וכנ"ל, א"כ כותב שניהם לצורך הגירושין, ומקרי זה שפיר שכותב שניהם לשם גירושין, וא"כ שפיר הוי כתיבה מבוררת לשם גירושין, דכל גט שכותב כותב אותו בבירור לצורך ולשם גירושין:

אלא דעל הנתינה הי' חושש מהרי"א, כיון דהנתינה היא גמר הכריתות, א"כ למאן דבעי נתינה לשמה מבוררת צריך לדעת אז באיזה גט הוא מגרשה, וזאת אינו ידוע כשנותן ב' גיטין מחמת הספק, ולא סגי בזה במה שנותן שניהם לצורך הגירושין דליהוי מחמת זה כאלו נותן שניהם לשם גירושין, וכמו בהכתיבה שכתבתי לעיל, דשאני הכתיבה, דאז עדיין אין הגירושין בפועל, אלא דהיא הכנה להגירושין, וכתיבה לשם גירושין היינו לצורך הגירושין שאח"כ, וכיון דשניהם הם לצורך הגירושין, וכנ"ל, שפיר הוי כתיבה מבוררת לשם גירושין בכל אחד מהגיטין, דכל אחד מהם נכתב לצורך הגירושין, וכנ"ל, אבל הנתינה דהיא מעשה הגירושין בפועל, למאן דבעי נתינה לשמה לשם גירושין צריך לכוון שנותן לה הגט ומגרש אותה בו, וזה צריך לדעת אז בבירור, איזה גט הוא נותן לה, ובאיזה גט מגרש אותה, וכן משמע לשון הגמ' שם, דאמר ר' ירמי' דלא כר"א דאי ר"א וכו' הא לא ידעי בהי מינייהו קא מגרשה, אלמא דלמאן דבעי נתינה לשמה צריך דוקא שידעו באיזה גט הוא מגרשה, וא"כ גם בשני גיטין הניתנין מחמת הספק ג"כ לא ידעי בהי מינייהו קא מגרשה, ואתי שפיר רק למאי דקיי"ל כאביי דאפילו ר"א לא בעי נתינה לשמה, אבל לא לר' ירמי', ובמקום שיש לברר איך לכתוב, צריך לחוש להא דר' ירמי', ולא לתת שני גיטין:

ושוב כתוב בתה"ד שם, דנראה דאף לר' ירמי' כשר הדבר לגרש בשני גיטין שנכתבו משום ספק השמות, והיינו טעמא, דגם בהנתינה אמרינן סברא הנ"ל כמו בהכתיבה, דהגם דרק אחד מהם כשר, מ"מ כיון דאינו ידוע איזה הוא, ומחמת הספק צריך ליתן שניהם, וע"י נתינת שניהם נתברר לנו דהיא מגורשת, א"כ שניהם מסייעים להבירור של הגירושין, וכאלו היתה מתגרשת בשניהם, והוי שפיר נתינה מבוררת, דידעי דמגרשה בשניהם, ואף דבאמת אינה מתגרשת רק באחד בהכשר שבהם, מ"מ כיון דגם השני בא לצורך בירור של הגירושין, דבאחד מהם היינו מסופקים אם היא מגורשת, וע"י שניהם נתברר לנו שהיא מגורשת, הוי כאלו מגרשה בשניהם, וא"כ הוי שפיר נתינה מבוררת בשניהם, וכנ"ל:

ולא דמי להההיא דשנים ששלחו שני גיטין ונתערבו, דאמרינן שם הא לא ידעי בהי מינייהו קא מגרשה, ולא אמרינן סברא זו דהואיל דנתברר לנו ע"י נתינת הב' גיטין לזו

ולזו שהן מגורשות הוי כמגרש לכל אחת בשני הגיטין, ושפיר ידעי במאי קא מגרשה, דשאני התם, דגט זה נכתב שלא לשם גירושין איש ואשה הללו, וכן גט השני לא נכתב לשם גירושין איש ואשה הב', כה"ג לא הוי נתינה מבוררת כשיתנו שניהם, דלא נוכל לומר דהוי כאלו מגרש לכל אחת בשניהם והוי נתינה מבוררת, דאיך אפשר לומר כן בזה כלל דהוי כמגרש בשניהם, דהא אפילו כשמגרש באמת בגט שלא נכתב לשמו ולשמה לשם גירושין לא הוי כלום, ומכש"כ כאן דלא נוכל לומר דהוי כאלו מגרשה בשניהם, כיון דלא נכתבו שניהם לשם גירושין איש ואשה הללו, רק אחד מהם, וכן השנית, אבל בשני גיטין מחמת ספק השמות, שמיד בשעת הכתיבה נכתבו שניהם לכוונה הזאת, לשם גירושין איש ואשה הללו, דהיינו שיתן שניהם לצורך גירושין הללו, וכן נותן אותם אח"כ על הכוונה הזאת, והוי כאלו נכתבו שניהם לשם גירושין ומגרש בשניהם, וא"כ הוי שפיר נתינה מבוררת, דידעי בשניהם, וכנ"ל:

וזה הוא שכתב בתה"ד שם בסוף דבריו, וז"ל דדרש וכתב לה לא אתי לאפוקי אלא שלא לשמה, ולא שנכתב בטעות, עכ"ל, פירוש דדוקא שלא לשמה, רק לשם אשה אחרת, וכן שלא לשם גירושין, רק לצורך אחר, לתת בידה לראי' בעלמא, וכדומה, או הוא פסול, אבל לא כשכתב לשמה ולשם גירושין, רק שנכתב בטעות, הגם דפסול משום הטעות, אבל עכ"פ אינו פסול משום שלא לשמה, דהא באמת נכתב לשמו ולשמה לשם גירושין, והגם דאינו דומה כ"כ, דבנכתב בטעות לא ידע בשעת כתיבה שהוא בטעות, וכתב בכוונה מבוררת לשמה, משא"כ בנ"ד שיודע בשעת כתיבה שיש טעות באחד מהם, ולא יצלח לגירושין רק אחד מהם, וא"כ י"ל דאין זה נקרא לשם גירושין בשניהם, וכנ"ל, מ"מ ס"ל להתה"ד מסברא, דהואיל שכותב ונותן שניהם לצורך גירושין של איש ואשה הללו, שפיר מקרי כתיבה ונתינה לשם גירושין בכתיבת ונתינת שניהם, והוי שפיר כתיבה ונתינה מבוררת לשם גירושין, וכנ"ל:

מיהו כיון דזה הוא רק מסברתו הזכה של מהרי"א ז"ל, ואין על זה ראי' מוכרחת, לזאת לא סמך מהרי"א על זה אלא במקום דוחק, שאי אפשר לברר בשום אופן איך לכתוב, אבל במקום שאין דוחק לא סמך מהרי"א על סברא זו, וחשש דלא הוי נתינה מבוררת בכה"ג, וגם חשש להא דר' ירמי' דלר"א בעינן נתינה מבוררת לשמה, ולזאת ס"ל דאין לתת בכזה ב' גיטין, וכנ"ל:

הנה הארכתי עד כה ליישב דברי מהרי"א ולפרש אותם, ואקוה כי כוונתי בזה לאמיתו בעזה"י, אמנם האמת אגיד ולא אכחד, שאחר כל הטורח הזה לא זכיתי לעמוד על סוף דעתו הרמה של מהרי"א ז"ל בענין החילוק שבין הכתיבה להנתינה, ואם בהס"ד

הי' משמע לי' מפשטות דברי הגמ' דאין בכה"ג נתינה מבוררת, הואיל דלא ידעי בהי מינייהו קא מגרשה, דבאמת אינה מגרשה רק בהכשר שבהם, ואינו ידוע איזה הוא, ואף דגם השני בא לצורך הגירושין, מ"מ אינו בא לצורך הגירושין בעצם, דלזה לא יועיל הפסול כלל, רק דבא לצורך זה שיהי' נודע גם לנו שנתגרשה, דאם יתן לה רק אחד מהם, אף שיהי' הכשר, לא יהי' נודע לנו שנתגרשה, דהרי אין אנו יודעין איזה הוא הכשר, ועכשיו דנותן שניהם, דיש בודאי בתוכם אחד הכשר, עי"ז יודעים גם אנו שנתגרשה, וכיון דעכ"פ אין השני בא לצורך הגירושין בעצם, לא הוי כאלו מגרשה בשניהם, רק באחד מהם, והואיל דאין ידוע באיזה מהם מגרשה לא הוי בזה נתינה מבוררת לשם גירושין, וא"כ היינו הך גופי' בהכתיבה, דאינו כותב לצורך הגירושין בעצם רק אחד מהם, דהיינו הכשר שבהם, והשני אינו כותב לצורך הגירושין בעצם, דלא יוצלח כלל לגירושין, בהיותו פסול, רק דהוא בא לצורך בירור של הגירושין גם לנו, וכנ"ל, וכיון דזה לא מקרי לשם גירושין, הואיל דאינו בא לצורך הגירושין בעצם, וכנ"ל בהנתינה, ורק הכשר שבהם הוי לשם גירושין, וכיון שאינו ידוע איזהו, א"כ לא הוי כתיבה לשם גירושין מבוררת, דלפ"ז כתיבה לשם גירושין לא הוי אלא כשכותב לגרש בו בעצם, ולהיות כי אינו מבורר איזה הוא כותב לשם כך, ממילא אין כאן כתיבה לשם גירושין מבוררת, וא"כ עדיפא הו"ל למהרי"א לומר וכנ"ל, וצע"ג:

והנה הג"פ שם כתב להוכיח כסברת התה"ד הנ"ל, דשפיר חשיב בכה"ג נתינה מבוררת, דאל"כ לא יהי' תקנה לר' ירמי' בספק שמות, דבגט אחד לא סני, וב' גיטין פסול, משום דלא הוי נתינה מבוררת, וכן ימשך מזה דבאירע ספק בגט, ונשארה האשה ספק מגורשת, דאין תקנה להתיר אשה זו בגט אחר לר' ירמי', משום דלא ידעי באיזה גט נתגרשה, אם בגט הא' או בגט הב', א"ו דזה חשיב שפיר נתינה מבוררת, כיון שבא לצורך הגירושין, עיי"ש:

ואם כנים אנחנו במה שכתבתי לעיל, דיש לפקפק בכזה גם על הכתיבה כמו על הנתינה, א"כ אדרבא נתחזקו ראייותיו של הג"פ ביותר דזה שפיר חשיב מבורר לשם גירושין דאל"כ לא יהי' תקנה לספק שמות וכן לספק מגורשת אליבא דכ"ע, דאין כאן כתיבה לשם גירושין מבוררת, א"ו דזה חשיב מבורר, וכנ"ל:

ויש להוסיף עוד ראי' מפורשת מהא דאשכחן בכמה דוכתי בש"ס גט בספק מקודשת, בקידושין מ"ד ע"ב צריכה גט וצריכה מיאון, צריכה גט שמא נתרצה האב, וביבמות צ"ב ע"ב ביבמה שנתקדשה אמר שמואל בעניותינו צריכה גט, מספקא לי' לשמואל וכו', עיי"ש, ואי בכה"ג לא חשיב מבורר א"כ לא מהני כאן גט כלל, דאין כאן כתיבה

ונתינה מבוררת לשם גירושין, דשמא היא פנוי' ואין כאן גירושין כלל, א"ו כיון דבא לצורך גירושין, ולהתיר אותה עי"ז בבירור לעלמא, מקרי זה כתיבה ונתינה מבוררת לשם גירושין, וכנ"ל:

והגם דהר"ן כתב בפ"ק דקידושין גבי נתן הוא ואמרה היא, דהוא מסתפק בכל ספק קידושין אם צריכה גט מדאורייתא או לא, דאפשר מדאורייתא שרי, משום דאיכא למימר העמיד אשה על חזקתה וכו', אלא שמפני חומר ערוה אסרוה רבנן, עכ"ל, והפרי חדש ביו"ד בכללי הס"ס החליט כן, עיי"ש, וכיון דבספק קידושין אין צריך גט אלא מדרבנן, ובדרבנן קיי"ל דיש ברירה, וא"כ עדיין יש לומר דאין זה חשיבה כתיבה ונתינה מבוררת לשם גירושין, אלא דבספק קידושין, הואיל דהגירושין הם רק מדרבנן, שפיר דמי אף שאינו מבורר בשעתו, משא"כ בספק של גירושין דהגירושין הם מדאורייתא:

אך זה אינו, חדא דהתו' כתבו בר"פ כל הגט דאפילו מאן דסבר בעלמא יש ברירה, בגט מודה משום דכתיב וכתב לה לשמה, משמע שיהי' מבורר בשעת כתיבה, עיי"ש, וה"ה בהנתינה למאן דבעי נתינה לשמה, וא"כ ודאי משמע דאף במקום שאין צריך גט אלא מדרבנן, אף דבדרבנן יש ברירה, מ"מ בגט צריך להיות מבורר בשעת כתיבה, וכן בשעת נתינה לר' ירמיה, דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקנו:

ועוד דהא דאמרינן בדרבנן יש ברירה, היינו כשנתברר הדבר אח"כ אמרינן הוברר הדבר למפרע, אבל בספק קידושין, דלא יתברר זה לעולם אם היא פנוי' או אשת איש. פשיטא דלא שייך בזה לומר יש ברירה, אף שהוא רק מדרבנן, דהא לעולם לא יתברר אם זה הגט נכתב וניתן לשם גירושין, ועיין בתשובת מוהר"מ לובלין סי' ט' בד"ה ומה שחששת, א"ו דזה שפיר חשיב כתיבה ונתינה מבוררת, וכנ"ל:

מיהו כל ראיות הללו יש לדחות, דלעולם י"ל דלא הוי זה כתיבה ונתינה מבוררת, ואעפ"כ יש תקנה ועצה איך ליתן גט באופנים הנ"ל, דהיינו דבספק שמות יש תקנה להעלים בב' הגיטין מהבעל ומהסופר ומהעדים שיש איזה ספק בזה, וכעצת הנודע ביהודה שיתבאר לקמן בענף י"א, עיי"ש, ובספק גירושין יאמר הרב דבגט הראשון לא הי' בו שום ממש, ואף ספק גירושין אין בו, וכן בספק קידושין יאמר להם הרב דהם קידושין גמורין ודאין, ובזה שפיר הוי כתיבה וחתימה ונתינה מבוררת לשם גירושין לפי מחשבת הבעל והסופר והעדים:

אבל יש להביא ראי' ממשנה מפורשת בקידושין ס"ג ע"ב, קדשתי את בתי ואיני יודע למי וכו', זה אמר אני קדשתיה וזה אמר אני קדשתיה, שניהם נותנים גט, וכן בסנהדרין י"א, מעשה באשה אחת שבאתה לבית מדרשו של ר' מאיר אמרה לו רבי אחד מכם

קדשני בביאה עמד ר"מ, וכתב לה גט כריתות ונתן לה, עמדו כתבו כולם ונתנו לה, והרי שם מפורסם הספק לכולם, בהיות אשה אחת מתגרשת מכמה אנשים, ואעפ"כ מהני בה גירושין, וע"כ דזה מקרי כתיבה ונתינה מבוררת לשם גירושין, וכנ"ל:

אמנם גם זה יש לדחות, די"ל דבמשנה דשניהם נותנין גט, היינו שכל אחד ואחד לוקח לו סופר ועדים אחרים, ואומר לפניהם אני קדשתיה, ומגרש, והסופר והעדים של כל אחד ואחד מהם אינם יודעים כלל מהשני שאומר ג"כ אני קדשתיה, וא"כ הוי הכל מבורר לפי מחשבתם, ומצד המגרשים עצמם בודאי אין שום חשש, דלהם שפיר מבורר מי קדש אותה, וכן בההוא עובדא דר"מ י"ל דלקחו להם כל אחד מהמגרשים ההם עדי חתימה אחרים, וכל העדי חתימה לא ידעו מהספק, רק חשבו כל כת מהם שרק זה קדשה, וכתיבת הגיטין ונתינתם עשו המגרשים בעצמם, ולהם שפיר מבורר לכל אחד אם קדש אותה אם לא, ובלא"ה לא בעי לר"מ כתיבה ונתינה לשמה כלל:

מיהו יש ראי' מהא דקידושין נ"א ע"ב, שניים שקדשו שתי אחיות, זה אינו יודע איזו קדש וזה אינו יודע איזו קדש, זה נותן שני גיטין וזה נותן שני גיטין, וכן שם דנ"ב ע"א אחת מבנותיך מקודשת לאחד מבני כל אחת ואחת צריכה חמשה גיטין, והרי שם אין מבורר להמגרשים באיזה גט ולאיזו אשה הם מגרשים, וא"כ אף אם נדחוק כאן ג"כ ונאמר דמעלימים הספק מהסופר והעדים, וכנ"ל, מ"מ לא הוי כתיבה וחתימה ונתינה מבוררת לשם גירושין מצד המגרש:

אם לא שנימא דלר' ירמי' אתיא זה ג"כ דלא כר"א דבעי נתינה לשמה, ובכתיבה וחתימה לא בעינן שליחות הבעל, רק דדי במה שמצוה לכתוב ולחתום, דעי"ז כותב הסופר וחותמין העדים לשמה, כמ"ש התו' והרא"ש בגיטין כ"ב ע"ב לחד תירוצא, עיי"ש, וכיון דהסופר והעדים אינם יודעים מהספק שפיר הוי כתיבה וחתימה מבוררת לשמה ולשם גירושין עפ"י צווי הבעל, דהא הסופר והעדים שומעים שפיר מהבעל שיכתוב ויחתמו גט לאשתו פלונית לגרש אותה בו, ומהספק שיש בלבו בזה הם אינם יודעים כלל, ומה שבאמת אינו מבורר אצל המגרשים זה אינו מזיק כלל להכתיבה ולהחתימה, דלא בעינן שיהי' זה בשליחות הבעל, רק די במה שהסופר כתב והעדים חתמו כתיבה וחתימה מבוררת לפי מחשבתם:

אמנם להפוסקים דבעי שליחות הבעל בהכתיבה והחתימה, דוכתב לה אבעל קאי, א"כ פשיטא דצריך שיהי' מבורר גם אצל הבעל בשעת מינוי השליחות ובשעת הכתיבה והחתימה שהוא לשם גירושין, וא"כ שפיר יש ראי' משם דבכה"ג שכותבין הרבה גיטין

מפני הספק חשיב שפיר כתיבה וחתימה מבוררת, מדמהני שם הגירושין אף שיש ספק להמגרשים באיזה גט הוא מגרש:

מיהו לפי מה שמשמע מתה"ד דעל הכתיבה והחתימה של ב' גיטין מספק לא הי' אצלו שום ספק כלל, דודאי הוי מבורר, רק על הנתינה חשש, דלא הוי בכזה נתינה מבוררת, וכנ"ל, א"כ אין לפשוט ספקו של התה"ד מכאן, כי לענין הנתינה אכתי י"ל דבכה"ג לא הוי מבוררת, רק דמתניתין הנ"ל אתי' לר' ירמיה דלא כר"א, והגם דגם אנן קיי"ל כמשניות הנ"ל, כמבואר באבה"ע סי' ל"ז, היינו משום דבאמת אנן קיי"ל כאביי, דגם לר"א לא בעי נתינה לשמה, אבל במקום שאין דוחק אכתי יש לחוש להא דר' ירמיה, ולא ליתן ב' גיטין, מחמת שאין בזה נתינה מבוררת לשם גירושין:

אמנם עכ"פ זה יצא לנו ממשניות הללו דלהכתיבה והחתימה של ב' גיטין מחמת ספק בודאי אין לחוש ולומר דהוו כתיבה וחתימה שאינם מבוררות, וכנ"ל:

והגם דזה אינו מוכרח רק להפוסקים דבעינן שליחות בהכתיבה, דלהפוסקים דלא בעינן שליחות יש לומר דמיירי כשמעלימין הספק מהסופר והעדים, וכנ"ל, מ"מ כיון דלהפוסקים דבעינן שליחות בודאי מוכרח זה, וכנ"ל, א"כ נראה דגם שאר הפוסקים ס"ל כן, דמהיכי תיתי נימא דיהי' מחולקין גם בסברא זו, וגם כי באמת דוחק גדול הוא לומר דכל הנ"ל מיירי דוקא שמעלימין הספק מהסופר והעדים:

ואם ננקוט סברתינו הנ"ל שבאמת אין חילוק בזה בין הכתיבה לנתינה, א"כ אדרבא יש ראי' מהכתיבה להנתינה דחשיב בכה"ג מבוררת:

ובכל זאת לא מפני שאנו מדמין נעשה מעשה, לתת שני גיטין במקום שאין דוחק ולהקל בזה יותר מהתה"ד עצמו בעל הסברא הזאת דבכה"ג חשיב נתינה מבוררת, ואעפ"כ במקום שאין דוחק לא רצה לסמוך ע"ז ולתת ב' גיטין:

ענף י

ובדרכי משה סי' קכ"ט אות כ"ב כתב וז"ל, וכן נ"ל שלא ליתן ב' גיטין בבת אחת, דאין ברירה בגיטין, וכמו שכתבתי לעיל סי' קכ"ב, ועוד דהתוספת דסוטה די"ח כתבו דהמגרש בב' גיטין הוי פסול מדאורייתא, ואע"ג דהתם מיירי דמגרש בב' גיטין כשרים, אבל כשמגרש מספק, ממ"נ אין כאן אלא גט אחד, מ"מ נראה דלפעמים שניהם כשרים מדאורייתא, אלא כשמחמירין לפעמים מדרבנן, וע"כ אין ליתנן בבת אחת, עכ"ל הד"מ:

והנה אין ספק דמ"ש הד"מ דאין ברירה בגיטין, כוונתו דבגיטין צריך שיהי' מבורר בשעתו בעת תיקון הגט שהוא לשם גירושין, וכן הוא כוונתו בתשובה סי' פ"ד, עיי"ש ולא כמו שנראה מהגט פשוט סי' קכ"ט ס"ק ק"ו וסי' קכ"ב ס"ק ח' דכוונת הרמ"א היא

הואיל דאין אנו יודעין באיזה גט נתגרשה, וע"ז כתב הג"פ דלא שייך בזה לומר אין ברירה, כיון דממ"נ היא מגורשת באחד מהם מה לנו לדעת באיזה גט מגרשה, וכמו בתפילין דרש"י ודר"ת, וכן כלהו בבי דתקיעות ר"ה מחמת ספק תשר"ת תש"ת תר"ת, מי נימא דלא יצא, דבדאורייתא אין ברירה, א"ו דבכל מקום שאנו עושים ככל החלוקות אעפ"י שאין אנו יודעים במה אנו יוצאים אעפ"כ אנו יוצאים ידי חובותינו ממ"נ, עכ"ד הג"פ שם, אבל הדבר פשוט דכוונת הרמ"א דבגט צריך להיות מבורר בשעתו בשעת כתיבתו ובשעת חתימתו שהוא לשמו ולשמה לשם גירושין, ולהיות כי בב' גיטין מחמת ספק לא נודע באיזה גט הוא מגרש, א"כ כל גט אינו נכתב ונחתם לשם גירושין מבוררת, וכנ"ל, וכן מורה מה שמרמז הרמ"א לסי' קכ"ב, וכמו שיתבאר עוד לפנינו:

וזה פשוט מאוד דתקון של הכשר הגט אין לדמות כלל ליציאת ידי חובת המצות של הנחת תפילין ותקיעת שופר וכדומה, כי אין להם שום ענין זה לזה כלל, דביציאת ידי המצות הרבה פוסקים ס"ל דמצות אינן צריכות כוונה כלל לצאת בהן ידי חובתן, ואפילו להפוסקים דמצות צריכות כוונה, מ"מ לאו מקרא או מאיזה לימוד ילפינן זה, רק מסברא, שמצות ד' צריכין להעשות בדרך עבודה ומצוה, לעשות הדברים לשם פעלם, כבנדרים ס"ב ע"א, לא בדרך עשיה בעלמא, ולזאת סגי בזה אם רק מכוון בדרך כלל לצאת ידי חובת המצוה בעשיותיו אשר הוא עושה, אף שאין לו כוונה מבוררת באיזה תפילין או באיזה תקיעות הוא יוצא, מ"מ כיון שכוונתו לצאת בהכשרים שבהם, הוא יוצא, משא"כ בהכשר הגט, שמקרא מלא דיבר הכתוב וכתב לה ספר כריתות, וילפינן מזה דצריך שיכתוב אותו לה לשמה, לשם כריתות, ואם לא כן אין הגט כשר, והוא כנייר חלק, צריך להיות שיהי' מבורר להכותב בשעת כתיבת הגט שהוא כותב גט הזה לשמה לשם גירושין, לאפוקי כותב ב' גיטין לשתי נשיו ששמותיהן שוות על דעת לגרש כל אחת מהן באיזה גט שירצה אח"כ, דלא הי' מבורר לו בשעת כתיבת כל גט לאיזו מהן הוא כותב אותו, וכן כותב ב' גיטין לאחת, אחד לגרש אותה בו, ואחד לראי' בידה וכדומה, ובאיזה שירצה אח"כ יגרש בו, דלא הי' מבורר לו בשעת כתיבת כל גט אם כותב אותו לגירושין, כל זה פסול, וכמו שהבאתי בריש ענף הקודם מהמשנה וירושלמי דר"פ כל הגט, ומהגמרא דידן בגיטין דפ"ו ע"ב דאפילו בנתינה למאן דבעי נתינה לשמה פסול בב' גיטין שנתערבו, דלא ידע בהי מינייהו קא מגרשה, ומכש"כ בהכתיבה אליבא דכ"ע דצריך לדעת בעת הכתיבה איזה גט כותב לשם גירושין, עיי"ש:

וגם הבאתי לעיל בשם התו' דאפילו למ"ד יש ברירה מודה בגט, משום דוכתב לה לשמה משמע שיהי' מבורר בשעת כתיבה, וזה הוא שכתב הרמ"א על ב' גיטין דאין ברירה

בגיטין, ור"ל דבגיטין לכ"ע אין ברירה, רק צריך שיהי' מבורר בשעת כתיבתו שהוא לשם גירושין, וזה אינו בב' גיטין מספק:

ואפילו בתפילין עצמן חזינן חילוק בין יציאת ידי חובת המצוה ובין תיקון הכשר המצוה, כי לצאת ידי המצוה הרבה פוסקים ס"ל דמצות אינן צריכות כוונה, ואפילו להפוסקים דצריכות כוונה מ"מ אינן צריכות דוקא כוונה מבוררת לצאת דוקא בתפילין זו, וכנ"ל, ואלו בהכשר תיקון המצוה אף להסוברים דמצות אצ"כ מ"מ העיבוד צריך להיות לשמה דוקא, ואי לאו הכי פסול, וגם צריך להיות מבורר בשעתו איזהו לשם תפילין, ואם לא כן נפלינן בחשש ברירה, כמבואר בתשובת רעק"א ז"ל סי' ב', עיי"ש, וכן הוא לענין הכתיבה לשם קדושת תפילין, דיש עיכוב בזה לכ"ע, כמבואר באו"ח סי' ל"ב סי"ט, הרי דאין לדמות תיקון הכשר המצוה ליציאת ידי חובת המצוה, ומכש"כ תיקון הכשר הגט דחמיר טפי, כדכתיב וכתב לה לשמה, ספר כריתות, לשם גירושין, וכן הנתינה למאן דבעי נתינה לשמה, דג"כ נוגע זה להכשר הגט, פשיטא דאין לדמות זה ליציאת ידי חובת המצות, אלא דבעינן בכל זה שיהי' מבורר בשעתו, וכנ"ל, ולא עוד אלא שאפילו לתיקון הכשר התפילין אין לדמות תיקון הכשר הגט וללמוד משם איזה קולא אשר אפשר להמציא משם, דגט חמיר טפי, ותדע דהרי שם יש הרבה מהראשונים דס"ל דלא בעי כלל עיבוד לשמה, כמ"ש בת' משכנות יעקב חאו"ח סי' מ"ב, ואפילו למאי דקיי"ל דבעי עיבוד לשמה מ"מ דעת הפרמ"ג בסי' ל"ב דאינו אלא מדרבנן, עיי"ש, וכן לענין קידוש הכתב והאזכרות מסופק הפרמ"ג שם אם הוא דאורייתא או דרבנן, עיי"ש, משא"כ בגט דמקרא מלא וכתב לה וכו', ולכ"ע לא אמרינן בי' ברירה, וכמ"ש התו' הנ"ל, אין ללמוד בו קולא משאר דברים, ולכך הביא הרמ"א הראי' מגט עצמו, מסי' קכ"ב, דאין ברירה בגיטין:

וגם מוכח בהדיא דאין כוונת הרמ"א לחוש בזה על הנתינה שאינה מבוררת איזה גט הוא לשם גירושין, דא"כ מה ראי' מייתי ע"ז ממ"ש לעיל סי' קכ"ב, הא שם אין מקום הדין של הנתינה, רק של הכתיבה, ומה ראי' מהכתיבה להנתינה, דנהי דהכתיבה צריכה להיות לשמה, ומבוררת לשם גירושין, מ"מ הנתינה קיי"ל דאינה צריכה להיות לשמה אף לר"א, כאביי, ולכך יכול ליתן ב' גיטין שנתערבו, שניהם לזו ושניהם לזו, אף דלא ידע בהי מינייהו קא מגרשה, כמבואר בסי' קל"ב, אלא דהתה"ד כתב דבמקום שאין דוחק יש לנו לחוש לסברת ר' ירמיה דלר"א דקיי"ל כוותי' בעי נתינה לשמה ומבוררת, ולא ליתן ב' גיטין, וכנ"ל, ועכ"פ אין ראי' לזה מהכתיבה דסי' קכ"ב, וא"כ אם הי' כוונת הרמ"א לחוש בזה על הנתינה לא הי' לו להביא ע"ז הא דסי' קכ"ב, אלא דברי התה"ד הנ"ל,

דיש לחוש לסברת ר' ירמי', וע"כ צ"ל מדלא תלה הרמ"א חשש שלו במ"ש התה"ד, אלא במ"ש הוא לעיל בסי' קכ"ב, דאין כוונת הרמ"א כאן כלל לחוש מחמת הנתינה, דהוא רק חומרא בעלמא, לחוש לסברת ר' ירמי' אף דלא קיי"ל כוותיה, אלא כוונתי היא לחוש על הכתיבה דצריכה להיות מדינא דאורייתא לשמה, ומבוררת לשם גירושין, ובב' גיטין מספק הואיל דלא נודע באיזה גט היא מתגרשת, א"כ לא נתברר בשעת הכתיבה איזה גט הוא כותב לשם גירושין, וכנ"ל, וע"ז מביא ראי' מסי' קכ"ב, וכוונתו על מ"ש הב"י שם בשם הגהות מרדכי, והגם דבד"מ כתב וכמו שכתבתי לעיל בסי' קכ"ב, ובד"מ שם לא נמצא זה, מצינו כן הרבה פעמים בד"מ, שכותב שהוא כתב כן במקום פלוני, ולא נמצא כן בד"מ שם אלא בב"י, והסבה לזה הוא, יען שהשמיטו הרבה בד"מ שלפנינו ממה שהי' כתוב בד"מ הארוך, דהיינו כל הדברים הנמצאים בהב"י, וכ"כ בהדיא בתשובת הרמ"א סי' פ"ד שם דכוונתו היא על ההגהות מרדכי הנ"ל:

וז"ל הגהות מרדכי שם בפ"ו דגיטין, אומר ר"י שטוב לומר לסופר ולעדים שיכתבו ויחתמו כ"כ גיטין עד שיהא אחד מהם לדעת הרב, והרבי יוסף קלצון אומר דשמא בענין זה פסול, דדמי לברירה, דשאר גיטין כשרין מיד שנעשו כתקנן, וגט זה תלוי בדעת הרב, וצ"ל הוברר הדבר שהי' עומד לדעת הדבר משעת כתיבה, ואנן קיי"ל דבגיטין אין ברירה, כדאיתא בפרק כל הגט גבי לאיזה שארצה אגרש, עכ"ל:

וכוונתו דכיון שאומר להם שיכתבו ויחתמו כ"כ גיטין עד שיהי' אחד כשר לדעת הרב, א"כ נראה שאינו עושה אותם שלוחים אלא לגט שיהי' כשר לדעת הרב, ואם לא יהי' הכתיבה והחתימה כשרים לדעת הרב הגם דבעצם יהי' כשרים לא עשו שליחותם, וכאלו כתבו וחתמו בלא שליחות הבעל, וא"כ הגט בטל למאן דבעי שליחות להכתיבה ולהחתימה, ואפילו למאן דלא בעי שליחות מ"מ עכ"פ הבעל לא צוה על גט זה, ולא יגרש בו, דהא הוא רוצה בגט שיהי' כשר דוקא לדעת הרב, וא"כ בשעה שהסופר כותב הגט והעדים חותמים עדיין אינם יודעים בבירור אם צוה הבעל על הגט הזה, ואם יהי' כשר ורצוי להבעל לגרש בו, כי כל זה תלוי במה שיאמר הרב, וא"כ אין כאן כתיבה וחתימה מבוררת לשמה לשם גירושין, דבשלמא שאר גיטין שאינן תלוין בדעת הרב, מיד בשעת הכתיבה והחתימה כשרואין שנעשה בהכשר המה יודעים שהגט הוא לשמה לשם גירושין, משא"כ כשתולה בדעת הרב אינו מבורר להם עד שיכשיר אותו הרב, וצ"ל בזה הוברר הדבר למפרע, ובגיטין לא אמרינן כן, אלא שצריך להיות מבורר בשעת הכתיבה, כדאיתא בר"פ כל הגט, ובתו' שם ד"ה לאיזו, כן נראה פשוט בכוונת דברי

הגהות מרדכי, וכן פירש בתו"ג סי' קכ"ב ס"ק ו' ובהגהות אמרי ברוך סי' קכ"ט, עיי"ש, וכבר כתבתי בזה בארוכה בסי':

ומזה למד הרמ"א בד"מ ובתשובה לנ"ד, בכתיבת שני גיטין מספק, דכיון שאינם יודעים בשעת הכתיבה והתתימה איזה גט הוא כשר, ותהי' מגורשת בו, א"כ בכל גט אין כאן כתיבה וחתימה מבוררת לשם גירושין:

והגם דלכאורה בהחתימה, לדידן דקיי"ל כר"א דע"מ כרתי, ואעפ"כ חתימה שלא לשמה פסול, משום דמודה ר"א במזויף מתוכו, וזה הוי רק מדרבנן, דגזרינן חתימה אטו כתיבה, כמ"ש התו' בגיטין דף ד' ע"א בד"ה מודה, ובדרבנן קיי"ל דיש ברירה

אבל זה אינו, חדא דלפי מ"ש התו' הנ"ל בר"פ כל הגט דאף אי יש ברירה בדאורייתא מ"מ בגט צריך שיהי' מבורר בשעת כתיבה, עיי"ש, וא"כ ה"ה בחתימה דרבנן, דאף דבדרבנן יש ברירה, מ"מ בגט בעינן מבורר, וכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, ועוד דכיון דגזרינן חתימה שלא לשמה אטו הכתיבה, ובכתיבה כה"ג דאינו מבורר פסול, א"כ ה"ה בחתימה יש לגזור בזה ולפסול, ועוד דכבר כתבתי דברירה לא שייך רק בדבר שנתברר אח"כ, משא"כ בשני גיטין מספק, דלא יתברר לעולם איזה הוא הכשר, לא שייך ברירה כלל, ואף בדרבנן יש לפסול בכה"ג:

ומ"ש הרמ"א דאין ברירה בגיטין כמ"ש בסי' קכ"ב, נקט לשון הגהות מרדכי שם, שכתב לשון זה דאין ברירה בגיטין וכנ"ל, אבל באמת בנ"ד בשני גיטין מספק גרע עוד יותר, דלא יתברר לעולם, וכוונת הרמ"א רק להביא משם דבגט צריך להיות מבורר, ובשני גיטין אינו מבורר איזהו לגירושין, וא"כ יש לחוש בין בכתיבה ובין בחתימה שבכל אחד מהם, דאינם מבוררים לשם גירושין, וכנ"ל:

והגם דשם המנהג כדברי הר"י לומר לשון זה דעד שיהי' כשר לדעת הרב, כמ"ש בהגהות מרדכי שם, כבר כתבו בו טעמים דשם אין חשש ברירה, עיי"ש בתו"ג סי' קכ"ב ס"ק ו', ובחידושי הרי"מ ר"פ כל הגט מה דלא שייכי הטעמים הללו כלל בנ"ד בשני גיטין מספק, דבזה שפיר באנו לחשש ברירה, וכנ"ל:

אלא דצריך להבין, דא"כ למה חשש הרמ"א לזה דוקא כשנותן שני הגיטין בבת אחת, דהא אף כשנותן אותם בזה אחר זה ג"כ לא נודע באיזה מהם היא מתגרשת, וא"כ ממילא אין כאן כתיבה וחתימה מבוררת לשם גירושין

וצ"ל דהרמ"א שפיר מחלק בין כשנותן אותם בב"א ובין בזא"ז, וטעם החילוק הוא כמ"ש בג"פ שם סי' קכ"ט ס"ק ק"ו, דדוקא כשנותן אותם בב"א דאז אין גט הפסול עושה שום פעולה בענין הגירושין, רק הכשר, וא"כ אינו כותב וחותם לשם גירושין רק להכשר

שבהם, וכיון שלא נודע איזה הוא א"כ לא הוו כתיבה וחתימה לשם גירושין מבוררת, אבל כשנותן אותם בזא"ז, מיד כשנותן גט ראשון נעשית ספק מגורשת, אשר נשתנה דינה בהרבה דברים מאשת איש גמורה, כנודע, ואח"כ כשנותן גם גט הב' נעשית מגורשת גמורה, ושוב נשתנה דינה גם ממה שהיתה מקודם, וכיון דע"י נתינת כל אחד מהגיטין היא נתרחקה יותר מבעלה ממה שהיתה מקודם, ונשתנה דינה, א"כ יש צד גירושין בנתינת כל אחד מהם, ושפיר יש לקרות שם גירושין על שניהם, וכיון שהכתיבה והחתימה נעשו על דעת שיתן אותם בזא"ז, א"כ ממילא שפיר יש כתיבה וחתימה מבוררת לשם גירושין בכל אחד מהם, דשניהם יתן אותם לגירושין, וכנ"ל:

והגם דהתה"ד אינו מחלק בזה, אלא דכשאין דוחק ליתן ב' גיטין חשש גם בזא"ז דהוי נתינה שאינה מבוררת, ובמקום דוחק ס"ל לעיקר דגם בבת אחת הוי נתינה מבוררת בשניהם, כמבואר שם, וכנ"ל, מ"מ הרמ"א מחלק בזה בין בב"א ובין בזא"ז אפילו במקום דוחק, וכנ"ל, ובהכי אתיא שפיר כל הראיות שכתבתי לעיל מספק גירושין ומספק קידושין, דהתם מיירי בזא"ז, ודוק:

ומה שהקשה הג"פ שם על חילוק זה דא"כ למה מוקי ר' ירמי' מתניתין דשני גיטין שנתערבו דלא כר"א, הא יכול לאוקמי כר"א, וכגון דנותן אותם לשניהן בזה אחר זה, דהוי נתינה מבוררת, וכנ"ל, עיי"ש, י"ל כמ"ש התה"ד לפי דרכו דגם בבת אחת חשיב בב' גיטין מספק נתינה מבוררת, ואעפ"כ התם במשנה, כיון דגט זה לא נכתב לשם גירושין איש ואשה הללו, וגט זה לא נכתב לשם גירושין איש ואשה הב', לא נוכל לומר דהוי כאלו ניתנו שניהם לשם גירושין, וכנ"ל, וכמו כן נוכל לומר לדעת הרמ"א, דבזא"ז הוי נתינה מבוררת, מ"מ היינו דוקא בב' גיטין מספק, דשניהם נכתבו לשם גירושין איש ואשה הללו, משא"כ בשני גיטין שנתערבו, אף אם יתן אותם בזא"ז, הגם דנשתנה דינה ע"י כל אחד מהם. וכנ"ל, מ"מ כיון דאחד מהם לא נכתב לשם גירושין איש ואשה הללו, ואחד מהם לא נכתב לשם גירושין איש ואשה הב', לא נוכל לקרות בזה שם גירושין על שניהם נגד כל אחת מהנשים הללו, רק על אותו הגט שהוא של אשה זו נגד אשה זו, ועל אותו הגט שהוא של אשה הב' נגד האשה הב', וכיון שאין הגיטין מבוררים של מי הם כל אחד ואחד מהם, ומי מגורשת בו, א"כ לא הוי נתינה מבוררת:

ונראה דזה הי' ג"כ דעת מוהראנ"ח שהביא הג"פ שם, שחשש בנתינת שני הגיטין בב"א משום ברירה, ולא כשנותן אותם בזא"ז:

ומ"ש הרמ"א עוד דבנתינתם בב"א יש חשש משום שני ספרים, דלפעמים שניהם כשרים מדאורייתא, ורק מדרבנן אחד פסול, ולכאורה מה בכך דשניהם כשרים מדאורייתא,

מ"מ כיון דאחד מהם פסול מדרבנן, א"כ אין כוונתו לגרש רק באחד מהם, דהיינו בהכשר שבהם, וא"כ מה זה ענין למגרש בשני ספרים שכתבו החו', דשם כוונתו לגרש בשניהם, משא"כ בנ"ד, וכ"כ באמת הג"פ שם:

וצ"ל בכוונת הרמ"א, דהא הוא ז"ל ראה וידע סברת התה"ד הנ"ל, אשר הביאו שם באותו הס"ק, דגם בנותן אותם בב"א הוי נתינה מבוררת, דכיון דשניהם באים לצורך הגירושין הוי כמגרש בשניהם, וכנ"ל, וא"כ מהאי טעמא גופי' שוב יש לחוש בזה למגרש בב' ספרים, כיון דחשבית לי' כמגרש בשניהם:

והגם דהרמ"א לא ס"ל בזה כהתה"ד, וחשש בנתינתם בב"א לברירה, וכנ"ל, מ"מ י"ל דהיינו דוקא להקל לא סמך על סברא זו, אבל להחמיר, לחוש ע"י סברא זו למגרש בב' ספרים, פשיטא דיש לנו לחוש לסברת התה"ד, ובודאי דבחומר א"א יש לנו למיזל הכא לחומרא והכא לחומרא:

וגם כי ממ"נ, בנותן שניהם בב"א אי חשבית לי' כמגרש בשניהם, כסברת התה"ד, אזי יש חשש דב' ספרים, ואי לא הוי כמגרש בשניהם, כסברת הרמ"א, א"כ יש חשש ברירה, לכן כתב דכשיש צורך ליתן ב' גיטין יתן אותם בזא"ז, דאז ליכא שוב חשש ברירה, דהוי כאלו שני הגיטין באים לגירושין, וכנ"ל ומשום שני ספרים ג"כ ליכא, דס"ל להרמ"א לעיקר דבנותן אותם בזא"ז הגם דשניהם כשרים מדאורייתא, ושניהם באים לגירושין, מ"מ לית בזה משום ב' ספרים, דבכל פעם אינו מגרש רק בגט אחד:

מיהו אף דכן ס"ל להרמ"א לעיקר דבזא"ז ליכא חשש ברירה ולא חשש דב' ספרים, מ"מ ס"ל ג"כ דבמקום שאין דוחק כ"כ ליתן ב' גיטין לא יתן כלל ב' גיטין אף בזא"ז, כי גם בזא"ז יש עכ"פ לפקפק בזה מחמת ב' חששות הנ"ל, דהיינו מחשש דברירה, דאולי גם בזא"ז יש חשש הזה, וכמו שחשש התה"ד באין דוחק גם בזא"ז, וכנ"ל, וגם מחשש דב' ספרים, דאולי יש לחוש לזה גם בזא"ז. וכדעת הגאון מהר"ש לנדא בתשובת נוב"י מה"ת סי' ק"ך וקכ"ב, עיי"ש:

וזה יש ללמוד ממ"ש בתשובת הרמ"א בסי' פ"ד, וז"ל גם לי שני טעמים דאין ליתן שני גיטין, נוספים על טעמים הנזכרים בסדר גיטין, חדא דקיי"ל אין ברירה וכו' כמ"ש המרדכי בהגהות דגיטין, ותו דהתו' מפרשים בסוטה בפרק הי' מביא דף י"ח דהמגרש בב' גיטין הגט פסול, משום דספר אחד אמר רחמנא ולא ב' ספרים וכו', ואעפ"י שלכל זה איו לחוש רק בנותן ב' גיטין בפעם אחת אבל לא בנותנן זא"ז וכו', יז"א חזינן דחששו הרבה בנתינת ב' גיטין, כמבואר בסדר גט, וכן יש לפקפק בו ממה שכתבתי, עכ"ל הרמ"א שם:

והמדקדק היטב בדבריו יראה דמתחלה כתב ב' הספחיל האלה על שלא ליתן ב' גיטין כלל, לא בב"א ולא בזא"ז, ושוב כתב אעפ"י שאין לחוש לכל זה רק בטוחנש בב"א, ולא בזא"ז, מ"מ יש לפקפק בו עכ"פ גם בנותנם בזא"ז והיינו דלחוש גם בדיעבד הוא רק כשנותן אותם בב"א, אבל לפקפק בו לכתחלה יש גם בנותן אותם בזא"ז, ולכן במקום שאין דוחק אין ליתן כלל ב' גיטין:

ונשאר לנו עוד לבאר סיום דברי הרמ"א שם בד"מ הנ"ל, שכתב שם עוד אחר הדברים שהעתקתי לעיל וז"ל מיהו לקמן סי' קל"ב משמע דיכול ליתנן בבת אחת, וכן הוא בתה"ד סי' רל"ג, וכן משמע מדברי ר"י מינץ בסדר גט שלו, וטוב לחוש לכתחלה, עכ"ל

והנה מה שכתב דבסי' קל"ב משמע דיכול ליתנן בב"א, היינו ממ"ש שם הטור דין המשנה דשנים שנתערבו גיטי דנותן שניהם לזו ושניהם לזו, עיי"ש, ומשמע לי' להרמ"א ז"ל מסתימת הלשון דנותן שניהם לזו ולזו לכל אחת שניהם בב"א ועיי"ש בב"ח ובפרישה מ"ש בשם מהרש"ל

ולכאורה קשה טובא, לפי מה שכתבתי לעיל דהא דחשש הרמ"א בשני גיטין מחמת ספק הניתנין בב"א לחשש ברירה, היינו משום דלא הוי כתיבה וחתימה לשם גירושין מבוררין, והיינו דמייתי ע"ז מסי' קכ"כ, א"כ מה זו הסתירה דמייתי ע"ז שוב מהא דסי' קל"ב, דשני גיטין שוין שנתערבו, דשאני התם דכל גט נכתב ונחתם בבירור לשם גירושין אשה פלונית, רק שאח"כ נתערבו, והנתינה אינה מבוררת, ובזה קיי"ל כאביי דגם לר"א לא בעי נתינה לשמה, משא"כ בשני גיטין מספק, דהספק הוא מיד בשעת הכתיבה והחתימה, ואין הכתיבה והחתימה מבוררין לשם גירושין, וזה בודאי לכ"ע בעי לשמה, שפיר יש לחוש לחשש ברירה כשנותנן בב"א, וכנ"ל, ומה זה סתירה לזה משם:

וגם חשש הב' שכתב הרמ"א משום ב' ספרים, לא שייך שם כלל, דהא התם אין כשר רק גט אחד לכל אשה, דהיינו אותו הגט שנכתב עבורה, אבל הגט השני שנכתב לשם חבירתה אינו גט כלל לנגד זו, ובטל לגמרי מדאורייתא לנגדה, וא"כ אין כאן לכל אחת ואחת אלא ספר אחד, משא"כ בב' גיטין מספק, כבר כתב הרמ"א שם דיש חשש דלפעמים שניהם כשרים מדאורייתא, אלא שמחמירין לפעמים מדרבנן, וכנ"ל, וא"כ ב' הטעמים שכתב הרמ"א לחוש בב' גיטין מספק אינם שייכים בהא דסי' קל"ב, ומה זה סתירה מייתי משם לזה:

ונראה דשיעור דברי הרמ"א כך הם, דהא קאי שם על מ"ש הב"י בשם מהר"י ווילא דלא יתן לה שתיהן בב"א, דילמא דעתיה אהאי דלאו גיטא הוא, וע"ז כתב הרמ"א דכן נ"ל שלא ליתנן בב"א, מהטעמים שכתב הוא ז"ל, חשש ברירה וב' ספרים, הנה סייעתא

למהרי"ו, ושוב כתב מיהו בסי' קל"ב משמע דיכול ליתנן בב"א, והיינו דלא כמהרי"ו, דהא שם איכא ג"כ טעמיה דמהרי"ו, דילמא דעתי' אהאי דלאו גיטא דידה הוא, ואעפ"כ יכול ליתנן בב"א, וא"כ עכ"פ מוכח משם דלא כמהרי"ו, וכן מ"ש הד"מ מהתה"ד ג"כ אין ראי' רק לנגד טעם מהרי"ו וטעם הראשון של הרמ"א מחשש ברירה, דלכל זה יש לחוש גם בנידון של התה"ד, אבל לנגד טעם הב' של חשש דב' ספרים אין ראי' משם, דהא התה"ד מיירי שם בספק בשם גרשם או גרשון, דאחד מהם בטל מדאורייתא, דהוי שינוי השם, וכמ"ש מהרי"א בכתבים סי' י"ד דאם יתברר ששמו גרשם וכתב גרשון אפילו אם נשאת תצא, דהוי שינה שמו, דגרשם וגרשון ב' שמות הן, עיי"ש, וא"כ אין כאן חשש דב' ספרים, וכנ"ל, וכן מ"ש ממהר"י מינץ בסה"ג שלו, והיינו ששם כתב שפעם אחת סידר ב' גיטין מספק וצוה ליתן אותם בב"א, ג"כ י"ל דהי' באופן דאחד מהם הי' בטל מדאורייתא, משא"כ הרמ"א חשש היכי דלפעמים שניהם כשרים מדאורייתא, וכנ"ל, אלא שהרמ"א לא הביא כל זה רק נגד טעם המהרי"ו וטעם הראשון שלו, וכנ"ל:

מיהו י"ל דמתה"ד שפיר מייתי הרמ"א סתירה גם לנגד הטעם של חשש ב' ספרים, לפי מ"ש בג"פ סי' קכ"ט ס"ק קי"ג דאין הדבר פשוט כ"כ להתה"ד דאם כתב גרשם במקום גרשון או איפכא דהוי גט בטל מן התורה, ומידי ספיקא לא נפקא, עיי"ש שהוכיח כן מהתה"ד, וא"כ שפיר יש לחוש גם שם החשש דב' ספרים, דשמא שניהם כשרים, ואעפ"כ כתב התה"ד שם ליתן אותם גם בבת אחת:

וגם י"ל דכפי הנראה כוונת הרמ"א היא דמשום דלפעמים שניהם כשרים מדאורייתא ויש בהם חשש דב' ספרים, לזאת אין ליתנן לעולם בבת אחת, משום לא פלוג, דבקל יפול הטעות בזה בין פסול דאורייתא לדרבנן, וממילא מייתי הרמ"א שפיר גם מהר"י מינץ דמדנתן אותם בב"א מכלל דלא ס"ל להחשש דב' ספרים בזה, דאל"כ אפילו אם הי' באחד פסול דאורייתא ג"כ לא הי' נותנם בב"א, משום לא פלוג, וע"כ צ"ל דכיון דלפי האמת אין כוונתו לגרש אלא באחד מהם, דהיינו בהיותר כשר שבהם, אין בו חשש משום מגרש בב' ספרים:

ומ"ש הרמ"א בד"מ שם ע"ז דמ"מ טוב לחוש לכתחלה, אבל בהגהות ש"ע סי' קכ"ט סי"ט משמע דאף בדיעבד אינו כשר כשנותן שניהם בב"א, ועיי"ש בג"פ ס"ק ק"ח:

ועכ"פ יצא לנו טעם למ"ש הרמ"א שם דאין לתת ב' גיטין אלא מדוחק, דהיינו מחשש ברירה ומחשש ב' ספרים, וכמו שכתב בעצמו שם בתשובה הנ"ל דהגם דאין לחוש לכל זה רק כשנותנן בב"א, מ"מ לפקפק משום כל זה יש גם בנותנן בזא"ז, וכנ"ל, מלבד שאר הטעמים הכתובים על זה בסדר גיטין שהביא הרמ"א שם, אשר אנחנו לא נדע אותם:

ענף יא

ועפ"י הדברים הנ"ל דעת לנבון נקל להבין מ"ש רבינו הגדול הנודע ביהודה מהד"ק חאבה"ע סי' צ', וז"ל אבל ידע מעלתו שכשאני נותן שני גיטין אין דרכי לעשות כמבואר בסג"ר אות ר"נ, כי חושש אני שבדאורייתא קיי"ל לחומרא אין ברירה, ולכן מנהגי שאין אני מגלה כלל להבעל שיש ספק בגט זה, ואני מסדר גט הראשון ואין אני מגלה כלל להבעל ולהסופר ולהעדים שצריך עוד גט, וכשהבעל כבר נתן הגט ליד האשה אזי אני אומר לו שצריך גט אחר, וזה שכבר נתן לחנם נתן, שטעיתי בו, ואני מסדר גט השני, ואזי בכל פעם הבעל נותן הגט מוחלט, ואין חשש ברירה, עכ"ל הנודע ביהודה שם:

והנה כתב דהעלים הספק מהבעל ומהסופר ומהעדים, וכוונתו מבוארת עפ"י מ"ש לעיל, דאם הי' הסופר והעדים יודעים שצריך שני גיטין מחמת ספק, א"כ לא יהי' מבורר להם בשעת הכתיבה והחתימה איזה גט יצלח לגירושין הללו, ואין כאן כתיבה וחתימה מבוררין לשם גירושין, וכן הבעל אם הי' יודע מהספק, מלבד דלא הי' הנתינה מבוררת לשם גירושין, דבכל גט יש ספק אצלו אם מגרש בו, ולכתחלה צריכין לעשות על צד היותר טוב, לצאת גם אליבא דר' ירמי', דס"ל דלר"א דקיי"ל כוותיה בעי נתינה לשמה, כמ"ש מהרי"א הנ"ל, וזה הטעם עולה ג"כ על העלמת הספק מהעידי מסירה, אלא שמלבד זאת, אם הי' הבעל יודע מהספק, א"כ כשהי' מצוה על כתיבת וחתימת הגיטין לא היתה מחשבתו מבוררת בכל אחד מהגיטין לשם גירושין בשעה שמצוה עליו, וא"כ אף שהסופר והעדים אינם יודעים מהספק, וכותבים וחותמים כל אחד מהגיטין בבירור לשם גירושין, מ"מ כיון שהם באים מכח הבעל, אשר צוה אותם לכתוב ולחתום, ובשליחותו הם עושים זאת, למען דבעי שליחות בהכתיבה וחתימה, וכיון שלהבעל אינו מבורר בשעת הצווי איזה מהם הוא לשם גירושין, א"כ לא יפה כח השליח מהמשלח:

והגע עצמך, אם אחד אומר לסופר כתוב גט לאשתי, וכוונתו לא הי' אלא כדי להראות כדי לה הגט ולאיים עליה בגירושין בעת הצורך, וכדומה, אבל לא הי' כוונתו לשם גירושין כלל, אך הסופר בחשבו שהוא מצוה אותו בסתם לכתוב גט לאשתו כדי לגרש אותה בו, לזאת כתב הגט לשם גירושין, הכי יהי' זה הגט כשר לגרש בוז הא ודאי דלא, דהגם דהסופר כתב אותו לשם גירושין, מ"מ הא הבעל לא הי' כוונתו לגירושין, ולא עשה אותו שליח כלל לזה לכתוב לשם גירושין, ונמצא דמה שכתב הגט לשם גירושין לא הי' בשליחות הבעל כלל, ופסול להפוסקים דבעינן שליחות בהכתיבה, דוכתב דקרא אבעל קאי, וכיון דלא עשה אותו שליח לכתוב לשם גירושין, ולא הי' כוונתו לגירושין, לא הוי כאלו הוא בעצמו כתב הגט לשם גירושין, אלא כאלו כתב אותו שלא לשם גירושין:

וא"כ ממילא ה"ה בנ"ד, אם הבעל יודע בשעת הצווי מהספק, א"כ אין מבורר אצלו בשעת הצווי של כל אחד מהגיטין אם הוא לשם גירושין, ונמצא דלא עשה אותם כלל לשלוחים שיכתוב ויחתמו בבירור גט זה או זה לשם גירושין, וא"כ אף אם הסופר והעדים אינם יודעים מהספק, וע"י כן כותב הסופר וחותמים העדים כל אחד מהגיטין בבירור לשם גירושין, מ"מ אינם עושים זאת בשליחות הבעל, כי הבעל לא עשה אותם שלוחים אלא לכתוב ולחתום כל אחד מהגיטין, אבל לא בבירור לשם גירושין, בהיותו בעצמו מסופק איזה הוא לשם גירושין, וגם עכשיו בשעת הכתיבה והחתימה עדיין הוא מסופק בזה, וא"כ לא הוי אלא כאלו הבעל בעצמו כתב וחתם הגיטין בלא כוונה מבוררת לשם גירושין בכל אחד מהם, ופסול להפוסקים דבעינן שליחות בהכתיבה והחתימה:

והגם דהרמ"א כתב בד"מ ובהתשובה שאין לחוש לזה אלא כשנותנם בב"א, דבזה הוי רק אחד לגירושין, אבל לא בנותנם זא"ז, דבזה הוי כאלו מגרש בשניהם, והוי שפיר מבורר, וכנ"ל, מ"מ הלא כתב בתשובה דלפקפק בזה יש אף בנותנם זא"ז, ומשו"ה אין ליתן ב' גיטין כלל אלא מדוחק, וכיון שיש עלה לצאת מפקפוק הזה ע"י העלמת הספק מהבעל ומהסופר ומהעדים, בודאי שכן ראוי לעשות:

הנה הארכתי בזה בפירוש דברי הנוב"י, אף כי לכאורה הדברים פשוטים מאוד, יען ראיתי בחתם סופר בח"ב מאבה"ע סי' כ"ו שהביא דברי הנוב"י הנ"ל, שלא להודיע להבעל ולהסופר ולהעדים מהספק, מחשש ברירה, ופירש בו דר"ל דבשליחות הבעל את הסופר והעדים יהי' חשש ברירה, דלא נודע לאיזה גט עושה אותם שלוחים, בהיות כי לא נודע איזה מהם הכשר, וע"ז כתב הח"ס דמאי ענין ברירה לכאן, דכי אינו יכול למנות שליח לכתוב לו גט פסולים וכשרים, והכל בשליחותו, עיי"ש

ובמחכ"ת לא זה הדרך ולא זה העיר בכוונת הנוב"י, דאין כוונתו כלל דלא נודע לאיזה גט עשה אותם שלוחים, דפשיטא דעושה אותם שלוחים לשניהם, וכמ"ש הח"ס, אלא דהחשש הוא יען דלא נודע איזה הוא הכשר לגרש בו, א"כ אינו מבורר כל אחד מהם בשעת הצווי והכתיבה והחתימה והנתינה אם הוא לשם גירושין, ואין כאן כתיבה וחתימה ונתינה לשם גירושין מבוררין, וכנ"ל:

ומ"ש שם הח"ס דא"כ בכל הגיטין שאנו נוהגים שאומר שיכתוב אפילו כמה גיטין עד שיהי' אחד מהם כשר לדעת הרב, יהי' חשש ברירה, עיי"ש, תמהני דאין הכי נמי, והלא מזה באמת הביא הרמ"א ראי' לנ"ד לחוש לברירה, וכבר נמגם בזה הר"י קלצון שבהגהות מרדכי הנ"ל, דכיון שתולה ההכשר בדעת הרב, וזה לא נודע עדיין בשעת הכתיבה

והחתימה איך יהי' דעת הרב, א"כ אין הכתיבה והחתימה מבוררין לשם גירושין, ולא נודע אז בשעת הכתיבה והחתימה אם עשה אותם שלוחים לגט זה, וכנ"ל:

והגם שבהגהות מרדכי עצמו כתב שם שהמנהג כדברי הר"י לומר נוסח זה דעד שיהי' כשר לדעת הרב, מ"מ לא סמכו ע"ז רבותינו בעלי הש"ע אלא במקום דוחק, כשהבעל הולך מהעיר, אבל כשהבעל בעיר חששו לדברי הר"י קלצון, וכמו שהארכתי בזה בסי', וגם כי שם י"ל דאין כוונת הבעל כלל שלא לעשות אותם שלוחים אלא לגט שיהי' כשר דוקא לדעת הרב, אלא שעושה אותם שלוחים לכתוב ולחתום לו גט לגרש בו את אשתו, אלא שנותן להם רשות לכתוב ולחתום בשליחותו הרבה גיטין עד שיהי' אחד כשר לדעת הרב, ואף שיכתבו גט כשר, ועשו בזה שליחותו, והוא יכול לגרש בו, מ"מ כשלא יהי' כשר לדעת הרב לא יהי' נפסק עדיין שליחותם, ויהי' עוד שלוחים שלו אם ירצו לכתוב ולחתום עבורו עוד גט אחר עד שיהי' כשר לדעת הרב:

ותדע לך שכן הוא, דאל"כ, אלא שאינו עושה אותם שלוחים רק לגט שיכשר לדעת הרב דוקא, א"כ למה צריך כלל לומר שיכתוב ויחתמו עד מאה גיטין, והלא הי' די שיאמר להם שיכתוב ויחתמו לו גט שיהי' כשר לדעת הרב, וממילא כל זמן שלא יהי' גט כשר לדעת הרב עדיין לא עשו שליחותן, אף שכבר כתב וחתמו מאה גיטין, ויכולין לכתוב ולחתום גט אחר עד שיהי' כשר לדעת הרב, א"ו דכוונתו דאף אם לא יוכשר לדעת הרב אם רק יהי' כשר בעצם יעשו בזה שליחותו, ולכך צריך ליתן להם רשות בפירוש לכתוב ולחתום עבורו אפילו עד מאה גיטין כשירצו, עד שיהי' אחד מהם כשר לדעת הרב, וא"כ אדרבא מהלשון הזה עצמו משמע דעושה אותם שלוחים לגט כשר אף שלא יוכשר לדעת הרב, וממילא שפיר מבורר כל גט בשעת הכתיבה והחתימה שהוא לשם גירושין:

שוב ראיתי דאין הכרח מלשון זה למה שכתבתי, דשפיר י"ל דכוונתו לכתוב ולחתום לו גט שיהי' כשר דוקא לדעת הרב, ומה שהוא צריך לומר שיכתוב ויחתמו לו עד מאה גיטין, היינו משום דאם לא הי' אומר להסופר אלא שיכתוב לו גט שיהי' כשר לדעת הרב, א"כ כשהסופר כתב גט כזה שהוא כשר בכתיבתו לדעת הרב, הרי כבר עשה שליחותו, ואם גם חתימת העדים לא עלתה אח"כ יפה לדעת הרב, מ"מ שוב לא יכול הסופר לכתוב גט אחר בלא צווי מחדש, דהרי הסופר עכ"פ כבר עשה שליחותו בכתיבתו אשר היתה כשרה לדעת הרב, ועיין בתו"ג סי' קכ"ב ס"ק א', וכן העדים כשיאמר להם שיחתמו חתימה כשרה לדעת הרב, אם יחתמו חתימה כזאת, אף שהרב ימצא אח"כ בכתיבת הגט איזה דבר שלא יוכשר לדעתו, שוב לא יהי' העדים יכולים לחתום גט אחר, דהרי הם כבר עשו שליחותם בחתימתם אשר הי' כשר לדעת הרב, ולהיות כי אנחנו רוצים

שכל זמן שלא יהי' הגט כשר לגמרי לדעת הרב בין בהכתיבה ובין בהחתימה יהי' הסופר והעדים יכולים לכתוב ולחתום גט אחר בלי שום צווי מחדש, לזאת הבעל מוכרח לומר נוסח זה שיכתוב הסופר ויחתמו העדים אפילו עד מאה גיטין עד שיהי' אחד כשר לדעת הרב, ור"ל כשר לגמרי בין בהכתיבה ובין בהחתימה, אבל לעולם נוכל לומר שלשון זה מורה שהבעל מצוה דוקא על גט שיהי' כשר לדעת הרב דוקא, ולא על גט כשר סתם, וכמ"ש מהר"י קלצון הנ"ל:

מיהו כדי ליישב המנהג מפקפוקו של מהר"י קלצון מחשש ברירה, נוכל לומר גם בלא ראי' כמ"ש לעיל, דאין כוונת הבעל דוקא על גט לדעת הרב, רק על גט כשר, אלא שנותן להם רשות ועושה אותם שלוחים להרבה גיטין אם ירצו כתוב ולחתום עד שיהי' לדעת הרב, וכנ"ל, וכ"כ בתו"ג סי' קכ"ב ס"ק ו' ליישב המנהג, עיי"ש:

ובחידושי הרי"מ בר"פ כל הגט כתב בזה דמשו"ה אין בזה חשש ברירה, משום דמסתמא דעת הרב גם בשעת הכתיבה והחתימה כמו שאומר אתרי כן, וא"כ הוי כמו כבר בא החכם בעירובין ל"ו ע"ב, עיי"ש, וצ"ע בזה:

מה שאין כל זה שייך בנ"ד בב' גיטין מספק, דאינו מבורר כלל בשעת כתיבה וחתימה ונתינה איזה הוא לגירושין, וגם לא יתברר זה לעולם, ושפיר יש בזה חשש ברירה, וגם אפילו שם כבר כתבו כמה גדולי אחרונים ז"ל דנכון לבטל הנוסח דק' גיטין עד שיהי' לדעת הרב מחשש ברירה, וכבר הארכתי בזה בסי' עיי"ש:

ומ"ש הח"ס שם שלא חששו הראשונים לברירה אלא שלא ליתן ב' הגיטין בפעם אחת, עיי"ש, הלא כבר כתבתי לעיל בשם התה"ד דחשש בזה שלא במקום דוחק שלא ליתן כלל ב' גיטין, אף בזא"ז, משום החשש דברירה, דהוי נתינה שאינה מבוררת, וגם הרמ"א כתב בתשובה דגם כשנותנם בזא"ז הגם דאין לחוש לברירה, מ"מ עכ"פ לפקפק בו יש גם מטעם ברירה, ומה"ט אין ליתן ב' גיטין כלל אלא מדוחק, וא"כ בודאי כשיש עצה לצאת מידי הפקפוק הזה, ע"י העלמת הספק מהבעל ומהסופר ומהעדים, דכן ראוי לעשות, וכפי הנראה לא הי' אז לפני הח"ס ז"ל דברי התה"ד, וגם לא דברי הרמ"א בד"מ ובתשובה, והראי' לזה דהביא שם החשש דב' ספרים בשם הב"ש, ופירש דבריו דצ"ל משום דשמא שניהם כשרים, עי"ש, מה שכל זה מבואר כד"מ ובתשובה:

ענף יב

וגם הלום ראיתי בנודע ביהודה מהד"ת חאבה"ע סי' ק"ך וקכ"א, שם הובא דברי נכדו הרב בעל יד המלך, שהתאמץ לסתור דברי זקינו מאור הגולה ז"ל הנ"ל בדברים שאינם נכונים כלל, ושרא לי' מרי', וכבר השיב לו על כל דבריו דודו הגאון מהר"ש לנדא ז"ל,

עיי"ש בסי' ק"ך וקכ"ב, ודבריו נכונים, דעצת הנוב"י ז"ל היא עצה נכונה להינצל מחשש ברירה, לא לבד בהנתינה לצאת לכתחלה ידי דעת ר' ירמי' דבעי ר"א נתינה לשמה, אלא דבב' גיטין מספק יש חשש ברירה מיד בשעת הכתיבה וחתימה, דאינו מבורר אז איזה גט הוא לשם גירושין, עיי"ש:

אמנם הם שבעיקרו דבריו נכונים, וכנ"ל, מ"מ ע"י פלפולו עם הרב בעל יד המלך בא לו שנמשך ג"כ קצת אחר דבריו, והלך בדרך למרחוק, להעמיד כל יסור בניינו דמשו"ה בב' גיטין משום ספק השמות אינו מבורר גם בשעת הכתיבה והחתימה איזה גט הוא לשם גירושין, משום דלא יוכל להיות דעת הבעל ששניהם יהי' לשם גירושין, דא"כ יהי' פסול משים שני ספרים, דאף כשנותן אותם בזא"ז יש משום שני ספרים אם דעתו לגרש בשניהם, ואף שבאחד מהם אין השם נכתב כראוי, מ"מ תלוין הגירושין בנתינת שני ספרים, ואם דעת הבעל בכל אחד לשם גירושין ולגט מוחלט, פסול לדעת התו' בתירוץ הראשון אף כשנותנם בזא"ז, וע"כ צריך להיות דעת הבעל וכוונתו שאותו הגט שנכתב בו השם כראוי בו תהי' מגורשת, והשני יהי' כחספא בעלמא, ובהיות כי לא נודע איזהו שנכתב בו השם כראוי, א"כ אינו מבורר איזהו לשם גירושין, וכיון שהבעל והסופר והעדים יהי' יודעים מהספק, ומיד בשעת הכתיבה והחתימה יודעים שלא יהי' יכול ליתן שניהם לשם גירושין, משום חשש דשני ספרים, ורק אחד מהם יתן לשם גירושין, אותו שנכתב בו השם כראוי, ולא נודע איזה הוא, א"כ מיד בשעת הכתיבה והחתימה אינו מבורר איזהו לשם גירושין, ע"כ תורף דבריו שם בסי' ק"ך וסי' קכ"ב, עיי"ש:

ומה מאוד נפלאתי על דברים האלה, ולא ירדתי לסוף דעתו הרמה כלל, דלמה הוצרך לכנוס לכל הדוחקים האלה, לפסול שני ספרים גם בזא"ז, מה שאין כן דעת הפוסקים, וג כי באמת אין מציאות כלל לשני ספרים בזא"ז לפי דעתו ז"ל עצמו, וכמו שיתבאר לפנינו, וגם הוסיף עוד לפסול אף כשבאחד מהם לא נכתב השם כראוי, מה שהוא באמת תמוה למעיין ומשכיל על דבר אמת, וגם נסתר לכאורה מהא דשני גיטין שנתערבו דנותן שניהם לזו ולזו, ולא פסול משום שני ספרים, הואיל דאחד מהם פסול לזו ואחד מהם פסול לזו, וכמ"ש בטורי אבן שם ובחתם סופר שם, ויש לדחוק ולחלק, ואין להאריך:

אמנם למה לנו כל הדוחק הזה, והלא בפשיטות, אף אם נימא דבאחד פסול או כשנותן אותם בזא"ז אין שום חשש משום שני ספרים, מ"מ איך יוכלו כלל הבעל והסופר והעדים לחשוב בשעת הכתיבה והחתימה והנתינה ששניהם יהי' לגירושין, כיון שיודעים שהם באים שניהם רק משום ספק השם, וא"כ אחד מהם בודאי לא נכתב בו השם כראוי והוא פסול משום שינוי השם, דאם שמו גרשם, הגט שכתוב בו גרשון הוי שינה שמו

ופסול, וכמו כן להיפוך, אם שמו גרשון, הגט של גרשם פסול, ואיך יוכלו להעלות על דעתם מחשבת הבל וריק ששניהם יהי' לגירושין, בהיותם יודעים שרק אחד מהם יצלח לגירושין והשני הוא חספא בעלמא, ושרק משום זה כותבים ב' הגיטין כדי שעי"ז יפגע באחד הכשר שבהם, ומאחר שלא נתברר אצלם איזה מהם הוא לגירושין, א"כ אינו מבורר בשעת הכתיבה והחתימה והנתינה על שום אחד מהם שהוא נכתב ונחתם וניתן לשם גירושין:

ואף בשם כמו אליה או אליהו, שכתב שם בנוב"י קמא סי' צ' דהגט של אליה לעולם כשר, אף אם שמו מלא בו', דלא גרע מחניכה, עיי"ש, מ"מ הגט של אליהו לא יוכל להיכתב ולהיחתם ולהינתן בבירור לשם גירושין, דשמא שמו חסר, והוי שינוי השם, והוא פסול.

ואף בגוונא כששניהם כשרים מעיקר הדין, ורק לעשות הגירושין על צד היותר טוב כותבין ב' גיטין, כגון מי שיש לו שני שמות, ויש ספק איזה שם הוא עיקר ואיזהו טפל, דכתבו הפוסקים לכתוב ב' גיטין, באחד זה השם לעיקר וזה טפל, ובהשני להיפוך, וזה הוא רק לעשות על צד היותר טוב לכתחלה, אף דמעיקר הדין שניהם כשרין, עיין בב"ש סי' קכ"ט ס"ק ד' ובג"פ שם ס"ק פ"ז וצ"ב וצ"ג, וא"כ לכאורה כשמגלים הדין להבעל והסופר והעדים שפיר יוכלו לחשוב בדעתם בבירור שיהי' שניהם לשם גירושין, מאחר דמעיקר הדין שניהם כשרים:

אבל לקושטא דמילתא גם בזה אי אפשר לחשוב כן, דמאחר דעיקר הכוונה בנתינת שני גיטין בנידון כזה הוא שיהי' הגירושין על צהיו"ט, ובגט שנכתבו בו השמות כראוי וכסדר כמו שצריך להיות לכתחלה תהי' מגורשת, וא"כ באיזה אופן שירצה ליתן אותם לא יוכל לחשוב שיהי' שניהם לשם גירושין, אלא שאותו שהוא על צהיו"ט יהי' לשם גירושין, והשני כניירא בעלמא, דאם יתן אותם בבת אחת, לא יוכל לחשוב בדעתו שיהי' שניהם לשם גירושין, דא"כ יהי' פסול משום שני ספרים, ואם יתן אותם בזה אחר זה, פשיטא שלא יוכל לחשוב ולא להעלות על דעתו כלל ששניהם יהי' לשם גירושין, דזה אי אפשר בשום אופן ואין לזה שום מציאות כלל שתתגרש האשה בגט הא' ואח"כ תתגרש עוד הפעם בגט הב', דאין גירושין אחר גירושין:

ולא מיבעיא אם הגט היותר כשר יגיע לידה בראשונה, ותתגרש בו עצהיו"ט, פשיטא דשוב אין שום מקום לגט השני לפעול דבר מה בענין הגירושין, דהא כבר נתגרשה בראשון עצהיו"ט, ומה חסר עוד בהגירושין דראשון שיבא השני אחריו וימלאנו, אלא אפילו אם יגיע לידה בראשונה אותו הגט שאינו מן המובחר, והגט השני יהי' אותו

שהוא עצהיו"ט, אעפ"כ אין גט הב' יכול לפעול כלל וכלל בענין גירושין הללו להטיב אותם שיהי' על ידו עצהיו"ט, דמאחר דנקטינן לעיקר דגם גט הראשון כשר מעיקר הדין, והיא מגורשת בו בדיעבד, כשכבר נתנו לידה, וכנ"ל, וא"כ ע"י נתינת גט הראשון שוב אינה אשתו, והיא מגורשת ועומדת ממנו, ומה יועיל כלל נתינת גט הב' שאח"כ לאשה שאינה אשתו להטיב בזה הגירושין, כל כגון זה הוי מעות לא יוכל לתקון, ר"ל דשפיר היא מגורשת ממנו, אבל זה שלא הי' עצהיו"ט שוב אינו יכול לתקן ע"י גט הב', דבגט הב' אין שום ריח גירושין, דאין גירושין אחר גירושין:

הא למה זה דומה לתרם מן הרעה על היפה שתרומתו תרומה, אף שאסור לעשות כן לכתחלה, והוא נושא עליו חטא בשביל זה, כמבואר בתמורה ה' ע"א, מ"מ בדיעבד כשהפריש תרומתו תרומה, והאם יעלה על הדעת דלאחר שכבר תרם מן הרעה על היפה יהי' יכול עוד להטיב הענין של התרומה בזה, שתהי' התרומה עצהיו"ט, ע"י שיפריש עוד הפעם מן היפה, הא ודאי דלא, דמאחר שכבר היא מתוקנת ועומדת ונפטרת ע"י התרומה הראשונה שתרם עליה מן הרעה דבדיעבד תרומתו תרומה, שוב אינו חל שם תרומה כלל על מה שמפריש עוד הפעם מן היפה, והיא חולין גמורים, ומותרת לזרים, וא"כ אינו מתקן ענין התרומה בהפרשה השניה כלל, דאינו חל עליה שם תרומה כל עיקר, והחטא שחטא מתחלה בהרימו מן הרעה הוא נושא עליו, כי הוא מעות לא יוכל לתקן, וכנ"ל, וה"ה ממש בנ"ד, מאחר שכבר היא מגורשת ועומדת ממנו ע"י גט הא', ושוב אינה אשתו, ונכרי' נחשבת לו, שוב אין גט הב' יכול לפעול כלום להטיב הגירושין על ידו שיהי' עצהיו"ט, כי אין בנתינת גט הב' שום ענין גירושין כל עיקר, וכנ"ל, וזה פשוט מאוד':

שוב מצאתי כעין זה בחלקת יואב חאו"ח סי' ל"א, וז"ל שם, דלפענ"ד דאחר שאדם יצא ידי חובת המצוה בהכשר, אף שלא הי' מן המובחר, מ"מ אי אפשר לתקן זה בעשותו עוד הפעם, כיון שכבר יצא, ומה יתקן, עכ"ל, ובהשמטות שם אשר נדפסו בח"ב הביא ראי' לזה מזבחים כ"ו ע"ב דאי שלא במקומו כמקומו אמאי יחזור הכשר ויקבל, עיי"ש, וכן מצא להדיא בתשובת הריב"ש סי' פ"ב, שהשואל כתב לו שהוגד לו משם הראב"ד ז"ל, דמי שקידש אשה ע"י שליח, כשהאשה באה אח"כ אצלו צריך הוא בעצמו לקדשה מחדש, לקיים מצוה בו יותר מבשלוחו, וע"ז השיב הריב"ש, תמהני פה קדוש יאמר דבר זה, דנהי דלכתחלה צריך לקדשה בעצמו, משום דמצוה בו יותר מבשלוחו, אבל כשכבר קידשה ע"י שליח דמקודשת ועומדת לו, איזה מקום ואיזה מצוה יש לקדשה מחדש, ואין זה כי אם פעל הבטלה ויגיעה לריק, עכ"ל הריב"ש שם, ועיי"ש, הרי מבואר מכל

זה כדכתיבנא, דה"ה בנ"ד. מאחר שכבר היא מגורשת ועומדת ע"י גט הא', שוב אין שום מקום לגט הב', אף שהוא יותר מובחר, והוא פעל הבטלה ויגיעה לריק:

באופן דכשנותן אותם בזא"ז אין שום אופן כלל שיהי' שניהם לגירושין, והבעל לא יוכל לחשוב כן כלל, דאינה מתגרשת אלא פעם אחד, בגט אחד, וכנ"ל:

ולהיות כי עיקר המטרה שלנו בנתינת ב' הגיטין הללו היא כדי שתתגרש בהגט היותר מובחר, וכנ"ל, לזאת ג"כ לא יוכל הבעל לחשוב שתתגרש בגט הבא לידה בראשונה, דא"כ שמא יבא לידה בראשונה הגט הגרוע, ותתגרש בו, ושוב לא תתגרש אח"כ כלל בהגט היותר מובחר, דאין גירושין אחר גירושין, וכנ"ל, ולזאת ע"כ צריך הבעל לחשוב בדעתו שבאותו הגט שהיא היותר מובחר תתגרש בו, בין שיבא לידה בראשונה ובין שיבא לידה באחרונה, והשני יהי' כחספא בעלמא, ואפילו אם יבא לידה בראשונה לא תתגרש בו, ובזה תמיד תתגרש רק בהגט היותר מובחר, ולא בחבירו כלל:

וגם בשעת הכתיבה והחתימה יודעים כן הבעל והסופר והעדים שהגירושין לא יהי' אלא בהגט שהוא עצהיו"ט, והשני יהי' כחספא בעלמא, דאחרת אי אפשר לחשוב בזה, וכנ"ל, ונמצא שאין נכתב ונחתם וניתן לשם גירושין אלא גט אחד מהשני גיטין, דהיינו אותו שהוא עצהיו"ט, וכיון שאינו מבורר איזה הוא א"כ אין כאן כתיבה וחתימה ונתינה מבוררין לשם גירושין:

ומובן ממילא דלפ"ז גם פירושו של הגאון מהר"ש לנדא ז"ל שם בדברי מהרי"ו אינו עולה יפה, עיי"ש, ומלבד זה אין להעמיס פירושו שם בדברי מהרי"ו, מה שלא נזכר בדבריו כלל, עיי"ש:

ובמה שכתבתי יתבאר מה שכתבתי לעיל דלפי דעת הגאון מהר"ש עצמו אין שום מציאות כלל לדין של שני ספרים בזא"ז, דאם באחד מהם לא נכתב השם כראוי, פשיטא דלא הוי שני ספרים, דהא שינה שמו ושמה הגט בטל מן התורה, כמ"ש הרמב"ם ובש"ע סי' קכ"ט ס"ג, ועיי"ש בב"ש ובתו"ג, ובתשובת רעק"א סי' ק"ך, וא"כ אין כאן כי אם ספר אחד, דהיינו אותו הגט שנכתב בו השם כראוי:

ואפילו אם שני הגיטין הם כשרים גמורים, ונותן אותם בזא"ז, מ"מ לא יצויר במחשבה כלל שיתן שניהם לשם גירושין, דהיינו שתתגרש בהאחד ואח"כ תתגרש עוד הפעם גם בהשני, דאיך יתכן זה להתגרש פעמיים, ואיך יוכל לעלות על דעת הבעל כלל שתתגרש בהשני אחר שכבר היא מגורשת ועומדת ע"י הראשון, ודוקא כשנותן שניהם בבת אחת יכול לחשוב שתתגרש בזה וגם בזה בבת אחת, אבל בזא"ז אי אפשר לחשוב כלל

שתתגרש בהשני אחר שכבר נתגרשה בהראשון, וכיון שכן אינו מגרש כלל בב' ספרים כי אם באחד:

והגם דהרמ"א בד"מ ובתשובה הנ"ל חשש להא דב' ספרים גם כשאחד מהם פסול מדרבנן, אם שניהם כשרים מדאורייתא, אף שאינו מכוון לגרש כי אם בהכשר לגמרי, מ"מ כבר כתבתי לעיל דהיינו דוקא כשנותן ב' הגיטין מחמת ספק, דאינו יודע איזה מהם הוא הכשר, וא"כ שניהם באים לצורך הגירושין, דע"י נתינת שניהם נתברר לנו שהגיע לידה גט אחד כשר, ובזה הוי כאלו מגרש בשניהם, ולכך חשש רמ"א בזה לב' ספרים כשנותנן בבת אחת, ואפילו כשנותנן בזא"ז כתב שיש לפקפק מחמת זה, וכנ"ל, אבל כששני הגיטין הם כשרים גמורים, ונותן לה שניהם אפילו בבת אחת, אבל אינו מכוון לגרשה רק באחד מהם, כגון שאחד ארוך ואחד קצר, ואומר לה שבהארוך מגרשה והקצר נותן לה להיות בידה העתקה מהגט העקרי לראי' וכדומה, דהב' אינו בא לשום צורך גירושין, פשיטא דגם להרמ"א אין בזה שום חשש משום ב' ספרים, דהא מגרשה בבירור גירושין גמורים רק בהארוך, ואין הקצר בא כלל לאיזה צורך גירושין, וא"כ ה"ה בנ"ד כשנותן לה ב' גיטין כשרים גמורים בזא"ז, כיון שזה לא יצויר כלל שיעלה על מחשבת הבעל, אם רק אינו חסר דעה, שתתגרש בגט הא' ואח"כ תתגרש עוד הפעם בגט הב', דמי איכא גירושין בתר גירושין, וכנ"ל, וא"כ על כרחך לא יוכל להיות מחשבתו אלא שתתגרש בגט הא' והגט הב' נותן לה רק נתינה בעלמא שלא לענין שום צורך גירושין כלל, וא"כ אין כאן שום ענין כלל לחוש או אפילו לפקפק בזה משום ב' ספרים אף לדעת הרמ"א, וכנ"ל:

אמנם היכי שמגרש בשני גיטין מחמת ספק, ושניהם כשרים מעיקר הדין, רק שאנו באים לעשות על צד היותר טוב, ולא נודע איזה מהם הוא המובחר, וכן אפילו אם אחד מהם הוא פסול, רק שאין פסולו אלא מדרבנן, ומן התורה שניהם כשרים, בזה להרמ"א יש חשש משום ב' ספרים כשנותנם שניהם בב"א, אף דמכוון לגרש רק בהיותר מובחר והכשר שבהם, מ"מ עכ"פ שניהם באים לצורך הגירושין, וכנ"ל, ובהיות כן להרמ"א שפיר יש מציאות ג"כ לדין של ב' ספרים גם כשנותן אותם בזא"ז, באופן הנ"ל, היכי דשניהם כשרים, או דעכ"פ מה"ת כשרים, ונותנם בזא"ז על הספק, שתתגרש בהמובחר ובהכשר שבהם, דשניהם עכ"פ הם לצורך הגירושין, וא"כ יש בזה משום לתא דב' ספרים, אלא דהרמ"א ס"ל לעיקר דבזא"ז אינו פסול ב' ספרים, ועכ"פ פקפוק יש בזה משום ב' ספרים לפי דעתו ז"ל גם כשנותנם בזא"ז, כמ"ש בתשובה, וכנ"ל:

אבל לפי דעת הגאון מהר"ש לנדא שם, דס"ל דכשנותן שני גיטין מספק, ומכוון לגרשה רק בהיותר כשר שבהם, והשני יהי' כחספא בעלמא, שוב אין כאן חשש כלל משום ב' ספרים, אף דשניהם באים לצורך הגירושין מחמת הספק, מ"מ אינו מכוון לגרשה רק באחד מהם, עיי"ש שכן הוא דעתו בפשיטות, וכן הוא באמת דעת הג"פ בסי' קכ"ט סוף ס"ק ק"ו, עיי"ש, וא"כ לפ"ז כשנותן שני גיטין בזא"ז מחמת ספק, הגם דעפ"י עיקר הדין שניהם כשרים, אלא דכוונתו שתתגרש בהמובחר שבהם שהוא עצהיו"ט, כיון דגם באופן כזה לא יצויר כלל לחשוב אחרת אלא שתתגרש רק באותו המובחר שהוא עצהיו"ט, בלבד, דממ"נ אי אפשר לו לחשוב לגירושין גם על האינו מובחר, בין שיבא לידה באחרונה ובין שיבא לידה בראשונה, וכמו שכתבתי לעיל, א"כ גם בזה אין כאן מקום לפסול משום ב' ספרים, כיון דבכל אופן לא יוכל להיות דעתו לגרש רק בהמובחר שבהם לבד:

ומכש"כ כששניהם כשרים מה"ת ואחד מהם פסול מדרבנן, ונותן לה שניהם מספק, דאי אפשר כלל לחשוב על שניהם לגירושין, רק על הכשר לגמרי שבהם, דאין בזה חשש כלל לב' ספרים לפי דעת הג"פ ומהר"ש לנדא הנ"ל אף אם נותנם לשניהם בב"א, ואין מציאות כלל להדין של ב' ספרים לפי דעתם אלא כשנותן שני גיטין כשרים גמורים בבת אחת ומכוון לגרש בזה ולגרש בזה בבת אחת, ולא זולת זה כלל, וכנ"ל:

ובהיות כן יש להפליא מאוד על הגאון מהר"ש לנדא שם, לאיזה צורך הטריח עצמו שם להוכיח מהתו' דיש לפסול ב' ספרים גם בזא"ז, בהיות כי אין מציאות כלל לדין הזה בזא"ז לפי דעתו, וכנ"ל:

זולת אם נימא דמגרש בשני גיטין כשרים גמורים, ומכוון שגט אחד לבד לא יגמור הגירושין, רק בצירוף שניהם יחד, דלזה שפיר יש מציאות גם בזא"ז, אמנם מזה לא מיירי שם הגאון מהר"ש כלל, כמבואר שם להמעיין, וגם כי בכגון זה בודאי פסול ובטל, ואין צריך לבוא ע"ז מכח הוכחה דב' ספרים מהתו', אלא בפשוטו, דהא אין כאן בכל גט כריתות גמורה, ופשיטא שאין בזה כלום:

ואפילו לדעת הג"פ והטורי אבן הנ"ל בענף א' שכתבו לחלוק על התו' דסוטה, וס"ל דהא דממעטינן ב' ספרים היינו דוקא שגט אחד כתוב על ב' ספרים, אבל כשנותן לה ב' גיטין בב"א, שכל אחד בפני עצמו הוא שלם וכשר, מגורשת, ואין בזה משום ב' ספרים, מ"מ היינו דוקא כשכוונתו לגרשה גירושין גמורין בגט זה וגירושין גמורין בגט זה בשניהם בב"א, דכל גט וגט הוא דבר שלם וספר כריתות בפני עצמו, ואין אחד צריך לחבירו, אבל כשדעתו לגרש דוקא בשניהם יחד, שלא כל אחד ואחד בפני עצמו יעשה הכריתות,

רק שניהם יעשו הכריתות, בזה גם הג"פ והט"א מודים דלכ"ע פסול משום שני ספרים, דמאחר דכל גט בפני עצמו אין בו כריתות, וצריך לוה את חבירו, א"כ הדר הוי לי' ב' ספרים, דהא זה שמעינן עכ"פ גם בגט, בגיטין כ' ע"ב, דספר אחד אמר רחמנא ולא שנים ושלשה ספרים, אלא דבעלי הסברא הזאת החולקים על התו' אומרים דלא קפיד רחמנא בזה במ"ש ספר כריתת אלא שכל הכריתות יהי' בספר אחד, ולא חלוק בב' ספרים, משא"כ בב' גיטין שלמים, דבכל חד איכא כריתות שלם, לית לן בה, וא"כ כשמכוון לגרש דוקא בצירוף שניהם, ולא בכל אחד לבד, הדר הוי לי' הכריתות חלוק בב' ספרים, דהגם דכל חד וחד הוא ספר שלם, אשר כתוב בו כל הכריתות, מ"מ הלא עיקר הכריתות בפועל שע"י הנתינה אינו אלא בצירוף חבירו, וא"כ הכריתות חלוק בב' ספרים, ורחמנא אמר ספר כריתת ונתן בידה, שיתן בידה רק ספר כריתות אחד ולא שנים, ועיין ברמב"ם פ"א מה' גירושין ה"ט דמזה שמעינן שצריך ליתנו לה בתורת ספר כריתות, עיי"ש, והיינו בתורת כריתות בספר אחד ולא בשנים ושלשה ספרים:

באופן שבכגון זה לא הי' צריכין התו' לאשמעינן דפסול, דזה מוכרח מהש"ס עצמו, וכנ"ל, רק התו' אשמעינן חידוש, דאפילו כשנותן לה ב' גיטין שכל אחד הוא ספר כריתות שלם בכל פרטיו ודקדוקיו, ואין אחד צריך לחבירו, אעפ"כ פסול משום ב' ספרים, דומיא דכתב לה לסוטה ב' מגילות דכתבו התו' שם, וכן כתבו התו' שם להדיא גבי גט, וז"ל וכן גבי גט אם נתן לה שני גיטין אע"ג דכל חד וחד שלם הוא וספר אחד בפני עצמו פסולין ולא מגרשא בתרווייהו משום שנים או שלשה ספרים, עכ"ל, וכל מעיין ישפוט בצדק דכוונת התו' היא היכי דנתן לה ב' גיטין כשרים על דעת שתתגרש בכל אחד מהם גירושין גמורין בשניהם בבת אחת, דבזה שפיר כל חד וחד שלם וספר אחד בפני עצמו הוא, שאין אחד צריך לחבירו, ואעפ"כ פסולין ולא מגרשא בתרווייהו משום ב' ספרים, דאי בנותן לה על דעת שתתגרש בצירוף שניהם דוקא, לאו כל חד וחד שלם וספר אחד בפני עצמו הוא, דכל אחד צריך לחבירו, ולא קרינן בי' בכל אחד ספר כריתת, א"ו כוונת התו' היא במכוון לגרשה בכל אחד בפני עצמו בשניהם כאחת, וכנ"ל, וע"ז כתבו הג"פ והט"א לחלוק עליהם, אבל במכוון לגרשה בצירוף שניהם דוקא לכ"ע פסול משום ב' ספרים, וכנ"ל:

ומכש"כ כשאין נותן לה ב' הגיטין בב"א רק בזא"ז על דעת שלא תתגרש בכל אחד מהם לבדו רק בצירוף שניהם, דאין כאן כריתות כל עיקר, דכל נתינה ונתינה היא שלא לשם כריתות גמורה, פשיטא ולא יעלה על הדעת כלל לצרף ב' הנתינות ולעשות מהם כריתות, גם בלא הטעם דב' ספרים, ואין צריך לזה שום ראי':

אבל הגאון מהר"ש שם שהוצרך להטריח עצמו ולהביא ראי' מהתו' לפסול ב' ספרים גם בזא"ז, לא מיירי כלל בכה"ג, אלא מיירי היכי שנותן לה שניהם בזא"ז ודעתו בכל אחד לשם גירושין ולגט מוחלט, וכמ"ש להדיא שם לשון זה בסי' ק"ך בד"ה הראיתי, עיי"ש: **אמנם** בזה שוב יש להפליא טובא, דבשום אופן אין שום מציאות כלל שיהי' יכול הבעל לחשוב כן לגרש אותה פעמיים, לא היכי שאחד פסול, כמו בשם אלי' ואליהו דמיירי שם, ולא אפילו בשניהם כשרים, דאין גירושין אחר גירושין, וכנ"ל:

ובזה יש לתמוה ג"כ מאוד על הג"פ והט"א שכתבו לחלוק על התו', וס"ל דכשנותן שני גיטין כשרים על דעת שתתגרש גירושין גמורין בכל אחד בפני עצמו בשניהם כאחת לית בזה משום ב' ספרים ומגורשת, ואיך אפשר לומר כן, דהא כבר כתבתי דבזא"ז אי אפשר כלל שתתגרש בגט אחד כשר ואח"כ תתגרש עוד הפעם בגט הב' הכשר, דאין גירושין אחר גירושין, וא"כ איך תוכל להתגרש בכזה בב"א כלל, הא הלכה רווחא כרבה בעירובין נ' ע"א ובקידושין נ' ע"ב דכל שאינו בזא"ז אפילו בב"א אינו, ומה"ט המקדש אשה ובתה כאחת אינה מקודשת אפילו אחת מהן, משום דאינן בזא"ז, וא"כ ה"נ לא חל אפילו גט אחד הואיל דאינם לתרווייהו בזא"ז, והא דלא כתבו התו' שם טעם זה על נותן ב' גיטין כשרים, היינו משום דהתו' עדיפא מיניה קאמרי דגם בזה איכא משום ב' ספרים, ולא צריכין למיתי עלה מהא דרבה, אבל הג"פ והט"א הגם דס"ל דבב' גיטין כשרים לית בי' משום ב' ספרים, אעפ"כ האיך כתבו דמגורשת, ולא חששו להא דרבה:

ולכאורה הי' אפשר לחלק, דבשלמא במקדש אשה ובתה כאחת אי אפשר לומר דעכ"פ אחת מקודשת כמו בזא"ז, משום דלא ידעינן איזהי, והי מינייהו קא מייתית והי מינייהו קא מפקת, ולכך שתיהן אינן מקודשת, אבל בב' גיטין שפיר יש לומר דעכ"פ היא מגורשת באחד מהם, וכמו בזא"ז דמגורשת עכ"פ בראשון, ואי דבב"א לא ידעינן בהי מינייהו קא מיגרשה, מה בכך, הלא קיי"ל כאביי בגיטין פ"ו דגם לר"א לא בעינן נתינה לשמה מבוררת, ולכך בב' גיטין שנתערבו נותן שניהם לזו ולזו אף דלא ידעינן בהי מינייהו קא מגרשה, עיי"ש, הרי דלא בעינן כלל לדעת באיזה גט היא מתגרשת, וא"כ ה"ה בנ"ד בב' גיטין בב"א, י"ל דהגם דאינה מתגרשת בשניהם, משום דאינן בזא"ז להתגרש בשניהם, אבל עכ"פ מתגרשת שפיר באחד מהם, כמו בזא"ז, אף דלא ידעינן בהי מינייהו קא מגרשה, דלא צריכנא לדעת זה, וכנ"ל:

אמנם אכתי קשה, דהא כתבו התו' בעירובין דף נ' ע"ב בד"ה ומר, ובמנחות דע"ח ע"ב בד"ה לקדשו, דבשוחט תודה על פ' חלות על דעת שיקדשו ארבעים מתוך שמונים אפילו לריו"ח דלית לי' ברירה קדשו, דלא צריכינן בזה לבירורין, דקדשו כל היכי דאיתנייהו

בתערובתן, עיי"ש, ואעפ"כ באומר לא יקדשו ארבעים אלא א"כ קדשו שמונים, דהיינו שאומר בפירוש לכולם נתכוונתי שיקדשו, כמו שפירש"י בקידושין נ"א בד"ה לא יקדשו, לכ"ע לא קדשו כלל, ולריו"ח והכי קיי"ל, גם בסתם אמרינן לקרבן גדול קא מיכוון, דהיינו שיקדשו כל השמונים, ולא קדשו כלל, והיינו מטעם דכל שאינו בזא"ז אפילו בב"א אינו, כמבואר שם בקידושין נ"א וברש"י ד"ה לא קדשו, עיי"ש, ולא אמרינן דליקדשו עכ"פ ארבעים כמו בזא"ז, ואי משום דלא ידעינן איזה הם, הלא כתבו התו' הנ"ל דלא צריכינן לבירורין בזה, אלא יוכלו להתקדש כל היכי דאיתנייהו בתערובתן, ואעפ"כ לא אמרינן כן, אלא דלא קדשו כלל, וע"כ צ"ל דהיינו טעמא, דמאחר דרצונו שיקדשו דוקא כל הפ', ולא מ' מתוך הפ', וכל הפ' א"א דיקדשו משום שאינם בזא"ז, ולכך לא קדשו כלל אפילו מ' מתוך הפ', דלזה לא הי' כוונתו, וא"כ ה"ה דיש לנו לומר כן בב' גיטין בב"א, דמאחר דכוונתו היא שתתגרש דוקא בשניהם כאחת, ולא באחד משניהם בלבד, ובשניהם כאחת א"א שתתגרש משום שאינם בזא"ז, וכנ"ל, א"כ אינה מתגרשת כלל גם באחר מהם, דלזה לא הי' כוונתו, וכנ"ל:

שוב עיינתי בחידושי הרי"מ ר"פ כל הגט שרמז למה שכתבתי בקיצור נמרץ, עיי"ש, אמנם הוסיף עוד וכתב, ז"ל דברי התו' ודאי ברורים בנותן ב' גיטין שתתגרש בשתיהם דאינה מגורשת, דמה חילוק בין ב' וג' חתיכות, שצריך לשניהם, ובין ב' גיטין שלמים, כיון שאינו רוצה שתתגרש באחד רק בשניהם, וזה א"א דהוי מגרש בב' ספרים, וכו' עד אבל בקנין כגט דצריך דעתו, ודאי כיון שאינו רוצה לגרש בא' רק בב' לא מהני, דכל אחד לבדו אינו כריתות, עכ"ל, וכוונתו נראה דאף דהתו' והט"א בודאי מיירו שכוונתו שתתגרש בזה לבדו ובזה לבדו בשניהם כאחת, ולא בצירוף שניהם דוקא, וכנ"ל, מ"מ כיון דסוף כל סוף אינו רוצה שתתגרש באחד לבד, רק בשניהם כאחת, א"כ אכתי כל גט צריך לחבירו לענין הכריתות, דהא הוא לבד אינו יכול לעשות הכריתות, כיון דהוא רוצה דוקא בשניהם, והדר הוי לי' ב' ספרים שכל אחד צריך לחבירו, וכן צ"ל ע"כ בכוונת החלקת יואב חיו"ד ס"ס ל"ד בד"ה ודע, דלעולם מודה לדברינו הנ"ל דהתו' מיירי שכוונתו שתתגרש גירושין גמורין בזה וגירושין גמורין בזה בשניהם כאחת, ואעפ"כ כיון דמ"מ אין רצונו באחד בלבד רק בשניהם יחד, אכתי נקרא שכל גט עושה חצי כריתות, דהא סוף כל סוף אינו יכול לעשות הכריתות לבדו בלא חבירו, וכן נראה להדיא מדבריו שם, עיי"ש שכתב אבל אם הבעל מרוצה שתתגרש באיזה מהם שתרצה בזה ודאי התו' מודה דמתגרשת, עכ"ל, ולא כתב רבותא יותר דאפילו כוונתו שתתגרש בזה לבדו וגם בזה לבדו בשניהם כאחת מודו התו' דמגורשת, והתו' לא מיירי רק בכוונתו שלא תתגרש

בכל אחד לבדו רק בצירוף שניהם דוקא, דבזה אינו עושה כל גט רק חצי הכריתות, א"ו ס"ל ג"כ דבכזה לא איירי התו', ולא הוו צריכי לאשמעינן זה, דפשיטא, וכנ"ל, רק התו' איירי במגרש בזה לבד ובזה לבד בשניהם כאחת, דהגם דכל גט עושה כריתות שלם, מ"מ כיון דאינו יכול לעשות הכריתות בלא השני מקרי ג"כ דכל גט עושה חצי כריתות, וכנ"ל, ולזה לא כתב החלק"ו דמודו התו' אלא כשמרוצה הבעל שתתגרש באחד מהם, וכן בחידושי הרי"מ שם לא כתב דלכאורה מהני אלא באומר שתתגרש באחד מהב', עיי"ש ודוק, עכ"פ חזינן דהחידושי הרי"מ ז"ל נקט בפשיטות להכריח כדעת התו' הואיל דכוונת הבעל היא דוקא להתגרש בשניהם א"כ אחד צריך לחבירו לענין הכריתות הו"ל ב"ס:

אמנם לפענ"ד נראה דאין מזה הכרח נגד הג"ע והט"א, וגם הרי חזינן דגם התו' עצמם לא כתבו הכרח הזה לדעתם, והוצרכו להביא ראי' לזה דגם בב' שלמים אמרינן א' ולא ב' מב' כופרים וב' פירות, מה שיש מקום לבע"ד לחלוק ע"ז ולדחות, כמ"ש הטו"א, דב' כופרים וב' פירות דלא, היינו דאין צריך ב' כופרים וב' פירות, אבל לא דמזיק, עיי"ש, ולמה לא כתבו התו' בפשיטות להכריח דעתם מיני' ובי', כמ"ש בחדושי הרי"מ ז"ל, דמאחר דרצון הבעל הוא לגרש דוקא בב', ולא באחד, א"כ כל אחד צריך לחבירו, ואין בכל אחד לבדו כריתות, והוי לי' ב' ספרים. א"ו דאין מזה הכרח כלל לזה, דכיון דכוונת הבעל היא שתתגרש בכל אחד גירושין גמורין בשניהם כאחת א"כ שפיר יש בכל אחד כריתות שלם, והגם דכל אחד צריך לחבירו, ואינו יכול לעשות הכריתות בלתי חבירו, הואיל דרצון הבעל הוא שתתגרש בשניהם ולא באחד לבד, מ"מ אין זה שיור בעצם הכריתות של כל אחד ואחד, אלא מילתא אחריתא היא, וכמו בנותן גט על תנאי, הגם דהגט צריך לקיום התנאי, ובלעדו אינו יכול לעשות הכריתות, אעפ"כ אין זה שיור בהכריתות בעצם, הואיל דבקיום התנאי עושה הגט כל הכריתות, והתנאי מילתא אחריתא היא, כנודע, וכמו כן בנ"ד, הואיל דבצירוף שניהם יש בכל אחד כריתות שלם, הגם דכל אחר צריך לחבירו, הואיל דתלה כריתות של זה בכריתות של זה, שלא תתגרש באחד לבד אלא בשניהם כאחת, מ"מ לא נוכל לחשוב זה יותר מתנאי, וכמו דאמרינן בקידושין שם בשוחט תודה על פ' חלות היכי דאמר לא יקדשו מ' אלא א"כ קדשי פ', ועשה שם רש"י כלומר וכו' שבדקנוהו ואמר לכולם נתכוונתי, עיי"ש, והיינו דפשיטא דהוא אינו אומר לשון זה דלא יקדשו, דלמה יאמר כן, אלא כשאומר לכולם נתכוונתי, וא"כ אין רצונו שיקדשו מ' בלא פ', מפרשינן אנן כוונתו כאומר לא יקדשו מ' אא"כ קדשי פ', ובנ"ד נמי הוי כאומר לא יכרות אחד אלא א"כ כרתי שניהם, וא"כ הוי זה כענין תנאי, דאינו שיור

בהכריתות של כל אחד ואחד, אלא מילתא אחריתא היא, אבל בעצם יש כריתות שלם בכל אחד מהם, וכנ"ל:

ודוקא בנותן ב' גיטין ומתכוון שדוקא שניהם יחד יעשו הכריתות, ולא כל אחד לבד, אז אין בכל אחד מהם כריתות שלם, רק בצירוף שניהם, וא"כ הכריתות חלוק בב' ספרים, והוי זה ממש ככותב הגט על ב' קלפים, וכנ"ל, משא"כ במתכוון שתתגרש גירושין גמורין בכל אחד מהם, רק בשניהם כאחת, שפיר יש כריתות שלם בכל אחד ואחד, ומה שתלה כריתות של זה בכריתות של זה מילתא אחריתא היא, וכנ"ל, אלא שהתו' חדשו דאפילו כשיש כריתות שלם בכל אחד ג"כ יש בו משום שני ספרים, והביאו ראי' לזה מב' כופרים וב' פירות, וע"ז חלקו הג"פ והט"א, ודחו ראיותיהם, וס"ל דהואיל דיש כריתות שלם בכל אחד אין בו משום ב' ספרים:

באופן דממ"ש בחידושי הרי"מ הנ"ל אין הכרח נגד דעת הג"פ והט"א, אך מהא דרבה שפיר קשה עליהם, דהגם אם נימא דבב' שלימים לית בי' משום ב' ספרים, מ"מ כיון שאינן בזא"ז אפילו בב"א אינו, וכנ"ל, והתו' לא הוצרכו לזה דעדיפא מיניה קאמרו דפסול משום ב"ס, משא"כ לדידהו קשיא, וכנ"ל, ועיין בתו' גיטין דמ"ב ע"א ד"ה הא ותו' זבחים ל' ע"א בד"ה דבריו:

ונחזור לענינינו, לדברי הגאון מהר"ש לנדא הנ"ל, דלכאורה דבריו תמוהין מאוד, וכנ"ל, שוב ראיתי שיש ליישב ולפרש דבריו באופן שלא יהי' תמוהין כ"כ, והוא דס"ל כסברת התה"ד הנ"ל בענף ט', דבשני גיטין מספק הגם דבאמת אינה מתגרשת רק באחד מהם, מ"מ כיון דשניהם באים לצורך גירושין הללו הוי כאלו מגרש בשניהם, ושפיר חשובים שניהם מבוררים לשם גירושין, ובפרט כשנותנם בזא"ז, וכנ"ל בענף י', וגם ס"ל כסברת הרמ"א הנ"ל, דלפ"ז שוב יש חשש דמגרש בב' ספרים, כיון דהוי כמגרש בשניהם, וכנ"ל, ולכן כתב דממ"נ איך שיחשוב הבעל בנתינת ב' גיטין כשיהי' יודע מהספק לא יהי' טוב, דאם יחשוב על' שניהם לשם גירושין, דהיינו לצורך גירושין הללו, דהוי כלשם גירושין, כסברת התה"ד הנ"ל, א"כ יהי' פסול משום ב' ספרים, דגם בזא"ז יש פסול דב' ספרים לפי דעתו, כמו שהוכיח שם מהתו', וע"כ צריך שלא יחשוב כן, רק שהכשר יהי' לשם גירושין והשני יהי' כחספא בעלמא שלא לשום צורך גירושין, ובזה שוב אין שום חשש לב' ספרים, וכנ"ל, וא"כ כיון שרק אחד בא לצורך גירושין, דהיינו הכשר שבהם, ולא נודע איזה הוא, שוב אין כאן לשם גירושין מבורר, ויש בזה חשש ברירה, כן יש לפרש בדבריו ז"ל שם, עיי"ש:

אלא שאפילו אם כן הי' כוונתו ג"כ תמוהין דבריו מאוד, דאיך תלה דבר הזה במחשבת הבעל, אם יחשוב כן או כן, דאיך יוכל הבעל כלל לחשוב אחרת ממה שהדבר הוא, דהיינו דבשני גיטין מספק הדבר ברור דאינה מתגרשת רק באחד מהם, והשני הוא כחספא או כניורא בעלמא, וכנ"ל, רק דאעפ"כ גם השני בא לצורך הגירושין, דע"י נתינת שניהם אנו יוצאין מן הספק, זאת היא עיקרא דמלתא בנתינת שני גיטין, והבעל אינו יכול לחשוב מחשבה אחרת בזה בשום אופן, כי כן הוא האמת בזה, ואין הבעל יכול כלל להטעות את עצמו ולחשוב אחרת, כי רק לזה באים ב' הגיטין, וגם כי איך שיחשוב הבעל הוא כן, ולא יוכל לשנות הדבר מכמות שהוא, דאפילו אם יחשוב על שניהם לשם גירושין, דהיינו לצורך גירושין, וכנ"ל, מ"מ ע"כ מחשבתו הוא ג"כ שבאמת תתגרש רק בהכשר שבהם והשני הוא רק כחספא בעלמא, וגם אם יחשוב שתתגרש רק בהכשר שבהם והשני יהי' רק כחספא בעלמא, מ"מ ע"כ מחשבתו הוא ג"כ דשניהם הם לשם גירושין, דהיינו לצורך הגירושין הללו, דהא האמת הוא כן, ולשם זה הוא נותן שניהם כדי לצאת עי"ז מהספק:

סוף דבר דמחשבת הבעל לא יוכל היות אחרת בזה מאשר הוא האמת, דהיינו שתתגרש רק באחד מהם, דהיינו בהכשר, או בהמובחר, והשני יהי' כחספא בעלמא, וכנ"ל, ואעפ"כ הוא נותן שניהם לצורך גירושין, לצאת עי"ז מהספק, ורק דבזה עצמו יש סברא לכאן ולכאן, אם זה הוי לשם גירושין מבוררת על שני הגיטין, הואיל דשניהם באים לצורך הגירושין, והוי כמגרש בשניהם, ושוב יש בזה חשש דב' ספרים, או דנימא כיון דלפי האמת אינה מתגרשת רק באחד מהם אין בזה משום ב' ספרים, אבל כיון שלא נודע באיזה מהם היא מתגרשת אין זה לשם גירושין מבוררת:

ודעת התה"ד לעיקר דזה מקרי נתינה מבוררת, אף כשנותן שניהם בב"א, וגם לא חשש בזה לב' ספרים, אמנם במקום שאין דוחק כ"כ ליתן ב' גיטין חשש דאולי לא הוי זה נתינה מבוררת, אף כשנותנן בזא"ז, ולכן דעתו דאין ליתן בכזה כלל ב' גיטין:

אמנם דעת הרמ"א היא, דכשנותן אותם בב"א יש בזה חשש דלא הוי כתיבה וחתימה ונתינה מבוררת, וגם יש חשש לאידך גיסא, דהוי כמגרש בב' ספרים. ולכן אף במקום שיש דוחק ליתן ב' גיטין לא יתן אותם בב"א, אלא בזא"ז, דאז יש לחשבם שניהם לשם גירושין מבוררין, וגם אין חשש בזא"ז לב' ספרים, אבל במקום שאין דוחק אין ליתן כלל ב' גיטין, אף בזא"ז, כי גם בזא"ז יש לפקפק דלא הוי לשם גירושין מבוררת, וגם מחשש דב' ספרים יש לפקפק, וכנ"ל בענף הקודם באריכות:

וכל זה תלוי בבירור הלכה, אבל מה שתלה זה הגאון מהר"ש לנדא ז"ל במחשבת וכוונת הבעל אם חושב כן או כן, אין לזה מובן כלל, כי הבעל אינו יכול לחשוב אלא אחת, דהיינו כמו שהוא, וכנ"ל, ולכן דבריו צ"ע בזה:

ענף יג

אמנם בעיקר הדבר נכונים דברי הגאון מהר"ש ז"ל, דבשני גיטין מספק מלבד החשש דנתינה שאינה מבוררת, שחשש מהרי"א לזה במקום שאין דוחק, יש ג"כ חשש על הכתיבה והחתימה שאינן מבוררין לשם גירושין, אם הבעל והסופר והעדים יודעים מהספק, דבאיזה אופן שיהי' הספק, אם מצד עיקר הדין איזה מהם הוא כשר, אם רק מצד איך לעשות על צד היותר טוב, תמיד אין מבורר בשעת הכתובה והחתימה והנתינה איזה גט שנכתב ונחתם וניתן לשם גירושין, וכנ"ל:

וכבר העיר על זה רבינו הרמ"א בד"מ ובתשובה גם מצד הכתיבה והחתימה, וכמו שכתבתי לעיל, והגם דלא חשש לזה שם רק כשנותנם בב"א, מ"מ כתב בתשובה דיש לפקפק מצד זה גם כשנותנם בזא"ז, ולכן אין ליתן ב' גיטין כלל אפילו בזא"ז שלא במקום דוחק, וכיון שיש לפקפק בזה מצד ברירה, לזאת נהג רבינו הנודע ביהודה עצמו שלא הודיע כלל להבעל ולהסופר ולהעדים שיש בזה ספק, רק הי' מסדר גט אחד בסתם, ואחר הנתינה אמר שטעה בו, והוא פסול, וסדר גט אחר בסתם, ונמצא שב' הגיטין כל אחד ואחד מהם נכתב ונחתם וניתן לשם גירושין מבוררת, לפי דעת הבעל והסופר והעדים, וכבר קלסוה רבנן להא שמעתתא, בספר תו"ג ובישועות יעקב ועוד:

ואין להקשות דא"כ דיש עצה ע"י העלמת הספק למה אמר ר' ירמי' בגיטין דף פ"ו ע"ב על המשנה דשני גיטין שנתערבו נותן שניהם לזו ושניהם לזו, ואמר שם רי"ר מתניתין דלא כר"א, דאי ר"א כיון דאמר ע"מ כרתי הא לא ידעי בהי מינייהו קא מגרשה, ופירש"י שם הא לא ידעי עדי מסירה בהי מינייהו מיגרשה וכו', עיי"ש, ולפי הנ"ל למה לא מוקי רי"ר המשנה אפילו כר"א, רק דמיירי המשנה שהעדי מסירה אינם יודעים כלל מהספק, ונותן שניהם לזו היינו בזה אחר זה, וכל גט לפני עדי מסירה אחרים, וכן שניהם לזו בזא"ז ולפני שני כתי עדי מסירה אחרים, באופן דבכל גט חושבים הע"מ שניתן לפניהם שזה הוא גטה בלי ספק ומתגרשת בו בהחלט, וא"כ אפילו כר"א נמי אתיא גם לדעת ר' ירמי' דס"ל דר"א בעי נתינה לשמה:

אך זה אינו, דהדבר פשוט מאוד דלרי"ר דבעי נתינה לשמה אליבא דר"א, דלשמה דכתיב בקרא אוכתב ונתן קאי, כמו שפירש"י שם, וא"כ בלי ספק דהבעל צריך ליתן לה הגט לשם גירושין מבוררים, שיהי' הוא יודע שנותן לה גט זה לשם גירושין, דהא ונתן לה

אבעל קאי, שהוא צריך ליתן לה הגט לשמה, וכמו וכתב לה צריך שיהי' הכותב כותב לשמה כמו כן ונתן לה צריך להיות שהנותן יתן לשמה, אלא יען דהנתינה הזאת צריך להיות בפני עדים, ממילא צריכין ג"כ העדים לדעת זאת שנותן לה זה הגט לשם גירושין, דהונתן לה לשמה צריך להיות בפני עדים, ולכך קאמר רי"ר דלא כר"א דאי ר"א כיון דאמר ע"מ כרתי הא לא ידעי עדים, ומשום דקאמר ע"מ כרתי, וקאי בעדים, קאמר ג"כ הא לא ידעי הע"מ, אבל פשיטא דגם הבעל צריך לדעת בהי מינייהו קא מגרשה, וכנ"ל:

ותדע דהא כתב הרמב"ן בספר הזכות בפרק המגרש, ובספר המלחמות שם, דלרי"ר אליבא דר"א דבעי נתינה לשמה, אפילו כי ליכא ע"מ כלל, ומתגרשת ע"י עדי חתימה, דנמי כרתי לר"א לפי דעת הרי"ף, אעפ"כ צריך להיות הנתינה מבוררת לשמה, עיי"ש, וע"כ דר"ל דלהבעל הנותן צריך להיות מבורר, וכנ"ל, וכ"כ הרשב"א והריטב"א שם בשם הרמב"ן, עיי"ש:

ואף לדעת התו' בפ"ק דגיטין דף ד' ע"א בד"ה דקיי"ל, דאם הי' ע"ח כרתי לר"א לא הי' מזיק מה דע"מ לא ידעי בהי מינייהו מגרשה, דדל ע"מ מהכא הרי יש עדי חתימה, עיי"ש, היינו משום דס"ל להתו' דבמקום דאין צריך להיות ע"מ כרתי שוב אין צריך כלל להיות הנתינה לשמה, וא"כ ג"כ אינו מזיק כלל מה דהבעל לא ידע בהי מינייהו קא מגרשה, אבל כשע"מ כרתי, דצריך להיות הנתינה לשמה לרי"ר, פשיטא דגם הבעל צריך לדעת בהי מינייהו קא מגרשה, דהא הוא העיקר בהנתינה, וכנ"ל:

ובהיות כן כיון דהשליח שהוא במקום הבעל נתערבו לו שני הגיטין, ויודע מהספק, שוב אין שום תקנה לר"א אליבא דרי"ר שיתן שניהם לזו ושניהם לזו, דהא הוא אינו יודע בהי מינייהו קא מגרשה, וא"כ אינה נתינה מבוררת לשמה מצד הבעל:

אבל בב' גיטין מספק, ומעלימין הספק מהבעל ומהסופר ומהעדים, שפיר הוי בכל גט כתיבה וחתימה ונתינה מבוררת מצד הבעל והסופר והעדים, דהמה העיקר בזה, וכשהוא מבורר לפי מחשבתם ודעתם אין מזיק כלל מה שיש ספק בזה למסדר הגט, והוא פשוט:

ובאמת שכבר קדמו להנוב"י ז"ל בעצה הזו בספר ג"פ שם בסי' קכ"ט סוף ס"ק ק"ז, עיי"ש, אך פרט אחד שינה הנוב"י ממ"ש הג"פ שם, ששם כתב שאחר נתינת גט הא' יגלה הרב שיש לו גמגום באותו הגט וכו' ובזה אין שום חשש ברירה, בפרט בגט הא' וכו' עכ"ל, ומשמע מלשון זה דלאחר גט הא' לא יאמר לו הרב דבר שאינו אמת דהגט הא' פסול בהחלט, רק יגלה האמת שיש רק איזה גמגום על הגט, ובזה באמת לא מתוקן רק גט הא', אבל גט הב' דיודעים הבעל והסופר והעדים דלא ניתן רק מספק וגמגום שבגט הא' שוב יש בו חשש ברירה:

אמנם הנוב"י הנהיג עצמו כמ"ש שם במהד"ק, שלאחר נתינת גט הא' אמר שזה הגט לחנם נתן שטעיתי בו, עיי"ש, והיינו שפסול בהחלט, ונמצא שגם גט הב' נכתב ונחתם וניתן רק לשם גירושין בבירור, בלי שום ספק בדעתם, ומצינו כזה בחליצה שאומרים לו חלוץ לה ובכך אתה כונסה או ע"מ שתתן לך מאתיים זוז, מטעין אותו, עיי"ש ביבמות דף ק"ו, הרי דלית בכיוצא בזה משום אונאה ומדבר שקר תרחק היכי שכוונתו לקיום המצוה מחמת זה עצהיו"ט, ועיין בשערי תשובה על או"ח סי' תפ"ב ס"ק א' מ"ש בשם האגרת שמואל על רות דלצורך מצוה ושלימות נפשו מותר לפעמים להתנהג ברמיה לעת הצורך, עיי"ש, ובהיות כן דברי רבינו הנוב"י נכונים יותר בזה:

והנה לכאורה יש להבין, כיון דרבותינו ז"ל הנ"ל המציאו עצה להינצל לגמרי מחשש ברירה בנתינת ב' גיטין מחמת ספק, ע"י העלמת הספק מהבעל ומהסופר ומהעדים, ובזה גם חשש דב' ספרים ליכא כלל, דהא כוונת הבעל בכל פעם הוא בהחלט רק על גט אחד בלי צירוף חבירו כלל וכלל, וא"כ למה מרגלא בפומינו גם עתה לומר דאין ליתן ב' גיטין אלא מדוחק, והלא באופן הנ"ל אין חשש וגמגום כלל בנתינת ב' גיטין, כיון שמעלים הספק, וכנ"ל, וא"כ גם בלא דוחק יכולין ליתן ב' גיטין, כדי לצאת עי"ז מן הספק בבירור גמור:

ובאמת ראיתי בתוי"ג סי' קכ"ט ס"ק כ"ו דנראה מדבריו דבאופן הנ"ל שמעלים הספק יכולים לתת ב' גיטין גם שלא מדוחק, עיי"ש, אמנם מלבד שסוגיא דעלמא אינו כן, וכנ"ל, אף גם זאת, דודאי אין לחשוב כלל דרבותינו הראשונים ז"ל שאמרו דאין לתת ב' גיטין אלא מדוחק לא עלה על דעתם הרחבה עצה הנ"ל דהעלמת הספק, ח"ו מלחשוב כן, ואם הראשונים כמלאכים וכו', אמנם גם הם ז"ל ידעו מעצה הזאת ואעפ"כ כתבו כן דאין לתת ב' גיטין אלא מדוחק:

ולכן נראה לפענ"ד דמלבד דהרמ"א כתב בתשובה הנ"ל דבסדר גיטין כתב עוד טעמים ע"ז והובא שם הכל מה שהאריכו בזו הבתראים בתשובותיהם ונימוקיהם, עכ"ל, וא"כ י"ל דאולי יש עוד טעמים בזה מה ששייכים גם בהעלמת הספק, אלא דמלבד זה אף אנן נמי תנינן בג"פ שם סוף ס"ק ק"ז, כתב וז"ל ואפשר נמי לומר דטפי עדיף שיגלה הרב מתחלה להבעל דצריך שני גיטין, שלא יוציא לעז הבעל לומר אלו ידעתי מעיקרא דהייתי צריך לסדר ב' גיטין לא הייתי מגרשה, ודומה קצת וכו', גם י"ל דהעומדים שם בתחלת הסדר וכו' והלכו להם ולא היו שם בסידור השני יוציאו לעז על סידור אותו גט, משא"כ כשיגלה הרב מתחלה דצריך שני גיטין, והמעיין יבחר, והראשון נ"ל עיקר, עכ"ל הג"פ שם, הרי דגם דרך הזה של העלמת הספק אינה סוגה בשושנים, דהגם דעי"ז נסתלק

חשש ברירה וב' ספרים מ"מ שוב יש בזה חששות אחרות, וכנ"ל, עד שכתב הג"פ ע"ז והמעיין יבחר, ולזאת הגם דהג"פ והנוב"י נקטו לעיקר דרך הזה להעלים הספק, דזה עדיף, להינצל מחשש ברירה החמור, מ"מ כיון שגם בדרך הזה יש לפקפק, וכנ"ל, לזאת אין ליתן כלל ב' גיטין אלא מדוחק:

הן אמת דהחשש הב' הנ"ל של הג"פ דהעומדים שם בסידור גט הראשון יוציאו לעז, זה לא יהי' מתוקן כלל בנתינת גט אחד במקום שאין דוחק, כי מי שיראה לו להוציא לעז בזה כש"כ דיוציא לעז בנתינת גט האחד לבד, מיהו חשש הא' שכתב הג"פ שפיר יש לחוש, דיאמר הבעל אלו הייתי יודע דאהי' צריך ליתן ב' גיטין לא הייתי מתחיל לגרשה כלל, רק כשכבר נתתי גט אחד ונכנסתי לעסק הגירושין, ואח"כ נודע לי שהי' טעות בגט הא', חסתי על טרחתי שלא יהי' לריק, ונתתי גם גט הב':

וביותר יש להגדיל חשש הזה ע"י שכר הסופר והעדים שיצטרך הבעל לשלם עוד הפעם, דבשלמא היכי דפסול הגט בא מחמת הסופר או העדים, שפיר צריכים לכתוב או לחתום לו גט אחר בשביל שכר הראשון, דהא לא השלימו עדיין פעולתם, ואין מגיע להם שכר בשביל זה שעשו, משא"כ כשהם עשו פעולתם כראוי, שכתבו וחתמו כפי אשר הורה להם הרב, אשר הבעל העמיד אותו למורה דרך להם, וכבר ניתן הגט, ואם אח"כ אומר הרב שטעה, והגט פסול, מה להם להסופר ולהעדים בכך, הלא הם כבר עשו כל פעולתם כפי אשר צוה אותם הבעל, ומגיע להם שכירתם, עיין בחו"מ סי' של"ה ס"ב וג' ובסמ"ע ובנתיבות שם, ודוק, וא"כ אם הבעל רוצה שיכתבו ויחתמו לו עוד גט אחר, בודאי אינם מחויבים לעשות לו זאת בחנם, ובודאי צריך לשלם להם עבור זה אם לא ירצו באופן אחר:

ולא עוד אלא שאפילו אם ירצו הסופר והעדים להשתתף בצערו ולעשות לו עבור זה גט אחר בחנם, אעפ"כ אינו נכון כלל לעשות כן, כי בל"ס אם היו יודעים הסופר והעדים מתחלה שבגירושין אלו צריך להיות ב' גיטין, שבודאי לא הי' מסתפקים עצמם בהשכר שפסק להם עבור גט אחד לבד, כי בב' גיטין ביטול הזמן והטירחא כפול מבגט אחד, ומהיכי תיתי יותרו לו ביטול הזמן שלהם וטרחתם, ואם הוא צריך לב' גיטין ישלם עבור זה, אלא יען שהם חושבים שדי בגט אחר, וסבה אירע להבעל שטעה הרב בגט הא', לזאת יכמרו רחמיהם עליו, ומותרים נגדו שכרם עבור גט הב', וא"כ הויתור שלהם בא מכח הטעאת הרב אותם, ואיך רשאי הרב לעשות כן, ואם כי במה שנוגע לענין המצוה ויתרון הכשר הגט יכול לעשות גם ברמי', וכנ"ל, אבל במה שנוגע להסופר והעדים בענין ממון הוי זה אונאה ממש וגזל, ופשיטא שהרב אינו יוצא ידי חובתו נגדם אלא א"כ ישתדל שדוקא ישיגו שכר עבור גט הב', ולא יותרו נגדו ע"י הטעאתו של הרב, וז"פ:

ובהיות כן בודאי יש לחוש שיוציא הבעל לעז ויאמר אלו הייתי יודע זה שאהי' צריך לשלם פעמיים לא הייתי מכניס עצמי כלל בגירושין הללו, וביותר יש קפידא במקום שיש בו חסרון כיס:

ולזאת באמת נ"ל דכן יש לנהוג בזה כשהרב מעלים הספק, דכשמשוה עצמו עם הבעל על שכר טרחתו, ישער כמה ראוי ליתן להסופר ולהעדים עבור כתיבת וחתימת גט הב', ויכלול זה עם שכר טרחתו, ויאמר שכך וכך הוא רוצה עבור טרחתו, ומה יעשה הבעל, הוא מוכרח ליתן לו כמו שהוא רוצה, ואחר נתינת גט הראשון, כשיאמר הרב שהוא פסול יען שטעה בו, וצריך גט אחר, ישלם הרב שכר הסופר והעדים של גט הב', ויאמר שיען שהוא טעה בגט הא' וגרם לגט הב', לכך צריך הוא לשלם עבור גט הב', אך יקנה הרב דמי שכר הסופר להבעל, והבעל ישלם להסופר, כמ"ש בתו"ג סי' ק"ך ס"ק ו' ובהגהות שעל סדר הגט אות ט"ז, עיי"ש, ובזה אין חשש לעז של הבעל משום חסרון כיס עכ"פ:

מ"מ יש עדיין חשש הוצאת לעז של הבעל משום טרחתו ובזיונו, דיאמר אלו הייתי יודע שיהי' לי טורח וזילותא כ"כ ליתן שני גיטין לא הייתי מכניס עצמי בזה כלל לגרש, רק כשכבר התחלתי בזה חסתי על ביטול הזמן וטורח ובזיון והוצאת ממון שכבר הי' לי בגט הא' שלא יהי' לריק, ונתתי גם גט הב', ולכן כיון דגם בהעלמת הספק יש שוב חשש הזה בנתינת ב' גיטין

וגם יש באופן הזה משום בזיון הרב, כי אם יאמר הרב לאחר נתינת גט הא' שיש בו איזה גמגום וספק, כמ"ש בג"פ ותו"ג בסדה"ג, ובזה אין בזיון, כי יכול לגלות האמת, שידע מהספק מיד בתחלה, אלא שהעלים לטובת הענין, אבל בזה אין גט הב' מתוקן כלל, מאחר שיודעים מהספק, ויש בו חשש ברירה, וכנ"ל, וע"כ צ"ל כמ"ש הנוב"י דלאחר נתינת גט הא' יאמר הרב שטעה בו, והוא פסול בהחלט, וכנ"ל, וא"כ יש בזה בזיון להרב, שסידר הגט בכתיבה ובחתימה ובנתינה, וכמעט שהיתה נישאת עפ"ז, ושוב נודע לו שטעה בדין בענין השמות וכדומה, כי מהות הטעות נגלה אח"כ בעליל לכל העוסקים בגט הב', בראותם שינוי הכתיבה בהשמות וכדומה בגט הב', וא"כ היינו טעות בדין, ויש בזה בזיון להרב:

ואם יאמר הרב לגלות כל האמת אחר נתינת גט הב', כי לא טעה כלל, רק מצד ספק השמות וכדומה הי' צריך בזה ב' גיטין, ולטובת הגירושין ויתרון הכשר העלים הענין בערמה עד כה, וכן נראה מתו"ג בסדה"ג אות ר"ל שיעשה הרב כן, ובזה שוב אין בזיון:

אמנם שוב יש בזה רעותא אחרת, כי אם יפרסם הרב דרך הזה של העלמת הספק ליתרון הכשר הגירושין, א"כ בכל גט יעלה הספק בלב הסופר, וגם בלב העדים אם ידעו מדרך הזה, אולי גם בזה מטעה הרב אותנו, כי כמעט אין גט שאין בו עקולי ופשורי בענין השמות וכדומה, ויעלה הספק בלבם אולי גם בזה צריך ב' גיטין, רק הרב מטעה אותנו, כאשר עשה מאז, ונמצא כל הגיטין לא יהי' נכתבין עי"ז לשם גירושין מבוררין, ויהי' חשש ברירה בכל הגיטין, ויצא שכרו של הרב בהפסידו היותר גדול מאוד, וע"כ צריך להיות שלא יגלה זה הרב כלל, רק ישאר אצל העולם שהרב טעה בדין, ויש בזה בזיון להרב:

ובפרט אם נאמר ליתן ב' גיטין גם שלא מדוחק, א"כ יהי' ב' גיטין דבר תמידי, שכאשר יעלה על לב איזה נדנוד חשש יתנו ב' גיטין, ותמיד יאמר הרב אחר נתינת גט הא' שטעה בו, וא"כ יהי' הרב בעיני העולם כמועד לקלקל ולטעות בהלכה, וכדי בזיון, ומי זוטר בזיון ת"ח, ועל לא חמס, רק תחת רדפו טוב, וכמה קלקולים יכול לגרום זאת, שלא יהי' דבריו נשמעים בהוראה וכדומה, כי יחשבוהו לאחד מן הנבהלים, וגם בדבר זה עצמו, שכאשר יוחזק אצל הסופר והעדים לטועה תמידי כ"כ בעניני גט, יהי' בכל גט ספק אצלם אם יצלח לגירושין, כי אולי גם בו טועה הרב ויפסלנו אח"כ, וא"כ יהי' עי"ז חשש ברירה על כל הגיטין, וכנ"ל, וגם כי אם יתפשט להחמיר וליתן ב' גיטין בעילה כל דהוא גם בלא שום דוחק, וכל הרבנים מסדרי גיטין יאמרו תמיד לאחר נתינת גט הא' שטעו בו, ירגישו העולם ויאמרו איך נהיתה כזאת שכל הרבנים טועים בתמידות דוקא בעניני גיטין החמור מאוד, ולא ירגישו הטעות עד אחר הנתינה דוקא, בל"ס שדבר זה הוא תמהון גדול לשומעיו, ויחקרו וישאלו אודות זה עד שיתגלה רז הזה של העלמת הספק בעולם, ותיאפס עצה הזו לגמרי, ואדרבא יגרום עוד קלקול בכל הגיטין, כי יספקו הסופר והעדים בכל הגיטין שמא הרב מעלים הספק, וכנ"ל:

ובזה גם אפילו מי שירצה לנהוג כהג"פ והתו"ג, לומר אחר נתינת גט הא' שיש בו גמגום וספק, אעפ"כ אינו מתוקן בזה כל הנ"ל, כי ממ"נ אם יגלה האמת, שידע מהספק גם מקודם, רק שהעלימו ליתרון הכשר הגירושין, א"כ יתפרסם דרך זה של העלמת הספק להסופר והעדים, ויספקו כן בכל גט, וכנ"ל, ואם לא יגלה הרב הענין של העלמת הספק, רק יחשבו שרק עכשיו אחר נתינת הגט הרגיש הרב הספק הזה בהגט, ולא מקודם, א"כ יתחזק הרב לטועה בתמידות, וכדי בזיון וקצף, וכנ"ל:

העולה מכל הנ"ל שגם דרך הזה של העלמת הספק ג"כ אינו מסוקל כל צרכו, דהגם דמסולק עי"ז חששי ברירה וב' ספרים, מ"מ שוב יש בו חששות אחרות, ולזאת סתם

הרמ"א ז"ל דאין לתת ב' גיטין אלא מדוחק, ואפילו בדרך העלמת הספק, וכנ"ל, ודלא כמו שמשמע לכאורה מדברי התו"ג דבהעלמת הספק יש ליתן ב' גיטין אפילו שלא מדוחק, אלא לא שנא, וכנ"ל:

ועכ"פ חזינן הסכמת רבותינו האחרונים ז"ל דבמקום שהדוחק מביא ליתן ב' גיטין דיותר יש לבחור בהדרך של העלמת הספק בב' הגיטין, בעצת הנוב"י ז"ל, יען שעי"ז מסולק חששי דברירה וב' ספרים החמורים, וכנ"ל:

ענף יד

אמנם עדיין יש להתבונן בזה, אכתי מה הועילו רבותינו ז"ל בתקנתם הנ"ל דהעלמת הספק היכי דלפעמים שני הגיטין כשרים מעיקר הדין, ורק דנותנין ב' גיטין כדי לעשות על צד היותר טוב, כמו בספק איזה שם עיקר ואיזה טפל, דקיי"ל דאפילו כתב שם הטפל לעיקר ועל העיקר דמתקרי כשר, ואעפ"כ כותבין בזה ב' גיטין, באחד שם זה עיקר וע"ז דמתקרי, ובהשני מהפכין, שם זה לעיקר וזה לטפל, ונותן שניהם כדי לעשות עצהיו"ט, וכנ"ל, וכן בשם אלי' דקאי בי' הנוב"י התם, וכתב שם דהגט שכתוב בו אליה בכל אופן כשר, אף אם שמו מלא, ולכך מקדימין אותו הגט לכתוב וליתן אותו, כשאינו ע"י שליח, עיי"ש היטב, ורק דנותנין עוד גט בשם אליהו לעשות עצהיו"ט, דדלמא שמו מלא, וצריך לכתחלה לכתוב אותו מלא, עיי"ש:

וא"כ בשלמא כשהבעל יודע מזה שנותן אותם מחמת ספק, ומכוון שתתגרש באותו שהוא עצהיו"ט והשני יהי' כחספא בעלמא, שפיר היא מתגרשת תמיד רק באותו שהוא עצהיו"ט, בין שבא לידה בראשונה ובין בשניה, וכנ"ל, אבל כשהבעל אינו יודע מהספק, ונותן כל גט בהחלט לשם גירושין, א"כ כשנותן בראשונה הגט שכתוב בו אליה מתגרשת בו בדיעבד גירושין גמורין אף אם שמו מלא, וכנ"ל, ומה בצע במה שנותן לה אח"כ הגט שכתוב בו אליהו, מחמת ספק שמא שמו מלא ויש לעשות עצהיו"ט ולגרש גם בגט שכתוב בו השם מלא, דהא אף אם שמו מלא מ"מ כבר נתגרשה בהגט של אליה, וכנ"ל, ושוב אין שום תועלת בנתינת גט הב' כלל, דאין גירושין אחר גירושין, ואפילו ריח גירושין אין בו, וכנ"ל בארוכה בענף י"ב:

וכן בב' גיטין מחמת ספק שם עיקר וטפל הנ"ל, כיון שמגרש אותה בהחלט בגט הראשון, א"כ הרי היא מגורשת בו גירושין גמורים אף אם השני הוא הנכון והמובחר עצהיו"ט, וכנ"ל, וא"כ מה בצע בנתינת גט השני עוד, מאחר דבכל אופן שוב לא תתגרש בו כלל, דאין גירושין אחר גירושין

ובשלמא בב' גיטין מספק שאחד מהם כשר ואחד פסול, שפיר יש תועלת בנתינת הב', דשמא הראשון הוא הפסול ולא נתגרשה בו ומתגרשת בהב', משא"כ באופנים הנ"ל, שהראשון כשר מעיקר הדין איך שהוא, ובודאי נתגרשה בו, שוב אין תועלת כלל בהב' אף אם הב' הוא היותר מובחר, כיון שכבר היא מגורשת ועומדת ע"י הראשון, ושוב אינה אשתו, ואין גירושין בתר גירושין:

לכן הי' נראה לפענ"ד לכאורה דהא דהצריך הנוב"י שם בשם אלי' ב' גיטין, וכן הא דכתבו הפוסקים ליתן ב' גיטין בספק שם עיקר וטפל, אין הטעם כדי לעשות הגירושין עצהיו"ט, דמשום זה לא הי' כדאי להכניס עצמו בעסק ב' גיטין, דאין עושין כן אלא מדוחק, אלא דחששו באלה ליתן ב' גיטין משום חשש פיסול גם בדיעבד, דהגם דהנוב"י שם כתב דהגט של אליה כשר בדיעבד אף אם שמו מלא, מ"מ הכשר זה אינו בבירור ובהחלט, דהרי בנודע ששמו אליהו וכתב אליה יש פוסלין, עיין בג"פ סי' קכ"ט ס"ק קט"ז וס"ק קכ"ג ובתו"ג שם ס"ק כ"ח דרק במקום עיגון מכשירים, ולכן הגם דבלא נודע אם שמו אליהו או אליה אם כתב אליה כשר עפ"י שורת ההלכה, דהוי כעין ס"ס, שמא שמו אליה, ואת"ל אליהו, שמא כתב אליה על אליהו ג"כ כשר, מ"מ כיון דאינו הכשר ברור ומוחלט כ"כ, דכבר יכול להיות ששמו אליהו וגם דאם כתב על אליהו אליה פסול, לכן כותבין שני גיטין, אחד בשם אליהו, ואחד בשם אליה, ולא סמכינן בזה לכתחלה על הס"ס, דכיון דיש עצה בב' גיטין הוי כעין ס"ס בדבר שיש לו מתירין, דס"ל ליש פוסקים דלא אמרינן, כמבואר ביו"ד סי' ק"י ס"ח בהג"ה, והגם דלצורך יש להקל, כמ"ש שם בהג"ה, וגם כשאין הס"ס בדרך תערובות יש להקל יותר, כמ"ש בש"ך שם ס"ק נ"ו, ועיין בפרמ"ג שם ס"ק נ"ח, מ"מ הא כתב הפרמ"ג שם בס"ק נ"ו דבדרך תערובות דחמיר יותר היינו משום דאיתחזק איסורא, וכ"כ בפר"ח שם ס"ק מ"ג, עיי"ש, וא"כ י"ל דהכא נמי איתחזק איסורא דא"א, ואין להקל בו אלא לצורך, וגם הא הפר"ח שם השיג על הש"ך וכתב דהרמ"א שם מיירי גם לא בדרך תערובות, רק באיסור דאורייתא, ולזאת מחמיר בלא לצורך, עיי"ש, וא"כ פשיטא דאין להקל בנ"ד בלא לצורך, והש"ך שם ס"ק נ"ח הניח בצ"ע אם להקל בלי הפ"מ, עיי"ש, וגם הא הט"ז שם הניח בצ"ע גם עיקר דברי הרמ"א, למה הקיל כלל בזה באיסור דאורייתא אפילו לצורך, וא"כ פשיטא דמכל זה יש להחמיר בנ"ד ליתן ב' גיטין במקום שאפשר, ולא לסמוך על הס"ס:

והגם דנתינת ב' גיטין מרבה טורח והוצאה, ובכזה מבואר ביו"ד סי' ק"ב ס"ג דאין בו דין דשיל"מ, עיי"ש, מ"מ כפי הנראה ההוא דהתם לאו דכ"ע הוא, דמפשטות דברי הר"ש בפ"ב דביכורים והתו' והרא"ש בנדרים דף נ"ח ע"א שכתבו בסתם דמעשר שני

הוי דשיל"מ שיכול להעלותו לירושלים או לפדותו, משמע ודאי דאף כשצריך טורח והוצאה רבה להעלותם לירושלים הוי דשיל"מ, ופשיטא דיש לחוש לדבריהם לחומר האיסור של אשת איש וליתן ב' גיטין כשאפשר, ואפילו למה שרוצה הפר"ח להתאים דבריהם עם דברי הרשב"א והתו' דפ' הזהב, דלעולם ס"ל דברחוק מירושלים הרבה דיש בו טירח והוצאה רבה להעלותם לא הוי דשיל"מ ע"י העלאה, ורק אינהו מיירי כשאינו רחוק מירושלים הרבה, דאין בו אלא טורח קצת והוצאה מועטת להעלותם, וזה הוי שפיר דשיל"מ, והיינו כתשובת מהרי"ל שהביא הש"ך שם, שמחלק בין יל"מ ע"י הוצאה מועטת למרובה, עיי"ש, מ"מ אפילו לפ"ז, אי' שוקל ואי' סופר את הטורח וההוצאה, ליתן גבול בזה בגט, איזה מקרי טורח והוצאה מרובה ואיזה מועטת, ועוד דהא הכא איתחזק איסורא דא"א, ודעת הרבה גדולי הפוסקים דלא אמרינן כלל ס"ס במקום חזקת איסור, ולזאת מסתברא ודאי דאפילו לפי מ"ש הפלתי בבית הספק דכן עמא דבר וביחוד חכמי ספרדים בתשובותיהם להתיר ס"ס גם במקום חזקת איסור דא"א, מ"מ עכ"פ במקום שיש לו מתירין, אפילו ע"י טורח והוצאות, בודאי לא יתירו ס"ס במקום חזקת איסור, והבו דלא לוסיף עלה להתיר בחזקת איסור גם במקום שיל"מ, וכעין מה שכתב הנודע ביהודה קמא חיו"ד סי' נ"ז דבמקום חזקת איסור לכ"ע צריך לברר אף שיש ס"ס, ואפילו למאן דמתיר ס"ס במקום חזקת איסור מ"מ עכ"פ כשיכול לברר צריך לברר, עיי"ש, ומשמע ודאי מדבריו דאף כשיש טורח והוצאות לברר צריך לברר לכ"ע במקום חזקת איסור, עיי"ש, ומכש"כ כשיש לו מתירין להדיא, אפילו ע"י טורח והוצאות, דלכ"ע אין מתירין מכח ס"ס במקום חזקת איסור, וא"כ בנ"ד בספק שם אליה או אליהו בודאי יש ליתן ב' גיטין במקום שאפשר, מכח חשש פסול דיעבד שיש בזה, ולא לסמוך על הס"ס, וכנ"ל:

והגם דבנ"ד י"ל דעדיף משאר ס"ס דעלמא, דבעלמא אין מתירין בספק אחד לבד בשום אופן, רק בצירוף ב' הספקות, משא"כ בנ"ד דבמקום הדחק ועיגון מכשרינן גם בספק אחד, דהיינו אפילו שמו בבירור אליהו וכתב אליה, וכנ"ל, הרי דבמקום הדחק לא מחשבינן זה לספק, רק נקטינן כן בבירור דכתב אליה על אליהו כשר, וא"כ י"ל דאפילו שלא במקום הדחק נהי דלא סמכינן ע"ז לחוד, מ"מ כשיש עוד ספק אם שמו אליהו או אליה שפיר יש להכשיר בפשיטות אם כותב אליה, אף דיש חזקת איסור והוא דשיל"מ בנתינת ב' גיטין, דזה עדיף מס"ס דעלמא, הואיל דספק אחד נוטה לבירור להקל, וכנ"ל, אמנם אין זה מוכרח כלל, די"ל מאחר דלא סמכינן ע"ז דכתב אליה על אליהו כשר אלא במקום עיגון, א"כ שלא במקום עיגון דלא סמכינן ע"ז אינו נחשב אלא לספק, ובצירוף

עוד ספק לא הוי יותר משאר ס"ס דעלמא, דבמקום חזקת איסור ויש לו מתירין אפילו ע"י הוצאה וטורח אינו מהראוי לסמוך על הס"ס, וכנ"ל, ולזאת יש לכתוב בזה ב' גיטין, וכנ"ל:

ואפילו למ"ש הנוב"י שם בנידון דידי' דאליה הוי כחניכה, הואיל דנקרא כן בפי כל העולם, מ"מ גם ע"ז יש לפקפק טובא, אפילו בדיעבד, וכמו שיתבאר עוד לפנינו, וכיון שיש בזה עכ"פ חשש פסול אפילו בדיעבד, הגם דבמקום דלא אפשר בב' גיטין מכשרינן בגט של אליה לבד, מ"מ כשאפשר בב' גיטין יש ליתן ב' גיטין, כדי לצאת מידי כל ספק, ולהינצל משימצא דשימצא של חשש פסול דיעבד באיסור חמור כזה, ולכך פסק הנוב"י ליתן בזה ב' גיטין במקום שאפשר:

וכן בספק איזה שם עיקר ואיזה טפל, הגם דאנו מכשירים בדיעבד אם כתב הטפל לעיקר ועל העיקר דמתקרי, כמ"ש בסי' קכ"ט ס"ב, והוא מהריב"ש סי' מ"ג, מ"מ כבר נמצא בזה יש פוסלים אפילו בדיעבד, כמ"ש בג"פ שם ס"ק י"ג, ועיי"ש שהג"פ לא הכשיר בזה בדיעבד אלא משום ס"ס, ולזה בספק טפל ועיקר, אם לא יכתוב רק גט אחד, פלוני דמתקרי פלוני, הגם דהוא כשר לדידן בדיעבד, מ"מ כבר הוא בגדר האפשר דגט זה פסול, דשמא כתב הטפל לעיקר והעיקר לטפל, ושמא פסול בכה"ג, ולכן כותבין בזה ג"כ ב' גיטין, כדי לצאת מידי כל חשש פסול דיעבד, וכנ"ל:

ובהיות כן דכל עיקר נתינת ב' גיטין באופנים הנ"ל הוא רק לצאת מחשש פסול דיעבד, א"כ ממילא תקנה הנ"ל להעלים הספק וליתן כל גט בהחלט, תקנה מעלייתא היא, דממ"נ אם הגט שנותן לה בראשונה כשר מתגרשת בו, ואם הוא פסול מתגרשת בהשני, והגם דלפי דרך זה כבר יכול להיות ג"כ דהשני הוא המובחר עצהיו"ט וגם הראשון כשר מעיקר הדין, וא"כ מאחר דכבר נתגרשה בהראשון שוב לא תתגרש עוד הפעם בהשני שהוא עצהיו"ט, וכנ"ל, ולצאת גם ידי זה הי' יותר טוב לגלות להבעל, ושיכוון לגרש באותו שהוא כשר עצהיו"ט והאחר יהי' כחספא, דבזה מתגרשת בכל אופן רק באותו שהוא עצהיו"ט, וכנ"ל, מ"מ בשביל זה כדי לעשות עצהיו"ט אין להכניס עצמינו בחשש ברירה החמור, וכנ"ל, כן הי' נלפענ"ד בדרך רבותינו ז"ל הג"פ והנוב"י הנ"ל:

אמנם שוב ראיתי דבספק שם עיקר וטפל אי אפשר לומר כן כלל דלהכי מצרכינן שני גיטין כדי לצאת מחשש פסול דיעבד, דא"כ כש"כ כשומעים איזה שם עיקר ואיזה טפל, וכתב הטפל לעיקר ועל העיקר דמתקרי, ונתן אותו, ג"כ היינו מצריכים ליתן עוד גט אחר שיהי' כתובין בו השמות כראוי, העיקר לעיקר והטפל לטפל, כדי לצאת מידי כל חשש ספק פסול של דיעבד, וכנ"ל, וק"ו הוא, דאם בספק כתב הטפל לעיקר והעיקר

לטפל כותבים עוד גט שני אחר נתינת גט הראשון בהחלט לגירושין, בהיפוך השמות מכפי שכתוב בהראשון, כדי לצאת מכל חשש ספק פסול של דיעבד, מכש"כ אם בודאי כתב הטפל לעיקר והעיקר לטפל, אף שכבר ניתן הגט לידה, הי' לנו לכתוב עוד גט בשני השמות כתיקנן וליתן לה:

ואנן לא כן שמעינן, אלא דהב"ש שם בס"ק ד' כתב דאם כתב הטפל לעיקר והעיקר לטפל ועדיין לא ניתן הגט דיש לכתוב גט אחר כהוגן, ומייתי ראי' לזה מהב"י בשם הר"פ דהצריך ב' גיטין בספק איזה שם עיקר ואיזה טפל, עיי"ש, ומשמע להדיא הא אם כבר ניתן הגט אין צריך ליתן עוד גט אחר, וכן הג"פ שם ס"ק י"ג מכשיר בדיעבד, ואינו מצריך גט אחר, עיי"ש, ואם נימא דמחשש פסול דיעבד אתו עלה להצריך ב' גיטין בספק טפל ועיקר, א"כ מאותה הראי' שהביא הב"ש מהב"י בשם הר"פ נשמע ג"כ שאף שכבר ניתן הגט שצריך עוד גט אחר כדי לצאת מכל חשש ספק בזה, וכנ"ל:

וע"כ צ"ל דהא ליתא, דכיון דקיי"ל להלכה דבדיעבד כשר כשכתב העיקר לטפל והטפל לעיקר, שוב אין צריך לחוש ולכתוב גט אחר כשכבר ניתן זה הגט, ומ"ש הב"י אליבא דהר"פ דהצריך ב' גיטין בספק טפל ועיקר, היינו לכתחלה קודם נתינת הגט, כדי לעשות הגירושין עצהיו"ט, והר"פ נתן באמת שניהם בבת אחת, כמבואר שם בב"י, והיינו דנתן שניהם לשם גירושין, שתתגרש בזה ותתגרש גם בזה בשניהם כאחת, ולית לי' פסול דב' ספרים כששניהם שלמים וכשרים, וכמ"ש לעיל בראש דברינו, וא"כ גם בכה"ג בספק טפל ועיקר יש עצה הזאת, ליתן שני הגיטין בבת אחת שניהם לשם גירושין, וא"כ מתגרשת בשניהם בב"א, ויש ביניהם המובחר, וממילא מתגרשת בו עצהיו"ט:

ומזה למד הב"ש שפיר, דבכתב הטפל לעיקר והעיקר לטפל, כשעדיין לא ניתן הגט, דיש לכתוב גט אחר, וק"ו הוא, דאם בספק טפל ועיקר צריכים לטרוח בכתיבת שני גיטין לכתחלה, כדי לעשות הגירושין עצהיו"ט, מכש"כ אם ודאי כתב הטפל לעיקר והעיקר לטפל, ולא ניתן עדיין, דצריך להטריח ולכתוב גט אחר כהוגן, כדי שיהי' הגירושין לכתחלה עצהיו"ט, אבל כשהגט שכתב בו הטפל לעיקר והעיקר לטפל כבר ניתן, כיון ששוב לא יוכל להיטיב הגירושין יותר ע"י מה שיכתוב ויתן לה עוד גט אחר עם השמות כתיקנן, כי מה דהוי כבר הוי, והרי היא מגורשת ועומדת ע"י הגט שכבר ניתן לה, ואין שום תועלת בכתיבת ונתינת גט הב', ולחשש פסול אין חוששין בזה בדיעבד כשכבר ניתן הגט, וכנ"ל, לכך אין צריך בזה לכתוב גט אחר:

וכיון שזכינו לדין, דבכתב הטפל לעיקר והעיקר לטפל אין בזה חשש פסול בדיעבד לאחר הנתינה כדי להצריך עי"ז שני גיטין, והב"י אליבא דהר"פ דהצריך שני גיטין בספק

טפל ועיקר הוא רק כדי לעשות הגירושין לכתחלה עצהיו"ט, וכנ"ל, ולהיות כי זה בלתי אפשר ע"י העלמת הספק מהבעל כעצת הג"פ והנוב"י, דבזה בכל אופן היא מגורשת בגט הראשון, ושוב גט הב' הוא פועל ריק אף אם הוא המובחר, וכנ"ל, וא"כ הא דפסק הג"פ בכמה דוכתי להא דהב"י אליבא דהר"פ ליתן ב' גיטין בספק טפל ועיקר, עיי"ש בסי' קכ"ט ס"ק פ"ז וצ"ב וצ"ג, ע"כ צ"ל דכוונתו היא בזה שלא להעלים הספק מהבעל, רק אדרבא שידע הבעל שמחמת ספק איזה טפל ואיזה עיקר נותן יב' גיטין הללו, וכמו שעשה הר"פ:

והגם דבודאי אין כוונת הג"פ לעשות כמו שעשה הר"פ ממש, דהיינו ליתן ב' הגיטין בב"א שניהם לשם גירושין, דהא אנן צריכין לחוש בכזה לדעת התו' דפסול משום ב' ספרים, והגם דהג"פ כתב שם בס"ק ק"ו דנראה לו דכל הפוסקים חולקים על התו' בזה, דאם איתא להך מלתא לא הוו שתקי שאר פוסקים לומר דין זה, עיי"ש, מלבד שאין מזה הכרח כלל, דיש לומר דמשו"ה שתקי מזה משום דהוא מלתא דלא שכיח כלל, שיגרש בב' גיטין שכל אחד מהם בפני עצמו שלם וכשר, דלמה יעשה אדם כזאת להטריח עצמו בטירחא יתירה וכפולה ללא צורך כלל, ועדיפא מזה חזינן דגם עיקר הדין של פסול דב' ספרים המבואר בפשיטות בגיטין כ' ע"ב אינו מובא כלל לא ברמב"ם ולא בטור ולא בהמחבר בש"ע, עיין בסי' ק"ל, ומה יענה הרב ז"ל לזה, וכי נדחה גם עיקר הפסול דב' ספרים משום השמטה הזאת, ח"ו מלהעלות על הדעת כזאת, ועיין בחידושי הרי"מ ר"פ כל הגט בד"ה ושוב ראיתי בירושלמי, מ"ש על הק"ע בזה, ומכש"כ שאין ראי' משתיקת הפוסקים מדין דב' גיטין שלמים וכשרים דפסול, דפליגו על התו' בזה, דזה הוא ודאי מלתא דלא שכיחא כלל, וכנ"ל, וי"ל דמשו"ה שתקי מזה, אלא אפילו לפי דברי הג"פ דכל הפוסקים פליגו בזה על התו', מ"מ פשיטא דאפילו אם כן הוא מ"מ צריכין אנו לחוש לדעת התו' אשר ברור מללו דיש פסול דאורייתא בזה, ומי הוא אשר יכניס עצמו לעשות מעשה באיסור אשת איש החמורה מה שלדעת התו' מדאורייתא אינה מגורשת, והכל כדי לצאת ידי הלכתחלה של ספק טפל ועיקר, ויצא שכרו בהפסידו, אין זה אלא תימה:

אמנם כוונת הג"פ נראה פשוט, שהבעל יתן לה ב' הגיטין בזה אחר זה, ויכוון לגרש רק באחד מהם, דהיינו באותו שהוא המובחר ועצהיו"ט, אשר כתוב בו שם העיקר לעיקר ושם הטפל לטפל, והשני בין שיבוא לידה בראשונה ובין באחרונה יהי' רק כחספא בעלמא, שבאופן הזה שפיר היא מתגרשת רק באותו הגט שהוא עצהיו"ט:

והגם שבאופן הזה שוב נפלנו בחשש ברירה, וכנ"ל, מ"מ הג"פ אזיל לשיטתו בס"ק ק"ו שם, שהוכיח לעיקר כהתה"ד, דכיון דשניהם באים לצורך גירושין איש ואשה הללו

שפיר הוי זה נתינה מבוררת לשם גירושין, וכנ"ל, ולפ"ז אין בזה חשש ברירה, וכמו שהאריך שם, ורק מהיות טוב כתב שם בס"ק ק"ו דמה טוב ומה נעים שלא לגלות הספק להבעל, עיי"ש, והיינו היכי דאפשר, דהיינו בב' גיטין אשר הספק הוא איזה מהם כשר ואיזה מהם פסול, משא"כ בספק טפל ועיקר, דבאמת שניהם כשרים, ורק כדי לצאת ידי הלכתחלה נותן שניהם, וזה אי אפשר רק כשיודע הבעל מהספק, וכנ"ל, שפיר יש ליתן הב' גיטין באופן הנ"ל, שידע הבעל מהספק, ויכוון לגרשה רק באותו שהוא עצהיו"ט, ואין כדאי חשש הקלוש של ברירה שיש בזה, לדחות עי"ז שלא נצא ידי חובת הלכתחלה, ונסתפק עצמינו רק בגט אחד, אשר יוכל להיות שאין כתובין בו השמות כראוי להיות לכתחלה:

ענף טו

אמנם בספק שם אליה או אליהו, אשר נראה מדברי הנוב"י הנ"ל דכשהגט אינו ע"י שליח נותנין מקודם בהחלט הגט שנכתב בו אליה, בהעלמת הספק מהבעל, ואח"כ הגט שבשם אליהו, ע"כ צ"ל דס"ל להנוב"י דהגט שבשם אליה אף דכשר מעיקר הדין, כמ"ש שם, מ"מ יש בו עכ"פ חשש פסול אף בדיעבד, לענין שאם אפשר ליתן עוד גט אחר בשם אליהו, שיש לכתוב וליתן אף לאחר שכבר ניתן הגט שבשם אליה, וזה חמור יותר משם טפל ועיקר והחליף הטפל לעיקר והעיקר לטפל, דשם אחר הנתינה שוב אין חשש דיעבד בזה כדי להצריך לכתוב וליתן גט אחר, וכנ"ל, משא"כ בזה:

והגם דבש"ע בסי' קכ"ט סכ"ב כתב דבספק אם שמו אליה או אליהו וכתב אליה לא פסול, עכ"ל, ומשמע ודאי דשוב אין צריך ליתן עוד גט אחר, עיי"ש, מ"מ כבר נתקשה בזה גם הרב בתו"ג שם ס"ק כ"ח, דכיון שכתב הב"ש בסדר שמות בשם אלי', דאם שמו אליהו בוא"ו וכתב חסר פסק בס"ש דהוי שינוי השם, כי הם שני שמות כמו גרשום גרשון, עיי"ש, וא"כ למה מכשיר בספק, כיון שכתב דמן הסתם שמו אליהו, א"כ אם כתב חסר הגט בטל מדאורייתא, וספק דאורייתא הוא, עכ"ל התו"ג שם:

ואף לפי מה שפסקו הג"פ והתו"ג שם דבמקום עיגון שאי אפשר להשיג גט אחר יש להכשיר אם כתב אליה אף שידוע ששמו אליהו בקריאתו ובחתימתו, עיי"ש, מ"מ אף לפ"ז למה נקיל פ"כ בפשיטות אפילו בספק אם שמו אליה או אליהו ונתן גט בשם אליה, במקום שיש תקנה בנקל לכתוב וליתן עוד גט אחר בשם אליהו, דמלבד מה שכתבתי לעיל דאין להכשיר בזה גם שלא בשעת הדחק מכח ס"ס, ולומר ספק שמו אליה ואת"ל אליהו שמא הדין דגם בשמו אליהו וכתב אליה כשר, דכיון שיש עצה שלא לכנוס בס"ס

הזה, ע"י כתיבת ונתינת עוד גט אחר בשם אליהו, הוי זה כס"ס בדשיל"מ, דבמקום חזקת איסור של א"א יש להחמיר שלא לסמוך על ס"ס הזה גם במקום טורח והפסד להתירו:
ולא דמי לכתב הטפל לעיקר והעיקר לטפל, דגם הג"פ שם הכשיר בדיעבד כשכבר ניתן הגט, ואתי עלה מטעם ס"ס. עיי"ש בס"ק י"ג, אף דאפשר ליתן גט אחר כתיקנו, מ"מ הא סיים שם הג"פ דשם גם הפוסל אינו פוסל אלא מדרבנן משום לעז, עיי"ש, וא"כ כל החשש דשם אינו אלא מדרבנן, ובזה כיון דיש ס"ס שפיר יש להקל בפשיטות כשכבר ניתן הגט, דהרי ע"י הספק הראשון אזדא לי' חזקת איסור, כמ"ש הש"ך ביו"ד סי' ק"י בדיני הס"ס ס"ק ס"ד אות כ"ח, והסכים על ידו הנוב"י במהד"ק חאבה"ע סי' מ"ג, עיי"ש, וא"כ הוי ספק הב' ספק דרבנן באין חזקת איסור דנקטינן להקל, ואף דיש לו מתירין ע"י כתיבת ונתינת גט אחר, מ"מ כיון דיש בזה טורח והוצאה, שפיר יש לסמוך בזה, באיסור דרבנן במקום דליכא חזקת איסור, על פסק הש"ע ביו"ד סי' ק"ב כהרשב"א, דבמקום טורח והוצאה לא הוי דישל"מ, ועיי"ש בפר"ח בסק"ח ובפלתי סס"ק ה' דבדרבנן שפיר יש לסמוך בפשיטות על הרשב"א, ולזה דוקא כשלא ניתן עדיין הגט, דיוכל עוד לעשות שיהי' הגירושין עצהיו"ט כמו שראוי להיות לכתחלה, ע"י כתיבת ונתינת גט אחר שיהי' כתובין בו סדר השמות כראוי, צריך באמת לעשות כן לכתוב וליתן גט אחר, כדי לעשות הגירושין כמו שראוי להיות לכתחלה, ואין משגיחין בזה על הטורח והוצאה קצת שיהי' בזה, וכבר אמרו חז"ל ב"ק ט' ע"ב הידור מצוה עד שליש, עיי"ש, ומכש"כ בענין לא תעשה דחמור יותר כמ"ש באו"ח ס"ס תרנ"ו, ומה גם במה שנוגע לאיסור חמור דא"א, בודאי דאין להשגיח על הטורח והוצאה כדי לעשות ההיתר עצהיו"ט, כראוי להיות לכתחלה, אבל כשכבר ניתן הגט שכתב בו הטפל לעיקר והעיקר לטפל, דנקטינן לעיקר דמגורשת בו בדיעבד, וכנ"ל, וא"כ שוב אי אפשר להיטיב עוד הגירושין ע"י כתיבת ונתינת גט אחר כראוי לכתחלה, דאין גירושין אחר גירושין, וכנ"ל, רק דנימא יען דההיתר בדיעבד מיוסד לפי דעת הג"פ על ס"ס, דהיינו על ספק דרבנן במקום דליכא חזקת איסור, וכנ"ל, ולזה נימא הואיל דיש לו מתירין ע"י גט אחר כראוי לא נקיל בספקו אפילו בדיעבד, מטעם דשיל"מ, ונצריך גט אחר, זה לא אמרינן, דכיון דיש בזה טורח והוצאה נוכל בפשיטות בדרבנן לסמוך על פסק הש"ע הנ"ל דלא מקרי דישל"מ, וא"כ אין שום חשש בזה בדיעבד, וההיתר פשוט וברור, וממילא שוב אין שום מקום לגט אחר, וכנ"ל, ודוק:
וכל זה בכתב הטפל לעיקר והעיקר לטפל, דהואיל דכתובין בו ב' השמות בפירוש, אפילו אם יהי' בו שום חשש, אינו אלא חשש לעז דרבנן, שיאמרו לא זה הוא, עיי"ש בג"פ

וברשב"א, משא"כ בנ"ד בספק שם אליה או אליהו, דיש בו חשש דאורייתא, דמאן דפסל בכתב אליה על אליהו פסל משום שינוי השם, וכנ"ל, ושינה שמו בטל מדאורייתא, כנודע, וא"כ אף כשיש ס"ס, הוי לי' ס"ס בדאורייתא במקום חזקת איסור דא"א, בודאי יש להחמיר בזה אף בדיעבד כשכבר ניתן הגט, לכתוב וליתן עוד גט אחר בשם אליהו, אף שיש בזה טורח והוצאה, כדי לצאת מכל חשש דאורייתא, וכנ"ל:

אמנם מלבד כל זה אין לחשוב זה לס"ס כלל, כיון דספק אליה או אליהו אינו ספק שקול, כמ"ש בתה"ד ופסק כן בש"ע דסתמא דמלתא נקטינן דשמו אליהו אחר הנביא ז"ל, דעיקר שמו הוא אליהו, עיי"ש, וכיון שכן הוא, לכאורה אינו ראוי להקל בספקו יותר מבודאי שמו מלא וכתב חסר, דרק במקום עיגון שאי אפשר בשום אופן להשיג גט אחר מקלינן, וכנ"ל, ועיין בסדרי טהרה סי' קפ"ז ס"ק ט"ו בד"ה אמנם, ובשב שמעתתא שמעתא א' פרק י"ח, ועכ"פ במקום שאפשר בקל לכתוב וליתן עוד גט אחר בשם אליהו, בודאי צריך לעשות כן:

והגם דהנוב"י שם לאו מהאי טעמא דס"ס אתי עלה, אלא דשם הי' עובדא שהאב הי' נקרא בפי כל אליה, וחתימתו הי' ברשימה על הי' אלי', ורק שבנו עולה לס"ת בן אליהו, אלא שדרך הש"ץ שם הי' לעשות כן בכל מי ששמו אליה, בלי חקירה וכתב הנוב"י שם דראוי ליתן בזה ב' גיטין, ושהגט שכתיב בו שם אליה הוא עיקר אצלו, דהוא כשר אף אם שמו אליהו, דשה אליה לא גרע מכינוי וחניכה, מאחר דנקרא כן בפי כל העולם, עיי"ש **ולכאורה** היתר הזה דחניכתו הוא ברור ופשוט מאוד, דמשנה מפורשת היא בגיטין פ"ז ב' כתב חניכתו כשר, ולהרא"ש בחניכה שנקרא בה בפי כל יכול לגרש אף לכתחלה, אף שעולה לתורה וחותם בשם המובהק, ולדעת הב"ש שם בסי' קכ"ו ס"ק א' אין בזה חולק, עיי"ש, וא"כ לכאורה בודאי הי' ראוי להיות די בהגט של אליה לחוד, אם כבר ניתן בהחלט לשם גירושין ע"י העלמת הספק מהבעל, דבזה פשיטא דאין בו עכ"פ שום חשש פסול של דיעבד, דהא מפורש במשנה דכשר, וכנ"ל, ואדרבא הכשר שלו יותר ברור מכתב הטפל לעיקר והעיקר לטפל, דבירנו לעיל דאין בו שום חשש דיעבד כשכבר ניתן, וכנ"ל, ומכש"כ בכתב חניכתו:

אמנם עיקר הדמיון הזה לחניכתו, דשם אליה דנקרא בו בפי כל יהי' כחניכתו אף אם שמו אליהו, גם זה אינו ברור כ"כ, דכבר יש סברא גדולה לחלק ולומר דדוקא כשהשם שנקרא בו בפי כל הוא שם אחר לגמרי משם המובהק שלו, אז אמרינן דגם זה הוא שם שלו, ואם כתבו בגט כשר, הגם דשמו המובהק הוא שם אחר, מ"מ לא בשביל זה נימא דאם לא כתבו בגט הוי שינה שמו, דהא גם החניכה הוא שמו, והוא כתוב בהגט, אבל אם

השם שנקרא בו בפי כל הוא קיצור משמו האמיתי, לאיזה סיבה שהיא, אם לגיגועים, או לסיבה אחרת, כמו אליה מאליהו שהוא כדי שלא לבטא ג' אותיות מהשם הקדוש ביחד, אין זה שם בפני עצמו, דנימא דיש לו ב' שמות, אחד שם המובהק, ואחד שנקרא בו בפי כל, רק דהכל הוא שם אחד, ואמיתת זה השם הוא אליהו, רק העולם מקצרים אותו בקריאתו ומשבשים אותו, ובהיות כן אם בא לכתוב שמו בגט צריך לכתוב אותו בדיוק כמו שהוא באמת, ואם כותב אותו בשיבוש כקריאת העולם י"ל דהוי בכלל שינה שמו, דבספירת דברים של הכריתות צריך שיהי' השם כתוב בדיוק, ואם נכתב בשיבוש, אף דהדרך לקרות אותו כן בשיבוש בפה, אבל אין זה דרך ספירת דברים במכתב לכתוב בשיבוש, וכבר כתב סברא זאת בתורת גיטין סי' קכ"ט בביאורים ס"ק י"ח ובחידושים ס"ק כ"א, והכניס אותה שם בדעת הב"ש, עיי"ש:

וגם הנוב"י ז"ל הרגיש בחילוק הזה, כפי הנראה במהדורא תניינא חלק אבה"ע סי' קכ"ד, ששם נשאל באשה שחותמת עצמה טאלצי, בי' לבסוף, ונקראת בפי כל טאלצא, ונכתב בגט טאלצא, וכתב השואל להכשיר, דכיון שנקראת בפי כל טאלצא לא גרע טאלצא בא' מחניכה, וכתב על זה הנוב"י וז"ל אבל אין דעתי כן, אפילו יהיבנא לי' שמה שנקרא אצל העולם מקרי חניכה, היינו מה שנרגש במבטא, כגון חזקיהו ואליהו, אבל טאלצא אין דרך העולם לדקדק בלשונם כך, עכ"ל, ועיי"ש, הרי דגם בחזקיהו ואליהו שנקראו בפי העולם חזקיה ואליה ג"כ לא כתב בהחלט דקריאת העולם מקרי חניכה, רק כתב בלשון אפילו יהיבנא לי' וכו', כאלו אין זה ברור כ"כ, וע"כ צ"ל מטעם הנ"ל, דלא דמי זה לחניכה שבמשנה, דהתם מיירי דשם החניכה הוא שם אחר לגמרי משם המובהק, משא"כ בחניכה זו שהיא בקיצור ובשיבוש משם המובהק בעצמו, אינו מוכרח כ"כ שמה שנקרא בפי העולם מקרי חניכה, וכנ"ל:

וביותר לפי מ"ש בשבות יעקב ח"א ס"ס קכ"א דהקרואים לס"ת בשם אליהו, כשקורין אותו בלשון רוב בני אדם, אינם קורין כלל במבטא אליהו, בקמ"ץ תחת היו"ד ומפיק ה', רק שמבליעין הה', וקורין אליו, כמו יו"ד במלאפו"ם, עכ"ל, למדנו מדבריו דהגם דבין מי ששמו אליה ובין מי ששמו אליהו נקרא בלשון רוב בני אדם חסר, מ"מ חילוק יש ביניהם דמי ששמו אליה נקרא בקמץ תחת היו"ד, ככתבו וכלשונו, אבל מי ששמו אליהו נקרא אליו, במלאפו"ם אצל היו"ד, רק למהירת המבטא אינו נרגש כ"כ ההפרש שבין המלאפו"ם להקמ"ץ, ואי אפשר להכיר מקריאת העולם ע"י נקודת היו"ד אם שמו מלא או חסר:

ובהיות כן, אם באמת שמו אליהו מלא, ובפי העולם נקרא חסר, ונכתב בהגט אליה, אי אפשר כלל להכשירו מטעם חניכתו, דהא הקורא הגט קורא אותו בדקדוק, בקמץ תחת היו"ד של אליה, ומאן יאמר לן דכן הוא נקרא בפי העולם בקמץ תחת היו"ד, ולא במלאפו"ם, כיון שאין השינוי הזאת נרגשת במבטא של קריאת העולם, ומסתמא יש לנו לומר שנקרא בפי העולם היו"ד במלאפו"ם, באופן שקריאת העולם משתוה עם שמו האמיתי, שהוא אליהו, וא"כ שם אליה הכתוב בהגט הוי שינוי שמו ממש, דאין זה שמו ולא חניכתו, וזה דומה ממש למ"ש הנוב"י שם דכשחותמת עצמה טאלצי ביו"ד אי אפשר כלל לומר דטאלצא בא' לבסוף הכתוב בהגט הוי חניכתה, הואיל שאינו נרגש במבטא של העולם בקריאתם אותה אם קוראים לה טאלצא או טאלצי, עיי"ש, וה"ה בנ"ד, וכנ"ל

ואין שום הכשר בזה אלא א"כ נאמר דאפילו במי ששמו אליהו, וגם אם אפילו נקרא כן בפי העולם, אעפ"כ אם כתב בהגט אליה כשר, דאין זה שינוי השם, כיון דמצינו בכתוב על אליהו הנביא ג"כ איזה פעמים אליה, וע"ז אין לסמוך אלא במקום עיגון, כשאי אפשר בשום אופן להשיג ממנו גט אחר, כמ"ש הג"פ והתו"ג הנ"ל, ובהיות כן דגם היתר חניכתו בזה אינו ברור כלל, שפיר כתב הנוב"י בנידון דידי' לכתוב וליתן עוד גט אחר בשם אליהו, אף שכבר ניתן הגט שבשם אליה בהחלט לשם גירושין, כי גם לאחר כל ההיתירים שיש בזה, ס"ס וחניכתו, אעפ"כ יש בזה עדיין חשש פסול דיעבד, לענין שיש לכתוב וליתן עוד גט אחר בשם אליהו במקום שאפשר, וכנ"ל:

ובאמת כי לולא דברי הנוב"י ז"ל הי' מקום גדול לומר בעובדא דשם שלא לכתוב אלא גט אחד בשם אליהו, דממה שחתם עצמו אלי' ברשימה אין ראי' כלל ששמו חסר, מדאין דרך לעשות רשימה לחסרון ב' אותיות, כמ"ש הב"ש בשם ס"ש, דכבר השיגו ע"ז כל האחרונים, דהא דעושין רשימה בשם אליה אינו כדי להרויח הטירחא של כתיבת האות, דנימא דוקא אות אחד ולא ב' אותיות, אלא כדי שלא לכתוב אותיות של השם י"ה יחד, וא"כ ה"ה במי ששמו אליהו ג"כ כותב מטעם זה אלי' ברשימה, וכן הוא מעשים בכל יום, וא"כ אין מזה שום ראי' כלל ששמו חסר, עיי"ש בשבות יעקב הנ"ל, ובחתם סופר ח"ב מאבה"ע סי' כ"ה, ובגט מקושר בשם אלי', וכן ממה שהי' נקרא בפי כל אליה ג"כ אין ראי' כלל ששמו חסר, דגם אותם ששמם מלא ג"כ נקראים בפי העולם אליה, ורק לס"ת נקראים אליהו, כנודע לכל, ומעולם לא שמענו מי שנקרא בפי העולם אליהו, אף אם נקרא כן לס"ת עפ"י צוויו, ובודאי הטעם כדי שלא לבטא תמיד ג' אותיות של השם הקדוש יחד, ולזאת הגם שגם להיפוך אין ראי' בנידון הנוב"י שם ששמו אליהו, מדהי'

נקרא כן לס"ת, יען דהחזן דשם עשה כן לעולם בלי חקירה ודרישה, כמ"ש הנוב"י שם, מ"מ עכ"פ אין ראי' לא לכאן ולא לכאן, והדרינן לכללין דמסתמא יש לכתוב אליהו, דבודאי נקרא על שם הנביא ז"ל, דעיקר שמו אליהו, כמ"ש בתה"ד ובש"ע, ומה שנקרא בפי העולם הוא קיצור השם מאליהו, וא"צ להזכירו בהגט, כנודע:

ולא מבעיא לדעת סדר מהר"מ שהובא בב"ש בשם אלי', דאף מי שנקרא בפי כל העולם אליה, והוא בעצמו אין לו קבלה איך שמו, ולא חתם את עצמו, אעפ"כ אין כותבין רק חד גט בוא"ו, דבודאי ה"ה בנ"ד אין כותבין רק חד גט בוא"ו, וכבר כתב בטיב גיטין דמסתבר טעמי' דמהר"מ, דמאחר דמקריאת העולם אין ראי', ואכתי הו"ל ספק, א"כ אמרינן דמסתמא שמו אליהו, וקריאת העולם הוא קיצור השם, וכנ"ל, ובפרט לפי מ"ש לעיל בשם השבו"י דאותם ששמם אליהו אינם נקראים בפי העולם אליה בקמ"ץ תחת הי' רק אליו במלאפו"ם, וא"כ פשיטא שאין שום ראי' כלל וכלל מקריאת העולם, דלמהירת המבטא של העולם אי אפשר כלל לעמוד עליו אם קורין אותו אליה בקמ"ץ או אליו במלאפו"ם, ובאמת שכן נראה להדיא דעת השבו"י שם דאף שחותם עצמו ברשימה וגם נקרא בפי העולם חסר אעפ"כ כותבין מן הסתם אליהו כפסק הש"ע, עיש"ה, והיינו ע"כ אף שאין שום בירור ע"י הקריאה לס"ת דאל"כ פשיטא, ואין זה מן הסתם, א"ו כנ"ל:

אלא אפילו לדעת הב"ש שם דבכה"ג שאין ידוע לו איך שם ונקרא בפי העולם חסר כותבין ב' גיטין, עיי"ש, מ"מ נראה דבנ"ד גם הב"ש מודה דא"צ אלא גט אחד בשם אליהוא דעד כאן לא קאמר הב"ש אלא כשאין שום נדנוד ראי' ששמו אליהו, לא מהקריאה לס"ת ולא מחתימתו, ובפי העולם נקרא חסר, בזה ס"ל להב"ש דלא אמרינן מן הסתם שמו אליהו, הואיל דקריאת עולם מנגדת לזה, וחשבינן זה לספק השקול, ולכך צריך ב' גיטין, משא"כ בנידון הנוב"י דהי' האב נקרא לס"ת אליהו, וא"כ נגד קריאת העולם חסר יש הקריאה לס"ת מלא והגם שאין ראי' מוכרחת מהקריאה לס"ת, הואיל דהחזן עשה כן תמיד בלי דרישה וחקירה, מ"מ גם מקריאת העולם אין ראי' מוכרחת להיפוך, וכנ"ל, וא"כ שני ראיות הללו המנגדות זו לזו הם שוים בשוים ממש, ושוב מכריע בזה סברת התה"ד דמסתמא שמו מלא, אחר הנביא ז"ל, וגם הב"ש יודה בכזה שלא לכתוב אלא גט אחד בשם אליהו:

באופן שהי' נראה דבנידון של הנוב"י לא הי' צריך אלא גט אחד בשם אליהו, ואם נתגרשה בגט בשם אליה, אי אפשר להכשיר רק במקום עיגון, שאי אפשר להשיג גט אחר, מאחר דנקטינן לעיקר ששמו אליהו, וא"כ הכינוי שלו הוא אליו במלאפו"ם, ולא

אליה בקמ"ץ, וכנ"ל בשם השבו"י, וא"כ הוי אליה שינוי השם לכאורה, אלא דבמקום עיגון מכשרינן בזה, כמ"ש הג"פ והתו"ג, וכנ"ל:

אמנם מי יבא אחרי הככעב הנוב"י, שכתב בנידון דידי' הנ"ל ליתן ב' גיטין, אחד בשם אליה ואחד בשם אליהו, ושהגט שבשם אליה הוא עיקר אצלו, ונראה בדעתו ז"ל שלא רצה לסמוך למעשה על מ"ש בש"ע דבסתם יש לכתוב אליהו דמסתמא נקרא אחר הנביא ז"ל, הואיל דמצינו ג"כ אנשים אחרים בדברי הימים שהי' שמם אליה, ובודאי צאצאיהם נקראו על שמם, ומי יודע כמה וכמה אבות משפחות שהיו אז אשר הי' שמם אליה, וצאצאיהם נקראים אחריהם, ולזאת קשה לסמוך בזה למעשה על סברת התה"ד אשר הש"ע פסק כמותו, דסתמא דמילתא האחרונים כולם או רובם לא נקראו אלא על שם אליהו הנביא ז"ל, דאין זה מוכרח, דאולי נקראו הרבה חסר על שם אבי המשפחה שלהם, וזה הוא ג"כ דעת המהרי"ו שהובא שם בב"ש בשם אלי' שכתב בספק שם אליה או אליהו לכתוב ב' גיטין, ולא ס"ל לסמוך על סברת התה"ד המובא בש"ע דמסתמא שמו מלא, אלא מחשיב זה לספק, ולכך צריך ב' גיטין, וכן משמע בג"פ שם ס"ק קט"ו דס"ל דהמהרי"ט פליג בזה על הש"ע, ולא כמ"ש הב"ש שם להשוות דברי המהרי"ט עם הש"ע אלא דהמהרי"ט מיירי בנקרא בפ"כ חסר והוא בעצמו אינו יודע איך שמו דבזה גם להש"ע צריך ב' גיטין, דכבר כתבתי לעיל בשם הט"ג דבזה מסתבר דעת סדר מהר"ם דגם בזה א"צ אלא גט אחד בשם אליהו לדעת התה"ד והש"ע, אלא דהעיקר בזה כדמשמע מהג"פ שם דהמהרי"ט פליג בזה על הש"ע, וכנ"ל, וכן ס"ל לרבינו הנוב"י כהמהרי"ט, ולכך הצריך שם ב' גיטין, וגם ס"ל דהעיקר הוא הגט שבשם אליה, ומהטעם שכתב שם, דמאחר דמחשיב זה לספק אם שמו אליה או אליהו, א"כ הגט שבשם אליהו יש בו ספק פסול, דשמא שמו חסר וא"כ הוי אליהו שינוי השם, משא"כ הגט שבשם אליה אף אם שמו מלא ג"כ כשר הואיל דנקרא בפי כל חסר, א"כ הוי שם אליה כחניכתו, והיינו משום דהוא ז"ל לא נחית להא דהשבו"י הנ"ל דיש חילוק בקריאת העולם בין מי ששמו אליהו ובין מי ששמו אליה, דזה במלאפום אצל היו"ד וזה בקמ"ץ תחת היו"ד, אלא ס"ל דבין כך ובין כך המבטא של העולם אחד הוא, בקמ"ץ תחת היו"ד, וכמו שנראה מדבריו שבמהדורא תנינא סי' קכ"ד הנ"ל, וגם הכריע לעיקר דהגם דאליה הוא הקיצור משם אליהו מ"מ הוי כחניכה, ולזאת כתב דהגט שבשם אליה כשר אף אם שמו אליהו:

אמנם זה הוא מעיקר ההלכה בדיעבד כשאי אפשר בקל ליתן גט אחר, אבל כשאפשר ליתן עוד גט בשם אליהו ס"ל להנוב"י ז"ל דצריך לעשות כן, אף אם כבר ניתן הגט שבשם אליה, יען דאין ההכשר שלו פשוט כ"כ, וכנ"ל, ולזה ס"ל להנוב"י ליתן ב' גיטין

בהעלמת הספק מהבעל, והראשון יהי' אותו שבשם אליה, ואף דכשמגרש בו בהחלט היא מגורשת מעיקר ההלכה עפ"י הכרעת הנוב"י, אעפ"כ צריך לכתוב עוד גט בשם אליהו וליתן לה, דעכ"פ יש בזה חשש פסול דיעבד לענין דאם אפשר בקל ליתן עוד גט בשם אליהו דצריך ליתן אף דכבר ניתן הגט שבשם אליה, וזה חמור יותר מהחליף שם טפל לעיקר והעיקר לטפל, וכנ"ל:

וכיון דחזינן דאף דבשם אליה יש חשש פסול דיעבד אעפ"כ לא הצריך הנוב"י ב' גיטין אלא היכי דאפשר בהעלמת הספק, אבל כשהוא ע"י שליח להולכה דא"א בהעלמת הספק, רק לגרש מהספק בהיותר כשר שבהם, כתב הנוב"י שם דכדי שלא לכנוס בחשש ברירה להספיק עצמו בגט אחד בשם אליה, עיי"ש, וא"כ מכש"כ בספק טפל ועיקר דקיל, דאין בו שום חשש פסול דיעבד, רק דהספק נוגע איך לעשות הגירושין לכתחלה מן המובחר ועצהיו"ט, וכנ"ל, בודאי דלא הי' הנוב"י מכניס עצמו בכזה בחשש ברירה, ליתן ב' גיטין ולגלות הספק להבעל כדי שיהי' דעתו לגרש בהמובחר שבהם, וגם א"א לומר דנתן בזה ב' גיטין בהעלמת הספק מהבעל, דא"כ איך שהוא כבר נתגרשה בהחלט בהגט הראשון, ושוב הגט הב' הוא פועל ריק לגמרי אף אם הוא המובחר, דשוב לא תוכל להתגרש בו כלל, דאין גירושין אחר גירושין, וכנ"ל, וחשש פסול דיעבד אין כאן לאחר הנתינה של גט הראשון, וכנ"ל, וא"כ גט השני למה הוא בא, וע"כ צ"ל דבאמת לא נתן הנוב"י ב' גיטין כלל בספק טפל ועיקר, ורק הסתפק עצמו בגט אחד, דמאחר שאין תועלת בזה בב' הגיטין אלא א"כ לגלות הספק ולהכניס עצמו בחשש ברירה, והנוב"י חשש בזה טובא לחשש ברירה, וכנ"ל:

ודוקא הר"פ דלא ס"ל כהתו' בהא דב' ספרים הי' יכול לעשות בזה לכתחלה עצהיו"ט, ע"י מה שנתן שני הגיטין בבת אחת ושניהם לשם גירושין, וא"כ אין בזה שום חשש ברירה, דמתגרשת בשניהם כאחת, וכנ"ל, משא"כ לדידן דצריכין אנו לחוש הרבה לדעת התו' דכזה פסול מחמת פסול דב' ספרים, וא"כ א"א באופן אחר לצאת בזה עצהיו"ט רק לגלות הספק להבעל ויהי' דעתו לגרש רק בהמובחר שבהם, וכיון שבזה שוב יש חשש ברירה, ע"כ א"א לנו לצאת בזה שיהי' עצהיו"ט, וע"כ צריכין אנו להסתפק בזה רק בגט אחד בלבד, דאיך שיהי' אפילו שהחליף בו העיקר לטפל והטפל לעיקר ג"כ מגורשת בו בדיעבד עכ"פ אחר שכבר ניתן, וכנ"ל, ודבר שאי אפשר כדיעבד דמי כנודע:

ומעתה נפשט הספק שנסתפקנו לעיל בהא דקיי"ל דאין ליתן ב' גיטין אלא מדוחק, אם אפילו במקום דאין בו שום חשש פסול דיעבד רק דא"א לברר איך לכתוב לכתחלה ג"כ חשבינן לדוחק ונותנין ב' גיטין, או לא, ולפי מ"ש לעיל יהי' תלוי זה בפלוגתא בין הג"פ

ובין הנוב"י, דמאחר שאי אפשר בכגון זה לצאת ידי הלכתחלה אלא א"כ יגלה הספק להבעל ויהי' דעתו לגרש רק בהמובחר שבהם, וכנ"ל, ויש בזה חשש ברירה ולדעת הג"פ לא משגחינן בזה להחשש של ברירה, דאינו חשש חמור כ"כ כדי לדחות ידי הלכתחלה משום חשש זה, ומשו"ה פסק בספק טפל ועיקר ליתן ב' גיטין, וכנ"ל, אבל דעת הנוב"י דחשש ברירה בזה הוא חשש חמור, ולכן ס"ל דאף כשיש איזה חשש פסול דיעבד כספק אליה או אליהו, כשאי אפשר בהעלמת הספק יש להסתפק עצמו בגט אחד, ולהעמיד הדבר על עיקר הכרעת הלכה, ולא להכניס עצמו בהחשש החמור של ברירה, ומכש"כ דדחינן לנתינת ב' גיטין ע"י החשש של ברירה היכי דאין שום חשש פסול דיעבד, רק חשש לכתחלה, כמו בספק טפל ועיקר, ונסתפק עצמינו רק בגט אחד הכתובים בו ב' השמות בדרך עיקר וטפל, שאיך שהוא מגורשת בו בדיעבד בלי שום חשש, וכנ"ל:

והגם דעדיין יש לומר דהא דהסתפק עצמו הנוב"י שם בגט אחד ע"י השליח להולכה, היינו משום דגם בלא זה כבר נתן המומר שם ב' הגיטין להשליח לקבלה, אשר מנתה האשה את מי שיבחר הרב, כמבואר שם בתשובה ובהתשובה שלאחריה, עיי"ש, מ"מ המעיין שם יראה דלאו מהאי טעמא אתי עלה הנוב"י, רק יען דע"י שליח להולכה שא"א בהעלמת הספק יש חשש ברירה לזאת דרכו תמיד למנוע ב' גיטין ע"י שליח, ובוחר יותר להכרייע את הספק ולהסתפק בגט אחד, ולזאת גם בנידון דשם יתן ע"י שליח להולכה רק גט אחד בשם אליה, דזה הוא עיקר אצלו, כן הוא כוונת הנוב"י להמעיין שם היטב, ולא הזכיר שם כלל לצרף לזה לסניף הא דנתן מקודם הב' גיטין ע"י השליח לקבלה, עייש"ה, הרי דבשביל החשש של ברירה יש להסתפק בגט אחד בשם אליה, ומכש"כ בספק טפל ועיקר דע"י החשש של ברירה יש להסתפק בגט אחד, וכנ"ל:

אמנם האמת אגיד שאחר כל הטורח הזה עדיין לא נתיישבו לי דברי הנוב"י כל צרכן, במה שנראה מדבריו שם דאם לא הי' צריך לחזור וליתן הגט בתורת שליח להולכה הי' נותן בהעלמת הספק בראשונה הגט שבשם אליה ואח"כ הגט שבשם אליהו, ומטעם דהגט שבשם אליה כשר אף אם שמו מלא, משא"כ הגט שבשם אליהו אם שמו חסר הוא פסול, עיי"ש, וקשיא לי טובא דאדרבה היא הנותנת, דמשום האי טעמא גופי' הי' ראוי ליתן מקודם הגט שבשם אליהו, דאז ממ"נ אם שמו אליהו שפיר היא מתגרשת בגט זה, ואם שמו אליה וא"כ אינה מתגרשת בו ממילא מתגרשת בהשני שנכתב בו השם אליה, וא"כ ממ"נ היא מתגרשת באותו הגט שנכתב בו השם כראוי, והגירושין הם על צד היותר טוב בכל אופן, משא"כ אם נותן מקודם הגט שבשם אליה א"כ זה שפיר אם באמת שמו אליה אזי מתגרשת בו בשם האמיתי עצהיו"ט, אבל אם שמו אליהו, ואעפ"כ היא

מתגרשת בדיעבד בהגט שבשם אליה מעיקר ההלכה, א"כ ממילא שוב אינה מתגרשת כלל בהגט שנכתב בו שמו האמיתי אליהו, דאין גירושין אחר גירושין, וכנ"ל, ונמצא דלפי צד זה אין הגירושין עצהיו"ט בשמו האמיתי כפי הראוי להיות לכתחלה:

והגם דכתבנו לעיל דאעפ"כ יש תועלת בגט השני שבשם אליהו לענין חשש פסול דיעבד שיש בהגט שבשם אליה היכי דאפשר בגט אחר, דחיישינן שמא לא נתגרשה בהגט שבשם אליה ואזי היא מתגרשת בהגט שבשם אליהו, מ"מ לפי הצד דנקטינן לעיקר דהיא מתגרשת בהגט שבשם אליה אף אם שמו מלא א"כ שוב אינה מתגרשת כלל בהגט שנכתב בו שמו האמיתי אליהו, מאחר דכבר נתגרשה בהגט שבשם אליה, ונמצא דלפי צד זה אין הגירושין עצהיו"ט בשמו האמיתי, וא"כ הלא יותר טוב להקדים הגט שבשם אליהו, דאז בכל אופן היא מתגרשת בהגט שנכתב בו שמו האמיתי, וכנ"ל:

ועד כאן לא כתבו הפוסקים בב' גיטין מספק ליתן בתחלה הגט שנראה לו להרב יותר כשר, וכמ"ש הרמ"א שם בסי' קכ"ט סי"ט, אלא לפי דרכם שהי' מגלין שמשום הספק נותנין ב' גיטין, והיו אומרים להבעל שיכוון לגרשה באותו הגט שהוא עצהיו"ט אשר כתוב בו השם כראוי, וכנ"ל בענף ח', שבאופן זה תמיד היא מתגרשת רק בהגט שהוא עצהיו"ט, אף שבא לידה באחרונה והראשון כשר בדיעבד בכל אופן, מ"מ כיון שהגט שהוא עצהיו"ט הוא הב' א"כ לא הי' כוונתו לגרש בהראשון רק בהב', ולזאת מתגרשת רק בו שהוא עצהיו"ט, ומאחר דבאופן כזה תמיד היא מתגרשת באותו שהוא עצהיו"ט מהיכי תיתי לא יתן בתחלה הגט הנראה יותר כשר להרב, דהא אין שום רעותא בזה עי"ז, וכן אם אפילו נותנין ב' הגיטין בהעלמת הספק, והבעל מכוון בכל גט לגרשה בו בהחלט, כעצת הנוב"י, וגט אחד נראה יותר כשר להרב. לא משום שזה הגט הוא כשר בדיעבד בכל אופן ולא השני, אלא משום דנראה יותר דשמו האמיתי הוא כמו שכתוב בגט הזה, ג"כ יש להקדים נתינת גט הזה, דממ"נ אם האמת הוא כמו שנראה לנו שזה הוא שמו האמיתי מתגרשת בו עצהיו"ט, ואם אולי על צד הרחוק אין זה שמו האמיתי רק כמו שכתוב בגט הב', אזי אינה מתגרשת בגט הראשון, ושוב מתגרשת בגט הב' עצהיו"ט בשמו האמיתי, משא"כ בנידון הנוב"י בהגט שבשם אליה דלא משום שנוטה יותר דכך הוא שמו האמיתי מחשיבו הנוב"י לעיקר, רק מחמת דהוא כשר בכל אופן אף אם שמו מלא, משא"כ הגט שבשם אליהו דאם שמו חסר הוא פסול, וזה שפיר מועיל לענין הכרעת הספק, דבמקום שהצורך מביא להסתפק בגט אחד מכריעין יותר לכתוב שם אליה, יען דהוא כשר בדיעבד בכל אופן, משא"כ שם אליהו, וכנ"ל, אבל כשנותנין בזה ב' גיטין, ובהעלמת הספק, אדרבא יותר יש להקדים הגט שבשם אליהו

דאינו כשר בכל אופן, דעי"ז שפיר היא מתגרשת בכל אופן ע"י נתינת ב' הגיטין הללו באותו שהוא עצהיו"ט ממ"נ, וכנ"ל, משא"כ אם מקדימין נתינת הגט שבשם אליה דכשר בדיעבד בכל אופן, יש בזה צד דאינה מתגרשת באותו הגט שהוא עצהיו"ט, הכתוב בו שם האמיתי, וכנ"ל:

ולזאת נראה לפענ"ד הקלושה דבאמת יש להקדים בעובדא דהנוב"י הגט שבשם אליהו, בכל ענין, אף כשנותן הגט מידו לידה, אף לפי הכרעת הנוב"י דהגט שבשם אליה הוא עיקר, וכנ"ל, מלבד מה שכתבתי לעיל דיש מקום גדול לומר דאדרבא הגט שבשם אליהו הוא העיקר, דיותר נוטה שזה הוא שמו האמיתי, וכנ"ל, דלפ"ז בודאי יש להקדימו:

הכלל היוצא לנו מכל הנ"ל:

א.

דבמקום שהדוחק מביא ליתן ב' גיטין יש לנהוג כעצת הנוב"י ז"ל, להעלים הספק מהבעל ומהסופר ומהעדים, ואחר נתינת גט הראשון יאמר הרב שטעה בהגט והוא פסול, ויסדר גט השני ויכתבו ויתן אותו, והרב כשמשוה עצמו קודם כתיבת גט הא' עם הבעל על שכר טרחתו יוסיף ע"ז גם שכר הסופר והעדים של גט הב', ויכלול זה עם שכר טרחתו, ויאמר שכך וכך הוא רוצה עבור טרחתו, ואחר נתינת גט הא' כשיאמר הרב שטעה בו ישלם הרב מזה שכר הסופר והעדים, ויאמר להם שהוא צריך לשלם זה יען שהוא טעה וגרם לזה, וכל זה כדי שלא ירגישו כלל מהספק, אך יקנה הרב דמי שכר הסופר להבעל, והבעל ישלם להסופר, כמ"ש בתו"ג:

ב.

במה דברים אמורים כשהב' גיטין באים מחמת ספק שיש בכל אחד מהם איזה חשש פסול של דיעבד, אבל אם אין בכל אחד מהם שום חשש פסול של דיעבד כלל, ורק דיש ספק איך לצאת בזה ידי הלכתחלה, כמו בספק איזה שם עיקר ואיזה טפל לדידן דכותבין בפירוש ב' השמות בדרך דמן או המכונה, להנוב"י אין ליתן בכזה שני גיטין, רק ההכרח להם בכזה בגט אחד לבד, ואיך שיכתוב ויסדר בזה השמות יהי' בדיעבד, ולהג"פ צריך גם בכזה ב' גיטין, אך בזה לא יתן הב' גיטין בהעלמת הספק מהבעל, רק אדרבה יגלה הספק, והבעל יכוון לגרש אותה בהגט שהוא עצהיו"ט שכתוב בו השם כתקנו:

ולפענ"ד הקלושה העושה כהנוב"י בזה ומסתפק עצמו בגט אחד אין מזחיחין אותו, ויש תועלת גדול מזה בשכיב מרע, בכל אותם הפרטים שנתבאר לעיל דצריך ב' גיטין מחמת ספק איזה שם טפל ואיזה עיקר, ועפ"י רוב יש בזה הכבדה גדולה על השכ"מ, לפענ"ד

יש לסמוך בזה על הנוב"י, ולא ליתן ב' גיטין, רק גט אחד כפי מה שנראה יותר להרב איך לסדר השמות, וגם יש לצרף בזה מ"ש לעיל בסוף ענף ח' בדעת רמ"א:

אמנם מי שיעשה בכזה כהג"פ ליתן ב' גיטין, צריך שלא יעלים הספק, וכנ"ל, ואם נותן בכזה ב' גיטין בדרך העלמת הספק, הגט הב' הוא באמת פועל ריק, ואין לו שום מקום כלל, וכנ"ל:

ג.

ואם ב' הגיטין מספק גט אחד מהם כשר בדיעבד בכל אופן, אפילו אם שם האמיתי הוא כמו שכתוב בגט השני, וגט אחד אינו כשר אפילו בדיעבד אלא א"כ השם האמיתי הוא כמו שכתוב בו בגט הזה, ונותנין ב' גיטין הללו בדרך העלמת הספק, כנ"ל באות א', נותנין בתחלה הגט שאינו כשר בכל אופן, ואח"כ נותנין הגט שכשר בכל אופן, שבאופן זה היא מתגרשת תמיד רק באותו הגט שהוא עצהיו"ט אשר כתוב בו השם כראוי, משא"כ אם יתן תחלה הגט שכשר בדיעבד בכל אופן, וכנ"ל:

סימן ח

להיות כי בסימן הקודם דיברנו מדינים שבאבה"א סי' קכ"ט, לזאת הנני להעתיק בסי' זה כל הנמצא כתוב אצלי על סימן קכ"ט הנ"ל, וזה יצא ראשונה.

בעזה"י בדיני ב' שמות טפל ועיקר שבאבה"ע סי' קכ"ט.

א.

מי שיש לו שני שמות, בין ששניהם מלידה, ובין שבא לו אחד לאחר מכן, [עיין בגט פשוט סי' קכ"ט ס"ק ג' וד' וצ"ב וצ"ג, דלא כנראה קצח מדברי מהרי"ק בריש שורש פ"ו] ורק לא מחמת חולי, [דבזה אין דינו כן, כמו שיתבאר לפנינו בעזה"י, והגם דהג"פ שם ס"ק צ"ב כתב דגם שינוי השם מחמת חבה חזקה דינו כשינוי מחמת חולי, מ"מ נראה מהתורת גיטין שם בחידושים ס"ק כ"ז דלא פסק כן, וחזקתי דבריו בגליון התו"ג שלי ובגליון הפתחי תשובה שבאבה"ע שלי, עיי"ש] ואינו נקרא בשניהם יחד, רק קצת קורין אותו בשם זה וקצת בשם זה, ושני השמות שוין דהיינו ששניהם בלשון עברי, או שניהם בלע"ז, וגם אין שום יתרון לאחד על חבירו מהיתרונות שיתבארו לקמן בעזה"י, אזי אזלינן בתר השם דקרו לי' רובא, אותו השם כותבין לעיקר, ועל השני דמתקרי, או דמתקריא באשה, והיינו הא דפ' השולח ל"ד ע"ב רובא מרים ופורתא שרה אמרי נהרדעי מרים וכל שום ולא שרה וכל שום, עיי"ש, ובזה איירי הרמב"ם הביאו המחבר שם ס"א דכותבין השם שרגילין ויודעין בו ביותר, עיי"ש:

ב.

ואם שם אחד הוא עברי ושם אחד לע"ז, ושניהם שמות העצם, [דאם הלע"ז הוא רק שם כינוי לשם העברי דין אחר לו, ויתבאר לקמן בעזה"י], ויותר אין שום יתרון לאחד על חבירו מהיתרונות שיתבארו לפנינו, בזה דעת הב"י גבי שמחה אליגאריא דג"כ אזלינן בתר השם דקרו לי' רובא, אמנם אנחנו נמשכים אחר הרמ"א ז"ל דבכה"ג עושים שם העברי לעיקר, אף דרובא קרו לי' בשם הלע"ז, [עיין בהגה שם סט"ז, ובדרכי משה שם אות כ"ג כתב להדיא כן, עיי"ש, וכ"כ בשמו הב"ש שם ס"ק ל"א, עיי"ש, ודלא כהג"פ שם ס"ק פ"א בדעת הרמ"א, כי במכ"ת לא ראה דברי הרמ"א בד"מ בזה, עיי"ש], ואין חילוק בזה בין איש לאשה, [כמ"ש הרמ"א שם, אף דאינה עולה לתורה, מ"מ יתרון זה דשם עברי לבד עושה אותו לעיקר נגד שם הלע"ז, אף דרובא קרו לה בשם הלע"ז, ומה שהתנה הרמ"א שם באיש שם עברי שעולה בו לתורה, היינו משום דכיון דאיש סתמו עולה לתורה, משו"ה צריך בזה שיעלה לתורה בשם העברי, ולאפוקי שלא יעלה לס"ת ויחתום בשם הלע"ז, דאז שם הלע"ז עיקר, דשם שעולה וחותם בו הוא עיקר גם נגד שם שינוי מחמת חולי, וכמו שיתבאר לפנינו, ומכש"כ נגד שם עברי, אף דהוא שם לע"ז, דשמ"ח אף דהוא לע"ז עדיף משם עברי, כמו שיתבאר, ומכש"כ שם העליה וחתימה דעדיף משמ"ח דדוחה מעלת שם העברי אף דהוא לע"ז, ולכן התנה הרמ"א באיש, שדרכו לעלות לס"ת ולחתום, דבעינן שיעלה בשם העברי לס"ת, ואז אף אם חותם עצמו בשם הלע"ז, וגם כולי עלמא קרו לי' רק בשם הלעז, מ"מ שם העברי עיקר, דמוקמינן העליה נגד החתימה, ונמצא דמצד העליה והחתימה אין לשום אחד יתרון על חבירו, [עיין בג"פ שם ס"ק צ"ח וצ"ט ובתו"ג ס"ק כ"ה], וא"כ שם עברי עיקר נגד שם הלע"ז, אף דרוב הפעמים קרו לי' בשם לעז, ועיין בתו"ג ס"ק י"ט ומה שכתבתי שם על הגליון]:

ג.

ואם שם אחד נשתנה מחמת חולי, אז אף אם הוא שם לע"ז ושם הראשון הוא עברי, וגם רובא קרו לי' בשם ראשון, אעפ"כ כותבין שם שני לעיקר, ועל הראשון דמתקרי, או לאשה דמתקריא:

במה דברים אמורים כשאין שום יתרון לשם אחד על חבירו מצד העליה לס"ת והחתימה, כגון באשה, או אפילו באיש, וכגון שעולה וחותם לפעמים בזה ולפעמים בזה, או שעולה תמיד בזה וחותם תמיד בזה, או שעולה וחותם תמיד בשניהם יחד ולפעמים בזה ראשון ולפעמים בזה ראשון, או שעולה תמיד בזה ראשון וחותם תמיד בזה ראשון, בכל הנך

גווני עושים שם החולי עיקר, אף דהוא לעז ושם הראשון הוא עברי, אף דכ"ע קרו לי' רק בשם הראשון, [עיין בתו"ג שם סס"ק כ"ד, ומה שכתבתי שם על הגליון בס"ק כ"ה]:

ד **אבל** אם עולה לס"ת וחותם תמיד רק בשם אחד לבד, אף דהוא שם הראשון, וכולי עלמא קרו לי' לגמרי רק בשם השני שמחמת חולי, [עיין בג"פ שם ריש ס"ק צ"ח] אעפ"כ שם הראשון שעולה וחותם בו הוא העיקר, וכותבין אותו קודם. ועל השני דמתקרי, וה"ה אם אפילו עולה וחותם בשניהם ביחד, אלא שתמיד מקדים שם הראשון לשם השני, אף אם כ"ע קרו לי' בשם השני. כותבין שם הראשון שעולה וחותם בו ראשון לעיקר, ועל השני דמתקרי, [עיין בג"פ ס"ק צ"ט ובתו"ג בחידושים ס"ק ל"א ובהגהות שעל סדר הגט אות י"ט], כגון מי ששמו יוסף ונשתנה שמו מ"ח לישראל, והכל קורין אותו ישראל, רק שעולה וחותם יוסף ישראל, כותבין יוסף דמתקרי ישראל, (ג"פ שם דלא כמהרי"ו, והסכים עמו בתו"ג שם] ומכש"כ אם גם נקרא בפי כל יוסף דכותבין יוסף דמתקרי ישראל, הגם כי לא נקרא כלל בשם ישראל לחוד, [עיין במהרי"ו שהובא בג"פ שם, אמנם כתבתי זה לפי דעת התה"ד ומהרי"ו, אשר, נמשכו אחריהם הרמ"א וכל האחרונים ז"ל, דבשמ"ח אף דעולה וחותם בשניהם יחד מ"מ כותבין ביניהם דמתקרי אם נקרא בפי כל רק באחד, אבל בספר גט מקושר יש לו דעת אחרת בזה, עיין בפתחי תשובה שעל סדר גיטין למהר"מ אות י"ט ס"ק ט"ז]:

ונ"ל דה"ה אם חותם לפעמים בזה ולפעמים בזה, או בשניהם יחד ולפעמים בזה ראשון ולפעמים בזה ראשון, באופן דאין הכרע מהחתימה, ולס"ת עולה רק בשם הראשון, או להיפוך שעולה לס"ת בשניהם באופן שאין הכרע מהעלי' לס"ת, וכנ"ל, וחותם רק בהראשון, אף דכ"ע קרו לי' בשם השני שמ"ח, אעפ"כ העלי' לס"ת לבד או החתימה לבד עושה שם הראשון לעיקר, וכותבין אותו קודם, ועל השני דמתקרי, [כן נלפענ"ד מלשון הקונדרס שהביא הב"י, שכתב בריש דבריו וז"ל, ששמם מובהק עפ"י העלי' לס"ת או עפ"י חותמו וכו', משמע מזה דגם עפ"י אחד מהם שמם מובהק, ועיין מה שכתבתי בגליון התו"ג בס"ק כ"ה]:

ה.

יתר על כל הנ"ל, אם שם אחד הוא רק שם כינוי, וכל העולם יודעים שאין דרך כלל ליתן שם כזה בשעת לידה לשם העצם, ושע"כ יש לו מלבד השם הזה עוד שם אחר שניתן לו בשעת לידה לשם העצם, וזה השם הוא רק שם כינוי בלבד, אזי אף אם כולי עלמא קרו לי' רק בשם הכינוי לבד, וגם עולה לס"ת וחותם רק בשם הכינוי לבד, אעפ"כ כותבין השם שניתן לו בשעת לידה לשם העצם לעיקר, ועל שם הכינוי שנקרא בו בפי כל כותבין

המכונה אם הוא שם לעז ואם הוא שם קודש דמתקרי, (זה יש ללמוד ממ"ש מהרי"ק בשורש פ"ו בשם אלי' ובלי, במי שנקרא בשעת מילתו אליהו ואח"כ נקרא בפ"כ בל"י, וכתבו בגט רק שם אלי', דאם במקום כתיבת ונתינת הגט אין רגילות בני אדם להיות נקראים בשם בלי כלל לעיקר השם בשעת מילה ולעלי' לס"ת, והכל יודעין שזה הוא רק כינוי בעלמא, ושיש לו שם אחר שנתנו לו בעת המילה לעיקר השם, א"כ אפילו לא הי' מכירים ויודעים כלל בשם אלי', והכל קוראים לו בלי, מ"מ הכל יודעין שע"כ יש לו שם אחר שנקרא בעת הלידה, ולא הוי נשתקע, וכשר אם נכתב שם אלי' של המילה לבד, עיי"ש במהרי"ק, והביא דבריו בגט פשוט סי' קכ"ט ס"ק ד', והסכים עמו בזה דבכה"ג אין משגיחין על קריאת הרוב, רק אפילו אם כ"ע קורין לו בלי כותבין אליהו, דמתקרי או המכונה בלי, יען דהכל יודעים דזה השם בלי שקורין לו כ"ע הוא רק חניכה, ושע"כ יש לו שם עיקר אחר, עיי"ש, ומשמע להדיא מדבריו שם דבכה"ג היכי דשם בלי אין רגילות לשום אדם לקרות כן לשם העצם אלא לכינוי בעלמא אפילו אם כ"ט קרו לי' רק בשם בלי וגם עולה וחותם רק בשם בלי ולא בשם אליהו כלל, אעפ"כ כותבין בגט אליהו דמתקרי בלי, עיי"ש ותראה שכן הוא, והגם דבסוף ס"ק ס"ח כתב הג"פ דמדברי מהרח"ש סי' י' יראה דאם הי' עולה לס"ת בשם קונפראדו אע"ג דידוע דאינו אלא כינוי ויש לו שם העצם הי' עושה עיקר משם קונפראדו, עיי"ש, מ"מ דעת הג"פ עצמו אינו כן, וכמו שיראה המעיין בדבריו בס"ק ד' הנ"ל, וכנ"ל וכ"כ בס' דברי אמת סי' י' בשם פרח שושן וכן פסק להדיא בתורת גיטין שם ס"ק ב', דאפילו אם הכל קורין אותו בשם הכינוי, ואפילו עולה לתורה וחותם עצמו בשם הכינוי, כיון שידוע ששם זה אינו שם העצם, רק שם כינוי, צריך לכתוב שם הלידה לעיקר, ולשם הכינוי דמתקרי, עכ"ל, ולפענ"ד גם מדברי מהרח"ש הנ"ל אין הכרח לנגד זה, ודוק, וגם במהרי"ק עצמו מבואר דאפילו לא הי' מכירים כלל בשם אליהו במקום כתיבת ונתינת הגט, דכ"ע קרו לי' בלי, וגם עולה וחותם בשם בלי] אעפ"כ לא חשיב שם אליהו נשתקע, כשהוא בכה"ג דכ"ע ידעי דשם בלי הוא רק שם כינוי ושע"כ יש לו שם עצם אחר, ומשו"ה כשר באם כתב שם אליהו לבד, עיי"ש, ומאחר דבכה"ג לא הוי שם העצם נשתקע, והוי כאלו קרו לי' כ"ע בשם העצם, וכמו שיתבאר עוד לפנינו, ממילא יש לכתוב אותו לעיקר ועל שם הכינוי דמתקרי:

ולא דמי זה להא שכתב הב"י לענין חיים ביבאנ"ט, דאם נקרא בשעת לידתו חיים, ואח"כ קורין אותו ביבאנ"ט, וגם עולה לס"ת וחותם בשם ביבאנ"ט, דשם ביבאנ"ט עיקר, וכותבין ביבנ"ט דמתקרי חיים, ואם אין קורין אותו כלל בשם חיים אין כותבין

אלא ביבאנ"ט לחוד, ואם כתב ג"כ שם חיים משמע מתוך הקונדריסים גבי רבקה חנה דאינה מגורשת, וכן אשה ששמה מלידה שמחה ואח"כ נקראת אליגארוא"ה, אזלינן בתר שם דקרו לה רובא, ואותו כותבים עיקר, ועל האחר דמתקרי, עיי"ש בב"י, הרי דאף דביבאנ"ט הוא כינוי ופירוש של חיים, ואליגריא"ה או פריידא הוא כינוי ופירוש של שמחה, אעפ"כ אזלינן בזה בתר רובא, דאם הרוב קורין בשם הכינוי כותבין אותו לעיקר, ואם לא נקראו כלל בשם העצם חשבינן לי' לנשתקע, ופסול כשכותבין גם אותו בגט, וע"כ לא נחלק הרמ"א בד"מ שם אלא בשמחה אליגרי"א, דהוא שם עברי נגד שם לע"ז, ומשו"ה נחשב לעיקר אף במיעוט קורין בשם עברי נגד הרוב של לע"ז, וכנ"ל, אבל זולת זה גם הרמ"א מודה דאין יתרון כלל לשם העצם נגד שם הכינוי, ואם לא קרו לי' כלל בשם העצם, חיים או שמחה, חשיב נשתקע, וכן אם הרוב קורין ביבאנ"ט וגם עולה וחותם בשם ביבאנט, גם הרמ"א מודה דכותבין ביבאנ"ט דמתקרי חיים, דשם העלי' וחתימה עדיף טפי משם עברי, וכנ"ל, הרי חזינן דגם בשם העצם נגד שם כינוי אזלינן בתר הקריאה, ובתר קריאת הרוב.

אמנם באמת חילוק גדול יש בין זה לנ"ד, נידון של המהרי"ק וג"פ ותו"ג הנ"ל, דשמות ביבאנ"ט ואליגריאה הגם דהם שמות הלע"ז של חיים ושמחה, מ"מ לפעמים הם גם שמות העצם בפני עצמם, כמ"ש בג"פ ס"ק ס"ד וס"ח וע"ו ופ"ז, וכן שם פריידא הוא שם העצם בפני עצמו, ולזאת אם כולי עלמא קרו לי' ביבאנ"ט, וגם עולה וחותם בשם ביבאנ"ט, אין מוכרח מזה דיש לו עוד שם עצם אחר, דהא גם ביבאנ"ט יכול להיות שם העצם שלו, ולכן הוי שם חיים נשתקע, וה"ה והוא הטעם היכי דכ"ע קרו לה רק בשם אליגריא"ה או פריידא, וגם במי שבירך וכדומה, הוי שם שמחה נשתקע, דגם אליגריאה או פריידא יכול להיות שם העצם שלה, וממילא כשהמיעוט קורין לו חיים, או קורין לה שמחה, מאחר דהישות של שמות אלו בא רק מקריאת המיעוט, דאל"כ היו חשובין נשתקעו לגמרי, וכנ"ל, לא נוכל לחשוב אותם ע"י קריאת המיעוט לעיקר, רק לטפל, [זולת שם שמחה להרמ"א, דנחשב לעיקר ע"י שהוא שם עברי, משא"כ שם חיים, הואיל דעולה וחותם ג"כ בשם ביבאנ"ט, שם העלי' וחתימה אף דהוא לעז עדיף משם עברי], משא"כ בשם כינוי כזה כמו בלי, שלעולם אין שום מציאות שיהי' זה שם העצם, א"כ אפילו אם כ"ע קרו לי' וגם עולה וחותם רק בשם הכינוי לבד, אעפ"כ כ"ע ידעי דאין זה עיקר שמו, ושע"כ יש לו עוד מלבד שם זה שם העיקר שנקרא בו לשם העצם, א"כ לא הוי שם העצם נשתקע, דמקריאת כל העולם בשם כינוי הזה ידעינן דיש לו עוד שם עצם, וכיון דהישות של שם העצם בא מקריאת כל העולם בשם הכינוי הזה, הוי כאלו נקרא

בפי כל גם בשם העצם, וממילא יש לנו לכתוב שם העצם לעיקר, הואיל דאין מעליותא לשם הכינוי עליו במה שנקרא בו בפי כל, דגם שם העצם הוי כנקרא בו בפי כל, דמשו"ה לא חשיב נשתקע, וכנ"ל, וא"כ ממילא שם העצם והעיקר עדיף טפי משם הכינוי, וצריך לכתוב אותו לעיקר, ועל הכינוי דמתקרי או המכונה, וכמ"ש הג"פ והתו"ג הנ"ל, ועיין בג"פ ס"ק ס"ח ופ"ז שכתב ג"כ החילוק הזה נגד דעת הלחם רב בענין שם הקיצור):

ענף ב

ו. **ולפ"ז** נ"ל פשוט דה"ה שם ליב, הירש, וואלף, וכדומה, דהכל יודעין דהם רק שמות של כינוין ולעולם אין שום אדם נקרא בשמות אלו בלבד לשם עצם, אלא כל מי שנקרא כן יש לו שם אחר של עברי לשם העצם, לליב יהודה או ארי', להירש צבי או נפתלי, לוואלף זאב או בנימין, וכדומה בשאר שמות כאלו, א"כ הגם דכ"ע קרו לי' ליב וכדומה, וגם עולה וחותם רק בשם ליב וכדומה, אעפ"כ כותבין בגט שם העצם לעיקר, ועל שם ליב וכדומה המכונה:

ואין שום טעם לחלק הואיל דכינוי ליב וכדומה ניתן לו מיד בשעת לידה לכינוי לשם העצם, משא"כ שם בלי שבתשובת מהרי"ק דבא לו אח"כ, כמבואר שם, דמאחר דעיקר הטעם הוא שם כיון דכ"ע ידעי שיש לו עוד שם אחר שהוא שם העצם שלו, חוץ משם הכינוי בלי, לא חשיב שם העצם נשתקע והוי כאלו כ"ע קורין לו בו, וכנ"ל, ומשו"ה כותבין אותו לעיקר, משום דהוא שם העצם, א"כ ה"ה נמי שם ליב וכדומה, מה בכך דכינוי זו ניתן לו מיד בשעת המילה לכינוי לשם העצם, מ"מ כיון דהכל יודעין שזה הוא רק כינוי, ושע"כ יש לו עוד שם אחר שהוא שם העצם שלו, ממילא לא הוי שם העצם נשתקע, וצריך לכתוב אותו לעיקר, הואיל דהוא שם העצם והעיקר שלו:

ואדרבא סברת הב"ח הובא בג"פ ס"ק ס"ד, דשם שניתן לו מיד בשעת מילה לכינוי לשם העצם, יותר יש לחשוב אותו לטפל לשם העצם, משם כינוי שבא לו אח"כ, וכן שם כינוי המסתעף משם העצם, יותר יש לחשבו לטפל לשם העצם, משם כינוי אשר אינו מסתעף ומסובב כלל משם העצם, עיי"ש בב"ח סי' קכ"ט בד"ה כתב בהגהת ש"ע סי"ד, ובמה שכתבתי שם על הגליון, וא"כ הרי הדברים ק"ו, דאם בשם בלי, אשר ניתן לו לכינוי אח"כ, וגם אינו מסתעף כלל משם העצם אלי', ואין לו שייכות אליו כלל, [כמבואר בג"פ שם ס"ק ד' דבלי בלשון תוגרמה הוא דבש, כלומר שהוא מתוק כדבש, עיי"ש], אעפ"כ אמרינן דאף שאינו נקרא כלל וכלל בשם העצם אלי', מ"מ כיון דכ"ע ידעי שבלי אינו שם העצם שלו, ושע"כ יש לו עוד שם אחר שהוא שם העצם שלו, עי"ז לא נשתקע עדיין שם העצם אלי', וחשיב עיקר לגבי שם בלו, מכש"כ שם ליב וכדומה, דניתן לו מיד בשעת

מילה לכינוי לשם העצם, וגם מסתעף משם העצם, באופן דכ"ע ידעו דליב הוא כינוי משמות פרטים אלו, יהודה או ארי', וכן הוא בכל השמות הדומים לשם ליב, דודאי אמרינן דאף דנקרא בפ"כ וגם עולה וחותם רק בשם ליב וכדומה, מ"מ כיון דכ"ע יודעים דליב וכדומה אינו שם העצם שלו, רק כינוי, ושע"כ יש לו עוד שם אחר שהוא שם העצם שלו, דשם העצם שלו עדיין לא נשתקע, וחשיב עיקר לגבי שם הכינוי, וכותבין בגט יהודה או ארי' המכונה ליב, וכדומה בשמות שכיוצא בו:

אמנם ראיתי בג"פ ס"ק ע"ו וס"ק פ"א בשם מהרח"ש שהקשה על הב"י בהא דשמחה אליגריא, דכותבין שם אליגריא דקרו לה רובא לעיקר, אף דיוצא משם שמחה העברי, הא סתמא כתבו יהודה דמתקרי ליאון, ולא חילקו אם יהודה קורין אותו הרוב או שם ליאון, אמנם יראה שכוונת הרב דגם ביהודה שקורין אותו ליאון בכי הא מיירי שקורין אותו הרוב יהודה וכו', ואם הרוב קורין אותו ליאון, או שקורין אותו כן בס"ת, ודאי שכותבין ליאון דמתקרי יהודה, עכ"ל, והנה זה מבואר שלא כדברינו הנ"ל, דהגם דכתב כל זה לפי דעת הב"י בהא דשמחה אליגריא, אבל לדעת הרמ"א דשם עברי עיקר נגד שם הלעז, פשיטא דגם בשמחה פריידא וגם ביהודה ליב, אף דהרוב קורין בשם הלעז מ"מ כותבין שם העברי לעיקר, וכנ"ל באות ב', מ"מ עכ"פ זה יש להוציא מדברי מהרח"ש, מדמדמי לי' להא דיהודה ליב לשמחה אליגרי"א ולחיים ביבאנט, דגם להרמ"א אם עולה לתורה בשם ליב דכותבין שם ליב לעיקר, ליב דמתקרי יהודה, דשם העלי' לס"ת הוא עיקר נגד שם עברי, וכנ"ל, ואם לא נקרא כלל בשם יהודה אין לכתבו בגט כלל, ואם כתבו פסול, וכמו בחיים ביבאנט שכתב הב"י, וכנ"ל, וא"כ דברי המרח"ש סותרים לדברינו הנ"ל:

אמנם מה מאוד יש לתמוה על דברי מהרח"ש בזה, לאה נטה בשביל הקושיא משמחה אליגריא מדרך הפשוט והאמת שהלך בו בתחלה בהקושיא, דסתמא כתבו יהודה דמתקרי ליאון, ולא חילקו אם יהודה קורין אותו הרוב או שם ליאון, ובודאי שהאמת כן הוא, וגדולה מזו, דאפילו אם כ"ע קרו לי' בשם ליאון, ולא יהודה כלל, אעפ"כ כותבין שם יהודה לעיקר, כי מה בין זה לאלי' ובלי, דאפילו אם כ"ע קרו לי' וגם עולה וחותם רק בשם בלי ולא בשם אלי' כלל, אעפ"כ כותבין אלי' דמתקרי או המכונה בלי, הואיל דנודע לכל שיש לו ע"כ עוד שם עצם חוץ מהכינוי בלי, וה"ה ומכש"כ ביהודה ליאון, וכנ"ל, וכ"כ המהרח"ש עצמו בשם גראסיוזה ושבתולה, דאף דכ"ע קרו לה רק בשם שבתולה, מ"מ כיון דידוע לכל ששבתולה אינו שם עצם, רק כינוי, ושע"כ יש לה עוד שם אחר, שם עצם, כותבין גראסיוזה המכונה שבתולה, עיי"ש בג"פ ס"ק ד' וס"ח שהביאו, וא"כ ה"ה ביהודה ליאון, וכנ"ל, ומה שקשה ע"ז מהא דשמחה אלוגריא ומחיים ביבאנט, דאזלינן

בהו בתר הקריאה של השם, ובתר קריאת הרוב, כבר כתבתי לעיל ליישב ולחלק בין זה לזה בטוב טעם, דדוקא שם ביבאנט ואליגריא דהם לפעמים ג"כ שמות העצם בפני עצמם, לכך כשקורין להו כ"ע רק בשמות אלו, ולא בשם חיים ושמחה כלל, אינו מוכרח כלל דיש להם עוד שם אחר מלבד שם ביבאנט ואליגריאה, דכבר יכול להיות דביבאנט ואליגריאה הם שמות העצם שלהם, ולכך הוי שם חיים ושמחה נשתקע, ואין לכתוב אותם בגט כלל, וממילא אם אפילו פורתא קרו להו בשם חיים ושמחה, כיון דהישות של שמות אלו בא רק ע"י קריאת המיעוט, לא נוכל לחשוב אותם יותר משם טפל, ולזאת כותבין לעיקר שם ביבאנט ואליגריאה דקרו להו רובא, משא"כ שם בלי, ושבתולה, וליאון או ליב, וכדומה, דאין מציאות כלל בשום אופן שיקרא אדם באחד משמות אלו לבד לשם עצם, א"כ אפילו אם כ"ע קרו להו וגם עולים וחותמים רק באחד משמות אלו לבד, אעפ"כ הכל יודעים שאין זה רק שם כינוי, ושע"כ יש לו עוד שם אחר מלבד זה לשם העצם, ממילא עי"ז לא הוי שם העצם נשתקע, אף דלא נקרא כלל וכלל בשם העצם, ומאחר דהישות של שם העצם בשמות אלו אינו בא מקריאת איזה מיעוט רק מקריאת כל העולם בשם הכינוי ידעינן דיש עוד שם העצם, הוי כאלו נקרא מכ"ע בשם העצם, וממילא יש לכתוב אותו לעיקר נגד שם הכינוי, כיון דהוא שם העצם, וזבו"פ:

שוב ראיתי בפתחי תשובה סי' קכ"ט ס"ק נ"ג, דנראה מדבריו ג"כ דמי שנקרא בפי כל רק בשם הירש וכדומה, ובשם הקודש צבי לא נקרא כלל, הוי שם צבי נשתקע, ואין לכתבו בגט כלל, ומדמה זה לחיים ביבאנט שכתב הב"י, ודוקא בקיצור השם לא הוי שם העצם נשתקע אף אם כ"ע קרו לי' רק בשם הקיצור, ולא בשם העצם כלל, דכ"ע ידעו זה דאינו רק שם הקיצור, ושיש לו עוד שם עצם, משא"כ בשם כינוי דומה לחיים ביבאנט, עיש"ה בכל הס"ק ההוא, וכבר כתבתי לעיל דזה אינו, דכינוי הירש וכדומה, שהכל יודעים שאינו שם העצם, רק כינוי, ושע"כ יש לו עוד שם העצם אשר שם הירש וכדומה הוא הכינוי שלו, זה לא דמי להא דחיים ביבאנט דהוא לפעמים גם שם העצם, ביבאנט לבד, וכנ"ל, רק זה דומה לשם בלי וכדומה, וכנ"ל, ודינו ממש כקיצור השם, שכתב הפ"ת שם וכן בג"פ דהגם דכ"ע קרו לי' וגם עולה וחותם רק בשם הקיצור, אעפ"כ לא הוי שם העצם נשתקע וחשיב עיקר, הואיל דכ"ע ידעו שזה הוא רק שם הקיצור, ושע"כ יש לו גם שם העצם, וה"ה שם הירש וכדומה, דאין שום מציאות כלל שיהי' לפעמים שם העצם, כ"ע ידעו שזה הוא רק שם הכינוי, ושע"כ יש לו עוד גם שם העצם, ולזאת הגם דכ"ע קרו לי' וגם עולה וחותם רק בשם הירש לבד וכדומה, אעפ"כ לא הוי שם העצם נשתקע, ואדרבא הוא עיקר, וכנ"ל:

אמנם ראיתי בפ"ת שעל סדר גיטין ממהר"ם, אות י"ט ס"ק ב', שכפי הנראה הרגיש בזה, ושיכל את ידיו, וכתב בתוך המוסגר שם דשם הירש הוא ג"כ לפעמים שם בפני עצמו, עיי"ש, וזה ודאי ליתא. כנודע לכל, דאין מציאות כל וכלל לשם הירש, או ליב, או וואלף, וכדומה, שיהי' שם בפני עצמו, בלא שם העצם של עברי, ולזאת אינו דומה כלל לשם בובאנט או וויריידא שכתב במוסגר שם, רק דומה לשם בלי ושבתולה, וכנ"ל, וכ"כ להדיא בג"פ ס"ק ס"ד דלא מצינו לשום אדם שנקרא בשם העצם ליב, אלא לעולם הוא נטפל לשם יהודה, או ארי', וה"ה שם ווייביש לעולם הוא נטפל לשם הקודש, עיי"ש, וה"ה שם הירש לעולם הוא נטפל לשם הקודש, צבי או נפתלי, ולזאת לעולם לא חשיבי שמות העצם של כינוים כאלו נשתקעו, ואדרבא חשיבי עיקר, בכל אופן, וכנ"ל:

ומ"ש בפ"ת שם בשם הטיב גיטין דבכה"ג דנקרא רק בשם הירש ולא בשם צבי כלל הוי שם צבי נשתקע, ואין לכתבו כלל, דגם נשתקע בקריאה אף שלא נשתקע בידיעה חשיב נשתקע, עיי"ש, תמהני מאוד על דברים אלו, דדברי מהרי"ק גבי שם אלי' ובלי הנ"ל, ודברי מהרח"ש גבי שם גראסיוזה ושבתולה הנ"ל, ודברי הג"פ והתורת גיטין הנ"ל, הוי תיובתייהו, אמנם באמת בכינוים כאלה כבלי ושבתולה והירש, דלעולם אינם שמות העצם, אף דכ"ע קורין רק בהכינוי, ולא בשם העצם כלל, מ"מ לא חשיב שם העצם נשתקע כלל אף בקריאה, דהוי כאלו כ"ע קרו להו בשם העצם, וכנ"ל, וכמו שיתבאר עוד לפנינו ביותר ביאור:

ולהיות כי אין הספר ט"ג לפני לעמוד על סוף דעתו בזה, לזאת חשבתי למשפט לקיים דברי הט"ג והפ"ת, עפ"י מה שראיתי מובא בשם הט"ג בשם בונם צבי, שהמגרש אמר שכך שמו מלידה, ואין לו שם הקודש תמורת שם בונם, שנקרא כן אחר אשה שהי' שמה בונא, וראה זה חדש הוא, לא עלה כזאת על לבי מעולם, שיהי' במציאות במדינתינו שם כינוי לעצם, בלא שם הקודש, ולזאת י"ל דס"ל להט"ג והפ"ת דכבר יכול להיות דגם שם הירש וליב וכדומה יהי' לפעמים שם העצם, בלא שם הקודש עמו, באופן זה, היכי דנקרא לפעמים אחר אשה שהברת שמה קרוב לשמות אלו, ובהיות כן, דמשכחת לפעמים ששם הירש וכדומה הוא שם העצם בפני עצמו, א"כ דומה זה ממש לחיים ביבאנ"ט ולשמחה אליגריא"ה, דאזלינן בהו בתר הקריאה לענין נשתקע, ובתר קריאת הרוב לענין עיקר וטפל, הואיל דביבאנ"ט ואליגרי"א הם לפעמים שמות העצם בפני עצמם, וכנ"ל, וה"ה שם צבי הירש וכדומה דמשכחת לה שיהיו שם הירש וכדומה שמות בפני עצמם, ודוקא שם בלי, דלא נקרא אלא לגיגועים וחבה, וכן שם שבתולה, דנקראת

כן על שם שנולדה בשבת, לא משכחת בהו כלל שיהיו לפעמים שמות העצם, משא"כ שם הירש וליב וכדומה משכחת בהו שפיר שיהי' שם העצם, וכנ"ל:

אמנם כד דייקינן שפיר נראה דלאו מילתא היא החילוק הזה בין שם הירש וכדומה לשם בלי ושבתולה, דאם יכול להיות מציאות לשם הירש וכדומה שיהי' שם עצם בפני עצמו, ע"י שנקרא אחר אשה שהברת שמה קרובה לשם הירש וכדומה, כמו כן שפיר יכול להיות המציאות הזה בשם בלי ושבתולה במקומות אשר שמות כינוין כאלה נוהגין שם, שנקרא בלי אחר אשה ששמה הי' בלהה או בילא, ואין לו שם הקודש, וכן באשה שפיר יכולה להיות נקראת שבתולה אחר איש ששמו הי' שבתי, ועי"ז אין לה שם עצם אחר, ואעפ"כ אינן דומים שמות אלו, בלי ושבתולה, לביבאנ"ט ואליגרי"א, דביבאנ"ט ואליגרי"א שכיח שיהי' ג"כ שמות עצם בפני עצמם, ולכך כשכ"ע קורין להם רק בשם ביבאנ"ט ואליגרי"א, יוכל השומע לחשוב שכן הוא שם העצם שלהם, ולכך הוי שם הקודש שלהן אשר לא נקראו בו כלל נשתקע, אבל שם בלי ושבתולה, דלא שכיח ואין רגילות כלל שיהי' שמות אלו שמות עצם, ולזאת אף אם במקרה רחוק יכול להיות מציאות שיקראו מי בשמות אלו לשמות עצם, מ"מ סתמא דמלתא, כשנקרא אדם בשמות כאלו, אין עולה על לב שום איש לחשוב שאלו הם שמות העצם שלו, ולתלות במקרה רחוק הזה, שנקרא על שם אשה, ואשה על שם איש, אלא חושבים שבודאי אין שמות אלו שמות העצם שלהם, רק יש להם עוד שם עצם מלבד שם זה, ולכך לא הוי שם העצם נשתקע, אף שלא נקראו כלל בשם העצם, וכנ"ל, וה"ה הוא הטעם בשם הירש וליב וכדומה, דאין שום רגילות שיקרא איש בשם כזה לשם העצם, בלא שם קודש, ולזאת הגם דבמקרה רחוק על צד האלף יוכל להיות כזה, שיהי' שם כזה שם העצם בפני עצמו, בלא שם קודש, וכנ"ל, מ"מ אינו עולה כזאת על לב שום איש, רק חושבים עפ"י הרגילות התמידי שזה הנקרא בשם הירש וליב וכדומה בודאי יש לו שם קודש לשם עצם, ולכך לא הוי שם העצם נשתקע, אף דלא נקרא בו כלל:

וז"ל הג"פ בריש ס"ק ע"ו, דאינו מצוי ורגיל שיקרא ליאון או בלי או גיליב"י או קומפוראדו או שבתולו בשם העצם, אלא על הרוב הם כינוין בעלמא וכו' ולעולם יש לו שם העצם שנקרא בשעת מילה ובו עולה לס"ת, עכ"ל, הרי דכמו ליאון כן בלי ושבתולו, דרק על צד המצוי והרגיל והרוב אינם שם העצם, אבל אינו נמנע מהם לגמרי המציאות מלהיות לפעמים עפ"י מקרה רחוק מאוד גם שם העצם, ואעפ"כ אמרינן בשם בלי ושבתולה דלעולם לא הוי שם העצם שלהם נשתקע, אף דלא נקראו בו כלל, וכנ"ל, וא"כ

ה"ה שם ליאון וליב והירש וכדומה הוי ממש לענין זה כשם בלי ושבתולה, ולא כשם ביבאנ"ט ואליגריא"ה, וכנ"ל:

וממוצא הדברים הנ"ל תבין ותשכיל, דמ"ש בפ"ת שם ס"ק מ"ג בשם הגאון מהרי"מ מבריסק דכתב בגט זיסקינד ליב דמתקרי אלכסנדר יהודה, מטעם דנקרא בפי כל וגם חותם עצמו בשם זיסקינד ליב, עיי"ש, ולפי הנ"ל במחכ"ת לאו שפיר עביד, מתרי טעמי, חדא דהא שם זיסקינד ליב כיון דהכל יודעין שאין זה רק שם כינוי, ושכל מי שיש לו שמות כאלו ע"כ יש לו עוד שמות אחרים שהם שמות העצם שלו, א"כ אפילו אם כ"ע קרו לי' זיסקינד ליב, וגם היה עולה לס"ת וחותם זיסקינד ליב, הי' צריך לכתוב שם העצם אלכסנדר יהודה לעיקר, ועל זיסקינד ליב המכונה, וכנ"ל:

ז.

ותו דאף אם הי' מצוי ורגיל שיהי' שם זיסקינד ליב לפעמים גם שם העצם בפני עצמו, מ"מ כיון דלא כתב שם רק שחותם עצמו בשם זיסקינד ליב, מכלל דהי' עולה לתורה בשם הקודש אלכסנדר יהודה, וכמ"ש גם הפ"ת שם, וא"כ היינו הך דינא דהרמ"א בסט"ז הנ"ל, מי שיש לו שם עברי שעולה בו לתורה ויש לו עוד שם לעז עושים שם העברי לעיקר, וכו' עיי"ש, ומשמע ודאי מסתימת ומדקדוק לשונו הזך דכל שיש לו שם עברי ועולה בו לתורה עושים אותו לעיקר, יהי' באיזה אופן שיהי' בשם הלעז, אף אם חותם עצמו וגם כ"ע קרו לי' בשם הלעז, והיינו טעמא, משום דאוקי העליה לתורה נגד החתימה, ונמצא דאין שום יתרון לשום אחד מן השמות מחמת העליה והחתימה, וממילא שם העברי מכריע, דשם עברי עיקר נגד שם הלע"ז, אף דרוב הפעמים נקרא בשם הלע"ז, אם רק שם העברי לא נשתקע, כמו באשה, וכנ"ל, ואף לפי מ"ש התו"ג שם ס"ק י"ט והגט מקושר דהיינו דוקא כששם הלעז יוצא משם העברי, כמו שמחה אליגרוא"ה או פריידא, וכן חיים ביבאנ"ט, אז מקדימין שם העברי, עיי"ש, מ"מ הא גם כאן שם זיסקינד ליב יוצא משם העברי אלכסנדר יהודה, והי' צריך לעשות לעיקר ולהקדים השם העברי, וז"פ וברור:

וכן מעשים בכל יום במי ששמו ליב או הירש וכדומה, שנקרא כן בפי כל, ולס"ת עולה בשם הקודש, יהודה או צבי וכדומה, דעושים שם הקודש לעיקר, ומקדימין אותו, ולא נשמע מעולם לחקור בזה איך חותם עצמו, וע"כ דאיך שחותם עצמו שם עברי שעולה בו לתורה עיקר, וכנ"ל:

ענף ג

ח.

זה שהעלינו לעיל הוא כלל גדול למדינות אשכנז, שכולם נקראים בשעת לידה בשם יהדות שהחזיקו בו אבותינו מקדמונים, בין איש בין אשה, ורק אח"כ בעו"ה אינם נקראים כלל בשם היהדות, רק כל אחד בורר לו איזה שם אשכנזי שיש לו איזה התדמות קצת אל שם היהדות, ובאותו שם הוא נקרא בפי כל, וגם חותמים בו, ובשלמא האנשים עולים לתורה בשם העברי, אבל הנשים, שאינן עולות לתורה, נשכח שמם היהדות לגמרי, ורק להן ולאבותיהן נודע שמם היהדות, ולכאורה הוי שם היהדות נשתקע, ואין לכתוב אותו בגט כלל [עיין בג"פ סוף ס"ק צ"ו]:

אמנם מלבד שיפה כתב בזה החתם סופר בח"ב מאבה"ע סי' ל"ח, דכיון דבמי שבירך, או בתפלה שמתפללין בעדה בחליה או בימי עיבורה, וכן בכל דבר שבקדושה בכתובה וכדומה, נזכר רק שמה היהדות, לא חשיב שמה היהדות נשתקע, ומשו"ה הורה שם במי ששמה מעריסה לביאה, ונקראת בפי כל וחותמת עצמה לעני, לכתוב לביאה המכונה לעני, עיי"ש:

אף גם זאת, דלפי מה שכתבתי לעיל יש בזה עוד טעם דלא חשיב שם היהדות נשתקע, דכיון דגם במדינות אשכנז, הגם שנקראים בפי כל בשם הגיות, מ"מ הכל יודעים גם שם דשמות האלו אינם כלל שמות העצם לבני ישראל, ויודעים כולם שע"כ יש לכל איש ואשה מזרע ישראל שם העצם של יהדות אשר נקראו בו בשעת לידה בביהכ"נ, אשר משתמשים בו לכל דבר שבקדושה ולכל תפלה בעת הצורך, א"כ לא חשיב שם העריסה של יהדות נשתקע, וכותבין אותו לעיקר, משום דהוא שם העצם, והשם של גיות הוא רק כינוי וחניכה הנקראת בו בפי כל:

ט **והנה** החתם סופר שם כתב בפשיטות דאם הי' כותב רק לביאה לחוד הי' הגט פסול, ונראה בטעמו, משום דנהי דלא חשיב לי' לשם היהדות לנשתקע, מטעם הנ"ל שכתב, הואיל דמשתמשים בו למי שבירך וכדומה, מ"מ טעם זה אינו מספיק לעשות אותו לשם עיקר, ולא הוי אלא כשם טפל הבא לפרקים ולא רגילי בי' כולי עלמא, ומה שהורה לכתוב אותו קודם, היינו משום דלביאה הוא שם עברי, וכמ"ש שם להדיא בסוף התשובה, אבל אם כתבו לבדו הוי ככתב רק שם טפל, דהגם דהרמ"א שם בסוף ס"א מכשיר, אבל הב"ש שם ס"ק ג' פוסל, עיי"ש:

וזה נוטה לדעת הגט מקושר בסג"ר אות י"ט סוף ס"ק ה', שכתב שם דנראה דאף דהרמ"א משוה שם עברי לעיקר נגד שם לעז אף דרובא קרו לי' בשם הלעז, היינו רק להקדימו לשם הלעז, כיון דבב' השמות כתובים בפירוש אין קפידא כ"כ איזה שם כתוב קודם,

כמ"ש בש"ע שם ס"ב, אבל אם כתב רק שם אחד, אזי אם כתב שם הלעז כשר, דהוא נודע לכל, אבל אם כתב שם העברי שאינם יודעים ורגילים בו ביותר פסול, עיי"ש:

וצ"ל דהגם דזה ודאי דבכתב שם שנשתנה מ"ח לבד, או עם וכל שום, [למאן דכתבו הכי] אף דנקרא רק בפי המועט בשם הזה שמ"ח, מ"מ הגט כשר, כמ"ש בחלקת מחוקק שם ס"ק א' ובג"פ ס"ק צ"ג, עיי"ש, ומכש"כ שהדין כן בשם העלי' והחתימה, שהוא יותר עיקר משמ"ח, הרי דהשמות שכתבו הפוסקים דהם עיקר, אף דאין רגילים בהם ביותר, אעפ"כ כשר אם כתבם לבדם או עם וכל שום, כמו שם עיקר ממש, והא שכתב הרמב"ם והש"ע שם ס"ב כתב השם שאינם יודעים בו ביותר וכו' פסול, היינו דוקא כשב' השמות שוים, ואין בהם מעליותא זע"ז אלא בזה, שזה קורין לו הרוב וזה רק המיעוט, ומשו"ה הוי שם הרוב עיקר, ואם כתב שם המיעוט הטפל וכל שום פסול, אבל כשיש מעליותא לאחד מן השמות שעי"ז נעשה הוא עיקר השם, אף דרק המיעוט קורין לו זה השם, מ"מ כשר כשכתבו לבדו או עם וכל שום:

מ"מ היינו דוקא בשם העליה והחתימה, או בשם שנשתנה מחמת חולי, דמבואר בפוסקים המפורסמים דהם עיקר אף דהם שם המועט, אבל בשם עברי נגד שם לעז, דאינו מבואר בפוסקים דבשביל זה יהי' עיקר נגד שם הרוב, ואדרבא הב"י כתב להדיא דגם בזה אזלינן בתר הרוב, וכ"כ הלבוש, אלא דהרמ"א בד"מ מטעם המנהג אתי עלה, שכתב שם באית כ"ג וז"ל ואין נוהגין כדבריו, אלא דלעולם מקדימין שם העברי, עיי"ש, ופסק כן בהגה, וא"כ יש לומר דהיינו דוקא להקדים אותו נוהגין כן, דאין קפידא בזה כ"כ, וכנ"ל, אבל להחשיבו לעיקר כ"כ גם לענין להכשיר אם כתב אותו השם בלבד. לא שמענו:

ואולי יש לדקדק כן גם מדברי הרמ"א בהגהה שם, שכתב עושין שם העברי לעיקר וכו', ולא כתב שם העברי עיקר, אלא דר"ל דהגם דבאמת אינו עיקר, אעפ"כ עושין אותו לעיקר, לענין זה דכותב על השני דמתקרי, ולכן כתב החתם סופר דאם כתב לביאה לבד פסול:

אמנם זה הוא לפי טעם החתם סופר על מה דלא מחשבינן שם לביאה לנשתקע, מפני שמשתמשין בו לעת הצריך לעניני תפלה וכדומה, וא"כ לא נוכל לחשוב השם הזה יותר משם טפל, וכנ"ל, אבל לפי מה שכתבתי לעיל, דכיון דידוע לכל דשם הגיות האשכנזי אינו שם העצם בין היהודים, וע"כ יש לה שם אחר של יהדות שהוא שם העצם שלה, שנקראת בו בעת לידתה, לכך לא הוי שם היהדות נשתקע, דהוי כאלו כ"ע קרו לה בשם היהדות, וכותבים אותי לעיקר, יען כי זה הוא שם העצם שלה, א"כ אפילו כתב שם

לביאה בלבד ג"כ כשר, וכמ"ש המהרי"ק שם בשם בלי, דאם אינו שם העצם כלל, באופן שידוע לכל דיש לו עוד שם אחר שהוא שם העצם שלו, אפילו אם לא נודע כלל בשם אלי' ג"כ כשר אם כתב אלי' בלבד, עיי"ש:

ולפענ"ד יש להביא ראי' לדין זה מהמשנה פ' המגרש, כתב חניכתו וחניכתה כשר, וכתב הרא"ש בפרק השולח דמיירי בחניכה שנקרא בה בפי כל, עיי"ש, הרי דגם אם נקרא בה בפי כל אעפ"כ אין זה אלא חניכה, והשם העצם הוי שם המובהק, ואין לומר משום דעולה וחותם בו, וכמ"ש שם הרא"ש, עיי"ש, דהא איתא שם גם חניכתה, וע"כ ג"כ מיירי דנקראת כן בפי כל, מדהיו עושין כן לכתחלה, עיי"ש בהרא"ש, וז"ל התו' שם בריש ד"ה והוא, שהי' כותבין חניכתו וחניכתה, עיי"ש, וע"כ דנקראת בהחניכה בפי כל, וכנ"ל, והרי אשה אינה עולה לס"ת, וגם אין דרכה לחתום, ואעפ"כ לא מקרי זה שנקראת בו בפ"כ רק חניכתה, וע"כ צ"ל משום דאינו לעולם שם העצם, וכ"ע ידעו דיש לה עוד שם אחר, שהוא שם העצם שלה מעת לידתה, ולכך לא מקרי זה רק חניכתה, ושם העצם הוי שם המובהק, וממילא אם כותב שניהם יש להקדים שם המובהק, ואם כתב שם המובהק לבד כשר, דהוא שם העיקר, וכנ"ל:

ואף אם תאמר, דאין מזה ראי' מוכרחת להמהרי"ק להיכא דלא נקרא כלל בשם העצם, די"ל דמשו"ה הוי שם במשנה שם העצם השם המובהק, משום דמשתמשים בו ג"כ לדברים שבקדושה גם בנשים, וכנ"ל, מ"מ עכ"פ היינו דינא דידן בשם לביאה, דשם לעני הכל יודעים דאינו שם העצם ליהודים, וע"כ יש לה שם אחר של יהדות הניתן לה בשעת לידה לשם העצם, ולהשתמש בו לכל דבר שבקדושה, בודאי דשם לעני אינו אלא חניכה בעלמא, ושם המובהק שלה הוא לביאה, ואם כתב לביאה בלבד דינו ככתב שם העיקר לבד:

אמנם המהרי"ק ס"ל גדולה מזו, דאפילו בלא נקרא כלל בשם העצם לשום דבר, ונעלם שם זה מכל, אעפ"כ אם השם שנקרא בו לכל הדברים אינו לעולם שם העצם, רק כינוי, ועי"ז נודע לכל שע"כ יש לו עוד מלבד שם הזה שם עצם, לא הוי שם העצם נשתקע, ואדרבא חשיב עיקר, להקדים אותו בגט, ואם כתבו לבדו כשר, והביא ראי' לזה ממומר שכותבין שם היהדות בגט, אף דלא נקרא בו כלל, ולפעמים הוא נשכח לגמרי מכל, וע"כ משום דנודע לכל דיש לו שם של יהדות, להכי לא חשיב נשתקע, וכן ראי' מגר ששינה שמו לשם של גיות, עיי"ש:

ואין להקשות על דין זה של המהרי"ק ממה שכתבו הקונדריסין דאין לכתוב שם השינוי שמ"ח שנשתקע עם שם הראשון בגט, ומשמע לכאורה דאף אם כ"ע ידעו משם השינוי

רק דלא נקרא בו כלל חשיב נשתקע, וכן ראיתי בפ"ת ס"ק נ"ג בשם מכתב מאליהו דידיעה בלא קריאה לא מהני בזה, עיי"ש, מ"מ י"ל חדא שאין זה מוכרח כ"כ מדברי הקונדריסין, כי מסתמא כשנשתקע השם בקריאה נשתקע גם בידיעה, ועיין בג"פ סוף ס"ק צ"ו שהכשיר במקום עיגון ושעת הדחק בכתב שם הנשתקע בקריאה אם מקצת בני העיר יודעים משם הנשתקע, עיי"ש, וכן הוא בהדיא במהרי"ק שורש פ"ו שם, דאם נודע לבני העיר שם הנשתקע בקריאה לגמרי לא חשיב נשתקע וכשר אף אם כתבו לבדו בגט עיש"ה, אמנם אף אם נימא כמ"ש בספר מכתב מאליהו הנ"ל דגם נשתקע בקריאה ולא בידיעה חשיב נשתקע, אעפ"כ אין מזה סתירה על דינו של מהרי"ק הנ"ל, כי י"ל דדוקא התם ברבקה חנה שבקונדריסין הנ"ל, ששני השמות הם שמות גמורים, ובקריאת שם האחד לא נודע ולא נרמז מזה שיש לו עוד שם אחר, ולזאת הגם דידוע שיש לו עוד שם אחר, מ"מ כיון דע"י הקריאה לא נודע כלל שם האחר, א"כ הוי נשתקע בקריאה, ולא כתבינן לי' בגט, משא"כ בנידון של המהרי"ק דהשם שקורין לו כ"ע אינו שם העצם כלל, וכ"ע ידעו כשקורין לו זה השם שע"כ יש לו עוד שם אחר, שם העצם, וא"כ הידיעה הזאת באה מכח הקריאה, שבכל פעם שקורין אותו בשם הכינוי נודע ע"י הקריאה הזו שיש לו עוד שם אחר, וכיון שע"י הקריאה באה הידיעה הזאת משם אחר, הוי כאלו קרו לי' להדיא גם בשם האחר, שם העצם, ולא הוי נשתקע כלל, וממילא הוא עיקר, כיון דהוי שם העצם, וכנ"ל:

הנה נתבאר נפקותא אחת בשמות היהודים האשכנזים בין טעם החתם סופר על מה דלא נחשב שם היהדות שלהם נשתקע, ובין טעמא דידן עפ"י המהרי"ק, כי לטעם הח"ס אם כתב שם היהודי לבד דינו ככתב שם טפל, ולטעמא דידן דינו ככתב שם עיקר, וכנ"ל:

ענף ד

י. אמנם יש עוד נפקותא גדולה בין הטעמים, לענין האיך לנהוג למעשה לכתחלה, ולברר זה, הנני להעתיק מה שכתבתי זה זמן רב, בענין אשה ממדינת פרייסען, אשר באה להתגרש לפנינו בגאלוב, והיתה נקראת בפי כל ראזאליא, וכן היתה חותמת עצמה, ושם העריסה שלה הי' רעכל, והי' נראה לכתוב בהגט ראזאליא דמתקריא רעכל, עפ"י דברי הח"ס הנ"ל, דמשו"ה הורה לכתוב שם לביאה לעיקר משום דהוא שם עברי, ולפ"ז בשם רעכל, דאינו שם עברי, יש ליזול בתר השם דנקראת בו בפ"כ וידוע ביותר, ולהקדימו לעיקר, וזאת אשר כתבתי אז בזה:

לכאורה הי' נראה שיש לכתוב בהגט ראזאליא דמתקריא רעכל:

"**ראזאליא**", בא' אחר הז', הגם דלפי המבואר בשמות הגיטין אין לכתוב א' לנקודת הפת"ח, רק לנקודת הקמ"ץ, מ"מ הרי כתב הב"ש בשמות אנשים סוף אות ו' דורידמן או ווריידמן אם כתב בא' אחר המ' כשר, וכשחותם עצמו בא' כותבין לכתחלה בא', גם הט"ז כתב בשם ולק דעכשיו שחותמין בא' אחר הו' יש לכתוב כן בא', וא"כ הדבר ידוע שבמדינת אשכנז נתפשט מאוד לכתוב כל הפתחין בא', ובל"ס כל מי שיודע לכתוב שם בכתב אשורית או בכתב המושיט"א שלנו אם יכתוב שם ראזאליא וכדומה יכתוב בא', ואם יהי' כתוב בלא א' כמעט שלא ידע לקרותו, א"כ ראוי לכתוב כן בא' אף לכתחלה, ואפילו במדינתינו נתפשט מאוד כעת בכתיבה ובספרי הדפוס לכתוב הא' גם לנקודת הפת"ח, אלא שבהשמות שכבר נכתבו בהב"ש כבר נתפרסמו לקרותם כהוגן גם בלא הא', אבל בשמות חדשים, שמוזרים הם מאוד לקרותם כהוגן בלא הא', יש לכתוב אותם בא' לפענ"ד גם במדינתינו לנקודת הפת"ח, וכמו שכתב הגט מקושר לכתוב שם זלאטא בא', וכדומה, עיי"ש, והדבר ידוע ששם ראזאליא אם יהי' נכתב בלא א' אחר הז', גם במדינתינו לא ידעו כעת לקרותו כהוגן, ומכש"כ במדינת פרייסען, וכנ"ל, ולזאת כל כי האי בשמות שלא נתפרסמו עדיין בהספרים לכתוב בלא אי, פשיטא שיש לכתוב אותם עכ"פ במדינת פרייסען בא', וכנ"ל, ואין לך בכל כיוצא בזה אלא מקומו ושעתו, כמבואר בכמה מקומות:

דמתקריא רעכל", דבשני שמות של חול כותבין על השני דמתקרי, כמ"ש הב"ש בסי' קכ"ט ס"ק כ"ה, ובהכללים שם אות י"ג:

ובשם רעכל אין לספק כלל בזמנינו דיהי' שם העריסה שלה רחל, כי אין הדרך כלל בזמנינו לקרות לרחל רעכל, ולזאת רעכל בודאי הוא שם העריסה, ולא רחל, ובפרט במדינת פרייסען אם הי' שם העריסה רחל מאין יבוא כלל השם רעכל, דהא אין נקראין שם כלל בכנוין כאלה, רק יש להן כינוין אשכנזים, ראזאליא וכדומה, כנודע, א"ו דרעכל הוא שם העריסה שלה, ולא רחל:

וסתם רעכל כותבין בלא יו"ד אחר הכ', כמ"ש הב"ש בש"צ אות ר':

ושם רעכל לא נשתקע עדיין גם בפרייסען, הגם דנקראת בפי כל ראזאליא וכן חותמת עצמה, אעפ"כ כיון שבמי שבירך וכדומה מזכירין שם העריסה רעכל לא נשתקע עדיין שם זה, כמ"ש הח"ס בח"ב מאבה"ע סי' ל"ח, והגם שבגמ' לא נראה כן, נלפענ"ד דברי הח"ס מסתברים, דודאי בשם שמיעוטא דמיעוטי קורין אותה בו הגם שזה זמן רב אשר לא היתה ביחד עם אותם המיעוט, ולא נקראה בשם זה, מ"מ כיון שהמיעוט הזה עדיין ישנם בחיים, וראויה היא בכל עת שתבוא לפניהם, להיקרא מהם בשם הזה, לא חשיב

עדיין השם הזה נשתקע, ויכולין לכתוב עליו דמתקרי, וגם כי היא ראויה בכל עת להיקרא מהם בשם הזה אם ידברו ממנה שלא בפניה, וא"כ ה"ה במי שבירך וכדומה, הגם דעבר זמן רב שלא נעשה לה מי שבירך וכדומה כלל, והגם שמעולם לא נעשה לה מי שבירך וכדומה, מ"מ כיון שהיא עומדת לכך בכל עת אשר יעשו לה מי שבירך וכדומה להיזכר בשם העריסה, לא חשיב עדיין שם העריסה נשתקע:

אבל מ"מ יש להקדים שם ראזאליא, דהוא העיקר, שהכל קוראין לה בו, וגם חותמת עצמה רק בו, ועל שם רעכל יש לכתוב דמתקריא, דהוא רק שם טפל, הבא לעתים רחוקים עפ"י איזה סבה, ולא עפ"י צווי שלה, כי היא אינה אז בביהכ"נ בשעת המי שבירך וכדומה, ולכך אינו דומה זה לשם שעולה בו לס"ת, וק"ל, ומה"ט כתב הח"ס שם דאם כתב שם לביאה לבד פסול, משום דנהי דשם לביאה עדיין לא נשתקע, אבל מ"מ לא הוי אלא שם טפל, אשר הב"ש פוסל בכתב שם טפל לבד, ומ"ש הח"ס שם להקדים שם לביאה, ולכתוב לביאה המכוני לעני, היינו כמ"ש בסוף התשובה שם משום דלביאה הוא שם עברי, ושם עברי עיקר אם רק לא נשתקע אף באשה שאינה עולה לתורה, כמ"ש הרמ"א בסי' קכ"ט סט"ז, ואף שהרוב קורין אותה בשם החול מ"מ שם העברי עיקר, כמ"ש הב"ש שם ס"ק ל"א בשם הד"מ, וכנ"ל באות ב', אבל בנ"ד דגם שם רעכל הוא שם של חול, פשיטא דשם ראזאליא שהכל קורין בו וגם היא חותמת עצמה בו הוא עיקר, וצריך להקדימו:

והגם שכתבו רבותינו האחרונים ז"ל, דהא שכתב הרמ"א דשם העברי הוא עיקר, היינו דוקא בשם כמו שמחה פריידא, או חיים ביבאנט, דהלעז הוא פירושו של העברי, אבל כשאין שם העברי סבה לשם הלעז אזלינן אחר רוב הקוראין, והיינו הא דתשובת הרמ"א בפעסליין אסתר, עיי"ש בתו"ג ובגט מקושר, וא"כ יש מקום לומר דאין כוונת הרמ"א דוקא על שם עברי, אלא כל שם שהוא סבה לשם האחר, אף שהוא לעז, ג"כ הוא עיקר להקדים אותו, ושם. עברי דנקט, היינו משום דסתמא דמלתא שם העברי מסבב השם של לעז, וא"כ לכאורה גם בנ"ד, כיון דדרכם לבחור שם הכינוי שיהי' לו קצת התדמות אל שם העריסה, וא"כ שם רעכל מסבב לשם ראזאליא, אפשר דרעכל עיקר להקדימו:

אך פשטות דברי הרמ"א לא נראה כן, אלא דדוקא שם עברי, וכן נראה מסדר מהר"מ, ויש להביא ראי' לזה ממ"ש בד"מ אות כ"ד באסתר שקראו אותה אסתר המלכה, ועי"ז הי' קוראין אותה אח"כ שם מלכה לבד, וכתבו בהגט מלכה דמתקריא אסתר, עיי"ש, והרי גם שם שם מלכה נסתבב לה מאסתר, ואעפ"כ כיון דשניהם שוים, דהם שמות של עברי, אזלינן בתר קריאת הרוב, וא"כ ה"ה בשניהם של לעז, כיון דשניהם שוים במעלה,

אף דנסתבב אחד מחבירו, לא משגחינן בזה, אלא אזלינן בתר קריאת הרוב להקדימו, וגם הא דעת הב"י והלבוש גם בשם עברי, כמו שמחה פריידא, דשם שהכל קוראין בו הוא העיקר, ואם הרוב קורין אותה פריידא כותבין פריידא דמתקריא שמחה, וא"כ הגם דהרמ"א חולק ע"ז בשם עברי, מ"מ הבו דלא לוסיף עלה, להוסיף מדעתינו עוד שם של לעז, כל שהוא איזה סבה לשם האחר, אלא בשניהם של לעז עושין לעיקר השם שנקראת בו בפי כל:

וגם הא בנ"ד חותמת עצמה ג"כ בשם ראזאליא, ושם החתימה עדיף אפילו משם עברי, ובאמת שלפ"ז צריך להבין ג"כ דברי הח"ס, שכתב לכתוב לביאה המכונה לעני, משום דלביאה הוא שם העברי, וקשה דמה בכך, הא שם העלי' לס"ת עדיף משם עברי, וכנ"ל באות ב', וא"כ מסתמא ה"ה שם החתימה, דהא כפי המבואר בפוסקים שם העלי' ושם החתימה שקולים הם, וא"כ הא הנשים שבזמנינו חותמין עצמן במכתבים, והח"ס שם כתב שהיתה חותמת עצמה לעני, וא"כ שם החתימה לעני הי' לו להקדים לשם לביאה העברי, וצ"ל דס"ל להח"ס דחתימת הנשים אינן מכריעין לעשות השם לעיקר, דדוקא שם העלי' לס"ת, דהוא בביהכ"נ, ומפרסמא מילתא טובא שם דמחזיק לעצמו השם הזה, וכן שם החתימה של אנשים, דהוא חותם בו כתבים ושטרות וכדומה, מפרסמא מילתא טובא עי"ז דמחזיק לעצמו שם זה, ולכך נחשבים לעיקר, משא"כ שם חתימה של נשים. שאינה חותמת בו אלא לפעמים באיזה מכתב לקרוביה, לא מפרסמא מילתא, ואינו נעשה עי"ז עיקר, בשגם כי יש להעמיד שם המי שבירך וכדומה נגד שם החתימה שלה, כי הגם שמי שבירך וכדומה אינו בא אלא לעתים רחוקים, ושם החתימה שלה יותר תדיר, מ"מ לעומת זה שם המי שבירך וכדומה שהוא בביהכ"נ הוא יותר מפורסם, ולזאת יש להעמיד אותם זה נגד זה, וא"כ שם העברי מכריע, מיהו כל זה בנידון הח"ס שם, אבל בנ"ד דאין כאן שם עברי יש להקדים שם ראזאליא דנקראת בו בפי כל, וכנ"ל, כן הי' נלפענ"ד בזה, עפ"י דברי הח"ס, לכתוב ראזאליא דמתקריא רעכל:

אמנם אחרי שובי נחמתי, וראיתי שאין הדבר כן, דנהי דלפי דברי הח"ס ודאי הכין הוא, וכנ"ל, אבל יש עוד טעם גדול מלבד טעמו של הח"ס שלא לחשוב שם העריסה של בנות ישראל האשכנזיות לנשתקע, ולפי טעם זה יש לחשוב שם העריסה שלהן לעיקר ממש, בין שהוא שם עברי ובין שהוא שם חול, והוא עפ"י מ"ש מהרי"ק בשורש פ"ו גבי שם אלי' ובלי, והגי"פ בסי' קכ"ט ס"ק ד', והתו"ג שם ס"ק ב', דשם כזה אשר אינו ניתן לעולם בשעת לידה לשם עצם, ונודע לכל שאינו אלא שם כינוי, ושע"כ יש לו עוד שם אחר שהוא שם העצם שלו, אפילו אם כ"ע קרו לי' רק בשם הכינוי, וגם עולה וחותם בשם

הכינוי, ולא נודע כלל שם העצם, אעפ"כ לא חשיב שם העצם נשתקע, ואדרבא חשיב עיקר, ומקדימין אותו לשם הכינוי שנקרא רק בו, ואם כתב שם העצם לבד כשר, והיינו טעמא, דמאחר דמקריאת כל העולם בשם הכינוי נודע לכל שע"כ יש לו עוד שם העצם, הוי כאלו קרו לי' כ"ע ועולה וחותם גם בשם העצם, ולכך הוא עיקר הואיל דהוא שם העצם, עיי"ש בכל המקומות הנ"ל שציינתי, ולפ"ז בשמות האשכנזים, הן של אנשים והן של נשים, דכ"ע ידעו גם שם בפרייסען, דשמות שנקראין בהן בפי כל אינן שמות העצם שנקראין בהן בשעת לידה, ושע"כ יש לכל אחד ואחת מלבד שם זה עוד שם עצם של יהדות שנקראין בו בשעת לידה, וא"כ אפילו אם כ"ע קרו להו בשם האשכנזי, וגם חותמין עצמן כן, ואפילו אם הי' מציאות שגם העלי' לס"ת והמי שבירך וכדומה ג"כ הוא רק בשם האשכנזי, ולא נודע כלל משם העצם, אעפ"כ מאחר דכ"ע ידעו מקריאת הכל בשם האשכנזי דע"כ יש להן עוד שם אחר הניתן לו בשעת לידה לפי רוח היהדות לשם עצם, א"כ הוי ככ"ע קרו לי' גם בשם העצם, ויש לכתוב אותו לעיקר:

ובהיות כן, ממילא אין שום חילוק בזה בין אם השם העצם הוא שם עברי ובין הוא שם חול, דחשיבות השם הזה אינו תלוי דוקא משום שהוא שם עברי אלא מפני שהוא שם העצם, אשר נודע לכל ע"י קריאת הכל בשם אשכנזי שיש עוד שם העצם, והוי ככ"ע קרו להו גם בשם העצם, ומשו"ה הוא עיקר יען דהוא שם העצם, וא"כ ה"ה אם שם העצם הוא שם חול, דכ"ע ידעו דשם האשכנזי שנקראת בו בפ"כ אינו שם העצם שלהן, רק יש להן עוד שם אחר, שניתן להם בשעת לידה אחר אבותיהם ואבות אבותיהם, שם אשר הי' נוהג בין היהודים מימים קדמונים, יהי' שם עברי או חול, ומשו"ה הוא עיקר, וכ"כ להדיא הגט פשוט שם ס"ק ד' וס"ח בשם מהרח"ש שיש לכתוב גראסיוז"ה המכונה שבתולה, אף דכ"ע קרו לה רק שבתולה, הואיל דנודע לכל דשבתולה אינו שם העצם, ושע"כ יש לה עוד שם עצם מלבד שם זה, עיי"ש, הרי דהגם דגראסיוזה הוא שם חול, אעפ"כ הוא עיקר, מטעם זה דנודע לכל שיש לה עוד שם עצם, וכנ"ל, וא"כ ה"ה בנ"ד יש לכתוב מטעם זה רעכל דמתקריא ראזאליא, אף דרעכל הוא ג"כ שם חול, מ"מ כ"ע יודעים דראזאליא אינו שם העצם של בנות ישראל, וע"כ יש לה עוד שם עצם לפי רוח היהדות מלבד זה, והוא עיקר, אף שהוא שם של חול, וכנ"ל:

ומה שהוכחתי לעיל מהרמ"א ומהא דשמחה פריידא דגם בשם העצם דלא קרו לי' רובא יש חילוק לענין להקדימו בין שהוא שם עברי או שם לעז, הוא אמת ויש לו מקום בשם כינוי כזה כמו פריידא, דהוא הרבה פעמים גם שם העצם בפני עצמו, וא"כ מקריאת שם כזה לא נודע דיש עוד שם אחר, דכבר יכול להיות דרק זה הוא שם העצם, ולכך בלא קרו

לי' כלל בשם העצם חשיב נשתקע, ובקרו לי' פורתא לא הוי אלא שם טפל, אף דהוא שם העצם וסבה לשם האחר דקרו לי' רובא, מ"מ קריאת רובא עדיף משם העצם, אם לא שהוא שם עברי יש להקדימו להרמ"א, אבל בשם כינוי כזה כמו השמות שבמדינות אשכנז, שהכל יודעים שמעולם לא ניתן שמות אשכנזיות כאלה לשם עצם לזרע ישראל, וא"כ מקריאת כל העולם בשם כינוי כזה נודע לכל דע"כ יש עוד לאיש הזה או לאשה הזאת עוד שם אחר לפי רוח היהדות, אשר נקראו בו בשעת הלידה לשם עצם, ולכך אפילו אם לא נקראו אח"כ כלל וכלל בשם העצם רק בשם הכינוי, אעפ"כ לא חשיב שם העצם נשתקע, דהוי כאלו כ"ע קרו להו גם בשם העצם, א"כ ממילא שם העצם חשיב ג"כ עיקר, אף אם הוא שם לע"ז הואיל דהוא שם העצם, והוי ג"כ כאלו קרו להו בו, ויש להקדים אותו לשם הכינוי:

וכן הי' מעשה באשה מפרייסען אשר הי' שמה מעריסה ליווושא, ונקראת בפי כל ליזא, וכן חותמת עצמה, וכתבנו בהגט שלה ליווושא דמתקריא ליזא, אף דליווושא הוא שם חול, וכנ"ל, עד כאן תוכן הדברים אשר כתבתי בזה מאז:

הנה נתבאר הנפקותא השנית הנ"ל בין טעמו של הח"ס על מה דלא חשיב שם היהדות של בנות ישראל האשכנזיות נשתקע, ובין טעמא דידן, דלטעם הח"ס אם שם היהדות הוא שם של חול יש להקדים בגט שם האשכנזי שנקראת בו בפ"כ, ולטעמא דידן עפ"י המהרי"ק מקדימין לעולם שם העצם היהודי, אף אם הוא שם חול, וכן נראה עיקר, דמה בכך דהשם היהודי שלה הוא שם חול, מ"מ הוא שם העצם והמובהק שלה, אשר נודע לכל שיש לה שם מובהק כזה מלבד השם שנקראת בו בפ"כ, והשם האשכנזי שנקראת בו בפ"כ אינו אלא חניכה הנקראת בה בפי כל, ותמיד יש להקדים שם העצם והמובהק לשם החניכה, והרי במשנה שהבאנו לעיל דכתב חניכתה כשר וכך הי' נקיי הדעת שבירושלים עושין, דמיירי בחניכה הנקראת בה בפי כל, כמ"ש התו' והרא"ש, ואז בירושלים בודאי הי' גם החניכה בלשון עברי, וא"כ אין שום יתרון בין השמות מצד הלשון, ובחניכה נקראת בפי כל, ואשה אינה עולה וחותמת, ואעפ"כ לא מקרי שם הנקראת בו בפי כל רק חניכה, ושם העצם הוא שם המובהק, הואיל דניכר ונודע לכל שהשם שנקראת בו בפ"כ אינו אלא חניכה, וע"כ יש לה עוד מלבד זה שם עצם, וכנ"ל:

ובזה יש להסביר יותר בפשיטות החילוק הנ"ל, שבין כינוי שהוא לפעמים ג"כ שם עצם בפני עצמו, ובין כינוי שלעולם אינו שם עצם בפני עצמו, רק כינוי לשם אחר, דכינוי שהוא לפעמים שם עצם בפני עצמו, אף דזאת הפעם שם הלידה הוא הסבה לקריאת שם הזה, מ"מ לענין דינא לא חשבינן שם זה לכינוי וחניכה, רק ג"כ לשם עצם, ולזאת

כשהרוב קורין בשם זה, הוי זה השם עיקר אף נגד שם הלידה, דמה אולמא דשם לידה משם זה, תרווייהו שמות עצם הן, ואף ששם הלידה הי' סבה לשם הזה השני, כמו שמחה פריידא, מ"מ לית לן בה, ולא עדיף עי"ז משם השני אשר קרו לי' רובא, ואדרבא שם הב' עדיף והוא עיקר, הואיל דהוא שם של הרוב, אבל שם שלעולם אינו שם עצם בפני עצמו, רק תמיד כינוי בצירוף עוד שם עצם, וא"כ מקריאת שם כזה נודע דע"כ יש לו עוד שם עצם מלבד זה, שם כזה אף דקרו לי' כ"ע אינו אלא חניכה הנקרא בו בפי כל, יען דנודע לכל שאין זה שם עצם, אלא חניכה לאיזה שם עצם, ולזאת תמיד שם העצם והמובהק הוא עיקר נגד שם זה, אף דכ"ע קרו לי' רק בשם זה, בין ששם העצם הוא של עברי או של חול, וכנ"ל:

ואף דבזמנינו ובפרט במדינות אשכנז גם הנשים חותמות עצמן במכתבים, וחותמות עצמן שם רק בשם הכינוי האשכנזי, כנודע, מ"מ גם החתימה אינה מוציאה שם כזה מלהיות רק חניכה, וכמו דהקריאה בפי כל אינה מוציאה שם כזה מידי חניכה, הואיל דכ"ע ידעו שאין זה שם עצם, ושע"כ יש לה עוד שם מלבד זה, שהוא שם העצם, וכנ"ל, ה"ה והוא הטעם דגם החתימה בשם זה אינה מוציאה אותו מידי חניכה, יען כי נודע לכל שאין זה שם עצם אלא חניכה, וכמ"ש לעיל בשם המהרי"ק והג"פ והתו"ג, דאף אם גם עולה וחותם בשם הכינוי כזה, ולא נודע כלל שם העצם, אעפ"כ כותבין שם העצם לעיקר, וכנ"ל:

בשגם יש לומר, דאף שחותמת בשם האשכנזי, מ"מ כיון דלכל דבר שבקדושה אין משתמשין רק בשם היהודי, א"כ אוקי זה נגד החתימה, ושם העצם מכריע להקדימו, אמנם אין צורך לזה, דהעיקר כדברי מהרי"ק וסייעתו הנ"ל, דאף דלא נקראה כלל וכלל בשם העצם, וגם אם אפילו החתימה וגם המי שבירך וכדומה הי' הכל רק בשם האשכנזי, אעפ"כ אין שם האשכנזי רק חניכה, ושם העצם הוי שם המובהק, וכותבין אותו לעיקר, הואיל דנודע לכל שאין השם האשכנזי לעולם שם עצם לזרע ישראל, וע"כ יש עוד שם שהוא שם העצם, וכנ"ל:

ענף ה

יא.

שוב בא לידי ספר נדפס מחדש מאחד ממחברי זמנינו, שמו דברי ישכר, וראיתי שם בסי' קנ"ב, שנשאל ע"ד אשה ששמה מלידה הי' שרה רבקה, רק שינו את שמה, כדרכם כסל למו להתדמות לשמות הנכרים, וקראו אותה רעגינא, וכן היא נקראת בפי כל, ושמות הלידה נשתקעו לגמרי, ואפילו כשהיתה פ"א יולדת לא נעשה לה מי שבירך.

כי הבעל אינו הולך לבית התפלה, ושאל השואל איך לכתוב שמה בגט, והשיב דפשוט מאוד לכתוב רק שם רעגינא, דאפילו לפי דברי החתם סופר דע"י המי שבירך לא חשיב שם הלידה נשתקע, ח"מ בנידון זה דאינו עושה מי שבירך כלל ודאי הוי שם הלידה נשתקע, עיי"ש:

ובמח"כ לא כיוון בזה כהלכה, וכמו שכתבתי לעיל, דאין אנו אחראין בזה כלל לטעמו של הח"ס, אלא דמאחר דמפורסם לכל דשם רעגינא אינו שם העצם לבנות ישראל בשום אופן, וכשנקראת בפ"כ רעגינא מידע ידעי כ"ע דע"כ יש לה עוד שם מלבד השם הזה, אשר ניתן לה בשעת לידה לשם עצם, שם כפי רוח היהדות מימים קדמונים, אחר אבותיה ואבות אבותיה, א"כ לא הוי שם זה של שעת לידה נשתקע, אפילו אם לא נקראת בו כלל וכלל, גם במי שבירך וכדומה, ואדרבא זה הוא שם העצם והעיקר שלה, ומקדימין אותו בהגט להשם הגיות האשכנזי, אף שנקראת רק בו בפ"כ, דזה לא הוי אלא חניכה שנקראת בו בפ"כ, וכמו שהעליתי זה לעיל ממהרי"ק שורש פ"ו גבי שם אלי' ובלי, והסכימו לזה הג"פ ס"ק ר' והתו"ג ס"ק ב', וא"כ יש לכתוב בנדון זה שרה רבקה המכונה רעגינא:

ומידי דהוי אמומר, שאפילו נשתקע שם היהדות שלו לגמרי, ולא נודע ממנו כלל, אעפ"כ לא חשיב שם היהדות נשתקע, וכותבין רק אותו בהגט, וכמ"ש המהרי"ק שם, והסכים עמו הט"ז בסי' קכ"ט ס"ק ו', וכן נראה הסכמת הב"ש שם סוף ס"ק י' כהט"ז, ועיין בבאה"ט שם, וכן פסק בתו"ג שם סס"ק י"א בחידושים, ואפילו הג"פ שם בסס"ק כ"ד דמחמיר בזה למעשה, אעפ"כ כתב דבנשתקע שם היהדות דיכתוב ב' השמות, שם יהדות עיקר דמתקרי פלוני שם גיות, עיי"ש, הרי דגם הוא ז"ל לא כתב להשמיט שם היהדות לגמרי הואיל דנשתקע, רק אדרבא להקדים עוד שם היהדות, וכל זה הוא, משום דאפילו נשתקע ונשכח לגמרי שם היהדות, אעפ"כ כיון דנודע לכל דע"כ יש לו עוד שם אחר של יהדות, שנקרא בו בשעת לידה, מלבד השם של גיות שנקרא בו בפ"כ, משו"ה לא חשיב השם של יהדות נשתקע, ואדרבא חשבינן לי' לעיקר, וכנ"ל, וא"כ ה"ה והוא הטעם בשם רעגינא, אף שנקראת רק בו בפ"כ, ושם שרה רבקה לא יזכר ולא יפקד כלל, אפילו במי שבירך וכדומה, מ"מ מאחר דכ"ע ידעי דע"כ יש לה עוד שם של יהדות שנקראת בו בשעת לידה, מלבד שם רעגינא שנקראת בו בפ"כ, לא חשיב שם יהדות של הלידה נשתקע, ואדרבא מקדימין אותו בהגט לעיקר:

ובאמת שראי' זו ממומר כתובה במהרי"ק שם, עיי"ש, ומאחר דהכי קיי"ל במומר, ושאפילו להג"פ היותר מחמיר אעפ"כ אין משמיטין שם היהדות לגמרי, ואדרבא מקדימין אותו לעיקר, וכנ"ל, א"כ ממילא יש לתמוה הרבה על המחבר הנ"ל איך הורה

למעשה להשמיט שם העצם של יהדות שנקראת בו בשעת לידה לגמרי, והוא נגד כל הנ"ל, ואדרבא לפי כל הנ"ל הי' מהראוי עוד להקדים שם הלידה, ולכתוב שרה רבקה המכונה רעגינא, וכנ"ל:

ומ"ש שם בתחלת דבריו בד"ה ומ"ש כ"ת, וז"ל ופשוט הדבר דהכא עדיף מחניכה שהכל קורין, דהתם נראה שיש לו שם בפ"ע, אלא שקורין אותו בחניכה, ויודעין שאין זה שם וכו', אלא שם כזה דומה למשנים מחמת מרדים, ועדיף, דלכ"ע אם נשכח שם הראשון לגמרי ודאי דכותבין שם השני וכו', ומה לי מחמת מרדין או מחמת שטות, ס"ס נשכח שם הראשון לגמרי, ואין אדם זוכרו, עכ"ל:

תמהני מאוד, איך יכתוב כדברים האלה, לדמות נידון זה לשינוי מחמת מרדין, אשר רחוקים זה מזה כרחוק מזרח ממערב, וכמ"ש שם המהרי"ק להדיא, דשינה שמו מחמת מרדין וכדומה מיירי ששינה שמו לשם אחר אשר הוא ג"כ שם גמור, שם עצם כמו הראשון, כמו שאמרו בגמרא שם בגיטין ל"ד ע"ב, שמו יוסף וקורין לו יוחנן, יוחנן וקורין לו יוסף, ועיי"ש בהרא"ש, בכה"ג הוי שינוי השם ממש, דכשקורין לו שם השני לא נודע מקריאה זו כלל דיש לו עוד שם אחר, וא"כ יש כאן שינוי משם הא' לשם הב', ולזאת אם לא קרו לי' כלל בשם הראשון הוי שם הראשון נשתקע לגמרי, דמקריאת כל העולם בשם הב' לא נודע כלל משם הראשון, ולכך לא כתבינן לי' בגט כלל, אבל בנ"ד דקרו לה כ"ע רעגינא, דמעולם לא הי' זה שם גמור שם עצם לבנות ישראל, ולזאת אף דלא נקראת כלל רק בשם זה, מ"מ כ"ע ידעו דע"כ אין זה עיקר השם שלה, רק יש לה עוד מלבד זה שם אחר כפי רוח היהדות, הניתן לה בשער לידה, והוא שם העצם והעיקר שלה, ושם זה שנקראת בו אינו אלא שם כינוי וחניכה הנקראת בו בפ"כ, וא"כ אין זה לפי האמת שינוי שם כלל, דשמה הראשון לא נשתנה כל עיקר, דגם עכשיו דכ"ע קרו לה בשם הב' אכתי נודע לכל משם הא' העקרי, ולזאת אף דלא נקראת כלל וכלל בשם הראשון אעפ"כ לא הוי נשתקע, ואדרבא הוא שם העיקר שלה, ושם רעגינא שנקראת בו בפ"כ אינו אלא חניכה, ומה זה שחילק בין שם רעגינא לחניכה, הואיל דבחניכה הכל יודעין שאין זה שם, ושע"כ יש לו עוד שם בפ"ע, והלא זה ממש הוא ג"כ בשם רעגינא, דהכל יודעין שאין זה שם הניתן בשעת לידה לשום בת ישראל, אפילו במדינות אשכנז, ומכש"כ במדינתינו, וע"כ יש לה עוד מלבד שם זה עוד שם בפ"ע שניתן לה בשעת לידה, וכנ"ל:

ומ"ש עוד שם בד"ה והנה, וז"ל והנה במומר היכי שנשתקע שם ישראל, יפה כתב כ"ת דודאי ראוי לכתוב שם גיות, וכ"כ ב"י בפירוש, עכ"ל, מה מאוד יש לתמוה עליו גם

בזה, דמלבד דהב"י לא החליט כן, אלא שתמה על דברי מהרי"ק והניח בצ"ע, עיי"ש, ודעת הט"ז שם בסס"ק ו' דהב"י בש"ע חזר בו ופסק כמהרי"ק, עיי"ש, אלא שהב"ש שם ס"ק י' והג"פ שם ס"ק ל' נסתפקו דאולי לא סמך בש"ע להכשיר אלא בדיעבד, אבל לא לכתחלה לכתוב במומר שם היהדות שנשתקע, עיי"ש, ועכ"פ אין זה ברור כ"כ בשום אופן בדעת הב"י, אלא שמלבד זה למה תפס דברי הב"י והניח דעת כל הגדולים שהסכימו עם המהרי"ק, הלא המה הט"ז שם ס"ק ו', וכן נראה דעת הב"ש שם ס"ק י' כהט"ז, וכן הוא דעת התו"ג שם בחידושים ס"ק י"א כהט"ז, עיי"ש, וכן פסק בבאר היטב שם דבמומר אפילו נשתקע שם היהדות כותבין שם היהדות, וכן הביא הג"פ שם ס"ק כ"ד וס"ק ל' בשם תשובת מהרד"ך וספר מקור ברוך דס"ל כהמהרי"ק, דבמומר אפילו נשתקע שם יהדות חשיב כלא נשתקע, משום דהכל יודעין דהי' להמומר שם אחר ביהדות, עיי"ש, ופשיטא שאין הצ"ע של הב"י בדברי המהרי"ק מוציא מידי ודאי של כל הגדולים הללו אשר הסכימו עם המהרי"ק אף אחר שראו דברי הב"י, ואפילו הג"פ שם שמחמיר למעשה בנשתקע, לא כתב אלא לכתוב ג"כ שם הגיות עם שם היהדות, שם היהדות עיקר דמתקרי פלוני שם גיות, עיי"ש, ואיך קפסיק ותני המחבר הזה בפשיטות לכתוב שם גיות, ומשמע שם גיות לבד, עיי"ש, ואין זה אלא תימה:

ומ"ש שם עוד שנראה שהמהרי"ק לא ראה דברי ספר הישר לר"ת, דכל ראייתו דמהרי"ק דר"ת לא חילק בין נשתקע ללא נשתקע, ובספר הישר מפורש דמיירי דלא נשתקע שם ישראל ממנו, עכ"ל, כפי הנראה לא ראה הוא הענין הזה במהרי"ק עצמו, אלא מה שהביא הב"י בקצרה בשם המהרי"ק, כי ז"ל המהרי"ק שם, וגם נלענ"ד להביא ראי' קצת ממה שפסקו ר"ת וקצת מפוסקים אחרים דמומר המגרש אינו מזכיר רק שם דיהדות, ולא חלקו בין נשתקע שם דיהדות ובין לא נשתקע, עכ"ל, הרי דלא מר"ת עצמו הוכיח זה, אלא גם מפוסקים אחרים, והנה כל הפוסקים אשר כתבו דין זה דבמומר כותבין רק שם דיהדות סתמו דבריהם, וא"כ שפיר יש להוכיח מהם מדלא חלקו בין נשתקע ללא נשתקע ש"מ דאין חילוק, וביותר נתחזק הראי' מזה גופי' שהביא בשם ספר הישר דמפורש שם דמיירי בלא נשתקע שם ישראל, וא"כ רוב הפוסקים שהביאו זה בשם ר"ת, אם איתא דהוי סבירא להו דדוקא בלא נשתקע שם ישראל, כדמיירי שם, קאמר ר"ת, אבל לא בנשתקע, הי' להם להביא דין זה בשמו כמ"ש בספר הישר, בגוונא דלא נשתקע שם ישראל, ולמה שינו וסתמו בזה אם איתא דיש בזה קפידא, וע"כ צ"ל דס"ל להפוסקים דאין קפידא בזה, ואין חילוק בזה בין נשתקע ללא נשתקע, אלא דהמעשה של ר"ת שם כך הי' בלא נשתקע, אבל לענין הדין אין חילוק בזה, וכנ"ל, אמנם באמת גם מדברי ר"ת

עצמו יש להוכיח כן, דאף אם מפורש בספר הישר דמיירי בלא נשתקע שם ישראל, מ"מ כיון דיהיב ר"ת טעם דחלילה להזכיר שם גיות בתורת משה וישראל, דטעם זה שייך גם בנשתקע שם יהדות, אם איתא דבנשתקע אין הדין כן, רק כותבין אז שם הגיות, הי' צריך ר"ת להשמיענו כזאת בפירוש, ומדסתם ולא חילק בזה ש"מ דבאמת אין חילוק:

ומ"ש עוד שם וז"ל "וגם סברתו דמהרי"ק תמוה", ט"ז חמה תמה אקרא, איך ירהיב מי בדורינו זה בנפשו עוז לכתוב בפשיטות כ"כ נגד המהרי"ק שסברתו תמוה, ובלא שום טעם למה, רק מסברת הכרס, ואם אצלו הסברא תמוה, כבר אימו וקבלו הסברא הזאת כל גדולי הפוסקים להלכה, וכנ"ל, ואפילו הב"י שפקפק על דין זה, מ"מ לא משום שלא נראה לו הסברא של המהרי"ק, אלא מכח הראיות שהי' נראה לו נגד זה עיי"ש, ואיך ירשה אדם לעצמו לכתוב תמהון מוחלט על סברא רצוי' ומסתברא לכל הגדולים אשר מעולם.

גם מ"ש שם דסברת מהרי"ק היא נגד דעת התוס' גיטין ל"ד ב', דלדבריו דבמומר ובגר אף שנשתקע שמם הקודם לגמרי לא חשיב נשתקע, הואיל דהכל יודעים דהי' להם שם אחר, א"כ למה הקשו בתו' שם על זה הדין דמומר וגר מהא דהיו לו שני שמות אחד ביהודה ואחד בגליל, והכריחו מזה דכשיש לו ב' שמות במקום אחד כשר אף בכתב אחד מהם, הא לא דמי, דבב' שמות איכא לחוש לשינוי השם, דאין כאן רמז שהי' לו שם אחר, אבל בגר ומומר אין כאן חשש שינוי השם, דהא יודעים אנו ע"כ שהי' להם שם אחר, וע"כ לדעת תו' אין זה סברא, דכל זמן שלא יראו שם שנקרא בו יש לחוש שיאמרו אחר הוא, עכ"ל:

ואין זה כלום, כי אפילו למה שחשב הוא שזה שכתבו התו' שם והא דקתני בברייתא דבסמוך דאינה מגורשת וכו' הוא קושיא על מה שכתבו מקודם, ומכח קושיא זו הכריחו דהברייתא לא איירי ביש לו ב' שמות במקום אחד, אעפ"כ מי הגיד לו דקושיא זו קאי על מומר וגר שכתבו לפני פניו, ולהוכיח מזה סתירה לסברת מהרי"ק, ולמה לא נימא ביותר דקושיא זו קאי על מה שכתבו בסמוך לו, דהיינו על כתב חניכתו וחניכתה דכשר, עיי"ש, ומחניכה שפיר הקשו התו' אפילו לפי סברת מהרי"ק, דהא התו' בפ' המגרש דפ"ח ע"א בד"ה וכך כתבו דחניכה דמתניתין היינו חניכת האיש ולא חניכת המשפחה, עיי"ש, וא"כ אין הכרח כלל לומר דמיירי דוקא בחניכה כזאת שלעולם אינו שם העצם בפני עצמו, ומדסתם ש"מ דבכל גווני איירי, אף בחניכה שהיא לפעמים ג"כ שם עצם בפני עצמו, ובחניכה כזאת לא נודע כלל מן החניכה הכתובה בהגט שיש לו עוד שם בפני עצמו מלבד החניכה הזאת, דכבר יכול להיות דרק זה הוא שם העצם שלו, ואעפ"כ אם

כתב חניכתו כזאת כשר, וע"כ היינו טעמא משום דכיון שיש לו שני שמות במקום הזה, שם המובהק והחניכה, כשר כשכתב רק שם אחד מהם, אפילו שם החניכה, וא"כ שפיר מקשו התו' ע"ז מהא דקתני בברייתא דכשיש לו ב' שמות אינה מגורשת עד שיכתוב שניהם, והכריחו מזה דהברייתא מיירי דוקא כשיש לו ב' שמות בב' מקומות, אבל כשיש לו ב' שמות במקום אחד כשר כשכתב אחד מהם, דהא היינו ממש כמו חניכה, וכנ"ל:

והגם דהתו' שם בסוף הדיבור כתבו דיש חילוק בין חניכה ובין יש לו ב' שמות במקום אחד, דביש לו ב' שמות במקום אחד דוקא בדיעבד כשר כשכתב שם אחד, אבל לכתחלה צריך לכתוב ב' השמות, אבל בחניכה תנן וכך היו נקיי הדעת שבירושלים עושין, משמע אף לכתחלה, וצ"ל דנקיי הדעת שבירושלים היו שמותיהן ידועין, [ור"ל שהי' חניכה שהכל קורין בה, כמ"ש הרא"ש, עיי"ש] וליכא לעז, אי נמי כשהשמות דומין זל"ז שהכינוי דומה לשם לכתחלה כשר אף בכינוי, עכ"ל התו' שם, וכיון שכן מה הקשו התו' מקודם מחניכה על הברייתא דיש לו ב' שמות אינה מגורשת עד שיגרש בשניהם, והכריחו מזה דהברייתא איירי דוקא בב' שמות בב' מקומות, אבל בב' שמות במקום אחד כשר בדיעבד, ומה זה קושיא והכרח כלל מחניכה, הא שאני חניכה ששמותיהן ידועין, או דומין זל"ז, וליכא לעז, ולכך כשר בחניכה גם לכתחלה, משא"כ יש לו ב' שמות במקום אחד, שאין השמות דומין זל"ז, וגם אינו נקרא בשם אחד בפי כל שיהי' השם ידוע לכל, רק קצת קורין לו בשם זה וקצת בשם זה, י"ל דגם בדיעבד אינה מגורשת כשכתב רק שם אחד מהם, דיש לחוש ללעז, דאותן שקורין לו בשם האחר אולי לא ידעו משם זה, ויאמרו שלא זה הוא המגרש, וכמו שחוששין לזה לכתחלה:

יש לומר דהתו' בתחלה לא נחתו עדיין למה שהעלו בסוף דבחניכה כשר אף לכתחלה, אלא הוי ס"ל דגם חניכה אינו כשר אלא בדיעבד, כמו דדייק לישנא דמתניתין כתב חניכתו וחניכתה כשר, דמשמע דוקא כשכבר כתב, דהיינו דיעבד, וכן משמע מדברי התו' שם בתחלה דהכי הוי ס"ל דחניכה דוקא בדיעבד כשר, ובהיות כן אין הכרח דמיירי דוקא בחניכה ידועה לכל או בשמות דומין זל"ז, אלא מדסתם בכל גווני איירי, וכנ"ל ושפיר הקשו התו' מזה על הברייתא דב' שמות, והכריחו מזה דהברייתא לא איירי אלא בב"ש בב' מקומות, אבל בב"ש במקום אחד כשר בדיעבד בשם אחד, והגם דלמאי דמסקו בסוף דבחניכה כשר אף לכתחלה, וע"כ מיירי בחניכה ידועה או בשמות דומין, שוב אין ראי' מזה להכשיר בב' שמות במקום אחד אף בדיעבד, וכנ"ל, מ"מ הדין דין אמת משאר הראיות שכתבו התו' לעיל, מהברייתא עצמה ומהירושלמי, דמוכח משם דבב"ש

במקום אחד כשר בדיעבד כשכתב שם אחד מהם, ולכך משנה לא זזה ממקומה, ואם כי זה דוחק קצת, מ"מ מצינו סגנון כזה בדברי התו' הרבה פעמים:

שוב הזמין ד' לידי בעת עיוני בזה ספר בת עיני להגאון הקדוש מו"ה ישכר דוב מזלאטשוב זצ"ל, וראיתי שם בשו"ת שבסוף הספר סי' ג' שהביא בשם הפני יהושע שכתב ג"כ כמו שכתבתי, דלפי מ"ש התו' בסוף דבריהם אין ראי' לדבריהם מחניכה, רק סמכו עצמם על שאר הראיות הנ"ל, מהברייתא והירושלמי, עיי"ש, אמנם הוא ז"ל עצמו היטיב לראות בזה, דדברי התו' בתחלה וסוף אחד הם, והראי' מחניכתו וחניכתה נשארה גם לפי מ"ש בסוף דבריהם, דהתו' ס"ל דאף לבה"ג דגרס אח"כ וכך הי' נקיי הדעת שבירושלים עושים, דמשמע שהי' כותבים כן לכתחלה רק חניכתו וחניכתה, מ"מ סוף סוף הא קתני במתניתין מקודם כתב חניכתו וחניכתה כשר, דמשמע דוקא בדיעבד שכבר כתב כשר, ולא לכתחלה, ומשנה לא זזה ממקומה, ואיך יתקיימו שני הכתובים האלה, וע"כ צ"ל דהא כדאיתא והא כדאיתא, דכתב חניכתו וכו' דמשמע רק דיעבד, מיירי בסתם חניכה, שאין הכל קורין בה, רק פורתא, ובכל גווני, אף באין השמות דומין זל"ז, ובכה"ג אין לכתוב כן לכתחלה, רק בדיעבד כשר, וסיים במתניתין וכך הי' נקיי הדעת שבירושלים עושין, גם לכתחלה, באותן שהי' שמותיהן ידועים, אז שהשמות דומין זל"ז, וכן משמע מלשון דברי התו', דמקודם כתבו דחניכה רק בדיעבד כשר, ובסוף הדיבור כתבו וז"ל, וצ"ל דנקיי הדעת שבירושלים הי' שמותיהן ידועין וכו', כלומר אבל דמתניתין כתב חניכתו כשר בדיעבד, מיירי בסתם חניכה ובכל גווני, וכנ"ל, וא"כ הראי' מהא דחניכה לשם הטפל דבדיעבד כשר היא שפיר אף להמסקנא, עכת"ד ז"ל, והמה נכונים ואמיתים, ומה דמשוה המשנה הא דנקיי הדעת להא דכתב חניכתו. באומרו וכך הי' נקיי הדעת עושין, היינו לענין זה של חסרון עיקר השם בהגט, דהמשנה אשמעינן כתב חניכתו כשר, אף שאין זה עיקר השם, וכך הי' נקיי הדעת עושין אף לכתחלה שלא כתבו עיקר השם מיהו הא כדאיתא והא כדאיתא, החניכה דמתניתין מיירי בסתם חניכה, ואף שאין השמות דומין זל"ז, ולכך רק בדיעבד כשר, והא דנקיי הדעת שעשו כן לכתחלה, מיירי בחניכה שנקרא בו בפ"כ, או בשמות דומין זל"ז:

ובהיות כן, קושית התו' מהא דחניכה על הברייתא דב' שמות, וההכרח שהכריחו מזה דהברייתא לא מיירי ביש לו ב"ש במקום אחד, דבזה כשר בדיעבד גם כשכתב אחד מהם, כל זה הוא אף לפי מסקנת התו', דגם לפי המסקנא הא דכתב חניכתו מיירי בסתם חניכה ובכל גווני, ואינו כשר רק בדיעבד, וכנ"ל:

ובזה ניחא נמי מה דלכאורה קשה על דברי הנ"ל בהתו', שהכריחו מהא דחניכה להכשיר בדיעבד בב' שמות במקום אחד, דמדסתם בחניכה משמע דאיירי בכל גווני, אף בחניכה שהוא לפעמים גם שם העצם, וכנ"ל, והלא בענף ג' הכרחתי דלפמ"ש התו' והרא"ש דמיירי בחניכה שנקראת בפי כל, א"כ ע"כ חניכתה מיירי בשם חניכה כזה שלעולם אינו שם העצם, דאל"כ אמאי קרי לי' חניכה, עיי"ש, ולפי הנ"ל א"ש דהתו' והרא"ש לא כתבו זה אלא על הא דנקיי הדעת, אבל הא דכתב חניכתו וחניכתה דכשר בדיעבד, ס"ל להתו' והרא"ש דמיירי בסתם חניכה, דאינו נקרא בו בפ"כ, ובכל גווני, וכנ"ל, וא"כ אין הכרח דמיירי דוקא בחניכה שלעולם אינו שם עצם, דאפילו כשהוא לפעמים גם שם עצם, מ"מ השתא הכא דשם העצם שלה הוא שם אחר, רק קצת קרו לה בשם החניכה, משו"ה אינו נקרא רק חניכה, וכיון שאין הכרח לזה דמיירי דוקא בחניכה שאינה לעולם שם עצם, א"כ יש לנו לומר דמדסתם בכל גווני איירי, גם בחניכה שלפעמים היא שם עצם בפני עצמו, ואעפ"כ כשר בדיעבד, וא"כ היינו דב' שמות במקום אחד, וכנ"ל, ואין מהתו' שום ראי' כלל נגד סברת מהרי"ק הנ"ל, וכנ"ל:

אמנם כל זה כתבתי לפי הבנת בעל ספר דברי ישכר הנ"ל בהתו', דהא שכתבו והא דקתני בברייתא וכו' הוא קושיא על מ"ש מקודם, וממה שכתבו מקודם הכריחו דביש לו ב' שמות במקום אחד כשר בדיעבד בשם אחד, אבל באמת נלפענ"ד דהא שכתבו התו' והא דקתני בברייתא וכו' אינו בדרך קושיא על מה שכתבו מקודם, אלא בדרך ראי' אל מה שכתבו מקודם, והוא בניחותא, ונמשך למטה, ולא ממה שכתבו מקודם הכריחו דכשיש לו ב' שמות במקום אחד כשר בדיעבד בשם אחד, אלא מהברייתא עצמה הכריחו כן, כמו שכתבו למטה מדלא קתני בברייתא הי' לו ב' שמות ביהודה או ב' שמות סתם, ומברייתא זו הביאו ראי' אל מה שכתבו מקודם דבמומר כשר כשכתב שם היהדות לבד, כמו דמשמע מהברייתא דכשר בשם אחד לבד כשיש לו ב"ש במקום אחד, ומאחר שכשר בשם אחד כותבין כן במומר לכתחלה, כדי שלא להזכיר שם גיות בדת משה וישראל:

ומנא אמינא לי' לפירוש זה, מדחזינן להרשב"א והרא"ש וסה"ת והמרדכי שהביאו ג"כ דברי ר"ת אלו בענין מומר, והמעיין שם בדבריהם ז"ל יראה דכל דיבור התו' דכאן הוא הכל דברי ר"ת ותשובתו אשר השיב על מה ששאלו אותו בדבר המומר, ושם ברשב"א ורא"ש וסה"ת ומרדכי הביאו סגנון דברי ר"ת באופן זה, שהשיב חלילה להזכיר שם גיות וכו', והביא ראי' לזה מהא דחניכתו, דשם יהדות לא גרע מחניכתו, ועוד ראי' מגר ששינה וכו', ועוד ראי' שלא שנינו בברייתא הי' לו ב' שמות ביהודה או ב' שמות סתם

וכו' אלא הי' לו ב"ש אחד ביהודה ואחד בגליל וכו' אבל ב' שמות במקום אחד כשר באחד, עיי"ש, הרי דלא הביא ר"ת ראי' ממומר וגר להברייתא דלא מיירי ביש לו ב' שמות במקום אחד, אלא אדרבא מהברייתא דמשמע ממנה מיני' ובי' דבב' שמות במקום אחד כשר בשם אחד הביא ראי' למומר דכשר בשם היהדות לחוד, וממילא כותבין כן לכתחלה כדי שלא להזכיר שם גיות, עיי"ש ברשב"א, ובלי ספק שגם דברי התו' הכי מתפרשים, דהלא כולם מרועה אחד נתנו, מדברי ר"ת:

וסגנון דברי התו' כך הם, בתחלה כתבו שאלו לר"ת על מומר וכו', והשיב חלילה להזכיר שם גיות וכו', והביא ראי' מתוספתא גר ששינה וכו', ושוב כתבו וכתב חניכתו וחניכתה אמרינן לקמן דכשר וכו', ור"ל דגם מזה ראי' למומר, דשם יהדות לא גרע מחניכתו, וכמ"ש הראשונים הנ"ל בשם ר"ת, והגם דהתו' קצרו בזה ולא פרשו כ"כ, מ"מ ברור ומובן לכל דכוונתם כן הוא, ושוב כתבו והא דקתני בברייתא וכו', ור"ל דגם מהברייתא ראי' להא דמומר, דהא הא דקתני בברייתא דאינה מגורשת עד שיגרש בשניהם היינו דוקא כשיש לו ב' שמות בב' מקומות, מדלא קתני היו לו ב' שמות ביהודה או ב' שמות סתם, וע"כ דכשיש לו ב' שמות במקום אחד כשר בדיעבד בשם אחד, וה"ה במומר, דיש לו ב' שמות במקום אחד, שם היהדות ושם הגיות, כשר בשם היהדות לבד, ומאחר דכשר כותבין כן לכתחלה רק שם היהדות, כדי שלא להזכיר שם גיות בתומו"י, ובזה הפירוש עולין דברי התו' בשם ר"ת ודברי הרשב"א והרא"ש וסה"ת והמרדכי בשם ר"ת בקנה אחד, ובל"ס שהפירוש בתו' כן הוא:

באופן שאין מדברי התו' הללו שום ראי' נגד סברת מהרי"ק הנ"ל בשום אופן, ומה שתמה הב"י על המהרי"ק דהא מהראי' מחניכתו ומיש לו ב' שמות במקום אחד לא נשמע להכשיר במומר היכי דנשתקע שם היהדות, דהא שם ע"כ מיירי דקורין אותו ג"כ בשם הנכתב בהגט, משא"כ במומר כשנשתקע שם היהדות לגמרי, עיי"ש, כבר כתבו ז"ל ליישב זה, דבמומר גם כשנשתקע שם היהדות חשיב כלא נשתקע, הואיל דכ"ע יודעין דהי' לו שם יהדות, ולכן הוי לעולם כקרו לי' גם עתה גם בשם היהדות, ולזה לא הי' צריך ר"ת לראי', דסברא היא, אלא דאף דהוי כקרו לי' גם בשם היהדות, ואף בקרו לי' ממש גם בשם היהדות, מ"מ שמא אינו כשר עד שיכתוב כל השמות שנקרא בו, דהיינו גם שם העיות, לזה הביא ר"ת ראי' מהא דחניכתו ומהברייתא, דמשם מוכח דכשיש לו ב' שמות במקום אחד כשר בדיעבד בשם אחד, וממילא במומר דלעולם יש לו ב' שמות במקום אחד, דאפילו נשתקע שם היהדות חשיב כלא נשתקע, כסברת מהרי"ק וכנ"ל,

כשר בשם היהדות לחוד, וכיון שכשר כותבין כן לכתחלה, כדי לא להזכיר שם גיות בתומו"י, וכנ"ל:

ושרא לי' מרי' לבעל ספר דברי ישכר הנ"ל, שכתב נגד המהרי"ק שלא בהשגחה כלל, לתפוס אותו מסברת הכרס, ומדברי התו' במקומו, ולא שם לב לפני מי הוא עומד, וכן לא יעשה:

ענף ו

גם מ"ש שם לפקפק על מ"ש הח"ס דבשביל המי שבירך וכדומה לא חשיב נשתקע, וכי משום מי שבירך ליולדת שהוא פחות מפ"א בשנה לא נקרא נשתקע, עיי"ש, כבר כתבתי לעיל בענף ד' בד"ה ושם רעכל שדברי הח"ס נכונים, דלענין שלא יהי' השם נשתקע אין צריך דוקא שיהי' נקרא בו תמיד, אלא כל שהוא עומד לכך בכל עת להיקרא בשם הזה, אפילו מהמיעוט אם יבא אצלם או ידברו ממנו, שוב לא חשיב השם הזה נשתקע, ויכולין לכתוב עליו דמתקרי, וה"ה בנ"ד היא עומדת לכך בכל עת להיקרא בשם זה, במי שבירך אם תחלה או תלד, או סתם בתפלה כשמתפללין עבורה, או לפעמים במי שבירך בשעת העליה של בעלה וקרובה, וכדומה לדברים שבקדושה, וא"כ לא נחשב זה נשתקע, ולמה כתב בעל הספר הזה בשם הח"ס דוקא מי שבירך ליולדת, ומצא מקום לעורר ע"ז דהוא פחות מפ"א בשנה, ולא כתב מ"ש באמת בח"ס, וז"ל ומ"מ שם יהדות דעריסה לא נעקר, אפילו בנקבה וכו', מ"מ אם יארע שמברכים אותה בביהכ"נ במי שבירך [לא כתב דוקא מי שבירך ליולדת, אלא מי שבירך סתם, אשר יכול להיות בכל שבת ויו"ט בשעת העלי' לס"ת] או מתפללים בעדה בחוליתה או בימי עיבורה וכדומה רוצית היא להזכיר שם יהודית, א"כ אינו נעקר לגמרי, עכ"ל הח"ס שם, ותו לא מידי, וכנ"ל:

ומ"ש שם להוכיח נגד זה מהא שכתב הב"י בסי' קכ"ט בשם הקונדריסים, שכתבו אהאי עובדא דשמה רבקה ונשתנה לחנה וכו', ודין זה בנשים לבד אבל באנשים אינו כן ששמם מובהק עפ"י הס"ת או עפ"י חותמו וכו', עיי"ש, חזינן עכ"פ דבאשה ל"א סברא זו דמי שבירך, עכ"ד, ותמהני דמה ראי' הוא זאת נגד הח"ס, דע"כ לא קאמר הח"ס שם אלא דלא הוי נשתקע ונעקר לגמרי, יען דנזכרת בשם זה במי שבירך וכדומה, אבל פשיטא דמודה גם הח"ס דשם מובהק לא הוי שם היהדות ע"י המי שבירך וכדומה, דהא מה"ט כתב הח"ס שם דאם כתב שם היהדות לבד הגט פסול, וכנ"ל בענף ג' אות ט', ומ"ש להקדים שם לביאה היינו משום שהוא שם עברי, עיי"ש, אבל שם מובהק לא הוי עי"ז, וכנ"ל, וא"כ היינו דמחלק הקונדרס בין נשים לאנשים, דבאנשים שמם מובהק ע"י העלי' לס"ת והחתימה, ובנשים הגם דנזכרים בשם זה במי שבירך וכדומה, מ"מ שם מובהק

לא הוי עי"ז, וכנ"ל וגם בענף ד' אות י', עיי"ש, אבל מ"מ נשתקע לא הוי, דאיך נוכל לומר כלל על כגון זה דהוי נשתקע, מאחר דעומדת להיקרא בשם זה בכל עת, במי שבירך וכדומה, וכנ"ל:

ומ"ש שם הקונדרס ודין זה בנשים לבד וכו', אין כוונתו דדין זה דנשתקע שם השינוי אין כותבין אותו כלל הוא דוקא בנשים לבד, הואיל דאין עולין וחותמין, דהא לענין נשתקע שלא יכתוב אותו כלל, גם ע"י המי שבירך וכדומה שוב לא הוי נשתקע, וכנ"ל, ובשם השינוי י"ל עוד דע"י הקריאה פורתא של המ"ש וכדומה נחשב עוד לעיקר, כדין שם השינוי דגם בקריאת פורתא נחשב לעיקר, וע"כ צ"ל דנשתקע שם השינוי בהא דרבקה חנה מיירי שנשתקע לגמרי, דגם במ"ש וכדומה אין קורין אותה אלא בשם הראשון לבד, וא"כ מה בזה בין אנשים לנשים דגם באנשים כשנשתקע שם השינוי לגמרי, שגם בהעליה וחתימה אינו נקרא אלא בשם הראשון לבד, ג"כ אין כותבין שם השינוי כלל, ועוד דלפי פירוש זה מה זה שכתב אבל באנשים אינו כן [ויהי' הפירוש לפ"ז, דבאנשים אין הדין כן שלא לכתוב כלל שם הנשתקע] ששמם מובהק עפ"י הס"ת או עפ"י חותמו וכו', [ור"ל לפ"ז, ומשו"ה אף שאינו נקרא בפי העולם בשם השינוי כלל אעפ"כ הואיל דהעלי' והחתימה הם בשם השינוי שפיר כותבין אותו בהגט אפילו לעיקר], וקשה מאי פסקא דהעלי' או החתימה הם בשם השינוי, וכי לא יכול להיות גם באנשים שנשתקע כ"כ שם השינוי עד שגם העלי' והחתימה הם רק בשם הראשון לבד, ואיך קפסיק ותני אבל באנשים אינו כן ששמם מובהק וכו', ועוד דבאנשים היכי דהעלי' או החתימה היא בשם השינוי פשיטא דכותבין שם השינוי לעיקר, אף דכ"ע קרו לי' רק בשם הראשון לבד, דהא בשם השינוי אף בפורתא קרו לי' בשם השינוי הוי עיקר, ומאי אתי הקונדרס לאשמעינן בזה, וגם למה הוצרך לומר הטעם בזה הואיל דשמם מובהק עפ"י הס"ת או עפ"י חותמו, והלא גם בלא זה, הואיל דעכ"פ יש לשם השינוי קריאה פורתא ע"י העלי' לס"ת או ע"י החתימה, שוב נחשב לעיקר, כדין שם השינוי, וכנ"ל, ועוד דא"כ מה זה שסיים בקונדרס שם אלא יכתוב שם העליה והחתימה, עיי"ש בב"י, ומשמע מזה דרק שם העלי' וחתימ' יכתוב, ולא יותר, ולמה לא יכתוב גם שם הראשון שנקרא בו בפי כל:

ולזאת ע"כ צ"ל בכוונת דברי הקונדרס אחת משתי אלה, או דזה שכתב ודין זה בנשים לבד וכו' לא קאי אדסמיך לי', אלא על מ"ש שם באותו הדיבור קצת לעיל מיני', דשם השינוי אם רק לא נשתקע, אף דרוב הקריאה היא בשם הראשון, אעפ"כ שם השינוי עיקר, וע"ז כתב ודין זה בנשים לבד, דדוקא בנשים לבד הוי תמיד שם השינוי עיקר, אף דהרוב קורין אותה רק בשם הראשון, ואפילו אם גם המי שבירך וכדומה הוא רק בשם

הראשון, אעפ"כ שם השינוי דמיעוטא קרו לה בי' מכריע נגד הרוב. וכנ"ל, וגם אפילו נגד המי שבירך וכדומה, דכבר נתבאר לעיל דקריאת המי שבירך וכדומה אינו עושה השם לעיקר, משא"כ שם השינוי דקרו בי' פורתא נחשב לעיקר, וכנ"ל, ולזאת בנשים תמיד שם השינוי הוא עיקר אם רק לא נשתקע, אבל באנשים אינו כן, ור"ל דבאנשים אין העיקר תולה דוקא בשם השינוי, ולא הוי תמיד שם השינוי עיקר אף שלא נשתקע, ששמם מובהק עפ"י הס"ת או עפ"י חותמו וכו', ולזאת העיקר תלוי באנשים בשם העלי' והחתימה, ואם שם העלי' והחתימה הוא רק בשם הראשון לבד, אף דכ"ע קרו לי' רק בשם השינוי, אעפ"כ שם העלי' והחתימה הוא עיקר.

מיהו אכתי אינו מיושב בזה קושיא אחרונה הנ"ל, דלמה לא יכתוב אלא שם העלי' וחתימ' ולמה לא גם שם השינוי שנקרא בו:

או יש לומר דזה שכתב הקונדרס ודין זה בנשים לבד וכו' שפיר קאי על דין נשתקע שם השינוי דסליק מיני', אמנם הכי פירושו, שכבר כתבתי לעיל בריש סימן הקודם, בענף א' בד"ה והנה כל עין רואה, דהגם שהר"ש ב"א שבקונדרס שם תפס לעיקר דשם שינוי שנשתקע לא הוי שם כלל, מ"מ לא הוי ברירא לי' מילתא כולי האי, עיי"ש, וכ"כ בדעתו הג"פ שם בס"ק צ"ו בשם ספר שמות, עיי"ש, וטעם הספק קצת שבזה, נראה כמ"ש הב"י בדעת הר"פ דמצריך בזה ב' גיטין, דמאחר דחזינן דשם השינוי שמ"ח חשיב כולי האי דאפילו רק במיעוטא קרו לי' בי' נחשב לעיקר, א"כ יש לומר דגם בלא קרו לי' בי' כלל מהני חשיבותי' דלא להוי נשתקע, ומה"ט דעת הב"י שם דספק זה הוא דוקא בנשים, אבל באנשים שעולים לס"ת וחותמין, ששמם מובהק עפ"י העלי' והחתימה, לא שייך ספק זה, דאם לא קרו לי' כלל בשם השינוי, וגם העלי' והחתימה הוא רק בשם הראשון, פשיטא דשם השינוי הוי נשתקע, דמאחר דהעלי' והחתימה הם רק בשם הראשון כבר אזדא לי' חשיבות שם השינוי, דאפילו אם כ"ע הוי קרו לי' בשם השינוי הי' שם הראשון של העלי' והחתימה עיקר, וא"כ ממילא בלא קרו לי' כלל בשם השינוי הוי שם השינוי נשתקע לגמרי, ולא כתבינן לי' כלל, בלי שום ספק, עיי"ש בענף הנ"ל בד"ה וצ"ל, ותראה שכן ס"ל להב"י:

ומעתה זה עצמו הוא מ"ש בקונדרס ודיו זה בנשים לבד וכו', דלאחר שכתב מקודם כל השקלא וטריא שלא לכתוב שם השינוי שמ"ח דלא קרו בי' כלל בגט. מחמת שאי אפשר להכניס שם זה בגט, דלכתוב אותו לעיקר א"א, דבאמת אינו לא עיקר ולא טפל, ולכתוב עליו דמתקרי' א"א, דיהי' עי"ז מזויף מתוכו, דהא לא מתקרי' בו כלל, ולזאת אין לכתוב בגט אלא שם הראשון בלבד, דמתקריא בו בפי כל, דלא גרע מחניכתה, עיי"ש בריש

סימן הקודם שהעתקתי כל לשון הקונדרס בזה, והנה מדהוצרך הקונדרס לכל השקלא וטריא הזאת שלא להכניס שם השינוי שנשתקע בהגט, משום שא"א, ששם הראשון לא גרע מחניכה, מכלל דלא הוי פשיטא לי' לומר דשם השינוי שנשתקע אינו שם כלל, ומטעם הנ"ל, וכמו שכתבתי כל זה בריש סימן הקודם, עיי"ש, אמנם כל השקלא וטריא הזאת לא צריכינן אלא בנשים, אבל באנשים ששמם מובהק עפ"י העלי' והחתימה, הדין הזה פשוט מאוד, שאם לא קרו לי' כלל בשם השינוי אפילו בעלי' וחתימה, רק הכל בשם הראשון לבד, דלא כתבינן כלל שם השינוי בגט, דפשוט דשוב לא הוי שם שלו כלל, וכנ"ל, וזה הוא שכתב הקונדרס ודין זה בנשים לבד וכו', דהנה באמת שם דין הונח בעצם על השקלא וטריא לבירור הלכה והפסק, שדנין בהדבר איך לפסוק בו, אבל הפסק בעצמו יקרא פסק דין או לפעמים גזר דין, שהוא הפסק או הגזר של הדין אשר דנו בזה, וכן מצינו בפסחים כ"ז ע"ב איזה פעמים, חזר ר' יהודה ודנו דין אחר, והרי ר' יהודה לא אמר שם רק הלכה אחת, אין ביעור חמץ אלא שריפה, אלא שדן הלכה הזאת ע"י דין ושקלא וטריא אחרת, וכן מצינו במקומות אין מספר שדין הוא השקלא וטריא של בירור הפסק וההלכה:

באופן שדין אינו עצם הפסק וההלכה, אלא הטעם והמשפט של הפסק וההלכה, וזה הוא שכתב הקונדרס "ודין זה בנשים לבד", ור"ל שהשקלא וטריא הזאת והטעמים הללו אשר דנתי עבורם שלא לכתוב שם השינוי שנשתקע בגט, הוא בנשים בלבד, שאינן עולין וחותמין, ולזאת הגם דלא קרו לה כלל בשם השינוי, ואפילו המי שבירך וכדומה אינו בשם השינוי, רק הכל בשם הראשון לבד, אעפ"כ כיון דע"י המי שבירך וכדומה לא נעשה השם מובהק ועיקר, וכנ"ל, וא"כ אם מיעוטא הוי קרו לה בשם השינוי הי' שם השינוי עיקר, לזאת י"ל דגם בלא קרו לה כלל בשם השינוי אין דינו כנשתקע, וכנ"ל, ולזאת הי' הרשב"א שבקונדרס צריך למיתי עלה על הא דאין כותבין כלל שם השינוי שלא נקראת בו כלל בגט משום שאי אפשר, וגם כי שם הראשון לא גרע מחניכה, וכנ"ל, אבל באנשים אינו כן" ר"ל דבאנשים אין אנו צריכים לדין הזה ולטעמים הנ"ל שלא לכתוב שם השינוי דלא קרו בי' כלל בגט. "ששמם מובהק עפ"י הס"ת או החתימה", ולזאת בלא קרו בי' כלל בשם השינוי, וגם העלי' והחתימה אינם בשם השינוי, רק הכל בשם הראשון, פשוט מאוד של לכתוב שם השינוי כלל בגט, דהא הוי נשתקע, דאם אפילו הי' קורין לו בשם השינוי אעפ"כ הי' שם הראשון עיקר, הואיל שעולה וחותם בו, הרי דע"י העלי' וחתימה שבשם הראשון אזדא לי' החשיבות של שם השינוי, וא"כ בלא קרו לי' כלל בשם השינוי הוי נשתקע, ואין שום טעם וספק לכתוב אותו בגט, וכנ"ל,

ואין צריך למיתי עלה משום הטעמים ודין הנ"ל, כנלפענ"ד נכון ומוכרח בפירוש דברי הקונדרס הנ"ל, ובזה מיושבים כל הקושיות הנ"ל:

או י"ל לפי הנ"ל יותר בפשיטות, דהקונדרס קאי על מ"ש מקודם מיד בסמוך לו, דשם הראשון רבקה שנקראת בו בפ"כ לא גרע מחניכה הניכרת וידועה לכל, שכתבו הפוסקים דסגי באותה חניכה לחוד, ואפילו לכתחלה, וא"כ פשיטא שיש לכתוב שם דרבקה לחוד, עכ"ל, וע"ז כתב "ודין זה בנשים לבד", ר"ל דין זה לומר דשם הראשין שנקראת בו בפ"כ יהי' מקום לדמות אותו לחניכה, זה הוא בנשים לבד, דאין השם נעשה מובהק עפ"י המי שבירך וכדומה, ולזה יש קצת מקום לומר דשם השינוי ע"י חשיבותו הוא שם המובהק אף דלא קרו לה בי' כלל, וכנ"ל, אבל באנשים אינו כן, ר"ל דבאנשים אין הדין לומר כן כלל דשם הראשון שהכל קורין לו בו יהי' כחניכה, ששמם מובהק עפ"י הס"ת או עפ"י חותמו, וא"כ בהכל קורין אותו בשם הראשון, דהיינו שגם העלי' והחתימה הם כשם הראשון, נעשה השם הזה מובהק עפ"י העלי' והחתימה, וממילא אזדא לי' החשיבות של שם השינוי, וכנ"ל, וכיון דלא נקרא בו כלל פשיטא דלא כתבינן לי' בגט, דהא הוי נשתקע, אלא יכתוב השם שהוא עולה בו לקרות לתורה וחותם בו כתביו ושטרותיו", והיינו שם הראשון לבד, עיי"ש בדברי הקונדרס שהובא בג"פ שם ס"ק צ"ג ובב"י ותבין, ודוק היטב כי הדברים ברורים ואמיתים ומוכרחים בפירוש דברי הקונדרס הנ"ל, אבל לא לומר דס"ל להקונדרס דבלא נקראת בפי העולם כלל בשם השינוי אף דבמי שבירך וכדומה נזכרת בו מקרי שם השינוי נשתקע, ואין כותבין אותו בגט כלל, והס שלא להזכיר כזאת, כי הוא נגד סברא הישרה, וכנ"ל:

ומה שהביא בספר דברי ישכר שם מהרדב"ז ח"ב סי' תקל"א, במי שנקרא בפי כל מחרז, רק עולה לתורה בשם שמריה, אבל לא יעלה לתורה כי אם לעתים רחוקות מאוד, וקרע הרדב"ז הגט שבשם שמריה, וכתב גט בשם מחרז וכל שום אוחרי וכו', גם מזה אין ראי' אלא דשם שמריה אף דעולה בו לתורה מ"מ כיון דהוא רק לעתים רחוקות מאוד אינו עי"ז שם מובהק ועיקר, אבל שיהי' נשתקע שלא לכתוב אותו בגט כלל לא שמענו, דהא הרדב"ז כתב בגט מחרז וכל שום אוחרי וכו', וי"ל דכלל שם שמרי' הטפל בוכל שום אוחרי, דהא מנהג ספרד כן הוא, לכתוב בכל גט פלוני וכל שום, ואפילו מי שיודעין לו שם עיקר וטפל, אעפ"כ אינם כותבין על שם הטפל דמתקרי, רק כוללין אותו בוכל שום, וכן עשה הרדב"ז בשם שמריה, ולדידן באמת יש לכתוב בכזה מחרז דמתקרי שמריה, אבל לא לומר דשם שמריה דינו כנשתקע לגמרי, דאין זה מסתבר כלל, ואולי לא ראה זה בעל הספר הזה ברדב"ז עצמו, רק בספר דברי חיים ח"ב סי' קכ"ז שהביא ג"כ שם,

ששם הובאו דברי הרדב"ז הללו, ושם כתוב בדברי הרדב"ז בזה"ל וכתבתי אחר בשם מחרז ולא שום אוחרי וכו', ואולי מזה למד בעל הספר הנ"ל דשם שמריה הוי נשתקע, אבל באמת ט"ס הוא שם בד"ח, וברדב"ז גופא כתוב וכתבתי אחר בשם מחרז וכל שום אוחרי וכו', וכצ"ל בל"ס, וא"כ אין שום ראי' כלל לומר דהוי נשתקע, וכנ"ל:

הנה הארכתי עד כה לקיים דברי הח"ס המיושרין, למען אהבת האמת, אבל באמת בשמות כאלו של בנות ישראל האשכנזיות אין אנו צריכין כלל לדברי הח"ס, דאפילו אם הוא באופן דלא שייכין בי' דברי הח"ס, כמו בנידון של הספר הנ"ל, דהיו מופקרין כ"כ עד שהבעל לא הלך כלל לביהכ"נ, שיעשה לה מי שבירך וכדומה, ונמצא דאין שם היהודית שלה עומד להיקרא בו כלל, אעפ"כ לא הוי שם היהודית שלה נשתקע, אלא ארבא הוי עוד עיקר, מאחר דכ"ע ידעי דהשם האשכנזי שנקראת ב בפ"כ ע"כ אינו שם העצם שלה שנקראת בו בשעת לידה, אלא יש לה שם יהודית שנקראת בו בשעת לידה לשם העצם של בת ישראל, ולהשתמש בו לכל דברים שבקדושה, שוב לא הוי שם הזה נשתקע, אף דכעת לא קרו לה בי' כלל, ואדרבא הוא עיקר השם שלה, וכמו שהעליתי לעיל מדברי מהרי"ק ומהרח"ש והג"פ והתו"ג, ולזאת בנידון של הספר הנ"ל הי' צריך לכתוב בהגט שרה רבקה המכונה רעגינא, וכנ"ל:

ענף ז

יב.

והסופר דפה הגיד לי, כי בהיותו כותב גיטין לפני הרב הצדיק וכו' מו"ה ברוך זצ"ל אב"ד דק"ק גאללוב, צוה לכתוב בהגיטין מבני אשכנז רק שמו ושמה של יהדות שנקראו בשעת הלידה בלבד, ולא שמותם של גיות שנקראו בם בפי כל כלל, ואמר לו ששאל ע"ז לרבינו הקדוש מטשעכינאווי זי"ע, והשיב לו כן, ובלשון הזה, "ח"ו להזכיר שם גיות בגט":

ואם הדבר כן הוא, נראה דטעמו ז"ל הי' כפי מה שכתבתי לעיל עפ"י תשובת מהרי"ק וסייעתו, דכיון דכ"ע ידעי שאין זה שם העצם, אע"ג דכ"ע קרו לה כן וגם חותמת עצמה כן בשם הגיות, מ"מ הכל יודעין דיש לה עוד שם אחר שם העצם, ולכן לא חשיב שם היהדות שלה שמלידה נשתקע, ואדרבא הוא העיקר, ואם כתבו לבדו כשר, דלא כהח"ס, וכנ"ל, והוי פ"ל ז"ל דכיון דקורין לעצמן שם הגיות כדי להתדמות בעו"ה אליהן, אפילו לכתחלה אין לכתוב שם זה בדת משה וישראל, וכמו שכתב ר"ת במומר דאין כותבין רק שם היהדות, וכתב המהרי"ק שם אף דנשתקע שם היהדות ואין בני אדם זוכרים אותו כלל אעפ"כ כותבין רק שם היהדות, ואין זה שינוי השם, משום שהכל יודעין שהי' לו שם

יהדות, עיי"ש, והגם דבב"י הקשה ע"ז, מ"מ כבר תירץ הט"ז דברי המהרי"ק, וכתב דגם בש"ע פסק כמהרי"ק עיי"ש, ועיין בב"ש שם ס"ק ו', ובגי"פ ס"ק כ"ד, ובתו"ג בחידושים ס"ק י"א, והגם דבגי"פ שם ובס"ק ל' פסק למעשה דבנשתקע שם יהדות יכתוב שם יהדות לעיקר ועל שם הגיות דמתקרי, עיי"ש, מ"מ י"ל דנ"ד עדיף, הואיל דלעת הצורך במי שבירך וכדומה קורין אותה בשם היהדות הוי זה יותר שם המובהק מבמומר, וכנ"ל:

אלא דקשה ע"ז, דהא אנן נוהגין גם במומר לכתוב וכל שום, כדי לכלול בו השם של גיות, אף אם היהודים קורין אותו עדיין בשם היהדות, וא"כ אם מדמינן נ"ד לשם המומר, הי' עכ"פ צריך לכתוב וכל שום, ורחוק בעיני לומר דבאמת הי' כותב בכל גט וכל שום, מה שלא הי' נהוג מעולם לכתוב וכל שום בגליל הזה, וכמנהג מדינתינו, ולזאת לא נתברר לי היטב השמועה הזאת, והנכון כמ"ש הח"ס, לכתוב לכתחלה בפירוש גם שם האשכנזי, לשם טפל, דמתקרי או המכונה, וכן אנו נוהגין, וכנ"ל:

יג.

אמנם נראה דאם נקרא בשעת המילה גם בשם כינוי, ד"מ שנקרא בשעת מילה אנשיל, אחר אבות אבותיו שהי' נקראים כן מקדם, ושם הקודש ניתן לו אז אשר, ואח"כ נקרא בפי כל אדאלף, ובשם אשר עולה לתורה, או אפילו אם הוא במקום דלא נקראו לס"ת כלל בשמותיהם, רק יעמוד כהן, לוי, שלישי וכו', וגם מי שבירך אין עושין בשעת העליה, ובשם אנשיל לא נקרא כלל, אזי יש לכתוב בגט אשר המכונה אדאלף, ולא שם אנשיל כלל, דשם אנשיל בודאי הוי נשתקע, דבשלמא שם אשר, אף דלא נקרא בו כלל, אפילו לס"ת, וכנ"ל, מ"מ לא נקרא נשתקע, דמלבד דלפעמים במי שבירך וכדומה נזכר בשם אשר. וכמ"ש הח"ש לגבי אשה, אף גם זאת, דכ"ע ידעי דהשם אדאלף שנקרא בו בפי כל אין זה שם העצם שלו, ושע"כ יש לו שם עברי לשם העצם, ואותו יש לעשות לעיקר, וכנ"ל אבל שם אנשיל הגם דניתן לו לכינוי בשעת מילה, מ"מ לא נקרא בו כלל וכלל, וגם אינו מוכרח כלל מקריאת שם אדאלף דקרו לי' כ"ע דיש לו עוד שם כינוי אחר, דאינו מוכרח אלא דע"כ יש לו מלבד השם אדאלף עוד שם עברי לשם העצם, כמו שיש לכל ישראל, אבל אינו מוכרח כלל דיהי' לו שם כינוי מלבד השם אדאלף דקרו לי' כ"ע, וכיון שכן הוי לי' שם הכינוי של אנשיל נשתקע לגמרי, ואין לכתוב אותו כלל:

יד.

והגם דבמומר כתב הרמ"א בסי' קכ"ט ס"ה דאם הי' לו שם כינוי כשהי' יהודי כותבין לו שם ישראל המכונה פלוני וכל שום, עיי"ש, מ"מ נראה דהיינו דוקא כשלא נשתקע ממנו שם הכינוי, דיש יהודים שקורין לו כן אבל כשנשתקע ממנו שם היהודי אין כותבין רק

שם העברי שלו וכל שום, ולא שם הכינוי כלל, דמאחר דכל הטעם שכותבין שם היהודי גם כשנשתקע הוא כמ"ש המהרי"ק יען דכ"ע ידעי דע"כ יש לו שם יהודי משעת לידה, ומאחר דאין הכרח לזה רק על שם העברי, אבל לא על שם הכינוי כלל, וכנ"ל, א"כ ממילא אין לכתוב שם הכינוי כלל, דהוי לי' נשתקע ממש, וכנ"ל:

טו.

ונראה דאפילו למאן דמצריך בשם שנשתקע ב' גיטין כמ"ש בסי' קכ"ט סי"ח, אבל בכינוי שנשתקע כ"ע מודי דאין להצריך בשביל זה ב' גיטין, וראיתי בג"פ שם ס"ק צ"ו שכתב לכתוב בכינוי שנשתקע דהוה מכונה, עיי"ש, ואני בעניי כבר כתבתי בסימן הקודם דלשון זה דהוה מתקרי או דהוה מכונה אין ממנו תועלת כלל לענין שם הנשתקע, והוי כאלו לא נכתב כלל, עיי"ש, ולזה נראה דלכ"ע אין לכתוב בנידון הנ"ל רק גט אחד בלבד, ויכתוב בו אשר המכונה אדאלף, ושם אנשיל לא יזכיר כלל, ומזה תקיש לכל כיוצא בזה:

טז.

כתב מרן הב"י בסי' קכ"ט וז"ל, אם כתב שם דמקום כתיבה לבד, והוא שם שכל הרואה יודע שאינו שם, שאין דרך לקבוע שם לשום אדם בכינוי זה, וכן אם שם דמקום נתינה הוא כינוי שאין דרך לקבוע שם לשום אדם בכינוי זה, נראה מדברי מהרי"ק שורש פ"ו שהוא כשר, דתו ליכא למיחש ללעז, שכבר יודעים שיש לו שם אחר זולת הכתוב בגט, או זולת שם שקורין לו במקום נתינה, וכן משמע מהקונדריסים, עכ"ל הב"י:

ולכאורה מה חילוק יש בין זה ובין מה ששנינו בפ' השולח דף ל"ד ע"ב הי' לו שם אחד בגליל ושם אחד ביהודה וכו' אינה מגורשת עד שיגרש אשתו שביהודה בשמו שביהודה ושם דגליל עמו וכו', ומוקמינן לה שם דמיירי באתחזק בתרי שמי, וכתב שם הרא"ש וז"ל, פירוש שהוחזק בב' המקומות באלו הב' שמות, שידוע הוא שיש לו שני שמות, אבל בני מקום זה אינם מכירים בשם שיש לו במקום אחר, עכ"ל, ועיין בב"י שם, הרי להדיא דאף שיודעים במקום הנתינה שיש לו עוד שם אחר רק שאין מכירין השם אינה מגורשת בשם מקום הכתיבה לבד עד שיכתוב שם מקום הנתינה ושם מקום הכתיבה עמו, שוב ראיתי בספר חמדת שלמה חאבה"ע סי' ע"ב בד"ה "אמנם במה" שכתב דדברי הב"י שם צ"ע, עיי"ש, ואולי כוונתו לקושיא זו, וע"כ צריך לחלק בזה כמו שכתבתי לעול, דדוקא כשיש לו ב' שמות גמורים, אחד במקום הכתיבה ואחד במקום הנתינה, אזי אף דיודעים במקום הנתינה דיש לו עוד שם אחר, מ"מ כיון דלא נודע זה ע"י קריאת השם שקוראין לו שם במקום הנתינה, לא הוי כאלו קראו לו גם שם במקום הנתינה בשם של מקום הכתיבה ע"י הידיעה שיודעים מצד אחר שיש לו עוד שם מלבד השם

שקורין לו, ולכך פסול אם כתב רק השם של מקום הכתיבה דלא קרו לי' במקום הנתינה, אבל כשהשם של מקום הנתינה הוא רק כינוי בעלמא אשר הכל יודעים ע"י קריאת שם הכינוי הזה דע"כ יש לו מלבד שם זה עוד שם אחר שהוא שם העצם שלו, א"כ כיון דידיעה הזו באה מכח הקריאה של שם מקום הנתינה, הוי כאלו הי' קורין לו גם במקום הנתינה בשם העצם שקורין אותו במקום הכתיבה, ולכך כשר בדיעבד בכה"ג כשכתב השם של מקום הכתיבה בלבד, וכן כשהשם של מקום הכתיבה אשר כתב בהגט הוא שם כזה אשר לעולם אינו שם העצם, ומקריאתו נודע שע"כ יש לו עוד שם אחר שהוא שם העצם שלו, הוי כאלו כתוב בהגט גם שם העצם שלו שקורין לו במקום הנתינה, הואיל דהידיעה של שם העצם באה מכח קריאת השם של מקום הכתיבה הכתוב בהגט וא"כ בקריאת הגט הוי כקורין גם שם העצם, והבן:

טוב.

ולפ"ז נ"ל פשוט דבכה"ג כשהשם של מ"נ הוא רק כינוי בעלמא שלעולם אינו שם עצם, גם לכתחלה כותבין לעיקר השם של מקום הכתיבה, דהוא שם העצם, ועל שם של מקום הנתינה כותבין המכונה, והגם דהמהרי"ק בשורש צ"ח כתב דלעולם שם מקום הנתינה עיקר, אף דשם של מקום הכתיבה מובהק יותר, או דהוא שם שינוי מחמת חולי, עיי"ש, והביאו הב"י שם, מ"מ היינו דוקא היכי דגם שם של מקום הנתינה הוא שם גמור, אזי כתבינן לי' לעיקר, אף דשם מקום הכתיבה הוא יותר מובהק, אבל היכי דשם של מ"נ הוא רק כינוי בעלמא אשר לעולם אינו שם עצם, דהכל יודעין ע"י קריאת השם הזה דיש לו עוד שם אחר, שם עצם, והוי כאלו קורין לו גם כאן במ"נ באותו שם העצם, וכנ"ל, בודאי שיש לכתוב שם העצם של מקום כתיבה לעיקר ועל שם מ"נ המכונה, ולא גרע זה מאלו לא הי' נקרא כלל בשם העצם, ואף במקום הכתיבה לא הי' נקרא בו, רק בשם הכינוי, וגם הי' עולה וחותם רק בשם הכינוי, ואעפ"כ הי' צריך לכתוב שם העצם לעיקר, וכנ"ל בשם המהרי"ק והתו"ג, ומכש"כ דאין מזיק לזה מה שקורין לו במקום כתיבה בשם העצם, ובקיצור. דבשם כינוי כזה, אף דלא קרו לי' כלל בשם העצם, אעפ"כ הוי כאלו כ"ע קרו לי' גם בשם העצם, וגם במקום הנתינה, וכנ"ל, וממילא יש לכתוב אותו לעיקר, וז"פ וברור לפענ"ד:

אמנם ראיתי בג"פ ס"ק פ"ט שכתב דמי שנקרא במ"כ חיים ובמ"נ ביבאנטי, דכותבין ביבאנטי דמתקרי חיים, עיי"ש, וזה אינו סותר לדברינו הנ"ל, דשאני שם ביבאנטי, דהגם דהוא הלעז של חיים, אעפ"כ הוא ג"כ לפעמים שם עצם בפני עצמו, כמ"ש לעיל בשם הג"פ ס"ק ס"ד וס"ח וע"ו ופ"ז, ואינו מוכרח ע"י קריאת שם ביבאנטי במקום הנתינה

שיש לו עוד שם מלבד זה, ולכך כותבים זה השם ביבאנטי שבמ"נ לעיקר, אף דשם חיים של מ"כ הוא יותר מובהק, דהוא שם העצם והעברי, מ"מ כיון דאינו שם של מ"נ אין כותבין אותו לעיקר, רק שם מ"נ כותבין לעיקר, וכנ"ל בשם המהרי"ק, משא"כ כשנקרא במקום הנתינה בשם כזה אשר לעולם אינו שם עצם, רק כינוי, א"כ נודע גם במ"נ ע"י קריאת שם זה דיש לו עוד שם אחר, שהוא שם העצם שלו, והוי כאלו קראו אותו ם במ"נ בשם העצם, א"כ יש לכתוב שם העצם לעיקר, וכנ"ל:

ולפ"ז מ"ש בג"פ שם בשם ספר תומת ישרים, שנשאל במי שנקרא במ"כ אליקום, ובמ"נ אנאשטאש, שהוא פירושו של אליקום בל"י, וכתב דיכתבו אליקום דמתקרי אנאשטאש, וכתב הג"פ ע"ז דלא דק, דשם נתינה הוא עיקר אף דהוא הלעז של מקום כתיבה, ורשם לעיין במהרי"ק שורש צ"ח, עיי"ש, ולפי מה שכתבתי לעיל אם שם אנאשטאש הוא לפעמים גם שם עצם בפני עצמו, וכמו השם דביבאנטי, בודאי הדין עם הג"פ, אבל אם יהי' שם אנאשטאש לעולם רק שם כינוי, נראה דשפיר הורה ושפיר דק הרב תומת ישרים, ואין ע"ז סתירה כלל מדברי מהרי"ק שורש צ"ח, וכמ"ש לעיל, ותומת ישרים תנחם:

וגם אפילו בשם חיים ביבאנטי אם כתב חיים דמתקרי או המכונה ביבאנטי, וביבאנטי הוא שם מקום הנתינה וחיים שם של מ"כ, נראה דיש להכשיר בדיעבד, אף שלא במקום עיגון ושעת הדחק, עיין בג"פ ס"ק כ"א וס"ק פ"ז, ובב"ש ס"ק ז' וח', ובפתחי תשובה ס"ק ט':

חי.

ואם שם הב' הוא רק קיצור משם הא', כגון יצחק חקין, שמואל מולי, אין צריך לכתוב כלל שם הקיצור, רק שם העצם בלבד, ולפענ"ד נראה מדברי הפוסקים דאף שנקרא בפי כל וגם עולה וחותם רק בשם הקיצור בלבד אעפ"כ אין צריך לכתוב אלא שם העצם בלבד, וכמו שהביא הג"פ ס"ק ס"ז בשם המהרי"א סי' י"ב ומהרי"ו, ומ"ש בש"ע סט"ו מי שיש לו ב' שמות, כבר כתב הג"פ עצמו די"ל דאתי לאפוקי היכי דנקרא מעריסה רק בשם הקיצור, עיי"ש, אך מה אעשה שמסקנת הג"פ אינו כן, ונמשך אחריו התו"ג, דדוקא כשעולה וגם חותם בשם המובהק, ורובא דעלמא קרו לי' בשם הקיצור הוא דאין צריך לכתוב שם הקיצור, אבל זולת זה צריך לכתוב גם שם הקיצור, ויכתוב שם המובהק לעיקר בכל ענין, אף דנקרא בפי כל וגם עולה וחותם תמיד רק בשם הקיצור לבד, עיי"ש בג"פ ס"ק ס"ז וס"ח ופ"ז, דלא כלחם רב, ופרטי דיני שם הקיצור מבואר בב"ש בסדר שמות ובתו"ג:

סימן ט

בסימן זה אמרתי להעתיק כל מה שכתבתי בגליון הספרים באבה"ע סי' קכ"ט, ואקוה שהמעיין ימצא בו תועלת בעזה"י.

בבית יוסף על סוף הסימן בסד"ה וכתב עוד על אחר ששמו יוסף בן שמעון וכו' עד ובסי' קצ"ז האריך מהר"ר ישראל בדין זה וצידד להדבר להתיר:

ונ"ב.

ולפענ"ד דמה שצידד מהרא"י בסי' קצ"ז להתיר הי' על חתימת עד ששינה שם אביו וחתם עצמו על שם אבי אביו, כמו שיראה המעיין שם בתשובה ההיא, וזה שפיר יש לדמות לשינה מקום הלידה, דעד שלא חתם שם אביו פשוט דכשר, כמבואר במשנה, וגם אם שינה שם אביו ליכא למיחוש ללעז, דאפילו אם יאמרו שלא זה הוא העד, רק אחר, מ"מ מה בכך רובא דעלמא כשרים לעדות, וכמ"ש סברא זו מהרא"י בסי' קל"ח ובסי' י"ז משא"כ בשינה שם אבי המגרש דמשמע קצת מדברי מהרא"י שם בסי' קל"ח דאם לא כתב כלל שם אביו דפסול, וגם בשינה שם אביו איכא למיחוש לקילקולא, דיאמרו לא זה הוא שגירש, אלא אחר, ודמי לשינה שם מקום הדירה, כמ"ש הב"י. בזה לא צידד מהרא"י כלל להתיר, ואפילו בהך עובדא דסי' קל"ח וקפ"ד דהי' לו קצת חילוק וטעם להתיר אעפ"כ כתב שמאתו לא תצא הוראה להתיר כלל, אפילו עם אחרים, אפילו דלימטא לי' כשיבא מכשורא, עיי"ש, ובסי' קצ"ז כתב בפשיטות דאף אם הי' נדרש בלא נשאת לא הי' מחמיר לאסור, עיי"ש, אלא הוא הדבר אשר דיברתי דהם נידונים חלוקים, דבסי' קל"ח וקפ"ד מיירי בשינה שם אבי המגרש, ובסי' קצ"ז מיירי דשינה העד שם אביו, וכנ"ל, ועיי"ש ותראה שכן הוא, ופלא על קדושת מרן הב"י ז"ל שלא כתב כן, וגם בספר גט פשוט ס"ק נ' כתב דברים אלו של הב"י ולא הרגיש בזה שהם ב' נידונים חלוקים, שוב ראיתי בג"פ סוף ס"ק נ"ו כתב החילוק בדברי מהרי"א כמו שכתבתי, עיי"ש:

בב"ח סד"ה אבל אם לא הוחזק בשני שמות וכו' עד אבל דברי הרא"ש ורבינו מבוארים דמיירו דלא הוחזק כלל וכו' שיש לו שם אחר אלא זה השם שהוחזק במקום הכתיבה הוחזק בו ג"כ במקום הנתינה:

ונ"ב **ולפענ"ד** אין זה משמעות דברי הרא"ש ורבינו כלל, ואמת כי הרשב"א בחידושיו מפרש כן הא דאיתחזיק בתרי שמי ולא איתחזיק, עיי"ש, אבל בדברי הרא"ש ורבינו אי אפשר לפרש כן, אלא דבריהם כדברי רש"י, כמבואר למעיין, וא"כ דברי הב"י בזה מוכרחים ודוק, ובתשובת הרא"ש ע"כ נפל ט"ס כמ"ש בדרישה ופרישה דצ"ל שם כתיבה במקום נתינה ונתינה במקום כתיבה:

עוד שם בב"ח בד"ה כתב בהגהות ש"ע סעיף י"ד וכו' עד וקשה לפ"ז דא"כ כשהעכו"ם בלבד קורין אותו בשם אחר של לעז למה לא יכתבו ג"כ המכונה. כי היכי דכותבין בשם השני של לעז כשאינו יוצא משם העברי ג"כ המכונה:

ונ"ב.

המעיין יראה דהב"ח ז"ל לא הוי קשיא לי' מכינוי היוצא משם העברי, כגון צבי הירש, זאב וואלף, יהודה ליב, וכדומה, דבזה ודאי שפיר כותבין המכונה בכל אופן, הגם דלא נקרא בהכינוי בשעת מילה, רק שבא לו הכינוי אח"כ, כיון דשם הלעז הוא רק פירושו של שם הקודש, ולכן שם הקודש הוא עיקר ושם הלעז נטפל לו, והוי רק כינוי, משא"כ שם הלעז שקורין בו הגוים בודאי אין הגוים יודעין לפרש שם הקודש, רק קורין לו שם כפי המזדמן להם, י"ל דהגם דהוי לעז מ"מ אין זה כינוי, רק עוד שם, ושייך בי' לכתוב דמתקרי, רק עיקר קושית הב"ח הי' דהא הרמ"א כתב דגם כשאין שם הלעז יוצא משם העברי כותבין המכונה, א"כ למה לא יכתבו ג"כ המכונה על שם הלעז של הגוים, ולזה מחלק הב"ח בזה, דדוקא כשאביו קרא לו ג"כ בשם הלעז בשעת המילה, אמרינן דכוונתו הי' שיהי' זה השם טפל לשם הקודש, הגם דאינו יוצא משם הקודש, אבל שם לעז שאינו יוצא משם העברי ולא נקרא בו בשעת מילה רק אח"כ, זה לא הוי כינוי לשם העברי, רק הוא שם גמור בפני עצמו, וצריך לכתוב עליו דמתקרי, וז"ב בכוונת הב"ח, ודלא כמו שהוציא בספר גט פשוט ס"ק ס"ד מדברי הב"ח הללו דמי שנקרא בשעת המילה יהודה לבד ואח"כ קראו אותו ליב דצריך לכתוב יהודה דמתקרי ליב, וכתב דאין זה במשמעות דברי הרמ"א, עיי"ש, ולפענ"ד דבזה גם הב"ח מודה דיש לכתוב יהודה המכונה ליב, וכנ"ל:

בב"ש ס"ק ג' אבל אין מוכרח פירושו ברמב"ם וי"ל הפירוש ברמב"ם כמו שכתבתי בס"ק א' לפ"ז י"ל דלא עדיף שם הטפל לבדו וכו':

ונ"ב.

צ"ע דלכאורה אדרבא דלפירוש הב"ש בס"ק א' דהרמב"ם איירי בחניכה שאין הכל קורין בו יש ראי' יותר להכשיר כתב שם טפל מלפירוש הב"י בדברי הרמב"ם דהרמב"ם איירי בחניכה שהכל קורין בה, ונראה לפענ"ד דהכי פירושו, דהרמב"ם הא כתב סתם כתב חניכתו וחניכתה כשר, אלא דס"ל להב"י מדסתם הרמב"ם ש"מ דמיירי בכל גוונא, בין בחניכה שהכל קורין בו, בין שהרוב קורין בו, ובין שהמיעוט קורין בו, בכל גווני לכתחלה לאו שפיר דמי לכתוב חניכה לבד, ובדיעבד כשכתב כשר. וא"כ ממילא מוכח דמכש"כ כשכתב שם טפל דכשר בדיעבד, מדמכשיר חניכה בסתם אף שרק המיעוט

קורין בו, אבל לפי מ"ש הב"ש ס"ק א' דהגם דהרמב"ם כתב סתם מ"מ לא בכל גווני מיירי, אלא דוקא בחניכה שאין הכל קורין בו, דבהכל קורין בו גם לכתחלה כשר, א"כ ממילא ג"כ אין ראי' מזה להכשיר בשם טפל לחור, די"ל דהרמב"ם מיירי דוקא בחניכה הרגילה, שהרוב קורין בו, בזה כשר בדיעבד, דזה הוי כשם עיקר, הואיל דהרוב קורין בו, אבל במיעוט קורין בו גם בדיעבד פסול, דלא עדיף זה מכתב שם טפל וכל שום, והרמב"ם לא מיירי בכל גווני, כנלפענ"ד בכוונת הב"ש:

שוב ראיתי שיש לומר בכוונת הב"ש בזה יותר קרוב לאמת, דלעולם ס"ל להב"י דמה שכתב הרמב"ם כתב חניכתו וחניכתה כשר היינו בחניכה שהכל קורין להם בה, ואעפ"כ סברת הב"י דזה לא עדיף משם טפל, ואדרבא גרע משום דאין זה שם העצם, דהא משו"ה לא הכשיר הרמב"ם בזה לכתחלה אף שהכל קורין לו בו, ורק בדיעבד כשר, וא"כ כש"כ כתב שם טפל שהוא שם עצם אף שרק המיעוט קורין בו דכשר, עיין בב"י ותראה שכן כוונתו, אבל לפי מ"ש הב"ש לעיל בס"ק א' דאין הדבר כן, וחניכה לא גרע כלל משם העצם, אלא דהעיקר תלוי בזה בקריאת העולם, ואם הכל קורין לו בו כותבין החניכה לבד אף לכתחלה גם להרמב"ם, ועדיף זה אף משם העיקר דצריך לכתוב לכתחלה וכל שום, משום דשם רק הרוב קורין בשם זה, משא"כ בהכל קורין לו בו אף דהוא חניכה עדיף, דהעיקר תלוי' בזה בקריאת העולם, ומה דמכשיר הרמב"ם בחניכה דוקא בדיעבד, מיירי בחניכה שאין הכל קורין לו בו, וא"כ י"ל דמיירי הרמב"ם דהיא עכ"פ חניכה הרגילה, דהרוב קורין בה, אז כשר בדיעבד, משא"כ בשם טפל, שרק המיעוט קורין בו, אף דהוא שם העצם, מגרע גרע, ואף בדיעבד פסול, דהעיקר תלוי ברוב הקוראין, ולא בשם עצם וחניכה, וכנ"ל:

שוב ראיתי בתורת גיטין שכתב להגיה בזה בב"ש עפ"י הב"ש מהדורא קמא, עיי"ש, ולפענ"ד אין צורך בזה, כי דברי הב"ש שפיר מתפרשין כמו שכתבתי:

בב"ש ס"ק י"ט. יוסף בן שמואל, אע"ג דאבי אביו נקרא שמואל אין אומרים בזה בני בנים כבנים, תשובת הרא"ש:

ונ"ב.

אין מבואר כן בתשובת הרא"ש, רק דבפסקי מהרא"י סי' קפ"ד כתב לצדד כן בפירוש דברי הרא"ש, אך בסוף סי' קל"ח כתב מהרא"י דבכה"ג דהחזיק את עצמו בשם אבי אביו שפיר דמי, כמו לבן בן נחור, ומפיבושת בן שאול, והגם דבמסקנא שם לא רצה להיות עם המתירין, היינו משום דזה גופא לא הוי ברירא לי' אם הי' זה שם אבי אביו, עיי"ש:

בב"ש ס"ק כ"ד. מי שיש לו שני שמות, היינו דיש לו במ"כ שם אחד ובמ"נ יש לו שם אחר, משו"ה אם כתב ראובן שמעון יש פוסלין כיון שבמקום אחד אין לו שני שמות וכו':
ונ"ב.
משמע מדבריו דאם במקום אחד נקרא בב' השמות אף שלא נקרא בשניהם יחד כשר כשכתב ראובן שמעון, והיינו כחילוק הב"י דמהרא"י ומהרי"ק מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגו, עיי"ש, אבל תמה אני למה לא הביא דברי הרמ"א בדרכי משה דלא נראה לו חילוק הב"י, וגם בנקרא בשניהם במקום אחד אינו כשר אלא א"כ עולה לס"ת בשניהם יחד, עיי"ש, והיינו דכתב הרמ"א כאן בהגה אבל אם נקרא בשני השמות יחד וכו' כשר, משמע דדוקא בנקרא או עולה לס"ת בב' השמות יחד הוא דכשר, ולא זולת, אף דנקרא בשניהם במקום אחד, ובאמת נראה לפענ"ד מסתימת דברי המחבר דגם הוא ז"ל לא מיירי כאן דוקא בשם אחד במקום הכתיבה ושם אחד במקום הנתינה, אלא מיירי בסתם מי שיש לו ב' שמות במקום אחד, ואפ"ה כתב ע"ז ויש מי שאומר שהוא פסול, דאל"כ הוי לי' לפרש ולא לסתום, ולפ"ז צ"ל דגם המחבר חזר בו כאן בש"ע מהחילוק שלו בב"י, וס"ל דהמהרי"ק פוסל גם בזה, או דעכ"פ לא רצה לסמוך על החילוק הזה לדינא, וכאשר גם בב"י לא כתב זה אלא בלשון ואפשר לומר, עיי"ש, ולזאת דברי הב"ש לפענ"ד צ"ע, שוב ראיתי בספר ג"פ ס"ק ס"ב שכתב בדעת מרן המחבר ז"ל כמו שכתבתי, עיי"ש:
עוד שם בב"ש. ולשון רמ"א אינו מדוקדק מ"ש כשר משמע לכתחלה אין כותבין כן וליתא וכו':
ונ"ב.
בג"פ ס"ק ס"ג מוקי לה להא דהרמ"א כשלא נתנו לו ב' השמות ביחד, רק אחד בא לו אח"כ, ומשו"ה יש לכתוב לכתחלה ראובן דמתקרי שמעון, ורק בדיעבד כשר כשכתב ראובן שמעון, אבל בנתנו לו ב' השמות יחד גם לכתחלה כותבין ראובן שמעון, כמו שנקרא, ואדרבא אפילו בדיעבד פסול אם כתב דמתקרי שמעון, עיי"ש, וכתב בשו"ת הרב בעל התניא סי' מ' דמשו"ה לא הוי ניחא לי' להב"ש בזה, משום דסתם רמ"א לשונו ולא פירש דהיינו דוקא כשבא לו שם אחד אחר מילתו, עיי"ש, ולפענ"ד אין זה כוונת הב"ש, דמה בכך דהרמ"א סתם, וא"כ מיירי בכל גווני, בין שב' השמות נתנו לו ביחד בשעת מילה ובין ששם אחד בא לו אח"כ, ולכך לא הי' יכול לכתוב דכותבין לכתחלה ראובן שמעון, דהא יש בכלל זה ג"כ כששם אחד בא לו אח"כ, דבזה צריך לכתוב לכתחלה ראובן דמתקרי שמעון, ולכך כתב הרמ"א לשון דיעבד, דכשר כשכתב ראובן שמעון, דדין זה דכשר א"ש על תרווייהו, בין שנתנו לו ב' השמות ביחד ובין שבא לו אחד אח"כ,

דבתרווייהו כשר כשכתב ראובן שמעון, אלא דהב"ש ס"ל דאין חילוק כלל בין שנתנו לו ב' השמות יחד ובין שבא לו אחד אח"כ, דבתרווייהו אם נקרא עכשיו בשניהם יחד צריך לכתוב לכתחלה ראובן שמעון בלא דמתקרי, וכמו שהוכיח ג"כ הפתחי תשובה בס"ק ל"ו שכן הוא דעת הב"ש, ולכך כתב דלשון הרמ"א שכתב כשר אינו מדוקדק, אמנם בשו"ת הרב שם תירץ שפיר לשון הרמ"א, דהא הרמ"א כתב בזה"ל אבל אם נקרא ב' השמות ביחד או שעולה כך לס"ת כשר, הרי דהרמ"א או או קאמר, או דנקרא בשניהם יחד אף דלס"ת אינו עולה רק באחד, או שעולה כך לס"ת בשניהם יחד ונקרא רק באחד, ובהנך גווני שפיר יש לכתוב לכתחלה דמתקרי, כמבואר בסדר הגט אות י"ט ובב"ש ישן הובא בתו"ג ס"ק ט"ז וי"ז. עיי"ש ואשמעינן הרמ"א דבדיעבד כשכתב שניהם יחד בלא דמתקרי כשר, אבל כשעולה לס"ת וגם נקרא בשניהם יחד פשיטא שיש לכתוב גם לכתחלה שניהם יחד בלא דמתקרי, ואדרבא כשכתב דמתקרי אפילו בדיעבד פסול, עיי"ש:

בשו"ת הרב שם על מה שרצה השואל לומר דכוונת הב"י היא דמהרא"י שכתב לכתוב לכתחלה ראובן דמתקרי שמעון, ואם כתב ראובן שמעון כשר, מיירי כשנקרא בשני השמות וחד במקום זה, וכתב הרב ע"ז ושגגה היא כי מ"ש הב"י שנקרא בב' שמות ר"ל שמקצת ב"א קורין אותו בשם זה ומקצת בשם זה:

ונ"ב.

ותדע דהא התה"ד שם בפסקיו סי' רס"ו ובתה"ד סי' רל"ד הביא ראי' לכתוב דמתקרי ולא שניהם יחד ממ"ש המרדכי דכותבין מרים דמתקריא שרה ומאחא בר הדיא דמתקרי איא מרי ומהסמ"ק, עיי"ש, ואי התה"ד מיירי דנקרא בשניהם יחד אין שום ראי' משם, דהא שם אינם נקראים בשניהם יחד, דהא רובא קרו לה מרים ופורתא שרה, כמבואר בש"ס, וכן אחא בר הדיא פשיטא דלא הי' נקרא ביחד עם איא מרי, וכן בסמ"ק מיירי דלא נקרא בשניהם יחד, עיי"ש, ושפיר כותבין שם דמתקרי, ומה ראי' יש מכל זה להיכי דנקראים בשניהם יחד, א"ו פשוט דהתה"ד ג"כ מיירי בלא נקרא בשניהם יחד, רק דמקצת קורין אותו בשם זה ומקצת בשם זה במקום אחד, וזה הוא כוונת הב"י, עיי"ש:

בב"ש ס"ק כ"ו. יצחק חקין וכו' והב"י כתב דכותבים קיצור השם:

ונ"ב **אני** בעניי לא ידענא היכן כתב הב"י כן, דמ"ש בשם הקונדריסים דכותבים שניהם, היינו כשאינו קיצור השם, כגון שלמה המכונה שלמן, וכמ"ש ג"כ הב"ש לקמן בשמות אנשים, וכתב הב"י זה כלפי מ"ש מקודם על מהרא"י ואפשר שה"ה באין הכינוי קיצור השם סובר כן, וע"ז כתב דבקונדריסים משמע דבכה"ג כותבין שניהם, עיי"ש, ודוק:

בב"ש ס"ק ל"ב מומר וכו' ובן מומר וכו' וט"ז כתב דאין לכתוב וכל שום מפני כבוד הבן: ונ"ב.

עיין בתשובת מוהר"מ פדוואה סי' ל"ה בבן מומר שחזר בתשובה וסדרו שלשה רועים הגט ולא כתבו בו וכל שום, מפני שחזר בתשובה, ורב אחד ערער על הגט, וכתב שם מוהר"מ פדוואה ז"ל להכשיר הגט מחמת כמה טעמים, ולא הי' מי שעלה על דעתו שם לומר דמפני כבוד הבן אין לכתוב וכל שום אף בעוד אביו מומר, עיי"ש, וא"כ מדברי כולם נלמוד לכתוב בבן מומר וכל שום, כדעת מהרש"ל:

בב"ש ס"ק ל"ג. ואפילו אם נשתנה שמו ע"י חולי כמה פעמים וכולם שמות לעז אפ"ה כותבים כל השמות ומקדימים שם האחרון:

ונ"ב **ר"ל** דאחרון אחרון קודם להראשון ממנו, ואשמעינן בזה, דהגם דהשמות האמצעים ג"כ כבר נשתנו כמו שם הראשון, והראשון יש לו מעלה על האמצעים, דהוא שם עברי והאמצעים המה שמות לעז, וא"כ לכאורה הי' ראוי להקדים שם הראשון על שמות האמצעים, ולכתוב שם השינוי האחרון דמתקרי שם הראשון המכונה שם האמצעי וכו', קמ"ל הב"ש דלא כן הוא, רק דלעולם מקדימין שמות השינוי אף האמצעים ואף דהם שמות לעז לשם הראשון אף דהוא עברי, וזה הוא דאשמעינן הב"ש כאן יותר ממה דמבואר ברמ"א כאן ובסוף הסעיף, ודוק:

בבאר הגולה סעיף י"ח סוף אות י'. אבל אם מת קודם שהוחזק בו אין כותבין אותו כלל: ונ"ב.

ר"ל כשבנו בא לגרש, ועיין בב"ש ס"ק ל"ה ובשו"ת חוט השני סי' ט' וי' וי"א:

בב"ש ס"ק מ"ב. שמריה בד"ה כתיב בלא וא"ו:

ונ"ב.

באמת כתיב בד"ה בוא"ו, אלא דבעזרא כתוב ב' אנשים בשם שמריה בלא וא"ו, כמבואר בתה"ד שם, ולכן נראה דמ"ש בב"ש כאן בד"ה הוא ט"ס, וצ"ל ב"פ, והוא ראשי תיבות ב' פעמים:

הגהות וט"ס שבב"ש סי' קכ"ט.

בס"ק ב'. ויש לדמות לכותב שם א' וא"י אם יש לו עוד שם אחר כמ"ש בסמוך. "בס"ק ו"":

שם בסוף הס"ק. שכתבו עפ"י מנהגים. צ"ל מנהגם:

שם בס"ק ג'. וכתב וכל שום פוסל מכח חילוק הנ"ל. צ"ל מוכח:

שם ס"ק ו'. דמסופק אם מ"נ עיקר כמ"ש בש"ס אם מ"כ עיקר כמ"ש בתוספתא. כצ"ל:

שם ס"ק ח'. ומהרש"ל מכשיר אם כתב מ"נ. צ"ל מ"כ:

שם ס"ק י"א. וכן מומר כתב בט"ז. צ"ל ובן מומר כתב בט"ז "ס"ק כ"ז":

שם ס"ק כ"א. ובמרדכי רפ"ב. צ"ל רפ"ג. שם. ובהג"ה. צ"ל ובהג"א:
בבאר הגולה סי"ד אות ב'. מהרי"ק בשורש ל"ח. צ"ל צ"ח:
במחבר סט"ו בשם הנהרות. צ"ל הנערות:
בב"ש ס"ק ל"א. צריך ישוב מ"ש בסדר גיטין בתשובת רמ"א. צ"ל בסדר גיטין הביאו בתשובת רמ"א:
שם ס"ק ל"ז. דמתקרי כולם וא"ו. צ"ל כולם בלא וא"ו:
שם ס"ק מ'. והוא לשון גירוש. צ"ל גירות:

ענף ב

בחלקת מחוקק ס"ק א'. בסוף התשובה של התוי"ט. וא"כ יש לפרש ג"כ כדבריו. צ"ל בדבריו:
שם בדברי בהמ"ח. וכוונתו בהעתקת התשובה. צ"ל וכוונתי:
שם בסוף הס"ק. אבל בכתיבת שני שמות יחד טפל ועיקר אין קפידא:
נ"ב **עיין** לעיל סעיף י"ד ובמ"ש שם על גליון הב"ש דאדרבא בכתב שניהם ביחד אף שהקדים העיקר יש מי שאומר שהוא פסול אם לא נקרא בשניהם יחד, ועיין בתורת גיטין ס"ק כ"ד, וצע"ג:
שם או יכתבו אותו לבסוף ואחר שלא הוחזק. צ"ל מאחר
שם דעכ"פ אינו עולה על הדעת לפסול אם כתבו שם השינוי לבד:
נ"ב.
לכאורה כוונתו שכתבו שם השינוי לבד בלא וכל שום, וכדמסיק ע"ז דאי בודאי טפל אינו פוסל וכו', וזהו דוקא בלא וכל שום, דאי בטפל וכל שום פסול כדלעיל ס"ב, אלא דאם כן הכוונה בלא וכל שום במאי אשמעינן כאן רבותא יותר מהמבי"ט דגם להמבי"ט הוא כשר בלא וכל שום. דהא מחשיב לי' עכ"פ לשם טפל, לכן נראה דכוונת החמ"ח הוא דכתבו שם השינוי לבד עם וכל שום, והא שכתב דאי בודאי טפל אינו פוסל וכו', כוונתו דיש פוסקים דאינו פוסל, וא"כ מכש"כ בספק טפל דיש להכשיר, משום ס"ס. ספק טפל ספק עיקר, ואת"ל טפל שמא קיי"ל כהפוסקים המכשירים בכתב טפל עם וכל שום, ועיין בג"פ סוף ס"ק צ"ג דהכשיר ג"כ מטעם ס"ס הזאת בנתפרסם שם השינוי ולא הוחזק, עיי"ש, ולדעת הח"מ מיד בו ביום הוי נתפרסם שם השינוי ע"י שינוי השם בביהכ"נ ובציבור, אלא שלא הוחזק, והוי ספק טפל ספק עיקר, וזה הוא ממש כנידון הב"י, וא"כ בכתב השינוי עם וכל שום הוי ס"ס:
שם. ומכ"ש בנ"ד שכתב ושניהם. צ"ל שניהם:

בט"ז ס"ק א'. בזה נבין דמ"ש תחלה אלא א' מהם היינו אחת ושתים. צ"ל אחת משתים:
שם ובסוף בא הטור ללמדנו וכו' או בטפל עם וכל שום דוקא. צ"ל שום אלא דוקא:
שם ס"ק י"ג. דהא כתב מהרא"י בת"ה סי' רל"ז. צ"ל רל"ה:
שם. היינו שא"צ להזכירו ולא לכללא. צ"ל לכוללו:
שם ס"ק כ'. פסקי מהרא"י סי' ז'. צ"ל ו':
שם ס"ק כ"א. בפסקים סי' ז'. צ"ל ו':
שם באותו ס"ק בד"ה בהג"ה. מהרר"ז כתב קלונימס המכונה קלמן הואיל זמן לא נסמך יחד. צ"ל ומן לא נסמוך יחד. ור"ל דמ' נ' של קלונימס לא נסמוך יחד כמו בקלמן:
שם ס"ק כ"ב. לא הצרכו לכתוב המכונה. צ"ל לא הוצרכנו:
שם. אא"כ יש כינוי. צ"ל לכינוי:
שם. אבל אם יש שם קודש. צ"ל לשם קודש:
שם. ודין שלמה וכו' א"צ לכתוב כלל המכונה בזה. צ"ל דזה
שם. בתשובת ר"מ לובלין מפלפל שם בא' שהי' לו שם כינוי איך לכתבו ותמהני שהרי לפי מסקנת רמ"א כאן אין לכתוב שום כינוי וכו':
ונ"ב **תמה** אני על תמיהתו, שעד כאן לא כתב רמ"א לקמן בסוף סעיף זה דאין לכתוב הכינוי כלל, אלא כשאין היהודים קורין אותו בשם הכינוי לבדו, אלא בצירוף עם עיקר השם, אזי אף אם הגוים קורין אותו בכינוי לחוד אין לכתוב הכינוי כלל, אבל כשהיהודים קורין אותו בהכינוי לבד כותבין הכינוי, אף דהיא רק מצד מעשיו או צורת גופו, וכמ"ש הב"ש בס"ק כ"ט בשם תשובת מהר"מ מינץ בכינוי זעמל דנקרא כן על שם יפיו דכותבין אותו, עיי"ש, והמהר"מ לובלין שם בסי' ק"ב מיירי דהיהודים קראו אותו גם בפניו בשם הכינוי קורין לבד, עיי"ש, ומשו"ה הסכים שם לכתוב הכינוי, וזה פשוט מאוד, עיי"ש, ומה שלא כתב מהרי"ל כינוי קץ ושנאביל, נראה דכינוין הללו הי' כינויי משפחה, ובזה ג"כ לא קשה כלל מה שהקשה עוד הט"ז בס"ק כ"ד דלמה הוצרך לומר דכינוי משפחה אין לכותבו, והלא מסיק בסמוך דאף כינוי עצמו אין כותבין כלל, ומלבד שאין זה קושיא כ"כ, די"ל דהרמ"א נקט לי' בדרך לא זו אף זו, אף גם כי לפי הנ"ל עיקר הקושיא לא קשה כלל, כי בכינוי משפחה אף אם נקרא רק בשם הכינוי לבד ג"כ אין כותבין, כמ"ש בספר גט מקושר הביאו בפתחי תשובה ס"ק מ"א, וזה לא נשמע מכינוי עצמו דלקמן, דאיירי רק באם לא נקרא בשם הכינוי לבד, וכנ"ל:
שם בס"ק כ"ט. והמסדר ההוא לא ידע וכו' רק מצות דברים.
שם בסוף הס"ק. ובודאי אם ניסת בגט זה הבנים ממזרים:

ונ"ב **עיין** בב"ש לעיל ס"ק ב' ובתורת גיטין בחידושים ס"ק ה' דכשר בדיעבד במקום עיגון, עיי"ש, מיהו גם הט"ז לא קאמר אלא במקום שאין שום עילה וסבה כלל לכתוב וכל שום, כי אז יאמרו שאין זה המגרש, רק הוא אחר הראוי כתוב עליו וכל שום, כמומר וכדומה, אבל כשיש איזה טעם וצורך לכתוב וכל שום, הלא כבר כתב הט"ז לעיל ס"ק י"ג לכתוב וכל שום אף באינו מומר, כי בזה שוב לא יאמרו שאין זה המגרש, רק יאמרו דמשו"ה כתבו בו וכל שום לרמז גם השם שיש לו במקום אחר וכדומה, וזה הוא שכתב בריש הס"ק הזה דמשו"ה אין לכתוב וכל שום משום גנאי להמגרש, ולא כתב ביותר משום לעז, כמ"ש אח"כ, משום דאין כאן לעז במקום שיש צורך קצת לרמז גם שם הגוים, ולכך כתב רק משום גנאי אין לכתבו, אמנם הט"ז כאן סותר משנתו מה ששנה לנו לעיל בס"ק י"ג דבמקום שיש צורך לכתוב וכל שום כותבין, ולא איכפת לן כלל במה שאין כותבין כן רק למומר, ומייתי לי' מהכא, עיי"ש, וכאן חזר וכתב דבאמת אין לכתוב אותו משום טעם זה דע"י כן יהי' גנאי להמגרש, והיינו ע"כ אף שיש כאן קצת צורך לכתוב, דבאין צורך כלל תיפוק לי' משום לעז, וכנ"ל, אם לא שנחלק בזה בין צורך לצורך, ויהי' בזה לדעת הט"ז ג' חילוקים, דבאין צורך כלל לכתוב וכל שום, כמו בהמעשה דבוסק, אם כתבו יש בו לעז, וגם בדיעבד הבנים ממזרים, ואם יש בו צורך קצת לכתוב וכל שום, כמו לכלול בזה שם הכינוי של הגוים, המוזכר בסעיף זה, בזה שוב אין בו משום לעז אם כתבו, וכנ"ל, רק אעפ"כ יש בו משום גנאי להמגרש, ולזה אין לכותבו לכתחלה, אמנם אם יש בו צורך יותר גדול לכתוב וכל שום, כמו לכלול בו שם שיש לו במקום אחר ולא נודע לנו מה הוא, בזה אין אנו משגיחין גם על גנאי של המגרש, וכותבין וכל שום לכתחלה:

שם ס"ק ל'. וא"ת גם צבי הירש. צ"ל וא"כ גם צבי הירש:

בתורת גיטין ס"ק ז'. ותמוה דהתו' לא כתבו זה וכו':

נ"ב.

עיין בתשובת רעק"א סי' ק"ך שכתב ג"כ שאין דבר הב"ש מוכרחים:

שם ס"ק ח'. וגם קשה הלשון שבפסקיו וכו' ובסיפא בלא איתחזק כתב שא"צ לכתוב וכל שום:

ונ"ב.

הלשון מגומגם ונראה חסר, וכוונתו דמדלא כתב בסיפא הפרש אחר רק שאין כותבין וכל שום, כלל דשם מקום הנתינה כותבין, כמו ברישא, ולא שם מקום הכתיבה, דאל"כ הי' צריך לכתוב בסיפא ג"כ דאין כותבין שם מקום הנתינה, רק שם מקום הכתיבה בלא

וכל שום, אמנם לפענ"ד אין מזה הכרח כלל, דזה לא הי' צריך לכתוב דלא יכתבו שם מקום הנתינה, דפשיטא שלא יכתבו, דהא אינן יודעין כלל משם מקום הנתינה, רק דהי' הוי אמינא שיכתבו עכ"פ וכל שום, מספק שמא יש לו עוד איזה שם במקום אחר, ולזה כתב הרא"ש דא"צ לכתוב וכל שום, דאף אם יתוודע לנו אח"כ שיש לו שם אחר במקום אחר הגט כשר, יען דבשעת כתיבה לא היינו יודעין רק משם זה, ולא חל ע"ז תקנת ר"ג, ומיירי באמת דגם הסופר והעדים אינם יודעים, וכמ"ש בספר ג"פ, ובהרא"ש ליתא כלל דתלוי רק בידיעת אנשי המקום, אלא בידיעה במקום הכתיבה ובמקום הנתינה, עיי"ש, ובזה נתיישבו גם שאר הקושיות של התו"ג על פירוש הטור וכל הפוסקים:

שם. ועוד קשה לפי' הטור שכותבין שם מקום הנתינה, צ"ל הכתיבה:

שם בסוף הס"ק. ומ"ש הרא"ש ואף אם ידוע. צ"ל יודע:

שם בסוף ס"ק י"ב. וראי' לזה מח"מ סי' ל"ט. צ"ל מ"ט:

שם בריש ס"ק י"ג. ועיי"ש עוד שמביא ראי' להכשיר מהבעל העיטור. צ"ל להכשיר בשינה מבעל העיטור:

שם בס"ק ט"ו. ועיי"ש באו"ת שכתב דזה הוי מוכח מתוכו כיון דמוכח מתוכו בשעת מסירה לר"א דאמר ע"מ כרתי:

נ"ב **כאן** נמשך אחר האו"ת דלר"מ אין זה מוכח מתוכו, אמנם לקמן סי' קל"א בביאורים ס"ק ב' ובחידושים ס"ק ג' כתב דמוכח בגמרא דגם לר' מאיר חשיב זה מוכח מתוכו לדידן דקיי"ל שני יב"ש מוציאין שט"ח על אחרים, וכ"כ בנודע ביהודה מהד"ת חלק אבה"ע סי' קי"ג, עיי"ש מלתא בטעמא, ועיי"ש כל התשובה ותראה דכל דברי התו"ג בס"ק זה ובס"ק י"ג נכללים בדבריו ז"ל שם. שוב ראיתי שגם בנתיבות סי' מ"ט ס"ק ח' דחה דברי התומים בזה, עיי"ש:

שם ס"ק י"ט. דלא כתב רמ"א כאן דמקדימין שם העברי רק בשם לעז שהוא פירוש שם העברי כגון יהודה ליאון:

נ"ב **במחכ"ת** אין זה מדוקדק כלל, דבשם כזה יהודה ליאון כבר כתב הרמ"א דינו לעיל, ולמה הוכפל פה עוד הפעם, וגם בשם כיהודה ליאון לא הי' צריך הרמ"א להתנות דדוקא שעולה לתורה בשם העברי, דנראה ברור דבשם כזה ששם הלעז הוא רק שם הכינוי ואינו שם העצם לעולם, וכשקורין אותו בשם זה יודעים הכל שע"כ יש לו שם אחר עקרי, ארי' או יהודה, א"כ אפילו אם כ"ע קרו לי' וגם עולה וחותם רק בשם הלעז לחוד, מ"מ שם העברי עיקר, וכותבין יהודה המכונה ליב, וכ"כ בתו"ג עצמו לעיל ס"ק ב' בשם הג"פ ס"ק ד' עפ"י תשובת מהרי"ק, עיי"ש, ודלא כמ"ש הג"פ בס"ק ע"ו ובס"ק פ"א בשם

המהרח"ש, ועיין בג"פ ס"ק ד' וס"ח, ועוד דבשם כזה יהודה ליאון כבר כתב הרמ"א לעיל דצריך לכתוב המכונה, ולמה כתב כאן לכתוב דמתקרי, וע"כ צ"ל דהרמ"א לא מיירי כאן משם כזה דשם הלעז אינו אלא רק כינוי לשם העברי, אלא דכאן מיירי היכא דגם שם הלעז הוא שם העצם בפני עצמו, ולכך הצריך הרמ"א שיעלה לתורה בשם העברי, דאם עולה וחותם בשם הלעז פשיטא דשם הלעז הוא עיקר, רק כשעולה בשם העברי אזי אף אם הרוב קרו לי' בשם הלעז וגם חותם עצמו בו, אוקי העלי' לס"ת נגד החתימה, ושם העברי עיקר לגבי שם הלעז אף דקרו לי' רובא בשם הלעז, כמו באשה, ולכך כותבין דמתקרי על שם הלעז הואיל דהוא שם העצם ולא כינוי, כמ"ש בג"פ ס"ק ס"ד וע"ו וע"ח ופ"ב, עיי"ש, אבל כך הי' צריך התורת גיטין לומר לפי דרכו, דהרמ"א מיירי כאן בשם לעז היוצא משם העברי, כמו חיים ביבאנט, דביבאנט הוי לפעמים נמי שם העצם לעצמו, וכן באשה מיירי בשמחה אליגריא או פריידא, דהוי נמי הרבה פעמים שם העצם ג"כ, כמ"ש בג"פ ס"ק ס"ד וס"ח וע"ו, עיי"ש, ובזה א"ש ג"כ כל הקושיות הנ"ל, ודוק, ואעפ"כ כיון דכאן יוצאים משם העברי עושין שם העיברי עיקר, משא"כ בשמות חלוקין לגמרי, כמו פעסליין אסתר, הרוב מכריע, וכ"כ בספר גט מקושר באות י"ט ס"ק ד' בתירוץ הא' שם, אמנם סתימת לשון הרמ"א כאן לא משמע כן, דמיירי דוקא כששם הלעז יוצא משם העברי, ולכן הקשה הב"ש שפיר מהא דפעסליין אסתר:

אבל על עיקר קושית הב"ש תמה אני, הלא כבר תירץ קושיא זו בסדר גיטין עצמו, שהביא הד"מ ובתשובת הרמ"א סי' פ"ד, וז"ל בהך שכתב דכתבו פעסליין אסתר, מאחר דלא נשתנה שמה מחמת חולי, אלא לקחה לעצמה שם אחר, והורגלה בפי כל, לכן הקדימו ג"כ, אף כי הוא אשכנזת, עכ"ל, ועיי"ש, ור"ל אף דהשם פעסליין הוא לשון אשכנז, בכל זאת הקדימו לשם העברי, יען דהיא מעצמה לקחה לעצמה שם זה, ולא חפצה בשם הראשון, הרי היא עשתה שם זה לעיקר, ודוקא כשנקראת בשני השמות רק מפי אחרים בזה יש יתרון לשם העברי על שם הלעז, והוא עיקר, אף דרובא קרו לה בשם הלעז, אבל היכא דהיא עצמה שינתה לעצמה השם העברי לשם הלעז, הרי חזינן דהיא עושית לעיקר שם הלעז, ומשו"ה אם הרוב ג"כ קורין לה בשם הלעז, גם אנן מקדמינן לי', וזה דומה קצת לאם חותמת עצמה רק בשם הלעז לבד, דשם הלעז עיקר, אף לדעת הרמ"א, כמ"ש בג"פ ס"ק פ"א, והיינו משום דחזינן דהיא עצמה עושית שם הלעז לעיקר, וה"ה בנ"ד היכא דהיא בעצמה שינתה שמה, וכנ"ל, והגם דאין זה דומה לגמרי לשם החתימה, דשם החתימה הוא עיקר אפילו נגד שם שמחמת חולי ורובא קורין לו בו, וכמ"ש לקמן על הגליון בס"ק כ"ה, משא"כ שם שלקח לעצמו מחמת איזה סבה דאינו אפילו כשם

שמחמת חולי, ותלוי בקריאת הרוב, וכמ"ש לקמן על הגליון בחידושים ס"ק כ"ז, מ"מ עכ"פ קצת דמיון יש ליקח בזה משם החתימה, דהיכא דהיא עצמה בחרה בשם הלעז אין כח בשם העברי לעשות אותו טפל כשרובא קורין לו בו, ודוק, וכן תירץ בגט מקושר שם קושית הב"ש בתירוץ הב', וכתב שזה נראה יותר בדעת הרמ"א, עיי"ש, ולכאורה זה הוא ג"כ כוונת הסדר גיטין שבד"מ ובתשובת רמ"א, וכנ"ל:

אמנם שבתי וראיתי דאין להעמיד בדעת הרמ"א גם חילוק זה, דהרמ"א סתם וכתב דעושים שם העברי עיקר, ולא רמז שום חילוק בזה, משמע דבכל ענין שיש לו שם עברי וגם שם לעז הדין כן הוא, וגם בדברי הסדר גיטין הנ"ל אין מתיישב לי הפירוש הנ"ל כהוגן, ואיני רוצה להאריך בזה, והמעיין יבחין זה מעצמו, ולזאת נראה לפענ"ד פירוש אחר בדברי ס"ג הנ"ל, ולזה צריך אני להעתיק כל לשון הסדר גיטין בזה, כפי שמובא בתשובת הרמ"א שם

וז"ל אשה אחת המירה ושמה אסתר, ואח"כ חזרה, וכדי להתנסבא קראת שמה פעסלין וכו', וכן קראו כולם אותה פעסלין, ובאה להתגרש לפני מהר"א שליצשטא"ט, וכתב בגיטין פעסלין ואסתר, בלא מתקרי ובלא מכונה, מאחר דלא נשתנה שמה מחמת חולי, אלא לקחה לעצמה שם אחר, והורגלה בפי כל, לכן הקדימו ג"כ, אף כי הוא אשכנז, עכ"ל הס"ג שם:

הנה כתב מתחלה טעם למ"ש בגט פעסלין ואסתר בלא מתקרי ובלא מכונה, דדוקא בנשתנה שמה מחמת חולי כותבין שם אחד לעיקר, דהיינו שם השינוי, ועל שם אחד דמתקרי או המכונה, מאחר דשינו השם הראשון בציבור, ואמרו ולא יקרא עוד שמה כך אלא כך, נמצא דאלו הם ב' שמות חלוקין, דאי האי לא האי ואי האי לא האי, ולזה בקצת קרו לה שם זה וקצת בשם זה אין לכתוב בהגט שניהם כאחת, דהא אינה נקראת כן בשניהם כאחת, דאותן דקרו לה בשם השינוי היינו שם השינוי דוקא ולא שם הקודם, וכמו שאמרו המשנים השם ולא יקרא עוד וכו', ואותן דקרו לה בשם הקודם, היינו דוקא שם הקודם, ולא שם השינוי, דאי הוי נקטו שם השינוי שוב לא הי' מקום לשם הקודם, דהא אמרו המשנים ולא יקרא עוד וכו', וע"כ דאותן הקוראים אותה בשם הקודם לא קבלו לקרות אותה בשם השינוי, ולזה כותבין שם פלוני דמתקריא שם פלוני, דהיינו שם פלוני לחוד דמתקריא שם פלוני לחוד, אבל כשלא נשתנה שמה מ"ח, רק היא לקחה לעצמה שם אחר והורגלה בו בפי כל, אין זה שינוי ועקירה לשם ראשון, דמאן עקר לי', הא לא נאמר עליו ברבים ולא יקרא עוד וכו', ולזאת שם השני הוא רק הוספה על שם הראשון, וכשקורין אותה בשם השני אין המשמעות שם השני ולא שם הראשון, אלא

גם שם הראשון, רק דמקצרין השם בקריאה, ואין אומרים אלא שם אחד, כדרך אנשים בהרבה פעמים, ובאמת שני השמות כאחת יש לה, וכן הקורין אותה בשם ראשון, אין הכוונה בזה שם ראשון דוקא ולא שם השני, דהא חזינן דהורגלה גם בשם השני, אלא הוא ג"כ קיצור השם, ובאמת יש לה ב' שמות כאחת, וכנ"ל, ודו"ק, ולזה כותבין ב' השמות כאחת, פעסלין אסתר, בלא מתקרי ובלא מכונה, דדוקא בב' שמות חלוקין, אחד עיקר ואחד טפל, כותבין העיקר לעיקר ועל הטפל דמתקרי או המכונה, אבל בלקחה לעצמה שם אחר, שני שמות יש לה, הראשון והב', אף דאינה נקראת רק בקיצור השם דהיינו באחד, וכנ"ל, ושניהם עקריים, ולכך כותבין שניהם כאחת, ומפשטות הדברים נראה דלא היתה נקראת כלל בשם אסתר, רק הורגלה בפי כל דייקא בשם פעסלין לחוד, ואעפ"כ לא הוי שם אסתר נשתקע, דדוקא בשינוי שם מחמת חולי ששינו ועקרו שם הראשון באמירתם ברבים ולא יקרא עוד וכו', ולזה כשנקרא אח"כ בפי כל רק בשם השני, שמשמעותו הוא ולא שם הראשון, וכנ"ל, בזה הוי שם הראשון נשתקע, ולא כתבינן לי' כלל, אבל בלקחה לעצמה שם אחר, דלא נעקר עי"ז, שם הראשון, וכנ"ל, ולזה אף דכ"ע קרו לה רק בשם הב', אעפ"כ לא הוי שם הא' נשתקע, רק שם הב' הוא הוספה על שם הא', וב' שמות כאחת יש לה, ונקראת רק באחד לקיצור ולגיגועים, וכנ"ל, ולזה כותבין ב' השמות כאחת, פטסלין אסתר, וזה הוא דלא כמ"ש הב"ש בס"ק ל"א שם דהס"ג ע"כ מיירי כשנקראת ג"כ בשם אסתר, דאל"כ למה כתבו שם אסתר כלל, הא הוי נשתקע, אמנם מפשטות דברי הס"ג לא נראה כן, אלא דרק נקראת בפ"כ פעסלין, ואעפ"כ לא הוי שם אסתר נשתקע, וכנ"ל, ולזה כתבו פעסלין אסתר בלא דמתקרי ובלא מכונה, משום דעדיין יש לה ב' שמות כאחת, וכנ"ל:

ושוב כתב בס"ג לכן הקדימו ג"כ אף כי הוא אשכנז, ור"ל יען דיש לה ב' השמות כאחת, וכנ"ל, לכן הקדימו שם פעסלין אף דהוא שם אשכנז, דעד כאן לא מקדמינן שם העברי אף דרק המיעוט קורין לו בו, אלא כשכותבין דמתקרי או המכונה, דהיינו שם אחד לעיקר ושם אחד לטפל, אזי אמרינן דשם העברי הוא העיקר, ומקדימין אותו, אבל כשאין כאן טפל ועיקר, רק ב' השמות הם עקריים, וכותבין שניהם כאחת, בלא מתקרי ובלא מכונה, כמו פעסלין אסתר, וכנ"ל, אין טעם להקדים שם העברי כדי לעשות אותו לעיקר, דהא אינו נעשה עיקר כלל ע"י הקדמה זו, דהא אין כותבין על השני דמתקרי או המכונה, וא"כ שניהם עקריים, ולזה מקדמינן שם פעסלין, דהוא יותר מפורסם, וכ"ע קרו לה בי', דכשאין ההקדמה נוגע לענין חשיבות השם, עיקר וטפל, בודאי יש להקדים השם דקרו בי' כ"ע, והגע עצמך, אם כ"ע הוי קרו לה בב' השמות כאחת, פעסלין אסתר,

בודאי הוי צריכין לכתוב כן בגט, פעסלין קודם לאסתר, כדקרו לה כ"ע, ולא להפוך השמות ולכתוב אסתר בראשונה משום דהוא שם עברי, וא"כ ה"ה אף דכ"ע קרו לה רק פעסלין, מ"מ מאחר דאמרינן דאין זה עקירה לשם אסתר, רק קיצור השם, וכאלו קרו לה בשניהם כאחת משוינן לה, וכנ"ל, א"כ פשוט דאין דרך העולם לחסר ולקצר בראש דבריו, וכשקורין למי שיש לו ב' שמות רק בשם אחד לקיצור ולגיגועים, עפ"י רוב קורין לו בשם ראשון, ומקצרין שם הב', וא"כ כשקורין אותה כ"ע פעסלין, ומקצרין שם אסתר, ע"כ דנקטו שם פעסלין לשם הראשון שלה, ומקצרין שם אעתר הב', וא"כ כאלו קרו לה בב' השמות כאחת, פעסלין אסתר, מחשבינן לה, וכן יש לכתוב בהגט, פעסלין קודם לאסתר, כנלפענ"ד בכוונת הס"ג בזה:

ובזה א"ש סתימת הרמ"א בזה, ולא פרט דבגוונא כמו פעסלין אסתר אין מקדימין שם העברי, משום דהרמ"א הא לא איירי כאן אלא בב' שמות חלוקין, שכותבין אחד לעיקר ועל הב' דמתקרי, וכמו שכתב כן להדיא בזה, מי שיש לו שם עברי וכו' עושין שם העברי עיקר ועל שם השני כותבין דמתקרי, עכ"ל, ובזה באמת בכל גווני מקדימין שם העברי, וכנ"ל, ומשו"ה סתם הרמ"א בזה, אבל במי שיש לו ב' שמות כאחת, דכותבין שניהם בלא דמתקרי, כמו בגוונא דפעסלין אסתר, מזה לא איירי הרמ"א כאן, רק בסעיף י"ד, ועיי"ש בב"ש ס"ק כ"ד, ופשוט דבזה מקדימין השם דנקרא בו בראשונה, אף דהוא לעז והב' עברי, וכנ"ל, וכ"כ בפשיטות בתו"ג שם בחידושים ס"ק כ':

אמנם גם עיקר הדין דס"ג בפעסלין אסתר, דכותבין שניהם בלא דמתקרי ובלא המכונה אף דלא קרו לה בשניהם יחד, לא ס"ל להרמ"א כן, דהא כתב שם בתשובה דהרא"ש ומהרי"ק פליגו ע"ז, וס"ל דאדרבא אין לכתוב ב' השמות יחד בלא דמתקרי, אף דלא נשתנה ע"י חולי, רק שלא יכירו אותו, כההוא מעשה דאסתר פעסלין, ומהראוי לעשות כוותייהו, עיי"ש, וא"כ ממילא יש להקדים שם העברי וכנ"ל, וכן משמעות כל הפוסקים דבקריאה תלי' מילתא, דאם לא נקראת בשניהם יחד כותבין דמתקרי, ואם לא נקראת באחד כלל הוי נשתקע, אף דלא נשתנה ע"י חולי, ולא ס"ל החילוק והסברא הנ"ל של הס"ג, ולזה לא הביא זה הרמ"א כלל, וגם הא כתב הרמ"א בתשובה שם דאפשר דהס"ג מיירי דרק בפניה לא הי' קורין אותה אלא פעסלין, שלא לביישה, אבל שלא בפניה הי' קורין אותה בשניהם יחד. אסתר פעסלין, [לאו דוקא אלא פעסלין אסתר, דאל"כ איך היפכו השם לכתוב פעסלין בראשונה] ולכך כתבו שניהם יחד, עיי"ש, וא"כ בכזה פשוט דמקדימין השם שנקראת בו בראשונה, וכנ"ל, ולא הי' צריך הרמ"א לכתבו:

ועכ"פ ברור, דהיכי שכותבין דמתקרי, דעת הרמ"א דבכל ענין עושין שם העברי עיקר, אף דהרוב קורין אותו בשם הלעז, וכמ"ש הג"פ שם בס"ק פ"א בריש דבריו, דכן נראה מסתימת דברי רמ"א, ולא כמו שמסיק שם להשוות דעת הרמ"א לדעת הב"י, דברובא קרו לי' בשם הלעז שם הלעז עיקר, רק דהרמ"א מיירי בליכא למיקם עלה דמילתא באיזה שם שקורין הרוב, עיי"ש, ואחרי המחילה מכ"ת הקדושה גרם לו זה יען שלא הי' לפניו דברי הרמ"א בדרכי משה בדין זה, וכמ"ש שם בריש הס"ק דלא מצא שורש הנה זו, עיי"ש, אבל באמת מבואר בד"מ אות כ"ג שחולק על הב"י בזה, וס"ל דאף אם הרוב קורין לה אלגיריא כותבין שמחה המכונה אלגיריא, דשם הקודש עיקר נגד שם הלעז אף בכה"ג, ומייתי זה בשם המנהג ובשם סדר ניטין, עיי"ש, והביאו הב"ש ס"ק ל"א, וכתב שכן דעת הרמ"א בהגה, עיי"ש:

וגם נראה מסתימת הרמ"א דאפילו כשאין שם הלעז יוצא משם העברי שם העברי עיקר אף ברובא קרו לי' בשם הלעז, וכנ"ל, ולא כמו שהוציאו התו"ג מהא דפעסלין אסתר שבס"ג דיש בזה חילוק בין כששם הלעז יוצא משם העברי, ובין כשהוא שם בפני עצמו, וכנ"ל, ואדרבא משם עצמו מוכת דאין חילוק בזה, מדהוצרך הס"ג לומר דמשו"ה ג"כ הקדימו שם פעסלין אף שהוא לעז, יען דכתבו ב' השמות כאחת בלא דמתקרי, וכנ"ל, והרי שם פעסלין אינו יוצא משם אסתר, ולדעת התו"ג דבכה"ג שם הלעז דקרו לי' רובא הוא עיקר, א"כ בלא זה ניחא מה שהקדימו בזה שם פעסלין, א"ו ס"ל להס"ג דאין לחלק בזה, וגם נסתר מזה ג"כ תירוץ הב' של הג"מ הנ"ל, ודו"ק:

ונראה עוד מסתימת דברי הרמ"א דאף כששם הלעז הוא שם העריסה ושם העברי בא לו אח"כ אעפ"כ עושין שם העברי עיקר [וכן משמע מדברי הג"פ בסוף ס"ק פ"ב, עיי"ש, אף דהרוב קורין לו בשם הלעז:

אמנם כשעולה לתורה וחותם בשם הלעז גם הרמ"א מודה דשם הלעז עיקר, והיינו דלא השיג על הב"י במ"ש מקודם בחיים ביבאנט ועולה וחותם בשם ביבאנט דביבאנט הוא עיקר, עיי"ש, דבזה גם הרמ"א מודה, והיינו דהתנה בהגה מי שיש לו שם עברי שעולה בו לקרות בתורה, דלכאורה הא בלא"ה שם עברי עיקר אף באשה שאינה עולה לתורה, אלא דכוונת הרמ"א היא לאפוקי אם אינו עולה לתורה בשם העברי, וממילא הוא עולה לתורה בשם הלעז, דאז שם הלעז עיקר:

ובגט פשוט שם בס"ק פ"א הקשה דהא השם שעולה לתורה הוא עיקר אף כשב' השמות הם בלשון עברי, עיי"ש שנדחק בזה, ולפענ"ד הא הרמ"א לא הזכיר רק שעולה בו לתורה, ולא הזכיר כלל שגם חותם בשם זה, כמ"ש לקמן בסי"ח, משמע דאף אם אינו חותם

בו, רק בשם הלעז, וגם אם אפילו הרוב קורין לו בשם הלעז, אעפ"כ שם העברי עיקר, דכך מורה, סתימת לשון הרמ"א, שרק צריך להיות שם עברי ועולה בו לתורה, ובזה יהי' השאר איך שיהי' עושין שם העברי עיקר, וכנ"ל, ובהיות כן שפיר הוי זה רק משום הרבותא דשם העברי על שם הלעז, הא בב' השמות שוין, של עברי או של לעז, ועולה לתורה באחד וחותם עצמו בהשני שהרוב קורין לו בו, בודאי מצרפינן קריאת רוב העולם להחתימה, ושם זה הוי עיקר, אבל בשם עברי נגד שם של לעז, דשם העברי הוא עיקר אף דרובא קרו לי' בשם הלעז, משו"ה אף אם חותם בשם הלעז, כיון דיש לנגד זה דעולה לתורה בשם העברי, ממילא שוב הוי שם העברי עיקר לגבי שם הלעז:

ונראה דה"ה בהיפוך, היכא דחותם עצמו בשם העברי, ועולה לתורה בשם הלעז, ג"כ שם העברי עיקר, אף דרובא קרו לי' בשם הלעז, דאוקי החתימה נגד העלי' לתורה, ושוב הוי שם העברי עיקר, וכנ"ל, ועיין בתורת גיטין ס"ק כ"ה:

והרמ"א לא אתי לאפוקי אלא שלא יהי' שניהם בשם הלעז, רצוני לומר החתימה והעלי' לתורה, דבזה בודאי שם הלעז עיקר, וכנ"ל, ולכך צריך להיות בשם העברי עכ"פ אחד מהם, או העלי' לתורה, או החתימה, והרמ"א חד מינייהו נקט, העלי' לתורה, אף דהחתימה היא בלעז, וה"ה כשהוא בהיפוך, דהחתימה היא בשם העברי, והעלי' לתורה היא בשם הלעז, דשם העברי עיקר, וכנ"ל:

בתו"ג שם. בחידושים ס"ק כ"ז. מחמת חולי. אבל בנשתנה מחמת דבר אחר מקדימין שם של הרוב:

נ"ב.

נראה מזה דלא כהג"פ ס"ק צ"ב, דס"ל דשינוי שם מחמת סבה חזקה דינו כשינוי שם מחמת חולי, ובאמת שבמהרי"ק שורש צ"ח מבואר ומוכח להדיא דלא כהג"פ, עיי"ש היטב, וכן משמע מסתימת כל הפוסקים, דנקטו דוקא נשתנה מחמת חולי, והבו דלא לוסיף עלה, כי טובא יש לחלק בין שינוי מ"ח ובין שינוי מחמת סבה חזקה, כי השינוי מחמת חולי הוא בפרסום גדול, בבית הכנסת בציבור, במנין עשרה עכ"פ, ואומרים בפירוש בפומבי שלא יקרא עוד בשם הראשון, כי אם בשם הב', וכדי לקרוע גזר דינו. מה שאין כל זה בשינוי מחמת סבה, וכיון שגם שינוי שם שמ"ח אינו מבואר בש"ס ורמב"ם דהוא עיקר נגד שם של הרוב, ורק חידוש הוא שחידשו כן הפוסקים האחרונים, מניין לנו להוסיף עוד, ואין לך בו אלא חידושו, ועיין בג"פ ריש ס"ק צ"ג:

שם בביאורים ס"ק כ"ד. וכצ"ל בספרו ב"י אפילו לא מת מחליו וכו':

ונ"ב.

עיין בתשובה שני סי' ז' ענף א' בד"ה ושוב, דהגה זו אינה נכונה במחכ"ת:
שם באותו ס"ק. משים דעת המהרי"ק בשורש פ"ו וכו' שהביא הב"ש בס"ק ל"ג. כצ"ל בתו"ג:
ונ"ב.
עיי"ש בתשובה הנ"ל בענף ב' בד"ה ובתו"ג:
שם באותו ס"ק. ובגט השני כותב שם שלא נשתקע לעיקר ודמתקרי על שם הב' שנשתקע:
ונ"ב.
עיי"ש בתשובה הנ"ל בענף ג' בד"ה איברא והנמשכים באריכות:
שם באותו ס"ק. ודלא כהחמ"ח שהכשיר בשם שני לבד:
ונ"ב.
עיי"ש בתשובה הנ"ל בסוף ענף ו' בד"ה וראיתי בתו"ג, ובד"ה ומה מאוד:
שם בחידושים ס"ק ל'. ואם עלי' לס"ת והחתימה מכחישין זא"ז שם החולי קודם:
ונ"ב.
משמע מזה דבזה לא משגחינן איזה מצוי אצלו יותר, אם העלי' או החתימה, דלעולם שם החולי מכריע בזה, דלא כהג"פ ס"ק צ"ח, עיי"ש, ודוק:
שם ס"ק ל"א. אפילו עולה לתורה וחותם בשניהם יחד:
ונ"ב.
ר"ל ועולה וחותם בשם הא' קודם, עיין ביאורים סוף ס"ק כ"ד:
שם בסוף אותו ס"ק דמקדימין אותו בגט ג"כ:
ונ"ב.
פירוש אף דכ"ע קרו לי' בשם שני, עיי"ש בג"פ ס"ק צ"ט, ועיין לקמן בתו"ג בהגהות שעל סדר הגט באות ל"ט שכתב דכן עיקר בזה כהג"פ:
שם בביאורים ס"ק כ"ה דלכאורה מוכח מהש"ס דהשם שהכל קורין עדיף:
ונ"ב.
תמהני דאי משום הא לא איריא, דהא בחניכה שהכל קורין בודאי דמקדימין שם המובהק, אף דהוא לבדו אינו כשר רק בדיעבד ובחניכה לבדה מגרש לכתחלה לדעת הרא"ש, וא"כ יש לומר דה"ה נגד שם גמור שהכל קורין חשיב שם העלי' והחתימה למובהק, ומקדימין אותו, ואין זה חידוש נגד הש"ס עכ"פ, ודוק:
שם באותו ס"ק. ובעינן דוקא שניהם וכו' לעשותו עיקר:
ונ"ב.

צ"ע דלשון הקונדרסין שהביא הב"י הוא, באנשים וכו' ששמם מובהק על פי קריאת ס"ת או על פי חותמו וכו', עכ"ל ופירוש דברים אלו, ששמם מובהק עפ"י הס"ת אם נקרא רק באחד לחוד, אף דחותם בשניהם יחד או פעמים בזה ופעמים בזה, וכן עפ"י חותמו אם חותם באחד לחוד, אף דעולה לס"ת בשניהם, וא"כ הרי מבואר בקונדרסין דגם באחד מהן נעשה השם מובהק, אף נגד שם החולי, ואף דגם כ"ע קרו לי' בשם החולי, וכמ"ש הג"פ ריש ס"ק צ"ח, עיי"ש ודוק, ומה שסיימו שם הקונדריסין וז"ל, אלא יכתוב השם שעולה בו לס"ת וחותם בו וכו', עכ"ל, ע"כ צ"ל דהו' של וחותם הוא ו' המחלקת, ופירושו או חותם בו, וכמ"ש בראש דבריו, או דהפירוש הוא דבעינן שיעלה בו. לבדו לתורה וגם חותם בו לפעמים, לאפוקי אם אינו חותם בו כלל רק בשם האחר לבד, דאז שם החולי עיקר, כמ"ש בג"פ שם ובתו"ג, אבל אם עולה לס"ת רק באחד וחותם בשניהם, או שחותם רק באחד ועולה בשניהם, אזי שם העלי' לבד או שם החתימה לבד מכריע גם נגד שם החולי, ומכש"כ נגד שם שהכל קורין בו, דהא שם החולי יותר עיקר משם שהכל קורין, ותדע דהא כתב התו"ג לעיל סס"ק כ"ד, דאם עולה וחותם בשניהם יחד ובראשון קודם, ובפי כל נקרא רק בשם הראשון, כותבין שם החולי קודם, עיי"ש, ועד כאן לא מייתי ע"ז בחידושים ס"ק ל"א דהג"פ חולק אלא הואיל דעולה וחותם תמיד בשם הראשון קודם, אבל אם עולה וחותם לפעמים בשם הראשון קודם ולפעמים בשם החולי קודם, גם הג"פ מודה דשם החולי עיקר אף דנקרא בפי כל רק בשם הראשון ועיי"ש בג"פ ודוק, הרי דשם החולי עיקר ומכריע נגד שם שהכל קורין לו בו, ואם העלי' לבד או החתימה לבד מכריע ונעשה עיקר גם נגד שם החולי, וכנ"ל, מכש"כ דאחד מהן לבד מכריע ונעשה עיקר נגד שם שהכל קורין לו בו, וא"כ אכתי יש להסתפק, היכי דהעלי' והחתימה וקריאת העולם סותרין זה את זה, איזה שם מקדימין, אם שם העלי' או שם החתימה, ודוק היטב בכל זה:

ואף לדעת התו"ג עדיין יש להסתפק, היכי דהעלי' והחתימה וקריאת רוב העולם שלשתן סותרין זה את זה, או היכי שהעלי' והחתימה ושם החולי סותרין זא"ז, וכגון דאיכא דקרו לי' בשם העלי', ואיכא דקרו לי' בשם החתימה, ואיכא דקרו לי' בשם החולי, איזה שם מקדימין בגט. ודוק:

שם ס"ק כ"ו. אלא מדוחק. ונראה דדוקא כשהבעל יודע מזה:

ונ"ב **עיין** מה שכתבתי בזה בתשובה הנ"ל סוף ענף י"ג בד"ה והנה לכאורה והנמשכים, דבכל ענין אין ליתן ב' גיטין אלא מדוחק, וכדמשמע מסתימת הרמ"א:

סימן י

א.

באבן העזר סי' קל"ה ס"א. העדים שנותנים הגט לפניהם צריכים לקרותו קודם נתינה. וכתב הב"ש ס"ק א', צריכים לקרותו. דקיי"ל עדי מסירה כרתי וכו' גם צריכים לקרותו תיכף בעת הנתינה, כי אז חל הגט וכו' כל זה הוא לשיטות התו' דס"ל ע"מ כרתי ואם ליכא ע"מ הגט בטל וכו' עכ"ל:

נ"ב.

ר"ל דלשיטת התו' וסייעתם דבלא ע"מ הגט בטל צריכים דוקא הע"מ לקרות הגט בשעת הנתינה דוקא, קודם הנתינה, או עכ"פ בתוכ"ד לאחר הנתינה, אז תינשא האשה לכתחלה בגט זה, אבל בלא קראו הע"מ את הגט בשעת הנתינה, אף שהגט יוצא עכשיו מתחת ידה ורואין שהוא גט כשר, אעפ"כ לא תנשא בו לכתחלה, כמ"ש לקמן בהגה ס"ג ובב"ש ס"ק ד' בשם רי"ו ומהרא"י, והטעם לזה, משום דלכתחלה מחמירינן ואין חושבין את הע"מ אשר לא קראו הגט בעת הנתינה ולא ידעו אז מה הוא נותן לה, גט או נייר בעלמא, וכדומה, לא מחשבינן אותם לכתחלה לע"מ, ולכך להפוסקים דבלא ע"מ הגט בטל לא תינשא לכתחלה:

משא"כ לדעת הרי"ף והרמב"ם דבדיעבד סגי בעדי חתימה לבד, הגם דבודאי לכתחלה צריכים הע"מ לקרותו בעת הנתינה, כדי שיהיו ע"ח וע"מ, מ"מ כשכבר ניתן הגט, אף אם הע"מ לא קראו אותו כלל, רק אנחנו רואים עכשיו את הגט יוצא מתחת ידה והוא כשר, תנשא בו לכתחלה, דהגם דלכתחלה לא חשבינן להו לע"מ, מ"מ לדידהו גם בע"ח תנשא לכתחלה אחר שכבר ניתן הגט:

וכל זה הוא לענין שתנשא לכתחלה, אבל אם כבר נשאת והגט יוצא מתחת ידה ואנו רואין שהגט כשר, אף שהע"מ לא קראו אותו כלל וכלל מ"מ לא תצא, אף להפוסקים דבלא עדי מסירה הגט בטל, וכמ"ש במוסכם לקמן בהג"ה ס"ג, משום דמעיקר הדין חשבינן העדים לע"מ אף שלא קראו הגט כלל, דכיון שראו הנתינה לידה, ואנו רואין עכשיו שזה שנתן לה אז הי' גט, הרי אנו יודעים שנתן לה גט לפני עדי מסירה:

ובזה פליגו התו' על הר"מ שבמרדכי, הובא בט"ז ס"ק ג' ובב"י, דס"ל דבעינן דוקא דבשעת נתינה ידעו העדים דהוא גט, הא לאו הכי אינה מגורשת, דאין חשיב זה עדי מסירה, עיי"ש, ולדידי' פשיטא דאף אם נשאת תצא, אמנם התו' וכל הפוסקים חולקים על הר"מ בזה, וס"ל דשפיר מקרי ע"מ בראיית נתינת הגט לבד אף שאינן יודעין מה הי' כתוב בו, והכי קיי"ל עכ"פ לענין דיעבד היכא שכבר נשאת, וכנ"ל, וכמו שהאריכו בזה

יפה בשו"ת ברית אברהם חלק אבה"ע סי' קכ"ג, ובשו"ת משכנות יעקב חלק אבה"ע סי' ל"ח בתשובה השלישית אות י"ב י"ג י"ד, עיי"ש ה

אלא שבשו"ת ברית אברהם שם אות ד' השיג על הב"ש סק"א כאן, במ"ש דלהתו' דס"ל דרק ע"מ כרתי צריכים הע"מ לקרותו בשעת הנתינה דוקא, דהא מבואר במרדכי דדוקא הר"מ ס"ל כן, ופליג בזה על התו', דהתו' ס"ל דהגם דלא ידעו כלום בשעת נתינה סגי, עיי"ש:

ובמחכ"ת אין כאן שום השגה על הב"ש, דודאי גם הב"ש ס"ל דדעת התו' וכל הפוסקים זולת הר"מ שבמרדכי דבראיית הנתינה לבד אף שלא ידעו מה כתוב בו הוו ע"מ, וכמ"ש הב"י דהפוסקים חולקים על הר"מ בזה, וכן פסק בסתם הרמ"א בהג"ה ס"ג דאם הגט יוצא מתחת ידה אם נשאת לא תצא, ומשמע ודאי מלשון זה דאף דהעדים לא קראו אותו גם עתה, רק אנחנו רואין הגט שבידה שהוא כשר, לא תצא, אליבא דכ"ע, אף להפוסקים בסי' קל"ג דרק ע"מ כרתי, וכמ"ש ג"כ בשו"ת ברית אברהם שם דכן הוא דעת הרמ"א, עיי"ש, ומשום דשפיר הוו ע"מ במה שראו נתינת הגט לידה מידו אף שאינם יודעים מה כתוב בו:

וכן משמע להדיא ממ"ש בש"ע ס"ה זרק לה הגט לבין החביות בפני עדים וכו' אם נמצאו ב' או ג' מזוזות וכו' ה"ז ספק מגורשת בד"א כשלא קראוהו וכו', עכ"ל, ודברים הללו כתובים גם בטור, ועיי"ש בבדק הבית שבב"י, והרי דעת הטור בסוף סי' קל"ג בודאי הוא כדעת הרא"ש דבלא ע"מ הגט בטל, עיי"ש בב"י, ואעפ"כ אף שלא קראוהו הע"מ כלל כתב דהוי ספק מגורשת, וכן המחבר כתב בסתם בס"ה ובס"ג דבלא קראוהו כלל ונאבד דהוי ספק מגורשת, ומשמע ודאי דזה הוא אליבא דכ"ע, אף לדעת הפוסקים דבלא ע"מ הגט בטל, ואמאי הוי עכ"פ ספק מגורשת, ולא אמרינן דבודאי אינה מגורשת, דאף אם הי' גט, כיון שהע"מ לא קראו אותו אינם ע"מ כלל, והוא בטל אליבא דהפוסקים דרק ע"מ כרתי, וע"כ צ"ל דזה שפיר מקרי ע"מ במה שראו נתינת הגט אף שלא קראוהו ולא ידעו מה הוא:

וכן כתב הב"ש עצמו להדיא בס"ק ג' דאפילו לשיטות הפוסקים דס"ל ע"מ כרתי והם לא קראו הגט מ"מ כיון שראו הנתינה היא ספק מגורשת, עכ"ל, הרי דס"ל להב"ש דשפיר הוי ע"מ במה שראו הנתינה לבד, אף שלא קראוהו כלל, ומשו"ה אם נשאת והגט בידה והוא כשר לא תצא אף להפוסקים דרק ע"מ כרתי, וכנ"ל:

ומ"ש הב"ש כאן בס"ק א' דלשיטת התו' דע"מ כרתי צריכים דוקא העדים לקרות הגט, בעת הנתינה דוקא, היינו לענין שתהא יכולה להינשא לכתחלה, וכמו שנראה להדיא

מדבריו שם במ"ש להלן, ולשיטת הרי"ף והרמב"ם וכו' אם לא קראו בעת הנתינה אלא אח"כ תנשא לכתחלה עכ"ל, דזה הוא עיקר החילוק בזה בין שיטת התו' ובין שיטת הרי"ף ורמב"ם לענין להינשא לכתחלה, דלשיטת התו' דרק ע"מ כרתי יש מקום להחמיר לכתחלה שלא לחשוב אותם לע"מ כשלא קראו הגט בעת הנתינה ולא ידעו אז מה הוא נותן לה, וכדעת הר"מ שבמרדכי הנ"ל:

והגם דודאי המו' גופייהו לא ס"ל כהר"מ, וכנ"ל, ולדידהו בקראו אחר הנתינה אפילו לא תיכף אחר הנתינה מגורשת, כמ"ש בתו' ובמרדכי, מ"מ רי"ו חשש לדעת הר"מ לענין שלא תנשא לכתחלה עכ"פ בלא קראו אותו תיכף אחר הנתינה, והיינו בתוכ"ד, וכמ"ש בתורת גיטין, עיי"ש, והיינו כדעת הר"מ שבמרדכי שם דבגם בתוכ"ד הוי כבשעת נתינה ומהני, עיי"ש, וכ"כ הט"ז דרי"ו ס"ל כהר"מ, עיי"ש:

אמנם דוקא לענין שלא תנשא לכתחלה חשש רי"ו לדעת הר"מ, אבל אם נשאת לא תצא אם הגט יוצא מתחת ידה ואנו רואין אותו, אף שהעדים לא קראוהו כלל, וכמ"ש ג"כ התו"ג בזה, וכך הם דברי רמ"א בהגה ס"ג כרי"ו, להחמיר שלא תנשא לכתחלה בגט שלא קראו אותו הע"מ תיכף אחר הנתינה עכ"פ:

וכלפי זה כתב הב"ש כאן בס"ק א', דזה שפסק הרמ"א להחמיר שלא תנשא לכתחלה כשלא קראוהו הע"מ בעת הנתינה, הוא דוקא עפ"י שיטת התו' דרק ע"מ כרתי, ולכן יש לחוש לכתחלה לדעת הר"מ דבלא קראו הע"מ בעת הנתינה לא מקרו ע"מ, אבל לשיטת הרי"ף והרמב"ם דגם ע"ח כרתי אין מקום להחמיר בזה, וגם לכתחלה תנשא, וכנ"ל, כנלפענ"ד פשוט וברור בכוונת דברי הב"ש:

והגם דרי"ו ס"ל כהרי"ף דגם ע"ח כרתי, ואעפ"כ החמיר שלא תנשא לכתחלה בלא קראוהו הע"מ בעת הנתינה, ע"כ צ"ל דמיירי רי"ו בליכא עדי חתימה בהגט, כמ"ש הט"ז בסוף ס"ק ב', וכן צ"ל ע"כ בפסקי מהרא"י סי' כ' שמדייק מדברי הרמב"ם דבהגט יוצא מתחת ידה אף בלא קראוהו העדים כלל אם נשאת לא תצא, עיי"ש, והלא להרמב"ם אפיל כתחלה תנשא בעדי חתימה לחוד, וכנ"ל, וע"כ מיירי מהרא"י בליכא ע"ח, ועיין מה שכתבתי בגליון התו' גיטין די"ט ע"ב שם:

העתק ממה שכתבתי בגליון תו' גיטין דף י"ט ע"ב.

ב.

בד"ה צריכי למיקרייה. קודם נתינה איירי וכו', ואי לא קרייה נראה דלא הוי גט, מדלא משני הב"ע דלא קרייה, משמע דאי לא קרייה אינה מגורשת, וא"ת דתנן לקמן וכו' וטעה

ונתן וכו' ולאח"ז וכו' ושובר יוצא מיד האשה תצא מזה ומזה וכו' ומשני איבעי לה לקרוי גט. והשתא אי לא קרייה אפילו לא הוחלפה להם אינה מגורשת, עכ"ל התו':
ונ"ב.
עיין במרדכי שכתב בזה וז"ל, והשתא אי לא קריוה תחלה, מאי איריא שנמצא הגט ביד האיש, אפילו נשרף מיד אחר הנתינה ואין יודע מה הוה פסול כדמפרש, עכ"ל, וכן הוא בספר התרומה ובהגה"מ בהביאם דברי הר"י שהם דברי התו' כאן, עיי"ש:
ובלי ספק שגם כוונת דברי התו' כאן כן הוא, ומה שכתבו אפילו לא הוחלפה להם אינה מגורשת, ר"ל דאפילו נמצא עכשיו השובר ביד האיש, דמזה נראה שלא הוחלפה להם, אבל הגט אינו לפנינו עכשיו לקרות אותו, שנאבד מן האשה, אפילו בזה אינה מגורשת, וכדהוכיחו התו' לעיל מהא דזרקתו לים וכו' מדלא משני הב"ע דלא קרייה:
וע"ז תירצו התו' שני תירוצים, א', דהגם דכשנאבד ולא קריוהו כלל אסורה להינשא, מ"מ אם נשאת לא תצא, ולפי תירוץ הב' של התו' בלא קריוהו כלל ונאבד אף אם נשאת תצא:
וכן הוא כוונת הרא"ש כאן ככל מה שכתבתי, ומ"ש בהקושיא וז"ל, והשתא אי לא קראה אפילו נתן הבעל גט לאשה לא הויא מגורשת, עכ"ל, אין כוונתו לומר דאנחנו רואים הגט עכשיו ביד האשה, דבזו מניין לנו לומר דאינה מגורשת, דעד כאן לא שמעינן מהוכחה הנ"ל דבדלא קריוה דאינה מגורשת אלא בזרקתו לים וכו', וכנ"ל, אבל כשאנו רואין עכשיו הגט יוצא מתחת ידה, ואין הבעל מערער כלל על הגט, ומכש"כ כשיש עדי חתימה עליו, מניין לנו לומר כן כלל דאינה מגורשת בלא קראוה הע"מ קודם הנתינה, עד שנבוא להקשות ע"ז מהמשנה דגט ושובר, אבל כוונת הרא"ש הוא כך, דבלא קריוה אפילו נתן הבעל להאשה אותו הכתב אשר כתב הסופר בתורת גט, ג"כ אינה מגורשת כשאין אותו הגט לפנינו לראות אותו מה הוא, וע"ז מתרץ הרא"ש ג"כ ב' תירוצי התו' הנ"ל, אשר הנפקותא ביניהם היא אם תצא כשלא קראו הגט ונאבד, וכנ"ל, והרמב"ם שפסק דבלא קראו הגט ונשרף הוי ספק מגורשת, וא"כ אף כשנשאת תצא, הוא כתירוץ הב' של התו':
וכל זה הוא כשאין הגט עתה לפנינו, אבל אם הגט יוצא עתה לפנינו מתחת יד האשה, נראה דס"ל להתו' והרא"ש דהיא מגורשת, ותנשא בו לכתחלה, אף שהעדי מסירה לא קראו אותו כלל גם עכשיו, כגון שאינם עתה לפנינו לקרות הגט, דהא התו' מסיימי דבלא קראה קודם הנתינה וקראה לאחר הנתינה דבר פשוט הוא דמגורשת, וכתב המרדכי שם דלא נראה זו להר"מ, דבעינן דבשעת נתינה ידעו סהדי דהוי גט וכו' או אחר נתינה תוכ"ד, עיי"ש, מכלל דמ"ש התו' קראה לאחר הנתינה מגורשת הוא לאו דוקא לאחר הנתינה

מיד, וכיון דהקריאה אינה בשעת נתינה, ולא ידעי סהדי בשעת נתינה מה שכתוב בו, ואעפ"כ ס"ל להתו' דהוו שפיר ע"מ ע"י ראיית נתינה כזאת, ומגורשת ע"י מסירה זו כשנתברר עתה שזה שמסר לה אז בפני הע"מ הי' גט, וא"כ מה לי שהעדים קראו עתה הגט או שאנחנו הב"ד קורין עתה הגט, סוף סוף נתברר לנו עתה שזה שמסר לה אז בפני הע"מ הי' גט, ומגורשת עי"ז, וכנ"ל:

ואולי י"ל דמ"ש התו' קראה אחר הנתינה מגורשת היינו דוקא עכ"פ באותו המעמד של הנתינה, קודם שזזו משם, דאין בזה חשש של אחלופי עכ"פ, משא"כ כשיוצא הגט מיד האשה לאחר זמן, י"ל שמא זה אחר הוא, אמנם נראה כשיש עדי חתימה על הגט אין לחוש לזה, ודוק:

וכן משמע מדברי הרא"ש שכתב בסוף דבריו וז"ל, ואם לא קראוהו כלל ונאבד צריכה גט אחר, משמע מזה דוקא כשנאבד, אבל אם הוא בידה עדיין, אף שיצאה ממקום נתינת הגט והעדים אינם כאן לקרות אותו, אעפ"כ כשאנחנו רואין הגט יוצא מתחת ידה, אינה צריכה גט אחר, דאל"כ למה כתב הרא"ש דוקא ונאבד, ודוק:

ומלשון סה"ת והמרדכי והגה"מ הנ"ל ודאי משמע כן דביוצא הגט מתחת ידה אף שאין העדים לפנינו לקרותו מגורשת, עיי"ש ודוק:

ובפסקי מהרא"י סי' כ' נראה שמחלק בין דברי התו' והרא"ש ובין דברי סה"ת והמרדכי הנ"ל, וכתב דהרמב"ם ס"ל כתירוצא קמא דתו', עיי"ש, וכבר השיג עליו בזה בביאורי הגר"א באבה"ע סי' קל"ה ס"ק ו', עיי"ש, ועיין בספר גט מקושר בסג"ר אות קצ"ה. עד כאן העתקתי מגליון תו' שלי:

ג.

בסי' קל"ה ס"ג. הרי שלא קראו הגט תחילה, ונתנו לה בפניהם, וזרקתו לאור או לים, אעפ"י שהבעל אומר כשר הי' הרי זו ספק מגורשת:

הגה ואפילו אם נשאת תצא. אבל אם הגט עדיין יוצא מתחת ידה אם נשאת לא תצא. אבל לא תנשא בגט זה, מאחר שלא קראו אותו תיכף אחר הנתינה. ויש חולקין:

וכתב הב"ש ס"ק ה' וז"ל, ויש חולקין. היינו תו' לתירוץ קמא והטור, דס"ל לא תצא אפילו אם נאבד וכו', עכ"ל, ולפ"ז הויש חולקין קאי אלפני פניו, על מ"ש בתחלת ההגהה, ובביאורי הגר"א כתב על זה ולא נהירא, דהוי לי' למימר בתחלה ויש חולקין, ואח"כ אבל אם הגט וכו' לכ"ע לא תצא, ולכך פירש הוא ז"ל דהויש חולקין קאי על מ"ש מקודם דבגט יוצא מתחת ידה אם נשאת לא תצא, וע"ז כתב ויש חולקין, והוא דעת הרשב"א

ושאר פוסקים, דס"ל כתירוץ השני בתו' הנ"ל, דדוקא בקראוהו הא לאו הכי תצא בכל מקום, עכ"ל:

ונ"ב על הגליון שלי בזה"ל:

ולפע"ד מכח הוכחת הגר"א נגד פירוש הב"ש נסתר ג"כ פירוש הגר"א עצמו, דנהי דלפירוש הגר"א לא קאי הוי"ח אלפני פניו, אבל עכ"פ קאי על שלפניו של הדין דסליק מיני', וא"כ ג"כ קשה הול"ל בתחלה וי"ח אחר לא תצא דלעיל, ואח"כ אבל לכ"ע לא תנשא בגט זה וכו':

וגם תמהני דהיכן מצינו ברשב"א או בשום פוסק דאפילו אם הגט יוצא מתחת ידה תצא אם לא קראו אותו העדים, ואדרבה יש קצת משמעות בדברי הרשב"א להמעיין בהם דתנשא לכתחלה אם קורין מי שהם את הגט קודם שתנשא, עיי"ש, ועכ"פ אין מבואר בדבריו שם אלא דאפילו בדיעבד אינה מגורשת עד דקריוה תחלה או סוף, עכ"ל, והיינו לאפוקי בנאבד הגט וא"א לקרותו עכשיו, וכמו שהוכיח שם זה מדמקשה הגמ' על הא דע"מ צריכי למקרייה לגיטא מהא דהרי זה גיטך וזרקתו לים וכו' מגורשת, ולא משני הא לכתחלה הא דיעבד, ש"מ דאפילו בדיעבד אינה מגורשת עד דקריוה תחלה או סוף, עכ"ל, ומזה אין להוכיח אלא דאפילו בדיעבד אינה מגורשת כשנאבד הגט ולא קראו אותו כלל. אבל אם מוציאה הגט לפנינו ואנו רואין שהוא גט כשר, אין מזה שום ראי' לומר דלא תהי' מגורשת בדיעבד יען שלא קראו אותו העדים בשעת נתינה, ומכש"כ לומר בו דאף אם נשאת תצא, ואפילו בזרקתו לים אינו מבואר בדברי הרשב"א דאף אם נשאת תצא, אלא דאינה מגורשת אף בדיעבד, והרי גם התו' והרא"ש הוכיחו הוכחת הרשב"א הנ"ל דבנאבד אף בדיעבד אינה מגורשת, ואעפ"כ כתבו לחד תירוצא דאם נשאת לא תצא, אלא שבב"י משמע דס"ל בדעת הרשב"א דאפילו אם נשאת תצא, וכ"כ בד"מ, מיהו היינו בלא קריוה כלל ונשרף או נאבד, כמ"ש בד"מ שם, וכן משמע להמעיין היטב בב"י, אבל אם מוציאה עכשיו הגט לפנינו מנ"ל לומר בדעת . הרשב"א או בדעת שום פוסק שתצא:

ולזה נראה לפענ"ד דמה שכתב הרמ"א כאן ויש חולקין קאי על מ"ש מקודם בסמוך לו ממש, דהיינו דאף שהגט יוצא מתחת ידה לא תנשא בו, מאחר שלא קראו אותו תיכף אחר הנתינה, וע"ז כתב ויש חולקין, והיינו דתנשא בו לכתחלה אף שלא קראו אותו תיכף אחר הנתינה, אלא שמראה הגט עתה לפנינו:

והיש חולקין אלו המה באמת רבים וגדולים, כמו שהוכיח במישור בספר גט מקושר בסג"ר אות קצ"ה בארוכה דהתו' והרא"ש וסה"ת וסמ"ג והגה"מ והר"ן הכי סבירא להו, וגם להפוסקים דגם ע"ח כרתי בודאי תנשא בו לכתחלה, וכמ"ש הב"ש כאן בס"ק א'.
ובזה תנוח דעת במה שהקשה בגט מקושר שם על הרמ"א, דמאחר דמכל הפוסקים הנ"ל משמע דתנשא לכתחלה, והוא בדרבנן. דהא אם נשאת לא תצא, וא"כ מה מקום להחמיר בזה, וביותר יש לתמוה לפי פירושם של הב"ש והגר"א על הויש חולקין שברמ"א, דאיך לא הביא הרמ"א כלל עכ"פ דעת רוב הפוסקים הנ"ל לענין הנשואין דלכתחלה, אמנם לפי מה שכתבתי לעיל ניחא, דבאמת היש חולקין שכתב הרמ"א כוונתו על הפוסקים הנ"ל:
ובאמת דעת הרמ"א לסמוך עליהם במקום עיגון ושעת הדחק שתנשא לכתחלה ע"י גט זה, [דלא לחנם הביא הי"ח הללו] אלא דהחמיר הרמ"א לכתחלה במקום שאפשר כדעת רי"ו שלא תנשא בו, וליתן גט אחר, והיינו ממש כמסקנת הגט מקושר שם:
הכלל העולה מכל הנ"ל, דבלא קראוהו להגט כלל ונאבד, אעפ"י שהבעל אומר כשר הי', מ"מ אפילו אם נשאת תצא, ואין להקל בזה כלל בשום אופן, כסתימת הרמ"א, [כי הויש חולקין לא קאי על זה, וכמ"ש הגר"א]. וכשהגט עדיין יוצא מתחת ידה של האשה, ורואין אנו שהוא כשר, אף שהע"מ לא קראו אותו כלל, מ"מ אם נשאת לא תצא, ואין להחמיר בזה כלל נגד סתימת הרמ"א, [כי הויש חולקין לא קאי ג"כ איזה וכנ"ל], כי קאי היש חולקין על איסור הנשואין לכתחלה כשהגט יוצא מיד האשה והע"מ לא קראו אותו מיד לאחר הנתינה, ולזה לכתחלה כשאפשר בגט אחר לא תנשא בגט זה, אבל במקום עיגון ושעת הדחק תנשא גם לכתחלה ע"י גט זה שמראה עתה לפנינו, הגם שהע"מ לא קראו אותו כלל, וכמסקנת הגט מקושר בזה, שכן הוא ג"כ דעת הרמ"א, וכנ"ל, כנלפענ"ד בעזה"י:

סימן יא

שאלה

שכיב מרע נתן גט לאשתו כדי לפוטרה מזיקת יבום, ולאחר שנתן הגט לידיה הפתוחות אשר היו מוגבהים מן הארץ יותר מג' טפחים, כמבואר בסדר גיטין אות רכ"ג, והבעל סילק ידו מכל וכל, והגט נשאר מונח בידי האשה הפתוחות, וקודם שהספיק מסדר הגט לומר לה שתסגור ידיה ותגביה אותם ג"ט ותכניס הגט תחת הסרבל שלה, כמבואר שם אות רל"ה, נפלה האשה בחלשות ונשתהה לערך שעה עד שחזרה לקדמותה, ובתוך כך

מת הבעל, מה הדין בזה, אם האשה היא מגורשת במה שנתן הבעל הגט לידיה הפתוחות בלבד, אף ששוב לא עשתה האשה את המבואר באות רל"ה הנ"ל, ואף גם זאת, שהגט הי' בולט קצתו חוץ לידיה מן הצד בעת אשר הי' הגט מונח בידיה, מה הדין בזה:

תשובה

נראה לפענ"ד שהאשה הזאת מגורשת גמורה היא, בלי שום חשש ופקפוק כלל:

וכדי לברר דבר זה נקדים, הנה בתשובות רבינו עקיבא איגר ז"ל בחלק הכתבים סי' רכ"ב מייתי דברי הירושלמי פ"ב דגיטין, על הא דתנן התם כותבין על קרן הפרה ונותן לה את הפרה, רבי זעירא בעי קומי רבי מנא, מסר לה במוסירה מהו מידת הדין את אמר נקנה המקח והכא את אמר הכין, או שנייא הוא דכתיב ונתן בידה עד שיהא כולו בידה:

ופירש בו רע"ק ז"ל ב' פירושים, אחד, דהירושלמי מספקא לי' אם קנין חוץ מידה מהני בגט, וא"כ מתגרשת בקנין המוסירה, או דלא מהני קנין בגט, ובעינן דוקא בידה, וממילא אינה מתגרשת במוסירה דאין כולו בידה. ויותר נראה לפרש דזה הוי פשיטא לי' להירושלמי דקנין לא מהני בגט, וכמ"ש הרשב"א והר"ן בפשיטות בר"פ הזורק דאין אשה מתגרשת באגב, דבעינן דוקא בידה, או בחצרה דהוא כידה, רק דהירושלמי מספקא לי' אי סגי גם במקצת הגט בידה, ומתגרשת במסירה, או דבעינן דוקא כולו בידה, ובמסירה לא הוי כולו בידה. ולהיות כי לא איפשיטא הבעיא שם בירושלמי בודאי צריכין להחמיר בדאורייתא באיסור אשת איש, דצריך שיהי' כולו בידה. וחידוש דלא נזכר הדין דצריך שלא יהא מקצת הגט יוצא מידה, דאף דקנתה כל הגט בהגבהה מ"מ אין בידה. וצריכין לזהר בזה דאם הגט על קלף גדול ומצוי דלפעמים מקצת הגט למעלה מידה, ואינו כולו בידה, וצ"ע לדינא. עכ"ד הגאון רבינו עקיבא ז"ל שם:

והנה מה שנראה מדברי מרן רע"ק ז"ל דגם כשמקלת הגט למעלה מידה בגובה ג"כ יש קפידא הזאת דאינו כולו בידה, כבר הורה לנו רבינו בנתיבות סי' קצ"ח בביאורים ס"ק ג' ובחידושים ס"ק ו' דכשבולט דבר הנקנה חוץ לידו למעלה נגד אויר ידו אף שאין ידו מוגבהת כלל מן הקרקע קונה מטעם חצר, כמו בגט נגד אויר חצירה דלא בעינן מחיצות כשהוא נח, כמבואר בגיטין דף ע"ט וברשב"א שם בד"ה זרק, עיי"ש, והיינו ע"כ דזה שפיר מקרי כולו בידו, דאל"כ במה נקנה לו כל החפץ בלא הגבהה, דזה ודאי אין לומר דלענין קנין שפיר קני לי' מטעם יד אף שאין כולו בידו, רק לענין גט מספקא לי' להירושלמי דאולי צריך שיהי' כולו בידה, דזה אינו, דהא ודאי דלענין לקנות מטעם יד, כשאין שם שום קנין אחר זולת מה שהוא בידו, פשיטא דצריך להיות דוקא כולו בידו, לאו אינו קונה כולו, רק מה שהוא בידו, וכמ"ש הנתיבות שם דאם בולט חוץ לידו

לצד ידו דצריך דוקא הגבהה, עיי"ש, ותלמוד ערוך הוא בב"מ ט' ע"א באוקימתא דרב אשי שם דקיי"ל כוותי', זה קנה חמור ובית פגיה וזה קנה מה שתפוס בידו והשאר לא קנה לא זה ולא זה, ובתוספות שם בד"ה הואיל ויכול לנתקו משמע להדיא דאף כשנתק הטלית בידו מע"ג העמוד אצלו אעפ"כ לא קנה כל הטלית מטעם יד רק מטעם הגבהה עיי"ש וכ"כ הרא"ש שם, ומפורש זה עוד יותר בתו' ב"ק צ"ח ע"א בד"ה וה"מ דאדיי', עיי"ש ובחו"מ סי' רס"ט ס"ה, דמשום הכין בעינן שיהי' מונח על עמוד גבוה ג' כדי שיהי' מוגבה ג' מן הארץ בהינתקו ויהי' הגבהה ג' טפחים לקנות הטלית עי"ז, אבל בלא קנין הגבהה אינו קונה כל הטלית מדין יד יען שאין כולו בידו, עיי"ש הרי להדיא דכשאין שם קנין אחר אינו קונה כל החפץ מטעם יד אם אין כולו בידו רק מקצתו, וע"כ לא איבעיא להו בירושלמי אלא בפרה, כשמסר לה הפרה במוסירה, דשפיר קנתה כל הפרה במסירה לדעת הירושלמי, וגם מקצת הפרה היא בידה ממש, אולי מתגרשת עי"ז, אבל בגט על נייר וכדומה, דאין בו קנין מסירה לכ"ע, כמ"ש התו' בב"ב דע"ו ע"א בד"ה אי, כשאין שם שום קנין אחר זולת מצד מה שהוא בידה בודאי צריך להיות כולו בידה, ואם לאו לא קנתה כולו, רק מה שהוא בידה וכנ"ל, והוי שיור בהגט, ואינה מגורשת בודאי, וזה פשוט מאוד:

ובהיות כן הא דאמרינן דקונה כל החפץ אף שבולט חוץ לידו למעלה נגד אויר ידו אף שאין ידו מוגבהת כלל מן הקרקע, ע"כ צ"ל דכל שהוא למעלה נגד אויר ידו מקרי שפיר כולו בידו, וכמו חצירו, דבלי ספק אם יהי חצי חפץ מונח בחצירו וחציו חוץ לחצירו, פשיטא דאינו קונה אותו החצי שחוץ לחצירו, ובגט כשמקצתו הוא חוץ לחצירה בודאי אינה מגורשת, דהוי שיור בהגט, וכנ"ל, ואעפ"כ כשהחפץ מונח כולו בחצירו אשר אין לו מחיצות, אף אם החפץ גבוה כמה, קונה אותו כולו, כשעומד בצד או בתוך שדהו, [עיין בחו"מ סי' ר' ובנתיבות שם ס"ק ג' דחצר שאינה משתמרת דבעינן דוקא עומד בצד שדהו היינו דוקא כשהוא מגולה בלא מחיצות, עיי"ש] וכן בגט האשה מגורשת עי"ז, כמבואר בגיטין ע"ט שם דכשבא הגט בפחות מג' טפחים סמוך להגג שלה אף בגג שאין לה מעקה מגורשת, ומשמע ודאי דאף כשהוא באופן שהגט ארוך מאוד ונח תחתיתו בהגג או בא תחתיתו בפחות מג' טפחים סמוך לגג דכגג דמי אף דחלק העליון מהגט הוא למעלה מג' סמוך לגג אעפ"כ מגורשת, דכל שהוא למעלה באויר החצר מקרי כולו בחצירה, תדע דהא אפילו בגג שאין לו מעקה והגט הוא למעלה מג' מהגג לא קאמר הגמרא שם דאינה מגורשת אלא משום דלא מינטר, ולא אמר משום דהגט אינה בחצירה כלל, א"ו דכל למעלה באויר חצירה שפיר הוא בחצירה, אלא דלא מינטר, ולא קני לה

חצירה בכה"ג, אבל כשנח על הגג או בא בפחות מג' סמוך לגג דלא בעי מינטר, כמ"ש הרשב"א שם בד"ה זרק, שפיר מתגרשת אף שחלק גדול מהגט נמשך עד למעלה מג' מהגג, דזה שפיר מקרי כולו בחצירה וכנ"ל, וה"ה בנח בידה אף שבולט הרבה למעלה חוץ לידה נגד אויר ידה שפיר מקרי כולו בידה ומתגרשת, דידה לא גרע מחצירה:

ועדיין אין לומר דשנייא בזה ידה מחצירה, דבשלמא חצירה דבאמת אויר החצר הוא שלה עד לרקיע, ומשו"ה כל מה שהוא באויר חצירה מקרי שהוא בחצירה, אבל ידה כשהיא עומדת ברה"ר ומכש"כ ברשות אדם אחר אין האויר שלמעלה מידה שלה ואינו בטל לגבי ידה דנימא דכל מה שהוא נגד אויר ידה הוי כבידה. אבל זה אינו, דכמו דאמרינן דמה שהוא ביד האדם קונה אותו אף אם הוא ברה"ר או אפילו ברשות המוכר, משום דיד האדם אינו בטל לגבי הרשות, וכמ"ש התו' ב"ב דפ"ו ע"א בסד"ה ומדכליו דדוקא כליו הוא דבטל אגב הרשות אבל בהמה לא, עיי"ש, ומכש"כ דיד האדם אינו בטל אגב הרשות, ומשו"ה קניא לי' ידו אף ברה"ר או ברשות המוכר, וכיון שכן ה"ה מה שמונח בידו אף שנמשך בגובה למעלה נגד אויר ידו ג"כ אינו בטל אגב הרשות רק לגבי ידו, והוי ככולו בידו, תדע דהא חזינן שם בב"ב דכל מה שמונח על גבי הבהמה של המוכר הגם דהוא נמשך בהאויר שלמעלה מהבהמה אינו נקנה ללוקח אף שהוא ברשות הלוקח, משום דהבהמה אינה בטלה אגב הרשות, וה"ה המונח עליה דבטל לגבי הבהמה, ומכש"כ דכל מה שמונח על ידו של האדם אף שנמשך בגובה בהאויר שכנגד ידו דאינו בטל אגב הרשות רק לגבי ידו וקניא לי' ידו, ושפיר מקרי כולו בידו, וכמו חצר:

וגדולה מזו כתב הסמ"ע בחו"מ סי' קצ"ז ס"ק ג' דמשו"ה הגבהה קונה בכל מקום משום דאף אם הוא ברה"ר או ברשות המוכר מ"מ במה שמגביהו בידו מביאו אותו לרשותו דכל מה שהוא ביד האדם הרי הוא כאלו מונח בביתו, עכ"ל, הרי דההגבהה בידו אינה בטלה אגב הרשות, ואדרבא הוי כמונח בביתו, אף דאינו אוחז רק מקצתו בידו, ועיין בקצות החושן שם דגם רק במוגבה מכחו כן הוא, ומכש"כ כשכולו מונח על ידו דלא בטל אגב הרשות, וקניא לי' ידו אף מה שנמשך והולך למעלה נגד אויר ידו, וכמ"ש בנתיבות הנ"ל, דפשיטא דמיירי הנתיבות שם כשאין הלוקח ברשותו, דברשותו אין צריך שום הגבהה ולא יד, דרשותו קניא לי', וע"כ מיירי שם שהי', הלוקח ברשות אחר, ואעפ"כ כתב דמה שיוצא למעלה מידו נגד, אויר ידו קונה מטעם יד בלא שום הגבהה, דזה שפיר מקרי כולו בידו, וכנ"ל:

באופן דבגט מה שהוא חוץ ליד האשה למעלה מידה בגובה נגד אויר ידה בזה אין שום חשש כלל משום כולו בידה, דזה שפיר מקרי כולו בידה וכנ"ל, רק כשהגט יוצא חוץ

לידה לצד ידה דבזה לא קנתה כל הגט רק מטעם הגבהה, כמ"ש בנתיבות שם, וכנ"ל, בזה שפיר מצאה הקפידה מקום לנוח לכאורה, דהגם דקנתה כל הגט בהגבהה מ"מ לא הוי כולו בידה:

אמנם כבר מוזכר זהירות הזאת ברמ"א באבה"ע סי' קל"ו ס"א, וז"ל שם ונוהגין שהבעל כופל הגט וכו' כדי שתוכל לאחזו כולו בידה כשנותנו לה, עכ"ל, אך מדברים אלו נראה דאינו אלא מנהג בעלמא, ולדברי רע"ק ז"ל הי' צריך ליזהר בזה מדינא, כדי לצאת ידי ספק של הירושלמי הנ"ל:

וראיתי בפתחי תשובה באבה"ע סי' קל"ט ס"ק ד' שכתב דמשו"ה לא כתב הרמ"א זה רק בתורת מנהג משום דסמך על מה שכתב בסי' קל"ט סי"ד דלאחר נתינת הגט תכניס הגט תחת בגדיה, וא"כ מתגרשת אח"כ בזה, כמ"ש בתורת גיטין שם, ולכך לא חשש הרמ"א כ"כ שיהי' הגט כולו בידה בשעת נתינה, רק כתבו למנהג בעלמא, עיי"ש:

ולפ"ז בנידון השאלה שלנו הנ"ל דהגט הי' בולט ויוצא קצת חוץ לידיה, לצד ידיה, וגם לא הכניסה אותו אח"כ תחת בגדיה הי' מקום חשש גדול בזה אף בדיעבד, מחמת הספק של הירושלמי הנ"ל, דלא הי' כולו בידה:

אמנם באמת דברי הפתחי תשובה בזה לא נהירין כלל לפענ"ד, לומר דמשו"ה לא כתב הרמ"א להא דר"ס קל"ו לכפול הגט רק בתורת מנהג משום דסמך על הכנסת הגט תחת בגדיה שאח"כ, דסוף סוף כיון דלכתחלה צריך להיות הנתינה לידה דוקא, כמ"ש הרמ"א שם בסי' קל"ט סי"ד, וזה שיהי' הגט כולו בידה הוא אחד מדיני הנתינה לידה, הי' צריך הרמ"א לכתוב זה בלשון דין, וכמו שלא כתב כל דיני הנתינה לידה בלשון מנהג מחמת הכנסת הגט תחת בגדיה שאח"כ, ובסוף סעיף ט"ו שם כתב הרמ"א שיהי' ידיה גבוהים מן הארץ ג' טפחים בשעת הנתינה לידה, ולא כתבו בתורת מנהג, ועוד דהא הרמ"א גם שם בהכנסת הגט תחת בגדיה לא כתב רק לשון ונהגו, הרי דגם שניהם אינם רק מצד המנהג ולא מדינא, ולדברי הפ"ת הי' צריך הרמ"א לכתוב עכ"פ באחד מהם לשון חיוב והכרח, ועוד דגם בסי' קנ"ד בסדר הגט ספ"ד כתב הרמ"א וז"ל יש נוהגין לכפול הגט כאיגרת בשעה שמוסרה לה וכן נוהגין ויש שכתבו שלא לכפול וכו', עיי"ש, הרי דגם שם לא כתב זה רק בלשון מנהג, ושיש חולקין לגמרי על זה, ושם לא הזכיר הרמ"א כלל מהכנסת הגט תחת בגדיה, הן אמת כי ע"כ צ"ל דהרמ"א סמך בזה על מה שכתב בסי' קל"ט דנהגו כן להכניס הגט תחת בגדיה, אבל עכ"פ אם הי' סמיכות הרמ"א על זה בדבר הנוגע לעיקר הגירושין בודאי לא הי' משמיט זה בסידור הגט, כי הלא זה מוכרח להיות כפי לשון המנהג שכתב הרמ"א בהכפלת הגט ובפרט לפי מה שכתב שם דיש שכתבו

שלא להכפיל הגט, וע"כ צ"ל דאין זה תלוי בזה כלל, וגם בלא הכנסת הגט תחת בגדיה אין בזה רק מנהג בעלמא לכפול הגט כדי שיהי' כולו בידה, ויש חולקין בזה לגמרי שלא לעשות כן כלל:

ובאמת אף בהכפלת הגט אי אפשר ליזהר בזה כ"כ שיתן הבעל כולו בידה, וכמה פעמים רציתי לדקדק בזה בשעת סידור הגט ולא עלה יפה, וכ"כ הפ"ת שם שכבר מכמה דורות לא נזהרו בזה בגלילות אלו, עיי"ש, וכן נראה מדברי התו"ג שאין מדקדקין בזה, עיי"ש:

לכן נראה לפענ"ד דבאמת אין חשש כלל בזה מעיקר הדין במה שאין הגט כולו בידה, דעד כאן לא חשש רבינו עקיבא ז"ל לזה אלא לפי שיטתו שם, דלא נחית כלל לחלק בין הקנינים בגט, וס"ל דכי היכי דכתבו הרשב"א והר"ן דאשה אינה מתגרשת כשמקנה לה הגט באגב קרקע ה"ה דכל הקנינים לא מהני בגט אף קנין הגבהה ומשיכה כשאין הגט בידה, רק בעינן בידה דוקא, וזה שמתגרשת כשנותן הגט בידה אף שידיה מוגבהים מן הארץ ג' טפחים אינה מתגרשת מחמת ההגבהה רק מחמת שהגט בידה, עיי"ש היטב בדבריו ז"ל ובתשובת בנו הגאון מוהר"ש ז"ל בסי' רכ"א שם סוף אות ז' ותראה שכן הוא דעתם ז"ל שקנין הגבהה לא עדיף בגט כלל משאר הקנינים, ורק מחמת שהגט בידה היא מתגרשת, ולכן שפיר כתב רע"ק ז"ל דצריך ליזהר מדינא שיהי' כולו בידה, דאם יוצא קצת חוץ לידה הגם דקנתה הגט בהגבהה מ"מ הלא זה לא סגי בגט רק בעינן בידה דוקא, וזה אין כולו בידה, והיינו ספיקא דהירושלמי, אבל לפי מה שהורה לנו רבינו בתורת גיטין בסי' קל"ט סעיף ט"ו דיש חילוק בין הקנינים בגט, דאותן הקנינים שלא נתרבו מיד כגון קנין סידור או אגב קרקע אינם מועילים בגט, אבל הגבהה או משיכה אפילו שלא בידה כגון שמוגבה או נמשך מכחה מועיל בגט, ובכלל ידה הוא, ויכולין להוציא מקרא דידה, עיי"ש, והיינו ע"כ צ"ל דבידה אינו דוקא לשון יד, רק ג"כ הוא לשון כח, דהושאל על זה לשון יד בהרבה מקומות בתנ"ך כנודע, וזה הוא ונתן בידה שיתן לה הגט בכחה, ור"ל שיקנה לה הגט ע"י הכח שלה אשר פועלת על הגט, ויש בכלל זה גם קנין הגבהה או משיכה אפילו שלא בירה, רק שמוגבה או נמשך מכחה, ולאפוקי קנין סידור ואגב שאינה פועלת בכחה על הגט כלל, ואין זה בכלל בידה, וקנין חצר אף שאינה פועלת עליו בכחה כלל אעפ"כ מרבינן לי' מדכתיב ב' פעמים ונתן מ"מ, כדאיתא בר"פ הזורק:

או י"ל בפשיטות יותר, דמשו"ה יכולין להוציא הגבהה ומשיכה מבידה, משום דלפי האורחא דמלתא הגבהה ומשיכה נעשים ביד, ולכך הם בכלל בידה, דבידה כולל כל קנין הנעשה בהג ביד וגם הנעשה בכח היד, וממילא אמרינן דה"ה דמתגרשת ע"י הגבהה ומשיכה מכחה שלא בידה כלל, דמה לי הגבהה ומשיכה מכח ידה ומה לי הגבהה

ומשיכה מכח שאר גופה, ונמצא לפ"ז דהוראת מלת בידה הוא שיתן לה הגט באחד מאברי גופה או בכח של אחד מאברי גופה, דכך לי שאר אברי גופה כמו ידה, וכמ"ש התו' בפשיטות בפ' אלו נערות דל"א ע"א בד"ה דאי בעי דמה שהוא בפיו של אדם קני לי' בלא שום הגבהה כמו אם הי' בידו, עיי"ש, וכך לי כח שאר אברי גופה כמו כח ידה, וכנ"ל, והכל נכלל בכלל בידה, רק דהכתוב דיבר בהוה, דאורחא דמלתא הנחת כל דבר וגם הגבהה ומשיכה הוא הכל בידה, ולכך נקט הכתוב בידה, אבל באמת יש בכלל זה כל דבר הדומה לידה, ואפילו משיכה והגבהה מכחה שלא בידה כלל, דכל זה נכלל בכלל בידה וכנ"ל, ולא מפקינן מכלל זה אלא אותן הקנינים שאינן דומין כלל לידה, שאין בהם לה שום פעולה ושום אחיזה בהדבר הנקנה כלל, כמו ק"ס ואגב, וכנ"ל:

ובהיות כן מובן ממילא דאם נותן הגט בידה שמוגבהת ג' טפחים מן הקרקע אף דיוצא הגט גם מחוץ לידה י"מ שפיר מתגרשת בהגבהה, במה שהגט מוגבה מכחה, וכמו כתב גם התורת גיטין שם כן להדיא, דהא אפילו אם לא הי' הגט בידה כלל רק הי' מוגבה מכחה היתה מתגרשת בזה, ולא גרע א"כ מה שמקצת הגט בידה, כיון שכל הגט מוגבה מכחה, ואין זה ענין כלל לדברי הירושלמי דבעינן שיהי' כולו בידה, דזה שפיר מקרי כולו בידה, דכיון דאמרינן דהגבהה מכחה בכלל ידה הוא א"כ כיון דכל הגט מוגבה מכחה ממילא הוי זה כולו בידה, [ועיין בחו"מ סי' קצ"ז בסמ"ע ס"ק ג' ובקצות החושן סק"א שהבאתי לעיל] וכן במשיכה מכחה כיון דזה הוי בכלל ידה וכל הגט נמשך מכחה ממילא הוי זה כולו בידה, ועד כאן לא איבעיא לי' בירושלמי שם אלא בקנין מסירה, דהגם דגם קנין זה הוא קנין של יד, דהא מוסר לה הפרה בידה, מ"מ יש לספק אם זה נכלל בכלל ונתן בידה, כיון שאין הכח והפעולה שלה שהיא עושית במסירה זו פועלת על כל הפרה, דהא אינה אוחזת רק בשערה או בפרומביא שבפיה וכדומה, וכל שאר הפרה אינה מקבלת שום כח ושום פעולה ממסירה זו, ולזאת כיון דכח ופעולת המסירה היא רק במקצת הבהמה ולא בכולה א"כ אין כל הגט בידה, ומספקא לי' לר"ז בירושלמי אם סגי בזה במה שמקצת הגט בידה, דבכלל ונתן בידה נכלל גם קנין אשר רק מקצת הגט בידה, או דבעינן דוקא כולו בידה, וזה הוא לפירוש הב' של רע"ק ז"ל בהירושלמי, ולפירוש הא' הי' זה פשיטא לי' דאם בידה דוקא דודאי לא נכלל בזה רק קנין אשר הוא כולו בידו, אלא דמספקא לי' דדלמא לא הקפידה התורה דוקא על קנינים הנכללים בבידה רק שיקנה לה כל הגט באיזה אופן שהוא אפילו באגב וכדומה, ולכך גם במסירה מתגרשת, אף שאין כולו בידה, הואיל דמשורת הדין נקנה מקח, וגם הכי את אמר הכין, וכל הספק הזה הוא בקנין מסירה, אבל בהגבהה ומשיכה מכחה כיון

דכח ופעולת ההגבהה או המשיכה פועלת על כל הגט, דהא כל הגט מוגבה או נמשך מכחה, וגם יכולין להוציא זה מקרא דבידה כמ"ש התו"ג וכנ"ל, א"כ ממילא הוי כל הגט בידה, ושפיר נכלל זה בכלל ונתן בידה אף אם בידה הוא דוקא, וכנ"ל, ודוק היטב בזה כי ברור הוא בעזה"י:

והנה גם הפ"ת שם הביא את דברי התו"ג הנ"ל, אמנם כפי הנראה מדבריו שם חשב שספיקו של הירושלמי סותר לדברי התו"ג, כי אלמלא כן לא הי' נסתבך כ"כ במה שלא נזהרו בזה מכמה דורות שלא יצא הגט מחוץ לידה וגם במה שלא כתב הרמ"א ליזהר בזה אלא מצד המנהג, כי הלא אדרבא מכל זה יש סייעתא לדעת התו"ג דמעיקר הדין מתגרשת גם ביוצא הגט מחוץ לידה, מדין הגבהה, וכבר אמרו חז"ל בכ"מ שההלכה רופפת בידך פוק חזי מאי עמא דבר, וא"כ מה כל הרעש הזה אם לשנות ממנהג הראשונים, א"ו דהפ"ת חשב דספיקו של הירושלמי סותר לדברי התו"ג, ולזאת הי' חוכך בזה כ"כ, אמנם לקושטא דמלתא כבר כתבתי דאין סתירה כלל מהירושלמי לדעת התו"ג, דלדעת התו"ג הגבהה שפיר מקרי כולו בידו, שכל הגט מוגבה מכחה, וכן משיכה, וכנ"ל, ושאני מסירה דנסתפק בו הירושלמי מהגבהה ומשיכה וכנ"ל, ועיקר הפלוגתא שבין התו"ג ובין תשובת רע"ק ביציאת הגט חוץ לידה תלוי רק בזה אם אשה מתגרשת בהגבהת הגט אם לא, דלהתו"ג דמתגרשת בהגבהה אף לדעת הראשונים ז"ל החולקים על רש"י ס"ל דאינה מתגרשת באגב, דהגבהה שפיר נכלל בכלל בידה, וממילא כשידיה מוגבהים ג"ט אין חשש במה שיוצא הגט חוץ לידה אף לפי הירושלמי, וכנ"ל, ורע"ק ז"ל ס"ל דאינה מתגרשת בהגבהת הגט רק מכח מה שהוא בידה ממש, וממילא צריך שלא יצא מחוץ לידה כלל, מחמת ספיקו של הירושלמי, וכנ"ל:

ענף ב

ומעתה נדרשה נא ונחקורה בש"ס ופוסקים ראשונים לברר כפי עניות דעתינו הדין עם מי בפלוגתא הנ"ל, והנה מלבד מה שכתבתי לעיל דמנהג העולם וגם דברי הרמ"א מסייעים לדעת התו"ג, כי מה שנדחק הפ"ת בזה דסמכו עצמם על הכנסת הגט תחת הסרבל, כבר כתבתי לעיל לסתור זה בדברים שיש בהם די, אמנם התו"ג הביא עוד את דברי הרשב"ם בב"ב דפ"ה ע"ב, שכתב להדיא על הא דאמרינן שם בהא דתנן זרקו לתוך קלתה הרי זו מגורשת, והוא שקלתה תלוי' בה, וכתב שם הרשב"ם וז"ל ולכך קני לה קלתה דדמי להגבהה שקונה בכל מקום, עכ"ל, ור"ל במה שכתב ודמי להגבהה, דהיינו שהגט מוגבה מכחה, הרי להדיא דאשה מתגרשת במה שהגט מוגבה מכחה, אמנם התו"ג שם כתב דדברי הרשב"ם תמוהין לו, דמנא לי' לפרש כן דכמו דלמ"ד התם קשורה אע"פ שאין

תלוי', דלאו הגבהה היא, וע"כ צ"ל דכשקשורה בה אינו מקפיד על מקומה, והוי כיש לה רשות להניח, וקונה לה קלתה, א"כ ה"ה למ"ד והוא שתלוי' בה י"ל דהגם דס"ל דבמגיע עד לארץ מקפיד הבעל על מקומו אעפ"י שקשורה בה, מ"מ כשקשורה בה ותלוי', שאינו מגיע עד לארץ, אין הבעל מקפיד על מקומו באויר, וממילא קני לה קלתה, ולא מטעם הגבהה, אך מ"מ גוף הדין דהגבהה מהני בגט יש ללמוד מדברי הרשב"ם, עכ"ד התו"ג שם בתוספת ביאור קצת:

ולפענ"ד אין להוציא זה מדברי הרשב"ם כלל, ודברי הרשב"ם הללו פירוש אחר יש להם, כאשר יתבאר לפנינו בעזה"י, ומריש הוי אמינא להראות יסוד לדברי הרשב"ם עפ"י פירוש התו"ג הנ"ל מהירושלמי בר"פ הזורק, דשם מייתי ג"כ פלוגתא זו בהא דקלתה, וז"ל ר"ל אמר בקשורה לה, אמר ר' יוסי ובמגבהת מחמתה, עכ"ל, והיינו כמ"ש בבבלי, דמר אמר תלוי' בה, ור"ל אמר קשורה אעפ"י שאינה תלוי', ומלשון הירושלמי דאמר ובמגבהת מחמתה, ולא סגי לי' בתיבת ובמגבהת לחוד, משמע לכאורה דהקנין הוא מחמת הגבהה, שמוגבהת מחמתה, וע"כ צ"ל לפ"ז דמאן דס"ל דבעינן דוקא תלוי' לא ס"ל כלל הסברא דאין הבעל מקפיד על מקום קלתה כשקשורה לה אף שתלוי' באויר, רק בתלוי' קנתה הגט מטעם דמוגבה מחמתה ומכחה, ולכן מפרש הרשב"ם כן גם בתלמודא דידן, והגם דשם הוא ר' יוסי, ובתלמודא דידן הוא שמואל ור' אושעיא דאמרי והוא שתלוי' בה, מ"מ כיון דשוין עם ר' יוסי דירושלמי בהדין, דבעינן דוקא תלוי', ולולא זאת לא מהני כלל מה שקשורה בה, מסתמא המה שוין ג"כ עם ר' יוסי בהטעם, ובהסברא של תועלת התלוי', ובזה סרה תמיהת התו"ג הנ"ל מעל הרשב"ם, כך הי' נראה לכאורה:

אמנם מדברי התוספות פ' אלו נערות דף ל"א ע"א בד"ה דאי בעי משמע דאף למ"ד תלוי' בה אין הקנין משום הגבהה, רק מחמת דקני לה הכלי שלה, שכתבו שם וז' ואפילו מאן דבעי התם תלוי' אינו מצריך שתהא גבוה ג', עכ"ל הרי דמפרשים דלאו מטעם הגבהה מתגרשת בתלוי' בה, דא"כ הי' צריך שתהא גבוה ג' מן הארץ, כדין הגבהה, ומדאמר סתם תלוי' בה ולא פירש דמיירי בתלוי' למעלה מנ' ש"מ דאף באינו גבוה ג' מתגרשת, דקלתה קני לה, עיי"ש בתו' ותראה שכן הוא כוונתם:

ומעתה דקדוק זה של התו' בהגמרא אני מדקדק ביתר שאת בדברי הרשב"ם, דהוא פרשן, ואם הי' כוונתו דלמ"ד תלוי' קנתה הגט מטעם הגבהה א"כ הי' צריך לפרש דתלוי' בה למעלה מג' מן הארץ, ואדרבא כד דייקינן שם בדברי הרשב"ם נראה דמיירי בתלוי' אפילו למטה מג', דז"ל הרשב"ם שם, תלוי' בה, ואינה נגררת בקרקע ולכך קונה לה קלתה דדמי להגבהה שקונה בכל מקום, תלוי' בה היינו קשורה ותלוי', עכ"ל הרשב"ם שם

אות באות, הרי דהרשב"ם פירש דתלוי' בה לא אתי אלא לאפוקי שאינה נגררת בקרקע, אבל אינו מצריך כלל שתהי' מוגבהת ג' טפחים או אפילו טפח מן הקרקע, ואיך נימא אנן דכוונת הרשב"ם הוא דמתגרשת ע"י שקנתה הגט בקנין הגבהה, והלא הגבהה אינה פחותה מג' לרש"י, ולר"ת עכ"פ טפח, כנודע, ותו דהא הרשב"ם כתב וז"ל ולכך קונה לה קלתה דדמי להגבהה וכו', הרי שדקדק וכתב דקונה לה קלתה, ולא ההגבהה, ואם הי' כוונת הרשב"ם דקונית הגט ע"י הגבהה, וע"י כך היא מתגרשת, כך הי' לו לכתוב, ולכך מתגרשת דדמי להגבהה וכו':

לכן נראה לפענ"ד ברור, דגם הרשב"ם דקדק בדברי הגמרא כמו התו' הנ"ל, דגם למ"ד תלוי' בה לא בעי שיהי' מוגבה ג', מדסתם ולא פירש, ולכך פירש הרשב"ם תלוי' בה היינו רק שאינה נגררת ע"ג קרקע, וקנין הגט הוא ע"י קלתה, דקלתה קני לה, ומ"ש הרשב"ם דדמי להגבהה וכו', כוונתו בזה להסביר לנו טעם החילוק מה דבתלוי' בה קני לה קלתה יותר מבאינה תלוי' אף שקשורה בה, והוא כמו שנראה ג"כ אחר עומק העיון מדברי התו' פ' אלו נערות שם ובפ' הזורק דף ע"ח ע"א בד"ה מקום חיקה, דמ"ד קשורה אעפ"י שאינה תלוי' ס"ל דכי היכי דידו וגופו של אדם לא בטלו אגב הרשות וכמ"ש לעיל, ומשו"ה ידו של אדם קניה לי' בכל מקום אף ברה"ר וברשות המוכר, וכנ"ל, ועיין ברשב"ם ב"ב פ"ו ע"א בד"ה שהרי, כמו כן מה שקשור בהאדם בטל לגבי האדם, והוי כהאדם עצמו, ואינו בטל אגב הרשות, ומשו"ה הגם אם אמרינן דכליו של לוקח ברשות מוכר לא קנה, משום דהכלי בטל אגב הרשות, אבל כשקלתה קשורה בה אינה בטלה אגב הרשות, וקניה לה קלתה, ומ"ד דבעינן דוקא תלוי' בה ס"ל דבאינה תלוי' בה אף שקשורה בה מ"מ לא הוי כהאדם עצמו, ודינו רק כמו שאר כליו, אבל בקשורה ותלוי' בה, שהכלי נישאת ונגבהת מחמתה ומכחה, הוי כמו האדם עצמו, ואינה בטלה אגב הרשות, דכח האדם הוא כמו האדם עצמו, וכמו דחזינן בקנין הגבהה, שקונה בכל מקום, אף ברשות המוכר, אף שאין כולו ביד האדם, ואפילו כשאינו בידו כלל רק שמוגבה מכחו אעפ"כ קונה בכל מקום, ואף ברשות המוכר, כמ"ש בזה יפה בקצות החושן סי' קצ"ז ס"ק א' ובסי' רע"ג ס"ק ד', וגם הנתיבות שם ס"ק ג' לא דיבר נגד זה, עיי"ש, והיינו טעמא, דכמו דמה שהוא בידו של אדם אינו בטל אגב הרשות, וקניה לי' ידו בכל מקום, כמו כן מה שמוגבה מכח האדם אינו בטל אגב הרשות, דכחו כידו, ועיין ברשב"ם ב"ב דפ"ו ע"א בד"ה במשיכה, שכתב וז"ל דהגבהה קונה בכל מקום ובכל דבר דמשהגביהה הניחה ברשותו אפילו בלא משיכה, עכ"ל, והיינו דאפילו באין כולה בידו, מ"מ כיון שמוגבה מכחו, כחו הרי הוא כידו, ואינו בטל אגב הרשות, ונמצא מונח ברשותו, כידו

ממש, וה"ה בקלתה אם תלוי' בה ונישאת ונגבהת מחמתה ומכחה אינה בטלה אגב הרשות וממילא קני לה קלתה, ואף שאין זה דומה לגמרי להגבהה, ששם צריך להיות מוגבה ג' טפחים, או עכ"פ טפח לשיטת ר"ת, ובקלתה אינה מוגבהת כ"כ, רק שתלוי' ואינה נגררת ע"ג קרקע וכנ"ל, מ"מ כיון דזאת עכ"פ שמעינן מקנין הגבהה מדקונה בכל מקום דמה דמוגבה מכח האדם אינו בטל אגב הרשות, כמו ידו, וכנ"ל, ממילא ה"ה בקלתה כשקשורה ותלוי' בה ומוגבהת מכחה אינה בטלה אגב הרשות, וא"כ קני לה קלתה, ודוקא היכי שהקנין הוא רק ע"י ההגבהה אזי בעינן דוקא ג' טפחים או טפח, לכל מר כדאית לי', וזה הוא לאו דוקא ברשות המוכר אלא גם בכל מקום, דקנין הגבהה אין פחות מהגבהת שיעור זה, אבל כאן אין צריך לקנין הגבהה, דהרי קני לה קלתה, וזה הוא שכתב הרשב"ם תלוי' בה שאינה נגררת בקרקע ולכך קונה לה קלתה דדמי להגבהה שקונה בכל מקום, ור"ל דכמו שהגבהה קונה בכל מקום, משום דמה שמוגבה מכחו הרי הוא כידו, ואינו בטל אגב הרשות, כמו כן כשקלתה תלוי' בה ואינה נגררת בקרקע, רק נישאת ומוגבהת מחמתה ומכחה, אינה בטלה אגב הרשות, וממילא קני לה קלתה וכנ"ל, וזה ברור לפענ"ד בכוונת הרשב"ם:

ומעתה יש לומר שזה עצמו הוא כוונת הירושלמי הנ"ל במה שאמר ר' יוסי ובמגבהת מחמתה, ור"ל דלא סגי לי' בקשירה לחוד דלא יהי' בטל אגב הרשות כמו האדם עצמו, אלא דבעינן דוקא שתהי' מוגבהת מחמתה ומכתה, דאז אינה בטלה אגב הרשות, דכחה הוא כגופה וידה, וממילא נקנה לה הגט ע"י מה שמונח בקלתה וכנ"ל:

באופן שאין ללמוד כלל דין זה דאשה מתגרשת ע"י הגבהת הגט לא מדברי הרשב"ם ולא מהירושלמי, אמנם פשוט מאוד דג"כ אין ראי' להיפוך מהתו' והרשב"ם, מדלא פירשו דבתלוי' מתגרשת ע"י הגבהה, דזה אינו, דלהכי לא פירשו כן, משום דהי' משמע להו מסתימת לשון הגמ' דתלוי' בה לא מיירי במוגבה ג' או אפילו טפח, רק שאינה נגררת בקרקע, וכנ"ל, והגמ' גופה לא הי' צריך לאוקמי דמיירי דוקא במוגבה ג', כיון דגם במוגבה קצת מתגרשת שפיר ע"י מה דקני לה קלתה וכנ"ל:

ואדרבא לכאורה הי' נראה להוכיח מדברי התו' דפ' אלו נערות שם דמתגרשת ע"י הגבהת הגט, דהקשו שם על רש"י דמצריך הגבהה בגונב חלבו של חבירו ואכלו, דהא כשהוא בידו או בפיו אין צריך הגבהה, ומייתי מהא דקלתה דבקשורה אף שאינה תלוי' מגורשת, ואפילו מאן דבעי תלוי' אינו מצריך גבוה ג', עיי"ש, והקשה המהרש"א למה לא הביאו מהסוגיא שבמקומו שם ע"ב כגון שצירף ידו למטה מג', הרי דידו קונה לו למטה מג', וכתב ע"ז ויש ליישב, עיי"ש:

ולפענ"ד נראה פשוט, דהתו' שם לא נחתו להביא ראי' דמה שהוא בידו קונה למטה מג', דכבר כתבו שם ע"ב בד"ה רב אשי דלזה אין צריך שום ראי', דפשיטא דונתן בידה אמר רחמנא, ומה שייך הגבהה בדבר שהוא בידו או בפיו, עיי"ש, אלא יען דעדיין הי' מקום לומר דברשות המקנה לא קני לי' ידו, וכמו כליו של לוקח ברשות מוכר דהוא איבעיא דלא איפשיטא אם קני, ולכאורה ידו וכליו אחת הן, דכליו קונין מטעם חצר כנודע, וחצר משום יד אתרבאי, וצירף ידו למטה מג' היינו ברה"ר, כמבואר שם, וברה"ר הגם דכליו בודאי אינן קונין לו כמבואר בב"ב דפ"ה, היינו משום דלא ניחא להו לבני רה"ר שיניח כלים שם דרך להילוך עביד, כמ"ש בתו' שם ע"ב בד"ה כליו, אבל ידו דיש לו רשות להניח ברה"ר שפיר קני לי' שם ידו, וכמו כליו בסימטא דודאי קנו לי' כמבואר בב"ב שם, משום דבסימטא יש לו רשות להניח כליו, כמבואר ברשב"ם שם דפ"ד ע"ב בד"ה שמא, עיי"ש, וה"ה ידו ברה"ר, דיש לו רשות להניח שם ידו בודאי קני לי', אבל ברשות המוכר ומכש"כ ברשות הנגנב יש לומר דלא קני לי' ידו, וכמו כליו, דמאי שנא, וכנ"ל, ומשו"ה מצריך רש"י הגבהה בגונב חלבו של חבירו דהגבהה קונה בכל מקום, ולכך הביאו התו' מהא דקלתה, דאמרינן שם דאף אם כליו של לוקח ברשות מוכר לא קני מ"מ בקלתה קשורה בה אע"פ שאינה תלוי' מגורשת, דקלתה קני לה, אף שהיא ברשות הבעל אשר בא לרחק אותה ולשלחה מביתו, אעפ"כ כשקלתה קשורה בה הוי כגופה וידה ממש ואינה בטלה אגב הרשות, וקונה אף ברשות המקנה, הרי דידו קונה גם ברשות חבירו בכל אופן, ושוב כתבו התו' דאפילו מאן דבעי התם בקלתה תלוי' דוקא, וא"כ לכאורה י"ל דהתם מגורשת מטעם הגבהה שמוגבה מכחה, דהגבהה קונה בכל מקום, אבל קלתה וגם ידה אינה קונה לה ברשות הבעל, דג"כ בטלי אגב הרשות, והא דכתב רחמנא ונתן בידה י"ל דהיינו דוקא ברה"ר, אבל באמת זה אינו דאפילו מאן דבעי התם תלוי' אינו מצריך שתהא גבוה ג', וע"כ לאו מטעם הגבהה מתגרשת, אלא מחמת דקלתה כשהיא תלוי' ומוגבהת מחמתה ומכחה הוי כידה וקני' לה אף ברשות הבעל, וכמ"ש לעיל, כן נראה פשוט בכוונת דברי התו' להמעיין שם במקומו, ושוב לא קשה קושית המהרש"א:

ומעתה למה הוצרכו התו' להוכיח דגם למ"ד תלוי' אינו משום הגבהה מדאינו מצריך גבוה ג', דזה אינו מוכרח כ"כ להדיא, ולמה לא כתבו בפשיטות דא"א לומר כלל דהוא מטעם הגבהה דהא אינה מתגרשת ע"י הגבהה, וכמו דאינה מתגרשת ע"י אגב וק"ס, וע"כ דהוא מטעם ידה וחצירה, דקלתה קני לה אף שהיא ברשות הבעל, א"ו דגם התו'

ס"ל דשפיר מתגרשת ע"י הגבהה אף שאין הגט בידה כלל, כך הי' נראה לכאורה להוכיח מדברי התו':

אבל באמת זה אינו, דהא לפי הצד דידו אינו קונה ברשות המקנה, דבטל אגב הרשות, ואעפ"כ הגבהה קונה בכל מקום, וצריך להבין דאיך תהי' הגבהה שהיא רק כח ידו או גופו עדיפא מידו ממש, דידו בטלה אגב הרשות וכח ידו לא בטל אגב הרשות, וע"כ צ"ל דעיקר מעליותא דהגבהה היא משום דמוגבה ג' מן הארץ, וכיון דבמוגבה ג' אף כח ידו אינו בטל אגב הרשות מכש"כ ידו ממש אפילו את"ל דבטל אגב הרשות מ"מ במוגבה ג' אינה בטלה אגב הרשות, ופשיטא דקני אף ברשות המקנה, לא לבד מדין הגבהה, אלא גם מדין יד אם הדבר הנקנה הוא כולו בידו, ובהיות כן שפיר הי' מקום לומר דלמ"ד הלוי' מיירי במוגבה ג', דאז שפיר מתגרשת, מחמת דקלתה הקשורה בה ותלוי' דהיא כידה קני לה כשמוגבהת ג', כמו ידה, א"כ הוי כל הגט בידה ומתגרשת עי"ז, ולעולם דבהגבהה לחוד כשאין כל הגט בידה אין אשה מתגרשת, ואעפ"כ למ"ד ולוי' י"ל דמיירי במוגבה ג' דרק אז קני לה קלתה, וכנ"ל, ולזה הוצרכו התו' להוכיח דלא מיירי במוגבה ג' אף למ"ד תלוי' מדלא פירש דצריך שיהי' גבוה ג', וא"כ אין ראי' כלל מדברי התו' הללו דאשה מתגרשת בהגבהה לחוד, מיהו להיפוך ג"כ אין ראי', וכנ"ל:

ולכאורה יש להביא ראי' מהירושלמי דאשה מתגרשת במשיכת הגט, דאמרינן שם בר"פ הזורק ר' ירמי' בעי זרקו לה בחצר שאינו של שניהן מהו, ר' אחא בשם ר' חנינא צריכה לרבנן, [פירוש בעיא גדולה היא זו וצריכה לרבנן שיפשוטו אותה] אמר ר' אבין מחלוקת רב ור' חייה רבה, דמר ר' שמואל וכו' בשם רב אין משיכה קונה בחצר שאינה של שניהן, ותני ר' חייה ופליג אימתי אמרו המטלטלין נקנין במשיכה בר"ה או בחצר שאינה של שניהן, אבל ברשות הלוקח וכו', ברשות זה שהיו מופקדין אצלו לא קנה עד שיזכוהו בהן או עד שישכור לו את מקומו, עכ"ל הירושלמי שם, ומדתלה איבעיא זו של ר' ירמי' בפלוגתת רב ור' חייא רבה אם משיכה קונה בחצר שאינה של שניהן, נראה לכאורה דהא דבעי ר' ירמי' זרקו לה בחצר שאינה של שניהן מהו, היינו שהאשה עשתה משיכה בהגט בחצר ההוא, ומיבעיא לי' אי משיכה קונה בחצר שאינה של שניהן, וע"ז אמר ר' אבין דהוא מחלוקת רב ור' חייא רבה, דלרב אין משיכה קונה שם ולא הוי גט, ולר"ח משיכה קונה שם והוי גט, וכן פירש הקרבן עדה שם, ולפ"ז עכ"פ נשמע דלכ"ע אשה מתגרשת במשיכת הגט במקום שמשיכה קונה שם.

הן אמת דהפני משה שם מפרש דהא דבעי ר' ירמי' זרקו לה לחצר שאינה של שניהן מהו לאו במשיכה איירי אלא כגון שאותו שהחצר שלו השאיל או השכיר לה החצר,

ומיבעיא לי' לר' ירמי' אם מהני זה שיהי' כמו חצרה לקנות הגט על ידו, ופשיט לי' מברייתא דר' חייא, דתני שם בסופה דברשות הנפקד לא קנה עד שישכיר לו את מקומו, אלמא דשכירת מקום מהני לקנות על ידו, עיי"ש וגם במראה הפנים, אמנם אי אפשר לקבל ממנו הפירוש הזה, דאי ר' ירמי' מיירי שהשכיר לה החצר, מה איבעיא לי' כלל, וגם ר' אחא בשם ר"ח איך אמר צריכה לרבנן, כאלו הי' בזה ספק עצום, והלא משנה מפורשת היא בב"ב דפ"ד ע"ב, המוכר פירות לחבירו וכו' מדד ולא משך לא קנה אם הי' פיקח שוכר את מקומן, עיי"ש, הרי פשוט דשכירת מקום מהני לקנות על ידו, וגם מה אמר ע"ז ר' אבין דזה הוא מחלוקת רב ור"ח רבה, והלא מחלוקת של רב ור"ח הוא רק במשיכה בחצר שאינה של שניהן. אבל בהשכרת מקום הנזכר בסוף הברייתא של ר' חייא פשיטא דלא פליג רב ע"ז, דמשנה מפורשת היא, וכנ"ל, ומעולם לא שמענו שהי' מי שחולק ע"ז, ומה"ת לן לומר דרב פליג ע"ז, ולכן כבודו של הפני משה ז"ל במקומו מונח, והפירוש הזה אי אפשר לאומרו כלל:

אמנם גם על פירושו של הקרבן עדה הנ"ל דר"י מיירי במשיכה ג"כ קשה, וראיתי למי שהקשה על פירוש הק"ע הנ"ל דמיירי ר"י כשמשכה הגט בהחצר שאינה של שניהן שזרק לה הבעל לתוכו, דהא הוי לי' טלי גיטיך מע"ג קרקע, ולפענ"ד אי משום הא לא איריא, די"ל דמיירי שהבעל זרק לה הגט לידה המונחת ע"ג הקרקע או בפחות מג"ט סמוך לקרקע, ולא הי' כולו בידה, רק גיררה אותו ע"ג קרקע ומשכה אותו, ובכה"ג דקירב אליה הגט כ"כ עד שהגיעו לידה שתמשוך אותו שוב לא הוי טלי גיטיך מע"ג קרקע, ועיין בתו"ג סי' קל"ט סט"ו הנ"ל:

מיהו הא קשיא לי דהא בב"ב דפ"ו אמרינן דדבר שדרכו בהגבהה לא נקנה במשיכה, וכן הוא בירושלמי פ"ק דקידושין הלכה ה', והכי קיי"ל בחו"מ ר"ס קצ"ח, וא"כ גט דדרכו בהגבהה איך נקנה במשיכה כלל, ודוחק גדול לומר דמיירי שהגט הי' כתוב על דבר כבד כמו עשת של ברזל וכדומה דהא על הכל כותבין וזרק לה הגט הזה לידה לחצר שאינה של שניהן והיא גיררה ומשכה אותו שם דגט כבד כזה אין דרכו בהגבהה, דזה דוחק גדול להעמיד כן, וגם כי לפי פירוש הזה ג"כ העיקר חסר מן הספר, דלא נזכר משיכה כלל בהאיבעיא דר' ירמי', וגם כי גם לפירוש הזה קשה וכי לא ידע ר' ירמי' וגם ר' אחא בשם ר' חנינא מחלוקת רב ור"ח רבה, דהא לפי פירוש הזה עיקר האיבעיא של ר' ירמי' היא אם משיכה קונה בחצר שאינה של שניהם או לא, והיינו ממש מחלוקת רב ור"ח רבה, ותימה גדולה היא לומר שר' ירמי' וגם ר"א בשם ר"ח לא ידעו מזה כלל:

ולכן יותר נראה דהאיבעיא דר' ירמי' קאי על הא דתנן בפ' הזורק דף ע"ח [והוא שם בירושלמי הלכה ב'] היתה עומדת ברשות הרבים וזרקו לה קרוב לה מגורשת וכו', ובגמ' שם היכי דמי קרוב לה אמר רב ד' אמות שלה זהו קרוב לה, ור' יוחנן אמר שם כל שיכולה לשמרו, ושמואל אמר כדי שתשוח ותטלנו, ובירושלמי שם הלכה ב' רב אמר ד' אמות, ור"א בשם ר' יוחנן בשם ר' ינאי בפשוט ידיים, והיינו כדי שתשוח ותטלנו, ויהי' איך שיהי' הפירוש בקרוב לה, עכ"פ קתני במתניתין בזה היתה עומדת ברה"ר, ועיין בתו' ע"ח ב' בד"ה ר' יוחנן לחד תירוצא דאפילו לרב אשי בב"מ דד' אמות אינן קונות ברה"ר הכא מיירי ברה"ר ממש, ועיין בב"ש סי' קל"ט ס"ק כ', וגם מסתימת הירושלמי משמע דס"ל דמתניתין דזרקו לה קרוב לה מיירי ברה"ר ממש אליבא דכל האוקימתות, עיי"ש, ולכך מיבעי' לי' לר' ירמי' מה הוא הדין בזרקו לה קרוב לה בחצר שאינה של שניהן, אם זה דומה לרה"ר, דג"כ בקרוב לה מגורשת, או דלמא זה גרע מרה"ר, דברה"ר יש לכל אדם חלק בו, משא"כ בחצר שאינה של שניהן דאין להאשה שום חלק בו, וע"ז שפיר אמר ר"א בשם ר"ח דצריכא לרבנן כי אין זה מבואר בשום מקום, ור' אבין אמר דזה תלי' במחלוקת רב ור"ח רבה, דלרב דאמר אין משיכה קונה בחצר שאינה של שניהן, ומדלא אמר רבותא יותר דגם ברה"ר אין משיכה קונה, שמע מיניה דרב ס"ל דמשיכה קונה גם ברה"ר ממש, ואעפ"כ אמר דבחצר שאינה של שניהן אין משיכה קונה, הרי דלרב חצר שאינה של שניהן גרע לענין קנין מרה"ר, וה"ה בזרקו קרוב לה, אף דברה"ר מגורשת, אבל בחצר שאינה של שניהן אינה מגורשת, ולר"ח רבה דאמר משיכה קונה ברה"ר ובחצר שאינה של שניהן, הרי חזינן דמשוה חצר שאינה של שניהן לרה"ר לענין קנין, א"כ ה"ה בזרקו קרוב לה בחצר שאינה של שניהן מגורשת כמו ברה"ר, וכן מדברי הרב המגיד בפ"ה מה' גירושין הי"ג שפירש כן דברי הירושלמי דמיירי לענין זרקו לה קרוב לה, שכתב על מה שכתב הרמב"ם שם זרקו לה ברה"ר או ברשות שאינה של שניהן קרוב לו וכו', וכתב שם ה"ה שכן הם מוקשים בדיני ממונות וכן נראה כאן מן הירושלמי, עכ"ל, עיי"ש, וע"כ כוונתו על הירושלמי הנ"ל באיבעיא דר' ירמי', דהירושלמי מדמי גט לדיני ממונות, דכמו דהם מוקשים לר' חייא בדיני ממונות כמו כן הם מוקשים לענין גט בזרקו קרוב לה, וכנ"ל, דבמקום אחר לא מצינו בירושלמי פ' הזורק שמדבר מחצר שאינה של שניהן:

ולפי פירוש זה אין שום ראי' כלל מהירושלמי דאשה מתגרשת ע"י משיכת הגט כשאין כולו בידה, דהא הירושלמי לא מיירי כאן ממשיכה כלל:

ענף ג

אמנם נראה להביא ראי' מדברי התוספות בגיטין דף כ"א ע"ב בד"ה יצא ומדברי הרא"ש שם דאשה מתגרשת בהגבהת הגט או במשיכתו אף שהגט יוצא גם מחוץ לידה, שכתבו שם וז"ל דאין האשה קונה את הגט שכתוב על עלה של עציץ נקוב במשיכת העציץ או בהגבהתו כל זמן שלא פסקה יניקת העלה וכו' דאכתי חשיבי מחוברין והא דמכשיר אביי משום דשקיל לי' ויהיב לי' ניהלה היינו דהניחתו במקום שפוסקת יניקת העציץ, עכ"ל התו' והרא"ש שם, עיי"ש, הרי דמשמע להדיא מדבריהם ז"ל דהא דמתגרשת לאביי בכתב הגט על עלה של עציץ נקוב היינו בקניית הגט ע"י משיכה או הגבהה בפסיקת היניקה:

ואין לומר דמיירו שם כשכל הגט בידה, דהיינו שהעציץ אינו רחב, וכולו עומד על פס ידה, וגם העלה שהגט כתוב עליו הוא נגד אויר ידה למעלה, ואינו יוצא כלל חוץ לידה מן הצד, ומה שבולט למעלה נגד אויר ידה קנתה מטעם חצר, כמו נגד אויר חצירה, כמ"ש לעיל בשם הנתיבות, והוי זה שפיר כולו בידה, וכנ"ל בפתיחת דברינו, דא"כ דהתו' והרא"ש איירו בהכי למה להו להזכיר בדבריהם משיכה והגבהה כלל, דהא בכה"ג דכל הגט בידה וכן כשכולו נגד אויר ידו למעלה אין צריך משיכה והגבהה כלל, דקני' לה ידה, כמ"ש התו' בכתובות דף ל"א ע"א בד"ה דאי בעי, ובב"ק דכ"ט ע"ב בד"ה אלא, והרא"ש בעירובין פ"ז סוף סי' ח', ובנתיבות שם סי' קצ"ח בביאורים ס"ק ג' ובחידושים ס"ק ו', ובתו"ג הנ"ל. א"ו דמיירו באין כולו בידה:

וגם אין לומר דהתו' והרא"ש שפיר מיירו כשהעלה שהגט כתוב עליו הוא כולו נגד אויר ידה, אלא דהעציץ הוא רחב ויוצא גם מחוץ לידה, ולהכי בעו משיכה או הגבהה כדי שתקנה גם העציץ, ושלא יעכב שלילת קנין העציץ את קנין העלה שהוא הגט, ולעולם קנין הגט הוא ע"י מה שהוא כולו נגד אויר ידה, אבל זה אינו, דמלבד דפשטות לשון התו' והרא"ש הנ"ל מורה דלקנין העלה גופי' מצרכו משיכה או הגבהה בפסוקת יניקת העלה, וע"כ דמיירו באין כל העלה נגד אויר ידיה, וכנ"ל, אלא דמלבד זה גם עיקר הדבר אינו, דגם בכה"ג כשהעלה הוא כולו נגד אויר ידה אף שהעציץ יוצא גם מחוץ לידה אין צריך משיכה והגבהה כלל, דגוף הגט דהיינו העלה שפיר קנתה במה שהוא כולו נגד אויר ידה, דהיינו כולו בידה, וכנ"ל, ושלילת קנין של העציץ פשיטא דאינו מעכב בזה לקנין העלה, דהגם את"ל דהעלה כל זמן שהוא מחובר בקרקע העציץ הוא דבר אחד עם הקרקע והעציץ, וא"כ בהיות העציץ יוצא גם מחוץ לידה מן הצד, אף שהעלה כולו הוא נגד אויר ידה למעלה, מ"מ הוי כחפץ אחד שמקצת ממנו מונח בידו או בחצירו

ומקצתו חוץ לידו וחצירו, דבקנין הגבהה כהאי גוונא כשמגביה מקצת החפץ ומקצתו מונח ע"ג קרקע אינו קונה אף מקצתו המוגבה, כמבואר בב"מ דף ט' דבעינן דוקא שיהי' כולו מוגבה מן הקרקע, עיי"ש, מ"מ היינו דוקא בקנין הגבהה, אבל מה שהוא בידו או בחצירו דהוא כידו קני שפיר, אף דחלק ממנו הוא חוץ לידו וחצירו ואותו חלק פשיטא דלא קנה, מ"מ מה שבידו או בחצירו שפיר קנה, כמבואר בב"מ שם במסקנא באוקימתא דרב אשי זה קנה חמור ובית פגי' וזה קנה מה שתפוס בידו והשאר לא קנה לא זה ולא זה, עיי"ש, והכי קיי"ל בחו"מ סי' רע"א, ועיי"ש בב"מ ד"ח ע"א בתוד"ה אלא מסיפא, ובפני יהושע שם, ובהיות כן בנ"ד שפיר קנתה גוף הגט שהוא העלה אם העלה הוא כולו בידה דהיינו נגד אויר ידה, אף אם חלק מהעציץ יוצא מחוץ לידה וזה לא קנתה, מ"מ אותו החלק שהוא בידה ונגד אויר ידה שפיר קנתה, וכנ"ל, ולא צריך שום משיכה או הגבהה לזה:

וגם במה שנוגע לאותו חלק העציץ שמחוץ לידה אין צריך משוכה או הגבהה ולא שום קנין כלל, דהא הא דבעי למיחיב לה כל העציץ ולא סגי בנתינת העלה שהגט כתוב עליו לחוד, הוא ע"כ כדי שלא יהי' מחוסר קציצה, דהגם שלא יקצץ העלה קודם הנתינה, מ"מ כיון שלא יתן לה רק העלה, והעציץ יעכב לעצמו, א"כ בהכרח יפריד העלה מהעציץ אחר הנתינה ויקח לו את העציץ שלו וישאר בידה העלה, גם זה מקרי מחוסר קציצה, כמ"ש בגט פשוט סי' קכ"ד ס"ק ט"ז ובתורת גיטין שם ס"ק ד', עיי"ש שהוכיחו כן מהתו' **ובע"כ** צ"ל כן דמה דצריך ליתן לה כל העציץ הוא רק מטעם זה דמחוסר קציצה, דאי אפשר לומר דהטעם הוא משום דאם לא יתן לה העציץ כולו הוי שיור בהגט, דהא כבר העלה בתו"ג שם ובחידושי גמרא דאינו מזיק כלל אם שייר גליון הגט לעצמו, עיי"ש, דלא כהפני יהושע, וא"כ בנ"ד דהגט כתוב על העלה הוי העציץ כגליון הגט, דאין בזה משום שיור בגט, וע"כ צ"ל דהא דאינו רשאי לעכב העציץ לעצמו הוא משום דהוי מחוסר קציצה, דכיון שהעלה עומד להיקצץ אחר הנתינה הוי זה כמחוסר קציצה בין כתיבה לנתינה, וכנ"ל, וכיון שכן, אם נותן לה כל העציץ, שיהי' כל העציץ שלה, רק היא לא קנתה לעת עתה אלא העלה בלבד, דהיינו שהעלה הוא כנגד אויר ידה, והעציץ יוצא גם מחוץ לידה מן הצד, וכנ"ל, שפיר הוי גיטא מעליא, דהא העלה שהוא גוף הגט שפיר קנתה, וכנ"ל, והגם שלא קנתה עדיין כל העציץ, דהיינו אותו החלק אשר יוצא חוץ לידה, בלא הגבהה או משיכה, מ"מ זה הוי כגליון הגט, ולא הוי שיור בגט, וכנ"ל, ומחוסר קציצה נמי לא הוי, כיון דהוא באמת נותן לה כל העציץ, ורצונו שיהי' כל העציץ שלה, וא"כ שוב אינו עומד העלה להיקצץ, ולא הוי מחוסר קציצה:

ובהיות כן, אפילו אם נרצה לדחוק עצמינו בלשון התו' והרא"ש הנ"ל, ונימא דמיירו בכה"ג, שהעלה הוא כולו נגד אויר ידה, רק לא כל העציץ, אכתי קשיא למה הזכירו בדבריהם משיכה והגבהה כלל, דהא גם בלא זה שפיר היא מתורשת מטעם ידה, ולמה לי בזה משיכה או הגבהה כלל, וכנ"ל:

ועוד דא"כ למה לא הזכירו בדבריהם כלל קנין ידה, דעכ"פ הי' צריכין ג"כ להזכיר בדבריהם דגם מטעם ידה אינה קונית להעלה בעוד שלא פסקה יניקתו מן הקרקע, דהא לפ"ז זה הוא עיקר הקנין בהגט ע"י מה שהוא בידה, ולמה הניחו התו' והרא"ש העיקר, שהוא קנין ידה, ותפסו הטפל, הגבהה ומשיכה, א"ו פשוט דהתו' והרא"ש דיברו בהוה, שהעלה יוצא ומתפשט גם מחוץ לידה מן הצד, כדרך העלים שבעציץ, ובפרט עלה המספקת לכתוב עליה את כל הגט, סתמא דמילתא היא גדולה ומשוכה, ויוצא גם מחוץ לידיה מן הצד, ולזה הצריכו משיכה או הגבהה, שתקנה ע"ז את הגט, שהוא העלה, וס"ל דשפיר מתגרשת האשה ע"י קנין הגבהה או משיכה בהגט, אף שאין כל הגט באויר ידה, וכמ"ש בתו"ג הנ"ל, וע"כ צ"ל דכיון דכל הגט מוגבה או נמשך מכחה שפיר מקרי זה כולו בידה, וכמו שכתבתי לעיל:

אמנם לכאורה עדיין יש מקום לבעל דין לחלוק על ראי' זו, ולומר די"ל דהתו' והרא"ש ס"ל כרש"י בר"פ הזורק דאשה מתגרשת גם באגב, דהא התו' שם לא השיגו כלל על רש"י בזה, וגם הרא"ש לא הביא שם דברי רש"י בזה ולהשיג עליו, כמו שעשו בזה הרשב"א והר"ן, עיי"ש, וע"כ צ"ל לפי שיטה זו, דהגם דרחמנא אמר ונתן בידה, מ"מ מדאמרינן שם בר"פ הזורק אין לי אלא בידה גגה חצירה וקרפיפה מניין ת"ל ונתן מ"מ, הרי דמרבינן מונתן כל אופני נתינה, ולאו דוקא גגה חצירה וקרפיפה, אלא ה"ה קנין אגב וכל הקנינים, [לבד מק"ס, כמ"ש בב"ב קנ"א ב' גט לאו בר קנין הוא, ועיין בקצות החושן סי' ר"ב ס"ק ד' דהיינו טעמא משום דבגט כתיב ונתן, וחליפין הוא דרך מקח וממכר], ובהיות כן שפיר כתבו התו' והרא"ש דאשה מתגרשת בהגבהה או במשיכה, אבל לפי דעת הרמב"ן והרשב"א והריטב"א והר"ן דאשה אינה מתגרשת באגב, וע"כ צ"ל לפי דעתם, דהגם דמרבינן מונתן מ"מ, לא מרבינן אלא גגה חצירה וקרפיפה, המבואר בברייתא שם, אבל שאר קנינים לא, ובהיות כן אין לך בגט אלא או ידה או חצירה, ולכך אינה מתגרשת בקנין אגב, ולפ"ז י"ל דגם ע"י הגבהה או משיכה שלא בידה אינה מתגרשת, דאין זה בכלל בידה, דבידה דוקא הוא, וממילא דגם כשמגבהת או מושכת הגט בידה ממש אם אין כולו בידה אינה מתגרשת, מחמת ספק של הירושלמי דכולו בידה בעינן. וא"כ נפלינן בזה ברברבתא, בפלוגתא דקדמאי:

ואין לומר דאכתי יש להקל בזה מטעם ס"ס, דכיון דנקטינן השתא דגם התו' והרא"ש ס"ל כרש"י דאשה מתגרשת באגב. א"כ פשיטא דיש לחשוב דעה הזאת עכ"פ לספק, וא"כ יש כאן ס"ס, ספק שמא כרש"י וסייעתו דאשה מתגרשת באגב, וה"ה בכל הקנינים וכנ"ל, ואת"ל כהרמב"ן וסייעתו דאין אשה מתגרשת באגב, ובעינן דוקא ידה או חצירה, שמא סגי גם שמקנת הגט בידה, דהא זה ספק הוא בירושלמי, וכנ"ל, אבל זה אינו, דמלבד דאין זה פשוט כ"כ להקל בגירושין מכח ס"ס, דהוא נגד חזקת איסור של אשת איש, וגם לחשוב לספק בעיא דלא איפשיטא בירושלמי הוא קשה מאוד, וכאשר כבר דיברו בכל זה רבותינו ז"ל בדיני הס"ס. עיי"ש ביו"ד סי' ק"י בש"ך ובאחרונים, אמנם מלבד כל זה, מאן יאמר לן כפירוש הב' של רבינו עקיבא ז"ל הנ"ל, דספיקו של הירושלמי הוא אם בעינן כולו בידה, ודלמא הוא כפירוש הא' הנ"ל, והיינו דזה פשיטא דלפי הצד דבעינן דוקא בידה צריך שיהי' כולו בידה, רק דספיקו של הירושלמי הוא אם בידה דוקא או דגם שאר כל הקנינים מהני בגט, ולפ"ז בעיית הירושלמי היא ממש פלוגתת רש"י והרמב"ן הנ"ל, ורש"י ז"ל מסתמא הי' לו הכרח מתלמודא דידן דגם באגב אשה מתגרשת, והרמב"ן ז"ל וסייעתו לא ס"ל הכרח הזה, רק מכריחים ההיפוך מתלמודא דידן, דמדהוצרך רבא לאקנויי ניהלה דוקא אותו המקום שהגט מונח בו מכלל דבאגב אינה מתגרשת, וסוף כל סוף פלוגתת רש"י והרמב"ן הוא ספיקו של הירושלמי ממש, וא"כ אם נימא דהגבהה ומשיכה ג"כ אינם נכללים בכלל בידה, רק דומין בזה לקנין אגב, א"כ הגם שהאשה עשתה הגבהה או משיכה בהגט בידיה, רק שלא היה כולו בידה, אין כאן רק ספק אחד, והיינו אם בידה הוא דוקא, ובהיות כן צריך להיות דוקא כולו בידה, ואם לאו אינה מתגרשת, או דגם שאר קנינים מהני בגט, אף שאינו בידה כלל, ואין כאן ס"ס כלל:

והגם דהגאון רע"ק ז"ל כתב דיותר נראה לו כפירוש הב' הנ"ל, מ"מ אינו מוכרח, ואיך נעשה מזה ס"ס, ולא עוד אלא שלולא שאיני כדאי הייתי אומר דאדרבא דיותר נראה כפירוש הא', דאין סברא כלל לפי הצד דבעינן בידה דוקא שלא יהי' צריך להיות כולו בידה, דהרי התורה אמרה ונתן בידה, והיינו הספר כריתות צריך שיתן בידה, ואיך נימא אנן דיהי' סגי גם במקצתו בידה, ואם יתן מקצת הגט בחצירה ומקצתו חוץ לחצירה היעלה על הדעת לספק בזה אם היא מגורשת עי"ז, בודאי דלא, וכמו כן אם אמרינן דשום קנין אחר לא מהני בגט רק דצריך להיות מונח בידה דוקא פשיטא דכל הגט צריך להיות בידה, דמה שאינו בידה מהגט אין בו קנין המועיל בגט, אף שמוגבה או נמשך או נמסר, וכ"כ התו"ג שם בפשיטות דאם נימא דהגבהה לא מהני בגט הי' צריך שלא

יצא הגט כלל חוץ לידה, דלא עדיף מחצירה וכנ"ל, ומכריח באמת מזה דהגבהה מהני בגט, עיי"ש, ולא מייתי שם כלל דברי הירושלמי רק כתב כן מסברתו בפשיטות, ובאמת שפשוט הוא מאוד להמעיין, ואיך נימא דהירושלמי מסופק בזה, ועוד דהרי בירושלמי שם בגיטין פ"ק סוף הלכה א' אמר ר' מנא גופי' בפשיטות דבעינן שיהי' כולו בידה, וז"ל שם ר' עזרא בעי קומי ר' מנא איש ואשה שהי' תפושין בגט וכו' א"ל דברי הכל הוא הכא אפילו כולו בידה וחוט אחד בידו אינו גט דכתיב ונתן בידה, עד שיהא כולו בידה, עכ"ל הירושלמי שם, הרי דר' מנא עצמו אמר בפשיטות דצריך שיהי' כולו בידה, וכאן נשאר בספק, והגם דשם הוא ענין אחר, דעדיין הוא אגוד ביד הבעל, ובגמרא דידן אמר בכזה בב"מ ז' ע"א ובגיטין ע"ח ע"א דהיינו טעמא דכריתות בעינן וליכא, מ"מ הרי חזינן דהירושלמי מפיק זה מונתן בידה עד שיהא כולו בידה, ואולי כוונת הירושלמי ליתן טעם בזה אף כשהוא באופן דהוא אינו יכול לנתקו ולהביאו אצלו והיא יכולה לנתקו ולהביאו אצלה, דע"ז לא סגי הטעם דכריתות בעינן, כמבואר שם בגמ' דידן, ועיין בנתיבות סי' קצ"ה, ולכך אמר משום דבעינן שיהי' כולו בידה, ובגמ' דידן מיירי שהגט כולו בידה רק משיחה בידו, ועכ"פ הרי חזינן דפשיטא לי' זה להירושלמי דבעינן שיהא כולו בידה, ולמה נשאר כאן בפ"ב בספק, א"ו דעיקר הספק של הירושלמי הוא דאולי גם שאר קנינים מהני בגט, וא"כ אין צריך להיות בידה כלל, רק שיהי' כולו נקנה לה, משא"כ בפ"ק דחוט אחד מהגט עצמו בידו אין כולו נקנה לה, ודוק:

ובהיות כן דעיקר הספק של הירושלמי הוא אם גם שאר הקנינים מהני בגט או דבעינן דוקא בידה, וא"כ היינו פלוגתת רש"י והרמב"ן אם אשה מתגרשת באגב, ואם נדמה הגבהה ומשיכה ג"כ לקנין אגב בזה, ונימא דג"כ אינן בכלל בידה, והתו' והרא"ש דס"ל דאשה מתגרשת בהגבהה או משיכה הוא יען דס"ל ג"כ כרש"י דאשה מתגרשת באגב, א"כ בנותן הגט לידה ויוצא גם מחוץ לידה, הגם שידה מוגבהת ג"ט, באנו למחלוקת הזו, ואין כאן רק ספק אחד, אי כרש"י וסייעתו או הרמב"ן וסייעתו, וכנ"ל:

שוב ראיתי בתורת גיטין סי' קכ"ד ס"ק ז' ובחידושי גמרא דף כ"א ע"ב בתו' ד"ה יצא, שהוכיח מדכתבו התו' והרא"ש הנ"ל דאביי מיירי שנתנו לה בפסיקת היניקה, ולמה לא אפילו בלא פסיקת היניקה, רק שקנתה העלה בחזקה, וע"כ דסבירא להו כדעת החולקים על רש"י, דקנין אגב אינו מועיל בגט, וה"ה קנין חזקה, רק ידה וחצירה מועיל בגט, וה"ה משיכה והגבהה דהם ג"כ בכלל בידה, עיי"ש שכתב דהדרש של ונתן בידה הוא שיהא הגירושין נגמרין בקנין הניתן מיד ליד, דהיינו משיכה והגבהה, ולאפוקי חזקה ואגב, עיש"ה, אמנם גם אפילו למה שכתבתי לעיל להסביר לפי דעת התו"ג את הדרש של

ונתן בידה, דכולל כל קנין הנעשה בהגט ביד או בכחה, אעפ"כ א"ש מה דס"ל להתו' והרא"ש דחזקה אינה בכלל זה, משום דהכח של החזקה אשר היא עושית בהעציץ אינו פועל על כל הגט, רק על מקצתו, דהיינו שמנכשת או עודרת בקרקע של העציץ, וכמ"ש רש"י שם בגיטין דכ"ב ע"א, ונמצא דאין הכח שלה אשר עושית בהחזקה הזו פועל על כל הגט כלל דהיינו העלה, וא"כ הגם דנימא לפי מ"ש לעיל, דגם חזקה הוי קנין של יד וכח בהדבר הנקנה, מ"מ כיון שאין הכח של החזקה פועל על כל הגט א"כ אין כולו בידה, ודומה זה ממש לקנין מסירה דג"כ הוא קנין של יד, ואעפ"כ כיון דאין הכח פועל על כולו מספקא לי' להירושלמי אם מגורשת עי"ז הואיל דאין כולו בידה וכנ"ל, וה"ה בקנין חזקה:

ויהי' איך שיהי' עכ"פ שמעינן מדברי התו' והרא"ש דאין אשה מתגרשת ע"י קנין חזקה, וכדעת החולקים על רש"י, דאין אשה מתגרשת באגב, וכדומה בשאר קנינים, חוץ מידה וחצירה, וכן משמע להדיא בהרא"ש בפ"ב דגיטין ריש סי' כ"ג עיי"ש, ואעפ"כ כתבו בפשיטות דבמשיכה והגבהה מתגרשת, והיינו ע"כ אפילו באין כולו בידה, וכנ"ל באריכות, וע"כ נשמע מזה כדעת התו"ג דמשיכה והגבהה המה בכלל בידה, וכיון שכל הגט נמשך או מוגבה מכחה הוי זה שפיר כולו בידה, וכנ"ל:

ענף ד

ועוד נראה לפענ"ד דיש להכריח גם מהש"ס דאשה מתגרשת בהגבהת הגט או במשיכתו אף שאין כולו בידה, דהרי עיקר הספק אשר יש בזה הוא, דדלמא לא מרבינן מונתן מ"מ אלא גנה חצירה וקרפיפה המבואר בברייתא, דדמיין לידה, ומשום ידה או שלוחה אתרבאי, אבל שאר קנינים לא מרבינן, ואף גם זאת דאולי הגבהה ומשיכה לאו בכלל בידה הוא, אלא צריך שיהי' בידה ממש, וממילא בעי שיהי' כולו בידו, וכנ"ל, וא"כ יגיד עליו ריעו, דהא בר"פ הזורק שם דמייתי התנו רבנן ונתן בידה אין לי אלא ידה גנה חצירה וקרפיפה מניין ת"ל ונתן מ"מ, ואמרינן שם ותניא נמי הכי גבי גנב ירו אין לי אלא ידו גגו חצירו וקרפיפו מניין ת"ל המצא תמצא מ"מ, ועביד שם צריכותא למה לא נילף חדא מאידך, עיי"ש, הרי דשניהם גט וגנבה המה במשקל אחד, והרי מבואר בב"ק דף ע"ט ובכתובות דף ל' ול"א דהגנב מתחייב בהגבהת הגניבה או במשיכתה, עיי"ש, וע"כ מיירי שם באין כולו בידו, דבכולו בידו לא צריך הגבהה ומשיכה כלל, דקני' לי' ידו, וכנ"ל בשם התו' והרא"ש, וע"כ דמיירי באין כולו בידו, ומנא לן זה, והלא בגנבה לא כתיב רק ידו, וגגו חצירו וקרפיפו לא מרבינן אלא מהמצא תמצא מ"מ, אבל הגבהה ומשיכה מניין לנו בגנב, וע"כ צריך לומר בזה אחת משתיים, או דמהמצא תמצא מ"מ מרבינן

כל הקנינים, ולאו דוקא גגו חצירו וקרפיפו לבד, או דהגבהה ומשיכה המה בכלל בידו, וא"כ אף אנן נימא כן בגט, דאשה מתגרשת ג"כ ע"י הגבהת הגט או משיכתו, וילפינן זה, או מונתן מ"מ, וזה הוא כדעת רש"י דמרבינן מונתן מ"מ כל הקנינים, אפילו קנין אגב, או דהגבהה ומשיכה בכלל בידה הם, ויהי' איך שיהי', עכ"פ אשה מתגרשת בהגבהה או במשיכה, וכמו גנב:

והגם דבר"פ הזורק שם אמרינן דלא מצינן למילף גט מגנב, דדלמא רחמנא קנסי' עיי"ש, מ"מ אנן לא אתינן למילף דין הגט מדין הגנב, רק אנן הכי קאמרינן, מדחזינן בגנב דלא כתיב רק ידו, וגגו חצירו וקרפיפו לא הוי ידעינן אלא מרבוייא דהמצא תמצא מ"מ, ואעפ"כ אמרינן דגם בהגבהה או במשיכה חייב, וע"כ צ"ל דהגבהה ומשיכה אפשר להוציא, או מרבוייא דהמצא תמצא מ"מ, או מבידו, דגם הם בכלל בידו הוא, וא"כ למה לא נימא כן גם אנו גבי גט דאשה מתגרשת גם בהגבהת הגט או במשיכתו, דהא גם בגט כתב רחמנא אותם הדברים ממש כמו בגנב, דהיינו בידה, ורבוייא דונתן מ"מ, וזה לאו מילף הוא, אלא גלוייא מלתא בעלמא הוא דנוכל להוציא מדברים אלו גם הגבהה ומשיכה, וכנ"ל, וממילא גם בגט כן הוא, ולפענ"ד זאת היא ראי' ברורה שאין עליה תשובה:

שוב ראיתי שצריך אני עוד לפרש את שיחתי בראי' הזו, דלכאורה יש לפקפק בזה, לפי מה דקיי"ל כר' יוחנן בב"מ מ"ז ע"א דדבר תורה מעות קונות, ולא משיכה, כמבואר בבכורות י"ג ע"ב, ומשיכה היא רק תקנת חכמים, ומבואר ברמב"ן ובריטב"א ובהר"ן, פ"ק דקידושין במשנה דנכסים שאין להם אחריות אינן נקנין אלא במשיכה, דלר' יוחנן ה"ה קנין הגבהה הוא רק תקנת חכמים, עיי"ש, וכיון דלר' יוחנן דקיי"ל כוותי' קנין משיכה והגבהה המה רק מתקנת חכמים, א"כ בגט מלבד מה שיש עוד לעיין בזה אי קנין דרבנן מהני בי' להתיר איסור א"א דאורייתא, אף גם זאת אינו מוכרח דקנין משיכה והגבהה יהי' תחת סוג ונתן בידה האמור בגט, או תחת סוג הרבוי של גגה חצירה וקרפיפה דנתרבה מונתן מ"מ, דשמא לא מרבינן אלא דוקא גגה חצירה וקרפיפה, ולא קנינים אחרים, וגם תחת סוג של בידה אולי אינו נכנס משיכה והגבהה, ואין זה ענין ללמוד ממה דמהני משיכה והגבהה בגנב לחייבו עי"ז בכפל ובאונסין, כיון דכל עיקרן של קנין משיכה והגבהה הוא רק מתקנת חכמים, ויש לומר דבגנב כיון דקני הגניבה ע"י משיכה והגבהה מתקנת חכמים ממילא נתחייב עי"ז, משא"כ בגט, אם אין קנין משיכה והגבהה תחת סוג בידה האמור בגט או תחת סוג הרבוי של ונתן מ"מ, אף דקונית הגט

עי"ז אינה מגורשת, וכמו דבעי בירושלמי לענין קנין מסירה, דאף דשורת הדין נקנה מקח מ"מ שניא הכא דכתיב ונתן בידה עד שיהא כולו בידה:

אמנם לקושטא דמלתא כבר כתב בנתיבות ר"ס קנ"ח דדוקא במקח וממכר דאיכא מעות אין משיכה קונה מה"ת אלא מעות, אבל במקום דליכא מעות כגון מציאה והפקר משיכה קונה מה"ת, עיי"ש, ובאמת שכבר הקדימו אותו בזה רבותינו בעלי התוספות דבמתנה ומציאה והפקר דליכא מעות משיכה קונה מה"ת אליבא דכ"ע, כמ"ש בשיטה מקובצת פ' הזהב בשם התו', וכן הוא בתו' בכורות י"ג ע"א בסוף ד"ה מיד עמיתך, עיישי"ה, ובע"ז דף ע"א ע"א בתו' ד"ה פרדשני כתבו דבמציאה ומתנה דליכא כספא כ"ע מודי דקני נכרי במשיכה או בהגבהה, עיי"ש, ומינה דה"ה לר' יוחנן בישראל, ודוק:

ובלי ספק דאביהון דכלהון הוא גניבה, דכתיב בה אם המצא תמצא בידו הגניבה, ובכלל בידו נכלל ג"כ הגבהה ומשיכה, ומזה ילפינן לכל דברים שבממון היכא דליכא מעות דקני בהו משיכה והגבהה מן התורה, דאם לא מגניבה, מנא ידעינן קנין משיכה והגבהה מה"ת כלל, והיכי רמיזא, א"ו מגניבה ילפינן להו, וכ"כ רש"י בב"מ י"א ע"א בד"ה ומר סבר, דגבי ממון ילפינן קנין חצר מאם המצא תמצא דגניבה, עיי"ש, וה"ה דילפינן קנין משיכה והגבהה בממון מאם המצא תמצא בידו דגניבה, וכנ"ל:

ובזה מסולק תמיהת החתם סופר בחיו"ד סי' ש"י בד"ה אמנם מעל התו' הנ"ל דלמ"ד ד"ת מעות קונות ולא נאמר בו קנין משיכה כלל, א"כ מנ"ל שיקנה מתנה ומציאה במשיכה, הי' ראוי דלא יועיל בהם שום קנין אחר עד שיביאנו אל ביתו ממש, עיי"ש, ולפי הנ"ל ניחא, דקנין משיכה והגבהה היכא דליכא מעות אתיא לן מגניבה, דכתיב בה תמצא בידו, ובכלל בידו נכלל גם משיכה והגבהה, וכמו דילפינן חצר בממון מגניבה, וכנ"ל:

ובאמת מדוע לא נאמר כן דבידו כולל גם משיכה והגבהה, הלא ר"ל יליף משיכה מה"ת מדכתיב או קנה מיד עמיתך דבר הנקנה מיד ליד, והיינו משיכה, וה"ה הגבהה, וכמ"ש הר"ן בפ"ק דקידושין שם, ועיין בחתם סופר שם ס"ס שי"ג, ור' יוחנן לא פליג אלא משום דאצטריך לי' מיד למעוטי קרקע מאונאה, הא לאו הכי שפיר יש ללמוד משיכה ממיד גם לר' יוחנן, וא"כ גבי גניבה דכתיב בה בידו למה לא יהי' בכלל זה גם משיכה והגבהה, וכמ"ש בתו"ג לענין גט. וכנ"ל:

ונ"ל עוד דכל הקנינים דממון הן הקנינים דנכללו בכלל יד כמו ידו ומשיכה והגבהה והן קנין חצר כלהו ילפינן להו במה הצד מגניבה וגט, דכתיב בהו בידו בידה, וגם מרבינן בהו קנין חצר כדאיתא בר"פ הזורק ובכמה דוכתי, ומזה ילפינן דה"ה בכל עניני ממון, ואם תאמר מה לגניבה דקנסי' רחמנא, גט יוכיח, מה לגט שכן ישנו בע"כ, גניבה יוכיח,

הצד השוה שבהן דלית בהן מעות וקני בהו יד וחצר, אף מתנה ומציאה והפקר דלית בהן מעות קני בהן יד וחצר, ובכלל יד הוא ג"כ משיכה והגבהה, וכנ"ל:

ובמקח וממכר דאיכא מעות ס"ל לר' יוחנן באמת דלית בי' קנין אחר מה"ת אלא מעות, דזה לא נוכל ללמוד מגניבה וגט. דלא דמי, דשם ליכא מעות, משא"כ ביש מעות לא גמר המוכר ומקנה בלא מעות ור"ל יליף קנין יד במקח וממכר מאו קנה מיד עמיתך, וממילא גם קנין חצר יש במקח וממכר לדידי' מה"ת, דכיון דאית בי' קנין יד מה"ת שוב שפיר יש ללמוד בו גם קנין חצר מגניבה וגט, דכיון דחזינן דאף דיש בו מעות לא הקפידה תורה על קנין מעות דוקא, וקני בי' קנין של יד, משיכה והגבהה וכדומה, ה"ה דקני בי' חצר דנתרבו משום יד או משום שליחות, כמו גניבה וגט, ודוק

ולהיות כי ילפינן קנין חצר במציאה וכדומה במה הצד מגניבה וגט וכנ"ל, לכך פליגי ר"י ור"ל בב"מ דף י' ע"ב היכי דלא שייך קנין חצר משום שליחות רק מטעם יד כמו בקטנה אי ילפינן מציאה מגט, אף דהוי ממונא מאיסורא, כיון דכל עיקרו של חצר אתיא במה הצד מגניבה וגט, או דלא ילפינן ממונא מאיסורא לענין חצר משום יד, רק ממון מממון מציאה מגניבה ילפינן לענין זה, כן נראה לפענ"ד בזה, ודוק:

ונחזור לענינינו, דבגניבה קני שפיר משיכה והגבהה מה"ת אפילו לר' יוחנן, דהיכי דליכא מעות מודה ר' יוחנן דקני בי' משיכה והגבהה מה"ת, וכנ"ל, והא דכתבו התו' בע"ז ע"ב ע"א בסד"ה ומאי דלמ"ד עכו"ם קונה בכסף, אף דגם לדידי' במציאה ומתנה דליכא כספא קני במשיכה והגבהה, מ"מ בגזל אינו קונה במשיכה, דלא דמי למציאה ומתנה דבהתירא אתי לידי', אבל גזל דבאיסורא אתי לידי' אי לא מהני משיכה במקח לא מהני אף בגזל, עכ"ל, אמנם היינו דוקא בעכו"ם, ומטעם שיתבאר לפנינו, אבל בישראל אדרבא עיקר קנין משיכה והגבהה כתיב בגניבה, אם המצא תמצא בידו, ובידו כולל גם משיכה והגבהה, וכנ"ל, ואין צריך ללמוד גניבה ממציאה ומתנה, ואדרבא מציאה ומתנה ילפינן מגניבה, וכנ"ל, אבל בעכו"ם למ"ד דקונה בכסף דאמרינן דבמציאה ומתנה דליכא כסף קונה במשיכה והגבהה, וצריך להבין מנא לן קנין משיכה והגבהה בעכו"ם כלל, הלא בידו רק בישראל כתיב, וכבר תמה בזה החתם סופר שם בסי' ש"י בד"ה ולפ"ז, עד שביקש להוציא דברי התו' מפשטן, ולומר דכוונת התו' במ"ש דבמציאה ומתנה לכ"ע קונה העכו"ם במשיכה, היינו במשיכה לביתו ממש, דבזה שפיר קנה, לא מדין קנין משיכה של תורה, אלא מצד מנהג העולם עפ"י שכל אנושי, עיי"ש, אך מלבד שזה דחוק, וכל מעיין באמת יראה שלא כוונו התו' לזה, רק לקנין משיכה של תורה ממש,

אף גם מה יעשה עם ההגבהה, אשר כתבו התו' שם דע"א ע"א בסד"ה פרדשני דבמתנה ומציאה דליכא כספא כ"ע מודי דקני נכרי במשיכה או בהגבהה, ומנ"ל זה, וכנ"ל:

וע"כ צ"ל כיון דלמ"ד דעכו"ם קונה בכסף דרשינן וכי תמכרו ממכר לעמיתך, לעמיתך במשיכה הא לעכו"ם בכסף, כמבואר בבכורות י"ג, ולכאורה למה צריך לעמיתך למעט עכו"ם מקנין משיכה, הלא גם בלא המיעוט מהיכי הוי תיתי לן קנין משיכה בעכו"ם, הלא התורה וקניניה רק לישראל נאמרו, וע"כ צ"ל כיון דזה שמעינן עכ"פ מק"ו, דעכו"ם יש לו איזה קנין תורה בממונו של ישראל [מלבד הקנין שעפ"י שכל האנושי לפי הנוהג שבעולם, עיין בחתם סופר שם בסי' ש"י] כדאמר בבכורות שם, אם גופו של ישראל קני לי' לעכו"ם ממונו לא כש"כ, עיש"ה, וכיון דיש לו קנין תורה בממונו של ישראל כמו ישראל מישראל, מסברא הוי מוקמינן לי' לקנין זה בדדמי, כמו הקנין של ישראל, דהיינו משיכה, ולזה מיעטה התורה מלעמיתך, דעכו"ם אינו קונה במשיכה כמו ישראל, רק בכסף, וכיון דהמיעוט הזה הוא רק במקח וממכר דאית בי' מעות, ממילא היכי דליכא מעות כמו במתנה ומציאה והפקר אוקמינן לי' להעכו"ם בהקנין של ישראל, דהיינו משיכה והגבהה, דהא זה שפיר שמעינן מהק"ו דהעכו"ם יש לו קנין תורה בממונו של ישראל, ומכש"כ בממון של עכו"ם חבירו, ומכש"כ במציאה והפקר דאין לו בעלים כלל דיש לו בהם קנין תורה, וכיון דליכא מעות בהנך מילי דמתנה ומציאה, ע"כ הקנין תורה שלהם שיש להעכו"ם בהם הוא במשיכה והגבהה, כמו ישראל, דהא בזה ליכא מיעוט דעמיתך, והמיעוט הוא רק במקח וממכר דאיכא מעות:

ולפ"ז שפיר כתבו התו' הנ"ל דבגזל דבאיסורא אתי לידי' לא מהני משיכה, דהיכי דבאיסורא אתי לידי' לא שמעינן בעכו"ם שום קנין תורה כלל, וזה לא אתי מק"ו הנ"ל אם גופו קני וכו', די"ל מה לגופו דבהתירא אתי לידי', מרצונו של הישראל הנמכר לו לעבד, דלית בי' מניעה מצד המקנה, אבל בגזל דבאיסורא אתי לידי', ויש בו מניעה מלקנות מצד המקנה, לעולם אימא לך דלית לי' לעכו"ם בזה שום קנין תורה כלל, וממילא לא קני במשיכה והגבהה, ולא דמי למציאה ומתנה, דשם בהתירא אתי לידי', ולית בהו מניעה מלקנות מצד המקנה, וממילא נשמע בהו קנין תורה לעכו"ם מהק"ו הנ"ל, וכיון דלית בהו מעות ע"כ קני בהו משיכה והגבהה כמו ישראל, וכנ"ל, משא"כ גזל דליכא למילף מהק"ו הנ"ל, וכנ"ל:

וכל זה הוא למ"ד דבמקח וממכר עכו"ם קונה בכסף דוקא, אבל למ"ד משיכה קונה בעכו"ם אף במקח וממכר, הגם דלדידי' ישראל לא קני במקח אלא בכסף, דאמרינן הואיל דאית בי' מעות לא גמר המוכר ומקנה כל כמה דלא קבל המעות, ויש בזה מניעה מצד

המקנה ולא קני, ואעפ"כ עכו"ם קני במשיכה אף דאיכא מעות ויש בזה קצת מניעה מצד המקנה, הרי חזינן דקנין משיכה אלים בעכו"ם כ"כ עד דקני בי' אפילו היכי דיש מניעה מצד המקנה, א"כ ממילא ה"ה בגזל, הגם דבאיסורא אתי לידי', ויש בו מניעה מלקנות מצד המקנה, אעפ"כ ג"כ קני עכו"ם במשיכה, כנלפענ"ד ברור ונכון בפשט דברי התו' הנ"ל בעזה"י:

וראיתי בחידושי הרי"מ בחו"מ סי' קצ"ח ס"ק ב' שנתקשה בדברי התו' אלו, במה שתלו קנין משיכה בעכו"ם בגזל בקנין משיכה במקח, דמה ענין זה לזה, ועוד דא"כ דתלוי זה בזה, קשה לר' יוחנן דס"ל דישראל במקח מה"ת בכסף, איך נתחייב הגזלן באונסין במשיכה, ועיי"ש מה שכתב לפרש דברי התו', והמעיין יראה שא"א להעמיד דבריו ז"ל שם בדברי התו', אמנם לפי מה שכתבתי לעיל א"ש הכל, דדוקא בעכו"ם דלא כתיב בי' שום קנין בגזל ובגניבה תלו התו' קנין משיכה דידי' בגזל בקנין מקח, וכמ"ש לעיל מילתא בטעמא, אבל בישראל דעיקר קנין משיכה והגבהה דידי' כתיב בגניבה, ולא צריך ללמוד גניבה משום דבר, ואדרבא מציאה ומתנה דקנו בהו משיכה והגבהה ילפינן מגניבה, וכנ"ל, א"כ אינו תלוי קנין גניבה בקנין מקח כלל, דבגניבה גופה כתבה התורה קנין משיכה והגבהה, וכנ"ל:

מיהו בעיקר הדבר כתב גם בחידושי הרי"מ שם דמשיכה קונה בגנב מה"ת, מקרא דהמצא תמצא בידו, ולר' יוחנן דמעות קונות מה"ת ע"כ צ"ל דשאני בגנב דליכא מעות, עיי"ש, וכבר כתבתי דמזה ילפינן מתנה ומציאה והפקר דלית בהו כספא דקנו מה"ת במשיכה והגבהה אליבא דכ"ע, לשיטת התו' הנ"ל אשר גם הנתיבות ז"ל כיוון לדעתם ופסק כן:

ואפילו לדעת הרמב"ן אשר הובא בשיטה מקובצת בפ' הזהב שם, דס"ל דלר' יוחנן ה"ה מתנה אינה נקנית מה"ת במשיכה, אלא בחליפין ואגב וחצר, עיי"ש, מ"מ היינו דוקא מתנה, אבל גניבה דכתיב בה בידו שפיר קני בה משיכה והגבהה מה"ת, דמשיכה והגבהה נכללים בכלל בידו, וכמו דדריש ר"ל משיכה ממיד עמיתך, וכמ"ש בתו"ג וכנ"ל:

ותדע לך שכן הוא, חדא, דאיך אפשר לומר דהא דמצינו קנין הגבהה ומשיכה בגניבה דהוא רק מתקנת חכמים, דהא כתבו התו' בפ"ק דב"מ ד"ו ע"א בד"ה ארבע אמות והרא"ש שם דהגם דתיקנו רבנן קנין של ד' אמות במציאה ובמתנה ובמקח וממכר בקידושין ובגיטין מ"מ בגנב לא תקנו רבנן שיקנה לו ד' אמות, עיי"ש, הרי דלא תקנו רבנן קנין לגנב, וטעם גדול יש בזה, דכיון דע"י הקנין נגמר העבירה ונעשה גנב עליו, ואיך יתקנו לו רבנן קנין לסייע אותו לעבור העבירה, ולהביאו עי"ז לעשיית העבירה, שוב

מצאתי כן בש"מ כתובות ל"א ע"ב, וכיון שכן איך אפשר לומר דקנין הגבהה ומשיכה דמצינו בגנב הוא מתקנת חכמים, א"ו דקנינים אלו הם בגנב מדאורייתא, ונכללו בכלל בידו, וכנ"ל. [מיהו לפמ"ש הש"ך בחו"מ סי' רמ"ג ס"ק ט' אין זה מוכרח]:

ועוד נראה לפענ"ד יתר על כן דממקומו הוא מוכרע לומר כן, דהא זה דהגנב אינו מתחייב אלא א"כ עשה איזה קנין בהגניבה מבואר בש"ס דהוא דבר תורה, דהא בגמ' יליף קנין חצר מהמצא תמצא דגניבה, ואמרינן בכמה דוכתי ידו אין לי אלא ידו גנו חצירו וקרפיפו מניין ת"ל המצא תמצא מ"מ, וכל זה הוא לענין קנין, דקני הגנב את הגניבה ע"י קנין ידו וחצירו, ועי"ז נעשה עליו גנב ומתחייב בכפל ובאונסין, וכמו שפירש רש"י שם בר"פ הזורק, ובב"מ דף נ"ו ע"ב, ובתו' ב"ק ס"ה ע"א בד"ה אין לי, ועיין בתו' ב"ק ע"ט ע"א בסד"ה או, שכתבו דאין לחלק כלל בין קניית גנב לשאר קניות מדדרשינן גבי גנב אין לי אלא ידו גנו חצירו וקרפיפו מניין משמע דלא מחייב אלא במקום שראוי לקנות כי היכי דדרשינן בגטין לענין גט ונתן בידה, עכ"ל התו' שם, ויבואר עוד כל זה ביתר ביאור בהמשך דברינו לקמן, ועכ"פ נשמע מכל זה דזה שהגנב צריך לעשות קנין בהגניבה להתחייב עליה הוא מה"ת, וקנינים שלו נכללו בב' דברים, אחד, בבידו הכתוב בפירוש, והב', גנו חצירו וקרפיפו דנתרבו מרבויא דהמצא תמצא מ"מ:

והנה בהכתוב שם מפורש בזה שור וחמור ושה, אם המצא תמצא בידו הגנבה משור עד חמור עד שה חיים וכו', ואי נימא דבידו דכתיב בגנב היינו בידו דוקא, והגבהה ומשיכה לא נכללו בכלל זה, א"כ בע"כ צריך שיהי' הגניבה כולה בידו ולא יצא כלל מחוץ לידו, וזה פשוט מאוד דשור או חמור או שה אי אפשר שיהי' כולו בידו, וע"כ צ"ל דבידו היינו רשותו, כמו ויקח את כל ארצו מידו, ולא ידו ממש, ולפ"ז הלא מבואר ומוכרח בהכתוב קנין חצר, וא"כ מה זה דאמרינן ידו אין לי אלא ידו גנו חצירו וקרפיפו מניין ת"ל המצא תמצא מ"מ, ולמה לי לזה הרבוי דהמצא תמצא, הלא גם בלא הרבוי איך אפשר לומר כלל דידו היינו דוקא ידו ממש, דאיך יכולין שור וחמור ושה להיות כולו בידו, וכנ"ל, א"ו פשוט דאף דבידו הוא ידו ממש אעפ"כ הוא לאו דוקא דצריך להיות הגניבה דוקא בידו, אלא דנכלל בכלל בידו כל הקנינים של יד, דהיינו גם משיכה והגבהה, וזה שפיר יכול להיות גם בשור וחמור ושה, ולכך צריך דוקא הרבוי של המצא תמצא לקנין חצר:

הרי נתברר מכל זה מה שכתבתי לעיל, דגם להרמב"ן קני בגניבה משיכה והגבהה מן התורה לכ"ע, דזה נכלל בכלל בידו:

ועוד אני אומר דגם במציאה והפקר מודה הרמב"ן דמשיכה והגבהה קונה בהן מה"ת אליבא דכ"ע, ודוקא במתנה כתב הרמב"ן דלא קני בה משיכה והגבהה מה"ת לר' יוחנן,

דהא חזינן בב"מ די"א דבין לר' יוחנן ובין לר"ל ילפינן מציאה לענין חצר או מגט או מגניבה, עיי"ש, וא"כ כמו דילפינן מציאה משם לענין חצר, ה"ה דיש ללמוד מציאה משם לענין משיכה והגבהה דקני במציאה מה"ת כמו התם:

והרמב"ן ז"ל לא כתב זה אלא במתנה, דס"ל להרמב"ן דהא דלר' יוחנן מעות קונות מה"ת ולא משיכה, לאו דוקא במכר משום דאית בי' מעות, אלא דכל שיש בממון דעת אחרת מקנה צריך מעשה הקנין להיות גם מצד המקנה, ולא סגי בי' משיכה והגבהה ומסירה, דקנינים אלו עושה רק הקונה, שהוא מושך או מגביה או אוחז בשערה וכו', וזה הוא עיקר הקנין, נמצא שאין המקנה עושה בהקנין כלום, והגם שהמקנה מוסר לו בידו, מ"מ אין זה מעיקר הקנין, רק שהוא מושיט לו הדבר, תדע דהא אין צריך למסור לו מיד ליד כלל בקנינים האלו, ואפילו בקנין מסירה, כמבואר בחו"מ סי' קצ"ח ס"ה, הרי דהושטה זו אינה מן הקנין, ובדעת אחרת מקנה צריך שיעשה המקנה פעולה בעיקר הקנין להקנותו, ולכך במקח מעות קונה, דאז עושה המקנה מעשה בעיקר הקנין, שמקבל המעות, ועי"ז מקנה לו החפץ, ובמתנה דליכא מעות צריך להיות חליפין, דג"כ עושה המקנה מעשה בעיקר הקנין, שמקבל הסודר ועי"ז מקנה לו החפץ, או שמקנה לו באגב, דג"כ כל עיקר הקנין הוא מצד המקנה, שמקנה לו הקרקע ואגב זה המטלטלין, אבל משיכה והגבהה ומסירה דהקונה עושה כל הקנין, ואין בו שום מעשה מצד המקנה כלל, לא קני מה"ת בדעת אחרת מקנה, וכנ"ל:

ומ"ש הרמב"ן ג"כ חצר במתנה, ונתקשו בזה הקצות החושן ר"ס קצ"ח, ובחתם סופר חיו"ד סי' ש"י שם, ובחידושי הרי"מ סי' קצ"ח ס"ק ב' שם, דכיון דחצר משום יד או משום שליחות אתרבאי, ובהיות כי מתנה אינה נקנית מה"ת במשיכה וא"כ לא קני לי' ידו במתנה, ואיך יקנה לו חצירו, וכי יהי' חצירו עדיף מידו עצמו, עיי"ש בדבריהם ז"ל, וצריך להבין קושייתם, כי לכאורה לא קשה מידי, דהא ודאי אם חצירו קני במתנה מכש"כ ידו ממש, אך היינו דוקא כשכולו בידו, הא אם אין כולו בידו אי אפשר לו לקנות כולו בתורת יד וחצר, דהא גם בחצר אם מקצתו בחצר ומקצתו חוץ להחצר לא קני כולו, כנ"ל, ובזה צריך למיתי עלה מדין קנין משיכה או הגבהה, או מסירה בבהמה וספינה, וזה ס"ל להרמב"ן דאינו קונה במתנה, שוב מצאתי במהרי"ט אלגאזי ברפ"ב דבכורות שכתב ליישב כן את דברי הרמב"ן:

אמנם זה קשה, כיון דהרמב"ן ס"ל דלמ"ד מעות קונות לא ילפינן מתנה מגנב לענין קנין משיכה והגבהה, דמתנה שאני דהוי דעת אחרת מקנה וצריך בה מעשה קנין מצד המקנה

וכמו מקח, וכנ"ל, וא"כ גם קנין יד וחצר אין ללמוד למתנה מגנב, דגם קנין יד וחצר אין בו מעשה קנין כלל מצד המקנה:

וזה הי' כוונת הגאונים הנ"ל בקושייתם, דזה הי' פשוט אצלם מאוד דבכלל קנין של יד נכלל גם משיכה והגבהה וכדומה, וכיון דחזינן דהרמב"ן ס"ל דמתנה אינה נקנית מה"ת במשיכה לר' יוחנן, הרי דלר' יוחנן אין קנין יד כלל במתנה מה"ת, אף בכולו בידו, דמאי שנא ממשיכה, דכיון דבכלל קנין של ידו נכלל ידו ממש ומשיכה והגבהה וכדומה, אי אפשר לחלק הקנין של יד ולומר דבכולו בידו ממש קני במתנה מה"ת, ומשיכה והגבהה וכדומה לא קני במתנה מה"ת, דמאן פליג לי' להקנין של יד במתנה, ואי' הסכינא חריפא דאפסקי' להקרא בזה, וע"כ צ"ל דבאמת אין במתנה קנין של יד כלל מה"ת, והיינו משום דלא נוכל ללמוד מתנה מגנב דכתיב בי' בידו, דשאני מתנה מגנב, ולפמש"ל הוא משום דמתנה הוא דאח"מ וכנ"ל) וא"כ כיון דקנין של יד אין במתנה מה"ת, מכש"כ קנין קצר, ואיך כתב הרמב"ן קנין חצר במתנה מה"ת, וקנין יד לא, ובאמת שזאת היא קושיא עצומה מאוד:

ומה שנראה לפענ"ד בזה הוא, דהרמב"ן ז"ל ס"ל דעד כאן לא בעינן בדעת אחרת מקנה שיהי' בו מעשה קנין מצד המקנה, אלא דוקא היכי שהקנין תלוי במעשה, דבזה צריך בדאח"מ שיהי' גם להמקנה חלק במעשה הקנין, כמו בכסף וחליפין, וכנ"ל, משא"כ כשהקונה עושה את כל מעשה הקנין ולא המקנה כלל, כמו משיכה והגבהה ומסירה, זה לא מהני בדאח"מ, אבל היכי שהקנין אינו תלוי במעשה כלל, כגון קנין יד וחצר, דבזה אין צריך שיעשה שום מעשה כלל, לא מצד הקונה ולא מצד המקנה, דאפילו כשנכנס הדבר הנקנה מעצמו לחצירו או לידו של הקונה, או שהי' שם בידו וחצירו מקודם ההקני', ג"כ קני' לי' ידו וחצירו בלא שום מעשה כלל, דזה עצמו שמונח כולו בידו או בחצירו זה הוא עיקר הקנין, ולכך כיון שאין הקנין הזה תלוי בשום מעשה כלל, אילו מזיק גם בדאח"מ כמו מתנה מה שהמקנה אינו עושה מעשה בעיקר הקנין, דהא עיקר הקנין הזה אינו תלוי במעשה כלל, וגם מצד הקונה אין שום מעשה בעיקר הקנין, דאפילו כשהקונה מכניסה לידו או לחצירו, מ"מ אין ההכנסה זו שלו מעיקר הקנין, דגם בלא זה הי' סגי, ועיקר הקנין הוא רק מה שמונח בידו או בחצירו, וכנ"ל, ובזה אין בו שום מעשה, ולכן סגי בזה אפילו בדאח"מ במה שהמקנה רק מקנה לו להקונה את הדבר הנקנה מרצונו הטוב, ואין צריך דוקא שהוא יניח את הדבר הנקנה ביד הקונה או בחצירו, דכיון דבעיקר הקנין הזה אין בו שום מעשה מצד הקונה, סגי גם להמקנה בלא שום מעשה, רק שיהי' מצדו ההקנאה מרצונו, וזה דומה לקנין אגב, שג"כ אין המקנה

עושה שום מעשה בהמטלטלין אשר מקנה לחבירו, רק שמקנה לו המטלטלין מרצונו אגב הקרקע, וסגי בזה גם במתנה, כמ"ש הרמב"ן, ואף דהוא דאח"מ מ"מ סגי בזה, יען דגם מצד הקונה אין שום מעשה בהמטלטלין בקנין הזה של אגב, ודוקא בקנין אשר תלוי במעשה ומעשה הקנין הוא רק מצד הקונה ולא מצד המקנה כלל הוא דלא מהני בדאח"מ, אבל בקנין שאין בו מעשה כלל גם מצד הקונה, אינו מזיק מה שאין בו מעשה גם מצד המקנה, וסגי בזה רק בהקנאת המקנה מרצונו, וה"ה בקנין יד וחצר, וכנ"ל, ואפילו בחצר שאינה משתמרת דבעינן שיהא הקונה עומד בצדו, ולדעת הרבה פוסקים אשר גם הרמב"ן בתוכם ה"ה במתנה כמבואר בחו"מ ר"ס ר' ובש"ך שם, מ"מ גם זה אשר הוא עומד בצדו אין בו שום מעשה כלל, וגם בעומד בצדו מקודם ההקנאה קני לי' חצירו בצירוף עמידתו בצדו בלא שום עשיית מעשה כלל, נמצא דעיקר הקנין אינו תלוי בשום מעשה, וזה מהני גם בדאח"מ, וכנ"ל:

ועיין בקצות החשן סי' שמ"ח ס"ק ב' ובסי' רמ"ג ס"ק י' דבגנבה צריך דוקא מעשה דנעל החצר, אבל מ"מ היינו דוקא לענין החיוב של אונסין וכפל, זה אינו בלא מעשה כמו דילפינן לה בב"מ מ"ד מאם לא שלח ידו, אבל לענין הקנין של חצר אין מוכרח להיות מעשה וכנ"ל, ומשו"ה חצר במציאה ומתנה הגם דילפינן מגנבה, אעפ"כ פשוט בכמה דוכתי דקונה בהן החצר בלא שום מעשה, וכנ"ל, ותדע דהא בר"פ הזורק בעי למילף חצר בגט מגנב, הרי דיש ללמוד קנין חצר מגנב אף בלא עשה הקונה שום מעשה, ודוק:

הכלל העולה מכל הנ"ל, דעיקר קנין ידו וחצירו בממון כתיב בגנב, ובכלל ידו הוא ג"כ משיכה והגבהה, ומציאה והפקר ילפינן מגנב לכל הקנינים הנ"ל של ידו וחצירו, והם קונים בהם מה"ת אליבא דכ"ע, ומקח וממכר לכ"ע לא נוכל למילף מגנב שיקנה בו קנין ידו וחצירו מה"ת, רק ר"ל יליף קנין משיכה מה"ת במקח וממכר מאו קנה מיד עמיתך, ונכלל בזה גם הגבהה ומסירה, וממילא ה"ה קנין חצר יש ללמוד בו מגנב, וכנ"ל, ולר' יוחנן דלא יליף ממיד עמיתך באמת אין במו"מ שום קנין אחר מה"ת אלא מעות, וקנין יד וחצר במו"מ המה רק מתקנת חכמים, וכל הנ"ל הוא אליבא דכל הפוסקים, כי פליגי התו' והרמב"ן במתנה, דלהתו' גם לר' יוחנן כל קניני יד וחצר במתנה הוא מה"ת, דילפינן גם מתנה מגנב, ולהרמב"ן לא ילפינן לר' יוחנן מתנה מגנב אלא לענין קנין יד וחצר היכי שכולו בידו או בחצירו, אבל לא לענין קנין משיכה והגבהה, דשאני גנב דאין שם דאח"מ, אבל מתנה דיש בו דאח"מ לא מהני בה קנין התלוי במעשה של הקונה לבד כגון משיכה והגבהה ומסירה, יען דכל מעשה הקנין בזה הוא רק מצד הקונה ולא מצד המקנה כלל, ובדאח"מ צריך שיהי' מעשה הקנין גם מצד המקנה:

והגם דגם גט הוא דאח"מ ואעפ"כ אשה מתגרשת בהגבהה ובמשיכה, כמ"ש לעיל, וכמו שיתברר עוד לפנינו, נראה דשאני גט ממתנה, הואיל דכתיב בי' ונתן בידה וטלי גיטיך מע"ג קרקע לא מהני, א"כ חזינן דהנתינה שלו לידה היא מן הקנין, דהא בלא זה לא סגי, וא"כ הוא עושה מעשה בעיקר הקנין, במה שנותן הגט לידה, ומשו"ה מתגרשת שפיר מה"ת אף במשיכה והגבהה אף דהוא דאח"מ, משא"כ מתנה דגם טלי מע"ג קרקע מהני, א"כ במשיכה והגבהה ומסירה אין להמקנה שום חלק במעשה הקנין כלל, דאפילו אם הוא נותן המתנה ליד המקבל מ"מ נתינה זו לידו אינה מן הקנין כלל, דהא גם בלא זה הוי סגי, ובדאח"מ צריך שיהי' גם להמקנה חלק בהמעשה של עיקר הקנין, וכנ"ל:

והנה יצאתי מענין לענין והארכתי עד כה לבאר אגב אורחא את דברי התו' והרמב"ן כפי הנראה לפענ"ד, יען כי לא נתבררו הדברים כל צורכן בדברי רבותינו האחרונים ז"ל, ותורה היא וכו', אמנם גם בחידושי הרי"מ שם כתב בדעת הרמב"ן דדוקא במתנה כתב כן, אבל במציאה והפקר מודה דקני בהו משיכה והגבהה מה"ת גם לר' יוחנן, עיי"ש, והיינו משום דילפינן להו מגנב, וכנ"ל:

ועכ"פ יצא לנו מכל הנ"ל דבגניבה קני משיכה והגבהה מה"ת אליבא דכ"ע, דזה נכלל בכלל בידו דכתיב בגניבה, וכנ"ל, וא"כ נתחזקה ראייתינו הנ"ל, דלפ"ז גם בגט דכתיב בי' ונתן בידה יש לנו לומר כן דמתגרשת ע"י משיכת הגט או ע"י הגבהתו, אף שאין הגט כולו בידה, דמשיכה והגבהה נכללים ג"כ בכלל בידה, וכמו דדרשינן גבי גנב, דמאי שנא, וכנ"ל:

ואין להתעקש ולומר דעדיין אין הכרח כ"כ מראי' זו דגם בהגבהת או משיכת הגט מכחה שלא בידה כלל דג"כ מתגרשת, די"ל דזה דמצינו בגנב דחייב בהגבהה או במשיכה, היינו דוקא בהגבהה או במשיכה בידו, דזה נוכל להוציא מבידו, דאף שאין כולו בידו, מ"מ כיון שכולו נגבה או נמשך ע"י ידו כלל בידו הוא, וזה עצמו אמרינן גם בגט דמתגרשת ע"י הגבהה או משיכה בידה אף שאין הגט כולו בידה, דזה הוא ג"כ בכלל בידה, וכנ"ל, אבל הגבהה ומשיכה מכחו ואינו מחזיק הדבר בידו כלל י"ל דלאו בכלל בידו הוא, וגם בגניבה באמת לא מתחייב עי"ז, דלא נוכל להוציא זה מבידו:

אבל באמת כד מעייניתן שפיר בזה חזינן דהא לאו מלתא היא כלל דכיון דזה עכ"פ נשמע ומוכרח דבידו הוא לאו דוקא, אלא דנכלל בכלל בידו גם כל הקנינים של יד, דהיינו משיכה והגבהה אף שאין כולו בידו, וכנ"ל, וכיון דבכלל קנין משיכה והגבהה הוא ג"כ משיכה והגבהה מכחו שלא בידו כלל, א"כ ממילא גם משיכה והגבהה מכחו נכלל בכלל בידו, דהא בבידו ע"כ נכלל גם קנין משיכה והגבהה, וכנ"ל, ובכלל קנין

משיכה והגבהה נכלל ג"כ משיכה והגבהה מכחו אפילו שלא בידו כלל, ותדע לך שכן הוא, דאל"כ הא דקיי"ל בעלמא דלא בעינן דוקא משיכה והגבהה בידו, אלא דגם ע"י משיכה והגבהה מכחו ג"כ קני, כגון במשיכה, קורא לה והיא באה או הכישה במקל ורצתה לפניו, כמבואר בקידושין כ"ב ע"ב, ובהגבהה, זיל טרוף אקן כי היכי דלגבינהו בסוף חולין, ועיין בתו' ב"ק צ"ח ע"א בד"ה וה"מ, וב"מ ט' א' בד"ה הואיל, וברא"ש שם, ובחו"מ סי' רס"ט ס"ה, וכן קנין הפיל ע"י חבילי זמורות לפירוש הר"מ בקידושין כ"ו בתו' ד"ה א"נ, ובגניבה גופה מצינו הגבהה בפיו, באלו נערות דל"א ע"א, אפשר לאכילה בלא הגבהה דאי בעי גחין ואכיל, ופירש"י למטה מג"ט דלאו הגבהה היא, עיי"ש, ומדלא אמר גחין ומניחו בפיו, רק גחין ואכיל, משמע דגם האכילה צריך להיות בגחינה, אף שהוא שלא כדרך אכילה, וע"כ משום דכשאכיל אותו אח"כ בזקיפה כבר הגביה אותו בפיו קודם האכילה, וקני' לי' בהגבהה, עיי"ש ודוק, ומנא לן כל הקנינים האלו אשר אינם נעשים בידו כלל, וע"כ צ"ל דגם זה נכלל בכלל בידו דכתיב בגניבה, דמה לי הגבהה ומשיכה בידו ומה לי הגבהה ומשיכה באחד משאר אברי גופו, ומה לי הגבהה ומשיכה בידו ושאר אברי גופו ומה לי הגבהה ומשיכה ע"י הכח של ידו ושל שאר אברי גופו, הלא הצד השוה שבהם שכל זה נמשך או מוגבה מכחו, אלא יען דלפי האורחא דמילתא הגבהה או משיכה נעשה בידו, ולכך כתבה התורה בידו, אבל באמת כוונת התורה היא על משיכה והגבהה מכחו, באיזה אופן שהוא, ומגניבה אנו לומדים לשאר דיני ממון, וכנ"ל, ולזה לא מצינו שום הפרש בכל הדברים בין קנין משיכה והגבהה ביד ובין קנין משיכה והגבהה מכחו, וכמ"ש לעיל בשם הקצות החשן סי' קצ"ז ס"ק א' וסי' רע"ג ס"ק ד'. ועיין בב"ק ג' ע"ב ברש"י ד"ה כחו הוא והיינו אדם גופו, עכ"ל:

וזה לשון החתם סופר בחיו"ד ס"ס שי"ג, כי דבר הנקנה מיד ליד שבקרא כולל משיכה וכל אביזרייהו, והיינו הגבהה ומסירה וקורא לה והיא באה ורכוב ומנהיג, וכל כיוצא בזה, הכל בסוג משיכה דקרא, ופשוט, עכ"ל אות באות, ואף אנו נאמר דה"ה בידו דכתיב בגניבה כולל כל זה, דמאי שנא וכנ"ל, וא"כ ה"ה ונתן בידה דכתיב בגט נכלל בו גם הגבהה ומשיכה מכחה, וכנ"ל:

באופן דדבר ד' אמת בפיו של רבינו התורת גיטין דאשה מתגרשת גם ע"י הגבהת או משיכת הגט מכחה שלא בידה כלל, דגם זה נוכל להוציא מבידה, וכנ"ל, והגם דהתו"ג סותר בזה דברי עצמו אשר כתב בנתיבות סי' קפ"ח ס"ק א' בד"ה נסתפקתי, ששם כתב דלא מהני הגבהה בגט כשלא נטלה בידה, דבגט ידה דוקא בעינן, עיי"ש, מ"מ סוגיא שבמקומה מה שכתב בזה בהלכות גיטין עדיף, וגם דבריו שבתו"ג כתב באחרונה, והם

עיקר, וכמו שנתברר לעיל בדברינו באריכות. והא דבנתן גט לעבדה דלא סגי אפילו באינו כפות מטעם הגבהה לפי דברי הנתיבות שם דהגבהה ע"י פועל שאב"ש מהני, היינו משום דהא לא ציותה את העבד להגביה הגט, עיי"ש, והא דמציאת עבד כנעני לרבו, משום דמה שקנה עבד קנה רבו, ודוק:

הנה הארכתי קצת בזה לברר דאשה מתגרשת בהגבהת הגט מכחה או ע"י משיכתו מכחה שלא בידה כלל כדעת התו"ג מפני שהאמת כן הוא לפענ"ד, וכנ"ל, אבל לענין השאלה שלפנינו אין אנו צריכין לזה, כי אפילו אם ירצה מי להתעקש גם אחר כל הדברים והאמת האלה, ולומר דוקא דיש לחלק בין משיכה והגבהה בידה ובין מוגבה ונמשך מכחה, ושאין להכריח מהראיות הנ"ל אלא דמתגרשת בהגבהה ומשיכה בידה דוקא, ולא במוגבה ונמשך מכחה, מ"מ הא זה עכ"פ שפיר שמעינן מהראיות הנ"ל, מהתו' והרא"ש, וכן ממה דמצינו בגנב, דמתגרשת בהגבהה ומשיכה אף שהגט יוצא גם מחוץ לידה, דבכולו ביד אין צריך שום הגבהה ולא משיכה, וכנ"ל באריכות, ובגנב נשמע גם מהכרח של הכתוב דשור חמור ושה דמיירי באין כולו בידו ואעפ"כ מתחייב ע"י הגבהה או משיכה, דזה נכלל בכלל בידו, ונשמע מזה דה"ה בגט דנכלל בכלל בידה גם הגבהה ומשיכה אף שהגט יוצא גם מחוץ לידה ואין כולו בידה, וכנ"ל, ואותה אנו מבקשין דתהי' מגורשת בהגבהת הגט אף דיוצא מחוץ לידה, והיינו טעמא דזה שפיר מקרי כולו בידה, דבידה הוא לאו דוקא, אלא דנכלל בזה גם כח ידה, וכיון שכל הגט מוגבה או נמשך מכח ידה שפיר הוי זה כולו בידה, משא"כ קנין מוסירה דירושלמי, דשם אין כח ידה פועל על כל הפרה, וא"כ אין כולו בידה, ולכך מספקא לי' אם מגורשת בזה, וכנ"ל:

ותדע לך שכן הוא, דיש חילוק גדול בין קנין משיכה והגבהה ובין קנין מוסירה, דהרי חזינן דמשיכה והגבהה קונין גם בגניבה ומציאה והפקר, והיינו טעמא משום דבידו דגניבה כולל גם משיכה והגבהה, ומשם ילפינן למציאה והפקר, וכנ"ל, אבל מוסירה לא קני במציאה והפקר, כמבואר בב"מ ח' ע"ב, מאי לשון מוסירה כאדם המוסר דבר לחבירו ובמציאה והפקר מאן קא מסר לי' דליקני, עיי"ש, וה"ה והוא הטעם בגניבה דלא קני במוסירה, וע"כ צ"ל דמוסירה לא נכלל בכלל בידו דכתיב בגניבה, דדוקא משיכה והגבהה דפועל בכחו על כל הדבר הנקנה שכולו נמשך או מוגבה מכחו, זה שפיר נכלל בכלל בידו, דבידו היינו כחו, וכנ"ל, אבל מוסירה דאינו אוחז אלא במקצתו, ועל השאר אינו פועל בכחו כלל, אין זה כולו בידו, ולא נכלל בכלל בידו, ולכך בעינן בקנין זה דעת אחרת מקנה, דכשיש דאח"מ בצירוף דמקצתו בידו קני בספינה ובבעלי חיים, ולזה

מיבעיא לי' להירושלמי בקנין מוסירה גבי גט מהו, מי אמרינן דכיון דגם גט הוא דאח"מ, ושורת הדין נקנה מקח, ולכך מגורשת, או דילמא כיון דמוסירה לא נכלל בכלל בידה, דהא אין כולו בידה, וכנ"ל, לא מהני בגט, וזה הוא לפירוש הא' של רע"ק ז"ל, ולפירוש הב', האיבעיא של הירושלמי היא, דאפשר דבגט דהוא דאח"מ שפיר נכלל בכלל בידה אף קנין שרק מקצתו בידה, כמו מוסירה, ודוק, אבל משיכה והגבהה פשיטא דמהני בגט, אף שיוצא הגט מחוץ לידה, דכיון שכל הגט נמשך או מוגבה מכחה, ופועלת בכחה על כל הגט, שפיר הוי זה כולו בידה, ונכלל בכלל בידה הכתוב בגט, וכנ"ל:

ובאמת שגם מהירושלמי הזה עצמו יש להוכיח כן, דאי כדעת רבינו עקיבא ז"ל, דגם בהגבהת הגט אם יוצא גם מחוץ לידה יש ג"כ ספיקו של הירושלמי, א"כ למה בעי ר' זעירא הבעיא שלו באופן רחוק, על המשנה דכותבין על קרן הפרה וכו', כשמסר לה הפרה במוסירה, ולמה לא בעי בפשיטות על מעשים בכל יום, דנותן לה הגט הכתוב על הנייר לידה המוגבהת, מהו הדין אם הגט יוצא מחוץ לידה, א"ו דבזה אין שום ספק כלל, דזה שפיר הוי כולו בידה, והספק הוא רק בקנין מוסירה, וכנ"ל:

ובזה אתיין שפיר דברי הרמ"א, שלא כתב ליזהר בהנתינה מעיקר הדין אלא שיהי' ידיה גבוהים מן הארץ ג' טפחים, עיי"ש בסי' קל"ט סוף סט"ו, אבל להיות הגט כולו בידה וגם להכניס הגט אח"כ תחת בגדיה לא כתב אלא מצד המנהג, וכנ"ל, והיינו טעמא, משום דמעיקר הדין אם רק ידיה גבוהים מן הארץ ג' טפחים שפיר מתגרשת אף שאין הגט כולו בידו, ואף שאינה מכניסה אותו אח"כ תחת בגדיה, דכיון שכל הגט מוגבה ג' טפחים מכח ידה שפיר הוי זה כולו בידה, ומתגרשת ע"י ההגבהה, ובאמת כי לזה הצריך הרמ"א שיהי' ידיה גבוהים מן הארץ ג' טפחים, כדי שתהי' מגורשת אף כשיצא הגט גם מחוץ לידה, וכמ"ש בתו"ג בזה, עיי"ש:

ובזה יצאנו בנידון השאלה שלפנינו הנ"ל מחשש הזה, דאף שהגט הי' יוצא מחוץ לידה לצד ידה, וגם לא הכניסתו תחת בגדיה, אעפ"כ שפיר היא מגורשת מעיקר הדין ע"י הגבהה, יען שידיה הי' גבוהים הרבה יותר מג' טפחים מן הארץ, וכנ"ל:

ענף ה

וגם מה שלא קפצה ידיה אחר הנתינה נראה פשוט שאין זה מזיק כלל להגירושין מצד עיקר הדין, וכן מה שלא הגביהה ידיה למעלה אחר הנתינה כנהוג כל זה אינו מעכב בדיעבד, ואמת כי המחבר כתב באבה"ע סי' קנ"ד בסדר הגט ספ"ה וז"ל אחר שהניח הגט בידה וסילק ידו מכל וכל אז תקפוץ ידה ותחזק בגט ותגביה שתי ידיה למעלה, עכ"ל, מ"מ נראה שכל זה אינו מעיקר הדין, רק לכתחלה מנהגא בעלמא, כי הקפצת

ידיה מצינו שהזהירו הראשונים ז"ל שלא תקפוץ ידיה עד שסילק הבעל ידיו לגמרי, מחשש טלי גיטיך וכו', עיין בגיטין ע"ח ב' בתו' ד"ה אם ובראש ור"ן שם, ובאבה"ע סי' קל"ח, אבל שיהי' זה הכרח כלל שתקפוץ דוקא ידיה אח"כ מעיקר הדין אין בזה שום טעם, ועיין בב"מ ז' ע"א בתו' ד"ה אם בסוף הדיבור, וכן הרמ"א בסי' קל"ט סי"ד לא כתב זה רק בתורת מנהג, וז"ל ונהגו עוד שלאחר שנתן לה הגט תסגור ידיה וכו', עיי"ש, וכן משמע בביאורי הגר"א שם סי' קנ"ד ס"ק קכ"ד, שלא כתב מקור להקפצה הזאת רק ממ"ש לעיל ספ"ג שלא תקפוץ ידיה עד וכו', עיי"ש ודוק:

הן אמת כי בדרכי משה סי' קל"ט אות ד' כתב בשם סדר גיטין וז"ל ומעשה אירע לפני הר"ף באשה שסייעה לה אשה אחרת לקפוץ ידיה והצריכה הר"ף לקבל הגט פעם שנית וכו' ומטעם זה נהגו להסיר כל דבר מידה שמא יהי' צר לה בידה ותקפוץ ידיה משום זה והוי כקפצה על יד דבר אחר, עכ"ל, ומדברים האלה משמע לכאורה דהקפצת ידיה היא דבר המעכבת אף בדיעבד, אמנם תימה גדולה לומר כן, וכנ"ל, ולזה נראה ברור דכל זה הוא רק לחומרא בעלמא היכי דאפשר, ולא מעיקר הדין כלל, וסהדא רבה על זה הוא רבינו הרמ"א ז"ל, שלא כתב הא דהקפצת ידיה רק מצד המנהג, וכנ"ל, וגם לא זכר כלל מכל הדברים של סדר גיטין הנ"ל בשו"ע, ולא כתב שם בסי' קל"ט סי"ד אלא ז"ל ותזהר שלא יסייע לה שום אדם בקבלתו גם לא יהא שום דבר כגון טבעת בידה וכיוצא בזה בשעת קבלתו, עכ"ל, הרי שלא הזהיר הרמ"א על סיוע משום אדם אלא בקבלתו, ולא הזכיר כלל שום זהירות בזה בהקפצתה, וכן שלא יהא שום דבר וכו' בשעת קבלתו, ולא הזכיר ההקפצה כלל בזה, והגם די"ל דההקפצה נכלל בזה במ"ש בקבלתו, הואיל דכבר כתב מקודם דנהגו עוד שתסגור ידיה, וא"כ גם זה בכלל הקבלה, מ"מ עכ"פ אין הזהירות בההקפצה שלא יסייע לה אחר וכדומה רק מצד המנהג, דלא יהי' הטפל חמור מעיקר ההקפצה שלא כתבה הרמ"א רק מצד המנהג, ומכש"כ שלא להצריכה גט פעם שנית מחמת חסרון ההקפצה או אי זהירתה, וזה פשוט מאוד בדעת הרמ"א, ותדע דהרי לא הביא כלל בהגהת שו"ע מעשה דהר"ף הנ"ל להצריכה לקבל הגט פעם שנית מחמת הסיוע מאדם אחר בההקפצה, א"ו דהר"ף לא עשה כן אלא לחומרא בעלמא, והרמ"א השמיטו לגמרי, דלא ס"ל החומרא הזו כלל, ומכש"כ במקום דאי אפשר לקבל הגט פעם שנית כמו בנ"ד ברור דגם הר"ף לא הי' מחמיר בזה:

וגם הגבהת שתי ידיה למעלה אחר הנתינה, הגם שכתב זה המחבר בשו"ע, וכנ"ל, מ"מ נראה דאין זה מצד עיקר הדין כדי שתקנה הגט ע"י הגבהה הזו, אלא למנהגא בעלמא לכתחלה כתבו המחבר, דהרי חזינן להרמ"א ז"ל בסי' קל"ט סי"ד וסט"ו שכתב שם כל

דיני נתינת הגט לידה, שיהי' ידיה פתוחות מתחלת הנתינה עד סופה, ושלא יהי' קטפרס ושיהי' ידיה מוגבהים ג"ט מן הארץ, ושלא יסייע לה שום אדם בקבלתו, ושתסיר הטבעת, ואפילו מה שהוא מצד המנהג כתב שם, דהיינו שתסגור ידיה אחר הנתינה ושתכניסו תחת בגדיה, עיי"ש, ואעפ"כ לא הזכיר שם כלל שתגביה ידיה למעלה אחר הנתינה, ואי אפשר לומר כלל דהרמ"א סמך עצמו על הכפלת הגט כדי שיהי' כולו בידה אשר כתב בר"ס קל"ו, או על הכנסת הגט תחת בגדיה שכתב בסי' קל"ט, דעי"ז שפיר היא מתגרשת גם בלא הגבהה, וכנ"ל, דהא כבר נתברר בדברינו לעיל דלא על זה סמך הרמ"א, דהא לא כתב דברים אלו גם שניהם כי אם מצד המנהג, ולא מעיקר הדין כלל, וגם דהא על הכפלת הגט כתב הרמ"א בסי' קנ"ד דיש שכתבו שלא לכפול, ועל הכנסת הגט תחת בגדיה, הלא כתב הרמ"א בסי' קל"ט סי"ד בהגה דלכתחלה אין לגרש ע"י נתינה לתוך מלבושיה, רק ע"י נתינה לידה ממש, ואפילו בדיעבד וכו', עיי"ש, ואיך אפשר לומר כלל דעל זה סמך הרמ"א, א"ו פשוט דהעיקר מה שסמך הרמ"א עליו הוא קנין ההגבהה, וכנ"ל, ואעפ"כ לא הזכיר כלל שתגביה ידיה למעלה, וכן בסדר גיטין שבדרכי משה לא כתב הכפלת הגט רק מצד המנהג ושיש נוהגין שלא לכפלו, עיי"ש, גם א"א לומר דסמך שם על הכנסת הגט תחת הסרבל המוזכר שם, מטעם הנ"ל, וע"כ צ"ל גם שם דסמך הרמ"א על קנין הגבהה, ואעפ"כ לא נזכר שם כלל מזה שתגביה ידיה למעלה אחר הנתינה, וכן בסדר הגט של מהר"י מינץ שבתשובות מהר"מ פאדוא מייתי שם איזה סידורי גיטין מקדמונים, ובכולם לא נזכר מהכפלת הגט כלל, ואדרבא בהסידור ממהרי"ק שם כתב שיהי' הכתב נראה מבחוץ, וגם אי אפשר לומר כלל שסמכו עצמם על הכנסת הגט תחת בגדיה, דהא זה דלכתחילה אין לגרש ע"י נתינה לתוך מלבושיה רק ע"י נתינה לידה ממש וכנ"ל הוא מהמרדכי וסמ"ק וכ"ב והגהמ"י, כמ"ש בב"י שם, ובודאי לא יחלקו הסידורים ע"ז, וגם דהא בהסידור של מוהר"ר יחיאל בן אברהם ובהסידור של מהרי"ק שם לא נזכר כלל מזה שתכניס הגט תחת בגדיה, עיי"ש, וע"כ דכל הסידורים הנ"ל סמכו עצמם ג"כ על קנין הגבהה, ואעפ"כ בכולם לא נזכר כלל מהגבהת ידיה למעלה אחר הנתינה, עיי"ש, וכן בסדר הגט שבהרא"ש והטור סוף סי' קנ"ד ליתא כלל להגבהה הזאת:

א"ו דהרמ"א מאחר שכתב שם בסי' קל"ט ס"ס ט"ו וכן בסדר גיטין שבד"מ שיהי' ידיה גבוהים מן הארץ ג' טפחים בשעת קבלת הגט, ממילא תו לא צריך שתגביה עוד ידיה למעלה אחר הנתינה, דכיון שנתן הבעל הגט לידה המוגבהת ג' טפחים מן הארץ, וא"כ הגט מוגבה מכח ידה ג"ט, שפיר קנתה הגט בהגבהה הזאת, ושוב אינה צריכה כלל להגביה אותו עוד, וכן בסדר הגט שבהרא"ש והטור ושבתשובות מהרמ"פ הנ"ל הגם

ששם לא נזכר זהירות הזה שיהי' ידיה מוגבהים מן הארץ ג' טפחים, מ"מ סתמא דמילתא כשהאשה עומדת ופושטת ידיה לקבל גטה ידיה גבוהים הרבה מן הארץ, יותר הרבה מג' טפחים, וממילא קנייא הגט בזה, וכנ"ל, ושוב אינה צריכה שום הגבהה עוד, ומשו"ה לא נזכר שם כלל שתגביה ב' ידיה לאחר הנתינה, דזה אינו מן הצורך כלל:

וממוצא הדברים נשמע אגב אורחא, דגם מכל סידורי גיטין הנ"ל מוכח להדיא מה שבררנו לעיל, דאשה מתגרשת ע"י הגבהת הגט אף שאין כולו בידה, דהא בכל הסידורים הנ"ל לא נזכר כלל מהכפלת הגט כדי שיהי' כולו בידה, וגם ברובם לא נזכר גם הכנסת הגט תחת בגדיה, ואפילו באותם שנזכר זה לא נוכל לומר כלל דעל זה סמכו, וכנ"ל, וע"כ דסמכו על קנין הגבהה, אשר סתמא דמילתא ידיה מוגבהים יותר הרבה מג' טפחים מן הקרקע בעת קבלת הגט, וכנ"ל:

והמחבר שכתב בשו"ע בסדר הגט שתגביה ב' ידיה אחר הנתינה, ע"כ צ"ל דלכתחלה לחומרא בעלמא מצד המנהג כתב זה, והיינו טעמא, משום דהמחבר לא כתב הזהירות הזה שהזהיר הרמ"א שיהי' ידיה גבוהים מן הארץ ג' טפחים, ולזה חשש שמא יהי' לפעמים ידיה בתוך הג"ט סמוך לקרקע, ולכך משום לא פלוג הצריך שתמיד תגביה ב' ידיה עם הגט למעלה אחר הנתינה, בכדי שאפילו כשלא יהי' ידיה מוגבהים ג"ט בעת קבלת הגט אעפ"כ תקנה הגט באותה הגבהה שאח"כ, אבל מודה גם המחבר, כשידיה מוגבהים ג"ט מן הקרקע בשעת קבלת הגט, דשפיר קנתה הגט ע"י הגבהה זו, ומתגרשת אף שלא הגביה ידיה כלל יותר אחר הנתינה:

אמנם מדברי הרמ"א משמע שאינו מצריך כלל הגבהת ידיה אחר הנתינה אף מצד המנהג, מדלא הזכיר מזה כלל בסי' קל"ט, אף שכתב שם כל דיני נתינה, וגם אפילו מה שהוא בהנתינה רק מצד המנהג, וכנ"ל, וכן בסי' קנ"ד בסדר הגט לא הזכיר הרמ"א מזה כלל, ואין לומר דשם סמך על מ"ש המחבר שם דתגביה ב' ידיה, דא"כ למה כתב שם בסי"ג דלא יהי' ידיה בתוך ג"ט סמוך לארץ, כיון דסופה להגביה ידיה אחר הנתינה, ותרתי למה לי, א"ו דהרמ"א לא מצריך הגבהת ידיה אחר הנתינה כלל, וכן בסדר גיטין שבד"מ לא הזכיר מזה כלל, והיינו טעמא משום דכיון דהרמ"א הזהיר להשגיח שלא יהי' ידיה בתוך הג"ט סמוך לארץ בשעת קבלת הגט ממילא תו לא צריך כלל, וכנ"ל:

וכן משמע להדיא בתורת גיטין שם בסי' קל"ט סט"ו, דכשהבעל נותן לה הגט באופן שיהי' מוגבה מכחה, אף שהיא לא עשתה שום פעולה בהגבהה זו, רק שממילא הגט מוגבה מכחה, כמו בקלתה שכתב שם, וכן בנותן לידה המוגבהת ג"ט שכתב הרמ"א, שפיר היא מתגרשת ע"י הגבהה הזו, עיי"ש:

וכן נראה מביאורי הגר"א שם בסי' קנ"ד בסדר הגט, דעל מה שכתב המחבר שם ותגביה שתי ידיה למעלה, כתב הגר"א שם בס"ק קכ"ה וז"ל, ותגביה וכו' כדי לקנותו ומדינא אין צריך, עכ"ל, וע"כ צ"ל דמשו"ה מדינא א"צ הגבהה זו, יען דבלא"ה ידיה גבוהים מן הארץ ג"ט בשעה שעומדת לקבל גטה, וקנתה הגט ע"י הגבהה זו, וכנ"ל, דאין לומר דכוונת הגר"א היא משום דכשהגט בידה אין צריך שום הגבהה כלל, וכנ"ל בשם התו' והרא"ש, דהא עפ"י רוב יוצא הגט חוץ לידה, ולזה צריך הגבהה מדינא, וכנ"ל, ובפרט דבמחבר לא נזכר כלל מהכפלת הגט, וא"כ פשיטא דיוצא הגט הרבה חוץ לידה, ושפיר צריך הגבהה מדינא, ולכך כתב המחבר ותגביה שתי ידיה, א"ו כוונת הגר"א היא דלכך מדינא א"צ משום דגם בלא זה יש הגבהה, דסתמא דמילתא כשעומדת לקבל הגט ידיה גבוהים הרבה מן הארץ, וע"י הגבהה זו שפיר קנתה הגט, ומתגרשת בו, וכנ"ל, וכ"כ להדיא בספר גט מקושר בסג"ר אות נ' ואות רל"ה דאם ידיה גבוהים ג"ט מן הארץ שפיר הוי זה הגבהה ג"ט, ורק משום חשש שמא יהי' ידיה סמוכים לדבר שעומד שם הצריכה להגביה ידיה, עיי"ש:

ואמת כי דבר זה שלא יהי' ידיה תוך ג"ט של דבר אשר עומד שם נראה דתלוי בפלוגתת הסמ"ע והט"ז בחו"מ סי' רס"ט ס"ה, דהסמ"ע ס"ל שם בס"ק ז' דדבר המונח על הדף אף שהדף גבוה ג', רק שמונח על הארץ כמו עמוד, אם הגביה את הדבר על גבי הדף צריך שיהי' מוגבה ג"ט מהדף, והט"ז חולק שם דעיקר הקפידא הוא שיהי' ג"ט מן הארץ, ולכן אף במגביהו על הדף סגי לי' בהגבהה כל שהוא, יען דמוגבה עי"ז ג"ט מן הארץ, עיש"ה, וכ"נ שם מהב"ח דסגי בהגבהת ג"ט מהקרקע אף שהדף מונח ע"ג קרקע וממעט החלל, של הג"ט, עיש"ה, וכ"כ בספר גט מקושר עצמו בסג"ר סוף אות רכ"ג דהשלחן אינו מפסיק, ומייתי ראי' נכונה לזה מהגבהת פיל בחבילי זמורות בקידושין דף כ"ו, דפירש"י שמוליכו על חבילי זמורות הגבוהין ג' מן הארץ ובהכי חשיב הגבהה ג', עיי"ש, אלמא דהחבילי זמורות אין מפסיקין, וכן הרמ"א ז"ל לא הזהיר ע"ז, אלא שלא יהי' ידיה תוך ג"ט הסמוכים לארץ, עיי"ש בספר ג"מ, ומשו"ה לא כתבתי לעיל בדעת המחבר, דמשום חשש ידיה סמוכים לדבר אשר עומד שם הצריך להגביה ידיה אחר הנתינה, אף שזה הוא חשש יותר קרוב מהחשש של ידיה סמוך לקרקע שכתבתי לעיל, והג"מ לא כתב חשש זה אלא בדעת מהר"מ בסדר גיטין, שהוא ז"ל לשיטתו אשר כתב באות רכ"ג שלא יהי' ידיה תוך ג"ט סמוכים לארץ או לשלחן עיי"ש, ובאמת כי הרשב"א בקידושין שם הקשה על רש"י דלא הוי הגבהה כלל ע"ג הזמורות, עיי"ש, ומשו"ה הצריך באות רל"ה להגביה ידיה ג"ט אחר הנתינה מחשש דשמא יהי' ידיה סמוכים לדבר אשר עומד שם:

אמנם לקושטא דמילתא א"א לומר כן בדעת מהר"מ, דמכיון שכתב להזהיר באות רכ"ג שלא יהי' ידיה תוך ג"ט סמוכים לארץ או לשלחן מה מקום עוד לחוש לזה שמא יהי' ידיה סמוכים לדבר אשר עומד שם, הלא כבר הזהיר ע"ז שלא יהי' כן, וע"כ צ"ל בדעתו ז"ל דס"ל דאף שידיה מוגבהים ג"ט אעפ"כ לא סגי בזה לקנות הגט עי"ז, עד שתגביה ידיה עם הגט ג"ט אחר הנתינה, וכ"כ מהר"מ עצמו להדיא בספר בריכת המים דמשו"ה הצריך להגביה ידיה ג"ט אחר הנתינה כדי לקנות הגט עי"ז, דזה הוא עיקר הקנין, עיי"ש:

אמנם מלבד שדבריו ז"ל בזה המה תמוהים מניה וביו', דמאחר שלא סמך כלל על מה שכתב באות רכ"ג שלא יהי' ידיה תוך ג"ט הסמוכים לארץ או לשלחן, ומשו"ה כתב באות רל"ה שתגביה ידיה ג"ט אחר הנתינה, א"כ למה ולאיזה צורך כתב זה כלל באות רכ"ג שלא יהי' ידיה תוך ג"ט הסמוכים לארץ וכו', כיון שאין זה מעלה ומוריד כלל לדעתו ז"ל, אלא אף גם זאת דדבריו ז"ל נסתרים בזה מהרמ"א ומכל הסידורי גיטין מקדמונים הנ"ל, אשר לא הזכירו כלל מהגבהת ידיה אחר הנתינה, וע"כ משום דזה עצמו אשר נותן הגט לידיה המוגבהות ג"ט זה עצמו הוי הגבהה מעליא לקנות הגט עי"ז, וכנ"ל, וכבר תמה בזה על מהר"מ ז"ל בהגהות של הגאון מוהר"ר ברוך פרענקיל ז"ל דכיון שהיד למעלה מג"ט מן הארץ הוי התפיסה ביד הגבהה, עיי"ש, ועוד נדבר בזה יותר בארוכה לקמן בתוך דברינו:

ובדברי המחבר יותר נ"ל דמה שכתב בסדר הגט ותגביה ב' ידיה למעלה אינו לשם קנין כלל, דא"כ הי' צ"ל ותגביה ב' ידיה ג' טפחים, או טפח, או כך הי' לו לכתוב ותגביה ב' ידיה לקנותו, וכמ"ש לעיל בסי"ג והבעל יגביהם לקנותם, אלא נ"ל דהוא רק הגבהה למעלה בעלמא כדי לפרסומי מילתא דגירושין, וכמ"ש בסדר הגט דמהר"י מינץ שם אות י"ז דהשליח צריך להגביה ב' ידיו כשהבעל נותן הגט לידו כדי שיהי' מפורסם, עיי"ש, וה"ה דעבדינן כך בהנתינה ליד האשה, כדי שיהי' נתינת הגט מפורסמת ונראית לכל העומדים שם, דהא מה"ט מכנפינן עשרה שיהי' בשעת נתינת הגט, כדי שיהי' דבר הגירושין מפורסם, אשר תצא עי"ז מחזקת א"א אשר היתה מוחזקת בזה עד עתה אצל כל העולם:

וכן המנהג של הקפצת ידיה והכנסת הגט תחת בגדיה אשר כתב הרמ"א, נ"ל פשוט דאין בזה משום לתא דקנין כלל, דאין שום צורך לשום קנין אחר, אחר נתינת הגט לידיה המוגבהות ג"ט, וכנ"ל, רק דזה הוא ג"כ כדי לפרסם הדבר עי"ז שהגט הוא שלה, ולכן היא עושית בו כאדם העושה בשלו, שמחזקת בו ומכנסת אותו בחיקה, דבזה ניכר ונתפרסם לכל שהגט הוא שלה, והגם דלפי האמת גם בנתינתו לידה המוגבהת ג"ט בלבד נעשה

הגט שלה, דקנתה אותו ע"י הגבהה הזו, וכנ"ל, מ"מ עדיין אין זה נודע ונתפרסם לכל, דלאו כולי עלמא דיני גמירי, ולכך מצרכינן לקפוץ ידיה ולהכניס הגט תחת בגדיה, דבזה נודע ונתפרסם לכל שהגט הוא שלה, ואולי גם זה הוא טעמו של המחבר במ"ש שתגביה ידיה אחר הנתינה, דבזה נודע יותר להעולם דקנתה הגט, ולכך הרמ"א שכתב המנהג של הכנסת הגט תחת בגדיה, כדי לפרסם עי"ז לכל שהגט שלה שוב לא הצריך הגבהת ידיה למעלה אחר הנתינה, ויהי' איך שיהי' טעם המנהג, מ"מ זה ברור דכל המעשים האלה של אחר הנתינה לידה המה רק מצד המנהג, ולא מעיקר הדין כלל, דמעיקר הדין אין צריך לא הקפצת ידיה ולא הגבהת ידיה למעלה אחר הנתינה ולא הכנסת הגט תחת בגדיה, אלא מיד שנתן הבעל את הגט לידה המוגבהת ג' טפחים קנתה הגט ע"י הגבהה הזו אשר הגט מוגבה בידה, ומתגרשת בו, וזה מוכרח מהרמ"א, ומסידורי גיטין של הקדמונים, אשר ברובם לא נזכר כלל מכל זה, וגם לא מהכפלת הגט כדי שיהי' כולו בידה, רק נתינה לידיה בלבד, אלמא דבזה לבד שפיר מתגרשת, מטעם ההגבהה שע"י הנתינה לידה המוגבהת ועומדת לקבל גטה, וכמו שכתבתי לעיל באריכות,

אמנם מדברי הט"ז באו"ח סי' שס"ו ס"ק ו' יש לכאורה סתירה לכל הנ"ל, ששם כתב על מ"ש בשו"ע דכשמזכה העירוב ע"י אחר צריך שיגביהנו הזוכה מן הקרקע טפח, וכתב שם הט"ז וז"ל ואם הניחו על ידו התלויה באויר צריך שיגביה ידו טפח, עכ"ל, וכן פסק הרב בשו"ע שם, עיי"ש, ולכאורה משמע מזה דבקנין הגבהה צריך שיעשה מעשה, שיגביה בפועל, ולא סגי במה שהמזכה מניח הדבר בידו המוגבהת של הזוכה, וכאשר כן נראה לכאורה ג"כ מפשטות דברי ספר המקנה בפ"ק דקידושין דף כ"ו ע"א בד"ה אי נמי, עיי"ש:

ומה שרמז בספר גט מקושר בסג"ר אות נ' לדברי התו' ב"מ ט' ע"א בד"ה הואיל ויכול לנתקו, אין משם ראי' כלל לנותן בתוך יד חבירו המוגבהת דיקנה מטעם הגבהה, דשם כשמנתק הטלית מע"ג העמוד שגבוה ג"ט הרי עושה מעשה בניתוקו שיהי' הטלית מוגבה עי"ז מכחו ג"ט, וכן בכל הני דמייתו התו' שם באדי' אדיוה ובמנקף בראש הזית ובטרוף אקן בכולם עשה איזה מעשה בפועל בכדי שיהי' מוגבה על ידו, משא"כ כשהמזכה מניח על ידו המוגבהת של הזוכה, שהזוכה לא עשה שום מעשה בפועל כלל בשעת ההגבהה, רק דממילא מוגבה בידו, מנין לנו דזה הוי הגבהה וקונה, וכן הא דמייתי הג"מ שם באות רל"ה מהא דצירף ידו למטה מג' בכתובות דל"א ע"ב, דמשמע דכשידיו גבוהות ג"ט הוי הגבהה, לא ידעתי מהיכן משמע משם כן, עיי"ש היטב ברש"י ותו', ואפילו אם הי' שום משמעות משם דבצירף ידו למעלה מג' קונה מטעם הגבהה,

מ"מ אכתי י"ל דדוקא התם שגירר בידו האחת לידו השניה המוגבהת ג"ט, דעשה מעשה בפועל בגרירתו שיהי' מוגבה עי"ז ג"ט, זה הוי הגבהה, משא"כ כשלא עשה שום מעשה כלל, וכנ"ל:

אמנם יען כי מהרמ"א ומדברי כל הגדולים הראשונים והאחרונים הנ"ל נראה להדיא דכשהבעל נותן הגט לידיה המוגבהות ג"ט אף שהגט יוצא גם מחוץ לידה מ"מ שפיר מתגרשת בזה מעיקר הדין, דקנתה הגט מטעם הגבהה, אף ששוב לא הגביהה ידיה עוד יותר, וכנ"ל, וא"כ בע"כ צריכין אנו ליישב את דברי הט"ז באופן שלא יהי' מהם סתירה לזה:

ולכן נראה לפענ"ד, דזה שהצריך שם הט"ז להגביה ידו טפח אף דבלא"ה ידו תלוי' באויר, אין הטעם משום דהגבהה אינו קונה כשלא עשה מעשה בפועל שיהי' מוגבה עי"ז, אלא דטעמו של הט"ז הוא משום דכשהניחו המזכה על ידו של חבירו התלוי באויר, ואמר לו זכה בזה לפלוני ופלוני, וחבירו אינו עושה שום מעשה כלל, מנין אנו יודעים שהסכים לדבריו ונתכוון לזכות עבורם, ואפילו אם באמת נתכוון לזכות עבורם כיון דאין אנחנו מכירין זה מתוך מעשיו הוי דברים שבלב ואינם דברים, והרי בתוספתא שהביא רש"י בעירובין דף פ' איתא דגם כשמגביהו מן הקרקע טפח אומר זכיתי להם, עיי"ש, אלא שהב"י בסי' שס"ו כתב ע"ז וז"ל ונראה שאעפ"י שלא יאמר זכיתי להם מהני וכו' ובריייתא אורחא דמילתא נקט, עכ"ל, והיינו משום דכיון שאחר אמירת המזכה זכה בזה לפו"פ הלך והגביהו מן הקרקע הרי מחשבתו ניכרת מתוך מעשיו שהסכים לדברי המזכה וזכה להם, וזה לא הוי דברים שבלב כיון דאיכא אומדנא דמוכח לכל העולם שכן הוא, וכמ"ש הקצות החושן והנתיבות בסי' י"ב בשם המהרי"ט, ולכך מהני שפיר אף כשאינו אומר זכיתי להם, משא"כ כשמניחו המזכה על ידו של חבירו התלוי' באויר ואומר לו זכה בזה לפו"פ, והוא אינו עושה שום מעשה שיורה ע"ז שהסכים לדבריו של המזכה לזכות להם, זה הוי דברים שבלב ממש, ולכך הצריך הט"ז שיגביה ידו טפח, כדי להורות לנו ע"י מעשה זו שכוונתו לזכות להם, ואה"נ דסגי בזה אם אינו מגביהו עוד יותר רק שאומר בפיו זכיתי להם, דזה גופי' שמונח על ידו המוגבהת ותלוי' באויר שפיר הוי הגבהה מעליא, וכן אפילו אם אינו אומר כלל זכיתי להם, רק שהמזכה אומר להזוכה הנני רוצה לזכות על ידך לפו"פ, והזוכה פשט ידו לקבל ממנו העירוב, והניחו המזכה על ידו הפשוטה והמוגבהת של הזוכה, שפיר סגי בזה, ואין צריך שוב להגביה ידו עוד יותר, דכיון שפשט ידו לקבל, שפיר מחשבתו ניכרת מתוך מעשיו שמסכים לדברי המזכה ומתכוון לזכות להם, וזוכה להם על ידי ההגבהה אשר מוגבה ע"י ידו

המוגבהת, וכנ"ל, והט"ז לא הצריך להגביהו טפת אלא כשהניחו המזכה על ידו התלוי' באויר מקודם לצורך דבר אחר, ואמר לו זכה בזה לפו"פ, והוא לא ענה ע"ז שום דבר, בזה קאמר הט"ז דצריך להגביה ידו טפח, כדי שיהי' עי"ז מחשבתו ניכרת מתוך מעשיו שהוא מסכים לדברי המזכה וזוכה להם, וכנ"ל:

ותדע לך שכן הוא, דהא הט"ז לא מפליג שם כלל בין כולו בידו או לא, ומשמע ודאי מסתימת דבריו דאף בכולו בידו מצריך עוד להגביהו טפח, ובכולו בידו הלא בודאי קונה אף בלא שום הגבהה, א"ו דלהכי מצריך הט"ז להגביהו עוד טפת משום דאם לא כן אין כאן הוכחה שדעתו לזכות בו עבורם

ודומה לזה, מצינו לענין קידושין, באבה"ע סי' כ"ח ס"ד בהגה ובח"מ ובב"ש שם ס"ק י"ב, ובסי' ל' ס"ו, ובר"ס מ"ב בהגה ובח"מ שם ס"ק ב' ובב"ש שם ס"ק ג', והעולה משם הוא, דכשלא נתרצית מעיקרא לאיקדושי לי', ואמר לה הרי את מקודשת לי בזה, וזרק לה הקידושין לתוך חיקה ושתקה, אפילו לא השליכה הקידושין מחיקה לא הוי קידושין, דכיון שלא גילתה דעתה שנתרצית לקידושין ולא עבדה מעשה דמוכח דניחא לה אין זה קידושין, והא דלא מחאי בפירוש וגם הניחה אותה לזרוק הקידושין לתוך חיקה, משום דלא איכפת לה וכו', עיי"ש, וממילא דהוא הדין והוא הטעם כשנתן הקידושין לתוך ידה התלוי' באויר מקודם לכן לצורך דבר אחר, ולא פשטה אותה לשם זה לקבל הקידושין, דג"כ לא עבדה מעשה דמוכח על ריצוי הקידושין, וכמ"ש הח"מ שם להוכיח מלשון הריב"ש שכתב והיא פושטת ידה ולוקחה הטבעת, משמע מלשון זה שכל שאינה פושטת יד לקבל הקידושין כיון דלא עבדה מעשה דמוכח על ריצוי הקידושין אין זה קידושין, עיי"ש בח"מ, וא"כ ה"ה בנ"ד, בהניח העירוב על ידו של חבירו התלוי' באויר מקודם לכן לצורך דבר אחר, דלא עביד מעשה לפשוט ידו כדי לקבל העירוב ולזכות בו, וא"כ לא מיבעיא כשלא אמר לו זכה בזה לפו"פ עד אחר שהניח העירוב על ידו, והוא לא ענה ע"ז שום דבר, פשיטא שאין בזה שום גילוי דעת שמרוצה לזכות להם, דזה הוי ממש כמו שתיקה דלאחר מתן מעות, דמבואר בש"ס ובאבה"ע סי' כ"ח ס"ד שם דלא הוי קידושין, עיי"ש, אלא אפילו כשאמר לו מקודם זכה בזה לפו"פ ואח"כ הניחו על ידו של חבירו התלוי' באויר, ג"כ אין שום גילוי דעת על ריצוי שלו לזכות עבורם, כיון שלא עשה שום מעשה המוכח על הסכמתו לדברי המזכה לזכות עבורם, וכמו בקידושין הנ"ל לדעת הח"מ וב"ש, ועיין בפתחי תשובה שם בסי' מ"ב ס"ק ד' שהביא בשם החתם סופר סי' פ"ד דהאמת בזה כמ"ש הב"ש ולא כמ"ש המגיה בט"ז:

והגם דאנחנו באים ליישב בזה דברי הט"ז, ודעת הט"ז גופי' באבה"ע סי' ל' ס"ק ב' דלא כהח"מ והב"ש, אלא דזה שכתב הרמ"ה בזרק לה קידושין בתוך חיקה ואישתיקא לא הוי קידושין, היינו דוקא בשדיתינהו, אבל בלא שדיתינהו כיון דאמר לה מקודם לשון קידושין והיא שתקה הוי קידושין גמורין, דהשתיקה מוכחת על הריצוי שלה לקידושין, עיי"ש, מ"מ י"ל דהיינו דוקא בקידושין, השתיקה מוכחת על הרצון, דאי לאו דנתרצית לא היתה שותקת על זה, דהיתה חוששת דע"י שתיקתה יוכל לצאת עליה שם מקודשת, דהעולם יחשבו דמדשתקה מסתמא נתרצית, ומדלא חששה לזה ושתקה שמע מינה דבאמת נתרצית להקידושין, משא"כ בנ"ד אין השתיקה מוכחת כלל על הרצון שלו לזכות עבורם, די"ל דהא דשתק הוא משום דלא איכפת לי' כלל בדברי המזכה אשר אמר לו שיזכה בעבורם, ולמה לו לדבר ולמחות בזה, ואיזה חשש יש לו בזה אם ע"י שתיקתו יטעה הרואה ויחשוב שזכה עבורם, יחשוב הרואה בזה מה שיחשוב, ומאי איכפת לי' בכל זה, ולזאת גם הט"ז מודה כאן דאין השתיקה ראי' על הסכמתו לדברי המזכה לזכות עבורם:

והגם די"ל בזה ג"כ לאידך גיסא, דאפילו לדעת הח"מ והב"ש דבקידושין בעינן גילוי דעת של דיבור או מעשה המוכחת על הרצון שלה, מ"מ בזכיית העירוב גם בלא זה סגי, דבשלמא קידושין דהיא מילתא דתליא בקפידא, דלא בכל זמן ולא לכל איש אשה רוצה להתקדש, ולכן אמרינן דכל כמה דלא גילתה דעתה בדיבור וגם לא עשתה מעשה אשר מוכח על הריצוי שלה להקידושין לא מוכח כלל דנתרצתה להקידושין, ולכך אינה מקודשת, משא"כ בזכיית העירוב לבני החצר דאין בזה שום קפידא בשום אופן לזכות עבורם, וגם הוא קצת מצוה, וניחא לי' לאינש למיעבד מצוה, מהיכי תיתי נימא דלא הסכים לדברי המזכה לזכות עבורם, וא"כ גם בלא שום דיבור ובלא שום מעשה כלל יש לנו לומר דהוא אומדנא דמוכח דזכה עבורם:

אמנם אף אם נימא דהסברא נותנת כן, ועפ"י הדין כן הוא, מ"מ עכ"פ לכולי עלמא דלא נחתו כ"כ לעומק הדין לא ניכר ולא נודע הדבר שזכה עבורם אם לא הי' שום דיבור ולא שום מעשה המורה ע"ז, ולכך הצריך הט"ז בהניח על ידו התלוי' באויר להגביה ידו טפח, כדי שיהא נודע וניכר גם לכולי עלמא שזכה עבורם, ואולי שלכוונה הזאת לגלות שטעם הדין הזה הוא משום היכירא, סמך הט"ז ענין לו מה שכתב שם בסמוך ממש באותו הס"ק, שכתב הב"י דלהרמב"ם אפילו בנותן כל אחד משלו צריך להגביה אחד טפח, מטעם דלהוי היכירא, אלא דבתוספתא איתא דא"צ לזה כשהם נותנים, עיי"ש, והיינו דכשהם נותנים משלהם א"צ עוד היכר, אבל כשמזכה עבורם בודאי צריך היכירא שזכה

עבורם, ולכך הצריך הט"ז להגביה ידו טפח, וכנ"ל, אבל לעולם דגם הט"ז ס"ל דהגבהה קני אף שלא עשה שום מעשה בפועל שיהי' מוגבה מכחו, רק שחבירו הניח לו החפץ על ידו המוגבהת, וכמו שמוכח מהרמ"א וכל הגדולים הנ"ל דמעיקר הדין סגי בגט מה שנותן לה הבעל הגט לידיה המוגבהים ג"ט אף שהגט יוצא גם מחוץ לידה, ואפילו אם שוב לא הגביה את ידיה כלל עוד יותר, וגם לא הכניסתו כלל תחת בגדיה, וכנ"ל, והטעם בזה הוא, דכיון שקודם נתינת הגט עסוקים באותו ענין זמן רב, והרב שואל אותה אם תרצה לקבל הגט, והיא משיבה הין, ושוב אומר לה הרב שתגביה ידיה ותפשוט אותם כדי לקבל הגט, והיא עושית כן, הרי אנו יודעין מדיבורה וממעשיה שרוצית לקבל הגט ולזכות בו, ולכן כששוב מניחו הבעל להגט על ידיה המוגבהות ג"ט אף שיוצא גם מחוץ לידיה מ"מ שפיר מתגרשת בו, דקנתה הגט בהגבהה זו, במה שמוגבה הגט ע"י ידיה המוגבהות, ואין צריך לזה שום הגבהה עוד מעיקר הדין, וכנ"ל:

ועוד נ"ל פשוט דבגט אין אנו צריכין לזה כלל, אלא דאפילו אם הי' במציאות כזה, שאירע שלא דיברו עמה כלל מעסק הגט קודם הנתינה, ולא ידעה כלל מזה שבעלה רוצה לגרשה, ורק במקרה אירע שהיתה ידה מוגבהת ותלוי' באויר לשום צורך דבר אחר, ובא הבעל פתאום והניח הגט בידה המוגבהת, ואמר לה הרי זה גיטיך, שאין כאן שום דיבור ולא שום מעשה ולא שום הוכחה המורה שנתכוונה לקנות את הגט ולהתגרש בו, ואף אם גם זרקה מיד תוכ"ד את הגט מידה, אחר שהי' מונח איזה רגע על ידה המוגבהת, וצעקה שאינה חפיצה בהגט, אעפ"כ שפיר היא מתגרשת עי"ז, אף שהי' הגט יוצא גם מחוץ לידה, דקנתה הגט ע"י מה שהי' מוגבה על ידה המוגבהת, ומתגרשת בו, ואף שלא היתה רוצית כלל לקנות הגט ולהתגרש, מ"מ כיון שהבעל נתנו לה לידה המוגבהת ג"ט הרי אשה מתגרשת בע"כ, וקונית גם הגט בע"כ:

ענף ו

הן אמת דהתורת גיטין שם בסי' קל"ט סט"ו כתב, דהגם דאשה מתגרשת בהגבהת הגט או במשיכתו, מ"מ היינו דוקא כשמגרשה מרצונה, אבל כשמגרשה בעל כרחה ומכריח אותה לעשות הגבהה או משיכה שלא בידה אינה מתגרשת, מטעם דכל הקנינים בעינן שיהי' בכוונת קנין, וכשהוא בע"כ אין כאן כוונת קנין, משא"כ חצירה וידה דקונין שלא מדעת קנין, עכ"ד, עיי"ש:

ולפ"ז גם כשנותן הגט בידה אלא שיוצא גם מחוץ לידה, דבזה צריך לבוא מטעם הגבהה כדי לקנות אותו, וכנ"ל, ג"כ אינה מתגרשת אלא כשהוא מדעתה, ודעתה לקנות, אבל לא כשהוא בע"כ, וזה פשוט מאוד, וכן נראה להדיא ממ"ש התו"ג שם דמטעם זה מצריכין

שתתן הגט לתוך סרבלה, משום גזירה דלפעמים נותן לה בע"כ, עיי"ש, וע"כ צ"ל בכוונתו דלפעמים אף שהיא עושית כל אשר אנחנו מצווין לה לעשות מ"מ היא עושית הכל בע"כ, דא"א לומר כלל משום גזירה דלפעמים נותן לה בע"כ ממש, דא"כ לא תשמע לו כלל להכניס הגט תחת סרבלה, וע"כ הכוונה כנ"ל משום גזירה דלפעמים היא עושית הכל אבל הכל הוא בע"כ, וכיון שהיא שומעת לנו לכל אשר אנו מצווין אותה, א"כ הרי אנחנו מצווין שיתן הגט לתוך ידיה, והיא פושטת ידיה לקבל אותו עפ"י הציוי שלנו, והרי ידיה קונין גם בלא דעת קנין ולמה לנו להצריכה עוד להכניסו תחת סרבלה, א"ו משום דחיישינן שמא יצא הגט חוץ לידה, וצריך לזה הגבהה, וכשהיא עושית הכל בע"כ אין כאן דעת קנין ואינה מתגרשת, ולכך מצריכין אותה להכניסו תחת סרבלה, דזה הוי כחצירה, דקונה גם שלא מדעת קנין:

ואפילו אם תדחוק בכוונת התו"ג, דהגזירה היא משום דלפעמים נותן לה בע"כ ממש, ואינו נותנו לתוך ידה רק ע"י הגבהה ומשיכה מכחה בע"כ, ולזה מצריכין אותה בכל גט להכניסו תחת סרבלה, וממילא גם כשיתן לה הגט בע"כ ממש יכניסו הוא עצמו בחזקה תחת סרבלה, בהיותו יודע שכך צריך להיות בכל גט שיוכנס תחת הסרבל שלה, דא"כ אכתי קשה למה לי זה כלל, כיון דכל כך הוא בידו להכניסו בחזקה תחת סרבלה א"כ ג"כ יכניסו בחזקה לידה, ואז שוב אין צריך לסרבלה כלל, וע"כ צ"ל ג"כ דההחשש הוא שמא יצא גם מחוץ לידה, כמו שכן הוא ברוב הפעמים, ואז אינה מתגרשת בע"כ אף שידה מוגבהת ג' טפחים, ובשגם כי המעיין בתו"ג שם יראה דהעיקר כמו שפירשתי דבריו לעיל, עיי"ש שכתב ולא הוי כטלי גיטיך מע"ג קרקע וכו', ולפירוש הב' הלא הוא מכניס בחזקה את הגט תחת סרבלה, וע"כ כפירוש הא' הנ"ל, דהיא שומעת לנו, והיא מכנסת אותו תחת סרבלה, רק שהכל הוא בע"כ שלא מרצונה, ולכך לא סגי בזה נתינת הגט לידה מחשש שמא יצא גם מחוץ לידה, ואז אינה מתגרשת בע"כ, וכנ"ל:

אמנם אף שבלי ספק כן הוא דעת התו"ג, מ"מ מה מאוד יש לתמוה על עיקר היסוד שבדבריו בזה, במה שכתב דלהכי בחצירה וידה מתגרשת בע"כ משום דחצירה וידה קונין לא מדעת קנין, משא"כ בהגבהה ומשיכה דבעינן דעת קנין אינה מתגרשת אלא לרצונה:

ומתחלה אני אומר דזה גופי' דחצירו וידו קונין שלא מדעת קנין אינו דבר מוחלט כלל, כמבואר במשנה למלך פי"ז מה' גזילה ואבידה ה"ח בשם התו' ב"ב דף נ"ד ע"א בד"ה אדעתא דציבי, דהא דחצירו וידו קונין לו שלא מדעתו היינו שאינו יודע אם הוא בחצירו, ואם הי' יודע הי' רוצה לקנות, אבל אם יודע ואין מתכוון לקנות לא קנה, עכ"ל התו'

שם, גם המשנה למלך שם הביא ראי' נכונה לזה מב"ק כ"ט, עיי"ש, ואפילו המהרי"ט בסי' ק"ן לא החליט מה שכתב שם דחצירו וידו קונין לו שלא מדעת קנין, ואדרבא הביא שם לבסוף ההוא דפרק הפרה דמ"ט המחזיק בשטרותיו של גר וכו', דמשם משמע אף שבא לידו לא קני בלא כוונת קנין, ומכש"כ חצירו, עיי"ש, ומהא דפ' הפרה עצמו באמת הוציאו התו' הנ"ל מה שכתבו דחצירו וידו כשיודע מהדבר המונח. בהם ואינו מתכוון לקנותו לא קנה, עיי"ש:

ומה שהביא המהרי"ט שם ראי' מהתו' גיטין דס"א בד"ה ליקט ונתן ביד הרי זה גזל גמור, נראה דאיצטריך לאשמעינן בתולשן בידו ומפילן אעפ"י שלא נתעכבו בידו ולא אחז בהן אלא להפילן, עכ"ל התו' שם, וכתב ע"ז המהרי"ט שם וז"ל אלמא ידו זכתה לו בלא כוונת זכיה, עכ"ל:

ומלבד מה שדחה שם המשנה למלך ראי' זו, נראה לפענ"ד דאין כוונת התו' כלל משום אין דעתו לקנות, דמאי פסקא לומר כן דבאוחז בידו ומפילו אין דעתן לקנות, הלא הוא תולשן רק בשביל עצמו שיהי' שלו, והלא זהו כוונתו זכיה ממש, ומה בכך שמפילן מיד, וגם דא"כ העיקר חסר מדבריהם, דעכ"פ הי' להם להתו' לכתוב כן בפירוש ולא אחז בהן לקנותן אלא להפילן, אלא נלפענ"ד דכוונת דברי התו' הוא כך, יען דרוב הקנינים הם ע"י מה שעושה הקונה בהדבר הנקנה מעשה המורה שהוא שלו, שעושה בו כאדם העושה בשלו, ובזה קונה הדבר ונעשה באמת שלו, וכן הוא קנין ידו וחצירו, דמה שהוא שלו נותן הוא לתוך ידו או לתוך חצירו, [ועיין בנימוקי יוסף בב"מ במשנת ראה אותן רצין אחר המציאה בשם הרנב"ר], וא"כ זה שהוא בידו או בחצירו מורה שהוא שלו, ומשו"ה הוי קנין, וזה הוא שפיר אם לוקח הדבר בידו כדי לעכבו ולהחזיקו בידו זמן מה, אבל אם אין לוקח כלל הדבר בידו כדי להחזיקו ולעכבו, רק אדרבא כדי להשליכו מידו להפילו לארך, כמו בתולש פירות בידו ומפילן, בזה יש מקום גדול לומר דאין זה כלל מעשה קנין, דזה אין מעשה המורה ש וא שלו, דהרי אינו אוחז בהן לעכבן בידו זמן מה כאשר האדם עושה בדבר שהוא שלו, אלא אדרבא אינו אוחז בהן אלא כדי להשליכן ולהפילן, וזה אינו מורה שהוא שלו, ולא קני לי' ידו באופן כזה אף שנתכוון לקנות, דאין זה מעשה קנין, וכמ"ש הרשב"ם כעין זה בפ' חזקת הבתים דנ"ד ע"א בד"ה אדעתא דחיותא, עיי"ש, ולכך אשמעינן תנא דמ"מ הוי זה מעשה קנין, הואיל דמ"מ הי' הפירות בידו, והוי גזל גמור, זה הוא הנראה לפענ"ד בכוונת דברי התו':

ולפ"ז אין זה ענין כלל לאין דעתו לקנות, דכאן שפיר הוי דעתו לקנות, וכנ"ל, ומ"ש התו' ולא אחז בהן אלא להפילן, ר"ל דלא אחז בהן כדי לעכבן בידו זמן מה כאדם העושה בשלו, אלא אדרבא כדי להפילן, וסד"א דלא להוי זה מעשה קנין, וכנ"ל:

ומעתה איני יודע מאין הרגלים להחליט ולומר דחצירו וידו קונין גם שלא מדעת קנין, נגד דברי התו' הנ"ל, אשר ראייתם מוכרחת מההוא דפ' הפרה, וכמ"ש המהרי"ט גופי', וכנ"ל, וגם לא מצינו בראשונים חולק להדיא עליהם, כי מה שכתבו הרשב"א והר"ן בהא דליקט ונתן ביד הר"ז גזל גמור דהרבותא היא אעפ"י שלא נתכוון לזכות, עיי"ש, מ"מ היינו שלא נתכוון בפירוש לזכות, אלא שליקט כדרכו, כמ"ש הרשב"א שם, וכן הוא בהירושלמי אשר הביאו הרשב"א והר"ן ממנו ראי', וכיון שלא נתכוון בפירוש לזכות הוי אמינא דלא קנה, ולכך קמ"ל התנא דמ"מ קנה, דכיון דליקט כדרכו והי' הכוונה בלקיטתו בשביל עצמו שיהי' זה שלו שפיר הוי זה כוונת קנין וכנ"ל, אבל כשלא הי' דעתו כלל על הדבר אשר יודע שהוא מונח בידו או בחצירו שיהי' לצורך עצמו, שלא הי' בו דעת קנין כלל, יש לומר דגם הרשב"א והר"ן ס"ל כהתו' דלא קנה, וכמו דמוכח מפ' הפרה הנ"ל, וכן מ"ש הטור בחו"מ סי' ר' הובא בהרמ"א שם ס"ז וס"ח דאם מדד הלוקח קנה, דמדידתו הוי כמשיכה, עיי"ש, אינו מוכרח כלל לומר כמ"ש הנתיבות שם ס"ק ט"ו דס"ל להטור דידו קונה לו בלא דעת קנין, אלא יש לומר כמ"ש הט"ז שם דהטור ס"ל דזה שפיר הוי כוונת קנין, עיי"ש, ועיין בתשובת רעק"א ז"ל סי' ל"ז:

וגם כי אדרבא אם נימא כהנתיבות דטעמו של הטור הוא משום דס"ל דחצירו וידו קונין שלא מדעת קנין, וכמו שעלה על דעת מהרי"ט, א"כ הרי אדרבא שמעינן מדברי הטור דגם הגבהה קונה שלא מדעת קנין, וכמ"ש הנתיבות עצמו שם לדעת הטור, דהוא מטעם דהגבהה מטעם ידו הוא, וידו קונה לו שלא מדעת קנין כמו חצירו, ולכך גם הגבהה קונה שלא מדעת קנין, עיי"ש, וא"כ גם בגט אין לחלק בין חצירו וידו דהוא בע"כ ובין הגבהה, דהא גם הגבהה קונה שלא מדעת קנין כמו ידו, וה"ה משיכה, דגם משיכה היא בכלל ידו, כמ"ש בתו"ג, וכנ"ל:

שוב ראיתי במחנה אפרים ה' קנין משיכה סי' ד' שהביא בשם הרשב"א והר"ן דבהא דליקט ונתן ביד אעפ"י שלא נתכוון לזכות בלקיטה זו קנה, ולדעתו ז"ל כן הוא גם כוונת התו' בהנזקין הנ"ל, אך מסיק שם דהיינו טעמא דקני גם בלא דעת קנין, כיון דבזכי' מיהו קא עסיק, ובקנין דאורייתא בכה"ג קני גם בלא דעת קנין לרוב הפוסקים, אבל כשאינו מתעסק בזכיית אותו דבר כלל גם ידו לא קני לי' שלא מדעת קנין, והיינו שכתבו התו' בב"ב מפ' הפרה הנ"ל, עיי"ש, ולפי דבריו ז"ל ג"כ אין שום חילוק כלל בין קנין חצר ויד

ובין קנין הגבהה ומשיכה, דהיכא דמתעסק בזכיית אותו דבר גם בהגבהה ובכל קנין דאורייתא קני אף שלא כיון לקנות באותה ההגבהה, וכמ"ש להדיא במחנה אפרים שם, וכשאינו מתעסק בזכיה כלל גם חצר וידו אינם קונים שלא מדעת קנין, ועיי"ש עוד מה שכתב בזה בסי' ה' שם דלדעת הרי"ף והרמב"ם יש לומר דחצר קונה גם בלא דעת קנין כלל, אבל עכ"פ יד לכ"ע לא קני בלא דעת קנין כלל, עיי"ש, ובהיות כן מה חילוק יש בין ידה דמתגרשת בה בע"כ ובין משיכה והגבהה:

אמנם כל הנ"ל כתבתי רק לרווחא דמילתא, דאפילו לפי דברי התו"ג דמדמה גירושי בע"כ לקנין שלא מדעת, עדיין אינו מוכרח כלל לחלק בין חצירה וידה ובין הגבהה ומשיכה, דלדעת התו' והמשנה למלך גם חצירה וידה אינן קונין בעלמא שלא מדעת קנין, ואעפ"כ בגט קונין גם בלא דעת קנין, וא"כ ה"ה הגבהה ומשיכה, דמאי שנא, ולדעת הטור כפי מה שפירש בו הנתיבות גם בעלמא הגבהה ומשיכה קונין שלא מדעת קנין כמו חצירה וידה, וכנ"ל, גם לפי מ"ש במחנה אפרים ג"כ אין חילוק כלל לדעת התו' בין חצירה וידה ובין הגבהה ומשיכה לענין זכי' שלא מדעת קנין, ואפילו לדעת הרי"ף והרמב"ם עכ"פ יד אינו קונה שלא מדעת קנין כלל, וא"כ לכ"ע אין לחלק בין גירושין ע"י ידה ובין ע"י הגבהה ומשיכה, וכנ"ל:

אבל לקושטא דמילתא עוד הנני יוסיף להפליא הפלא ופלא על דברי התורת גיטין הנ"ל, שמדמה גט בע"כ לקנין שלא מדעת קונה, דבאמת אין זה ענין לזה כלל, דאפילו אם נניח בהחלט דחצירו וידו קונין גם בלא דעת קנין, מ"מ היינו דוקא כשדעתו היא בשלילה, דהיינו שאין דעתו לקנוח וגם לא שלא לקנות, אבל אם ממאן ומסרב מלקנות פשיטא דגם חצירו וידו אינם קונים, דמי איכא קנין בע"כ, ואם כי דבר זה פשוט הוא מאוד מצד הסברא, מ"מ אביא גם ראיות מפורשות לזה, עיין בב"ב דף קל"ח ע"א דהכותב נכסיו לאחר ואמר הלה אי אפשי בהן בצווח מעיקרא כ"ע לא פליגי דלא קני, ועיי"ש ברשב"ם שכתב לפי שאין מזכין לו לאדם בעל כרחו, ובגיטין דף כ"א ע"א אמרינן מתנה מדעתה איתא בע"כ ליתא, ופירש"י דהא אמרה לא ניחא לי למקני, עיי"ש, ובב"מ דף י"א ע"ב מתנה דמדעתי' לא כ"ש, וכתב שם רש"י ז"ל מתנה דליתה בעל כרחה, דאי אמרה לא בעינא לא קנייה, לא כש"כ דכי אמרה בעינא צריכה שתהא בצד חצר, עכ"ל, הרי להדיא דאפילו חצר ועומד בצדו אינו קונה כשאמר לא בעינא, עיי"ש, ועיין בחו"מ סי' רמ"ה ס"י:

ובאו"ח סי' תמ"ח ס"ב אם נכרי מביא לישראל דורון חמץ ביום אחרון של פסח וכו' וטוב שיאמר שאינו רוצה שיקנה לו רשותו, עכ"ל, וזה הוא מדברי הרא"ש פ' כ"ש

שהביא הטור שם, וז"ל ומיהו א"א ז"ל אומר תקנה לזה שיאמר הישראל איני רוצה שיקנה לי רשותי ואז לא יקנה לו בע"כ, ואפשר לומר אפילו בסתם ששתק ולא אמר כלום לא קניא לי' רשותיה כדאיתא בב"מ דהיתירא ניחא לי' דלקני דאיסורא לא ניחא לי' דלקני, עכ"ל הטור, [ואין להביא ראי' מכאן דחצירו קונה לו בלא דעת קנין, מדהוצרך לומר דלהכי בסתם לא קני ושום דאיסורא לא ניחא לי' דלקני, אלמא דלולא זאת הי' קונה בסתם ע"י רשותו, די"ל דהכא היינו טעמא דקני בסתם אם הי' היתר משום דדעת אחרת מקנה אותו, ובדאח"מ קונה גם בלא דעת קונה, כמ"ש הראב"ד והרשב"א הובא דבריהם בקצות החושן סי' ער"ה ס"ק ד' ובנתיבות סי' ר' ס"ק י"ד, אבל באין דאח"מ יש לומר דגם רשותו לא קני לי' בסתם כמ"ש התו' ב"ב הנ"ל, ובלא"ה יש לומר דבמתנת היתר בסתם כששותק אמרינן דדעתו לקנות, דמהיכי תיתי לא ירצה לקנות, וכן משמע בב"ב שם, ולכך הוצרך לומר דמשו"ה בחמב"פ גם בסתם לא קני משום דאיסורא לא ניחא לי' דלקני, וז"פ]:

ועכ"פ מבואר דבע"כ לא קני לי' רשותו בשום אופן, וכ"כ הב"י שם בשם הרשב"א בתשובה בשם התו' שמה שמשלחים עכו"ם ככרות לישראל בפסח מותר משום דישראל לא ניחא לי' באיסורא, וכו' שאין חצירו קונה לו בע"כ, עכ"ל, ואעפ"כ חזינן בגט דאשה מתגרשת בע"כ, נגד רצונה, ואיך היא קונית את הגט בהיותה ממאנת ומסרבת מלקבלו ומלקנותו, ואפילו אם גם נותנו לה בעל כרחה בחוזק יד בידה או בחצירה הרי בע"כ גם ידה וחצירה לא קנו לה, וכנ"ל, וע"כ צ"ל דבגט גזירת הכתוב הוא דלא משגחינן על דעתה כלל, ורק בדעתו תלה רחמנא, כדכתיב והי' אם לא תמצא חן בעיניו וכתב וכו' ונתן בידה ושלחה מביתו, תרצה היא או לא תרצה:

ולהיות כי מבואר בהרבה מקומות בש"ס ופוסקים דנתינת הגט ליד האשה או לחצירה צריך להיות באופן שהאשה תקנה אותו, ע"כ צ"ל דבגט חידוש הוא שחדשה התורה, ורחמנא אמר דקונית הגט גם בע"כ, וכ"כ בספר גט מקושר בסג"ר אות ר"ח בד"ה אמנם כן, עיי"ש, והגם דהדמיון שהביא שם מגניבה דג"כ קונה בע"כ אינו כלל, דבגניבה אינו בע"כ כלל, דהלא הגנב גונב מרצונו ומביא הדבר לרשותו שיהי' שלו, ורוצה בזה, וא"כ קונה הדבר ברצונו, ורק שאינו רוצה שיתחייב בכפל ובאונסין עי"ז, וזה באמת אינו תולה ברצונו, כי מכיון שקנה הדבר מרצונו ממילא רחמנא חייבי' עי"ז בכפל ובאונסין, אבל עיקר הקנין הלא הי' מרצונו, וכנ"ל, משא"כ בגט בע"כ אינה רוצית כלל בהגט שיהי' שלה, ובהדיא אמרינן בר"פ הזורק דאי אשמעינן גט משום דבע"כ מגרשה אבל גנב דליתיה בע"כ אימא לא, וגונב ע"מ למיקוט וכדומה, דאין רוצה לקנות, י"ל דבאמת

אינו מתחייב באונסין ובכפל, ועיין בקצה"ח סי' ש"מ ס"ק ב', ומכאן ראי', ויש לתמוה על הגט מקושר בזה, מ"מ גם בלא ראי' נוכל לומר כן. דגט רחמנא אוקמיה ברשותה גם בע"כ, וכ"כ רש"י ז"ל להדיא בגיטין ע"ח ע"ב בד"ה ולא לדבר אחר וכו' דגט הוא דבעל כרחה קנויה לה, עכ"ל, וכ"כ בב"מ י"א ע"ב בד"ה מה גט ובד"ה אלא אמר ר"א, עיי"ש, וכיון שכן פשיטא שאין לחלק כלל בגט בע"כ בין ידה וחצירה ובין הגבהה ומשיכה, דהא בעלמא אין קנין בע"כ גם בחצר ויד, רק דבגט גלי רחמנא דכשהוא נותן הגט לידה או לחצירה קונות אותו גם בע"כ, ומתגרשת בו, וכיון דנקטינן דגם משיכה והגבהה הם בכלל בידה הכתוב בתורה כמ"ש התו"ג וכנ"ל, ממילא גם במשיכה והגבהה קונית הגט בע"כ ומתגרשת בו, דבגט גלי רחמנא דגם בע"כ קנוי הוא לה, וכמ"ש רש"י ז"ל, וכנ"ל:

ולכאורה הי' נראה ליתן טעם לזה במה שקונית הגט בע"כ, לפי מ"ש התו' גיטין דע"ה ע"א בסד"ה מכלל, והרא"ש שם, והריטב"א והר"ן, וכ"כ הרשב"א שם בתירוץ הראשון, דהא דס"ל למ"ד שם דנתינה בע"כ שמה נתינה, היינו במה שהמקבל חייב לקבל ורק שיש לו הפסד עי"ז, כמו בבתי ערי חומה, דהתורה נתנה הברירה ביד המוכר שיהי' יכול לפדות בתוך הי"ב חודש, וממילא הלוקח חייב מן הדין לקבל ממנו הפדיון וכן הרי זה גיטיך ע"מ שתתן לי ר' זוז תלה הדבר רק בדעתה, וממילא הוא חייב לקבל ממנה הר' זוז, בכגון זה ס"ל למ"ד דנתינה בע"כ שמה נתינה, עיי"ש בדבריהם ז"ל, ומשמע ודאי מסתימת דבריהם שם דלאו דוקא דהוי נתינה לגבי הנותן לענין קיום התנאי, אלא דג"כ המקבל זכה בו, אף דהוא בע"כ, הואיל דהחיוב עליו לקבל, ולא דמי זה למתנה בעלמא, דאינו זוכה בה בע"כ וכנ"ל, דשם אינו מחויב כלל לקבל אותה, ומי יוכל לזכות אותו בה בע"כ נגד רצונו, משא"כ במה שמחויב לקבל זוכה בו גם בע"כ, וכן משמע מהתו' שם דע"ח ע"ב בד"ה לגיטין אמרו, דעל מ"ש רש"י שם דגט קנוי לה בע"כ כתבו בשמו בלשון זה דבגט נתינה בע"כ הוי נתינה, והקשו ע"ז דלדבר אחר נמי אמרו דנתינה בע"כ הוי נתינה, עיי"ש, הרי דקנייה בע"כ ונתינה בע"כ הוי נתינה דבר אחד הוא להתו', דאל"כ לא קשיא קושייתם כלל, דהרי בגט כתב רש"י דקנוי לה בע"כ, ולדבר אחר לא אמרו רק דהוי נתינה, ולא קנין, וגם למה שינו התו' בזה מלשון רש"י, מקנין לנתינה, א"ו דדא ודא אחת היא, ובמקום דאמרינן דנתינה בע"כ הוי נתינה קניא לי' בע"כ להמקבל:

ולפ"ז בגט כיון דהתורה תלה הדבר רק בדעתו, ונתלה הברירה בידו שיהי' יכול לגרש אותה בכל עת אשר ירצה, ואדעתא דהכי היא נשאת לו מתחלה, וא"כ ממילא כשרוצה לתת לה הגט היא מחויבת לקבלו, ולכן אפילו כשאינה רוצית לקבלו רק שהבעל נותנו לה בע"כ ג"כ הוי נתינה, וקונית הגט, כיון שמן הדין מחויבת היא לקבלו, והוי זה ממש

כמו בתי ע"ח הנ"ל, והגם דשם אינו מוחלט בגמ' אי הוי נתינה או לא, ויש בזה תרי לישני בגמרא שם, עיי"ש, מ"מ בגט לכ"ע נתינה בע"כ הוי נתינה, ומטעם שכתב הרשב"א שם, דבגט אינו לוקח משלה כלום, דאין בעלה קנוי לה, ואדרבא הוא בא לפטור עצמו משיעבודו, וזה דומה לפריעת חוב דלכ"ע נתינה בע"כ הוי נתינה, עיי"ש בהרשב"א:

אך לא יתיישב לפ"ז הא דאמרינן בסוף גיטין, דגם בלא מצא בה לא ערוה ולא דבר ועבר וגירשה דג"כ מאי דעבד עבד ומגורשת, ופשוט דהיינו אפילו בע"כ, דאלו מרצונה מותר לו לגרש גם אשתו ראשונה, ואפילו בלא שום דבר, וכמ"ש הרמ"א באבה"ע סי' קי"ט ס"ג, ואין התחלה בזה לבעיות ר"פ שם כלל, וע"כ דמיירי בע"כ, וכיון דבבא לגרשה בלא ערוה ובלא דבר בודאי אין הדין נותן שחייבת לקבל הגט, דהא אין רשאי לגרשה בלא שום דבר, ואדרבא כייפינן לי' שלא יגרשה, כמ"ש הב"ש שם ס"ק ב', ואעפ"כ כשעבר וגירשה בע"כ מגורשת, ועיין בפ"ת שם ס"ק ז', ולפי הנ"ל איך קנתה הגט בע"כ, בהיותה בלתי מחויבת לקבל הגט, וע"כ צ"ל כמ"ש לעיל דחידוש הוא שחדשה התורה בגט, דקונית אותו בע"כ ומגורשת בו אף במקום שאינה מחויבת לקבלו, וכ"ז כתבתי לפי שיטת רש"י בגיטין הנ"ל:

אמנם בעירובין דף צ"ב ע"ב כתב רש"י בד"ה אינה מתגרשת וז"ל וגט לא קני לאשה וכו' דאשה לא בעי למקני גיטא, עכ"ל, הרי ששם כתב רש"י דהאשה אינה קונית הגט משום שאינה רוצית לקנותו, וע"כ צ"ל לפ"ז כמ"ש הרשב"א שם בדרך השני, דאפילו למ"ד נתינה בע"כ הוי נתינה, היינו דוקא דהוי נתינה מצד הנותן, ונפטר בנתינתו בע"כ מקיום תנאו או משבועתו אשר נשבע ליתן לו וכדומה, כי הוא מצדו כבר עשה את שלו ונתן, והוי נתינה לגבי דידי' אפילו בע"כ של חבירו, אבל שתהא נתינה לגבי מי שנתן לו בע"כ לא, שאי אפשר לזכות לו לאדם בע"כ, עיי"ש, ולפ"ז ה"ה בגט, הגם דבגט לכ"ע נתינה בע"כ הוי נתינה, וכמ"ש הרשב"א שם הטעם, וכנ"ל, וכן בפרעון חוב דלכ"ע הוי נתינה בע"כ נתינה, כמ"ש התו' והרשב"א שם, מ"מ היינו דוקא דהוי נתינה מעלייתא מצד הנותן, והלוה נפטר ע"י נתינה זו מחובו, וכן הבעל כבר קיים בנתינה זו דבע"כ מ"ש בחורה ונתן בידה, דהרי כל מה שהי' יכול לעשות בזה מצידו שיתן אותו לידה עשה, ולגבי דידי' שפיר הוי נתינה, ומתגרשת עי"ז, אבל היא לא זכתה הגט בע"כ, ואינה קונית אותו כלל, שאין מזכין לו לאדם בע"כ, אמנם בגט אין צריך רק שהוא יתן לה הגט בידה או בחצירה, ושיהי' נתינה מעלייא מצדו בכל פרטי דיני הנתינה, באופן שאם תרצה לקנות אותו תקנה אותו בזה, וכשהוא כך אף שהיא אינה רוצית לקבלו ולא לקנותו,

ובאמת אינה קונית אותו בע"כ, מ"מ כיון דמצדו הוי נתינה מעלייתא כבר קרינן בי' ונתן בידה, ומתגרשת עי"ז:

ולא קשה כלל מה שהקשה ע"ז בספר גט מקושר שם מהרי וזה גיטיך והנייר שלי אינה מגורשת, דהתם כיון דמניעת הקנין שלה בהנייר הוא ממנו, ששייר את הנייר לעצמו, א"כ הרי מצדו לא נתן לה כלום, והתורה אמרה ונתן בידה, והוא לא נתן, ומשו"ה אינה מגורשת, אבל כשהוא מצדו נתן לה נתינה מעליא, ורק שמניעת הקנין הוא ממנה, מחמת שאינה רוצית לקנותו, כיון דבגט לכ"ע נתינה בע"כ הוי נתינה, עכ"פ לגבי דידי', א"כ כבר קרינן בי' ונתן בידה, שהרי הוא מצדו נתן בידה, והוי נתינה, ולכן שפיר מתגרשת עי"ז, וז"פ מאוד לא ניתן לכתוב מרוב פשיטותו:

וכן הא דמבואר בש"ס וראשונים בכמה דוכתי דכשנותן הגט בידה או בחצרה צריך להיות באופן שיהי' קנין להאשה בהגט, עיין בר"פ הזורק כל הסוגיא וברש"י ור"ן שם, ושם דע"ח ע"א אמרינן ובמיטה שלה מגורשת כליו של לוקח ברשות מוכר הוא ש"מ כליו של לוקח ברשות מוכר קנה לוקח, וכן פריך שם אהא דקלתה, וכן הוא בב"ב דפ"ה ע"ב, ועיי"ש בלשון הרשב"ם ותו' שם, ובגיטין ע"ח שם בסוף העמוד נתנו ביד עבדה וכו' ישן ומשמרתו ה"ז גט אמאי חצר מהלכת היא וחצר מהלכת לא קנה, עיי"ש, ושם דע"ט ע"א והא לא מינטר וכו', עיי"ש כל הסוגיא, מכל זה מבואר דנתינת הגט לחצירה צריך להיות דוקא באופן שיהי' לה קנין בהגט, וכן מבואר עוד בכמה דוכתי דכשהבעל נותן הגט לידה צריך להיות באופן שיהי' לה קנין בהגט עי"ז, כמו שיתבאר עוד לפנינו, הגם דלפי מה שכתבתי לעיל בלא"ה האשה אינה קונית את הגט בע"כ, מ"מ עכ"פ מצד הבעל צריך שיהי' הנתינה לידה באופן שתקנה אותו בזה אם תרצה לקנותו אז הוי עכ"פ נתינה מצדו, ומתגרשת עי"ז אף בעל כרחה, דנתינה בע"כ הוי נתינה בגט לכ"ע, לגבי דידי', וכנ"ל, משא"כ אם הבעל הניח הגט בידה או בחצירה באופן שאין קנין עי"ז בהגט להאשה אף אם תרצה לקנותו, א"כ מניעת הקנין שלה את הגט הוא ממנו, מחמת שלא נתנו לה בנתינה מעלייא באופן שיהי' לה קנין בו ע"י נתינתו, וא"כ אין זה נתינה כלל גם מצדו, ולא קרינן בי' ונתן בידה, כי לא נתן כלל, רק הניח הגט בידה, כי ונתן האמור בגט הוא העתקת ונתינת הגט מרשות הבעל לרשות האשה, ולכן צריך להיות הנתינה בידה באופן שיהי' לה קנין בהגט ע"י נתינה זו, אבל זולת זה אף שהניח הגט בידה או בחצירה לא מקרי זה נתינה לידה או לחצירה, רק הנחה בידה או בחצירה, ועדיין לא נסתלק מרשותו כלל, ורחמנא אמר ונתן, והגם דסוף סוף לא קנתה הגט בע"כ נגד רצונה, וכנ"ל, ונמצא שלא בא כלל לרשותה, מ"מ המניעה הזאת מלקנותו היא ממנה, אבל הוא

מצדו עשה את שלו ונתן לה את הגט בידה או בחצירה באופן שתוכל לקנות אותו בזה אם רק תרצה, וכיון שמצדו אין שום חסרון בנתינה הזו, רק מצדה מחמת חסרון רצונה, בזה אמרינן דנתינה בע"כ הוי נתינה לגבי דידי', ומצדו קרינן בי' ונתן, וממילא היא מתגרשת עי"ז, משא"כ כשלא נתן לה באופן שיהי' קנין ע"י נתינתו אם תרצה לקנותו. דמניעת הקנין הוא ממנו, והנתינה היא חסרה ופגומה גם מצדו, א"כ אין זה נתינה כלל, ואינה מגורשת:

וגם לפי דרך הזה אין לחלק כלל בגט בע"כ בין חצר ויד ובין הגבהה ומשיכה, דכיון דנקטינן דגם בהגבהת הגט או במשיכתו האשה מתגרשת, דזה ג"כ הוא בכלל בידה, וכנ"ל, ואין מזיק לזה כלל מה שהאשה צריכה לסייע לו להנתינה במעשה הגבהתה או משיכתה, הגם דרק עי"ז נגמר הנתינה, דבלא זה לא הוי קנין ונתינה כלל, ואעפ"כ לא הוי זה כטלי גיטיך וכו', דכיון דהבעל קירב לה הגט ונתנו בידה שתוכל להגביהו או למשכו לא גרע זה מעייק לה חרציה בגיטין ע"ח, ושפיר קרינן בי' ונתן בידה, וכיון שכן אף אם נתן לה הגט והכריח אותה שתגביה דאו תמשוך אותו, דמצדו כבר עשה את כל הנתינה לידה, וקרינן בי' ונתן בידה, אף שהי' בע"כ והיא לא קנתה הגט, מ"מ לגבי דידי' שפיר הוי נתינה, כיון דאין מניעת הקנין מצדו, ורק ע"י חסרון הרצון שלה, ושפיר קרינן בי' ונתן בידה, ומתגרשת עי"ז כמו ע"י חצירה וידה ממש, דמאי שנא, וכנ"ל. ולקמן בענף ז' יתבאר עוד ראי' ברורה לזה מהש"ס:

ענף ז

ויהי' איך שיהי' בזה, עכ"פ אין לחלק כלל בגירושי בע"כ בין כשמתגרשת ע"י שנותן לה הגט בידה או בחצירה ובין כשמתגרשת ע"י משיכת הגט או הגבהתו, דהא בעלמא בכולן אין קנין בע"כ, רק בגט גלי רחמנא דמתגרשת בע"כ, וא"כ אין שום חילוק בזה בין ידה וחצירה ובין משיכה והגבהה, כיון דגם משיכה והגבהה בכלל בידה הכתוב בתורה הם, וכמ"ש התו"ג עצמו, וכנ"ל, ודברי התו"ג שמחלק ביניהם לענין בע"כ, יען דבחצירה וידה אינם צריכים דעת קונה, משא"כ בהגבהה ומשיכה, תמוהים מאוד, דבע"כ נגד רצונה גם חצירה וידה אינם קונים בעלמא, ורק בגט גלי רחמנא דמתגרשת בע"כ, וא"כ אין שום שיטעם לחלק ביניהם כלל, וכנ"ל:

הן אמת דמצינו כעין זה גם בפני יהושע ר"פ הזורק, שכתב בדעת רש"י שם אשר ס"ל דאשה מתגרשת באגב, דהגם דבתורה לא מצינו אלא ידה וחצירה, מ"מ אמרינן מסברא דה"ה לכל קנין, אלא דבידה וחצירה מתגרשת גם בע"כ, משא"כ באגב וכדומה אינה מתגרשת אלא לרצונה, וכמו בכל הקנינים דעלמא, דבעינן דוקא רצונו לקנות, עיי"ש:

אבל באמת אין דברי הפני יהושע ענין לדברי התו"ג, דבשלמא הפנ"י כתב שפיר לדעת רש"י דגם בקנין שאינו בכלל ידה וחצירה הכתוב בתורה כמו קנין אגב ג"כ מתגרשת, מכח סברא דילן, דכיון שקונית הגט באיזה קנין שהוא מתגרשת, א"כ שוב צריך דוקא שיהי' מרצונה, שאז קונית הגט, משא"כ בע"כ אין קנין בע"כ, ואין ללמוד זה מידה וחצירה דמתגרשת בהם בע"כ, דהתם גופי' חידוש הוא מה שקונית הגט בע"כ, ומחידוש לא גמרינן, וגם כי יש ג"כ איזה סברא לחלק ביניהם, כי ידה וחצירה הם קנינים יותר חזקים גם בעלמא, דקונים גם שלא מדעת, משא"כ בשאר הקנינים, ומה מצינו בכל דהוא פרכינן:

וכל זה שפיר לדעת רש"י, אבל לדידן דנקטינן כדעת הרמב"ן וסייעתו, דרק בידה וחצירה הכתוב בתורה אשה מתגרשת, אבל לא באגב וכדומה כלל, אפילו מרצונה, ואעפ"כ כתב התו"ג גם אלייהו דבמשיכה והגבהה שפיר מתגרשת, דבכלל בידה הכתוב בתורה הם, וכיון שבכלל בידה הם א"כ גם בע"כ מתגרשת על ידם, דהא רחמנא גלי דכשנותן הגט בידה מתגרשת בע"כ, וגם הגבהה או משיכה המה בכלל בידה, ומנין לנו להפסיק הקרא בסכינא חריפא. לומר דהא דגלי רחמנא דמתגרשת בע"כ הוא דוקא בידה וחצירה, אבל בהגבהה ומשיכה מרצונה מתגרשת אבל בע"כ לא, דממ"נ אם הגבהה ומשיכה אינם בכלל בידה גם מרצונה לא תתגרש על ידם, כמו שאינה מתגרשת ע"י אגב, ואם המה בכלל בידה א"כ גם בע"כ מתגרשת בהם, והגם דבעלמא ודאי ידה וחצירה עדיפו ממשיכה והגבהה, דידה וחצירה קונין גם שלא מדעת, משא"כ משיכה והגבהה, מ"מ זה הי' שפיר אם היינו באים ללמוד משיכה והגבהה במה מצינו מידה וחצירה, דמה התם מתגרשת בע"כ אף במשיכה והגבהה מתגרשת בע"כ, היינו יכולים למיפרך מה לידה וחצירה שכן קונין גם בעלמא שלא מדעת, ולכך בגט אפילו בע"כ מתגרשת בהם, משא"כ משיכה והגבהה, אבל השתא דמשיכה והגבהה כתיבו בתורה גבי גט כמו ידה וחצירה, דהא אמרינן דמשיכה והגבהה המה בכלל בידה הכתוב בתורה, וא"כ גירושי בע"כ דגלי רחמנא קאי שפיר על משיכה והגבהה כמו על ידה וחצירה, ובאמת כי כמו שיש חידוש בגירושי בע"כ במשיכה והגבהה כמו כן יש חידוש בזה בידה וחצירה, דבעלמא אין קנין בע"כ אף בידה וחצירה, וכנ"ל, א"כ מאין הרגלים לנו לומר דיש חילוק לענין גירושי בע"כ בין משיכה והגבהה ובין ידה וחצירה, וכי בשביל ההפרש המיעוט הזה שיש ביניהם בעלמא לענין קנין שלא מדעת נעקור הקרא שגבי גט ממקומו, אין זה אלא תימה, ולכן דברי התו"ג בזה תמוהים מאוד אחר המחילה מכ"ת, והעיקר דגם במשיכה והגבהה מתגרשת בע"כ כמו בידה וחצירה.

וראי' ברורה לזה מגיטין דכ"א ע"א, דאמרינן התם אמר אביי מכדי חצר מהיכא אתרבי מידה מה ידה דאיתא בין מדעתה ובין בע"כ אף חצרה דאיתא בין מדעתה ובין בע"כ וכו' מתקיף לה רב שימי בר אשי והא שליחות לקבלה דמדעתה איתא בע"כ ליתא וכו' ואביי אטו שליחות מידה איתרבי מושלח ושלחה איתרבי וכו' עיי"ש, ולדברי התו"ג אמאי לא פריך והרי משיכה והגבהה דאיתרבאו מידה ואעפ"כ מדעתה איתא בע"כ ליתא, א"ו דגם משיכה והגבהה גם בע"כ איתא, כמו ידה, וזאת היא ראי' ברורה לפענ"ד אשר אין עליה תשובה:

ותדע לך עוד שכן הוא, דאי כדברי התו"ג דהגבהה או משיכה צריך דעת האשה לקנות הגט א"כ למה לא מצינו בשום מקום להזהיר את האשה על זה, שתתכוון לזכות בהגט ולקנות אותו ע"י הגבהתה אותו, ובסדר גיטין אות נ' בהקנאת הסופר להבעל הקלף וכו' כתב וז"ל הבעל יגביהם ג' טפחים כדי לזכות בהם בהגבהה ויכוין בדעתו לקנותם, עכ"ל, ואילו בהגבהת האשה את הגט באות רל"ה כתב וז"ל ואחר שהניח וכו' יאמר הרב לה קמוץ ידיך וכו' ותגביה שתי ידיך למעלה שלשה טפחים ותכניסנו תחת הסרבל, עכ"ל, ולמה לא כתב שם ג"כ שהרב יאמר לה שתתכוון בדעתה לקנות הגט בהגבהתה, כמ"ש באות נ', ואין לומר דלא חש שם להזהיר אותה על כך, יען דמלבד ההגבהה מכניסה אותו אח"כ לתחת הסרבל, וזה הוי כידה וחצירה דקונה גם שלא מדעתה, ומתגרשת בזה אפילו בע"כ, דהא מהר"מ גופי' מסיק שם בספרו הארוך בריכת המים דבההכנסה תחת הסרבל אינה קונית את הגט רק בהגבהה, ושמשום זה כתב בפנים שתגביה ג' טפחים, כדי לקנות אותו עי"ז, עיי"ש, [והגם דלקושטא דמלתא דבריו שם צ"ע, דלמה לא תקנה הגט בההכנסה תחת סרבלה, הלא זה הוא חיקה, המבואר במשנה דר"פ הזורק נתנו לתוך חיקה מגורשת, ואולי ר"ל יען דעפ"י רוב אין נתינת הגט בביתה, ולא בבית הבעל, רק בבית הרב, ובגמ' שם דע"ח אמרו מקום חיקה קנוי לה, עיי"ש, וא"כ י"ל דדוקא הבעל מקנה לה מקום חיקה, וכמ"ש ע"ז רש"י שם בד"ה תנ"ה שהמכניס אשתו לתוך ביתו על מנת להיות כלי תשמישים קטנים עמה הוא מכניסה, עכ"ל, והוא ג"כ הטעם למקום חיקה קנוי לה, עיי"ש, משא"כ אדם אחר אינו מקנה לה מקום חיקה, ואינה קונית הגט שם ע"י חיקה, דהא דכליו של אדם קונים לו בחצר שאינו של שניהם מוקי לה בב"ב דפ"ה ע"ב בחצר השותפים, עיי"ש, אמנם הא התו' בגיטין שם בד"ה מקום חיקה כתבו דדוקא כשבגדיה נגררין בארץ אז צריכין למיתי עלה רק משום דמקום חיקה קנוי לה, אבל שבגדיה תלוין חיקה הוי ממש כידה, עיי"ש, ומה שהוא בידה הלא קונה לה בכל מקום, וכנ"ל, וא"כ רוב הנשים ככולן אין הסרבל שלהן נגרר בארץ, רק הוא תלוי עליה,

וקני לה גם בבית הרב מה שהוא בחיקה, ובלא זה כיון שהרב מסדר הגט מסתמא מקנה לה ג"כ מקום חיקה כדי שתתגרש בו, ואין להאריך בזה:

גם מ"ש בבריכת המים שם דמשו"ה לא כתב הרמ"א דתגביה שתי ידיה למעלה אחר הנחת הגט בידיה משום דסמך על מה שמכניסתו תחת הסרבל, כבר נתבאר ממה שכתבתי לעיל דא"א לומר כן כלל, דהא הרמ"א לא כתב ההכנסה תחת הסרבל אלא למנהגא בעלמא, ולדברי מהר"מ ז"ל מוכרח זה להרמ"א מעיקר הדין, כדי שתקנה הגט עי"ז, ועוד דהא הרמ"א כתב שם בסי' קל"ט סי"ד דלכתחלה צריך להיות הנתינה לידה דוקא ולא לתוך מלבושיה, וא"כ אכתי הי' צריך לכתוב שתגביה ידיה למעלה לקנות הגט עי"ז כדי לצאת ידי הלכתחלה, וגם אין לומר דהרמ"א סמך עצמו על מ"ש בר"ס קל"ו לכפול הגט כדי שתאחוז כולו בידה, וכשכולו בידה קונית הגט בלי שום הגבהה וכנ"ל, דהא גם הכפלת הגט לא כתב הרמ"א שם אלא בקורת מנהג, מכלל דמעיקר הדין אין צריך לא הכפלת הגט יהי' כולו בידה, וגם לא הכנסה תחת הסרבל, אלא דקונית הגט בהגבהה, וא"כ למה לא כתב הרמ"א הא דתגביה ב' ידיה למעלה, א"ו פשוט משום דהרמ"א כתב שם בסוף סי"ד דבשעת קבלת הגט יהי' ידיה גבוהים מן הארץ ג' טפחים, וא"כ זה גופי' מה שנותן הגט לתוך ידיה המוגבהים ג"ט הוי הגבהה לקנות הגט עי"ז, ושוב אינה צריכה להגביה ידיה עוד יותר, וכמו שכתבתי לעיל באריכות, וגם הש"ע ורמ"י שכתבו דתגביה ב' ידיה למעלה אחר הנתינה ג"כ אין כוונתם כלל כדי שתקנה הגט עי"ז, אלא לפרסומי מלתא, וכמו שכתבתי לעיל, ומשו"ה סתמו ולא פירשו דתגביה אותם ג' טפחים או עכ"פ טפח, משום דהגבהה זו אינה כלל כדי לקנות הגט על ידה, דכבר קנתה הגט ע"י נתינתו אותו לידיה המוגבהים הרבה מן הארץ, וההגבהה שלאח"כ היא באה רק לפרסומי מלתא, וכנ"ל, וכמה שתגביה די לזה, ובזה גם מ"ש בבריכת המים שם דמ"ש הש"ע ורמ"י ותגביה מעט למעלה אין דבריהם מדוקדקים, דהגבהה צריך עכ"פ טפח, ולדעת קצת ג"ט, עיי"ש, ולפי הנ"ל מדוקדק היטב, דהגבהה זו אינה לקנות, אלא לפרסומי מלתא, ודי לזה הגבהה כל דהוא:

אמנם עכ"פ דעת מהר"מ שם היא כמ"ש לעיל, דבהכנסת תחת הסרבל אינה קונית את הגט, רק ע"י הגבהה, והיינו במה שמגבהת ב' ידיה למעלה ג"ט אחר הנחת הגט בידיה, עיי"ש ותבין כל זה]:

וא"כ לפי דברי התו"ג דבהגבהה ומשיכה צריך דעת האשה לקנות הגט עי"ז, בודאי הי' צריך המסדר מהר"מ ז"ל להזהיר את האשה שתתכוון לקנות הגט ע"י הגבהה, וכמ"ש באות נ', וכן בש"ע בדברי המחבר והרמ"א לא נזכר כלל שתתכוון האשה לקנות הגט,

הגם דעיקר הקנין לדעתם הוא ע"י הגבהה, וכנ"ל, ובסי' קנ"ד בסדר הגט סי"ג בהקנאת הקלף וכו' להבעל כתב בש"ע שם וז"ל והבעל יגביהם לקנותם, עכ"ל, והיינו שיהי' דעתו לקנותם בהגבהה זו, ולמה לא כתבו כזאת ג"כ גבי הגבהת האשה שיהי' דעתה לקנות הגט ע"י ההגבהה:

ובתשובת מהר"מ פדוא בסדר הגט של מהר"י מינץ אות ז' ואות י"א לא נזכר כלל מהכפלת הגט באופן שיהי' כולו בידה, וגם לא מהכנסת הגט תחת סרבלה, רק זאת, שיתן הגט לידה, ואח"כ יקחו הגט מיד האשה ויקראהו שנית, עיי"ש, וע"כ צ"ל דקנין הגט הוא ע"י מה שנותן אותו לידיה המוגבהות בסתם הרבה מן הארץ, וע"י הגבהה זו שמוגבה הגט בידה היא קונית הגט, ואעפ"כ לא נזכר שם כלל להזהיר את האשה שיהי' דעתה לקנות הגט ע"י ההגבהה, אלא ודאי נראה ברור מכל זה דגם בהגבהה מתגרשת האשה בע"כ, ואין צריך כלל דעתה בזה לקנות, וה"ה במשיכה, וכמו שכתבתי לעיל:

ובהיות כן תבנא לדינא שכתבתי לעיל, דגם כשהיתה יד האשה תלוי' באויר גבוה ג' טפחים מן הארץ, ונתן לה הבעל הגט לידה, אפילו בע"כ, ואף שלא הי' הגט כולו בידה, אעפ"כ היא מתגרשת ע"י קנין הגבהה, אף שלא עשתה מעשה בפועל בהגבהה זו, ומ"ש הט"ז לענין עירוב דאף בידו תלוי' באויר צריך עוד להגביה טפח, היינו משום דאם לא כן אין הוכחה דמתכוון לזכות בהעירוב בשביל האחרים, וכנ"ל, ותדע לך שכן הוא, דהא הט"ז לא מפליג כלל בין כולו בידו או לא, ומשמע ודאי מסתימת דבריו דאף בכולו בידו מצריך עוד להגביה טפח, ובכולו בידו הלא בודאי קונה אף בלא שום הגבהה כלל, וכנ"ל, א"ו דלהכי מצריך הט"ז להגביהו עוד טפח משום דאל"כ אין כאן הוכחה שדעתו לזכות בו עבורם, משא"כ בגט דלא בעינן כלל דעתה לקנות דגם בע"כ מתגרשת, שפיר מתגרשת בנתן לה הגט בידה המוגבהת התלוי' באויר, וכנ"ל:

וכן אתי שפיר לפ"ז המנהג שהביא התו"ג שנוהגין לפעמים להטעות את האשה ונותן הגט לתוך חפץ והיא אוחזת בראש החפץ, אף שאין מקנה לה החפץ, אעפ"כ שפיר מתגרשת ע"י הגבהה שהגט מוגבה ג' טפחים ע"י אחיזתה ראש החפץ בידה, ופשוט מאוד שהגבהה קונה אף שהדבר הנקנה הוא בכליו של המקנה, וכן מבואר להדיא בב"ב דפ"ה ע"ב, דאמרינן התם ברשות מוכר לא קנה עד שיגביהנה או עד שיוציאנה מרשותו, ומוקי לה התם בכליו דמוכר, עיי"ש, הרי דהגבהה קונה גם כשהוא בכליו דמוכר, ובספר גט מקושר בסג"ר אות ר"ך כתב ג"כ דהגבהה קונה בכליו של מקנה, אלא שהרבה להביא ראיות לזה, ממשיכה דמבואר בחו"מ סי' ר' ס"ו דמהני בכליו של מוכר, ועוד ממקומות אחרים, עיי"ש, ובמחכ"ת אשתמיטתי' דמבואר כן להדיא בש"ס הנ"ל בהגבהה גופה

דקני בכליו של מוכר, וכנ"ל, והיא בת ביקתה דמשיכה אשר הוציאו משם התו' ושאר פוסקים את הדין המבואר בחו"מ שם דמשיכה קונה בכליו של מוכר. ופשוט מאוד דה"ה הגבהה, וכנ"ל, והא דנקטו התו' ושאר פוסקים ובחו"מ בזה הדין דוקא משיכה ולא הגבהה, הוא משום דהא דהגבהה דקונה גם בכליו של מקנה אינו רבותא כלל, ולא צריכינן למילף זה דוקא מש"ס הנ"ל, דמסברא ידעינן לי', דהא הגבהה קונה בכל מקום. גם ברשות המוכר, ומה לי ברשותו ומה לי בכליו, משא"כ משיכה דצריך להוציאה דוקא מרשות המוכר, וכיון דהיא עדיין בכליו של המוכר הוי אמינא דאין זה משיכה מרשות המוכר לרשותו, ולזה הוצרכו התו' והפוסקים ללמוד זה מש"ס הנ"ל דגם בכליו של מוכר מהני משיכה, ונמשכו אחריהם הטוש"ע בחו"מ להעתיק דין זה דוקא במשיכה, כי דינו של הגבהה בזה נכלל בכלל הדין המבואר בחו"מ סי' קצ"ז ס"ב דהגבהה קונה בכל מקום, והיינו אף ברשותו של המקנה, וה"ה בכליו של המקנה, וכנ"ל, וממילא בנ"ד הנ"ל שפיר הוי הגבהה מעליא אף דהגט הוא בתוך החפץ של הבעל, וגדולה מזו דאפילו הי' חפץ של הבעל בידה מקודם, או שהחפץ של הבעל תלוי עליה, וגבוה ג"ט מן הארץ, והבעל זרק לה גט בעל כרחה בתוך החפץ הזה, ג"כ היא מתגרשת ע"י מה שהגט מוגבה מכחה, אף שלא עשתה מעשה בפועל כלל להגביהו, וכנ"ל, ועיין בספר גט מקושר שם אות ר"כ, שכתב דמ"ש המרדכי בשם ר"פ שלא יזרוק לה הגט בתוך מלבושים שאולים, היינו בנגררים בארץ, דלא חשיבא הגבהה, אבל בתלוים גבוהים ג' מן הארץ שפיר מתגרשת ע"י הגבהה, עיי"ש, והרי זה מבואר כמו שכתבתי:

ענף ח

שוב ראיתי ונתתי אל לבי להתבונן בדברי הגאון החסיד ז"ל בספר המקנה הנ"ל, שכתב להדיא דבקנין הגבהה צריך שיעשה מעשה דוקא, ואי אפשר להזניח את דבריו ז"ל לגמרי, ועיינתי שם בקידושין דף כ"ו ע"א בד"ה אי נמי לחבילי זמורות, וראיתי שאין דרך לנטות בדבריו ימין ושמאל מהבנה הפשוטה הנ"ל, דבקנין הגבהה צריך דוקא שיעשה מעשה בפועל, וזה תוכן דבריו שם, דבכולו בידו אין צריך שום הגבהה ושום מעשה, רק שאפילו הניח לו חבירו החפץ בידו המונחת ע"ג קרקע ג"כ קנה, אבל באין כולו בידו רק מקצתו בזה בעינן הגבהה דוקא שיעשה מעשה, אבל אם חבירו נתן קצתו לידו אינו קונה כל הטלית הנגרר אם לא שהגביהו ועשה מעשה בידו לקנות בהגבהתו, עכ"ל, ודברים האלה מורין דכשחבירו נתן קצתו לידו המוגבהת ועומדת לא סגי בזה לקנין הגבהה, רק צריך שיעשה מעשה בפועל להגביהו:

והנה כבר כתבתי לעיל דמהרמ"א וכל הפוסקים נראה דכשנותן הגט ליד האשה המוגבהת ג' טפחים מן הארץ אף שאין כולו בידה מגורשת מדין הגבהה, ואינה צריכה מעיקר הדין להגביה ידיה עוד כדי לקנותו:

ולזאת הי' נראה לפענ"ד לומר בדעת המקנה, דהגם דס"ל דבקנין הגבהה צריך לעשות מעשה בפועל להגביהו, מ"מ אין צריך להיות פעולת המעשה בשעת ההגבהה דוקא, אלא כל שעשה מעשה כדי שיהי' הדבר מוגבה אח"כ ע"י מעשה הזאת, אף שבשעת ההגבהה ממש אינו עושה שום מעשה בפועל אעפ"כ קונה ע"י הגבהה זו, ותדע לך שכן הוא, שהרי בהגבהת הפיל ע"י החבילי זמורות שם כתבו התו' בשם הרב משולם דהיינו שמגביהין לפיל חבילי זמורות למעלה והוא קופץ ומגביה את עצמו מן הארץ ואוכלן, עכ"ל, והרי התם הוא רק מוגבה מכחו, והמעשה בפועל שבהגבהה הזו הוא מה שמגביה החבילה זמורות למעלה, ובודאי לא מיירי דוקא במציאות רחוק, שבעת הזאת ממש אשר הוא עוסק עדיין בהגבהת החבילי זמורות למעלה או בתוכ"ד של ההגבהה שאז קופץ הפיל למעלה ומגביה עצמו, א"ו מיירי כאורחא דמילתא, שלאחר שהגביה החבילה למעלה ומחזיק אותה שם בלי שום פעולה ותנועה כלל והפיל רואה זאת הוא קופץ למעלה ומגביה עצמו לאוכלה, וא"כ אין המעשה בפועל בשעת הגבהה ממש ואעפ"כ קונה:

וגדולה מזו כתב בקצות החשן סי' רע"ג ס"ק ד', במשים במצודה דג מת והדגים מתאספים ובאים סביבותיו דקונה הדגים קנין גמור מדינא, משום דהמה מגביהים עצמם ובאים סביב דג המת, והוי זאת הגבהה מכחו דקני, כמו פיל בחבילי זמורות לפירוש הרב ר' משולם הנ"ל, עיי"ש:

וגם הנתיבות שם לא פליג עליו בזה אלא משום דשאני בחבילי זמורות דעדיין לא כלה המעשה שלו בשעת הגבהת הפיל, דהא מחזיק עוד אז החבילי זמורות בידו, משא"כ במשים דג מת במצודה. ונותן המצודה לתוך הים ומסלק ידו ממנה, והדגים מגביהם עצמם אח"כ עי"ז, נמצא שבשעת הגבהת הדגים כבר נסתלק המעשה שלו, ולא מקרי זה הגבהה מכחו, אלא גורם בלבד, וזה דומה לתלה חבילי זמורות על כלונס והלך לו משם ואח"כ בא הפיל והגביה עצמו ואכל דלא קנה, כיון דלא הוי ההגבהה בשעת מעשה, עיי"ש:

ומשמע להדיא דדוקא בסילק ידו מהחבילי זמורות הוא דלא קני, כיון שכבר נסתלק המעשה שלו, הא כשמחזיק אותן עדיין בידו, שעדיין לא כלה המעשה שלו, אף שכבר הוא זמן רב מהמעשה בפועל אשר עשה, מה שהגביהן להחבילי זמורות למעלה, וכעת

שוב אינו עושה מעשה בפועל, רק מחזיק אותן בידיו למעלה, והפיל קופץ ומגביה עצמו לאכול שפיר קנה, הואיל דעכ"פ לא נסתלק המעשה שלו גם עכשיו בשעת הגבהת הפיל את עצמו:

וממילא דהוא הדין ומכש"כ במי שרוצה להקנות דבר לחבירו בהגבהה, והקונה מגביה ידיו למעלה מג"ט מן הארץ ופושט אותם, כדי שהמקנה יתן הדבר לידיו ויהי' מוגבה בידיו, והמקנה נותן הדבר לידיו. אף שאין כולו בידיו וגם שוב אין מגביה ידיו עוד, מ"מ שפיר קנה החפץ בהגבהה הזו אשר מוגבה בידיו למעלה מג"ט מן הארץ, ואף אם נימא דבקנין הגבהה צריך שיעשה מעשה בפועל שיהי' מוגבה, מ"מ גם כאן עשה מעשה בפועל, במה שהגביה מקודם את ידיו למעלה מג"ט ופשט אותם לקבל החפץ כדי שיהי' עי"ז החפץ מוגבה בידיו לאחר שיתננו המקנה לידיו, ונמצא שהי' בכאן גם מעשה בפועל בהגבהה הזו, והגם דבשעת ההגבהה ממש הוא מחזיק ידיו למעלה בלי תנועה, ושוב אינו עושה אז מעשה בפועל, מ"מ די בזה המעשה בפועל אשר עשה לצורך הגבהה זו מקודם, דהיינו מה שהגביה ידיו למעלה ועדיין לא נסתלקה לגמרי המעשה שלו בהיותו עדיין מחזיק ידיו למעלה, וא"כ כשנותן המקנה מקצת החפץ בידו, והוא מוגבה כולו בכח ידו למעלה מג"ט מן הארץ, לא גרע זה עכ"פ מחבילי זמורות, דקונה הפיל ע"י הגבהה אף שלא הי' המעשה בפועל בשעת ההגבהה ממש, וכנ"ל, והתם הוא רק הגבהה מכחו, ומכש"כ כאן דמוגבה בידו ממש:

ואין לומר דשאני התם, דזה גופי' מה שהפיל מגביה עצמו ע"י החזקתו בידו החבילי זמורות זה הוי המעשה של ההגבהה, וזה נחשב כאלו הקונה בעצמו עשה המעשה הזו, יען שע"י גרמתו וכחו נעשה זאת, דא"כ גם הכא ע"י הגבהתו ופשיטתו של הקונה את ידו לקבל עושה המקנה מעשה ומניח הדבר ביד הקונה המוגבהת והפשוטה לקבל, ונמצא שמעשה זו שבשעת הגבהה באה ע"י גרמתו וכחו של הקונה, והוי ג"כ כאלו הוא בעצמו עשה המעשה הזאת:

ומ"ש המקנה ז"ל דבקנין הגבהה צריך דוקא שיעשה מעשה, ולא סגי בנתן חבירו לידו המוגבהת, היינו לאפוקי כשלא עשה הקונה מעשה בפועל כלל בהגבהה זו, כגון שהי' ידו מוגבהת באויר למעלה מג"ט לצורך דבר אחר ובא המקנה ונתן מקצת החפץ לידו המוגבהת, בזה ס"ל להמקנה דאינו קונה ע"י הגבהה הזאת, משום שלא עשה שום מעשה בפועל לצורך הגבהה הזאת, ובהגבהה צריך שיעשה מעשה בפועל, ולא סגי במה שהחפץ מוגבה מעצמו בידו, ומה שעשה מעשה בפועל מקודם והגביה ידיו למעלה, זה לא נחשב לו להגבהה הזו, הואיל דלא הגביה את ידיו לצורך הגבהה הזאת של

החפץ ולא הי' המעשה הזו לשם קנין, וזה הוא שכתב המקנה "אם לא שהגביהו ועשה מעשה בידו לקנות בהגבהתו", עכ"ל, ור"ל שהמעשה בפועל אשר הוא עושה בההגבהה צריך שיעשה כדי לקנות, משא"כ בהגביה את ידו מקודם לצורך דבר אחר, והגם דכתבי הראשונים ז"ל דבדעת אחרת מקנה לא בעינן דעת קונה, מ"מ כבר כתב הנתיבות בסי' ר' ס"ק י"ד דהיינו דוקא שבשעת מעשה הקנין נתכוון עכ"פ המקנה להקנותו בזה, משא"כ כשגם המקנה לא נתכוון אז להקנותו בזה, עיי"ש, וה"ה בנ"ד שבשעה הגביה הקונה את ידיו לצורך דבר אחר לא הי' אז כוונת הקנאה גם מהמקנה, ולזאת אין המעשה בפועל של הגבהת ידיו בלא שום כוונת קנין מצטרף כלל אל קנין ההגבהה של החפץ

ובלא זה נראה, דכיון דלא הגביה ידיו לצורך הגבהת החפץ כלל, אין לזה שום שייכות עם ההגבהה של החפץ שלאח"כ, והוי כלא עשה בזה מעשה בפועל כלל:

ובזה שוב אין סתירה כלל לדברי המקנה מהרמ"א וכל הפוסקים הנ"ל בסידורי הגיטין שלהם, שנראה מדבריהם דכשנותן הגט ליד האשה המוגבהת ג"ט אף שאין כולו בידה מגורשת מדין הגבהה, דשאני התם דהאשה מגבהת ידיה מקודם ופושטת אותם כדי לקבל הגט, והיינו המעשה בפועל שהיא עושית בהגבהת הגט, שמגבהת ידיה כדי שיהי' הגט מוגבה אח"כ ע"י ידיה כשיבוא לידיה מהבעל, ומשו"ה כשנותן אח"כ הבעל הגט לידה המוגבהת קנתה הגט בהגבהה זו ומתגרשת בו, אף שלא הגביהה את ידיה עם הגט עוד יותר, וכנ"ל, משא"כ המקנה ז"ל מיירי היכי שלא עשה הקונה מעשה בפועל כלל, כגון שהי' ידיו מוגבהין ועומדין מקודם לצורך דבר אחר, וכנ"ל:

ובזה אתיין דברי הט"ז הנ"ל כפשטן. דלהכי בנותן העירוב על ידו התלוי' באויר צריך להגביה טפח, דאל"כ אין כאן דין הגבהה, ומיירי הט"ז כשלא הגביה ידו לצורך זה לקבל העירוב, רק שהי' ידו תלוי' באויר לצורך דבר אחר, וכמש"ל, ובהיות כן כשמניח העירוב על ידו המוגבהת ועומדת לא עשה שום מעשה בפועל לצורך הגבהה הזאת, ובאופן זה אין הגבהה קונה, וכנ"ל, ולפי פירוש זה ע"כ צ"ל דהט"ז מיירי דאין העירוב כולו בידו, דבכולו בידו גם בלא הגבהה ובלא שום מעשה הוי קנין, וכמ"ש גם המקנה הנ"ל, וע"כ מיירי באין כולו בידו, דבזה צריך קנין הגבהה, ואין קנין הגבהה בלא מעשה בפועל, וכנ"ל, ומה שסתם הט"ז בזה, היינו משום דקאי שם על דברי הש"ע שכתב ומגביהו טפח, וע"כ מיירי באין כולו בידו, דבזה צריך הגבהה, וכנ"ל, וע"ז קאי הט"ז וכתב דגם בהניחו כך על ידו התלוי' באויר צריך להגביה ידו טפח, וק"ל:

אמנם לפ"ז לא אתי שפיר מה שכתבתי לעיל דבגט אף שהיתה ידה מוגבהת ותלוי' באויר לצורך דבר אחר ובא הבעל ונתן הגט לידה, אף שאין כולו בידה, וכן בנתן לתוך קלתו

התלוי' בה למעלה מג"ט, דמגורשת מדין הגבהה, ולפי הנ"ל אפילו בגט דלא בעינן דעתה לקנות אעפ"כ לא מצרפינן פעולת הגבהת ידיה שמקודם לצורך דבר אחר אל הגבהת הגט שבידיה שלאח"כ, והגם שהגט מוגבה בידיה אח"כ, אעפ"כ הוי כאלו לא עשתה שום מעשה בפועל כלל בהגבהה זו, ואין זה הגבהה של קנין, ואינה מתגרשת בזה, וה"ה בנותן לתוך קלתו התלוי' בה:

אמנם כל זה הוא לפי דעת המקנה הנ"ל, דס"ל דבקנין הגבהה צריך שיעשה דוקא מעשה בפועל, ולא סגי במה שמוגבה בידו או מכחו לבד, וכנ"ל:

אבל דעת התורת גיטין והגט מקושר שהבאתי לעיל נראה להדיא דזה גופי' הוי קנין הגבהה מעליא מה שהחפץ מוגבה ג"ט ביד הקונה או מכחו, אף שלא עשה מעשה בפועל כלל בהגבהה הזו, רק שחבירו הניח לו החפץ לידו המוגבהת ותלוי' באויר מקודם לצורך דבר אחר, או אפילו שרק חבירו עשה כל הפעולה שיהי' מוגבה מכחו, ולא הוא כלל, עיין בתו"ג שם שכתב בדעת הרשב"ם דמה שמתגרשת בנתן לתוך קלתה התלוי' עליה, היינו מדין הגבהה, דמוגבה הגט מכחה, אף שהיא לא עשתה שום מעשה בפועל כלל בהגבהה זו, כי פשיטא דלא מיירי דוקא שתלתה קלתה עליה במכוון לצורך נתינת הגט לתוכו, דא"כ שרצונה לקבל הגט למה לה לזה לתלות קלתה עליה, הלא תוכל לקבל אותו בידיה, א"ו פשוט דמיירי כי אורחא דמלתא, שתלתה קלתה עליה לצורך דברים אחרים, כדרך הנשים, ואח"כ זרק לה הבעל גט לתוכו, וכן משמעות לשון של הזורק הוא בע"כ, דכשהוא מרצונה, נותן לה, ולא זורק, וז"פ, וכן בספר גט מקושר אות ר"כ מוכיח כן מדברי התו' פא"נ בהא דקלתה תלוי' עליה דבמוגבה ג"ט מתגרשת מדין הגבהה, גם העלה שם דהא שכתב במרדכי בשם ר"פ שלא יזרוק לה הגט בתוך מלבושים שאולים, היינו בנגררים בארץ, אבל במוגבהים ג"ט מן הארץ שפיר מתגרשת מדין הגבהה כשזורק לה הגט בתוך המלבושים, עיי"ש, הרי להדיא דשפיר הוי הגבהה מה שמוגבה מכחה ג"ט אף שלא עשתה בזה שום מעשה בפועל, וכנ"ל, דזה גופי' מה שהחפץ מוגבה בידו או מכחו הוי מעשה הגבהה, שפועל בכחו על החפץ שיהי' מוגבה, ושפיר קני בזה:

ובאמת כי אין להמקנה ז"ל ראי' מכרעת לזה שכתב דבקנין הגבהה צריך דוקא שיעשה מעשה בפועל, כי מהמחבר בש"ע שכתב בסדר הגט ותגביה ב' ידיה אחר הנתינה לידיה, בודאי אין ראי', דשם בע"כ צ"ל דאין זה מעיקר הדין, רק לחומרא ומנהגא בעלמא לכתחלה, דהא שם איירי בפושטת ידיה כדי לקבל הגט, ובכגון זה הלא משמע להדיא בכל סידורי גיטין מקדמונים דסגי בנתינה לידה לבד, וכמש"ל, וע"כ דרק לחומרא כתב המחבר זה, וכמ"ש ג"כ בביאורי הגר"א ובספר גט מקושר, וכנ"ל, ובסדר גיטין של

מהר"מ שכתב שתגביה ידיה אחר הנתינה ג"ט, וביאר דעתו בבריכת המים דהגבהה זו צריכה להיות מעיקר הדין, כדי שתקנה הגט עי"ז, כבר כתבתי לעיל שבמחכ"ת דבריו תמוהים, וגם נסתרים מהרמ"א וכל סידורי גיטין מהקדמונים, דנראה דעתם להדיא דכל שידיה מוגבהים ג"ט מגורשת בנתינת הגט לידה בלבד, אף ששוב לא הגביהה ידיה יותר אחר הנתינה, ואפילו אין כולו בידה, דקונית הגט במה שמוגבה בידיה, אלא שכתבנו דס"ל להמקנה דדוקא בגט שעכ"פ פושטת ידה כדי לקבל אותו וזה גופי' הוי מעשה בפועל בהגבהה זו, משא"כ בהניח לו המקנה בידו המוגבהת מקודם לצורך דבר אחר, שאין כאן מעשה בפועל כלל בהגבהה זו, זה לא קני, ושיש לפרש כן גם בדברי הט"ז באו"ח סי' שס"ו הנ"ל, אמנם עכ"פ אין זה מוכרח בדברי הט"ז, כי שפיר יש לפרש דבריו כמו שכתבתי לעיל, דמשו"ה מצריך להגביה ידו טפח בהניחו העירוב על ידו של חבירו התלוי' באויר משום דאל"כ אין כאן הוכחה ופירסום שדעתו לזכות בו עבור בני החצר, וכנ"ל באריכות, ואדרבא נראה לפענ"ד שמוכרח לפרש כן בדברי הט"ז, דאי אפשר לומר דלצורך עיקר הקנין הצריך הט"ז להגביה ידו המוגבהת ועומדת עוד טפח, יען דבהגבהה זו שמקודם לא עשה מעשה בפועל, וכנ"ל, ולכך מצריך הט"ז להגביה ידו עוד כדי שיהי' בזה מעשה בפועל, דא"כ אכתי קשה למה הצריך שיגביה ידו טפח, דהא אפילו אם נימא דקנין הגבהה לא סגי בלא מעשה בפועל מ"מ אפילו בהגבהה כל שהוא סגי בזה, כיון דעושה מעשה בפועל ומגביה ידו והדבר שבידו מוגבה טפח, דהוא שיעור הגבהה בעירוב, ואף שבמעשה בפועל לא הגביהו טפח מ"מ סגי בזה, דהא אפילו רק במוגבה מכחו כתבו התו' בב"מ ד"ט בד"ה הואיל בהא דזיל טרוף אקן דלגבהנהו דסגי במה שהגבהו על ידו יותר ממה שהי' תחלה ומפריחים קצת למעלה, עיי"ש, משמע להדיא דאין צריך שיגבהו על ידו ג' טפחים דוקא או אפילו טפח, רק בהגבהה כל שהוא על ידו סגי, כיון דבלא"ה מוגבהים מן הארץ ג"ט, והט"ז עצמו בחו"מ סי' רס"ט ס"ה וכן הב"ח והסמ"ע ובדרישה שם הוציאו כן מדברי התו' הללו ופסקו כן, עייש"ה, וא"כ מכש"כ כשמוגבה בידו ממש מן הארץ כשיעור הגבהה, אף אם נימא דבהגבהה צריך דוקא מעשה בפועל, אעפ"כ סגי בזה בהגבהה עוד כל שהוא, ולמה כתב הט"ז באו"ח שם להגביהו טפח, א"ו משמע דזה שהצריך הט"ז שם להגביה את ידו טפח לאו משום לתא דקנין אתי עלה, אלא כמו שכתבתי לעיל, כדי שיהא ניכר ומפורסם שזוכה עבור בני החצר, ולכך מצריך להגביה ידו טפח, דפחות מהגבהת טפח עדיין אין עי"ז היכר ופרסום, תדע דהא הרמב"ם שהביא הט"ז שם באותו ס"ק סמוך ממש לשם ס"ל דאף בנותן כל אחד משלו צריך אחד מהם להגביהו טפח כי היכי דליהוי היכירא, עיי"ש, הרי

דלהכירא צריך לכל הפחות הגבהת טפח, ולכן כתב הט"ז להגביה ידו טפח, ובהיות כן אינו מוכרח כלל לומר דהט"ז ס"ל בזה כדעת ספר המקנה הנ"ל.

ומצד הסברא נראה לפענ"ד כדעת התורת גיטין והגט מקושר הנ"ל, דלקנין הגבהה סגי שיהי' מוגבה בידו או מכחו ג"ט. אף שלא עשה שום מעשה בפועל כלל בזה, דכיון דזה עכ"פ ידעינן דבקנין הגבהה אינו צריך דוקא להגביה בפועל בידו או מכחו כל הג' טפחים, אלא רק צריך שיהי' הדבר מוגבה בידו או מכחו ג' טפחים, דזה נשמע שפיר ומוכרח מהא דזיל טרוף אקן דלגבהנהו, אף שאינם מגביהים עצמם מכחו ג' טפחים רק שמפריחים עי"ז קצת למעלה הוי הגבהה, יען דעכ"פ מוגבהים מכחו ג"ט מן הארץ, וגדולה מזו נשמע מהא דניתק טלית מע"ג עמוד גבוה ג' דהוי הגבהה, אף דלא הגביה למעלה כלל את הטלית, רק ע"י מה שמוגבה על ידו ג' טפחים, כמבואר כל זה בתו' והרא"ש ב"מ ד"ט ובחו"מ סי' רס"ט ס"ה, עיש"ה, וכיון שכן מסתבר ודאי דכל שמוגבה הדבר בידו או מכחו ג"ט. אף שלא עשה בזה שום מעשה בפועל כלל שיהי' הדבר מוגבה עי"ז, שפיר הוי זה הגבהה מעליא, דמהי תיתי לנו לחדש זאת ולומר דבקנין הגבהה צריך שיעשה מעשה בפועל כלל, דממ"נ אין לך לומר בזה אלא אחת משתיים, או דצריך דוקא שיגביה בפועל למעלה בידו או מכחו, או דאין צריך דוקא שיגביה בפועל למעלה, אלא שיהי' מוגבה בידו או מכחו ג"ט, וכיון דחזינן דאין צריך דוקא שיגביה בפועל למעלה כלל אלא די במה שמוגבה בידו או מכחו ג"ט, וכנ"ל, א"כ ממילא אין צריך בזה שום מעשה בפועל כלל כדי שיהי' הדבר מוגבה עי"ז, דמהיכי תיתי לנו לחדש זאת, אלא כל שהדבר מוגבה בידו או מכחו ג"ט שפיר הוי זה קנין הגבהה, ודוק:

שוב האיר ד' את עיני ומצאתי הדבר מבואר בש"ס בע"ז דף ע"א ע"ב, דאמרינן שם על הא דאמר להו רב להני סבוייתא [מוכרי יין] כי כייליתו חמרא לעכו"ם שקלו זוזי מינייהו והדר כיילן להו וכו' דאי לא עבדיתו הכי כי קא הוי יין נסך ברשותייכו קא הוי וכי שקילתו דמי יין נסך קא שקילתו, ומוקמינן לה שם דמיירי בכייל ורמי למאנא דעכו"ם, דכשבא היין להכלי נאסר מקמי דנעשה של העכו"ם ע"י משיכה, וע"ז פריך הגמרא שם, סוף סוף כי מטא לאוירא דמאנא קנייה יין נסך לא הוי עד דמטי לארעותא דמאנא, ופירש"י כי מטא לאוירא דמאנא דעכו"ם קנייה עכו"ם בהגבהה, עכ"ל, וע"ז משני הגמ' אי דנקיט לי' עכו"ם לכלי בידיה הכי נמי לא צריכא דמנח אארעא, והכי קיי"ל דבתפס העכו"ם הכלי בידו אף שהוא ברשות המוכר מותר למדוד לו היין גם קודם נתינת המעות, דמיד שבא היין לאויר הכלי קנאו העכו"ם בהגבהה, ולא נאסר עד שבא לשולי הכלי, כמ"ש ביו"ד סי' קל"ב ס"ב בהגה, עיי"ש, הרי להדיא דכשנותן היין להכלי המוגבהת

ועומדת ביד העכו"ם, אף שהעכו"ם אינו עושה שום מעשה בפועל להגביה ידו עם היין עוד יותר, אעפ"כ שפיר קניא לי' להיין בהגבהה במה שמוגבה מכח ידו:

ובריטב"א בע"ז שם הקשה, האיך קונה מדין הגבהה כי מטא לאוירא דמאנא, דהא לא עביד כלום, ואין הגבהה קונה בשום מקום בלא שום מעשה, או שקורא לה והיא באה שהוא כמשיכה, או כההוא דפיל בחבילי זמורות, או כההוא דזיל טרוף הקן דלגבהו וכו', וי"ל דכיון דאויר שסופו לנוח כמונח דמי, ואלו נח חשיבה הגבהה, ומעכשיו הוא מיישר הכלי יפה בענין שיבוא היין לאוירא ולא ישפך לחוץ, הא חשיב לן מעשה לקנות בו מדין הגבהה, עכ"ל הריטב"א שם:

והמעיין היטב בדברי הריטב"א הללו יראה דמעיקרא לא הוי קשיא לי' אלא על קנין הגבהה מכי מטא לאוירא דמאנא, אבל מכי נח בהכלי דקונה בהגבהה זו, על זה לא הוי קשיא לי' כלל, וכן כתב להדיא בתירוצו דכשנח חשיבא הגבהה, והיינו דכשהוא נח בהכלי והוא מחזיק הכני בידו, נמצא שהוא פועל בכח ידו על הכלי ועל כל מה שנח בתוכה שיהי' מוגבהים מן הארץ ג' טפחים ולא ירדו למטה, וזה גופי' הוי מעשה מעליא, וקני שפיר מדין הגבהה, רק על זה דקני מדין הגבהה מכי מטא לאוירא דמנא, דמחזיק הכלי אינו פועל בכח ידו כלל על היין שהוא באויר הכלי שיהי' מוגבה ולא ירד למטה, דאדרבא הרי הוא באויר ויורד בקילוח למטה, ע"ז הקשה הריטב"א שפיר איזה הגבהה ואיזה מעשה הגבהה יש בזה, וע"ז תירץ דכיון שסופו לנוח בכלי כמונח דמי, והוא עשה מעשה לזה בהיישרת הכלי שיבוא היין לאויר הכלי ויהי' סופו לנוח, חשיב זה מעשה הגבהה לקנות בו:

וא"כ שמעינן מדברי הריטב"א הללו כדעת התו"ג והגט מקושר הנ"ל, דכשהמקנה נותן הדבר ליד הקונה המוגבהת ועומדת, ונח בידו, ונמצא דפועל בכח ידו על הדבר ההוא שיהי' מוגבה, אף שאין כולו בידו, שפיר קנה הדבר מדין הגבהה, אף שלא הגביה ידו מקודם לצורך זה, דבנח בכלי המוגבהת בידו לא הוצרך הריטב"א לתירוצו לצרף לזה המעשה של היישרת הכלי, משום דזה גופי' אשר נח בהכלי המוגבהת בידו הוי מעשה הגבהה מעליא, ושוב אין צריך יותר, וכנ"ל:

וממילא קם דינא מה שכתבתי לעיל, דגם בנתן הגט ליד האשה המוגבהת ועומדת לצורך דבר אחר, אף שלא הי' כולו בידה, וגם שוב לא הגביהה יותר את ידה עם הגט, ואדרבה זרקה אותו ואינה חפיצה בו, אעפ"כ היא מגורשת בזה מדין הגבהה, וכמ"ש לעיל באריכות, וה"ה והוא הטעם אפילו לא נתן הגט לידיה, רק שנתנו לה באופן שיהי' מוגבה מכחה, כגון לתוך קלתו התלוי' בה למעלה מג"ט, כיון שפועלת בכחה על הגט

שיהי' מוגבה ג"ט, שפיר הוי זה מעשה הגבהה מעליא, לקנות הגט עי"ז, ומתגרשת בזה אפילו בעל כרחה, וכנ"ל:

ואולי יאמר הגאון המקנה ז"ל דזה שכתב הריטב"א בתירוצו דע"י היישרת הכלי חשיב לן מעשה, הוצרך לזה גם על נח בכלי, דהגם דחשיב הגבהה כשנח כמ"ש הריטב"א, אבל מ"מ מעשה לא הוי זה, רק בצירוף היישרת הכלי שמקודם חשיב מעשה וקני, ויש מקום לזה לדחוק כן בדברי הריטב"א ז"ל, ודוק, אבל באמת אין כוונת הריטב"א כן, וגם פשטות דבריו ז"ל אין מורין כן, וכנ"ל:

אמנם אפילו אם תדחוק כן בדברי הריטב"א, מ"מ עכ"פ זה מוכרח מהגמ' דע"ז שם, דכשהקונה מגביה ידו ופושט אותה ופותחה כדי לקבל החפץ, והמקנה מניח לו החפץ לידו המוגבהת, דקני החפץ בהגבהה הזו שמוגבת בידו, אף שאין החפץ כולו בידו, וגם לא הגביה עוד את ידו יותר אחר הנחת החפץ עליה, דהא זה לא גרע עכ"פ מהא דהעכו"ם מיישר הכלי כדי לקבל היין בתוכה, דמכי מטא היין לאוירא דמנא קנייה לי' בהגבהה, אף שאין כל הכלי ביד העכו"ם, וגם אין מגביה כלל הכלי אחר ביאת היין לאוירה בשעת שפיכת היין לתוכה, ואעפ"כ הוי זה קנין הגבהה, משום דמצרפינן היישרת הכלי שמקודם אל ההגבהה של אח"כ, ובהכי חשיב לן מעשה, כמ"ש הריטב"א, ומכש"כ בנ"ד שהחפץ נח בידו המוגבהת, אפילו את"ל דצריך עוד מעשה בפועל לזה, דודאי מצרפינן מעשה דהגבהת היד ופשיטתה והיישרתה כדי לקבל החפץ אל ההגבהה הזו שאח"כ, דיהי' חשיב לן מעשה בהכי, וכמו שכתבתי לעיל דע"כ מוכרח לומר כן אפילו לדעת ספר המקנה:

ואין להתעקש עוד ולומר דעדיין אין מזה הכרח כ"כ, די"ל דהגמרא מיירי שם דהיישרת הכלי של הנכרי היא עכ"פ בתוכ"ד של השפיכה לתוך הכלי, בזה שפיר מצרפינן מעשה של היישרת הכלי אל ההגבהה הבאה אח"כ בתוכ"ד, והוי כמעשה בפועל בשעת הגבהה ממש, דתוכ"ד כדיבור דמי, אבל היכי דשותה בנתינת החפץ אל יד חבירו המוגבהת, יותר מתוכ"ד מעת הגבהת היד ופשיטתה כדי לקבל החפץ, וכמו בגט דאחר הגבהת ופשיטת ידיה יש יותר הרבה מתוכ"ד עד הנתינה לידיה, בזה עדיין יש לומר דלא מצרפינן המעשה הזה דהגבהת היד ופשיטתה אל ההגבהה שאח"כ דיהי' חשיב בזה מעשה הגבהה בפועל:

אבל זה טעות, דאם נעשה חילוק הזה א"כ מאי פריך הגמ' בפשיטות על רב, למה הי' צריך להזהיר את המוכרי יין לקבל המעות מן הנכרי קודם שפיכת היין להכלי, והלא מכי מטא היין לאוירא דמאנא קניי' העכו"ם בהגבהה, ויין נסך לא הוי עד דמטא

לתחתית הכלי, ולפי חילוק הנ"ל מאי פסקא להקשות כזאת, והלא כמה וכמה פעמים יש שהקונה מגביה הכלי ומיישר אותה ועומד הכן כדי לקבל בתוכה היין, והמוכר שוהה אח"כ במדידת היין וכדומה יותר מתוכ"ד עד שהוא שופך אל הכלי, וזה שכיח עפ"י הרוב, ובפרט כשיש קונים הרבה [עיי"ש בתו' ד"ה ש"מ] וכל אחד רוצה שישפוך המוכר להכלי שלו קודם, ועומד הכן בכלי שלו שישפוך לתוכו, ובתוך כך המוכר שוהה בהמדידה לכלי של חבירו וכדומה יותר מתוכ"ד, ואם באופן כזה לא מצרפינן המעשה של היישרת הכלי אל ההגבהה שאח"כ, ולא קנה בהגבהה הזו, א"כ שפיר הי' צריך רב להזהיר שיקחו המעות מקודם, ומאי פריך הגמרא, ואין לומר דכוונת קושיית הגמ' היא כך, דכיון דיש עצה, לשפוך היין אל הכלי בתוכ"ד של היישרת הכלי, ובזה מכי מטא לאוירא דמאנא קניי', א"כ הי' לו לרב להזהיר על זה, דישגיח ישראל המוכר דהנכרי יישר הכלי, בתוכ"ד של השפיכה, ובזה לא צריך דוקא לקחת ממנו המעות מקודם, אבל זה אינו, דמלבד דלא נזכר כלל בגמ' מזה, ועיקר חסר מן הספר, וכל כי האי הוי לי' לפרש, וסתימת לשון הגמ' בודאי משמע דבכל גוונא מכי מטא לאוירא דמאנא קניי', אלא שגם בלא זה א"א לומר שקושיית הגמ' היא באופן זה, דהא התו' שם בסד"ה שקילו זוזי הקשו למה הצריכם רב לשקול זוזי מקודם, ולמה לא למדם להדיח כלי העכו"ם או למדוד בכלי ישראל, ותירצו משום דבכך יש לטעות כמה פעמים, עיי"ש, ומכש"כ שבקל יש לטעות לשפוך היין לתוך הכלי לאחר כ"ד של היישרת הכלי, בהיות הרבה פעמים הקונה עומד הכן מקודם עם הכלי לשפוך לתוכה, וכנ"ל, ואם נימא דלא קני מכי מטא לאוירא דמנא אא"כ הי' שפיכת היין לתוכה בתוכ"ד של היישרת הכלי, מאי פריך הגמ', הא בקל יש לטעות בכך:

אלא ודאי הא בורכא, ואין חילוק בזה כלל, דלעולם מצרפינן המעשה בפועל שמקודם ושגם עתה עדיין לא נתבטלה, אל ההגבהה שאח"כ, אפילו ביותר מתוכ"ד, וכמו שהכרחתי זה גם לעיל, ולכך שפיר פריך הגמ' על רב מכי מטא לאוירא דמאנא קניי' בהגבהה, ע"י צירוף המעשה של היישרת הכלי שמקודם, ואפילו אם שוהה המוכר הרבה אח"כ עד ששופך היין אל הכלי, אעפ"כ מצרפינן המעשה של היישרת הכלי שמקודם אל ההגבהה שלאח"כ וקני, וזה ברור ומוכרח מהגמ', וגם הכי משמע ודאי מסתימת הפוסקים ביו"ד שם דבאוחז הכלי בידו בכל אופן קנה בהגבהה מכי מטא לאוירא דמנא, ומכש"כ כשהחפץ נח בידו המוגבהת, אפילו את"ל דצריך לזה גם מעשה בפועל, דודאי מצרפינן לזה המעשה בפועל של הגבהת ופשיטת ידו מקודם כדי לקבל החפץ. אל ההגבהה שמוגבה בידו עי"ן אח"כ, והוי זה שפיר קנין הגבהה, ומזה סיוע

שיש בו ממש להרמ"א וכל הסידורי גיטין מהקדמונים, אשר משמע מדבריהם להדיא דבגט אין צריך יותר מעיקר הדין אלא שהבעל יתן הגט ליד האשה המוגבהת ג"ט ופשוטה לקבל, ובזה אף שאין כולו בידה, וגם לא הגביה ידה עם הגט עוד יותר, אעפ"כ הוא מגורשת, מדין הגבהה, וכנ"ל, ובע"כ צריך לפרש דעת המקנה ז"ל כמ"ש לעיל, דמ"ש דבהגבהה צריך דוקא שיעשה מעשה, כוונתו לאפוקי כשהניח לו המקנה על ידו המוגבהת של הקונה אשר הגביה אותה מקודם לצורך דבר אחר, ולא לצורך הקבלה וההגבהה של החפץ הזה, דבאופן זה הוי כאלו לא עשה מעשה בפועל כלל בהגבהה זו, ולא קני לדעת המקנה ז"ל:

ובהיות כן בנידון השאלה שלנו הנ"ל בפתח דברינו, שהאשה הגביה ידיה ופשטה ופתחה אותן כדי לקבל הגט, כנהוג, והבעל נתן הגט לידיה המוגבהות, אף שלא הי' כולו בידה, וגם שוב לא הגביהה ידיה עם הגט אח"כ עוד יותר, מ"מ קנתה אותו בהגבהה זו אשר מוגבה בידיה אליבא דכ"ע, אף לדעת ספר המקנה הנ"ל, ומגורשת:

אמנם האמת אגיד ולא אכחד, שאחר כל הטרחות והיגיעות להעמיד דברי המקנה ז"ל, שלא יהי' נסתרים מהגמ' ומכל הפוסקים הנ"ל, עיינתי שוב הפעם היטב בכל דברי המקנה ז"ל שם, וראיתי שא"א להעמיד בדעתו ז"ל כמו שכתבתי לעיל, אלא דאינו מחלק כלל בין פשט ידו והגביה אותה כדי לקבל, ובין היתה מוגבהת לצורך דבר אחר, רק ס"ל דאפילו כשפשט ידו למעלה מג' כדי לקבל את דבר הנקנה, וחבירו מניחו בידו, ג"כ לא קנה בהגבהה זו, עד שיעשה מעשה ויגביהנו, עיי"ש שכתב כן בהא דפ' אלו נערות דצירף ידו למטה מג', דאפילו אם צירף ידו למעלה מג' ג"כ אינו קונה מיד כשבא לידו אלא מדין יד, ולא מדין הגבהה עד שיעשה מעשה ויגביהו, עיי"ש:

הרי דאף שצירף ידו למעלה מג' כדי לקבל החפץ ויהי' מוגבה בידו, אעפ"כ צריך עוד להגביהו כשבא לידו, ואי לאו הכי לא הוי זה קנין הגבהה במה שמוגבה בידו ע"י המעשה של צירוף ידו שמקודם, וזה בודאי נסתר מהגמ' דע"ז הנ"ל, ומדברי הרמ"א וכל סידורי גיטין מהקדמונים הנ"ל:

וביותר תמוהין דברי המקנה, דהרי שם מלבד שצירף ידו לקבל, עוד זאת הוא עושה שמגרר בידו השניה אל ידו הזאת המוגבהת ג', ופשיטא דזה הוי מעשה הגבהה מעליא בשעת הגבהה ממש, דהא עושה מעשה הגרירה בידו השניה אל ידו זאת, אשר הוא מוגבה ג"ט עי"ז, והרי זה ממש כמו ניתק טלית מע"ג עמוד שגבוה ג', דאף דלא הגביה כלל את הטלית למעלה, מ"מ כיון שעשה מעשה בניתוקו שיהי' מוגבה עי"ז ג"ט, שפיר הוי זה קנין הגבהה, כמבואר בתו' והרא"ש ב"מ ט' ובחו"מ סי' רס"ט ס"ה, ומכש"כ

כשעושה מעשה בגירורו בידו אחת אל ידו הב' המוגבהת ג"ט, ומוגבה עי"ז בידו הב' ג"ט דהוי קנין הגבהה מעליא, אף אם נניח דבקנין הגבהה צריך דוקא מעשה בפועל, ולכן דברים הללו של המקנה ז"ל אחר המחילה מכ"ת הקדושה תמוהים מאוד, ואי אפשר להעמידם כלל:

וכיון שכן, הדרינן לסברא דידן הנ"ל, דבאמת אין צריך בקנין הגבהה שום מעשה בפועל כלל, לא בשעת הגבהה, וגם לא מקודם, אלא כל שהדבר מוגבה ביד הקונה או מכחו ג' טפחים, זה גופי' הוי מעשה הגבהה מעליא, אף שלא פשט ידו כלל לקבל, רק שהיתה ידו מוגבהת ופשוטה לצורך דבר אחר, ובא המקנה והניח לו החפץ על ידו המוגבהת, או שתלה בו המקנה את החפץ שיהי' מוגבה מכחו ג"ט, והקונה מכוון לקנות קנה, ובגט מתגרשת עי"ז גם בע"כ, וכנ"ל, וגם יש ראי' ברורה לזה מהריטב"א בע"ז הנ"ל, דבנח היין בהכלי המוגבהת ביד העכו"ם שפיר חשיבא הגבהה, ולא הוצרך בזה לתירוצו, לצרף לזה המעשה של היישרת הכלי, דזה גופי' מה שהוא פועל בכחו על היין שיהי' מוגבה עם הכלי הוי שפיר מעשה הגבהה מעליא, וכנ"ל, ואין לנו לכנוס בזה בדוחקים בדברי הריטב"א על לא דבר, מאחר דגם אחר כל הדוחקים א"א להציל את דברי המקנה שלא יהי' תמוהים ונסתרים מדברי הגמ' והפוסקים, וכנ"ל:

באופן דהלכה בזה היא כדברי התו"ג והגט מקושר הנ"ל, דבקנין הגבהה אין צריך שום מעשה בפועל, זולת מה דמוגבה ג"ט בידו של הקונה או מכחו, דזה גופי' הוי מעשה הגבהה מעליא, וכנ"ל, וא"כ נתקיימו ת"ל כל דברינו הנ"ל:

ומכש"כ בנידון השאלה שלנו, דהגביהה ידיה ופתחה ופשטה אותן כדי לקבל הגט, והבעל נתן הגט לידיה המוגבהות, בזה יש לנו ראי' ברורה ומוכרחת מהגמרא דע"ז עצמה, ומדברי הפוסקים ביו"ד שם, ומדברי הרמ"א באבה"ע, ומסידורי גיטין מהקדמונים, דזה שפיר הוי קנין הגבהה מעליא מה שהגט מוגבה בידיה, אף שלא הגביהה ידיה עם הגט עוד יותר אחר שבא לידיה, וגם אין כולו בידה, וגם לא נתנה אותו תחת סרבלה, אעפ"כ שפיר מגורשת בזה מעיקר הדין, ע"י קנין הגבהה אשר הגט מוגבה בידיה, וכל הדברים הנעשים אחר שבא הגט לידיה המוגבהות ג"ט, כגון הקפצת ידיה, והגבהת ידיה עם הגט למעלה, והכנסת הגט תחת סרבלה, וגם הכפלת הגט מקודם כדי שיהי' כולו בידה, כל אלו הדברים המה רק למנהגא ולחומרא בעלמא לכתחלה, אבל בדיעבד אין כל זה מעכב כלל, אלא כל שנתן הבעל הגט לידיה המוגבהות ג"ט כדי לקבל הגט אף שיוצא הגט גם מחוץ לידיה מן הצד, וגם לא עשתה כל הדברים

הנ"ל שאחר הנתינה הרי זו מגורשת, מדין הגבהה, ע"י מה שהגט מוגבה בידיה ג"ט, הנלפענ"ד בעזה"י כתבתי:
יום א' פ' תצא ה' אלול תרס"ט לפ"ק פה דאברזינסקי. יהודה ליב הלוי.

ענף ט

והואיל דקאימנא בהך ענינא, ומידי עברי עיוני בזה, ראיתי לקצת מרבותינו האחרונים ז"ל שכתבו בזה דברים חדשים, אשר לא שערום רבותינו הראשונים ז"ל, לזאת אמרתי להאריך קצת בזה, כדי להעמיד האמת על מכונו, ולברר שדברי הראשונים ז"ל הם עיקר, ולאורם נסע ונלך, ושאין לנטות מדבריהם ימין ושמאל:
וזה יצא ראשונה, הנה ראיתי בספר הפלאה בכתובות דף פ"ו שכתב דאין לדמות קנין הגט לשאר קנינים, דנימא כיון שהיא קונה הגט ממילא מתגרשת, אלא אדרבא כיון דקרינן בי' ונתן בידה ומתגרשת בו ממילא הגט שלה, אף שלא הקנה לה הגט בקנין המועיל בשאר דברים, וראי' לזה דהא מתגרשת בע"כ, והגט שלה, אף דלא מצינו קנין בע"כ, וכן בכתב לה על קרן הפרה כתבו הרמב"ם והש"ע דמוסר לה את הפרה, אף דקיי"ל דאין בהמה גסה נקנית במסירה, וכן מהני בגט גיטה וחצירה באים כאחד להתגרש בו מדין חצר, אף שהש"ך כתב בחו"מ סי' ר"ב ס"ק ג' דבקנין חצר לא מהני כשחצירו ומתנתו באים כאחד, אלא ע"כ צ"ל דבגט שאני, דע"י מה שמתגרשת בו ממילא נעשה שלה, אף שלא הקנה אותו לה בקנין המועיל בשאר דברים, וכן להיפוך אם מקנה לה הגט בק"ס, כיון שלא נתגרשה בו, גם הגט לא קנתה, דקנין הגט אינו תלוי בקנין רק בהגירושין, וכנ"ל, ומ"ש הב"י באבה"ע סי' קכ"ד שכיון שקנתה העבד באחד מדרכי הזכיה ממילא נתגרשה, ומשמע מדבריו דצריך להקנות לה כמו בשאר קנינים, וכבר הוכחנו מכמה הוכחות דאין ענין זה לזה כלל, וכ"כ הר"ן דלא מהני קנין אגב בגט, עכ"ד בשינוי לשון קצת ובתוספת ביאור, ועיי"ש היטב ותראה שזה כוונתו:
ולפענ"ד אחר המחילה רבה מכ"ת הקדושה דברים האלה אינם מחיוורין כלל, ודברי הב"י נכונים ואמיתים, דודאי אף כשנותן לה הגט בידה או בחצירה צריך שיהי' באופן שיהי' בזה קנין המועיל, ועי"ז היא מתגרשת, דזולת זה אין כאן נתינה כלל, ולא קרינן בי' ונתן, וכנ"ל, בענף ו' והתורה אמרה ונתן בידה ושלחה מביתו, שע"י הנתינה בידה, דהיינו בקנין, וכנ"ל, יתהוה השילוח שלה מביתו, דהיינו הגירושין, ולא שע"י השילוח מביתו יתהוה הונתן, וזה פשוט מאוד, ואם כדברי הפלאה ז"ל דע"י נתינה בעלמא בידה או בחצירה אף באופן שאין בזה קנין המועיל היא מתגרשת, וממילא נעשה הגט שלה, א"כ הא דכתיב בגט ונתן בידה, ומרבינן ג"כ גגה חצירה וקרפיפה, עדיין אין מוכרח מזה

כלל דידה וחצירה יהי' בהם שום קנין כלל, דאפילו אם אין בהם שום קנין כלל מ"מ כיון שרק בא הגט לידה וחצירה ומתגרשת בו, ממילא עי"ז נעשה הגט שלה, וא"כ צא ופרנס לי ההוא דר"פ הזורק, דעביד הגמ' צריכותא למה ריבתה התורה חצר בגנב נילף מגט, ולפי הנ"ל אין לגנב ענין כלל עם גט למילף מיניה קנין חצר, דשאני גט דאין צריך בו קנין כלל, וא"כ יש לומר דהתורה גילתה בו דכיון שבא לידה או לחצירה היא מתגרשת בו, וממילא עי"ז שמתגרשת בו נעשה הגט שלה, אבל לעולם חצר בעצם אין בו שום קנין כלל, וא"כ בגנב דבעי קנין להתחייב בו, מאן לימא לן דחצר הוי שום קנין כלל, ומתחייב בגניבה על ידו:

ואין לומר דאנן הכי קאמרינן, דכיון דכתיב ידו בגנב א"כ שמעינן דיד יש בו קנין, דהא גנב בעי קנין, וממילא ילפינן מגנב לגט, דגם ידה דכתיב בגט יש בה קנין, וכיון דמרבינן בגט גם גגה וחצירה וכו' וחצר מטעם יד אתרבאי א"כ ממילא אתרבי גם לקנין כמו יד, וממילא יש ללמוד גנב מגט לקנין חצר:

אבל זה אינו דלפי דברי הפלאה הנ"ל גם קנין יד לא שמעינן בגט, וכנ"ל, ומגנב לא נוכל למילף זה, די"ל שאני גנב דמשו"ה אמרה התורה דיד הוי בו קנין משום דקנסי' רחמנא, כדאיתא שם בגמ', אבל בגט לא הוי ידה קנין כלל, רק דהתורה גילתה בגט דמכיון שרק בא הגט מידו לידה היא מתגרשת, וע"י הגירושין ממילא נעשה הגט שלה, וגם חצירה מרבינן בגט על אופן הזה, דמתגרשת ע"י חצירה וממילא נעשה עי"ז הגט שלה, אבל לעולם י"ל דקנין בעצם אין בו בחצירה, ואיך יש ענין כלל למילף גנב מזה לענין קנין חצר, וכנ"ל:

וכן הא דפריך שם בגיטין דע"ח ובב"ב דפ"ה ע"ב אמאי כליו של לוקח ברשות מוכר הוא ש"מ דקנה, ולפי דברי ההפלאה הנ"ל מהיכן שמעינן זה כלל מגט דאפילו אם בעלמא כליו של לוקח ברשות מוכר לא קנה מ"מ בגט שפיר היא מתגרשת בזה, דכיון שרק נתן הגט בכלי שלה דהיא כחצירה כמ"ש בש"מ ב"מ ט' היא מתגרשת ע"י חצירה, וממילא נעשה הגט שלה, וכמו כן הא דפריך שם בגיטין כ"א וע"ח על רבא דאמר נתן ביד עבדה ישן ומשמרתו הר"ז גט אמאי חצר מהלכת היא וחצר מהלכת לא קנה, ולדברי ההפלאה הנ"ל מאי פריך, דמה בכך דבעלמא לא קני ואעפ"כ בגט לא בעי כלל שיהי' בו קנין המועיל, אלא כיון שרק נתנו ליד עבדה דהוא כחצירה אפילו אין בזה קנין מ"מ היא מתגרשת ע"י חצירה, וממילא נעשה הגט שלה, וכנ"ל:

ואפילו אם נרצה לדחוק עצמינו ולדחות את כל הראיות האלה, ונאמר דהא דבעי למילף בר"פ הזורק קנין חצר בגנב מגט, הגם דלפי דברי ההפלאה הנ"ל אין מוכרח מגט דיש

בחצר קנין כלל, וכנ"ל, מ"מ י"ל דהיינו הוא דדחי בגמ' שם וקאמר דאי אשמעינן גט משום דבע"כ מגרשה אבל גנב דליתי' בע"כ אימא לא, ור"ל דשאני גט כיון דגם בע"כ מגרשה הרי חזינן דלא בעי בגט קנין המועיל, דלא מצינו קנין בע"כ, וע"כ דעי"ז דמתגרשת ממילא נעשה הגט שלה, [וכמ"ש הוכחה זו בעצמה בהפלאה הנ"ל], ולכך גם ע"י חצירה מתגרשת אפילו אם חצר לא הוי קנין כלל, וכנ"ל, אבל גנב דליתא בע"כ ובעי קנין אימא לא, דחצר לא הוי קנין כלל, וכנ"ל:

וכן הא דפריך שם כליו של לוקח ברשות מוכר הוא וש"מ דקנה, יש לומר דהכי פריך, דע"כ צ"ל דגם בעלמא קנה משום דהרשות בטל לגבי הכלי, ולכך שפיר הוי זה הכלי חצירה אף שעומדת ברשות הבעל, ולכן מתגרשת עי"ז, דאי בעלמא לא קנה, והיינו משום דהכלי בטל לגבי הרשות, א"כ ממילא אין הכלי שלה שעומדת ברשות הבעל חצירה כלל דהא בטל לגבי רשות הבעל, ונמצא שלא נתן הגט בחצירה כלל, ואיך תתגרש בזה:

וכן הא דפריך על רבא והא חצר מהלכת לא קנה, ג"כ יש לומר דהכי פירושו, דכיון דנקטינן דחצר מהלכת לא קנה, וע"כ הטעם הוא כמ"ש רש"י בב"מ ט' ע"ב בד"ה מי קני, דלא אתרבי מאם המצא תמצא בידו אלא גנו חצירו וקרפיפו דלא נייד והוי משתמר, עכ"ל, וא"כ ממילא גם בגט לא נתרבה מונתן מ"מ אלא גנה וכו' דלא נייד, אבל לא חצר מהלכת דנייד, וכיון שכן שפיר פריך אמאי בנתן ביד עבדה מגורשת, דהא לא נתן הגט כלל בחצירה דנתרבה בגט, דחצר מהלכת לא נתרבה כלל, והוי זה כלא נתן בחצירה כלל, וכן יש לדחוק עוד במקומות אחרים כעין זה:

אמנם אפילו אם נסבול כל הדחוקים האלה, אשר באמת כל מעיין הישר הולך יראה דפשטות ואמיתת הדברים של הראיות הנ"ל אין מורין כן, אלא דהגירושין תלוין בקנין הגט, דע"י שהגט נקנה לה בקנין ידה וחצירה היא מתגרשת, וכן משמע להדיא מלשון רש"י והרשב"ם והתו' והר"ן במקומות הנ"ל, עיי"ש, אלא אפילו אם נרצה לדחוק עצמינו בכל הנ"ל, מ"מ אכתי מה נוכל לומר בהא דכתבו התו' והרא"ש בגיטין דף כ"א ע"ב, דהא דמכשיר אביי בכתבו על עלה של עציץ נקוב דשקיל לי' ויהיב לי' ניהלה, היינו דוקא דנתנו לה בפסיקת היניקה, כגון בעליה וכדומה, דכל זמן שלא פסקה יניקת העלה אין האשה קונה את הגט במשיכת העציץ או בהגבהתו ואעפ"י שהעציץ בידה, עיי"ש, ולדברי ההפלאה הנ"ל מה בכך שלא קנתה הגט. מ"מ כיון דהניח הגט דהיינו העציץ בידה או בחצירה קרינן בי' ונתן בידה ומתגרשת בו, וממילא הגט שלה, ואין שום הכרח כלל דמיירי אביי בפסיקת היניקה דוקא, דאפילו בלא פסיקת היניקה, כיון שנתן לידה

העציץ ומשכה או הגביהה אותו דזה הוי ג"כ בכלל בידה, וכנ"ל, אף שלא קנתה אותו עי"ז, מ"מ לדעת ההפלאה ז"ל דלא תלוי כלל בהקנין רק במה שהוא בידה, א"כ גם זה הוא בכלל בידה, דהוא בכח ירה, וכנ"ל, ודוק, ועי"ז היא מתגרשת, וממילא הגט שלה, גם בלא שום קנין המועיל:

וכן הא דהקשו התו' בכתובות דל"א ע"א בד"ה דאי בעי על רש"י דמה שתופס בידו או בפיו אין צריך שום הגבהה דונתן בידה אמר רחמנא, עיי"ש, ושם ע"ב בד"ה רב אשי כתבו דאין צריך שום ראי' להביא דקניא לי' ידו דפשיטא דונתן בידה אמר רחמנא, עיי"ש, ולדברי הפלאה הנ"ל מה ראי' כלל מגט לענין קנין בשאר דברים, דלעולם אימא לך דידו לא קניא לי' כלל, ובגט שאני דכיון שרק הניח הגט בידה וקרינן בי' ונתן בידה אף דלא הוי קנין מ"מ היא מתגרשת, וממילא הגט שלה:

ועוד אני עומד ושואל, לדברי הפלאה הנ"ל מנא לן כלל קנין יד וחצר בעלמא, דאם תאמר דילפינן במה מצינו מגנב, אני אומר מה לגנב משום דקנסי' רחמנא, וכמו דאמר בש"ס שם, אבל לעולם בעלמא יד וחצר לא קנו, ואם תאמר גט יוכיח דקני בי' יד וחצר, אני אומר מנא לך הא דבגט יש בו קנין יד וחצר כלל, דלעולם אין קנין יד וחצר אלא בגנב משום דקנסי' רחמנא שיתחייב עי"ז, וגט שאני דגם בלא שום קנין רק ע"י מה שבא הגט מידו לידה או לחצירה היא מתגרשת, ועי"ז שמתגרשת בו ממילא נעשה שלה, וכדברי ההפלאה הנ"ל, ובב"מ י"א אמרינן דילפינן מציאה מגט לענין קנין חצר, עיי"ש, ולדברי ההפלאה הנ"ל מנא לן מגט קנין חצר כלל, דהלא בגט לא צריך למיתי עלה משום קנין כלל, וכנ"ל

אלא ודאי ליתנייהו להני מילי כלל, אלא דעיקרא דהך מילתא היא, דבגט אין שום התחלה להגירושין עד שיהי' לה קנין בהגט דונתן בידה דאמר רחמנא היינו נתינת קנין, ולא הנחה בעלמא בידה, דזה לא מקרי נתינה, וכנ"ל, וגם התורה אמרה ונתן בידה ושלחה מביתו, דע"י הנתינה של קנין בידה יתהוה השילוח שלה מביתו, דהיינו הגירושין, וכנ"ל, וכן מרבינן בזה בזה חצירה מונתן מ"מ, דע"י הנתינה של קנין בחצירה ג"כ היא מתגרשת, [ועיין היטב בגיטין כ"א א' קנאתהו ומתגרשת בו וברש"י שם, והרי זה מבואר כמ"ש]:

ובזה א"ש הסוגיא דר"פ הזורק הנ"ל כפשטה, דכיון דשמעינן בגט קנין ידה וחצירה מונתן בידה, וכנ"ל, נילף גנב מגט, ולזה קאמר דלא הוי מצינן למילף גנב מגט. משום דאיכא למיפרך ולומר מה לגט דקני בי' חצירה משום דקנינו קיל דאפילו בע"כ מתגרשת, משא"כ גנב, וכן גט מגנב לא הוי מצינן למילף משום דהוא"א מה לגנב משום דקנסי'

רחמנא, אבל השתא דכתיבן תרווייהו גט וגנב, ממילא ילפינן קנין יד וחצר בכל הדברים במה הצד מגנב וגט, ואם תאמר מה לגנב דקנסי' רחמנא גט יוכיח, מה לגט שכן הוא בע"כ גנב יוכיח, וחזר הדין וכו' הצד השוה שבהן וכו' וקני בהו יד וחצר אף כל וכו', וכנ"ל בענף ד':

וכן הסוגיות שבדף ע"ח שם אתיין שפיר כפשטן, דאם כליו של לוקח ברשות מוכר וכן חצר מהלכת לא קנה, גם בגט לא היתה מגורשת, דאין התחלה לגירושין כלל בלא קנין בהגט, וכנ"ל:

ולכן ג"כ שפיר הכריחו התו' והרא"ש בגיטין כ"א הנ"ל דע"כ מיירי אביי בפסיקת היניקה, דאל"כ כיון שאין העלה שהוא הגט נקנה לה ע"י ידה וחצירה, דדינו כקרקע, ממילא אינה מתגרשת, דאין כאן ונתן, וכן שפיר כתבו התו' בכתובות הנ"ל דקנין יד שמעינן מונתן בידה, דכיון דזה שהניח הגט בידה קרי' רחמנא ונתן א"כ היינו קנין, דאין נתינה בלא קנין וכנ"ל ובזה נבין עומק דברי התו' בכתובות שם, דשם קאי אגונב חלבו של חבירו, וכן על גונב כיס בשבת, ומייתי ראי' דידו קונה בהם גם בלא הגבהה מונתן בידה דכתיב גבי גט, ולמה לא הביאו מגניבה גופה דג"כ כתוב בה בידו, אם המצא תמצא בידו הגנבה, אלא משום דבגנבה אינו מפורש כ"כ בתורה להדיא לשון קנין, דהמצא תמצא אינו מוכרח כ"כ להדיא שהוא לשון קנין, ולכך מייתי מגט, דכתיב בי' ונתן בידה, וונתן הוא להדיא לשון קנין, דאין נתינה בלא קנין, וכנ"ל:

ובהיות כן דברי הב"י פשוטים ונכונים מאוד, דודאי הא דתנן כותבין על קרן הפרה ונותן לה את הפרה ועל יד של עבד ונותן לה את העבד, דצריך להקנות לה את הפרה או את העבד באחד מדרכי הזכי' והקנין, דאל"כ אין כאן נתינה, וכנ"ל, ועוד יתבאר זה לפנינו בעזה"י:

ומעתה נבוא אל הראיות אשר הביא ההפלאה ז"ל לנגד זה, מה שהביא בסוף דבריו מהר"ן דאין אשה מתגרשת באגב, אין מזה ראי' כלל דלא ליבעי בגט קנין המועיל, דשם היינו טעמא משום דהתורה אמרה בגט ונתן בידה, ובזה נכלל ב' דברים, אחד, דבעי נתינה להגט דהיינו קנין, וכנ"ל, והב' דהקנין הזה צריך שיהי' בידה, דהיינו קנין של יד, וכנ"ל, ולזה אמרינן דכשמקנה לה הגט באגב, הגם דקרינן בי' ונתן, אבל לא בידה, ולכך אינה מתגרשת, דתרתי בעינן, ונתן, בקנין, והקנין יהי' קנין ידה, משא"כ אגב, הגם דהוא קנין אבל אינו קנין ידה, אבל לומר דיהי' הכל תלוי בידה, דאם הוא בידה אף במקום דלא הוי קנין עי"ז דתהי' מגורשת, זו מנין לנו משם, ואדרבא דכמו דאמרינן באגב דהגם דהוי קנין וקרינן בי' ונתן אעפ"כ אינה מגורשת, משום דלא קרינן בי' בידה, כמו כן יש לנו

לומר גם בהיפוך, דהגם אם הוא בידה, רק דאין קנין עי"ז, ע"י איזה אופן המונע הקנין, דג"כ אינה מגורשת, משום דאין כאן ונתן, ואנן תרתי בעינן, ונתן, בידה, וכנ"ל:

ומזה הטעם עצמו ג"כ אין ראי' ממה דאין אשה מתגרשת בק"ס, דהגם דשמעינן משם דונתן לבד דהיינו קנין אינו מועיל בגט בלא בידה, אבל אכתי אין להכריח מזה דבידה לבד בלא ונתן יהי' מועיל בגט. ואדרבא יש לנו לומר כמו דזה בלא זה לא מהני בגט כמו כן לא מהני זה בלא זה, דתרתי בעינן, ונתן, בידה, וכנ"ל, מלבד מ"ש בזה יפה בקצה"ח סי' ר"ב ס"ק ד', דבגט כתיב ונתן, וחליפין הם דרך מקח וממכר, עיי"ש, ומ"ש ההפלאה ז"ל דכשמקנה לה הגט בק"ס הואיל ואינה מתגרשת בו גם הגט לא קנתה, זה אמת, והטעם הוא משום דכיון דאינו מקנה לה הגט אלא כדי שתתגרש בו עי"ז, וכיון דבאמת אינה מתגרשת ע"י ק"ס, ומטעמים הנ"ל, א"כ אדעתא דהכי לא הקנה לה, והוי קנין בטעות וחוזר, אבל עדיין לא נוכל להוציא מזה ההיפוך, דכשהיא מתגרשת קונית הגט גם בלא קנין כלל, דזה לא יצויר כלל, דאין שום התחלה לגירושין בלא קנין וכנ"ל:

ודע דהא שכתב הב"י שם באבה"ע סי' קכ"ד דכיון שזכתה בעבד באחד מדרכי הזכיה נתגרשה, כוונתו באחד מדרכי הזכי' המועילים בגט, דהיינו שנתנו להעבד בחצירה, או שנתנו לה ע"י קנין משיכה או הגבהה, ועיין בחו"מ סי' קצ"ו ובנתיבות שם ס"ק ב', אבל בקנין כסף וק"ס, וכן בשטר או בחזקה, אינה מתגרשת לפי דעת הר"ן ורוב הפוסקים דאין קנין אגב מועיל בגט, וה"ה שאר הקנינים חוץ מידה וחצירה, ויותר נראה בזה דהב"י סתם דבריו יען דלא נחית כאן להכריע בפלוגתת רש"י והר"ן לענין גירושין ע"י אגב, ולכך סתם וכתב כיון שזכתה בעבד באחד מדרכי הזכיה, למר כדאית לי' ולמר כדאית לי', דהיינו לרש"י באחד מכל דרכי הזכיה, באיזה קנין שהוא, דכלהו נתרבו מונתן מ"מ, וכנ"ל, ולהר"ן וסייעתו באחד מדרכי הזכי' הכלולים בידה וחצירה דוקא:

ובזה נ"ל ליישב דברי רבינו ירוחם התמוהים שהביא הב"י שם אשר דברי הב"י הנ"ל סובבים עליו, שכתב על הא דכותבין על יד של עבד ונותן לה את העבד, ובכפות כמו שפירשתי בנתינת הגט, עכ"ל, ודחה הב"י דבריו, דדוקא בכתב לה גט ונתנו ביד עבדו וכתב לה שטר מתנה עליו, שאינה קונה הגט אלא מטעם חצר, הוא שהצריכו שיהא כפות, כי היכי דלא ליהוי חצר מהלכת, אבל הכא שהגט כתוב על ידו של עבד כיון שזכתה בעבד באחד מדרכי הזכיה ממילא נתגרשה, שהרי זכתה בגופו של גט. עכ"ל הב"י שם, ולפי הנ"ל יש לומר דרבינו ירוחם ס"ל כדעת הר"ן דאין אגב ולא שאר הקנינים חוץ מהכלולים בידה וחצירה מועילים בגט, ולפ"ז בהא דנותן לה את העבד א"א לומר בכסף ובק"ס ובשטר וחזקה, דכל זה אינו מועיל בגט, וע"כ צ"ל ע"י שנותנו לה בחצירה

או ע"י קנין משיכה והגבהה, והוה דחיקא לי' לרי"ו לאוקמא מתניתין דנותן לה ע"י הגבהה ומשיכה, דלאו אורחא דמלתא שהאשה תגביה את העבד, ואין זה לפי כחה של אשה, גם משיכת העבד צריך להיות בכח, תקפו ובא אצלו, ולא מהני בעבד גדול קראו ובא אצלו, כמבואר בחו"מ סי' קצ"ו שם, וג"כ אין זה מדבר ההוה באשה, ולומר דהמשנה מיירי ע"י חצירה הי' צריך לומר ונותן לה את העבד בחצירה, ולזה הוי מסתבר לי' לרי"ו לאוקמא מתניתין דמיירי שנותן לה העבד ע"י שטר או חזקה, והגם דאין אשה מתגרשת בקנין שטר וחזקה, מ"מ כיון שעכ"פ קנתה העבד בשטר או חזקה, והעבד הוא כחצירה, נמצא דיד העבד אשר הגט כתוב עליו המחוברת בהעבד, הוי כמונחת בחצירה, ומתגרשת ע"י חצירה, דחצירה וגטה באים כאחד, וע"כ צ"ל דמיירי בכפות, דאל"כ הוי חצר מהלכת ולא קני, ודוק:

או י"ל דרי"ו מוקי לה למתניתין דמיירי שנותן לה העבד בחצירה, דע"י הגבהה ומשיכה לאו אורחא דמילתא, וכנ"ל, והתו' כתבו בב"ק די"ב ע"א בד"ה למה לי עומדין בתוכה, דע"כ לאו מטעם חצר קנה העבדים, דסתם עבדים אין משתמרין לדעתו, ואפילו עומד בצד שדהו, דהוי עבד כצבי רץ כדרכו, עיי"ש, ולכך כתב רי"ו דהמשנה איירי שהעבד הוא כפות, ונותנו בחצירה, דאז שפיר הוי משתמר לדעתה וקני' לה חצירה להעבד, וס"ל לרי"ו כהרמב"ם דבכפות לחוד סגי דיהי' משתמר לדעתה, או דמיירי רי"ו בכפות בידיו ורגליו, וס"ל כהריצב"א שהביא הרא"ש, עיין בב"י באבה"ע ס"ס קל"ט, או דכוונת רי"ו דמיירי בכפות וישן, וקיצר כאן בזה, כי עיקר מקומו בהא דנתן גט ביד עבדו וכו', ובודאי שם כתב דעתו בבירור בזה אם סגי בכפות לחוד או דבעינן נמי ישן, ומשם נלמוד לכאן:

שוב ראיתי בב"י בחו"מ סי' ר"ב בשם רי"ו דס"ל דבחד מנייהו סגי, או בכפות בידיו וברגליו או בישן וכפות ברגליו, ולא זכיתי להבין מ"ש הב"י שם שאינו יודע מניין לו זאת, דהלא זה הוא כשיטת הריצב"א ממש:

ונחזור לענינינו, דמ"ש ההפלאה ז"ל עוד ראי' לדבריו הנ"ל מהא דגיטה וחצירה באים כאחד, אף שכתב הש"ך דלא אמרינן במתנה חצירו ומתנתו באים כאחת, וע"כ דבגט לא בעינן קנין כמו מתנה, זה הוא תדע מן הקושיא, דהלא דברי הש"ך הללו כבר מחו להו מאה עוכלי בעוכלא, ובאמת השיגו עליו בזה כל הבאים אחריו מזה עצמו מהא דאמרינן גיטה וחצירה באים כאחד, ולא עוד אלא שהביאו ראי' גם ממתנה עצמה דאמרינן בה מתנתו וחצירו באים כאחד, מהא דב"מ י"א ע"ב עישור שאני עתיד למוד נתון ליהושע ומקומו מושכר לו, ולקצת אוקימתות וכן היא מסקנת ר"פ שם בתורת חצר קנה, והרי שם קנין המטלטלין והחצר הי' כאחד, עיי"ש, עיין במחנה אפרים בה' קנין חצר סי' י"ד,

ובמהרי"ט סי' ס"ה, ובקצות החושן סי' קצ"ח ס"ק ב', ובסי' ר"ב ס"ק ג', ובנתיבות סי' ר"ב ס"ק א', שכולם הוכיחו בזה בראיות מן הש"ס דלא כהש"ך, ובנתיבות שם מיישב קצת דברי הש"ך והסיע כוונתו לדבר אחר, אבל בעיקר הדין פסק שם בפשיטות דאמרינן במתנה מתנתו וחצירו באים כאחד, עיי"ש, ועיין בקצה"ח סי' קפ"ט ובנתיבות בסוף הקדמתו לסי' ר':

שוב ראיתי בקצה"ח סי' ר' ס"ק ה' שכתב ג"כ דדוקא בגט אמרינן גיטה וחצירה באים כאחד. דגט לא בעי זכיה, דהא מתגרשת בע"כ ואין זכיה בע"כ, וע"כ לא בעינן בגט רק ונתן, וכשגיטה וחצירה באים כאחד שפיר קרינן בי' ונתן, משא"כ במתנה דבעי זכיה לא אמרינן בה שטרו וחצירו באים כאחד, עיי"ש, ולפי חילוק הזה יש לקיים ג"כ דין הש"ך הנ"ל, דהגם דהקצה"ח לא כתב זה רק על הנידון דשם בנותן בית לחבירו והניח לו את השטר מתנה בהבית, דשם קנין השטר והבית תלוין זה בזה, דא"א לזה בלא זה ולזה בלא זה, מ"מ י"ל לפ"ז דגם באופן שאין קנין החצר והמתנה תלוין זה בזה רק שבאים כאחד ג"כ לא אמרינן במתנה מתנתו וחצירו באים כאחד, ולא קשה על זה מגט דשאני מתנה מגט, וכנ"ל, וא"כ סותר הקצה"ח, בזה את דברי עצמו, מה שכתב בסי' קצ"ח ובסי' קפ"ט הנ"ל, ושם לא נחית לחילוק הזה שבין מתנה לגט, ואולי לא כתב הקצה"ח חילוק הזה אלא היכא שהמתנה והחצר תלוים זב"ז וזב"ז, כנידון דידי' שם בסי' ר' הנ"ל, אבל באופן שאינם תלוים זב"ז וזב"ז רק שבאים כאחד, אין לחלק חילוק הזה בין מתנה לגט, וכמו שבאמת מוכח להדיא מהא דב"מ י"א הנ"ל דגם במתנה כה"ג אמרינן דמתנתו וחצירו באים כאחד, וכנ"ל:

אמנם לפי מה שהוכחתי לעיל דבגט בעינן קנין גמור המועיל גם בשאר דברים, דאל"כ אין כאן ונתן כלל, דאין נתינה בלא קנין, אלא דלא בעינן בי' דעתה, אבל מה שזולת זה צריך להיות קנין הגט קנין גמור בכל פרטי דיני הקנין, באופן שלא יהי' מחוסר להקנאה אלא דעתה, שבאם רק היתה רוצית לזכות בהגט היתה זוכה בו ע"י הקנין הזה, ובזה קרינן בי' ונתן, אבל לא זולת זה כלל, וכנ"ל באריכות, א"כ אין לחלק כלל את החילוק של הקצה"ח הנ"ל בין מתנה לגט, אפילו באופן שהמתנה והחצר תלוים זב"ז וזב"ז בקנינם, דכיון דחזינן דבגט הוי בכה"ג קנין, ואמרינן בי' גיטה וחצירה באים כאחד, וע"כ צ"ל דאם הי' רצונה לזכות בהגט היתה זוכה בו עי"ז, דאל"כ אין זה קנין המועיל בגט, ולא קרינן ונתן, וכנ"ל, וע"כ צ"ל דיכולה לזכות בהגט ע"י זה דגטה וחצירה באים כאחד אם רק היתה רוצית לזכות בו, א"כ ממילא ה"ה במתנה כה"ג יש לנו לומר כיון דרוצה לזכות

בהמתנה זוכה בה עי"ז דמתנתו וחצירו באים כאחד, אף דהמתנה והחצר תלוים זב"ז וזב"ז בקנינם, וכמו בגט:

אמנם אף שדחינו את החילוק הנ"ל של הקצה"ח בין מתנה לגט, מ"מ בעיקר הנידון של הקצה"ח שם בנותן בית לחבירו והניח לו את שטר המתנה בהבית הדין עם הקצה"ח, והדבר פשוט מאוד דלא זכה לא בהשטר ולא בהבית, וכמ"ש הקצה"ח שם, דאיך יזכה המקבל בביתו ובשטרו של הנותן בלא שום פעולת קנין כלל, לא בהבית ולא בהשטר, ובמה יצאו מרשות הנותן, והחילוק שבין זה לגט דאמרינן בי' גיטה וחצירה באים כאחד הוא פשוט מאוד, דשם בגט כשהבעל נותן הגט לחצירה החצר הוא בעצם של האשה, וגם אפילו כשנותן הגט בחצירו ומקנה לה חצירו, הרי היא עושה קנין בהחצר, והחצר הוא בעצם שלה, רק כל זמן שרשות בעלה עליה מה שקנתה אשה קנה בעלה, וכאשר נסתלק רשות בעלה מעליה ע"י מיתה או ע"י גירושין הרי ממילא החצר שלה, ואינה צריכה לעשות בו שום קנין מחדש שתקנה אותו עי"ז, כי הרי הוא בעצם שלה גם מקודם, רק כל זמן שהי' רשות בעלה עליה שלה שלו, וכאשר נסתלק רשות בעלה מעליה ממילא הרי הוא שלה לבד, ולכך כשנותן לה הגט בחצר שלה, או בחצר שלו והיא עושית קנין בהחצר, כיון שאין צריך בזה לקנין בהחצר רק סילוק רשותו מעליה בלבד, בזה אמרינן כיון דבא לסלק רשותו מעליה בנתינת הגט להחצר חצירה וגיטה באים לה כאחד, וממילא יש להאשה קנין בהגט מכח החצר, וקרינן בי' ונתן ומתגרשת, וכן בעבד, הגם דגופו קני לו לרבו, ויד עבד כיד רבו, מ"מ כיון העבד מוחזק בעצמו ובידו, ואינו צריך אלא סילוק רשות רבו שיעבודו ממנו, וממילא עצמו וידו שלו, בלי שום צורך לקנין אחר, ומהאי טעמא סגי בשטר שחרור אם רק כותב בו אין לי עסק בך, כמבואר בקידושין ו' ע"ב וביו"ד סי' רס"ז המ"א, דאין צריך בזה יותר רק לסלק רשותו ממנו, וממילא הוא לעצמו, וכנ"ל, ולכך כשהאדון בא לסלק שיעבודו ורשותו ממנו ונותן השטר שחרור בידו אמרינן גיטו וידו באים כאחד, משא"כ במתנה כשבא ליתן ביתו לחבירו ומניח לו השטר מתנה בבית הזה, כיון שאין לו להמקבל עדיין שום שייכות בהבית בלא קנין, רק שצריך בזה קנין שעל ידו יצא הבית מרשותו של נותן לרשותו של המקבל, ואין כאן שום קנין אחר רק מה שהשטר מתנה מונח בבית הזה, בזה לא אמרינן חצירו ושטרו באים לו כאחד בלא שום קנין כלל לא בהשטר ולא בהבית:

ובקיצור דשאני סילוק מקנין, דסילוק רשותו מעליה ומחצירה או מהעבד מהני ע"י גיטה וחצירה או גיטו וידו באים כאחד, אבל להקנות החצר לחבירו לא מהני ע"י שטרו וחצירו

באים כאחד כשלא עשה שום קנין אחר בהחצר או בהשטר זולת זה, וממילא לא קנה לא החצר ולא השטר, וז"ב ופשוט לפענ"ד:

אמנם זה הוא כשלא עשה קנין בהחצר, שקנין החצר וקנין המתנה שבתוכו תלוין זה בזה, שא"א לזה בלא זה ולזה בלא זה, אבל כשקונה החצר בקנין הראוי לו שיקנה עי"ז בבת אחת גם המטלטלין המונחים בו מדין חצר, זה שפיר יש ללמוד מהא דגיטה וחצירה באים כאחד, כמו בהא דאמרינן בר"פ הזורק תיזיל ותיחוד ותפתח, והיינו כדי לקנות הגט בבת אחת בתורת חצר, כמו שפירשו שם הראשונים ז"ל החולקים על רש"י שם, וכן בגיטין כ"א נתן גט ביד עבדו כפות או בחצירו וכתב לה שטר מתנה עליו קנאתהו ומתגרשת בו, דגיטה וחצירה באים לה כאחד, הרי דקונית החצר והגט ע"י החצר כאחת, וה"ה במתנה כה"ג כשעשה המקבל קנין בהחצר קונה בבת אחת ע"י החצר גם המטלטלין המונחים בו מדין חצר, דבזה אין לחלק בין סילוק לקנין, דהא המקבל מתנה עושה קנין בהחצר כמו התם, ואדרבא זה עדיף מהנך, דשם אפילו אחר הקנין שלה בהחצר צריכה עוד סילוק רשות הבעל מעליה כדי שיקנה לה חצירה את הגט, ואעפ"כ אמרינן דכל זה בא לה כאחד, דהיינו קנין של החצר וסילוק הרשות של הבעל מעליה וקנין הגט ע"י החצר כל אלו באים לה בבת אחת, ומכש"כ במתנה כשעשה קנין בהחצר, דשוב אין צריך שום סילוק רשות כלל, דאמרינן בה דקנין חצירו וקנין המטלטלין שבתוכו באים לו כאחד, לקנות המטלטלין שבתוכו מדין חצר, ומלבד זה הלא מצאנו כן להדיא גם במתנה עצמה בב"מ י"א הנ"ל, וכנ"ל:

וכן במתנה אפילו אם הוא באופן שהחצר והמתנה תלוים זב"ז וזב"ז, רק שאין צריך קנין בהחצר רק סילוק רשות הנותן מעליו, זה ג"כ שפיר יש ללמוד למתנה מגט, דאמרינן בזה מתנתו וחצירו באים לו כאחד כמו בגט, והיינו הך דהמהרי"ט סי' ס"ה הובא בקצה"ח ס"ס קפ"ט, דהמפקיד יכול להקנות להנפקד את הדבר המופקד אצלו ע"י חצירו אשר הדבר מונח בו, דחצירו ומתנתו באים לו כאחד, והסכים לזה הנתיבות בסוף הקדמתו לסי' ר', עיי"ש

באופן דאין שום חילוק בהא דגיטה וחצירה באים כאחד בין גט למתנה כלל, רק עיקר החילוק הוא בין סילוק לקנין, היכי דקנין החצר והמתנה שבתוכו תלוים זה בזה, וא"א לזה בל"ז ולזה בל"ז, דבאופן כזה אין שום התחלת קנין כלל לא בהחצר ולא בהמתנה שבתוכו, ולכך לא מהני, וכנ"ל, ובזה נסתר ראיית ההפלאה הנ"ל:

שוב ראיתי בפני יהושע בקידושין דכ"ז שפקפק ג"כ על דברי הש"ך הנ"ל במ"ש דלא אמרינן חצירו ומתנתו באים כאחד דמלבד דאמרינן כן בגט גיטה וחצירה באים כאחד

מבואר בב"ק י"ב ובב"מ י"א ע"ב דגם במתנה אמרינן כן, עיי"ש, ובזה נסתר מ"ש בנודע ביהודה תנינא חאו"ח ס"ס ס"ג ליישב דברי הש"ך, דאולי יש לחלק דהיכי דמקנה לו בכוונה החצר רק כדי שיקנה המטלטלין שבתוכו ולא שיחזיק בו לחלוטין קונה גם בחצירו ומתנתו באים כאחד, והש"ך לא קאמר אלא כשכוונתו לקנות שניהם יחד לחלוטין, עיי"ש, והרי בסוגיא דב"ק י"ב הנ"ל החזיק בעבדים קנה מטלטלין בעודן עליו וכפות מטעם חצר, עיי"ש, והתם מקנה לו שניהם כאחת לחלוטין, דהא זה קאי על רישא דברייתא שם מכר לו וכו' עבדים ומטלטלין החזיק בעבדים קנה מטלטלין, הרי דמכר לו שניהם כאחת לחלוטין ואעפ"כ קונה שניהם כאחד, וגם בלא"ה לא הבנתי הלא בסי' קצ"ח ס"ה מיירי בשוכר את מקומו רק כדי לקנות המטלטלין ואעפ"כ כתב שם הש"ך ס"ק ז' דשניהם כאחד לא, עיי"ש, וגם עיקר החילוק לא מסתבר כלל, ואדרבא אם באנו לחלק בזה איפכא מסתברא, ואין להאריך בזה, וכבר כתב בשו"ת ברית אברהם חאו"ח סו' כ"ח בסוף התשובה בהגה דתירוצו של הנוב"י על הש"ך לא נהיר אצלו כלל, עיי"ש, ובאמת דמב' הסגיות דב"ק י"ב וב"מ י"א הנ"ל מבואר דאין שום חילוק בזה כלל, דבין כוונתו לקנות שניהם לחלוטין ובין כוונתו לקנות המקום רק כדי לקנות המטלטלין בשניהם אמרינן חצירו וקנינו באים כאחד, וכנ"ל:

ענף ב

וגם ראיתי בחתם סופר חאו"ח סי' קט"ו וקט"ז ובחחו"מ סי' ס"ו שכתב ליישב דברי הש"ך הנ"ל מהא דגוח"צ באים כאחד, דשאני סילוק מקנין, דבגט סילוק יד הבעל וגיטה באים כאחד אמרינן, אבל בהקנאה לומר דקנין החצר והמטלטלין באים כאחד מדין חצר לא אמרינן, והא דתיזול ותיחוד בר"פ הזורק לאו בתורת חצר נתגרשה רק בתורת אגב כמו שפירש"י שם, ומשם ראי' כהש"ך, מדלא פירש"י מדין חצר, עיי"ש:

וכבר כתבתי לעיל דהיכי דעושה קנין בהחצר אי אפשר לומר חילוק הזה דבין סילוק לקנין, דהא בגיטין כ"א בנתן הגט ביד עבדו או בחצירו וכתב לה שטר מתנה עליו אמר רבא דמגורשת, והיינו ע"כ מדין חצר, דגיטה וחצירה נקנים לה כאחד, וכמבואר שם בגמרא ובפירש"י, עיי"ש, וגם לישנא דרבא בר"פ הזורק אהא דתיזול ותיחוד משמע דמטעם חצר אמר דמגורשת, דקאמר שם הדר אמר רבא ל"ש ארוסה וכו' גיטה וחצירה באים כאחד, עיי"ש, ואי מדין אגב הי' לו לומר גיטה וקרקעה באים כאחת, ולמה לו להזכיר לשון חצר כלל בזה, א"ו דמדין חצר אמר רבא דמגורשת:

וכבר הקשו לו להחתם סופר ז"ל עצמו בסי' קט"ז שם מהא דגטין כ"א, ונדחק מאוד ליישב דברי עצמו, ותורף דבריו שם הוא, דכיון דרבא לא יליף להא דגוח"ל בכ"א אלא

מיד דעבד, וא"כ דוקא היכי דהחצר הוא מטעם יד הוא דמהני ב' קנינים כאחד, דומיא דיד דעבד, אבל היכי דהחצר הוא מטעם שליחות זה לא נוכל למילף מיד דעבד, ורק מצד הסברא אמרינן גם בזה סילוק וקנין באים כאחד, אבל לא ב' קנינים באים כאחד, ובזה קאמר הש"ך דינו הנ"ל היכי דהחצר הוא מטעם שליחות לא מהני חצירו ומתנתו באים כאחד, אבל בגט דהחצר הוא מדין יד שפיר אמרינן בי' גם ב' קנינים כאחד, עכת"ד ז"ל שם:

ותמהני דהא הש"ך בסי' קצ"ח ס"ק ז' קאי על מ"ש בש"ע שם וכן השוכר המקום וכו' קנה המטלטלין שבו וכו' והוא שתהא חצר המשתמרת וכו' או שהוא עומד בצד המקום ההוא, עכ"ל המחבר שם, וע"ז כתב הש"ך דהיינו דוקא שאח"כ הקנה לו המטלטלים אבל שניהם כאחד לא, עיי"ש, והרי בעומד בצד המקום ההוא החצר קונה מטעם יד, ואעפ"כ כתב הש"ך דשניהם כאחד לא, ומשמע ודאי מסתימת דבריו דקאי אתרווייהו הנזכרים שם בש"ע, על חצר המשתמרת ועל עומד בצד המקום ההוא, הרי דהש"ך ז"ל אינו מחלק כלל בזה בין היכי דהחצר הוא מדין יד או מדין שליחות, וכן בסי' ר"ב ס"ק ג' כתב הש"ך דמהר"ן וההמ"מ מוכח דאפילו בחצר המשתמר לא מהני ציבורין ומטעם דאין חצירו קונה בחצירו ומתנתו באים כאחד, עיי"ש, והרי דעת הר"ן הוא דחצר המשתמרת במתנה וכדומה קונה מטעם יד אף באינו עומד בצדו, כמ"ש בשמו הנתיבות בהקדמתו לסי' ר' מהנימוקי יוסף פ"ק דב"מ, עיי"ש, ואעפ"כ כתב הש"ך אליבי' דלא אמרינן בזה חצירו ומתנתו באים כאחד:

והגם דגם הקצוה"ח בסי' קצ"ח ס"ק ב' רצה ליישב כן דברי הש"ך דאפשר יש לחלק בין חצר דאיתתא בגט דהוא מטעם יד ובין חצר דגברי דהוא רק מדין שליחות, עיי"ש, היינו משום דהקצה"ח אזיל לשיטתו בסי' קצ"ד ס"ק ג', ששם כתב דחצר דגברא לעולם הוא רק מדין שליחות ולא מדין יד אפילו בעומד בצדו, עיי"ש, אבל לקושטא דמילתא כפי מה שהעלה בנתיבות בהקדמתו לסי' ר' שם דבעומד בצדו לכ"ע גם חצר דגברא הוא מטעם יד, ולהר"ן אם הוא רק משתמר לדעתו אף שאינו עומד בצדו הוא מטעם יד, וקטן שאני דחצירו של קטן ודאי לאו מטעם יד הוא בכל ענין, עיי"ש בטוב טעם ודעת, וכ"כ הגאון מהרש"ק בתשובת נחלת שבעה ובנודע ביהודה תנינא חאו"ח סי' ס"ג שם דבעומד בצדו גם חצר דגברא הוא מטעם יד, ולכך גם עכו"ם כשעומד בצדו קונה מטעם חצר, עיי"ש, וכן הוא דעת החתם סופר עצמו שם, כי כן נראה להדיא מדבריו שם במ"ש ליישב דברי הריטב"א, עיישי"ה ותבין דדעתו ז"ל כן הוא, דגם חצר דגברא מדין יד הוא, כשעומד בצדו, או שהוא משתמר, למר כדאית לי' ולמר כדאית לי', ובהיות כן

א"א ליישב כן את דברי הש"ך שהוא מחלק בזה בין שליחות ליד, דהא כתב כן גם על עומד בצדו, וגם בחצר המשתמרת לדעת הר"ן, וכל זה הוא מדין יד, וכנ"ל, ואעפ"כ כתב הש"ך דלא אמרינן בזה חצירו ומתנתו בכ"א:

ולעומת זה הלא מוכח מב"מ י"א ע"ב דאמרינן חצירו ומתנתו באים כאחד אפילו באינו עומד בצדו וגם אינו חצר המשתמרת לדעתו, הגם דזה הוא רק מטעם שליחות, עיי"ש ובתו' שם ד"ה וכי, וכמ"ש בקצה"ח ראי' זו ג"כ לדחות החילוק הנ"ל בין היכי שהחצר הוא מדין יד ובין שהוא רק מטעם שליחות, ומ"ש בחת"ס שם לדחות ראי' זו, יתבאר לפנינו בעזה"י שאין זה דחי' כלל, ושראי' ברורה היא, ובהיות כן א"א לחלק כלל בדינו של הש"ך הנ"ל בין היכי שהחצר הוא מדין יד או מדין שליחות כדי ליישב עי"ז את דברי הש"ך, דעדיין יקשה עליו מהא דב"מ הנ"ל, מלבד דמדברי הש"ך ז"ל עצמו מוכח דאינו מחלק בזה, וכנ"ל:

אמנם אפילו לפי דברי הח"ס ז"ל דיש חילוק בזה בין יד לשליחות, אעפ"כ עדיין אינו עולה יפה בזה מ"ש ליישב את דברי רש"י, דמשו"ה לא פירש בהא דתיזול ותיחוד דמגורשת מדין חצר, משום דאין ב' קנינים באים כאחד, והלא בגט חצר מטעם יד הוא ומהני ב' קנינים כאחד, וכהא דגיטין דף כ"א הנ"ל, אלא דהח"ס ז"ל כתב שם ליישב גם זה, דמדאמר רבא מידי דהוי כיד עבד למ"ד בשטר ע"י עצמו, משמע דאמר למילתי' אפילו לאידך מ"ד דבשטר ע"י עצמו לא, אלא יליף הסברא, כי היכי דלמ"ד ע"י עצמו גיטו וידו באים כאחד, ה"ה לראבר"ש דאמר ע"י עצמו לא, בהאי סברא לא פליגי דבאים כאחד, אלא לראבר"ש כיון שאינו גזירת הכתוב אין אומרים ב' קנינים כאחד, רק סילוק וקנין באים כאחד אמרינן גם אליביה מצד הסברא, ומשו"ה פירש רש"י דהוא מדין אגב כדי שיהי' עולה יפה גם לראבר"ש, עיי"ש:

וכמה רב מהדוחק יש בדברים האלה, דמאחר דגם הא דסילוק וקנין באים כאחד לא אמרה רבא מסברא, רק הוצרך ללמוד אותו מיד דעבד למ"ד בשטר ע"י עצמו, א"כ מנ"ל לרבא דגם אידך מ"ד דס"ל ע"י עצמו לא מודה בזה, ולמה לא נימא דחולק גם ע"ז כמו שחולק על כרחך על ב' קנינים הבאים כאחד, ומ"ש שם הח"ס לעיל מזה דודאי לא יחלוק ראבר"ש על הא דמתגרשת בחצירה, זה אמת, דהא חצירה מרבינן מרבויא דונתן מ"מ אליבא דכ"ע, אבל מן התורה אין חצירה משועבד לי' להבעל כלל, דהא פירות הוא רק תקנת חכמים תחת פרקונה, כמבואר בכתובות, וגם הסתם משנה דר"פ הזורק דמתגרשת בחצירה ג"כ יכול להיות גם אליבא דראבר"ש דס"ל בעבד בשטר ע"י עצמו לא, רק דמירי אליבי' בכתב לה בעודה ארוסה דו"ד אין לי על שדה זו, וכדמוקי לה דבי

ר' ינאי שם, אבל מה דאמר רבא שם דגם בלא כתב לה כן מתגרשת, דגוח"צ באים כאחד, מנ"ל לרבא לומר זה גם אליבא דראבר"ש, כיון דלא יליף זה אלא אליבא דמ"ד דפליג על ראבר"ש, וכנ"ל, א"ו דרבא באמת לא אמר זה אלא אליבא דמ"ד דעבד בשטר ע"י עצמו, דקיי"ל כוותי', אבל לראבר"ש פשיטא דכמו דלא אמרינן בעבד גיטו וידו באים כאחד, ולכך ע"י עצמו לא, כמו כן לא אמרינן אליבי' גוח"צ בכ"א, וכנ"ל, וכיון דרבא לא אמרה רק אליבא דת"ק דראבר"ש א"כ הי' יכול רש"י לפרש שם דהוא מטעם חצר, דהא בגט חצרה הוא מטעם יד, וכנ"ל:

אבל העיקר בדברי רש"י הוא כמ"ש הפני יהושע בר"פ הזורק שם, דרש"י לא פירש מטעם אגב אלא בההתחלה לפי הס"ד דלא הוי ידע רבא עדיין מהא דגיטה וחצירה באים כאחד, רק דלא הוי סליק אדעתי' קושית רב עיליש שם מה שקנתה אשה קנה בעלה, ומשו"ה אמר דתיזול ותיחוד ותקנה החצר, והוי קשיא לי' לרש"י דכיון דלא הוי ידעינן עדיין מהא דגוח"צ בכ"א איך תוכל להתגרש כלל מדין חצר ע"י קנין המקום עם הגט כאחד, דזה אי אפשר לומר כלל דכוונת רבא בתחלה הי' דתקנה תחלה החצר ואח"כ כשיהי' החצר שלה תקנה הגט המונח בו ותתגרש בו, דהא בכה"ג שקנתה המקום מקודם ושוב אינה צריכה לפי הס"ד דרבא בשעת חלות הגט לשום הקנאה או סילוק מהבעל לענין המקום, וא"כ לא יצא הגט מרשותו לרשותה, אליבא דכ"ע רק שהי' מונח ברשותה מקודם, והוי זה כטלי גיטיך מע"ג קרקע, שלא בא הגט מידו לידה, דהא אמרת דברגע שנסתלק רשותו מהמקום ונעשה שלה עדיין לא הוי זה חצרה וידה דמשו"ה עדיין אין קנין על ידו עיי"ש בתו' ד"ה ותיזול ובתורת גיטין סי' קל"ט סוף סעיף א', ודוק, ומשו"ה פירש רש"י דמטעם אגב אמר רבא מעיקרא דתתגרש, אבל בתר דאסיק רבא דגוח"צ בכ"א שפיר י"ל דמתגרשת מדין חצר, וכמו דאמר רבא בגיטין דכ"א, וכנ"ל:

אמנם הרשב"א והר"ן וסייעתם השיגו על רש"י גם בזה, דגם מעיקרא לא אמר רבא דתתגרש באגב, דאין אשה מתגרשת באגב, אלא דמדין חצר אמר רבא דתתגרש, והגם דרבא לא הוי ידע עדיין מהא דגוח"צ בכ"א, מ"מ היינו דוקא היכי דחצירה וגיטה תלוים זב"ז וזב"ז, דאין שום התחלה לזה בלא זה ולזה בלא זה, זה לא הוי ידע רבא מסברא, והי' צריך ללמוד אותו מיד דעבד, אבל היכי דלא תלוי זב"ז וזב"ז, כמו בהס"ד דלא אסיק רבא אדעתי' קושיית רב עיליש דמה שקנתה אשה קנה בעלה, או בארוסה, דקנין החצר אינו תלוי בהגט, ויכולה לקנות החצר שיהי' שלה לבדה גם בלא הגט, רק דהבעל רוצה שתקנה החצר והגט כאחד כדי שתתגרש עי"ז, זה הוי ידע רבא מסברא גם מקודם דב' הקנינים יכולים לחול כאחד, כי באמת זה יותר יש לומר מצד הסברא גם בלא ראי' אף

שהם ב' קנינים כאחד, מהיכי שתלוים זב"ז וזב"ז, וא"א להיות שום התחלה לזה בלא זה ולזה בלא זה, אף דלא הוי ב' קנינים רק סילוק וקנין, וזה הוא בהיפוך ממש מסברת הח"ס ז"ל הנ"ל, אמנם האמת כן הוא וברור להמעיין:

וגם הי' רבא לומד זה מהא דתנן בב"ב פ"ד ב' אם הי' פיקח שוכר את מקומו, ושם פ"ה א' ברשות הלה וכו' עד שישכור את מקומו ודוק:

וכיון שכן שזה לא הוצרך רבא ללמוד מיד דעבד, וגם מעיקרא הוי ידע זה מסברא וממשנה הנ"ל דב' קנינים יכולים לחול כאחד, א"כ ממילא גם היכי דהחצר אינו מטעם יד רק מטעם שליחות ג"כ אמרינן באופן זה חצירו וקנינו באים כאחד, דקני החצר והמתנה שבתוכו כאחד, וכמו שבאמת משמע כן להדיא מהסוגיא דב"מ י"א ע"ב דגם באינו עומד בצד החצר ואינו משתמר קני במתנה כשחצירו ומתנתו באים כאחד, מהא דעישור וכו' נתון ליהושע ומקומו מושכר לו, וכנ"ל, וראי' ברורה הוא זאת, מלבד מה שכתב לנכון בקצה"ח סי' קצ"ח להוכיח דשם הקנינים הי' כאחד עפ"י דברי המהר"מ שבמרדכי, אף גם פשטות הלשון מורה כן שבפעם אחת הקנה להם ר"ג, עיי"ש, ומ"ש הח"ס שם לדחות ראי' זו, די"ל דהתם בדיבור בעלמא שאמר עישור וכו' נתון ליהושע שוב אינו יכול לחזור בו, דהו"ל כמכירי כהונה, ומשו"ה נקנה בקנין קל ע"י חצירו כאחת, עיי"ש, הנה לדבריו ז"ל לא הי' צריך לדחוק בכך לומר דע"י דיבור בעלמא יהי' כמכירי כהונה, ועדיפא הי' לו לומר דר' יהושע הי' עני, ובתורת עני נתן לו המעשר אף דקנס עזרא ללוים, כמ"ש התו' בקידושין דף כ"ז א' בד"ה נתון, וכן לרע"ק נתן עבור העניים, ומתנה לעני הוי נדר ואסור לחזור בו, כמ"ש ביו"ד סי' רנ"ח סי"ב, מיהו י"ל דהח"ס הוצרך לזה בשביל ר"א בן עזריה דהי' עשיר, ושם במשנה ט' פ"ה דמעשר שני איתא דאמר ר' יהושע עשור וכו' נתון לאלעזר בן עזריה ומקומו מושכר לו, והגם שכתב הח"ס בחחו"מ סי' ס"ו דראב"ע ודאי רק בתורת אגב קנה ולא בתורת חצר, דהא לא הי' משתמר לא לדעתו ולא לדעת ר"י המקנה לו, עיי"ש, מ"מ היינו דוקא לפי מסקנת הגמ' בב"מ שם, אבל בהס"ד הוי ס"ל ע"כ דגם ראב"ע בתורת חצר קנה להתרומת מעשר, עיי"ש בח"ס, ומשו"ה הוצרך הח"ס בחאו"ח שם לומר דבשביל דהוי כמכירי כהונה וא"י לחזור בו הי' די בקנין קל ע"י חצירו כאחת:

אמנם אם הי' בזה מקום לדחות ראיית הקצה"ח הנ"ל, א"כ נופל בזה כל השקלא וטרי' שבגמ' שם, להוכיח מזה דחצירו קונה אף שאינו עומד בצדו ואינו משתמר לדעתו, דשאני הכא כיון דאסור לחזור בו שוב נקנה בקנין קל, א"ו ליתא דאין הקנין תלוי בזה כלל, ותדע דהא אפילו אם הי' באמת מכירי כהונה ג"כ אין בו בחזרתו אלא משום

מחוסר אמנה, כמו במתנה מועטת, כמ"ש בקצה"ח סי' ר"ד ס"ק ג' בשם התו' פ' י"נ, עיי"ש, והרי פשיטא דאפילו בנתן מעות בעד מקח דיש בו אפילו מי שפרע כשחוזר בו, ואעפ"כ אם מקנה לו אח"כ החפץ בקנין חצר בודאי דצריך בו כל פרטי דיני קנין חצר כמו במתנה, ואי לאו הכי לא קני, ולדעת הש"ך כשחצירו וקנינו באים כאחד לא קני, אף דאסור לחזור בו ומאררין אותו בב"ד במש"פ אם חוזר בו, מ"מ במה שנוגע להקנין צריך להיות הקנין כהלכתו, וכמו מתנה ממש, וזה פשוט מאוד, ולכן אין בזה שום דחי' לראי' הנ"ל, ושפיר שמעינן משם דאפילו היכי דהחצר אינו מדין יד רק מדין שליחות אעפ"כ אמרינן בי' חצירו ומתנתו באים כאחד, ועיין בלח"מ בפ"ג מה' מכירה ה"י בסוף הדיבור שם כתב סברא להיפוך, דהיכי דמקנה לו הקרקע והמטלטלין שניהם יחד עדיף מהיכי שהי' החצר שלו מקודם ואח"כ מקנה לו בתוכו מטלטלין, דשם לא קיי"ל כר"פ וצריך חצר המשתמרת או עומד בצדו גם במתנה, ובשניהם כאחד גם באינו עומד בצדו ואינו משתמר קנה מדין חצר, דמגו דקנה זה קנה זה, עיי"ש שכתב להעמיד כן בדברי הריב"ש אליבא דהרמב"ם:

אמנם לדינא העלה גם הח"ס שם בחחו"מ סי' ס"ו דלא כהש"ך, אלא כהסמ"ע סי' ר"ב דאמרינן חצירו ומתנתו באים כאחד, שהרי כן פסקו הטור והש"ע ביו"ד סי' ש"ך ס"ו בקנין בכור, שיקנה לו המקום להנכרי והמקום יקנה לו חלק בהאם, עיי"ש, ומשמע מזה דמיד בקנין המקום מקנה לו המקום כאחד חלק בהאם מדין חצר, מבלי צורך עוד לשום הקנאה אח"כ, ואמת כי לפי מ"ש הח"ס הנ"ל דיש לחלק בזה בין כשהחצר הוא מדין יד או מדין שליחות אין מזה הכרעה כ"כ, כי ע"כ צ"ל דמיירי שם בעומד הנכרי בצד המקום ההוא, דאז קני לי' החצר מדין יד, דאל"כ אין חצר קונה לנכרי מדין שליחות, דאין שליחות לנכרי, וכמ"ש בתשובת נ"ש ונוב"י הנ"ל ובנתיבות, וכיון דמיירי שם ע"כ בחצר מדין יד משו"ה אמרינן בי' דב' הקנינים באים כאחד, וכמו יד דעבד, אבל עדיין לא שמעינן מזה דגם באופן דאין בהחצר רק מדין שליחות דג"כ אמרינן בי' דבאים כאחד:

הן אמת כי מסתימת דברי הרא"ש והטור וש"ע הנ"ל משמע דבכל ענין קני לי' החצר להגוי, אפילו באינו עומד בצדו, כי קשה עלי מאוד לומר דיסתמו דבריהם כ"כ בעת אשר באו להורות לעם ד' את המעשה אשר יעשו, ויסמכו בזה על המבין הגדול אשר יבין מעצמו דהנכרי צריך דוקא להיות עומד בצדו, ולזה באמת יותר נוטה דכוונתם הוא דקני אפילו באינו עומד בצדו, וע"כ צ"ל בזה כמ"ש במהרי"ט אלגאזי ברפ"ב דבכורות ובקצה"ח סי' קצ"ד ס"ק ג' דחצר קונה לנכרי גם מדין שליחות, עיי"ש, ולפ"ז שפיר יש הכרעה משם לדין זה דבאים כאחד:

אמנם לא צריכינן להביא כזאת ממרחק, דגם במקומו בסי' קצ"ח ס"ה מורין פשטות הדברים דלא כהש"ך, דכן כתוב שם וכן השוכר המקום וכו' קנה המטלטלים שבו, עכ"ל, משמע מזה דבזה לבדו ששכר את המקום באחד מדרכי קניית השכירות כבר קנה את המטלטלין שבו, וזה הוא דברי הרמב"ם מהמשנה דב"ב הנ"ל אם הי' פיקח שוכר את מקומו, דמשמע ג"כ דבזה לבד סגי, מבלי שום צורך להקנאת המטלטלין אח"כ, רק סגי במה שדיבר עמו מקודם שמוכר לו המטלטלין והשכיר לו אח"כ המקום כדי שיקנה אותם ע"י חצירו, דחצירו ומתנתו באים כאחד, ושם מסיים הה"מ והש"ע בזה"ל והוא שתהא חצר המשתמרת וכו' או שהוא עומד בצדו, הרי דגם באופן דהחצר הוא מדין שליחות כגון בחצר המשתמרת אף באינו עומד בצדו ג"כ אמרינן חצירו ומתנתו באים כאחד, ועיין בסי' רצ"ה ס"ה וס"ו לשון המחבר מהרמב"ם דמורה ג"כ דבשכירת המקום לבד סגי, וכן הוא בסי' ר"ג ס"ט, וכ"כ בחידושי הרי"מ בסי' קצ"ח ס"ק י"א דלשון הרמב"ם והש"ע לא משמע כן כלל כמ"ש הש"ך, וכן לשון שוכר את מקומו דב"ב, ומקומו מושכר דפ"ק דב"מ, דמשמע שבזה לחוד ששוכר המקום קונה המטלטלין עכ"ל, ועיי"ש:

וממילא דלפ"ז מ"ש הרמ"א בסי' ר"ב ס"ב די"א דאפילו בציבורים צריך לומר אגב, ע"כ צ"ל כמ"ש הסמ"ע שם ס"ק ד', דמירי דוקא בחצר שאינו משתמר לדעתו, דבמשתמר לדעתו קונה כאחת בתורת חצר, ומה שהשיג עליו הש"ך שם ס"ק ג' וכתב דמהר"ן והה"מ מוכח דאפילו בחצר המשתמרת לא מהני ציבורין, וכן מוכח להדיא בהשגת הראב"ד, עיי"ש, וכן משמע מסתימת דברי הטור ומור"ם. עכ"ל, עפר אני תחת כפות רגליו, ולא זכיתי להבין דבריו הקדושים בזה, דאיך מוכח זה מכל הנ"ל, והנה הר"ן בפ"ק דקידושין כתב דמשו"ה פסק הרמב"ם דבציבורין לא בעי אגב משום דהוי לי' קרקע זה כחצירו וחצירו של אדם קונה, ואין דבריו מחוורין שאם כן הי' לו לפרש דדוקא בחצר המשתמרת דחצר שאינה משתמרת אינה קונה אלא בעומד בצדה וכו', עכ"ל הרי דהר"ן לא השיג על הרמב"ם אלא מדלא פירש דדוקא בחצר המשתמרת, הא אלו הי' הרמב"ם מפרש דמירי דוקא בחצר המשתמרת לא הי' לו להר"ן ז"ל על זה שום תלונה, דשפיר קני לי' חצרו, וא"כ אדרבא מוכח להדיא מדברי הר"ן כהסמ"ע, דבחצר המשתמרת מהני ציבורין גם בלא אגב, דקניא לי' חצירו את הדבר המונח בו, עמו כאחת, אלא משום דהרמב"ם לא פירש דדוקא בחצר המשתמרת, ומשמע מזה דאפילו בחצר שאינה משתמרת ס"ל להרמב"ם דציבורין מהני בלא אגב, וע"ז כתב הר"ן שאין דבריו מחוורין, וסיים שם הר"ן וז"ל וכבר השיג עליו הראב"ד ז"ל, והיינו דגם הראב"ד ז"ל הבין מסתימת דברי הרמב"ם דגם בחצר שאינה משתמרת לא בעי אמירת אגב בציבורין, וע"ז השיג עליו,

אבל כשציבורין בחצר המשתמרת גם הראב"ד ז"ל ס"ל דשפיר קני גם בלא אגב, מדין חצר, דמשנה מפורשת היא אם הי' פיקח שוכר את מקומו, וכן עישור וכו' נתון ליהושע ומקומו מושכר לו, וכנ"ל:

והגם דהראב"ד השיג שם על הרמב"ם ממה דאמרינן והלכתא ציבורין לא בעינן אגב וקני בעינן, ואי איתא דבציבורין לא בעי אגב היכי פסקה למילתי' והא זמנין דציבורין בעינן ואגב לא בעינן, עכ"ל, ואם נימא כמו שכתבתי דבחצר המשתמרת מודה הראב"ד דלא בעינן אגב בציבורין, א"כ יקשה הראב"ד לנפשי' הא זמנין דציבורין בעינן ואגב לא בעינן, והיינו בחצר המשתמרת, והיכי פסקה למילתי' לומר דציבורין לא בעינן אגב בעינן, הא לא קשיא, דהגמרא שם לא קאמר, אלא היכי דלית בי' קנין חצר, וצריך למיתי עלה רק מדין קנין אגב, כגון בחצר שאינה משתמרת, אז היא מילתא פסוקה דצבורין לא בעינן ואגב בעינן, אבל היכי דיש בו קנין חצר, כגון בחצר המשתמרת, או אפילו באינה משתמרת ועומד בצדה, פשיטא דחצירו של אדם קונה לו, ומזה לא איירי שם הגמרא כלל, והראב"ד לא השיג אלא על דעת הרמב"ם כפי מה שנראה מסתימת דבריו דבציבורין לא בעינן אגב בכל ענין, אף בחצר שאינה משתמרת ואינו עומד בצדה, וא"כ שפיר השיג דמה פיסקא לומר כלל דציבורין לא בעינן אגב בעינן, הא תמיד בקנין אגב כי היכי דמהני אגב בלא ציבורין כמו כן מהני ציבורין בלא אגב, וע"כ דבקנין אגב היכי דלא שייך בי' קנין חצר לא מהני ציבורין בלא אגב, וכ"כ להדיא בתשובת הריב"ש סי' ר"ג הביאו הלח"מ שם בפ"ג מה' מכירה הי' דהשגת הראב"ד על הרמב"ם היא דאפילו בציבורים בעינן דוקא שיאמר אגב, ולא מיקנו מדין חצר אפילו בדעת אחרת מקנה, דלא קיי"ל כר"פ בב"מ י"א ע"ב דאמר דבדאח"מ לא בעינן עומד בצד שדהו ולא חצר המשתמרת, עיי"ש, הרי דעיקר השגתו של הראב"ד על הרמב"ם היא דוקא על חצר שאינה משתמרת ואינו עומד בצדה, יען דלא קיי"ל כר"פ, אבל בחצר המשתמרת או בעומד בצדה שפיר ס"ל גם להראב"ד דלא בעינן בזה אגב כשצבורין בתוכה, דקניא להו להמטלטלין מדין חצר וכנ"ל:

ומעתה נבוא לדברי הרב המגיד, שכתב בפ"ג מה' מכירה ה"ט כדברי הר"ן, דמשו"ה לא בעי הרמב"ם אגב בציבורין משום דקניא לי' חצרו, ולזה נוטה קצת לשון ההלכות שלא הזכיר אגב אלא בשאינן צבורין, ואעפ"כ אין הדבר מוכרח מדברי ההלכות, וצ"ע עכ"ל, ולכאורה כיון דהה"מ מטעם קנין חצר אתי עלה בדברי הרמב"ם דלא בעי אגב בציבורין, א"כ ע"כ מיירי בחצר המשתמרת או בעומד בצדו, ואעפ"כ נסתפק בזה אם דעת הרי"ף

כן הוא, והניח הדבר בצ"ע, וע"כ צ"ל דהצ"ע הוא משום דחצירו וקנינו באים כאחד, וכדעת הש"ך:

אמנם לקושטא דמילתא הא ליתא, חדא דא"כ הי' צריך הה"מ לפרש זה, דמיירי הרמב"ם כאן בחצר המשתמר לדעתו או עומד בצדו, כמו שפירש הה"מ כן לעיל בפרק הזה ה"ז, ועוד דהא לעיל בה"ז כתב הה"מ בפירוש דפלוגתת הרמב"ם והראב"ד אם בצבורין צריך אגב אם לא הוא דוקא בחצר שאינה משתמרת וגם אינו עומד בצידה, דלהרמב"ם קנה מדין אגב, ולהראב"ד צריך אגב בפירוש, אבל בחצר המשתמרת או עומד בצדו קונה מדין חצר אליבא דכ"ע, עיי"ש היטב בדברי הה"מ ותראה שכן הוא, ובהיות כן ע"כ צ"ל דמ"ש הה"מ כאן בה"ט דלהכי לא בעי הרמב"ם אגב בצבורין משום דהו"ל כחצירו וחצירו של אדם קונה לו, כוונתו דאף דחצירו אינו קונה לו בעלמא אא"כ הוא משתמר לדעתו או שעומד בצדו, מ"מ כאן שמקנה לו הקרקע והמטלטלין כאחת עדיף טפי, ובכה"ג קניא לי' חצירו בצירוף הקנין מעין אגב אף שאינו משתמר ואינו עומד בצדו, והוא קנין מורכב מחצר ומאגב, וזה הוא כעין שפירש הלח"מ שם סוף ה"י את דברי הריב"ש דקנין הקרקע והמטלטלין כאחת עדיף דמגו דקני זה קני זה, עיי"ש, וזה רצה הה"מ להוכיח גם מלשון ההלכות שלא הזכיר אגב אלא בשאינן צבורין, מכלל דבצבורין לעולם לא בעינן אגב אף באינו משתמר ואינו עומד בצדו, וע"ז כתב שאין הדבר מוכרח מדברי ההלכות, והניח הדבר בצ"ע, והיינו הכל באינו משתמר לדעתו וגם אינו עומד בצדו, דבעלמא לא קני לי' חצירו בכה"ג, רק לחדש כאן ולומר דבמקנה לו הקרקע והמטלטלין כאחת יהי' עדיף טפי וקונה לו חצירו גם באינו משתמר וגם אינו עומד בצדו, זה הוא באמת דבר הצ"ע, ואינו מוכרח מדברי ההלכות, אבל בחצר המשתמר לדעתו או עומד בצדו פשיטא דלא בעינן אגב בצבורין, דקניא לי' חצירו, דעכ"פ לא גרע היכי דהקנה לו שניהם כאחת מקנין חצר דעלמא, והיינו הך דינא דמתניתין בב"ב שוכר את מקומו, ושאר דוכתי הנ"ל, ומוזכר שם בהרמב"ם ה"ז, וזה הוא אליבא דכ"ע, לא יחלוק אדם בו, וכנ"ל:

וכן המשמעות מסתימת דברי הטור ומור"ם שכתב הש"ך ז"ל לא הבינותי, דהלא הטור בודאי לא סתם כלל בזה, דז"ל הטור בסי' ר"ב שם, אבל צריך שיאמר לו קנה קרקע זה וקנה אגביו מטלטלין, שאם לא אמר כן אינן נקנין אגביו אפילו אם הם בתוכו, עכ"ל, הרי דהטור דקדק וכתב דאינן נקנין אגביו, וזה שפיר הי' יכול הטור לסתום, דבתורת אגב אינן נקנין בשום אופן, אפילו כשהם מונחין בחצר המשתמרת או עומד בצדו, ואי דאז נקנין עכ"פ מדין חצר, הלא הטור לא סתם וכתב דאינן נקנין כלל, אלא דבתורת אגב

אינן נקנין, והנ"מ מזה היא לחצר שאינה משתמרת ואינו עומד בצדה, דבזה לא קני כלל כשלא אמר אגב:

וגם הרמ"א שם שכתב בזה"ל, וי"א דאפילו הם צבורים בתוכה צריך שיאמר קנה אגב קרקע, פשוט מאוד שג"כ כוונתו כן, דאי לא אמר הכי לא קנה מדין אגב, דבהכי איירי בסי' זה מקנין אגב, ולא מקנין חצר כלל, וקאמר דאם לא אמר אגב לא קנה מדין אגב, וזה שפיר הוא בכל אופן, וכנ"ל, ונ"מ לחצר שאינה משתמרת ואינו עומד בצדה, שאז לא קנה כלל, וכנ"ל, ובחצר המשתמר או עומד בצדו בודאי קנה עכ"פ מדין חצר גם בלא אמירת אגב, אלא שאין דין זה מקומו בסי' זה, וכבר הזכירו המחבר בש"ע לעיל בסי' קצ"ח ס"ב דבשוכר את מקומו קנה המטלטלין שבתוכו אם הוא חצר המשתמר או עומד בצדו, והרמ"א שם לא הגיה על זה כלום, כי זה הוא דבר מוסכם, ומקורו הוא מהמשנה דב"ב ומכמה דוכתי בש"ס, ולא יחלוק על זה שום אדם, וכנ"ל:

באופן דאין סתירה כלל משום פוסק לדברי הסמ"ע, ואדרבא מהש"ס ופוסקים מוכח כדעת הסמ"ע, דגם בקניני ממון אמרינן חצירו וקנינו באים כאחד, אם הוא רק חצר המשתמרת אף שאינו עומד בצדה, הגם דאז החצר אינו רק מדין שליחות, מ"מ אמרינן בי' ב' קנינים כאחד, וכן הוא דעת כל האחרונים שהשיגו על הש"ך, וכן פסקו ב' גדולי האחרונים הנתיבות והחתם סופר להלכה ולמעשה:

ענף ג

אמנם הח"ס שם בחלק או"ח סי' קט"ז קי"ז כתב שדברי הש"ך הללו המה דברי הריטב"א בקידושין דכ"ו ע"א בד"ה אמר חזקי', עיי"ש, ולפע"ד אין דברי הריטב"א עולין בקנה אחד עם דברי הש"ך כלל, דז"ל הריטב"א שם על הא דיליף קנין אגב מויתן להם אביהם מתנות רבות עם ערים בצורות, וליכא למימר דהתם מדין חצרים זכו בהם שהמה חצר המשתמרת, דלישנא דעם ערים משמע שזכו בקרקע ומטלטלין כאחת בלא קדימה כלל, ולא משכחת לה אלא באגב ולא מדין חצר עכ"ל, וכתב שם הח"ס לפרש דבריו, דבחצר אינו קונה בקנין אחד אלא אחר שהקנה להם העיירות צריך לחזור ולהקנות להם המתנות שחצרם יקנה להם, משא"כ באגב נקנה בבת אחת וקנין אחד, והיינו כהש"ך, אלא שצ"ע דמיד בדיבור שאחר זה הקשה הריטב"א אי ס"ד בעינן ציבורין תיפוק לי' משום חצירו. ותי' באינה משתמרת, וקשה הלא לפי דברי עצמו לק"מ, מטעם חצר צריך לעשות קנין חדש אחר קנין החצר, דהיינו שיאמר אח"כ תקני לך חצירך מטלטלין שלי, משא"כ באגב, וצע"ג לכאורה, עכ"ל הח"ס שם, ונדחק שם מאוד בישוב קושיא זו, עיי"ש, ולפענ"ד אין זה כוונת הריטב"א כלל דמדין חצר צריך לעשות קנין מחדש,

דחידוש זה של ב' הקניות מדין חצר מאן דכר שמי' בדברי הריטב"א שם, אלא דכוונת הריטב"א פשוטה דדוקא מדין אגב זוכה הקונה בשניהם כאחת, אבל מדין חצר הגם דהמקנה מקנה לו שניהם בפעם אחת, אבל הזוכה אינו יכול לזכות בשניהם כאחד, אלא דמתחלה זוכה בהחצר, ומאחר דנעשה החצר שלו מיד ברגע שאח"כ זוכה שוב בהמטלטלין המונחין בו מדין קנין חצר, וגם כוונת המקנה מעיקרא כן הוא, כשמקנה לו הקרקע והמטלטלין מדין חצר כאחד, אמרינן דכוונתו היא שיקנה מתחלה הקרקע ומיד ברגע שאח"כ יקנה לו חצירו את המטלטלין שבו, דשניהם כאחד בלא קדימה כלל מדין חצר ס"ל להריטב"א דאי אפשר, דמתחלה צריך להתהוות חצירו ואח"כ קניא לי' חצירו המטלטלין שבו, אבל שניהם כאחד לא משכחת לה מדין חצר, ובהיות כן לישנא דעם ערים דמשמע שזכו בשניהם כאחד ע"כ צ"ל דהוא מדין אגב, דמדין חצר אינו בא הזכיה בשניהם כאחד, אלא מתחלה באה הזכיה בהחצר וברגע שאח"כ זוכה בהמטלטלין, וכנ"ל, אבל לעולם ס"ל להריטב"א דאפילו כשההקנאה היא מדין חצר סגי בהקנאה אחת, שיאמר לו לך חזק וקני בהקרקע ועי"ז תקנה המטלטלין שבתוכה מדין חצר, או אף שלא אמר כלום רק שלאחר פיסוק המקח או המתנה עמו על הקרקע ועל המטלטלין עושה הזוכה קנין בהקרקע בפניו, ואז אמרינן דזוכה מתחלה את הקרקע, וברגע שאחר כך את המטלטלין שבה מדין חצר, מבלי שום צורך להקנות לו שוב את המטלטלין אחר קניית החצר, כי כבר הקנה לו מקודם את הקרקע עם המטלטלין בפעם אחת, וכוונתו כן הי' שיקנה מקודם את הקרקע, ומיד ברגע שאח"כ יקנה את המטלטלין ע"י חצירו, וכנ"ל, ולכן שפיר הקשה הריטב"א אח"כ, דאי ס"ד דבעינן ציבורין למה לי אגב, הלא קניא לי' חצירו, מבלי שום צורך לקנין עוד מחדש, מאחר דכבר גילה דעתו המזכה שיקנה את המטלטלין ע"י קנין הקרקע ממילא אמרינן דקונה מתחלה את הקרקע וברגע שאח"כ את המטלטלין מדין חצר, דמאחר שהוא מקנה לו את המטלטלין מאי איכפת לי' להמקנה אם הקונה זוכה בהמטלטלין כאחת עם הקרקע או אם זוכה בהם ברגע שאח"כ, ולכן אומדן דעת היא זאת שרצונו להקנות לו בכל אופן המועיל, וממילא הוא קונה המטלטלין ברגע שאח"כ מדין חצר, ולא צריכינן לאגב, ולזה מתרץ הריטב"א דנ"מ בחצר שאינה משתמרת, פירוש וגם אינו עומד בצדו דאז לא קני מדין חצר:

שוב ראיתי בהגהת אמרי ברוך בחו"מ סי' ר"ב, ונראה מדבריו שם שמפרש ג"כ דברי הריטב"א כמו שפירשתי, עיי"ש:

אמנם דעת הש"ך נראה דלא סגי לקנות מדין חצר בהקנאה אחת של הקרקע והמטלטלין, רק דלאחר שקנה החצר צריך להקנות לו את המטלטלין שבתוכו, עיי"ש בסי' קצ"ח ובסי' ר"ב, וא"כ אין זה כדעת הריטב"א:

הן אמת כי דברי הש"ך נפלאים גם בזה, דאפילו לפי שיטתו דלא אמרינן חצירו וקנינו באים כאחד, מ"מ למה יהי' צריך דוקא להקנות לו המטלטלין אחר קניית החצר, ולמה לא נימא דכיון שגמר עמו מקודם את המקח או את המתנה של הקרקע ושל המטלטלין המונחין בה, ושוב אמר לו לך חזק וקני הקרקע, והמטלטלין שבתוכה מדין חצר, או אפילו לא אמר כלום רק שעשה הקנין של הקרקע בפניו, דקנה מתחלה הקרקע, ומיד ברגע שאח"כ קניא לי' חצירו את המטלטלין שבו, וכנ"ל, וכבר עמדו בזה בשו"ת ברית אברהם חלק או"ח סי' כ"ח אות ז' ט' י' ובחידושי הרי"מ חו"מ סי' קצ"ח ס"ק י"א, ומה שרצה בברית אברהם באות ז' שם ליישב דכיון דבשעת קנין החצר א"א לו לקנות המטלטלין וברגע שאח"כ אין המוכר מקנה לו כלום. והוי זה כמו חצירה הבאה לאחר מיכן דלא מהני, עיי"ש, ומלבד מה שדחה זה הוא ז"ל בעצמו שם בסוף אות ט' דלא דמי זה לחצירה הבאה לאחר מיכן, עיי"ש, מלבד זה הוא תמוה מאוד, דגם חצירה הבאה לאח"כ עצמו דלא מהני הוא רק בגט משום דלא הוי נתינה מידו לידה, ובגט בעינן נתינה מידו לידה, דונתן בידה כתיב. אבל במקח וממכר ומתנה פשיטא דגם חצירו הבאה לאח"כ קנה, דאם יאמר אדם לחבירו חפץ זה שלי כשיבוא לחצירך תקנה אותו ע"י חצירך פשיטא דקונה אותו כשבא אח"כ לחצירו, וגדולה מזו מצינו בר"פ המפקיד בל"ב דרבא נעשה כאומר לו [פירש"י בשעה שמסרה לו] לכשתגנב ותרצה ותשלמני סמוך לגניבותיה קנוי' לך, והיינו כשתהי' הפרה אז בחצירו, כמ"ש רש"י שם בד"ה א"נ, וממילא ה"ה באם מניח חפץ שלו בחצר של מאן דהוא, ואומר להזוכה כשתקנה החצר מפלוני ויהי' החצר שלך תקנה זה החפץ שלי ע"י חצירך, דודאי קונה החפץ אח"כ כשנעשה החצר שלו, ובהדיא שנינו בב"ב דפ"ה ע"א דבמוכר מטלטלין לחבירו והיו ברשות הלה המופקדים אצלו דלא קנה עד שישכיר לו הנפקד להלוקח את מקומו, עיי"ש, והיינו ממש חצירו הבאה לאחר מיכן, וקנה, ולא משמע כלל בש"ס ופוסקים דיהי' המוכר צריך להקנות המטלטלין להלוקח עוד הפעם לאחר ששכר מקומו מהנפקד, אלא כיון ששכר את מקומו בפני המוכר, או בצווי שלו כדי שיקנה עי"ז, מיד קנה המטלטלין מדין חצר, ומכש"כ בנ"ד דהמוכר מקנה לו להלוקח את מקום המטלטלין כדי שיקנה עי"ז את המטלטלין, אפילו אם נימא דא"א לב' הקנינים לחול כאחד מדין חצר, מ"מ למה לא נימא דהקנאה זו של המקנה מועלת שיקנה מקודם

את המקום וברגע שאח"כ לאחר שכבר יהי' חצירו יקנו לו המטלטלין מדין חצר, וכנ"ל, ומ"ש בחידושי הרי"מ שם ליישב דהש"ך מיירי היכי דיש קפידא על ב' קנינים כאחד, או דהחזיק שלא בפניו בהקרקע, והמוכר לא אמר לו רק לך חזק וקני, דאז לא קנה המטלטלין אח"כ, דצ"ל לו ג"כ משוך וקני, אם לא שהי' חצירו מכבר, דאז בדיבור בעלמא שקיבל עליו למכור לו מיד קנה, עיי"ש, אפילו אם נדחוק עצמינו בזה בדברי הש"ך בסי' ר"ב, במה שעיקר חסר מן הספר ואין הלשון מורה עלי', אבל עדיין יקשה על מ"ש הש"ך בסי' קצ"ח בשוכר את מקומו דצריך להקנות לו המטלטלין אחר שכירת המקום, ושם בודאי אין קפידא על ב' הקנינים כאחד, וגם עיקר שכירת המקום שם הוא כדי שיקנה עי"ז המטלטלין, וזה הוי כמשוך וקני, ומהני אפילו כשעשה הקנין בהמקום שלא בפני המוכר, כמ"ש בחידושי הרי"מ עצמו שם, וגם בלא כל זה למה לנו לאוקמי שם דמיירי כשיש קפידא על ב' הקנינים כאחד, או דעשה הקנין בהמקום שלא בפני המוכר, כדי שנצטרך לדחוק עצמינו עוד בדוחק אחר דמיירי ג"כ שמקנה לו המקום מחדש אח"כ, ולמה לא בפשוטו דאין קפידא כלל שיהי' ב' הקנינים כאחד, רק העיקר ששוכר המקום כדי שיקנה עי"ז את המטלטלין, יהי' הקנין איך שיהי', וכנ"ל, וקנין השכירות עשה בפני המוכר, דאז שפיר נוכל לומר דקנה הקרקע וברגע שאח"כ המטלטלין, בלי שום קנין אחר מחדש אחר שכירת המקום, וע"כ צ"ל דבכל ענין מצריך הש"ך קנין מחדש אחר שכירת המקום, ותמוה למה צריך לזה, וכנ"ל:

ולכאורה הי' אפשר לומר בדעת הש"ך, דכבר נודע מ"ש הט"ז בחו"מ סי' קפ"ט בתירוץ הב' דהמפקיד אינו יכול להקנות להנפקד את הדבר המופקד אצלו ע"י מה שמונח בחצירו, דהרשות שהדבר מונח בו הוא של המפקיד, דהא השאיל לו המקום הזה לשמירת ממונו, עיי"ש, וכן עלה על דעת חכם אחד בתשובת מהרי"ט, אמנם המהרי"ט חלק ע"ז, דשפיר קני הנפקד ע"י חצירו, והסכים עמו הנתיבות בסוף הקדמתו לסי' ר', עיי"ש, ובאמת שכן מבואר להדיא בחו"מ סי' רמ"א ס"ב, דבנתן לו הפקדון שהי' מופקד אצלו הרי זה מתנה הנקנית בדברים בלבד, עכ"ל, והיינו ע"כ משום דקניא לי' חצירו, וזה הוא מהרמב"ם פ"ג מה' זכי' ומתנה, ובנתיבות שם הביא בשם המהרי"ט ג' טעמים ע"ז, וביאר אותם, א'. דבמה קנה המפקיד המקום הזה, לא בכסף ולא בחזקה, והגם דזה ודאי דלתשמיש קונה אותו בשימוש בעלמא בלבד, אבל אין זה קנין הגוף לקנות על ידו בתורת חצר, רק שעבוד וקנין פירות בעלמא לתשמיש, ולקנות מדין חצר ע"י חצר השאול צריך שיהי' לו בו קנין הגוף לפירות, דהיינו ע"י חזקה דנעל גדר, ב'. דכיון דלא יחד לו מקום, והנפקד יכול לפנותו ממקום זה למקום אחר, שפיר הוי זה חצר הנפקד,

ג' כיון דהמפקיד מקנה לו הפקדון הרי חצירו ומתנתו באים לו להנפקד כאחד, עיי"ש בנתיבות, ולפ"ז אם אחד מקנה חצירו לחבירו, ושעי"ז יקנה המטלטלין המונחים בו, לדעת הש"ך דאין ב' הקנינים יכולים לחול כאחד, רק דנימא דמתחלה קונה החצר וברגע שאח"כ יקנו לו המטלטלין ע"י חצירו, בזה שפיר יש לומר כיון דלא קנה מתחלה אלא החצר, א"כ כיון שעדיין המטלטלין של המקנה מונחין בהחצר, מקום המטלטלין רשותו של המקנה הוא, ואיך יקנה הקונה ברגע שאח"כ את המטלטלין ע"י חצירו, הלא אותו המקום של המטלטלין הוא חצירו של המקנה, דבשלמא בשאר מפקיד הגם שחפצים שלו מונחים בהמקום, מ"מ כיון דלא עשה חזקה בגופו של המקום, כמו נעל גדר, רק חזקת פירות של שימוש בעלמא, לא אלימא חזקה זו להקנות לו המקום בקנין הגוף, אלא אין לו עי"ז רק קנין פירות בעלמא לשימוש ולא הוי זה חצירו לענין קנין, אבל כאן דמתחלה הי' גוף החצר שלו לגמרי, אלא שעתה הקנה אותו לחבירו, וכיון דבמקום הזה השאיר עדיין החפצים שלו, יש לומר דנשאר לו עדיין במקום הזה קנין הגוף שלו שמקודם לפירות השימוש, וגם אין לו רשות להקונה לפנות החפצים ממקום הזה למקום אחר, כיון דשייר המקנה לעצמו המקום הזה לשימוש, ולא דמי לשאר מפקיד בסתם ולא יחד לו מקום, כמובן, וממילא בטלו בנידון זה ב' טעמים הראשונים של המהרי"ט הנ"ל, וע"כ צריך לבוא בזה לטעם הג', דכיון דמקנה לו ברגע שאח"כ המטלטלין שלו המונחים שם א"כ הרי חצירו ומתנתו באים לו להקונה כאחד, והרי הש"ך לא ס"ל דחצירו ומתנתו באים כאחד, ובזה א"ש דברי הש"ך מקושיא הנ"ל, דהש"ך לשיטתו לא הי' יכול לומר דמתחלה קונה החצר וברגע שאח"כ המטלטלין, דאכתי מוכרח לומר גם בזה חצירו ומתנתו באים כאחד, וכנ"ל, כן הי' מקום לומר לכאורה:

אבל לקושטא דמלתא גם זה א"א לומר בדעת הש"ך, דא"כ גם בב' קנינים להדיא, שמקנה לו מתחילה החצר, ואח"כ המטלטלין, ג"כ א"א לו לקנות המטלטלין ע"י חצירו, דסוף סוף צריכינן לבוא בזה לחצירו ומתנתו באים כאחד, ולפ"ז אי אפשר לקנות מטלטלין של חבירו ע"י חצירו אלא כשבאו המטלטלין להחצר אחר שכבר הי' חצירו, אבל אם הי' מונחין בהחצר מקודם דנעשה חצירו שוב אי אפשר לו בשום אופן לקנות המטלטלין ע"י חצירו, דבכל אופן חצירו ומתנתו באים בזה כאחד, וכנ"ל, ובאמת כן כתב בשיטה מקובצת אשר הובא בקצה"ח סי' קצ"ח ס"ק ב', אבל הרי הש"ך לא ס"ל כן, אלא הגם דהמטלטלין מונחים בהחצר מקודם דנעשה חצירו יכול המקנה להקנות לו מתחלה את החצר ואח"כ המטלטלין, הגם דלא ס"ל להש"ך דחצירו ומתנתו באים כאחד, וע"כ צ"ל דגם בזה יש לומר טעם הא' של המהרי"ט הנ"ל, והיינו דהמקנה לא השאיר לו לאחר קנין

החצר בהמקום שהמטלטלין שלו מונחים שם אלא שעבוד בעלמא קנין פירות לתשמיש, ושוב לא הוי זה חצירו כלל לענין קנין, רק חצירו של הקונה, ולכך קונה אח"כ על ידו את המטלטלין, וא"כ לפ"ז שוב גם בקנין אחד יהי' סגי, דהיינו דיקנה מתחלה החצר וברגע שאח"כ את המטלטלין, וכנ"ל, ולכן דברי הש"ך צע"ג גם בזה:

והנה בקצה"ח שם כתב דדברי הש"מ הנ"ל המה כדברי הש"ך, אמנם המעיין שם בש"מ יראה שדבריו רחוקין מאוד מדברי הש"ך, וכנ"ל, דלהש"מ א"א לו כלל לקנות מטלטלין ע"י חצירו אלא כשבאו המטלטלין להחצר אחר שנעשה חצירו, לא זולת כלל, ולהש"ך גם כשהי' המטלטלין בהחצר מקודם דנעשה חצירו יכול להקנותו בב' קנינים, מתחלה החצר ואח"כ המטלטלין, אלא דבקנין אחד א"א לו לקנות מדין חצר, וכנ"ל:

סוף דבר אתה רואה דהריטב"א והש"מ והש"ך המה ג' דעות מחולקות, דלהריטב"א גם בקנין אחד יכול להקנות החצר והמטלטלין, אלא שאין הקנין של שניהם חל ברגע אחת מדין חצר, רק מתחלה קונה החצר ואח"כ המטלטלין, ולהש"ך בקנין אחד מדין חצר אי אפשר, רק בב' קנינים, ולהש"מ כל שבאו המטלטלין להחצר מקודם דנעשה חצירו שוב אי אפשר לו לקנות המטלטלין כלל ע"י מה שנעשה אח"כ חצירו מדין חצר, וזה דלא כמו שנראה מדברי הח"ס שם שהשוה ג' דעות הנ"ל, והמעיין באמת יראה דליתא, וכנ"ל:

אמנם גם דברי הש"מ נפלאים מאוד מאתנו, דמלבד שכל הסוגיות הנ"ל סותרות לזה, ב"ב פ"ד ב' שוכר את מקומו, ושם פ"ה עד שישכור את מקומו, וב"מ י"א מקומו מושכר לו, וב"ק י"ב, וכנ"ל, שמכל זה מבואר דגם כשלא נעשה חצירו עד אחר שבאו המטלטלין לתוכו ג"כ נקנים לו המטלטלין בקנין חצר, וכנ"ל, אבל מלבד זה נפלאים דברי הש"מ גם מצד עצמם, והמה כהלכתא בלא טעמא, דאיזה טעם יש לנו לומר בזה, ולמה אינו קונה המטלטלין מדין חצר בשום אופן כשנעשה חצירו אחר ביאת המטלטלין לתוכו, ובשלמא במכירה ומתנה דאית בעלים להמטלטלין יש מקום לומר הטעם כמו שכתבתי לעיל, דבכל אופן צריכין לבוא בזה לחצירו וקנינו באים כאחד, וזה לא ס"ל לשיטה זו, וכנ"ל, אבל הלא הש"מ כתב זה גם על מציאה והפקר, דמשו"ה לא נקנה המציאה לבעל הגל מדין חצר, יען דלא הי' חצירו בשעה שבא המציאה לתוכו, ובמציאה והפקר לא שייך טעם זה, דהגם דנימא דלא קנה המציאה מיד כשנעשה חצירו, כאחד עם החצר, יען דלא ס"ל חצירו וקנינו באים כאחד, אבל למה לא נקנית לו המציאה אח"כ, אחר שכבר נעשה חצירו, דבזה כיון דהדבר המונח בו הוא הפקר ואין לו בעלים, א"כ בשעה שנתהוה חצירו נעשה גם המקום של המציאה חצירו לגמרי, ואין שום שייכות לאדם אחר גם להמקום הזה, וכיון שכבר נעשה חצירו לגמרי, למה לא נקנית לו המציאה

אח"כ ע"י חצירו, אף אם לא נימא חצירו וקנינו בכ"א, אבל מה לנו להאריך בזה, די לנו מה דחזינן שכל הראשונים אשר הקשו קושיא זו על הא דמצא בגל דלקני לי' חצירו, ולא תירצו כהש"מ, והוכרחו לומר תירוצים אחרים ע"ז. עיי"ש בתו' והרא"ש והנ"י ובמרדכי שהמציאו מחמת קושיא זו דין חדש, דאין חצירו של אדם קונה לו שלא מדעתו אלא דוקא העשוים להימצא עיי"ש, והובא דין זה ברמ"א בחו"מ סי' רס"ח ס"ג, ועיי"ש בנתיבות, הרי דכל הפוסקים הראשונים הנ"ל לא ס"ל הא דהש"מ, ומ"ש בקצה"ח שם דכ"כ גם בהגה"א כהש"מ, המעיין שם בהגה"א יראה דדבריו הם דברי המרדכי ממש, ולא מטעם זה דהש"מ אתי עלה, אלא משום דאינו דבר ההוה להימצא ולא נתכוון המוכר להקנות ולא הקונה לקנות, עיי"ש, באופן דשיטת הש"מ היא דעה יחידה ונפלאה, ולא קיי"ל כוותיה:

מיהו גם שיטת הריטב"א הנ"ל צ"ע, דלפי דבריו דמטעם חצר א"א לזכות כאחת, א"כ הא דמצינו בעבד ובגט ידו וגטו חצירה וגטה באים כאחד, והיינו ב' קנינים כאחד, וכנ"ל, ע"כ צ"ל בזה כמ"ש הח"ס הנ"ל, דהיינו דוקא היכי דהחצר הוא מדין יד, כגון בעומד בצדו, דומיא דיד דעבד דילפינן מיניה, אבל באינו עומד בצדו דהוא מדין שליחות לא מצינן למילף מעבד, ומסברא לא נוכל לומר ב' קנינים כאחד מדין חצר, והא דמבואר בכל הסוגיות הנ"ל דקני המטלטלים ע"י שכירת המקום, ואף שאינו עומד בצדו, ע"כ צ"ל דלא קני בבת אחת, רק דמתחלה קונה הקרקע, וברגע שאח"כ המטלטלין, וכנ"ל, אבל קשה דהא הריטב"א גופי' ס"ל בהא דתיזול ותיחד דמטעם חצר אמר רבא דתתגרש, גם לפי הס"ד דרבא דלא ידע ולא למד עדיין מיד דעבד הא דגטה וחצירה באים כאחד, וכנ"ל, וע"כ צ"ל בזה כמו שכתבתי לעיל, דהא דהי' צריך רבא לחדש ולמילף מיד דעבד דגוח"צ בכ"א היינו דוקא היכי דב' הקנינים תלוים זה בזה, ואי אפשר לחול זה בלא זה וזה בלא זה, אבל היכי דהקנינים אינם תלוים זה בזה, כגון במקנה לחבירו חצירו ומטלטלין שבתוכו כאחת דקנין החצר אינו תלוי בקנין המטלטלין זה הי' רבא יודע גם מקודם מסברא או מהמשניות דב"ב ודמעשר שני, דשוכר את מקומו, ומקומו מושכר לו, דב' הקנינים יכולים לחול כאחת, דשם בגט ע"כ צ"ל גם לפי הס"ד דרבא דב' הקנינים באים כאחת, דהא בהס"ד לא עלה על דעת רבא קושיית רב עיליש דמה שקנתה אשה קנה בעלה, וכן הא דאמרינן שם דלבסוף איגלאי מלתא דארוסה הואי, ואמר רבא אם אמרו בנשואה יאמרו בארוסה, עיי"ש, וא"כ אי אפשר לומר דדעת רבא הי' דתקנה מתחלה החצר וברגע שאח"כ את הגט, ועי"ז תתגרש, דהא בכה"ג דבשעת רגע חלות הקנין של הגט שוב אינה צריכה שום קנין בהמקום ולא שום סילוק מהבעל, דכבר נעשה המקום

שלה לגמרי ברגע הקודם, א"כ ברגע שאח"כ כשנעשה הגט שלה ע"י חצירה לא יצא הגט מרשות הבעל לרשותה, דהא מרשותו של הבעל כבר יצא הגט גם מקודם רגע ההקנאה של הגט, שנסתלק מקודם רשותו מהמקום ונעשה שלה לגמרי, וגם אז ברגע שנסתלק רשותו של הבעל מן המקום ונעשה שלה, גם אז לא נוכל לומר דיצא הגט מרשות הבעל לרשותה, דהא עכשיו אתה אומר דברגע ההוא שנעשה שלה עדיין אין זה חצירה וידה שתקנה על ידו, וא"כ לא בא אז הגט מרשות הבעל לרשותה דלהוי כאלו בא מיד הבעל לידה, דהא ברגע הזו עדיין לא הי' המקום הזה רשותה וחצירה וידה לענין גט, וזה דומה למ"ש הרמ"ה הובא בטור וש"ע אבה"ע סי' קל"ט ס"ב דאם בשעת הנתינה לחצירה לא עמדה בצדו לא מקרי זה שבא מיד הבעל לחצירה, יען דאין זה חצירה וידה לענין גט ולכן אף כשבאה אח"כ לצדו ואמר לה הא גיטיך לא מהני, דאז שוב הוי כטלי גיטיך מע"ג קרקע, עיי"ש, ולפי מ"ש התורת גיטין שם בס"א גם הרשב"א והר"ן ס"ל כן דהנתינה לחצירה שאינה עומדת בצדו לא מיחשב נתינה לידה, רק דאינהו ס"ל דכיון דאין החצר שלה לגמרי עד שעת חלות הגט, דקודם לזה מה שקנתה אשה קנה בעלה, א"כ בשעת חלות הגט יצא הגט מרשותו לרשותה, עיי"ש, אבל בנ"ד דלפי הס"ד דרבא דלא עלה על דעתו הא דמה שקנתה אשה קנה בעלה, או בארוסה דלא קנה בעלה, וא"כ ברגע הקנין שלה את המקום נסתלק רשות הבעל מהמקום לגמרי, אבל אעפ"כ לא בא אז הגט עדיין מרשות הבעל לרשותה, דהא ברגע הזו עדיין אין זה רשותה וחצירה וידה שתקנה על ידו, וכנ"ל, וברגע שלאחריו כשקונית הגט ע"י מה שמונח בחצירה, אז שוב לא הי' זה רשותו כלל דלהוי כאלו בא אז מרשות הבעל לרשותה, והוי זה כטלי גיטיך מע"ג קרקע אליבא דכ"ע, גם להרשב"א והר"ן שלא בא הגט מידו לידה, ואיך תתגרש בו, ועיי"ש בתו' ד"ה ותיזול ובתו"ג סי' קל"ט סוף ס"א ותבין זה, וע"כ צ"ל דדעת רבא הי' גם בהס"ד דתתגרש ע"י חצירה בב' הקנינים של החצר והגט כאחת, דבזה שפיר בא הגט מרשות הבעל לרשותה, ולא הוי כטלי גיטיך מע"ג קרקע, כמ"ש התו' שם בד"ה ותיזול הרי חזינן דב' קנינים ע"י חצירה כאחת היכי דאין קנין החצר תלוי בקנין של הדבר המונח בתוכו, זה הוי ידע רבא גם מקודם, מסברא או מהמשניות הנ"ל, וזה לא הי' צריך רבא למילף מיד דעבד, וא"כ ממילא אין לחלק בזה בין היכי דהחצר הוא מדין יד או מדין שליחות, כיון דלא מיד דעבד צריכינן למילף זה, רק מסברא ידעינן זה, וכנ"ל, וא"כ גם שיטת הריטב"א צע"ג:

שבתי וראיתי דיש ליישב שיטת הריטב"א מקושיא זו, דבאמת דברי התו"ג הנ"ל צ"ע, שכתב בדעת הרשב"א והר"ן דגם אינהו ס"ל דהנתינה לחצירה שאינה עומדת בצדה וגם

לא אמרה מקודם תזכה לי חצירי לא מיחשב נתינה לידה, רק דאעפ"כ מהני לדידהו כשבאה אח"כ בצד החצר, או שאמרה אח"כ תזכה לי חצירי, והבעל אומר לה הא גיטיך, מטעם דע"י מה שקנתה אשה קנה בעלה לא נסתלק רשות הבעל מחצירה עד שעת חלות הגט, ולכך הוי אז כשאומר לה הא גיטיך כאלו נתנו אז מידו לידה, דאז בא הגט מרשות הבעל לרשותה, עיי"ש בתו"ג, וזה תמוה מאוד, דא"כ גם בדחאתו הרוח את הגט לחצירה, ואח"כ אמר לה הבעל הא גיטך ג"כ תהי' מגורשת לפ"ז, דהא בשעת חלות הגט בא הגט מרשותו לרשותה ע"י סילוקו של הבעל מהמקום, והרי הר"ן לא כתב כן, דז"ל הר"ן בפ' הזורק במשנה דאמר לה כנסי שט"ח זה, וה"ה כשנתנו לה לשם פקדון או שנתנו בחצירה לשם גירושין ואח"כ אמר לה הא גיטיך ועומדת בצד חצירה מתגרשת, כיון שמיד הבעל בא לידה או לחצירה, ומיהו אם דחאתו הרוח ונתנו בחצרה אע"פ שאמר לה הא גיטיך אינה מגורשת, דהו"ל כטלי גיטיך מע"ג קרקע דאמרינן בגמרא דאינה מגורשת, משום דליכא נתינת בעל, עכ"ל, הרי דהר"ן מחלק בין נתנו הבעל לחצירה שאינה עומדת בצדו ובין דחאתו הרוח לחצירה, וע"כ דלאו משום הטעם שכתב בתו"ג אתי עלה, דלטעם של התו"ג אין חילוק בין זה לזה, דבשניהם לא הי' נתינה של הבעל לידה, ובשניהם יש לומר דבשעת חלות הגט בא הגט מרשות הבעל לרשותה ע"י סילוקו של הבעל מהחצר, וכנ"ל, ומדמחלק הר"ן ביניהם ע"כ צ"ל דלאו מהאי טעמא שכתב התו"ג אתי הר"ן עלי', דגם הר"ן ס"ל בזה כהרמ"ה דמשום סילוקו של הבעל מחצירה לא הוי כבא הגט מרשותו לרשותה, ולכך בדחאתו הרוח לחצרה אעפ"י שאמר לה אח"כ הא גיטיך אינה מגורשת, והא דמגורשת בנתן הגט לחצירה ואינה עומדת בצדו, ואח"כ כשבאת ועומדת בצדו אמר לה הא גיטיך, היינו משום דבא הגט מיד הבעל לחצירה, והרי זה מבואר דלא כמ"ש התו"ג, אלא דהר"ן שפיר מחשיב לנתינה מה שנתן הבעל לחצירה אף שלא עמדה אז בצדו:

אמנם באמת צריך להבין סברת הרשב"א והר"ן בזה, דכיון דבשעת הנתינה לחצירה לא עמדה בצדו וגם לא אמרה מקודם תזכה לי חצירי, הרי לא נתן הבעל אז לא לידה ולא ליד שלוחה, ואיזה תועלת כלל יש בנתינה הזו, וכמו שתמה באמת בזה בתו"ג:

ונראה לפענ"ד לבאר הדברים, ולהבין פלוגתת הרמ"ה והרשב"א בזה, דהרי חזינן בגיטין ע"ח א' אמר לה כנסי שט"ח זה או שמצאתו מאחוריו וכו' נתן בידה והיא ישנה ניעורה קוראה והרי הוא גטה אינו גט עד שיאמר לה הא גיטיך, ובגמ' שם מייתי דר"ש ב"א פליג ע"ז, ואומר לעולם אינו גט עד שיטלנו הימנה ויחזור ויתננו לה ויאמר לה הא גיטיך,

ופירש"י לעולם אינו גט, הואיל ובא לידה שלא בהכשר עד שיטלנו וכו' עכ"ל, והלכה כרבי שם וכסתם משנה, כמ"ש באבה"ע ס"ס קל"ח:

ולכאורה טעמא לא ידעינן לזה, דהלא טעמו של רשב"א טעמא תירוצא הוא, דכיון דרחמנא אמר ונתן בידה, ואותה הנתינה לידה הי' שלא בהכשר, א"כ אין נתינה זו כלום, ואח"כ כשאומר לה הא גיטיך ושוב אינו נותן לה מחדש, הו"ל כטלי גיטיך מע"ג קרקע, דאין כאן נתינה לידה מהבעל:

ונראה בזה, דהנה הא דכתב רחמנא בגט ונתן בידה נכללו בזה ב' דברים, א'. הנתינה החומרית שמיד הבעל ליד האשה, והב'. הנתינה הקניינית, שהבעל יקנה לה הגט לשם גירושין, דנתינה בעלמא לידה בלא הקנאת הגט לא מקרי לפי האמת נתינה כלל, וכמו שהארכתי בזה לעיל בראיות ברורות, וגם צריך שיהי' הנתינה בתורת גט, אמנם גם בנתינה קניינית בלבד לשם גירושין בלא נתינה חומרית מידו לידה ג"כ לא סגי, דהא מהאי טעמא בטלי גיטיך מע"ג קרקע אינה מגורשת, משום דאין כאן נתינה חומרית מידו לידה, הגם דשפיר יכולה לקנות הגט גם כשנוטלתו מע"ג קרקע עפ"י הצווי שלו, וכמו דמהני בכל הקניית מטלטלין כשאמר לו המקנה להקונה לך משוך וקני, אבל בגט בעינן ג"כ נתינה חומרית מידו לידה, מלבד הנתינה הקניינית לשם גירושין, וכנ"ל:

והנה באמר לה כנסי שט"ח זה, או ששלפתו מאחוריו ועייך לה חרציה וסייע לה בלקיחתה כדמוקי לי' שם בגמ', וכן נתנו לידה כשהיא ישנה, בכל אלו יש כאן נתינה חומרית מידו לידה, אבל נתינה הצוריית דהיינו הקנאה בתורת גט אין כאן, ונתינה חומרית לבד לא סגי, וכנ"ל, ולכך ס"ל לרשב"א דנתינה זו אינה נחשבת לכלום, ולכך אפילו כשאומר לה אח"כ הא גיטיך, ונשלם בזה גם הנתינה הקניינות לשם גירושין, אעפ"כ לא מהני, דכיון דנתינת הגט כולל נתינה חומרית מידו לידה וגם נתינה קניינות לשם גירושין, צריכין להיות ב' נתינות הללו ביחד, דהיינו שבשעת הנתינה מידו לידה צריך שתהא הוא ניעורה. ושיאמר לה הא גיטיך, דאז הנתינה החומרית והקניינית לשם גירושין באים כאחת, וזה הוי נתינה מעלייתא דאמר רחמנא, משא"כ בנ"ד דבשעה שהיתה הנתינה החומרית מידו לידה לא הי' אז נתינה הקניינית לשם גירושין, דהא היתה אז ישנה, ואינה בת קנין דלא מינטר בידה, או דלא נתן לה אז בתורת גט, ובשעה שאומר הא גיטיך ויש כאן הנתינה הקניינית לשם גירושין אז אין כאן נתינה חומרית מידו לידה, ולהיות כי חדא בלא אידך לא סגי בגט, וכנ"ל, לכך ב' הנתינות הללו אינן כלום, ואינה מגורשת, עד שיחזור ויתננו לה ויאמר לה הא גיטיך, זאת היא סברת רשב"א:

אמנם רבי ס"ל דדוקא נתינה קניינית לבד בלא נתינה חומרית כלל לא מהני בגט אבל בנ"ד דשפיר הי' מקודם בשעת נתינת הגט נתינה חומרית מידו לידה, רק שהי' מחוסר נתינה הצוריית, דהיינו ההקנאה של הגט לשם גירושין, וכיון שאומר לה אח"כ הא גיטיך ויש כאן ג"כ הנתינה הקניינות לשם גירושין, מצרפינן ב' הנתינות להדדי, דהיינו נתינה החומרית שמקודם אל הנתינה הקניינית לשם גירושין של עכשיו, ובצירוף שניהם שפיר יש כאן נתינה מעלייתא, והוי נתינה אריכתא כך הוא סברת רבי, והכי קיי"ל, וכנ"ל:

ומעתה נבוא לדין החצר, הנה בתורה כתוב בגט ונתן בידה, אכן מרבינן ג"כ חצירה, מונתן מ"מ, וא"כ הוי כאלו הי' כתוב ונתן בידה או בחצירה, ובהיות כן מה שמניח הבעל את הגט בידה או בחצירה זאת היא הנתינה החומרית, שנותן הגט לידה, או לחצירה, אמנם שיהי' ג"כ בזה הנתינה הצוריית הקניינית, צריך כשנותן בידה שתהא ניעורה ויתננו לה בתורת גט, וכשנותן בחצירה שיהי' בזה ג"כ נתינה הקניינית צריך שתהא עומדת בצד חצירה, או שתאמר תזכה לי חצירי והוא חצר המשתמרת, אף שאינה עומדת בצדו, הא לאו הכי אין חצירה קונה לה בגט דחוב הוא לה, כמבואר כל זה בש"ס ופוסקים, ולזה ס"ל להרשב"א והר"ן דכי היכי דבנתן בידה והיא ישנה מהני מה שאומר לה אח"כ כשניעורה הא גיטיך, הגם דבשעת הנתינה לידה לא הי' אז רק נתינה חומרית לבד, וכשאומר אח"כ הא גיטיך אין כאן רק נתינה הקניינית לבד, אעפ"כ קיי"ל בזה כרבי דמצרפינן נתינה החומרית שמקודם עם נתינה הקניינית שלאח"כ דלהוי בצירוף שניהם נתינה מעלייתא, ומגורשת עי"ז, וכנ"ל, ה"ה כשנותן הגט בחצירה, והיא אינה עומדת בצד חצירה, וגם לא אמרה מקודם תזכה לי חצירי, ואח"כ כשבאת לצד חצירה, או שאמרה אח"כ תזכה לי חצירי, אמר לה הבעל הא גיטיך, ג"כ מגורשת עי"ז, דהגם דבשעת הנתינה לחצירה לא הי' אז רק נתינה חומרית, שנתן הגט לחצירה, אבל לא נתינה קניינית כלל, ואח"כ כשבאת לצד חצירה או שאמרה תזכה לי חצירי והוא אומר לה אז הא גיטיך, אין כאן רק נתינה קניינית לבד, מ"מ מצרפינן ג"כ נתינה החומרית שמקודם עם נתינה הקניינית שלאח"כ, ובצירוף שניהם שפיר הוי נתינה מעלייתא, וכמו ידה ממש, וכנ"ל, כך היא סברת הרשב"א והר"ן בזה, ומשו"ה כתב הר"ן שם בר"פ הזורק דכשנתן הגט לחצירה ואח"כ אמרה תזכה לי חצירי, דבשעה שזרקו שם חצר לא הוי לא שליח דידה ולא שליח דידי', ואין לך לומר שיהא אלא כאלו נתנו בידה לפקדון, עכ"ל, ור"ל דהגם דבשעת הזריקה שלו לחצירה לא הי' אז נתינה קניינית דנהוי החצר כשלוחה, אבל עכ"פ נתינה חומרית הי' בזה, שנתן הגט לחצירה, והוי כאלו נתנו בידה לפקדון דנהי דלא קנתה הגט אבל עכ"פ נתינה חומרית הוי בזה, שנתן הגט לידה, ומהני

כשאומר לה אח"כ הא גיטיך, וה"ה בזה מהני כשאומר לה אח"כ כשאומרת תזכה לי חצירי הא גיטיך, דהנתינה לחצירה שנתן מקודם הוי נתינה חומרית עכ"פ, הגם שאינה קניינית, ובצירוף הנתינה הקניינית שאח"כ הוי נתינה מעלייתא, וכנ"ל:

אמנם הרמ"ה ס"ל דכשנותן הגט לחצירה שאינה עומדת בצדו לא מהני מה שאומר לה אח"כ כשבאת בצדו הא גיטיך, רק צריך שיחזור ויתננו לה ויאמר הא גיטיך, דהנתינה שנתן מקודם לחצירה כשלא היתה עומדת בצדו לא נחשבת לכלום, אף לא לנתינה חומרית, ואין זה דומה לנתן בידה והיא ישנה, דשם כיון דכתוב בתורה ונתן בידה, ופשיטא דגם כשהיא ישנה הוי זאת ידה, רק שאינה אז בת אגרושי ובת קנין, ולא הוי זאת נתינה קניינית, אבל מ"מ עכ"פ נתינה חומרית היא זאת, שנתן הגט לידה, ולכך שפיר מצרפינן הנתינה חומרית הזאת אל הנתינה הקניינית שאח"כ מה שאומר לה כשניעורה הא גיטיך, וכנ"ל, אבל בחצר מידי כתיב באורייתא ונתן בחצירה, כמו שכתוב ונתן בידה, דנימא דבנתינה לחצירה, איך שהוא, אפילו אינה עומדת בצדו, כבר עשה בזה הנתינה החומרית עכ"פ, שנאן בחצירה, הלא בתורה לא כתוב כלל חצירה בהדיא, אלא דמרבינן חצירה מונתן מ"מ, וכיון דאמרינן בגמרא דחצר דגט משום יד אתרבאי ולכך בעינן שתהא עומדת בצדו דומיא דידה בסמוכה לו, כמבואר שם בר"פ הזורק, א"כ לא אתרבי חצירו בגט אלא בעומדת בצדו, דומיא דידה, וחצר לא כתיב באורייתא, אלא ידה, רק דמרבינן ג"כ חצר כשעומדת בצדו, דהוא ג"כ כידה, וכן כשאומרת מקודם תזכה לי חצירי לא גרע עכ"פ משלוחה, אבל אם בשעת נתינת הגט לחצירה לא עמדה בצדו, וגם לא אמרה מקודם תזכה לי חצירי, א"כ הרי לא נתן הגט לא לידה ולא ליד שלוחה, וא"כ אין כאן נתינה כלל, אפילו נתינה חומרית, דלא מצינו נתינה אלא לידה, או ליד שלוחה, דהוא כידה, אבל כשלא הי' הנתינה לא לידה ולא ליד שלוחה אין כאן נתינה כלל, ומה בכך שנתן לחצירה, כיון דאין זה חצר שנתרבה לענין גט, וא"כ לא לבד שאין בזה נתינה קניינית, אלא אפילו נתינה חומרית אין כאן, כיון שלא נתן הגט לחצר שהוא דומיא דידו או דומיא דשלוחו הכתוב בגט, וכיון דלא הי' כאן נתינה חומרית כלל, ס"ל לרמ"ה דאינה מגורשת עד שיחזור ויתננו לה כשבאת לצד חצירה ויאמר לה הא גיטיך, אבל באמירת הא גיטיך לחוד לא סגי, דהוי כטלי גיטיך מע"ג קרקע, כיון שלא הי' כאן נתינה חומרית מידו לידה או ליד שלוחה כלל, וכנ"ל:

אמנם עדיין אין דברי הרשב"א והר"ן מיושבים כל הצורך, דלכאורה סברת הרמ"ה מוכרחת יותר, דכיון דלא מרבינן אלא חצירה דהוא דומיא דידה בעומדת בצדו, או דומיא דשלוחה באומרת תזכה לי חצירי, א"כ כשנתן בחצירה דאינה עומדת בצדו וגם לא

אמרה מקודם תזכה לי חצירי, גם נתינה חומרית לא הוי, דהא לא נתן כלל לחצר שהוא דומיא דידה או דומיא דשלוחה דאיתרבי בגט, וכנ"ל:

ואולי יש לומר דסברת הרשב"א והר"ן הוא כך, דכמו דחזינן בנתן בידה והיא ישנה דנחשב עכ"פ לנתינה חומרית, הגם דבלי ספק דמ"ש בתורה ונתן בידה הכוונה היא בידה כשהיא ניעורה, וא"כ כשנתן בידה והיא ישנה למה יהי' זה נחשב לנתינה כלל, ואפילו לנתינה חומרית, דהא לא נתן כלל לידה כזה שכיוונה אלי' התורה, ודוקא בנתן בידה לשם פקדון בזה נוכל לומר דעכ"פ יש בזה נתינה חומרית, דהא נתן בידה כשהיא ניעורה, אבל כשהיא ישנה לכאורה גם נתינה חומרית אין כאן, דהא ליד כזה לא כיוונה התורה כלל, וע"כ צ"ל דכיון דאינו מחוסר בזה שיהי' יד כפי כוונת התורה אלא להקיץ אותה משנתה, וזה סמה בידן, ולכך לא מיחשב זה כמחוסר מעשה, ושפיר נוכל לחשוב זה לנתינה חומרית עכ"פ, וא"כ ה"ה בנתן בחצירה שאינה עומדת בצדו, כיון דהחצר הוא שלה, ואינו מחוסר בזה דליהוי ידה אלא ביאתה וקריבתה אל החצר, מחוסר קריבה לאו כמחוסר מעשה דמי, כבשבת דף ק"ד ע"ב, ומחשבינן נתינה זו עכ"פ לנתינה חומרית כאלו נתן לידה בלא הקנאה, וכן באומרת אח"כ תזכה לי חצירי כיון דלא הי' מחוסר בשעת נתינה אלא אמירה זו שפיר מחשבינן לה גם עכשיו עכ"פ כנתינה חומרית ליד שלוחה, ואין לומר דאמירת תזכה לי חצירי הוי כמינוי שליחות, ומינוי שליחות פשיטא דהוי מעשה רבה, דזה אינו דבחצר אינה צריכה למנות אותו כלל, דממילא הוי שלוחה במידי דזכות, אלא יען דגט חוב הוא לה צריך להיות האמירה שלה תזכה לי כי היכי דלהוי גילוי דעת חזק מצדה דניחא לה, ולכך לא הוי אמירה זו כמחוסר מעשה, ואין זה דומה לחצירה הבאה אח"כ, שנתן הגט לחצר חבירו ואח"כ הקנה חבירו החצר לה, דשם לא הי' החצר שלה בשעת נתינה, והי' צריך לזה מעשה רבה של חבירו להקנות לה החצר שיהי' שלה, ולכך לא הוי זה כנתן בידה, אבל כשהחצר הוא שלה בעת הנתינה, ואין צריך עוד שיהי' ידה אלא קריבה שלה אל החצר, או אמירתה תזכה לי כי היכי דלהוי שלוחה, זה אינו כמחוסר מעשה, ונחשב עכ"פ לנתינה חומרית לצרפה אח"כ אל הנתינה הקניינית כשבאת בצדו או שאמרה תזכה לי חצירי ואומר לה הא גיטיך, וכמו בנתן בידה כשהיא ישנה דמחשבינן זה עכ"פ לנתינה חומרית הואיל ואינו מחוסר מעשה רבה אלא להקיץ אותה משנתה, וכנ"ל:

ויהי' איך שיהי' בזה, עכ"פ זה ברור דהרשב"א והר"ן מחשבו נתינת הבעל לחצירה שאינה עומדת בצדו וגם לא אמרה מקודם תזכה לי חצירי לנתינה מעליא, הגם שאינה קניינית כלל, אבל עכ"פ היא נתינה חומרית, ובצירוף הקניינית שאח"כ ע"י אמירת הא

גיטיך לאחר שבאת בצדו או לאחר אמירתה תזכה לי חצירי מגורשת, כי שפתי הר"ן ברור מללו כן דנתינה חומרית עכ"פ הוי זאת, ושהוי כמו נתן בידה לפקדון, ומשום זה מחלק הר"ן בין נתן הבעל לחצירה שאינה עומדת בצדו ובין דחאתו הרוח לחצירה, וכנ"ל, ובהיות כן פשוט דאין שום חילוק בזה בין כשיש לבעל פירות בנ"מ שלה, ובין שאין לו פירות, כמו בארוסה, או שכתב לה דו"ד אי"ל בנכסייך, דבכל ענין היא מגורשת להרשב"א והר"ן כשבאת בצדו אח"כ או שאמרה אח"כ תזכה לי חצירי והבעל אומר לה הא גיטיך, ודלא כמ"ש בתו"ג בזה:

ולפ"ז נבא לנידון שלפנינו, בהא דאמר רבא תיזול ותיחוד, לפי הס"ד דלא ידע עדיין הא דגיטה וחצירה בכ"א, דלפי שיטת הרמ"ה דבשעת הנתינה לחצירה צריך דוקא שיהי' החצר דומיא דידה או שלוחה הכתוב בגט, הא לאו הכי אין זה נתינה כלל, דלא נתן לחצירה כזה שנתרבה לענין גט, א"כ ע"כ צ"ל דגם לפי הס"ד ידע רבא דהיכי דאין קנין החצר תלוי בקנין הדבר המונח בו אמרינן דב' הקנינים באים כאחד, לכך מתגרשת מדין חצר בב' הקנינים כאחד, ע"י מה דתיזול ותיחוד, ולא הוי כטלי גיטיך מע"ג קרקע הואיל דבא הגט מרשותו לרשותה, וכמ"ש התו' שם, דאי אפשר לומר דלפי הס"ד הי' סובר רבא דתקנה מתחלה החצר וברגע שאח"כ הגט, דא"כ הוי לי' כטלי גיטיך מע"ג קרקע, דהא בשעת הרגע שקנתה החצר ויצא הגט מרשותו לא בא אז לרשותה וחצירה דנתרבה לענין גט, דהא ברגע הזו הגם שקנתה המקום, אבל עדיין אין זה חצירה וידה לקנות על ידו, וברגע שאח"כ כשנעשה חצירה וידה לקנות על ידו וקונית הגט, אז כבר לא הי' הגט ברשות הבעל מרגע הקודם לו, ונמצא שלא בא הגט מרשותו לרשותה, והוי כטלי גיטיך מע"ג הקרקע, וע"כ צ"ל דגם לפי הס"ד אמר רבא דתתגרש ע"י ב' הקנינים כאחד, וכנ"ל:

אבל לפי שיטת הרשב"א והר"ן דאם רק נתן הגט בחצירה אף שלא הי' אז החצר דומיא דידה או שלוחה ג"כ הוי זה עכ"פ נתינה חומרית לצרף אותה אח"כ אל הנתינה הקנינית, וכנ"ל, א"כ יש לומר דבהס"ד לא הוי ס"ל לרבא כלל ב' קנינים כאחד, אף היכי דאין קנין החצר תלוי בקנין הגט המונח בו, אלא דרבא הוי ס"ל אז דתקנה בתחלה החצר וברגע שאח"כ הגט, ועי"ז תתגרש, ולא הוי זה כטלי גיטיך מע"ג קרקע, יען דברגע שקנתה החצר יצא הגט מרשותו לרשותה, והגם דלא קנתה אז עדיין הגט ולא הוי בזה עדיין נתינה קניינית, אבל עכ"פ הוי בזה נתינה חומרית ע"י מה שיצא הגט מרשותו לרשותה, והוי כאלו נתן בידה כמ"ש התו' שם, והגם דלא הוי אז המקום עדיין רשותה וחצירה וידה לענין קנין, ואין זה חצר דנתרבה לענין גט, מ"מ כיון דאינו מחוסר מעשה שיהי' חצר כזה, רק מחוסר זמן, דברגע שאח"כ ממילא יהי' החצר חצר כזה דנתרבה לענין גט

ולקנות על ידו, והזמן ממילא אתיא, שוב קרינן לשיטת הרשב"א והר"ן בנתינה לחצירה כזה ונתן בידה, והוי עכ"פ בזה נתינה חומרית לחצירה, וכשקונית ברגע שאח"כ את הגט ממילא מצרפינן נתינה החומרית שמקודם אל הנתינה הקניינית שאח"כ ומתגרשת ע"ז, אבל לעולם לא הוי ס"ל לרבא בהס"ד מסברא ב' קנינים כאחת אף היכי דאין תלוי קנין החצר בקנין מה שבתוכו:

ובזה יש לומר דרש"י דפירש בהס"ד מטעם אגב והרשב"א והר"ן דפירשו גם בהס"ד מטעם חצר אזלי לשיטתייהו, דזה ס"ל לכ"ע דבהס"ד לא הוי ס"ל לרבא כלל ב' קנינים כאחת מדין חצר, ולזה רש"י ס"ל כהרמ"ה, ומשו"ה לא הי' יכול לפרש דתתגרש מדין חצר ע"י דתקנה בתחלה החצר וברגע שאח"כ הגט, דזה הוי כטלי גיטיך מע"ג קרקע, וכנ"ל, ולכך הוכרח לפרש בהס"ד מדין אגב, וס"ל לרש"י דדוקא כשמתגרשת ע"י מה שהגט הוא בידה או בחצרה אז צריך לנתינה חומרית ג"כ, שהבעל יתן הגט לידה או לחצירה, אבל כשמתגרשת ע"י מה שמקנה לה הגט באגב אז אין צריך לשום נתינה חומרית כלל, דזה גופה מה שמקנה לה הגט הוי הנתינה, ודוק, אמנם הרשב"א והר"ן לשיטתייהו, דס"ל דכל שנותן לחצר שלה, אף דהוא באופן שאינו קונה, ואינו דומיא דידה או שלוחה הכתוב בגט, אעפ"כ שוב לא הוי זה כטלי גיטיך מע"ג קרקע, וכנ"ל, לכך פירשו גם בהס"ד דמדין חצר אמר רבא דתתגרש, והיינו דמתחלה תקנה החצר וברגע שאח"כ הגט, וכנ"ל:

והנה הריטב"א בפ' הזורק כתב ג"כ כהר"ן, דדוקא בדחאתו הרוח לחצירה לא מהני שיאמר לה אח"כ הא גיטיך, אבל בנתנו הבעל לחצירה ואח"כ באת בצדו ואמר לה הא גיטיך מגורשת, עיי"ש, ולזה פירש ג"כ דמדין חצר אמר רבא דתתגרש גם בהס"ד, והיינו דמתחלה תקנה החצר וברגע שאח"כ הגט, וכנ"ל, אבל ב' קנינים כאחת מדין חצר לא הוי ס"ל לרבא כלל בשום אופן בהס"ד מסברא, ורק לבתר כן יליף רבא מיד דעבד דבאים כאחת, וכיון שכן שפיר יש לומר דלא אמרינן ב' קנינים באים כאחת מדין חצר אלא היכי שהחצר הוא מדין יד, דומיא דיד דעבד דילפינן מיני', אבל לא היכי דאין החצר אלא מדין שליחות, וכנ"ל, וא"ש שיטת הריטב"א דמדין חצר אי אפשר לזכות כאחת, רק מדין אגב, והיינו בחצר שאינו עומד בצדו, דאינו מדין יד, וכנ"ל:

אמנם אעפ"כ נראה לפענ"ד להוכיח דהרשב"א והר"ן לא ס"ל כהריטב"א בזה לחלק בהא דבאים כאחד בין היכי דהחצר הוא מדין יד או מדין שליחות, דהא כתבו הרשב"א והר"ן שם בפ' הזורק דהיכי דאמרה תזכה לי חצירי מתגרשת אף שאינה עומדת בצדו, והיינו מדין שליחות, כיון דניחא לה בכך ואומרת תזכה לי חצירי, עיי"ש, ומסתימת דבריהם

משמע ודאי דלאו דוקא איירי בארוסה שאין לבעל פירות או בכתב לה דו"ד אין לי בנכסייך, אלא ודאי מיירי בפשוטו כי אורחא דמילתא דאית לי' לבעל פירות, וא"כ יקשה ע"ז קושיית הגמ' היכי מתגרשת ע"י חצירה הא מה שקנתה אשה קנה בעלה, וע"כ צ"ל בזה כמו שמתרץ רבא גיטה וחצירה באים כאחד, הרי דגם כשהחצר הוא מדין שליחות ס"ל להרשב"א והר"ן גוח"צ בכ"א, הגם דלא הוי דומיא דיד דעבד ממש, ואין לומר בזה דשאני סילוק מקנין, דשם כיון דהחצר הוא שלה אין ב' קנינים באים כאחד, רק סילוקו של הבעל מהחצר וקנין הגט באים כאחד, וזה שפיר אמרינן גם מסברא, אף היכא דאין החצר מדין יד, וכמ"ש הח"ס, דזה אינו דהא חזינן דבגמ' מקשה על המשנה דהזורק לחצירה דמגורשת מה שקנתה אשה קנה בעלה, ומשני בכותב לה דו"ד אי"ל בנכסייך, ורבא מתרץ ע"ז גיטה וחצרה בכ"א, וקאמר שם בגמ' דיליף לה מיד דעבד, ובתר דסברה וגמרה מיד דעבד אמר להההיא תירוצא, עיש"ה, הרי דגם סילוק וקנין דבאים כאחד היכי דתלוים זב"ז וזב"ז לא הוי ידעינן מסברא, רק מיד דעבד, ואעפ"כ ס"ל להרשב"א והר"ן דלא צריך דוקא לזה שיהי' החצר מדין יד, דומיא ממש דיד דעבד, אלא אפילו היכי דאין החצר מדין יד אלא מדין שליחות ג"כ אמרינן סילוק וקנין באים כאחד, הרי דס"ל להרשב"א והר"ן דהא דילפינן מיד דעבד אין צריך דוקא שיהי' החצר מדין יד, דומיא דיד דעבד ממש, וא"כ ממילא ה"ה בב' קנינים באים כאחד דילפינן מיד דעבד ג"כ אין צריך דוקא שיהי' החצר מדין יד, אלא אף דהוא רק מדין שליחות אמרינן ב' קנינים באים כאחד, ואין לחלק בזה בין יד לשליחות, וז"ב:

הן אמת דלכאורה הי' עולה על הדעת חילוק אחר בדעת הריטב"א, דלעולם אינו מחלק כלל בין יד לשליחות, אלא דמחלק בין גט לשאר דברים הנקנים, והיינו טעמא, דכיון דקיי"ל בחו"מ סי' קצ"ה ס"ז דבכל הקנינים יכול לחזור בו וכ"ד, ולזה ס"ל להריטב"א דבשעת קניית החצר אי אפשר שיזכה לו החצר מיד כאחת את המטלטלים המונחים בו, דכיון דהמקנה יכול עוד לחזור בו מהקנאת החצר עד תוכ"ד, א"כ עדיין אין החצר שלו בהחלט דנימא דיזכה לו חצירו זה את הדבר המונח בו, ודוקא מדין אגב יכול להקנות לו הקרקע והמטלטלין כאחת, דשם אין הקרקע קונה לו המטלטלין דנימא דכיון דאין הקרקע עדיין בהחלט שלו עד לאחר כדי דיבור אינו יכול עדיין לקנות המטלטלין, אלא דהמקנה מקנה לו שניהם כאחת, הקרקע והמטלטלין, וכך הוא דרכו של הקנין הזה, ובאמת יכול לחזור בו משניהם עד תוכ"ד, ומה בכך, אבל מדין חצר, דחצירו קונה לו המטלטלין, בזה שפיר יש סברא לומר דכל זמן דאין החצר עדיין בהחלט שלו, דהיינו עד לאחר כדי דיבור, שהוא זמן החזרה, אין החצר קונה לו המטלטלין, ולזה כתב הריטב"א

דמדין חצר א"א לזכות בשניהם כאחת, ור"ל עד אחר כדי דיבור, וכנ"ל והא דאמרינן בגט דע"י מה דתיזול ותיחד גיטה וחצירה באים כאחת, והיינו ע"כ מיד בשעת החזקה שלה, דא"א לומר דלאחר כדי דיבור אז היא קונית החצר והגט כאחת, דאז שוב כלה החזקה שלה, וא"א לה לקנות החצר ע"י החזקה שעשתה מקודם, כמבואר בחו"מ ס"ס קצ"א בהגה לענין קני לאחר ל', דבחזקה לא קני, דאז כלתה לה החזקה שלו, עיי"ש, וע"כ דבשעת החזקה שלה בהמקום קונית החצר והגט בב"א, אף דהוא תוכ"ד, שאני התם בגטו, דבגירושין לא מהני חזרה תוכ"ד, כדאיתא בנדרים דף פ"ז ע"א, וכתב שם הר"ן הטעם דכיון דהוא דבר גדול כ"כ אין אדם עושה אותו אלא בהסכמה גמורה, עיי"ש, ולכך כיון דהגירושין שם תלוין בקנין החצר, וקנין החצר הוא לצורך הגירושין, אמרינן דגם הקנאת החצר לה הוא עושה בהסכמה גמורה, וגם מהקנאת החצר אינו יכול לחזור בו תוכ"ד, וכיון דבגט החצר נעשה בהחלט שלה מיד, שפיר החצר יכול לזכות עבורה הגט כאחת, משא"כ בשאר דברים הנקנים, דמהני בהו חזרה תוכ"ד, א"א לקנות המטלטלין מדין חצר עם החצר כאחת, רק עד לאחר כדי דיבור של קנין החצר, וכנ"ל. שוב ראיתי דלא צרכינן כלל לזה, אלא דגם בגט שפיר י"ל דגוף החצר קנתה מיד בשעת החזקה, דהא גם בלא הגט יש לאשה יד לקנות את גוף הדבר, רק דיש לבעלה עדיין שעבוד ע"ז, מה שקנתה אשה קנה בעלה, סילוק שעבוד זה וגיטה באים לה כאחת אח"כ לאחר כדי דיבור, ובזה מיושב קושיית הגרש ירחים על התו'], כך הי' נראה לכאורה לומר בדעת הריטב"א, ובזה שוב אין לנו סתירה מבוארת מדברי שאר הראשונים:

אמנם כד מעיינינן שפיר בזה א"א לומר כן, דמלבד דלשון הריטב"א שם אינו מורה ע"ז, דהריטב"א לא כתב שם אלא דלזכות שניהם כאחת בלי קדימה כלל א"א מדין חצר, אבל תוכ"ד מאן דכר שמי', ועיקר חסר מן הספר, וגם דלפ"ז באמת קשה מה מקשה הריטב"א אח"כ אי אגב בעי ציבורין תיפוק לי' מדין חצר, והלא נ"מ גדולה יש בין זה לזה, דאי מדין אגב קנה מיד את המטלטלין, אף דיכול לחזור בו עד כ"ד, מ"מ כי לא הדר בי' נעשו המטלטלין למפרע שלו מיד, משא"כ מדין חצר אינו קונה המטלטלין עד אחר כדי דיבור של קניית הקרקע, ובהפרש זמן של תוכ"ד כבר יכול להיות נפקותא לכמה דברים אם קנה אז הדבר, ואם ההפרש הוא על רגע כמימרא וכנ"ל שפיר מקשה הריטב"א, דבזה אין שום מציאות נ"מ, דמה יוכל להתהוות ברגע כמימרא, אבל בהפרש דכדי דיבור שפיר יוכל להתהוות בזה הזמן עם המטלטלין הנקנין כמה דברים, כמו קידושי אשה, וכדומה, וא"כ יש נ"מ גדולה בזה בין קנין אגב ובין קנין ע"י החצר, ומה מקשה הריטב"א לפ"ז, אלא שאפילו אם נניח כל זה, אבל מעיקרא דדינא פירכא, דהרי

כל עיקרו של דבר זה דגוח"צ בכ"א לא למדנו אלא מיד דעבד, ובשחרורו של עבד נראה ברור דמהני חזרה תוכ"ד, כמו בכל השטרי קנין דעלמא, דהא כללא כיילו בגמ' שם והלכתא כל תוכ"ד כדיבור דמי חוץ ממגדף ועכו"ם ומקדש ומגרש, וכתבו שם הראשונים ז"ל דהא דבפרק יש נוחלין לא חשיב אלא תרי, לבר מעכו"ם וקידושין, לא פליג אהך, אלא ששם קיצר, דמגדף בכלל עכו"ם, ומגרש בכלל מקדש דאיתקש יציאה להוי', עיי"ש בר"ן, וכיון דחזינן דבנדרים לא סמך על הקיצור, ונחית לחשוב בפרטות כל הדברים דלא מהני בהו חזרה תוכ"ד, ולא חשב שחרור דעבד, אלמא דשחרור דעבד באמת מהני בי' חזרה תוכ"ד, כמו בכה"ת כולה, וגם הטעם שכתב שם הר"ן על הא דלא מהני חזרה בתוכ"ד בהנך ד', משום דחמירי כולי האי ואין דם עושה אותם אלא בהסכמה גמורה, עיי"ש, זה ג"כ לא שייך על שחרור דעבד, דאינו רק קנין כספו, ואינו חמור יותר אצל האדם משאר מתנה שנותן לחבירו, ואעפ"כ מהני במתנה, אפילו בשטר, חזרה בתוכ"ד, וה"ה בשחרור דעבד, וכן נראה להדיא מדברי הרמב"ם פ"ו מה' עבדים והש"ע ביו"ד סי' רס"ז סמ"ה, שכתבו בששה דברים שוים שחרורי עבדים לגיטי נשים ובשאר הדברים הרי הם כשאר כל השטרות, עכ"ל, ועיי"ש, והרי זה מבואר כמו שכתבתי, וכן נראה מסתימת כל הפוסקים, דלא אשתמיט חד מנייהו לאשמעינן חידוש הזה דבשחרור דעבד לא מהני חזרה דתוכ"ד כמו בגט, א"ו דבאמת מהני, וכנ"ל, וכיון שזכינו לדין דבשחרור דעבד מהני חזרה דתוכ"ד, ואעפ"כ קיי"ל דמשתחרר בשטר ע"י עצמו, דאמרינן בי' גיטו וידו באים כאחד, אף דבשעת הרגע שבא ידו עדיין יכול האדון לחזור בו עד כדי דיבור, ואעפ"כ כשלא חזר בו אח"כ אמרינן דבשעת הרגע שבא ידו היתה ידו זאת קונה לו הגט שחרור, ובא כאחת עם ידו, הרי חזינן דגם חצירו יכול לקנות לו כאחת ברגע ההקנאה שלו גם את המטלטלין המונחין בו, אף דיכול אז עדיין לחזור בו מהקנאת החצר עד כדי דיבור, וכמו ידו דעבד, דהא ילפינן חצירה מיד דעבד:

ואין להתעקש עוד ולומר, דביד דעבד באמת אינו משתחרר מיד בשעת נתינת הגט שחרור לידו, כל זמן דיכול עוד האדון לחזור בו, רק לאחר כדי דיבור מן הנתינה, והשטר שחרור עדיין ביד העבד, אז אמרינן דגיטו וידו באין לו כאחת, דזה אינו, דמלבד דלכאורה נראה דהחזרה דתוכ"ד היא מעת חלות הקנין, ואם אחד יתן שטר מתנה לחבירו ויתנה עמו שלא יקנה המתנה עד לאחר ל' יום, נראה דמשעת חלות הקנין דהיינו מהתחלת ליל הל"א יכול עוד לחזור בו עד כדי דיבור, ולפ"ז תמיד כשבא לו ידו יכול עוד האדון לחזור בו בתוכ"ד, ואם נאמר הסברא הנ"ל דכל זמן שיכול עוד האדון לחזור בו לא הוי עדיין ידו וחצירה לקנות ע"י הגט והשחרור, א"כ לא משכחת לעולם הא דגיטו וידו באים

כאחד, וכיון דאינו קונה כאחת הגט גם יד אין לו, ולא משכחת לי' כלל דהעבד ישתחרר בשטר ע"י עצמו, וע"כ ליתא לסברא זו, אלא דגם בזמן שיכול עוד האדון לחזור קניא לי' ידו את הגט כאחד, ועי"ז הוא משתחרר, וגם דאם נימא כנ"ל, דידו אין בא לו להעבד עד אחר כדי דיבור מן הנתינה, דרק אז קונה ידו וגיטו כאחת, א"כ בשעת הנתינה לא נתן ליד העבד, דהא מחוסר עוד הקנאה להיד שתהי' שלו, ודוק, ואח"כ כשבא לו ידו הוי כטלי שחרורך מע"ג קרקע, דס"ל להריטב"א גופי' בקידושין דלא מהני, כנודע, אלא שמלבד כל זה, הדבר בעצם הוא דבר זר מאוד, ומוקצה מן הדעת, לומר דהעבד אינו משתחרר בעת נתינת שטר השחרור לידו, רק עד אחר כדי דיבור, ובתוך הזמן הזה יהי' עוד דינו כעבד, והעדות אשר יראה אז יהי' פסול, וכדומה, ואם לא יחזיק הגט שחרור בידו עד לאחר כדי דיבור, ומכש"כ כשיתקר או ישרף בתוך אותו הזמן של תוכ"ד, לא יהי' משוחרר כלל, ישתקע הדבר ולא נאמר דברים זרים כאלה, ופשוט מאוד דמשתחרר מיד בעת שיתן האדון השטר שחרור לידו, והראיות על זה אך למותר המה, וע"כ דליתא לסברא הנ"ל, אלא דשפיר קניא לי' ידו הגט שחרור כאחת, מיד בשעת הנתינה, אף דיוכל האדון עדיין לחזור בו, מ"מ כל כמה דלא הדר ידו הוא, וכנ"ל, וממילא ה"ה לחצר דילפינן מיני':

ובאמת כי לאחר העיון היטב נראה דאין זה סברא כלל, לומר דע"י מה דמהני חזרה בתוכ"ד מהקנאת החצר, עדיין אינו שלו בהחלט, ואינו קונה לו עדיין את המונח בו, דזה הי' שייך שפיר לומר, אם הי' אמרינן דמשו"ה בתוכ"ד יכול עוד לבטל את הקנין, יען דהקנין לא נתחזק היטב עד לאחר כדי דיבור, ובהיות כן שפיר הי' סברא לומר, כיון דבתוכ"ד עדיין לא נתחזק קנין החצר, עדיין אינו שלו שיקנה לו את המונח בו. אבל באמת אין הדבר כן, אלא הא דיכול לחזור בו תוכ"ד, אינו משום חלישת הקנין, אלא יען דע"י חזרתו בתוכ"ד משוה להקנאתו קנין בטעות מעיקרו, וכמ"ש בקצה"ח סי' רנ"ה ס"ק ב' מהש"ס והרמב"ם, עיי"ש, וזה הוא שפיר כשחוזר בו בתוכ"ד, אבל כשאינו חוזר בו בתוכ"ד, ונתגלה לנו שלא הי' הקנין בטעות, א"כ ממילא ידעינן שהי' לו להקונה קנין חזק בהחצר מעיקרו, מיד בשעת הקנין, ולמה לא יקנה לו חצירו אז את המונח בו, ואי משום דאז לא נודע עדיין זה, מה בכך, והגע עצמך, מי שמכר חצירו לחבירו על תנאי אם יעלה המוכר לארץ ישראל בתוך ל' יום יהי' קנוי לו מעכשיו, ועלה בסוף ל', ונמצא המקח קיים למפרע, הכי נימא דעד אותו הזמן שעלה לא קניא לי' החצר הזה להלוקח את הדבר המונח בו. משום דלא נודע אז בשעתו אם החצר שלו, הא ודאי דלא, אלא פשוט מאוד דכשנתוודע אח"כ ע"י עלייתו דהחצר הי' אז של הלוקח אמרינן

דקניא לו חצירו להלוקח אז את הדברים המונחים בו, ודומה לזה באבה"ע סי' קמ"ו ס"ד, מי שנתגרשה על תנאי, וקדשה אחר קודם שיתקיים התנאי, אם נתקיים התנאי אח"כ מקודשת, עיי"ש, אף שלא נודע בשעת הקידושין עדיין אם היא פנוי', ומכש"כ בנ"ד שאחר כדי דיבור כשלא חזר בו נודע לנו מה שהי' באמת גם אז, רק שלא נודע לנו בשעתו, והיינו שהקנאה שלו לא היתה בטעות, וכנ"ל, וזאת אפילו במקום דתלוי בברירה מהני, דזה הוי כמו וכבר בא החכם למזרח, ובפרט שגם אפילו בשעתו לא הי' מקום כ"כ להסתפק בזה, כי רובא דרובא כשמקנים דבר לחבירו אין ההקנאה בטעות, ואינם חוזרים בם בתוכ"ד, רק שישנו במציאות על צד המיעוט והזרות שיחזור בו תוכ"ד ויעשה ההקנאה שלו קנין טעות, אבל מ"מ כל זמן דלא הדר בי' אין לנו לספק כלל בזה, ומכש"כ כשעבר הזמן דתוכ"ד וראינו דלא הדר בי' ונודע לנו בבירור גמור שלא הי' קנין טעות, ושהי' לו להקונה קנין חזק בהחצר מיד בהרגע של ההקנאה, פשיטא דיש לנו לומר דחצירו הי' קונה לו מיד בשעת הקנאה את הדבר המונח בו, ואין זה צריך לפנים: **וכיון** שנתברר לנו כל זאת, דאין שום סברא כלל לומר דבתוכ"ד של הקנאת החצר לא יקנה לו החצר את המונח בו, ושא"א לומר כן כלל, כי ידו דעבד הוי תיובתי', ושאין דברי הריטב"א מורים ע"ז כלל, וכנ"ל, ע"כ צ"ל דהא שכתב הריטב"א דלזכות בשניהם כאחת מדין חצר א"א, היינו דא"א שיבואו ב' הקנינים ברגע אחת, רק דמתחלה קונה החצר, וברגע שאח"כ כשכבר הוא חצירו קונה את הדבר המונח בו, וכנ"ל, והא דמצינו בגט גוח"צ בכ"א, ע"כ צ"ל דיש חילוק בזה בין היכי דהחצר הוא מדין יד ובין היכי דאינו רק מדין שליחות, וכמ"ש הח"ס, ובזה כבר הוכחנו לעיל מדברי הרשב"א והר"ן דהם ז"ל לא ס"ל החילוק הזה, אלא דגם היכי דהחצר הוא מדין שליחות ג"כ אמרינן גוח"צ בכ"א, וא"כ נראה דלא ס"ל להרשב"א והר"ן הא דהריטב"א, אלא דגם מדין חצר אפשר לזכות בשניהם כאחת, וכמו דבאמת פשטות כל הסוגיות הנ"ל ופשטות דברי כל הפוסקים מורין כן, דהא דקונה המטלטלין ע"י שכירת המקום, היינו משום דב' הקנינים באים כאחת, ומדין חצרו, ואין חילוק בזה בין עומד בצדו דהוא מדין יד ובין אינו עומד בצדו והוא חצר המשתמר דאינו אלא מדין שליחות, אלא דבכל ענין אמרינן ב' קנינים כאחד מדין חצר, וכמו שכתבתי לעיל באריכות, והכי קיי"ל, וכנ"ל:

ומה שכתב הח"ס שם, דכמעט מוכח כן כדברי הריטב"א, דלזכות בשניהם כאחת מדין חצר ח"א, מתוך קושייתו של הריטב"א, דמנ"ל מהא דויתן להם אביהם וכו' קנין אג"ק, ודלמא משום חצירים זכו בהמתנות, וע"כ צ"ל כמו שמתרץ הריטב"א ע"ז, דלישנא דקרא משמע דזכו בשניהם כאחת, וזה א"א מדין חצר, וע"כ הוא מדין אגב, עיי"ש, ואני

בעניי האמת אגיד כי לא זכיתי להבין תירוץ הריטב"א בזה כלל, ותמהני על הח"ס ז"ל איך נתפייס בתירוץ זה, דלפמ"ש הח"ס עצמו דע"כ צ"ל בדעת הריטב"א דמחלק בין יד לשליחות, דהיכי דהחצר הוא מדין יד, דהיינו בעומד בצדו, גם הריטב"א ס"ל דיכול לזכות בשניהם כאחת מדין חצר, א"כ עדיין קשה מנ"ל קנין אגב, ודלמא מדין חצר זכו בהמתנות, ובאמת עמדו בצד הערים או בתוכם בשעה שעשו חזקה בהערים לקנות אותם, ושפיר זכו בהערים ובהמתנות מדין חצר כאחת, וקרא דויתן וכו' מתנות רבות וכו' עם ערים מצורות היינו דלכל אחד מהם נתן עיר ובה מתנות רבות, והחזיקו כל אחד בעיר שלו לקנות העיר והמתנות כאחת, או אפילו אם הפירוש שנתן לכל אחד ערים ומתנות רבות, יש ג"כ לומר שהמתנות הי' מונחים בעיר אחת, וכל אחד עשה חזקה בהעיר אשר בה המתנות לקנות עי"ז גם שאר הערים, כדין עשר שדות בעשר מדינות, דבמתנה כיון שהחזיק באחד מהם קנה כולם, כמבואר בחו"מ סי' קצ"ב סי"ב, וכיון שעמד בצד או בתוך העיר אשר בה המתנות בשעה שהחזיק בה, ממילא קנה ג"כ כאחת את המתנות, מדין חצר, ולדעת היש חולקין שם במתנה, דצריך דוקא להחזיק בכל שדה ושדה, א"ש בפשיטות יותר, דבכל עיר ועיר הי' בה מתנות, ועשו חזקה בכל עיר ועיר, לקנות אותה ואת המטלטלין המונחין בה כאחת מדין חצר, ע"י עמידתם בצד או בתוך העיר בשעת החזקה:

ואולי ס"ל להריטב"א, דלא מסתבר כלל לומר דבני המלך יהושפט הטריח אותם אביהם לנסוע אל הערים אשר נתן להם, לקנות אותם ע"י חזקה, במקום אשר הי' יכול להקנות אותם להם במקומו בנקל ע"י שטר או ע"י ק"ס, והמטלטלין יקנו ג"כ במקומם, או ע"י אגב, או ע"י שמונחים בחצריהם, כי המה ערים מצורות, והיינו חצר המשתמרת, דלא בעינן במתנה עומד בצדו, ולמה זה יטריח את בני המלך לדלג על הערים על לא דבר, ולזה ס"ל להריטב"א דבודאי עשה המלך כן, שהקנה להם הערים במקומו ע"י שטר או ק"ס, וא"כ א"א לומר דמדין חצר זכו בהמטלטלין, דמדין חצר א"א לזכות בשניהם ברגע אחת כשאינו עומד בצדו, וכנ"ל, ולישנא דעם ערים משמע שזכו בשניהם כאחת בלי קדימה כלל:

ואין להקשות עוד דאכתי מנ"ל קנין אגב, ודלמא בק"ס הקנה להם אביהם הערים והמתנות כאחת, י"ל דלשון ויתן לא משמע בק"ס, דק"ס דרך מקח וממכר הוא, כדאמרינן בב"מ י"א ע"ב, דמשו"ה לא הקנה להם ר"ג את המעשרות בק"ס, משום דנתינה כתיבא בהו, וחליפין דרך מקח וממכר הוא, עי"ש, וכן כתב בקצה"ח סי' ר"ב ס"ק ד', דמשו"ה בגט לא מהני ק"ס אליבא דכ"ע, משום דונתן בידה כתיב, וחליפין דרך מו"מ הוא, עיי"ש,

ועוד י"ל דלישנא דעם ערים משמע דהערים הי' עיקר הנתינה והקנין, והמתנות טפלים אל הערים בקנינם, וזה הוא שפיר בקנין אגב, או אפילו בקנין חצר ג"כ קנין המתנות מכח קנין של הערים, ומשו"ה מקשה הריטב"א דילמא מדין חצר, אבל בק"ס קנין של המתנות והערים שוה, ואין קנין המתנות בא מכח קנין הערים, ולא שייך ע"ז לישנא דעם ערים, אלא כך הי' לו לכתוב ויתן להם אביהם מתנות רבות וכו' וערים מצורות, אבל לישנא דעם ערים משמע דקנין של המתנות נטפל ובא מכח הערים, וזה הוא קנין אגב קרקע, כי קנין חצר א"א לומר, דעם ערים משמע שזכו בשניהם כאחת, וזה א"א מדין חצר, כן נפלענ"ד בדעת הריטב"א בזה, ושמחלק בזה בין חצר שמדין יד ובין חצר שמדין שליחות, וכמ"ש הח"ס:

אמנם יען כי הוכחתי לעיל מדברי הרשב"א והר"ן דלא ס"ל חילוק זה, אלא ס"ל דגם היכי דהחצר הוא מדין שליחות ג"כ אמרינן בי' ב' קנינים באים כאחד, ושכן מורין פשטות הסוגיות ודברי הפוסקים, וא"כ צריכין אנו ליישב קושיית הריטב"א, דמנ"ל קנין אגב, דילמא זכו בהמתנות מדין חצר, כי הלא נקטינן דגם מדין חצר זוכים בהקרקע והמטלטלים כאחד, ולזה נראה לפענ"ד ליישב קושיא זו בפשיטות, דהלשון של ויתן להם אביהם מתנות וכו' עם ערים, אינו מורה על קנין חצר, דמלשון זה משמע דהנתינה והקנין של המתנות הי' קנין של עם, דהיינו אגב קרקע, שהקנה להם המתנות עם הערים ואגבן, אבל קנין חצר אינו קנין של עם. אלא קנין של תוך, ר"ל שמקנה להם המתנות ע"י מה שמונחים בתוך חצירם, וחצירם קונה להם, וא"כ כך הי' לו לכתוב ויתן להם אביהם ערים מצורות ביהודה ומתנות רבות וכו' בתוכם, אבל השתא דכתיב ויתן וכו' מתנות וכו' עם ערים, לא משמע קנין חצר, אלא קנין אגב קרקע, וז"פ, או כלך לדרך זה, דא"כ דעיקר הקנין של המתנות הי' מדין חצר, ע"י מה שהי' מונחים בתוך הערים, הי' צריך הכתוב עכ"פ לרמז לנו זאת, מה שהי' עיקר הקנין, והי' צריך לכתוב בהסגנון הנ"ל, ויתן להם ערים וכו' ובתוכם מתנות וכו', אבל השתא דכתיב ויתן להם מתנות וכו' עם ערים, ומזה אינו מוכרח כלל דהמתנות הי' מונחים בתוך הערים, ולמה השמיט הכתוב את העיקר, וע"כ צ"ל דבאמת לא הי' הקנין מדין חצר, רק אגב קרקע, ואין להקשות על זה גופא למה באמת הי' צריכין בזה לאגב קרקע ולא מדין חצר, י"ל או דבאמת לא הי' המתנות מונחים כלל בתוך הערים, או למאי דבעי שם אם אגב בעי ציבורין, ולפ"ז ע"כ צ"ל דהי' המתנות מונחים בתוך הערים, ג"כ י"ל דאעפ"כ לא זכו בהם מדין חצר, יען דלא הי' חצר המשתמר, דהגם דהי' ערים מצורות, מ"מ י"ל דלא הי' הפסק בין המתנות להחכמים של אביהם, ובהכי לא הוי משתמר לגבייהו דהקונים, כמ"ש התו' בב"מ י"א

ע"ב בד"ה וכי, עיי"ש, ואפילו להפוסקים דס"ל דבמתנה ומכר לא בעינן דוקא שיהי' משתמר לדעת הקונה, וסגי במה שמשתמר לדעת המקנה, דפסקו כר"פ בב"מ שם י"א ע"ב דדעת אחרת מקנה שאני, והכריע הרמ"א כמותם בחו"מ ר"ס ר', מ"מ הלא הש"ך שם ס"ק א' הקשה מאוד ע"ז, דהלא סתם כל הסוגיא דקידושין דכ"ז שם מוכח להדיא דלא ס"ל הא דר"פ, אלא דמדין אגב הקנה להם ר"ג להזקנים, עיי"ש, ומה שמתרץ שם הנתיבות ס"ק א' דהסוגיא דקידושין לא פליגא על ר"פ ועל הסוגיא שבב"מ, אלא דר"פ בב"מ דאמר מדין חצר כוונתו על העישור שנתן לר"י, והסוגיא דקידושין דמייתי משם לדין אגב היינו מהעישור שנתן לרע"ק, עיי"ש, ומלבד ששפיר דחה כל דבריו בזה בשו"ת מהריא"ז ענזיל בסי' א' ובסי' ג', אשר כתב זאת אליו ז"ל בעצמו, עיי"ש, אמנם מלבד זה אני תמה מאוד איך אפשר לומר כן כלל, הלא בסוגיא דקידושין בהאיבעיא דקרקע במכר ומטלטלין במתנה מהו לא הביאו אלא הא דעישור וכו' נתון ליהושע וכו' לבד, ומזה פשטו דמהני בכה"ג קנין אגב, ושוב בהאיבעיא דקרקע לזה ומטלטלין לזה דלא יכול לפשוט מהעישור דר' יהושע הביאו מהעישור דרע"ק עבור העניים, עיי"ש, הרי להדיא דהסוגיא דקידושין מייתי גם מהעישור דר"י לדין אגב, וע"כ צ"ל דלא ס"ל הא דר"פ, וע"כ ר"ג מדין אגב הקנה להם, גם לר"י, ולעומת זה חזינן דהסוגיא שבב"מ ס"ל דמדין חצר הקנה להם ר"ג, גם לרע"ק, דהא אמרו שם וכי ר"י ורע"ק בצד שדהו של ר"ג הי' עומדין, ועל ההוא מרבנן דאמר אג"ק הקנה להם אמר רבא וכי לא הי' להם סודר לקנות בו וכו', הכל בלשון רבים, הרי דהסוגיא שם ס"ל דגם לרע"ק הקנה ר"ג מדין חצר, ולא מדין אגב, דטובת הנאה אינה ממון לקנות באגב, וכמו דלא הקנה לו בק"ס, וע"כ צ"ל דגם במעשר עני דרע"ק לא הי' לו לר"ג אלא טה"נ, וגם דשפיר הי' רע"ק יכול לזכות להעניים מדין חצר, כמ"ש בתשובת מהריא"ז ענזיל שם, עיי"ש שדבריו נכונים בזה, אמנם מה שכתב עוד גם הוא ז"ל שם ליישב קושיית הש"ך, דהסוגיא דב"מ לא אמר מדין חצר, אלא על התרומת מעשר שהי' בתוך העישור של ר"י, דזה לא הי' יכול ר"י לקנות מדין אגב, יען דלא הי' בזה לא לר"ג ולא לר"י רק טוה"נ ליתנו לאחרים, וזה אינו נקנה באגב, וע"כ מדין חצר, אבל זולת זה הי' הקנאת כל העישורים להזקנים רק מדין אגב, דהגם דלהנותנים לא הי' להם אלא טוה"נ, אבל להמקבלים הי' ממון גמור שלהם, וטוה"נ כזה הוא ממון, ושפיר נקנה באגב, ומזה מייתי הסוגיא דקידושין ראיות לדין אגב, דזה ע"כ לא הי' יכול להיות מדין חצר מטעם שכתב שם, עיי"ש באריכות, ומלבד דגם זה נסתר מכח מה שכתבתי לעיל, דהסוגיא דב"מ מוכחת להדיא דבין לר"י ובין לרע"ק הקנה ר"ג רק מדין חצר את העישורים שלהם, ולא מדין אגב, דטוה"נ אינה ממון לקנות באגב,

ולא מפליג כלל בין טוה"נ לטוה"נ, אלא שמלבד זה המעיין שם בתשובת מהריא"ז ענזיל יראה שבמחכ"ת דבריו בזה תמוהין מאוד, ואין להם קיום לפי האמת, וכבר השגתי עליו בארוכה בגליון הספר, וכאן אין המקום להאריך בזה, וכן מ"ש בח"ס חחו"מ סי' ס"ו דהסוגיא דקידושין שפיר ס"ל כר"פ, ואעפ"כ הביאו מזה ראי' לדין אגב, מהעישור שנתן ר"י לראב"ע, דבזה א"א לומר מדין חצר, יען דהעישור הזה לא הי' משתמר לא לדעת ראב"ע הזוכה, וגם לא לדעת ר"י הנותן, דהא הי' מעורב עם פירותיו של ר"ג, וע"כ הי' זה מדין אגב, ומזה מייתי הסוגיא דקידושין ראי' לדין אגב, עיי"ש, וזה ג"כ תמוה מאוד, דהא הסוגיא דקידושין לא מייתי כלל הא דאמר ר"י עישור וכו' נתון לראב"ע, רק הא דעישור וכו' נתון ליהושע, והא דעישור וכו' נתון לעקיבא, ומזה מייתי ראי' לדין אגב, ואיזה מקום יש בזה לומר דהגמ' מייתי מהעישור דר"י, וכן מעישור דרע"ק, והכוונה היא להביא ראי' מהעישור של ראב"ע, אין זה אלא תימה:

באופן שדברי הש"ך הנ"ל והראשונים אשר הביא שם נשארו בתוקפם, דע"כ הסוגיא דקידושין לא ס"ל כר"פ דדאח"מ שאני, מדמייתי ראיות מעישור דר"י ומעושור דרע"ק לדין אגב, ולא דחי זה דשם הי' מדין חצר, וע"כ ס"ל דמדין חצר א"א, יען דלא עמדו בצדו, וגם לא הי' משתמר לדעתם, ודלא כר"פ דדאח"מ שאני, וע"כ צריך ליישב דעת הפוסקים כר"פ, דס"ל דהגם דזה אמת דהסוגיא דקידושין לא ס"ל כר"פ, מ"מ הסוגיא שבמקומה עדיף, דהיינו הסוגיא דב"מ דאיתאמרא אצל דיני החצר ועל המשנה דחצר, וכיון דבסוגיא זו הביא דברי ר"פ, דהוא בתרא, ורב אשי מתרץ דבריו, אית לן למיפסק כן, כך צ"ל בדעת הפוסקים הללו:

ועכ"פ זאת ברור דהסוגיא דקידושין לא ס"ל הא דר"פ, וכנ"ל, ולכך שפיר מיבעיא שם אי אגב בעי ציבורין, וע"כ קרא דויתן להם אביהם וכו' איירי שהמתנות הי' מונחים בהערים, ואעפ"כ הי' צריכין לאגב, ולא מדין חצר, יען דהמתנות הי' מעורבים בשל אביהם, ולא הוי זה משתמר לדעתם, ולפי הסוגיא הזאת דלא ס"ל כר"פ לא קני להו מדין חצר, וכנ"ל:

ואפילו לפי מה שנראה מדברי העיטור שהביא הש"ך בסי' ר"ג ס"ק א' וכן מצדד הש"ך עצמו שם דגם הסוגיא דקידושין ס"ל כר"פ, עיי"ש, מ"מ י"ל דהיינו דוקא לפי האמת דמסקינן דאגב לא בעי ציבורין, וא"כ שפיר י"ל כר"פ דבדאח"מ לא בעינן שיהי' משתמר לדעת הקונה, והא דבויתן להם אביהם מתנות וכו' הי' צריכין לאגב ולא קנו מדין חצר, י"ל משום דלא הי' המתנות מונחים בתוך הערים, אבל לפי הצד דאגב בעי ציבורין, וע"כ צ"ל דהי' המתנות שם מונחים בתוך הערים, לפי צד הזה בודאי היינו מוכרחים לומר דלא כר"פ, דאי כר"פ למה הי' צריכין שם לאגב כלל, ולמה לא מדין חצר, וע"כ צ"ל

לפ"ז דלא כר"פ, וא"כ י"ל דמשו"ה לא קנו שם מדין חצר, יען דהמתנות הי' מעורבים עם החפצים של אביהם, ולא הי' הפסק ביניהם, וא"כ אין זה משתמר לדעת הקונים, ולכך לא קנו מדין חצר, והי' צריכים בזה לקנין אגב, ודינו של ר"פ תלוי באמת בהאיבעיא הזאת אם אגב בעי צבורין או לא, ולפי מאי דמסקינן הלכתא דאגב לא בעי ציבורין באמת קיי"ל כר"פ, וכנ"ל:

ענף ד

והנה מכל מה שנתבאר לעיל, כבר יש בו די והותר לסתור ראיית הפלאה הנ"ל, שהביא ראי' דגט אין צריך קנין כמו מתנה, מדאמרינן בגט גוח"צ בכ"א ולא במתנה, חדא דבאמת קיי"ל כפשטות סוגיות הש"ס ורוב הפוסקים ככולן דגם במתנה אמרינן חצירו ומתנתו באים כאחד, ואפילו לשיטת הריטב"א והש"ך דבמתנה לא אמרינן ב' קנינים כאחד, מ"מ לאו משום טעמא דמתנה צריכה קנין יותר מגט אתו עלה, רק כמ"ש האחרונים הנ"ל, או משום דחצר של גט הוא מדין יד, ובחצר של מתנה איירי כשהוא מדין שליחות, כמ"ש הח"ס והקצה"ח בזה, וכנ"ל, או כמ"ש לחלק בנודע ביהודה ובספר ברית אברהם ובחידושי הרי"מ בחילוקים אחרים, עיי"ש שכולם לא עלה על דעתם החילוק הזה של ההפלאה דגט אין צריך קנין כ"כ כמו מתנה, דבאמת זה אינו, וכנ"ל, והגם דבאמת גם אחר כל החילוקים הנ"ל עדיין דברי הש"ך צע"ג, וכמש"ל, אבל עכ"פ אין להוציא מזה דבגט לא יהי' צריך קנין המועיל כמו בשאר דברים, מה שסתירתו מבואר בש"ס ופוסקים, וכנ"ל, וכבר כתב הש"ך ז"ל עצמו בחו"מ ס"ס פ"ד שיותר נכון שישארו דברי פוסק בקושיא משנמציא סברות זרות שאינן אליבא דהלכתא:

ומה שהביא ההפלאה ז"ל עוד ראי' לדבריו הנ"ל דבגט לא בעי קנין המועיל בשאר דברים, מהא דכתבו הרמב"ם והש"ע בהא דכתבו על קרן הפרה לשון מוסר לה את הפרה, אף דלהרמב"ם אין בהמה גסה נקנית במסירה, גם מזה אין ראי' כלל, דפשוט מאוד דמ"ש הרמב"ם והש"ע מוסר לה את הפרה אין כוונתם כלל על קנין מסירה, דז"ל הרמב"ם בפ"ד מה' גירושין ה"ב וג', וכותבין על דבר שיכול להזדייף והוא שיתנו לה בעידי מסירה, כיצד כותב אותו על הנייר המחוק על הדפתרא ועל החרס ועל העלין ועל ידו של עבד ועל קרן של פרה ומוסר לה העבד והפרה או הנייר המחוק והדפתרא וכיוצא בו בפני עדים, עכ"ל, וכן הוא בש"ע אבה"ע סי' קכ"ד ס"ב, הרי דלא על הפרה לבד כתבו לשון מוסר לה, אלא כללו בלשון זה גם הנייר המחוק ושאר הדברים, והיעלה על הדעת דלכל הדברים האלה סגי בגט קנין מסירה לבד, דהיינו רק לאחוז במקצת הדבר בלא שום הגבהה או משיכה כלל ותתגרש עי"ז, אתמהה, ואפילו אם גם יהיבנא לי' להההפלאה ז"ל

דסגי במסירת הפרה, מ"מ היינו דוקא בפרה, דמצינו עכ"פ בקידושין כ"ה ע"ב פלוגתא דתנאי אם בהמה גסה נקנית במסירה, ושוב יש מקום לומר דהגם דבעלמא קיי"ל דגם בהמה גסה אינה נקנית במסירה, מ"מ בגט דקנינו קל דמתגרשת גם בע"כ גם קנין מסירה סגי להפרה, אבל בשאר דברים דאין שום הוי אמינא בהם דיהי' נקנים במסירה, היעלה על הדעת דיהי' סגי בהם מסירה לבד, ואפילו בגט, וא"כ כבר בטלת כל קנין בגט, ובהדיא כתב הרמ"א בסי' קל"ט סי"ד הנ"ל דצריך שיהי' ידיה גבוה ג' טפחים מן הארץ בשעת נתינה, הרי דלא סגי לי' במסירת הגט לבד, עד שיהי' מוגבה על ידה ג' טפחים, וא"כ למה שתק בסי' קכ"ד למ"ש המחבר דמוסר לה הפרה ושאר הדברים, ולא הגיה עליו כלל דלא סגי במסירה, רק צריך הגבהה:

ועוד דאפילו בפרה גופה איך אפשר כלל לומר דהרמב"ם והש"ע יכריעו את הספק הנשאר בירושלמי, ומהיפוך להיפוך מסברת הירושלמי, דבהירושלמי המובא לעיל בתחלת דברינו מסופק אם מהני כשמסר לה הפרה במוסירה, אפיל למ"ד מדת הדין נקנה המקח, דבהמה גסה נקנית במסירה, ואעפ"כ מיבעיא לי' שם משום דאין כולו בידה, ונשאר בספק, והרמב"ם והש"ע יכריעו בזה מהיפוך להיפוך ממש, דהיינו דאפילו למה דפסקו הם דבהמה גסה אינה נקנית במסירה מ"מ בגט סגי במסירה, דבהכי קרינן בי' ונתן בידה, וכמ"ש ההפלאה ז"ל, ואיך אפשר לומר כן כלל:

אלא ודאי פשוט דמ"ש הרמב"ם והש"ע ומוסר לה העבד והפרה וכו', אין הכוונה בזה דמוסר לה במסירה, דהיינו שאוחזת בשערה או בפרומביא שבפיה וכו', אלא ר"ל שמוסר ונותן לה העבד והפרה ושאר הדברים, כל אחד בקנין הראוי לו, באופן שיתקיים עי"ז הונתן בידה, ובפ"א מה' גירושין ה"ו כתב הרמב"ם וז"ל לפיכך אם כתב גט על קרן הפרה נותן לה הפרה, עכ"ל, ומה שכתב בפ"ה כאן לשון מסירה, הוא יען דהתחיל בראש דבריו וכתב בזה"ל וכותבין על דבר שיכול להזדייף והוא שיתנו לה בעידי מסירה, ולכך כתב לשון זה גם בסיום דבריו, וכתב כיצד כותב על הנייר המחוק וכו' ומוסר לה העבד וכו' וכיוצא בו בפני עדים, והיינו פירושא דעדי מסירה שבראש דבריו, ולכך כתב גם כאן לשון ומוסר לה וכו' בפני עדים, אבל פשוט דהמסירה של כל אחד ואחד צריך להיות בקנין הראוי לו, והרמב"ם והש"ע לא נחתו כאן לפרש הקנינים של כל הדברים הנ"ל, ולא באו בזה רק לומר דכשכתבו על דבר שיכול להזדייף צריך שימסור לה הגט בפני עדים, וזה פשוט מאוד, עד שיש לתמוה מאוד על ההפלאה ז"ל איך התחיל כלל להביא ראי' מזה:

ומה שהביא ראי' מהא דאשה מתגרשת בע"כ, אף דלא מצינו קנין בע"כ, כבר כתבתי לעיל דזה הוא דוקא במה שהוא מצד האשה ורצונה, יען דהתורה נתנה הכח והרשות להבעל לגרש אותה גם נגד רצונה, ולכך אמר רחמנא דקונית הגט גם בע"כ, דאל"כ לא יוכל לגרשה לעולם בלא רצונה, או אולי באמת אינה קונית הגט כלל כשהוא בע"כ, ואעפ"כ מתגרשת, יען שהבעל מצדו הקנה לה הגט בקנין גמור בידה או בחצירה, ואינו חסר בזה אלא רצונה לקנות, מה שזה אינו ביד הבעל, לכך אמרינן בזה נתינה בע"כ הוי נתינה, וקרינן בי' ונתן בידה, כיון דמצדו הי' שפיר נתינה וקנין בידה, וכל זה הוא במה שנוגע לרצון האשה ודעתה, אשר זה אינו ביד הבעל, אבל זולת זה במה שביד הבעל לעשות צריך שיקנה לה הגט בידה או בחצירה בקנין גמור ומועיל, דזולת זה לא קרינן בי' ונתן בידה כלל, דנתינה היינו בקנין, וכנ"ל:

וגם הלום ראיתי בספר מגיני שלמה בכתובות דף ל"א ע"א בתו' ד"ה דאי בעי גחין, שהקשה שם על דברי הר"י, במה שמדמה גניבה לגט. דכשתופסו בידו או בפיו אין צריך שום הגבהה כלל, וקניה לה להגניבה, דונתן בידה אמר רחמנא, עיי"ש, וכתב המגיני שלמה שם שלא יכול לירד לסוף דעתו של הר"י ז"ל, דעל כרחך לא דמיא גניבה לגט, דבגט אם נותן בידה מגורשת בלא הגבהה ומשיכה כלל, כמ"ש התו', ואלו במקח וממכר כתבו התו' בר"פ הספינה בב"ב דע"ו ע"א בד"ה אי, דשאר מטלטלין חוץ מספינה ובע"ח לא קנו במסירה, ואפילו אם מסר לו מיד ליד, ואפילו בדעת אחרת מקנה, עד דאיכא משיכה, ומכש"כ גניבה דליכא דעת אחרת, ומה דכתיב בגניבה אם המצא תמצא בידו הגניבה לא מיירי בקנין כלל שקנה לו ידו הגניבה, אלא שמצאנו הגניבה בידו, ולעולם שכבר קנאה בקנין אמר, והחילוק שבין גניבה לגט הוא, משום דגט קני לה גם בע"כ, וכמ"ש רש"י ג"כ טעם זה בגיטין ע"ח לענין קרוב לה שמגורשת, ואמרו שם בגמ' דדוקא לגיטין אמרו ולא לדבר אחר, וכתב רש"י שם דטעם החילוק משום דגט בע"כ קני לה, וה"ה לענין יד חלוק גניבה מגט מטעם זה, וכל יד דאמרינן גבי מציאה דקני משום יד נראה דהיינו משיכה או הגבהה, דהא קתני נפל על המציאה לא קני, משמע אפילו תפסה בידה אלא שלא הגביהה, ובכל דוכתא אמרינן המגביה מציאה וכו', ומציאה וגניבה הוי חד דינא, עכת"ד המג"ש שם ליישב דעת רש"י ז"ל, עיי"ש, ונכדו הפני יהושע שם קילס מאוד את הדברים האלה, וכתב שקורא ע"ז שפתים ישק משיב דברים נכוחים, עיי"ש:

ואני בעניי, אחר כל הקילוס הזה, עפר אני תחת כפות רגלי הגאונים הגדולים האלה, אמנם תורה היא וכו' ואחר המחילה אלף פעמים מכבוד קדושת תורתם אני אומר שאין הדברים האלה נכונים כלל, ולפי דבריהם ז"ל דברי הר"י שבתו' סותרים זה את זה,

דבאלו נערות שם הם דברי ר"י, וגם בפ' הספינה שם המה דברי ר"י, וזה פלא, אמנם באמת אין כאן סתירה כלל, דזה שכתב הר"י ז"ל בפא"נ דבגניבה קונה מה שבידו או בפיו גם בלא שום הגבהה ומשיכה, וכמו בגט, דונתן בידה אמר רחמנא, היינו דוקא כשהדבר הנקנה הוא כולו בידו, אבל כשאין כולו בידו, אינו קונה כלל מה שחוץ לידו, אם לא שמגביהו להדבר או מושך אותו, וכמ"ש לעיל בתחלת דברינו בשם הנתיבות, ובראיות מש"ס ופוסקים, אמנם בספינה ובבהמה גסה מצינו בהם קנין גם כשאין כל הספינה או כל הבהמה ביד הקונה, וגם לא הגביה ולא משך אותם, רק שהמקנה מסר הספינה או הבהמה גסה ליד הקונה, והקונה אוחז רק במקצת הספינה, או אוחז בבהמה רק במקצתה, כדאיתא בקידושין כ"ב ובב"ב שם, כיצד במסירה אחזה בטלפה בשערה באוכף שעליה וכו' קנאה, וע"ז כתבו התו' בפ' הספינה שם בשם הר"י דלא מצינו קנין מסירה אלא בספינה ובעלי חיים, אבל שאר מטלטלי לא קנו במסירה, והיינו כשאין כל הדבר הנקנה בידו, רק שמוסר לו הדבר להקונה, והקונה אוחז רק במקצתו, דזה מקרי קנין מסירה, קנין זה אינו קונה בשאר טלטלין, רק בספינה ובעלי חיים, שוב מצאתי כן בספר המקנה קידושין דכ"ו בד"ה אי נמי שהשיג כן על המג"ש, וכן מ"ש התו' שם דמסירה דספינה אינו קונה באותיות, רק דבעי באותיות משיכה עם המסירה, כוונתם ג"כ על מסירה כזו, שהקונה אוחז רק במקצתו כמו מסירה דספינה, זה לא מהני באותיות, רק בעי משיכה, ועיי"ש בתו' ד"ה ר' נתן שכתבו דכל הנך אותיות דשמעתין צריך לפרש בשק מלא שטרות שאין דרך להגביה דאי לאו הכי היכי מקנין במשיכה ובמסירה, עכ"ל, וכיון דמיירי בשק מלא שטרות שאין דרכו להגביה, שק כזה אי אפשר שיהי' כולו בידו, רק שאוחז במקצתו, וע"ז כתבו התו' דלא סגי באותיות במסירה זו כמו בספינה, רק דבעי משיכה עם המסירה, וכ"כ התו' שם להדיא בד"ה ספינה, וז"ל ושמעינן מינה דמסירה דאותיות לאו היינו אחיזה בעלמא וכו' כדפרישת לעיל, עכ"ל, וכך הם דברי הרא"ש שם, עיי"ש, וכן הנימוקי יוסף שם בהביאו סברת הרמב"ן דאותיות נקנין בקנין מסירה בעלמא, כתב שם וז"ל ומיהו נראה דהכא אלו מסרו במסירה בעלמא דהיינו אחיזת השטר בעודנו בקרקע קנה נמי, עכ"ל, אמנם דעת התו' דאותיות לא נקנו במסירה כזו שאוחז השטר בעודנו בקרקע, דהיינו שאין כל השטר בידו, והוא מונח ע"ג הקרקע, ורק אוחז במקצת השטר, וכמו שאר המטלטלין חוץ מספינה ובעלי חיים שאינן נקנין במסירה כזו, ופשיטא דגם בגט לא מהני ולא קני מסירה כזו כשהגט כתוב על שאר מטלטלין חוץ מספינה ובעלי חיים, דמסירה כזו שאין כולו בידה וגם לא מוגבה ולא נמשך אינו בכלל בידה הכתוב בגט, ואפילו כשכתוב על בע"ח על קרן הפרה נשאר

בספק בירושלמי אם מהני בגט מסירה כזו, הואיל ואין כולו בידו, וכנ"ל, אבל כשהדבר הנקנה הוא כולו בידו או בפיו של הקונה בודאי קניא לי' ידו גם בלא שום הגבהה ומשיכה, ואפילו באין דעת אחרת מקנה כמו גניבה, וכמ"ש הר"י בתו' פ' אלו נערות שם, דונתן בידה אמר רחמנא, וכן דעת רש"י ז"ל עצמו שם בפא"נ דל"א ע"ב בד"ה כדרבא דגם בגניבה קניא לי' ידו בלא שום הגבהה ומשיכה, עיי"ש, אלא דהר"י הקשה עליו שם דלזה אין צריך ראי' משבת ולא שום ראי' דקניא לי' ידו דפשיטא דונתן בידה אמר רחמנא, וכנ"ל, עיי"ש:

ובאמת דלא צריכינן למילף דוקא גניבה מגט, דגם בגניבה עצמה כתיב בידו, ומ"ש המגיני שלמה דאם המצא תמצא בידו הגניבה לא מיירי בקנין כלל שקנה לו ידו, אלא שמצאנו הגניבה בידו, ולעולם שכבר קנאה בקנין אחר, תמהני מאוד איך עלה על דעתו הגדולה לומר כן, דא"כ הא דאמרינן בר"פ הזורק ובכמה דוכתי בידו אין לי אלא ידו גגו חצירו וקרפיפו מנין ת"ל אם המצא תמצא מ"מ, ואם הקרא איירי שכבר קנאה בקנין אחר רק שנמצאת עתה בידו, א"כ צריכא למימר דגם בנמצאת הגניבה עתה בגגו חצירו וקרפיפו דחייב כפל, פשיטא, דאלא מאי נימא, דאולי גזירת הכתוב הוא דצריך דוקא שנמצא אותו עתה אוחז הגניבה בידו, אז חייב כפל, ולכך צריך רבוי דהמצא תמצא לנמצא בגגו חצירו וקרפיפו, דא"כ אם מצאנו את הגניבה עתה ברה"ר או בסומטא, שהניחה אותה שם אחר שכבר קנה אותה באיזה קנין המועיל, לא יתחייב כפל, דלזה אין לנו רבוי, וזה בודאי מבואר הביטול, דאפילו כשהגניבה לא נמצאת עתה כלל אצלו, כגון שנאבדה או אכלה או זרקה לנהר וכדומה, אם רק עשה בה קנין פעם אחת חייב כפל, כמבואר ברמב"ם הלכות גניבה בפ"א הי"ד, ובפ"ב ה"ד בהראב"ד ובה"ה, ובפ"ג ה"ב, עיי"ש, ומנין לנו רבוי לכל זה, וע"כ צ"ל דלזה אין צריך שום רבוי, דזה דבר פשוט מסברא, דכיון דכבר קנה הגניבה פעם אחת אף אם הגניבה עתה אינה בעולם כלל חייב כפל, וא"כ למה צריך רבוי לנמצא עתה בגגו חצירו וקרפיפו דחייב כפל, פשיטא, ועוד דכיון דמיירי קרא שכבר קנאה בקנין אחר, א"כ למה כתב כלל אם המצא תמצא בידו, דהא אפילו לא נמצאת הגניבה עתה בעולם כלל חיוב כפל, וכנ"ל, א"ו פשוט דהקרא דהמצא תמצא בידו הגניבה מיירי בעיקר קנין הגניבה, דע"י מה שהגניבה בידו היא מצואה אצלו, וקנויה לו, וע"ז אמרו גגו חצירו וקרפיפו מנין דגם זה הוא קנין, ת"ל המצא תמצא מ"מ, וכן פירש רש"י להדיא בב"מ דף נ"ו ע"ב, ובדף י' ע"ב, ובר"פ הזורק, דקרא דבידו וכן הא דמרבינן מהמצא תמצא גגו חצירו וקרפיפו מיירי בעיקר הקנין, בתחלת לקיחת הגניבה, שיתחייב עליה, עיי"ש, וכן הוא בתו' ב"ק ס"ה ע"א בד"ה אין, ואם כי

דברי התו' הללו צריכין ביאור, ועיין בחידושי הרי"מ לחו"מ סי' שמ"ח ס"ק ו' מ"ש בזה, ואכתי צ"ע, כי כפי הנראה בקורא לה והיא באה או הכישה במקל גם כשעשה זאת ברשות הבעלים הוי משיכה, דסוף סוף אזלא מחמתי' מרשות הבעלים לרשותו, והוי לי' כאלו הוליך ומשך אותה מרשות הבעלים לרשותו וגם שאר דברי התו' צריכין, ביאור, עיי"ש, מ"מ עכ"פ מבואר בדבריהם דבעיקר הקנין מיירי קרא:

וכן משמע להדיא בגמרא בר"פ הזורק ובב"מ י' ע"ב דלענין תחלת הקנין איירי קרא דאם המצא תמצא בידו הגניבה, דאל"כ אלא דאיירי קרא דמצאנו הגניבה עתה אצלו, והוא קנאה מקודם בקנין אחר, כמ"ש המג"ש, א"כ איזה צריכותא עושה הגמ' שם בר"פ הזורק לגנב עם גט, וכי מה ענין זה לגט, הלא בגט הוא ענין קנין, שקונית הגט ע"י הנתינה לידה או לגגה וכו', ובגניבה אינו ענין קנין כלל, כי כבר קנאו מקודם בקנין אחר, אלא ענין אחר הוא שנמצא הגניבה עתה בידו או בגגו וכו', ועי"ז הוא מתחייב, ומה ענין זה לגט למילף זה מזה עד שצריך לעשות בזה צריכותא, וכן הא דאמר בב"מ ד"י שם ע"ז דאי חצר מטעם שליחות אתרבאי א"כ מצינו שליח לדבר עבירה, ומה זה ענין לשליחות לד"ע כיון שכבר עשה העבירה מקודם וקנאה בקנין אחר, וע"כ צ"ל דהגמ' מפרש קרא דהמצא תמצא בידו הגניבה לעיקר קנין של הגניבה בתחלת לקיחתה לגנוב אותה, שיקנה אותה ע"י מה שהיא בידו או בחצירו ויתחייב עליה, וכמו שפירשו רש"י ותו', ובזה א"ש הכל, וכל זה פשוט מאוד, לא ניתן לכתוב מרוב פשיטתו:

ולהבין קצת עומק דברי חז"ל אשר הוציאו מקרא דהמצא תמצא לענין קנין דגניבה, נראה לפענ"ד כה שכתבתי לעיל, משום דא"א לומר דכוונת הכתוב הוא על עכשיו בשעת הדין, דצריך שתמצא בידו הגניבה, דהא אפילו אינה עתה בעולם כלל רק שלא טבחו ומכרו בשור ושה חייב כפל, וכנ"ל, וכן א"א לומר דזה קאי על שעת הגניבה, רק הכוונה היא על עיקר הגניבה, ור"ל שגנב אותה ובאה הגניבה לידו, ולא איירי כלל בקנין, דזה אין צריך לכתוב כלל, דהא כבר כתיב לעיל מיניה וכי יגנוב איש וכו', וגם מה זה הלשון דהמצא תמצא בידו, ולא סגי בלשון גניבה לחוד, ולא הי' לו לכתוב אלא וכי יגנוב איש וכו' אם לא טבחו ומכרו משור ועד חמור וכו' שנים ישלם, אלא ע"כ דזה קאי על שעת הגניבה, ובא ללמד בזה על קנין הגניבה, ומשום דמוכי יגנוב איש דלעיל לא שמעינן דצריך שיהי' לו קנין בהגניבה כדי שיתחייב עי"ז, ולכך אשמעינן כאן דצריך שיהי' לו קנין בהגניבה, ומשו"ה כתב לשון דאם המצא תמצא בידו, דזה הוא קצת לשון קנין, ור"ל שצריך שיהי' הגניבה מצואה אצלו וקנויה לו, וזה הוא ע"י מה שהיא בידו, ומהכפל דהמצא תמצא מרבינן עוד קנין חצירו, וז"ב לפענ"ד בעזה"י:

וראיתי בספר אור החיים הקדוש על התורה בענין זה דברים מפליאים, ולפי שנוגע לדברינו ראיתי להעתיק דבריו, וז"ל שם על הפסוק אם המצא תמצא בידו, טעם הכפל לומר אחת לגופה שבאו עדים שגנבה וב' לומר שמצאוה בעין אצלו אבל זולת זה יתחייב בדו"ה שכל שאינה בידו בחזקת מכירה או שחיטה ולא אמר הכתוב שנים לבד אלא בנמצאת ותדע שלאו דוקא מכר או טבח אלא ה"ה נתן או אבד כל שיצאה מרשותו וכן מוכח בש"ס להדיא וה"ה הקדיש, עכ"ל, ואם כדברים האלה נסתרו כל דברינו הנ"ל בדיוק דברי חז"ל:

אבל באמת אחר המחילה רבה מכבוד קדושת תורתו דברים האלה תמוהים מאוד, ואינם מסכימים כלל אל פסקי חז"ל, דפשוט הוא בש"ס דדוקא טבח או מכר חייב בדו"ה, אבל לא זולתם כלל, ואמת דאמרינן בב"ק דע"ט ע"א גנב והקדיש גנב והקיף גנב והחליף גנב ונתן במתנה גנב ופרע חובו גנב ופרע בהקיפו גנב ושלח סבלונות לבית חמיו משלם תשלומי דו"ה, אמנם דוקא הני, משום דכולם בכלל מכירה הם, דגנב והקדיש מה לי מכרו להדיוט מה לי מכרו לשמים, כדאמר בגמ' שם, וגנב והקיף מכירה מעליא היא, וכן גנב והחליף גנב ופרע בחובו ובהקיפו הוי ג"כ מעין מכירה, דנתן השור תמורת דבר אחר, וכמו מכירה דנותן אותו תמור הדמים אשר לוקח עבורו, וכן גנב ונתן במתנה או שלח סבלונות, מתנה הוי ג"כ בכלל מכירה, דאי לאו דהוי לי' הנאה מיני' לא הוי יהיב לי', אבל כשיצא מרשותו באופנים אחרים אשר אינם בכלל טביחה ומכירה פשיטא דאינו חייב בדו"ה, דטבחו או מכרו כתיב, ועיין בהרמב"ם בפ"ב מה' גניבה שלא הביא הא דגנב והקדיש דחייב בדו"ה, וכתב שם ה"ה בה"ו משום דפסק כמתניתין דגנב והקדיש אינו חייב בדו"ה, והיינו משום דס"ל דלא דמיא למכירה, כדאמר בגמ' שם דע"ו מכרו להדיוט מעיקרא תורא דראובן והשתא תורא דשמעון מכרו לשמים מעיקרא תורא דראובן והשתא תורא דראובן, והתו' והראב"ד מחלקים בין קדשי בדק הבית ובין קדשי מזבח, דקדשי בדה"ב דמיא למכירה וחייב בדו"ה, וקדשי מזבח לא דמיא למכירה, ובהכי איירי מתניתין דלא מחייבא בדו"ה, עיי"ש, וכן לענין הטביחה בהדיא שנינו בב"ק דע"ח ע"ב השוחט ונתנבלה בידו הנוחר והמעקר משלם תשלומי כפל ואינו משלם תשלומי דו"ה, הרי דצריך דוקא לענין תשלומי דו"ה טביחה ומכירה וכל דדמי לי', אבל כשיצא מרשותו ע"י אופנים דלא דמי' לטביחה ומכירה אינו חייב בדו"ה, וממילא כשנאבדה או נגנבה או נגזלה ממנו או מתה, או אפילו כשאיבדה הוא, ששרפה או שזרקה לנהר וכדומה, כל דלא דמי לטביחה או מכירה אינו חייב בדו"ה, דלגבי דו"ה דוקא טבחו או מכרו כתיב, וז"פ מאוד:

וכן הא שכתב באוה"ח דלא אמר הכתוב שנים אלא כשמצאוהו בעין אצלו אבל זולת זה יתחייב בדו"ה שכל שאינה בידו חזקת מכירה או שחיטה, ג"כ תמוה מאוד, דא"כ הא דמבואר בש"ש דצריך דוקא עדים שטבח או מכר, וזולת זה אינו חייב בדי"ה, אף כשמודה בעצמו, דמודה בקנס פטור, עיי"ש בב"ק דע"ד ע"ב ודט"ה, ולפמ"ש האוה"ח ע"כ צ"ל דכל זה הוא כשלא נודע אם נמצאת הגניבה בגבולו אם לא, אבל כשנודע ע"י עדים שחפשו אצלו שאין הגניבה נמצאת אצלו חייב בדו"ה אף בלא עדים על הטביחה ומכירה, שכל שאינו בידו בחזקת מכירה או שחיטה היא, וזה דבר זר מאוד לומר כן, וגם כי איזה חזקת מכירה או שחיטה יש בזה עד שנוציא ממון ונחייבו קנס עי"ז, וכי אינו יכול להיות שמתה, או שהשכירה לאחר למלאכה, או שהטמינה במקום סתר, כדרך הגנבים להסתיר ולהטמין הגניבה במקום מוצנע, פן יתוודע דבר מה ויחפשו אצלם, שכל אלה המה דברים שכיחים, ומה מכריח אותנו להחזיק אותה בחזקת מכירה או שחיטה ע"י מה שלא מצאוה העדים אצלו, ולזאת פשוט מאוד דבלא עדי טביחה או מכירה לא מחייבינן לי' בדו"ה בשום אופן, אף כשלא נמצאת הגניבה אצלו, והא דכתיב אם המצא תמצא בידו הגניבה לענין כפל, היינו ללמד על הקנין של הגניבה, דצריך שתהי' הגניבה מצואה אצלו וקנוי' לו בשעת הגניבה ע"י מה שהיא בידו, והכפל של המצא תמצא בא ללמד על קנין נוסף, דהיינו קנין של חצירו, וכמו שדרשו חז"ל אשר כל דבריהם המה דברי א' חיים:

ונחזור לענינינו דבגניבה עצמה מצינו קנין ידו, ומה שהביאו התו' בפא"נ שם מונתן בידה דגט לענין גניבה, כבר כתבתי לעיל דהוא משום דונתן הוא לשון מבואר של קנין, דאין נתינה בלא קנין, משא"כ המצא תמצא דגניבה, אם כי באמת הכוונה היא על קנין, וכנ"ל, מ"מ אינו לשון מבואר כ"כ על קנין, והרי המג"ש באמת ר"ל דאין הכוונה על קנין, וכנ"ל, והגם דהוכחנו לעיל דע"כ הכוונה היא על קנין, מ"מ עכ"פ אינו מבואר כ"כ כמו ונתן בידה, ולכך הביאו התו' מונתן בידה, כי באמת גם מגט יש ללמוד קנין ידו לגניבה, ומ"ש המג"ש דגט שאני משום דהוא גם בע"כ, הלא בר"פ הזורק עביד הגמ' צריכותא דלהכי רבי רחמנא בגנב קנין חצר מהמצא תמצא דאי מגט הו"א משום דהוא בע"כ, והשתא דלא מפליג רחמנא בקנין חצר בין גניבה לגט א"כ שוב גם קנין ידו נוכל ללמוד בגניבה מגט, דכיון דחזינן דגניבה לא גרע מגט לענין קנין חצר אף דאינה בע"כ כמו גט, א"כ ה"ה לענין קנין יד לא יגרע גניבה מגט משום דאינה בע"כ, דאל"כ יהי' חצר עדיף מיד, וזה בודאי אינו, ואדרבא חזינן דבגט צריך רבוי דונתן מ"מ לרבות חצר, ואי לאו הכי הוי אמינא דוקא יד מהני ולא חצר, הרי דמצד הסברא יד עדיף מחצר, וכיון דחצר

קונה בגנב מכש"כ יד, וכיון דיש ללמוד קנין ידו בגנב גם מגט להכי מייתו התו' לענין גניבה הקרא דונתן בידה דגט, משום דבונתן מפורש יותר לשון קנין, וכנ"ל:

ועוד י"ל דמשו"ה הביאו התו' מונתן בידה, משום דשם מבואר דידו קניא לי' גם ברשות הבעלים, דכן כתוב ונתן בידה ושלחה מביתו, ופשטות הדברים מורין דבשעת הנתינה והקנאה בידה היא בביתו, וכן מייתו התו' שם מטעם זה גם מהא דקלתה, וכמ"ש לעיל בענף ב', והיינו דאף אם תדחוק בהכתוב לומר דבשעת הנתינה בידה אינה בביתו, רק דכוונת הכתוב בושלחה מביתו הוא, דע"י נתינת הגט בידה הוא משלחה ומרחקה מביתו מבלי שוב אליו עוד, לזה מייתו התו' עוד מהא דקלתה, דמשם מוכח להדיא דגם ברשות הבעל קניא לה ידה, וכנ"ל, והגם דשם ע"ב בד"ה רב אשי קאו התו' על קנין ידו ברה"ר, מ"מ מייתו מגט, משום דשם עדיף יותר, דגם ברשות הבעל קניא לה ידה לפי פשטות הכתוב, וכנ"ל, ומכש"כ בר"ה, משא"כ בגניבה אינו מבואר בכתוב דקניא לי' ידו אפילו ברה"ר, דהגם דמבואר בכתוב קנין ידו בגנב, מ"מ י"ל דהיינו דוקא בסימטא, ולזה מייתו התו' מגט, דשם מבואר בכתוב דגם ברשות הבעל קניא לה ידה, וכנ"ל, ובאמת יש ללמוד גניבה לענין זה מגט, וכנ"ל:

ומ"ש המג"ש דכל יד דמצינו במציאה היינו דוקא במשיכה או הגבהה, ג"כ תמוה, דהא מבואר בב"מ ד"ט ע"א באוקימתא דרב אשי שם, זה קנה חמור ובית פגיה וזה קנה מה שתפוס בידו והשאר לא קנה לא זה ולא זה, והכי קיי"ל בחו"מ סי' רע"א ס"ג, והרי שם זה התפוס במוסירה לא עשה משיכה, ולא הגבהה, דהא לא הגביה כולה, כמבואר שם, ואעפ"כ קנה מה שתפוס בידו, הרי דידו לבד קונה גם במציאה בלא שום משיכה או הגבהה, ומה דקתני נפל על המציאה לא קני, וכתב המג"ש דמשמע אפילו תפסה בידו, משמעות הזה לא ידענא, ופשיטא דמירי שלא לקח אותה בידו, דאם לקח אותה בידו בודאי קניא לי' ידו, גם בלא שום משיכה והגבהה, וכנ"ל, ומה דאמרינן בכל דוכתי המגביה מציאה, היינו משום דהגבהה הוא קנין כולל, אף מציאה גדולה שאי אפשר ליקח אותה כולה בידו, דבכה"ג לא קנה כולה אלא אם כן הגביה אותה, וכנ"ל, ועוד י"ל דהמגביה מציאה דאמרינן בכל מקום לאו דוקא הגבהה ג"ט או אפילו טפח, אלא כלומר שלוקחה בידו מן הקרקע, ובזה ממילא מגביה אותה, אמנם כשכולה בידו שוב אינו צריך להגביהה יותר, וקנה אותה במה שהיא בידו, ובאין כולה בידו צריך להגביה אותה ג"ט או טפח כדי לקנות אותה, לכל מר כדאית לי', והמגביה מציאה הוא לשון כולל, הגבהה כל שהוא ע"י לקיחתה בידו כשכולה בידו, והגבהה ג"ט או טפח כשאין כולה בידו, וכ"ז פשוט:

ענף ה

הכלל היוצא לנו מכל הנ"ל, דרק בזה חלוק גט משאר כל הקנינים, במה דמתגרשת בע"כ, ובשאר הקנינים אין קנין בע"כ, אבל זולת זה צריך להיות הקנין בגט באופן המועיל כמו בגניבה ומקח וממכר, דאל"כ אין כאן ונתן בידה כלל, דאין נתינה בלא קנין, וכנ"ל, ועיין בתו' ב"ק דע"ט ע"א בד"ה או, בסוף הדיבור, שהוכיחו התו' דקניית גנב צריך להיות קנייה גמורה כמו שאר קנייות של דיני ממונות, מדדרשינן גבי גנב אין לי אלא ידו גגו חצירו וקרפיפו מניין כמו דדרשינן גבי גט ונתן בידה, משמע דלא מחייב אלא במקום שראוי לקנות, עיי"ש, הרי דבגט פשיטא דצריך להיות קנין גמור, והיינו מדכתיב ונתן בידה ואין נתינה בלא קנין, וכנ"ל:

והא דאמרינן בגיטין ע"ח לענין קרוב לה מגורשת לגיטין אמרו כן ולא לדבר אחר, שאני התם דקרוב לה אינו דין תורה רק תקנת חכמים הוא, ובגיטין הי' נראה להם לתקן תקנה זו ולא בדבר אחר, וז"ל הרמב"ן ז"ל שם בחידושיו, ותקנת עגונות היתה להם, וכדאמרינן לגיטין אמרו ולא לדבר אחר, אלמא תקנתא דרבנן היא בגיטין, ומשום לתא דידהו תקינו בקידושין משום ויצאה והיתה, עכ"ל, וכן הם דברי הרשב"א והר"ן שם, הרי דהכריחו מהא דלגיטין אמרו ולא לדבר אחר דקרוב לה הוא רק תקנתא דרבנן, והיינו משום דבקנין שמעיקר הדין אין לחלק בין גט ובין דבר אחר, דכל שאינו קנין בדבר אחר אינו קנין בגט, וכנ"ל, ורק במה שהוא מתקנת חכמים אמרו כן, דלגיטין תקנו משום תקנות עגונות, ובדבר אחר לא תקנו:

ורש"י שכתב דלכך דוקא לגיטין אמרו משום דגט בע"כ קנוי לה, ע"כ צ"ל דהכי קאמר, דלכך תקנו חכמים בגט שתהי' מגורשת בקרוב לה, משום תקנתא דידי', דהא חזינן דהתורה נתנה לו רשות לגרשה בע"כ, והקנתה הגט להאשה בע"כ, ולכך הקילו עליו גם החכמים ואמרו דגם בקרוב לה קונית הגט ומגורשת, משום דאל"כ תהי' האשה יכולה להישמט ולהתרחק ממנו שלא יהי' יכול ליתן לה הגט לידה, ולא יהי' יכול לגרש אותה בע"כ, ולכך תקנו דיכול להשליך לה הגט קרוב לה ותהי' מגורשת בזה, משא"כ בדבר אחר דלית בי' האי טעמא לא תקנו קנין של קרוב לו, אבל במה שהוא קנין מעיקר הדין אין לחלק כלל בין גט לד"א, וכנ"ל, זולת בבעל כרחה, דבשאר הדברים אין קנין בע"כ, ובגט מתגרשת בע"כ, או מטעם דרחמנא אקני לה הגט גם בע"כ, יען דכך הוא רצונו ית"ש שיהי' הבעל יכול לגרשה בע"כ, וזה הוא כמ"ש רש"י בגיטין הנ"ל, או כמ"ש רש"י בעירובין דהאשה אינה צריכה כלל לקנות הגט רק שתהא נתינה מעלייתא בקנין מצד הבעל, ואז נתינה בע"כ הוי נתינה גבי גט, וכנ"ל:

ומ"ש בקצה"ח סי' ר' ס"ק ה' דגט לא בעי זכיה, מדמתגרשת בע"כ, ואין זכי' בע"כ, וגם מדקיימא לן כתבו על איסורי הנאה כשר, ואין זכי' באיסורי הנאה, א"ו דלא בעי זכי' בגט רק ונתן בידה, עיי"ש, ולפי מה שכתבתי לעיל כל היכי דמניעת הזכי' היא מצדו אין כאן ונתן בידה כלל, דאין נתינה אלא בקנין:

ומה דאמרינן שם בגיטין דף כ' אמר ר"ח יכילנא למיפסל כל גיטי דעלמא, א"ל רבא מ"ט אילימא משום דכתיב וכתב והכא איהי קא כתבה לי' [פירש"י היא נותנת שכר הסופר] ודילמא אקנויי אקנו ליה רבנן [ההוא זוזא מדידה והוי כמאן דיהיב לי' איהו דהפקר ב"ד הפקר. רש"י] ואלא משום דכתיב ונתן [בר נתינה שיהא שוה פרוטה. רש"י.] והכא לא יהיב לה מידי, דלמא נתינת גט היא תדע וכו', עכ"ל הגמ' שם, אין הכוונה דבגט לא בעינן נתינה של הקנאה וזכי', אלא סגי בנתינה והנחה בעלמא בידה, ומשו"ה כשר אפילו אם הנתינה הוא באופן דלא יהיב לה מידי, רק שנתן והניח הגט בידה, דזה אינו, דא"כ הא דאמרינן שם בגיטין כ' ע"ב וע"ה ע"א הרי זה גיטיך והנייר שלי אינה מגורשת, ופירש"י שם ושם דלא יהיב לה ולא מידי ורחמנא אמר ונתן בידה, עכ"ל, ואם בגט סגי נתינה של הנחה בידה בעלמא למה אינה מגורשת כשמחזיק הנייר לעצמו, הלא מ"מ הניח הגט בידה, ומקוים בזה מה דאמרה תורה ונתן בידה, א"ו הא בורכא, אלא דבגט בעינן נתינה של הקנאה וזכי', ואי לאו הכי אין כאן ונתן בידה דאמר רחמנא, דאין נתינה אלא בקנין, וכנ"ל:

וגם שם היכי דהאשה נותנת שכר הסופר שפיר נותן לה הגט בנתינה של הקנאה וזכי', דהא אקנויי אקנו לי' רבנן המעות שהיא נותנת להסופר, וממילא נעשה הגט של הבעל, כמ"ש הרמב"ן הובא בב"ש סי' ק"ך ס"ק ב', ולשיטת שאר הפוסקים הסופר מקנה לו הגט להבעל, עיי"ש, ויהי' איך שיהי' עכ"פ הגט נעשה של הבעל, וממילא כשנותן לה הגט שלו, הרי נותן לה נתינה של הקנאה וזכי', אלא דבהס"ד הוי ס"ל דונתן דכתיב בגט היינו נתינה של ממון, שיהי' בו בכדי שיעור נתינה, עכ"פ שוה פרוטה, והיינו נתינה של הנאה, ונתינה כזו אין כאן היכא שהיא נותנת שכר הסופר, דהגם דבאמת הגט שלו ונותן לה הגט בהקנאה, אעפ"כ לא יהיב לה מידי נתינה של הנאה והרוחה, כיון דהיא נתנה שכר הסופר ושילמה עבור הגט, והגם דרבנן הקנו לו הגט כדי שתתגרש עי"ז, מ"מ אין לה שום הרוחה והנאה מן הגט ע"י הגירושין, דאם לא הי' הגירושין פשיטא דג"כ הי' הגט שלה, דהרי שילמה עבורו, ובלא הגירושין לא הקנו לו רבנן להבעל, ונמצא דאין לה הרוחה והנאה בגוף הגט ע"י נתינתו לה, וא"כ אין זה נתינה של ממון והנאה, ועיי"ש בפני יהושע, וע"ז אמר דילמא נתינת גט היא, פירוש דאין הכוונה של ונתן בידה דצריך

שיהי' בכדי שיעור נתינה, שוה פרוטה, דהיינו נתינה של ממון והנאה, אלא דהכוונה של ונתן בידה היא נתינת גט, דצריך שיתן ולהקנות לה הגט שיהי' שלה, אבל אין צריך דוקא שיהי' שוה פרוטה, כי בגט לא בעינן נתינה של ממון והנאה, תדע דהא כתבו על איסוה"נ כשר, אבל נתינה של הקנאת גוף הגט בודאי בעינן, דאל"כ אין כאן ונתן כלל, וכנ"ל:

וכן כל הני נתינות דמייתו התו' התם לדוגמא לגט דלא בעינן בהו שוה פרוטה, כחליפין ותרומה, עיי"ש בד"ה דילמא, היינו דוקא דלא בעינן בהו בכדי שיעור נתינה, אבל עכ"פ נתינה של קנין וזכי' צריך להיות בהם, דפשיטא דבתרומה אף שחטה אחת פוטרת את הכרי, אבל עכ"פ צריך ליתן החטה לכהן בנתינה של הקנאה וזכי', שתהי' שלו, וכן בקנין חליפין אף דלא בעינן שוה פרוטה, אבל מ"מ צריך להקנות הסידור להמקנה, כמבואר בב"מ דף ז' ע"א, האי סודרא וכו' דכמאן דפסיק דמי וקני, עיי"ש, והיינו משום דבלא הקנאה אין כאן נתינה כלל, וכמו דאמרינן בב"מ שם הכא נתינה בעינן והא איכא, עיי"ש, וה"ה בגט אין נתינה אלא בקנין, וכנ"ל, וזה פשוט מאוד:

ומ"ש הקצות החשן מדמתגרשת בע"כ ואין זכי' בע"כ, כבר כתבתי לעיל בענף ו' ובענף י"ב דדוקא לענין בע"כ, דכיון דמניעת הזכי' היא רק מצדה, מחמת אי רצונה לקנות ולהתגרש, וכיון דהתורה נתנה רשות ויכולת להבעל לגרש אותה בע"כ, ממילא אקני לה רחמנא הגט גם בע"כ, דאל"כ לעולם לא יוכל לגרש אותה נגד רצונה, ובזה לבד חלוק באמת גט משאר דברים, דרחמנא אקני לה הגט גם בע"כ, יען דכך הוא רצונו ית"ש שהאשה תתגרש גם בע"כ, וכנ"ל בשם רש"י בגיטין וב"מ:

או דהיינו טעמא דגרושי בע"כ, דכיון דמצד הבעל שפיר הוי נתינה והקנאה מעלייתא בכל הפרטים, ולא חסר בזה אלא רצונה לקנות, בכגון זה אמרינן בגט דנתינה בע"כ הוי נתינה אליבא דכ"ע, ובאמת אינה קונית הגט בע"כ, ואעפ"כ שפיר קרינן בי' ונתן בידה, יען דמצדו הי' הקנאה ונתינה מעלייתא, וכנ"ל בשם רש"י עירובין, והרשב"א בגיטין לתירוץ הב':

וכבר חשבתי להעמיד צד האחרון הזה גם בדעת הקצה"ח, במה שכתב דגט לא בעי זכי' אלא ונתן בידה, דר"ל דלא בעי דוקא שתזכה בו, מדמתגרשת בע"כ ואין זכי' בע"כ, אלא דסגי רק בונתן בידה, פירוש במה שהנתינה מצדו היא נתינה והקנאה מעלייתא בכל הפרטים, וכנ"ל:

אלא דלא יתיישב לפ"ז הראי' שהביא מגט שכתבו על איסורי הנאה דכשר, אף דאין זכי' באיסורי הנאה, אלמא דגט לא בעי זכי' עיי"ש, והרי באיסורי הנאה מניעת הקנין

והזכי' היא מצדו, דלא נתן לה אלא דבר שאין זכי' וקנין נתפס בו, אפילו אם היתה רוצית לקנותו, וא"כ אין כאן נתינה של הקנאה כלל, וגם בלא זה, כמו דאמרית דבאיסורי הנאה אין הזוכה יכול לזכות בו. יען דהוא כעפרא בעלמא, כמו כן אין המקנה יכול להקנותו מטעם זה, וא"כ בודאי אין כאן נתינה של הקנאה גם מצד הבעל, ואעפ"כ הוי ניחא לי' להקצה"ח ז"ל בזה, יען דגט לא בעי זכי' אלא ונתן בידה, עיי"ש, מכלל דס"ל להקצה"ח דבגט לא בעי כלל נתינה של הקנאה וזכי' גם מצד הבעל, אלא ונתן בידה, ור"ל נתינה והנחה בידה בעלמא, וזה ודאי ליתא, וכנ"ל, ופלא גדול על הקצה"ח ז"ל בזה אם כן הי' דעתו:

אמנם בעיקר הדבר כבר העלה בשו"ת ברית אברהם חלק או"ח סי' כ"ו דשפיר יש הקנאה וזכי' באיסורי הנאה, עיי"ש וגם בסי' כ"ז שם, וכן העלה בשו"ת בית אפרים חאו"ח סי' מ"א. ובאמת הביאו ראי' לזה שני הגאונים הנ"ל מהא דגט שכתבו על איסורי הנאה כשר, דהא בגט בעינן נתינה של הקנאת הגט, וכנ"ל, וע"כ דיש הקנאה וזכיה באיסורי הנאה, עיי"ש באריכות גדול, ועיין מה שכתבתי בזה בסי' שלאחר זה:

ולפ"ז י"ל דה"ה שטר מתנה שכתבו על איסורי הנאה כשר, דשפיר קרינן בי' ספר המקנה, ודלא כמ"ש בקצה"ח, ועיין מה שכתבתי בסי' שאחר זה בענף י"ח ובענף כ"ג:

ומ"ש עוד בקצה"ח שם ליישב עפ"י דבריו הנ"ל מה שהוקשה לו בהא דקיי"ל דשטר שחרור שנכתב שלא לשמו פסול, דכיון דגופו של שחרור הוא הרי את בן חורין, הרי את לעצמך, עצמך קנוי לך, א"כ אמאי לא קני עצמו בתורת שטר, ומה שנא מכותב לאחר עבדי קנוי לך דנקנה לו בשטר זה, ולא בעי לשמה, ומ"ש הוא מאחר, ולשמואל דכל דאינו עבד איש מותר בבת חורין, כיון דקני נפשי' בשטר ממילא מותר בבת חורין, ותירץ עפ"י הנחתו הנ"ל, דדוקא גט ושחרור לא בעי בהו זכי', ולכך אמרינן בהו גיטו וידו גיטה וחצרה באים כאחת, וזה הוא בנכתב לשמה, דהוא בתורת שחרור, אבל בשלא לשמה כיון דאינו בתורת שחרור אלא בתורת קנין בעי זכי' בהשטר, והעבד אין לו יד לזכות, ולא אמרינן בזה גיטו וידו באים כאחת, עיי"ש, ובספר אבני מילואים סי' ל"ד הביא ראי' לזה מדברי הרמב"ן ביבמות דף מ"ה ע"ב בד"ה וקדם, שכתב להסתפק בעכו"ם שמכר עצמו לישראל דקונה אותו קנין הגוף גם בלא טבילה, אם יכול להשתחרר בגט שחרור, דכיון דעכו"ם ליתי' כלל בתורת גיטין הכי אית לי' יד, דבשלמא עבד שטבל הא איתי' במצות וגמרי לה לה מאשה, וגיטו וידו באין כאחד לשחרור, אלא עכו"ם היכי מקבלי לי', עכ"ל הרמב"ן שם, הרי דכתב הרמב"ן דדוקא לשחרור אמרינן גיטו וידו באין כאחד,

דגמיר לי' מאשה, ולא לשאר דברים, והיינו מטעם הנ"ל, דבשחרור לא בעי זכי', משא"כ בשאר דברים, עיי"ש בקצוה"ח ובאב"מ:

אמנם לפענ"ד נראה שאין דבריו בזה מוכרחים כלל, דאף אם היינו אחראין לתירוץ שלו בקושיא הנ"ל, אעפ"כ אינו מוכרח דוקא לומר דבשחרור לא בעי זכי', דלעולם גם בגט ושחרור בעינן בהנתינה שלהן כל דרכי זכי', שיהי' באופן שבאם רק האשה והעבד ירצו לזכות בהן יהי' יכולין לזכות בהן ע"י נתינה זו, דאל"כ אין כאן ונתן כלל, מלבד דעתם של האשה והעבד אין צריך לזה, וכמו שהארכתי בזה לעיל, ואעפ"כ מחלק הרמב"ן ז"ל בזה בין גט ושחרור לשאר דברים, כי באמת דבר זה לומר גיטו וידו באים כאחד, היכי דגיטו וידו תלוין זה בזה וזה בזה, שאי אפשר שיהי' זה גיטו אם אין זה ידו, ואי אפשר שיהי' זה ידו אם אין זה גיטו, מצד הסברא לא הוי אמרינן זה שבאים כאחד, וכל דבר שאינו בזה אחר זה אפילו בבת אחת אינו, אלא הואיל דגמרינן לה לה מאשה דגם עבד משתחרר ע"י עצמו בשטר, כמ"ש רש"י בקידושין דף כ"ג בסוף ע"א, עיי"ש, א"כ ע"כ חזינן דהתורה חדשה לנו את החידוש הזה דאמרינן בזה גיטו וידו באים כאחד, ומזה למד רבא בר"פ הזורק דה"ה בגט אמרינן גיטה וחצרה באים כאחד, דהא גט ושחרור גמרינן אחד מחבירו מלה לה, וסובר הרמב"ן דכיון דדבר זה חידוש הוא, ואינו מושג כ"כ עפ"י הסברא, ולא מצינו זה אלא בגט ושחרור, יש לומר דדוקא בהם חדית רחמנא זאת, ולא בשאר דברים, ולכך בנכרי שאינו בתורת שחרור, י"ל דלא אמרינן כן מסברא דבאים כאחד, ולית לי' יד, וכיון דנקטינן דדוקא בגט ושחרור חידש רחמנא זאת, א"כ ממילא צריך שיהי' נכתב לשמו, כדין שחרור, אבל בלא לשמה, דאין תורת שחרור עליו, לא אמרינן שטרו וידו באים כאחד, באופן שנוכל לומר תירוצו של הקצה"ח בעצמו מבלי שנצטרך לומר דבגט ושחרור לא בעי זכי':

אבל באמת אין אנו צריכין בזה לתירוץ הזה כלל, וגם אין תירוץ זה מספיק, דא"כ בשטר ע"י אחרים יקנה עצמו אף שלא נכתב לשמה, ולא שמענו חילוק זה, וכבר העיר ע"ז הקצה"ח עצמו, והניח בצ"ע, ועוד דהא הרמב"ן כתב שם דמדברי הרמב"ם ז"ל נראה שאף עכו"ם יוצא בגט ע"י עצמו, הרי דס"ל להרמב"ם דאף בשטר בעלמא אמרינן שטרו וידו באים כאחד, דהא עכו"ם אינו בתורת שחרור, והוא רק שטר בעלמא, וא"כ מה יתרץ הרמב"ם על קושיא הנ"ל של הקצוה"ח, וגם אפילו הרמב"ן שם לא החליט בהיפוך, אלא שמסתפק בזה, וכתב שיש בו בית מיחוש, עיי"ש, ולמה לא הכריח כדעתו הנ"ל מכח קושית הקצוה"ח הנ"ל, מיהו זאת יש לדחות ולומר דלהרמב"ם הוי זה הגט של העכו"ם הקנוי בקנין הגוף ג"כ ענין שחרור, ולא שטר בעלמא, ובזה הוא שמסופק הרמב"ן אם

כן הוא, אבל זולת שחרור וגט לכ"ע בודאי לא אמרינן באים כאחד, וכנ"ל, אמנם הא המהרי"ט ח"א סי' ס"ה כתב בפירוש דגם במתנה אמרינן מתנתו וחצרו באים כאחד, והביאו הקצה"ח בסי' קפ"ט, והנתיבות בפתיחה לסי' ר' בסופה, עיי"ש, ואיך יתרץ המהרי"ט קושית הקצה"ח הנ"ל:

ולזאת נראה לפענ"ד דקושיא זו מעיקרא ליתא, דאיך מדמה הקצה"ח הקנאת העבד להעבד עצמו להקנאת העבד לאחר, והמה רחוקים זה מזה מאוד, הן מצד הדבר הנקנה, והן מצד הקונה, דמצד הדבר הנקנה החילוק הוא, דבשלמא כשמקנה העבד לאחר, דהעבד נשאר עבד, רק שיוצא מרשותו של אדון זה לרשותו של אדון זה, נקנה לו בשטר, דעבד נקנה בשטר, אבל כשמקנה העבד להעבד עצמו, דבזה נסתלק העבדות שלו לגמרי, לזה לא סגי בשטר בעלמא, אלא צריך לזה שטר שחרור שיהי' כתוב לשמו, וכדין וכדת השחרור, כמ"ש בתורה או חפשה לא ניתן לה, וגמרינן לה לה מאשה, שלהסתלק מהיות עבד לגמרי צריך ליתן לו שטר חופש אשר יהי' דומה בדיניו לגט אשה, ולא סגי בשטר בעלמא:

ויש להטעים זה עוד יותר, דהא הא דעבד כנעני נקנה בכסף ושטר וחזקה ילפינן לה בקידושין כ"ב ע"ב מוהתנחלתם אותם לרשת אחוזה הקישו הכתוב לאחוזה, עיי"ש, וזה הוא שפיר כל זמן שנשאר עדיין עבד, כגון שמקנה אותו לאחר, אבל כשמקנהו לעצמו, דיוצא בהקנאה זו מתורת עבד לגמרי, שוב לא הוקש לאחוזה, ולא מהני בי' קנין שטר בעלמא, דהא עכשיו אינו קונה עבד, רק בן חורין, ועיין בתומים ס"ס צ"ה שהעלה דבן חורין לכ"ע לא הוי כקרקע, והסכים עמו בנתיבות שם, ולכך אינו נקנה לעצמו קנין עולמית בשטר בעלמא, אלא צריך בזה גט שחרור כדינו:

והא דהמפקיר עבדו יצא לחירות בלא גט שחרור, ולשמואל אין צריך גט שחרור כלל אפילו להתירו בבת חורין, כמבואר בפ' השולח, שאני הפקר דאין צריך שום קנין כלל לזה שיתהוה הפקר, אלא כיון שמסלק רשותו ממנו ומפקירו לכל, בדיבור בעלמא נעשה הפקר, ועיין מה שכתבתי בסי' שאחר זה בענף כ"ד, ולכך כשמפקיר העבד, ומסלק רשותו ממנו, ונעשה הפקר לכל, ממילא קודם וזוכה העבד בעצמו מן ההפקר, ויוצא לחירות, רק שצריך גט שחרור להתירו בבת חורין, ולשמואל כיון שנעשה הפקר בלא בעלים, ואינו עבד איש, שוב אינו עבד כלל, ומותר בבת חורין גם בלא גט שחרור, אבל כשאינו מפקירו לכל, רק שנותנו לאדם פרטי, דבזה אינו יוצא מרשותו בדיבור בעלמא, רק צריך לזה קנין, כסף או שטר או חזקה, וזהו שפיר כשנותנו לאדם אחר, אבל כשנותנו להעבד עצמו, שעי"ז נסתלק ממנו העבדות לגמרי ונעשה בן חורין, דבזה לא מהני קנין

שטר בעלמא, וכנ"ל, א"כ ממילא לא יצא עדיין כלל ע"י השטר מרשות האדון, והוא עדיין עבד כמקודם, רק צריך בזה גט שחרור כדינו, דע"י הגט שחרור נסתלק רשות האדון ממנו, וממילא זוכה העבד בעצמו, וזה הוא כשכתב הגט שחרור בלשון סילוק וחירות, דהיינו הרי אתה בן חורין, או אין לי עסק בך, ואעפ"כ אף שכתב בלשון סילוק ולא בלשון קנין, מ"מ צריך דוקא להיות נכתב לשמו, וככל דיני גט שחרור, דאל"כ לא מהני סילוק משלו, כשהסילוק אינו עבור כל העולם כהפקר, רק עבור אדם פרטי, אפילו כשכתב לו הסילוק בשטר, כדאמרינן בר"פ הכותב וכי כתב לה מאי הוי והתניא האומר וכו', עיי"ש וברש"י, ולזה צריך דוקא שיהי' הגט שחרור נכתב לשמו, וגם בכל פרטי דיני הגט שחרור, אשר גמרינן לה לה מאשה, דאז גזירת הכתוב הוא שיסתלק האדנות שלו ממנו עי"ז, וממילא הוא זוכה בעצמו, וכנ"ל, ובזה מיושב קושית התו' בר"פ הכותב שם בד"ה ואין, עיי"ש ודוק, אמנם כשהגט שחרור כתוב בלשון קנין כגון עצמך קנוי לך, או הרי את לעצמך, ניחא בפשיטות דרחמנא אמר דע"י גט שחרור הזה הנכתב לשמו ובכל פרטי דיניו נסתלק האדנות ממנו וקונה את עצמו, ודוק היטב בכל זה:

אמנם מדברי התו' בר"פ הכותב שם ומדברי התו' ביבמות דף מ"ח ע"א בסד"ה המפקיר נראה לכאורה דכל הלשונות של גט שחרור הם ענין הקנאה שמקנה הרב את העבד להעבד עצמו, עיי"ש, ויהי' איך שיהי', עכ"פ אין לדמות שטר הקנאה בעלמא, אשר מקנה האדון את העבד להעבד עצמו, לגט שחרור הכתוב כדינו בכל פרטיו, גם לא להמפקיר עבדו, וגם לא להקנאת העבד בשטר לאחר, וכנ"ל, ועיין בתו' גיטין ל"ח ע"א בד"ה המפקיר ובמהרש"ל שם וביבמות מ"ח ע"א בד"ה המפקיר, ובקידושין ט"ז ע"א בד"ה לימא:

אמנם כל הנ"ל הוא רק לרווחא דמילתא, אבל העיקר נראה דאין שום דמיון כלל הקנאת העבד להעבד עצמו ע"י שטר בעלמא להקנאת העבד בשטר לאמר, והחילוק הוא מצד הקונה, דבשלמא אדם אחר שפיר יכול לקנות את העבד, אבל העבד איך יכול הוא כלל לקנות את עצמו כל זמן שלא נסתלק העבדות ממנו, הלא הקונה בעצמו אינו של עצמו, ואיך הוא יכול לקנות שום דבר שיהי' שלו, והוא עצמו אינו שלו, אלא של רבו, ומשו"ה כל מה שקנה עבד קנה רבו, וה"ה את עצמו אינו יכול לקנות, והוא עדיין של רבו כמקדם, והגם דאם נימא שקונה את עצמו בשטר הזה ממילא שוב אינו של רבו וא"כ שוב יכול לקנות את עצמו, אבל איך יכול הוא כלל להתחיל לקנות את עצמו בעודו משועבד לרבו, ולא נשתחרר ממנו כלל, ואם הי' העבד יכול לקנות את עצמו כל זמן היותו עדיין עבד, לא היינו צריכים כלל לשום שטר לקנין זה, רק הי' סגי שיאמר לו האדון בעל פה איזה

לשון של שחרור, והעבד יקנה את עצמו, דהרי הוא מוחזק בעצמו, ואין לך קנין יותר גדול מזה, וזה ודאי ליתא, והטעם פשוט מאוד, דהגם דיש כאן קנין גדול, שהעבד מוחזק בעצמו, והאדון מרוצה שיקנה את עצמו, אבל אין כאן קונה, דהקונה אינו של עצמו, וכנ"ל, ומפורש אמרו כן בקידושין ט"ז ע"א, דמש"ה לא סגי בעבד עברי דלימא לי' באפי תרי זיל, משום דעבד עברי גופו קנוי, ואף דהוא מוחזק בעצמו אעפ"כ לא מהני, ועיי"ש בתו' סד"ה והרב, ומכש"כ עבד כנעני, דגופו קנוי לרבו בקנין עולמית ומוחלט, דודאי לא מהני בי' שום קנין, אפילו קנין זה שמוחזק בעצמו, שיקנה את עצמו אפילו ברצון רבו, כל זמן היותו עבד, וכנ"ל, ומעתה מה יוסיף תת כח אם גם רבו כותב לו זאת בשטר, הרי את לעצמך, או עצמך קנוי לך, אם אין השטר נכתב לשמו ובשאר פרטי דיני השחרור, כדי שישתחרר על ידו ויסתלק מעליו רשות רבו עפ"י גזירת הכתוב. רק שיקנה העבד את עצמו ע"י שטר זה, כמו שאחר קונה אותו ע"י שטר בעלמא, והלא העבד אינו יכול לקנות את עצמו כלל בשום קנין שבעולם כל זמן שלא נשתחרר ונסתלק העבדות ממנו, ואינו דומה בזה לאחר, וכנ"ל, ומשו"ה צריך דוקא גט שחרור הנכתב לשמו, וכן בכל פרטי דיניו, אשר גמרינן לי' מגט אשה, ובזה נשתחרר ויוצא מרשות רבו עפ"י מימרא דרחמנא, ואז יכול הוא לקנות את עצמו, ולא זולת זה כלל, והפקר שאני, דכשמפקירו לכל העולם נסתלק רשותו ממנו בדיבור בעלמא, וממילא יכול העבד לזכות בעצמו, וכנ"ל, משא"כ קנין של שטר או שום קנין אחר לא מהני שיקנה העבד את עצמו כל זמן שהוא עדיין עבד ולא נסתלק רשות רבו מעליו, אם לא שכותב לו גט שחרור כדינו, שעי"ז נסתלק רשות רבו ממנו וקונה את עצמו, וכנ"ל, וזה פשוט וברור:

סימן יג

ענף א

אחרי שכתבתי כל הנ"ל בא לידי ספר חלקת יואב שנדפס מקרוב, וראיתי שמדבר מענינים אלו בחלק אבה"ע סי' י"ב י"ג, ובאיזה דברים וראיות כיוונתי לדעתו, והנאני, אמנם לעומת זה יש שם דברים אשר לא יתכנו לפענ"ד, לזאת אמרתי לשלימות הענינים לעבור על דבריו ולכתוב עליהם הנראה לפענ"ד:

הנה כתב שם על מ"ש התורת גיטין דהגבהה היא בכלל יד, דלהיפוך מבואר ברמב"ן עה"ת פ' משפטים, בפסוק וגוגב איש ומכרו ונמצא בידו, שכתב שם לפירוש הב' דונמצא בידו היינו בידו של הלוקח, דאינו חייב אלא א"כ הכניסו הלוקח לרשותו, אבל אם קנאו

בהגבהה וכדומה ולא הכניסו לרשותו פטור המוכר, הרי דהגבהה אינה בכלל ונמצא בידו, עיי"ש:

ומה מאוד יש לתמוה עליו בזה, דאדרבא המעיין שם ברמב"ן יראה מדבריו סייעתא לדברי התו"ג. דמתחלה פירש שם הרמב"ן דונמצא בידו קאי על הגנב, והביא ע"ז מה ששנינו הגונב נפש מישראל אינו חייב עד שיכניסנו לרשותו וכו', והענין ללמד שדינו כדין שאר הגנבים בממון וכו', וכן זה צריך שיבוא הנגנב לרשותו, וכן אם הגביה הצער על כתפו ומכרו לאחר חייב הוא, דהא קרינן בי' ונמצא בידו ולא תהא חצרו קונה לו יותר מידו, עכ"ל הרמב"ן, הרי ששפתו הרמב"ן ז"ל ברור מללו דבהגבהה קרינן בי' ונמצא בידו, ושוב כתב שם הרמב"ן דיתכן עוד לפרש דונמצא בידו קאי על הלוקח, ובזה מסופק שם הרמב"ן אם הפירוש הוא ג"כ דבין שהכניסו הלוקח לרשותו ובין שהגביהו או משכו לחצר של שניהם חייב הגנב, דהא כל זה הוא בכלל ונמצא בידו, וכמו בגניבת ממון, דהגבהה ומשיכה וחצר הכל הוא בכלל דאם המצא תמצא בידו, וכנ"ל בענף ד', או דגזרת הכתוב הוא בנפש דאפילו כשנגמר המכר בקנין פטור, עד שיכניסנו הלוקח לרשותו דוקא, ומקום הספק בזה יצא לו להרמב"ן ז"ל מהברייתא שהביא שם מקודם, מכרו ועדיין הוא ברשותו פטור, דמשמע מפשטה דאפילו מכרו בקנין כדת אעפ"כ פטור כשעדיין הוא ברשותו, והרמב"ן כתב ע"ז שכן נראה, והיינו משום דכן משמע לו מפשטא דברייתא, אבל לא משום דהגבהה אינה יכולה להיות בכלל ונמצא בידו, דהא הרמב"ן כתב באותו דיבור בפשיטות להיפוך, דקרינא בי' בהגבהה ונמצא בידו, וכנ"ל, והכי חזינן בגנבת ממון, דכתיב בי' אם המצא תמצא בידו, וגם הגבהה ומשיכה בכלל, וכנ"ל בענף ד', אלא דס"ל להרמב"ן ז"ל מפשטות הברייתא דכן קבלו חז"ל דגזרת הכתוב הוא בנפש דהלוקח צריך דוקא שיביאנו לרשותו, אף דגם בהגבהה או משיכה קרינן בהו ונמצא בידו אעפ"כ צריך דוקא הבאה לרשותו, ואולי הוציאו חז"ל זה מיתור הכתוב, דמאחר שכתב וגונב איש ומכרו הרי כבר נכלל בזה שקנאו הלוקח בקנין, דאל"כ לא קרינן בי' ומכרו, וא"כ למה כתוב עוד ונמצא בידו, של הלוקח, דבשלמא למה שפירש הרמב"ן בתחלה דונמצא בידו קאי אגנב, שפיר אשמעינן בזה דבעי קנין להגנב, כמו בגניבת ממון, דלא תימא דבנפש חמור, דבגנבה בעלמא מתחייב, גם בלא קנין, קמ"ל דבעי קנין, והקנין של ונמצא בידו כולל באמת רשותו והגבהה ומשיכה, דכולן הם בכלל ונמצא בידו, וכמ"ש הרמב"ן מקודם, וכנ"ל, אבל אי ונמצא בידו קאי אלוקח, קשה דלמה לי זה כלל, דהא כבר שמעינן מומכרו דבעי בזה קנין להלוקח, דבלא קנין לא קרינן בי' ומכרו כלל, וע"כ לומר דאתי לאשמעינן בזה דלא סגי בגמר המכר בקנין לבד, אלא צריך

דוקא שימצא הנגנב ברשותו של הלוקח, דידו דהכא מוכרח דהיינו רשותו דוקא, כמו ויקח את כל ארצו מידו, ועיין בב"מ נ"ו ע"ב דכל היכי דכתיב ידו ידו ממש ושאני התם דליכא למימר הכי אלא ברשותו, והכא נמי ההכרח של יתור הכתוב מביא לומר דבידו הוא דוקא רשותו, וכנ"ל, אבל ח"ו לומר דטעמו של הרמב"ן ז"ל בזה הוא משום דהגבהה אי אפשר להיות בכלל ונמצא בידו, דהא ההיפוך מבואר בדברי עצמו, וכנ"ל, וע"כ כמו שכתבתי, ועיי"ש היטב בכל דברי הרמב"ן ותראה שכן הוא, וזה ברור:

עוד כתב שם באלק"י להשיג על התו"ג, במ"ש בשם הרשב"ם דלמ"ד דמיירי בקלתה תלוי' מתגרשת מכח הגבהה, דלהיפוך מבואר בב"מ ט' ע"ב, עיי"ש דמטעם חצר מתגרשת, עכ"ד, וגם זה תמוה מאוד, דהגם דהאמת הוא כדבריו דאין כוונת הרשב"ם דמתגרשת משום הגבהה, וכמ"ש גם אני לעיל בענף ב', אבל מב"מ שם אין ראי' כלל לזה, דשם אמרינן היתה מהלכת ברה"ר וזרק לה גט לתוך קלתה מגורשת מדין חצר, וע"כ רה"ר דשם היינו סימטא, ואמאי קרי לה רה"ר שאין רה"י, כמבואר בב"ב דף פ"ה, עיי"ש כל הסוגיא, ובזה שפיר קנוי לה קלתה בכל אופן, מדין חצר, אבל הא דר"פ הזורק דזרקו לה בביתו לתוך קלתה הר"ז מגורשת, ופרכינן עלה ואמאי כליו של לוקח ברשות מוכר הוא, למאן דמוקי לה בקלתה תלוי' דוקא, שפיר יש לומר דאינה מתגרשת מדין חצר, דא"כ אפילו אינה תלוי' נמי, אלא דמתגרשת מדין הגבהה, ומה דפריך הגמ' בפשיטות בב"מ שם אלא מעתה היתה מהלכת ברה"ר וזרק לה גט לתוך קלתה וכו', מסברא פריך, ולא מכח המשנה דהזורק, וכמו שכתבו התו' שם, או דפריך שפיר בפשיטות מכח המשנה, ואליבא דרוב האמוראים שם בגיטין ובב"ב דלא מוקי להמשנה דוקא בקלתה תלוי', ולדידהו שפיר קני לה קלתה מדין חצר, עיי"ש, אבל למ"ד דמיין דוקא בתלוי' שפיר י"ל דלדידי' רק מטעם הגבהה מתגרשת, וכנ"ל:

גם מה שכתב והחליט שם בבירור דכל הקנינים מהני בגט, חוץ מקנ"ס, ג"כ יש לתמוה עליו, הלא זה הוא פלוגתת הראשונים ז"ל, דרש"י ס"ל דמתגרשת באגב, ומשמע מזה דה"ה בכל הקנינים, דונתן בידה לאו דוקא, וחלקו עליו הרמב"ן והרשב"א והריטב"א והר"ן, ובתו"ג הוכיח גם מהתו' והרא"ש דס"ל דאין אשה מתגרשת אלא בקנין של ידה, ולא בחזקה, וכנ"ל בענף ב', ואיך יערב מי בדורות האחרונים האלה להכריע בין הראשונים ז"ל בראיות אשר נראה לו לפי דעתו, ובפרט להכריע כדעה יחידית במקום שרבים ובתראי חולקים עליה, ומי לנו גדול מרבינו הב"י שלא רצה להכניס עצמו להכריע בין הראשונים ז"ל בראיות, רק לפסוק עפ"י כללי הלכה ועפ"י רוב, כמ"ש בהקדמתו:

ומ"ש שם דאין ראי' מהרמב"ן דשאר קנינים לא מהני בגט ממה שחולק על רש"י בקנין אגב, דהרבה פוסקים סוברים דקנין אגב דרבנן, ומש"ה לא מהני לדאורייתא, עיי"ש, תמהני, חדא דמה יענה לדברי הר"ן והריטב"א, שכתבו בפירוש דמשו"ה אין אשה מתגרשת באגב משום דבעינן ונתן בידה וליכא, עיי"ש, ותו דע"כ צ"ל דגם הרמב"ן מהאי טעמא אתי עלה, דהא הרמב"ן הוא מהסוברים דקנין אגב הוא מדאורייתא, וכמ"ש בשיטה מקובצת בב"מ דף מ"ז ע"ב בשם הריטב"א, על מ"ש התו' דגם למ"ד מעות קונות מה"ת ולא משיכה, מ"מ במתנה דליכא מעות קונה משיכה מה"ת, אבל הרמב"ן אומר דאף מתנה אינה נקנית אלא בחליפין, או בחצירו, או באגב, כדכתיב ויתן להם אביהם מתנות רבות עם ערים מצורות וכו', עכ"ל, הרי להדיא דהרמב"ן ס"ל דקנין אגב הוא מה"ת כדכתיב וכו', דהא שם במתנה אדאורייתא קיימינן, אם משיכה קונה בה מה"ת, וקאמר הרמב"ן דלא קני בה מה"ת רק חליפין או חצר או אגב, וע"כ צ"ל דמ"ש דאין אשה מתגרשת באגב הוא מטעם שכתבו הריטב"א והר"ן דונתן בידה בעינן וליכא, ובלי ספק שגם טעמו של הרשב"א [אף דהוא ז"ל ס"ל בב"ק י"ב דאגב הוא מדרבנן] כן הוא, וילמוד סתום מן המפורש בדברי הריטב"א והר"ן, והתו' והרא"ש דס"ל דחזקה לא מהני בגט בודאי שטעמם הוא משום זה, דדוקא קנין של ידה וחצירה בעינן בגט ולא שאר קנינים, וכמ"ש בתו"ג שם:

ומ"ש עוד בחלק"י שם דאין שום ראי' מהרמב"ן, דאזיל לשיטתי' בפ' משפטים הנ"ל, דכל היכי דכתיב ידו צריך ידו ורשותו דוקא, ואינו מועיל שאר הקנינים, אבל הלא רש"י והרמב"ם בסנהדרין פ"ה ע"ב לא סברי כן, ועיין בתו' שם, ולזאת שפיר מתגרשת בקנינים חוץ מקנ"ס, עכ"ל, כבר כתבתי לעיל דאדרבא הרמב"ן שם ס"ל להדיא דהגבהה ומשיכה המה בכלל בידו, ומה שהכריע בגונב נפש ומכרו דבעי דוקא הכנסה לרשותו של הלוקח. הוא מחמת פירושו בפשטות הברייתא, ומכח יתור לשון הכתוב, וכנ"ל:

ולעומת זה לאידך גיסא, מה שנראה מרש"י שם ומהרמב"ם ברפ"ט מה' גנבה דלא בעינן דוקא הכנסה לרשותו של לוקח, אלא במכירה לבד באיזה קנין שהוא סגי, לא משום דסבירא להו ז"ל דכל הקנינים איזה שהם הם בכלל בידו, אלא משום דסבירא להו דונמצא בידו לא קאי על הלוקח כלל, רק על הגנב, כמ"ש רש"י שם ובפירוש התורה, ולא כתיב בה לוקח רק ומכרו, ובזה נכללו באמת כל הקנינים, באיזה אופן שמכרו, וגם פירשו הברייתא דמכרו ולא הוציאו מרשותו פטור דהיינו שלא הוציאו מרשותו של הגנב, ופטור משום דבעינן ונמצא בידו של הגנב, ובזה נסתפקו שם התו' בהגביהו הגנב ברשות הבעלים, די"ל דחייב, דהגבהה היא בכלל ונמצא בידו, וכמו בגניבת ממון,

או דהכא פטור, דמה מכרו לקרובים פטור, משום דכתיב מאחיו עד שיוציאנו מרשות אחיו, מכש"כ שצריך שיוציאנו מרשות בעלים, עיי"ש בתו':

קיצור הדברים דבזה אין פלוגתא כלל בין הרמב"ן ובין רש"י והרמב"ם והתו', דכ"ע ס"ל דהגבהה ומשיכה המה בכלל בידו, אם לא במקום שיש איזה הכרח מכח יתור לשון או מכח הוכחה אחרת דבמקום זה הכוונה של בידו הוא דוקא רשותו, וגם זה פשוט אליבא דכ"ע דשאר קנינים שאינם קנין של יד אינם בכלל בידו, תדע דהא צריך ריבויא בגניבה ובגט לגנו חצירו וקרפיפו, ואי לאו הכי הוי אמינא דדוקא ידו ולא הני:

אמנם עיקר פלוגתת רש"י ושאר ראשונים ז"ל הנ"ל אם אשה מתגרשת באגב ושאר קנינים חוץ מקנין של ידה, כבר כתבתי לעיל בענף ג' דתלוי בזה, דרש"י ז"ל ס"ל דמאחר דמרבינן מונתן מ"מ דלאו דוקא בידה, אלא ה"ה גגה חצירה וקרפיפה, יש בכלל הריבוי הזה ג"כ שאר כל הקנינים, חוץ מק"ס, מטעם שכתבתי שם, אבל שאר הראשונים ז"ל הנ"ל ס"ל דלא מרבינן אלא הני דחשיב בברייתא, גגה חצירה וקרפיפה, ולא יותר, ונמצא דאין בגט אלא קנינים של ידה וחצירה, ולא שאר הקנינים שאינם נכללים בהם:

ולהספק של פלוגתא הזאת אין שום הכרעה ממכירה בנפש הנ"ל, דשם ודאי אין בכלל בידו שאר הקנינים שאינם קנין של יד, וכנ"ל, משא"כ בגט י"ל דמרבינן ג"כ שאר הקנינים מונתן מ"מ, וכן י"ל לאידך גיסא, דדוקא שם ס"ל לרש"י והרמב"ם דבאיזה קנין שמכרו ללוקח סגי, משום דס"ל דונמצא בידו לא קאי על הלוקח, ולא כתיב בי' אלא ומכרו, ובזה נכללו כל הקנינים. באיזה אופן שמכרו, אבל בגט דכתיב בידה י"ל דבעינן בי' דוקא קנין של ידה, ולא שאר כל הקנינים, דלא מרבינן מונתן מ"מ אלא גגה חצירה וקרפיפה, ולא יותר:

ומאחר שזה הוא פלוגתת הראשונים ז"ל שרבים ובתראי פליגי על רש"י איך נוכל להכריע נגדם בראיות שלנו:

ובפרט שבמחכ"ת אין ממש כלל בראיות שלו, אף שכתב עליהם שהם ראיות ברורות, דמה שהביא ראי' מהא דעדיו בחתומיו זכין לו מהני בשחרור, והוא משוחרר משעת החתימה, אף קנין האיסור של העבד, כמבואר בתו' ב"מ כ' ד"ה שובר, אף דליכא שום רשות רק קנין גרידא, עכ"ד, ואין זה ראי' כלל, דהרי עדיו בחתומיו זכין לו לא אמרינן אלא כשמטי אח"כ השטר לידי', אבל בלא מטי לידי' לא, כמבואר בב"מ י"ג ע"א, וא"כ גם בשחרור ביאת השטר שחרור לידו עושה השחרור גם למפרע משעת חתימת העדים, והגם דעפ"י הדין אינו יכול לעשות השחרור רק מכאן ולהבא, ולא למפרע, מ"מ תקנת חכמים היא משום לא פלוג שע"י ביאת השטר שחרור לידו ישתחרר גם למפרע משעת

חתימת העדים, גם לענין איסור, ויש כח ביד חכמים לזה, כמ"ש התו' שם, עיי"ש, וא"כ שפיר יש כאן ידו, ולא קנין בעלמא לחוד:

ומ"ש עוד דכן מבואר דקנין גרידא מהני, מהפוסקים הסוברים דזכי' מטעם שליחות היא, ואפ"ה מועיל במזכה גט במקום יבום, לא אבין שיחתו בזה, דהרי במזכה גט, וזכי' היא מטעם שליחות, א"כ מה שנותן הגט ליד הזוכה הוי כנותן ביד שלוחה, ושלוחה כמותה, ושפיר מתגרשת מדין ידה:

ומ"ש עוד דכן מבואר בהר"ן בסוגיא דמעמד שלשתן, דהי' מועיל מעמד שלשתן בגט ובשחרור, אי לאו דלא תקנו בזה מעמד שלשתן, עיי"ש הטעם, הרי דגם הר"ן סובר דקנין מהני בגט, עכ"ד:

גם מזה אין ראי' כלל, כי זה לשון הר"ן שם, אבל בשטר שחרור צריך תלמוד אמאי לא מהני מדין מעמד שלשתן שעשו בו חכמים שאינו זוכה כזוכה, עכ"ל, הרי שבמעמד שלשתן עשו שאינו זוכה כזוכה, כלומר כאלו כבר הי' בא לידו וזכה בו, וכמ"ש הר"ן גם בתירוצו שם דתקינו רבנן דליזכי לחברי', עיי"ש, וכיון דתקנו חכמים דחבירו יזכה לו, ודהוי כאלו בא לידו וזכה בו, הרי יש כאן קנין ידו, ושפיר הקשה הר"ן דהי' ראוי להיות מועיל גם בשחרור, אבל אכתי שאר קנין מנא לו דיועיל בגט ובשחרור:

ומ"ש עוד ראי' והוכיח מה"ה פ"ה מה' גירושין הי"ג ומהרא"ש פ' הזורק דהא דמתגרשת ביכולה לשמרו אף ברחוק ק' אמה לאו מטעם דעשאוה חכמים כרשותה הוא, אלא מטעם קנין, שהקנו לה חכמים הגט ע"י שיכולה לשמרו, כי ה"ה כתב שם דבשמירה אין חילוק בין קדם הבעל או האשה, ואי מטעם רשות, הרי בקדם הבעל הי' זה רשותו מקודם, ושוב לא מציא היא לזכות בהרשות כלל, וכמו בד' אמות, וע"כ דזה הוא רק מכח קנין, והרא"ש שם כתב בשמירה הטעם דאפקעינהו, ואלו בד' אמות לא כתב כן, וע"כ הואיל דד' אמות הוא משום רשות, ולא צריך לטעם אפקעינהו, משא"כ שמירה אינו רק מטעם קנין, וע"כ צ"ל בו אפקעינהו, וגם המעיין בריטב"א פ' הזורק שם במה שמחלק בין שניהם כאחת יכולין לשמרו ובין מונח בתוך ד"א לשניהם יראה ג"כ דסובר דשמירה מטעם קנין, ודלא כהר"ן שם שכתב דשמירה מטעם שנעשה כרשותה הוא, עכת"ד:

ומה מאוד יש לתמוה עליו בכל זה, כי בודאי דבר פשוט הוא לכל מבין כמ"ש הר"ן, דלהכי מתגרשת ביכולה לשמרו, משום דהמקום אשר הוא תחת יכולת שמירתה עשאוה חכמים כאלו הוא רשותה, דאל"כ רק חכמים הקנו לה הגט, למה תלו זה ביכולה לשמרו, ומה שייכות יש זה לזה, וח"ו לעקש הישרה, ולחלוק עלינו את השוים, לומר דשאר

פוסקים חולקים ע"ז, ואדרבא המעיין בה"ה שם ובהריטב"א שם יראה להדיא בדבריהם דשמירה הוא מטעם רשות, כמ"ש הר"ן:

כי זה לשון הריטב"א שם בגיטין ע"ח ע"ב בד"ה ר' יוחנן אמר קרוב לה שנינו אפילו ק' אמה, ואי קשיא לך היכי אפשר דמגורשת בהכי, י"ל דרבנן תקנו כן שתהי' זוכה בגט בכל מקום כחצירה, ומשום תקנת העגונות וכו', ואליבא דר' יוחנן בעי עומדת שתהא חצר המשתמרת לדעתה, והיינו דקתני הוא יכול לשומרו וכו', עכ"ל, ושוב כתב עוד שם להלן על הקושיא למה בשניהן צריכין לשומרו הוי ספק מגורשת כלל, ולא אמרינן אגיד גבי', כמו דאמרינן בתוך ד' אמות לשניהם דאגיד גבי' ואינה מגורשת כלל, וכתב ע"ז וז"ל וי"ל דהא וכו' לא מקרי אגוד אלא שהוא וכו' או בתוך ד"א וכו' אבל כאן וכו' לא מקרי אגוד בי' וכו' דלדידה הוא דתקון רבנן דתזכה לה אותו מקום, אבל לא רשותו שלו הוא כלל, והיינו דמספקא לן וכו' כיון שהן שוין בדבר שמא רבנן לא תקינו בכה"ג דהא לא נשמר ותיהוי האי חצירה טב מחצירו, ואתי למימר דאפילו בחצר של שניהם מתגרשת, עכ"ל הריטב"א שם:

הרי מבואר להדיא בדבריו מתחלה ועד סוף, דהא דמתגרשת ביכולה לשמרו. הוא משום דתקנו חכמים שיהי' כחצירה, ושתזכה לה אותו מקום, ולא דחכמים הקנו לה הגט, ומש"ה בעי לר' יוחנן שתהי' יכולה לשומרו, כדי שתהא חצר המשתמרת לדעתה, והחילוק שבין שניהם צריכין לשמרו ובין בתוך ד' אמות לשניהן הוא, דד"א תקנו חכמים שיהיו קונות לכל אדם, כל הדברים, ולכך כמו דד"א שלה הם רשות שלה, כמו כן ד"א שלו הם רשות שלו, וכיון שהגט מונח בתוך ד"א לשניהן, ממילא הוא מונח ברשות של שניהם, ואכתי אגיד בי', והוי כאוחז בראש הגט, אבל ביכולה לשמרו, דלכל מילי לא הוי כרשותו, רק לגיטין אמרו דהוי כרשותה, משום תקנת עגונות, וכיון דהתקנה היא רק משום תקנתא דידה, דוקא לדידה תקון רבנן דתהוי כרשותה, אבל לדידי' לא תקנו כלל ביכול לשמרו שיהי' כרשותו, ולזאת גם במקום דצריך שמירת שניהם לא מקרי אגיד גבי', דאין זה רשותו כלל ע"י יכולת שמירתו, אלא דמקום הספק הוא דשמא בכה"ג דשניהם שוין בשמירה לא תקינו לה רבנן כלל, כדי שלא יבואו לומר דמתגרשת בחצר של שניהם, כמו כאן דאמרינן שחצירה טב מחצירו, עיש"ה בריטב"א ותראה שכן הוא כוונתו בבירור, ומעתה איך יעמוד ח"י ויאמר ההיפוך מזה:

וז"ל ה"ה שם, ואין דין קדימה מועלת ברשויות אלא בארבע אמות בלבד, מפני שלא הזכירוהו בגמרא אלא על ארבע אמות, ועוד שידוע שבעלמא אין אדם קונה יותר, ואעפ"י שבגיטין תלו הדבר בשמירה, לענין קדימה לא נזכרה אלא ארבע אמות, עכ"ל ה"ה שם,

הרי אדרבא דה"ה כלל לי' ליכולין לשמרו בכלל רשויות, וכתב הטעם דלהכי אין בו דין קדימה מפני שלא הזכירוהו בגמ' אלא על ד' אמות, ועוד שידוע וכו', ולא משום דאינו מטעם רשות כמ"ש החלק"י:

ולפענ"ד נראה טעם החילוק בזה שבין ד' אמות ובין יכולה לשמרו, דבשלמא ד' אמות שהוא קנין לכל הדברים, ואין הקנין שלו תלוי בדבר אחר אלא בהמקום, שהד"א קונות לו, הרי חזינן שהחכמים עשו הד"א שלו כחצירו ממש, ומש"ה מי שקדם בהד"א ונעשו חצירו שוב אי אפשר להב' שיהי' לו שום זכות באותן הד"א, שכבר נעשו חצירו של חבירו, אבל ביכול לשומרו דלא עשו אותו חכמים כחצירו ממש, דהא לאו לכל הדברים עשו אותו כרשותו, רק לגיטין לבד אמרו, לא אלים זכותו כ"כ שלא יהי' יכול שוב גם חבירו לזכות בו כשגם הוא יכול לשומרו:

ועוד נראה דכיון שתלו הדבר בשמירה, א"כ י"ל דגם לענין גט לא עשו אותו כרשותה אלא מעת שבא הגט לשם, והוא נשמר על ידה, דהא בשמירת הגט תליא מילתא, אבל קודם שבא הגט לשם לא הוי עדיין רשותה כלל, וכיון שכן ממילא אין שום יתרון למי שקדם ובא לאותו מקום לעמוד שם, דהא עדיין אינו נעשה רשותו כלל בשעת עמידה שם, רק העיקר תלוי בהעת שבא הגט לשם, וכיון שבשעת ביאת הגט לשם כבר שניהם עומדים שם, ושניהם יכולים לשומרו, ממילא שניהם שוים בזכיית הרשות של המקום ההוא, ולכך הוי ספק, ולא שייך בזה דין קדימה, ואחשוב כי יש להעמיס דברים אלו במ"ש ה"ה ועוד שידוע וכו' ודוק:

ויהי' איך שיהי', עכ"פ חזינן דה"ה קרי לי' ליכול לשומרו רשויות, וכמ"ש הר"ן, ולא כמ"ש החלק"י:

ומהרא"ש פשיטא שאין שום ראי' כלל, כי ז"ל הרא"ש פ' הזורק סי' ו', על הא דיכולה לשומרו אפילו בק' אמה מגורשת, ומשום עיגונא תקנו חכמים בגיטין, וכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש, עכ"ל, ופשוט דלא הוצרך לכתוב זאת אלא על הא דיכולה לשומרו, דבעלמא לא הוי קנין, רק בגיטין, משום תקנת עגונות, אבל בד' אמות לא צריכינן למיתי עלה משום עיגונא דוקא, דהא קונות בכל מקום, והגם דסוף סוף גם ד"א הוא רק תקנת חכמים שיהי' קונות בכל מקום, וא"כ ע"כ צ"ל גם בזה דהא דמהני בדאורייתא בגט משום דכל דמקדש וכו', אעפ"כ לא כתב זה הרא"ש לעיל על הא דד"א, משום דלעיל לא ראה להאריך במהות הקנין של ד"א, בהיותו נודע ומפורסם בכל הדברים, ולכן לא דיבר בו כלל, וסמך על מה שכתב אח"כ על הא דיכולה לשומרו, דאמר ר"י לגיטין אמרו ולא לדבר אחר, דבזה הוכרח לפרש מהותו של הקנין הזה, המיוחד רק בגיטין, שהוא תק"ח

בגיטין משום עיגונא, וכנ"ל, וממילא ביאר ג"כ דהיינו מטעם דכל דמקדש וכו') ומובן ממילא דזה הטעם עולה ג"כ אד"א דלעיל, וכמ"ש כן להדיא הרמב"ן בחידושיו, וגם כוונת הרשב"א בחידושיו כן הוא דגם בד"א צריך למיתי עלה משום דכל דמקדש, עיי"ש:

או י"ל דהרא"ש ס"ל כמ"ש הריטב"א בשם הרא"ה, וגם הר"ן כ"כ, דבד"א מה"ת מתגרשת, דכיון דקונות בכל דבר, הרי הקנום לה חכמים ועשאום כחצירה ממש, והפקר ב"ד הפקר, ונמצא דמן הדין מתגרשת, משא"כ ביכולה לשומרו, דלא עשאוהו כחצירה ממש, דהא רק לענין גיטין אמרו שיהי' כרשותה, משום עיגונא, ולא לדבר אחר, בחצר כזה אינה מתגרשת מן הדין, רק משום דכל דמקדש וכו':

ובפרט לפי מה שכתבתי לעיל, די"ל דגם לענין גט לא עשאו חכמים כרשותה אלא בעת ביאת הגט לשם במקום שיכולה לשומרו, ונמצא דהרשות והגט באים כאחת, ובזה לא מהני הרשות דרבנן לדאורייתא, אי לאו משום דכל דמקדש, וכו', אבל בד"א דמעת שבאה לשם נעשו הד"א רשות שלה, וכבר קנתה אותם מתקנת חכמים, ולזה כשאח"כ בא הגט לשם זוכית בו מן התורה, ולא צריך בזה להטעם דכל דמקדש וכו', כמ"ש חילוק כזה בשו"ת נודע ביהודה תניינא בחלק אבה"ע סי' נ"ד בד"ה ומ"ש שאם אינו קונה, עיי"ש:

ומ"ש עוד החלק"י להביא ראי' מהא דהרמב"ם והש"ע בנותן גט לאשתו שתתגרש אחר ל' יום והניחתו בצדי רה"ר דמגורשת, וכתב הנתיבות סי' קצ"ז ססק"ד הטעם משום דהקנה לה הגט מיד בשעת נתינה, וכיון שהגט שלה והניחתו בסימטא נקנה מקום הסימטא להאשה, ונמצא דמונח אז ברשותה, עכת"ד הנתיבות, והוא גרע והוסיף בדבריו, כי מ"ש הנתיבות דע"י הנחת הגט שלה בסימטא נעשה המקום רשותה, דחה מהתו' ב"ב פ"ה ע"ב ד"ה כגון, ולכך החזיק רק בראש דברי הנתיבות שם, דלהכי מגורשת משום דהקנה לה הגט מיד, רק שמתנה עמה שלא תתגרש עד לאחר ל', דאף שקנתה הגט קודם הגירושין מ"מ מגורשת, עכ"ל הנתיבות שם, והוסיף החלק"י לבאר דלכך מתגרשת לאחר לי, במה שהגט הוא שלה וקנינה, אף שאינו ברשותה, הרי דקנין מהני בגט, עכ"ד:

ומה מאוד תמוהין דבריו גם בזה, דבאמת דברי הנתיבות נכונים במ"ש דבהניחה דבר שלה במקום שיש לה רשות להניחו שם כגון בסימטא נעשה המקום רשותה, וכמו שהביא מתו' קידושין כ"ה ב' בסד"ה בהמה, אלא שאף שנעשה המקום בזה רשותו אעפ"כ אינו קנוי לו כ"כ שיהי' לו בזה דין חצירו להקנות לו דבר שלא הי' שלו מקודם, והיינו הך דתו' ב"ב ע"ה ב' הנ"ל, וכבר ביאר זה היטב הנתיבות בס"ס קצ"ב, עיי"ש, וא"כ דברי הנתיבות כאן נכונים, דמאחר שהגט קנתה מיד בשעת נתינה, ואינו חסר בזה

אלא שיהא מונח ברשותה בשעת חלות הגירושין, וכיון שהניחתו בסימטא הרי מונח ברשותה, וכנ"ל:

אמנם מה שכתב החלק"י, דמתגרשת לאחר ל' רק בזה, במה שהגט הוא אז קנינה, אף שאינו ברשותה, והוכיח מזה דקנין גם בלא ידה ורשותה מהני בגט, בזה הוסיף תימה על תימה, דאיך יעלה על הדעת כזאת, לומר דמתגרשת רק במה שהגט הוא אז קנינה, והרי אם אפילו גם הגט מונח לאחר ל' ברשותה איך נוכל לומר דתתגרש רק בשל עכשיו, דהיינו במה שהגט הוא שלה ומונח ברשותה, הרי אין כאן עכשיו בשעת חלות הגירושין שום נתינה, והוי כטל גיטיך מע"ג קרקע, וכמו בדאאתו הרוח לתוך חצירה ואומר לה הבעל הרי זה גיטיך שכתב הר"ן הובא לעיל בענף י"א שאינה מגורשת, דהוי כטלי גיטיך מע"ג קרקע, אף ששפיר הגט נעשה שלה ומונח בחצירה, וע"כ צ"ל דבהאומר הרי זה גיטיך ולא תתגרשי אלא לאחר ל' יום, כיון שמתחלה בא הגט מידו לידה, שפיר מתגרשת אח"כ ע"י נתינה זו, אם הגט אז ברשותה, דהוי כנתינה אריכתא, וכמ"ש כל הראשונים ז"ל בזה, עיין בהרא"ש פ' הזורק סי' ז', ובהר"ן פ' הכותב, ובהיות כן, אף אם הי' מקום לומר דלהרמב"ם והש"ע אין צריך שיהי' הגט ברשותה לאחר ל' יום, רק דסגי במה שהגט הוא שלה משעת נתינה, אעפ"כ צ"ל ע"כ דע"י נתינה הקודמת מתגרשת, דאל"כ אלא רק במה שהגט הוא עתה שלה היא מתגרשת, הרי אין כאן ונתן, וכנ"ל, וכיון שע"כ בנתינה הקודמת מתגרשת הרי שפיר יש כאן ונתן בידה, ומה זה ראי' מכאן דמתגרשת בקנין לבד:

אבל באמת איך אפשר לומר כן כלל כמ"ש החלק"י, דלהרמב"ם והש"ע סגי רק בזה במה שהגט הוא שלה, דא"כ למה הצריכו שיהי' מונח בצדי רה"ר דוקא, ולמה לא אפי' ברה"ר עצמו, א"ו לא סגי במה שהגט הוא שלה לחוד, רק צריך שיהי' מונח בצדי רה"ר, שהוא כרשותה, וכמ"ש הנתיבות, וכנ"ל:

אמנם כל זה כתבתי לפי דברי הנתיבות, אשר החלק"י נמשך אחריו בזה, אבל לקושטא דמילתא גם דברי הנתיבות בעיקרן המה תמוהין מאוד, במ"ש דהמגרש אחר ל' כוונתו להקנות לה הגט מיד, רק שלא תתגרש עד אחר ל', וכשמונח אז בסימטא, הרי הוא מונח ברשותה, והרי בדברי הרמב"ם והש"ע אבה"ע סי' קמ"ו ס"ב מבואר להיפוך, וז"ל שם, אבל התולה הגירושין בזמן וכו' לא הגיע לידה בתורת גירושין אלא בתורת פקדון עד הזמן שקבע, וכו', לפיכך כשהגיע הזמן צריך להיות הגט ברשותה או שתחזור ותטלנו או יהי' במקום שייחדה אותו בו אעפ"י שאינו רשותה כמו שביארנו, עכ"ל, והיינו כמו שביארו מקודם, שייחדה אותו במקום שאינו רה"ר, רק בצדי רה"ר, עיי"ש בריש הסעיף,

הרי להדיא שכתבו הרמב"ם והש"ע דהגט הוא רק בתורת פקדון בידה עד הזמן שקבע, ולא שקנתה הגט מיד, וגם כתבו להדיא שהמקום שייחדה אותו בו בצדי רה"ר אינו רשותה, ולזאת אין לנו בישוב קושיית הר"ן על הרמב"ם והש"ע אלא כמו שכתב ה"ה שם, הביאו שם הט"ז ס"ק ג' והב"ש שם ס"ק א', וגם פשוט דמתגרשת ע"י נתינה הקודמת, וכמ"ש הט"ז והבית שמואל שם, עיי"ש, וא"כ הרי כאן ונתן בידה, ואין שום ראי' לשאר קנינים, וכנ"ל:

ומ"ש עוד החלק"י וז"ל, ומה לי להרבות בראיות, והדברים מבוארים להדיא בב"י אבהע"ז סי' קכ"ד דכל קנינים מועיל בגט, עיי"ש שכתב גבי כתב גט על ידו של עבד, כיון שזכתה בעבד באחד מדרכי הזכיה ממילא נתגרשה, עכ"ל, עיי"ש בחלק"י, וגם מזה אין ראי' כלל, דפשיטא דהב"י לא בא כאן להכריע כדעת רש"י דשאר קנינים מהני בגט, נגד רוב הפוסקים החולקים עליו, כי אין זה דרכו, וכנ"ל, ובפרט לפסוק הלכה מבלי הביא כלל דברי רש"י והחולקים עליו, וגם אין סימן זה מקומו של הדין הזה, אמנם כבר כתבתי לעיל בענף ט' דכוונת הב"י היא באחד מדרכי הזכי' המועילים בגט, לרש"י כדאית לי', ולשאר הפוסקים כדאית להו, ותדע לך שכן הוא, שהלא אחד מדרכי הזכי' של עבד הוא ג"כ ק"ס, כמבואר בחו"מ סי' קצ"ו ס"א, וק"ס לכ"ע לא מהני בגט, כדאיתא להדיא בב"ב דף קנ"א ע"ב דגט לאו בר קנין הוא, וע"כ צ"ל דאין כוונת הב"י באחד מכל דרכי הזכי' של עבד, אלא באחד מדרכי הזכי' של עבד המועילים בגט, וז"ב:

ומ"ש החלק"י דבעבד ע"כ מטעם קנין מהני, דבתורת חצר אין עבד נקנה, כמ"ש התו' ב"ק י"ב דהוי כצבי רץ כדרכו, כבר הבאתי דברי התו' הללו לעיל בענף ט', וכתבתי ליישב בזה דברי ריי"ו, דמש"ה בעי שיהא העבד כפות כדי שיהא נקנה לה ע"י חצירה, הרי יש גם בעבד קנין חצר, בכפות, ואפילו להב"י דמיירי שם באין כפות, מ"מ הלא איכא קנין משיכה והגבהה דמועילים בגט לכ"ע, דהם בכלל ידה, כמ"ש התו"ג וכנ"ל, וגם עבד נקנה בהן, כדאיתא בחו"מ סי' קצ"ו, וזהו שכתב הב"י באחד מדרכי הזכי', המועילים בגט, ואין שום ראי' מהב"י כלל לשאר קנינים, וכנ"ל:

ענף ב

והנה כבר כתבתי דהר"ן והריטב"א כתבו להדיא דמשו"ה אין אשה מתגרשת באגב משום דבעינן ונתן בידה וליכא, ויש לפרש בזה ב' פירושים, או גם שניהם כאחד טובים, אחד, דלא סגי בגט במה שמקנה לה הגט לבד, אלא צריך ג"כ שיתן לה הגט מידו לידה בנתינה חומרית, כפשטה דקרא ונתן בידה, דמשו"ה בטלי גיטיך מע"ג קרקע לא מהני, דאף שמקנה לה הגט, מ"מ לא סגי בגט בנתינה הקנינית לבד, אלא צריך להיות ג"כ

נתינה חומרית מידו, כפשטי' דקרא, ובאגב הגם שמקנה לה הגט, ויש בזה נתינה קנינית, אעפ"כ אין כאן ונתן בידה, נתינה חומרית, שהרי הגט מונח במקומו, שנית, דבגט בעינן דוקא ונתן בידה, ר"ל קנין של יד הנכלל בכלל בידה, ובאגב הגם דקונית הגט, אעפ"כ אין זה קנין של ידה, וא"כ אין כאן ונתן בידה:

אמנם החלק"י כמה רב גוברי' לחלוק על כל זה, והביא ראיות ברורות לפי דעתו דכל הקנינים מועילים בגט, אף מה שאינו בכלל ידה ורשותה, [ועל הראיות האלו כבר השבתי עליהן] אך בזה לחוד עוד לא סגי להכריע דמתגרשת באגב וכדומה, דאכתי אין כאן ונתן, נתינה חומרית כפשטיה דקרא, וכנ"ל, ומשו"ה כתב החלק"י בראש דבריו שם להוכיח דהפירוש של ונתן אינו נתינה ממש, אלא להקנות לה הגט, דאל"כ האיך מועיל הזורק גט לאשתו, והלא לענין קדשים כל היכי דכתיב ונתן אינו יוצא בזריקה, ולמה מועיל בגט, וע"כ דונתן דגט היינו רק שיקנה לה הגט, ולאו דוקא נתינה ממש, וכבר קדמו בהערה זו הגאון מוהר"ל חריף ז"ל בספר גרש ירחים ר"פ הזורק, דלמה מהני בגט זריקה ובקדשים אינו כשר זריקה היכי דכתיב ונתן, ותירץ ג"כ דונתן דגט היינו הקנאה, אלא שהקשה ע"ז דהא חזינן דטלי גיטיך מע"ג קרקע לא מהני, הרי דלא סגי בהקנאה לבד, אלא צריך נתינה ממש, וגם בחלק"י הרגיש בזה, וכתב דמשו"ה לא מהני טלי גיטיך מע"ג קרקע, משום דונתן ר"ל שיקנה לה הגט ויסייע במעשה הקנין, ומשו"ה מתגרשת בכל הקנינים, ואף בקנין אגב, חוץ מק"ס, ומהרמב"ן שחולק על רש"י בקנין אגב אין ראי' וכנ"ל, וגם בגט על יד העבד מתגרשת בכל דרכי הזכי' של עבד, עיש"ה בכל דבריו עד סופם ותראה שכן הוא תוכן דעתו:

ותמהני עליו, דאפילו לפי שיטתו דונתן לאו דוקא נתינה ממש, אלא דהמכוון של ונתן הוא שיסייע במעשה הקנין, מ"מ עכ"פ לא שמעינן אלא בסיוע למעשה קנין שבגוף הגט, כמו ונתן, דהא ונתן על הגט קאי, ומנ"ל להוסיף עוד דיהי' סגי בסיוע למעשה קנין שלא בגוף הגט, כמו במקנה לה העבד שגט כתוב על ידו בשטר שנותן לה עליו, דהגם דעושה ומסייע למעשה קנין של נתינת השטר, מ"מ מנ"ל דמעשה קנין שמחוץ לגוף הגט ג"כ מהני בגט, דהא מונתן לא שמעינן אלא סיוע למעשה קנין שבגוף הגט, ובפרט כשמקנה לה הגט באגב דאין כאן מעשה קנין להגט כל עיקר, דהא מעשה הקנין של כסף שטר וחזקה אינה אלא להקרקע לבד, שקונית הקרקע עי"ז, אבל לא להגט כלל, אלא דממילא הבעל מקנה לה הגט אגב קנין הקרקע, ונמצא אין כאן מעשה קנין להגט כלל, אלא הקנאה לבד, שמקנה לה הגט, ונעשה שלה, ואיך מתגרשת בזה, דהא בטלי גיטיך מע"ג קרקע ג"כ יש הקנאה שלו, שמקנה לה הגט, ואעפ"כ אינה מתגרשת בההקנאה לבד

מפני שלא סייע למעשה קנין, ומכש"כ כאן באגב דאין כאן מעשה קנין כלל, ובפרט כשמקנה לה הקרקע בחזקה, כמו בהא דתיזול ותיחוד ותפתח, דפירש"י מטעם אגב, דהוא אינו מסייע כלל אפילו למעשה הקנין של הקרקע, דבחזקה דתיחוד ותפתח היא עושית כל מעשה הקנין, מבלי סייעתא דבעל כלל, ואיך מתגרשת בזה, אם לא דנימא דמיירי שהוא מסר לה המפתח שתנעל בו, דסייע לה למעשה הקנין, אבל אין זה במשמע כלל, עיי"ש, וגם אם אפילו כן, אין זה סיוע רק למעשה הקנין של הקרקע, אבל להגט לא הי' בזה מעשה קנין כלל, רק הקנאה בעלמא אג"ק וכנ"ל, ואיך היא מתגרשת בזה, וצ"ל לדעתו דאדרבא כשאין מעשה קנין כלל עדיף, דדוקא בטלי גיטיך שיש מעשה קנין, והיא עשתה כל המעשה מבלי סיוע שלו כלל, זה לא מהני, דא"כ היא לקחה ולא הוא נתן, ונמצא היא עדיפא בהנתינה ממנו, ורחמנא אמר ונתן, אבל באגב שאין מעשה קנין להגט כלל, ולא עדיפא היא ממנו, שפיר מתגרשת בהקנאתו לבד, דקרינן בי' ונתן, נתינה קנינית, ודוק:

אבל מנא לי' כל הסברות והחילוקים האלה להתיר אשת איש, הלא לא מצינו אלא ונתן בידה, דהיינו שיסייע למעשה קנין שבגוף הגט, ומנ"ל להוסיף חלות הגירושין בזולת זה ע"י חילוקים דחוקים כאלה, וממ"נ אם ונתן הוא רק נתינה קנינית, א"כ גם טלי גיטיך יהא כשר, ואם הכוונה סיוע למעשה קנין, א"כ מנ"ל להתיר בלא מעשה קנין כלל:

אמנם כל זה כתבתי אפילו לפי דבריו, אבל לקושטא דמלתא לא זה הדרך ולא זה העיר, והדברים כפשטן, דבגט מלבד הנתינה הקנינית צריך ג"כ לקיים הקרא כפשטי', שיתן לה הגט בנתינה והעתקה חומרית מידו לידו, [ר"ל מגופו לגופה, עיין לעיל בענף א' בביאור מילת בידה, ודוק]. וכמ"ש להדיא בריטב"א גיטין כ"א ע"ב בסד"ה אין כותבים, ומש"ה טלי גיטיך מע"ג קרקע פסול, דבעינן ונתן בידה וליכא, וכמו שכתבתי לעיל בענף י"א:

ומה שהקשו דא"כ למה כשר בזריקה, ומאי שנא מקדשים דמשום דכתיב בחטאת ונתן אינו כשר בזריקה, כמבואר בזבחים נ"ג, הנה אם באנו להשיב על קושיות כאלה, למת בענין זה דרשו חכמים התיבה הזאת כך ובענין זה כך, אין אנו מספיקין להשיב, כי באמת קושיות כאלה יש להקשות רבות:

ובענין זה עצמו של ונתן אני שואל, למה בגט טלי גיטיך מע"ג קרקע לא אמר כלום, ופירש"י דבעינן ונתן, ובמתנות כהונה דכתיב בהו נמי ונתן לכהן הזרוע וכו', ראשית דגנך וכו' תתן לו, ובתרומת מעשר ונתת וכו' לאהרן הכהן, ובחומש של מעילה ונתן אותו לכהן, ובתשלומי תרומה ונתן לכהן את הקדש, ובק"ס שלף וכו' ונתן לרעהו, בכל הני לא הוציאו חכמים מן הכלל טול מעל גבי קרקע, ופשוט מאוד דבאיזה אופן שנותנו לכהן

ולהמקנה יוצא ידי הנתינה, דכל נתינות הללו היינו נתינה קנינית, ולמה בגט הצריכו עוד נתינה חומרית משום הונתן, ופסלו משום זה טלי גיטיך, שוב ראיתי בספר גט מקושר בסג"ר אות רכ"ד ג"כ נתעורר בזה, ולא העלה בזה דבר המתיישב על הלב, עיי"ש:

מיהו בזה י"ל להסוברים דכל הקנינים מהני בגט ולא בעינן דוקא קנין ידה, א"כ שפיר דייקינן בגט דבעינן ע"כ גם נתינה חומרית מידו לידה, דאי הכוונה רק על נתינה קנינית, למה כתב רחמנא ונתן בידה, למה דוקא בידה, הלא נתינה קנינית בכל קנין סגי, ולא צריך דוקא קנין של יד, דהכי מרבינן מונתן מ"מ דה"ה קנין חצר, ולדעת הסוברים הנ"ל ה"ה כל הקנינים, וכנ"ל בענף הקודם, וא"כ למה כתב רחמנא בידה כלל, ונצטרך לרבות כל הקנינים מונתן מ"מ, והיינו מדכתיב ב' פעמים ונתן, וכמ"ש התו' שם בר"פ הזורק, לא ליכתוב לא ה' ולא ו', לא בידה, ולא ב' פעמים ונתן, רק ונתן לה הי' לו לכתוב, כמו ונתן לכהן, ונתן לרעהו, וע"כ צ"ל דלהכי כתב רחמנא בידה, לומר דבעינן בזה נתינה חומרית מידו לידה, וכנ"ל, ואעפ"כ ילפינן מזה דצריך בזה ג"כ נתינה קנינית, דאל"כ לא הי' לו לכתוב ונתן, רק ויניח בידה, ומדכתיב ונתן ש"מ דבעינן בזה גם נתינה קנינית, דאין לשון נתינה בלא קנין, וכנ"ל בענפים הקודמים, ומאחר דכתיב ונתן בידה שהוא לשון קנין, שוב היינו יכולים לומר דבעינן בזה דוקא קנין של ידה, לכך כתב רחמנא ונתן ב' פעמים לרבות קנין חצר, וה"ה כל הקנינים וכנ"ל, ובידה אתיא לאשמעינן דבעינן בזה גם נתינה חומרית מידו לידה, וכנ"ל:

אמנם כל זה א"ש להסוברים דכל הקנינים מהני בגט, אבל לפי דעת רוב הראשונים דבגט בעינן דוקא קנין ידה, או חצירה, ושאר הקנינים לא מהני בגט, דלא מרבינן מונתן מ"מ אלא גגה חצירה וקרפיפה, לא זולת, וכנ"ל, א"כ הדקו"ל מה בין גט דילפינן מונתן דכתיב גבי' גם נתינה חומרית מלבד הקנינית, ובין כל הני ונתן הנ"ל דלא בעינן בהו אלא נתינה קנינית לבד, וכנ"ל, דהא גם בגט י"ל דונתן היינו רק נתינה קנינית, והא דכתיב ונתן בידה, ולא ונתן לה, היינו לומר דבגט בעינן דוקא נתינה קנינית של קנין ידה, ולא נתינה של הקנאה זולתה:

וכן יש לשאול למה בחטאות אינו יוצא בזריקה משום דכתיב בהו ונתן על קרנות מזבח, ובויקרא א' כתיב ונתנו וכו' אש על המזבח, ושם ב' בקרבן מנחה ונתן עליה לבונה, ושם במנחת ביכורים ונתת עליה שמן, ולא מצינו בשום מקום שלא יהי' כשר בכל הני אם נתנן בדרך זריקה, ומה נשתנו אלה מאלה, שלא לדרוש בהם כמו בחטאות:

אבל חז"ל דרשו התיבות בכל ענין וענין לפי קבלתם, ולפי השקפתם העמוקה בתוכן הענינים, ומזה בא להם שאין הוראת תיבה אחת שוה בכל הענינים, והמה דרשו וידעו

מה שדרשו, ולהם נאה לדרוש, ואנו אין לנו אלא לילך ולמשוך אחריהם מבלי נטות מדבריהם ימין ושמאל, וח"ו להמציא חדשות ולעקש הישרה מכח קושיות כאלה למה דרשו חז"ל כאן הוראת התיבה הזאת כך וכאן כך, כי אין אתנו יודע עד מה בדרכי דרשות חז"ל, ומי יבא בסודם:

אבל אעפ"כ אמינא בי' טעמא ליישב קושייתם, למה בחטאת פסלו זריקה מונתן, ולא בגט, ונראה לפענ"ד דלעולם גם זריקה היא בכלל ונתן, תדע דהא במשנה אמרינן על כל הקרבנות הטעונין זריקה דדמן טעון ב' מתנות שהן ד', עיי"ש בפ' איזהו מקומן, ובזבחים רפ"ד בש"א כל הנתנין על מזבח החיצון שאם נתנן מתנה אחת כפר ובחטאת שתי מתנות, עיי"ש, הרי דקרי לי' לזריקה נתינה ומתנה, וכבר נודע שהמשנה כתובה על טהרת לשון הקודש, ואעפ"כ קרי לזריקה נתינה, וגבי חטאות שאני, דחזינן דשני בהו קרא מכל הקרבנות, דבכל הקרבנות, דהיינו בכל העולות ובכל השלמים, כתיב בהו וזרקו, ובאשם כתיב ואת דמו יזרוק, וכאן בכל החטאות כתיב ונתן, וכן ואת דמו יתן, ומדשני בהו קרא בחטאות, ע"כ בא לומר דבהם אינו יוצא בזריקה, רק צריך בהם נתינה ממש:

ואין לומר דאכתי מנ"ל מזה למעט זריקה, ואימא איפכא, דלהכי שני בהו קרא לכתוב בהן ונתן, כדי להכשיר בחטאות בכל ענין שיתן, בין בזריקה בין בנתינה, [דהא עכשיו אתה אומר דגם זריקה היא בכלל נתינה], משא"כ שאר הקרבנות דאין כשר בהן לכתחלה אלא זריקה, דזה לא מסתבר לומר כן, לדרוש בזריקה קולא בחטאת יותר משאר הקרבנות, דהא אדרבא חזינן שהחמירה בו תורה בחטאת לענין זריקה יותר משאר הקרבנות, שחטאת טעון אצבע וקרן וחודה, משא"כ שאר קרבנות, כמבואר בזבחים דף י' ע"ב, וע"כ צ"ל דלהכי שני בהו קרא בחטאות להחמיר עליהן, דדוקא נתינה ממש כשר בהן, ולא זריקה:

ועוד דהא גם במעשה מצינו בהן שינוי בהכתוב, בפ' צו בקרבנות המילואים, בפר החטאת כתיב בהדם ויתן על קרנות המזבח, ובב' האילים של עולה ושל שלמים כתיב בהו ויזרוק משה את הדם, וכן בפ' שמיני כתיב בעגל החטאת ויתן על קרנות המזבח. ובהעולה וכן בהשלמים כתיב בהו ויזרקהו על המזבח, ומדחזינן בהו שינוי בהמעשה, מכלל דהקפידו בשעת מעשה לשנות בהן, משום דדוקא בשאר הקרבנות כשר בזריקה, אבל בחטאות בעינן נתינה ממש, ולא זריקה, כללו של דבר מהשינוי ילפינן לפסול זריקה בחטאות, אבל לעולם גם זריקה היא בכלל ונתן, ולכך כשר זריקה בגט, וכן בכל הנך דלעיל, וז"ב לפענ"ד:

ועכ"פ אין להמציא חדשות בשביל קושיא זו, ובפרט מה שהביא בחלק"י שם מהא דאויר כלי של קבלת הדם ואויר מקוה, זה ודאי אין לו שום דמיון וענין כלל לונתן דגט, דהא שם לא כתיב בהו ונתן כלל

ומאחר שבררנו דהדברים כפשטן, דבגט מלבד הנתינה הקנינית, בעינן ג"כ נתינה חומרית, מידו לידה ממש, א"כ שפיר השיגו הראשונים ז"ל על מ"ש רש"י קנין אגב, דהא באגב אין כאן ונתן בידה, ר"ל נתינה חומרית מידו לידה, וכנ"ל, וגם מצד הב' קשה, דהא אגב אינו קנין של בידה, הראיות ברורות של החלק"י דגם שאר קנינים מהני בגט כבר דחינו אותם:

ענף ג

אחת היא מה שיש לדון בה ולהאריך קצת, ולכך העמדתיה באחרונה, והיא הראי' שהביא החלק"י מן הירושלמי, שממעט הא דאין כותבין במחובר מספר, כי מה שהביא ג"כ ראי' ממ"ש הרא"ש בזה עיי"ש, אינו כלום, כי אדרבא הרי התו"ג הוכיח מהרא"ש דאינה מתגרשת בחזקה, אף היכי שהוא בר נתינה מיד ליד, כגון עציץ נקוב בלא פסיקת היניקה, מטעם דבעינן בגט קנין של ידה דוקא, עיי"ש בתו"ג סי' קכ"ד ס"ק ז' ובחידושי גמרא דכ"א שהוכיח כן מהתו' והרא"ש מדהצריכו ליתנו דוקא בפסיקת היניקה, עיי"ש, ועל הא דאין כותבין במחובר כתב הרא"ש משום דכתיב ונתן בידה, עיי"ש, ויש לפרש ג"כ דכוונתו על שניהם, ור"ל דבמחובר אין בו ונתן כפשוטו, דלאו בר נתינה הוא. וגם לא קרינן בי' בידה, דלא משכחת בי' קנין של יד, ונ"מ דגם בעציץ נקוב דהוא בר נתינה מיד ליד, אעפ"כ בלא פסיקת היניקה לא משכחת בי' קנין של ידה, ומה"ת אינו גט, וכנ"ל:

אמנם הראי' מהירושלמי נראה לכאורה נכונה, דמדאיצטריך למעט מחובר מספר, מה ספר בתלוש, והא בלא"ה לא משכחת במחובר קנין של ידה, אלא חזקה וכדומה, וע"כ דמהני, גם שאר קנינים בגט

ואין לומר דנ"מ בכתב גט על עלה של עציץ נקוב, ונתן לה העציץ בפסיקת היניקה, והגביהתו או משכתו, דיש כאן קנין של ידה, וכנ"ל בענפים הקודמים, ואעפ"כ אינה מגורשת מטעם ספר, מה ספר בתלוש, דהא וכתב לה ספר כתיב, שבשעת כתיבה יהי' ספר, דהיינו תלוש, וכאן נהי שבשעת נתינה הוא תלוש, דנפסק היניקה, מ"מ בשעת כתיבה לא הי' נפסק היניקה, והי' מחובר, ולא קרינן בי' וכתב לה ספר, ולזה הוצרך הירושלמי למעט מחובר מספר, דזה אינו, דכבר כתב בתו"ג סי' קכ"ד ס"ק ו' דאפילו לטעם דספר אינו פסול רק כשהוא מחובר בשעת נתינה, אבל בכתבו על עלה של עציץ נקוב ונתנו לה בפסיקת היניקה, דהוא תלוש בשעת נתינה, אף שהי' מחובר בשעת

כתיבה, כשר מדאורייתא, דספר דכתב קרא אונתן קאי ולא אוכתב, מדלא כתיב וכתב בספר, ומחוסר קציצה לא הוי, מטעם שאינו ניכר הקציצה, כמ"ש הר"ן, עיי"ש בתו"ג שהביא ראי' ברורה לזה מתלמודא דידן, אליבא דהרשב"א, דס"ל דגם תלמודא דידן ס"ל הטעם דספר, עיי"ש בחו"ג, וכיון שכן דמספר לא ממעטינן אלא כשהוא מחובר בשעת נתינה, אי אמרינן דבגט בעינן דוקא קנין של ידה, ובמחובר לא שייך קנין של יד, רק חזקה וכדומה, א"כ קשה למה צריכינן למעט מחובר מספר, הא בלא"ה לא משכחת בי' קנין של ידה, וע"כ צ"ל דמהני גם שאר קנינים בגט, וכנ"ל:

וגם בתו"ג בחידושי גמרא דכ"א ע"ב בסד"ה יצא כתב דמוכח קצת מהרמב"ן בסוגיא דשם דמהני בגט קנין חזקה, ואף דהרמב"ן פליג על רש"י בקנין אגב, אפשר דהוא משום דס"ל דקנין אגב הוא רק מדרבנן, עכ"ד, וכבר כתבתי לעיל דז"א, דנראה להדיא מדברי הרמב"ן שבש"מ ב"מ מ"ז ע"ב דס"ל דקנין אגב הוא מה"ת, וא"כ קשה מ"ש חזקה מאגב:

ולזאת עלה ברעיוני לומר, דגם החולקים על רש"י בקנין אגב מודו דאשה מתגרשת גם בשאר קנינים, דכמו דמרבינן מונתן מ"מ דלאו דוקא ידה אלא ה"ה גגה חצירה וקרפיפה, כמו כן מרבינן מזה גם שאר קנינים, דונתן מ"מ, והא דאינה מתגרשת באגב, הוא מטעם דבגט בעינן גם נתינה חומרית מידו לידה ממש, מלבד הנתינה הקנינית, כמו דמוכח מהא דטלי גיטיך מע"ג קרקע דלא מהני, וכנ"ל, ובאגב אין כאן רק נתינה קנינית, ולא נתינה חומרית כלל, כי הלא הגט מונח במקומו בלא שום נתינה והושטה מהבעל, וזהו שכתבו הר"ן והריטב"א דמשו"ה אינה מתגרשת באגב משום דבעינן ונתן בידה וליכא, ור"ל דמונתן בידה שמעינן דבעינן בגט נתינה והעתקת הגט מידו לידה, וזה ליכא באגב:

ובהיות כן, במקום שיש נתינה חומרית מידו לידה, אף שהקנין הוא בחזקה, כמו בגט שכתוב על עלה של עציץ נקוב, ונותן לה העציץ מידו לידה, בלא פסיקת היניקה, רק שהיא עושית בו חזקה דניכוש ועידור, שפיר מתגרשת, דגם שאר קנינים מהני בגט, וזהו טעמו של הרמב"ן דחזקה מהני בגט, אף דס"ל דאגב לא מהני, משום דאף דשאר קנינים מהני בגט מ"מ בעינן בגט נתינה ממש כפשטה, וזה ליכא באגב:

וכ"כ הרמב"ן שם להדיא בדכ"א דמשו"ה מחובר גמור פסול משום דאי אפשר להתקיים בו נתינה אלא בקציצה, עיי"ש, הרי להדיא דלא משום בידה פסול מחובר, ר"ל הואיל דלא משכחת בי' קנין של ידה, אלא משום ונתן, דאי אפשר לקיים בו נתינה, אבל בעציץ נקוב בלא פסיקת היניקה, דאפשר לקיים בו נתינה, אף דא"א בו קנין של ידה, רק חזקה, שפיר היא מתגרשת:

ולפ"ז זה הוא דוקא כשנותן לה העציץ בידה, והיא עושית בו חזקה, אבל כשאינו נותן לה העציץ בידה, רק שכותב לה שטר על הזרעים, דקונית בזה הזרעים, דמחובר לקרקע הוא כקרקע, ואגבם קונית גם העציץ, אעפ"כ אינה מגורשת, יען דלא הי' בזה נתינה חומרית מידו לידה, ודומה לאגב:

ויש עוד לומר דבזה גם רש"י מודה, לפי מ"ש הקצה"ח סי' ר"ב ס"ק ד' ליישב קושיית הראשונים על רש"י, דאי משום אגב למה בעי דוכתא דיהיב בי' גיטא, הא קיי"ל דאגב לא בעי ציבורין, ותירץ שם דלהכי בעי הקנאת דוכתי' כדי שלא יהי' הגט אגיד גבי' ברשותו, עיי"ש, ולפ"ז בשטר דהגט עדיין מונח ברשות הבעל, אף דקנתה אותו בשטר, מ"מ עדיין הוא אגיד גבי' ברשותו, וגם לרש"י אינה מגורשת:

מיהו אם נתן לה העציץ מידו לידה, וכאחד גם שטר על הזרעים, י"ל דמגורשת, דהא יש כאן נתינה חומרית מידו לידה, וגם קנינית, שקנתה הגט בהשטר, ושאר קנינים מהני בגט וכנ"ל:

[**ובפרט** הזה יש עוד לעיין, כי יש מקום לומר דבגט בעינן דב' הנתינות החומרית והקנינית יהי' נכללין בנתינה אחת, ר"ל דאותה נתינה החומרית תהי' ג"כ קנינית, דומיא דונתן בידה, ולא שתהי' נתינה חומרית בפני עצמה ונתינה קנינית בפני עצמה, אלא דבנותן העציץ מידו לידה והיא עושית בו חזקה, כיון דהנתינה חומרית שלו מסייע להקנין, דהרי קירב לה הגט לידה כדי שתחזק בו ותקנה אותו, ולזה חשבינן דהנתינה החומרית והקנינית הי' בנתינה אחת, ומגורשת, משא"כ בנותן לידה העציץ וגם שטר על הזרעים, דנתינת העציץ לידה לא סייעה כלל אל קנין השטר, דגם בלא הנתינה לידה כלל ג"כ הי' יכול להיות קנין השטר, וא"כ אין שייכות כלל להנתינה הקנינית אל הנתינה החומרית, והם ב' ענינים נפרדים, בזה אולי י"ל דאינה מגורשת עי"ז, וכנ"ל, ועיין מ"ש לעיל בענף י"א בפלוגתא דרבי ורשב"א בגיטין ע"ח, וצריך ישוב בזה]:

אמנם כל זה הוא לפי גמרא דידן דלא יליף פסול מחובר מספר, דספר אתיא לספירת דברים, וכמ"ש הרמב"ן שם, רק דמחובר פסול משום דא"א בנתינה, ולכך בעציץ נקוב דאפשר בנתינה, מתגרשת אפילו בלא פסיקת היניקה, ע"י חזקה, אבל להירושלמי דיליף פסול מחובר מספר, מה ספר בתלוש, א"כ גם בעציץ נקוב כל זמן שלא פסקה יניקתו אינה מתגרשת בו כלל, אפילו בנתינה לידה וחזקה, ומשום זה גופי' מפיק הירושלמי פסול מחובר מספר, ולא קאמר משום דא"א בנתינה, כדי לפסול מחובר אף היכי דאפשר בנתינה, כגון עציץ נקוב שלא פסקה יניקתו, כן הי' נראה לכאורה בדברי הירושלמי והראשונים ז"ל:

אמנם כד מעייניין שפיר חזינן דא"א לומר כן כלל, דהירושלמי יסבור דמהני שאר קניינים בגט, דהא בירושלמי גופי' מבואר דבגט בעינן דוקא קנין ידה, וכאשר הובא בפתח דברינו לעיל בענף א', דר' זעירא בעי מסר לה במוסירה מהו, מדת הדין נקנה מקח, או שנייא היא דכתיב בידה עד שיהא כולו בידה, וכתב בתשובת רע"ק ז"ל דיותר נראה לפרש דזה הוי פשיטא לי' להירושלמי דשאר קנינים לא מהני בגט, רק קנין ידה או חצירה, אלא דמספקא לי' אי בעינן דוקא כולו בידה או סגי גם במקצתו בידה, עיי"ש, הרי מבואר דס"ל להירושלמי דבגט בעינן דוקא קנין ידה:

ומ"ש בחתלק"ו דמש"ה מסופק הירושלמי בקנין מוסירה משום דס"ל דהוא רק קנין דרבנן, ומסופק אם מהני בדאורייתא, אבל לעולם ס"ל דגם שאר קניני תורה מהני בגט, עיי"ש, כל מעיין ישפוט בצדק דלא אמר כלום בזה, כי איך יכתוב כדברים האלה בדעת הירושלמי, ולשון הירושלמי הוא מבואר שלא כדבריו, ושפתיו ברור מללו דלא מטעם דמוסירה הוא קנין דרבנן אתי עלה, אלא מטעם דכתיב בידה עד שיהא כולו בידה:

ואפילו לפי מה שכתבתי לעיל דלפענ"ד יותר נוטה כפירוש הא' של רע"ק ז"ל, דספיקו של הירושלמי הוא זה גופי', אם שאר קנינים מהני בגט או דבעינן בי' דוקא קנין ידה, עיין לעיל בענף ב', מ"מ עכ"פ ספק הוא, ואיך אפשר שהראשונים ז"ל יקליטו דחזקה מהני בגט, נגד ספקו של הירושלמי, במקום דאין להם ראי' לנגד זה מגמ' דידן, כי מה דאמרינן בגמ' דידן בעציץ נקוב דאביי מכשיר היכי דשקיל ויהיב לה, וגם רבא אינו פוסל אלא משום גזירה שמא יקטום, י"ל דמיירי שנותן לה בפסיקת היניקה, ע"י הגבהה או משיכה, וכמ"ש התו' והרא"ש:

ולכן נלפענ"ד דאין ראי' כלל מהירושלמי דספר לנגד זה, דז"ל הירושלמי שם בגיטין פ"ב ה"ג ומ"ט דריה"ג ספר מה ספר שאין בו רוח חיים וכו' מה ספר שאינו אוכל וכו', מ"ט דרבנן ספר מה ספר שהוא בתלוש וכו', עכ"ל, הרי דהירושלמי אינו מדייק לרבנן כמו הגמרא דידן דכ"א ע"ב, מידי בספר כתיב ספר כתיב, רק ס"ל דלרבנן ספר לתלוש הוא דאתא, ולפ"ז פשיטא דר"ל דבשעת כתיבה צריך שיהי' תלוש, דוכתב לה ספר ודאי הכי משמע דבשעת כתיבה יהי' ספר, ונ"מ דאם כתבו על עלה של עציץ נקוב, אף שנתנו לה בפסיקת היניקה, דיש בו קנין ידה, וגם אין בו משום מחוסר תלישה כמ"ש הר"ן, מ"מ פסול, משום דבשעת כתיבה לא הי' ספר, שאז הי' מחובר, ולפ"ז שפיר איצטריך הירושלמי למעט מחובר מספר, כדי לפסול אף בכה"ג, הגם דיש בו קנין ידה, והא דמכשיר בגמ' דידן בכה"ג, ולהרשב"א גם גמ' דידן ממעט מחובר מספר, היינו משום דבגמ' דידן אמרינן דלרבנן ספר לספירת דברים הוא דאתא, רק דהרשב"א כתב דאפ"ה

שמעינן ג"כ מספר דספירה בתלוש בעי, עיי"ש, ולזה סגי כשהוא תלוש בשעת נתינה, אף שלא הי' תלוש בשעת כתיבה, דספר דילפינן מיניה תלוש לאו אוכתב קאי, מדלא כתיב בספר, וכ"כ התו"ג שם הטעם בזה, עיי"ש, משא"כ הירושלמי דלא מדייק כן לרבנן מידי בספר כתיב, אלא ס"ל דלרבנן ספר לתלוש הוא דאתא, וכנ"ל, א"כ ספר אוכתב קאי, דבעי תלוש בשעת כתיבה, וכנ"ל:

ובהיות כן, שוב אי אפשר להקל כלל בעציץ נקוב שנתנו לידה בלא פסיקת היניקה והחזיקה בו, דאפילו נימא לגמרא דידן דלא ילפינן פסול מחובר מספר, אעפ"כ יש בו פסול דאורייתא, או חשש פסול דאורייתא, מחמת שאין בו קנין של ידה, וכהספק של הירושלמי הנ"ל:

וכן משמע להדיא מדברי התו' גיטין דכ"א ע"ב בד"ה יצא והרא"ש והר"ן שם, דהכריחו דע"כ אביי דמכשיר בעציץ נקוב היכי דשקיל ויהיב לה מיירי דיהיב לה בפסיקת היניקה, דאל"כ אינה קונית אותו במשיכה והגבהה, עיי"ש, ולמה לא כתבו בפשיטות דאל"כ פסול מה"ת מספר מה ספר בתלוש וכו', וע"כ צ"ל דסבירא להו ג"כ דלפי גמרא דידן לא ילפינן מספר, וכמ"ש הרא"ש להדיא דמונתן בידה ילפינן לי' לפסול דמחובר, דספר אתיא לפי גמרא דילן לספירת דברים, ואעפ"כ הכריחו דמיירי בפסיקת היניקה דאל"כ לא נקנה לה במשיכה והגבהה, ולמה לא אפילו בלא פסיקת היניקה, רק דיהיב לה וקנתה אותו בחזקה, וע"כ צ"ל דס"ל להתו' והרא"ש והר"ן דשאר קנינים חוץ מידה וחצירה לא מהני בגט, וכמ"ש התו"ג:

אמנם ראיתי בריטב"א שם דיש לו שיטה אחרת בזה, עיי"ש בדכ"א ע"ב בד"ה אין כותבים, וזה תוכן דבריו שם, מתחלה מייתי הירושלמי דמפיק לי' דמחובר פסול מספר, וכתב ע"ז דלפום גמרא דילן אינו משום האי טעמא, דהא מצריכינן ספר לספירת דברים, ועוד דלפום האי טעמא בעלה של עציץ נקוב לכ"ע אסור, דדינו כמחובר בכל מקום, ואלו בגמרא דילן שרי בעלה של עציץ נקוב, ורבא לא אסר אלא משום גזירה שמא יקטום, אבל מדינא לא, עכ"ד, הרי נראה להדיא דדעתו דהגמרא שם מיירי דיהיב לה העציץ נקוב בלא פסיקת היניקה, דאז דינו כמחובר:

ונראה דהא דלא הוי ניחא לי' להריטב"א להשוות גמרא דידן עם הירושלמי, ולאוקמה דמיירי דיהיב לה העציץ בפסיקת היניקה, כמ"ש התו', משום דהי' קשה לו ע"ז קושיית הר"ן שם, דא"כ הוי לי' מחוסר תלישה בין כתיבה לנתינה, דהפסקת היניקה הוי כתלוש, ועוד דא"כ למה לא אמר רבא גזירה שמא יתן לה בלא פסיקת היניקה, ועוד דדעת הריטב"א דהיכי דיהיב לה בפסיקת היניקה, אם לא יהי' בו משום מחוסר תלישה, לא

יגזור בו רבא כלל שמא יקטום, עיי"ש בהדיבור שלאחריו בד"ה יד. במ"ש ומיהו בכותב על עלה של עציץ נקוב ומת האילן וכו', מכל הלין הכריח הריטב"א דפלוגתת אביי ורבא בכותב על עלה של עציץ נקוב מיירי בנותן לה העציץ בלא פסיקת היניקה, וכיון דאמרינן דמדינא לכ"ע כשר, ע"כ צ"ל דלא ס"ל להגמרא דידן להא דהירושלמי דמפיק פסול מחובר מספר:

וגם כיון דמיירי בנותן לה בלא פסיקת היניקה, דדינו כמחובר, ע"כ צ"ל דקנתה הגט בחזקה או בשטר, ולא בהגבהה ומשיכה, ואעפ"כ כשר מדינא אליבא דכ"ע, וא"כ ע"כ צ"ל דהגמרא דידן לא ס"ל כהירושלמי גם בזה במה שמצריך בגט קנין של יד דוקא, אלא דס"ל לגמרא דידן דגם שאר קנינים מהני בגט כשיש נתינה ממש מידו לידה:

וזהו שכתב הריטב"א עוד שם וז"ל, ונראה דלפום גמרא דילן טעמא משום דכתיב ונתן בידה, ולאו משום דידה משמע דבר הניתן מיד ליד, כדאמרינן גבי אונאה או קנה מיד עמיתך דבר הנקנה מיד ליד וכו', אלא הכא טעמא משום דבעי לקיומיה קרא כפשטי' דכתיב ונתן בידה א"א אלא בתלוש, שא"א לתת דבר מחובר בידו של חבירו ממש אא"כ קוצצו, וכשקוצצו הוא מחוסר קציצה, עכ"ל הריטב"א שם:

ובתוך הדיבור שלאחריו שם כתב על הא דכתב על עלה של עציץ נקוב, וז"ל ומכל מקום בנותן לה כל העציץ התירו, דאע"ג דחשיב כמחובר, כיון דאפשר לקיומיה קרא כפשטיה כשר, ורבא לא אסר אלא משום גזירה שמא יקטום, עכ"ל:

הרי שכתב הריטב"א להדיא דונתן בידה לא אתי לאורינן דצריך שיהי' דבר הניתן והנקנה מיד ליד, דהיינו דוקא קנין יד, כמ"ש בתו"ג שם, אלא דצריך שיהי' יכול לתת אותו בידה ויתן אותו בידה, לאפוקי סתם מחובר דא"א בכך, אבל מחובר שאפשר לתת אותו בידה ויהיב לה, כמו גט על עלה של עציץ נקוב שנותן לה לידה כל העציץ בלא פסיקת היניקה, שפיר מתגרשת בו מן הדין בקנין חזקה, או אולי גם בקנין שטר, וכנ"ל, אף דלא שייך בו קנין של יד, וזה הוא ממש כמ"ש הב"ש בסי' קכ"ד ס"ק י"ב, אשר התו"ג השיג עליו, והרי מבואר בריטב"א כדבריו:

וכן המעיין היטב בדברי הרמב"ן בחידושיו שם יראה מדבריו דמוקי לה לפלוגתת אביי ורבא כשנותן לה העציץ הנקוב בלא פסיקת יניקה, ושבגמרא דילן לא דרשו הכי ספר כל כהירושלמי, וגם ס"ל דמתגרשת בחזקה [או אולי גם בקנין שטר וכנ"ל] ולאו דוקא קנין ידה עיש"ה:

אמנם אעפ"כ יפה השיג התו"ג שם על הב"ש, דהרי הב"ש כתב שם כן דמתגרשת בחזקה אליבא דהתו', עיי"ש, ומהתו' והרא"ש והר"ן משמע להדיא להיפוך, דחזקה לא מהני

בגט, אלא קנין ידה, מדהוכרחו לאוקמי פלוגתת אביי ורבא בעציץ נקוב בנותנו לה בפסיקת היניקה, ומחמת זה הוציאו חדשות דזה לא מקרי מחוסר תלישה, מטעם שכתב הר"ן שם, וגם דלא גזר רבא בזה שמא יתנו לה בלא פסיקת יניקה, ולמה לא העמידוה בנותנו לה בלא פסיקת יניקה, רק שקנתה אותו בחזקה, וע"כ דס"ל דשאר קנינים לא מהני בגט רק קנין ידה:

באופן דזה הוא פלוגתת הראשונים, אם שאר קנינים מהני בגט, אם נותנו לה בידה בנתינה חומרית כפשטיה דקרא, ותלוי בפירוש הסוגיא בהא דכתבו על עלה של עציץ נקוב, דכשר אליבא דכ"ע מעיקר הדין היה דשקליה ויהיב לה כל העציץ, אי מיירי דיהיב לה בפסיקת היניקה דוקא, או דמיירי אף בלא פסיקת היניקה, וכנ"ל:

אמנם דברי הרשב"א סתומים בזה, כי לא פורש בו במה מיירי פלוגתת אביי ורבא בעציץ נקוב, אם בנותנו לה בפסיקת היניקה, או בלא פסיקת היניקה, ולזאת נחזי אנן:

הנה המעיין בדברי הרשב"א במשנה דאין כותבין במחובר לקרקע, יראה דס"ל לעיקר, הטעם דמספר מה ספר בתלוש. ושגם הגמרא דילן ס"ל טעם זה, עיש"ה, ולפ"ז ע"כ צ"ל דהא דאמר בגמרא דידן דגט על עלה של עציץ נקוב כשר מדינא לכ"ע היכא דשקל לי' לעציץ ויהיב לה, מיירי כשנותנו לה בפסיקת היניקה דוקא, כי היכי דליהוי תלוש, דומיא דספר, ובהכי סגי כשהוא דומיא דספר בשעת נתינה, אף דבשעת כתיבה הי' מחובר, דספר דקרא אונתן קאי, ולא אוכתב, וכמ"ש בתו"ג סי' קכ"ד ס"ק ו', ומחוסר תלישה לא הוי, הואיל דלא ניכר תלישתו, וכמ"ש הר"ן. וכיון שכן, דהגמ' שם איירי דיהיב לה העציץ בפסיקת היניקה, א"כ אין ראי' מזה דמהני שאר קנינים בגט, נגד הירושלמי, דבפסיקת היניקה דהוא תלוש קנתה הגט בקנין של יד, במשיכה או הגבהה, כמ"ש התו', ולזאת אין לנו לזוז מדברי הירושלמי, דדוקא קנין של ידה בעינן בגט, אבל שאר קנינים לא מהני בי':

וכן נראה ממ"ש הרשב"א שם בתר הטעם דספר, וז"ל וי"מ משום דכתיב ונתן בידה, דבר הניתן מיד ליד, דהיינו תלוש, עכ"ל, ולשון זה מורה על קנין של יד, שיהי' דבר הניתן נתינה של הקנאה מיד ליד, ולאפוקי מחובר אפילו יכולין להושיטו מיד ליד, כגון עציץ נקוב בלא פסיקת היניקה, מ"מ אינו ניתן נתינה של הקנאה מיד ליד, וכמ"ש התו"ג, עיי"ש, וכן הריטב"א דחה דאין הפירוש כן בגט שיהי' דבר הניתן מיד ליד, אלא שיהי' יכול להגיע לה מיד ליד, וכמ"ש לשונו לעיל עיש"ה, מכלל דהרשב"א שכתב לשון זה כוונתו על קנין של יד, וכבר כתבתי דאין ב' הטעמים של הרשב"א מחולקים זה עם זה, אלא דמר מפיק מהכא, ומר מפיק מהכא, ולא פליגי:

ונמצא לפ"ז אם נותן לה הגט בידה נתינה ממש כפשטי' דקרא, והיא קונית אותו בשאר קנינים שאינן קנין של ידה, יש בו פלוגתא בין הראשונים החולקים על רש"י בקנין אגב, דהרמב"ן והריטב"א ס"ל דמתגרשת בשאר קנינים אם נותנו בידה ממש, אבל התו' והרא"ש והרשב"א והר"ן ס"ל דדוקא קנין של יד בעינן בגט, אבל שאר קנינים לא מהני:
וממוצא הדברים נשמע, דכל השקלא וטריא שלנו אם שאר קנינים מהני בגט או לא, אין בו רק נפקותא מועטת, דמאחר דבזה כל הראשונים החולקים על רש"י בקנין אגב מודים דבגט צריך נתינה מידו לידה ממש, כפשטי' דקרא, א"כ כל הנ"מ בזה הוא רק במחובר אשר יכול להינתן מיד ליד, וקונית אותו בחזקה, כגון בגט הכתוב על עלה של עציץ נקוב, ונותן לה העציץ בידה בלא פסיקת יניקה, והיא קונית אותו בחזקה, או אולי גם כשנותנו בידה ונותן לה שטר על הזרעים, וכנ"ל, ואיך שיהי' פסול זה עכ"פ מדרבנן, דהא קיי"ל כרבא דאמר גזירה שמא יקטום, וא"כ אין הנ"מ מזה אלא אם הוא בטל מה"ת, מאחר שלא הי' בו קנין של ידה, או דגם שאר קנינים מהני בגט, ואינו פסול רק מדרבנן:
וכן יש נ"מ זו בכותב גט על יד של עבד, והכניס העבד לחצירה כשאינו כפות, דלא קנתה אותו מתורת חצר, כמ"ש התו' ב"ק י"ב הנ"ל, דהוי כצבי רץ כדרכו, רק שקנתה אותו בחזקה, או אולי גם כשנותן לה שטר עליו, וכנ"ל, בזה יש הנ"מ, דמאחר שהכניסו הבעל לחצירה הרי נתן הגט נתינה חומרית לחצירה, דהוא כידה, ואם שאר קנינים מהני בגט הרי זו מגורשת, ואם לאו אינה מגורשת בזה:
[**שוב** ראיתי דזה אינו, דכיון שאינו כפות, והוי לגבי דידי' חצר שאינו משתמרת, א"כ אין זה חצר דאתרבי לענין גט, וגם נתינה חומרית אין בזה, שהרי לא נתנו לידה, ולא לחצירה דאתרבי, ולכאורה תלוי זה בפלוגתת הרמ"ה והרשב"א והר"ן שהבאתי לעיל בענף י"א, עיי"ש מיהו לפמ"ש שם לבסוף בדעת הרשב"א והר"ן גם לדידהו אין כאן נתינה חומרית, עיי"ש]:
קיצור הדברים, דקנין ידה וחצירה, וד' אמות, והגבהה ומשיכה דהם קנין של יד, והם בכלל בידה, לכ"ע מהני בגט, וקנין סידור לכ"ע לא מהני בגט, ובקנין אגב פליגי רש"י והראשונים ז"ל הבאים אחריו, ומאחר דכולם חלקו ע"ז בודאי דנקטינן כוותייהו, דלא מהני, ומקנין כסף אין לדבר של דלא מהני בגט, דונתן כתיב ולא דרך מו"מ, ולא עדיף מק"ס, וקנין שטר או חזקה דאינן קונין רק במחובר, הנה ממחובר גמור אין לדבר כלל, דזה בטל מה"ת, דלאו בר נתינה והגעה בידה הוא כלל, או כטעם הירושלמי דמפיק לי' מספר, מה ספר בתלוש וכו', רק במחובר אשר בר נתינה הוא, כגון עציץ נקוב בלא פסיקת היניקה, ונתנו בידה, והיא קנתה אותו בחזקה, או אולי גם בשטר, לטעם

הירושלמי מספר בודאי בטל מה"ת, אבל לטעם דמחובר לאו בר נתינה בידה הוא, תלוי זה בפלוגתת הראשונים ז"ל, דלהתו' והרא"ש והרשב"א והר"ן הגט בטל מה"ת, דשאר קנינים לא מהני בגט רק קנין ידה וחצירה, ולהרמב"ן והריטב"א כשר הגט מה"ת, דכל הקנינים מהני בגט כשנותנו נתינה חומרית בידה, ואינו פסול רק מדרבנן, גזירה שמא יקטום, וזה הוא מה שרציתי לבאר בענין זה:

ומ"ש החלק"י בר"ס י"ג שם דמדרבנן לא מהני כל שאינו נותן לידה ממש, מהא דא"ל שמואל לר' יהודה שיננא וכו' ואת לא תעביד עובדא אלא מכי מטא גיטא לידה, ואעפ"כ אין לחוש בהגבהה כשהגט יוצא קצת חוץ לידה, הואיל דמה"ת מתגרשת בהגבהה, וכיון שעכ"פ רוב הגט הוא בידה, בזה שוב לא החמיר הש"ס, עכ"ד:

הנה תחלת לשונו אינו מדוקדק, שקורא לזה מדרבנן, כי פשיטא שאין לקרות מדרבנן לדבר שהתירו מפורש במשנה ובגמרא, ואפילו שמואל גופי' ס"ל להתיר בזה מדינא, אלא חומרא בעלמא הוא שהחמיר משום חומרא דא"א וא"ל לר"י ואת לא תעביד עובדא וכו', וכן הוא להדיא בתשובת הריב"ש סי' ר"ו דזה אינו נקרא דרבנן, רק חומרא בעלמא שלא תנשא לכתחלה בזה, עיי"ש, ונראה משם עוד דבמקום שהמנהג להינשא לכתחלה בגט זה תנשא לכתחלה, כדי שלא להוציא לעז על גיטין הראשונים, וכן הביא הד"מ סי' קל"ט אות ב' בשמו, עיי"ש, ופשיטא שאין לקרות כזאת מדרבנן, רק חומרא דשמואל, שלא נסמוך על ד' אמות וקרוב לה, שבקל יפול הטעות בזה, ור"ח כתב שמקובל להחמיר עוד יותר, שלא לגרש גם ע"י חצירה, והגם שכל הראשונים תמהו והשיגו ע"ז, בכל זאת כתבו לחוש לדבריו, שהן דברי קבלה, כמבואר כל זה בהראשונים ז"ל ובפוסקים:

אמנם כשנותן הגט לידה המוגבהת ג' טפחים, אף שאין כולו בידו, זה שפיר מקרי מטא לידה, ובזה לא החמיר שום איש כלל, ולא מטעם שכתב החלק"י יען דהרוב הוא בידה, דא"כ היכי דהרוב יהי' חוץ לידה יהי' ע"ז חשש חומרא דשמואל, וח"ו לומר כן, אלא כמ"ש, דהיכי דמטא הגט מהבעל לידה המוגבהת ג"ט, אף דהרוב הוא בולט חוץ לידה מן הצד, מ"מ מקרי זה כולו בידה, דכולו מוגבה מכחה, וכנ"ל בענף א', והוי שפיר מטא לידה, ואין חשש כלל בזה, וה"ה והוא הטעם היכי דמטא הגט לידה מהבעל והיא עשתה בו קנין משיכה, אף שאין ידה מוגבהת ג"ט, ואין כולו בידה, ג"כ הוי מבוא לידה, וכנ"ל בענף א':

וכן נראה להדיא מדברי הרמ"א שם בסי' קל"ט סוף סעיף ט"ו, שכתב שם וז"ל, מיהו לדידן דאין מגרשין ע"י רשותה וכו' ועל כן תגביה האשה ידיה וכו' גם יהי' ידיה גבוהים

מן הארץ ג' טפחים, עכ"ל, וכתב בתו"ג שם דזה שהצריך להגביה ידיה ג"ט ע"כ הוא כדי שתתגרש אפילו כשלא יהי' הגט כולו בידה, דבכולו בידה א"צ שום הגבהה, עיי"ש, ולא התנה הרמ"א כלל שיהי' עכ"פ הגט רובו בידה. מחשש חומרא דשמואל, וכן הא דכתב הרמ"א בסי' קל"ו ס"א לכפול הגט כדי שתאחזנו כולו בידה רק מצד המנהג, ולא מדינא, וכתבתי לעיל סוף ענף ד', דהיינו טעמא משום דמדינא סגי במ"ש בסי' קל"ט סט"ו שיהי' ידיה גבוהים מן הארץ ג"ט, דאז א"צ שתאחזנו כולו בידה, עיי"ש, והרי כשאין הגט מכופל קרוב מאוד שיהי' רובו חוץ לידה, ולדברי החלק"י הנ"ל יש בו חשש מדינא דגמ' מחומרא דשמואל, א"ו פשוט כמו שכתבתי דכשנותנו לידה המוגבהת ג"ט שפיר מקרי מטא לידה אף שרק מיעוט הגט הוא בידה:

וגדולה מזו כתב הב"ש שם בסי' קל"ט ס"ק כ"ד בשם הריב"ש דגם בנפל על בגדיה הוי כמטא לידה, וליתא חומרא דשמואל, עיי"ש, ומשמע ודאי דמיירי כשלא נפל עליה, רק על בגדיה לבד, הנגררים בארץ, וכדומה, דאי מיירי בנפל עליה על בגדיה, הי' לו לפרש ולכתוב כן, וע"כ מיירי שנפל על בגדיה לבד, וכנ"ל, ואעפ"כ כתב דלית בזה חומרא דשמואל, ואולי משום דכל עיקר חומרא דשמואל הוא משום דבקרוב לה בקל יכולין לטעות, דלפעמים נדמה שהוא קרוב לה ואינו כן, כמ"ש הראשונים ז"ל בזה, אבל כשנופל כ"כ בקרוב על בגדיה שוב אין מציאות לשום טעות, דעל בגדיה תמיד הוי קרוב לה, ולזאת הוי זה כמטא לידה, ולית בי' חומרא דשמואל, ומכש"כ כשנותנו הבעל לידה ממש, וגם היא מוגבהת ג"ט, דאפילו הרוב יוצא חוץ לידה דלא שייך בזה כלל חומרא דשמואל, וכנ"ל:

ומ"ש עוד בחלק"י שם לעשות פשר דבר בין הא דמצינו דבעי קנין בגט, ולעומת זה אשה מתגרשת בע"כ, וגם חרשת מתגרשת, אף דאינן קונות הגט בלא רצון ודעת, וכתב שם דגדר הענין הוא, דבגט בעינן מעשה קנין, אבל לא חלות הקנין, עיי"ש, ומשמע להדיא מדבריו דאף היכא דמניעת חלות הקנין הוא מצד הבעל וכן מצד עצם הגט ג"כ מתגרשת, ומלבד שאין שום טעם כלל בזה, דמעשה קנין בעי, וחלות הקנין לא בעי, וממ"נ, אף גם הא אמרינן בגיטין כ' וע"ה דהאומר הרי זה גיטך והנייר שלי אינה מגורשת, ופירש"י דהא לא יהיב לה מידי, ורחמנא אמר ונתן בידה, והרי שם שפיר הוא מעשה קנין, דהא נותן הגט בידה, ואין לך מעשה קנין גדול מזה, ואעפ"כ אינו כלום, הואיל דאין בו חלות הקנין, אם לא שנוסיף על דבריו, ונאמר דבעי מעשה קנין, וגם מחשבת הקנאה, ולא חלות הקנין, וכל הדברים האלה יגעים, דמנין לנו כל החילוקים האלה:

אמנם מחוורתא דמלתא היא כמ"ש לעיל, דבגט בעי שיהי' בו נתינה קנינית בכל אופנים המצטרכים לחלות הקנין, דאל"כ אין כאן ונתן, מלבד דבר זה יוצא מן הכלל, דלא צריך בזה דעתה ורצונה כמו בשאר הקנינים, ומש"ה מתגרשת בע"כ, וגם חרשת מתגרשת אף שאין לה דעת, כי אין צריך לזה דעתה, ודבר זה מפורש בתורה וכתב וכו' ונתן בידה ושלחה מביתו, תלה הכתוב הכל רק בו, תרצה הוא או לא תרצה, והטעם לזה מפני שכן הי' רצון נותן התורה ית"ש שיהי' האיש יכול לגרש את אשתו וכן לשחרר את עבדו גם נגד רצונם, ואקני להו הגט והשחרור בעל כרחם, וכמ"ש רש"י בגיטין ע"ו ע"ב וב"מ י"א ע"ב, או דמאחר שהי' בזה קנין בכל פרטיו, באופן שאם רק הי' רצונם לזכות בהגט והשחרור היו זוכין בהם, והמניעה מלזכות בהם היא רק מחמת חסרון רצונם בזה, הרי כבר קרינן בי' מצד הבעל ונתן בידה, אף שבאמת הם אינן זוכין בהם בע"כ, וכמ"ש רש"י בעירובין צ"ב ע"ב, וכמו שהארכתי בזה לעיל בענף ו', אבל זולת זה בעי בגט ושחרור כל דרכי זכי', דאל"כ אין כאן ונתן כלל גם מצידו, וכנ"ל:

אמנם מלבד הנתינה הקנינית צריך ג"כ לקיים הקרא כפשטיה, וליתן אותו בנתינה והעתקה חומרית מידו לידה, ומשו"ה טלי גיטך מע"ג קרקע לא אמר כלום, וכנ"ל, ודא הוא בירורא דהך מלתא:

הלכות חליצה

סימן יד

באבן העזר סי' קס"ט ס"א, ובסדר חליצה בקצרה שם ס"א, מצות חליצה בג' דיינים, אפילו הם הדיוטות, ובלבד שיהיו יודעים להקרות, ע"כ. ובפירוש ס"ח שם ס"ק ב' כתב בשם התו', דאפילו אינם בקיאים בשאר דברים שרי, מאחר שבקיאים בקריאה וכו', ונראה מדבריהם, דכי תנן אפילו שלשתן הדיוטות, בהדיוטות ממש קאמר, אבל בנ"י כתוב בשם המפרשים, דלא קרי להו הדיוטות אלא משום דלא בעינן סמוכים, אבל לעולם צריך שידעו הלכות חליצה:

ובביאורי הגר"א שם סק"א כתב דכן משמע מהגמ' כהנ"י, דאמרינן שם בר"פ מ"ח ק"א א', ור' יהודה הדיוטות מנ"ל, נפקא לי' מלעיני, דאמר מר לעיני פרט לסומים, וכו', ש"מ דאפילו הדיוטות, דאי ס"ד סנהדרין בעינן, ל"ל למעוטי סומין, מדתני רב יוסף נפקא, דתר"י וכו' כך ב"ד מנוקים מכל מום. שנאמר כולך יפה רעיתי ומום אין בך, עכ"ל הגמ' שם, ואם איתא כהתו', אכתי יושבי קרנות מנ"ל, דאינהו פסלי אפילו היכי דא"צ מומחין, כמ"ש בסנהדרין ג' א', עכ"ל הגר"א שם:

ולפענ"ד נראה ליישב דעת התו' ומשמעות הפוסקים דגם הדיוטות ממש כשר, דהתו' שם דף ק"א ע"א בד"ה מיבעיא הקשו, למה צריך רבוי להדיוטות, ואמאי לא משמע לי' מהזקנים אפילו זקני השוק, כדאמר בפ' בתרא דסוטה, ובפ"ק דסנהדרין, ותירצו דשאני הכא דכתיב השערה דמשמע סנהדרין, עכ"ל, ולפ"ז כיון דנפקא לי' לר' יהודה דלא בעינן סנהדרין, מדאיצטריך לעיני למעוטי סומא, וא"כ ע"כ צ"ל דהשערה לא אתי לאשמעינן על סנהדרין, וא"כ ממילא שמעינן ממשמעות דהזקנים דאפילו זקני שוק, ולא צריך לזה יתור לרבויי, וכנ"ל, ודוקא שם בסנהדרין ג' ע"א פסלינן יושבי קרנות בדיני ממונות אפילו למאן דלא בעי מומחין, משום דשם כתיב בצדק תשפוט עמיתך, ומשם יליף דבדיני ממונות אפילו אחד כשר מן התורה, אבל עכ"פ צריך שיהי' גמיר וסביר, דאל"כ איך יודע לשפוט בצדק, אבל בחליצה דאינם צריכים לשפוט כלל, הגם דצריך להיות בפני ב"ד, מ"מ כיון דכתיב הזקנים אפילו זקני שוק משמע, אי לאו דהוי אמינא דבעינן סנהדרין מהשערה, וכיון דר' יהודה מכריח מלעיני דלא בעינן סנהדרין, ממילא נשמע מהזקנים דאפילו זקני השוק:

ותדע דע"כ צ"ל כן, דאל"כ גם להנ"י קשה, דהגם דר' יהודה מכריח דלא בעינן סנהדרין, מדאיצטריך לעיני למעוטי סומא, מ"מ אכתי נימא דעכ"פ מומחין בעינן, וכמו שהקשה באמת הנ"י בס"פ אד"מ, ומה שתירץ שם דא"כ אכתי קשה ל"ל לעיני למעוטי סומא, דהא לא גרע מדיני ממונות דסומא פסול בהו, עיי"ש, כבר השיגו ע"ז רבותינו האחרונים ז"ל, חדא, דלא נזכר זה בגמרא כלל, אלא דנפקא לן הדיוטות, דאי סנהדרין בעינן, ל"ל לעיני למעוטי סומא, מכולך ופה וכו' נפקא, וש"מ דמזה לבד דלא בעינן סנהדרין שמעינן להכשיר הדיוטות, וא"כ הדקו"ל איך שמעינן כן מזה, ודלמא עכ"פ מומחין בעינן, וכנ"ל, ואי דשמעינן כן מהא דסומא פסול גם בד"מ, הא זה לא נזכר בגמ' כלל, רק מכולך יפה וכו', ואיך שמעינן כן משם, ועוד דאפילו מהא דסומא פסול בד"מ איך שמעינן זה דלא בעינן מומחין בחליצה, דלמא לעולם מומחין בעינן, ולעיני פרט לסומא איצטריך למיפסל בחליצה גם סומא באחד מעיניו, דזה בד"מ כשר, כמבואר בחו"מ סי' ז' ס"ב, ובחליצה פסול, וע"כ צ"ל כן דלעיני פרט לסומא אתי למעוטי גם סומא באחת מעיניו, וכמו שמשמע כן להדיא גם בתו' יבמות ק"א ב' בד"ה הדר בשם ר"ת, עיי"ש, דאל"כ אף אם אמרינן דגם מומחין לא בעינן בחליצה, רק בהדיוטות סגי, ג"כ עדיין קשה ל"ל לעיני פרט לסומא, דהא בל"ז ידעינן זה, דאיך שיהי' לא גרע חליצה מד"מ, דפסול בהו סומא בב' עיניו גם למאן דלית לי' עירוב פרשיות ולא בעי בהו מומחין, ואעפ"כ סומא בב' עיניו פסול בהו, דלא מצינו בשום מקום שיהי' תלוי דין הסומא בב' עיניו בד"מ בדין המומחין,

ובין אם ילפינן פסול הסומא בב' עיניו בד"מ מהא דאין דנין בלילה, כמ"ש הסמ"ע בסי' ז' ס"ק ז', ובין אם ילפינן לי' מהקישא דריבים לנגעים, כמ"ש הע"ש שהובא בסמ"ע שם, והסכים לזה התומים שם, בין כך ובין כך הוי זה אליבא דכ"ע. אף למאן דלא ס"ל ע"פ ולא בעי מומחין בד"מ, וז"פ מאוד, וא"כ אפילו אם לא בעינן מומחין בחליצה ג"כ קשה ל"ל לעיני פרט לסומא, דבל"ז לא גרע מד"מ דסומא פסול בהו אף אי לא בעינן בהו מומחין, וע"כ צ"ל דלעיני אתי למעוטי בחליצה גם סומא באחת מעיניו, דבד"מ כשר זה, וכנ"ל, וא"כ הדרא קושית הנ"י לדוכתה, דילמא סנהדרין לא בעינן בחליצה, אבל מומחין בעינן, ולעיני פרט לסומא איצטריך למעוטי סומא באחת מעיניו, עיין ביש"ש בר"פ מ"ח סי' א', ובביאורי הגר"א שם ס"ק ה', ובקצה"ח סי' ז' ס"ק ב', ובנתיבות שם ס"ק ב', ותראה שכל זה נכלל בדבריהם ז"ל, ועוד הקשה הגר"א שם דגם לת"ק דקאמר זקני לרבות הדיוטות דלמא לא אתי לרבות אלא גם אם אינם סנהדרין, אבל מומחין עכ"פ בעי, וע"כ צ"ל בזה כמו שכתבתי לעיל, דכיון דיש לנו הוכחה או רבוי דלא בעינן סנהדרין, וא"כ השערה לא אתי לאורויי על סנהדרין, ממילא שמעינן ממשמעות דהזקנים דאפילו זקני השוק, וכנ"ל בשם התו', וממילא גם הדיוטות ממש יש להכשיר, וכדעת התו':

שוב ראיתי בקצות החשן שם בסי' ז' ס"ק ב' שכתב ליישב קושית הנ"י הנ"ל, דלמא מומחין בעינן, וכתב ליישב דמכולך יפה וכו' שמעינן שפיר דע"כ גם מומחין לא בעינן, דאי בעינן מומחין, ממילא הוי ידעינן דגם סומא באחת מעיניו פסול, דא"א להיות מומחה, דהיינו סמוך, אלא א"כ הוא ראוי לכל הדברים, ולכך סומא באחת מעיניו אין סומכין אותו אפילו לד"מ, מפני שאינו ראוי לכל הדברים, דהיינו לסנהדרין ולדיני נפשות, וכמ"ש הרמב"ם בפ"ד מה' סנהדרין ה"י, ומדאצטריך לעיני למעוטי סומא ש"מ דגם מומחין לא בעינן, עיי"ש בקצה"ח:

אמנם לפענ"ד אין זה מספיק, דאכתי הי' צריך לעיני למעט סומא באחת מעיניו, וכגון שנסתמא אחר שסמכו אותו, דכיון שכבר נסמך כדינו בעת היותו ראוי לכל הדברים, פשיטא דגם כשנסתמא אח"כ, הגם דנפסל עי"ז מלהיות בסנהדרין ולדון ד"נ וכדומה, מ"מ עכ"פ נשאר בכשרותו ובסמיכתו לענין שאר דברים דלא בעינן בהו סנהדרין, ולזה צריך לעיני למעוטי סומין בחליצה בכה"ג, שנסתמא באחת מעיניו לאחר שנסמך ונעשה מומחה, ואכתי מנ"ל דלא בעינן מומחין כלל בחליצה:

שוב ראיתי בקצה"ח שם בסוף דבריו, שכתב ג"כ דאם לאחר שנסמך נעשה אינו ראוי לדבר אחד דאכתי כשר לשאר דברים, רק בנסתמא אח"כ פסול גם לד"מ מה"ת, עיי"ש, אבל אין בחילוק הזה בין נסתמא אח"כ ובין שאר פסול לדבר אחד אח"כ שום טעם

וסברא לפענ"ד, וברור דזה וזה שוים, וגם בנסתמא באחת מעיניו אחר הסמיכה הוא נשאר בכשרותו ובסמיכתו לשאר דברים דלא בעינן בהו סנהדרין, וכנ"ל, וממילא עוד לא נתיישבה קושית הנ"י הנ"ל בתירוצו של הקצה"ח, וכנ"ל:

ענף ב

אמנם בנתיבות שם ס"ק ב' כתב לפרש דברי הנ"י [דהיינו התירוץ על הקושיא הנ"ל] שלא יהיו תמוהין כ"כ, והוא, דאי ס"ד דבעינן בחליצה מומחין, אף דלא כתיב בי' אלקים, וע"כ הוא משום דכדיני ממונות דמיא, כמבואר ביבמות ק"ד לענין חלצה בלילה, דמאן דמכשיר ס"ל דחליצה היא כגמר דין, ומאן דפוסל ס"ל דחליצה היא כתחלת דין, והיינו כדיני ממונות ממש, דמתחילין ביום וגומרין בלילה, ומשו"ה י"ל דבעי נמי מומחין, כמו ד"מ, וא"כ ממילא א"א לומר לפסול סומא באחד מעיניו מלעיני, דמאחר דחלצה בלילה כשרה, א"כ מכש"כ סומא באחת מעיניו דרואה יותר מכל אדם בלילה, דכשר לחליצה, וכמו דאמרינן כן בד"מ, דמשו"ה א"א להקיש ריבים לנגעים לענין לפסול בהם סומא באחת מעיניו, מאחר דגומרין ד"מ בלילה, א"כ סומא באחת מעיניו דרואה טפי מכל אדם בלילה, מהראוי להיות כשר לד"מ גם בתחלת דין, כמ"ש הרי"ף בס"פ אד"מ, וה"ה בחליצה דכשרה בלילה א"א למעוטי סומא באחת מעיניו מלעיני, הואיל דעדיף מלילה לענין הראיה, וע"כ א"א למעוטי מלעיני אלא סומא בב' עיניו, וא"כ קשה ל"ל לזה לעיני, דהא גם בד"מ פסול סומא בב' עיניו, וחליצה דמי לד"מ, ומדאיצטריך קרא דלעיני, הרי גילה רחמנא דאין ללמוד חליצה מד"מ, וממילא גם הדיוטות כשר לחליצה, דאין ללמוד מד"מ לפסול אותם, עכת"ד הנתיבות שם, ועיי"ש:

ולכאורה דבריו תמוהין מאוד, במ"ש בפשיטות בסתם דחלצה בלילה כשרה, וסומא באחד מעיניו הוא ק"ו מלילה דכשר, עיי"ש בסוף דבריו, והרי חלצה בלילה הוא פלוגתא דתנאי שם ביבמות ק"ד ע"א, ואנן קיי"ל דחלצה בלילה פסולה, ומאן דמכשיר כיחידאה אוקימנא לי', כמבואר שם דף ק"ד ע"א, ובאבה"ע סי' קס"ט ס"ו, וא"כ איך נימא דסתם גמרא שבדף ק"א ע"א, דנפקא לי' הדיוטות לר"י מלעיני, אזלא כיחידאה, שלא אליבא דהלכתא, דחלצה בלילה כשרה:

ונראה ליישב דבריו, דכוונתו לומר, דמאחר דאיכא מ"ד דחלצה בלילה כשרה, והיינו משום דס"ל דחליצה היא כגמר דין, ואפילו מאן דפוסל אינו משום דס"ל דבחליצה אפילו גמר דין פסול בלילה, וחמור יותר מדיני ממונות, אלא משום דס"ל דחליצה היא כתחלת דין, כמבואר שם בגמ', הרי דחליצה לא חמור יותר מד"מ, אלא דתחלת דין פסול בלילה וגמר דין כשר, כמו ד"מ ממש, וא"כ כמו דאמרינן בד"מ, מדגמר דין שלהן

כשר בלילה, דין הוא שיהא סומא באחד מעיניו, דעדיף מלילה, כשר אפילו בתחלת דין שלהן, כמ"ש הרי"ף הנ"ל, ה"ה דיש לנו לומר בחליצה, דסומא באחד מעיניו כשר, אף למאי דקיי"ל דחליצה היא כתחלת דין, כנלפענ"ד בכוונת הנתיבות בזה, ודוק:

אמנם לפענ"ד אי משום הא לא איריא כלל, דהרי באמת דברי הרי"ף צריכים להבין, שכתב דכיון דד"מ גומרין בלילה, דין הוא לסומא באחת מעיניו, דעדיף בראי' מכל אדם בלילה, שידון ביום לכתחלה, וקשה דאיזה היתלות יש לזה בזה, דנהי דזה שפיר מוכרח, מדגומרין ד"מ בלילה, דכש"כ בנסתמא באחת מעיניו קודם הגמר דין של ד"מ שגומר הדין, דהא עדיף מלילה, אבל להוסיף עוד ולומר מחמת זה דגם התחלת הדין כשר בסומא באחת מעיניו, אף דבלילה אין מתחילין, סומא באחת מעיניו עדיף, זה מנא לן, וכבר אמרו ז"ל דיו לבא מן הדין להיות כנידון, ולזה נראה דכוונת הרי"ף בזה כך היא, דהנה בעיקר הפסול של סומא אף בב' עיניו לד"מ, מצינו ב' טעמים, א', טעם הסמ"ע בסי' ז' ס"ק ז' הנ"ל, דלזה ביממא לילה הוא, והב', טעם הע"ש שהובא בסמ"ע שם, דלענין סומא בב' עיניו איתקש ריבים לנגעים, וזה הוא דעת הרי"ף, כמ"ש בתומים שם ס"ק ב', עיי"ש, ולפ"ז סומא באחת מעיניו דמוכרח מהא דד"מ גומרין בלילה, דכשר עכ"פ לגמר דין בד"מ, וכנ"ל, א"כ ע"כ א"א להקיש ריבים לנגעים לענין סומא באחת מעיניו, דכי מקשינן ריבים לנגעים גם גמר דין במשמע, כמ"ש רש"י בסנהדרין ל"ד ע"ב בד"ה ריבים, וזה אי אפשר בסומא באחת מעיניו, וכדמוכח מלילה, ומאחר דמוכרח מלילה דלענין סומא באחת מעיניו לא מקשינן ריבים לנגעים, א"כ ממילא יש להכשיר סומא באחת מעיניו בד"מ גם לתחלת דין, דמנא לן לפסול אותו לזה, לנגעים לא איתקש, ומלילה דפסול לתחלת דין אין ללמוד אותו, דהוא עדיף מלילה, וכנ"ל, וכיון שאין לנו לימוד לפסול אותו לתחלת דין, ממילא הוא כשר, וזה הוא שכתב הרי"ף, "וכיון דגומרין בלילה דין הוא לסומא באחת מעיניו שידין ביום לכתחלה", ור"ל דכיון דגומרין בלילה, כש"כ לסומא באחת מעיניו דגומר ביום, וא"כ א"א להקיש בו ריבים לנגעים, וכנ"ל, וממילא דין הוא שידין ביום לכתחלה, בהיות כי אין לו לימוד לפסול אותו לזה, וכנ"ל, כנ"ל ברור ומוכרח בפירוש דברי הרי"ף ז"ל:

ומאחר שכן, דבעצם אין הכרח מהא דגומרין ד"מ בלילה להכשיר סומא באחד מעיניו אפילו לתחלת דין, אלא דכל ההכרח מזה הוא, דלענין סומא באחת מעיניו לא מקשינן ריבים לנגעים, וממילא אין לנו לימוד לפסול אותו אפילו לתחלת דין, א"כ בחליצה, אפילו למאי דאמרינן דאם היא כגמר דין חלצה בלילה כשרה, אעפ"כ עדיין אין ללמוד מזה דסומא באחת מעיניו כשר לחליצה אפילו למאי דקיי"ל דחליצה היא כתחלת דין,

הואיל דעדיף מלילה, דדיו לבא מן הדין להיות כנידון, וכנ"ל, אלא שעכ"פ צריך לימוד לפסול אותו לחליצה, דמלילה לא שמעינן לפסול אותו, דהא הוא עדיף מלילה, וא"כ כיון דכתיב לעיני, ואמר מר פרט לסומים, שפיר י"ל כסברא הפשוטה, דחליצה יש ללמוד מד"מ, ובעינן בה מומחין כבד"מ, וגם סומא בב' עיניו פסול בה כבד"מ, ולא צריך לזה קרא, וקרא דלעיני אתי למעוטי סומא באחת מעיניו, שפסול לחליצה, אף דבד"מ כשר גם לתחלת דין, דשם ליכא לימוד לפסול אותו, משא"כ בחליצה שפיר יש ע"ז לימוד מלעיני לפסול אותו, והגם אם נאמר דלמ"ד חלצה בלילה כשרה, יען דהיא כגמר דין, ממילא ה"ה ומכש"כ דסומא בעינו אחת כשר לחליצה, וע"כ לעיני לא אתי לדידי' אלא למעוטי סומא בב' עיניו, ושפיר נשמע לדידי' דלא נוכל ללמוד חליצה מד"מ, וכמ"ש הנתיבות, מ"מ למה דקיי"ל חלצה בלילה פסולה, דהיא כתחלת דין, שפיר י"ל דחליצה יש ללמוד לכל מילי מד"מ, ולעיני אתי למעוטי סומא באחת מעיניו, דפסול לחליצה, שהיא תחלת דין, כמו לילה, ולעולם דבעינן מומחין לחליצה, כמו בד"מ:

ענף ג

מיהו י"ל דה"ק הנתיבות, דהא האמר מר לעיני פרט לסומין סתמא קאמר, ויש לומר בו אחת משתיים, או דלעיני קאי על כל זקן וזקן, וסומא באחת מעיניו פסול, דלא קרינן בי' לעיני, אלא לעין, או דלעיני קאי על כל הזקנים, ולא נוכל למעט מזה אלא סומא בב' עיניו, אבל סומא באחת מעיניו י"ל דכשר, דהא שפיר קרינן בהו בכלל לעיני הזקנים, ומעתה מדאליבא דמ"ד חלצה בלילה כשרה ע"כ צ"ל דלעיני לא אתי למעוטי סומא באחת מעיניו רק סומא בב' עיניו, וכנ"ל, א"כ חזינן דמפרשינן דלעיני קאי על כל הזקנים, וא"כ ה"ה דצ"ל כן גם אליבא דמ"ד חלצה בלילה פסולה, דלא ממעטינן אלא סומא בב' עיניו, דהגם דלדידי' שפיר יוכל להיות פסול גם סומא באחת מעיניו, וכנ"ל, מ"מ הרי פירושא דקרא ע"כ דלעיני קאי על כל הזקנים, דאל"כ לא נוכל אליבא דמ"ד חלצה בלילה כשרה, וכנ"ל, וכיון דפירושא דקרא כן הוא, ממילא גם אליבא דמ"ד חלצה בלילה פסולה מפרשינן לקרא כן, ולא ממעטינן סומא באחת מעיניו, רק בב' עיניו, כן י"ל בכוונת הנתיבות בזה, ודוק:

אמנם באמת גם זה אינו מוכרח כלל, דודאי לעיני הזקנים יש לפרש כך ויש לפרש כך, ורק כשיש איזה הכרח לצד אחד, ההכרח מכריע הפירוש, כדאשכחן בחגיגה דף ג' ע"א, חרש באזנו אחת פטור מן הראי', שנאמר באזניהם, ופריך הגמ' והאי באזניהם מיבעיא לי' באזניהם של כל ישראל, ומשני ההוא מנגד כל ישראל נפקא וכו', עיי"ש, וה"ה בהך דלעיני הזקנים, הפירוש שקול, אי לעיני כל זקן וזקן, אי לעיני דכלהו זקנים, רק דאליבא

דמ"ד חלצה בלילה כשרה, ומכש"כ סומא באחת מעיניו דעדיף מלילה דכשר, לדיד' יש הכרח לפרש לעיני הזקנים, לעיני דכלהו זקנים, ולא ממעטינן אלא סומא בב' עיניו, והגם דעי"ז אנו מוכרחים לומר דלא ניתן ללמוד חליצה מד"מ, מדאצטריך לזה לעיני, ולא ילפינן לי' מד"מ, וכנ"ל, וזה הוא נגד הסברא החיצונה שלנו, מ"מ מה לעשות, וההכרח הנ"ל מביא לכל זה, אבל אליבא דמ"ד חלצה בלילה פסולה, דשפיר יש לומר דגם סומא באחת מעיניו פסול לחליצה, וכנ"ל, שוב יש לנו הכרח להיפוך, לפרש הך לעיני הזקנים לעיני כל זקן וזקן, ולמעוטי סומא באחת מעיניו, דפסול לחליצה, דא"א לפרש לעיני דכלהו זקנים, ולא למעט מזה אלא סומא בב' עיניו, דלזה לא אצטריך קרא, דמד"מ נוכל ללמוד זה, דודאי כן הוא הסברא הנכונה למילף חליצה מד"מ לכל מילי, כמו דילפינן מד"מ לענין פסול של לילה, וע"כ לעיני אתי למעוטי סומא באחת מעיניו, הגם דבד"מ הוא כשר, אבל גילתה התורה לעיני הזקנים, והיינו לעיני כל זקן וזקן, לאורויי לן דלחליצה פסול סומא אפילו באחת מעיניו:

ותדע לך שכן הוא, דלמ"ד חלצה בלילה פסול ע"כ לעיני לא אתי למעוטי אלא סומא באחת מעיניו, דלב' עיניו לא איצטריך, דילפינן מד"מ, וכנ"ל, דאי נימא לדידי' ג"כ דלעיני לא אתי למעוטי סומא באחת מעיניו, אלא סומא בב' עיניו, וא"כ צ"ל ע"כ דגילה רחמנא בזה שלא נלמוד חליצה מד"מ, מדאיצטריך לזה לעיני, ולא ילפינן לי' מד"מ, וכמ"ש הנתיבות, וא"כ קשה טובא מנ"ל למ"ד זה לפסול חליצה בלילה, דהגם דס"ל דחליצה היא כתחלת דין, אעפ"כ מנ"ל לפסול בחליצה אפילו תחלת דין בלילה, דודאי מהא דפסול סומא בב' עיניו לחליצה א"א ללמוד לפסול לילה, דסומא בב' עיניו גרע הרבה מלילה, וע"כ לא כתב הסמ"ע הנ"ל אלא ללמוד פסול סומא מלילה, דסומא גרע מלילה, וכש"כ הוא, אבל ללמוד פסול לילה מסומא בודאי אין לנו, וכנ"ל, וללמוד פסול לילה בחליצה מד"מ, דכתיב בהו והי' ביום הנחילו את בניו, וה"ה בחליצה, זה א"א, דהא כבר גילה רחמנא שאין ללמוד חליצה מד"מ, וע"כ צ"ל דהא ליתא כלל, ומ"ד דחלצה בלילה פסולה שפיר יליף חליצה מד"מ, ולעיני פרט לסומין אתי לדידי' למעוטי סומא באחת מעיניו, דלסומא בב' עיניו לא איצטריך דמד"מ נפקא, ומהתימה על הנתיבות שפירש סתם הסוגיא דשם באופן שיוצא ממנה דאין ללמוד חליצה מד"מ, דא"כ איך תפרנס הסוגיא הזאת הא דקיי"ל כמאן דפוסל חלצה בלילה, ומנא לן זאת, אם לא מד"מ, וכנ"ל:

ואין לומר, דהסוגיא הזאת, דאזלה על הא דאמר מר לעיני פרט לסומין, ס"ל בטעמא דמ"ד דחלצה בלילה פסולה, משום דס"ל דאיתקש ריבים לנגעים, וכמו דהוה ס"ד דגמרא שם דף ק"ד ע"א, וא"כ שפיר י"ל דאין ללמוד חליצה מד"מ, אבל מ"מ עכ"פ שם דין וריב

עליו, יען דע"י החליצה גובה כתובתה, כמ"ש רש"י שם בד"ה לנגעים, עיי"ש, ולזאת כי מקשינן בה ריבים לנגעים שפיר פסול בחלצה בלילה, אבל זה אינו, דאם מקשינן בחליצה ריבים לנגעים פשיטא דסומא באחת מעיניו פסול בה, כמו בנגעים, וגם לא הי' צריך כלל להא דלעיני פרט לסומין, דמנגעים נפקא לן זאת, דכתיב בהו לכל מראה עיני הכהן, וע"כ הא דאמר מר לעיני פרט לסומין, אזלא לפי המסקנא דגמרא בדק"ד שם, דכ"ע ס"ל לא מקשינן ריבים לנגעים, ומאן דפוסל חלצה בלילה הוא משום דס"ל דחליצה היא כתחלת דין, ויליף מד"מ, דכתיב בהו והי' ביום הנחילו את בניו, לאורויי דתחלת דין פסול בהו בלילה, וה"ה דילפינן לדידי' מד"מ דסומא בב' עיניו פסול לחליצה, כמו בד"מ, ומלבד זה מחליצה עצמה נוכל ללמוד זאת, דמאחר שפסול בה לילה, כש"כ סומא בב' עיניו דגרע מלילה דפסול בה, וכמ"ש בסמ"ע הנ"ל לענין ד"מ, דבכל התורה כולה למדין למד מן הלמד חוץ מבקדשים, וכנודע, ולעיני פרט לסומין ע"כ אתי למעט אפילו סומא באחת מעיניו:

באופן שזה ברור, דלמ"ד דחלצה בלילה פסולה, משום דחשיב לי' לתחלת דין, ויליף מד"מ דפסול, ילפינן ג"כ מד"מ לפסול סומא בב' עיניו, ולעיני פרט לסומא אתי למעט סומא באחת מעיניו, וה"ה די"ל דבעי מומחין לחליצה כבד"מ, והנתיבות לא כתב דבריו הנ"ל אלא לפי הנחתו דחלצה בלילה כשרה, וא"כ כש"כ סומא באחת מעיניו דעדיף מלילה, דכשר לחליצה, ולעיני ע"כ לא אתי אלא לפסול סומא בב' עיניו, ומדאיצטריך לזה לעיני, ולא ילפינן לי' מד"מ, ש"מ דלא ילפינן חליצה מד"מ, ומינה דגם מומחין לא ילפינן מד"מ, ולזה דייק הגמרא שם שפיר מדלעיני פרט לסומין ש"מ דבהדיוטות סגי, והנה הנתיבות כתב הנחה זו דחלצה בלילה כשרה בסתם, כאלו אין מי שחולק ע"ז, אבל הלא אין הדבר כן, ואדרבא שיטה זו כיחידאה אוקימנא לה, ואנן קיי"ל כמ"ד דחלצה בלילה פסולה, וא"כ קשה מאוד כתורמס לומר דהסוגיא שם אזלא בסתם אליבא דיחידאה ושלא אליבא דהלכתא:

ענף ד

אמנם כל הנ"ל כתבתי לרווחא דמילתא, לפי דברי הנתיבות, אבל לקושטא דמלתא נראה לפענ"ד, דאפילו למ"ד חלצה בלילה כשרה, ג"כ אין מוכרח כלל לומר דסומא באחת מעיניו כשר לחליצה, ושפיר נוכל לומר גם לדידי' דלסומא בב' עיניו לא איצטריך קרא דלעיני, דמד"מ נוכל ללמוד זה, וקרא דלעיני לא אתי אלא למעט סומא באחת מעיניו, דדוקא בד"מ, דאין שום לימוד לפסול סומא, חוץ מהלימוד מלילה, אלא מהיקישא דריבים לנגעים, ושם בנגעים אין הפסול בלילה ובסומא אלא משום הראי', שתהי' על

צד היותר טוב, כדכתיב לכל מראה עיני הכהן, וכמבואר שם בסנהדרין ל"ד ע"ב, וכיון דגמר דין של ד"מ כשר בלילה, א"כ כש"כ סומא באחת מעיניו, דעדיף טפי מלילה לענין הראי', דא"א למילף מנגעים לפסול אף בגמ"ד, וע"כ לומר דלא מקשינן ריבים לנגעים לענין סומא באחת מעיניו, וכיון שכן שוב אמרינן דגם לתחלת דין כשר בד"מ, דמהיכי תיתי לפסול אותו, לנגעים לא איתקש, ומלילה אין ראי' דהוא עדיף מלילה, וכנ"ל, וזה הכל בד"מ, דאין שום לימוד לפסול סומא אלא מנגעים, משום לתא דראי', וכנ"ל, אבל בחליצה דכתיב לעיני, י"ל דהכתוב בא לפסול סומא באחת מעיניו, לא משום הראי', אלא דהקפידה התורה על מום שבעין והגם דשאר מומין אין פוסלין, אבל סתום העין פוסל, דהגם דלא בעינן בחליצה כולך יפה, כמו סנהדרין, אבל עכ"פ הקפידה התורה על העיניים שיהי' יפין, כדאמרינן בעלמא כלה שעיניה יפות אין כל גופה צריך בדיקה, וא"כ אין זה ענין לחלצה בלילה דכשרה למ"ד, הרי דגם ראיית לילה, דגרע מראיית סומא באחת מעיניו, סגי בחליצה, דבאמת אין הפסול של סומא באחת מעיניו לחליצה משום הראי', אלא משום המום שבעין:

באופן שאין בדברי הנתיבות שום הכרח לומר דסומא באחת מעיניו לא נתמעט מלעיני, ועוד יתבאר לפנינו בעזה"י בסימן שאח"ז הכרח דע"כ כי אמרינן לעיני פרט לסומין אתי למעוטי סומא באחת מעיניו, וא"כ עדיין הקושיא במקומה עומדת מנ"ל דלא בעינן מומחין בחליצה, וכנ"ל, וע"כ צ"ל כמו שכתבתי לעיל, דכיון דיש לנו הכרח דלא בעינן סנהדרין, והשערה לאו דוקא, ממילא שמעינן מהזקנים אפילו זקני השוק, וכנ"ל, כי באמת השערה בכל מקום מורה על מקום מושב הסנהדרין, כמו ובועז עלה השער, השער הידוע, ומתרגמינן לתרע בית דינא דסנהדרין, ובמוציא שם רע כתיב אל זקני העיר השערה, דהיינו סנהדרין, דשם נוגע לדיני נפשות, כדכתיב התם, ואם אמת וכו' והוציאו את הנערה וכו' וסקלוה, ולא מיבעיא לחכמים בריש משנה דסנהדרין דלעולם מש"ר בכ"ג, והכי קיי"ל, אלא אפילו לר"מ שם דאמר בג', מ"מ היינו דוקא כשאין הבעל בא אלא לממון, להפסיד כתובתה, אבל כשבא לנפשות, והביא עדים, פשיטא דגם לר"מ הוא בכ"ג, וכמ"ש רש"י כן להדיא בדף ח' ע"א בד"ה המוציא ש"ר, עיי"ש, וקרא ודאי בהכי איירי שהביא הבעל עדים שזינתה, כמבואר בכתובות מ"ו ע"א, מושם לה עלילות דברים, בין לר' יהודה ובין לרבנן, עיי"ש, וכן בכל דוכתי דכתוב בתורה שער או שעריך הוא בד"נ, שנידון בסנהדרין, והטעם לזה מה שמקום מושב הסנהדרין נקרא שער הוא, מפני שסנהדרי קטנה יושבת בשער העיר, כמבואר ברמב"ם פ"א מה' סנהדרין סוף ה"ג, עיי"ש, אבל מקום מושב ב"ד של דיני ממונות וכדומה, אפילו מומחין, דהיינו סמוכין,

לא נקרא בכל מקום בשם שער, רק כתיב עד האלקים יבא דבר שניהם, ונקרב בעה"ב אל האלקים, וכן ונתן בפלילים, אבל לשון שער לא נזכר בד"מ וכדומה מה שנעשה לפני ב"ד של שלשה, כי באמת מקום מושב ב"ד של ג' לא הי' בשער העיר, ולזה בחליצה דכתיב ועלתה יבמתו השערה אל הזקנים, הוי אמינא לפי פשוטו דהיינו סנהדרין, כמו בכל מקום, אבל מאחר דיש לנו הכרח דלא בעינן סנהדרין, וע"כ השערה דכתיב כאן יוצא מן הכלל, והוא רק שם מושאל על מקום מושב ב"ד של שלשה, או חמשה לר' יהודה, וא"כ כך לי לזה הדיוטות כמו מומחין, דעל שניהם לא שייך לפי פשוטו לכתוב השערה, ובהיות כן שוב אמרינן דהזקנים משמע אפילו זקני השוק, וגם בהדיוטות סגי, וממילא מיושב קושית הגר"א על התו', מנ"ל להכשיר יושבי קרנות לחליצה, דשפיר שמעינן זה מהזקנים, דאפילו זקני השוק במשמע, ואדרבא פשטות הדברים, מצות חליצה בג' שיודעין להקרות כעין דיינים, מורין כדברי התו':

ולכאורה הי' נראה להכריח כדעת התו', דגם הדיוטות ממש כשר, דשם בדף ק"א ע"ב אמרינן לר' יהודה דנפקא לי' הדיוטות מבישראל ישראל כל דהוא, ואידך האי בישראל מאי עביד לי', מיבעיא לי' וכו' בב"ד של ישראל ולא בב"ד של גרים, ואידך בישראל אחרינא כתיב וכו', עיי"ש, ואי נימא דדוקא סנהדרין וגם מומחין לא בעינן, אבל עכ"פ בעינן גמירי וסבירי בה' חליצה, כמ"ש בנ"י, א"כ ממילא שמעינן זה דלא בעינן מומחין מדאיצטריך בישראל למעוטי ב"ד של גרים, ואי ס"ד בעינן מומחין, דהיינו סמוכין, פשיטא דסמוך צריך להיות אביו ואמו מישראל, דאל"כ אינו ראוי לדיני נפשות, ונפקא לן מונשאו אתך, עיין בהרשב"א שם, ואם אינו ראוי לכל הדברים אין סומכין אותו לכלום, וכנ"ל, וע"כ מומחין צריכין שיהי' אביהן ואמן של ישראל, ול"ל בישראל למעט גרים, וע"כ צ"ל דלא בעינן מומחין, וא"כ מבישראל אחד, למעוטי ב"ד של גרים ידעינן לתרווייהו, ולמה צריך להת"ק זקני לרבות הדיוטות, ולר' יהודה בישראל אחרינא, הלא מחד בישראל נפקינן לתרווייהו, וכנ"ל, א"ו כדעת התו', דלא די דלא בעינן מומחין לחליצה, אלא אפילו לא גמירי כלל רק שיודעין להקרות כשר, וזה לא הוי שמעינן מחד בישראל, כ"א דלא בעינן מומחין, כנ"ל, ואכתי הוי אמרינן דעכ"פ גמירי וסבירי בה' חליצה צריכים להיות, ולזה צריך עוד קרא, לרבנן זקני, ולר' יהודה בישראל אחרינא, להכשיר הדיוטות ממש, אם דלא גמירי כלל:

אמנם לפי מה שכתבתי לעיל, דמכיון דידעינן דלא בעי סנהדרין, ממילא שמעינן מהזקנים גם זקני שוק, א"כ עדיין אינו מיושב בהנ"ל מה דלא סגי בחד בישראל, דמאחר דשמעינן מזה דלא בעינן סנהדרין ומומחין, וכנ"ל, ממילא שמעינן דגם בהדיוטות ממש

כשר, מהזקנים אפילו זקני השוק, וכנ"ל, וע"כ צ"ל בזה, דאי לא הוי כתיב אלא חד בישראל, הוי מוקמינן לי' לישראל כל דהוא, דכשר בהדיוטות, ולא הוי ידעינן למעט ב"ד של גרים, ולכך צריך לר' יהודה חרי בישראל, ולרבנן דליכא אלא חד בישראל לדרוש ממנו, צריך הזקנים, להכשיר הדיוטות, וממילא דרשינן מבישראל למעט ב"ד של גרים, וא"כ אין ראי' מזה להתו', ודוק:

ענף ה

מיהו חזינא דנהוג עלמא כהתו', דהא ודאי דלהנ"י, שכתב דהא דמ"ח בג' שיודעין להקרות, היינו שיהי' יודעין הלכות חליצה, אשר הקריאה בכללן, היינו שכל הג' יהי' יודעין הלכות חליצה, דדוקא בד"מ, אמרינן בסנהדרין ג' ע"א, דהואיל דחד כשר מה"ת, ורק מדרבנן צריך ג', סגי באית בהו חד דגמיר, ואפילו התם הוא רק בדיעבד, אבל לא לכתחלה, כמ"ש בזה יפה בספר מאזניים למשפט סי' ג' ס"ק ג', עיי"ש, ומכש"כ בחליצה דצריך ג' מה"ת, כי אמרינן דצריך שיהי' יודעין להקרות צריכין כל הג' שיהי' יודעין להקרות, וכדמשמע להדיא מלשון הגמרא שם, ולהנ"י דיודעין להקרות היינו שיודעין הלכות חליצה כל הג' צריכין להיות כן, וז"פ, והרי חזינן דאין מדקדקין בזה שיהי' כל הג' יודעין הלכות חליצה, רק הרב המסדר החליצה לבד, והב' שעמו אם כי המה בני תורה, אבל הלכות חליצה אינם יודעין עפ"י הרוב, והגם כי יש לומר, דהואיל דהמה בני תורה, וסדר החליצה כתוב בספר, והוא פתוח לפניהם, והם יכולין בכל דבר להביט בו ולהבין מה שכתוב בו, זה שפיר מקרי יודעין הלכות חליצה, אבל באמת גם בזה לאו כ"ע דינא גמירי, ולא כל יודעי ספר יכולין להוציא הדין בבירור ולמעשה אפילו מסדר החליצה אשר פתוח וערוך לפניו, ובפרט בדברים העקרים שבה' חליצה, כמו הלבשת המנעל כדינו, וחליצת המנעל כהלכתו, וכדומה, זה קשה אפילו לבני תורה להוציא מהסדר, שידע בבירור איך לנהוג בזה למעשה, אם לא מי שלמד הלכות אלו בהמקור, ובקי בהם, כנודע, ואיך אין אנחנו מדקדקין בזה כלל, שיהי' כל הג' יודעין כן, וגם לא מצינו בכלל סידורי חליצה שיזהירו ע"ז, שיהי' כל הג' יודעין ה' חליצה, ובשלמא שיהי' יודעין להקרות אין צריכים לכתוב, דמאחר שכתבו ליקח חשובי העיר, פשיטא דחשובי העיר יודעין להקרות איזה פסוקים, אבל שידעו ה' חליצה כגון דא צריך למיכתב, א"ו נראה מזה דקיי"ל ונהוג עלמא כהתו' דגם בג' הדיוטות ממש סגי, ובלבד שיהיו יודעים להקרות:

ובאמת שכן מוכח להדיא בירושלמי כהתו', עיי"ש בר"פ מ"ח ה"א, אית תניי תנו והן שיהו הדיינים יודעין לקרות, אית תניי תנו אפילו אין הדיינים יודעין לקרות, מאן דאמר

אפילו אין יודעין לקרות עד שלא סמכוהו למקרא, ומאן דאמר והן שיודעין לקרות משסמכוהו למקרא, וענתה ואמרה אין עונה אלא מפי אחר, אמר ר' יוסי ובלבד מפי הדיין, ולא עבדין כן, עכ"ל הירושלמי שם, הרי דעיקר מה שצריך שיהי' יודעין להקרות, הוא משום דאסמכוהו אמקרא שלא יאמרו הפסוקים מעצמן רק מפי אחר, ולולא זאת היו יכולין להיות אפילו אין יודעין להקרות, וכאית תניי דתנו כן, וא"כ אין זה ענין שיהי' צריכין להיות יודעין גם הלכות חליצה, דפשיטא דאם החולץ והחולצת עושין מעצמן החליצה כדינה דאין צריכין דוקא להיות להן מורה דרך לזה, ודוקא הקריאה דאסמכוהו אמקרא דצריכה שתהי' מפי אחר לכך צריכין הדיינין שיהיו יודעין להקרות, משא"כ הלכות חליצה, וכנ"ל:

וגם בביאור הגר"א שם כתב דמדברי הירושלמי הנ"ל משמע כהתו' דאינו רק משום הקרייה, עיי"ש, אלא שמגמרא דידן הוכיח כהנ"י, וכנ"ל, וכבר כתבתי דגם מהגמרא דידן אין זה מוכרח, דמהזקנים שפיר שמעינן אפילו זקני השוק, וכנ"ל, ותדע לך עוד שכן הוא דהא ע"כ גם להנ"י צ"ל כן, דהא בפירוש סדר חליצה שם ס"ק ג' הביא בשם הרמב"ם והטור, דבדיעבד אם חלצה בפני עמי הארץ שאינן יודעין אפילו להקרות כשר, והנה זה פשוט דאם הי' בעינן בחליצה סנהדרין מהשערה, או מומחין עכ"פ, דהי' מעכב זה אפילו דיעבד, דהא בחליצה כתיב ככה יעשה לאיש, לומר דכל שהוא מעשה באיש [דהיינו החליצה] מעכב, כל שלא עשה אותה כתיקנה כמו שכתוב בתורה, עיי"ש בפמ"ח דף ק"ד ע"ב, וביש"ש שם סי' כ"א, וא"כ לכאורה ה"ה למאי דאמרינן דסנהדרין ומומחין ל בעינן, אבל עכ"פ ג' שיודעין להקרות בעינן, ולהנ"י היינו שיהי' יודעין הלכות חליצה, א"כ למה לא יהי' מעכב זה אפילו דיעבד כשחלצה לפני ג' שאינן יודעין הלכות חליצה, מככה יעשה לאיש, וכנ"ל, וע"כ צ"ל דהא דהג' דיינין צריכין שיהיו יודעין להקרות אינו מן התורה, רק דרבנן אסמכוהו אמקרא, וכנ"ל בשם הירושלמי, וזה הוא רק לכתחלה, אבל לא שיעכב אפילו דיעבד, וא"כ קשה מנ"ל באמת זה דלחליצה כשר מה"ת אפילו יושבי קרנות, מה שאפילו בד"מ פסול, אף דלא בעינן בהו סנהדרין ומומחין, וע"כ צ"ל כמ"ש לעיל, דמאחר דיש לנו הכרח דלא בעינן בחליצה סנהדרין, א"כ ממילא משמע מהזקנים אפילו זקני השוק, רק דמדרבנן הוא שיהיו עכ"פ יודעין להקרות, ובזה פליגי התו' והנ"י, דהתו' ס"ל דביודעין להקרות סגי, ולא יותר, והנ"י בשם המפרשים כתב. דה"ה דבעינן שידעו ה' חליצה, והכל מדרבנן, וכנ"ל, ובדרבנן פשיטא דאין הכרע מהוכחת הגר"א הנ"ל, ואדרבא מהירושלמי וגם מפשטות דברי הגמרא דידן מוכח כהתו', וכנ"ל, ולזה באמת כל סידורי חליצה סתמו כהתו', והכי נהוג עלמא, וכנ"ל:

סימן טו

בסדר חליצה שם ס"א בהגה, ושלא יהיו [דייני חליצה] סומים אפילו באחת מעיניהם:
בנודע ביהודה תנינא חלק אבה"ע סי' קנ"א נשאל, במי שהי' לו דק בעינו, ונחתך ע"י רופא, ונשאר ממנו רושם קצת, אבל הוא רואה בו, ומבדיל בו המראות, אם הוא כשר להיות אחד מג' דייני החליצה, והשיב להקל, ומסיים שם בתשובתו וז"ל, ולכן נלע"ד, במקום דלא שכיחי לומדים, אין להחמיר לפסול צורבא מדרבנן לחליצה בשביל איזה מום שבעיניו, אם עכ"פ רואה הוא גם בעין שבו המום, ובפרט אם הוא דיין קבוע, דאין לביישו בשביל זה, עכ"ל:
אמנם בחתם סופר בחלק ב' מחאבה"ע ס"ס צ"ג לא הכשיר אפילו בשנים הנוספים אלא מום בשאר אברים, אז המקיל לא הפסיד, ובלבד שלא יהי' שום מום בעיניו, שהוא קרוב לדאורייתא בדייני חליצה גופי', עכ"ל הח"ס שם, ומלשון זה משמע לכאורה דבשום מום בעיניו אין להקל בשום אופן, אפילו באחד מב' הנוספים, ומכש"כ שלא להקל בזה כלל באחד מג' הדיינים גופייהו:
וכדי לברר דבר זה, נציע בראשונה דברי התו' ביבמות דף ק"א ע"ב בד"ה ש"מ הדר בי' ר"י ש"מ, פסק ר"ת דסומא באחת מעיניו כשר לחליצה, כיון דלא ממעטינן מלעיני, וסגי באחד, ויכול לראות הרוק מפי היבמה, עכ"ל התו' שם:
ובנוב"י שם נתקשה בדברי התו', דמאי בין דרשא דלמעוטי סומים מלעיני ובין דרשא דצריכי דייני למיחזי מלעיני לענין סומא באחת מעיניו, דממ"נ אם מפרשינן לעיני הזקנים שכולל ב' עינים, דהיינו לעיני כל זקן וזקן, א"כ אפיל אי לעיני אתי דצריכי דייני למיחזי, מ"מ צריכין למיחזי בב' עינים, כדכתיב לעיני, לשון רבים, בב' עינים, ואם לעיני לאו דוקא, ואפילו עין אחת במשמע, ולעיני לשון רבים על כל הזקנים קאי, ולעיני הזקנים ר"ל לעיני כל הזקנים, א"כ אפילו אי לעיני אתי לפרט לסומים, אכתי לא נוכל למעט מזה אלא סומים בב' עיניהם, דכשיש להם עין אחת שפיר קרינן בהו לעיני הזקנים, דהיינו לעיני כל הזקנים:
וניחא לי' להנוב"י ז"ל, דהתו' ס"ל דזה פשיטא דמה דפסול בדיינים בדיני ממונות פסול ג"כ בחליצה, כמבואר ביבמות ק"ד ע"א לענין חלצה בלילה, עיי"ש, ולזה למ"ד לעיני פרט לסומים ע"כ אתי למעוטי גם סומא באחת מעיניו, דלסומא בב' עיניו לא איצטריך קרא דלעיני למעוטי, דהא זה גם בד"מ פסול, וחליצה לד"מ משוינן לה, וכנ"ל, וע"כ דלמאי דדרשינן לעיני פרט לסומים אמרינן דלעיני דוקא, דהיינו לב' עינים של כל זקן וזקן, וסומא באחת מעיניו פסול, אבל למאי דמסקינן דלעיני אתי דצריכי דייני למיחזי,

שפיר נוכל לפרש דסגי למיחזי גם בעינו אחת, ולעיני הזקנים היינו לעיני כל הזקנים, והגם דגם בלא הקרא דלעיני ידעינן דצריך שיהי' להם עכ"פ לכל אחד ואחד מהזקנים עין אחת, דסומא בב' עיניו פסול גם בד"מ, וכנ"ל, מ"מ קרא דלעיני אתי דצריכי דייני למיחזי החליצה והרקיקה בעינם זה עכ"פ, דזה לא הוי שמעינן מד"מ, דשם אינם צריכים למיחזי כלל, וא"ש דברי התו':

אמנם שוב הקשה הנוב"י ע"ז, חדא, דהתו' בנדה דף נ' ע"א בד"ה ור"מ כתבו, דלרבנן דר"מ, דקיי"ל כוותייהו, גם סומא בב' עיניו כשר לדון בד"מ, וא"כ לר' יהודה, אפילו למאי דס"ל מעיקרא דלעיני אתי לפרט לסומים, מ"מ י"ל דלא אתי למעוטי אלא סומא בב' עיניו, דבד"מ כשר, ואתי קרא למיפסל בחליצה, ועוד דהא דמשוינן חליצה כדין, כתב רש"י ביבמות ק"ד שם והא"ז והנ"י משום דגובה כתובתה, והרי גוף הכתובה הוא מדרבנן, עכ"פ בנשאת אלמנה, וא"כ לדין תורה לא הוה חליצה אפילו כד"מ, וא"כ שפיר איצטריך לעיני למעוטי סומא בב' עיניו, אף שפסול בד"מ, מ"מ חליצה מד"ת אפילו כד"מ לא מיחשב, באופן שדברי תו' הללו לא אוכל לעמוד על כוונתן, עכ"ל הנודע ביהודה שם:

ענף ב

ולפענ"ד דברי התו' פשוטים מאוד ומוכרחים, וכאשר יתבאר לפנינו בעזה"י, וראשון תחלה נאמר, דבאמת יש לקיים גם דברי הנוב"י הנ"ל, דס"ל להתו' בשם ר"ת, דאם לעיני אתי לפרט לסומים, ע"כ אתי למעט גם סומא באחת מעיניו, דסומא בב' עיניו בלא זה ידעינן דפסול כדיני ממונות, ומה שהקשה הנוב"י ע"ז, דמה"ת לא מיחשב חליצה אפילו כד"מ, כיון דלא הוה דין אלא משום גביית הכתובה, וכתובה היא מדרבנן, הנה בנוב"י עצמו שם בסי' קי"ד בד"ה ואמנם, כתב דחליצה אין צריך שום טעם ושום ראי' שהוא דין, ומקרא מלא הוא, ועלתה יבמתו השערה, ותרגומו לתרע בית דינא, וכו', וא"כ הא דחליצה צריך דיינים מבואר בקרא, וכו', והא שכתב רש"י שם וחליצה דין הוא דגובה כתובתה, כוונתו בזה, דלהכי מדמינן לה לדיני ממונות ולא לדיני נפשות, לפי שאין כאן לתא דנפשות, אבל יש כאן דיני ממונות לענין כתובה, וכו', אבל לא בשביל זה מיקרי דין, דבלא"ה מיקרי דין, מדכתיב השערה, אבל ע"י הכתובה מיקרי ד"מ ולא ד"נ, עכ"ל הנוב"י שם, הרי דגם אם הכתובה אינה מה"ת ג"כ חליצה הוה דין, דגם בלא הכתובה חליצה מיקרי דין, מדכתיב השערה:

ומעתה נראה לפענ"ד דע"כ צ"ל דבאמת עם הדמיון שמדמינן חליצה לד"מ בשביל הכתובה ג"כ הוא מן התורה, דאל"כ הא דפליגי ר"א ורבנן ביבמות ק"ד ע"א בחלצה

בלילה אי כשרה אי פסולה, דמר מדמי לה לגמר דין, ומר מדמי לה לתחלת דין, כמבואר שם בגמרא, ואי נימא דמן התורה חליצה אינה דומה לד"מ, יען דכתובה היא מדרבנן, א"כ כיון דזאת עכ"פ אין להכחיש דחליצה מיקרי דין גם מן התורה, כדכתיב השערה, וכנ"ל, וא"כ ממילא תפול השאלה איזה דין הוא זה מה"ת, מאחר דדיני ממונות אינו, וע"כ צ"ל דמה"ת זה דומה לדיני מלקיות, וכעין דאמרינן בשלהי יבמות אליבא דר' טרפון, דס"ל בודקים עדי נשים בדרישה וחקירה, משום דכיון דקא שרינן אשת איש לעלמא כדיני נפשות דמי, ופירש רש"י שם דהבא על אשת איש בחנק, עיי"ש, הרי דע"י מה דשרינן איסור חנק נחשב כדיני נפשות, וה"ה בחליצה, כיון דשרינן ע"י החליצה זקוקה ליבם לעלמא, כדיני מלקיות דמי, דהנושא זקוקה ליבם לוקה, מלאו דלא תהי' אשת המת החוצה, כמ"ש הרמב"ם בפ"ב מה' יבום הי"ח, ובפ' י"ט מה' סנהדרין ה"ד, ל"ת קנ"ה, והואיל דע"י החליצה שרינן איסור מלקות כדיני מלקיות דמי:

והגם דאנן קיי"ל כר"ע דעדי נשים אין בודקים אותם בדרישה וחקירה, משום דכיון דאיכא כתובה למישקל כד"מ דמי, עיי"ש, מ"מ היינו דוקא כיון דאיכא כתובה למישקל, אז יותר נוטה לד"מ מלד"נ, דכשמעידים על היתר האשה לשוק, מיד מעידים כאחד שמגיע לה ממון, דהיינו הכתובה, אבל אינם מעידים כלל בעצם על נפשות, לא לחיוב ולא לפטור, כי עדיין לא בא מי עליה מבלעדי אישה, רק ע"י עדותם אם יבא מי עליה שוב לא יתחייב מיתה, ולזה יותר מסתבר לחשוב זה לד"מ, אשר מעידים על חיוב של ממון עכשיו, מלחשוב זה לד"נ, אשר עדיין אין מעידים עכשיו על נפשות כלל, וכל זה כשיש כתובה למישקל, אבל מן התורה דאין כאן כתובה, ואעפ"כ קראתה התורה לחליצה דין, וכנ"ל, על כרחך אין לך עצה אחרת אלא לומר שהוא דין מדיני מלקות, הואיל דבאה להתיר איסור מלקות של הזקוקה ליבם, וכנ"ל:

וכיון שכן, מן התורה חליצה בלילה בודאי פסולה לכ"ע, דבין אם חליצה היא כתחלת דין, ובין אם היא כגמר דין, בדיני מלקות גם גמר דין פסול בלילה, כמו בד"נ, כמבואר ברמב"ם פי"א מה' סנהדרין, ששם בהלכה א' חשב הדברים שבין דיני נפשות לדיני ממונות, ואחד מהם הוא, ד"מ דנין ביום וגומרין בלילה, ד"נ דנין ביום וגומרין ביום, ובהלכה ד' שם כתב וז"ל, אחד דיני נפשות, ואחד דיני מלקיות, ואחד דיני גלות, הדינים האלה שוים בהן, אלא שהמלקות בשלשה, עכ"ל, ולא זכיתי להבין תמיהת הלח"מ שם דהרי ד"מ נמי בשלשה, עיי"ש, והלא זה הוא שכתב הרמב"ם דבכל הדינים האלה שוים דיני מלקיות לד"נ, אלא בזה לבד חלוק, שהמלקות בשלשה, כדיני ממונות, ולא כד"נ,] ועיי"ש בהגהת יד איתן דהרמב"ם הוציא זה מסנהדרין ל"ג ע"ב, חייבי גליות מנין אתיא

רוצח רוצח, חייבי מלקיות מנין אתיא רשע רשע, עיי"ש, וכיון שדיני מלקיות גם גמר דין שלהן פסול בלילה, ממילא חליצה דלפי הנ"ל הוא מן התורה מדיני מלקיות, ג"כ פסולה בלילה מה"ח אליבא דכ"ע, וכנ"ל:

ולפ"ז יקשה מאוד, איך יפלגו ר"א ורבנן בחלצה בלילה, אי החליצה פסולה דדומה לתחלת דין, אי כשרה דדומה לגמר דין, והלא מה"ת בודאי החליצה פסולה, איך שהוא, דהיא מדיני מלקיות, וכנ"ל, וא"כ הגם דבתר כן תקנו רבנן כתובה, ונעשה ענין החליצה גם דיני ממונות, משום הכתובה, מ"מ איך נוכל להכשיר חלצה בלילה אף אם יהי' חליצה גמר דין, דנהי דמצד דיני ממונות שיש בה, גמ"ד כשר בלילה, מ"מ מצד דיני מלקיות שיש בה מה"ת, פסולה בלילה אף אם היא כגמר דין, וכנ"ל, ואיך בשביל תקנתא דרבנן נבא להקל בפסול תורה:

והא דקיי"ל בעדי נשים כר"ע דא"צ דו"ח, משום דכיון דאיכא כתובה למישקל כד"מ דמי, הגם דכתובה היא רק מדרבנן, ואעפ"כ מקילינן בשביל זה, שאני התם, דר"ע ס"ל דמה"ת אין בעדי נשים משום לתא דדין כלל, לא ד"מ, דמה"ת ליכא כתובה, ולא ד"נ, דלר"ע אין זה סברא לומר דכיון דשרינן עי"ז א"א לעלמא כד"נ דמי, ולמשוי עי"ז עדי נשים מה"ת כד"נ, דסוף סוף השתא עדיין אינם מעידין על נפשות כלל, וכנ"ל, וכיון דמה"ת אין בעדי נשים משום לתא דדין כלל, רק הם עדי איסור והיתר, אלא דבתר דתקון רבנן כתובה נעשה העדות הזאת כד"מ, כיון דאיכא כתובה למישקל, ממילא א"צ דו"ח כד"מ, ואין בזה שום קולא כלל על דברי תורה, דמה"ת אין זה דין כלל, ועיין ברשב"א סוף יבמות שם ודוק ובריטב"א שם וברמב"ן ונ"י שם, משא"כ בחליצה, דהתורה קראתו דין, כדכתיב השערה, וכנ"ל, ובהיות כי אין כתובה מה"ת, ע"כ צ"ל דכאן בחליצה עשאתו התורה דין, משום דבאה להתיר זקוקה ליבם לעלמא, ולהתיר איסור מלקות, והוא דין מדיני המלקיות, וכנ"ל, והגם דלר"ע אין זה סברא, וכנ"ל, מ"מ ה"מ בעלמא בסתם, אבל כאן בחליצה דהתורה קראתו להדיא דין, אין לך עצה אחרת אלא לומר כן, באופן דמה"ת חליצה היא מדיני מלקיות, ופשיטא דפסולה בלילה אף אם היא כגמר דין, וכנ"ל, ואיך נימא דלבתר דתקנו רבנן כתובה נכשיר חליצה בלילה לת"ק מפני שהיא כגמ"ד, וניקל על דברי תורה:

א"ו ע"כ צ"ל דגם מה"ת חשבינן חליצה לד"מ משום הכתובה, ולא לדיני מלקיות כלל, דאין זה סברא כלל אליבא דר"ע דקיי"ל כוותי', משום דעדיין אין הדבר נוגע כלל בחיוב מלקות ובפטור מלקות, וכנ"ל, ולא מיבעיא לדעת הסוברים דכתובת בתולה היא דאורייתא ודאי ניחא, אלא אפילו לפי דעת רוב הפוסקים דאין כתובה מה"ת כלל, מ"מ

הא כתב הרמב"ן בפירוש התורה בפ' תצא, על פסוק וענשו אותו מאה כסף האמור במוצא שם רע, וז"ל, כי המנהג לכתוב לבתולות מוהר חמשים כסף, והנה זה הוציא עליה שם רע, בעבור ששנאה, ורצה להוציאה בלא כלום, ולכן ענשו הכתוב במאה כסף, כי התורה תענוש בכפל, כענין שנים ישלם, אעפ"י שהכתובה מדבריהם למי שיתנה עמהם או ישאנה בסתם, אבל המנהג הי' לכתוב מוהר לבתולות, כמ"ש כמוהר הבתולות, והרוב יעשו כן, ואם לא היתה כתובה לאשה הזאת, למה ישים עליה עלילות דברים מפני שבא עליה ושנאה, יכתוב לה גט ויפטר ממנה, דכתיב כי שנא שלח, עכ"ל הזהב של הרמב"ן ז"ל שם.

הרי דהא דכתובה מדבריהם, היינו דמה"ת אין חיוב לכתוב כתובה, רק מדבריהם, אבל מ"מ המנהג הי' גם בזמן התורה לכתוב כתובה, וע"ז נוסד כל הדין של מוציא שם רע, שיוציא עליה שם רע כדי לפטור עצמו מהכתובה אשר כתב לה, ולכך תעניש אותו התורה בכפלים, וממילא ה"ה בחליצה, שגם מה"ת כשחולצת מגיע לה מנכסי בעלה הכתובה שכתב לה בעלה כפי המנהג, ולזה גם מה"ת הוי חליצה דיני ממונות:

והגם דבנשאת אלמנה לכ"ע אין לה כתובה מה"ת, וגם לא מצינו בזה מנהג, כי כמוהר הבתולות כתיב, מ"מ מאחר דרוב נשים בתולות נשאות, וממילא רוב החולצות דנשאות בתולות מגיע להן כתובה, הנכתב להן מצד המנהג, והוי דיני ממונות, וכיון דרוב החליצות הם דיני ממונות, משום לא פלוג בין חליצה לחליצה השוותה התורה מידותיה למשוינהו לכל החליצות כדיני ממונות, אפילו חליצה של נשאת אלמנה, ותדע לך שכן הוא, דהרי גם לדידן יש להקשות כזאת דהא סתמא תנן חלצה בלילה ר"א פוסל, והכי קיי"ל בסתמא, ובל"ס שיש ג"כ בכלל זה חליצת ארוסה, והרי ארוסה אין לה כתובה אפילו מדבריהם לרוב פוסקים ולמה יפסל בה חלצה בלילה, דאפילו הוי חליצה כתחלת דין, מ"מ בארוסה דאין לה כתובה, אין זה דיני ממונות כלל, שנפסול בה תחלת דין בלילה, וע"כ צ"ל דחכמים השוו מידותיהן להשוות דין החליצה בכללה לדיני ממונות אפילו במקום דאין בו שום לתא דממון, הואיל דרוב החליצות יש בהן ענין ממון, דהיינו גביית הכתובה, וזה עצמו נוכל לומר ג"כ על התורה, דהשוותה מידותיה בלא פלוג למשווי ענין החליצה בכללה לדיני ממונות, משום דרובן ועיקרן של החליצות נוגעין לממון של גביית הכתובה, וכנ"ל:

וכמו במוציא שם רע, דענשה אותו התורה במאה כסף, כפליים על הכתובה שרצה להפסידה, וכנ"ל, ואעפ"כ סתמא נאמר הדין של מוציא שם רע, ובל"ס דאפילו אם יארע לפעמים הוצאת שם רע היכא דלא כתב לה כתובה, רק מחמת השנאה הגדולה אשר יש

לו עליה לא די לו בשילוחה לבד, רק רוצה עוד לביישה בהוצאת ש"ר, או גם לסבב לה מיתה עי"ז, אעפ"כ דין של התורה לענשו במאה כסף לא ישתנה בזה, הגם דלא שייך בזה הטעם של הכפל שרצה להפסידה, דהא אין לה כתובה, מ"מ דין אחד להם, והיינו משום דהתורה גזרה הדין עפ"י הרוב, דהרוב של מוש"ר שייך בהו טעם של הכפל של הכתובה שרצה להפסידה, וכנ"ל, וממילא שוב לא פלוג בין מוש"ר זה למוש"ר זה דלא שייך בו הטעם, וכולם בעונש הזה, כי התורה לא נתנה דבריה לשיעורין, וה"ה בחליצה, דהתורה גזרה הדין עפ"י הרוב, והשוותה ענין החליצה בכללה לדיני ממונות, אף במקום דלא שייך בי' ממון, כגון באלמנה, משום דרוב החליצות, יש בהן ממון של הכתובה, וכנ"ל:

בשגם דהא בכתובות י' ע"ב אמרינן, דלכך נקראת אלמנה, על שם מנה של הכתובה, ופריך בגמרא שם, אלמנה דכתיבא באורייתא מאי איכא למימר, ומשני דעתידין רבנן דמתקנו לה מנה, ופריך ומי כתב קרא לעתיד, ומשני אין דכתיב וכו' אלא דעתידה הכי נמי דעתידה, עיי"ש, ומאחר שכן, שוב אין להפליא כלל אם התורה השוותה מידותיה להשוות גם חליצת נשאת אלמנה לד"מ, משום לא פלוג של רוב החליצות, ובצירוף דלעתיד גם חליצת נשאת אלמנה עצמה יהי' בה ענין ממון, של מנה דיתקנו לה רבנן, וכמו השם שקראה לה התורה על העתיד:

וגם כי אין מוכרח כלל דהמנהג של כתיבת הכתובה לא הי' רק לבתולות, כי שפיר י"ל דהמנהג הי' לכתוב כתובה לכל הנשים הנישאות, אלא דלבתולות כתבו יותר, וזהו כמוהר הבתולות, דהיינו חמשים כסף, דמוהר אלמנות לא הי' כ"כ, רק פחות מזה, כמו עכשיו, ואין סתירה לזה ממאי דפריך בגמרא הנ"ל אלמנה דכתיבא באורייתא מא"ל, והוצרך לומר על שם העתיד, ולהנ"ל למה לא אמר דעל שם המנהג נקראת כך, הגם דלא הי' חיוב מה"ת לכתוב, אמנם כבר כתבו התוס' שם בד"ה אלמנה, דעיקר קושית הגמ' היא, יען דמנה לא הי' בימי משה, ולכן א"א לומר על שם מנה, דאז לא הי' מנה, רק ככר, וע"כ צ"ל על שם העתיד, אבל לעולם י"ל דכתובה הי' נהוג אז גם לאלמנה, וכנ"ל:

ענף ג

וגם בלא כל הנ"ל, פשוט דמ"ש רש"י דחליצה הוי דין משום דגובה כתובתה, יש בכלל הכתובה ג"כ נדונייתה שהכניסה לו, דגובית זה ג"כ ע"י חליצתה, וכמ"ש רש"י ותוס' בכתובות דמ"ז ע"ב על מה דאיתא שם תקנו קבורתה תחת כתובתה, דכתובתה היינו נדונייתה, עיי"ש, וא"כ הא מבואר בכתובות דנ"ב ע"ב דנדוניא שנותן האב לבתו הוא דאורייתא, עיי"ש גבי הא דאר"י משום רשב"י מפני מה התקינו כב"ד כדי שיקפוץ אדם ויכתוב לבתו כבנו, [ופירש"י שם, ויתן לבתו נדוניא יפה, עיי"ש] ומי איכא מידי וכו'.

הא נמי דאורייתא הוא, דכתיב קחו נשים וכו' ואת בנותיכם תנו לאנשים וכו', הא קמ"ל דנלבשה וניכסה וניתיב לה מידי כי היכי דקפצי עלה ואתי נסבי לה, עכ"ל הגמ' שם:

אמנם הרמב"ם כתב בר"פ כ' מה' אישות וז"ל, צוו חכמים שיתן אדם מנכסיו מעט לבתו כדי שתנשא בו, עיי"ש, וצ"ע דהא בגמ' הנ"ל אמרו ע"ז דדאורייתא הוא, וכנ"ל, וכבר הקשה כן הלח"מ שם, ותירץ דסובר הרמב"ם דאסמכתא בעלמא היא, ולפענ"ד קשה לומר כן, דהא הגמרא פריך שם, על הא דתקנו רבנן כב"ד כדי שיתן לבתו כבנו, ומי איכא מידי דרחמנא אמר ברא לירות ברחא לא תירות ואתו רבנן ומתקני דתירות ברתא, וע"ז משני הא נמי דאורייתא הוא, וכנ"ל, ואי נימא דזה הוא רק אסמכתא בעלמא, אבל באמת עיקרו הוא רק מדרבנן, שיתן לבתו, א"כ אין קושית הגמ' ומי איכא מידי וכו' מיושבת כלל בזה, דכי בשביל אסמכתא בעלמא יבטלו מה דאמר רחמנא ברא לירות ברתא לא תירות, אתמהה:

הן אמת, כי לכאורה יש להוכיח כן מהסוגיא דשם, דזה הוא רק תקנתא דרבנן, דשם איתא, רב פפא איעסק לי' לבריה בי אבא סוראה, אזל למיכתב לה כתובתה, [ופירש"י דשם יפסוק אביה ויכתוב לה בנדונייתה מה שיכתוב] שמע יהודה בר מרימר נפק אתא וכו' א"ל ניעול מר בהדאי, חזייה דלא הוי ניחא לי', א"ל מאי דעתיך משום וכו' לא תיהוי בעיבורי אחסנתא וכו' וכש"כ מברא לברתא, האי נמי תקנתא דרבנן היא, דאר"י משום רשב"י הנ"ל, עיי"ש, ולמה לא אמר דדאורייתא הוא שיתן לבתו, וכנ"ל, וע"כ דלא הוי רק אסמכתא בעלמא, ועיקרו הוא רק תקנתא דרבנן, שוב ראיתי במהרש"א שם שהקשה כן, דהא דאורייתא היא, ותירץ דאפשר דאין זה אלא סמך בעלמא, עיי"ש, אמנם כבר כתבתי לעיל דקשה מאוד לומר כן, דא"כ לא תירץ הגמ' כלום על קושיית ומי איכא מידי הנ"ל, ועיקר תירוץ חסר מן הספר, וגם לא שמענו מעולם דהגמ' יאמר על אסמכתא בעלמא הלשון הזה הא נמי דאורייתא הוא:

ולזה נראה לפענ"ד דאין ראי' כלל מזה דלא הוי אלא אסמכתא, דהא לשון הגמ' לעיל הא נמי דאורייתא הוא דכתיב וכו' הא קמ"ל דנלבשה וניכסה וניתיב לה מידי וכו', הרי דמדאורייתא אין החיוב שיתן לה לבתו כבנו, נדוניא יפה, רק דניתיב לה מידי וכו', אבל חכמינו ז"ל תקנו כתובת בנין דכרין כדי שיקפוץ ויכתוב לבתו כבנו, דהיינו נדוניא יפה, כמו שפירש"י הנ"ל, ומתחלה פריך הגמ' ע"ז, איך יתקנו רבנן נגד התורה, דתירות ברתא, ומשני דזה אינו נגד התורה, דגם התורה תצוה ליתן לבתו כדי להשיאה, ולא חשה בזה דתירות ברתא, וכיון שכן שאין בצורך נשואיה חשש לירושת הבת, ממילא תקון רבנן כב"ד, כדי שיתן לה כבנו נדוניא יפה, משום חינא ביותר:

והנה ר"פ דאזל לבי אבא סוראה לכתוב כתובה, פירש"י דשם יפסוק אביה, ויכתוב לה בנדונייתה מה שיכתוב, הרי דגם בלא הליכת יהודה בר מרימר עמו לשם ג"כ הי' אבא סוראה פוסק נדוניא לבתו כנהוג, רק ר"פ רצה שיהודה ילך ג"כ עמו, שאז לכבודו יפסוק נדוניא יותר גדולה, וזה שוב אינו נוגע לדאורייתא, כי מדאורייתא סגי דניתיב לה מידי, דבר מה, וזה הי' אבא סוראה נותן גם בלא הליכת יהודה לשם, רק הליכת יהודה לשם נוגע בתקנתא דרבנן, דיתן לה נדוניא יפה, לכבודו של יהודה, ולזה כדחזייה ר"פ דלא הוי ניחא לי' ליהודה בזה, אמר לו מאי דעתיך וכו' האי נמי תקנתא דרבנן הוא, ולא אמר לו דדאורייתא היא, דדין דאורייתא כבר הי' נותן אבא סוראה מעצמו, גם בלא הליכת יהודה, ויהודה לא הוי ניחא לי' דיוסיף ליתן בשביל כבודו, וע"ז א"ל ר"פ דתקנתא דרבנן היא, והיינו דתקנו כב"ד כדי שיתן לבתו כבנו, נדוניא יפה, אבל לעולם עיקר הנתינה לבתו כדי להשיאה, י"ל דדאורייתא הוא, וכפשטות לשון הגמ' הא נמי דאורייתא הוא, וכנ"ל, ומעתה הרמב"ם שכתב צוו חכמים שיתן מנכסיו מעט לבתו וכו', צ"ע דהא נתינת מעט דאורייתא היא, וכנ"ל:

ולכאורה הי' נראה, דהרמב"ם כתב כן לפי שיטתו הידועה, דכל דבר שאינו מפורש בתורה, אלא שחז"ל הוציאו כן ממדרש הכתובים, הגם דהוא דאורייתא, ודינו כדבר תורה, אעפ"כ נקרא מד"ס, עיין בה"ה ובכ"מ בפ"א מה' אישות ה"ב, ולזה נדוניית הבת הגם דדאורייתא היא, וכנ"ל, מ"מ מאחר דאינו מפורש בכתוב, אלא שחז"ל דייקו כן מהכתוב, משו"ה כתב הרמב"ם ע"ז צוו חכמים, שוב ראיתי בהגהות יד איתן שעל הרמב"ם שכתב כן, אמנם באמת גם זה א"א לומר, דמאחר דהגמ' אמרה בפירוש על נדוניית הבת הא נמי דאורייתא היא, וכל כה"ג דחז"ל אמרו בהדיא דדאורייתא היא, גם הרמב"ם ס"ל דנקרא דבר תורה, וכמ"ש בספר המצות שם:

ועוד יש להתבונן, דבקידושין דכ"ט ע"א ת"ר האב חייב בבנו וכו' ולהשיאו אשה, וללמדו אומנות, ושם ד"ל ע"ב אמרינן ולהשיאו אשה מנ"ל, דכתיב קחו נשים וכו' וקחו לבניכם נשים, עיי"ש, והרמב"ם לא הביא בשום מקום בחיבורו הגדול הא דחייב להשיא לבנו אשה, וגם לא הא דחייב ללמדו אומנות, וצ"ע למה, דהא ברייתא מוסכמת היא בש"ס:

ואשר נראה לפענ"ד בזה הוא כך, דס"ל להרמב"ם דבאמת אין ללמוד מהני קראי דירמיה שום מצוה ושום חיוב תמידי לעשות הדברים הנזכרים שם, דסגנון הכתובים שם כך הוא, דכלפי דנביאי השקר נבאו להם דבזמן קרוב ישיבו לארצם, וא"כ אין כדאי לעסוק בבבל בבנין ובנטיעה וכדומה, כי במעט קט יסעו מפה, וישיבו בנים לגבולם, ולזה אמר להם ירמי' מפי ד' שאין הדבר כן, רק יהיו בבבל שבעים שנה, ולזאת יעסקו פה בישובו

של עולם, כנהוג לעשות בארץ מושבת, דהיינו שיבנו בתים, ויטעו כרמים, ויקחו נשים, כי לזמן ארוך היא הישיבה פה, עיי"ש ותראה שכן הוא המכוון, ומעתה ממה שאמר שם, קחו נשים לבניכם ואת בנותיכם תנו לאנשים, אין ללמוד מזה מצוה וחיוב תמידי על איש ישראל, להשיא אשה לבנו, וליתן בתו לאיש, מה דאינו מבואר בתורה, כמו דאין אנו לומדין ממה שאמר שם, בנו בתים ושבו ונטעו גנות ואכלו את פריו, דמצוה וחוב הוא על אנשי ישראל לבנות בתים ולנטוע גנות במקום מושבם, אלא אמרינן דהנביא אמר להם שם לעסוק בישובו של עולם כפי מנהגו של עולם, דהיינו לבנות בתים ולנטוע כרמים, אבל לא שיהי' בזה איזה מצוה וחיוב תמידי לעשות כן, וה"ה די"ל כן במה שאמר קחו לבניכם נשים ואת בנותיכם תנו לאנשים, דיעשו בזה כפי מנהג העולם, שעושין כן, ליקח נשים לבניהם וליתן בנותיהם לאנשים, אבל לא שיהי' בזה איזה מצוה וחיוב תמידי לעשות כן:

והא דקאמר הש"ס בכתובות שם על נדוניית הבת, הא נמי דאורייתא היא דכתיב ואת בנותיכם תנו לאנשים וכו', וכנ"ל, אין הכוונה שיש על זה מצוה וחיוב מדאורייתא, דזה לא נשמע כלל משם, וכנ"ל, אלא כוונת הגמ' כך היא, דבאמת חזינן דהי' המנהג מימי קדם לתת נדוניא לבתו כדי להשיאה, וכמו שפירש"י בפ' ויצא על הפסוק הלא נכריות נחשבנו לו, אפילו בשעה שדרך בני אדם לתת נדוניא לבנותיו, בשעת נשואין, נהג עמנו כנכריות, כי מכרנו לך בשכר הפעולה, עכ"ל רש"י שם, אלא שיש מקום לומר דעפ"י התורה אין ראוי לעשות כך, וניתנה תורה ונתחדשה הלכה, דברא לירות ברתא לא תירות, ולזאת אין לאדם מישראל לעשות כן לתת נדוניא לבתו ולגרום דתורות ברתא, וזה הי' קושיית הגמ' בכתובות שם על הא דתקנו רבנן כב"ד כדי שיתן לבתו כבנו, איך יתקנו רבנן דחירות ברתא, מה שהוא נגד רצון התורה, וע"ז משני שפיר הא נמי דאורייתא הוא, ור"ל דהא דליתן נדוניא לבתו כדי להשיאה, נמי לאו מנהגא בעלמא הוא, אלא דבר שהתירה אותו התורה, והרשתה לנהוג כן, מדכתיב ואת בנותיכם תנו לאנשים וכו' הא קמ"ל דניתוב לה מידי וכו', הרי דהרשתה התירה התורה לנהוג כן, מדירמי' צוה אז לנהוג בזה כן כמנהג העולם, ואם הי' זה דבר נגד התורה, לא הי' הנביא מצוה לנהוג כן, לעבור על ד"ת, ולא משמע כלל דלא הי' זה רק הוראת שעה אז, א"ו ע"כ דהתורה התירה זה, וא"כ שוב יש רשות ביד חכמים לתקן כב"ד, כדי שיתן לבתו לצורך נשואין כלבנו.

ועכ"פ לא מצינו בזה מצוה וחיוב תמידי מן התורה ליתן נדוניא לבתו, אלא מנהג מימי קדם, והתורה התירה זה, ועיין ברמב"ן עה"ת בפ' משפטים על פסוק כמשפט הבנות יעשה לה, וז"ל שם, על דרך הפשט יתכן שיאמר, שאם ייעדנה הקונה לבנו וכו', כמשפט

אשר יעשה האדם לבנותיו יעשה לה, שיתן לה משלו כמוהר הבתולות, וצוה בזה כאשר צוה בהענקה, והכל חסד מאתו יתעלה, וע"ד רבותינו והוא האמת וכו' עכ"ל, ועיי"ש, הרי דאפילו לדרך הפשט לא ציותה התורה ליתן בתורת חיוב וצווי אלא לאמה העברי', כענין הענקה, אבל על בתו עצמו לא מצינו צווי וחיוב, רק מנהג ודרך העולם, כמשפט הבנות, והתורה התירה זה, כדמוכח מירמי' הנ"ל, אמנם חז"ל צוו כן, בתורת צווי וחיוב, ליתן נדוניא דבר מה לבתו, כדי להשיאה, וקבעו בזה שיעור, עישור נכסי, כבכתובות שם, ותקנו ג"כ כב"ד, כדי שיתן לבתו כבנו, נדוניא יפה, אמנם על נדוניא יפה לא צוו בתורת חיוב, וכמו שאמר יהודה בר מרימר שם לר"פ בדנ"ג ע"א, על תנקה זו, ה"מ מדעתי' לעשויי' נמי, בתמיה, עיי"ש:

וזה הוא שכתב הרמב"ם הנ"ל, צוו חכמים שיתן אדם מנכסיו מעט לבתו כדי שתנשא בו, כי הגם דבגמרא אמר ע"ז דדאורייתא הוא, היינו דהתורה התירה זה, כפי מנהג העולם ומשפט הבנות, וכנ"ל, אבל בדרך צווי וחיוב, צוו חכמים ע"ז, ליתן מעט מנכסיו לבתו, דהיינו עישור נכסי, וכנ"ל, כנלפענ"ד בדעת הרמב"ם ז"ל בזה:

אמנם הא דלא הביא הרמב"ם בהלכותיו הא דחייב להשיא לבנו אשה וללמדו אומנות, עדיין אינו מיושב בהנ"ל, דאפילו נימא גם בקחו נשים לבניכם, דאינו נשמע משם מצוה וחיוב תמידי להשיא לבנו אשה, רק דה"ק שיעשו בזה כפי מנהגו של עולם, וכנ"ל, וכן מפסוק ראה חיים עם האשה אינו מוכרח דהאב מחויב ללמדו אומנות, דאב מאן דכר שמי' התם, רק דהם מצוות וחיוב מדרבנן להשיא לבנו אשה וללמדו אומנות, ואסמכינהו אקראי הנ"ל, מ"מ עכ"פ הי' לו להרמב"ם להביא זה, וכן יש לתמוה על שלא הביא הרמב"ם הא דקידושין פ"ב ע"א, סתם משנה, ולא ילמד אדם את בנו אומנות הנשים, וצ"ע:

ועכ"פ נתברר לנו מכל הנ"ל דנדוניית הבת היא דאורייתא, דהיינו דזה הי' מנהג העולם מאז, והוא מותר גם עפ"י התורה, וכנ"ל, ומסתמא דכמו עתה כן אז, לא ניתן הנדוניא להבעל בהחלט, רק להבת, והבעל או שקיבל עליו אחריות הנדוניא, והוא משתמש ונושא ונותן בה כבשלו, והיא נכסי צאן ברזל שלה, או שלא קבל עליו אחריות, רק אוכל הפירות ממנה, והיא נכסי מלוג שלה, ועכ"פ בין כך ובין כך, כשחולצת היא גובה הנדוניא שלה, ובזה גם מה"ת חליצה הוה כד"מ, וזה הי' יכול להיות גם בנשאת אלמנה, או שאביה נתן לה איזה נדוניא, כדי להשואה, או שהיא עצמה הכניסה נדוניא מה שניתן לה מעזבון בעלה הראשון, ואם גם כבר יש מיעוטא דמעוטי שנשאת בלא נדוניא, מ"מ התורה עשאה לחליצה כד"מ עפ"י הרוב, וכנ"ל:

ומעתה אחרי כל הנ"ל, שוב אין אנו צריכים לדחוק עצמינו ולומר, דהא דפליגי ר"א ורבנן בחלצה בלילה, אי כשר, דדומה לגמר דין, אי פסול, דדומה לתחלת דין, דהיינו דוקא לבתר דתקון רבנן כתובה, דאז חליצה דומה לד"מ, אבל מדאורייתא לא, וכדמשמע מדברי הנוב"י, אלא דגם מדאורייתא הוי חליצה כד"מ, דנהי דאין חיוב כתובה ונדוניא מדאורייתא, מ"מ הכי נהוג עלמא גם בימי נתינת התורה, לכתוב כתובה, וליתן נדוניא לבנות, ולזה גם אז, כשחולצת גובה כתובתה ונדונייתה, וממילא גם אז הוה חליצה כדיני ממונות, וכנ"ל:

ובהיות כן שפיר מוכח דאי אמרינן דלעיני אתי פרט לסומים, ע"כ אתי למיפסל גם סומא באחד מעיניו, דסומא בב' עיניו בלא"ה פסול, כמו בד"מ, ולא צריך קרא, וכמ"ש הנוב"י שם בתחלה:

ענף ד

ועוד נראה, דאפילו אם נרצה לדחוק עצמינו, ולומר דפלוגתת ר"א ורבנן הנ"ל היא רק לבתר דתיקון רבנן כתובה, אבל מדאורייתא אף דחליצה הוה דין, מהשערה, וכנ"ל, מ"מ לא הוה ד"מ, דאין כתובה מה"ת, וגם לא דיני מלקיות, במה דאתי להתיר זקוקה ליבם לעלמא, דאין זה סברא כלל אליבא דרע"ק דקיי"ל כוותי', וכנ"ל, רק דחליצה מה"ת הוי דין בפני עצמו, וזה גופי' מה שהיבמה באה לפני ב"ד וקובלת על היבם ואומרת מאן יבמי וכו' לא אבה יבמי, והוא משיב ועומד ואומר לא חפצתי לקחתה, זה הוא סגנון הטענות שלהם לפני הב"ד, וזה שנגשה יבמתו אליו וחולצת לפני הב"ד, הוא סגנון הפסק דין של הב"ד בזה, לומר שהוא אינו מחויב דוקא לקחתה, ופטור מזה, רק הוא מחויב לחלוץ לה, וזה הוא הדין שקראתה התורה לחליצה, אבל הוא דין בפני עצמו, לא ד"מ ולא דיני מלקיות, וכנ"ל:

מ"מ אפילו אם נדחוק עצמינו בכך, אעפ"כ נראה פשוט, דדין החליצה, איך ומה שהוא, לא גרע מדיני ממונות, וכל מה שפסול בדייני ד"מ פשיטא שפסול בדייני חליצה, דהא חזינן דהתורה החמירה בדייני חליצה יותר מבדייני ד"מ, דגר שאמו מישראל כשר לדון ד"מ, ולדייני חליצה פסול, עד שיהיו אביו ואמו מישראל, כמבואר שם ביבמות ק"ב ע"א, ובחו"מ סי' ז' ס"א, ובאבה"ע סי' קס"ט ס"ב, ובסדר חליצה שם ס"ב, עיי"ש כל פרטי דינים בזה, והגם דלעומת זה מצינו חומר יותר בדייני ד"מ מבדייני חליצה, דחליצה כשרה בג' הדיוטות, ואלו בד"מ בעינן מומחין דהיינו סמוכים מה"ת, כדאיתא בריש סנהדרין, עיי"ש, מ"מ זה לאו דברי הכל הוא, דהא רב אחא ברי' דרב איקא אמר שם בדף ג' ע"א מדאורייתא חד נמי כשר [לדון ד"מ חוץ מגזילות וחבלות] שנאמר בצדק תשפוט

עמיתך, והיינו אפילו חד שאינו סמוך, דחד וסמוך או אפילו אינו סמוך רק שהוא מומחה גמיר וסביר דן אפילו מדרבנן גם לכתחלה, כדאיתא בסנהדרין ה' ע"א, וע"כ דרב אחא מיירי בחד והדיוט דכשר מה"ת, וכתבו התו' שם דאפילו למאן דאית לי' עירוב פרשיות קאמר רב אחא, וכ"כ הרא"ש שם דאפילו יחיד הדיוט יכול לדון מה"ת לרב אחא, ואע"ג דאמר עירוב פרשיות כתיב כאן, אשמעינן האי קרא דבצדק תשפוט דלענין הדיינין לא נתערבו, עכ"ל, ועיי"ש, וכ"כ בכסף משנה בפ"ב מה' סנהדרין ה"י בשם תשובת הרשב"א ובפ"ה מה' סנהדרין ה"ח בשם הרמ"ך ובש"ך חו"מ סי' ג' סק"א דלרב אחא אפילו יחיד הדיוט דן מה"ת, עיי"ש, וכן פסק הרמב"ם בפ"ב מה"ס ה"י והסמ"ג וספר החינוך מצוה רל"ה דמה"ת חד נמי כשר לדין, והיינו גם יחיד הדיוט, וכנ"ל, וכן הבינו הראשונים ורוב האחרונים בדעת הרמב"ם, והגם שהקשו עליו, כמבואר בכ"מ ובש"ך שם, מ"מ כבר כתבו ז"ל לפרש וליישב דבריו באופנים שונים. והגם שבתומים ובנתיבות שם ס"ג כתבו לפרש דברי הרמב"ם דר"ל דדוקא חד וסמוך כשר לדון מה"ת, עיי"ש, מ"מ המעיין בדברי הרמב"ם יראה שאי אפשר לפרש דבריו כן, וכמ"ש הרמ"ך הנ"ל, וכבר השיג כן בספר מאזניים למשפט על התומים והנתיבות בזה, אלא דכוונת הרמב"ם היא דאפילו יחיד הדיוט כשר מה"ת לדון ד"מ, וכנ"ל, עיי"ש, ובמאזניים למשפט שם ובחידושי הרי"מ שם שניהם לדבר אחד נתכוונו, והעלו בדעת הרמב"ם דיחיד הדיוט דן מה"ת, אבל לענין הודאה בב"ד שלא יהי' יכול לחזור בו צריך מה"ת ג' סמוכים, ובזה מיושבים כל פסקי הרמב"ם בזה, עיש"ה בדבריהם ז"ל:

והתו' שם בסנהדרין ג' ע"א בד"ה לרבא כתבו בשם בה"ג דפוסק כשמואל, דשנים שדנו דיניהם דין, והיינו אפילו שני הדיוטות, דמומחה דגמיר וסביר דן ביחידי אפילו לכתחלה, וכנ"ל, ומשמע דהתו' שם הסכימו לבה"ג, מדלא חלקו עליו שם, ואדרבא יישבו המקומות שלכאורה נראה מהם שאין הלכה כשמואל, עיי"ש, וגדולה מזו מצינו, שגם ר"ת עצמו, שאנחנו נושאים ונותנים בדבריו עד כה, במ"ש דלעיני פרט לסומים אתי למעוטי אפילו סומא בעינו אחת, גם הוא ז"ל פוסק כשמואל, כמ"ש בשיטה מקובצת לבבא בתרא דף מ' ע"א דר"ת ז"ל פסק כשמואל, עיי"ש, וכיון דהלכה כשמואל, ממילא ע"כ גם ההלכה כרב אחא, דמדאורייתא גם יחיד הדיוט יכול לדון, דהא מילתא דשמואל תליא בדרב אחא, כדאמר התם לרבא לית לי' דשמואל לרב אחא אות לי' דשמואל, עייש"ה ותבין:

ומאחר שעלה בידינו שגם להר"ת והתו' הלכה כרב אחא, דיחיד הדיוט יכול לדון בד"מ מה"ת, א"כ אדרבא גם בזה עצמו יש חומר בדייני חליצה מבד"מ, דלחליצה בעינן שלשה

הדיוטות מה"ת, ובד"מ גם בחד הדיוט סגי מה"ת, ואין לומר דאכתי יש יותר חומר בדייני ד"מ מבדייני חליצה, דבד"מ צריך עכ"פ הדיין להיות גמיר, דיושבי קרנות פסולין לדון מה"ת, כדמשמע שם מהא דאמר גזירה משום יושבי קרנות, עיי"ש בתו' והרא"ש, ודוק, ובחליצה גם ג' הדיוטות גמורים דלא גמירי כלל כשרים להתו' אם רק יודעים להקרות, ובדיעבד אפילו אם גם להקרות אינם יודעים החליצה כשרה, וכנ"ל בסימן הקודם, ושם בסוף הסימן כתבתי הטעם לזה משום דמדאורייתא גם יודעים להקרות לא בעינן, רק מדרבנן, עיי"ש, הרי לכאורה בזה חומר יותר בד"מ מבחליצה

אבל באמת זה אינו, דזה לאו משום חומר יותר מבחליצה הוא, דהא אדרבא חליצה יותר חמור וכנ"ל, אלא דזה הוא דבר הבא ממילא מתכונת הענין, דדיני ממונות שהוא משפט, לשפוט בין איש ובין רעהו, וכתיב בצדק תשפוט עמיתך, ממילא צריך השופט להיות גמיר, דאל"כ מנא ידע לשפוט בצדק, משא"כ בחליצה שאינו משפט ולימוד כלל לשפוט איזה דבר, אין הב"ד צריכין להיות גמירי כלל, רק כשהחולץ והחולצת יודעין מעצמן לקרות ולעשות הכל כשורה סגי, וז"פ:

ומעתה מאחר דחזינן דהתורה החמירה בדייני חליצה יותר מבד"מ ובפרט להתו' ור"ת דס"ל דהלכה כרב אחא, וכנ"ל, א"כ ממילא שפיר כתבו התו' בשם ר"ת דלמ"ד לעיני פרט לסומים ע"כ לא אתי אלא למעוטי גם סומא באחת מעיניו, דלסומא בב' עיניו לא איצטריך קרא דלעיני, דזה נלמד בק"ו מד"מ, דאם בד"מ דקילי פסול סימא בב' עיניו, אי משום דאיתקש ריבים לנגעים, ואי משום דדומה ללילה, וכנ"ל בסימן הקודם בשם הע"ש והסמ"ע, מכש"כ בחליצה דחמירא דפסול סומא בב' עיניו, וק"ו ניתן לדרוש מעצמו, ולמה לי לזה קרא דלעיני, וע"כ צ"ל דלעיני אתי למעוטי סומא באחת מעיניו, דלד"מ כשר, ולחליצה פסול:

וכן כתב בפשיטות מהרש"ל ביש"ש ר"פ מ"ח, דלעיני פרט לסומים ע"כ לא אתי אלא לסומא באחת מעיניו, דסומא בב' עיניו לא גרע מבד"מ דפסול, עיי"ש באורך, ומ"ש הנוב"י דהרש"ל שם תמה ג"כ על דברי התו', אמת הוא, אבל לא כמו שתמה הוא ז"ל, דמנ"ל להתו' דלמ"ד לעיני פרט לסומים היינו אפילו סומא באחת מעיניו, דזה הי' ניחא לי' למהרש"ל שם בפשיטות, וכנ"ל, אלא דתמה שם על מה שתלה ר"ת פסק שלו דסומא באחת מעיניו כשר במה דהדר בי' ר"י, דהא גם קודם חזרה מסיק הגמ' שם דגם ר' יהודה מצריך לעיני לכדרבא דצריכי דייני למחזי, עיי"ש:

ומה שהקשה הנוב"י דהא התוס' עצמם ס"ל בנדה ד"נ דלרבנן גם סומא בב' עיניו כשר בד"מ, י"ל דתו' חלוקין הן, דהגם דבנדה כתבו כן, עפ"י פירושם שם בהא דר' יוחנן

סתמא אחרינא אשכח, דמדגמר דין של ד"מ כשר בלילה ש"מ דלא מקשינן ריבים לנגעים כלל, עיי"ש, מ"מ כאן ביבמות ס"ל לר"ת כפירוש הרי"ף בסנהדרין, דלדידי' סומא בב' עיניו פסול בד"מ לכ"ע, עיי"ש, והרי גם רש"י ז"ל עצמו פירש בנדה שם כפירוש התו' שם, עיי"ש ובמהר"מ לובלין שם, ובסנהדרין ל"ד ע"ב, פירש כהרי"ף, עיי"ש ברש"י, ובמלחמות להרמב"ן ס"פ אד"מ, ומכש"כ שיש לומר כן בתו' הנ"ל:

ענף ה

הנה הארכתי עד כה, להראות כי התחלת דברי הנודע ביהודה ודברי מהרש"ל, יש להם מקום גדול וחשוב בכוונת דברי התו' בשם ר"ת, ולא דבר ריק הוא, אבל לקושטא דמילתא נראה לפענ"ד דלא צריכינן כלל לזה, אלא דאפילו נימא דגם ר"ת סובר כמ"ש התוס' בנדה הנ"ל, דלרבנן גם סומא בב' עיניו כשר לדון ד"מ, אעפ"כ ניחא שפיר בפשיטות מ"ש ר"ת כאן, דלמ"ד לעיני פרט לסומים אתי למעט גם סומא באחת מעיניו:

דהנה בעיקר החקירה של הנוב"י, אם לעיני הזקנים היינו לעיני כל זקן וזקן, או לעיני כל הזקנים, כבר מצינו כעין זה בכמה דוכתי בש"ס על אופנים שונים, דבחגיגה דף ג' ע"א איתא, אמר ר' תנחום חרש באזנו אחת פטור מן הראיה שנאמר באזניהם [ר"ל באזני כל אחד ואחד מישראל, לאפוקי חרש באזנו אחת] ופריך והאי באזניהם מיבעי לי' באזניהם דכלהו ישראל [ור"ל דעכ"פ יקרא לכל אחד ואחד באזנו אחת ולא דוקא בב' אזניים] ומשני ההוא מנגד כל ישראל נפקא [ור"ל דאם הוא חרש בב' אזניו לא קרינן בי' נגד, דהקריאה אינה נגדו, דכמאן דליתי' שם דמי, וע"כ דיש לו עכ"פ אוזן פתוח אחד, וא"כ באזניהם ע"כ אתיא לב' אזניים פתוחים לכל אחד ואחד], ופריך אי מנגד כל ישראל הוי אמינא אע"ג דלא שמעי, [מחמת שהן רחוקים, תוס' שם] כתב רחמנא באזניהם והוא דשמעי [ור"ל ואף באוזן אחת סגי] ומשני ההוא מלמען ישמעו נפקא, [ור"ל וא"כ באזניהם ע"כ אתיא שכל אחד ואחד מישראל ישמע בב' אזניים], ע"כ הגמרא שם, הרי חזינן דאי לאו דהי' לנו הכרח לזה דבאזניהם היינו באזני כל אחד ואחד מישראל, לא הוי אמרינן כן, רק הוי אמרינן דבאזניהם היינו באזניהם דכלהו ישראל, וכן במגילה ד"ז ע"א איתא, תני רב יוסף וכו' ומתנות לאביונים שתי מתנות לשני בנ' אדם, הרי ג"כ לא אמרינן שתי מתנות לכל אביון ואביון, רק שתי מתנות לאביונים, לכל אחד מתנה אחת, אמנם לעומת זה מצינו ביומא דף ל"ז ע"א, ת"ר ונתן אהרן על שני השעירים גורלות וכו', יכול יתן שנים על זה ושנים על זה, ת"ל גורל אחד לד' וגורל אחד לעזאזל, אין כאן לשם אלא גורל אחד ואין כאן לעזאזל אלא אחד, וכו' עיי"ש, הרי דאי לאו דכתיב גורל אחד לד' וכו', הוי אמינא דונתן אהרן על שני השעירים גורלות היינו דיתן ב' גורלות על

כל שעיר ושעיר, ולא ב' גורלות על ב' השעירים, וא"כ לכאורה זה סותר להא דחגיגה ומגילה הנ"ל:

וכבר הקשה הפר"ח באו"ח סי' תרצ"ד על הא דמתנות לאביונים ב' מתנות לב' אביונים, למה לא אמרינן ב' מתנות לכל אביון ואביון, כמו דאמרינן ביומא שם דאי לאו דכתיב גורל אחד לד' וכו' הו"א ב' גורלות לכל שעיר ושעיר, עיי"ש שנדחק בזה:

והתו' בחגיגה שם בד"ה חרש הביאו ירושלמי, ר"י בעי זרש באזנו אחת מהו, אמר ריב"ב פלוגתא דר' יוסי ורבנן, דתני ר"י ולבני אהרן תעשה כתנות, רבנן אמר שתי כתונות לכל אחד, ר' יוסי אמר אפילו כתונת לכל אחד ואחד, הכא נמי, רבנן אמרי באזניהם שתי אזנים לכל אחד, ור' יוסי אומר אוזן לכל אחד ואחד, עכ"ל הירושלמי:

ובטורי אבן בחגיגה שם כתב, דהסוגיא דחגיגה שם דאי לאו למאן ישמעו הוי אמינא באזניהם דכלהו ישראל, ע"כ אתיא כר' יוסי דירושלמי, דלרבנן אפילו בלא שום הוכחה אמרינן באזניהם שתי אזנים לכל אחד, וכן הא דמגילה שם דב' מתנות לב' אביונים אתיא כר' יוסי, דלרבנן צ"ל ב' מתנות לכל אביון, עיי"ש, וכ"כ באבני שהם במגילה שם ד"ז ע"א, עיי"ש באורך, אמנם לא העיר כלל מסוגיא דיומא דל"ז הנ"ל, דאי לאו דכתיב גורל אחד לד' הוי אמינא ב' גורלות לכל שעיר ושעיר, וכנ"ל, וזה אתיא כרבנן, וא"כ סתם סוגיות הש"ס שבגמרא דידן לכאורה סותרין זו את זו, וגם באבני שהם שם בסוף דבריו הקשה על הסוגיא דחגיגה הנ"ל דפריך כ"כ בפשיטות על ר' תנחום באזניהם מיבעי לי' באזניהם דכלהו ישראל, ומאי קושיא, ודלמא ר' תנחום כרבנן ס"ל, דב' כתונות לכל אחד, וה"נ ב' אזנים לכל אחד, עיי"ש:

ולזה נראה לפענ"ד, דהגמרא דידן לא ס"ל כלל להא דירושלמי, דהאי באזניהם וכדומה יהי' תלוי בפלוגתת ר' יוסי ורבנן בכתנות, מדלא אישתמיט הגמרא דידן בשום דוכתי להביא פלוגתא זו כלל, ומה גם לענין אזניהם וכדומה, אלא ס"ל לגמ' דידן, דכל היכי דכתיב לשון כזה, באזניהם וכדומה, לשון רבים על רבים, אינו מוכרע כלל אם כוונת הרבוי שם היא על כל יחיד ויחיד מן הרבים, אם על הרבים בכללם יחד, והא דפליגו ר' יוסי ורבנן בכתנות, דרבנן אמרי ב' כתונות לכל אחד, ור' יוסי אמר כתנות לכולם, לא מרצונם הפשוט אמרו כל אחד פירושם בזה, דמניין להם לכל אחד להחליט פירושו בזה, בהיות הלשון בלתי מוכרע, ויש לומר כן כמו שיש לומר כן, אלא דרבנן ור' יוסי כל אחד הי' לו הכרע מן הכתוב או מן הענין כפירושו, וא"כ פשיטא שאין ללמוד מזה למקומות אחרים שכתוב בהם לשון כזה, אשר אין שם שום הכרע לאחד מן הפירושים, כמו שיש בזה:

ואולי דייקי ר' יוסי ורבנן פירושיהם בזה, מדחזינן שם בשמות כ"ח מ', כתיב ולבני אהרן תעשה כתנות ועשית להם אבנטים וכו', והלבשת אותם את אהרן אחיך ואת בניו אתו, ובהלבשה כתיב שם כ"ט ח', ואת בניו תקריב והלבשתם כתנות, וחגרת אותם אבנט אהרן ובניו, וכן הוא בפ' צו בהלבישה, ומדכתיב וחגרת אותם אבנט לשון יחיד, הרי חזינן דמה דכתיב בהעשיה ועשית להם אבנטים, הפירוש הוא אבנטים לכולם, לכל אחד ואחד אבנט, ולזאת ס"ל לר' יוסי כיון דכתיבי בהעשיה יחד, ולבני אהרן תעשה כתנות ועשית להם אבנטים, כמו דאבנטים היינו אבנטים לכולם כמו כן כתנות היינו כתנות לכולם, ורבנן סברי, כיון דגם בהלבשה, דדקדק לומר אבנט לשון יחיד, ואעפ"כ נאמר והלבשתם כתנות, ש"מ דהא כדאיתא והא כדאיתא אבנטים לכולם, לכל אחד אבנט, וכתנות לכל אחד ואחד, ומשמעות דורשין איכא בין ר' יוסי ורבנן בכתנות, אבל בשאר דוכתי היכי דכתיב לשון כזה הוא בלתי מוכרע, בין לר' יוסי ובין לרבנן, אם לא שיש שם ג"כ איזה הכרע מהכתוב או מהענין לאחד מן הצדדים, אבל זולת זה, מאחר דהוא ספק אם הפירוש הוא כך או כך, אם הוא לענין מצוה או איסור אזלינן בי' לחומרא, כדין כל ספק דאורייתא, ואם הוא בענין ממון, אמרינן בי' קולא לנתבע, כמו בכל ספק ממון:

ולזה בהא דחגיגה, דר' תנחום בא להוציא קולא מבאזניהם, ומפרש באזניהם של כל אחד ואחד מישראל, לאפוקי חרש באזנו אחת דפטור מן הקהל ומן הראיה, פריך הגמ' שפיר דהאי באזניהם מבע"ל באזניהם דכלהו ישראל, ור"ל מאחר דיש ג"כ לפרש באזניהם דכלהו ישראל, ולאשמעינן אתא דחרש בב' אזניו פטור, מנ"ל לפרש באזניהם דכל אחד ואחד מישראל, ולהוציא עי"ז קולא, לפטור חרש באזנו אחת מן הראיה, אדרבא יש לנו למיזל בזה לחומרא, ולפרש באזניהם דכלהו ישראל, ולאפוקי חרש בב' אזניו, אבל חרש באזנו אחת חייב בראיה, ולזה משני דחרש בב' אזניו דפטור כבר שמעינן מנגד כל ישראל, ושצריך לשמוע שמעינן מלמען ישמעו, וע"כ באזניהם אתא לאשמעינן באזניהם של כל אחד ואחד מישראל, ולאפוקי חרש באזנו אחת דפטור מהקהל ומראיה, וא"כ הרי יש הכרח לפירוש זה

וכן לעומת זה בהא דיומא, דכתיב ונתן אהרן על שני השעירים גורלות, מאחר דיש לפרש ב' גורלות על ב' השעירים, ויש ג"כ לפרש ב' גורלות על כל שעיר ושעיר מב' השעירים, אית לן למיזל לחומרא, וליתן ב' גורלות על כל שעיר ושעיר, אי לאו דכתב רחמנא גורל אחד לד' וכו', לגלויי דהפירוש הוא ב' גורלות על ב' השעירים, וזה הוא דאמרינן שם יכול יתן שנים על זה וכו', לא משום דכן הוא הפירוש המוכרע, אלא משום דאין לנו הכרע, יש לנו לומר כן לחומרא, וכנ"ל:

אמנם בהא דמגילה, במתנות לאביונים, הואיל דיש לפרש כך וכך, ב' מתנות לב' אביונים, וכן ב' מתנות לכל אביון ואביון מהאביונים, מאחר דהוא דבר שבממון, יש לנו לומר בזה קולא לנתבע, ואינו צריך ליתן אלא ב' מתנות לב' אביונים, וזה הוא מה שתני רב יוסף שם שתי מתנות לשני בני אדם, והגם דהוא ספק ממון עניים, מ"מ כבר נודע דגם בספק ממון עניים אמרינן בי' קולא לנתבע, והמוציא מחבירו עליו הראי', כמ"ש הר"ן בפ"ק דנדרים דף ז' ע"א, וכאשר האריך מזה הש"ך ביו"ד סי' רנ"ט ס"ק י"ד, וכן נראה דעת הגר"א שה בס"ק ט"ו ובסי' רנ"ח ס"ק א', עיי"ש ודוק. ועיין בס' מאזניים למשפט בדיני תפיסה סי' ג', ובתשובת בגדי כהונה חו"מ סי' ז':

ובזה יתיישבו דברי רב יוסף הנ"ל כמין חומר, דתני שתי מתנות לשני בני אדם, ויש לדקדק למה שינה בזה מלשון הכתוב, ולא אמר שתי מתנות לשני אביונים, ולפי הנ"ל יתיישב שפיר, דכלפי דרב יוסף לא תני כן ב' מתנות לב' מהכרע הלשון, רק מאחר דאין בזה הכרע אזיל בי' לקולא לנתבע, ויקשה לכאורה ע"ז דהא הוא ספק צדקה, ויש לומר בו ספק איסורא לחומרא, ולזה דקדק רב יוסף ואמר ב' מתנות לב' בני אדם, לומר שדין האביונים בספק ממון המגיע להם במתנותיהם כדין שאר בני אדם בספק ממון שלהם, דאמרינן בי' קולא לנתבע, וכנ"ל, והם בזה כשאר בני אדם, ולזה שינה מלשון הכתוב ואמר שתי מתנות לשני בני אדם, וזה נכון

ונ"ל עוד, דהא דאמרינן להחמיר בתיבות אלו שאין להם הכרע, ובממון קולא לנתבע וכנ"ל, אינו דוקא מכח ספק, אלא דכך היא המדה להחמיר בכזה, וכמו דאמרינן בעלמא דהיכי דאיכא לאקשויי לקולא ולחומרא לחומר מקשינן, ואף דמסתעף מחומרא זו ג"כ קולא מקלינן ג"כ, וכמו ביבמות ח' א' לקולא ולחומרא לחומרא מקשינן, דכל העריות אסורות ליבום כמו אחות אשה, עיי"ש, ואף דמזה נסתעף קולא, דשרינן להו לעלמא בלא חליצה, מקלינן ג"כ, וכן בקידושין ס"ח א' קולא וחומרא לחומרא מקשינן, דבכל עריות אין קידושין תופסין והולד ממזר, אף דבא מזה קולא, דשרינן לה לעלמא בלא גט, מקלינן ג"כ, ולא אמרינן דמאחר דאיכא לאקושי לאחות אשה או לאשת אח, וכן לאחות אשה או לנדה, מספיקא ניזול הכא לחומרא והכא לחומרא, דהיינו דנימא דכל העריות אסורות להתיבם, דשמא לאחות אשה מקשינן להו, אמנם לשרינהו לעלמא צריכות חליצה, דדלמא לאשת אח מקשינן להו, וכן מכל העריות הולד ממזר, דדלמא לאחות אשה מקשינן להו, ואעפ"כ צריכות גט להתירן לעלמא, דשמא לנדה מקשינן להו, זה לא אמרינן, וע"כ צ"ל דזה דאמרינן לקולא ולחומרא לחומרא מקשינן, אין זה מחמת ספק, אלא דכן היא המדה דלחומרא מקשינן, בתורת ודאי, והטעם בזה הוא, דמאחר

דבאו הענינים בתורה באופן זה דאיכא לאקשויי לקולא ולחומרא, וע"כ נצטרך מספק לילך בזה לחומרא, ולזה אמרינן דבאמת בלי ספק כוונת נותן התורה ית"ש בזה כן הוא, לאקושי בזה לחומרא, דאל"כ לא הי' באים הענינים בתורה באופן הזה דיהי' בו לאקושי לקולא ולחומרא ומספק נצטרך להחמיר, היפך כוונת התורה, וע"כ דבאמת גם כוונת התורה בזה כן הוא להקיש לחומרא, ולזאת מאחר דהא דלחומרא מקשינן הוא בתורת ודאי, אם רק עיקר הנידון של ההיקש הוא לחומרא, אף דעי"ז נסתעף קולא, מקילינן ג"כ, וכנ"ל, דבתורת ודאי מקשינן להו לאחות אשה, דבעיקרו הוא לחומרא, ולא לאשת אח ולנדה, וז"ב ופשוט:

וה"ה בנ"ד, בתיבות שאין להם הכרע אם הפירוש כך או כך. מאחר דמספק ע"כ נצטרך לפרש לחומרא, וכנ"ל, שוב אמרינן דבל"ס באמת הפירוש כך הוא לחומרא, דאל"כ לא היתה התיבה נכתבת באופן זה דנצטרך בזה להחמיר היפך הכוונה, וע"כ דבאמת הכוונה היא כך לחומרא, וכן בממון, מאחר דמספק ע"כ נאמר בו קולא לנתבע, וכנ"ל, שוב אמרינן דבל"ס הפירוש באמת כן הוא, וכנ"ל, [ועיין במילואים לסימן זה מה שכתבתי עוד בזה]:

ואין להקשות, דא"כ אכתי אינו מיושב הא דפריך בחגיגה שם ואימא באזניהם דכלהו ישראל, וכתבתי לעיל דהיינו משום דזה הוא לחומרא, לחייב חרש באזנו אחת בראי', ולפי מ"ש כאן נראה לכאורה דאדרבא, דבעיקרו יש יותר חומרא אם נפרש באזניהם של כל אחד ואחד מישראל, דאם הפירוש כך הוא צריך כאו"א מישראל לשמוע דוקא בב' אזניו, ואם אזנו אחת סתומה באיזה דבר באופן שאינו שומע בו אינו יוצא י"ח, ואם הפירוש הוא באזני דכלהו ישראל, די לו גם בשמיעה כזאת באזנו אחת סתומה, וא"כ אדרבא בעיקרו יש חומרא לפרש באזניהם של כאו"א מישראל, וממילא בודאי הפירוש כך הוא, וכנ"ל, והגם ששוב מסתעף מזה קולא לפטור חרש באזנו אחת מן הראי', מ"מ נוכל להקל בזה, וכנ"ל:

אמנם לקושטא דמלתא זה אינו, דבאמת אין שום חומרא יוצאת מהפירוש דבאזניהם של כאו"א מישראל, דאפילו אם נפרש כן, ג"כ אינו מזיק כלל אם אזנו אחת סתום באיזה דבר ושומע רק באחת, דמאחר דיכול להוציא הסתימה מן האוזן ולשמוע בב' אזניו, אמרינן כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו, ואפילו לכתחלה די לו בשמיעה זאת דאזנו אחת, וכמ"ש התו' בנדה ס"ו ע"ב בד"ה כל דמשו"ה די בבית הסתרים ראוי לביאת מים, ולא בעי אפילו לכתחלה ביאת מים, משום דגבי טבילה שלא הקפידה תורה אלא שיטהר האדם, אין סברא לומר דלכתחלה ליבעי ביאת מים, דכיון דבדיעבד טהור, לכתחלה נמי לא

בעי, משא"כ בילה ומקרא ביכורים וקריאת חליצה מצות נינהו, הילכך לכתחלה ליעבד, עכ"ל התו' שם, וה"ה בנ"ד, מאחר שלא הקפידה תורה אלא על השמיעה, כדכתיב למען ישמעו. וכיון דבדיעבד עכ"פ די באזנו אחת אף אם הפירוש הוא באזניהם של כאו"א מישראל, מטעם דכל הראוי לבילה וכו', וכנ"ל, אין סברא לומר דלכתחלה בעי בב' אזניו, ומשו"ה די לו גם לכתחלה באזנו אחת מטעם זה דכל הראוי לבילה וכו':

באופן דלענין זה אין שום נ"מ אם הפירוש הוא באזניהם דכלהו ישראל או אם באזניהם של כאו"א מישראל, דבין כך ובין כך די לו אפילו לכתחלה בשמיעה דאזנו אחת לבד אף שהשני סתום באיזה דבר, וכנ"ל, אלא דהנ"מ בין ב' פירושים הנ"ל הוא, דאם הפירוש הוא באזניהם של כאו"א מישראל, א"כ חרש באזנו אחת פטור מזה ומן הראי', ואם הפירוש הוא באזניהם דכלהו ישראל, גם חרש באזנו אחת חייב בזה, וכן בראי', וא"כ הוי הפירוש דבאזניהם דכלהו ישראל להחמיר, ומשו"ה פריך הגמ' שפיר ואימא באזניהם דכלהו ישראל, דמאחר דאין הכרע בהפירוש של באזניהם מהראוי לנו לנקוט הפירוש לחומרא, וכנ"ל:

ועוד י"ל דאפילו הכרע יש כאן דהפירוש הוא כך באזניהם דכלהו ישראל מדכתיב תקרא את התורה הזאת נגד כל ישראל באזניהם וכו' למען ישמעו וכו', הרי דכל המכוון הוא למען ישמעו וכו', ולזה די גם באוזן אחת, דמ"מ הוא שומע, ולזה יותר נוטה לפרש באזניהם דכלהו ישראל, דגם חרש באזנו אחת חייב בזה, דסוף סוף הוא שומע באזנו הב', ולזה פריך הגמ' ואימא באזניהם דכלהו ישראל, אלא דמשני דא"כ באזניהם למה לי כלל, דהא מלמען ישמעו נפקא, וע"כ באזניהם אתיא ללמוד באזניהם של כאו"א מישראל, וללמד דחרש באזנו אחת פטור מן הראי':

ענף ו

הכלל היוצא לנו מכל הנ"ל בענף הקודם, דבתיבות כאלו, לשון רבים על רבים, דאיכא לספוקי בהו, אם הפירוש הוא רבים של כל אחד ואחד מן הרבים, או רבים של כל הרבים, אם יש הכרע מן הענין לפירוש אחד, מפרשינן כן, ואם אין הכרע, נקטינן לחומרא:

ובזה נבוא אל הענין שלפנינו, להבין דברי התו' יבמות הנ"ל בשם ר"ת, דאם לעיני פרט לסומין, גם סומא באחת מעיניו פסול, דמאחר דאיכא לפרושי לעיני הזקנים, לעיני כל זקן וזקן מהזקנים, וא"כ סומא באחת מעיניו פסול, ואיכא ג"כ לפרושי לעיני דכלהו זקנים, אבל סומא באחת מעיניו כשר, ואין הכרע לאחד מן הפירושים, המדה היא לנקוט לחומרא, כפירוש הא', דסומא בא' מעיניו פסול:

אבל למה דמסקינן דלעיני לא אתי לפרט לסומין, אלא דצריכי דייני למחזי החליצה והרקיקה, לפי פירוש זה מסתבר לפרש לראיית עיני דכלהו זקנים, דמאחר דהכוונה היא על הראי', לראות החליצה והרקיקה, כשרואה בעין אחת ג"כ רואה, וא"כ יש הכרע מן הענין לפרש כפירוש הב' הנ"ל, וסומא באחת מעיניו כשר:

וע"כ צ"ל כן, דלמאי דמסקינן דלעיני הזקנים היינו לראיית הזקנים, מפרשינן לראיית עיני דכלהו זקנים, וסומא בא' מעיניו כשר, דסגי גם בראי' דעין אחת, דאל"כ אלא דלעיני הזקנים היינו לראיית עיני כל זקן וזקן מהזקנים, דלא סגי בראי' דעין אחת, אלא צריכין לראות החליצה והרקיקה בב' עינים דוקא, א"כ הא דפליגו ר"א וחכמים ביבמות ק"ד ע"א בחלצה בלילה, דר"א פוסל, וחכמים מכשירים, ומוקי פלוגתייהו בגמ' שם דר"א סבר חליצה כתחלת דין דמיא, ות"ק סבר כגמר דין דמיא, עיי"ש, ואי בחליצה בעי דוקא ראי' בב' עינים, א"כ למה הוצרך הגמ' לומר דר"א דפוסל חלצה בלילה ס"ל דכתחלת דין דמיא, והת"ק דס"ל כגמר דין דמיא מכשיר באמת חלצה בלילה, הא אפילו אי חליצה כגמר דין דמיא ג"כ לא נוכל להכשיר חלצה בלילה, דהא סומא באחת מעיניו רואה יותר ביום מכל אדם בלילה, וכיון שסומא באחת מעיניו פסול לחליצה, מטעם דבעינן בחליצה ראי' מעליא בב' עינים, וראי' דעין אחת לא סגי בזה, א"כ מכש"כ דפסול חליצה בלילה, דאפילו כראי' דעין אחת ביום לא הוי, ואינו דומה חליצה בזה לד"מ דגמר דין שלהם כשר בלילה, דבד"מ גם סומא באחת מעיניו כשר, ומזה עצמו ילפינן לי', מדגמר דין של ד"מ כשר בלילה, מכש"כ דכשר בד"מ סומא באחת מעיניו, דרואה יותר ביום מכל אדם בלילה, וכמ"ש הרי"ף בס"פ אד"מ עייש"ה, ועיין מ"ש בזה בסי' הקודם ענף ב', אבל חליצה אם נימא דבעי דוקא ראי' בב' עינים, וחמיר יותר בזה מד"מ, א"כ כש"כ חלצה בלילה פסולה, אף אם חליצה היא כגמ"ד, ואיך מכשיר הת"ק בזה, א"ו דלעיני הזקנים היינו לראיית עיני כל הזקנים, ולא ממעטינן מלעיני אלא אם אינו רואה כלל, אבל גם בראי' דעין אחת סגי, וסומא באחת מעיניו כשר לחליצה, ולכך גם בחלצה בלילה, אם חליצה היא כגמר דין, החליצה כשרה, כמו בד"מ ממש, והטעם דמפרשינן כן לעיני הזקנים, היינו משום דמאחר דלהמסקנא לא ממעטינן כלל סומים מלעיני, אלא לעיני רק לכדרבא הוא דאתי, דצריכינן דייני למחזי, ולעיני הזקנים היינו לראיית הזקנים, וכיון דרק בראי' תליא מלתא, ממילא מסתבר דגם בראי' דעין אחת סגי, דסוף סוף גם בעין אחת, כשהוא רואה החליצה והרקיקה, הוא רואה, ומה צריך יותר בזה מן הראי' וכיון דיש הכרע מן הסברא לפרש כן, לעיני דכלהו זקנים, הכי מפרשינן, וכנ"ל:

אמנם להאמר מר דלעיני פרט לסומים, שפיר נוכל לומר דגם סומא באחת מעיניו פסול, דלעיני הזקנים היינו לעיני כל זקן וזקן מהזקנים, דכל זקן צריך שיהי' לו ב' עינים וסומא באחת מעיניו פסול, ולא משום הראי', דא"כ כש"כ לילה, וכנ"ל, אלא דפסול משום מום, והגם דשאר מומין לא פסלה התורה בדייני חליצה דלא בעיא סנהדרין, וכמ"ש בנודע ביהודה שם, וכבר קדמו בדרכי משה בסדר חליצה, עיי"ש, וכ"כ בתשובות רע"ק מה"ת סי' ס"ד, עיי"ש, מ"מ על מומי העינים הקפידה התורה בחליצה, וכדאמרינן בעלמא, כלה שעיניה יפות אין כל גופה צריך בדיקה, עיניה טרוטות כל גופה צריך בדיקה, הרי דמומי העינים יותר גרועים ויותר בלתי נאים משאר מומין, ולזה י"ל דהגם דבחליצה לא בעינן כולך יפה כמו בסנהדרין, אבל הקפידה התורה שיהי' עכ"פ להב"ד עינים יפות, וגם סומא באחד מעיניו פסול, משום מום שבעין, ואין ללמוד מזה לפסול חליצה בלילה, דסומא לא משום חסרון הראי' פסול, אלא משום מום, וכנ"ל, ומאחר דלפי האמר מר דלעיני פרט לסומים, שפיר נוכל לפרש לעיני הזקנים, לעיני כל זקן וזקן מהזקנים, דסומא באחת מעיניו פסול, ממילא הכי מפרשינן לחומרא, וכנ"ל:

ולזה כתבו התו' בשם ר"ת דלמסקנא לא ממעטינן מלעיני פרט לסומים, אלא רק לכדרבא הוא דאתי, דצריכי דייני למחזי, ולעיני הזקנים היינו לראיית הזקנים, וכיון דהכוונה היא רק על הראי', ממילא ע"כ גם לראות בעין אחד סגי, וכנ"ל.

ועוד י"ל בכוונת התו' בפשיטות יותר, וביותר הכרח, דהא כי אמרינן דלעיני פרט לסומין, לא שמעינן כלל דצריכי דייני למחזי, ולא צריכי למחזי כלל, אלא דלעיני הזקנים היינו דהזקנים צריכין שיהי' להם עינים, פרט לסומים, וא"כ היא גופא טעמא בעי, מאחר דלא צריכי למחזי כלל למה הקפידה התורה שלא יהיו סומים, וע"כ צ"ל דזה אינו משום לתא דראי' כלל, אלא דהקפידא היא בעצם על העינים שלא יהיו סומים, והיינו שהעינים יהיו שלמים, ולא יהי' בהם מום, דהקפידה תורה בדייני חליצה על מומי העינים, וכנ"ל, ומאחר דהקפידא היא על מומי העינים, ממילא גם סומא באחת מעיניו פסול, דגם סומא באחת מעיניו מום שבעין הוא, ולפ"ז ע"כ צריך לפרש לעיני הזקנים, לעיני כל זקן וזקן מהזקנים, שכל אחד מהזקנים יהי' לו ב' עינים:

ולזה קאמר ר"ת, דמאחר דלהמסקנא לא ממעטינן סומים מלעיני, אלא לעיני לכדרבא הוא דאתי דצריכי דייני למחזי, וממילא סומא פסול דלא מצי למחזי, אבל מאחר דבראי' תליא מלתא, ממילא סומא באחת מעיניו כשר, דשפיר מצי למחזי בעינו אחת, ולפ"ז ע"כ צריך לפרש לעיני הזקנים, לעיני דכלהו זקנים, וכנ"ל, ודברי התו' בשם ר"ת פשוטים

ומוכרחים, דלשון כזה דמשתמע לתרי אפי מפרשינן תמיד כפי הענין, וכנ"ל, ומיושב קושית הנוב"י

ואין להקשות ע"ז ולומר, דאפילו אם אמרינן דלעיני פרט לסומים, אעפ"כ אכתי אינו מוכרח מזה דעיקר הקפידא היא על המום שבעין, דעדיין יש לומר דהקפידא היא על הראי', והגם דלפ"ז לא צריכי דייני למחזי כלל, וכנ"ל, אעפ"כ י"ל דהקפידה התורה על האדם שיהי' יכול לראות, וכמו בדיני ממונות, דלא צריך למחזי כלל, ואעפ"כ סומא בב' עיניו פסול, ולא מחמת מום, דהא סומא באחת מעיניו כשר, אלא משום דהדיין צריך שיהי' בר ראי', וא"כ כמו כן י"ל בדייני חליצה, והגם דגם לפ"ז ע"כ צ"ל דסומא באחת מעיניו פסול בחליצה, דלסומא בב' עיניו לא איצטריך קרא דלעיני, דלא גרע מד"מ וכנ"ל בענפים הקודמים, מ"מ מאחר דחזינן מד"מ דהגם דלית בי' מידי למחזי אעפ"כ צריך הדיין שיהי' בר ראי', א"כ כמו כן יש לנו לומר בחליצה, דטעם פסול הסומא דידה הוא משום דהדיין צריך להיות בר ראי', והחמירה בה התורה עוד יותר מבד"מ, דגם סומא באחת מעיניו פסול, דהגם דבד"מ סגי בבר ראי' כל דהוא, אבל בחליצה צריך הדיין שיהי' בר ראי' שלמה בב' עיניו, וא"כ לפ"ז תקשה לפי האמר מר דלעיני פרט לסומים, וע"כ דגם סומא באחת מעיניו פסול, וכנ"ל, וא"כ איך מכשיר הת"ק חלצה בלילה, ומנ"ל דפסול הסומא באחת מעיניו הוא מטעם מום שבעין, דאין זה ענין ללילה, וכנ"ל, דלמא הפסול הוא משום דבחליצה צריך הדיין להיות בר ראי' שלמה בב' עיניו, וכנ"ל, וא"כ לפ"ז כש"כ לילה דפסול לחליצה, דהא סומא באחת מעיניו רואה יותר ביום מכל אדם בלילה, ואעפ"כ פסול בחליצה, משום דלא סגי בה גם ראי' כזאת, וכנ"ל, ומכש"כ לילה דפסולה לחליצה, אף דהוי כגמ"ד, דחליצה ע"כ חמור יותר לענין זה משאר ד"מ, כמו דחמור יותר מד"מ לענין סומא באחת מעיניו, וכש"כ הוא, וכנ"ל, וכמ"ש הרי"ף ק"ו זה בס"פ אד"מ לענין ד"מ, עיי"ש, וכנ"ל:

אמנם באמת לק"מ מתרי טעמי. חדא דהא אנן קיימינן השתא לפרש דבר התו' על אופן דס"ל גם כאן ביבמות כמו בנדה נ' ע"ב, דלרבנן דר"מ דלא מקשינן ריבים לנגעים גם סומא בב' עיניו כשר בד"מ, וכנ"ל ברישׁ ענף ה', ולפ"ז לא מצינו בשום דוכתא חידוש זה דאפילו בדבר דלית בי' מידי למחזי יהי' קפידא על הדיין שיהי' עכ"פ בר ראי', ואדרבא חזינן בד"מ דלית בי' מידי למחזי לא צריך שיהי' הדיין בר ראי' כלל, אם לא לר"מ דמקיש ריבים לנגעים, גם אפילו סומא בעינו אחת פסול, מטעם דצריך שיהי' בר ראי' שלמה, כמו בנגעים, אבל פשיטא דהאמר מר לעיני פרט לסומים לא קאי אליבא דמ"מ, דלר"מ לא צריך לזה קרא דלעיני, דמהיקישא דריבים לנגעים שמעינן זה, למיפסל בה

גם סומא בעינו אחת, וע"כ דהאמר מר הוא אליבא דרבנן דלא מקשינן ריבים לנגעים, וכיון דלרבנן גם סומא בב' עיניו כשר בד"מ, ולא בעינן בהו בר ראי' כלל, א"כ הדרינן לסברא הפשוטה דבדבר דלא צריך למחזי מידי א"צ הדיין להיות בר ראי' כלל, וא"כ מאיזה טעם אמרה תורה בחליצה אליבא דהאמר מר לעיני פרט לסומים, דהא להאמר מר לא צריך למחזי כלל, וכנ"ל, ואין לומר דמה"ט הוא דנהי דלא צריכי למחזי מ"מ ראוים למחזי צריכים להיות, דכל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו וכל שאינו ראוי לבילה בילה מעכבת בו, דז"א דכי אמרינן הכי ה"מ בדבר שצותה התורה לעשות כן, ולנו הוכחה וגילוי דעת שאין העשיה מעכבת, כמו בבילה וכדומה, אזי אמרינן דעכ"פ ראוי לבילה ולהעשיה הזאת בעינן, אבל בדבר שאין לנו שום גילוי דעת בתורה לעשות כן, כמו ראיית החליצה והרקיקה להאמר מר דלעיני לא אתי כלל לכדרבא דצריכי דייני למחזי, וכנ"ל, לא שייך כלל לומר דמשו"ה אמרה תורה לעיני פרט לסומים כדי שיהי' עכ"פ ראוים לבילה, דהיינו ראוים למחזי החליצה והרקיקה, דכי היכן נזכר בתורה כלל ראיית החליצה והרקיקה עד שנימא דעכ"פ צריכי הדיינים להיות ראוים לראי' הזאת, וע"כ צ"ל דמשו"ה אמרה תורה לעיני פרט לסומים משום דהקפידה התורה בדייני חליצה על מום שבעין וכנ"ל, ומשו"ה גם סומא באחת מעיניו פסול, דמום שבעין הוא, וכנ"ל, אבל אין הפסול בזה משום לתא דראי' כלל, ולזה אין זה ענין ללילה כלל, ומשו"ה לת"ק דחליצה כגמר דין דמי חלצה בלילה כשרה, וכנ"ל, הא חדא ליישב קושיא הנ"ל:

וזאת שנית, דאפילו להפוסלים סומא בב' עיניו בד"מ גם אליבא דרבנן, אשר זאת אומרת, דאפילו בדבר דלית בי' מידי למחזי, וגם אין בו קפידא משום מום, מ"מ בעי עכ"פ הדיין שיהי' בר ראי', ומינה דבחליצה דבעינן לעיני פרט לסומים גם סומא באחת מעיניו פסול, וכנ"ל, מ"מ הוי מסתבר להו לחז"ל דלאו משום לתא דראי' היא זאת, דמאחר דגם בחליצה לא צריך למחזי כלל, לאיזה ענין יהי' הדיין צריך להיות בר ראי' יותר מבד"מ, וע"כ דמשום מום שבעין היא הקפידא הזאת, שלא יהי' סומא אפילו באחת מעיניו, ולזה אין זה ענין לחלצה בלילה כלל, וכנ"ל:

הכלל היוצא לנו מזה, דלמ"ד לעיני פרט לסומים, גם סומא באחת מעיניו פסול לחליצה, וע"כ משום מום שבעין, כי היכי דלא תקשי מחלצה בלילה, וכנ"ל, אלא שר"ת ס"ל דלמסקנא לא קיימא הא דאמר מר לעיני פרט לסומים, רק לכדרבא לבד הוא דאתי, דצריכי דייני למחזי, ומשו"ה פסק דסומא באחת מעיניו כשר לחליצה, דשפיר מצי למחזי גם בעינו אחת, וכנ"ל:

ענף ז

אמנם הראבי"ה, הובא בדרכי משה בסדר חליצה וביש"ש פמ"ח סי' א', כתב דדייני חליצה לא יהיו סומים אפילו באחת מעיניהם, דלעיני הזקנים כתיב, עכ"ל, וכן פסק הרמ"א בש"ע בסדר חליצה ס"א, שלא יהיו הדיינים סומים אפילו באחת מעיניהם, אך נראה מסידור לשון הרמ"א שם דהיינו דוקא לכתחלה, וכמ"ש בראש ההג"ה שם ונוהגין לכתחלה וכו' ושלא יהיו סומים וכו', עיי"ש, אבל מהרש"ל ביש"ש שם האריך בזה, והעלה דדברי ראבי"ה עיקר, וכן נמצא בתשובות מהר"מ מינץ שכתב להחמיר, ולזאת לכתחלה לא ישב סומא באחת מעיניו בחליצה, ואי עביד צריכה חליצה אחריתא היכא שהיבם לפנינו, אבל היכי דנשאת כבר או שהיבם הלך למרחקים בהאי חליצה, כדאי הוא ר"ת וסייעתו לסמוך עליו בשעת הדחק, עכ"ל:

אמנם בקרבן נתנאל ר"פ מ"ח אות א' דחה דברי מהרש"ל, והעלה דדוקא לכתחלה סומא באחת בעיניו לא יהי' מדייני החליצה, הא בדיעבד כשרה החליצה, עיי"ש:

ולפענ"ד אין הכרח בדבריו שם כלל לדחות דברי מהרש"ל, ואין לדחות אותם כלאחר יד, כי המעיין שם ביש"ש, יראה שדבר גדול דיבר החכם דעדיף מנביא שם בסוף דבריו, להכריח דגם למסקנא אמרינן לעיני פרט לסומים, מדקאמר והאמר מר לעיני פרט לסומים, ולשון זה דאמר מר משמע הילכתא פסיקתא, כמו ואנו קיימי לן, וא"כ איך יתכן שיאמר אח"כ דרק לכדרבא הוא דאתי, א"כ הא דאמר מר מאי נעביד בי', א"ו מאי דאמר מר וכו' כל דבריו קיימין, אלא הכי קאמר הגמרא שם, דליכא למידק מיני' להכשיר הדיוטות מדאצטריך למעוטי סומים דדילמא לכדרבא לחודה הוא דאתי, אבל לפי האמת שפיר ממעטינן לסומים, דאין מקרא יוצא מידי פשוטו, ומ"מ אף הא דרבא נשמע מיני', דשקולים הם ויבואו שניהם, עכ"ד המהרש"ל שם:

והנה לפי דרך זה, הרי הוכחה גלוי' ומפורשת מיני' ובי', דלעיני פרט לסומים היינו אפילו סומא באחת מעיניו פסול, דהא מדקאמר בגמרא דאמר מר לעיני פרט לסומים, משמע דלימוד זה הוא חידוש, שחידש לנו האמר מר לדרוש כן, וקשה מה חידוש הוא זה, ולמה צריך לימוד זה כלל, דהא אפילו אם תפרש הקרא רק כפשוטו, דהיינו ונגשה יבמתו אליו לעיני הזקנים, לראיית הזקנים, שהזקנים יראו זה, כדרבא דאמר צריכי דייני למחזי, וכמו לעיני פרעה ולעיני עבדיו, בשמות ז' כ', ושם י"ט י"א לעיני כל העם, ושם בסוף הספר לעיני כל בית ישראל, וכן ודיברתם אל הסלע לעיניהם, אשר עשה משה לעיני כל ישראל, וכדומה הרבה, דמתרגמינן בכלן למיחמי, למיחמי פרעה וכו', וכן כלן, עיי"ש, וכן כאן למיחמי, הזקנים, מ"מ עכ"פ שמעינן מזה שהזקנים לא יהיו סומים, דאם

הם סומים ממילא אינם יכולים לראות, ומה חידש לן האמר מר בלימוד הזה דלעיני פרט לסומים, ולאיזה צורך הוא הלימוד הזה כלל, מאחר דממילא ידעינן מפשטות הקרא דסומים לא:

ובשלמא לשיטת ר"ת, דלפי המסקנא דלעיני לכדרבא הוא דאתי דצריכי דייני למחזי, שוב לא דרשינן כלל לעיני פרט לסומים, והאמר מר דלעיני פרט לסומים ע"כ לא ס"ל כלל הא דרבא דצריכי דייני למחזי, וכנ"ל בענף הקודם, יש לומר דהיא גופא הוא שחידש לנו האמר מר, דלעיני לא אתי לפשטי' דצריכי דייני למחזי, כמו בשאר מקומות הנ"ל, אלא דאתי לומר שהזקנים צריכים שיהי' להם עינים, פרט לסומים, אבל לשיטת מהרש"ל דהאמר מר היא הילכתא פסיקתא, גם לפי המסקנא דלעיני לכדרבא הוא דאתי, אעפ"כ גם לפ"ז אמר מר דלעיני פרט לסומים, ותרתי שמעינן מלעיני וכנ"ל, לפ"ז צריכינן להבין, מאחר דשמעינן מלעיני דצריכי דייני למחזי, וממילא ידעינן דסומים פסולים, דהא לא מצו למחזי, א"כ לאיזה צורך כלל אנו צריכין עוד את הדרוש הזה של האמר מר לעיני פרט לסומים:

וע"כ צ"ל דאי מפשטות הכתוב דצריכי דייני למחזי, הגם דממילא ידעינן שלא יהיו סומים, אעפ"כ לא ידעינן מזה דסומא הוא פסול בעצם לחליצה, אלא דהפסול הוא מחמת שלא יוכל לראות, וא"כ אם הוא סומא רק באחת מעיניו, דשפיר יוכל לראות בעינו השנית, כשר, ולזה חידש לן האמר דאין הדבר כן, דלעיני פרט לסומים, דלעיני הזקנים היינו שהזקנים יהי' להם עינים, ואל"כ הוי זה פסול בעצם, דעל עינים קפיד רחמנא, שלא יהיו סומים, דמום שבעינים פסול לחליצה, וכנ"ל, וממילא גם סומא באחת מעיניו פסול, וזה הוא שהוסיף וחידש לנו האמר מר, והדבר פשוט ומוכרח מעצמו:

אמנם צריכין אנחנו להבין, דמהיכן הוציא באמת האמר מר לדרוש כן, לעיני פרט לסומים, מאחר דלעיני אתי לכדרבא, דצריכי דייני למחזי, והוא פשוטו של כתוב, וכנ"ל, ומניין לנו לדרוש עוד לעיני פרט לסומים, ומ"ש מהרש"ל שם משום שאין מקרא יוצא מידי פשוטו, אינו מובן כ"כ, דהגם דפשוטו של התבה לעיני הוא עינים ממש, מ"מ פשוטו של המשך כל המקרא, ונגשה יבמתו אליו לעיני הזקנים, אדרבא הוא לראיית הזקנים. כמו בכל דוכתי הנ"ל דמתרגמינן למחמי, וכן כאן תרגם אונקלוס ותתקריב יבמתיה לותיה לקדם סביא, עיי"ש, ומה"ט ג"כ אינו מספיק כ"כ מ"ש שם מהרש"ל עוד דשקולים הם ויבואו שניהם, דאיך הם שקולים, מאחר דפשוטו של המקרא הוא לראיית הזקנים, ואולי ר"ל דהואיל דפשוטו של תיבת לעיני הוא עינים ממש, ולעומת זה פשוטו של המשך כל המקרא הוא לראיית הזקנים, לזה שקולים הם ב' הפירושים,

ויבואו שניהם ודוחק, גם בק"נ שם מפקפק בזה על דברי מהרש"ל הללו, עיי"ש, והמעיין יראה מה שבין דברי לדבריו בזה, ועכ"פ דבר זה צריך ישוב:

ולזה נלפענ"ד, דהאמר מר דייק לי' זה, דאם לעיני הזקנים אין פירושו רק למיחמי הזקנים, ולא יותר, הי' יכול לכתוב בזה לפני הזקנים, דג"כ פירושו למיחמי הזקנים, כמו בשמות ז' שם, וישלך אהרן את מטהו לפני פרעה ולפני עבדיו, דג"כ תרגם יונתן קדם מיחמי פרעה וקדם מיחמי עבדוי, וכן כאן תרגם אונקלוס לעיני הזקנים לקדם סביא, וכדומה הרבה, הרי דלעיני הזקנים ולפני הזקנים פירוש אחד להם, לראיית הזקנים, ומדלא כתבה התורה בזה לפני הזקנים, ודקדקה לכתוב לעיני הזקנים, ע"כ אתי לאשמעינן בזה עוד, דלא סגי בזה שיהי' לפני הזקנים, דהיינו לראיית הזקנים, דאז גם בראי' דעין אחת סגי, אלא צריך דוקא שיהי' ג"כ לעיני הזקנים, דהיינו שהזקנים יהי' להם עינים, פרט לסומים, דפסולים בעצם מחמת מום שבעין, וגם סומא באחת מעיניו פסול, ולזה כתבה התורה לשון זה, לעיני הזקנים, דזה כולל ב' הפירושים, לראיית הזקנים, וגם שהזקנים יהי' להם עינים, וכנ"ל, ותרווייהו אתי לאשמעינן בזה דאל"כ אלא דלעיני לא אתי לאשמעינן רק לכדרבא, דצריכי דייני למחזי, ותו לא, א"כ ביותר הי' צריך למיכתב לפני הזקנים, דלשון זה מבורר יותר, דאין לו שום פירוש אחר אלא לראיית הזקנים, משא"כ לעיני הזקנים הוא לשון בלתי מבורר, אם פירושו לראיית הזקנים, או שהזקנים יהי' להם עינים, או אולי גם שניהם יחד, דהיינו לראיית הזקנים, ושהזקנים יהי' להם עינים, וכנ"ל, ומדלא כתבה התורה לשון מבורר על ראיית הזקנים לחוד, דהיינו לפני הזקנים, רק כתבה לעיני הזקנים, דהוא לשון המשתמע לתרי אפי, ע"כ דלא לראיית הזקנים לחוד הוא דאתי, אלא גם לזה שיהי' עינים להזקנים, פרט לסומים, וכנ"ל:

וגם הא ליכא למימר דילמא לעיני רק להכי הוא דאתי שיהי' עינים להזקנים, פרט לסומים, ולא לכדרבא כלל דצריכי דייני למחזי, ומשו"ה לא כתיב לפני רק לעיני, דז"א, דא"כ דרק להכי הוא דאתי, לאיכות הכשר הזקנים, שלא יהיו סומים, הי' לו לכתוב זה בתחלת הענין, אצל ועלתה יבמתו השערה אל הזקנים, שם הי' צריך הכתוב לרמוז זה, לאיזו זקנים תעלה, לזקנים כאלה שיש להם עינים, פרט לסומים, ושם הי' לו לכתוב לעיני הזקנים, ומדכתבה התורה זאת כאן, וסמכה לעיני הזקנים לוחלצה נעלו ולוירקה, ש"מ מזה ג"כ דצריכי דייני למחזי זאת, ר"ל החליצה והרקיקה, ומדלא כתיב לפני הזקנים, רק לעיני הזקנים, ש"מ ג"כ לפרט לסומים, וכנ"ל, ותרתי שמעינן מינה, דצריכי דייני למחזי, ופרט לסומים, ודוק:

אלא שלפ"ז צריך להבין הא דאמר שם בגמרא דר"י יליף להכשיר הדיוטות מדאצטריך לעיני פרט לסומים, ורבנן סברי דאין מכאן הכרח להכשיר הדיוטות, דלעיני אתי לכדרבא דצריכי דייני למחזי, ור"ל דלא אתי אלא לכדרבא, ולא למעט סומים כלל, ולזה אין ראי' מזה להכשיר הדיוטות, וכמ"ש מהרש"ל הנ"ל דכעת ע"כ אמרינן כן, דרק לכדרבא הוא דאתי, ורק להמסקנא אמרינן דתרתי שמעינן מיני', ולפי הנ"ל קשה דאיך נוכל כלל לדחות דלעיני לא אתי אלא לכדרבא, דהא האמר מר יש לו הכרח לדבריו, דלעיני אתי לפרט לסומים נוסף על הלימוד דצריכי דייני למחזי, מדלא כתיב לפני הזקנים, רק לעיני הזקנים, וכנ"ל, ואכתי יש הכרח מזה להכשיר הדיוטות, מדאצטריך למיכתב לעיני לפרט לסומים, ולא סגי לי' בלפני הזקנים, וסומים דלא ממילא נדע מכולך יפה וכו', וע"כ דלא בעינן סנהדרין:

ובשלמא לפי מ"ש מהרש"ל, דמשו"ה למסקנא שמעינן מיני' תרתי, כדרבא וכהאמר מר, משום דשקולים הם ויבואו שניהם, שפיר דחינן מעיקרא דמזה לא נשמע להכשיר הדיוטות, דשפיר י"ל דסנהדרין בעינן, ולעיני לא אתי אלא לכדרבא, דפרט לסומים מכולך יפה נפקא, ולא צריכינן להוציא זה מלעיני, אבל למסקנא דנפקא לן להכשיר הדיוטות מבישראל כל דהוא לר"י, או מזקני לרבנן, ולא שמעינן עדיין משום מקום פרט לסומים, שפיר נוכל להוציא פרט לסומים מלעיני, נוסף על הלימוד דצריכי דייני למחזי, משום דשני הלימודים האלה שקולים הם ויבואו שניהם, ולזה להמסקנא קיימי שניהם, האמר מר וכדרבא:

אבל לפי דרכינו לעיל, דהלימודים אינם שקולים, אלא שיש הכרח לשניהם גם יחד, וכנ"ל, ומאחר דיש הכרח דלעיני נכתב בכוונה לפרט לסומים, מדלא כתיב לפני, וכנ"ל, א"כ ממילא מוכרח מזה דלא בעינן סנהדרין, ואיך נוכל כלל לדחות זה מעיקרא, ולומר דרק לכדרבא הוא דאתי, דהא מדלא כתיב לפני רק לעיני ע"כ צ"ל דגם לפרט לסומים הוא דאתי, וכנ"ל:

והנראה לפענ"ד בזה, דהא התו' שם ק"א א' בד"ה מיבעיא כתבו דמשו"ה צריך לימוד להכשיר הדיוטות, משום דכתיב השערה דמשמע סנהדרין, עיי"ש, ולזה מאחר דמהשערה הוא משמעות מפורש דבעינן סנהדרין, כשאנו רוצין להכריח נגד זה, ולומר דגם הדיוטות כשרין, צריך שיהי' ההכרח ג"כ חזק וגלוי כ"כ באופן שיהי' בכחו לדחות המשמעות המפורש דהשערה, ולזה קאמר הגמרא, דנהי דהאמר מר יש לו הכרח דלעיני אתי לפרט לסומים, ולא רק לכדרבא לחוד, מדלא כתיב לפני, רק לעיני, וממילא שמעינן מזה דלא בעינן סנהדרין, מ"מ ס"ל לרבנן, דאין ההכרח הזה של לעיני ולא לפני חזק כ"כ,

שיהי' בכחו לדחות המשמעות המפורש של השערה דבעינן סנהדרין, ולזאת אלו לא הי' לנו ילפותא אחרת דלא בעינן סנהדרין לא היינו יכולים ללמוד זאת מלעיני, דהיינו אומרים לעולם דבעינן סנהדרין, כהמשמעות המפורש של השערה, ולעיני לא אתי רק לכדרבא לחוד, והגם דלפ"ז יקשה למה לא כתיב לפני, רק לעיני, מ"מ היינו מוותרים על דקדוק זה, דמוטב לסבול הדוחק של דקדוק זה, מלהוציא עי"ז לדחות משמעות המפורש של השערה דבעינן סנהדרין, ולזאת היינו דוחים דרוש זה של לעיני פרט לסומים מפני המשמעות המפורש היוצא מהשערה דבעינן סנהדרין, כי ההכרח דהשערה הוא יותר גדול מהכרת זה דלעיני ולא לפני, כמובן, ולזאת ביותר יש לדחות הכרח זה מפני הכרח דהשערה, אבל לפי האמת, דיש רבוי אחר להכשיר הדיוטות, ולהוציא קרא דהשערה מפשטי', וא"כ שוב אין שום דבר עומד נגד הדרוש הזה דלעיני פרט לסומים, הדרינן להכריח ולדרוש מהא דלעיני ולא לפני פרט לסומים, כדאמר מר, דהלכתא פסיקתא היא, והאמר מר הוא לפי המסקנא, אליבא דאמת, ותרתי שמעינן מלעיני, וכנ"ל:

ענף ח

ומה שהביא הק"נ שם מהירושלמי, דמוקי פלוגתא דר"א ות"ק בחלצה בלילה, דר"א דפוסל יליף לעיני למעוטי לילה, ות"ק דמכשיר ס"ל דלעיני למעוטי סומא, משמע להדיא דמאן דדריש לדרשא זו לא ס"ל אידך דרשה, עכ"ל:

לפענ"ד לא קרב זה אל זה כלל, דלעולם ס"ל להירושלמי כמ"ש לעיל, דתרתי שמעינן מלעיני, דצריכי דייני למחזי, ופרט לסומים, כי יש הכרח לומר תרווייהו, וכנ"ל, אלא דדייקינן דאי לעיני לצריכי דייני למחזי לחוד אתי הי' לו לכתוב לפני ולא לעיני, וע"כ דלעיני אתי לעוד דרשה אחרת, בהא קאמר הירושלמי דפליגו בזה ר"א והת"ק למאי אתי, דר"א ס"ל דאתי למעוטי לילה, ור"ל דאי הוי כתיב לפני הזקנים, והוי ידעינן מזה דצריכי דייני למחזי, וכנ"ל, מ"מ הוי אמרינן דגם חליצה בלילה כשר, דגם בראי' דלילה מתקיים קרא דלפני הזקנים, ולהכי כתיב לעיני הזקנים, לומר דבעינן בזה ראי' מעליא, ראי' דיממא, לאפוקי ראי' דלילה, כי לעיני משמע לי' לר"א ראי' יותר גדולה מלפני, והת"ק סבר דלעיני ולא לפני אתי למעט סומא, ולא לילה, דבהא דילפינן מדכתיב לעיני ולא לפני שפיר לא נוכל ללמוד מזה יותר מדרשה אחת, או למעוטי לילה לר"א, או למעוטי סומא להת"ק, דליותר מזה אין הכרח, אבל לשני הלימודים הנ"ל, דצריכי דייני למחזי, ולפרט לסומים, או לפרט ללילה לר"א, דשפיר יש הכרח להוציא תרווייהו מלעיני הזקנים וחלצה וכו', וכנ"ל, בהא גם הירושלמי ס"ל דתרווייהו שמעינן מינה:

ומ"ש עוד שם הק"נ וז"ל, וסעד לדבר לעיני כל ישראל זו שבירת הלוחות, והא היו בהן סומין, דהא במעשה דעגל חזרו למומן, עכ"ל, לא ידענא מאי קאמר, דהא אפילו אי לעיני לא אתי למעט סומין, מ"מ עכ"פ צריך לפרש הך לעיני כל ישראל לראיית כל ישראל, ואיך אפשר לומר דאז כבר חזרו למומן והיו בהן סומים, דא"כ גם סומים בב' עיניהם הי' בהם, דכמו דבסתם אמרינן שלא ימלט שלא יהי' בקהל גדול כזה סומא באחת מעיניו, כמו כן לא ימלט שלא יהי' בקהל גדול כזה סומא בב' עיניו, ואיך יתקיים בזה כלל הך דלעיני כל ישראל, מאחר דחזרו למומן והי' בהם סומין ממילא לא הי' זה לראיית כל ישראל, וע"כ צ"ל דאז עדיין לא חזרו למומן, עד שאמר השי"ת ועתה הורד עדיך מעליך, וכמ"ש בק"נ עצמו שם אח"כ, וא"כ אין כאן שום הו"א של סעד מזה דלעיני לא אתי למעט סומין:

גם מ"ש הק"נ שם דהראבי"ה שכתב וז"ל ולא יהיו סומין אפילו באחת מעיניהם דלעיני הזקנים כתיב והכי איתא בירושלמי, עכ"ל, ע"כ רק לכתחלה קאמר, דאי בדיעבד מאי מייתי ראי' מהירושלמי, דהא התם קאי לפרש דעת הת"ק לקמן דף ק"ד דס"ל חליצה כשרה בלילה ואנן קיי"ל כמ"ד דפוסל חליצה בלילה, גם תלמודא דידן פליג בהאי מלתא אירושלמי כמו שביארנו, אלא ע"כ דלכתחלה ולחומרא קאמר למיחש להך ירושלמי, עכ"ל הק"נ:

אחר המחילה רבה מכ"ת הק' גם בזה לא דיבר נכונה, דהא הראבי"ה לא על הירושלמי לבד תמך יסודו בזה, אלא כתב מקודם בסתם ולא יהיו סומין אפילו באחת מעיניהם דלעיני הזקנים כתיב. ושוב כתב והכי איתא בירושלמי, הרי דלא הביא את הירושלמי בזה אלא לסניף, אבל עיקר הדבר כתב מקודם בסתם לפסק הלכה, ובל"ס שהוציא זה בעיקרו מהבאר מים חיים] של רבים, מתלמודא דידן, וכמו שהעלינו לעיל עפ"י דברי מהרש"ל ז"ל פנים מסבירות בהלכה דלפי מסקנת גמרא דידן תרתי שמעינן מלעיני, דצריכי דייני למחזי, ופרט לסומים, וזה"ש הראבי"ה ולא יהי' סומין אפילו באחת מעיניהם, דלעיני הזקנים כתיב, ור"ל דלעיני פרט לסומים, והיינו אפילו סומא באחת מעיניו, וכנ"ל:

ושוב כתב ע"ז והכי איתא בירושלמי, ור"ל דגם בירושלמי דרש מלעיני פרט לסומים, אף דמשנה ערוכה היא בסוף פרקין וירקה בפניו רוק שהוא נראה לדיינים, ובירושלמי שם א"ר אבהו מכיון שנראה הרוק שהוא יוצא מתוך פיה אפילו הפריחתו הרוח כשר, עיי"ש, והיינו כעין מימרא דרבא ממש, דצריכי דייני למיחזי רוקא דקא נפיק מפומא דיבמה, דכתיב לעיני הזקנים וירקה, ואעפ"כ דרש בירושלמי ג"כ לעיני פרט לסומים,

הרי דס"ל להירושלמי ג"כ דתרתי שמעינן מלעיני, דצריכי דייני למיחזי, ופרט לסומים, מדכתיב לעיני ולא לפני, וכנ"ל:

והגם דהירושלמי עושה בזה פלוגתא, דדוקא רבנן דמכשרי חליצה בלילה דרשו לעיני פרט לסומים, אבל ר"א דפוסל חליצה בלילה דריש לעיני פרט ללילה, וכנ"ל, ואנן קיי"ל כר"א, מ"מ מאחר דזה שמעינן עכ"פ מהירושלמי דמלבד הלימוד הפשוט דילפינן מלעיני הזקנים דצריכי דייני למיחזי, יש עוד לימוד נוסף מדלא כתיב לפני רק לעיני, רק דס"ל להירושלמי דרבנן ילפי מזה פרט לסומים, ור"א יליף מזה פרט ללילה, א"כ אמרינן אנן דזה הוא דוקא אליבא דהירושלמי, דע"כ צ"ל דס"ל דכ"ע ס"ל דחליצה כגמר דין דמי, ולכך צ"ל דר"א דפוסל חליצה בלילה יליף זה מלעיני פרט ללילה, אבל למאי דמוקמינן בגמרא דידן פלוגתת ר"א ורבנן, דפליגו אי חליצה כתחלת דין דמי אי כגמר דין דמי, ור"א משו"ה פוסל חליצה בלילה משום דס"ל כתחלת דין דמי, וא"כ תו לא צריך ר"א למידרש מלעיני פרט ללילה, ולזה אמרינן דע"כ גם ר"א דריש לעיני ולא לפני פרט לסומים, ודרשא זו היא אליבא דכ"ע, וכדמשמע מהלשון דאמר מר, דדרשא זו הוא דבר מוחלט ומוסכם:

ונראה עוד, דאפילו להירושלמי דתלי זה בפלוגתא, מ"מ הלכתא כמ"ד לעיני פרט לסומים, דדוקא בגמרא דידן מוקמינן לי' לת"ק דמכשיר בלילה כיחידאי, ולכך קיי"ל כר"א דפוסל, כמ"ש הרי"ף והרא"ש, אבל בירושלמי לא נזכר זה, ואדרבא מזכירים שם את הת"ק דר"א בשם רבנן, וא"כ יחיד ורבים הלכה כרבים דמכשרי, וממילא לדידהו אתי לעיני פרט לסומים, וכנ"ל, ואל יהי' זה זר בעיניך לומר דלהירושלמי הלכה כמאן דמכשיר חליצה בלילה, דהלא הראב"ן מכשיר בדיעבד חליצה בלילה אפילו לדידן. עיין בחתם סופר בח"ב מאבה"ע סי' ע"א:

ויותר מזה נראה לפענ"ד, דגם להירושלמי הך דרשא דלעיני פרט לסומים היא אליבא דכ"ע, דז"ל הירושלמי שם, ומה טעמא דר' ליעזר לעיני הזקנים, מה מקיימין רבנן לעיני הזקנים פרט לב"ד הסומה, עכ"ל, ויש להבין איך ממעט ר"א לילה מלעיני הזקנים, דהא ודאי אין לומר דפלוגתת ר"א ורבנן בחלצה בלילה איירי כשלא ראו הב"ד כלל החליצה והרקיקה בסבת הלילה, ופוסל ר"א משום דס"ל צריכי דייני למיחזי, מלעיני הזקנים, ורבנן מכשרי, משום דלא ס"ל דצריכי דייני למיחזי, ולעיני הזקנים אתי לפרט לסומים, וכן נראה שהבין הק"נ הירושלמי הזה, אמנם באמת אי אפשר לומר כן, דא"כ למה פליגו דוקא בחלצה בלילה, ולמה לא בסתם בכל ענין, כשלא ראו הב"ד החליצה, ותו דמאי פסקא דבלילה אין רואין הב"ד כלל דמשו"ה קא פסיק ותני סתם חלצה בלילה, וכי

אין ב"ד יכולים לראות בלילה לאור הלבנה, או בתחלת הלילה, או לאור הנר ואבוקה, וכדומה, א"ו פשוט דלא מיירי כלל שלא ראו ב"ד החליצה והרקיקה, אלא כסתמא דמילתא דחליצה, שראו הכל, אלא שהי' בלילה, ולפ"ז איך ממעט ר"א זה מלעיני הזקנים, וכי בראי' דלילה לא מתקיים לעיני הזקנים, והרי בנגעים דכתיב מראה עיני הכהן, ואעפ"כ צריך למעט לילה מוביום, או מלכל מראה עיני הכהן, או מלי ולא לאורי, הרי דגם ראיית לילה היא בכלל לעיני הזקנים, ומה שכתבתי לעיל בזה הוא דוחק:

ולזה נראה לפענ"ד דס"ל להירושלמי דזה הוא אליבא דכ"ע דמדלא כתיב לפני הזקנים רק לעיני הזקנים ש"מ פרט לסומים, והיינו אפילו סומא באחת מעיניו, דסומא בב' עיניו נתמעט גם מלפני הזקנים, וכנ"ל, ופלוגתת ר"א ורבנן היא בזה, דר"א ס"ל דהא דנתמעט סומא באחת מעיניו, משום לתא דראי' הוא, דקפיד רחמנא שהב"ד יראו החליצה והרקיקה בב' עינים, ולא סגי בזה בראי' דעין אחת, ולפ"ז מכש"כ דחליצת לילה פסולה, דהא ראי' דעין אחת עדיפא מראיה דלילה, ואעפ"כ פסול, ומכש"כ לילה, וכסברת הרי"ף הנ"ל, וזה הוא שאמר הירושלמי מ"ט דר"א לעיני הזקנים, ור"ל דמאחר דמלעיני הזקנים נתמעט סומא באחת מעיניו דפסול, א"כ כש"כ לילה, וכנ"ל, אמנם רבנן סברי דלעיני אתי פרט לב"ד הסומא, ולא ילפינן מיני' לילה, דטעם פסול הסומא באחת מעיניו אינו משום לתא דראי' כלל, דאי משום הראי' הי' די גם בעינו אחת, אלא דהוא פסול הגוף, משום מום שבעין, וא"כ אין זה ענין ללילה כלל, ובזה מדויק לשון הירושלמי פרט לב"ד הסומא, ולא אמר פרט לסומים כמו האמר מר, אלא לאשמעינן דהפסול של סומא הוא בגוף הב"ד, ולא משום לתא דראי':

אמנם הש"ס דידן ס"ל, דכ"ע ס"ל דפסול סומא באחת מעיניו הוא משום מום שבעין, וא"כ אין ללמוד מזה לילה, וכנ"ל, ולכך מוקי פלוגתייהו דר"א ורבנן באי חליצה כגמ"ד או כתחלת דין, דמשו"ה פוסל ר"א, משום דס"ל דהיא כתחלת דין, דפסול בד"מ בלילה:

והנה נתברר לנו מכל זה דלא כהק"נ דהראבי"ה רק לכתחלה ולחומרא קאמר שלא יהיו סומין אפילו באחת מעיניהם, דזה אינו, אלא דמעיקר הדין כתב הראבי"ה כן, והוציא זה מהש"ס דידן, מהאמר מר, דהלכתא פסיקתא היא אליבא דהאמת, ומהירושלמי, וכנ"ל:

והא דמסיים שם הראבי"ה וכתב, ולא יהיו סומין אפילו באחת מעיניהם, דלעיני הזקנים כתיב, והכי איתא בירושלמי, ומיהו באחת מעיניו לא הוזכר שם, ור"ת מכשיר באחת מעיניו לחליצה, עכ"ל, ר"ל דהגם דודאי הכי משמע ומוכרח מהירושלמי דאפילו סומא באחת מעיניו פסול, וכנ"ל, מ"מ בפירוש לא הוזכר זה שם, וכ"כ מהרש"ל ביש"ש שם

דאין חשש בזה מה שאינו נזכר שם בפירוש אחת מעיניו, כי ע"כ מוכרח דבאחת בעיניו מיירי הירושלמי, עיי"ש באורך:

וסגנון דברי הראבי"ה הנ"ל כך הוא, מתחלה כתב בסתם פסק הלכה היוצא לפי דעתו מגמ' דידן, דלא יהיו סומים אפילו באחת מעיניהם, וכתב ע"ז דהכי איתא בירושלמי, והיינו דלפי דעתו משמע גם בירושלמי כן, דאפילו באחת מעיניהם לא יהיו סומים, וא"כ זה העיקר אצלו, ושוב כתב צדדי קולא בזה לצדד בזה בדיעבד בשעת הדחק, וכתב ומיהו באחת מעיניו לא הוזכר שם בפירוש בירושלמי, ור"ת מכשיר וכו', וזה הוא כפי כללי הש"ע, היכי שכתב דעה ראשונה בסתם והשני' בשם י"א העיקר כדעה הראשונה, והשני' היא רק לחוש לה באין שום הפסד, או היכי שהיא לקולא לסמוך עליה לפעמים בשעת הדחק הגדול, או לצרפה לסניף, וה"ה בזה בדברי הראבי"ה, וכנ"ל:

ולזה לפענ"ד הכרעת מהרש"ל נראה מאוד בזה, דכל שאפשר בחליצה אחרת, אפילו בדיעבד, שכבר חלצה לפני סומא באחת מעיניו, אעפ"כ צריכה חליצה אחרת, דהגם שר"ת מכשיר סומא באחת מעיניו לחליצה, וכן הוא דעת הא"ז, וכתב שכן עשה רבינו שמחה מעשה, כמובא בד"מ שם, וכן נראה מדעת הרי"ף והרמב"ם והרא"ש וסמ"ג, שלא הזכירו פסול הסומא כלל, מ"מ מאחר שעיקר דעת הראבי"ה הוא לפסול סומא באחת מעיניו, ויש לזה פנים מסבירות בהלכה, בגמ' דידן ובירושלמי, וכנ"ל, צריכין לחוש לזה אפילו בדיעבד, היכי שאפשר בחליצה אחרת, והרש"ל כתב שם דכן נמצא בתשובת מהר"מ מינץ שכתב להחמיר, עיי"ש, אך היכי שכבר נשאת בחליצה זו, או שהיבם הלך למרחקים, כדאי הוא ר"ת וסייעתו לסמוך עליו בשעת הדחק:

ומה שמסיים הק"נ שם וז"ל, וכן הוא העיקר כמו שסידר בעל מרגליות בס"ח שלו וכו', ובדיעבד כשרה החליצה, עכ"ל, הך ובדיעבד כשרה החליצה הוא מדברי הק"נ עצמו, כי בס"ח של מהר"י מרגליות אין שום זכר כלל מדיעבד, עיי"ש, ואי משום דלא כתב שם אלא על לכתחלה, שהדיינים לא יהיו סומין אפילו באחד מעיניהם, אכתי אין מזה ראי' דבדיעבד כשר, והרי כתב שם ג"כ ולא יהיו קרובים וכו', ולא יהיו פסולין, ולא יהיו גרים, עיי"ש, אף דכל הני ודאי פסולין אף דיעבד, בשגם דהא מוכרח לכתוב שם דוקא לשון לכתחלה, דהא כתב שם כן על כל החמשה, גם על ב' הנוספים, וזה באמת רק לכתחלה, אלא דהוא מדברי הק"נ עצמו:

ומה שהשיג עוד הק"נ שם על מ"ש מהרש"ל דגם רבנן דר"מ מסתמא מודים בחליצה דסומא באחד מעיניו פסול, מאחר שדומה לנגעים דפסולה בלילה, והשיג דהא מסקינן בדף ק"ד שם דכ"ע לא מקשינן ריבים לנגעים, רק טעמי' דר"א דפסול בלילה משום דס"ל

כתחלת דין דמי, והיינו כד"מ ממש, דתחלת דין פסול בלילה, ואעפ"כ סומא באחת מעיניו כשר, עיי"ש, באמת שזה הוא שקשה בדברי מהרש"ל שם, וכן השיג עליו בנוב"י שם, וכדי שלא יהי' תמוה כ"כ, אולי יש לומר דכוונת מהרש"ל היא בזה לפי הירושלמי הנ"ל, דס"ל דכ"ע ס"ל חליצה כגמ"ד דמי, וטעמי' דר"א דפוסל בלילה משום לעיני הזקנים, וכנ"ל, הרי שאין חליצה דומה לד"מ דגמ"ד שלהן כשר בלילה, רק דומה לנגעים דבעינן בהו ראי' מעליא של יום, ומסתמא גם בזה דומה לנגעים דסומא בא' מעיניו ג"כ פסול, דבעינן דוקא ראי' מעליא בב' עינים, כמו בנגעים, כן י"ל בכוונת מהרש"ל שלא יהי' תמוה כ"כ, מיהו באמת אין זה מוכרח, כי י"ל דוקא ראיית לילה לא סגי בחליצה, אבל ראי' דיום בא' מעיניו, דעדיף מראי' דלילה, כמ"ש הרי"ף, י"ל דגם בחליצה כשר, ואינה דומה לגמרי לנגעים, ותדע דהא בנגעים אין רואין את הנגעים בשחרית ובצהרים ובין הערבים, ולא בתוך הבית ולא ביום המעונן, כבנגעים פ"ב, משא"כ בחליצה, וכמו שהשיג בנוב"י שם על המהרש"ל בזה, הרי דע"כ לא דמי לגמרי חליצה לנגעים, אמנם לפי מה שכתבתי לעיל לפרש דברי הירושלמי מ"ט דר"א לעיני הזקנים, דר"ל מדלעוני פרט לסומים, והיינו אפילו באחת מעיניו, א"כ מכש"כ לילה, דר"א ס"ל דמצד הראי' פסול סומא בא' מעיניו, וכנ"ל, א"כ ממילא אליבא דהירושלמי זאת אומרת דמאן דפוסל בלילה פוסל סומא בא' מעיניו, ואין להאריך יותר בפרט זה, כי מהרש"ל לא כתב זה רק לסניף בעלמא, אבל עיקר יסודו הוא דהאמר מר הוא הילכתא פסיקתא, גם לפי המסקנא והאמת, וע"כ בא למעוטי סומא באחת מעיניו, וכנ"ל באורך, וזה אין לדחות כלאחר יד, וכנ"ל, גם הנוב"י שם נוטה להחמיר טובא בסומא בא' מעיניו לחליצה, ולזאת לפענ"ד אין לנו לזוז מהכרעת מהרש"ל בזה דאפילו בדיעבד צריכה חליצה אחרת כשאפשר, אם לא שכבר נשאת, או שהיבם הלך למרחקים, וכנ"ל:

ענף ט

גם הלום ראיתי בספר טיב חליצה להגאון ר"ל חריף זצ"ל בסוף הספר בהשמטה אות ב', שכתב להכריח דסומא באחת מעיניו כשר לחליצה אפילו למאן דדריש לעיני פרט לסומים, מהא דר"פ מ"ח דאמר דר"י נפקא לי' דהדיוטות כשרים מדאמר מר לעיני פרט לסומים וכו', ואידך ההוא ההוא לעיני מאי עביד לי' וכו', וקשה מאי פריך ואידך וכו', הא אדרבה, רבנן דמרבו מזקני אפילו הדיוטות א"כ הו"א דאפילו סומין כשרים, קמ"ל לעיני דסומין פסולין, וע"כ צ"ל דגם בלא לעיני הוי ידעינן דסומין פסולין אפילו לב"ד של הדיוטות, דמאחר דסומא בב' עיניו פסול להעיד פסול נמי לדין, אפילו לדייני הדיוטות, דהנך דאפילו לעדות אין ראוין לאו בכלל דיינים הן כלל, וא"כ לא צריך לזה לעיני, אך

עדיין קשה, נימא דלעיני פרט לסומים אתי למיפסל בחליצה אפילו סומא באחת מעיניו, שכשר לדין, ובחליצה פסול, ומאי פריך ואידך וכו', וע"כ צ"ל דסומא באחת מעיניו שכשר לדין לא אימעיט כלל מלעיני, ולכך שפיר פריך ואידך ההוא לעיני מאי עביד לי', דלפרט לסומים בב' עינים לא איצטריך, ופרט לסומא באחת מעיניו לא נתמעט מלעיני, וסיים ע"ז כנ"ל ברור:

ומכח זה כתב שם לתמוה על מ"ש התוס' והגה"מ בשם ר"ת דלמאי דהדר בי' ר"י סומא באחד מעיניו כשר לחליצה, ומשמע דס"ל דבס"ד דאמרינן לעיני פרט לסומים ממעטינן מלעיני אפילו סומא באחת מעיניו, ויש לתמוה דא"כ איך יפרש קושית ואידך וכו' לרבנן, נימא דלרבנן דמכשרי הדיוטות מזקני אתי לעיני לפרט לסומים באחת מעיניהם, דבלא זה הוי אמרינן דכשר, א"ו דגם בס"ד לא ממעטינן מלעיני אלא סומא בב' עיניו, ולא סומא באחת מעיניו, ולזה שפיר פריך ואידך ההוא לעוני מאי עביד לי', וסיים ע"ז וז"ל, וזה ברור, ודברי הגה"מ בשם ר"ת צ"ע, עכ"ל:

ועוד כתב שם, דמתוך מה שכתב יתבאר לך שדברי הישׁ"ש הנ"ל, כל מה שכתב להוכיח דסומא באחת מעיניו פסול לחליצה, דבריו תמוהים מאוד, וכל דבריו קשה לכוונם בפשט הש"ס, עכ"ל, וכן שם בפנים הספר אות י"ב הראה למ"ש כאן בהשמטה באריכות להוכיח דסומא בא' מעיניו כשר מדינא, עיי"ש:

ואני בעני נשתוממתי על המראה, ונוראות נפלאתי על הגאון הגדול הזה ז"ל איך הרעיש העולם נגד רבותינו הראשונים ז"ל בדברים כאלה, כי אחרי המחילה רבה מכבוד גדולת תורתו נראה שאגב שיטפי' ורהיטי' נטה כאן מהפשט הפשוט והישר שבדברי הגמרא:

דהנה בשיטת רבנן דמרבו הדיוטות מזקני נכללים ב' דברים חיוב ושלילה, החיוב הוא, האמת של עכשיו, דילפי רבנן להכשיר הדיוטות מזקני, והשלילה היא דלא ילפי להכשיר הדיוטות מלעיני פרט לסומים כדיליף ר"י, וכפי הנראה מדברי הגאון הנ"ל הי' מפרש הך ואידך ההוא לעיני מאי עביד לי' דקאי לפי צד החיוב, ור"ל דרבנן דילפי השתא לפי האמת להכשיר הדיוטות מזקני למאי אתי ההוא לעיני, וע"ז הוה קשיא לי' דלמה לא נימא דלרבנן השתא ג"כ אתי לעיני פרט לסומים. דאדרבה יען דנתרבו הדיוטות מזקני הו"א דגם סומים כשרים, ולזה אתי לעיני לפרט לסומים, וע"ז תירץ דלמיפסל סומים, לא צריכינן לעיני כלל, דלסומים בב' עיניהם לא איצטריך, דממילא ידעינן אף דהדיוטות כשרים, וכנ"ל, וסומא באחת מעיניו לא אימעיט כלל מלעיני, וגם לר"י לא צריכינן לעיני פרט לסומים לגופי' כלל, אלא דאתי לעיני לר"י לרבויי הדיוטות, ולזה לרבנן דהדיוטות

נתרבו מזקני פריך שפיר למאי אתי לעיני, דלהדיוטות לא צריכי, וגם לגופי' לא צריכינן לי', וכנ"ל, עיי"ש ותראה שכן הוא:

ומלבד דאין הפירוש בגמרא כן, כאשר יתבאר לפנינו בס"ד, אף גם זאת, אני תמה על דרכו הזה, דא"כ היכי שמעינן כלל לר"י להכשיר הדיוטות מלעיני, והיינו כדאמר בגמרא שם, מדאיצטריך לעיני למעוטי סומים ש"מ דאפילו הדיוטות, דאי סנהדרין בעינן מכולך יפה וכו' נפקא, ולמה לי לזה לעיני, וכיון דאמרינן דאפילו אי הדיוטות כשרים אעפ"כ לא צריכינן כלל לעיני פרט לסומים, דלב' עיניו לא איצטריך, דממילא ידעינן דלא, ואחת מעיניו לא אימעיט מלעיני, וא"כ כיון דבין כך ובין כך, ר"ל בין אי בעינן סנהדרין ובין אם גם הדיוטות כשרים, האי לעיני פרט לסומים מיותר, איזה ראי' כלל יש מלעיני לרבויי הדיוטות, דאל"כ לעיני מיותר, הא גם כי מכשרינן הדיוטות לעיני מיותר, וכיון דבין כך ובין כך קשיא לן למה לי הך לעיני, מהיכי תיתי להוציא עי"ז קרא דהשערה מפשטי' ולומר דלא בעי סנהדרין, כיון דאין מרויחין כלל עי"ז בישוב הקרא דלעיני:

והא ליכא למימר דפירכא זו על ר"י נכלל במאי דפריך הגמרא על ר"י ואידך הא מיבעיא לי' נמי לכדרבא, דז"א דמה צריך לזה כדרבא, דהא אפילו בלא דרבא כלל, רק דלעיני אתי לפרט לסומים, ג"כ לא נוכל להכריח מזה כלל דלא בעינן סנהדרין, וכנ"ל, ועיקרא דדינא פירכא, דהאיך התחיל כלל להכריח לר"י דלא בעינן סנהדרין מלעיני פרט לסומים, דהא בין כך ובין כך לא א"ש הך דלעיני, וכנ"ל, ומה זה שכתב הט"א דלר"י לא איצטריך לעיני פרט לסומים לגופי' רק להכשיר הדיוטות, הא כי לא איצטריך לגופי' ממילא לא נשמע מזה להכשיר הדיוטות, דבין כך ובין כך לעיני מיותר, וכנ"ל:

וע"כ צ"ל דזה שכתב הטוב חליצה דמלעיני לא אימעיט סומא בא' מעיניו, הא ליתא כלל, דשפיר נוכל למעט זאת מלעיני, וכנ"ל, ולזה שפיר אמרינן מעיקרא דר"י נפקא לי' הדיוטות מדאיצטריך לעיני פרט לסומים, ואי בעינן סנהדרין למה לי לעיני כלל, דהא מכולך יפה וכו' נפקא דכל מום לא יהי' בם, ויש בכלל זה גם סומא, אפילו באחת מעיניו, א"ו דגם הדיוטות כשרים לחליצה, ולזה בעינן שפיר לעיני פרט לסומים, דהגם דלסומים בב' עיניהם לא איצטריך לעיני, אפילו אי הדיוטות כשרים, וכנ"ל כמה הוכחות לזה, מ"מ בעינן לעיני פרט לסומים, אפילו באחת מעיניהם, וכנ"ל, וזה הוא דס"ל לר"ת דבס"ד דלעיני פרט לסומים גם סומא בא' מעיניו פסול:

ולפ"ז הדרא קושיית הטיב חליצה, לפי פירושי הנ"ל בגמרא, לדוכתה, על הא דפריך לרבנן, ואידך ההוא לעיני מאי עביד לי', נימא דלעיני אתי לפרט לסומים באחת מעיניהם:

אמנם באמת, אין הפירוש של ואידך ההוא לעיני מאי עביד לי', כלל על עכשיו, כמו שפירש בו הטיב חליצה, דר"ל דלרבנן עכשיו דמזקני נתרבו הדיוטות, מאי עבדי בההוא לעיני, דזה באמת אין קושיא כלל, דעכשיו שיש לנו זקני להכשיר הדיוטות שפיר נוכל להצריך לעיני לפרט לסומים, דזולת זה לא הוי ידעינן זאת, ואפילו אם תאמר דלסומא בב' עיניו לא איצטריך, דממילא ידעינן, וכנ"ל, מ"מ איצטריך לפרט לסומים באחת מעיניהם, וכנ"ל:

אבל הפירוש של הך ואידך ההוא לעיני מאי עביד לי' פשוט מאוד דקאי על צד השלילה, ור"ל דמאחר דרבנן צריכין דוקא לרבות הדיוטות מזקני, ולא נפקא להו זה מלעיני, מדאיצטריך לעיני פרט לסומים ש"מ דאפילו הדיוטות, וכנ"ל, ע"כ צ"ל דרבנן לא דרשו כלל לעיני פרט לסומים, דאי הוי דרשו כן, אפילו לפרט לסומים באחת מעיניהם, כבר הי' מזה באמת ראי' מוכרחת דאפילו הדיוטות, וכנ"ל, וע"כ דלא דרשו כן רבנן כלל מלעיני דאתי לפרט לסומים, ולזה שואל הגמרא ואלא מאי עביד רבנן בההוא לעיני, ולמאי אתי לדידהו, ומשני מיבעיא לי' לכדרבא, דצריכי דייני למיחזי, וא"כ ממילא לא נשמע מכאן דאפילו הדיוטות, דלעיני לא אתי אלא דצריכי דייני למיחזי, ולא לפרט לסומים כלל, ושוב פריך על ר"י, ואידך הא מיבעיא לי' ג"כ לכדרבא, ולא נשמע מזה דאפילו הדיוטות, ומשני אה"נ אלא מבישראל נפקא, ישראל כל דהוא, ופירוש זה פשוט מאוד אפילו למתחילים, ובזה נחה שקטה כל הרעש נגד דברי התו' והגה"מ בשם ר"ת, וגם דברי הישׁ"ש נכונים, ומכוונים בפשט הש"ס, וכנ"ל באורך:

באופן שזה הוא אליבא דכ"ע, דבהס"ד דהוי אמרינן דלעיני פרט לסומים, גם סומא באחת מעיניו פסול, וכמו שיש ע"ז כמה וכמה הוכחות מהש"ס, וכנ"ל בענפים הקודמים באורך, כי פליגי ר"ת וראבי"ה, לפי המסקנא, דר"ת ס"ל דלפי המסקנא נדחה זה הדרש של לעיני פרט לסומים לגמרי, ולא אתי לעיני אלא לכדרבא לחוד, דצריכי דייני למיחזי, ולזה פסק דסומא באחת מעיניו כשר לחליצה, דשפיר יכולין לראות החליצה והרקיקה גם בעין אחת, וכנ"ל באורך, והראבי"ה ס"ל דגם להמסקנא דרשינן ג"כ לעיני לפרט לסומין, ותרתי שמעינן מלעיני, והחזיק על ידו המהרש"ל ביש"ש, מטעם דלישנא דאמר מר הלכתא פסיקתא היא, וכנ"ל:

ובזה ג"כ לק"מ מה שהקשה עוד בטיב חליצה שם באות א' על הא דאמר מר לעיני פרט לסומים, דמאחר דקיי"ל חלצה בלילה פסולה, וכפי הנראה מדאורייתא פסולה, א"כ ממילא שמעינן מזה דסומא בב' עיניו פסול לחליצה, דסומא הוי כמו לילה, וכמו דאמרינן בדיני ממונות בחו"מ סי' ז', וא"כ ל"ל לעיני פרט לסומים, דבודאי הך סומים

היינו בב' עיניהם, דסומא באחד מעיניו לא מצינו שיפסול לחליצה וכו', וכל הפוסקים לא כתבו אלא דיינים כשרים, וכן בפירוש סדר חליצה ס"ד שלא יהי' בהם מי שפסול לדון דיני ממונות, א"כ משמע בהדיא דסומא באחד מעיניו כשר לחליצה, וע"כ ממעט סומא בב' עיניו, וא"כ קשה ל"ל מיעוטא, וכנ"ל, עכת"ד:

ולפי הנ"ל לק"מ, דמה זה ראי' מהמסקנא להס"ד, דהפוסקים המכשירים סומא בא' מעיניו היינו לפי המסקנא, דס"ל כר"ת, דלהמסקנא לא דרשינן כלל לעיני פרט לסומים, רק לכדרבא לחוד הוא דאתי, ולהך סומא בא' מעיניו כשר, וכנ"ל, משא"כ בהס"ד דאמר מר לעיני פרט לסומים, שפיר אמרינן דע"כ לא אתי אלא למעט גם סומא באחת מעיניו, דאי לסומים בב' עיניהם לא איצטריך לעיני, דממילא ידעינן זה מכמה הוכחות, וכנ"ל, וגם זו שכתב הטי"ח אחת מהן, דמדפסול בלילה ה"ה לסומא דפסול דהוא כלילה, וכנ"ל, וע"כ דלעיני פרט לסומים היינו אפילו סומא בא' מעיניו, וכנ"ל:

ומ"ש הטי"ח עוד שם, דאין לומר דלעיני אתי למעט סומא בא' מ'ע'י'נ'י'ו', דהא כשר לדיני ממונות, ולא מצינו שיפסל לחליצה מי שכשר לדיני ממונות, עכ"ל, תמהני עליו מאוד, דמלבד דאפילו לפי דבריו דלא מצינו כשר בד"מ שיהי' פסול בחליצה, אעפ"כ אין זה סגנון הוכחה כלל שלא לומר בשביל זה דלעיני אתי למעט סומא בא' מעיניו, דמה בכך שלא מצינו כך בענין אחר שיהי' כשר בד"מ ופסול לחליצה, אעפ"כ מצינו כן בזה, בסומא בא' מעיניו, דע"כ פסול לחליצה מלעיני פרט לסומים, דלסומא בב' עיניו לא איצטריך, וע"כ לסומא בא' מעיניו, ובד"מ כשר, וכי לא מצינן לומר שיהי' חליצה חלוק בפרט אחד מדיני ממונות, אם לא שנמצא עוד כזה שחלוק גם בפרט אחר מד"מ, אתמהה, אלא דאף גם זאת, דהרי באמת מצינו כן גם מלבד זה מי שכשר בד"מ ופסול לחליצה, דהא בדיני ממונות גר דן את חבירו הגר, ובאמו או אביו מישראל דן אפילו את ישראל, ובחליצה בעינן דוקא עד שיהי' אביו ואמו מישראל, ואי לאו הכי פסול אפילו לחליצת גרים, כמבואר כל זה ביבמות ק"ב ובחו"מ סי' ז' ס"א ובאבה"ע סי' קס"ט ס"ב ובבאר היטב שם ס"ק ד' ובסדר חליצה שם ס"ב ובבה"ט שם ס"ק ז', עיי"ש, הרי כשר בד"מ ופסול בחליצה, ומ"ש בס"ח שם ס"ד שלא יהי' בהם מי שפסול לדון ד"מ, כבר הרגיש בזה הרמ"א שם והגיה, וז"ל ועיין לעיל סעיף ב' ריש הסימן, וכוונתו דשם מבואר דיש עוד מי שכשר לד"מ ולחליצה פסול, והיינו גר, ואף אתה אל תתמה אם אמרינן דלמ"ד לעיני פרט לסומים גם סומא בא' מעיניו פסול, אף שכשר בד"מ, והטי"ח שם נכנס עבור קושיא הנ"ל בדוחקים גדולים באין צורך, כי הדבר פשוט דלק"מ, וכנ"ל:

ומ"ש הטי"ח שם סוף אות ב', דרש"י פירש בנדה נ' א' דסומא בא' מיניו פסול לנגעים משום דכתיב לכל מראה עיני הכהן עד דאיכא כולי' מראה, א"כ בחליצה דלא כתיב אלא לעיני הזקנים לא שייך למעוטי סומא בא' מיניו אף לס"ד, עכ"ל, כבר הרגיש בזה בישׁ"ש עצמו שם, ותירץ דבחליצה שאני, דיש הכרחים לזה דאתי למעט סומא בא' מיניו, דאל"כ לעיני מיותר לגמרי, דגם בלא לעיני ידעינן דסומא בב' עיניו פסול, וכנ"ל: **ולפענ"ד** גם בלא זה א"א לומר כלל דבנגעים אי לא הוי כתיב לכל מראה, רק למראה עיני הכהן, דלא הוי ידעינן מזה לפסול סומא באחת מעיניו, דלמה לא, הא למראה עיני הכהן א"א לפרש בשום אופן אחר רק למראה ב' עיני הכהן, לאפוקי סומא בא' מעיניו דלא, אמנם לכל מראה לא אתי אלא לכהה מאור עיניו, וכדומה, דהגם דרואה בב' עינים, מ"מ אין זה כל מראה עיניו, ובנגעים פ"ב מ"ג וכן בת"כ כהן הסומא באחת מעיניו או שכהה מאור עיניו לא יראה את הנגעים שנאמר לכל מראה עיני הכהן, ר"ל דמהפסוק הזה נשמע שניהם, סומא באחת מעיניו נשמע שפיר גם מעיני לחוד, וכנ"ל, וכהה מאור עיניו מלכל מראה, וכן בנדה שם ובסנהדרין דאמר מה נגעים שלא בסומא דכתיב לכל מראה עיני הכהן, לא מייתי דוקא מלכל מראה, אלא גם מעיני לחוד נשמע דסומא באחת מעיניו לא יראה, וכנ"ל, ואמת כי גם מלכל מראה נשמע זה, דפשיטא דסומא בא' מעיניו אין זה כל מראה, ולזה מייתי רש"י הלימוד מלכל מראה, יען דהוא מוקדם בפסוק, וגם הוא לימוד כולל, דמזה נשמע ג"כ כל שאינו לכל מראה, כגון כהה מאור עיניו וכדומה, אבל לא לומר דמעינו לא נוכל ללמוד לאפוקי סומא בא' מעיניו, דפשוט מאוד דגם מעיני לחוד נוכל ללמוד זה, וכנ"ל, וז"פ מאוד לפענ"ד:

אמנם מלעיני הזקנים באמת אינו מוכרח כ"כ לפסול לחליצה סומא בא' מעיניו, כי יש לפרש ג"כ לעיני דכלהו זקנים, וכנ"ל, אך מחמת ההכרחים שכתבתי למעלה, ע"כ צריך לפרש אליבא דהאמר מר דלעיני פרט לסומים, דהפירוש הוא לעיני כל זקן וזקן מהזקנים, וסומא באחר מעיניו פסול, וכנ"ל:

ענף י

הכלל היוצא לנו מכל הנ"ל, דכי דרשינן לעיני פרט לסומים ע"כ הכוונה למיפסל גם סומא באחת מעיניו לחליצה, וע"כ אין זה משום לתא דראי' כלל, דא"כ יקשה מחלצה בלילה, וכנ"ל, אלא דהקפידא בזה היא משום מום שבעין, ופלוגתת ר"ת וראבי"ה בסומא בא' מעיניו הוא, דר"ת ס"ל דלהמסקנא לא דרשינן כלל לעיני פרט לסומים, והראבי"ה ס"ל דגם להמסקנא דרשינן לעיני פרט לסומים, והחזיק על ידו המהרש"ל, דהאמר מר הלכתא פסיקתא היא, גם להמסקנא, והראינו בעזה"י פנים מסבירות בהלכה לזה,

ובירורנו בס"ד דצריכין אנו לחוש להכרעת מהרש"ל בזה, ולהצריך חליצה אחרת אפילו בדיעבד שכבר חלצה לפני סומא באחת מעיניו

וכיון שכן דנקטינן לפסול סומא באחת מעיניו לחליצה, ממילא זאת אומרת דמום שבעין פוסל לחליצה, דהא סומא באחת מעיניו דפסול, לאו משום לתא דראי' הוא כלל, וכנ"ל, רק משום מום שבעין הוא, ובזה יש ליתן טעם למ"ש מהר"מ מינץ בתשובה, הובא בנוב"י שם ובתשובת רעק"א מה"ת סי' ס"ד, דיש להחמיר בחליצה שלא יהי' הדיינים בעלי מומים, דדלמא חליצה חמיר בזה מדיני ממונות, ותמהו עליו שם, דהוא נגד סוגיא דיבמות ק"א שם, דאמרינן שם דמדאיצטריך לעיני למעט סומים ש"מ דאפילו הדיוטות, דאי סנהדרין בעינן מכולך יפה וכו' נפקא דכל מום לא יהי' בהם, ושמעינן מזה דאי הדיוטות כשרים אינו פוסל בהם מום, ולזה איצטריך לעיני למעט סומים, אבל שאר מומים לא שמעינן וכיון דקיי"ל דהדיוטות כשרים מהיכי תיתי לפסול אותם משום מומים, עיי"ש:

ולפי הנ"ל י"ל דנהי דהא ודאי שמעינן דאי הדיוטות כשרים אי לא הוי כתיב לעיני לא הוי פסלינן בהם שום מום, מ"מ השתא דכתיב לעיני ודרשינן פרט לסומים, וע"כ ממעטינן מזה סומא באחת מעיניו, וכדהוכחתי לעיל בהוכחות ברורות ומוכרחות, ופסול זה דסומא באחת מעיניו ע"כ צ"ל דאינו משום לתא דראי' כלל, כדי שלא יקשה מזה על הא דחלצה בלילה, וכנ"ל, רק הפסול הוא משום מום, וכנ"ל, ולזה חשש מהר"מ מינץ, מאחר דחזינן דהתורה הקפידה על מום זה בדייני חליצה, והחמירה בה בזה יותר מבד"מ, אולי כמו כן יש בזה קפידא גם על שאר מומים שלא יהי' בדייני חליצה, וחמיר בזה ג"כ מד"מ, ולעיני דנקט הוא לדוגמא על כל המומים, ולאו דוקא על מום שבעין, וכעין מה דאמרינן בירושלמי סנהדרין פרק בן סורר ה"ה, הובא בנוב"י שם, כשם וכו' כך אתה דורש בזקני ב"ד, שנאמר ויצאו פרט לחיגרים, ואמרו פרט לאילמים, ידינו לא שפכו פרט לגידמים, ועינינו לא ראו פרט לסומין, מגיד הכתוב כשם שזקני ב"ד שלימין בצדק כך הם צריכין להיות שלימין באיבריהן, עכ"ל, הרי דהגם דלא מצינו להוציא כאן אלא חיגרין ואילמים וגידמין וסומין, אעפ"כ אמרינן דלאו דוקא רק אהנך מומין קפיד רחמנא בזקני ב"ד, דמה נשתנו אלו משאר מומין, אלא דמזה נפקינן גם שאר מומין, שיהי' שלימין באיבריהן, וכמו כן יש לומר כאן בחליצה, מאחר דהקפידה התורה לפסול סומא באחת מעיניו, והיינו ע"כ משום מום, וכנ"ל, ה"ה דכל המומין פוסלין בהם, דמאי שנא:

והגם דלהמסקנא אמרינן דלעיני לכדרבא הוא דאתי, דצריכי דייני למיחזי, מ"מ כבר כתב בישו"ש שם בשם מהר"מ מינץ שכתב להחמיר כדעת הראבי"ה, דגם להמסקנא

דרשינן לעיני פרט לסומים, וסומא בא' מעיניו פסול, והיינו משום מום, וכנ"ל, וי"ל דה"ה לשאר מומים, וכנ"ל:

ולזה נראה לפענ"ד דאין להקל כ"כ בנקל נגד המהר"מ מינץ אפילו בשאר מומין, מאחר שהראינו לדעת בעזה"י שחומרת מהר"מ מינץ בזה לא דבר ריק הוא ח"ו, ויש לו מקום גדול לסמוך עליו, וכנ"ל:

אמנם אפילו את"ל להקל בשאר מומין לצורך שעה ושעת הדחק, מ"מ במום שבעין אי אפשר להקל בשום אופן, כי בשאר מומין י"ל דלא נשמע מלעיני, דשאני מום שבעין, דמכוער יותר משאר מומין, וכאותה שאמרו כלה שעיניה יפות וכו' עיניה חרוטות וכו', וכנ"ל בענפים הקודמים, ולכך הקפידה בו התורה בדייני חליצה, ואין ראי' מזה לשאר מומין, כי י"ל דהגם דכולך יפה וכו' כמו בסנהדרין לא בעינן בדייני חליצה, אבל עכ"פ עינים יפות צריך שיהי' להם, ואפילו אם נחשוב זה לספק, יש לומר בזה ס"ס, ספק כר"ת דסומא באחת מעיניו כשר לפי המסקנא, ואפילו את"ל כהראבי"ה דפסול, שמא לא הקפידה תורה אלא על מום שבעין, ושאני בהך דירושלמי הנ"ל. דשם שמעינן ג"כ לפסול מום גם בשאר איברים, חיגרין ואילמין וגידמין, ושפיר ילפינן מזה גם שאר מומין, דמאי שנא ממומין אלו, משא"כ בחליצה דלא שמעינן לפסול אלא מום שבעין, יש לומר דאין ללמוד מזה שאר מומין, כי מום שבעין יותר חמור, וכנ"ל, ועכ"פ יש לעשות מזה ספק ולצרפו לספק אחר, לעשות מזה ס"ס, וכנ"ל, ויש עוד לדבר הרבה בס"ס הזה, ואכ"מ:

וכל זה בשאר מומים, אבל במום שבעין אין שום מקום להקל כלל, כי מאחר דכבר העלינו דאין לזוז מהכרעת רש"ל, דאפילו בדיעבד שכבר חלצה לפני סומא בא' מעיניו צריכה חליצה אחרת כשאפשר, ומכש"כ דלכתחלה פסול בכל אופן, וכמו שפסק ג"כ הרמ"א, ופסול זה דסומא בא' מעיניו ע"כ הוא משום מום שבעין, וכנ"ל, א"כ ממילא אין לחלק בין מום זה שבעין לבין מום זה שבעין, כל מום שבעין יש לנו לפסול, וכש"כ הוא מההוא דירושלמי, דחזינן דאינו מחלק בין מום למום אפילו באברים שונים, וכנ"ל, ומכש"כ באותו אבר גופי', במום שבעין, דאין לחלק בין המומין, וא"כ סומא באחת מעיניו ושאר מום שבעין חדא מילתא היא, והיינו הך:

ולזאת הגם כי עפר ואפר אנכי תחת כפות רגלי רבינו הגדול הנוב"י זצ"ל, אבל תורה היא, וחלקי אמרה נפשי, שלא ליקח בשום אופן שבעולם בתוך דייני חליצה למי שיש לו איזה מום בעינו, אף אם רואה בו היטב, ואף אם הוא דיין קבוע, כי בכל מקום שיש בו חילול השם אין חולקין כבוד לרב, ודבר זה נוגע לחשש חליצה פסולה, וכמו סומא באחת מעיניו ממש, וכנ"ל, ולזאת ח"ו להקל בזה לכתחלה, אפילו במקום צורך ושעת

הדחק, וע"כ לא היקל הנוב"י שם בזה, אלא לפי שיטתו שם, דאפילו למאי דפסלינן סומא באחת מעיניו לחליצה, מ"מ אין זה משום מום שבעין, אלא משום לתא דראי' הוא, ולכך מקיל במקום הצורך במום שבעין, אם רק רואה בו, עיש"ה ותראה שכן הוא, אבל לפי מה שבררנו בעזה"י דפסול סומא באחת מעיניו לחליצה אינו משום לתא דראי' כלל, רק משום מום שבעין, וסהדא רבה ע"ז הא דחלצה בלילה, דת"ק מכשיר, אף דראיית לילה גרע טובא מראיית סומא באחת מעיניו, וע"כ דפסול של סומא בא' מעיניו אינו משום לתא דראי' כלל, דלראות די גם באחת מעיניו, אלא משום מום שבעינו פסול לחליצה, וכנ"ל בענף ו' באורך, וא"כ אין לחלק בזה כלל בין סומא באחת מעיניו ובין שאר מום שבעין, וכנ"ל, וכן נראה דעת החתם סופר, שאפילו בב' הנוספים לא צידד להקל אלא בשאר מומי הגוף, וסיים וכתב ובלבד שלא יהי' שום מום בעיניו, שהוא קרוב לדאורייתא בדייני חליצה גופי', עכ"ל, ולפי מה שכתבתי דינו ממש כסומא בא' מעיניו, ואין להקל בזה יותר מבזה, וכנ"ל:

אמנם בגדר המום, מה נקרא מום לענין זה, הנה בח"ס שם בח"ב מאבה"ע סי' צ"ג כתב דבסנהדרין נראה פשוט דכל מום הפוסל לכהן לעבודה פוסל גם בהם, ואפשר דחמירי טפי מדכתיב כולך יפה משמע אפילו ריבדא דכוסילתא ועיין חלק צ"ג ע"ב, עכ"ל, ושם בסי' צ"ב כתב דנלענ"ד דבסנהדרין פסלינן אפילו מומים דלא פסלי בכהנים לעבודה וכו', מ"מ בעינן עכ"פ שם מום בעולם בלוי או בכהן, אבל מה שאינו מום כלל לא שמענו, עכ"ל, ונראה דכל זה הוא בסנהדרין דכתיב בהו כולך יפה, אבל בנ"ד בחליצה דלא ילפינן פסול מום אלא מלעיני פרט לסומים, וכנ"ל, נראה דאין לפסול בה אלא מום הפוסל בכהנים, אפילו בהעינים, דלא מסתבר כלל דמה דכשר לגבוה, לעבוד עבודה, יהי' פסול לחליצה, ועיין בכלי יקר פ' אמור בפסיק איש וכו' אשר יהי' בו מום, ובאמרי שפר שם מהגאון מהרש"ק ז"ל, והבן:

ענף י"א

וגם הלום ראיתי אחרי רואי, בשו"ת גבעת פנחס להגאון בעל הפלאה ז"ל סי' מ"ג, ולהיות כי נמצא שם איזה דברים נגד קצת מדברינו הנ"ל, לזאת אמרתי לעבור על כל דבריו שם ולהביאם בכור הבחינה:

הנה דבריו שם סובבים הולכים על מעשה שהי', שאחד מדייני החליצה לא ראה חליצת הנעל, אם החליצה כשרה, ואם נוכל לצרף לראי' זו אחד מן הנוספים, וע"ז צידד הרבה להכשיר החליצה בדיעבד אף שהב"ד לא ראו חליצת הנעל, ולזה יש לצרף עכ"פ אחד מן הנוספים, כיון דגם בל"ז יש לצדד הרבה להקל, ע"כ תוכן דבריו שם, עיי"ש:

ומריש אמינא כי דעת מהרש"ל ביש"ש פמ"ח סי' ל"ט והב"ש בסי' קס"ט ס"ק ל"ט להדיא בהיפוך מזה, כי ברור מללו שם דכל שלא ראו ג' גוף חליצת המנעל החליצה פסולה, עיש"ה, והכי מסתבר ודאי, דהא בחליצה כתיב ככה עיכובא, והגם דקיי"ל כר"ע שם ק"ד ע"ב ככה יעשה לאיש כל שהוא מעשה באיש מעכב, דהיינו חליצת הנעל, אבל המעשה הזו באיש צריכה להיעשות כפי כל חוקותיה שחקקה לה התורה, ואי לאו הכי מעכב, אף שגוף מעשה החליצה נעשית, וראי' לזה מהא דקיי"ל חלצה בפני שנים פסולה, אף שגוף מעשה החליצה נעשית, מ"מ כיון שלא נעשית כפי חק התורה בפני ג', מעכב ופסול, ואמת כי ר"ש ור"י הסנדלר דמכשרו שם חלצה בפני שנים, וכן ר"ע דמכשיר שם אפילו חלץ בינו לבינה, ע"כ צ"ל דסבירא להו דדוקא גוף המעשה באיש מעכב, הא כל שנעשה גוף המעשה באיש, דהיינו החליצה, אף שלא נעשה כפי חק התורה, שוב אינו מעכב, אבל הא אנן לא קיי"ל כן, רק חלצה בפני שנים פסולה, וא"כ אדרבא שמעינן מזה להיפוך, דכל שלא עשתה המעשה באיש כפי מצות התורה מעכב, אף שגוף המעשה עשתה, וכנ"ל:

ומ"ש הגבעת פנחס שם אות ח', דהא דקיי"ל דבעינן דיינים לעיכובא, היינו משום דדמי לדיני ממונות, כדאיתא בסוגיא דחלצה בלילה, אבל זה הוא אליבא דכ"ע דקראי דחליצה אינן אלא לכתחלה, דרק המעשה באיש מעכב אבל שאר מילי לא מעכבי, ולא נעביד בזה פלוגתא יתירה, עיי"ש:

מה מאוד תמהני עליו, דא"כ הבה"ג וסייעתו דפסקו כשמואל, דשנים שדנו ד"מ דיניהם דין, כמובא לעיל ענף ד', איך יתרצו הא דקיי"ל כאן בחליצה חלצה בשנים חליצתה פסולה, וביותר תמוה דהא רב נחמן ס"ל כשמואל דשנים שדנו דיניהם דין, כמ"ש התו' והרא"ש בריש סנהדרין דמשו"ה פסק בה"ג כשמואל משום דרב נחמן סובר כוותי', עיי"ש, ואיך אמר רב נחמן גופי' כאן דאין הלכה כאותו הזוג דמכשרי בדיעבד חלצה בשנים, וע"כ צ"ל דאין הטעם בזה משום לתא דדיני ממונות כלל, אלא משום דמאחר דכתבה התורה כאן בחליצה דצריך שיהי' בפני ג', ולזה הגם דעשתה גוף המעשה באיש, שחלצה נעלו, מ"מ מאחר דלא עשתה המעשה הזאת כמצות התורה, בפני ג', משו"ה מעכב מככה ופסול, כאלו לא עשתה המעשה באיש כלל, וכנ"ל:

ועוד דלפי דברי הגבעת פנחס הנ"ל דכ"ע ס"ל דקראי דחליצה מלבד גוף המעשה באיש אינם אלא לכתחלה, ופלוגתת הת"ק והנהו תנאי היא רק בזה, דת"ק ס"ל דד"מ בשלשה לעיכובא, והנהו תנאי ס"ל דבדיעבד שנים שדנו דיניהם דין, א"כ הא דאמר שמואל שנים שדנו דיניהם דין, וכן הא דאמרינן שם בריש סנהדרין רבא לית ליה דשמואל ורב אחא

ברי' דרב איקא אית לי' דשמואל, למה לא פריך הגמרא על שמואל ועל רבא ורב אחא לימא כתנאי, כמו שדרך הגמרא בכל מקום להקשות כן, א"ו דס"ל להגמ' בפשיטות דטעמי' דהת"ק דפוסל חלצה בשנים אינו כלל משום דיני ממונות, אלא משום ככה דכתיב בחליצה, דמעכב כל שלא עשתה המעשה באיש כפי מצות התורה, וכנ"ל, ולזה הא דשמואל דב' שדנו ד"מ דיניהם דין יכול להיות אתיא אליבא דכ"ע, ולהכי לא פריך על שמואל לימא כתנאי, והגם דרבא דס"ל שנים שדנו אין דיניהם דין בודאי הוא נגד הנהו תנאי דמכשרי חלצה בשנים, אף דחליצה כד"מ דמיא, מ"מ אין להקשות מזה על רבא, דהא אין הלכה כאותו הזוג, ואמר לך רבא, כמו דאין הלכה כמותם במאי דס"ל דקראי דחליצה הם רק לכתחלה, כמו כן אין הלכה כמותם במה דס"ל שנים שדנו דיניהם דין, ולזה לא שקיל וטרי הגמ' כלל מזה גם לא על רבא, ועוד י"ל דגם זה אינו מוכרח כלל דהנהו תנאי דמכשרי חלצה בשנים יסברו דב' שדנו ד"מ דיניהם דין, די"ל דלא מחשבו חליצה לד"מ כלל, וכמו שמוכרח לומר כן אליבא דר"ע דמכשיר גם בחלץ בינו לבינה, וכמ"ש הגבעת פנחס שם אליבא דר"ע, עיי"ש, והא דנקט המשנה אליבא דהנהו תנאי חלצה בשנים, היינו להודיעך כחו דת"ק, דאפילו חלצה בשנים פוסל, אבל הנהו תנאי יש לומר דאפילו בחלץ בינו לבינה מכשרי, וכנ"ל, ומשו"ה מייתי ע"ז מיד מעשה דר"ע דהכשיר אפילו בחלץ בינו לבינה:

ולא עוד אלא להסוברים דגם בדיינים אם נמצא קרוב או פסול כל הב"ד בטל א"כ ע"כ צ"ל דהתנאים המכשירין מכשירין ג"כ בחלץ בינו לבינה, דהרי מכשרי ג"כ בנמצא אחד מהם קא"פ כמבואר במשנה, וכיון שכל הב"ד בטל הוי לי' כחלץ בינו לבינה, ואעפ"כ מכשרי, ועפ"ז י"ל דמשו"ה נקט במשנה שניהם, חלצה בשנים, או שנמצא אחד מהם קא"פ, לאשמעינן רבותא אליבא דת"ק ואליבא דהתנאים המכשירין, דק"ק פוסל אפילו חלצה בשנים, ור"ש ור"י הסנדלר מכשירין אפילו בנמצא א' מהם קא"פ דהוי כחלץ בינו לבינה, וכנ"ל:

ועכ"פ זאת שפיר מוכרח דלהח"ק דקיי"ל כוותי' דפוסל חלצה בשנים, אין הטעם משום הדיני ממונות שבו, דא"כ איך פסק ר"נ כמותו, בהיותו סובר כשמואל דשנים שדנו דיניהם דין, וגם אמאי לא מקשה הגמ' מזה לשמואל, א"ו טעם הפסול שבזה הוא משום הככה יעשה לאיש דכתיב בחליצה, דכל שלא נעשה המעשה באיש כפי מצות התורה בג', מעכב ופסול, דככה עיכובא הוא גם לכה"ג, כנ"ל:

ועוד נראה דגם ממקומו עצמו מוכרע כן שאין הפסול בזה משום הד"מ שבו, דהא מבואר בתו' נדה דמ"ט ע"ב בסד"ה חדא ובראש פ' מ"ח סי' ב' לחד תירוצא דמה שפסול

בחליצה משום לתא דדיני ממונות, אם קבלו עליהם החולץ והחולצת כשר, כמו בד"מ, עיי"ש ובפ"ת סי' קס"ט ס"ק ד', וא"כ בחלצה בשנים, מאחר דחליצה מעושית פסולה, וע"כ מיירי דחולצין שניהם מרצונם הטוב, וכיון דחולצין בפני שנים א"כ היינו קבלו עלייהו, ועיין בסמ"ע סי' ה' ס"ק ז' דגם כששולחין אחריו ובא בלא סירוב הוי כקבלו עליהם, ואפילו להסוברים דקבלה בפירוש דוקא בעינן בפסולין, מ"מ מודים בבאים מעצמם לפני כשר דהוי כקבלו עלייהו, כדאיתא בירושלמי שהובא בש"ך סי' ג' ס"ק י', עיי"ש, ואפילו אם תמצא איזה אופן דמשכחת לי' חלצה בשנים בלא קבלו עלייהו, מ"מ פשיטא דלאו דוקא בהכי מיירי, דהא סתמא קתני חלצה בשנים פסול, ויש ג"כ בכלל זה אף שבאו שניהם מרצונם הטוב לחלוץ בפניהם וקבלו עלייהו, גם לא אישתמיט שום אמורא או שום פוסק מלהודיענו חידוש זה דבקבלו עליהם אחד או שנים וחלצה בפניהם דתהי' החליצה כשרה, א"ו ל"ש ופסול, ואם תאמר כהגבעת פנחס, דהפסול של חלצה בשנים הוא משום הד"מ שבו, א"כ למה יהי' פסול בקבלו עלייהו, א"ו דהפסול לאו משום הכי הוא, אלא משום דבחליצה גופי' כתיב ג' דיינים, וכל שלא עשתה המעשה באיש דהיינו החליצה כדכתיב בפרשה בפני ג', מעכב אפילו בדיעבד ופסול, וכנ"ל:

ונראה עוד דלאו דוקא משום החליצה לבד פסול בחלצה בשנים, אלא גם משום האמירה והרקיקה, דנהי דהאמירה והרקיקה לא מעכבי כל עיקר, מ"מ עכ"פ ראוי לאמירה ורקיקה בעינן, וכשאינו ראוי מעכבין, והיינו דבעינן שיהי' ראוי לאמירה ורקיקה כמצותו, בפני ג', ובחלצה בשנים אינו ראוי לאמירה ורקיקה כמצותו בפני ג', ולזה גם האמירה והרקיקה מעכבין, ופסול בדיעבד גם עבורם, וכמ"ש כיוצא בזה הב"ש בסי' קס"ט סוף ס"ק ל"ט, עיי"ש, ודוק, מיהו י"ל דזה שפיר הוי ראוי לילך בפני ג' או להביא ג' לכאן ולומר ולרוק לפניהם, משא"כ בסומא בב"ש שם:

כלל הדברים, דהאמירה והרקיקה צריכין שיהי' ראוין להיעשות כמצותן, ואי לאו הכי מעכבין, והמעשה באיש דהיינו חליצת הנעל צריכה שתיעשה כמצותה, ואי לאו הכי מעכבת, ואף שעצם המעשה באיש נעשה, אבל לא כמצותה בכל הפרטים, וכן לעצם האמירה והרקיקה ראוי, אבל לא לכמצותן בכל הפרטים, כל זה מעכב, ופסולה החליצה גם בדיעבד, וכל זה ברור ומוכרח, וכנ"ל:

ובר מן דין יש לתמוה על הגבעת פנחס, דמתרץ לפי שיטתו הא דחלצה בלילה דפסול, משום דהוי' כד"מ, ומה יענה הגאון ז"ל להא דחליצה בפני ב"ד של גרים דפסול, עד שיהא אביו ואמו מישראל, ופסול זה היינו אפילו דיעבד החליצה פסולה, וזה נכלל בכלל מה דקתני במשנה דק"ד ע"ב שם, חלצה ונמצא אחד מהם קרוב או פסול חליצתה

פסולה, ופסול היינו הפסול לחליצה, ויש בכלל זה ג"כ גר שאין אביו ואמו מישראל, וקתני חליצתה פסולה דיעבד, והכי משמע בהרמב"ם בפ"ד מה' יבום ה"ה, עייש"ה, וכן מבואר להדיא בטור וש"ע סי' קס"ט ס"ב, שכתבו שם וז"ל, נמצא אחד מהם קרוב או פסול או גר פסול, ואפילו הי' אביו גר ואמו ישראלית פסול, עד שיהא אביו ואמו מישראל, וכו', ומיהו חליצה פסולה מיהא הויא לפוסלה על האחים, עכ"ל, הרי להדיא דחליצה לפני גר גם בדיעבד פסולה, והרי בדיני ממונות גר דן את גר חבירו אפילו לכתחלה, ובאמו מישראל דן אפילו ישראל, כמבואר שם ביבמות ק"ב, וכאן בחליצה אפילו בדיעבד החליצה פסולה, אפילו בחליצת גרים, עד שיהיו אביו ואמו מישראל, וכנ"ל, ומאיזה טעם היא זאת לפסול החליצה אפילו דיעבד, מאחר שגוף המעשה באיש שמעכב עשתה, וע"כ צ"ל דכל שלא עשתה המעשה באיש כמצותה, בב"ד של ישראל, מעכב ופסול, וכן כל שהאמירה והרקיקה אינן ראוין להעשות כמצותן, בפני ב"ד של ישראל, מעכבין, ופסולה החליצה, וכנ"ל:

ובהיות כן, כל שלא ראו ג' הדיינים חליצת הנעל, מאחר דהתורה אמרה לעיני הזקנים וחלצה נעלו, דהיינו דצריכי דייני למיחזי חליצת הנעל, וא"כ לא נעשה המעשה באיש כפי מצות התורה, שלא הי' חליצת הנעל לעיני הזקנים, כמו שאמרה התורה, מעכב והחליצה פסולה, מככה יעשה לאיש, ככה ככל מצות התורה, וכנ"ל:

והגם דרבא אמר ג"כ צריכי דייני למיחזי רוקא כי נפיק מפומא דיבמה דכתיב לעיני הזקנים וירקה, ואעפ"כ כתב הרמב"ם בפ"ד מה' יבום הפ"ג וז"ל, וכן אם לא ראו הדיינין הרוק כשיצא מפיה כשר, וכשר היינו שכבר יצאה בדיעבד ידי מצות רקיקה, ושוב אינה צריכה לחזור ולרוק עוד הפעם לראיית הדיינים, כמ"ש הב"ש בסי' קס"ט ס"ק ל"ט, הרי חזינן דראי' זו של הדיינין אינה מעכבת כ"כ, ואף דרקיקה כל עיקרה אינה מעכבת אף שלא רקקה כלל, מ"מ היינו שהחליצה כשרה, והיא מותרת לשוק, אפילו בלא הרקיקה, אבל מ"מ מצות רקיקה לא קיימה, ולמה לא תהא צריכה לחזור ולרוק עוד הפעם לראיית הדיינים, כדי לקיים מצות רקיקה כהוגן, וע"כ צ"ל דנהי דצריכי דייני למיחזי, מ"מ היינו לכתחלה, אבל אין קפידא כ"כ בראי' הזאת להצריכה בדיעבד לחזור ולרוק עוד הפעם בשביל זה, וא"כ כיון דראי' הזאת קילא כ"כ, לכאורה י"ל דה"ה כשלא ראו הדיינים חליצת הנעל אין זה מעכב, דהא חזינן דראי' זו רק לכתחלה נאמרה, וכנ"ל:

אמנם כבר כתבו ביש"ש ובב"ש שם, דהיינו טעמי' דהרמב"ם דבלא ראו הדיינין הרוק דכשר, משום דס"ל דדרשת רבא לעיני הזקנים וירקה, דצריכי דייני למיחזי הרוק, אינו לימוד גמור, אלא אסמכתא, דלעיני הזקנים לא קאי אלא אדסמיך לי', דהיינו על וחלצה

נעלו, דצריכי דייני למיחזי חליצת הנעל, אבל וירקה לא קאי על לעיני הזקנים, דוירקה בפניו כתיב, וקאי וירקה על בפניו, ולא על לעיני הזקנים, אלא למצוה לכתחלה אמר רבא זה ואסמכי' אקרא דלעיני הזקנים וירקה, ולזה בדיעבד כשר, אבל ראיית חליצת הנעל, דהוא לימוד גמור, פשטי' דקרא, מעכב אפילו בדיעבד, עיי"ש בדבריהם ז"ל:

והרמב"ם דייק לי' זה דדרשת רבא אינו אלא אסמכתא, כמ"ש ה"ה שם, מדלא אמר רבא אי לא חזו דייני רוקא לאו כלום הוא, כמו שאמר שם מקודם אכלה תומא ורקתה לא עשתה ולא כלום, וכאן שינה ואמר צריכי דייני למיחזי, ש"מ דרק לכתחלה הוא דצריכי למיחזי, וע"כ משום דאין זה אלא אסמכתא, וכנ"ל:

והא דשבק רבא הלימוד העיקרי דצריכי דייני למיחזי חליצת הנעל, ונקט האסמכתא דצריכי למיחזי הרקיקה, היינו משום דהלימוד העיקרי הוא פשטי' דקרא, ולא צריך רבא לאשמעינן זה, וכמו דלא צריך לאשמעינן דצריכה היבמה לחלוץ הנעל, דכן כתיב להדיא, וה"ה זה כתוב להדיא, ונגשה וכו' לעיני הזקנים וחלצה נעלו, דהיינו שתחלוץ נעלו לראיית הזקנים, ולזה לא אמר רבא זה, רק אתי לאשמעינן דגם הרקיקה צריכי דייני למיחזי, אמנם זה הוא רק אסמכתא, דבאמת לא קאי לעיני הזקנים על וירקה, וכנ"ל:

והא דאמר שם בדף ק"א, דלעיני מיבעיא לי' לכדרבא דצריכי דייני למיחזי וכו', הרי דלימוד גמור הוא, דהא מצריך לעיני להכי, ולא לפרט לסומים, עיי"ש, [ומהרש"ל שם השיג באמת על הרמב"ם מכח זה, עיי"ש,] אבל באמת לק"מ, דפשוט מאוד דאין כוונת הגמ' לומר דלעיני אתי לכדרבא לגמרי, דצריכי דייני למיחזי הרקיקה, דהא מדברי רבא עצמו שמעינן דאין זה אלא אסמכתא, וכנ"ל, אלא כוונת הגמ' היא דלעיני לא אתי לפרט לסומים, אלא לכדרבא דצריכי דייני למיחזי, אבל היינו למיחזי החליצה, כדכתיב לעיני הזקנים וחלצה, ויען כי מדרבא נשמע דמפרש לעיני הזקנים לראיית הזקנים, לזה אמר לכדרבא, דהיינו לראיית הזקנים, ולא לפרט לסומים, אבל לא למה שמסמיך רבא לעיני הזקנים על וירקה, רק כפשטי' דקרא, לעיני הזקנים וחלצה, דצריכי דייני למיחזי החליצה, וז"פ:

ענף י"ב

אמנם כל הנ"ל כתבתי לפי הבנת מהרש"ל והב"ש בדברי הרמב"ם, דס"ל דגם בלא ראו הדיינים הרוק כלל כשר, וכנ"ל, אבל לפענ"ד לולא דבריהם ז"ל הייתי אומר דגם הרמב"ם ס"ל דדרשת רבא לעיני הזקנים וירקה היא דרשה גמורה, דלעיני הזקנים קאי על כל הכתוב בהענין, וחלצה וכו' וירקה בפניו, הכל צריך להיות לעיני הזקנים, ר"ל לראיית הזקנים, ומ"ש המהרש"ל והב"ש דוירקה קאי על בפניו, אמת הוא, אבל קאי ג"כ על מ"ש

לעיל לעיני הזקנים, דוירקה בפניו צריך להיות לעיני הזקנים, שהזקנים צריכים לראות זה, שרוקקת בפניו, ומכח זה חידש רבא דצריכי דייני למיחזי רוקא כי נפיק מפומא דיבמה, דכתיב לעיני הזקנים וירקה, ור"ל דמאחר דוירקה צריך להיות לעיני הזקנים, לזה צריכין לראות כשהרוק יוצא מפיה, דאז כשהרוק יוצא מפיה היא יורקת, ואז צריכי דייני למיחזי, משא"כ אם אינם רואים כשהרוק יוצא מפיה, אף שרואים אח"כ הרוק כשהוא נגד פניו, אעפ"כ לא מתקיים בזה שפיר לעיני הזקנים וירקה, דהא הוירקה דהיינו הוצאת הרוק מפיה אינו לעיני הזקנים, וזה הוא עיקר חידושו של רבא כאן דצריכי למיחזי כי נפיק מפומא דיבמה, ולא סגי בראי' דאח"כ:

ובזה סובר הרמב"ם דלא אמר רבא זה אלא לכתחלה, אבל בדיעבד כשלא ראו הדיינים הרוק כשיצא מפיה כשר, והיינו כשראו עכ"פ הרוק כנגד פניו של יבם, רק שלא ראו אותו כשיצא מפיה, אבל כשלא ראו הרוק כלל גם כשהוא נגד פניו של יבם, צריכה לחזור ולרוק, כדי לקיים מצות וירקה בפניו לעיני הזקנים, דהיא דרשה גמורה, וכנ"ל, ומה דכשר דיעבד כשלא ראו יציאת הרוק מפיה, אף דזה הוא עיקר הרקיקה, וכנ"ל, מ"מ מאחר דראו הרוק כנגד פניו של יבם, גם בזה מתקיים הקרא דלעיני הזקנים וירקה בפניו, דכיון שהרוק הולך נגד פניו מכחה שהוציאתו מפיה, גם זה הוי רקיקה שלה, וקרינן בי' גם בזה עצמו וירקה בפניו, תדע לך שכן הוא, דהא כתיב וירקה בפניו, דהרקיקה שלה צריכה להיות נגד פניו דוקא, ושלא כנגד פניו אינו כלום, ואי נימא דרק הוצאת הרוק מפיה היא הרקיקה ולא יותר, א"כ כשהיא ארוכה והוא גוץ, דכשיוצא הרוק מפיה אינו לנגד פניו, אף דמטי אח"כ בדרך הליכתו לנגד פניו, מ"מ איך קרינן בזה וירקה בפניו, דהא בשעה שיורקת ומוציאה הרוק מפיה אינו כנגד פניו, והי' ראוי בזה שתשוח עצמה עד לנגד פניו ותרוק, באופן שבעת הוצאת הרוק מפיה יהי' פיה נגד פניו של היבם, ואיך אמרינן שם בפמו"ח דק"ה ע"ב היא ארוכה והוא גוץ בעינן ער דמטי להדי פיה והדר אזיל, עיי"ש, ומה בכך דמטי להדי אפיה, מאחר דבשעת הרקיקה שהיא הוצאת הרוק מפיה לא הי' הרוק נגד פניו איך מתקיים בזה וירקה בפניו, שהרקיקה תהי' נגד פניו, וע"כ צ"ל דהא ליתא, אלא דלאו דוקא בשעת הוצאת הרוק מפיה היא הרקיקה שלה, אלא גם כל זמן הליכת הרוק מכחה היא הרקיקה שלה, ולזה כי מטי הרוק להדי אפיה בדרך הליכתו מכחה שפיר מתקיים בזה וירקה בפניו, וא"כ ה"ה כי לא חזי דייני הוצאת הרוק מפיה, רק אח"כ כי מטי הרוק להדי אפיה, ג"כ שפיר מתקיים בזה לעיני הזקנים וירקה, דגם אז היא הרקיקה דידה, שהולך הרוק מכחה, וכנ"ל, ולא אמר רבא דצריכי דייני למיחזי הוצאת הרוק מפיה דוקא אלא לכתחלה, על צד היותר טוב, שיראו עיקר

הרקיקה, אבל מעיקר הדין בדיעבד גם בראיית הרוק כשהוא נגד פניו סגי, דגם בהכי מתקיים שפיר לעיני הזקנים וירקה, וכנ"ל:

ובזה מורווח לן היטב לשון הרמב"ם שם בפ"ד מה' יבום הכ"ג, וז"ל שם, רקקה וקלטתו הרוח קודם שיגיע לכנגד פניו, כגון שהיתה ארוכה והוא קצר, אינו כלום, ואם אחר שהגיע לנגד פניו אעפ"י שלא הגיע לארץ כשר, וכן אם לא ראו הדיינין הרוק כשיצא מפיה כשר, עכ"ל, ויש לדקדק מה הוא הוכן שכתב הרמב"ם בזה, וכי איזה היתלות יש לו לדין הזה בדין הקודם, ולפי הנ"ל א"ש, דכמו בדין הקודם בהיא ארוכה והוא קצר אחר שהגיע הרוק לנגד פניו כשר, אף דבשעת עיקר הרקיקה כשיוצא מפיה לא הי' לנגד פניו, מ"מ כשמגיע הרוק לנגד פניו בדרך הליכתו מכחה שפיר מתקיים בזה וירקה בפניו, כמו כן אם לא ראו הדיינין הרוק כשיצא מפיה, רק אח"כ כשהוא נגד פניו, ג"כ קרינן בי' לעיני הזקנים וירקה, וכשר, אף שלא ראו עיקר הרקיקה כשיוצא מפיה, וכנ"ל:

ובזה א"ש ג"כ מ"ש הרמב"ם שם ה"ז, וז"ל, ואח"כ עומדת ויורקת בארץ כנגד פניו רוק הנראה לדיינין וכו' וצריכין הדיינין לראות הרוק היוצא מפיה, עכ"ל, מתחלה כתב בדרך הכרח, שצריך שיהי' רוק הנראה לדיינין, והוא מהמשנה בדף ק"ה שם, ונפקא לן זה מלעיני הזקנים וירקה בפניו, וכנ"ל, וזה מעכב הרקיקה אפילו בדיעבד, וכנ"ל, ושוב כתב מימרא דרבא, דצריכין הדיינין לראות הרוק היוצא מפיה, ור"ל כשיוצא מפיה, וע"ז כתב בהכ"ג שאם לא ראו כשיצא מפיה כשר, דרבא רק לכתחלה אמר זה, מדלא אמר לא עשתה כלום, רק צריכי דייני למיחזי, וכמ"ש ה"ה שם, וכנ"ל:

באופן שיצא לנו מזה דין חדש, דהא דקיי"ל באבה"ע סי' קס"ט סל"ח דאם לא ראו הדיינין כשיצא הרוק מפיה כשרה, היינו דוקא כשראו עכ"פ הרוק אחרי כן כנגד פניו, אבל כשלא ראו הרוק כלל צריכה לרוק פעם אחרת, לעיני הדיינים, וכנ"ל:

ובאמת תמהני על מה שנראה מדברי מהרש"ל והב"ש שם דלהרמב"ם והש"ע גם כשלא ראו הדיינים הרוק כלל כשרה הרקיקה, דלעיני הזקנים וירקה אינו לימוד גמור אלא אסמכתא, עיי"ש בדבריהם ז"ל, ואיך אפשר לומר כן כלל, דהא ברור מללו הרמב"ם והש"ע דאם לא ראו הדיינין כשיצא הרוק מפיה כשר, משמע להדיא דדוקא בכה"ג שלא ראו הרוק כשיצא מפיה הוא דכשר, הא לא ראו הרוק כלל אינו כשר, דאל"כ למה לא כתבו סתם דאם לא ראו הדיינים הרוק כשר, והי' בזה יותר רבותא דאף שלא ראו הרוק כלל כשר, ומדלא כתבו כן ע"כ צ"ל דבלא ראו הרוק כלל באמת פסול, וצריכה רקיקה אחרת, ורק בלא ראו כשיצא הרוק מפיה כשר בדיעבד, דפרט זה של הראיה כשיוצא

מפיה הוא רק לכתחלה למצוה מן המובחר, וכנ"ל, אבל עיקר הדרש של רבא לעיני הזקנים וירקה היא דרשא גמורה, דצריכי דייני למיחזי הרקיקה, וכנ"ל:

ולפ"ז הא דאמרינן שם בדף ק"א דלעיני מיבעיא לי' לכדרבא וכו' הוא כפשוטו, דדרשת רבא לעיני הזקנים וירקה הוא לימוד גמור, דצריכי דייני למיחזי הרקיקה, ולמובחר הוא לראות כשיוצא הרוק מפיה, וכנ"ל, אמנם פשיטא דה"ה וכש"כ דלעיני אתי ג"כ דצריכי דייני לראות חליצת הנעל, רק דזה לא צריך רבא לאשמעינן, דפשיטא, והוא פשוטו של קרא, וכנ"ל, אלא בא לאשמעינן דלעיני הזקנים לא קאי דוקא אדסמיך לי', דהיינו על וחלצה נעלו, אלא קאי על כל הכתוב בהענין, גם על וירקה, וכנ"ל:

וממילא מאחר דלעיני הזקנים וחלצה וכו' וירקה הם לימודים גמורים, דהחליצה והרקיקה צריכים להיות לראיית הזקנים, א"כ פשיטא שאין זה רק למצוה בעלמא לכתחלה, אלא דבחליצה, שהיא המעשה באיש, דכתיב בה ככה, מעכב ראיית הדיינים אפילו בדיעבד, והחליצה פסולה משום זה, דכל שלא נעשה המעשה באיש כפי מצות התורה בכל פרטיה מעכב, וכנ"ל באורך, ובהרקיקה כשלא ראו הדיינים הרוק כלל צריכה לחזור ולרוק, לקיים מצות לעיני הזקנים וירקה, וכנ"ל:

ענף י"ג

ומעתה מאחר שנתברר לנו בעזה"י דהנכון כדעת מהרש"ל והב"ש דכשלא ראו הדיינים חליצת הנעל החליצה פסולה, דככה יעשה לאיש כתיב, כל שהוא מעשה באיש דהיינו חליצת הנעל מעכב כשלא נעשה כפי כל מצותיה, ומידי דהוי אחלצה בפני שנים או בפני ב"ד של גרים דפסול מה"ט, וכנ"ל באורך, מעתה נבא אל מ"ש בגבעת פנחס שם לצדד ההיפוך בזה:

והנה יסוד דבריו בזה הוא, מ"ש הרמב"ם הנ"ל דמה דאמר רבא צריכי דייני למיחזי רוקא וכו' דכתיב לעיני הזקנים וירקה, הוא רק לכתחלה, אבל בדיעבד כשר וא"צ לחזור ולרוק, הרי דלעיני הזקנים הוא רק לכתחלה, ומ"ש הב"ש דדוקא לענין הרקיקה כתב הרמב"ם כן, משום דדרשת רבא לעיני הזקנים וירקה הוא רק אסמכתא, אבל לעיני הזקנים וחלצה, דסמוך לי', הוא לימוד גמור, ומש"ה גם בדיעבד מעכב כשלא ראו חליצת הנעל, זה לא נראה לו כ"כ להגבעת פנחס, דהא בריש פמ"ח משמע דדרשה גמורה היא דרשת רבא, דקאמר דלעיני לכדרבא וכו', ואיך שבק עיקר דרשא לעיני הזקנים וחלצה, ונקט האסמכתא לעיני הזקנים וירקה, וע"כ דגם לעיני הזקנים וירקה היא דרשה גמורה, גם טעם הלבוש בזה, דלעולם דרשה גמורה היא, אלא משום דלא סמוך לוירקה הוא רק לכתחלה, משא"כ לוחלצה דהוא סמוך הוא לעיכובא, הוא דחוק מאוד, ולזה נראה יותר

דדרשא גמורה היא, אלא דס"ל לרבא דכולי מלתא דלעיני הזקנים אינו אלא לכתחלה, גם לעיני הזקנים וחלצה, עכת"ד, ועיי"ש:

ובאמת שזה תמוה ביותר, דמאחר דאמרינן דדרשה גמורה היא, לעיני הזקנים וחלצה, לעיני הזקנים וירקה, א"כ מהיכי תיתי לומר דזה הוא רק לכתחלה, אבל בדיעבד לית לן בה, אפילו שלא לחזור ולרוק, ומה נשתנה זה מהא דוירקה בפניו, דהרקיקה צריכה להיות נגד פניו, ומה"ט בהיא ארוכה והוא גוץ וקלטתו הרוח להרוק קודם שהגיע לנגד פניו לא עשתה כלום, וצריכה לרוק פעם אחרת, ולמה לא אמרינן כן גם בלעיני הזקנים וירקה, כיון דדרשה גמורה היא דהרקיקה צריכה להיות לראיית הזקנים, אם לא ראו צריכה לרוק פעם אחרת, ומכש"כ כשלא ראו המעשה באיש, דהיינו החליצה, למה לא נימא דמעכב ופסול, כמו דאמרינן בחלצה בשנים ובחלצה בפני ב"ד של גרים, וכי במאי עדיף הלימוד מזקני שנים ואין ב"ד שקול הרי ג', וכן הלימוד מבישראל ולא ב"ד של גרים, מהלימוד מלעיני הזקנים וחלצה, דצריכי דייני למיחזי החליצה, דנימא דאלו לעיכובא וזה רק ללכתחלה, ורבא גופי' מנ"ל זאת דלעיני רק לכתחלה, ומ"ש הגפ"נ שם מטעמיה שיבוארו בסמוך בס"ד, גם אנחנו נבאר בסמוך בעזה"י שאין שום הכרח וראי' וטעם לזה מכל מה שהביא שם:

וע"כ צ"ל דהא ליתא, רק מה דנראה מדברי רבא דלא אמר זה אלא לכתחלה, כמ"ש הרמב"ם וה"ה שם, הוא כמ"ש הב"ש וכ"כ מהרש"ל והב"ח שם, דלעיני הזקנים וירקה הוא רק אסמכתא, דלא קאי אלא על וחלצה דסמוך לי', ובחליצה באמת מעכב ראיית הזקנים, אבל ברקיקה הוא רק לכתחלה, מכח האסמכתא, ומה שהקשה ע"ז הגפ"נ מהא דקאמר דלעיני מיבעיא לי' לכדרבא וכו', ואיך שבק עיקר דרשא ונקט האסמכתא, אין זה קושיא כלל, דהא הגמרא לא נחית שם לפרש מה דצריכי דייני למיחזי, אם החליצה אם הרקיקה, אלא דעיקר מגמת הגמרא שם היא לומר דלעיני לא אתי לפרט לסומים כדאמר מר, אלא לדצריכי דייני למיחזי, ולזה הביא ע"ז הא דרבא, דמפורש בדבריו דלעיני הזקנים היינו דצריכי דייני למיחזי, וקאמר ע"ז דלעיני אתי לכדרבא, ור"ל דצריכי דייני למיחזי, ולא לפרט לסומים, והגם דרבא נקט לי' בדרך אסמכתא על הרקיקה, וקרא לאו להכי אתי, רק על החליצה, זה מובן לכל המדייק בדברי רבא, דלא אמר זה אלא לכתחלה, דעיקר הקרא דלעיני קאי על וחלצה דסמיך לי', ולא נחית הגמרא לפרש זה כאן, ולא בא הגמ' לומר כאן אלא דלעיני לכדרבא ולא לכדאמר מר, וכנ"ל, וז"פ:

שוב ראיתי בשו"ת דברי חיים להגה"ק מצאנז ז"ל בח"א, אבה"ע סי' ק"ה, שכתב כעין זה, וכתב עוד דכזה שכיח בש"ס דהגמ' מנקיט רק האסמכתא:

ומכש"כ לפי מה שכתבתי אני בעניותי לעיל, דגם הרמב"ם ס"ל דדרשת רבא לעיני הזקנים וירקה דרשה גמורה היא, ולזה כשלא ראו דייני הרוק כלל צריכה באמת לרוק פעם אחרת, ולא הכשיר הרמב"ם בדיעבד אלא כשלא ראו יציאת הרוק מפיה, דפרט זה לא אמרו רבא אלא לכתחלה, למצוה מן המובחר, לראות עיקר הרקיקה, וכנ"ל, ולפ"ז בודאי א"ש בפשיטות הא דקאמר הגמ' דלעיני מיבעיא לי' לכדרבא, דדרשת רבא בעיקרה, לעיני הזקנים וירקה, דרשה גמורה היא, וה"ה ומכש"כ דדרשינן לעיני הזקנים וחלצה, דסמיך לי', אלא דזה פשיטא ולא איצטריך רבא לאשמעינן, וכנ"ל, ועכ"פ שוב אין ראי' כלל מהא דמכשיר הרמב"ם בדיעבד דלעיני הזקנים הוא רק לכתחלה, דז"א דהרמב"ם לא מכשיר אלא במאי דהוא רק למצוה מן המובחר לכתחלה, אבל עדיין קרינן בי' לעיני הזקנים וירקה, וכנ"ל, אבל כשלא ראו הרוק כלל, דלא קרינן בי' כלל לעיני הזקנים וירקה, גם הרמב"ם אינו מכשיר הרקיקה, וצריכה לרוק פעם אחרת לעיני הזקנים, וכנ"ל, וכשלא ראו חליצת הנעל החליצה פסולה, דככה יעשה לאיש כתיב לעיכובא, וכנ"ל:

ומ"ש הגבעת פנחס עוד ראי' שם באות א' מהא דצריכי דייני למקבע דוכתא, דיליף רבא מקרא, ואעפ"כ אינו מעכב בחליצה, ולא אמרינן דבעינן שתהי' המעשה באיש דוקא לפני הזקנים דקבעי דוכתי, אלא אמרינן דדוקא עיקר המעשה מעכב, עכ"ד, לפענ"ד אין מזה ראי' כלל, דהא רבא מפיק לי' זה דצריכי דייני למקבע דוכתא מדכתיב ועלתה יבמתו השערה אל הזקנים, ופירש"י שם בר"פ מ"ח דק"א ע"ב בד"ה השערה מקום מזומן לכך משמע, עכ"ל, וכבר נודע מ"ש התו' דמשו"ה צריך ריבוי להדיוטות דהשערה משמע סנהדרין, וכנ"ל בסימן הקודם, וכיון שבאמת מרבינן הדיוטות, הרי חזינן דהשערה הוא לאו דוקא, אלא שדיבר הכתוב בהוה, לילך אל מקום מושב הסנהדרין, כי שם ימצא תמיד ג' מזומנים, אבל באמת גם בג' מן השוק סגי, וכנ"ל, וכיון דהשערה הוא לאו דוקא, א"כ גם קביעות מקום לחליצה דילפינן מהשערה הוא לאו דוקא, אלא דלכתחלה אמר רבא למקבע דוכתא, כדי לצאת גם ידי פשטות הכתוב דהשערה, דמשמע מקום מזומן לכך, וכמו דאמרינן שם דף ק"ג ע"ב לענין הקנאת הנעל להיבם, דהגם דבאמת נעלו לאו דוקא הוא, דנעל נעל ריבה נעל של כל אדם, ונעלו היינו נעל הראוי לו, אעפ"כ אמר ר' יוסף לכתחלה להקנות הנעל להיבם, עיי"ש, והיינו כדי לצאת לכתחלה גם ידי פשטות הכתוב, וכמו כן אמה רבא לכתחלה למקבע דוכתא, כדי לצאת ידי פשטות הכתוב דהשערה, הגם כי השערה הוא באמת לאו דוקא, ואחשוב כי בימי הסנהדרין הי' המנהג לילך לחליצה אל מקום מושב הסנהדרין, כדכתיב ובועז עלה השערה, והי' זה מעין

ענין יבום וחליצה, כנודע, וכהיום דבעו"ה אין סנהדרין צריכין לכתחלה למקבע דוכתא, וכל זה כדי לקיים גם פשטות הכתוב דהשערה כפי האפשר, אבל בדיעבד אין כל זה מעכב, דמריבוי דהדיוטות שמעינן דהשערה הוא לאו דוקא, וכנ"ל, אבל לעיני הזקנים דדוקא ודוקא הוא, דצריכי דייני למיחזי החליצה, פשיטא דמעכב אפילו בדיעבד, דלאו דוקא עיקר המעשה באיש מעכב, אלא גם כשלא נעשה המעשה באיש כפי כל חקותיה ומצותיה שצותה התורה מעכב, כמו חלצה בשנים ובב"ד של גרים, וכנ"ל:

ענף י"ד

ומ"ש עוד הגפ"נ שם באות ב', והביא דברי הב"ש סי' קס"ט ס"ק ל"ט, שמדייק מדברי התו' יבמות ק"ג ע"א בד"ה והחולצת מן הסומא חליצתה כשרה, וא"ת מהיכי ס"ד למעוטי סומא וי"ל מדכתיב לעיני הזקנים והו"א דה"ה לפני יבם, א"נ משום דכתיב וירקה בפניו דהוי כמו לעיניו, קמ"ל דלא, עכ"ל התו', והנה הא דהחולצת מן הסומא חליצתה כשרה, לפי פשטות הלשון היינו דוקא דיעבד, וכמו שפסק באמת הרמב"ם בפ"ד מה' יבום ה"ח, עיי"ש, וא"כ קושית התו' ע"ז היא, מהיכי ס"ד למעוטי סומא אפילו בדיעבד דאיצטריך לאשמעינן דכשרה, וע"ז תירצו מדכתב לעיני הזקנים הו"א דה"ה לפני היבם, הרי דס"ל להתו' דלעיני הזקנים מעכב אפילו בדיעבד, ומשום זה הי' הו"א לומר דה"ה דבעינן לפני היבם ומעכב דיעבד, ופירש הב"ש דהא דלעיני הזקנים מעכב דיעבד היינו כשלא ראו החליצה, דהוא לימוד גמור לעיני הזקנים וחלצה, ומשום זה הי' הו"א לומר דגם ביבם סומא פסולה החליצה דיעבד, משום שלא ראה החליצה, אבל משום הרקיקה לא הי' הו"א לפסול ביבם סומא לפי תירוץ זה, דגם ראיית הדיינים אינו מעכב ברקיקה, ואפילו ביבם סומא דאינו ראוי לבילה, דהיינו לראות הרוק, ג"כ אינו מעכב, דכל עיקרו של ראיית הרוק דילפינן מלעיני הזקנים וירקה הוא רק אסמכתא לפי דעת הב"ש, וכנ"ל, אבל לפי תירוץ הב', דמשום דכתיב וירקה בפניו דהוי כמו לעיניו, הי' הו"א למיפסל אפילו דיעבד ביבם סומא, הי' ההו"א לפסול משום הרקיקה, דהגם דרקיקה אינה מעכבת כל עיקר, מ"מ ראוי לבילה עכ"פ בעינן, דהיינו ראוי לרוק בפניו, שהוא לעיניו, משא"כ ביבם סומא אינו ראוי אפילו לרוק לעיניו, מעכב ופסולה החליצה גם דיעבד, דהא מקרא מפורש הוא וירקה בפניו, דהיינו לעיניו, והי' ההו"א דמשום זה אם לא ראה היבם הרקיקה צריכה לרוק פעם אחרת, וכשהוא סומא דאינו ראוי לבילה, דהיינו לראות הרקיקה, הרקיקה לעיניו מעכבת, ופסולה החליצה גם דיעבד, משא"כ ראיית הזקנים את הרוק, דהיא רק אסמכתא, ומשו"ה כשלא ראו הרוק אינה צריכה אפילו לחזור ולרוק לפי דעת הב"ש בדברי הרמב"ם והש"ע, וכנ"ל, ולזה גם ראוי לבילה

אינו מעכב בזה, וכנ"ל, עכת"ד הב"ש שם בקצת תוספת ביאור, ועכ"פ שמעינן לפ"ז גם מהתו' דכשלא ראו הדיינים חליצת הנעל החליצה פסולה גם דיעבד, וכנ"ל:

וע"ז כתב הגפ"נ שם דאינו מוכרח, דהב"ח כתב שם דיש לפרש דברי התו' לענין לכתחלה, די"ל דחולצת מן הסומא הוא אפילו לכתחלה, והא דקתני החולצת מן הסומא כשירה בדיעבד, משום סיפא דקתני פסולה נקט הכי, וכמ"ש כן הנמוק"י, עיי"ש, וע"ז הקשו התו' דמהיכי ס"ד למעוטי סומא לכתחלה, ותירצו מדכתיב לעיני הזקנים דלכתחלה צריכי דייני למיחזי, והו"א דה"ה לפני יבם, אבל פסול דיעבד אין גם בראיית הזקנים, עיי"ש בב"ח ובגפ"נ:

אמנם באמת הב"ח לא כתב זה שם אלא לצדד כן בדרך אפשר, אבל בסוף לא מסיק כן, וכתב וז"ל, אלא דלפ"ז היו דבריהם סתומים והוי להו לפרש, ועוד דבר"פ מ"ח וכו' ולפיכך נראה דדעת התו' כדפרישית לעיל, עכ"ל, ור"ל דאלו הי' דעתם כהנ"י דסומא חולץ לכתחלה, רק דמשום סיפא דקתני פסולה נקט ברישא לענין סומא לשון דיעבד, כל כגון זה הי' להם להתו' לפרש, ומדסתמו ולא פירשו כלום בזה, ע"כ צ"ל דס"ל דהדברים כפשטן, דרק בדיעבד החולצת מן הסומא כשירה, ועוד דבריש פ' מ"ח ק"א א' בד"ה זקני משמע להדיא מדבריהם כן, דרק בדיעבד חליצת סומא כשירה, שכתבו שם וז"ל, ואמר ר"י דהזקנים דלעיני איצטריך למיכתב, דאי הוה כתב ונגשה יבמתו לעיניהם, ה"א אי יבם סומא לא יחלוץ, ולהכי כתיב לעיני הזקנים, אבל חלצה מן הסומא חליצתה כשרה, עכ"ל התו' שם, הרי שדקדקו התו' לכתוב לשון דיעבד, אבל חלצה וכו', ולא כתבו אבל יבם סומא חולץ, משמע דרק בדיעבד חליצת סומא כשרה, ולא לכתחלה, והא שכתבו מקודם דהו"א דיבם סומא לא יחלוץ. ע"כ צ"ל דר"ל דהו"א דלא יחלוץ כלל אפילו כשאין שם אח אחר אלא הוא, וכדומה, דהוא כדיעבד, ואולי לזה דקדקו ולא כתבו אינו חולץ, רק לא יחלוץ, דזה יותר נוטה ללשון דיעבד, וכנ"ל, ודוק, ועכ"פ חזינן דהתו' ס"ל דרק בדיעבד חליצת סומא כשרה, ולזה סיים הב"ח ולפיכך נראה דדעת התו' כדפרישית לעיל, ור"ל כדפירש לעיל דהתו' לענין דיעבד איירי, וכנ"ל, ומכח זה כתב ג"כ הב"ש בסוף הס"ק הנ"ל דמשמע מתו' דיבם סומא אין חולץ לכתחלה, וברור דהתו' ס"ל כן, וכנ"ל:

אמנם מ"ש הגפ"נ עוד, דאפילו אם כן הוא כוונת התו', דהי' הו"א לפסול חליצת סומא בדיעבד, מלעיני הזקנים וה"ה לפני היבם, אעפ"כ אין שום ראי' מדבריהם לעכב אם לא ראו, דאפילו אם בלא ראו החליצה כשר, רק דלכתחלה בעינן לראות, וה"ה ליבם, אעפ"כ

ביבם סומא ממילא פסול משום דאינו ראוי לבילה, ר"ל לראות החליצה, וכמ"ש הב"ש עצמו לענין הרקיקה לפי תירוץ הב' של התו', וכנ"ל:

אמת שכן הוא שי"ל כן, ואין הכרח לזה מדברי התו' דפסול בלא ראו, אבל הלא הב"ש לא כתב זה בדרך הכרח, להכריח כן מהתו', רק בדרך פירוש, דמאחר דלעיני הזקנים וחלצה אינו אסמכתא עכ"פ, אלא לימוד גמור, וזה נשמע בכל אופן גם מדברי התו' אפילו לפי פירושו של הגפ"נ, דבאסמכתא לא שייך לומר כל הראוי לבילה, רק חומרא בעלמא לכתחלה, וע"כ דהוא לימוד גמור, פשוטו של מקרא, דהחליצה צריכה להיות לראיית הזקנים, וא"פ מהיכי תיתי נצטרך לומר בזה דוקא משום כל הראוי לבילה, ולמה לא נימא בפשוטו, דכל שהדיינים לא ראו חליצת הנעל, אף שאינם סומים, מ"מ החליצה פסולה, דככה יעשה לאיש כתיב, דכל שלא נעשה המעשה באיש כפי כל מצות התורה מעכב, והחליצה פסולה, וכמו דאמרינן בחלצה בשנים או בב"ד של גרים, וכנ"ל, ולזה פירש הב"ש כן בדברי התו':

ומ"ש הגפ"נ שם עוד, דלהרמב"ם דסומא אינו חולץ לכתחלה, דוירקה בפניו היינו לעיניו, א"כ מנ"ל להברייתא דבדיעבד כשר, ולמה לא נפסול בזה החליצה משום שאינו ראוי לבילה, דהיינו שאינו ראוי לרוק בפניו לעיניו, וע"כ צ"ל דבפניו לאו ביטול הרקיקה, אלא לכתחלה במצות רקיקה, ואע"ג דבפניו כתיב בסמיכות גבי וירקה אפ"ה אינו אלא לכתחלה, וה"ה בלעיני הזקנים דאינו אלא לכתחלה, עכת"ד שם בסוף אות ב', עיי"ש:

לפענ"ד דברים הללו תמוהים מאוד, דהלא זאת אומרת דהגם דוירקה בפניו היא מצוה גמורה, שתרוק לעיני היבם, אעפ"כ אין זה רק מצוה לכתחלה בעלמא, ולא לפסול עי"ז דיעבד כלל, ואפילו לא כדי לומר בו עי"ז כל הראוי לבילה וכו', ומדמינן לזה דה"ה לעיני הזקנים הוא כמוהו רק לכתחלה בלבד, ולא זולת, ולפ"ז רק לכתחלה הוא דצריכי דייני למיחזי החליצה והרקיקה, אבל בדיעבד אף שלא ראו כלום, ואפילו אם גם הם סומים לגמרי, שאינם אפילו ראוים לראות, מ"מ הכל כשר, החליצה והרקיקה, ולפ"ז לדעת התו' ורוב הפוסקים דלהמסקנא לא אתי לעיני רק לכדרבא דצריכי דייני למיחזי, אין לנו שום מקום לפסול בדיעבד החליצה בפני דיינים סומים מלעיני, וגם אפילו להאמר מר דלעיני אתי פרט לסומים, מ"מ לפי הנ"ל לעיני הוא רק לכתחלה, וא"כ אין לנו שום מקום לפסול בדיעבד החליצה בפני דיינים סומים אלא משום דחליצה דומה לד"מ, וא"כ למה דצידד הגפ"נ שם אות ד' דרק מדרבנן הוא כד"מ, יהי' חליצה בפני ב"ד סומים כשרה בדיעבד מדאורייתא, ובקבלו עלייהו ב"ד סומים, תהי' החליצה כשרה בדיעבד גם לדידן, לפי דעת התו' נדה והרא"ש לחד שינויא, הובא לעיל בענף י"א, ואין כל זה

אלא תימה, והנהן דברים שאין הדעת סובלתן, ונגד סוגיא דעלמא, וסתירה מפורשת לזה מדברי התו' הנ"ל, שכתבו לחד תירוצא דמשו"ה הוי ס"ד למיפסל חליצת סומא אפילו בדיעבד, משום דכתיב לעיני הזקנים והו"א דה"ה לפני היבם, הרי דלעיני הזקנים יש בו פסול דיעבד, ואפילו אם תאמר כמ"ש הגפ"נ דהפסול דיעבד הוא רק בסומא משום שאינו ראוי לבילה, וכנ"ל, מ"מ שוב עכ"פ לא נוכל לדמות הא דלעיני הזקנים לוירקה בפניו דגם פסול משום כל הראוי לבילה אין בו:

אמנם גם עיקר הדבר שכתב הגפ"ל, דבפניו לאו ביטול הרקיקה אלא לכתחלה במצות רקיקה, ג"כ תמוה מאוד, דהא מבפניו נפקא לן ג"כ דהרקיקה צריכה להיות נגד פניו, ומהאי טעמא קיי"ל בקלטתו הרוח קודם שהגיע כנגד פניו לא עשתה כלום, וצריכה לחזור ולרוק, ועיין בישו"ש שם ס"ס ל"ט דאפילו חליצה פסולה לא הוי, וכ"כ הב"ש שם ס"ק מ' דאינו פוסל כלל לפי משמעות הש"ס והפוסקים, [זולת לפמ"ש רי"ו, אמנם לפענ"ד גם זה אינו מוכרח, ועיין בביאורי הגר"א על פירוש סדר חליצה ס"ק פ"ד, ודוק.] הרי דקרא דבפניו אינו רק על לכתחלה, אלא דבל"ז אינה רקיקה כלל, ואיה הסכינא חריפא להפסיק הקרא דבפניו, ולומר דלענין המשמעות היוצא ממנו שיהי' נגד פניו הוא ביטול הרקיקה זולת זה, ולענין המשמעות היוצא ממנו שיהי' לעיניו הוא רק לכתחלה בעלמא, א"ו הא ליתא כלל, אלא כל הנאמר בהענין, הן בהחליצה, הן בהרקיקה, הן בהאמירה, לא רק לכתחלה נאמר, אלא כל שלא עשתה הדברים כפי כל הכתוב בהם לא עשתה כלום, אם לא כשבא הדבר רק על דרך אסמכתא, או שיש איזה ריבוי או גילוי דעת מהכתוב להכשיר גם בלא זה, אבל זולת זה כל הכתוב בהם גם לדיעבד נאמר, דאם לא עשתה כפי הכתוב הוי כלא עשתה כלל, לא חלצה, או לא רקקה, או לא אמרה, אלא דהחליצה מעכבת, דכל שלא עשתה החליצה כמצותה לא הותרה לשוק, והרקיקה והאמירה אינם מעכבים ההיתר לשוק, אם לא כשאינו ראוי להאמירה והרקיקה כמצותן:

והא דחליצת סומא כשרה בדיעבד להרמב"ם דבפניו היינו לעיניו ולא פסלינן בזה בסומא מטעם כל הראוי לבילה וכו', כבר נתקשו בזה הב"ש שם ס"ק מ"ח והמשנה למלך פ"ד מה' יבום ה"ח, עיי"ש שהשיגו על ה"ה בזה, והב"ש שם תירץ דבפניו היינו לעיניו הוא רק אסמכתא, ועיקר הפירוש של בפניו הוא שיהי' הרוק נגד פניו, ולזה רק לכתחלה סומא אינו חולץ, עיי"ש, וממילא דלפ"ז אין ללמוד ממנו לדבר אחר שהוא עיקרו של כתוב:

אמנם לפענ"ד י"ל דלעולם ס"ל להרמב"ם דכך הוא עיקר המשמעות של וירקה בפניו שיראה הרקיקה, וכן נראה מדברי התו' הנ"ל שכתבו דוירקה בפניו הוי כמו לעיניו, ואעפ"כ שמעינן מבפניו ג"כ שיהי' הרקיקה נגד פניו, דשקולים הם ב' הפירושים ויבואו

שניהם, והא דחליצת סומא כשרה בדיעבד, היינו כמ"ש התו' הנ"ל בדק"א ע"א בד"ה זקני, דזקני דלעיני איצטריך, דאי הוי כתיב לעיניהם הו"א דיבם סומא לא יחלוץ, ולכך כתיב לעיני הזקנים, הא חלצה מן הסומא כשרה, עכ"ל התו' שם, הרי להדיא דמהזקנים דלעיני ילפינן דחלצה מן הסומא כשרה, והיינו כמו שכתבתי לעיל דדרשה דרבא לעיני הזקנים וירקה דרשה גמורה היא, דלעיני הזקנים קאי על כל הנאמר בהענין, לעיני הזקנים וחלצה וכו' וירקה וכו', שכל זה צריך להיות לעיני הזקנים, וגם הרמב"ם ס"ל כן, ולא הכשיר בדיעבד אלא כשלא ראו הב"ד כשיצא הרוק מפיה, דזה הוא רק למצוה מן המובחר לכתחלה, לראות עיקר הרקיקה, בשעת יציאת הרוק מפיה, ובב"י כתב דרבא דייק לי' זה מדלא כתיב וירקה לעיני, דאז הוי משמע דאחר שיצא הרוק מפיה יראוהו, אבל השתא דכתיב לעיני וירקה בעינן דלחזי כי נפיק רוק מפומה, עכ"ל הב"י, ודיוק זה הוא רק אסמכתא, ולכך הכשיר הרמב"ם בדיעבד כשלא ראו כשיצא הרוק מפיה, אבל בלא ראו דייני הרוק כלל כנגד פניו גם הרמב"ם מודה דצריכה לחזור ולרוק לעיניהם דבעיקרו לעיני הזקנים וירקה דרשה גמורה היא, דצריכי דייני למיחזי הרקיקה, ולזה מאחר דלא כתיב ונגשה וכו' לעיניהם וחלצה וכו' וירקה וכו', רק לעיני הזקנים וחלצה וכו' וירקה וכו', מזה שמעינן דדוקא לעיני הזקנים צריך להיות החליצה והרקיקה, ולא לעיני היבם, ומזה שמעינן דחלצה מן הסומא כשרה, והא דכתיב וירקה בפניו היינו דהרקיקה צריכה להיות נגד פניו, ואעפ"כ לכתחלה צריך היבם לראות הרוק, כדי לקיים לצאת גם ידי פשטות הכתוב דוירקה בפניו דהוי כמו לעיניו, ולכך לכתחלה סומא אינו חולץ, וכנ"ל לענין הקנאת המנעל להיבם, דאף דנעל נעל ריבה נעל של כל אדם, אעפ"כ לכתחלה צריכין להקנות לו הנעל, כדי לצאת גם ידי פשטות הכתוב דנעלו, וה"ה הכא ברקיקה אף דמיתורא דהזקנים ילפינן דדוקא הזקנים צריכים לראות ולא היבם, אעפ"כ לכתחלה צריכינן לצאת גם ידי פשטות הכתוב דבפניו, דיראה היבם את הרוק, ולכך סומא אינו חולץ לכתחלה, בשביל שאינו רואה הרוק, כמ"ש הרמב"ם, אבל בדיעבד כשחלצה מן הסומא החליצה כשרה, ולא שייך בזה למיפסל משום שאינו ראוי לבילה, דהיינו לראות הרוק, דהא מעיקר הדין אינו צריך היבם לראות כלל הרוק, מלעיני הזקנים, וכנ"ל, ולא מצרכינן אפילו לכתחלה לראות אלא כדי לקיים ולצאת גם ידי פשטות הכתוב דבפניו, ודי בזה להצריך לראות לכתחלה, אבל לא לפסול עי"ז בדיעבד כלל, אפילו בסומא, דאינו ראוי לראות, וז"פ וברור:

ולפענ"ד שזהו כוונת התו' הנ"ל בדק"ג ע"א בד"ה והחולצת, שכתבו דמשו"ה הו"א דחליצת סומא פסולה, משום דכתיב לעיני הזקנים והו"א דה"ה לפני היבם, א"נ משום

דכתיב וירקה בפניו דהוי כמו לעיניו, קמ"ל דלא, עכ"ל, ולא ביארו לנו למה באמת לא, ובפרט לפי טעם הב' דבפניו הוי כמו לעיניו, דבאמת כן הוא, אלא סמכו התו' עצמם על מ"ש לעיל בדק"א, דהזקנים דלעיני דמיותר אתי לאורויי לן דדוקא לעיני הזקנים צריך להיות החליצה והרקיקה, אבל לא לעיני היבם, ורק לכתחלה סומא אינו חולץ, לצאת גם ידי פשטות הכתוב דבפניו, וכנ"ל, ודברי התו' עניים במקום זה ועשירים במקום אחר: **באופן** שמ"ש הגפ"נ שם אות ב', דאף דבפניו סמוך לוירקה אעפ"כ אינו אלא לכתחלה, וה"ה בקביעות דוכתא דאינו אלא לכתחלה, זה אמת הוא, ולא מטעמי', דאלו הוא ז"ל סבור דוירקה בפניו דהיינו לעיניו הוא לימוד גמור, וכן קביעות דוכתא דילפינן מהשערה הוא לימוד גמור, ואעפ"כ אינם אלא לכתחלה, ולמד הגפ"נ מזה דה"ה לעיני הזקנים וחלצה וכו' וירקה אף דהוא לימוד גמור אעפ"כ אינו אלא לכתחלה, ולא בדיעבד כלל, וכנ"ל, אבל לא כן הוא אלא הא דוירקה לפניו, דהיינו לעיניו, אינו אלא לכתחלה, היינו משום דיש שם יתור הזקנים דלעיני, דילפינן מיני' דלעיני הזקנים דוקא, ולא לעיני היבם, ורק לכתחלה סומא אינו חולץ כדי לצאת גם ידי פשטות הכתוב דוירקה בפניו, וכנ"ל, וכן קביעות דוכתא דילפינן מהשערה כבר יש שם ריבוי דהדיוטות דילפינן מיני' דהשערה הוא לאו דוקא, אלא רק לכתחלה בעינן למיקבע דוכתא לצאת גם ידי פשטות הכתוב דהשערה, וכנ"ל, אבל הא דלעיני הזקנים וחלצה וכו' וירקה וכו', דלימוד גמור הוא, לא רק לכתחלה נאמר, אלא גם לדיעבד ולעכב, וכנ"ל, מלבד ראיית הרוק כשיוצא מפי היבמה, דזה לא אמרה רבא אלא למצוה מן המובחר, או מכח האסמכתא, מדלא כתיב ויראה לעיני, רק לעיני וירקה, כמ"ש הב"י, זה הוא רק לכתחלה, כמ"ש הרמב"ם, אבל לא זולת זה כלל, וכנ"ל:

ענף ט"ו

ומ"ש הגפ"נ עוד שם באות ג' לפי דרכו דכל הלימוד של לעיני הזקנים וחלצה וירקה אינו אלא לכתחלה, דרבא דייק לי' זה מהזקנים דלעיני, דמיותר הוא, וכתבו התו' דאיצטריך, דאי הוי כתיב לעיניהם הו"א דאיבם נמי קאי, וקשה דאיך הי' אפשר לומר כן, דהא כתיב וירקה בפניו, ואי בעינן לעיניו למה לי בפניו, וכש"כ לדעת הרמב"ם ז"ל דבפניו היינו לעיניו, אלא ע"כ דלעיני היינו רק לכתחלה, והו"א דבפניו לעכב. להכי איצטריך לעיני הזקנים, ולא לעיני היבם, וממילא דבפניו לכתחלה, עכ"ד הגפ"נ שם:

מה מאוד יש לתמוה גם על הדברים האלה, חדא, דזה שכתב בשם התו' דאי הוה כתיב לעיניהם הו"א דאיבם נמי קאי, לא נזכר בתו' כלל כדברים האלה, אלא דאי הוי כתיב לעיניהם הו"א דיבם סומא לא יחלוץ, וזה יש לפרש באופן אחר לגמרי, דלא משום דהו"א

דלעיניהם איבם נמי קאי משו"ה הייתי אומר דיבם סומא לא יחלוץ, אלא משום דכתיב וירקה בפניו, דהוי כמו לעיניו, וכמ"ש התו' בדק"ג א' הנ"ל, וסומא אינו יכול לראות הרוק, ואפילו בדיעבד חליצתו פסולה, משום שאינו ראוי לבילה, דהיינו לרוק בפניו, לעיניו, ולזה כתבה התורה הזקנים דלעיני, לומר דדוקא לעיני הזקנים וחלצה וכו' וירקה, ולא לעיני היבם, ולזה הגם דלכתחלה יבם סומא אינו חולץ, לצאת גם ידי פשטות הכתוב דבפניו, דהוי כמו לעיניו מ"מ בדיעבד כשחלצה מן הסומא כשרה, דמלעיני הזקנים ולא לעיני היבם שמעינן זה דאין קפידא כלל בראיית היבם, וכנ"ל, וב' דיבורי התו' הנ"ל שבדף ק"א ובדף ק"ג סמוכים זה על זה וזה על זה, וכנ"ל, מה שזה פותח זה נועל, ומה שזה נועל זה פותח:

ותדע לך שכן הוא הפירוש בתו', דאל"כ אלא דאי הוי כתיב לעיניהם הו"א דאיבם נמי קאי, א"כ אפילו לבתר דכתיב לעיני הזקנים אכתי מנ"ל דחלצה מן הסומא כשרה, דלעולם אימא לך דפסולה, מדכתיב וירקה בפניו, דהוי כמו לעיניו, וחליצת סומא דאינו ראוי לבילה פסולה, וכנ"ל, והא דכתיב לעיני הזקנים ודייקינן מיני' אבל לא לעיני היבם, קאי על החליצה, דאלו הוי כתיב לעיניהם הו"א דקאי נמי איבם, דגם היבם צריך לראות החליצה והרקיקה, להכי כתב לעיני הזקנים, ולא לעיני היבם, והיינו החליצה, אבל לא הרקיקה, דהא כתיב בה וירקה בפניו דהיינו לעיניו, ומנ"ל מיתורא דהזקנים להפקיע גם משמעותא דקרא דוירקה בפניו, א"ו דס"ל להתו' דאפילו אי הוי כתיב לעיניהם ג"כ לא הוי אמרינן דאיבם נמי קאי, דהא כי כתיב ונגשה יבמתו אליו לעיניהם, אליו, היינו אל היבם, לעיניהם, של אחרים, דהיינו לעיני הזקנים הנזכרים, ולא לעיניו, אלא דמשו"ה הו"א דחליצת סומא פסולה, משום דאינו יכול לראות הרקיקה, וקרא כתיב וירקה בפניו, דהיינו לעיניו, ולזה כתב רחמנא יתורא דהזקנים, למידק מיני' דוקא לעיני הזקנים ולא לעיני היבם, וע"כ לא אתי זה אלא למעט הרקיקה שא"צ להיות לעיני היבם, ולאפוקי ממשמעות של וירקה בפניו, דאלו החליצה לא איצטריך למעט מהזקנים שא"צ להיות לעיני היבם, דגם בלא יתורא דהזקנים לא הוי אמרינן דהחליצה צריכה להיות לעיני היבם, וע"כ דלהרקיקה אתי למעט שא"צ להיות לעיני היבם, ולאורויי דוירקה בפניו הוא רק שיהי' הרקיקה נגד פניו, ולא לעיניו, וממילא חלצה מן הסומא כשרה, רק לכתחלה סומא אינו חולץ, כדי לצאת גם ידי פשטות הכתוב דוירקה בפניו, דהיינו לעיניו, וכנ"ל, ובזה א"ש הכל:

שנית, דאפילו אם כוונת התו' היא כמ"ש הגפ"נ, דאלו הוי כתיב לעיניהם הו"א דאיבם נמי קאי, דגם היבם צריך לראות החליצה והרקיקה, אבל השתא דכתיב לעיני הזקנים

אמרינן הא לעיני היבם לא, לא החליצה ולא הרקיקה, דהא לעיני הזקנים על כל הנאמר בענין קאי, וכנ"ל, וא"כ גם הדיוק הזה של לעיני הזקנים ולא לעיני היבם על כל האמור בענין קאי, על החליצה ועל הרקיקה, ומשו"ה חלצה מן הסומא כשרה, מ"מ מה זה שהקשה הגפ"נ ע"ז, דאיך הי' אפשר לומר דלעיניהם על היבם נמי קאי, דא"כ דבעינן לעיניו למה לי בפניו, דהא בפניו שפיר איצטריך שהרקיקה צריכה להיות נגד פניו דוקא, ולזה אם קלטתו הרוח להרוק קודם שהגיע לנגד פניו לא עשתה כלום, כדאמר אביי שם בפמ"ח דק"ו ע"ב, וזה לא נשמע מלעיניו, דכבר יכול להיות לעיניו שרואה הרקיקה אבל אינה לנגד פניו, וגם מה זה שסיים ע"ז הגפ"נ וכתב וכש"כ לדעת הרמב"ם ז"ל דבפניו היינו לעיניו, כאלו הי' הקושיא שלו גם אפילו בלא דעת הרמב"ם הזאת, ותמוה מאוד דבלא דעת הרמב"ם אין כאן התחלת קושיא כל עיקר, דמה זה ענין לעיניו לבפניו, הלא ב' דברים הם שהשמיענו התורה, שהרקיקה צריכה להיות לעיני היבם, שיראה הרקיקה, וגם צריכה להיות נגד פניו, לאפוקי קלטתו הרוח וכדומה, אמנם אפילו גם לדעת הרמב"ם דבפניו היינו לעיניו ג"כ לק"מ, דפשיטא דלא אמר הרמב"ם דבפניו היינו רק לעיניו ותו לא, דזה מבואר הביטול, ונגד הגמ' ופסק שלו עצמו בהא דקלטתו הרוח קודם שהגיע לנגד פניו דליכא שפניו ולא עשתה כלום, וכנ"ל, אלא פשוט דלדעת הרמב"ם בפניו כולל ב' הפירושים, שיהי' לנגד פניו, ולעיניו, וב' הפירושים הללו שקולים הם ויבואו שניהם, מיהו היינו מילי לבתר דכתב רחמנא לעיני הזקנים, ודייקינן מיני' הא לא לעיני היבם, ולכך מייתי הרמב"ם על לכתחלה בעלמא, דצריך היבם לראות הרקיקה, מפשטות הכתוב דבפניו, דהיינו לעיניו, דפשטות הכתוב כולל ב' הפירושים ויבואו שניהם, וכנ"ל, אבל אי הוי כתוב לעיניהם והו"א דאיבם נמי קאי, דגם היבם צריך לראות החליצה והרקיקה, אזי הוי אמרינן דבפניו לא אתי אלא לאשמעינן דהרקיקה צריכה להיות נגד פניו, דלהא דצריך לראות הרוק לא איצטריך, דכבר שמעינן זה מלעיניהם, ומה זה קושיא שהקשה הגפ"נ דאם בעינן לעיניו ל"ל בפניו, דהא אפילו אם כן שפיר איצטריך בפניו, וכנ"ל:

והא ודאי אין להעלות על הדעת דזה שכתב הגפ"נ ואם בעינן לעיניו ל"ל בפניו אין כוונתו למה צריך למיכתב בפניו, דהא זה אין קושיא כלל, דבפניו איצטריך שהרקיקה תהי' נגד פניו, וכנ"ל, אלא דכוונת הגפ"נ היא להקשות ע"ז גופא, דאם בעינן לעיניו למה צריך עוד להיות בפניו, ויש להטעים הקושיא הזאת, דהא לפי פשוטו הרקיקה היא לבזות אותו על אשר לא יבנה את בית אחיו, ככתוב וירקה וכו' ואמרה ככה יעשה וכו', ולזה מאחר דרואה בושתו דהיינו הרקיקה כבר מבוזה ועומד הוא, ולמה צריך עוד להיות בפניו,

הנה אם כן יהי' סגנון הקושיא הזאת, בודאי הוא תמהון גדול להקשות כזאת, דמלבד דגם לפי פשוטו הנ"ל אין כאן קושיא, דהא ודאי הבזיון יותר ניכר ויותר גדול כשיורקת כנגד פניו, ולזה אמרה תורה שתבזה אותו בכך ותרוק נגד פניו, וגם הוא יראה בושתו, דהיינו הרקיקה, כדי שירגיש ויתפעל ביותר, ומה זה קושיא, ובאמת כי תרתי בעינן, אף גם זאת, כי איך שייך כלל להקשות כזאת, קושיא לאלקנו, למה צוה כזאת, ומי בא בסוד ד' בכל פרטי מצותיו וחקותיו, והדיבור בזה אך למותר, ולזאת איני חושב כלל שיהי' הקושיא על אופן הזה, רק כפי הבנה הנ"ל דאם בעינן לעיניו למה לי' למיכתב בפניו, וזה לא קשיא כלל, דשפיר איצטריך בפניו ללמד דהרקיקה צריכה להיות נגד פניו, וכנ"ל:

ומ"ש הגפ"נ עוד שם באות ד' דהוכחת רבא דלעיני הזקנים אינו אלא לכתחלה הוא מפלוגתת ת"ק ור"א בדק"ד א' בחלצה בלילה, ומוקי פלוגתייהו שם אי חליצה כתחלת דין דמי או כגמ"ד, ופירש"י דהוי דין משום הכתובה, וזה הוי רק מדרבנן דקיי"ל כתובה דרבנן, ואפילו אם נימא דמדאורייתא היא, מ"מ למה לא אמר לפסול לילה מלעיני, לא מיבעיא אם נימא דבלילה איירי בלא ראות כלל, ודאי משמע מזה דביום אפילו בלא ראות מהני, אלא אפילו אם מיירי כשראו לאור הנר או לאור הלבנה, מ"מ קשה למה לא נמעט לילה מלעיני כי היכי דממעטינן בנגעים מלכל מראה עיני הכהן אפילו לאור הנר, ודוחק לחלק לענין לילה מלכל מראה עיני ובין לעיני, אלא הפשוט יותר דקרא דלעיני אינו אלא לכתחלה, והתם בחלצה בלילה בדיעבד, ולכך צ"ל דמאן דפוסל בדיעבד משום דס"ל כתחלת דין דמי, עכת"ד:

הנה כבר כתבתי לעיל בענף ב' דהא דחליצה כד"מ דמי הוא מה"ת, וגם זה פשוט מאוד דהפלוגתא בחלצה בלילה מיירי שהי' הכל כהוגן כמו בשאר חליצות, רק זאת שהי' בלילה, וא"כ פשוט דמיירי שהב"ד ראו הכל, החליצה והרקיקה, לאור הנר, או לאור הלבנה, או בהתחלת הלילה ממש, שעדיין יכולים לראות, ואין זה שום דוחק כלל, ומה שהקשה דאפילו אם כן הוא מ"מ למה לא נמעט לילה מלעיני, כמו דממעטינן בנגעים מלכל מראה עיני הכהן, תמהני דאיך נוכל למעט ראיית לילה מלעיני, וכי אם רואים הדיינים החליצה והרקיקה בלילה לאור הנר או לאור הלבנה וכדומה לאו הוי לעיני הזקנים, אתמהה, דהלא הזקנים רואים זה בעיניהם, ודוקא בנגעים דכתיב בהו לכל מראה עיני הכהן ממעטינן מזה לילה להס"ד אליבא דרבא במ"ק ד"ח ע"א, והיינו דבלילה אף שרואה לאור הנר וכדומה, מ"מ אין ראי' זו כל מראה עיניו, דביום יכולין עיניו לראות ביתר שאת מבלילה, ולכך מלכל מראה ממעטינן שפיר לילה, דאין זה לכל מראה עיניו, אבל לעיני הזקנים שפיר קרינן גם על ראיית לילה, ומהתימה על הגפ"נ

שכתב שדוחק לחלק לענין לילה בין מלכל מראה עיני הכהן ובין מלעיני, והלא אתה רואה שחילוק זה הוא האמת הברור, וא"א לומר בזה אחרת:

ואמת כי רש"י כתב שם במ"ק וז"ל, מראה עיני הכהן, משמע ביום שיכול לראות, עכ"ל, מזה נראה דלאו דוקא מלכל מראה ממעטינן לילה, אלא גם ממראה עיני לחוד, ואעפ"כ נראה לפענ"ד דאין ללמוד מזה לענין חליצה, דדוקא בנגעים שצריך הבחנה יתירה לראיותם, להבחין בין מראה למראה, בזה שפיר כתב רש"י דמראה עיני כהן משמע ביום, שיכול לראות הנגעים ולהבחין אותם כראוי, דבלילה א"א לראות הנגעים בהבחנה יתירה בין המראות, כראוי לראיית נגעים, ואפילו לאור הנר א"א להבחין כ"כ בדיוק, בין עזה כשלג או דיהה הימנו, וכדומה, כנודע, ולכך ממעטינן שפיר לילה ממראה עיני הכהן, דבלילה אינו יכול לראות נגעים, אבל בחליצה דאינו צריך שום הבחנה יתירה בראי' שלה, רק ראי' בעלמא, לראות החליצה והרקיקה, זה שפיר יכול לראות אף בלילה, אפילו לאור הלבנה וכדומה, ולזה א"א למעט לילה מלעיני הזקנים, דגם בראי' דלילה את חליצת הנעל והרקיקה קרינן בה שפיר לעיני הזקנים, וכנ"ל, וז"פ:

ומ"ש הגפ"נ דלהכי קתני חלצה בלילה דיעבד, משום דלכתחלה גם הת"ק מודה דלא, משום הא דלעיני, ולא לילה, רק בדיעבד מכשיר הת"ק, דלעיני הוא רק לכתחלה, ולא דיעבד, עיי"ש, זה אינו, דאלו היינו יכולים למעט לילה מלעיני גם בדיעבד הי' פסול חליצה בלילה מטעם זה, אליבא דכ"ע, אלא דס"ל לתלמודא דידן דלא נוכל למעט חליצת לילה מלעיני כלל, וכנ"ל, ומאי דקתני חלצה בלילה בדיעבד, להודיעך כחו דר"א דפוסל בלילה אפילו בדיעבד, והלכתא כוותי', ואה"נ דלת"ק דמכשיר, דכגמ"ד דמי, דגם לכתחלה חולצין בלילה, כמו ד"מ שגומרין בלילה ואפילו לכתחלה, או י"ל דלכתחלה ס"ל לת"ק דלא, משום דמיחזא לעלמא כתחלת דין, ודוקא בד"מ כשהתחילו ביום גומרין בלילה, דכ"ע ידעי שזה הוא הגמ"ד, אבל חליצה להתחיל בה בלילה, נהי דכל ענין החליצה להת"ק כגמ"ד דמי, מ"מ לעלמא מיחזי כהתחלה, ולכך לכתחלה לא, או דלכתחלה מחמיר הת"ק שלא לחלוץ בלילה, משום דנהי דמעיקר הדין היא כד"מ וכנ"ל, מ"מ יש בה ג"כ איזה שייכות לדין מלקיות, וכנ"ל בענף ב', ולכך לכתחלה בלילה לא, אבל לא משום לעיני כלל, דאי משום זה הי' פסול גם דיעבד, וכנ"ל, אלא דאין למעט כלל לילה מלעיני, וכנ"ל:

הן אמת דבירושלמי אמרינן מ"ט דר"א [דפוסל חלצה בלילה] לעיני הזקנים, הרי דהירושלמי ממעט לילה מלעיני הזקנים, אבל באמת צריך ביאור, דאיך נוכל למעט מזה לילה, וכנ"ל, אמנם לעיל בענף ח' כתבתי לפרש דברי הירושלמי בזה בב' אופנים,

עיי"ש, אך הלא חזינן דתלמודא דידן לא נחית לזה להוציא כן מלעיני הזקנים וכנ"ל, ועכ"פ זה שמעינן מהירושלמי דלעיני הזקנים אינו רק על לכתחלה, אלא גם לענין דיעבד נאמר, דהא יהיב טעמא דמשו"ה פוסל ר"א דיעבד מלעיני הזקנים, ולרבנן דמכשרי אמר שם בירושלמי דס"ל לעיני פרט לב"ד הסומא, עיי"ש, הרי דלולא זאת אלא גם רבנן הוי ס"ל לעיני פרט ללילה הי' צריכין לפסול אף דיעבד, ולא כדעת הגפ"נ דלעיני רק לכתחלה, ומינה דתלמודא דידן דלא הוציא זה מלעיני גם אליבא דר"א, הוא מטעם דס"ל דאין להוציא זה כלל מלעיני הזקנים למעט לילה, וכנ"ל, דאי הוי נוכל למעט לילה מלעיני הזקנים הי' פוסל גם דיעבד, ולא כהגפ"נ שהוציא מזה דלעיני הוא רק לכתחלה, והירושלמי ג"כ תיובתי' בזה, ותו לא מידי:

ענף ט"ז

ומ"ש הגפ"נ עוד שם באות ה' להוכיח מהא דהראבי"ה דגם סומא באחת מעיניו פסול לחליצה, והסכים עמו ביש"ש, משום דאמר מר פרט לסומים הוא גם למסקנא, ותרתי שמעינן מלעיני, וכנ"ל, וקשה דאם סומא בא' מעיניו פסול מכש"כ לילה, כבסנהדרין ל"ד, וא"כ מאי פליגו בחלצה בלילה, וע"כ צ"ל דלעיני אינו אלא לכתחלה, והתם בדיעבד פליגי, ואין לדחות דלעיני פרט לסומים ואפילו באחת מעיניו אינו משום לתא דראי' היטב, אלא הוא גזה"כ משום מום, ואין זה ענין ללילה, דא"כ היכי שמעינן מיני' תרתי מחד קרא דלעיני, א"ו דהוא משום חסרון הראות, ושפיר שמעינן גם זה מלעיני, דצריכין שיראו היטב בב' עיניהם, וסומא בא' מעיניו פסול, וא"כ כש"כ לילה, ומ"ט דת"ק דמכשיר, וע"כ צ"ל דלעיני אינו אלא לכתחלה, ומאן דמכשיר בלילה אינו מכשיר אלא בדיעבד, עכת"ד:

הנה בישׁ"ש כתב להדיא לפסול סומא בא' מעיניו לחליצה אפילו בדיעבד כשכבר חלצה לפניו, וכנ"ל, ומה שיש לעורר ע"ז מחלצה בלילה כבר דיברנו מזה לעיל, והכרחנו באמת מזה דפסול סומא בא' מעיניו אינו משום לתא דראי' כלל, דלראות החליצה והרקיקה גם בעינו אחת סגי, אלא משום מום פסול סומא בא' מעיניו, ואין זה ענין ללילה, וכנ"ל בענף ו', ובסימן הקודם ענף ד', ומה שהקשה הגפ"נ ע"ז דא"כ האיך שמעינן תרתי מלעיני, כבר כתבתי לעיל בענף ז' ליישב כמין חומר, דשפיר שמעינן מיני' תרתי מלעיני הזקנים, עיי"ש:

ומ"ש הגפ"נ עוד שם באות ו' להוכיח שוב מדברי ר"ת, דודאי קשה לומר דלמסקנא דמיבעיא לי' לכדרבא פליג אאמר מר דלעיני פרט לסומים, וכן לעשות פלוגתא בין בבלי לירושלמי בזה, אלא נראה פשוט דס"ל לר"ת דהא דאמר מר פרט לסומין היינו סומא

בשתי עיניו, וכן מייתי בישׁ"ש בשם ר"ת לפי הס"ד דלמעט סומין היינו בשתי עיניו, ואכתי קשה דכיון דצריך למחזי פשיטא דסומא בשתי עיניו אינו יכול לראות, אלא ע"כ צ"ל דצריכין למחזי אינו אלא לכתחלה, ובסומא משתי עיניו כיון דאינו ראוי לבילה פסול בדיעבד, כמו באלם ואלמת, עכ"ד:

ולכאורה דבריו תמוהים מאוד, והם היפוך דברי ר"ת עצמו, דהרי שפתי ר"ת ברור מללו דמשו"ה סומא בא' מעיניו כשר לחליצה כיון דלא ממעטינן מלעיני, משמע להדיא הא אלו ממעטינן סומא מלעיני כדאמר מר הי' גם סומא בא' מעיניו פסול, ואיך א"כ קאמר הגפ"נ דר"ת ס"ל דגם למסקנא נשאר כדאמר מר אלא דלעיני פרט לסומא היינו סומא בב' עיניו, וגם מ"ש דכן מייתי בישׁ"ש בשם ר"ת לפי הש"ד דלמעט סומין היינו בב' עיניו, אדרבא בישׁ"ש כתב להיפוך, וז"ל שם בפמ"ח סי' א', א"כ בע"כ הא דממעטינן מלעיני אפילו סומא בא' מעיניו איירי, כאשר יראה מדעת ר"ת גופי', עכ"ל:

ונ"ל ליישב דבריו, דר"ל דס"ל לר"ת דדוקא בהס"ד דהו אמינא דלהאמר מר לעיני לא אתי בעיקרו אלא לפרט לסומים, דמשו"ה הוי דייקינן מזה להכשיר הדיוטות, מדאיצטריך לזה לעיני, ולזה הוי אמרינן דגם סומא בא' מעיניו פסול, מההוכחות והטעמים שכתבתי לעיל בענפים הקודמים, א', דלסומא בב' עיניו אכתי לא איצטריך לי' ללעיני, דממילא הוי ידעינן זה, דלא גרע מד"מ, ב', דמאחר דיש לפרש לקולא ולחומרא, נקטינן להחמיר, ולפרש לעיני הזקנים לעיני כל זקן וזקן מהזקנים, ג', דגם הוכחה יש לפרש כן, דמאחר דלהס"ד לא צריכי דייני למיחזי כלל, רק לעיני הזקנים היינו שהזקנים יהי' להם עינים, ולמה הקפידה התורה בזה על עינים, הלא לא צריכין למיחזי כלל, וע"כ משום מום שבעין הוא, וגם סומא בא' מעיניו מום שבעין הוא, וע"כ הפירוש הוא לעיני כל זקן וזקן מהזקנים, וכנ"ל, אבל למאי דמסקינן דלעיני אתי לכדרבא, דצריכי דייני למיחזי, הגם דאכתי נקטינן להא דאמר מר לעיני פרט לסומים, דאמר מר הלכתא פסיקתא היא, כמ"ש מהרש"ל, מ"מ שוב לא מפרשינן דלעיני אתי בעיקרו לפרט לסומים, דזה אי אפשר, דהא בעיקרו אתי לדצריכי דייני למיחזי, ומ"ש מהרש"ל דתרתי שמעינן מלעיני, זה לא ס"ל לר"ת, אלא דהכי פירושו של האמר מר, דמאחר דלעיני הזקנים היינו דצריכי דייני למיחזי, א"כ ממילא פרט לסומים, דסומים א"א להו למיחזי, וזהו לעיני פרט לסומים, והיינו סומים בב' עיניהם, דכיון דלעיני אתי בעיקרו להא דצריכי דייני למיחזי, א"כ ממילא נופלים כל ההוכחות הנ"ל לומר דבסומא בא' מעיניו איירי, כמובן, ואדרבא יש הוכחה לפרש לעיני הזקנים, לעיני דכלהו זקנים, דמאחר דבראי' תליא מלתא, דסומא

פסול משום דא"א לו למיחזי, א"כ מסתבר דהיינו דוקא סומא בב' עיניו, אבל בעינו אחת שפיר מצי למיחזי, וע"כ לעיני הזקנים היינו לעיני דכלהו זקנים, וכנ"ל:

וזה הוא שכתב ר"ת דסומא בא' מעיניו כשר כיון דלא ממעטינן מלעיני, ור"ל דלהמסקנא אף דאכתי אמרינן כהאמר מר לעיני פרט לסומים, מ"מ בעיקרו לא ממעטינן סומים מלעיני, אלא דפרט לסומים היא תולדה מחויבת מלעיני, דצריכי דייני למיחזי, וממילא פרט לסומים, והיינו בב' עיניהם, דלא מצי למיחזי, אבל בעינו אחת, דמצי למיחזי, שפיר דמי, וכנ"ל:

ומ"ש בשם הישו"ש, נראה דט"ס יש שם בגפ"נ, וכצ"ל, והא דמשמע מד' ר"ת דאי ממעטינן סומא מלעיני גם סומא בא' מעיניו פסול, וכן מייתי בישו"ש בשם ר"ת, היינו לפי הס"ד, אבל להמסקנא אף דאכתי אמרינן לעיני למעט סומים, מ"מ היינו דוקא סומא בב' עיניו, כצ"ל בגפ"נ, וכוונתו כנ"ל:

אלא דאכתי קשה, דא"כ מה חידש לן האמר מר בזה, דמאחר דלעיני היינו דצריכי דייני למיחזי, פשיטא דסומא בב' עיניו דלא מצי למיחזי דפסול, וצריכא למימר, וע"כ צ"ל דלעיני הזקנים היינו רק לכתחלה. ואשמעינן האמר מר דסומא בב' עיניו גם בדיעבד פסול, משום אינו ראוי לבילה, כנ"ל בכוונת הגפ"נ בזה:

אמנם לקושטא דמילתא אין זה מחוור כלל, חדא, דלישנא דאמר מר לעיני פרט לסומים משמע דבעצם אתי לעיני לפרט לסומים, ולא שיהי' זה רק תולדה מחויבת מהא דשמעינן מלעיני דצריכי דייני למיחזי, ועוד, דמאחר דלפ"ז העיקר מה דאתי האמר מר לאשמעינן לפי המסקנא הוא דחליצה לפני ב"ד סומים פסול אפילו בדיעבד, מטעם דאינו ראוי לבילה, א"כ העיקר חסר מדבריו, כי באומרו לעיני פרט לסומים עדיין אינו נשמע מזה פסול דיעבד לפי שיטת הגפ"נ דלעיני הוא רק לכתחלה, רק דיש לדקדק ולהוכיח כן מזה, דאל"כ פשיטא וצריכא למימר, וכנ"ל, וכי דרך האמוראים לאשמעינן חידוש דין באופן כזה, שלא יהי' החידוש מבואר בדבריהם, רק שנהי' צריך לדקדק ולהוכיח כן מדבריהם, ולמה לא אמר במפורש חלצה לפני סומא פסולה מפני שאינו ראוי למיחזי וכדרבי זירא וכו', רק אמר בדרך הלצייי לעיני פרט לסומים, מה שאינו מדוקדק כלל, ועדיין לא שמענו אפילו מזה העיקר מאי דאתי לאשמעינן, דהיינו פסול דיעבד, וכנ"ל, רק כשנדקדק פשיטא נבין מזה החידוש דין שלו דגם בדיעבד סומא פסול, ואין זה אלא תימה לומר כן בכוונת אמורא, אשר דרכו תמיד לפרש דבריו:

ועוד דעיקרא דמילתא פירכא, דגם בשביל לפסול סומא בב' עיניו אפילו בדיעבד לא הי' צריך האמר מר לומר הא דלעיני פרט לסומים, דממילא ידעינן זה, דחליצה לא גרע

מדיני ממונות, דפסול בהו סומא בב' עיניו גם בדיעבד, ולא מיבעיא לפי מה שכתבתי לעיל בענף ב' דגם מה"ת חליצה כד"מ דמי, אלא אפילו להגפ"נ שצידד דרק בתר דתיקן רבנן כתובה דמי לד"מ וכנ"ל מ"מ עכ"פ ידעינן זה השתא דחלצה לפני סומא בב' עיניו דפסול דיעבד מה"ת, ואכתי קשה למה הוצרך לזה האמר מר לומר הא דלעיני פרט לסומים, כדי שנוכיח מזה מכח דקדוק דגם דיעבד פסול סומא בב' עיניו, הלא פשיטא דכן הוא, דלא גרע מד"מ, ודוחק לומר דרצה לאשמעינן בזה דגם קודם דתיקן רבנן כתובה הי' סומא בב' עיניו פסול בדיעבד, דמאי נפקא לן מזה, מה דהוה הוה, מיהו זה יש לדחות לפי תירוץ אחד של התו' והרא"ש דהפסול לחליצה בשביל מה שפסול לד"מ מהני עכ"פ כשקבלו עלייהו החולץ והחולצת, וכנ"ל בענף י"א, וא"כ י"ל דלזה בא האמר מר לאשמעינן דסומא בב' עיניו פסול לחליצה אפילו בדיעבד גם בקבלו עלייהו, מטעם דבחליצה גופי' כתיב לעיני הזקנים, דצריכי דייני למיחזי, וסומא בב' עיניו דאינו ראוי למיחזי פסול דיעבד, כדר"ז:

מיהו איסתגר בקמייתא, דלישנא דאמר מר לא משמע כן כפירוש הגפ"נ הנ"ל, וגם אין זה מדרך האמוראים לאשמעינן חידוש דין באופן כזה, וכנ"ל, א"ו זה ליתא, רק מה דאמר מר לעיני פרט לסומים היינו כפשוטו, דבעצם אתי לעיני לפרט לסומים, וזה הוא דאתי האמר מר לאשמעינן דלעיני בעצם אתי לפרט לסומים, והיינו לפ"ז ע"כ גם פרט לסומא בא' מעיניו, וכמ"ש ר"ת גופי', וכנ"ל, ומדמכשיר ר"ת סומא בא' מעיניו ע"כ צ"ל דס"ל דלהמסקנא דלעיני אתי לכדרבא דצריכי דייני למיחזי לא אמרינן להא דאמר מר לעיני פרט לסומים, וכן נראה מדעת רוב הפוסקים שלא הביאו כלל הא דלעיני פרט לסומים מכלל דס"ל דלהמסקנא לא אמרינן זה, דאל"כ הי' להם להביא זה, ולאשמעינן בזה מאי דאשמעינן האמר מר בזה, או כהראבי"ה דגם סומא בא' מעיניו פסול, או כהגפ"נ דסומא בב' עיניו פסול גם בדיעבד, א"ו צ"ל דס"ל דלהמסקנא נדחה הא דאמר מר לגמרי, ולא ממעטינן מלעיני כלל פרט לסומים, וסומא בב' עיניו דפסול לא צריכי לפרש, דמהא דצריכי דייני למיחזי נשמע זה, ואפילו פסול דיעבד ידעינן בזה ממילא, א', משום דלא גרע מד"מ, וכנ"ל בענף ד', ועוד דמאחר שהביאו מימרא דרבא דצריכי דייני למיחזי רוקא וכו' וגם המשנה רוק הנראה לדיינים, והיינו מלעיני הזקנים וירקה, וכנ"ל, א"כ ממילא שמעינן דסומא פסול דיעבד, דהגם דרקיקה כל עיקרה אינה מעכבת, מ"מ עכ"פ ראוי לרוק לעיני הזקנים בעינן, וסומא דאינו ראוי מעכב גם בדיעבד, וכדר"ז, אמנם יותר נראה בפשוטו, דמאחר שהביאו מימרא דרבא דצריכי דייני למיחזי רוקא וכו' שנאמר לעיני הזקנים וירקה, א"כ ממילא ידעינן דכש"כ דצריכי דייני למיחזי חליצת הנעל, דסמוך

יותר ללעיני הזקנים, לעיני הזקנים וחלצה, ורבא לא הוצרך לאשמעינן זאת, וכנ"ל, וא"כ פשוט דכל שלא חזו דייני חליצת הנעל פסולה דיעבד, דכל מה שנוגע לחליצת הנעל מעכב אם לא נעשה המעשה באיש כמצותה, וכנ"ל בענף י"א, וא"כ ממילא כשחלצה לפני סומא בב' עיניו פסולה החליצה גם בדיעבד, והיינו הך דצריכי דייני למיחזי, ולזה לא הוו צריכי הש"ס והפוסקים לפרש זה כלל דסומא בב' עיניו פסול גם בדיעבד, וא"כ אדרבא יותר נוטה להוכיח גם מזה דלעיני הזקנים וחלצה הוא לעיכובא, מדלא אישתמיט בש"ס ובפוסקים מלהשמיענו פסול דיעבד בסומא בב' עיניו, מטעם דכד"מ דמי, או מטעם כל הראוי לבילה וכו', א"ו דלא צריכינן לזה, דמלעיני הזקנים וחלצה שמעינן שפיר דצריכי דייני למיחזי החליצה, וזה הוא לעיכובא, מככה יעשה לאיש, וכנ"ל, וא"כ ממילא סומא בב' עיניו פסול גם בדיעבד, והיינו הך, ולא צריכינן לפרש, ואפילו את"ל שאין מזה הכרח כ"כ, די"ל דגם ב' טעמים הנ"ל המה פשוטים לכל מבין, ולזה לא הוצרכו בש"ס ופוסקים לפרש זה, מ"מ עכ"פ גם ראי' להיפוך דלעיני אינו אלא לכתחלה כמ"ש הגפ"נ בודאי שוב אין כאן, וכנ"ל, וממילא הדרינן למה שהוכחנו לעיל בענף י"א דלעיני הזקנים וחלצה דצריכי דייני למיחזי חליצת הנעל הוא לעיכובא:

ענף טו"ב

ומ"ש עוד הגפ"נ שם באות ז' ליישב שיטת הראבי' דסומא בא' מעיניו פסול מקושית ר"ת דהא מסקינן דלעיני אתיא כדרבא לכ"ע, וכתב דס"ל לראבי' דאמר מר לעיני פרט לסומים הילכתא היא אלא הא דרבא לאסמכתא בעלמא, והא דקאמר שם דמיבעיא לי' לכדרבא, היינו דא"א להוכיח מזה להכשיר הדיוטות דהוי מצי למימר דעיקר קרא לכדרבא, אבל באמת כי ילפינן הדיוטות ממקום אחר אמרינן דעיקר קרא דלעיני לפרט לסומים ודרבא לאסמכתא, עכ"ד:

ולכאורה דברים הללו לא יתכנו, וא"א לאומרם כלל, דמאחר שאתה אומר דהומ"ל דעיקר קרא לכדרבא, מכלל דאין הכרע יותר לומר לעיני פרט לסומים מלומר דאתי לכדרבא, דאם יש יותר הכרע לזה מלזה א"כ הדר יש להכריח מזה להכשיר הדיוטות, מאחר דיש הכרע דלעיני לפרט לסומים הוא דאתי, ומדאיצטריך וכו', וע"כ דאין הכרע, וכך יש לומר דעיקר קרא לכדרבא כמו לכדאמר מר, וא"כ אפילו כי ילפינן הדיוטות ממקום אחר, אכתי איך אמרינן דעיקר קרא לכדאמר מר ודרבא רק אסמכתא היא, דמהיכי תיתי לנו לומר כן, מאחר דב' הפירושים שקולים הם, ואי משום דאמר מר הילכתא היא, למה לא נימא בהיפוך, דעיקר קרא לכדרבא, דהיינו לעיני הזקנים למיחמי הזקנים, ודאמר

מר הוא אסמכתא, והאמר מר גופי' מאין לו להכריע כזאת דלעיני פרט לסומים ולא לדצריכי דייני למיחזי, מאחר דאין הכרע לזה יותר מלזה:

ולזה יותר נראה בזה לפ"ז כמ"ש ביש"ש שם, דב' הפירושים, של האמר מר ושל רבא, שקולים הם ויבואו שניהם, דהי מנייהו מפקת, ותרתי שמעינן מלעיני, והיינו לבתר דידעינן להכשיר הדיוטות, דלא נשמע פסול סומים רק מלעיני, אמרינן מאחר דשקולים הם יבואו שניהם, ובאמת לעיני אתי לשניהם, אבל הוכחה מזה להכשיר הדיוטות מדאיצטריך לעיני וכו' אין כאן, דהומ"ל דלעיני באמת לא איצטריך לפרט לסומים, רק לכדרבא לחוד הוא דאתי, ועכ"פ שוב אינו מיותר, עיי"ש ביש"ש ובמש"ל ענף ז':

מיהו יש ליישב ג"כ דברי הגפ"נ, די"ל דלעולם יש הכרע דלעיני אתי לפרט לסומים, דאי לכדרבא דצריכי דייני למיחזי הוי מצי למיכתב לפני הזקנים, דג"כ הוי שמעינן מזה דצריכי דייני למיחזי, וכנ"ל בשם הרמב"ם והתו' דבפניו הוי כמו לעיניו, דצריך למיחזי, ומדדקדק הכתוב לכתוב לעיני הזקנים, ש"מ דאתי לאשמעינן שהזקנים יהיו להם עינים, פרט לסומים, ואעפ"כ א"א להכריח מזה להכשיר הדיוטות ולהוציא עי"ז קרא דהשערה מפשטי' ולומר דלאו דוקא הוא, דהדקדוק הזה של לעיני ולא לפני אינו חזק כ"כ להוציא עי"ז קרא דהשערה מפשטי', ולזה הומ"ל דלעולם השערה דוקא הוא, דבעינן סנהדרין, ולעיני אתי לכדרבא, דמוטב יותר לוותר על הדקדוק של לעיני ולא לפני מלהוציא עי"ז מקרא מפורש דהשערה מפשטי', וזהו כוונת הגמ' שם באמרם ואידך מיבעיא לי' לכדרבא, והיינו כנ"ל, אבל למאי דילפינן להכשיר הדיוטות ממקום אחר, וכבר ידעינן דהשערה הוא לאו דוקא, שוב שפיר דייקינן הדקדוק הזה של לעיני ולא לפני להכריח מזה דלעיני אחי לפרט לסומים, ודרבא הוא רק אסמכתא, בהיות כי קרא דהשערה שוב אינו לנגד זה, כי בל"ז ידעינן דהשערה הוא לאו דוקא, כן נראה ליישב בזה דברי הגפ"נ, והוא כעין שכתבתי לעיל בענף ז' לפי דרכינו בזה, עיי"ש:

אמנם לקושטא דמילתא, מאחר דאתינן להכי דמהדיוק של לעיני ולא לפני מכריעינן דלעיני אתי לפרט לסומים, ושאין בכח הדיוק הזה להוציא עי"ז קרא מפשטי', א"כ איך יש בכח הדיוק הזה להוציא על ידו קרא דלעיני הזקנים מפשטי', דהא ודאי פשטי' דקרא דלעיני הזקנים היינו לראיית הזקנים, וכנ"ל בענף ז', ולא עוד אלא שגם הוכחה גדולה יש לזה הפירוש, מדנסמך הך לעיני הזקנים גבי ונגשה יבמתו אליו וחלצה, ואי לפרט לסומים הוא דאתי, שהזקנים צריכים שיהי' להם עינים, בראש הענין אצל הזקנים הראשון שבענין הי' צריך לכתוב הך לעיני, דהיינו ועלתה יבמתו השערה לעיני הזקנים, לומר לך לאיזה זקנים תלך לחלוץ בפניהם לזקנים שיש להם עינים פרט

לסומים, ומדכתבה התורה הך לעיני באמצע הענין, אצל ונגשה וכו' וחלצה, ש"מ דלאו לענין הכשר הזקנים עצמם הוא דאתי, שלא יהי' סומים, אלא לדצריכי לראות הנגישה והחליצה והרקיקה, ואיך א"כ יש בכח הדיוק של לעיני ולא לפני לדחות כל זה, ולומר משום זה דעיקר קרא דלעיני הוא רק לפרט לסומים, ודצריכי דייני למיחזי הוא רק אסמכתא, אלא ברור שזה ליתא, רק העיקר בזה הוא כמ"ש ביש"ש דלראבי' תרתי שמעינן מלעיני, דצריכי דייני למיחזי, ופרט לסומים, וכמו שביארתי הדבר לעיל בענף ז' דבאמת יש הכרח לשניהן, דמהדיוק של לעיני ולא לפני יש הכרח לומר דאתי לפרט לסומים, ומדנסמך לעיני הזקנים לוחלצה וירקה ולא בראש הענין ש"מ ג"כ דצריכי דייני למיחזי החליצה והרקיקה, כפשט הכתוב, ותרתי שמעינן מלעיני הזקנים וחלצה וכו', וזה ברור ונכון, וכמו שביארתי זה ביתר שאת לעיל, עיי"ש, וח"ו לומר כ"כ בנקל על דרשת חז"ל דהיא רק אסמכתא, אם לא במקום שיש הוכחה גלוי' ומפורשת לזה:

והגם דהרש"ל והב"ח והב"ש כתבו באמת דמימרא דרבא היא רק אסמכתא, מ"מ היינו דוקא במאי דאמר דצריכי דייני למיחזי רוקא דכתיב לעיני הזקנים וירקה, דוירקה אינו סמוך ללעיני הזקנים, זה היא אסמכתא, והוכיחו זה מדברי הרמב"ם שכתב דבדיעבד גם כשלא ראו הרוק כשר וא"צ לחזור ולרוק, והיינו משום דאין זה לימוד גמור, רק אסמכתא בעלמא לכתחלה, וכנ"ל, אבל עיקר הפירוש של רבא על לעיני הזקנים דצריכי דייני למיחזי, והיינו למיחזי החליצה, דסמוך אל לעיני הזקנים, לעיני הזקנים וחלצה, זה אינו אסמכתא, אלא אדרבא עיקרו של הכתוב, ורבא לא הי' צריך לאשמעינן זה כלל, כי כתוב הדר ומפורש הוא, וכנ"ל בענף י"א, וזה הוא דאמרינן בגמרא שם ואידך האי לעיני מיבעיא לי' לכדרבא, הרי דהא דרבא דצריכי דייני למיחזי הוא עיקרו של כתוב, ולא אסמכתא, והיינו החליצה דסמוך אצל לעיני הזקנים, אבל הרקיקה לעיני הזקנים היא אסמכתא:

ולפמ"ש אני בעניותי לעיל דהרמב"ם לא הכשיר בדיעבד אלא כי לא חזו דייני הרוק כשיצא מפיה, אבל אם לא ראו הרוק נגד פניו כלל צריכה לחזור ולרוק, א"כ אין בדברי רבא שום אסמכתא כלל, אלא דלעיני הזקנים דצריכי דייני למיחזי קאי על כל מה שכתב בהענין, אוחלצה ואוירקה, הכל צריך להיות לעיני הזקנים, וזה שאמר רבא לעיני הזקנים וירקה הוא דרשה גמורה, אלא דרבא חידש והחמיר משום זה דצריכי דייני למיחזי רוקא כי נפיק מפומה דיבמה, דבזה רואים עיקר הרקיקה, ופרט זה הוא רק לכתחלה למצוה מן המובחר, אבל בדיעבד גם כשלא ראו כשיצא הרוק מפיה רק אח"כ כשהוא נגד פניו ג"כ כשר, דגם בזה מתקיים שפיר לעיני הזקנים וירקה, וכנ"ל בענף י"ב, עיי"ש:

ומ"ש הגפ"נ עוד שם עפ"י קושית הנ"י והרש"ל, דמנ"ל מלעיני פרט לסומים להכשיר הדיוטות, דלמא סנהדרין הוא דלא בעינן, הא מומחין עכ"פ בעינן, כמו בד"מ, ולעיני פרט לסומים היינו אפילו סומא בא' מעיניו, דבד"מ כשר ובחליצה פסול, וכתב ליישב דר' יהודה לשיטתי' דס"ל דגם בד"מ לא בעינן מומחין מה"ת, וא"כ מהיכי תיתי נימא בחליצה דבעי מומחין, ורבנן דר"י מסתמא הוא ר"מ, ור"מ ס"ל דגם בד"מ סומא בא' מעיניו פסול, וא"כ אי נימא דבחליצה בעי מומחין כבד"מ, ממילא גם סומא בא' מעיניו פסול כד"מ, ול"ל לעיני פרט לסומים, וע"כ דלא בעי מומחין, ולזה פריך בגמרא שפיר גם לרבנן דר"י ההוא לעיני מאי עביד לי', והוכרח הגמ' לומר אליבייהו דרבנן ור"י דלעיני לא אתי לפרט לסומים רק לכדרבא, אבל האמר מר דהילכתא היא ס"ל דבד"מ בעי מומחין מה"ת, וסומא בא' מעיניו כשר בד"מ כרבנן דר"מ, וא"כ שפיר יכול לומר לעיני פרט לסומים, ואעפ"כ לא נשמע מזה להכשיר הדיוטות, די"ל דמומחין עכ"פ בעינן, כמו בד"מ, ולעיני פרט לסומים היינו אפילו סומא בא' מעיניו, דבד"מ כשר ובחליצה פסול, ולזה קאמר האמר מר לעיני פרט לסומים, ודרבא דצריכי דייני למיחזי. אסמכתא היא, עכת"ד הגפ"נ שם בתו' ביאור:

הנה מלבד מה שכתבתי והוכחתי לעיל דלראבי' גם האמר מר דלעיני פרט לסומים ס"ל הא דרבא, דלעיני הזקנים וחלצה היינו דצריכי דייני למיחזי, ולא בתורת אסמכתא, אלא בתורת לימוד גמור, דתרתי שמעינן מלעיני לפי האמת, וכנ"ל, אלא אף גם זאת, לא ידענא מה הוסיף בזה לחזק דבריו דלהאמר מר הא דרבא רק אסמכתא היא, דהא אפילו לפי דבריו, דדוקא לר' יהודה לשיטתי' ולרבנן דידי' שמעינן מלעיני פרט לסומים להכשיר הדיוטות, מ"מ לא הי' להם לר"י ולרבנן משום זה שום הכרח לומר דלעיני לא אתי לפרט לסומים אלא לכדרבא, דשפיר היו יכולים לומר דלעיני אתי לפרט לסומים, ובאמת שמעינן מזה להכשיר הדיוטות, וזקני אתי להוסיף עוד שנים, ובאמת בעינן ה' דיינים בחליצה, ואיזה הכרח יש בזה דלא כן הוא, ואמת כי להגמרא הי' הכרח לומר כן אליבא דרבנן דס"ל חליצה בג' דזקני אתי לרבות הדיוטות, וא"כ ע"כ צ"ל דס"ל לרבנן דלעיני לא אתי לפרט לסומים, רק לכדרבא, דאי הוי ס"ל דלעיני אתי לפרט לסומים א"כ ממילא נשמע מזה להכשיר הדיוטות, וכנ"ל, ונשאר זקני להוסיף עוד ב', וע"כ דס"ל דלעיני אתי רק לכדרבא, אבל רבנן עצמם איזה הכרח הי' להם משום זה לומר דלעיני לא אתי לפרט לסומים יען דיהי' נשמע מזה להכשיר הדיוטות, ומה בכך, יהי' באמת כך, ומזקני יהי' נשמע עוד ב', ויהי' באמת חליצה בה' דיינין, וכנ"ל, ומכש"כ לר"י דהוה ס"ל חליצה בה', גם להגמרא אין הכרח מזה דלא ס"ל הא דלעיני פרט לסומים, דלדידי' בודאי י"ל דס"ל

לעיני פרט לסומים, ומזה נשמע לדידי' להכשיר הדיוטות, וע"כ זקני אתי לרבות עוד ב', ולזה ס"ל באמת דחליצה בה', ואעפ"כ חזינן דהגמ' פריך בפשיטות לר' יהודה ואידך נמי מיבעיא לי' לכדרבא, ומשני אה"נ וכו', הרי דלר"י ולרבנן אין להם שום הכרח שלא לומר דלעיני אתי פרט לסומים יען דיהי' נשמע מזה לדידהו להכשיר הדיוטות, ואעפ"כ אמרינן כן אליבייהו בפשיטות דס"ל דלעיני לא אתי לפרט לסומים, רק לכדרבא, וע"כ צ"ל בזה אחת משתים, או דסבירא להו וגם לסתם הגמרא דיותר מוכרע לומר דלעיני אתי לכדרבא מלומר דאתי לפרט לסומים, וזה הוא כדעת ר"ת וסייעתו דלמסקנת הגמ' נדחה הא דאמר מר לגמרי, או כדעת הראבי"ה, דאין כוונת הגמ' לומר דר"י ורבנן לית להו הא דאמר מר לעיני פרט לסומים, אלא דאי אפשר לדידהו להוכיח מזה להכשיר הדיוטות, דיש לדחות ולומר דלעיני לא אתי לפרט לסומים אלא לכדרבא, וא"כ מה נרויח בזה שכתב הגפ"נ יען דהאמר מר ס"ל דבד"מ בעי מומחין מה"ת, וסומא בא' מעיניו כשר, וא"כ לא שמעינן להכשיר הדיוטות מלעיני פרט לסומין, לכך אמר לעיני פרט לסומין, ודרבא אסמכתא היא, דאיך תלוי זה בזה, דמה לי בזה אם מלעיני פרט לסומין נשמע להכשיר הדיוטות או לא נע, הלא בין כן ובין כך אין הכרח מזה שלא לומר לעיני פרט לסומים, וכנ"ל, ואעפ"כ קאמר סתם הגמ' דבין לר"י ובין לרבנן אין הכרח לומר לעיני פרט לסומים, כי י"ל דלעיני אתי רק לכדרבא, ובמה יפה כחו של האמר מר בזה דאמר בהחלט לעיני פרט לסומים, ואף כי לומר כמ"ש הגפ"נ דדרבא רק אסמכתא היא:

וכן מ"ש שם עוד הגפ"נ לתרץ הא דקמ"ל רבא, הא מפורש בספרי לעיני וירקה דצריכין הדיינים לראות הרוק, אלא דהומ"ל דהספרי ס"ל דא"צ מומחין בד"מ מה"ת, וא"כ א"א למעט סומא מלעיני, מדאיצטריך ריבוי להדיוטות, ואי לעיני פרט לסומים ממילא כבר נשמע מזה להכשיר הדיוטות, וכנ"ל, ולמה צריך עוד ריבוי לזה, וע"כ דלעיני לא אתי לפרט לסומים, וא"כ לעיני מיותר, ולזה דרש לי' הספרי לעיני וירקה דצריכי דייני לראות הרוק, אבל רבא דס"ל דמה"ת בעינן מומחין בד"מ, וא"כ אפילו אי אמרינן לעיני פרט לסומים ג"כ לא שמעינן מזה להכשיר הדיוטות, דאכתי י"ל דבעינן מומחין כבד"מ, וא"כ שפיר צריך ריבוי להדיוטות, ולזה ס"ל לרבא באמת כהאמר מר דלעיני אתי לפרט לסומים, וא"כ שוב אין לנו קרא דצריכי דייני למיחזי, ולזה הוצרך לאשמעינן דצריכי דייני למיחזי מאסמכתא בעלמא, עכת"ד בתוספת ביאור:

וגם זה תמוה מאוד, וכמו שכתבתי לעיל, דכל זה הי' ניתן להאמר אם זה דמבואר ביבמות ק"א דחליצה בג' משום דזקני איצטריך לרבויי הדיוטות הי' יסוד מוחלט מבלי שום אפשרות לומר אחרת, אבל הלא באמת אין הדבר כן, דהא חזינן דר' יהודה הי' חולק ע"ז

ואמר דחליצה בה', וא"כ אפילו אם נימא דהספרי ס"ל דמה"ת לא בעינן מומחין בד"מ, וממילא הוי שמעינן מלעיני פרט לסומים להכשיר הדיוטות, וכנ"ל, מ"מ מה הכריח זה להספרי שלא לדרוש לעיני פרט לסומים, רק לדצריכי דייני למיחזי, הלא שפיר הי' יכול לומר דלעיני אתי לפרט לסומים. ונשמע באמת מזה להכשיר הדיוטות, וזקני לא אתי לרבות הדיוטות, דהא לא איצטריך, רק דאתי להוסיף עוד ב' דיינים, ובאמת חליצה בחמשה, ואם האמר מר ורבא דרשו לעיני פרט לסומים, ודצריכי דייני למיחזי הוא רק לאסמכתא, כדברי הגפ"נ, ע"כ צ"ל דיש הכרעה לזה לדרוש עיקר הקרא דלעיני לפרט לסומים, ולא לדצריכי דייני למיחזי, א"כ איזה דבר עמד נגד זה להספרי שלא לדרוש כן, רק בהיפוך, וע"כ דזה ליתא כלל, אלא צ"ל בזה אחת משתים, או דהספרי מכריע להיפוך, דלעיני לא אתי לפרט לסומים, רק לדצרוכי דייני למיחזי, וזה הוא לדעת ר"ת, או כדעת הראבי"ה דגם הספרי יסבור כהאמר מר, ואעפ"כ דורש לעיני וירקה דצריכי דייני למיחזי, ותרתי שמעינן מלעיני, וכנ"ל, ולפ"ז מה יתן ומה יוסיף מה דס"ל להאמר מר ורבא דמה"ת בעינן מומחין בד"מ, שיהי' יכולין עי"ז להכריע בהיפוך מהספרי, דעיקר הקרא דלעיני אתי לפרט לסומים, ודצריכי דייני למיחזי הוא רק אסמכתא בעלמא, דהא גם הספרי אף אם נימא דס"ל דלא בעינן מומחין מה"ת בד"מ, ג"כ לא הי' מוכרח כלל עי"ז לדרוש לעיני לדצריכי דייני למיחזי, וכנ"ל, וממש בזה כמו רבא דס"ל דבעי מומחין, ואעפ"כ דרשו כן, ובמה מצא רבא שלא לדרוש כן רק לאסמכתא בעלמא, וע"כ דזה ליתא כלל, וא"כ הדקו"ל מה חידש רבא:

אמנם באמת הוא הדבר אשר דיברתי לעיל, דעיקר חידושו של רבא אינו שהדיינים צריכים לראות הרוק, דזה מבואר במשנה שם ק"ו ע"ב, וירקה בפניו רוק הנראה לדיינים, ומפורש הטעם בספרי דכתיב לעיני וירקה, וכנ"ל, וזה הוא לימוד גמור, לא אסמכתא, דלעיני הזקנים קאי על כל הכתוב בהענין, וכנ"ל, אלא העיקר מה דאתי רבא לאשמעינן הוא, דיען דכתיב לעיני הזקנים וירקה, דהיינו דהדיינים צריכים לראות הרקיקה, משו"ה צריכי דייני למיחזי רוקא כי נפיק מפומא דיבמה, דאז בשעת יציאת הרוק מפיה היא עיקר הרקיקה, ולזה צריכין הדיינים לראות זה. וזה הוא באמת רק לכתחלה למצוה מן המובחר, אבל בדיעבד שכבר רקקה בפניו, אף שלא ראו הדיינים כשיצא הרוק מפיה, רק שראו הרוק נגד פניו, כשר וא"צ לחזור ולרוק, דבהכי ג"כ מתקיים שפיר לעיני הזקנים וירקה, וכנ"ל בענף י"ב, וזה הוא שאמר רבא צריכי דייני וכו' לכתחלה, כמ"ש ה"ה בפ"ד מה' יבום הכ"ג על פסק הרמב"ם שם דבדיעבד כשר אף שלא ראו הדיינים בשיצא הרוק מפיה, ור"ל אבל עכ"פ ראו הרוק נגד פניו, וכנ"ל, וז"ב:

וגם בעיקר הדבר שכתב הגפ"נ דלהכי פריך גם לרבנן דר"י ואידך ההוא לעיני מאי עביד לי', משום דסתם רבנן דר"י ר"מ הוא, ור"מ ס"ל דסומא בא' מעיניו פסול גם בד"מ, ואי אמרינן דבעי מומחין בחליצה כבד"מ א"צ למעט אפילו סומא באחת מעיניו, וע"כ דלא בעי מומחין, ואני תמה, דאיך תלוי זה בזה, פסול סומא במומחין, ואפילו אי לא בעי מומחין מי ניחא לר"מ מה דאיצטריך לעיני למעט סומא בא' מעיניו, דהא טעמי' דר"מ דפוסל בד"מ סומא באחת מעיניו הוא משום דמקיש ריבים לנגעים, כמבואר בנדה דף נ', וא"כ מאחר דחליצה דין מד"מ היא, כמבואר ביבמות ק"ד וברש"י שם, והגפ"נ עדיין קאי כעת בהשיטה דמה"ת ד"מ היא, ובפרט לר"מ דס"ל כתובה דאורייתא כמבואר בכתובות נ"ו ע"ב, בודאי הוא ד"מ מה"ת, וא"כ חליצה היא ג"כ בכלל ריבים דאיתקש לנגעים, ופסול בה ג"כ סומא בא' מעיניו כבנגעים, ומה נפקא לן בזה אי בעי מומחין אי לא, ואפילו אי לא בעי מומחין מי לא איתקש לנגעים, אתמהה, והרי לקושטא דמלתא חליצה כשרה בהדיוטות ואעפ"כ הוי ס"ד דגמרא שם בדק"ד לומר דר"א דפוסל חלצה בלילה הוא משום דמקיש ריבים לנגעים, אלא דהגמ' דחה זה דא"כ יהי' גמ"ד ג"כ פסול בלילה בד"מ עיי"ש, ועכ"פ חזינן דמאן דמקיש ריבים לנגעים גם חליצה איתקש לנגעים אף דכשרה בהדיוטות, וא"כ לר"מ דמקיש ריבים לנגעים, אף אם נימא דלא בעינן מומחין בחליצה אעפ"כ קשה ל"ל לעיני למעט סומים, ואפילו סומא בא' מעיניו, דהא בלא"ה הרי איתקש לנגעים, דפסול בהו סומא ואפילו באחת מעיניו, ומאחר דבין כך ובין כך קשה לר"מ ל"ל לעיני לפרט לסומים, א"כ לא שמעינן מזה כלל דלא בעינן מומחין מדאיצטריך לעיני, דאפילו אי לא בעינן מומחין אכתי קשה ל"ל לעיני, וא"כ כך י"ל דבעינן מומחין כמו די"ל דלא בעינן מומחין, מאחר דלענין לעיני אין בין זה לזה כלום:

והא ודאי אין לומר דהא דפריך לר"מ האי לעיני מאי עביד לי' אינו משום לתא דהכשר הדיוטות מלעיני פרט לסומים, אלא באמת משום הא גופי' דס"ל לר"מ דאיתקש ריבים לנגעים, וממילא ידעינן מזה פסול סומא בא' מעיניו בחליצה, א"כ האי לעיני מאי עביד לי', דזה אינו, דא"כ הוי זה קושיא בפני עצמו לר"מ, ואין מקומה כאן גבי הכשר הדיוטות, ומדהקשה הגמ' קושיא זו כאן ודאי משמע דמשום דנשמע הכשר הדיוטות מלעיני פרט לסומים מקשה כן, וא"כ קשה דאיך נשמע כן לר"מ, דדילמא מומחין עכ"פ בעינן, וכנ"ל:

ולא עוד, אלא דלפענ"ד גם קושיא זו דל"ל לעיני לר"מ הא בלא"ה איתקש לדידי' ריבים לנגעים, לא קשיא כלל, דנהי דשמעינן שפיר מהיקש זה פסול סומא באחת מעיניו לחליצה, מ"מ לא נשמע הפסול בזה אלא משום לתא דראי', וכמו בנגעים דכתיב בהו לכל מראה עיני הכהן, דצריך לראות לכל מראה עיניו, דהיינו בב' עינים. וכמו כן בחליצה

לא סגי לראות בעינו אחת רק בב' עינים, אבל אם רואה בב' עיניו, רק שיש לו איזה מום בעיניו, באופן דאינו מזיק להראי', כגון עיניו למעלה או למטה ממקום הראוי, ושאר כיוצא בהן, המבוארים ברמב"ם פ"ח מה' ביאת מקדש ה"ו, לא שמענו מזה דיפסול בחליצה, ואפילו במום שמכהה קצת מאור עיניו כתב בנוב"י תנינא חאבה"ע סי' קנ"א בסד"ה וגם ובד"ה ומעתה שיש מקום לומר שכשר בד"מ אפילו לר"מ, עיי"ש, ולזה כתב רחמנא בחליצה לעיני פרט לסומים, ר"ל דהתורה הקפידה בחליצה שהזקנים יהי' עינים, פרט לסומים, שפסולים בעצם, לאו דוקא משום הראי', אלא משום מום שבעין, וממילא ה"ה כל מום שבעין פסול לחליצה, דמאי שנא, וכנ"ל בענף י':

וכיון שכן, ממילא שוב לא נשמע לר"מ מלעיני פרט לסומים להכשיר הדיוטות, דאכתי י"ל דעכ"פ מומחין בעינן, ולעיני איצטריך לפסול סומא משום לתא דמום, וכנ"ל, וא"כ קשה מאי פריך הגמ' על רבנן דר"י ואידך האי לעיני מאי עביד לי', דנהי דלר"י עצמו נוכל לומר דמשום דס"ל דבד"מ לא בעי מומחין מה"ת להכי שמעינן מלעיני להכשיר הדיוטות, וכנ"ל, אבל לרבנן דר"י, לו יהי' דהוא ר"מ, מ"ח לא שמעינן הכשר הדיוטות מלעיני, וכנ"ל, וא"כ מאי פריך לדידהו ואידך וכו':

הן אמת דהגפ"נ עצמו שם בסוף האות הדר תברי' לגזוזי' בזה, שכתב דבאמת אין קושיא כלל דנימא דבעי מומחין כבד"מ, דמאחר דרק משום הכתובה הוי חליצה כד"מ, א"כ כתובה היא רק מדרבנן, אבל מדאורייתא לא הוי כד"מ, עיי"ש, אמנם כבר העליתי לעיל בעזה"י דמדאורייתא הוי חליצה כד"מ, אף דכתובה דרבנן עיי"ש בענף ב', ובפרט לפמ"ש הגפ"נ עצמו דסתם רבנן דר"י היינו ר"מ, ור"מ ס"ל כתובה דאורייתא:

ולא עוד אלא שלולא דמסתפינא הייתי אומר דאפילו בלא הכתובה חליצה הוא כד"מ מה"ת, דכבר כתבתי לעיל בריש ענף ד' דסגנון הדין של חליצה דשמעינן מהשערה הוא, דזה שקובלת היבמה לפני הב"ד מאן יבמי וכו' לא אבה יבמי, כנראה דתובעת שייבם אותה, והוא משיב ע"ז, ועומד ואומר לא חפצתי לקחתה, זה הוא ענין הטענות שלהם, והפס"ד של הב"ד בזה הוא, ונגשה וכו' וחלצה, לומר שפטור מלקחתה רק שיחלוץ לה, עיי"ש, והנה אם לוקח אותה הוא מתחייב לה בשאר כסות ועונה, כנודע, ודעת הרמב"ם דשלשתן הן מה"ת, ולדעת הרא"ש וה"ה עכ"פ כסות ועונה הם מה"ת, כמובא בב"ש סי' ס"ט ס"ק א', עיי"ש, וא"כ כשתובעת אותו לקחתה, ממילא תובעת אותו מה"ת בחיוב ממון, שיתחייב לה עי"ז מזונות וכסות, או עכ"פ כסות לחוד, והוא אינו רוצה בזה, והפס"ד בזה הוא שפטור, וכנ"ל, וא"כ הוי זה ד"מ מה"ת:

אמנם כבר כתבתי לעיל בסי' הקודם ענף א', ליישב קושיית הנ"י דלמא מומחין בעינן, בפשיטות, עפ"י מה שהקשו התו' שם ביבמות ק"א בד"ה מיבעיא, דלמה צריך ריבוי להדיוטות, ואמאי לא משמע לי' מהזקנים אפילו זקני השוק כבפ"ב דסוטה ופ"ק דסנהדרין, ותירצו דשאני הכא דכתיב השערה דמשמע סנהדרין, עיי"ש, ולפ"ז מאחר דזאת עכ"פ שמעינן בכל אופן מדאיצטריך לעיני פרט לסומין דלא בעינן סנהדרין, דסנהדרין מכולך יפה נפקא דכל מום לא יהי' בהם, וע"כ דלא בעינן סנהדרין, וא"כ שמעינן מזה דהשערה לא אתי לאוריי על סנהדרין, וממילא שמעינן ממשמעות דהזקנים דאפילו זקני השוק, ושוב לא צריך שום יתור יותר לרבות הדיוטות ממש, ולזה בין לר"י ובין לרבנן, בין למאן דלא בעי מומחין מה"ת בד"מ ובין למאן דבעי מומחין, שמעינן שפיר מלעיני פרט לסומין להכשיר בהדיוטות, ובזה אתיא שפיר בפשיטות כל הסוגיא שם, וממילא נופל בזה כל הבנין של הגפ"נ הנ"ל להכריח מזה דהא דרבא דצריכי דייני למיחזי רק לאסמכתא בעלמא הוא, אליבא דהראבי"ה:

ומ"ש הגפ"נ שם דכבר כתב דלשיטת ר"ת ע"כ הא דרבא אינו אלא לכתחלה, כבר נתבאר לעיל בענף הקודם דליתא, וכן מ"ש על הקושיא שעל הראבי' מהא דחלצה בלילה, לפי הנ"ל אין מקום לדבריו, והקושיא כבר נתיישבה בטוב בדברינו שם ובענפים הקודמים בס"ד, עיי"ש:

קיצור הדברים, דהא דצריכי דייני למיחזי החליצה והרקיקה הוא לימוד גמור אליבא דכ"ע, וממילא הוא לעיכובא, וכמו חלצה בפני ב' או בפני גרים, וכנ"ל, ורק למיחזי רוקא כי נפיק מפומא דיבמה הוא רק לכתחלה, אלא דלר"ת נדחה עי"ז הא דאמר מר לעיני פרט לסומים, ולראבי"ה תרתי שמעינן מלעיני, וכנ"ל:

ענף ח"י

ומ"ש עוד הגפ"ג שם אות ח', כבר נתבאר סתירתו לעיל בענף י"א:

ומ"ש הגפ"נ עוד שם באות ט', דאפילו לדברי הלבוש וב"ש דמכשירין ברקיקה משום דעיקר קרא לא קאי ארקיקה, ה"נ י"ל דעיקר קרא דלעיני הזקנים לא קאי נמי על חליצה, אלא על ונגשה יבמתו אליו, וזה לשון הספרי ונגשה יבמתו אליו מלמד שצריכה להתייחד עמו לעיני הזקנים, הרי מפורש דעיקר לעיני קאי על ונגשה, וכן במשנה העתיקה כלישנא דקרא ונגשה יבמתו אליו וכו', נמצא אין חילוק בין חליצה לרקיקה, עכת"ד:

ואני אומר שבאמת כן הוא שאין חילוק בזה בין חליצה לרקיקה, אבל לא כמו שחשב הוא ז"ל דלעיני בעיקרו לא קאי על שניהם רק על ונגשה, אלא בהיפוך, דלעיני קאי

אכלהו, על ונגשה, ועל וחלצה, ועל וירקה, ותדע לך שכן הוא, דהרי זה לשון הספרי שם, וירקה בפניו, לעיני הזקנים וירקה, רוק הנראה לעיני הזקנים, מלמד שמתייחדת עמו לעיני הזקנים, עכ"ל, הרי דכמו שדורש הספרי מלעיני הזקנים שמתייחדת עמו לעיני הזקנים, כמו כן דורש מזה שצריך שיהי' רוק הנראה לעיני הזקנים, ולא משמע כלל שיהי' זה רק אסמכתא, ואדרבא דורש זה בתחלה, ומכש"כ דהחליצה צריכה להיות לעיני הזקנים, דוחלצה סמוך יותר אל לעיני הזקנים מוירקה, וזה לא איצטריך הספרי להשמיענו, דממילא נשמע, וכש"כ הוא, וכן הוא באמת משמעות הכתוב לאחר עומק העיון דלעיני קאי אכלהו, דאין זה סברא כלל לומר דלעיני הזקנים לא קאי אלא על הקודם לו, דהיינו על ונגשה אליו לבד, דמה בצע בנגישה הזאת בלבד שתקפוד עליה התורה שתהי' דוקא לעיני הזקנים, וע"כ דלעיני הזקנים קאי אדקמיה ואדבתריה, דהנגישה אליו והמליצה והרקיקה הכל יהי' לעיני הזקנים, ולזה כתיב לעיני הזקנים באמצע, בין ונגשה אליו ובין וחלצה וכו' וירקה, לומר דקאי אדקמי' ואדבתרי', ואלו הי' כחוב לעיני הזקנים אחר כולם, דהיינו ונגשה יבמתו אליו וחלצה וכו' וירקה בפניו לעיני הזקנים, הוי אמינא דלא קאי אלא על הסמוך לו מלפניו, דהיינו על וירקה בפניו, דזה צריך להיות דוקא לעיני הזקנים, ולא יותר, ולהכי כתב רחמנא לעיני הזקנים באמצע, לאשמעינן דקאי אכלהו, אלפניו ואלאחריו, דבזה א"א לומר דקאי על שלפניו לחוד, דאין זה סברא כלל, וכנ"ל, ומעתה מאחר דלעיני הזקנים קאי אחליצה וארקיקה, לא בתורת אסמכתא, רק בתורת לימוד גמור, ממילא הוא לעיכובא, דכל שלא חזי דייני החליצה פסולה וצריכה חליצה אחרת, וכל שלא ראו הרקיקה צריכה רקיקה אחרת, והרמב"ם שכתב דבדיעבד כשר, היינו רק כשלא ראו הרוק כשיצא מפיה, אבל ראו הרוק נגד פניו, דלראות הרוק כי נפיק מפומא דיבמה לא אמרה רבא אלא למצוה מן המובחר לכתחלה, בלשון צריכי דייני למיחזי, כמ"ש ה"ה שם, אבל כשלא ראו הרוק כלל צריכה רקיקה אחרת, וכנ"ל:

ואפילו לפי דברי הלבוש והב"ש דעיקר קרא דלעיני הזקנים לא קאי ארקיקה, מ"מ אוחלצה דסמיך לי' פשיטא דקאי, דא"א כלל לומר דלא קאי על ונגשה לבד, דזה אין סברא כלל, וכנ"ל, וע"כ דקאי גם על שלאחריו, עכ"פ אוחלצה, וכנ"ל:

ומ"ש הגפ"נ עוד שם באות י', דקצת יש משמעות בהא דב' מנעלים זעג"ז וקרעתו לעילאי ושלפתי' לתתאי, דאמרינן דחליצה איכא, אף שלא ראו הדיינים שמיטת רוב העקב מחמת דליכא גילוי כרעא, עיי"ש, הדבר פשוט מאוד דשפיר יכולים הדיינים לראות בכה"ג שמיטת הנעל מהעקב, ואף שאין רואין העקב, ולא כל הנעל שבמקום העקב, מחמת הנעל העליון שמכסה שם, מ"מ מה בכך, סוף סוף יכולים לראות מחמת הקרע

שבנעל העילאי מקצת מן הנעל התתאי וחליצתו מן הרגל, ובהכי סגי, דשפיר מתקיים בזה לעיני הזקנים וחלצה נעלו מעל רגלו, דהזקנים רואים חליצת הנעל מעל הרגל ועיין במ"ש לקמן סי' ענף ב' ומשם תלמוד לכאן:

ומה"ט נדחה ג"כ מ"ש הגפ"נ עוד שם ראי' מפסד"ח אות נ"ג, שיקשור כנף מכנסיים למעלה כדי לראות שלא יהי' שם חציצה ברגלו, ולמה לא אמר משום ראיית הדיינים גופי', וע"כ דאין זה מעכב, עכ"ד, ותמהני עליו, דאיך הוי ניחא לי' בזה, ואם אפילו אינו מעכב בדיעבד, מ"מ עכ"פ לכתחלה צריכי דייני למיחזי רוקא, ומכש"כ החליצה, וכנ"ל, וא"כ אכתי קשה למה לא אמר ביותר משום ראיית הדיינים גופי', והרי חציצה ודאי אינו מעכב דיעבד, כמ"ש בב"ש סי' קס"ט ס"ק כ"ה ובטיב חליצה אות ס"ב, ואעפ"כ אמר להגביה המכנסיים כדי לראות שאין בו חציצה, ולמה לא אמר משום ראיית הדיינים גופי', אבל הדבר פשוט כמש"ל, דלא צריכי דייני למחזי אלא חליצת הנעל מעל הרגל, וזה שפיר יכולים לראות אף אם המכנסיים יכסו את חלק הנעל שעל השוק למעלה מהעקב, כי הלז עכ"פ רואים שאוחזת את הנעל למטה כנגד העקב ושומטת אותו מעל רגלו, ובהכי סגי, ומה בכך שאינם רואים את הנעל כולו, ראיית נעל לא שמענו, רק ראיית חליצת הנעל מעל רגלו, וזה שפיר רואים אף בכה"ג, ולזה לא אמר להגביה ולקשור המכנסיים למעלה משוקו אלא כדי לראות שאין בו חציצה בשוק שבמקום הנעל:

כלל הדברים, שאין להגפ"נ שום ראי' להכשיר החליצה שלא ראו ג' את חליצת הנעל, וממילא הדרינן למה שכתבנו לעיל בענף י"א, להכריח כדעת המהרש"ל והב"ש, דכל שלא ראו ג' חליצת הנעל החליצה פסולה, וכמו בחלצה לפני שנים או לפני ב"ד של גרים דהחליצה פסולה, וכנ"ל:

וראיתי בשו"ת דברי חיים ח"א, באבה"ע סי' ק"ה, נ"ק תשובה על מעשה כזו ממש שהשיב עליה הנפ"ל הנ"ל, שלא ראה אחד מן הדיינים חליצת הנעל, והנה מה שהאריך שם בענין אם מהני ידיעה בלא ראי' בדיני אישות, אינו ענין לחליצה דכתיב בה להדיא לעיני הזקנים, ודרשינן דצריכי דייני למיחזי, הרי דראי' בעינן כאן, ומ"ש שם די"ל דהקרא דוקא ברקיקה גילה שצריך לעיני הדיינים, משום שהוא דרך ביוש ככה יעשה לאיש, והקפידה התורה שהדיינים יראו הרוק שיוצא מפיה לבזותו, דאינו דומה ביוש הנעשה בראי' לידיעה, אבל בחליצת הנעל סגי בידיעה לחוד, עכ"ד, לפענ"ד אי אפשר לומר כן כלל, דאם כוונתו דלעיני הזקנים לא קאי אלא על הרקיקה לבד לא זולת, א"כ למה לא כתבה התורה לעיני הזקנים אצל וירקה בפניו, וכך הי' צריך לכתוב וירקה בפניו לעיני הזקנים, ואי משום הא שכתב הב"י שהביא שם דלהכי נכתב לעיני הזקנים קודם וירקה

בפניו ללמד שצריכין לראות הרוק מיד בהתחלה כשיוצא מפיה, מלבד דלימוד זה אינו עיקרו של כתוב, רק לאסמכתא בעלמא נאמר, כמו שפסק הרמב"ם דבדיעבד כשר גם כשלא ראו כשיצא הרוק מפיה, והכי דייק לישנא דרבא כמ"ש ה"ה, וכנ"ל, והיינו משום דאין לימוד זה אלא אסמכתא בעלמא, וכנ"ל, אלא אף גם זאת דעכ"פ הי' לו לכתוב לעיני הזקנים וירקה בפניו, ולא לכתוב לעיני הזקנים אחר ונגשה, מופלג כ"כ מוירקה, אשר רק עליו קאי, וע"כ צ"ל דלהכי כתב רחמנא לעיני הזקנים אחר ונגשה וכו' משום דבאמת קאי ג"כ על ונגשה, וכמו דאמר בספרי ע"ז מלמד שמתייחדת עמו לעיני הזקנים, וכנ"ל, וא"כ הרי חזינן מזה דלאו דוקא משום הביוש של הרקיקה הקפידה התורה שיהי' לעיני הזקנים, דהא גם בהנגישה כן הוא, וכיון שכן, מאין הרגלים לומר לאפקועי לעיני הזקנים מוחלצה דסמיך לי', ולשדי' על וירקה לחוד המופלג ממנו, מכח הביוש אשר יש ברקיקה ולא בחליצה, דהא חזינן דלאו דוקא משום לתא דביוש הקפידה תורה שיהי' לעיני הזקנים, דונגשה וכו' לעיני הזקנים יוכיח, וכנ"ל:

ואפילו את"ל דלהש"ס דידן באמת לא קאי לעיני הזקנים אדלקמי', על ונגשה, רק אדבתרי', מדלא נזכר דרשא דספרי הנ"ל בש"ס דידן, א"כ כש"כ דע"כ אתה צ"ל דלעיני הזקנים לא קאי דוקא על וירקה לחוד אלא גם על וחלצה דסמוך לי', דאל"כ אין כאן מקומו של לעיני הזקנים כלל גבי וחלצה, רק סמוך לוירקה הי' צריך לכתוב האי לעיני הזקנים, וכנ"ל:

ועוד דבר מן דין ובר מן דין, איך אפשר לומר כל דרבא מוציא הלעיני הזקנים מפשטי' וממשמעי', דלא קאי אוחלצה דסמוך לי', רק אוירקה המופלג ממנו, יען דרקיקה הוא ענין ביוש, ולעיני הזקנים הביוש הוא ביותר, דמאן לימא לן דטעמא דלעיני רק משום הכי הוא ולא משום איזה ענין אחר, שיהי' כדאי עי"ז להוציא קרא ממשמעותי' ועוד דהא אנן לא קיי"ל כר"ש דדריש טעמא דקרא, כנודע, וגם כי מאן יאמר לן דהרקיקה משום ביוש היא, ועיין בפירוש סדר חליצה אות פ"ב דרק קריאת ככה הוא להלבינו, וככה גם אחליצה קאי, ואדרבא דהוא עיקר המעשה באיש, ולפי חכמת האמת יש ברקיקה הזאת ענין אחר לגמרי, ויהי' איך שיהי' א"א לומר כן כלל דלעיני הזקנים לא יהי' קאי על וחלצה דסמיך לי' רק על וירקה, וכנ"ל, והספרי ורבא דלא הזכירו ראיית החליצה רק ראיית הרוק, היינו משום דצריכי דייני למיחזי החליצה לא איצטריכי לאשמעינן, דהא זה הוא פשוטו של הכתוב, לעיני הזקנים וחלצה, ועיקר מה דצריכי לאשמעינן הוא, דלעיני הזקנים קאי גם על וירקה, וכנ"ל:

ומ"ש הד"ח עוד שם עפ"י דברי הב"י, דרבא יליף מדלא כתיב, וירקה לעיני, רק לעיני וירקה, דלא סגי להדיינים לראות הרוק לאחר שיצא מפיה, רק צריכי למיחזי כי נפיק רוק מפומה, ש"מ דדוקא גבי רקיקה שכתוב לעיני קודם וירקה דרשינן שהדיינים יראו הרקיקה, אבל גבי נעל דכתיב וחלצה וגו' לעיני, שפיר י"ל כיון דרואין המנעל אצל האשה הוי כחלצה לעיניהם, עכ"ד, תמהני מאוד, דמלבד דזה אחר המחילה רבה מכתה"ק הוא כשגגה היוצאה מלפני השליט, דהא באמת בקרא כתיב לעיני קודם וחלצה, לעיני הזקנים וחלצה וכו', אלא אף גם זאת, דאפילו אם הי' כתוב כן וחלצה וכו' לעיני הזקנים, אעפ"כ לא היינו יכולים לומר כלל דיהי' סגי רק במה שרואים הנעל ביד האשה, דהא לא ראו החליצה של הנעל כלל, וקרא כתיב וחלצה נעלו לעיני הזקנים, דחליצת הנעל תהי' למיחזי הזקנים, וע"כ לא כתב הב"י גבי רקיקה, אלא דאם הי' כתיב וירקה קודם לעיני, לא היו צריכין למיחזי דוקא מיד בתחלת הרקיקה, כי נפיק הרוק מפומה, אלא הוי סגי ג"כ לראות הרוק לאחר שיצא מפיה, דהיינו בעוד הרוק הולך מכחה נגד פניו, דבהכי ג"כ שפיר מתקיים וירקה בפניו לעיני הזקנים, דזה שרואים הרוק הולך מכח רקיקתה נגד פניו, היינו שרואים הרקיקה שלה, וכנ"ל בענף י"ב, ובצירוף ידיעתם הברורה שהרוק הוא ממנה, דהא רק היא עומדת אז באותו הרגע נגד פניו, ואין אחר, שיהי' הרוק ממנו, ע"י ידיעה ברורה הזאת בצירוף ראייתם הרקיקה הולכת נגד פניו שפיר קרינן בזה וירקה בפניו לעיני הזקנים, ועיין בסימן ענף ב', ואפילו לעיני הזקנים וירקה קרינן בזה מעיקר דרשת הכתוב, אלא רק בתורת אסמכתא אמרה רבא מדכתיב לעיני קודם וירקה צריכי למיחזי כי נפיק רוקא מפומא, וכנ"ל בענף י"ב, וזה ניחא שפיר ברקיקה דכל זמן שרואים הרוק הולך מכחה הם רואים עדיין הרקיקה שלה, אבל בחליצה, מה שרואים הנעל ביד האשה לאחר החליצה שוב אין רואים בזה שום ענין חליצה כלל, דכבר כלה אז חליצתה לגמרי, ולא קרינן בזה אפילו וחלצה וכו' לעיני הזקנים, וכנ"ל, ומכש"כ דלפי האמת כתיב גם בחליצה לעיני הזקנים וחלצה, וכנ"ל:

ודברי המגיה שם אשר כתב להגיה וליישב דברי הד"ח אינם נכונים כלל, כי אפילו לדברי מהרש"ל לא נשמע עדיין מונגשה אל הזקנים כלל ענין החליצה, אלא דנשמע מזה לפי דבריו דצריכי דייני למיחזי, והדר כתיב וחלצה, נשמע מכל זה דצריכי דייני למיחזי החליצה, וא"כ עכ"פ כתיב ראיית הדיינים קודם וחלצה, והוי ממש כמו וירקה, דכתיב לעיני קודם וירקה, וא"כ לא תיקן המגיה כלום בזה, עיי"ש ותבין, ובפרט דסוף סוף הוא מוכרח לבוא שם בזה להסברתו הקודמת דלעיני לא קאי אוחלצה רק על וירקה מטעם בזיון, וכנ"ל, עיי"ש, וזה כבר דחינו לעיל:

כלל הדברים, דאין לדברי הד"ח אלו על מה לסמוך, ופשיטא דחליצה לא גרע לענין לעיני הזקנים דסמיך לי' מוירקה המופלג ממנו, אלא דלדברי הרש"ל והב"ח והב"ש אליבא דהרמב"ם עיקר הקרא דלעיני לא קאי אלא על וחלצה דסמיך לי', אבל לעיני הזקנים וירקה הוא רק אסמכתא, ולטניותינו עיקר הקרא דלעיני קאי על כל האמור בהענין על ונגשה, ועל וחלצה, ועל וירקה, וכנ"ל מהספרי, ורק למיחזי כי נפיק רוקא מפומא דיבמה הוא אסמכתא, וכנ"ל, ומה שהקשה ביש"ש ע"ז דמנ"ל דלעיני קאי גם על וירקה, דלמא לא קאי רק על וחלצה, לפענ"ד לא קשיא כלל, דמצינו כן הרבה פעמים בש"ס דדרשינן קרא לדסמיך לי' וגם לשלאחריו, ואחד מהם בזבחים צ"ג ע"ב במשנה, והכיבוס במקום קדוש, ושבירת כ"ח במקום קדוש, ומריקה ושטיפה בכ"נ במקום קדוש, ושם בדצ"ד ע"ב, מנה"מ דת"ר תכבס במקום קדוש, שבירת כ"ח מניין ת"ל וכלי חרס אשר תבושל בו ישבר, מריקה ושטיפה בכ"נ מניין ת"ל ואם בכלי נחושת בשלה ומורק ושוטף במים, עכ"ל, וכתב התוי"ט שם בשם הכ"מ פ"ח מה' מעשה הקרבנות הי"א, פירוש דכיון דכתיב וי"ו בתר במקום קדוש דכתיב ברישא, בתרי' גרירא, עכ"ל הכ"מ שם, וה"נ בנ"ד דכתיב לעיני הזקנים וחלצה וכו' וירקה וכו', כיון דכתיבו ויוי"ן בתר לעיני הזקנים דכתיב ברישא בתרי' גרירו:

ומעתה מאחר שנתברר לנו בעזה"י דפשיטא דעיקר קרא דלעיני הזקנים דצריכי דייני למיחזי קאי אוחלצה, ממילא מעכב זה גם בדיעבד, דהיכא דלא חזו ג' חליצת הנעל, החליצה פסולה, כדעת מהרש"ל והב"ש, וכמו שביררנו לעיל בענף י"א בס"ד, וגם הד"ח עצמו מסיים שם שקשה לעשות מעשה נגד היש"ש והב"ש ז"ל בזה, אמנם לפענ"ד אפילו סניף אין מזה כי ברור כדעת מהרש"ל והב"ש בזה, וכנ"ל:

שוב ראיתי בספר טיב חליצה אות פ"ב, שקיל וטרי בזה לכאן ולכאן, אם דייני לא ראו החליצה אם החליצה פסולה, ולהיות כי מסקנתו שם בזה"ל, ומשו"ה נראה דפשיטא בלא ראו החליצה הוי פסולה, לזאת לא ראיתי להאריך בכל פרטי דבריו שם, אך מפני שסיים שם ע"ז וצ"ע, לזאת אמרתי לכתוב פה על איזה פרטים שבדבריו שם אשר הביאו אותו אל הצ"ע הזה, מ"ש מהרמב"ם דלעיני וירקה אינו אלא לכתחלה, וא"כ ה"ה לעיני וחלצה, עיי"ש, כבר כתב הב"ש דדוקא בלעיני וירקה כתב הרמב"ם כן, משום דזה הוא רק אסמכתא, אבל לעיני וחלצה, דסמיך לי', דהוא לימוד גמור, מעכב אף בדיעבד, ולפי מש"ל אף לעיני וירקה הוא לימוד גמור ופוסל באמת הרקיקה כי לא חזו, רק הרמב"ם לא אמרו אלא כי לא חזו הרוק כשיצא מפיה, דזה הוא רק אסמכתא לכתחלה, ולא זולת, ומ"ש הטי"ח שם דלעיני הזקנים לא עדיף מקריאה ורקיקה דכתיבי ולא מעכבא משום

דאונס מעשה באיש, וכש"כ ראיית הדיינים, כבר כתבתי לעיל דכל שלא נעשה המעשה באיש דהיינו החליצה כפי כל חוקותיה ומשפטיה מעכבת מככה, אף דעצם החליצה נעשית, וראי' ברורה מהא דחלצה בפני שנים או בפני ב"ד של גרים דהחליצה פסולה, וכנ"ל בענף י"א באורך, ובזה שכתבתי נסתלק הצ"ע של הטי"ח, והדין דין אמת וברור בלי שום פקפוק דכל שלא ראו ג' חליצת הנעל החליצה פסולה, כדעת מהרש"ל והב"ש, וגם ברקיקה אין להכשיר בדיעבד אלא כשלא ראו הרוק כשיצא מפיה, אבל כשלא ראו כלל את הרוק הולך נגד פניו, וא"כ לא ראו הרקיקה כלל, צריכה לרוק פעם אחרת, וכנ"ל בענף י"ב, ועיין בטי"ח שם אות פ"ו:

מיהו בעיקר הדין שכתבו הגפ"נ והד"ח שם, לצרף לזה את הנוספים, בזה ודאי הדין עמם, ולא יאונה לצדיקים כאלו כל און, גם מ"ש בר"ח שם ליישב את הנ"י, כבר קדמו בזה הנתיבות בסי' ז' ס"ק ב', וכבר כתבתי ע"ז הנראה לענ"ד בסימן הקודם ענף ב' ג' וד', עיי"ש.

מילואים לסי' זה.

למה שכתבתי בסי' זה ענף ה', דפירכת הגמ' בחגיגה ג' ע"א היא, לילך לחומרא בפירושא דבאזניהם, ולחייבו לחרש באזנו אחת בראי':

ענף א

ואין להקשות ע"ז, דהא חומרא דאתיא לידי קולא היא, דהא כתב הרמב"ם בפ"א מה' חגיגה ה"א וז"ל, הראייה האמורה בתורה היא וכו' ויביא עמו קרבן עולה וכו' ומי שבא לעזרה ביום ראשון ולא הביא עולה לא דיו שלא עשה מצות עשה אלא עובר על ל"ת, שנאמר לא יראו פני ריקם, עכ"ל, וא"כ כשאתה מחייבו בראייה אתה מחייבו ע"כ גם בקרבן, דבלא קרבן אינו כלום, וגרע, והרי זה קולא, דדלמא פטור מן הראי', ונמצא מחלל יו"ט בהקרבת קרבן זה, דהא קיי"ל נדרים ונדבות אין קרבין ביו"ט. והגם דלהלכה אין בזה אלא עשה דלכם ולא לגבוה, כמ"ש התו' בביצה די"ב ע"א בסד"ה השוחט, עיי"ש, מ"מ מאי אולמא דהאי עשה דראייה שנחמיר בה מספיקא מהאי עשה דלכם שנקיל בה מספיקא, ואדרבא מאחר דבין כך ובין כך יש העברת עשה מספק, יש לנו לומר בזה שב ואל תעשה עדיף, ולפטרו מן הראי', וכמו דקיי"ל מה"ט כר' יהושע דמתן דמים בזבחים ובר"ה כ"ח ע"ב, עיי"ש, ובנ"ד גם ר"א דשם יודה, דדוקא התם כיון דלא נאמר בל תוסיף ובל תגרע אלא כשהוא בעצמו, משו"ה ס"ל לר"א ינתנו במתן ד', דמהיכי תיתי יגרע המצוה מספק, כיון דבאמת אינו עובר בבל תוסיף איך שהוא, וכמ"ש התו' שם בד"ה

לא, אבל בנ"ד דבין כך ובין כך יש בזה ספק העברת עשה, פשיטא דיש לנו לומר בזה אליבא דכ"ע שוא"ת עדיף, וכנ"ל, וא"כ מאי פריך הגמרא לחייבו בראי' מספק:

אבל באמת זה אינו כלום, דהא עולת ראי' יש לה תשלומין כל שבעה, וכמ"ש הרמב"ם שם ה"ד, ולזה פשיטא דמ"ש בה"א הנ"ל דמי שבא לעזרה ביום א' ולא הביא עולה לא קיים מ"ע וכו' היינו כשלא הביא עולה כלל, לא ביום הא' ולא בשאר הימים, אבל כשהביא העולה בכל הז' בתשלומין, שפיר קיים מ"ע דראי', ולא עבר על הל"ת, וכ"כ הלח"מ שם ה"א בכוונת הרמב"ם, ושכ"כ בסמ"ג להדיא, עיי"ש, וא"כ שפיר פריך הגמרא דמהראוי לילך לחומרא, ולחייבו לחרש באזנו אחת בראי', מאחר דאין הכרע בפירושא דבאזניהם, וכנ"ל, והעולה יביא בחול המועד, דבזה אין שום חשש, דממ"נ אם חייב בראי' יוצא בעולה זו משום עולת ראי', וכנ"ל, ואם פטור מראי', הרי עולה זו נדבה, דהא נדרים ונדבות קריבין בחול המועד, כדאיתא בחגיגה ד"ז ע"ב וברמב"ם שם ה"י, וגם בעצרת יש לה תשלומין כל שבעה, כמ"ש הרמב"ם שם ה"ז, והגם דכתב הרמב"ם שם ה"ה דמצוה להקדים ולהקריב בראשון וכו' וכל המאחר הר"ז מגונה, עיי"ש, מ"מ פשיטא דזה לא נאמר אלא במאחר בשאט נפש, מחמת התרשלות וכדומה, ולא במאחר מחמת אונס, כמו בנ"ד, שאינו יכול להקדים ולהקריב בראשון, מחמת חשש חילול יו"ט, ואדרבא הרי זה משובח. שעושה המצוה באופן שלא יהי' בעשייתו שום חשש תקלה, ולזה פריך הגמ' שפיר להחמיר ולחייבו בראי', וכנ"ל:

וכן אין להקשות על הא דיומא ל"ז הנ"ל דאי לאו דכתיב גורל אחד לד' וכו', הו"א ב' גורלות על כל שעיר לחומרא, וכנ"ל, דלכאורה האי חומרא קולא היא, דדלמא הפירוש הוא ב' גורלות על ב' השעירים, ונמצא דכשנותן ב' גורלות על כל שעיר ושעיר הרי הוא עובר בבל תוסיף, ואולי גם פוסל עי"ז הגורל לגמרי, כמו חמשה פרשיות בתפילין, וכדומה, אמנם באמת זה אינו, דאיך שהוא הפירוש בהא דיכול יתן שני גורלות ע"ז ושני גורלות ע"ז לא קשיא כלל קושיא זו, דאם הפירוש הוא כפשוטו, דיתן ב' גורלות של שם על אחד וב' גורלות של עזאזל על אחד, וכמו שפירשו באמת בתו' ישנים שם, וכ"כ בתו' שעל הדף במקומו דמשמע דהכי פירושו עיי"ש, ולפי פירוש זה ע"כ צ"ל דישים בתוך הקלפי ב' קלפות קטנות, באחת ב' גורלות של שם, ובאחת ב' גורלות של עזאזל, ויעלה קלפי קטנה אחת על שעיר זה, ויוציא ממנה הגורלות ויתנם עליו, וקלפי קטנה אחת על שעיר זה, דאל"כ מניין יהי' יודע לכוון ליתן ב' של שם ע"ז וב' של עזאזל ע"ז, הלא יוכל לעלות של שם ושל עזאזל ע"ז ובן ע"ז, וע"כ צריך לעשות כנ"ל, וז"פ:

והנה זה יש לדמות למניח ב' זוגות תפילין כשרים כאחת, דרחמנא אמר זוג אחת, והוא מוסיף ומניח ב', וה"נ אם כוונת התורה ליתן רק גורל אחד של שם ע"ז וגורל אחד של עזאזל ע"ז, והוא מעלה ומניח ב' של שם ע"ז וב' של עזאזל ע"ז, הרי הוא מוסיף, וא"כ לא מיבעיא לדעת הט"ז באו"ח סי' ל"ד ס"ק ב' דב' זוגות תפילין כשרים אין בו משום בל תוסיף כי אם מדרבנן, דמדאורייתא אמרינן האי לחודי' קאי והאי לחודי' קאי, עיי"ש, א"כ ה"נ במעלה ב' גורלות של שם ע"ז וב' של עזאזל ע"ז אמרינן מדאורייתא האי לחודי' קאי והאי לחודי' קאי, ואין כאן בל תוסיף מדאורייתא כלל, ואין הקלפי הקטנה שהגורלות מונחין בה מחברן, כמו דאין הטלית שה' ציציות עשוין בה מחברן למ"ד קשר עליון לאו דאורייתא, רק אמרינן האי לחודי' קאי והאי לחודי' קאי, כמבואר בסנהדרין פ"ח ע"ב, אף דלובש הטלית עם הציציות בפעם אחת, וה"נ ל"ש, ומאחר דמדאורייתא אין כאן בל תוסיף, ממילא א"ש מה דאמרינן יכול יתן ב' ע"ז וכו', ולא חיישינן לבל תוסיף, דהא אנן השתא בדאורייתא קיימינן, לדרוש ולפרש הכתוב, דאי לאו דכתיב גורל אחד לד' וכו' הו"א דיתן ב' ע"ז וב' ע"ז לחומרא, וכנ"ל, מדאורייתא אין כאן חשש בל תוסיף, וכנ"ל:

אלא אפילו לדעת המג"א שם ס"ק ג' וסייעתו, דהמניח ב' זוגות תפילין כשרים בב"א עובר בבל תוסיף מדאורייתא, מ"מ הא כתב ג"כ המג"א בסי' תרנ"א ס"ק כ"ז דלדידן דקיי"ל מצות צריכות כוונה גם לעבור בזמנו בעי כוונה, ואינו עובר בבל תוסיף עד שיכוון למצוה בשניהם, עיי"ש, ובפרמ"ג שם, וכ"כ הט"ז שם בסוף הסימן, וא"כ מכש"כ כשמכוון להדיא שהב' לא יהי' לשם מצוה דאינו עובר מדאורייתא משום בל תוסיף, אפילו למ"ד מצות אין צריכות כוונה, עיין במחצית השקל סי' י' ס"ק ח' בהמוסגר, וא"כ צריך להבין מ"ש המג"א כאן על מ"ש בש"ע דיכוון לצאת באותן שהן אליבא דהלכתא והשאר הם כרצועות בעלמא, וכתב המג"א ע"ז וז"ל, שהרי ממ"נ אחד מהם פסול, אבל אם הניח ב' זוגות תפלין כשרים עובר על בל תוסיף, עכ"ל, ובמאי מיירי המג"א כאן בהא דהניח ב' זוגות כשרים, אם בגוונא דש"ע, דמכוון לצאת בזוג אחד מהן והשאר יהי' כרצועות בעלמא, איך כתב דעובר בזה על בל תוסיף. והוא נגד מ"ש בסי' תרנ"א הנ"ל, דאינו עובר בבל תוסיף עד שיכוון למצוה בשניהם, ומכש"כ דאינו עובר בזה שמכוון להדיא לרצועות בעלמא, וכנ"ל, ואי מיירי כאן במכוון בשניהם לשם מצוה, א"כ גם בתפילין דרש"י ור"ת כשמכוון לשם מצוה בשניהם יש בהם משום בל תוסיף, כמו שנראה מדברי הרא"ש והש"ע:

וע"כ צ"ל דכוונת המג"א בזה הוא כך, דהגם דכשאינו מכוון לשם מצוה בשניהם אינו עובר בבל תוסיף, מ"מ עכ"פ מדרבנן אסור, משום שנראה כמוסיף, וכמ"ש הט"ז בס"ס תרנ"א שם, והביא ראי' מסי' תרס"ו ע"ש, אמנם כשאחד מהם פסול ממ"נ, בזה אף אם מכוון לשם מצוה בשניהם אינו עובר מה"ת בבל תוסיף, דהרי אינו מוסיף מצוה כלל, דהא אחד פסול, ועל המצוה הכשרה אינו מוסיף בזה, כיון שהם ב' זוגות, ואין להם שייכות זה לזה, והאי לחודי' קאי והאי לחודי' קאי, ודוק, ולכך במכוון שהשאר יהי' כרצועות בעלמא גם איסור דרבנן אין בו, אבל אם הניח ב' זוגות כשרים, עובר בבל תוסיף מדאורייתא כשמכוון לשם מצוה בשניהם, ולכך אפילו במכוון רק לצאת באחד מהם והשאר יהי' כרצועות בעלמא, אעפ"כ מדרבנן אסור, משום שנראה כמוסיף, וכנ"ל:

ולמדתי פירוש זה בדברי המג"א משו"ע הרב שם, שפסק כן, דבשניהם כשרים ומכוון למצוה בשניהם עובר בבל תוסיף מדאורייתא, ובאינו מכוון מדרבנן אסור, ובזוג אחד פסול כשמכוון אסור מדרבנן ובאינו מכוון אפילו מדרבנן אין איסור, עיי"ש:

ולפי"ז בנ"ד שפיר יכול להעלות מספק ב' גורלות של שם על שעיר אחד וב' של עזאזל על שעיר אחד, ולכוון אם צריך ב' גורלות על כל אחד יהיו כולן לגורל, ואם אין צריך אלא אחד יהי' אחד לגורל והב' כעץ בעלמא [ועיין מ"ש בתנאי כזה לקמן בסי' ובאופן כזה שוב לא יעבור מדאורייתא על בל תוסיף אף אם אינו צריך אלא אחד, וכנ"ל, ואנן בדאורייתא קיימינן לפרש הכתוב וכנ"ל, ושפיר קאמר בברייתא דת"כ יכול יתן ב' ע"ז וב' ע"ז לחומרא, וכנ"ל:

ענף ב

ובאמת שאין צריך שום אריכות בזה, דזה מבואר להדיא במשנה דזבחים. הובאה בר"ה כ"ח ע"ב, בפלוגתת ר"א ור' יהושע, דלא נאמר בל תגרע ובל תוסיף אלא כשהוא בעצמו, וכתב הטורי אבן באבני מלואים שם בד"ה ינתנו, דלמ"ד בכוס שנתערב בכוסות פליגי ר"א ור"י, אע"ג דכל חד בלחודי' קאי, אעפ"כ כשנותן ד' מכל כוס מספיקא שמא זה הוא של מתן ד', כיון דאינו מתכוון להוסיף, אלא לצאת ידי הספק, אין בו משום בל תוסיף, וכן כשאינו נותן אלא אחת מכל כוס, מספיקא שמא זה הוא מתן א', אין בו משום בל תגרע אם הוא מתן ד', כיון דאין מתכוון לגרוע, עיי"ש שכל זה בין לר"א בין לר"י, דמאי שנא בל תגרע מבל תוסיף לר"א, ובל תוסיף מבל תגרע לר' יהושע, עייש"ה ודוק, וכ"כ הפרי מגדים באו"ח במשבצות סי' ל"ד ס"ק ב' בד"ה אמנם כן, וז"ל דנהי דשלא בכוונה עובר בזמנו, היינו בסתם, אבל אי מפרש שעושה כן משום ספק ליכא בל תוסיף, וכדמוכח דוכתי טובא, ומתן ד' שנתערבו במתן א' דנותן במתן ד' דהשאר לשם

מים ליכא בל תוסיף, עיין עירובין ק' א' עכ"ל, וא"כ ממילא ה"ה בנ"ד דמעלה ונותן ב' גורלות של שם ע"ז וב' של עזאזל ע"ז, מספיקא שמא כך הוא הפירוש, ואם אין הפירוש כן יהי' הב' כעץ בעלמא, אין כאן בל תוסיף בשום אופן אליבא דכ"ע:

והגם דשם קיי"ל כר' יהושע דאמר ינתנו כולן במתן אחת, ומטעם כיון דבין כך ובין כך או מוסיף או גורע, שב ואל תעשה עדיף, כמבואר שם, הרי דאדרבא דמספק עבדינן רק המיעוט ולא המרובה, אבל כבר נתקשה בזה הטורי אבן שם, דמ"ט דר' יהושע, דמאחר דר"י בעצמו אמר לא נאמר בל תגרע אלא כשהוא בעצמו, א"כ ממילא ה"ה לבל תוסיף לא נאמר אלא כשהוא בעצמו, ולא כשעושה מחמת ספק, וכנ"ל, ומאחר שאין בזה בל תוסיף למה לא ינתנו כולן במתן ד', כדי לעשות בהדם של חתן ד' כמצותו, עיי"ש בט"א ובאב"מ שנתקשה מאוד בזה, וע"כ ל"ל בזה, דנהי דמדאורייתא אינו עובר לא בבל תוסיף ולא בבל תגרע כשמוסיף או גורע מחמת ספק, הואיל שאין כוונתו להוסיף ולגרוע, וכנ"ל, מ"מ מדרבנן יש בזה משום בל תוסיף, אף שמוסיף מספק, משום דנראה כמוסיף, וכן משום בל תגרע, אף שמגרע מספק, משום שנראה כגורע, ולזה קאמר ר' יהושע מאחר דבין כך ובין כך יש בזה מדרבנן או משום בל תוסיף או משום בל תגרע שב ואל תעשה עדיף, ויש כח ביד חכמים לעקור דבר מה"ת בשב ואל תעשה, כמבואר ביבמות צ' ע"ב:

ובזה מיושב ג"כ מה שהקשה עוד בטורי אבן שם בהא דעירובין ק' ע"א, דמדמה התם פלוגתא דעלה באילן אם ירד או לא ירד לפלוגתת ר"א ור"י, דלר"א דאמר ינתנו במתן ד' דקום ועשה עדיף ה"נ ירד, דהא לא דמי כלל קו"ע דאילן לקו"ע דמתן ד', דהכא מאחר דלא נאמר בל תוסיף אלא כשהוא בעצמו, לא מיבעיא דאין עבירה בקו"ע זה, אלא אפילו מצוה נמי איכא, אבל התם אם ירד עביד איסורא בקו"ע זה, עכ"ד הטו"א שם, ולהנ"ל אין כאן קושיא כלל, דגם בקו"ע דמתן ד' עביד איסורא, במה שמוסיף בשל מתן א', דנהי דאיסור דאורייתא אין בזה כשאינו בעצמו, אבל מדרבנן יש גם בזה משום בל תוסיף, וכנ"ל, וא"כ בזה דומה ממש להא דירידה מן האילן, דגם שם אין בהירידה, אלא איסור דרבנן, דמשתמש במחובר, וכמו דלר"א עבדינן איסורא דרבנן בקו"ע במתן ד', כי היכא דלא ליעבד איסורא דרבנן בשוא"ת אם לא ינתנו רק מתן א', דהיינו בל תגרע מדרבנן בשל מתן ד', אף שאינו בעצמו, וכנ"ל, כמו כן יש לנו לומר באילן, דירד ויעביד איסור דרבנן בקו"ע, כי היכי דלא ישאר על האילן ויעבור על איסור דרבנן בשוא"ת, והגם דאכתי לא דמי ממש קו"ע זה דירד לקו"ע דמתן ד', דבקו"ע דמתן ד' הגם דעביד איסורא דרבנן בשל מתן א', מ"מ לעומת זה עושה בזה מצוה דאורייתא בשל מתן ד', דעושה בזה כמצותו, ליתן מתן ד', משא"כ בהירידה מן האילן אינו עושה שום מצוה, מ"מ הא זה הוא באמת

דחיית הגמ' שם, דאמר דילמא לא היא, ע"כ לא קאמר ר"א התם קו"ע עדיף אלא דקא עביד מצוה, אבל הכא דלא עביד מצוה ה"נ לא ירד, עיי"ש בפירש"י, ולק"מ קושיית הט"א הנ"ל:

ובזה לא קשה ג"כ מה שהקשה עוד הט"א שם, לר"י דדחינן בשוא"ת מצות מתן ד', משום האיסור של בל תוסיף בשל מתן א', למה לא אמר שלא יתן כלל אף מתן א', ויודחה מצות מתן דם לגמרי בשוא"ת, אף דמתן א' מעכב, כדי שלא יגרם בפועל שיעבור על בל תגרע בשל מתן ד', עיי"ש באורך, ולפי הנ"ל א"ש, דהא באמת אין בזה מה"ת משום בל תגרע ובל תוסיף כלל, דלא נאמרו אלא כשהוא בעצמו, וכנ"ל, אלא דמדרבנן יש בזה משום בל תוסיף ובל תגרע, והעמידו דבריהם במקום שוא"ת, שלא ליתן מתן ד' כדי שלא יעבור על בל תוסיף מדבריהם, וכנ"ל, אמנם לא העמידו דבריהם בזה אלא במקום מצוה לכתחלה, דהיינו מתן ד', אבל נגד מה שמעכב הכפרה ופוסל הקרבן, כמו מתן א', לא העמידו דבריהם, לומר דלא יתן כלל אף מתן א', שלא לעבור עי"ז בבל תגרע מדבריהם. כולי האי לא אמרינן בזה:

והא דהקשו התו' בעירובין ק' ע"א בד"ה מתן דליתי עשה ולידחי לאו דבל תוסיף, אין כוונתם דיש בזה לאו דבל תוסיף מה"ת, דהא ר"י עצמו אמר לא נאמר בל תגרע אלא כשהוא בעצמו, וממילא ה"ה נמי לבל תוסיף דלא נאמר אלא כשהוא בעצמו, דמ"ש, וכמ"ש הט"א שם, אלא התו' ר"ל, דהגם דהבל תוסיף דכאן הוא רק מדבריהם, והעמידו דבריהם, מ"מ עכ"פ אין זה חמור יותר מאלו הי' לאו של תורה, דאמרינן בי' אתי עשה ודחי ל"ת:

ענף ג

אלא דלפ"ז צריכין אנחנו ליישב הסוגיא דר"ה כ"ח ע"ב, דאמרינן התם, רבא אמר לצאת לא בעי כוונה לעבור בעי כוונה, ופריך והא מתן דמים לר' יהושע דלעבור ולא בעי כוונה, ולפי הנ"ל דר"י לא קאמר דעובר על בל תוסיף אלא מדרבנן, מפני שנראה כמוסיף, א"כ מאי קושיא על רבא, דלעולם לעבור בעי כוונה, אמנם ה"מ מה"ת, אבל מדרבנן גם בלא כוונה אסור, וזה הוא שאמר ר' יהושע במתן דמים שעובר בבל תוסיף מדרבנן, וכנ"ל:

ולהבין זה, נקדים לפרש קושיית אביי שם על רבא דס"ל מצות אצ"כ, אלא מעתה הישן בשמיני בסוכה ילקה, ונתקשה בזה הכפ"ת בספר יום תרועה שם, דהא מלקות אינו אלא בעדים והתראה, והיינו שמקבל עליו ההתראה, ואומר ע"מ כן אני עושה, וא"כ זה מכוון לעבור, ופשיטא דלקי, ואין זה ענין לדרבא, ואפילו אם נאמר דמיירי כאן בלא התראה, רק סתם ישן בשמיני בסוכה, ופריך דלרבא דמצות אצ"כ ילקה באי', ור"ל דנימא דיש

בזה איסור מלקות דבל תוסיף, אף שלא כיוון לשם מצוה, מ"מ מה זה קושיא, דילמא אה"נ דיש בזה איסור מלקות דב"ת, וע"כ צ"ל דמקשה מהא דקיי"ל דבח' ספק ז' מיתב יתבינן וכו', ולרבא דמצות אצ"כ היכי יתבינן, דהא יש בזה איסור מלקות דב"ת אף שאינו מכוון למצוה, אמנם קשה, דכשעושה מספק הרי מכוון להדיא שלא לשם מצוה, רק לצאת ידי הספק, דילמא הוא ז', ואם הוא ח' יהי' כישיבה בצל בעלמא, ובכה"ג פשיטא דאינו עובר על בל תוסיף, עכת"ד, ולא העלה ישוב ע"ז, עיי"ש, ועיי"ש עוד בסד"ה תו' ד"ה ומנא תימרא:

וראיתי בשו"ת מהריא"ז ענזיל ז"ל, בסוף הספר, בדרוש לשבת שובה, שכתב על דברי יום תרועה הנ"ל וז"ל, ודבריו תמוהים, דהא במתן ד' ומתן א' ודאי לא עביד אלא משום ספק, ואפ"ה ס"ל לר"י ור"א דעבר על ב"ת, עכ"ל, ואחרי המחילה מכתה"ק נהפוך הוא, דדבריו תמוהים, ודברי היום תרועה נכונים מאוד, ואדרבא ממקום שבאת, מדברי ר"א ור' יהושע שם שמעינן זה, דכשמוסיף או גורע מחמת ספק אין כאן בל תוסיף ובל תגרע, דהא אמר ר"א שם לא נאמר בל תוסיף אלא כשהוא בעצמו, ור' יהושע אמר לא נאמר בל תגרע אלא כשהוא בעצמו, וממילא ה"ה לבל תוסיף, דמאי שנא, וכמו שכתב הט"א הנ"ל, והיינו מטעמא דמאחר שאין כוונתו בזה רק מחמת הספק, כשנתערב כוס בכוסות, או כשנתערב בבלול ונותן מתן ד' אין כוונתו רק מחמת המתן ד' שבו, וכשנותן מתן א' אין כוונתו רק מחמת המתן א' שבו, אבל אין כוונתו כלל וכלל להוסיף על המצוה של מתן א', או לגרוע מן המצוה של מתן ד', א"כ הרי הוא מכוון בהדיא בהוספתו שלא לשם מצוה בשל מתן א', ובהגרעתו שלא לשם מצוה בשל מתן ד', ומשו"ה אין בזה בל תוסיף ובל תגרע אליבא דכ"ע, וכמ"ש ג"כ בטורי אבן הנ"ל באבני מילואים שם, דזה הוא טעמם של ר"א ור"י, במה שאמרו דלא נאמר ב"ת ובת"ג אלא כשהוא בעצמו, עיי"ש, וכ"כ הפרמ"ג באו"ח סי' ל"ד במשבצות ס"ק ב', דהגם דלעבור בזמנו לא בעי כוונה, מ"מ ה"מ בסתם, אבל אי מפרש שעושה כן משום ספק ליכא בל תוסיף, וכדמוכח דוכתי טובא, עכ"ל, ורימז שם ג"כ להא דמתן ד' במתן א', עיי"ש:

ובאמת שכן הוא ג"כ מסברא, דלא מיבעיא לדעת הרשב"ם שהביאו אותו רוב הפוסקים, וכן פסק הב"י בסי' תקפ"ט, דהגם דלמ"ד מצות אין צריכות כוונה, ה"מ בסתם, אבל במכוון שלא לצאת אינו יוצא, א"כ מכש"כ לענין לעבור על בל תוסיף, כשמכוון שלא לשם מצוה, דאינו עובר, דהא יש יותר סברא להצריך כוונה בלעבור מבלצאת, כדמוכח בר"ה כ"ח ע"ב שם, ובעירובין רפ"י, אלא אפילו לדעת הרא"ה המובא בב"י שם, שאפילו צווח שאינו רוצה לצאת יצא, מ"מ היינו דוקא בלצאת, דס"ל להרא"ה דכי אמרינן מצות

אצ"כ, היינו משום דכשרק נעשה מעשה המצוה סגי, ולא משגחינן כלל במחשבתו, ולכך אפילו מכוון שלא לצאת יצא, דס"ס נעשה מעשה המצוה, אבל כשמוסיף על המצוה, דהוספה זו אינה מצוה כלל, וגם מכוון בפירוש שלא לשם מצוה, במה יהי' זה הוספה על המצוה, לא מצד המחשבה, ולא מצד המעשה, כי המעשה הזאת אינה מצוה כלל, והגם דרבא מסיק שם דגם לעבור בזמנו לא בעי כוונה, כמו לצאת, מ"מ היינו דוקא בסתם, מחזקינן זה להוספה על המצוה, אבל לחשוב הוספה על המצוה גם כשנתכוון בפירוש שלא לשם מצוה, זה לא מסתבר כלל, וכנ"ל, ומכש"כ כשאומר בפירוש או נודע לכל, שאינו עושה הוספה זו רק מחמת ספק, אבל לא לשם תוספת מצוה כלל, בודאי לא מסתבר למיחשב זה לתוספת מצוה כלל:

אמנם בתשובת מהריא"ז ענזיל שם, במחכ"ת אזיל בזה בתר איפכא, וכתב דאפילו לדעת הרשב"ם דבמכוון שלא לצאת לכ"ע לא יצא, מ"מ בבל תוסיף עובר אף שמגלה דעתו שאינו מתכוון למצוה, עיי"ש סברתו בזה, והא ודאי ליתא, ופשיטא דלא עדיף בזה התוספת מהעיקר, ואדרבא יש סברא בש"ס דגם אי מצות אין צריכות כוונה מ"מ לעבור אפילו בזמנה בעי כוונה, והיינו מטעם דדוקא מצוה לא בעי כוונה, אבל התוספת דאינו מצוה, בלא כוונה לאו כלום הוא, וכנ"ל אלא שהמסקנא היא דגם לעבור בזמנו לא בעי כוונה, ומטעם דכל שעושה התי' כעין קיום המצוה נחשב לתוספת, אבל כשאין התוספת כעין קיום המצוה, דהיינו שמכוון להדיא שלא לשם מצוה, פשיטא שאין כאן מקום כלל לחשוב זה לתוספת מצוה, וז"ב, וגם כי למה לא נימא בלעבור כמו בלצאת, דכמו דאינו יוצא ידי המצוה במבעט בהמצוה ומכוון שלא לצאת בה, כמו כן אינו עובר בבל תוסיף כשנזהר ומכוון שלא לשם תוספת מצוה, והלא מידה טובה מרובה ממידת פרעניות:

אמנם הביאו לזה הנחתו שהניח, דמדברי ר"א ור"י גבי מתן ד' ומתן א' נשמע דגם כשאינו עושה אלא מחמת ספק עובר על בל תוסיף ובל תגרע, ולכך הוכרח ליישב זאת גם אליבא דהרשב"ם, אבל לפי מה שכתבתי לעיל, דאדרבא מדברי ר"א ור"י שמעינן דבעושה מחמת ספק אין בו בל תוסיף ובל תגרע, א"כ אדרבא צריכים אנחנו ליישב זה גם אליבא דהרא"ה הנ"ל, וכמו שכתבתי לעיל:

ומה שחששו בזה, ר"א לבל תגרע, ור' יהושע לבל תוסיף, אף שאינו עושה רק מחמת הספק, היינו מדרבנן, דנראה כגורע אם נותנן כולן במתן א', וכמוסיף אם נותנן כולן במתן ד', וכנ"ל, ולזה מקשה היום תרועה שפיר על קושית אביי אלא מעתה הישן בשמיני בסוכה ילקה, דהא כשעושה מחמת ספק אין בו איסור בל תוסיף מדאורייתא דילקה:

ענף ד

ומה שנראה לפענ"ד בזה הוא כך, דהנה בהא דבל תוסיף יש ג' חילוקים, א'. כשמכוון בהוספה זו לשם מצוה, ב'. כשעושה בסתם, ג'. כשמכוון בפירוש שלא לשם מצוה, והנה במכוון לשם מצוה בזמנה, בודאי עובר על בל תוסיף לכ"ע, ושלא בזמנה, תליא בפלוגתא דרבה ורבא בר"ה כ"ח ע"ב, ובעושה בסתם, תליא בפלוגתא אי מצות צריכות כוונה אי לא, ואי משוינן לעבור ללצאת, וגם יש חילוק בזה בין בזמנה לשלא בזמנה, כמבואר הכל בר"ה שם, אמנם אפילו במקום שאינו עובר בבל תוסיף מה"ת מחמת חסרון כוונה, מ"מ עכ"פ מדרבנן אסור, משום דנראה כמוסיף, כדאשכחן בסוכה מ"ח ע"א, אין לו מקום [אחר לאכול שם ביו"ט האחרון] מהו, [פירש"י מאי יעשה להוכיח שאינו מוסיף על המצוה לעשות סוכה שמונה ימים] ר"ח בר רב אמר פוחת בה ארבעה, [טפחים ופוסלה] עיי"ש, הרי דהגם דלעבור שלא בזמנה לכ"ע לא סגי בלא כוונה, כדאיתא בר"ה שם, והכי מסיק בעירובין צ"ו ע"א, וכשאין לו מקום אחר ויושב בסוכה בח' אינו מכוון לשם מצוה, רק יושב בה בסתם, אעפ"כ צריך לפסול אותה, ולהוכיח שאינו מוסיף על המצוה, דאי לאו הכי נראה כמוסיף, ואסור מדרבנן עכ"פ, ועיין באו"ח סי' תרס"ו:

אמנם כשמכוון בפירוש שלא לשם מצוה, דבזה לכ"ע אינו עובר בבל תוסיף, וכנ"ל, אבל אם עכ"פ זה אסור מדרבנן, ס"ל להגמרא דזה תלוי בהא דלעבור אם בעי כוונה אם לא, דאם לעבור בעי כוונה, ובעושה בסתם אין בו בל תוסיף מה"ת, רק מדרבנן עכ"פ אסור, וכנ"ל, ממילא כשמתכוון בפירוש שלא לשם מצוה אפילו איסור דרבנן אין בו, דכולי האי לא מחמרינן, לומר דכשמכוון שלא לשם מצוה נראה כמוסיף ומכוון לשם מצוה, ובפרט כשעושה מספק, דנודע לכל שעושה רק מספק, ולא לתוספת מצוה כלל, בודאי אין זה נראה כמוסיף ומכוון לשם מצוה, אבל אם לעבור ג"כ לא בעי כוונה, וגם במוסיף בסתם בלא שום כוונה למצוה עובר מה"ת בבל תוסיף, אזי גם כשעושה רק מספק, ומכוון שלא לשם תוספת מצוה כלל, רק לצאת ידי הספק, אעפ"כ יש בו משום בל תוסיף מדרבנן, דנראה כמוסיף בסתם עכ"פ, דמוסיף בכוונה שלא לשם מצוה ומוסיף בסתם בלא כוונת מצוה אינם רחוקים זה מזה כ"כ:

ובזה כבר יש לנו דרך כבושה בפירוש הסוגיא דר"ה שם, דאביי הקשה לי' לרבה דאמר מצות אצ"כ, אלא מעתה הישן בשמיני בסוכה ילקה, והיינו משום דס"ל לאביי דאי מצות אצ"כ גם לעבור לא בעי כוונה, ולזה מקשה דא"כ הישן בשמיני בסוכה בא"י, שלא לשום מצוה, כדפירש"י שם, רק בסתם, ילקה, ר"ל עשה איסור מלקות, דהיינו שעבר הלאו של תורה דבל תוסיף, וזאת אי אפשר לומר, דא"כ אנן היכי יתבינן בסוכה בשמיני ספק

שביעי, דנהי דאיסור תורה בודאי אין בו לכ"ע כשעושה רק מחמת ספק, וכנ"ל, מ"מ עכ"פ יש בו משום בל תוסיף מדרבנן, אם במוסיף בסתם יש בו איסור תורה, וכנ"ל, ונהי דכשלא ישב אז בסוכה יש בו שוב ספק דבל תגרע מדרבנן, וכנ"ל, מ"מ כיון דבין ישב ובין לא ישב יש בו משום ספק דבל תוסיף מדרבנן או בל תגרע מדרבנן, מהראוי לנו לומר בזה שב ואל תעשה עדיף, ולא ישב אז בסוכה, וכמו דקיי"ל כר' יהושע גבי מתן ד' ומתן א' דינתנו במתן א', משום דשוא"ת עדיף, כמבואר שם, אף דשם מבטל עי"ז בודאי מצוה דאורייתא דמתן ד' שיש בהתערובות, והבל תוסיף דשם הוא ג"כ רק מדרבנן, וכנ"ל, אעפ"כ העמידו חכמים דבריהם במקום שוא"ת דאורייתא, וכנ"ל, ומכש"כ בסוכה בספק ח' ספק ז', דאין בשוא"ת שלו ביטול מצוה דאורייתא בודאי, דיש לנו לומר בו שוא"ת עדיף, ושלא לישב אז בסוכה, ומדאנן מיתב יתבינן אז בסוכה, ע"כ צ"ל דמצות צריכות כוונה, ומכש"כ דלעבור צריך כוונה, והישן בשמיני בסוכה בא"י בסתם אין בו איסור בל תוסיף מה"ת, ומשו"ה בשמיני ספק שביעי, שיושב בסוכה רק לצאת ידי ספק, שמא הוא שביעי, ואם הוא שמיני יהי' רק לישיבת צל בעלמא, ולא לשם מצוה כלל, בכה"ג שמכוון בפירוש שלא לשם תוספת מצוה, ונודע לכל שהוא כן, גם בל תוסיף דרבנן אין בו, וכנ"ל, ומשו"ה יתבינן בה לכתחלה:

וז"ל רש"י בעירובין צ"ו ע"א בד"ה ועוד הישן בשמיני בסוכה ילקה, דמוסיף שמיני על השביעי, ואנן מיתב יתבינן בשמיני בספק שביעי לכתחלה, עכ"ל, והרי זה כמבואר כמו שכתבתי, דעיקר הקושיא היא, דא"א לומר דהישן בשמיני ודאי בסוכה ילקה, דא"כ איך יתבינן אנן בח' ספק ז' לכתחלה, והיינו כנ"ל, דעכ"פ איסור בל תוסיף דרבנן יש בו, אם בסתם אסור מה"ת, והוי לן למימר שוא"ת עדיף, ובפרט לדידן דבקאינן בקביעא דירחא, ודוק:

ורבה השיב לאביי, שאני אומר מצות אינו עובר עליהן אלא בזמנן, ומייתי עלי' פלוגתא דר"א ור"י, דר"י אומר כשיתן מתן ד' הרי הוא עובר בבל תוסיף, וע"כ משום דאלו מתרמי לי' וכו' כולי' יומא זמניה, ולזה כיון דכשמוסיף בסתם יש בו בל תוסיף מדאורייתא, גם כשנותן מכולן מתן ד' מספק יש בו עכ"פ משום בל תוסיף מדרבנן, אמנם על מה שאמר רבא ליישב קושיית אביי הנ"ל, לצאת לא בעי כוונה לעבור בעי כוונה, ע"ז שפיר פריך הגמרא שם, והא מתן דמים לר' יהושע דלעבור ולא בעי כוונה, והגם דר' יהושע לא אמר דעובר על בל תוסיף כשנותן מתן ד' מספק אלא מדרבנן, וכנ"ל, מ"מ אם מה"ת לעבור בעי כוונה, וכשמוסיף בסתם אין בו איסור תורה, רק איסור דרבנן, שנראה כמוסיף, א"כ כשנותן מתן ד' מספק, גם איסור דרבנן אין בו, וכנ"ל, ומדאמר ר' יהושע דכשנותן מתן

ד' מספק יש בו משום בל תוסיף מדרבנן, ע"כ ס"ל דלעבור מדאורייתא לא בעי כוונה, ולזה בנותן מספק יש בו עכ"פ משום בל תוסיף מדרבנן, וא"ש קושיית הגמ':

ולזה משני, אלא אמר רבא לצאת לא בעי כוונה, לעבור בזמנו לא בעי כוונה, שלא בזמנו בעי כוונה, ובזה א"ש הכל, דהישן בשמיני בסוכה, דהוא שלא בזמנו, בעי כוונה, הא בסתם אינו עובר בבל תוסיף מה"ת, רק אסור מדרבנן, וכנ"ל, ולזה כשיושב וישן מספק בשמיני ספק שביעי גם משום איסור דרבנן אין בו, וכנ"ל, ובמתן דמים לר' יהושע, כיון דאלו מתרמי לי' בוכרא אחרינא בעי מזי מיני' כולי' יומא זמניה, אם כן לעבור לא בעי כוונה, וגם במוסיף בסתם עובר מן התורה בבל תוסיף, אם כן ממילא כשנותן מתן ד' מספק שפיר קאמר ר' יהושע דיש בו עכ"פ משום בל תוסיף מדרבנן, וכנ"ל:

ענף ה

ובזה יתיישב ג"כ קושיית הטו"א, בר"ה שם כ"ח ע"ב, בד"ה מצות, שהקשה על הרשב"ם דס"ל דבמכוון להדיא שלא לצאת לכ"ע אינו יוצא, וא"כ כש"כ בלעבור, דאינו עובר לכ"ע בכה"ג, וכנ"ל, וא"כ קשה בהא דר"פ המוצא תפילין, דת"ק סבר מכניסן זוג זוג, ור"ג סבר מכניסן שנים שנים, ואמרינן שם בגמ' דפליגי אי מצות צריכות כוונה, דת"ק סבר מצות אין צריכות כוונה ואפילו לעבור, ואפילו אם גם שלא בזמנו, ומשו"ה לא יכניסן שנים שנים, דיעבור על בל תוסיף, ור"ג סבר דבעי כוונה, עיי"ש, ולדעת הרשב"ם הנ"ל אכתי גם לת"ק הי' יכול להכניסן שנים שנים, אלא שיכוון בפירוש שמניח התוספת שלא לשם מצוה, וכן קשה במתן דמים לר' יהושע למה לא יתן מתן ד', אלא שיכוון בפירוש שלא לשם מצות בכור בהנוסף, דבזה לכ"ע אינו עובר, וע"כ צ"ל דלמאן דלא בעי כוונה גם במכוון בפירוש שלא לשם מצוה יוצא ועובר, עכ"ד הט"א, עיי"ש שמכח זה החליט שלא כדעת הרשב"ם:

והנה כבר נודע דהראשונים הביאו דברי הרשב"ם ולא חלקו עליו, וכן הוא דעת התו' והרא"ש בפ' לולב הגזול דל"ט ומ"ב, והכי קיי"ל, וכנ"ל, וח"ו שיהי' סתירה לזה מסוגיות ערוכות שבמקומן, אמנם לפי הנ"ל א"ש, דלמאן דלא בעי כוונה, הגם דכשמתכוין להדיא שלא לשום מצוה אינו עובר מה"ת בבל תוסיף, אעפ"כ יש בו מדרבנן משום בל תוסיף, וכנ"ל, ולזה להת"ק דסובר דלא בעי כוונה, אם יכניס שנים שנים, אפילו אם יכוון להדיא שלא לשם מצוה יהי' בו משום בל תוסיף מדרבנן, וחכמים העמידו דבריהם בזה, ועיין בט"ז באו"ח סי' ל"ד ס"ק ב', ולכך ס"ל לת"ק דלא יכניס אלא זוג זוג, אמנם לר"ג דבעי כוונה שפיר מכניס שנים שנים, אבל לא בסתם, דבסתם עכ"פ אסור לדידי' מדרבנן, אלא שמכוון בפירוש שלא לשם מצוה, ובזה למאן דבעי כוונה גם מדרבנן אין בו איסור, וכנ"ל,

וכן במתן דמים לר' יהושע, אפילו אם יכוון בפירוש במתן ד' שלא לשם בכור, אעפ"כ יש בו משום בל תוסיף מדרבנן עכ"פ, דר' יהושע ס"ל דלא בעי כוונה, וכנ"ל, ולזה ס"ל לר"י שוא"ת עדיף, וינתנו במתן א', דחכמים העמידו דבריהם במקום שוא"ת, וכנ"ל:

הן אמת, כי בהך דעירובין אינו נוח לי כ"כ לומר כנ"ל, להעמיד ולהוסיף בדברי ר"ג, דמכניס שנים שנים היינו דוקא שיכוון להדיא שלא לשם מצוה, מה דלא אישתמיט שום אמורא ושום מפרש לפרש דברי ר"ג כן, וע"כ צ"ל דנהי דודאי קושטא הכין הוא, דהגם דבמקום דלעבור בעי כוונה מ"מ מדרבנן אסור גם בסתם, וכנ"ל מהא דאין לו מקום בח', מ"מ כאן משום בזיון דתפילין התירו לו להכניסן שנים שנים בסתם, וויתרו על האיסור של דבריהם שבזה, וא"כ אכתי תקשה קושיית הט"א הנ"ל, גם לחכמים יכניס שנים שנים, רק יכוין להדיא שלא לשם מצוה, והגם דעדיין אסור מדרבנן, מ"מ נדחה בזה האיסור דרבנן משום בזיון דתפילין, דאין במשמע שיפלגו חכמים ור"ג גם בזה אם נדחה האיסור דרבנן במקום בזיון דתפילין אם לא, דא"כ הי' לו להגמ' לומר כן בהדיא:

ולזה נראה לפענ"ד דקושיא זו של הט"א מעיקרא ליתא, ואינה כדאי לדחות עי"ז דברי הראשונים ז"ל, די"ל דחז"ל לא רצו להתיר להכניסן שנים שנים, ולהביא את האדם קרוב לידי עבירה דאורייתא דבל תוסיף, על סמך מחשבתו שבלב, הבלתי רגיל בה, שיתכוין בפירוש שלא לשם מצוה, כי בקל יוכל להיכשל בזה, שבהחפזו להכניסן יעשה כפי דרך הילוכו כפשוטו בסתם, ע"ד להציל אותם מבזיון, מבלי שום כוונה אחרת, ובזה כבר נפל בהלאו דבל תוסיף להת"ק דלא בעי כוונה, ועוד דלאו כ"ע דינא גמירי, ואם יהי' הדין כמ"ש הט"א אזי עיקר מעשה ההיתר, דהמוצא תפילין בשבת מכניסן שנים שנים, כדי להציל אותם מבזיון, שהוא דבר הנראה לעין, זה יתפרסם בקל אצל העולם דדינא הכי, אבל מה שתלוי היתר זה במחשבה וכוונת הלב, לכוון בפירוש שלא לשם מצוה, דהוא דבר שאינו נרגש בחוש, זה יתעלם מן ההמון [וזה"ש הרא"ש בפ' לוה"ג דמ"ב, דבהא יודע שאינו יוצא בהן אלא דרך גדילתן, ובהא אינו יודע שיתכוין שלא לצאת, עיי"ש, וה"ט דסתם אדם פשוט אינו יודע אלא דבר הנראה לעין, ולא במה שתלוי בכוונה ומחשבת הלב, וכנ"ל, ולזה גם האידנא אנו רואין דהכל יודעין לקחת האתרוג בהיפוך מדרך גדילתו קודם הברכה, אפילו ע"ה ונשים. כי כן רואים בעיניהם מעשה בכל שנה ושנה, אבל אין מי מהם יודע העצה האחרת שכתבו התו' והרא"ש לכוון בפירוש שלא לשם מצוה עד לאחר הברכה, כי בדבר המסור ללב ואינו נראה בחוש לא רבים יחכמו, ולא כמ"ש הט"א שם על דברי הרא"ש שדברי תימה הן דמאן מפיס דבהא ידע ובהא לא ידע, ועוד אדרבה איפכא מסתברא וכו', עיי"ש, אבל הדברים פשוטים כמ"ש, דדבר הנראה לעינים הכל

יודעים בקל, ולא דבר המסור ללבן, ולזה רוב העולם כשימצאו תפילין בשבת יכניסן שנים שנים בלי שום כוונה, רק להצילן מבזיון, ויעבור בבל תוסיף לת"ק, ולזה ס"ל באמת להת"ק דלא יכניסן אלא זוג זוג, כדי שלא יעבור בקל על בל תוסיף:

אבל לר"ג דבעי כוונה לשם מצוה לעבור על בל תוסיף, שוב אין חשש בהכנסתן שנים שנים לבל תוסיף דאורייתא, דלזה ודאי לא יבא, בלבשו בשבת בשדה ב' זוגות תפילין, כדי להכניסן למקום משומר, שיתכוין בזה לשם מצות חפילין, בהיותו יודע כי שבת היום, ואינו זמן הלבשת תפילין לשם מצוה, ומה גם ב' זוגות כאחת, מה שגם בחול אינו עושה, רק בל"ס יעשה כפשוטו בסתם לשם הצלת התפילין מבזיון, ולא לשום כוונת מצוה, ובזה לר"ג דבעי כוונה אינו עובר, ומה דנראה כמוסיף ואסור עכ"פ מדרבנן זה נדחה מפני בזיון התפילין, וכנ"ל, ולכך ס"ל לר"ג דמכניסן שנים שנים:

קיצור הדברים, דהגם דגם לת"ק יש עצה להכניסן שנים שנים, ע"י שיתכוין בפירוש שלא לשם מצוה, מ"מ מאחר דאנן ידעינן דהרוב לא יכוונו כן, וגם בהיפוך לשם מצוה ג"כ לא יכוון שום אחד בזה, רק סתם, ע"ד להציל התפילין מבזיון, ולזה פליגי בזה הת"ק ור"ג, דלת"ק דלא בעי כוונה לא יכניס רק זוג זוג, ולר"ג דבעי כוונה מכניסן שנים שנים, וכנ"ל:

וכבר מצינו כזאת בסוכה בשמיני, כשאין לו מקום אחר צריך לעשות מעשה ולפחות אותה, וכנ"ל, ולמה לו זאת, והלא יכול לכוון בפירוש שלא לשם מצוה, ובזה גם מדרבנן אינו עובר שלא בזמנו, דבעי כוונה לכ"ע, וכנ"ל, אלא חז"ל לא רצו לסמוך על כוונה ומחשבת הלב הבלתי רגיל בה לבד, כי בקל לא יכוין כן, וכנ"ל:

אמנם בהא דמתן דמים לר' יהושע דאמר ינתנו במתן א', דאם יתן במתן ד' יעבור בבל תוסיף, שם לא שייך החשש דלא יכוין בפירוש שלא לשם מצות מתן בכור, דהא שם מכוין תמיד במתן ד' שלא לשם מצות מתן א', דבכוס בכוסות כשנותן מכל כוס מתן ד' מחמת ספק שמא זה הוא של מתן ד', וכן בבלול כשנותן מתן ד' מחמת שמעורב בו של מתן ד', בין כך ובין כך, זה התוספת על מתן א' שנותן, הוא נותן רק לשם מצוה של מתן ד', עולה או שלמים, וממילא הוי זה בפירוש שלא לשם מצות בכור, וכן בכל דבר מצוה שהוא עושה מחמת הספק, דהיינו שעושה המצוה מחמת שמא הדבר הוא כך, ממילא זאת אומרת שבאם הדבר אינו כך אינו עושה זאת לשם מצוה, דאל"כ למה לא עשה המצוה בסתם, יהי' הדבר איך שהוא, ולא דמי זה לעושה דבר מצוה במחשבה לאיזה ענין של רשות, דשם הגם שלא כוון לשם מצוה, מ"מ גם בפירוש שלא לשם מצוה לא כוון, אבל בעושה הדבר לשם מצוה, ואעפ"כ אינו עושה זה בסתם, רק מחמת שמא הדבר הוא כך, הרי זה מורה באצבע דאם אין הדבר כך אינו עושה זאת לשם מצוה, והרי

הוא מכוון בפירוש שאם אין הדבר כך אינו חפץ לעשות בזה מצוה, וזה הטעם עולה יפה לכוס בכוסות, וכן בבלול כשנותן מתן ד' בשביל דם של מתן ד' שבו, הרי זאת אומרת שבשביל מתן א' שבו אינו נותן זה, דאל"כ למה אינו נותן בסתם, וכנ"ל, וא"כ הרי מכוון בפירוש שאינו חפץ לעשות המצוה של מתן ד' בהדם של מתן א' שבו, וכ"כ ביום תרועה שם בסד"ה תו' ד"ה ומנא תימרא, בתפילין דרש"י ודר"ת, כיון דאין מניחן להוסיף, אלא מחמת הספק, אין זה בל תוסיף, והרי הוא כאלו מתנה דיוצא בהכשר והשאר כרצועות בעלמא, עיי"ש, והיינו כנ"ל, ודוק:

ומעתה מאחר דכשנותן מתן ד' מחמת ספק ותערובות דמים לעולם אינו מכוון אחרת בזה רק בפירוש שלא לשם מצוה בשל מתן א', וא"כ אין בזה בל תוסיף, וכדקאמר ר' יהושע בעצמו לא נאמר בל תגרע אלא כשהוא בעצמו, וממילא ה"ה לבל תוסיף דלא נאמר אלא כשהוא בעצמו, דמ"ש, וכנ"ל בשם הט"א ואבני מלואים שם, והיינו באמת מטעם הנ"ל, ועיי"ש באבני מלואים, וכן משמע להדיא מהתו' שם ד"ה ל"נ בת"ג דלר' יהושע גם בל תוסיף לא נאמר אלא כשהוא בעצמו, מדהוצרכו לומר אליבא דר' יהושע דאמר לא נאמר בת"ג אלא כשהוא בעצמו, והלכך כיון דיוצא באחד למה נזקקנו ליתן ד', עכ"ל, דלשון זה משמע דהי' יכול ליתן ד', אלא דלמה נזקקנו ליתן ד', כיון שיכול ג"כ ליתן אחד, ויוצא באחד, וע"ז יש לגמגם הרבה, דלמה לא יעשה כמצותו של מתן ד', כיון דיכול ליתן, וכאשר התפלא בזה בט"א שם, ולמה לא כתבו דלכך לר' יהושע יתן מתן א', דאין בזה בל תגרע יען שאינו בעצמו, אבל מתן ד' לא יוכל ליתן, דיעבור בזה בבל תוסיף, אף שאינו בעצמו, א"ו ס"ל להתו' בפשיטות דלר' יהושע כשם שלא נאמר בל תגרע אלא כשהוא בעצמו כך לא נאמר בל תוסיף אלא כשהוא בעצמו, וכנ"ל, וכן לר"א כשם שלא נאמר בח"ו אלא כשהוא בעצמו, כך לא נאמר בת"ג אלא כשהוא בעצמו, ולכך כתבו התו' שם בד"ה לא נאמר בת"ו, והלכך טוב שלא יגרע המצוה, עכ"ל, ולא כתבו ביותר דאינו רשאי לגרע דיעבור בבת"ג, א"ו דס"ל להתו' דגם בבל תגרע אינו עובר לר"א כשאינו בעצמו:

ומאחר שכן, שוב יש להפליא מאוד, על מה שמיד תוכ"ד סתר ר' יהושע את דברי עצמו, ואמר עוד כשלא נתת עברת על בל תגרע וכו' כשנתת עברת על בל תוסיף וכו', והלא מקודם אמר בעצמו לא נאמר בת"ג אלא כשהוא בעצמו, וה"ה לבת"ו, וכנ"ל, והיינו מטעם דכשאינו בעצמו ומוסיף או גורע מחמת תערובות וספק, הרי זה מכוון בפירוש שלא לשם תוספת מצוה של מתן א', ושלא לשם גרעון מצוה של מתן ד', וכנ"ל, ואין

בזה שום חשש שלא יכוון כן, דתמיד מכוין כן, וכנ"ל, וא"כ מ"ט דר' יהושע, ומאי קאמר דיש בזה בת"ו ובת"ג:

ואפילו אם נרצה לדחוק עצמינו, ולומר דזה שאמר ר' יהושע לא נאמר בל תגרע אלא כשהוא בעצמו, לדבריו דר"א קאמר ולי' לא ס"ל, דכלפי שאמר ר"א ל"נ בת"ו אלא כשהוא בעצמו, ע"ז א"ל ר' יהושע לדבריך גם בת"ג לא נאמר אלא כשהוא בעצמו, אבל לקושטא דמילתא ס"ל לר' יהושע דגם כשאינו בעצמו עובר בבת"ו ובבת"ג, וזה"ש כשלא נתת עברת וכו' כשנתת עברת וכו', מ"מ עדיין קשה על ר"א, דהוא אמר מדעתי' דנפשי' לא נאמר בת"ו אלא כשהוא בעצמו, וא"כ ה"ה לבת"ג לא נאמר אלא כשהוא בעצמו, וכנ"ל, וא"כ איך אמר ר"א מקודם לר' יהושע הרי עובר בבל תגרע, וגם יקשה עדיין קושית הט"א על הא דעירובין ק', דאמרינן שם דלר"א דינתנו במתן ד' אם עלה באילן ירד, הא לא דמי זל"ז, דבמתן דמים מאחר דלא נאמר בל תוסיף אלא כשהוא בעצמו, א"כ לא עביד איסורא כשנותן מתן ד', משא"כ באילן אם ירד עביד איסורא, עיי"ש, וגם קשה עדיין קושית הט"א הנ"ל על ר' יהושע, דלדידי' גם מתן א' לא יתן, כדי שלא יעבור על בל תגרע, והגם דמתן א' מעכב, מ"מ אטו משום שלא יפסל הקרבן יעבור בלאו דבל תגרע, עיי"ש, וע"כ צ"ל כדי ליישב כל זה, דהגם דר"א ור' יהושע תרווייהו ס"ל לפי האמת דלא נאמר בל תוסיף ובל תגרע אלא כשהוא בפני עצמו, מ"מ עכ"פ איסור דרבנן יש גם כשאינו בפני עצמו, דנראה כמוסיף בשל מתן א' או כגורע במתן ד', וכנ"ל, ולכך אמר ר"א הרי הוא עובר בבל תגרע, ור"ל מדרבנן עובר, ולכך כיון דבין כך ובין כך יעבור בזה איסור דרבנן, או בל תוסיף כשיתן מתן ד', או בל תגרע כשיתן מתן א', טוב יותר שיתן מתן ד', כדי לקיים מצוה דאורייתא של מתן ד' בהדם של מתן ד', אף שיעבור עי"ז בבל תוסיף מדרבנן בהדם של מתן א', משלא יתן אלא מתן א', ויעבור ג"כ בבל תגרע מדרבנן, ונוסף ע"ז לא יקיים עי"ז המצוה דאורייתא של מתן ד', בהדם של מתן ד':

אמנם כשאמר לו ר' יהושע הרי הוא עובר על בל תוסיף, הבין ר"א מזה שכוונת ר' יהושע היא על בל תוסיף מדאורייתא, דאי מדרבנן, מהראוי הי' שיודחה מפני קיום מצוה דאורייתא של מתן ד', וכנ"ל, וע"כ מדאורייתא קאמר, ולכך א"ל ר"א דמדאורייתא לא נאמר בל תוסיף אלא כשהוא בעצמו, וע"ז א"ל ר' יהושע לא נאמר בת"ג אלא כשהוא בעצמו, ור"ל בהא מודינא לך דמדאורייתא אין כאן בל תוסיף, דלא נאמר בל תוסיף אלא כשהוא בעצמו, אבל גם בל תגרע אין כאן מדאורייתא, דגם בל תגרע לא נאמר אלא כשהוא בעצמו, ומה שאמרתי הרי הוא עובר בבל תוסיף היינו מדרבנן, ואעפ"כ הואיל ואין כאן לאו של תורה דבל תגרע כשלא יתן מתן ד', טוב יותר שלא ליתן רק מתן א',

כדי שלא יעבור אפילו בבל תוסיף דרבנן כשיתן מתן ד', וע"ז אמר ועוד אמר ר' יהושע, [ולפענ"ד דהאי ועוד אינו טעם נוסף על טעם הקודם, אלא ר"ל ועוד אמר ר"י לפרש דבריו, אבל באמת זה נכלל בכלל דבריו הראשונים, שאמר הרי הוא עובר בבל תוסיף, וע"כ רק מדרבנן, וכנ"ל, וקשה הרי להיפוך איכא ג"כ בל תגרע מדרבנן, וע"כ דעדיף לי' בל תוסיף מבל תגרע, מפני שזה הוא במעשה, וזה הוא בשוא"ת, וא"כ האי ועוד היינו הך, אלא שמפרש דבריו יותר] כשלא נתת עברת על בל תגרע [ור"ל מדרבנן] ולא עשית מעשה, וכשנתת עברת בבל תוסיף [מדרבנן] ועשית מעשה, ור"ל ולזה שוא"ת עדיף, ונדחה המצוה דאורייתא של מתן ד' בשוא"ת מפני האיסור דרבנן של בל תוסיף, אמנם לומר שלא יתן כלל אפילו מתן א' כדי שלא יגרום בפועל האיסור של בל תגרע מדרבנן, כמ"ש הט"א, זה לא אמרינן, דמה שמעכב ופוסל הקרבן לא דחינן מפני איסור דרבנן, וכנ"ל בענף ב', ומיושב בזה ג"כ הא דעירובין ק' הנ"ל, דלר"א דאמר ינתנו במתן ד' ה"ה דבעלה באילן ירד, דכמו דבירידה מן האילן עביד איסור דרבנן, כמו כן בנתינת מתן ד' עביד עכ"פ איסור בל תוסיף דרבנן בהדם של מתן א' שבו, וכנ"ל באורך בענף ב':

והא שכתבו התו' בר"ה דכ"ח ע"ב שם בד"ה ומנא תימרא, וז"ל, אבל כאן [במתן דמים] שאין מתכוין להוסיף, ואינו עושה אלא מחמת ספק, אין לו לעבור אי לאו משום דחשיב זמניה, עכ"ל, ר"ל דאי לאו משום דחשיב זמניה גם מדרבנן אין לו לעבור, הואיל דבסתם שלא בזמנו בלא כוונת מצוה אינו עובר מדאורייתא, ולזה בעושה מחמת ספק, דהוי כמפרש שלא לשם מצוה לפי צד הב' וכנ"ל, גם מדרבנן אין לו לעבור, אלא ע"כ משום דאי איתרמי וכו' חשיב זמניה, ובסתם עובר מדאורייתא, ולזה בעושה מספק עובר עכ"פ מדרבנן, וכנ"ל בענף ד':

ענף ו

ובזה ניחא דברי הט"ז באו"ח סי' ל"ד ס"ק ב', שכתב ליישב דברי הרא"ש בהנחת ב' זוגי תפילין דרש"י ור"ת, דאין בזה בל תוסיף אלא בעושה ה' בתים, דל"ל להרא"ש חילוק זה, לא הי' לו לומר אלא דכאן נתכוין שהשאר והי' רצועות בעלמא, וכתב הט"ז דלא הי' יכול הרא"ש לתרץ כן, דמסקינן בס"פ ראוהו ב"ד דלעבור על בל תוסיף חייב אפילו בלא מתכוין, ע"כ כתב דאין משום בל תוסיף מה"ת בב' זוגות, וכו' עיי"ש, וכתב ע"ז במשבצות שם וז"ל, צ"ע נהי דשלא בכוונה עובר בזמנו, היינו בסתם, אבל אי מפרש שעושה כן משום ספק ליכא בל תוסיף וכו', ומתן ד' שנתערבו במתן א' דנותן במתן ד' דהשאר לשם מים ליכא בת"ו עכ"ל, ולפי מ"ש לעיל שפיר קאמר הט"ז, הואיל דמסקינן דאפילו בלא מתכוון חייב משום בל תוסיף, א"כ ממילא אפילו בעושה מחמת ספק ומכוון בפירוש

שלא לשם מצוה בצד הב' עובר עכ"פ בבל תוסיף מדרבנן, וכמו דקיי"ל במתן דמים עצמו כר' יהושע, דלא יתן אלא מתן א', כדי שלא יעבור בבל תוסיף אם יתן מתן ד', והיינו בבל תוסיף מדרבנן, הואיל דבסתם בלא כוונה עובר מדאורייתא, ולכך בעושה מחמת ספק עכ"פ מדרבנן אסור, וכנ"ל, וה"ה בב' זוגות תפילין מספק, אף שמכוון שהשאר יהי' כרצועות בעלמא, מ"מ הי' עכ"פ אסור מדרבנן אם הי' בעיקרו איסור תורה, ולזה כתב הרא"ש דאין בב' זוגות תפילין בל תוסיף מה"ת, אלא מדרבנן, אפילו במכוון לשם מצוה בשניהם, ולזה במכוון שהשאר יהי' כרצועות בעלמא אפילו איסור דרבנן אין בו:

אמנם בדברי הפרמ"ג יש להתבונן, דכאן במשבצות כתב דבעושה מספק ליכא בל תוסיף, ומייתי ראי' מהא דמתן דמים, דנותן במתן ד' דהשאר לשם מים ליכא בל תוסיף, ולכאורה הא זה רק ר"א קאמר דינתנו במתן ד', ואנן הא קיי"ל כר' יהושע, דאמר ינתנו במתן א'. כדי שלא יעבור בבל תוסיף, אף דכשנותן מחמת ספק ותערובות, אפילו בסתם, הוי כמפרש דהשאר שלא לשם מצוה, רק לשם מים, וכנ"ל, ומה גם דהא במקרה זה של תערובות יכול הכהן הזורק לפרש בהדיא שהשאר יהי' לשם מים, וכהנים זריזים הם, ואין לדמות זה להמוצא תפילין דחיישינן דיעשה בסתם, וכנ"ל, דשם לכל מסור, משא"כ כהנים יודעים וזריזים הם, ואעפ"כ אמר ר' יהושע שלא ליתן רק מתן א', דכשנתת מתן ד' עברת על בל תוסיף, וע"כ צ"ל דגם הפרמ"ג דקדק זה מהא דאמר ר' יהושע לא נאמר בל תגרע אלא כשהוא בעצמו, וא"כ ה"ה לבל תוסיף דלא נאמר אלא כשהוא בעצמו, דמאי שנא, וכנ"ל בשם התו', והיינו משום דכשנותן מתן ד' מחמת ספק ותערובות הוי כמפרש שהשאר יהי' לשם מים, וכנ"ל, והא דאמר ר' יהושע ינתנו במתן א', כדי שלא יעבור על בל תוסיף, היינו בל תוסיף מדרבנן, וכנ"ל, והא שכתב הפמ"ג בצ"ע על הט"ז, היינו משום דהי' משמע לי' דהט"ז בל תוסיף דאורייתא קאמר דעובר אף שמתכוין שהשאר יהי' לרצועות בעלמא, וע"ז כתב דצ"ע דבעושה מחמת ספק ליכא בל תוסיף דאורייתא אף למאי דקיי"ל כר' יהושע, וכנ"ל, כן צריך לפרש ע"כ דברי המשבצות כאן:

ולפ"ז צ"ע במה שכתב הפמ"ג בהפתיחה כוללת שם בחלק א' אות ל"ט. דלר' יהושע דהלכתא כוותי' עובר בבת"ו אע"פ שאומר בפירוש שנותן השאר לשום מים אפ"ה הוי בל תוסיף, עכ"ל, ועיי"ש עוד. שהקשה מזה על הר"א מזרחי, שכתב דהא דבזמנו לא בעי כוונה ה"מ בסתמא אבל לשם נוי ליכא בת"ו, דא"כ לר"י אמאי לא יתן מתן ד' לשם הדם של מתן ד', ושל השאר יכוון בפירוש לשום מים, ומשמע אף בפירוש עובר בבל תוסיף, עיי"ש, ולכאורה משמע מזה דלר' יהושע דקיי"ל כוותי' גם כשאומר בפירוש שהשאר יהי' לשום מים עובר בבת"ו מה"ת, וזה סותר למ"ש בעצמו במשבצות הנ"ל, וגם איך

אפשר לומר כן כלל, הא ר' יהושע בעצמו אמר לא נאמר בל תגרע אלא כשהוא בעצמו, וה"ה לבל תוסיף, וכנ"ל מדברי התו':

וע"כ צ"ל דגם בהפתיחה כוונת הפמ"ג לבל תוסיף דרבנן, דגם במכוין בפירוש שהשאר יהי' לשם מים יש בו משום בל תוסיף מדרבנן, לר"י דקיי"ל כוותי', והיינו משום דבזמנו לא בעי כוונה כלל, וגם בסתם עובר מה"ת, ולכך גם כשמכוון בפירוש שלא לשם מצוה עובר עכ"פ מדרבנן, וכנ"ל, והא שהקשה מזה על הרא"מ, היינו משום דלהרא"מ לשם נוי שרי גם לכתחלה, דמשו"ה לדידי' אוגדין את הלולב לכתחלה שלא במינו לרבנן, וע"ז הקשה הפרמ"ג, דלר"י דקיי"ל כוותי' גם במכוון בפירוש שלא לשום מצוה עובר בבל תוסיף, והיינו מדרבנן עכ"פ, וכנ"ל, אבל מדאורייתא, בעושה מחמת ספק ותערובות, דגם בסתם הוי כמפרש שהשאר לא יהי' לשם מצוה, וכנ"ל, אינו עובי בבל תוסיף, וכר"א ור' יהושע דאמרי תרווייהו לא נאמר בל תוסיף ובל תגרע אלא כשהוא בעצמו, ולא פליגי בזה, אלא דמר אמר חדא ומר אמר חדא, ולא פליגי, וכנ"ל בשם התו', ובזה דברי הפמ"ג כאן וכאן עולין בקנה אחד, ואין בהם סתירה וקושיא:

וגם בדברי המג"א סי' ל"ד ס"ק ג' יש לדקדק לפי הנ"ל, שכתב דבב' זוגות כשרים עובר בבל תוסיף, ופירשתי דבריו לעיל, דר"ל דדוקא בתפילין דרש"י ור"ת, דממ"נ אחד מהם פסול, ואפילו כי מכוון למצוה בשניהם אין בו בל תוסיף מה"ת, ולזאת כי מכוון דהשאר יהי' כרצועות בעלמא אפילו איסור דרבנן אין בו, אבל בב' זוגות כשרים, דעובר בבל תוסיף מה"ת, אפילו כי מכוון לצאת רק באחד והשאר יהי' רק כרצועות בעלמא עכ"פ אסור מדרבנן, עיי"ש לעיל בענף א', אמנם לפי מה שהעליתי לעיל מדברי הש"ס דזה תלוי באם לעבור בעי כוונה או לא, דבמקום דלעבור בעי כוונה, אבל בסתם אינו עובר מה"ת, רק מדרבנן אסור, אם מכוון על הנוסף בפירוש שלא לשם מצוה גם איסור דרבנן אין בו, א"כ הא כתב המג"א בסי' תרנ"א ס"ק כ"ז דלדידן דקיי"ל בסי' ס' דמצות צריכות כוונה גם לעבור בזמנו בעי כוונה, עיי"ש, וא"כ ממילא במניח ב' זוגות תפילין כשרים, הגם דיש בו בל תוסיף מה"ת, מ"מ אינו עובר מה"ת אא"כ מכוון לשם מצוה בשניהם, אבל בסתם אין בו רק איסור דרבנן, וא"כ כשמכוון בפירוש שלא לשם מצוה בזוג הב', רק שיהיו כרצועות בעלמא, מהראוי שאפילו איסור דרבנן לא יהי' בזה, ומה מחלק המג"א בזה בין ב' זוגות כשרים ובין אחד פסול:

ונראה דס"ל להמג"א, דהגם דאנן קיי"ל מצות צריכות כוונה, מ"מ מאחר דלאו הלכה פסוקה ומוחלטת היא, דהא פליגי בזה תנאים ואמוראים ופוסקים, וגם בש"ע סי' ס' שם הביא דעות בזה, שי"א דא"צ כוונה, וי"א דצריכות כוונה, ולזאת הגם דכתב בש"ע שם

דכן הלכה דצריכות כוונה, מ"מ היינו דוקא להחמיר, להחזירו לעשות המצוה בכוונה אם עשאה מקודם בלא כוונה, אבל להקל עי"ז, להוסיף על המצוה, בכוונה בפירוש שלא לשם מצוה, זה לא אמרינן, דשוב יש לחוש להיפוך, שמא מצות אצ"כ, וגם לעבור בזמנו לא בעי כוונה, וממילא אפילו בכוונה בפירוש שלא לשם מצוה, יש בו עכ"פ בל תוסיף מדרבנן, וכנ"ל, וגם בפשוטו, דהא אנן קיי"ל כר' יהושע במתן דמים, דינתנו במתן א', ולא במתן ד', כדי שלא יעבור על בל תוסיף, אף דכשנותן מחמת ספק ותערובות אין בו בל תוסיף דאורייתא, דהוי כמפרש שהשאר לא יהי' לשם מצוה, וכנ"ל, מ"מ עכ"פ יש בו משום בל תוסיף מדרבנן, וכנ"ל, וא"כ ממילא גם בב' זוגות כשרים, אף שמכוון להדיא שהב' יהי' כרצועות בעלמא, מ"מ יש בו עכ"פ משום בל תוסיף מדרבנן. ושפיר כתב המג"א:

ענף ז

הן אמת שמזה יש להקשות על הפוסקים דמצות צריכות כוונה, דמאחר דהלכה רווחת היא כר' יהושע דמתן דמים, דר"א ור' יהושע הלכה כר' יהושע, כנודע, וכ"פ הרמב"ם להדיא בפ"ב מה' פהמ"ק הי"א, ובודאי דגם שאר הפוסקים סברי כן, וכנ"ל, ור' יהושע ע"כ סובר בזה דלעבור בזמנו לא בעי כוונה, וכדאמרינן בר"ה כ"ח ב' שם, והא מתן דמים לר' יהושע דלעבור ולא בעי כוונה, וכמו שפירשתי הדברים לעיל, דאם לעבור בעי כוונה, ממילא בנותן מתן ד' מחמת ספק, או תערובות, גם בל תוסיף מדרבנן אין בו, וע"כ דס"ל לר' יהושע דלעבור בזמנו לא בעי כוונה, וא"כ מכש"כ דלצאת לא בעי כוונה, דאם לצאת בעי כוונה כש"כ דלעבור אפילו בזמנו בעי כוונה, דלעבור ביותר בעי כוונה מלצאת, כדמוכח הסוגיא דר"ה שם, והסוגיא דעירובין צ"ו ע"ב, עיי"ש, וכ"כ המג"א סי' תרנ"א הנ"ל, וכיון דס"ל לר' יהושע דלעבור לא בעי כוונה, מכש"כ דלצאת לא בעי כוונה, וא"כ איך אפשר לפסוק כר' יהושע ולפסוק ג"כ דמצות צריכות כוונה, והם תרתי דסתרי אהדדי:

שוב מצאתי להרמב"ן ז"ל בספר המלחמות ספ"ג דר"ה, בהליצו על הרי"ף דפסק דמצות צריכות כוונה, שכתב וז"ל, ואע"ג דמתן דמים לר' יהושע בלעבור לא בעי כוונה, דשוחט קדשים לשם חולין כשרין, ועולין לבעלים לשם חובה, ואפילו חטאת, כדאיתא בפ"ק דזבחים, ה"ה לזורק, וכו' אבל כוונה דמצוה בקדשים לא בעינן, ומשום הכי לעבור דידהו לא בעי כוונה לר' יהושע, ומיהו לר' אליעזר בעי כוונה, כדקאמר לא נאמר בל תוסיף אלא כשהוא בעצמו, לומר דאע"ג דהוא זורק ד', שלא בכוונת דם בכור אינו עובר על בל תוסיף, והלכך עובר על בל תגרע, דהא חזי דם לזריקה, עכ"ל הרמב"ן שם:

הנה הרמב"ן ז"ל האיר עינינו בזה, די"ל דלעולם ס"ל לר' יהושע דמצות צריכות כוונה, ומכש"כ דלעבור אפילו בזמנו בעי כוונה, וכנ"ל, וקדשים שאני, דהא גם השוחט וה"ה זורק [עיין תו' ריש זבחים] קדשים לשם חולין [דהיינו שידע שהם קדשים ואעפ"כ עשה לשם חולין, כמ"ש רש"י בזבחים מ"ו ע"ב בד"ה לשם חולין, וא"כ היינו בפירוש שלא לשם מצוה] כשרין, ועלו לבעלים לשם חובה, הרי דבקדשים לא די דכשרין, אלא שגם יצא ידי המצוה, אף דכוון בפירוש שלא לשם מצוה, ולזה גם לעבור דידהו לא בעי כוונה לר' יהושע, ואפילו בנותן מתן ד' מחמת ספק ותערובות, שכוונתו היא שדם הבכור לא יהי' לשם מצוה רק מתנה א', והשאר יהי' שלא לשם מצוה, רק לשם מים, אעפ"כ עובר על בל תוסיף, דלעבור דידהו הוא כמו הלצאת דידהו, ולזה, ס"ל ינתנו במתן א', כדי שלא יעבור בבת"ו דאורייתא, אמנם בבל תגרע אינו עובר, דבל תגרע לא נאמר אלא כשהוא בעצמו, אבל כשאינו בעצמו המתן ד', רק מעורב במתן א', ומש"ה נותן מתן א', ואין כוונתו לגרוע מהמתן ד', אינו עובר בזה בבל תגרע, דנהי דהקום ועשה דקדשים לא בעי כוונה גם לעבור, לר' יהושע, אבל השוא"ת דידהו בעי כוונה, אמנם ר"א סבר, דהגם דהלצאת דקדשים לא בעי כוונה, אבל לעבור דידהו בעי כוונה, ולכך אמר ינתנו במתן ד', דלא נאמר בל תוסיף אלא כשהוא בעצמו, ולא כשהוא מעורב, ונותן מתן ד' מחמת הספק ותערובות, שלא לשם בכור, ולזה למה לא יתן מתן ד' ולכך כשאינו נותן, על לא דבר, עובר בבל תגרע:

ואין לומר, דא"כ הא דפריך שם, והא מתן דמים לר"י דלעבור ולא בעי כוונה, נימא דקדשים שאני, דז"א דהא שם קיימינן למ"ד דמצות א"צ כוונה, ואעפ"כ אמר רבא דדוקא לצאת אצ"כ, אבל לעבור צריך כוונה, וע"ז פריך שפיר, דכמו במתן דמים לר"י משוינן לעבור ללצאת בקדשים, ולא בעי כוונה, כמו כן יש לנו להשוות לעבור ללצאת בכל המצות, ולומר דכמו דלצאת א"צ כוונה, כמו כן בלעבור לא בעי כוונה, וע"ז משני רבא דדוקא בזמנו משוינן לעבור ללצאת, ולא שלא בזמנו, ומתן דמים כיון דאי מתרמי וכו' הוי בזמנו, וכנ"ל:

ובזה באמת רווחא שמעתא טובא, וא"צ לדחוק בדברי ר' יהושע דמה שאמר כשנתת עברת על בל תוסיף מדרבנן קאמר, וכנ"ל, אלא כפי פשוטו מדאורייתא, והגם דכשנותן מחמת ספק ותערובות נותן בפירוש שלא לשם מצות בכור, וכנ"ל, מ"מ קדשים שאני, וכנ"ל, ובזה מיושב ג"כ קושית הט"א הנ"ל על הרשב"ם, וגם א"ש הועוד אמר ר' יהושע, דמתחלה אמר דבל תוסיף איכא ובל תגרע ליכא, ולכך לא יתן אלא מתן א', ועוד אמר

דאפילו את"ל דגם בל תגרע איכא בזה כמו בל תוסיף, מ"מ שוא"ת עדיף, ולא יתן אלא מתן א':

אמנם ביסוד דברי הרמב"ן ז"ל, שכתב דקדשים ששחטן לשם חולין עלו לבעלים לשם חובה, קשיא לי טובא, דמנ"ל לרבינו הרמב"ן ז"ל זה, ואדרבא אנן איפכא שמעינן, דבזבחים דמ"ו ע"ב אר"י א"ר חטאת ששחטה וכו' לשם חולין כשרה, מתיב רבה וכו' א"ל אביי וכו' הא הי' בלבו לשם חולין כשר ואינו מרצה, עיי"ש, הרי דאינו מרצה, והבעלים צריכים להביא אחרת בשביל חובתם, וכן פסק הרמב"ם בפט"ו מה' פסולי המוקדשין ה"ד, דחטאת ששחטה לשם חולין כשירה ולא עלתה לבעלים עיי"ש, ואין לומר דכוונת הרמב"ן היא היכי שלא ידע שהוא קדשים, רק סבר שהוא של חולין, ושחטו לשם חולין, דבכה"ג פסק הרמב"ם שם בה"א ובהט"ז דהיכי שטעה על עולה וסבר שהיא שלמים, ושחטה לשם שלמים, דעלה ג"כ לבעלים לשם חובה, דעקירה בטעות לא הוי עקירה, עיי"ש ובכ"מ ולכאורה ה"ה כשסבר שהיא חולין ושחטה לשם חולין דעלה לבעלים לשם חובה, מה"ט גופי' דעקירה בטעות לא הוי עקירה, אבל באמת זה אינו, דהיכי שסבר שהיא חולין ושחטה לשם חולין פסול לגמרי, כמבואר בזבחים מ"ו ב' שם, לשם חולין כשירה, משום חולין פסולה, ופירש"י משום חולין, כסבור שהם חולין פסולה, דהיינו מתעסק בדברים אחרים ואינו עסוק בקדשים, עכ"ל, וע"כ כוונת הרמב"ן, ששחט לשם חולין, דהיינו שידע שהיא חטאת ושחטה לשם חולין, וכמו שפירש"י שם, דבכה"ג כשירה, אבל אינו מרצה, ולא עלה לבעלים לשם חובה, וכנ"ל:

ולפ"ז לכאורה אין להוציא מזה דבקדשים יוצא ידי המצוה אפילו כשמכוון בפירוש שלא לשם מצוה, דהא אדרבא בשוחט לשם חולין אינו מרצה, ולא עלה לבעלים, הרי דאינו יוצא בזה ידי מצות הקרבן אשר הוא מצווה להביא מחמת חטאו או מחמת נדרו, אלא שכשר הוא גם בכוונה כזאת, אבל ידי המצוה לא יצא בזה, וא"כ אין זה ענין למתן דמים דר' יהושע, לומר דעובר על בל תוסיף אף שאינו בעצמו ומכוון בפירוש בהשאר שלא לשם בכור, וכנ"ל, דהא בכה"ג שמכוון בפירוש שלא לשם מצוה, גם לצאת אינו יוצא ידי המצוה, וכש"כ לעבור, דאינו מהראוי לעבור בכה"ג:

ונראה בדעת הרמב"ן ז"ל, דס"ל דמצות הבאת הקרבן ומצות עשיית והקרבת הקרבן תרי מילי נינהו, ומי שחטא או נדר הוא מצווה ומחויב להביא הקרבן, ושוב יש מ"ע לעשות הקרבן הזה כמשפטו הכתוב בתורה, שחיטה וקבלה והולכה וזריקה וכדומה, וס"ל להרמב"ן ז"ל, דכששוחט או זורק לשם חולין דקיי"ל דכשרה, ע"כ צ"ל דיצא בשחיטה זו ידי מצות שחיטת הקרבן, ובזריקה זו ידי מצות זריקת הקרבן, דאל"כ לא הי' הקרבן כשר

עי"ז, דהוי כאלו לא שחט או לא זרק כלל, וע"כ דיצא בזה ידי המצוה דעשיית הקרבן, תדע דהא נדבה מקרי, דילפינן לי' בזבחים ב' מועשית כאשר נדרת לד' א' נדבה, אם כמה שנדרת עשית יהא נדר ואם לאו נדבה יהא, עיי"ש, אלמא דעכ"פ יצא בזה המצוה דעשיית הקרבן כמשפטו, ומה שלא עלה לבעלים לשם חובה, זה הוא ענין אחר, דהמצוה דהבאת הקרבן לא יצא בזה, וכדנפקא לי' מועשית כאשר נדרת וכו' אם כמה שנדרת עשית יהא נדר ואם לאו וכו':

ונראה דט"ס יש במלחמות, במ"ש ועולין לבעלים לשום חובה, וצ"ל ועולין לבעלים לשם נדבה, וכנ"ל:

שוב מצאתי בתשובות רעק"א שבסוף ספר דרוש וחידוש בשולי המכתב להרב ר"י דק"ק פילא שהגיה בדברי הרמב"ן עיי"ש:

אמנם התו' שנראה מדבריהם דלר' יהושע דאמר לא נאמר בל תגרע אלא כשהוא בעצמו, ה"ה דלא נאמר בל תוסיף אלא כשהוא בעצמו, וכמ"ש לעיל, ומטעם, דכשאינו בעצמו, ונותן מתן ד' רק מפני הספק והתערובות, הרי מכוון בפירוש בהנוסף שלא לשם בכור, וכנ"ל, ע"כ צ"ל דלא ס"ל להתו' להא דהרמב"ן דקדשים שאני, או משום דס"ל, דנהי דהשוחט או הזורק קדשים לשם חולין כשרין, מ"מ ידי המצוה של שחיטת או זריקת קדשים לא יצא בזה, כמו שלא יצא בזה ידי המצוה דהבאת הקרבן, או משום דאפילו אם גם יצא בזה ידי המצוה, מ"מ ס"ל להתו' דבלעבור דידהו שוין הן לכל המצות, דאם כוון בפירוש שלא לשם מצוה אינו עובר, וע"כ צ"ל להתו' כמש"ל, דהא דאר"י כשנתת עברת על בל תוסיף, מדרבנן קאמר, וכנ"ל באורך:

מיהו הפוסקים דמצות צריכות כוונה, שפיר יכולים לתרץ הא דר' יהושע דלעבור ולא בעי כוונה, כמ"ש הרמב"ן, דקדשים שאני, וכנ"ל:

הכלל היוצא לנו מכל הנ"ל, דכשמוסיף מספק אין בו בל תוסיף דאורייתא אליבא דכ"ע, לבד מזריקה דקדשים להרמב"ן וסייעתו, ולפ"ז נשוב לענינינו, דשפיר אמרינן בברייתא דיומא הנ"ל יכול יתן שני גורלות ע"ז ושני גורלות ע"ד, והיינו לחומרא, דלמא כך הוא פירושא דקרא, וכנ"ל, ואין בזה חשש לבל תוסיף, דלמא הפירוש הוא ב' גורלות על ב' השעירים, ונמצא זה מוסיף, דכל שעושה מחמת הספק אין בזה בל תוסיף מדאורייתא, דהוי כאלו פירש להדיא דאם אין הפירוש כך ב' גורלות על כל שעיר ושעיר אינו מעלה ונותן לשם מצוה אלא גורל אחד, והשני יהי' כעץ טפל בעלמא, ובזה אין כאן בל תוסיף דאורייתא, והגם דר' יהושע חושש במתן דמים לבל תוסיף, היינו מדרבנן, או דזריקת קדשים שאני, ואנן בהברייתא דיומא הנ"ל בדאורייתא קיימינן, לפרש הקרא של מצות

הגורל, ואין בזה חשש כלל לבל תוסיף מדאורייתא אם יחמיר ויתן מספק ב' גורלות ע"ז וב' גורלות ע"ז, וכנ"ל:

וגם בלא זה נראה, דבנ"ד גם ר' יהושע מודה אפילו למעשה, דמספק הי' ראוי להחמיר וליתן ב' ע"ז וב' ע"ז, ולא לחוש משום בל תוסיף, דהא כתבו רש"י ותו' בזבחים פ' ע"א ובעירובין ק' ע"א בטעמא דר' יהושע דאמר ינתנו במתן א', משום דקיי"ל כל הניתנין במזבח החיצון שנתנו במתנה אחת כיפר, עיי"ש, ומשמע מזה דאי לאו הכי הי' ר' יהושע מודה דינתנו מתן ד', ולא הי' חושש משום בל תוסיף, ולפ"ז בנ"ד דקיי"ל דהעלאת הגורל מעכבת, כמבואר ביומא מ"א ע"א, ואי הפירוש הוא ב' גורלות על כל שעיר ושעיר, אם לא יעלה רק גורל אחד על כל אחד לא עשה ההגרלה כדבעי ומעכבת, וממילא גם לר' יהושע צריך להעלות וליתן מספק ב' ע"ז וב' ע"ז, ולא לחוש בזה משום בל תוסיף:

והגם דיש לחלק, דשם המצוה של מתן ד' היא ודאי, ולזה אם הי' מעכב הכפרה הי' נדחה מפניו הבל תוסיף שבזה, משא"כ בנ"ד, המצוה דב' ע"ז וב' ע"ז הוא רק מספק, מ"מ הלא לעומת זה גם הבל תוסיף שבכאן הוא רק מספק, ולכאורה גם בלא כל הטורח הנ"ל, הלא כתבו התו' בזבחים פ' ע"ב בד"ה בל תוסיף מהיכי, דכיון דאין בילה אין כאן רק ספק בל תוסיף, משום ספק זה לא יניח קרבנו, עיי"ש, וא"כ גם בנ"ד אין כאן אלא ספק בל תוסיף, ומשום ספק זה אין לו להניח מליתן ב' ע"ז וב' ע"ז, אלא דבאמת אין ראי' משם, דשם המתן ד' הוא בודאי והבת"ו הוא רק ספק אם אין בילה, ולכך אין לו להניח קרבנו ודאי' משום ספק בת"ו, משא"כ בנ"ד, כמו דהבל תוסיף הוא ספק, כמו כן הנתינה של ב' ע"ז וב' ע"ז הוא ספק, ולא עדיף זה מזה, ושוא"ת עדיף, כדאמר ר' יהושע, אבל עכ"פ מאחר דחזינן שם במתן דמים דר' יהושע, דשניהם ודאין, ר"ל המצוה של מתן ד' היא ודאי וגם הבל תוסיף דמתן א' הוא ודאי, ולא עדיף זה מזה, ואעפ"כ אמרינן דאם הי' המתן ד' מעכב הכפרה הי' הבל תוסיף נדחה מפניו, וכנ"ל, א"כ ה"ה בנ"ד דשניהן שווין, הנתינה של ב' ע"ז וב' ע"ז, והבל תוסיף, דשניהם הם רק מספק, ג"כ יש לנו לומר דמאחר דקיי"ל דההגרלה מעכבת יש לנו לומר דנדחה הבל תוסיף מפני הנתינה דב' ע"ז וב' ע"ז:

ועוד נראה דלפי מה שכתבתי לעיל, דר' נראה דלפי יהושע רק מדרבנן קאמר דעובר על בל תוסיף כשאינו בעצמו ונותן מפני הספק והתערובות, א"כ דוקא התם במתן דמים, שהוא רק מאורע בעלמא, שאירע בזה, שנתערב מתן ד' במתן א', בזה העמידו דבריהם, לחוש משום בל תוסיף דדבריהם, במקום ביטול מצות מתן ד' של תורה בשוא"ת, וכנ"ל, אבל בהא דהגרלה, אם הפירוש הוא ב' ע"ז וב' ע"ז, ונמנע מזה לעולם, מבלי ליתן אלא א'

ע"ז וא' ע"ז, מחשש דבל תוסיף דדבריהם, א"כ עי"ז יתבטל ויתעקר מצות התורה דהגרלה ב' ע"ז וב' ע"ז לעולם, בכה"ג אין בכח לאיסור של דבריהם לדחות מצוה דאורייתא בתמידות, אפילו בשוא"ת, כמ"ש המג"א בסי' תקפ"ח ס"ק ד' בשם מהר"מ פדוא לענין תקיעת שופר בשבת, דמשו"ה לא נדחה מפני הגזירה דשמא יתקן כלי שיר, דא"כ הי' המצוה נדחה לגמרי גם ביו"ט. ולא העמידו חכמים דבריהם במקום דחיית מצוה של תורה לגמרי, עיי"ש, וה"ה בנ"ד, וכנ"ל:

והגם דשם הוא עקירת מצוה ודאית, וכאן הוא רק ספק אם הפירוש הוא ב' ע"ז וב' ע"ז, מ"מ הלא לעומת זה, התם גם הגזירה דרבנן ודאית, והכא גם האיסור בת"ו דרבנן הוא ספק, דדלמא באמת הפירוש כן, וכשם שהתם אין ודאי דדבריהם עוקרת לגמרי מצוה ודאית של תורה, אפילו בשוא"ת, כמו כן הכא אין ספק דדבריהם עומד במקום עקירת ספק מצוה של תורה, אפילו בשוא"ת, ובזה כבר נתיישב פירוש שלנו הנ"ל בהא דיכול יתן ב' ע"ז וכו', דמחמת הספק בפירושא דקרא קאמר דיעשה כן לחומרא, וכנ"ל:

ענף ח

וכל זה אפילו לפי הפירוש הפשוט הנ"ל בענף א', דיכול יתן ב' ע"ז וכו' היינו דיעלה ויתן ב' גורלות של שם ע"ז וב' של עזאזל ע"ז, וכנ"ל, אמנם יש עוד פירוש אחר ע"ז, בתו' יומא ל"ז א' בד"ה יכול בשם הירושלמי, דיכול יתן ב' ע"ז וב' ע"ז היינו של שם ושל עזאזל ע"ז, וכן ע"ז, עיי"ש, ונ"ל קצת סיוע לפירוש זה גם מגמ' דידן, דבברייתא בתו"כ איתא על הפסוק הזה דונתן על שני השעירים גורלות, יכול שנים ע"ז ושנים ע"ז, ובש"ס דידן העתיק הברייתא בזה"ל יכול יתן שנים ע"ז ושנים ע"ז, הוסיף מילת יתן, לתוספת ביאור, כמו שמצינו כן בכמה דוכתי, הוספת קצת תיבות לפעמים בברייתות לתוספת ביאור, אולם בכאן צריך להבין הצורך לביאור הזה, וכי לא די בלשון הברייתא יכול שנים ע"ז ושנים ע"ז להבין הכוונה שבזה, ולזה נלפענ"ד דהענין הוא כך, דלכאורה אפילו אם לא הי' כתיב גורל אחד לד' וכו', רק ונתן אהרן על שני השעירים גורלות לד' לשם ולעזאזל, ג"כ לא הי' אפשר לומר דהיינו על כל שעיר ושעיר ב' גורלות, דהא כתיב להלן, והקריב אהרן את השעיר אשר עלה עליו הגורל לד' וכו', והשעיר אשר עלה עליו הגורל לעזאזל וכו', הרי דלא כתיב על כל שעיר אלא הגורל, דהיינו גורל אחד, ולא שנים, וע"כ צ"ל דהא באמת מצות ההגרלה כוללת ב' דברים, העלאת הגורל מהקלפי על השעירים, ונתינת הגורלות על השעירים, וקיי"ל דהעלאה מעכבת, והנתינה אינה מעכבת, כמבואר ביומא ל"ט ע"ב, הרי דב' דברים הם, ולזה אף דבהעלאת הגורלות על השעירים לא נזכר אלא גורל אחד על כל שעיר, כדכתיב אשר עלה עליו הגורל לד' וכו', וכנ"ל, מ"מ בהנתינה

אי לאו דכתיב גורל אחד וכו', רק ונתן על שני השעירים גורלות, הי' אפשר לומר דמצות הנתינה היא ליתן על כל שעיר ושעיר ב' גורלות, אף דמצות העלאה היא רק בגורל אחד על כל שעיר, והיינו דמצות העלאה, שיקבעו השעירים על ידה, זה לשם וזה לעזאזל, היא בגורל אחד לד' על זה ובגורל אחד לעזאזל על זה, ובזה נקבע זה לשם וזה לעזאזל, ושוב כדי לקיים מצות נתינת ב' גורלות על כל אחד ואחד, יניח עוד הפעם ב' גורלות בתוך הקלפי, אחד לד' ואחד לעזאזל, ויגריל עליהם, ואם יעלה הגורל הזה ג"כ כמו הגורל הראשון יתן של שם על השעיר של שם ושל עזאזל על השעיר של עזאזל, וממילא יהי' נתינת ב' גורלות של שם על של שם וב' גורלות של עזאזל על של עזאזל, ואם לא יעלה הגורל עכשיו כמו בראשונה רק להיפוך, אזי יתן הגורל של שם על שעיר של עזאזל והגורל של עזאזל על השעיר של שם, ויהי' נתינת ב' גורלות של שם ושל עזאזל ע"ז ושל שם ושל עזאזל ע"ז, ועכ"פ איך שיעלה הגורל הב' יתקיים בזה מצות נתינת ב' גורלות על כל שעיר ושעיר, ודוק והבן במקרא, ותראה שונתן על ב' השעירים גורלות לד' ולעזאזל, יסבול ב' פירושים אלו, או שיתן ב' גורלות של שם ע"ז וב' גורלות של עזאזל ע"ז, או שיתן ב' גורלות של שם ושל עזאזל ע"ז וכן ע"ז, לומר שאיך שיעלה גורל הב' כי בלא גורל לא סגי לתת ב' פתקאות של שם ושל עזאזל עליהם, כי זה לא מקרי גורל, רק הנמשך מקלפי על הספק, כנודע, ואנן ב' גורלות דוקא בעינן על כל אחד ואחד מב' השעירים, לפי הוי אמינא הזאת דיכול יתן וכו') יתקיים בזה מצות נתינת ב' גורלות על כל שעיר ושעיר, וכנ"ל, כי הכתוב יסבול ב' הפירושים:

וזה הוא שהוסיף בש"ס תיבת יתן בדברי הברייתא דת"כ, דלפי לשון הברייתא יכול שנים ע"ז ושנים ע"ז, היינו מפרשים כפשוטו, דיתן שנים של שם ע"ז ושנים של עזאזל ע"ז, והיינו שיקבע זה לשם ע"י העלאת ב' גורלות של שם וחד עליו, ויתנם עליו, וזה לעזאזל על העלאת ב' גורלות של עזאזל יחד עליו, ויתנם עליו, וכנ"ל בענף א', ולזה להוציא מפירוש זה הוסיף הש"ס בלשון הברייתא, ואמר יכול יתן שנים ע"ז ושנים ע"ז, לומר דלא על ההעלאה קאמר, שיעלה ויתן שנים של שם ביחד ע"ז ושנים של עזאזל ביחד ע"ז, דההעלאה שעל ידה נקבעו השעירים זה לשם וזה לעזאזל, בודאי אינה אלא בגורל אחד לד' וגורל אחד לעזאזל, כדכתיב אשר עלה עליו הגורל וכו', וכנ"ל, אלא יכול יתן קאמר, והיינו דאחר ההעלאה וקביעת השעירים בגורל אחד לד' וגורל אחד לעזאזל, יגריל עוד הפעם ויתן על כל שעיר ג"כ הגורל הזה שמגיע עליו בפעם הזאת, יהי' איך שיהי', אפילו של שם על שעיר של עזאזל ושל עזאזל על שעיר של שם, רק כדי לקיים בהם מצות הנתינה, ב' גורלות על כל שעיר ושעיר, וכנ"ל, וע"ז קאמר, תלמוד לומר גורל לד' וגורל

לעזאזל, (כן הוא בת"כ שם), ור"ל דאפילו אם לא הי' כתיב גורל אחד וכו' וגורל אחד וכו', רק גורל לד' וגורל לעזאזל, ג"כ שוב לא היינו יכולים לומר דיתן שנים ע"ז ושנים ע"ז, וכנ"ל, דלהעלות וליתן שנים ביחד ע"ז ושנים ביחד ע"ז, כבר שמעינן מקרא דאשר עלה עליו הגורל דלא, וכנ"ל, ולהעלות הגורלות בב' פעמים וכנ"ל, שוב אינו מוכרח איך יעלה הגורל הב', אם כמו הראשון, ויהי' ב' של שם ע"ז וב' של עזאזל ע"ז, אם להיפוך מן הראשון, ויהי' של שם ושל עזאזל ע"ז וכן ע"ז, וזה שפיר היינו יכולים לומר אם הי' כתיב ונתן על שני השעירים גורלות לד' ולעזאזל, דזה סובל ב' פירושים לפי הצד שיתן על כל שעיר ושעיר ב' גורלות, או דמפרש הכתוב מה הן הב' גורלות שיתן על ב' השעירים, לד' ולעזאזל, ר"ל ב' גורלות של שם על שעיר זה וב' גורלות של עזאזל על שעיר זה, או דהפירוש הוא, מה הן הב' גורלות של כל שעיר ושעיר, לד' ולעזאזל, ר"ל שיתן על כל שעיר ושעיר גורל לד' וגורל לעזאזל, ולזה מאחר דהלשון סתום, שפיר נוכל לומר דלכן סתם הכתוב בזה, כדי דאיך שיעלה גורל הב', אם כמו הראשון, אם להיפוך, יתקיים בזה מאמר הכתוב ונתן על שני השעירים ב' גורלות לד' ולעזאזל, או כפירוש הראשון, או כפירוש הב', אבל מאחר דכתיב גורל לד' וגורל לעזאזל, דאין כאן לד' אלא גורל אחד ואין כאן לעזאזל אלא אחד, שוב אי אפשר לומר כפירוש הראשון הנ"ל, דלפירוש הראשון הפירוש הוא לד' ב' גורלות על שעיר זה ולעזאזל ב' גורלות על שעיר זה, וע"כ צ"ל כפירוש הב' הנ"ל, גורל אחד לד' וגורל אחד לעזאזל על כל שעיר ושעיר:

אמנם זה הי' ניחא אם היינו יכולים לומר דיעלה ויתן ב' הגורלות יחד על כל שעיר ושעיר, או הי' יכול ליתן ב' קלפות קטנות בתוך קלפי גדולה, ובכל קלפי קטנה גורל של שם וגורל של עזאזל, רק באחת יניח הגורל של שם על גורל של עזאזל, והשעיר אשר יעלה עליו קלפי קטנה זו יהי' לד', ובאחת יניח הגורל של עזאזל על הגורל של שם, והשעיר אשר יעלה עליו קלפי קטנה זו יהי' לעזאזל, אבל מאחר דמפסוק אשר עלה עליו הגורל וכו' שמעינן דלא נקבעו השעירים זה לד' וזה לעזאזל בב' גורלות על כל אחד ואחד, אלא בגורל אחד על כל אחד ואחד, וכנ"ל, וע"כ אם תרצה לפרש הכתוב הזה דונתן על שני השעירים גורלות, על כל שעיר ושעיר, אין לך לומר בו אלא באופן שיגריל עליהם ב' פעמים, וכנ"ל, וא"כ איך פסיקא לי' להקרא ליתן גורל אחד לד' וגורל אחד לעזאזל על כל אחד מהשעירים, ודילמא יעלה הגורל הב' כמו בפעם הראשון, וממילא יתן ב' של שם ע"ז וב' של עזאזל ע"ז, ועל כרחך אי אפשר לפרש הקרא דונתן וכו' כן, ליתן ב' גורלות על כל שעיר ושעיר, רק שיתן ב' גורלות על ב' השעירים, ומפרש מה הן הב' גורלות, אחד לד' ואחד לעזאזל, ר"ל אחד לד' על שעיר זה ואחד לעזאזל על שעיר זה:

ולפ"ז שפיר מקשה הירושלמי על הא דקאמר בברייתא עוד, יכול יתן של שם ושל עזאזל ע"ז ושל שם ושל עזאזל ע"ז, ולאו היינו קדמייתא, ור"ל דהא כבר נדחה זה מגורל לד' וגורל לעזאזל, אף אם לא הי' כתיב גורל אחר וכו', וכנ"ל:

שוב ראיתי דמזה שכתבתי לעיל אין הכרח כלל שלא לומר ב' גורלות של שם ושל עזאזל ע"ז וכן ע"ז, דביומא מ' ע"ב, גבי הא דעלה [גורל של שם] בשמאל מהו שיחזור לימין, אמרינן והא אמרת הגרלה מעכבא וכיון דקבעתי' שמאל היכא מהדרינן לי', עיי"ש, ומשמע מזה דאם לא היתה ההגרלה מעכבת הי' ניחא להחזירו לימין, כדי שיהי' של שם בימין, אף שכבר עלה הגורל בהיפוך, וא"כ אף אם הי' כתיב גורל לד' וגורל לעזאזל, שפיר היינו יכולים לפרש שיתן על כל שעיר גורל לד' וגורל לעזאזל, והיינו ע"י שיגריל עליהם ב' פעמים, פעם הראשון לקבוע אותם זה לשם וזה לעזאזל, ופעם הב' כדי לקיים בהם מצות נתינת ב' גורלות, דהיינו של שם ושל עזאזל על כל אחד ואחד מהם, ואם יעלה כן גורל הב' גורל של שם על שעיר של עזאזל וגורל של עזאזל על שעיר של שם הרי טוב, ואם יעלה הגורל הב' כמו הראשון, אזי יחזיר הגורל של שם על שעיר של עזאזל וגורל של עזאזל על שעיר של שם, דהא הנתינה לא מעכבא, ושפיר יכול לעשות כן, ומשו"ה פסיקא לי' לקרא דבכל אופן יתן גורל לד' וגורל לעזאזל על כל שעיר ושעיר:

ולפ"ז שוב שפיר נוכל לומר דהא דקאמר יכול יתן שנים ע"ז ושנים ע"ז הוא כפשוטו, שנים של שם ע"ז ושנים של עזאזל ע"ז, ולעולם ע"י הגרלה ב' פעמים, דזה עכ"פ מוכרח מקרא דאשר עלה עליו הגורל וכו' דאין קביעת השעירים זה לשם וזה לעזאזל ע"י ב' גורלות על כל אחד ואחד, וכנ"ל, וע"כ צ"ל שיתן ב' על כל אחד ואחד ע"י הגרלה ב' פעמים, ואי דשמא לא יעלה הגורל הב' כמו הראשון רק בהיפוך, יחזור הגורל של שם על שעיר של שם והגורל של עזאזל על שעיר של עזאזל, מאחר דאין הנתינה מעכבת, וכנ"ל, וע"ז קאמר דמגורל לד' וגורל לעזאזל שמעינן שפיר דרק גורל אחד לד' וגורל אחד לעזאזל על כל שעיר ושעיר, ולא ב' גורלות של שם ע"ז וב' גורלות של עזאזל ע"ז, וע"ז קאמר עוד הברייתא יכול יתן של שם ושל עזאזל ע"ז ושל שם ושל עזאזל ע"ז, דהיינו ע"י הגרלה ב' פעמים, ולהחליף הגורלות אם יעלה הגורל בפעם הב' כמו בפעם הראשון, כדי שיהי' ב' גורלות של שם ושל עזאזל ע"ז וכן ע"ז, מאחר דאין הנתינה מעכבת, וכנ"ל, ובזה מתקיים שפיר ונתן על ב' השעירים גורלות גורל לד' וגורל לעזאזל, דהיינו על כל שעיר ושעיר ב' גורלות לד' ולעזאזל, וכפירוש הב' הנ"ל, וכנ"ל:

אמנם הירושלמי דפריך ולאו היינו קדמייתא, נראה דס"ל דמגורל לד' וגורל לעזאזל לחוד שפיר מוכח גם לא כפירוש הב' הנ"ל גורל לד' וגורל לעזאזל על כל שעיר ושעיר, דא"כ

לא הי' לו לכתוב אלא לד' ולעזאזל, ומדכתיב גורל לד' וגורל לעזאזל משמע דב' גורלות מופרדין הם, זה על שעיר זה וזה על שעיר זה, ולא שניהם על שעיר אחד, ודו"ק, ולכך שפיר מקשה הירושלמי ולאו היינו קדמייתא, ור"ל דמגורל לד' וגורל לעזאזל לחוד כבר נשמע דגם זה אינו, ורק גורל אחד לד' ע"ז וגורל אחד לעזאזל ע"ז. וע"ז משני דהו"א דלאחר שהגריל אחד לד' ע"ז ואחד לעזאזל ע"ז והניח עליהם, שוב יחלוף, ויתן הגורל של שם על שעיר של עזאזל והגורל של עזאזל על שעיר של שם, כדי לקיים נתינת גורלות על כל אחד ואחד, וע"ז קאמר ת"ל גורל אחד לד' וגורל אחד לעזאזל, האי אחד מיותר, לאשמעינן דאין כאן אלא גורל אחד על שעיר זה, דהיינו לד', ולא יותר כלל, וגורל אחד על שעיר זה, דהיינו לעזאזל, ולא יותר כלל:

ומעתה אחרי כל האמור, שוב אין כאן מקום לחוש לבל תוסיף כלל, דאם נותן של שם ושל עזאזל ע"ז וכן ע"ז, א"כ לפי הצד דב' גורלות על ב' השעירים, זה רק גורל אחד לד' וזה רק גורל אחד לעזאזל, א"כ של שם ושל עזאזל ע"ז וכן ע"ז הו"ל כלובש ב' זוגות תפילין ואחת מהן פסולין, דשל עזאזל לא שייך לשעיר של שם, ושל שם לא שייך לשעיר של עזאזל, ובלובש ב' זוגות תפילין ואחת מהן פסולין, בשום אופן אין בהם משום בל תוסיף מה"ת, וכנ"ל בענף א', ואפילו כשנותן ב' של שם ע"ז וב' של עזאזל ע"ז, דהו"ל כב' זוגות תפילין כשרים לפי הצד דרק גורל אחד על כל שעיר, וכנ"ל, מ"מ מאחר דכבר ביררנו דבכל אופן אינו מעלה ב' הגורלות על כל אחד ואחד בפעם אחת, רק בזה אחר זה, וכנ"ל, א"כ שפיר יכול ליתן בהעלאת הגורל הראשון של שם ע"ז ושל עזאזל ע"ז, ואח"כ כשמגריל הגורל הב', קודם שנותן עליהם הגורל הב', יקח הגורל הראשון מעל השעירים, ואח"כ יתן עליהם הגורל הב', של שם ע"ז ושל עזאזל ע"ז, דבזה ג"כ שפיר מתקיים נתינת ב' גורלות על שעיר זה ועל שעיר זה, דמידי ב' גורלות על כל שעיר בבת אחת כתיב, הלא רק נתינת ב' גורלות על כל שעיר כתיב, וזה יש ג"כ כשנותן הב' גורלות על כל שעיר בזה אחר זה, ובזה ודאי אין חשש בל תוסיף כלל, אף אם הכוונה ליתן רק גורל אחד של שם ע"ז וגורל אחד של עזאזל ע"ז, והוא נותן עוד הפעם של שם על שעיר של שם ושל עזאזל על שעיר של עזאזל אחר שסילק מעליהן הגורלות הראשונות, מ"מ לא הוי זה אלא כמי שמניח זוג תפילין כשרים, וחולץ אותם, ושוב מניח עוד זוג אחר של תפילין כשרים, דאין בזה שום ענין בל תוסיף כלל, אליבא דכ"ע, מאחר דאינו לובש אותם בבת אחת, והאי לחודי' קאי והאי לחודי' קאי, וכבר כתבו התו' בר"ה דט"ז ע"ב דכשעושה מצוה ב' פעמים אין בו משום בל תוסיף, עיי"ש, וה"נ כשמגריל על השעירים עוד הפעם ונותן עליהם, לאחר שסילק מעליהם הגורל הראשון, אין בזה משום בל תוסיף

כלל, אף אם די בגורל הראשון לבד. רק שעשה מצות הגרלה ב' פעמים בזא"ז, דאין בו משום בל תוסיף, וכנ"ל, ולזה שפיר קאמר בברייתא יכול יתן ב' גורלות ע"ז וב' ע"ז, והיינו לחומרא מחמת ספק הפירוש של הכתוב, וכנ"ל, ואין בזה שום חשש לבל תוסיף לפי צד האחר, וכנ"ל, ותו לא מידי בזה:

סימן טז

בתשובת רמ"א ס"ס כ"ד כתב דשתוקי הפסול להיות דיין לחליצה אין לסמכו לשאר דברים, דהרמב"ם כתב דאין סומכין לחצאין אלא כשראוי לכל, אבל כשאינו ראוי לכל אין סומכין לחצאין, עיי"ש, וכתב ע"ז בחתם סופר בח"ב מאבה"ע סי' צ"ד וז"ל, לא זכיתי להבין דבריו, והרמב"ם מיירי במי שאינו יודע להורות בכל התורה וכו', אבל במי שאינו יכול להזדקק לדין אחד מן הדינים מפני פסול, מה בכך כיון שיכול להורות וכו', ואטו סומא בא' מעיניו לא נסמך מפני שאינו יכול לסדר חליצה, ע"כ דברי רמ"א תמוהים בזה לענ"ד, עכ"ל הח"ס שם:

ואחרי המחילה מכבוד תוה"ק אשתמיטתי' מ"ש הרמב"ם בפ"ד ה' סנהדרין ה"י, דסומא באחד מעיניו אין סומכים אותו לדיני ממונות, משום שאינו ראוי לכל הדברים, והוא מהירושלמי פ"ק דחגיגה, כמ"ש בלח"מ שם, עיי"ש, ודברי רמ"א נכונים, ואדרבא במי שאינו יודע להורות בכל התורה כלה הי' נראה לכאורה דסומכין אותו למה שיודע, מדפריך בגמ' סנהדרין דף ה' ע"ב יתיר בכורות אל יתיר מ"ט אילימא משום דלא חכים וכו' אלא משום דלא הוי בקי במומי וכו' עיי"ש, ולמה לא דחה זה דא"כ האיך נתן לו רבי רשות על שאר דברים מאחר שאינו ראוי לכל דבר, א"ו דגם באינו יודע להורות בכל התורה יכולים לסמוך אותו למה שיודע, דלא מקרי אינו ראוי לכל דבר אלא בפסול הגוף לאיזה דבר, אבל לא במה שאינו יודע להורות בכה"ת, דזה שפיר מקרי ראוי לכל דבר, דהא בידו ללמוד ויהי' יודע להורות, וכן ראיתי בקצות החשן סי' ז' סוף ס"ק ב' שכתב כן בפשיטות, עיי"ש) אמנם מדברי הרמב"ם שם ה"ח נראה דאין סומכין אותו לשום דבר עד שיהי' חכם מופלא הראוי להורות בכל התורה, עיי"ש, וע"כ צ"ל דהגמ' בסנהדרין שם בלא"ה דחה שפיר בפשיטות, ועדיף מיני מייתי שם לדחות זה, עיי"ש, שוב ראיתי בקצה"ח שם ס"ק א' שהביא לשון הרמב"ם הנ"ל דבעינן שיהי' ראוי להורות בכה"ת, ולזה נראה דלא קאמר שם בסוף ס"ק ב' אלא באינו בקי במומין, ולא באינו יודע להורות מחמת חסרון לימוד, עיי"ש, אמנם באמת אין טעם לחילוק הזה, ולא חילוק ידענא בין אינו ראוי להורות מחמת חסרון בקיאות בהדבר הנידון ובין אינו ראוי להורות

מחמת חסרון חכמה, בשניהם אינו ראוי להורות כעת, ובידו ללמוד לדעת ולהתחכם, וגם לשניהם יש לכאורה ראי' מהגמ' שם להכשיר, דכמו דאמר שם אלא משום דלא הוי בקי במומי, כמו כן אמר שם מקודם אילימא משום דלא חכים, וג"כ לא דחה זה מטעם דאינו ראוי לכל דבר, וע"כ צ"ל דעדיפא מיניה דחה זה בפשיטות יותר, וא"כ ה"ה י"ל לענין חסרון בקיאות במומין שם דעדיפא מיני' מייתי שם לדחות זה, וכנ"ל, ולזה פשוט דאין בזה שום חילוק כלל, אלא דכל שאינו ראוי להורות בכה"ת בין מחסרון חכמה ובין מחסרון בקיאות אין סומכין אותו, וכן כשאינו ראוי לדון באיזה דבר מחמת פסול עבירה פשיטא שאין סומכין אותו לשום דבר לכתחלה, אף שבידו לעשות תשובה, מ"מ כעת עדיין לא שב, ואינו ראוי להורות בכה"ת, והא דעד זומם דממון לר' יוסי דכשר לד"נ ופסול לד"מ, ע"כ צ"ל דמיירי שנעשה עד זומם לאחר שנסמך, וכמ"ש בקצה"ח שם בתירוץ הב', עיי"ש:

אמנם נראה דכל זה הוא בסמיכה דמקדם, לסמוך אותו שיהי' סמוך ומומחה, לדון דיני קנסות ומלקיות וכדומה, בזה בעינן שיהי' ראוי להורות בכה"ת, וכנ"ל, אבל בנתינת רשות דהאידנא לדון ולהורות, יכולין להרשותו למה שראוי, אף שאינו ראוי להורות בכה"ת, ולכאורה יש ראי' גלוי' לזה ממעשים בכל יום, שנותנים סמיכה גם למי שלא למד עדיין כל התורה כולה, רק בהלכות השכיחים תמיד, כנודע, אף שאינו ראוי להורות בכה"ת, מחמת חסרון לימוד:

מיהו באמת אין ראי' מזה, כי י"ל דדוקא בימיהם שלא הי' התורה שבע"פ כתובה לפניהם, רק הי' צריכים לבקש להם רב ללמוד ממנו, לזה מי שלא למד עדיין בכל התורה כולה לא הי' ראוי להורות בכל התורה כולה, אף שבידו לילך אצל רב ללמוד ממנו, מ"מ מאן יאמר דיזדקק לו רב, וגם אם יוצלח לו ללמוד ממנו, כי לא מכל אדם זוכה ללמוד, כנודע, משא"כ בזמנינו שכל התורה שבע"פ כתובה וערוכה לפנינו בש"ס ופוסקים, אם אפילו הנסמך לא למד עדיין כה"ת כולה, רק שהוא בר הכי ללמוד ולהבין בכל ספר, ולהוציא ממנו הלכה למעשה בכל התורה כולה, כגון זה מקרי שפיר ראוי להורות בכה"ת כולה, דהא הספרים פתוחים לפניו ויכול להוציא מהם הלכה ברורה לאמיתה של תורה בכל דבר שיגיע לידו, ולזה אם רק למד ובקי בהלכות השכיחים בכל יום סומכים אותו לכל דבר, דשפיר ראוי להורות בכה"ת כולה, אבל במי שאינו ראוי להורות באיזה דבר מחמת פסול הגוף, או מחמת קוצר המשיג שלו בדבר ההוא להוציא הלכה בזה אפילו מספרים הפתוחים לפניו, עדיין י"ל דאפילו בזמן הזה אין לסמוך אותו לחצאין, וכמו שנראה מתשובת הרמ"א שם, עיי"ש:

ומ"ש הח"ס דאטו סומא באחד מעיניו לא נסמך מפני שאינו ראוי לסדר חליצה, אפשר דאה"נ, ומאן יאמר לן שאינו כן, אמנם אעפ"כ נראה לפענ"ד מסברא דאין דבר זה נוהג בסמיכות שלנו דהאידנא, וגם הרמ"א שם נראה שלא על זה בנה יסודו שם שלא להסמיך את השתוקי לחצאין, אלא שכתב שם כן במוסגר כלפי דברי מהר"י מינץ, שהביא מהרמב"ם דיש לסמוך לחצאין, וא"כ כש"כ בסמיכות דהאידנא, וע"ז כתב הרמ"א דמהרמב"ם אין ראי' לזה, דלא כתב לסמוך לחצאין אלא כשראוי לכל דבר עיי"ש, אבל אעפ"כ יש לומר כן בסמיכות שלנו גם בלי ראי', אלא מצד הסברא, דיש נסמכו למה שראוי, אף שאינו ראוי לאיזה דבר מחמת פסול הגוף, אלא שהרמ"א כתב שם מטעם אחר דאין לסמוך האידנא לחצאין, דאדרבא בזמנינו זה שאין בודקין מס"ת ולמעלה, וכל מי שנקרא בשם מורינו הוא הותר בכל דבר, ואין צריך לרשות אחרת, נראה דאין להכשירו לחצאין, עכ"ל הרמ"א שם, ור"ל דמאחר דאין צריך לרשות אחרת, אם נסמוך אותו יזדקק עצמו לפעמים מפני הבושה גם למה שאינו ראוי, וא"כ היינו דוקא כשאינו ראוי לאיזה דבר אשר אינו ניכר לכל, כמו השתוקי שבתשובת הרמ"א שם, וכן כשאינו ראוי לאיזה דבר מחמת קוצר המשיג שלו להורות בו אפילו מפי ספרים, וכנ"ל, בכל כגון זה יש לחוש שבמקום שאין מכירין חסרונו יזדקק עצמו גם להדבר שאינו ראוי, מפני הבושה, וכמ"ש גם בח"ס שם, אבל בדבר הנראה לכל, כמו סומא באחד מעיניו, דפסול לחליצה, שפיר יכולים האידנא לסמוך אותו לכל דבר חוץ מלחליצה, דבזה אין לחוש שמפני הבושה יזדקק עצמו גם לחליצה, מאחר שנראה פסולו לכל, כנלפענ"ד בזה, וזה מכוון ממש להלכה כדעת הח"ס שם, עיי"ש, ועיין ביו"ד סי' רמ"ב בש"ך ס"ק כ"ב:

סימן יז

מח שכתבתי לרב אחד.

החו"ש וכו' לכבוד ידידי הרב וכו'.

הנה הובא לי בחזרה המנעל של חליצה מכ"ת, וראיתי בו דבר חדש מה שלא הי' בו מקודם, שרצועה אחת תפורה בהמנעל בחוט של "דראטווע", שהוא פשתן או קנבוס, ונבהלתי מראות, איך נהיתה כזאת, דלכתחלה ודאי אינו נכון, ואף גם בדיעבד יש לפעמים בזה חשש פסול, כאשר יתבאר לפנינו בעזה"י, וכפי הנאמר לי נעשה זה עפ"י צווי כ"ת, ותגדל התמיה בעיני ביותר ע"ז:

והנה ביבמות ק"ב ע"ב אר"י א"ר סנדל התפור בפשתן אין חולצין בו שנאמר ואנעלך תחש וכו', וכל הפוסקים הסכימו לפירוש הב' של רש"י שם, דתפור בפשתן היינו

שתפור בחוט של פשתן, ובשלטי גבורים שם כתב הטעם דאין חולצין בו הואיל דחוט הפשתן מעמיד אותו הרי הוא כאלו כולו פשתן, שהכל הולך אחר המעמיד, עיי"ש, ואם גם בדיעבד פסול יש בו פלוגתא בין הרמ"ה והרא"ש, דהרמ"ה ס"ל דגם בדיעבד פסול, והרא"ש ס"ל דבדיעבד כשר, והובא פלוגתא זו באבה"ע סי' קס"ט סט"ו בש"ע ובהג"ה שם, והב"ש שם ס"ק י"ג כתב דלפסק הלכה העיקר כהרמ"ה דפסול גם בדיעבד, שכן הוא דעת הרבה פוסקים, עיי"ש:

אמנם לענין הרצועות כתב בש"ע שם דהרצועות אין צריכין להיות של עור, ולפ"ז מכש"כ דכשר לתפור הרצועות בהמנעל בשאר מינים, אבל הרמ"א כתב די"א דגם רצועותי' מעור וכן נוהגין, עכ"ל, והב"ש שם ס"ק י"ד כתב דאין פלוגתא בזה כלל, אלא דכ"ע ס"ל דהרצועות אינן צריכין להיות דוקא מעור, אלא גם משער וכן מצמר דבאים מן העור ג"כ כשר, אבל משאר מינים לכ"ע אינן כשרים, עיי"ש שהביא ראי' חזקה לזה מהש"ס, אם כי בדרישה ס"ק ז' מיישב זה, עיי"ש, מ"מ הוא דוחק, כמובן:

ולפ"ז כאשר ננקוט בזה חומרי מתנייתא, דהיינו מ"ש הב"ש ס"ק י"ד דרצועות משאר מינים לכ"ע אינם כשרים, ומ"ש הב"ש ס"ק י"ג דלהלכה נקטינן דמנעל התפור בחוט של פשתן פסול אפילו בדיעבד, א"כ כשתפר הרצועה במנעל בחוט של פשתן לכאורה יש לפסול אפילו בדיעבד, דמאחר דחזינן במנעל שצריך להיות של עור, אם תפרו בחוט של פשתן פסול אפילו בדיעבד, הואיל דהחוט של פשתן מעמיד המנעל הוי כאלו כל המנעל פשתן, דהכל הולך אחר המעמיד, כמ"ש בש"ג הנ"ל והובא בב"ש שם ס"ק י"ד, וא"כ ה"ה כשתפר הרצועה אל המנעל בחוט של פשתן, מאחר דגם הרצועה פסולה משאר מינים, והואיל דהחוט מעמיד הרצועה אל המנעל הוי כאלו כל הרצועה פשתן, דהכל הולך אחר המעמיד, ופסול אפילו בדיעבד:

ואין לחלק ולומר, דדוקא כשתפר המנעל בחוט של פשתן, הואיל דבלא החוט לא הי' מנעל כלל, רק חתיכות עור בעלמא, והחוט עושה אותם מנעל, זה מקרי מעמיד המנעל, והוי כאלו כל המנעל פשתן, אבל כשמחבר הרצועה אל הנעל בחוט של פשתן, דהחוט אינו עושה את הנעל, דהנעל הוא נעל גם בלא החוט, וגם אינו עושה את הרצועה, דגם בל החוט היא רצועה, ואין החוט עושה אלא שמחבר הרצועה להנעל, בזה י"ל דכשר, דבזה לא שייך לומר דהחוט מעמיד את הנעל או את הרצועה, והוי כאלו כולו פשתן, דהא אינו מעמיד אותם כלל, דגם בלא החוט הנעל הוא נעל והרצועה היא רצועה, אלא שמעמיד חיבור הרצועה אל הנעל, ומנ"ל דזה פוסל:

אבל באמת זה אינו, דהא עיקר השקלא וטריא אם הרצועות כשרין משאר מינים או לא, תליא בזה, דמאן דס"ל דכשרין משאר מינים ס"ל דהרצועות לא מקרי נעל, אלא רצועות הנעל, ולכך לא בעינן בהו עור או הבא מעור דוקא, דהרצועות אינן נלמדים מואנעלך תחש, דאינן בכלל הנעל, וזה הוא' דאמר שם ביבמות ק"ב ע"ב על האיבעיא דהוא של עור ותרוסיו של שער מהו, מי לא קרינן בי' ואנעלך תחש, ור"ל דעל הנעל שפיר קרינן ואנעלך תחש, דהוא של עור, ובתריסיו לא איכפת לן, דהן אינן נעל, ומאן דס"ל דגם הרצועות אינן כשרין משאר מינים ס"ל דגם הרצועות הם בכל הנעל, דהואיל דהנעל צריך להרצועות הוי כולו חד נעל, הנעל והרצועות, והא בלא הא לא סגי להיות נקרא נעל, והשלמת הנעל הוא עם הרצועות, ולכך גם ברצועות קרינן בהו ואנעלך תחש, ואינן כשרין משאר מינים, והא דקאמר שם מי לא קרינן בי' ואנעלך תחש, היינו דהגם דגם תריסיו נקראין נעל, מ"מ שער שפיר הוי תחש, דבא מן העור:

ובהיות כן, למ"ד זה האחרון, דרצועות משאר מינים פסולין, ולפמ"ש הב"ש כ"ע ס"ל כן, א"כ כשתפר הרצועה אל הנעל בחוט של פשתן, נמצא דע"י החוט הזה נגמר הנעל, דבלא התפירה הזאת של הרצועה אל הנעל עוד לא נגמר הנעל, וא"כ החוט הזה של פשתן מעמיד הנעל, והוי כאלו כולו פשתן, הנעל והרצועות, דנעשו שניהם נעל ע"י החוט הזה:

אמנם בזה שוב יש לומר, דהשתא דאתינן להכי, דלזה מקרי תפירת הרצועה אל הנעל מעמיד משום דעי"ז נעשה נעל ונגמר, א"כ כיון דעכ"פ לא ע"י תפירה הזאת לחוד נעשה נעל, אלא בצירוף שאר כל התפירות של הנעל, דנהי דאמרינן דבלא התפירה הזאת לא הי' נגמר הנעל, מ"מ פשיטא שמכש"כ בלא שאר כל התפירות שבנעל שלא הי' נעל כלל, וא"כ הוי זה וזה גורם להעמדת הנעל, וזה וזה גורם מותר גם במעמיד, כמ"ש ביו"ד סוף סי' פ"ז ובשאר דוכתי:

מיהו יש לחלק, דדוקא התם דע"י האיסור לבד לא הי' יכול להיות שום העמדה בחלב המרובה, וכן לא ע"י ההיתר לבד, א"כ נמצא שההעמדה שבכל חלקי החלב היתה דוקא בגרמת שניהם, האיסור וההיתר, ושפיר הוי זוז"ג, וכן הוא בהא דהמחמץ דמייתי הפר"ח שם, וכן הוא בכל שאר דוכתי כעין זה, משא"כ בנ"ד דכל תפירה ותפירה מעמדת במקומה, תפירת הרצועה אל הנעל מעמדת במקומה, וכן שאר תפירות המנעל מעמידין במקומן. מבלי צורך כלל זו לאלו ואלו לזו להעמיד במקומן, אלא לענין שיתהוה נעל גמור ושלם צריכין לזה כל התפירות, והא בלא הא וכן הא בלא הא לא סגי, וכנ"ל, וא"כ מאן לימא לן דדוקא להכי מקרי התפירה מעמיד מפני שמעמידה כל מלאכת המנעל, דנימא בשביל זה בנ"ד דהוי זה וזה גורם להעמדת כל מלאכת המנעל, ודלמא משו"ה

מקרי כל תפירה ותפירה מעמיד משום שמעמדת ומחזקת החיבור במקומה, ולזה אם אפילו רק תפירה אחת היא של פשתן, אם היא באופן שמחזקת החיבור במקומה מבלי צורך בזה אל תפירות אחרות שיסייעו לה לזה, נחשב כל המקום שבנעל שכנגד התפירה הזאת כאלו הי' כולו פשתן, דהואיל דהתפירה של פשתן מחזקת ומעמדת המקום הזה הכל הולך אחר המעמיד:

והכי ודאי דייק פשטות לשון הרמ"א שם בסי' קס"ט סט"ו הנ"ל, שמקודם הגיה בדברי המחבר, שכתב צריך לתופרו בעור לכתחלה, והוסיף הרמ"א ע"ז ב' תיבות, "כל תפירותיו", צריך לתופרו "כל תפירותיו" בעור לכתחלה, והיינו לומר שלא יעלה על הדעת דסגי ברוב התפירות של עור, ולא משגחינן על איזה תפירות אם אינן של עור, לזה אשמעינן שאינו כן, אלא כל התפירות שלו יהי' בעור, ושוב כתב הרמ"א בסתם ע"ז ויש פוסלין אף דיעבד, מסתימת לשון זה משמע דקאי אכל מ"ש בתחלה, דיש פוסלין אף דיעבד אם לא הי' כל תפירותיו בעור, וע"כ היינו טעמא כמו שכתבתי, דהואיל דהמנעל צריך שיהי' כולו משל עור, ולכך אף תפירה אחת שאינה של עור פוסלת אפילו דיעבד, דלא מיבעיא אם התפירה הזאת היא באופן שמעמדת ומחזקת החיבור שבמקומה מבלי צורך סיוע לזה מתפירות אחרות, א"כ אין כאן במקום הזה זה וזה גורם, רק מעמיד אחד של פשתן, וממילא הוי המקום הזה שבנעל שנתחבר והועמד מכח הפשתן ככולו פשתן, דהכל הולך אחר המעמיד, וכנ"ל:

אלא אפילו אם התפירה הזאת של פשתן היא באופן שצריכה ג"כ אל התפירות אחרות להעמיד החיבור שבמקומה, וא"כ לכאורה הוי זה זוז"ג להעמדת המנעל אף במקומה, מ"מ לקושטא דמילתא אין כאן שום היתר בזה וגם לא בנ"ד הנ"ל משום זוז"ג, אף בלא מה שכתבתי לעיל, והוא לפמ"ש בתשובת הר"ן סי' ע', דכי שרינן זוז"ג היינו דוקא כשאין שם גופו של איסור, שאין האיסור אלא גורם בלבד, אבל כל שנתערב שם גופו א"א להתירו משום זוז"ג וכו', ולא התירו זוז"ג אלא כגון תנור שהסיקוהו בקליפי ערלה, שאין גוף האיסור בפת, וזורעים תחתיה ירקות, שאין גוף האיסור בירקות, ושאור של חולין ושל תרומה נמי אעפ"י שגוף השאור בעיסה, גופו של איסור כבר נתבטל במאתים, שאין כאן אלא החימוץ הבא בגרמתו של איסור, אבל להתיר תערובות גוף כל שלא נתבטל מטעם זוז"ג ח"ו, עכ"ל הר"ן שם, ועיין מה שכתבתי בזה בקונטרס יהל אור ענף כ"ג, וא"כ ממילא א"ש משמעות דברי רמ"א הנ"ל, דכשמקצת תפירותיו של המנעל הם של פשתן, אף שהוא באופן דזה וזה גורם, וכנ"ל, אעפ"כ יש פוסלין אף דיעבד, דמאחר דהחוט של פשתן שהוא גופו של איסור בזה הוא בעין, ולא נתבטל, אין בו שום היתר

משום זה וזה גורם, וממילא נפסל המנעל משום התפירה של פשתן המסייעת להעמיד אותו, והוי כאלו הי' כולו פשתן, והבן:

ולפ"ז ממילא ה"ה בנ"ד שתפר הרצועה אל הנעל בשאר מינים יש לפסול אפילו בדיעבד, מטעם מעמיד הנעל בדבר הפסול לנעל, וכמו שפסק הב"ש בס"ק י"ג במנעל התפור בפשתן, וגם הרצועות הם מהנעל לפמ"ש הב"ש בס"ק י"ד דרצועות משאר מינים אינם כשרים לכ"ע, וכנ"ל, ולזאת תפירת הרצועות אל הנעל היא כתפירת שתי חתיכות של הנעל עצמו, וכנ"ל, ואין בזה היתר משום זוז"ג, אף דתפירת שאר מינים היא רק במקום אחד מהנעל ושאר הנעל תפור בעור, מ"מ אין היתר בזה משום זוז"ג, מתרי טעמים הנ"ל, א', מאחר דתפורת הרצועה אל הנעל מעמדת ומחזקת החיבור במקומה מבלי שום צורך סיוע לזה משאר התפירות, א"כ אין בהעמדת מקום הזה זוז"ג, רק גורם אחד של דבר הפסול, וממילא הוי עכ"פ המקום הזה שהועמד ונתחבר ע"י שאר מינים, דהיינו הרצועה וכל הנעל, כאלו היו משאר מינים, ולא מעור, דהכל הולך אחר המעמיד, וכנ"ל, ב' דאין בזה היתר כלל משום זוז"ג, מאחר דהאיסור בעין ולא נתבטל, וכל שיש שם גופו של איסור ולא נתבטל אין להתיר משום זוז"ג, וכנ"ל:

וממילא פסול אפילו בדיעבד משום העמדת הנעל בדבר הפסול, דהא בלא התפירה הזאת של הרצועה אל הנעל לא הי' נגמר הנעל, וא"כ הוי הנעל כאלו כולו מדבר הפסול, דהכל הולך אחר המעמיד, וכנ"ל:

ענף ב

ולכאורה הי' נראה עוד דאפילו בלא כל הנ"ל, ר"ל דאפילו אי לא נידוק כולי האי, לומר דגם הרצועה היא מהנעל, והשלמת הנעל הוא ע"י חיבור הרצועה אליו, אעפ"כ מצד זה עצמו שכתב הב"ש דרצועות משאר מינים פסול לכ"ע שפיר יש לפסול כשחיבר הרצועה אל הנעל בחוט של שאר מינים, דנעשה הרצועה כאלו היתה משאר מינים, דהכל הולך אחר המעמיד, וכמ"ש כן בראש דברינו בזה, ומה שהקשיתי לעיל ע"ז דאיזה מעמיד יש בזה, דהא הרצועה היא רצועה גם בלא החיבור הזה, נראה לכאורה דלק"מ, דמאחר דעיקר השימוש של הרצועה הוא להדק ולחבר את הנעל אל הרגל, שלא יפול ממנו, ושיתקיים עליו, וכיון דבלא חיבור הרצועה אל הנעל לא הי' הנעל מתקיים על הרגל ע"י הרצועה הזאת כפי אשר היא כרוכה שם עכשיו, כי הי' נופלים מן הרגל גם שניהם, הרצועה והנעל, וא"כ לא היתה הרצועה משמשת כלום, ונמצא דעיקר פעולת ושימוש הרצועה על הרגל היא ע"י חיבורה אל הנעל, וא"כ חיבורה אל הנעל זה הוא המעמיד שלה, דבלא זה אין בה שום שימוש ופעולה כלל, וממילא כשהחיבור הוא ע"י תפירה

של שאר מינים והוי המעמיד של הרצועה של שאר מינים, חשובה הרצועה כאלו היתה כולה של שאר מינים, ופסול לכ"ע, כמ"ש הב"ש:

קיצור הדברים, דהגם דהתפירה הזאת אינה מעמדת גוף הרצועה, דהא הרצועה היא רצועה גם בלא זה, מ"מ מאחר שמעמדת ומכשרת אותה לפעולה ושימוש על הרגל ג"כ חשיב מעמיד, ומידי דהוי אהא דסוכה כ"א ע"ב מפני שמעמידה בדבר המקבל טומאה, ופירש"י שם וז"ל, הואיל ועיקרו של סכך אלו מעמידין הוי כאלו סיכך בדבר המקבל טומאה, עכ"ל, הרי דאף דגופו של הסכך אין מעמידין, דהא העצים והקשים וכדומה שמסככין בהם הם עצים וקשים וכדומה גם בלא המעמידין, מ"מ מאחר דמעמידין פעולת ושימוש העצים והקשים הללו על הדפנות דהיינו שנעשו סיכוך עליהם ע"י המעמידין הללו, ונקרא עליהם שם חדש ע"י העמדתם, דמתחלה הי' רק שם עצים וקשים עליהם, ועכשיו הם נקראים סכך וסוכה, מכח זה נקראים כרעי המטה מעמידין, שמעמידין פעולת ושימוש ושם הסכך של העצים והקשים, ולזה נעשה הסכך כמוהם, כאלו הי' גם הוא מקבל טומאה כמוהם, כי הכל הולך אחר המעמיד, וה"ה בנ"ד אף דהתפירה אינה מעמדת גוף הרצועה, דהיא רצועה גם בלא זה, מ"מ כיון שמעמדת פעולת ושימוש הרצועה על הרגל, וקורא לה שם חדש, דמתחלה היתה רק נקראת רצועה, ועכשיו ע"י החיבור אל הנעל נקראת שרוך נעל, או ערקתא דמסאנא בלשון תרגום, ועיין בפ' לך לך י"ד כ"ג ובאב"ע שם, מכח זה נקרא חוט התפירה של הרצועה אל הנעל מעמיד, שמעמיד פעולת ושמוש ושם השרוך נעל של הרצועה, ולזה אם החוט הוא של שאר מינים, נעשה אף הרצועה כמוהו, כאלו היתה ג"כ של שאר מינים:

והגם שרק רצועה אחת נתחברה ע"י חוט של דראטווע, מ"מ גם רצועה אחת של שאר מינים פסול, ואין בו היתר משום זוז"ג, דהיינו ב' הרצועות, דבגופו של איסור שם בעין אין בו היתר משום זוז"ג, וכנ"ל, וגם דהא לפי דיעה זו דרצועות משאר מינים פסול, היינו משום דגם הרצועות נקראים נעל, וצריכין להיות תחש, וכנ"ל, וא"כ גם אחת של שאר מינים פסול, דנעל שמקצתו עור ומקצתו של שאר מינים פשיטא דפסול, וכמ"ש לקמן בסי'. ענף י', עיי"ש:

והגם דבסוכה שם יש פלוגתא בזה, דחד אמר מפני שאין לה קבע, וחד אמר מפני שמעמידה בדבר המקבל טומאה, והרא"ש פסק שם עפ"י הירושלמי דטעם קבע עיקר, וכן הוא מסקנת כל הפוסקים האחרונים דאין פסול בסכך מחמת מעמיד בדבר המק"ט, כמבואר במג"א סי' תרכ"ט ס"ק ט' ובט"ז שם ס"ק י' ובס"ס תר"ל, עיי"ש, ואפילו למ"ד מפני שמעמידה בדבר המקבל טומאה כתבו הראשונים ז"ל דלאו מדינא מיפסל, משום

שנעשה כמו המעמיד, אלא משום גזירה שלא יבא לסכך במין המעמיד, כמבואר בר"ן שם, עיי"ש, מ"מ היינו דוקא בסכך, דאי אפשר לומר בו דמעמיד במק"ט יפסול מדינא, דא"כ לא משכחת לי' סוכה כלל, דלא מיבעיא בסיכך על מחיצות של אבנים דודאי יפסל, דהעמיד הסכך בדבר שאין גידולו מן הארץ, וכמו שהקשה הרא"ש שם, אלא אפילו סיכך על מחיצות של עץ מ"מ העמידו במחובר, וכמו שהקשה ע"ז בתשובות מהרי"ל סי' פ"ג, עיי"ש, ואפילו אם גם עץ ד' קונדסין של עץ בקרקע וסיכך עליהם ואין הסכך סמך על הדפנות כלל, מ"מ גם הקונדסין התחובין בקרקע הם מחובר, ועוד דהא הקרקע עצמה שהכל עומד ונסמך עליה פסולה לסיכוך, ופשיטא דכשהפסול של מעמיד הוא מדינא, שנעשה כמוהו, אין חילוק כלל בין מעמיד ובין מעמיד דמעמיד, דכל שהדבר הפסול מעמיד וסומך את הסכך ובלעדו לא הי' הסיכוך מתקיים יש בו פסול מעמיד מדינא, ואיך משכחת לה סוכה כשרה כלל, וע"כ צ"ל דבסכך לא הקפידה תורה על פסיל של מעמיד כלל, וזה הוא טעמו של מ"ד מפני שאין לו קבע, דבסכך א"א לומר פסול משום מעמיד, אמנם מ"ד מפני שמעמידה בדבר המק"ט ס"ל, דנהי דמדינא אין מעמיד פוסל בסכך, וכנ"ל, מ"מ משום גזירה פסלינן מעמיד בדבר המק"ט, שמא יאמרו זה עומד וזה מעמיד כשם שראוי להעמיד כך מסככין בו, ולזה במעמיד דמעמיד שוב לא גזרו בו, וכן לסכך על מחיצות של עץ מחובר אין חשש שמא יבא לסכך בו, דכשיסכך בו אז יהי' תלוש, וכן לסכך על מחיצות אבנים אין חשש, דלא שכיח לסכך בכיוצא בו, ועוד דכ"ע ידעו וכו', עיי"ש בר"ן ובריטב"א:

וכ"ז בסכך, אבל במנעל של חליצה, דפסלינן בו מעמיד בדבר הפסול, מדינא, וכמ"ש בש"ג הנ"ל על הא דמנעל התפור בפשתן דאין חולצין בו, א"כ ממילא גם כשתפר הרצועה אל הנעל בחוט של שאר מינים, דהוי ג"כ מעמיד הרצועה, וכנ"ל, פסול מדינא, למ"ש הב"ש דרצועה של שאר מינים פסול לכ"ע, דחשבינן כאלו הי' כל הרצועה של שאר מינים, דהכל הולך אחר המעמיד, וכנ"ל:

שוב ראיתי בתשובת מהרי"ל סי' פ"ג שם שכתב דההוא דמעמיד דסוכה שם אינו ענין להההוא דשבת ט"ו ע"ב שמעמיד הכלי לקבל משקה דאייריב בה ר"מ ואמר הכל הולך אחר המעמיד וקיי"ל כוותי', משא"כ מעמיד דסוכה דומה להא דפליגי ר' נחמי' ורבנן בפ' במה אשה, אמנם שם בכלי, ופליגי הי ניהו עיקר, ואין למידין משם לענין סוכה דהוי מחובר, עיי"ש:

אמנם נ"ד שפיר דומה למעמיד דר"מ, דכמו דהתם מעמיד הכלי לקבל משקה ושיתקיים בתוכה, כמו כן בנ"ד התפירה מעמדת הנעל לקבל הרגל ולהתקיים עליו, דבלא התפירה

הזאת של הרצועה אל הנעל הי' הנעל נופל מעל הרגל, וכנ"ל, ואפילו אם נימא דגם בלא התפירה הזאת הנעל הוא נעל והרצועה הוא רצועה, מ"מ כיון דעכ"פ בלא זה לא הי' מתקיימין הרצועה והנעל על הרגל, וכנ"ל, א"כ התפירה הזאת מעמדת הנעל והרצועה לקבל הרגל ולהתקיים עליו, דומה שפיר לשם, למעמיד דר"מ דקיי"ל כוותי', והגם דיש לחלק, דהתם מעמיד ומתקן גוף הכלי השבורה, משא"כ הכא המנעל שלם גם בל"ז אם נימא דהמנעל הוא מנעל גם בלא הרצועה, מ"מ הרי חזינן דמהרי"ל כתב דמשו"ה הוי שם מעמיד משום שמעמיד הכלי לקבל המשקה, וא"כ ה"ה הכא מעמיד הנעל לקבל הרגל, ודוק:

ובתו' בשבת ט"ו ע"ב בד"ה ור"מ כתבו דמעמיד דר"מ שם הוא שמעמיד המשקה שנותנין לתוכה, עיי"ש, וה"ה בנ"ד מעמיד הרגל שנותנין לתוך המנעל שלא ישלף ממנו:

וגם דומה זה למעמיד דר' נחמי' ורבנן, דכמו התם דקרי מעמיד לעמודי הסולם שמחברים את השליבות, כמו כן בנ"ד הוי תפירת הרצועה אל הנעל מעמיד, שמחברת את הרצועה, וכיון שהמעמיד הוא עיקר ממילא פסול משאר מינים כמו הרצועה עצמה:

ענף ג

אמנם באמת חזינן דיש בזה פלוגתא דרבוותא אם קיי"ל דהכל הולך אחר המעמיד, עיין ביו"ד סי' ק"ך ס"ו וז' וי' ובב"י ושאר נו"כ שם, דהריצב"א ומהר"ם ס"ל דקיי"ל כמ"ד הכל הולך אחר המעמיד, ומהתו' בסוף פ' השוכר אה"פ נראה דלא ברירא להו זה, ומהרא"ש שם נראה דנוטה לומר דלא קיי"ל כלל הא דהולך אחר המעמיד, עיי"ש:

ובזה נראה לפרש דברי הרא"ש בפ' מצות חליצה סי' ו' גבי סנדל התפור בפשתן אין חולצין בו, שכתב שם וז"ל, גם נראה דאין חולצין בו לכתחלה קאמר, דדרשא דתחש אסמכתא בעלמא היא, עכ"ל, ואינו מובן דמנ"ל להרא"ש זה, דנהי דר"מ לא ס"ל דרשא דתחש, כמבואר שם ביבמות ק"ג ע"א, אבל לרבנן דס"ל מנ"ל דלא הוי אלא אסמכתא, וכבר כתב ביש"ש שם סי' י"ב דאדרבא מהשקלא וטריא דגמרא שם ק"ב ב' ואימא תחש אין וכו' נעל נעל ריבה וכו' א"כ תחש מאי אהני לי' נראה דדרשה דתחש דרשה גמורה היא, עיי"ש, והרא"ש עצמו מביא שם תוכ"ד השקלא וטריא זו שבגמרא ואימא תחש אין וכו', עיי"ש:

ולזה נראה דאין כוונת הרא"ש לומר דדרשא דתחש בעיקרה אינה אלא אסמכתא, דבעיקרה שפיר הוי דרשה גמורה, וכנ"ל, אלא הא דמייתי ר"י אמר רב דרשא דתחש על סנדל התפור בפשתן דאין חולצין בו זה ס"ל להרא"ש דלא הוי אלא אסמכתא, דמאחר דהסנדל עצמו הוא של עור שפיר הוי תחש, והגם דהתפירה היא של פשתן והיא מעמדת

הסנדל, מ"מ לא קיי"ל הא דהכל הולך אחר המעמיד, וכנ"ל, ורב לא אמר דאין חולצין בו אלא לכתחלה, ואסמכי' אקרא דתחש, מאחר שהפשתן מעמיד הסנדל, אבל מעיקר הלכה בדיעבד אין חוששין להמעמיד, ושפיר הוי זה תחש, וכנ"ל:

וביש"ש שם כתב עוד דמ"ש הרא"ש גם נראה וכו' חוזר ליישב לשון ראשון של רש"י, דדוקא לכתחלה קאמר ר"י א"ר דאין חולצין בסנדל התפור בתוכו בגד פשתן, ומתניתין דמכשיר בשל עץ המחופה עור, דוקא בדיעבד קאמר, עיי"ש, ולפענ"ד אין כן משמעות דברי הרא"ש, שכתב על לשון א' ולא נהירא וכו' אלא נראה כלשון ב' וכו' גם נראה וכו' עיי"ש, מדברים אלו משמע שדחה בהחלט לשון א', ומ"ש גם נראה וכו' לא קאי אלא על לשון ב', והטעם פשוט מאוד, כי לשון הא' אי אפשר ליישב כלל, כי אפילו אם נימא דרק לכתחלה קאמר ר"י א"ר דאין חולצין בסנדל התפור בתוכו פשתן מ"מ עדיין קשה מאי קמ"ל מתניתין היא, חלצה בסנדל וכו' של עץ וכו' כשרה, ואוקימנא לה במחופה עור, אלמא דדוקא חלצה בדיעבד כשרה, ולא לכתחלה, ומאי קמ"ל ר"י א"ר, אבל ללשון שני דתפור בחוט של פשתן שפיר קמ"ל דאין חולצין בו לכתחלה, דהגם דמעיקר הדין אין הולכין אחר המעמיד, מ"מ לכתחלה מיהו חוששין לו, ואסמכי' אקרא דתחש, וכנ"ל, כנלפענ"ד בדברי הרא"ש:

ולפ"ז מ"ש הב"ש שם ס"ק י"ג דגם רש"י ותו' ס"ל כהרמב"ם והרמ"ה דתפור בחוט פשתן גם בדיעבד פסול, מדס"ל דדרש תחש דרשה גמורה היא, עיי"ש, ולפי הנ"ל אין מזה הכרח כלל, דהא גם הרא"ש ס"ל דבעיקרו דרש דתחש דרשא גמורה היא, אלא דעל תפור בפשתן הוא רק אסמכתא, דלא קיי"ל כמ"ד הכל הולך אחר המעמיד, וכנ"ל, וא"כ י"ל דאולי גם רש"י ותו' ס"ל כן כהרא"ש, וכן מהרשב"א אין ראי' מטעם זה דלא ס"ל כהרא"ש, וכן מ"ש ביש"ש שם דמכל הפוסקים שדחו פירוש הראשון של רש"י משמע דמפרשי הא דאר"י א"ר ס' התפור בפשתן א"ח בו אפילו בדיעבד, דאל"כ מאי קושיא על פירוש הא' מהא דחלצה בשל עץ מחופה עור דכשר, דשם דוקא דיעבד כשר, ולא לכתחלה, וע"כ דמפרשי הא דאין חולצין בו אפילו לפסול דיעבד, עיי"ש, ולפי הנ"ל גם מזה אין ראי' כלל, דאפילו אם נפרש דאין חולצין בו דוקא לכתחלה אעפ"כ א"א לומר כפירוש הא', דאכתי קשה מאי קמ"ל, מתניתין היא חלצה וכו' כשרה, דיעבד אין הא לכתחלה לא, וכנ"ל, שוב ראיתי בחידושי הרשב"א שכתב בדחיותו לשון הראשון וז"ל וקשיא לי דהא משמע דכשר לכתחלה דלא גרע מסנדל של עץ דקתני במתניתין שחליצתה כשרה ומשמע נמי דלכתחלה חולצין בו וכו' במחופה עור, עכ"ל, מיהו זה צ"ע דהיכן משמע דגם לכתחלה חולצין בו, ואדרבא מפשוטו משמע דרק בדיעבד כשחלצה בו כשרה,

וכנ"ל, וכמ"ש ביש"ש שם, וכ"כ בטוש"ע, אבל בהיפוך שפיר י"ל, דאא"ל כפירוש הא' ולכתחלה א"ח בו, דמאי קמ"ל בזה, הלא מתניתין ומתניתא הוא דרק בדיעבד כשרה, ומהיכי תיסיק אדעתין דגם לכתחלה עד דאיצטריך ר"י א"ר לאשמעינן דלכתחלה לא, ואפילו את"ל דהי' איזה הו"א בעץ מחופה עור להכשיר גם לכתחלה, ומתניתין ומתניתא דקתנו חלצה דיעבד אגב אידך דתנו בהדיה קתנו כן, מ"מ למה לא אשמעינן רב זה בסנדל של עץ המחופה עור השנוי במשנה ובברייתא, ועכצ"ל דבאמת לא צריך לאשמעינן זה, דבלא"ה לא נכשיר לכתחלה מה דלא נשמע ממתניתין אלא להכשיר דיעבד, וא"כ למה הוצרך להשמיעינו כזאת בתפור בתוכו פשתן דלכתחלה לא, וע"כ דלא כפירוש הראשון: **אמנם** אעפ"כ הכרעת הב"ש שם כהפוסלין גם דיעבד בתפור בחוט של פשתן נכונה, מאחר דלא מצינו מי שמכשיר להדיא בזה בדיעבד אלא הרא"ש, ולעומת זה הרמב"ם והרמ"ה וריא"ז שבש"ג שם פוסלים, והגם שמרש"י ותו' והרשב"א שהביא הב"ש שם אין ראי' דפוסלים לפמש"ל, וכנ"ל, מ"מ שוב יש לנו לחשוב בזה את הריצב"א והר"מ הנ"ל דפסקו דהכל הולך אחר המעמיד, ולפ"ז פשיטא דבנ"ד גם בדיעבד פסול, וכנ"ל, והתו' והרא"ש בסוף ע"ז שם לא ברירא להו כמאן קיי"ל בזה. וכתבו שם טעם לענין טבילת כלים לצאת גם ידי מ"ד הולך לאחר המעמיד, עיי"ש, וממילא גם לפ"ז צריכין להחמיר בנ"ד גם בדיעבד, מספיקא עכ"פ, וגם אולי יש לקיים הוכחת מהרש"ל מכל הפוסקים שדחו פירוש הראשון של רש"י, דשפיר הי' יכולים ליישב אותו, ולומר דר"י א"ר דוקא לכתחלה אמר דא"ח בו בסנדל התפור בתוכו פשתן, וממתניתין דמחופה עור כשר דיעבד הא לכתחלה לא לא שמעינן זה, די"ל דזה עדיף, דדוקא סנדל של עץ המחופה עור דעיקר שם הסנדל הוא על העץ, רק שמחופה בעור, ולזה לכתחלה אין חולצין בו בסנדל של עץ, אבל סנדל של עור התפור בתוכו פשתן. דעיקר שם הסנדל הוא על העור, והפשתן רק תפור בתוכו, הי' אפשר לומר דגם לכתחלה חולצין בו, דשם סנדל של עור עליו, ולזה אשמעינן ר"י א"ר דאין חולצין בו לכתחלה, ולמה דחו כולם לשון א' של רש"י, וע"כ צ"ל דמשמע להו מדברי ר"י א"ר דגם בדיעבד פוסל, מדקאמר שנאמר ואנעלך תחש, ומה שאינו תחש פסול גם דיעבד, ולא משמע להו כלל דרק לאסמכתא בעלמא מייתי לי' ר"י א"ר על תפור בפשתן, רק דרשא גמורה היא, ולא כהרא"ש, וממילא הכרעת הב"ש דתפור בחוט של פשתן גם בדיעבד פסול נכונה מאוד, וכן פסק ביש"ש שם:

ובהיות כן גם כשתפר הרצועה אל הנעל בחוט של פשתן, לפמ"ש הב"ש בס"ק י"ד דרצועה של שאר מינים לכ"ע פסול, גם בדיעבד פסול כשתפרה אל הנעל בחוט של שאר מינים, דהכל הולך אחר המעמיד, וכנ"ל באורך:

ענף ד

אמנם אעפ"כ בנ"ד שכבר נעשה מעשה עפ"י כ"ת, ויש בזה בזיון התורה למיהדר עובדא, נראה להכשיר החליצה, עפ"י מ"ש הב"ש שם בסוף ס"ק י"ד הנ"ל דאם המנעל הוא שיכול להלוך בלא קשירה אז נראה לכ"ע כשר אם הרצועות הם של שאר מינים כמ"ש לקמן בשם הרא"ש ועיי"ש, עכ"ל הב"ש שם, וכוונתו על מ"ש בשם הרא"ש לקמן בס"ק ל"א, עיי"ש, ועיין מה שכתבתי בזה לקמן בסימן מענף ח' עד ענף י"א, וא"כ בנ"ד ודאי דהי' יכול לילך בו גם בלא הקשירה, ובפרט ע"י הקרסים והלולאות, שמכניסין מקודם הקשירה הקרסים בלולאות, ובודאי יכול לילך בו עי"ז גם בלא הקשירה, ושוב אין הקשירה מעכבת לפמ"ש הרא"ש, ושוב אין הרצועות נצרכים כ"כ אל הנעל, ואינם נחשבים בכלל הנעל, וכשרין גם משאר מינים, וכמ"ש הב"ש, ומכש"כ בתפר אותם בחוט של שאר מינים דכשר:

אמנם פשוט מאוד שאין להכשיר בזה אלא בדיעבד, שכבר נעשה מעשה החליצה, וכולי האי ואולי, אבל לכתחלה ח"ו לעשות כן, ולהקל שום דבר בהרצועות מחמת שיכול להלוך בהנעל גם בלא קשירה, דהא גם הרא"ש דהוא מקור דין זה לא הקיל בכזה אלא בדיעבד שכבר חלצה, כמ"ש הטור בשמו, וכן הרמ"א שם בסעיף ל"ג מיירי בדיעבד, עיי"ש, בשגם כי הרמ"א שם לא הביא דברי הרא"ש בסתם לפסק הלכה, אלא בשם יש אומרים, אלא שהב"ש שם כתב דלא מצינו שום פוסק שחולק עליו, וי"ל שמודים לדבריו, עיי"ש, אמנם כפי הנראה לא הי' לפני הב"ש הים של שלמה על יבמות, ואולי עדיין לא הי' נדפס אז, כי אינו מביאו בשום מקום, וביש"ש שם בפ' מ"ח סי' ח' חולק על הרא"ש, וס"ל דאף ביכול להלוך בלא קשירה מ"מ כשיש רצועות אם אינן קשורין כמו שצריכין להיות וכדומה או התיר הוא פסול, עיי"ש, וא"כ קשה מאוד לסמוך ע"ז למעשה אפילו דיעבד:

אמנם בכל זאת מה לעשות, וכדאי הוא הב"ש לסמוך עליו, והואיל שיצא מפי אותו צדיק להכשיר בזה, וכל בית ישראל נמשכים אחר הש"ע ונושאי כליו, מסתמא הלכה כן הוא כהרא"ש, בשגם כי בקרבן נתנאל שם מיישב קצת דברי הרא"ש, עיי"ש בפמ"ח סי' ז' אות כ"ג, ובנ"ד יש לצרף לזה עוד כי באמת מפשטות דברי הטור וש"ע משמע דבכל גווני כשרים הרצועות גם משאר מינים, ולא כמ"ש בב"ש שם ס"ק י"ד דלכ"ע זה פסול, וכ"כ בביאורי הגר"א שם ס"ק ק"ד בדעת הטור כמ"ש הב"י דרצועות כשרים משאר מינים, עיי"ש, וכ"כ ביש"ש שם סי' י"ג בדעת הטור דרצועות של שאר מינים כשר אפילו לכתחלה, רק שהוא ז"ל עצמו לא מלאו לבו להקל כ"כ, ומ"מ בדיעבד גם הוא ז"ל

מכשיר, עיי"ש, ובהיות כן מלבד דבין להב"ש ובין למהרש"ל יש להכשיר בדיעבד בנ"ד, דלהב"ש הגם ד"ל דרצועות של שאר מינין לכ"ע פסול, מ"מ הא ס"ל דקיי"ל כהרא"ש דביכול לילך בו בלא קשירה לא איכפת לן ברצועות כלל, וכנ"ל, ולמהרש"ל דחולק על הרא"ש, שוב פוסק דרצועות של שאר מינין כשר בדיעבד, וכנ"ל, אלא גם בלא זה, אפילו אם ננקוט לחומרא בתרווייהו, ר"ל כמהרש"ל דחולק על הרא"ש, וכהב"ש דרצועות של שאר מינים פסול, מ"מ עכ"פ יש לנו לעשות מזה ס"ס דפלוגתא דרבוותא, כי הגם דנראה שאין לעשות ספק שמא כהרא"ש דחפור בחוט של פשתן כשר בדיעבד, מאחר דכפי הנראה הרא"ש יחידאי הוא בזה, ורוב הפוסקים חולקים ע"ז, וכנ"ל, ובכה"ג אין לחשבו לספק כמבואר בקונטרס הספקות של המנח"י במחודשים ס"ז, מ"מ עכ"פ י"ל ס"ס, ספק כהטור ויש"ש דרצועות של שאר מינים כשר, ומכש"כ בתפר הרצועה בחוט של שאר מינים, ואת"ל דרצועה של שאר מינים פסול, שמא הלכה כהרא"ש דביכול להלוך בו בלי קשירה לא איכפת לן ברצועות כלל, והגם דיש כאן חזקה לנגד הס"ס, חזקת זקוקה ליבם, מ"מ הא כתב הפרמ"ג בסי' ק"י בשפד"ע ס"ק ס"ד בדיני הס"ס אות כ"ח ובמחודשים סוף אות ד' דס"ס בפלוגתא דרבוותא לכ"ע יש להקל אף במקום חזקת איסור, דבשביל החזקה לא ישתנה הדין, עיי"ש, ואין להאריך בזה יותר, כי בל"ז יש לסמוך על הב"ש, וכנ"ל:

מיהו כל זה יש להקל בדיעבד, אבל לכתחלה חס וחלילה להכניס עצמו בזה ולתפור הרצועה אל הנעל בחוט של שאר מינים, וכנ"ל, וקרוב אצלי שזה הי' כוונת הרמ"א בסי' קס"ט סט"ו הנ"ל במה שהוסיף תיבות "כל תפירותיו' בדברי המחבר, צריך לתופרו כל תפירותיו בעור לכתחלה, לומר שלא לבד תפירת המנעל עצמו צריך להיות בעור, אלא גם כל תפירותיו שתפורין אל המנעל, דהיינו הקרסים והלולאות והרצועות שתפורין אל המנעל, כל זה ג"כ צריך להיות חפור בעור, ומעתה יש להפליא על כ"ת איך נעשתה התפירה הזאת של הרצועה אל הנעל בחוט של שאר מינים עפ"י הציווי של כ"ת:

עוד יש רעותא בזה, מאחר דהנעל לא ניתן ממני רק במתנה ע"מ להחזיר, [ועיין מ"ש לקמן בסי' בענין זה], וא"כ צריך להיות קיום התנאי, להחזיר המנעל כמו שהי', ובשינוי כזה שבשום אופן אי אפשר לקיים אותו כך לכתחלה רק לתלוש הרצועה מהנעל ולתפור אותה מחדש בעור טהור לבן. כמו כל שאר התפורות שבנעל, וכנ"ל, בודאי קפידא היא זאת, ורחוק שיהי' זה מקרי קיום התנאי, וא"כ לא הי' מתנה כלל:

אמנם גם בזה יש להכשיר בדיעבד, דהא חלצה במנעל שאינו שלו כשר, כמבואר שם בסי' קס"ט:

וגם בלא זה נראה, דבמתנה עמ"ל אפילו אם אינו מחזיר לו יכול הנותן למחול לו התנאי, כמבואר במקור חיים סי' תמ"ח ס"ק ט', או לומר לו הריני כאלו התקבלתי, וזה הוי כקיום התנאי, וכמו דמצינו ביו"ד סי' רכ"ח סל"ט לענין שבועה, דהנשבע לפרוע לזמן פלוני סגי כשהמלוה אומר הריני כאלו התקבלתי, ואין צריך התרה, דזה הוי כפרעון, ובב"י שם בשם תשובת הרשב"א כתב להדיא דהריני כאלו התקבלתי הוי כקיום התנאי, עיי"ש על ראובן שנשבע לחמיו וכו', וא"כ ממילא מובן שכדי להטיב ענין החליצה שתהי' למפרע במנעל שלו, כראוי להיות לכתחלה, גם אני אומר כן הריני כאלו התקבלתי הנעל כמו שהי' מקודם:

אמנם כל זה בדיעבד, שכבר נעשה מעשה, אבל תמיהתי קיימת על כ"ת איך נעשה כן על ידו לכתחלה, דזה ודאי לא יתכן בכל אופן, וכנ"ל:

סימן חי

בדבר המנעל של חליצה שנעשה כפי מלאכת שאר המנעלים שלנו, דהיינו שראש המנעל בצד החד שלו מוגבה קצת מעל הארץ, אמרתי לכתוב הנראה לפענ"ד בזה:

הנה בהא דאמר אמימר ביבמות ק"ג ע"א האי מאן דמסגי על ליחתא דכרעי' לא חליץ, המעיין היטב בדברי הרי"ף, וביותר לפי מה שפירש דבריו הרמב"ן בספר הזכות, יראה להדיא דס"ל דהא דאמר אמימר שם במימרא קמא האי מאן דחליץ צריך למידחסי' לכרעי', אין עצם המכוון בזה לדחוק דוקא רגלו בקרקע, רק עיקר המכוון בזה הוא ליישר רגלו בדרך הליכתו, ולזאת כשמדחיס רגלו בקרקע ממילא הרגל מיושר בדרך הליכה, והיינו דקאמר הרמב"ן שם וז"ל "ומאי דקאמר למדחסי' אורחא דסוגיא נקט כי היכי דליהוי כדרכו אפילו בשעת חליצה" עכ"ל, פירוש דבריו, דמאחר דעיקר הכוונה היא ליישר רגלו למה קאמר דוקא למדחסי' הלא די בהיישרת רגלו אף אם לא יניחנו בארץ, וע"ז כתב דאורחא דסוגיא נקט כי היכי דליהוי כדרכו, פירוש דבאמת לאו דוקא שיניחנו בארץ, רק דנקט דחיסה כדי שיניח רגלו בדרך הליכה, [והיינו אורחא דסוגיא, שפירושו דרך הליכה] דבזה ממילא הוי כדרכו, ומ"ש הרמב"ן "אפילו בשעת חליצה", נלפענ"ד דהכי פירושו, דהרמב"ן מייתי ראי' לזה, דאלו הי' הכוונה דוקא להניח רגלו בארץ. א"כ אי אפשר זה רק קודם החליצה, אבל בשעת החליצה ע"כ צריך להיות הרגל מוגבה קצת מהקרקע, דאל"כ אי אפשר שתחלוץ, וא"כ איך יתכן שבשעת עיקר החליצה לא יהי' הרגל דחים, וכבר נתעורר ע"ז גדול אחד בנודע ביהודה קמא חלק אבה"ע סי' צ"ד, עיי"ש באריכות, א"ו דעיקר הכוונה בזה בדחיסת הרגל כי היכי דליהוי הרגל מיושר

כדרכו. ובזה שפיר אפשר דגם בשעת החליצה ממש הגם דבהכרח הוא מוגבה אז קצת מהקרקע מ"מ עכ"פ יכול להיות גם אז מיושר, כמו שהי' מקודם בעודו מונח על הארץ, וזה"ש הרמב"ן כי היכי דליהוי כדרכו אפילו בשעת חליצה, ור"ל דלמאי דאמרינן דעיקר המכוון בדחיסת הרגל הוא כי היכי דליהוי כדרכו א"כ שפיר אפשר להיות כן אפילו בשעת חליצה, משא"כ אם נימא דעצם המכוון בזה הוא דחיסת הרגל, וכנ"ל, וכיון דעיקר הכוונה היא ליישר רגלו, והיינו דגרסינן בשאר נוסחי לתרוצי לכרעי', והכל אחד, א"כ ממילא מאן דמסגי אליחתא לא מצי חליץ, דנהי דיכול לדחוק רגלו על הארץ, והיינו העליון של רגלו אשר הולך עליו, וא"כ בודאי שדורס בעליונו על הקרקע, מ"מ עכ"פ לא יוכל ליישר רגלו כדרך הילוך בני אדם, וכבר אמרנו דעיקר המכוון בכאן הוא היישרת הרגל, ולא דאיקתו על הארץ, וכנ"ל, ואשמעינן אמימר במימרא בתרייתא דלא אזלינן בתר הילוך דידי', שיהי' די ליישר רגלו כדרך הילוך דידי', רק אזלינן בתר הילוך רוב בני אדם:

וזה הוא ג"כ כוונת דברי הרי"ף בלי ספק, והיינו דנקט בלשונו "וס"ל לאמימר בעי לתרוצא על ארעא וחליץ כדקאמר וכו' והאי מאן דמסגי אלוחתא דכרעי' לא מצי לתרוצי לכרעי' על ארעא", עכ"ל הרי"ף, והיינו כנ"ל, דעיקר כוונת אמימר הוא לתרוצי על ארעא, וא"כ האי לא מצי לתרוצי, דנהי שיכול לדחוס, אבל לתרוצי לא מצי, וכנ"ל:

וכן מבואר בדברי ר"ח בשם גאון שהביאו הרא"ש והמרדכי, דמשו"ה מאן דמסגי אלימתא דכרעי' לא חליץ דלא יכול למיתריץ כרעי', דעל גבי' הוא לתחת ולתחת דידי' הוא לעיל, עיי"ש, והגם דבזה הוא חולק על הרי"ף, דהא הרי"ף ס"ל כפי הגהתו שהגיה באחרונה דקיטע אף למטה מהארכובה לא חליץ, אי משום דכיון דנקטע רגלו שוב לא מקרי שוק מעל רגלו, ואי משום דלא מצי לתרוצי לכרעי' בדרך הליכה, כמ"ש הרמב"ן במלחמות לחד שינויא, וגם נראה מדברי הראשונים ז"ל דלהרי"ף גם באית לי' כרעא מעליא ולא תריץ לי' פסול אף דיעבד, ולא אמרינן בזה כל הראוי לבילה וכו', וכמ"ש הב"י באבה"ע סי' קס"ט, ואילו בדברי הר"ח בשם הגאון מבואר דקיטע שפיר מצי חליץ, יען דקודם שנקטע הוי מצי לתרוצי לכרעי' קרינן בי' כל הראוי לבילה וכו', עיי"ש, ומכש"כ באית לי' כרעא מעליא ולא תריץ לי' דכשר להגאון בדיעבד מטעם כל הראוי לבילה, מ"מ בזה עכ"פ שוה הגאון עם הרי"ף דעיקר הקפידא בדחיסת הרגל היינו כדי להיישיר רגלו, לתרוצי לכרעי', ומשו"ה במסגי אליחתא דלא מצי לתרוצי לא חלין, וכנ"ל:

ובהיות כן, כל האופנים שחשב הרמב"ם בפ"ד מה' חליצה ויבום הי"ז, דהיינו רגלו עקומה לאחור, או הפוכה על צדה, או שמהלך על אצבעות רגלו, דלא מצי חליץ, שפיר

גם להרי"ף והרמב"ן והגאון פסולים לחלוץ, דכל הני לא מצו לתרוצי לכרעייהו כדרך הליכת בני אדם, והרמב"ם כתב שם הטעם וז"ל, "שהחולץ צריך לנעוץ עקבו בקרקע וזה אינו יכול" עכ"ל, והנה בה' ו' שם כתב וז"ל "וינעוץ בארץ רגלו" עיי"ש, וכאן שינה וכתב עקבו, והיינו משום דגם כאן יכול לנעוץ רגלו בארץ כמו שהוא הולך, ומשו"ה חידש לן הרמב"ם כאן דצריך לנעוץ עקבו דוקא בקרקע, והיינו דצריך לנעוץ בארץ רגלו כדרך הילוך רוב בני אדם, שנועצים עקביהם בקרקע והולכים, וכמ"ש הרי"ף, וכנ"ל:

וא"כ ממילא בנ"ד, שהסנדלר עשה המנעל של חליצה כפי הרגילות שלו בשאר כל המנעלים, שראש המנעל בצד החד שלו מוגבה קצת מעל הארץ, והיינו במקום הנחת אצבעות הרגל במנעל מוגבה קצת מן הארץ, כדי שלא ידרוס על האצבעות בהליכתו, ולפי מה שכתבתי לעיל בשם הרי"ף והרמב"ן והגאון, ושכן יהי' ג"כ כוונת הרמב"ם, דעיקר המכוון של דחיסת הרגל הוא כדי ליישר רגלו כדרך הליכתו, א"כ בנ"ד כשמניח רגלו על הארץ כשהוא לבוש בהמנעל, שפיר מיישר רגלו כדרך הליכת כל בני אדם, והגם דבמקום אצבעות רגלו אינו נוגע בארץ, מ"מ מה בכך, כיון דכל הרגל עד האצבעות דחיס בארעא הגם דהאצבעות אינם דחוסים בארעא כבר רגלו מיושר כדרך הליכת כל בני אדם, שכך הם הולכים בלא דחיסת האצבעות בארץ:

ואדרבא נראה דשפיר עדיף טפי לעשות כן, דאם יעשה תחתית המנעל דהיינו הזוי"ל שתהי' שוה, כולה מונחת על הארץ, גם בראש החד שלה, כשיכניס רגלו בהמנעל בהכרח יהי' צריך לכפוף ראשי האצבעות שלו קצת כדי שיגעו בהזוי"ל שבהמנעל בראשם, כי בהיות הרגל ישר ולא כפוף כלל אזי ראשי האצבעות הם קצת מוגבהים מבשר הרגל שאצל האצבעות, וא"כ כשירצה שגם ראשי האצבעות יגעו בהזוי"ל ויהי' דחוסים על ארעא בהכרח יהי' צריך לכפוף קצת האצבעות, ונמצא אדרבא לא מיתרץ רגלי, ואינו כלל כפי דרך הליכת בני אדם, כי ההילוך קשה אם הרגל במצב הזה, אבל כשעושה בראש המנעל הזוי"ל שתהי' קצת מוגבה למעלה במקום האצבעות, אזי כשמכניס הרגל בהמנעל ומציג אותו על הארץ, כל הרגל ישר, כי במקום האצבעות המנעל מוגבה קצת, ואינו צריך לכפוף האצבעות כדי שיגעו בהזוי"ל שם, והגם דהם מוגבהים מעל הארץ, מ"מ מה בכך, כך הוא דרך הילוך כל בני אדם, ובכך ההילוך נוח וקל, והעיקר בדבר הזה הוא למיתרץ לכרעי' כדרך הילוך של בני אדם, וכנ"ל:

ואף אם נימא דהכוונה בהרמב"ם הנ"ל היא כפשוטו, דצריך לנעוץ דוקא רגלו בקרקע, ובהלכה י"ז חידש לן דלא סגי בנעיצת שאר חלקי רגל, רק דצריך נעיצת עקבו דוקא בקרקע, ונאמר דהטעם הוא משום דהעקב הוא עיקר הרגל, וכמו שמבואר ביבמות סוף

דף ק"ב דקרי לרוב העקב רוב הרגל משום דכולא חיילא דכרעא עלי' דחיס, א"כ פשיטא דבנ"ד שפיר דמי, דהא המנעל כולו יכול לדחסו בקרקע, העקב עם מה שבינו ובין האצבעות, מלבד שבמקום האצבעות הוא מוגבה קצת, ואי אפשר למדחסי' שם בקרקע, ומה בכך, כיון דכל פרסת הרגל וביחוד העקב שהוא העיקר דחיס בארעא:

ולהרא"ד ולהרא"ש ונ"י שם דדחיסת הרגל הוא רק לכתחלה, שיהי' ניכר שטורחה בחליצה, עיי"ש בספר הזכות ובהרא"ש, בודאי אם כל הרגל דחיס היטב לבד האצבעות שפיר ניכר שטורחת לחלוץ המנעל:

וכן לפי ב' הטעמים שכתב הנודע ביהודה שם בהא דדחיסת הרגל, עיי"ש שדפח"ח, ג"כ בנ"ד שפיר דמי, אף לכתחלה, עיי"ש"ה:

ולא נשאר לנו נגד זה, אלא מה שכתבו התוספת ביבמות דף ק"ג ע"א בד"ה מאן והמרדכי בר"פ מ"ח בשם ר"ח, דלכך מאן דמסגי אלוחתא לא חליץ, משום דלא מצי שפיר למידחסי' לכולי' כרעי' אארעא, משא"כ קיטע דדחיס שפיר כולי' שוקי' אארעא, עכ"ל, ועיי"ש, והנראה מדברים האלו הוא, דס"ל להר"ח דעיקר המכוון בדחיסת הרגל הוא כפשוטו, לדחוק רגלו בארץ, וא"כ גם במסגי אליחתא מצי לדחוק רגלו בארץ, כדרך הליכה שלו, והגם שאינו כדרך כל הארץ, מ"מ מה בכך, כיון דלהר"ח לאו בתירוצי לכרעי' תלי' מילתא, רק בדחיסה, וא"כ סוף סוף דחיס כרעי', וע"ז כתב יען דלא מצי למידחסי' לכולי' כרעי', משא"כ בהולך ישר שפיר מצי למידחסי' לכולי' כרעי', וא"כ לכאורה בנ"ד, אף דהרגל מיושר, מ"מ עכ"פ לא מדחיס כולי' כרעא אארעא, דראשי אצבעותיו אינו יכול לדחוס אארעא, בהיות המנעל מוגבה שם מן הארץ:

מ"מ נראה ברור דגם הר"ח לא קאמר דבעינן דחיסת כולי' כרעי' אלא על העקב וגם על מה שבין העקב לאצבעות, מה שהדרך לדחוס אותם תמיד בשעת עמידתו והליכתו, אבל בודאי אין כוונתו שיהי' צריך לכפוף האצבעות נגד הרגלו וטבעו בכדי שיהי' דחוסים על ארעא:

והנה הב"ש סי' קס"ט ס"ק ל' הביא בשם מהר"א בן ששון במי שרגליו עקומות ומהלך בצד רגליו ולפעמים דוחק קצת עקבו בארץ דחולץ, עיי"ש, וגם בבאר היטב:

ולפי מ"ש לעיל בשם הרי"ף והרמב"ן ור"ח בשם גאון דהעיקר תלוי שיהי' יכול להיישיר רגלו כדרך הילוך בני אדם, א"כ לכאורה מה מהני דחיסת העקב, מאחר ששאר הרגל שלו אינו מיושר, זולת לפי פשטות לשון הרמב"ם דהעיקר תלוי בהעקב, וכנ"ל:

וגם יש לומר דגם להרי"ף וסייעתו ג"כ העיקר תלוי בהיישרת העקב, תדע דהא בודאי בנקטע פרסת רגלו עד העקב והעקב נשאר בשלימות ולא נקטע ממנו כלל, בודאי בזה

גם להרי"ף והרמב"ן חולץ, דהא נשאר קצת מהרגל, דהיינו העקב, ושפיר קרינן בי' מעל רגלו, וגם מצי לדחוס העקב, וע"כ לא שמעינן להו להרי"ף והרמב"ן דקיטע אינו חולץ אלא בנקטע מן הארכובה ולמטה, אבל כשכל משך גובה הרגל בשלימות, וגם העקב, בודאי גם לדידהו חולץ, וכנ"ל, וע"כ צ"ל לפ"ז דדי בהיישרת העקב לחוד, דהא הם ז"ל לא ס"ל חילוק הגאון דבנקטע עדיף יען דהי' יכול לדחוס קודם שנקטע וכל הראוי לבילה וכו', גם לא ס"ל חילוק הר"ח דקיטע עדיף דמה דאישתייר דחיס שפיר, וא"כ אם נימא דיש קפידא אהיישרת כל הרגל, גם על מה שבין העקב להאצבעות, א"כ בנקטע כף רגלו עד העקב, הגם דהעקב נשאר בשלימות, מ"מ לא מצי לתרוצי למה שבין העקב להאצבעות, ולא מצי חליץ, וזה אינו במשמע, וכנ"ל, וע"כ דגם להרי"ף והרמב"ן די בהיישרת העקב לחוד:

מיהו אינו מוכרח כ"כ, דאולי באמת גם בנשאר העקב אינו חולץ להרי"ף והרמב"ן, ודוק, ולהר"ח בודאי לא סגי בדחיסת העקב לבד, רק בדחיסת כל כרעי' עד האצבעות עכ"פ, אם הרגל לא נקטע, וכנ"ל, וגוף תשובת מהר"א ששון לא ראיתי:

אמנם בנ"ד, דרק האצבעות מוגבהים קצת מן הארץ, כטבעם וכדרכם, וכנ"ל, וזולת זה כל הרגל דחיס, פשיטא דזה דחיסה מעלייתא היא אליבא דכ"ע, וכנ"ל:

שוב ראיתי בהגהות הגאון ר"ב פרענקיל זצ"ל שעל הנודע ביהודה שם שכתב טעם לדחיסת הרגל כדי שיהא עקבו דבוק בהמנעל, דאל"כ לא מקרי חליצת נעל מעל רגלו, ושכן משמעות לשון סדר חליצה בקצרה של מהר"ם אות ס"ו, עיי"ש, וכ"כ שם בספר טיב חליצה להגאון מוהר"ל חריף זצ"ל באות ס"ו בד"ה ולדעת האומרים, ומה ששוב דחה זה מב' מנעלים ומסנדל של עץ המחופה עור, עיי"ש, המעיין יראה שאין בדחי' זו כלום, ואין להאריך בזה:

ולפי טעם זה פשיטא דבנ"ד שפיר דמי, דכשדוחם רגלו בארץ שפיר כל תחתית רגלו דבוק להמנעל, אף ראשי האצבעות, דהגם שמוגבהים שם קצת מן הארץ ע"י שהמנעל מוגבה שם קצת, אבל עכ"פ נוגעים שם בהמנעל, ואדרבא זה עדיף משאם לא הי' תחתית המנעל מוגבה שם, דאז הי' צריך לכפוף קצת האצבעות שלא כדרכו בכדי שיגעו בהמנעל, וכנ"ל, ובשגם כי כולם לא כתבו רק שיהי' עקבו דבוק בהמנעל, משמע שכל הקפידא בזה היא רק על העקב, וכנ"ל, והעקב ודאי דחוס ודבוק בהמנעל, וגם לפי הטעם שנתן שם הטיב חליצה עצמו לדחיסת כרעי', כדי שלא יפול מעצמו מעל הרגל כשלא יהי' מהודק, עיי"ש, א"כ ממילא ג"כ הכל תלוי בהעקב, דאם העקב דחוס שוב לא יפול המנעל מעל רגלו:

סוף דבר הכל נשמע, דאין שום חשש במנעל זה, והוא כשר לחלוץ בו אפילו לכתחלה:

סימן יט

באבן העזר סי' קס"ט סעיף ט"ז. צריך לכתחלה שיהא וכו' דומה קצת לסנדל וכו' וי"א שעושים אותו מחתיכה אחת כדי שיהא דומה גם בזה לסנדל. הגה. אבל נהגו לחלוץ לכתחלה במנעל שהוא וכו' משני חתיכות, דהיינו שהתחתון שלו שקורין סול"א היא חתיכה אחרת, עכ"ל:

ובחתם סופר ח"ב מאבה"ע סי' קי"ב כתב, דה"ה מנעל העשוי מג' חתיכות, דהיינו שהעקב הסובב אחורי הרגל תפור להפנתא שע"ג הרגל. והשול"א שתחת הרגל היא חתיכה ג', הדבר פשוט שג"כ כשר אפילו לכתחלה, למה דנוהגים במנעל תפור משני חתיכות, כי אין שום חילוק בין ב' לג', וראי' ברורה מדברי יש"ש בפמ"ח סי' ה' וכו' עיי"ש וגם בסי' קי"ג שם:

ולפענ"ד אין מוכרח כלל להכשיר לכתחלה יותר ממ"ש הרמ"א, ב' חתיכות, והגם דזה אמת דלאותן המפרשים שהביא הנ"י סנדל הוא רק מחתיכה אחת, וא"כ כיון דאנו עושין לכתחלה יותר מחתיכה אחת אלמא דלא חיישינן לדעה זו, וא"כ לכאורה ה"ה ביותר מב' חתיכות, מ"מ יש לומר דהא דאנחנו עושין לכתחילה מב' חתיכות לא משום דלא חיישינן לדעה זו כלל, אלא משום דקשה לנו לכוון לעשות מחתיכה אחת, ולכך עושים מב' חתיכות, דהיינו העליון חתיכה אחת, והשול"א חתיכה אחרת, אבל מ"מ אין לעשות העליון מב' חתיכות, כדי להתדמות עכ"פ לסנדל בכל מאי דאפשר, והגם דאי אפשר לנו לעשות סנדל גמור, עכ"פ צריך שיהי' דומה קצת לסנדל, וכמו שעושים העור קשה קצת מטעם זה, הגם שאי אפשר לנו לעשותו קשה ממש כסנדל גמור, וכמ"ש בזה בטור וב"י, עיי"ש:

וגם יש לומר, דהא באמת כתב שם בישו"ש וגם בביאורי הגר"א כאן ס"ק ס"א דמשבת ס' ע"ב מוכח דגם סנדל הי' מב' חתיכות, עיי"ש ברש"י ד"ה אלא לחזק, ומ"ש החתם סופר שם שראי' זו אינו מכיר, דצורת הסנדל לדעת הגדולים שבנ"י הי' כעין מעברתא דתפילין, שהי' מעור אחד וכופלים אותו ותופרים או מסמרים אותו בצד השני, עיי"ש בסי' קי"ג, תמהני דהא התם איירי בסנדל שהתחתון שלו הוא עץ, כמ"ש רש"י שם במשנה, וכן משמע שם מהסוגיא, וכמ"ש הר"ן שם בד"ה נקטינן משמעתין, עיי"ש, וא"כ פשיטא דהם ב' חתיכות, השול"א של עץ, והעליון של עור, וכיון דשמעינן משם דגם מב' חתיכות הוי סנדל לכך לא חיישינן למ"ש המפרשים הנ"ל לעשותו דוקא מחתיכה אחת, אבל

מ"מ עדיין יש לומר לנקוט במקצת כאותן המפרשים, דהיינו דעכ"פ העליון של הסנדל הוא מחתיכה אחת, ולא כמנעל דגם העליון הוא מב' חתיכות, שהעקב והפנתא תפורין זב"ז, ומ"ש הח"ס שם דראי' ברורה שאין לחלק בין ב' חתיכות לג' מדברי יש"ש שם שהביא ראי' דסנדל הוא מב' חתיכות, ואם איתא דלמא סנדל הוא מב' ומנעל מג', עיי"ש, ג"כ תמהני, דהא המהרש"ל לא הביא שם הראי' אלא לסתור מ"ש הנ"י שאין לעשותו אלא מחתיכה אחת, אבל אה"נ דאכתי י"ל דעכ"פ אין לעשותו יותר מב' חתיכות, כעין סנדל, דכל מה דנוכל למעט בתפירות טפי עדיף, וליכא למיחוש כולי האי למרופט:

הן אמת שהמהרש"ל שם השיג על המפרשים שבנ"י הנ"ל עוד מטעם אחר, והוא דאי משום רבוי החתיכות למה יש לחוש יותר במנעל למרופט מבסנדל, הלא גם בסנדל שהוא מחתיכה אחת בהכרח יש בו איזה תפירה לחבר הקצוות, וגם בו יש לחוש שיקרע התפירה, עיי"ש ביש"ש, הרי שמהרש"ל אינו מחלק לענין גזירת מרופט בין הרבה תפירות ובין מעט, וא"כ ממילא נ"כ אין לחלק כלל לענין זה בין ב' חתיכות ובין ג' חתיכות, אמנם אעפ"כ, מאחר דהמפרשים הנ"ל שהבדיל בין מנעל לסנדל לענין גזרת מרופט במה שזה הוא מחתיכה אחת וזה מיותר חתיכות, ע"כ צ"ל אליבייהו דס"ל דכל כמה שיש יותר התפירות ביותר יש לחוש למרופט, וא"כ נהי דמה שאמרו דסנדל הוא דוקא מחתיכה אחת נסתר מש"ס דשבת הנ"ל, ולכך אנן לא חיישינן להו בזה לעשותו דוקא מחתיכה אחת, מ"מ למה לא נחוש לדעתם ולסברתם לכתחלה שלא לעשותו עכ"פ מיותר מב' חתיכות כמו מנעל דעלמא, בכדי למעט בתפירות ולהקליש ממנו גזרת מרופט, וכנ"ל:

וכן מנהג העולם לדקדק שלא לעשות העליון העקב והפנתא אלא מחתיכה אחת, ושפיר עבדו לפענ"ד כפי פשטות משמעות דברי הרמ"א ז"ל, וכנ"ל:

סימן כ

באבן העזר סי' קס"ט סכ"ה, איטר ברגלו י"א שחולץ בשתיהם וכו' בימין וכו' בשמאל, והכי נהוג עלמא כמ"ש בפירוש סדר חליצה אות מ', ועיין בב"ש בשם הב"ח דהמנהג לחלוץ בזה אחר זה אפילו כשיש עוד אחים, וכדי שלא יהי' חשש חליצה פסולה בחליצת הא' ויהי' צריך חיזור על כל האחין, לזאת יכוונו היבם והיבמה שלא לחלוץ אלא באותו הרגל שהוא עפ"י הדין לחלוץ בו והב' יהי' כחליצת נעל בעלמא, ור"ל שבחליצת כל רגל יכוונו אם זה הוא הרגל הראוי לחליצה אזי אני מכוון לקיים בזה מצות חליצה ולהפקיע הזיקה ואם אין זה הרגל הראוי לחליצה איני מכוון בזה לקיים מצות חליצה ולהפקיע

הזיקה רק לחליצת נעל בעלמא, ובזה באותו הרגל שאינו ראוי לחליצה אין בו שום ענין של חליצה כלל אפילו חליצה פסולה, עיי"ש בב"ח, וכ"כ בתשובת מהר"מ לובלין סי' ט' בארוכה, עיי"ש, וכ"כ מהר"מ ר"י מקראקא בסדר חליצה אות ס' ואות ע"א, עיי"ש:

אמנם הגאון מהר"ל חריף זצ"ל בספר טוב חליצה אות נ"ט. בד"ה אלא שמרן הב"י, כתב וז"ל, ואני תמי' על רבותינו האחרונים איך יצאה שגגה מלפני השליטים, דהא פשיטא דתנאי זה לא מעלה ולא מוריד, דהא חליצה מוטעת כשרה, כדאיתא בדף ק"ו, והיינו באמרו לו חלוץ ע"מ שתתן לך מאתיים זוז אעפ"י שלא נתנה כשרה, הרי שם ודאי לא נתכוון לחלוץ כי אם ע"ד שתתן לו, מ"מ הוי חליצה, ומטעמא דאין תנאי בחליצה, וא"כ מאי הועילו חכמים בתקנתן לענין שלא תהא חליצה פסולה שלא יתכוון לחליצה אם זו שמאל, דמ"מ כיון דמכוין עכ"פ לחליצה אם הוא ימין ואין תנאי בחליצה א"כ אפילו אם הוא באמת שמאל מ"מ חליצה פסולה מקרי, דפשיטא דכי היכא דאין תנאי בחליצה כשרה ה"ה בחליצה פסולה, שאין טעם לחלק כלל בכך, ומה"ט נ"ל דגם במצות אפילו אי צריכות כוונה אם בא לידו אתרוג שאינו מהודר ומתנה ואמר אם יבא לידי מהודר לא אצא בזה ואם לא יזדמן לי אחר אצא בזה דמ"מ נפיק ואין יכול לברך על השני דכיון דמצות שבגופו א"א לעשותו ע"י שליח לא מצי להתנות עלייהו, עכ"ל הטיב חליצה שם, ועיי"ש עוד באות ע"א ס"ק ב':

ואני תמה על חכמתו וצדקתו הגדולה, איך יצאה מלפניו כזאת, לייחס בהחלט שגגה להשליטים, ארבעה מיטובי לכת מאורי ישראל, מוהר"ם לובלין והב"ח והרב המסדר והב"ש, ואחריהם נמשך השבות יעקב ח"א סי' קכ"ט, גם בנודע ביהודה תנינא חאבה"ע סי' קנ"ה כתב שכל דברי מהר"ם לובלין צדקו בזה, ושתאמר בפירוש התנאי הנ"ל, ושוב אין כאן חשש חליצה פסולה מאחר שאומרת בפירוש התנאי, עיי"ש, וגם בתשובת רעק"א מהד"ת סי' מ"ג כתב על מ"ש הב"ח דיכוונו רק על אותו הרגל שהוא עפ"י הדין, דבאמת תקנה מעליא היא, עיי"ש באורך, הרי שבעה רועים מסכימים לעצה הזאת לכוון על תנאי בחליצת איטר, הכי כולם שעו בזה, ח"ו, הם כי לא להזכיר:

אבל רבותינו ז"ל הי' להם מקור נפתח להעצה הזאת, ממ"ש הטור והש"ע באו"ח סי' ל"ד ס"ב בשם הרא"ש לענין תפילין דרש"י ור"ת, דיניח שניהם ויכוין בהנחתם באותם שהם אליבא דהלכתא אני יוצא ידי חובתי והשאר הם כרצועות בעלמא, עיי"ש, הרי חזינן דאף דהנחת תפילין אינו נעשה ע"י שליח, אעפ"כ מהני בהו תנאי כזה שבאם הן כתקנן אני יוצא בהן י"ח ואם לאו יהי' כרצועות בעלמא:

ואין לומר דשאני התם, דמניח שניהם כאחת ממש, כמ"ש במ"א שם ס"ק ד', ולזה כשמכוין בהנחתם לצאת באותם שהם כתקנן והשאר יהי' רק כרצועות בעלמא, בזה אינו צריך לבוא לתנאי, רק שכך היא הכוונה בזה שבאחת מב' הזוגות שמניח הוא מכוין לצאת ובשנית לא, ואי משום שהוא עצמו אינו יודע על איזה מהן מכוין לצאת ועל איזה מהן לא, זה אינו מזיק לענין כוונת המצוה, וכמ"ש לעיל בסי' ט"ו ענף י', עיי"ש, וממילא נמצא דבאותן שהן כתקנן הוא מכוין בהחלט לצאת, ובאותן שאינן כתקנן מכוין בהחלט שלא לצאת, מבלי שום תנאי, ודוק, משא"כ בנ"ד שחולצת ב' המנעלים בזה אחר זה, אף שאומרים מקודם שבאותו שהוא עפ"י דין הם מכוונים לחליצה ולפטור הזיקה ולא בהשני, מ"מ מאחר דהעיקר תלוי בהכוונה שבשעת המעשה, שאז צריכים לכוין, ומאחר דמעשה החליצה היא בזה אחר זה, ע"כ צ"ל דיכוונו אז בחליצת כל אחד מהם אם זה הוא הימין אנחנו מכוונים בזה למצות חליצה ולפטור הזיקה, ואם אין זה הימין אין אנחנו מכוונים בזה רק לחליצת נעל בעלמא, וכ"כ להדיא בתשובת מהר"ם לובלין שם ס"ס ט' דמכוונים כן בכל א' וא', וכמ"ש באמת מהר"מ בסדר חליצה אות ע"א לפרש להם כן בשעת חליצת כל רגל שיכוונו על תנאי זה, ועיי"ש ג"כ באות פ"ד, וא"כ הוי זה תנאי ממש, ואין תנאי בחליצה, מאחר דאינה נעשית ע"י שליח, ועיין בח"צ סי' א' דמסקנתו דהכוונה של חליצה צריכה להיות בשעת חליצה, כוונה מעליא, והשיג על המהרי"ט, אמנם אפילו להמהרי"ט דסגי בכוונה וידיעה שמקודם, מ"מ כיון שגם מקודם ידעינן שתחלוץ ב' המנעלים זה אחר זה, גם אז לא יוכלו לחשוב אחרת בזה רק על תנאי, וכנ"ל, כדי שלא יהי' בזה חשש חליצה פסולה, וע"ז שפיר טען הטי"ח דהא אין תנאי בחליצה:

אך זה אינו, דמלבד דבספר משנה ברורה מבעל החפץ חיים שליט"א בסי' ל"ד ס"ב בביאור הלכה בד"ה יניח כתב דאף כשמניח תפילין של רש"י ושל ר"ת בזה אחר זה ג"כ צריך לכוין כך בכל אחת שאינו מניחן אלא מספק, והיינו על תנאי, שאם זו היא כתקנן הוא מכוין לצאת בהן ואם לאו יהי' כרצועות בעלמא, כדי שלא יעבור על בל תגרע בהנחת התפילין שאינן כתקנן אם יניחם סתם, עיי"ש, וא"כ הרי דמהני תנאי כזה גם בזאח"ז על כוונת המצוה אף שאינה נעשית ע"י שליח, דאל"כ אכתי עובר על בל תגרע בהנחת התפילין שאינן כתקנן, מאחר דהתנאי לא מהני בזה, וא"כ הוי כמכוין למצוה בכל אופן, ונמצא עובר על בל תגרע, וע"כ דמהני התנאי בזה, וזה הוא שוה בשוה ממש לכוונת החליצה על תנאי שהוא ימין:

אלא אפילו אם לא נודה לו בזה להמשנה ברורה דיהי' בהנחת תפילין שאין הפרשיות מסודרין בהם כהלכתן משום בל תגרע, מאחר דסוף סוף יש בהם כל הד' פרשיות ולא נגרע מהם דבר, אלא שאינן מסודרין כראוי ומשו"ה התפילין פסולין, אבל בל תגרע לא נקרא זה, וא"כ כשמניח ב' הזוגות בזא"ז שפיר יכול לכוין בסתם לשם מצוה בשתיהן, וא"צ להתנות כלל, דבאותן שהן כתקנן יצא ידי חובתו, ובאותן שאינן כתקנן הגם דהן פסולין מ"מ עכ"פ לא יעבור עליהן כלל בהנחתן, לא משום בל תוסיף, כמ"ש בביאור הלכה שם, ולא משום בל תגרע, וכנ"ל, ובאמת שכן משמעות הפוסקים שם דא"צ להתנות אלא כשמניח שניהם בב"א ולא כשמניחם בזא"ז, עיי"ש בב"י, וא"כ אין משם ראי' לנ"ד, וכנ"ל:

מ"מ הרי חזינן לענין סוכה בשמיני ספק שביעי דקיי"ל מיתב יתבינן, וע"כ צ"ל דהכוונה בזה היא על הספק, ר"ל דאם היום הוא שביעי הוא מכוין בישיבתו לשם מצוה, ואם הוא שמיני אינו מכוין רק לישיבת צל בעלמא, דאם הכוונה היא בסתם לשם מצות סוכה, א"כ שמא הוא שמיני ועובר בבל תוסיף, ואם אינו מכוין כלל לשם מצוה, שמא הוא שביעי, ואינו יוצא ידי חובת המצוה למ"ד מצות צריכות כוונה, ואפילו למ"ד מצות אצ"כ, ויוצא י"ח שביעי אף בסתם, מ"מ שוב יש בו משום בל תוסיף אם הוא שמיני אם אינו מתנה בפירוש שלא לשם מצוה, ואפילו לרבא דמסיק שם בר"ה כ"ח ע"ב דלעבור שלא בזמנה לכ"ע בעי כוונה, מ"מ עכ"פ מדרבנן יש בו משום בל תוסיף אם אינו מכוין בפירוש שלא לשם מצוה, וכמו שהארכתי בזה לעיל במילואים לסי' ט"ו ענף ד', עיי"ש, וכשמכוין בפירוש שלא לשם מצוה לכ"ע אינו יוצא י"ח אם הוא שביעי, וכנודע, וע"כ צ"ל דישיבת סוכה בשמיני ספק שביעי הוא על הספק בדרך תנאי, דאם הוא ז' מכוין לשם מצוה ואם הוא ח' אינו מכוין רק לשם צל בעלמא, וכנ"ל, הרי דמהני תנאי בכוונת המצוה אף דאינה נעשית ע"י שליח, וא"כ ה"ה בנ"ד דמהני תנאי בכוונת החליצה אף דאינה נעשית ע"י שליח, וע"כ צריכין לחלק בזה איזה חילוק בין זה ובין הא דחלוץ לה ע"מ שתתן לך מאתיים זוז דאמרינן בי' אין תנאי בחליצה:

והנה ראיתי בחתם סופר בח"ב מאבה"ע סי' צ', שבאמת רמי אהדדי, הא דחזינן דבענין יציאת ידי חובת המצות מהני תנאי אף דליתנייהו ע"י שליח, כמו בישיבת סוכה בשמיני ספק שביעי ובתפילין דרש"י ור"ת, וכנ"ל, וא"כ קשיא הא דחלוץ לה ע"מ שתתן לך ר' זוז, דנהי שמצד ההקנאה שבחליצה לא מהני תנאי, הואיל דאינה ע"י שליח, מ"מ מצד כוונת קיום המצוה שבה [כפי חקירת הח"צ] שפיר מהני תנאי, וכנ"ל, וא"כ כשאינה מקיימת התנאי לא עשו המצוה של חליצה לפי מאי דקיי"ל דמצות צריכות כוונה, ואיך

יועיל החליצה, ותירץ ע"ז דנהי שהמצוה לא עשו כשלא נתקיים התנאי מ"מ ההכשר של החליצה נעשה, עיי"ש, ועוד כתב שם לתרץ זאת, אמנם תוכן דבריו שם הוא לחלק בין כוונת קנין לכוונת מצוה, דבכוונת מצוה מהני תנאי אף דאי אפשר לקיימה ע"י שליח, ובכוונת הקנאה לא מהני תנאי אם אי אפשר לקיים ההקנאה ע"י שליח, עיי"ש מד"ה אבל ואילך:

ולפי דרך זה של החתם סופר עדיין לא נתיישבה קושית הטיב חליצה הנ"ל על רבותינו הגדולים ז"ל הנ"ל, דעדיין יקשה דאיך מהני תנאי בחליצת איטר דאם אין זה ימין אינם מכוונים בזה לחליצה, דהא נהי שמצד המצוה שיש בהחליצה מהני תנאי כזה, אבל מאחר שמצד ההקנאה והכשר החליצה לא מהני התנאי הזה, הואיל דאינה ע"י שליח, וא"כ אף דאין זה ימין אכתי הוי חליצה פסולה:

וגם בטעם הדבר דמהני תנאי בקיום המצוה אעפ"י שא"א לקיימה ע"י שליח נדחק שם הח"ס מאוד, משום דשם מצוה בעלמא מיהת אפשר לקיימו ע"י שליח אע"ג דזאת המצוה בעצמה א"א לקיימה ע"י שליח, עיי"ש, וזה דוחק מאוד, כמובן, ומכל הדמיונות שהביא שם הח"ס לזה אין שום הכרח לזה, עיי"ש, ואין רצוני להאריך בזה, וגם כי אם נימא כן גם בהקנאה של החליצה נימא דמהני תנאי, אף שא"א לקיימה ע"י שליח, משום דשם הקנאה בעלמא מיהת אפשר לקיימה ע"י שליח, ואדרבא זה עדיף. דרוב הקנאות בעלמא נעשות ע"י שליח, משא"כ מצות, רובן אינן נעשות ע"י שליח, ולזאת אין דברי הח"ס מספיקין בזה:

ענף ב

ומה שנראה לפענ"ד בזה הוא כך, דעד כאן לא בעינן בתנאי דהמעשה תהי' יכולה להתקיים ע"י שליח, וכן כל משפטי התנאים, אלא כשהוא באופן דאלולא התנאי היתה המעשה יכולה להתקיים בכל תוקפה על הכוונה אשר הוא עושה אותה עתה גם בצד השלילה של התנאי, והוא בא בתנאי הזה להקליש כח המעשה ולמנוע אותה שלא תתקיים בצד השלילה של התנאי, בזה צריך התנאי והמעשה להיות עפ"י משפטי התנאים הנלמדים מתנאי ב"ג וב"ר, אשר גם שם כן הוא, דאלולא התנאי דאם יעברו וכו' היתה המעשה של הנחלת ארץ עבר הירדן לב"ג וב"ר מתקיימת במלוא תקפה גם כשלא יעברו, ולבטל זה הי' צריך תנאי דאם יעברו עפ"י משפטי התנאים, וה"ה בכל דדמי לי' צריך תנאי עפ"י משפטי התנאים, אבל אם הוא באופן דאפילו בלא התנאי לא היתה המעשה מתקיימת בצד השלילה של התנאי כפי המכוון שמכוין אליה עכשיו, אלא שהיתה עושית אז איזה רושם בהדבר באופן אחר ממה שמכוין אליו עתה, והוא בא

בתנאי הזה לבטל פעולת המעשה לגמרי בצד השלילה של התנאי, שאפילו שום רושם מן המעשה הזאת לא יהי' בו אז, בכזה אין התנאי צריך להיות עפ"י משפטי התנאים כלל אלא בגלוי דעת שבצד השלילה של התנאי אינו חפץ בפעולת המעשה הזאת כלל סגי:

וטעמא דמסתבר הוא, דהא כל עיקרו של הטעם דתנאי לא מהני בדבר שאי אפשר לקיימו ע"י שליח הוא משום דמעשה אלימתא כזאת שא"א לעשותה ע"י שליח אין תנאי יכול לבטל אותה, וכמ"ש הפני יהושע בפ' המדיר דע"ד ע"א בתו' ד"ה תנאי, עיי"ש, וכיוון בזה לדעת הראשונים ז"ל, כי כן כתב הרמב"ן בספר הזכות בפ' מי שאחזו דף מ"ד ע"ב, וז"ל שם דכל מעשה שאי אפשר לעשותו ע"י שליח מעשה רבה היא ולא אתי דבור ומבטל לה, עכ"ל, וכ"כ בהגהת מרדכי בכתובות אות ר"ל בשם התו', יובאו דבריו לקמן, וכ"כ עוד מהראשונים ז"ל שיובאו לקמן, וא"כ כשהוא באופן שהמעשה בעצמותה אין לה קיום בצד השלילה של התנאי אפילו בלא התנאת התנאי, א"כ שוב אין התנאי בא בזה לבטל מעשה רבה, דהא המעשה רבה ממילא בטלה בשלילת התנאי, אלא שבא לבטל איזה פעולה ורושם של המעשה הזאת הבא שלא במכוון בצד השלילה של התנאי, וזה אינו אלים כ"כ שלא יהי' יכול התנאי לבטלו, אף שעצם המעשה א"א לקיימו ע"י שליח, וכן א"צ להיות בזה שאר משפטי התנאים, דדבר קל כזה בגילוי דעת בעלמא דלא ניחא לי' בגוי' סגי לבטלו:

ומעתה אפרש שיחתי, דדוקא בחלוץ לה ע"מ שתתן לך מאחים זוז, דלולא התנאי היתה מעשה החליצה מתקיימת במלוא תקפה כפי הכוונה שמכוין אליה עכשיו גם כשלא תתן לו מאתים זוז, ר"ל דהיתה גם אז חליצה כשרה כדין וכדת, והתנאי בא לבטל המעשה הזאת בכל תקפה בצד השלילה, כשלא תתן, בזה אמרינן דמאחר דהמעשה הזאת של חליצה א"א ע"י שליח לכך אין תנאי יכול לבטלה, ואין תנאי בחליצה, והחליצה כשרה ומתקיימת בכל תקפה גם כשלא תתן:

אבל בתפילין דרש"י ור"ח, שמתנה על כל אחת מהן שאם הן סדורין כהלכתן יצא בהן י"ח מצות תפילין, ואם לאו יהי' כרצועות בעלמא, ובזה פשוט מאוד, דאפילו בלא התנאי, רק שהי' מכוין בסתם לצאת י"ח מצות תפילין בהם, אעפ"כ לא היתה המעשה מתקיימת בצד השלילה של התנאי כפי הכוונה שמכוין אליה עכשיו, דהיינו שגם אז לא הי' יוצא בהן י"ח מצות תפילין אם אינן סדורין כהלכתן, א"כ אין התנאי בא כלל לבטל המעשה הזאת כפי עיקר המכוון שלה, דממילא בטלה בצד השלילה, אלא שבלא התנאי הי' בזה שבצד השלילה משום בל תוסיף כשמניחן בבת אחת, או משום בל תגרע כשמניחן בזה אחר זה, [לפי דעת המשנה ברורה], והוא בא בתנאי הזה שמתנה שבצד השלילה יהי'

כרצועות בעלמא לבטל זה, שלא יהי' בהן משום בל תוסיף ובל תגרע בשום אופן, וא"כ אינו בא לבטל בתנאי הזה אלא דבר שלא היתה אליו הכוונה מעולם במעשה הזאת של הנחת תפילין, כי הוא לא כיון בזה אלא לצאת י"ח מצות תפילין, ולא לעבור על בל תוסיף ובל תגרע, וכן בישיבת סוכה בשמיני ספק שביעי, שמתנה שבאם הוא שביעי יצא בזה י"ח מצות סוכה, ואם הוא שמיני יהי' ישיבת צל בעלמא גם בלא התנאי הזה, רק שהי' מכוין בסתם לצאת בישיבה זו י"ח מצות סוכה, ג"כ לא הי' יוצא י"ח מצות סוכה בצד השלילה של התנאי, דהיינו אם הוא שמיני, רק דהי' עובר אז על בל תוסיף, והתנאי בא לבטל זה, והוא דבר שלא הי' המכוון אליו מעולם במעשה הזאת של ישיבת סוכה, כל כגון זה הוא קלוש מאוד, והתנאי יכול לבטלו, כי באמת אינו אלא מניעה שלא יהי' לזה התחלה כלל, ובגילוי דעת בעלמא דלא ניחא לי' בכזאת סגי, אף דעצם המעשה של המצוה א"א ע"י שליח, וכנ"ל:

והוא הדין והוא הטעם בנ"ד בחליצת איטר, שבעיקרו הוא בא בזה לחלוץ חליצה כשרה ולהתיר הזיקה, ומתנה שבאם זה הוא ימין תהי' חליצה זו חליצה כשרה, ואם לאו לא תהי' זאת חליצה כלל, רק חליצת נעל בעלמא, התנאי הזה אינו בא לבטל המעשה של החליצה כפי עיקר המכוון שלה אם אין זה ימין, לומר שאז לא תהי' החליצה כשרה, דלוה אין צריך תנאי, דגם בלא התנאי לא תהי' החליצה כשרה אם אין זה ימין, אלא דבלא התנאי הי' זה עכ"פ חליצה פסולה, והתנאי בא לבטל זה, ר"ל שבאם אין זה ימין לא יהי' זה חליצה כלל, אף חליצה פסולה, רק חליצת נעל בעלמא, ומאחר דלחליצה פסולה לא הי' בזה המכוון מעולם, א"כ אין התנאי בא בזה לבטל המעשה כפי המכוון שלה אם אין זה ימין, אלא למנוע שלא יסתעף אז מן המעשה דבר שלא הי' כוונתו אליו כלל, ושלא יהי' לו שום התחלה כלל בכל אופן, דבר כזה קלוש מאוד, ובקל נדחה מפני התנאי, אף שעיקר המעשה א"א ע"י שליח, וכנ"ל:

והנה הטיב חליצה כתב בזה וז"ל, דפשיטא דכי היכא דאין תנאי בחליצה כשרה ה"ה בחליצה פסולה, שאין טעם לחלק בכך, עכ"ל, ומודינא לי' בהא, אמנם הני מילי היכא שכוונתו היא לחליצה פסולה, כגון שחולץ בלילה או בשמאל וכדומה, ומתנה ע"מ שיהי' כך וכך, ולא נתקיים התנאי, בזה שפיר אמרינן דמ"מ הוי חליצה פסולה, דאין תנאי אפילו בחליצה פסולה, דגם חליצה פסולה אינה ע"י שליח, אבל כשאין כוונתו כלל לחליצה פסולה, אלא כל מגמתו לחליצה כשרה, רק כדי שלא יסתעף מזה לפעמים חליצה פסולה נגד כוונתו הוא מתנה למנוע זאת, ואומר שבאופן כזה לא יהי' זה חליצה

כלל, רק כחליצת נעל בעלמא, כמו בחליצת איטר, בזה שפיר מהני תנאי, וכנ"ל, ודוק היטב בזה:

ענף ג

ובזה כבר נח ושקט הרעש הגדול אשר הרעיש הטיב חליצה נגד רבותינו הגדולים השליטים הנ"ל, אמנם עדיין לא יצאנו ידי חובת ביאור בזה, כי לפי מה שכתבתי יתחייב מזה דלא מהני תנאי במצוה אלא כשהתנאי הוא באופן דגם בלא התנאי לא הי' יוצא ידי חובת המצוה בצד השלילה של התנאי, אבל כשהוא באופן שבלא התנאי הי' יוצא ידי חובתו בכל אופן, והתנאי בא לבטל זה, שלא יצא י"ח בצד השלילה, לא מהני התנאי, הואיל דא"א ע"י שליח, וכמ"ש באמת בטיב חליצה הנ"ל דכשבא לידו אתרוג שאינו מהודר ומתנה ואמר אם יבא לידי מהודר לא אצא בזה ואם לא יזדמן לי אחר אצא בזה דמ"מ נפיק וא"י לברך על השני, וכנ"ל, דבאופן זה לולא התנאי הי' יוצא בכל אופן, ולזאת לא מהני התנאי לבטל זה, כיון דא"א ע"י שליח, וכנ"ל:

ואנן איפכא שמעינן גם בזה. בחידושי רעק"א באו"ח סי' מ"ו מג"א ס"ק ט"ז כתב שם דבירא שהציבור יעברו זמן ק"ש יכוין בדרך תנאי, אם יעברו יהא יוצא בזה, בק"ש קטנה, ואם לא יעברו לא יצא בזה, כמ"ש הב"י בסי' תפ"ט בשם אבודרהם לענין ספירת עומר, עכ"ל רעק"א ז"ל שם, הרי דמהני תנאי במצוה גם באופן זה, אשר לולא התנאי הי' יוצא בזה גם אם לא יעברו הציבור, ואעפ"כ התנאי מבטל זה:

לכן נראה לפענ"ד לחלק בזה עוד חילוק אחר, עפ"י מה שכתבו רבותינו הגדולים ז"ל, בפני יהושע גיטין דף ע"ה ובכתובות דף נ"ו ודע"ד, ובהפלאה שם, ובמקור חיים על ה' פסח סי' תמ"ח ס"ק ט', דעד כאן לא אמרינן דבעינן משפטי התנאים אלא בתנאי הבא לבטל מעשה, דמצד הסברא הוי אמרינן דלא אתי דיבור התנאי ומבטל מעשה, אלא דילפינן זה מתנאי ב"ג וב"ר, ולכך בעינן משפטי התנאים דומיא דהתם. אבל אם התנאי הוא על דיבור, דלא בעינן למילף זה מתנאי ב"ג וב"ר, דמסברא ידעינן דאתי דיבור ומבטל דיבור, ולכך לא בעינן בזה משפטי התנאים כמו בתנאי דב"ג וב"ר, עיי"ש, וכן משמע בתשובת מנחם עזרי' סי' ס"ד, שכתב בנידון דשם דבעינן תנאי קודם למעשה וכל שאר דקדוקי תנאים, דאי גרע חד מינייהו המעשה קיים והתנאי בטל, ואמירה לגבוה חשיבא מעשה לענין זה דומיא דמסירה להדיוט וכו', עכ"ל שם, הרי דלהצריך כל דקדוקי תנאים הוצרך לומר דאמירה לגבוה חשיבא מעשה, משמע הא אלו הי' אמירה לחוד לא הי' צריך לדקדוקי תנאים:

ובאמת שכן מבואר בראשונים ז"ל, עיין בהגהת מרדכי דכתובות אות ר"ל לענין א"א לקיומי ע"י שליח, וז"ל שם בשם התו', דודאי מעשה הנעשה בידים וכו' שאין המעשה יכול להתקיים ע"י שליח וכו' אלים המעשה טפי ולא יתבטל ע"י התנאי שלא יתקיים, אבל במעשה שאינו אלא בדיבור בעלמא כגון נדר לא אלים כולי האי שיתקיים אם לא נתקיים התנאי, עכ"ל, וכן הביא השער המלך בספ"ו מה' אישות בשם שטה מקובצת כת"י בשם הר' עזריאל כמעט אותו לשון ממש של הגהמ"ר הנ"ל, עיי"ש שכתב ליישב בזה קושיית התו' בנזיר די"א דאיך מהני תנאי בנזירות הא א"א ע"י שליח, ובהנ"ל א"ש דדיבור שאני, וכ"כ הרא"ש בתשובת בשמים ראש סי' ר"ד ליישב קושיית התו' הנ"ל, וז"ל בתי' הב', ועוד שלא נאמרו הדברים כי אם במעשה, דאי אפשר למעשה כזה להתבטל באמירת תנאי, אבל בדבר שאינו כי אם דיבור בעלמא אתי דיבור ומבטל דיבור, עכ"ל:

ובביצה דף כ' ע"א בההוא דאמר הבו לי' ד' מאה זוזי לפלוני ולנסוב ברתי דא"ר פפא ד' מאה זוזי שקיל ברתא אי בעי נסיב ואי בעי לא נסיב, דעת בעל המאור שם דמיירי דאמר בדרך תנאי, הבו לי' ד"מ זוזי אם ינסוב ברתי, ואעפ"כ מאחר דהקדים המעשה לתנאי התנאי בטל והמעשה קיים, עיי"ש, וכן נראה דעת רש"י ותו' שם, שפירשו על הא דבעי שם ר"ל מר"י הרי עלי תודה ואצא בה ידי חגיגה הריני נזיר ואגלח ממעות מע"ש מהו, דמיירי בעל מנת, עיי"ש ברש"י דף י"ט ע"ב בסופו בד"ה דאע"ג דפריש, ובדף ס' בד"ה נזיר, ובתוס' שם ד"ה נזיר, וטעמם נראה משום דאם כפשטות הגמ' שלא אמר בדרך תנאי הדקו"ל על הא דאינו יוצא בה משום חגיגה, פשיטא, ואפילו פריש מאי הוי, וכי יכול לפרש נגד התורה, וגם מאי קא מיבעיא לי' לר"ל בזה, וע"כ דמיירי בדרך תנאי, ואעפ"כ קא פשיט לי' ר"י גדור ואינו יוצא נזיר ואינו מגלח, והיינו טעמא משום דהקדים המעשה לתנאי, והתנאי בטל והמעשה קיים. הא אם הקדים התנאי, שאמר ע"מ וכו' הרי עלי תודה, ע"מ וכו' הריני נזיר, אזלינן בתר התנאי, וכמ"ש שם התו' ד"ה נזיר, וממילא הא דמייתי עלה שם העובדא דההוא גברא דאמר להו הבו וכו' לפלוני ולנסיב ברתי וכו' מיירי ג"כ בעל מנת, וכמו שמשמע באמת מדברי התו' שם, עיי"ש, ואעפ"כ התנאי בטל והמעשה קיים, משום דהקדים המעשה לתנאי, וכדעת בעהמ"א הנ"ל:

אמנם דעת הרי"ף בפ' מי שמת דמשו"ה ד' מאה זוזי שקיל וברתא אי בעי נסיב אי בעי לא נסיב, משום דלישנא דמתנה היא בין בזוזי בין בברתא, הילכך אי בעי תרווייהו שקיל ואי בעי חד מינייהו שקיל, עיי"ש, משמע מזה הא אלו אמר זה בלשון תנאי, הבו ד' מאה זוזי לפלוני אם ונסיב ברתי, הי' התנאי קיים, אף שהמעשה קודם לתנאי, וכן פסק הרמב"ם בפי"א מה' זכי' ומתנה ה"כ כהרי"ף, ולזה הסכימו הראב"ד בהשגותיו על בעל

המאור שם בביצה, והרמב"ן במלחמות שם, ובחידושי הרשב"א שם, והראב"ד שם כתב הטעם בזה מה דהתנאי קיים כאן אף שהמעשה קודם לתנאי, כי כל מה שאמרו חכמים בתנאי כפול ותנאי קודם למעשה והן קודם ללאו ותנאי ומעשה בדבר אחד ומעשה דאפשר לקיומיה ע"י שליח לא נאמרו הדברים אלא כשהמעשה נעשה מיד, כעין נתינת גט לידה וקידושין וחליצת יבם, שהתנאי בא לעקור המעשה, אז אמרינן שאין התנאי מבטל המעשה למפרע אא"כ נעשה תנאי בחוזק כעין תנאי ב"ג וב"ר שניתן להם הארץ מיד, הא אם אין התנאי כפי משפטי התנאים של ב"ג וב"ר אין כח בתנאי לעקור מעשה הנעשה, אבל בדבר שלא נעשה בו שום מעשה אלא דיבור בעלמא לעשות מעשה, כגון זה שאמר תנו ד' מאה זוז לפלוני אם יקח בתי, בזה א"צ למשפטי תנאים הנ"ל, ולית דין ולית דיין שיאמר אחרת אלא שאם לא יקח הבת לא יטול, עכת"ד הראב"ד שם בתוספת ביאור קצת, והרמב"ן במלחמות שם הביא כל דברי הראב"ד הללו וקילס אותם וסמכם בראי' מהירושלמי והסכים לזה, עיי"ש, וכן בחידושי הרשב"א שם הביא בהסכם דברי הראב"ד והרמב"ן הנ"ל:

ענף ד

ונראה דהיכא דאין אן אלא דיבור בעלמא, כגון שבועות וידרוש לא מיבעיא בנדר או נשבע שלא לעשות, אלא אפילו בנשבע לעשות איזה דבר, אעפ"כ כעת עדיין אינו אלא דיבור לחוד, בזה גם רש"י ותו' ובעהמ"א הנ"ל מודים דהתנאי שלהם א"צ להיות עפ"י משפטי תנאים של ב"ג וב"ר, דבלא זה אתי דיבור ומבטל דיבור, וכנ"ל, אלא דשם באומר הרי עלי תודה ע"מ וכו', וכן באומר הריני נזיר ע"מ שאגלח ממעות מע"ש, מאחר דיש שם מעשה להביא הקרבן תודה וקרבנות הנזיר, ואמירה לגבוה כמסירה להדיוט דמי, ולכך מיד כשאמר הרי עלי תודה וכן הריני נזיר הוי לי' כאלו כבר מסר הקרבנות, והוי כמעשה, ולכך ס"ל דצריך התנאי שלהם להיות עפ"י משפטי תנאים של ב"ג וב"ר, וכן בההוא דהבו לי' ד' מאה זוזי לפלוני ולנסוב ברתי, מאחר דזה מיירי בשכיב מרע, כמ"ש רש"י בביצה שם, ודברי ש"מ ככתובין וכמסורין דמי, א"כ מיד שאומר הבו לי' ד' מאה זוזי הוי לי' ככבר נתנם לו, וסבירא להו דזה הוי כמעשה, וצריך להיות התנאי קודם למעשה, וכן שאר משפטי תנאים, אבל בשאר דיבורים דלא הוו כמסירה גם הם ז"ל מודי דא"צ להיות בתנאי שלהם משפטי תנאים, וכנ"ל, ועיי"ש ברש"י ד"ה נזיר:

ובזה יש ליישב קושיית הרמב"ן במלחמות והרשב"א בחידושיו על בעל המאור, שפירש דמשו"ה אר"פ ד' מאה זוזי שקיל וכו' משום שהקדים המעשה לתנאי, דא"כ מאי אתי לאשמעינן בזה, מתניתין היא בב"מ צ"ד ע"ב, כל תנאי שיש מעשה בתחלתו תנאו בטל,

וא"ת הלכה כאותה משנה קמ"ל, התם הו"ל למימר כן הלכה כסתם משנה, ועוד מאי שייטו' דר' פפא הכא, עיי"ש ולפי הנ"ל מיושב, דממתניתין לא שמעינן אלא מעשה, צריך להיות התנאי קודם למעשה, אבל דיבור א"צ למשפטי התנאים, דאתי דיבור ומבטל דיבור, והו"א דה"ה דיבור של שכ"מ א"צ למשפטי התנאים, ולהכי מייתי הא דר"פ לאשמעינן דדיבור של שכ"מ שהוא ככתובין ומסורין הוי כמעשה, וצריך ג"כ להיות בו תנאי קודם וכל משפטי תנאים, וזה הי' ג"כ איבעיית ר"ל מר"י הרי עלי תודה ע"מ וכו' הריני נזיר ע"מ וכו' מהו, הי' מסופק ג"כ בזה, אם אמירה לגבוה הוי כשאר דיבור, וא"צ להיות בו משפטי תנאים, ולכך אף שלא הקדים התנאי תנאו קיים, או יען דאמירה לגבוה הוי כמסירה להדיוט הוי כמעשה וצריך להיות התנאי עפ"י משפטי התנאים, ופשיט לי' ר"י דהוי כמעשה, ולכך הואיל דלא הקדים התנאי תנאו בטל והמעשה קיים, ולזה נדור ואינו יוצא נזיר ואינו מגלח, וע"ז מייתי ג"כ הא דר"פ דג"כ ס"ל כן דאמירה שהיא כמסירה הוי כמעשה לענין משפטי התנאים:

וכ"כ בספר הפלאה שם בדף נ"ו בדעת התו' נזיר די"א שהקשו איך מהני תנאי בנזירות הא א"א לקיומי' ע"י שליח, וקשה הא קבלת נזירות הוא רק דיבור, ולא צריך למילף מב"ג וב"ר, דבלא"ה אתי דיבור ומבטל דיבור, אלא דס"ל להתו' דמאחר דע"י הדיבור של הריני נזיר מתחייב בקרבנות, ואמירה לגבוה כמסירה להדיוט, הוי כמעשה, וצריך משפטי התנאים, וכ"ד ת' מ"ע הנ"ל, וכנ"ל:

אמנם דעת הראב"ד וסייעתו הנ"ל דאפילו בדברי שכ"מ ואמירה לגבוה דהוו כמסירה אעפ"כ מאחר דלא הי' בו שום מעשה בפועל אין דינו לענין תנאי כמעשה רק כדיבור בעלמא דא"צ להיות בו משפטי תנאים, וכנ"ל, וזה הוא דעת הגהמ"ר בשם התו' וש"מ ביצה ובש"ר הנ"ל לענין א"א לקיומי ע"י שליח דגם אמירה לגבוה שהיא כמסירה דינו לענין תנאי כדיבור ולא כמעשה, שהרי תירצו בזה קושיית התו' דנזיר הנ"ל דמשו"ה מהני תנאי בנזיר משום דלא הוי אלא דיבור, אף דבנזיר שייך אמירה לגבוה, וכנ"ל, וכן משמע להדיא מלשון הגהמ"ר הנ"ל במ"ש שם וז"ל דודאי במעשה הנעשה בידים וכו' אבל במעשה שאינו אלא בדיבור בעלמא כגון נדר וכו' וכנ"ל, הרי דגם דיבור שהוא כמעשה, מ"מ מאחר דהמעשה אינו אלא בדיבור, דינו רק כדיבור, ומ"ש כגון נדר כוונתו נדר נזיר, תדע דהרי עיקר התירוץ הוא ליישב הקושיא מנזיר, וכנ"ל:

ובדעת הרמב"ם הי' נראה לכאורה דס"ל דדיבור שהוא כמסירה דינו לענין תנאי כמעשה, ומשו"ה הביא בפ"ח מה' נזיר הי"ד ובפ"ב מה' חגיגה הי"ד דינים הנ"ל דהרי עלי חודה ואצא בה ידי חגיגה והריני נזיר ואגלח ממעות מע"ש שאמר בדרך תנאי, ואעפ"כ נדור

ואינו יוצא נזיר ואינו מגלח, משום דהקדים המעשה לתנאי והתנאי בטל והמעשה קיים, ומ"ש בפי"א מה' זכי' ומתנה ה"כ כהרי"ף דמשו"ה בהבו לי' ד' מאה זוז לפלוני וישא בתי ד' מאה זוזי שקיל וברתא אי בעי וכו' משום דב' מתנות הם, ומשמע הא אם אמר בפירוש בלשון תנאי התנאי קיים, וכנ"ל, אף דדברי שכ"מ ככתובין ומסורין דמי והוא הקדים המעשה לתנאי, מ"מ היינו טעמא משום דבשכ"מ אין צריך לדקדוקי תנאין כדי שלא תטרוף דעתו עליו, כמ"ש הרמב"ן במלחמות שם ג"כ טעם זה, עיי"ש, כן הי' נראה לכאורה בדעת הרמב"ם ז"ל בזה:

אמנם באמת אי אפשר לומר כן בדעת הרמב"ם ז"ל, דהא דעתו ז"ל בספ"ו מה' אישות דבע"מ לא בעינן משפטי התנאים, וא"כ זה שכתב בפ"ח מה' נזירות הו"ד דהאומר הריני נזיר ע"מ שאגלח ממעות מע"ש הר"ז נזיר ואינו מביא קרבנותיו מן המעשר אלא מן החולין עכ"ל, א"א לומר דהוא מטעם דלא הקדים תנאי למעשה והתנאי בטל דהא בע"מ התנאי קיים אף דהקדים המעשה לתנאי, כמ"ש הרמב"ם בה' אישות שם להדיא, וע"כ טעם אחר יש בזה, ואולי משום דהוי לי' מתנה על מ"ש בתורה דתנאו בטל, וכמ"ש שם הר"מ בה' ט' י', ופשוט מאוד דזה הוא אפילו במעכשיו ובע"מ, כי הרמב"ם לא כתב שם בה' י"ז אלא דבמעכשיו ובע"מ א"צ תנאי כפול ולא תנאי קודם למעשה, ועיי"ש בלח"מ בהי"ז:

ולפ"ז י"ל דגם הרמב"ם ס"ל כהראב"ד וסייעתו הנ"ל דגם דיבור שהוא כמסירה אין דינו לענין תנאי כמעשה אלא כדיבור בעלמא, וא"צ בו משפטי התנאים, והיינו טעמא שכתב בפי"א מה' זכיה כהרי"ף, וכמ"ש הראב"ד, והא דפ"ח מה' נזירות ופ"ב מה' חגיגה הנ"ל טעם אחר יש להם, וכנ"ל, ובהיות כן לכאורה גם מרש"י ותו' אין ראי' דיסברו כבעל המאור דדיבור שהוא כמסירה דינו כמעשה, כי יש לומר דדוקא בתודה ובנזיר כתבו דגם על מנת לא מהני ומטעם הנ"ל דהוי"ל מתנה על מ"ש בתורה, אבל בההוא דהבו וכו' ולנסוב ברתי יש לומר דגם הם ז"ל מפרשים כהרי"ף דלא מיירי בדרך תנאי, וכטעם הראב"ד ז"ל, וכדעת הרמב"ם ממש, וכנ"ל:

אמנם באמת אי אפשר לומר כן בדעת רש"י ותו', דהא כתבו התו' שם דדוקא דקאמר הרי עלי תודה ע"מ וכו', וכן הריני נזיר ע"מ וכו', אבל אם אמר איפכא ע"מ שאצא משום חגיגה הרי עלי תודה, וכן בנזיר ע"מ שאגלח ממע"ש הריני נזיר, התנאי קיים, וכן פירש בקונטרס וכו', עכ"ל התו', ועיי"ש, ואי שייך בזה לומר מתנה על מ"ש בתורה, גם בהקדים ע"מ למעשה התנאי בטל, וגם מאי הי' מסופק ר"ל בזה, פשיטא דהמתנה עמ"ש בתורה התנאי בטל, וע"כ צ"ל דס"ל דזה לא הוי מתנה עמ"ש בתורה, וכמ"ש

הרמב"ן במלחמות דמידי דהוי אהא דהריני נזיר ע"מ שאגלח בבית חוניו דמהני התנאי, וכבר הקשו ע"ז התו' בכתובות דנ"ו ע"א בד"ה הרי דהא הוי מתנה עמ"ש בתורה דאין גלוח אלא במקדש, ותירצו דדוקא במתכוון לעקור מ"ש בתורה התנאי בטל, אבל התם סבור הוא שיש מצוה בבית חוניו כמו בבית המקדש, ואין מתכוון לעקור, אית לן למילף מתנאי דב"ג וב"ר, עיי"ש, וגם בנ"ד י"ל כן, דסבור מצוה הוא לצאת ידי חגיגה בתודה ולגלח ממעות מע"ש, וכדאמרינן בעלמא הואיל דמתעביד בה מצוה חדא ליתעבד בה מצוה אחרינא, ולזאת אין בזה דין מתנה עמ"ש בתורה, ולכך בהקדים ע"מ התנאי קיים, וע"כ צ"ל דהא דבהקדים הרי עלי לע"מ התנאי בטל ה"ט משום דהקדים המעשה לתנאי, ודיבור שהוא כמסירה דינו לענין זה כמעשה, וכנ"ל, וכדעת בעל המאור, וכמ"ש לעיל:

אמנם הרמב"ם דס"ל דבע"מ א"צ תנאי כפול ולא תנאי קודם למעשה, ע"כ צ"ל דס"ל דהא דהריני נזיר ע"מ שאגלח ממע"ש נזיר ואינו מגלח, משום דהו"ל מתנה עמ"ש בתורה ותנאו בטל, והא דהי' ר"ל מסופק בזה, ה"ט משום שיש מקום לומר בזה דאין בו דין מתנה עמ"ש בתורה דאינו מתכוון לעקור, וכנ"ל, ופשיט לי' ר' יוחנן דיש בו דין מתנה עמ"ש בתורה ולכך תנאו בטל, ולפ"ז באמת גם בהקדים ע"מ להריני נזיר התנאי בטל, דבמתנה עמ"ש בתורה אין חילוק בין הקדים המעשה לתנאי ובין הקדים התנאי למעשה, בכל ענין התנאי בטל, ולזאת מה שהביא הכסף משנה שם בפ"ח מה' נזיר הי"ד דברי רש"י ותו' הנ"ל דבהקדים ע"מ וכו' להריני נזיר התנאי קיים על דברי הרמב"ם צ"ע, כי כפי הנראה הרמב"ם לא ס"ל כן, וכנ"ל, ועכ"פ אין הכרח לפ"ז לומר דהרמב"ם לא יסבור כהראב"ד וסייעתו דגם דיבור שהוא כמסירה אין דינו לענין תנאי כמעשה, וכנ"ל:

באופן שיצא לנו מכל הנ"ל, דבדיבור בעלמא לכ"ע אין התנאי שלו צריך להיות עפ"י משפטי התנאים של ב"ג וב"ר, דבל"ז אתי דיבור ומבטל דיבור, ובדיבור שהוא כמסירה, דעת בעל המאור וסייעתו דהוי כמעשה לענין זה, ודעת הראב"ד וסייעתו דאין דינו כמעשה, רק כשאר דיבור דעלמא, וא"צ להיות התנאי שלו עפ"י משפטי התנאים:

ולענין הלכה כבר כתב הש"ך בחו"מ סי' רנ"ג ס"ק ט"ז דכוותי' דהרמב"ן במלחמות בשם הראב"ד קיי"ל להלכה, והב"ח שם סכ"ד כתב על דברי הראב"ד שפתים ישק משיב דברים נכוחים, עיי"ש:

והנה הרמב"ן במלחמות שם כתב להדיא דאלו אמר הרי עלי תודה ע"מ שאצא בה ידי חגיגה והריני נזיר ע"מ שאגלח ממעות מע"ש יוצא ומגלח, והתם טעמא משום דכיון דלא אמר ע"מ שאצא בה ושאגלח לא הוי תנאה ולא תלה נדרו בכך, עיי"ש, ונראה דזה הי' איבעיית רשב"ל שם הרי עלי תודה ואצא בה ידי חגיגה הריני נזיר ואגלח ממעות מע"ש

מהו, הי' מסופק כשאמר לשון זה אם כוונתו לתנאי ותלה נדרו בזה וא"כ תנאו קיים, או אין זה תנאי, ודבריו כנגד התורה בטלין, ופשיט לי' ריו"ח דאינו יוצא ואינו מגלח, משום דאין זה תנאי, וזהו דאשמעינן הש"ס להא דר"פ ד' מאה זוזי שקיל וברתא אי בעי וכו', דמאחר דלא אמר אם ינסוב אין זה תנאי, רק ב' מתנות, ואיזה שירצה יקח, וזהו דקמ"ל שם ואינו יוצא בה ידי חגיגה אע"ג דפריש, והיינו דלא נימא דכשפריש כוונתו לתנאי:

ענף ה

הנה הארכתי בזה עד כה להראות כי זה החילוק שבין דיבור למעשה לענין תנאי אשר כתבו רבותינו האחרונים ז"ל הוא נובע גם מבאר אשר חפרוה שרים רבותינו הראשונים ז"ל:

אמנם בחתם סופר שם בח"ב מאבה"ע סי' צ' בד"ה אח"ז הביא חילוק הנ"ל בין דבור למעשה בשם ההפלאה דע"ד, והשיג ע"ז מהא דהקשה בקידושין ס"ב ע"א על ר"מ דבעי תנאי כפול מסוטה, דאין מפורש שם תנאי כפול, ואם איתא לחילוק הנ"ל, הרי בסוטה אין התנאי בא לבטל מעשה ההשקאה, דההשקאה פועלת לעולם ע"ד נס או לחנוק או לנקות ולזרוע זרע, ואין המעשה לבטלה לעולם, ולא אתי התנאי אלא לבטל דברי האלה של הכהן, והוי דיבור ודיבור, ולא בעי כל דיני תנאי, ומאי פריך, וע"כ צ"ל דע"כ לא אמרינן אתי דיבור ומבטל דיבור אלא כמו בר"פ האומר שם באומר התקדשי לי לאחר ל' יום, דהדיבור לא פעל עדיין כלל בתוך הל' יום, ואינו אלא דיבור לחוד, אבל היכא דהדיבור הוא על עכשיו דחל ופועל מיד לולא התנאי, כמו דיבורו של נזיר ודברי הכהן אל האשה וכדומה, כל כה"ג הו"ל מעשה, ולא אתי דיבור התנאי ומבטל לי' אי לאו דילפינן מב"ג וב"ר, וצריך כל דיני תנאי, וכה"ג משני בפ' האומר שם שאני מחשבה דטומאה דכי מעשה דמי, והיינו משום דע"י המחשבה נגמר המעשה ההוא, עכת"ד הח"ס שם:

ובל"ס שאלו נתגלה לכבוד קדושתו שחילוק זה שבין דיבור למעשה מתורתן של הראשונים ז"ל הוא לא הי' דוחה זה בקש כ"כ, ובאמת לק"מ, כי מלבד שההפלאה בעצמו כתב בדף נ"ו ע"א בתו' ד"ה הר"ז דלר' מאיר גם בתנאי על דיבור ילפינן מב"ג וב"ר ובעי דומיא דהתם, עיי"ש בהמוסגר, [וההח"ס כפי הנראה מדבריו לא ראה זה רק מ"ש בדע"ד] גם בתשובת בשמים ראש סי' ר"ד הנ"ל כתב דלענין תנאי כפול לר"מ אין חילוק בין דיבור למעשה, דכך שיעור הדבר לר"מ דאין הלאו נשמע מכלל ההן, ואין סברא לחלק בזה בין דיבור למעשה, ולכך מבואר בנדרים י"א י"ג ובס"פ שבועת העדות דלר"מ גם בנדרים ושבועות מדמינן לב"ג וב"ר, עיי"ש ובכסא דהרסנא שם, ולפ"ז שפיר פריך הגמ'

לר"מ מסוטה, דנהי דלענין שאר דיני תנאי יש חילוק בין דיבור למעשה, וכנ"ל, מ"מ לענין ת"כ לר"מ אין לחלק בזה, אלא בכל ענין לא אמרינן לר"מ מכלל לאו אתה שומע הן, וכנ"ל:

אלא אפילו להראב"ד והרמב"ן במלחמות הנ"ל שכתבו להדיא דגם תנאי כפול לר"מ לא בעינן אלא כשהמעשה נעשה מיד, לא בדיבור בעלמא לעשות מעשה, ועל הא דנדרים וס"פ שבועה"ע הנ"ל כתב במלחמות שם וז"ל, ויש לי תחלה לשאול, דהא גבי נדרים בחולין לא אוכל לך לית לי' לר"מ מכלל לאו אתה שומע הן, וכן בס"פ שבועת העדות, ואע"ג דליכא מעשה, ויש לומר דהתם מי לא אלים לי' לר"מ מכלל לאו להיות נודר בו, דמעשה מכללא לית לי', הא לעשותו בתנאי לבטל דבר שלא נגמר בו מעשה לכ"ע הוי תנאי, עכ"ל הרמב"ן שם, ועיי"ש עוד, מ"מ אפילו לפ"ז שפיר פריך הגמרא מסוטה, כי באמת בסוטה בא התנאי לבטל מעשה גדולה שכבר נגמרה, והיינו השקאת המים, ומ"ש הח"ס דאין התנאי שם לבטל המעשה דמעשה ההשקאה הוא קיימת ופועלת לעולם על דרך נס או לחנוק או לנקות ולזרוע זרע, לא ידעתי מנא לי' הא דהמים בעצם פועלים ע"ד נס לזרוע זרע, ולא מצינו בתורה אלא שהמים באים לצבות בטן ולנפיל ירך, ושמם מוכיח עליהם מים המרים המאררים, והכהן מתנה עליהם בשבועת האלה שלא יפעלו לרעה אלא אם נטמאה, ואם לא נטמאה הינקי ממי המרים המאררים האלה, והיינו שלא יזיקו לה, וכמו שאמרו חז"ל בסוטה דף ז' ע"ב אומרים לה בתי וכו' שאין מים המרים דומין אלא לסם יבש וכו' אם יש שם מכה מחלחל ויורד אין שם מכה אינו מועיל כלום, עיי"ש, ולא דמו אותם לדבר שאם אין שם מכה עושים עוד פעולה לטובה, א"ו דפעולת המים ע"ד נס הוא רק לרעה אם נטמאה, והכהן מתנה עליהן שלא יפעלו לרעה אם טהורה היא, וכיון שתנאי הזה בא לבטל פעולת מעשה ההשקאה בודאי צריך בזה משפטי התנאים, ומשו"ה פריך הגמרא מיני' לר"מ דהא אינו תנאי כפול, ומשני חנקי כתיב והוי תנאי כפול, ושפיר יש בכח התנאי לבטל פעולת מעשה ההשקאה אם לא נטמאה, והיינו שלא יזיקו לה מים המרים המאררים, וכנ"ל, רק התורה העידה שאם טהורה היא ונזרעה זרע, ואין זה מפעולת המים רק השי"ת ישלם לה שכרה חלף בושתה, וכ"כ באבן עזרא שם, ומפורש במדרש רבה שם פרשה ט' כ"ה, ונזרעה זרע ר"א אומר כדי הוא הצער שינתן לה בנים בשכרה, ושם אות מ"א, סוף שהמקום פורע לה תחת ניוולה, שאם היתה עקרה נפקדת וכו' עיי"ש, הרי כדברינו הנ"ל:

והא דמייתי הגמרא שם בקידושין סייעתא לר"מ דבעי ת"כ מהא דאם תיטיב שאת ואם לא תיטב. ומואם בחקותי תלכו ואם בחקותי תמאסו, ומואם תאבו ושמעתם וכו' ואם

תמאנו ומריתם וכו', הנם דבכל הנהו לא הוי אלא דיבור, וגם לר"מ לא בעי ת"כ, מ"מ דיבורו של הקב"ה נחשב כמעשה, ובדבר ד' שמים נעשו, ובעשרה מאמרות נברא העולם, וגם אמרו חז"ל ברכות ז' ע"א כל דיבור ודיבור שיצא מפי הקב"ה לטובה אפילו על תנאי לא חזר בו, עיי"ש, וא"כ דיבורו של הקב"ה לטובה אפילו בדרך תנאי הוי כמו מעשה נגמרת, ולזה בעינן משפטי תנאים לבטל זה בצד האחר, ולר"מ בעינן ח"כ, ולכך הוצרך בכל הני לכפול ולומר ואם לא תיטיב וכו' ואם בחקותי תמאסו וכו' ואם תמאנו ומריתם וכו', כי לולא כן הי' הדיבור של הקב"ה לטובה אפילו בדרך תנאי דהוא כמו מעשה נגמרת חלל גם בצד ההיפוך, והגם דלפ"ז שוב קשה דמה מקשה הגמרא מכל הנהו לרחב"ג, דהא הא ודאי דגם רחב"ג ס"ל הא דברכות הנ"ל דכל דבור שיצא מפי הקב"ה לטובה אפילו על תנאי לא חזר בו, דהא נשמע כן ממשה, והוא מאמר מוחלט שם, עיי"ש, וע"כ צ"ל דהגם דרחב"ג ס"ל דגם במעשה נגמרת לא בעינן ת"כ, והתנאי מבטל המעשה אף שלא כפלו, מ"מ דיבור של הקב"ה לטובה עדיף ואלים יותר ממעשה נגמרת דעלמא ואינו מתבטל בצד ההיפוך אלא ע"י תנאי כפול כמו אם תיטיב שאת ואם לא תיטיב וכו' וכל אינך דמייתי הגמ' שם, וא"כ מה מקשה הגמרא מכל הנך על רחב"ג דהא בדיבור של הקב"ה לטובה גם לרחב"ג בעי ת"כ וכנ"ל, וצ"ל דאה"נ דהגמ' הוי מצי לתרץ כן, אלא דעדיפא מיניה משני שם לרחב"ג דאלולא התנאי כפול שבכל הנך לא הוי שמעינן עונש עכ"פ, ותירוץ זה פשוט יותר ולכך משני לי' הגמ', עיי"ש:

ומזה נלפענ"ד כדמות ראי' למ"ש באור החיים הקדוש פ' מקץ בפ' אנכי אערבנו, דמה שאמרו בפ' הגולין נידוי על תנאי צריך הפרה אעפ"י שנתקיים התנאי מנ"ל מיהודה עיי"ש, היינו דוקא שלא כפל התנאי הא כפל בפירוש שבאם יהי' ההיפוך לא יהי' הנידוי א"צ התרה בצד ההיפוך, עיי"ש באוה"ח, ומזה כדמות ראי' לזה, דהא גם בדיבור שיצא מפי הקב"ה לטובה אמרו חז"ל כן שאפילו על תנאי לא חזר בו גם בצד ההיפוך, ואעפ"כ זיל קרי בי רב הוא בהכתובים דמייתי בגמ' הנ"ל דבתנאי כפול אין הדבר כן, רק גומל לאיש חסד כמפעלו ונותן לרשע רע כרשעתו, וכנ"ל, וה"ה שיש לנו לומר כן בנידוי על תנאי כשהי' ת"כ, ומה שהקשה באוה"ח שם דא"כ דמיירי בלא ת"כ פשיטא ומאי קמ"ל, דהא בכל דוכתי כן הוא דבלא ת"כ התנאי בטל והמעשה קיים, עיי"ש, לפי הנ"ל לק"מ, דהא נידוי הוא רק דיבור, ובדיבור לבד בלא מעשה לא בעינן בעלמא דיני תנאי, וגם לא ת"כ אפילו לר"מ, וכנ"ל, ואעפ"כ בנידוי צריך התרה, הא בכפל בפירוש שבאם יקיים התנאי לא יהי' הנידוי מסתבר דא"צ התרה וכנ"ל:

ענף ו

שוב ראיתי דעדיין לא יצאנו ידי חובותינו בישוב קושיית הח"ס הנ"ל מקושיית הגמ' על ר"מ מסוטה לדברי הראב"ד והרמב"ן הנ"ל דבדבר שלא נגמר בו מעשה גם תנאי כפול לר"מ לא בעינן, דנהי דזה ודאי אמת דבסוטה התנאי בא לבטל מעשה השקאה, וכנ"ל, מ"מ עדיין קשה למה צריך בזה ת"כ, דבשלמא אם הכהן הי' אומר מקודם אם שכב איש אותך חנקי שפיר הי' צריך לכפול התנאי לר"מ ולומר ואם לא שכב הינקי, דמאחר דצד השני של התנאי בא לבטל מעשה השקאה, שתנקה באם לא נטמאה, צריך לומר כן בפירוש, ואם לא כן לא אמרינן בזה לר"מ מכלל הן אתה שומע לאו לבטל מעשה נגמרת, אבל מאחר דאין הדבר כן, אלא דהכהן פותח בזכות תחלה, ואומר אם לא שכב איש אותך הינקי, א"כ הצד של ביטול מעשה השקאה כבר אמר בפירוש, וצד הב' של התנאי אם שכב חנקי שוב אינו בא לבטל מעשה, אדרבא מסייע המעשה, ולמה צריך לכפול זה בפירוש, ולא אמרינן בזה מכלל הן אתה שומע לאו, אם לא שכב הינקי הא אם שכב לא הינקי, כיון דאין צד הב' שבזה בא לבטל מעשה, וע"כ צ"ל דגם אפילו לא לבטל מעשה רק דיבור בעלמא צריך לר"מ ת"כ, וכנ"ל בשם בשמים ראש, וכ"כ בתורת גיטין דע"ו ע"א בד"ה לפי דלר"מ בכל ענין לא אמרינן מכלל הן אתה שומע לאו אפילו במקום דלא צריך ולא שייך דיני תנאי, עיי"ש, ולכך שפיר פריך הגמ' לר"מ מסוטה דיהי' צריך ת"כ לבטל הדיבור של אם לא שכב הינקי, דמכללא לא אמרינן לר"מ הא אם שכב לא הינקי, וכנ"ל, אבל לדעת הראב"ד והרמב"ן הנ"ל דלבטל דיבור בתנאי גם לר"מ לא בעינן ת"כ, א"כ קשה מאי פריך לר"מ מסוטה, דהא בסוטה אין הכפל בא לבטל מעשה וכנ"ל, רק לבטל הדיבור של אם לא שכב הינקי, ולזה לא צריך ת"כ גם לר"מ:

אמנם כד דייקינן שפיר בדברי הרמב"ן במלחמות שהבאתי לעיל חזינן דלק"מ וא"ש הכל בפשיטות, דהא הרמב"ן כתב ליישב הא דנדרים וס"פ שבועת העדות הנ"ל דלר"מ גם בנדרים ושבועות דליכא מעשה רק דיבור לא אמרינן מכלל לאו אתה שומע הן, ומדמינן לי' לב"ג וב"ר, וכתב דר"מ מעשה מכללא לית לי', הא לבטל דבר שלא נגמר בו מעשה לכ"ע הוי תנאי, עיין לעיל לשונו אות באות בזה, ונ"ל בביאור דבריו, דר"מ יליף מתנאי ב"ג וב"ר דבעינן תנאי כפול ולא אמרינן מכלל הן אתה שומע לאו, אמנם הני מילי היכי שהתנאי בא לבטל מעשה עשויה ונגמרת כמו שם בב"ג וב"ר אז אמרינן דמכללא לא מבטלינן מעשה נגמרת, וה"ה אם אפילו התנאי אינו בא רק נגד דיבור רק שבא בצד האחר לא לבר בשלילה לבטל דיבור זה אלא גם לקיים דיבור אחר אשר יתהוה מזה איזה ענין, כגון אפילו אם הי' אומר בדרך תנאי אם לא אוכל ככר שלך יהי' חולין, שרצונו לומר

בצד האחר הא אם אוכל לא יהי' חולין רק קרבן, וא"כ בא בצד האחר לא לבד בשלילה לבטל הדיבור של חולין, אלא גם בקיום לקיים דיבור אחר, והיינו של קרבן, אשר יתהוה ממנו ענין הנדר שיהי' בזה הככר אסור עליו, וכן בשבועת עדות שאומר אם תעידיני לא יככה ד', שרצונו בצד האחר הא אם לא תעידיני יככה ד', וא"כ בא בצד האחר לא לבד לבטל הדיבור של לא יככה, אלא גם בקיום, לקיים דיבור אחר, של יככה, אשר יתהוה ממנו ענין שבועת העדות, בכל כגון זה ג"כ לא אמרינן לר"מ מכלל לאו אתה שומע הן או מכלל הן אתה שומע לאו "דלא אלים לי' לר"מ מכלל לאו להיות נודר בו", וכן מכלל הן להיות משביע בו שבועת העדות, "דמעשה מכללא לית לי' לר"מ", וקרי לי' כאן לנדר ולשבועת עדות מעשה, הגם דעדיין אינו מעשה עשוי' ונגמרת, מ"מ עכ"פ הוא עשיית והויית איזה דבר מחודש, שעשה נדר והשביע לחבירו שבועת העדות, ומה גם שהם דברים שמביאים לידי מעשה באם יעברו עליהם, שאם יעבור על הנדר ויאכל הככר יספוג את הארבעים וילקה, וכן בשבועת העדות אם יעבור ולא יעיד יצטרך להביא קרבן, וס"ל לר"מ לדמות התחדשות והתהוות איזה מעשה כל דהוא לביטול מעשה עשויה ונגמרת, דכמו דמכללא לא מבטלינן מעשה עשויה ונגמרת כמו כן לא נוכל מכללא לחדש ולהוות איזה מעשה שהיא, אפילו כל דהוא, דתמיד קשה יותר התהוות מעשה חדש מביטול מעשה, כנודע דבנין קשה יותר הרבה מסתירת בנין, ולזה ביטול מעשה עשוי' ונגמרת והתהוות איזה מעשה חדש אפילו כל דהיא יש להשוותן להדדי לענין זה דשניהן לא משוינן מכללא, רק בדיבור מפורש, תנאי כפול, ושניהן יש ללמוד מב"ג וב"ר לר"מ, דכך לי התהוות איזה מעשה חדש אפילו כל דהיא כמו ביטול מעשה עשוי' ונגמרת דב"ג וב"ר, וכנ"ל:

אבל היכא דהתנאי בא נגד דיבור או נגד דבר שלא נגמר בו מעשה, ואין התנאי בא רק לשלילה בצד האחר, דהיינו לבטל זה הדבר אם לא יהי' כך וכך, אבל לא לחדש ולהתהוות שום איזה דבר אחר בצד האחר, כגון הבו לי' ד' מאה זוזי לפלוני אם ישא בתי, שאין הרצון בהתנאי אלא לבטל הדיבור של הבו לי' ד' מאה זוזי בצד האחר אם לא ישא בתו, אבל לא לחדש ולהתהוות אז שום איזה דבר אחר, רק יהי' אז הדיבור של הבו לי' ד' מאה זוזי כאלו לא נדבר כלל מעולם, בזה וכיוצא בזה מאחר שאין התנאי בא לחדש ולבנות בצד האחר, אלא להרוס ולבטל, ולא מעשה עשוי' ונגמרת, אלא דבר קלוש שלא נגמר בו מעשה, בכזאת לכ"ע אפילו לר"מ הוי תנאי גם בלא תנאי כפול, רק מכללא, וכן שאר דיני תנאי אין צריך בזה, דזה אין לדמות כלל לתנאי ב"ג וב"ר, דביטול דבר שלא

נגמר בו מעשה אין לו שום דמיון כלל לביטול מעשה עשוי' ונגמרת, כנלפענ"ד בביאור דברי הרמב"ן ז"ל:

ולפ"ז שפיר פריך הגמרא על ר"מ משוטה הא אין שם תנאי כפול, חנקי מיבעיא לי', דנהי דבסוטה הצד הכפל אינו בא לבטל מעשה השקאה, רק לבטל הדיבור של הינקי, וכנ"ל, מ"מ בעינן בי' תנאי כפול לר"מ, דמאחר דצד הכפל לא רק בשלילה לבד בא לבטל הדיבור, אלא בא גם בקיום, דהיינו לומר הא אם שכב לא הינקי רק חנקי, והיינו הוויית איזה דבר, שתהא מאוררת בזה, ומושבעת, ומביא לידי צביית בטן ונפילת ירך, וגם למות, בכל כה"ג בעי לר"מ תנאי כפול, דלא אלים לי' לר"מ מכלל לאו להיותה מושבעת בו, דמעשה מכללא לית לי', דנהי דעיקר המעשה היא כאן השקאת המים, מ"מ צריך לזה ג"כ השבועה, וזה מסייע להפעולה של השקאת המים לצבות בטן ולנפיל ירך אם נטמאה, כמבואר בכתוב, ועיקר השבועה של הכהן הוא צד הכפל אם שכב חנקי, ושבועה מכללא לית לי' לר"מ, וכנ"ל, רק צריך לזה לר"מ דיבור מפורש, ולזה פריך לר"מ אם שכב חנקי מיבעיא לי', ומשני דבאמת חנקי כתיב, ורחב"ג דלא בעו ת"כ ס"ל דמשו"ה כתיב חנקי דאל"כ הו"א אם לא שכב הנקי הא אם שכב לא הנקי ולא חנקי אלא יסורא בעלמא, כמבואר שם בגמ', אמנם לר"מ לא אמרינן כן, אלא לעולם משמע הא אם שכב לא הנקי ממי המרים המאררים האלה, והיינו שהמים יעשו בה פעולתם הכתוב בתורה לצבות בטן ולנפיל ירך ולהמותה, אלא דלר"מ לא אלים לי' מכלל לאו להיותה מאוררת ומושבעת בו, וכנ"ל:

ובזה ג"כ א"ש בפשיטות מה דמסייע שם הגמ' לר"מ מהא דאם תטיב שאת ואם לא תטיב וכו' ומואם בחקותי תלכו וכו' ואם בחקותי תמאסו וכו' ומואם תאבו וכו' ואם תמאנו וכו', הרי דבעינן ת"כ, הגם דשם לא הוי אלא דבור, מ"מ בעינן בהו ת"כ לר"מ, משום דבכל הנהו צד הכפל בא לא לבד לשלול הדבור הטוב אם יחטאו אלא גם לייעד להם את הרע והקללה, וזה הוא הוויית דבר מחודש המביא ג"כ לידי מעשה הפרעניות בפועל, ובזה כבר כתבנו דבעי לר"מ ת"כ, דלא אלים לי' לר"מ מכלל הן להביא עליהם הרעה והקללה, אפילו אם הי' נשמע כן מכלל הן הרעה והקללה אם יחטאו אעפ"כ מעשה מכללא לית לי' לר"מ וכנ"ל, ומשו"ה א"ש לר"מ דכתיב בכל הנהו תנאי כפול, אמנם רחב"ג דאית לי' בכל ענין מכלל הן וכו' משני דמשו"ה כפל הכתוב בכל הנהו משום דל הוי נשמע כלל מכלל הן רעה וקללה אם יחטאו, אלא הו"א לא אגרא ולא דינא, וכו' כמבואר שם בגמ', וא"ש הכל בפשיטות:

ומ"ש הח"ס דדוקא בהתקדשי לי לאחר ל' דהדיבור אינו על עכשיו אתי דיבור ומבטל דיבור, הרי שליחות דתרומה ושליחות דגט דיכול לבטלו קודם שעשה השליח שליחותו, משום דאתי דיבור ומבטל דיבור, כמבואר שם ר"פ האומר, הגם דהדיבור של השליחות חל מיד ונעשה שלוחו, ואעפ"כ כל שלא בא עדיין לידי מעשה בפועל אתי דיבור ומבטל דיבור, שוב השקפתי בח"ס שם וראיתי שכתב כלשון הזה, וכן השולח גט לאשתו דבאמירה לשליח לא איתעבד מעשה יכול לחזור בו, אבל היכי דבדיבור הזה איתעבד מעשה, כגון דבורו של נזיר ופדיון הבן ודברי הכהן אל האשה הסוטה, כל כה"ג הו"ל מעשה ולא אתי דיבור דבתרי' ומבטל לי' וכו' עכ"ל, ולא ידענא שום חילוק בין אמירה לשליח ובין דבורו של נזיר למה זה לא יחשב מעשה וזה יחשב מעשה, דבכמו דבאמירה לשליח הגם דבאמירה זו נעשה ונגמר מינוי השליחות ומקבל ממנו הכח לעשות המעשה של גירושין, מ"מ מאחר דכל מגמתו של הבעל במינוי השליחות הזה הוא שתתגרש אשתו עי"ז אמרינן דכל זמן שלא נעשה מעשה הגירושין עדיין לא איתעבד מעשה מקרי, ואינו אלא דיבור בעלמא, א"כ כמו כן בדיבורו של נזיר, הגם דבאמירתו הריני נזיר נעשה נזיר וחל עליו האזהרה מלטמא למתים והתגלחות ולשתות יין והחיוב של הבאת הקרבנות והתגלחות במלאת ימי נזרו, מ"מ מאחר דכל מגמתו של הנודר בקבלת הנזירות הזה הוא להביא כל הדברים הללו אל הפועל בזמן הראוי להם ועדיין לא באו אל הפועל למה מקרי זה איתעבד מעשה יותר ממינוי השליחות, וכמו כן דיבורו של הכהן אל האשה הסוטה מאחר דכל מגמתו בדיבור הזה הוא שבאם נטמאה תחנק ותמות בצביית בטן ונפילת ירך למה יחשב הדיבור הזה שעושה אותה רק עלולה לכך אבל גוף המעשה עדיין אינו בפועל למה יקרא זה איתעבד מעשה יותר ממינוי שליחות:

ומה שהביא הח"ס ממחשבה דטומאה דכמעשה דמי כמבואר בר"פ האומר והיינו משום דע"י המחשבה נגמר המעשה ההוא, עכ"ד, תמהני מאור איזה מעשה נגמר ע"י המחשבה, הלא אין המחשבה מטמאתו אלא מביאתו לידי תורת קבלת טומאה, אבל מעשה הטומאה עדיין לא נעשית, ומשו"ה מדמי אותו הגמ' שם להא דאתי דיבור ומבטל דיבור, כמ"ש התו' שם בד"ה מידי, ומה דמשני הגמ' שם שאני מחשבה דטומאה דכי מעשה דמי, היינו כדמסיק הגמ' שם וכדרב פפא וכו', ור"ל משום דרחמנא קראה מעשה וכמו שפירש"י שם בד"ה דכי מעשה דמי, עיי"ש:

אמנם מ"ש הח"ס מהדיבור של פדיון הבן יתבאר לפנינו בס"ד:

והא דמייתי התם סייעתא לר"מ וקושיא על רחב"ג מאז תנקה מאלתי, אף דבשבועה לא בעינן ת"כ ומשפטי התנאים כשאין התנאי בא לחדש ולהתהוות בצד הכפל רק לשלול

ולבטל, וכנ"ל, מ"מ שאני התם בשבועה הזאת, דלא הי' שם דיבור לבד, אלא גם מעשה, דהיינו שימת יד העבד תחת ירך אברהם אדוניו, ולבטל מעשה זו בתנאי שפיר צריך ת"כ לר"מ, ועוד נדבר בזה לקמן אי"ה, אבל נגד דיבור בלא שום מעשה נקטינן כמ"ש הראשונים והאחרונים ז"ל הנ"ל דלא בעינן משפטי תנאים וגם לא ת"כ לר"מ לבטל אותו, דבלא"ה אתי דיבור ומבטל דיבור, וכנ"ל:

והגם דהא ודאי דבנדרים ושבועות מכיון שבטה בשפתיו לאסור איסר על נפשו שוב אינו יכול לחזור בו, לאחר כדי דיבור, ובנדרי הקדש לדעת הרמב"ם גם תוכ"ד, ולא אמרינן בהו אתי דיבור ומבטל דיבור, היינו טעמא משום דרחמנא אמר בהו לא יחל דברו, הוא אינו מיחל וכו', ומהאי טעמא גם אפילו כשהדיבור לא חל עדיין, דהיינו שאסר על עצמו איזה דבר לאחר ל' יום, ג"כ אינו יכול לחזור בו תוך הל' יום, מיהו הני מילי כשכבר החליט הדיבור, שאסר על עצמו בהחלט, דיבור כזה אמר רחמנא שהוא אינו מיחל אותו, ולא יוכל לבטלו בדיבור אחר, אבל כל זמן שהדיבור של הנדר והשבועה לא נחלט עדיין, רק שאמר אותו באם, בדרך תנאי, בזה שפיר אמרינן מצד הסברא דאתי דיבור התנאי ומבטל דיבור של האיסור, כמו דאמרינן בכל דוכתא דאתי דיבור ומבטל דיבור, דעד כאן לא שמעינן בנדרים ושבועות לא יחל דברו אלא היכי שכבר נתקיים הדיבור ונחלט, ואין לך בו אלא חידושו, דכל זמן שלא נחלט עדיין הדיבור דינו כמו בשאר דיבור דאתי דיבור ומבטל דיבור ולא צריכינן למילף זה מתנאי ב"נ וב"ר, ולזה אין צריך בזה משפטי התנאים, וכנ"ל:

ענף ז

ואחרי הודיע ד' אותנו את כל זאת, נראה לפענ"ד ברור דהא דאמרינן אין תנאי בחליצה משום דאי אפשר לקיימו ע"י שליח, היינו דוקא כשנעשה החליצה בסתם בכוונה למצות חליצה ולעקור ממנה הזיקה. אלא שהתנה שבע"מ שתתן לו מאתים זוז אז תהי' החליצה זו חליצה ואם לאו לא תהי' חליצה, והיינו לא שאם לא תתן לו אינו מכוון לשם חליצה להתירה, דבאמת הוא מכוון בסתם בלי שום תנאי על זה, אלא שמתנה שבאם לא תתן לו לא יועיל לה כלל כל המעשה הזו, החליצה עם הכוונה, וכאלו לא נעשה כלל, בזה אמרינן דאין בכחו להטיל תנאי במעשה החליצה הנעשית כהילכתה בכוונה הראוי', ורק ע"י תנאו הוא בא לבטלה, וכיון דאי אפשר לעשותה ע"י שליח אינו יכול לבטלה ע"י תנאי, אבל כשהוא מתנה אם תתן לי מאתים זוז הנני מכוון לשם חליצת מצוה לעקור הזיקה, ואם לא תתני לי הנני מכוון רק לחליצת נעל בעלמא, דנמצא עיקר תנאו על המחשבה, פשיטא דמהני בזה תנאי אף שא"א לעשותו ע"י שליח, דלא בעינן בזה

משפטי התנאים, דאתי דיבור ומבטל מחשבה, ואף דיש גם מעשה עם המחשבה, מ"מ כל זמן שאינו מכוון אין במעשה זו כלום, והוא כחליצת נעל בעלמא, ונמצא דהעיקר תלוי במחשבה, וכיון דהוא מתנה על המחשבה ממילא אין כאן מעשה כלל, ושפיר מהני התנאי, וזה פשוט וברור מצד הסברא:

אמנם יש ג"כ להביא כדמות ראי' לזה, מהא דר"פ האומר בקידושין, קדשה לאחר ל' יום וחזרה בה תוך ל', ר' יוחנן אמר חוזרת, דאתי דיבור ומבטל דיבור, הגם דשם יש ג"כ מעשה עם הדיבור, דהיינו נתינת כסף הקידושין לידה, ומהאי טעמא ס"ל לר"ל שם דאינה חוזרת, כמבואר שם בגמרא, אעפ"כ קיי"ל הלכה כר' יוחנן דחוזרת, משום דאתי דיבור, ומבטל דיבור, וע"כ צ"ל דהיינו טעמא, דמאחר דמעשה זו של נתינת הכסף לידה צריכה עוד אל הדיבור של התקדשי לי בזה, ובלא הדיבור אין המעשה כלום לענין קידושין, ונמצא המעשה תלוי' בהדיבור, ומאחר דהדיבור לא נגמר עדיין עד לאחר ל' יום, וממילא גם המעשה עדיין אינה כלום, ואין כאן עדיין כעת אלא דיבור בעלמא, ולזה כשחוזרת בה תוך ל' אמרינן דאתי דיבור ומבטל דיבור, וממילא שוב אין כאן מעשה לפי האמת, מאחר דהמעשה אין לה קיום בלא הדיבור, והקידושין בטלים, וה"ה בנ"ד, דחולץ ומתנה על המחשבה והכוונה, הגם דיש כאן מעשה של חליצת הנעל, מ"מ מאחר דהמעשה הזאת צריכה כוונת שניהם, כמבואר בגמ', ובלא כוונה משניהם אין המעשה כלום לענין חליצה, ונמצא המעשה תלוי' בהמחשבה, ומאחר שמתנה על המחשבה, ואין המחשבה מבוררת ומוחלטת, ממילא גם המעשה אינה מוחלטת, דבצד הב' כשלא תתן הר' זוז אין כאן לא מחשבה ולא מעשה, ונמצא דהתנאי לא בא בזה לבטל מעשה, אלא עיקרו בא נגד המחשבה, וכיון דאתי דיבור ומבטל מחשבה ממילא אין כאן מעשה כלל בצד הב', ולא צריכינן לבא בזה כלל למשפטי תנאים, בהיות כי אין התנאי בא בזה נגד מעשה רק נגד מחשבה, ולכך התנאי מהני בזה אף דא"א לעשותו ע"י שליח, והבן היטב:

ועוד נראה לפענ"ד להסביר דבר זה באופן אחר, דכאשר נדקדק היטב בדברי הראב"ד והרמב"ן ז"ל בפ"ב דביצה הנ"ל נראה דאין שום רמז ורמיזה בדבריהם לחלק בזה בעצם בין דיבור למעשה, דדיבור מאן דכר שמי' התם, אלא דמחלקים שם בין נעשה המעשה ונגמר הדבר ובין לא נעשה המעשה, דכשהמעשה נעשה והוא בא בהתנאי לבטל ולעקור המעשה, אז אין בכח התנאי לבטל המעשה אלא אם כן נעשה כראוי ובחוזק עפ"י משפטי התנאים כמו בב"ג וב"ר, אבל בדבר שלא נגמר במעשה, רק דיבר לעשות, בזה אין צריך התנאי להיות בחוזק כ"כ עפ"י משפטי התנאים של ב"ג וב"ר, מאחר שאין

התנאי בא לבטל דבר הנגמר ונעשה, באופן דאין החילוק בזה בעצם בין דיבור למעשה לדעת הראב"ד והרמב"ן ז"ל, אלא בין נגמר הדבר ובין לא נגמר, דלבטל דבר הנגמר ונעשה צריך תנאי בחוזק, אבל למנוע גמר הדבר, שלא יבוא הדבר לידי גמר ומעשה, בתנאי בעלמא סגי, דוק היטב בדבריהם ז"ל שם ותראה שכן הוא:

ולפ"ז בדבר שהדיבור בעצמו הוא הגמר שלו, ואין עוד אחריו שום מעשה, כגון מצות קריאת שמע, וברכת המזון, וכדומה מצות התלוין בדיבור, אם בא להתנות עליהן, צריך להיות התנאי על פי משפטי התנאים של ב"ג וב"ר, דהא ג"כ בא בתנאי הזה לבטל ולעקור דבר הנגמר, כמו בב"ג וב"ר, דדוקא בדיבור שמדבר לעשות איזה דבר, הגם שדיבור הזה יש לו קיום בעצם, כגון דברי שכ"מ, או נדר ושבועה, לעשות איזה דבר, מ"מ מאחר דהדיבור הוא רק לעשות, ועוד לא נגמר בו מעשה, בזה כשמתנה עליו א"צ להיות עפ"י משפטי תנאים, וכנ"ל, וכן אפילו בנשבע או נדר שלא לעשות איזה דבר, הגם דלא מחוסר עוד מעשה, מ"מ מאחר דמטרת הדיבור של הנדר או השבועה הוא לדבר אחר, דהיינו שלא לעשות הדבר ההוא, ועדיין לא נגמר מטרתו בהדיבור לבד, עד שיקיים דבריו ולא יעשה, לא נגמר עוד הדבר מקרי, וא"צ בזה למשפטי תנאים, אבל מצות התלוין בדיבור, שמטרת הדבר הוא הדיבור בעצם, ובזה נגמר הדבר, דהיינו המצוה, וא"צ עוד לזה שום דבר אחר, בזה כשמתנה עליהם ובא לבטל דבר הנגמר, צריך להיות התנאי עפ"י משפטי התנאים, ולהיות כי אחד ממשפטי התנאים הוא שהמעשה תהי' יכולה להיעשות ע"י שליח, ומצות אלו אינן יכולין להיעשות ע"י שליח, כי הן מצות שבגופו, כנודע, ועיין בתשובת מהרש"ם ח"א סי' קל"ה בד"ה ומ"ש בדין קריאה, ואפילו באותן שיכול לצאת ע"י שמיעה מאחר, מ"מ אין זה מדין שליחות, רק מדין שומע כעונה, וא"כ הוא עצמו עושה המצוה בשמיעה זו, ובלי שמיעה לא סגי כלל, וא"כ א"א לקיימן ע"י שליח, וממילא אינו יכול להתנות עליהן כלל, והתנאי בטל והמעשה קיים, ויוצא ידי חובת המצוה בכל אופן:

אמנם הני מילי כשמתנה על גוף המצוה, ולא על המחשבה והכוונה כלל, כגון הקורא ק"ש קודם התפלה ומכוון בסתם לשם מצות ק"ש, אמנם התנה מקודם שבאם יעבור זמן ק"ש קודם שיגיע לק"ש שעם הברכות אז יצא י"ח ק"ש בק"ש זו, ואם לא יעבור זמן ק"ש כשיגיע לק"ש שעם הברכות לא יעלה לו ק"ש זו לשם חובה ולא יצא בה י"ח, בזה אמרינן מאחר שבא בתנאי זה לבטל דבר הנגמר, דהיינו הק"ש שקרא לשם מצוה, שמהראוי לו לצאת י"ח בקריאה זו, והוא מתנה שאם יהי' באופן זה לא יצא בה י"ח, תנאי כזה צריך להיות עפ"י משפטי התנאים, וכנ"ל, אבל כשמתנה על הכוונה, שאומר

אם יעבור זמן ק"ש הנני מכוון בקריאה זו לשם מצות ק"ש, ואם לא יעבור זמן ק"ש איני מכוון בקריאה זו לשם מצות ק"ש, בזה א"צ למשפטי תנאים, ואפילו במצות מעשיות אם מתנה בהם על הכוונה, שאם יהי' כן הנני מכוון בעשי' זו לשם מצוה, ואם יהי' כן איני מכוון בזה לשם מצוה, ג"כ א"צ להיות בזה דיני תנאי, דבאופן כזה אין התנאי בא לבטל דבר הנגמר, דהא הגמר של המצוה הוא עם הכוונה לשם מצוה, למ"ד מצות צריכות כוונה, ומאחר שמתנה דבפן האחר אינו מכוון לשם מצוה, א"כ אינו בא בתנאו לבטל דבר הנגמר בצד האחר, אלא למנוע הגמר של הדבר בצד האחר, ובזה א"צ לדיני תנאי, וכנ"ל בשם הראב"ד, וא"כ ממילא יכול להתנות כן על הכוונה אפילו במצות שבגופו שא"א לעשותם ע"י שליח, ואפילו למ"ד מצות א"צ כוונה מ"מ במכוון בפירוש שלא לשם מצוה אינו יוצא לפי דעת רוב הפוסקים, וא"כ כשמתנה שבצד הב' אינו מכוון לשם מצוה, ממילא הוא מתנה שבצד הב' לא יגמור מעשה המצוה שלו, אלא יהי' בה חסרון ע"י המחשבה, וא"כ עכ"פ אינו בא בתנאי הזה לבטל דבר הנגמר, וא"צ לדיני תנאי, וכנ"ל:

אמנם כשאינו מתנה כלל על הכוונה, רק מכוון סתם לשם מצוה, אלא שמתנה שבאופן כזה יהי' יוצא בזה ידי חובת המצוה ובאופן זה לא יהי' יוצא בזה ידי חובת המצוה, דהיינו שהמצוה וגם הכוונה שניהם גם יחד לא יעלו לו לחובת המצוה, א"כ הרי באמת בא בתנאי הזה לבטל דבר נגמר, המצוה עם הכוונה, בזה גם במצות התלוין בדיבור צריך דיני תנאי, ולא מהני כלל במצות שא"א לעשותם ע"י שליח, וכנ"ל:

ונראה פשוט דאפילו לפי הטעם שכתבתי לעיל ענף ג' בשם הראשונים והאחרונים ז"ל דמשו"ה מהני תנאי בנדר ושבועה, אף דא"א ע"י שליח, משום דבדיבור לא בעינן דיני תנאי, דאתי דיבור ומבטל דיבור, מ"מ מודי בדיבור שהוא דבר נגמר לעצמו כמו מצות התלוין בדיבור דצריך בזה דיני תנאי, וכנ"ל, דדיבור כזה הוי כמעשה, ולא אמרינן בי' אתי דיבור ומבטל דיבור, וראי' לזה מדברי התו' קידושין נ"ט ע"ב בד"ה מידי, שכתבו וז"ל דמחשבה דתרומה הי' יודע דכמעשה דמי וכו' והוי כאלו תרם בידים וכו' אבל גבי טומאה אין המחשבה מטמאתו אבל מביאתו לידי תורת קבלת טומאה ואותה הבאה יכולה להתבטל וכו' א"כ תתבטל ע"י מחשבה, עכ"ל, ור"ל שמחשבה דתרומה הוא גמר הדבר, שבזה כבר תרם, ואין עוד אחריו שום דבר, ולכך נחשבת כמעשה, ואין דיבור ומעשה מבטל אותה, אבל מחשבה דטומאה עדיין מחוסר קבלת טומאה הוי ס"ד דאינה כמעשה ותתבטל ע"י מחשבה, עיש"ה בתו' ותראה שכן הוא, וא"כ ה"ה נמי בדיבור, דוקא דיבור שאינו גמר הדבר, אלא הכנה לדבר אחר, כמו הדיבור של נדר ושבועה

לעשות דבר פלוני או שלא לעשות, דהדיבור אינו הגמר, אלא הכנה לעשות או שלא לעשות, וכן הדיבור של שכ"מ וכדומה שהוא רק הכנה לעשות, ואינו גמר הדבר, זה לא הוי כמעשה, רק דיבור, ואתי דיבור ומבטל דיבור, וא"צ בו דיני תנאי, אבל דיבור שהוא גמר הדבר והענין, כמו הדיבור של מצוה, ק"ש וברהמ"ז וכדומה, זה הוי כמעשה, ואין שום דיבור ומעשה יכול לבטל אותו, ולזה כשמתנה עליו צריך דיני תנאי, אם לא שמתנה על הכוונה, וכנ"ל:

ובזה א"ש מ"ש לעיל לפי דבריהם ז"ל דבדיבור א"צ דיני תנאי, וכתבתי דלפ"ז כשמתנה החולץ אם תתן לו ר' זוז הנני מכוון לשם חליצת מצוה, ואם לאו איני מכוון לזה, רק לחליצת נעל בעלמא, דמהני התנאי אף שא"א ע"י שליח, דמאחר דהתנאי אינו בא אלא על המחשבה אתי דיבור ומבטל לה, וממילא המעשה שעמה בטלה, ולכאורה א"כ גם כשמכוון בסתם לשם חליצת מצוה, רק מתנה שלא יועיל החליצה עם הכוונה רק ע"מ שתתן לו ר' זוז, ג"כ נימא הכי, נהי שאין התנאי יכול לבטל המעשה, דא"א ע"י שליח, עכ"פ יבטל המחשבה שלא תועיל, דאתי דיבור ומבטל, וממילא המעשה בלא הכוונה אינה כלום, והגם דהוא מתנה על שניהם על המעשה ועל המחשבה שלא יועילו, מ"מ מה בכך, אנן נימא פלגינן דיבורי', המעשה, אין התנאי יכול לבטל, אבל המחשבה נתבטלה שפיר ע"י התנאי, וממילא אין המעשה כלום, אמנם לפי הנ"ל א"ש, דדוקא דיבור או מחשבה גרידא, דאין כאן עדיין גמר, דיבור יכול לבטלם, אבל כשכבר נתחבר הדיבור או המחשבה עם המעשה, שבזה נגמר הדבר, ונעשה מעשה שלמה וגמורה מבלי צורך עוד לזה אל דבר אחר, בכזאת גם המחשבה עצמה נחשבת כמעשה, ושוב א"א לדיבור של התנאי לבטל אפילו את המחשבה לחוד, דהיא כמעשה, אם לא בדיני תנאי, מה שאין זאת בחליצה, דא"א ע"י שליח, אבל כשמתנה על הכוונה, שאם תתן לו הוא מכוון לחליצת מצוה, ואם לא תתן לו אינו מכוון לזה, בזה הגם דלפי הצד שאם תתן יש כאן מעשה וכוונה, דהיינו גמר הדבר, מ"מ מאחר דעיקר מה שבא התנאי לבטל הוא בצד האחר, אם לא תתן, ובאותו צד עדיין אין כאן דבר נגמר, ולא נתחבר עוד המחשבה עם המעשה, שהרי הוא אומר שבצד הזה אינו מכוון כל עיקר לחליצת מצוה, ושפיר אתי דיבור התנאי ומבטל המחשבה והכוונה שלא יהי' לה התחלה כלל בצד זה באם לא תתן, וממילא אין במעשה החליצה כלום בלא כוונה, ודוק היטב בזה:

ענף ח

ומזה נלפענ"ד סתירה למ"ש בקצות החשן סי' רנ"ה סוף ס"ק ב' ובאבני מילואים סי' כ"ז סוף סק"ט על מה דמשמע בחו"מ סי' קצ"ה ס"ז דבכל הקנינים יכולים לחזור בהם תוכ"ד,

עיי"ש ובפ"ח, וקשה ע"ז מהא שכתבו התו' דמשו"ה אינו יכול לחזור בהקדש אפילו תוכ"ד משום דאמירה לגבוה כמסירה להדיוט דמי, וא"כ משמע דבמסירה להדיוט אינו יכול לחזור בו תוכ"ד, וכתב בקצה"ח שם דבכל הקנינים המעשה לחוד בלא האמירה והרצון להקנות ולקנות אינו כלום, ומשו"ה כשחוזר בו תוכ"ד מהאמירה והרצון ממילא אין המעשה בלא דיבור ורצון כלום, משא"כ אמירה לגבוה אלים כח האמירה דהיא גופה הוי כמסירה ומעשה, וממעשה אינו יכול לחזור בו תוכ"ד, עיי"ש:

ולפי הנ"ל דברים הללו לא יתכנו כלל, דדיבור ורצון שכבר הביא לידי מעשה הוי כמעשה עצמו, דהא המעשה עצמו בלא הדיבור והרצון אינו כלום, וכן הדיבור והרצון לבד אינו גומר הדבר, רק בצירוף שניהם המעשה והדיבור נעשה פעולה שלמה ונגמר הדבר, ומה לי בזה המעשה ומה לי הדיבור, שניהם עשו הפעולה וגמרו הדבר, וכמו שאתה אומר שממעשה לא יוכל לחזור בו תוכ"ד כמו כן מהראוי לומר שגם מהדיבור ומהרצון שעם המעשה שהוא חלק מהמעשה שבלעדו אין המעשה כלום וכנ"ל) לא יוכל לחזור בו, ואין זה דומה לדיבור או רצון גרידא, וכנ"ל:

ועיין שם בש"ך סי' רנ"ה ס"ק ו' בד"ה ואין, שכתב טעם להא דנשאלין על ההקדש ואם אתי ליד גזבר אין נשאלין עליה, דהגם דאמירה לגבוה הוי קנין כמסירה להדיוט, מ"מ כיון דאין הקנין אלא מכח האמירה אתי דיבור החכם ומבטל דיבור שלו, אבל באתי ליד גזבר לא אתי דיבור ומבטל משיכה, ולא גרע כח הקדש מהדיוט דלא מהני שאלה במשיכה, עיי"ש, ואם איתא לדברי הקצה"ח הנ"ל למה לא אמרינן דע"י השאלה יתבטל הדיבור והרצון שהי' לו בשעת מסירתו להגזבר, דאתי דיבור של החכם ומבטל הדיבור והרצון, ולא נשאר אלא מעשה המסירה והמשיכה לבד, כגוף בלא נשמה, ואינה כלום, ולא דמי להדיוט דאין שאלה במשיכה, דבהדיוט לא מצינו שאלה כלל, אף בדיבור גרידא, כמו במעמד שלשתן דנקנה בדיבור לבד, ומעולם לא שמענו בו שאלה, אבל בהקדש דיש בו שאלה, ואתי דיבור ומבטל דיבור, למה לא נימא גם באתי ליד גזבר דאתי דיבור של השאלה ומבטל הדיבור והרצון עכ"פ, ואז המעשה ממילא בטל, וע"כ צ"ל דזה אינו, דהדיבור והרצון שעם המעשה נחשב כמעשה עצמו, וכנ"ל, ושוב אין דיבור מבטלו, ולכך לא מהני בי' שאלה:

ומהתימה על הקצה"ח ז"ל, דאחרי המחילה רבה מכ"ת אזיל כאן בתר איפכא, דאלו לענין שאלה בהקדש דיבור שעם המעשה כמעשה וכנ"ל, וכתב שם הש"ך בשם הרשב"א דאמירה לגבוה אינה כמסירה ממש, אלא שגומרת הקנין בהקדש כמו מסירה בהדיוט, ומשו"ה מהני בי' שאלה, דסוף סוף אינו אלא דיבור, ולא מעשה, ואתי דיבור ומבטל

דיבור, עיי"ש בש"ך, ואלו לענין חזרה דתוכ"ד משוי לי' הקצה"ח לאמירה דגבוה יותר מעשה מדיבור ורצון שעם מעשה ממש, אשר יתלכדו עם המעשה ולא יתפרדו, והם לפי האמת חלק מהמעשה, וכדמוכח מהא דאתי ליד גזבר, וכנ"ל:

ועוד דזיל בתר טעמא, דמאיזה טעם יעלה על הדעת לומר דממעשה אינו יכול לחזור בו תוכ"ד, הלא ענין החזרה דתוכ"ד הוא שמשוי דבור הראשון לטעות, כמ"ש הרמב"ם, הובא בקצה"ח שם בס"ק ההוא, והוכיח כן מהש"ס דנזיר, עיי"ש בקצה"ח, וכבר נודע דטעות לעולם חוזר, אפילו בכל המעשים ובכל הקנינים היותר גדולים, כמו מקח טעות וקדושי וגרושי טעות וכדומה, וע"כ צ"ל דשאני בזה, דהא כל עיקר הטעות שיש ע"י חזרה דתוכ"ד הוא, דאמרינן דהדיבור הראשון לא הי' בגמר דעתו המיושבת, אלא דבר פתאומי, מדחוזר בו מיד תוכ"ד, ולזה כשעושה מעשה קנין בגוף דבר הנקנה, כגון חזקה ומשיכה ומסירה והגבהה, יש סברא גדולה לומר דמעשה גדולה כזאת חזקה שאין אדם עושה אותה אלא בישוב הדעת גדול ובהסכמה גמורה, ואפילו חזרה דתוכ"ד אין בכחה להוכיח ע"ז שהי' בטעות, ולכך לא מהני בזה חזרה דתוכ"ד, דנהי דכשיש טעות מבטל אפילו מעשה היותר גדולה, וכנ"ל, אבל כאן בחזרה דתוכ"ד אמרינן דכשיש מעשה כנ"ל אין כאן טעות כלל, דחזקה דבישוב הדעת נעשתה, וכמו דאמרינן מה"ט בנדרים פ"ו ע"א דבמגדף ועכו"ם ומקדש ומגרש לא אמרינן דיכול לחזור בו תוכ"ד, דחזקה דדברים חמורים כאלה אינם נעשים אלא בהסכמה גמורה ובישוב הדעת, וכמ"ש הר"ן שם, וכמו כן יש סברא לומר במעשה קנין שבגוף דבר הנקנה, וסברא זו נמצאת בב"י בחו"מ סי' קצ"ה מחודש ד', עיי"ש, ומאחר שכל עקרו שנימא דאינו יכול לחזור בו תוכ"ד ממעשה כנ"ל הוא משום דהמעשה מוכחת שנעשה בישוב הדעת ואין כאן טעות, ממילא מהאי טעמא גופי' ראוי שנימא דגם מהדיבור והרצון שעם המעשה אינו יכול לחזור בו תוכ"ד, מאחר שהמעשה מורה שלא הי' כאן דבר פתאומי וטעות, וכמו דאינו יכול לחזור אפילו מדיבור בנדרים ושבועות לאחר כדי דיבור, משום דכיון דשהה כולי האי מוכח דהדיבור הראשון לא הי' בטעות, כמו כן בדיבור ורצון שהביא את האדם לידי מעשה קנין בגוף דבר הנקנה המעשה מורה גם על הדיבור והרצון שהי' בישוב הדעת ולא בטעות, לפי הסברא שהובא בב"י דממעשה כזה אינו יכול לחזור בו תוכ"ד, וסברת הקצה"ח שמחלק בזה בין המעשה ובין הדיבור והרצון שעם המעשה הוא תמוה מאוד, ולא ניתן להיאמר כלל לפ"ז, ומה גם כי לקושטא דמלתא הדיבור והרצון שעם המעשה אשר בלעדם אין המעשה כלום הן הן גוף המעשה עצמו, וכנ"ל:

אמנם מה שפסק הב"י ובש"ע שם דמכל הקנינים יכול לחזור בו תוכ"ד הוא כפשוטו ממש, משום דסבירא לי' דגם ממעשה קנין שבגוף הדבר הנקנה יכול לחזור בו תוכ"ד, דחזרה דתוכ"ד משוי גם למעשה כזאת בטעות, דגם מעשה כזאת יכולה להיעשות לפעמים בדרך פתאומי ובלי הסכמה גמורה וישוב הדעת חזק, והחזרה דתוכ"ד מעידה ע"ז, ואין הישוב הדעת הגמור תלוי במעשה אלא בחומר הדבר, ולזה במגדף ועכו"ם אף דלא הי' אלא דיבור אינו יכול לחזור בו תוכ"ד, משום דלחומר הדבר אפילו דיבור אינו מוציא מפיו בלתי הסכמה גמורה וישוב הדעת גדול, וכמ"ש הר"ן בנדרים שם, ולזה גם בהקדש ס"ל להרמב"ם ותו' דאינו יכול לחזור בו מאמירתו לגבוה אפילו תוכ"ד, לחומר הדבר של הקדש, דמאחר דחזינן דאמירתו לגבוה כמסירה להדיוט דמי, הגם דאינו כמסירה ממש, אלא שגומר הקנין כמו שגומרת מסירה להדיוט, וכנ"ל בשם הרשב"א, מ"מ עכ"פ חזינן מזה חומר הדיבור בהקדש, שהאמירה לבדה עושה קנין, דיבור בדבר חמור כזה אין אדם מדבר אלא בהסכמה גמורה ובישוב הדעת חזק, ואינו יכול לחזור בו תוכ"ד, והגם דמקנין מסירה עצמו יכול לחזור בו תוכ"ד, וכנ"ל, מ"מ שם אין הקנין מחמת חומר הדבר, אלא הקנין הוא מחמת מעשה המסירה, וזה יכול להיעשות לפעמים גם בדרך פתאומי וחפזון, וכנ"ל, אבל האמירה לגבוה דהוא קנין כמסירה אינו אלא מחמת חומר הדבר של הקדש, דיבור בדבר חמור כזה אינו מדבר אפיל אם לא בישוב הדעת גמור, ולזה אינו יכול לחזור בו תוכ"ד:

וזה הוא כוונת התו' במנחות פ"א ע"ב דבהקדש אינו יכול לחזור בו תוכ"ד משום דאמירתו לגבוה כמסירה להדיוט, עיי"ש, אין כוונתם דבמסירה להדיוט אינו יכול לחזור בו תוכ"ד, אלא יען דהאמירה היא כמסירה, הרי חזינן דהאמירה לגבוה דבר חמור הוא, ולזה אינו יכול לחזור תוכ"ד, לחומר הדבר, וכנ"ל:

והגם דבירושלמי פ"ק דקידושין ה"ו איתא שור זה עולה וכו' קנה הקדש בכל מקום שהוא דכתיב לד' הארץ ומלואה, עיי"ש. הרי דדינא הוא, משום שמונח ברשותו של הקב"ה, ושוב אינו מחוסר מסירה, ולא צריכינן לזה משום חומרא דהקדש, מ"מ זה הוא שפיר בנדבה, שאומר שור זה עולה, אבל בנדר, שאומר הרי עלי עולה, ואינו מייחד בהמה לזה, ולפעמים גם עדיין אין לו שום בהמה לזה, בזה אינו מספיק טעם הירושלמי, דהרי עדיין אינו מקנה שום דבר ולפעמים עדיין אין לו מה להקנות, ואעפ"כ גם בזה אמרינן אמירה לגבוה כמסירה להדיוט, וכמבואר גם בירושלמי שם לקח פרה מן ההקדש במאתים וכו' מביא מאתים הרי היא אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט, עיי"ש, הרי אף דעדיין לא ייחד מאתים אלו להקדש ואף כשלא הי' לו אז עדיין מעות כלל דלא שייך בזה טעם הירושלמי

הנ"ל משום לד' הארץ ומלואה, וכנ"ל, אעפ"כ אמרינן בזה אמירתו לגבוה, וע"כ זה הוא משום חומרא דהקדש, ולכך התו' במנחות הנ"ל כתבו שפיר על הא דהאומר תודה עלי מן החולין ולחמה מן המעשר, דבעי למיהדר בי' תוכ"ד, ולא מצי למיהדר, דאמירה לגבוה כמסירתו להדיוט ור"ל דמאחר דגם בתודה עלי אמירה לגבוה כמסירה להדיוט, וע"כ הוא משום חומר הדיבור של הקדש, וכנ"ל, ומשו"ה א"י לחזור בו תוכ"ד, וכנ"ל:

ובשו"ת ושב הכהן סי' י"ח י"ט העלה שהתו' והרמב"ם שס"ל דבהקדש אינו יכול לחזור בו תוכ"ד משום דאמירה לגבוה כמסירה להדיוט, ע"כ צ"ל דפליגו על פסק הש"ע בחו"מ סי' קצ"ה דבשאר כל הקנינים מהני חזרה דתוכ"ד, אלא ס"ל דבקנין מסירה וכדומה שהוא בגוף דבר הנקנה א"י לחזור בו תוכ"ד, עיי"ש בארוכה:

אמנם לפענ"ד אין מזה הכרח לעשות פלוגתא בזה, כי שפיר י"ל בזה כמ"ש לעיל, דלעולם כ"ע ס"ל כפסק הש"ע דמכל הקנינים יכול לחזור בו תוכ"ד, והא שכתבו התו' דבמקדיש אי בעי למיהדר תוכ"ד לא מצי למיהדר משום דאמירה לגבוה כמסירה להדיוט, ר"ל דמשום חומר הדיבור שבהקדש דאמירתו היא כמסירה לא מצי למיהדר בי' תוכ"ד, דדיבור חמור כזה לא בנקל אדם מדבר אותו אלא בהסכם גמור, וכנ"ל:

ואדרבא לפי פירוש זה א"ש ביותר מ"ש שם התו' ע"ז וז"ל, ואמרינן נמי בפ' בתרא דנדרים והלכתא תוכ"ד כדיבור דמי חוץ ממגדף ועכו"ם ומקדש ומגרש, עכ"ל, ולפי פירוש הפשוט של הושב הכהן הנ"ל אינו מובן מה היא הראי' דמייתי התו' משם, ומה ענין זה לזה, אמנם לפירוש הנ"ל דמשום חומר הדיבור לגבוה כתבו התו' דלא מצי למיהדר בו' תוכ"ד שפיר מייתי התו' דהכי אמרינן נמי בנדרים דמגדף ועכו"ם וכו' לא מצו למיהדר בהו תוכ"ד, והיינו משום חומר הדיבור, וכנ"ל בשם הר"ן, וה"נ במקדיש לא מצי למיהדר תוכ"ד משום חומר הדיבור, וכנ"ל:

ובושב הכהן שם הרגיש בהקישוי שיש בדברי התו' לפי פירושו בהראי' דמייתו מנדרים, ולזה כתב דהתו' הי' להם הגירסא בנדרים שם חוץ ממגדף וכו' ומקדיש ומימר, עיי"ש בסי' י"ח בד"ה ונלפענ"ד בהמוסגר, וזה ודאי אינו כמבואר למעיין בתו' שם, אמנם אפילו לפי הפירוש שלו יותר טוב הי' לדחוק קצת בראיית התו' מלחדש גירסא חדשה בש"ס, כי י"ל דאין כוונת התו' להביא ראי' לזה מנדרים דבהקדש א"י לחזור בו תוכ"ד, אלא דהתו' ס"ל כן מסברא דבהקדש א"י לחזור בו תוכ"ד הואיל דהוא כמסירה, אלא דלא תקשי ע"ז הא כלל הוא בכל התורה דתוכ"ד כדבור דמי, ואיך נוכל להוציא הקדש מכלל הזה מכח סברא בעלמא, ע"ז כתבו דהכי אמרינן נמי בנדרים חוץ ממגדף ועכו"ם וכו', הרי דלאו כלל מוחלט הוא, וישנם דברים יוצאים מן הכלל הזה, ואף אנו נוציא מזה

הקדש מכח הסברא שלנו, כן י"ל לפי פירוש הפשוט הנ"ל, אבל לפי פירוש שלנו הנ"ל א"ש ביותר הראי' מנדרים, וכנ"ל:

ובזה א"ש גם דברי הרמב"ם שהוכיח שם הושב הכהן מדבריו דדוקא גמר בלבו והוציא בשפתיו בהקדש א"י לחזור בו תוכ"ד הא גמר בלבו בלבד יכול לחזור בו תוכ"ד, אף דנתחייב בהקדש במחשבה לחוד, ומזה הוכיח שם דע"כ לא משום חומרא דהקדש לא מהני חזרה דתוכ"ד, דא"כ גם בלב שייך חומרא דהקדש, אלא משום דאמירה לגבוה כמסירה להדיוט, וגמר בלבו אינו כמסירה להדיוט. ומינה דבמסירה להדיוט לא מהני חזרה דתוכ"ד, עכת"ד שם בסי' י"ח וי"ט, עיי"ש, ולפי מ"ש לעיל גם הרמב"ם ס"ל כפסק הש"ע, דגם במסירה להדיוט מהני חזרה דתוכ"ד, ובאמירה לגבוה דאינו יכול לחזור בו תוכ"ד, הוא משום חומר הדיבור של הקדש דחזינן דהוא כמסירה, וכנ"ל, ולזה במחשבה דהקדש דאין בה חומר כ"כ כמו דיבור דהא אינה כמסירה להדיוט שפיר מהני בה חזרה דתוכ"ד, והגם דגם מחשבה דהקדש יש בה חומר, דהא בכל הדברים דברים שבלב אינם דברים כלל, ובהקדש נדיב לב עולות כתיב, דגם בלב מהני, מ"מ מאחר דאין במחשבה של הקדש חומר כ"כ כמו בדיבור של הקדש, ולא מצינו בהקדש דלא מהני בי' חזרה דתוכ"ד אלא בדיבור בתמורה כ"ה ע"ב, ולזה אמרינן הבו דלא לוסיף עלה, ולא מדמינן מחשבה לזה:

ומ"ש שם לפי דרכו ליישב הא דלא אמרינן בנדרים שם נמי חוץ ממקדיש ומימר, משום דלא חשיב התם אלא מה דלא מהני בהו חזרה דתוכ"ד משום חומר הדבר משא"כ מקדיש ומימר דאינו משום חומר הדבר אלא משום דהוא כמסירה להדיוט, עיי"ש, עדיין אינו מיושב כלל, דהיא גופא תקשי, מ"ט לא אשמעינן באמת גם חידוש זה דגם במסירה להדיוט אף דאין בה חומר מ"מ לא מהני בה חזרה דתוכ"ד, וכי זה הוא פשוט כ"כ עד שלא הוצרך להשמיענו כזאת, הלא אדרבא קיי"ל בש"ע דאין חילוק בין הקנינים, ובכולן מהני חזרה דתוכ"ד:

ולזה נראה יותר כמו שכתבתי, דבמסירה להדיוט ס"ל גם להרמב"ם דמהני חזרה דתוכ"ד, והיינו דלא מחלק הגמ' בכך, והא דבמקדיש ומימר דלא מהני בהו חזרה דתוכ"ד, הוא משום חומר הדיבור של הקדש, דהוא כמסירה, והא דלא חשיב להו הגמ' שם, י"ל או דשמעינן זה ממקדש, דקאסר לה אכ"ע כהקדש, ולא מהני בי' חזרה דתוכ"ד, ומכש"כ בהקדש גופי', או משום דס"ל לגמ' דמקדיש ומימר לא איצטריך לי' לאשמעינן, דזה היא משנה מפורשת בתמורה כ"ה, א"ר יוסי וכו' הר"ז שלמים נמלך וכו' ולדה

שלמים, ובגמ' שם נמלך פשיטא וכו' אר"פ וכו' שאמר בתוכ"ד, עיי"ש, וכן במשנה שם לענין תמורה, עיי"ש:

הנה נמשך לנו אריכות בענף הזה שלא מענינינו למען העמיד האמת על מכונו ולחזק פסק הש"ע:

ענף ט

ועתה נשוב לענינינו, דלפי מ"ש לעיל בדעת הראב"ד והרמב"ן ז"ל דאין מחלקין בעצם בין דיבור למעשה, רק בין שהתנאי בא לבטל בצד הב' דבר נגמר, דאז בעינן לזה משפטי התנאים, ובין שאין התנאי בא לבטל דבר נגמר, אלא למנוע בצד הב' שלא יהי' ולא יגמר הדבר, דאז לא בעינן משפטי התנאים, ולזה בדבר נגמר אפילו ע"י דיבור לבד, כמו קריאת שמע וברהמ"ז וכדומה, בעינן משפטי תנאים בתנאי שלהם, וכנ"ל, א"כ ממילא בדבר שלא נגמר אפילו שהוא מעשה לא בעינן בי' משפטי תנאים, ובזה ממילא מובן החילוק שחלקתי בריש ענף ז', דהא דאין תנאי בחליצה הוא דוקא במכוון בסתם לשם חליצת מצוה לעקור הזיקה ואינו מתנה על הכוונה כלל, רק שמתנה שהחליצה לא תהי' כשרה ולא יועיל לה אלא אם תתן לו מאתיים זוז, אבל אם לא תתן לו לא תהי' החליצה כשרה, ולא תועיל לה כלל החליצה עם הכוונה שלה, דבזה בא לעקור ולבטל בצד הב' מעשה נגמרת, חליצה עם כוונה, בעינן בזה משפטי תנאים, מה שאין בחליצה, דא"א לקיימו ע"י שליח, אבל אם מתנה על הכוונה, שאומר אם תתן לי מאתיים זוז הנני מכוון לשם חליצת מצוה, לעקור הזיקה, ואם לא תתן לי איני מכוון כן, רק לחליצת נעל בעלמא, דבזה אינו בא בצד הב' לבטל מעשה נגמרת, אלא למנוע שלא תגמר המעשה בצד הב', דהא מעשה נגמרת של חליצה היא חליצת נעל עם כוונה, וחליצה בלא כוונה אינה כלום, וא"כ כשאומר אם לא תתן לי איני מכוון לחליצת מצוה אינו בא בזה לבטל מעשה נגמרת, דהא כל זמן שאינו מכוון אין בהמעשה כלום, רק שבא בזה למנוע שלא תהי' ולא תגמר המעשה בצד הב' כשלא תתן, בכזה אין צריך למשפטי תנאים, וכנ"ל, ומהני אף בחליצה:

והגם דאכתי לא דמי לגמרי נ"ד להא שכתב הראב"ד בהא דהבו לי' ר' מאה זוזי אם ינסוב ברתי, דהתם עדיין אין כאן מעשה בשום צד, דגם בהצד דאם ינסוב, עדיין אינו נותן לו בפועל, רק מצוה ליתן לו, ולזה בצד הב' דאם לא ינסוב לא יתנו לו אינו בא לבטל מזה מעשה נגמרת בשום אופן, משא"כ נ"ד יש עכ"פ מעשה נגמרת בהצד דאם תתן לו מאתיים זוז, דהא אז מכוון לחליצת מצוה לעקור הזיקה, וא"כ הרי כאן מעשה נגמרת בצד הזה, חליצת נעל עם כוונה, והוא בא בתנאו לבטל זה בצד הב' דאם לא תתן, וא"כ

לכאורה הרי בא בזה לבטל מעשה נגמרת, אמנם באמת כד דייקינן בזה היטב חזינן דזה אינו, דמאחר דעיקר הביטול של התנאי הוא בצד הב' באם לא תתן, אין לנו להשגיח בזה אלא לפי מה שהוא בצד הב', ומאחר דבצד הב' אינו מכוון לחליצת מצוה, וא"כ אין כאן מעשה נגמרת לפי צד זה, ממילא אינו בא בצד זה לבטל מעשה נגמרת, אלא למנוע שלא תהי' המעשה ולא תגמר בצד זה, וזה יכול למנוע אף בלא משפטי התנאים, וכנ"ל, והגע עצמך דאיך תאמר דבצד הב' בא לבטל מעשה נגמרת של צד הא', דהא כשיש צד הב', שלא תתן, אז אין כאן צד הא', וממילא אין כאן אז מעשה נגמרת, ומה בכך שבצד הא' יש מעשה נגמרת הרי אין התנאי בא לבטל בצד זה כלום, רק עיקר התנאי בא להקליש המעשה בצד הב', ומאחר דבצד הב' אינו בא לבטל מעשה נגמרת רק למנוע שלא תגמר ולא תהי' אז המעשה, ממילא אין צריך לזה משפטי תנאים, וכנ"ל:

וכדי להבין דבר זה ביתר ביאור, אמרתי להוסיף טעם לשבח בדברי הראב"ד והרמב"ן ז"ל, במה שחילקו בין שהתנאי בא לבטל מעשה נגמרת ובין שאינו בא אלא נגד דבר שלא נגמר בו מעשה, דהא כבר כתבו התו' בכתובות דף נ"ו ע"א בד"ה הרי בשם הר"י, דאי לאו דילפינן מתנאי בני גד ובני ראובן הו"א דשום תנאי אינו מבטל את המעשה, ואפילו לא יתקיים בסוף המעשה קיים, והשתא דילפינן מהתם דמהני תנאי לבטל המעשה אמרינן דדוקא וכו' דומיא דבני גד וב"ר, עכ"ל:

וצריכין אנחנו להבין זה, איך הוי אמרינן מסברא דתנאי לא יועיל במעשה שאדם עושה, וכי אין אדם יכול לעשות בשלו כרצונו, ואם הי' רוצה לא הי' עושה המעשה הזאת כל עיקר, ועכשיו שהוא עושה אותה למה לא יהא בכחו לומר שדוקא באופן זה רוצה לעשות אותה ולא באופן האחר, ומה לי שאינו עושה המעשה כלל ומה לי שאינו עושה אותה באופן זה, הלא הכל תלוי ברצונו, ואם אין רצונו לעשות המעשה באופן זה ממילא אין כאן מעשה כל עיקר באופן זה, כי מעשה בלא רצון אינו כלום, וכי אין אדם יכול למשול ולהתנות על כחו ורצונו כרצונו גם מדרך הסברא, בלא הלימוד מב"ג וב"ר, ואיזה ביטול מעשה כלל יש כאן, הלא אין התחלה למעשה כלל באופן זה, וכנ"ל:

אמנם באמת זה אינו, דכשאדם מתנה על מעשה נגמרת אי אפשר לו להתנות ולומר אם יהי' כך הנני עושה מעשה זו ואם לא יהי' כך איני עושה מעשה זו, דהא המעשה עשוי' ועומדת ונגמרת היא בכל אופן, בין יהי' כך או כך, אלא שהוא מתנה שאם יהי' כך תועיל המעשה ותביא את התכלית המבוקש ממנה, ואם לא יהי' כך לא תועיל המעשה כלל, אף שהיא עשוי' ועומדת ונגמרת בכל פרטיה ודקדוקיה, מ"מ לא תועיל ולא תביא את התכלית המבוקש ממנה, הדמיון בזה מי שמקדש אשה על תנאי, נותן לה כסף קידושין

ואומר לה הרי את מקודשת לי על מנת כך וכך, אין רצונו לומר אם יהי' כך אני מקדש אותך בזה ואם לא יהי' כך איני מקדש אותך, דהא מעשה הקידושין עשוי' ועומדת בין כך ובין כך, דהא נתן לה כסף הקידושין לשם קידושין, ולומר דאם לא יהי' כך אינו נותן לה הכסף עכשיו לשם קידושין רק לשם פקדון בעלמא, זה אינו אומר כלל, ועיקר חסר מדבריו, וגם אינו עולה בדעתו כלל, דהרי סתם הוא נותן לה הכסף לשם קידושין, אלא שמתנה שאם יהי' כך תועיל מעשה הקידושין ותביא התכלית המבוקש, שתהי' מקודשת לו ע"י מעשה זו, ואם לא יהי' כך לא תועיל המעשה ולא תהי' מקודשת לו, אף שהמעשה עשוי' ועומדת ונגמרת גם באופן זה, וכנ"ל, מ"מ הוא מתנה שבאופן זה לא יועיל, וכן במגרש אשתו על תנאי, נותן לה הגט ואומר לה הרי את מגורשת ממני ע"מ כך וכך, אין רצונו לומר שאם יהי' כך הריני מגרש אותך ואם לא יהי' כך איני מגרש אותך, דהא מעשה הגירושין דהיינו נתינת הגט לידה לשם גירושין עשוי' ועומדת בסתם בין כך ובין כך, שהרי לא התנה ולא עלה על דעתו כלל לומר שאם לא יהי' כך אינו נותן לה הגט עכשיו לשם גירושין אלא לשם פקדון בעלמא, וכנ"ל, אלא שמתנה שאם יהי' כך תועיל מעשה הגירושין ותהי' מגורשת ממנו, ואם לא יהי' כך לא תועיל מעשה הגירושין עם כל הגמר שלה, ולא תהי' מגורשת ממנו, אף שהמעשה עשוי' ועומדת ונגמרת בכל אופן, מ"מ באופן זה לא יועיל כל זה, והנה תנאי כזה באמת בא לבטל ולעקור מעשה עשוי' ונגמרת, ר"ל לא שבאופן זה אינו עושה המעשה הזאת, אלא עושה אותה בכל אופן. רק שמתנה שלא יועיל המעשה הזאת באופן זה, ויהי' אז כאלו לא נעשתה כלל, דבר זה באמת לא הוי ידעינן מסברא, דנהי דזה שפיר ביד האדם לעשות המעשה באופן זה ושלא לעשותה, וכנ"ל, אבל לעשות המעשה בכל אופן ולהתנות ולומר שבאופן זה לא יועיל המעשה, מי שמהו פקיד ומושל ומצוה על זה, רחמנא אמר שהמעשה זאת מועיל, והוא אומר שלא יועיל, מאין לו הכת על זה, ואם כי המעשה הזאת הוא עשה, מ"מ מאחר שעושה אותה, איך יש לו כח לומר שבאופן זה יהי' עשייתו לריק ולא יועיל, אין זה מן הסברא כלל, אלא שאנו למדין דבר זה מתנאי ב"ג וב"ר, דגם שם כן הוא, שמרע"ה נתן להם הארץ מיד, והחזיקו בו, ובתורת נחלה נחיתו לה, כמבואר בכתוב, ועיי"ש באוה"ח פסוק כ"ט ול"א, ולא התנה עמהם שבאם יעברו יהי' כל מעשיהם לשם קנין, ואם לא יעברו לא יהי' מעשיהם עכשיו לשם קנין, רק עשיה בעלמא, זאת לא עלה על הדעת, כמבואר ומובן, אבל כל מעשיהם הם לשם קנין ונחלה בהחלט, רק שהתנה עמהם שאם יעברו יועיל להם הקנין וההנחלה והיתה להם הארץ לאחוזה, ואם לא יעברו לא יועיל להם הקנין וההנחלה כלום, וכאלו לא נעשו כלל, הרי חזינן דיש כח בתנאי

לבטל ולעקור מעשה שלו העשוי' ונגמרת שלא יועיל כלום, וכאלו לא נעשית כלל, ומזה נלמוד לכל התנאים שיש בכחם לבטל מעשה, אבל עכ"פ כיון דמסברא לא ידעינן זאת, רק נלמד מתנאי ב"ג וב"ר, צריך להיות התנאי כמו שם, עפ"י משפטי התנאים הנלמדים משם, ואין לך בו אלא חידושו, כן נראה בכוונת דברי התו' דכתובות הנ"ל:

ומעתה מובנים דברי הראב"ד והרמב"ן הנ"ל, דדוקא כשהתנאי בא נגד דבר הנגמר במעשה ובפועל, דאז המעשה עשוי' ועומדת ונגמרת בכל האופנים, אלא שבא לבטל כח המעשה ולעקור אותה שלא יועיל באופן זה, שמסברא לא הוי ידעינן זה אלא שמתנאי ב"ג וב"ר ילפינן ליה, ולכך בעינן בזה שהתנאי יהי' עפ"י משפטי התנאים של ב"ג וב"ר, וכנ"ל, אבל כשהתנאי אינו בא אלא נגד דבר שלא נגמר בו מעשה, רק דיבר וצוה לעשות מעשה, כמו בשכ"מ שאמר הבו לי' ד' מאות זוזי לפלוני אם ינסוב ברתי, הגם דדיבור הזה הוא כמעשה, דדברי שכ"מ ככתובין וכמסורין דמו, מ"מ מאחר שאין כאן מעשה בפועל, אלא דיבור שהוא כמעשה, והדיבור הזה לא נדבר אלא באופן אחד, אם ינסוב ברתי', אבל באופן הב' אם לא ינסוב אינו מדבר כלל הדיבור הזה, שהרי כך אמר הבו לי' אם ינסוב, הא אם לא ינסוב אינו אומר הבו לי', וא"כ אינו בא בצד השלילה של התנאי לבטל כח איזה מעשה או כח איזה דיבור שלא יועיל באופן זה, אלא שאינו מדבר כל עיקר את הדיבור הזה באופן הזה, וזה גם מצד הסברא ידעינן שאדם יכול לדבר ולצוות לעשות בשלו איזה דבר כשיהי' באופן זה, אבל כשיהי' באופן אחר אינו מדבר ואינו מצווה ע"ז כלל, שהרי הדיבור והמעשה שלו ברשותו, ובידו שלא לעשות ולא לדבר כלל, וממילא ג"כ בידו שלא לדבר ולצוות אלא באופן זה, ולא באופן זה, וכיון דזה מסברא ידעינן, ולא צריכינן למילף זה מב"ג וב"ר, ממילא א"צ להיות בזה משפטי התנאים של ב"ג וב"ר, וזה אינו נכנס בגדר תנאי כלל, כי גדר התנאי הוא שבא לבטל כח איזה דבר בצד השלילה, אבל כשאינו מבטל שום דבר בצד השלילה, אלא שאז אינו עושה ואינו מדבר שום דבר כל עיקר, מי יוכל להוסיף על דבריו ולעשות מה שלא צוה כלל, גם בלא משפטי תנאים, ודוק היטב בזה כי ברור הוא:

וממילא מובן בזה מה שכתבתי לעיל בענף ז' דבדבר שהדיבור בעצמו הוא הגמר שלו כמו ק"ש וברה"מ וכדומה אם בא להתנות עליהם צריך התנאי להיות עפ"י משפטי התנאים, דמאחר דהדיבור הזה הוא דבר נגמר בפני עצמו, א"כ לא שייך בזה לומר דכשיהי' כך הוא מדבר דיבור הזה וכשלא יהי' כך אינו מדבר דיבור הזה, דזה שייך לומר בדיבור שאינו דבר נגמר בפני עצמו אלא תלוי בדבר אחר, כגון שמצוה לעשות איזה דבר או שלא לעשות, או שמדבר שיעשה איזה דבר או שלא יעשה, בדיבור כזה

שייך לומר שאינו מדבר אותו לעשות או שלא לעשות רק אם יהי' כך, אבל אם לא יהי' כך אינו מדבר הדיבור הזה לעשות או שלא לעשות, אבל בדיבור שהוא דבר נגמר בפני עצמו, כמו הדיבור של ק"ש ושל ברה"מ וכדומה, לא שייך לומר שאם יהי' כך הוא מדבר דיבור הזה ואם לא יהי' כך אינו מדבר דיבור הזה, שהרי דיבור הזה מדובר ועומד הוא ונגמר בכל אופן בין יהי' כך או כך, ואלא מה הוא התנאי שעל דיבור כזה, ע"כ הוא שמתנה ואומר שאם יהי' כך יועיל לו הדיבור הזה ויצא בו ידי חובת המצוה, ואם לא יהי' כך לא יועיל לו הדיבור הזה עם כל כוונתו בו לשם מצוה, ולא יצא בו ידי חובת המצוה, וא"כ התנאי הזה אף שהוא רק לנגד דיבור, מ"מ בא לבטל ולעקור דבר נגמר בפני עצמו בכל האופנים, ולומר שבאופן הזה לא יועיל לו הדבר הנגמר הזה, ולא יצא בו י"ח המצוה, מה דרחמנא אמר שבדיבור נגמר זה יוצא בו י"ח, והוא בא לעקור ולבטל כח הדיבור הזה, זה לא הוי ידעינן מסברא שלנו, שיהי' ביד האדם לבטל כח זה שלא יועיל לו באופן זה, וכנ"ל, ורק מתנאי ב"ג וב"ר שמעינן כזאת, וכנ"ל, ולזאת צריך שיהי' התנאי בזה עפ"י משפטי התנאים של ב"ג וב"ר, אם לא שמתנה על הכוונה, שאומר אם יהי' כך אני מכוון בק"ש זו או בברה"מ זה לשם מצוה ואם לא יהי' כך איני מכוון בזה לשם מצוה, שבזה אפילו במעשה גמורה כשמתנה על הכוונה א"צ להיות התנאי עפ"י משפטי התנאים, ומטעם הנ"ל, דכשמתנה על הכוונה אינו מבטל בצד השלילה של התנאי שום דבר נגמר, אלא שאינו מכוון לשם מצוה אלא כשיהי' כך, אבל אם לא יהי' כך אינו מכוון לשם מצוה, וזה יכול להתנות גם מצד הסברא, כי המחשבה והכוונה היא בידו, וכמו שבידו שלא לכוון כלל לשם מצוה כמו כן יש בידו שלא לכוון לשם מצוה כשיהי' באופן הב', וא"צ בזה למשפטי תנאים, וכמו שיתבאר זה עוד לפנינו בס"ד:

ענף י

ומעתה מובן היטב מה שכתבתי לעיל בריש ענף ז' לחלק בהא דאין תנאי בחליצה, דזה הוא דוקא כשאינו מתנה על הכוונה, אלא חולץ בסתם לשם חליצת מצוה לעקור הזיקה, ומתנה ע"מ שתתן לו מאתיים זוז. אז תועיל לה החליצה שתהא מותרת לעלמא, ואם לא תתן לו לא תהא החליצה חליצה, ולא תועיל לה להתירה לעלמא, דבזה הוא מתנה לעקור ולבטל מעשה החליצה שלא תועיל באופן הב' באם לא תתן לו, אף דמעשה החליצה היא עשוי' ועומדת בכל תוקפה עם הכוונה שלה בכל האופנים, אעפ"כ הוא מתנה שבאופן זה כשלא תתן לא תהא החליצה הזאת כשרה ולא תועיל לה כלום, דבר כזה לא ידעינן מסברא שיהי' בכחו למשול ולצוות על ההכשר ועל הפסול של מעשה נגמרת בצד זולת צד, אלא דילפינן זה מתנאי ב"ג וב"ר, וכנ"ל, ולכך בעינן בתנאי כזה

שיהי' עפ"י משפטי תנאים של ב"ג וב"ר, ולהיות כי חליצה אי אפשר לעשותה ע"י שליח ולא דמי לב"ג וב"ר, לזאת אי אפשר להתנות תנאי כזה בחליצה לעקור ולבטל מעשה נגמרת של החליצה בצד השלילה של התנאי, אלא החליצה כשרה ומועלת בכל אופן:

אבל כשמתנה על כוונת החליצה, שאומר אם תתן לי מאתיים זוז הנני מכוון בחליצה זו לשם חליצת מצוה לעקור הזיקה, ואם לא תתן לי איני מכוון כן, אלא לחליצת נעל בעלמא, א"כ אינו בא בזה לעקור ולבטל שום דבר ושום מעשה נגמרת בצד השלילה של התנאי אם לא תתן, שהרי מעשה נגמרת של חליצה היא חליצת נעל עם כוונה, ובלא כוונה אין המעשה כלום, וא"כ כשאינו מכוון אם לא תתן, אין כאן מעשה נגמרת של חליצה לפי האמת לפי צד הזה, אלא שהוא מתנה על זה גופא, שאם תתן הוא מכוון וממילא יש כאן מעשה חליצה, ואם לא תתן אינו מכוון וממילא אין כאן מעשה חליצה לפי האמת, תנאי כזה גם מסברא ידעינן, שיכול להתנות על מחשבתו ועל כוונתו ועל מעשה שלו שרק על אופן הזה הוא מכוון ועושה כן, וכשיהי' באופן אחר אינו מכוון ועושה כן, שהרי כל זה בידו הוא, וכמו שיש בידו שלא לכוון ולא לעשות כלל, כמו כן יש בידו שלא לכוון ולא לעשות באופן הב' אם לא תתן, ועכ"פ אינו בא בזה לבטל מעשה בצד הב', אלא שלא לגמור המעשה בצד הב', וזה גם מסברא ידעינן דביד האדם לכוון כן ולכוון כן, לגמור מעשהו ושלא לגמור, ואם הוא רוצה באופן הב' לכוון אחרת ושלא לגמור מעשהו מי ימחה בידו, וא"צ ללמוד זה מב"ג וב"ר, ולזאת גם בחליצה יכול להתנות כן, ומהני תנאו, אף שחליצה א"א ע"י שליח, ואינו דומה לב"ג וב"ר, ועוד דזיל בחר טעמא, דטעמא מאי א"א להטיל תנאי בדבר דא"א לקיימו ע"י שליח, משום דמעשה רבה כזאת שמוכרח דוקא לעשותה בעצמו א"א לבטלה ע"י תנאי, וכנ"ל בענף ב' בשם הפ"י והראשונים ז"ל, וזה ניחא שפיר כשבא בתנאי שלו לבטל המעשה, אבל כשמתנה על הכוונה, דאינו בא בתנאו לבטל מעשה בצד הב', אלא שלא לכוון וממילא שלא לגמור ולעשות המעשה בצד הב' כשלא תתן, וכנ"ל, א"כ אינו מבטל בתנאו מעשה רבה, אלא שאינו עושה אותה כל עיקר בצד הב', וא"כ איך נוכל להוסיף על מעשהו, ולומר דהגם דאינו מכוון, וממילא אינו עושה המעשה בצד הב', אעפ"כ תנאו בטל בזה, ולא משגחינן עליו, והוי כאלו כוון ועשה גם בצד הב', איך נוכל לומר כזאת, ואדרבא כל מה שהמעשה יותר גדולה עד שאינו יכול לעשותה ע"י שליח ביותר אין לנו כח להוסיף על המעשה שלו מעצמינו נגד רצונו, וז"ב:

ותדע לך שכן הוא, דהרי חזינן דתנאי נגד דיבור, אף שאינו עפ"י משפטי תנאים, עדיף מחזרה דתוכ"ד, דהא בהקדש לא מהני חזרה דתוכ"ד להרמב"ם ותו', ותנאי מהני

כשאומר הרי עלי קרבן על תנאי כך וכך, וא"כ למה במעשה חזרה דתוכ"ד עדיף מתנאי שאינו עפ"י משפטי תנאים, דחזרה דתוכ"ד מהני גם במעשה, וכנ"ל בענף ח', ותנאי שאינו עפ"י משפטי תנאים לא מהני במעשה, וע"כ צ"ל בזה דהיינו טעמא, משום דגדר חזרה דתוכ"ד הוא שלילת הדיבור או המעשה, דכשחוזר בו תוכ"ד מהדיבור או מהמעשה אין כאן דיבור או מעשה כל עיקר, דתוכ"ד כדיבור דמי, והוי כאלו לא נדבר ולא נעשה כלל, ולזה כשהתנאי הוא נגד דיבור, דג"כ גדר התנאי שבזה הוא לעשות שלילת הדיבור בצד הב', שרק כשיהי' באופן זה הוא מדבר דיבור הזה, ולא כשיהי' באופן אחר, וכנ"ל, בזה התנאי אף שאינו עפ"י משפטי התנאים, כמו בהרי עלי קרבן על תנאי כך וכך, שא"א לנדור קרבן ע"י שליח, מ"מ הוא עדיף מחזרה דתוכ"ד, דחזרה תוכ"ד עושה שלילת הדיבור ע"י חזרה, מה דלא מהני בהקדש, והתנאי הזה עושה שלילת הדיבור בצד הב' שלא ע"י חזרה, רק נתכוון מתחלה לכך, אבל בתנאי נגד מעשה, שאינו עושה שלילת המעשה בצד הב', שהרי המעשה עשוי' ועומדת היא בכל הצדדים, רק שהתנאי בא לבטל ולעקור כח המעשה בצד הב' שלא יועיל המעשה כלל עם כל תוקפה, זה ענין יותר גדול ויותר קשה משלילת המעשה ע"י חזרה דתוכ"ד, וכנ"ל, וצריך בזה למשפטי תנאים, וא"כ ממילא כשהוא באופן שהתנאי שכנגד המעשה אינו בא לבטל ולעקור המעשה בצד הב', רק לעשות שלילת המעשה בצד הב', דהיינו כשמתנה על כוונת המעשה, שהוא רק מכוון בצד הא', ולא בצד הב', וממילא אין כאן מעשה כל עיקר בצד הב', דהמעשה בלא כוונה אינה כלום, וכנ"ל, לא גרע זה מחזרה דתוכ"ד דמהני גם במעשה לשלול המעשה מעיקרה, ומכש"כ תנאי זה דאין כאן חזרה, רק מכוון מתחלה לכך, דמהני לשלול המעשה מעיקרה בצד הב' אף דאינו עפ"י משפטי התנאים, ודוק והבן זה כי ברור הוא:

ענף י"א

הנה הארכתי עד כה למען הבין ולהסביר אמיתת דבר זה, אמנם עיקר הדבר דגם תנאי במעשה אם אינו בא לבטל ולעקור המעשה רק לשלילת המעשה בצד הב' אינו צריך למשפטי תנאים, נראה לפענ"ד מבואר בדברי הראב"ד פ"ב דביצה הנ"ל, דז"ל הראב"ד שם, מעתה כל התנאים שבעולם שבאים לעקור המעשה, כגון נתינת הגט לידה, או קידושין, וחליצת היבם, שנעשו מיד, וכן בנתינת ממון שהוא נתן מיד, אם אמר אדם לחבירו הילך מנה זה ויהי' שלך אם לא באתי מכאן ועד יום פלוני, אם לא כפל תנאו או לא דקדק בעניני התנאים אינו תנאי, וגם יש לומר עוד על מתנה זו שאינה כחליצה ולא כנתינת הגט וכקדושין, לפי שאלו נתינתן היא עשייתן, אבל מסירת המנה לידו של זה,

כיון שעל תנאי מסר אינו אלא פקדון בעלמא, וכל היכא דאיתא ברשותא דמרי איתא, וא"ת תנאי דב"ג וב"ר נמי הכי הוא, הא לא דמי, דאינהו זכייה הוו להו בגווי', ובתורת נחלה נחיתו לה, ובחליפין היתה, ובירידתן לנחלה נגמרה עשייתן, עכ"ל הראב"ד שם, ועיי"ש:

והנה מתנה זו אף אם נימא דלעת עתה לא מסרה לידו אלא לפקדון בעלמא כמ"ש הראב"ד, מ"מ מאחר שאמר לו ויהי' שלך אם לא באתי ליום פלוני, הרי כאן מתנה גמורה ומעשה עשוי' אח"כ לפי צד אחד הזה דאם לא באתי, ואעפ"כ מאחר דלפי צד הב' דאם באתי אין כאן מתנה כל עיקר, רק פקדון בעלמא, ואינו בא בצד הב' לעקור ולבטל מעשה, אלא לשלילת מעשה מעיקרה, כתב הראב"ד דאין צריך בזה משפטי תנאים, ואינה כחליצה ולא כנתינת הגט וכקדושין, לפי שאלו נתינתן היא עשייתן, וא"כ הרי שלך לפניך, דגם תנאי במעשה, כשאינו בא לעקור ולבטל המעשה בצד הב', רק שלא תהי' המעשה מעיקרה כלל בצד הב', וזה הוא כשמתנה על כוונת המעשה, שאם כך, הוא מכוון כפי הצורך לשכלול המעשה הזאת, ואם כך, הוא מכוון אחרת, בזה אין צריך למשפטי תנאים, וכנ"ל:

והגם דהמעיין בדברי הראב"ד שם יראה דזה שחידש דבמתנה הגם שנתן מיד לא בעינן משפטי תנאים וכנ"ל לא ברירא לי' כ"כ בהחלט, עיי"ש, והרמב"ן במלחמות שם והרשב"א בחידושיו שם בהביאם דברי הראב"ד הללו בלשונו ממש השמיטו מדבריו לגמרי הא דמתנה הנ"ל, מכלל דזה לא סבירא להו כלל, עיי"ש:

מ"מ נראה פשוט דלא משום דלא ברירא להו הא שכתבתי דתנאי שאינו בא אלא לשלילת המעשה בצד הב' א"צ למשפטי תנאים, אלא דזה גופא לומר בהילך מנה זה ויהי' שלך אם לא באתי וכו' דכיון שעל תנאי מסר אינו אלא לפקדון בעלמא לא ברירא לי' כ"כ להראב"ד, והרמב"ן והרשב"א כפי הנראה לא ס"ל כן כלל, דמאחר דלא הזכיר בדבריו פקדון כלל, רק אמר סתם הילך מנה זה, אין לנו לומר שלפקדון מסר לו, דהילך מנה זה ודאי לשון מתנה הוא [ועיין בתשובת רעק"א מה"ת סי' מ"ה בד"ה ובנ"ד ובד"ה השבתי דגם בנותן סתם עפ"י בקשת המקבל תן לי סתם הוי מתנה, ומכש"כ באמר הנותן הילך סתם דהוי מתנה, עיי"ש], ומה שאמר ויהי' שלך אם לא באתי, הוא תנאי שלא תועיל זאת המתנה שיהי' שלו רק אם לא יבא, הא אם יבא לא תועיל לו המתנה הזאת ולא יהי' שלו, וא"כ בא בזה לבטל ולעקור מעשה המתנה בצד הב', וצריך בזה משפטי תנאים, והוא ממש כמו הרי זה גיטיך אם לא באתי, שכתב הרמב"ם פ"ט מה' גירושין ה"ה שהמגרש על תנאי יש שם גירושין ואינן גומרין עד שיתקיים התנאי, עיי"ש ובאב"ע סי' קמ"ו ס"ב,

[ורק בתולה הגירושין בזמן אמרינן דלא הגיע לידה בתורת גירושין אלא בתורת פקדון עד הזמן שקבע, וזה הוא החילוק שבין גירושין לזמן ובין מגרש על תנאי, דבתנאי יש שם גירושין מיד, עיש"ה], ולכך בעינן בי' משפטי התנאים, דהתנאי בא לבטל ולעקור מעשה גירושין בצד הב', וגם בנותן מתנה על תנאי, הילך מנה ויהי' שלך אם לא אבוא, יש שם מתנה ואינה גומרת עד שיתקיים התנאי, וצריך ג"כ משפטי תנאים, ולא נופל זה כלל מתנאי דגירושין הנ"ל, וכאשר באמת צריך ביאור רחב מה שנוטה דעת הראב"ד לחלק בזה בין תנאי דמתנה לתנאי דנתינת גט וקידושין, דבמה נשתנו אלו מאלו, ויתבאר עוד לפנינו בעזה"י במילואים שבסוף סי' זה, ולכך הרמב"ן והרשב"א השמיטו לגמרי הא דמתנה הנ"ל מדברי הראב"ד, והראב"ד עצמו לא ברירא לי' כולי האי, אבל אם הי' באמת מתנה כן בפירוש, הילך מנה זה, אם אבוא לזמן פלוני יהי' בידך לפקדון, ואם לא אבוא יהי' אתנה, פשיטא דלא צריך בזה משפטי תנאים, דהרי אינו בא בזה לעקור ולבטל מעשה מתנה, אלא לשלילת מעשה מתנה מעיקרה בצד אחד, וכנ"ל, וכן בנתינת גט כן הוא, אם אומר לה בפירוש אם לא תתן לי מאתיים זוז הרי הגט בידך לפקדון, ואם תתן לי יהי' לגירושין, ג"כ אין צריך בזה למשפטי תנאים, ומטעם הנ"ל:

ותדע לך שכן הוא, שהרי הרמב"ם שם בפ"ט מה' גירושין ה"ד וה' כתב, שגם אם תלה הגירושין במעשה, שאמר הר"ז גיטיך ולא תתגרשי בו עד שתתני לי מאתיים זוז הרי זו מתגרשת אחר שתתן, וא"צ למשפטי תנאים, ומה בין זה למגרש על תנאי, שמגרש על תנאי יש שם גירושין ואינן גומרין עד שיתקיים התנאי, אבל התולה גירושין בזמן או במעשה לא הגיע גט לידה בתורת גירושין אלא בתורת פקדון עד הזמן שקבע או עד שתעשה המעשה, עכ"ל הרמב"ם שם, הרי דעיקר החילוק שבין תולה הגירושין במעשה בדרך תנאי ובין תולה הגירושין במעשה שלא בדרך תנאי הוא, דבדרך תנאי יש שם גירושין ואינן גומרין עד שיתקיים התנאי, ושלא בדרך תנאי אין הגט בודה אלא בתורת פקדון עד שתעשה המעשה, והיינו דבדרך תנאי יש שם גירושין מיד בכל אופן, אלא שמתנה שלא יגמרו גירושין הללו ולא יועילו עד שיתקיים התנאי, ולכך הואיל דבא בתנאי הזה לבטל מעשה גירושין, שלא יועילו בלא קיום התנאי, צריך לזה משפטי תנאים, אבל תולה הגירושין במעשה שלא בדרך תנאי, הגם שהגט הגיע לידה לגירושין, מ"מ היינו כשתעשה המעשה, הא עד שתעשה לא הגיע הגט בידה אלא בתורת פקדון, ולא בתורת גירושין כלל, ואם כן אין זה בא לבטל שום מעשה גירושין, אלא לשלול מעשה גירושין מעיקרה עד שלא תעשה המעשה, אין צריך בזה למשפטי תנאים, והבן היטב:

וא"כ זה החילוק הוא דוקא כשמתנה בסתם, הר"ז גיטיך אם תתני לי ר' זוז, דבטבע לשון הזה מונח שנותן לה הגט עכשיו בתורת גירושין, אבל לא יועיל לה רק אם תתן לו ר' זוז, וכנ"ל, אבל אם מתנה בפירוש ואומר אם לא תתן לי ר' זוז הרי הגט בידך לפקדון, ואם תתן לי תתגרשי בו, הרי הוא אומר ומגלה דעתו בפירוש שטרם שתתן לא יהי' בידה לגירושין רק לפקדון, וא"כ היינו הך דתולה גירושין במעשה, דאין צריך למשפטי תנאים, ומטעם הנ"ל דכל שאינו בא לבטל מעשה אלא לשלול מעשה מעיקרה א"צ למשפטי תנאים:

ואפילו את"ל דאכתי לא דמי זה לגמרי לתולה גירושין במעשה, דשם כיון שאומר לא תתגרשי עד שתעשה המעשה, א"כ אפילו כשעושית המעשה אח"כ, מ"מ עד עשיית המעשה לא הי' בידה רק לפקדון, אבל בתנאי הנ"ל דאם לא תתן הוא לפקדון ואם תתן תתגרשי בו, יש לומר דנהי כשלא תתן לגמרי הוא רק לפקדון בידה, מ"מ אם תתן, הגם דאינה מתגרשת רק משעה שתתן, מ"מ בצד זה כשתתן דעתו שיהי' בידה לגירושין מיד משעת נתינת הגט. רק שלא יגמרו ולא יועילו הגירושין הללו רק משעת המעשה ואילך, שהרי בלשון תנאי אמר זה, וא"כ סוף סוף בא התנאי הזה לבטל מעשה בצד אחד, דהיינו בהצד דאם חתן, דהגם דבהצד הזה יש שם גירושין משעת נתינת הגט, מ"מ שלא יועילו הגירושין כל הזמן קודם שתתן, ושוב בעינן בזה משפטי תנאים, ודוק:

אמנם אפילו אם תאמר כן, מ"מ אם מתנה בפירוש בלשון הזה, אם לא תתן לי ר' זוז יהי' הגט בידך לפקדון, ואם תתן לי יהי' הגט לפקדון בידך עד שתתן, ומשעה שתתן יהי' לגירושין, זה בודאי שוה דומה בדומה ממש לתולה גירושין במעשה, דא"צ בו משפטי תנאים, דהרי בתנאי כזה אין בו שום צד ביטול מעשה, רק שלילת המעשה מעיקרה קודם שתתן:

וא"כ הראב"ד שס"ל דבמתנה כיון שעל תנאי מסר אינו אלא פקדון בעלמא, וכנ"ל, אף דהתנאי הי' בסתם, ולא הזכיר פקדון בדבריו, מ"מ אנן אמדינן דעתי' שלכך נתכוון שכל שלא יהי' מתנה יהי' בידו רק לפקדון בעלמא, וא"כ האומדן דעת הזה הוא ג"כ על הזמן של קודם שתתן, שאז לא יהי' עוד מתנה, רק משתתן, שהרי באם אמר, ולא בע"מ ובמעכשיו, וא"כ יהי' אז רק פקדון בעלמא, לפי מה דאמדינן דעתי' שכוונתו היא או מתנה או פקדון, והיינו שנותן רק לפקדון בעלמא עד שיתקיים התנאי, וזה הוא כמו תולה במעשה ממש, שעד שיעשה המעשה הוא רק פקדון, וא"צ בו למשפטי תנאים, ואיך יחלקו ע"ז הרמב"ן והרשב"א לומר דגם בכזה צריך למשפטי תנאים, ולמה השמיטו זה לגמרי מדברי הראב"ד, וגם הראב"ד עצמו למה כתב כמסופק, ולא החליט זה, הלא זה פשוט מאוד דתולה במעשה א"צ למשפטי תנאים, וכנ"ל, וע"כ צ"ל דהא גופי' לא הוי

ברירא לי' להראב"ד ולהרמב"ן והרשב"א לא הוי ס"ל כלל לומר במתנה כיון שעל תנאי מסר אינו אלא פקדון בעלמא, אלא כיון שאמר התנאי בסתם, ולא הזכיר כלל פקדון בדבריו, הרי הוא ככל תנאי דעלמא, דהכוונה שתהי' מתנה מיד, אבל לא יגמור ולא יועיל המתנה להיות שלו אלא אם יתקיים התנאי, ובזה צריך משפטי תנאים, מאחר שבא לבטל מעשה, וכנ"ל, אבל כשמתנה בפירוש, אם לא יתקיים התנאי יהי' פקדון, ואם יתקיים התנאי יהי' עד שעת קיום התנאי פקדון ומשעת קיום התנאי ואילך מתנה, בזה לכ"ע אין צריך למשפטי תנאים, מאחר דאין התנאי בא לבטל מעשה בשום צד, וגם בגיטין וקדושין כן הוא, דזה דומה ממש לתולה גירושין במעשה, וכנ"ל:

ענף י"ב

וממוצא הדברים הנ"ל נשמע, דבתנאי דמעכשיו או בעל מנת דכמעכשיו דמי, אם אמר אם לא תתן לי ר' זוז הרי הגט בידך לפקדון, ואם תתני לי הרי את מגורשת בו ממני מעכשיו, דנמצא שאין בתנאי זה ביטול מעשה בשום צד, דאם תתן הרי היא מגורשת בו מעכשיו, ואם לא תתן אין כאן גירושין כלל מעיקרו, רק פקדון בעלמא, כמו שהתנה ואמר בפירוש, בזה א"צ משפטי תנאים אליבא דכ"ע, אפילו להחולקים על הרי"ף והרמב"ם וס"ל דגם בתנאי דמעכשיו צריך למשפטי תנאים, כמבואר באב"ט סי' ל"ח ס"ג. מ"מ הני מילי בתנאי סתם, דמשמעותו הוא שבא לבטל מעשה גירושין וכדומה בצד השלילה של התנאי, אבל כשאומר בפירוש דבצד השלילה של התנאי אין כוונתו לגירושין כלל, רק לפקדון בעלמא, דנמצא דאין בא בתנאו הזה לבטל מעשה בשום צד, אלא לשלול המעשה מעיקרה בצד השלילה של התנאי, בזה א"צ למשפטי תנאים אליבא דכ"ע, וכנ"ל:

וממילא הדרינן לדידן, דבתנאי דחליצה, דע"כ דצריך להיות במעכשיו ובעל מנת, דחליצה אי אפשר שתחול ותגמור לאחר זמן, אלא מיד בשעת חליצתה, דלאח"כ אין כאן כלל על מה לחול הגמר שלה, דכבר כלתה חליצתה מכל וכל, וכמו במשוך פרה זו ולא תקנה אלא לאחר ל' יום דלא קנה, משום דבעת שיש לו להקנין לחול כבר כלתה משיכתה, כמבואר בחו"מ סי' קצ"ז ס"ז, וכן הדין בחזקה או בק"ס לקנות אחר זמן דלא קנה, משום דבשעה שיש להקנין לחול דהיינו לאחר זמן כבר פסקה החזקה או הדרא סודרא למרי', כמבואר בתו' יבמות צ"ג ע"א בד"ה קנוי' ובחו"מ ס"ס קצ"א וסי' קצ"ה ס"ה, עיי"ש, וא"כ ה"ה בחליצה א"א שתקנה את עצמה ותותר לשוק בעת קיום התנאי אחר החליצה דאז כבר פסקה חליצתה:

ואין לומר דתנאי שאני, דדוקא בקני לאחר ל' יום, שכתב הרמב"ם הנ"ל דעד ל' יום הוא פקדון אצלו, וכל הקנין הוא רק אז לאחר ל' יום, ולכך אם אז כלה מעשה הקנין שלו

לא קנה, דכל הקנין אי אפשר לחול אז באפס מעשה קנין, אבל כשאמר בדרך תנאי, לך חזק בקרקע זו, אם תעשה לי כך וכך בתוך ל' יום תקנה הקרקע, ואם לא תעשה לא תקנה הקרקע, שכתב הרמב"ם הנ"ל דבדרך תנאי יש שם גירושין מיד ואינן גומרין עד שיתקיים התנאי, וה"ה בחזקה על תנאי וכדומה יש שם קנין מיד ואינו גומר עד שיתקיים התנאי, בזה יש לומר הואיל דאינו מחוסר אלא גמר הקנין, זה שפיר יכול לחול בעת קיום התנאי, אף שאז כבר פסקה החזקה וכדומה, הואיל דראשית הקנין נעשה מיד בשעת מעשה הקנין, וא"כ גם בחליצה יש לומר כן אפילו בתנאי דאם, דגמר הקנין שלה שפיר יכול לחול בעת קיום התנאי, אף דאז כבר כלתה חליצתה, אלא משום דא"א לקיימו ע"י שליח לזה לא מהני בה תנאי:

אמנם באמת זה אינו, דהא כתבו התו' ביבמות שם ובקדושין ס"ג ע"א בסד"ה כגון דבקני מעכשיו ולאחר ל' יום דוקא לשמואל דאמר תנאי הוי קנה בכל אופן, משום דכל הקנין נגמר מיד בשעת מעשה הקנין, אבל לר' יוחנן דאמר שיורא הוי, דהכי קאמר דמעכשיו יתחיל הקנין ולאחר ל' יום יגמר, בשטר הנאבד וחזקה וחליפין לא מהני לגמרי לקנות, כיון דבשעת גמר הקנין אין שטר וחזקה וחליפין, ובמשיכה מהני כשעומדת הפרה באגם אחר ל', עיש"ה, וא"כ כש"כ בתנאי דאם דלא קנה כלל בשטר הנאבד וחזקה וחליפין לאחר קיום התנאי, הואיל דאז בשעת גמר הקנין אין כאן שטר וחזקה וחליפין כלל, שוב מצאתי בט"ז סי' קצ"ה ס"ה שכתב כן בפשיטות דתנאי דאם בלא מעכשיו לא מהני בקני לאחר כך, אלא א"כ במעכשיו ועל מנת, עיי"ש:

ולפ"ז בתנאי דחליצה אין לדבר כלל בתנאי דאם, דתנאי דאם בחליצה בודאי אין בו ממש, אפילו אם הי' אפשר לקיימו ע"י שליח, דא"א לחליצה לחול ולגמור לאחר זמן בעת קיום התנאי, דאז כבר פסקה חליצתה מכל וכל, וע"כ צ"ל דכל מה דשקלינן וטרינן ביבמות דף נ"ג ע"א ובדף ק"ו ע"א אי יש תנאי בחליצה ואי אין תנאי בחליצה מיירי דוקא בתנאי דמעכשיו ועל מנת, וכדאמרינן שם בדק"ו חלוץ לה ע"מ שתתן לך מאתיים זוז, דהיינו שחולץ לה ע"מ שבאם תתן לו ר' זוז תהי' מותרת לשוק מעכשיו, [דע"מ כמעכשיו דמי], ואם לא תתן לו לא תועיל לה החליצה הזאת עם כל הכוונה שבה ולא תהי' מותרת לשוק עי"ז, ובזה קיי"ל דאין תנאי בחליצה, משום דא"א ע"י שליח, ואף אם לא תקיים התנאי חליצה מעליא היא וניתרת לשוק על ידה, והגם דלהרי"ף והרמב"ם וסייעתם לא בעינן משפטי תנאים בתנאי דמעכשיו וע"מ, מ"מ אפשר לקיומי' ע"י שליח בעינן גם בתנאי דמעכשיו וע"מ, ומהכא שמעינן לה, וכמ"ש הלחם משנה בפ"ו מה' אישות הי"ז, עיי"ש:

ובהיות כן, כיון דתנאי דחליצה אין לו שום מקום אלא בע"מ ומעכשיו, אם מתנה על המחשבה והכוונה, שאומר אם תתן לי ר' זוז לזמן פלוני הנני מכוון עכשיו בחליצה זו לשם חליצת מצוה להתיר הזיקה מעכשיו, ואם לא תתן לי איני מכוין כן אלא לחליצת נעל בעלמא, דנמצא שאין התנאי הזה בא לבטל מעשה בשום צד, דלהצד דאם תתן היא ניתרת מיד ע"י חליצה זו, ולהצד דאם לא תתן ג"כ אין כאן ביטול מעשה, אלא שלילת המעשה מעיקרה, דחליצת נעל בעלמא בלא כוונה אין כאן חליצה כל עיקר, בזה אין צריך למשפטי תנאים אליבא דכ"ע, וכנ"ל, וגם בחליצה דאי אפשר ע"י שליח מהני, ואותה אנו מבקשים:

ענף י"ג

ומאחר שזכינו לדין, דגם בחליצה כשמתנה על הכוונה מהני התנאי, ואם לא נתקיים התנאי הרי לא כוון בהחליצה, והחליצה פסולה, מעתה שוב אני אומר בהיפוך, לאידך גיסא, דגם תנאי זה א"א להתנות בחליצה, אבל לא משום דהתנאי בטל והמעשה קיימת בכל אופן אף כשלא יתקיים התנאי, אלא בהיפוך, דבתנאי זה על הכוונה, המעשה בטלה בכל אופן אף כשיתקיים התנאי, דמאחר דבחליצה הכוונה מעכבת, כדאמר ר' יוחנן ביבמות ק"ו עד שיכוונו שניהם, והוא תולה כוונתו בקיום התנאי שאח"כ, ונמצא שבשעת החליצה עדיין אינו מבורר למאי הוא מכוון, אם לחליצת מצוה לפטור הזיקה, או לחליצת נעל בעלמא, אלא לאח"כ כשיתקיים התנאי נתברר לנו שלמפרע בשעת החליצה הי' כוונתו לחליצת מצוה, וא"ב צריך לבוא בזה לברירה, לומר הוברר הדבר למפרע שכך הי' אז כוונתו, ובדאורייתא קיי"ל דאין ברירה, וא"כ הוי כלא כוון כלל, והחליצה פסולה, אף בקיום התנאי:

ופשיטא דבלא כוונת שניהם החליצה פסולה מדאורייתא, לא מיבעיא לדעת הרא"ש בפ' מצות חליצה סי' י"א, וכפי שפירש דבריו הב"ש סי' קס"ט ס"ק מ"ה, דכשידעינן בודאי שאחד מהם לא נתכוון, אף לאחים לא מיפסלא, אם לא בחליצה גמורה או אפשר גם בחליצת מנעל בב"ד, משום מראית עין, עיי"ש בב"ש, והא שכתב הרא"ש שם סי' ה' בחזינא דחלצה אף שלא בב"ד חיישינן שמא כוונה ומיפסלא על האחין עכ"פ בכוונתה לבד אף שהוא לא כוון, עיי"ש, ע"כ צ"ל דשם העתיק רק דברי הרי"ף כדרכו, אבל הוא עצמו ס"ל כמ"ש בסי' י"א הנ"ל דבעינן דוקא כוונת שניהם גם לאיפסולא, ומצינו כן הרבה פעמים בהרא"ש שהעתיק דברי הרי"ף בסתם והוא ז"ל גופי' מצינו לו במקום אחר דלא ס"ל כן, וכמ"ש הש"ך בספר תקפו כהן סי' מ"ו, עיי"ש, ולא כספר קרבן נתנאל שם בסי' י"א שדחה דברי הב"ש בזה ממ"ש הרא"ש בסי' ה', וליתא וכנ"ל, ודברי הב"ש

נכונים וברורים להמעיין, וכן הוא דעת רש"י ותו' בפמ"ח דף ק"ב ע"ב דבכוונת אחד מהם לא מיפסלא על האחין, עיי"ש, וא"כ ע"כ צ"ל דבלא כוונת שניהם אין כאן חליצה כלל מדאורייתא, מדאפילו על האחין לא מיפסלא כשלא כוונו שניהם:

אלא אף גם להרי"ף והרמב"ם והנ"י שם דגם בכוונתה לבד אף שלא בב"ד מיפסלא על האחים, מ"מ כבר כתב הנ"י שם דזה הוא רק מדרבנן משום מראית עין, אלא דס"ל דגם שלא בב"ד איכא מ"ע בכוונת אחד מהם, עיי"ש, ועכ"פ חזינן דמדאורייתא אין חליצתם כלום לכ"ע בלא כוונת שניהם, מדלא מיפסלא עכ"פ על האחים מדינא, וכן משמע מהרמב"ם המובא בב"ש שם ס"ק מ"ד דחליצת חרש וחרשת אין פוסלת משום דלאו בני דעה וכוונה נינהו, עיי"ש, אלמא דמדאורייתא בעינן כוונת שניהם ומעכבות, ולכך כשאחד מהם אינו בר כוונה אין זה חליצה כלל אפילו לפסול על האחין:

וזה פשוט לא הצרכתי להאריך בראיות, לולא שראיתי בשער המלך פ"ו מה' אישות סוף ה"ב בד"ה ובהכי ניחא לי, שכתב בפשיטות דרק מדרבנן אמרו עד שיתכוונו שניהם, עיי"ש, ונוראות נפלאתי עליו בזה, דהלא ברור מראיות הנ"ל דהוא מדאורייתא, והגם די"ל דכוונת השעה"מ שם הוא רק על חלוץ לה ובכך אתה כונסה, שמתכוון עכ"פ לחליצת מצוה, אלא שטועה ומכוון ההיפוך מכוונת פעולת החליצה, שאינו מכוון לעקור הזיקה, רק אדרבא לכנוס, ובזה כתב דלא פסול אלא מדרבנן, אבל באינו מכוון כלל לחליצת מצוה, רק לחליצת נעל בעלמא, גם השעה"מ מודה דמדאורייתא פסול, ובהכי יהי' א"ש כל הראיות הנ"ל, דשם מיירי הכל דהי' בלי כוונה כלל, ושפיר מדאורייתא פסול, אמנם גם זה אינו נראה כלל, דכיון דר' יוחנן אמר ומפרש מה דקתני בברייתא עד שיתכוונו שניהם, דהיינו דלא סגי במה שמתכוונים לשם מצוה, רק שיתכוונו לעקור הזיקה, וכיון דיש ראיות ברורות דכוונת שניהם בעינן מדאורייתא, ור' יוחנן מפרש דזה הוא כוונת עקירת הזיקה, ממילא בעינן כוונת שניהם לעקירת הזיקה מדאורייתא, ומאן פליג בזה בין כוונה לכוונה, וכן משמע להדיא בב"ש שם ס"ק מ"ה, עיי"ש ודוק:

ומ"ש השעה"מ שם ראי' מהרמב"ם פ"ד מה' חליצה שכללא כייל שכל מקום שנאמר חליצתה פסולה אינו אלא מדרבנן, עיי"ש, במחכ"ת לא נאמנה עדותו בזה, כי מעולם לא כלל הרמב"ם כלל זה לענין חליצה, ותמה אני דאיך יעלה על הדעת לומר כן, דא"כ חלצה ברגל שמאל או מארכובה ולמעלה או אילם ואילמת שחלצו וכדומה דנאמר עליהם שחליצתן פסולה הכי נאמר דפסולן אינו אלא מדרבנן, נשתקע הדבר ולא נאמר, דבכל הני מבואר בש"ס דפסולן אתיא מן התורה, עיי"ש, אבל הרמב"ם שם לא קאמר

אלא דבכל מקום שנזכר בחיבורו דחליצתה פסולה נפסלת עכ"פ על האחין ולכהן ונאסר בקרובותיה, עיי"ש בפ"ד הכ"ו, אבל לא משום דמדאורייתא החליצה כשרה, דודאי יש הרבה דמה"ת החליצה פסולה, וכנ"ל, ואעפ"כ חליצה פסולה פוסלת, כמבואר בש"ס, וכ"כ להדיא ה"ה ישם בהכ"ו וז"ל, שהרי משמע בגמרא במקצת מקומות שהזכירו חליצה פסולה שמן התורה אינה כלום, עכ"ל, וכמדומה שהרב בעל שעה"מ ז"ל אגב שיטפי' נתחלף לו בזכרונו מ"ש הרמב"ם בחליצה במ"ש בגט, כי בגט באמת כלל הרמב"ם כלל זה דבכל מקום שנזכר בחיבורו דהגט פסול אינו אלא מדברי סופרים, עיי"ש בה' גירושין פ"ב ה"ז ובפ"י ה"ב, אבל לא כתב כן בחליצה, וכנ"ל, ומ"ש בשעה"מ שם שכן מוכח להדיא מסוגיא דפמ"ח, עיי"ש, איני יודע איך מוכח כן, ואדרבא מוכח איפכא דמדאורייתא מעכבת כוונת שניהם, וכנ"ל:

שוב ראיתי בחכם צבי סי' א', שהוכיח ג"כ מהתו' דק"ד ע"ב ד"ה והא, דס"ל חליצה שלא בכוונה פסולה מדאורייתא, ואפילו נתכוונה היא ולא הוא אינה חליצה כלל מדאורייתא, עיי"ש:

סוף דבר, דפשיטא דמדאורייתא בעינן כוונת שניהם לעקור הזיקה, וממילא קם דינא, דבמתנה על הכוונה כיון דהתנאי מהני, וכנ"ל, א"כ אפילו אם מקיימת התנאי אח"כ צריכין לבוא לברירה, ובדאורייתא אין ברירה, וכנ"ל:

והגם דלעיל בסי' ענף ג' כתבתי דלרוב הפוסקים דאין חוששין לברירה בתנאי קודם לתורף ע"כ צ"ל דס"ל דבתנאי לא שייך ברירה, יען דהדבר בעצם מבורר ומוחלט בכל אופן, והתנאי מילתא אחריתא היא, עיי"ש, מ"מ היינו דוקא בכל התנאים דעלמא, שאין התנאי על עצם הוויית הדבר, אלא על חלות הדבר ופעולתו, וכמו התם בתנאי קודם לתורף, דפשוט מאוד שאין כוונתו שאם יתקיים התנאי אח"כ הוא מצוה עכשיו לכתוב הגט ואם לאו אינו מצוה עכשיו לכתוב, או שאם יתקיים התנאי אח"כ יכתוב עכשיו הגט לשם גירושין, ואם לאו לא יכתוב עתה לשם גירושין, או שאם יתקיים אח"כ התנאי הוא נותן עתה הגט לשם גירושין ואם לאו אינו נותן לה עתה רק לשם פקדון בעלמא, פשיטא שכל זה אינו עולה על דעתו כלל, אבל הוא מצוה עכשיו בהחלט לכתוב הגט לשם גירושין וגם נותנו בהחלט לשם גירושין, רק עיקר התנאי הוא על חלות הגט ועל תועלת שלו ופעולתו, שאם יתקיים התנאי אח"כ יועיל לה הגט להתירה לעלמא ותתגרש בו מעכשיו או אח"כ, ואם לא יתקיים התנאי אח"כ לא יועיל לה הגט ולא יפעל פעולתו כלל עם כל כתיבתו ונתינתו לשם גירושין, ולא תתגרש בו, ובזה שפיר אמרינן דלא שייך כאן ברירה, דתנאי מילתא אחריתא הוא, דהא עצם כתיבת הגט ונתינתו נעשה בסתם

בבירור ובהחלט לשם גירושין, בכל אופן שיהי' אח"כ, רק התנאי הוא שלא יועיל כל זה ולא יפעול הגט פעולתו בלא קיום התנאי, וזה באמת מילתא אחריתא היא, ואינו נוגע כלל לבירור הכתיבה והנתינה לשם גירושין, וכנ"ל, וכן הוא בכל התנאים דעלמא, דוק ותשכח:

אבל כשהתנאי בא על עצם הדבר והווייתו, שאם יתקיים התנאי אח"כ יתהוה הדבר עכשיו, ואם לאו לא יתהוה הדבר כלל, ולא יהי' לו שום התחלה, כמו בנ"ד שחולץ ומתנה על הכוונה, שאם תתן לו אח"כ מאתיים זוז הוא מכוון עכשיו לחליצת מצוה להתיר הזיקה, וא"כ היא חליצה מעליא, ואם לא תתן לו הוא מכוון רק לחליצת נעל בעלמא, וא"כ אין כאן התחלה לחליצת מצוה כלל, בכל כגון זה פשיטא דתנאי כזה לאו מילתא אחריתא היא, רק הוא הוא הדבר בעצמו, דהתנאי הזה מספק עלינו עצם הדבר והווייתו, אם יש התחלה להוויית הדבר כלל, ורק אח"כ כשיתקיים התנאי נתברר הכוונה והוויית הדבר למפרע, וזה שפיר תליא בברירה, דקיימא לן דבדאורייתא אין ברירה, וכנ"ל:

הן אמת כי יש לצדד בזה, עפ"י מ"ש הראשונים ז"ל בישוב הקושיא דהלכתא אהלכתא, דקיי"ל בדאורייתא אין ברירה, ושמואל גופי' ס"ל דגם בדרבנן א"ב, ואלו בגט על תנאי אתקין שמואל בגיטא דשכ"מ אם לא מתי ואם מתי וכו', והכי קיי"ל, וכתב הר"ן בר"פ כל הגט בשם התו' דכי אמרינן א"ב היינו דוקא בדבר שאפשר שלא יתברר לעולם, אבל בדבר שעומד להתברר בודאי אם כך ואם כך, כמו בגט שכ"מ שעתיד להתברר בודאי אם ימות מחולי זה אם לא ימות, בכה"ג לכ"ע יש ברירה, ודברי התו' אלו הם בגיטין כ"ה ע"ב בד"ה ר"י, ובשם הרמב"ן הביא הר"ן, דדוקא במתנה על ב' דברים שייך ברירה, אבל לא במתנה רק על דבר אחד, עיי"ש, ובחידושי רמב"ן עצמו שם כתב שיש לומר דתנאי שביד אשה כתנאי שבידו דמי וסמך דעתו עליו משעת נתינה, עיי"ש, וכוונתו דכמו שכתב רש"י שם דבתנאי שבידו לקיימו ודעתו לקיימו לא שייך ברירה, משום דברור אצלו שיקיים התנאי, וה"ה שי"ל כן בתנאי שביד אשה ודעתה לקיימו שסומך דעתו ע"ז, עיש"ה, ולפ"ז בנ"ד שמתנה בחליצה על הכוונה באם תתן לו ר' זוז או לא תתן, כל הנהו קולי דברירה יש כאן, דעתיד להתברר בודאי אם תתן ואם לא תתן, וגם אינו מתנה אלא על דבר אחד, וגם מתנה על מעשה האשה שבידה לקיימו ובדעתה לקיימו, וי"ל דסמיך דעתי' ע"ז, וכנ"ל, וא"כ יש לומר בזה ברירה לכ"ע, וכנ"ל:

אמנם אעפ"כ נראה לפענ"ד דלמעשה קשה מאוד לסמוך בדאורייתא להקל ע"י החילוקים הנ"ל בעניני ברירה, כי כפי הנראה גם להראשונים ז"ל עצמם לא הוי ברירא להו כולי האי כל החילוקים הנ"ל, כי על חילוק התו' דעתיד להתברר כתב בחידושי

הרמב"ן שם בסוף הדיבור דזו סברא שאין לה עיקר, עיי"ש, ולעומת זה בחידושי הר"ן לא נתחוור לו כ"כ חילוק של הרמב"ן הנ"ל בין מתנה על ב' דברים ובין מתנה רק על דבר אחד, שכתב שם הר"ן דדברי התו' מחווירין יותר, וגם הרמב"ן ז"ל עצמו בסוף דבריו שם כתב וז"ל, ואנן השתא בגיטא דש"מ כיון דחזינן כולהו סוגיי ומתני' ושמעתת' דמכשרי ואפילו שמואל דאמר אין ברירה ש"מ דכשר, והטעם צ"ע ובדיקה בדברי הגאונים ז"ל, עכ"ל, ונראה מזה שהטעם שלו שכתב מקודם לחלק לפי שזה מתנה רק על דבר אחד לא הוי ברירא לי', ואולי מכח דברי הירושלמי שם שהביא שם מקודם, דמוכח מיני' דלמאן דלית לי' ברירה בכל ענין אין ברירה, וכמו שפירשתי הירושלמי הזה לעיל בסי' ענף ד', עיי"ש, וגם זה שכתב הרמב"ן שם דגם על תנאי שביד האשה סמיך דעתי' כתנאי שבידו, לא מובא בדברי הבאים אחריו, וגם הוא ז"ל לא כתב זה בבירור אלא בדרך יש לומר, ולזה נראה לפענ"ד דנהי דהראשונים ז"ל כתבו כל החילוקים הנ"ל ליישב בהם ההלכה רווחת שלנו בענין גט שכ"מ וכדומה, מ"מ לדמות ולהקל עי"ז גם בענינים אחרים בדאורייתא נראה דלא הוי ברירא להו כולי האי, וכנ"ל:

וראי' לזה ממ"ש הר"ן בתשובה סי' נ"א, דבקונם עיני בשינה היום אם אישן למחר א"א להתיר לו נדרו היום, דעדיין יכול לישן היום בהיתר ולא חל הנדר עדיין, אעפ"י שאם יישן למחרתו ג"כ איגלאי מילתא למפרע שעל שינה שביום זה עבר משום בל יחל, אפ"ה עכשיו ביום זה לא מקרי חל הנדר, ובדאורייתא לקולא אין ברירה, עכ"ל הר"ן שם, והרי התם כל הני קולי דברירה שכתב הר"ן בפ' כל הגט דהתו' ודהרמב"ן אית בי', שעתיד להתברר אם יישן למחר אם לא יישן, וגם אינו מתנה אלא על דבר אחד על שינה דהיום, ואעפ"כ לא סמך הר"ן על כל זה להקל עי"ז בדאורייתא, וע"כ צ"ל דנהי דהר"ן הביא חילוקים אלו ליישב ולתת טעם על הלכות פסוקות שבידינו דגט שכ"מ ודקדושין ע"מ שירצה אבא, מ"מ לא ברירו כולי האי למיסמך עלייהו להקל גם קולות חדשות על ידיהן בדאורייתא, דאולי טעם אחר יש בהלכות פסוקות הנ"ל מה דלא שייך כאן, וכמ"ש הרמב"ן גופי' שם אחר כל דבריו דהטעם של הכשר גט שכ"מ צריך עיון ובדיקה בדברי הגאונים ז"ל, וכנ"ל:

והגם דבספר ישועות ישראל סי' ס"א ס"ק ג' כתב לתרץ תשובת הר"ן הנ"ל שלא יהי' עליו סתירה מדברי הרמב"ן דמתנה על דבר אחד לא שייך לברירה, והיינו משום דהדבר בעצמו הי' יכול להיות גם בלא התנאי, ולזאת לא אלים כח התנאי לומר אין ברירה ולעקור המעשה לגמרי, משא"כ הנודר שלא יישן היום אם יישן למחר, נהי דעל הנדר

אינו תלוי בברירה, דהי' הנדר אפשר לחול בלא התנאי, אבל בהתרה ודאי שייך לברירה, כיון שאין מציאות כלל להתרה לחול בלא קיום התנאי, עכ"ד, עיי"ש:

מ"מ אחרי המחילה רבה מכתה"ק נראה לפענ"ד דבריו תמוהים ואינם מובנים כלל, דהא בההתרה לא הי' תנאי כלל, אלא התנאי הי' על חלות הנדר, וההתרה ממילא תלוי' בחלות הנדר, ומאחר דאתה אומר דחלות הנדר אינו תלוי בברירה, כיון שהי' הנדר יכול לחול גם בלא תנאי, וא"כ כשייסן למחר חל הנדר מיד היום בבירור גמור מבלי צורך לבוא בזה לברירה, וא"כ ממילא מהני ההתרה היום מיד, דחל הנדר היום בבירור מקרי כשיישן למחר, ולמה החמיר הר"ן בזה, א"ו כדאמרן לעיל, דגם הראשונים ז"ל עצמם לא סמכו על חילוקים אלו אלא ליישב ולתת טעם על ההלכות הפסוקות אצלינו גם בלא זה, ולא להקל עי"ז קולות חדשות בדאורייתא, וכנ"ל:

וממילא קם דינא, דכשמתנה בחליצה על הכוונה אפילו כשנתקיים התנאי אח"כ אי אפשר להכשיר החליצה, דבדאורייתא אין ברירה, לומר בקיום התנאי הוברר הדבר למפרע שכוון בשעת החליצה לחליצת מצוה ולעקור הזיקה, ולסמוך על קולי דברירה הנ"ל כפי החילוקים הנ"ל במידי, דאורייתא קשה מאוד למעשה, וכנ"ל:

ענף י"ד

ומעתה אחרי כל האמור נבוא אל הענין אשר לפנינו, למה שהתחלנו בו, בחליצת איטר, דחולץ בב' רגליו, וכתבו רבותינו הגדולים ז"ל לחלוץ בזה אחר זה, ולענין חשש חליצה פסולה יכוונו שניהם בכל רגל שאם זה הוא הרגל של חליצה הם מכוונים בו לחליצת מצוה להתיר הזיקה, ואם לאו הם מכוונים בו רק לחליצת נעל בעלמא, ותפס אותם הגט מקושר דהא אין תנאי בחליצה, וא"כ אם אפילו אין זה רגל המכוון הוי לי' עכ"פ חליצה פסולה, וכנ"ל:

ולפי הנ"ל אין התחלה לקושיא זו, דמאחר שאינם מתנים אלא על הכוונה, אינו צריך למשפטי תנאים, וגם בחליצה דא"א לקיימו ע"י שליח מהני תנאי כזה, וכנ"ל מילתא בטעמא, דבשלמא אם היו מכוונים בסתם ובהחלט לחליצת מצוה, אלא דסגנון התנאי הי' כך, אם זה הוא הרגל הראוי לחליצה תהי' החליצה חליצה מעליא וכשרה, ואם אין זה הרגל הראוי לא תהי' זה חליצה כלל, אפילו חליצה פסולה, שאז הי' התנאי בא לבטל מעשה עשוי' ונגמרת של החליצה עם כוונת שניהם בצד השלילה של התנאי, שלא יפעל אז המעשה הלזו שום פעולה כלל, דתנאי כזה הבא לבטל ולעקור מעשה צריך להיות עפ"י משפטי התנאים, אז הי' מקום להקשות דאיך מהני כלל תנאי כזה בחליצה, דא"א לקיימו ע"י שליח, והיינו צריכים לבוא בזה אל התירוץ שכתבתי לעיל בענף ב', דמשו"ה

מהני התנאי בזה הואיל דגם בלא התנאי לא הי' המעשה יכולה להתקיים כפי כוונתו בצד השלילה של התנאי, עיין לעיל באורך, משא"כ השתא דאין התנאי בא נגד מעשה החליצה כלל, אלא שמתנים על הכוונה עצמה, שאם זה הוא הרגל הראוי המה מכוונים, וממילא החליצה היא חליצה מעליא, ואם אין זה הרגל הראוי אינם מכוונים, רק לחליצת נעל בעלמא, וממילא אין התחלה לחליצה זו כלל בלא כוונה, דנמצא שאין התנאי הזה בא כלל לבטל ולעקור מעשה עשוי' ונגמרת בצד השלילה של התנאי, אלא למנוע שלא יהי' התחלה להמעשה כל עיקר בצד השלילה של התנאי, בכל כגון זה אין צריך למשפטי תנאים, וגם בחליצה דא"א ע"י שליח מהני תנאי כזה, וכנ"ל באורך, ודבר זה אינו בגדר תנאי כלל, דתנאי הוא שמתנה לבטל ולעקור מעשה עשוי' ונגמרת בצד השלילה, ובזה צריך למשפטי תנאים, אבל זה שאומר אם כך הוא הנני מכוון במעשה זו כך וכך באופן שיהי' ממש במעשה הזאת, ואם כך הוא הנני מכוון אחרת במעשה הזאת באופן שלא יהי' בה שום ממש, מי יוכל להכריחו על מחשבתו ועל מעשיו, ואם באופן הזה אינו מכוון ואינו עושה מי ימחה בידו, ומי יכול להוסיף על כוונתו ועל מעשיו, אף אם לא התנה עפ"י משפטי התנאים, ולומר דהוי כאלו כוון ועשה גם בצד השלילה, בהיותו עומד וצווח שבאופן הזה אינו מכוון ואינו עושה כלל, ושאני תנאי הבא לבטל מעשה עשוי' ונגמרת, דאם אינו עפ"י משפטי התנאים התנאי כמאן דליתא, וממילא המעשה קיימת בכל אופן, דהא עשוי' ונגמרת היא, משא"כ כשאין כאן מעשה עשוי' ונגמרת, אלא שבא לעשות המעשה באופן זה, ולא באופן זה, בודאי יש לנו לילך אחר דבריו בזה ואחר מחשבתו, כי בו וברצונו הדבר תלוי, אף שאינו עפ"י משפטי התנאים, ולזה כשמתנים שניהם בכל רגל ורגל על הכוונה אין כאן חשש לחליצה פסולה כלל, דבזה הרגל שאינו ראוי לחליצה שניהם אינם מכוונים רק לחליצת נעל בעלמא, וכששניהם אינם מכוונים בודאי, לכ"ע אין כאן חשש חלוצה פסולה, ועיין בתשובת רעק"א מהד"ת סי' מ"ג:

וגם אין לומר בזה לאידך גיסא, דמאחר דתנאי על הכוונה מהני גם בחליצה, א"כ בחליצת כל רגל ורגל באיטר אינו מבורר אם הם מכוונים בו לחליצת מצוה להתיר הזיקה אם לא, דהא כוונתם תליא באם הוא הרגל הראוי לחליצה, וזה אינו מבורר, א"כ גם כוונתם אין מבורר בשעת חליצת כל אחד ואחד, וכבר כתבנו לעיל דכשאינו מבורר הכוונה בשעת חליצה אפילו בקיום התנאי אח"כ אין החליצה כשרה, דבדאורייתא אין ברירה, וא"כ לכאורה גם הכא גם החליצה של קיום התנאי דהיינו החליצה שברגל הראוי אינה כשרה הואיל דאין כוונתם מבורר בו בשעת החליצה, ולכאורה בזה עוד יותר גרע משם,

דכל הני קולי דברירה דאיכא התם וכנ"ל ליתנייהו כאן, דכאן אינו עתיד להתברר כלל אם זה הוא הרגל הראוי אם לא, דספיקא דדינא הוא, וגם מתנה על ב' דברים, על אחד מב' הרגלים, וכמו כתוב לאיזה שארצה, וגם אין התנאי על מעשה האשה שיסמוך דעתו עליה, מה שכל זה הוא שם, וכנ"ל, ואעפ"כ העלינו לעיל שלא להקל שם בדאורייתא משום א"ב, ומכש"כ כאן:

אמנם באמת זה טעות, ואין דומה זה לזה כלל, כי הגם שהם שמות שוים, בשניהם אין מבורר הכוונה בשעת חליצה, אבל הם גופים מחולקים. כי אין הנושאים שוים כלל, והם רחוקים זה מזה כרחוק מזרח ממערב, כי בנידון שכתבתי לעיל תלה תנאי של הכוונה בעתיד, אם תתן לי אח"כ ר' זוז הנני מכוון עתה לשם חליצת מצוה, דנמצא דבעצם אין הדבר מבורר בשעתו בשעת חליצה אם מכוון אם לא, כי זאת רק העתיד יוכיח, אם תתן ואם לא תתן, וא"כ כשיקוים התנאי ותתן אח"כ צריכין לדון מן המאוחר אל המוקדם ולומר הוברר הדבר למפרע שאז בשעת החליצה כוון, וזה הוא ענין ברירה, דבר דלא איתברר השתא ואיתברר לאחר זמן, ולדון מן המאוחר על המוקדם, דלא אמרינן בדאורייתא, וכן הם כל הברירות דעלמא, לדון מן המאוחר על הקודם, דוק ותשכח, משא"כ בנידון שלפנינו דתולה תנאי של הכוונה במה שהוא עכשיו אלא שמכוסה ונעלם מאתנו, שאומר אם זה הוא הרגל הראוי לחליצה הנני מכוון בו לחליצת מצוה להתיר הזיקה, ואם לאו איני מכוון, וא"כ בעצם הדבר מבורר בשעתו אם מכוון עכשיו אם לא, מבלי שנצטרך לדון מן המאוחר אל הקודם, אלא שנעלם ומכוסה מאתנו, ואלו אתי אליהו ויאמר שזה הוא הרגל הראוי לחליצה הרי מכוון בשעתו הוא, זה אין לו ענין לברירה כלל, אלא שאם לא הי' חולץ אלא רגל אחד לא היינו יכולים להקל בהיות כי נעלם מאתנו אם זה הוא הרגל הראוי לחליצה, אבל כשחולץ כך בשני רגליו הרי ידעינן שבודאי אחד מהם ראוי לחליצה ובו כוון בשעתו להתיר הזיקה וכנ"ל, וא"כ יש כאן חליצה מעליא, ואף שאין אנו יודעים באיזה רגל ובאיזה חליצה הותרה, זאת אין אנחנו צריכים לדעת, וכמ"ש כעין זה בגט פשוט סי' קכ"ב ס"ק ח' וסי' קכ"ט ס"ק ק"ו, ומידי דהוי אתפילין דרש"י ודר"ת וכלהו בבי דתקיעתא דר"ה דיוצאים בהם י"ח אף שאין אנו יודעים במה יוצאים, עיי"ש, ואין אנחנו צריכים לדעת בחליצה אלא שחלצה בימין ושכוונו שניהם בשעתו בשעת חליצה, וזאת אנחנו יודעים שפיר בחליצת איטר בב' רגליו בתנאי הנ"ל, וכנ"ל, משא"כ במתנה על הכוונה בתנאי דלעתיד לפי מאי דקיי"ל בדאורייתא אין ברירה לא הי' כוונה בשעתו בשעת החליצה, וכנ"ל, ודוק היטב בזה:

וגם בתשובת מהר"ם לובלין שם בס"ס ט' כתב אל השואל בענין חשש ברירה שכתב בזה וז"ל, לא ירדתי לסוף דעתך דמה אין ברירה ויש ברירה שייך הכא, דבשלמא התם שייך לומר ברירה, ר"ל דכשאנו רואין לבסוף וכו' אמרינן הוברר הדבר שמתחילה וכו' הי' ג"כ דעתו לזו וכו' אבל הכא דאנן מסופקין באיזו היא רגלו הימנית וזה לא יבורר מעולם, וא"כ מאי ברירה שייך כאן, עכ"ל המהרמ"ל שם, ודברים אלה מחוסרים ביאור, דעדיין יש כאן מקום לשאול, דא"כ אדרבא כאן יותר מיגרע גרע משם, דשם עכ"פ יתברר לבסוף, וכאן לא יתברר לעולם, אמנם לפי מה שביארתי לעיל ניחא, דכאן מבורר הוא בשעתו אלא שמכוסה מאתנו, וכנ"ל, ובל"ס שגם כוונת מהרמ"ל כן הוא, אלא שקיצר וסמך על המבין:

וראי' גלוי' ומפורשת לחילוק הזה בין עתיד להתברר ובין מבורר בשעתו אלא שמכוסה, מהתו' יבמות דף ל"ה ע"ב בד"ה תיגלי, שכתבו שם בהא דפליגו ר' יוחנן ור"ל בחליצת מעוברת שהפילה לבסוף, דריו"ח מכשיר, דאם יבא אליהו ויאמר דהא אפילו מפלה מי לאו בת חליצה ויבום היא השתא נמי תיגלי מילתא למפרע, ור"ל פוסל, דתיגלי מילתא למפרע לא אמרינן, והלכה כר"ל בזה, עיי"ש, וכתבו שם התו' וז"ל, אע"ג דלקמן דמ"א ע"א גבי ספקות שקידש אחת משתי אחיות חשבינן לה בת חליצה ויבום כיון דאם יבוא אליהו ויאמר דהא קדיש, לא דמי דהכא אין זה ספק ראוי להתברר עכשיו, שאי אפשר לידע העתידות, אבל התם אין צריך לידע אלא מה שבאותה שעה, עכ"ל התו' שם, הרי דלענין ידיעת העתיד לומר איגלאי מילתא למפרע לא אמרינן אם יבוא אליהו ויאמר, אבל לענין ידיעת ההוה עכשיו המכוסה מאתנו שפיר אמרינן אם יבוא אליהו ויאמר, וחשבינן לי' עי"ז כמבורר ונודע בשעתו, וה"ה לדידן לענין ברירה, לענין ידיעת העתיד לומר הוברר הדבר למפרע לא אמרינן אם יבוא אליהו ויאמר, ואינו חשוב כמבורר בשעתו, ובדאורייתא אין ברירה, משא"כ לענין ידיעת ההוה עכשיו המכוסה מאתנו אמרינן אם יבוא אליהו ויאמר, וחשבינן לי' למבורר בשעתו, וכנ"ל:

והא שכתבתי לעיל בסי' ענף ט' בד"ה ועוד, ובענף י' בד"ה אבל, ובד"ה ומ"ש הרמ"א, לענין ב' גיטין הניתנין מספק, דהואיל דלא יתברר הספק לעולם מיגרע גרע, עיי"ש, שאני התם דכתיבת הגט צריך להיות מבורר להכותב בשעת כתיבה שכותב לשמה ולשם גירושין, וכן להחותם בשעת החתימה, וכן להנותן בשעת הנתינה למאן דבעי נתינה לשמה, ולא סגי במה דקמי שמיא גליא שכותב לשמה ולשם גירושין, דסוף סוף מאחר דאינו מבורר לו עצמו כל זאת שוב אינו כותב וחותם ונותן בבירור לשמה ולשם גירושין, ומה"ט כתבו התו' בר"פ כל הגט בד"ה לאיזו דאפילו מאן דסבר בעלמא יש ברירה בגט

מודה משום דוכתב לה משמע שיהא מבורר בשעת כתיבה, עיי"ש, והיינו דאי אפילו יש ברירה, דקמי שמיא גליא העתיד, מ"מ בגט צריך להיות מבורר בשעת כתיבה להכותב עצמו, ולכך גם בב' גיטין מספק אף דהספק הוא בידיעת ההוה של עכשיו, וקמי שמיא גליא, מ"מ לא מהני זה בגט, דסוף סוף אינו מבורר בשעתו להכותב ולהחותם ולהנותן עצמו שהוא לשם גירושין, ואדרבא מיגרע גרע דלא יתברר לו לעולם, אבל בכוונה דחליצה וכדומה דאין צריך דוקא שיהי' מבורר להחולץ והחולצת עצמם בשעת החליצה שמכוונים, אלא סגי במה דקמי שמיא גליא שמכוונים עכשיו בשעתו, ולזה גם בחליצת איטר בב' רגליו עפ"י התנאי הנ"ל שמכוונים רק באותו הרגל הראוי לחליצה שפיר דמי, דקמי שמיא גליא באיזה רגל הראוי הם מכוונים בשעתו בשעת החליצה שלו מיד, וזה חשבינן למבורר בשעתו, וכנ"ל, שוב ראיתי שזה גמ' ערוכה עירובין ל"ו ב' וכבר בא החכם, עיי"ש ודוק:

ענף ט"ו

הנה הראת לדעת כי ח"ו לא יצאה שגגה מלפני השליטים כמ"ש הטיב חליצה, אבל מהם תצא תורה, תורת אמת, והי' זה פשוט מאוד בעיניהם כי בתנאי על כוונת החליצה לא שייך לומר אין תנאי בחליצה, כי זה נאמר דוקא היכי שבא בהתנאי לבטל בצד השלילה מעשה עשוי' ונגמרת של חליצה, כמו חלוץ לה ע"מ שתתן לך מאתיים זוז, שאינו מתנה על הכוונה כלל, דכוונה מאן דכר שמה התם, אלא חולץ ומכוון בסתם להתיר הזיקה, רק מתנה שע"מ כן תועיל החליצה ותהי' כשרה באם תתן לו ר' זוז, ואם לאו לא תהי' החליצה כשרה ולא תועיל עם כל הכוונה שלה, דבזה בא בהתנאי לבטל בצד השלילה מעשה עשוי' ונגמרת של חליצה עם כוונה, תנאי כזה לא מהני בחליצה, דהיא מעשה אלימתא, שצריך לעשותה בעצמו, וא"א לקיימו ע"י שליח, וכנ"ל, אבל שפיר יכול להתנות על המחשבה והכוונה, שאינו מכוון להתיר הזיקה אלא באופן זה ולא באופן זה, דבזה אינו בא לבטל שום מעשה נגמרת ולא שום דבר נגמר בצד השלילה, אלא שאינו רוצה לכוון מעיקרו ולא בהתחלת החליצה כלל בצד השלילה, וזה יכול גם בחליצה, דבו הדבר תלוי, ובשלו הוא רשאי להתנות כרצונו, ומי יוכל להכריחו שיכוון ויעשה גם באופן זה, וזה פשוט מאוד למשכיל על דבר אמת, ולזאת לא דברו מזה כלל רבותינו הגדולים ז"ל הנ"ל:

וזה הוא הטעם שמהני תנאי בתפילין דרש"י ור"ת ובישיבת סוכה בשמיני, דמאחר דהתנאי הוא על הכוונה, דאם כך הוא, הוא מכוון לשם מצוה, ואם כך, אינו מכוון רק לרצועות או לצל בעלמא, תנאי כזה יכול להתנות גם במצות, דא"א לקיימם ע"י שליח,

דאינו בא לבטל מעשה, וכנ"ל, ואם הוא מכוון בעשיית מצוה בסתם לקיים מצות השי"ת, אל שמתנה שאם כך יצא בזה י"ח ואם כך לא יצא בזה י"ח, דבתנאי זה הוא באי' לבטל בצד השלילה מעשה נגמרת של המצוה עם כוונה, דלא יצא בה י"ח בצד זה, באמת לא מהני התנאי בזה, ויוצא י"ח המצוה בכל אופן, דהמצוה א"א לקיימה ע"י שליח, ולא מהני תנאי לבטל מעשה כזו, ובזה צדקו דברי הטיב חליצה, שכתב דבמצות אפילו אי צריכות כוונה אם בא לידו אתרוג שאינו מהודר ומתנה ואמר אם יבוא לידי מהודר לא אצא בזה ואם לא יזדמן לי אחר אצא בזה דמ"מ נפיק ואינו יכול לברך על השני, ולא מהני התנאי, דהיא מצוה שבגופו וא"א לעשותה ע"י שליח, עיי"ש, מיהו הני מילי כשאינו מתנה על הכוונה, רק מכוון בלקיחת האתרוג שאינו מהודר בסתם לקיים בזה מצות הבורא ית"ש, אלא שמתנה שבאם יבוא אח"כ לידו מהודר לא יצא י"ח בלקיחת האינו מהודר עם כל הכוונה שלו, תנאי כזה לבטל מעשה נגמרת של המצוה עם כוונה בצד הב' לא מהני, יען דא"א ע"י שליח, אבל כשמתנה על הכוונה עצמה, שאומר אם לא יבוא לידי מהודר הנני מכוון לקיים המצוה בזה ואם יבוא לידי מהודר איני מכוון בזה לשם מצוה אלא ללקיחה ביד בעלמא, זה שפיר מהני, דהא אינו מבטל בזה מעשה נגמרת של המצוה בצד הב', אלא שאינו מכוון וממילא אינו מתחיל לעשותה בצד הב', וזה יכול גם במצוה, אף דא"א ע"י שליח, וכנ"ל באורך:

וזה הוא שכתב בחידושי רעק"א שהבאתי לעיל בריש ענף ג' דבירא שהציבור יעברו זמן ק"ש יכוין בדרך תנאי, אם יעברו יצא בזה ואם לא יעברו לא יצא בזה, עכ"ל, וע"כ צ"ל דכוונתו היא שיתנה על הכוונה, דאם יעברו כוונתו למצות ק"ש ויצא בזה, ואם לא יעברו אין כוונתו למצות ק"ש, רק לקריאה בעלמא, ומ"ש דאם לא יעברו לא יצא בזה, כוונתו דלא יצא בזה לפי שאין כוונתו אז למצות ק"ש אלא לקריאה בעלמא, ולזה שפיר מהני התנאי בזה, מאחר דאינו בא לבטל בתנאי הזה בהצד דאם לא יעברו מצוה נגמרת עם כוונה, אלא דבצד הזה אינו מכוון לקיים המצוה ואינו מתחיל לקיימה כלל, וזה מהני גם במה דא"א ע"י שליח, וכנ"ל, אבל אם אינו מתנה על הכוונה, רק מכוון בסתם לקיים בזה מצות ק"ש, אלא שמתנה שבאם לא יעברו לא יצא בזה י"ח מצות ק"ש, וא"כ בא בתנאי הזה לבטל בהצד דאם לא יעברו מצוה נגמרת עם כוונה לקיום המצוה, דאעפ"כ לא יצא בזה אז י"ח, לאו כל כמיניה לבטל בתנאי מצוה נגמרת, הואיל דא"א לקיימה ע"י שליח, והגם דהיא מצוה של דיבור לא אמרינן בזה אתי דיבור של התנאי ומבטל דיבור, דבדבר נגמר הדבר תלוי, ודיבור שהוא מצוה נגמרת כמעשה הוא, וכמו שהארכתי בזה לעיל בענף ז', עיי"ש:

אלא דאם כן כוונת רעק"א הנ"ל שיתנה על הכוונה, לכאורה קשה בזה לאידך גיסא, דאפילו אם יעברו הציבור אח"כ זמן ק"ש האיך הוא יוצא בזה, דמאחר דתולה תנאו בעתיד, אם יעברו ואם לא יעברו, א"כ אין מבורר עכשיו כוונתו אם הוא מכוון למצות ק"ש אם לא, וצריכין לבוא בזה לברירה, לומר אח"כ כשיעברו הוברר הדבר למפרע שכוון בשעת הקריאה הזאת למצות ק"ש, ובדאורייתא אין ברירה, ובזה אין ראי' מספירת העומר שהביא שם מהב"י בשם אבודרהם וכפי שפירש שם המג"א בסי' תפ"ט ס"ק ז' דמונה עם הציבור קודם צה"כ ומחנה אם אזכור בלילה איני מכוון למצוה ואם לא אזכור הנני מכוון לצאת בזה, דשאני התם דנקטינן כשיטת רוב הפוסקים דספירת העומר בזה"ז דרבנן, ולכך שבקינן להציבור למנות קודם צה"כ, וכמבואר בב"י שם, ולזה הגם דנימא דגם מצוה דרבנן צריך כוונה, וכדמשמע מדברי המ"א שם ס"ק ז' וח', ולא כמ"ש בסי' ס' ס"ק ג' בשם הרדב"ז, מ"מ כשאינו זוכר בלילה שפיר יוצא במה שמנה עם הציבור, כי בדרבנן קיי"ל יש ברירה, ואמרינן הוברר הדבר למפרע שכוון אז עם הציבור לשם מצוה, משא"כ בק"ש דאורייתא, וגם מצות צריכות כוונה היא מדאורייתא, עיין במשנה ברורה סי' ס' ס"ק ח' ובביאור הלכה שם, וא"כ אפילו אם יעברו הציבור זמן ק"ש האיך הוא יוצא בזה שכוון על תנאי דלעתיד, הא בדאורייתא אין ברירה, ובשלמא אם היינו יכולים לומר דאין התנאי על הכוונה, אלא הוא מכוון בסתם לשם מצות ק"ש, רק שמתנה שלא יצא בזה י"ח אלא באם יעברו, ולא באם לא יעברו, שפיר יוצא באם יעברו, דהא הי' בזה כוונה מבוררת למצות ק"ש, והתנאי מילתא אחריתא היא, וכנ"ל, אבל לפי מ"ש לעיל דבתנאי כזה יוצא אפילו אם לא יעברו, דהתנאי בטל והמעשה קיים, הואיל דא"א לקיימו ע"י שליח, וע"כ צ"ל דהתנאי הוא על הכוונה, וכנ"ל, ובזה שוב קשה להיפוך, האיך יוצא באם יעברו, הא בדאורייתא אין ברירה, וכנ"ל:

וצ"ל דהא באמת יש כאן קולי דברירה, דהתו' ודהרמב"ן, דעומד להתברר אם יעברו ואם לא יעברו, וגם אין התנאי אלא על דבר אחד, על הק"ש שהוא קורא עכשיו, והגם כי כתבתי לעיל דלמעשה קשה לסמוך ע"ז בדאורייתא, מ"מ כאן יש לצרף עוד דהא יש פוסקים דמצות א"צ כוונה, והגם דבמכוון בפירוש לא לשם מצוה לכ"ע אינו יוצא, וכאן מכוון בפירוש לא למצות ק"ש אם לא יעברו, וא"כ אם אין ברירה אינו מבורר אם מכוון לשם מצוה אם מכוון לא למצוה, מ"מ כיון שאין מבורר לא זה ולא זה ממילא תרווייהו כמאן דליתנייהו, והוי כלא כוון כלל, ויוצא י"ח לי"א דמצות אצ"כ, ובצירוף כל הלין טעמי יש לסמוך ולומר דיוצא י"ח בזו אם יעברו, וכן אם לא יעברו יש לנו צדדים בהיפוך דלא יצא י"ח בזו, חדא דהא קיי"ל מצות צריכות כוונה, וזה לא כוון בזו אם לא יעברו,

וגם אפילו לי"א דמצות אצ"כ מ"מ אם ננקוט כקולי דברירה הנ"ל אשר ישנם כאן וכנ"ל ממילא אם לא יעברו אמרינן הוברר הדבר למפרע דכוון בזו בפירוש שלא לשם מצוה ואינו יוצא לכ"ע, ובל"ז אם נימא דלחומרא גם בדאורייתא יש ברירה, ממילא לענין שלא לצאת אם יעברו הוי לחומרא וי"ב גם בדאורייתא, וא"ש:

ומעתה מאחר שזכינו לזה, דבהכי מיתוקמא תנאי דרעק"א ז"ל הנ"ל, והיינו טעמי', מה"ט גופי' נראה לפענ"ד יותר כמ"ש הב"ח והמ"א שם בסי' מ"ו דבירא שיעברו הציבור זמן ק"ש יכוון לצאת י"ח ק"ש בהק"ש קטנה בסתם בלי שום תנאי, כי קשה מאוד להכניס עצמו לכתחלה לסמוך על כל הצדדים הנ"ל במ"ע דאורייתא, ומוטב שיצא י"ח ק"ש בפשוטו, וכמ"ש הר"ן הובא בתשובת הריב"ש סי' ש"ץ וז"ל, שאפילו בעסקי העולם כל משכיל בוחר לנפשו הדרך היותר בטוח והמשומר מכל נזק ומכשול ואפילו באפשר רחוק ועל אחת כמה וכמה שיש לנו לעשות כן בדרכי התורה והמצות שהן כבשונו של עולם ואיך נניח הדרך וכו' ונכניס עצמנו במקום צר ובמשעול הכרמים וכו' אבל להניח את הודאי ולתפוס את הספק בעניני המצות איננו ראוי בשום פנים, עכ"ל, ועיי"ש, והגם שהכוונה בתנאי הזה הוא כדי לקרות ק"ש בברכות עם הציבור ולסמוך גאולה לתפלה אם לא יעברו, מ"מ לקיים מ"ע דק"ש בבירור בלי שום נדנוד ספק טפי עדיף, ומשו"ה לא בחרו הב"ח והמ"א כאן בדרך הזה של תנאי, וטובה ציפרנן של ראשונים וכו', ומה גם שגם אחר שיקרא ק"ש קטנה כדי לצאת בה בסתם, אם לא יעברו הציבור זמן ק"ש יוכל לקרות עמהם בכוונה עוד הפעם לקיים מ"ע דק"ש, ואין כאן משום בל תוסיף, כמ"ש התו' בר"ה ט"ז ע"ב בד"ה ותוקעין דבעשיית מצוה ב' פעמים אין בו משום בל תוסיף, עיי"ש, שוב ראיתי גם בש"ע הרב סי' מ"ו ס"ט בהמוסגר שכתב לכוון בדרך תנאי, שאם יעבור הציבור זמן ק"ש יהי' יוצא בזה, ואם לאו יהי' כקורא בתורה, עיי"ש, וצ"ע למעשה, וכנ"ל:

ענף ט"ז

ונחזור לענינינו, הנה בסדר חליצה של מהר"מ אות ע"א כתב וז"ל, ואם הוא אטר רגל לא יאמר הרב בסתם כנ"ל, רק יאמר להם שאם הדין הוא להיות פטורה בחליצת רגל זה אזי תעלה חליצה זו לשם חליצה כשרה להיות פטורה ממנו ותהא מותרת לשוק למי שתרצה, ואם אין הדין כנ"ל אזי לא תעלה חליצה זו לשם חליצה כלל רק כמתעסקת בעלמא, עכ"ל, ולשון זה אינו מדוקדק כל צרכו, כי במה שאומר תעלה חליצה זו ולא תעלה חליצה זו יש לטעות בו שאין כוונתו בהתנאי על הכוונה, אלא על הכשר של החליצה ותועלתה, וכאלו מכוון בסתם להתיר הזיקה, רק שמתנה שבכל זאת לא תועיל

החליצה ותהי' רק כמתעסקת אא"כ זה הוא הרגל שעפ"י הדין, ותנאי כזה שאינו על הכוונה רק על ההכשר ועל פעולת החליצה כבר כתבנו דלא מהני בחליצה משום דא"א לקיימו ע"י שליח:

הן אמת דלפי התירוץ שכתבתי לעיל בענף ב' גם תנאי כזה מהני בזה, דמאחר דכוונתו בעצם לחליצה כשרה, ותולה תנאו באם זה הוא הרגל הכשר עפ"י הדין, דגם בלא התנאי לא היתה המעשה מתקיימת כפי כוונתו בצד השלילה של התנאי, שלא היתה החליצה כשרה אם אין זה הרגל הכשר עפ"י הדין, גם בלא התנאי, ואינו בא בתנאו אלא להישמר שלא יתהוה בצד השלילה דבר חדש שלא היתה אליו הכוונה כלל, דהיינו חליצה פסולה, ולזה מתנה שבצד השלילה לא תהי' חליצה זו נחשבת לחליצה כלל, אפילו לחליצה פסולה, רק כמתעסקת בעלמא, זה מהני גם בחליצה, וכנ"ל מילתא בטעמא:

אמנם אעפ"כ מאחר דבירורנו לעיל דבמתנה על הכוונה גם בדבר דא"א לקיימו ע"י שליח מהני, וא"כ א"ש בפשיטות הא דמהני תנאי בתפילין דרש"י ור"ת באו"ח סי' ל"ד, ובישובת סוכה בשמיני ספק שביעי באו"ח סי' תרס"ח, ושוב אין הכרח משם להחילוק הנ"ל שבענף ב', ולזה אף שגם בעצם ניתנו הדברים להיאמר, מ"מ לא מפני שאנו מדמין נעשה מעשה להתנות באיטר באופן אחר ממה שהורו לנו רבותינו הגדולים הב"ח והמהר"ם לובלין ז"ל, שהם העידו שהמנהג הוא להתנות על הכוונה, וכנ"ל, ובל"ס אצלי שגם כוונת מהר"מ הנ"ל בסדר חליצה כן הוא להתנות רק על הכוונה, וכמ"ש להדיא לעיל באות ס', וגם כאן באות ע"א כוונתו לזה להתנות על הכוונה, ותעלה ולא תעלה שכתב כאן ר"ל מכוון ואינו מכוון, ובאמת הלשון אינו מדוקדק כ"כ, והרב המסדר החליצה צריך ליזהר בזה ולפרש להחולץ והחולצת בדקדוק היטב להתנות בכל רגל ורגל על הכוונה, וכנ"ל:

והנה גם בפתחי תשובה סי' קס"ט ס"ק כ"ד בקש ליישב קושית הג"מ הנ"ל דאיך כתבו להתנות בחליצת איטר הא אין תנאי בחליצה, ורצה ליישב עפ"י מה שחקר המשנה למלך בפ"ו מה"א ה"א בסופו אם גם בתנאי דלשעבר צריך דיני תנאים, וא"כ בחליצת איטר התנאי הוא על לשעבר, אם הוא הרגל הראוי לחליצה אם לא, וגם בא"א לקיימו ע"י שליח מהני התנאי, ולפי תירוץ זה אפילו אם אינו מתנה על הכוונה, רק על גוף הדבר, וגם אפילו באופן שבלא התנאי הי' החליצה כשרה לגמרי גם בצד השלילה, אם רק התנאי הוא על דבר שלעבר, כגון שחולץ לה בסתם, בכוונה הראוי', ע"מ שבאם נתנה עבורו ר' זוז ביד פלוני, מהני התנאי גם בחליצה, ואם לא נתנה החליצה בטילה, עיי"ש, אלא ששוב דחה זה, מתרי טעמי, חדא דמסקנת המ"ל שם אינו כן, אלא דגם בתנאי

דלשעבר בעינן משפטי תנאים, ועוד דבתו' כתובות ע"ד מבואר דהך דא"א ע"י שליח אינו תלוי בשאר משפטי התנאים, עיי"ש:

והנה המ"ל שם הביא ראי' לנגד זה ממה דמקשה הגמר לר"מ מסוטה דאין שם תנאי כפול, ומשני דגם שם יש ת"כ דחנקי כתיב, ושוב הקשו גם בתו' שם בקידושין ס"ב דאכתי אין שם הן קודם ללאו, ונדחקו בזה, עיי"ש, והרי בסוטה התנאי הוא על לשעבר, אם שכב ואם לא שכב, ואעפ"כ מצרכינן בה דיני תנאי, עיי"ש:

וראיתי בספר בני אהובה להגאון רבינו יהונתן זצ"ל שהביא ע"ז מדברי הראב"ד ז"ל המובאים לעיל בענף ג' והנמשכים, ומשמעות דבריו שם כאלו רוצה להסתייע מדברי הראב"ד להצד דלא בעינן בתנאי דלשעבר משפטי התנאים, ועיי"ש, ואני בעניי שמעתי ולא אבין, דלפענ"ד אין הכרח לזה מדברי הראב"ד כלל, דהראב"ד שם לא קאמר אלא דלא בעינן דיני תנאי רק היכי דנעשה המעשה מיד, דאז התנאי בא לבטל ולעקור המעשה הנעשה בצד השלילה של התנאי, ומשו"ה בעינן בי' תנאי חזק עם דיני תנאי, אבל היכי שלא נעשה עדיין שום מעשה רק אמר לעשות, בזה א"צ לדיני תנאי, משום דאין התנאי בא בזה לבטל ולעקור שום דבר הנעשה, או נגמר, רק מתנה שבאופן זה לא לעשות, וכנ"ל באורך, וא"כ היכי שהמעשה נעשה, כגון שחולץ, או נותן הגט, או הקידושין, או המתנה, הגם שמתנה על כל זה בדבר שעבר, אם עשית כך וכך יהי' כל זה כשר וקיים. ואם לא עשית יהי' כל זה בטל, אעפ"כ בא התנאי בזה לבטל מעשה הנעשה בצד השלילה של התנאי, דבלא התנאי היתה המעשה חלה וקיימת בכל אופן, ורק ע"י התנאי הוא בא לבטל המעשה בצד השלילה, ואין חילוק בזה בין תנאי דלשעבר ובין תנאי דלהבא אלא דבתנאי דלהבא לא נודע ביטול המעשה מיד אלא אח"כ בשעת ביטול התנאי, ובתנאי דלשעבר נודע ביטול המעשה מיד בצד השלילה של התנאי, אבל עכ"פ שניהם שוים בביטול מעשה הנעשה, ומנ"ל מזה לחלק ביניהם, ולומר דדוקא בתנאי דלהבא בעינן דיני תנאי ולא בתנאי דלשעבר, מאחר דשניהם באים לבטל מעשה הנעשה, ומ"ש הראב"ד שם בלשונו שאין התנאי מבטל המעשה למפרע אא"כ נעשה תנאי בחוזק כעין תנאי ב"ג וב"ר, עכ"ל, לא תידוק מיניה דדוקא למפרע אינו מבטל, והיינו תנאי דלהבא, דלפי מ"ש הראב"ד שם דבביטול מעשה תלי' מה לי לשעבר ומה לי להבא, בשניהם איכא ביטול מעשה וצריך בהם דיני תנאי, וכנ"ל, אלא דלפי דרוב התנאים המוזכרים בש"ס הם בלהבא, וכן עיקר התנאי דב"ג וב"ר הוא בלהבא, משו"ה נקיט הראב"ד בלשונו ביטול המעשה למפרע, אבל לעולם דבכל ענין שיש בהתנאי ביטול מעשה, גם בנודע מיד הביטול מעשה, כמו בתנאי דלשעבר, צריך דיני תנאים, או י"ל דמשו"ה נקט הראב"ד

ביטול המעשה למפרע, דלא תימא דאין בזה ביטול מעשה כ"כ, דהא עד ביטול התנאי לא היתה המעשה מתבטלת עדיין, ולזה קאמר דזה אינו, דבביטול התנאי מתבטלת המעשה למפרע, ומכש"כ בנודע עוד ביטול המעשה ע"י שלילת התנאי, כמו בתנאי על לשעבר, דודאי בעינן בי' דיני תנאי, וזה הוא על דרך שכתב המ"ל שם בסיף דבריו דתנאי דלשעבר עוד מיגרע גרע דנודע ביטול המעשה מיד, עיי"ש:

ומ"ש הבני אהובה בהביאו דברי הראב"ד וז"ל, דהעיקר הטעם דבעי תנאי כפול משום דהמעשה חל מיד והתנאי אח"כ, עכ"ל, לא נזכר כלשון הזה בדברי הראב"ד כלל, עיי"ש, וכן מ"ש שם דלכך באומר אם תעשה זאת אתן לך זאת לא בעי תנאי כפול משום דהמעשה והתנאי באים כאחד, עכ"ל, גם זה לא נזכר בדברי הראב"ד כלל, אלא משום דבזה עדיין לא נעשה בו שום מעשה, ואין התנאי בא בזה לבטל מעשה, עיי"ש, אבל היכי דנעשה מעשה, והתנאי בא לבטלה בצד השלילה, מה בכך דהוא תנאי דלשעבר, וביטול המעשה נודע מיד בצד השלילה, מ"מ התנאי מבטל מעשה, דלולא התנאי הי' המעשה קיים בכל אופן, רק ע"י התנאי נתבטלה בצד השלילה, וצריך דיני תנאי, ואדרבא בנודע הביטול מעשה מיד י"ל דמיגרע גרע, וכנ"ל:

והנה הבני אהובה שם הוציא מדברי הראב"ד וכתב וז"ל, ולפ"ז ה"ה האומר אם הי' כך אתן לך כך וכו' והיא היא דהאומר אם יהי' כך אתן לך או אומר אם הי' כך אתן לך חד דינא אית להו בסברא, עכ"ל, ותמהני דזה ודאי אמת, ופשיטא, אבל היינו דוקא באתן לך, וכמו שכתב, ובזה אין הטעם משום דתנאי ומעשה באים כאחד, כמ"ש הוא ז"ל שם, אלא פשוט משום דעדיין אין שם שום מעשה, אלא אומר אתן, וא"כ אין התנאי בא לבטל מעשה, ולזה אין צריך דיני תנאי, וכנ"ל, אבל מה זה ענין להיכי דנעשה מעשה, ונותן מיד, ומתנה לשעבר, אם הי' כך הרי המתנה קיימת ואם לא הי' כן לא יהי' בהמתנה ממש, דבזה בא בהתנאי לבטל מעשה המתנה, וכנ"ל, מהיכי תיתי לא ניבעי בזה דיני תנאי, וכנ"ל:

וגם מ"ש בבני אהובה שם ליישב הוכחת המ"ל מהא דפריך מסוטה על ר"מ אלמא דגם בתנאי דלשעבר בעינן דיני תנאי, וכתב בבנ"א שם דבסוטה יש גם שבועה על להבא כבסוטה י"ח ב' אמן אמן, אמן שלא נטמאתי אמן שלא אטמא, ואם תטמא המים בודקין אותה, הרי דיש שבועה והשקאה גם על להבא, ולזה צריך דיני תנאי, עיי"ש, הגם שדפח"ח, מ"מ אחר העיון אינו מחוור לפענ"ד, דהרי חזינן דהגם דההשקאה היא גם על להבא, מ"מ אינו אומר זה בפירוש כלל, וגם אינו מתנה כלל על להבא, רק על העבר, אם לא שכב ואם שכב, וע"כ צ"ל יען דמ"מ עיקר השבועה היא על העבר, והשבועה

דלהבא היא רק מצד גלגול, כמבואר בש"ס וברמב"ם, ולזה כשמתנה על העיקר גם הטפל נמשך אחר העיקר, ולא יהא הטפל חמור גם לא משונה מן העיקר, וכיון דאמרת דעל העבר חל ומתקיים התנאי גם בלא דיני תנאי, ממילא גם הגלגול והטפל דלהבא נמשך אחר העיקר, וכמו העיקר כן הוא הטפל, ולא צריך בזה דיני תנאי משום הטפל, והגע עצמך, תנאי עצמו אין צריך בהטפל, משום דממילא נמשך אחר העיקר, ודיני תנאי יהי' צריך בהעיקר משום הטפל, אין זה אלא תימה, אלא פשוט דהטפל נמשך בזה לגמרי אחר העיקר, ולא צריך להוסיף ולא לשנות בהתנאי כלל משום הטפל, רק דכמו העיקר ממילא כן הוא הטפל, וכנ"ל, וכיון דמצינו בש"ס ובתו' דגם בסוטה בעינן דיני תנאי ע"כ צ"ל דגם בתנאי דלשעבר בעינן דיני תנאי, וכמ"ש המ"ל:

הן אמת דאי משום קושיית הש"ס לחודה על ר"מ מסוטה דאין בה ת"כ, היינו יכולים לומר דלעולם בתנאי דלשעבר לא בעינן דיני תנאי, אלא דת"כ לר"מ בעינן גם בלשעבר, וכמ"ש לעיל בענף ה' בשם הרא"ש בתשובת בשמים ראש סי' ר"ד דהגם דבתנאי נגד דיבור לא בעינן דיני תנאי מ"מ ת"כ לר"מ בעינן גם בדיבור, דכן הוא השיעור לר"מ דאין הלאו נשמע מכלל ההן, עיי"ש, וה"ה בתנאי דלשעבר י"ל כן, דהגם דלא בעינן בי' שאר דיני תנאי, אבל ת"כ לר"מ בעינן בי', כלל גדול הוא לר"מ דלא אמרינן מכלל לאו נשמע ההן בכל ענין, וגם להרמב"ן שהבאתי לעיל דס"ל כמ"ש הראב"ד דגם ת"כ לר"מ לא בעינן בדיבור, מ"מ כתב שם דמעשה מכללא לית לי' לר"מ, וביארתי שם דהיכי שצד הכפל בא להווייית איזה דבר לא רק לשלילה לחוד, גם נגד דיבור בעי ר"מ ת"כ, דהווי' מכללא לית לי' לר"מ בשום אופן לומר בו מכלל לאו נשמע הן, וזה הוא הענין בסוטה אף דצד הכפל בא נגד דיבור, מ"מ מאחר שאינו בא לשלילה לבד, אלא גם להווייי', להיות מאוררת ומושבעת בצביית בטן ונפילת ירך, בעי ת"כ לר"מ, דבשום אופן אין ההן נשמע מכלל הלאו לענין הווייית איזה דבר, עיי"ש, וא"כ גם לענין תנאי דלשעבר י"ל כן, דהגם דשאר דיני תנאי לא בעינן בי', מ"מ ת"כ לר"מ לענין הווייית איזה דבר בעינן גם בלשעבר, ולכך בעי הגמ' לר"מ בסוטה ת"כ, אף שהוא לשעבר, מ"מ בצד הכפל יש הווייית איזה דבר, ולא נשמע זה מכללא לר"מ, ולזה מהגמ' אין ראי' דגם בלשעבר בעינן דיני תנאי, אך מקושיית התו' שהביא המ"ל, שהקשו הא בסוטה הלאו קודם להן, והוצרכו לדחוק בזה, שפיר מוכרח דס"ל דגם בתנאי דלשעבר בעינן בי' דיני תנאי, וזה הוא כוונת המ"ל שלא הספיק עצמו בהראי' מהגמ' אלא הביא גם מהתו':

אמנם גם מהתו' עדיין אין ראי' מוחלטת להחליט כן לדינא, כי י"ל דהתו' לשיטתייהו אזלי דגם במעכשיו וע"מ בעינן דיני תנאי, ולכך גם בתנאי דלשעבר ס"ל כן, אבל להרי"ף

והרמב"ם דבמעכשיו וע"מ לא בעינן דיני תנאי, וכתב ה"ה הטעם משום דבצד הקיום של התנאי המעשה חלה מיד, א"כ גם בתנאי דלשעבר חלה המעשה מיד בצד הקיום של התנאי, ומהראוי לומר בו דא"צ משפטי תנאים, וכמ"ש גם במ"ל שם לולא ראייתו מהש"ס נגד זה, עיי"ש, ולפמש"ל דמהש"ס עצמו אין הכרח לנגד זה, דת"כ לר"מ שאני, וכמו דבאמת ס"ל לר"מ בפ' מי שאחזו דע"ו דגם בתנאי דע"מ בעינן ת"כ, אף דשאר דיני תנאי לא בעינן בי' לדעת הרי"ף והרמב"ם, וא"כ ה"ה בתנאי דלשעבר י"ל כן, דדיני תנאי א"צ בו, חוץ מת"כ לר"מ, וגם בבני אהובה שם הביא מהירושלמי דס"ל דגם בתנאי דלשעבר צריך דיני תנאי, אלא דהירושלמי לשיטתי' דס"ל דבע"מ ומעכשיו בעינן דיני תנאי, אבל לדידן להפוסקים דבמעכשיו לא בעינן דיני תנאי גם בתנאי דלשעבר לא בעינן דיני תנאי, עכ"ד:

עכ"פ שמעינן מהתו' דתנאי דלשעבר לא עדיף מתנאי דמעכשיו, ולהפוסקים דגם בתנאי דמעכשיו בעינן דיני תנאי גם בתנאי דלשעבר בעינן דיני תנאי, וא"כ ממילא אי אפשר לומר כמ"ש הפ"ת דתנאי דלשעבר מהני גם בחליצה, דמלבד דלהפוסקים דגם במעכשיו בעינן דיני תנאי אין חילוק בין תנאי דלהבא ובין תנאי דלשעבר, וכנ"ל, אף גם זאת, דגם להפוסקים דבמעכשיו לא בעינן דיני תנאי, מ"מ אפשר לקיימו ע"י שליח ודאי בעינן גם בע"מ ומעכשיו, כמבואר בש"ס, וכמ"ש לעיל בסוף ענף י"ב בשם הלח"מ פ"ו מה' אישות הי"ז דאפשר לקיימו ע"י שליח לכ"ע בעינן גם בתנאי דע"מ ומעכשיו, וא"כ ממילא גם תנאי דלשעבר דלא עדיף עכ"פ מתנאי דמעכשיו, וכנ"ל ג"כ בעינן בי' אפשר לקיימו ע"י שליח אליבא דכ"ע, ולא מהני בחליצה:

ענף י"ז

אמנם מצאתי בספר הזכות להרמב"ן ז"ל בפ' מי שאחזו דף מ"ד ע"ב שכתב שם בתוך דבריו וז"ל, שהרי אמרנו במוציא אשתו משום אילונית וכן במוציא משום שם רע ומשום נדר דלר"מ בעינן תנאי כפול, ואעפ"י שאינו כענין תנאי בני גד, לפי שהוא תולה במה שעבר, ונראין הדברים בגמרא דלא בעינן בהו תנאי גמור לא לר"מ ולא לרבנן, אם את אילונית הרי גיטך, אלא כגון שאמרו משום שם רע אני מוציאך, והטעם לפי שאינו דומה לתנאי בני גד שהוא תנאי בדבר שעבר, ואעפ"כ בעי ר"מ כפילא דכפל לר"מ הוא, ובכל מקום הוא, דלית לי' מכלל לאו הן בין בשבועות בין בנדרים וכן בפסוקי התורה, עכ"ל הרמב"ן ז"ל:

והנה המעיין שם היטב בדברי הרמב"ן ז"ל בתחלתם ובסופם יראה שיותר נוטה לומר דגם במעכשיו וע"מ בעינן דיני תנאי, וה"ה בפ"ו מה' אישות ה' י"ז כתב שהרמב"ן

והרשב"א ז"ל הניחו דבר זה בצ"ע, עיי"ש, ובתנאי דלשעבר כתב כאן בפשיטות דלא בעינן בהו תנאי גמור לפי שאינו דומה לתנאי בני גד, וא"כ נראה מדברי הרמב"ן דגם להפוסקים דבמעכשיו ובע"מ ג"כ בעינן דיני תנאי מ"מ בתנאי דלשעבר לא בעינן, לפי שאינו דומה לתנאי בני גד, ומוכיח זה מהגמרא, וכנ"ל, ומהירושלמי הנ"ל שהביא הבני אהובה אין ראי' לנגד זה, דבירושלמי שם קאמר על הא דתנן בעירובין ד"ל מתנה אדם על עירובו אם באו עכו"ם למזרח וכו' מאן תנא אם בזו אם לא בזו ר"מ דקידושין דמצריך תנאי כפול, עיי"ש, וזה ניחא שפיר לפי דברי הרמב"ן, דהגם דדיני תנאי א"צ בתנאי דלשעבר, אם באו ואם לא באו, מ"מ ת"כ לר"מ בעינן גם בתנאי דלשעבר:

ולפ"ז כיון דתנאי דלשעבר אינו תלוי בתנאי דמעכשיו, רק בכל אופן לא בעינן בי' דיני תנאי, לפי שאינו דומה לתנאי ב"ג וב"ר, א"כ ה"ה בחליצה י"ל דאם הוא תנאי דלשעבר מהני, אף דא"א לקיימו ע"י שליח, ואינו כב"ג וב"ר, מ"מ בתנאי דלשעבר לא בעינן דומיא דב"ג וב"ר, ומ"ש בפ"ת דבתו' פ' המדיר דע"ד מבואר דהך דא"א לקיימו ע"י שליח לא תלוי בשאר משפטי תנאים, לא שמי' מתיא, דע"כ לא קאמרי התו' התם, אלא דגם דמאן דלא יליף שאר דיני תנאי מב"ג וב"ר, משום דלא מסתברי לי' כ"כ שיהי' צריכין להיות דוקא בתנאי, מ"מ אפשר לקיימו ע"י שליח יליף משם, דמסתבר טפי להיות מוכרח בתנאי, אבל למאן דיליף כל דיני תנאי מב"ג וב"ר, משום דכלהו מסתברי לי' שצריכין דוקא להיות בתנאי, וכדמשמע מדברי התו' שם, ואעפ"כ לא מצריך אותם בתנאי דלשעבר, משום שאינו דומה לתנאי ב"ג וב"ר דהוא להבא, כמ"ש הרמב"ן הנ"ל, א"כ ה"ה אפשר לקיימו ע"י שליח אין ללמוד מב"ג וב"ר בתנאי דלשעבר, דמה שנא לענין זה בינו ובין שאר דיני תנאי, דהא למאן דיליף להו מב"ג וב"ר כלהו מסתברי לי' למילף ואעפ"כ בלשעבר דאינו דומה לשם לא ילפינן להו משם, וגם אפשר לקיימו ע"י שליח אף דעוד מסתבר טפי מכלהו, וכנ"ל, מ"מ פשיטא דמסברא לחוד בלא הלימוד מב"ג וב"ר לא היינו מצריכין זאת בתנאי מסברא דידן, אלא דהעיקר הוא משום דכן הוא בב"ג וב"ר ומסתבר למילף משם אליבא דכ"ע, וא"כ בלשעבר, דאין למדין משם אפילו דבר המסתבר, משום דאינו דומה לשם, וכנ"ל, ממילא גם אפשר לקיימו ע"י שליח אין ללמוד משם מה"ט, וממילא אינו צריך להיות בלשעבר, וכנ"ל, וז"פ:

באופן שאין מדברי תו' הללו שום ראי' לנ"ד, אלא שבאמת יש לעיין בזה מצד אחר, דהרי להפוסקים דבמעכשיו לא בעינן דיני תנאי ועיקר הטעם הוא משום דאינו דומה לתנאי ב"ג וב"ר, דהתם אינו בע"מ רק באם, כמ"ש הרי"ף בזה בפ' מי שאחזו, ואעפ"כ אפשר לקיימו ע"י שליח בעינן לכ"ע גם בתנאי דע"מ ומעכשיו, וכנ"ל, הרי דלענין אפשר לקיימו

ע"י שליח ילפינן אפילו למאי דלא דמי לב"ג וב"ר, וע"כ משום דמסתבר טפי, וא"כ י"ל דה"ה בתנאי דלשעבר, הגם דשאר דיני תנאי לא בעינן בי', משום דאינו דומה לתנאי ב"ג וב"ר, מ"מ אפשר לקיימו ע"י שליח בעינן בי', דזה עדיף משאר דיני תנאי, וכנ"ל:

אמנם הרי חזינן דאחת מן ההשגות שהשיגו הראשונים ז"ל על הסוברים דבע"מ ומעכשיו לא בעינן דיני תנאי היא מהא דאין תנאי בחליצה כשאומרים לו חלוץ לה ע"מ שתתן לך מאתיים זוז, הרי דגם בע"מ בעינן דיני תנאי, עיי"ש בחידושי הרמב"ן פ' מי שאחזו דע"ו, ובחידושי הרשב"א שם, ובהר"ן שם, ולא מפלגי כלל בין אפשר לקיימו ע"י שליח ובין שאר דיני תנאי, אלא דעתם דבמקום דאמרינן דלא בעינן שאר דיני תנאי משום דלא דמי לב"ג וב"ר גם אפשר לקיים ע"י שליח לא בעינן, ומדבעינן אפשר לקיים ע"י שליח בתנאי דע"מ ע"כ דגם שאר דיני תנאי בעינן בי', וא"כ נהי דלהסוברים דלא בעינן בע"מ ומעכשיו לדיני תנאי ע"כ צריך לחלק בין אפשר לקיימו ע"י שליח לשאר דיני תנאי, כדי שלא יקשה עליהם מהא דחלוץ לה ע"מ וכו' וכנ"ל, מ"מ בתנאי דלשעבר דלפי דברי הרמב"ן ז"ל הנ"ל כ"ע מודי בי' דלא בעינן דיני תנאי, וכנ"ל, ממילא לפי המשיגים הנ"ל על הרי"ף והרמב"ם דס"ל דאין לחלק בין אפשר לקיימו ע"י שליח ובין שאר דיני תנאי, וכנ"ל, גם בתנאי דלשעבר אין לחלק ביניהם, ומדשאר דיני תנאי לא בעינן בתנאי דלשעבר, ה"ה דאפשר לקיימו ע"י שליח לא בעינן בי', וממילא תנאי דלשעבר מהני גם בחליצה, ודוק:

העולה מזה, דהא דנתעורר בפ"ת אם תנאי דלשעבר מהני בחליצה תלי' ברבוותא, דלדעת התו' הנ"ל גם תנאי דלשעבר לא מהני בחליצה אליבא דכ"ע, אפילו להפוסקים דבמעכשיו לא בעינן לדיני תנאי, וכנ"ל, ולדעת הרמב"ן בספר הזכות הנ"ל יש מקום גדול לומר דתנאי דלשעבר מהני גם בחליצה, וכנ"ל:

ענף ח"י

ומ"ש הפ"ת עוד ליישב קושית הגט מקושר הנ"ל עפ"י מ"ש בישועות יעקב ליישב סתירת הסוגיות שביבמות נ"ג וק"ו, הנה אין ספר ישעוי"ק לפני, אך נראה שכוונת הפ"ח למ"ש בס"ק מ"א בשם הישעוי"ק דרוצה לחלק בין אמרו לו אחרים חלוץ לה ע"מ וכו' דאז אין תנאי בחליצה, ובין אמרה לו האשה עצמה חלוץ לי ע"מ וכו' דאז מהני התנאי, עיי"ש, ומלבד שאין זה דרך הראשונים ז"ל, וגם אין שום ממש בחילוק הזה, כי מה לי אמרה היא עצמה ומה לי אמרו אחרים בשבילה במעמדה ובהסכמתה, ועיי"ש בסוגיא דף ק"ו גבי בת חמוהי דר"פ חלוץ לה ע"מ שתתן וכו' לבתר דחליץ א"ל זיל הב לי', ופרש"י וז"ל, דהא קבילת עלה ואע"ג דחליצה בהכי לא מיפסלא מיהו איחיובא לקיומי תנאה מדינא כשאר שכירות דעלמא, עכ"ל, הרי להדיא דמירי דהיא בעצמה קבלה עליה התנאי עד

שמחויבת עי"ז לקיימו מדין שכירות, או שאמרה כן בעצמה, או שאמרו לו כן במעמדה ובהסכמתה באופן דהוי כאמרה היא עצמה, ואעפ"כ החליצה בהכי לא מיפסלא אם אינה נותנת לו, משום שאין תנאי בחליצה, ועיי"ש בהראשונים ז"ל, וגם הא דחלוץ לה ע"מ וכו' היינו שאומרים לו שהוא יחלוץ לה ע"מ, דהיינו שהוא אומר לה קודם החליצה הנני חולץ לך ע"מ שתתן לי ר' זוז. ועיין ברא"ש שם דאפילו התנה הוא בתנאי גמור, ג"כ אין תנאי בחליצה, עיי"ש, וא"כ מה לי התנה הוא עמה מה לי התנתה היא, בכל אופן אין תנאי בחליצה, אלא דאפילו לפי חילוק הנ"ל איני יודע במה מיישב הפ"ת קושיית הטי"ח הנ"ל, דהא כולם [מלבד הנוב"י] כתבו דהמסדר יאמר להם שיכוונו על תנאי אם זהו הרגל וכו', והיינו כמו אומרים לו אחרים חלוץ לה ע"מ וכו':

גם מ"ש הפ"ת ליישב קושיית הג"מ והטי"ח הנ"ל עפ"י דברי הרמב"ן בב"ב קכ"ו דדוקא בתנאי שבינו לחבירו צריך דיני תנאי ולא בתנאי שבינו לבין עצמו, ולזה דוקא חלוץ לה ע"מ שתתן לך ר' זוז דהוא תנאי בין אדם לחבירו לא מהני בחליצה, משא"כ בתנאי דאם הרגל הזה כשר לחליצה הוי כתנאי שבינו לבין עצמו, וצ"ע, עכ"ל, ותמהני מאוד, דפשוט דכוונת הרמב"ן שם הוא דדוקא בתנאי שמתנה על דבר שבינו לחבירו צריך דיני תנאי, יהי' התנאי מה שיהי', אפילו עורבא פרח, אבל בתנאי שמתנה בדבר שבינו לבין עצמו כמו נזירות וכדומה לא צריך לדיני תנאי, ותדע לך שכן הוא, שהרי הרמב"ן עצמו בספר הזכות שם ובחידושיו הביא ראי' דבד"מ לא בעינן ת"כ מהא דזבין נכסי אדעתא למיסק לא"י דלא הי' שם ת"כ, עיי"ש, ואם איתא דלדיני תנאי בעינן שיהי' עצם התנאי דוקא בין אדם לחבירו, א"כ הרי תנאי אדעתא למיסק לא"י אינו בין אדם לחבירו, רק בינו לבין עצמו, וא"צ בו דיני תנאי, ואיזה ראי' משם דלא בעינן בממון ת"כ, וע"כ צ"ל דז"א, אלא היכי דהתנאי הוא על דבר שבין אדם לחבירו אף דעצם התנאי אינו אלא בינו לבין עצמו, וכמו התם דזבין נכסי לחבירו אדעתא למיסק הוא עצמו לא"י, צריך דיני תנאי, ומדלא הי' שם ת"כ ע"כ צ"ל דבד"מ לא בעינן ת"כ, והגם שבספר הזכות שם באמת דוחה ראי' זו מטעם שמחלק דלא מצינו לר"מ ת"כ אלא בתולה בדעת חבירו אם יעברו ב"ג וכו' שי"ל גומר ונותן על ספק הוא, אבל תולה תנאי בעצמו לא, דאלת"ה כל אסמכתא קניא עד שיכפול אם ישנה, עכ"ל שם, מ"מ לאו משום דאין התנאי בינו לחבירו אלא בינו לבין עצמו אתי עלי' הרמב"ן, אלא משום דאינו תולה בדעת אחרים על הספק רק בעצמו במה שבידו, עיש"ה, הרי דאפילו עצם התנאי אינו בין אדם לחבירו רק בינו לבין עצמו אם תולה על הספק לא בדעת עצמו שפיר צריך דיני תנאי אם רק התנאי הוא על דבר שבינו לחבירו, ודוק היטב ותראה שכן הוא, ולפ"ז בנ"ד בחליצה, שהיא בעצם בין

אדם לחבירו, דהיינו בינו ובין זקוקתו, שבא בזה להתיר אותה, ומתנה עליה אם זה הוא הרגל הראוי הוא מכוון לחליצה ומתיר אותה, ואם לאו לאו, הרי התנאי הוא על דבר שבינו לבינה, הגם אם נימא דעצם התנאי אם זה הוא הרגל הראוי הוי כבינו לבין עצמו, כמ"ש הפ"ת, מ"מ צריך בזה דיני תנאי, הואיל דעיקר החליצה שמתנה עליה היא בינו לבינה, וכנ"ל, ומכש"כ דבאמת גם עצם התנאי דאם זהו הרגל הראוי ג"כ הוי בינו לבינה, הואיל דהתרתה תלוי בזה, וכ"ז פשוט וברור לפענ"ד, ולזה אין לנו ביישוב קושיא זו של הטי"ח אלא כמ"ש לעיל, דהואיל דמתנה רק על הכוונה א"צ בזה דיני תנאי, או אולי גם כשמתנה על גוף החליצה, הואיל דגם בלא התנאי לא היתה החליצה כשרה אם אין זה הרגל הראוי לחליצה, וכנ"ל באורך:

אמנם הי' נראה לכאורה, דעכ"פ את זה הרווחנו לפי דברי הרמב"ן ז"ל הנ"ל, במה שכתבנו לעיל סוף ענף ט"ו בהמתיירא שמא יעברו הציבור זמן ק"ש דטוב יותר שלא יתנה כלל בק"ש קטנה, רק יכוון בסתם לצאת בה י"ח ק"ש, דלהתנות על הכוונה נפלינן בחשש ברירה אם יעברו, ולהתנות על יציאת ידי חובת המצוה א"א במצוה דאינה נעשית ע"י שליח, וכנ"ל, ועכשיו שזכינו לדברי הרמב"ן ז"ל הנ"ל, לכאורה שפיר יכול לכוון בסתם לקיים מצות ק"ש רק להתנות שלא וצא בזה י"ח ק"ש רק אם יעברו, ויען דאין התנאי על דבר שבינו לחבירו משו"ה לא בעינן בי' דיני תנאי, וגם אפילו שא"א לקיימו ע"י שליח מ"מ מהני התנאי:

אמנם באמת נראה לפענ"ד דזה אינו, דע"כ לא קאמר הרמב"ן זה אלא בנזיר וכדומה, דאין כאן שום חיוב או מצוה שידור בנזיר, דאדרבא טוב אשר לא תדור, והתורה אמרה וכיפר על הנפש על שציער עצמו מן היין, אלא דהנזירות בא להיישיר עצמו ולהתקדש בפרישות יתירה, ומשו"ה לא הוי זה אלא דבר שבינו לבין עצמו, ולא דבר שבינו לחבירו, גם לא דבר שבינו למקום, ומשו"ה לא בעינן בי' דיני תנאי, אבל כשמתנה על מצוה, כמו ק"ש וכדומה, נהי דאין זה דבר שבינו לחבירו, מ"מ הוי זה דבר שבינו למקום, דהרי הוא מחויב ומצווה ועומד מהמקום לעשות כן, ואם הוא עושה כן למקום ואעפ"כ מתנה שבאופן כך וכך לא יהי' שום ממש בעשייה זו הרי מתנה על דבר שבינו למקום, ומסתברא דלבטל דבר שבינו למקום ע"י תנאי קשה עוד יותר מלבטל דבר שבינו לחבירו ע"י תנאי, ומאחר דמה שבינו לחבירו אינו יכול לבטל אלא בתנאי שעפ"י משפטי התנאים מכש"כ דלבטל מה שבינו למקום שצריך דוקא תנאי עפ"י משפטי התנאים:

ואין לומר דא"כ גם בנזיר הוי בינו למקום, דהא הנזיר ביום תגלחתו צריך להביא קרבנותיו, וא"כ כשאומר הריני נזיר יש בכלל זה להביא הקרבנות, שזה הוא לגבוה, דבר

שבינו למקום, וכשמתנה ע"ז הוא מתנה על דבר שבינו למקום, ואכתי יהי' צריך בזה משפטי תנאים:

אבל באמת זה אינו, דזה שהנזיר מביא קרבנות אינו עפ"י דבריו ונדרו, דפשיטא דבאמירת הריני נזיר אין שום רמז ורמיזה להבאת קרבנות, אלא שיהי' נזיר מיין ומטומאת מת ומתגלחת, אבל קום ועשה להביא קרבנות לא נכלל כלל בדברים אלו, אלא דכן הוא גזירת הכתוב וחקת התורה שבמלאת ימי נזרו צריך להביא קרבנות. אבל עיקר הנדר הוא שנזיר עצמו מהדברים הנ"ל, וזה הוא מה שבינו לבין עצמו, להתקדש עצמו בפרישות יתירה, וכנ"ל, וגם תנאי שאינו עפ"י משפטי תנאים מהני בזה לבטל נדר נזרו, וכיון שנזירותו בטל מכח התנאי ממילא לא חייבה אותו התורה להביא הקרבנות, אבל לא התנאי בא נגד הבאת הקרבנות, רק התנאי בא לבטל עיקר הנזירות, וממילא פטור מהקרבנות, דכשאין נזירות אין קרבן, אבל היכא דהתנאי בא בעצם נגד דבר שבינו למקום, נראה פשוט דלא גרע לענין דיני תנאי מדבר שבינו לחבירו, וכמו שבדבר שבינו לחבירו צריך התנאי דוקא להיות עפ"י משפטי תנאים כמו כן בדבר שבינו למקום, וכנ"ל, ולזאת מה שכתבתי לעיל לענין ק"ש דעדיף יותר לכוון בסתם לצאת י"ח ולא להתנות כלל, עדיין במקומו עומד, אף לדברי הרמב"ן הנ"ל:

מילואים לסימן כ'.

ענף א

הנה יעדנו לעיל בענף י"א לבאר דברי הראב"ד ז"ל המובאים שם, ולזאת נחזור עוד הפעם לדברי הראב"ד ז"ל הנ"ל, שכתב דבמתנה י"ל כיון שעל תנאי מסר אינו אלא פקדון בעלמא עד קיום התנאי, ואינה כחליצה ולא כנתינת הגט וכקדושין, לפי שאלו נתינתן היא עשייתן, עכ"ל, ויש להבין במה נשתנו אלו ממתנה שיהי' מוכרח לומר בהן נתינתן היא עשייתן, ואם יש מקום לומר במתנה דכיון שעל תנאי מסר אינו אלא פקדון בעלמא עד קיום התנאי, אף שבסתם התנה ולא הזכיר כלל פקדון בדבריו, מה הוא המונע שלא לומר כן ג"כ בנתינת גט ובקדושין, בשלמא בחליצה ע"כ צ"ל חליצתה הוא עשייתה, דא"א לומר כיון שעל תנאי חלץ אינו אלא חליצת נעל בעלמא עד קיום התנאי, ורק אז בעת קיום התנאי נפקע הזיקה, דזה א"א, דהא אז פסקה חליצתה מכל וכל, וכנ"ל בסוף ענף הקודם, וע"כ צ"ל דהגם דחלץ על תנאי מ"מ כוונתו לעקור ולהפקיע הזיקה מיד בשעת חליצתו, אלא שמתנה שבאם לא תקיים התנאי לא יועיל לה חליצה הזאת, ולא תהי' ניתרת עי"ז לשוק, וא"כ שפיר חליצתה היא עשייתה, אלא שבתנאי שלו בא לבטל מעשה זו, שלא תועיל ולא תתיר בצד השלילה של התנאי, ולהיות כי בתנאו שבא

לבטל מעשה צריך משפטי תנאים, לזאת לא מהני תנאי הזה בחליצה, שא"א לקיימו ע"י שליח, אבל בנתינת הגט ובקדושין למה לא נימא בתנאי דידהו כמו במתנה, כיון דעל תנאי מסר לידה אין הגט וכסף הקדושין אלא פקדון בידה עד קיום התנאי, ואז בעת קיום התנאי הגט בידה לגירושין והכסף לקדושין, וחלין אז הגירושין והקדושין, דהא בגירושין וקדושין שפיר חל לאחר זמן, דהא קיי"ל באומר הרי את מקודשת לי לאחר ל' יום, מקודשת לאחר ל' יום, ואעפ"י שנתאכלו המעות, כמבואר ברמב"ם פ"ז מה' אישות ה"י, ובקדושי שטר צריך שיהי' השטר קיים אז לאחר ל' יום, כמבואר בה"ה שם בשם הרמב"ן והרשב"א, עיי"ש, וכן בגירושין כתב הרמב"ם ברפ"ט מה' גירושין דהמגרש אשתו לאחר זמן קבוע או לאחר שתעשה מעשה פלונית הרי זו מגורשת לאחר הזמן שקבע או לאחר שתעשה המעשה, אם הגט מונח אז ברשותה או אפילו בצדי רה"ר, וא"צ בזה לדיני תנאי, דלא הגיע הגט לידה בתורת גירושין אלא בתורת פקדון עד הזמן שקבע או עד שתעשה המעשה, עיי"ש בהרמב"ם מן הלכה א' עד ה"ה, הרי דבגיטין ובקדושין מהני כשנותן לה הגט או הקדושין בתורת פקדון עד איזה זמן קבוע או עד שתעשה איזה מעשה, ואח"כ יהי' הגט לגירושין או הכסף והשטר לקדושין, וא"כ כמו שכתב הראב"ד דבמתנה י"ל כיון שעל תנאי מסר לו אינו אלא פקדון בעלמא עד קיום התנאי, ולזה א"צ למשפטי תנאים, וכנ"ל, ולמה לא נימא כן גם בנתינת גט ובקדושין, כיון שעל תנאי מסר אינו אלא פקדון בעלמא עד קיום התנאי, ולמה צריך בהם משפטי תנאים בתנאי דאם:

אמנם לכאורה היא גופא קשיא, דהאיך מהני בגט אם נותנו לה לעת עתה לפקדון ורק לאחר זמן או לאחר עשיית המעשה תתגרש בו. הא בגירושין בעינן ונתן בידה, שיתן הגט בידה לשם גירושין, וכאן בשעת נתינת הגט נתן בידה לשם פקדון, ובעת חלות הגירושין הגם שהי' הגט מונח אז ברשותה, או שנוטלתו אז בידה, מ"מ הוא לא נתן לה אז בידה, והו"ל טלי גיטיך מע"ג קרקע דלא מהני, וכמו כן תקשי בקדושין למ"ד דגם בקדושין לא מהני טלי קידושיך מע"ג קרקע, ולא דמי למתנה דחלה לאחר זמן, דשם גם טלי מע"ג קרקע מהני, ולכך בהגיע הזמן של חלות המתנה קני לי' חצירו או ידו ממש, משא"כ בגט, ובקדושין למאן דאית לי', דבעינן ונתן בידה, וכנ"ל:

וגדולה מזו יש להקשות מהא דקדושין מ"ז התקדשי לי בפקדון שיש לי בידך וכו' אם נשתייר הימנו שוה פרוטה מקודשת, ולמ"ד דבקדושין ג"כ לא מהני טלי קדושיך מע"ג קרקע אמאי מקודשת, הא בשעה שנתן לה לא נתן לה אלא לשם פקדון לבד, ולא זולת כלל, ועכשיו הו"ל טלי מע"ג קרקע:

ולכאורה הי' נראה בזה, דהא נודע דעת הט"ז בחו"מ סי' קפ"ט דאם המפקיד הקנה להנפקד דבר המופקד אצלו אין הנפקד קונה מטעם חצירו, דהרשב"ם כתב בפ' הספינה דפ"ה שרשות הנפקד שהחפץ מונח שם הוי רשות המפקיד, עיי"ש, ובקצות החשן שם הביא דברי מהרי"ט סי' ס"ה שחולק על זה מחמת ג' טעמים, ואחד מהם הוא דכשמקנה המפקיד דבר המופקד להנפקד הרי מתנתו וחצירו באים לו כאחת, ובנתיבות בסוף פתיחתו לסי' ר' הסכים עם המהרי"ט, עיי"ש, וראי' ברורה הביא גם הקצה"ח לזה מהא דהתקדשי לי בפקדון שיש לי בידך הנ"ל דאם נשתייר ש"פ מקודשת, הרי דקונית הפקדון שנשתייר ע"י חצירה, עיי"ש:

ולפ"ז כיון שאין האשה קונית הש"פ שנשתייר רק מטעם קידושיה וחצרה באים כאחת שוב לא הוי זה טלי קידושיך מע"ג קרקע, כמ"ש התו' בגיטין ע"ז ע"ב בד"ה ותיזול, וז"ל ולא הוי כמו טלי גיטיך מע"ג קרקע דכיון שהגט בא מרשות הבעל לרשותה הוי כאלו נתנו לה, עכ"ל, ועיין בתורת גיטין סי' קל"ט ס"א בד"ה עוד, מ"ש לפרש זה, וא"כ ה"ה כאן בש"פ שנשתייר כיון שבא מרשות המקדש לרשותה ע"י קידושיה וחצרה באים כאחד הוי כאלו נתנה לו מידו לידה

אמנם באמת א"א לומר כן, דהא המהרי"ט כתב שם עוד טעם על הא דהנפקד קונה דבר המופקד ע"י מה שמונח בחצירו, דבמה קנה המפקיד לאותו רשות, וכתב הנתיבות שם ובס"ס קצ"ב דאף דלתשמיש בהמקום קנה בחזקת תשמיש לחוד. וכמ"ש גם בקצוה"ח שם, מ"מ לענין שיהי' חצירו לקנות על ידו צריך שיהי' לו בו קנין הגוף לפירות, ולזה צריך חזקה דנעל גדר ופרץ, משא"כ חזקת תשמיש אינו קנין בגוף המקום, אלא שעבוד בעלמא לתשמיש, עיש"ה, ולפ"ז המקום שמונח עליו דבר המופקד אינו חצירו של המפקיד, אלא של הנפקד, וכשאומר לה התקדשי לי בפקדון שיש לי בידך אין כאן קידושיה וחצרה באים כאחת, ואין הפקדון יוצא עתה מרשותו לרשותה ומידו לידה, דאין מקום זה שהפקדון בו חצרו וידו כלל, רק מונח בחצרה מקודם, ועכשיו הוא אומר שתקנה הפקדון ע"י חצרה ותתקדש לו בו, אבל עכ"פ אין כאן ונתן בידה, דהרי אינו בא מרשותו לרשותה ומידו לידה:

אמנם בגט שפיר יש לומר כן, דאם הבעל נתן לה הגט בתורת פקדון, ושוב אחר זמן אמר לה הרי את מגורשת בו, אם מונח אז ברשותה מגורשת בו, ולא הוי כטלי גיטיך מע"ג קרקע, דבגט ע"כ צריך לבוא מטעם גטה וחצרה באים כאחת, דאל"כ מה שקנתה אשה קנה בעלה, וכדאמר רבא שם בגיטין ע"ז ע"ב, עיי"ש ובתו' שם בד"ה ידה, דקנין הבעל אינו רק שעבוד בעלמא, אלא קנין גמור לפירות, והוי כאלו קנוי לו גוף החצר, ולכך ע"כ

צ"ל בו גטה וחצרה באים כאחת, וא"כ ממילא הוי כבא הגט מיד הבעל ליד האשה, דהא בא מחצירו לחצירה, וכנ"ל בשם התו' **שוב** נזכרתי דאין כל חדשות במה שכתבתי, דעיקר הדבר דהבעל יכול לגרש אשתו בגט המופקד אצלה באמירת הרי זה גיטיך בלבד, מבואר בר"ן פ' הזורק במשנת אמר לה כנסי שט"ח זה, וז"ל שם וה"ה כשנתנו לה לשם פקדון וכו' ואח"כ אמר לה הא גיטיך ועומדת בצד חצרה מתגרשת, עכ"ל, וטעם הדבר מה דלא הוי כטלי גיטיך מע"ג קרקע כתב בתו"ג שם בסי' קל"ט ס"א, משום דמאחר דמה שקנתה אשה קנה בעלה, וע"כ צ"ל בזה גיטה וחצרה באים כאחד, והיינו דבאמירת הא גיטיך מסלק עצמו ע"י הגט מהפירות וחצר שלה, וגיטה וחצרה באים כאחד, וא"כ הגט בא ע"י אמירת הא גיטיך מחצרו לחצירה, דהיינו מידו לידה, ואין כאן טלי גיטיך מע"ג קרקע, עיי"ש בתו"ג, והיינו כמ"ש לעיל:

אמנם באמת א"א לומר כן, וכבר השגתי על התו"ג בזה לעיל בסי'. ענף י"א, דא"כ גם בדחאו הרוח להגט בחצרה, ואח"כ אמר לה הבעל הא גיטיך, והיא עומדת בצד חצרה, תהי' מגורשת ע"י גיטה וחצרה באים כאחת, והוי כבא מרשותו לרשותה ומידו לידה, והר"ן כתב בפירוש שם דבדחאו הרוח לחצרה אינה מגורשת, דהוי כטלי גיטיך מע"ג קרקע, עיי"ש, וכן הוא בריטב"א שם, וע"כ צ"ל דגיטה וחצרה הבאים כאחת ע"י סילוק של הבעל מחצרה לא הוי כבא הגט מידו לידה, ודוקא בהא דתיזול ותיחד שהבעל מקנה לה חצרו והגט כאחת, וא"כ הגט בא מחצרו ממש לחצרה, הוי כבא מידו לידה, משא"כ כשמונח הגט בחצרה, הגם דמה שקנתה אשה קנה בעלה, מ"מ לא הוי חצרו ממש, ומסופק אני מאוד אם יכול לקנות איזה דבר בקנין חצר ע"י מה שמונח עבורו בחצר אשתו, וקרוב בעיני דלא, ובירושלמי שהביאו התו' בגיטין שם בסד"ה מה פריך בלשון זה, גגה חצרה אינן משועבדים לאיש לאכילת פירות, עיי"ש, הרי דלא קרי לי' אלא שעבוד, ולזאת כיון שאינו חצרו ממש, הגם דקנינו שבהחצר שלה מעכב עכ"פ שלא תקנה הגט המונח בחצרה רק מטעם גיטה וחצרה באים כאחת, כמבואר בגמ' שם, מ"מ עכ"פ לא הוי כבא הגט מחצירו לחצירה ומידו לידה, מאחר שאין זה חצרו ממש, וכמ"ש התו"ג עצמו שם כן בדעת הרמ"ה, עיי"ש, ולדידי כ"ע ס"ל כן, גם הר"ן. מדכתב דבדחאתו הרוח לחצרה ואח"כ אמר לה הא גיטיך הוי לי' כטלי גיטיך מע"ג קרקע, וכנ"ל:

אמנם מה שכתב הר"ן שם דבנתנו לה לשם פקדון ואח"כ אמר לה הא גיטיך ועומדת בצד חצרה מתגרשת, ולא הוי זה כטלי גיטיך מע"ג קרקע, כבר כתבתי שם לעיל בסי' הנ"ל דהיינו טעמא, משום דהא בשעה שנתן לה לפקדון נתן הגט בידה או ברשותה, והגם דאז לא נתנו לה לגירושין, מ"מ הא דבעינן בגט נתינה חומרית ונתינה קנינית, נתינה

חומרית שיגיע לה הגט מידו לידה, ונתינה קנינית שיתננו לה ויקננו לה לשם גירושין, אין צריך דוקא שיהי' ב' הנתינות הללו בשעה אחת, אלא מצרפינן ג"כ נתינה החומרית שנתנו לה אז מידו לידה, הגם שלא הי' אז לשם גירושין, אל הנתינה הקנינית שנותנו לה אח"כ באמירתו אליה הרי זה גיטיך, וכמו בגיטין ע"ח באומר לה כנסי שט"ח זה ואח"כ אמר הא גיטיך דקיי"ל כרבי דמגורשת, וא"צ דוקא שיטלנו מידה ויחזור ויתננו לה לשם גירושין, כרשב"א, דמצרפינן ב' הנתינות, וה"ה בזה, עיי"ש באריכות, וממילא א"ש הא דהתקדשי לי בפקדון שיש לי בידך דמקודשת, אף דנימא דגם בקדושין לא מהני טלי מע"ג קרקע, משום דמצרפינן כאן ב' הנתינות יחד, כמו בכנסי שט"ח הנ"ל:

שוב מצאתי כן בתשובת מהרי"ל סי' ע"ג, וז"ל שם, ואי קשיא כי מקדש לה בפקדון הא לא אתי לידה בתורת קדושין, והוי כטלי מע"ג קרקע, אי משום הא לא איריא, דבעינן שיבא מיד הבעל או מיד שלוחו לרשותה, אע"ג דמעיקרא לאו בתורת קידושין יהיב לה, ה"נ נימא מגורשת כי אמר לה כנסי שטר חוב זה וחזר ואמר הרי זה גיטיך, דמעיקרא בתורת פקדון אתא לידה, כמו שביאר הר"מ, עכ"ל המהרי"ל שם, וכ"כ הב"ש סי' ל' ס"ק א', עיי"ש, ובחתם סופר בח"א מאב"ע סי' פ"ב בד"ה אך מ"ש כתב דהא שמחלק המהרי"ל בין הא למקדשה בפקדון שיש לו בידה אין לו מובן, עיי"ש, ולפענ"ד מובן היטב וכמ"ש לעיל ובסימן הנ"ל באריכות:

ומ"ש בח"ס שם ליתן טעם לזה, דכשהפקיד בידה הי' ידה יד המפקיד, ומיד כשמקדשה סילק כחו ממנה ונעשה ידה יד עצמה, והו"ל כמוסר מידו לידה, דהיד משתנה מיד המקדש ליד המתקדשת, עיי"ש, והוא כעין שרציתי לומר לעיל דקידושיה וחצרה באים כאחד והוי כבא מרשותה לרשותה, ובמה שסתרתי זה לעיל נסתר גם מ"ש הח"ס. דיד הנפקד אינו כ"כ כיד המפקיד ממש דנימא בשביל זה דהוי כבא מידו לידה, ואפילו בעבד עברי אמרו שאין ידו כיד רבו דאין גופו קנוי, ודוקא עבד כנעני ידו כיד רבו, עיי"ש בב"מ צ"ט ע"א, ומכש"כ נפקד אף דמה שבידו הוא כברשות המפקיד, מ"מ לא הוי ידו כיד המפקיד ממש דנימא דע"י סילוק כח המפקיד ממנו הוי אז כבא מיד המפקיד לידו, וז"פ לפענ"ד, ולזאת מחיוורתא כמ"ש לעיל, וכמ"ש מהרי"ל, דלא בעינן אלא שיבא מידו לידה, ואפילו לא בתורת קידושין, מ"מ מצרפינן נתינה חומרית זו שמידו לידה אל הנתינה הקנינית והצוריית שאח"כ מה שאומר לה התקדשי לי בפקדון זה, וכמו בכנסי שט"ח זה, וכמ"ש גם הר"ן להדיא דבנתן לה הגט בתורת פקדון ואח"כ אמר לה הא גיטיך הר"ז מגורשת, ולא הוי כטלי גיטיך מע"ג קרקע, וכנ"ל:

אלא דלפ"ז נתחזקה הקושיא בדברי הראב"ד הנ"ל, דבמה נשתנו גט וקידושין ממתנה, ואם יש מקום לומר במתנה כיון שעל תנאי מסר אינו אלא פקדון בעלמא עד קיום התנאי, וכמ"ש הראב"ד, למה לא נימא כן גם במסירת גט וקידושין על תנאי, כיון שעל תנאי מסר אינו אלא פקדון בעלמא עד קיום התנאי, מאחר דבררנו דבכך שפיר דמי שיתהוה גירושין וקדושין ממה שהי' עד עכשיו פקדון, ומה זה שכתב הראב"ד דהנך נתינתן היא עשייתן, והלא גם עשייתן דהנך יכול להיות גם אחר נתינתן לפקדון וכמו מתנה:

ענף ב

ומה שנראה לפענ"ד בזה הוא, דהגם דהר"ן כתב להדיא דכשנתן לה הגט לשם פקדון ואח"כ אמר לה הא גיטיך דמתגרשת, וכנ"ל, מ"מ אין הכרח כ"כ לזה מהש"ס, כי יש לומר דדוקא באמר לה כנסי שט"ח זה ואח"כ אמר לה הא גיטיך, דהגם דבשעת נתינה החומרית לידה לא הי' נודע להעדים שנותן לה בתורת גירושין, מ"מ כיון שמיד אח"כ אומר לה הא גיטיך, וחזינן דזה הוא גט ולא שט"ח, הרי נראה בעליל להעדים והוכיח סופו על תחלתו שמיד בעת הנתינה החומרית נתן לה לשם גירושין, אלא שרצה להטעותה ולהעלים זה ממנה כדי שתקבל ממנו הגט, וכן בנתנו לה והיא ישנה וכשניערה אומר לה הא גיטיך, ג"כ הוכיח סופו על תחלתו דלצורך גירושין נתנו לה, אלא כדי שלא תסרב לקבלו ממנו נתנו בידה כשהיא ישנה, דאל"כ לאיזה צורך כלל נתנו לה בידה כשהיא ישנה, וכן בעייך לה חרצי' ושלפתי' מאחוריו ואח"כ אומר לה הא גיטיך ג"כ הוכיח סופו על תחילתו דלגירושין נתנו לה ועייך לה חרצי', אלא שהעלים ממנה אז כדי שתקבלו, דאל"כ לאיזה ענין סייע לה לקבלו ועייך לה חרצי, ולזה שפיר מצרפינן בכל הנך נתינה החומרית שנתן לידה אל נתינה הצוריית והקנינית שלאח"כ אשר אומר אליה הא גיטיך, והוי נתינה שלמה חומרית וקנינית לשם גירושין, אבל כשנתן הגט בידה לשם פקדון, ולא עלה אז על דעתו שום ענין גירושין, ואח"כ נתיישב לגרשה בו ואומר לה הא גיטיך, רחוק מאוד לומר לצרף נתינה החומרית שנתן בידה לשם פקדון בעלמא אל הנתינה הקנינית שלאח"כ אשר אומר אליה הא גיטיך ולעשות מזה נתינה שלמה חומרית וצוריית של הגט, דהרי אחד מעשרה דברים שהן עיקר הגירושין מן התורה הוא שיתן לה הגט בתורת גירושין, שנאמר ספר כריתות ונתן בידה, שיתן אותו בתורת ספר כריתות, כמבואר ברמב"ם פ"א מה' גירושין ה"א וה"ט, עיי"ש, ומאחר דונתן בידה כולל ב' מיני הנתינות הללו, חומריית וצוריית, וכנ"ל בסי' ענף י"א הנ"ל באורך, עיי"ש, א"כ כי כתוב ספר כריתות ונתן בידה שיהא הנתינה בתורת ספר כריתות היינו שיהא ב' מיני נתינות הללו בתורת ספר כריתות, ואיך נוכל לצרף הנתינה שנתן בידה לשם פקדון

בעלמא אל נתינה הצוריית של הגט, והלא הנתינה חומרית הלזו לא היתה לשם כריתות כלל, ושאני הא דכנסי שט"ח הנ"ל וכן כל הנך דלעיל דמוכיח סופם על תחלתם דהי' גם נתינתם החומרית לשם גירושין, וכמו שאומר לה אח"כ הא גיטיך, וכנ"ל, וקיי"ל כרשב"ג בגיטין ס"ו ע"א דאמרינן הוכיח סופו על תחלתו, עיי"ש, והגם דבחו"מ סי' רמ"ה סי"א קיי"ל דהוי רק ספק אם אמרינן הוכיח סופו על תחלתו, ולא קיי"ל כרשב"ג אלא משום דשם איכא קצת הוכחה גם בתחלה, עיי"ש בחולין ל"ט ע"ב, מ"מ גם בכנסי שט"ח ובכל הני דלעיל יש קצת הוכחה גם בתחלה בשעת הנתינה לידה, דבודאי לא לחנם נתן הגט בידה, ויותר קרוב דלצורך גירושין הוא מלפקדון, אלא דמ"מ אינו בירור גמור, וכשאומר אח"כ הא גיטיך הוכיח סופו על תחלתו בבירור גמור דלגירושין נתנו בידה גם מתחלה, ולכך מצרפינן הנתינה החומרית הזאת אל אמירת הא גיטיך שאח"כ, וכנ"ל, משא"כ כשנתנו בידה בפירוש לפקדון אף שאמר לה אח"כ הא גיטיך אין כאן הוכחה כלל שגם מתחלה הי' דעתו לגירושין היפוך ממה שאמר בפירוש לפקדון, דשפיר יכול להיות דבאמת הי' דעתו מתחלה לפקדון כמו שאמר, אלא שאח"כ נתיישב שיהי' לגירושין, וא"כ כך יש לנו לנקוט כמו שאמר בפיו, ולא לילך בתר דברים שבלב אשר סותרים מה שאמר בפיו, וכיון דנקטינן דהנתינה החומרית לא הי' רק לפקדון בעלמא איך אפשר לצרף אותה אל הנתינה הקנינית והצוריית שאח"כ, וכנ"ל, ולפ"ז י"ל שכן הוא באמת דעת הראב"ד, דלא כהר"ן:

ואולי ס"ל להר"ן דגם בנתן בידה לפקדון ואח"כ אמר לה הא גיטיך ג"כ מוכיח סופו על תחלתו דלגירושין נתן לה, ולא לפקדון כמו שאמר מתחלה, דזר הוא מאוד ליתן גט שנכתב לשמה לשם גירושין לפקדון ביד האשה עצמה, וע"כ דגם מתחלה הי' דעתו לגירושין כמו שאומר אח"כ, רק כדי שתרצה לקבלו אמר לה לפקדון, וא"כ אם הוא באופן כזה שאין ספק כלל וכלל בזה שמתחלה נתנו בידה רק לפקדון מסתבר דגם לר"ן לא מצרפינן נתינה בידה הזאת אל אמירת הא גיטיך שאח"כ, והוי טלי גיטיך מע"ג קרקע, וכנ"ל:

ובהיות כן, בהתקדשי לי בפקדון שיש לי בידך, שאין לספק כלל שמה שנתן מתחלה לאשה דעלמא בתורת פקדון דבאמת הי' דעתו אז רק לשם פקדון, ולא זולתו כלל, א"כ אין לצרף הנתינה בידה הזאת לאמירת התקדשי לי בו שאח"כ, והדר הוי לי' טלי קידושיך מע"ג קרקע, ואינו דומה כלל להא דכנסי שט"ח הנ"ל, וכנ"ל, וא"כ יהי' באמת מוכרע מהא דהתקדשי לי בפקדון שיש לי בידך דבקידושי כסף גם טלי קידושיך מע"ג קרקע

מהני, כדעת הרבה גדולים המובאים בבאר היטב באבה"ע סי' ל' ס"ק ח', וכן העלה בספר המקנה בק"א סי' כ"ז ובגט מקושר בקו"א אות י':

ולפ"ז בנ"ד במגרש לאחר ל' יום או לאחר מעשה פלוני שכתב הרמב"ם דמשמעות דברים אלו הם שעד הזמן או המעשה ההוא יהי' בידה לפקדון ואח"כ תתגרש בו, וכנ"ל, דאין שום ספק כלל דדעתו הוא שעד אז יהי' בידה לפקדון, כמו שמשמע מדבריו, דאין לתלות זה בהטעה ובהעלמת מחשבתו כדי שתקבלנו וכנ"ל, דהא אומר לה בפירוש שאח"כ תתגרש בו, וא"כ לא העלים ממנה הגירושין, ואעפ"כ משמעות דבריו שעד אז יהי' בידה לפקדון, א"כ ברור שגם מחשבתו באמת כן הוא שיהי' רק לפקדון עד אז, וא"כ ממילא אין לצרף הנתינה שנתן לה אז לפקדון אל חלות הגט שאח"כ, וכנ"ל, ועוד דאי הוויית הגירושין שבזה היא ע"י צירוף ב' הנתינות יחד, הנתינה החומרית והנתינה הקנינית שאח"כ, כמו בכנסי שט"ח הנ"ל, א"כ בהכרח הי' צריך הגט להיות בידה או להיות מונח בחצירה בשעת חלות הגט, כדי שיהי' אז הנתינה הקנינית, וגם הי' צריך להיות אז עדים בזה כדי שתהי' ההקנאה והמסירה בפני עדים, וכמו בכנסי שט"ח הנ"ל דאמירת הא גיטיך שאח"כ צריך להיות בפני העדים, ופשוט בפני אותן העדים של הנתינה החומרית, כדי שלא יהי' חצי דבר, וה"ה כאן הי' צריך להיות כן, ובאמת אינו כן כלל, דהרי כתב הרמב"ם שם בפ"ט מה' גירושין ה"ג וה' דאפילו אם הגט הוא בשעת חלותו בצדי רשות הרבים במקום שייחדה אותו בו אעפ"י שאינו רשותה הרי זו מגורשת בו, עיי"ש, והראב"ד אשר אנחנו נושאים ונותנים בדבריו כאן לא השיג עליו, מכלל דמסכים לזה:

וע"כ צ"ל דהיינו טעמא דמגורשת לאחר ל' יום או לאחר עשיית המעשה, משום דבאמת מיד כשנתן לה הגט היתה אז הנתינה לשם גירושין לאחר ל' יום או לאחר עשיית המעשה, והגם דעכשיו הוא רק לפקדון, אבל אח"כ יהי' לגירושין, והנתינה של עכשיו היתה מיד על זה האופן שתהי' לפקדון עכשיו ולגירושין אח"כ, ומאחר שהנתינה הזאת היתה מיד לשם גירושין שלאח"כ שפיר מצרפינן הנתינה הזאת שמידו לידה אל חלות הגירושין שאח"כ, ולא הוי אח"כ כטלי גיטיך מע"ג קרקע אלא נתינה אריכתא הוא זאת, ומה"ט אפילו אין הגט בידה או בחצרה בשעת חלות הגירושין רק מונח אז בצדי רה"ר מתגרשת בנתינה של עכשיו, דמאחר דנתן לה עכשיו בפני עדים בפירוש לשם גירושין שלאח"כ מתגרשת אח"כ בנתינה זו, ולא אמרינן דאח"כ בשעת חלות הגירושין כבר כלתה נתינתו, דמאחר דהגט קיים ואילו מונח אז ברה"ר רק בצדי רה"ר מקום הראוי לקנות בו במשיכה עדיין לא כלתה נתינתו דמעיקרא מקרי, וכמבואר כל זה בה"ה ובכ"מ שם בפ"ט מה' גירושין ה"ג, עיי"ש, ואין זה דומה למשוך פרה זו ולא תקנה עד לאחר ל'

יום דלא קנה כשלא אמר מעכשיו משום דאז כבר כלתה משיכתו, דשאני התם דהפרה היא דבר הנקנה, והקנין הוא רק המשיכה, וכבר כלה הקנין דהיינו המשיכה לגמרי לאחר ל' יום, והגם דהפרה אז ברשותו של הקונה, מ"מ המקנה לא אמר שיקנה אלא במשיכה, ומשיכה כבר כלתה, וע"י חצרו אינו מקנה לו, וכמ"ש בנתיבות סי' קצ"ז ס"ק ד', משא"כ בגט דבר הנקנה היא האשה, והגט הוא הקנין, שהאשה קונית את עצמה בגט, כמבואר בריש קידושין, וא"כ הגט ונתינתו הוא הקנין שקונית את עצמה בזה ומתגרשת עי"ז מבעלה, ולזה מאחר דהגט קיים אחר ל' יום וגם הנתינה לא נתבטלה אז לגמרי, דהרי מונח אז הגט במקום שייחדה אותו בו במקום שאינו רה"ר, לא כלה עדיין הקנין מקרי, דהיינו הגט ונתינתו דמעיקרא לשם גירושין, ושפיר היא מתגרשת בקבלה הראשונה, ולא הוי זה כטלי גיטיך מע"ג קרקע, וכן הוא ככל החזיון הזה בספר הזכות להרמב"ן ז"ל בפ' הכותב דפ"ו ע"ב ובר"ן שם, והובא כל זה ג"כ בב"ש סי' קמ"ו ס"ק א' ובט"ז שם ס"ק ג', עיי"ש בכל המקומות הנ"ל, ודוק:

ענף ג

ומעתה מאחר שזכינו לדין דהעיקר מה שמגורשת לאחר ל' או לאחר עשיית המעשה הוא משום דהנתינה לידה היתה מיד לשם גירושין שלאח"כ, הא לולא זאת לא היתה מגורשת, דהו"ל טלי גיטיך מע"ג קרקע, אם לא שנוטל אח"כ ממנה הגט וחוזר ונותן לה בפני עדים לשם גירושין, וכנ"ל, ועיי"ש היטב בלשון הרמב"ן שבספר הזכות הנ"ל ובהר"ן הנ"ל וברא"ש פ' הזורק סי' ז' ותראה שכן הוא בבירור, ובזה מצאנו בינה להבין דברי הראב"ד ז"ל הנ"ל, שכתב דבמתנה י"ל כיון שעל תנאי מסר אינו אלא פקדון בעלמא עד קיום התנאי, ואינה כנתינת הגט וכקדושין לפי שאלו נתינתן היא עשייתן, עכ"ל, והקשינו לדעת למה לא נוכל לומר כן גם בגיטין וקדושין כיון שעל תנאי מסר אינו אלא פקדון בעלמא עד קיום התנאי, וכמו שכתב הרמב"ם גבי גירושין לאחר ל' יום או לאחר עשיית מעשה פלוני דהוי פקדון עד אז, ואח"כ מתגרשת בו, וכנ"ל באורך, ולפי הנ"ל יובן היטב דבמתנה י"ל כיון שעל תנאי מסר אינו אלא פקדון בעלמא עד קיום התנאי ואינה כנתינת הגט וכקדושין לפי שאלו נתינתן היא עשייתן, ור"ל דבאלו אין לומר כיון שעל תנאי מסר אין הגט והקידושין אלא פקדון בעלמא עד קיום התנאי, והיינו דכוונתו בהתנאי כך הוא אם יתקיים אח"כ התנאי נותן עתה הגט לגירושין מעת קיום התנאי ואם לא יתקיים התנאי אינו נותנו לגירושין כלל רק לפקדון בעלמא, דא"כ בשעת נתינת הגט לא נתברר כלל אם הוא נותנו בתורת גירושין אם לא, דהכל תלוי בקיום התנאי שאח"כ, דאם יתקיים התנאי אח"כ הוא נותנו עתה לשם גירושין מעת קיום התנאי ואם

לא יתקיים התנאי אח"כ הוא נותנו עתה רק לפקדון ולא לגירושין כלל, ועכ"פ עתה אינו מבורר כלל, וא"כ צריכין לבוא בזה לברירה לומר אח"כ בעת קיום התנאי הוברר הדבר למפרע שלשם גירושין נתן לה אז בעת הנתינה, ומאחר שהנתינה בתורת גירושין הוא מדאורייתא ולולא זה הגט בטל מה"ת, כמבואר ברמב"ם הנ"ל, ובדאורייתא אין ברירה, ונמצא דאפילו בקיום התנאי מ"מ הוי כאלו לא נתנו לה לשם גירושין כלל, וכבר כתבתי לעיל דכשלא היתה הנתינה לשם גירושין כלל א"א להגט לחול אח"כ, דהו"ל כטלי גיטיך מע"ג קרקע:

והגם דבגיטין פ"ו ע"ב בשני גיטין שנתערבו זב"ז נותן שניהם לזו ושניהם לזו, אף דאינו מבורר איזה הוא לגירושין, עיי"ש בגמרא, מ"מ היינו דוקא כמו התם, דעכ"פ נותן בבירור לגירושין, אלא שאינו מבורר איזה גט הוא, בירור זה אינו מעכב, עיש"ה, אבל כשאינו מבורר אם נותן לגירושין כל עיקר, מה דמה"ת הגט בטל כשלא הי' הנתינה לשם גירושין, וכנ"ל בשם הרמב"ם, פשיטא דכשאין זה מבורר כלל אינה מגורשת, דהו"ל ספיקא דאורייתא במקום חזקת איסור דא"א, דלכ"ע מה"ת לחומרא, כנודע, וא"כ כשאין זה מבורר בשעת נתינה אלא שנתברר אח"כ על למפרע, דזה תלי' בברירה, פשיטא דלא גרע זה מכל מילי דאורייתא, דלא אמרינן בהו ברירה לקולא, וז"ב:

ואין זה דומה להא דהרי זה גיטיך ואל תתגרשי בו אלא לאחר ל' יום או לאחר שתעשה מעשה פלונית דמתגרשת לאח"כ, וכנ"ל, דהתם לא תלה הגירושין באם ובספק, אם יגיע לאחר ל' יום, אם תעשה מעשה פלונית, רק אמר בהחלט תתגרשי בו לאחר ל' יום. דזמן בודאי וממילא אתיא, וכן תתגרשי בו לאחר שתעשה מעשה פלונית, לשון זה מורה שזה בהחלט ובבירור אצלו שתעשה מעשה פלונית ואומר לה שאז לאחר שתעשה תתגרש בו, ובזה שפיר הוי הנתינה בבירור לשם גירושין לאחר הזמן או לאחר המעשה, שכך הוא אומר לה עכשיו בעת הנתינה שנותן לה הגט שיהי' עכשיו לפקדון ולאחר זמן או לאחר המעשה לגירושין, וזה הוא מאמר ברור ומוחלט, ולזה שפיר מתגרשת בו אח"כ מכח הנתינה דמעיקרא, וכנ"ל, משא"כ כשאומר בלשון תנאי, בלשון אם וספק, אם תעשי מעשה פלונית הרי זה גיטיך, דהדבר בספק אצלו אם תעשה אם לא, אם נימא דכוונתו בזה הוא שאם תעשה המעשה אח"כ הוא נותן לה עתה הגט לשם גירושין שאח"כ ואם לא תעשה המעשה אח"כ הוא נותן לה עתה לשם פקדון בעלמא, נמצא שאין הנתינה עכשיו מבוררת כלל אם היא לשם גירושין שלאח"כ אם רק לשם פקדון בעלמא, מאחר שתלה זה בעשיית המעשה שאח"כ, ועשיית המעשה גופה אינה מבוררת ומוחלטת אצלו שתעשה אח"כ, מדתלה הדבר בלשון אם וספק, וכנ"ל, וע"כ צריך לבוא

בזה לברירה לומר בקיום המעשה שאח"כ הוברר הדבר למפרע שהנתינה מעיקרא היתה לשם גירושין, ובדאורייתא אין ברירה, והוי גם בקיום התנאי כאלו לא הי' הנתינה כלל לשם גירושין, וא"כ אינה מגורשת אח"כ גם לאחר קיום התנאי, דהוי כטלי גיטיך מע"ג קרקע, וכנ"ל:

ולזאת ע"כ צ"ל בתנאי דגט, דאין כוונתו להתנות על הכוונה והמחשבה, אם נותן לה לשם גירושין אם רק לשם פקדון, אלא דהוא נותן לה הגט בהחלט ובבירור לשם גירושין בכל אופן שיהי', אלא שמתנה על חלות הגט ותכליתו, שלא יחול ולא יועיל הגט עם כל כוונת נתינתו לשם גירושין אלא כשתקיים התנאי, ולא קודם לזה כלל, ולזאת מאחר דאין התנאי בגוף הגט ובכוונתו המוכרחת כלל, רק על חלות הגט ותועלת שלו, באמת התנאי בזה מילתא אחריתא הוא, ולא שייך בו ברירה, וכנ"ל, ובהיות כן התנאי בגט בא לבטל מעשה עשוי' ונגמרת, דאף שנתינת הגט עשוי' ונגמרת לגמרי בכוונתה הראוי' אעפ"כ בא התנאי לבטל כל זה, שלא תועיל בלעדי קיום התנאי, ובכזאת בעינן שיהי' התנאי על פי משפטי התנאים, וכנ"ל:

וכן הוא בתנאי דקידושין, ג"כ א"א לומר דכוונת התנאי הוא על המסירה עצמה, אם היא לשם קידושין אם לשם פקדון בעלמא, דאם יתקיים התנאי אח"כ הוא נותן עתה הכסף לשם קידושין מעת קיום התנאי, ואם לא יתקיים התנאי אינו נותן לה עתה רק לשם פקדון בעלמא, דא"כ זה תלוי בברירה, לומר בקיום התנאי הוברר הדבר למפרע שלשם קידושין נתן לה מעיקרא, ובדאורייתא אין ברירה, והגם דלכאורה הא דבדאורייתא א"ב הוא דוקא להקל עי"ז בדאורייתא, ובקידושין לומר מקודשת הוי לחומרא לאוסרה לעלמא, מ"מ פשיטא דבכל קידושי תנאי כשנתקיים התנאי הקידושין הם קידושין גמורים אף להקל על ידם בכמה מילי דאורייתא, כמו לשבת ולדור עמה ע"י קידושין אלו ולטמאות לה כשהוא כהן וכדומה, וכיון דבדאורייתא א"ב לקולא א"כ אם כוונת התנאי יהי' כנ"ל הוי מסירת הכסף לידה כאלו לא נמסר לשם קידושין, והגם דהעלינו לעיל דלדעת הראב"ד בקידושי כסף גם טלי מע"ג קרקע מהני, וא"כ אפילו כשתסלק נתינת הכסף דמעיקרא לגמרי, מ"מ יכולין הקידושין לחול אח"כ בעת קיום התנאי אם לוקחת את הכסף אז בידה או כשמונח ברשותה, וכמו בהתקדשי לי בפקדון שיש לי בידך דאם נשתייר בו ש"פ דמקודשת, וכנ"ל, והגם דהכא בשעת קיום התנאי לא אמר כלום, ובקידושין בעינן ג"כ אמירה עם הנתינה, מ"מ יש לחשוב עכ"פ האמירה של קידושין שאמר לה אז בעת הנתינה דמעיקרא כאלו אמרה לה עכשיו בעת קיום התנאי, דנהי דמאחר שאמר לה אז בלשון תנאי ואם וספק לא נוכל לחשוב זאת כאלו אמר לה אז לשם קידושין ולומר הוברר

הדבר למפרע וכנ"ל, עכ"פ מעת שהוברר הדבר דהיינו בעת קיום התנאי שפיר חיילה האמירה של אז, אף שלא חזר ואמר עתה כלום, ולא גרע זה מהי' מדבר עמה על עסקי קידושיה דסגי בנתינה לחוד כל זמן שעסוקין באותו ענין, מ"מ מאחר דלא נוכל לצרף לזה הנתינה דמעיקרא כלל, וכנ"ל, רק כל תכסיסי הקידושין בזה יהי' בעת קיום התנאי כשמונח הכסף אז ברשותה או שנוטלתו בידה, א"כ בע"כ צריך להיות אז עדים על זה שיראו אז את הכסף ברשותה או בידה, וכנ"ל, דקידושין בלא עדים אינם כלום, ולא שמענו מעולם דבקידושין על תנאי צריך שיהי' עדים ע"ז, ואפילו על קיום התנאי עצמו אין צריך בעצם עדים, [עיין בנו"ב תנינא חאבה"ע ר"ס נ"ג בד"ה אמנם] אלא כל שהי' עדים בנתינת הקידושין על תנאי סגי, וע"כ צ"ל בקידושין דאין כוונת התנאי על המסירה אם היא לקידושין או לפקדון, אלא דעל זה אין התנאי כלל, שהוא נותן לה בהחלט הכסף לקידושין, אלא שמתנה שהקידושין לא יועילו רק מעת קיום התנאי, ובלא קיום התנאי לא יועיל הנתינה עם כל כוונתו ואמירתו לקידושין, ולא תהי' מקודשת, ולזה בקיום התנאי אף שאין הכסף ברשותה כלל ואפילו כבר אכלתו מקודשת בהנתינה דמעיקרא שהיתה לשם קידושין בבירור בפני עדים, והתנאי מילתא אחריתא היא, וכנ"ל, ולכך יען דהתנאי בזה בא לבטל מעשה עשוי' ונגמרת, דהיינו הנתינה לשם קידושין, שלא תועיל בצד השלילה של התנאי וכל זמן שלא תקיים התנאי, לזה בעינן שיהי' התנאי עפ"י משפט התנאים, וזה הוא שכתב הראב"ד דבגיטין וקידושין נתינתן היא עשייתן, ור"ל דע"כ צ"ל בהם דנתינתן היא בהחלט ובבירור לשם גירושין ולשם קידושין, וזה הוא עשייתן בשלימות, אלא שמתנה עליהן שלא יועילו עשיות הללו בלא קיום התנאי, ולכך הואיל דהתנאי בהם בא לבטל מעשה עשוי' ונגמרת צריך להיות עפ"י משפטי התנאים: **משא"כ** מתנה, דמהני בה טלי מע"ג קרקע, וגם בלא עדים, דבד"מ לא אברו סהדי אלא לשקרי, כנודע, שפיר יש לומר בה הואיל דעל תנאי מסר אין כוונתו אלא לפקדון בעלמא עד קיום התנאי, דכך כוונתו בהתנאי על המסירה גופה, אם יתקיים התנאי תהי' מסירה זו למתנה מעת קיום התנאי, ואם לא יתקיים התנאי הוא מוסר רק לפקדון בעלמא, ובזה אפילו אם אין ברירה, ונימא דהוי כאלו לא נתן לו עכשיו לשם מתנה כלל, דהוברר הדבר למפרע לא אמרינן, מ"מ שפיר הוי מתנה בעת קיום התנאי והמתנה אז ברשותו, דאז הוברר המתנה וקניא לי' רשותו את המתנה גם בלא עדים, וכיון דלפ"ז אין התנאי בא במתנה לבטל מעשה עשוי' ונגמרת בצד השלילה של התנאי, אלא למנוע את המעשה מעיקרה בצד השלילה של התנאי, שאז לא יהי' שום התחלה למתנה כלל במסירה זו אלא פקדון בעלמא, בכל כגון זה שאין התנאי בא לבטל ולעקור דבר אלא למנוע הוויית

הדבר מעיקרו אין צריך למשפטי תנאים, וכנ"ל, כן נראה לפענ"ד בכוונת דברי הראב"ד בזה, ולפ"ז צריך לומר דהראב"ד לא ס"ל כל החילוקים הנ"ל לענין ברירה וכנ"ל בענף י"ג:

ענף ד

הנה טרחנו עד כה להעמיד דברי הראב"ד על מכונם גם לפי ההנחה אשר הנחנו בענפים הקודמים דהראב"ד מדשתיק אודויי אודי לי' להרמב"ם פ"ט מה' גירושין דהמגרש לאחר ל' יום או לאחר מעשה פלונית מגורשת אז אף שהגט אינה מונח אז ברשותה רק בצדי ר"ה וכדומה, וכנ"ל, ובאמת הכלל הזה קימו וקבלו אותו כל הפוסקים והניחו אותו ליסוד מוסד דשתיקת הראב"ד להרמב"ם היא הודאה לדבריו:

אמנם שוב פקחתי עיני וראיתי בספר הזכות להרמב"ן ז"ל בפ' הכותב סי' ל"ה שם הביא דברי הראב"ד ז"ל דהאומר הרי זה גיטיך ואל תתגרשי בו אלא לאחר ל' יום בדלא אמר לה מעכשיו אינה מגורשת כשהגט מונח אז באגם או בצדי ר"ה אעפ"י שנטלתו משם אחר מיכן דהו"ל טלי גיטיך מע"ג קרקע עיי"ש, וכ"כ שם הר"ן בשם הראב"ד, עיי"ש, והיינו משום דס"ל להראב"ד דהגם דבשעת הנתינה נתן הגט בידה לשם גירושין לאחר ל' יום, מ"מ כשהוציאה אח"כ הגט מידה ומרשותה לאגם וכדומה, כבר כלתה נתינתו לידה, ושוב אח"כ כשיש לו להגט לחול אין לו על מה, דאין כאן נתינה לידה, ואפילו אם נטלתו אז מהאגם הו"ל טלי מע"ג קרקע, ואין כשר בזה להראב"ד אלא כשלא הוציאה הגט מידה או מרשותה עד לאחר ל' יום, דאז כשמגיע הזמן של חלות הגט עדיין נתינת הגט לידה קיימת, ונתינה אריכתא הוא, משא"כ כשהוציאה הגט מידה ומרשותה קודם זמן של חלות הגט, וכנ"ל, והראב"ד פליג בזה על מ"ש הרא"ש בפרק הזורק סי' ז' דבשוב נטלתו מצדי ר"ה וישנו בידה בסוף ל' יום בודאי מגורשת, עיי"ש, והראב"ד לא ס"ל כן, וכנ"ל:

והנה נראה דהגם דלענין גט ידה וחצרה אחת היא, כבר"פ הזורק, מ"מ לענין הרי זה גיטיך ואל תתגרשי בו אלא לאחר ל' יום יש חילוק גדול בין נותן הגט בידה ובין נותנו בחצרה, דבנותנו בידה ולא הוציאתו מידה עד לאחר ל' יום, נתינה אריכתא היא, ובודאי מגורשת לכ"ע לאחר ל' יום, וכנ"ל, אבל כשנותנו בחצרה דשקלינן וטרינן טובא בגמרא שם איך מתגרשת בחצירה, הא מאי שקנתה אשה קנה בעלה, אלא דכל הטעם הוא משום דגיטה וחצירה באים כאחת, כדמסיק רבא שם, וא"כ התינח כשמגרשה מיד בנתינת גט לחצירה, שפיר גוא"צ בכ"א, וממילא נותן הגט לחצרה, אבל כשמניח הגט בחצרה שלא תתגרש בו עכשיו אלא לאחר ל' יום, א"כ אינו נעשה עכשיו חצרה כלל, ועדיין מה שקנתה הוא קנה בעלה, וממילא הנתינה של עכשיו אינה נתינה כלל, שהרי

עכשיו אינו נותן כלל לחצרה, אלא שנימא אח"כ לאחר ל' יום בשעה שיש לו להגט לחול גטה וחצרה באים כאחת, ונמצא הגט מונח אז בחצירה, אבל אז אין הגט בא מיד הבעל להחצר, ושוב הוי לי' טלי גיטיך מע"ג קרקע, ואינה מגורשת כלל, ואין לצרף בזה הנתינה שמאז, אף שהיתה לשם גירושין שלאח"כ, אל שעת חלות הגט, דהא אז לא הי' נתינה לידה או לחצרה כלל, דעדיין לא הי' אז חצרה, וכנ"ל, וזה דומה ממש לחצירה הבאה לאחר מכאן בגיטין כ"ד, דאף דהניח הגט בהחצר לשם גירושין אחר שיתהוה חצרה, מ"מ לא מצרפינן נתינה זו, דבשעה שנתן לא הי' עוד חצירה, והכי נמי בנ"ד בעת הנתינה לא הי' חצרה, וכנ"ל:

ולא מיבעיא לדעת הרמ"ה שבאה"ע סי' קל"ט ס"ב, דכשנתן הגט בחצרה שלא היתה עומדת בצדו אף שבאת אח"כ לשם ואומר לה הא גיטיך אינה מגורשת, והיינו משום דבשעת הנתינה לא הי' זה חצרה דאיתרבי בגט וכמו שביארתי זה לעיל סי' ענף י"א, א"כ ה"ה בנ"ד לא הי' בעת הנתינה להחצר חצרה המועיל בגט, וכנ"ל, אלא אפילו לדעת הרשב"א והר"ן שם דאף שלא עמדה בצדו בשעת הנתינה ואח"כ באת לשם וא"ל הא גיטיך מגורשת, וביארתי שם משום דס"ל מאחר דאין מחוסר להיות חצרה אלא קריבה דידה אל החצר, לאו כמחוסר מעשה דמי, וכתבתי שם דה"ה במחוסר זמן להרשב"א והר"ן דינא הכי, דזמן ממילא אתיא, עיי"ש, מ"מ י"ל דהיינו דוקא הר"ן לשיטתו דבנדר התלוי בזמן מתירין אותו עד שלא יחול דזמן ממילא אתיא, כמ"ש בנדרים צ' ע"ב ובתשובה סי' נ"א, אבל לדעת הרמב"ם פ"ו מה' שבועות הי"ד דגם התלוי בזמן אין מתירין עד שיחול, ולא אמרינן כיון דזמן ממילא אתיא חשבינן גם עכשיו כאלו כבר הדבר הוא, והראב"ד מדשתיק אודוי אודי לי', וכנ"ל, י"ל דה"ה בנ"ד בלא תתגרשי עד לאחר ל' אף דאינו מחוסר להיות חצרה אלא זמן מ"מ לא חשבינן לי' עדיין חצרה, וממילא אין הנתינה כלום, ואח"כ הו"ל טלי מעג"ק, וכנ"ל:

ומכש"כ כשנותן הגט בחצרה ותולה הגירושין במעשה, שאומר לה אל תתגרשי אלא לאחר שתעשה מעשה פלונית, דמחוסר מעשה בעת הנתינה שתתגרש ויהי' חצרה, בודאי אליבא דכ"ע אין זה נתינה לחצרה, ואח"כ הו"ל טלי גיטיך מעג"ק, וכבר כתבתי לעיל בענף י"ב דאין לדמות זה להא דתיזל ותיחד שכתבו התו' דלא הוי טלי מעג"ק משום דבא מרשותו לרשותה והוי כמידו למידה, דשאני התם דהוי חצרו ממש, משא"כ חצרה הגם דשיעבודו וקנינו בחצרה מעכב קניית הגט ולא הוי חצרה אלא מכח גוח"ל בכ"א, מ"מ לא הוי כחצרו ממש דנימא שע"י סילוקו ממנו ע"י הגט יהי' כבא מחצרו לחצירה ומידו לידה, עיש"ה, וממילא בנ"ד אין כאן נתינה מידו לידה או לחצרה כל עיקר,

דבשעת הנתינה מידו להחצר לא הי' עדיין חצירה, ובשעת חלות הגירושין שיתהוה עי"ז חצרה אז אינו בא מידו ומחצירו לחצירה, ודוק והבן זה:

סימן כא

באבן העזר סי' קס"ט סעיף כ"ו, ינעל המנעל על רגלו כשהוא יחף, ולא על בתי שוקיים, שלא יהא מעל דמעל:

וכתב ע"ז הב"ש שם בס"ק כ"ה וז"ל, ובדיעבד הוי חליצה פסולה, ואם חולץ גם הבתי שוקיים כשר, כ"כ הרא"ש, וכן מוכח בש"ס, עכ"ל הב"ש שם:

ולא זכיתי להבין דבריו הקדושים בזה, דהרא"ש לא כתב כן בפ' מצות חליצה סוף סי' ז' אלא בב' מנעלים זה ע"ג זה, דאם חלצה שניהם כשר, וזה באמת מוכח בש"ס שם דף ק"ב ע"א, וכמ"ש הרשב"א שם, מדקאמר בהאיבעיא דב' מנעלים דלא איבעיא לי' אלא בשלפתה לתתאי וקאי עילאי, משמע דבשולפת שניהם פשיטא לי' דכשר, דהרי גלויי כרעא איכא, וחליצה איכא מצד מנעל התחתון, דחולצת אותו מעל רגלו, אבל במנעל על בית שוק, הגם דחלצה שניהם אין כאן חליצה כשרה כלל, דהבית שוק התחתון שעל רגלו פסול לחליצה, דסתם בית שוק אינו של עור, ואינו נעל, והמנעל העילאי הוי מעל דמעל, ולא מיבעיא אם חלצה מקודם המנעל ואח"כ הבית שוק דודאי פסול, אלא אף אם חלצה המנעל והבית שוק כאחת ג"כ פסול, וכנ"ל, וכן משמע להדיא מספר התרומה והמרדכי שהביא הב"י כאן, שמהם מקור דין זה שלא ינעול המנעל על בתי שוקיים שלא יהא מעל דמעל, וכתב המרדכי ע"ז וז"ל, ואע"ג דסנדל של עץ כשר ומוקי לה בגמרא במחופה עור, וכן אנפילאות של בגד, היינו לפי שתפורים יחד, והוי מנעל אחד, אבל מנעל על בתי שוקיים איקרו מעל דמעל, עכ"ל, וכ"כ בסה"ח, עכ"ל הב"י, ואי נימא כמ"ש הב"ש, דבחלצה גם הבתי שוקיים כשר, א"כ אין כאן קושיא כל עיקר מהא דסנדל של עץ המחופה עור וכן מאנפילאות של בגד המחופים בעור דכשר, אף אם לא הי' תפורים יחד, ולא הי' נחשבים למנעל אחד, דהא שם חולצת שניהם העור והעץ או העור והבגד כאחת, א"ו פשוט דס"ל לסה"ת והמרדכי דאף בחולצת גם הבית שוק בבת אחת עם המנעל ג"כ פסול, וכנ"ל, ולזה הוכרחו לומר דשם בסנדל של עץ המחופה עור וכן באנפילאות של בגד המחופים בעור מהאי טעמא כשר יען דתפורים יחד והוי מנעל אחד, וכ"כ להדיא הב"ח בסימן זה בד"ה וכתב בסה"מ דבמנעל על בתי שוקיים גם בדיעבד פסול אף אם חלצה שניהם, עייש"ה, ודברי הב"ש הנ"ל צע"ג:

והצעתי קושיא זו על הב"ש לפני רב מופלג אחד בתוך מכתבי אליו, וזאת אשר השיב לי ע"ז בזה"ל:

לכאורה יפה העיר, אמנם לדינא דברי הב"ש נכונים, כי כ"ת סובר אשר בשני מנעלים וחלצה שניהם כת והיתר החליצה עושה התחתון, ובאמת אינו כן, חדא דהרי אינה עושה מעשה חליצה כלל בפנימי, רק ממילא נשמט הוא עם החיצון, [וזה יש לדחות], ועוד דהא הב"ד צריכים לראות החליצה, ולדעת הב"ש ס"ק ל"ט זה מעכב, וכשחולצת שניהם אינם רואים חליצת הפנימי, אלא ודאי דפעולת החליצה עושה החיצון, וע"ז גופא הביא הב"ש ראי', וזה שהביא רק דברי הרא"ש, ולא ציין כלל לדברי הרמ"א סעיף ל"ז שפסק כן להלכתא, אלא דמדברי הטור והרמ"א שכתבו בקיצור יכול להיאמר שהפעולה מפנימי, ואין ראי' לבתי שוקיים, לזה הביא מדברי הרא"ש, שכתב ואין בו משום מעל דמעל, ואי הפעולה מפנימי פשיטא, א"ו דהפעולה מן החיצון, ועכ"ז אין בו משום מעל דמעל, דזהו רק כשנשאר הפנימי על הרגל אז שייך לומר שצריך המנעל להחלץ מעל הרגל, וכאן נחלץ מעל על הרגל, אבל כשחלצה שניהם אא"ל שנחלץ העליון מעל על הרגל, דז"א שלא נחלץ כלל ממנו, וחליצה הלא היתה כאן, וממילא היתה חליצה מעל הרגל, עכ"ד הרב הנ"ל הנצרך לענינינו, ויתר דבריו בזה יבואו לקמן בתוך תשובתי אליו, וזאת תשובתי אליו ע"ז:

ענף ב

מ"ש כ"ת להכריח דהא דב' מנעלים זה ע"ג זה וחלצה שניהם דכשר ע"כ לאו משום התחתון, דהרי אינה עושה מעשה חליצה כלל בפנימי, רק ממילא נשמט הוא עם החיצון, עכ"ל, תמהני מאוד, [הגם דגם כ"ת בעצמו כתב דזה יש לדחות] כי לפענ"ד הנני רואה בזה מהיפוך להיפוך ממש, דבהפנימי שפיר היא עושה מעשה חליצה מעל הרגל, דהרי נחלץ מעל הרגל בכח ידה, והגם שאינה אוחזת אותו בידה ממש, מ"מ מה בכך, והיכן מצינו שצריכה דוקא לנגוע בהנעל הנחלץ בידה ממש, וחלצה נעלו כתיב, והא איכא, והרי אפילו היכא דכתיב ולקחתם קיי"ל בסוכה דף ל"ז דלקיחה ע"י דבר אחר שמה לקיחה, ומכש"כ כאן דלא כתיב אלא וחלצה דודאי הוי חליצה מעליא כשחולצת המנעל אף שאינה נוגעת בו בידה ממש:

וביבמות ק"ב ע"א שרפתו מהו, ופירש"י השליכה גחלת וכו' ושרפתו, והרי התם לא עשתה אלא השלכת הגחלת, והגלויי כרעא שאח"כ הוא רק בגרמתה, ואעפ"כ הוי מהני אי גלויי כרעא בעינן, ומכש"כ הכא דלא פסק כח ידה מהתחתון עד גמר החליצה דודאי הוי חליצה מעליא מעל רגלו מצד התחתון, וכ"כ להדיא הגאון מוהר"ל חריף זצ"ל בספר

טיב חליצה אות ע"ט, דמדינא אפילו ידה כרוכה בסדין. כיון שחולצת בכחה שפיר מקרי חליצה, עיי"ש, והוא פשוט, וכנ"ל, וממילא דה"ה בב' מנעלים וחלצה שניהם כאחת דהוי חליצה מעליא מצד התחתון, וכנ"ל:

אבל בהחיצון באמת אינה עושה מעשה חליצה כלל, כי מהתחתון אינו נחלץ, גם מעל הרגל אינו נחלץ כי התחתון מפסיק, רק דבחליצת התחתון מעל הרגל ממילא ינשא גם הוא עמו, אבל חליצה בעצם אין בו כלל:

ומ"ש כ"ת עוד, דע"כ צ"ל דההכשר הוא משום החיצון, דהא הב"ד אינם רואים חליצת הפנימי, ולדעת הב"ש בס"ק ל"ט זה מעכב, גם מזה אין הכרח לפענ"ד, דמאחר דבחליצתה היא חולצת הפנימי, וכנ"ל, והב"ד רואים חליצה זו, א"כ רואים מעשה החליצה של הפנימי, ובהכי סגי אף שאין רואים מנעל הפנימי, דהא דדרשינן ראיית הב"ד לעיכובא בחליצה יותר מברקיקה, הוא יען דוחלצה סמוך אל לעיני הזקנים, [ויעיין בשו"ת גבעת פנחס מבעל ההפלאה ז"ל ר"ס מ"ג], ולזה דרשינן לעיני הזקנים וחלצה, דהיינו שפעולת החליצה תהי' לעיני הזקנים, וזה יש גם בנ"ד מצר הפנימי, וכנ"ל:

ואף את"ל דכל הכתוב בהחליצה דרשינן לעיכובא, דהיינו לעיני הזקנים וחלצה נעלו מעל רגלו, שחליצת, נעלו, מעל רגלו, כל זה צריך שתהי' דוקא לעיני הזקנים, וא"כ בנ"ד, הגם שפעולת החליצה של הפנימי היא לעיני הזקנים, אבל חליצת נעל הפנימי אינו לעיניהם, שאין רואים את הנעל:

מ"מ נראה פשוט, דאף אם דרשינן כנ"ל, מ"מ אין הב"ד צריכים דוקא לראות הנעל בשעת חליצה, אלא סגי אם הב"ד יודעים שהוא לבוש בב' מנעלים, כגון שראו אותו לובש העליון ע"ג התחתון וכדומה, ובהיות כן, כשרואין אח"כ שהיא חולצת שתיהן בבת אחת, כיון שיודעים מחמת ראייתם הקודמת שיש שם מנעל פנימי, ושבחליצה זו היא חולצת אותו מעל הרגל, שפיר מקרי ראו ב"ד את חליצת מנעל הפנימי, ואינו מזיק כלל מה דאין רואים את המנעל בשעת חליצה, דראיית מנעל לא שמענו, אלא דהב"ד צריכים לראות חליצת המנעל מעל הרגל, כדכתיב לעיני הזקנים וחלצה נעלו וכו', שפעולת חליצת נעלו מעל רגלו צריך להיות לעיני הזקנים, וזה שפיר רואים בהפנימי ע"י ראיית החליצה ובצירוף ידיעתם מחמת ראייתם הקודמת דהוא לבוש בב' מנעלים, וכנ"ל, ודוק:

תדע דהא כתיב נעלו, ודרשינן ביבמות ק"ג ע"ב נעלו הראוי לו פרט לגדול וכו', וגם כתיב מעל רגלו וילפינן ממצורע דרגלו הימיני בעינן, והב"ד צריכים לראות שתחלוץ נעלו מעל רגלו, וכי הם יכולים לראות ולהבחין זה בשעת החליצה, שהוא נעלו הראוי לו ולא גדול יותר מדאי, ושזה הוא רגלו הימיני, ובפרט באיטר לדעת הסוברים דחולץ בימינו שהוא

שמאל כל אדם, דהוא נגד הרוב, ואיך רואים הב"ד בשעת החליצה דחולצת מעל רגלו הימיני, א"ו יען דהב"ד ראו והבחינו מקודם שזה הוא נעלו וזה הוא רגלו, ועכשיו רואים החליצה, מהני ראיית החליצה בצירוף ידיעתם מחמת ראייתם הקודמת שזהו נעלו וזהו רגלו, וקרינן בי' לעיני הזקנים ורל"ה נעלו מעל רגלו, וה"ה בנ"ד מהני ראיית החליצה בצירוף ידיעתם מחמת ראייתם הקודמת שלבוש גם במנעל התחתון למקרי בי' ראו ב"ד את חליצת המנעל הפנימי:

ותדע לך עוד שכן הוא, דהא גם ברקיקה דרשינן בס"פ מצות חליצה לעיני הזקנים וירקה, דצריכי דייני למחזי רוקא כי נפיק מפומה דיבמה, ובין אם נימא כהלבוש דזה הוא דרשה גמורה, או כהב"ש דהוא רק אסמכתא בעלמא, [ועיין בגבעת פנחס שם], מ"מ לכתחלה ודאי צריך לקיים זאת, לעיני הזקנים וירקה בפניו, דהיינו שצריכים הב"ד לראות הרוק יוצא מפיה בפני היבם. ובלי ספק כשיראו הב"ד רק הרוק יוצא מפיה, ולא ישגיחו כלל מקודם אם היבם עומד שם נגד פיה, דלא סגי בזה לצאת ידי חובת הלכתחלה, אף אם באמת היבם עומד נגד פיה, דהב"ד צריכים לראות זה דהרוק יוצא מפיה בפני היבם, וכנ"ל, ואעפ"כ מעשים בכל יום דקודם הרקיקה מעמידים היבם והיבמה זו כנגד זה, ובשעת הרקיקה ממש אין משגיחין כלל על היבם איך עומד, רק על פי היבמה, לראות הרוק יוצא מפיה, ואיך מתקיים בזה לעיני הזקנים וירקה בפניו, א"ו דע"י ראיית הרוק יוצא מפיה בצירוף ידיעתם ע"י ראייתם הקודמת דהיבם עומד כנגד פיה שפיר קרינן בה לעיני הזקנים וירקה בפניו, וה"ה בנ"ד, וכנ"ל:

וגם מי לא משכחת לי' שהמנעל התחתון נראה מבחוץ בהקצוות למעלה ובהצדדין, וא"כ הב"ד רואים להדיא בשעת החליצה חליצת נעל הפנימי, ואין להאריך בזה, כי לפענ"ד גם בלא זה כל הנ"ל הוא אמת:

וראי' מפורשת לכל הנ"ל, מהא"ז אשר הביא כ"ת במכתבו, [פה לא נמצא הא"ז], דס"ל בה' חליצה סי' תרס"ד אות ד' ובסי' תרס"ו אות ה', דמחופה עור מבחוץ ובפנים עץ או בגד פסול, אבל מחופה עור מבפנים כשר, וגם בב' מנעלים זעג"ז וחלצה שניהם כשר, וע"כ דבאלה כשר משום הפנימי, וכמ"ש גם כ"ת שזה הוא דעת הא"ז, והלא הב"ד לא ראו הפנימי בשעת החליצה, וע"כ צ"ל כמו שכתבתי לעיל, והגם דשיטת כ"ת הוא דשאר הפוסקים לא ס"ל כהא"ז בזה דכשר משום הפנימי, מ"מ היא גופא קשיא על כ"ת, דמאחר דחזינן עכ"פ דדעתו הגדולה של הא"ז הי' כן, דכשר משום הפנימי, ולא משום החיצון, ולא חשש כלל לומר דלא ראו הב"ד חליצת הפנימי, ושלא נגעה בידה ממש בפנימי, א"כ איך הכריח כ"ת מחמת טענות אלו דשאר הפוסקים לא מכשרי מחמת חליצת הפנימי,

מה שאין מבואר כן בדבריהם כלל, ואיך נוכל להכריח עפ"י דעתינו אשר היא נגד דעת הא"ז לעשות עי"ז פלוגתא בין הפוסקים, ולמה לא נימא דגם שאר הפוסקים ס"ל בזה כהא"ז, ומכשרו בב' מנעלים זעג"ז משום חליצת הפנימי:

ומ"ש כ"ת דכל הפוסקים לא הביאו דברי הא"ז, וכולם דחו ללשון ראשון של רש"י בסנדל התפור בפשתן מהלכה, עכ"ד, אבל ממה דכל הפוסקים לא ס"ל כהא"ז וכלשון א' של רש"י לפסול במחופה עור מבחוץ ובפנים עץ או בגד, משום דמדובקין ותפורין יחד, והוי מנעל אחד, עדיין לא נשמע מזה דלא יסברו כהא"ז בהא דב' מנעלים. דמכשיר משום הפנימי, ולא משום החיצון, ומנ"ל דשאר הפוסקים פליגו גם בזה:

ובפרט לפי מה שכתבתי לעיל, דגם לפי הסברא הפשוטה אין הכרח כלל מהוכחות כ"ת דבב' מנעלים זעג"ז הכשר החליצה הוא מחמת החיצון ולא מחמת הפנימי, ושאדרבא הסברא היא בהיפוך, שעיקר מעשה החליצה מעל הרגל היא בהפנימי, ובהחיצון אין מעשה חליצה כלל, ולמה נעמוד בדעת הפוסקים ההיפוך מהסברא הישרה:

ובאמת מהא דשלפתה לעילאי וקאי תתאי דפסול משום מעל דמעל אין להכריח דבחלצה שניהם כאחת אינו כשר משום החיצון, דיש לחלק ביניהם קצת, כמ"ש כ"ת, וגם אני במכתבי הקודם הרגשתי בזה, [הגם שכתבתי לעיל דלפענ"ד מצד הסברא אין בהחיצון מעשה חליצה כלל, מ"מ הכרח מהא דשלפתה לעילאי ליכא, דיש לחלק כמ"ש כ"ת], אבל הלא משום זה באמת הבאתי ראי' לזה מסה"ת והמרדכי, מדהוכרחו לומר בהא דסנדל של עץ המחופה עור דמשו"ה דוקא כשר משום דתפורין ביחד והוי מנעל אחד, משמע להדיא דבאין תפורין יחד אף דחלצה שניהם כאחת אינו כשר משום החיצון, דהוי מעל דמעל, וכנ"ל, וראי' זו מוכרחת היא, וכמו שהסכים גם כ"ת בזה, אלא שכתב דמסה"ת והמרדכי אין ראי', וחידש לנו דבר חדש, דהם ז"ל חולקים גם על עיקר הדין דחלצה שניהם כשר, ואף אם שניהם של עור סבירא להו דפסול, משא"כ למאי דקיי"ל כהרא"ש, דבחלצה שניהם של עור כשר, ההכשר הוא משום החיצון, ומשו"ה גם במנעל על בית שוק וחלצה שניהם כאחת כשר משום החיצון, עכת"ד:

אמנם מה מאוד יש לתמוה על דברים אלו, כי הנה הגדולים אשר מעולם זה דרכם בקודש להשוות דעת הפוסקים בכל האפשרי, וכך יאות לנו לעשות, כי דרך הפוסקים הוא דרך אמת, וטבע האמת להיות אחד, וכ"ת ממציא לנו פלוגתא חדשה בין הרא"ש ובין סה"ת והמרדכי, מה שלא עלה על דעת שום אדם מעולם, [וא"כ לדעת כ"ת יהי' בדין חלצה שניהם ג' חילוקי דעות, דהא"ז מכשיר משום הפנימי ולא משום החיצון, והרא"ש מכשיר משום החיצון ולא משום הפנימי, וסה"ת והמרדכי פוסלין לגמרי, וכל היסוד לעשות

המחלוקות הזאת, הוא סברתו, דא"א להיות הכשר החליצה משום הפנימי, ואף דהא"ז ע"כ סובר כן, מ"מ שום פוסק אחר בודאי לא יסבור כן, ואין כל זה אלא תימה, וכנ"ל, ולמה לא נימא דכ"ע ס"ל חלצה שניהם כשר, ומשום הפנימי ולא משום החיצון, וכהא"ז, אשר גם הסברא הישרה נותנת כן, וכנ"ל, ומשו"ה במנעל על בית שוק פסלו סה"ת והמרדכי אף שחלצה שניהם כאחת,] ואם הי' הדבר כן כמ"ש כ"ת, דסה"ת והמרדכי פליגי על עיקר הדין דחלצה שניהם כשר, א"כ איך לא הביאו הב"י וד"מ שום חולק על מ"ש הטור בב' מנעלים וחלצה שניהם כשר, וגם רמ"א בהגה פסק כן להלכה, ואיך לא חשש כלל באיסור דאורייתא הקרוב לדבר ערוה לדעת סה"ת והמרדכי, אפילו לא להביא עכ"פ דעתם, וגם איך אפשר לומר כן כלל דיש פוסקים הפוסלים בב' מנעלים זה עג"ז וחלצה שניהם, הלא מוכרח מהגמרא דבכה"ג כשר, כמ"ש הרשב"א בחידושיו גבי סנדל התפור בפשתן, וגם הב"ש כתב שכן מוכח בש"ס כהרא"ש דחלצה שניהם כשר, וכוונתו כמו שהוכיח הרשב"א מהש"ס, וכנ"ל בראש דברינו, וראי' מוכרחת היא מכל צד להמעיין היטב, עיש"ה ביבמות ק"ב א', ומ"ש כ"ת, דמה דאמרינן שם בגמ' בב' מנעלים, ה"ד אלימא דשלפתה לעילאי וקאי תתאי מעל א"ר ולא מעל דמעל, ס"ל לסה"ת והמרדכי דאין הכוונה דוקא דקאי תתאי על הרגל, אלא אפילו קאי בתוך המנעל נמי כן הוא, תמהני דאיך דברים אלו ניתנו להיאמר כלל:

א"ו פשוט דכ"ע ס"ל בב' מנעלים זעג"ז וחלצה שניהם דכשר, כאשר מוכרח מגמרא דידן, וע"כ משום הפנימי הכשר החליצה ולא משום החיצון, וכדמשמע מסה"ת והמרדכי, דמשו"ה לא מכשרי במנעל ע"ג בגד אלא בתפורים יחד, ולא זולת זה אף שחלצה שניהם כאחת, וכנ"ל:

ענף ג

ומה שתמה כ"ת עלי למה העלמתי עין מדברי הרשב"א בפ' מ"ח ק"ב ב' בד"ה סנדל התפור בפשתן, אשר הביא דברי הירושלמי, בחלצה במנעל באנפליא, אית תנאי דתנו חליצתה פסולה, אית תנאי תנו חליצתה כשרה, מ"ד חליצתה כשרה כשהיתה אנפליא של בגד במנעל של עור, מ"ד חליצתה פסולה כשהיתה אמפליא של עור במנעל של עור, עכ"ל הירושלמי שהביא הרשב"א שם, הרי מפורש כהב"ש, דאנפליא של בגד במנעל של עור כשר, ואדרבא עדיף יותר מאנפליא של עור במנעל של עור, דזה פסול להירושלמי, עכת"ד:

ואני תמה מאוד על תמיהתו, כי לפענ"ד אין דברי הירושלמי ענין לנידון של הב"ש כלל, ולפי הבנת כ"ת ביותר הי' לו להקשות מהירושלמי הזה על סה"ת והמרדכי, דהא הם

ז"ל ודאי ס"ל במנעל על בתי שוקיים אף דחלצה שניהם כאחת פסול, כמו שהוכחתי במכתבי הקודם, וכמ"ש גם כ"ת, וכנ"ל, ואיך יפסקו נגד הירושלמי, אשר אין ההיפוך מבואר בגמ' דידן, בשלמא על הא"ז דפוסל מחופה עור מבחוץ ובגד בפנים לא קשיא, דהוא ז"ל מפרש הא דסנדל התפור בפשתן פסול כלשון א' של רש"י שתפור בתוכו בגד פשתן, ומחופה עור דכשר, היינו עור מפנים, וכנ"ל, ולכך פסק כגמרא דידן נגד הירושלמי, אבל סה"ת ומרדכי דלא ס"ל כלשון א' של רש"י, ומכשרי במחופה עור מבחוץ ובפנים עץ או בגד, וכנ"ל, למה לא פסקו כהירושלמי, דגם במנעל על בתי שוקיים כשר:

א"ו פשוט דהירושלמי מיירי כשהאנפליא דבוקה בהמנעל ע"י תפירה או דבק וכדומה, דבזה כשר, דהוי מנעל אחד, וכמ"ש סה"ת והמרדכי גם מש"ס דידן בסנדל של עץ המחופה עור דכשר, וכנ"ל, והכי ודאי משמע לישנא דהירושלמי הנ"ל דלא מיירי כשלובש האנפליא על הרגל ואח"כ המנעל על האנפליא, כנידון סה"ת והב"ש, אלא דהאנפליא תחובה ונתונה בתוך המנעל, והיינו ע"י שדבוקים יחד, וכנ"ל, וגם הרשב"א לא הביא שם הירושלמי הזה אלא לדחות בו לשון א' של רש"י על הא דסנדל התפור בפשתן הנ"ל, וכן הנמוק"י, עיי"ש, והיינו לומר דמהירושלמי שמעינן דסנדל התפור בתוכו בגד פשתן כשר:

ותדע לך שכן הוא, דהירושלמי ע"כ מיירי בכך, דהאנפליא נתונה בהמנעל באופן שתהי' נתונה בו עולמית, והיינו בדרך חיבור ודבקות, דהא מפליג בין אנפליא של בגד לשל עור, וכתב שם הרשב"א לפרש, דאנפליא של בגד כיון דאינה ראוי' לחליצה בטלה לגבי מנעל, וקרינן בי' מעל רגלו, אבל באנפליא של עור אינה בטלה, והוי לי' כמנעל דמנעל, עכ"ל, ואי מיירי הירושלמי באין נתונה האנפליא בהמנעל בדרך חיבור עולמי, רק שלובש האנפליא על הרגל, ואח"כ המנעל על האנפליא, איך אפשר לומר בב' דברים הנפרדים זה מזה, ונותן אותם לשעה אחד על חבירו, ועשוי לפשוט בכל עת אחד מחבירו, דיתבטל אחד לחבירו, וא"כ נימא ג"כ דתתבטל האנפליא להרגל, וכמ"ש באמת כ"ת, ולפ"ז גם בחולצת רק המנעל, מעל האנפליא של בגד שעל רגלו, יהי' כשר, אף שהאנפליא נשארה על רגלו, וכמ"ש באמת בקרבן עדה ובמראה פנים שם דהירושלמי מיירי בהכי, שחלצה רק המנעל, עיי"ש, ואעפ"כ באנפליא של בגד כשר, וכמ"ש כ"ת לפ"ז דהאנפליא בטלה להרגל, וקרינן בי' שפיר מעל רגלו, ודלא כסה"ת והמרדכי, ואין כל זה אלא תימה:

ועיין בשו"ת גבעת פנחס חיו"ד סי' מ"ד וסי' נ"ו דביטלו עולמית הו"ל כחד, ואין בו משום חציצה, וזה הוא הטעם דכל לנאותו אינו חוצץ, משום דבטל לגבי גוף הדבר,

דסתמא דלנאותו הוי כמבטלו עולמית, ובזה מיושב מ"ש הרמב"ם פ"ב מה' מקואות ה"ה דחוטי זהב הקשורים לנוי חוצצין, אף דהוי לנאותו, דכיון דכל הטעם דלנאותו הוא משום ביטול, אבל דברים שדרכן ליפשט בכל עת לא שייך ביטול לגבי', ובזה מיושב ג"כ הא דנדה שטבלה בבגדיה לא עלתה לה טבילה, אף דבגדיה הוו לנאותה, משום דעשוין לפושטן וללבשן בכל פעם, הרי דלא מיבטלי לגבה, מה בכך דהוי לנאותו, עכת"ד ז"ל שם ושם, ובנודע ביהודה קמא חאו"ח סי' א' כתב וז"ל, ואפ"ה משחירין עור הבתים בדיו, ואינו פוסל לא משום אין רואה האויר, ולא משום יתיר, דכל לנאותו בטל לעור הבתים, ומש"כ מע"ל מאי שנא מנדה שטבלה בבגדיה שאם אדוקים חוצצים, אף שהם לנאותה, אני תמה וכי בגדיה נשארים תמיד עליה, הלא פושטתן ולובשתן, ואיך נימא דכגופה דמי, עכ"ל, הרי להדיא דמה דדרכו ליפשט בכל עת לא שייך בי' ביטול, והוא פשוט מאוד, ואיך א"כ נימא דהאנפליא בטלה לגבי הרגל או לגבי המנעל שעליה, בהיות המנעל עשוי להיפשט בכל עת מן האנפליא, והאנפליא מן הרגל:

א"ו ע"כ צ"ל דהירושלמי מיירי שהאנפליא נתונה בהמנעל בדרך חיבור עולמי, באופן שלא יתפרדו זמ"ז, דהיינו ע"י תפירה יחד, או דבק, וכדומה, ובזה שפיר כתב הרשב"א דכשהיא של בגד כיון דהמנעל ראוי לחליצה והאנפליא אינה ראוי' בטלה האנפליא לגבי המנעל, ואין כאן רק מנעל אחר של עור, אבל אם האנפליא של עור, כיון דכשר ג"כ לחליצה כמו המנעל, וחשוב זה כמו זה, אינה בטלה לגבי המנעל, [ועיי"ש בגבעת פנחס סי' מ"ד בסד"ה מיהו] וא"כ הוי כב' מנעלים זה ע"ג זה, והגם שמחוברין ע"י תפירה או דבק, מ"מ כשאינו בטל אחד לחבירו ס"ל להירושלמי דאינן כאחד, כנודע ממבוכה הגדולה אשר יש בזה, אם ע"י תפירה או דבק נחשבים לאחד, עיין באבה"ע סי' ק"ל ס"ז בהגה, ובב"ש שם ס"ק ה', ובשו"ת בית אפרים חאו"ח סי' א'. ובחתם סופר חאו"ח סי' ה' ושם הביאו בשם הירושלמי מגילה דתפירה לא מהני לעשותם אחד, עיי"ש, וס"ל להירושלמי דבב' מנעלים אף אם חלצה שניהם פסול, זה הוא ביאור דברי הירושלמי עפ"י פירוש הרשב"א לאמיתו, אמנם צריך טעם למה פוסל הירושלמי בחלצה שניהם של עור:

ולכאורה הי' אפשר לומר דה"ט, דס"ל להירושלמי דלקיחה ע"י דבר אחר לא שמה לקיחה, וכרבה בסוכה ל"ז ע"א, ומדמה חליצה ללקיחה, ומשו"ה בב' מנעלים זעג"ז אינו כשר מחמת הפנימי, דהוי ע"י דבר אחר, ומצד החיצון הוי מעל דמעל, אבל מש"ס דידן משמע דבחלצה שניהם כשר, וכנ"ל, והיינו מחמת הפנימי, דש"ס דידן ס"ל כרבא בסוכה שם דלקיחה ע"י דבר אחר שמה לקיחה, וכנ"ל, והגם שמסקנת התו' בסוכה שם

בסד"ה דבעינא, וכ"כ עוד בכמה מקומות, דרבא לא איירי התם אלא כשעשה הסודר בולט מהלולב ואחז בהבליטה, דהוא כמו בית יד להלולב, אבל כשכורך הסודר סביב להלולב, ואוחז גוף הלולב בידו בהפסק הסודר, אינו יוצא בזה, עיי"ש, אמנם כבר לימד אותנו מרן הב"י באו"ח סי' תרנ"א בסד"ה ולקיחה, דהא דאינו יוצא כשהלולב תוך ידו בהפסק הסודר, היינו משום חציצה, אבל משום לקיחה ע"י דבר אחר לית בזה, בק"ו מכשאוחז בבליטת הסודר וכל הלולב חוץ מידו, עיי"ש, וכ"כ הט"ז שם סוף ס"ק ו', עיי"ש, מיהו לשיטת הריטב"א והר"ן שם, דבלולב אין בו משום מציצה, רק משום לקיחה תמה, ולזה כשכרך הסודר בידו דבטל הסודר לגבי ידו שמה לקיחה, משא"כ כשכרך הסודר על הלולב אינו בטל, ולא שמה לקיחה, עיי"ש, א"כ בב' מנעלים זעג"ז דלא בטל החיצון להפנימי אית בפנימי משום לקיחה ע"י דבר אחר:

אמנם לקושטא דמילתא נראה פשוט, דחליצה לא תלוי כלל בלקיחה ע"י ד"א, דאפילו אי לקיחה ע"י ד"א לא שמה לקיחה, חליצה ע"י דבר אחר שפיר מקרי חליצה, וכנ"ל בריש ענף ב', וכמ"ש גם בספר טיב חליצה, ולזאת א"א כלל לומר כן בטעם הירושלמי דמשו"ה פוסל בב' מנעלים משום לקיחה ע"י ד"א, דבחליצה לא כתיב לקיחה אלא וחלצה, וחליצה שפיר איכא גם ע"י דבר אחר, ולזאת נדבר עוד לקמן בטעמו של הירושלמי בזה, ועכ"פ זה ברור דהירושלמי דמכשיר באנפליא של בגד במנעל של עור מיירי היכי דהאנפליא נתונה בהמנעל בדרך חיבור עולמי, וכנ"ל:

ומעתה מה דעדיף כשהאנפליא היא של בגד מאם היא של עור, היינו כשהיא נתונה בהמנעל בדרך נתינה תמידית, דהיינו שדבוקין יחד וכדומה, דבשל בגד גם להירושלמי כשר, ובשל עור להירושלמי פסול, וכנ"ל, אבל אם אין האנפליא נתונה בהמנעל בדרך נתינה תמידית, רק שלובש האנפליא על הרגל, ושוב לובש המנעל על האנפליא, כנידון סה"ת והמרדכי וש"ע והב"ש, כמובן להמעיין מלשונם ז"ל דמיירו בהכי] פשיטא דאנפליא של עור עדיף משל בגד, דשל עור עכ"פ לגמרא דידן כשר, משום הפנימי, ובשל בגד גם לגמרא דידן פסול, וכמ"ש סה"ת והמרדכי, ואדרבא מהירושלמי והרשב"א ראי' לזה, דלא מכשיר באנפליא של בגד אלא משום דבטלה לגבי המנעל, אבל באינה נתונה בהמנעל בדרך נתינה תמידית, דלא בטלה, וכנ"ל, פסול משום מעל דמעל, אף שחלצה שניהם בבת אחת, וכנ"ל:

זאת תורת העולה מכל הנ"ל, דאין כאן מחלוקת הפוסקים כלל, דכ"ע ס"ל בב' מנעלים זה ע"ג זה וחלצה שניהם דכשר, כאשר מוכרח מגמרא דידן, וההכשר הוא מחמת הפנימי, ולא מחמת החיצון, כדמשמע מסה"ת והמרדכי, גם מהא"ז אשר הביא כ"ת, וסנדל של

עץ המחופה עור, וכן במנעל באנפליא הדבוקין זה לזה, כשר לרוב הפוסקים ככולם. אף שהחיפוי של עור הוא מבחוץ, מלבד ללשון א' של רש"י גבי סנדל התפור בפשתן והא"ז, דלא קיי"ל כוותייהו, אבל מנעל ע"ג אנפליא, שלבש האנפליא על הרגל ושוב לבש המנעל על האנפליא, אף אם חלצה שניהם בבת אחת, נראה דפסול אליבא דכ"ע, וכנ"ל: **שוב** זכיתי לריטב"א יבמות, ומבואר שם בדק"ב א' בד"ה אילימא ובד"ה או ככל דברינו הנ"ל, דמשו"ה חלצה שניהם אפילו כאחת כשרה כיון ששניהם של עור וכו' ומכש"כ ב' סנדלים תפורים כאחד וכו' אבל בירושלמי וכו', עיי"ש ודוק:

ענף ד

ועתה אחרי הדברים והאמת האלה, נחזור לדברי הב"ש, שכתב על דברי הש"ע, דבחלץ גם הבתי שוקיים כשר, כ"כ הרא"ש, וכן מוכח בש"ס, עכ"ל, וכתב כ"ת דאין ראיית הב"ש מהדין דחלצה שניהם של עור דכשר, דא"כ למה לא הביא מהלכה למשה, מהרמ"א בסעיף ל"ז בהגה, אלא יען דמעיקר הדין אין ראי', דדלמא הכשר החליצה הוא משום הפנימי, לכן הביא מדקדוק דברי הרא"ש, שכתב דאם חלצה שניהם כשר, ואין בו משום מעל דמעל, אלמא דההכשר הוא משום החיצון, דאי משום הפנימי פשיטא, עכת"ד כ"ת: **ולכאורה** דקדוק יפה הוא, הן בדברי הב"ש, במה שלא הביא מפסק הרמ"א, והן בדברי הרא"ש, במה שהוצרך לומר ואין בו משום מעל דמעל, ולזאת בתחלת השקפה כמעט הייתי מחליט זאת לאמת בכוונת הב"ש:

אמנם אעפ"כ עדיין לא נוכל להחליט בשביל זה שדברי הב"ש נכונים בזה לדינא, כמ"ש כ"ת, כי אם לדין יש תשובה, חדא, כי אף אם באמת הי' מוכרח כן מדברי הרא"ש, מ"מ עדיין יש לתמוה טובא על הב"ש, דמאחר שמסה"ת והמרדכי משמע להדיא דפסלו אף בחלצה גם הבתי שוקיים ביחד עם המנעל, וכנ"ל, למה כתב הב"ש בסתם דכשר, ונסתייע ממרחק מדברי הרא"ש, ולא הביא דעת הסה"ת והמרדכי בדין זה עצמו, דפסלו בזה, ואיך נוכל להקל באיסור דאורייתא החמור נגד הסה"ת והמרדכי, [וכפי מה שכתב כ"ת גם הא"ז ס"ל כן] בשביל משמעות היוצא מדקדוק בדברי הרא"ש:

ועוד כי מאחר שבאמת משמע דעת הפוסקים הנ"ל להדיא דפסלו אף בחלצה גם הבתי שוקיים כאחת, משום מעל דמעל, וגם מצד הסברא הישרה כן הוא דהא דכשר בב' מנעלים זה ע"ג זה וחלצה שניהם הוא מצד הפנימי ולא משום החיצון, וכמו שכתבתי לעיל בענף ב', א"כ אין כדאי להוציא מחמת דקדוק קל בדברי הרא"ש נגד זה, כי יש לומר דגם כוונת הרא"ש כך הוא, דבחלצה שניהם כשר, ואין בו משום מעל דמעל, יען דאין צריכין לבוא בזה להכשר החליצה משום החיצון, דהחליצה כשרה משום הפנימי,

ואם כי זה דוחק קצת, מ"מ מוטב לסבול דוחק זה מלהוציא מזה פלוגתא חדשה, ונגד הסברא, וכנ"ל, וכבר הורה אותנו רבינו הש"ך בחו"מ ס"ס פ"ד דיותר נכון שישארו דברי הרא"ש בקושיא משנמציא סברות זרות שאינן אליבא דהלכתא, עיי"ש:

וכל זה אפילו אם נניח שכוונת הב"ש כן הוא, לדקדק כן מדברי הרא"ש, כמ"ש כ"ת, אבל לקושטא דמלתא נ"ל דגם הב"ש עצמו לא ס"ל דקדוק זה כלל בדברי הרא"ש, מדהוצרך בס"ק ל"ז להוכיח דהרא"ש מיירי בחלצה שניהם בבת אחת, דאל"כ כשחלצה העליון הוי חליצה פסולה, ושוב צריכה חיזור, עיי"ש, ומזה אין מוכרח כ"כ, דדילמא באמת צריכה ג"כ חיזור, והרא"ש אשמעינן דגם חליצה זו כשרה, ואינה צריכה לחלוץ עוד הפעם מאותו אח, או דמיירי באין שם אח אלא הוא, ולא פירש כן להדיא, דהא לא עסיק שם בדין החיזור, ולמה לא הכריח כן הב"ש מדקדוק הנ"ל, דאי מיירי הרא"ש בחלצה העליון ואח"כ התחתון, וא"כ פשיטא דאין ההכשר משום העליון, רק משום התחתון, א"כ למה כתב הרא"ש ואין בו משום מעל דמעל, פשיטא, א"ו מיירי בחלצה שניהם בבת אחת, וההכשר הוא משום העליון, כמ"ש כ"ת, וזהו דאשמעינן הרא"ש ואין בו משום מעל דמעל, הן אמת דגם בלא זוז קשה על הב"ש, דאף אם לא נדקדק כן בדברי הרא"ש, ונפרש דבריו כמו שכתבתי לעיל, דההכשר הוא משום הפנימי, אכתי הי' יכול הב"ש להכריח בפשיטות דהרא"ש ע"כ מיירי בחלצה שניהם בבת אחת, ואז אשמעינן דאף שחליצת הפנימי הי' ע"י הפסק החיצון אעפ"כ כשר, דחליצה ע"י דבר אחר שמה חליצה, וכנ"ל, משא"כ אי מיירי בחלצה מקודם העליון ואח"כ התחתון, מה אשמעינן הרא"ש כלל, פשיטא, דכשר ע"י התחתון, וצ"ע דברי הב"ש בזה, מ"מ הרי חזינן עכ"פ דלא נחית הב"ש כלל לדקדק דקדוק הנ"ל בדברי הרא"ש להוכיח מזה דמכשיר משום החיצון, דא"כ ממילא מוכרח דמיירי בחלצה שניהם בבת אחת, וכנ"ל, ולמה הוצרך הב"ש להוכיח מצד החיזור, אשר אינו מוכרח כלל, וכנ"ל:

וגם אם כוונת הב"ש בס"ק כ"ה בהביאו דברי הרא"ש הוא להוכיח מדקדוק דבריו דכשר משום החיצון, כמ"ש כ"ת, א"כ איך כתב מיד אח"כ "וכן מוכח מהש"ס", דהאיך מוכח כן מהש"ס דההכשר הוא משום החיצון, הגם דשפיר מוכח מהש"ס דבחלצה שניהם כשר, וכנ"ל, אבל דההכשר יהי' משום החיצון ולא משום הפנימי לא ידענא שום הוכחה לזה מהש"ס, וגם אפילו מ"ש הב"ש ע"ז "כ"כ הרא"ש" אינו מדוקדק כלל לפי פירוש כ"ת הנ"ל, דאיך כתב הרא"ש כן דמנעל על בית שוק וחלצה שניהם כשר, כן משמע מהרא"ש הי' לו להב"ש לכתוב, לפי דברי כ"ת, סוף דבר דברי הב"ש עדיין צע"ג, הן בטעמן, והן בפירושן:

ענף ה

שוב עיינתי בזה, ועזרני ד' לפרש דברי הרא"ש והב"ש בס"ק ל"ז הנ"ל על נכון, דביבמות ק"ב ע"א שם אמרינן, ומנעל לכתחלה תנאי הוא, וכו' עד, ומ"ד לכתחלה לא מ"ט, אילימא משום דהוי פנתא מעל וארקתא מעל דמעל וכו', אי הכי אפילו דיעבד נמי לא, וצריך להבין, איך הוי ס"ד כלל למיפסל בזה משום מעל דמעל, דהא מתחלה מתירה הארקתא, ומסירה מעל המנעל, ואח"כ חולצת המנעל מעל הרגל, וא"כ החליצה כשרה מכח חליצת המנעל, דהיא מעל רגלו, והוי כב' מנעלים זה ע"ג זה, וחלץ העליון ואח"כ התחתון, דפשיטא דכשר מכח התחתון, וכנ"ל:

ולכאורה הי' אפשר לומר דשאני הכא מב' מנעלים, דהתרת הרצועה הוא התחלת החליצה, כדאמרינן שם התרו רצועות מנעל וכו' חליצתה פסולה וכו', עד דאמר ר' ינאי בין שהתיר הוא ושמטה היא בין שהתירה היא ושמט הוא חליצתה פסולה, עד שתתיר היא ותשמיט היא עיי"ש, אלמא דחליצה לבד בלי התרת מנעל לא מהני, וא"כ התרת מנעל היא ממצות החליצה, ולכך לא סגי במה דהחליצה לבדה היא מעל רגלו, אלא גם ההתרה של המנעל צריכה להיות מעל רגלו, ולא מעל דמעל, שוב ראיתי כן בב"ח סי' קס"ט בד"ה וינעול בשם הראב"ן, ויש ראי' לזה מהירושלמי שהביאו הרי"ף והרא"ש בפ' מ"ח ס"ז, בקושר מן הארכובה ולמעלה פסולה, אלמא דגם הקשירה צריכה שלא תהי' מעל דמעל, דהא פסול דלמעלה מארכובה הוא משום מעל דמעל, כמבואר שם ביבמות ק"ג ע"א:

אמנם לפי מה שהעלה הרא"ש שם, והכי קיי"ל, כמ"ש הב"ש שם ס"ק ל"א, דהא דהתיר הוא וכן בקושרו למעלה מהארכובה פסול, היינו דוקא בסנדל שלהם, שאינו יכול להלוך בו בלי קשירה, אבל במנעל שיכול להלוך בו בלי קשירה, גם כשהתיר הוא או קושרו למעלה מהארכובה כשר, ואפילו חלצה בלי קשירה כלל, דבכה"ג אין ההתרה כלל מן החליצה, עיי"ש, א"כ ממילא בכה"ג שוב אין בההתרה כלל משום מעל דמעל, ולפ"ז הדרא קושיא לדוכתה אמאי דהוי ס"ד דגמרא דלכך אין חולצין במנעל משום דהוי ארקתא מעל דמעל, דהא במנעל, שיכול להלוך בו בלא קשירה, מה בכך דהוי ארקתא מעל דמעל, הא אין התרת והסרת הארקתא ממצות חליצה כלל, ואח"כ הא חולצת המנעל מעל הרגל, והוי ממש כב' מנעלים זה ע"ג זה וחלצה שניהם בזה אחר זה, דפשיטא דכשר, וכנ"ל:

ואפילו את"ל דע"כ הרא"ש לאו כללא כייל, לומר דכל מנעל יכול להלוך בו בלי קשירה, דא"כ יקשה, עליו מברייתא מפורשת דף ק"ב שם, התרו רצועות מנעל וסנדל

וכו' חליצתה פסולה, וע"כ הרא"ש מוקי לה במנעל שאינו יכול להלוך בו בלי קשירה, מ"מ מדמחלק הרא"ש בין סנדל למנעל, והוכרח לאוקמי הירושלמי דוקא בסנדל שלהם, שאינו יכול להלוך בו בלי קשירה, מכלל דסתם מנעל יכול להלוך בו בלי קשירה, ורק על צד המיעוט יכול להימצא גם מנעל שאינו יכול להלוך בו בלי קשירה. ובהכי אירי הברייתא הנ"ל, וא"כ הא דמ"ד אין חולצין במנעל לכתחלה, בכל מנעל נאמר, באין הפרש, וכמו שאמר אותו זקן לר' יוסי שם וכי חולצין במנעל, ואיך נאמר דבשביל מנעל אחד ממאה, היוצא מכלל שאר המנעלים, שא"א לילך בו בלי קשירה, וממילא התרת הארקתא שלו היא מכלל החליצה, ויש בו משום מעל דמעל, יגזרו בשביל זה על כל המנעלים, דבר זה לא ניתן להיאמר כלל:

וגם הא חזינן דרש"י ז"ל כתב שם בד"ה וארקתא וכו' והוו לי' כב' נעלים זה ע"ג זה, עכ"ל, ושם בד"ה אי הכי כתב וז"ל אלא מדאמרינן חליצתה כשרה ש"מ וכו' ואפילו שני מנעלים זה ע"ג זה כי שלפת לתרווייהו שפיר דמי, עכ"ל, הרי דרק משום לתא דב' מנעלים זה ע"ג זה אתי עלה לפסול לכתחלה במנעל, משום הארקתא, ולמאי דמסקינן דבב' מנעלים זעג"ז כי שלפת לתרווייהו שפיר דמי, גם משום הארקתא אין חשש אפילו לכתחלה, [ומזה באמת מוכח דרש"י ס"ל כהרא"ש הנ"ל, דאל"כ אפילו אם בב' מנעלים זעג"ז ושלפת לתרווייהו שפיר דמי, מ"מ בארקתא שאני, דהתרתה היא התחלת החליצה, וע"כ ס"ל לרש"י כהרא"ש, דבסתם מנעל שיכול להלוך בו בלי קשירה אין התרת הארקתא מן החליצה, ואין בו רק משום ב' מנעלים זעג"ז, ודוק, וא"כ מצינו תנא דמסייע להרא"ש ז"ל בזה], ועכ"פ חזינן מפירש"י ז"ל, דהס"ד הי' גם על ב' מנעלים זה ע"ג זה, אף דחלצה שניהם בזה אחר זה, כארקתא ופנתא, דיהי' פסול משום מעל דמעל, ולכאורה הדבר יפלא, וכנ"ל:

וגם ברש"י שם בד"ה אי הכי כתב וז"ל, א"ה וכו' אלא מדאמרינן חליצתו כשרה ש"מ גלויי כרעא בעינא, ואפילו שני מנעלים וכו', עיי"ש, וקשה דהא לקמן בסמוך אסקינן בתיקו אי חליצה בעינן או גלויי כרעא בעינן, ועוד דהאיך נשמע מזה דגלויי כרעא בעינא, הלא יש כאן חליצה מעלייתא, המנעל מעל הרגל, וכנ"ל:

ונראה לבאר כל זה, דהנה לכאורה יש לעיין, כיון דאיבעיין לא איפשיטא, אי חליצה בעינן או גלויי כרעא בעינן, ולכאורה כמו אם אמרינן חליצה בעינן צריך להיות חליצת נעל מעל רגלו, ולא מעל דמעל, כמו כן אם אמרינן גלויי כרעא בעינן, והא דכתיב וחלצה, הוא לאו דוקא, אלא ה"ה קרעתו או שרפתו, אבל מ"מ עכ"פ בעינן הגלויי כרעא זה ע"י גלוי נעל, מעל רגלו, ולא ע"י גילוי בית שוק וכדומה מה שאינו נעל, ולא מעל דמעל,

דכן כתוב וחלצה נעלו מעל רגלו, וא"כ קשה בב' מנעלים וחלצה שניהם דכשר, אמאי, דבשלמא לפי הצד דחליצה בעינן, ובגלויי כרעא לא איכפת לן כלל, שפיר הוי חליצה מעלייתא בחלצה שניהם, מצד התחתון, דיש בו חליצת נעל מעל רגלו, וכנ"ל, אבל אי נימא דגלויי כרעא בעינן, ולא סגי בשלפתה לתתאי וקאי עילאי, אף דהוי חליצה מעליא מכח התתאי, יען דלא נתגלה כרעא, רק בחלצה שניהם אמרינן דכשר, דחליצה איכא וגם גלויי כרעא איכא, כמ"ש הרשב"א, וא"כ לכאורה קשה, כיון דהגלויי כרעא הוא מחמת שהוסר מהרגל התתאי והעילאי, דבצירוף חליצת שניהם נתהוה הגלויי כרעא, והא בלא הא לא סגי, וההכשר בא מכח העילאי כמו מכח התתאי, וא"כ בשלמא הגלויי כרעא מכח התתאי שפיר הוי מעל, אבל הגלויי כרעא מכח העילאי הוי מעל דמעל, ולמה יהי' כשר בחלצה שניהם גם להצד דגלויי כרעא בעינן:

ונראה דזה הוא באמת טעם הירושלמי במה דס"ל דבחלצה שניהם פסול, ולעולם גם הירושלמי ס"ל כמסקנת רבא בש"ס דידן בסוכה ל"ז דלקיחה ע"י דבר אחר שמה לקיחה, דהא רבא הכריח כן ממשנה דפרה, עיי"ש, ומכש"כ דחליצה ע"י דבר אחר שמה חליצה, וכנ"ל בענף ג', אלא דס"ל להירושלמי, דאף דלהצד דחליצה בעינן שפיר הוי כאן חליצה מעלייתא, מצד המנעל התחתון, מ"מ להצד דגלויי כרעא בעינן, כיון דגלויי כרעא הוא ג"כ מצד המנעל העליון, והוא מעל דמעל, ולכן פסול מחמת הספק דדלמא גלויי כרעא בעינן, וכנ"ל:

וזה הי' ג"כ הס"ד דגמרא דידן בהא דקאמר הוי פנתא מעל וארקתא מעל דמעל, דהגם דהוי חליצה מעלייתא מצד הפנתא, מ"מ זה שפיר לפי הצד דחליצה בעינן, אבל אי נימא דגלויי כרעא בעינן, וזה הוא בצירוף הסרת הארקתא והפנתא, וא"כ שניהם גורמים הכשר החליצה, והארקתא הוי מעל דמעל, וכיון דנשאר בספק אי חליצה בעינן אי גלויי כרעא בעינן ממילא יש לפסול מחמת הספק דדלמא גלויי כרעא בעינן, וכמו בב' מנעלים לפי דעת הירושלמי הנ"ל:

ואף דהכא מסירה מקודם הארקתא ואח"כ הפנתא, מ"מ גם בב' מנעלים וחלצה העילאי ואח"כ התתאי ג"כ הי' ס"ד דגמרא לפסול משום מעל דמעל לפי הצד דגלויי כרעא בעינא, דכיון דבשעה שבאת לחלוץ הי' הרגל מלובש בב' המנעלים, והיא חלצה שניהם, ועי"ז נתהוה הגלויי כרעא, וא"כ הגלויי כרעא בא מכח חליצת שניהם, והעליון הוי מעל דמעל, וכנ"ל:

דבשלמא להצד דחליצה בעינן, ולא איכפת לן כלל בהעילאי, דאם רק שלפתיה להתתאי ע"י שקרעתיה להעילאי הגם דאכתי קאי העילאי, ג"כ כשר, וא"כ אין ההכשר כלל מצד

העילאי, ולכן הגם דהוי עילאי מעל דמעל, מה בכך, כיון דכל ההכשר הוא מכח התתאי, והוא הוי מעל, אבל לפי הצד דגלויי כרעא בעינן, ולא סגי בשלפתיה לתתאי לחוד, אם קאי עילאי, דליכא גלויי כרעא, וא"כ בחלצה שניהם צריך ההכשר להיות מצד העילאי כמו מצד התתאי, והעילאי הוי מעל דמעל, ואיך נוכל להכשיר, וזה הי' טעם הירושלמי דפוסל גם בחלצה שניהם, והכי הוי הס"ד דגמרא דידן, וכנ"ל:

אבל לקושטא דמילתא ס"ל לגמרא דידן בב' מנעלים זעג"ז וחלצה שניהם דכשר, והטעם לזה נראה, דהא באמת צריך להבין צד הספק דאיבעיא לן אי גלויי כרעא בעינן, דמהי תיתי לנו לומר כן, הא וחלצה כתיב, הרי דחליצה בעינן, ובחליצה תלי' מלתא, ומהיכי תיתי לנו להוציא הקרא מפשטי' ולומר דגלויי כרעא בעינן:

ולכן נראה, דעיקר הספק בזה הוא, יען דכתבה התורה מעל רגלו, ולא מעל דמעל, ולזה מספקינן אי הטעם הוא משום דקפיד רחמנא על גלויי כרעא, ולכך כשהוא מעל רגלו שפיר הוי גלויי כרעא, אבל כשהוא מעל דמעל לא הוי בחליצה זו גלויי כרעא, וכיון שכן, אם הוא באופן דליכא גלויי כרעא, אף שהיתה החליצה מעל רגלו, כגון בלבוש ב' מנעלים זעג"ז וקרעתיה לעילאי ושלפתיה לתתאי וקאי עילאי, לא מהני, דהטעם דמעל רגלו היינו גלויי כרעא, והכא ליכא, ומינה דהיכי דהוי גלויי כרעא, אף שלא הי' חליצה כלל, כגון קרעתו או שרפתו להנעל, מהני, ומה דכתיב וחלצה הוא לאו דוקא, או דילמא חליצה דוקא בעינן, כדכתיב וחלצה, אבל כשלא חלצה, אף דהוי גלויי כרעא, כגון קרעתו או שרפתו להנעל, לא מהני, דאחליצה קפיד רחמנא, ומינה דהיכי דחלצה אף דלא הוי גלויי כרעא מהני. ומה דכתיב מעל רגלו, ולא מעל דמעל, אין הכוונה כי היכי דליהוי גלויי כרעא אלא דכך גזרה התורה דהחליצה תהי' דוקא מעל רגלו, ולא מעל דמעל, אבל היכי דחלצה מעל רגלו, אף דעדיין לא הוי בזה גלויי כרעא, כמו שלפתיה לתתאי וקאי עילאי, ג"כ מהני:

קיצור הדברים, דעיקר הספק הוא, אם מעל רגלו דוקא, או טעמו דבעינן גלויי כרעא, ולפ"ז לפי הצד דגלויי כרעא בעינן, כמו דאמרינן היכי דלא הוי גלויי כרעא אף דהחליצה היתה מעל רגלו אעפ"כ לא מהני, דמעל רגלו הכוונה גלויי כרעא, א"כ ה"ה להיפוך, היכי דהוי גלויי כרעא, אף דלא הי' החליצה מעל רגלו, כגון בחלצה שניהם, דהוי גלויי כרעא, רק דהעילאי לא הוי מעל רגלו, ג"כ מהני, דעיקר הכוונה דמעל רגלו ולא מעל דמעל, היינו שיהי' גלויי כרעא, ולכן היכי דהוי גלויי כרעא, אף דלפעמים לא הוי מעל רגלו כגון בב' מנעלים זעג"ז וחלצה שניהם, מהני, והיכי דלא הוי גלויי כרעא, אף דהוי מעל רגלו, כגון קרעתו לעילאי ושלפתיה לתתאי וקאי עילאי, לא מהני, דהעיקר תלוי בגלויי

כרעא, אבל אי אמרינן חליצה בעינן, דקפיד רחמנא דוקא אחליצה, ואם יש חליצה אף דליכא גלויי כרעא מהני, ובקרעתו או שרפתו אף דאיכא גלויי כרעא לא מהני, וא"כ כיון שאינו תלוי כלל בגלויי כרעא, ע"כ צ"ל דמעל רגלו ולא מעל דמעל דוקא הוא, דאף אם ליכא גלויי כרעא אם רק החליצה היא מעל רגלו מהני, ואם החליצה היא מעל דמעל, אף דאיכא גלויי כרעא, דהיינו ששלפתיה להעילאי, וקרעתו או שרפתו להתתאי, לא מהני, כמבואר ברמב"ם ובש"ע אבה"ע סי' קס"ט סל"ז, ועיין בב"ש שם:

ולפ"ז בב' מנעלים זעג"ז וחלצה שניהם החליצה כשרה ממ"נ, דאי חליצה בעינן, הרי איכא, מצד התחתון דחולצת נעל התחתון מעל רגלו ממש, ואי גלויי כרעא בעינן ג"כ איכא, והגם דהגלויי כרעא הוי גם מצד העילאי, והעילאי הוא מעל דמעל, מ"מ מה בכך. דלפי הצד דגלויי כרעא בעינן העיקר תלוי בגלויי כרעא, דאם יש גלויי כרעא אף דהוי מועל דמעל נ"כ מהני, דמעל רגלו הכוונה גלויי כרעא, וכנ"ל:

ובזה נבין דברי רש"י ז"ל בד"ה אי הכי הנ"ל, שכתב וז"ל, "אלא מדאמרינן חליצתה כשרה ש"מ גלויי כרעא בעינא" דאין כוונתו לפשוט מזה האיבעיא דלקמן אי חליצה בעינן אי גלויי כרעא בעינן, דהא לקמן נשאר הש"ס בתיקו, וגם האיך נשמע כן מזה, וכנ"ל, ועור דהא רש"י ז"ל עצמו שם כתב וז"ל, אלא מדאמרינן חליצתה כשרה ש"מ גלויי כרעא בעינא, ואפילו שני מנעלים זעג"ז כי שולפת לתרווייהו שפיר דמי, כדאמר לקמן ב' מנעלים וכו' מהו, ועד כאן לא מיבעיא לי' אלא דקרעתי' לעילאי ושלפתי' לתתאי, אבל שלפתינהו לתרווייהו שפיר דמי, עכ"ל, הרי דרש"י ז"ל עצמו מסיים שם באותו הדיבור דאפילו למאי דמיבעיא לי' לקמן בקרעתי' לעילאי וכו' אי חליצה בעינא אי גלויי כרעא בעינא אעפ"כ בשלפתינהו לתרווייהו שפיר דמי, ואיך א"כ כתב רש"י ז"ל בראש הדיבור שם, לפשוט מהא דארקתא ופנתא, דהוו כב' מנעלים זעג"ז, וחליצתה כשרה כשמסירה שניהם, דמשמע מינה דגלויי כרעא בעינא, והרי זה כסתירה בדברי רש"י ז"ל עצמו מרישא לסיפא:

אמנם באמת אין כוונת רש"י ז"ל כלל לפשוט מכאן האיבעיא דלקמן אי חליצה בעינן אי גלויי כרעא בעינן, אשר נשארה בתיקו לקמן, אלא כוונת רש"י היא בזה, דיען דמה דהוי ס"ד דגמרא לפסול בארקתא ופנתא משום מעל דמעל, היינו מכח הגלויי כרעא דהעילאי, דהוי ס"ל דגם זה פסול משום מעל דמעל, וכנ"ל, ולזה כתב רש"י, דמדאמרינן חליצתה כשרה, ש"מ דלענין העילאי רק גלויי כרעא בעינן, לצאת ידי חובת הספק דדלמא גלויי כרעא בעינן, אבל כשיש גלויי כרעא, דחלצה שניהם, לא חיישינן לענין העילאי כלל למעל דמעל, דלהצד דחליצה בעינן לא בעינן כלל לגלויי כרעא מצד העילאי, וסגי

בשליפת התתאי אף דהי' קאי העילאי, ולהצד דגלויי כרעא בעינן העיקר תלוי בגלויי כרעא, ולא איכפת לן כלל במעל דמעל, דמעל רגלו הכוונה גלויי כרעא, וכנ"ל, וא"כ כשר ממ"נ, וכנ"ל:

וזה הוא כוונת הרא"ש במ"ש "דאם חלצה שניהם כשר ולית בי' משום מעל דמעל" ור"ל דחלצה שניהם כשר ממ"נ, דחליצה איכא וגלויי כרעא איכא, כמ"ש הרשב"א, והיינו דחליצה מעל רגלו איכא מכח התחתון, וגלויי כרעא איכא מכח שניהם, והגם דהעילאי הוא מעל דמעל, אעפ"כ לית בי' משום מעל דמעל, ואינו פסול משום זה אף להצד דגלויי כרעא בעינן, דאדרבא לצד זה העיקר תלוי בגלויי כרעא, ואם יש גלויי כרעא אף דהוי מעל דמעל כשר, וכנ"ל, וזה ברור ואמת בעזה"י בכוונת הרא"ש ז"ל:

ענף ו

ובזה נבין עומק מחשבות רבינו הב"ש בס"ק ל"ז הנ"ל, שלא הי' יכול להכריח דהרא"ש מיירי בחלצה שניהם בבת אחת, דאי בזה אחר זה פשיטא דכשר, משום התחתון, ולמה הוצרך לאשמעינן זה כלל, וכמו שהקשיתי לעיל, ולפי הנ"ל ניחא, דאין זה הכרח כלל, דאף בחלצה שניהם בזה אחר זה הי' ס"ד בגמרא לפסול משום מעל דמעל, דקאמר הוי פנתא מעל וארקתא מעל דמעל, וכתב רש"י והוי כב' נעלים זה ע"ג זה, אלמא דבב' נעלים זה ע"ג זה הגם דלא חלצם בבת אחת הי' הוי אמינא לפסול משום מעל דמעל, והיינו להצד דגלויי כרעא בעינן, וכמו שביארתי לעיל, ולזה הוצרך הרא"ש לאשמעינן דלמסקנא כשר, ולית בי' משום מעל דמעל, וכנ"ל, וא"כ אין הכרח כלל מזה דמיירי בבת אחת, ולכך הוכרח הב"ש להוציא זה מהכרח אחר:

ומעתה שוב אי אפשר לומר כמ"ש כ"ת, דהב"ש בס"ק כ"ה דקדק מדכתב הרא"ש ולית בי' משום מעל דמעל, דע"כ אין הכשר החליצה משום התתאי, דא"כ פשיטא, דהא חזינן דבס"ק ל"ז הוי ניחא לי' דברי הרא"ש אף בחלצה שניהם בזה אחר זה, אי לאו ההכרח דחיזור], אף דאז ע"כ הכשר החליצה הוא מצד התתאו, ואעפ"כ הי' ניחא לי' להב"ש מה דהוצרך הרא"ש לכתוב ולית בי' משום מעל דמעל, דהגם דחליצה היא רק מכח התתאי, אבל הגלויי כרעא הוא ג"כ מצד העילאי, ולזה הי' ס"ד בגמרא לפסול משום מעל דמעל, ואשמעינן הרא"ש דלמסקנא לית בגלויי כרעא משום מעל דמעל, וכנ"ל, ולפ"ז ה"ה למה דהכריח הב"ש מההכרח דחיזור דהרא"ש איירי בחלצה שניהם בבת אחת, יש לומר ג"כ כהסברא הפשוטה והישרה דעיקר החליצה מעל רגלו הוא התתאי, ואעפ"כ כיון דלהצד דגלויי כרעא בעינן ההכשר הוא ג"כ מכח העילאי, והוא מעל דמעל, אשמעינן הרא"ש דלפי זה הצד דגלויי כרעא בעינן לית בי' פסול משום מעל דמעל, וכנ"ל:

פירות הנושרין מדברינו, דבב' מנעלים זה ע"ג זה וחלצה שניהם, הדבר ברור כשמש, ולית בזה שום חולק, דמצד הפנימי חליצה מעלייתא היא, והחיצון הוא מעל דמעל, אף שחלצה שניהם כאחת, אלא דכשר ממ"נ, אי חליצה בעינן, הרי כאן חליצה מעלייתא, מחמת הפנימי, ואי גלויי כרעא בעינן ג"כ איכא, ואף דההכשר של הגלויי כרעא בא גם מכח העילאי, והוא מעל דמעל, אעפ"כ אין זה מזיק לפי אותו הצד דגלויי כרעא בעינן, וכנ"ל:

אבל במנעל על בית שוק, אף דחולצת שניהם כאחת, אין כאן שום מקום להכשיר לב' הצדדים, [אם לא שנתון הבית שוק בהמנעל בתמידות, בדרך דיבוק וחיבור וכדומה, דבטל לגבי המנעל, וכחד מנעל של עור חשיב, וכנ"ל בענף ג' בשם הירושלמי והרשב"א וסה"ת והמרדכי, אבל זולת זה אין מקום להכשיר כלל לב' הצדדים] דלהצד דחליצה בעינן, לא הי' כאן חליצה כלל, דהתחתון אינו נעל, והעילאי הוי מעל דמעל, וגם להצד דגלויי כרעא בעינן, אעפ"כ כיון דהגלויי כרעא בא מחמת שניהם, וא"כ שניהם צריכים להיות כשרים לחליצה, והתתאי פסול דאינו נעל, ופשיטא דהגלווי כרעא צריך להיות ע"י הסרת נעל, כדכתיב וחלצה נעלו, ולא בית שוק, והגם דלפי הצד דגלויי כרעא בעינן, אמרינן דוחלצה הוא לאו דוקא, אבל נעלו פשיטא דדוקא ודוקא הוא, וא"כ אין כאן מקום להכשיר כלל, וזה הוא דעת הסה"ת והמרדכי והא"ז, וכנ"ל:

ובלי שום ספק דגם הרא"ש ס"ל כן, ולית מאן דפליג ע"ז, כי הדבר מוכרח, ודברי הב"ש בס"ק כ"ה דמכשיר בזה, ומטי בי' משמי' דהרא"ש, ושכן משמע מהש"ס, צע"ג, ולבי אנסני לומר דע"כ איזה טעות סופר יש כאן בדברי הב"ש, ואנחנו לא נדע איך לתקנו:

וכבר עלה בלבי לומר, דיש כאן חסרון בדברי הב"ש, וכצ"ל, ואם חולץ גם הבתי שוקיים "והם של עור" כשר, כ"כ הרא"ש, וכן מוכח בש"ס:

אלא דאכתי קשה, דבשניהם של עור וחלצה שניהם דכשר, מבואר ברמ"א לקמן סל"ז, ולמה הוצרך הב"ש כאן להשמיענו זה, וגם למה הביא זה מהרא"ש ומהש"ס, ולא הראה מקום לזה לדברי הרמ"א דפסק ערוך הוא שם, ואולי י"ל משום דבש"ס פמ"ח דק"ב ע"ב מייתי ברייתא חלצה וכו' באנפיליא של עור וכו' חליצתה כשרה, וכתב הב"י בסי' קס"ט, דהא דקתני חלצה וכו', דמשמע דאינה כשרה אלא דיעבד, צ"ל דאנפיליא של עור צורתה משונה מצורת מנעל וסנדל, ומשו"ה לכתחלה אנפיליא לא, אעפ"י שהיא של עור, עיי"ש, ובהיות כן, מהא שכתב הרמ"א בב' מנעלים זעג"ז דחלצה שניהם כשר, לא נשמע עדיין דגם במנעל על בית שוק [דהיינו אנפיליא] של עור וחלצה שניהם דכשר, דהא שאני אנפיליא של עור ממנעל, וגם זה גופא דחלצה באנפיליא של עור דכשר אינו

מובא להדיא בש"ע ורמ"א, ולזה מביא הב"ש מהרא"ש והש"ס, דבהרא"ש מבואר דב' מנעלים זעג"ז וחלצה שניהם כשר, וגם דחלצה אנפיליא של עור כשר, ומצירוף שני דינים אלו שפיר נשמע דגם במנעל על בית שוק וחלצה שניהם כשר, דהא חזינן, דבדיעבד כשחלצה, דין האנפיליא של עור כדין המנעל, ומדמנעל תחת מנעל וחלצה שניהם כשר, ה"ה בית שוק של עור תחת מנעל וחלצה שניהם כשר, וע"ז כתב עוד הב"ש, וכן מוכח בש"ס, ור"ל דגם בש"ס מוכח דב' מנעלים זעג"ז וחלצה שניהם דכשר, וכנ"ל, וגם מבואר בש"ס דחלצה באנפיליא של עור כשר, וממילא גם מהש"ס נשמע דינו של הב"ש, דמנעל על בית שוק של עור וחלצה שניהם דכשר, וכנ"ל, כן יש להגיה ולדחוק בדברי הב"ש, שלא יהי' תמוהין כ"כ:

ענף ז

ולפי הנ"ל יהי' יוצא לנו דבר חדש, אם לבוש בית שוק של בגד על מנעל, וחלצה שניהם כאחת, דמריש הוי אמינא דזה כשר, דהא יש כאן חליצה מעליא, המנעל מעל הרגל, ולפי הנ"ל זה ג"כ פסול, דהגם דלהצד דחליצה בעינן הוי חליצה מעלייתא, מכח המנעל, שהוא התתאי, ועל רגלו, אבל הגלויי כרעא בא גם מחמת העילאי, והוא אינו נעל, ופסיל לפי הצד דגלויי כרעא בעינן, דהא לפ"ז ההכשר בא ג"כ מכח העליון, וצריך גם הוא שיהי' נעל הראוי לחליצה, ודוקא בב' מנעלים זעג"ז וחלצה שניהם, דשניהם כשרים לחליצה, ואין בו בהעילאי אלא משום מעל דמעל, אז כשר ממ"נ, וכנ"ל, משא"כ כשאחד מהן אינו נעל, אף שהוא העילאי, מ"מ פסול להצד דגלויי כרעא בעינן, דנהי דלזה הצד מעל רגלו לאו דוקא, רק שיהי' גלויי כרעא, אבל נעלו הוא דוקא, וכנ"ל:

אך לכאורה יקשה ע"ז מהא"ז שהביא כ"ת במכתבו, דס"ל בסנדל של עץ המחופה בעור מבחוץ וכן בסנדל של עור התפור בפשתן מבפנים פסול, וע"כ צ"ל דלא ס"ל כמ"ש הרשב"א בפירוש הירושלמי דבטל הבגד או העץ שאינו ראוי לחליצה לגבי העור, ולזה הוו כב', סנדל של עור ע"ג בית שוק של בגד, או ע"ג סנדל של עץ, וזה פסול אף שחלצה שניהם כאחת, וכנ"ל, ואעפ"כ פסק דמחופה עור מבפנים ומבחוץ עץ או בגד כשר, ולפי הנ"ל, כיון דלא בטיל, והוו כב', גם בעץ או בבגד מבחוץ פסול, וכנ"ל:

ואולי יש לומר, דגם הא"ז ס"ל שפיר בהירושלמי כהרשב"א, דבטל העץ או הבגד הדבוק להעור לגבי העור, אלא דאעפ"כ ס"ל בש"ס דידן כלשון הא' שברש"י על סנדל התפור בפשתן פסול, דהיינו שמחופה בפשתן מבפנים, ופסק הא"ז כש"ס דידן נגד הירושלמי, וס"ל דפסול זה מדרבנן הוא, משום גזירה, דגזרו מדובקין אטו אין מדובקין, שלא נבוא להכשיר עי"ז מנעל על בית שוק, כמו שמכשירין בתפור בפשתן מבפנים, דג"כ העליון

עור והתחתון בגד, והוא לא יבחין החילוק דשם תפור ומודבק לעור והוי כחד, ובטל התתאי לגבי העילאי, משא"כ באין מדובק, אבל מחופה עור מבפנים ומבחוץ בגד, לא גזרו אטו בית שוק על המנעל, דאין הדרך כלל ללבוש בכה"ג, בית שוק על מנעל, ולא גזרו על מלתא דלא שכיח כזה, וכן בסנדל של עץ המחופה עור מבחוץ גזרו אטו מנעל של עור על של עץ, דזה שכיח לפעמים ללבוש בכה"ג, העור על העץ. להיות לנוי, אבל במחופה עור מבפנים לא גזרו אטו של עץ על של עור, דללבוש עץ על עור אין הדרך כלל, דלמה יעשה כזאת, ואי לשמור העור שלא יתקלקל, למה הוא לובש העור כלל, ודי לו בהשל עץ לבד, דהא סוף סוף לא נראה העור מבחוץ, ואי לחמם הרגל, אין הדרך ללבוש תחתון של עור, אלא בגד תחת העץ, וכיון דאין הדרך כלל ללבוש של עור תחת של עץ, לא גזרו על זה למיחוש במחופה עור מבפנים ועץ מבחוץ מדובקין אטו אינם מדובקין, דלא גזרו על מילתא דלא שכיח:

או י"ל דהא"ז ס"ל דהש"ס דידן פליג עם הירושלמי בסברא זו, דבמשנה סוף פרק כ"ד דכלים איתא, שלש קופות הן, [קופה הוא בלשון חכמים שם כללי לכל כלי גדול עשוי ליתן בתוכו דבר מה, כ"כ במוסף הערוך ערך קפה,] מהוהה שטלייה על הבריה [פירוש בגד ישן ובלוי שתפרו ועשה אותו טלאי על בגד חדש ובריא, ערוך והרע"ב] הולכין אחר הבריה, פירוש דנין אותה כדין הבריאה, אם טמאה, טמא, ואם טהורה, טהור, הרע"ב] קטנה על הגדולה הולכין אחר הגדולה, היו שוות הולכין אחר הפנימית, עכ"ל המשנה שם, הרי מבואר מזה, דב' דברים התפורין והמדובקין זה תחת זה, אם אחד עדיף מחבירו, הוא העיקר, וחבירו נגרר אחריו ובטל אליו, ואם שניהם שווין, הפנימי שעיקר התשמיש בו הוא העיקר, והחיצון בטל אליו ונגרר אחריו, ועיין בנודע ביהודה קמא סוף סי' א', דהיכי שעיקר תשמיש של הכלי הוא על הציפוי הציפוי הוא העיקר, והכלי בטל אל הציפוי, וזה נראה לפענ"ד בטעם המשנה דבקופה הולכין אחר הפנימי, יען דבקופה הוא להיפוך, דעיקר התשמיש הוא בתוכו, ולכך הפנימי עיקר:

ולזה ס"ל להירושלמי באנפיליא של בגד הנתונה במנעל של עור ומדובקת בו, דיען דהמנעל ראוי לחליצה, ולא כן האנפיליא, א"כ המנעל עדיף מהאנפיליא, ולזה המנעל הוא העיקר, והאנפיליא בטלה אצלו, והוי כאלו לא הי' כאן כי אם מנעל אחד שכולו עור, ולכך החליצה בו כשרה, וזה דומה למהוהה שטלי' על הבריה, שהולכין אחר הברי', אף אם הברי' הוא מבחוץ, אמנם הגמרא דידן בסנדל התפור בפשתן אין חולצין בו, ללשון א' של רש"י אשר הסכים אליו הא"ז, דהיינו תפור ומחופה בפשתן מבפנים, ס"ל דלא מקרי עדיף מחבירו לענין עיקר וטפל, אלא כשבעצם הוא עדיף מחבירו, כמו מהוהה

שטלי' על הברי', שזה הוא ישן ובלוי, וזה בריא וחזק, אבל במה שעדיף מחבירו מצד הדין וההכשר, שהעור ראוי לחליצה, ולא כן הפשתן, זה לא מהני לענין זה שיתבטל הפשתן לגבי העור, וכמו דלא מהני התם אם החיצון טהור והפנימי טמא שיתבטל הפנימי להחיצון, הואיל דהחיצון עדיף מהפנימי, במה שהוא טהור ולא כן הפנימי, אלא אמרינן דהואיל דבעצם שניהם שוים בטל החיצון לגבי הפנימי, וכנ"ל, וה"ה בנ"ד, הואיל דאין העדיפות של העור על הפשתן בעצם, רק מצד הדין וההכשר של חליצה, אמרינן דהפנימי עיקר, והחיצון בטל לגבי הפנימי ונגרר אחריו, ולזה מאחר דהפנימי הוא פשתן, הוי כאלו אין כאן אלא אנפיליא אחת שכולה פשתן, ופסול לחליצה, וסנדל של עץ המחופה עור דכשר, היינו שמחופה עור מבפנים, ולזה ג"כ הולכים אחר הפנימי, והוא עיקר, והחיצון בטל לגבי', והוי כאלו אין כאן רק מנעל אחד שכולו עור, ולכך אם חלצה בו כשר, דחליצה וגלויי כרעא תרווייהו איתנייהו בי' ממנעל אחד של עור, וה"ה והוא הטעם בבגד מבחוץ ומחופה עור מבפנים, אבל כשהעור והבגד נפרדים זה מזה, כגון בלבוש מנעל על בית שוק או לבוש בית שוק על מנעל, דבזה לא שייך ביטול אחד לחבירו, וכנ"ל, וחלצה שניהם, נראה דכמו דמנעל על בית שוק פסול, דלא חליצה איכא ולא גלויי כרעא איכא, כמו כן בבית שוק על מנעל פסול, דנהי דחליצה מעל רגלו איכא מצד התתאי, מ"מ הגלויי כרעא שבא מכח שניהם ליכא, מצד העילאי, דאינו נעל, וכנ"ל, כנלפענ"ד בריר ונכון בדעת הא"ז:

ענף ח

שוב ראיתי, דדין הנ"ל דבלבוש בית שוק על המנעל גם בחלצה שניהם פסול, אינו חדש כ"כ, כי אפילו בלא הנ"ל לא הי' אפשר להכשיר זה, דביבמות ק"ב ב' שם פריך הגמרא על הא דב' מנעלים, ומי איכא כה"ג, אין וכו' עיי"ש, ובתו' שם בד"ה ומי איכא וכו', עד וא"י וכו', אלא מיבעיא לי' ומי הוי חליצה כה"ג, הלא אין דרך בני אדם לנעול בו, ומשני דדרך הוא, עכ"ל התו' שם, הרי דהגמרא פריך על הא דשלפתי' לתתאי וקאי עילאי, דאף אם נימא דחליצה בעינן והא איכא, מ"מ מי הוי חליצה כה"ג במה שאין דרך בני אדם לנעול כן ב' מנעלים זה ע"ג זה, [וצ"ל דזה נכלל בכלל נעלו הראוי לו, שיהי' ג"כ ראוי לו לנעול בכה"ג שהוא נעול בו, אלא דהגמרא משני אין וכו', אבל בלבוש בית שוק על המנעל, דאין דרך כלל וכלל בשום אופן לנעול בכה"ג, מנעל תחת בית שוק, אף אי הוי אמרינן בהחלט דחליצה בעינן, והוי חליצה מעלייתא מעל רגלו, מצד התתאי דהוא נעל, מ"מ לא הוי חליצה כה"ג במה שאין דרך בני אדם לנעול כן כלל:

אלא דלפי מה שכתבתי לעיל, גם בחלצה מקודם הבית שוק ואח"כ המנעל, בזא"ז, ג"כ יש לפסול, דהא הוי ס"ד דגמרא בב' מנעלים, אף בחלצה שניהם בזה אחר זה, לפסול משום מעל דמעל, וכנ"ל בענף ה', וע"כ הטעם, כיון דבעת שהיא באה לחלוץ הוא לבוש בשניהם, והיא גילתה כרעא משניהם, צריכים שניהם להיות כשרים לחליצה, וכנ"ל, וא"כ הגם דלענין מעל דמעל אסקינן בגמרא שם דאין מזיק לפי הצד דגלויי כרעא בעינן, אבל בית שוק, דאינו נעל, פשיטא דפסול גם לפי הצד דגלויי כרעא בעינן, וכנ"ל, וא"כ ממילא יש לפסול לכאורה בבית שוק על מנעל אף בחלצה שניהם זה אחר זה, דדלמא גלויי כרעא בעינן, וההכשר בא ג"כ מכח הגלויי כרעא דהעילאי, והוא פסול לחליצה, דאינו נעל, ופרט זה עדיין יש לעיין בו:

ומהא שכתב הרא"ש, והובא בהגה סי' קס"ט סל"ג, דאם יכול להלוך בלא קשירה, גם בהתיר הוא ושמטה היא כשר, אין ראי' לנגד זה, דהא גם הוא סייע בהגלויי כרמא, ואעפ"כ כשר, הרי דלא משגחינן כלל על הגלויי כרעא דהעילאי, דהיא הארקתא, די"ל דדוקא כשהיא חולצת שניהם, והיא גילתה כרעא משניהם, אז בעינן שניהם כשרים לחליצה, כדמוכח מגמרא הנ"ל, משא"כ כשהוא חלץ העילאי, והיא חולצת רק התתאו, כיון דבעת שבאה היא לחלוץ אין כאן רק התתאי, א"כ עשתה היא כל הגלויי כרעא, דאין כאן עתה גלויי כרעא אלא ממנעל אחד, וזאת גילתה היא, ולא משגחינן כלל במה שהוא חלץ מקודם העילאי, דמעשה דידי' לא מצרפינן להכשר החליצה כלל, והוא מעשה אחרת לגמרי, ואה"נ דבאופן כזה שהוא חלץ מקודם העילאי, אף אם העילאי הי' בית שוק, לא איכפת לן בזה, דאין לנו להשגיח אלא על גלויי כרעא דידה, וכנ"ל, משא"כ כשבעת שהיא באה לחלוץ ולגלות כרעא הוא לבוש בב' מנעלים זעג"ז, אז בעינן ששניהם יהי' כשרים וראוים לחליצה, גם העילאי, הואיל דהגלויי כרעא שהיא עושית בזה בא גם מכח העילאי, וכנ"ל, ודוק היטב בכל זה:

מיהו מה שכתב הב"ש שם בס"ק י"ד בסופו, דהיכי דיכול להלוך בלי קשירה, אז נראה לכ"ע כשר אם הרצועות הם של שאר מינין, כמ"ש לקמן בשם הרא"ש עיי"ש, עכ"ל הב"ש, וזה נראה לכאורה סותר להדיא למה שכתבתי, דהא כבר כתבתי לעיל בענף ה', דגם ביכול להלוך בלא קשירה, מ"מ קאמר בגמרא ע"ז הוי פנתא מעל וארקתא מעל דמעל, ופירש"י והוי לי' כב' נעלים זה ע"ג זה, ולפ"ז אם הארקתא שהם הרצועות הם של שאר מינים, הוי לי' כבית שוק על מנעל, וא"כ לפי מה שכתבתי לעיל, אפילו בחולצת שניהם בזה אחר זה פסול, דכיון דהיא עושית הגלויי כרעא משניהם, צריכין להיות שניהם כשרים לחליצה, ומה בכך שיכול להלוך בו בלי קשירה, זה שפיר מועיל לפי הצד

דחליצה במינן, וא"כ כיון דהנעל אינו צריך אל הרצועות כלל, והוי חליצה מעליא מצד הנעל עצמו, לא איכפת לן כלל בהעילאי, דהיינו הרצועות, דאין הכשר החליצה בא כלל מהם, דאפילו אם הי' באופן שחלצה גוף המנעל והרצועות הי' נשארים עוד על הרגל, ג"כ הי' חליצה מעלייתא, מצד המנעל שחלצה מעל רגלו, ולכך גם כשהרצועות הם של שאר מינים לא איכפת לן בזה, כיון שאינם כלל מהכשר של החליצה, אבל לפי הצד דגלויי כרעא בעינן, ולא סגי בשלפתי' לתתאי וקאי עילאי, דליכא גלויי כרעא, וא"כ ההכשר של הגלויי כרעא בא מכח שניהם, ממילא צריכים שניהם להיות כשרים לחליצה, ואיך נוכל להכשיר בזה כשהרצועות שהם העילאי המה של שאר מינים, ומדהב"ש מכשיר בזה, לכאורה דלא ס"ל כמו שכתבתי, מיהו צ"ע בזה, כי לכאורה הדברים שכתבתי לעיל מוכרחים עפ"י הסוגיא דיבמות ק"ב ופירש"י שם, וכנ"ל:

ענף ט

אמנם נראה לפענ"ד ליישב גם זה, דהנה הן אמת דרש"י ז"ל פירש הס"ד בגמרא שם הוי פנתא מעל וארקתא מעל דמעל, דהו"ל כב' מנעלים זעג"ז, ולהמסקנא כתב אלא מדכשר ש"מ גלויי כרעא בעינא וכו', ופירשתי דבריו לעיל, דבהס"ד ר"ל דלהצד דגלויי כרעא בעינן פוסל העילאי משום מעל דמעל, ולהמסקנא אמרינן דלהצד דגלויי כרעא בעינן לא איכפת לן במעל דמעל, רק שיהי' גלויי כרעא, וכנ"ל:

אמנם כבר כתבתי לעיל בשם הראב"ן הובא בב"ח שם בד"ה וינעול, שכתב על הס"ד דגמרא הנ"ל דהוי פנתא מעל וארקתא מעל דמעל, וז"ל וקרא כתיב וחלצה נעלו מעל רגלו, ולא מעל הפנתא וכו', שהתרת הרצועה אתחלתא דחליצה היא, דאמר ר' ינאי בין שהתיר הוא וכו' עכ"ל, וכיון דנקטינן שזה הוא התחלת החליצה של אותו הנעל, וזה הוי מעל דמעל, א"כ איזה טעם יש לנו במסקנא דלא חיישינן לזה, והלא לפי הצד דחליצה בעינן בודאי פוסל בו מעל דמעל, וכנ"ל:

הן אמת כי יש להשוות דברי הראב"ן הללו עם פירש"י הנ"ל, דהא צריך להבין מ"ש הראב"ן בזה דהתרת הרצועה אתחלתא דחליצה הוא, הא במנעל קיימינן כאן, וסתם מנעל יכול לילך בו בלי קשירה, וכנ"ל, ונמצא דיש כאן חליצה מעלייתא מצד המנעל עצמו, גם בלא הקשירה, ואיך הוי התרת הארקתא האתחלתא דחליצה של המנעל, דל הארקתא לגמרי מכאן, ויש כאן חליצה מעלייתא מצד המנעל עצמו, ואין לחשוב את הארקתא אלא כמוסיף מנעל ע"ג מנעל, דאין בו חשש מצד העילאי אלא לפי הצד דגלויי כרעא בעינן, וכנ"ל, דלפי הצד דחליצה בעינן שפיר יש בזה לינה שלמה ומעלייתא מצד התתאי,

ולזה יש לומר דבאמת גם כוונת הראב"ן כן הוא, שהתרת הרצועה אתחלתא דחליצה היא לפי הצד דגלויי כרעא בעינן, דהגלויי כרעא הוא משניהם, מהעילאי כמו מהתתאי, וכנ"ל, ומ"ש בזה לשון חליצה אתחלתא דחליצה היא", לישנא דקרא נקיט, דכתיב וחלצה, וכן הוא לשון המשנה והגמרא, אף דלהצד דגלויי כרעא בעינן וחלצה הוא לאו דוקא, ומ"ש הראב"ן ע"ז דאמר ר' ינאי בין שהתיר הוא וכו', ע"כ צ"ל דבזה פליג על הרא"ש, וס"ל דאפילו ביכול להלוך בו בלי קשירה ג"כ פסול בהתיר הוא, דגם כל הגלווי כרעא צריכה היא לעשות, הן מהעילאי והן מהתתאי, ולא שיתיר הוא ויעשה הוא הגלויי כרעא מהארקתא, דהיינו העילאי, [ולא כדס"ל להרא"ש דלא משגחינן בזה כלל במה שעשה הוא מקודם, וכנ"ל], וכיון דכל הס"ד דגמרא לפסול בארקתא ופנתא משום מעל דמעל לא הי' אלא לפי הצד דגלויי כרעא בעינן, לכך ניחא שפיר במסקנא דלא חיישינן לזה, וכמו שפירש"י, דלהצד דגלויי כרעא בעינן לא איכפת לן במעל דמעל, אם רק הוי גלויי כרעא, וכנ"ל:

אך יש לומר בפשיטות יותר, דהראב"ן ס"ל, דלהס"ד דגמרא הוי ס"ל, דגם ביכול לילך בו בלי קשירה, ג"כ הוי דאיתנייהו וקשר בהן, מאחר דמשמשין אל הרגל נעשו כהנעל עצמו, ולא סגי' במה דנחשבין ע"י הביטול כליתנייהו, אלא צריכין להיות של עור, וזה לא הוו ע"י הביטול, וכנ"ל, והבן זה:

ולזה הביא הב"ש מהרא"ש, דס"ל דהיכי שיכול להלוך בו בלי קשירה לא משגחינן בדיעבד על הרצועות כלל, ואפילו בקשורין למעלה מן הארכובה או התיר הוא כשר, דאפילו כשיש רצועות וקשר בהן לא גרע מליתנייהו, ואינו פוסל כשקשרן שלא כהוגן או התיר הוא, ולפ"ז ה"ה אם הן של שאר מינין, כיון דבטלין אל הנעל, ונחשבין כליתנייהו, לא גרע מליחנייהו, וכשר, וכנ"ל:

ומעתה תבנא לדיננא, דהיכא שלבוש בית שוק על נעל, אף אם חלצה שניהם יש לומר דפסול, דמאחר דהבית שוק אינו מחובר אל הנעל, ואינו בטל אליו, א"כ נתהוה הגלויי כרעא מנעל ובית שוק, וזה פסול להצד דגלויי כרעא בעינן, וכנ"ל, ונהי דלהצד דחליצה בעינן איכא כאן חליצה מעלייתא מצד המנעל שעל רגלו, אבל להצד דגלויי כרעא בעינן, והגלויי כרעא נתהוה מכח שניהם, העילאי והתתאי, ובעינן ששניהם יהי' כשרים לחליצה, והעילאי הוא בית שוק ופסול, ואפילו כשחולצת מתחלה הבית שוק ואח"כ הנעל יש לפסול בזה, וכנ"ל:

ענף י"ב

נחזור עוד הפעם לדברי הירושלמי הנ"ל בענף ג', דס"ל לפי פירוש הרשב"א הנ"ל שם, דב' מנעלים זעג"ז וחלצה שניהם פסול, וכתבתי לעיל בענף ה' דטעמו הוא משום דלהצד דגלויי כרעא בעינן יש בו בהעילאי משום מעל דמעל, עיי"ש:

שוב נתיישבתי, דיש לומר דלעולם גם הירושלמי ס"ל בזה כהש"ס דידן, דלהצד דגלויי כרעא בעינן לא איכפת לן כלל במעל דמעל, ורק בגלויי כרעא הדבר תלוי, וכנ"ל שם, והא דפוסל הירושלמי בב' מנעלים זעג"ז וחלצה שניהם, משום דכמו דדרשינן בגט ובמגילת סוטה ספר אחד אמר רחמנא ולא ב' וג' ספרים, ובשופר שופר אחד אמר רחמנא ולא ב' וג' שופרות, ובכופר כופר אחד אמר רחמנא וכו', ובאתרוג פרי אחד אמר רחמנא וכו', עיי"ש בגיטין כ' ע"ב, ובסוטה י"ת ע"א, ובר"ה כ' ע"א, ובב"ק מ' ע"א, ובסוכה ל"ה ע"א, כמו כן יש לנו לומר בחליצה, נעלו אחד אמר רחמנא, ולא ב' נעלים, ובשלמא להצד דחליצה בעינן, ומעל רגלו הוא דוקא, ולא מעל דמעל, א"כ בב' מנעלים זעג"ז, הגם שחלצה שניהם, מ"מ לא הוי אלא נעל אחד מעל רגלו, דהיינו התתאי, ושוב לא איכפת לן במה שיש עוד נעל, דהיינו העילאי, דאותו לא חלצה מעל רגלו, ונמצא דלא חלצה אלא נעל אחד, וזה דומה ממש למ"ש התו' בסוטה שם בסד"ה כתבה, דמשו"ה בנתן שופר בתוך שופר אם קול פנימי שמע יצא, ולא חשיב לי' כב' שופרות, משום דהתם בשמיעה תליא מילתא, והוא לא שמע אלא קול הפנימי, עכ"ל, וה"נ בחליצה בב' מנעלים זעג"ז, במעל רגלו תליא מלתא, והיא לא חלצה מעל רגלו אלא נעל אחד, אבל להצד דגלויי כרעא בעינא, והגלויי כרעא בא מכח הסרת העילאי כמו מכח הסרת התתאי, והגם דהעילאי הוא מעל דמעל, לא איכפת לן לפי צד זה במעל דמעל, וכנ"ל בענף ה', וא"כ הכשר החליצה בא מכח שניהם, ויש לומר בזה נעל אחד אמר רחמנא, ולא ב' נעלים:

ולא מיבעיא לדעת התו' בסוטה שם, דבסוטה אם כתב לה ב' מגילות ומחקו לתוך כוס אחד, וכן בגט אם נתן לה ב' גיטין, אע"ג דכל חד וחד שלם הוא, וספר אחד בפני עצמו, פסולין, ולא מגרשא בתרווייהו, משום ב' או ג' ספרים, עיי"ש, דה"ה נמי הכא בב' נעלים, אע"ג דכל חד הוא נעל שלם בפני עצמו, מ"מ פסולין משום ב' נעלים, אלא אפילו לדעת הג"פ בסי' קכ"ט ס"ק ק"ו, והטורי אבן בר"ה דכ"ז ע"ב, דלא אמרינן בכל הנך הנ"ל אחד אמר רחמנא ולא ב' וג', אלא כשאין בכל אחד דבר שלם אלא בצירוף שניהם, אבל ב' מגילות או ב' גיטין, דבכל אחד דבר שלם, ואין אחד צריך לחבירו, לית בזה משום ב' וג' ספרים, עיי"ש, מ"מ נראה דבב' מנעלים זעג"ז מודו דיש בהם משום ב' נעלים, דנהי

דכל נעל הוא שלם בפני עצמו, וא"צ לחבירו, מ"מ השתא דלבש אותם זעג"ז, אין הכשר החליצה בא אלא בהסרת שניהם, לפי הצד דגלויי כרעא בעינן, וא"כ השתא כל אחד צריך לחבירו להכשר החליצה, וכ"ע מודו דיש בזה משום ב' וג' נעלים, ודוק, ועמ"ש בזה לעיל סי' ענף י"ב:

אמנם הגמרא דידן דס"ל דבחלצה שניהם כשר אפילו אי גלויי כרעא בעינן, וכנ"ל, ע"כ צ"ל דלא דרשו כאן נעלו א' ולא ב' וג', דלא בכל דוכתי אמרינן כן, וחז"ל ידעו האיך לדרוש כן והאיך לא, ואולי כמו דאמרינן ביבמות ק"ב ע"ב על הקושיא ואימא תחש אין מידי אחרינא לא, ומשנינן נעל נעל ריבה, [פירוש כתיב וחלצה נעלו, וכתיב חלוץ הנעל,] ה"ה דאמרינן לענין זה נעל נעל ריבה, דאפילו ביותר מנעל אחד כשר, ועיי"ש בתו' ק"ג ע"ב בד"ה ת"ל נעל, דהא דדרשינן עוד מנעל נעל, דשקולים הם ויבואו שניהם, עיי"ש, וה"ה דיש לומר דשקולים הם ויבואו שלשתם:

והנה לפי מ"ש דהירושלמי דרשו נעלו א' א"ר ולא ב' וג', וגם ס"ל להירושלמי דלא נעשה אחד ע"י תפירה ודבק, וכנ"ל בענף ג', א"כ ממילא אין עצה אחרת לנעל של חליצה אלא שיהי' כולו עם הרצועות מחתיכה אחת לבד, דלולא זאת, אלא שמחוברין החתיכות ע"י תפירה, לא הוי להירושלמי כאחד, ופסול משום ב' וג' נעלים, וכנ"ל:

ובזה מובן מ"ש הנימוק"י בפמ"ח בשם הריטב"א, הובא בב"י סי' קס"ט, דהסנדל של חליצה של חכמי נרבונא היו הרצועות מגוף המנעל, ולא היו תפורות שם, וגם הרצועות שתפרוהו בו הי' מקוצה ממנו, כדי שתהא כל הסנדל עור אחד, וכתב ע"ז הריטב"א ונראה שזו חומרא יתירא וכו' עיי"ש, ועיי"ש בב"י, ולפמ"ש לעיל, לא על חנם הטריחו עצמם חכמי נרבונא באומנות הנפלאה הזאת, לעשות הכל, הסנדל והרצועות וחוט התפירה, הכל רק מחתיכה אחת, אלא עשו כן כדי לצאת לכתחלה ידי הירושלמי הנ"ל, דצריך להיות דוקא נעל אחד, וע"י תפירה ודבק לא נעשה אחד, ולזה אין ראי' לנגד זה מש"ס דידן, אשר הביאו הריטב"א והב"י ז"ל ראיות מגמ' דידן דהרצועות וחוט התפירה אין צריכין להיות מגוף הנעל עצמו, עיי"ש, דהגמרא דידן באמת פליג בזה על הירושלמי, ולא דרשו בכאן נעלו א' א"ר ולא ב' וג', וכנ"ל, אבל חכמי נרבונא ז"ל, לרוב זהירתם במצות ד', רצו לצאת לכתחלה במלתא דאורייתא הקרוב לדבר ערוה, גם ידי דעת הירושלמי, ולזאת עשו כן כנ"ל:

וכל הנ"ל כתבתי לפירוש הרשב"א בהירושלמי, אמנם הקרבן עדה, וכן במראה הפנים שם, כדי להשוות דברי ב' התלמודים בדין חלצה שניהם, פירשו הירושלמי במנעל באנפליא, דמיירי שחלצה רק העליון, ובאנפליא של בגד כשר משום דבטל לגבי המנעל,

עיי"ש, וזה תמוהה מאוד, דבנפרדין זה מזה לא שייך ביטול, וכנ"ל בענף ג', אמנם יש מקום אתי לקיים פירוש זה, אבל לא מטעמי', אלא י"ל דהירושלמי לא ס"ל עיקר הדבר, דשלפתי' לעילאי וקאי תתאי יפסל משום מעל דמעל, דשפיר קרינן בי' מעל, דכמו דחלצה מהארכובה ולמטה כשרה, אף דהשוק לא קרי רגל, מ"מ מעל רגלו כתיב, שתחלוץ מן על רגלו, ולאו דוקא מן רגלו, ושוק הוי על רגלו, ושפיר חלצה מן על רגלו, רק מהארכובה ולמעלה פסולה, דשם הוי מעל דמעל רגלו, כמבואר כל זה ביבמות ק"ג א', וכן הוא בירושלמי שם, וא"כ ה"ה אנפליא על רגלו. ומנעל על האנפליא, הוי חליצת המנעל מן האנפליא חליצה מן על רגלו, ולכך מכשיר הירושלמי בחלצה המנעל מאנפליא של בגד, דשפיר הוי זה חליצה מן על רגלו, וכמו מארכובה ולמטה, דהגם דזה לא הוי חליצה מרגלו, אבל שפיר קרינן בי' וחלצה מעל רגלו, כדכתיב:

אבל חלצה המנעל מאנפליא של עור ס"ל להירושלמי דפסולה, והטעם לזה, דביש"ש פרק מצות חליצה סימן י"ד כתב בשם התו' וסה"ת וסמ"ג דאנפיליא של עור היינו שבתחתיתו בגד ומחופה בעור, דאי בכולו עור לא נקרא אנפליא, עיי"ש, ולזה הירושלמי דמכשיר שם מקודם בחלצה באנפליא של עור, הגם דיש בתחתיתו בגד, והירושלמי ס"ל במגילה דלא נעשה אחד ע"י תפירה ודבק, וכנ"ל בענף ג', וגם אפילו אם נאמר ג"כ דלא ס"ל להירושלמי דהבגד בטל לגבי העור כמ"ש הרשב"א, וא"כ הוי האנפליא של עור שבתחתיתו בגד כמנעל של עור ע"ג אנפליא של בגד וחלצה שניהם כאחת, אעפ"כ שפיר מכשיר בזה הירושלמי לשיטתו, דמכשיר בחלצה מנעל מעל אנפליא של בגד, מטעם דזה הוי שפיר חליצה מעל רגלו, וכנ"ל, וא"כ ממילא ה"ה בחלצה שניהם המנעל והאנפליא של בגד כאחת, שפיר הוי ג"כ חליצה מעלייתא, מצד המנעל, שחלצה אותו, והגם שלא הי' מונח על רגלו ממש, רק על האנפליא של בגד. מ"מ זה ההפסק שנקרא על רגלו אינו מזיק להחליצה, וכנ"ל, אבל כשחלצה מנעל מאנפליא של עור, זה הוי ממש חליצה מן על דמעל לשיטת הירושלמי, דהיינו הבגד שבתחתית האנפליא הוי על רגלו, והעור של האנפליא החופה את הבגד הוי על דעל רגלו, ונמצא דכשחולצת המנעל מעל האנפליא של עור הוי זה חליצה מעל דמעל, ולכך פוסל הירושלמי בזה, כן יש לומר בטעמו של הירושלמי לפי הפירוש של הק"ע ומ"פ הנ"ל:

אמנם באמת אין לשון הירושלמי מורה על פירוש זה, כי שם איתא חלצה באמפיליא וכו' במנעל באמפיליא וכו') ולשון זה מורה שחלצה בשניהם במנעל ובאמפיליא, ולפירוש זה של הק"ע והמ"פ מהראוי הי' לו להירושלמי לומר בזה חלצה וכו' במנעל מאמפיליא וכו', ולזאת העיקר כפירוש הרשב"א ז"ל, וכנ"ל:

ענף י"ג

ועכ"פ מתוך דברינו הנ"ל נתעורר לנו התקשות גדולה בדברי הגמרא דידן, דקאמר שם בדף ק"ב ע"א, דהוי פנתא מעל וארקתא מעל דמעל והתורה אמרה מעל ולא מעל דמעל, וכן בהא דב' מנעלים זה ע"ג זה קאמר שם אילימא דשלפתי' לעילאי וקאי תתאי, מעל אמר רחמנא ולא מעל דמעל, עיי"ש, וקשה טובא, איך הוי זה מעל דמעל, הלא שפיר קרינן בכל זה וחלצה נעלו מעל רגלו, דהיינו מן על רגלו, מדבר שהוא על רגלו, דהיינו מהפנתא או מהמנעל התתאו, שהם על רגלו, וכמו בחלצה מן הארכובה ולמטה, וכנ"ל: **ולכאורה** הי' אפשר לומר בזה, דהרי הא ודאי, דנהי דבחולצת מנעל ממנעל שעל רגלו מקרי זה חליצה מעל רגלו, וכנ"ל, מ"מ בחולצת מנעל ממנעל שעל שוקו הוי זה מעל דמעל, דהא שוקו הוי מעל רגלו, והמנעל התתאי הוי מעל דמעל, וא"כ י"ל דהא דקאמר הוי פנתא מעל וארקתא מעל דמעל, מיירי שהמנעל מגיע למעלה עד על השוק, והארקתא כרוכה שם למעלה על חלק המנעל שעל השוק, כמו שהוא במנעלים שלנו היום, וע"ז שפיר קאמר הגמרא דהארקתא הוא מעל דמעל, וכן בב' מנעלים זעג"ז מיירי דב' המנעלים מגיעים עד על השוק, וע"ז קאמר דבשלפתי' לעילאי וקאי תתאי הוי מעל דמעל, מצד מה שנחלץ העילאי מחלק התתאי שעל השוק:

אמנם באמת אי אפשר לומר כן, דהא רש"י ז"ל פירש על פנתא, גב המנעל, עיי"ש, וגב המנעל הוא על הרגל, ואעפ"כ קאמר הגמרא דהארקתא שע"ג הפנתא הוי מעל דמעל, וכן בב' מנעלים, דקאמר הגמרא בפשיטות, אילימא דשלפתו' לעילאי וקאי תתאי, מעל א"ר ולא מעל דמעל, ומנ"ל להגמרא דהאיבעיא מיירי דוקא כשהב' מנעלים גבוהים עד על השוק, כדי להקשות כן, ודלמא מיירי דהמנעלים אינם מגיעים כ"כ עד על השוק, אלא עד האסתוירא, או קצת נמוך מהאסתוירא, דבהכי סגי, עיין ביש"ש פמ"ח סי' ט"ז, ושלפתי' לעילאי וקאי תתאי, ומיבעיא לי' אי נימא דחליצה בעינן, והא איכא, דהרי חלצה העולאי מעל רגלו. וכנ"ל, או דלמא גלויי כרעא בעינן, וליכא, ומאי מקשה הגמרא ע"ז, וע"כ צ"ל דבאמת גם אפילו אם מיירי באין המנעלים מגיעים עד על השוק אעפ"כ פריך הגמ' דהוי מעל דמעל, וא"כ צ"ע למה הוי זה מעל דמעל, וכנ"ל:

וגם חזינן ברמב"ם פ"ד מה' יבום, שאין שם שום רמז ממנעל גבוה, רק כתב שם בה"ז מנעל של עור שיש לו עקב, ואעפ"כ כתב שם בה' כ"א הי' לבוש ב' מנעלין וחלצה העליון וכו' הר"ז חליצה פסולה, עיי"ש, וכן בסה"ת אין שם רמז ממנעל גבוה, ואעפ"כ כתב שילביש המנעל על רגלו יחף, ולא על בית שוק, כדי שלא יהא מעל דמעל, עיי"ש, וכמה טירחות אנו מטריחין עצמינו ברחיצת הרגל, ובבדיקת המנעל בפנים, אם הוא נקי מדבר

חוצץ, ובחתיכת הציפרניים, והכל כדי שלא יהא מעל דמעל, והגם דכתב הב"ש שם ס"ק כ"ה דאינו אלא חומרא, עיי"ש, וכן הוא ביש"ש שם סי' ט', עיי"ש, מ"מ כל חומרא צריך שיהי' לה עכ"פ איזה יסוד, והיסוד כאן הוא. משום חשש מעל דמעל, כמבואר בטור וש"ע שם, הרי דהי' פשוט לכ"ע דגם איזה דבר בין המנעל לרגל למטה יש בו משום מעל דמעל, והדבר יפלא מאוד, איך הוי זה מעל דמעל כלל, הלא אינו אלא מעל, וכנ"ל:

ומה שמתמיה ביותר הוא, על שלא מצינו עוד עד עתה מי שעמד ע"ז בספר, ולהאיר עינינו בזה:

והנה חשבתי למשפט, די"ל דהא דפסלינן בב' מנעלים זעג"ז וחלצה לעילאי וקאי תתאי, לאו היינו טעמא משום מעל דמעל, דהא זה הוי מעל, וכנ"ל, אלא הטעם הוא, משום דהתורה אמרה נעלו, שיהי' נעל שלו, והיינו כשהוא לבוש אותו על טהרו של רגלו אז הוי זה נעל שלו, דנעל הוי מידי דמגין, והוא כשהוא של עור, כמו שפירש רש"י במשנה דר"פ מ"ח בד"ה פסולה, עיי"ש, ולזה כשלבוש אותו על טהרו של רגלו, הוא מגין על רגלו, והוי זה נעל שלו, ר"ל מגין שלו, משא"כ כשלבוש ב' מנעלים זעג"ז, העילאי אינו מנעל ומגין שלו, רק הוא מנעל ומגין להמנעל התתאי, ואין זה מנעלו שלו, רק הוא מנעל דמנעל, והתורה אמרה וחלצה נעלו, מנעל שלו, ולא מנעל דמנעל, ולכך כששלפתי' לעילאי וקאי תתאי, החליצה פסולה, לא משום מעל דמעל, דזה שפיר הוי מעל, וכנ"ל, אלא משום דהוי מנעל דמנעל, והתורה אמרו נעלו, ולא נעל דנעלו, וכנ"ל:

ונתעוררתי לזה מלשון הרשב"א בחידושיו בד"ה סנדל התפור בפשתן, שכתב שם בטעמא דהירושלמי דמשו"ה אנפליא של עור במנעל של עור פסול, דשל עור אינה בטלה, והו"ל כמנעל דמנעל, עכ"ל:

ובמ"ש לעיל יש לפרש דברי הירושלמי הנ"ל במנעל באנפליא בפשיטות, דבאנפליא של בגד במנעל של עור כשר, ובאנפליא של עור במנעל של עור פסול, ומיירי הירושלמי כשחלצה רק המנעל מהאנפליא, ולכך באנפליא של בגד כשר, דמשום מעל דמעל לית בזה, דזה שפיר הוי מעל, וכנ"ל, וגם משום נעלו ולא נעל דנעלו אין בזה, דזה שפיר הוי נעלו, דהגם דהוא לבוש תחתיו על טהרו של רגלו האנפליא, מ"מ כיון שהאנפליא הוא של בגד, אין זה מידי דמגין, ואינו נעל, ורק המנעל העילאי הוא המגין על רגלו, והוא נקרא נעלו, ומגין שלו, דהא אין שם על רגלו נעל ומגין אחר אלא הוא, ושפיר קרינן בי' בהעילאי, וחלצה נעלו, נעל ומגין שלו, מעל רגלו, מן דבר שהוא על רגלו, דהיינו הבית שוק, וכנ"ל, וצ"ל ג"כ לפ"ז דהירושלמי אינו חושש לגלויי כרעא כלל, רק מאחר שחלצה

נעלו מן על רגלו, אף דעדיין הרגל מכוסה מהבית שוק, שגי' בזה, דבחליצה מעל רגלו תליא מילתא, והא איכא, וכנ"ל:

אבל באנפליא של עור פסול, דמאחר דהאנפליא הוא של עור, והיא מידי דמגין, א"כ האנפליא הוא הנעל והמגין של רגלו, והמנעל אשר על האנפליא שוב אינו המנעל והמגין של רגלו, רק המנעל והמגין של נעלו אשר על רגלו, וא"כ הוי זה מנעל דמנעלו, ולכך כשחלצה אותו מהאנפליא פסול, דהתורה אמרה וחלצה נעלו, ולא נעל דנעלו, וכנ"ל:

ולפ"ז לפי הגמרא דידן, דנשאר בתיקו אי חליצה בעינן אי גלויי כרעא בעינן, שפיר כתב הסה"ת והעתיקו בש"ע, דצריך לנעול המנעל יחף על רגלו, ולא על בית שוק, משום דאם ינעול אותו על בית שוק, והיא תחלוץ המנעל מן הבית שוק, הגם דזה הוי שפיר חליצה מעל רגלו, וכנ"ל, מ"מ כיון דנשאר עדיין הבית שוק על רגלו, אין כאן גלויי כרעא, ואנן גם גלויי כרעא בעינן לצאת ידי התיקו של גמרא דידן:

ולפ"ז לכאורה שפיר כתב הב"ש ס"ק כ"ה שם, דבחלצה גם הבית שוק כשר, דמעתה גם גלויי כרעא איכא, ומ"ש הב"ש שם, "וכ"כ הרא"ש" נאמר לפי הנ"ל דט"ס הוא, וצ"ל "וכ"כ הרשב"א", ור"ל דכ"כ הרשב"א הנ"ל דבב' מנעלים זעג"ז פסול משום דהוי מנעל דמנעל, אבל לא משום דהוי מעל דמעל, דשפיר הוי זה מעל, וכנ"ל, וממילא במנעל על בית שוק דאין בזה משום מנעל דמנעל, וכנ"ל, שפיר הוי זה חליצה נעלו מעל רגלו, ורק דלא הוי גלויי כרעא, ולכך כשחלצה גם הבית שוק, דיש ג"כ גלויי כרעא, כשר, ומ"ש הב"ש עוד "וכן מוכח בש"ס" היינו דכן מוכח בש"ס כהרשב"א, דהפסול של ב' מנעלים זעג"ז ושלפתי' לעילאי וקאי תתאי אינו משום מעל דמעל, אלא משום מנעל דמנעל, דמעל שפיר הוי זה, כמו במן הארכובה ולמטה, וכנ"ל:

והנה נתפרשו לכאורה על נכון דברי הב"ש ס"ק כ"ה הנ"ל, אשר תמהנו עליהם כ"כ עד כה, ולפי הנ"ל לכאורה הכל על מכונו:

אמנם לקושטא דמלתא, אי אפשר לומר כן כלל, וח"ו להעלות כזאת על הדעת, דנהי דבהירושלמי אפשר לומר כזאת, דס"ל דבב' מנעלים זעג"ז וחלצה לעילאי וקאי תתאי אין בו אשום מעל דמעל, רק משום מנעל דמנעל, וכנ"ל, מ"מ בש"ס דידן אי אפשר לומר כן כלל וכלל, דהרי בגמרא דידן בברור מללו על הא דב' מנעלים זעג"ז, אילימא דשלפתי' לעילאי וקאי תתאי, מעל אמר רחמנא ולא מעל דמעל, וכן בארקתא ופנתא אמרו, הו"ל פנתא מעל וארקתא מעל דמעל, והתורה אמרה מעל ולא מעל דמעל, ולפי כל הדברים הנ"ל, כך הי' צריך הגמרא לומר, רחמנא אמר נעלו ולא נעלו דנעלו, ואין זכר לדברים אלו בגמרא כלל, רק רחמנא אמר מעל ולא מעל דמעל, הרי דזה הוא הטעם לב' מנעלים זעג"ז

ושלפתי' לעילאי וקאי תתאי, משום דהוי מעל דמעל, ולפ"ז ממילא ה"ה והוא הטעם במנעל על בית שוק, דהו"ל מעל דמעל, וכ"כ באמת בסה"ת והמרדכי, דמשו"ה צריך לחלוץ ברגלו יחף, ולא על בתי שוקיים. משום דכתיב מעל רגלו, ולא מעל דמעל, עכ"ל, וכך הם דברי הטור והש"ע בזה, ינעל המנעל על רגלו כשהוא יחף, ולא על בתי שוקיים, שלא יהא מעל דמעל, עכ"ל, ומאחר שהטעם הוא משום מעל דמעל, פשוט מאוד דגם בחלצה הבית שוק ואפילו עם המנעל כאחת, דאין כאן חליצה כשרה, דמצד המנעל הוי מעל דמעל, ומצד הבית שוק הרי הוא בגד, ופסול לחליצה, וגם להצד דגלויי כרעא בעינן, הרי הגלויי כרעא בא גם מכח הבית שוק, והבית שוק פסול לחליצה ולגלויי כרעא, דנעל בעינן, וכנ"ל בענפים הקודמים באורך, וכן משמע להדיא מסה"ת והמרדכי, וכ"כ הב"ח, דגם בחלצה הבית שוק פסול, וכנ"ל, ולזאת התמיה על דברי הב"ש ס"ק כ"ה הנ"ל עדיין במקומה עומדת, אם לא שנגיה בדבריו כמו שהגהתי לעיל בסוף ענף ו', עיי"ש:

ועכ"פ נתברר לנו מכל הנ"ל, דגמרא דידן ס"ל דכשחולצת מדבר המפסיק בין הנעל ובין הרגל יש בו משום מעל דמעל, והא שכתב הרשב"א בב' מנעלים זעג"ז דהו"ל מנעל דמנעל, נראה דדוקא אליבא דהירושלמי כתב כן, דס"ל לפי פירוש הרשב"א דגם בחלצה שניהם פסול, וכתבנו לעיל בענף ה', דטעמו משום דלהצד דגלויי כרעא בעינן, יש בו בהעילאי משום מעל דמעל, ולהרשב"א לא ניחא לי' בזה, משום דפשוט כמו דס"ל לגמרא דידן, דלהצד דגלויי כרעא בעינן לא איכפת לן כלל במעל דמעל, וכנ"ל שם, ולזה כתב הרשב"א, דטעמו של הירושלמי בזה הוא, משום דהעילאי הוא מנעל דמנעל, וכתיב נעלו, ולא נעל דנעלו, ולזה להצד דגלויי כרעא בעינן, והגלויי כרעא הוא גם מכח העילאי, והעילאי אינו נעלו, רק נעל דנעלו, ולזה פסול גם בחלצה שניהם:

ולפ"ז צ"ל דגמרא דידן דס"ל דבחלצה שניהם כשר, לא ס"ל דרש זה דנעלו ולא נעל בנעלו, וכאשר באמת לח מצינו שום זכר מדרוש זה בגמרא דידן. רק בשלפתי' לעילאי וקאי תתאי משו"ה פסול גם להצד דחליצה בעינן, משום דמעל אמר רחמנא ולא מעל דמעל, ולזה בחלצה שניהם כשר, לב' הצדדים, דלהצד דחליצה בעינן, שפיר הוי חליצה מעליא, מעל רגלו, מצד התתאי, ובהעילאי לא איכפת לן כלל לפי צד זה, דאפילו אי הוי קאי עילאי הי' כשר משום התתאי לחוד, וכנ"ל, ולהצד דגלויי כרעא בעינן, ג"כ איכא גלויי כרעא, והגם דגלויי כרעא בא גם מכח הסרת העילאי, והעילאי הוא מעל דמעל, מ"מ לצד זה דגלויי כרעא בעינן לא איכפת לן כלל במעל דמעל, אם רק איכא גלויי כרעא, וכנ"ל:

ועכ"פ חזינן דלגמרא דידן כל שאינה חולצת מטהרו של רגל עצמו פסול משום מעל דמעל, ואפילו בהרגל למטה מהשוק, וכנ"ל, ומטעם זה החמירו הראשונים, שלא יהי'

שום דבר נדבק בהמנעל בפנים, ושירחץ רגלו יפה, ולחתוך הציפרניים, כדי שלא יהא מעל דמעל, כמבואר בטור ובב"י, עיי"ש, אבל כבר כתבתי דהדבר הזה צע"ג, דהאיך הוי זה מעל דמעל, הלא אין זה אלא מעל, דהיינו מן על רגלו מדבר שהוא על רגלו, וכמו במארכובה ולמטה, שהוא כשר מה"ט, וכנ"ל:

ענף י"ד

ומה שנראה לפענ"ד בזה לאחר עומק העיון, הוא זה, דהנה בהא דקיי"ל דחלצה מן הארכובה ולמטה כשרה, ומטעם דהגם דשוק לא נקרא רגל, מ"מ מעל רגלו כתיב, ומעל רגלו שפיר הוי השוק, וכנ"ל, ולכאורה לפ"ז חליצה ברגל עצמו מנ"ל כלל, דהא רגל עצמו לא כתיב באורייתא, אלא מעל רגלו ודלמא המצוה כך היא, לחלוץ דיקא מן על רגלו, דהיינו השוק, ואם חלצה לבוש של עור מן השוק, אף דמן הרגל לא חלצה כלל או שלא הי' הרגל מלובש כלל, מ"מ כבר עשתה בזה חליצה מעליא, מן על רגלו, וכן להיפוך, אם הנעל לא הגיע עד השוק, וחלצה אותו מן הרגל, לא יועיל כלל, דהרי לא חלצה מן על רגלו כדכתיב:

אך זה אינו, דהא וחלצה נעלו כתיב, ופשיטא דלבוש על השוק לבד בלי הרגל, אף אם הוא של עור, לא מקרי נעל, דשם נעל הוא על שנועל וסובב הרגל מכל צד, למעלה ולמטה ובהצדדין, ולבוש של עור על השוק לבד אינו נועל וסובב לא למעלה ולא למטה, ואין זה נעל, ובמשנה ר"פ מ"ח שאין לו עקב פסולה, וכתב רש"י ז"ל שם, עקב, שול"ה בלע"ז, והיינו דבאין לו סול"א אינו נועל וסובב הרגל, ואינו נעל, ועיין מ"ש הנ"י שם, ומכש"כ לבוש על השוק לבד, שאין לו סול"א, דלא קרי נעל כלל:

והגם דלכמה פוסקים בנקטע רגלו חולץ מהשוק, כמבואר באבה"ע סי' קס"ט סל"ה, מ"מ היינו דוקא בנקטע רגלו, דאז השוק הוא קצה הרגל, והלבוש שעליו נועל וסובב אותו סביב ומלמטה, וזה שפיר קרוי נעל לאותן הפוסקים:

וז"ל רבינו ישעי' ז"ל בספר המכריע סוף סי' ע"ז, מיהו היכי דלא נקטעה רגלו לא הוכשרה בשוק לחליצה, שאם היתה רגלו מגולה אין שוקו נעולה, [כצ"ל שם] ואין חליצתה חליצה, וכו' עד ולא דמי לקיטע שחולץ בשוקו ונועל את שוקו בין מן הצדדים בין מלמטה כמין הרגל, ודחים על ראש שוקו, כיון דרחמנא מכשרה הויא חליצה מעליא, עכ"ל:

אבל פשיטא דהתורה לא דיברה באיש פרטי, בבעל מום, שנקטע רגלו, אלא דיברה על הכלל בהוה, באדם שיש לו רגל, ובאדם כזה הלבוש של השוק לבד מבלי הרגל אינו נועל למטה, ואינו נעל כלל, רק הלבוש של רגלו הוא הנועל, והוא הנקרא נעל, ומדכתיב

וחלצה נעלו, ש"מ דזה הוא הלבוש של עור של הרגל, הקרוי נעל, והרי חליצת רגל כתיב באורייתא, ולא סגי בלאו הכי, דהא צריכה לחלוץ נעל, והיינו ע"כ מהרגל, וכנ"ל:

אמנם אף דכתיב נעלו אעפ"כ אינו מיותר אם הי' כתיב מרגלו, כי מלבד דאי לא הוי כתיב מרגלו לא הוי ידעינן אי האי וחלצה לישנא דשלופי הוא או לישנא דזרוזי הוא, ורק מדכתיב מרגלו ולא ברגלו שמעינן דלישנא דשלופי הוא, וכמבואר ביבמות ק"ב ע"ב, אלא אף גם זאת, דגם רגלו עצמו שפיר איצטריך, דבפסוק שלף איש נעלו, שברות ד', וכן בפסוק וישלוף נעלו שם. תרגם המתרגם על נעלו, נרתק יד ימיני', עיי"ש, הרי דגם בית יד נקרא נעל, וכן בלשון אשכנז נעל נקרא שו"ה, ובית יד נקרא האנדשו"ה, ועכ"פ חזינן דבלה"ק נקרא גם בית יד נעל סתם, דהוא נועל וסובב היד, ולזה חזינן במרע"ה, בשמות ג', כתיב של נעליך מעל רגליך, כי של נעליך לחוד, הי' במשמע גם הבתי ידיים, שנקראים ג"כ נעלים, ולכך פרט מעל רגליך, ולכן גם בחליצה, אי הוי כתיב רק וחלצה נעלו סתם, עדיין לא הוי ידעינן מזה שהוא מרגלו, דנעל יכול להיות גם מידו, ולכך כתיב רגלו:

אמנם הא דכתיב מעל רגלו, מעל מיותר, דהא מעל רגלו היינו מן על רגלו, וכנ"ל, ונעלו הלא נחלץ מרגלו, וכנ"ל וא"כ מרגלו הו"ל למיכתב, וע"ז אמרו חז"ל דמעל אתי לרבויי גם שוק לחליצה, וכאשר יתבאר זה עוד לפנינו בעזהי"ת:

והא דכתיב במרע"ה מעל רגליך, ולא מרגליך, י"ל דהי' ע"ה לבוש בבתי שוקיים תחת הנעלים, ולכך הי' שייך לומר לו מעל רגליך, מן דברים שהם על רגליך, דהיינו הבתי שוקיים, ועוד י"ל בזה, ואכ"מ:

והנה כאן בחליצה, דאמרו חז"ל דמעל אתי לרבויי שוק לחליצה, והיינו לרש"י וסייעתו שאם נקטע רגלו כשר השוק לחליצה, אמנם להרי"ף וסייעתו, עפ"י הירושלמי, קיטע אינו חולץ, רק הריבוי דשוק הוא לענין אם נקשרו רצועות הנעל על השוק, דג"כ כשר, עיי"ש, ואין להקשות לפירוש זה של הרי"ף, למה לא דרשינן דכך צריך להיות בהכרח, שיהי' הנעל קשור בהרצועות על השוק דוקא, כמ"ש וחלצה נעלו מעל רגלו, שחליצת הנעל של רגלו צריך להיות מעל רגלו, דהיינו ע"י התרת הרצועות שעל השוק, דזה לא הוי מסתבר כלל לחז"ל לדרוש כן. דמאחר דחזינן דעיקר הקפדה של התורה היא על חליצת הנעל, שהוא הלבוש של הרגל, ובלא זה לא סגי, וכנ"ל, וא"כ איזה סברא וטעם יש בזה לומר, דחליצת הנעל, שעיקר מקומו ברגל, וכנ"ל, תהי' צריכה דוקא להיות מעל השוק, אין זה סברא כלל, אלא ודאי וחלצה נעלו היינו מרגלו, וכנ"ל, וחליצה זו של הנעל ממקומו ודאי טובה, אלא דמרבינן ממעל, דגם חליצת הנעל שלא ממקומו העיקרי, דהיינו השוק, ג"כ כשר, והבן זה:

ומעתה אי ס"ד דמן מעל רגלו הכתוב בחליצה מרבינן גם חליצת הנעל מעל אנפליא וכדומה, דזה הוי מן על רגלו, וכנ"ל, א"כ מנ"ל לרבויי מן מעל גם חליצת שוק, שאין זה מקומו העקרי של הנעל, דלמא אין החליצה כשרה אלא מרגלו, כדכתיב וחלצה נעלו, ונעלו ע"כ הוא של רגלו, וכנ"ל, והא דכתיב מעל, היינו לרבויי גם מעל אנפליא וכדומה, או אולי גם להכרח, לחלוץ דוקא מעל אנפליא, כדרכן של רוב בני אדם שלא לנעול המנעל על רגלו יחף, רק על אנפליא ועיין בישׁ"ש פמ"ח ס"ס י"ב, אלא ע"כ לא מצינן לרבויי חליצה מעל אנפליא וכדומה מן מעל, ואולי מחלוץ הנעל נפקא דצריך הוא בעצמו להיות חלוץ הנעל, ולא שיהא הנעל נחלץ מדבר אחר שעל גופו חוץ ממנו, ולכך מרבינן שוק מן מעל, ודוק:

והנה סלקנו עד כה עיקר הקושיא שיש בזה, למה בשלפתי' לעילאי וקאי תתאי או קאי אנפליא פסול, הלא זה שפיר הוי מעל רגלו, וכמו בלמטה מארכובה, וכנ"ל, ובירורנו בזה, דמעל לרבויא הוא דאתי, וע"כ לא מרבינן ממעל רגלו אלא חליצת שוק לבד, ולא חליצה מעל מנעל וכדומה, דאי הוי מצינן לריבויי זה ממעל, לא הוי מרבינן שוק, וכנ"ל:

אמנם אכתי קשה טובא לשון הגמרא, דקאמר אילימא דשלפתי' לעילאי וקאי תתאי מעל אמר רחמנא ולא מעל דמעל, ואיך הוי זה מעל דמעל, הלא זה לא הוי אלא מעל, אלא דאנן אמרינן דגם מעל לא מהני בזה, אלא צריך שתהי' החליצה מטהרו של רגלו דוקא, וכנ"ל, אבל עכ"פ לשון זה של הגמרא, מעל א"ר ולא מעל דמעל, קשה טובא, ואינו מובן כלל:

ונראה בזה, דהנה לפי מה שכתבתי לעיל, הא דכתיב וחלצה נעלו מעל רגלו, היינו וחלצה נעלו מרגלו, ומעל רגלו לרבויי שוק, וכנ"ל, וא"כ הוי זה כאלו הי' כתוב וחלצה נעלו מרגלו ומעל רגלו, והנה כבר כתבתי לעיל בענף הקודם, דכשחולצת מעל השוק, בקיטע להמכשירים, או בהתרת הרצועות מהשוק, אם לבוש תחתיו בית שוק וכדומה על השוק, בודאי הוי זה מעל דמעל, דהשוק עצמו הוא מעל רגלו, והבית שוק שעליו הוא מעל דמעל, וכנ"ל, וא"כ מעל רגל היינו ע"כ שתחלוץ מטהרו של שוק, דאל"כ לא הוי מעל רגלו, רק מעל דמעל, וא"כ כיון דבקרא כתיב וחלצה אחת על רגלו ועל על רגלו, לומר וחלצה נעלו מרגלו ומעל רגלו, מסתמא הכל בסגנון אחד נאמר, כמו דחליצה מעל רגלו הוא מטהרו של שוק, כמו כן החליצה מרגלו הוא מטהרו של רגלו:

והנה אם הי' כתוב בפירוש וחלצה נעלו מרגלו, הי' קאמר הגמרא על הא דשלפתי' לעילאי וקאי תתאי, מרגלו אמר רחמנא ולא מעל רגלו, [כי מעל רגלו רק לרבויי שוק הוא דאתי] אבל השתא דלא כתיב בהדיא מרגלו, אלא מעל רגלו, מוכרח הגמרא להסמיך

דין זה על מה דכתיב מעל רגלו, וקאמר מעל אמר רחמנא ולא מעל דמעל, ור"ל דשם במעל רגלו, דהיינו בשוק, בודאי פסול שלפתי' לעילאי וקאי תתאי, משום מעל דמעל, ובעינן מטהרו של שוק דוקא, וא"כ ה"ה ברגלו בעינן מטהרו של רגלו דוקא, ופסול בזה גם מעל, דהיינו שלפתי' לעילאי וקאי תתאי, ודוק:

או יש לומר בפשיטות יותר ובקיצור, דהנה הא דמכשרינן חליצת שוק, ומייתינן לי' ממעל רגלו, ופירש"י דהיינו שתחלוץ מדבר שהוא על רגלו, אי לאו דרשת חז"ל, לפי תכונת הלשון לא היינו מוכרחים לפרש כן כלל, דשפיר יש לפר שתחלוץ מרגלו, והגם דכתיב וחלצה נעלו מעל רגלו, ולא כתיב מרגלו, מ"מ חזינן דכן הוא טבע לה"ק לכתוב כן, כמ"ש בדברים ד' כ"ו כי אבד תאבדון מהר מעל הארץ, ושם ז' י"ז ואבדתם מהרה מעל הארץ, ושם כ"ח ס"ג ונסחתם מעל האדמה, ושם כ"ט כ"ז ויתשם ד' מעל אדמתם, והכוונה בכולן מהארץ מהאדמה, ולא מדבר שהוא על הארץ, ועל האדמה, ומה שכתוב מעל, היינו לפי שהאנשים המה על הארץ, ולכך אמר שיאבדו מהמקום אשר הם שם על הארץ, וכן כולם, וכן נמצא לשון כזה בתנ"ך במקומות הרבה, ובכולן הכוונה כן הוא, וכן כאן בחליצה, הכוונה היא, שנעלו אשר הוא על רגלו תחלוץ אותו משם, וזה הוא וחלצה נעלו מעל רגלו, שתחלוץ נעלו מהמקום אשר הוא שם על רגלו, אלא לפי שתוה"ק תיבותיה ספורות ואותיותיה מנויות, ואין בה שום יתור, ואפילו קוצו של י', וכולן באו לדרוש מהן, הלכות ואגדות, וכל חכמה רמה, ודברים נעלמים וגבוהים, כנודע, לכך דקדקו חז"ל כאן בחליצה, דהאי מעל מיותר, ונהי דכן הוא טבע הלשון, וכנ"ל, מ"מ פשיטא דגם בלא מעל הי' יכול לכתוב המכוון הנ"ל, דהיינו וחלצה נעלו מרגלו, ולכך אמרו דהאי מעל אתי לרבות איזה דבר, ולדרוש שהחליצה כשרה גם כשחולצת מדבר שהוא על רגלו, וראו עפ"י קבלתם, ועומק השקפתם וחכמתם, לרבות מזה שוק לחליצה, שהוא על רגלו. אבל לא לרבות מזה גם חליצה מעל בית שוק וכדומה, וכנ"ל:

ולפ"ז שפיר כתוב להדיא בתורה חליצת נעלו מרגלו, וגם משוקו, דכבר נודע ומאמר חז"ל, אין מקרא יוצא מידי פשוטו, והיינו דאף דדרשינן לי' לקרא, מחמת איזה יתור וכדומה, מ"מ הפשט לא נעקר עי"ז, וגם הוא אמת, ולזה לענין חליצת נעלו מרגלו, דלא דרשינן עליו הרבוי דמעל, וכנ"ל מפרשינן הכתוב כפשוטו, וחלצה נעלו מעל רגלו, דהיינו שנעלו אשר הוא על רגלו החלוץ אותו משם, וכנ"ל, ולענין חליצה מהשוק, דמרבינן מהיתור דמעל, מפרשינן הקרא עפ"י הדרש, שתחלוץ נעלו מדבר שהוא על רגלו, דהיינו השוק, ונמצא דשפיר תרווייהו כתיבי להדיא בתורה, חליצה מרגלו, וגם חליצה משוקו:

ובהיות כן, כמו דלענין הדרש דחליצת שוקו, דמרבינן ממעל, דהיינו מדבר שעל רגלו, מפרשינן הא דאמרינן מעל ולא מעל דמעל לפי הדרש, דהיינו דדוקא, כשחולצת מדבר שעל רגלו דהיינו מהשוק כשרה, ולא כשחולצת מדבר שמעל דמעל לרגלו, דהיינו מהארכובה ולמעלה, כמו כן לענין חליצת רגלו, דשמעינן מפשטת הכתוב, וחלצה נעלו מעל רגלו, דהיינו שנעלו אשר הוא על רגלו תחלוץ אותו משם, ג"כ יש לנו לומר בו מעל ולא מעל דמעל, ולפרש אותו לפי פשטות הכתוב, דהיינו דהחליצה צריכה להיות דוקא בנעל שהוא על רגלו, ולא בנעל שהוא מעל דמעל רגלו, דהיינו שהנעל הוא על נעל או בית שוק אשר על רגלו, ולזה קאמר בגמרא שפיר, אילימא דשלפתי' לעילאי וקאי תתאי, מעל אחר רחמנא ולא מעל דמעל, ור"ל דרחמנא אמר דהנעל צריך להיות על רגלו, ולא על על רגלו, וכנ"ל, והדברים כפשוטן. לפי פשטות הכתוב, ודוק היטב בזה:

סימן כב

כולל כל מה שכתבתי על הגליונות שלי באבה"ע סי' קס"ט.

א **בפתחי** תשובה סי' קס"ט ס"ק כ"ד הביא בשם תשובת נו"ב תנינא סי' קנ"ה דביבם איטר היכא שיש אח אחר אפילו קטן מהאיטר חולצת מהשני וכו' כי למה לנו להקל נגד הרמב"ן:

ונ"ב.

עיין בשו"ת רעק"א מהדורא תנינא סי' מ"ג שדעתו בזה היכא שיש אח אחר קטן מהאיטר דמתחלה יחלוץ האיטר בב' רגליו זה אחר זה כמ"ש הב"ח, כדי שלא לדחות המצוה בגדול, ואם כי לפי דברי הגאון מו"ה זלמן עמריך זצ"ל המובא גם בפ"ת לקמן בס"ק זה אין זה איטר כלל, וגם להרמב"ן כשר לחלוץ, ולזה אין לדחות אותו מלחלוץ, ויחלוץ הוא תחלה, ואח"כ יחלוץ גם האח הקטן כדי לחוש לדעת הרמב"ן והרשב"א כפי מובן הפשוט בכוונת רש"י בבכורות באיטר, דהיינו שמתחיל להלוך בעקירת השמאל תחלה, עיי"ש באריכות, ועיין בשו"ת גבעת פנחס סי' ל"ח:

ונראה דאף לדעת הגאון רעק"א זצ"ל, אפילו אם יש עוד כאן איזה אחים הראוים לחלוץ חוץ מהאיטר הגדול, דג"כ סגי בחליצת האיטר והאח הקטן ממנו, ולא אמרינן כיון דלהרמב"ן חליצת האיטר פסולה א"כ תהי' צריכה לחזור על כל האחים היכי דאפשר, דכולי האי ודאי לא מחמירינן לחוש לדעת הרמב"ן לענין חיזור דרבנן, וגם יש פוסקים דלא פסקו כלל דין חיזור, וגם כיון דשניהם אין מכוונים למצות חליצה רק ברגל שהוא

כשר עפ"י דין א"כ להרמב"ן דשניהם אינם כשרים לחלוץ ממילא לא הי' כוונה לחליצה כלל, ואין לחוש כלל לדין חיזור:

ב.

שם בסי' קס"ט סכ"ח במחבר, לכך צריך שיחתוך במנעלו לפניו ולאחריו כמו פגימה וכו':

ונ"ב.

ז"ל המהרי"ל בהלכות חליצה, והמנעל הי' פתוח מלפניו, ולא הי' לו לשון עור לפניו וכו', והי' לו בפניו ג' לולאות, ר"ל רצועות עור קטנים מנוקבים, במקום טבעות, להכניס לתוכן ג' קשרים שלעומתם בצד אחר של מנעל, ומאחוריו ממעל העקב הי' נחקק שני חריצין מעבר לעבר, מקבילות לעומת ב' האוירים שבין הג' לולאות שלפניו, והכניס בראשונה ג' הקשרים לג' הלולאות, ואח"כ נטל שני הרצועות הארוכים וכרכם מלפנים לאחור ומאחור לפנים תוך האוירים שבין הלולאות של פנים ואל תוך החריצים שכנגדם מאחוריו, ואח"כ כרך אותם למעלה מעל המנעל על בשר הרגל, וקשרם מלפניו קשירה ע"ג קשירה, ועניבה אחת על גביהן, עכ"ל:

ג.

שם בב"ש ס"ק כ"ו, ויניחם ג"כ שם מכוונות זה אצל זה:

ונ"ב.

ר"ל שגם שם אשר שוכבות אחד על חבירו יהיו מכוונות זה על זה, ועיין מה שכתבתי על הגליון לקמן בסדר חליצה בקצרה סעיף מ"ב:

ד.

שם במחבר סמ"ח, יבמה שרקקה דם וכו' וי"א דוקא במוצצת:

ונ"ב.

עיין בים של שלמה בפמ"ח סי' כ"ד שפסק לעיקר כהי"א הללו דדוקא מוצצת, בין למצות רקיקה בין לפוסלה על האחין, עיי"ש:

ה.

בב"ש שם ס"ק מ"ה כתב וז"ל, נתכוין הוא ולא היא וכו', עיין בהרא"ש שם וכו' ומשמע לכאורה מדמדמה וכו' א"כ ה"ה אם חלצה בב"ד המנעל ותו לא עשתה כלום נמי בעינן דוקא כשנתכוונו שניהם:

ונ"ב.

והא דכתב הרא"ש בפמ"ח בסי' ה' בחזינא דחלצה חיישינן שמא כוונה, אלמא דגם בכוונה היא לחוד מיפסלא על האחין, צ"ל דהרא"ש שם העתיק רק דברי הרי"ף כדרכו,

אבל איהו גופי' ס"ל דבעינן דוקא כוונת שניהם, כמ"ש בסי' י"א, ומצינו כן הרבה פעמים בהרא"ש שהעתיק דברי הרי"ף בסתם, ואיהו ז"ל גופי' מצינו לו במקום אחר דלא ס"ל כן, כמ"ש הש"ך בספר תקפו כהן סי' מ"ו, עיי"ש, ובזה נסתלק תלונת הקרבן נתנאל בסי' י"א שם מעל הב"ש:

ו.

בב"ש שם כתב, ובזה שפיר הגירסא בטור שמא כיוונו לשם חליצה:

ונ"ב.

צ"ע לפ"ז מ"ש הטור לפיכך יבמה שגדלה וכו', ועיין בפרישה:

ז.

עוד בב"ש שם, י"ל דס"ל ברקיקה לא מהני כוונת אחד מהם, אלא בחליצת מנעל חששו חז"ל דפסולה לאחים:

ונ"ב.

וכן פסק המהרש"ל ביש"ש סי' כ"ג לחלק בין חליצה לרקיקה, דבחליצה די בכוונת אחד מהם לפוסלה, אפילו שלא בב"ד, ודלא כהרא"ש, וברקיקה אפילו בב"ד לא נפסלה עד דאיכא כוונת שניהם, עיי"ש, ועיין בתשובת מהר"מ אלשיך בסי' צ"ב דכתב ג"כ לחלק אליבא דהרי"ף והרמב"ם בין חליצה לרקיקה, עיי"ש:

שם בב"ש כתב. ודברי הרי"ף והרמב"ם פ"ד "דגיטין" למ"ש הנ"י. ט"ס וצ"ל "נוטין" למ"ש הנ"י:

שם בב"ש. שכתבו שמא "נתכוונו". ט"ס, וצ"ל שמא "כוונה":

ח.

עוד שם בב"ש. ומ"ש המחבר שמא כיוונו לשם חליצה וכו' נראה שכתב שלא בדקדוק:

ונ"ב.

דאי אפשר לומר דס"ל להמחבר כהרא"ש, דהא בבדק הבית הי' ר"ל לחד תירוץ דגם בלא כוונת שום אחד מהם מיפסלא, ולתירוץ הב' שם עכ"פ בכוונתה לבד מיפסלא, עיי"ש, וע"כ מ"ש כאן שמא כיוונו לאו דוקא, וכן משמע מלשון לפיכך, וכנ"ל, וגם דהא כלל גדול כייל המחבר בהקדמתו להב"י בהרי"ף והרמב"ם והרא"ש, לפסוק כששנים מהם מסכימים לדעת אחת, וכאן הרי"ף והרמב"ם מסכימים לפסול גם בחשש שמא נתכוונה היא לבד, וע"כ מ"ש המחבר שמא כיוונו לאו דוקא, או כוונתו שמא כיוון אחד מהם היא או הוא, וכמ"ש הב"ח בלשון הטור:

ט.

בב"ש שם ס"ק מ"ו כתב, ואם נתכוונו שניהם י"ל דנפסלה לדעת הרא"ש, ולשאר פוסקים אפילו בנתכוונה היא י"ל דנפסלה:

ונ"ב.

נראה בכוונתו, דהנה בהא דבעינן הרקיקה דוקא בפני ב"ד, יש ב' טעמים, א', טעם הנ"י דשלא בפני ב"ד אין חשש לכוונה, דאורח ארעא לרוק, ועיין בב"ח, ולפ"ז אם ידוע שנתכוונו, גם שלא בב"ד נפסלה, אבל הב"י כתב הטעם כמו שהביא הב"ש, דשלא בב"ד אין חשש שיאמרו שכבר חלק לה, דאין דרך לחלוק כי אם בב"ד, לפ"ז הי' אפשר לומר לכאורה דשלא בב"ד אף אם ידעינן בודאי שכיוונו בהרקיקה ג"כ לא נפסלה, דהא הרקיקה עצמה אינה כלום, וכיון שהיא שלא בב"ד אין חשש שיאמרו כבר חלק, ולזה אתי הב"ש לאשמעינן שאין הדבר כן, אלא גם שלא בב"ד אם ידוע שנתכוונו יש לומר דנפסלה, והיינו טעמא, משום דכיון דחזינן דכוונתם לפטור ולהתיר אותה, יסבור הרואה דמסתמא עשו כסדר, שחלצה מקודם, ודוקא ברקקה סתם שלא בפני ב"ד לא יעלה על לב הרואה כלל שרקקה כדי לפטור, רק דעשאה כדרך העולם, וממילא ג"כ לא יאמר דחלצה מקודם, משא"כ אם יודעים שכיוונו, שפיר יחשוב הרואה כמו שרקקה שלא בב"ד להתיר עצמה מסתמא כמו כן חלצה מקודם, כסדר הצריך להיות, וכשתתיבם אח"כ אתי למשרי חליצה שלא בב"ד להיבם, וזו בודאי פסולה להיבם מדאורייתא, עיין בגיטין דכ"ד ע"ב ברש"י ד"ה חליצה:

ומ"ש הב"ש דלשאר פוסקים אפילו בנתכוונה היא י"ל דנפסלה, היינו ג"כ מטעם הנ"ל, דכיון דחזינן דכוונתה להתיר עצמה יחשוב הרואה דבודאי גם חלצה מקודם, והגם דבס"ק הקודם כתב הב"ש גם לדעת הנ"י דברקיקה לא מהני כוונת אחד מהם, מ"מ לא החליט זה, כמ"ש בסוף הס"ק שם דזה הוא רק בדרך אפשר, וגם כאן לא כתב רק דיש לומר שנפסלה, אבל אינו מוכרח גם ברקקה בב"ד, וכמ"ש בסוף ס"ק הנ"ל:

י.

בב"ש שם ס"ק מ"ז. ויש מי שאומר דה"מ בשרקקה רוק. לכאורה משמע דהפוסקים חולקים ע"ז ואינו וכו' א"כ בדין זה ליכא פלוגתא כלל:

ונ"ב.

ולפע"ד נראה בכוונת המחבר, דהא חזינן דבסעיף מ' פסק לעיקר דלא בעי צחצוחי רוק, דכן הביא דעה הא' בסתם, והגם דהרי"ף והרמב"ם ס"ל דדוקא במוצצת, ואיך נקט לעיקר כהרא"ש נגדם, מה שאין כן דרכו, כנודע מהקדמת הב"י, וכנ"ל, וע"כ צ"ל דהמחבר הכריע כן משום דהוי מסתבר לי' דברי הראב"ד והרא"ש דהנהו דבי מדרשא לא בעו

צחצוחי רוק, ומסתבר טעמייהו, דרוק לא כתיב באורייתא, וגם גבי זב דכתיב וכי ירוק, אי לאו דכתיב זובו טמא, הו"א דם היוצא מפיו טמא, עיי"ש בהרא"ש, אך מה שכתב הראב"ד דאבוהו דשמואל לא פליג על זה, אלא דיש חילוק בין הכשר המצוה ובין לפסול על האחין, דלענין הכשר המצוה במקום חליצה סגי בדם לבד בלא רוק כלל, ולענין לפסול שלא במקום חליצה צריך דוקא שיהי' רוק מעורב בו, חילוק זה לא הוה מסתבר לי' לרבינו המחבר ז"ל, דכיון דברקקה דם לבד קיימה בזה מצות רקיקה, למה לא יפסול ג"כ, ואי משום דהוי מלתא דלא שכיחא ולא גזרו בי' רבנן, כמ"ש בקרבן נתנאל שעל הרא"ש שם, גם במעורב בו צחצוחי רוק הוי מלתא דלא שכיחא, וע"כ צ"ל דזה יותר לא שכיח שלא יהי' בו אף צחצוח רוק, אך כל זה הי' דוחק בעיני המחבר ז"ל לחלק בחלוקים כאלה:

ואשר על כן יותר הי' נראה לו לומר דהנהו דבי מדרשא פליגו על הא דאבוהו דשמואל, ולדידהו גם לפסול שלא במקום חליצה לא בעי צחצוחי רוק, וכיון דנקט לעיקר כוותייהו אף להקל, שלא תהא צריכה לחזור ולרוק, משום דמסתבר טעמייהו. מכש"כ שהי' לנו להחמיר כאן ולומר דנפסלה גם בלא רוק מעורב בו, אלא כיון שלא מצא המחבר ז"ל מפורש מי שיחלוק בזה על הראב"ד בחילוק הזה, וגם הרא"ש הביא דבריו ולא ערער עליהם, משו"ה לא מלא את לבבו הטהור לחלוק על חילוק זה אפילו להחמיר, הגם שלא הי' נראה בעיניו, וכתבו בשם יש מי שאומר, כדרך המחבר ז"ל בכל מקום שיש דעה יחידית אשר יש בה לפקפק לפי דעתו ז"ל ולא מצינו מי שיחלוק עליה להדיא, כנלפענ"ד בכוונת דברי המחבר ז"ל בזה, ועיין בחו"מ סי' ט"ז בסמ"ע ס"ק ח', ובסי' כ"ג בסמ"ע ס"ק י"ג ובש"ך ס"ק ו', ובסי' ל"ה בסמ"ע ס"ק י' ובש"ך ס"ק ד':

ומ"ש הקרבן נתנאל שם אות ל"ז ליישב דברי הש"ע, דאתי לאשמעינן בזה דגם בלא חצצתה ולא שחתה רק סתם ירקה דם ג"כ אין בו חשש רוק מעורב, ולא נפסלה, כדעת הרשב"א, וזה הוא היש מי שאומר, דלא שמעינן זה מהב' דעות דלעיל ס"מ, עיי"ש שכתב מחמת זה על הב"ש כאן שלא דק, במחכ"ת לא צדקו דבריו בזה נגד הב"ש, כי מכאן לא נשמע כלל דעת הרשב"א בלא מוצצת ולא שותת, דמרקקה דם דקאמר כאן אין זה מוכרח כלל, דגם שותת רקקה קרי לה, כמבואר בפוסקים, ואדרבא יותר מרומז דעת הרשב"א במ"ש המחבר לעיל בס"מ די"א דוקא במוצצת, משמע מזה דוקא מוצצת, ולא זולת זה, ודוק, ושפיר דק הב"ש בתמיהתו בזה, אמנם לפענ"ד נראה בזה בכוונת המחבר ז"ל כמו שכתבתי לעיל:

ב **בש"ע** שם סמ"ז. אם קראה. לבד לא נפסלה בכך מלהתייבם:

ונ"ב.

ונראה מסתימת הש"ס והפוסקים דאפילו קראה הקריאה שלאחר החליצה, דהיינו ככה יעשה לאיש וכו', ג"כ לא נפסלה בכך, דמי שיודע יודע שלא הי' חליצה כלל, ואותם שמרחוק יסברו שקראה הקריאה שקודם חליצה, משא"כ רקיקה שאינה אלא לבסוף, יאמרו דבודאי חלצה מקודם, ואתי למשרי חליצה לאחין, וכן נראה מהחילוק שכתב הרמב"ם בפ"ד מה' יבום הי"ד בין רקיקה לקריאה, עיי"ש, והגם דדבריו ז"ל שם קשים. כמו שהקשה ה"ה שם, מ"מ עכ"פ זאת יש לנקוט מדבריו דגם בקריאת ככה יעשה לא נפסלה, וזה פשוט לפענ"ד:

ל.

בב"ש ס"ק מ"ט כתב. ורמב"ם שכתב חליצתה פסולה, נראה דתפס גירסא שלנו, ולא כמגיד, וליישב קושית תו' למאי תני תחלוץ משתגדיל, י"ל בענין אחר, אע"ג דהיקש הזה מדרבנן מ"מ צריכה חליצה אחרת משתגדיל:

ונ"ב **לכאורה** אינו מובן, מה תירץ על קושיית התו', דהא זה שמעינן ממה דקתני חליצתה פסולה:

ונראה בכוונת הב"ש, דר"ל דמתניתין רבותא אשמעינן בדרך לא זו אף זו, דכיון דמה דקטנה אינה חולצת אינו אלא מדרבנן הוי אמינא דזה דוקא לכתחלה, אבל אם חלצה תהי' החליצה כשר, ושוב לא תהי' צריכה לחלוץ משתגדיל, לכך אשמעינן תחלוץ משתגדיל, ועדיין הוי אמינא דזה דוקא לכתחלה, כשהיא יכולה לחלוץ משתגדיל, אבל כשאי אפשר לה לחלוץ כשתגדיל, כגון שהיבם הלך למדינת הים, או שנעשה אינו ראוי לחלוץ, חרש או כדומה, הוי אמינא דבדיעבד כזה יהי' כשר החליצה שחלצה בעודה קטנה, קמ"ל דאם לא חלצה משתגדיל חליצתה פסולה, בכל אופן שהוא, אף שאי אפשר לה השתא בחליצה, כנלפענ"ד בכוונת דברי הב"ש בזה:

אמנם לפענ"ד הי' נראה ליישב קושיית התו' אליבא דהרמב"ם, עפ"י מ"ש התו' בבכורות דף י"ט ע"ב בסד"ה איש, דלר"א דאמר בר"פ כל הגט דקטן ואנפליא פסולין ואינן פוסלין איצטריך לאשמעינן דתחלוץ משתגדיל, דבלא זה הוי אמינא דהגם דקתני דחליצת קטנה פסולה אעפ"כ אינה פוסלת, כמו חליצת קטן, לכך אשמעינן תחלוץ דוקא, אבל לא מתייבמת, דחליצת קטנה פסולה ופוסלת, עיי"ש בתו', וכיון דהרמב"ם פוסק כר"א, כמ"ש הב"ש לעיל ס"ק כ', ממילא רווחא טובא ונתיישבה קושיית התו', וכנ"ל:

והגם דלשמואל דס"ל דתנא דמתניתין ס"ל דחליצת קטן פסול ופוסל ע"כ צריך לתרץ קושיית התו' כמ"ש התו' ביבמות כאן. מ"מ לר"א א"א לתרץ כן ולומר דאשמעינן דחליצת

קטנה מדאורייתא אינה כלום, דא"כ אמאי דוקא תחלוץ, ולמה לא ג"כ תתייבם, ומאי שנא מקטן דאינו פוסל, וע"כ צ"ל לר"א איפכא, וכמ"ש התו' בבכורות הנ"ל, דמתניתין אשמעינן דחליצת קטנה פוסלת, וכיון דהרמב"ם פסק כר"א משו"ה פסק ג"כ דחליצת קטנה פוסלת, ומזה הוא שהוציא הרמב"ם דין זה, וזה נכון מאוד בעזה"י:

אך כל זה כתבתי לפי דברי התה"ד והב"ש דגירסת הרמב"ם היתה פסולה, אמנם באות שאחר זה יתבאר בעזה"י דיותר נראה דהרמב"ם ג"כ הי' לו הגירסא כשרה, כמו הרי"ף רבו, וכמו שהעיד עליו הרשב"א ז"ל, עיי"ש:

מ.

עוד "ש שם. אבל מ"ש המגיד אף לגירסת הרי"ף למסקנא שם והלכתא עד שתביא שתי שערות היינו אף בדיעבד פוסלת, נראה דוחק גדול הוא, מאחר לר"מ ולרבנן חליצה כשרה ואיך יפסוק רבא לא כמאן:

ונ"ב **תמהני** דהא גם הנימוקי יוסף כתב כן, דלמאי דקיי"ל עד שתביא שתי שערות, אפשר דאף בדיעבד פסלינן והיינו כרבי אליעזר בתוספתא, עיי"ש, וגם כתב שם בשם הריטב"א, ומיהו לא איתברר לן שפיר, ואזלינן לחומרא, עכ"ל, גם הרשב"א בחידושיו כתב דעיקר הגירסא במשנה היא כשרה, וכך היא ברוב הספרים וברוב הנוסחאות הישנות, ובספרים מדוקדקים בישיבת הגאונים ז"ל, גם בפירוש המשנה להרמב"ם ז"ל נמצא כן, עכ"ל, ואעפ"כ הניח שם בסוף דבריו בצריך תלמוד אם הלכה כך דבדיעבד חליצת קטנה כשרה, משום דברי רבי אליעזר בתוספתא, עיי"ש:

ומעתה כיון שהרשב"א העיד לנו שגירסת הרמב"ם הי' כשרה, קרובים הדברים לומר דמה דפסק הרמב"ם דחליצת קטנה פסולה היינו ג"כ משום דלמאי דמסקינן והלכתא עד שתביא ב' שערות יש לספק אולי פסלינן אף דיעבד, כרבי אליעזר דתוספתא, ולכך נקטינן הכא והכא לחומרא, דפסולה ופוסלת, דודאי אין נראה כלל לומר דהרמב"ם החליט דלהלכתא פסולה בודאי כר"א, כיון דאדרבא פשטות הדברים אין מורין כן, דהא לא נזכר ר"א כלל בכולא סוגיין דנימא דעלי' קאי, ואיך אפשר לומר כ"כ בהחלט כר"א, א"ו דלהרמב"ם ג"כ מספקא לי' דאולי כר"א, וכמ"ש הרשב"א והריטב"א הנ"ל דיש עכ"פ לספק בזה:

וגם בהרא"ש אין הכרח גמור דיסבור להלכה דאין בחליצת קטנה כלום, אפילו לפסול על האחין, דהגם דכתב בתחלה סתם גירסא שלנו, ונראה מזה דכך תפס לעיקר, כדרך הפוסקים בדעה ראשונה בסתם והשני' בשם י"א, כנודע, מ"מ סוף כל סוף הביא ג"כ

גירסת הירושלמי כשרה ושכ"כ הרי"ף, ולמה כתב זה בפסקיו, אם לא לחוש עכ"פ להחמיר כדבריהם לפוסלה על האחין:

ונמצא פסק המחבר ז"ל שפסק דחליצת קטנה פסולה ופוסלת, קרוב מאוד שפסק זה מוסכם מכל הפוסקים:

וגם הרווחנו מכל מה שכתבתי, דגם פסק התה"ד סי' רכ"ה המובא בהגה כאן, דקטנה שחלצה אינה צריכה לחלוץ משתגדיל אלא מאח האחד, ולא מכל האחין, דכתב התה"ד שם דלהרמב"ם ליתא לפסק זה, אלא דסמכינן בזה על רוב פוסקים, כמו שהובא בב"ש כאן ס"ק נ' משמו, ולפי מה שכתבתי גם פסק זה הוא אליבא דכו"ע, גם אליבא דהרמב"ם, כיון דכל הפוסקים הנ"ל דגרסי כשרה רק מספק פסלי לחליצת קטנה אף בדיעבד, והיינו דספק אי קיי"ל כמתניתין דכשרה, או קיי"ל להלכתא כרבי אליעזר דתוספתא, דאף בדיעבד אם לא חלצה משתגדיל חליצתה פסולה, וכנ"ל, ומסתמא ר"א דתוספתא ותנא דמתניתין פליגי בהא, דלתנא דידן ההיקש דקטנה לקטן הוא רק מדרבנן, ומשו"ה בדיעבד כשרה, ור"א דתוספתא ס"ל דההיקש הוא היקש גמור מדאורייתא, ולכך פסול אף דיעבד, וממילא לרבי אליעזר ג"כ אין פוסלת על האחין, כמו קטן, וא"כ לענין חיזור על כל האחין, ממ"נ אין צריך, דאי קיי"ל כהמשנה אינה צריכה החליצה משתגדיל רק לכתחלה, ובאופן כזה א"צ חיזור, כמ"ש התה"ד שם, ואי קיי"ל כר"א ממילא לא נפסלה כלל על האחין, וא"צ חיזור:

והתה"ד לא ראה את הרשב"א והריטב"א והנמקי יוסף, כנודע, ולכך כתב דגירסת הרמב"ם הי' פסולה, אבל לפי דברי רבוותא קדמאי הללו הנ"ל, נראים הדברים כמו שכתבתי, דגם הרמב"ם גריס כשרה, כמו הרי"ף רבו, וגם אם הרא"ש ס"ל דפסולה על האחין, והיינו משום דחייש לחומרא לגירסת הירושלמי והרי"ף, וכנ"ל, א"כ גם לדידי' יש ממ"נ הנ"ל לענין חיזור, ונמצא דגם פסק התה"ד מוסכם אליבא דכ"ע:

נ.

שם בסדר חליצה בקצרה ס"ז. קביעות מקום צריך שיהי' בערב יום שלפני החליצה:

ונ"ב.

והיכי דאיכא שעת הדחק יכולין לקבוע מקום גם באותו יום של החליצה, יש"ש פמ"ח ס"ס ב':

ס.

שם בפירוש סדר חליצה ס"ק ח'. דילמא קיי"ל כמ"ד שאינו חולץ אלא ברגל האחד:

נ"ב.

צ"ל האחר. ועיין בשו"ת רעק"א מה"ת ר"ס מ"ג:

ע.

שם בסדר חליצה סל"ה. צריך לשאול ליבמה אם אכלה או שתתה היום:

ונ"ב.

ז"**ל** מהרש"ל ביש"ש פמ"ח ס"ס ל"ט לא חלצינן לה אחר שום אכילה או שום שתיה עד שתפסוק זמן עודה, דהיינו שש שעות, עכ"ל. ונראה דיש לסמוך על זה לעת הצורך:

פ.

שם סמ"ב בהגה. ויראה שהרצועות יהיו מכוונות זה אצל זה כל מה שאפשר:

ונ"ב.

פירוש שבמקום שפוגעות שתי הרצועות ושוכבות זו על זו בתוך החריצים שלאחריו ושלפניו על הבשר, שם יראה שיהיו הרצועות מכוונות זה אצל זה ממש, שלא יהי' שום הפרש ביניהן, ובמקור הדין בסדרים שם כתוב בזה"ל, והרצועות וכו' יכרוך כל אחת בתוך החריץ ויכוון כל מה שיוכל להשוות הרצועות שיהיו שוכבות יחד, עכ"ל, והיינו ג"כ כמו שכתבתי, שבמקום החריץ ששם שוכבות הרצועות זו על זו יהיו שוכבות יחד, וזה הוא ע"י שהרצועות שוות בלא עיקום, משא"כ אם נתייבשו ונתעקמו אינן יכולין להיות מהודקים יחד. במקום ששוכבים זה על זה, ולכך יזהר להשוותם, ר"ל שיהיו שווים בלי שום עיקום, כדי שיהי' שוכבות זה על זה יחד, והטעם לשכיבה הזאת יחד, נראה יען דזה ששוכבות זה על זה על הבשר שבמקום החריץ הוי כקשר, כמ"ש הב"ש לעיל סי' קס"ט ס"ק כ"ו בשם הפרישה, ולכך צריך שיהי' שוכבות שם יחד מהודקים ממש זה על זה, דאז נחשב כקשר, משא"כ באין מהודקים ממש זע"ז אינו דומה לקשר כלל:

ומ"ש הרמ"א כאן זה אצל זה, ולא כתב זה על זה, היינו משום דכשהרגל זקוף בשעת החליצה אז הרצועות ששוכבות יחד הם זה אצל זה, ולא זה על זה, ועיין מה שכתבתי בזה על הגליון של סדר חליצה ממהר"מ ז"ל אות ס"ו:

צ.

שם בפירוש סדר חליצה ס"ק נ"ח. יכרוך הרצועות פעמיים סביב שוקו. כן כתב בהגהות מרדכי, ואעפ"י שקודם לכן כתבו שכרכין הרצועות ה' קשרים סביב לשוק וכו':

ונ"ב.

בהגהות מרדכי שלפנינו כתוב ה' כרכים, אמנם לפי מה שהעתיק מרן הב"י ז"ל ה' קשרים הי' נ"ל לכאורה להשוות דברי הגהות מרדכי עם מה שכתב למטה ב' כריכות,

דבאמת כשעושה ב' כריכות סביב המנעל שעל השוק יש ה' קשרים, דהא בכל כריכה יש ב' קשרים, דהיינו אחד מלפניו ואחד מלאחריו בהנקבים שבמנעל, במקום אשר הרצועות פוגעות זו את זו ושוכבות זו על זו, כמ"ש הפרישה הובא בב"ש סי' קס"ט ס"ק כ"ו, וקשר אחד מה שקושרין ב' הרצועות על בשר השוק מלפניו למעלה מן המנעל בב' קשרים ועניבה עליהם, כמ"ש כאן בפנים סמ"ג, ונמצא יש בזה ה' קשרים, ד' בב' הכריכות, וכנ"ל, ואחד הקשר שמעלה הנ"ל של ב' קשרים ועניבה עליהם:

ק.

שם בפירוש סד"ח ס"ק ס"ב בהגה. וצריך לילך לפני הדיינים שיראו אם הוא איטר:

ונ"ב.

עיין בפתחי חשובה לעיל סוף ס"ק ט' שטוב לבודקו מקודם אם אינו איטר, לפי שע"י הקשר וההידוק תש כח הרגל, ויוכל להקדים לפעמים השמאל:

ר.

שם סס"ק פ"ב. וקראה כך להלבינו. נ"ב. צ"ל וקוראה ככה וכו' להלבינו:

ש.

בספר טיב חליצה להגאון מהר"ל חריף זצ"ל אות ס"ה כתב וז"ל. ונראה לפענ"ד דאפילו נותן לו המנעל במתנה ע"מ להחזיר נמי סגי:

ונ"ב.

וכן מבואר להדיא בשלטי הגיבורים שעל הרי"ף בפ' מצות חליצה דף ל"ח ע"א אות ב' בד"ה לפיכך, וכן פסק בישו"ש בפמ"ח סי' י"ט, ועיי"ש עוד דגם מנעל של ב"ד המיוחד לכך צריך להקנותו, ולא דמי לאתרוג של קהל בא"ח סי' תרנ"ח ס"ט, עיי"ש, ועיין במ"ש לקמן באות הסמוך:

ת.

שם בד"ה וגם כתב וז"ל. משמע שאין המנעל ניתן לו ואפילו לכתחלה אלא במתנה ע"מ להחזיר, וכן הוא בב"י:

ונ"ב.

וכתב שם הפרישה וז"ל, ואע"ג שנתנו לו סתם, הא כתב רבינו בח"מ היכא דהדבר ידוע שעל דרך כן עשה אין צריך תנאי, עיי"ש, עכ"ל, וכן משמע להדיא בנימוקי יוסף בהאי דאמר רב יוסף לאביי הב ואקני לי', עיי"ש ברי"ף הנ"ל ובנ"י שם בד"ה הב לי' וכו' עד דקיי"ל מעמ"ל שמה מתנה, עכ"ל, הרי להדיא דגם הנמוק"י לא מחשב לי' אלא למתנה ע"מ להחזיר, וכעין זה הוא באו"ח סי' תרנ"ח ס"ה דבנתן לו אתרוג בסתם הוי כע"מ להחזיר, וצריך להחזירו, כיון שצריך לצאת בו ואין לו אחר, עיי"ש, והוא מדברי הרא"ש

בשם העיטור, והכא נמי כיון שהרב צריך עוד להמנעל לחלוץ בו, מסתמא נותן לו רק ע"מ להחזיר:

ולפ"ז לפי מה שכתב הרא"ש שם בפ' לולב הגזול על דברי העיטור הנ"ל וז"ל, ודבר פשוט הוא דלענין לצאת בו יותר טובה מתנה ע"מ להחזיר, אלא שבא לחדש דאפילו במתנה סתם הוא ע"מ להחזיר, עכ"ל, וא"כ הי' נראה דגם בנ"ד יותר טוב לומר בפירוש ע"מ להחזיר, ולא לסמוך על האומדנא דאין כוונתו על מתנה לזמן רק למתנה ע"מ להחזיר:

ועיין במקור חיים סי' תמ"ח שדעתו דאומדנא דמוכח בלא התנה על מנת הוי רק מתנה לזמן, ולא מהני באתרוג דבעי קנין הגוף, עיי"ש, ובאמת כי אי אפשר לקבל דבריו בזה, כי הוא נגד המבואר בש"ע או"ח סי' תרנ"ח ס"ה הנ"ל, דבנתן לו סתם אם לא החזירו לא יצא, משמע הא החזירו יצא, וע"כ צ"ל כיון דבאתרוג בעינן קנין הגוף והוא נתן לו לצאת בו יש אומדנא דמוכח שנתן לו במתנה ע"מ להחזיר, ולא רק מתנה לזמן, וכ"כ במק"ח עצמו שם שדעתו בזה הוא נגד הש"ע, אבל הלא הש"ע לא מלבו הוציא מלין אלו, רק הם דברי העיטור הביאם הרא"ש והר"ן, והסכימו עמו, וכן הטור, ואיך אפשר לחלוק ע"ז, וכבר כתבתי בזה במנחת יהודה חלק או"ח סי'

מ"מ הא חזינן דהרא"ש כתב דלענין לצאת בו יותר טובה לפרש ע"מ להחזיר מליתן בסתם, וכנ"ל, וע"כ צ"ל דהגם דבנתן סתם ג"כ יוצא בו, דאומדנא דמוכח הוא דנותן לו במתנה ע"מ להחזיר, כדי שיצא בו, מ"מ טוב יותר לפרש עמ"ל מלסמוך על האומדנא, וא"כ בנ"ד נמי, כיון דגם בסתם אינו אומרים דבודאי לא נתן לו המנעל לחלוטין, אלא ע"ד שיחזירנו לו אח"כ, וצ"ל כיון דנותן לו כדי לחלוק בו בודאי אינו נותן לו רק במתנה לזמן, דזה אינו שלו, רק דנותן לו במתנה גמורה ע"מ להחזיר, וא"כ עדיף יותר דיתן לו בפירוש ע"מ להחזיר, מליתן לו בסתם ולסמוך על האומדנא, אך מסתימת הש"ס והפוסקים לא משמע כן דיהי' דוקא צריך לפרש ע"מ להחזיר, אבל מ"מ עכ"פ לא גרע כשנותן לו בפירוש ע"מ להחזיר מנותן לו סתם, וכמו שפסק מהרש"ל הנ"ל, דלא כמהר"י ברונא שהביא שם, עיי"ש:

סימן כג

בשב שמעתתא שמעתא א' פ' ט"ז הקשה על הרמב"ם פ"י מה' סוטה שפסק דקטנה שהשיאה אביה וקינא לה הבעל ונסתרה אסורה עליו, והקשה הש"ש ממשנה ו' פ"ג דטהרות, דמבואר שם דקטן חשיב אין בו דעת לשאול, ולכן ספיקו ברה"י טהור, והא דאשה לאחר קינוי וסתירה נאסרה על בעלה, הוא משום דהוי ספק טומאה ברה"י,

וספיקו טמא, כמבואר בש"ס בכמה דוכתי, ולפ"ז אם קינא לקטנה ונסתרה למה תיאסר על בעלה, הא הוה דבר שאין בה דעת לשאול, דגם ברה"י ספיקו טהור, ותירץ משום דהבועל יש בו דעת לשאול, וא"כ הוי ספק טומאה ברה"י הבאה ע"י אדם שיש בו דעת לשאול דטמא, כמבואר בנדה ה', ולפ"ז אם קינא לה מקטן הראוי לביאה הגם דבגדולה הוי קינוי, כמ"ש הרמב"ם, אבל בקטנה לא נאסרה על בעלה, כיון דשניהם אין בהם דעת לשאול, וא"כ למה סתם הרמב"ם דקטנה נאסרה לאחר קינוי וסתירה, הי' לו לפרש דדוקא אם קינא לה מגדול, ולבסוף הניח זה בצ"ע, ע"ש באריכות:

והנה נראה מדברי הרב ז"ל דהי' סובר דמה דקתני במשנה דקטן הוי אין בו דעת לשאול הוא עד שיביא ב' שערות לאחר י"ג שנה, כמו בכל דוכתי דקתני חרש שוטה וקטן דהכוונה היא בקטן עד שיגדיל:

אבל אחר המחילה מכבוד תורתו כי רב הוא, זה אינו, והרי תוספתא ערוכה שם בפ"ג דטהרות, הביאה הר"ש שם משנה ח' וז"ל, ארבע ספיקות אמרו חכמים בתינוק, תינוק וכו' יש בו דעת להשאל ספקו ברה"י טמא, עיי"ש, והביאה הרמב"ם לפסק הלכה בפט"ז מה' אבה"ט ה"י, עיי"ש, ובסוכה דף מ"ב ת"ר קטן וכו' היודע לישאל ברה"י ספיקו טמא, ועיי"ש בתו' ד"ה היודע לפרוס כפיו שהקשו על רש"י ז"ל שפירש דזה איירי שהביא ב' שערות, וכתבו התו' עליו וז"ל, ולא משמע הכי אלא בקטן ממש איירי דומיא דהיודע לדבר והיודע לשחוט וכן כולהו אחריני, עכ"ל, עיי"ש, הרי מבואר מכל זה דגם קטן יש שיש בו דעת לישאל, וע"כ צ"ל דמה דקתני במשנה דטהרות הנ"ל חרש שוטה וקטן, היינו קטן כ"כ שעדיין אין בו דעת לישאל, ולא סתם קטן פחות מי"ג שנים, וז"פ:

וז"ל הרמב"ם פט"ז מה' אבות הטומאה הלכה ב', בד"א כשהי' זה שנטמא בספק יש בו דעת להשאל ולדרוש ממנו מה אירע לו, כסוטה, אבל אם הי' חרש או שוטה או קטן שאינו יודע להשיב על הענין כששואלין אותו, הרי ספיקו טהור, כיצד חרש או שוטה או קטן שאין בו דעת להשאל שנמצאו בחצר או במבוי שיש שם טומאה, וספק נגעו וספק לא נגעו הרי אלו טהורין, עכ"ל, הרי שהרמב"ם לא כתב סתם קטן, רק דקדק לכתוב גבי קטן שאין בו דעת להשאל, דקטן שיש בו דעת להשאל ספיקו ברה"י טמא, וכמ"ש הרמב"ם שם בהלכה י':

ובהיות כן לא קשה כלל קושיית השב שמעתתא הנ"ל על הרמב"ם דה' סוטה הנ"ל, דמאחר דהרמב"ם ע"כ מיירי שם בקטנה שיש בה דעת כ"כ להבין ולקבל ההתראה שמקנא אותה אל תסתרי עם פלוני, דאם אינה מבינה ההתראה פשיטא שאין זה קינוי כלל, והראב"ד באמת השיג על הרמב"ם בזה דההתראה לקטנה אינה התראה, עיי"ש,

והגם דהרמב"ם ס"ל דהוה התראה, אבל מ"מ פשיטא דעכ"פ צריך להיות שתבין ההתראה, וכנ"ל, וכיון דקטנה זו כבר הגיעה לכלל דעת כ"כ להבין ההתראה, ממילא יש לה ג"כ דעת להשאל ולדרוש ממנה מה אירע לה, ולכן שפיר פסק הרמב"ם דנאסרה על בעלה ע"י קינוי וסתירה, כדין כל ספק טומאה ברה"י בדבר שיש בו דעת לישאל:

שוב מצאתי בתו' סוטה דכ"ח ע"ב בסד"ה מכאן אמרו, דהביאו הירושלמי פ"ק דסוטה, מפורש שם דקטן יש בו דעת לישאל, ועיין במראה הפנים שם שכתב ממש מה שכתבתי בזה, והוא פשוט:

שוב מצאתי בשו"ת ברית אברהם חלק אבה"ע סי' ע"ז אות ז' שתמה על הש"ש בזה: