שו״ת · אחרונים

שות אור גדול

רבי ירוחם יהודא ליב פרלמן [הגדול ממינסק]

ספריית אור ברסלב · or-breslev.co.il

שות אור גדול

רבי ירוחם יהודא ליב פרלמן [הגדול ממינסק]

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/שות-אור-גדול/
הקובץ נוצר ב־21 בנובמבר 2026 מגרסה v39-202611200317 של הספרייה.

תוכן העניינים

אור גדול סימן א 4
סימן ב 148
סימן ג 168
סימן ד 195
סימן ה 216
סימן ו 258
סימן ז 269
סימן ח 290
סימן ט 319
סימן י 394
סימן יא 438
סימן יב 449
סימן יג 456
סימן יד 466
סימן טו 477
סימן טז 490
סימן יז 512
סימן יח 515
סימן יט 518
סימן כ 519
סימן כב 521
סימן כג 524
סימן כד 526
סימן כה 527
סימן כו 529
סימן כז 531
סימן כח 540
סימן כט 556
סימן ל 571
סימן לא 574
סימן לב 580
סימן לג 584
סימן לד 587
סימן לה 590
סימן לו 593
סימן לז 597
סימן לח 602
סימן לט 605
סימן מ 606
סימן מא 621
סימן מב 654
סימן מג 656
סימן מד 676
סימן מה 685
סימן מו 695
סימן מז 702
סימן מח 704
סימן מט 705
סימן נ 709
סימן נא 711
סימן נב 717
סימן נג 718
סימן נד 728
סימן נה 735
סימן נו 753
סימן נז 764
סימן נח 783
סימן נט 797
סימן ס 812
סימן סא 852

אור גדול סימן א

קונטרס בדיני קדוש השם על סדר הרמב"ם הלכות יסודי התורה פרק ח' הל' א' כל בית ישראל מצווין על קדוש השם כו' יעוי' בקובץ דכוונתו למעט עכו"ם ועדיין איננו מדוקדק מאי דדקדק כל בית ישראל, דמשמע דאתי לרבויי איזה דבר, ונראה דכוונה עמוקה כיון בזה דהי' אפשר למטעי דנשים אינן חייבות במצוות קידוש השם לכך בא הרמב"ם בלשונו הזהב להוציא זה דהנה איתא בירושלמי פ"ד דשביעית ה"ב ופ"ג דסנהדרין הל' ה' רבי אבונה בעי קומי רבי אמי עכו"ם מהו שיהו מצווין על קה"ש א"ל ונקדשתי בתוך בני ישראל, ישראל מצווין על קה"ש ואין העכו"ם מצווין על קה"ש, וא"כ להאי מ"ד בירושלמי ס"ל דהך בני ישראל קאי על הנאנס והמקדש את השם, והנה ידוע דבכמ"ד ממעטינן מבני ישראל בנות ישראל וא"כ להאי ח"ד אפשר דאף נשים אינן מצוות על קה"ש. והנה בגמ' דילן מבואר להדיא דנשים מצוות על קה"ש דהא פריך סנהדרין (ע"ד ע"ב) והא אסתר פרהסיא הואי אלמא דגם בנות ישראל מצוות על קה"ש. ואי"ל דהגם דמונקדשתי אימעוטי נשים מדכתיב בני ישראל, עכ"פ חייבות הן מהלאו דולא תחללו את שם קדשי דשם ליכא מיעוטא דבפרהסיא עוברין על שניהם כמבואר ברמב"ם (השל ד') וא"כ פריך הגמ' שפיר על אסתר, דאף דאינה מצווית על העשה דונקדשתי מ"מ הא מצווית היא על הל"ת דולא תחללו דז"א דא"כ איך פשיט בירושלמי דעכו"ם אינן מצווין על קה"ש מהא דכתיב בני ישראל דאכתי יש להסתפק דאפשר דחייבין דאף דאימעוטי מהעשה דונקדשתי עכ"ז אפשר דחייבין מלאו דולא תחללו וע"כ כיון דאימעטו מונקדשתי גם מולא תחללו פטורין דהלאו דולא תחללו לא קאי רק אהני דמצווין בהאי דונקדשתי דאיתקשי להדדי, דכל שישנו בונקדשתי ישנו בלאו דולא תחללו, וכל שאינו בונקדשתי אינו בלאו דולא תחללו או דהאי בני ישראל קאי נמי על ולא תחללו [אף דבתוך לא קאי עלי' דעש"ה עוברים אף בצינעה בע"ז ובשעת הגזירה כאשר יתבאר להלן איה"ש מ"מ בני ישראל אפשר דקאי עלי'] או דאם נימא דחייבין מולא תחללו, למאי הלכתא אימעטו מונקדשתי, דמאי נ"מ אי חייבין גם בעשה או מל"ת לחוד דאין שום נפקותא לדינא, וע"כ דאימעטי לגמרי דאין חייבין כלל, עכ"פ מוכח דא"א למפלגינהו הלאו מהעשה, וא"כ מדפריך בגמ' מאסתר מכלל דנשים חייבות בכל בלאו ובעשה. אמנם י"ל בזה דגמ' דילן אזלא לשיטתייהו:

דהא בסנהדרין שם על הבעי' אי עכו"ם מצווה על קידוש השם קא פשיט מנעמן שאמר לו אלישע לך לשלום ולא פשיט מבני ישראל וכן יש עוד מ"ד בירושלמי שם, וע"כ הא דלא פשיט מבני ישראל היינו משום דס"ל דבני ישראל לא קאי אנאנס והמקדש את השם

רק על הפרהסיא האנשים העומדים שם, וא"כ מבני ישראל לא מוכת רק דלפרהסיא ישראלים בעינן ולא עכו"ם וכן אמרו בסנהדרין שם לענין ט' ישראלים וכותי אחד דלא הוי פרהסיא אבל למעט עכו"ם ממצוות קה"ש מבני ישראל לא מוכח מידי ושפיר י"ל דקאי אף על עכו"ם כשהוא בפרהסיא בפני בני ישראל, כדאמר שם גבי נעמן לחלק בין בפני עכו"ם בין בפני ישראלים, וא"כ כיון דמבני ישראל לא מוכח למעט עכו"ם ממצוות קה"ש, הוצרך למפשט זה מנעמן [והפ"מ בירושלמי בסנהדרין שם במה"פ שנה בזה במח"כ], וא"כ להכי לש"ס דילן נשים מצוות על קה"ש דהא בני ישראל לא קאי אנאנס והמקדש, ומה"ת למעט נשים וזהו שדקדק הרמב"ם כל בית ישראל לאתויי נשים וכעין דאיתא באבות דר"נ (פי"ב) דמש"ה במיתת אהרן כתיב ויבכו אותו כל בית ישראל דבכו האנשים ונשים, ובמשה כתיב ויבכו בני ישראל דלא בכו רק האנשים לבד, והביאו רש"י בחומש אלמא דהלשון כל בית ישראל לאתויי נשים, וזהו נמי כוונת הרמב"ם בלשונו הזהב לאתויי נמי נשים דלפי הירושלמי הנ"ל הי' אפשר לפוטרן אמנם מש"ס דילן מוכח להדיא דחייבות כמבואר בסנהדרין שם דפריך מאסתר וכנ"ל. וכן י"ל דכוונת הרמב"ם לאתויי גרים דלהאי מ"ד בירושלמי הנ"ל, דס"ל דבני ישראל קאי אנאנס והמקדש את השם אפשר דגם גרים פטורין ממצות קה"ש דבכמ"ד ממעטינן מבני ישראל גרים, וכדכתבו התוס' סנהדרין (פ"ו א') ר"ה בני ישראל ועוד בכמ"ד, אבל לש"ס דילן דבני ישראל לא קאי אנאנס והמקדש ואף עכו"ם ס"ד לחיובי' אי לאו הראי' מנעמן, א"כ פשיטא דגם גרים חייבין בקה"ש, וזהו כוונתו כל בית ישראל אף גרים [ויש לעיין קצת בת"כ אחרי (פ' פ"ו וק"א וק"ו) ואמור (סי' ק"ד) דאף דכתיב בית ישראל צריך למכתב גרים דלכאורה גר איננו נכלל בבית ישראל אמנם שם צריך נמי רבוי' על נשים אלמא דגם נשים אינן נכללים וזה מבואר באבות דר"נ הנ"ל להדיא דנכללין ואפשר דכל בית ישראל שאני ויש לדחות עוד כל הני דת"כ הנ"ל. ומספרא נראה דבבית ישראל נכללין הכל נשים וגרים וכל השייכים להם]. ויותר נראה דאף להירושלמי הנ"ל נשים וגרים לא אימעוטי ולכ"ע חייבין במצוות קה"ש, דלא פליגי רק בטעמא מנלן למעט עכו"ם מקה"ש דמר יליף לה מבני ישראל ומר יליף לה מנעמן אבל בדינא לא פליגי:

וא"כ כי היכי דלמאן דיליף מנעמן גם נשים וגרים חייבין בקה"ש וכנ"ל ה"נ למאן דיליף מבני ישראל לא קא ממעט רק עכו"ם ולא נשים וגרים דהא לא פליגי רק בטעמא ולא בדינא, וכה"ג כתבו הראשונים בכמ"ד, ולדוגמא יעויין בר"ן קידושין פ"ב גבי כל שא"י לשמור את גיטה א"י להתגרש בשם ר"ה וה"נ דכוותי'. וכן מוכח דלכ"ע נשים חייבות במצוות קה"ש דאי ס"ד דלהאי מ"ד בירושלמי הנ"ל באמת אף נשים אימעוטי מבני

ישראל וא"כ גם מלאו דולא תחללו פטורין וכנ"ל, א"כ הו"ל למחשב במתניתין בפ"ק דקדושין בהדי לאווי שנשים פטורין ויעוי' כפין זה בטו"א פ"ק דר"ה ד"ה צדקות לענין בל תאמר דנשים, וע"כ דלכ"ע נשים מצוות על קה"ש וכנ"ל. ואפשר עוד דכ"ע יודו דבני ישראל קאי נמי אנאנס והמקדש רק דמאן דיליף מנעמן היינו משום דבלא הראי' מנעמן הי' אפשר לדחות דבני ישראל לא קאי רק על הפרהסיא האנשים העומדים אצלו לכך דייק מנעמן דא"ל אלישע לך לשלום מכלל דס"ל לאלישע דעכו"ם אינו מחוייב בקה"ש ואלישע גופא י"ל דדייק לה מבני ישראל למעט עכו"ם, וא"כ הראי' מאלישע ונעמן אינה אלא איך לפרש הקרא דבני ישראל דאלישע גופי' מנ"ל הא אין נביא רשאי לחדש דבר, ע"כ שפיר י"ל דדייק לה מקרא דבני ישראל דסובר דבני ישראל קאי נמי אנאנס והמקדש וא"כ לפי"ז לכ"ע אף לשים דילן למסקנא דדייקינן מנעמן דעכו"ם אינו מצווה על קה"ש מפרשינן בתוך בני ישראל דהאי בנ"י קאי נמי אנאנס והמקדש ואפ"ה מבואר דאשה מצווה על קה"ש משום דמבני ישראל לא ממעטינן רק עכו"ם לחוד אבל לא נשים וה"ה גרים משמע מירושלמי הנ"ל דאף המ"ד דבני ישראל קאי אנאנס דש לא קא ממעט רק עכו"ם ולא גרים מדאמר שם ישראל ולא עכו"ם ולא אמר ישראל ולא עכו"ם ולא גרים, וכעין זה דייקו התוס' סנהדרין (פ"ו א') הנ"ל]. וא"כ לפי"ז לכ"פ אף למאן דסובר בירושלמי דבני ישראל קאי אנאנס והמקדש, נשים וגרים מצווים על קה"ש אמנם יען דיש מקום לטעות להאי מ"ד דנשים וגרים אינן מצווין להכי דייק הרמב"ם בלשונו לאשמועינן דכל בית ישראל מצווין על קידוש השם אף נשים וגרים. והארכתי קצת בזה משום דארווחנא עפ"י הנ"ל למפשט מאי דהביא בהגהות רש"א יו"ד (סי' קנ"ז) בשם ת' דרך אבוהב (סי' ס"ג) דמסופק לענין פרהסיא אם הנאנס מצטרף לעשרה ואם נשים מן המנין וכן ראיתי להפתחי תשובה דנסתפק בזה והוסיף להסתפק אם גרים מצטרפין לעשרה ולהנ"ל הדעת מכרעת בכל הני דהנאנס מצטרף וגם נשים וגרים מצטרפין. דהא למ"ד דבני ישראל קאי נמי אנאנס והמקדש א"כ פשיטא דהנאנס מצטרף כיון דגם הוא נכלל בהאי תוך בני ישראל, וכיון דלהך מ"ד הנאנס מצטרף ה"נ אף לאידך מ"ד דיליף מנעמן ג"כ הנאנס מצטרף דהא לא פליגי רק בטעמא ולא בדינא וכעין שכתב רבינו תם בהא דא"י לשמור גיטה, וכן דרך הראשונים בכמ"ד וכנ"ל ואפושי פלוגתא לא מפשינן ולמעט בפלוגתא עדיף. וכן בהיפך כמו לאידך מ"ד דיליף מנעמן נשים וגרים חייבין בקה"ש דמה"ת למעט כיון שסובר דב"י לא קאי אנאנס והמקדש א"כ ה"נ להאי מ"ד דיליף מבני ישראל נשים וגרים חייבין דמבני ישראל לא קא ממעט רק עכו"ם ולא נשים וגרים וכנ"ל דהא ל"פ רק בטעמא ולא בדינא, וממילא לפי"ז גם

בהיפך כי היכא דלהך מ"ד דבני ישראל קאי אנאנס והמקדש, ואפ"ה ס"ל דנשים וגרים חייבין בקה"ש משום דהך בני ישראל לא קא ממעט נשים וגרים, א"כ פשיטא דלדידי' לענין פרהסיא אף נשים וגרים מצטרפין כיון דגם הם נכללין בהאי תוך בני ישראל, א"כ ה"נ אף לאידך מ"ד דיליף מנעמן נשים וגרים מצטרפין דאין לנו לעשות פלוגתא ביניהם לדינא וכ"ש לפמ"ש לעיל דאפשר דלמסקנא דילפינן מנעמן כולהו מודו דבני ישראל קאי אנאנס והמקדש דמאלישע מוכח דהפי' דקרא הוא דקאי אנאנס א"כ פשיטא דנשים מצטרפין דהא מבואר בג"מ דנשים חייבות בקה"ש, וגם פשיטא דהנאנס מצטרף וגם גרים מצטרפין מדלא הזכיר גמ' וירושלמי למעט בקה"ש רק עכו"ם מכלל דגרים חייבין וה"נ מצרפין. וכל הדברים הנ"ל, אף דאינם מוכרחין עכ"ז נראה דהם מוכרעין מדעת נוטה ושיקול הדעת הישר להבלתי מתעקש, דאם הי' איזה מחלוקת ביניהם לדינא הי' הירושלמי מפרש הנפקותא שביניהם, ע"כ נראה נכון וברור דאין שום נפקותא ביניהם לדינא רק משמעות דורשין איכא בינייהו ולדינא כל חד מודה לאידך. ועפי"ז נראה נמי במאי דראיתי בלב שלם חזון נחום לענין אם קטן מצטרף לפרהסיא דתליא במחלוקת הפוסקים לענין צירוף דבר שבקדושה ולהנ"ל מוכח דלא תלוי זה בזה, דהא לענין דבר שבקדושה נשים אין מצטרפין והכא בקה"ש הוי פרהסיא אף בפני נשים וכנ"ל, ושפיר א"כ י"ל דאף בפני קטנים הוי פרהסיא ואין ללמוד מדבר שבקדושה דהתם רבנן הכי תקינו ואסמכו אקרא ועיין ת פאר הדור לרמב"ם (סי' ע"א) עיי"ש גם מ"ש שם דבקה"ש בספק אזלינן לקולא משום ספק נפשות להקל ההיפך מבואר בתה"ד (סי' קצ"ט) והובא בש"ך יו"ד (סי' קנ"ז ס' א') ויבואר ש אי"ה שוב ראיתי במנחת חינוך (מצוה רצ"ז) שלמד ג"כ דינים דקה"ש בפרהסיא מדיני תפלה, והקשה על הרמב"ם דסתם כאן בקה"ש והנה הגם דלאו קושיא היא דאין דרכו של הרמב"ם כידוע למנקט מאי דאינו מבואר אמנם לפמ"ש פרהסיא דבקה"ש אינו ענין לצירוף דבר שבקדושה, ואף בפני נשים או גם קטנים הוי פרהסיא בקה"ש וכנ"ל. והנה כל זה הוא רק עפ"י מה שהוכחתי לעיל דהעשה דונקדשתי והלאו דולא תחללו איתקשי להדדי, וכל שישנו בונקדשתי ישנו בולא תחללו וכל שאינו בונקדשתי אינו בולא תחללו דא"א למפלגינהו הלאו מהעשה, וא"כ כיון דנשים וגרים מצווין על קה"ש כדמוכח מג"מ דפריך מאסתר, וכדמשמע מהירושלמי דאף למ"ד דקא ממעט עכו"ם מבני ישראל מ"מ נשים וגרים חייבין מדקאמר ישראל ולא עכו"ם ולא קאמר ישראל ולא עכו"ם נשים וגרים וגם מדלא מפרש הירו' נפקותא בין הני אמוראי מכלל דלדינא כ"ע שווין וא"כ כיון דלכ"ע נשים וגרים מצווין על קה"ש ע"כ דחייבין בכל בהלאו ובהעשה, וכיון דחייבין בהעשה דונקדשתי ממילא דגם לענין

פרהסיא נשים וגרים מצטרפין, דהא גם הם נכללין בהאי תוך בני ישראל וכנ"ל. אמנם יש לדחות כל הנ"ל, דהנה לכאורה יש לתמוה דמאי מספקא אי עכו"ם מצווין על קה"ש דמה"ת יתחייבו, דהא כל התורה בכללה ובפרטה רק לישראל נאמרה ולא לב"נ, ויעוי' ביש"ש ב"ק (פ"י אות כ') ובת' חכ"צ (סי' כ"ו), וא"כ מאי מספקא להו בקה"ש ועוד מה שאמרו בגמ' בסנהדרין שם על נעמן הא בצנעא הא בפרהסיא קשה הא בע"ז ישראל אף בצנעא יהרג ואל יעבור, וא"כ אי עכו"ם מצווה על קה"ש מ"ש בצנעא דאינו מחוייב למסור עצמו והנה הרמב"ן במלחמות (ס"פ בן סורר) נראה שנרגש בזה, וכתב דלענין צנעא אף דבע"ז ישראל מצווה אף בצנעא עכ"ז עכו"ם בוודאי לא נצטוו על זה שאין להם מקרא מה"ת ולא כתיבי בהו קראי רק על קה"ש בפרהסיא שהוא דבר הנוהג בכל המצוות אפשר שנצטוו יעושה"ט בדבריו דנראה שמחלק דמצוה פרטית בוודאי לישראל נאמרה ולא לב"נ, אבל דבר כללי דקאי על כל המצוות שפיר י"ל דקאי נמי על ב"נ. והנה הלאו דולא תחללו קאי נמי על צנעא בע"ז וג"ע כמבואר ברמב"ם (ה"ל ד') ובלח"מ שם א"כ בלא תחללו נכלל פרטי וכללי, פרטי על צנעא בע"ז וג"ע דוקא וכללי בשעת הגזירה אף צנעא או שלא בשעת הגזירה בפרהסיא דהוא כלל, על כל המציות, וא"כ י"ל דבהלאו דולא תחללו פשיטא דב"נ אינו מצווה כיון דנכלל בו פרטי וכללי וכמו דהפרטי לא קאי על ב"נ, דכל התורה רק לישראל נאמרה ה"נ הכללי הנכלל בו לא קאי על ב"נ דא"א למפסקי' בסכינא חריפא דהפרטי יהא לישראל דוקא והכללי אף לב"נ כיון דבחד קרא וחד תיבה נכללו תרווייהו משא"כ העשה דונקדשתי דלא נכלל בה דבר פרטי רק כללי דקאי על פרהסיא דנוהג בכל המצוות שפיר י"ל דקאי גם לב"נ:

וא"כ נדחה כל הנ"ל דשפיר י"ל דהעשה דונקרשתי והלאו דולא תחללו לא איתקשי להדדי ואפילו הכי פשיט בירו' דעכו"ם אינו מצווה על קה"ש מהא דכתיב בני ישראל ולא מספקא להו דיתחייבו מהלאו דולא תחללו משום דבהלאו דולא תחללו פשיטא דעכו"ם אינו מצווה דהא נכלל בו פרטי וכללי ורק לישראל נאמר ולא לב"נ, ורק בהעשה דונקדשתי דכללי הוא ולא פרטי מספקא להו דאפשר דגם עכו"ם מצווה עלי' ופשיט מבני ישראל ולא עכו"ם וכיון דאימעטו מונקדשתי פשיטא דעכו"ם אינן מצווין כלל לא בהלאו ולא בהעשה. ולפי"ז שוב אין ראי' דנשים וגרים מצטרפין לענין פרהסיא דשפיר י"ל דבני ישראל ממעט גם נשים וגרים ואפ"ה חייבין הם במצוות קה"ש כדמוכח דפריך מאסתר משום דנהי דאימעטו מונקדשתי עכ"ז חייבין הם מהלאו דולא תחללו, דהעשה והלאו לא איתקש להדדי ומש"ה נמי לא אמר הירו' נפקותא בין הני אמוראי לענין נשים וגרים דלדינא אין נפקותא בזה אי חייבין גם בעשה או בל"ת לחוד ומש"ה

קאמר נמי דוקא ב"נ ולא נשים וגרים אף למאן דיליף מבני ישראל משום דעכ"פ חייבין מולא תחללו וא"כ כיון דשפיר י"ל דבני ישראל ממעט גם נשים וגרים אפשר דגם אינן מצטרפין לעשרה לענין פרהסיא ואפשר לומר עוד בישוב הקושיא הנ"ל אהא דמספקא לי' אי עכו"ם מצווה על קה"ש אף דכל התורה לישראל נאמרה, דאפשר דהיינו דוקא היכא דמדבר בלשון נוכח, א"כ פשיטא דאיננו מדבר רק עם ישראל ולא עם ב"נ אבל הכא דונקדשתי כתוב בלשון נפעל ולא וקדשתם בלשון נוכח רק בלשון נפעל כמדבר לעצמו להכי אפשר דאף ב"נ מצוין, א"כ א"ש ג"כ כנ"ל דעל לא תחללו דהוא בלשון נוכח פשיטא דעכו"ם אינן מצווין דלישראל נאמרה ולא לב"נ וכיון דאימעטו מבני ישראל פשיטא דעכו"ם אינן מצווין כלל משא"כ נשים וגרים דאף דאפשר דאימעטו מבני ישראל מ"מ חייבין הן בקה"ש מהלאו דולא תחללו וא"כ נסתר כל הנ"ל, דשפיר אפשר דנשים וגרים לא מצטרפין לעשרה וכנ"ל:

(אב"ה בדבר הקו' אהא דמספקא לי' אי ב"נ מצווה על קה"ש הא כל התורה לישראל נאמרה נראה לענ"ד די"ל עפ"י מה שהקשו בתוס' סנהדרין פ"ד ב' ד"ה ב"נ דהא וחי בהם לישראל נאמר ותירצו דהספק הוא דלמא איצטריך וחי בהם משום דבלא"ה הוי אמרינן דילפינן מנערה לשאר מצוות וא"כ זה הוא הספק אם נימא דכיון שד' ציוה איזו מצוה מחוייבים לקיימה תמיד בכל אופן אף באונס מיתה ורק כישראל כתיב וחי בהם להכי יעבור ואל יהרג אבל בעכו"ם חייבים לעולם למסור נפשן על המצוות שנצטוו בהן, או דלמא דעל אונס נצרך לריבוי מיוחד והא דאיצטריך וחי בהם משום דלא נילף מנערה המאורסה וא"כ עכו"ם פטורין, וזה שאמרו בגמ' דאמר אביי ס"ש שבע מצות נצטוו ב"ג ואם איתא תמני הויין כלומר היכן מצינו ריבוי מיוחד שחייבים בעכו"ם לקיים את המצוות שלהם אף באונס. וקאמר רבא אינהו וכל אביזרייהו. כלומר דאין צריך לזה ריבוי מיוחד וכנ"ל. ובהא דפשטו בהירו' לחד מ"ד מבני ישראל. נראה דההוכחה היא לאו משום דסובר דבני ישראל קאי על הנאנס רק ההוכחה היא כיוון דעל הפרהסיא בעינן בני ישראל ועכו"ם אינם מצטרפין לפרהסיא א"כ מוכח דעכו"ם אינם מצווין דאי ס"ד דמצווין א"כ איך לא מקרי בפניהם פרהסיא הא אין לך חלול השם גדול מזה דהעכו"ם מחוייב למסור נפשו והישראל בפניו יעבור ולא ימסור נפשו וע"כ דעכו"ם אינו מצווה וע"כ לא יצטרפו לפרהסיא אמנם כל זה הוא רק סברא לחוד ואפשר לדחות ולומר דלעולם עכו"ם מצווה והא דאין מצטרף לפרהסיא גזיה"כ הוא לכן יליף איהך מ"ד מנעמן. ואפשר שהוא כמ"ש אאמו"ר הגאון זצל"ה בפנים שמנעמן ראי' שכן היא

הסברא ואין לדחותה וא"כ לפי"ז כל המחויב ע"כ דגם מצטרף דמי שאין מצטרף סברא הוא דאינו מחויב ג"כ. אלי'):

אמנם אף דאפשר לדחות כן, עכ"ז יותר נראה דאין לחלק בין העשה להל"ת, ונשים וגרים לא אימעטו כלל אף מהעשה וממילא דגם מצטרפין לעשרה לענין פרהסיא וכמ"ש תחלה. שם ואם מת ולא עבר ה"ז מתחייב בנפשו יעוי' בפר"ח דהביא דברי התוס' והרא"ש פ"ב דע"ז (כ"ז ב) דאם רצה להחמיר על עצמו רשאי והביאו ראי' מירושלמי פ"ד דשביעית מ"ר אבא דא"ל נכרי אכול נבילה ואי לא קטילנא לך וא"ל אי בעית למקטל קטיל והוא דחה ראייתם, דהא מסיים שם בירושלמי דאי הוי מקיים מילי דרבנן הוי אכיל, אלמא דשלא כדין עשה וכבר קדמו בזה הרמב"ן במלחמות בסנהדרין (ס"פ בן סורר) להביא ראי' מהאי ירושלמי בהיפוך דאינו רשאי להחמיר על עצמו עוד הביא הפר"ח ראי' לדעת הרמב"ם דהא בסנהדרין (ס"פ בן סורר) וע"ז (נ"ד א') אמרינן דמוחי בהם ילפינן באנסין דיעבור ואל יהרג ובפ' בתרא דיומא ילפינן נמי לפיקוח נפש שדוחה את השבת מהאי קרא גופי' וחי בהם ולא שימות בהם, ובפיקוח נפש אמרינן בירו' דהשואל ה"ז שופך דמים א"כ שמעינן דוחי בהם ולא שימות בהם איסורא איכא במלתא, וה"נ לענין אנסין דאסור למסור עצמו למיתה, וכתב על זה דהיא ראי' מכרעת לשיטת הרמב"ם והנה בגוף הראי' מפיקוח נפש כבר קדמו הרמב"ן במלחמות (ס"פ בן סורר) ובתוה"א והביאו הר"ן ביומא גבי עוברה שהריחה אך דהם הביאו מסברא בעלמא לדחות אנסין היכא דהדין יעבור ואל יהרג לפיקוח נפש לענין דאסור להחמיר על עצמו והפר"ח הוסיף להכריע ביותר דכיון דתרווייהו אנסין ופי"נ מחד קרא ילפינן מוחי בהם ולא שימות בהם א"כ בוודאי תרווייהו בחדא מחתא מחתינהו כי היכא דבפי"נ הוא לאיסורא ה"נ באנסין, והנראה ליישב כ"ז לדעת הראשונים דרשאי להחמיר. ומקודם ניישב קושיית הרמב"ן והר"ן הנ"ל, והנראה להסביר בטעם החילוק בין אנסין לפי"נ לא מיבעי לדעה רבינו ירוחם, והכי פסקינן ביו"ד (סי' קנ"ז), דדוקא במתכוין האנס להעביר רשאי להחמיר על עצמו, אבל לא במתכוין האנס להנאת עצמו א"כ פשיטא דלק"מ, דהא כל פי"נ דמיא להנאת עצמו דאין כוונתו להעביר, וכמבואר ברמב"ן בסנהדרין שא בן סורר) ובתוה"א וברי"ן פסחים (פ' כל שעה) ויומא פ' יום הכפורים) דהוכיחו דבג' עבירות אף להנאת עצמן יהרג ואל יעבור מדאסור להתרפאות בהן דזה דמיא להנאת עצמן, וא"כ בדומיא דפי"נ דהויא להנאתו ולא להעביר באמת גם באנסין אינו רשאי להחמיר. וזה נראה בדעת הר"ן דביומא (שם) הביא דברי הרמב"ן דבאנסין אסור להחמיר כמו בפי"נ, ובשבת (פרק במה טומנין) כתב באלישע בעל כנפים דהחמיר. על עצמו וכן הא דמדרש

דמה לך יוצא ליסקל על שמלתי את בני ומה לך יוצא ליצלב על שנטלתי את הלולב דכולם מחמירים על עצמם היו, דלכאורה סותר את עצמו לדבריו ביומא שם הנ"ל אמנם נראה דדעתו כדעת רבינו ירוחם הנ"ל, ומש"ה בהני דמייתי בשבת דכוונתם להעביר ולא להנאת עצמן שפיר רשאין להחמיר דאיננו דומה לפי"נ, משא"כ ביומא דקאי להדיא היכא דהאנס מתכוין להנאת עצמו שפיר מייתי ראי' מפי"נ דאסור להחמיר על עצמו וראיתי להמקמ"ח ובסי' קנ"ז) שהרגיש ג"כ בסתירת דברי הר"ן הנ"ל, ולא נתיישבה דעתו ליישב בדברי רבינו ירוחם הנ"ל מדמדמה הר"ן ביומא אנסין לפי"נ, ודבריו תמוהין דהא כל פי"נ דמיא להנאת עצמן וכנ"ל וכמבואר בר"ן גופי' ביומא (שם), וא"כ שפיר מדמה אנס להנאת עצמו דקאי עלה לפי"נ, משא"כ היכא דהאנס כוונתו להעביר לא דמי לפי"נ כלל ושפיר רשאי להחמיר על עצמו וזהו דברי הר"ן בשבת (פ' במה טומנין) הנ"ל והב"י (סי' קנ"ז) כתב דדברי הרמב"ן בתוה"א נוטים לדברי הרמב"ם, ולהנ"ל לאו ראי' היא, דשפיר אפשר דדעתו כרבינו ירוחם, והא ראי' דהא הר"ן ביומא העתיק כל דברי הרמב"ן בתוה"א ואפ"ה ע"כ דסובר כרבינו ירוחם וכנ"ל, רק מרמב"ן במלחמות (ס"פ בן סורר) דכתב דכל אותם שהחמירו היתה שעת הגזירה, נראה כהרמב"ם אמנם אפילו למה שהוכיח הגר"א ביו"ד (סי' קנ"ז ס"ק ג) משיטת ר"ת גבי חנניו מו"ע דלא הוי פ"ז רק אנדרטא לכבודו, וא"כ היה להנאת עצמו, ומוכח משיטת ר"ת דאף בכה"ג רשאי להחמיר, וכן מוכח לשיטת הרמ"ה דבג' עבירות ג"כ להנאת עצמן יעבור ואל יהרג, וא"כ מוכרח מעובדא דר' צדוק ורב כהנא שהביא הרמב"ן דמסרו עצמן דגם להנאת עצמן רשאי להחמיר, וכן מוכח מתוס' גיטין (נ"ז ב') ד"ה קפצו, דהא הוו קרקע עולם והנאת עצמן ומוכח דס"ל דרשאי להחמיר, וכעין זה כתב הפרישה שהובא בש"ך יו"ד (סי' קנ"ז ס"ק ב') דבפרהסיא גם לרבינו ירוחם רשאי להחמיר, עכ"ז נראה דלק"מ מפי"נ דאינו רשאי להחמיר כלל אף בפרהסיא דשאני פי"נ דליכא קידוש השם וחילול השם כלל, דליכא אנס רק משמיא אנסין לי', משא"כ באנס שאונס מדעתו, אף היכא דאין כוונת האנס להעביר. רק להנאת עצמו אפ"ה כיון דהוא ע"י אנס איכא קצח קידוש השם וקצת חילול השם בדבר ומש"ה רשאי להחמיר על עצמו, אף דליכא קה"ש וחה"ש גמור שיהא מחוייב למסור עצמו ורשאי לעבור בכדי שלא שלא יהרג, עכ"ז כיון דאיכא קצת קה"ש וחה"ש בדבר שפיר הוי מדת חסידות להחמיר על עצמו, משא"כ בפי"נ שלא ע"י אנס דליכא קה"ש וחה"ש כלל מש"ה אינו רשאי להחמיר על עצמו והשואל ה"ז שופך דמים. ותדע דע"כ מוכרח לחלק אף בהנאת עצמן בין ע"י אנס לפי"נ, דהא אביי סנהדרין (ע"ה ב') לית לי' הך חילוקא דהנאת עצמן וסובר היכא דלא הוי' קרקע עולם באנס

בפרהסיא אף במתכוין להנאת עצמו יהרג ואל יעבור וא"כ תקשי לדידי' מ"ש מחולה בפי"נ דמותר בכל האיסורין אף בפרהסיא, דפשיטא דאי"ל לדידי' דבאמת גם בחולה איכא חילוק בין צינעא לפרהסיא, דלא משתמיט בשום דוכתא לחלק בזה לענין חולה וכ"כ המל"מ בפרשת דרכים בדרך האתרים (דרוש ב') דפשוט דלענין חולה אין שום חילוק בין צינעא לפרהסיא (ומה שנראה קצת נגד זה בע"ז (כ"ו ב') יבואר (הלן אי"ה) דבשלמא לרבא אתי שפיר דהא בחולה בפי"נ לעולם דחיא להנאת עצמו וכנ"ל, דכה"ג גם באנס אף בפרהסיא יעבור ואל יהרג, אבל לאביי דס"ל באנס בפרהסיא אף בלהנאת עצמו יהרג ואל יעבור, א"כ תיקשי מחולה בפי"נ דאף בפרהסיא מותר בכל איסורין שבתורה, וע"כ מוכרח לדידי' לחלק כנ"ל, דע"י אנס אף בלהנאתו איכא קה"ש ומה"ש, משא"כ בחולה, וא"כ כיון דמוכרח לחלק לאביי לענין דינא בין אנס להנאת עצמו לחולה ה"נ יש לחלק לרבא לענין מדת חסידות דאף דס"ל דגם באנס בלהנאת עצמו ליכא קה"ש וחה"ש גמור לענין שיהא מחוייב למסור נפשו עכ"ז מודה דאיכא קצת קה"ש ומה"ש לענין מדת חסידות דרשאי להחמיר על עצמו, משא"כ בחולה דליכא חה"ש וקה"ש כלל. ועתה נבוא למה שהוסיף הפר"ח נופך מדילי', דכיון דתרווייהו אנס וחולה ילפינן מוחי בהם ולא שימות בהם, א"כ איך סכינא חריפא מפסקא קראי למדרש להאי קרא לתרי משמעות בחר ענינא גופי' דלענין חולה אמרינן ולא שימות דאינו רשאי להחמיר, ולענין אנס נימא דאינו מחוייב להמית עצמו אבל רשות בידו להחמיר. ונראה דג"ז לק"מ, דהנה נראה ע"כ דהאי דרשה ולא שימות בהם איננו לאיסורא דאיננו רשאי להמית עצמו, רק לשלילה דאיננו מחויב להמית עצמו, ותדע דהא בסוטה (ג' א') גבי לעולם בהם תעבודו, ולה יטמא, וקנא את אשתו, מבואר דלכ"ע היכא דבעינן הקרא לשלילה ולרשות לא אמרינן למצוה ולחיובא, ויעוי' בזה ברמב"ם ורמב"ן בספר המצוות (שורש ח'), א"כ ה"נ דבעינן האי קרא דוחי בהם ולא שימות בהם לשלילה דאיננו מחויב להמית עצמו לא מוקמינן לי' לאיסורא ולציווי דאסור להמית עצמו, וכן מוכח מרמב"ם גופי' ומכל מוני המצוות דלא מנו לוחי בהם למצוה בפ"ע, וע"כ דאינו אלא לשלילה ולרשות ולא לחיובא, רק הא דבחולה אסור להחמיר על מעצמו איננו עקרא דוחי בהם, רק כיון דבכל אדם איכא איסורא להמית עצמו, כדכתיב אך את דמכם לנפשותיכם אדרוש, דדרשינן לי' מיד נפשותיכם אדרוש את דמכם כדאיתא ב"ק (צ"א ב') וברמב"ם פ"ב מרוצח ה"ג, א"כ ממילא כיון דגלי קרא וחי כהם דאינו מחוייב להמית עצמו, שוב הדרינן לאיסורא דאת דמכה לנפשותיכם אדרוש, ומש"ה אסור להחמיר על עצמו, וה"נ מבואר ברמב"ן מלחמות סנהדרין (ס"פ בן סורר) דהאיסור הוא מקרא דאך את דמכם הנ"ל ולא מקרא

דוחי ולא שימות, דזה לא אתי רק לשלילה דאיננו מחוייב להמית עצמו, רק דממילא שוב הדרינן לאיסורא דאת דחכם הנ"ל, וא"כ שוב שפיר י"ל דכ"ז בחולה דליכא קה"ש וחה"ש כלל, כיון דגלי קרא דאיננו מחוייב הדרינן לאיסורא דאת דמכם, דליכא שום מדת חסידות להחמיר משא"כ באנס אף דאינו מחוייב מקרא דוחי בהם ולא שימות בהם:

מ"מ כיון דאיכא קצת קה"ש וחה"ש שפיר הוי מדת חסידות להחמיר, כיון דכוונתו לשמים וליכא איסורא מקרא דאת דמכם. ואפשר דזהו כוונת הגמ' בפסחים (נ"ג ב') דדרש תודוס איש רומי מה ראו חנני' מו"ע שמסרו עצמם והיינו כמ"ש התוס' דכיון דלא הי' אלא אנדרטא ולהנאת עצמו דלא היו מחוייבין מדינא למסור עצמן, א"כ מה ראו שהחמירו על עצמן ולא חשו לאיסורא דאך את דמכם הנ"ל ולזה אמר דדרשו הקו"ח מצפרדעים דהיכא דאיכא קצת קה"ש שפיר דמי להחמיר, דמזה הקו"ח אמרינן דהקרא דאת דמכם לא קאי רק היכא דליכא קה"ש כלל, אבל היכא דאיכא קצת קה"ש שפיר דמי להחמיר. וביותר נראה עפ"י המדרש רבה (פ' נח פ' ל"ד סי' י"ג) דאיתא שם אך את דמכם יכול כחנני' מו"ע ת"ל אך, ויעוי' בפרשת דרכים בדרך האתרים (דרוש ב') בשם מהר"ש יפה דקאי על היכא דמדינא אי"צ למסור נפשו והיינו כמ"ש ר"ת הנ"ל בכתובות (ל"ג ב') וע"ז (ג' א') ופסחים (נ"ג ב') דלא הי' אלא אנדרטא או דהי' יכול לברוח מקודם ואפ"ה הרשות בידו למסור נפשו, וא"כ אשה"ט ולק"מ קושיית הפר"ח הנ"ל, דמוחי בהם ולא שימות בהם בתרווייהו בין לענין חולה בין לענין אנס היינו לשלילה ולרשות דאיננו מחויב להמית עצמו:

רק בחולה דליכא קה"ש כלל כיון דגלי קרא דאיננו מחויב ממילא הדרינן לאיסורא דאת דמכם הנ"ל. משא"כ באנס דאיכא קצת קה"ש ליכא איסורא דאת דמכם או מקו"ח דפסחים או דאימעוט בקרא דאת דמכם ממיעוטא דאך וכנ"ל. והארכתי בזה יפן שהפר"ח כתב דהוא ראי' מכרעת ולפע"ד אפילו קצת ראי' אינו כאשר נתבאר ברווחא לדעת הראשונים דרשאי להחמיר שוב ראיתי דבס' עצי ארזים (סי' ט"ו ס"ק ז') שגה בזה דהרכיב הא דרשאי להחמיר על עצמו באנסין לענין פי"נ בחולה ופלפל בזה וכבר נתבאר דבזה כ"ע מודו ולהדיא מבואר בירושלמי דהשואל ה"ז שופך דמים, וא"כ לדעתו דהרכיב זה בזה בפשיטות הי' לו לומר דמזה יצא לו לרבינו ירוחם דלהנאת עצמן אסור להחמיר ולא הי' צריך לפלפולו, אמנם לפמ"ש למעלה יש לדחות מהירו' והנה שיטת הרמב"ם נראה דאינו רשאי למסור עצמו במקום שאי"צ אף בגדול הדור מדלא חילק, ולפי"ז צ"ל דר"ע ור' חנינא ב"ת שמסרו נפשם כדי לעסוק בתורה, וריב"ב על הסמיכה, וכן האי דמדרש שו"ט ורבה ויקרא (ריש פ' ל"ב) דיוצא ליסקל וליצלב על שנטלתי לולב

ומל שמלתי את בני צ"ל דמדינא הם וכמש"כ הכ"מ והלח"מ (הל' ד') וכן משמע ברמב"ם (הל' ד') דחשיב לדניאל חנני' מו"ע ור"ע וחביריו שקידשו את השם לדוגמא על כל מי שנאמר בו יהרג ועל יעבור, משמע דמדינא הי' ולא מחמת גדולי הדור, ודברי הלח"מ בהל' ד' שכתב בהא דדניאל שלא מסר עצמו רק שהי' סבור להמלט תמוה דהא הרמב"ם חשיב להדיא הך דדניאל אלמא דמסר עצמו, וצ"ל כיון דעיקר תפלה מן התורה או כמ"ש הפר"ח דאף על מצוה דרבנן יהרג ואל יעבור וצ"ל דכולהו דמסרו נפשייהו בשעת הגזירה הי' וכ"כ הרמב"ן במלחמות סנהדרין (ס"פ בן סורר). וצ"ל דגם על מ"ע בשעת הגזירה יהרג ואל יעבור ודלא כהר"ן ורשב"א והריטב"א שבת (ד' מ"ט) והנ"י בסנהדרין, ואף דלכאורה לאביי סנהדרין (ע"ד ב') דאמר קרקע עולם א"כ נראה דה"נ לענין ביטול מ"ע ואף שנראה מהרמב"ם דאינו פוסק כאביי וסובר דרבא פליג על אביי בהא דקרקע עולם כאשר יבואר איה"ש, עכ"ז הא תקשי לאביי מר"ע וחביריו ודניאל, צ"ל דשעת השמד שאני אביי מודה, וכעין דמוכח מרמב"ם (הל' ג') דבשעת הגזירה לא מהני הנאת עצמן לרבא וכמ"ש הפר"ח וכן הביא המקמ"ח (סי' קנ"ז) בשם חידושי הר"ן לסנהדרין שדקדק כן מדברי הרמב"ם ה"נ יש לומר לאביי דלא מהני הא דקרקע עולם בשעת השמד, גם י"ל דהסברא דקרקע עולם איננה משום דלא עבדה מעשה רק דאינה יכולה להנצל בשום ענין אף כשתמסור עצמה למיתה דיכולין למעבד הדבר בלא דעתה ורצונה ולהורגה אח"כ וכמו שפירש הריב"ש (סי' שפ"ז) ויעוי' ביו"ד (סי' קנ"ז) ט"ז (ס"ק ד') ובגליון רש"א שם, וא"כ כל אלו שמסרו נפשם על העשה ר"ע וחביריו ודניאל הא קיימו המצוה רק דמסרו נפשם לסכנה אם יתוודע למלכות שפיר יש לומר דחייבים אף לאביי לקיים כל שבידם לקיים אף שעי"ז יהרגו אח"כ ופשיטא למאי דמפרש השאילתות פ' וארא (שאילתא מ"ב) האי דקרקע עולם דאביי, היינו דנשים נוצרו לבעילה כמו קרקע לזריעה יעוי"ש, דאיננו ענין לביטול מ"ע. והאי דאלישע בעל כנפים שבת (מ"ט א') שנטלן מראשו כשהגיע הקסדור, כבר תי' הכ"מ והלח"מ (הל' ד') הואיל וכבר קיים מצוות תפילין באותו היום, והפר"ח דחה זה וכתב ע"ז דאינו כלום דהא מצוות תפילין כל היום, ולא ידעתי למה דחה דבריהם כלאחר יד הא מבואר בתוס' שבת (שם) ד"ה נטלם כדבריהם, והסבירו זה דאינו דומה בזה שמוציא עצמו מכלל ישראל במה שאי"ל תפילין בראשו שעה אחת והרבה ישראל שאי"ל תפילין כמותו יעושה"ט דנראה להדיא מדבריהם דהיכא דרוצים לכופו לבטל המצוה לגמרי כגון שלא להניח תפילין כל היום מחוייב למסור נפשו, שוב ראיתי כבית הלל (סי' קנ"ז ס"ק ז') שכ"כ דהתוס' פליגי על הר"ן [וי"ל דמודו התוס' להר"ן ורשב"א וריטב"א דעל מ"ע אין צריך למסור נפשו חק דס"ל דדוקא היכא דמבטל בשב

ואל תעשה. אכל הכא באלישע דנטלן מראשו דהוי כמבטל בקום ועשה לכך הוצרכו לדבריהם. ומ"מ איך שיהי' מבואר דהואיל דכבר הניחם ואיננו מבטל רק שעה אחת עדיף דאינו נראה כעכו"ם בזה וא"כ שפיר י"ל כסברת הכ"מ ולח"מ אף להרמב"ם דצריך למסור נפשו בשביל עשה], עוד יש לומר בהא דאלישע עפ"י מ"ש הרמב"ם בהל' תפילין פ"ד (הל' י"ג) דמצטער ומי שאין דעתו מיושבת עליו פטור מן התפילין ויעוי' שם בב"י הל' תפילין (סי' ל"ח) א"כ יש לומר כיון דלא הי' דעתו מיושבת עליו כשהגיע הקסדור אצלו והי' מצטער הי' אז פטור מתפילין, לכך נטלן מראשו [גם י"ל בשביל שמירת התפילין שלא יטלם הקסדור ויבזה אותם להכי נטלם בידו] עוד י"ל דכיון דאם לא נטלם מעצמו הי' הקסדור נוטלם מראשו א"כ סוף סוף לא יקיים המצוה לכך הי' מותר ליטלם בעצמו משא"כ כל שיכול לקיים אף שעי"ז יהרג מחוייב לקיים [ויעוי' כפין זה במנחת חינוך (סי' רצ"ו)] והנה הריטב"א תולין (ד' ק"א) הביא עוד ראי' דבמ"ע אין צריך למסור נפשו, מהא דקאמר שם בגמ' דשמדא הוי ושלחו מתם דיו"כ דהאי שתא הוא בשבתא בכדי שלא תשתכח תורת יוהכ"פ, וקשיא הא בשעת הגזירה צריך למסור עצמו וע"כ דבמ"ע אין צריך וא"כ י"ל דהיתה הגזירה על ב"ד שלא יקבעו החודש יעושה"ט, אמנם יעו"ש במה דהביא בשם הפוס' פירוש אחר באופן דאין ראי', ונראה עוד דאף לפירוש הריטב"א הנ"ל י"ל דלא היתה הגזירה על ב"ד דלא יקבעו החודש, רק הגזירה היפה שלא לעשות יוה"כ וכמש"כ רשיי שם, רק הב"ד מעצמם לא קידשו בכדי שלא יסתכנו, וכעין זה איתא ביו"ד (סי' קמ"ז סעי' ב') ובש"ך שם בשם הנ"י ומהרי"ק, דאם היתה הגזירה ללבוש מלבוש עכו"ם יהרג ואל ילבש, אבל אם לא היתה הגזירה על זה רק על מי שנקרא יהודי מותר ללבוש מלבוש עכו"ם בכדי שלא יכירוהו, כיון דלא היתה הגזירה על מלבוש, וכעין זה איתא נמי בריב"ש (סי' שע"ג) על הא דאיתא בריש כתובות דהיתה גזירה כל הנשאת ברביעי תהרג ונהגו להנשא בשלישי ומקשה הגמ' נהגו לגמרי נעקרי' והקשה הריב"ש אדרבא הא שעת הגזירה אפילו אערקתא דמסאני יהרג ואל יעבור, ותירץ דאי היתה הגזירה על החכמים דלעקרו הי' אמרינן יהרג ואל יעבור אבל הא הגזירה לא היתה על החכמים רק על הנושאים א"כ החכמים שעליהם לא נגזרה הגזירה מותר להם לעקור התקנה, בכדי שלא יביאו לידי סכנה, יעושה"ט בריב"ש, וא"כ ה"נ דכוותי' דהגזירה היתה על יוה"כ ולא על החכמים הקובעים החודש א"כ רשות בידם לבטל מצוות קידוש דלא היתה גזירה ע"ז, בכדי שלא יבואו לידי סכנה על יוה"כ וא"ש. ונחזור להנ"ל דנראה ברור דעת הרמב"ם דגם על מ"פ חייב למסור נפשו מדינא וכל הני דמסרו נפשייהו על מילה ולולב, וכן ר"ע וחביריו על הלימוד ועל הסמיכה ודניאל על התפילה, הכל

מדינא דבשעת הגזרה או בפרהסיא יהרג ועל יעבור והוא מבואר להדיא מדבריו בהל' ד' דקחשיב לר"ע וחביריו ודניאל לדוגמא להאי דינא היכי דמדינא יהרג ואל יעבור. נמצא ג' שיטות בדבר שיטת רבינו הרמב"ם, היכא דמדינא יעבור ואל יהרג אסור למסור נפשו, ואין שום חילוק בין גדולי הדור לאינש דעלמא ובשעת השמד או פרהסיא אפילו בין מ"פ מחוייב למסור נפשו וא"כ כל הני דמסרו נפשייהו הוי מדינא, ושיטת הר"ן ורשב"א וריטב"א דרשאין למסור נפשם אף היכא דמדינא אינו חייב ושיטת הנ"י כפין הכרעה בדבר דבאינש דעלמא סובר כהרמב"ם, דאינו רשאי למסור נפשו היכא דאינו חייב לבר מגדולי הדור היכא דהשעה צריכה לכך רשאין. ובדברי הש"ע יו"ד (סי' קנ"ז) יש תימא דבריש הסי' פסק דאף היכא דמדינא יעבור ועל יהרג רשאי למסור נפשו בכל אדם ושוב לענין ביטול מ"ע כתב הרמ"א דיעבור ואל יהרג לבר היכא דשעה צריכה לכך דרשאי ליהרג אבל לא אינש דעלמא, וכבר הרגיש בזה הגר"א שם י') וראיתי להמקמ"ח (סי' קמ"ו) שכתב לתרץ דכמו דס"ל להשו"ע בלהנאתו דאסור להחמיר ה"נ בקרקע עולם ולהכי בביטול פשה איננו רשאי רק לגדול הדור היכא דהשעה צריכה, ולא הועיל כלל בזה דכיון דמחלק בין שעה צריכה או לא שוב אינו מוכח שאין השעה צריכה דרשאי למסור חף בלהעביר בקום ועשה דכל הני דמסרו נפשייהו י"ל דהיתה השעה צריכה לכך, דהר"ן ורשב"א וריטב"א הוציאו כן מהא דמצינו דמסרו נפשם על עשה אבל להנ"י שוב אין ראי' אם לא דנימא מהירושלמי שהביא התוס' ורא"ש ע"ז (כ"ו ב') בר אבא שלא רצה לאכול נבילה דכיון דהי' בצינעא לא משמע שהיתה השעה צריכה לכך ודחוק]. גם מה שתמה המקמ"ח (שם) על הלח"מ דאישתמיט לי' דברי הנ"י, כבר נתבאר דמוכח מהרמב"ם דלא כהנ"י רק דכל הני דמסרי נפשייהו היה מדינא וכנ"ל, [וקצת יש לעיין לפי"ז תענית (ח' כ') בימי ר"ז גזור דלא למיתב בתעניתא כו' וי"ל]. ולשיטת הרמב"ם דחנני' מו"ע הוי מדינא הא דקאמר בכתובות (ל"ג ב') דאלמלא נגדוהו לחמו"ע הוו פלחו לצלמא, פ"כ כמ"ש הראשונים דבתמי' קאמר או ע"ד גוזמא וספק וכמ"ש שם בשמ"ק, והא דפסחים (נ"ג ב') מה ראו חמו"ע כו' היינו משום שהיו יכולין לברוח כמ"ש שם התוס' וזה לא דמי למוסר עצמו במקום שאין צריך דהתם ליכא מצוה כלל, אבל בזה מכנים עצמו למצוה במקום שיכול לפטור הימנה וזה רשאי כיון דעל מצוות קידוש השם לא נאמר וחי בהם רשאי להכניס עצמו בזה לקיים מצוות קידוש השם הל' ב' חוץ מע"ז וג"ע ושפ"ד. בענין זה רבו השיטות ואתנהלה לאטי לרגל המלאכה אשר לפני במה שנוגע לשיטת רבינו ראשית רבו השיטות בענין הג' עבירות הנ"ל אי דוקא הג' עבירות עצמן או אינהו וכל אביזרייהו והמקור לזה מבואר ברז"ה ומלחמות (ס"פ בן סורר) מהא דאין

מתרפאין מעצי אשירה אף דאינו ע"ז ממש רק לאו דלא ידבק דנהנה מע"ז ואפ"ה אסור. והתוס' ע"ז (כ"ז ב') והרא"ש שם הביאו מירושלמי דשבת (ס"פ שמונה שרצים) דדוקא אם הרפואה אינה אלא בעלין של ע"ז ולא בעלין דעלמא דכיון דהרפואה בע"ז תליא חיישינן דאתי לאימשוכי דנראה מזה כאלו יש ממש בע"ז אבל אם הרפואה היא בעלין סתם מותר להתרפאות אף בעלין של ע"ז ושיטתם תלוי' בגירסת הירושלמי הנ"ל וכמו שביאר הגר"א יו"ד (סי' קנ"ה ס"ק י"ב בדפוס קעניגסבורג:

(הג"ה ומ"ש הגר"א שם כפי שיטתו לבאר הירושלמי הנ"ל דהירושלמי כיון במאי דקאמר בתר הכי זאת אומרת שאין מתרפאין מגילוי עריות וכו' דכוונת הירושלמי לראי' דאף בעלין סתם אין מתרפאין מהא דאין מתרפאין בגילוי עריות דהתם וודאי אין הרפואה תלוי' במה שהיא ערוה וכן לא שייך אימשוכי וכן בת"כ דמחלק בין שבת ובין נערה הא בשבת אין הרפואה תלוי' במה שהוא שבת כל דבריו בזה תמוהין מאוד דהא בגוף העבירה עצמה פשיטא דלא בעינן דהרפואה תהא תלוי' דוקא כמה שהיא עבירה וא"כ התם בגילוי עריות דהוא גוף העבירה עצמה להכי אין מתרפאין משא"כ בעלין של אשירה דאיננו עובר גוף עבירת פ"ו עצמה רק לאי בעלמא בהא דוקא בעינן שתהא הרפואה תלוי' בשל פ"ו דאתי לאימשוכי לגוף העבירה והעיקר בפי' הירושלמי כמ"ש הפני משה שם דהוא מלתא בפני עצמה וקאי אדלבתרי' יעו"ש וכן הוא להלן בירושלמי שם זאת אומרת. שאין מתרפאין בשפ"ד דקאי אדלבתרי' ואפשר שהיא איזה הוספה מתלמיד טועה שהרי בדפוס ווילנא שנדפס מחדש מכת"י הגר"א עצמו ליתא זה יעוי"ש ס"ק י"ב וס"ק י"ד מלבד זה הדמיון ע"ז לגילוי עריות תמוה דמתרי קראי ילפינן להו ואין ללמוד זמ"ז ועיין בפנים):

והנה הר"ן (פ"ב דפסחים ופ"ב דע"ז ופ' בתרא דיומא) והנ"י סנהדרין (פ' ב"ס) למדו דאף בעצי אשירה סתמא אין מתרפאין מגילוי עריות דמוכח דאף אביזריהא אסור מס"פ בן סורר גבי ההוא מעשה באדם שנתן עיניו באשה והפלה לבו טינא שאמרו חכמים ימות ועל תעמוד לפניו ערומה ימות ואל תספר עמו מאחורי הגדר ואמרו שם בגמ' דלמ"ד א"א ניחא אף דאלו הדברים בודאי לאו גילוי עריות ממש רק אביזרא דגילוי עריות ואפ"ה אסור ותימא מאי ראי' היא זו מגילוי עריות לע"ז דבשלמא אם היינו למדים תרוויהו מחד קרא הי' אפשר ללמוד זמ"ז אבל כיון דמתרי קראי ילפינן להו ע"ז מואהבת וג"ע משפ"ד א"כ מה ענין זה לזה דשפיר יש לחלק ביניהם דואהבת את ד' י"ל דדוקא היכא דאתו לאימשוכו אבל לולא זה איננו עובר עליו אבל ג"ע דילפינן משפ"ד אף בלא זה אסור דשפ"ד אפילו בלא גוף העבירה אסרינן מאי חזית וכעין דאיתא בתוספתא תרומות

(פ"ז) וברמב"ם להלן קל ה') דאף למסור לעכו"ם דאיננו גוף שפ"ד רק גורם בעלמא אפ"ה אסור ואפשר דמינה ילפינן לג"ע אף בלא גוף העבירה משא"כ בע"ז דילפינן מואהבת וכן להיפוך אף אם נימא דבעצי אשירה בכל ענין אין מתרפאין אף בסתמא עכ"ז בג"ע י"ל דדוקא בגוף העבירה ממש אסור כמו בשפ"ד דדוקא בפלוני נהרג דנפשה הנטילת נשמה דפלוני אף דאינו אלא ע"י גרמא דידי' עכ"ז נעשה נטילת נשמה דפלוני ממש ושייך מאי חזית ה"נ בגלוי עריות אפשר דדוקא בנעשית גוף העבירה ממש ובדוחק אפשר דכיון דסתמא קאמר ר' יוחנן וכייל חוץ מע"ז ג"ע ושפ"ד כולהו בחדא מחתא מחתינהו אם בע"ז היינו אביזרהא ה"נ בג"ע וכן להיפך דמסתמא כיון דכייל להו סתמא איך שיתפרש חדא ה"נ יתפרש אינך] ונראה עוד דמוכרח ע"כ לחלק ביניהם אף לשיטתם דגם באביזרא אמרינן יהרג ועל יעבור, דהא הרמב"ן (ס"פ ב"ס) כתב דהא דקאקי ודימוניקי דיהבינן להו להנאת עצמן אף שבע"ז ואביזרהא ל"מ הנאת עצמן היינו משום דלפני עור לא מקרי אביזרי דע"ז והנה בשפ"ד נראה דאף בלאו דלפני פור נמי יהרג ואל יעבור כיון דעי"ז יהי' נהרג אחר שוב לא שייך להתיר משום וחי בהם דמאי חזית וכן מבואר בריטב"א פסחים (כ"ה א') באומר לישראל תן לי כלי זיינך שאהרוג ישראל זה ואם לאו אהרוג אותך שיהרג ועל יעבור אף דבזה ליכא רק לאו דלפני עור א"כ חזינן דאינן דומין וראיתי להלבוש יו"ד סי' קע"ז שכתב דעל לפני עור גם באלו ג' עבירות יעבור ועל יהרג מבואר דס"ל דאף בספ"ד בלאו דלפני עור יעבור ואל יהרג ולפע"ד נראה כמ"ש וכ"נ מהריטב"א וכנ"ל). ואפשר לחלק קצת דבע"ז בלאו דלפני עור ליכא רק לאו דלפני עור ולא איסור המיוחד לע"ז משא"כ בשפ"ד דכל שאפשר להצילו עובר בלא תעמוד על דם רעך ובעשה דוהשבתו רק דכלא מעשה דידי' בשוא"ת יכול לעבור ע"ז משום פקוח נפש דידי' דשייך להיפך מאי חזית אבל במעשה דידי' מלבד הלאו דלפני עור עובר, ג"כ אהני איסורין הנ"ל דמיחדי בשפ"ד ומש"ה יהרג ואל יעבור ואיננו דומה לע"ז דליכא רק לאו דלפני פור ולא איסור המיוחד לע"ז וכל שיש איסורא דע"ז גם בע"ז יהרג ואל יעבור וא"כ שפיר דומין להדדי דבשפ"ד לאו דלפני עור לחוד לא משכחת לה וכנ"ל. עוד אני תמה על הר"ן הנ"ל דהא אף אם נימא דכל הנ' עבירות דומין להדדי מ"מ מאי ראי' מייתי מס"פ ב"ס דלמ"ד א"א ניחא דמוכח דאף דאיננו עובר גוף העבירה רק על לאו דלא תקרבו אסור ה"נ אף בעצי אשירה סתם דעובר על לאו דלא ידבק, דמה ענין זל"ז דהא אף באומר דוקא עלין של ע"ז עכ"ז הא אין המתרפא עובר רק על לאו דלא ידבק רק החילוק היא דבעלין סתם דליכא שייכות מינה לגוף העבירה דלא מצו למיתי מינה לגוף עבירת ע"ז ואינו רק לאו דלא ידבק בעלמא להני יעבור משא"כ במקפיד הרופא דוקא על עלין של ע"ז דע"ז

הוא הגורם להרפואה דשייך אתי לאימשוכי ומצי למיתי לגוף עבירת ע"ז להכי אסור וא"כ י"ל דלאו דלא תקרבו דהוא לסייג לגוף העבירה וכדאיתא באבות דר"נ (ריש פ"ב) דהוא סייג דעשתה התורה לגוף עבירת ג"ע דמזה יכול לבוא לגוף העבירה א"כ שפיר דמיא למפקיד דוקא על עלין של ע"ז דבתרווייהו מצי למיתי מינה לגוף העבירה משא"כ בעלין סתמא דלא ידבק אינו אלא לאו בעלמא ולא לסייג לגוף עבירת ע"ז דלא מצי למיתי מינה לגוף עבירת ע"ז שפיר מצי להתרפאות, ואביזרא דג"ע דהוי לסייג כנ"ל דמיא לעלין של ע"ז בדוקא ועפי"ז נראה ליישב דפת הב"י דבסי' קנ"ה נראה דתופס לעיקר דדוקא במקפיד על עלין של ע"ז דכתבה תחלה בסתם ושיטה דאף בעלין סתם כתב בשם י"א דכה"ג הדיעה הראשונה תופס לעיקר כידוע וכ"כ הש"ך שם (ס"ק י"א) אלמא דבאביזרא מתרפאין ואלו בב"י סי' קצ"ה לענין למשש בדופק אשתו נדה ביש בה סכנה כתב דלשיטת הרמב"ם דלא תקרבו דאורייתא אסור משום אביזרא דג"ע ולהנ"ל א"ש דאף דהר"ן השווה אותם עכ"ז אינך פוסקים דס"ל דבעלין סתם מתרפאין ע"כ דמחלקי בזה כיון דמוכח מס"פ ב"ס דאביזרא דג"ע אין מתרפאין ע"כ דמחלקי בין אביזרא דג"ע לעלין סתם. ואכתי יש לתמוה על הב"י במ"ש שם דהרמב"ן דמתיר ביש בו סכנה היינו משום דאזיל לטעמי' דקריבה אינה אלא מדרבנן הא להנ"ל לשיטת רמב"ן מוכח מס"פ ב"ס דאף בדרבנן אין מתרפאין וע"כ דאין כוונתו לסמוך על הראי' דס"פ ב"ס א"כ שוב אף אי' קריבה דאורייתא י"ל דמתרפאין וכדמיון הר"ן דדמי' לעלין סתם. והנה הריב"ש (סי' רע"ה) להרא"ם בתשובה שהביא המל"מ כאן הוכיחו מס"פ בן סורר דאף בדרבנן באביזרא דג"ע אין מתרפאין מלישנא דפנויה היתה דליכא אלא איסורא דרבנן ולכאורה הדברים תמוהין מאוד דהא אדרבא מזו הגמ' מוכח איפכא דהא מקשה למ"ד פנוי' היתה מאי כולי האי ומתרץ משום פגם משפחה או שלא יהא בנות ישראל פרוצות בעריות וכבר תמה על הרא"ם במנחת חנוך (מצוה רצ"ז). וליישב דבריהם שלא יהי' תמוהין כ"כ נראה דפירשו בגמ' דמקשה למ"ד פנוי' מאי כולי האי היינו דאף איסור דבריהם ליכא לספר עם פנוי' ומאי איסור דרבנן איכא בזה ומתרץ שלא יהא בנות ישראל פרוצות בעריות מש"ה אסרו רבנן בזה הסיפור וממילא הוי אביזרא דג"ע ואין מתרפאין וא"כ שקלא וטרי' דגמרא אינו אלא למיהב טעמא על האיסור דרבנן שיש בזה, והאי דימות ואל יספר שוב הוא מדינא מטעם דאין מתרפאין באביזרא דגילוי עריות אף באיסור דרבנן, כן נראה נכון ליישב דבריהם שלא יהיו תמוהין כל כך:

אבל באמת אין דעת הראשונים כן, דיעוין רז"ה (ס"פ ב"ס) דמבואר להדיא דאין הראי' רק מלישנא דא"א, דמשמע דלהאי לישנא א"ל לטעמא שלא יהא בנות ישראל פרוצות

בעריות רק מדינא, אבל ללישנא דפנוי' דקאמר שלא יהא בנות ישראל פרוצות בעריות, היינו דעשו גדר דוקא בזה שהעלה לבו טינא ואיננו מדינא, וכ"ה בר"ן וביתר הראשונים: אמנם אכתי יש להביא ראי' דאף בדרבנן באביזרא דג"ע אין מתרפאין, מדברי הרמב"ן במלחמות שם דהסכים לרז"ה, וכן הוא ברמב"ן בתוה"א הובא בר"ן לפרק בתרא דיומא) א הרמב"ן סובר דקריבה אינה אלא דרבנן אף בא"א, ואם שפיר מוכח דאף בדרבנן אסור: והש"ך יו"ד (סימן קנ"ז סק"י) הוכיח באמת מגמרא זו כדעת הרמב"ם דקריבה דאורייתא, (ומ"ש הש"ך שם דדוקא דרך חיבה והסכים לזה דעת הר"ן, וחמה החוות יאיר (סימן קפ"ב) דבאנסין איך שייך דרך חיבה, ומדכתב הר"ן יהרג וא"י מכלל דאף באנסין, לק"מ דכוונת הר"ן כעין דהעלה בלבו טינא דהוי דרך חיבה, ואף דהו"ל לומר ימות, מ"מ שיגרא דלישנא דגמ' נקט וכוונתו בגוונא הנ"ל, ויותר מזה מצינו דעת השאילתות דמפרש בגמ' יהרג וא"י בהעלה לבו טינא וכמו שהביא התוספות ביומא (פ"ב ב') וביבמות משמו, ואף שדקדקו התוס' דהול"ל ימות, מ"מ על הר"ן אין להקשות כן דשיגרא דלישנא דגמרא נקט וכוונתו כנ"ל), אבל להרמב"ן דסובר דקריבה דרבנן והסכים להראי' דס"פ ב"ס,, מוכח דאף בדרבנן אסור ואף לדעת הרמב"ם דקריבה דאורייתא, עכ"ז דקדקו דהא סיפור עמה לאו דאורייתא, יעוין ת' פני יהושע ח"ב אה"ע (סימן מ"ד) וסדרי טהרה (סס"י קצ"ה), ואם כן מוכח דאף בדרבנן באביזרא דג"ע אסור [ולדעת הש"ך צ"ל, דאף בדיבור דרך חיבה הוי דאורייתא, וכמו דאיתא באבות דר"נ (פ"ב) וידבר עמה דברים בטלים, יעוין בספר המצות (מצוה שנ"ג) ובהשגות הרמב"ן שם]:

אמנם אף לפי זה דוקא בגוף הערוה דאורייתא אזי אסור אף אביזרא דידה דרבנן, אבל לא בגוף הערוה דרבנן, דגדולה מזו מבואר ברמב"ן במלחמות (סוף פרק כ"ם) דאף חייבי לאוין אינן בכלל ג"ע, וכ"כ החינוך (מצוה רל"ז) וכ"כ הריטב"א פסחים (כ"ה א'), וכבר ביאר כל זה הברכי יוסף (סימן קנ"ז) בשם חידושי הר"ן סנהדרין, ודלא כהרא"ם שהביא המל"מ להוכיח מינה אף לגוף הערוה דרבנן:

ובהכי מתיישבת קושית המגי' במל"מ, (פ"א מהלכות יו"ט סוף הי"ז) דמאי מקשה הגמרא (ס"פ ב"ס) למ"ד פנוי' היתה, הא מה לי איסור לאו מה לי איסור כרת, ולהנ"ל לק"מ, דבאיסור כרת הוי ג"ע דאמרינן וא"י אף באביזרא דידה, מה שאין כן בפנוי' דגוף האיסור לאו הא נדחה מפני פיקוח נפש:

א אמנם גוף דברי הרמב"ן תמוהים לי, דמ"ש חייבי לאוין ועשה דפשיטא ש דלא שייך בהו יוא"י משום דלא ניתן להצילה בנפשו, ומ"ש לעניין אביזרא דסבירא לי' דאף באביזרא דג"ע אמרינן יוא"י, דהא פשיטא לענין להצילה בנפשו אם רודף אחרי' לא

לעשות גוף המעשה רק לקירוב בשר וכדומה לדבר עמה ולראותה ערומה דאין מצילין אותה בנפשו, דהא טעמא משום פגמה ובקירוב בשר ודיבור ליכא פגמא, [ומאד שנה בזה במח"כ בהעמק שאלה בשאילתות (שאילתא מ"ב בסק"ד) דנראה דס"ל דגם בדיבור שייך פגמה ולא ניתן לאומרו כלב, ואיננו דומה להא דאמרו בגמרא (ס"פ ב"ס) משום פנה משפחה כמובן] ואפ"ה לענין יוא"י ובהעלה לבו טינא אף באביזרא בדיבור ימות ואל יעבור, ואם כן מאי שנא דלענין אביזרא אין מדמין יהרג וא"י לענין להצילה בנפשו, ולענין חייבי לאוין ועשה פשיטא לי' דמדמין: והנראה בזה על פי מ"ש לעיל, דהנה בשפ"ד נראה דאף באינו עושה מעשה הרציחה שהי' חייב מיתה רק גורם לבד, כגון לכפותו לפני ארי או להשיך בו נחש וכדומה, דבכל הני פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים כמבואר ברמב"ם (הלכות רוצח), אפ"ה גם בזה אמרינן יוא"י וכמבואר בתוספתא וירושלמי דתרומות (פ"ח) והובא לקמן ברמב"ם (הל"ה) דאף באמרו העכו"ם תנו לנו אחד ונהרגנו ואם לאו נהרוג כולכם יהרגו ואל ימסרו נפש אחת מישראל, אף דבמסירה ליכא חיוב מיתה דאינה אלא גרמא בעלמא, וכ"ה בריטב"א פסחים (כ"ה א') הנ"ל דאף באומר מסור לי כלי זיין להרוג לפלוני יוא"י אף דאינו אלא גרמא בעלמא, וכ"נ מסברת הגמרא מאי חזית דדמא דהאי סומק, דסוף סוף העבירה שעושה נצרך לומר דנדחה מפני פ"נ וכיון שעי"ז יהרג פלוני שייך מאי חזית ולא נדחית מפני פ"נ, ויעוין בגלי' מסכת (סימן ה') שכתב שיש לו קונטרס מיוחד בענין שפ"ד דאמרינן יוא"י איך הדין בגורם לשפ"ד, ותלי לה בפלוגתת ר' יוחנן ור"ל בירושלמי (תרומות פ"ח) ביחדו, דלר' יוחנן דביחדו שרי היינו משום דבגורם לא אמרינן יוא"י, ולדעתי דגם ר' יוחנן מודה דאף בגורם יוא"י, מהא דבלא יחדו אסור אף לדידי', ואי בגורם ל"א יוא"י הו"ל למשרי אף בלא יחדו, והא דביחדו שרי לדידי' אין הטעם משום גורם רק כאשר יבואר להלן אי"ה, וכיון דבשפ"ד אף בגורם אמרינן יוא"י וכדמוכח מסברת הגמרא מאי חזית, אף דגורם איננו שפ"ד ממש רק אביזרא דשפ"ר, מזה ילפינן לנערה המאורסה דאף באביזרא אמרינן יוא"י, ואף דלעיל כתבתי לחלק דבגורם לשפ"ד הא עכ"פ נעשית השפ"ד אף דהוא לא עביד רק הגורם מ"מ גוף השפ"ד נעשה ע"י גרמתו, משא"כ באביזרא דג"ע דגוף הג"ע לא נעשית כלל, מ"מ י"ל דלא ס"ל להגמ' לחלק בזה, דכיון דהוא לא עביד רק הגורם ואפילו הכי יוא"י מוכח דאף באביזרא אמרינן יוא"י, מה שאין כן בחייבי לאוין ועשה, וא"ש:

הגה"ה ועפ"י הנ"ל נראה ליישב הגירסא שלפנינו בתוס' ע"ז (נ"ד א') ד"ה מתקיף דכתבו מאי ראי' מייתי מלנערה לא תעשה דבר אדרבה מינה ילפינן דחייב למסור עצמו בשלהי ב"ס אפילו במצוה קלה דקאמר ה"ז כו' ויעו"ש במהרש"א דכתב טעות קחזינא הכא

יעו"ש דהגי', ועפ' הנ"ל אפשר דכוונת התוס' במצוה קלה אאביזרא דעריות, ולפ"ז הא דקאמרי בשלהי ב"ם כוונתם על הסוף ממש בהא דתעמוד לפניו ערומה. ולפ"ז מיושב נמי כמו שהיא לפנינו, דלא כמו שהבי' הב"ח דב' דברים הן, דמינה ילפינן דחייב למסור עצמו איננו בשלהי ממש רק מ"ש בסוף דקאמר ה"ז בא ללמד כו', בשלהי ב"ס אפילו מצוה קלה היינו ההוא דתעמוד ערומה): ובגוף הראי' מההיא דס"פ ב"ס הנ"ל חשבתי איזה דברים לדחות, ואף שמצאתי להאחרונים שקדמוני קצת בזה, עכ"ז יען חשבתי בתוספות ביאור והוא נפקותא רבתי לדינא, הנני להאריך קצת בזה:

והוא על פי מה שנראה לי, מרש"י סנהדרין (ע"ד ב') ד"ה לפקח דכתב דבבא על עסקי נפשות כיון דניתן להרגו בלא התראה גברא קטילא הוא משעת חתירה, יעוש"ה דנראה ברור כוונת רש"י דמיירי אף באופן דהשתא שוב אין חשש שיהרוג את בעה"ב לאחר שנפקח הגל ופסק רדיפתו ושוב לא ניתן להרגו כעת ואפ"ה אין מפקחין עליו את הגל שנפל עליו בעת שהי' רודף, משום דבעת נפילת הגל עליו הוי כגברא קטילא ומש"ה אין מפקחין עליו עוד אף דכבר פסק רדיפתו, דאי מיירי באופן דהשתא גם כן יש לחוש שיהרוג לבעה"ב אם נפקח הגל, א"כ הא ניתן להורגו בידים ופשיטא דאין מפקחין, וכדפריך כעין זה (ע"ז כ"ו ב') השתא אחותי מחתינן לי' אסוקי מיבעיא, ולמאי איצטריך רש"י לאהדורי אטעמא דגברא קטילא הוא משעת חתירה, תיפ"ל דכעת ממש הוא גברא קטילא וניתן להורגו בידים ואיך נפקח עליו את הגל, על כן נראה פשוט וברור כוונת רש"י כנ"ל, דמיירי אף בגוונא דכעת כבר פסק רדיפתו דשוב אין חשש שיהרוג לבעה"ב אף אם נפקח הגל ושוב לא ניתן להורגו בידים ואפילו הכי אין מפקחין, משום דמעיקרא בעת נפילת הגל הי' גברא קטילא:

והדברים תמוהין לכאורה וצריכין טעם והסבר, דאמאי לא נפקח הגל עליו כיון דכבר פסק מרדיפתו ושוב לא ניתן להורגו ואמאי לא נפקח משום פ"נ, וכי משום שהי' רודף מעיקרא והי' ניתן להורגו שוב לא נפקח עליו לעולם דהוי כגברא קטילא אתמהה:

ובאמת מגוף דברי הגמ' אין הכרח כלל לזה, דיש לומר דאצטריך לאשמועינן דהיכא דיש לו דמים, משום דאמרינן דבודאי לא יהרוג, לא זו דאסור להורגו רק אף לחלל עליו את השבת לפקח עליו הגל גם כן מחוייבין, ולא אמרינן דנהי דאסור להורגו משום דאמרינן דמסתמא לא יהרוג אבל עכ"פ ספק רחוק הוא דדלמא יהרוג ומש"ה נהי' בשוא"ת לחלל עליו את השבת, קמ"ל דלא זו דבשביל האומדנא דמסתמא לא יהרוג אסור להרגו, רק דאף בקום ועשה מחללין עליו את השבת בשביל האומדנא, ומיירי הקרא דלאחר הפיקוח יהיה החשש לענין הריגת בעה"ב כקודם שנפל הגל, ובזה הוא דיש חילוק בין

יש לו דמים לאין לו דמים, דבאין לו דמים ניתן להורגו בידים וכ"ש א מפקחין כיון דעדיין לא פסק מרדיפתו והחשש לאחר הפיקוח לענין הריגת בעה"ב כקודם נפילת הגל, וביש לו דמים לא זו דאסור להורגו בשביל האומדנא רק אף מחללין שבת בקום ועשה לפקח בשביל האומדנא:

וכן נראה לי מלשון הרמב"ם (סוף הל' גניבה) דכתב וז"ל, כל גנב שיש לו דמים אם נפל עליו גל בשבת מפקחין עליו ואם שבר כלים בביאתו חייב בתשלומין, אבל מי שאין לו דמים ששבר כלים בביאתו פטור כמו שבארנו עכ"ל, ולכאורה תמוה דפתח בתרתי וסיים בחדא, דפתח בשבת ובכלים ולא סיים אלא בכלים לחודי', והו"ל לומר דבר והיפוכו בתרתי ולסיים, אבל מי שאין לו דמים אם נפל עליו גל אין מפקחין ואם שבר כלים פטור, אבל למה שכתבנו א"ש היטב, דאם יש חשש לענין הריגת בעה"ב לאחר הפיקוח כקודם נפילת הגל, הוא מלתא דפשיטא דאין מפקחין, דהשתא בידים ניתן להורגו ס"ד לפקח עליו הגל להצילו, והוא מלתא דפשיטא שלא ניתן לאומרו וכ"ש לכותבו, ובאם שלאחר הפיקוח שוב אין חשש לענין הריגת בעה"ב, אם כן כבר פסק אז מרדיפתו ולא ניתן להורגו שוב מיקרי יש לו דמים, וכמ"ש מקודם (בהלכה י"א) דהואיל ושוב אינו רודף יש לו דמים ומפקחין עליו הגל גם כן כיון דיש לו דמים, ונכלל בהאי כללא דכל שיש לו דמים מפקחין, דאזלינן בתר שעת הפיקוח דאם אז הי' לו דמים מפקחין ולא אזלינן בתר מעיקרא, וא"ש היטב, אבל מרש"י הנ"ל מבואר להדיא להבלתי מתעקש דאף בכהאי גוונא דכעת אין חשש רודף עליו וכבר פסק מרדיפתו לן מפקחין דאזלינן בתר מעיקרא בעת נפילת הגל עליו, ואיננו מובן כלל טעמא דמלתא:

וראיתי להמג"א (סימן שכ"ט סק"ד) דהביא לשון רש"י הנ"ל בשם הגמ' דסנהדרין וכתב וכ"כ הרמב"ם סוף הלכות גניבה, וכבר נתבאר דמדברי הגמ' אין שום הכרח, ומדברי הרמב"ם אדרבא משמע להיפך, ק ברש"י מבואר כן, ומסברא הדברים תמוהין וכנ"ל:

והנראה בטעמו דרש"י, דס"ל דכיון דבעת נפילת הגל עליו אז אנן בידים היינו מפילים הגל עליו דניתן להורגו, ואם אנן בידים היינו מפילים עליו את הגל אף אם אח"כ שוב לא הי' חשש רודף עליו בעוד שלא נהרג עדין, אפ"ה ס"ל דלא היינו מפקחין, דכיון דעל ידי מעשיו התיר עצמו למיתה והביא בעצמו עליו הסכנה אין מחללין עליו שבת להצילו, דפשע בעצמו:

וכעין זה מצינו לענין חטא כדי שיזכה חבירך, דהיכא דפשע בעצמו לא אמרינן חטא כדי שיזכה, כמ"ש התוס' פ"ק דשבת (ד' א') ד"ה וכי, ואפשר דה"נ לענין פ"נ לחלל שבת להצילו דהיכא דבעצמו הביא עליו הסכנה אין מחללין אב"ח. ה"ה הרה"ג ר' מאיר

היילפרין נ"י המופריקה טבורו להצילו, ומש"ה אף בנפל עליו הגל בעצמו אין מחללין עליו, כיון דאז בעצמנו היינו מפילים עליו הגל בידים הוי גברא קטילא על, ידי מעשיו שהתיר עצמו למיתה דשוב אין מחללין להצילו, דמה לי נפל ממילא ומה לי אם היינו מפילים עליו בידים:

וכן נראה קצת, דלא מצינו באופה בשבת במזיד והתראה באופן דחייב סקילה דנימא דאנן מצווין לרדות הפת מן התנור קודם שתאפה בכדי שלא יתחייב מיתה, דאף דלא אמרינן חטא כדי שיזכה חבירך היכא דפשע, מ"מ הכא דחייב מיתה בכדי להצילו ממיתת ב"ד להוי כפיקוח נפש דמחללין שבת עבורו, על כרחך נראה דגם במיתה היכא דפשע בעצמו אין מחללין שבת עבורו: וכן משמע מתוס' שבת (ד' א') ד"ה קודם שיבוא לידי איסור סקילה, דהקשו מאי בעיא היא זו פשיטא שלא ישמע לנו אם נאסור לו, ולא הקשו ביותר דאיך נאסור לו לרדות הא אין לך דבר שעומד בפני פ"נ ופשיטא דמותר לרדות בכדי שלא יתחייב סקילה, וע"כ כיון דפשע בעצמו שוב לא ניתן לחלל מפני פיקוח נפשו, ויש לדחות דהתם מפני איסור סקילה קאמר ומיירי בלא התראה דליכא חיוב ממש, וכעין דמשמע שם בתוס' ד"ה ואלא, יעו"ש במהרש"א, רק דקושית התוס' היא דלא ישמע לנו בכדי שלא יתחייב כרת מה"ת, אמנם מלשון התוס' בתירוצם נראה דהקושיא היא מסקילה, ויעו"ש ברש"י (בסוף דף ג' ב') דמבואר מלשונו דהבעי' הי' אף באתרו בו, ואף שעי"כ יתחייב מיתת ב"ד, עכ"ז, אפשר דאסרו לרדות ודלא כהתוס', ואם כן יקשה כנ"ל הא אין לך דבר שעומד בפני פ"נ, וע"כ כיון דפשע, וגם זה יש לדחות ע"פ מ"ש התוס' ישנים (שם ד' א') דהבעי' היא על זה גופי', דמי אמרינן אם לא יתירו יתחייב אף שמניח מלרדות ע"י מה שאנו אוסרים וא"כ פשיטא דלא אסרו, או דלא יתחייב ולא התירו, ואפשר דזה כוונת רש"י גם כן ראי':

ויעוין ברשב"א ובריטב"א שבת (ג' ב') דהוכיחו דבמזיד ליכא חיוב סקילה בשבת כיון דרוצה לרדות ואינו נמנע אלא מפני שסבור שאסור א"כ סופו אינו אלא שוגג, והריטב"א הוסיף בלשונו, דאם לא כן איך ישמע לנו שלא לרדות ויהא מתחייב בנפשו אלא ודאי מחמת שסבור שאסור הוא פורש ואם כן אינו אלא שוגג, מכלל דלולא זה דלא ישמע לנו הי' אפשר, לנו לאסור לו לרדות אף שיתחייב בנפשו עי"ז, וכן אם הי' איסור דאורייתא ברדי' נראה דשפיר הי' אסור מדינא לרדותו אף שעי"כ יתחייב בנפשו, ולא אמרינן אין לך דבר שעומד בפני פ"נ כיון דבעצמו הביא המיתה עליו:

ויעוין במנחת חינוך בסופו בקומץ מנחה (במצה רל"ז במאבד עצמו לדעת דאין הרואה עובר בלא תעמוד על דם רעך אף דאפשר לו להצילו:

הנה נתבאר מכ"ז סמוכין דהיכא דבעצמו הביא הסכנה עליו דאין מחללין שבת עבורו, והוא דין חדש שלא מצאתי למי שהעיר בזה, לבד זה מצאתי בשו"ת שבות יעקב חלק א' או"ח (סימן ע"ז) במה שהשיג. על הנחלת שבעה (סימן פ"ג) דדן קו"ח דאם בשביל חולה שלא ימות מחללין שבת כ"ש להציל נפשו מני שחת ממיתה נצחית, דמש"ה אמרינן גדול המחטיא את אדם יותר מההורגו, ואם כן אף היכא דפשע אמרינן חטא כדי שיזכה חבירו, דאי"ל דחולה שאני דלא פשע הא אין מיתה בלא חטא, ועל זה השיג השבו"י דאין חטא אלא שוגג ופושע שאני דאיהו דאפסיד אנפשי', דנראה מזה קצת דסבירא לי' דבחולה היכא דפשע ובעצמו הביא הסכנה עליו אין מחללין, ויעוין בסמ"ק (מצוה ג') ובהגהות חדשות מהגאון ר"י צייטליס (ס"ק ג') וצע"ג בזה לדינא:

ואברך אחד העירני לסייע קצת לזה מיומא (ל"ה ב') גבי הלל דאמרו ראוי זה לחלל עליו את השבת דתמוה לכאורה דמאי בעו בזה הא על כל אדם מחללין וכל ישראל ראויין לוה, אמנם להנ"ל י"ל משום דהוא פשע בעצמו ובעצמו עליו הסכנה במה שהניח עצמו על הארובה אך כיון דעשה זה לש"ש שנפשו חשקה בתורה ואפשר גם כן שבשביל החשק לא הרגיש כלל, כעין דאמר בעירובין באהבתה תשגה תמיד, ובשבת (פ"ח א') גבי רבא], ולהכי אמרו דהכא שאני דראוי זה לחלל עליו, והוא דקדוק נכון:

ואם כנים אנחנו בזה, אם כן יש לומר בהא דהעלה בלבו טינא דפשע בזה שבעצמו הביא הסכנה עליו דמעיקרא הו"ל לכפויי ליצרי' וליתובי דעתי', מש"ה אין מחללין עבורו שום איסור, ואצ"ל משום דהוו אביזרא דג"ע: ושוב מצאתי כן להאחרונים שכתבו כן בקצרה לדחות הראי' מסוף פרק בן סורר, הרמב"ח בתוספות יוה"כ ליומא (דף פ"ב) כתב דשאני התם דהחולי בא מחמת העבירה, וכ"כ הרדב"ז בת' שהביא המל"מ כאן ובהלכה ו', וכ"כ הסדרי טהרה (סס"י קצ"ה), וכוונת כולם נראה כנ"ל, דפשע ועשה עבירה בזה שהביא עצמו לידי סכנה, וכ"כ החוות יאיר (סימן קפ"ב), דשאני התם שהעלה לבו טינא על ידי היצה"ר וגרם לעצמו הסכנה, ואולת אדם תסלף דרכו, דהוה לי' לכפויי ליצרי' וליתובי דעתי', יעוש"ה, רק דהם כתבו בלא הכרח ומקור לזה, וכבר נתבאר להוכיח מהראשונים דהיכא דבעצמו הביא הסכנה עליו דאין מחללין, וצע"ג בזה לדינא ולמעשה, וקצת יש לתלות זה במה שנחלקו הראשונים באשתפיך חמימי דקודם המילה אי מלין בשבת, יעוין ר"ן שבת פי"ט ופ"ק דביצה יעוש"ה]:

אף דלכאורה נראה לחלק, דאף אם אין מחללין שבת עבורו היכא דבעצמו הביא הסכנה עליו, היינו דוקא שאחר יחלל עבורו, אבל הוא בעצמו אף בכה"ג שרי לחלל, והוי ממש דומיא למה שכתבו הראשונים לענין חטא כדי שיזכה ן דהיכא דפשע לא אמרינן חטא

כדי שיזכה חבירך אבל הוא בעצמו רשאי לחטוא כדי שיזכה, וה"נ לענין חילול בפ"נ היכא דפשע בעצמו, אף דממקצת ראיות שכתבתי לעיל משמע אף לענין החולה בעצמו, מ"מ יש לדחותם כמ"ש לעיל, ומאינך ראיות יש לומר דאיכא חילוק בין דידי' לאחר: אמנם אף אם נימא כן, גם כן יתיישב האי דס"פ ב"ס, דהא התם האשה נמי עוברת ואם כן היא איננה רשאה לעבור משום דידי' כיון דבא על ידי פשיעתו:

+(הגה"ה. ויעוי' בזה ברמב"ן במלחמות (ס"פ ב"ס), אשר כפי הנראה הרגיש בחולשת ראי' זו וכתב דאפשר משום האשה, וסתר זה משבת דגם אחר מחלל משום פ"נ, ולא הספיק עצמו בזה עד שהביא ראי' מרז"ה עצמו שהביא מזה לענין אביזרא אף דהאשה אינה אנוסה, דלכאורה הוי כיהודא ועוד לקרא, דכיון דהביא ראי' מפורשת מגמ' למה הוצרך עוד להביא מהרז"ה, רק דנראה דהרגיש דיש לחלק משבת לפי שפשע בעצמו, לכך מייתי מרז"ה גופי' דע"ב אינו מחלק בזה, דאם נימא לחלק כן אין לו ראי' לענין אביזרא וכנ"ל, וכן להלן עוד בלשון הרמב"ן, בכל מתרפאין חוץ מג"ע בכה"ג הוא אם העלה טינא וכיון דבכל מתרפאין ש"מ אונס הוא, מבואר דהרגיש דאפשר טינא לאו אונס הוא והיינו הואיל דפשע, רק דמזה משמע קצת דאינו מחלק בין דידי' לאתר, דאי לא הי' מתקרי אונס אף בשאר איסור דעושה בעצמו הי' אסור ומדמתרפאין בשאר איסור מוכח דהוי אונס, וכן להלן בדברי הרמב"ן, מדמתרפאין בשאר עבירות כגון שהי' צריך לאכול נבילות וטריפות לתאבון אוכל ולא ימות וכו', מדצייר גוונא שצריך לאכול נבילות וטריפות לתאבון, נראה דכוונתו כעין העלה בלבו טינא לאכול נבילה וטריפה אוכל, ומוכת דטינא הוי אונס, מכ"ז נראה דהרגיש, דלא נימא דהוי פשיעה ובכה"ג לא הי' מותר אף לחולה בעצמו ולכך הוכיח דהוי אונס ולא פשיעה. ואין דבר נעלם מעיני הראשונים: אמנם נראה לדחות ראיית הרמב"ן מהרז"ה, דלעולם י"ל דהאשה אינה יכולה לעבור איסור עבורו, דאינו דומה לשבת הואיל ופשע בעצמו לכן לא הוי אונס גבי דודה, ואפ"ה שפיר הביא ראי' לענין אביזרא, דא"א לומר משום דידה עפ"י מ"ש הש"ך יו"ד (סי' קנ"ז ס"ק י') דדוקא דרך חיבה הוי' אביזרא, ויעוי' כת' חוות יאיר (סי' קפ"ב) דלפ"ז באונס לא משכחת אביזרא, והבאתי דבריו לעיל במוסגר, רק היכא דעביד מרצונו דרך חיבה, וא"כ תתיישב ראיית רז"ה, דלענין אביזרא ליכא למימר משום דידה, דכיון דהיא אנוסה ואיננה עושית מרצונה רק משום דידי', לא הוי' לגבה אביזרא כלל וליכא איסורא משום דידה, רק משום דידי' דעביד דרך חיבה, ואיהו מותר אף בפשע בפ"נ, וע"כ דאביזרא דינו כג"ע ממש, אמנם אף אם נימא כן, לענין גוף השגת המלחמות שם על הרז"ה אין נפ"מ, דכיון דמוכח דלא משום דידה רק משום דידי' שוב מוכח דאסור להנאת עצמו,

רק דלפ"ז ישאר הראי' לענין אביזרא. אה לא דנימא דבפשע גם החולה בעצמו אסור, ויש לעיין בכ"ז):

והחוות יאיר (סימן קפ"ב) הנ"ל דחה עוד עיקר הראי' מס"פ ב"ס, די"ל דגם ללישנא דא"א איננו מדינא רק בכדי שלא יהא בנות ישראל פרוצות בעריות, רק דס"ד דל"ש האי טעמא רק בא"א ולא בפנוי', וחידש לנו המתרץ דגם בפנוי' שייך האי טעמא, ודלא כהרז"ה ורמב"ן ור"ן דתפסו בפשיטות דלס"ד לית לי' טעמא שלא יהא פרוצות ובא"א הוא מדינא: ולי נראה עוד עד"ז ברווחא יותר, דהנה בא"א אף דהא דימות ואל תדבר עמו איננו מדינא משום דאביזרא לא, או משום דדיבור אינו אלא מדרבנן, אבל עכ"פ האי דימות ואל תבעל לו הוא מדינא, משא"כ בפנוי' דגם הא דימות ואל תבעל לו איננו מדינא כיון דאינו ג"ע, ואם כן י"ל דזה ידע שפיר דגזרינן דיבור ותעמוד ערומה בשביל הביאה, וא"כ למ"ד א"א דהביאה אסורה מדינא, שפיר גזרו בהאי מעשה אף בדיבור וערומה בשביל גזירת הביאה, אבל למ"ד פנוי' א"כ גוף הביאה ג"כ מותר ואמאי אסרוהו, וע"ז משני שלא יהא בנות ישראל פרוצות בעריות, דהגזירה היתה בהאי מעשה משום לעלמא שלא ירגילו להיות פרוצות ואשה"ט, ומתיישב לפ"ז נמ' קושית המגי' במל"מ (פ"א מהל' יו"ט) הנ"ל מה לי איסור לאו מה לי איסור כרת, ולהנ"ל אשה"ט, דלס"ד באיסור כרת שייך גזירה משא"כ באיסור לאו. ומאוד אני תמה על כל האחרונים המדברים בענין הזה שלא השגיחו לעיין היטב ולעמוד על עומק לשונו הזהב של הרמב"ם כאן בהל' ט', יעו"ש בביאורנו, שהוכחנו מדבריו לנכון, דאף בא"א הא דאין מתירין לדבר עמה איננו מדינא רק משום חומרא שלא יהא פרוצות, וא"כ מוכרחין דברי החוות יאיר הנ"ל, דאף למ"ד א"א איננו מדינא רק משום חומרא, ויש לו להחו"י תנא רבא דמסייע לו ואיך שיהי' נתבאר דמס"פ בן סורר איננו מוכרח לאביזרא', רק מהא דאין מתרפאין בעצי אשירה, ותלי' בשיטות הנ"ל, אי דוקא במקפיד על עלין של ע"ז, או אף בעלין סתם אין מתרפאין. והנה הרז"ה שם (ס"פ בן סורר), הוכיח דהנאת עצמן מהני אף בג' עבירות שיעבור ואל יהרג מקאקי ודימוניקי דס"פ בן סורר (ע"ד ב') דהוו אביזרא דע"ז, והרמב"ן במלחמות שם, לאחר שסתר דעת הרז"ה והוכיח דבג' עבירות לא מהני הנאת עצמן, יישב ההיא דקאקי ודימוניקי לפי שאיננו לאו מיוחד בע"ז רק דהישראל עובר על לפני עור דהוא לאו בעלמא בכל התורה, מש"ה לא הוי אביזרא דע"ז, והכי איפסק בש"ע (סי' קנ"ז). ותמוה לי, דהא קי"ל כר' יוחנן ע"ז (י"ג א'), דילפינן קו"ח דמהנה לע"ז אסור, דמה נהנה אסור מהנה לא כ"ש, א"כ בקאקי ודימוניקי שלוקחין האור לעכו"ם, מלבד האיסור דלפני עור, הכולל בכל התורה, איכא איסור מהנה לע"ז, דהוא איסור מיוחד לע"ז, וא"כ הוי

אביזרא דע"ז. ואפשר דלענין יהרג ואל יעבור לא מהני הקו"ח דהוי כאין עונשין מן הדין. וראיתי להחמדת שלמה או"ח (סי' ל"ח), דהוכיח דהדין יהרג ואל יעבור אינו מגדר עונש לומר בי' אין עונשין מן הדין, מדברי התוס' סנהדרין (ע"ד ב') ד"ה ב"נ, דכתבו דאיצטריך וחי בהם בכדי דלא נילף שאר מצות מרוצח וגילוי עריות דיהרג ואל יעבור, ואי נימא דהוי בגדר עונש לומר בי' אין עונשין מן הדין איך נילף שאר מצות מרוצח וג"ע ולמה לי וחי בהם. ואיננו ראי' כלל, דהא לולא קרא דוחי בהם, הא דגרע דיעבור ואל יהרג ע"כ היינו מצד הסברא, וכיון דגלי קרא ברוצח וג"ע דיהרג ואל יעבור) ממילא נסתרה הסברא ומה"ת בשאר עבירות דיעבור ואל יהרג, וא"כ הלימוד מגילוי עריות אינו אלא למסתר סברת חוץ, דמסתבר לן למימר יעבור ואל יהרג, אבל לבתר דגלי קרא וחי בהם ולא שימות בהם אכל התורה, לבר היכא דגלי קרא בהיפוך, א"כ אם באנו למילף איזה דבר בקו"ח שוב אפשר דשייך אין עונשין מן הדין וגם אף אם דעת. התוס' דל"ש בזה אין עונשין מן הדין עכ"ז הרמב"ן אפשר דיסבור דשייך, ויתרץ קושית התוס' הנ"ל באופן אחר, וכמו שיבואר להלן ליישב קושית תוס' ברווחא, [ולהתוס' בלא"ה לק"מ ממהנה, דהא סוברים דוקא במקפיד הרופא על עלין של ע"ז ולא בעלין סתמא]. ויש לומר דהתוס' לשיטתם והרמב"ן לשיטתו, דהנה אם נימא דאף היכא דמדינא יעבור ואל יהרג עכ"ז אם רוצה להחמיר על עצמו וליהרג רשאי, א"כ לא שייך אין עונשין מן הדין, כיון דאף בלא הקו"ח רשות והקו"ח לא אהני אלא לעשות עליו חיוב, וא"כ התוס' לשיטתם דס"ל בע"ז (כ"ז ב') דאף היכא דמדינא יעבור ואל יהרג מ"מ רשאי להחמיר על עצמו, ולהכי ס"ל דלא שייך בזה אין עונשין מה"ד וכנ"ל, אבל הרמב"ן לשיטתו, דסובר דאסור להחמיר על עצמו וה"ז שופ"ד, וכמו שנתבאר לעיל, א"כ לולא הקו"ח אף רשות לא הוי להכי ס"ל דשייך בזה אין עונשין מן הדין, והדברים נראים נכונים ומוכרחים מצד הסברא ושיקול הדעת הישר אמנם לכאורה מוכרח מתוס' סנהדרין (ע"ג א') ד"ה אף דאף בכה"ג שייך אין עונשין מה"ד, דהגמ' שם חקר מנין לרודף אחר חבירו להורגו דניתן להצילו בנפשו, ורצה למילף בקו"ח מרודף אחר נערה המאורסה דאינו רוצה רק לפוגמה, ניתן להצילה בנפשו כ"ש, ברודף להורגו, ומקשה וכי עונשין מה"ד ומסיק דבי רבי חנא היקשא הוא כי כאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש וכי מה למדנו מרוצח מעתה ה"ז בא ללמד ונמצא למד מקיש רוצח לנערה מה נערה ניתן להצילה בנפשו אף רוצח ניתן להצילו בנפשו, והקשו התוס' דהא ממחתרת דכתיב והוכה בכל אדם ידעינן דרוצח ניתן להצילו בנפשו, ותירצו דמהתם לא הוי ידעינן רק רשות ובעינן הקישא לחובה, ואכתי קשי', דא"כ מאי פריך הגמ' אהא דיליף בקו"ח וכי עונשין מן הדין, הא כיון דרשות ידעינן ממחתרת והקו"ח

לא אהני רק להטיל חיוב, א"כ לכאורה לא שייך אין עונשין מה"ד, וע"כ מוכרח מזה דגם בכה"ג מרשות לחיוב שייך אין עונשין מה"ר, ודלא כמ"ש לעיל. ונראה דהסברא ברורה. מצד עצמה דבכה"ג לא שייך אין עונשין מן הדין, וקושית התוס' לא קאי על הס"ד דגמ' דאפשר דלא ידע מוהוכה, רק קושית תוס' הוא לקושטא דמלתא ולמסקנא על הברייתא דר' יליף, רוצח מנערה, דניתן להצילו בנפשו, דל"ל למילף מהקישא הא ברוצח בהדיא כתיב במחתרת, וע"ז תירצו שפיר דמהתם לא ידעינן אלא רשות ולהכי יליף מהקישא לחובה, ול"ק למסקנא דל"ל הקישא הא שפיר נילף בקו"ח מנערה, כיון דרשות ידעינן ממחתרת ולא בעינן הקו"ח רק לחיוב לא שייך אין עונשין מה"ד, דז"א קו' כלל, דהא ההיקש איננו מיותר, דהא מיבעי לי' להקיש נערה לרוצח לענין יהרג ואל יעבור, וממילא ילפינן מהקישא רוצח מנערה ג"כ לעני חיובא להצילו בנפשו אף דל"צ דמקו"ח נוכל למילף מ"מ עדי לי' למילף מהקישא, דגדולה מזו אמרינן מלתא דאתי' בקו"ח טרח וכתב לה קרא וכ"ש הכא דאיננו מיותר, ואין זה דומה להא דפ"ק דנדרים (ד' ב'). דפריך על הא דיליף דבעל ואב מפירין נזירות מהקישא דנדרים דל"ל הקישא לילף במה מצינו, אף דההיקש ג"כ איננו מיותר, דב' חשובות בדבר, חדא דיעוי' בפי' הרא"ש שם דמה מצינו לאו דוקא דן דהיינו הך גופא, ועוד דיעוי' תוס' שבת (קל"א ב') ד"ה אי דמה מצינו עדיף מקו"ח ובמה מצינו ל"א טרח וכתב לה קרא רק בקו"ח, ולהכי במה מצינו שפיר פריך ל"ל למילף בהקישא, אבל בקו"ח עדיפא לי' למילף בהקישא כמו דאמרינן גבי' טרח וכתב לה קרא, ולהכי א"ש למסקנא ולקושטא דמלתא, ולס"ד דגמ' באמת לא ידע מוהוכה ולהכי פריך וכי עונשין מן הדין, והמתרץ שתירץ לי' מהיקש עדיפא משני' לי' וקושטא דמלתא דילפינן נמי מהקישא, ותדע דהרי התוס' צייני קושייתם על ברייתא דר' ולא על הגמ' מקודם בהא דפריך מנ"ל ברודף דניתן להצילו בנפשו. וע"כ דעל הס"ד ל"ק להו מידי רק על המסקנא, ולזה שפיר תירצו ה"ט. וראיתי להרמב"ח בתויוה"כ, דס"ל דמאין מושיע לה נמי לא הוי ידעינן חובה רק מתרוייהו ביחד, וא"כ א"ש בפשיטות דאיצטריך ההיקש למילף זמ"ז דאז מיותר חד מב' פסוקים לשוי' חובה, אמנם יעוי' ברמב"ם דמחלק בין מחתרת לשאר רודף, דברודף חובה ובמחתרת אינו אלא רשות, ויעוי' בגלי' מסכת בסופו בת' ליו"ד (בסי' ה'), וא"כ י"ל דגם להתוס' כן ושוב אין הכרח לדברי הרמב"ח בתויוה"כ (יומא פ"ב) הנ"ל ד"ה מה נערה המאורסה יעו"ש וא"ש כמ"ש. ועפ"ז נראה ליישב ברווחא מה שנתקשו הראשונים, בהא דקאמר ה"ז בא ללמד ונמצא למד, דהא מלמד נמי. ופירשו ונמצא למד אף למד, וכמ"ש התוס' שם, ועפ"י הנ"ל, נראה ליישב, עפ"י מה שהביא במלחמות בשם הרי"ף ושאילתות ור"ח דגרסי וכי מה למדנו

לרוצח, דפשטות הכתוב דנערה המלמד, וא"כ שפיר קאמר ה"ז בא ללמד ונמצא למד, דנערה בא ללמד ונמצא רק למד לענין יהרג ואי"י, והא דבא ללמד לרוצח לענין להצילו בנפשו לא חשיב לי', משום דע"ו לא הי' צריך למכתב ההיקש דגם בלא זה הוי ידעינן מוהוכה לרשות ושוב הוי ילפינן בקו"ח מנערה לחיוב, וא"כ עיקר ההיקש לא נכתב רק להיות נערה למד ולא בשביל ללמד, רק דממילא לבתר. דכתיב הקישא ילפינן נמי ללמד בהקישא אף דל"צ דמקו"ח אתי' וכנ"ל דהקישא עדיפא לי', אבל ההיקש לא נכתב בשביל ללמד רק להיות למד ואשה"ט. ועפ"י מ"ש, נראה להכריח כדעת הב"ח, שהביא הש"ך (סי' קנ"ז ס"ק ב'), דאף בפרהסיא בלהנאת עצמו אסור להחמיר, ולא כהפרישה שהביא שם דבפרהסיא רשאי, משום דהא הרמ"א פסק שם דאף על אביזרייהו יהרג וא"י, וא"כ קשי' מקאקי ודימוניקי, וע"כ כתירוץ הרמב"ן משום דאינו אלא לאו דלפ"ע הכולל וכמ"ש שם בהגהה, דחוץ מלאו דלפ"ע, ואכתי קשי' דהא איכא איסור דמהנה, וע"כ דאין עונשין מה"ד, והא התם בפרהסיא מירי, דראיית הגמ' ע"כ מפרהסיא, כיון דאיננו מאביזרא דע"ז לדידי', וא"כ רשות, איכא בלא הקו"ח לרעת הפרישה, א"כ שוב ל"ש אין עונשין מה"ד כיון דהקו"ח לא אהני רק לחיוב, וע"כ כהב"ח דאף בפרהסיא אסור וא"כ שפיר אמרינן אין עונשין מן הדין ומזה ג"כ ראי' לשיטת רבינו ירוחם דבלהנאת עצמן אסור להחמיר וכל הדברים הנ"ל נראים נכונים ומסתברים. שוב אחר זמן רב בא לידי ס' בשמים ראש, עם הגהות כסא דהרסנא, ויעו"ש (כסי' ש"א) שתפס בפשיטות דשייך בזה אין עונשין מן הדין יעושה"ט אלא דבדבריו שם יש לפקפק הרבה במה דהשווה המיתה דקודם המעשה, והיכא דצריך למסור עצמו, לעונשין דעלמא. עכ"פ להרמב"ן צ"ל דלענין יהרג ואי"י אמרינן אין עונשין מה"ד ולהכי ל"מ הקו"ח לענין מהנה, ואף שנתבאר לעיל דלשי' הרמב"ן אף באיסור דרבנן הוי אביזרא, כדמוכח לדידי' דהסכים להראי' מס"פ בן סורר דלמ"ד א"א הוי מדינא אף דלדידי' כל הקריבות אינו אלא דרבנן, מ"מ מהנה דילפינן בקרח ואין עונשין מה"ד גרע מאיסור דרבנן, דהא רבנן לא חידשו בזה כלל על דין תורה, דמדין תורה אסרינן להנות ואיננו מועיל לענין דין יהרג ואל יעבור מטעם אין עונשין מה"ד, כנ"ל בזה לשיטת הרמב"ן, ועדיין צ"ע. ובפסקי הש"ע ורמ"א יש לתמוה בענין זה, דבסי' קנ"ה תפסו עיקר כדעה הראשונה, שכתבו בסתם דדוקא במקפיד על עלין של ע"ז, אבל בעלין סתמא מותר להתרפאות מעלין של ע"ז, ובסי' קנ"ז סתם הרמ"א דכל אביזרא דג' עבירות יהרג ואל יעבור, וכבר עמדו בזה המנחת חינוך (מצוה רצ"ז) והמקמ"ח (סי' קנ"ה). והמקמ"ח חשב לרפאות שבר על נקלה, דהרמ"א מחלק מעיקר הדין בין רפואה ובין יהרג ואי"י, ודבריו תמוהין להמעין פסחים (דף כ"ה)

וסנהדרין (ד' ע"ד) דמחד דוכתא ומחד לימודא נלמדו תרי הדינים, ריפוי ויהרג ואי"י, וא"א לחלק ביניהם. אמנם כך ראוי לומר, אן דמעיקר הדין אין לחלק ביניהם וכנ"ל, עכ"ז הרמ"א בדרך הכרע וספק חילק ביניהם לענין הפסק, דלענין רפואה כיון דאיכא דעת כמה ראשונים דדוקא ג' עבירות עצמן ולא אבזרייהו לכך מספיקא פסק להקל דספק נפשות להקל, דהא לדעת הני אסור להחמיר על עצמו והמחמיר במקום שא"צ ה"ז שופך דמים, וכמו שנתבאר למעלה בדברינו, משא"כ לענין יהרג ואי"י, דאף לדעת הני ג"כ איכא דעת כמה ראשונים, דאף היכא דמדינא יעבור ואי"י עכ"ז רשאי להחמיר על עצמו ואף היכא דהעכו"ם מכוין להנאתו עכ"ז איכא דס"ל דרשאי להחמיר, וכמו שנתבאר לעיל להוכיח כן משי' רז"ה (ס"פ בן סורר) ומתוס' גיטין (נ"ז) וכמו שהוכיח הגר"א משי' ר"ת גבי חלמו"ע, אף דלהלכה פסק הרמ"א כרבינו ירוחם דבלהנאתו אסור להחמיר על עצמו, מ"מ אהני לי' שיטתייהו לצרופי דעתייהו לצירוף דעת הראשונים דס"ל דעל כל אביזרייהו יהרג ואי"י מדינא, ולכך הכריע מספק לענין יהרג ואי"י דעל כל אביזרייהו, וכן דרך הש"ע ורמ"א בכמ"ד. ועוד י"ל עפ"י מאי דהביא הש"ך (סי' קנ"ז ס"ק א') מת' תה"ד (סי' קצ"ט) דלענין יעבור ואל יהרג לא אמרינן ספק נפשות להקל, דלענין קידוש השם לא הקפידה תורה על נפש יעו"ש, והנה קידוש השם וחילול השם לא שייך רק באנס ולא ברפואה וכמו שנתבאר למעלה, [ומה שנראה נגד זה בע"ז (כ"ב ב') יבואר להלן אי"ה], וא"כ ברפואה אמרינן ספק נפשות להקל, ולכך מספק פסק להקל, משא"כ באנס לענין יהרג ואל יעבור אזיל מספיקא להחמיר, וכמ"ש התה"ד. וקצת צ"ע על התה"ד, לפי מה שנתבאר למעלה להוכיח מהרמב"ן דלענין יהרג ואל יעבור אמרינן אין עונשין מה"ד, א"כ נראה דכ"ש דבספק אזלינן להקל, דאם מספק הוי אזלינן לחומרא, מסתבר דכ"ש דלא הוי אמרינן בזה אין עונשין מה"ד, אמנם לפי מ"ש לעיל דהרמב"ן דסובר אין עונשין מה"ד, היינו משום דאזיל לטעמי' דסובר דאסור להחמיר על עצמו במקום שאי"צ מדינא להכי שפיר ס"ל אעמה"ד, ולפ"ז פשיטא באמת לקושטא דמלתא לדידי' דבכל ספיקא אזלינן להקל, משא"כ התה"ד דבזה גופי' מספקא לי' דלמא כהפוסקים דרשאי להחמיר, ולדידהו באמת מספיקא אזלינן להחמיר, וא"ש דברי התה"ד. וראיתי להפני יהושע כתובות (ג' ב'), על תוס' ד"ה ולדרוש, על הא שכתב ר"ת דעכו"ם הבא על בת ישראל אף בא"א לא הוי בכלל ג"ע משום דאין חייבין מיתה על ביאת. עכו"ם, וכתב על זה הפ"י דאין הפי' דמשום דאין חיוב מיתה ואיננו דומה לנערה המאורסה מש"ה לא הוי ג"ע, דהא מסקינן בפ' בן סורר דע"ז וכל אביזרהא אף באיסור לאו יהרג ואל יעבור, וכדמקשה מקאקי ודימוניקי, וכן בג"ע מדקאמר ימות

ואל תספר עמו אחורי הגדר, אלא דכוונת ר"ת לפי שדומה לבהמה ובביאת בהמה אף דחייב מיתה לא שייך ג"ע יעו"ש, וכל, דבריו בזה מתחלה ועד סוף תמוהין דהנה מה שהביא מקאקי ודימוניקי לאביזרא דע"ז, כפי הנראה דמפרש דקושית הגמ' סנהדרין אל ב') איננה מפרהסיא, דקאקי ודימוניקי דיהבינן להו אינו אלא בצינעא, רק דקושית הגמ' הוא דהא הוו אביזרא דע"ז דאף בצינעא יהרג ואל יעבור, הן אמת דיש לפרש כן, לשי' הרז"ה (ס"פ ב"ס) דאף בג' עבירות להנאת עצמן יעבור ואל יהרג, והגר"א (סי' קנ"ז סק"ז) תפס כן בשי', רש"י, ונראה דכוונתו מדדקדק רש"י הקו' מקאקי ודימוניקי הלא חק לע"ז הוא ולא הזכיר מהפרסיא אמנם באמת, מלשון רש"י פסחים (כ"ה א') ד"ה למה, מדכתב דנראה כמודה בה, נראה דדוקא במקפיד הרופא על עלין של ע"ז אבל בעלין סתמא מותר], אמנם שיטת הרמב"ן במלחמות שם דג' עבירות לא מהני להנאת עצמן ובכל ענין יהרג וא"י, וכ"ה שיטת הרמב"ם וטוש"ע, וא"כ ע"כ דקושית הגמ' אינה מאביזרא דע"ז רק מפרהסיא וכמ"ש המלחמות שם, וא"כ אדרבא מזה משמט איפכא דאביזרא דע"ז אינו כעכו"ם, ולשיטת הרמב"ן דסובר דאף אביזרא כעכו"ם, הוצרך ליישב דקאקי ודימוניקי אינן אביזרא דע"ז משום דליכא בהו לאו מיוחד דאיסור ע"ז רק לאו דלפני עור הכולל כל התורה וביותר דמוכרח ע"כ דגם שיטת ר"ת דבג' עבירות לא מהני הנאת עצמן, דכמו שהוכיח הפני יהושע שם דסובר דקרקע עולם לא מהני בג"ע, ה"נ יש להוכיח דסובר דהנאת עצמן לא מהני, דאל"כ אכתי לא מקשי מידי דהא ג"ע הוא דהא הוי להנאת עצמן, וע"כ דסובר ג"כ דבג"ע לא מהני הנאת עצמן, וא"כ ע"כ מוכרח לפרש קאקי ודימוניקי דאין הקו' מאביזרא דע"ז רק מפרהסיא, וא"כ דבריו תמוהין, דהביא על שיטת ר"ת מקאקי ודימוניקי וכן הא דמייתי מימות ואל תספר, כבר נתבאר לדחות בכמה אנפי, ומדברי הרמב"ם בזה מבואר דאין ראי' וכנ"ל, ועיקר הראי' מעצי אשירה, וכבר נתבאר דיש כמה שי' ראשונים, ק דעת התוס' בעצמן, דדוקא במקפיד ותולה הרפואה בעלין של עכו"ם דוקא, א"כ מבואר דס"ל דאביזרא לא, וגם אף לשיטת הרמב"ן דאביזרא נמי, מ"מ מבואר שם בדבריו דעכ"פ דוקא היכא דבגוף העבירה חייב כרת אבל חייבי לאוין לא הוי אביזרא, וא"כ ה"נ בעכו"ם הבא על א"א לשיטת ר"ת דאינו אלא כמו חייבי לאוין, וכן מבואר להדיא במלחמות שם, וכמו לאו דלא תתחתן דלא הוי אביזרא, ויעוי' ר"ן פ"ב דפסחים וגם מ"ש בטעמו של ר"ת, דבהמה לא שייך גילוי עריות בזה, אף שמצאתי חבל נביאים מתנבאים כן הלא הם הריטב"א הנדפס מחדש לפסחים כ"כ בשם הרא"ה, וכמו כן ביאר שי' ר"ת זקנו של הפ"י ה"ה הגאון מגיני שלמה בת' פ"י ח"ב אבה"ע (סי' מ"ד), וכן ראיתי שהביא המנחת חינוך (מצוה רצ"ז) בשם חידושי

הר"ן לסנהדרין שנסתפק בזה, אמנם הלן אי"ה יבואר בדברינו בראי' ברורה, דגם ביאת בהמה הוי בכלל גילוי עריות, ושיטת ר"ת כפשוטו, דכיון דבביאת עכו"ם ליכא מיתה ולא כרת איננו ג"ע, ולא מיבעי' לשי' הראשונים דאביזרא לא, פשיטא דא"ש, ואף להני דסברי דגם אביזרא, מ"מ כיון דבגוף העבירה ליכא כרת גם אביזרא לא הוי, וכמבואר במלחמות ס"פ בן סורר, ותמיהני על הפ"י שהביא דברי המלחמות שם ולא הרגיש בכל זה, סוף דבר, דברי הפני יהושע מראש ועד סוף אינם מדוקדקים ושלא בעיון כתבם. ואחר שנתבאר שיטות הפוסקים בזה עתה נראה איך דעת רבינו נוטה, והנה דברי רבינו סתומים, ואיך שיתפרש דברי הגמ' יש לפרש דעתו ג"כ, ואף למה שיבואר להלן בדברינו להוכיח מדברי רבינו, דסובר דאף למ"ד א"א הא דאסרו לספר איננו מדינא רק שלא יהא בנות ישראל פרוצות בעריות, א"כ לכאורה מבואר דבאביזרא לא אמרינן יהרג ואל יעבור אמנם באמת איננה ראי', דאפשר כמו שהבאתי לעיל בשם המגיני שלמה בת' פני יהושע ח"ב אבה"ע (סי' מ"ד), וסדרי טהרה (סס"י קצ"ה), דסיפור עמה אף לדעת הרמב"ם דכל הקריבות דאורייתא מ"מ דיבור אינו אלא דרבנן, וא"כ י"ל דסובר דאף אביזרא יהרג וא"י, רק דבעינן דבאביזרא יהא עכ"פ איסור דאורייתא, וכמו בעצי אשירה, וכמ"ש הש"ך (סי' קנ"ז ס"ק י'), אבל לא באיסור דרבנן. אמנם מה שנ"ל נכון, להכריע שיטת רבינו הוא עפ"י מאי דתמוה לי טובא על. רבינו, דהשמיט גמ' ערוכה דפסחים (כ"ה א'), מימרא דר' יעקב בשם ר' יוחנן, דבכל מתרפאין חוץ מעצי אשירה ולא הביא לקמן בהל' ו' רק מימרא שני' דרבין אמר ר' יוחנן דבכל מתרפאין חוץ מע"ז ג"ע ושפ"ד, והדברים מתמיהים מאד. ואי"ל דנכלל בהא דחוץ מע"ז, דז"א דחוץ מע"ז אפשר לפרושי דהכוונה לעבוד ע"ז דעי"ז יתרפא, וכמו דאמר בע"ז (נ"ה א') דאיכא בית ע"ז דכי מצטרך עלמא למטרא מתחזי להו בחלמא ואמר להו שחטו לי גברא ואייתי מיטרא ושחטו לה גברא ואתי מיטרא, וכן שם קחזינן גברי דאזלי כי מתברי ואתי כי מצמדי, ובמד"ר פ' בא (סי' ט"ו) דהובא שם המימרא דבכל מתרפאין חוץ מע"ז וג"ע ושפ"ד מפרש ע"ז כיצד שאם הי' ישראל חולה ויאמרו לו לך אצל ע"ז פלונית ואתה מתרפא אסור לילך, שכה"א זובח לאלהים יחרם כו', והואיל שכל מי שעובד ע"ז יחרם מוטב לו למות בחולי כו', ולא זה בלבד אסור אלא כל דבר שהוא של ע"ז אסור להתרפאות שאם יאמרו לו טול ממה שמקטירין לעכו"ם או טול מן האשירה ועשה מהן קמיע והתרפא אל תטול כו' [יעו"ש דמהמדרש הזה נראה קצת סיוע לשי' התוס' והרא"ש, דדוקא במקפיד על עלין של פ"ו, דמסיים בלשונו שם אמר הקב"ה הואיל והוא כאבן דומם ואין בו ממש ואחרים שומרים אותה שלא יגנבו אותה איך יכולה היא ליתן חיים לחולה לכך אסור להתרפאות מכל אשר לה, משמע

דבעינן דהרפואה תהא תלוי' במה שהיא ע"ז דזהו דבר בטל ולכך א א"כ מבואר מכ"ז דאפשר לפרושי חוץ מע"ז כפשטה שלא יעבוד ע"ז לרפואה, ואף דהרמב"ם בפיה"מ ע"ז (נ"ד ב') ובחיבורו פי"א מהל' עכו"ם מכחיש כ"ז וסובר דאי אפשר כלל באמת שתהא איזה תועלת מהע"ז ומעבודתה, עכ"ז שפיר צריך לאשמועינן דאין מתרפאין מאתה, דהא הרמב"ם בעצמו פי"א מע"ז (הל' י"א) כתב דמי שנשכו עקרב או נחש מותר ללחוש אף בשבת כדי ליישב דעתו ולחזק לבו אעפ"י שאין הדבר מועיל כלום הואיל ומסוכן הוא התירו לו כדי שלא תטרף דעתו עליו עכ"ל, וא"כ שפיר איצטריך לאשמועינן דבע"ז אסור להתרפאות כה"ג כדי ליישב דעתו ולחזק לבו, וכיון דאפשר לפרש חוץ מע"ז כפשוטו, דהיינו ע"ז ממש א"כ איך השמיט הא דחוץ מעצי אשירה, והא חזינן דחז"ל בגמ' לא סמכו אסתמא ופירשו להדיא דאסור להתרפאות בעצי אשירה, וכן מבואר במד"ר הנ"ל, וכן הרי"ף והרא"ש ובה"ג (סוף הל' עכו"ם) אף דהביאו המימרא דבכל מתרפאין חוץ מע"ז ג"ע ושפ"ד אפ"ה הביאו נמי להמימרא דבכל מתרפאין חוץ מעצי אשירה ולא סמכו על זה דנכלל בהא דחוץ מע"ז, משום דחוץ מע"ז אפשר לפרש ע"ז ממש וכנ"ל, וא"כ מלתא דלחז"ל ולגדולי הראשונים רבותיו של הרמב"ם, לא משמע להו מכללא והוצרכו לפרש ולבאר בפרט, איך מסתים לה הרמב"ם ויסמוך אכללא דחוץ מע"ז, והלא כמה כרכורים כרכרו הראשונים בטעמא דמלתא דחוץ מעצי אשירה או משום אביזרא דע"ז או משום דאתי לאימשוכי אבל, עכ"פ אינו פשוט, מהא דחוץ מע"ז למשמע מינה עצי אשירה, והדברים מתמיהים מאד השמטת הרמב"ם הא דעצי אשירה, ונפלאתי מאוד על שלא מצאתי למי שירגיש בזה והנראה בזה, דהרמב"ם דחה הך מימרא דר' יעקב בשם ר' יוחנן דבכל מתרפאין חוץ מעצי אשירה מהלכה, וסובר דכי אתא רבין ארי"ו בכל מתרפאין חוץ מע"ז ג"ע ושפ"ד לאיפלוגי אתא על ר' יעקב דמעולם לא אמר ר' יוחנן חוץ מעצי אשירה רק חוץ מע"ז ג"ע ושפ"ד, או אף אם אינו פלוגתא דרבין אהא דר' יעקב עכ"ז שפיר י"ל דדחאה מהלכה להא דר' יעקב, והוא. דלא מיבעי' למה שנראה מדברי הר"ן והראשונים הנ"ל, דהני ג' עבירות שוו להדדי, דאם בחד אף אביזרא אסור ה"נ בכולן, וכמו שנתבאר לעיל, א"כ י"ל דקשי' לי' להרמב"ם קושית הר"ן פסחים פ"ב דהא כל הג' עבירות אף להנאת עצמן יהרג ואל יעבור, וכמו שפסק הרמב"ם להדי', וכמו שהוכיח הרמב"ן ממימרא דרבין אמר ר' יוחנן, וכ"ה בברייתא יומא (פ"ב א'), דאם דאסור להתרפאות בג' עבירות אף דהוי להנאת עצמן, וא"כ הא דאסתר סנהדרין (ע"ב ב') דמתרץ דבא הנאת עצמן שאני ע"כ דאיננו ג"ע, וכמ"ש הרמב"ן דעכו"ם הבא על בת, ישראל אף דרך חתנות איננו גילוי עריות רק עבירה בעלמא ומותר להנאת עצמו,

ואכתי קשיא קושית הר"ן פ"ב דפסחים דהא הוי אביזרא דג"ע, ומינה הוציא הרמב"ם דרבא, סובר אביזרא לא, רק דדוקא הג' עבירות עצמן אין מתרפאין ויהרג ואל יעבור ולא אביזרייהו, ופליג אדר' יעקב אמר ר' יוחנן דאף בעצי אשירה אין מתרפאין דסובר דגם באביזרא אין מתרפאין, אבל רבא פליג דדוקא הג' עבירות עצמן אבל אביזרייהו מותר להנאת עצמן, וא"כ ה"ה דמתרפאין וכנ"ל, דריפוי והנאת עצמן הא בהא תליא כמ"ש הרמב"ן וע"ד פלפול הנהוג י"ל בזה דכי אתא רבין ארי"ו לאיפלוגי אתא, והיינו דר' יעקב לא הזכיר רק עצי אשירה ולא ג"ע א"כ י"ל דס"ל בג"ט דיעבור וא"י ומתרפאין, ובלא"ה ל"ק מאסתר, וא"כ שפיר י"ל דאף אביזרא דפ"ו דהיינו עצי אשירה אין מתרפאין, אבל רבין דהוסיף נמי ג"ע וא"כ קשי' מאסתר וצ"ל דאסתר אינו ג"ע ומוכח דאביזרא לא, ואף דבירושלמי פ"ב דע"ז ושכח פ' שמונה שרציה ומד"ר פ' בא הנ"ל. איתא ג"כ הך מימרא דבכל מתרפאין חוץ מע"ז וג"ע ושפ"ד ואפ"ה קאמר דבעני אשירה נמי לא, ל"ק דאפשר דסובר כאביי על הא דאסתר דקרקע עולם, וזה יתיישב נמי לג"ע, כמ"ש הרמב"ן במלחמות ס"פ בן סורר, אבל לרבא דאינו סובר קרקע עולה רק הנאת עצמו מוכח דהא דאסתר אינו ג"ע, ומוכת דאביזרא לא וכנ"ל]. ואף אם נימא כמו שצידדנו לעיל, דהג' עבירות אין ללמוד זמ"ז ולאו הא בהא תלי' ע"ז בג"ע, עכ"ז שפיר י"ל דהוכיח מרבא בסנהדרין דבע"ז גופי' אביזרא שפיר דמי, מהא דאמר רבא התם דהני קאקי ודימוניקי דיהבינן להו הוא משום הנאת עצמן אף דהוי אביזרא דע"ז, וכמו שהקשה הרז"ה (ס"פ ק סורר), ותירוץ המלחמות (שם) דלא הוי אביזרא דע"ז משום דאינו אלא לפני עור דאינו מיוחד לע"ז לא ס"ל להרמב"ם, ובפרט למאי שהקשתי לעיל דהא מהנה אסור בקו"ח מנהנה לר' יוחנן ע"ז (י"ג א'), וא"כ איכא איסור דמהנה לבד האיסור דלפני עור וזהו מיוחד בע"ז דומי' דעלי אשירה דפה לי נהנה ומה, לי מהנה, וע"כ דרבא סובר אביזרא דע"ו איננו אסור להנאת עצמו, וא"כ מותר להתרפאות מעצי אשירה, ודלא כר' יעקב אמר ר' יוחנן, ולכך השמיטו הרמב"ם [וגם בשאילתות דר"א (שאילתא ל"ח ומ"ב) לא הביא הא דעצי אשירה וכתב דעכו"ם מותר להנאת עצמו כגון קאקי ודימוניקי, וביאר האשכול בדעתו דדוקא בע"ז כי הני אבל לא בע"ז ממש דג' עבירות לא מהני הנאת עצמן, וא"כ י"ל ג"כ דדעתו כהרמב"ם בעצי אשירה וכנ"ל]. ולפ"ז נראה, דשיטת הרמב"ם בהא דעצי אשירה היינו אף בעלין סתם, דר' יעקב סובר דאף אביזרא דע"ז דינו כעכו"ם, רק דדחאה מהלכה מהא דרבא בסנהדרין [ואפשר דמש"ה מפרש דכי אתא רבין, היינו דפליג על ר' יעקב ורבא יסבור כרבין דאם הי' מפרש דחוץ מע"ז היינו במקפיד הרופא

דוקא על עלין של ע"ו דשייך אימשוכי, א"כ ממילא שוב לא מצינו מאן דפליג עלי' ולא הו"ל להשמיטה.

וראיתי להמנחת חינוך (מצות רצ"ז) שכתב דמשמע לי בדעת הרמב"ם דדוקא אינהו ולא אביזרייהו מדסתים לה סתומי, והא דחוץ מעצי אשירה הוא דוקא במקפיד על עלין של ע"ז יעו"ש, ולא ידעתי מה הרויח בזה, דאכתי קשי' על הא דמסתים סתומי ולא ביאר הדין במקפיד על עלין של ע"ז, דבוודאי אין להעלות על הדעת דבכה"ג פשיטא דנכלל בהא דחוץ מע"ז, דהרי מ"מ איננו עובד פ"ז ממש, ולא הו"ל להשמיטו, אמנם לפמ"ש מוכח בהיפוך, דמפרש האי דעצי אשירה אף בעלין סתם וס"ל אף באביזרא ומש"ה דחאו מהלכה וכנ"ל, דאי הוי מפרש להא דדוקא במקפיד שוב לא מוכח מכל הנ"ל לדחותו מהלכה והו"ל קא וע"כ דמפרש לה אף בסתם וכנ"ל. ולפ"ז לדינא, אף במקפיד דוקא על עלין של ע"ז עכ"ז י"ל דמתרפאין לשיטת הרמב"ם, כיון דאינו מבואר בגמ' לאסור ואיננו עובד ע"ז ממש אמנם באמת נראה דלדינא מודה הרמב"ם בזה דאין מתרפאין אף דאיננו מבואר בגמ' לדידי', דיש ללמוד זה במכ"ש מהא דאסור להתרפאות מן המינין משום דאתי לאימשוכי, והוא בהרמב"ם (פי"ב מרוצה ה"ט וא"כ נראה דכ"ש בזה, וגם יעוי' ברמב"ם (פ"ב מהלכות עכו"ם ה"ו) כל המודה בע"ז שהיא אמת אעפ"י שלא עבדה ה"ז מחרף ומגדף את ד' הנכבד והנורא, ובפי"א בעניני כישוף בהל' ט"ז כתב, ודברים האלו כולן דברי שקר וכזב הן וכו' ואין ראוי לישראל כו' להעלות על לב שיש תועלת בהן וכו' כל המאמין בדברים האלו כו' שהן אמת ודבר חכמה אבל התורה אסרתן אינו אלא מן הסכלים כו', וא"כ לשיטת הרמב"ם א"א שיהי' איזה תועלת בע"ז וכשמאמין שיהי' לו תועלת מזה ע"כ דמודה שהיא אמת, דבמחשבה זו בלבד ה"ז מחרף ומגדף וכנ"ל, וא"כ י"ל שהוא בכלל ע"ו זה שמחשב ומאמין שיש בה איזה ממש להביא לו תועלת בזה, ויעוי' בת' הרשב"א (ח"א סי' תי"ד) שחולק על הרמב"ם, וכ"ה בתוס' ע"ו (כ"ז ב') ד"ה שאני, דאפשר שיהא בהם תועלת, אבל לשיטת הרמב"ם הנ"ל כל החושב שיש בהם איזה תועלת הוי מודה בע"ז וא"כ שפיר אפשר שהוא בכלל ע"ו, אמנם כ"ז איננו מספיק ליישב השמטת הרמב"ם האי דעצי אשירה אם הי' מפרש דמיירי דוקא במקפיד, דלא הו"ל להשמיט מימרא מפורשת בגמ' ולסמוך שנדע בעצמנו, מכל הנ"ל ע"כ מוכרח דהרמב"ם מפרש האי דעצי אשירה בעלין סתם ודחאו מהלכה וכנ"ל, והא דאינו מפרש עצי אשירה דדוקא במקפיד היינו משום דסתמא קאמר דכה"ג נראה נמי דמפרש האי דע"ז (כ"ז ב') האי דאין מתרפאין ממינין אף בסמים בלא לחש, דלא כשיטת התוס' וסייעתם, דמש"ה כתבו בהל' רוצח פי"ב הנ"ל, דאם הי' מפרש ע"י לחש הי' לו

לכותבו כאן ביסודי התורה ועפ"י הנ"ל נראה ליישב נמי, האי דמבואר מהרמב"ם לקמן (הל' ט') דידבר עמה אפילו בא"א איננו אסור מדינא רק משום חומרא בעלמא שלא יהא בנות ישראל פרוצות בעריות, דקשי' קושית המאור (ס"פ בן סורר) דהא מבואר בס"פ בן סורר דהאי טעמא לא איצטריך רק למ"ד פנוי' אבל למ"ד א"א אף בלא האי טעמא ניחא לי', ולעיל כתבתי ליישב עם דברי החוות יאיר (סי' קפ"ב) דלמ"ד א"א הוי ניחא לי' טעמא דשלא יהא בנות ישראל פרוצות בעריות, והוא דחוק, אמנם לפי הנ"ל יתיישב ברווחא, דהפי' בגמ' דבשלמא למ"ד א"א ניחא דנימא דס"ל כר' יעקב דאף אביזרא יהרג ואל יעבור וגם דיבור הוי אביזרא וכנ"ל, אמנם להלכה דאביזרא לא, ממילא גם בא"א בדיבור אינו אלא משום שלא יהא בנות ישראל פרוצות בעריות וייתישב נמי בזה האי דפסק הרמב"ם כמ"ד פנוי', והב"י יו"ד (סי' קנ"ז) נתקשה בזה, ולהנ"ל י"ל דלטעמא דשלא יהא בנות ישראל פרוצות בעריות, אין לחלק בין פנוי' לא"א כיון דאינו אלא לגדר וסייג, רק דמ"ד, א"א ס"ל דהוא מדינא ויסבור כר' יעקב, אבל לדידן להלכה דאביזרא לא וע"כ מוכרח לטעמא דשלא יהא בנות ישראל פרוצות, ממילא אפילו פנוי' וביותר יתיישב עפ"י מאי דהקשה בהגהות מל"מ (פ"א מהל' יו"ט סוף הי"ז) דמאי מקשה למ"ד פנוי' היתה, מאי כולי האי, לשיטת הרמב"ם דגם פנוי' איכא לאו, א"כ מה לי איסור לאו מה לי איסור כרת, והנה לעיל כתבתי ליישב דלק"מ דהכי פי' הגמ' דלמ"ד א"א הוי אביזרא דג"ע דאין מתרפאין, אבל למ"ד פנוי אמאי אין מתרפאין, וכ"ז אם בא"א הוא מדינא אבל אם נימא דאביזרא לא ומדינא אף בא"א מותר להתרפאות בדיבור רק דחכמים עשו גדר לעלמא בכה"ג דהחולי הוא מטינא שהעלה בלבו בשביל תקנת העולם שלא יהא בנות ישראל פרוצות, א"כ שוב פשיטא דאין מקום לחלק כלל בין א"א לפנוי' דמה לי איסור לאו מה לי איסור כרת וי"ל דדיבור אף בא"א אינו אלא דרבנן וכנ"ל ואין מקום לחלק בין פנוי' לא"א] ואשה"ט. ועתה נעתיק עצמנו לענין גילוי עריות, הנה ילפינן רוצח מנערה ונערה מרוצח, רוצח מנערה לענין להצילו בנפשו ונערה מרוצח לענין יהרג ואל יעבור, א"כ לכאורה כיון דלהצילו בנפשו ויהרג וא"י מחד קרא נפקי א"כ לכאורה הי' נצרך להשוות תרווייהו לכל הדינים, דכמו דלענין ניתן להצילו בנפשו הוא דוקא היכא דאיכא פגמא ובמקפדת על פגמא ה"נ לענין יהרג ואל יעבור, וכעין זה דייק הרמב"ן במלחמות (ס"פ בן סורר) דחייבי לאוין לא אמרינן בהו יהרג ואל יעבור מדמעטינן להו לענין להצילו בנפשו, אלמא דסובר דיש להשוותן, וכן בדין כיון דמחד קרא נפקי וא"כ ה"נ לענין כל הנ"ל. ומצאתי בחמדת שלמה (או"ח סי' ל"ח) בשם ת' בשמים ראש סי' ש"א בכסא דהרסנא שם שנתקשה בזה. שוב מצאתי להדיא דכ"ה שיטת השאילתות (פ'

וארא שאילתא מ"ב) וז"ל, מה רוצח יהרג ואל יעבור אף נערה יהרג וא"י ורוצח מנ"ל כו' וג"ע נמי כיון דקא פגים. לה הו"ל כי דקטלא אבל איהי לא מיחייבא למימסר נפשה לקטלא אלא כשאר עבירות שבתורה דהא אסתר לא מסרה נפשה לקטלא עכ"ל, מבואר דבעינן פגמא דוקא וכן העתיק השמ"ק ריש כתובות (ג' ב') גבי ולדרוש להו דאונס שרי בשם המאירי בחי' לסנהדרין שכתב ומגדולי קדמונינו כתבו במס' כתובות במה שאמרו שם ולדרוש להו דאונס שרי שאין אומרים בג"ע יהרג וא"י אלא בבועל שלא יפגום את האשה אבל באשה תעבור ועל זו הקשה והא אסתר פרהסיא ולא אמרו דהא אסתר ג"ע היא כו' יעו"ש ומאד אני תמה, אחרי שהיא שיטת השאילתות ומגדולי קדמונינו, במס' כתובות, על שלא הביאוהו יתר הראשונים, וכל הראשונים שפלפלו בהא דאסתר דאמאי לא פריך מג"ע ע"כ דלא סבירא להו הכי. רק בריטב"א על מס' פסחים מצאתי ג"כ דהשווה הא דיהרג וא"י בג"ע להא דמצילין בנפשו, אמנם לא יכולתי לעמוד על סוף דעתו, וז"ל וכתב עוד בשם הרא"ה ז"ל דג"ע דאמרינן להיות בחומרא זו דוקא היכא דאיכא איסורא דאורייתא במיתה או עד [והאי או נראה דט"ס הוא וצ"ל ועד] דאיכא פגם אחרים כגון ישראל שבא על אחת מן העריות או על הנדה וכן ישראל הבא על הגוי' דהא קנאין פוגעין בו ובא על הזכור נמי איכא מיתה ותקלת זכור חשיב כפירה [והאי כפירה ע"ס הוא וצ"ל כפגימה] ולאפוקי הבא על הבהמה או בת ישראל שאמרו להבדיק (ט"ס וצ"ל להדביק] גוי עליה דליכא תקלת אחרים וליכא פגם ולד שהולד כשר ולאפוקי ג"כ חייבי לאוין דישראל דאי איכא פגם ולד ליכא מיתה או כרת כללו של דבר כל שאמרו בסנהדרין שמצילין אותם בנפשם ישנן בחומר ג"ע זה ואידך דינו כשאר עבירות של תורה ויש מי שפי' דאפילו בת ישראל הנבעלת לגוי בפרהסיא כשעושה מעשה בכלל ג"ע היא ותהרג ולא תעבור והרי"ט ז"ל העלה עיקר כסברא הראשונה עכ"ל, ודבריו תמוהין מאוד דאף דהשווה דינא דיהרג ואל יעבור לדינא דמצילין בנפשו אפ"ה ס"ל דגם בדידה שייך תהרג ואל תעבור באומרים לה להדביק ערוה עליה, דדוקא בלהדביק גוי תעבור ואל תהרג מטעם דליכא פגם ולד, אבל בערוה דאיכא פגם ולד תהרג, וכן ישראל הבא על הגוי' הוי ג"ע, והדברים מתמיהין, דכיון דס"ל דשוה דין דיהרג וא"י לדינא דמצילין, א"כ כמו דלענין להציל היכא דאינה מקפדת על פגמה אין מצילין, ה"נ ברצונה לא אמרינן יהרג ואל יעבור ומכ"ש בדידה גופי' דלא שייך תהרג ואל תעבור, וכמש"כ באמת השאילתות וגדולי הקדמונים שבשמ"ק הנ"ל, וכן בישראל הבא על הגוי' דאין מצילין דהא דקנאין פוגעין בו אינו אלא בשעת מעשה ולא מקודם לא נימא ג"כ יהרג ואל יעבור, ובריטב"א הנ"ל מבואר דאף ברצונה יהרג וא"י, דהא האי דישראל

הבא על הגוי' היינו מעובדא דהנהו רבנן דתבעו להו מטרוניתא ומסרי נפשייהו וכמ"ש הריטב"א בשם הרא"ה לעיל מינה שם, אלמא דאף ברצונה ואף בגוי' אפ"ה יהרג ואל יעבור אף דכה"ג אין מצילין וכן בדידה אמרינן תהרג אף דבאינה מקפדת אין מצילין, ולהלן אי"ה יתבאר מה שיש לדון קצת בישוב דבריו. ונחזור להנ"ל, דיש להבין טעם הראשונים, דלא ס"ל כהשאילתות וגדולי הקדמונים הנ"ל, דלכאורה דבריהם צדקו מאד, דכיון דתרווייהו מחד קרא נפקי מה"ת נחלק ביניהם, וכמו שנתקשה בת' בשמים ראש בכסא דהרסנא (סי' ש"א) הנ"ל. ואף לשיטת הרמב"ן והרז"ה דס"ל דאף באביזרא יהרג ואל יעבור אף דבכה"ג אין מצילין בנפשו דליכא פגמא, עכ"ז תקשי דכבר כתבתי לעיל ליישב שיטת הרמב"ן בהא דמחלקינן באביזרא בין לענין יהרג ואל יעבור לענין להציל בנפשו, משום דלענין יהרג ואל יעבור ילפינן מרוצח וברוצח אפילו ע"י גרמא בעלמא דאיננו שפ"ד ממש אפ"ה יהרג ואל יעבור מסברא דמאי חזית, וכחו בהא דהרמב"ם הל' ה', דיהרגו כולם ואל ימסרו נפש מישראל אף דאינו אלא אביזרא דשפ"ד, וה"נ ילפינן מינה לאביזרא דג"ע, אף דהתם נעשית השפ"ד והכא לא נעשית גוף הגילוי ערוה, מ"מ ס"ל דאין לחלק בג"ע בזה משום דאנן אזלינן בתר המעשה והעבירה שעושה הישראל דאינו עושה אלא האביזרא, וא"כ כ"ז לא שייך רק אי לא אמרינן כשיטת השאילתות וגדולי הקדמונים הנ"ל דהטעם בג"ע משום פגמא, רק משום חומר האיסור א"כ אנן לא אזלינן רק בתר האיסור שעושה הישראל, אבל אי נימא כהשאילתות וגדולי הקדמונים הנ"ל שהטעם משום פגמא והא דפגים לה הוי כמו דקטיל לה, כמ"ש השאילתות, א"כ כמו בשפ"ד דאפילו ע"י גרמא יהרג ואל יעבור משום הסברא דמאי חזית, והיינו משום דמ"מ מיקטל נפש מישראל ולא שייך וחי בהם, וא"כ ה"נ בנערה דאף ע"י גרמא כיון דנעשית הפגימה דהוי כקטילא שייך מאי חזית, וכעין הא דסוף פ"ח דתרומות דמסור לנו אחת ונטמאה, אבל מה ענין זה לשאר אביזרא דליכא פגימה, וא"כ הא גופי' תקשי דמנ"ל שאר אביזרא, דבשלמא אי הטעם משום חומר האיסור שפיר ילפינן לה מגרמא דבתרווייהו לא עביד גוף האיסור, אבל אי נימא כשיטת השאילתות א"כ פגימה הוי כקטילא, שוב אין למילף זמ"ז כמובן, דהיכא דנעשית גוף הפגימה אף דהישראל לא עביד רק גרמא, מ"מ לא שייך להתיר משום וחי בהם, דהוי כנעשית גוף השפ"ד ע"י גרמתו דשייך מאי חזית אף דלא עביד בידים גוף השפ"ד, ה"נ בנעשית גוף הפגימה דהוי כקטילא שייך מאי חזית אף דלא נעשית על ידו רק גרמא, אבל איננו ענין לשאר אביזרא, דלא נעשית כלל גוף הפגימה, א"כ תקשה באמת דנימא טעמא דג"ע משום פגימה כמו דאמרינן לענין להצילה בנפשו, ולפ"ז באמת לא נימא באביזרא דליכא פגימה יהרג ואל

יעבור. ולפי שיטת ר"ח שהביא הרמב"ן במלחמות בפסחים פ"ב דגרסינן תהרג ואל תעבור, דהנערה הוא שהוקשה לרוצח ולא הבועל, דה"פ דקרא. דהיא דומה באונס שלה לרוצח והי' לה ליהרג ולא לעבור רק משתפסה זה ונתחזק עלי' אין לה חטא מות, א"ש דמוכח דאף באינה מקפדת על, פגמה דאין הטעם משום פגם רק משום חומר העבירה, דהא עלה דידה דאמרינן תהרג ואל תעבור ע"כ אין הטעם משום פגם רק משום חומר העבירה וא"ש, אבל לאינך ראשונים דגרסי יהרג ואל יעבור, דההיקש קאי על הבועל ואפ"ה סברי גם בדידה היכא דעושית מעשה דתהרג ואל תעבור, קשיא כנ"ל דנימא דהטעם משום פגמא כמו לענין להצילה בנפשו. ומצאתי בת' פני יהושע ח"ב באבה"ע (סי' מ"ד) שהרגיש ג"כ בזה, ותירץ דהתם לענין להצילה בנפשו הראי' דעל פגמה קפיד מהא דעל ע"ז אין מצילין משא"כ הכא לענין יהרג וא"י, ואי"נ דא"כ מה יעשה לר"ש דעל ע"ז ג"כ מצילין בנפשו ואפ"ה לא מצינו דפליג על הא דאפגמה קפיד והנראה בזה, דילפינן נערה מרוצח מהיקשא, מה רוצח יהרג וא"י אף נערה כן, א"כ ילפינן לה לגמרי מה רוצח אף ברצון פלוני יהרג וא"י ה"נ בנערה, דברציחה פשיטא דאף ברצון פלוני אסור, דמה מהני רצונו ורשותו, דאף באומר הרגני עכ"ז אסור דגם להרוג את עצמו אסור, כדאמר ב"ק (צ"א ב') מיד נפשותיכם אדרוש את דמכם, א"כ פשיטא דרשותו לא מהני מידי, וילפינן מינה לנערה דאף ברצונה ורשותה אסור, וא"כ מוכרח דאין הטעם משום פגמה דהא בידה למחול על פגמה, וע"כ דמשום חומר האיסור, וממילא דאף בדידה נמי תהרג ואל תעבור. ובתשובות חמדת שלמה או"ח (סי ל"ח) תירץ דע"כ לאו משום פגמה דאי נימא דהטעם משום פגם ובידה למחול א"כ היתה מחוייבת למחול על פגמה משום פי"נ של הנאנס. דאיננו דומה לרודף דאינה מחוייבת למחול עבור פי"נ דהרודף, דלאו עושה מעשה עמך הוא, (וז"א דפשיטא דגם קטן הרודף ניתן להצילה בנפשו, וכעין הא דאיתא סנהדרין (פ"ב ב') ברודף להרוג וה"נ בנערה, וכ"ה במנחת חנוך (מצוה ח"ר) וכ"ה להדיא בה' המצות להרמב"ם בל"ת (מצוה רצ"ג) יעושה"ט, וא"כ בזה לא שייך לאו עושה מעשה עמך, אלא דכך הי' לו לומר, דרודף שאני דהוא גרם לעצמו ומש"ה גם במחתרת ניתן להציל בנפשו ואיננו מחוייב להניח לו הממון בכדי שלא יהרג, אף דבשאר פי"נ מחוייב בממונו, משום דהוא גרם לעצמו, וצע"ק במג"א (סי' שכ"ט ס"ק ה') שכתב בעכו"ם שבאו על עסקי ממון שיניח ליקח את ממונו ולא יחלל את השבת, דהא חזינן במחתרת דאינו מחויב בכך ורשאי אף לחלל שבת כדאיתא סנהדרין (ע"ב ב') דאי"ל דמים אף בשבת] וע"כ דמשום חומר האיסור הוא. ועפ"י דברי החמדת שלחה נתיישב לי, מאי דהוי קשיא לי טובא על הט"ז יו"ד (סי' קנ"ז ס"ק ט') בנשים שאמרו להם עכו"ם

תנו לנו אחת ונטמאה, ואם לאו נטמא את כולכן, דאפילו יחדוה לא מהני [ובדבר זה שגה התפארת ישראל בפ"ח מתרומות ובהלכתא שם, ואשתמיטתי' דברי הט"ז] ויטמאו כולן ואל ימסרו נפש אחת, אבל אם אמרו אם לא חתנו לפלונית לטמאה נהרוג כולכן אזי ימסרו. דהא היא עצמה אינה מחוייבת למסור נפשה דהיא ק"ע יעו"ש. ותמוה לי, דהא איתא ביומא (פ"ה א'), דיליף ר' ישמעאל לפי"נ שדוחה את השבת ממתתרת דפי"נ של זה דוחה שפ"ד כ"ש שדוחה את השבת יעושה"ט, דלכאורה תמוה, דהא בשפ"ד עצמה באמת אין מתרפאין ואיננו נדחה מפני פי"נ, וע"כ במחתרת ורודף שאני משום דהוא הרודף, וא"כ מה ענין זה לשבת דשבת איננו גורם להסכנה, ומוכרח ע"כ לומר דס"ל לר' ישמעאל דהא דשפ"ד איננו נדחה היינו משום מאי חזית דדמא דידך סומק טפי, והאי דרודף דהוא הגורם מסלקת סברת מאי חזית כיון דהוא הגורם, אבל גוף עבירות שפ"ד נשארת במקומה, רק כיון דנסתלקה סברת מאי חזית שוב עבירות שפ"ד נדחית מפני פי"נ. ובזה תמיהני על הכ"מ בהל' ה' שכתב דביחדו לו א' שיתנו להרוג ואם לאו יהרגו כולם לא שייך מאי חזית רק דגזיה"כ הוא דשפ"ד איננו נדחה אף בלא סברת מאי חזית, והגמ' דקאמר סברת מאי חזית הוא לאו דוקא, דא"כ איך יפרנס סברת ר' ישמעאל הנ"ל, דיליף בקו"ח לפי"נ שדוחה שבת משפ"ד, הא שפ"ד באמת איננו נדחה רק ברודף דלא שייך בדחיית שבת, ואי"ה להלן במקומו יבואר בזה, וכאן אין מקום להאריך חוץ מהענין. עכ"פ מוכרח מהא דר' ישמעאל, דהא דברודף ניתן להציל בנפשו הטעם משוה דעבירת שפ"ד נדחית מפני פי"נ, וא"כ דון מינה לרודף אחר עריות דניתן להצילן בנפשו, ג"כ הטעם משום דעבירת שפ"ד נדחית בכדי להציל מעריות, אף דהיא ק"ע ואינה מחויבת למסור נפשה עכ"ז היכא דאינה רוצית ומקפדת על פגמה נדחה שפ"ד מפניה, וא"כ גם ביחדו לאחת ובאם לאו יהרגו כולם איך פשיטא לי' להט"ז, דימסרו בשביל פי"נ, הא אדרבא פי"נ נדחה מפניה וכנ"ל ולדברי החמדת שלמה יתיישב, דהיא מחוייבת למחול על פגמה בשביל פי"נ דאיננו דומה לרודף וכנ"ל. ואכתי יש לעיין בדברי החמדת שלמה מנדרים (פ' ב') דכביסתן וחיי אחרים כביסתן קודמים ויעוי' ברמב"ם פ' כ"א מאישות ובנחל איתן שם, ובאבה"ע (סי' פ'), וא"כ איננו מוכרח דמחוייבת למחול על פגמה משום פי"נ דאחריני, דאמרינן סוטה, (ח' ב'), וסנהדרין (מ"ה א') לרבנן דקי"ל כוותייהו דצערא דגופא עדיפא לי' מבזיוני, [ויש לעיין קצח נ"כ ט' א'], ומ"מ דברי הט"ז יתפרשו שפיר כנ"ל, דהתם היא עצמה ג"כ תהא נהרגת א"כ שפיר מחוייבת למחול על פגמה משום פי"נ דידה גופי' דאינה רשאית להחמיר לפי פסק הש"ע, משא"כ משום פי"נ דאחריני, שפיר י"ל דאינה מחויבת למחול וכנ"ל, ואדרבא בזה מדוקדק מ"ש הט"ז

גוונא דבאם לאו יהרגו כולם ולא אם לאו נהרוג אתכם אף שיניחו לפלונית, ועפ"י הנ"ל א"ש. ע"כ נראה יותר כמ"ש, דהיקש מלא הוא נערה לרוצח, ומה רוצח אף ברצון פלוני יהרג וא"י, כן בנערה אף ברצונה יהרג וא"י (אמנם אכתי לא יתיישב כזה לדעת הרז"ה דאין ההיקש מלא לענין הנאת עצמן, ויש לדחות). ועפ"י כל הנ"ל, נראה ליישב קצת דברי הריטב"א פסחים הנ"ל, שנתבאר לעיל לתמוה על דבריו, והוא די"ל דגם הריטב"א ס"ל כנ"ל, דמוכח דאף דאינה מקפדת על פגמה אפ"ה יהרג וא"י, רק דס"ל דאף דאיהי אינה מקפדת מ"מ התורה הקפידה על עבירה שיש בה פגם, אבל בעבירה שאין בה פגם י"ל דלא החמירה תורה והוי קצת דומיא לענין להצילה בנפשו, רק דהתם תליא בקפידא דידה ג"כ ובאינה מקפדת אין מצילין, אבל לענין יהרג וא"י דל"ל דתליא בקפידא דידה וכנ"ל, עכ"פ אמרינן דלא הקפידה תורה רק על עבירה חמורה שיש בה פגם ולהכי לענין יהרג וא"י אף בישראל הבא על הגוי', הוי ג"כ בכלל ג"ע משום פגם הולדות, ואיננו דומה לענין להצילה בנפשו דברודף אחר הגוי' אין מצילין, דקנאין אינן רשאין לפגוע בו רק בשעת מעשה, דהתם לענין מצילין בנפשו תליא בקפידא דידה ובאינה מקפדת על פגמה שוב אין מצילין, אף דאיכא פגם ולדות כיון דעדיין אינן בעולם דהוי כאינן מקפידין, אבל לענין יהרג וא"י דתליא בחומר עבירה שיש בה פגם אף באינה מקפדת, ממילא נמי אף בבא על הגוי' משום פגם ולדות, ויעוי' בת' חמדת שלמה או"ח (סי' ל"ח) דרצה לחדש ג"כ לענין יהרג וא"י דבעינן עבירה שיש בה פגם, יעו"ש דכתב באופן אחר קצת עפ"י דרכו, וכן מצאתי לת' פ"י ח"ב אבה"ע (סי' מ"ד) יעו"ש, ועכ"פ אן בדידן בדברי הריטב"א הנ"ל יש לומר כנ"ל. ומ"ש הריטב"א בגוי הבא על בת ישראל דליכא פגם ולד אף דעכ"פ איכא פגם דידה ולא גרע מהבא על הזכור, ואי דליכא כרת א"כ אף אם היה פגם ולד עכ"ז לא עדיפי מחייבי לאוין דכ' הריטב"א דאף דאיכא פגם לא אמרינן יהרג ואל יעבור כיון דליכא כרת, הדברים האלו יתבארו עפ"י דברי הרמב"ן במלחמות (ס"פ בן סורר) דקנאין אינן פוגעין אלא בישראל הבא על הגוי' ולא בגוי הבא על בת ישראל, וכתב הטעם משום דהכא הבנים פגומים, משא"כ בגוי הבא על ישראלית, והנוב"י מה"ת (סי' ק"נ) באבה"ע לא ראה דברי הרמב"ן הנ"ל וחידש זה מדעתו, וכבר קדמו הרמב"ן, וזהו כוונת הריטב"א דליכא פגם ולד ומש"ה ליכא קנאין ולא כרת, משא"כ אם הי' פגם ולד הוי ילפינן מישראל הבא על הגוי' דקנאין פוגעין ואיכא כרת, והי"א שהביא הריטב"א דס"ל אף בגוי הבא על ישראלית הוי ג"ע ס"ל כדעת ר' אברהם הגדול ברינגשפורנג שהובא בהגהת מרדכי (פ' החולץ) דאף בגוי הבא על בת ישראל קנאין פוגעין ואיכא כרת יעו"ש. ומ"ש עוד הריטב"א הנ"ל בלבא על הנדה יהרג וא"י, לכאורה לפי מאי דפי' רש"י סנהדרין

(פ"ג ב') דפגמא היינו הא דנעשית זונה והבנים ממזרים, א"כ בנדה דלא נעשית זונה ואין הבנים ממזרים ולא חללים כדאיתא באבה"ע (סי' ו') א"כ לא שייך פגמא וא"כ אין מצילין בנפשו ולא אמרינן יהרג וא"י, והנראה מזה דהריטב"א לא ס"ל כפי' רש"י דפגמא היינו דוקא הא דנעשית זונה והבנים פגומין, רק ביאת עריות גופא הוי פגמא, כמו בא על הזכור דהביאה גופי' הוי פגם, וכן ראיתי להמנחת חינוך (מצוה ת"ר) שדקדק מדברי רמב"ם, דכל העריות מצילין בנפשו ואף נדה בכלל והניח דברי רש"י בצ"ע ומצאתי לת' פני יהושע ח"ב (סי' מ"ד) שכתב לדינא דנדה אין מצילין בנפשו וגם לא אמרינן יהרג וא"י, ובדברי הריטב"א הנ"ל מבואר כהמנחת חינוך, ומה שהוכיח הפני יהושע שם מהא דאסתר דכתבו דלא הוי ג"ע משום דס"ל לרבא דלא היתה א"א או דאף בא"א בעכו"ם לא הוי ג"ע דהא אכתי קשיא דאי אפשר לומר דלא שמש עמה בימי נדתה וזיבתה דלאו בדידה תליא מלתא, לק"מ דמצינו לומר דבשעת נדתה היתה משתמטת, דהיתה אומרת שהיא נדה בשעת זיבת דם דגם הגויים מתרחקין מזה, כדאיתא ע"ז (י"ח א') ותענית (כ"ב א') ושפיר היתה יכולה להשמט בזה שהיתה אומרת דשתנא אנא וראיתי להמהרש"א בחא"ג מגילה (י"ג ב') על הא דאסתר היתה מראה דם נדה לחכמים וטובלת ויושבת בחיקו של מרדכי, דכ' ג"כ דמאחשורוש לא היתה יכולה להשתמט וע"כ שהיתה שוכבת עם מרדכי, והוא כהפני יהושע, ולפענ"ד שפיר יש לפרש כמ"ש דגם מאחשורוש היתה משתמטת בעת נדתה וזיבתה, ואדרבא בזה יתיישב פירש"י שם דפי' טובלת משום נקיות ולא פי' משום נדות וכמ"ש המהרש"א, משום דע"כ דגם מאחשורוש היתה נזהרת בזה, כדמוכח מרבא, ומה שהוכיח מהרש"א ממ"ש התוס' דבכל יום הי' משמש, הוא לאו דוקא, דלהדיא כתיב בקרא דלא נקראה זה שלשים יום, רק דהפי' בכל יום שרצה בלא זמן קבוע שתזהר מהבחנה, ומה שהכריח מהרש"א מהא דדרשו ששוכבת עם מרדכי, יעו"ש בריש"ף ושאר מפרשי אגדה דרכים אחרים. ובעיקר שיטת הראשונים, השאילתות וגדולי הקדמונים הנ"ל, דס"ל דהטעם משום פגמא ובדידה לא שייך, וכן שיטת הריטב"א, אף דס"ל דשייך בדידה עכ"ז ס"ל דהטעם משום פגמא ומש"ה בכופין אותו לבוא על הבהמה או בנצרך להתרפאות בבהמה לא אמרינן יהרג ואל יעבור, וכמ"ש הריטב"א להדיא. וכן ראיתי שהביאו בשם חידושי ר"ן סנהדרין שנסתפק בזה, וכן ביאר בת' פני יהושע אבה"ע (סי' מ"ד) ונכדו בכתובות שיטת ר"ת במה דסובר דעכו"ם הבא על א"א לא הוי ג"ע, משום דהוי כבהמה וביאת בהמה איננו בכלל ג"ע לענין יהרג ואל יעבור, נראה להביא ראי' ברורה דגם ביאת בהמה אמרינן יהרג ולא יעבור ואין מתרפאין, והוא דהנה בתורת כהנים ויקרא בדיבורא דחובה (פרשה א') דיליף חיוב חטאת מע"ז

קאמר, או אתה לומדו בכל דרכים שיש בו ומה ע"ז מיוחדת שמשנאסרה לא הותרה ולא הותרה מכללה וחייבים עליה מיתת ב"ד ואיסורה נוהג בבני נח כישראל אף אני איני מרבה אלא כיוצא בה ומה אני מרבה את משכב זכור והבהמה שמשנאסרו לא הותרו ולא הותרו מכללן וחייבין עליהן מיתת ב"ד ואיסורן נוהג בבני נח וכו' וכשהוא אומר מכל מצות ד' לרבות נערה המאורסה והמחלל שבת אלא שיש בנערה מה שאין בשבת ובשבת מה שאין בנערה נערה יש לה היתר ושבת אי"ל היתר שבת הותרה מכללה נערה לא הותרה מכללה וכשהוא אומר מכל מצות ד' לרבות א"א והנדה וכו' וכשהוא אומר מכל מצות ד' לרבות אשת אחיו ואשת אחי אביו וכשהו"א מכל מצות ד' לרבות אשת אחיו מאמו כו' כשהו"א מכל מצות ד' לרבות אחות אשתו, ויעו"ש בפי' הראב"ד דטרח למצוא מעלה מכל א' דחשיב בראשונה על אותן דחשיב באחרונה שלא מפנין הד' דברים דחשיב מתחלה שיהי' כיוצא בה דע"ז, והנה מאי דקאמר התו"כ שבת הותרה מכללה נערה לא הותרה, פירשו מפרשי התו"כ דהיינו שבת הותרה במקדש בעבודת ציבור משא"כ בנערה, אמנם כולם לא ראו דברי הירושלמי שבת (ס"פ שמונה שרצים) וע"ז פ"ב (הל' ב') דהביא הירושלמי שם התו"כ הלז ומפרש דשבת הותרה מכללה היינו להתרפאות ונערה לא הותרה להתרפאות, והוכיח מינה הירושלמי דאין מתרפאין בג"ע, והובא הירושלמי הלז במלחמות (ס"פ בן סורר), וא"כ מבואר מהירושלמי דהפי' הותרה מכללה ולא הותרה דקאמר התו"כ היינו לענין ריפוי, וממילא נמי האי דחשיב תחלה שיהי' דומה לע"ז בהאי דלא הותרה מכללה היינו לענין ריפוי דאין מתרפאין בע"ז, וקאמר על זה מה אני מרבה את משכב וכור והבהמה וכו' ולא הותרו מכללן כו', א"כ מבואר דבביאת בהמה אין מתרפאין דגם בהמה הוי בכלל ג"ע, וכן מוכח דגם נדה הוי בכלל ג"ע, מהא דמרבינן נדה קודם אשת אחי אביו ואשת אחיו מאמו, ואם איתא דבנדה מתרפאין א"כ נדה הותרה מכללה, משא"כ אשת אחי אביו ואשת אחיו מאמו דהם לא הותרו מכללן להתרפאות דומיא דע"ז משא"כ נדה, א"כ מסתבר יותר לרבויינהו הני מנדה דהם דומים לפ"ז קצת במאי דחשיב מקודם משא"כ נדה והעדיפות נדה מהם הוא במלתא דלא חשיב מקודם כלל, יעוי' בפי' הראב"ד, וע"כ דגם נדה הוי בכלל גילוי עריות ולא הותרה מכללה להתרפאות, ובל"ז כיון דמבואר מהתו"כ לפי' הירו' דאין מתרפאין בבהמה א"כ מוכח דאין הטעם משום פגם א"כ פשיטא דנדה הוי ג"כ בכלל ג"ע אף דליכא פגמה לענין יהרג ואל יעבור והיא ראי' ברורה. שוב ראיתי בהעמק שאלה על השאילתות (שאילתא מ"ב הנ"ל בס"ק ד') דהרגיש קצת בזה על שיטת השאילתות מתו"כ וירושלמי הנ"ל ולא מהא דמבואר דבבהמה אין מתרפאין רק מהא

שאמרו נערה לא הותרה מכללה, דמשמע בכל ענין אף מרצונה, ולשיטת השאילתות באינה מקפדת על פגמה מותר, ויעו"ש דעשה מחלוקת בזה בין הבבלי והירושלמי, דבגמ' דילן מוכת דבדידה לא שייך מאסתר יעו"ש דנדחק, אמנם גם דוחקו לא יועיל רק לשיטת השאילתות, אבל על שיטת הריטב"א דגם לגמ' דילן אף בדידה שייך ואפ"ה סובר דבהמה לא, תיובתא מהירושלמי הנ"ל, אם לא דנימא כשיטת הפ"י בת' והפ"י ריש כתובות א"כ מוכח מאסתר דביאת בהמה לא, ואינו כדאי להאריך בדוחקים כאלה], ומוכח דבהמה ונדה הוי בכלל ג"ע לענין יהרג ואל יעבור ולענין ריפוי, כנ"ל ברור לפענ"ד וכן מוכח מהתוס' סנהדרין (ע"ג א') ד"ה חייבי כריתות דהקשו ל"ל למילף מאין לנערה חטא מות תיפוק לי' מדאיתקוש כל עריות בפרשת אחרי מות כדאמר ביבמות (נ"ד ב' יעו"ש דהניחו בקושיא, ואי נדה לא ניתן להציל בנפשו, הא נדה ודאי איתא בהיקשא דר' יונה וא"כ לא קשה מידי, מכלל דס"ל להתוס' דכל עריות אף נדה ניתן להציל בנפשו, ומכ"ש לענין יהרג וא"י וריפוי [ואחר שכא לידי ס' בשמים ראש עם הגהו' כסא דהרסנא ראיתי (בסי' ש"א) בהגהות כסא דהרסנא שנסתפק ג"כ בנדה יעו"ש, וכבר נתבאר בזה] וראיתי בהעמק שאלה הנ"ל שרצה להעמיס את שיטת השאילתות בדעת הרמב"ם במ"ש הרמב"ם דעכו"ם שאנס אשה לבועלה דתעבור ואל תהרג, וז"א, דהא סתם דאין מתרפאין בג"ע, ולשיטת השאילתות בדעתה שפיר מתרפאין, וכן בהאי דהעלה בלבו טינא דימות ואל תבעל לו, משמע אף ברצונה [וי"ל למסקנא דאף פנוי' בכדי שלא יהיו בנות ישראל פרוצות בעריות שפיר אף ברצונה אסור], ואיך יסתום הרמב"ם כ"כ ויסמוך על האי דיוקא וחוץ מזה אין שום רמז בדבריו, וגם בהא דיליף דאונס פטור מלנערה לא תעשה דבר, נדחק מאוד מאוד, לכן נראה ברור דליתנייהו לדברים הללו, ויותר ברווחא לומר דכוונת הרמב"ם דבאשה לא אמרינן תהרג ואל תעבור משום קרקע עולם, אמנם ג"ז לא נהירא, והעיקר נראה בכוונת הרמב"ם, דעכו"ם הבא על בת ישראל אף בא"א לא הוי ג"ע וכמו שיבואר בסמוך בדברינו בס"ד ועתה נעתיק עצמנו לענין קרקע עולם, דהנה שיטת התוס', ביבמות כתובות יומא סנהדרין, דקרקע עולם פשיטא דמהני לענין ג"ע ולכך לא פריך מאסתר דהוי ג"ע דלזה פשיטא לי' דמהני קרקע עולם, רק לענין פרהסיא ס"ד דלא מהני קרקע עולם, ואהא תירץ אביי דגם לזה מהני קרקע עולם) ורבא פליג דלזה לא מהני ק"ע רק משום הנאת עצמן, אבל לענין ג"ע לא פליג רבא דמהני קרקע עולם, או דאף לענין פרהסיא לא פליג רק מוסיף טעם שני, כמ"ש התוס' כל זה ביומא (פ"ב א'), והוכיחו התוס' דלג"ע פשיטא דמהני קרקע עולם, משום דג"ע ילפינן מרוצח ורוצח גופי' בלא מעשה פשיטא דהיכא שרוצין לזרוק אותו על התינוק שיתמעך, דהוא קרקע

עולם בעלמא, פשיטא דאינו חייב למסור עצמו דאמרינן להיפך מאי חזית דדמא דחברך סומק טפי וחייו קודמין, וה"נ גילוי עריות והנה המהרמב"ח בתוס' יוה"כ יומא (פ"ב א') דקדק מדברי הרמב"ם וטוש"ע דלא ס"ל האי חילוקא מדלא חילקו, אמנם נתקשה בזה דאיך אפשר למיפלג על סברת תוס' דשפיר קאמרי מסברא, ותירץ דגזירת הכתוב הוא ברוצח ולא מטעמא דמאי חזית וכמ"ש הכ"מ, הובא לעיל לענין יחדו וראיתי במנחת חינוך (מצוה רצ"ו) שכתב דאי אפשר למיפלג על סברת התוס' ברוצח, מהא דבן פטורא ור"ע ב"מ (ס"ב א') בשנים שהיו מהלכין בדרך וביד אחד מהן קיתון של מים אם שותין שניהם מתים ואם שותה אחד מהן מגיע לישוב, דהלכה כר"ע שלימד וחי אחיך עמך חייך קודמין לחיי חברך, א"כ מבואר דבלא מעשה אינו חייב למסור עצמו ובמח"כ מאוד שגה בזה, דהרכיב דברים שאינן דומין דהתם הריגת האחד אינה על ידי מעשה דידי' ולא על ידי גופו כלל, רק דמצווה על להחיותו ועל השבת גופו ליתן לו לשתות ובכה"ג פשיטא דחייו קודמין ואינו מצווה במקום שימות על ידי זה, אבל בזורקין אותו על תינוק ויתמעך, דהתינוק נהרג על ידי גופו רק דהוא בלא מעשה דידי', בזה שפיר י"ל דגם בלא מעשה דידי' יהרג ולא יהרוג אמנם בגוף סברת התוס', דפשיטא להו דבלא מעשה דידי' ב ברוצח איננו מחויב למסור נפשו דאמרינן להיפך מאי חזית, אני נבוך בכוונתם, דאם איכא עבירה בזה אף דהוא בלא מעשה דידי' משום רציחה והריגת נפש כן דבגופו נהרג התינוק רק דהותר משום וחי בהם, הא לענין רציחה לא שייך להתיר משום וחי בהם מסברא דמאי חזית, א"כ אף בלא מעשה דידי' כיון דאיכא עבירת רציחה שייך הסברא דמאי חזית לאסור, וע"כ מוכרח דס"ל להתוס' דבכה"ג ליכא עבירה הריגת נפש, רק מצוה עליו להציל חבירו הלכך מחוייב לבל להניח עצמו לזרוק, וא"כ שכיר קאמרי דבכה"ג דאיכא סכנת נפשו פשיטא דאיננו מחוייב להציל כיון דאיננו עושה עבירה רק דאינו מקיים מצוה.

ומעתה לפ"ז נ"ל לדקדק מרבינו ירוחם בס' אדם (נתיב י"ח) דפוסק ג"כ בעריות ושפ"ד דבלא מעשה איננו מחוייב למסור נפשו רק בפרהסיא אם רוצים להעבירו וכתב שם ג"כ דאם רוצים לזרוק אותו על תינוק שיתמעך בפרהסיא וכוונתם להעבירו דחייב למסור נפשו, דנראה דס"ל דאיכא בזה עבירת הריגת נפש, דנראה דאם אינם מניחים להציל חבירו בפרהסיא אף אם כוונתם להעבירו מ"מ איננו מחוייב להציל, דלא שייך כלל להעבירו כיון דמעיקר המצוה איננו מוטל כלל עליו להציל חבירו בגופו דחייו קודמים, וגם מסברא דמאי חזית דדמא דחברך סומק טפי, וא"כ כיון דהוא בסכנה ליכא חיובא עליו כלל ולא שייך כלל להעבירו, דאיננו דומה לשאר מצות דאיכא חיובא עליו רק

דנדחות מפני פי"נ דפי' דחוי' הוא ולא הותרה, משא"כ לענין להציל לחבירו דבפירוש גלי קרא בזה דחייך קודמין וליכא חיוב כלל לא שייך להעבירו בפרהסיא, וע"כ דאיכא עבירת הריגה עליו רק דעביד ההריגה בלא מעשה, והא דפסק דבלא מעשה איננו מחוייב למסור נפשו, אפשר דהוא משום אידך סברא שכתבו תוס' ביומא (שם) ועוד דהיקשא דקרא בהורג בידים כתיב דמשמע דוקא במעשה, [וילפינן, רוצח מנערה להיפך דדוקא במעשה]. אמנם איננו מוכרח כל זה, דאפשר באמת דאם אונסין אותו לעמוד מנגד ולבל להציל חבירו בפרהסיא ג"כ מחוייב להציל לרבינו ירוחם, ואדרבא יתיישב ברוחא האי דפסק דברוצח בלא מעשה אינו מחויב למסור עצמו, משום דלא שייך מאי חזית ולא נצטרך לדחוק כמ"ש, וגם הא מצינו מדעת הראשונים דס"ל דשבת הותרה אצל פי"נ ואפ"ה בפרהסיא בכוונתו להעבירו יהרג ואל יעבור, אף דאינו דומה דהכא התנה הקרא להדיא וחי אחיך עמך דחייך קודמין. עכ"ז י"ל דלא ס"ל לחלק. ויתיישב בזה מה שדקדק מהרי"ק (פי' קל"ז), על הא דאמר רבא סנהדרין (ע"ד ב') נכרי דא"ל להאי ישראל קטול אספסתא בשבתא כו', אמאי דקדק רבא שבת ולא אמר סתם דבכל המצות במתכוין הנכרי להעביר על דת יהרג וא"י ואם מתכוין להנאת עצמו יעבור ואל יהרג ע"ש, ולהנ"ל יתיישב דלרבותא נקט, דבשאר מצות דלכ"ע דחוי' כמ"ש הרא"ש ביומא (פ"ח סי' י"ד) לענין לשחוט בשבת או להאכילו נבילה בשם מהר"מ וא"כ שייך להעבירו, משא"כ שבת דהותרה והוי אמינא דלא שייך כלל להעבירו כיון דאיננו מצווה כלל והותרה במקום פי"נ. קמ"ל אף בשבת, ואף לאינך פוסקים דגם שבת דחוי', י"ל בהיפך דאי הוי הותרה לא הי' שייך להעבירו וא"כ היא גופא קמ"ל דגם שבת דחוי' ושייך להעבירו אמנם אף בלא ראי' אני נבוך מאוד בסברת התוס', דמנ"ל דבהאי גוונא לא עביד הנזרק הרציחה כלל דלמא איכא נמי עבירת רציחה בזה, כיון דבגופו הורג לפלוני אף דאיננו מכחו רק מכח הזורק והנזרק אינו אלא כאבן בעלמא הא הורגו בגופו, וכיון דהי' יכול לבל להניח את עצמו לזרוק ומניח עצמו שפיר עביד מעשה הרציחה בשוא"ת, וקצת דמיון לזה לענין נזקין ב"ק (ו' א'), ויעו"ש תוס' ד"ה לאתויי, דאם זרק אדם אבן בכוונה איננו מחוייב בעל האבן אבל בשלא בכוונה שניהם חייבין הזורק ובעל האבן, ולפ"ז נראה נמי דאם אחד זרק חבירו על הכלים ושברן דשניהם חייבין, דשניהם בכוונה הוי כשניהם שלא בכוונה, אלמא דשניהם חשיבי מזיקין וה"נ לענין רציחה חשיבי שניהם רוצחין דביחד הרגוהו, ויעוי' עוד במלחמות (ר"פ המניח) דס"ל דאדם המזיק חייב באונס גמור ג"כ וכ"כ בב"מ (פ' האומנין) הובא בשמ"ק שם (פ"ב ב') והביא ראי' מנפל מגג ברוח שאינה מצוי' דס"ל דהוי אונס גמור, ובר"פ המניח במלחמות כתב דנתקל אף למ"ד פושע לא הוי כחו דלאו

מכתו נפל, ואפ"ה כשהזיק בגופו בשעת נפילה אף באונס כגון ברוח שאינה מצוי' חייב, והיינו דאף דהנפילה אינה מכחו מ"מ ההיזק הוי כחו כיון דמזיק בגופו,, וא"כ מוכח דהוי כחו ומזיק ורוצח ממש, ודוק כי קצרתי, וא"כ יש להבין כיון דאיכא עבירת רציחה איך הותר לו בשביל אונס להרוג חבירו, דלא שייך דהודאה העבירה מפני פי"נ, דמאי חזית. ע"כ נ"ל דעיקר סברת התוס' הוא לחלק בין קום ועשה לשב ואל תעשה, דאף דאיכא עבירה רציחה בזורקין אותו ג"כ, מ"מ כל דעביד העבירה בשוא"ת שוב שייך מאי חזית להיפך והוא, דלכאורה יש להקשות על סברת הגמ', דקאמר מאי חזית דדמא דידך סומק טפי כו', ומפרש רש"י דטעמא דהותר לעשות עבירה מפני פי"נ הוא משום דיקר בעיני הקב"ה איבוד נפש מישראל לפיכך התיר לעשות עבירה בכדי שלא תאבד נפש מישראל, אבל ברציחה כיון דסוף סוף איכא איבוד נפש א"כ שוב העבירה אסיר [וק"ק דלמא העבירה ג"כ משום איבוד נפש וכאן דסוף סוף איכא איבוד נפש שוב ממילא ליכא עבירה, וי"ל דז"א דיעוי' ב"ק (י"ז ב') דבעי רבא דרסה על הכלי ונתגלגל למקום אחר ונשבר, דמיבעי' לי' אי אזלינן בתר מעיקרא או בתר בסוף, ויעו"ש ברש"י ותוס' דאי אזלינן בתר מעיקרא אם בא אחר ושברו קודם שתנוח חייב הזורק ופטור המשבר, ואי אזלינן בתר בסוף הוא בהיפך, ורבה ס"ל בתר מעיקרא, ויעו"ש בתוס' ר"ה זרק, דבזרק אבן על הכלי פשיטא דאזלינן בתר בסוף ואם קדם אחר ושברו חייב המשבר, וא"כ הא דאיתא בס"פ כיצד הרגל (כ"ו ב') בזרק תינוק ובא אחר יקבלו בסייף דפטור לרבנן הוא דוקא בזורק תינוק, אבל אם זרק אבן על התינוק ובא אחר והרגו האחר חייב לכ"ע, א"כ הכא הריגת העכו"ם איננו אלא כמי האבן, דאזלינן בתר בסיף ואם בא אחר והורגו מקודם ההורג חייב אף דסוף סוף יהא איבוד נפש דבתר בסוף אזלינן, א"כ שפיר איכא העבירה דרציחה וא"ש דברי רש"י. אמנם כ"ז לשי' תוס' שם, אבל לשיטת הרא"ש דאינו מחלק בין זורק אבן לזורק כלי, כמו שהוכיח הישש"ש ב"ק (שם) והקצה"ח (סי' ש"ץ), ונ"ל ראי' לדבריהם מב"ק (קי"ו א'), דנשא ונתן ביד פטור היכא דאוקמו עלייהו מעיקרא משום דמיקלא קלי', אף דהא דאוקמינהו עלייהו אינו אלא כזורק אבן והנתינה ביד הוי כשבירה, וצ"ע לשיטת התוס', וכ"נ מב"ק (קט"ז ב') דמדמה כלי שנשבר ושמן בתוכו, למעות בידו ואנס כנגדו, או לשיטת הרמב"ן דאף אם בתר כסוף אזלינן מ"מ אי"ל דמים ופטור המשבר וכן לענין מיתה פטור האחרון לרבנן, א"כ יקשה הכא, דשפיר י"ל כיון דסוף סוף יהא איבוד נשמה שוב ליכא עבירה דכל העבירה היא משום איבוד נשמה, אמנם כל זה לפי פירש"י דסנהדרין (ע"ד א') דאם נפשי אינה חביבה לפני הקב"ה מנפש חבירו ממילא אסור אף בשוין, אבל לפי מה שפירש"י בפסחים (כ"ה ב') דדלמא נפש

חבירו חביבה יותר, שפיר אסור ושפיר יש עבירה, ואפשר עוד דלא דרשינן טעמא דקרא דהוא משום איבוד נפש להתיר משום זה היכא דסוף סוף יהא איבוד נפש על אחר, דהא לא קי"ל כר"ש דדריש טעמא דקרא רק דגזירת הכתוב הוא להזהיר על הרציחה, רק דנימא להתיר משום וחי בהם והכא לא שייך להתיר משום זה וביותר דנראה דלשון וחי בהם לא קאי על חיות העובר דוקא, דהא כיומא (פ"ה ב') יליף מינה לפי"נ שדוחה את השבת והתם אחר מחלל בשביל החולה, אלמא דוחי בהם לא קאי על העובר לבד רק אכ"ע, וא"כ ברציחה דפלוני נהרג לא שייך כלל לדרוש וחי בהם, וכיון דוחי בהם לא קאי עלה ממילא אסור לעבור, וא"כ הא דקאמר הגמ' סומק טפי אינו אלא מליצה בעלמא אמנם לפמ"ש התוס' סנהדרין (שם ב') בד"ה כ"נ מצוה על קה"ש דבלא וחי בהם מסברא מותר, שפיר י"ל דתלי' בחביבות, ואי הוי נפשי חביבה שפיר הי' מותר, וי"ל דאף לפ"ז אסור אף בשוין דבזה ליכא סברא להתיר, ומאי חזית דקאמר הגמ' אינו אלא מליצה בעלמא, דאין להתיר מפני פי"נ, דמה"ת יהא פיקוח נפשו יקר יותר משל חבירו, ועדיין אני נבוך קצת בכ"ז, ופטפטי' דאורייתא טבין.] ומוטב שתהי' איבוד נפש בלא עבירה ממה שתהי' עבירה עם איבוד נפש, ולכאורה יש להקשות דהא במה שלא יציית להעכו"ם ויגרום לעצמו הריגה ג"כ עובר עבירה על ואך דמכם לנפשותיכם אדרוש, דדרשו בב"ק (צ"א) מיד נפשותיכם אדרוש את דמכם, א"כ כשלא יציית ג"כ יעבור עבירה עם האיבוד נפש ובין יציית ובין לא יציית איכא עבירה ואיבוד נפש, אף דהכא תהא עבירה יותר דיעשה בגופו משא"כ על עצמו לא יהא אלא גרמא בעלמא, מ"מ י"ל דלא ס"ל לחלק בזה, ע"כ מפרשים התוס', כעין דאמר ר"ה (כ"ת ב') דר"י ס"ל בנתערבו מתן א' במתן ד' דינתנו במתן א' ולא במתן ד' משום דב"ד יעבור על בל תוסיף על מתן א' ואף דהשתא במתן א' עובר על בל תגרע על חתן ד' מ"מ ינתן במתן א' משום דעובר בלא מעשה משא"כ, במתן ד' דיעבור במעשה, וא"כ ה"נ דבין כך ובין כך, איכא איבוד נפש ועבירה, מוטב שיהא בשוא"ת ולא יעשה מעשה וא"כ ממילא ברוצים לזרוק אותו על התינוק ויתמעך ובאם לא יניח עצמו יהרגוהו, דהרציחה יעשה בשוא"ת ומה שלא יניח עצמו ויגרום לאבד עצמו יעשה בקום ועשה, א"כ ממילא אמרינן בהיפוך דנצרך להיות בשוא"ת ויניח לזרוק עצמו וכה"ג כתב הפר"ד בדרך האתרים (דרוש ב'), להשיג על הרא"ם (פ' שמות) דהקשה במשה רבינו שאמר אמול ואצא סכנה לולד דמי התיר לו לעבור על המצוה משום סכנה דעדיין לא נאמר וחי בהם, ותמה הפר"ד עליו הרבה וכתב ועוד אני תמי' דהא דאיצטריך וחי בהם דוקא כשקדמה הסכנה דס"ד שלא יעבור בקום ועשה על אחד מהאיסורין בשביל שיתרפא, אבל שיביא עצמו לידי סכנה כדי לקיים

מצוה להא לא איצטריך קרא והלא מקרא מלא את דמכם לנפשותיכם אדרוש ומאי חזית דכדי לקיים מצוה יעבור על ד"ת בקום ועשה כו' וגם זה בעיני קושי' אלימתא עכ"ל, והוא כעין מ"ש בביאור סברת התוס'. עוד אפשר בפשוט, דס"ל להתוס', דהא דאסור באונסין אותו להרוג היינו משום מאי חזית דאינו ידוע נפש מי חביבה לפני הקב"ה, אבל אם הי' ידוע דנפשו חביבה הי' שפיר נדחה רק משום דאינו ידוע א"י לדחות, וא"כ אינו אלא מספיקא ומספק נצרך להיות בשוא"ת, וא"כ ממילא גם בהיפוך היכא דרציחתו בשוא"ת וההיפך מניעת הרציחה שיוגרם הריגתו בקום ועשה, אמרינן להיפך מאי חזית ומספיקא דאינו ידוע איזה חביב, נצרך להיות בשוא"ת [ומכ"ש לפמ"ש לעיל במוסגר, דעיקר העבירה דדלמא נפש חבירו חביב יותר אבל זולת זה לא הי' עבירה כלל א"כ אינו אלא ספק] ומלשון חידושי הר"ן, הובא בשמ"ק ריש כתובות, נראה דהכוונה דאין סברא דהתורה אזהרה על רציחה כזו, דכל הטעם של רציחה מפני איבוד נפש ומאי חזית דנפש חבירו חביבה יותר שיהא נצרך להשתמט בקום ועשה ויהרג, משא"כ להרוג בידים אמרינן להיפך מאי חזית ונצרך להיות בשב ואל תעשה, והוא כעין שהסברתי לעיל, וגם לפ"ז אינו מוכרח דשפיר אפשר שיהא מחוייב להשתמט, משום העבירה ולא משום דנפש חברו חביבה יותר רק דמ"מ הוי כשאר עבירה ולא שייך להתיר משום פי"נ כנ"ל והנה מכל זה נתבאר דסברת התוס' איננה פשוטה, ואדרבא צריכה רבא להבין דברי חכמים וחידותם, וגם מדברי התוס' בעצמם נראה דאינם סוברים זה לסברא פשוטה, ולכן ביומא (פ"ב ב') ויבמות (נ"ד א') הוסיפו ועוד דהיקשא דקרי בהורג בידים כתיב כאשר יקום ורצחו, וא"כ שוב אין לתמוה אם נימא דהרמב"ם איננו סובר כסברת התוס', ומכש"כ אם נימא כמ"ש דתוס' סוברים דמאי חזית ספיקא הוא דאיננו ידוע איזה נפש חביבה יותר ומספיקא יש להיות בשב ואל תעשה, הא מהרמב"ם מוכח דס"ל דהוא מגדר ודאי ולא ספק, דהא לענין ריפוי דאין מתרפאין בשפ"ד ג"כ משום מאי חזית כתב להדיא לקמן בהל' ה' דאם נתרפא עונשין אותו ב"ד עונש הראוי, אלמא דהוי כהורג נפש בעלמא והוי ודאי עבירה, א"כ שוב אף בשב ואל תעשה אסור. ועוד נראה, דאף אם לא נימא כמ"ש לעיל בביאור דבריהם, רק בפשוט דסוברים דכה"ג איננו רוצח רק הזורק הוא הרוצח והנזרק לאו מידי עביד, וכמו שנראה קצת בשמ"ק ריש כתובות שכתב דהעכו"ם הזורק הוא ההורג ולא הישראל הנזרק, וכן בראש יבמות (ר"פ הבע"י) כתב דלא הוי רוצח בהכי דקרקע עולם בעלמא הוא, מ"מ היינו משום דאיננו נכלל באזהרת הרציחה דכתב קרא לא תרצח דלא אזהרה תורה רק על הזורק, אבל אם התורה היתה מזהרת לא תניח לזרוק עצמך להרוג פשיטא דגם על זה הוי אמרינן יהרג ולא יעבור, כיון דהתורה

הזהירה על רציחה בשב ואל תעשה איך יהא נדחה מפני פי"נ דשוב הי' שייך מאי חזית, א"כ בעריות דהזהירה תורה על האשה הנשכבת אף דהיא קרקע עולם, שוב שפיר שייך ההיקש אף לקרקע עולם דעריות, והא כדאיתא והא כדאיתא, דכשם דבאזהרת רציחה אמרינן יהרג ואל יעבור ה"נ באזהרת עריות, אף דברציחה בשב ואל תעשה לא אמרינן יהרג וא"י היינו משום דבזה ליכא אזהרת רציחה, אבל כל היכא דאיתא האזהרה יהרג ולא יעבור, וה"נ בעריות כל היכא דאיתא האזהרה תהרג ואל תעבור, ומכש"כ לפמ"ש המלחמות בפסחים בשם ר"ח דהיקשא דקרא קאי על האשה הנבעלת ולא על הבועל, אם כן להדיא אקשה רחמנא הקרקע עולם דעריות לרוצח, וא"כ אף אם נודה לסברת התוס' דברוצח איכא חילוק, עכ"ז שפיר י"ל דבעריות ליכא חילוק, ומה דפשיטא להו להרמב"ח בתויה"כ ולהמנחת חינוך דרציחה ועריות שוין, או בשניהם אף בקרקע עולם או בשניהם בקום ועשה דוקא, איננו מוכרח להנ"ל, דברוצח שפיר י"ל דוקא בקום ועשה אבל לא בשב ואל תעשה משום מאי חזית, אבל בעריות אף קרקע עולם דעריות הוקש לרוצח בקום ועשה וכנ"ל, והרי הרמב"ן במלחמות פסחים (ר"פ כל שעה) וסנהדרין (ס"פ בן סורר) ונ"י סנהדרין (שם) וכן בשמ"ק ריש כתובות הסבירו האי דקרקע עולם דאביי משום דלא תיהני אף אם תמסור עצמה למיתה דמ"מ לא יהרגוה ויכופו אותה בע"כ, וכן הוא בריב"ש (סי' שפ"ז), מכלל דאם אפשר לה להשתמט ולא יוכלו לכופה אסור ותהרג ואל תעבור אף דתעבור בשב ואל תעשה, אלמא דלא ס"ל סברת התוס' הנ"ל. ויעוי' בגליון רש"א (סי' קנ"ז) על הט"ו ס"ק ד' דהביא מחלוקת הראשונים הנ"ל בביאור קרקע עולם, אך מאי דכתב שם דנ"מ בהעלה לבה טינא, נראה דז"א, דהנה התוס' יומא (פ"ב א') יבמות (ר"פ הבע"י) ע"ז (נ"ד א') הקשו דאיך יליף דאונס רחמנא פטרי' מלנערה לא תעשה דבר הא התם קרקע עולם, ותרצו דלענין זה אין סברא לחלק דהא ברצון חייבת, ודבריהם תמוהים לכאורה, וכבר תמה בדו"ח רע"א וצ"ל ביומא שם, דהא אמרינן לה לעבור לכתחלה, א"כ איך יליף מינה לאיש דעביד איסורא אפשר דאף מיתה חייב, ע"כ נראה בביאור דבריהם, דהשווה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה ובגילוי עריות גופי' כתוב לא תקרבו להזהיר אשה כאיש, וא"כ אם איש הי' חייב מיתה גם אשה היתה חייבת ולא הי' מהני לה טעמא דקרקע עולם, רק משום דגם איש ליכא אלא איסורא בעלמא ולא האזהרה ועונש דעריות, לענין האי איסורא הא לא הוקשו להדדי ושפיר יש לחלק בין אשה לאיש משום דהיא קרקע עולם, וא"כ ברפואה דמבואר ברמב"ם דאיכא חיוב מיתה אם עבר שפיר גם אשה חייבת אף לרש"י ותוס' דפירשו קרקע עולם דלא עבדה מעשה, דהיכא דאיכא חיוב אין לחלק]. הארכתי בזה, משום דלדידהו להרמב"ח

ומנחת חנוך אי אפשר למפלג על סברת התוס', ולדידי סברת התוס' אינה מוכרחת כלל וכנ"ל, ותדע עוד, דאם רוצים לזורקו על התינוק ויתמעך שלא באונס רק רפואתו תלוי' בזה לשיטת התוס' איננו מחוייב למחות, ובהעלה לבה טינא בכה"ג דרפואתה תלוי' בזה שתניח עצמה להבעל פשיטא דחייבת להשתמט וכמו שהוכחתי לעיל במוסגר אף לשיטת התוס', א"כ אף לשיטת התוס' אינן דומין לגמרי. והעיקר נראה כמ"ש לעיל, דיש בזה עבירת רציחה רק מפני דהוא בשב ואל תעשה מסתבר לי' לתוס' דלא אמרינן בזה יהרג ואל יעבור, ואיננו מוכרח, ואדרבא נראה מוכרח מב"מ (ס"ב א') מהא דפליגי בן פטורא ור"ע דדוקא לענין להחיותו דריש ר"ע דחייך קודמין ובמקום סכנת נפשו איננו מצווה להחיותו, וטעם פלוגתתן נראה, דעל לאו דלא תעמוד על דם רעך מצווה אף בסכנת נפשו כיון דעל זה לא קאי וחי בהם, דהא וחי בהם אחיותא דכולהו ישראל קאי ובכולהו לאוי שבתורה נמי הי' הדין דיהרג ואל יעבור רק דגלתה התורה וחי בהם, אבל על לאו דל"ת על דם רעך דלא קאי עלה וחי בהם ס"ל לבן פטורא דיהרג ואל יעבור, ולר"ע נמי הכי הוי ס"ל אי לאו דגלי קרא וחי אחיך עמך דחייו קודמין א"כ אינו מצווה להחיות חבירו רק בלא סכנת נפשו, וכ"ז לענין להחיותו ולענין לאו דלא תעמוד על דם רעך, אבל לענין לאו דרציחה דלא גלי קרא אף בשב ואל תעשה מחוייב ליהרג ולא לעבור. ומהך פלוגתא דבן פטורא ור"ע מוכח כת' ריב"ש (סי' שפ"ז) דאף בשב ואל תעשה מחוייב לבזבז כל ממונו על לא תעשה, ודלא כת' חוו"י (סס"י קל"ז) דאיננו מחוייב רק היכא דיעבור בקום ועשה, אבל בשב ואל תעשה דמי' לעשה דאינו מחוייב לבזבז כל ממונו, דא"כ מ"ט דבן פטורא וגם למאי איצטריך לר"ע דרשא דוחי אחיך עמך, ובוודאי דאין סברא לומר דטעמא דבן פטורא ג"כ מוחי אחיך עמך דמשמע לי' עמך ממש דשוה לחיותו לגמרי ולא דריש עמך לטפילא דחייך קודמין, ופליגי במשמעותא דעמך, דז"א במשמע כלל דמשמע דרק ר"ע דריש דרשא דעמך ולא בן פטורא כמובן להמעיין. שוב ראיתי בת"כ פ' בהר (ס"פ י') דמבואר דגם בן פטורא דריש מעמך וכנ"ל, ואולם נבאר עוד בזה אי"ה. עכ"פ נחזור להנ"ל דמבן פטורא ור"ע נראה ראי' עצומה דברוצח אף בשוא"ת מחוייב למסור נפשו, אם לא דנימא דרציחה בשוא"ת ליכא שום שם רציחה עלה כלל רק דהנזרק עובר על לא תעמוד על דם רעך כמו בטובע בנהר וכיוצא דלפ"ז פשיטא דהלכה כר"ע דחייך קודמין, אמנם כבר נתבאר דז"א, דפשיטא דהוי רציחה בשוא"ת, וכמו שהבאתי קצת דמיון לזה מנזקין דהרואה ואינו מציל ליכא שום חיובא עלי' משא"כ על בעל התקלה דחשיב מזיק אף שההיזק בא על ידי אחר וכנ"ל ולהנ"ל אם נימא על עריות, באסתר תירוץ דקרקע עולם, מוכח ג"כ דלאו היקש מלא הוא לגמרי עריות

לרציחה דהא ברציחה אף בקרקע עולם יהרג ואל יעבור כנ"ל, ואף אם נימא דהבועל הוא דהוקש לרוצח מ"מ אין להכריח מזה דקרקע עולם לא הוקשה, דגם בבועל משכחת לה קרקע עולם כגון שנתקשה לאשתו ומדביקים אותו לערוה, כמו שכתבו התוס', וע"כ דלאו היקש מלא הוא לגמרי וכמ"ש הרז"ה לענין הנאת עצמן, והרמב"ן במלחמות הקשה עליו מהך היקשא ע"כ הכריח דמאן דסובר דאסתר עריות הוי יסבור תירוץ אביי דקרקע עולם, ולהנ"ל לא הועיל בזה דגם לתירוץ קרקע עולם יקשה מהאי היקשא, וע"כ דלא הוקשו לגמרי וכהרז"ה, אם לא דנימא כמ"ש התוס' ביבמות וביומא (שם) דלא הוקש רק למעשה כמו דכתיב יקום ורצחו נפש. ומעתה כיון דנסתר הכרח הרמב"ח מסברת התוס' וגם הכרח המנחת חנוך מהא דר"ע, נראה ברור בשיטת הרמב"ם דלא הביא החילוק דקרקע עולם דאף בקרקע עולם בעריות יהרג ואל יעבור וראיתי להחמדת שלמה או"ח (סי' ל"ח) דהכריח דעת הרמב"ם דקרקע עולם לא מהני גבי עריות מדחשיב גבי שאר מצות להנאת עצמן אנס אשה לבועלה מכלל דבעריות כה"ג תהרג ואל תעבור, והוא דיוק נכון, אך מה שהביא שם ע"ז דברי הלח"מ, במח"כ לא דקדק היטב בזה, דלדברי הלח"מ והכ"מ יהא מוכח בהיפוך, דהנה הלח"מ כתב דמיירי בפנוי' וכ"כ הכ"מ דרבא לא דריש אל תקרי לבת אלא לבית, א"כ מבואר דסוברים דבא"א אף בעכו"ם הבא על א"א הוי ג"ע רק דאסתר לא היתה ג"ע לרבא, דלפ"ז מוכרח דגם רבא ל"פ אהא דקרקע עולם, דאל"כ איך יפרנס רבא לר"מ דס"ל במגילה (י"ג א') הך דרשא דאל תקרי לבת אלא לבית (ואף אם נימא כמו שנראה מתוס' ע"ז (כ"ז ב') וכתובות (י"ט א') דרבי ישמעאל פליג גם על ג"ע, מ"מ דוחק לומר דגם ר"מ יסבור כר"י, ועוד דהרמב"ן כתובות שם הובא בשם ברייתא חיצונית דר"מ ס"ל בהני ג' עבירות יהרג ואל יעבור ומוסיף אף גזל יעו"ש], וגם סתמא דגמ' כתובות (ג' ב') דפריך ולדרוש להו דאונס שרי דקאי על א"א וע"כ משום קרקע עולם, כמ"ש שם התוס', וע"כ דלהלח"מ וכ"מ גם הרמב"ם מודה להך דקרקע עולם רק מאי דנקט אנס אשה לבועלה גבי שאר מצות דע"כ מיירי בפנוי' היינו בגוונא שאנסה שתעשה מעשה להביאו עלי', וא"כ מדברי הכ"מ והלח"מ מוכח להיפוך דגם הרמב"ם פוסק להך דקרקע עולם. אמנם הוא דחוק טובא, ע"כ נראה מוכרח דלא כהכ"מ ולח"מ. רק דאף בא"א בעכו"ם הבא על בת ישראל לאו ג"ע הוא, וכמ"ש הרז"ה והמלחמות (ס"פ בן סורר), וא"כ הא דכתב הרמב"ם אנס אשה לבועלה אף בא"א מיירי ומ"מ לא הוי ג"ע רק שאר מצות משום דבעכו"ם מיירי דכה"ג לא הוי גילוי עריות, כן נראה נכון דעת הרמב"ם. ובענין זה יש לי תמי' רבתא על רבינו ירוחם בס' אדם (סוף נתיב י"ח) ז"ל והא דאמרינן בג"ע ה"ה גוי הבא על בת ישראל דאינו מכוין אלא להנאתו ולא להעבירה

וכן ישראל הבא על הגוי' וכן מוכח מדין התלמוד מכמה מעשיות מישראל עם גוי' וי"א דגוי הבא על בת ישראל לא מטעם עריות דאינה עושה מעשה כמ"ש אלא מטעם אם הוא בפהרסיא עכ"ל, דמבואר דלדעה קמייתא אף באינה עושית מעשה הוי ג"ע, ותמוה מאוד, דאיך יפרנס הך דאסתר, דנראה דכוונתו אף בפנוי' דהוי כמו ישראל הבא על הגוי', ואף אם נדחוק דאין כוונתו לפנוי' רק לא"א, דאף דבישראל הבא על הגוי' הוי ג"ע מ"מ עכו"ם הבא על בת ישראל לא הוי ג"ע בפנוי' רק בא"א, וכמו שחלקו הרמב"ן ור"ן ונ"י, מ"מ איך יפרנס הך דאסתר לר"מ במגילה (י"ג א') דהוי' אשת איש, וכן איך יפרנס סתמא דגמ' דריש כתובות דלדרוש להו דאונס שרי דקאי על א"א, דע"כ א' משתים או דבעכו"ם הבא על בת ישראל אף בא"א לא הוי ג"ע או דבג"ע מהני קרקע עולם, אבל דעה קמייתא דס"ל דעכו"ם הבא על בת ישראל הוי ג"ע וקרקע עולם לא מהני לא ידעתי להלום סוגיות הנ"ל, אם לא דנימא דס"ל דר' ישמעאל פליג על ג"ע ור"מ רפ"ק דמגילה יסבור כר' ישמעאל ודלא כברייתא חיצונית דגם הרמב"ן דחאה, והגמ' דריש כתובות אזלא לאביי דלדידי' מהני קרקע עולם אף לעריות ורבא פליג, וכ"ז דחוק טובא וצע"ג. ונ"ל ברור דט"ס נפל ברבינו ירוחם, דהוא מורגל בט"ס, דהא קשי' עוד, דסיים על דעה שני' דלא מטעם עריות שאינה עושה מעשה דכן פי' ר"ת, דהא ר"ת סובר דלא שייך עריות כלל בגוי ולא מטעם שאינה עושה מעשה, ע"כ נראה ברור דט"ס היא, והך שאינה עושה מעשה צ"ל בדעה הראשונה, וכצ"ל והא דאמרינן בג"ע ה"ה גוי הבא על בת ישראל דאינו מכוין אלא להנאתו ולא להעבירה אם לא דאינה עושה מעשה כמ"ש בההיא דאסתר קרקע עולם היתה ואינה מצוה ליהרג וכו' וכן ישראל הבא על הגוי' וכן מוכח מדין התלמוד מכמה מעשיות עם גוי' וי"א דגוי הבא על בת ישראל לא מטעם עריות אלא מטעם אה הוא בפהרסיא וכן פי' ר"ת בההיא דאסתר פשוט בכתובות, וכצ"ל ואתי שפיר היטב, דדעה הראשונה הוא שכתב לעיל בסתם והכא הביא דעת ר"ת בשם יש אומרים כנ"ל ברור. ועתה נעתיק עצמנו לדין הנאת עצמן, הנה דעת הרז"ה דגם בג"ע להנאת עצמן יעבור ואל יהרג, אמנם ברוצח אף להנאת עצמן יהרג ואל יעבור, כיון דהוא מסברא דמאי חזית וזו הסברא שייך אף בהנאת עצמן, ובע"ז לא משכח גוונא שיהא להנאת עצמן רק לענין אביזרא, כמו קאקי ודימוניקי, דס"ל להרז"ה דהוי אביזרא דע"ז רק דאפ"ה שרו הואיל והוי להנאת עצמן, והרמב"ן צייר גוונא דגם בע"ז משכחת לה להנאת עצמן כגון המן ואפ"ה מסר מרדכי נפשו, וכ"ז לשיטת הרמב"ן דאסור להחמיר על עצמו, אבל לשיטת הרז"ה הא מוכרח מעובדא דרב צדוק ורב כהנא דרשאי להחמיר, א"כ י"ל דגם מרדכי מחמיר על עצמו הי', אמנם ראיתי באשכול חלק ג' בהל' ע"ז (עמוד 119) דהביא דיש

מי שאומר דאף בע"ז ג"ע ושפ"ד להנאת עצמן א"ל למסור, והדברים מתמיהין, בשפ"ד איך אפשר לומר כן כיון דהוא מסברא וזו הסברא שייך אף בלהנאת עצמן. והנראה ליישב דבריו, בשנקדים ליישב דברי התוס' כתובות (י"ט א') ד"ה דאמר מר, דמבואר מדבריהם דר' ישמאל פליג גם על ג"ע ושפ"ד ורבא סבר כוותי', וכן הוא בהגהות אשרי ריש כתובות לפסק הלכה, ובחנם תמה הברכי יוסף (סי' קנ"ז) על הגהות אשרי הנ"ל, דיעוי' תוס' ע"ז (נ"ד א') ד"ה הא דאם רבא כר' ישמעאל יש לפסוק כר' ישמעאל, וכ"ה בתוס' ע"ז (כ"ז ב'), וא"כ התוס' דכתובות (י"ט א') הנ"ל דסוברים דרבא לנפשי', סבר כר' ישמעאל א"כ הלכה כר' ישמעאל, עכ"פ מבואר מדבריהם דר"י פליג גם על ג"ע ושפ"ד, וכ"נ מהרא"ש בע"ז (כ"ז) דהוכיח דהלכה כרבנן מכתובות דף י"ט כתב וז"ל, דלר"י אין חילוק בין הנך ג' לשאר עבירות, [ומתוס' שם שכתבו ג"כ דלר"י אין שום חילוק דבצינעא בכולן יעבור וא"י אין שום ראי', דהא מתחלה כתבו גם לרבנן דיש חילוק בין ע"ז לשאר מצות דבשאר חצות יעבור ואל יהרג ובע"ז יהרג וא"י ולא הזכירו מרוצח וג"ע אף דלרבנן בוודאי גם רוצח וג"ע יהרג ואל יעבור, אלמא דלא נחתו להני תרתי להזכירם וא"כ אין שום ראי' גם לר"י מדבריהם.], מבואר דס"ל להרא"ש דר' ישמעאל פליג גם אהני תרתי, [ויש לתמוה על תוס' דכתובות והגהות אשרי הנ"ל, דסוברים דר' ישמעאל פליג אהני תרתי וגם סוברים דרבא לנפשי' סובר כר"י, א"כ תקשה דהא רבא גופי' קאמר גבי רוצח מאי חזית, כדאמר סנהדרין (ע"ד א') ופסחים (כ"ה א') ויומא (פ"ב ב') ההוא דאתא לקמי' דרבא וא"ל מרי דוראי כו', וא"כ ע"כ אחת משתי אלה או דר' ישמעאל לא פליג רק על פ"ו אבל ברוצח וג"ע מודה, כמו שנראה מתוס' סנהדרין (ע"ד ב') ד"ה הא וד"ה ב"נ שכתבו דברוצח וג"ע לכ"ע יהרג, דמשמע להדיא אף לר' ישמעאל וכמ"ש המהרש"א שם, וכ"נ לי מתוס' יבמות (נ"ד א') ד"ה אין אונס וכ"כ יומא (פ"ב א') וע"ז (נ"ד א') דהא דפריך ר"ז אונס רחמנא פטרי' מלנערה לא תפשה דבר היינו דס"ל דכיון דפטור לא הוי נעבד ורבא השיב דאף דפטור הוי נעבד, דלכאורה הא לרבא דקאמר התם אליבא דר"י שוב לא מוכח דאונס פטור, דמלנערה לא תעשה דבר לא מוכח לר' ישמעאל דהא בצינעא מיירי כפשטות הכתוב דצעקה ואין מושיע לה, וא"כ אף לכתחלה תעבור, ואף מקרא דמולך שהביא הרמב"ם דממעט ההוא ולא אנוס, לא מוכח לרבא דקאי אליבא דר' ישמעאל דאפשר דבצינעא מיירי, וא"כ שוב לא מוכח דאונס היכא דצריך למסור נפשו דפטור, וע"כ דס"ל דברוצח וג"ע גם ר"י מודה דיהרג ואל יעבור ושפיר מוכת מלנערה לא תעשה דבר אף לרבא אליבא דר"י, (אמנם יש לדחות, די"ל דס"ל דלא בעינן קרא לפטור אונס רק לרבנן דע"ז לא הותרה כלל אף בצינעא, אבל לר"י דס"ל דהותרה בצינעא, אף דחזרה

ונאסרה בפרהסיא פשיטא להו דלא אהדרי' לאיסורא קמא, וכבר ידוע מה שנסתבכו בענין אהדרי' לאיסורא קמא, א"כ אי נימא דל"א אהדרי' שפיר י"ל כנ"ל, ואין ראי', ועוד יש לדחות בכמה אנפי ואין להאריך בזה), וכיון דגם ר' ישמעאל מודה ברוצח וג"ע, שפיר י"ל דרבא לנפשי' סובר כר"י אף דגבי מרי דוראי אמר בעצמו דיהרג וא"י מ"מ לק"מ, דהא ברוצח וג"ע אף ר"י מודה, ואי נימא כסברת תוס' כתובות דר"י פליג גם על רוצח וג"ע, א"כ מוכרח דרבא בע"ז (נ"ד א') רק אליבא דר"י קאמר וכמ"ש בע"ז (כ"ז ב') ולדידי' לא ס"ל כר"י מהא דמרי דוראי הנ"ל, וא"כ התוס' דכתובות והגהות אשרי הנ"ל דסוברים שם דר' ישמעאל פליג גם על רוצח וג"ע וגם ס"ל דרבא לנפשי' ג"כ סובר כר"י, המה תרתי דסתרי אהדדי וארכבו אתרי רכשי, דא"כ איך יפרנסו האי דרבא דמרי דודאי הנ"ל, וכזה יש לתמוה ג"כ על הרא"ש.

דבע"ז (כ"ז) ס"ל גם כן דר' ישמעאל פליג גם על רוצח וג"ע וכנ"ל, ובסנהדרין (ע"ד) כתב דאין הלכה כר"י וכרבא ממסקנא דגמ', דמשמע להדיא דס"ל דלעולם רבא לנפשי' ס"ל כר"י רק דאפ"ה לית הלכתא כותי' מסתמא דגמ', דאיך אפשר דרבא ס"ל כר"י הא ממרי דוראי מוכח דברוצח ס"ל יהרג וא"י, ואפשר דאינהו גרסי בהאי דמרי דוראי בכל דוכתי רבה ולא כספרים שלפנינו דאיתא רבא]. ויש לתמוה דאיך אפשר דר' ישמעאל יפלוג גם על רוצח כיון דסברא הוא, וגם יש לתמוה עליהם דמנא להו דר"י פליג אהני תרתי, הא לא מצינו לר"י דיעבור ואל יהרג רק בע"ז, וא"כ אפשר דבהני תרתי מודה. וראיתי להחמדת שלמה או"ח (סי' ל"ח) דכתב דע"כ ר' ישמעאל פליג גם אהני תרתי דאל"כ הוי יליף ר"י קו"ח לע"ז דיהרג מג"ע, [אף דיש לומר דאיכא למפרך מה לג"ע שמצילין בנפשו משא"כ בע"ז, י"ל עפ"י מ"ש לעיל דגם בבהמה דלא ניתן להציל בנפשו וכן אף בנעבדה בה עבירה דאין מצילין אפ"ה יהרג וא"י א"כ מצינן למילף מינייהו, וכן י"ל עוד באו"א ואין להאריך.] וקשי' דלפי"ז ל"ל להגמ' בסנהדרין ופסחים ויומא לפרש טעמא דהני ג' עבירות, ע"ז מבכל נפשך ורוצח וג"ע מדרבי, לימא דס"ל כר' ברוצח וג"ע ויליף ע"ז בקו"ח מג"ע. והנראה בכ"ז, דהנה תוס' סנהדרין (ע"ד ב') ד"ה ב"נ, הקשו דמאי קמיבעי' לי' בעכו"ם אי מצווה על קה"ש הא לא כתיב גבי' וחי בהם, ותרצו דמסברא ידעינן לה, רק בישראל בעי קרא דלא נילף מרוצח וג"ע, ויעויין בחמדת שלמה (סי' ל"ח) מה שגמגם על תירוצם, ונראה ליישב קושייתם ברווחא יותר עפ"י מאי דכתב הר"ן בריש פ"ב דפסחים דהאי בכל נפשך משמע לכל המצות דכולן הוו אהבת ד' רק משום דכתיב וחי בהם דסותר להאי דבכל נפשך מוקמינן לי' וחי בהם לכל התורה ובכל נפשך לע"ז יעושה"ט, וא"כ אשה"ט דבעכו"ם שפיר ידעינן מסברא רק בישראל לולא קרא דוחי

בהם הוי ילפינן מבכל נפשך על כל התורה לכך בעינן וחי בהם, ואף לר"י דאיננו סובר בכל נפשך מ"מ שפיר איצטריך לוחי בהם משום דלולא הקרא דוחי בהם גם לדידי' הוי דרשינן בכל נפשך למסירת נפש רק דהקרא וחי בהם גלי על קרא דבכל נפשך דאין הפי' מסירת נפש, וא"כ לדברי הנ"ל י"ל דכל דאינו נכלל בוחי בהם שוב ממילא הוא נכלל בוכל נפשך דחייב למסור נפשו, כיון דכל המצות הן אהבת ד' ויכולין להיות נכלל בוכל נפשך רק משום קרא דוחי בהם, אבל מה שאינו נכלל בוחי בהם שוב ממילא הוא נכלל בוכל נפשך, ומעתה לפי"ז י"ל דבאמת מצד הסברא גם ברוצח א"ל למסור נפשו, דכיון דבמקום מסירת נפש לא הזהירה תורה שום אזהרה עליו גם על הרציחה לא הזהירה במקום סכנה ולא שן מאי חזית דמ"מ איננו מצווה וגם חייו קודמין. רק דהסברא דמאי חזית אינה אלא לסלק התירא דוחי בהם ולא שימות משום דהא וחי בהם לא קאי רק על חיות העובר והעושה רק על חיות דכולהו ישראל קאי א"כ ממילא ברציחה לא שייך להתיר משום וחי בהם כיון דסוף סוף איכא מיתה, וא"כ י"ל דזהו כוונת הגמ' מאי חזית כו' וא"כ לא שייך להתיר משום וחי בהם וכיון דא"א להתיר משום וחי בהם שוב ממילא צריך לחסור נפשו מבכל נפשך, וכל זה אי דרשינן בכל נפשך למסירת נפש, אבל לר"י דלא דריש בכל נפשך למסירת נפש, וקרא דוחי בהם אינו אלא לגלויי אפירושא דבכל נפשך דאין הכונה למסירת נפש, שוב ממילא אף ברוצח א"צ למסור נפשו מסברא, (דהא פשיטא דאין לאוקמא קרא דבכל נפשך לרציחה לחודי' ולא לע"ז, דבוודאי ע"ז לא נפיק מכלל ואהבת דהוא עיקר אהבת ד', וכיון דקאי על ע"ז ג"כ שוב מוכח מוחי בהם דבכל נפשך אין פירושו מסירת נפש] , וא"כ אשה"ט ומיושב הכל, דלר"י מוכח דפליג אף בג"ע דאל"כ הוי יליף מינה ע"ז וכמש"כ החמדת שלמה הנ"ל וע"כ דפליג, והיינו משום דלדידי' דלא דריש בכל נפשך למסירת נפש ממילא גם רוצח ליכא סברא וכ"ש ג"ע, וא"ש גם כן דאיצטריך לומר לרבנן בע"ז מואהבת דלא הו"מ למימר דמרוצח וג"ע ילפינן ע"ז דז"א דכל כמה דלא ידעינן ע"ז דלא נדרוש בכל נפשך למסירת נפש גם רוצח וג"ע לא נדע וכנ"ל ואשה"ט הכל אל נכון דרבא דסובר כר"י בע"ז ממילא דפליג נמי ברוצח וג"ע. ועפ"י דברי הר"ן מיושב ג"כ מה שראיתי בס' בשמים ראש (סי' ל"ט) בהגהות כסא דהרסנא שם שהקשה ל"ל לשאר מצות וחי בהם הא מדאיצטריך קרא לע"ז ג"ע ושפ"ד נפקא דשאר מצות א"צ למסור נפשו, והנה מג"ע ושפ"ד לק"מ דהא ליכא קרא מיותר והקישא איצטריך לענין להציל בנפשו ברוצח, רק מע"ז קשי', ולדברי הר"ן לולא קרא דוחי בהם הוי אמרינן דבכל נפשך קאי על כל התורה, (גם לפי"ז יש ליישב קצת האי דבא ללמד ונמצא למר, שנתקשה תוס' סנהדרין (ע"ג א') דהא בא גם ללמד,

ולהנ"ל לולא קרא דוחי בהם מוכרח דלא בא ללמד רק בתר דכתיב וחי ממילא מלמד ג"כ.], אמנם גם לתוס' ל"ק דלולא קרא דוחי בהם הוי ילפינן מע"ז דצריך למסור נפשו על כל המצות אף דע"ז חמורה דהלימוד אינו אלא לאפוקי מסברת חוץ, וכמ"ש לעיל על קושית החמדת שלמה לענין אין עונשין מן הדין. ולכאורה הי' אפשר לומר בד"א קצת עפ"י מ"ש המהרמב"ח בתוס' יוה"כ יומא (דף פ"ה) על הא דלא יליף ר"י שם לפי"נ מוחי בהם כמו דיליף בעצמו בסנהדרין (ע"ד א'), ותירץ דר"י סובר דוחי בהם על המסוכן עצמו קאי, אבל שיעבור אחד בשביל אחר לא מוכח מזה יעו"ש, וא"כ לפי"ז דסובר ר"י דוחי בהם על חיות המסוכן קאי ממילא לא שייך מאי חזית ושפיר יש לדרוש וחי גם על רציחה דלא איכפת לי' בחיות האחר דבמקום שימות העובר איננו מוזהר, משא"כ למאי דמסיק שמואל התם למילף דאחר מחלל בשביל החולה מוחי בהם אלמא דוחי בהם אחיות דכולהו ישראל קאי א"כ ממילא ברוצח דסוף סוף אחד מת שוב לא שייך לדרוש וחי בהם וא"כ א"ש ג"כ על דרך הנ"ל דלר"י מוכח דפליג גם על ג"ע דאל"כ הוי יליף ע"ז מינה, וע"כ דסובר וחי אחיות העובר קאי ולהכי גם ברוצח ע"ע יעבור וכן מוכח לרבא דס"ל כר"י בע"ז ע"כ דס"ל נמי כן ברוצח וג"ע. אמנם תקשי לפי"ז דהא רבא גופי' קאמר ביומא (שם) דהא דשמואל עדיפא מכולהו וא"כ ס"ל וחי בהם אחיות דכולהו ישראל קאי וא"כ איך כתבו תוס' כתובות הנ"ל דרבא כר"י ס"ל גם ברוצח וג"ע, ודוחק לומר דגם שם ביומא גרסי רבה כמ"ש לעיל בהא דמרי דוראי, ע"כ יותר נראה כמ"ש לעיל. ועפ"י הנ"ל נראה בהא דחקר הפר"ד (דחש ב') בהא דבעכו"ם בכולהו מצות יעבור ואל יהרג ואף בפהרסיא דהא איננו מצווה על קה"ש, איך הדין לדידי' בשפ"ד. והפלה דכיון דהוא מסברא דמאי חזית מסתבר דאף עכו"ם מצווה והובא גם בהגהת מל"מ הל' מלכים, וראיתי במעיין החכמה מצות קה"ש דהקשה ע"ז, דאם כן לס"ד דגמ' סנהדרין (פ"ד ב') דהוכיח דעכו"ם אינן מצווין על קה"ש מהא דחשיב ז' מצות ב"נ ואם איתא ח' הוי הו"ל לומר ולטעמיך הא בשפ"ד ודאי מצווין ואכתי תקשי דהו"ל למחשב ח' לכך נדחק לדחות סברת הפר"ד בדברים שלא ניתנו לאומרן, ולק"מ דהא דמצווה בשפ"ד אין זה דמצווה על קה"ש דהא אף בצינעא מצווה בשפ"ד א"כ הוא מעיקר מצוות שפ"ד ולא מאביזרא כלל ופשיטא דנכלל לגמרי בשפ"ד, משא"כ באינך דבצינעה לא א"כ איננו מעיקר המצוה רק דבפרהסיא חייב משום קה"ש א"כ הוי מצוה אחרת ושפיר פריך, וא"כ לכאורה דברי הפר"ד מוכרחין ומכריח אותנו להודות בזה, וגם משמע כהפר"ד במלחמות (ס"פ בן סורר) דלא הזכיר שם בב"נ דיעבור וא"י רק ע"ז וג"ע ולמה השמיט שפ"ד דבר ביקתא דהני תרתי הוא ובכל דוכתי נקטי להו בהדי הדדי, ע"כ נראה מזה

סעד חזק דס"ל כהפר"ד, אמנם להנ"ל מתוס' כתובות והגהות אשרי הנ"ל דמוכח דלר' ישמעאל דבע"ז יעבור ה"ה ברוצח וא"כ ה"נ בבני נח, וגם שייך הטעם שביארתי ג"כ כיון דבע"ז ליכא בכל נפשך גם ברוצח מסברא יעבור וכנ"ל. ואחר כל הנ"ל, נבוא ליישב דברי האשכול הנ"ל, דס"ל להאי שי' דלהנאת עצמן אף בע"ז יעבור ואל יהרג, וא"כ בכל נפשך לא קאי רק במתכוין להעבירו ע"ד ולא בלהנאת עצמן, וא"כ על הנאת עצמן אין צורך כלל לקרא דוחי בהם, וא"כ מילא גם ברוצח ליכא סברא דמאי חזית, דזו הסברא אינה אלא לסלק התירא דוחי בהם וכנ"ל, משא"כ היכא דמסברא בלא וחי בהם אין צריך למסור נפשו גם ברוצח כן. ואשה"ט. ותתיישב היטב קושית המלחמות על שי' זו דהא איתקש ג"ע לרוצח ולמה לא מקשינן גם לענין הנאת עצמן ג"כ, אבל לפי שיטה שהביא האשכול אשה"ט דבכולהו להנאת עצמן יעבור ואל יהרג. והנה לא מצאתי מי שיסבור כן רק הרז"ה והי"א שהובא באשכול וכן הביא הש"ג בפ' בן סורר, אבל זולת אלו לא מצאתי לשום ראשון שיסבור כן, רק הרז"ה הסיב לדעתו גם דעת השאילתות, וכוונתו נראה ממ"ש השאילתות פ' וארא (שאילתא מ"ב) להנאתו אפילו בפהרסיא ואפילו ע"ז כגון קאקי ודימוניקי יעבור ואל יהרג וכן כתב להלן רבא אמר לאו מהדין טעמא (דק"ע) אלא אפ"ת בשבת ובע"ז כיון דאחשורוש להנאת עצמו מתכוין כאספסתא לסוסי' דמי ושרי לי', א"כ מבואר מדבריו דאף בע"ז מהני להנאת עצמו, אמנם האשכול שם הביא לדברי השאילתות הנ"ל וביאר כוונתו דדוקא ע"ז כגון קאקי ודימוניקי דהישראל איננו עובד ולא נהנה רק דעובר על לפ"ע לא תתן מכשול וכמ"ש הרמב"ן דאיננו מג' עבירות אבל בג' עבירות אלו לא מהני להנאת עצמן, ונראה ראי' להאשכול בכוונת השאילתות מהא דכתב השאילתות לעיל מינה בהאי שאילתא וג"ע נמי כיון דקא פגים לה הו"ל כי דקטלה אבל איהי לא מיחייבא לממסר נפשה לקטלא אלא כשאר עבירות שבתורה דהא אסתר לא מסרה נפשה לקטלא, ואי נימא דס"ל דהנאת עצמן מהני אף בג' עבירות א"כ איך הוכיח מהא דאסתר לא מסרה נפשה לקטלא דג"ע לא שייך בדידה הא שפיר אפשר דשייך רק דתירוצי הגמ' על פרהסיא שייכים נמי על ג"ע, ובוודאי דוחק גדול לומר דכוונת השאילתות להוכיח מקושית הגמ' דלא פריך רק והא אסתר פרהסיא הוי ולא פריך הא אסתר ג"ע הוי, דאין לשונו משמע כן, רק דנראה כוונתו לקושטא דמלתא דנשאר הקו' על אסתר דאף דתירצו הגמ' בהא דאסתר על פרהסיא דעדיין תקשי למה לא מסרה נפשה משום ג"ע, וא"כ מוכרח דס"ל להשאילתות דהנאת עצמן לא מהני בג' עבירות וא"ש הוכחתו לרבא דפליג על אביי בטעמא דקרקע עולם (ולפי מה שהוכחתי למעלה דברוצח אף בלא מעשה יהרג א"כ ג"ע דיליף מרוצח גם תירוץ דקרקע עולם י"ל

דלא יספיק על ג"ע, אמנם כ"ו לשי' דמפרשי קרקע עולם משום דלא עבדה מעשה אבל השאילתות בעצמו הא מפרש קרקע עולם בענין אחר משום דעומדת לבעילה כקרקע לזריעה ולכך לא דמי לשאר עבירות א"כ אפשר דיספיק זה התירוץ גם על ג"ע אמנם תירוץ רבא ודאי לא יספיק, ולדינא ודאי אין נפ"מ דגם לתי' אביי בדידה לא שייך ג"ע משום קרקע עולם, רק לתי' רבא דאיננו סובר טעמא דקרקע עולם הוצרך השאילתות למיהב טעמא דג"ע משום פגמא ומש"ה לא שייך בדידה] דאלת"ה א"כ אמאי לא מסרה אסתר נפשה לקטלא משום ג"ע דהא טעמא דלהנאת עצמן לא מהני בג"ע ומזה הכריח השאילתות דג"ע לא הוי בדידה. והנראה דגם מהרז"ה לא נעלם הכרח זה מהשאילתות, אמנם לפי מה שנתבאר למעלה יתבאר בזה דהרז"ה לשיטתו והאשכול לשיטתו, דהרז"ה פשיטא לי' דברוצח אף בהנאת עצמן יהרג ע"כ הוכרח לדחוק דלענין הנאת עצמן לא מקשינן ג"ע לרוצח. וא"כ י"ל דס"ל כהתוס' דסנהדרין הנ"ל דאף ר' ישמעאל דפליג בע"ז מ"מ בשפ"ד וג"ע מודה. וכן ס"ל להשאילתות לדידן לענין הנאת עצמן דבע"ז מהני הנאת עצמן מקאקי ודימוניקי דהוויין לשיטת רז"ה אביזרא דע"ו ואפ"ה מהני הנאת עצמן, ואפ"ה ס"ל להשאילתות דלענין עריות פשיטא דלא מהני הנאת עצמן, משום דברוצח לא מהני הנאת עצמן מסברא מאי חזית כמ"ש הרז"ה וא"כ ממילא בג"ע דהוקשה לרוצח ג"כ לא מהני הנאת עצמן וכמו שהקשה הרמב"ן במלחמות, ומש"ה הכריח השאילתות שיטתו דג"ע לא הוי בדידה אף דס"ל דהנאת עצמן מהני בע"ז מ"מ בג"ע ס"ל דלא מהני וכנ"ל, אבל הרז"ה דפליג בזה על השאילתות וס"ל דג"ע הוי בדידה ג"כ. וא"כ ממילא מוכח מאסתר דהנאת עצמן מהני גם בג"ע לרבא, והוכרח לדחוק די דברציחה לא מהני הנאת עצמן מ"מ בג"ע מהני דלזה לא הוקשו וכמ"ש הרז"ה, וזהו כוונת הרז"ה שכתב וז"ל, ורב אתא משבחא ז"ל כתב בפ' וארא כדומה לזה דכל להנאת עצמן שרי, היינו דרב אחא משבחא ז"ל לא כתב כמותו ממש רק כדומה לזה דרב אחא משבחא ז"ל לא ס"ל כן רק בע"ז אבל לא בג"ע ורז"ה לנפשי' ס"ל אף בג"ע וכנ"ל, אבל האשכול לשיטתו דכתב בהאי שיטה דהנאת עצמן מהני אף בכל הג' עבירות, ונתבאר לעיל דאפשר דס"ל כמ"ש התוס' כתובות דאין לחלק בין ע"ז לג"ע, א"כ כיון דמוכח מהשאילתות דבג"ע פשיטא דלא מהני הנאת עצמן הוכרח לדחוק בכוונת השאילתות דגם בע"ז ס"ל דלא מהני הנאת עצמן, ומ"ש כגון ע"ז הוי דוקא בקאקי ודימוניקי דליכא אלא לפני עור וזה לא הוי אביזרא דע"ז וכמ"ש הרמב"ן במלחמות. ובגוף הענין שחידש הרמב"ן דלפני עור דע"ז יען לאו דלפני עור איננו מיוחד בע"ז רק כולל כל התורה לא הוי אביזרא דע"ז, לכאורה הי' אפשר לומר באופן אחר דלעולם הוי אביזרא דע"ז רק לפי מה שהעלה בת'

פני יהושע ח"א יו"ד (סי' ג') ובח"ב אבה"ע (סי' מ"ג) דלפני עור לבני נח לא הוי אלא דרבנן משום ראה ויתר גוים, ועפ"י דבריו מיושב מה דגמגם בס' תוספות שבת (ריש סי' רמ"ג) על דברי רש"י בע"ז (ט"ו א') ד"ה זבנא קניא, דאיך ס"ד דטעמא דאמירה לעכו"ם בשבת הוא משום לפני עור דא"כ הוא מן התורה והא באמת קי"ל דאינו אלא שבות, ולדברי ת' פני יהושע הנ"ל אתי שפיר דגם לפני עור לעכו"ם אינו אלא דרבנן.], א"כ לפי מה שכתב הש"ך יו"ד (סי' קנ"ז ס"ק י') דאביזרא לא הוו רק באיסור תורה ולא באיסור דרבנן, א"כ בקאקי ודימוניקי אף דהוו אביזרא דע"ז מ"מ כיון דאינו אלא דרבנן א"כ ליכא גבי' חומרא דע"ז, רק הא דבפהרסיא כשאר עבירות דאפילו אערקתא דמסאני מחוייב למסור נפשו, ולהכי להנאת עצמן שרו, אמנם הרמב"ן לשיטתו דקריבה דג"ע אינן אלא דרבנן וא"כ מוכח מהא דהעלה לבו טינא דשלהי בן סורר דאף בדרבנן הוו אביזרא, וא"כ מוכרח לפרש דלפני עור לא הוי כלל אביזרא דע"ז דאל"כ לא הי' מהני הא דאינו אלא דרבנן. אמנם מהשאילתות נ"ל להוכיח דבדרבנן לא הוי אביזרא דע"ז, דבשאילתא פ' וארא (שאילתא מ"ב) הנ"ל פירש האי דערקתא דמסאני היינו דאיסורא דרבנן הוא כגון דיעמידוהו לפני ע"ז ויאמרו לו כפוף עצמך והתר ערקתא דמסאני ורואיך יאמרו שהשתחוית לע"ז דהוי כהא דע"ז (י"ב א') בנתפזרו לו מעות או נכנס קוץ ברגלו לפני ע"ז, [ומ"ש שם בשאילת שלום דמלת לשנויי ליכא לפרש כהשאילתות איננו כלום, דשפיר יש לפרש כפוף עצמך לשנויי ערקתא דמסאני לקשור או להתיר או איזה שינוי אחר בפני ע"ו בכדי שיהא נראה כמשתחוה]. והובא פירוש זה גם במהרי"ק (שורש קלז) בשם השאילתות, וגם האשכול הל' ע"ז (עמוד 119) הביאו בשם השאילתות, וא"כ מוכח מינה דס"ל דבדרבנן לא הוי אביזרא דע"ז ולכך בצינעא או בפחות מעשרה יעבור, רק בפהרסיא או בשעת הגזירה יהרג ואל יעבור. ולפ"ז מוכרח כדעת הר"ן שהובא בהגהות ש"ע יו"ד (סי' ק"נ), דהא דאמר ע"ז (י"ב א') במעיין לפני ע"ז דלא ישוח וישתה אף דאי לא שתי מיית דלאו דוקא דבמקום פי"נ מותר, וכ"כ בס' האשכול הל' ע"ז (עמוד 118) ובביאורי הגר"א ש ק"נ ס"ק ד') השיג על הר"ן והביא מטור ורשב"א דלא ס"ל כן, והרי לפנינו דברי השאילתות אביהן של ראשונים תנא רבא דמסייע לי' להר"ן, וכן האשכול מגדולי הראשונים דס"ל כן לדבר פשוט. עכ"פ מוכח מהשאילתות דאיסור דרבנן לא הוי אביזרא דע"ז, א"כ שפיר י"ל בקאקי ודימוניקי דלפני עור דע"ו לעולם הוי אביזרא דע"ז רק דעכ"ז כיון דאינו אלא דרבנן כמ"ש בת' פני יהושע הנ"ל לכך לא הוי דינו כע"ז רק כשאר עבירות. וכן הי' אפשר לומר לפי מ"ש בביאורי הגר"א סי' קנ"א ביו"ד ס"ק ח' דאיסור דרבנן איכא אף באפשר להשיג במקום אחר, א"כ הי' אפשר לומר בקאקי

ודימוניקי בכה"ג ועל דרך הנ"ל כיון דאינו אלא מדרבנן לא הוי אביזרא וכנ"ל אמנם באמת בשאילתות גופי' א"א לפרש כן, דהא לעיל גבי מצוה קלה הוי הרבותא אפילו לשנויי ערקתא דמסאני, היינו דלא מיבעיא בשאר מצות דהוו דאורייתא רק אף לשנויי ערקתא דמסאני, דאינו אלא מדרבנן אפ"ה יהרג ואל יעבור, אלמא דס"ל דדרבנן בע"ז קיל יותר משארי מצות דאורייתא, והכא לענין הנאת עצמן כתב בהיפך דשאר עבירות להנאתו אפילו בפהרסיא ואפילו ע"ז כגון קאקי ודימוניקי יעבור ואל יהרג אלמא דקאקי ודימוניקי חמיר יותר משאר עבירות והוי רבותא טפי משאר עבירות דאורייתא א"כ מוכח ע"כ דהוי דאורייתא דאל"כ זה קיל טפי משאר עבירות של תורה ואדרבא שאר עבירות של תורה הוויין רבותא טפי, וא"כ לפי פירוש האשכול בדעת השאילתות מוכח דלפ"ע בבני נח הוי מן התורה ודלא כת' פני יהושע הנ"ל ואפ"ה לא הוי אביזרא דע"ז מטעם שכתב המלחמות משום דהלאו דלפני עור אינו מיוחד בע"ז רק לאו הכולל כל התורה וכנ"ל. וכן נראה קצת ראי' מפ"ק דע"ז (ו' א') דמיבעי' לי' אי משום לפני עור ולא קאמר משום דמהנה לע"ז דהוי דאורייתא לר' יוחנן דקי"ל כוותי' מכלל דגם לפני עור בב"נ הוי דאורייתא, ויש לדחות בכחה אנפי דניחא לי' למנקט אף לר"ל דס"ל דמהנה מותר, וגם לפמ"ש הרמב"ן פ' ר' ישמעאל גבי ע"ז שיש לה גינה או מרחץ במכירה ליכא מהנה, וגם לפמ"ש הגר"א יו"ד (סי' קנ"א ס"ק ח') דבמצי לקנות ממקום אחר איכא לפני עור ומהנה ליכא בכה"ג לפמ"ש המל"מ פ"ז מע"ז (הל' י"ז), ועוד יש לדחות בכמה אנפי ואין להאריך. וראיתי לבעל העמק שאלה (שם סק"ד), דראיית השאילתות מאסתר היינו מהס"ד דלא פריך רק מפרהסיא, וכבר כתבתי דהוא דוחק גדול ואין לשונו משמע כן רק דראייתו היא אף למסקנא ולקושטא דמלתא דלא מיתרץ בהאי דמתרץ על פרהסיא, וכבר נתבאר ליישב לשיטת הרז"ה והאשכול בדברי השאילתות לכל, חד כדאית לי', וגם ראיתי לו בסוף חלק ג' בהשמטות לשאילתא מ"ב, דכתב שם דהפירוש על ערקתא דמסאני לא מצא בכת"י ומסתמא איננו מדברי השאילתות רק הוספת איזה רב או תלמיד, והרי לפנינו האשכול מגדולי הראשונים דהביא פירוש זה בשם רב אחא בעל השאילתות ואינהו היו בקיאי בדברי השאילתות דרב אחא טפי מינן, ובוודאי ההוספה היא מרב אחא גופי' ולא מרב אחר. ומה שיש עוד לדקדק על הא דכתבו דלפני עור איננו מאביזרא דע"ז ואיננו דומה לנהנה מע"ז דהא איכא איסור מהנה דיליף ר' יוחנן בקו"ח מנהנה, כבר נתבאר זה לעיל בדברינו בעז"ה. אמנם נראה לבאר עוד, עפ"י מ"ש התוס' ע"ז (מ"ד ב') בשם ר"ת דמה שאנו אופין בתנורים של כומרים וטוחנין ברחיים שלהם בשכר מותר ולא דמי ליריד דאסרינן מהנה דהתם עושים מן המכס צרכי ע"ז אבל הכא אין עושין אלא

הנאת הכומרים וה"נ אמרינן בסנהדרין (סוף בן סורר) דקאקי ודימוניקי היכי יהבינן להו אלא הנאת עצמן שאני, וכ"ה ברא"ש פ' ר' ישמעאל, וביאר כוונתם במל"מ פ"ז מע"ז (הל' י"ז) דכוונתם אף דהכומרים עושים צרכי ע"ז מ"מ א דגם בלא זה עליהם החוק לעשות צרכי ע"ז א"כ אינו מהנה אלא לכומרים וראי' לזה מקאקי ודימוניקי דאף שמעמידים האור בבית ע"ז מ"מ כיון דהחוק הוא על הכהנים א"כ אינו מהנה אלא לכהנים ומותר. והדברים מתמיהין ומרפסין איגרא, דא"כ בקאקי ודימוניקי הוי היתר גמור כמו בתנור ורחיים של כומרים הנ"ל והא הגמ' בסנהדרין דייק מזה דבעבירה שעכו"ם מאנס להנאת עצמו ואין כוונתו להעבירו על דת איננו מחוייב למסור נפשו אף בפרהסיא, א"כ מבואר דקאקי ודימוניקי באמת אסור לולא פיקוח נפש, ואחר שנצטערתי בהבנתם חפשתי ומצאתי בס' פרשת הכסף על הל' ע"ז שהרגיש בזה, אמנם מה שכתב שם לפרש דברי התוס' דכוונתם להביא מקאקי ודימוניקי דלצרכי ע"ז אסור דזה דמי' ליריד לא ניתן לאומרו כלל, דמלבד דמבואר מלשונם דכוונתם להביא ראי' להתירא וכמ"ש בעצמו, אף גם אי אפשר לומר כלל דכוונתם להביא לאיסור דכי לזה הוצרכו הא כבר הביאו מבואר מהא דיריד. והנראה ברור בכוונתם, דר"ת ס"ל כשיטת הראשונים דהא דאין מתרפאין בעצי אשירה אין הפירוש דוקא במקפיד על עצי אשירה רק אף בעלין סתם, וכמו שהוא דעת הר"ן (רפ"ב דפסחים) ורז"ה (פ' בן סורר) ודלא כמ"ש התוס' ע"ז (כ"ז ב') בשם ר"י, וגם ס"ל כהרמב"ן דלהנאת עצמן לא מהני בג' עבירות, וכדמוכח ג"כ מהא דר"ת בכתובות גבי ולדרוש להו דאונס שרי, ומעתה קשי' לי' קושית הרז"ה על הא דמהני בקאקי ודימוניקי הנאת עצמן, וע"כ כתירוץ הרמב"ן דקאקי ודימוניקי לא הוי אביזרא דע"ו רק איסור בעלמא דלא דמי לנהנה מע"ז דהוי' איסורא דע"ז, וא"כ קשי' להו להתוס' דאכתי איכא איסורא דע"ז הא דמהנה, דילפינן מקו"ח מנהנה וא"כ הא דמי' להא דמתרפא בעצי אשירה, ומזה הוכיחו דליכא איסורא דמהנה בכה"ג, דאל"כ לא הי' מותר אף משום פי"נ וכנ"ל, כן נראה לי ברור בכוונתם בעזהי"ת. ואכתי יש לבאר מה איסורא אחרינא איכא בקאקי ודימוניקי, דהא לדברי התוס' הנ"ל דמי' האי דקאקי ודימוניקי לתנור ורחיים של ע"ז דכתבו התוס' להתירא, משום דאינו אלא הנאת הכומרים, וכמ"ש המל"מ. ואי משום לפני עור כמ"ש הרמב"ן והאשכול, יש לעיין במאי מיירי אי דבלא זה היו מקריבין משלהם דחוק לכהנים להקריב ואינו אלא הנאת הכהנים וכמ"ש המל"מ א"כ גם לפני עור ליכא כדאיתא פ"ק דע"ז (ו' א') וכמו בתנור ורחיים, ואי דבלא זה לא הי' להם להכהנים מה להקריב דמש"ה איכא לפני עור, א"כ הדרא קושי' לדוכתי' דהא איכא מהנה דבכה"ג נראה דמהנה נמי איכא דמה בכך דהוא חוק לכהנים כיון דלולא זה אין

להם להקריב וע"כ תתבטל עבודת ע"ז בל"ז וא"כ איכא נמי מהנה. ולכאורה הי' אפשר לומר, עפ"י מ"ש הגר"א זצ"ל יו"ד (סי' קנ"א ס"ק ח') דדוקא באית לי' לדידי' לא עבר על לפני עור, אבל בלית לי' לדידי' אף שיכול לקנות במקום אחר עובר על לפני עור. א"כ י"ל בקאקי ודימוניקי היינו בכה"ג דמוטל על הכהנים ולולא שלוקחים מישראל היו טורחים הכהנים להשיג ממקום אחר, ולהכי מהנה לע"ז לא הוי דסוף סוף לא יחסר עבודת הע"ז ואינו מהנה אלא לכהנים ומ"מ עובר הישראל על לפני עור וכנ"ל דאף שיוכל להשיג אחר עובר. וכ"כ הפר"ח או"ח (סי' תצ"ו) בדיני מנהגי איסור (אות דכל היכא דאין האיסור מזומן הנותן לו דבר האיסור עובר על לפני עור דהוי כקאי בתרי עברי נהרא, והוא כמ"ש הגר"א הנ"ל, משא"כ בתנור ורחיים דנותן לו מעות בשכר ויש לו מעות בלא"ה דאינו עובר על לפני עור ג"כ. עוד אפשר עפ"י היש מחמירין שהביא שם רמ"א, דאף שיש לו או שיוכל להשיג ממקום אחר אסור ויעו"ש בהגר"א דאיסורא דרבנן מיהא איכא, ולהכי בקאקי ודימוניקי אסור מדרבנן משום דנותנין הדברים הצריכין לע"ז ואיכא לפני עור מדרבנן, אבל בתנור ורחיים שנותנין מעות בשכרן, אף שהם קונים מהם צרכי ע"ז מ"מ כיון דבלא"ה יקנו דיש להם מעות בלא זה מסתבר דאף איסורא דרבנן ליכא כיון דאינן עושין גוף הצרכי ע"ז משל ישראל א"כ הישראל לא קעביד מידי כיון דסוף סוף יקנה צרכי ע"ז, משא"כ במקריב ממה שנתן לו הישראל גופי', וא"כ בקאקי ודימוניקי איכא איסורא דרבנן משא"כ בתנור ורחיים. אמנם כל זה נראה דחוק, ויותר נראה לפי מה שנראה קצת מלשון רש"י סנהדרין (ע"ד ב') ד"ה היכי יהבינן להו, דדקדק הלא חק ע"ז הוא, א"כ י"ל דהאיסור הוא ובחוקותיהם לא תלכו, ויעוי' תוס' ע"ז (י"א א') ד"ה ואי חוקה היא, ועי' יו"ד (סי' קע"ח סי' א') בהגהה, וכיון דחוקם הוא ביום החג לתת אור אכל בית ובית כשנותן גם הישראל על זה עובר על הלאו הנ"ל, אבל איסור מהנה ליכא מטעם דהנאת הכומרים היא, (שוב מצאת במהרי"ק (שורש קל"ז), שהרגיש ג"כ בדברי רש"י דאינו אלא חק לע"ז יעו"ש], ואשה"ט דברי התוס', ואף דגם הרא"ש (פ' ר' ישמעאל) העתיק דברי ר"ת בראייתו מקאקי ודימוניקי והרא"ש גופי' בפ"ב דע"ז ס"ל כשיטת הררי דדוקא במקפיד על עלין של אשירה אבל בעלין סתם מתרפאין, וא"כ לפ"ז שוב ליכא ראי' מקאקי ודימוניקי, עכ"ז לאו קושיא היא, דידוע דרכו של הרא"ש להעתיק לפעמים דברי הראשונים אף היכי דלנפשי' לא ס"ל ובפרט דהכא לדינא הסכים כוותי' לכך העתיקו לגמרי כן נראה לי ברור בכוונת התוס' לגודל החומר, דכוונתם להוכיח מקאקי ודימוניקי דליכא איסור מהנה משום דס"ל דאוסור מהנה לא הי' מותר משום פיקוח נפש כמו דאין מתרפאין בעצי אשירה וכנ"ל. עוד אפשר לומר על הקושיא דמהנה, עפ"י

מ"ש התוס' פסחים (כ"ב ב') ד"ה ואבר, דבחנם להושיט לנכרי איסור הנאה אסור דהוי כמשתכר באיסורי הנאה והא דפריך בב"מ (ל"ב ב') על היתה טעונה יין נסך אינו זקוק לה דאי צעב"ח דאורייתא אמאי אין זקוק לה אף דהוי כמשתכר באיסורי הנאה מ"מ כיון דעושה משום צעב"ח ואיננו מתכוין לזה הוי כמו לא אפשר ולא קא מכוין דשרי, וא"כ אפשר דמהנה דילפינן בקו"ח מנהנה ג"כ בלא אפשר ולא קמיכוין דמותר, וא"כ בקאקי ודימוניקי דאין כוונתו להנות לע"ז ועושה לאונסו הו לא אפשר ולא קא מכוין דשרי עוד הי' אפשר לומר בעיקר קושית הרמב"ן בקאקי ודימוניקי דהו הוו אביזרא דע"ז עפ"י מ"ש המהרי"ק (שורש קע"ד) לדקדק קצת מדברי רש"י הנ"ל סנהדרין (ע"ד ב') ד"ה היכי דקרקע עולם וראיית הגמ' אינה אלא לאפוקי מהס"ד דהי' סבור דאף בקרקע עולם ולהנאת עצמן עכ"ז חייב למסור נפשו ומעתה לפ"ז י"ל כעין שכתבו התוס' ביומא (פ"ב א') באסתר דעל ג"ע ידע התירוץ דקרקע עולם רק על פרהסיא, דהוא מפני חילול השם הי' ס"ד דלא מהני קרקע עולם ואביי סל דגם לפהרסיא מהני ק"ע, ורבא ס"ל כסברת הס"ד דלפרהסיא לא מהני קרקע עולם רק משום הנאת עצמן, ונמצא דבאסתר ב' דברים מתירין אותה, לגילוי עריות דלא מהני הנאה עצמן מהני טעמא דקרקע עולם, ולפרהסיא דלא מהני ק"פ מהני טעמא דהנאת עצמן, בסגנון זה י"ל נמי האי דקאקי ודימוניקו דעל איסורא דע"ז דלא מהני הנאת עצמן מהני טעמא דקרקע עולם, ועל פרהסיא דלא מהני טעמא דקרקע עולם מהני טעמא דהנאת עצמן, ואף דלכאורה על ע"ז לא שייך הסבר התוס' שכתבו על גילוי עריות דהתם הטעם משום דילפינן מרוצח וכמ"ש התוס' משא"כ בע"ז דליכא הוכחה מקרא, א"כ אם מהני טעמא דקרקע עולם לאיסור ע"ז למה לא יהני לפהרסיא לרבא, ז"א דאף בלא הסבר התוס' י"ל עפ"י מ"ש הרמב"ן דטעמא דהנאת עצמן לא מהני בג' עבירות משום דהנאת עצמן איננו מסלק רק החילול השם, כיון דאין העכו"ם מתכוין להעבירו ליכא חילול, משא"כ בג' עבירות דאין הטעם משום חילול רק משום חומר לזה איננו מועיל כלל הנאת עצמן, וכן להיפך טעמא דקרקע עולם דלא עביד מעשה אינו מועיל אלא להקל האיסור ולהסיר החומר, ולכך מהני לג' העבירות דהטעם משום חומר וקרקע עולם דלא עביד מעשה מסיר החומר, משא"כ בפהרסיא דאפילו על מצוה קלה חייב למסור נפשו, דאין הטעם משום חומר רק משום חילול השם א"כ לא מהני קרקע עולם לרבא דמה בכך דאינו חמור, כיון דאיכא עבירה אף באיסור קל איכא חילול השם, רק לזה שיב מהני הנאת עצמן דכל שאין העכו"ם מכוין להעביר על דת ליכא חילול השם, וא"כ א"ש דאף דהוי אביזרא דע"ז, עכ"ז א"ש ולא אמרינן יהרג ואל יעבור כמו באסתר דלא מסרה נפשה אף דהוי ג"פ, וכן מוכח מס"ד דהתוס' יבמות

(ר"פ הבע"י) וע"ז (נ"ד א'), דגם בע"ז מהני טעמא דקרקע עולה, דמשמע ראי היי מיירי שם באנסוהו נכרים להשתחות בכפפו קומתו הוי ניחא להו דשפיר דמיא לנערה משום דהיא קרקע עולם וה"נ הוי קרקע עולם, אף דנערה הוקש לרוצח ובע"ז לא ש"ך האי טעמא וע"כ דגם בפ"ז י"ל דקרקע עולם מהני וכמ"ש. אמנם גוף דברי המהרי"ק תמוהין לי, דאם העכו"ם בעצמן נוטלין בע"כ של הישראל לא ידעתי כלל מאי איסורא איכא בזה להישראל במה שנוטלין ממונו בע"כ יותר ממה שנוטלין בבית הע"ז של העכו"ם והישראל רואה, דאיך שייך בזה לפני עור לא תתן מכשול או מהנה כיון דהעכו"ם נוטל בעצמו בע"כ של הישראל, מה לי אם העכו"ם נוטל שלו בעצמו או דנוטל של הישראל כיון דגם בשל ישראל אין להישראל שום דעה ושום רשות על זה, ומכ"ש לפי מאי דאיתא ב"ק (קט"ו ב') דבאנס בא כנגדו נעשה הפקר ויצא מרשותו. וגם הא יכול להפקירו קודם שיטלו. וגם זולת זה אף אם הממון שלו מאי איסורא איכא להישראל כשגוזלין מאתו בעל כרחו כנ"ל דאינו דומה לקרקע עולם דעריות דעביד עבירה בגופה והוזהרת על זה משא"כ הכא דאינו רק ממונו וכיון דאינו ברשותו למנוע הוי ממילא כאינו שלו וכממון העכו"ם דאידי ואידי איננו שולט ומושל עליהם. וגם מה בצע כשימסור עצמו למיתה יהרגוהו ויטלו וכיון דסוף סוף יטלו למה יהרג בחנם. ונראה לדחוק למהרי"ק דלעולם אם הישראל ימחה בידם לא יטלו בע"כ דאין דרכם לגזול רק יהרגוהו עבור זה ולא יטלו. רק כששותק ואינו מוחה אזי נוטלים, דבכה"ג שוב י"ל דאיכא לפני פור ומהנה כיון דבידו למחות רק דהוי כקרקע עולם דלא עביד מעשה, כ"נ לדחוק לדברי מהרי"ק, [וראיתי להברכי יוסף (ספ"י קנ"א) שהביא מהבאר שבע ומשאת בנימין אי מותר ליתן בידים או רק להניח ליטול, וגוף הספרים אינן בידי לעיין בהם ולא ידעתי במה נחלקו, דפשיטא דלהנאת עצמן אף במעשה מותר כמו בקטול אספסתא לחיותא, ודעת הסמ"ק שמהרי"ק (סי' קע"ד) הנ"ל וכ"ה דעת המרדכי סנהדרין וכ"נ דעת הסמ"ג נדחין מכל הפוסקים דפסקו כולם דלהנאת עצמן מותר בפרהסיא אף ע"י מעשה, וא"כ א"א אפשר להשתמט פשיטא דבעי, ע"כ לא ידעתי כלל אופן פלוגתתם בזה ויען כי אין לי גוף הספרים לעיין אין להאריך]:

והרמב"ן במלחמות (ס"פ בן סורר) הביא ראיות דגם להנאת עצמן לא מהני בג' עבירות ויתבארו להלן אי"ה ולבסוף הביא ראי' וז"ל וכן מעשה נעמן הנאת עצמו הי' כדכתיב והוא נשען על ידיו אלו הי' ישראל הי' דינו יהרג ואל יעבור רק לפי שגר תושב הי' כל בצנעא אפילו ע"ו וג"ע יעבור ואל יהרג דלא החמירה תורה בהם בפ"ז וג"ע יותר משאר מצות שלהן שאין להם מקרא מן התורה בזה ולא כתיבי בהו קראי אבל על קדוש השם

בפרהסיא שהוא דבר הנוהג בכל המצות נצטוו (לצד האיבעי') והיינו דאמרינן ל"ק הא בצינעא הא בפרהסיא עכ"ל והעתקתי כל לשונו לפי שצריך אני להתלמד בהן דלכאורה תמוהין מאוד. דהנה כל הטעם דבג' עבירות לא מהני הנאת עצמן כתב הרמב"ן שם משום דג' עבירות אלו לא מפני קדוש השם נאסרו לפיכך אעפ"י שאין מתכוין להעבירו אסור אבל שאר עבירות שנאסרו מונקדשתי הותרו להנאת עצמן וא"כ בגר תושב שגם ע"ז וג"ע הותרו בצינעא א"כ לא נאסרו בפהרסיא לגבי דידהו רק מפני קדוש השם מונקדשתי א"כ שוב שוו ע"ז וג"ע לשאר עבירות שלהנאת עצמן יש להיות מותר אף בפהרסיא דלא שייך קדוש השם א"כ גם לדדי' תקשי על הא דקאמר דבפהרסיא הי' מחוייב נעמן למסור נפשו. ולאחר שנתקשתי בזה מצאתי בחמדת שלמה או"ח סי' ל"ח דהא אף בפרהסיא אי"צ למסור דלדידי' שהוא גר תושב שוה ע"ז לא תחללו אבל בנעמן לא הי' ידוע ולכך שייך לא תחללו אף בהנאת עצמן. אמנם הרמב"ן נראה דע"כ אינו סובר כן דאל"כ מאי ראי' מייתי מנעמן דהתם הא לא הוי כהנאת עצמו לפי דברי הר"ן וע"כ דסובר דהוי כהנאת עצמו א"כ קשי' כנ"ל [ודוחק גדול לומר דאין כוונת הרמב"ן במ"ש וכן מעשה נעמן לראי' לדבריו רק לתרץ דלא תקשי לדעתי' מנעמן דאיך הי' מותר בצינעא דבשלמא להרז"ה שפיר משום דלפי שידע בעצמו שאינו עושה זה רק מפני האונס וגם הי' להנאת עצמו לכך מותר בצינעא משום דלהנאת עצמו הא אף ע"ז מותר רק בפרהסיא דשייך קדוש השם ולא תחללו מפני הרואים שלא ידעו אסור אבל בצינעא דליכא קדוש השם וחלול השם מפני הרואים רק לחומר העבירה עצמה. א"כ כל שידע בנפשו דאינו עושה זה רק מפני האונס והאונס הוא להנאת עצמו ולא להעבירו מותר. אבל לשיטת הרמב"ן דס"ל דג' עבירות אלו אף בצינעא ולהנאת עצמן אסור. א"כ תקשי מנעמן דאיך הי' מותר בצינעא וע"ז כתב לתרץ דאה"נ אלו הי' ישראל הי' דינו שיהרג וא"י רק לפי שגר תושב הי' גם במצות אלו אינו אסור רק בפרהסיא. או דכוונת הרמב"ן במ"ש וכן מעשה נעמן מוסב למעלה על הא דהשיג על הרז"ה במה דלא אשכח הרז"ה בע"ז הנאת עצמו והביא דמשכחת לה דמעשה דהמן להנאת עצמו הי' וע"ז כתב עוד וכן מעשה נעמן הנאת עצמו הי' (הרי דמשכחת הנאת עצמו בע"ז) ומ"ש אלו הי' ישראל הי' דינו שיהרג כו' כתב זה לתרץ ולבאר למה הותר בצינעא וכנ"ל. דכ"ו הוא דוחק גדול בכוונתו דלפ"ז אין לו ענין כלל לדבריו הקודמים ולשיטתו דהא גם לשיטת המאור דלא אשכח בפ"ו הנאת עצמו ג"כ ע"כ מוכרחין לפרש הא דנעמן לפי שהי' גר תושב ופשיטא אם נימא דנעמן לא הי' להנאת עצמו דע"כ מוכרחין לפרש כן וכיון דגם לשיטת הרז"ה הדברים מוכרחין לפרש כן בגמ' א"כ אינני ענין למ"ש למעלה ולשיטתו רק הוא ביאור בפני עצמו בגמ' לכל

השיטות אף להמאור בעצמו. רק אם נתפוס בזה כשיטת הרז"ה דגם בע"ז להנאת עצמו מותר. ובזה נתפוס דלא כהרז"ה דגם בע"ז עצמה משכחת לה להנאת עצמו הי' אפשר לפרש באופן אחר וכנ"ל. אבל הרז"ה בעצמו ע"כ גם כן דמפרש בזה כהמלחמות כיון דלדידי' לא משכחת בע"ז עצמה הנאת עצמו א"כ לא הי' לו להרמב"ן במלחמות להאריך בזה כיון דגם הרז"ה ס"ל כן וע"כ דכוונתו לראי' לשיטתו דאף דהי' להנאת עצמו אפ"ה בפרהסיא הי' חייב למסור נפשו דק בצינעא לא משום שהי'. גר תושב וא"כ ע"כ דלא ס"ל כסברת הר"ן הנ"ל וא"כ קשיא כנ"ל.] דבגר תושב גם ע"ז הוי כשאר מצות ואף בפרהסיא יש לו להיות מותר להנאת עצמו כמו בשאר מצות וכמ"ש הר"ן ג"כ, [ועפ"ז יש לבאר דברי רש"י אסתר (קפיטל ג' פסוק ד') שפירש אשר הוא יהודי והוזהר על ע"ז, דתמוה הא גם עכו"ם מוזהרים על ע"ו, ויעוי' בהגהות רש"ש על מדרש אסתר (פרשה ז' פיסקא ח' אות קטן א') דכתב בזה דבר נכון לגירסת התוס' והרמב"ם דאיפשטא האיבעי' דאין ב"נ מצווה על קה"ש. אמנם רש"י בעצמו ס"ל דלא איפשטא. וחוץ מדרכנו אפ"ל שזהו שכתב רש"י מקודם האומר שלא ישתחוה עולמית, האי עולמית היינו אף בצינעא דב"נ בוודאי אינו מוזהר ועל זה נתן הטעם אשר הוא יהודי ומוזהר אף בצינעא, אמנם לפי הנ"ל אפשר לומר לפי שהי' להנאת עצמו כמ"ש הרמב"ן וא"כ אף אם ב"נ מצווה על קה"ש מ"מ להנאת עצמו ליכא קה"ש כדאמר רבא רק יהודי דמוזהר אף בצינעא לחומר העבירה אף להנאת עצמן אסור וכמ"ש הרמב"ן]: והנראה לבאר דעתו של הרמב"ן עפ"י מה דדקדקתי לעיל בדבריו, דנראה מדבריו דאפשר דבעשה ונקדשתי הואיל והיא מצוה כללית על כל המצות קאי נמי על ב"נ על מצוות ב"נ ואפ"ה אינן מצווין רק על פרהסיא בפני ישראל ולא בפני בני נח, א"כ כיון דנצטוו בפני פרהסיא דישראל כל היכא דישראל חייב למסור נפשו גם בן נח מצווה בפני פרהסיא דישראל דכיון דהקידוש השם והחילול השם הוא בפני ישראלים וישראלים מצווין על ע"ז ליהרג ולא לעבור אף בצינעא לכן אף בן נא צריך לקדש השם בפני ישראלים אף בלהנאת עצמן כיון דגם הוא מצווה על ע"י והקידוש השם הוא בפני הישראלים דמצווין ע"ז אף בלהנאת עצמן ואיננו דומה לשאר עבירות דגם ישראל איננו מצווה על זה בלהנאת עצמן דכל שאיני מכוין להעבירו ליכא קה"ש אף בפרהסיא משא"כ בע"ז דישראל מצווה על זה אף בצינעא והנאת עצמו שפיר שייך קה"ש וחה"ש בפניהם אף בלהנאת עצמו, דלענין קה"ש במצות דשייך בהו בפרהסיא הוי כמו ישראל כיון דהקה"ש הוא נגד הישראלים. דהא קודם מתן פורה לא נצטוו כלל על קה"ש דלא הוו ישראל בעולם, ולאחר מתן תורה שנצטוו יען כי היא מנוה כוללת על כל המצות אמרינן נמי על בני נח במצות שנצטוו בהו, לקדש השם בפני ישראלים שפיר דינן לענין

פרהסיא כמו ישראל במצות דשייך בהו. ושפיר הביא הרמב"ן ראי' מזה דישראל אף בצינעא ולהנאת עצמן יהרג ואל יעבור דאי ס"ד דלהנאת עצמן יעבור ואל יהרג א"כ אף בפרהסיא להנאת עצמן ליכא קה"ש וחה"ש כמו בעריות אף בישראל וכ"ש בבני נח וא"כ יקשה מהא דנעמן דאף בפרהסיא הי' מותר כיון דהי' להנאת עצמו. כנ"ל ביאור דברי הרמב"ן בזה עוד הביא הרמב"ן ראיות מהא דאין מתרפאין בג' עבירות אלו אלמא דג' עבירות אלו אף להנאת עצמן אסור דהא רפואה דמיא להנאת עצמן ואפ"ה אין מתרפאין בהן, והר"ן (רפ"ב דפסחים) מחלק בין רפואה להנאת עצמן ודבריו יבוארו אי"ה להלן בדברינו, ולכאורה יש לתמוה על דברי הרמב"ן דמדמה רפואה להנאת עצמן מע"ז (כ"ז ב') דלפ"ז לר' ישמעאל דמחלק ג"כ בע"ז בין צינעא לפרהסיא דבצינעא גם בע"ז יעבור ואל יהרג, א"כ גם פ"ז דמיא לשאר כל המצות דאף בפרהסיא להנאת עצמן יעבור ואל יהרג, דכל הטעם דבג' עבירות לא מהני הנאת עצמן כתב הרמב"ן במלחמות דהם אינם מפני חילול השם רק מפני החומר שבהן דהא אף בצינעא יהרג, והנאה עצמן לא מהני רק היכא דהטעם מפני חילול השם דהנאת עצמן מסלקת החילול השם. א"כ ממילא לר' ישמעאל דגם בע"ז הטעם דיהרג ואל יעבור הוא רי מפני חילול השם ובפרהסיא דוקא חייב למסור נפשו ולא בצינעא א"כ גם בע"ז כל להנאת עצמן גם בפרהסיא יעבור ואל יהרג, א"כ לרבא תשאר קושית הש"ס ע"ז (כ"ז ב') בבן דמא דלא הניחו ר' ישמעאל להתרפאות מיעקב מינאה אמאי לא הניחו להרפאות דהא לר' ישמעאל אף בע"ז יעבור ואל יהרג ומאי דמתרץ שם דהי' בפרהסיא נסתר לרבא כיון דרפואה דמיא להנאת עצמן א"כ אף בפרהסיא יעבור ואל יהרג. ואי"ל דבאמת לרבא שסובר הסברא דהנאת עצמן שאני נחרץ כדקא ס"ד שם מעיקרא דטעמא דלא הניחו משום חיי שעה, דז"א דאם כן איך פסקינן אנן לפסק הלכה כרבא בהנאת עצמן וכר' יוחנן שם בחיי שעה דלא חיישינן דהא הוו תרתי דסתרי אהדדי לפי הנ"ל דמברייתא דבן דמא ור' ישמעאל מוכח ע"כ חד מהני תרתי או דחיישינן לחיי שעה או דלא מהני הנאת עצמן, והרמב"ן עצמו בתורת האדם פוסק כהני תרתי, ועפ"ז הי' אפשר ליישב שיטת הסמ"ג (במ"ע ה') דהשמיט החילוק דרבא דהנאת עצמן, וכבר נתקשה בזה המהרי"ק (שורש קע"ד וקל"ז) והמעיין החכמה במצות קה"ש, ומה שתירץ המעיין החכמה דרבא סובר כרי"ש כבר סתר המהרי"ק דהא הסמ"ג עצמו (מ"ע ג') כתב דרבא כרבנן, ולהנ"ל י"ל דרבא ע"כ פליג אהא דחיי שעה דקאמר ע"ז (כ"ז ב'), וא"כ לדידן דחיי שעה מותר כסתמא דגמ' ע"ז שא ע"כ דלא תהני הנאת עצמן), וגם זולת זה דוחק לומר דרבא פליג אהא דר' יוחנן שם לענין חיי שעה. [וכ"ה בברייתא ב"ק (ס' ב') ת"ר רעב בעיר כו' וכי תימא ה"מ היכא דליכא סכנת נפשות

כו' והיינו דלחיי שעה לא חיישינן והמהרש"א בחא"ג שם לא ראה סוגיא דע"ז (כ"ז כ') הנ"ל]. וגם אי"ל דלר' ישמעאל לשיטתו מוכח דלא מהני הנאת עצמן, משום דהא הרמב"ן במלחמות (ס"פ בן סורר) הביא עוד מהא דמרדכי לא השתחוה להמן א"כ מוכח דבע"ז לא מהני הנאת עצמן, וכ"ז לדידן דע"ז חמורה מכל שאר המצות דאף בצינעא יהרג ואל יעבור, אבל לר' ישמעאל דע"ז דמיא לשאר כל המצות תשאר הקושיא מהא דמרדכי לא השתחוה להמן הא המן הי' להנאת עצמו, וע"כ דבפרהסיא לא מהני הנאת עצמן, ועד כאן לא קאמר רבא דמהני הנאת עצמן רק לרבנן דליכא הכרח מהא דמרדכי לסתור משום דשאני ע"ז דחמירא לכך מסתבר דבלהנאת עצמן ליכא חילול השם, משא"כ לר' ישמעאל מוכרח מהא דמרדכי דאף בלהנאת עצמן איכא חילול השם ואסור, דז"א כלום מכמה טעמים חדא דאם מר' ישמעאל מוכרח דאף להנאת עצמן יהרג, א"כ מה"ת לעשות פלוגתא דלרבנן אינו כן דהא אינו מוכרת דפליגי עלי' בזה, ועוד דא"כ מה יתרץ רבא אליבא דר ישמעאל הקושיא דהא אסתר פרהסיא הוי, דהא הקושיא מאסתר הוי אליבא דכ"ע אף לר' ישמעאל, דגם ר' ישמעאל מודה דבפרהסיא אף בשאר מצות יהרג ואל יעבור, וכמ"ש תוס' ע"ז (כ"ו ב') חילוק לדידי' בין ע"ז לשאר מצות, [דלא כמו שנראה קצת מתוס' ע"ז (נ"ד א') ד"ה הא דגם לר' ישמעאל חלוק ג' עבירות אלו משאר מצות לענין פרהסיא, דכתבו על הא דכתובות י"ט דאין לך דבר שעומד בפני פי"נ אלא ע"ו ג"ע ושפ"ד דהתם בצינעא דאין דרך לאנוס בפרהסיא, ולא הוכיחו בפשוט דבפרהסיא הא כל המצות עומדין בפני פי"נ ונראה דכוונת התוס' דלא נימא דרבא פליג גם על האי דינא דבפרהסיא על ר' יוחנן ויסבור דגם כפרהסיא אי"צ למסור נפשו חוץ מג' עבירות אלו, או דנימא משוה דהתם להנאת עצמו דאו בשאר מצות אי"צ למסור נפשו, ואף דלפ"ז גם בע"ז יש לדקדק דליהני הנאת עצמו וכנ"ל עכ"ז הוכיחו בפשוט יותר, אבל פשוט דגם לדעתם לקושטא דמלתא גם ר' ישמעאל מודה בשאר עבירות בפהרסיא] ואי רבא יתרץ לר' ישמעאל כאביי מטעם דקרקע עולם א"כ מי הכריחו לתרץ תירוץ אחר אליבא דרבנן, ועוד יש לסתור זה בכמה אנפי, ועיקר היסוד איננו כלום, דגם הרמב"ן לא עשאו רק סמך קצת לדבריו, דיעוי' בריב"ש (סי' ק"י) דבמרדכי והמן לא היתה סכנת נפשות, וכ"ה לפמ"ש ביוסף לקח על המגילה, וכן לפי המבואר במדרש אסתר (פרשה ז' פיסקא ה' ו') דעשה לו צלם מרוקם על בגדיו ועל לבו בכדי שמי שישתחוה לו ישתחוה לע"ז, והביאוהו התוס' שבת (ע"ב ב') ד"ה רבא, א"כ הי' כוונתו להעביר, וזהו שאמר המדרש דאמרה כנסת ישראל טמנו גאים פח לי דאומרים לי עבוד ע"ז, דמבואר דהיתה כוונתו להעבירם על דת. ונחזור להנ"ל דלדעת רמב"ן תקשי מה יענה רבא דסבירא לי' סברת

הנאת עצמן על קו' הגמ' ע"ז (כ"ז ב') אמאי לא הניח ר' ישמעאל לבן דמא להתרפאות מיעקב מינאה כיון דרפואה דמיא להנאת עצמן וכנ"ל. והנראה ליישב, דהא גם כל זה יש להקשות אף לאביי דהא ברפואה אין שום חילוק בין צינעא לפרהסיא כדמשמע בכל דוכתי, וכ"כ הפר"ד בדרך האתרים (דרוש ב') דפשוט דלענין חולה אין שום חילוק בין צינעא לפרהסיא, וא"כ לכ"ע תקשי בההיא דע"ז א ב') הנ"ל, דכיון דלר' ישמעאל ע"ז שוה לכל המצות א"כ אמאי לא הניחו להתרפאות, דהא לא שייך לחלק בין צינעא לפרהסיא רק באנס ולא ברפואה וכמ"ש לעיל, ע"כ נראה מוכרח מזה דמינות שאני דמשכא, דלא מיבעי' לפי' התוס' דרצה לרפאותו בשם רבו, וכ"ה בירושלמי, א"כ כיון דאיכא חששא דימשכו אחריו עבור זה משום דיראו דיש בו ממש לכך גם בזה יש לחלק בין צינעא לפרהסיא, אף דבשאר רפואה לא מחלקינן בין צינעא לפרהסיא דברפואה לא שייך חילול השם אף לאביי רק באנס, משא"כ בזה דימשכו אחריו וודאי שייך חילול השם אף ברפואה, רק אף לפי' הרמב"ם (פי"ב מרוצח) דנראה דמפרש אף במרפאו בסם ורפואות משום דימשכו אחריו וילמדו ממעשיו ומדרכיו, גם כן כל בפרהסיא שייך חילול השם משום דימשכו אחריו ויתחברו עמו, אף דלענין צינעא לא משמע לי' לחלק בין זה לשאר ע"ז היינו משום דבצינעא לא שייך חילול השם, משא"כ לענין פרהסיא דשייך חה"ש, וכיון דמוכרחין להכי שוב אף לרמב"ן לא תיקשי דאף דבכל מקום אף בפרהסיא להנאת עצמן יעבור ואל יהרג היינו משום דלהנאת עצמן ליכא חילול השם משא"כ בזה דאיכא חה"ש משום דימשכו אחריו ע"כ אסור אף דהוי להנאת עצמן, וכמו דמוכרחין לחלק בין רפואה זו לשאר רפואות אליבא דכ"ע, ה"נ נחלק לשיטת הרמב"ן בין הנאת עצמן זו להנאת עצמן דעלמא וא"ש, ולשיטת התוס' הנ"ל דרצה לרפאותו בשם רבו, י"ל ג"כ דהי' כוונתו של יעקב מינאה להעבירו על דת, דלולא זה אפשר דהי' יכול לרפאותו בסמים רק דרצה להעבירו א"כ דמיא שפיר לאנס לכ"ע וא"ש. שוב מצאתי במהרי"ק (שורש קל"ז) דהרגיש בהא דע"ז (כ"ז ב'), דהא הוי להנאת עצמו, ותירץ דע"ז שאני דיש חה"ש אף בלהנאת עצמו, אמנם מרמב"ן מבואר דאינו מחלק בזה, אמנם כבר נתבאר לחלק בין ע"ז זו דמשכא לשאר ע"ז, עוד כתב דאפשר דהיתה כוונתו להעבירו ע"ד, ונהנתי במה שזכיתי בעזר"ה לכוין לדעת מהרי"ק בזה, וכבר נתבאר דהדברים מוכרחין אליבא דכ"ע, ואשה"ט. והר"ן (פ"ב דפסחים) דחה ראיות הרמב"ן בזה דלא דמיא הנאת עצמן לרפואה דרפואה כוונתו להנות במה שאסרה תורה, דהא רוצה ההנאה שאסרה תורה עבור ההנאה, משא"כ באנס להנאות עצמו דאינה רוצה בשביל ההנאה כלל, יעושה"ט, ומאוד אני חוכך בסברת הר"ן, דהא במתרפא בעצי אשירה נמי הא הנאת הרפואה

עצמה לא הי' אסור, דהא בכל איסורין שבתורה מתרפאין מהן שלא כדרך הנאתן, ואף בע"ז נמי דעת הרמב"ם במאכלות אסורות (פי"ד הי"א) דפטור שלא כדרך הנאתן, ודלא כתוס' ע"ז (י"ב ב') ד"ה אלא שנסתפקו בזה, א"כ אף במתרפא ע"י הנאה שהיא כדרך הנאתן מ"מ הא איננו רוצה כלל גוף ההנאה בעצם רק דרוצה הרפואה והנאת הרפואה באמת הא מותרת, והא דמוכרח להנות כדרך הנאתן אין כוונתו לעצם ההנאה רק להנאת הרפואה רק דבשביל הרפואה מוכרח ליהנות ההנאה שכדרך הנאתו, א"כ שוב הוי כמו אנס דאין כוונתו לעצם הדבר האסור בתרווייהו רק דעושה בשביל דבר אחר שאיננו עצם האיסור. והנראה בכוונת הר"ן, דבאנס אין כוונתו להההנאה כלל ואפס רק דמוכרח לעשות המעשה מפני האנס וא"כ אין כוונתו להההנאה כלל ועצם המעשה לא אסרה התורה רק בשביל ההנאה ואיננו מתכוין כלל להנאה, משא"כ ברפואה הא הרפואה היא ע"י הנאתו מריח העלין, וכן בהעלה לבו טינא רפואתו היא ע"י ההנאה שיש לו מהג"ע, וא"כ רוצה גוף ההנאה רק דאינו רוצה ההנאה בשביל עצמה רק בשביל רפואתו, וא"כ לא הוי זה אינו מתכוין רק דיכולין לקרוא זה אינה צריכה לגופה דלא שייך זה רק בשבת ולא בכל איסורין שבתורה, משא"כ באנס דאיננו מתכוין להההנאה כלל וא"כ הוי זה דבר שאין מתכוין לענין ההנאה דהוא עיקר האיסור שאסרה תורה, ודבר שאין מתכוין הא מותר בכל איסורין שבתורה, והוי זה כהא דפסחים (כ"ה ב') דלא אפשר ולא קא מיכוין דמותר בכל התורה, ואף שכתבו תוס' פסחים (שם) ד"ה לא אפשר דמיירי בענין דלא הוי פסיק רישי', והכא באנס הא הוי פסיק רישי', מ"מ הא הר"ן בעצמו בחולין (פ' גיה"נ) גבי מה שהביא הרי"ף שם דריחא חלתא כתב דאף בפסיק רישי' מותר גבי הנאה, משא"כ ברפואה דרפואתו היא מההנאה וא"כ כוונתו לעצם ההנאה. רק לא בשביל עצם ההנאה רק בשביל הרפואה, וא"כ לא שייך לקרוא זה דבר שאין מתכוין רק מלאכה שאינה צריכה לגופה דלא שייך זה רק בשבת ולא בכל האיסורין. ויעוי' מהרי"ק (שורש קל"ז) דקרי להא דקטול אספסתא ושדי לחיותא מלאכה שאינה צריכה לגופה מחמת שאין כוונתו רק להנצל מהאנס, והפני יהושע בשבת (ע"ב ב') על תוס' ד"ה הניחא לאביי נסתפק בזה ולא ראה דברי מהרי"ק הנ"ל, והיינו דבשבת האיסור הוא המעשה והרי מתכוין להמעשה רק דאינה צריכה לגופה, משא"כ בע"ז וג"ע דהאיסור הוא ההנאה הוי שפיר דבר שאין מתכוין ג"כ, משא"כ ברפואה דכוונתו לעצם ההנאה רק לא בשביל עצמה רק לצורך רפואה, שוב הוי ג"כ מלאכה שאינה צריכה לגופה, דבכל האיסורין אסור לבר משבת אמנם עדיין קשי', דהא הר"ן בעצמו (פ' גיה"נ) הנ"ל אף דמתיר לא אפשר ולא קא מיכוין גבי הנאה אף בפסיק רישי', מ"מ

לענין אכילה ובעילה אסור בפסיק רישי' אף דלא מיכוין, כמ"ש שם דמתעסק בחלבים ועריות חייב, וא"כ גבי אנס להנאת עצמו בגילוי עריות מה מהני דאינו מתכוין לגוף ההנאה מהג"ע הא אף באינו מתכוין חייב וכנ"ל, ועוד דא"כ לר' יהודה דס"ל דדבר שאין מתכוין אסור בכל התורה דא"כ מה יענה להא דאסתר לרבא דהא הוו אביזרא דג"ע, ומה אהני רבא בתירוצו אליבא דר' יהודא דפשיטא דהא דאסתר נצרך ליישב אליבא דכ"ע וכמ"ש המהרי"ק (שורש קל"ז). והנראה דאין כוונת הר"ן לומר דבשביל שאין מתכוין לגוף ההנאה ליכא איסורא, דא"כ אף באנס שמתכוין להעביר על דת בצינעא אמאי תהרג ואל תעבור כיון דליכא איסורא דג"ע כלל כיון דאיננה מתכוין, וע"כ דבאמת אף דאיננה מתכוין עכ"ז איכא איסורא דג"ע וכנ"ל דבעריות אף מתעסק חייב שכן נהנה, רק דכוונת הר"ן להקטין ולהקליש קצת האיסור, דכיון דאיננה מתכוין להנאת הג"ע אף דעכ"ז איכא איסורא דג"ע, מ"מ אהני לן הא דאיננה מתכוין להיכא דהאנס איננו מתכוין להעביר על דת רק להנאת עצמו שתעבור ואל תהרג משא"כ היכא דמתכוין להנאת ג"ע חמיר יותר דאיננו נדחה מפני פי"נ אף דליכא כוונה להעביר על דת, כ"נ מוכרח כוונת הר"ן, אמנם הדברים דחוקים, דכיון דאיכא איסורא דג"ע באינו מתכוין כמתכוין, מה"ת להקל יותר באינו מתכוין טפי ממתכוין. ואפשר דבמתכוין הוי כמתכוין לעבור על דת דלא בעינן דוקא כוונתו להעביר להכעיס רק גם ברפואה דמתכוין להנאת ג"ע נקרא ג"כ מתכוין לעבור ולהכי יהרג ואל יתרפא, משא"כ באנס להנאת עצמו דכוונת האנס איננו להעביר וגם כוונת הנאנס איננו לעבור מש"ה נדחה מפני פי"נ. משא"כ היכא דאיכא כוונה לעבור בין באנס בכוונתו להעביר בין ברפואה דכוונתו לעבור איננו נדחה מפני פי"נ. כ"נ הסבר סברת הר"ן. ועפ"י הדברים הנ"ל עלתה בידי בעזהי"ת להבין שיטת היש מפרשים שהביאו התוס' יומא (פ"ב א') ד"ה מה ולתרץ כל קושיות התוס' שתמהו עליהם. דהיש מפרשים תרצו על הא דלא מקשה באסתר ג"ע הוי משום דהם פירשו הא דמקשה ביעל יבמות (ק"ג א') ונזיר (כ"ג ב') והא קא מתהני' מעבירה היינו דמש"ה הי' לה ליהרג ולא לעבור דהא ג"ע איננו נדחה מפני פי"נ, וע"ז מתרץ דטובתן של רשעים רעה אצל צדיקים דשדא בה זוהמא ולא מתהניא וליכא עבירת ג"ע ומש"ה באסתר נמי לא הוי ג"ע משום האי טעמא ולכך לא פריך רק מפרהסיא. והתוס' הקשו על זה ד' קושיות, א'. דבלא הנאה נמי מיחייבא דהא חייבת שלא כדרכה אע"ג דמיקרי עינוי, ב. דאי אפשר שלא תיהנה קצת, ג. דאם נתכוונה להציל עצמה במה משבחה הכתוב והלא לצורך עצמה עשתה, ד'. דפשיטא דלא הי' חפץ להורגה שהרי בורח הי' והי' צריך שתטמינהו, והנראה ליישב כל קושיות התוס'. ומקודם ניישב קושיות ג' וד'

הנ"ל, עפ"י מה דהביא המהרי"ק (שורש קס"ז) בשם תוס' רבינו יודא מפריש ביבמות פ' הבע"י והמהרי"ק כתב שכמדומה לו שהוא לשון רבינו יצחק עצמו וז"ל, והא דפרכינן בפ' מצות חליצה גבי יעל והא מתהניא מעבירה וכו' עד ולכך הכתוב משבחה ודבר זה מותר לעשות עבירה זו לשמה אפילו היא א"א כדי להציל כל ישראל, וכן מצינו באסתר שהמציאה עצמה לאחשורוש בשעה שלא הי' תובעה כדי שיתאוה לה ויהי' כח להתפתות לעשות לה בקשתה עכ"ל, א"כ מבואר, דיעל עשתה כן להצלת ישראל, ויעוי' בנוב"י מה"ת יו"ד סי' קס"א שכתב על שראה בת' בית יעקב באנשים ונשים שהלכו בדרך וקם עליהם ארכי לסטים עם חבורת ליסטים להרוג כולם וקמה אשה אחת מהם יפת תואר והתחילה להשתדל עם ראש הליסטים בדברים עד שנתאוה לה ונבעלה לו וע"י כן הצילה את בעלה עם כל הנפשות ופסק דמצוה רבה עבדה ששדלתו לזה להציל נפשות, וכתב על זה הנוב"י דאינו תורה דכשם שאין מתרפאין בג' עבירות כך אין מצילין בה נפשות וכו' יעושה"ט ולפי דברי הר"ן (פ"ב דפסחים) הנ"ל אין ראי' מריפוי להצלה, והראני אחד שכבר העיר עליו בת' עטרת חכמים להגאון ר' ברוך פרענקיל באבה"ע (סי' ל') יעו"ש וא"כ לפ"ז קשיא על הא דיעל ואסתר דאיך התירו לעצמן לעבור על ג"ע בשביל הצלת ישראל, והנוב"י שם כתב על הא דאסתר, דהצלת כל ישראל שאני, והוא דחוק טובא, דמנין לנו לחלק בין הצלת נפש אחת לכל ישראל, אמנם כדבריו מבואר בחידושי המאירי לסנהדרין שהובא בשמ"ק ריש כתובות גבי ולדרוש להו דאונס שרי, אמנם כל זה הוכרחו אי אסתר גילוי עריות היתה [וגם לפירושם בהא דקרקע עולם וכמ"ש העטרת חכמים בת' הנ"ל.], אמנם אנן דקיימינן לשיטת היש מפרשים הנ"ל דלא הוי גילוי עריות משום דלא מתהני' בלא"ה לק"מ, (רק לתירוץ אביי ק"ע ולפירושם דאי אפשר להשתמט עדיין תקשי בהא דאסתר דהלכה ברצון אח"כ הא פרהסיא הואי, ויוכרח לפ"ז כהמאירי הנ"ל או כהנוב"י (שם) שכתב עוד דעפ"י רוח הקודש עפ"י הוראת מרדכי ובית דינו עשתה, וביעל בלא"ה לק"מ דהא בצינעא הוות וליכא ג"ע משום דלא מתהני'], וא"כ ממילא מיושבין קושיות התוס' קו' ג' וד' הנ"ל חדא בי חברתה דלא עשתה לצורך עצמה דהא לא היה חפץ להורגה ולו עשתה רק לצורך הצלת ישראל וכנ"ל ולהכי משבחה הכתוב, אמנם כ"ז אי לא היתה עוברת על ג"ע, אבל אם איכא עבירת ג"ע דאסור לעבור בשביל הצלה כמו דאסור להתרפאות בג"ע וכנ"ל, ולהכי פריך והא מתהניא מעבירה וא"כ איכא עבירת ג"ע דאסור לעשות בשביל הצלה ולמה משבחה הכתוב ואשה"ט בפשיטות. עד שאני תמה על התוס' שנתקשו בזה. דמה דעתם בהא דיעל דכיון דעשתה להצלה דינה כמו שהיתה אנוסה, אם לא דסבירא להו דבאמת שלא כדין עשתה כיון שלא

היתה אנוסה, רק כיון דכוונתה היתה לטובה לכן משבחה הכתוב, ושוב לא שיך למפרך הא מתהניא מעבירה כיון דסוף סוף עשתה שלא כדין, אבל למהרי"ק בשם תוס' רבינו חדא הנ"ל א"ש בפשיטות וכנ"ל]. וקושיא ב' של התוס', דאי אפשר שלא תיהנה קצת ג"כ מיושב, עפ"י מה שנתבאר בדברי הר"ן פסחים הנ"ל דכיון דאיננה מתכוין הוי לא אפשר ולא מיכוין דשרי, דאף דבעריות לא מהני דמתעסק בחלבים ועריות חייב, ולהכי פריך והא מתהניא מעבירה אף דלא מיכוונה, היינו דוקא היכא דאיכא הנאה מרובה דמש"ה חלוק חלבים ועריות משאר איסורי הנאה, וכמ"ש הר"ן (פ' גיה"נ) הנ"ל, דבשאר איסורי הנאה אף דהוי פסיק רישי' כל שאיננו מיכוין מותר, משא"כ בחלבים ועריות, אבל לתירוץ הגמ' דרעה היא אצל צדיקים וליכא הנאה מרובה משום זוהמא אף דאכתי איכא הנאה מועטת דאי אפשר שלא תהנה פורתא, שוב לא חמיר משאר איסורי הנאה דכל שאינה מיכוונה ליכא איסורא אף בפסיק רישי', ולר' יהודא ל"ק מיעל דאיכא מדרש דפליג וס"ל דלא נגע בה, והובא בילקוט על פסוק ותכסהו בשמיכה, וכן באסתר י"ל דס"ל דלא היתה א"א ודלא כר"מ]. וקושיא א' של התוס', דהא חייבת שלא כדרכה ג"כ מיושב, דגם שלא כדרכה נהנית קצת כדאיתא קידושין (כ"ב ב') דמאן לימא דלאו הנאה איתי להו לתרווייהו, ומש"ה חייבת כדקאמר בב"ק (ל"ב א') הנאה לתרווייהו איתי להו וכמ"ש התוס' (שם) ד"ה איהו דלענין חטאת ועונשין רחמנא אחשבה להנאה מעשה, משא"כ הכא דהוי לא אפשר ולא מיכוין. [ואפשר באמת דבמתעסק בשלא כדרכה פטורה לפי שאיננה מתכוין וליכא הנאה מרובה ולא עדיפא משאר איסורין וכנ"ל], וגם אידך סברת הגמ' בקידושין (כ"ב שם) דמשכבי אשה הקיש הכתוב כדרכה ושלא כדרכה שייך נמי הכא, דגזירת הכתוב לעשות שלא כדרכה כמו כדרכה, וכל היכא דכדרכה חייב גם שלא כדרכה חייב, אבל מ"מ בכדרכה עיקר הטעם משום הנאה וכדקאמר בב"ק (ל"ב שם), ואשה"ט שיטת היש מפרשים הנ"ל. ויצא לט מזה שיטה חדשה, והיא כשיטת ר"ת בריש כתובות דעכו"ם הבא על בת ישראל לא הוי גילוי עריות, ולא מטעמי', רק דשיטת היש מפרשים דברצון גם עכו"ם הוי גילוי עריות, רק באונס כיון דלא מתהני' ליכא גילוי עריות וכנ"ל, ולהכי אשה"ט דלא פריך באסתר מג"ע רק מפרהסיא, ולפי דבריהם נראה דף באונס בעלמא שלא באונס מיתה, ואף ברצון רק דאיננה מכוונית לעצם הביאה רק בשביל איזה דבר ממון וכדומה, ליכא גילוי עריות בעכו"ם דלא מתהני', ויש לדחות קצת]. ונחזור בקוצר בהא דאסתר ויעל לשיטת ר"ת לא הוי גילוי עריות. ולשיטת היש מפרשים ג"כ לא הוי גילוי עריות מטעם אחר, ולפמ"ש לר' יהודא דס"ל דבר שאין מתכוין אסור נסתר טעם היש מפרשים, [ויעוי' בחמדת שלמה או"ח סי' ל"ח דר' יהודא לשיטתו,

ולהנ"ל י"ל בפשוט דד' יהודא לשיטתו דס"ל דבר שאין מתכוין אסור א"כ אסתר ויעל הוי ג"ע ומוכח דהנאת עצמן מהני אף בג"ע וה"ה ברציחה דהוקשו להדדי, ור"ש לשיטתו דס"ל דבר שאין מתכוין מותר שפיר י"ל דאסור להנאת עצמן דאסתר ויעל לא הוי ג"ע וכנ"ל, כן י"ל ע"ד פלפול לפמ"ש החמדת שלמה שם], ולשיטת הפוסקים דהוי גילוי עריות, או דטעמא דהנאת עצמן מהני בגילוי עריות וכשיטת הרז"ה, או דטעמא דקרקע עולם הוא כרש"י דלא עבדא מעשה ויספיק גם ליעל, כמ"ש העטרת חכמים, ולשיטת הסוברים דקרקע עולם הוא דאי אפשר, להשתמט אף אם תמסור עצמה ע"כ בהא דיעל ואסתר שהלכה אח"כ ברצונה הוא דהצלת כלל ישראל שאני, כמ"ש השמ"ק ריש כתובות בשם המאירי סנהדרין, ומעתה הדין של הבית יעקב הנ"ל הלוי בהני שיטות הנ"ל. ולשיטת היש מפרשים יש חילוק בין עכו"ם לישראל, ואין להאריך עוד. ואחר שנתבארו השיטות הנ"ל באורך, כפי מה שעלה במצודתי בעזהי"ת, עתה נבוא על סדר דברי רבינו במה שנוגע לדבריו ודברי המפרשים והמבארים דברי רבינו. יעוי' בכ"מ שם שכתב דרבינו ס"ל כהרמב"ן וכו' ולית לי' דרשא דאל תקרי לבת אלא לבית וכו', וכן כתב הלח"מ (הל' ב') דאנס אשה לבועלה היינו פנוי' דוקא, והדין עמו במה דלא פי' דכוונת הרמב"ם אף אשת איש רק משום דאשה קרקע עולם, דהא קאי לפרש שאר מצות חוץ מג' העבירות, אמנם לפ"ז יהי' מוכרח דרבינו מחלק ג"כ בין קרקע עולם לעבדה מעשה דאל"כ איך יפרנס לר"מ דדריש בפ"ק דמגילה אל תקרי לבת אלא לבית, וכן סוגיא דריש כתובות ולדרוש להו דאונס שרי וע"כ דבקרקע עולם מודה, והא דנקט אנס אשה לבועלה בשאר מצות דע"כ בפנוי' דוקא היינו ע"כ בעשתה מעשה, והדברים דחוקים טובא עד שלא ניתנו לאומרן, דאיך סתם אנס אשה לבועלה דהול"ל אנס אשה להביא עלי', וגם איך לא הזכיר החילוק בג"ע בקרקע עולם דאנס אשה לבועלה בלא מעשה דידה דאף בג"ע תעבור. ע"כ נראה ברור, דהרמב"ם סובר דרבא פליג על אביי בהך חילוק דקרקע עולם, והך סוגיא דריש כתובות היינו משום דס"ל כר"ת דעכו"ם הבא על בת ישראל אף באשת איש לא הוי גילוי עריות, וא"ש הך סוגיא דסנהדרין באסתר אף למאן דדריש אל תקרי לבת אלא לבית, וכן הך אנס אשה לבועלה דכתב הרמב"ם מיירי אף באשת איש דלא הוי ג"ע גבי דידה, ואשה"ט, כן נראה ברור וכבר נתבאר לעיל באורך דנלפע"ד דלא כהכ"מ והלח"מ. ולשיטת הרמב"ם י"ל גירסת הראשונים דגרסי תהרג ואל תעבור, דבגילוי עריות לא מהני קרקע עולם, וגם מיושב לשיטתו קושית תוס' יומא (פ"ב א') ויבמות (נ"ד א וע"ז (נ"ד א') דאיך הוכיח מלנערה לא תעשה דבר דאונסא רחמנא פטרי'. ומ"ש עוד הכ"מ שם בכוונת רש"י גבי אסתר דס"ל דלגילוי עריות לא מהני הנאת עצמו,

יעוי' בביאורי הגר"א זצ"ל יו"ד (סי' קנ"ז ס"ק ז') שהוכיח מרש"י ד"ה הני קאקי ודימוניקי דס"ל דאף בג' עבירות מהני הנאת עצמן, ולא הבנתי ראייתו דהא רש"י כתב חוק לע"ז ולא ע"ז וא"כ נראה דאינו אלא לאו דבחוקותיהם לא תלכו אבל לא ע"ז, וגם יעוי' מהרי"ק (שורש קל"ז) מ"ש על דברי רש"י אלו. וראי' ברורה להכ"מ דלרש"י לא מהני הנאת עצמן בג' עבירות הוא מרש"י יומא (פ"ב א'), דהוכיח דהיא איננה מצווה למסור נפשה משום דקרקע עולם היא מאסתר, ולכאורה תמוה דשבק טעמא דרבא דהנאת עצמן ותפס טעמא דאביי, הא הלכה כרבא לגבי אביי, ולטעמא דרבא אין חילוק בין דידי' לדידה רק בין להנאת עצמן בין להעביר דתרווייהו משכחת להו בדידי' ודידה, ואי"ל דס"ל דלא פליגי, הא גופי' תיקשי מנ"ל הא, כיון דכל ראייתו מאסתר ולרבא אין ראי' מאסתר, ע"כ נראה מוכרח דס"ל לרש"י דלמאי דדריש ר"מ אל תקרי לבת אלא לבית ע"כ מוכרחין לתירוץ קרקע עולם אף לרבא, דבג"ע לא מהני הנאת עצמן לכ"ע וא"כ לר"מ דדריש כנ"ל אף רבא מודה לדידי' לתירוץ קרקע עולם ולא פליג על אביי, רק בסנהדרין דפריך מפרהסיא ולא נחית שם לדרשא דאל תקרי לבת ע"כ פריך בפשיטות מפרהסיא ומתרץ אביי גם לזה קרקע עולם, על זה קאמר רבא דלקו' דפרהסיא איצ"ו להא דק"ע די"ל גם משום הנאת עצמן ולא פליג על אביי, דהא תי' אביי מוכרח גם לדידי' למאן דדריש כנ"ל, רק דמוסיף טעם שני על פרהסיא, ואשה"ט דברי רש"י ביומא אליבא דכ"ע, והא דמפרש בסנהדרין הקו' מנבעלה לנכרי ולא מג"ע בפרהסיא דמג"ע לבד ידע מתירוץ קרקע עולם אבל לא על פרהסיא וכמ"ש התוס', משום דרש"י לא ס"ל כהסבר התוס', רק הטעם דקרקע עולם משום דקיל א"כ אם מהני טעמא דקרקע עולם לג' עבירות כ"ש די"ל דמהני לפרהסיא דהא הנאת עצמן דלא מהני בג' עבירות מהני לפרהסיא כ"ש קרקע עולם דמהני לג' עבירות פשיטא די"ל דמהני לפרהסיא, ולא ס"ל הסבר התוס' לחלק ביניהם [וגם לא מ"ש לעיל להסביר בזה] וא"כ המקשן ע"כ דלא ידע כלל מהא דקרקע עולם דאי הוי ידע לא מקשה מידי גם מפרהסיא, דכמו דמהני לג"ע שפיר י"ל דמהני גם לפרהסיא, וכיון דלא ידע כלל מסברת קרקע עולם א"כ מ"ט מקשה מפרהסיא ולא מקשה מג"ע, וע"כ דלא נחית הכא לדרשא דאל תקרי לבת כו', ומוכרחין דברי הכ"מ בשיטת רש"י דלג' עבירות לא מהני הנאת עצמן. וממה שכתבנו מובן ממילא דאין מקום כלל למה שתמה בס' ברכי יוסף יו"ד (סי' קנ"ז) על הכ"מ יעושה"ט, ודברי הכ"מ נכונים מאוד בכוונת רש"י, אף דמסנהדרין איננו מוכרח דאף אם מהני הנאת עצמן גם לג' עבירות מ"מ מדמקשה מפרהסיא מוכרח דלא נחית הכא לדרשא דאל תקרי לבת כו' ועיקר הקושיא מהא דנבעלה לעכו"ם בפרהסיא, אבל מ"מ י"ל דמודה רש"י דאף בג' עבירות מהני הנאת

עצמן, מ"מ מדברי רש"י יומא הנ"ל מוכרח כהכ"מ וכנ"ל דלרש"י לא מהני הנאת עצמן בג' עבירות. ומ"ש עוד הכ"מ שם, דהרמב"ם מפרש ערקתא דמסאני דעובר בל"ת, יעוי' בפר"ח דהוכיח מירושלמי דזכוכית צבועה דאפילו על דרבנן, היינו לפי פירושו דיסברו שהוא סתם יין אבל לפי' מפרשי הירושלמי דהי' חק לע"ז לשתות בזכוכית צבועה, לאו ראי' היא, ואף לפי' הפר"ח מנ"ל דהחשד הוא על סתם יינם, דלמא החשד הוא על יין נסך ממש וכיון דהוא פרהסיא שייך קה"ש וחה"ש, כיון דיסברו דעביד איסור דאורייתא, אמנם לפמ"ש להלן דמהא דהביא הרמב"ם בהל' ד' מהא דדניאל לדוגמא על הני דאמרינן יהרג ואל יעבור מכלל דדניאל מדינא מסר עצמו מוכח דאף בדרבנן, וג"ז נכלל במ"ש הרמב"ם הל' ב' אפילו לא נתכוין להעבירו אלא על מצוה משאר מצות בלבד, דלכאורה אינו מובן דהא כתב תחלה כגון שאנסו לבנות ולבשל בשבת ואנס אשה וכיוצא בזה א"כ כבר נתבאר מצות אחרות א"כ למה כתב אח"כ על מצוה משאר מצות, מהו השאר, הא מיירי בשאר מצות חוץ מג' עבירות, וכן בהל' ג' דכתב תחלה לבטל דתם או מצוה מן המצות, וכל המצות נכללו בזה, וא"כ מה תו שכתב אפילו על אחת משאר מצות, ע"כ נראה דכוונת הרמב"ם דהוא עשה תחלה ספר המצות ומנה כל התרי"ג מצות וגם בספר היד קודם כל הלכה והלכה מנה המצות מתרי"ג, ושם בשורש הראשון נתן כלל הראשון דאין למנות מה שהוא דרבנן וכן הנלמד בי"ג מדות, וזהו כוונת הרמב"ם, דתחלה כתב מצוה מן המצות, היינו אתת מתרי"ג מצות הנימנות במנין, ואח"כ הוסיף אפילו מצוה משאר מצות, היינו שאינן באות במנין, כגון דרבנן או מי"ג מדות שאינן מן המנין. ומ"ש עוד דאף על עשה יהרג כבר כתבתי לעיל דמוכח כן מהל' ד' דחשיב לכל הני לדוגמא להני דאמרינן יהרג ואל יעבור, גם מ"ש מתפילין כבר כתבתי לעיל בזה. במל"מ הל' ב' שהביא דברי הרא"ם, כבר נתבאר לעיל לתמוה על דברי הרא"ם מהרמב"ן דחייבי לאוין לא הוי אביזרא, ואיננו דומה לעלין של ע"ז, כמבואר לעיל באורך, וגם לא להא דהעלה לבו טינא למ"ד אשת איש. ולמ"ד פנוי' הא הטעם שלא יהו בנות ישראל פרוצות וגם הוא דלא כהגהות מל"מ (פי"ו מאי"ב דין ז'), ומה שהביא שם בשם מהרמב"ח והרדב"ז שסתרו הראי' מהא דטינא משום דהחולי מחמת העבירה כבר בארתי, דאין דבר נעלם מעיני הראשונים, והרמב"ן בעצמו במלחמות (ס"פ בן סורר) הרגיש בזה ודחאה דאפ"ה הוי אונס, ומ"ש המגי' כאן, דדברי הב"י אינו סותר להרא"ם משום דבנידון הב"י אין כוונתו לעבור רק לרפואה, דבריו תמוהין, דהא ראיית הר"מ היא מהא דטינא שממנה הוציאו הרמב"ן והר"ן דאף להנאת עצמן לא מהני בהג' עבירות, ואם נימא כחילוק הר"ן פ"ב דפסחים שוב ממילא אף בג"ע גופי' מותר להנאת עצמן, אבל לחלק בין אביזרא לגוף

העבירה לענין הנאת עצמן או בין אביזרא לאביזרא לא שמענו, כיון דאביזרא דינו כגוף העבירה לענין צינעא ה"ה לענין הנאת עצמן, וכן מבואר בכל הראשונים ברז"ה ורמב"ן ור"ן, וכן באביזרא דרבנן אם נימא דהוי אביזרא, וכל דבריו מגומגמין בזה. (הל' ג') וכל הדברים האלו כו'. הנה מלשון הרמב"ם האלו ראיתי להמקמ"ח (סי' קנ"ז) והקובץ (כאן) שהביאו בשם חידושי הר"ן לסנהדרין שדקדק מכאן דבשעת הגזירה לא מהני הנאת עצמן, דלבתר דכתב התירא דלהנאת עצמן כתב דכל זה שלא בשעת הגזירה, ונראה להכריח ביותר דכל הדברים האלו שלא בשעת הגזירה, האי לישנא דכל פשיטא דאיננו פחות מב' דברים, והיינו צינעא והנאת עצמן אף בפרהסיא דמבוארין מקודם דיעבור, משא"כ אי לא קאי רק על התירא דצינעא לא שייך לישנא דכל, וכן נראה מלשון בין נאנס בתוך עשרה, דלמותר הוא דבתוך עשרה אף שלא בשעת הגזירה אסור, אבל אי קאי אף להנאת עצמן אתי שפיר, והא דהחזיר צינעא שכתב בין נאנס בינו לבין עכו"ם ולא החזיר בדבריו דאף להנאת עצמו, היינו משום דבאמת בין צינעא בין הנאת עצמו נכללו כבר בהא דקאמר וכל הדברים האלו כו' וכנ"ל, דקאי אצינעא ועל הנאת עצמן, רק משום דמקודם מיירי בלהעביר בצינעא ובלהנאת עצמן בפרהסיא, וכתב הכא דכל זה איננו מותר רק שלא בשעת הגזירה אבל בשעת הגזירה לא, וא"כ הי' אפשר למטעי דקאי דוקא אב' התירים הנ"ל, להעביר בצינעא ולהנאת עצמן בפרהסיא, אבל בהנאת עצמן בצינעא גם בשעת הגזירה יעבור, ולכך הוסיף בין נאנס בתוך עשרה אן בינו לבין עכו"ם, והיינו בהנאת עצמן ג"כ אין חילוק בין צינעא לפרהסיא, דזה לא הוי ידעינן ממה שכתב מקודם וכנ"ל, והאי בין בין שכתב הרמב"ם קאי הכל על הנאת עצמו דבלא גזירה יעבור. וכל דבריו מדוקדקין וכנ"ל להוכיח מהשאילתות פ' וארא (שאילתא מ"ב) וז"ל, הלכך ע"ג ג"ע ושפ"ד אפילו בצינעא יהרג ואל יעבור שאר עבירות בפרהסיא נמי יהרג וא"י להנאתו אפילו בפרהסיא ואפילו ע"ז כגון קאקי ודימוניקי יעבור וא"י בשעת השמד אפילו שאר עבירות ובצינעא יהרג וא"י, עכ"ל. א"כ מבואר מדכתב האי דשעת הגזירה לבתר דכתב דבלהנאתו יעבור, מכלל דבשעת הגזירה אף בלהנאתו יהרג, דאל"כ הו"ל למנקט האי דבשעת הגזירה קודם ולבתר הכי האי דלהנאתו, דאזי הוי קאי האי דלהנאתו אף על שעת הגזירה, משא"כ עתה קאי האי דשעת הגזירה, אף על להנאתו דכתב מקודם, דעכ"ז יהרג וכן נראה מדברי בה"ג (הל' ע"ז) דז"ל, א"ר האי גוי דא"ל לישראל קטול אספסתא בשבת ושדי לסוסאי ואי לא קטילנא לך יעבור ואל יהרג א"ל קטול שדי בנהרא דלאו להנאתו הוא אלא לעבור קמכוין יהרג ואל יעבור שאר עבירות דלאו להנאתו בפרהסיא יהרג ואל יעבור להנאתו אפילו בפרהסיא יעבור ואל יהרג

ואפילו ע"ז נמי כגון קאקי ודימוניקי דפלחין לבי נורא בשעת הגזירה אפילו כל עבירות ואפילו בצינעא יהרג ואל יעבור, עכ"ל, ומדבריו נמי יש לדייק כנ"ל, מדכתב האי דשעת הגזירה לבתר התירא דלהנאתו מכלל דבשעת הגזירה לא מהני להנאתו דאל"כ הו"ל למנקט בהיפוך וכנ"ל, וכן דייק הב"ח מדברי הטור (סי' קנ"ז) והט"ז שם (ס"ק ג') וש"ך (ס"ק ז') השיגו עליו, והט"ז דייק מדברי הרמב"ם דבעינן להעביר על דת מדכתב ויגזור גזירה על ישראל לבטל דתם או מצוה מן המצות, וכבר נתבאר דמדברי הרמב"ם מוכח דלא מהני הנאת עצמן, ומ"ש לבטל דתם או מצוה כוונתו בין שיעבור בקום ועשה על עבירה שזהו לבטל דתם או מצוה היינו בשב ואל תעשה לבטל מצוה, וכ"כ להדיא בחידושי הר"ן לסנהדרין דכן הוא דעת הרמב"ם, דבשעת הגזירה לא מהני הנאת עצמן וכנ"ל, וכבר נתבאר דכן נראה ג"כ דעת השאילתות ובה"ג, וכ"ה דעת הראב"ד שהובא בשמ"ק ריש כתובות מחי' הרמב"ן, וכ"ה בחידושי הרשב"א ריש כתובות בשם הראב"ד, וכ"נ מהאשכול הל' ע"ז (עמוד 119) דכתב תחלה האי דשעת השמד דיהרג ואח"כ כתב ודאמרינן שלא בשעת שמד על כל עבירות חוץ מע"ז ג"ע ושפ"ד יעבור ואל יהרג, ה"מ בצינעא אבל בפרהסיא וגוי מכוין להעבירו על דת כשעת שמד דמי כו', מדכתב האי פרטא גבי פרהסיא ולא מקודם בשעת הגזירה משמע דבשעת הגזירה אף להנאת עצמן. וראיתי לבעל העמק שאלה א השאילתות שם (באות ח' ובאות י"א) דבמח"כ שגה בפשטות דברי השאילתות ומזה הוציא דשעת השמד קיל מפרהסיא, וכיון דבפרהסיא להנאת עצמן יעבור כ"ש בשעת השמד, ויסודו מהא דכתב השאילתות בתר מימרא דרבא דאספסתא דמחלק בין להנאתו בין להעבירו כתב ע"ז השאילתות וממאי דכי אמר רבא בפרהסיא קאמר כו', ופי' ע"ז ההעמק שאלה דכוונתו דלמא מימרא דרבא היינו בצינעא ובשעת השמד דקיל מפרהסיא אבל לא בפרהסיא, ומינה הוכיח דשעת הגזירה קיל, ובמח"כ שגה לעייל פילא בקופא דמחטא בכוונת השאילתות, דכוונת השאילתות פשוט דלמא מימרא דרבא בצינעא ובזה הוא החילוק בין הנאת עצמן להעבירו, ומאי דמחלקינן לעיל בין צינעא לפרהסיא היינו בהנאת עצמן דוקא בזה הוא דבצינעא יעבור ובפרהסיא בכל ענין אף להנאת עצמן יהרג, ועל זה הוכיח השאילתות מהא דאסתר דבהנאת עצמן אף בפרהסיא יעבור, וא"כ ע"כ הא דמחלקינן קן צינעא לפרהסיא היינו דוקא בכוונתו להעביר, והא דמחלק רבא הוא דוקא בפרהסיא, והוא פשוט עד שלא ידעתי מקום כלל מה שגרם להעמק שאלה לדחוק ולפרש בענין אחר. וגדולה מזו ראיתי להרז"ה (ס"פ בן סורר), דהביא ראי' מירושלמי דבצינעא אף להעביר יעבור, ונתקשתי בדבריו דלמה הוצרך לזה להוכיח מהירושלמי אחרי שהוא מבואר להדיא

בש"ס דילן דלהנאת עצמן אף בפרהסיא יעבור, וא"כ כל החילוק דבין צינעא לפרהסיא הא הוא דוקא בלהעביר, וכמ"ש בעצמו מקודם, וכיון דהוא מבואר להדיא בש"ס דילן למה הוצרך לסיוע מהירושלמי, וכי יהודא ועוד לקרא, עד שמצאתי להסמ"ק (מצוה ג') דתפס באמת דהחילוק דבין צינעא לפרהסיא הוא דוקא בהנאת עצמן, אבל בלהעביר אף בצינעא יהרג ובפרהסיא אף להנאת עצמן יהרג, וכן הוא במרדכי (פ' ד' מיתות), אף שדבריהם תמוהין וכבר עמדו עליהם גדולים חקרי לב ה"ה המהרי"ק בת' (שורש קע"ד וקל"ז) והב"ח ביו"ד (סי' קנ"ז) והפר"ח כאן, ונדחקו מאוד ולא נתקררה דעתי בדבריהם, עכ"פ חזינן דשיטת ראשונים הוא ומסתמא יש להם ביאור מרווח לשיטתם ואנחנו לא נדע ובוודאי גם הרז"ה ידע משיטת הראשונים הנ"ל, ולזה הוצרך לסיוע מהירושלמי דבצינעא אף להעביר מותר, ולגודל הלחץ זו הדחק בשיטתם, הי' נ"ל ביותר, דרבא דאמר הנאת עצמן שאני, אין הכוונה ליישב הקו' דאסתר על ר' יוחנן, רק למפלג על דינא דר' יוחנן דס"ל דבפרהסיא יהרג משום קה"ש וחה"ש, ועל זה קאמר דליתא דהנאת עצמן שאני וליכא קה"ש וחה"ש, ואין שום חילוק לדידי' בין צינעא לפרהסיא רק בין להעביר להנאת עצמו, והאי מימרא דקטול אספסתא מיירי בין בצינעא בין בפרהסיא דסתמא קאמר, ואנן קי"ל כר' יוחנן וככולהו אמוראי דלעיל מינה דמחלקי בין צינעא לפרהסיא, מיהו בזה דס"ל לרבה דבלהעביר אף בצינעא יהרג הלכתא כוותי', רק בלהנאת עצמן בפרהסיא לית הלכתא כוותי', ואף שהוא דוחק גדול, עכ"ז נ"ל מרווח ביותר מכל מה שראיתי בזה, וביותר מסתייע הפירוש הזה למאי דאיתא בשאילתות שם האי מימרא דאספסתא בשם רבה, וכ"ה בבה"ג הל' פ"ז, א"כ לפ"ז נראה דהאי דקאמר הנאת עצמן שאני הוא ג"כ רבה דהא קאמר הגמ' דאזדא לטעמי', א"כ קשיא איך סידר הגמ' דברי אביי מקמי רבה וע"כ דרבה לא לתרוצי אליבא דר' יוחנן רק לאיפלוגי, על הא דר' יוחנן, אמנם אין להעמיד יסוד על גירסת רבה, דאולי ט"ס בשאילתות ובה"ג וצ"ל רבא, וגם אפשר לעשות סמוכין לפירוש זה ממ"ש לעיל דמר' יוחנן דסובר ע"ז (כ"ז ב') דלחיי שעה לא חיישינן מוכרח דאיננו סובר החילוק דהנאת עצמן דהא מוכרח לתרוצי הברייתא דר' ישמעאל ובן דמא משום פרהסיא אף דהוי להנאת עצמו, וא"כ הכא בסנהדרין דאליבא דר' יוחנן קיימינן ע"כ דרבא לאו לתרוצי אליבא דר' יוחנן קאתי רק למפלג על ר' יוחנן, וא"כ שפיר י"ל דמימרא דקטול אספסתא מיירי כין בצינעא בין בפרהסיא רק אנן קי"ל בהא כרבא דלהעביר אף בצינעא יהרג דליכא מאן דפליג עלי', אבל בפרהסיא קי"ל כר' יוחנן וכולהו אמוראי דיהרג היינו אף בהנאת עצמן, דדעת כמה ראשונים דמאביי ורבא ואילך הלכה כבתראי אבל לא כשהם עצמם מחולקים עם הראשונים מהם, וכ"ש אם

נגרוס רבה פשיטא דהלכה כר' יוחנן וכרבים, ואף דכ"ז דחוק טובא, עכ"ז הוא מרווח אצלי הרבה יותר ממה שכתבו המהרי"ק וכ"ח ופר"ח להליץ בעדם, ובדברי הפר"ח שם שעשה ג' חילוקים בקטול אספסתא, בין סתם לשדי לחיותא ובין שדי לנהרא, והניח בקושי' הדיוקים אהדדי, דאי מיירי בצינעא אמאי אמר ברישא שדי לחיותא ולא אמר סתם קטול אספסתא, וסיים שהיא קושיא גדולה, תמיהני דאדרבא בזה מיושב הדיוקים, דרבא סתמא איירי בכל ענין בין צינעא בין פרהסיא ולכך קאמר ב' החלוקות, שדי בנהרא יהרג בכל ענין אף בצינעא, ושדי לחיותא יעבור בכל ענין אף בפרהסיא, וקטול אספסתא סתמא הניח למנקט משום דזה איכא חילוק בין צינעא לפרהסיא וא"כ אשה"ט ולק"מ, ואיך שיהי', ברור ופשוט דכוונת השאילתות להוכיח דמימרא דאספסתא דמחלק בין הנאת עצמו להעביר אינו על צינעא רק על פרהסיא, אבל לא עלה על דעתו כלל על שעת הגזירה, ועל שעת הגזירה נראה מסידור דבריו ודברי בה"ג דאין שום חילוק בין להעביר להנאת עצמו, דידוע דכל דבריהם באו בדקדוק גדול ודייקי בלישנא טובא, ומדסידרו האי דשעת הגזירה בתר להנאתו מכלל דשעת הגזירה אף להנאתו יהרג, דאי לא, הו"ל לאקדומי האי דשעת הגזירה ולבתר הכי לחלק בין להעביר להנאת עצמו והוי קאי האי חילוקא גם על שעת הגזירה, והוא ראי' ברורה מלשונם וסידור דבריהם אשר לא דבר ריק הוא. ומ"ש השאילתות שם בטעמא דשעת הגזירה כיון דגזירה למעקרה למילתא הוי קה"ש וקרינן בי' ולא תחללו את שם קדשי, וכ"ה הלשון בבה"ג, אין פירושו כמ"ש ההעמק שאלה שם דבשעת הגזירה גם צינעא הוי כבפרהסיא ועיקר הטעם משום פרהסיא, ומזה הוציא דשעת הגזירה איננה חמורה מפרהסיא, רק די"ל דהכוונה דכיון דעכו"ם מתכוונין לעקור צריכין לעמוד כנגדם דזהו קידוש השם לעמוד כנגדם בשעה שרוצים לעקור, וכן ראיתי שהביאו בשם הר"ן בחידושיו לסנהדרין שכתב לטעמא שבשעה שעכו"ם חושבין לבטל ישראל מן התורה צריך לעשות חזוק כנגדן שלא לקיים מחשבתן ומוטב שיהרגו כמה ישראל ואות אחת מן התורה לא תבטל בזמן שהן רוצין לבטל אותה מישראל ככלל, וא"כ שפיר י"ל דשעת הגזירה חמורה מפרהסיא, דאף להנאת עצמן יהרג. ואף אם נימא דכוונתו כמ"ש ההעמק שאלה משום דבשעת הגזירה הוי פרסום וגם צינעא הוי פרהסיא, י"ל דהוכרח לזה משום דהא קידוש השם לא שייך רק בפני עשרה כדילפינן מונקדשתי בתוך בני ישראל וא"כ מנא ילפינן על שעת הגזירה בצינעא שיהא נהרג, לכך הוכרח לזה דמתפרסם אז וגם צינעא הוי כפרהסיא ונכלל שפיר בונקדשתי ולא תחללו, אבל מ"מ י"ל דעדיפא מפרהסיא דאף להנאת עצמן יהרג, דאין עיקר הטעם משום פרהסיא, רק דהוכרחו לומר דהוי פרהסיא בכדי שתהא נכלל

בונקדשתי ולא תחללו וכנ"ל, אמנם העיקר נראה דאין כוונתו משום פרסום דאין מזה רמז כלל בלשונו, רק דכוונתו כמ"ש לעיל. וראיתי שהביאו בשם חידושי הר"ן סנהדרין אחר הלשון שהעתקתי לעיל בשמו כתב וז"ל, ואם נשמע להם אפילו בחדרי חדרים הדבר מתפרסם מפני שמצאו שהועילה גזירתם, לפיכך יהרג וזהו קידוש השם ואהבת המקום הכוללת לכל בני ישראל. מזה נראה קצת שהר"ן עצמו מסתפק בזה אם הטעם מפני שהדבר מתפרסם ונכלל בונקדשתי, או דנכלל בואהבת את ה' בכל נפשך דדינו כע"ז ולפ"ז שוב אין צורך לומר הטעם משום פרהסיא דמתפרסם, כנ"ל מלשון הר"ן. ועכ"פ איך שיהי', הדברים ברורים דדעת השאילתות ובה"ג בשעת הגזירה אף להנאת עצמו יהרג, וכן נראה דעת הטוש"ע וכמ"ש הב"ת, ודלא כהט"ז וש"ך שהשיגו עליו, ומה שדקדק הט"ז מדכתב הרמב"ם לבטל דתם, לאו ראי' היא, דגם אם כוונתו להנאת עצמו כל שהוא עבירה הרי הוא לבטל דתם, והפר"ח כאן כפי הנראה הוא שתי מהדורות, והדפיסו שניהם בחדא דקדק כהט"ז ובחדא דקדק כהר"ן. והנה ראיתי שהביאו בשם הר"ן לסנהדרין שהביא ראי' מירושלמי פ"ד דשביעית (ה"ב), דאיתא שם כשהי' המלכות אונסת הורי ר' ינאי שיהו חורשין חרישה ראשונה חד משמד הוי עבר חמיתון רמיין כובעתא (פי' שהיו מגדישין ככובעין כן פי' הר"ן דלא כהפ"מ.) אמר לן האיסטו (פי' הסטאה זו שאתם סטים מן הדת) שרא לכן מירדי (מותר לכם לחרוש בתמי') שרא לכון רמיין כובעתא (מותר לכם להגדיש ככובעין בתמי'). והם עשו כן מפני אונס המלכות כדקאמר בתחלה. ומקשה הירושלמי הא בפרהסיא אף על מצוה קלה יהרג ואל יעבור. ומתרץ לא אתכוין משמדתכון לא איתכוין אלא למגבי ארנונין, א"כ מבואר דאף בשעת הגזירה להנאת עצמו מותר, גם הפר"ח הביא ראי' זו מדנפשי', וכבר קדמו הר"ן בחידושיו לסנהדרין, וראיתי להקובץ שתירץ עפ"י דברי הלח"מ (הל' ג') דבשעת הגזירה לא מקרי רק אם הגזירה על ישראל לבד, א"כ י"ל בירושלמי דהגזירה היתה על הכל, יעוי' מ"ש להלן אי"ה להוכיח דלא כהלח"מ א"כ נסתר תירוצו, ועוד דיעוי' רמב"ם פ"א מהל' שמיטה ויובל (הל' י"א) וז"ל, משרבו האנסין והטילו מלכי עכו"ם על ישראל לעשות מתנות (וס"א מזונות) לחיילותיהן התירו לזרוע בשביעית דברים שצריכין להם עבדי המלך בלבד, וכן מי שכפאו אנס לעשות בשביעית בחנם כמו עבודת המלך וכיוצא בהן ה"ז עושה עכ"ל, עכ"פ מבואר דהטילו מלכי עכו"ם על ישראל דמשמע על ישראל לחוד, וא"כ קשיא כנ"ל. אמנם באמת לא ידעתי התחלת קושי', די"ל דהמלך לא אנס כלל לחרוש ולזרוע רק לשלם המס ואם הי' משלמין לו המס בלי חרישה וזריעה לא איכפת לו, או אם היו נותנין מזונות לחיילותיו בלא חרישה וזריעה לא איכפת לו, רק

משום שאין להם המס התירו חכמים לחרוש ולזרוע, וכן נראה מתוס' סנהדרין א א') ד"ה משרבו, וא"כ לא הוי שעת הגזירה כלל, ודמיא הא דריב"ש (סי' שע"ג) דכיון דהגזירה לא היתה על זה מותר לעבור בכדי שלא תהא סכנה, והבאתיו לעיל וגם הבאתי שם כעין זה מיו"ד (סי' קנ"ז סעיף ב') בש"ך בשם הנ"י ומהרי"ק, וה"נ כוותי'. ובזה נראה לבאר מ"ש הרמב"ם בהל' שמיטה הנ"ל, וכן מי שכפאו אנס כו', ויעו"ש בכ"מ דנדחק מאי אתא לאשמעינן, ולפי הנ"ל הא ברישא מיירי דאין אונסין אותם על המלאכה דאל"כ הא הוי שעת הגזירה וכנ"ל רק דמיירי דאין כופין רק על המזונות ומש"ה התירו, אבל ביחיד בעלמא אף באנס ע המלאכה כיון דאינו שעת הגזירה ולהנאת עצמו מותר, [וגם הא דכתב בחנם, יעו"ש בכ"מ דבשכר לא דלמא אתי להערים, ואפשר דבשכר לא הוי להנאת עצמו דהא בשכר ימצא כמה פועלים עכו"ם, וע"כ דכוונתו להעביר וא"כ בפרהסיא יהרג אבל בחנם הוי להנאת עצמו ואף בפרהסיא יעבור]. ובלא"ה נראה דאין קו' מהירושלמי, דהירושלמי בב' המקומות בשביעית ובסנהדרין לא הביא רק הא דפרהסיא ולא הא דשעת הגזירה, וא"כ נראה דאינו סובר כלל להא דשעת הגזירה, משא"כ לגמ' דילן דשעת הגזירה אף בצינעא יהרג שפיר י"ל דאף להנאת עצמו יהרג. ומרמיזות דברי הגר"א יו"ד (סי' קנ"ז ס"ק ז'), נראה דס"ל דאפשר דכיון דבשעת הגזירה אף בצינעא יהרג א"כ דמיא לג' עבירות דכיון דאף בצינעא יהרג לא מהני הנאת עצמן, כמ"ש הרמב"ן במלחמות וה"נ בשעת הגזירה ומש"ה לרש"י לשיטתו דס"ל כפי דעת הגר"א דאף בג' עבירות מהני הנאת עצמן אף דגם בצינעא יהרג, מש"ה ס"ל נמי דבשעת השמד מהני הנאת עצמן, משא"כ לדידן דבג' עבירות לא מהני הנאת עצמן י"ל דהכי נמי שעת השמד לא מהני כיון דשוין לענין צינעא. אמנם עוד הקשה הרמב"ן ריש כתובות מהא ולדרוש להו דאונס שרי, דהא הוי שעת הגזירה, והובא בשמ"ק ריש כתובות ובחידושי הרשב"א לכתובות, ואי"ל משום קרקע עולם דהא הרמב"ם לא מחלק בזה ג"כ דהא משמע אף לבטל מצוה מן המצות בשב ואל תעשה נמי יהרג, וזהו קושיא עצומה ואפשר דשעת הגזירה לא מקרי אלא אם הוא על כלל ישראל כולן, אבל כאן לא היתה הגזירה רק על בתולות ולא על כלל ישראל, וכן נראה מלשון חידושי הר"ן סנהדרין שהעתקתי לעיל, דשעת גזירה לא מקרי רק על כלל ישראל, וכן נראה דהא אם אונסין לרבים לא מקרי שעת הגזירה וא"כ איזה שיעור רבים למקרי שעת הגזירה, ע"כ נראה דגזירה מקרי על כללות ישראל. ואפשר דבעינן נמי מולך בכיפה דוקא, וי"ל שלזה כיון הרמב"ם שכתב שיעמוד מלך רשע כנבוכדנצר וחביריו, דכוונתו ג"כ כנבוכדנצר שמלך בכיפה כדאמר מגילה (י"א א') דהגזירה היא על כלל ישראל, משא"כ בפ"ק דכתובות דקאמר תיבעל לטפסר תחלה

דמשמע דאינו אלא שר קטן דאינו על כלל ישראל. ובזה הי' מיושב נמי א דירושלמי שביעית הנ"ל וצ"ע בכל זה. וראיתי בזוהר הרקיע להתשב"ץ (באות י"ד) במצות קידוש השם שתפס בפשיטות ג"כ דבשעת השמד אף להנאת עצמו יהרג, רק דיש גמגום בדבריו במאי דלא חילק בלהעביר שלא בשעת השמד בין צינעא לפרהסיא יעו"ש. אמנם מלשון הרמב"ם בס' המצות (ל"ת ס"ג) משמע קצת דגם בשעת הגזירה בעינן מתכוין להעביר, ויעוי' בחינוך (פ' אמור מצוה רצ"ה) שהעתיק לשון הרמב"ם בס' המצות הנ"ל, דמשמע דבעינן להעביר, ובמצוה רצ"ו משמע דאף להנאת עצמו יעושה"ט, ואפשר דס"ל כמו שחילק הרשב"א ריש כתובות לשיטת הראב"ד יעו"ש וצ"ע. (ברמב"ם שם הי' ג') יעוי' בלח"מ שהביא חילוק בין אם הגזירה היא רק על ישראל בלבד או על כל האומות ג"כ יעו"ש, ונראה דהרמב"ם לא ס"ל האי חילוקא, דיעוי' ברמב"ם הל' ד' דהביא מדניאל, ויעו"ש בלח"מ דכתב דדניאל לא מסר נפשו ולא סיכן עצמו בכך, ומרמב"ם מבואר דהביא זה לדוגמא על הנך שחייבין למסור עצמן ונאמר בהן יהרג ואל יעבור דה"ז קידש השם כדניאל, מבואר דדניאל מסר נפשו וכדין עבד, וכ"ה בר"ן פ' במה טומנין דדניאל מסר עצמו רק דאיהו ס"ל דהי' שלא כדין רק משום דגדול הדור רשאי להחמיר על עצמו, והרמב"ם ס"ל דמדינא הי' שיהרג ואל יעבור. אן דבצינעא הוי ע"כ משום דהיתה שעת הגזירה דאף בצינעא יהרג ואל יעבור ומוכח דאף בדרבנן יהרג וכמ"ש הפר"ח דגם מצוה דרבנן מצוה מקרי ונכלל במ"ש הרמב"ם אפילו מצוה משאר מצות, וכמ"ש לעיל דשאר היינו חוץ מתרי"ג, ואף דהתם היתה גזירה כוללת דהא גזר על כולם שלא יתפללו ולא על ישראל לבד, ומוכח דגם זה מקרי שעת הגזירה, ולכאורה מוכח מזה ג"כ דאף להנאת עצמו דהתם הגזירה היתה לכבוד המלך, ואפשר לדחות קצת, דהכוונת היועצים להגזירה היתה בכדי להעביר לדניאל, וי"ל דדניאל הבין כוונתם בזה לכך הוי כלהעביר, עכ"פ איך שיהי' מוכח דגם בגזירה כוללת מקרי שעת הגזירה, ומ"ש הרמב"ם קידש את ד' ברבים כדניאל האי כדניאל לא קאי על ברבים דהא דניאל צינעא הוי רק דקאי על דינא דיהרג ואל יעבור דכתב תחלה דבצינעא קידש השם ובפני עשרה קידש השם ברבים, ועל זה הביא אח"כ דמיון לב' החלוקות לקידוש השם בצינעא ולקידוש השם ברבים דניאל וחמו"ע ור"ע וחביריו דבהן משכחת דוגמא לב' החלוקות כנ"ל. וראיתי בהעמק שאלה על השאילתות שכתב בהא דדניאל דמקרי פרהסיא במה שידעו עשרה מישראל שנהרג עבור המצוה, וז"א דהא בצינעא בשלא בשעת הגזירה יעבור, משמע אף דיתפרסם בהריגתו, דלא מקרי פרהסיא רק אם העבירה היא בפרהסיא, ובפרט לפמ"ש לעיל דהכא בדניאל הי' להנאת עצמו לכבוד המלך וע"כ דלא משום פרהסיא רק משום

שעת הגזירה וכנ"ל [ואם נימא כמ"ש לעיל לדחות דהוי כלהעביר י"ל בלא דברי ההעמק שאלה הנ"ל דאפשר דבני ביתו של דניאל היו רבים אמנם יותר נראה משום גזירה וכנ"ל]: והא דהקשה הנ"י על הא דלא פריך באסתר משעת הגזירה, ולדעת הרמב"ם הנ"ל דבשעת הגזירה לא מהני הנאת עצמן תקשי ביותר דעל קושית שעת הגזירה אינו שייך תירוץ רבא, נראה ליישב עפ"י מאי דהביא הש"ך (סס"י קנ"ז ס"ק י"ז) כשם התה"ד דדוקא היכא דהעכו"ם יודעין שהוא יהודי אסור לו לעבור אבל היכא דאין העכו"ם יודעין שהוא יהודי ליכא חילול השם ומותר לו לעבור בשעת הגזירה יעו"ש. וא"כ א"ש דהא לא היו יודעין באסתר שהיא יהודית וא"כ משום שעת הגזירה לא היתה צריכה למסור עצמה רק משום פרהסיא מקשה דהא היהודים ידעו, והנ"י דמקשה לשיטתו דלא ס"ל כהתה"ד כמ"ש הד"מ שהביא הש"ך שם, והש"ך שם רצה להשוותן ויעוי' במקור מים חיים שביאר היטב החילוק שיש ביניהם והנ"י לא ס"ל כחילוקא של תה"ד לכך הוכרח לתרץ ולחלק דהיכא דכולל לא מקרי שעת הגזירה, אבל לחילוק התה"ד שפיר י"ל כנ"ל. ובזה יתבאר היטב לרבא דקי"ל כוותי' הא דאיתא אסתר ב', לא הגידה אסתר את עמה ואת מולדתה כי מרדכי צוה עלי' אשר לא תגיד, דמאי טעמא צוה עלי' כן, ויעוי' ביוסף לקח דלא נתחוור בעיניו מה שנתנו המפרשים טעמים בזה והוא נתן טעם אחר, אבל לפי הנ"ל אשה"ט עפ"י הדין דאם היתה אומרת שהיא יהודית, היתה מחוייבת למסור נפשה בשביל שעת הגזירה אף דהוי להנאת עצמו וכנ"ל ולכך צוה עלי' מרדכי אשר לא תגיד וליכא שעת הגזירה כיון דאין העכו"ם יודעים שהיא יהודית, וליכא רק פרהסיא דלזה שוב מהני הנאת עצמן ולא תהא צריכה למסור עצמה, ויתיישב ג"כ הא דאיתא אח"כ ובהקבץ בתולות שנית ומרדכי יושב בשער המלך אין אסתר מגדת מולדתה ואת עמה כאשר צוה כו', דמה תלוי זה בזה הקבוץ להא דאינה מגדת, ודרשת חז"ל ידועה, אבל להנ"ל יתבאר היטב בפשוט דהנה האי שעת הגזירה אינו אלא בשעה שגזר לקבץ הכל אבל לבתר הכי ששם כתר מלכות בראשה ולא קבץ עוד שוב לא הוי שעת הגזירה דהא אין הגזירה רק עלי' ואף אם היתה מגדת אז לא היתה צריכה למסור נפשה, רק בשעה דהגזירה על כולן דמקרי שעת הגזירה בזה תלי בהגדה ובידיעתם שהיא יהודית, וא"כ ההעלמה אינה מועלת רק בשעת הגזירה של הקיבוץ, וזהו דקאמר ובהקבץ בתולות שנית, והיתה עוד הגזירה, אין אסתר מגדת בכדי שלא תהא צריכה לחסור נפשה וכנ"ל, והוא נכון בביאורי הכתובים. ולפי מה שכתבתי למעלה דבכה"ג כיון דאין הגזירה כוללת רק על הבתולות, ולא על כלל ישראל לא מקרי שעת הגזירה, יתיישב בפשיטות קושית הנ"י על הא דאסתר. (שם הל' ד') כל מי שנאמר בו כו' מתחייב בנפשו. יעוי' בקובץ מה שיישב הא

דכתב עוד מה שכבר כתב בהל' א', ודבריו דחוקים דהא על אחת מכל המצות האמורות בתורה ל"ת נמי בכלל, וגם מדסיים חוץ מע"ז וג"ע ושפ"ד א"כ מבואר דאיירי בל"ת. אמנם הרדב"ז בח"א בסופו בלשונות הרמב"ם (סי' ג') יישב בטוב טעם, דהא בהל' א' מיירי בלהנאת עצמו כמו שביאר בעצמו בהל' ב' בד"א בזמן כו' אבל בשכוונתם להעביר בצינעא הו"א דרשאי להחמיר, וכמו שהוא באמת דעת רבינו ירוחם בזה, מש"ה הדר כתב הרמב"ם דבכל ענין כל שמדינא יעבור ואל יהרג ה"ז מתחייב בנפשו, ובגוף הדין כבר כתבתי לעיל בזה ליישב דעת החולקים מקושית הפר"ח. וראיתי להתו"ח (ס"פ בן סורר) שכתב להוכיח דוחי בהם ע"כ לחובה דאסור למסור עצמו דלרשות לא איצטריך דמונקדשתי בתוך בני ישראל נפקא דדוקא בפרהסיא ולא בצינעא, ולאו ראי' היא מכמה טעמי, חדא דאיצטריך ונקדשתי אף היכא דליכא איסורא אלא מפני מראית העין וכמ"ש השאילתות בפי' ערקתא דמסאני, ואף להרמב"ם דמפרש פי' אחר בערקתא דמסאני ע"כ מודה בזה כדמוכח מגיטין (נ"ז ב') א"ל קיסר אישדי לך גושפנקי כו' יעושה"ט וכן בדין כיון דהטעם משום חילול השם וקידוש השם בפרהסיא בפני הרואים וכל שבפני הרואים איכא קה"ש וחה"ש צריך למסור נפשו, וא"כ האי בתוך בני ישראל י"ל דקאי על אופן זה דבאמת ליכא איסורא כלל רק קידוש השם וחילול השם. ועוד למאי דהוכחתי לעיל מדברי הרמב"ם דכאן דכתב לדניאל וחמו"ע ור"ע וחביריו לדוגמא להני דמדינא יהרג וא"י מכלל דאף בעשה בפרהסיא ובשפת הגזירה יהרג ואל יעבור א"כ איצטריך ונקדשתי לעשה דפשיטא דבצינעא אי"צ למסור נפשו דאף כל ממונו איננו מחויב לבזבז כדאיתא בש"ע או"ח ויו"ד. ועוד למאי דקאמר ביומא (פ"ה ב') מוחי בהם מוכח אף לספק פי"נ א"כ אף אם נודה לו דמונקדשתי בתוך בני ישראל מוכח דבצינעא לא איננו מוכח רק לוודאי ולא לספק ואיצטריך וחי בהם אף לספק פי"נ, ועוד יש לדחות, ושפיר י"ל דוחי בהם אינו אלא רשות. ויעוי' במל"מ דהוכיח מתוס' סנהדרין (ס"פ בן סורר) דס"ל כרבינו ירוחם דבלהנאת עצמן אסור להחמיר, והנה כבר קדמו הב"ח (סי' קנ"ז), אמנם נראה דמלבד דאין הוכחה דידוע דכמה בעלי תוס' היו ואין להקשות סתירה מדבריהם וי"ל דתוס' סנהדרין ס"ל כהרמב"ן דבכל ענין אסור להחמיר, אף גם אם רצונו להשוות אכתי מה יענה לתוס' גיטין (נ"ז ב') ד"ה קפצו דמוכח מדבריהם דלא עבדו שלא כדין והא התם הי' קרקע עולם ולהנאת עצמן דלשיטתם אף בג"ע יעבור וא"י וע"כ דאף להנאת עצמן מותר להחמיר, אמנם להלן יתבאר לשיטת הרמב"ם דע"כ ס"ל דהיתה כוונתם להעביר. או דהיתה שעת הגזירה ואם כן לק"מ], וכן משיטת ר"ת גבי חמו"ע הי' להנאת עצמן והחמירו על עצמן. ע"כ הי' נראה ביותר אם נבוא להשוות דבריהם, עפ"י מ"ש

ליישב קושית הרמב"ן והר"ן מהירושלמי דהשואל ה"ז שופ"ד דמוכח דאסור להחמיר על עצמו, וכתבתי לעיל ליישב עפ"י מ"ש הרא"ש (בסוף יומא) בשם הר"מ מרוטנבורג לענין לשחוט לחולה בשבת כשיש נבלה מוכנת להאכילו דכתב דשבת הותרה במקום פי"נ משא"כ בשאר איסורים שאינם אלא דחויים, ולכך בשבת שפיר אסור להחמיר על עצמו כיון דהתירא הוא וליכא איסורא כלל משא"כ נבילה ושאר איסורים, וכן נראה דעת תוס' פסחים (מ"ו ב') ד"ה רבה דהקשו למ"ד דאמרינן הואיל נימא גם במלאכת שבת הואיל וחזי לחולה שיש בו סכנה, מכלל דס"ל דמלאכת שבת בסכנה דמיא לאוכל נפש ביו"ט דתרוויהו הותרה, דאי שבת במקום סכנה דחוי' לא קשה מידי, וכמו שתירצו באמת האחרונים, יעוי' עטרת חכמים להגאון ר"ב פרענקיל זצ"ל באו"ח (סי'), ועפי"ז א"ש מה שדקדק מהרי"ק (סי' קל"ז) הא דנקט רבא (ס"פ בן סורר) בלהעביר חילול שבת דוקא קטול אספסתא ושדי לחיותא, ולהנ"ל אשה"ט דרבותא נקט דאף דבאמת שבת הותרה לסכנה וא"כ איננו מעבירו כלל אפ"ה צריך למסור נפשו משום קידוש השם וחילול השם, וא"כ לפי"ז יתיישבו כל דיבורי התוס' ויהיו לאחדים דס"ל דבכל דוכתא רשאי להחמיר אף להנאת עצמן, לבד משבת כדאמר בירושלמי דהשואל הרי זה שופ"ד ואתי שפיר הטיב. (שם) ואלו הן הרוגי מלכות כו', פי' קאי אדלעיל וכל מי שנאמר בו כו' ולא על דניאל וכו' ומתיישב בהכי דלא תקשי מפ"ק דב"ב (י' ב') ומפסחים (ס"פ אלו עוברין) וכ"כ הפר"ח, וקצת יש לדקדק על גמ' דב"ב ופסחים הנ"ל דפריך על ר"ע וחביריו משום הרוגי מלכות ותו לא, דמה יענו להא דסנהדרין (ק"י ב') דריב"ק אומר כורתי בריתי עלי זבח הם חמו"ע ור"ע וחביריו דתקשי נמי משום כורתי בריתי עלי זבח ותו לא, ויש ליישב. (שם) ועליהן נאמר כי עליך הורגנו כל היום הוא בגיטין (נ"ז ב') ומשמע דהוא מדינא, ויש לדקדק לשיטת הרמב"ם דהא בבעילת עכו"ם לא הוי ג"ע אף בא"א וכ"ש בפנויות. דילדות משמע פנויות, וא"כ להנאת עצמן אי"צ למסור אן אף בפרהסיא ואיך מסרו עצמן הילדות, ודוחק לומר דהילדות באמת עבדו שלא כדין והא דקאמר בגמ' ועליהן נאמר לא קאי רק על ילדים דמשכב זכור הוי שפיר עריות דלשיטת הרמב"ם לא מהני קרקע עולם והנאת עצמן, דהוא דחוק דהא קאמר בגמ' דילדים למדו בקו"ח מילדות משמע קצת דגם הילדות כדין עבדו, ואפשר דהיתה כוונתם של השבאים לא לצורך עצמן רק להפקירן לקלון ולהעביר, דבכה"ג בפרהסיא מחויב למסור נפשו, או אפשר דהי' בשעת הגזירה. (שם) וכל מי שנאמר יהרג ואל יעבור כו', יעוי' בלח"מ דכתב בדעת הרמב"ם דהלאו דלא תחללו הוא אף בפחות בעשרה ועשה דונקדשתי אינה אלא בעשרה, ועוד רצה לפרש דגם העשה אף בפחות מעשרה, וכתב דאין לשון הרמב"ם משמע כן, ועוד

דבגמ' סנהדרין (פ"ד ב') קאמר להדי' דונקדשתי הוא בעשרה דאתיא תוך תוך, והפר"ח הוסיף עוד דאף הלאו דלא תחללו אינו אלא בעשרה, וכדבריו נראה להדיא מהריב"ש בסי' ד' וסי' י"ב להמעיין. והביא ראי' מע"ז (נ"ד א') דאמר רבא להדיא דלא תחללו אינו אלא בפרהסיא, והשיג על הלח"מ שלא דקדק בזה. ולא קשה מידי דהא רבא שם אליבא דר' ישמעאל קאי דאף בע"ז אמרינן וחי בהם בצינעא ולכך לא מוקמינן לא תחללו רק לפרהסיא, אבל לדידן דגם בצינעא חייב למסור נפשו ממילא הוי לא תחללו גם לצינעא, ואדרבא משמע להדיא דלולא הא דוחי בהם הוי מוקמינן לא תחללו אף בצינעא רק משום דכתיב וחי בהם לא מוקמינן לי' רק לפרהסיא וכל זה לר' ישמעאל דקאי שם רבא אליבי' דוחי בהם קאי גם לע"ז בצינעא, אבל לדידן דוחי לא קאי על ע"ז אף בצינעא ממילא עובר על לא תחללו אף בצינעא, [רק לחד פירושא בתוס' שם בשם סמ"ג דמפרש דברי רבא אף לרבנן מוכח דאף לרבנן לא תחללו אינו אלא בפרהסיא ובצינעא איננו עובר רק על בכל נפשך. אבל הרמב"ם הא אינו סובר כן דהא פסק דאף בפרהסיא אינו נענש. וכן לאידך פי' התוס' משמע להדיא כנ"ל], ולא תחללו קאי להיכא דהדין יהרג וא"י בין היכא דהדין כן בצינעא בין היכא דהדין כן בפרהסיא, עכ"ז הזהירה התורה לבל לשנות ולעבור ואמרה לא תחללו רק שיעשו כדין ליהרג ולא לעבור והתורה סתמה בזה ומסרן לחכמים שידעו היכא דמדינא יהרג ואז עובר בלאו והיכא דמדינא יעבור לא קאי הלאו על זה, ותמהני על הפר"ח שלא דקדק בזה דהדברים פשוטים כמו שכתבתי. וראי' ברורה דלא תחללו קאי אף על צינעא היכא דמדינא יהרג, מדברי השאילתות (שאילתא מ"ב) פ' וארא ובה"ג (סוף הל' ע"ז) דכתבו דבשעת הגזירה דאף בצינעא בכל המצות יהרג ואל יעבור כתבו דהוא מלא תחללו אלמא דאף בצינעא שייך לא תחללו היכא דמדינא יהרג, אמנם לפמ"ש לעיל בהל' ג' בשם חידושי הר"ן סנהדרין דהטעם משום שיתפרסם הדבר אין ראי', די"ל דלעולם בשעת הגזירה אף בצינעא הוי פרהסיא, עכ"פ ראיית הפר"ח מהגמ' איננה כלום וכנ"ל. ובזה מיושב נמי הא דבת"כ (פ' אמור) איתא דממה שנאמר ולא תחללו אמור קדש א"כ מה ת"ל ונקדשתי מסור עצמך על קדושת שמו, א"כ מבואר דמלא תחללו איננו מוכח דצריך למסור נפשו, והכא ברמב"ם מבואר דבאינו מוסר נפשו עובר ג"כ בלא תחללו, והדין עמו דכן מבואר בגמ' ע"ז (נ"ד א'), אמנם לכאורה תיקשי מת"כ הנ"ל, ולהנ"ל אשה"ט דמלא תחללו לחוד באמת לא היינו יודעים דצריך למסור נפשו אבל לבתר דילפינן ממקום אחר דצריך למסור נפשו שוב ממילא גם זה הוי בכלל לא תחללו, והגמ' דע"ז (נ"ד א') ג"כ אונקדשתי סמיך דלבתר דכתיב ונקדשתי דצריך למסור נפשו שוב ממילא כשאינו מוסר עובר בלא תחללו, והיינו כעין

הנ"ל דלא תחללו כיון דסתמא כתיבא לא ידעינן מינה רק שלא יעשה עבירה לחלל שם שמים והיכא דאנסו אנס תלוי בזה דאם הדין דיעבור אינו מחלל ש"ש בזה כיון דעושה כדין משום פי"נ. ואם הדין דיהרג ואל יעבור ממילא עושה עבירה כשעובר ואינו מוסר נפשו ומחלל ש"ש. אמנם גם לענין מ"ע דונקדשתי דכתב הלח"מ דמלשון הרמב"ם משמע דבצינעא ליכא עשה דונקדשתי, לא ידעתי מהיכן משמע לי' כן, דהא הרמב"ם כתב דהיכא דקיים כדין ומסר נפשו ה"ז קידש את השם, ואם היו עשרה ה"ז קידש את השם ברבים, והדר כתב היכא דעבר ולא מסר נפשו ה"ז מחלל את השם, ואם הי' בעשרה ה"ז חילל השם ברבים ובטל מ"ע שהיא קה"ש ועבר על לא תחללו שהיא חילול השם, א"כ כמו דעבר על לא תחללו קאי בין על צינעא בין על פרהסיא שזכר תחלה ה"נ בטל מ"ע קאי נמי עלייהו בין על צינעא בין על פרהסיא, וכן משמע מסידור דבריו שכתב בריש הפרק דמצווין על קה"ש ומוזהרין שלא לחללו והדר מפרש כיצד כו', משמע דכל היכא דמדינא יהרג וא"י איכא עשה ול"ת הנ"ל וראי' ברורה דדעת הרמב"ם דגם מ"ע דקידוש השם היא אף בצינעא, דכן נראה מבואר להדיא מס' המצוה להרמב"ם דבמ"ע ט' גבי פשה דונקדשתי כתב דענין זאת המצוה אשר אנחנו מצווין לפרסם האמונה הזאת האמיתית בעולם ושלא נפחד בהזק שום מזיק כו' ולא נתעהו לחשוב שכפרנו אעפ"י שלבותינו מאמינים בו יתעלה כו', דנראה מדכתב האמונה הזאת כו' וגם מדכתב לחשוב שכפרנו אעפ"י שלבותינו מאמינים בו יתעלה, דנראה דכוונתו לצייר מצוה זו לענין ע"א וכמ"ש אח"כ גוונא דאמו"ע, דהבה"ג והשאילתות נקטו לה לדוגמא לדינא דע"ז דיהרג וא"י, ואם נימא דונקדשתי לא קאי רק בפרהסיא א"כ ע"כ דקאי על שאר מצות ולא בע"ז דבע"ז אף בצינעא יהרג ואל יעבור מבכל נפשך, ולמאי צייר הרמב"ם על מצוה זו בכופין אותו לעבוד ע"ז דאף בצינעא הדין דיהרג. ע"כ נראה דהרמב"ם סובר דהעשה דונקדשתי קאי גם על צינעא היכא דהדין יהרג ואל יעבור, וביותר מבואר כן בס' המצות במצות ל"ת ס"ג שכתב שהזהירנו מחה"ש והוא היפך קה"ש שנצטווינו שקדם ביאורו בח"ע ט' כו' החלק הא' הכולל כל מי שבקשו ממנו לעבור על דבר ממצות בשעת השמד והי' האנס מתכוין להעביר בין מצות קלות בין חמורות או מי שיבוקש ממנו שיעבור על ע"ז ג"ע ושפ"ד ואפילו שלא בשעת השמד הנה הוא חייב להתיר נפשו ויהרג ואל יעבור כמו שביארנו ב"ט ממ"ע ואם עבר ולא נהרג כבר חלל את השם ועבר על לאו זה ואם הי' העובר במקום הרבים כבר חלל את השם ברבים כו', הנה בכאן מבואר דגם בצינעא עבר על לאו זה כהלח"מ ודלא כהפר"ח, וגם נראה מבואר דגם העשה דקה"ש היא אף בצינעא דהא כתב בתחלה שהזהירנו מחה"ש והוא היפך קה"ש שנצטווינו שקדם ביאורו ב"ט

ממ"ע וחשיב כאן בלאו דחה"ש רק דברים שאף בצינעא יהרג ואל יעבור וכתב ע"ז דזהו ההיפך מקה"ש מכלל דגם בצינעא הוי קה"ש וכן על כל הני דחשיב יהרג ואל יעבור דקאי אף על צינעא כתב כמו שביארנו כל ממ"ע, אלמא דהמ"ע אף על צינעא. אמנם יש לתמוה מגמ' דסנהדרין (ע"ד ב') דיליף גז"ש תוך תוך, אלמא דונקדשתי בתוך בני ישראל לא קאי רק על פרהסיא. והנראה בדעת הרמב"ם דס"ל דעשה דונקדשתי ול"ת דלא תחללו הואיל וסתמא כתיבא ולא ביארה התורה, לא מסרן הכתוב אלא לחכמים, כעין דקאמר הגמ' בכורות (כ"ו ב') וחגיגה (י"ח א') וכעין זה כתב הר"ן (ר"פ יוה"כ) ועי' ב"י או"ח (סי' תק"ל), וכל היכא שנראה לחכמים שיהרג ואל יעבור הוי בכלל ונקדשתי ולא תחללו והא דיליף תוך תוך אינו אלא אסמכתא, דאסמכו אקרא דבפרהסיא בכל ענין יהרג ואל יעבור, אבל עיקר הדבר הוא מסברא והקרא קאי בכל ענין בין על צינעא בין על פרהסיא, וכן נראה מוכח קצת ממ"ש לעיל דמהת"כ מוכח דמלא תחללו איננו מוכח דצריך למסור נפשו, רק מונקדשתי ומגמ' דע"ז (נ"ד א') מבואר דבאינו אוסר עצמו עובר על לא תחללו, וכתבתי לתרץ דונקדשתי גלי על לא תחללו דעובר אם אינו מוסר עצמו, וכל זה שייך אי ונקדשתי קאי על כל מאי דנכלל בלא תחללו, אבל אי ונקדשתי לא קאי רק על פרהסיא ולא תחללו קאי אף על צינעא, א"כ שוב מנא לן דבצינעא כגון בשעת השמד דצריך למסור נפשו, דהא מלא תחללו איננו מוכח מסירת נפש, ונקדשתי לא קאי רק על פרהסיא, וע"כ דגם ונקדשתי קאי עלה וכנ"ל, ותוך תוך אסמכתא בעלמא הוא, רק עיקר הדבר דלא מסרן הכתוב אלא לחכמים והם אמרו כפי מה שנראה להם היכא דשייך קה"ש וחה"ש והיכא דלא שייך, ואף דהוא קצת דוחק עכ"ז נראין הדברים מוכרחין לפי מה שנתבאר מהרמב"ם כס' המצות וכן מטין הדברים בחיבור היד וכנ"ל. ולפי הנ"ל דדעת הרמב"ם דגם בצינעא שייך קה"ש, הא דמיבעי' סנהדרין (ע"ד ב') בבן נח אי מצווה על קה"ש קאי גם על צינעא לדידן דפסקינן דלא כר' ישמעאל, דלפ"ז לא שייך לחלק כמ"ש הרמב"ן במלחמות (ס"פ בן סורר), כיון דהכל נכלל בונקדשתי, והא דקאמר התם הא בצינעא הא בפרהסיא י"ל דאינו אלא אליבא דרבא דסובר כר' ישמעאל בע"ז (נ"ד א'), וכמו דדחי בעצמו לעיל אינהו וכל אביזרייהו, ומיושב בהכי הא דפסק הרמב"ם בהל' מלכים דבן נח אינו מצווה על קה"ש דלא נצטרך לומר דגריס כגירסת התוס' ואם איתא לימא לי' רק אפילו אם גריס כגירסת רש"י והא בצינעא הא בפרהסיא סתר הפשיטות, עכ"ז שפיר פסק הרמב"ם דאינו מצווה משום דהדחי' אינה אלא לרבא דפסק כר' ישמעאל משא"כ לדידן נשאר הפשיטות דבן נח אינו מצווה. וכ"כ החמדת שלמה (סי' ל"ח) באו"ח לדעת הרמב"ם, ולפי הנ"ל נראה דהוא מוכרח לפי מה שנתבאר

בשיטת הרמב"ם דקה"ש אף בצינעא. (שם). ואעפ"כ מפני שעבר באונס כו', הנה בענין הלז אמרתי, אשיחה וירווח לי, הנה הרמב"ם למד דאונס רחמנא פטרי' מהא דממעטין במולך אנוס ולמד קו"ח מע"ז לשאר מצות, והנה לכאורה יש לתמוה דהא הרמב"ם פ"ו דעכו"ם (הל' ג') דסובר דדוקא בהעביר למולך חייב ולא לשאר ע"ז, מוכח דסובר כמ"ד מולך לאו ע"ז הוא דלמ"ד מולך ע"ז חייב בכל ע"ז כדאיתא סנהדרין (ס"ד א'), וכבר עמדו על תמי' זו בספרי האחרונים בספר מרגניתא טבא על הי"ד שרשים שהקדים הרמב"ם לס' המצות (בשורש ח'), ובמנחת חינוך (מצוה רצ"ו). וראיתי להחת"ס יו"ד (סי' קל"ג) דכתב דמכאן מוכח באמת דס"ל להרמב"ם דמולך ע"ז היא ח"א וכנ"ל. ובעיקר הקושיא הנה לפמ"ש הכ"מ בפ"ו מעכו"ם (סוף הל' ג') דאף דמולך אינה ע"ז עכ"ז לכולהו דינא שווי' רחמנא כע"ז דאף אם עבד ד' עבודות לפניו חייב וכמ"ש הפר"ח בהל' ע"ז פשיטא דאתי שפיר ואף אם לא נסכים למ"ש הכ"מ שם, עכ"ז כבר תרצו האחרונים דהאי קרא דכרת דמולך דכתיב בי' ההיא דרשינן לי' באם אינו ענין למולך תנהו ענין לשאר ע"ז, כדאיתא סנהדרין (ס"ד ב'), יעוי' במרגניתא טבא הנ"ל ובס' פרשת הכסף על הרמב"ם הל' ע"ז (פ"ו הל' ג') שביארו התירוץ הזה היטב יעו"ש, וביותר נראה דאף אם מולך לאו ע"ז הו מ"מ דינו כע"ז לכל מילי, וכבר הרגיש בזה המנחת חינוך שם, אמנם יען כי הנני מוסיף בה קצת ע"כ הנני לבאר באורך קצת, והוא. דנראה ראי' ברורה לזה מסנהדרין (ע"ד א') דס"ל לר' אלעזר בר' שמעון דשבת נותן להציל בנפשו דיליף חילול חילול מע"ז וגבי ע"ז יליף בקו"ח פגם גבוה מפגם הדיוט, ויעו"ש במהרש"א דהקשה דהא ראבר"ש בעצמו ס"ל דמולך לאו ע"ז והאי קרא דחילול גבי מולך כתיב א"כ מולך גופי' מנ"ל, ותירץ דאף דאינו ע"ז מ"מ קרי לי' פ"ז יעושה"ט, א"כ מבואר להדיא, דלכל מילי דינו כע"ז, אף דלכאורה כיון דאיננו ע"ז ממש איננו שייך גבי' פגם גבוה דאינו אלא כשאר עבירות וכיון דכל הטעם והלימוד בע"ז הוא משום פגם גבוה א"כ במולך דלא שייך האי טעמא מנ"ל, וע"כ דפשיטא לאו לחז"ל דלכל מילי דין מולך כדין ע"ז ממש, ואפשר דטעמם בזה דכיון דאמרינן בסנהדרין (ס"ד ב') דחד כרת במולך אתי לשלא כדרכה בע"ז ואפקי' רחמנא בלשון מולך מוכח דמולך דינו שוה לע"ז שלא כדרכה, וכעין הא דאיתא זבחים (ד' א') דמאפקתה רחמנא לקבלה בלשון הולכה לומר דהולכה לא תפקה מכלל קבלה דלכל מילי דין הולכה כדין קבלה, וה"נ י"ל הכא במולך דאפקה רחמנא לע"ז בלשון מולך לומר דמולך דינו שוה לע"ז לכל מילי, וא"כ אשה"ט הא דילי הרמב"ם ממולך בקו"ח כיון דאימעוט אונס במולך ה"נ בע"ז וכנ"ל. ואדרבא יתיישב בזה מאי דיש לתמוה לכאורה על הרמב"ם דיליף מע"ז החמורה לכל התורה ואיך נוכל למילף

מע"ז הא אנן ק"ל כרבא דעובד ע"ז מאהבה ומיראה פטור כדאיתא בסנהדרין (ס"א ב'), וא"כ אף שלא במקום סכנה פטור בע"ז, משא"כ בשאר מצות דשלא במקום סכנה ודאי דחייב, וא"כ לא נוכל למילף מע"ז, אמנם למ"ש דס"ל דמולך לאו ע"ז רק דדינו כע"ז אתי שפיר, אמנם יש לומר אף למ"ש החת"ס דמולך ע"ז דס"ל להרמב"ם כשיטת היש מפרשים שבתוס' סנהדרין (שם) דבסתם ע"ז גם מאהבה ומיראה חייב, וא"כ אתי שפיר, ולהלן אי"ה יתבאר דע"כ מוכרח משיטת הרמב"ם דס"ל כשיטת היש מפרשים הנ"ל וכמ"ש הריב"ש (סי' ק"י). אמנם יש לתמוה לפ"ז בע"ז (נ"ד א') דקאי שם על נעבד באונס דהוי נעבד, ומתקיף לה ר"ז אמאי הוי נעבד הא אונס רחמנא פטרי' דכתיב ולנערה לא תעשה דבר, וקשיא כיון דקאי בע"ז ובע"ז גופי' איכא קרא למפטר אנוס למאי שביק קרא דע"ז דכתיב בגופי' ומייתי מולנערה דאינו בגופו רק למילף במה מצינו, ובשלמא למ"ש החת"ס הנ"ל דהרמב"ם סובר דמולך ע"ז אתי שפיר, דהוכרח להקשות מולנערה לא תעשה דבר דהו אליבא דכ"ע משא"כ מקרא דמולך דלמ"ד דמולך לאו ע"ז ליכא למילף מינה וכנ"ל, אמנם לפי מה שנתבאר דשיטת הרמב"ם דמולך לאו ע"ז ואפ"ה יליף מינה לע"ז קשיא כנ"ל ונראה ליישב קצת, משום דהאי קרא דמולך דדריש מינה בתו"כ (פ' קדושים) ההוא ולא אנוס, הי' אפשר למדחי דאתי כר' ישמעאל דס"ל בסנהדרין (ע"ד א') דגם בע"ז יעבור ואל יהרג לפיכך דריש ולא אונס, אבל לדידן דקי"ל בע"ז יהרג ואל יעבור ממילא דחייב נמי בעונשין ולא דרשינן ההוא למעוטי אונס רק שוגג ומוטעה לחוד, לכך מייתי מולנערה לא תעשה דבר דמבואר להדיא דאף היכא דיהרג ואל יעבור אפ"ה, אם עבר פטור וממילא האי דתו"כ דממעטינן אנוס גבי מולך אתיא אליבא דכ"ע אף למאן דס"ל גבי ע"ז יהרג ואל יעבור. או אפשר בפשוט משום דמבואר יותר להדיא לכך תפס האי קרא. או משום דמהאי קרא ילפינן יותר דאף ממלקות פטור כאשר יבואר לכך תפס האי קרא דנערה. והא דיליף הרמב"ם דפטור גם ממלקות אף דממולך לא ממעט רק מכרת ויש למילף קו"ח למיתת ב"ד כמ"ש הרמב"ם אבל מלקות דקיל הא ליכא למילף מכרת, מבואר הוא בספרי פ' תצא (פיסקא רמ"ג) ולנערה לא תעשה דבר מלמד שפטרה מן המיתה, מנין אף מן הקרבן ת"ל חטא, מנין אף מן המכות ת"ל מות מלמד שמכל עונשין שבתורה פטורים, א"כ מבואר מקרא דנערה דאף ממלקות פטור באונס. וראיתי להמנחת חינוך (מצוה רצ"ו) דדקדק על הרמב"ם דנראה דעל לאו דלא תחללו ג"כ אין לוקין, והקשה כיון דהלאו נאמר על אונס ועבר מנ"ל דאין לוקין, דבשלמא העונש על גוף העבירה אין עונשין דהתורה פטרה אונס משא"כ על לאו דלא תחללו דהלאו קאי על אונס מנ"ל דאין לוקין ונראה דלכאורה איננו מובן הספרי הנ"ל, דקאמר מנין אף מן

המכות, דמה"ת לחייבו מלקות הא אף שלא באונס לא משכחת לה מלקות כלל דאף אם לא אתרו בה לקטלה רק למלקות הא הוי לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד דאין. לוקין כדאיתא מכות (י"ג ב'), ודוחק לומר דאתיא כר' ישמעאל דס"ל דלוקין עליו, או דאתיא באם אינו ענין לנערה המאורסה דלא משכחת גבה מלקות אתי' לחייבי לאוין דעלמא בעשה באונס [ובפרט דלשיטת הרמב"ם דנתבאר לעיל דס"ל דעל אביזרא יעבור ואל יהרג, א"כ לא משכחת לה בחייבי לאוין דיהא הדין יהרג ואל יעבור] ע"כ מפרש לה הרמב"ם דכוונת הספרי אף היכא דעברה בפרהסיא דעברה על הלאו דלא תחללו דהוי לא תעשה גרידא, דלולא האונס שפיר היתה לוקה דלא שייך למפטרה משום המיתה דהיתה חייבת אם היו מתרים בה כדאיתא חולין (פ"א ב') לר' יוחנן, דבשחט לע"ז ואתרו בו משום אותו ואת בנו לקי ואפ"ה פטורה מטעם אונס, א"כ מבואר דאף מלאו דלא תחללו פטור ממלקות, ולפי מה שצידד המנחת חינוך במצוה הנ"ל דאונס אין דינו כשוגג ועדיף מינה דהוי כאין בו צד מיתה כלל אף לר"ל שם אתי שפיר כנ"ל דאיצטריך למפטר ממלקות דלא תחללו דכיון דהוי אונס שפיר הי' ס"ד דחייבת מלקות מלא תחללו דלא הוי' כחייבי מיתות שוגגין וד"א דפטור, [וכ"ש דאתי שפיר למ"ש לעיל דשיטת הרמב"ם דאף בצינעא איכא הלאו דלא תחללו דשפיר איצטריך למפטרה מלאו דלא תחללו.], ויש לדחות קצת ואין להאריך דגם בלא הכרח אפשר בפשוט, דמשמע שפיר דהתורה פטרה בכל ענין אף בפרהסיא וממלקות דלאו דלא תחללו והאי דיליף הרמב"ם מיתת ב"ד מקו"ח דכרת לכאורה איננו מובן, דהא מצינו כמה עבירות דאיכא מיתת ב"ד ולא כרת, כגון רוצח ובן סורר ומורה ומכה ומקלל או"א וגונב נפש וזקן ממרא ומכשף ומסית ומדיח ונביא שקר ועדים זוממין דאיכא בהו מיתת ב"ד ולא כרת, דמש"ה ממעטינן להו מקרבן בתו"כ בויקרא בענינא דחטאת, וא"כ חזינן דאף דאיכא מיתת ב"ד עכ"ז כרת ליכא, וא"כ איך יליף בקו"ח לאונס דפטור ממיתת ב"ד מהא דפטור מכרת, דהא חזינן בכל הני דחייבין מיתת ב"ד אף דפטורי מכרת. ודוחק לחלק דהתם לא נתחייבו בכרת כלל, משא"כ הכא דאיכא חיוב כרת על העבירה רק דהאונס פוטרו וכיון דפוטרו מעונש הקל כ"ש דפוטר מהחמור, דז"א דדלמא האונס אין בכחו רק להסיר החומר שיש בעבירה זו על הנך עבירות הנ"ל דהתם לא נתחייב רק מיתת ב"ד ולא כרת ועבירה זו חמורה יותר דענש במיתת ב"ד ובכרת ולזה אהני האונס להקל קצת ולשווי' לעבירה זו כהנך עבירות הנ"ל דליכא כרת רק מיתת ב"ד, אבל לא אהני האונס כל כך לפוטרו ממיתת ב"ד. ונראה דלק"מ, דאם הי' עונש הכרת ומיתת ב"ד ביחד שפיר הי' אפ"ל כן, אמנם באמת ביחד לא משכחת להו, וכדכתיב להדיא בקרא ואם העלם יעלימו כו' לבלתי

המית אותו וכו' והכרתי כו' א"כ מבואר דליכא כרת אלא במקום דליכא מיתה וא"כ שני העונשין ביחד ליכא רק או מיתה דחמירא או כרת דקיל מינה, ובאונס דפטר מכרת א"כ כ"ש דפטר ממיתה דשוב ל"ל דלא פטר רק מכרת ונשאר רק מיתה, דז"א דהא כרת אינו רק במקום דליכא מיתה וכשפטרו מכרת ממילא פטור לגמרי, וא"כ שפיר יליף קו"ח דאם האונס מהני לפוטרו מעונש הקל במקום דליכא אלא העונש הקל א"כ כ"ש דפוטרו מעונש החמור, ושוב לא שייך למפרך מכמה עבירות דמצינו דאיכא מיתה ולא כרת, דז"א, דהתם ליכא אלא עונש מיתה ולא עונש כרת, משא"כ הכא בעבירה דמולך דאיכא עונש מיתה וכרת ולא תרווייהו ביחד רק או זה או זה ואונס מהני לפוטרו א"כ אם מהני האונס לפוטרו מעונש הקל במקום דליכא החמור כ"ש דמהני לפוטרו מעונש החמור במקום דאיכא ולא הקל דשוב לא שייך לומר דפטרו מהקל ונשאר החמור לחוד כיון דליתא ביחד ועונשין חלוקים הם או זה או זה א"כ כשפטרו מעונש הקל לגמרי פטרו וכ"ש דמפטר היכא דמשכחת החמור. שוב ראיתי באבן עזרא (פ' קדושים) דכתב ב' פירושים על פסוק דואני אתן את פני באיש ההוא, פי' א' דקאי אם עשה בסתר דליכא מיתה, והוא כמ"ש דעונש כרת ליכא רק במקום דליכא עונש החמור דהיינו מיתה, אמנם עוד פירש דקאי אף אם עשו בו עונש החמור וסקלוהו יתן את פניו להכרית זרעו, וכעין זה פי' הספורנו שם דקאי אף לאחר שרגמוהו דיכרית אותו מחיי עוה"ב, ולפ"ו שפיר יקשה על הא דלמד הרמב"ם בקו"ח מיתת ב"ד מכרת כמו שהקשתי כנ"ל, ע"כ נראה מוכרח מהרמב"ם דמפרש, לה כפירושא קמא של האבן עזרא הנ"ל, או אפשר דאף לפירושא בתרא מ"מ הא גם בתר קרא דואם העלם יעלימו ג"כ כתיב ושמתי אני את פני באיש ההוא דג"כ יש למדרש מן ההוא הזה כמו שדרש מקודם למעוטי אנוס, אף דליכא עונש החמור רק עונש הקל ואפ"ה מפטר באונס ושפיר יליף הרמב"ם בקו"ח דכ"ש לעונש החמור דמפטר באונס ואשה"ט, וכן הוא להדיא בתו"כ למדרש נמי מן ההוא בתרא למעט אנוס. ואדרבא מה מאוד מדוקדקין בזה דברי הרמב"ם בלשונו הזהב דכתב פסוק ונתתי אני את פני דכוונתו לפסוק בתרא ושמתי אני את פני וגו', דלכאורה למאי שביק קרא המוקדם, ולהנ"ל אשה"ט והאי ונתתי ט"ס וצ"ל ושמתי, או דשינה חד תיבה בכיון. ולפמ"ש למעלה בשם המרגניתא ופרשת הכסף ג"כ אתי שפיר האי דתפס הרמב"ם קרא המאוחר משום דהאי קרא מוקמינן לי' באם אינו ענין למולך תנהו ענין לשאר ע"ז כדאיתא סנהדרין (ס"ד ב') דהאי כרת קאי על ע"ז באם אינו ענין, משא"כ קרא קמא דקאי על מולך ומולך לאו ע"ז היא ויעבור ואל יהרג אף לכתחלה וגם ליכא קו"ח:

ובגוף הב' פירושים של האבן עזרא הנ"ל נראה להביא ראי' לפירושא קמא, דכרת קאי היכא דליכא מיתה מסנהדרין (ס' ב') דפריך קדשים בחוץ כרת הוא סד"א כי אתרו בי' קטלא כי לא אתרו בי' כרת, ולפירוש בתרא של האבן עזרא ולפי' הספורנו ל"ל לחלק בין אתרו ללא אתרו הא באתרו גופי' משכחת בי' תרתי, וע"כ דכרת ליכא במקום מיתה, אמנם יש לדחות דמש"ה חילק בין אתרו ללא אתרו דאל"כ הו"ל למכתב הכרת והמיתה ביחד בחד דוכתא ומדחלקן בתרי דוכתי לאו בחד גוונא מיירו. ואכתי איכא למידק קצת, דהא מצינו דכוותה בעשה תשובה דמפטר מכרת ולא מדיני אדה כדאיתא במכות (י"ג ב'), ואי"ל דטעמא דלא מהני תשובה על עונשי ב"ד הוא משום דהוא דבר המסור ללב שאין מכיר בו אלא השי"ת וכמ"ש הרמב"ם פ"ב מהל' תשובה (הל' ב'), ז"א דהא במכות (שם) אמר ר"ע דמש"ה חייבי כריתות ישנן בכלל מלקות משום דאם עשה תשובה ב"ד שלמעלה מוחלין לו, ויעוי' במלחמות להרמב"ן סוף מכות דביאר דהוקשה לו לר"ע דאמאי מלקין אותו ואין מניחין לו דליקו בחמורה משום דאיננו חמור משום דמוחלין לו בתשובה. או דהוקשה לו דהא הוי ב' רשעיות כרת ומלקות ולכך קאמר דאיננו ב' רשעיות משום דאם עשה תשובה מוחלין, יעושה"ט לכל חד כדאית לי', ומעתה אם נימא דכל הטעם דלא מהני תשובה על עונשי ב"ד הוא משום דאין ב"ד מכירין בו דהוא דבר, המסור ללב שאיננו מכיר בו רק השי"ת, א"כ הדר יקשה דאמאי חייבי כריתות מלקין יניחו לו דליקו בחמורה, דממ"נ אם יעשה תשובה יהא נמחל לו לגמרי גם המלקות דכל הטעם דאין ב"ד של מטה מוחלין הוא משום דלא ידעי הא אם היו יודעים היו מוחלין, וא"כ כיון דקמי שמיא גליא דעשה תשובה נמחל לו לגמרי גם עונש המלקות, ואם לא יעשה תשובה א"כ ליקו בעונש כרת דחמור ובממ"נ לא ילקו אותו, וכן לאידך פירושא ג"כ יקשה דהא הוי ב' רשעיות אם לא יעשה תשובה ואם יעשה יהא נמחל לגמרי, וע"כ דאין הטעם דלא מהני תשובה על עונשי ב"ד משום דלא ידעינן רק מגזירת הכתוב דאפילו הוי ידעינן בבירור דעשה תשובה גמורה בלב שלם אפ"ה לא מהני רק לדיני שמים ולא לעונשי ב"ד בדיני אדם, א"כ חזינן דתשובה מהני לפוטרו מכרת ולא מהני לפוטרו ממיתת ב"ד, שוב י"ל ה"נ לענין אונס דמהני לפוטרו מדיני שמים ולא מדיני אדם ואיך דן הרמב"ם קו"ח מיתת ב"ד מכרת. ונראה דשאני תשובה, דכיון דהוא דבר המסור ללב הוכרח להיות גזירת הכתוב דלא מהני כלל, דאל"כ לא יוכלו לעונשו מספק לכך הי' מההכרח לעשות גזירת הכתוב דתשובה לא מהני על דיני אדם אף אם באמת יעשה תשובה גמורה. ולכך שוב אף היכא דשייך ממ"נ ג"כ לא מהני דגזרה התורה דלא ליהני כלל מטעם הנ"ל, ויעוי' בת' נוב"י מה"ק או"ח (סי' ל"ה), משא"כ לענין אונס

שפיר שייך קו"ח דאם מהני לפוטרו מעונש קל כ"ש מחמור, וא"ש. ואין להקשות דכיון דידעינן כל המצות דבאונס פטורין מעונש מקו"ח ממולך ל"ל בנערה לא תעשה דבר לפוטרה, דאף דכתבתי לעיל דפטור מלקות לא ידעינן רק מקרא דנערה היינו מקרא אין לנערה חטא מות וכמו שהבאתי לעיל מהספרי אבל קרא דלנערה לא תעשה דבר אתיא לפוטרה מן המיתה, כדאיתא בספרי שם, א"כ קשי' ל"ל הא אתיא ממולך, דיפה כתבו בזה בספר מרגניתא טבא ובמעיין החכמה ליישב בזה שיטת הרמב"ם בס' המצות ובהל' סנהדרין דס"ל דלנערה לא תעשה דבר הוא ל"ת אזהרה לב"ד שלא יענשו האנוס, ותמה עליו הרמב"ן דהא איצטריך לשלילה דהיינו לפטור, יעוי' בס' המצות בהרמב"ן בשורש ח' ובמצות בל"ת רצ"ד, וכתבו ליישב בטוב טעם עפ"י דברי הרמב"ם כאן דיליף ממולך לכל התורה כולה וא"כ אייתר קרא דנערה לאזהרה ודבריהם נכונים מאוד. והנראה להוסיף ליישב בזה מה שדקדק הרמב"ן שם מלישנא דגמ' דקאמר אונס רחמנא פטרי' דכתיב לנערה לא תעשה דבר דמשמע דאינו אלא פטור ולא אזהרה, ולהנ"ל נראה דלר' ישמעאל דס"ל דבע"ז יעבור ואל יהרג ואפ"ה בנערה ורוצח מודה, כשיטת התוס' סנהדרין, א"כ פשיטא דנערה לא ידעינן ממולך דאיצטריך לפטור בנערה דאף דלכתחלה חייבת למסור נפשה [היכא דעבדא מעשה עכ"פ כמ"ש התוס'] עכ"ז בדיעבד פטורה דממולך לא הוי מצינן למילף דהתם הא אפילו לכתחלה יעבור וא"י משא"כ בנערה וכיון דאיצטריך לשלילה ולפטור איננו אזהרה וכקושית הרמב"ן, וא"כ להכי תפס מלתא דפסיקא לכ"ע דרחמנא פטרי' עכ"פ, אבל לדידן אליבא דהלכתא דבע"ז יהרג ואל יעבור א"כ ידעינן אף נערה ממולך ולא איצטריך קרא דלנערה לא תעשה דבר לשלילה והויא שפיר אזהרה וא"ש. ולפי דברי החת"ס הנ"ל, דלהרמב"ם מולך ע"ז היא הי' מתיישב יותר ברווחא, דכבר כתבתי לעיל ליישב לפי"ז האי דלא הביא ר' זירא ע"ז (נ"ד א') האי קרא דמולך משום דלא הי' יכול להקשות מזה דדלמא ס"ל לתנא דברייתא דמולך לאו ע"ז, ולכך מקשה מקרא דנערה, וא"כ אתי נמי שפיר לישנא דגמ' רחמנא פטרי' דהא אם נימא דמולך לאו ע"ז הוא קרא דולנערה לא תעשה דבר אינו אלא שלילה ולא אזהרה וכנ"ל, ויתיישב בזה נמי בב"ק (כ"ח ב') דקאי שם לר"מ וסתם מתני' בסנהדרין (ס"ד א') כמ"ד מולך לאו ע"ז ומסתמא גם ר"מ ס"ל הכי דהא סתם מתני' ר"מ, ובנדרים דף כ"ו נמי לגירסא שלפנינו דאיתא רבא א"ש לפמ"ש הרא"ש סנהדרין דרבא כר"י ס"ל דגם בע"ז יעבור ואל יהרג א"כ ממילא אינו אלא לשלילה. אמנם כבר נתבאר דדברי החת"ס תמוהין בזה. אמנם תמוה לי טובא, האיך יליף הרמב"ם מהא דממעטינן במולך מההוא שוגג אנוס ומוטעה, דאנוס פטור בכל התורה הא כעין דממעטינן במולך ממעטינן נמי

בשחוטי חוץ בשוחט בחוץ שוגג אנוס ומוטעה כדאיתא קידושין (מ"ג א') ובזבחים (ק"ח ב') וכן ממעטינן עוד במעלה בחוץ שוגג אנוס ומוטעה כדאיתא זבחים שם וכ"ה בתו"כ (פ' אחרי) על שוחט בחוץ ובגמ' דזבחים הוסיף לדרוש כן במעלה בחוץ וכנ"ל וכן דריש נמי בתו"כ (בפ' צו) גבי אוכל קדשים בטומאה תרי זימני מתרי ההוא דכתיבי התם דבאו למעט שוגג אנוס ומוטעה, וא"כ הא הוו ד' כתובים הבאים כאחד דאין מלמדין לכ"ע, במולך ובשוחט בחוץ ובמעלה בחוץ ובאוכל קדשים בטומאה דבכולהו ממעטינן אונס, וא"כ איך למד הרמב"ם ממולך לכל התורה כולה, ובאמת נראה דגם בהני שלא נזכר בתו"כ ג"כ דרשינן ההוא למעט שוגג אנוס ומוטעה כגון גבי דם (בפ' צו) דכתיב גם כן ונכרתה הנפש ההוא, ובקדושים גבי נותר ונכרתה הנפש ההוא ובאמור במלאכה ביוה"כ והאבדתי את הנפש ההוא וגם בפ' חוקת במטמא מקדש את מקדש ד' טמא ונכרתה הנפש ההוא ועוד כמה דוכתי דכתיב ההוא גבי כרת נראה דבכולהו ממעטינן שוגג אנוס ומוטעה אף דלא תני בתו"כ ובספרי, והראי' דמדחזינן במעלה בחוץ דג"כ לא דריש בתו"כ למעט שוגג אנוס ומוטעה ואפ"ה מבואר בזבחים (ק"ח) הנ"ל, דדרשינן לה למעט שוגג אנוס ומוטעה ונראה דה"ה בכל הני, ובמכילתא (פ' בא) גבי חמץ ומחמצת ובפ' תשא גבי שבת ובספרי בבהעלותך גבי פסח ובבשלח גבי מגדף ג"כ דרשו ההוא דהנהו כריתות למזידה ונראה דהכוונה ג"כ למעט שוגג אנוס ומוטעה, כהני ההוא דתו"כ הנ"ל, וא"כ איכא טובא כתובים הבאין כאחד, דאין לעלמא להני מצות דלא כתיב בהו ההוא, ואיך שיהי' בהני דלא מצינו להדיא דדרשי כן עכ"פ הנך ארבעה דדרשו להדיא הוו ד' כתובים הבאים כאחד דאין מלמדין אף בקו"ח כמבואר בתוס' יומא (נ"ט ב') ד"ה והרי וחולין (ס"א ב') ד"ה מכדי. ולכאורה הי' נראה דהנה הא דממעטינן אונס בכולהו לכאורה תמוה דהא בכולהו עבירות באונס יעבור ואל יהרג וכיון דלכתחלה מותר לעבור א"כ למאי צריך למעט אונס. ולומר דקאי על פרהסיא או בשעת הגזירה דהדין דיהרג ואל יעבור אפשר דבכה"ג פשיטא דלא אמרינן אהדרי' לאיסורא קמא דכיון דהוא בכל התורה אפילו במצוה קלה והוא מאיסורא דלא תחללו, וראיתי להרשב"א בחי' (בפ"ב דקידושין) דהקשה כעין זה ותירץ בשם הראב"ד משום דשוחט בחוץ איתקש לרוצח דכתיב דם שפך הו"א מה רוצח יהרג וא"י האי נמי דכוותי'. עוד תירץ בשם י"מ דעיקר קרא לשוגג ומוטעה והתוס' זבחים (ק"ח ב') ד"ה שוגג תירצו דאתיא לאומר מותר, עכ"פ י"ל דבכל הני לא שייך למעט אנוס ממש משום דהדין בהו יעבור ואל יהרג ועיקר המיעוט לשוגג ומוטעה או לאומר מותר, משא"כ בקרא דמולך דהדין בזה דיהרג ואל יעבור, א"כ שפיר שייך למעט מיני' אנוס ממש, דכיון דהדין בכל גווני אף בצינעא ושלא בשעת הגזירה

דיהרג ואל יעבור א"כ הוא משום חומר העבירה, וכמ"ש הרמב"ן במלחמות (ס"פ בן סורר) א"כ שפיר הי' ס"ד דאף באונס איכא העונשין ושפיר איצטריך למעט משא"כ בכל הני לא אתי המעוט רק לשוגג ומוטעה, כמ"ש הרשב"א והתוס' הנ"ל, וא"כ א"ש דעל אונס ממש ליכא רק קרא דמולך ושפיר יש למילף מינה לרוצח ועריות, ובזה אתי שפיר טפי תירוץ הרשב"א בקידושין הנ"ל דעיקר קרא לשוגג ומוטעה וא"כ למאי נקט אונס בכל דוכתא שלא לצורך, ולהנ"ל א"ש דבמולך נקט בדוקא לאונס, ומש"ה בכולהו דוכתי נקט נמי לאונס משום גרירא דמולך אף דבכולהו הוו שלא לצורך ועיקר הקרא משום שוגג ומוטעה מ"מ נקט לי' משום גרירא דמולך. אמנם באמת ז"א כלום, דא"כ האי קו"ח לא איצטריך רק לרוצח לחוד דהא על שאר מצות לא איצטריך לפי הנ"ל דהיכא דאיננו משום חומר העבירה ובצינעא יעבור ואל יהרג רק בפרהסיא ובשעת הגזירה פשיטא דלא שייך אהדרי' לאיסורא קמא לפי הנ"ל, וגם לנערה לא איצטריך דהא בהדיא כתיב בה ולנערה ל"ת דבר, וא"כ לא איצטריך הקו"ח רק לרוצח לחוד ומלשון הרמב"ם לא משמע כן רק דאיצטריך הקו"ח לכל המצות היכא דהדין יהרג ואל יעבור כגון בפרהסיא או בשעת הגזירה ועבר דלא עונשין לי', וא"כ גם בכל הני דוכתי הנ"ל שפיר דרשינן למעט אנוס ולא איצטריך לומר כמ"ש הרשב"א דאגב ריהטא נקט, וא"כ קשיא כנ"ל. וחזרתי על כל הצדדים ולא מצאתי תירוץ מרווח לקושיא זו, והנראה לצדד בזה דלענין אונס יש למילף שאר מצות מע"ז בקו"ח לבד הקו"ח שמצד הסברא דע"ז חמורה מכל המצות דאף אם נניח זה עכ"פ לענין אונס יש לדון שאר מצות בקו"ח מע"ז הכי דמה ע"ז שהאונס איננו מועיל לעבור לכתחלה אף בצינעא דהא הדין דיהרג ואל יעבור מ"מ בדיעבד אם עשה באונס פטור שאר מצות דמועיל אונס אף לענין לכתחלה בצינעא ושלא בשעת הגזירה לא כ"ש דמועיל לפטור בדיעבד, וגם יש לדון אונס מאונס דהיינו פטור דיעבד מהתירא דלכתחלה דמה במקום שאינו מועיל לענין לכתחלה שיוכל לעבור בשום ענין מועיל לפטור בדיעבד בכל ענין מקום שמועיל אף לענין לכתחלה בצינעא ושלא בשעת הגזירה איננו דין דמועיל לפטור בדיעבד בכל ענין, משא"כ לענין שוגג ומוטעה לא שייך לדון בקו"ח רק מטעם דע"ז חמורה אבל הני קו"ח הנ"ל לא שייך כמובן, ומעתה ממילא לא מוקמינן הני ארבעה כתובים הנ"ל רק לענין שוגג ומוטעה דליכא הני קו"ח הנ"ל, אבל לענין אונס דשייך ללמוד בהני קו"ח הנ"ל לא מוקמינן להו להכתובים, דכיון דמסתבר למילף בקו"ח מה"ת נימא דבא הכתוב נגד הסבו בלא הכרח, אף דלענין שוגג ומוטעה נמי יש לדון בקו"ח מע"ז דמה ע"ז שהיא חמורה פטור בשוגג ומוטעה כ"ש בשאר מצות, וא"כ מדגלי בשוחט ומעלה בחוץ ואוכל קדשים בטומאה ע"כ דלא דרשינן

קו"ח זה והוי ד' כתובים הבאים כאחד ואין מלמדין וגלי נגד הסברא, מ"מ זו הסברא בעצמה שייכא נמי לענין אונס. ועוד אף אם נניח זה, איכא עוד הני קו"ח הנ"ל וא"כ נהי דמוכח מהני ד' כתובים לאפוקי מקו"ח הראשון מסברא דע"ז חמורה, אבל מהיכא תיתי נימא שלא לדון עוד קו"ח אחריני דשייכים לענין אונס, ולהכי לענין אונס שפיר דן הרמב"ם בקו"ח מה ע"ז שהיא חמורה [פי' לענין אונס גופי' שהדין בכל ענין יהרג ואל יעבור] העובר באונס איננו חייב קו"ח לשאר מצות, [דקילי לענין אונס דמותרין לפעמים לעבור אף לכתחלה פשיטא דמועיל לפטור בדיעבד בכל ענין], וא"כ אשה"ט דנקט בכל הני דוכתי שוגג אנוס ומוטעה אף דלענין אנוס יש לדון בקו"ח מע"ז הנ"ל, מ"מ כיון דאיצטריך המיעוט לשוגג ומוטעה ממילא אימעוט נמי אנוס אבל עיקר הקרא לשוגג ומוטעה אתי, ולענין שוגג ומוטעה שפיר הוי ד' כתובים הבאים כאחד משא"כ לענין אונס לא מוקמינן לי' דלהוי ד' כתובים מטעם הנ"ל ויותר מסתבר הד' כתובים לענין שוגג ומוטעה וכנ"ל. [ויש לומר בזה פרפרת בלישנא דגמ' דזבחים (ק"ח ב') דבמעלה בחוץ קאמר למעוטי שוגג אנוס ומוטעה, נקט בתחלה שוגג ואח"כ אנוס, ולענין שוחט בחוץ קאמר ה"נ מיבעי למעוטי אנוס שוגג ומוטעה, נקט מתחלה אנוס ואח"כ שוגג, והוא עפ"י מה שהבאתי לעיל מהרשב"א דקידושין בשם הראב"ד דתירץ דאיצטריך למעט בשוחט בחוץ אנוס משום דס"ד דאיתקש לרוצח משום דכתיב דם שפך, והנה תירוצו תמוה, דמה יענה לאוכל קדשים בטומאה ולמעלה בחוץ, וע"כ כהרשב"א בשם היש מפרשים דעיקר המיעוט לשוגג ואונס אגב שיטפא נקט אף דלא צריך רק דממילא אימעוט ג"כ אונס, אבל מ"מ סברת הראב"ד יכולה להיות אמת בשוחט בחוץ דאיצטריך נמי מיעוט לאונס, וא"כ א"ש דבמעלה נקט תחלה שוגג דעיקר המיעוט להכי אתי ואח"כ אונס אגב שיטפא דממילא אימעוט אף דלא צריך, משא"כ בשוחט בחוץ דאיצטריך שפיר למעט אונס ג"כ להכי נקט תחלה אונס והדר שוגג, ומדוקדק היטב לשון חז"ל]. ומעתה לענין שוגג ומוטעה שפיר הוי ד' כתובים משא"כ לענין אונס, וכל המצות שפיר ילפינן לענין אונס מע"ז דחמורה לענין אונס גופי', ואף דלענין שוגג ומוטעה ע"ז קיל מינה דבע"ז אימעוט שוגג ומוטעה משא"כ בהני כריתות דלא כתיב בהו ההוא כגון בחלב (פ' צו) ונכרתה הנפש האוכלת ולא כתיב ההוא וכן במפטם השמן ומפטם הקטרת וסך משמן המשחה דכתיב בהו (פ' תשא) ונכרת מעמיו ולא כתיב בהו ההוא למעט שוגג ומוטעה דחייב בהו נמי שוגג ומוטעה דלא מצינו למילף לפטור ממולך ואינך דהוו ד' כתובים הבאין כאחד, מ"מ לענין אונס שפיר ילפינן ממולך כיון דלענין אונס גופי' הנהו קילי ממולך לענין לעבור לכתחלה שפיר יש למילף לענין פטור דיעבד מקו"ח, או דיש למילף פטור

דיעבד מלכתחלה וכנ"ל, ורוצח אף דלא קיל מינה באונס לענין לכתחלה כלל מ"מ הא רוצח ליכא כרת, וא"כ לענין שוגג ומוטעה נמי ליכא חומר גבה ממולך ושפיר יש למילף בקו"ח מע"ז דחמירא בפשיטות. וא"ש. ויתיישב בזה האי דסיים הרמב"ם ובעריות הוא אומר ולנערה לא תעשה דבר, דדוחק לומר דכוונת הרמב"ם לרמז דאיכא נמי אזהרה לב"ד, וכמ"ש לעיל בשם המרגניתא טבא ומעיין החכמה דהא לא מיירי כלל כאן מזה, וגם לומר דכוונת הרמב"ם למפטר אונס אף ממלקות וכמ"ש המרגניתא טבא בשורש ח' ג"כ דחוק דהא מלקות איננו מוכח לפטור מלנערה לא תעשה דבר רק מאין לנערה חטא משפט מות כדאיתא בספרי שם, אמנם להנ"ל יתבאר היטב, דלפי מה שנתבאר א"כ עריות דלא קילי ממולך לענין אונס כלל דגם בהו יהרג ואל יעבור בכל ענין, ולענין שוגג ומוטעה חמירי ממולך דגם בהו איכא כרת וליכא מיעוטא למעט בהו שוגג ומוטעה, וא"כ שוב ליכא למילף בהו פטור אונס ממולך בשום צד דמקו"ח דקיל לענין אונס לא אתיא ומע"ז גופי' ג"כ לא מצינן למילף דמה לע"ז שגם שוגג ומוטעה פטור, ולכך סיים הרמב"ם דבעריות איכא לימודא אחרינא ולנערה לא תעשה דבר, ואשה"ט, כל הנ"ל צדדתי לגודל החומר. ונראה להביא ראי' דעיקר המיעוט בכל הנהו לשוגג ומוטעה ואונס אגב שיטפא נקט כמ"ש הרשב"א והרמב"ן קידושין או כמ"ש לעיל מהא דבמכילתא (פ' בא ותשא) ובספרי (פ' בהעלותך ובשלח) שהבאתי לעיל דקתני ג"כ ההיא מזידה והכוונה למעט שוגג ולא תני נמי ברצון למעט אונס מכלל דעיקר המיעוט לשוגג לבד רק בתו"כ אגב שיטפא דתני גבי מולך למעט נמי אונס ולמ"ש הראב"ד הנ"ל גם בשוחט בחוץ איצטריך למעט אונס תני נמי בשאר דוכתי אונס, משא"כ במכילתא ובספרי נקט עיקר המיעוט דלאונס לא אתי וכנ"ל, והוא דקדוק נכון: אמנם עכ"ז איננו מעלה ארוכה לדברי הרמב"ם הנ"ל, דמלבד דהדברים רחוקים בכוונתו, אף גם יש לדקדק על הנהו קו"ח הנ"ל שכתבנו דאיכא למימר דיו לבא מן הדין להיות כנדון אתחלת דינא או אסוף דינא כפי הקו"ח שנעשה או מע"ז או דיעבד מלכתחלה דנימא דיו לדיעבד שיהא כלכתחלה מה לכתחלה אינו אלא בצינעא ושלא בשעת הגזירה אף דיעבד לענין עונש נמי דוקא בגוונים אלו אבל בפרהסיא או בשעת הגזירה שפיר יגיע לו עונש אף דלפ"ז יהא מופרך קו"ח דכיון דלכתחלה מותר לעבור פשיטא דפטור מעונש מ"מ שוב תלי זה בפלוגתא דר"ט ורבנן דלר"ט לא אמרינן דיו בכה"ג ולרבנן אף היכא דמפרך קו"ח אמרינן דיו, ואנן קי"ל כרבנן דאמרינן דיו אף בכה"ג, א"כ נסתרין הנהו קו"ח הנ"ל ולא נשאר רק קו"ח הפשוט דמה ע"ז דחמירא פטור כ"ש בשאר מצות א"כ שוב מה אולמא דאונס משוגג ומוטעה וכמו דלענין שוגג ומוטעה הוו ד' כתובים הבאים כאחד ה"נ לענין

אונס כיון דקו"ח אחד הוא לשניהם, וגם כיון דלענין שוגג ומוטעה ע"ז קיל מהם שוב גם אונס לא נוכל ללמוד, דאיכא למיפרך מה לע"ז דקיל לענין שוגג, והדרא קושיא לדוכתי' דהא הוו ארבעה כתובים הבאים כאחד. ולא מצאתי מקום ליישב רק עפ"י מאי דכתב העצמות יוסף בקידושין (ל"ד א') גבי הא דדקדק הגמ' דמנלן דמצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות דב' כתובים הבאים כאחד דאין מלמדין היינו דוקא במ"מ ובבנין אב אבל בקו"ח מלמדין, וא"כ א"ש הכא דכל המצות נוכל למילף בקו"ח ממולך שפיר ילפינן אף דהוו כמה כתובים הבאים כאחד ובמלא הרועים בכלל שני כתובים דקדק עליו מהתוס' חולין (ס"א ב') ד"ה מכדי, ותירץ דהיכא דחד מחברי' לא מצי למילף בקו"ח אזי ילפינן אבל היכא דחד מחברי' ג"כ מצי למילף בקו"ח אזי אף בקו"ח לא ילפינן והביא כן גם בשם הגינת וורדים (כלל י"ב), ושוב הביא מתוס' יומא (נ"ט ב') ד"ה והרי דגם בכה"ג לא ילפינן, ולהנ"ל מוכח מהרמב"ם כהעצמות יוסף דבקו"ח ילפינן בכל גווני ואף היכא דחד מחברי' ג"כ מצי למילף בקו"ח, דהא הכא גם אינך דדרשינן למעט שוגג ואנוס ג"כ הו"מ למילף בקו"ח ממולך ואפ"ה ילפינן ממולך לכל התורה. אמנם יש לחפש ולעיין אם לא נמצאה סתירה לכלל הזה בש"ס וכעת לא נפנתי לזה וצ"ע והא דסיים הרמב"ם ובעריות הוא אומר ולנערה לא תעשה דבר איננו מובן לכאורה וכנ"ל, והנראה עפ"י מאי דאיתא בשבת (ע"ג א') וסנהדרין (ס"ב ב') דחומר בשאר מצות משבת לענין שגג בלא מתכוין לא קאי על ע"ז כמו ברישא דע"ז לא חמיר משבת לענין זה רק דקאי לענין מאי דחייב מתעסק כגון חלבים ועריות. וא"כ ממילא דעריות חמיר נמי מע"ז לענין זה כיון דע"ז שוה לשבת, וא"כ ממילא דעריות לא נוכל למילף מקו"ח ממולך דהא איכא חומרא בעריות ממולך לענין מתעסק, ולכך קאמר דבעריות איכא קרא אחרינא ולנערה לא תעשה דבר [אבל הא דבע"ז ליכא חילוק חטאות כמו בשבת לא חשיבא פירכא דאפשר דהתורה עשתה כולה כעין עבירה אחת כמו קצר וקצר בשבת בהעלם אחד. וגם י"ל דבמולך לא שייך זה כמובן]. ומ"מ יש לקיים נמי מה שהבאתי לעיל, בשם המרגניתא ומעה"ח ליישב דעת הרמב"ם דלנערה לא תעשה דבר הויא אזהרה ולא שלילה משום דיש למילף ממולך אף דלפמ"ש אין למילף עריות ממולך מ"מ י"ל דהא נתבאר לעיל מהתו"כ דגם באוכל קדשים בטומאה ג"כ ממעטין בתו"כ אנוס והתם מתעסק חייב שכן נהנה, וא"כ שפיר יש למילף עריות ממולך ואוכל קדשים בטומאה במה הצד, ושפיר מיותר קרא דלנערה וע"כ לאזהרה אתי, ומכ"ש למ"ש למעלה דאף במאי דלא דריש להדיא עכ"ז דרשינן כל היכא דכתיב ההוא למעט אנוס ושוגג כגון גבי דם ונותר וחמץ דאיכא טובי

גבי אכילה וא"כ יש למי וממידי דאכילה במה הצד, רק הכא הרמב"ם לא נחית לזה ונקט קרא דעריות להני דוכתי דמתעסק חייב וכנ"ל.

גם בפשוט י"ל לפמ"ש למעלה דשיטת הרמב"ם דמולך לאו ע"ז רק דדינו כע"ז א"כ י"ל דבן נח לא נצטוה על זה דאיננו מצווה רק על ע"ז ממש ולא על זה דאיננו אלא חק בעלמא ולא לשם אלהות, דאף דבישראל החמירה התורה על חק זה כע"ז ממש אבל ב"נ י"ל שפיר דלא נצטוה רק על ע"ז ממש, וא"כ בפשוטו י"ל דעריות לא נוכל למילף ממולך דמה למולך שבן נח לא נצטוה משא"כ עריות, ולזה צריכינן להא דנערה. ומ"מ אף לפ"ז יש לקיים נמי דברי המרגניתא ומה"ח הנ"ל, די"ל דלקושטא דמלתא ל"צ לקרא דנערה דגם במגדף (פ' בשלח) כתיב ההוא ודרשינן בספרי ההוא מזידה והכוונה למעט שוגג ואנוס, והתם גם בן נח מצווה בין למ"ד ע"ז בין למ"ד מברך את השם, רק דהכא הרמב"ם לא נחית לזה, משום דלא הוזכר להדיא שם למעט אנוס. ובפשוטו י"ל האי דכתב הרמב"ם האי דנערה הוא משום דדרכו של הרמב"ם למנקט מאי דנקטא הגמ', וכבר כתבתי למעלה דהאי דתפס הש"ס בכמ"ד אנוס רחמנא פטרי' מלנערה לא תעשה דבר דאף דבאמת פטור ידעינן ממולך והאי לאזהרה מ"מ תפס האי קרא לפטור משום דמפורש יותר להדיא, ומש"ה הרמב"ם נקט תחלה קושטא דמלתא דפטור ידעינן ממולך, ואפ"ה לא שביק ג"כ לישנא דש"ס, ומייתי האי דנערה לראי' נוספת לפטורא דהכא לא מיירי באזהרה דב"ד רק בפטור העובר, אף דבאמת הוא לאזהרה כמ"ש הרמב"ם בהל' סנהדרין, עכ"ז עכ"פ פטורא וודאי שמעינן מינה להדיא, ויען דהש"ס נקיט לה כתבה הרמב"ם ג"כ וכנ"ל. ומ"ש הרמב"ם דגם ברוצח אנוס פטור, לכאורה רוצח א"א ללמוד מכל הני דשאני רוצח דהוא מצד הסברא דמאי חזית דדמא דידך סומך טפי וא"כ עיקר עבירת רציחה ועונשו שפיר מסתבר דאף במקום אונס. דבשלמא ע"ז ואינך דלולא קרא דבכל נפשך הוי ממעטינן מוחי בהם וא"כ שפיר י"ל דאף דגלי קרא דחייב למסור נפשו ח"מ לא אהדרי' לאיסורא קמא, משא"כ רציחה דתחלת איסורו מסברא הוא אף במקום אונס, ומכ"ש למ"ש המל"מ בפר"ד דרך האתרים (דרוש ב') והובא גם בהגהות מל"מ פ"ט ממלכים דאף שן דבן נח איננו מצווה על קידוש השם מ"מ ברציחה כיון דהוא מסברא גם בן נח מצווה, א"כ רוצח אין ללמוד מכל הני דאיכא למיפרך מה להני שבן נח איננו מצווה במקום אונס, משא"כ ברוצח דאף ב"נ מצוה. ולכאורה נראה להביא ראי' מהראב"ד והרשב"א דס"ל להלכה כן באמת דברוצח לא אמרינן אונסא רחמנא פטרי', והוא דברשב"א פ"ב דקידושין (מ"ג א') על הא דדרשינן בשחוטי חון ההוא ולא שוגג אנוס ומוטעה הקשה שם בשם הראב"ד דעל אנוס קרא למעוטי ל"ל דהא אונסא רחמנא

פטרי' בכל מקום מלנערה לא העשה דמר והביא בשם הראב"ד שתירץ דהו"א דאקשי' רחמנא לרוצח משום דכתיב בשחוטי חוץ דם יחשב לאיש ההוא דם שפך מה רוצח יהרג ו עביך א אז ל דכותי אשא לכירה א לא רישא לא ול סיפא רישא, דהתי ינו מעין הקושיא היתה דאונסא המצא חמל לדל ש אף ואההזה זה א לעול כמו בג"ע דיהרג ואל יעבור ואפ"ה רחמנא פטרי' מעונש, דעל לכתחלה שיעבור וא"י לא ילפינן מנערה רק מוחי בהם, וע"כ דכוונתו דאף בפרהסיא דאסור בכל עבירות עכ"ז ילפינן דרחמנא פטרי' מעונש מלנערה לא תעשה דבר, א"כ מאי תירץ דהו"א דאקשי' לרוצח מה רוצח יהרג וא"י האי נמי דכוותי', דסוף סוף תקשה דאף אם אקשה לרוצח עכ"ז בדיעבד פשיטא דפטור, וע"כ דס"ל דרוצח שאני דאף בדיעבד חייב באונס. אמנם יש לדחות, דתרי ההוא כתיבי, חד ההוא לגבי איסורא דם יחשב לאיש ההוא, וחד ההוא גבי כרת ונכרת האיש ההוא, וא"כ לפי תירוצו י"ל דההוא למעט אנוס היינו מההוא דדם יחשב דאקשי' לרוצח והו"א לענין לכתחלה יהרג וא"י לכך מיעט בזה ההוא ולא אנוס דכי שלא באונס אקשה, אבל אנוס לא אקשה ויעבור ואל יהרג כמו בשאר עבירות, וקאי המיעוט לענין לכתחלה ואתי שפיר, דבקושייתו קודם דהעלה לתרץ מהקישא דרוצח הוי ס"ל דהמיעוט ע"כ לענין דיעבד כגון בפרהסיא דלכתחלה אסור אימעוט לענין עונש, לכך מקשה מלנערה לא תעשה דבר, ומתרץ דלא קאי המיעוט לענין דיעבד רק לענין לכתחלה בצינעא משום דס"ד דאקשה לרוצח, ואשה"ט. עוד אפ"ל באופן אחר דהראב"ד ס"ל כשיטת ה"ר דוד שאבאר להלן דס"ל דלא כהרמב"ם רק דהג' עבירות דיהרג ואל יעבור גם אונס חייב, והא דלנערה לא תעשה דבר היא משום קרקע עולם, והא דיליף בקושייתו דאונס רחמנא פטרי' מלנערה לא תעשה דבר היינו משום דמיירי בכל ענין אף בפרהסיא ובשעת הגזירה דאף דבנערה גם בפרהסיא לכתחלה תעבור ואל תהרג או משום קרקע עולם או משום הנאת עצמן כדאיתא סנהדרין (ס"פ בן סורר), מ"מ בשעת השמד הא לא מהני הנאת עצמן להראב"ד לשיטתו כמ"ש הרשב"א בשמו כתובות (ג' ב') גבי ולדרוש להו דאונס שרי, ואפ"ה פטורה משום אונס רחמנא פטרי' לבר מג' עבירות אלו, וה"ה לשאר עבירות בפרהסיא או בשעת הגזירה, והסוגיא דע"ז (נ"ד א') תתפרש לדידי' כעין שיטת התוס', וכמ"ש לשיטת ה"ר דוד, דר"ז פריך אונס רחמנא פטרי' אף בפרהסיא ובשעת הגזירה וס"ד דאינו בכלל לא תעבדם אף דבשעת הגזירה אסור היינו מונקדשתי ולא תחללו אבל לא מלא תעבדם לכך לא הוי נעבד, ורבא השיב דהיכא דאסור לכתחלה הוי בכלל לא תעבדם ולכך הוי נעבד, ויען כי עיקר נראה כפירוש הראשון ע"כ קצרתי בזה, ואיך שיהי' אין מהראב"ד ראי' לחלק בין רוצח לע"ז וג"ע לענין עונש להעובר באונס, עכ"ז

בלא ראי' מסברא יש לחלק כנ"ל והנראה דס"ל להרמב"ם דכיון דרוצח ונערה הוקשו להדדי כמו בנערה פטור באונס ה"ה ברוצח, וגם בזה יש ליישב קצת מה שדקדקנו לעיל במה דסיים הרמב"ם ובעריות הוא אומר ולנערה לא תעשה דבר דאינו מובן וכנ"ל, ולהנ"ל י"ל דלולא קרא דנערה רוצח לא הוי ידעינן ואדרבא הוי מקשינן להיפוך נערה לרוצח לכך צריכינן להא דכתיב לנערה לא תעשה דבר וממילא מקשינן ג"כ רוצח לנערה כנ"ל. וקצת סמך יש להביא דגם ברוצח באונס פטור, מסנהדרין (ע"ו ב') דקאמר רוצח לא עשה בו אונס כרצון כו' ויעו"ש בתוס' ד"ה רוצח דפירשו על שוגג. אמנם למ"ש יבמות (נ"ג ב') ד"ה הבע"י דהאי דאמרו בב"ק (נ"ו א') אדם מועד עולם בין שוגג בין מזיד בין אונס בין רצון פירושו, בין שהשוגג ומזיד הם באונס שאנסוהו לעשות כן בין שהם ברצון, א"כ לפי פירוש זה נראה דה"ה הכא דברוצח לא עשה בו שוגג כמזיד ואונס כרצון היינו ג"כ דהמזיד גופי' דחייב לא עשה בו אונס כרצון דאם אנסוהו לעשות כן פטור משא"כ בנזקין, א"כ מבואר להדיא בגמ' לפ"ז דרוצח באונס פטור, והוא סעד נכון לפי פירוש התוס' הנ"ל בהא דב"ק, אמנם א"א לפרש כן רק לשיטת הרי"ף והרמב"ם בהא דב"ק (קי"ז א') דאנסוהו להביא חייב בכל ענין משום דמזיק באונס חייב, אבל לאינך פוסקים דאנסוהו להביא ג"כ פטור א"א לפרש כן כמובן, אבל עכ"פ להרמב"ם לשיטתו שפיר יש לפרש כן ושפיר י"ל שכתב דינו מגמ' דסנהדרין הנ"ל, כן הי' נראה לכאורה. אמנם באמת יש לדון הרבה, דלכאורה יש לתמוה טובא על שיטת הרמב"ם פ"ח מחובל ומזיק דס"ל דבאנסוהו להביא ממון פלוני והביא חייב אף באונס נפשות והלא אונסא רחמנא פטרי' כמבואר ב"ק (כ"ח ב') ואף דרצה הגמ' שם לדחות דקטלא שאני מ"מ במסקנא נראה דנשאר להלכה דאנוס פטור ומאי דקאמר שם וכי תימא לא נשאר במסקנא, וכן נראה מנדרים (כ"ז א') דאינו אלא ס"ד בעלמא, ולדברי הרמב"ם הנ"ל דקאי בשיטת הרי"ף דב"ק (קי"ז א') א"כ מבואר בברייתא שם להדיא דאנסוהו להביא והביא חייב א"כ מבואר בברייתא דאנוס חייב ואיך לא הביאו בב"ק (כ"ח ב'). והנה לכאורה אף בלא שיטת הרמב"ם הנ"ל קשיא מהא דב"ק (כ"ח ב') על הא דאיתא סנהדרין (ע"ד) וב"ק (קי"ז ב') דנרדף ששיבר כלים של כל אדם חייב הא אין לך אנוס גדול מזה, ומשמע וודאי דאף אם לא הי' אפשר להנצל בענין אחר, וכמ"ש המלחמות בב"ק (קי"ז ב') הנ"ל, ומצאתי להש"ך חו"מ (סי' שע"ח ס"ק ב') שהרגיש בזה והעלה לחלק בין מזיק במתכוין דאף באונס חייב למזיק באונס שלא במתכוין יעושה"ט, ולפע"ד דבריו תמוהין דכיון דמבואר ב"ק (כ"ח ב') דילפינן דאונסא רחמנא פטרי' בנזקין מלנערה לא תעשה דבר א"כ נזקין כקטלא דכמו דילפינן לענין קטלא דאונסא רחמנא פטרי' בכל

ענין אף שעושה העבירה במתכוין וכמו דמבואר בע"ז (נ"ד א') לענין עובד ע"ז באונס ובראשונים (ר"פ הבע"י) א"כ ממילא ה"נ לענין נזקין אף במזיק במתכוין באונס ליפטר, וא"כ קשיא כנ"ל. ונראה דאפ"ל עפ"י מאי דנתקשו האחרונים בדברי הרמב"ם כאן בהל' יסודי התורה, דלכאורה דבריו סתרי אהדדי דבהל' ד' כתב דאף בדברים שדינן יהרג ואל יעבור אפ"ה אם עבר אין עונשין ובהל' ו' לענין ריפוי כתב דבעבירות שאין מתרפאין בהן אם עבר ונתרפא עונשין אותו, ויעוי' בפר"ח ומרכבת המשנה שנדחקו מאוד וכבר השיג עליהם בת' חמדת שלמה או"ח (סי' ל"ח), ובמנחת חינוך (מצוה שצ"ו) תירץ בזה שבאונס הסכנה באה לו מחמת העבירה משא"כ בחולה ולהכי לא ילפינן מלנערה לא תעשה דבר דאונסא רחמנא פטרי' רק באופן דהסכנה באה לו מחמת העבירה דומיא דנערה, אבל בחולה דהסכנה לא באה מחמת העבירה רק שבא להציל עצמו עם העבירה בכה"ג לא אמרינן אונסא רחמנא פטרי', וא"כ אשה"ט קושיא הנ"ל דמזיק באונס פטור משום דילפינן מנערה ג"כ דוקא שאנסוהו להביא ממון חבירו דהאונס בא לו מחמת אותו ממון, וכ"ש היכא דההיזק גופי' הי' באונס לגמרי שלא מדעתו כלל דפטור, אבל היכא שאנסוהו על ממון בעלמא ואין לו ובא להציל עצמו עם ממון חבירו לא אמרינן אונסא רחמנא פטרי' וחייב. ובזה מובן היטב טעמא דגאון דמחלק בין אנסוהו להביא ממון חבירו לאנסוהו להביא ממון סתם יעוי' ש"ך חו"מ (סי' שפ"ח] והביאו ראי' מירושלמי דפ' החובל דבאנסוהו ואמרו לו תן לנו ממון של פלוני אפילו נשא ונתן ביד פטור יעו"ש, דלכאורה יש לתמוה מירושלמי ספי"ד דשבת ופ"ב דע"ז (הל' ב') גבי הא דאמרינן דאין מתרפאין בשפ"ד דקאמר שם בירושלמי דלא סוף דבר בשאמרו לו הרוג את פלוני אלא אפילו חמוס את פלוני, א"כ מבואר דבאמרו לו חמוס את פלוני יהרג ואל יעבור אף דיחדו לו ממון של פלוני, ולפמ"ש הק"ע בשבת וכ"כ החת"ס חלק חו"מ (סי' א') דדוקא בחמוס משום דאין אדם מעמיד עצמו על ממונו ויבוא לידי שפ"ד הוי אתי שפיר דבהחובל י"ל דמיירי דוקא ליקח שלא בפני הבעלים, אמנם באמת דבריהם אינן נראין כלל דא"כ אמאי יהרג תיכף ולא ילך לחמוס ילך על דעת ליקח ולא להרוג את הבעלים אם יעמוד עצמו על ממונו, ונצטרך לדחוק דהוא משום גזירה דלמא יהרוג ואיננו נראה כלל, ודברי הירושלמי כפשוטן דאף על הגזל יהרג ואל יעבור וכמו שהביאו הראשונים כתובות (דף י"ט) דר"מ אית לי' דגם בגזל יהרג ואל יעבור, וא"כ קשי' לירושלמי דפ' החובל הנ"ל דביחדו אף נשא ונתן פטור, ולפמ"ש ניחא, דבאמת ס"ל להירושלמי דגם בגזל יהרג וא"י והיינו הירושלמי דפ' שמונה שרצים ודפ"ב דע"ז הנ"ל, אמנם כ"ז לכתחלה בבא לשאול אבל בדיעבד אם נשא ונתן ביד כיון דהוי גזלן באונס פטור מטעם דאונסא רחמנא פטרי'

והוי כמו רוצח וג"ע דדינן יהרג ואי' אפ"ה אם עברו באונס פטורין וה"נ בגזל באונס, וגם י"ל דירושלמי דפ' ח' שרצים ודפ"ב דע"ז לא מיירי באנס רק בחולה שאומרים לו שרפואתו בכך דומי' דמיירי לעיל מינה דהאונס לא בא לו מחמת ממון חבירו. ועכ"פ נחזור להנ"ל, דלפ"ז אתי שפיר דבנרדף ששיבר כלים דאין האונס בא מחמת הממון רק שבא להציל עצמו מהאונס ע"י הממון לא אמרינן אונסא רחמנא פטרי' וחייב. אמנם כ"ז לשיטת הגאון, אבל לשיטת הרמב"ם והרי"ף דגם באנסוהו על ממון חבירו להביא חייב, א"כ קשיא דאמאי לא נימא אונסא רחמנא פטרי'. וראיתי להיש"ש ב"ק שם (סס"י מ"ד), דכתב הטעם מדאגבהה קניא, א"כ לפי דבריו הוי אתי שפיר, דמזיק באונס פטור דאונסא רחמנא פטרי' אבל באנסוהו להביא חייב מטעם מדאגבהה קניא והוי גזלן וגזלן באונס שפיר חייב, אמנם לפע"ד תמוה לחלק בזה, דכמו דילפינן דמזיק באונס פטור ה"נ נילף לגזלן באונס דפטור דהא גם חיובא דגזלן עונש הוא, כדאיתא סנהדרין (ע"ב א') דמש"ה בבא במחתרת ונטל כלים פטור וכן במגרר ויוצא אלמא דחיובא דגנב וגזלן עונש הוא ואמרינן קם לי' בדרבה מיני' וכיון דעונש הוא נימא נמי אונסא רחמנא פטרי', ואף דמצינו בכה"ג בנהנה באונס דחייב כדאיתא בכתובות (ל"ב) גבי תחב לו חבירו ויעוי' בקצה"ח (סי' רמ"ו ס"ק ב') אף דלענין הנאה נמי אמרינן קם לי' בדרבה מיני' אלמא דהוי עונש ואפ"ה חייב באונס ולא אמרינן אונסא רחמנא פטרי' שאני הנאה דהא בוודאי ניחא לי' לולא האונס ג"כ, אבל לענין שאר מילי דליכא הנאה רק עונש לחוד נראה פשוט דאונסא רחמנא פטרי' בכל ענין דכמו דילפינן מלנערה לא תעשה דבר לענין נזקין באונס ה"נ יש למילף לגנב וגזלן באונס ולא יהא ממונו חמור מגופו דכמו דילפינן מינה לרוצח באונס כמבואר ברמב"ם כאן ה"נ לגנב וגזלן. וראיתי להמחנה אפרים הל' נזקי ממון (סי' ו') שדקדק על הישש"ש הנ"ל דמה יענה להא דנרדף ששבר את הכלים דאף דלא אגבהה חייב, ותמיהני עליו דאישתמיט לי' דהישש"ש בעצמו הרגיש בזה בב"ק שם (סס"י נ"ב) וכתב לחלק משום דהאונס לא בא מחמת הממון, וכבר נתבאר לעיל להסביר בטוב טעם דבכה"ג לא אמרינן אונסא רחמנא פטרי' כדמוכח מהרמב"ם בעבר ונתרפא, אמנם מה שהקשתי קשיא, וגם מהרי"ף ב"ק שם נראה דעיקר החילוק בין מראה לנשא ונתן ביד הוא משום דהכא גרמא והכא בידים, וגם מלשון הרמב"ם פ"ח מחובל (הל' ב') דסתם המציל עצמו בממון חבירו חייב משמע ג"כ דאין חיוב מטעם גזלן, ויעוי' בש"ך חו"מ (סי' שפ"ו ס"ק א') דהעלה ג"כ דעיקר החילוק בין הראה לנשא ונתן ביד הוא דזה גרמא וזה בידים ורמז שם לדברי מהרש"ל בישש"ש הנ"ל וכתב דאין דבריו מוכרחין, והדברים מתמיהין דכיון דילפינן אונסא רחמנא פטרי' בנזקין מלנערה

לא תעשה דבר כדאיתא ב"ק (כ"ח ב') ומלנערה לא תעשה דבר ילפינן לכולהו דוכתי דאנוס פטור אף בעושה בידים וכמבואר ברמב"ם כאן ביסודי התורה אף ברוצח באונס ובע"ז (נ"ד א') בעובד ע"ז באונס וכן בכולהו עבירות כדאיתא בכל הראשונים ביבמות (ר"פ הבע"י) אף בעושה בידים, א"כ ממילא דה"נ לענין נזקין דילפינן ג"כ מינה א"כ בנשא ונתן ביד באנסוהו להביא ממון חבירו מאי טעמא חייב והנראה בזה דטעם החיוב הוא משום הנאתו דהא ניצול מהאונס בשביל שנטל ממון חבירו, וזהו שדקדק הרמב"ם פ"ח מחובל (הל' ב') דהמציל עצמו בממון חבירו חייב, דלכאורה באנסוהו להביא ממון חבירו איננו שייך כ"כ האי לישנא, וכמו שדקדק הנ"י מלישנא דרש"י דכתב ב"ק (קי"ז א') על נשא ונתן ביד דחייב משום דמציל עצמו בממון חבירו ודקדק מזה הנ"י דשיטת רש"י דלא אנסוהו להביא ממון חבירו דבאנסוהו להביא האונס בא ג"כ מממון חבירו ולא שייך דמציל עצמו בהן, יעו"ש בפני יהושע, וכן דקדק מלשון רש"י בתוס' רי"ד בב"ק שם, וא"כ הרמב"ם דמיירי באנסוהו להביא ממון חבירו איך כתב לישנא דמציל עצמו בממון חבירו, אמנם לפי הנ"ל אתי שפיר לנכון, דכל החיוב הוא משום דמציל עצמו בזה ומשום הנאתו דלולא זה הא אונסא רחמנא פטרי' וכדאיתא ב"ק (כ"ח ב') הנ"ל, רק דהכא דניצל מהאנס ע"י ממונו של חבירו חייב משום הנאתו דהוי זה נהנה וזה חסר דמגיע לו הנאה מחסרון של זה ומש"ה חייב, דאף דהיכא דניצל ע"י ממון חבירו שלא ע"י מעשיו פטור וכמו שהוכיח החכ"צ (סי' קל"ב) דלא מצינו ברודף אחר רודף ששיבר כלים שיתחייב הנרדף לשלם אף שניצל עי"ז, וצ"ל דהוי כמו מבריח ארי מנכסי חבירו דפטור, [ואכתי צ"ע לפמ"ש התוס' והרא"ש ב"ק (נ"ח א') דהיכא דההיזק ברי ומזומן גם במבריח ארי חייב א"כ ה"נ אף בשיבר אחר יתחייב הנרדף אם הי' ההיזק ברי ומזומן, ואפשר דאה"נ.], משא"כ בהבריח הוא עצמו ארי מלפניו בממונו של חבירו שפיר חייב מטעם הנאתו, אף דעדיין הסברא קשה מאוד כיון דבכל חד לחודי' פטור דעל מעשה דידי' לחוד לולא ההצלה הי' פטור מטעם אנוס דרחמנא פטרי' וגם על הנאת ההצלה לחוד ג"כ פטור כמו ברודף אחר רודף ששיבר דפטור הנרדף וכנ"ל א"כ בשניהם ביחד אמאי יתחייב כיון דעל הנאתו לחוד פטור שוב על מעשה דידי' לא שייך לחייבו יותר דהא אנוס הוא ורחמנא פטרי', אמנם לשון הגמ' דקאמר מציל עצמו בממון חבירו משמע דהחיוב בשביל ההצלה וע"כ דהיכא דאתיא לי' הנאה ע"י מעשה דידי' לא שייך אונסא רחמנא פטרי', ומיושב נמי האי דנרדף ששיבר את הכלים דחייב בפשיטות אף בלא מ"ש לעיל ומעתה עפ"י כל הנ"ל יש לדון במ"ש לפרש דברי הגמ' דסנהדרין (ע"ו ב') דרוצח לא עשה בו אונס כרצון משא"כ בנזקין, דהפירוש הוא דרוצח באונס פטור אם אונסין

אותו להרוג משא"כ בנזקין דאם אונסין אותו להזיק לחבירו חייב, דלהנ"ל בנזקין באונס דחייב הא אין הטעם משום הנזק לחוד דהא ע"ז באמת הי' פטור בנזקין ג"כ מטעם אונסא רחמנא פטרי' רק דעיקר החיוב בשביל הנאתו דעי"ז ניצול מהאנס וא"כ אין זה שייך לנזקין דעלמא, אמנם עכ"ז יש לקיים פירוש הנ"ל דכיון שנתבאר דעל ההנאה לחוד אין לחייבו רק משום מעשה דידי' רק דההנאה אינה מועלת רק לסלק טעמא דאונסא רחמנא פטרי' וממילא חייב מטעם נזקין ושפיר שייך הקו"ח הנ"ל, ואין להאריך בזה. עוד נראה בישוב קושיא הנ"ל דאונסא רחמנא פטרי' והנראה לקיים דברי הש"ך (סי' שע"ח) הנ"ל דמחלק בין מזיק במתכוין למזיק שלא במתכוין. ולעיל תמהתי על דבריו, דהא ילפינן מלנערה לא תעשה דבר והתם אפילו במתכוין פטור, והנראה בזה ומקודם נבאר מה שמצאתי מחלוקת הראשונים בענין ממון חבירו במקום פיקוח נפש. דהנה דעת הראב"ד שהובא בשמ"ק ב"ק (קי"ז ב') יעו"ש דכתב דמציל עצמו בממון חבירו הואיל ואתו לידן נימא בי' מלתא וכו' יעו"ש דהעלה דמדינא אסור להציל עצמו בממון חבירו שלא מדעת הבעלים אף במקום פי"נ, ולא אמרינן בממון חבירו אין לך דבר שעומד בפני פי"נ, אף דהבעלים מחוייבים להצילו מ"מ הוא בעצמו שלא מדעתם אסור אף במקום פי"נ, שוב כתב דאפשר דבפני הבעלים כיון דמחוייבים הבעלים יש לכופם ויכול ליקח במקום פי"נ אף שלא מדעתם אבל שלא בפני הבעלים אסור מדינא אף במקום פי"נ וכ"ז מדינא אבל מתקנת יהושע שתקן בתועה בין הכרמים שיהא מפסג וכו' כוונת התקנה היתה שיוכל להציל עצמו בממון חבירו אף שלא בפניו על מנת לשלם. ועפ"י דברי הראב"ד הללו נראה ליושב פי' רש"י ב"ק (ס' ב') ד"ה ויצילה שלא ישרפוה דמשמע מדבריו דמה שנסתפק דוד הוא אם מותר להציל, ותמה ע"ז הפרשת דרכים (דרוש י"ט) בדרך החיים דהדבר תימא בעיניו דאיך יתכן דבמקום פי"נ אסור והרי לפנינו כן דעת הראב"ד להדיא דמדינא אסור, אף דהראב"ד גופי' פי' שם דהבעי' הי' אם מחוייבים לשלם היינו משום דס"ל דמתקנת יהושע מותר ואזיל לשיטתו במרובה דתקנת יהושע היתה ע"מ לשלם דמים ושפיר אפשר דהתקנה היתה לכולהו גווני שיציל עצמו בממון חבירו ע"מ לשלם, אבל למ"ש הרשב"א והרמ"ה במרובה שם גבי תקנת יהושע דהתקנה היתה בחנם בלא דמים, א"כ ע"כ דוקא בתועה בין הכרמים תיקן ולא לשאר הצלה ולענין שאר הצלה לא תיקן וקם אדינא ושפיר י"ל שאסור, וא"כ אתיין שפיר דברי רש"י דב"ק הנ"ל דס"ל כהראב"ד דמדינא אסור להציל בממון חבירו אף במקום פי"נ ובענין תקנת יהושע ס"ל כהרשב"א ורמ"ה הנ"ל דלא היתה רק על תועה בין הכרמים לבד וא"ש:

(הגה"ה. אב"ה. לפ"ז יש להבין טעם תקנת יהושע דתיקן דוקא בתועה בין הכרמים. דבשלמא אם נימא דבמקום פי"נ פשיטא שתיקן שפיר יש לומר דיהושע עשה גם תועה בין הכרמים כפי"נ. מה שאין כן אם נימא דבמקום פי"נ נמי לא תיקן א"כ מ"ש תועה בין הכרמים דתיקן. במה יפה כחו של תועה בין הכרמים מפי"נ בעלמא וצ"ע):

ומהירושלמי ספי"ד דשבת ופ"ב דע"ז (הל' ב') הנ"ל דקאמר לא סוף דבר הרוג את חבירו אלא אפילו חמוס את חבירו ראי' מבוארת לשיטת רש"י הנ"ל לפי מה שביארתי בשיטתו, והא דאמרינן אין לך דבר שעומד בפני פי"נ רק ע"ז וג"ע ושפ"ד, אפשר דזה נכלל בשפ"ד דהוי תולדה דשפ"ד ואביזרא וכעין הא דקאמר ב"ק (קי"ט) דהנוטל מחבירו שוה פרוטה כאלו נוטל את נפשו, ויעויין בשערי תשובה לרבינו יונה שתירץ על קושית תוס' סוטה (י' ב') ד"ה נוח דלא חשיב מלבין משום דהוי אביזרא דשפ"ד, וראיתי להגר"א בחו"מ (סי' שנ"ט ס"ק ד') בילקוט דהביא ראי' מרש"י יומא (פ"ג ב') ד"ה קפחי' דמותר ליטול ממונו של חבירו במקום פי"נ, ולפמ"ש הראב"ד הנ"ל לחלק בין בפניו לשלא בפניו, איננו ראי' לשלא בפניו, אמנם הרמב"ן והרשב"א כתובות (דף י"ט) הביאו בשם ברייתא דאין לך דבר שעומד בפני פי"נ חוץ מע"ז ג"ע ושפ"ד ר' מאיר אומר אף הגזל, א"כ מבואר דלת"ק גם גזל איננו עומד בפני פי"נ, ולומר דמחלוקת דת"ק ור"מ אינה אלא בפניו אבל שלא בפניו גם רבנן מודו איננו נראה דא"כ מאי חוץ מג' עבירות דקאמרי הא איכא נמי גזל שלא בפניו כיון דאינו בכלל שפ"ד דא"כ גם בפניו בכלל ומאי פליג ר"מ, וע"כ דדוקא קאמרי א"כ מבואר דלרבנן מותר להציל עצמו בממון חבירו ע"מ לשלם עכ"פ. [וכ"נ קצת מסנהדרין (ע"ד א') וב"ק (קי"ז) מהא דתקנו ברודף אחר רודף דפטור בכדי שלא ימנע להציל ומשמע דמחוייב מדינא להציל בממון חבירו ע"מ לשלם]: אמנם שיטת כל הראשונים נראה דעל מנת לשלם מדינא מותר להציל עצמו בממון חבירו אף שלא בפניו, ויעוי' בהרשב"א פ' מרובה גבי תקנת יהושע דהשיג על הראב"ד דס"ל דהתקנה היתה ע"מ לשלם, והשיג ע"ז דע"מ לשלם אין צורך לתקנה דמדינא מותר, ויעוי' בשו"ת הרשב"א ח"ד (סי' טו"ב) דכתב ג"כ בספיקא דדוד הנ"ל דנסתפק אי שרי ע"מ שלא לשלם דע"מ לשלם פשיטא דמותר דאין לך דבר שעומד בפני פי"נ, וכן נראה מסתימת כל הראשונים ויעוי' במלחמות ונ"י ב"ק (דף קי"ז) בשיטת הרי"ף דאנסו להביאו ג"כ חייב דהשיג הראב"ד דאין לך דבר שעומד בפני פי"נ, וצ"ל בשיטת הראב"ד דהואיל והאונס בא עבור הממון מסתבר לי' דאינו עומד בפני פי"נ דלולא זה נתבאר דשיטתו דעומד בפני פי"נ ואסור מדינא וכנ"ל). וכתבו לתרץ דמי אמרינן שלא יציל עצמו יציל עצמו וישלם, משמע דס"ל דע"מ לשלם פשיטא דמותר. ועתה נחזור להנ"ל, דלא מיבעי'

לשיטת הרשב"א וסייעתו הנ"ל דע"מ לשלם מותר א"כ היכא דעבד תחלה ע"מ לשלם פשיטא דחייב ואף אם לא עבד ע"מ לשלם נמי לא שייך לומר אונסא רחמנא פטרי' מלנערה לא תעשה דבר דהא גבי נערה גופי' פשיטא דאם היתה יכולה להשתמט מאיסור ולמעבד בהיתר או באיסורא זוטא והיא עבדה באיסורא רבא פשיטא דחייבת, וכעין מ"ש התוס' יומא (דף פ"ב) על הא דאין קישוי אלא לדעת, וא"כ ה"נ דהי' יכול למעבד בהיתר ליטול ע"מ לשלם שוב אף אם נטל ע"מ שלא לשלם ג"כ לא שייך אונסא רחמנא פטרי' דהא לא הוי אונס כיון דהי' אפשר לו למעבד בהיתר, ואף לשיטת הראב"ד דמדינא אסור אף ע"מ לשלם מ"מ מתקנת יהושע מותר א"כ שפיר מקרי אפשר למעבד בהיתר, ואף לפי מה שביארתי בדעת רש"י דאסור ותקנת יהושע לא היתה רק על תועה בין הכרמים ולא על שאר הצלות, מ"מ אם עבד ע"מ לשלם פשיטא דחייב ואף אם עבד ע"מ שלא ישלם מ"מ לא שייך אונסא רחמנא פטרי' דהא הי' אפשר למעבד באיסורא זוטא ע"מ לשלם ועבד באיסורא רבא שלא ע"מ לשלם דאף דבכל עני אסור מ"מ פשוט דע"מ לשלם מקרי איסורא זוטא נגד ע"מ שלא לשלם ומש"ה חייב לשלם ולא שייך אונסא רחמנא פטרי' על הא דלא עבד ע"מ לשלם עכ"פ, ואף דהאי מימרא דנרדף רבא קאמר לה ורבא לא ס"ל בשבועות (י"ח א') האי דהוו"ל לפרוש בהנאה מועטת ופירש בהנאה מרובה ומש"ה הוכיח מינה דמשמש מת בעריות פטור:

(הגה"ה. אב"ה. לענ"ד נראה לחלק בפשיטות דבהי' יכול לפרוש מת ופירש חי ס"ל לרבא דאסור משום דאינו יכול לתקן עוד מה שעשה וכיון שעשה באונס אין מחייבין אותו אף דהי' אפשר לו באיסורא זוטא ועשה באיסורא רבא, משא"כ היכא שיוכל לתקן את האיסורא רבא פשיטא דגם רבא מודה דצריך לתקנו וא"כ בנטל ע"מ שלא ישלם נחייבהו לשלם היינו לתקן ולסלק את האיסורא רבא בזה.):

עכ"ז איננו דומה להאי דהכא דהתם אי משמש מת חייב אידי ואידי בין משמש חי בין משמש מת חד איסורא הוא, משא"כ הכא דתרי מיני איסורי נינהו דזה איסור גזל גמור וזה אינו אלא איסורא דחמסן וגם זה גוזל החפץ לגמרי וזה אינו גוזל רק השיווי שבין החפץ להדמים, וא"כ גזלן גמור הוי ריבויי בשיעורא כעין הא דמנחות (ס"ד) דאי"צ אלא ב' גרוגרות והביא ג' דחייב על הג', ולכך פשיטא דבכה"ג אף רבא מודה אמנם כ"ז לא שייך רק היכא דהזיק במתכוין, אבל בהזיק שלא במתכוין באונס דלא הי' אפשר למעבד בענין אחר כלל שפיר אמרינן אונסא רחמנא פטרי' וכדקאמר ב"ק (כ"ח ב') הנ"ל ונתקיים תירוץ הש"ך ברווחא, וזה נראה נכון בס"ד. והנה כ"ז כתבתי לתרץ לשיטת הרי"ף והרמב"ם דס"ל דאנסוהו להביא חייב, אבל אכתי קשיא לי טובא לשיטת הרמב"ן

ב"ק (ר"פ המניח) ובשמ"ק ב"מ (ס"פ האומנין פ"ב ב') דס"ל דאדם המזיק אף באונס גמור חייב, דנפל מן הגג ברוח שאינו מצוי' אין אונס גדול מזה ואפ"ה חייב, והאי דר"פ המניח דקאמר דאם נתקל אנוס אף בהזיק בשעת נפילה פטור, היינו משום דלא הזיק בגופו רק במים או בחרסית שנפלו מידו יעושה"ט במלחמות, ובזה אני תמה על הכ"מ ר"פ ו' מהל' חובל שתמה על הה"מ במה שנסתפק בדעת הרמב"ם דהא מבואר הוא להדיא מדין שליבה שכתב בהל' ד', דלדעת הרמב"ן הנ"ל אין שום התחלה לראי' דהא שליבה שנשמטה בהליכתו דמיא להא דר"פ המניח דהזיק במים ובחרסית בשעת נפילה דפטור באנוס משא"כ בהזיק בגופו וכמו שביאר הרמב"ן, וא"כ שפיר י"ל בדעת הרמב"ם כן, עכ"פ מבואר דעת הרמב"ן דאדם המזיק חייב באונסין, ותמוה לי דאיך יפרנס האי דיליף ב"ק (כ"ח ב') דאונס פטור מלנערה לא תעשה דבר דהתם אף דעביד בידים פטור, ומדמה נזקין לקטלא, אלמא דאף באדם המזיק בידים פטור באונס גמור, דאף דרצה לדחות וכי תימא קטלא שאני מ"מ במסקנא נראה דאינו מחלק, וגם להרמב"ן איך ס"ד לדמויי כלל, כיון דמבואר להדיא דאדם המזיק חייב אף באונס כמבואר ס"פ כיצד לשיטתו, א"כ מבואר דקטלא שאני, ולומר דאף דידע דאדם המזיק שאני מ"מ נזקי ממונו מדמה לה לקטלא. הוא תמוה כיון דע"כ חלוק נזקין מקטלא שוב ממילא גם נזקי ממונו א"א למילף מלנערה לא תעשה דבר דע"כ קטלא שאני ולא הו"ל למיפרך רק מברייתא דמייתי אח"כ אבל לא מקרא דנערה כיון דע"כ חלוק מהתם א"כ שוב א"א למילף כלל. וראיתי להרשב"א בב"ק שם שהקשה דכיון דבנזקי ממונו מיירי מאי מייתי מולנערה ותירץ דאבוהון דכולהו אונסין לנערה לא תעשה דבר, תירוץ זה לא יצדק לשיטת הרמב"ן הנ"ל, דהרשב"א ס"ל דאונס גמיר פטור גם בנזקי גופי וכמ"ש מקודם ונזקי ממונו אף באונס שאינו גמור פטור ולכך מקשה על נזקי ממונו מאי מייתי מלנערה הא לא בעינן כולי האי ואף באונס שאינו גמור פטור ולכך מתרץ דמשוה דהוא אבוהון דכולהו אונסין נקיט לי', ועכ"פ מנערה שפיר ילפינן עכ"פ לאונס גמור רק דלא בעינן כולי האי, אבל להרמב"ן הא לא נוכל למילף מנערה כלל אף לאונס גמור דהא ע"כ קטלא שאני וא"כ למה מייתי לה כלל. ולא מצאתי ליישב בזה ברווחא אם לא דנימא בדוחק דבאמת אין כוונתו למילף מנערה רק משום דלקושטא דמלתא הכא דמיירי בנזקי ממונו אונס פטור תפס לי' קרא דנערה לסימנא בעלמא אבל באמת לא ילפינן לה מנערה, וכמ"ש הרשב"א כעין זה לפי שיטתו וכנ"ל, ועיקר סמך על הברייתא דמייתי אח"כ. והדברים דחוקים מאוד. ואולי דהרמב"ן לפי שי' זו יסבור באמת דגם לענין קטלא לא ילפינן מנערה לפטור אונס רק היכא דלא עבד מעשה כעין נערה דהויא קרקע עולם, וכמו שהקשו באמת התוס' יבמות

(ר"פ הבע"י) ויומא (דף פ"ב) וע"ז (נ"ד א'), ויפרש האי דע"ז (שם) דמיירי בכפפו קומתו באונס דג"כ לא עבד מעשה, וכמו שצידדו התוס' שם, ואף דהתוס' סתרו זה מ"מ אפשר דהרמב"ן יפרש באמת כן, ולקמן יבואר אי"ה דנראה דקצת הראשונים מפרשים כן, ואף דמהרמב"ן יבמות (ר"פ הבע"י) נראה להדיא דס"ל דבקטלא בכל ענין אנוס פטור אף היכי דעבד מעשה, מ"מ יבואר להלן אי"ה דבחי' הרמב"ן שבת (ע"ב ב') ע"כ דקאי שם בהאי שיטה הנ"ל, א"כ אפשר דבמלחמות ב"ק (ר"פ המניח) ובב"מ (פ' האומנין) דהעלה הרמב"ן דאדם חייב אף באונס גמור קאי ג"כ בהאי שיטה, ומעתה לפי"ז אתי שפיר, דגם בנזקין אם לא עבד מעשה בגופו כגון אם נפל באונס ולא הזיק בשעת נפילה רק לאחר נפילה בא אחר ונתקל בגופו בעוד שלא הי' לו פנאי לעמוד פשיטא דפטור דהו"ל בור באונס וכן בנזקי ממונו כיון דלא עבד מעשה באונס פטור, ושפיר מדמי לה לקטלא. ולפי"ז לשיטת הרמב"ם כאן ביסודי התורה דמלנערה לא תעשה דבר ילפינן לכולהו גווני דאנוס פטור מקטלא אף היכא דעשה מעשה א"כ כיון דמדמי ב"ק (כ"ח ב') הנ"ל נזקין לקטלא ויליף מלנערה לא תעשה דבר דאונס פטור מוכרח ע"כ דאונס גמור פטור בנזקין ג"כ בכל ענין אף היכא דעושה מעשה בגופו, ומעתה יש להכריח מזה כדעת הכ"מ בשיטת הרמב"ם ברפ"ו מחובל דגם הרמב"ם מודה דאנוס לגמרי פטור דלא כהמגיד שם ויעוי' בש"ך חו"מ (ריש סי' שע"ח) דג"כ ס"ל כהמגיד ולעיל סתרנו הוכחת הכ"מ מהל' ד' כנ"ל אמנם להנ"ל מוכרח מהרמב"ם דאונס גמור פטור וכדעת הכ"מ הנ"ל. הנה עד כה נמשכתי מענין לענין בענין אונסא רחמנא פטרי' בממונא. ועתה נחזור לענינינו אם דעת הרמב"ם לענין קטלא דאונסא רחמנא פטרי' דברי הכל הוא, או יש מי שחולק בזה: הנה במ"ש הרמב"ם דאנוס פטור כ"כ הריטב"א ע"ז (נ"ד א') דהא דנחלקו אביי ורבא סנהדרין (ס"א ב') במאהבה ומיראה אינו ביראת סכנה דא"כ אף לאביי פטור וכ"כ הראשונים יבמות (ר"פ הבע"י), וראיתי להח"ס יו"ד (סי' קל"ג) שהוקשה לו דא"כ מאי מייתי אביי מברייתא דנעבד כהמן והא התם הוי יראת סכנה ונדחק דהומ"ל ולטעמיך. [ומ"ש עוד לתרץ בזה תמוה ולא ידענא מאי קאמר יעו"ש]. ואישתמיט לי' דברי הריב"ש (סי' ק"י) דכתב דגבי המן נמי לא הי' יראת סכנה וכ"כ בחידושי רבינו יונה לסנהדרין, ולדעתי אין צורך לזה ובלא"ה לק"מ כאשר יבואר. דהנה לכאורה יש לתמוה על קושית אביי דהוכיח מהברייתא דמיראה הוי בכלל לא תעבדם, דלמא בכלל לא תעבדם איתא ואפ"ה פטור כעין דאיתא ע"ז (נ"ד א') דאמר רבא דעובד ע"ז באונס אף דרחמנא פטרי' דכתיב לנערה לא תעשה דבר מ"מ הוי בכלל לא תעבדם והוי נעבד וכדמפרש שם התוס' לפי' קמא והאי דמחלק שם בין צינעא לפרהסיא היינו משום דרצה לאוקמא אף כר'

ישמעאל דגם ע"ז בצינעא יעבור ואל יהרג אבל לדידן להלכה דיהרג ואל יעבור גם בצינעא הוי נעבד דאף דבדיעבד, פטור מ"מ כיון דלכתחלה אסור הוי בכלל לא תעבדם. וא"כ אפשר דה"נ במאהבה ומיראה דאף דהוי בכלל לא תעבדם אפ"ה פטור מדיעבד וא"כ מאי מקשה אביי מברייתא. אמנם באמת לק"מ, דבשלמא במקום סכנה אף היכא דמדינא לכתחלה יהרג ואל יעבור עכ"ז בדיעבד אונסא רחמנא פטרי' כדמוכח מלנערה לא תעשה דבר אף דעריות יהרג ואל יעבור, [בעשתה מעשה עכ"פ וכמ"ש התוס' בפ"ז שם וביומא (ד' פ"ב) וביבמות (ר"פ הבע"י)], ומש"ה שפיר הוי בכלל לא תעבדם לכתחלה דע"ז ממש היא ובדיעבד פטור מטעם אונס, אבל במאהבה ומיראה היכא דליכא סכנה אין לחלק כלל בין לא תעבדם לבין חיובא בדיעבד דאם הוי ע"ז ומש"ה הויא בכלל לא תעבדם פשיטא דגם בדיעבד חייב דליכא טעמא למפטרי' ואם ליכא חיובא ע"כ דלאו ע"ז היא א"כ גם בכלל לא תעבדם ליתא. ותמיהני על המהרש"א בשבת (ע"ב ב') על תוס' ד"ה רבא אמר דדקדק הרשב"א מע"ז (נ"ד א') דדוקא באונס מיתה איננו בכלל לא תעבדם אבל שלא באונס חיתה הוי בכלל לא תעבדם א"כ משמע דחייב, וכתב ע"ז המהרש"א דלא משמע להו לאוקמא לענין לכתחלה אם מותר לעבור רק לענין חיוב מיתת ב"ד. ודבריו תמוהין דהא א"א לחלק כלל בענין לא תעבדם בליכא סכנה בין לכתחלה לדיעבד דאם לענין לכתחלה הוי בכלל לא תעבדם ע"כ דגם בדיעבד חייב דאם הי' מקום לחלק בזה א"כ מאי מקשה לי' אביי בסנהדרין שם מברייתא דלא תעבדם אפילו נעבד כהמן דלמא דוקא לענין לא תעבדם לכתחלה אבל לא לענין חיוב דיעבד וע"כ דאין שום מקום לחלק בזה וכנ"ל וא"כ קושיית הרשב"א מוכרחת ודברי המהרש"א תמוהין. ומעתה על פי כל הנ"ל אין שום התחלה לקושיית החת"ס והקדימו להרגיש בזה הריב"ש ורבינו יונה הנ"ל דגם לאביי תיקשה הא גבי המן סכנה הוי דגם איהו מודה דפטור, ולהנ"ל לק"מ דאף דפטור בדיעבד מ"מ הוי בכלל לא תעבדם לענין לכתחלה וכמבואר ע"ז (נ"ד א') הנ"ל רק דקושיית אביי היא דכיון דמוכח דמיראה הוי ע"ז ממש ונכלל בלאו דלא תעבדם א"כ נהי דבמקום סכנה פטור בדיעבד מטעמא דאונסא רחמנא פטרי' מ"מ שלא במקום סכנה פשיטא דחייב, משא"כ לרבא דפטור אף שלא במקום סכנה מכלל דאיננה ע"ז ממש א"כ איננו בכלל לא תעבדם כלל אף שלא במקום וכ"ש במקום סכנה ואשה"ט בפשיטות ברווחא בלי שום דוחק אמנם כל זה לא יצדק רק לפירושא קמא שבתוס' בע"ז (שם) בד"ה מתקיף וד"ה ה"א אבל לפי' הר"מ מקוצי שכתבו התוס' שם ד"ה הא דלרבא בפרהסיא נענש א"כ אדרבא מוכח בהיפוך בע"ז (שם), דלכאורה לפי' הר"מ מקוצי העיקר חסר מן הספר דתפס האזהרה דלא תעבדם וכוונתו לעונש א"כ העונש

הו"ל לאתויי והעיקר חסר מן הספר, ודוחק לומר דמש"ה נקט קרא דלא תעבדם משום דהוא ריבוי ומיני' משמע ריבוי' דהכל בכלל וכדמרבינן מיני' בסנהדרין (ס"א ב') אפילו נעבד כהמן, דמ"מ העיקר חסר לענין עונש, ע"כ נראה מוכרח דהאזהרה ועונש מיתלא תליא בהדדי וכחדא נינהו דמאי דהוו בכלל אזהרה, הוו נמי בכלל עונש, ומאי דאינו בכלל עונש איננו נמי בכלל אזהרה ואין מקום לחלק ביניהם, א"כ לפי"ז שפיר תקשה קושייתם הנ"ל בסנהדרין (שם) דלס"ד דאביי יקשה גם לדעתו דהא גבי נעבד כהמן סכנה הוי דאיננו בכלל עונש וממילא דאיננו בכלל אזהרה, וכדמוכח מע"ז (נ"ד א') הנ"ל לשי' הר"מ מקוצי דאין מקום לחלק ביניהם. אמנם גם דא לא תברא כאשר יבואר, דהנה לכאורה יש לתמוה בהא דע"ז (שם) בין לפי' קמא בין לפי' בתרא שהיא שיטת הר"מ מקוצי הנ"ל דמבואר דאף בעובד מפני יראת סכנה עכ"ז הוי בכלל לא תעבדם אף לרבא, והא מבואר בסנהדרין (שם) דלרבא איננו בכלל לא תעבדם אף בעובד מאהבה ומיראה שלא במקום סכנה, ולפי' היש מפרשים שבתוס' סנהדרין (שם) ד"ה רבא ותוס' שבת (ע"ב ב') דדוקא בע"ז שכולם אינן עובדין אותה אלא מאהבה אבל בסתם ע"ז שעובדיה עובדין אותה באמת אף בעובדה מאהבה ומיראה חייב אתי שפיר, די"ל דבע"ז (שם) בסתם ע"ז איירי אף דהתם עדיין לא עבדוהו דהא עתה באין לאוסרו משום נעבד מ"מ י"ל דמיירי בענין שכיוצא בו עובדין לשם ע"ז ממש, כגון שיש כותים שעובדין לבהמה מש"ה מקרי סתם ע"ז כיון שכיוצא בו עובדין וכן מוכרח מתוס' שבת (שם) יעושה"ט וכן לאינך שיטות ותירוצים שבתוס' שבת (שם) ובתוספות ישנים שם אתי שפיר וכמ"ש התוס' יומא (ד' פ"ב) ד"ה מה רוצח אבל לפירוש קמא שבתוס' סנהדרין ושבת הנ"ל דבכל ענין פטור לרבא קשיא האי דע"ז הנ"ל לכולהו פירושי שבתוס' ע"ז הנ"ל דלפי' קמא בין בצינעא בין בפרהסיא לדידן דלא קי"ל כר' ישמעאל הוי בכלל לא תעבדם, ואף לפי' הר"מ מקוצי עכ"פ בפרהסיא הוי בכלל לא תעבדם. וע"כ מוכרח דרבא לא פטר מאהבה ומיראה רק בצינעא אבל בפרהסיא מודה דחייב אף מאהבה ומיראה. ואף דלכאורה לפי"ז הקושיות שהקשה לרבא בסנהדרין (שם) איכא מינייהו דהו"מ לשנויי כגון שעבד בפרהסיא דחייב אף לרבא י"ל דבלא"ה משני שפיר וכמ"ש התוס' שם כעין זה לפי' היש מפרשים דבסתם ע"ז מודה ומצאתי להתוס' רי"ד למס' ע"ז במהדורא תליתאה שכתב כן דרבא לא פטר רק בצינעא, אבל לא בפרהסיא רק דשיטת התוס' רי"ד שם דרבא ס"ל כר' ישמעאל. והתוס' אינם סוברים כן רק אף לר"א דחייב למסור עצמו עכ"ז בדיעבד פטור. אבל להאי חילוקא דבין צינעא לפרהסיא ע"כ דמודו וכמבואר להדיא בע"ז (נ"ד א') הנ"ל. [וחוץ לדרכנו הי' אפשר ליישב בזה האי דקאמר בע"ז (שם) אלא

אמר רבא כיון דלא הוזכר תירוץ מקודם. ויעוי' במרגניתא טבא (שורש ח') דכתב ע"ד פלפול שם דרבא חזר מהא דאמר בנדרים אנוס רחמנא פטרי' יעו"ש. ולדרכנו אפ"ל בסגנון זה דהדר ממאי דס"ל בסנהדרין דבכל ענין פטור מאהבה ומיראה בין בצינעא בין בפרהסיא, כדמוכח מהקושיות שהקשו לו שם, והדר בי' מזה לחלק בין צינעא לפרהסיא לשיטת הר"מ מקוצי, ולפי' קמא שבתוס' ע"ז שם הדר בי' לגמרי'. אמנם אין להאריך בזה שכל סגנון זה אינו אלא ע"ד פלפול.] והפי' קמא שבתוס' ע"ז (שם) דלדידן דקי"ל כר"א בין בצינעא בין בפרהסיא הוי בכלל לא תעבדם. ע"כ דס"ל כפירוש היש מפרשים הנ"ל דבסתם ע"ז גם רבא מודה, או כאינך תירוצים שבתוס' שבת (שם) ופי' קמא שבתוס' סנהדרין ושבת (שם) דבכל ענין פוטר רבא אף בסתם ע"ז, ע"כ דס"ל כפי' הר"מ מקוצי דאיכא חילוק בין צינעא לפרהסיא ובפרהסיא מודה רבא וכמ"ש התוס' רי"ד וכנ"ל, ומש"ה בתוס' שבת (ע"ב ב') לא הקשה הרשב"א על פי' קמא רק מדקדוק הגמ' דקאמר וחי בהם יצא אונס דמשמע דלא ממעט רק אונס מיתה, ולא הקשה מהא דקאמר להדיא דבפרהסיא אף באונס הוי בכלל לא תעבדם משום דמפרהסיא לק"מ די"ל דבפרהסיא מודה רבא וכנ"ל, וכמ"ש התוס' רי"ד ולכך דקדקו מצינעא דמשמע דאף בצינעא לא ממעט רק אונס מיתה. ומעתה עפ"י כל הנ"ל יש לומר דאף לשיטת מקוצי עכ"ז י"ל דאף היכא דאינו בכלל עונש דהיינו במקום סכנה עכ"ז הואיל ולכתחלה מחויב למסור נפשו כדדרשינן בכל נפשך ממילא הויא בכלל אזהרה דלא תעבדם כיון דלכתחלה אסור לעבוד, והאי דמוכח בע"ז (נ"ד א') דהיכא דאינו בכלל עונש אינו בכלל אזהרה ג"כ היינו משום דשם הוא רבא לשיטתו דכל דאינו מקבלו לאלוה לאו עובד ע"ז הוא ומש"ה פטור מאהבה ומיראה אף דליכא סכנה ומש"ה כל שאיננו בכלל עונש איננו בכלל אזהרה דלא תעבדם דלאו עובד ע"ז הוא רק היכא דחייבה התורה ואחשבה לעובד ע"ז אף היכא דלא קיבלה לאלוה כגון בפרהסיא [וכעין מולך למ"ד דלאו עובד ע"ז היא ואפ"ה הקפידה תורה עלי' ומש"ה קראוה חז"ל ע"ז כדאמר סנהדרין (ס"ד ב') ג' כריתות בע"ז ויעוי' בכ"מ פ"ו מהל' ע"ז דבד' עבודות נמי חייב למולך וכ"כ הפר"ח שם אף דלאו ע"ז היא עכ"ז כיון דהקפידה תורה עלי' כע"ז הוי' בכלל לא תעבדם ובכלל וילך ויעבוד.] אבל בצינעא דפטור מעונש גם בכלל אזהרה ליתא. אבל לאביי דהוי עובד ע"ז רק דפטור מטעם אונס סכנה דאונסא רחמנא פטרי' א"כ כיון דלכתחלה חייב למסור עצמו שפיר יש לומר דהוי בכלל אזהרה דלא תעבדם לאיסורא בעלמא. וא"כ אשה"ט בגמ' דסנהדרין אף לשיטת הר"מ מקוצי די"ל דפירש הר"מ מקוצי כתי' קמא שבתוס' סנהדרין ושבת הנ"ל. שוב ראיתי דלשיטת הר"מ מקוצי א"א לומר כמ"ש. דהנה לכאורה יש לדקדק לשיטתו בע"ז

(נ"ד א') דר"ז פריך דאונסא רחמנא פטרי' מלנערה לא תעשה דבר. ולא הזכיר ההוכחה דוחי בהם ולא שימות בהם. ורבא הזכיר דמוחי בהם יצא אונס ולמה הוצרך להזכיר הוכחה אחרת. ולא סגי לי' להוציא אונס מהוכחת ר"ז. ע"כ נראה דכוונת רבא הכי להוכיח חילוק בין צינעא לפרהסיא לענין דיעבד מהא דע"כ איכא חילוק בין צינעא לפרהסיא לענין אזהרה א"כ כמו דלענין האזהרה איכא חילוק בין צינעא לפרהסיא ה"נ לענין עונש. ומש"ה הוכרח להזכיר האי דוחי בהם, דוחי בהם ולא שימות בהם קאי לענין לכתחלה דבמקום מיתה לא הוזהר כלל, ואף דמחוייב למסור נפשו על ע"ז מבכל נפשך אינו אלא בחיוב עשה אבל אזהרה דהיינו איסור לאו ליכא דמאזהרה ואיסור לאו ממעטינן מוחי בהם דהאזהרה לא נאמרה במקום סכנה, ולא תחללו דהיינו אזהרה אף במקום מיתה וסכנה אלמא דאיכא נמי אזהרה ואיסור לאו. וה"ה דאיכא לא תעבדם כיון דאהדרה לאיסור אזהרה ולאו, וע"כ לחלק בין צינעא לפרהסיא לענין אזהרה. וה"נ לענין עונש ליכא למילף למפטרי' מלנערה לא תעשה דבר רק בצינעא ולא בפרהסיא. דכמו דחזינן דאיכא חילוק בין צינעא לפרהסיא לענין אזהרה ואיסור לאו ה"נ לענין עונש. וא"כ מבואר דעשה דבכל נפשך לא אהדר לאיסור לאו ואזהרה דלא תעבדם. וא"כ ממילא דה"נ לאביי דבמקום סכנה איננו בכלל דלא תעבדם אף דמחוייב מבכל נפשך אינו אלא בחיוב עשה וא"כ הא דקאמר בסנהדרין (ס"א ב') אפילו נעבד כהמן ע"כ מוכרח כמ"ש רבינו יונה והריב"ש הנ"ל. ועפי"ז נראה ליישב קושיית הרשב"א שבתוס' שבת (ע"ב ב') הנ"ל דהא משמע דלא ממעט רק אונס מיתה והוא בהקדים ליישב קושיית מהר"מ לובלין בתוס' שם דצידדו בתחלה לומר דרבא לטעמי' דסובר כר' ישמעאל דאינו מחוייב למסור נפשו. מש"ה פוטר מאהבה ומיראה אבל לר"א דמחוייב למסור נפשו ע"כ דחייב מאהבה ומיראה. והקשה המהרמ"ל דהא ר' ישמעאל לא ממעט רק אונס מיתה. וכן יש להקשות על תוס' רי"ד במהדורא תליתאה בע"ז (ד' נ"ד) דסובר באמת כן דרבא כר' ישמאל וקשי' כנ"ל והנראה דרבא ס"ל מסברא דכל שאינו מקבל עליו באלוה לאו עובד ע"ז הוא. אך דלכאורה מוכח מהתירה דגם בכה"ג הויא עובד ע"ז מהא דחזינן דציוותה התורה בכל נפשך למסור נפש על ע"ז א"כ מוכח דהויא ע"ז. וכקושיית התוס' שבת וסנהדרין. [דאינו דומה לג"ע ושפ"ד דאף בדיעבד פטור דאונסא רחמנא פטרי' עכ"ז חייב למסור עצמו לכתחלה דהתם העבירה איכא באונס כמו בלא אונס רק דבדיעבד פטור מטעם אונס משא"כ הכא דמאהבה ומיראה כל שאינו מקבל עליו לאלוה ליכא עבירת ע"ז כלל, א"כ אמאי יתחייב למסור נפשו.] ומוכח דאף דאינו מקבל עליו לאלוה אפ"ה הויא עובד ע"ז. ודלא כסברא החיצונה הנ"ל. אבל לר' ישמעאל דסובר דאינו חייב למסור

נפשו ואיננו דורש בכל נפשך, א"כ שוב ממילא ליכא הוכחה לאפוקי מסברא החיצונה הנ"ל וממילא אמרינן כהסברא הנ"ל דכל שאיננו מקבל עליו לאלוה לאו עובד ע"ז הוא וא"ש. וע"ד זה יתיישב נמי קושיית הרשב"א הנ"ל די"ל דלא תעבדם הוי ריבויא ומשמע לרבות בכל ענין כדאמר סנהדרין (ס"א ב') דמרבינן אפילו נעבד כהמן וא"כ הוי מרבינן אפילו מאהבה ומיראה ובמקום סכנה דמלתא דפסיקא הוא בכל ענין. אמנם כשהוא אומר וחי בהם א"כ אימעוט אונס מיתה וא"כ שוב לא תעבדם לאו כללא הוא בכל ענין דהא לא קאי על אונס מיתה וסכנה. א"כ כיון דלאו כללא הוא שוב יש לומר ג"כ דלא קאי על מאהבה ומיראה ג"כ כיון דסוף סוף לאו כללא הוא בכל ענין. כן יש ליישב קצת קו' הרשב"א שבתוס' שבת הנ"ל:

ועפ"י כל הנ"ל נראה מוכרח משיטת הרמב"ם דס"ל כשיטת היש מפרשים דבסתם ע"ז אף מאהבה ומיראה חייב דכיון דנתבאר דא"א לקיים פי' קמא של התוס' כי אם לפי' הר"מ מקוצי הנ"ל ולחלק במאהבה ומיראה בין צינעא לפרהסיא ובפרהסיא אף באונס של סכנה חייב אף בעונשין וכמ"ש התוס' ע"ז (נ"ד א') לשיטת הר"מ מקוצי. והרי הרמב"ם כאן לא חילק וסתם דכל באונס פטור ואף בפרהסיא. א"כ א"א לפרש כשיטת הר"מ מקוצי. ואף אם נרצה להרכיב ביחד ב' הפירושים שבתוס' ע"ז (נ"ד א') ונאמר כשיטת הר"מ מקוצי דאף דבצינעא חייב ג"כ למסור נפשו מ"מ אינו אלא מהעשה דבכל נפשך אבל איננו בכלל לא תעבדם רק בפרהסיא אף דפטור מעונש מטעם אונסא רחמנא פטרי' אבל עכ"פ איתא בכלל האזהרה דלא תעבדם כמו דאיתא באזהרה דלא תחללו. וכיון דאיתא באזהרה דלא תעבדם אף דפטור מעונש מ"מ הוי נעבד וכמ"ש התוס' לפי' קמא. משא"כ בצינעא אף דחייב למסור נפשו מבכל נפשך מ"מ אינו בכלל אזהרה דלא תעבדם כמ"ש הר"מ מקוצי להכי לא הוי נעבד. ויען כי מצאתי להמקמ"ח (סס"י קמ"ה) שכתב ג"כ כעין זה קצרתי] עכ"ז הא עכ"פ מוכרח לפי זה לחלק בעובד מאהבה ומיראה בין צינעא לפרהסיא ובשלא במקום סכנה חייב עכ"פ וכנ"ל והרי הרמב"ם פ"ו מע"ז לא חילק בזה. וגם הא לפי"ז יש חילוק בנעבד באונס בין צינעא לפרהסיא והרמב"ם פ"ד מאיסורי מזבח לא חילק וסתם דנעבד בין באונס בין ברצון. [ואף דלפמ"ש הרמב"ם שם דאוסר בהמת חבירו שוב יש לפרש באונס דאנס בהמת חבירו והשתחוה. ולא דעבד באונס. מ"מ פשטות הדברים דבין באונס משמע אף היכא דעבד באונס דאל"כ אמאי לא כתב הרמב"ם הדין דעבד באונס א"ו משום דנכלל בהא דבין באונס ומוכח דככל ענין הוי נעבד אף דעבד באונס בצינעא.] וע"כ דמפרש כפי' קמא דתוס' ע"ז הנ"ל דרבא לא קאמר זה רק לר' ישמעאל דבצינעא איננו חייב למסור נפשו. חבל לדידן אף בצינעא

הוי נעבד משום דהוי בכלל לא תעבדם, וקשיא הא הוי עובד מיראה דמבואר בסנהדרין דאינו בכלל לא תעבדם. ואף דהרמב"ם איננו מפרש מיראת אדם רק מיראת ע"ז עצמה מ"מ מבואר בחי' רמב"ן שבת (ע"ב ב') דבין המפרשים מאהבת אדם ומיראתו ובין המפרשים אהבת ע"ז ויראתו הכל עולה לטעם אחד שכל שאינו חושב שהוא אלהות ולא נתכוין לעבודת אלהות אעפ"י שהוא עובדה לרבא פטור. וע"כ כפי' היש מפרשים הנ"ל דבסתם ע"ז מודה רבא. וכ"כ הריב"ש (סי' ק"י) דהרמב"ם ס"ל כהי"מ ולהנ"ל מוכרח הוא כמו שנתבאר. שוב ראיתי במנחת חינוך (מצוה כ"ו) שהאריך ג"כ דזה דעת הרמב"ם יעושה"ט. והארכתי בזה יען ראיתי להתשב"ץ (ח"א סס"י ס"ג) שכתב על הא דסיים הרמב"ם כאן דהיכא דיכול למלט נפשו ולברוח כו' נקרא עובד ע"ז במזיד כו'. וכן ביאר הרמב"ם במאמר קידוש השם שכתב. וכתב על זה התשב"ץ דמוכרח דכוונתו אינו רק לענין עונש שמים ולא לענין דיני אדם דכיון שאינו בורח לחמלת ביתו ובניו וממונו א"כ הוי עובד ע"ז מאהבה דפטור. ולהנ"ל ז"א דבסתם ע"ז אף מאהבה חייב. וכנ"ל. וא"כ דברי הרמב"ם כפשוטן דהוי כעובד ע"ז במזיד לכל מילי. ובדרך אגב ראיתי לעורר במה שראיתי עוד בתשב"ץ שם שנסתפק בעובד ע"ז מאהבה ומיראה דקי"ל כרבא דפטור אם התקרובת נאסר דאפסר דאף דפטור מ"מ מה שמקריבין מאהבה או מיראה נאסר מחמת תקרובת ע"ז, דאפשר דתקרובת ע"ז ממי שאינו מודה בה מיתסר. ולדעתי אין מקום להסתפק בזה והדברים מבוארים בע"ז (נ"ד א') הנ"ל. דהנה לענין נעבד באונס פריך ר"ז דאונסא רחמנא פטרי' מבואר דס"ל דכיון דפטור לא מיתסר מחמת נעבד. ואף לתירוץ רבא. מ"מ בין לפי' קמא דתוס' בין לפי' הר"מ מקוצי יתבאר דכה"ג אינו נאסר. דלפי' הר"מ מקוצי גם רבא לא נד מסברת ר"ז דהיכא דפטור לא הוי נעבד רק דס"ל דבפרהסיא חייב ג"כ. אבל בצינעא אף דחייב למסור נפשו לכתחלה מ"מ כיון דבדיעבד פטור לא מיתסר מחמת נעבד. ואף לפי' קמא של התוס' דרבא ס"ל דאף דפטור מ"מ הוי נעבד מ"מ מבואר מדברי רבא משום דהוי בכלל לא תעבדם. וכמו שביאר שם הריטב"א דר"ז הוי ס"ל דכיון דפטור איננו בכלל לא תעבדם דאף דחייב למסור נפשו אינו אלא מקרא דבכל נפשך אבל בכלל לא תעבדם ליתא. מש"ה הוי ס"ל דלא הוי נעבד. ורבא חדית דכיון דחייב למסור נפשו הוי בכלל לא תעבדם וכיון דהוי בכלל לא תעבדם מש"ה אף דפטור בדיעבד עכ"ז הוי נעבד. וא"כ במאהבה ומיראה דמבואר סנהדרין (ס"א ב') דגם בכלל לא תעבדם ליתא. לא הוי נעבד. ועכ"פ לכולהו פירושי מבואר בע"ז (נ"ד א') דכל דלא הוי בכלל לא תעבדם לא מיתסר מחמת נעבד. א"כ במאהבה ומיראה דמבואר סנהדרין (ס"א ב') דאיננו בכלל לא תעבדם לרבא לא מיתסר מחמת נעבד. ונראה פשוט דכמו דהנעבד

לא מיתסר ה"נ התקרובת לא מיתסר מחמת תקרובת ע"ז. וראיתי להתוס' רי"ד במהדורא תליתאה למס' ע"ז (בדף נ"ד) שכתב על קו' ר"ז אונס רחמנא פטרי' דכל היכא דגברא פטור מקטלא לא מצית למיסרי' משום נעבד. דגברא מיחייב ואיהו לא מיתסר משכחינן במשתחוה להר ולבהמת חבירו. אבל גברא פטור ואיהו מיתסר לא משתכח. עכ"ל. ולכאורה דבריו תמוהין דהא קאמר סנהדרין (ס"א א') לענין מחשב מעבודה לעבודה מתקיף לה רב פפא עד כאן לא אסר ר' יוחנן אלא בהמה אבל גברא לאו בר קטלא הוא. וא"כ מבואר דנאסר התקרובת אף דגברא לא מיחייב. ונראה דשאני התם דכיון דטעמא דר' יוחנן דס"ל מחשבין מעבודה לעבודה היינו משום דיליף חוץ מפנים ויליף ממחשבת פיגול א"כ לא מצי למילף רק לענין איסורא כמו בפנים אבל לענין קטלא דליכא בפנים לא מצי למילף. ואיך שיהי' בזה עכ"פ מבואר בע"ז נ"ד הנ"ל דכל דלא הוי בכלל לא תעבדם לכ"ע לא מיתסר משום נעבד ונראה פשוט דה"ה לענין תקרובת. דאין שום מקום לחלק בין לענין נעבד בין לענין תקרובת וה"נ חזינן בגמ' דסנהדרין (שם) דמייתי ראי' מנעבד לתקרובת דעד כאן לא שרי ר"ל אלא בהמה אבל גברא בר קטלא הוא מידי דהוי אמשתחוה להר דהר מותר ועובדה בסייף יעו"ש. אף דמצינו חילוק בין תקרובת לנעבד בבע"ח דאינו נאסר משום נעבד ותקרובת בע"ח אסור וכמ"ש התוס' חולין (מ' א') ד"ה הא. מ"מ במה דלא מצינו חילוק ביניהם בוודאי יש למילף זמ"ז. ומצאתי להיראים (בעמוד השני עמוד אלילים בסוף מצוה ס"ח) בעובד מאהבה ומיראה סיים וכאשר אמר רבא שאינה נקראת אליל לחייב עובדי' כך אמר רבא שאינה נקראת אליל ליאסר בהנאה ובמצוה ע"ח שם באמצע כתב ואציל שהכותים מקבלים אלהותו מחמת יראת אדם או מחמת אהבתו כו' אם אותה נקראת אליל לחייב עובדי' ולהקראות אליל לאסור משמשי' ונוי' ותקרובתה בזה נחלקו אביי ורבא כו' ונהנתי שזכיתי ת"ל לכוין לדבריו דמבואר להדיא כמ"ש. אמנם תמוה לי טובא. על הא דמבואר במס' ע"ז (נ"ד א') דנעבד באונס אסור ומוכרח מזה כשיטת היש מפרשים שבתוס' שבת (ע"ב ב') וסנהדרין (ס"א ב') הנ"ל שהיא שיטת היראים הנ"ל ג"כ דדוקא בע"ז שכולם אין עובדין אותה רק מאהבה ומיראה פטור אבל בסתם ע"ז אף דאיהו אינו עובד רק מאהבה ומיראה חייב. דלשי' התוס' סנהדרין ושבת (שם) דבכל ענין פטור אין מקום לפרש הסוגיא רק כשיטת הר"מ מקוצי. ואף לשיטתו לא מתיישבת רק בדוחקים וכפי שנתבאר לעיל באורך. ותמוה לי מסוגיא דחולין (מ"א א') דקאמר ר"נ ור"ע ורי"צ אמרי אפילו למ"ד אדם אוסר דבר שאינו שלו ה"מ כותי אבל ישראל לצעורי קא מיכוין. והדברים מתמיהים דמ"ש לצעורי מעובד מחמת אהבה או מחמת יראה והדברים ידועים לכל דאינו עובד אלא מחמת יראה שאנסוהו לזה

ואיננו מקבלו לאלוה אפ"ה כיון דסתם ע"ז הוא הוי נעבד ותקרובתו אסור. וה"נ לצעורי אף דאינו מקבל עליו לאלוה אפ"ה שפיר מקרי עובד ויש להיות נאסר מחמת תקרובת. ולא ידעתי מקום לחלק בין מאהבה ומיראה ובין לצעורי דבתרווייהו אינו מקבל עליו לאלהות רק דעושה מחמת איזה פני' וא"כ בחולין שם דמיירי בסתם ע"ז כי כיון לצעורי מאי הוי. ובשלמא לשיטת התוס' דבכל ענין פטור עובד מאהבה ומיראה וסוגיא דע"ז הנ"ל ע"כ כשיטת הר"מ מקוצי וכמו שנתבאר לעיל דיש חילוק בעובד מאהבה ומיראה בין צינעא לפרהסיא. וא"כ שפיר י"ל בסוגיא דחולין דמיירי בצינעא וא"ש דלצעורי כיון דאינו מקבלו באלוה הוי כעובד מאהבה ומיראה בצינעא דפטור והתקרובת מותר וכנ"ל. אבל לשיטת היש מפרשים דבסתם ע"ז בכל ענין חייב קשיא כנ"ל. והדברים מתמיהים וצע"ג. ויעוי' בלב ארי' על חולין שם דדקדק מלשון הרמב"ם דפירש האי דלצעורי באופן אחר דמשום דאין כוונתו אלא לצעורי איננו מכוין לקנות ומש"ה נשאר אין אדם אוסר דבר שאינו שלו יעושה"ט. ולהנ"ל הרמב"ם הוכרח לזה דכבר נתבאר דמוכח מהרמב"ם דס"ל כשיטת היש מפרשים דבסתם ע"ז בכל ענין חייב אף מאהבה ומיראה וא"כ קשיא האי דלצעורי וע"כ הוכרח לפרש דמחמת לצעורי נשאר אין אדם אוסר דבר שאינו שלו וכמ"ש בלב ארי' וכנ"ל. אמנם מכל הראשונים אי"נ כן רק בפשיטות דכיון שאין כוונתו רק לצעורי ואינו מקבלו לאלוה לכך אינו נאסר משום תקרובת. ותמוה מסוגיא דע"ז (נ"ד א') וכנ"ל. ומזה נראה ראי' ברורה לשיטת הר"מ מקוצי וכפי שבארתי לעיל לשיטת תוס' שבת וסנהדרין שם דבכל ענין פטור מאהבה ומיראה בצינעא אף בסתם ע"ז וצע"ג בכ"ז. וחתני הרה"ג ר' אליעזר נ"י אמר לתרץ קצת ולחלק בין מאהבה ומיראה ובין לצעורי. דמאהבה ומיראה כיון דעבד בשביל האדם המכריחו ודעת האדם המכריחו דהוא אלוה ממש. ע"כ מצטרפת מחשבתו שלהאדם המכריח למעשה של זה העובד בשבילו. דאף דזה מחשב וזה עובד לא אמרינן. היינו היכא דהעובד אינו מתכוין כלל לע"ז. אבל בכה"ג דהעובד מתכוין לע"ז ועובד ממש רק דאיננו מקבל בלבו לאלהות רק דעושה כן בשביל האדם המכריחו מאהבה ומיראה. לכך כיון דהאדם המכריחו מקבלו לאלוה הוי כמו שעובד על דעת המכריחו והוי כקבלו לאלוה. משא"כ בלצעורי דאיננו מקבל ואינו עובד כלל מותר בכל ענין. והוא נכון לגודל החומר. ועדיין צ"ע כי היראים (מצוה ע"ח עמוד אלילים) הביא ראי' מהפוער לפעור אף דמכוין לבזויי והתם בעושה מעצמו אלמא אף בכה"ג דלא עביד לדעת שום אדם. וגם איננו מקבל לאלוה אפ"ה חייב כיון שאחרים עובדין. וא"כ צ"ע. שוב אח"ז רב מצאתי באשכול הל' שחיטה (סי' ג' עמוד 7) שכתב

בפשיטות דלצעורי חייב קטלא ואפ"ה לא הוי תקרובת. יעושה"ט. וצע"ג בכ"ז כי לא נפנתי כעת לעיין:

(הגה"ה. אב"ה. לענ"ד אף דבאמת גם בלצעורי הוי עובד ע"ז וחייב קטלא וכמ"ש האשכול והבהמה אם היא שלו הוי נעבד. מ"מ בבהמה של חבירו אינה נאסרת. דהא דאדם אוסר דבר שאינו שלו ע"י מעשה מבואר בע"ז דף נ"ד דילפינן זה מכלים דאחז והוא מדרבנן מטעם קנס וא"כ אפשר דדוקא בעובד לשם ע"ז ממש גזרו חכמים וקנסו. משא"כ בעובד לצעורי דלא קבלו לאלוה ולא הוי כמעשה דאחז לא גזרו ולא קנסו חכמים ולא נאסרה הבהמה אף דהעובד בכה"ג בקטלא. ואף דבתולין שם מוכה דלרב הונא במעשה רבה מדאורייתא אסור, ועי' בראש יוסף שם, מ"מ לרב נחמן ורב עמרם ורב יצחק אפשר דהוא רק מדרבנן, ואף אם נימא דגם לדידהו במכוין לע"ז הוא מדאורייתא, ועי' בחי' הר"ן חולין שם, אפ"ה אפשר דס"ל דכיון דכל הילפותא הוא מכלים דאחז א"כ דוקא דומיא דאחז דהי' מכוין לע"ז אבל לצעורי אינו אוסר כלל.):

ודע דעפ"י שיטת היש מפרשים שבתוס' סנהדרין (ס"א ב') ושבת (ע"ב ב') הנ"ל תתיישב היטב קושיית תוס' כתובות (ל"ג ב') ד"ה אלמלא ופסחים (נ"ג ב') ד"ה מה דהקשו על הא דקאמר מה ראו חמו"ע שמסרו עצמן לכבשן האש. ועל הא דקאמר אלמלא נגדוה הוו פלחי דהא מדינא יהרג ואל יעביר. ותרצו בשם ר"ת דלא הי' אלא אנדרטא לכבוד המלך. והתוס' כתבו על זה דלשון פלחי לא אתי שפיר. אבל לשיטת היש מפרשים יתיישב היטב בטוב טעם. היינו דהצלם אנדרטא הי' לכבוד המלך והשתחוו לו לשם אלהות לא באמת רק מיראת המלך. ועבדו להצלם מיראה כמו שעבדו להמן שהי' נעבד. ולא הי' נעבד רק מיראה כדאמר בסנהדרין (שם) וה"נ האי צלם דנ"נ הי' נעבד מיראת המלך וזולת זה לא עבדוהו ולא קבלוהו לאלוה וא"כ מדינא בכה"ג יעבור ואל יהרג. וכמו שהקשו התוס' שבת וסנהדרין (שם) דאמאי לא השתחוה מרדכי להמן כיון דלא הי' רק נעבד מיראה. וכמו שפירש מהרמ"ל בסנהדרין שם דקושייתם קאי לשיטת היש מפרשים דבכל נפשך קאי על סתם ע"ז שאחרים עובדין לשם אלהות דבזה אף עובד מאהבה ומיראה חייב ומש"ה צריך למסור נפשו. אבל נעבד מיראה דפטור על זה לא קאי בכל נפשך ויעבור ואל יהרג וזהו קושיית הגמ' ג"כ על חמו"ע מה ראו והוא ממש כעין קושיית התוס' על מרדכי ומתרץ משום קידוש השם. וכעין תי' התוס' על מרדכי ג"כ. אף דאינם מחוייבים מדינא מ"מ מסרו עצמם על קה"ש מחמת חסידות. ואשה"ט הא דקאמר אלמלי נגדוה הוו פלחו. ומיושב הלשון דפלחו ג"כ כמו דקאמר בסנהדרין (שם) עובד מאהבה ומיראה דקרי לי' עובד ואשה"ט על נכון. ואפשר שזו כוונת ר"ת ג"כ ומיושב

קו' תוס' עליו מלשון פלחו. הנה עד כה נמשכנו קצת מענין לענין. ועתה נחזור להנ"ל לענין דעת הרמב"ם דאונסא רחמנא פטרי' בכל ענין אף בפרהסיא ואף ברוצח. וכבר נתבאר דעת הר"מ מקוצי שבתוס' ע"ז (נ"ד א') דבפרהסיא אהדרי' אף לעונש ואף אנוס חייב. אמנם מצאתי עוד פוסקים דסוברים דאנוס חייב בכל ענין והוא דמצאתי מועתק מחידושי הר"ן דסנהדרין גבי עובד מאהבה ומיראה. דהביא בשם הרמב"ן דהאי מיראה אין הפי' בסכנת נפש דא"כ מ"ט דאביי דמחייב דאף דיהרג ואל יעבור מ"מ אם עבר מחמת אונס פטור וכדדרשינן ההיא ולא אנוס. ושוב הביא בשם ה"ר דוד שמחלק בין ג' עבירות שדינן יהרג ואל יעבור בכל ענין ובין שאר עבירות דבשאר עבירות אף בפרהסיא אינו אלא משום קידוש השם ופטור באונס נפש. אבל באלו הג' עבירות שהן מחמת חומר עצמן אימא לך אפילו באונס ימיתוהו ב"ד אם התרו בו ובלבד שלא יהא שוגג בדבר שיהא סבר שהאונס מתיר אלא כיון שהתרו בו שאין האונס מתיר וקיבל התראתו אעפ"י שהוא אונס חייב מיתה ומאי דאמרינן ההיא ולא אנוס דחה ה"ר דוד דהאי אונס לאו אונס הגוף שאנסוהו כותים אלא אונס נפש כלומר שיעשה שלא בדעתו כענין שאמרו האדם בשבועה פרט לאנוס. עכ"ל הר"ן בחי' לסנהדרין. ואין בידי חי' הר"ן הנ"ל רק כך מצאתי מועתק מחי' הר"ן. א"כ מבואר דס"ל להר"ר דוד דבג' עבירות אלו אף אונס סכנה חייב וכן נראה להוכיח מחי' הרמב"ן שבת (ע"ב ב') על הא דקאמר דשגג בלא מתכוין בשאר מצות חייב משא"כ בשבת. ומוקי לה בע"ז וקאמר הניחא לאביי דמחייב במאהבה ומיראה אבל לרבא קשיא. וקשי' לי' להרמב"ן דלאביי מי ניחא דנהי דאתי' שפיר האי דחייב בשאר מצות דהיינו ע"ז אבל איך אתיא האי דקתני משא"כ בשבת. ותירץ הרמב"ן דאפשר דהכוונה ביראת סכנה דבע"ז חייב משא"כ בשבת דלכתחלה יעבור ואל יהרג. א"כ מבואר דבע"ז אף ביראת סכנה חייב. דאי נימא דגם בע"ז אף דמדינא יהרג ואל יעבור עכ"ז בדיעבד פטור דאונסא רחמנא פטרי' א"כ איך שייך לאוקמי האי דקאמר בע"ז שגג בלא מתכוין חייב ביראת סכנה. דהא במקום סכנה אף בע"ז פטור בדיעבד. דהא לאו דוקא אונסא רחמנא פטרי' מעונשין רק אף מקרבן כדאיתא בספרי מאין לנערה חטא מות וכן אימעוט מכרת מההיא ולא אנוס וע"כ דקאי שם הרמב"ן בשיטת ה"ר דוד הנ"ל דבע"ז אף בדיעבד חייב. ושוב הביא בשם י"א דבאמת גם לאביי לא יתיישב הברייתא בהכי משום דלא מיתוקמא לפי"ז הסיפא דמשא"כ בשבת והאי דקאמר הניחא לאביי קאי אירישא לחוד גם זולת הסיפא דלרבא לא מיתוקים בהכי. וכמ"ש התוס' שם ד"ה הניחא לאביי. וראיתי למהרמ"ל דנתקשה בתוס' שם דהא לאביי יתיישב הכל דיש לאוקמא ביראת סכנה. ונדחק ולק"מ דהא התוס' ע"ז (נ"ד א') ויבמות (ר"פ הבע"י) ויומא (כ"ב א')

ס"ל דאונסא רחמנא פטרי' בדיעבד אף בג' עבירות א"כ לא מיתוקמא ביראת סכנה דגם בע"ז פטור. וא"ש. ועכ"פ הרמב"ן דבאמת מוקי לה הכי וכנ"ל ע"כ דקאי הכא בשיטת ה"ר דוד הנ"ל אף דביבמות (ר"פ הבע"י) וגם בסנהדרין בחידושי הר"ן המועתק הנ"ל הביא בשמו דאף בג' עבירות בדיעבד פטור. מ"מ הכא ע"כ דקאי בשיטת ה"ר דוד הנ"ל. ונמצא ג' שיטות בדבר. שיטת הרמב"ם דאנוס רחמנא פטרי' בכל ענין. ושיטת הר"מ מקוצי בתוס' ע"ז (נ"ד א') דבפרהסיא דאיכא לאו דל"ת אהדרי' לאיסורא קמא אף לענין עונש ובצינעא פטור ולהאי שיטה נראה דאין חילוק בין ג' עבירות לשאר לענין עונש דבצינעא אף בהני ג' פטור ובפרהסיא אף בשאר עבירות חייב. דהא גם בהו בפרהסיא איכא לאו דל"ת. ושיטת ה"ר דוד דבשאר עבירות אף בפרהסיא פטור דאינו אלא משום קידוש השם. אבל בהני ג' עבירות דהוא משום חומר עצמן אף בצינעא איכא עונש. וכן נראה מדברי הרמב"ן שבת (ע"ב ב') הנ"ל דקאי ג"כ בהאי שיטה דבע"ז אף בצינעא איכא עונש. וכנ"ל. ולשיטת ה"ר דוד הנ"ל האי דקאמר רחמנא בנערה המאורסה ולנערה לא תעשה דבר, אף דהתם הוי ג"ע דמדינא יהרג ואל יעבור וא"כ אונס לא פטר בה מעונש. צ"ל ע"כ דשאני התם דהיא קרקע עולם ולא עבדה מעשה לשיטת רש"י או לשיטת יתר הראשונים משום דאי אפשר לה להנצל מעבירה וכמ"ש הנ"י והמלחמות בסנהדרין שם. וכן הוא להדיא בהריב"ש (סי' שפ"ז) על מי שאמר לפטור מחמת אונס כתב וז"ל נשאל לו מאין יצא לו היתר זה ואם יאמר מלנערה לא תעשה דבר נאמר לו שאין בדבריו ממש שאין אנו למדין משם למי שעובר מחמת פחד אפילו פחד מיתה שהרי הענין בנערה המאורסה אינו כן אדרבה אם הי' בידה להנצל מן העבירה בשתמסור עצמה למיתה תהרג ואל תעבור ומהתם ילפינן לגילוי עריות משום דאיתקש לרוצח אלא התם אנוסה היא לגמרי שאי אפשר לה להנצל מן העבירה בשום ענין דקרקע עולם היא. וכל אונס שהוא כיוצא בו שא"א לאדם לקיים המצוה בשום פנים מחמת אותו אונס ואפילו אם ירצה למסור עצמו למיתה אנו למדין משם שהוא פטור וכו'. והוא כשי' ה"ר דוד הנ"ל. והמל"מ כאן בפ"ה מיסודי התורה הל' ד' הביא דברי הריב"ש הנ"ל ותמה עליו מדברי הרמב"ם בהל' סנהדרין שהריב"ש עצמו הביא דבריו בתשובות אחרות ולהנ"ל לק"מ דאטו תנאי קא שקלת מעלמא הא הוא מחלוקת רבוותא דדעת ה"ר דוד הנ"ל הוא כמ"ש הריב"ש כאן וכ"נ דעת הרמב"ן שבת הנ"ל והריב"ש כאן תפס שיטתייהו דכל כוונת הריב"ש כאן להגדיל טעות הפוטר שם וכדרך בעלי תשובות שמגבבין להענין אף מאי דבאמת לא ס"ל ולכן אף דלעצמו ס"ל כשיטת הרמב"ם וכמ"ש בשאר תשובות מ"מ כתב כאן לסתור הראי' מלנערה לא תעשה דבר עפ"י שיטת ה"ר דוד והרמב"ן הנ"ל. ובפרט

שזו התשובה דסי' שפ"ז היא מאחי הריב"ש כמ"ש הריב"ש שם בתחלה ואין לתמוה אם תפש שיטת ה"ר דוד והרמב"ן הנ"ל ולק"מ. אמנם לכאורה תמוה מאוד שיטת ה"ר דוד הנ"ל דאיך יפרנס סוגיא דע"ז (נ"ד א') דקאמר באנסוהו עכו"ם והשתחוה לבהמה דידי' דאנוס רחמנא פטרי' ויעו"ש בתוס' דכתבו דאי אפשר לפרש בכפפו קומתו. יעו"ש בתוס' ד"ה כגון וביבמות ר"פ הבע"י) ד"ה אין אונס וביומא (פ"ב א') ד"ה מה רוצח. והנראה מוכרח דה"ר דוד פליג בזה על התוס' ומפרש באמת דמיירי בכפפו קומתו לע"ז. דהוי ממש כקרקע עולם בעריות ומה שהקשה בתוס' דא"כ אין זה משתחוה לא ס"ל לה"ר דוד דמ"מ מקרי משתחוה לע"ז רק דהוי באונס. ומאי דפשיטא לי' להגמ' דמיירי בכפפו עד דיקשה לזה אונס רחמנא פטרי'. היינו משום דס"ל להגמ' דאי בלא כפפו רק אנסוהו להשתחוות והשתחווה אין זה קרוי אונס רק רצון כיון דגוף השתחואה מרצונו אף דעביד לה מחמת אונס מיתה. וכמ"ש התוס' כעין זה ביבמות (ר"פ הבע"י) ד"ה שאנסוהו והראשונים שם. ויתיישב בהכי ג"כ קושיית תוס' בע"ז (נ"ד א') ויבמות (ר"פ הבע"י) ויומא (דף פ"ב) דמאי מייתי מלנערה לא תעשה דבר דאונסא רחמנא פטרי' דהא התם הוי קרקע עולם דאף לכתחלה שרי. ולשיטת ה"ר דוד אשה"ט דמייתי לה באמת לקרקע עולם. ועפ"ז נראה לפרש הסוגיא דע"ז (שם) התמוה כמו שנתקשו התוס'. ונדחקו בזה. דמאי פריך ר"ז אונס רחמנא פטרי' דמ"מ כיון דלכתחלה אסור הוי נעבד וכמו לתירוץ רבא. ואי דסובר ר"ז דלכתחלה מותר מאי מייתי מלנערה לא תעשה דבר הא אדרבא מינה ילפינן דחייב למסור עצמו והו"ל לאתויי וחי בהם. וגם בתירוץ רבא דמחלק בין צינעא לפרהסיא נדחקו דזה אתיא כר' ישמעאל ואנן הא קי"ל דאף בצינעא מחוייב למסור נפשו. אמנם לשיטת ה"ר דוד הנ"ל תתיישב הסוגיא כמין חומר בטוב טעם. והוא דר"ז פריך אונס רחמנא פטרי' והיינו בגוונא דקרקע עולם ומוכח מזה דהא דבנ' עבירות אלו יהרג ואל יעבור היינו דוקא בעושה מעשה אבל בקרקע עולם יעבור ואל יהרג. דבנ' עבירות אלו אין לחלק בין לכתחלה לדיעבד כמ"ש ה"ר דוד הנ"ל. וא"כ כיון דמוכח מלנערה לא תעשה דבר דאונסא רחמנא פטרי' בקרקע עולם בדיעבד מוכח דלכתחלה נמי בקרקע עולם יעבור ואל יהרג. וכמ"ש התוס' באמת בסנהדרין גבי אסתר. דאף לכתחלה בקרקע עולם יעבור ואל יהרג. אך דהתוס' כתבו כן מסברא. אמנם לשיטת ה"ר דוד הנ"ל י"ל דמוכח כן מלנערה לא תעשה דבר וכנ"ל. וא"כ אשה"ט דמלנערה לא תעשה דבר מוכח דאף לכתחלה בקרקע עולם יעבור וא"י. ומוחי בהם לא מצי לאתויי דהא אדרבא בע"ז יהרג ואל יעבור וא"כ וחי בהם לא קאי על ע"ז וא"כ שוב י"ל דבכל ענין לא קאי עלי' אף בגוונא דקרקע עולם דאף בק"ע יהרג ואל יעבור. לכך הוכיח מלנערה

דמוכח דבקרקע עולם יעבור ואל יהרג. וכנ"ל ואשה"ט. וביותר נראה דכיון דמוכח מלנערה לא תעשה דבר דאונסא רחמנא פטרי' בדיעבד בקרקע עולם א"כ כיון דחזינן דקרקע עולם קיל לענין דיעבד שוב ממילא יש לן לדרוש וחי בהם ולא שימות בהם אף לענין לכתחלה בקרקע עולם והא דגלי רחמנא בכל נפשך שצריך שיהרג ואל יעבור היינו בעושה מעשה דחמיר ובזה אף בדיעבד חייב. וכמ"ש ה"ר דוד הנ"ל. אבל בקרקע עולם דאף בג' עבירות גלי רחמנא דפטור בדיעבד. שוב ממילא יש להתיר נמי לענין לכתחלה מוחי בהם ולא שימות בהם כמו בשאר מצות כמו דשוה להם לענין דיעבד. ויען דעיקר הראי' למדרש לענין לכתחלה הוא מהא דרחמנא פטרי' דיעבד לכך קאמר אונסא רחמנא פטרי' דיעבד וממילא דאף לכתחלה מותר או מסברא דאין לחלק בזה בין לכתחלה לדיעבד או דשוב קאי על זה וחי בהם ולא שימות בהם וכנ"ל. ואשה"ט על נכון. ורבא לשיטתו בסנהדרין (ע"ד ב') דפליג על אביי שתי' על הקושיא והא אסתר בפרהסיא הויא דאפ"ה מותרת משום דקרקע עולם. ורבא תירץ שם משום הנאת עצמן וכמו שביארו התוס' שם דרבא סובר לענין פרהסיא דאפילו על מצוה קלה יהרג משום לא תחללו אין סברא לחלק בין מעשה לקרקע עולם דזה לא מהני רק לג' עבירות לענין צינעא לעשותה כשאר עבירה אבל לא לענין פרהסיא להכי תירץ הנאת עצמן. ויעויין בתוס' שם וביומא (ד' פ"ב) וכן הרמב"ן במלחמות בפ' בן סורר שביארו היטב. ומעתה אשה"ט דקאמר דוחי בהם קאי ג"כ על ע"ז בצינעא היינו בגוונא דקרקע עולם וכנ"ל דהיכא דהוי קרקע עולם איננו חמיר משאר עבירה ומותר אף לכתחלה מוחי בהם ולא שימות בהם וכנ"ל דלנערה לא תעשה דבר גלי על וחי בהם להתיר אף לכתחלה היכא דהוי קרקע עולם. מיהו ה"מ בצינעא אבל בפרהסיא לא מהני קרקע עולם וכשיטת רבא סנהדרין הנ"ל משום דבפרהסיא ליכא וחי בהם בשום עבירה. וכיון דאסור לכתחלה אף דבדיעבד פטור כמו בכל עבירות בפרהסיא כמ"ש ה"ר דוד כיון דאינו אלא משום קה"ש וחה"ש. מ"מ כיון דלכתחלה אסור שפיר הוי נעבד. ושוב קאמרי רבנן לרבא תניא דמסייע לך מברייתא דבימסואות בשעת השמד וכו' והא דהוכרחו לפרש הברייתא בגוונא דכפפו קומתו דהוי קרקע עולם היינו משום דלשיטת ה"ר דוד דבעובד ע"ז באונס חייב מיתה א"כ כשעובד ע"ז אף באונס הוי ישראל מומר ומסתמא מיירי הברייתא בכשרין ולא במומרין. וא"כ לא עבדו מסתמא רק ע"י כפיפת קומתן בע"כ ובכה"ג דאף דהתם הוי בפרהסיא וכמ"ש רש"י ושוב לא מהני גם האי דקרקע עולם וכנ"ל וא"כ סוף סוף איך עבדו. ז"א קושיא מתרי טעמי. חדא דאפשר דמיירי דכפפו קומתם בע"כ ולא היו יכולין להנצל בשום ענין אף ע"י שימסרו למיתה דמ"מ הם אינם ממיתים רק כופפים קומתם

וכעין שכתב הריב"ש (סי' שפ"ז), ומ"מ כיון דאינם רשאין לעבור לכתחלה בשום ענין אם היו יכולין להנצל ע"י מיתה ובשום ענין אף דעתה שלא היה אפשר להם להנצל בשום ענין אין עליהם שום אשמה מ"מ הויא עבירה באונס ושפיר נאסר. משא"כ אם היה מותר להם אף לכתחלה אף שיכולים להנצל א"כ לא שייך בזה לא תעבדם כלל משא"כ היכא דלכתחלה אסור בכל ענין ואין שום היתר כלל כל שאפשר להם להשתמט אף ע"י מיתה וכדומה שפיר קרינן לא תעבדם ואף שנעשה באונס שלא היה אפשר להם להנצל בשום ענין שפיר נאסר דנעשה עבירה באונס. אף שאין עליהם שום אשמה. ועוד נראה ביותר דבשלמא בכפפו קומתו אף דבפרהסיא לא מהני זה ומחוייבים למסור עצמן מ"מ אינו אלא משום קידוש השם וחילול השם. ואף אם עברו אינן נענשין וכמ"ש ה"ר דוד בעצמו. ולאו מומרים נינהו. ושפיר יש לומר דהיה אפשר להם להשמט ע"י מיתה ולא מסרו עצמם על קידוש השם דמ"מ לא הוו מומרים וכנ"ל. משא"כ אי הוי מיירי ע"י מעשה דבזה בעובד באונס חייב מיתה והוי ישראל מומר בזה בוודאי לא איירי דהא לא' איירי במומרים. וגם לאו רבותא היא דנאסר כיון דע"ז ממש הויא אבל ע"י כפיפת קומתו שפיר הוי רבותא אף דלאו מומר הוא ורחמנא פטרי' מעונש עכ"ז כיון דלכתחלה אסור שפיר נאסר. ודחי להו רבא דאימר ישראל מומר הוי ופלח לה ברצון. היינו אף שפלח באונס מ"מ כיון שפלח בעצמו שלא ע"י כפיפת קומתו רק שהשתחוה בעצמו מחמת פחד מיתה הוי ישראל מומר לשיטת ה"ר דוד דחייב מיתה על זה. וזה קרוי רצון וכמ"ש התוס' כעין זה ביבמות (ר"פ הבע"י) וכנ"ל. ועפי"ז אשה"ט האי דקאמר רב אשי לא תימא אימא ישראל מומר אלא וודאי ישראל מומר הוי. דרש"י נדחק בזה. דאיך פסיקא לי' דוודאי ישראל מומר הוי ורש"י הסביר משום דכשרואין דיד ישראל מטה בוודאי נמצאו מומרין. והוא, דחוק. אמנם לפי הנ"ל אשה"ט. דוודאי מפני פחד מיתה נמצאו פלחין דלאו כ"ע חמו"ע נינהו שימסרו עצמן למיתה כדין. וכל שעובד מעצמו מפני פחד מיתה הוו מומרין ומקרו עובדים ברצון. וזה בוודאי משתכח בשעת הגזירה. ואשה"ט כל הסוגיא בטוב טעם לשיטת ה"ר דוד הנ"ל ומתיישב עפ"י שיטתו כל מה שעמעמו הראשונים בסוגיא זו וכנ"ל. ועתה נבוא לדברי מפרשי הרמב"ם בזה. הנה הכ"מ הביא דברי הרמ"ך שהשיג על הרמב"ם מהא דפוער לפעור אע"ג דמכוין לבזויי דאף דקבל התראה פשיטא דמוטעה הוא ואפ"ה חייב ה"נ באונס. והכ"מ תמה עליו דא"כ תקשי לי' ההוא דמייתי הרמב"ם ההוא ולא אנוס. והנה עפ"י מאי דנתבאר לעיל שיטת ה"ר דוד לק"מ דההוא בעושה שלא מדעתו כההוא דאמרו האדם בשבועה פרט לאנוס. או דאפשר כמ"ש התוס' זבחים (ק"ח ב') ד"ה שוגג דהכוונה פרט לאומר מותר.

אמנם גוף קושיית הרמ"ך אין לה מובן דמה ענין אונס למוטעה. וראיתי להחת"ס יו"ד (סי' קל"ג) שהלך בזה באורחא חריפתא ובמח"כ כל דבריו שם מתחלה ועד סוף תמוהין ולא ניתנו לאומרן וח"ו לחשוד לרמ"ך שטעה בפשיטות בשיטת הרמב"ם יעו"ש שהעלה דדעת הרמ"ך כשיטת הר"מ מקוצי שהביא התוס' ע"ז (נ"ד א') דבפרהסיא גם אונס חייב. והברייתא דתו"כ ההוא ולא אנוס מיירי בצינעא. או בכפפו קומתו. והרמ"ך הבין שגם דעת הרמב"ם כן דבפרהסיא חייב רק דסובר דנהי דחייב בדין שמים ודין ארבע מיתות לא בטלו. אבל ב"ד אין ממיתין אלא בעדים, והתראה של רצון משום דאמרינן שלא האמין להם על ההתראה הואיל ולבו לשמים. וע"ז שפיר תמה מפוער לפעור במכוין לבזויי דג"כ איננו מאמין להתראה ואפ"ה חייב וא"כ ה"נ באנוס בפרהסיא. וכ"ז לפי הבנת הרמ"ך. אבל באמת הרמב"ם מוצל מהשגה זו דס"ל כשיטה הראשונה שבתוס' ע"ז (נ"ד א') הנ"ל דאף בפרהסיא פטור ממיתה מדינא ולא מטעם שאיננו מאמין להתראה. וא"כ שוב לק"מ מפוער לפעור במכוין לבזויי. זהו תורף דבריו שם. וכל דבריו בזה מן המתמיהין. דאיך אפשר להעלות על הדעת בשיטת הרמב"ם דבאונס חייב בדין שמים ודין ד' מיתות לא בטלו רק הב"ד אין ממיתין אותו משום דאיננו מאמין להתראה. הא מבואר להדיא בדברי הרמב"ם דלמד פטור אונס בב"ד מהא דפטור מכרת. וא"כ הרי שפתיו ברור מללו בהיפוך דבדין שמים בוודאי פטור ומינה ילפינן לפטור גם בב"ד. וגם איך נימא דהרמב"ם סובר כשיטת הר"מ מקוצי דא"כ אמאי לא חילק בפ"ד מאיסורי מזבח לענין נעבד באונס בין צינעא לפרהסיא וכמ"ש לעיל. והדבר ברור דהרמב"ם בשיטה ראשונה שבתוס' ע"ז (שם) הנ"ל קאי דמעונש פטור בכל ענין רק כיון דלכתחלה אסור הוי בכלל לא תעבדם והגמ' שם קאי לר' ישמעאל משא"כ לדידן אין שום חילוק בין צינעא לפרהסיא דלכתחלה בכל ענין אסור ובדיעבד בכל ענין פטור. וגם מ"ש שם בשיטה ראשונה שהוא שי' ר"י הנ"ל דמש"ה כתב הרמב"ם דאפילו בעדים והתראה אין ממיתין האונס כי מה היתה ההתראה ד' אמר לא תחללו הלא לא התרו בו והוא לא קיבל התראה רק לעבור על לאו בעלמא לא על חיוב מיתה. גם זה איננו כלום דא"כ לפחות היה מגיע לו מלקות על לאו דלא תחללו כדאיתא חולין (פ"א ב') בהתרו בו משום אותו ואת בנו. רק דגזירת הכתוב למפטר אונס ואף ממלקות וכמו שביארתי לעיל. אמנם לזה אפ"ל ליישב קושיית המנחת חינוך שהבאתי לעיל דאמאי לא מלקין על לאו דלא תחללו דקאי על אונס עפ"י מ"ש הרמב"ן בס' המצות (שורש ט') שהלאו הצריך ללאו אחר ותלוי בו ר"ל שכל לאו שלא יאסור ולא יפרש דבר אלא שיזהיר לא תעשה מה שאסרתי לך איננו מניעה אלא אזהרה. יעושה"ט. וא"כ אפשר דה"נ לא תחללו היינו

שלא לעשות מה שאסור. לכך אין לוקין על זה. ואף שאיננו דומה להא דהרמב"ן דהתם הלאו איננו מוסיף כלום אבל הכא אתי הלאו לאוסופי אף במקום אונס. עכ"ז יש מקום לומר גם בזה כסברת הרמב"ן, וא"כ יתיישב דמש"ה אין מלקין דעל לאו שבגוף העבירה הרי הוא לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד דאין לוקין עליו ועל לאו דלא תחללו אין לוקין. אמנם עדן לא יתיישב על הא דאין מלקין בעבר איסור לאו בפרהסיא באונס דהא בזה יש ללקות מחמת גוף הלאו הכתוב על העבירה עצמה כהא דאמר בע"ז (נ"ד א') דבפרהסיא הוי בכלל לא תעבדם. וע"כ דגזירת הכתוב למפטר מעונש לגמרי אף ממלקות. וכמ"ש לעיל. ודלא כהסבר החת"ס. גם מ"ש דההיא דתו"כ ההיא ולא אנוס מוקי לה הרמ"ך בכפפו קומתו תמוה דהא ההוא דתו"כ בנותן מזרעו למולך מיירי ולא במשתחוה לע"ז וכפפו קומתו איננו ענין לזה. סוף דבר כל דברי החת"ס בזה אינן אלא מן המתמיהין. וביאור דברי הרמ"ך נראה בפשיטות דהשגתו הראשונה עם השני' חדא נינהו. דהשיג על הרמב"ם דלמד בקו"ח לענין אונס מיתת ב"ד מכרת דכיון דאימעוט מכרת איצ"ל מיתת ב"ד. א"כ ממילא דה"ה לענין מוטעה נמי דכיון דאימעוט מכרת איצ"ל מיתת ב"ד. ואהא תמה מהפוער עצמו לפעור במכוין לבזויי דמבואר דחייב מיתה אף דמוטעה הוא ואימעוט מכרת עכ"ז חייב מיתת ב"ד וא"כ מבואר דלא ילפינן קו"ח מיתת ב"ד מכרת, א"כ ה"נ י"ל לענין אונס דאף דאימעוט מכרת עכ"ז חייב מיתת ב"ד. [והיינו דמלנערה לא תעשה דבר ס"ל דלא מצינן למילף למפטר אונס רק בקרקע עולם בלא עבדה מעשה וכנ"ל ועיקר הוכחת הרמב"ם מההוא דגבי מולך דהתם עבד מעשה, וע"ז שפיר השיג דהא חזינן דלא ילפינן מיתה מכרת לענין מוטעה א"כ דה"נ לענין אונס:] זהו דברי הרמ"ך בהשגתו הראשונה. ובהשגתו השני' פירש דלא תקשי באמת על הש"ס גופי' דאמאי לא יליף בקו"ח מיתה מכרת דהא שפיר קאמר הרמב"ם לכאורה דיש למילף בקו"ח מיתה מכרת. לזה קאמר הרמ"ך דקו"ח פריכא הוא דכרת הוא דין שמים כיון דקמי שמים גליא כוונתו דלא קבלי' עלי' באלוה לאו כלום הוא משא"כ בדיני אדם בב"ד אין משגיחין על הכוונה דכיון דעובר על ההתראה חייב דהב"ד אינן יודעין מה שבלבו דהאדם יראה לעינים וד' יראה ללבב. להכי אין למילף בזה קו"ח מיתה מכרת, ולהכי בפוער לפעור אף דמכוין לבזויי חייב מיתה אף דמוטעה הוא כמ"ש בהשגה ראשונה ואימעוט מכרת עכ"ז חייב מיתה וממילא מובן מזה מה שיש עוד להשיג השגה שלישית על הרמב"ם מה שלא הזכיר הרמ"ך על הא דלמד בקו"ח שאר מצות מע"ז החמורה דאימעט בה אונס ומוטעה קו"ח לשאר מצות, ולהרמ"ך לאו קו"ח הוא כלל דגבי ע"ז דהעיקר הוא בלב אי קמי שמי' גליא דאיננו מקבל לאלוה לאו כלום עבד. משא"כ בשאר מצות דעצם המעשה בעצמו

הוא האיסור שפיר מתחייב כרת ג"כ דהתם לא שייך קמי שמי' גליא. ומיתת ב"ד אף בע"ז מתחייב כל שעובר על התראה אין משגיחין על מה שבלבו וכנ"ל. זהו ביאור דברי הרמ"ך בב' השגות הנ"ל בפשיטות. והארכתי בזה יען ראיתי להחת"ס הנ"ל שבמח"כ נטה מדרך הפשוט לאורחא חריפתא כנ"ל והעלה בכוונתו דברים שלא עלה לבו לכן הארכתי דדבריו פשוטים ומבוארים ומעתה לפ"ז ממילא לא קשה מה שהקשה הכ"מ על הרמ"ך, דתיקשי לי' על ההוא דתו"כ דדרשינן ההוא ולא אנוס, דלק"מ דהתו"כ הא לענין כרת מיירי דקמי שמי' גליא כוונתו דאיננו מקבל לאלוה, וד' יראה ללבב ורחמנא ליבא בעי. וכבר הרגיש בזה הלח"מ על הכ"מ אמנם להנ"ל הדברים מבוארים ברמ"ך עצמו דזהו עיקר ראייתו ממועטה לחלק בין כרת למיתה לענין אונס. גם מה שדקדק הלח"מ דמה תפס הרמ"ך על רבינו הרמב"ם דלמא גם דעת הרמב"ם כן, כוונת דברי הלח"מ, דלמא לענין מוטעה גם דעת הרמב"ם כמ"ש הרמ"ך ולא לענין אונס, וראיתי להמקמ"ח (סי' קנ"ז) שתמה עליו דהא מבואר ברמב"ם דבעינן עדים והתראה ועובר ברצונו א"כ מבואר דבעינן רצונו ג"כ, ולק"מ דהאי רצונו למעוטי אנוס וכמ"ש הרמב"ם להדיא דבאונס אין עונשין. אבל מוטעה כההוא דפוער לפעור כיון שאיננו אנוס עובר ברצונו קרינן לי'. אמנם מה שדקדק הלח"מ לק"מ. דאם איתא דלענין מוטעה איכא חילוק בין כרת למיתה. א"כ דלמא ה"נ לענין אונס. ואיך למד הרמב"ם לענין אונס מיתה מכרת, וזהו עיקר השגת הרמ"ך כנ"ל דכיון דחזינן לענין מוטעה לחלק בין כרת למיתה א"כ י"ל דה"נ לענין אונס. ואין כוונתו כלל להשיג לענין מוטעה על הרמב"ם כיון דברמב"ם איננו מבואר כלל לענין מוטעה, רק דעיקר השגתו על הרמב"ם לענין אונס רק דלקח ראייתו ממוטעה לחלק בין כרת למיתה וכל דברי הלח"מ בזה מגומגמין דנראה דהבין דהרמ"ך השיג מל הרמב"ם בב' דברים לענין מוטעה ולענין אונס, וז"א דעיקר ההשגה על אונס וראייתו ממוטעה. וכנ"ל. ודברי הכ"מ והלח"מ בזה תמוהין ולא ירדתי לסוף דעתם איך היתה הבנתם דברי הרמ"ך דלפע"ד א"א לנטות ממה שכתבתי. אמנם תמוה לי על הרמ"ך, דהנה בהא דאמר בסנהדרין (ס"ד א') דהפוער לפעור זו הוא עבודתו אף דמכוין לבזויי נתקשו בה הראשונים טובא מהעובד מאהבה ומיראה דפטור לרבא כיון דלא קבלו עלי' באלוה. ונאמרו בה תירוצים הרבה, דעת התוס' סנהדרין שם דמיירי דמכוין לעובדה בביזוי, ובחי' רבינו יונה שם כתב דמיירי לענין איסור בעלמא ולא לענין חיוב, ועוד כתב דאפשר דאתיא סוגיא זו אליבא דאביי דמחייב במאהבה ומיראה, והתוס' סנהדרין ס"א ב') הוכיחו מינה דבסתם ע"ז שאחרים עובדים אותה לאלהות גם לרבא חייב. וכן הוא שיטת היראים, ומעתה נחזי אנן כמאן יסבור הרמ"ך בזה דלכולהו הנך

תירוצי נראה דלק"מ מהפוער לפעור, דלתירוץ התוס' דמכוין לעובדה בביזוי פשיטא דלק"מ דליכא מוטעה כלל ואף כרת חייב, וכמ"ש באמת הלח"מ כאן ליישב להרמב"ם, וגם לתי' תוס' סנהדרין (ס"א ב') והיראים דבסתם ע"ז אף לרבא חייב אף דלא קבלי' עלי' לאלוה. או להתירוץ דאתיא כאביי דמחייב במאהבה ומיראה א"כ בהני גווני ל"ב קבלו לאלוה. וגוף המעשה הוא העבירה אף דאיננו מקבל עליו לאלוה, וגם כרת מיחייב וליכא מוטעה כלל, דעצם המעשה הוא האיסור אף דאיננו מקבל לאלוה. וגם להתירוץ דהתם לאיסורא בעלמא פשיטא דלק"מ וגם הא הרמ"ך כתב בהדיא דחייב מיתה. ע"כ נראה מוכרח דהרמ"ך מתרץ לי' באופן אחר דלא כחד מהני תירוצי הנ"ל, וס"ל דלא פליגי אביי ורבא רק אי חייב כרת במאהבה ומיראה או, גם לענין חטאת כיון דקמי שמי גליא דלא קבלי' לאלוה ליכא כרת וכן לענין חטאת כיון דאין ממשכנין ואיהו יודע בעצמו דלא קבלי' עלי' לאלוה פטור אבל לענין מיתה כל שעבר בעדים והתראה חייב דאנן אין משגיחין על כוונתו, ומש"ה מייתי שפיר מהפוער לפעור דמכרת פטור כיון שלא קיבלו עליו לאלוה ואפ"ה חייב מיתה אף דמוטעה הוא בוודאי דסבר דאין ההתראה כלום כיון שיודע בעצמו שאיננו מקבל עלי' א"כ לא עבר מידי ובוודאי סבר דאין ההתראה כלום וגם הב"ד לא ימיתו אותו, אפ"ה חייב מיתת ב"ד אף דמכרת ומחטאת פטור לרבא דקי"ל כוותי' אפ"ה לענין מיתה חייב דלענין מיתת ב"ד כיון דב"ד אינן יודעין מה שבלבו אין משגיחין על הכוונה וכל שעבר בעדים והתראה חייב.

כן נראה לי מוכרח שיטת הרמ"ך והוא שיטה חדשה ותירוץ חדש על קושיית הראשונים הנ"ל מהא דפוער לפעור במכוין לבזויי על הא דעובד מאהבה ומיראה. ויעוין בפ"ג מהל' ע"ז (הל' ו') בהא דכתב הרמב"ם דהעובד מאהבה ומיראה פטור מסקילה דהביא הכ"מ השגת הרמ"ך ממ"ש בהלכה הקודמת (הל' ה') דהפוער לפעור אף דמכוין לבזויי חייב סקילה, והיינו דהרמ"ך ס"ל דגם מאהבה ומיראה חייב סקילה ואיננו פטור רק מכרת ומחטאת כדמוכח מדבריו כאן, והיינו דהשיג עליו בהל' ו' בהא. דעובד מאהבה ומיראה ואי הוי ס"ל איזה תירוץ על הא דפוער לפעור במכוין לבזויי, דאתי' כאביי ודלא כהלכתא, או דאינו אלא לאיסורא בעלמא, או דמיירי דוקא במכוין לעובדה ולבזויי, א"כ הי' לו לקבוע השגתו בהל' ה' הקודמת על הא דפוער לפעור לבזויי, ומדשתיק לי' להרמב"ם שם וקבע השגתו בהל' ו' על הא דעובד מאהבה ומיראה מכלל דבהל' ה' ס"ל כהרמב"ם ועיקר השגתו על הא דהל' ו' בהעובד מאהבה ומיראה וכנ"ל. וראיתי להפרשת הכסף בפ"ג מע"ז בהל' ו' שם, דהבין בדעת הרמ"ך דס"ל דהפוער לפעור במכוין לבזויי אתי' אליבא דאביי ודלא כהלכתא, וז"א כדמוכח מדברי הרמ"ך כאן ביסודי התורה וכנ"ל, וגם

מדלא קבע השגתו בהל' ה'. אם לא דנימא דס"ל בעובד מאהבה ומיראה דהלכה כאביי ודלא כרבא משום דסתמא דגמ' דסנהדרין (ס"ד) ס"ל כאביי ולהכי שפיר קבע השגתו על הל' ו', ועכ"פ מדבריו כאן ביסודי התורה מוכח כמ"ש]. אמנם עדיין יש לתמוה על הרמ"ך בפ"ג מהל' ע"ז. על הא דלא השיג על מיש הרמב"ם בהל' ה' דמביא קרבן במכוין לבזויי. ולשיטתו הוי זה כעובד מאהבה ומיראה דכיון דלא קבלי' עלי' לאלוה אינו חייב קרבן. וע"כ מוכרח מזה דגם קרבן מיחייב ולא פטר לי' רק מכרת משום דלא קבלי' לאלוה אבל בקרבן מיחייב כמו דמחייבינן לי' מיתה דהב"ד אין משגיחין על כוונתו ה"נ בקרבן. ואף דחייבי חטאות אין ממשכנין מ"מ הא כתבו תוס' יבמות (פ"ז ב') ד"ה ר"מ דדוקא ברוצה להביא אבל באומר שלא להביא ממשכנין וא"כ ה"נ שאומר שלא להביא כלל ואנן לא משגיחין על כוונתו שפיר מחייבינן לי' וממשכנין אותו להביא. ועדיין תמוה דהא אנן קי"ל כרבנן דמהימנינן לי' לענין קרבן וכמו שפסק הרמב"ם רפ"ג משגגות. ואפשר דאף לפי כוונתו אף אי מהימן חייב קרבן וכעין שכתב הריב"ש לרמב"ם במכוין לבזויי דאף דבמזיד איננו חייב כרת עכ"ז חייב קרבן בשוגג. וצ"ל לדעתו דאף דלענין קרבן בעינן זדונו כרת והכא ליכא כרת עכ"ז כיון דבעיקר עבירה איכא כרת וה"נ יש לומר להרמ"ך במאהבה ומיראה. והדברים דחוקים ע"כ יותר נראה כמ"ש תחלה דגם לענין קרבן פטר הרמ"ך. והא דלא השיג שם בהל' ה' היינו משום דכל הכרח שלו הוא ממאהבה ומיראה לכך נטר עד הל' ו' והשיג באמת אתרווייהו דקשיין אהדדי וע"כ לחלק בין כרת וקרבן לסקילה. משא"כ אי השגתו לא הוי קאי על הל' ו' כלל רק על הל' ה' כפי שהביא הפרשת הכסף הו"ל לקבוע השגתו בהל' ה'. ולא להמתין עד הל' ו' דלא השיג ע"ז כלל. וגם כיון שגוף דברי הרמ"ך אינם לפנינו אולי האריך באמת לבאר שיטתו להדיא איך להשוות תרווייהו והשיג באמת לפ"ז להדיא גם על הל' ה'. והכ"מ לא הביאו רק בקוצר מאי דקשיא על הרמב"ם. ומעתה אחר שמוכח שיטת הרמ"ך כנ"ל, קשה לי מהא דמייתי אביי סנהדרין (ס"א ב') ראי' דהעובד מאהבה ומיראה חייב ממתני' דהעובד מאהבה אחד העובד ואחד המזבח כו' מאי לאו אחד העובד מאהבה ומיראה ורבא אמר לך לא כדמתרץ ר' ירמי', ולשיטת הרמ"ך לפי מה שנתבאר כנ"ל קשיא מה ראי' דאביי ומאי קשי' לרבא הא מתני' דהעובד ע"ז קאי על חיוב סקילה דחשיב אלו הן הנסקלין וכו' העובד ע"ז וסקילה אף לרבא חייב לשיטת הרמ"ך כל שהתרו בו ועבר על ההתראה וכנ"ל דלא פטר לי' רק מכרת וחטאת. וא"כ גם לרבא אתי שפיר לפרש מתני' דאחד העובד היינו עובד מאהבה ומיראה וע"כ דפטר רבא בעובד מאהבה ומיראה ולא קבלי' עלי' לאלוה גם מסקילה, וקשיא לשיטת הרמ"ך הנ"ל, ולפי מה שהוכחתי

לעיל מדבריו דקרבן נמי מיחייב א"כ קשי' כולי' סוגיא שם, דמבואר דלרבא פטור נמי מקרבן, הן אמת דגם להכ"מ פ"ג מעכו"ם יקשה דהא לרבא נמי ניחא דמשכחת קרבן בפוער לפעור ומכוין לבזויי ולא קבלי' לאלוה, אמנם י"ל דבאמת הו"מ לתרוצי הכי אלא דבלא"ה משני שפיר, אבל להרמ"ך יקשה דהא במאהבה ומיראה דקאמר הגמ' גם לרבא חייב. והנראה בזה דהנה לשיטת הרמ"ך אם פירש בהדיא כוונתו דאיננו מקבל לאלוה רק שעושה כן מאהבה ומיראה, או שפוער עצמו לפעור ומפרש בהדיא כוונתו לבזויי ולא לקבלו לאלוה, פשיטא דפטור ממיתה ג"כ דכל הטעם דמחלק בין מיתה לכרת הוא משום דקמי שמי' גליא כוונתו משא"כ לב"ד אבל אם פירש להדיא כוונתו בזה, א"כ גם לב"ד גלי' כוונתו, וא"כ הוי כעין שכתבו התוס' שבת (ע"ב ב') ד"ה רבא בשם יש מפרשים דבסתם גם מאהבה ומיראה חייב ורבא דפטר היינו במפרש להדיא דאינו עובד רק מאהבה ומיראה ולא לקבלת אלהות, רק דהתוס' בשם יש מפרשים הנ"ל ס"ל דבכה"ג גם כרת וקרבן חייב, והרמ"ך ס"ל החילוק הנ"ל רק לענין מיתת ב"ד אבל לענין כרת וקרבן גם בסתם אזלינן בתר מחשבתו כיון דלשמי' ולעצמו ידוע כוונתו ולא ס"ל החילוק הנ"ל בין סתם למפרש רק לענין מיתת ב"ד וכנ"ל, וא"כ כמ"ש התוס' שם להני יש מפרשים הנ"ל דהא דלא דחי ראיות דאביי דמיירי בעובד מאהבה ומיראה סתם, משום דסתם עובד כמדעתו דמי יעו"ש בתוס', א"כ בזה יתיישב נמי לשיטת הרמ"ך הך דמקשי ממתני' דאחד העובד דמשמע לי' אף בפירש שאינו עובד. רק מאהבה ומיראה ולא לקבלת אלהות, דבלא פירש הוי כמדעתו וכמ"ש התוס', ואדרבא לשיטת הרמ"ך יתיישב יותר ברווחא, דלשיטת התוס' בשם יש מפרשים בסתם לא אזלינן בתר כוונתו אף לענין כרת וקרבן אף דלשמיא ולעצמו גליא כוונתו אפ"ה לא אזלינן בתרה, א"כ הוי שפיר רבותא דאינו דומה למדעתו, ואפ"ה כתבו דמשמע לי' להגמ' דבסתם כמדעתו דמי, אבל לשיטת הרמ"ך כל שידועה כוונתו אף בסתם אזלינן בתרה, דמש"ה לענין כרת וקרבן דלשמי' ולעצמו גלי' כוונתו אף בסתם פטורין רק לענין מיתת ב"ד חייב בסתם משום דאיננה ידועה כוונתו לב"ד וחשבינן לי' לעובד מדעתו לקבלת אלהות, א"כ פשיטא דנכלל זה בעובד מדעתו ואשה"ט, ולפי מה שהוכחתי דגם קרבן מיחייב תתיישב כל הסוגיא ג"כ בזה, וכמ"ש התוס' דעובר סתם כמדעתו דמי ובמפרש פטור לגמרי אף מקרבן וממיתה. והנה מדברי הרמ"ך מבואר דהבין דמולך היינו ע"ז ולפיכך כתב דכיון דקמי שמי' גליא דלא קבלי' בלבו לאלוה פטור מכרת, דאם נימא דלאו ע"ז הוא א"כ איך שייך קבלי' לאלוה, ולפ"ז הי' אפשר להשיג עוד לבד השגות הרמ"ך אף אם לא נחלק בין כרת למיתה דמ"מ איך יליף הרמב"ם מע"ז החמורה לכל התורה, הא אדרבא ע"ז קיל

דהעיקר תלוי בלב וכיון דבלבו איננו מקבל לאלוה לא כלום הוא משא"כ בכל התורה דעצם המעשה אסור שפיר י"ל דאף באונס חייב. וכנ"ל ובגוף השגות הרמ"ך לפמ"ש לעיל דהרמב"ם סובר מולך לאו ע"ז הוא רק דדינו כע"ז א"כ ממילא נסתרה השגת הרמ"ך השני' כמובן כיון דלאו ע"ז הוא עצם המעשה אסור, וכן לפמ"ש לעיל דבמאהבה ומיראה בסתם ע"ז שאחרים עובדין ס"ל להרמב"ם דחייב וכשיטת היראים וכמ"ש הריב"ש (סי' ק"י), הביאו הכ"מ פ"ג מע"ז, ג"כ לק"מ דבזה עלם המעשה הוא האיסור אף בלא כוונת הלב. ותתיישב עפ"ז נמי השגת הרמ"ך הראשונה מפוער לפעור במכוין לבזויי דאיננו מוטעה כלל כיון דבסתם ע"ז לא בעינן כלל כוונת הלב לאלהות ועצם המעשה אסור ואף כרת חייב בכה"ג, א"כ ליכא מוטעה כלל. דבשלמא אם בעינן דוקא כוונת אלהות ובלא כוונת אלהות ליכא עבירה ומש"ה ליכא כרת משום דקמי שמיא גליא כוונתו רק מיתה חייב משום דהב"ד אין יודעין כוונתו א"כ הוא בעצמו שיודע כוונתו שפיר הוי מוטעה דלפי מה שיודע בעצמו יודע דאיננו עובר כלל וסובר דההתראה לאו כלום הוא, אבל אם גם בלא כוונה הויא עבירה וחייב א"כ לא שייך הטעאה כלל, דאם שייך הטעאה היכא דמדינא חייב א"כ בכל חייבי מיתות נוכל למצוא לו טענה דטעה וסבר דיפטר וע"כ דלא שייך טעות רק היכא דבאמת לפי ידיעתו לא חטא כלל, א"כ לשיטת היראים לא שייך הטעאה וכנ"ל והכ"מ תמה על הרמ"ך במ"ש דאם עבד ע"ז באונס והתרו בו חייב מיתה, דהם שני הפכים בנושא אחד דאם קיבל עליו התראה ה"ז מרוצה ולא אנוס ואם אומר שאעפי"כ הוא רוצה לעבדה מפני שאונסין אותו ה"ז אנוס ולא מרוצה, ולכאורה דבריו אינם מובנים דכיון דנימא דגם אונס חייב מיתה א"כ מה בכך שאנוס עכ"ז חייב מיתה ושפיר הוו קבלת התראה אעפ"י שעובר באונס, ותדע דהא לשיטת הר' דוד הנ"ל שהובא בחידושי הר"ן סנהדרין דסובר דבג' עבירות אלו אף אם עבר באונס חייב מיתה וכתב שם להדיא כיון שהתרו בו שאין האונס מתיר וקיבל התראתו אעפ"י שהוא אנוס חייב מיתה, יעו"ש בחידושי הר"ן סנהדרין (ד' ס"א) גבי עובד מאהבה ומיראה, והדברים מוכרחים ג"כ מן התורה מפ' תצא גבי נערה המאורסה דאיצטריך קרא למפטר אונס דכתיב ולנערה לא תעשה דבר וגו' צעקה הנערה המאורסה ואין מושיע לה, ויעו"ש ברמב"ן דע"כ דעמדו העדים מרחוק והתרו בהם, ולולא דפטרה הכתוב היה ס"ד דחייבת אף דאנוסה היתה. [אמנם יש לדחות דשם השמיענו הכתוב דתלינן דאנוסה היתה ולולא דהשמיענו הכתוב הו"א דתלינן דהיא מרוצית קמ"ל דהיא בחזקת אנוסה. ויעו"ש ברמב"ן דעל צעקה הנערה פירש ב' פירושים, א' דיתכן שצעקה ולא שמעו קולה וכן פירש האבן עזרא ותמוה לי דלפ"ז צ"ל שהעדים עמדו כ"כ מרחוק עד שרק ראו אותן ולא שמעו קולן. הא בהתראה

בעינן התירו עצמן למיתה. וכיון שהעדים לא שמעו לקולן איך שמעו שהתירו עצמם למיתה. וצל"ע בזה, אמנם פירוש הב' שפירש הרמב"ן דאף אם היתה צועקת לא היו לה מושיעים לפיכך לא צעקה אתי שפיר דמיירי שפיר דהעדים שמעו קולן שהתירו עצמם למיתה, עכ"פ איך שיהי' לאו ראי' היא מהכתוב דבאונס יתכן להיות חיוב מיתה, דשפיר י"ל דאיצטריך לאשמועינן דהיא בחזקת אנוסה. אף דאנן לא ידעינן. אמנם עכ"ז מדאמרינן בכמה דוכתי אונסא רחמנא פטרי' דכתיב ולנערה לא תעשה דבר משמע דבעינן קרא למיפטר אונס אף בדידעינן שאנוס]., וכן לשיטת הר"מ מקוצי שבתוס' ע"ז (נ"ד א') בפרהסיא אף באונס חייב מיתה וע"כ דמשכחת לה התראה אף באונס כל שאין האונס פוטר, והדברים פשוטים וברורים מעצמם ואין צורך לראי' ומאי מקשה הכ"מ. והנה בכאן הי' אפשר לבאר קושיית הכ"מ בשנקדים לבאר עוד דברי הרמ"ך דהקשה ממוטעה לאונס, וכבר נתבאר לעיל דכוונתו להשיג על הרמב"ם דלמד מיתה מכרת דהא חזינן לענין מוטעה דאף דפטור מכרת עכ"ז חייב מיתה וה"נ יש לומר באונס דאף דפטור מכרת עכ"ז חייב מיתה. דמה דמיון הוא זה. דהא באמת הרמב"ם שפיר קאמר מסברא דוודאי יותר מסתבר למפטר ממיתה החמורה מכרת הקלה. וע"כ לומר בטעמא דמלתא כמ"ש הרמ"ך עצמו בהשגתו השניה דבשלמא כרת דמסור לשמים וקמי שמיא גליא כוונתו דלא קבלי' לאלוה מש"ה פטור משא"כ מיתה דמסור לב"ד דאין יודעין כוונתו כל שעבר בעדים והתראה חייב וכמ"ש הלח"מ, א"כ מה דמיון הוא זה לאונס דאנן חזינן שהוא אנוס. וגם לב"ד גלוי האונס א"כ שפיר יש ללמוד כיון דפטור מכרת כ"ש ממיתה. וצ"ל ג"כ דאף דחזינן שאנסוהו לזה מ"מ דלמא לבסוף נתרצה מעצמו ג"כ ועובד ברצון. ובזה י"ל ג"כ דהרמ"ך מודה בכל יתר העבירות בג"ע ושפ"ד דבאונס פטור דאף דעובר על ההתראה ואפשר דנתרצה ג"כ מ"מ הוי לא אפשר וקא מיכוין דלאביי מותר ואף לרבא דלא משוי מתכוין כאינו מתכוין לקולא. ואף לר"ש דבוודאי לא משוינן מתכוין כאינו מתכוין כדאיתא בפסחים (כ"ו ב') מ"מ אפשר דנהי דאיסורא איכא אבל מיתה ליכא. וכמ"ש ההפלאה כתובות (דף נ"א) גבי אבוה דשמואל בתחלתה באונס וסופה ברצון יעו"ש ולהכי א"ש לדידי' האי דלנערה לא תעשה דבר, [ולעיל במוסגר כתבתי דיסבור כשיטת הר' דוד דדוקא בקרקע עולם. ולהנ"ל אין צורך לזה], אבל בע"ז דהעיקר אם מקבלו לאלוה א"כ אף שאונסין אותו מ"מ כל שנתרצה שפיר חייב דהא לא שייך בזה לא אפשר וקמיכוון דאם יעבוד באונס בלא קבלת אלהות לאו כלום הוא. וא"כ אם נתרצה ומקבל לאלוה שפיר חייב. וא"כ לענין מיתת ב"ד דאנן חשבינן לי' לעובר על ההתראה ועובד ברצון שפיר חייב אף שאנסוהו מתחלה. כמו בפוער לפעור אף דאפשר דמכוין

לבזויי ומוטעה הוא עכ"ז כל שעבר על ההתראה מחייבינן לי' מיתה ולא משגיחינן על כוונתו, ה"נ באונס אף דאפשר דאנוס הוא עכ"ז כיון דאפשר דנתרצה ג"כ ועובד מרצונו כל שהתרו בו ועבר על ההתראה מחייבינן לי' מיתה כן נראה מוכרח כוונת הרמ"ך לפי מה שנתבאר לעיל בהבנת דבריו. ומעתה לפ"ז אתיא שפיר השגת הכ"מ עליו. דמקבלתו ההתראה מובן אם נתרצה אם לא דאם קבל ההתראה ולא השיב שעובד בשביל שאונסין אותו א"כ ניכר דנתרצה. ואם השיב שעשייתו היא בשביל שאונסין אותו. א"כ ניכר לנו שהוא אנוס ולא מרוצה וגם לב"ד גליא כוונתו דכל מה שעושה אינו אלא מחמת האונס וממילא דאינו מקבלו לאלוה דאינו עושה רק מחמת האונס ולא מחמת אלהות. וא"כ מאופן קבלתי ההתראה נודע כוונת לבו וגם לב"ד גליא כמו קמי שמיא. אמנם כ"ז לפי מה שביארתי כוונת הרמ"ך בהשגתו, אמנם הכ"מ עצמו ע"כ לא הבין כוונת הרמ"ך על אופן זה מדהשיג עליו מקודם דהשגתו ותלונתו על התו"כ דממעט אנוס א"כ נראה דהבין כפשוטו דהרמ"ך מחייב אף באונס וא"כ איננו מובן שוב השגתו השניה דמה בכך שהשיב שמוכרח בשביל שאונסין אותו כיון דגם אנוס חייב שפיר הוי קבלת ההתראה אף אם עושה באונס וכנ"ל, ולא יכלתי לירד בזה לסוף דעת הכ"מ במה שהבין בדברי הרמ"ך ובמה שהשיג עליו ונעלמה ממני כוונתו וצל"ע. שוב אחר כתבי מצאתי במעשה רוקח על הרמב"ם בפ"ג דע"ז שהבין השגת הרמ"ך דמדמה אונס במעשה לאנוס בדעתו דמוטעה הו"ל אנוס בדעתו שסבור דאין התראתו כלום ואפ"ה חייב ה"נ אנוס במעשה. וכתב לתרץ דאינו דומה אנוס במעשה לאנוס בדעתו. ואינו כדאי לפלפל בדברים כאלו וכל מעיין ישפוט בצדק דלא כיון הרמ"ך להרכיב דברים שאין דומין כלל וח"ו לתלות בוקי סריקי בדבריו אשר הוא מגדולי הראשונים מחכמי לוניל אשר היו בזמן הרמב"ם והראב"ד כמ"ש בשם הגדולים ואף לפי הבנתו לא אוכל לכוין דברי הכ"מ הנ"ל. והנה ככל החזיון הנ"ל צל"ע נמי בדברי הכ"מ פ"כ דסנהדרין (ה"ל ג'), על הא דכתב הרמב"ם דבאיש שבעל ערוה אף באונס ממיתין אותו מטעם דאין קישוי אלא לדעת יעו"ש בכ"מ שביאר שיטתו דמעשה יכול למעבד באונס שלא ברצונו אבל קישוי אינו אלא אם רצונו לזה ואי אפשר להיות באונס. ושוב מקשה דאיך אפשר להיות חיוב מיתה דכיון שאנסוהו ליכא התראה ויעו"ש שנדחק, והדברים מתמיהים דאמאי לא יוכל להיות התראה דאם יעשה מעשה זה באונס יתחייב מיתה והוא קיבל ההתראה על אופן זה. וכדמוכח מכל הראיות שהבאתי לעיל דלולא הא דאונסא רחמנא פטרי' היה חייב אף באונס וע"כ דמשכחת להתראה וכנ"ל. והנה רציתי לצדד בכוונתו שם. דהנה לפי מה שנראה מדברי הכ"מ כאן בהשגתו על הרמ"ך. נראה דס"ל דאם קיבל ההתראה סתם ולא השיב

שעושה זה מחמת האונס אף שראינו שאונסין אותו עכ"ז ניכר שנתרצה לזה מרצונו והוי סופו ברצון. והו"ל מרוצה עד שישיב שמוכרח לעשות זה מחמת האונס. ומעתה לפ"ז גם שם אף באונס שאונסין אותו לערוה אף אם הוא מקושה כבר דמשכחת לה אונס ממש או לגבה דמשכחת אונס ממש. עכ"ז אם קיבלה התראה סתם ולא השיבה דמוכרחת לעשות כן מפני האונס. אף באשה חייבת בכה"ג דנתרצתה לבסוף קודם המעשה והו"ל מרוצית. וכנ"ל, וע"כ דהיתה התשובה דמוכרח לעשות כן מפני האונס וא"כ אף דבאמת שקר הוא דע"כ נתרצה קישוי אלא לדעת מ"מ ליכא קבלת התראה והתיר עצמו למיתה, כיון דלפי תשובתו דאונס הוא אונסא רחמנא פטרי' וליכא חיוב מיתה וא"כ נהי דאומר שקר ומרוצה הוא מ"מ לפי תשובתו שאומר שקר הוא פטור א"כ ליכא קבלת התראה והתיר עצמו למיתה כיון דלפי דברי השקר שלו איננו מגיע לו מיתה. ומעתה לא קשי' מה שהקשתי לעיל דהא מוכח דלולא גלי דאונסא רחמנא פטרי' הי' חייב מיתה אף באונס, וכ"ה באמת לשיטת הר' דוד שבחידושי הר"ן, סנהדרין הנ"ל, דלהנ"ל לק"מ דאם אונס חייב א"כ אף באונס שייך קבלת התראה והתיר עצמו למיתה וכנ"ל, אבל לבתר דגילתה התורה דאונס פטור שוב לא משכחת התראה גם בדידי' דאין קישוי אלא לדעת מטעם ממ"נ דאם מקבל ההתראה ומתיר עצמו למיתה סתם ואיננו משיב דאנוס הוא הו"ל מרוצה, ואם משיב דאנוס הוא א"כ לפי תשובתו אונסא רחמנא פטרי'. וא"כ נהי דתשובתו הוא בשקר והו"ל מרוצה מ"מ כיון דלפי השקר שלו הוא פטור א"כ ליכא קבלת ההתראה והתיר עצמו למיתה דאף שאומר ע"מ כן אני עושה מ"מ כיון דלפי דבריו שהוא אנוס א"כ הוא פטור א"כ קבלת ההתראה והתרת עצמו למיתה אינו אלא כמשחק ומהתל בעלמא כ"ז חשבתי לצדד לכאורה בהבנת דברי הכ"מ. אמנם העומד לנגדי הם פסוקי התורה דפ' תצא הנ"ל גבי נערה המאורסה דמחלק בין בעיר בין בשדה דבעיר חייבת ע"ד אשר לא צעקה ובשדה פטורה והיינו דבעיר היא בחזקת מרוצית ולא בשדה. והנה התם ע"כ מיירי דהתרו בה וקיבלה ההתראה והתירה עצמה למיתה דאל"כ אף בעיר אין ממיתין אותה. וא"כ קשיא בממ"נ דאיך היתה קבלת ההתראה אם שקיבלה בסתמא יודע אני שהוא כן וע"מ כן אני עושה ולא אמרה שמוכרחת כן מפני האונס א"כ הרי היא מרוצית ואף בשדה חייבת ואם אמרה שמוכרחת מפני שאונסין אותה א"כ בעיר אמאי חייבת דנהי שאמרה שקר דבעיר בוודאי מרוצית על דבר אשר לא צעקה מ"מ לפי השקר שלה לא הי' מגיע לה מיתה א"כ הרי לא התירה עצמה למיתה וכנ"ל. וע"כ מוכח א' משתים או דבהשיבה סתם וקיבלה ההתראה סתם עכ"ז היכא דאנוסה היא פטורה ולא אמרינן דנתרצית, ומיירי הקרא דקיבלה סתם. או אף דאמרה דאנוסה היא עכ"ז כיון

דידעינן דשקר הוא והתירה עצמה למיתה חייבת ולכך בעיר אף דאמרה דאנוסה היא עכ"ז חייבת ע"ד אשר לא צעקה והיתה יכולה להשתמט הו"ל מרוצית ואונס כזה איננו פוטרה. וא"כ כיון דמוכח א' משתים אלה מקרא דנערה א"כ גם דברי הרמב"ם אתיין שפיר, או דמיירי דקיבל ההתראה סתם רק דידעינן דאנסוהו דבאשה פטורה משא"כ באיש או דמיירי אף דהשיב דהוא אנוס מ"מ כיון דאנן ידעינן דהוא שקר וקיבל ההתראה והתיר עצמו למיתה חייב דאונס כזה אינו פוטרו וכנ"ל. ודברי הכ"מ צ"ע. שוב מצאתי במנחת חנוך (מצוה תקנ"ו) שכתב בקוצר דאיננו מבין דברי הכ"מ דמאי טעמא לא שייך התראה יעו"ש, ויעויי' כעין זה ג"כ במל"מ פ"א מרוצח (הל' י"ג). גם תמוה לי דברי הרמ"ך אהדדי דבפ"כ מסנהדרין הביא הכ"מ משם הרמ"ך דהשיג ג"כ על הרמב"ם דהא לא היתה התראה א"כ מבואר דגם הרמ"ך סובר דבאונס לא משכחת התראה וא"כ איך כתב בפ"ה מיסודי התורה דעובד ע"ז באונס כל שהתרו בו חייב הא באונס לא משכחת התראה, וכמו שהשיג עליו הכ"מ שם, וכמ"ש בעצמו בהל' סנהדרין, ונמצא דדברי הרמ"ך בעצמו סתרי אהדדי, ואולי דבהל' יסודי התורה לטעמי' דהרמב"ם מקשה. דלשיטתו באמת לא משכחת התראה באונס וכמ"ש בפ"כ מהל' סנהדרין, אבל להרמב"ם דס"ל בפ"כ מהל' סנהדרין דמשכחת חיובא באונס גם ע"ז יתחייב והדברים דחוקים מאוד, ואין להאריך עוד בזה אחר שאין לי דברי הרמ"ך עצמו שאותיותיו יחכמוני לעמוד על כוונתו שם ברמב"ם באותה הלכה אבל אם יכול למלט נפשו כו' והוא נקרא עובד ע"ז במזיד כו' הנה מדברי הרמב"ם האלו נראה מבואר דכל שהיה יכול מתחלה לעשות טצדקי שלא יבוא לידי אונס ולא עשה אף שאח"כ בעת העבירה הוא אונס גמור. עכ"ז דינו כעובר ברצון. ויעוי' בריב"ש (סי' קע"ה) שמסתפק בזה. וגם במהרי"ט ח"א (סי' כ"א) פלפל בזה. ומדברי הרמב"ם האלו נראה מבואר דדינו כרצון ממש. וכן נראה מבואר מדברי הכ"מ פ"כ מהל' סנהדרין שכתב דאם אנסוהו להתקשות ונתקשה ושוב תקעוהו בערוה חייב מטעם אין קישוי אלא לדעת ואכתי אמאי חייב הא בשעת הקישוי לאו עבירה היא מה שנתקשה ושוב על התקיעה בערוה הא אנוס הוא. וע"כ כיון דבעת הקישוי ידע שיתקעוהו בערוה שוב ממילא יתחייב על הערוה במה שהביא עצמו לידי אונס דכה"ג לאו אונס מקרי, וכמו דמוכח מדברי הרמב"ם כאן. אמנם לפמ"ש התשב"ץ בח"א (סי' ס"ג) בכוונת הרמב"ם דאינו אלא לענין עונשי שמים ולא לענין דיני אדם איננה ראי'. ומ"ש שם התשב"ץ ראי' לזה מהא דכתב הרמב"ם דנקרא עובד ע"ז במזיד הא לא גרע מעובד ע"ז מאהבה ומיראה בלא סכנה דפטור, וע"כ דכוונתו בדיני שמים לבד, אין ראיה לפמ"ש לעיל דבסתם ע"ז שאחרים עובדין לשם אלהות סובר דחייב לכ"ע. ועפי"ז יש

לכוין ולדקדק בלשון הגהת ש"מ (סי' קנ"ז סעי' א') שהביא לדברי הרמב"ם הללו ושינה קצת בלשונו יעו"ש שכתב וז"ל כל מקום שנאמר יהרג ואל יעבור אם עבר ולא נהרג אעפ"י שחלל ד' מ"מ נקרא אנוס ופטור ודוקא שלא יוכל לברוח אבל אם יכול לברוח ואינו עושה הרי הוא ככלב שב על קיאו ונקרא עובר במזיד עכ"ל. וברמב"ם כתוב והוא נקרא עובד ע"ז במזיד, אף דלאו דקדוק הוא כ"כ דהא יש לומר דמש"ה שינה בכדי לכלול כל הג' עבירות, אמנם להנ"ל יש לומר דבכיון גדול שינה דמהש"ע נראה דס"ל כשיטת התוס' בתי' קמא דבכל ענין פטור עובד מאהבה ומיראה אף בסתם ע"ז שאחרים עובדים לשם אלהות דבסי' קי"ט סעי' י"א פסק דמומר דדוקא בפני עכו"ם מאמין בע"ז להנאתו אינו עושה יין נסך, ויעו"ש בש"ך דהטעם שאיננו מאמין בלבו ואיננו עושה רק להנאת יצר הרע, ויעו"ש בהגר"א (ס"ק כ"ה) דהטעם דהוי עובד מאהבה ומיראה דלאו עובד ע"ז הוא, ואף דבסתם ע"ז מיירי אלמא דסובר דבכל ענין פטור בעובד מאהבה ומיראה אף בסתם ע"ז. ומ"ש בסעי' י"ב לענין אנוסים דדוקא באין בידם להמלט אין אוסרין, דמשמע הא אם יש בידם להמלט רק שמתעכבין להנאת עצמן אוסרין דכן מבואר להדיא בריב"ש דהוא המקור דהאי דינא ומ"ש בסי' קכ"ד סעי' ט' בהגה דאף באפשר לברוח רק שממתינין משום ממון אין אוסרין היינו דאין להם על הוצאת הבריחה כמבואר בריב"ש שם אבל זולת זה אוסרין אף דאינן עושין רק להנאתן, [ומהלבוש שם נראה דפירש מפני ממון כפשוטו שיהא לו הפסד ממון.

ולא ראה במקור הדין בגוף ח' הריב"ש דמבואר כמ"ש יעושה"ט], היינו משום דמיירי שעושין שאר עבירות ג"כ כגון חילול שבת בפרהסיא, אבל משום ע"ז אף אם אין מתעכבים רק בשביל הנאת עצמן לבד עכ"ז איננו עושה יין נסך משום דלאו עובד ע"ז הוא כלל כיון דאינו עושה אלא מאהבה וכנ"ל, וא"כ בכיון גדול שינה מלשון הרמב"ם בסי' קנ"ז, [ובלבוש שם כתב כלשון הרמב"ם] דלדידן זה הדין אינו לענין עבירת ע"ז רק לענין ג"ע ושפ"ד ושאר עבירות אבל לענין ע"ז אינו אלא עובד מאהבה וכנ"ל. ובדרך אגב בל אמנע מלהעיר מה שראיתי בזה פליאה עצומה שיש להפליא בזה על רבינו הגדול הגר"א זצלל"ה (בסי' קנ"ז ס"ק י"ח) ובילקוט שם דציין המקור לדין אונס דפטור מרבא דסנהדרין (ס"א ב') יעושה"ט, והדברים מתמיהים דאינם ענין זה לזה כלל דהאי דרבא בסנהדרין (שם) אף בלא סכנה וכמו מאהבה משום דלאו עבירת ע"ז היא, ואונס סכנה פטור אף לאביי ואף בג"ע ושפ"ד דוודאי הויא עבירה, ואף הרא"ם מודה בזה, וכעין זה יש לתמוה בסי' קי"ט בהגר"א ס"ק כ"ג יעושה"ט, והדברים מתמיהים דאיך הרכיב בשלשה מקומות האי דאונסא רחמנא פטרי' דמיירי בסכנה דוקא ואף בעבירה ממש

עם עובד מיראה דמיירי אף בלא סכנה משום דלאו ע"ז הוא בכה"ג, והדברים ברורים ופשוטים דאינם ענין זה לזה כלל. שם הל' ה' נשים כו' יטמאו כולן כו', יעוי' בכ"מ בשם הרשב"א דאף אם אחת מהן מחוללת דבפעם הזאת אין בינה לבין הכשרה כלום וכו' יעושה"ט, ועיין בדגול מרבבה ביו"ד (סי' קנ"ז) דהשיג על הרשב"א מהירושלמי דקאמר לא מסתברא אם היתה כבר טמאה. וכבר השיגו עליו האחרונים, יעוי' ברכי יוסף שם דגירסת הרשב"א בירושלמי אם היתה ככר טמאה וקאי על הא דככרות וכמבואר בדברי הרשב"א גופי', ויעיי' בנוב"י מה"ת יו"ד (סי' ע"ד) ובמראה הפנים על הירושלמי ספ"ח דתרומות. ובגוף דברי הרשב"א דקאמר דבפעם הזאת אין בינה לבין הטהורות כלום יש לי מקום עיון. דהנה יעוי' סנהדרין (ע"ג) דברודף אחר עריות ניתן להצילה בנפשו דמותר להרוג להרודף בכדי להצילה ומבואר שם דבנעבדה בה עבירה אין מצילין בנפשו והיינו דבאם כבר נטמאה פעם אחת שוב אין מצילין. וכדפירש רש"י שם דהטעם משום פגמא ולא משום האיסור וזו כבר איפגמא, א"כ לפ"ז שפיר יש לדון בנשים שאמרו להן עכו"ם תנו לנו אחת מכם ונטמאה ואם לאו נטמא את כולכם דאל ימסרו נפש אחת היינו משום דעל כל אחת שירצו למסור אמרינן מאי חזית, אבל באם אחת מהן כבר נתחללה ואיפגמא ואינך לא, שפיר יש לומר דימסרו אותה שכבר נתחללה דשוב לא שייך מאי חזית דהא חזינן דהכשירות סומקי טפי דהא בשביל הני דלא איפגמא ניתן להצילה בנפשו משא"כ בשביל זו שכבר נתחללה וכנ"ל. הן אמת דהרמב"ם פ"א מרוצח השמיט הדין דנעבדה בה עבירה וכבר איפגמא אין מצילין בנפשו, וראיתי להכ"מ שם (בהל' י"ב) על הא דכתב הרמב"ם דרדף אחר ערוה והערה אף שלא גמר אין ממיתין אותו עד עמדו בדין, וכתב על זה הכ"מ שם נעבדה בה עבירה אין מצילין וכו' וזה כיון שהערה כבר עשה העבירה. מבואר מדבריו דהרמב"ם מפרש פירוש אחר בהא דנעבדה בה עבירה, דרש"י פירש דנעבדה בה מכבר וכנ"ל והרמב"ם מפרש לה דנעבדה בה עתה דלאחר שנעבדה העבירה שוב אין ממיתין אף שלא גמר עדיין, וכן נראה קצת מהריב"ש (סס"י רל"ח) דמפרש כן יעושה"ט. אמנם אף לפ"ז נראה דהאי דינא דרש"י דהיכא דכבר איפגמא שוב אין מצילין, כ"ע מודו בה ואף הרמב"ם דמפרש פירוש אחר בהא דנעבדה בה עבירה הנ"ל, דכן מוכח להדיא בסנהדרין (ע"ג ב') דמוקי לה רב חסדא בבא עליה שלא כדרכה וחזר ובא כדרכה אלמא אף דביאות חלוקות כל דכבר איפגמא אין מצילין, וכן בדין כיון דכל הטעם משום פגמא, והא דלא כתב לה הרמב"ם, שפיר י"ל דסמך על הא דהל' י"ב הנ"ל דהערה ולא גמר שוב אין מצילין אף דהגמר הוא עבירה וחיוב בפני עצמו דהא חייב על כל כח וכח עכ"ז אין מצילין משום דכבר איפגמא וממילא דה"ה

בב' ביאות חלוקות, ואני תמה קצת על הכ"מ דמי הכריחו לבאר דהרמב"ם מפרש האי דנעבדה בה עבירה דלא כרש"י, דדלמא מפרש לה כרש"י ואי דלפ"ז מה המקור להאי דהל' י"ב הנ"ל דאין דרכו. של הרמב"ם לכתוב מאי דאינו מבואר להדיא ז"א דשפיר יש לומר דמקורו מהאי דקאמר סנהדרין (ע"ג ב') משעת הערה דפגמה איפטר לה מקטלא כו', ואי משום דאמאי לא הביא האי דנעבדה בה עבירה כבר, ז"א דסוף סוף קשיא אמאי לא הביא האי דמבואר להדיא דבא עליה וחזר ובא עליה (בדף ע"ג ב') הנ"ל, וע"כ דסמך על הא דהל' י"ב וכנ"ל, א"כ אף אם מפרש כרש"י יש לומר כן, ואפשר דדעתו דאי הוי מפרש כרש"י לא היה משמיטו ולמסמך על הא דהל' י"ב כיון דהוא דין מבואר בברייתא אבל אם מפרש לה כמ"ש הכ"מ אתי שפיר דהוא הדין דהל' י"ב, והאי דבא עליה כבר אף דמבואר הוא בסנהדרין (שם) מ"מ כיון דלא לאשמועינן קאמר לה התם רק לתרוצי קושיא, שפיר י"ל דהי' פשוט להרמב"ם ולהש"ס ולא היה צריך הרמב"ם להביאו דכבר מוכח לה מהל' י"ב הנ"ל, וגם הגמ' לא השמיענו לדינא דפשוט הוא ורק לתרוצי קו', אבל לפירוש רש"י דהברייתא השמיענו האי דינא להלכה לא הו"ל להרמב"ם להשמיטו למסמך דכבר נשמע מכללא כיון דהוא דין מבואר בברייתא. ואיך שיהיה בזה עכ"פ בהאי דינא דבאיפגמא כבר שוב אין מצילין נראה דהוא פשוט וכ"ע מודו בה, וכדמוכח מסנהדרין (ע"ג ב') וכנ"ל, א"כ שפיר יש לומר היכא דאחת טמאה ימסרו הטמאה דשוב לא שייך מאי חזית וכנ"ל, ולא שייך סברת הרשב"א דבפעם הזאת אין בינה לבין הכשירות כלום דשפיר יש בינה לבין הכשירות דהכשירות יפגמו עתה בביאה זו משא"כ זו שכבר נפגמה והתורה הקפידה על פגמא טובא וכנ"ל, ומעתה לפ"ז לא מיבעי אם כל הנשים הן נשואות וא"א מחייבי עריות דבהני דלא איפגמו מצילין בנפשו משא"כ בהך דאיפגמא, דמוסרין להך דאיפגמא וכנ"ל, אך אף אם כולן פנויות דמבואר סנהדרין (ע"ג ב') דאפגמא זוטא לא קפיד רחמנא עכ"ז יש לומר כיון דחזינן דפגמא מלתא הוא שוב לא שייך מאי חזית ומוטב למסור האי דכבר איפגמא מהני דעדן לא איפגמו כלל דדמא דהני סומקי טפי, וכן נראה אם כולן נשואות וא"א ואחת פנויה בתוכן שימסרו להפנויה דלא שייך מאי חזית וכנ"ל והנראה דזה תלי' במה שראיתי שנחלקו האחרונים דבמנחת חינוך (מ' רצ"ו) פשוט בעיניו בסיעה של בני אדם שאמרו להם עכו"ם תנו לנו אחד מכם ונהרגנו ובאם לאו נהרוג כולכם דהדין דיהרגו כולם ואל ימסרו נפש אחת, דאם היה ביניהם טריפה דימסרו להטריפה דלא שייך מאי חזית דדמא דידהו סומק טפי דפשיטא דדמם סומק טפי מדם הטריפה דאין חייבין על הריגתו, וכן ראיתי להפרשת דרכים (דרוש י"ז) דפשיטא לי' באם אומרים לאחד הרוג להעובר ובאם

לאו נהרוג אותך דיעבור ואל יהרג משום דישראל איננו נהרג על העוברין מש"ה לא שייך מאי חזית, וכן ראיתי להגאון ר' ישעי' פיק זצ"ל דפשיטא לי' כן דהקשה להנוב"י בתנינא ח' חו"מ (סי' נ"ט) על הא דכתב הרמב"ם בפ"א מרוצח דהורגין להעובר בשביל האשה מפני שהעובר כרודף דל"ל להאי טעמא הא בל"ז כיון דעל העובר אינן חייבין הורגין אותו בכדי להציל את אמו, אמנם הנוב"י השיב לו שם שתמה על תמיהתו דאטו מי התיר להרוג את הטריפה בכדי להציל השלם זה לא שמענו מעולם, א"כ מבואר מהנוב"י דס"ל דאף אם אחד קיל מחבירו עכ"ז אמרינן מאי חזית, והיינו דהא הטריפה איננו מחויב להמית עצמו בשביל להציל השלם לכך אסור להורגו בע"כ ג"כ דאיננו מחויב לסבול רע במקצת בשביל שלא יסבול חבירו רע ביותר להכי שייך מאי חזית אף באחד קיל מחבירו, וא"כ לכאורה הדין הנ"ל תלוי ג"כ בזה דלהפרשת דרכים ומנחת חינוך ור' ישעי' פיק זצ"ל כל שאינן שוין לא שייך מאי חזית וה"נ באחת טמאה או באחת פנויה משא"כ להנוב"י הנ"ל, וביותר אפשר דהכא כולהו מודו לסברת הרשב"א, דבשלמא התם אין לך דבר שעומד בפני פי"נ רק להרוג נפש לא משום מאי חזית, אבל היכא דאין חייבין על הריגתו לאו בכלל הריגת נפש הוא וממילא דנדחה מפני פי"נ, אבל בגוונא דהרשב"א הנ"ל פשיטא דלא משגיחין למשקל רעת כל א' וא' וכל א' איננו מחוייב לסבול אף במקצת בשביל חבירו שוב ראיתי בתפארת צבי או"ח. (סי' י"ד) שהגאון ר' ישעי' פיק זצ"ל הנ"ל שאל מאתו ג"כ קושיא הנ"ל יעו"ש דפשיטא לי' לחלק דלהמסוכן בעצמו פשיטא דמותר להציל עצמו בעובר וטריפה משא"כ אחר אינו יכול להצילו. ובזה אפשר דיש להשוות דברי האחרונים הנ"ל דהפרשת דרכים ומנחת חינוך מיירי להמסוכן בעצמו. והנוב"י קאי על אחר. וכולהו אפשר דס"ל כהתפארת צבי, הנ"ל, ויעוי' לעיל דהבאתי מנדרים (דף פ') דכביסתן וחיי אחרים דכביסתן קודמין, ויעוי' ברמב"ם פכ"א מאישות ובנחל איתן שם, ובאבה"ע (סי' פ') דאינו מחוייב לסבול צער משום חבירו, ויעוי' ביד אברהם בהגהותיו ליו"ד שבדפוס ווילנא החדשים (סי' קנ"ז) דאיננו מחוייב לקצוץ אבר בשביל שלא יומת חבירו ויעוי' במרדכי באלפסי דפוס ווילנא בפ' ארבע מיתות שנכתב שם בהגהת מרדכי מס' ערוגת הבושם בשם רבינו ברוך דבאם אומרים שיקצוץ אבר חבירו ובאם לאו יהרגו אותו דיקצוץ ולא יהרוג. רק דבס' ערוגת הבושם נחלק משום דהוי סכנה הא לולא זה בשביל צערא בעלמא יעבור ואל יהרג ויש לומר כחילוק הנ"ל דהוא בעצמו יכול למעבד בשביל להציל עצמו אף דחבירו איננו מחוייב. ויעוי' לעיל דהבאתי שיטת רש"י והראב"ד דאף המסוכן בעצמו אסור להציל עצמו בממונו של חבירו שלא מדעתו מדינא יעו"ש דלפ"ז נראה דאף להמסוכן בעצמו

אסור לעשות לחבירו בשביל הצלתו כל שחבירו איננו מחוייב בזה, ודלא כהתפארת צבי, וכל זה צ"ע. ועכ"פ נחזור להנ"ל דשפיר יש כסברת הרשב"א דאף באחת טמאה דעכ"ז איננה מחוייבת לסבול אף מעט בשביל הצלת חברותיה שלא יסבלו יותר ואף הם לא ימסרו אף אם נימא דבפי"נ בכה"ג מותר להנאנס בעצמו למעבד לחבירו אף שחבירו איננו מחוייב היינו דוקא בסכנה דאין לך דבר שעומד בפני פי"נ. אבל בטומאה דלא שייך זה אף הנאנסין בעצמן אין מוסרין. וכדברי הרשב"א. אף דלשון הרשב"א איננו מדוקדק במ"ש דבפעם הזאת אין בינה לבין הטהורות כלום וכבר נתבאר דחילוק טובא איכא בינה לבין הטהורות וכנ"ל אמנם דינו קיים. ועדיין צ"ע בכ"ז. עוד יש לי מקום עיון, דהנה יעוי' יומא (פ"ה א') דר' ישמעאל למד לפי"נ שדוחה את השבת ממחתרת שדוחה פי"נ דבעה"ב שפ"ד של הבא במחתרת. וכבר כתבתי לעיל לבאר מה דתמוה לכאורה דאיך למד שבת משפ"ד הא שפ"ד באמת איננו נדחה מפני פי"נ ואין מתרפאין בשפ"ד. וע"כ הא דבמחתרת ורודף ניתן להצילו בנפשו היינו משום דהוא הרודף והגורם א"כ מה ענין זה לשבת דשבת איננו גורם להסכנה ונתבאר לעיל דס"ל לר"י דאף ברודף איכא עבירה דשפ"ד ושפ"ד שפיר נדחה מפני פי"נ רק דשאר שפ"ד איננו נדחה מחמת סברת מאי חזית דדמא דהאי סומק טפי, וברודף דהוא הגורם לא שייך סברת מאי חזית וכיון דנדחה הסברא דמאי חזית שוב עבירת שפ"ד נדחה מפני פי"נ, ושפיר יליף מינה לשבת, וא"כ ממילא דון מינה נמי לענין רודף אחר עריות דניתן להצילה בנפשו משום פגמא דידה. דמוכח דפגמא דידה דוחה עבירה דשפ"ד. ובזה תמיהני על המל"מ פ' כ"ד מהל' שבת דנסתפק ברודף אחר עריות דניתן להצילו בנפשו אם נהרג גם בשבת יעו"ש. ובשעה"מ שם כתב להוכיח מסנהדרין (ע"ג ב') דמקשה על הא דחייב קנס בחייבי כריתות דכיון דניתן להצילו בנפשו נימא קם לי' בדרבא מיני' ואי בשבת לא קטלינן לי' משכחת לה קנס בבא בשבת יעו"ש. ולאו הוכחה היא כלל דאף אי בשבת לא קטלינן לי' עכ"ז לא משכחת לה קנס בבא בשבת דלא גרע מחייבי מיתות שוגגין דכיון דבגוף העבירה איכא העונש אף דלא מיענש מאיזה טעם עכ"ז פטור. וכעין דכתב רש"י בסנהדרין (שם ובדף ע"ב א') גבי בא במחתרת דאף דלא נהרג עכ"ז כיון דניתן להציל הוי כחייבי מיתות שוגגין ואף בשבת דכוותה והוא פשוט. אמנם אני תמה מהא דיומא (פ"ה א') הנ"ל דכמו דהוכיח ר"י דפי"נ דוחה השבת ממחתרת ה"נ יש להוכיח ברודף אחר עריות דניתן לחלל שבת מדמצילין בנפשו וממילא אף תרווייהו ביחד להציל בנפשו בשבת כיון דכל חד לחודי' נדחה שפ"ד לחודי' נדחה דהא מצילין בנפשו ושבת לחודי' פשיטא דנדחה מקו"ח דר"י הנ"ל, שוב אין סברא כלל לומר דתרווייהו ביחד כגון להציל בנפשו בשבת לא, ומאוד

אני תמה על המל"מ ושעה"מ הנ"ל שלא הרגישו בזה. הן אמת דלכאורה נראה דהא דר"י לאו דכ"ע הוא אלא בפלוגתא שנויה, דהנה יש לדקדק על הא דר"י דלמאי הוצרך למילף בקו"ח הא להדיא דרשינן במחתרת גופי' בסנהדרין (ע"ב ב') אי"ל דמים בין בחול בין בשבת. ומצאתי בבאר אברהם ביומא (שם) שהביא בשם המעיין החכמה שהרגיש בזה. אמנם מה שכתבו ליישב דבריהם תמוהין, דיעוי' במעיין החכמה בסופו בשם המחבר חיים צבי ברבי' באות י' של ברבי, דצידד ליישב דר' ישמעאל ס"ל כראב"ש דאף מחלל שבת ניתן להציל בנפשו וא"כ מהא דבין בשבת אין ראי' דיש לומר דלאו משום פי"נ דבעל הבית רק משום חילול שבת, ושוב סתר זה והבאר אברהם מקיים התירוץ הלז יעוי' בדבריהם, ומה מאוד דבריהם תמוהין, דאי ר"י הוי ס"ל כראב"ש א"כ איך למד קו"ח שבת משפ"ד הא חזינן דשבת חמיר משפ"ד דשפ"ד נדחה מפני שבת, ואי נימא דבשבת הטעם בכדי להצילו מעבירה א"כ ה"נ י"ל במחתרת וברודף, ועוד יש לגמגם הרבה בדבריהם להמעיין, והעיקר נראה דר' ישמעאל לית לי' דרשא דסנהדרין דבין בחול בין בשבת ולכך הוצרך ללמוד בקו"ח ונראה דמחלקותם תליא בהא, דר"י סובר מסברא דהריגת הרודף והבא במחתרת איננו בגדר עונש על העבירה או בכדי להצילו מעבירה דא"כ איך למד בקו"ח לשבת בפי"נ, וע"כ סובר מסברא דאינו אלא להצלת בעה"ב, א"כ ממילא לא איצטריך קרא לשבת דנוכל למילף בקו"ח כדיליף ר"י, אבל תנא דברייתא דסנהדרין (ע"ב ב') הנ"ל סובר דיש לומר דהריגת הרודף הוא בגדר עונש וא"כ שפיר יש לומר דהוי כמו שאר חייבי מיתות ב"ד דאינן דוחין שבת לכך בעי קרא דאין לו דמים לאתויי אף בשבת. ובזה נראה ליישב דברי התוס' סנהדרין (ע"ג א') ד"ה להצילו דהקשו דל"ל קרא לטובע בנהר וחיה גוררתו דמחוייב להציל דהשתא חבירו הורג כדי להציל א"כ פשיטא דמחוייב להציל, וכתבו על זה דלא מסתבר למימר דחבירו הורג טפי בכדי לאפרושי מאיסורא, דלכאורה תמוה דלמאי הוצרכו לדחות מסברא דלא מסתבר הכי הא בחוזק יד הו"ל לדחויי מהא דר' ישמעאל ביומא (פ"ה א') הנ"ל דאם נימא דהטעם בכדי לאפרושי מאיסורא א"כ איך למד בקו"ח לפי"נ שדוחה שבת, וע"כ דהוא בשביל הצלת הנרדף, אמנם להנ"ל יתיישב דנהי דמר' ישמעאל מוכח דסבר הכי אבל הברייתא דסנהדרין (ע"ב ב') דדריש אי"ל דמים בין בחול בין בשבת ע"כ דפליג עלי' א"כ להאי ברייתא היה אפשר דס"ל הטעם בכדי לאפרושי מאיסורא ובריייתא דטובע בנהר ג"כ תהא אתיא כוותי', ולכך כתבו דלא מסתבר דאף לברייתא דסנהדרין לא מסתבר לומר כן. ועכ"פ נחזור להנ"ל דכיון דברייתא דסנהדרין דאי"ל דמים הנ"ל ס"ל דנצרך קרא לשבת, ולא ס"ל למילף שבת משפ"ד כדדריש ר' ישמעאל, א"כ אליבא דהאי תנא שוב

יש להסתפק ברודף אחר עריות דכמו דהיה ס"ד במחתרת לולא קרא דאין לו דמים דדוקא בחול ולא בשבת ה"נ י"ל ברודף אחר עריות ובמחתרת דגלי גלי אבל בעריות אפשר דדוקא בחול. אמנם אף לפ"ז עדיין אני תמה על ספיקו של המל"מ, דהא איתקש רוצח לנערה ונערה לרוצח, א"כ ה"נ אמאי לא נילף נערה מרוצח דניתן להציל אף בשבת כדדרשינן אין לו דמים בין בחול בין בשבת, ואין להאריך יותר בזה. ועפ"י מ"ש בזה נתיישב אצלי מה שראיתי בדרך מקרה בערוך לנר סנהדרין שם, שתמה על הא דסנהדרין (ע"ב ב') דקטן הרודף ניתן להצילו בנפשו דהא בכ"מ דכתיב איש ממעטינן קטן וה"נ איש כתיב כי כאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש כן הדבר הזה דמינה ילפינן דניתן להצילו בנפשו דאיתקש רוצח לנערה א"כ נימא איש למעט קטן, ולהנ"ל יתיישב היטב, כיון דהא דמצילין בנפשו הוא בשביל פי"נ דהנרדף ופי"נ דהנרדף דוחה שפ"ד של הרודף ואיננו מטעם עונש לא שייך למעט קטן דאדרבא האי דכתיב איש הוא לרבותא דאפילו שפ"ד דאיש נדחה מפני פי"נ דהנרדף. וכ"ש שפ"ד של קטן דנדחה בשביל פי"נ דהנרדף, ואיננו דומה לכולהו דוכתי כמובן. הנה נמשכתי קצת חוץ לענין ונחזור לענייננו לענין רודף אחר עריות דניתן להצילו בנפשו משום פגמא דידה דמוכת דפגמא דידה דוחה עבירת דשפ"ד אבל גוף עבירת עריות איננה דוחה שפ"ד דמש"ה בכבר נפגמה שוב לא ניתן להצילה בנפשו ובזה יש לי מקום עיון במג"א (סי' ש"ו ס"ק כ"ט) שכתב דאם רוצים לאנסה לעבירה אחרת אפילו לעבוד ע"ז פעם אחת אין מחללין עלי' שבת כו' [מדבריו נראה דס"ל להלכה כשיטת הרא"ם ויש מפרשים בתוס' שבת (ע"ב ב') דבסתם ע"ז אף מיראה חייב דאל"כ מאי אפילו לעבוד ע"ז דנקט הא אדרבא לעבוד ע"ז קיל משאר עבירות דבזה בכוונת הלב תליא מלתא אלא ודאי כשיטת הרא"ם ויש מפרשים כתוס' הנ"ל, אמנם יעוי' לעיל שהוכחתי מהש"ע דתופס להלכה כפי' קמא דתוס' דבכל ענין פטור.] דמבואר מדבריו דבשום עבירה אין מחללין אף אם רוצים לאנסה לבעול אותה, וכן מבואר מראיית הב"ח מריש כתובות, [ובמחצית השקל שם על מ"ש המג"א ולא דמי להא דאמרינן בכתובות במח"כ שגה בהבנת דברי המג"א דכוונת המג"א פשוט דדוקא שם שלא תעבור רק פעם אחת משא"כ באונסין אותה שתמיר שתעבור כל ימיה כמ"ש המג"א בתחלה, ואין צורך למ"ש המחצית השקל לחלק דהכא אינו עובר רק פעם א' משא"כ התם דיעקרו תקנתא דרבנן על כמה פעמים, ואין צורך לזה דכוונתו פשוט כנ"ל וכמ"ש בתחלה המג"א בעצמו], ולפי מאי דנתבאר מיומא (פ"ה א') א"כ ברודף אחר ערוה לבעול דניתן להצילה בנפשו א"כ יש לדון קו"ח דמותר לחלל שבת בכדי להצילה דמה שפ"ד הותר לעבור בכדי להצילה כ"ש שבת וכמו קו"ח דר' ישמעאל הנ"ל, וא"כ

אם היא א"א ורוצים לאנסה לבעול אותה מותר לחלל שבת בכדי להצילה, ולפ"ז שוב יקשה ראיית הב"ח מריש כתובות (ג' ב') ויעו"ש בתוס' ד"ה ולדרוש דמבואר דאם איכא סכנה אתי שפיר דלא מיחו אבל בלא סכנה אמאי לא מיחו, ולהנ"ל דאף בלא סכנה מ"מ גם להצילה מבעילה הדין למעבד כל טצדקי דאפשר בכדי להצילה כמו בפי"נ וכנ"ל דאותו הילפותא דדן ר' ישמעאל לפי"נ יש לדון נמי להצילה מבעילת איסור, ומאי מקשה הגמ', ובשלמא לשיטת ר"ת דעכו"ם הבא על בת ישראל לא הוי עריות א"ש, אבל לאינך קשיא, ואפשר דאף דהוי עריות לענין יהרג ואל יעבור מ"מ לענין ניתן להצילה דבעינן פגמא דוקא דפירש רש"י סנהדרין (ע"ג ב') דהולד ממזר, וא"כ בעכו"ם הבא על בת ישראל דאף מאשת איש אין הולד ממזר לא שייך הא דניתן להצילה דהוי כבהמה דאף דהוי עריות לענין יהרג ואל יעבור לא הוי עריות לענין להציל כמו שנתבאר לעיל. אמנם לפי מה שנתבאר לעיל דאף בנדה דאין הולד ממזר עכ"ז מצילין וע"כ דהביאה גופי' הוי פגם א"כ ממילא גם ביאת עכו"ם באשת איש הוי פגמא א"כ קשיא כנ"ל, ולפי מ"ש למעלה דתנא דברייתא דסנהדרין (ע"ב ב') דמצריך קרא דאי"ל דמים לאורויי אף בשבת פליג עלי' דר' ישמעאל וסובר דאפשר דהריגת הרודף הוא בגדר עונש וממילא דלא שייך למילף מינה לאיסור אחר, א"כ לדידי' ברודף אחר ערוה אין מצילין באיסור אחר, ומעתה יש לומר דהי' להגמ' הוכחה מברייתא כתובות דע"כ לא אתי' כר"י מהא דתני ומסכנה ואילך דלמאי הוצרך להזכיר הסכנה דמסרן נפשייהו לקטלא ולא קאמר מאונס ואילך דהוא עיקר הגזירה וגם הוא בכל הנשאות ברביעי וע"כ דמפני האונס לא היו מניחין ודלא כר' ישמעאל רק כברייתא דסנהדרין הנ"ל וא"כ מקשה שפיר ולדרוש להו כו' ואמאי לא מיחו, וי"ל עוד כעין זה באופן אחר ואין להאריך. וגם יש לי מקום עיון במה שנשאל השבות יעקב בח"א או"ח (סי' ט"ז) אם מותר לילך חוץ לתחום למנוע לאחד שלא ימסור לקהל על עסקי ממון, שחכם אחד הורה להקל וצעק ככרוכי' השבו"י וכתב שהורה כבן סורר ומורה יעושה"ט, ולכאורה מגמ' דיומא (פ"ה א') הנ"ל מוכח להדיא כדברי המורה הנ"ל דהא מסור על עסקי ממון מותר להורגו כדאיתא ב"ק (קי"ז א') דחשבינן לי' כרודף וכבא במחתרת כמ"ש רש"י ברכות (נ"ח א'), וא"כ יש לדון קו"ח דר' ישמעאל ביומא (שם) דאם שפ"ד הותר כ"ש דמותר לחלל שבת. וגם כיון דמדמינן לי' לבא במחתרת הא דרשינן סנהדרין (ע"ב ב') אי"ל דמים אף בשבת. אמנם נראה דהדין בזה עם השבו"י, דהא לכאורה תמוה דמבואר בעירובין (מ"ה א') ובאו"ח (סי' שכ"ט) דבנכרים שצרו על עיירות ישראל על עסקי ממון את השבת. א"כ מבואר דבבאו על עסקי ממון לא חשבינן לסכנה ובמסור שמראה לעכו"ם אנס מותר להורגו דחשבינן לי' כרודף

על עסקי נפשות, אתמהה דעכו"ם האנס עצמו לא חשבינן לנפשות והמסור שמראה לו חשבינן לנפשות, ואף דהיה אפשר לדחות דבעירובין מיירי היכי דבוודאי לא יבוא עי"ז לנפשות אף אם יעמדו נגדם למחות וכמו שמבואר להדיא באו"ח (סי' שכ"ט סעי' ז') דבזמה"ז אף על עסקי ממון איכא חשש נפשות, ומסור ג"כ מיירי דוקא באיכא חשש נפשות ושוין הן באמת, אמנם באמת הא בש"ע (סי' שכ"ט) סיים הרמ"א דגם בזמה"ז יש לחלק הכל לפי הענין, ובמסור סתמו ולא חלקו כלל לענין היתר להורגו, ע"כ נראה דהא דמותר להרוג המסור איננו דין תורה רק תיקון חז"ל לתקנת העולם ואסמכוהו לדין רודף אף שאיננו רודף ממש מ"מ לצורך תיקון העולם תקנו חז"ל ויש כח בידם לעקור דבר מה"ת אף בקום ועשה היכא דאיכא צורך גדול, וכמ"ש התוס' בכמ"ד, וכן מבואר להדיא בתמים דעים להראב"ד (סי' כ"ג) דהריגת מסור אינו אלא מתקנת חכמים, וא"כ אתי שפיר דאין למילף חילול שבת משפיכת דמי המסור דאין דנין דברי סופרים מדברי סופרים בקו"ח כדאיתא בידים (פ"ג מ"ב) דלמאי דתקנו תקנו למאי דלא תקינו לא תקינו כפי צורך השעה וכפי הנראה להם לתיקון העולם, וקו"ח דר' ישמעאל ביומא לא שייך רק בדאורייתא ולא במה שאינו רק מתקנתא:

הנה עד כה נמשכתי חוץ לענין במה שיש לפלפל מהא דיומא (ד' פ"ה) הנ"ל, ונחזור לענייננו. דעכ"פ מוכח מיומא (ד' פ"ה) הנ"ל מקו"ח דר' ישמעאל ברודף אחר ערוה להצילה מפגמא דהותר שפ"ד כ"ש שאר איסורין כמו דמותר לצורך פי"נ מקו"ת הנ"ל, א"כ לפמ"ש הבית יעקב בת' שהובא בנוב"י מה"ת יו"ד (סי' קס"א) באשת איש שהשתדלה מראש הליסטים שיתאוה לה ובזה הצילה לבעלה ולכל הנפשות שהיו שם מהריגה דכתב דשפיר עבדה לצורך פי"נ, והנוב"י שם השיג עליו, ויעוי' לעיל שהראתי פנים לדברי הבית יעקב וכן מצאתי להגאון ר"ב פרענקיל זצ"ל בעטרת חכמים אבה"ע (סי' ל'), ואף להנוב"י שהשיג עליו מ"מ י"ל דדוקא התם שראש הליסטים לא בא לאונסה רק היא בעצמה ע"י השתדלותה, משא"כ בנידון דידן דמוסרין אותה בע"כ, א"כ שפיר י"ל דהכא דעכו"ם באין לפוגמן, דהותר שפ"ד בכדי להציל כ"ש שאר איסורין כקו"ח דר' ישמעאל, וא"כ אם אחת כבר נטמאה דלא שייך בה פגמא, מותרין למוסרה בכדי להציל עצמן, ויעוי' בט"ז (סי' קנ"ז ס"ק ט') שהעלה דבאומרים תנו לנו אחת מכם ונטמאה ואם לאו נהרוג כולכם דבכה"ג מוסרין לו אם יחדוה דבלא יחדוה ס"ל דשייך מאי חזית וכמ"ש הכ"מ על הרמ"ך], ויעוי' לעיל מ"ש על דבריו, וא"כ אם אחת נעבדה בה עבירה דליכא פגמא ובאחריני איכא פגמא וא"כ כיון דמוכח מיומא (פ"ה א') דפגמא כי קטלה וכפי"נ דמיא דהותר שפ"ד עבורה וכ"ש שבת ושאר איסורים א"כ הוי כאלו אמרו העכו"ם תנו

לנו אחת מכם [ומאותן שאינן מחוללות] ונהרגה [משום דונטמאה אצלה כי קטלא דמיא וכנ"ל משום דבאין לפוגמה] או שתתנו לאותה המחוללת ונטמאה [דלגבה ליכא פגמא וא"כ בדידה אינו אלא טומאה לחוד] דפשיטא דמוסרין לאותה המחוללת בשביל פי"נ דאחריני וכמ"ש הט"ז וה"נ מוסרין טומאה דידה דליכא פגמא משום טומאה דאחריני דאיכא פגמא דדמיא כקטלא וכפי"נ ממש וכנ"ל, ואף בלא יחד העכו"ם כייחד דמיא וכנ"ל. וא"כ דינו של הרשב"א צע"ג. אמנם לפמ"ש למעלה להוכיח מכתובות (ג' ב') דבעכו"ם ליכא פגמא, אתי שפיר ויתיישבו ג"כ מה שדקדקתי לעיל על לשון הרשב"א דכתב דבפעם הזאת אין בינה לבין הטהורות כלום, ונתקשתי לעיל על לשון זה דהא איכא חילוק טובא לענין להציל בנפשו, אמנם אם נימא דבעכו"ם ליכא פגמא משום דאין הולד ממזר אשה"ט, ולפ"ז יוצמח לנו דין חדש דהיכא דישראל אנסין בכה"ג תנו לנו אחת ונטמאה דימסרו לזו המחוללת. אף כי יש מקום לומר דעריות כיון דבאיכא מעשה הדין דיהרג ואל יעבור גם בקרקע עולם דליכא מעשה שוב אין למילף משפ"ד ושאר איסורין משום דאיכא למפרך דהתם אף במעשה שרי משא"כ עריות דחמיר דבמעשה אסור שוב אף בי מעשה י"ל דאסור. והא דמותר בקרקע עולם אינו אלא מוחי בהם ולא שימות בהם ולר"י דמוחי בהם לא יליף רק לאנסין ולא לפי"נ בחולה, כמו שיתבאר להלן אי"ה, באמת בהדין של בית יעקב הנ"ל יהא אסור לדידי'. ואף לדידן דגם פי"נ דחולה ילפינן מוחי בהם עכ"פ דוקא משום פי"נ דמיתה הותר משום ולא שימות בהם, אבל משום פגמא לא דמקו"ח דר"י דיומא (ד' פ"ה) לא מצינן למילף וכנ"ל, וא"כ ממילא א"ש דינו של הרשב"א אף אם בעכו"ם איכא פגמא. וגם לפי מה שיתבאר להלן אי"ה דר"י ביומא (שם) לשיטתו אבל לדידן א"א למילף ג"כ יתיישב דינו של הרשב"א. וגם יתיישב כל מה שדקדקתי לעיל בזה מהא דיומא (שם) על הא דריש כתובות ועל המג"א (סס"י ש"ו) ועל השבו"י ועל הט"ז (סי' קנ"ז ס"ק ט'), אמנם כ"ז על דרך פלפול קצת ופשטות הדברים כמ"ש לעיל ע"כ דינו של הרשב"א צע"ג:

סימן ב

בעזהשי"ת כ' פ"ה תרמ"ד מינסק. שלום וברכה אל כבוד ידידי הרב הג' החריף ובקי סיני ועוקר הרים ידיו רב לו בהלכה כ"ש מו"ה יעקב הלוי נ"י האבד"ק פאריטש יצ"ו. אחדשה"ט יקרתו הגיעני. ויען כי חשבתי שאיננו נחוץ למעשה לכן הנחתיו מידי. וכאשר הגיעני מכתבו השני חשבתי להשיבו תיכף. אך הטרדות והביטולים לא יתנוני ליקח

מעט עת לעיין קצת. ע"כ הנני להשיבו כפי אשר יעלה בעטי בעזהשי"ת בלי עיון לאפיסת הפנאי. וד' יעזרני לבל נכשל בדבר הלכה. וזה החלי בעזהשי"ת:

הנה שורש השאלה באשה שנתאלמנה מבעל שיש לו אח והי' מוחזק שיש לו בת מאשתו הראשונה שנתגדלה בביתו בחזקת שהיא בתו, ובשעת מיתתו אמר שהבת הזאת אינה בתו, כי לקח אשתו הראשונה כשהיתה מעוברת וילדה את הבת הנזכרת כשלשה חדשים אחרי נישואי'. וציוה הרב דשם שתחלוץ ועברה ע"ז ונשאת בלא חליצה, אם יש לכופה שתקבל גט מבעלה. וכתר"ה פלפל בחכמה, דתלי' בספק שנסתפק רע"א זצ"ל (סי' ק"י), בהא דהימניה תורה לאב על בנו אם הנאמנות לחצאין, דכיון דנאמן לומר על בנו שאינו בנו לענין דהוא ממזר ומותר בממזרת, אם נאמן לזקק אשתו ליבום וכיוצא, ומה שהביאו להגאון רע"א זצ"ל להסתפק בזה הוא מגמ' דב"ב (קל"ד ב') דדעת הר"ן דאף באינו מוחזק לבנו הוי בכלל יכיר דקרא להאמינו שזהו בנו, ואפ"ה קאמר שמואל בב"ב (שם) באומר זה בני דאינו נאמן לפטור אשתו מחליצה רק במיגו דבידו לגרשה. אבל בלא זה אינו נאמן. וכת"ר דחה ראייתו. משום דשמואל מספקא לי' דלמא הלכה כרבנן כדאיתא שם (קכ"ז ב') ולכך רצה לאוקמא אף לרבנן. ולכך נראה לכת"ר דאין הנאמנות לחצאין, ולדידן דקי"ל כר"י איצ"ו להא דבידו לגרשה. ויישב בזה דקדוק הלשון בטוש"ע אבה"ע (סי' קנ"ו), דבזה בני לכו"ע נאמן אף באיכא עדים שיש אח. משא"כ ביש לי בנים. וגם יישב בזה סתירת דברי הרשב"ם שנתקשה בת' רע"א זצ"ל (שם). משום דבדף קל"ד קאי לרבנן. זה תורף דברי כת"ר בקוצר. וכל דבריו בזה נכונים ומושכלים בשכל הישר וכבר עמד על דקדוק הלשון בטוש"ע הנ"ל בס' מים עמוקים להראנ"ח ח"ב (סי' ל"ו). ויישב בדוחק משום דבזה בני מברר דבריו לכך נאמן אף באיכא עדים שיש אח. ולפ"ז הוצרך לעשות מחלוקת בין הטור והרשב"ם. דהא ברשב"ם מבואר דאף בזה בני אינו נאמן באיכא עדים שיש אח. אמנם למ"ש כתר"ה מתיישב ברווחא. וגם אין צורך לעשות מחלוקת ביניהם. משום דהרשב"ם קאי לפי הסוגיא דשם דגם בזה בני אי"נ רק מטעם מיגו. ולכך באיכא עדים שיש אח אף בזה בני לא מהני. משא"כ לדידן להלכה דקי"ל כר"י. ובזה בני נאמן מטעם יכיר, ממילא דנאמן אף ביש עדים. וכל דבריו בזה דברי חכמה וראויין לפלפל בהם. והנה לכאורה הי' נראה להביא ראי' מסוגיא דב"ב הנ"ל (קל"ד ב') לדברי כתר"ה, ולהוכיח משם בהיפך ממה שהוכיח בת' רע"א זצ"ל. ואדרבא מוכח משם דאין הנאמנות לחצאין. והוא דהנה בסוגיא דשם יש לתמוה. דעל הא דאמר שמואל מפני מה אמרו זה בני נאמן הואיל ובעל שאמר גרשתי את אשתי נאמן מקשה שם בגמ' תלי תניא בדלא תניא. דתולה טעמא דזה בני בדין בעל שאמר

גירשתי. ומש"ה מוחק לגמרי האי דבעל שאמר גירשתי ממימרא דשמואל. דשמואל לא הזכיר כלל מזה. רק רב יוסף מעצמו קאמר לה אח"כ מדנפשי' להוכיח כ, מהא דשמואל וקשיא טובא דלמה הוצרך למוחקו לגמרי מהא דשמואל. הא איצ"ו למוחקו רק לאפוכי למתלי דלא תניא בדתניא. דזה בני נאמן מטעם בידו לגרשה וממילא מוכיח מינה שמואל בעצמו דגם גירשתי נאמן מהאי טעמא. דכעין זה ממש קאמר בריש כתובות דמקשה שם ג"כ תלי תניא האי דבתולה נשאת ליום הרביעי בדלא תניא בהאי דמזונות. ועי"ז מסיק להפך. דהאי דנשאת בד' מפרש לה שמואל משום שקדו ושוב תלה שמואל בעצמו דלא תניא האי דמזונות בדתניא בהא דנשאת בד'. וה"נ בסוגיא דב"ב הו"ל לאפוכי ממש כעין הא דהתם. ולמאי מוחק לגמרי האי דינא דגירשתי ממימרא דשמואל וקאמר לה מדנפשי'. והוא דקדוק עצום שראו לעורר עליו עוד יש לתמוה שם (קל"ה א') בפי' רגמה"ג. שנדפס כעת בש"ס הנדפסים בווילנא. דפי' בהא דהבעל אמר שם חזיא לכהנא רבה היינו דכוונת הבעל היתה דיש לו בנים ומאוד תמוה לפ"ז דא"כ מאי הקשה שם מגירשתי דאי"נ, הא התוס' ורשב"ם שם (קל"ד ב') נתקשו דאיך אפשר דגירשתי אינו נאמן א"כ מ"ט דמתני' דזה בני נאמן. ותרצו דבזה בני פשיטא דנאמן מטעם בידו לגרשה. רק בגירשתי ס"ל לר' יוחנן דאינו נאמן מטעם דאם איתא דגירש הי' לו קול. ומשו"ה באמת הוכרחו התוס' והרשב"ם לפרש בהא דדף קל"ה דאמר הבעל חזיא לכהנא. דלאו דוקא לכהנא דכוונת הבעל הי' שגירשה. אבל לפי' רגמה"ג הנ"ל דפי' דכוונת הבעל הי' שיש לו בן ואפ"ה מדמי לה לגירשתי. דמאן דס"ל בגירשתי דאינו נאמן לית לי' האי מיגו דבידו לגרשה וגם ביש לי בן אינו נאמן. וא"כ תמוה טובא. דאיך יפרנס משנתינו דזה בני נאמן כיון דל"ל מיגו דבידו לגרשה, וכקו' התוס' ורשב"ם הנ"ל. אמנם לפמ"ש כתר"ה יתיישב כל הנ"ל בפשיטות בטוב טעם. דהנה אפשר לפרש טעם משנתינו דזה בני נאמן דאינו מטעם מיגו דבידו לגרשה. רק דאתי' כרבי יהודא ונאמן מטעם יכיר. ואין הטעם משום בידו. אמנם שמואל מסברת עצמו משום דס"ל האי מיגו דבידו לגרשה להכי מוקים לה אף כרבנן והא דנאמן הוא מטעם מיגו דבידו לגרשה. אבל ממשנתינו אינו מוכח וכנ"ל דשפיר י"ל דאתיא כר"י. וא"כ אשה"ט שינוי הסוגיא דהכא מסוגיא דריש כתובות. דהוכרח למחוק לגמרי האי דינא דגירשתי ממימרא דשמואל ולא סגי לי' בלאפוכי דלא תניא דינא דגירשתי בדתניא במשנה דזה בני. משום דמהא דתניא במשנתינו דזה בני נאמן אין להוכיח כלום דאמרינן האי מיגו דבידו לגרשה. דהא שפיר י"ל דלא אמרינן האי מיגו. וטעם משנתינו הוא משום דאתיא כר"י ונאמן מטעם יכיר. רק דשמואל מסברת עצמו אית לי' האי מיגו דבידו לגרשה ומש"ה מוקים לה למשנתינו

אף כרבנן ונאמן מטעם מיגו. וכיון דממשנתינו אינו מוכח. שוב אי אפשר למתלי דינא דגירשתי להוכיחו מהא דזה בני. דהא אינו מוכח וכנ"ל. והו"ל תלי לא תניא בדלא תניא. דאידי ואידי לא ידעינן רק מסברא. ולכך הוכרח למחוק לגמרי האי דינא דגירשתי מהאי מימרא דשמואל ואשה"ט. ויתיישב נמי בזה פי' רגמה"ג בהא דדף קל"ה הנ"ל. דלעולם מאן דס"ל בגירשתי דאינו נאמן יסבור נמי ביש לי בן דאינו נאמן. משום דל"ל כלל האי מיגו דבידו לגרשה. ואפ"ה לא קשה קושית תוס' ורשב"ם הנ"ל דא"כ מ"ט דמתני' דזה בני נאמן. דטעם משנתינו לאו משום מיגו דבידו לגרשה. רק משום דאתיא כרבי יהודא דנאמן מטעם יכיר. ודוקא באומר זה, בני כיון דמברר הבן נאמן מטעם יכיר. משא"כ באומר יש לי בן סתמא דאינו מברר הבן דל"ש יכיר וכמ"ש כתר"ה, אין להאמינו רק מטעם מיגו דבידו לגרשה. ולכך בהא דאמר הבעל חזיא לכהנא רבה שפיר מדמי לה לגירשתי. ולא תקשי, דלפ"ז לרבי יוחנן דס"ל בבעל דאמר גירשתי דאינו נאמן ול"ל האי מיגו דבידו לגרשה. ע"כ מוקים לה למתני' דזה בני נאמן כר"י דנאמן מטעם יכיר וכנ"ל. א"כ איכא סתם משנה כרבי יהודא. ורי"ו הא אית לי' הלכה כסתם משנה. וא"כ איך פסק לעיל שם (קכ"ח ב) כרבנן. ז"א קו' משום דאיכא מזה מחלוקת בקידושין (ע"ח ב') ובתרי סדרי אין סדר למשנה. א"כ אפשר דהוי סתם ואח"כ מחלוקת וממילא דהדרינן לכללא דיחיד ורבים הלכה כרבים. וכעין שכתב הרא"ש בפסחים בפ"ב (סי' ג'). [והתוס' ורשב"ם הנ"ל שהקשו י"ל דאזלו לשי' דס"ל דהיכא דאינו ידוע שהוא בנו ליכא יכיר, ואפשר דאף לר"י ס"ל הכי ויבואר להלן אי"ה. וא"כ ע"כ טעם משנתינו משום מיגו ושפיר הקשו, אבל אנן בדידן לשי' הפוסקים דאף באינו ידוע שהוא בנו איכא יכיר לענין הנאמנות דבנו ושפיר י"ל כנ"ל]. ואשה"ט עפ"י דברי כתר"ה כל מה שנתקשינו בזה כנ"ל. וא"כ מוכח מהאי סוגיא דאין הנאמנות לחצאין וגם לענין חליצה נאמן מטעם יכיר. דאל"כ שוב מוכח ממשנתינו דנאמן לומר זה בני לפטור מחליצה. דע"כ אמרינן האי מיגו דבידו לגרשה. ושוב יקשה כל הני קושייתא הנ"ל. ומוכרח לכאורה מהאי סוגיא כמ"ש כתר"ה ודלא כת' רע"א זצ"ל וקטיגור נהפך לסניגור וכנ"ל. אמנם נראה לדחות הראיות הנ"ל. דהנה י"ל דהא דמפרש דזה בני נאמן היינו לפטור אשתו מחליצה י"ל דאיננו מוכרח, דהא תנא בדיני נחלות קא עסיק ותני ולא בדיני נשים. וא"כ י"ל דלא מיירי רק לענין ירושה, רק דהכריחו לזה קו' הגמ' דליורשו פשיטא, והיינו דאי בעי יהיב לי' במתנה. ואף דלנכסים שבאו לו אח"כ ליכא מיגו וא"כ לאו פשיטא הוא. כבר פירשו התוס' ורשב"ם דלנכסים שבאו לו אח"כ דליכא מיגו באמת אינו נאמן. ולכך קשיא לי' דבנכסים דאית לי' עכשיו הוי פשיטא. וע"כ הוכרח לפרש דקאי נמי לענין לפטור אשתו מיבום וכ"ז

אי אתיא כרבנן. וא"כ איננו יורשו רק בנכסים שיש לו עכשיו וזהו מלתא דפשיטא. וע"כ דאשמועינן דנאמן ג"כ לפטור אשתו מחליצה ומוכח דאמרינן מיגו דבידו לגרשה. אבל אי נימא דאתיא כרבי יהודא וא"כ ליורשו נאמן מטעם יכיר. ויורש אף בנכסים שנפלו כשהוא גוסס דליכא מיגו. וא"כ שפיר איצטריך לאשמועינן לענין ירושה, ושוב אין צורך לומר דנאמן לפטור אשתו מחליצה. ושפיר י"ל דאינו נאמן רק לענין ירושה משום דלא אמרינן מיגו דבידו לגרשה. וא"כ שמואל דמפרש לה גם לענין לפטור אשתו היינו משום דמסברת עצמו אית לי' האי מיגו דבידו לגרשה ומש"ה מוקי לה אף כרבנן. משא"כ ממתני' לא מוכח משום די"ל דאתיא כר"י ואשמועינן דנאמן לענין ירושה. ולעולם אי"נ לפטור אשתו משום דלא אמרינן מיגו וא"כ מיושב האי דהוצרך למחוק האי דינא דגירשתי ממימרא דשמואל ולא סגי לי' להפוכי למתלי דינא דגירשתי בזה בני. משום דגם. בזה בני איננו מוכח וכנ"ל דדלמא אתיא כר"י. והו"ל תלי לא תניא בדלא תניא. ומיושב נמי קו' הרשב"ם ותוס' על רבי יוחנן דסובר בגירשתי דאינו נאמן ול"ל האי מיגו דבידו לגרשה דא"כ איך יפרנס משנתינו דזה בני נאמן. דז"א דמוקי לה כר"י ולענין ליורשו. וממילא דמיושב נמי פי' רגמה"ג הנ"ל עפ"י סגנון הנ"ל באופן דאין ראי' מסוגיא דב"ב לשום צד. והי' אפשר ליישב ג"כ פי' רגמה"ג עפ"י סוגיא דקידושין. אמנם אינני רוצה להאריך]. וראיתי בת' הרא"ש (כלל פ"ב) כתב על מתני' דהאומר זה בני נאמן. דהתם מיירי באדם שבא ממדה"י ואמר על אחד שבא עמו זה בני שנולד לי מאשתי נאמן לענין ירושה. לרבנן מנכסים שיש לו עכשיו במיגו דאי בעי יהיב לי' במתנה ולר"י אפילו בנכסים שנפלו כשהוא גוסס מגזיה"כ דכתיב יכיר יכירנו לאחרים ולענין יבום הואיל ובידו לפטרה בגט עכ"ל. והנה למדתי מלשון הרא"ש הנ"ל ב' דברים. חדא דסובר כמ"ש כתר"ה במה שרצה ליישב סתירת דברי הרשב"ם שנתקשה רע"א זצ"ל בת' שם. דבאינו ידוע שהוא בנו אם נאמן מטעם יכיר תליא בפלוגתת ר"י ורבנן. דלרבי יהודא נאמן ולרבנן אינו נאמן עכ"ז נראה דלא יתכנו דברי כתר"ה לתרץ בזה סתירת דברי הרשב"ם מתרי טעמי. דהנה לכאורה יש לתמוה על דברי הרא"ש הנ"ל [שהוא כסברת כת"ר]. דתלי לה בפלוגתת ר"י ורבנן דמה ענין זה לפלוגתתן. דהא הם ל"פ רק אי יכיר קאי אף נגד חזקה, או דלא קאי נגד חזקה רק בצריך הכירא דליכא חזקה לשום צד. ותרי גווני האלו, נגד חזקה וצריך הכירא. איכא לאשכוחי בין בידוע שהוא בנו רק להכירו לענין בכורה ובין באינו ידוע שהוא בנו כלל וא"כ לכאורה אין שום טעם לחלק בזה בין ר"י לרבנן. דאם קאי האי יכיר אף להכיר שהוא בנו לר"י ה"נ י"ל לרבנן בדצריך הכירא שאינו נגד חזקה. ואם לרבנן לא קאי ע"ז אף בדצריך הכירא ה"נ לר"י והנראה בביאור סברת הרא"ש דס"ל

דהא בהא תליא. דכיון דלר"י נאמן על בנו הקטן לומר דבכור הוא והגדול אינו בנו וממזר הוא. א"כ חזינן דקאי יכיר גם ע"ז להכירו אי בנו הוא אי לא. להכי גם באינו ידוע שהוא בנו נאמן להכירו שהוא בנו. דג"ז נכלל בכלל יכיר דקרא. כמו דנאמן על בנו לומר שאינו בנו ה"נ להיפך. משא"כ לרבנן דאינו נאמן על בנו לומר שאינו בנו. א"כ איננו נכלל בכלל יכיר להכירו אם בנו הוא אם לא. רק על הכרת בכורה על בן בין הבנים בדצריך הכירא. כ"נ מוכרח בביאור סברת הרא"ש בזה. וכיון שכן ממילא לא יתכנו דברי כתר"ה ליישב בזה סתירת דברי הרשב"ם. משום דהא הרשב"ם (בדף קכ"ז א') גבי היו מוחזקין בזה שהוא בכור ואמר על אחר דבכור הוא דנאמן לר"י פי' דלאו מוחזקין בעדים דבזה אף לר"י אינו נאמן. וא"כ מבואר דס"ל דבאיכא עדים שנולד קודם אי"נ אביו לומר שאינו בנו וממזר הוא אף לר"י. והיינו דס"ל כשיטת התוס' רי"ד דאי"נ אף לר"י רק לומר בני הוא וממזר הוא. אבל לומר אינו בני אי"נ. והרמב"ן דסובר דנאמן לומר אינו בני באמת השיג על הרשב"ם. כמבואר בטור חו"מ (סי' רע"ז). אבל הרשב"ם ע"כ דסובר כדעת התוס' רי"ד בב"ב. וכ"ה בש"ג בשם ריא"ז (פ"ד דקידושין). דאינו נאמן לומר על בנו שאינו בנו וממזר הוא אף לר"י. וא"כ ממילא שוב אין מקום לחלק באינו ידוע שהוא בנו בצריך הכירא שאינו נגד חזקה בין ר"י לרבנן וכנ"ל. אמנם אף אם נסכים דגם הרשב"ם ס"ל לחלק בזה בין ר"י לרבנן. עכ"ז אכתי לא יתכנו ליישב בזה סתירת דברי הרשב"ם, משום דהא (בדף קכ"ז ב') פי' הרשב"ם כו דנאמן אף באינו ידוע שהוא בנו במימרא דרבי יוחנן ורי"ו הא אית לי' (בדף קכ"ח ב') כרבנן. עוד למדתי מל' הרא"ש בת' הנ"ל כהבנת רע"א זצ"ל בת'. דאף לר"י לענין יבום בעינן מיגו ויכיר לא מהני לענין יבום. דהא סוף דבריו קאי לר"י ואפ"ה כתב דלענין יבום הנאמנות היא מטעם מיגו. דדוחק לומר דסוף דבריו קאי לד"ה ואף לרבנן ומש"ה הוצרך לטעם מיגו. דסגנון לשונו להמעיין לא משמע כן. רק דאף לר"י אינו נאמן לענין יבום מטעם יכיר רק מחמת מיגו הן אמת דלכאורה בסוף ת' הרא"ש משמע, כדברי כתר"ה, דאף לענין יבום נאמן מטעם יכיר, דיעו"ש בהשגתו על הרמב"ם שכתב דבזונה עם אשה וילדה ואומר שהוא בנו, שכתב הרמב"ם דהוי בנו לענין ירושה ולא לענין יבום, והקשה ע"ז הרא"ש שם דמאחר שהוא ספק למה יורשו, ואי משום מיגו דאי בעי יהיב במתנה, חדא דבספק לא שייך מיגו, ועוד אי משום מיגו א"כ לענין חליצה נמי ליהמן במיגו דאי בעי פטר בגיטא, ואי משום נאמנות דאב קאמר דיורשו ולא משום מיגו וכר"י, א"כ לענין חליצה נמי יהא נאמן, כדתנן זה בני נאמן ליורשו ולפטור מן היבום, יעושה"ט, דנראה לכאורה מפשטות דבריו, דנאמנות דאב מטעם יכיר מהני נמי לענין יבום אף בלא מגו אמנם באמת אי אפשר לפרש כן כוונת הרא"ש. דא"כ תמוה

מאי הוכיח מהא דתנן זה בני דנאמן לפוטרה מן היבום, הא התם מבואר בגמ' דאין הטעם משום יכיר רק משום מיגו, ונהי דנימא דקאי לרבנן. עכ"פ איך מביא הרא"ש ראי' מינה דלר"י נאמן אף בלא מיגו לענין חליצה מטעם יכיר. ואי"ל דהרא"ש בת' שם קאי לשיטת רגמה"ג שביארנו לעיל, דס"ל דלמסקנא דגירשתי אינו נאמן, היינו משום דלא אמרינן מיגו דבידו לגרשה וזה בני דנאמן היינו משום דאתיא כר"י ונאמן משום יכיר. דז"א דא"כ מאי הקשה מקודם, דאי טעם הרמב"ם משים מיגו דאי בעי יהיב, דא"כ גם לענין חליצה נימא דבידו לגרשה, הא קי"ל דאמרינן מיגו דאי בעי יהיב ובידו לגרשה קי"ל דלא אמרינן, ועוד הא בריש הת' כתב דנאמן לפטור מטעם דבידו לגרשה, אלמא דס"ל דאמרינן מיגו דבידו לגרשה לענין להאמינו שיש לו בן. ע"כ נראה דביאור דברי הרא"ש כך הם, דס"ל להרא"ש דמטעם יכיר לא שייך שיהא נאמן רק אי הוי טענת ברי אצלו, ולהכי מקשה בממ"נ, דאם ליורשו טעם הרמב"ם משום מיגו, א"כ קשי' מיני' ובי', מ"ש דליורשו מהימן במיגו ולענין חליצה לא מהימן אף דג"כ אית לי' מיגו, ואף אם נימא דטעם הרמב"ם בליורשו איננו משום מיגו רק משום יכיר [וא"כ מיני' ובי' ל"ק], עכ"ז קשיא מגמ' דמוכח דמהימן לענין חליצה מטעם מיגו, זהו הנראה בביאור דברי הרא"ש, ואף דבאמת אלו המיגות אינן שוות, דהא חזינן דמיגו דאי בעי יהיב פשיטא לי' להגמ' דמקשה ליורשו פשיטא, והאי מיגו דבידו לגרשה לא פשיטא לי', אלמא דאינן בגדר אחד, מ"מ סגנון דברי הרא"ש וביאורו נראה כמ"ש. ואפשר נמי דהאי כדתנן דזה בני נאמן לפוטרה מייתי ראי' לדבריו הקודמים וקאי אלפניו ואלפני פניו דבין אם טעם הרמב"ם בליורשו משום מיגו ובין משום יכיר דלתרווייהו קשי' דליהמן לפטור מיבום משום מיגו וכנ"ל כדתנן כו']. וראיתי להש"ש (שמעתא ב' פ"כ) דהעלה שם ליישב דברי הרמב"ם דס"ל דבתורת יכיר אף כשאינו ברי לו רק דדעתו סומכת מהני, ומש"ה מהני לענין ירושה ולא לחליצה, דלחליצה לא מהני יכיר, אלמא דס"ל ג"כ דיכיר לא מהני לענין יבום, אמנם מ"ש שם דהרא"ש לטעמי' דיכיר ל"ש באינו ידוע שהיא בנו, ומש"ה הניח בצ"ע תמיהני עליו, דאדרבא מהרא"ש בב"ב (ד' קל"ד) שם בשם הר"מ נראה דס"ל דאף באינו ידוע שהוא בנו שייך יכיר וכ"כ הגר"א חו"מ (סי' רע"ז סק"ו וסי' רע"ט סק"א) וכ"כ בקצה"ח (סי' רע"ז סק"ב), וכ"ה להדיא בת' הרא"ש (כלל פ"ב) הנ"ל בריש הת' וכמו שהבאתי לעיל. אמנם העיקר בביאור דברי הרא"ש כמ"ש לעיל דס"ל דאף ליכיר בעינן שיהא ברי אצלו, ומש"ה ממילא יש להאמינו נמי לענין יבום במיגו דבידו לגרשה וכנ"ל. והנה במ"ש כת"ר דיש לי בנים סתם ואיננו מברר מי הם לא שייך להאמינו מטעם יכיר, נראה דיש לפקפק הרבה בזה כמו שיבואר, דהנה יכיר דקרא היינו בהכרת בכורה,

ומזה ילפינן דאינו בני נאמן אף שלא בדרך הכרת בכורה לדידן [דלא פסקינן כשי' בה"ג ור"ת], אף דבקרא מיירי ע"י הכרת בכורה, מ"מ למדין מזה גם מקצת הדיבור, דהיינו דהכרה דקרא היינו דאומר שהקטן בכור, דיש בכלל זה שהגדול אינו בנו ומהימן, להכי ילפינן מזה אף לאומר אינו בני לחוד, דהיינו מקצת הדיבור הנ"ל, ג"כ מהימן, וכן להני פוסקים דיכיר קאי אף באינו ידוע שהוא בנו, אף דקרא מיירי בהכרת בכור, דהיינו באומר בני הוא ובכורי הוא, עכ"ז ילפינן מיני' ג"כ מקצת מהדיבור הנ"ל, דהיינו זה בני לחוד ג"כ מהימן. והנה באומר זה בני לחוד נכללו בזה ב' דברים, א' סילוק ירושה להאח, דהאח אינו יורש משום שיש לו בן, והב' דזהו הבן היורשו, משא"כ באומר יש לי בן לחוד, דאיננו מברר מי הוא, ליכא רק מקצת מהדיבור הנ"ל, דהיינו סילוק ירושה מהאח, דהאח אינו יורש משום שיש לו בן, אמנם ליכא בירור מי הוא הבן היורש, וא"כ כיון דחזינן בכל הני דלעיל לדידן, דלא מחלקינן בין מקצת הדיבור לכל הדיבור דמיירי קרא, דכיון דהאמינתו תורה לכולו ה"ה אף באומר רק מקצת הדיבור ג"כ מהימן, דמה לי כולו מה לי מקצתו, א"כ ה"ה באינו ידוע שיש לו בן, דנאמן לומר זה בני לסלק הירושה מהאח ולהוריש לזה הבן, ה"ה דנאמן למקצת הדיבור דהיינו לומר יש לי בן סתם, אף שאינו מברר מי הוא, עכ"ז נאמן לסלק הירושה מהאח אף בנכסים שנפלו לו אח"כ, וא"כ אף באומר יש לי בן סתם נמי יש להאמינו מתורת יכיר וראי' ברורה לזה נראה מדברי הרא"ש ב"ב (דף קל"ד) שם בשם הר"מ, דס"ל דהא דפריך בגמ' ליורשו פשיטא, היינו אף בנכסים שנפלו לו כשהוא גוסס, והיינו ע"כ מקרא דיכיר וכנ"ל, כמ"ש הגר"א חו"מ (סי' רע"ז סק"ו וסי' רע"ט סק"א) והקצה"ח (סי' רע"ז סק"ב), והדבר מוכרח, דאל"כ מ"ט באמת נאמן על נכסים שנפלו לו אח"כ, הא ליכא מיגו, דהא לרבנן בצריך הכירא דליכא שום חזקה, אפ"ה לנכסים שנפלו לו אח"כ דליכא מיגו איצטריך קרא דיכיר, אבל בלא יכיר לא הי' מהימן. ואי"ל בסברת הרא"ש, דס"ל דאיכא מיגו השתא בתר תקנת חז"ל אף לנכסים שנפלו אח"כ, וכעין שכתבו האחרונים ליישב דברי הרמב"ם שהובא בחו"מ (ריש סי' רע"ט) יעו"ש בקצות ונתיבות. דז"א דא"כ לא הי' צריך הרא"ש לדחוק ולפרש דפריך פשיטא ממשנה דקידושין, רק בפשוטו דהאיכא מיגו אף לנכסים שנפלו אח"כ, וגם הא בת' הרא"ש (ריש כלל פ"ב) הנ"ל מבואר להדיא, דבלא קרא דיכיר אי"נ משום מיגו רק לנכסים שיש לו עכשיו, ולנכסים שנפלו אח"כ לא מהימן משום מיגו רק מקרא דיכיר, אלמא דלא ס"ל כסברת האחרונים הנ"ל. ע"כ נראה ברור דכוונת הרא"ש בשם הר"מ דנאמן מקרא דיכיר, והסמ"ע (ריש סי' רע"ט) מסתפקא לי' בזה ולדעתי נראין הדברים מוכרעין ומוכרחין כנ"ל דהוא מקרא דיכיר והנה הרא"ש פי' שם דהא דפריך

בגמ' פשיטא, דחף דלנכסים שנפלו לו אח"כ לאו פשיטא הוא, היינו דכוונתו דמוכח כן ממשנה דקידושין דיש לי בנים נאמן יעו"ש, והיינו אף לנכסים שנפלו אח"כ. וכיון דנתבאר דהוא מקרא דיכיר, א"כ מוכח להדיא דאף ביש לי בן סתמא נמי נאמן מתורת יכיר, דהא בקידושין שם קאמר סתם יש לי בנים, ואפ"ה נאמן אף לנכסים שנפלו אח"כ וכנ"ל, וע"כ דמתורת יכיר נאמן אף ביש לי בן סתם ואיננו מברר מי הוא. וכיון שכן, אף דשפיר סתר כתר"ה ראיית רע"א זצ"ל מסוגי' דב"ב, עכ"ז שפיר יש להביא ראי' מסוגיא דקידושין (ד' ס"ד) דמבואר שם דלענין יבום אי"נ לומר יש לי בנים רק במיגו. דאי מטעם יכיר ודאי הי' סותר החזקה לגמרי, והי' לו לומר שם טעמא דרבי משום יכיר ומש"ה עקרה חזקה, וגם שייך כיון שהגיד אי"ח ומגיד, וכדאיתא בטוש"ע חו"מ (סי' רע"ז סעי' י"ב) בהג"ה ובדבה"ע (סי ד' סעי' כ"ט) בהג"ה, ומש"ה אינו נאמן לאסור, ומדלא אמר בגמ' שם הכי, רק משום מיגו, מוכח דלענין יבום אינו נאמן מטעם יכיר. וגם דשוב הדרא ההוכחה מהטוש"ע אבה"ע (סי' קנ"ו) דמחלקי בין חזקה ליש עדים שיש אח, דבאיכא עדים שיש אח אי"נ לומר יש לי בנים. אמנם כ"ז לשיטת הפוסקים דגם באינו ידוע שהוא בנו שייך יכיר, דלפי"ז מוכח מסוגיא דקידושין דלענין יבום אי"נ מטעם יכיר. אבל גוף שיטה זו תמוה בעיני, דא"כ כמו במוחזק לבנו נאמן לומר אינו בני, ה"נ באינו מוחזק לבנו יוכל לומר עליו בני הוא אף נגד חזקה, א"כ אם יאמר על בן אשת חבירו דבנו הוא באופן דיודע בוודאי שבנו הוא יוכל לשוי' ממזר, וזה וודאי אינו, דא"כ בידו לעשות לכ"ע ממזרי אתמהה. ואף דאם יש לו אב א"כ יוכל האב האמיתי להכחישו דהוא ג"כ יאמר דבני הוא ונוקים אב כנגד אב ונוקמא אחזקה, וכמו בתרי ותרי דאיכא למ"ד דמדאורייתא מוקמינן אחזקה, וכ"ש בכה"ג דלכ"ע מוקמינן אחזקה, אכתי ביתום דאין לו אב האמיתי להכחישו, יוכל לשוי' ממזר והוא דבר שאין הדעת סובלו. [וע"ד צחות הי' אפ"ל עפי"ז בגמ' דשבת (ל' ב'), לפי גי' העין יעקב שם דגרס בתרוייהו רבי, דמעיקרא אמר לו אשתך אשתי בני, דרצה לעשות לבני דר' ממזרי ובמעשה הב' א"ל לר' אמך אשתי ואתה בני, רצה לעשות לר' גופי' ממזר, וא"ר חייא ע"ז דאהני' לי' צלותא לר' דלא לשוי' ממזרא לר', כ"ה לפי גרסת הע"י שם, ואכתי תיקשי דבמעשה קמא מאי אהני' לי', דהא ר' לא התפלל על בניו רק על עצמו שתצילני מעוות פנים, ויעוי' מהרש"א בחא"ג שם, ועפ"י הנ"ל אפשר לומר דעל בני דר' לא הוצרך לצלותא כלל, דכיון דר' אביהם חי א"כ יוכל להכחישו ונוקים אב נגד אב וישארו בחזקתם וכנ"ל, משא"כ על ר' גופי', דרשב"ג אביו כבר מת ולא יוכל להכחישו, א"כ הי' נאמן לשוי' ממזר מדין יכיר וכנ"ל, והיינו דאהני' לי' צלותא דלא לימא בפני אחר וא"כ ליכא הגדה דר' קרוב

הוא לעצמו, כן הי' אפ"ל ע"ד צחות לפי הנ"ל, אף שדברי הגדה הוא, עכ"ז יען כי נפל בדעתי בעת עיוני בזה העלתי על הכתב, אמנם באמת הדברים מתמיהים מאוד בנימא דיוכל לשוי' ממזר אף נגד חזקה]. ולומר דאף דיכיר על בנו לומר שאינו בנו קאי אף נגד חזקה, עכ"ז באינו ידוע שהוא בנו לא קאי נגד חזקה, ג"כ תמוה לכאורה, דאטו סכינא חריפא מפסקא קרא, כיון דחד יכיר כתיבא אתרווייהו. ולכאורה יש להוכיח כן מהרמב"ם, דסובר דיכיר דקרא באינו ידוע שהוא בנו, כדמוכח מדבריו בפט"ו מאי"ב (ה"ל י"ב) ובטוש"ע אבה"ע (סי' ד' סעי' כ"ו) דהוצרכו לטעם כשם שזינתה עם זה כך זנתה עם אחר, ולולא חשש זה הי' נאמן לשוי' ממזר לומר דבנו הוא אף דאינו ידוע, ובפ"ד מנחלות (ה"ל ו') וכ"ה בטוש"ע חו"מ (סי' רע"ט) בבנו משפחה ואומר בני הוא ומשוחררת היא אמו דאינו נאמן, ולכאורה קשיא כיון דאף באינו ידוע שהוא בנו נאמן מתורת יכיר לומר בני הוא, א"כ כיון דבנו מן השפחה איננו בנו אמאי לא יהא נאמן לומר בני הוא נגד חזקה דשפחות. כמו דנאמן לומר אינו בני לשוי' ממזר אף נגד חזקה. וע"כ דמחלק דאף דבאינו בני נאמן אף נגד חזקה, עכ"ז לומר בני הוא נגד חזקה אי"נ. אמנם יש לדחות דאפשר דהרמב"ם מחלק בין לפוסלו ובין להכשירו דאף דלפוסלו נאמן מתורת יכיר עכ"ז להכשירו אי"נ, וכדעת הראשונים שהובא בריטב"א ור"י (ס"פ אלמנה) [ובפרט לדעת הרמב"ם דבא"י שהוא בנו נאמן מתורת יכיר, א"כ מוכח כן מכתובות, כמ"ש הקצה"ח (סי' רע"ז ס"ק ב) יעו"ש]. וראיתי להמגיד שכתב (שם פ"ד מנחלות סוף הל' ו') שלא נתנה תורה הכר לאב אלא לומר זה בני אבל כאן כבר אנו מחזיקין אותו בבנו אלא מפני שהוא מן השפחה לא יירשנו כנ"ל. ולא ידעתי מה הועיל בזה, דהא על בנו נתנה תורה הכר לאב לומר ממזר הוא שנולד מחייבי כריתות או לעשותו חלל דבן גרושה ובן חליצה הוא, אלמא דאף דידעינן דבנו הוא, נתנה תורה הכר לאב לפוסלו, א"כ ה"נ אף דידעינן דבנו הוא, עכ"ז למה לא יהא נאמן להכשירו. ואם נחלק בין לפוסלו ובין להכשירו, א"כ אף לומר זה בני באינו ידוע ג"כ י"ל דאף דנתנה תורה הכר לאב לומר דזה בנו, עכ"ז להכשירו אינו נאמן. וא"כ דברי המגיד אינם מובנים, או דאין צורך לסברתו, או דלא הועיל כלל וכנ"ל. גם הסברא בעצמה תמוה, דהוא נגד סברת הראשונים, דמצינו לכת מהראשונים דדוקא על בני האמינתו תורה, אבל לומר דאינו בנו לא, אלמא דעל איכות הבן יש להאמינו יותר מאם בנו הוא אם לא, והוא כתב להיפוך, דלומר דבנו הוא האמינתו תורה ולא על איכות הבן, סוף דבר, לא הבנתי סברת המגיד בזה. ושי' הרמב"ם ע"כ דמחלק באחד מב' פנים הנ"ל, או דמחלק בין לפסול ובין להכשיר וכנ"ל, או דאף דהאמינתו תורה באינו ידוע לומר דבנו הוא, עכ"ז נגד חזקה אינו נאמן. דאף דלומר אינו

בנו נאמן אף נגד חזקה, עכ"ז לומר דבנו הוא נגד חזקה אינו נאמן, אף דמחד יכיר ילפינן להו, והדבר מוכרע כנ"ל דאין הדעת סובל שיוכל לפסול את שאינו ידוע לבנו, והדברים דחוקים לשי' זו וצ"ע, ושי' הרשב"ם ותוס', דבאינו ידוע שהוא בנו ליכא יכיר מורווח יותר, ולדידהו אין שום ראי' דיכיר לא מהני לענין יבום, לא מסוגיא דב"ב ולא מסוגיא דקידושין כמובן. ואף לשי' זו עכ"ז על בנו שאינו בנו שפיר י"ל דנאמן, וכמ"ש התוס' דבאומר על הקטן בכור, האמינתו תורה, אף דע"י זה ע"כ הגדול אינו בנו. והקצה"ח (בסי' רע"ז) נראה דמדמי להו אהדדי, דאם אינו נאמן באינו ידוע שהוא בנו לומר בנו הוא, אי"נ ג"כ לומר על בנו אינו בנו ובאמת אינם ענין זה לזה וכנ"ל וא"כ בניד"ד לשיטת הני פוסקים, דבאינו ידוע שהוא בנו אינו נאמן, דאין ראי' דיכיר לא קאי לכל מילי, שפיר י"ל דאין הנאמנות לחצאין. אמנם נראה להביא ראיות אף להאי שי' דאינו נאמן לענין חליצה. דהנה לכאורה האי דינא, אם הנאמנות לחצאין אי לא, הוא מחלוקת הראשונים, אך דלא כמו שהבין רע"א זצ"ל, דאם אין הנאמנות לחצאין נאמן על הכל, אך בהיפך, דבמה שנוגע לאחר פשיטא דלא מהימן, ואם אין הנאמנות לחצאין, אמרינן מיגו דלא מהימן לגבי האחר גם על בנו לא מהימן, ואם הנאמנות לחצאין, על בנו מהימן, אבל על האחר פשיטא דלא מהימן. והוא ביבמות (מ"ז א') דאינו נאמן על בנו גדול, דהיינו כשיש לבן בנים, דשי' התוס' והראשונים שם, דבכה"ג גם על בנו אינו נאמן, והוצרכו לדחוק קצת בהא דא"ל ר"י נאמן אתה לפסול בניך ואי אתה נאמן לפסול בני בניך דהיינו אם לא היו לך בנים רק בנים היית נאמן, והכריחו זה מדקאמר אינו נאמן על בנו גדול, דמשמע דאף על הבן אינו נאמן, אמנם הישועת יעקב אבה"ע (סי' ד') בפירושו הקצר (אות כ"א) הביא בשם השאילתות (פ' וארא) דס"ל דאף כשיש בני בנים דאינו נאמן עליהם עכ"ז נאמן על הבנים ותמה על הב"י ורמ"א שלא הביאוהו. והנראה לבאר טעם פלוגתתן בזה, וגם ליישב לשיטת השאילתות הכרח התוס', מהא דקאמר ואינו נאמן על בנו גדול, דמשמע להדיא דגם על הבן אינו נאמן. דהנה התוס' שם הכריחו עוד דאין שום סברא לפסול בנו ולהכשיר לבן בנו. אמנם נראה דזה תלי' במחלוקת הראשונים בפירוש פלגינן דיבורא, שהובא ברא"ש (ספ"ק דמכות) גבי עילאה וטובי' קרובי דערבא הוו דפסלינן עדותן גם ללוה, דהחשו מהא דקי"ל פלגינן דיבורא, דיש מן הראשונים דלא פלגינן רק בב' דברים נפרדים דאפשר לזה בל"ז, כגון בפלוני רבעני דאפשר דרבע ולא לו, אבל חד דבר להימני' לגבי זה ולא לזה לא פלגינן, כגון התם דידוע שהוא ערב והם מעידים על הפרעון, דא"א להאמינם לגבי לוה ולא לגבי ערב זה הפרעון בעצמו, בכה"ג לא פלגינן דיבורא וא"כ ה"נ אין שום סברא להאמין זה הפסול לגבי בנו ולבל להאמין

זה הפסול גופי' לגבי בן בנו, דהא בכה"ג לא פלגינן דיבורא וכנ"ל. אבל הרא"ש בשם הראב"ד שם הביא עוד תי' אחרא דדוקא בעדות על אחרים לא אמרינן פלגינן דיבורא משום דהוי כעדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, משא"כ היכא דנוגע לעצמו לא הוי שם עדות ע"ז כלל, דלפי"ז משמע דס"ל דהיכא דאמרינן פלגינן דיבורא, אף בחד מילתא אמרינן פלגינן דיבורא להאמין אותו דבר לענין זה ולבל להאמין אותו דבר בעצמו לענין אחר. וא"כ ה"נ שפיר אפשר להאמינו לפסול בנו ולא לבן בנו דפלגינן דיבורא, וכן הביא הנוב"י מה"ק אבה"ע (סי' ע"ב) בשם הרמב"ם בפי' המשניות סוף נדרים דפלגינן דיבורא בחד מילתא להאמן לזה ולא לזה יעו"ש, וה"נ דכוותי' ועפי"ז יבואר שי' השאילתות הנ"ל ברווחא דהנה ר"י לשי' דס"ל (בספ"ב דיבמות) גבי הרגתיו דלא אמרינן פלגינן דיבורא ולכך קאמר דאינו נאמן על בנו גדול, דהיינו אף לפסול בנו אינו נאמן. דמתוך שאי"נ על בן בנו אי"נ נמי על בנו, דלא פלגינן דיבורא, אמנם כ"ז לר"י לשי', אבל לרבנן דס"ל פלגינן דיבורא ממילא אף שאינו נאמן לגבי בן בנו, עכ"ז נאמן על בנו משום דפלגינן דיבורא. ויתיישב בזה הא דא"ל ר"י נאמן אתה לפסול בניך, עפ"י הא דאיתא בירו' דברכות (פ"א סוף ה"א) דפריך על ר"ג דפליג על רבנן ועבד עובדא כוותי', והא ר"מ פליג על רבנן ולא עבד עובדא כוותי' וכן ר"ע וכן ר"ש יעושה"ט, וא"כ ה"נ י"ל הכא בדר"י דאף דפליג על רבנן בענין פלגינן דיבורא, לא עבד עובדא כוותי' ומש"ה בברייתא דינא קתני כשיטתו דלא פלגינן דיבורא, מש"ה קאמר דאי"נ על בנו גדול, ואפ"ה בההיא דא"ל נתגיירתי ביני לבין עצמי דהוצרך למעבד עובדא להורות הלכה למעשה לא עבר עובדא כוותי', וא"ל נאמן אתה לפסול בניך, אף שהיו לו בני בנים, משום דפלגינן דיבורא וכנ"ל. ויתיישב בזה ג"כ קי' התוס' (ספ"ב דיבמות) ד"ה לימא, אהא דאמרינן נאמן אתה לפסול עצמך ואין אתה נאמן לפסול בניך, והא ר"י ס"ל דלא אמרינן פלגינן דיבורא, וא"כ אמאי נאמן לפסול עצמו, נימא מתוך שאי"נ על בניו אי"נ על עצמו, ולהנ"ל א"ש דלעובדא להלכה למעשה לא עבד עובדא כוותי' [והא דפריך שם (מ"ז א) מיכיר אהא דאינו נאמן לפסול בניו, אף דחכמים פליגי עלי' היינו משום דיש לחלק בין להקל בין להחמיר, דלהקל כרבנן לא שייך למעבד, דא"א להקל כיון דלדידי' הדין לחומרא, משא"כ היכא דלדידי' קולא ולרבנן חומרא שפיר י"ל דלא עבד כוותי' להקל, אף דהירו' הנ"ל מייתי שם מר"ע דל"ט כוותי' אף להחמיר, מ"מ י"ל דהגמ' דידן לא ס"ל כוותי' דהירו' בהא, דבנזיר (נ"ב א') מייתי מזה באמת דהדר בי' ר"ע, וא"כ להקל לא עבד כרבנן, משא"כ להחמיר שפיר י"ל דאף גמ' דידן מודה ל"ע כוותי']. ועכ"פ לדידן דקי"ל כרבנן דפלגינן דיבורא, אשה"ט שיטת השאילתות דאף שיש לו בני בנים עכ"ז נאמן על הבנים. ושי' התוס' והראשונים,

דביש לו בני בנים אף על הבנים אינו נאמן, אתי' לתי' קמא הנ"ל דבדבר אחד לא אמרינן פלגינן דיבורא, [ומל' הרי"ף פ' עשרה יוחסין הי' נראה כפי' השאילתות יעושה"ט]. עוד אפ"ל דאה לתי' ב' הנ"ל, דאף בדבר אחד פלגינן דיבורא. עכ"ז אפשר לקיים פסק התוס' והראשונים הנ"ל, דהא לענין עדות כתבו דלא אמרינן פלגינן דיבורא, דעדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, רק לגבי עצמו לא הוי בגדר עדות, אבל במעיד על הקרוב ועל הרחוק, אמרינן מתוך שאינו נאמן על הקרוב אינו נאמן על הרחוק, דהוי כנמצא אחד קרוב או פסול דכל העדות בטלה, א"כ י"ל נמי דהא דהאמינתו תורה לאב על בנו הוא בגדר עדות. דכן נראה קצת מהא דקאמר ביבמות שם (מ"ז א) לדבריך נכרי אתה ואין עדות לנכרי, דמ"מ מאי אהני בזה, דאכתי אם יבוא לאחר שיתגייר שנית כד"ת ויאמר כדברים הנ"ל יפסלנו, דאז יהיה ישראל ויהיה נאמן דהוי כאינו בני כמובן, ודוחק לומר דאה"נ רק דבעינן אמירה שנית, דאיך לא משתמיט חד מן הפוסקים והראשונים לבאר כן, וגם דוחק לומר דאף אח"כ לא מהימן משום עביד אינש לאחזוקי דיבורי', יעוי' חו"מ (סי' ל"ג סעי' י"ב) ובאחרונים שם, אמנם אם נימא דהוא בגדר עדות א"ש דגם אח"כ לא מהימן משום דתחלתו בפסול וסופו בכשרות פסול בעדות, וה"נ לדבריו מתחילתו נכרי הי' ומש"ה לא מהימן אף אח"כ. ובהכי מיושב ג"כ דברי הנ"י (בפ' יש נוחלין) גבי נאמן לומר זה בן גרושה, דהקשה הא אין אדם משים עצמו רשע ותי' דנשא בשוגג, וראיתי להרשד"ם חו"מ (פי' ש"ה) שכתב ליישב עפ"י דברי התוס' (פ"ק דמציעא) דעושה תשובה דאינו רוצה שיעבוד חלל ע"ג המזבח, ולהנ"ל אשה"ט הא דנד הנ"י מזה, משום דאכתי איך נאמן, הא הוי תחלתו בפסול, דאינו דומה להא דתוס' (בפ"ק דמציעא) דהתם ליכא תורת עדות, משא"כ הכא דאיכא תורת עדות בעינן תחלתו וסופו בכשרות, וכבר דחו האחרונים דברי הש"ך (סי' ל"ד סעי' כ"ט) שכתב דפסולי עבירה ל"ב תחלתו וסופו בכשרות, [אמנם לפי מה שיבואר בסוף דברי נסתר זה יעו"ש]. ומצאתי לי סיוע בזה, דבעינן בנאמנות האב תחלתו וסופו בכשרות, אחד מגדולי הדור שלפנינו ה"ה ב"ת רע"א זצ"ל (סי' קכ"ח) דהוכיח שם דמירי דאמירתו היתה קודם שנתגייר מדקאמר נאמן אתה לפסול עצמך, יעו"ש, דלכאורה יש לתמוה עליו דלמאי הוצרך להוכחה, הא מבואר הוא בגמ' להדיא, דא"ל לדבריך נכרי אתה ואי הי' אחר שנתגייר א"כ הוא ישראל, ע"כ נראה כמ"ש דגם אחר שנתגייר אי"נ מטעם דמעיקרא הי' נכרי ובעינן תחלתו וסופו בכשרות וכנ"ל. וכיון דנאמנות האב על הבן הוא בגדר עדות, שפיר י"ל דגם בזה עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, דבנו כרחוק דמיא דהתורה האמינתו עליו, אבל כשיש לו בני בנים דפסול להם מטעם קרוב, [וגם מטעם דחד אי"נ לגבייהו] עדות שבטלה מקצתה בטלה

כולה, וכיון שאי"נ לבן בנו אי"נ נמי על הבן. ואדרבא בזה יתיישב ברווחא טובא במאי דא"ל נאמן אתה לפסול בניך, דהיינו אי לא הי' לו בני בנים הי' נאמן על הבנים, דקשיא לכאורה לפמ"ש התוס' (ספ"ב דיבמות) והרא"ש (פ' החולץ שם) במאי דקאמר נאמן אתה לפסול עצמך, דאי"נ בתורת עדות דאדם קרוב אצל עצמו, ואינו אלא מתורת שוי' אנפשי' חתיכא דאיסורא ואם בא על בת ישראל לא פסלה, א"כ נימא כיון שאינו נאמן לגבי עצמו אי"נ לגבי בנו, כמו דביש לבן בנים דאמרינן כמו שאינו נאמן על ב"ב ה"נ אינו נאמן לגבי בנו, א"כ ה"נ נימא כמו שאי"נ על עצמו אינו נאמן נמי על בנו ונצטרך לומר דמ"מ כיון דנאמן להחמיר על עצמו הי' נאמן נמי על בנו, אף דעל עצמו אינו נאמן בתורת עדות רק בתורת שוי' אנפשי' חתיכא דאיסורא, והוא קצת דוחק, אבל להנ"ל יתיישב ברווחא, דבהא דאינו נאמן על עצמו איננו מגרע נאמנותו על בנו, דאמרינן פלגינן דיבורא ולגבי עצמו אי"נ ועל בנו נאמן, כמו בפלוני רבעני, דעל עצמו אינו בגדר עדות כלל, משא"כ כשיש לבן בנים, שפיר אמרינן דכיון שאינו נאמן על בן בנו אינו נאמן נמי על בנו, דהוי כמעיד על הקרוב ועל הרחוק, דאמרינן עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה. שוב ענייני בשאילתות (שם) וראיתי דאין שום ראי' כלל מדבריו לחלוק על הראשונים הנ"ל, דכמו דפירשו התוס' והראשונים לישנא דר"י דא"ל נאמן אתה לפסול בניך ואי אתה נאמן לפסול בני בניך, דהכוונה אם לא הי' לך בני בנים היית נאמן לפסול את הבנים, אבל כשיש לו בני בנים אינו נאמן כלל, ה"נ יש לפרש לישנא דשאילתות דמ"ש אבל אם יש בנים לבן אבנו מהימן אב"ב לא מהימן, היינו ג"כ אבנו לחוד כשאין לו ב"ב מהימן, אב"ב לא מהימן ולא מהימינן לי' כלל, ותפס לשון הש"ס כדאמר ר"י וכנ"ל, ואיך שמפרשים הראשונים לשון הגמ' כן ממש יש לפרש לשון השאילתות. ולחנם תמה הישועת יעקב הנ"ל על הב"י ורמ"א שלא הביאוהו, ויותר הי' לו לתמוה על כל הראשונים לפי דעתו, דאיך העלימו בזה שיטת השאילתות, והי' להם להביאו ולהשיג עליו, אמנם באמת אין כאן שום מחלוקת, והשאילתות לשון הש"ס נקט וכנ"ל. וכן מוכרח לומר בלשון הרמב"ם (פט"ו מאי"ב הלכה ט"ו) שכתב, ואם י"ל ב"ב אי"נ לפסול ב"ב ולא יפסול אלא עצמו, דלכאורה לא רישא סיפא ולא סיפא רישא, שכתב אינו נאמן נפסול ב"ב דמשמע דעל הבנים מהימן, ומסיים דאיני פוסול אלא עצמו, וידוע דלשונו הוא לשון הזהב בדקדוק רב ואיך כתב כאן שלא בדקדוק, וע"כ דתפס לשון הש"ס כדרכו, דכמו דאמר ר"י אינך נאמן לפסול ב"ב, דהיינו כיון די"ל בני בנים אי"נ אף על הבנים:

ה"נ הרמב"ם לשון הש"ס נקט והכוונה דאינו נאמן אף על הבנים וכדמסיים, וכן השאילתות לשון הש"ס נקט וכמו שנתבאר דלכל השיטות בענין פלגינן דיבורא הכא

לא אמרינן פלגינן דיבורא וכמו שנתבאר, ומש"ה הושוו בכאן כל הראשונים דאף על בנו אי"נ [וכן הרי"ף הנ"ל לשון הש"ס נקט. וראיתי בת' רע"א זצ"ל (בסי' רכ"א אות ג') בת' בנו הגאון רש"א זצ"ל, שפלפל בדברי הנ"י (פ' החולץ שם) שכתב דההיא מעשה שאמר נתגיירתי ביני לבין עצמו מיירי בגר וגיורת ושניהם טוענין כן דפלפל שם דהא אינו נאמן עלי'. ותי' דפלגינן דיבורא, ושוב הקשה דהא רבי יהודא ל"ל פלגינן דיבורא, ותי' כעין הא דפ"ק דגיטין דאם לא אמרינן פלגינן דיבורא אמרינן מתוך שנאמן על בנו נאמן גם עלי' ושוב נדחק בהא דכתב הנ"י דגם היא טוענת כן ואביו הגאון רע"א זצ"ל (שם בסי' רכ"ב אות י"ב) קלסי' ומאוד אני תמה עליהם. דהנה בהא דמביא מפ"ק דגיטין איננו ראי', דשאני התם דהקיום אינו אלא דרבנן ויותר הי' לו להביא מפ"ק דסנהדרין (י' א') דקאמר דס"ד דאדם קרוב אבל אשתו לא אמרינן, והיינו לשי' רש"י, דס"ד דנימא דלא פלגינן דיבורא ומיגו דמהימן לגבי האחר מהימן נמי לגבי אשתו:

קמ"ל דאמרינן פלגינן דיבורא ולא מהימן לגבי אשתו, דמשמע דאי. לא הוי אמרינן פלגינן דיבורא הי' נאמן לגבי אשתו וכן מסיק שם גבי שורו דלא אמרינן אדם קרוב גבי ממונו ומיגו דמהימן גבי הרובע מהימן נמי על שורו אף דעל שורו לחוד אינו נאמן, א"כ מבואר להדיא, דאמרינן מיגו דנאמן אהא נאמן אהא, אף על דבר דבלא"ה אי"נ מדאורייתא. אמנם אני תמה עליו דהא ממקומו דעסיק בה (ביבמות שם) מוכרח דלא אמרינן מיגו דמהימן אהא מהימן אהא:

ואדרבא להיפך אמרינן, מיגו דאינו נאמן אבן בנו אינו נאמן נמי אבנו. ואי"ל דלבן בנו הוי יותר קרוב מלאשתו וכמו דאמרינן בסנהדרין שם דס"ד דאדם קרוב אבל אשתו לא אמרינן. ז"א דהא פסקינן סנהדרין (כ"ח ב) דבעל כאשתו ואשה כבעלה, וכ"ה בטוש"ע (סי' ל"ג), אף דבן כאב ואב כבן לא אמרינן אלמא דיותר קרוב הוא לאשתו מלבן בנו, וכיון דעל בן בנו לא אמרינן מיגו דמהימן על כנו מהימן ג"כ עליו, א"כ כ"ש על אשתו דלא מהימן במיגו, ובסנהדרין אינו אלא ס"ד בעלמא, אבל לקושטא דמלתא אי אפשר למימר הכי אף למ"ד דלא אמרינן פלגינן דיבורא וכנ"ל. גם דהנה במ"ש דלדידן ניחא משום דפלגינן דיבורא, ג"כ יש לתמוה, דהא כל הראשונים כתבו בפשיטות אן לדידן דכשיש לו בני בנים גם אבנו לא מהימן, אלמא דלא אמרינן פלגינן דיבורא, משום דלא אפשר למפלג זה מזה כיון דדבר אחד הוא וכנ"ל. וא"כ ה"נ אי אפשר למפלג זה מזה, וע"כ דיאמר דהנ"י אזיל בשיטת הראב"ד הנ"ל שהובא ברא"ש (ספ"ק דמכות) הנ"ל, דאף בדבר אחד פלגינן דיבורא, והא דספ"ק דמכות היינו משום דבקרובים דהוו בגדר עדות אמרינן בטלה מקצתה בטלה כולה, משא"כ לגבי עצמו ואשתו, ומש"ה בההיא

דבן בנו לא אמרינן פלגינן דיבורא, משא"כ לגבי עצמו ואשתו, וההיא דפ"ק דסנהדרין כפי' הראב"ד דאי לא הוי אמרינן אדם קרוב אצל אשתו דהוי כעצמו, הוי אמרינן בטלה מקצתה בטלה כולה ואשמועינן דאמרינן אדם קרוב אצל אשתו, דהוי כעצמו ממש, דאינו כלל בגדר עדות עלה, וא"כ אדרבא מוכח מסנהדרין גופי' דלאשתו יותר קרוב מלבן בנו, וכיון דעל בן בנו לא אמרינו מיגו דמהימן אבנו מהימן אבן בנו, כ"ש לגבי אשתו דלא מהימן במיגו, וכל דבריו בזה. [שוב אחר כתבי ראיתי בנוב"י מה"ק אבה"ע (סי' ע"ב) שהעלה ג"כ דאם לא פלגינן דיבורא אמרינן מתוך שנאמן על הרחוק נאמן נמי על הקרוב, וכמ"ש בת' רמ"א, וגם דבריו תמוהין ואין להאריך כעת]. וגרם לו כ"ז שלא ראה בחי' הרמב"ן ליבמות ששם מבוארין דברי הנ"י באורך והוא דקשי' לי' כיון דאינו נאמן על האשה לא יהא נאמן על הבן, כמו שאינו נאמן על בנו גדול, וניחא לי' דכיון דהיא מודה לדבריו היא נאמנת על עצמה, ואף דאין לה נאמנות על הבן. שוב ממילא נפסל עפ"י האב יעושה"ט. ומוכרח מדברי הרמב"ן כמ"ש לעיל, דאף דהנאמנות שלה על עצמה איננה אלא מחמת שוי' אנפשה חתיכא דאיסורא, עכ"ז מהני ששוב יהא נאמן על בנו, וכעין שכתבתי לעיל, דמש"ה איננו מגרע נאמנותו בנתגיירתי ביני לבין עצמי מטעם דאינו נאמן על עצמו, כמ"ש התוס' (ס"פ כיצד) והרא"ש (פ' החולץ) משום דעכ"פ שוי' אנפשי' חתיכה דאיסורא, ולעיל כתבתי שהוא דוחק קצת, והדברים מבוארין כעין זה ברמב"ן הנ"ל וכנ"ל ולהלן אי"ה יבואר עוד ראי' לזה מרמב"ם (פט"ו מאי"ב הל' ט"ז) וטוש"ע אבה"ע (סי' ד' סעי' ל'). ועכ"פ נחזור להנ"ל, דבמה שנוגע לאשתו בוודאי לא מהימן וכמו דאינו נאמן לגבי בן בנו, אך אם מהימן על בנו עכ"פ אף דאינו נאמן לגבי אשתו, או דאמרינן כמו שאינו נאמן על אשתו ה"נ אינו נאמן על בנו, וכמו שאי"נ על בנו גדול דמתוך שאינו נאמן על בן בנו אינו נאמן על בנו ג"כ, תלי' בהני ב' שיטות הנ"ל גבי אילעא וטובי' ברא"ש (ספ"ק דמכות) וכמו שנתבאר, דלחד שיטה בדבר אחר לא אמרינן פלגינן דיבורא וא"כ ה"נ כיון דאינו נאמן על אשתו אינו נאמן נמי על בנו, ולאידך שיטה אף בדבר אחר פלגינן דיבורא רק לענין עדות אמרינן עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, וא"כ י"ל דדוקא בבני בנים אמרינן מתוך שאינו נאמן על בן בנו אינו נאמן נמי על בנו, משא"כ באשתו דאשתו כגופו ואינו בגדר עדות ולא שייך בטלה מקצתה בטלה כולה וכנ"ל. ולהכריע בזה איך נקטינן אנן לענין דינא, נראה לכאורה מהא דאיתא ברמב"ם (פט"ו מאי"ב הט"ו) וטוש"ע אבה"ע (סי' ד' סעי' ל) דהאומר על עצמו שהוא ממזר נאמן לאסור עצמו בבת ישראל ואסור בממזרת [מטעם דאי"נ על עצמו רק מטעם שוי' אנפשי' חתיכא דאיסורא] ובנו כמוהו, וקשי' לכאורה דבנו הי' לו להיות ממזר ודאי,

דהא הימני' רחמנא לאב על בנו, וע"כ דמשום דאינו נאמן על עצמו אי"נ נמי על בנו, ומ"מ כיון דלחומרא נאמן גם על עצמו ה"נ על בנו, וכדמוכח מיבמות בהא דנתגיירתי וכנ"ל. [ומתיישב בזה נמי קו' הש"ש (שמעתתא ו' ס"פ י"א) יעו"ש, דאי"נ דק להחמיר כמו דא"ינ ע"ע רק להחמיר וכנ"ל].

ועוד ראי' מהא דכתב הטור חו"מ (סי' רע"ט) בשם הרמ"ה וכ"ה בשו"ע (שם סעי' ד') דהיכא דאיתחזק אימי' בבת ישראל אינו נאמן לשוי' עבד, ויעו"ש בגר"א. (סק"ז) דכתב דהוי דומיא דיש לבן בנים דאינו נאמן נמי על הבן, וא"כ מבואר להדיא דהיכא דאינו נאמן על עצמו או על אשתו אינו נאמן לגבי הבן, דלא אמרינן פלגינן דיבורא הואיל וחד מילתא היא וא"א למפלג זה מזה וכנ"ל. אמנם קשי' לי מהא דאיתא ברמב"ם (פט"ו מאי"ב הל' י"ז) וטוש"ע אבה"ע (סי' ד' סעי' כ"ז), גבי ארוסה דהיא אומרת דהוא מהארוס והארוס מכחישה, ממזר ודאי, משום דהאב נאמן על בנו והיא מותרת לכהן שאם נשאת לא תצא משום דאינו נאמן עלי', וכ"ה בנ"י (ספ"ז דיבמות), ומאד נפלאתי על הישש"ש שם (סי' י"א) דהשיג על הנ"י בזה, ואיך לא ראה שכן הוא דעת הרמב"ם וטוש"ע, ובודאי אלו ראה לא הי' משיג לכל הני, וקשיא כיון דאינו נאמן על האם אמאי מהימן על הבן, ומ"ש מהא דחו"מ סי' רע"ט (סעי' ד') הנ"ל דכיון דאינו נאמן על אימי' אינו נאמן על הבן. וראיתי להקצות (סי' רע"ט סעי' ד') שהעיר מ"ש בן שפחה מבן גרושה יעו"ש שתי' דבגרושה וזונה נאמן ע"א משא"כ בשפחה, והנתיבות (שם) כתב דלק"מ דבידו לגרשה ולפסלה מן הכהונה. והנה דברי הנתיבות תמוהין. דאכתי אף אם יגרשנה תהא בתרומה בשביל בנה, וכ"ש אם היא כהנת דהדרא לתרומה דבי נשא וא"כ איך נאמן עלי' לפוסלה לשוי' חללה, ועוד דהא מבואר ברמב"ם וטוש"ע אבה"ע (סי' ד') הנ"ל דאינו נאמן עלי' אף לפוסלה מכהונה, אלמא דלא אמרינן מיגו דבידו לגרשה, והיינו דאפ"ל דלאו מיגו הוא כדאמר פ"ק דגיטין דשבקא לי' ואזלא לעלמא והאי דב"ב (קל"ד ב') ע"כ דמיירי דגם היא מודית, דאל"כ פשיטא דאסורה דשוי' אנפשי' חדא"י, וכיון ששניהם רוצים פשיטא דהוי בידם, משא"כ בעלמא אפשר דלאו מיגו הוא, או אפשר אף דמיגו הוא מ"מ כשהיא מכחשת אינו נאמן עלי' אף במיגו יעוי' בתוי"ג (סי' קנ"ב). [אחר כתבי מצאתי ראיתי בנוב"י מה"ק (ססי' ע"ד) שהוא והגאון הנפלא בכר דוד תפסו בפשיטות דנאמן על אשתו שזינתה לפוסלה מכהונה במיגו דבידו לגרשה ונעלם מהם דברי הרמב"ם ושו"ע הנ"ל]. וגם תי' הקצות לא יספיק על קו' הנ"ל שהקשתי, דעכ"פ כשהיא מכחשת דפשיטא דל"ש ע"א נאמן באיסורין דע"א בהכחשה מי מהימן, וגם להדיה מבואר ברמב"ם וטוש"ע ונ"י הנ"ל דהארוסה מותרת לכהן דאי"נ עלי', וא"כ איך נאמן על הבן, נימא דכמו שאינו

נאמן עלי' אי"נ נמי לגבי הבן. ואולי י"ל בזה דעת התוס' רי"ד דס"ל דהאב נאמן דוקא באינה מכחשת אבל במכחישתו אין האב נאמן [וי"ל דמפרש בכתובות (י"ד א') חדא דהא קא מודה ועוד הא הלכה כר"ג היינו ועוד אפילו מכחיש מ"מ לגבי הולד היא נאמנת] דלכאורה כיון דהתורה האמינו לדידי' ולא לדידה א"כ הי' לו להיות נאמן יותר, וכמו דס"ל באמת לשאר פוסקים. ולהנ"ל י"ל דטעמו דבמכחשת דאי"נ לגבי דידה אי"נ נמי לגבי בנו, וכמו ביש לבן בנים דכה"ג לא אמרינן יכיר וכנ"ל. ועכ"פ איך שיהי' בזה על פסקא דהש"ע דלא כהתוס' רי"ד קשיא וכנ"ל, ואולי י"ל דאינו דומה להא דסי' רע"ט סעי' ד' דהעדות לגבי אימי' בטלה בלא שום הכחשה, ומש"ה אמרינן דכיון דאי"נ לגבי האם אי"נ נמי על הבן, משא"כ בהא דסי' ד' סעי' כ"ז הנ"ל דבעינן הכחשה ולולא זה הי' מהני העדות לגבי דידה נמי, להכי הכחשתה איננו מועיל רק לגבי דידה ולא לולד. עוד אפ"ל משום דבשעת אמירתו לא דייניגן עלי' דהא מא"ה היא א"א, ובהא דסי' רע"ט סעי' ד' הנ"ל אפשר דפסול משפחה שאני, וכעין שכתב הש"ך חו"מ (סי' מ"ו ס"ק ס"ו) ליישב שי' רשי' (פ"ב מכתובות) גבי ערעור דפגם משפחה גילוי מלתא הוא דלא הוי כתרי ותרי משום דפגם משפחה הוי כידוע לכל העולם, וה"נ באיתחזקה אימי' בבת ישראל הוי כעדים ממש ומש"ה אינו נאמן, [והוא דלא כהגר"א שכתב דהוי כיש לבן בנים כמובן]. ויתיישב בזה גם קו' הקצות והנתיבות הנ"ל, וה"נ משמע קצת בטור שם בשם הרמ"ה דמוקי האי דב"ב (קכ"ו ב') דאמר עבדי דלא איתחזק אימי' בבת ישראל, ולא מוקים לה כגון דליתא לאימי' שעבר מתה ואין לדון עלי', נראה דס"ל דאף בכה"ג אינו נאמן, וע"כ כמ"ש, וא"כ י"ל בהאי (באבה"ע סי' ד') הנ"ל כמ"ש ואף דלענין תרומה נפ"מ נמי כעת, מ"מ אפשר די"ל דאין דנין על זה עתה כיון דענין אחר הוא, ולא דמי' ליש לבן בנים דזה הדין בעצמו שאנו דנין על בנו יש לדון נמי על בן בנו, ועדיין צ"ע בכ"ז. עכ"פ מבואר מארוסה הנ"ל דאינו נאמן עלי' ואף דיש לדחות קצת משום דמכחשת וטוענת ברי עכ"ז אין לחלק בזה שוב ראיתי בחת"ס אבה"ע ח"ב (סי' ס"ז) שכתב ג"כ דבמאי שנוגע להאשה אינו נאמן, אך העלה שם דין מחודש דכהן שנשא כהנת אינו נאמן לפסול בניו דבשלמא כל נשים דעלמא י"ל זנתה באונס, וכהן שנשא ישראלית אף דנפ"מ לתרומה מ"מ כיון דאסורה עליו וממילא תתגרש בלא"ה לא תאכל בתרומה וישראל שנשא בת כהן אם יתרמי שימות אה"נ דלא תאכל כמו שנאמן על ב"ב באומר על בנו קטן ואח"כ הוליד וכהן שנשא כהנת אינו נאמן על בנו מתוך שאינו נאמן עלי' יעושה"ט והעתקתי כל דבריו בקוצר משום שכל דבריו בזה במחכת"ה הם שגיאות. דמ"ש בתחלה דכל נשים דעלמא י"ל זנתה באונס, ז"א דהא אכתי נפ"מ דאם ימות תהא

אסורה לכהן ואינו נאמן על זה כמבואר באבה"ע (סי' ד') הנ"ל, וגם לא ידעתי מאי אהני לי' להחת"ס הא די"ל זנתה באונס אם למשריא לבעלה בוודאי אסורה כמבואר באבה"ע (שם) גבי ארוסה הנ"ל, ואם לאחר מיתה לכהן בין כך ובין כך אסורה ואף אם באונס הי'. ומ"ש עוד דכהן שנשא ישראלית הא תתגרש ובלא"ה לא תאכל בתרומה, ז"א דאף לאחר גירושין תאכל בשביל בנה ומ"ש עוד דישראל שנשא בת כהן אם יתרמי שימות בעלה ובנה אה"נ דלא תאכל, ז"א דהא מבואר באבה"ע (שם הנ"ל) דאינו נאמן לאוסרה לכהן כשימות. וממילא נסתר דינו החדש בכהן שנשא כהנת, דהא חזינן בסי' ד' הנ"ל דאינו נאמן עלי' ומ"מ נאמן על בנו [אם לא דנימא דהתם הטעם משום דעכ"פ כפת אין נפ"מ לדון עלי', משא"כ בכהן שנשא כהנת, אבל אינו מוכרח וכנ"ל). עכ"פ מבואר להדיא דדעת החת"ס ג"כ דבמה שנוגע להאשה אינו נאמן. שוב ראיתי בירושלמי (פ"ד דקידושין ה"ז) וז"ל תני נאמן על הקטן ואינו נאמן על הגדול איזהו גדול ר"ז כל שי"ל אשה ובנים ר"א בשם רי"ו כל שי"ל אשה, והנראה בביאורו דזהו פלוגתתן, דר"ז ס"ל דדוקא כשיש בנים לבן אינו נאמן, ומאי דנקט אשה לאו דוקא ועיקר כוונתו שי"ל בנים או דאשה ט"ס הוא וצ"ל כל שי"ל בנים.] אבל אין בנים לבן אף שי"ל אשה נאמן, אף דנפ"מ נמי להאשה לענין אם נפסלה בביאתו אפ"ה נאמן, ולא אמרינן כיון דאי"נ נמי על הבן. על האשה אי"נ [והיינו מטעמים הנ"ל שכתבנו לחלק] , ורי"ו ס"ל אפילו אין בנים לבן רק שיש לו אשה ג"כ אינו נאמן דמתוך שאי"ז על האשה אי"נ נמי על הבן, וגמ' דידן ס"ל כהאי מ"ד דדוקא ביש בנים לבן אי"נ כמבואר ביבמות (מ"ז א') ומיושב עפי"ז השירי קרבן שם יעושה"ט. עכ"פ נתבאר דעל דברים הנוגעים להאשה אינו נאמן ויעוי' בת' חוות יאיר (סי' צג) באחד שאמר על בנו שאינו בנו כו' ולענין חליצה לאו כל כמיני' דאב כו' יעושה"ט דהי' פשוט בעיניו דאינו נאמן לחליצה וכמ"ש. וגם יעוי' בתשב"ץ (ח"ב סי' י"ט) שכתב בתוך דבריו, שהנאמנות שהאמינה תורה לאב אינו אלא על הבן לבדו לפסלו או להפסידו לא לפסול אחרים ולהפסידן יעו"ש, עכ"פ נראה דבמה שנוגע לאחריני אי"נ, [שוב מצאתי בתשב"ץ (ח"ג סי' ק"ב) שכתב להדיא דנאמן גם לענין יבום יעושה"ט, והנה הוא סותר עצמו לדבריו (בחלק ב) הנ"ל דמבואר דלהפסיד לאחרים אי"נ, ולדינא נ"ל כמ"ש]. הן אמת דלכאורה יש לתמוה על זה, כיון דאינו נאמן לאחריני רק על בנו לחוד, א"כ איך נאמן על בנו שהוא ממזר להתירו בממזרת הא כשם שהוא מוזהר גם היא מוזהרת, וא"כ נהי דעל בנו האמינתו תורה, מ"מ הא הנאמנות היא אינה אלא על בנו לחוד ולא לאחריני וכנ"ל, וא"כ איך היא מותרת בו. ואפשר דמ"מ שוב אינו קהל ודאי, ואף דהספיקות אסרו חכמים, מ"מ י"ל דבכה"ג לא גזרו ועפי"ז נראה

במה שחקר רע"א זצ"ל לענין אם מותר בקרובות שמצד האב דודאי אסור. דאף דהוא מותר מ"מ הא הם מוזהרים עלי' ג"כ ועליהם אי"נ, ועדיין צ"ע בכ"ז, [והא דלא אמרינן מתוך שאי"נ על הקרובות אי"נ נמי לגבי הגן, יתיישב כמ"ש לעיל דדין אח, הוא ואין דנין ע"ז כעת]. עכ"פ נראה ברור דאיני נאמן להצריכה חליצה. וכמש"כ להדיא החת"ס בת' הנ"ל וגם החוו"י בת' הנ"ל, ובפרט לשיטת הרא"ש דנאמן מטעם יכיר אף כאינו ידוע שהוא בנו, כבר נתבאר לעיל להוכיח מסוגיא דקידושין דאי"נ לענין חליצה מטעם יכיר. אך מה שמייראני בזה הוא מה דראיתי בת' מהרי"ל (סי' פ"ח) שכתב בתוך דבריו לענין חליצה שאין לחוש לקול דהבעל אמר שאין זה בתו, דמשמע להדיא דאם הוי ידעינן שאמר הבעל הי' נאמן להצריכה חליצה וגם בת' בשמים ראש (סי' קלא) נראה דס"ל דיכיר מהני נמי לענין יבום [וגם בת' תשב"ץ (ח"ג סי' ק"ב) הנ"ל]. ע"כ הנני מתנה שלא יסמוך עלי לחוד להתירה עד שיסכים גם כתר"ה ועוד גדול אחד מפורסם כי היכא דנימטי' שיבא מכשורא, ואז הנני מסכים ג"כ להתירה לבעלה בלא חליצה, מצורף לזה יש לצרף האי דעה מהראשונים דאינו נאמן לומר אינו בני, וגם רע"א (בסי' קכ"ח) עשה סניף מהני רבוותא. עוד יש להעיר בעובדא דנא דכיון דעד יום מותו הוחזקה לבתו, אולי יש לברר ששמעו מפיו איזה פעם שהיתה בתו, דבכה"ג שוב אינו חוזר ומגיד. כדאיתא בחו"מ (סי' רע"ז סעי' י"ב) ובאבה"ע (סי' ד' סעי' כ"ט) בהגה. ואף שהטור חו"מ (שם) הביא דהרמב"ן הבין מהרשב"ם דלא ס"ל הכי. נראה דאינו מוכרח דאפשר דכוונת הרשב"ם בחזקה שאינה עפ"י האבל רק דאחרים היו קוראים לו בוכרא. ונראה להביא ראי' לזה מהרשב"ם ב"ב (קכ"ח ב') ד"ה נאמן, דהוכיח שם דמהני עם הוחזק אחד מן האחין בבכורה בחיי האב אף שלא אמר האב כי בני בכורי הוא יעושה"ט. דלכאורה אין ראיית הרשב"ם מובנת כלל, דלמא לכ"ע בעינן שיאמר האב והוחזק על פיו ופלוגתתם רק אם יוכל אח"כ לשנות, וע"כ דס"ל דמיירי ע"כ בחזקה שלא עפ"י האב דאל"כ לכ"ע אינו יכול לשנות, דכיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד, א"כ מוכרח דגם הרשב"ם סובר כן, וצ"ע על הרמב"ן הנ"ל. עוד יש להעיר לפמ"ש כתר"ה דהבעל הי' נחשד ובזוי, אולי הי' רשע שפסול לעדות, דאפשר דכה"ג אין מקבלין עדותו, וכעין דאמר הגמ' ביבמות (מ"ז א') לדבריך נכרי אתה ואין עדות לנכרי, וכבר כתבתי לעיל כזה בדברי הנ"י בב"ב. אמנם באמת איני נראה, דבשלמא על נכרי שפיר קאמר הגמ' דהא יכיר קאי על ישראל ולא על נכרי, וא"כ לישראל הימני' רחמנא ולא לנכרי, משא"כ רשע ישראל שפיר קאי יכיר עלי' ג"כ דהימני' רחמנא מגזיה"כ כמו דהאמינה תורה קרוב אף דפסול בעלמא, ובפרט דמיירי ביש לו אשה שנואה דהוא מחייבי לאווין כדאיתא בקידושין. וא"כ מיירי ברשע

וקאי יכיר עלי', וא"כ אין להתיר משום זה, (שוב אחר כתבי מצאתי בתוספות רע"א על משניות (בפ"כ דיבמות אות כ"ז) שנסתפק בזה) אמנם מטעמים הראשונים שכתבתי שפיר יש להתיר זו"ז אם יתברר שהאמת כדברי הבעל פשיטא דיש לגרשה בע"כ ואין בזה משום חדר"ג ואף אם הי' לנו מדינא לאוסרה מחמת ס' פלוגתא דרבוואתא [וכמו שרצה רע"א בת' (סי' ק"י) לתלות זה במחלוקת הראשונים). הי' ג"כ הדין לגרשה בע"כ. חוץ מטעם דבמקום איסור ליכא חדר"ג גם מטעם שהטעתו ואין מום גדול מזה דאנן כפינן לי' לגרשה ואסרינן עלי' אף אם אינו אלא מחמת ספק ויעוי' בבי"ש (סי' קי"ז ס"ק כ"ד) ויש לי אריכות דברים בזה ואינני רוצה להאריך משום דלדעתי איצ"ו להם לעובדא דנא אשר לדעתי היא מותרת לבעלה. אמנם אינני רוצה לסמוך על דעתי כעת כי כתבתי תשובה זו בלי עיון לגודל הטרדות אשר מטרידים בלי הפסק מהיוצאים ונכנסים לראות וליראות וגם ממילי דמתא ודשמיא ויקבל כתר"ה החוה"ש מאדה"ש כנפשו ונפש ידידו עוז דושו"ט בלו"נ חפץ בהצלחתו. ירוחם יהודא ליב מד"א דפה"ק:

סימן ג

בעזהשי"ת כ"ה שבט תרס"ה מינסק שלו' אל כבוד הרב המאוה"ג החרב סיני ועוק"ה כ"ש מו"ה צבי לעמפירט נ"י זאכד"ק מסאלאווימש יצ"ו. אחדשה"ט הנה כבר כתבתי לו במכתב גלוי סיבת איחור תשובתי, ועתה הנני להשיב כפי אשר יעלה בעטי בעזהשי"ת וד' יעזרני שלא נכשל בדבר הלכה. הנה בגוף הדין רבו המחמירים מהראשונים גם מהאחרונים. שאינם תח"י רק כפי מה שראיתי שהובא באגרת בקורת להגאון יעבץ זצ"ל וגם היעב"ץ בעצמו הרעיש בקול רעש גדול על הרוצה להתיר, וממש לא ראיתי לאחד מהפוסקים שיתיר למעשה, רק בספר התרומה (בהל' חליצה). אמנם מה גדול מאוד כת הרב הגאון הגדול ר"ת זצ"ל מוואלאזין בתשובתו הנדפסת בס' חוט המשולש (סי' י"א) שסמך להלכה ולמעשה על ס' התרומה הנ"ל. וגם על כח הנסיון המעיד על כמה בני אדם שכורתים מהם ביצה אחת ומולידים:

עד שלריבויים אינו שייך לומר בהם חזור על בניהם. ע"כ יש לנו עמוד גדול לסמוך עליו, והנני בא על סדר תשובת ר"ח זצ"ל הנ"ל לפלפל בה, וד' ינחני בדרך אמת הנה גופא דעובדא דניד"ד. באחר שנפל על יתידות בדרך רכיבה ונדחק בביצים, ומני אז הרגיש כאב גדול בביציו עד שאח"כ נחלה וחתכו לו הרופאים ביצה השמאלית, והיתה נפוחה וגדולה ונקובה בכמה מקומות מחליים ומכאובים שהיו בה, ונשארה אצלו ביצה הימנית שלימה ובריאה וכאיש גבורתו כמו קודם חליו. וכת"ר צידד בזה כל צדדי ההיתר האפשר

למצוא בזה והם אלו. א) דלמא פי' ב' שבתוס' יבמות (ע"ה א') ד"ה שאין עיקר דגרסינן בירושלמי של ימין, דלפי"ז אף אם אותה שניטלה לא היתה שלימה כשניטלה אפ"ה כשר ב) דאף לפירוש א' שבתוס' הנ"ל דגרסינן בירושלמי שלימין, וא"כ בנפצעה ואח"כ ניטלה פסול, אפ"ה י"ל דהכא בניד"ד הוי כע"י חולי, דבנפילתו לא הי' רק כאב בעלמא ורק אח"כ מחמת שלא שמר את עצמו מצינים ופחים אוירא גרם לו, והוי כנפצעה ע"י חולי דרוב הפוסקים ס"ל דע"י חולי הוי כבידי שמים, א"כ ממילא הוי כניטלה שלימה אף לפירוש הא' שבתוס' הנ"ל ג) לפי"ז אם נחשוב הכא כע"י חולי, יש עוד צד היתר אף להפוסקים דלא כר"ת בתוס' הנ"ל להתיר בניטלה, עכ"ז י"ל כיון דמתחלה כבר שלט החולי בידי שמים עד שנתבטלה, שוב הויא כמאן דליתא ואף אם נכרת אח"כ כשר. כ"ז צידד כת"ר לגבב היתרים. והנה הב' היתרים האחרונים אינם אלא סניפין בעלמא להצטרף רק לההיתר הא' דההיתר הב' לחשוב זה ע"י חולי, כבר כתב הגאון ר"ח זצ"ל בתשובתו הנ"ל (אות ג') דקשה לסמוך על זה כיון דתחלתו בא ע"י אדם, וגם ההיתר הג'. מלבד דנסתר נמי בזה ממילא ואם אין ההיתר הב' אין ג', אף גם אם נסכים להיתר הב' לחשוב זה ע"י חולי, עכ"ז אין לסמוך על ההיתר הג', כיון דאין שום יסוד על זה רק מאי דהיש"ש פירש כן דברי הרמב"ם, אשר פשטות דברי הרמב"ם אינם נראין כן. אף דר"ח זצ"ל בתשובתו הנ"ל (סוף אות ג') נראה דהסכים לזה, עכ"ז קשה לסמוך על סברת הכרם בלי שום יסוד, ויעויין באגרת בקורת להגאון יעב"ץ שהאריך בסברות להיפך. ע"כ אין לסמוך על היתרים האחרונים רק להעדפה ולסניפין בעלמא לצרפם להההיתר הא', דהיינו לסמוך על פירוש הב' שבתוס' הנ"ל דגרסינן של ימין. א) והנה בתשו' הר"ח זצ"ל כתב דלא זכה להבין מ"ש התוס' הנ"ל שיותר יש לפרש של ימין ב' תיבות דלדעתו גירסא זו אין לה קיום דכיון שאינו מוליד ואפ"ה כשר א"כ מה בין ימין לשמאל, לכך דחה הפי' הב' שבתוס' הנ"ל ובחר לו פי' הא' שבתוס' דגרסינן שלימין, וא"כ לכאורה אין להעמיד יסוד ההיתר על פירוש הב' שבתוס' הנ"ל אמנם אני תמה מה ניחא לי' לפי' הא' יותר מלפי' הב', דכמו דלפי' הב' קשי' לי' מה בין ימין לשמאל כיון דתרווייהו אינו מוליד, ה"נ יש להקשות לפי' הא' על הא דמחלקינן בין פצוע לניטל לגמרי, דפצוע אפילו אחת ובניטל לגמרי דהיינו כרות דוקא שניהם, כיון דבין בפצוע באחת בין בכרות באחת בתרווייהו אינן מולידין. והנראה בכוונתו דלא קשה לי' מ"ש זמ"ז אף דתרווייהו אינן מולידין, משום די"ל דהכי הי' להם בקבלה מגזיה"כ מתורה שבע"פ, רק דעיקר קושייתו הי' דא"כ אמאי לא מצינו שום רמז לזה במתניתא, וכמו (שדקדק בקושייתו שם והיכא רמיזא, ולהכי לא קשי' לי' רק לפי' הב', אבל לפי' הא' הא מבואר החילוק

בין נפצע לניטל במתניתין ובריית‘א, דבנפצע תני במתני' ובריית‘א אפילו באחת, ובניטל קאמר בבריית‘א דבעי תרווייהו וממילא על גוף החילוק בין נפצע לניטל לא קשה, משום די"ל דהכי הי' להם בקבלה. אמנם באמת הדברים דחוקים מאוד לומר דהי' להם בקבלה מתורה שבע"פ, דהרי האי דפצוע דכא קאי על אותו מקום איצטריך בגמ' לחפש לימודים וקרא לזה ולא קאמר דהי' להם בקבלה, וא"כ איך נימא על עיקר הדין דהי' להם בקבלה, גם על נפצע בידי שמים ג"כ יליף מקרא, ע"כ נראה פשוט וברור דלא ניתן להאמר כלל על עיקר החילוק דהי' להם בקבלה, וא"כ הדרא קו' לדוכתי' גם לפי' הא' מה בין נפצע לניטל כיון דתרווייהו אינן מולידין. [גם אין לומר דלשון כרות אינו שייך רק על שניהם דזה וודאי אינו כלום כמובן]. ב) וגם הא דניחא לי' להר"ח זצ"ל בתשובתו שם גירסא דשלימין למעוטי נפצע ואח"כ ניטל דאף דאין לזה רמז במתניתא, משום דסברא הוא דכיון שנפסל אינו חוזר לכשרותו, והביא דמיונות לזה מטריפה. אין הדמיון עולה יפה, דבטריפה כיון שנטרף שוב אין לה תקנה ורפואה. כדאיתא ר"פ בהמה המקשה דטריפה אינה חוזרת, דאם הי' לה איזה תקנה ורפואה איננה טריפה כדאמר חולין (נ"ד א), אבל הכא בפצוע דאיתא בספרי שהובא בירו' ובראשונים ובב"י דפצוע דכא חוזר, וא"כ כיון דפ"ד יש לו תקנה ורפואה ואפ"ה קודם הרפואה אסור, וניטל ביצה אחת לגמרי [בעודה שלימה] כשר, שוב ממילא י"ל דאף אם נפצעה תחלה וניטלה אח"כ ג"כ חזרה להיתרה, וא"כ אף לדעתו ג"כ קשי' גם לפי' א' שבתוס' הנ"ל, על הא דלא מצינו רמז במתניתא דנפצע ואח"כ ניטל פסול, אף די"ל דשאני הכא דנתרפא לגמרי, דאף דנפסל בעודו פצוע דכא חוזר לכשרותו, משא"כ ניטלה דכשרותו גופי' אינה אלא גזיה"כ וקבלה וכנ"ל, ולא מסברא כיון דאינו מוליד, וכיון שכן די להפקיע א"ע, דהיינו לאכשורי ניטלה אתת כשהיתה שלימה דלא יהא נפסל בתחלה משום זה, אבל לא להכשיר את שכבר נפסל דהיינו בנפצע ואח"כ ניטל וידעינן מסברא דאינו דומה לנתרפא ונשאר בפסולו הקודם, אמנם כ"ז דחוק טובא והדברים רחוקין מפשוטן. וכיון שכן, כיון דגם לפי' הא' שבתוס' הנ"ל קשי' כמו לפי' הב', שוב ממילא אין לנו לדחות פי' הב' שנראה להם להתוס' עיקר דגרסינן של ימין. שוב מצאתי בבי"מ על אבן העזר (בסי' ה') דתפס בפשיטות דאם נימא דאינו מוליד ע"כ דהירושלמי ס"ל דבידי שמים איירי, דאל"כ אלא דמיירי בידי אדם א"כ מלבד קו' הרא"ש ביבמות (שם) יש להקשות מ"ש נפצע מניטל כיון דבתרווייהו אינו מוליד יעו"ש היטב. ובאמת גדלה מאוד התמי' על התוס' הנ"ל לב' הפירושים שפירשו להירושלמי בידי אדם ואינו מוליד דא"כ מ"ש נפצע מניטל לפירוש קמא, וכן מ"ש בין ימין לשמאל לפירוש הב', ודברי הבי"מ שם שרצה להעמיס גם בדברי התוס', דאם בידי

אדם מוכרח שמוליד, ומ"ד שאינו מוליד ס"ל דבידי שמים איירי, דחוקין מאוד עד שא"א להעמיס בכוונת התוס' להמעיין. ג) ובכדי שנבוא לביאור התוס' הנ"ל נקדים, עוד איזה דקדוקים א) קשיא על הרמב"ן במנין המצות (בסוף מצות לית) דמנה עמוני ומואבי אף דכתיבי בחד לאו לתרי מצות, וכן יתום ואלמנה ונקי וצדיק וכיוצא בהן, אף דכתיבין בחד לאו עכ"ז מנה להו בתרי, ומ"ט לא מנה פצוע דכא וכרות שפכה בתרי לאוי. וראיתי להמנחת חינוך (מצוה תקנ"ט) שהקשה על הסמ"ג, אמאי לא מנה ג' לאוי פצוע ודך וכרות, והנראה בזה בפשוט משום דפשטות הכתוב פצוע דכא חד הוא, ותדע דהתרגום אונקלס לא תרגם כלל על דכא רק תרגם ביחד על פ"ד דפסיק, וכן בתרגום יונתן תרגם על שניהם ביחד דמסרס, מזה נראה דפשטות הפסוק פצוע דכא חד הוא, וכן בספרי שעם הגהות הגר"א (פ' תצא) איתא פצוע אי"ל אלא כולו מקצתו מנין ת"ל דכא, כ"ה הגהות הגר"א שם, ובירושלמי יבמות (פ' הערל ה"ב) איתא דדכא היינו ביצים יעו"ש, מכ"ז נראה דפשטות הכתוב פ"ד היינו דבר אחד, והא דדרשו חז"ל ממנו דך אינו אלא בדרך דרש, וכבר ידוע דדבר הבא בי"ג מידות אינו בא בחשבון המצות, וכמו שביאר הרמב"ם בספר המצות (בשורש הב'), ואף להחולקים עכ"ז במה שהוא בדרך דרש להוסיף ביאור בפרטי הדברים כולהו מודו ובזה נראה ליישב קו' הרשב"א והריטב"א ביבמות (שם) דנתקשו על הא דתני במתניתין איזהו פצוע ואיזהו כרות ולא קתני איזהו דך, ולהנ"ל א"ש דלא פריש רק מאי דמפורש בפשטות הכתוב ולא מאי דאתי מדרשא. שוב מצאתי בס' מעיין החכמה גבי פצוע דכא דנתקשה על הרמב"ן בזה וכנ"ל, [וחוץ לדרכינו יש ליישב קצת עפ"י מ"ש הפר"ד (בדרך מצותיך בח"ב) בקו' על הסמ"ג על הא דלא מנה אלמנה ויתום לתרי יעו"ש היטב, דלפי"ז יש ליישב קצת דטעמו של הרמב"ן משום שהם מטעם אחד ומש"ה באמת לא מנה רחים ורכב לתרי, והא דמנה יתום ואלמנה לתרי היינו משום דהתורה חלקה אותן במה דכתוב בסיפא דקרא אם ענה תענה אותו.] ב) נתקשה המנחת חינוך (במצוה תקנ"ט) גבי מצוה דפ"ד על הרמב"ם (פי"ט מסנהדרין) שמנה שם לאוין שלוקין עליהם וכתב שם בחשבון הלוקין פצוע דכא שנשא בת ישראל, והקשה אמאי לא מנה גם כרות שפכה במנין הלוקין. וכמו דחנה עמוני לשתים וכיוצא אף דכתיבין בחד לאו יעושה"ט. ד) ובכדי שנבוא ליישב נקדים עוד איזה דקדוקים אף כי דקדוקים קלושים הם, עכ"ז יען כי יתיישבו ברויחא על ידי מה שיבואר להלן אי"ה הנני לבארם. א) מה דנתקשה האגרת בקורת להגאון יעב"ץ זצ"ל דמנ"ל למסקנא דפצוע אינו מוליד, דהא דלא מנה בי' דורות הרי אדחי' לי' בש"ס דילן.

והמחבר והמחבר הלז יצא לדון בדבר החדש, דבאמת אף כשיכול להוליד פסול ונדחק מאד בביאור הגמ' יבמות (דף ע"ה) דמקשה וניקב לא מוליד, וכן הלבוש (סי' ה') כתב דאף שמוליד פסול, וזה בוודאי לא ניתן להאמר כלל עד שאי"צ להאריך בסתירתו ולרווחא דמלתא אציג איזה מקומות דמבוארין להיפך. א', (יבמות (פ"ו א'), דהנך דלאו בר אולידי לא גזרו רבנן ב'. יבמות (מ"ט א') תוד"ה וכתיב לא יבוא ממזר]. והנה האגרת בקורת הזכיר בדקדוקיו גם הכרות דמנא לן דלא מוליד, ובאמת על כרות לק"מ משום דהא פריש הגמ' כרות שפכה היינו דע"י כריתה נעשה שפכה, דהיינו שותת ואינו יורה כחץ, וממילא פשיטא דא"י להוליד כיון דאינו יורה כחץ, דאי יורה כחץ אינו בכלל כרות שפכה דביאורו הוא דע"י הכריתה נעשה שופך ואינו יורה כחץ, וא"כ על כרות שפכה ודאי דאין כאן התחלה לשום קושיא, אמנם על פצוע דכא קשיא [הן אמת דלפי"ז שוב ממילא גם כ"ד י"ל דלק"מ די"ל דומיא דכרות שפכה כפין הא דאמר הגמ' על מנ"ל דפ"ד באותו מקום, אמנם אי"צ לזה כאשר יבואר]. ב) יש לדקדק דמנ"ל לרבא הא דאמר כרות בכולן דגם בביצים וחוטי ביצים פסול כיון דבקרא לא כתיב רק כרות שפכה דהיינו בגיד מנ"ל למפסל גם בביצים וחוטי ביצים דדוחק לומר דיליף לה מהיקשא מפ"ד דא"כ הו"ל לבאר. ג) יש לדקדק דפצוע דכא גופי' מנ"ל בביצים, כיון דגם בגיד פוסל פצוע ודך א"כ דלמא האי שפכה אכולהו קאי, דהיינו על פצוע ודך וכרות דכולהו בשפכה דהיינו בגיד אבל בביצים וחוטי בנים מנ"ל, ודוחק לומר דפצוע ודך בגיד איננו שותת ושופך רק מקלח ויורה כחץ, דמש"ה ע"כ שפכה לאו אפצוע דכא קאי, דז"א דמסתבר דפצוע ודך בגיד איכא דאינו מקלח רק שותת, א"כ דלמא שפכה אכולהו אי, ויעויין בתשובת הר"ח זצ"ל (אות ד'). ה) ע"כ נראה דבאמת האי שפכה אכולהו קאי על פצוע ודך וכרות, רק דהא ביאר הגמ' דלאו היינו כריתה בשפוך דא"כ הל"ל כרות בשפוך, רק דביאורו הוא דע"י הכריתה נעשה שופך, א"כ שפיר נכלל בפשטות הקרא גם כריתת ביצים וחוטי ביצים, דע"י כריתתם נמי נעשה הגיד שופך, ואינו מקלח, ופצוע ודך נמי בכולכו בביצים וחוטי ביצים, וגיד דע"י פציעתם ודיכתם נעשה הגיד שופך ואינו מקלח, וא"כ פירושו דקרא הכי הוא, לא יבוא שפכה בקהל ד', אך דלא כל שפכה אסור, דאם הוא שפכה ואינו יורה כחץ מפני חולשא או מפני שאר סיבה איננו אסור, רק אם הוא שפכה מחמת פצוע או דך או כרות, וזהו לא יבוא פצוע דכא וכרות [שעל ידיהם הוא נעשה] שפכה בקהל ד'. ומיושב בזה כל הדקדוקים הנ"ל, דשפיר נכלל בפשטות הקרא ביצים וחוטי ביצים וגיד, דע"י הפציעה ודיכה וכריתה שבכולם נעשה שפכה, דהיינו דשותת ואינו יורה כחץ, [וממילא פשיטא דאינו יכול להוליד]. ומיושב נמי הא דלא מנה הרמב"ן פצוע

דכא וכרות שפכה לתרי לאוי, דעיקר הלאו חד הוא לא יבוא שפכה בקהל ד', ופ"ד וכרות אינן אלא פרטי וביאור הלאו, וא"כ פצוע ודך וכרות אינן. אלא דקדוקי המצוה שאינם באים במנין. וכמ"ש הרמב"ם בספר המצות (שורש ז) וגם הרמב"ן הודה לו. ומיושב נמי האי דלא מנה הרמב"ם (בפי"ט מסנהדרין) במנין הלוקין רק חד, דהוי כאלו אמר שפכה שנשא בת ישראל, ורק הרמב"ם תפס רישא דקרא ועיקר הכוונה שפכה שבא על בת ישראל דכולם בכלל. ואף דמדברי התוס' יבמות (ע"ה א) ד"ה כ"ש נראה קצת דבפצוע דכא יורה כחץ, מ"מ איננו מוכרח, די"ל דכוונת התוס' משום דפשטות הפסוק היינו כרות שפכה דגיד דהוא הוא השופך לכך מפרש לכרות שפכה על הגיד אבל אפשר דמודו התוס' דבכולהו שופך ואינו יורה כחץ, וכן נראה מתשובת הגאון ר"ח זצ"ל הנ"ל (אות ד') דיש להסכים גם דברי התוס' דמודו דבכולהו שותת ושופך. ודברינו הנ"ל נראים נכונים דשפכה אכולהו קאי, ואף למתני' דיליף מממזר דבאותו מקום י"ל דהיינו משום דנא דייק מדלא כתיב כרות בשפוך, וא"כ כרות שפכה גופי' י"ל מחוטמו דהפירוש כרות שפכה היינו כרות בשפוך לכן איצטריך הגז"ש מממזר, עכ"ז מודו דשפכה היינו שותת ואינו מקלח דהיינו אינו יורה כחץ, וא"כ כשהוא יורה כחץ אינו בכלל האיסור, וגם י"ל דשפכה אכולהו קאי. ואפילו להירושלמי דיליף מדכה דפצוע הוא בביצים, מ"מ בכרות י"ל דמודה דבעינן שפכה דהיינו אינו יורה כחץ, וכדאמר הירושלמי גופי' בניקב הגיד דהוא פסול מפני שהוא שופך אלמא דשפכה היינו אינו יורה כחץ ואפשר דגם בפצוע ס"ל להירושלמי הכי, אף דלדידי' פשיטא דשפכה לא קאי אכולהו רק על כרות, מ"מ י"ל דס"ל דפצוע דכא דומיא דכרות שפכה, ובאמת אף בלא כל האריכות הנ"ל לבאר דשפכה אכולהו קאי, אף אם נימא דלא קאי רק אכרות, מ"מ י"ל דגם פצוע דכא בעינן הכי משום דומיא דכרות שפכה. מ"מ לתלמודא דידן מתיישב יותר וכנ"ל דשפכה אכולהו קאי, משום דבזה הרווחנו ליישב כל הקושיות והדקדוקים הנ"ל. ו) היוצא לנו מכל הנ"ל דאינו בכלל האיסור רק אם הוא שופך ואינו יורה כחץ, אבל אם הוא יורה כחץ אף דאינו יכול להוליד אינו בכלל האיסור דאינו בכלל שפכה דקרא, [וגם פצוע דכא. או דשפכה אכולהו קאי אז דפצוע דכא בעינן דומיא דכרות שפכה וכנ"ל]. ובזה נבוא לביאור דברי התוס' לב' הגירסאות והפירושים, דהיינו דמחלקינן בין פצוע לניטל לפירוש קמא דגרסינן שלימין, וכן האי דמחלקינן בין של ימין לשמאל לפירוש בתרא דגרסינן (של ימין, אף דבכולהו אינו מוליד כדכתבו התוס' והרא"ש בשם הירושלמי, משום די"ל דהכי קים להו לחז"ל דבפצוע באחת אינו יורה כחץ וא"כ הוא בכלל שפכה משא"כ בניטל אחת אף דאינו יכול להוליד עכ"ז מקלח ויורה כחץ וא"כ איננו

בכלל שפכה ולהכי אף דאינו יכול להוליד איננו אלא עקר אבל איננו בכלל האיסור, וכן לפירוש הב' דמחלקינן בין של ימין לשל שמאל אף דבתרווייהו אינו יכול להוליד, מ"מ י"ל דהכי קים להו לחז"ל דבנכרת של ימין הוא שופך ואינו יורה כחץ, משא"כ בנכרת של שמאל אף דאינו יכול להוליד עכ"ז מקלח ויורה כחץ ואיננו בכלל שפכה, וא"ש היטב לב' הפירושים. ז) ובזה נראה לבאר במה דמחולקין התוס' והרא"ש לפירוש קמא דגרסינן שלימין בחד תיבאל דהרא"ש כתב דאתי למעט נפצע ואח"כ ניטל דפסול, משא"כ התוס' כתבו שניטלה האחת והאחת שלימה כשר, דמשמע מלשונם שהאחרת נשארה שלימה אבל אותה שניטלה לא איכפת לן אם היתה פצועה רק דהאחרת נשארה שלימה, והירושלמי דקאמר שלימין בלשון רבים, היינו למעט פצוע באחת כד איתנייהו לתרווייהו דפצוע באחת גרע מניטלה אחת ולהכי כשניטלה אחת דוקא כשהנשארת שלימה כשר, דאי פצוע ג"כ לא הי' פוסל רק בתרווייהו וכן כרות דהיינו ניטלה, א"כ אפשר דאף אם היתה אחת פצועה ואחת כרות ג"כ לא הי' פוסל, דזיל הכא ליכא שיעורא וזיל הכא ליכא שיעורא ואינו פסול לא משום פצוע ולא משום כרות משום דבכל חד ליכא שיעורא ואין מצטרפין ביחד לפסול רק כיון דפצוע פוסל אפילו באחת מש"ה כשניטלה אחת צריכה הנשארת להיות שלימה, וזהו כוונת הירו' דקאמר שלימין היינו בדאיתנייהו לתרווייהו צריכין להיות שניהם שלימין משום דפצוע פוסל אפילו באחת, ומש"ה נמי כשניטלה האחת צריכה הנשארת להיות שלימה דהא כהא תלינן, אם פצוע פוסל באחת פשיטא דהנשארת צריכה להיות שלימה, ואי פצוע לא הי' פוסל באחת גם כשניטלה אחת לא הי' פסול אם הנשארת אינה שלימה, משום דפצוע וכרות לא היו מצטרפין ביחד אם בכל חד ליכא שיעורא וכנ"ל, כן נראה לי ביאור דברי התוס', והארכתי בזה לפי שראיתי בבי"מ (סי' ה) שנתקשה בביאור דברי התוס' ולדעתי נראה כנ"ל אבל נפצעה ואח"כ ניטלה משמע דס"ל להתוס' כשה דפצוע דכא חוזר בנתרפא ה"נ חוזר בניטלה הנפצעת, והיינו משום דהתוס' הביאו הירו' אין כרתי את שריא לי' יעו"ש בסוה"ד, וא"כ לפ"ז מבואר להדיא מהירושלמי דנפצעה ואח"כ ניטלה כשר, ולהכי הוכרחו לפרש שלימין למעט נפצעה אחת כד איתנייהו לתרווייהו וכנ"ל, אבל נפצעה ואח"כ ניטלה שרי, אבל הרא"ש צ"ל דגרס בירושלמי כמו שהוא בירו' שלפנינו אין ברתי את שרי' לי' ומיירי כשניטלה שלימה, ולכך מפרש לה כפשטות הירושלמי דבעינן תרווייהו שלימין אף כשניטלה האחת, דנפצעה ואח"כ ניטלה לא מתכשר, זה נראה פלוגתת הרא"ש והתוס' לפי' קמא דר"י דגרסינן שלימין, [ולהלן אי"ה יתבאר ג"כ בהא דשינו להוכיח מהירו' דאינו מוליד ושינו בראייתם, דהרא"ש הוכיח מריש דברי

הירו' והתוס' הוכיחו מסוף דברי הירו', דתלי' ג"כ בשינוי הגירסות כאשר יבואר אי"ה] , והבי"מ הרגיש בזה קצת (בסי' ה'), אך דנד מזה משום דהכריח כיון דאינו מוליד ע"כ הגירסא דאין כרתי ט"ס בתוס' וצ"ל אין ברתי יעו"ש, אמנם לפי מה שנתבאר א"ש היטב הגי' דאין כרתי אף דאינו מוליד וא"כ א"ש היטב כנ"ל, ולהלן יתבאר דמוכרח בתוס' דגרסי אין כרתי]. ח) ועפ"י כל הנ"ל הי' אפשר לבאר ג"כ פלוגתת הבבלי והירושלמי בהא דשלימין לפי' קמא ותלמודא דידן דלא ביאר לחלק בהכי ס"ל לס' התרומה ור"ת דלא מחלק בין פצוע לניטל ופליג על הירו' בזה, כפי שביאר בתשו' הר"ח זצ"ל הנ"ל, ועפ"י הנ"ל הי' אפשר לומר קצת דאזלי לשיטתייהו, דכבר נתבאר דאף דאיתא בירו' שאינו מוליד, אפ"ה כשר משום דאינו שופך ושותת רק יורה כחץ ואינו מוליד מש"ה כשר דאינו בכלל שפכה, וא"כ י"ל דתלמודא דידן הא ס"ל דפצוע דכא היינו פצוע ודך וא"כ י"ל דשפכה אכולהו קאי וכנ"ל, ואף אם לא קאי רק על כרות מ"מ הא דידעינן דפ"ד באותו מקום היינו משום דדומיא דכרות שפכה, א"כ לענין זה נמי אמרינן דומיא דכרות שפכה דבעינן שאינו יורה כחץ, משא"כ להירושלמי האי שפכה ודאי לאו אכולהו קאי, דהא פירש דדכה היינו לפרש פצוע בביצים, וגם דומיא דכ"ש ליתא בהירו', וא"כ י"ל דנהי דבכרות כתיב שפכה דהיינו אינו יורה כחץ אבל בפ"ד סגי בהא דאינו מוליד לחוד, דהירו' יליף דאינו מוליד מדלא כתיב בי' דורות, וא"כ י"ל דכל טעם החילוק לחלק בין נפצע ביצה אחת וניטלה ביצה אחת היינו משום דבביצה אחת יורה כחץ ואינו מוליד, וא"כ לענין כרות הא בעינן שפכה דהיינו אינו יורה כחץ, משא"כ בפסול פצוע דסגיא בהא דאינו מוליד לחודי' ולהכי אף בביצה אחת פסול, וכ"ז להירו' דשפכה לא קאי אכולהו וגם דומיא דכ"ש לא ס"ל, ומש"ה סגי בהא דאינו מוליד לחוד בפצוע, אבל לש"ס דילן י"ל דשפכה אכולהו קאי וכנ"ל, ואף אי שפכה לא קאי רק על כרות, מ"מ ס"ל לש"ס דילן דפצוע דכא דומיא דכרות שפכה, כמו דקאמר על הא דבעינן פ"ד באותו מקום, וממילא דאין מקום לחלק בין נפצע ביצה אחת לניטלה, כיון דבין בפצוע בין בכרות בעינן שאינו יורה כחץ, כן אפשר לומר לכאורה בטעם פלוגתתן ע"ד פלפול קצת. אמנם באמת אי"נ, דנראה דהירושלמי מפרש כרות שפכה היינו כרות בשפוך, דמש"ה אי לאו דכה דביאר דהיינו ביצים וממילא שפכה ג"כ קאי אגיד דסמיך לי' הי' מפרש שפכה על החוטם יעו"ש בירו', וא"כ כיון דכרות קאי על הגיד מנ"ל כרות בביצים וע"כ דיליף מפצוע, וא"כ נסתרין דברינו הנ"ל. ואף שיש לדחוק ולייישב לא נהירא ט) ועתה עפ"י כל הנ"ל נבוא לניד"ד להתיר האי גברא לבוא בקהל ד'. והיסוד הוא תשובת ר"ח זצ"ל הנ"ל, משום דעובדא דילן הי' בביצה השמאלית, דאפילו לתלמידי הר"י דתפסו להירושלמי

ולא ס"ל דתלמודא דידן פליג, מ"מ לא מיבעי' לפירוש ב' דתפסו התוס' עיקר דגרסינן בירו' של ימין בב' תיבות, דלפ"ז פשיטא דנפצעה ואח"כ נטלה שרי, ואף דבתשובת הר"ח הנ"ל דחה שיטה זו, כבר נתבאר ליישב בטוב טעם, ואף לפירוש קמא דגרסינן בירושלמי שלימין בחד תיבה, עכ"ז כבר נתבאר דלשיטת התוס' אף לגירסא זו בנפצע ואח"כ ניטל שרי, רק לפי' הרא"ש לגירסא קמא ס"ל דנפצע ואח"כ ניטל אסור, א"כ בניד"ד אף אם נתפוס שי' הירו', דלא כס' התרומה, איכא ספק ספיקא, דלמא גירסא ב' דשל ימין עיקר, ואף אם נתפוס גירסא דשלימין, עכ"ז דלמא כפירוש התוס' דלא ממעט רק בדאיתנייהו לתרווייהו ונפצעה אחת, אבל אם ניטלה הנפצעת חוזר להיתרו, וכיון שר"ח זצ"ל סמך על ס' התרומה להלכה ולמעשה לסמוך על שי' ר"ת ולדחות דברי הירושלמי, א"כ כ"ש בניד"ד, דכבר נתבאר דאף לשיטת הירושלמי יש להתירו מס"ס וכנ"ל, שיש להתירו לבוא בקהל, ובפרט דיש לצרף שוב גם ההיתרים שכתב כת"ר לסניפין בעלמא דדלמא הוי זה ע"י חולי. י) ובגוף תמיהת התוס' והראשונים, מ"ש נפצעה ביצה אחת מניטלה ביצה אחת, הי' נראה ליישב בשנקדים ליישב הא דהביא הטור אבה"ע (סי' ה') בשם הר"א ממיץ בספרו יראים, דפירש הא דקאמר יבמות (ע"ו א') ניקב פסול מפני שהוא שותת נסתם כשר מפני שהוא מוליד, דהאי פסול וכשר לאו אגברא קאי רק על הולד אבל הגברא לעולם כשר לבוא בקהל, דאי בניקב הי' הגברא פסול משום כרות שפכה, א"כ איך אמרינן דנסתם כשר וזהו פסול החוזר להכשירו, הא תני בספרי דפצוע דכה חוזר וכרות שפכה אינו חוזר וזו מהלכות הרופאים, א"כ מבואר דכ"ש אינו חוזר, וא"כ אם ניקב פסול קאי אגברא וע"כ דהוא בכלל כרות שפכה א"כ איך אפשר דיחזור להכשירו ע"י סתימה, וע"כ דניקב אינו בכלל כרות שפכה והגברא לעולם כשר, רק הא דקאמר ניקב פסול נסתם כשר קאי על הולד. והטור כתב דלא משמע כן, רק פסול וכשר קאי אגברא, ולא ביאר ליישב קושיית היראים מהספרי. והב"י והב"ח ורש"ל ביש"ש טרחו לתרץ קושיית היראים הנ"ל, דהב"י כתב דהספרי תברא בצידה דזו מהלכות הרופאים, היינו דהרופאים אמרו כן ולא הודו להם חכמי ישראל והב"ח ורש"ל כתבו לחלק דדוקא כרות לגמרי אינו חוזר אבל ניקב אף דפסול מטעם כרות שפכה עכ"ז חוזר, דעל כ"ש כזה לא אמרו בספרי דאינו חוזר. ולדעתי אחרי מחילת כת"ה, כשנעמוד על עומק כוונת היראים אין התחלה לדבריהם, ולכן מההכרח להאריך קצת. יא) והנה בגוף תמיהת היראים הנ"ל הובא בסמ"ג (מצות ל"ת קנ"ט) ונחלקו בהבנתו, המהר"א שטיין בביאוריו כתב דאי"ל דפסול מטעם פצוע דז"א דנקב אינו בכלל פצוע רק בכלל כרות. הובא בבי"ש (סי' ה' ס"ק ג'), ורש"ל כתב דס"ל להיראים דכוונת הספרי דבביצים

חוזר ובגיד אינו חוזר, אף דפצוע בכולן וכרות בכולן, מ"מ פשטות הדברים כדמפרש במשנתנו פצוע דכא בביצים וכרות שפכה בגיד וכן פי' בספרי, וע"ז קאמר הספרי דפצוע דכא חוזר וכרות שפכה אינו חוזר, דהיינו כל שבביצים חוזר ושבגיד אינו חוזר, וכן פי' הגאון ר"ח זצ"ל בתשובתו הנ"ל (אות ד'), ולדעתי פי' זה לא יתכן והדברים מוכרחין כפי' מהר"א שטיין הנ"ל, והוא. דהנה לכאורה יש לתמוה על הר"א ממיץ דס"ל דניקב הגיד הגברא כשר, דמ"ש ניקב הגיד מניקבו הביצים דמבואר בברייתא דפסול, והתם פשיטא דקאי אגברא דהא על נפצעו הביצים קתני אפילו ניקבו ובנפצעו הגברא פסול ומדתני עלה אפילו ניקבו מכלל דניקבו הביצים הגברא פסול, ומ"ש גיד מביצים. ואי"ל משום דניקבו הביצים אין לו רפואה משא"כ ניקב הגיד דיש לו רפואה כדאמר בגמ' ז"א דהא דתני בספרי דכרות שפכה אינו חוזר היינו דהאמת הוא דאין לו רפואה אבל לא דפסולו תלוי בזה, דאף אם הי' משכחת כרות שפכה דיש לו רפואה עכ"ז בעת אשר הוא כרות שפכה הי' פסול, כמו דחזינן בפצוע דכא דאף דיש לו רפואה עכ"ז בעת שהוא פצוע דכא הוא פסול, וא"כ ה"נ הי' הדין בכרות שפכה אם הי' לו רפואה, רק דהספרי האמת קאמר דכרות שפכה אין לו רפואה. וא"כ בניקב הגיד דהגברא כשר. להר"א ממיץ, ע"כ דניקב אינו בכלל כרות כלל, דאם הי' בכלל כרות הי' פסול אף די"ל רפואה וכנ"ל, וכיון דמוכח דניקב אינו בכלל כרות, א"כ אף ניקבו הביצים אף אם נימא דאין לו רפואה, מ"מ אמאי פסול כיון דאיננו כרות א"כ הוי כעקר בעלמא, והדברים מתמיהים לכאורה. יב) ע"כ נראה מוכרח מזה דס"ל להר"א ממיץ דפסולו דכרות שפכה תלוי בהא דאינו חוזר. דאף דפצוע דכא אף דחוזר עכ"ז פסול, מ"מ יש לחלק בין לשון פצוע דכה ללשון כרות, דהנה מצינו בגט דכתיבא לשון כריתות ילפינן מינה כמה דברים, כגון תנאי דע"מ שלא תשתי יין כל ימי חייכי אי"ז כריתות משום דאגידא בו קצת בקיום התנאי ובעינן דלהוי כרות לגמרי, ובב"מ (ז' א') גט בידה ומשיחה בידו אינה מגורשת משום דבעינן כריתות וליכא, אף דבשאר קנינים מהני בכה"ג, ובגיטין (ט' א') משום דלאו כרות גיטא הוא, אף דבשאר שטרות מהני בכה"ג. ובמכילתא (בא פרשה א' וי') ונכרתה אין ונכרתה אלא לשון הפסקה [דהיינו אבדן הנפש לגמרי, כן פירשו המפרשים שם.], מכל הני חזינן דלשון כריתה הוא לשון מבורר שנכרת ממש לגמרי בלי שום שיור ואגד כלל, וא"כ ה"נ י"ל דאף דפצוע דכה אף דיש לו רפואה אפ"ה בעודו פצוע דכה פסול, היינו משום דאף דיש לו רפואה עכ"ז קודם הרפואה בעודו פ"ד שם פצוע עליו, אבל שם כרות איננו כן משום דלשון כריתה איננו שייך אלא בנכרת בענין שאין לו רפואה עוד דלא נשתייר שום תרופה, אבל כל שיש לו רפואה איננו נכלל בלשון כריתה דכריתה הוא לשון מבורר בלי

שום שיור עוד לשום תרופה. ולפ"ז ביאור דברי הספרי הכי הוא, דהספרי מבאר פשט הלשון דפצוע דכה וכרות שפכה, וקאמר פצוע דכה חוזר, היינו אף דחוזר ויש לו רפואה מ"מ בעודו פ"ד אסור ופסול, דפ"ד אפשר לחזור, אבל כרות שפכה אינו חוזר, היינו דלשון כרות איננו שייך אלא באין לו תרופה עוד, אבל כל שיש לו תרופה איננו נכלל בלשון כרות ומותר אף קודם הרפואה, משום דכיון דיש לו רפואה איננו כרות וכנ"ל, ומכיון דהוא ביאור על הלשון א"כ חכמי ישראל אמרוהו ולא חכמי הרופאים, ומאי דסיים הספרי וזו מהלכות הרופאים, אין ביאורו כמו שהבינו הב"י והב"ח דהרופאים אמרוהו, דז"א, רק כוונת הספרי למאי דקאמר דכרות שפכה אינו חוזר, היינו דכל היכא דיש לו רפואה אף קודם הרפואה איננו בכלל כרות וכנ"ל, וא"כ לדין כרות נצרך לידע חכמת הרפואה, דאם ידעינן עפ"י חכמת הרפואה דיש לו רפואה א"כ איננו כרות שפכה אף קודם הרפואה, רק אם אין לו רפואה כלל אזי פסול, וא"כ לדין כרות שפכה נצרך לידע חכמת הרפואה, וזה שאמר בספרי וזו מהלכות הרופאים, דלהלכה זו נצרך להיות רופא ג"כ וכנ"ל, והוא כעין דאמרה התורה זאת החיה דפירשו חז"ל חיה אכול שאינו חיה לא תיכול, ולידע אי חיה אי לא חיה נצרך לזה חכמת הרפואה, וכעין דאמרו חז"ל בכ"ד לא מסרן הכתוב אלא לחכמים, ה"נ לא מסרן הכתוב רק לרופאים יודעים בחכמת הרפואה, כן נראה מוכרח בביאור דברי הספרי לדעת הר"א ממיץ. וא"כ לפ"ז אשה"ט הא דמחלק הר"א ממיץ בין ניקב הגיד לניקבו הביצים, דלעולם ניקב הוי בכלל כרות ומש"ה ניקבו ביצים פסול, אמנם כ"ז באין לו רפואה דאז הוי בכלל כרות, אבל בניקב הגיד דיש לו רפואה אינו בכלל כרות, משום דפסול דכרות תלוי בהא דאין לו רפואה, דביש לו רפואה אינו נכלל בלשון כרות ואינו דומה לפצוע דכא וכנ"ל. ובאמת הוא ביאור נכון מאוד בדברי הספרי. ומעתה ממילא אין שום התחלה למה שרצו ליישב קושיית היראים, דמ"ש הב"י דתברא בצידה דהרופאים אמרוהו ולא הודו להם חכמי ישראל, כבר נתבאר דאדרבא חכמי ישראל אמרוהו והוא בנוי על עומק הלשון, רק דנצרך לידע להלכה זו חכמת הרפואה וכנ"ל, וגם מ"ש הב"א ורש"ל לחלק בין כרות לכרות, להנ"ל ז"א דכל שיש לו רפואה אינו נכלל בלשון כרות. אם לא דיפרשו כוונת הספרי דלא כהבנת הר"א ממיץ דאינו ביאור הלשון רק דהאמת קאמר והרופאים אמרוהו, אבל להבנת הר"א ממיץ אשר נראה נכון מאוד בביאור דברי הספרי אין שום התחלה לדבריהם וכנ"ל. וממילא מוכרח ג"כ כהבנת מהר"א שטיין דס"ל להר"א ממיץ והסמ"ג דניקב בכלל כרות ולא בכלל פצוע, ודלא כמהרש"ל והגאון ר"ח זצ"ל הנ"ל דס"ל להיראים דכוונת הספרי דכל שבביצים חוזר וכל שבגיד אינו חוזר, דא"כ שוב ע"כ מוכרח דהספרי קושטא דמילתא

נקט ולא דפסולו תלוי במה דאינו חוזר דאף אם חוזר אמאי לא יפסל דמ"ש גיד מביצים דאף דחוזר אפ"ה חול, רק דקושטא דמלתא דבגיד אינו חוזר, דא"כ לפ"ז תהדר קו' לדוכתי', דמאי אהני הר"א ממיץ בפירושו דפסול קאי על הולד אבל הגברא כשר לעולם, דסוף סוף היא גופי' תקשי מ"ש ניקב הגיד דכשר ומ"ש ניקב ביצים דפסול דכיון דנקב שם פסול עליו א"כ אף בגיד דיש לו רפואה יהי' פסול כמו בביצים אף דיש לו רפואה, ע"כ נראה ברור ומוכרח כמהר"א שטיין הנ"ל, דס"ל להר"א ממיץ והסמ"ג דניקב בכלל כרות ולא בכלל פצוע, והדברים מוכרחים מאוד. יג) אמנם עפ"י כל הנ"ל נראה ליישב קושיית היראים אף לפי הבנתו בספרי ולפי דעתו דניקב בכלל כרות, עכ"ז י"ל כעין מ"ש הר"ן בחולין (פרק ג') על סרכא בכסדרן, לשיטת רש"י דס"ל אין סרכא בלא נקב רק כסדרן סותם הנקב, וכן בריאה שניקבה ודופן סותמתה דכשר דסביך בבשרא, אף דקודם שנסרך בכסדרן וקודם שנסבך בדופן היתה טרפה, אפ"ה אח"כ כשנסרך ונסבך נעשית כשרה א"כ מצינו טרפה שחוזרת להכשירה. והא אמרינן (בר"פ בהמה המקשה) דטריפה אינה חוזרת, וכתב הר"ן לתרץ דלא כל הנקבים שווים, דאיכא נקבים דמעלים סרכות וסתימות ואיכא דלא מעלו, ולהכי קודם שנסרך ונסבך טריפה משום דדלמא הם מהני נקבים דלא מעלו. אבל כשנסרך אגלאי מילתא למפרע דמעולם לא היתה טריפה, דטריפה אינה אלא כשאין לה רפואה יעושה"ט בר"ן. וא"כ ה"נ איכא למימר בניקב הגיד דלא כל הנקבים שווים בזה, דאיכא דמעלי סתימה ע"י הרפואה שאמרו חז"ל ואיכא דלא, מעלו, ומש"ה קודם שנסתם פסול הגברא משים דחיישינן דלמא הוא מהני נקבים דלא מעלו סתימה, וממילא דהוי כרות שפכה כמו נקבו הביצים וכנ"ל, וכמו הטריפות הנ"ל קודם שהעלה הסרכא דטריפה כדאמר חולין (ד' מ"ח) אי לא סביך מאי טריפה, אבל כשנסתם כשר דאגלאי מילתא למפרע דמעולם לא הי' כרות שפכה ואשה"ט. יד) ואדרבא מתיישב היטב עפ"ז מה דלכאורה יש לדקדק על הר"ן חולין הנ"ל, דלפי דבריו א"כ מאי מקשה חולין (ד' מ"ח) על ריאה שנקבה ודופן סותמתה והא קתני גבי ניקב הגיד ונסתם זהו פסול שחוזר להכשירו לאו מעוטי ריאה שנקבה ודופן סותמתה יעו"ש, דלכאורה מאי קו' דאה"נ דממעט ריאה שנקבה ודופן סותמתה, דהתם אינו פסול החוזר להכשירו דהאי אגלאי מלתא דמעולם לא היתה פסולה כלל, ונפ"מ דאף החלב שישנו עתה מן קודם שסתם הדופן ג"כ כשר, משא"כ בניקב הגיד ונסתם דבין אם נפרש דפסול וכשר קאי על הולד כהר"א ממיץ ובין אם נפרש דקאי על הגברא כדעת הפוסקים, בין כך ובין כך ההכשר אינו אלא מכאן ולהבא אבל למפרע קודם שנסתם הולד פסול וכן לאינך שי' אם בא על בת ישראל פסלה מן הכהונה ותרומה, וא"כ שפיר הוי פסול

החוזר להכשירו, דמעיקרא קודם שנסתם הי' פסול ואחר שנסתם חזר להכשירו מכאן ולהבא, וממעט שפיר ריאה שנקבה ודופן סותמתה, דאינו פסול החוזר להכשירו רק דלאחר שנסתם אגלאי מלתא למפרע דמעולם לא היתה טריפה, ואף החלב שישנו מן קודם שנסתם ג"כ כשר, ומאי מקשה הגמ'. אבל לפי הנ"ל אשה"ט דהא ניקב הגיד ג"כ כשנסתם אח"כ אגלאי מלתא למפרע דמעולם לא הי' פסול כלל, דכיון דהי' מהנקבים שיש להן רפואה א"כ מעולם לא הי' שם כרות עליו וכנ"ל, ואפ"ה קרי לי' פסול החוזר להכשירו, וא"כ דמיא ממש לריאה שנקבה ודופן סותמתה, וקאמר זהו למעוטי דהתם אינו מתברר ההכשר משום דל"מ הסתימה ואשה"ט שיטת הר"ן חולין הנ"ל. א"כ אדרבא מוכח מסוגיא דחולין דפסול וכשר קאי אגברא ועפ"י דברי הספרי דכרות שפכה אינו חוזר מתיישבת הסוגיא ברווחא עפ"י קו' היראים וקטיגור נהפך לסניגור וכנ"ל. אמנם כ"ז לפי מה שנתבאר לעיל עומק דעת היראים והסמ"ג בביאור דברי הספרי דפסול דכרות שפכה תלוי בהא דאינו חוזר, ומש"ה י"ל דכשנסתם אח"כ אגלאי מילתא למפרע דמעולם לא הי' פסול משום דלא הי' עליו שם כרות משום דיש לו רפואה, אבל לפי מה שהבינו כולם בביאור דברי הספרי דהספרי קושטא דמלתא נקט דכרות שפכה אין לו רפואה, אבל לא דפסולו תלוי בכך דאף אם הי' משכחת כרות שפכה דיש לו רפואה אפ"ה קודם הרפואה הי' אסור משום כרות שפכה וכמו בפצוע דכא דאף דחוזר מ"מ קודם החזרה אסור, וא"כ לפ"ז יהא מוכרח דעת היראים דנקב איננו בכלל כרות כלל, א"כ ממילא אי אפשר לומר דמעיקרא פסלינן לי' מספיקא דהא איננו תלוי כלל אם יהי' לו רפואה, ואינו דומה להא שכתב הר"ן חולין בטריפה וכנ"ל משום דטריפה תליא בהא דרפואה וכדאמר חולין (ד' נ"ד), משא"כ הכא דאם הי' ניקב בכלל כרות א"כ אף אם הי' לו רפואה הי' פסול קודם הרפואה כמו פצוע דכא, וע"כ דניקב אינו בכלל כרות א"כ אף אם אין לו רפואה לית לן למפסלי', וא"כ דברי הר"ן אינם ענין כלל לדהכא, אבל לפי מה שנתבאר לנו בעזהי"ת עומק דעת היראים דפסולו דכרות שפכה תלוי בהא דאינו חוזר, א"כ דמיא ממש לטריפה ושפיר י"ל כסברת הר"ן שם, ואדרבא בזה מרווח שמעתתא וכנ"ל. הארכתי בזה לפי שנפלאתי מאוד על כולם שבמחכת"ה לא נחתו בזה לעומק דעת היראים בביאור הספרי ומקום הניחו לי בס"ד, דלדבריהם קשיא טובא מניקבו הביצים ומ"ש ביצים מגיד וכנ"ל. [ואולי יתיישב בזה דעת הרבינו ירוחם, שהובא בתשו' הר"ח זצ"ל (באות ד') בהג"ה, דס"ל דבניקב ביעיו לא מפסיל אלא בדנפיק מיני' חוטא דמוגלא, דתמוה הוא דמנ"ל הא, ולהנ"ל יתיישב עפ"י שיטת היראים כפי שהבינו הם, וא"כ מוכרח דניקב לאו שם פסול עליו כלל, וא"כ קשיא אמאי ניקבו הביצים פסול

וכנ"ל, לכך הוכרח הרי"ו לומר דניקבו הביצים באמת איננו פסול רק בדנפיק מיני' חוטא דמוגלא דאז הוי שם כרות או פצוע ודך עליו, אבל בנקב בעלמא אין שם פסול עליו כלל, וגוף ספר רבינו ירוחם איננו בידי לעיין כו אם יש ליישבו בזה, דאפשר דלא ס"ל כהיראים א"כ נסתרין דברינו בישוב דבריו, ודברי היראים והסמ"ג בודאי א"א ליישב עם דעת רבינו ירוחם, דהם כתבו להדיא דבנקב מפולש מפסל, וכ"כ הגאון ר"ח זצ"ל דדעת רבינו ירוחם יחידאה הוא ואין לו חבר].):

(הג"ה. אב"ה.

ראיתי בספר רבינו ירוחם ולא מצאתי שיצריך דליפוק חוטא דמוגלא בניקבו הביצים, דז"ל הרי"ו (נתיב כ"ג חלק ד') נכנס לו קוץ בביציו ונקבה בענין שיצא מהן שכבת זרע פסול עכ"ל, הנה לא הזכיר כלל חוטא דמוגלא, ואי מה שהצריך שיצא מהן שכבת זרע, הנה בהא הרי"ו לאו יחידאי הוא, דיעויין (יבמות ע"ה ב') גבי ההוא גברא דחרזי' סילוא בביצים ונפק מיני' כחוט דמוגלא. דרש"י פירש ונפק מיני' שכבת זרע כחוט דמוגלא כמין ליחה, ומדדייק רש"י לפרש דהאי חוט דמוגלא דנפק מיני' הי' שכבת זרע, מבואר דס"ל דלא פסול בניקב רק בענין שיצא מהן שכבת זרע וכמ"ש הרי"ו. ובאמת נראה דהא דהצריכו רש"י והרי"ו שהנקב יהי' בענין שיצא מהן שכבת זרע היינו משום דס"ל דבעינן דהנקב יהי' מפולש, והיינו הך דבנקב מפולש בביצים יצא מהן שכבת זרע וכשיצא מהן שכבת זרע היינו נקב מפולש וא"כ דעת הרי"ו כדעת יתר הפוסקים וכמו דאיתא באבה"ע (סעיף, ו' בהג"ה). ודברי הר"ח זצ"ל בדעת הרי"ו תמוהין):

טו) ועפ"י דברינו הנ"ל יתיישב היטב קושיית הרשב"א והריטב"א יבמות (שם) על הרמב"ם, דפסק בין כמרזב בין כקולמס כשירה כרב פפא. והקשו מהאי עובדא דהוי כמרזב ושפיי' מר בר רב אשי ואכשרי', א"כ משמע דס"ל למר בר רב אשי דכמרזב פסולה, ובכולה הש"ס הא קי"ל כמר בר רב אשי בר מאיזה מקומות שכתבו הגאונים, א"כ מ"ט פסק הרמב"ם כרב פפא. והריטב"א כתב דאפשר דגם מעיקרא הי' מכשירו רק דשפיי' לרווחא דמלתא יעושה"ט, עכ"ז קשה דמנ"ל להרמב"ם לפרש כן דלא כפשוטו דס"ל כמ"ד כמרזב פסולה. אבל עפ"י הנ"ל אשה"ט בטוב טעם, דע"כ מוכרח דגם כמרזב כשר דכיון דיש לו תקנה ורפואה לאו שם כרות עלה וכנ"ל, ואיננו דומה לניקב הגיד דאף דיש לו תקנה ע"י סתימה, מ"מ קודם הסתימה פסול, דז"א דהתם לא סמי' בידן כיון דאיכא נקבים דאינם מעלים סתימה א"כ חיישינן מקודם דלמא הוא מהני נקבים אשר לא יעלו סתימה וכנ"ל, [ומכ"ש אם נימא דניקב אינו בכלל כרות רק בכלל פצוע ודלא כהיראים וסמ"ג דפשיטא דא"ש], אבל כמרזב דסמי' בידן למשפיי' ולמעבדי' כקולמס

א"כ שוב פשיטא דאף קודם השפיי' לית לן למפסלי' דלאו שם כרות עלה כיון דיש לו רפואה. וא"כ ע"כ הא דשפיי' מר בר רב אשי ואכשרי' היינו דעשה לו הרפואה אבל גם מקודם הי' כשר ואשה"ט. טז) ועפ"י מה שנתבאר ביאור דברי הספרי מהיראים והסמ"ג, עפ"ז נבוא לביאור לתרץ תמיהת התוס' והראשונים מ"ש נפצע ביצה אחת מניטל, ויבואר ממילא דברי הספרי עוד בעומק בטוב טעם. ונקדים מקודם לבאר דברי ר"ת שם שכתב בניטל ביצה אחת מוליד, א"כ מאי האי דקתני בברייתא אינו אלא כסריס חמה וכשר דמאי שייטי' דסריס חמה לזה, ואי משום דדומה אליו לענין ההכשר לבוא בקהל, הא אין טעם ההיתר בשניהם שוה, דסריס חמה טעמו משום פצוע דכא בידי שמים כשר וניטל ביצה אחת הוא משום שאינו סריס כלל. ומה ענין הדמיון זה לזה אמנם ביאור הדבר מבואר במרדכי (פ' הערל) בשם ר"ת דהכי פירושו אפילו אינו מוליד אינו אלא כסריס חמה וכשר, וכן הרא"ש כתב אע"פ דקאמר אינו אלא כסריס חמה מ"מ אית לי' רפואה ופעמים שמוליד מדמכשר לי' עכ"ל. ונראין ביאור הדברים דהכי קאמר כל שאין לו אלא ביצה אחת [אפילו אם חזינן וידעינן בחכמת הרפואה שאיננו יכול להוליד אפ"ה כשר משום שיש לו רפואה ומש"ה] אינו אלא כסריס חמה, והיינו כמו דסריס חמה יש לו רפואה כדאמר יבמות (ע"ט ב') ה"נ זה יש לו רפואה וזהו כוונת הברייתא דמדמה לה לסריס חמה דיש לו רפואה כמותו. ומה יומתק בזה לשון הירושלמי, כפי מה שהובא הגירסא בהרא"ש, כל שאין לו אלא ביצה אחת ואינו מוליד זהו סריס חמה, דהאי ואינו מוליד הוא פרט נוסף על הא דקאמר מקודם אין לו אלא ביצה אחת, משום דמשכחת שפיר ביצה אחת דיכול להוליד ג"כ רק דאף אם גם אינו מוליד משום זה אפ"ה כשר, והאי ואינו מוליד הוא הוספת הירושלמי בתוך הברייתא, [שהרי בספרי ובגמ' שלנו ליתא בברייתא], בכדי לבאר מה שדימה לסריס חמה. ונראה דברא"ש ט"ס הוא נוסחא זו, וצ"ל כמו שהוא בירושלמי שלפנינו אינו מוליד [בלא ויו] וזהו סריס חמה, וא"כ קאמר ב' דברים דאין לו אלא ביצה. אחת אינו מוליד לעולם וגם הוא כשר, דלגירסא ואינו מוליד בויו א"כ אדרבא מזה סייעתא לר"ת דלאו מלתא דפסיקא הוא שאינו מוליד רק דאף אם אינו מוליד כשר וכנ"ל ומאי הוכיח הרא"ש מינה דאינו מוליד לעולם, וע"כ צ"ל דט"ס הוא וצ"ל אינו מוליד בלא ויו וכנ"ל. והרווחנו בזה ליישב דברי התוס' שהוכיחו דאינו מוליד מסוף דברי הירושלמי ולא הוכיחו מריש דברי הירושלמי וכדהוכיח הרא"ש, וכבר הרגיש בזה הבית מאיר (סי' ה') וכתב שלא הי' בגירסתם אינו מוליד, אמנם לפי הנ"ל אשה"ט די"ל דשפיר הי' להם הגירסא ואינו מוליד וכמו שהוא ברא"ש שלפנינו וליכא ראי' כלל, אדרבא מרווח יותר לר"ת וכנ"ל, ולכך הוצרכו להוכיח מסוף דברי הירושלמי,

ולהנ"ל דהאי ואינו מוליד הוא פרט נוסף דאף אם אינו יכול להוליד אפ"ה כשר, עכ"פ מבואר דגם לר"ת משכחת לפעמים באין לו אלא ביצה אחת דידעינן שאינו יכול להוליד משום זה, וא"כ נראה ג"כ בדברי התוס' דמוכרח דגרסי בירושלמי אין כרתי בכ' כמו שהוא בתוס' שלפנינו, דלפ"ז שפיר הביאו ראי' דלעולם אינו יכול להוליד, דהא עדיין הי' מחוסר מעשה הכריתה וא"כ מנא ירע שלא יוכל להוליד דדלמא יכרתו באופן שיוכל להוליד ג"כ כיון שפעמים משכחת שיוכל להוליד, אבל לפי הגירסא אין ברתי בב' איננו מוכרח כלל מהירושלמי שאינו מוליד לעולם, דדלמא כמו שהוא עתה ראה בחכמת הרפואה שאיננו מוליד ולכך קאמר לה הכי אף דאפשר שתעלה לו רפואה, וע"כ דגרסי אין כרתי בכ' וכמ"ש לעיל (אות ז') ויצא לנו מזה דאם נגרוס בדברי הירושלמי ואינו מוליד בויו, כמו שהוא ברא"ש לפנינו, וגם בסוף דברי הירושלמי נגרוס אין ברתי בב', כמו דצ"ל להרא"ש [דס"ל נפצעה ואח"כ נטלה פסול], שוב אין ראי' כלל מהירו' דאינו מוליד וכמו שנתבאר. עכ"פ נתבאר דלשיטת ר"ת נצרך להוסיף ביאור בדברי הברייתא, במאי דקאמר אין לו אלא ביצה אחת זהו סריס חמה, היינו בידעינן בי' שאינו יכול להוליד משום זה אפ"ה אינו אלא כסריס חמה וכשר, והיינו משום שיש לו רפואה וכנ"ל. וכמו שהוסיף הירושלמי בתוך הברייתא ואינו מוליד דזהו ביאור הברייתא וכנ"ל. יז) וא"כ בזה נבוא לתרץ תמיהת התוס' והראשונים הנ"ל מ"ש נפצע מניטל, דיש לומר דהברייתא ומתני' מיירי בגוונא דידעינן בחכמת הרפואה שאינו יכול להוליד משום זה כעת, רק דבניטל אף אם אינו יכול להוליד כעת אפ"ה כשר, דהא בניטל פסולו משום כרות וכבר נתבאר דאין למפסלי' משום כרות רק בגוונא דאינו חוזר לעולם, דאם יש לו תקנה ורפואה אין שם כרות עליו כלל וכנ"ל, אבל בנפצע אף דיש לו תקנה ורפואה מ"מ קודם הרפואה אסור משום פצוע, דשם פצוע שייך אף בחוזר וכנ"ל בביאור דברי הספרי, ואשה"ט החילוק דבין פצוע לניטל דברייתא הא מיירי דעתה אינו יכול להוליד משום זה, כמו דמוכרח בהא דאין לו אלא ביצה אחת דקאמר הברייתא, וכמו שביאר בירושלמי, רק דכשר בניטל משום דיש לו רפואה וכדכתב הרא"ש, וא"כ לא מהני רק בניטל דפסולו משום כרות והיכא דיש לו רפואה לאו בכלל כרות הוא, משא"כ בנפצע ביצה אחת דפסולו משום פצוע דאף דיש לו תקנה ג"כ פסול וכנ"ל ואשה"ט. יח) והאי דמקשה בגמ' שם וניקב אינו מוליד והא ההוא גברא דחרזי' סילוא כו', הא לפמ"ש הברייתא לאו מלתא דפסיקא נקט, דנפצעה ביצה אחת פסול רק בגוונא דאינו יכול להוליד משום זה, וכמו בניטלה ביצה אחת דמיירי הברייתא ג"כ בגוונא הנ"ל וכנ"ל, אבל לעולם משכחת לה בנפצעה ביצה אחת שיהא כשר כגון שיוכל להוליד, כמו בניטלה

ביצה אחת דיש לו רפואה, א"כ גם בניקב יש לומר הכי דלעולם משכחת לה שמוליד רק אם אינו יכול להוליד משום הנקב פסול, דבשלמא אם נימא דפצוע דכא חוזר אינו אלא שיתרפא מהפציעה, דהיינו שיחזרו ויתדבקו לגמרי עד שלא יוכר הפציעה, א"ש דמקשה שפיר מהא דחרזי' סילוא דידעי דלא נתרפא דהיינו שלא נסתמו הנקבים ואפ"ה אוליד, אבל לפי מה שנתבאר למעלה דנפצעה ביצה אחת יוכל להתרפאות שיוכל להוליד בלא דביקת הפצעים, כמו בניטלה ביצה אחת שיוכל להתרפאות ולהוליד כן אף שאי אפשר שיחזור לקדמותו בשתי ביצים, ה"נ בנפצע לפמ"ש דלא חמיר מניטל רק אם אינו יכול להוליד בשביל הפציעה פסול, א"כ גם בניקב יש לומר הכי ומאי מקשה הגמ'. נראה דמזה ראי' באמת לדעת היראים והסמ"ג, דגם פסיל דנקב הוא משום דנקב הוא בכלל כרות, וא"כ שפיר מקשה, דע"כ אין לו רפואה דאל"כ לא הוי פסול. ולפ"ז האי דקאמר הברייתא אפילו נקבו היינו דוקא שתיהן ולא אפילו אחת מהן, ודלא כמ"ש התוס' שם ד"ה ניקבו, כיון דכבר נתבאר דכל החילוק בין פצוע ביצה אחת לניטל הוא משום החילוק דבין פצוע לכרות, וא"כ ניקב דנתבאר דהוא משום כרות א"כ בעינן נמי שתיהן כמו בניטלה, והתוס' לשיטתם דלא נחתו להאי תירוצא, אבל לפמ"ש מוכרח כנ"ל. ולא תקשי מה שהקשה הבית מאיר (סי' ה') דאי בעינן דוקא שתיהן א"כ מאי אפילו דקאמר דלמא נקבו שתיהן גריעי מנפצעה אחת, קושיא זו לא קשה רק לשיטתו דנקב בכלל פצוע, אבל להנ"ל דנקב מטעם כרות א"כ האי אפילו ע"כ דלא קאי על נפצעה רק על ניטלה אף דלא נזכר להדיא דלא מיבעי' ניטלו שתיהן דפסול רק אפילו ניקבו שתיהן ג"כ פסול וא"ש. יט) ומה נעים לבאר אשר דברינו הנ"ל ביישוב קו' התוס' והראשונים הם מבוארים בספרי (פ' תצא) דז"ל הספרי, איזהו פ"ד כל שנפצעו הביצים שלו אפילו א' מהן אי"ל אלא כולו מנין אף מקצתו ת"ל דכה [כך הגיה הגר"א שם], וכ"ש כל שנכרת הגיד [ונכרת הגיד לאו דוקא כמ"ש התוס' יבמות (ד' עה) דה"ה ביצים וחוטי ביצים] אר"י בנו של ריב"ב שמעתי בכרם ביבנה שמי שאי"ל אלא ביצה אחת [פי' וגם אינו מוליד פ"י זה כדביאר בירו' ואינו מוליד כו'] זהו סריס חמה מה בין פ"ד לכ"ש אלא שפ"ד חוזר וכ"ש אינו חוזר זו מהלכות הרופאים עכ"ל. דכולם נראה דפירשו מה בין פ"ד לכ"ש, היינו דהספרי ביאר בדרך שאלה ותשובה אם יש איזה חילוק בין פ"ד לכ"ש אם לא, והשיב דאין חילוק ביניהם רק בזה. אבל לפי מה שנתבאר למעלה יומתק לנו מאוד לבאר דכל דברינו מפורשים בהספרי הלז, דעל הא דקאמר דבנפצעה די אפילו באחת [היינו אם אינו יכול להוליד עי"ז וכנ"ל] אבל באם אין לו אלא אחת [היינו אף אם אינו יכול להוליד עי"ז וכדביאר בירו'] זהו סריס חמה וכשר, וע"ז שייל

הספרי תמיהת התוס' והראשונים הנ"ל מה בין פ"ד לכ"ש [היינו מ"ש נפצעה ביצה אחת מניטלה ביצה אחת] וע"ז מתרץ הספרי אלא שפצוע דכה חוזר [היינו אף דיש לו רפואה מ"מ שם פצוע עליו קודם הרפואה ופסול] וכרות שפכה אינו חוזר, דאי יש לו רפואה אינו בכלל כרות וכנ"ל, ולפ"ז האי דסיים זו מהלכות הרופאים קאי על תרתי בבי הנ"ל, בין על פ"ד חוזר דהיינו אף שיכול לחזור עכ"ז אם עפ"י חכמת הרפואה ידעינן דכעת אינו יכול להוליד עי"ז פסול, ואם ידעינן עפ"י חכמת הרפואה דנתרפא ויוכל להוליד כשר, וגם קאי על כרות שפכה דנצרך לידע עפ"י חכמת הרפואה אי יוכל לחזור אי לא. והדברים נעימים ונחמדים בביאור דברי הספרי כפתור ופרח בס"ד. ואף דנראה דכל הראשונים לא פירשו כן, עכ"ז לא מנעתי לכתוב העולה על דעתי כי הרשות נתונה ואולי מקום הניחו לי בס"ד. ואין להקשות דלפ"ז איך הי' ס"ד דהירושלמי לפרש האי דר"י בנו של ריב"ב דמיירי בידי שמים, הלא לפי הנ"ל נתבאר להדיא בספרי דמיירי ע"י אדם, דזה לק"מ דמלבד דאינו אלא הו"א וס"ד ואפשר דבאמת מש"ה ניידו מזה רק דהירושלמי תני לישנא קלילא ולא האריך להוכיח ולבאר לסתור, אף גם הא אינו מוכרח לפרש כן דברי הספרי, דיש לבאר דברי הספרי כמו שביארו הם דלא קאי ליישב הקו' הנ"ל רק לבאר מה בין פ"ד לכ"ש, אבל לפי המסקנא ולפי הגמ' דילן שפיר אתיא לנכון דברי הספרי כמו שנתבאר באר היטב בס"ד. כ) ועתה עפ"י שיטתנו החדשה הנראית נכונה, נראה ג"כ דאם נפצע ואח"כ ניטל יש להכשיר, משום כיון דניטל שוב לית לן למפסלי' מטעם שם פצוע דליכא פציעה כעת רק כרות, וא"כ לית לן למפסלי' רק משום כרות וכיון דחוזר ממילא אין שם כרות עליו אף דאינו יכול להוליד, ובשביל דנפצע מתחלה לא גרע כיון דנתבאר לפי שיטה זו דכל הגריעותא דנפצע מניטל איננו משום דנפצע גרע ומרע לי' לענין חזרה, רק דלענין חזרה זה וזה שוים, רק דלענין פסולן הם חלוקין דשם פצוע פוסל אך בחוזר משא"כ שם כרות, וא"כ אף בנפצע ואח"כ ניטל כיון דכעת לאו שם פצע עלי' רק שם כרות א"כ בחוזר אינו פסול. וכעין זה ראיתי במנחת חינוך (מצוה תקנ"ט) שכתב לענין מלקות דנצרך להתרות בו משום הלאו דעובר, ואם הוא כרות והתרו בו משום לאו דפצוע אינו לוקה, וביאר שם דאם נפצע ואח"כ ניטל והתרו בו משום לאו דפצוע אינו לוקה, משום דאף דמתחלה חל עליו שם דפצוע מ"מ אח"כ כשניטל פקע מאתו שם דפצוע וחל עליו שם דכרות, וא"כ ממילא ביכול לחזור ויש לו רפואה, אף דבהי' עליו שם פצוע אף דחוזר הי' פסול, מ"מ כשניטל ונפקע ממנו שם דפצוע רק שם דכרות אינו פסול ביכול לחזור וכנ"ל. ואף אם לא נודה להמנחת חינוך הנ"ל, ונאמר דכיון דכבר חל עליו שם דפצוע אף אם ניטל אח"כ לא פקע מאתו שם

פצוע [כיון דלא נתרפא לגמרי שיוכל להוליד], מ"מ הכא בניד"ד דמבואר בשאלת כת"ר דהביצה היתה נקובה בכמה מקומות, וכבר נתבאר לפי שי' הנ"ל להוכיח מהגמ', דפסול ניקב הוא מחמת שם כרות ולא משום פצוע כמבואר לעיל (אות י"ח), וא"כ כל שיכול לחזור איננו נאסר, ודמיא לניטל דאיננו נאסר בביצה אחת עד שינקבו שתיהן, וכמבואר באות י"ח הנ"ל, וא"כ הכא בניד"ד אף קודם שניטל הי' מותר ולא נאסר מעולם. ואף שא"א לסמוך על שיטתנו החדשה לדינא להלכה ולמעשה, יען היא נגד הראשונים דלא נחתו לזה, מ"מ לסניף בעלמא שפיר נוכל לצרף להיתירים שנתבארו (אות ט'), מאחר ששיטתנו בנוי' על הספרי אשר לפי אשר ירדנו בעזהשי"ת לעומק דעת היראים והסמ"ג בביאור הספרי הוספנו בו נופך בס"ד. [אף דאיננו דומה כ"כ ההוספה שלנו למה שנלמד מהיראים והסמ"ג, דמדבריהם נלמד על הכריתה גופה אם תוכל לחזור לאו שם כרות עלה, משא"כ הנופך שהוספנו הכריתה גופה דהיינו נטילת הביצה א"א שיתקנו דא"א לחזור לקדמותו בב' ביצים, רק הריעותא שנעשה לו מהכריתה מה שאינו יכול להוליד זהו שאפשר לחזור ולהתקן, וא"כ י"ל דאיננו ענין לשם כרות כיון דהכריתה גופי' א"א שיתוקן, עכ"ז שפיר יש מקום לדברינו כמובן כיון דכריתה גופי' אינו פוסל רק כריתה דמרע לי', א"כ כל שיכול לחזור לאו שם כריתה הפוסל עלי']. כא) ויען כי ההיתרים שלנו הנ"ל (באות ט' ובאות כ') בנויים על יסוד דאף בנפצעה ואח"כ ניטלה שרי, נצרך ליישב מאי דקשיא ע"ז לכאורה מתוספתא דיבמות כאשר יבואר. ונקדים דהנה ביבמות (ע"ט ב') איכא פלוגתא בין ר"ע לר"א, דר"ע אזיל בתר שעת הכושר ולכך סריס אדם חולץ וחולצין לאשתו אבל לא סריס חמה, ור"א אזיל בתר סופו אי אית לי' רפואה ולכך ס"ל להיפוך דסריס חמה חולץ וחולצין לאשתו אבל לא סריס אדם, ולפ"ז נראה דפצוע דכא דחוזר לכ"ע חולץ וחולצין לאשתו, דהא אית לי' תרתי למעליותא דהי' לו שעת הכושר וגם יש לו רפואה. ובהכי אתיא לי שפיר בר"פ יש מותרות, דקאמר מאי שייר דהאי שייר שייר פצוע דכא אי משום פצוע דכא לאו שיורא הוא דהא תני לי' חייבי לאוין כו' ההוא איצטריכא לי' כו' ש"מ תנא ושייר, דלכאורה קשיא איך מוכח מפצוע דכא דתנא ושייר, דלמא לא תני פצוע דכא משום דאתיא כר"א דסריס אדם לא חולץ ולא חולצין לאשתו, [או לפחות משום דפלוגתא הוא ובפלוגתא לא קמיירי] וכעין דאמר הגמ' בסוכה (נ"ד ב') אי משום ערב הפסח לאו שיורא הוא דהא מני ר"י, וכתב הריטב"א שם דכן דרך הגמ' לאוקמי כחד מתנאי בכדי דלא נימא דשייר יעושה"ט [לתרץ חמיהת התוס'] וכ"כ הש"מ ב"ק (ד' ט"ו) וכתובות (ספ"ג) בשם הראב"ד שכ"כ בשם אחד מרבותיו, וה"נ דכוותי', וגם לפ"ז מאי קאמר ההיא אצטריכא לי' כו' אבל פצוע דכא לא איצטריך, הא פצוע

דכה נמי איצטריך לאשמועינן כר"ע ודלא כר"א אבל לפי הנ"ל אשה"ט, דפצוע דכא לכ"ע חולץ וחולצין לאשתו, ולהכי שפיר הוכיח מינה דתנא ושייר, וגם שפיר קאמר דלא איצטריכא לי' וא"ש, ומדוקדק נמי הא דנקט פצוע דכא לחוד ולא נקט נמי כרות שפכה, ולהנ"ל אשה"ט דמכרות שפכה לא מוכח דשייר משום דכרות שפכה אינו חוזר וא"כ י"ל דר"א הוא. וזה דלא כהב"ח (ריש סי' קע"ב) דכתב דהאי דר"פ יש מותרות כר"ע ודלא כר"א, דז"א דבפצוע דכא כולהו מודו וכנ"ל. ומאוד תמוהין לי דברי הירושלמי דמסיק בפ' הערל (הל' ה') דזו דברי ר' יהושע ור"ע ור"א אבל חכמים אומרים אחד סריס אדם ואחד סריס חמה לא חולץ ולא חולצין לאשתו ומוקי סתמא דסריס שבעל ליבמתו דפסלה כחכמים דמוקים סיפא בין בסריס אדם בין בסריס חמה, ודלא כתלמודא דידן דמוקים לה בסריס חמה דוקא, (ונראה דטעמם בזה הוא, דהנה הגמ' דידן מדייק מהסיפא דדומיא דאיילונית קתני דהוי בידי שמים וסתמא כר"ע, אף די"ל ג"כ דומיא דאיילונית דאין לה רפואה, כמ"ש תוס' ריש יבמות, א"כ אינו סריס חמה, אך יען כי בגמ' דידן ס"ל דליכא למ"ד דבין סריס אדם ובין סריס חמה לאו בני חליצה ויבום נינהו, רק או האי או האי דהיינו או כר"ע או כר"א, וא"כ ע"כ לא מיירי בכל ענין סריס רק או סריס אדם או סריס חמה, לכך מסתבר לי' לומר דומיא לענין בידי שמים משום דהוא עצם ההוי' מלומר דומיא לענין רפואה, אבל הירושלמי דס"ל דלחכמים בין סריס אדם בין סריס חמה לאו בני חליצה ויבום נינהו מסתבר לי' לומר דומיא דאיילונית בתרווייהו בין לענין ההוי' דהיינו בידי שמים בין לענין רפואה דהיינו סריס אדם], א"כ איך הוכיח הירושלמי בפ' יש מותרות (הל' ג') מהא דלא תני פצוע דכא דלית כללי דר' כללין יעושה"ט, ומאי קשי לי' אי אתי כרבנן דסתם לן כוותייהו בפ' הערל הנ"ל. ואי"ל דאף להירושלמי ג"כ דווקא בחד צד לגריעותא, דהיינו או סריס חמה דלא הי' לו שעת הכושר או סריס אדם דאין לו רפואה, אבל בתרתי למעליותא דהיינו הי' לו שעת הכושר וגם יש לו רפואה גם לחכמים בני חליצה ויבום נינהו, וא"כ פצוע דכא דחוזר וגם הי' לו שעת הכושר אף להירו' לכ"ע חולץ וחולצין לאשתו, ז"א דא"כ לא הו"ל למחשב זו דברי רבי יהושע ור"ע ור"א אבל חכ"א כו', לא הו"ל לכלול רבי יהושע בפלוגתא על החכמים. דהא גם לחכמים מתקיים השמועה של רבי יהושע, דיש לומר האי דסריס חולץ וחולצין לאשתו בסריס אדם כגון פצוע דכא שהי' לו שעת הכושר וגם יש רפואה, וע"כ דסובר הירושלמי דלחכמים בכל ענין סריס לא חולץ ולא חולצין לאשתו אף בהי' לו שעת הכושר וגם יש לו רפואה, וא"כ קשיא האי דר"פ יש מותרות הנ"ל. ואי"ל דבאמת מזה ראי' למ"ש היעב"ץ והלבוש שהובא לעיל (אות ד'), דפצוע דכא אף דיכול להוליד ואיננו סריס כלל אפ"ה

אסור, ז"א דלהירושלמי פשיטא היכא דמוליד איננו בכלל פצוע דכא, דבירו' פ' הערל (הל' ב') איתא דמש"ה לא מנה בי' דורות משום שאינו מוליד, וא"כ צע"ג דברי הירושלמי בפ' יש מותרות הנ"ל. והנראה דבאמת מוכרח דסתם ירושלמי דר"פ יש מותרות פליג אהא דאמר ר"ח בשם ר' יוחנן בירושלמי דפ' הערל (הל' ה') הנ"ל וס"ל להירו' בר"פ יש מותרות כדס"ל לתלמודא דידן דחכמים לא פליגי על ר' יהושע וכפי שנתבאר לעיל אליבא דש"ס דילן. ועכ"פ איך שיהי' אליבא דהירושלמי, לש"ס דילן מוכרח דבפצוע דכא לכ"ע חולץ וחולצין לאשתו, וכפי שנתבאר. כב) ומעתה עפ"ז יש לתמוה בתוספתא (פ"י דיבמות) דזה לשונה, אמר ר"י מעשה באחד שעלה לראש הזית ונפל ונפצעה אחת מביציו ובא ובעל את אשתו ומת ושאלו את ריב"נ אשתו מהו שתתיבם אמר להן עד שאתם שואלים אותי מהו שתתיבם שאלוני מהו שתאכל בתרומה שנפסלה מן הכהונה ופסולה מלאכול בתרומה עכ"ל. והנראה בפשט התוספתא, דפשיטא לי' דסריס אדם לאו בר חליצה ויבום הוא רק דמסתפקא להו אם הוא פצוע דכא או לא, והשיב דהוי פצוע דכא ואינה עולה ליבום ויותר רבותא דאף נפסלה מכהונה, והא דהוי רבותא יותר פסול כהונה, י"ל עפ"י מ"ש הרשב"א והריטב"א (ר"פ הערל) אהא דפצוע דכא פוסל אף דאיננו זר מעיקרא, או משום דמאן דס"ל דפוסל לא ס"ל זר מעיקרא בעינן, [וקצת יש לדקדק בדברי הרשב"א שם שכתב בלשון ספק דר"מ דלמא לא ס"ל זר מעיקרא, הא גמ' ערוכה היא כריתות (ו' ב') דר"מ לא ס"ל זר מעיקרא יעושה"ט, אך לפ"ז יש לדקדק דהא גבי בת כהן שנשאת לישראל לכ"ע לא הוי זרה משום דאפשר דהדרה כדפירש"י שם, א"כ בפצוע דכא דחוזר לכ"ע לא הוי זר, ויש לייישב]. או דבפסולי קהל לא בעינן זר מעיקרא, ולהכי הוי אצלו רבותא יותר לענין לפסול לכהונה מלענין יבום, אבל עכ"פ נראה דתשובת ריב"נ היתה דאינה מתייבמת. וראיתי להמפרשים שעל התוספתא שנדפסו בדפוס ווילנא, הלא המה חסדי דוד ומנחת בכורים, שפירשו דתשובתו היתה דמתייבמת יעושה"ט. ודבריהם תמוהין מאוד, דא"כ מאי קאמר עד שאתם שואלים כו', דלמא גם להו פשיטא דנפסלת מכהונה רק דמסתפקא להו לענין יבום, וע"כ דזה לא אפשר אליבא דידי', דאם נפסלה בביאתו א"כ הוא פצוע דכא פשיטא דאינה עולה ליבום משום דס"ל כר"א וכנ"ל. ומעתה אם נימא דנפצעה ביצה אחת חוזר וכנ"ל, א"כ ממילא ליכא למ"ד דלא לבעי חליצה ויבום וכנ"ל, וא"כ מוכרת דנפצעה ביצה אחת שוב לעולם אי אפשר לחזור, ואף דאמרו בספרי דפצוע דכא חוזר, אינו מוכרח לכל פצוע דכא דיכול לחזור רק דמשכחת בהו דיכול לחזור, אבל מ"מ משכחת גם שאינו יכול לחזור, ושפיר י"ל דנפצעה ביצה אחת אינו יכול לחזור], וכיון שכן שוב מוכרח דנפצעה ביצה אחת

ואח"כ ניטלה נמי אסור, דאף דבניטלה ביצה אחת יש לו רפואה מ"מ נפצעה גרע טפי דשוב אין לו רפואה לעולם, וא"כ שוב ממילא מוכרח דנפצעה ביצה אחת ואח"כ ניטלה פסול מלבוא בקהל הן אמת דלפי מה שנתבאר מהתוס' דאף דאינו מוליד עכ"ז מותר לבוא בקהל. וכפי מה שנתבאר לעיל (אות ו') משום דלענין פסול קהל נצרך להיות שופך, א"כ שפיר אתיא התוספתא ברווחא, משום דלענין יבום בלידה תליא אם יכול להוליד משא"כ לענין פסול קהל, א"כ שפיר קאמר להו דנסתפקו לענין יבום והיינו אם יכול להוליד וקאמר להו דפשיטא דאינו יכול להוליד רק גם שופך ואסור בקהל, וא"כ לפ"ז שפיר י"ל דאף בנפצעה ואח"כ ניטלה שרי היינו לענין קהל דוקא משום דאינו שופך עוד, אבל מ"מ לענין יבום הוי בכלל סריס אדם כיון שאינו מוליד אבל למא דמסיק הרא"ש. וכן תפסו האחרונים בפשיטות, באם אינו יכול להוליד פשיטא דאסור, והיכא דמותר בקהל ע"כ דיכול להוליד, וא"כ פסול קהל ויבום בהדדי תליין, וא"כ כיון דמוכח מהתוספתא דנפצעה ביצה אחת שוב אין לו תקנה לעולם לענין לידה, ממילא דה"ה נמי לענין פסול קהל, א"כ מוכרח דנפצעה ואח"כ ניטלה אסור: כג) ונראה דגם הא לא תברא, דשפיר יש ליישב דברי התוספתא אף אם נימא דנפצעה ואח"כ ניטלה שרי, דהנה לפי מה שנתבאר עדיין דברי התוספתא קשיין קצת, דמאי קאמר עד שאתם שואלין כו', דלמא גם להו פשיטא דבפסולי קהל לא בעינן זר מעיקרא וא"כ יבום ופסול כהונה בהדדי תליין, דאם הוא פצוע דכא אסורה ליבם ונפסלה ואם אינו פצוע דכא שרי' ליבום ולא נפסלה, ע"כ נראה לבאר דברי התוספתא ברווחא: בהקדים באר מחלוקת הראשונים באם הבעל נעשה פצוע דכא אחר הנשואין ואח"כ מת אי מותרת ליבם או לא, דדעת התוס' ר"פ יש מותרות (פ"ד ב') ד"ה שייר פ"ד, דאף בנעשה פצוע דכא אחר הנשואין עכ"ז מותרת ליבם, ולא דמיא לסוטה (סוטה ד' ו') דאמרינן קו"ח במותר לה נאסרה דהיינו לבעל באסור לה דהיינו ליבם לא כ"ש, משום דהתם בסוטה המעשה נעשה בה משא"כ בנעשה הבעל פצוע דכא דהמעשה נעשה בו. אבל בתוס' מחד מקמאי הנדפס כעת בש"ס דפוס ווילנא (בדף ע"ט ב') וז"ל וסריס אדם מותר לייבם את אשתו אם היא גיורת כו' יעושה"ט והנה בוודאי אין כוונת התוס' חד מקמאי הנ"ל דהסריס אדם הוא המייבם, דא"כ הו"ל לומר סרים אדם מותר לייבם אם היא גיורת או מותר לייבם את אשת אחיו אם היא גיורת, ומאי מותר לייבם את אשתו דקאמר, ע"כ נראה ברור דכוונתו דאחיו של הסריס מותר לייבם את אשת הסריס אם היא גיורת, וכוונתו למאי דאיתא שם בסוגיא דהעיד ריב"ב על בן מגוסת שהי' בירושלים סריס אדם ויבמו את אשתו, אך לפ"ז יש להבין מאי האי דסיים אם היא גיורת, הא אף אם אינה גיורת עכ"ז מותרת לאחיו,

וכדאיתא ר"פ יש מותרות דשייר פצוע דכא דאסורות לבעליהן ומותרות ליבמיהן, וע"כ דס"ל להתוס' חד מקמאי לחלק, דבהי' פצוע דכא קודם הנשואין היינו האי דקאמר בר"פ יש מותרות דאסורות לבעליהן ומותרות ליבמיהן, אבל התוס' חד מקמאי הנ"ל (בדף ע"ט) מיירי דנעשה פצוע דכא אחר שנשאה, דכה"ג אם אינה גיורת ס"ל דאסורה גם ליבם משום דאמרינן קו"ח במותר לה נאסרה באסור לה לא כ"ש, והיינו התוס' חד מקמאי הנ"ל מפרש כן הדיקא נמי דקאמר שם בגמ', היינו דע"כ איירי באם היא גיורת, דאל"כ אם הי' סריס אדם קודם שנשאה הא לא תפסי קדושין כלל, ואם נעשה אחר שנשאה א"כ איך יבמו את אשתו הא אסורה משום הקו"ח הנ"ל, וע"כ דמיירי דהיא גיורת, ויעו"ש במהרש"א על תוס' ד"ה א"ה יבומי ובקרני ראם שם הנדפס בש"ס דפוס ווילנא, וזהו שיטת התוס' חד מקמאי הנ"ל. והנה נקדים עוד דמלשון התוספתא עד שאתם שואלין מהו שתתייבם שאלוני מהו שתאכל בתרומה, נראה דהשאלה מהו שתאכל בתרומה נצרכת למעשה כמו השאלה דמהו שתתייבם דלולא הא דנפסלה בביאתו הי' פשוט שתאכל בתרומה, וע"כ דהבעל הי' כהן ויבמה כהן וגם היתה בת כהן, וא"כ לענין אכילת תרומה [לולא הא דנפסלה] פשיטא דאוכלת בממ"נ או מצד היבם למשנה ראשונה, יעויין יבמות (ס"ז ב') תוד"ה קנין כספו, או מצד האב ג"כ בין למשנה ראשונה בין למשנה אחרונה, דאם היבם הי' זר א"כ אף בלא הפסול שנפסלה אינה אוכלת משום שהיבם פוסל, וע"כ כנ"ל. ובזה יתבאר התוספתא ברווחא, דהנה שאלו אותו מהו שתתייבם, וי"ל דחליצה פשיטא להו דבעי' וכנ"ל דבין לר"ע ובין לר"א בעיא חליצה, רק דמסתפקא להו לענין יבום אם שריא ליבום או דבעי' חליצה דווקא, והיינו דמסתפקא להו אם אמרינן קו"ח או לא, וע"ז השיב להם דמדשאלו אותו לענין יבום אף דהיבם הי' כהן וכנ"ל, ע"כ דפשיטא להו דלא נפסלה בביאתו מתרומה וכהונה, וא"כ לענין תרומה פשיטא דאוכלת רק דמסתפקא להו אי שריא ליבום ולא' אמרינן הקו"ח וכשיטת התוס' או דאסורה ליבם משום הקו"ח וכשיטת התוס' חד מקמאי הנ"ל, וע"ז השיב להם עד שאתם שואלים אותי לענין יבום מהו שתתייבם [והיינו לכהן וכנ"ל] שאלוני מהו שתאכל בתרומה, דאינה אוכלת בתרומה משום דנפסלה בביאתו מן התרומה ומן הכהונה, וא"כ ממילא דשוב לא שייכא כלל השאלה אם מותרת להתייבם, דהיינו אם אמרינן הקו"ח הנ"ל אם לא, דכיון דהיבם הי' כהן א"כ אף אם לא אמרינן הקו"ח הנ"ל עכ"ז חולצת ולא מתייבמת משום דהיא מפסולי כהונה וכנ"ל, והדברים נחמדים כפתור ופרח בביאור דברי התוספתא בס"ד. ואדרבה מזו התוספתא סיוע לדברינו,. דאם נימא דמהו שתתייבם לאו דוקא רק דהשאלה היתה אם זקוקה ליבום וחליצה או לא, א"כ אף אם הוא פצוע דכא בודאי,

עכ"ז דלמא מסתפקא להו אם הלכה כר"ע או כר"א, וא"כ מאי השיב להו דנפסלת מן התרומה וכהונה, דלמא גם להו הי' פשוט להם זה רק דנסתפקו אם כר"ע או כר"א, [ואף אם נימא כנ"ל דהיבם הי' כהן א"כ הבין משאלתם דאינו ידוע להם הא דנפסלת מדתפסו בלשונם לשון יבום עכ"ז קשיא דעכ"פ על גוף הספק שלהם לא השיב מידי אם צריכה חליצה או לא]. אבל לפי הנ"ל אשה"ט, דעל חליצה ליכא שום ספק דבין לר"ע בין לר"א בעיא חליצה, משום דהי' לו שעת הכושר וגם יש לו רפואה, אך דהספק שלהם הי' לענין יבום לבד אם אסורה משום הקו"ח או לא, וע"ז השיב להם דבלא"ה אסורה ליבם בעובדא דידהו, ועל גוף הספק אם אמרינן הקו"ח או לא, לא השיב להם עוד משום דשוב איננו נצרך לעובדא דשם. כד) ומעתה נחזור על ההיתרים שבניד"ד, היסוד הוא מה שכבר התיר להלכה ולמעשה הגאון הגדול ר"ח זצ"ל מוואלאזין לסמוך על ס' התרומה להתיר בכל ענין ביצה אחת בין בנפצעה בין בניטלה בין בשל ימין בין בשל שמאל, והיינו שיטת ר"ת לדחות דברי הירושלמי למתפס שיטת ש"ס דילן דסתם ואיננו מחלק כלל, ודלא כתלמידי הר"י שפלפלו להשוות ש"ס דילן כש"ס דירושלמי ולתפוס להלכה כש"ס דירושלמי, ומעתה קו"ח בניד"ד דעדיפא הרבה מעובדא דר"ח זצ"ל הנ"ל, דאף לתלמידי הר"י שתפסו כשיטת הש"ס ירושלמי, עכ"ז לא מבעי' לשיטת התוס' א"כ לב' הגירסאות, בין לגירסא שלימין בחד תיבה בין לגירסא של ימין ב' תיבות, בכל ענין נפצעה ואח"כ ניטלה השמאלית מותר, וכמו שנתבאר לעיל (אות ז'), ואף למ"ש הרא"ש דלגי' דשלימין בחד תיבה נפצעה ואח"כ ניטלה אסור, עכ"ז לגירסא דשל ימין בב' תיבות גם הוא מודה דנפצעה ואח"כ ניטלה שרי לדידהו, וגם לשיטתנו החדשה הנראית נכונה ג"כ נראה דנפצעה ואח"כ ניטלה שרי, ואף אם נימא דנפצעה ואח"כ ניטלה אסור, עכ"ז בניקבה כבניד"ד נראה דמותר וכמו שנתבאר (באות כ'), וא"כ לשיטת רבותינו הצרפתים יש להתירו, ולא נשאר לנו לחוש רק לרבותינו הספרדים, דהיינו שיטת הרמב"ם והעומדים בשיטתו דדחו לגמרי להא דר"י בנו של ריב"ב מהלכה, דלזה שוב יש לצרף ההיתרים שכתב כת"ר לסניפין בעלמא, דאולי הי' זה מחמת חולי, ואף שניטלה אח"כ בידי אדם, מ"מ כיון דמעיקרא הי' כמו שאינו שוב אינו מזיק אף אם ניטלה אח"כ בידי אדם. אמנם יען כי קשה לסמוך על ההיתרים הנ"ל לדעת הרמב"ם, וכמו שנתבאר למעלה, ע"כ חפשתי ומצאתי עוד צד היתר לדעת הרמב"ם כאשר יבואר. כה) והוא דישא אשה ויקדש בתנאי גמור כד"ת כפי דיני התנאים, דהקדושין והנשואין לא יחולו רק באופן אם עפ"י דין הוא כשר לבוא בקהל, אבל אם עפ"י דין הוא אסור לבוא בקהל אזי לא יחולו הקדושין והנשואין, רק שהוא עמה בלא קידושין ונשואין ואינה אלא

מיוחדת לו לתשמיש וכפלגש בעלמא, דנרויח בזה ממילא גם שיטת הרמב"ם, דהוא פצוע דכא אליבא דידי', מ"מ הא שיטתו הוא דכל החייבי לאוין ואסורי קהל אינן חייבין רק ע"י קידושין, כמ"ש הרמב"ם הל' אי"ב (פט"ו וט"ז) והל' סנהדרין (בפי"ט). ואף דדעת הרמב"ם (בריש הל' אישות) דבלא קידושין איכא איסור, דפלגש לא הותרה להדיוט, הנה מלבד דאלו הב' דברים אינן תלויין זה בזה וכבר חלקו על הרמב"ם בזה רוב הפוסקים וכמעט כולם, אף גם לדעת הרמב"ם כתבו האחרונים דדוקא היכא דיכול לקדשה עובר על עשה דכי יקח, אבל כשאינו יכול לקדשה גם להרמב"ם מותר, א"כ הכא דאינו יכול לקדשה גם להרמב"ם מותר, וא"כ בלא קידושין אף להרמב"ם דהוא פצוע דכא עכ"ז איננו עובר. ואף דהראב"ד (פט"ו מהל' אי"ב ופי"ט מהל' סנהדרין) השיג על הרמב"ם בזה, עכ"ז מצאתי תנא דמסייע לי' להרמב"ם אחד מגדולי הראשונים הוא ניהו רש"י ז"ל בפירושו על התורה (תצא פרשה כ"ג פסוק ג' ד'), דפירש לא יבוא ממזר לא יבוא עמוני שלא ישא ישראלית, דמשמע דוקא ע"י נשואין אבל בבעילה בעלמא איננו עובר, וכ"כ שם המזרחי בביאורו לרש"י, ואף דהרב גור ארי' בביאורו שם השיג עליו דשיטה דחוי' היא, והסב דעת רש"י דלאו דוקא ע"י קידושין ונשואין קאמר, עכ"ז פשטות דברי רש"י נראה כרא"ם וכשיטת הרמב"ם הנ"ל דדוקא על ידי קידושין. כו) וראי' ברורה להמזרחי הנ"ל דכן היא. שיטת רש"י נראה מיבמות (ע"ו ב'), דפריך על הא דקאמר דלא תתחתן בם הוא דוקא בגירותן, משום דבהיותן עכו"ם לית להו חתנות נתגיירו אית להו חתנות, ומקשה מהא דכתיב ויתחתן שלמה את בת פרעה ומתרץ דגיורי גיירה ומקשה ע"ז ות"ל דהיא מצרית ראשונה, ופירש"י שם דאפילו גיירה מצרית ראשונה היא ואפ"ה קרי לה חתנות, והוא תמוה מאוד וכמו שתמהו שם התוס' והרמב"ן והרשב"א והריטב"א, דמאי קושיא דכיון דתפסי בה קידושין אף דאסורה אמאי לא יהא נקרא חיתון. אבל לפי שיטת רש"י הנ"ל בביאורו על התורה וכשי' המזרחי הנ"ל, אשה"ט רש"י לשיטתו דה"פ דכל הטעם דבהיותן עכו"ם לית להו חתנות רק כשנתגיירו, היינו משום דס"ל דחתנות ל"ש רק ע"י קידושין, אבל שלא ע"י קידושין ל"ש לשון חיתון, ולכך בהיותן עכו"ם הא לא תפסי קידושין ול"ש לשון חיתון רק כשנתגיירו דאז שייך חיתון ע"י קידושין, וע"ז מקשה שפיר משלמה דכתיב ויתחתן שלמה את בת פרעה, דתיפוק לי' דאפילו גיירה הא מצרית ראשונה היא ואסורה מדאורייתא, וא"כ מסתמא בוודאי שלמה לא עבר אדאורייתא ובוודאי לא קדשה בכדי שלא יעבור אדאורייתא, דהאיסור אינו רק ע"י קידושין ושלמה לקחה בלא קידושין, וא"כ אף אם גיירה הא מוכרח דלא קדשה ואפ"ה קרי לי' חתנות אלמא דגם בלא קידושין קרי חתנות, וא"כ ממילא שוב י"ל דלא תתחתן

קאי בנכריותן בלא קידושין ואשה"ט. א"כ מבואר להדיא דדעת רש"י ג"כ כדעת הרמב"ם דבלא קידושין אינו עובר, ואהני לן בתנאי הנ"ל דעת רבוותא האלו דאף אם הוא פצוע דכא עכ"ז איננו עובר. כו) אמנם יש מקום להוכיח דאם נימא דבעינן קידושין דוקא, שוב ע"כ מוכרח דבלא קידושין איכא איסור תורה, וכדעת הרמב"ם (ריש הל' אשות), ואף היכא שאינו יכול לקדשה אסור מן התורה, דהני תרווייהו דיני בהדי הדדי תליין, ודלא כמ"ש לעיל (אות כ"ה). דהנה יעויין יבמות (ע"ח א') דפריך לר' יהודא דס"ל קהל גרים אקרי קהל אם נימא דמצרית נקבה מותרת א"כ מצרי שני במה יטהר, ואי דאי עבר ונסיב הא דאי להתירא לא כתב קרא וע"כ דגם הנקבות אסורות והנה לדעת הרמב"ם דכל פסולי קהל דוקא ע"י קדושין אבל שלא ע"י קדושין ליכא איסורא, א"כ קשיא לכאורה הא אפשר שיטהר שלא ע"י קדושין, וע"כ צ"ל דהרמב"ם לשיטתו דשלא ע"י קדושין איכא איסורא דאורייתא, אף דהכא אי אפשר שיקדש, וא"כ אחת משתי אלו מוכרח מגמ' זו, או דכל הפסולי קהל איסורן אף בלא קדושין רק הבעילה לחוד הוא האיסור, וכדעת הראב"ד בהשגות, או אם נימא כדעת הרמב"ם דכל איסורן דוקא ע"י קדושין, שוב ממילא מוכרח כאידך שיטת הרמב"ם דבלא קדושין איכא איסורא דאורייתא אף דהיכא דא"א לקדש. וא"כ ממילא לא אהני לן כלל האי תנאה להקל האיסור, דאם נימא כשיטת הרמב"ם ורש"י דאיסור דפצוע דכא דוקא ע"י קדושין, שוב ממילא מוכרח דאיכא איסורא דאורייתא אשה בלא קדושין וכנ"ל. כח) אמנם נראה דאינו מוכרח, דהנה הכ"מ (פט"ו מאי"ב) הביא בשם ר"א בנו של הרמב"ם שכתב, דלשון ביאה בקהל היינו ע"י קידושין, והנה למ"ד אין קדושין תופסין בחייבי לאוין פשיטא דבכל חייבי לאוין לוקה על הבעילה לחוד, וא"כ למ"ד זה לא יבוא בקהל היינו בעילה לחוד וכיון דלדידי' לשון ביאה בקהל היינו ביאה לחוד, ממילא גם בחייבי עשה כגון מצרי ואדומי אסור בביאה לחוד, [אף דלפמ"ש הר"א שהובא בכ"מ שם אינו מוכרח שכתב לפשוט דלא ציוה ד' שיבוא דור שלישי בזנות אלא בקדושין, וא"כ לפ"ז ממילא הלאו הבא מכלל עשה זו ג"כ היינו ע"י קדושין, מ"מ אין דבריו מוכרחין ושפיר י"ל דלמ"ד אין קדושין תופסין בחייבי לאוין, דלדידי' לא יבוא בכל מקום היינו בעילה, ה"נ ביאה בקהל דגבי מצרי ואדומי] ואף דבלשון קיחה אמר יבמות (צ"ז א') ליקוחין כתיבי בתורה סתם הראוי לקיחה קיחה הראוי לשכיבה שכיבה, א"כ ה"נ יש לומר בלשון ביאה בקהל. עכ"ז נראה דלא דמיא דהתם מצינו קיחה לשון קדושין, הלכך היכא דיש לפרש בלשון קדושין מפרשינן לי' הכי, אבל לשון ביאה בקהל דלא מצינו דהוא לשון קדושין רק מסברא מפרשינן לי' הכי, להכי למ"ד אין קידושין תופסין בחייבי לאוין, דלדידי' מוכרחין לפרש לשון ביאה

בקהל דכתיבא בחייבי לאווין על בעילה לחוד, שוב ממילא יש לפרש הכי כל לשון ביאה בקהל דכתיבי בתורה, אף דאפשר גם ע"י קדושין. וא"כ א"ש הגמ' דיבמות (ע"ח א') הנ"ל דקאי לר' יהודא ור"י ס"ל סנהדרין (ד' נ"ג) דאין קדושין תופסין בחייבי לאוין, וא"כ איסורי פסולי קהל לדידי' הם אף בלא קידושין, ושפיר פריך לדידי' מצרי שני במה יטהר, אבל לדידן שפיר יש לומר דבלא קדושין ליכא איסורא כלל מדאורייתא כט) וחכם אחד הקשה אותי על דברי, דאיך אפשר דשיטת רש"י ג"כ כהרמב"ם דכל חייבי לאוין הם דוקא ע"י קדושין, א"כ יקשה לפי שיטת רש"י יבמות (מ"ט ב' ונ"ה ב') דלמ"ד אין קדושין תופסין ביבמה ליכא לאו רק עשה ביבמה לשוק, א"כ איך יפרנס רש"י סוגיא דיבמות (צ"ז א') דפריך על שומרת יבם של אביו ותיפוק לי' משום דודתו לעבור עלי' בב' לאוין ות"ל משום יבמה לשוק לעבור עלי' בג' לאוין, דאליבא דמאן מקשה אי למ"ד אין קדושין תופסין ביבמה הא לדידי' ליכא לאו ביבמה לשוק, ואי למ"ד קדושין תופסין א"כ שוב ליכא לאו ביבמה רק ע"י קדושין כמו בכל חייבי לאוין, וא"כ בדודתו דאין קדושין תופסין שוב ממילא ליכא לאו ביבמה לשוק, דבשלמא לשיטת הרמב"ם לא קשה, משום דאיכא למימר דקושיית הגמ' אי אין קדושין תופסין ביבמה, דע"כ הלאו בלא קדושין רק על ביאה לחוד, אבל לשיטת רש"י הא לפ"ז ליכא לאו וכנ"ל, וע"כ אי קדושין תופסין א"כ הא ליכא לאו בלא קדושין, ובשלמא אי ס"ל דלא כהרמב"ם א"ש, דכל החייבי לאוין הם אף בלא קדושין ואף יבמה לשוק כיוצא בהן, אבל אם נימא דשיטת רש"י כהרמב"ם דכל חייבי לאוין דוקא ע"י קדושין, קשיא סוגיא הנ"ל, ויפה הקשה. אמנם גם הא לא תברא, דבלא"ה לשיטת רש"י סוגיא זו לא אתיא אליבא דהלכתא לפמ"ש רש"י יבמות (מ"ט א') א"כ למ"ד יש ממזר מחייבי כריתות ל"צ למימר לעבור עליו בב' וג' לאוין יעושה"ט, וע"כ דבעי לתרוצי אף למ"ד אין ממזר אלא מחייבי מיתות ב"ד אף דלית הלכתא כוותי', א"כ ה"נ י"ל דבעי לתרוצי אף אליבא באביי קדושין (ד' ע"ח) דס"ל דלוקה בחייבי לאוין על בעילה לחוד, וכדכתב הה"מ (פט"ו מאי"ב הל' ב') בשם הרמב"ם, ובהכי יישב הפ"י (פ"ג דכתובות) קו' הראב"ד מהא דכתובות (ל"ה ב') אי ר' יצחק קשיא ממזרת יעו"ש, וא"כ ה"נ הגמ' דיבמות בעי ליישב אף אליבא דאביי אף דלית הלכתא כוותי', דבלא"ה הש"ס לא קאי אליבא דהלכתא וכנ"ל וא"ש. ל) שוב מצאתי בס' המקנה בקו"א להל' קדושין (בסי' כ"ו) שכתב בבאור הגמ' יבמות (ע"ו ב') לשיטת הרמב"ם כמו שכתבתי (אות כ"ו), ונפלאתי על שלא הרגיש שזהו שיטת רש"י שם. ומיושב מה שתמהו עליו הראשונים וכנ"ל. גם העיר מיבמות (פ"ח א') דהני תרתי דיני דרמב"ם, דחייבי לאוין אינם אלא ע"י קדושין וכל אשה בלא קדושין איכא איסורא דאורייתא, בהדדי תליין,

ולדעתי איננו מוכרח וכנ"ל (אות כ"ח). עוד ראיתי במקנה שם שכתב דלפמ"ש הרמב"ם (פ"ב מהל' נערה בתולה) בטעם לאו דקדשה שהוא משום ומלאה הארץ זמה לא שייך הלאו אלא בגמר ביאה דיכול להתעבר, א"כ לפ"ז ממילא בפצוע דהא דלאו בר אולודי הוא לא שייך זה הלאו, א"כ אפילו נימא דהני תרווייהו דיני בהדדי תליין, עכ"ז בפצוע דכא שפיר י"ל דאין איסור כלל בביאה בלא קידושין, וכ"כ המנחת חינוך (מצוה תקנ"ט). סוף דבר בהא נחיתנא ובהא סליקנא, להתירו לבוא בקהל באופן ובתנאי שיקדש וישא על, תנאי וכנ"ל בכדי להקל האיסור קצת, ויסוד הוא תשובת הגאון ר"ח זצ"ל שסמך ברב חילו על ס' התרומה, ולזה בנידו"ד דאיכא עוד כמה סניפין להתיר, כמו שנתבאר בס"ד, פשיטא דיש לנו להתיר וכעת ממש אחר כתבי כל הנ"ל פתחתי ס' פחד יצחק (אות פ') גבי פצוע דכא הביא לשון רמ"ע בהג"ה מעשה רב והמקילים גם המה מן הגדולים המפורסמים בהוראה ונעשה מעשה על פיהם פעמים רבות, גם בת' שבאגרת יעב"ץ הנ"ל הביא מעשים רבים בזה, והפחד יצחק בעצמו כתב ואני הצעיר המחבר מעיד אני עלי שמים וארץ דלא לפסוק הלכה באתי אלא להעיד האמת כאשר הי', היינו, דאיש יהודי בסיבת חולי שהי"ל בביצה לא הי"ל כח להוליד וגם לא הי"ל קישוי ואחרי שהוטלה ממנו הביצה ההיא ע"י רופא אומן נתרפא והי"ל קישוי והוליד בנים. ע"כ דעתי מסכמת להתיר ככל הנ"ל. אך יען כי הענין חמור ורבו המחמירין מגדולי הראשונים, ע"כ אינני רוצה לסמוך על דעתי עד אשר יסכים עוד אחד מגדולי הדור, כאשר כבר כתבתי לו במכתבי הגלוי. הכ"ד ידידו דושו"ט. ירוחם יהודא ליב מד"א דפה"ק:

סימן ד

בעזהשי"ת כ' אדר תרמ"ו מינסק. שלו' אל כבוד הרב המאוה"ג החו"ב וכו' כ"ש מו"ה שלמה זלמן זיסל נ"י האב"ד דק"ק טשערי' יצ"ו. אחדשה"ט. מכתבו הגיעני זה כמה שבועות ולטרדותי בצירוף חולשתי לא הי' ברצוני להשיב, יען כי בלא היתר מאה רבנים אין ברצוני להתיר, כאשר העיד בת' ברית אברהם (סס"י פ"ט) דמעולם לא שמע להתיר לישא אחרת בלי היתר ק' רבנים, ושם (בסי' צ"ד) בת' הגאון מגלוגא כ' בשם השבות יעקב דאף באשה שזינתה ונאסרה על בעלה צריך היתר ק"ר, וכן בשו"ת נודע בשערים ח"ב מהגאון מלובלין זצ"ל (סי' כ"ו) כ' דאף שיש מקום לצדד להתיר בלי ק"ר לא חזי לרבנן קשישאי דעבדי הכי, ומעולם לא הותר בלי ק"ר, ובפרט בזמן הזה כי רבו פרצות הדור בעוה"ר יעו"ש, וע"י היתר ק"ר ראיתי שכ' כת"ר דאי אפשר לו. לכן לא רציתי לטרוח א"ע ולהשיב דמי איכא הוראה לאיסורא, אמנם יען אשר הגיעני מכתב גלוי

מכת"ר שמקפיד על מניעת תשובתי, לכן הנני להשיב בקצרה כפי אשר יעלה בעטי בס"ד, והנה כ"ת פלפל בחכמה ואין הפנאי מסכים לבוא על סדר דבריו, רק לכתוב בקיצור הנראה לדעתי. א) הנה בדין מורדת יש לעיין בדברי הרמ"א באבה"ע (סי' ע"ז סעי' ב'), דכ' דבזמה"ז שאין נושאין ב' נשים לא משהינן י"ב חודש אם רוצה לגרשה, ואם אינה רוצה מתירין לישא אחרת, ויש חולקין שאין להתיר לישא אחרת וכן עיקר. ולכאורה יש לתמוה, דלא מצינו מחלוקת כלל בהך גוונא דמיירי הרמ"א, דהנה הי"ח שכ' הרמ"א נובעים מדברי ההגהות מרדכי ות' הרשב"א ח"א (סי' חת"ס), שהקשו דכיון דיהבינן לה הצאן ברזל שלה א"כ היכא דחזינא דאישתמוטי נכסי דבעל תמרוד ותתפוס בנכסים ותאכל ותחדי, ותי' דאין זה שמחה אחר דבידו לעגנה ולא ליתן לה גט, אע"ג דאיהו נמי מתעגן בתקנת ר"ג מ"מ איהי נמי מתעגנא, וכ"ש לדברי ראב"ן שמתירו לישא אחרת והיא לבדה תתעגן יעושה"ט, וא"כ מבואר דמיירי דהיא מורדת ומבקשת גט ממנו אך דהוא מעגנה ואיננו רוצה ליתן גט, בזה ס"ל להההגהות מרדכי ות' רשב"א הנ"ל דאיהו נמי מתעגן ואין מתירין לו לישא אחרת, משום דלמה לנו להתיר תקנת ר"ג כיון דהיא מרוצית לקבל גט, א"כ אפשר לו לישא בהיתר דיגרשנה וישא לו אחרת, והראב"ן ס"ל דבשביל שתווסרנה הנשים קנסינן לה להתירו באחרת והי לבדה תתעגן, וא"כ כל מחלוקותם אינו אלא בגוונא דהיא מרוצית בגרושין והוא אינו רוצה לגרשה, אבל בגוונא דהרמ"א דאינה רוצית לקבל גט, דיהא מוכרח להתעגן אם לא נתיר לו תקנת ר"ג, שפיר י"ל דלכ"ע מתירין לו לישא אחרת דכיון דסוף סוף אנו מוכרחים להתיר לו תקנת ר"ג או לגרש בע"כ או לישא אחרת, א"כ מה לי זה או זה. והח"מ והבי"ש כתבו, דלהיש חולקים אין מתירין לו לישא אחרת רק לגרש בע"כ. והדברים מתמיהים, דמאין הרגלים לחלק בתקנת ר"ג בין לגרש בע"כ ללישא אחרת, דכבר נתבאר דבמקור דברי היש חולקין מבואר דמירי בגוונא דמרוצית לקבל גט, דאזי אין שום הכרח להתיר לו תקנת ר"ג, דיגרשנה מדעתה וישא אחרת, אבל בגוונא דהרמ"א דאינה רוצית לקבל גט, דסוף סוף מוכרחין אנו להתיר לו תקנת ר"ג, שפיר י"ל דאין נפ"מ בין לגרש בע"כ בין לישא אחרת ולכ"ע מתירין לו לישא אחרת בכה"ג וגם מה שנרשם אצל היש חולקין ת' מהרי"ק (סי' ס"ג), ג"כ אין ראי' להמעיין, דשם מתחלה מיירי ג"כ בהיא מרוצית לקבל גט דאזי אין הכרח להתיר לו תקנת ר"ג וכנ"ל, ובסוף הת' שם דמיירי באין נותנים לו הנדוני' ואינה רוצית לקבל גט באמת התיר שניהם או לגרש בע"כ או לישא אחרת ויעויין בנוב"י (מה"ק אבה"ע סי' א'), דנחלק שם, עם הגאון השואל דס"ל דלגרש בע"כ קיל מלישא אחרת והביא ראי' מת' מהר"ם פדוואה (סי' י"ג), והנוב"י נחלק עליו דאדרבא לישא אחרת קיל

מטעם די"א דכבר כלה הזמן משא"כ ח' דבע"כ, ומהרמ"פ לא כ' רק בעוברת על ד"ת יעושה"ט ונפלאתי עליהם שלא הרגישו מדברי הבי"ש והח"מ כאן, דביארו בדעת היש חולקין דלגרש בע"כ מתירין ולא לישא אחרת א"כ מבואר דס"ל דלגרש בע"כ קיל. גם מ"ש הנוב"י דמהרמ"פ לא כ' רק בעוברת על ד"ת ג"כ תמוה מאוד, דהא מהרמ"פ כ"כ על הנמ"י דקאי על שהה י' שנים יעושה"ט. אמנם גוף דברי מהרמ"פ דהוציא כן מהנמ"י תמוהים, דהנ"י מחלק בין לא ילדה כלל לילדה זכרים או נקיבות לחוד, וכבר תמהו עליו האחרונים כמו שהביא בכתונת פסים על הנ"י שם, וא"כ אין שום מקור לחלק בין גירושין בע"כ ללישא ב' נשים. ודברי הח"מ והבי"ש בביאור דברי הרמ"א תמוהים דאין שום מקור לחלק בדברי היש חולקין וכנ"ל. וגם תמוה לפ"ז דא"כ אמאי בארוסה ולאחר י"ב חודש התיר או לגרש בע"כ או לישא אחרת לא הי' לו להתיר רק לגרש בע"כ דקיל יותר, וע"כ דאין חילוק ביניהם. ב) ע"כ נראה ביאור דברי הרמ"א עפ"י מה שראיתי בת' מהרמ"פ (סי' י"ג) וז"ל ת' ממוהר"ם מצאתי בחי' מרדכי וז"ל וששאלת אשה המורדת ואינה רוצה לא להיות אצלו ולא לקבל גט והוא הי' ברצון אצלה א"כ נ"ל דיש לדבר על לבה אחרי שאינה חפיצה כלל להיות אצלו שתמחול כתובתה ויגרשה וישא אחרת ואם אינה רוצה למחול כתובתה התירנו לו לישא אחרת והיא תשב באלמנות חיות עד שתתרצה למחול כתובתה ויגרשנה אז וכ' ראב"ן כמו כן דכה"ג לא יעלה על לב איש שיבטל מפו"ר כו' עד ושלום מאיר בר ברוך, ע"כ, ובוודאי שהוא הדין הי' מתיר לו לגרש בע"כ אך שלא רצה לתת כתובה כאשר נראה מתוך הת' עכ"ל מהרמ"פ, א"כ מבואר מת' מוהר"ם הנ"ל דאינה מפסדת הכתובה תוך י"ב חודש אף בזמה"ז רק דמתירין לו לישא אחרת והביא ע"ז דברי הראב"ן דהוא דעה הראשונה שבהרמ"א הנ"ל. וזהו כוונת הרמ"א ג"כ דבזמה"ז דאין נושאים ב' נשים לא משהינן לה י"ב חודש אם רוצה לגרשה [היינו דמדברין על לבה כיון שאינה חפיצה בו שתמחול כתובתה ויגרשנה כמבואר בת' מוהר"ם הנ"ל] ואם אינה רוצה [היינו שאינה רוצית בגירושין עד שיתן לה הכתובה והוא אינו רוצה ליתן לה הכתובה ובלא כתובה אינה רוצית לקבל גט] יש מתירין לישא אחרת [והיא תישב ותתעגן עד שתמחול לו הכתובה ויגרשנה כמבואר בת' מוהר"ם הנ"ל] ויש חולקין שאין להתיר לו לישא אחרת היינו כיון שבידו לגרשה וליתן כתובה וכדמוכח מההגהות מרדכי ות' רשב"א הנ"ל. ומש"ה שפיר כ' הרמ"א דכ"ז בנשואה דמגיע לה כתובה אבל בארוסה דאי"ל כתובה א"כ אם אין רצונה להתגרש בלא כתובה הוי כאינה מרוצית בגירושין כלל כיון דמבקשת ממון שאינו מגיע לה דאטו שאם תבקש ממנו תרקבי דדינרי יתחייב למיתב לה אתמהה, וכיון דהוי כאינה מרוצית בגט כלל

א"כ מוכרחין אנו להתיר לו התקנה א"כ שוב שניהן שווין או לגרשה בע"כ או לישא אחרת וכן לאחר י"ב חודש שכבר הפסידה הכתובה הוי ג"כ כארוסה וכנ"ל ומתירין לו או לגרש בע"כ או לישא אחרת משא"כ תוך י"ב חודש דמגיע לה הכתובה ורצונה להתגרש וליטול כתובה ובלא כתובה אין רצונה להתגרש דבזה אפשר לו בהיתר ע"י שיגרשנה ויתן הכתובה, דדעה הראשונה ס"ל דכדי שתווסרנה הנשים מתירין לו לישא אחרת והיא תשב ותתעגן והיש חולקים ס"ל דכה"ג אין להתיר לו התקנה כיון דאפשר לו בהיתר לגרשה מדעתה וליתן לה הכתובה המגיע לה ואשה"ט. ועלה לנו לפ"ז דאם אינה מרוצית לקבל גט כלל אף אם יתן לה הכתובה דאזי שוב מוכרחין אנו להתיר לו התקנה א' משתי אלו או לגרש בע"כ או לישא אחרת בכה"ג שוב אף בתוך י"ב חודש מתירין לו לישא אחרת לכו"ע ואין חילוק בין תוך י"ב חודש לאחר י"ב חודש רק בגוונא דאין רצונה להתגרש בלא כתובה ועם כתובה רצונה להתגרש וכנ"ל. ועפ"ז לא נצטרך לדחוק בכוונת הרמ"א כמ"ש הבי"ש (ס"ק י"ט) דיש חולקין דאין מתירין לישא אחרת היינו דלישא אין מתירין אבל לגרשה בע"כ מתירין, דלפי הנ"ל נתבאר דז"א דהיכא דנצרך להתיר התקנה שוב ממילא אין חילוק בין זה לזה וכנ"ל דמש"ה בארוסה ולאחר י"ב חודש דמוכרחין אנו להתיר התקנה שוב אין חילוק בין גירושין בע"כ או לישא אחרת רק דהכא מיירי דרצונה לקבל גט אם יתן כתובה דאי"צ כלל להתיר התקנה. וכן מ"ש הבי"ש (ס"ק כ') ממה שהביא הד"מ (סי' קנ"ד) בשם ת' מיימוני דאף בארוסה אין מתירין ג"כ אין ענינו לכאן לפי הנ"ל דשם הא מיירי דרצונה לקבל גט והוא אינו רוצה לגרש דכה"ג שפיר אין מתירין כיון דאפשר לו בהיתר, אבל הרמ"א הא מיירי דאין רצונה לקבל גט בלא כתובה וכיון דאין מגיע לה הויא כאינה מרוצית בגט כלל דמוכרחין אנו להתיר לו התקנה וממילא נוכל להתיר או זה או זה דשניהם שוים וכנ"ל. כן נראה לי בביאור דברי הרמ"א. ג) אמנם יש לעיין בדינא דמורדת דלכאורה נראה מת' הר"ן דפליג גם במורדת, דהנה במרדכי (סוף כתובות) כתב דהיכא דהדין דיכול להוציאה ממקום למקום והיא אינה רוצה ללכת אחריו דינה כמורדת, והובא בח"מ ובי"ש (סי' ע"ה ס"ק י"ח), וא"כ בהוא רוצה לעלות לא"י והיא אינה רוצה דינה כמורדת, ובת' הר"ן (סי' ל"ח) איתא בעובדא דהבעל נשבע ללכת לא"י ואשתו אינה רוצה דפטרו מהשבועה משום דהוי לעבור על המצוה דעונתה לא יגרע אף דהכל מעלין לא"י היינו לענין שאם היא אינה רוצית לעלות תצא שלא בכתובה אבל כל זמן שלא נתן לה גט כיון דמחויב לה שכו"ע לא כל הימנו לעקור לאו זה בידים משום ישובו של א"י וכ"ת יתן לה גט שהרי האשה מתגרשת בע"כ ונמצא שיהא מותר ללכת וחיילא שבועה אף זה אינו רשאי שאנו

מוחזקים שיש חרם הקהלות בדבר או תקנת ר"ג ודבר זה פשט איסורו בכל ישראל שלא ראינו ולא שמענו אשה מתגרשת בע"כ ואין אומרים לו לפרוץ גדרו של ראשונים כדי לקיים שבועתו שהרי אפילו איסורא דרבנן דוחה של תורה בשוא"ת עכ"ל, וכ"כ הראנ"ח בת' מים עמוקים (סי' מ"ד), א"כ מבואר דאף דדינה כמורדת כמ"ש מוהר"ם הנ"ל, אפ"ה ס"ל דא"י לגרשה בע"כ. ואפשר דהר"ן מודה במורדת ממש דאיכא עיגון הבעל ובעובדא דידי' שאני דליכא עיגון הבעל דהא רצונה לדור עמו בחו"ל ולא הוי רק כבמקום מצוה דמבואר באבה"ע (סי' א') די"א דחר"ג נוהג אף במקום מצוה. ויש לתמוה על הראנ"ח בת' מים, עמוקים הנ"ל דהביא בפשטות דברי הר"ן הנ"ל ולא הרגיש בדברי הרשב"א שהובא (בסי' א') דהיכא דמן הדין לגרשה כגון אלו שאמרו תצא שלא בכתובה ליכא חדר"ג דחולק על פ' הר"ן הנ"ל. ויעוי' בפתחי תשובה אבה"ע (סי' נ"ב סק"ב) דהביא בשם שיבת ציון וחת"ס וחותנו רע"א זצ"ל דכולם התירו במורדת כזו שאינה רוצה ללכת אחריו לגרשה בע"כ או לישא אחרת כמבואר במורדת (בסי' ע"ז), וכבר נתבאר דאינו דומה להא דסי' ע"ו דשם אפשר דכולהו מודו משא"כ במורדת כזו דדעת הר"ן והראנ"ח דאיכא חדר"ג וכנ"ל. ומת' הר"ן הלזו יש לתמוה על הרמ"א (ריש סי' ע"ז) דכ' דנראה לו דהיכא דהוא רוצה לגרשה והיא אינה רוצה לקבל דליכא לאו דעונתה לא יגרע יעו"ש, והדברים מבוארים להיפך בת' הר"ן הנ"ל דרוצה לגרשה והיא אינה רוצה לקבל גט עכ"ז כל כמה דלא גרשה עובר בלאו ד) ועתה נבוא לנידון דידן אם יש להחשיבה למורדת, והנה כת"ר האריך בזה ועשה מחלוקת בין הפוסקים דלדעת רוב הפוסקים דוקא היכא דמתכוונת לצערו אבל מתכוונת לטובתה מפני איזו אמתלא לא הויא מורדת. ולדעתי נראה ברור דכל היכא דמדינא איננה רשאה בשביל טובתה ובשביל אמתלאה שלה למנוע עצמה ממנו חשיבא מורדת אף דאין כוונתה לצערו רק בשביל טובתה דכל שהיא מצערו שלא מן הדין חשיבא מורדת וראי' לזה מהא דמקשה בכתובות (ס"ג א') על מ"ד מורדת ממלאכה מברייתא דתני אפילו נדה ואפילו חולה דבשלמא למ"ד מתשמיש היינו דקתני חולה אבל למ"ד ממלאכה חולה בת מלאכה היא, ויעו"ש בתוד"ה רב הונא דמיירי בחולה שיכולה לסבול תשמיש רק אינה ראוי' למלאכה, היינו דאם אינה יכולה לסבול תשמיש א"כ איך ניחא לי' למ"ד מתשמיש, ויעו"ש ברש"א ובמהרמ"ש דבחולה לא שייך הסברא דפת בסלו דגבי נדה או למ"ש מהרמ"ש שם דקאי למאי דלא ידע הסברא דפת בסלו. עכ"פ איך שיהי' כיון דחולה מיירי דיכולה לסבול תשמיש א"כ יש להבין למ"ד מורדת מתשמיש מאי ואפילו חולה דקאמר הברייתא דמהיכא תיתי נימא דחולה לא הויא מורדת מתשמיש כיון דיכולה לסבול תשמיש מ"ש

מבריאה. וצ"ל דאע"ג דיכולה לסבול עכ"ז כיון דחולה היא קשה לה לסבול התשמיש רק כיון דיכולה לסבול אף דקשה לה עכ"ז הוי מורדת, ולדברי כת"ר תקשה אמאי הויא מורדת הא מתכוונת לטובתה מפני שקשה לה ולא לצערו, אלא מוכרח דהיכי דמצערתו שלא כדין אף דאין עיקר כוונתה בשביל צערו רק בשביל טובתה אפ"ה הויא מורדת. וכן נראה פשוט מהא דקאמר דמתשמיש לכ"ע הויא מורדת רק דריב"ח סבר דבמלאכה נמי הויא מורדת, דמשמע נמי דומיא דתשמיש וגם דהא תשמיש עדיפא דכולהו מודו, ומורדת ממלאכה פשיטא דאפילו אין כוונתה לצערו רק מחמת עצלות דאינה רוצית לטרוח עצמה אפ"ה הויא מורדת וה"ה או כ"ש דמתשמיש כה"ג הויא מורדת. וכן נראה מבואר להדיא מת' הרשב"א שהביא הב"י (בסי' ע"ז) דאם היא מעכבת אף מחמת פרעון מה שלותה שזה אחד מדרכי המורדת באומרת בעינא לי' ומצערינא לי' דכולן טענות יש להן על שעושות כן ואף זו עילה מצאה לצערו וכו' והיינו דנהי דאין כוונתה בשביל צערו עכ"ז כיון דמצערתו שלא כדין הויא מורדת. והא דכ' הרשב"א שם דאם אינה שבה מחמת שאינה קוראה דלא הויא מורדת, היינו משום דמה יפסיד הבעל אם יקרא לה ומסתמא לא ניחא לי' בשימושה והיא בושה מא כדרך האשה כדאיתא בעירובין (ק"ב) [והוי כזה נהנה וזה אינו חסר דכופין וה"נ כיון דלבעל אין שום פסידא ושום נ"מ והיא בושה בדין שיקרא לה ושפיר קאמרה], משא"כ היכי דאיכא פסידא כ"ד לבעל והיא מצערתו במניעת תשמיש שלא כדין אף דאין עיקר הכוונה לצערו עכ"ז הויא מורדת כנ"ל פשוט. והאי דכ' המרדכי (בסי' קפ"ג) דמורד אינו אלא מחמת שנאה וכעס לאו דוקא הוא רק אף מאיזה טעם שהוא שלא כדין וכדמוכח ג"כ מהראי' דמורד הוי פושע אבל לא באונס ועוד ראי' מהאי דכתב מוהר"ם דכל היכא דמדינא צריכה לילך ואינה רוצה הויא מורדת והביאוהו האחרונים כמ"ש לעיל (אות ג') והתם וודאי אין כוונתה לצערו רק בשביל איזה לאה ואפ"ה הויא מורדת כן נראה לי ברור. ה) ויען כי כת"ר פלפל קצת בדברי הראשונים ובדברי הירו' דקידושין, ומידי עיוני ברהיטא הנני נבוך קצת בענין הלז בדברי הראשונים, אף כי אינו נוגע לענינינן, עכ"ז אמרתי להעיר קצת. הנה כת"ר נתקשה בדברי המרדכי (כתובות פ' אעפ"י סי' קפ"ד) והגהות אשרי דפסק ראבי' אשה המורדת על בעלה ושוב חלתה אעפ"י שמאונס חולי אינה שבה לבעלה אפ"ה איבדה מזונותי' וראי' מירו' דקידושין (פ"א ה"ב) גבי עבד עברי שברח ואח"כ חלה דמשלים דמדמה לי' והקשה כת"ר דלמה לי' להביא ראי' מירו' דקידושין הא מבואר הוא מברייתא דאפי' חלתה, וכת"ר נדחק בזה. ובאמת כוונת ראבי' דהנה דקתני בברייתא אפילו חולה מוקים לה התוס' דדווקא ביכולה לסבול תשמיש, והיינו דסבירא לי' דבחולה ל"ש

הסברא דפת בסלו וכמ"ש מהרמ"ש כמ"ש באות הקודם, וכ"נ מהמרדכי שם אחר פסק ראבי' הנ"ל דהביא ת' מוהר"ם דחולה ג"כ מחוייבת לטבול ולשמש מברייתא הנ"ל א"כ ס"ל דהברייתא מיירי בחולה שיכולה לסבול תשמיש, אבל בחולה כ"כ שאינה יכולה לסבול תשמיש אין ראי' מהברייתא, אבל מירו' דקידושין מוכח דבמרדה ואח"כ חלתה אף בחולה כ"כ שאינה יכולה לסבול תשמיש אפ"ה הויא מורדת משום דמצי למימר אלו לא מרדה לא חלתה כדאמר שם בעבד. גם י"ל דכוונת הראבי' אף בחוזרת בחלי', דלטעם דלא אבאשת לא מהני חזרה, דזה אינו מוכח מהברייתא. ולכך הביא מהירו' דלולא לא מרדה מתחלה לא היתה חולה עתה כמובן:

אמנם מה שיש לד הראבי' הנ"ל דדקדק מרדה ואח"כ חלתה, דמשמע הא אם חלתה ואח"כ מרדה לא הויא מורדת, הא כיון דמדמי לה להא דירו' קדושין הנ"ל והירושלמי הא מסיק שם דאף בחלה ואח"כ ברח משלים דו יכול לומר לו אלו הוית גבאי אינשמת בפריע, וא"כ ה"נ במורדת אף בחלתה ואח"כ מרדה נמי כן אולם אפשר דהיינו טעמא של הראבי' דבחלתה ואח"כ מרדה מוכח מגמ' דידן דפליג על הירו', דהנה בכתובות ס"ג פריך מברייתא דחולה למ"ד מורדת ממלאכה חולה בת מלאכה היא ולהירו' הנ"ל הא לא מידי דאף דלאו בת מלאכה היא עכ"ז הויא מורדת כמו בעבד בחלה ואח"כ ברח, וע"כ מוכרח דגמ' דידן פליג על הירו', אמנם ס"ל להראבי' דאינו מוכרח מהגמ' דידן דפליג על הירו', רק על ר' חיננא שם דס"ל דאף בחלה ואח"כ ברח משלים משום דא"ל אי הוית גבאי אינשמת בפריע, דהגמ' דידן לא סבירא לי' האי סברא, אבל על רב חיי' בר אדא דאמר שם דברח ואח"כ חלה משלים משום דו יכול למימר אלו הוית גבאי לא אבאשת ע"ז אינו מוכח מהגמ' דידן דפליג, דהנה על הא דמוקי בהירו' האי דנדה דווקא במרדה עד שלא באת לנדה כתב הרא"ש בכתובות (פ"ה סי' ל"ג) דלא משמע הכי בגמ' דידן מדפריך נדה בת תשמיש היא יעו"ש, וא"כ ס"ל להגמ' דידן האי אפי' נדה היינו אף שהתחיל המרד בימי חלי' ולהכי פריך שפיר חולה בת מלאכה היא משום דמיירי בחלתה ואח"כ מרדה דכה"ג ס"ל להגמ' דידן דלא הויא מורדת, אבל במרדה ואח"כ חלתה שפיר י"ל דמודה להירושלמי וכנ"ל. ולהנ"ל מוכח מראבי' דס"ל בנדה כהרא"ש דאף בנעשית נדה ואח"כ מרדה, דאם נימא דנדה דוקא במרדה ואח"כ ראתה וא"כ גם חולה י"ל נמי דמיירי במרדה ואח"כ נעשית חולה, א"כ מאי פריך בכתובות (שם) חולה לאו בת מלאכה היא, הא יכול לומר אם לא מרדה לא היתה נעשית חולה, וכמבואר בירו' דקידושין, וא"כ יהא מוכח מגמ' דילן גם בזה דלא כהירו', וא"כ איך הביא הראבי' מהירו' למרדה ואח"כ נעשית חולה שאינה ראוי' לתשמיש דהויא מורדת כדאמר הירו' בעבד

דברת ואח"כ חלה משלים מטעם אלו הוית גבאי לא אבאשת הא מוכת מגמ' דילן דל"א הכי וכנ"ל, וע"כ דגמ' דילן מיירי במרדה בחלי' ומש"ה חולה לאו בת מלאכה היא וא"כ ממילא מבואר דנדה נמי אף במרדה בימי נדתה דאי נדה דוקא במרדה מקודם נדתה א"כ תולה נמי מיירי בכה"ג ומאי פריך וע"כ כנ"ל. ודברי הד"מ באבה"ע (סי' ע"ז ס"ק ט"ו) וכ"כ שם הח"מ (ס"ק י"ח) שלהראבי' דוקא במרדה קודם ימי נידותה אבל בתוך ימי נידותה לא הויא מורדת תמוהים כנ"ל, דמוכח דס"ל להראבי' כהרא"ש דאף במרדה תוך ימי נידותה הויא מורדת משום דס"ל דנדה שייך פת בסלו משא"כ בחולה כנ"ל. ו) ומה נעים ליישב עפ"י הנ"ל קו' המל"מ (ספ"ב מעבדים) על הרמב"ם דהשמיט לענין עבד דברי הירושלמי קידושין הנ"ל בחלה ואח"כ ברח וברח ואח"כ חלה דמשלים. ולפי הנ"ל אשה"ט דהרמב"ם סובר כמסקנת הירו' קידושין דאין לחלק בין ברח ואח"כ חלה לחלה ואח"כ ברח דאם אמרי' אלו הוית גבאי לא אבאשת ה"נ י"ל אי הוית גבאי אינשמת בפריע וא"כ כיון מוכת דמגמ' דילן בכתובות (דף ס"ג) דלא אמרינן הסברא דאינשמת בפריע וכנ"ל א"כ ממילא דה"נ לא אמרינן הסברא דלא אבאשת, וגם י"ל דסובר דמוכח מכתובות דגם הסברא דלא אבאשת לא אמרינן דאל"כ מאי מקשה למאן דאמר מורדת ממלאכה חולה בת מלאכה היא לוקים לה במרדה ואח"כ חלתה, א"ו ס"ל דגם הסברא לא אבאשת ל"א, והא דבחולה שאינה ראוי' לתשמיש הויא מורדת כמבואר ברמב"ם הל' אישות (פי"ד הל' י"א), היינו משום דגם בחולה ס"ל דשייך הסברא דפת בסלו וכמו שיבואר להלן בשם הרשב"א [ודלא כהתוס' הנ"ל] וגבי מלאכה לא שייך הסברא דפת בסלו כמ"ש הרשב"א ושפיר פריך אי איירי במרדה ואח"כ חלתה, ואשה"ט. ז) אמנם מאוד יש לתמוה עפ"י הנ"ל על הרשב"א דסותר א"ע מחי' לקידושין לחי' בכתובות המובא בשמ"ק [דחי' הרשב"א לכתובות שבחמש שיטות הם להרמב"ן ולא להרשב"א כמבואר להמעיין בשמ"ק לכתובות] דבחי' הרשב"א לקידושין (ד' י"ז) הביא בפשיטות דברי הירו' להלכה דבין ברח ואח"כ חלה ובין חלה ואח"כ ברח משלים משום דאמרינן לא אבאשת ואינשמת בפריע ובכתובות (ד' ס"ג) הביא בפשיטות לדברי הירו' דדוקא במרדה קודם נידות ודן מינה לחולה משום דסובר דחולה מיירי דאינה ראוי' לתשמיש ואפ"ה למ"ד מתשמיש ניחא משום פת בסלו כמו בנדה אבל לענין מלאכה ל"ש פת בסלו וא"כ חולה נמי מיירי דוקא במרדה קודם חלי' אבל חלתה ואח"כ מרדה לא יעושה"ט. והנה אין להקשות כיון דסובר דבעבד אף בחלה ואח"כ ברת משלים א"כ במורדת נמי אף בחלתה ואח"כ מרדה תהא מורדת דהא מדמי להו בירו' קידושין להדדי דז"א קו' די"ל דהא הרשב"א כתובות ביאר הטעם בחלתה ואח"כ מרדה וכן בנדה בראתה ואח"כ מרדה

דלא הויא מורדת משום פת בסלו מטעם דאמרי' דרצתה לשחק בו והוי פת בסלו וא"כ ממילא דאשה"ט דבאשה דהא מורדת בבית הבעל בדיבור לבד אמרי' דרצתה לשחק בו ודיבורה לא מעלה ולא מוריד א"כ לא הויא מורדת כלל וממילא ל"ש הסברא דאינשמת בפריע משום דהוי כאלו לא אמרה כלל, אבל בעבד ל"ש דרצה לשחק באדון משום דעשה מעשה וברח א"כ בוודאי לא כיון לשחק [וכעין דאמרי' ב"ב (ל' ב') וגיטין (ד' ס"ז) דדיבורא אמרי מעשה לא עבדי וכעין זה נמי ביו"ד (סי' קפ"ה) דלבשה בגדי נידות ל"מ אמתלא וה"נ דכוותי'] ומש"ה אף בימי חליו הוי מורד וצריך להשלים משום הסברא דאינשמת בפריע וא"ש. [אמנם דברי הראבי' שבאות ה' הא דנקט מרדה ואח"כ חלתה שהקשתי לעיל מהירו' א"א ליישב בזה משום דמשמע דהראבי' מיירי ג"כ דברחה מבית בעלה כמבואר מלשונו וא"כ שוב דמיא לעבד אף בחלה ואח"כ ברח.] אמנם יש לתמוה על הרשב"א דאיך יפרנס דברי הגמ' דכתובות דפריך למ"ד ממלאכה חולה בת מלאכה היא כיון דלדידי' מיירי הברייתא במרדה ואח"כ חלתה א"כ אף למ"ד ממלאכה לק"מ דאף דבמלאכה לא שייך הסברא דפת בסלו מ"מ שייך הסברא דלא אבאשת. דבשלמא על הריטב"א קי' ועל תוס' ר"י הזקן שנדפס כעת בש"ס ווילנא דפסקו ג"כ כירו' קידושין ל"ק עלייהו מהא דכתובות משום דלולא דברי הרשב"א כתובות הנ"ל הי' אפ"ל דגמרא דידן לא ס"ל כהירו' בהא דנדה דאף דמרדה בעת נידתה דהיינו ראתה ואח"כ מרדה הויא מורדת והיינו דאף דרצתה לשחק בו, מ"מ על השחוק גופי' הויא מורדת משום דעבור זה אי"ל פת בסלו, וא"כ כ"ז למ"ד מתשמיש אבל למ"ד ממלאכה דבמלאכה לא שייך פת בסלו א"כ קשי' במרדה בעת חלי' אמאי הויא מורדת דכיון דלאו בת מלאכה א"כ ממילא אמרינן דרצתה לשחק בו, ול"ש הסברא דאינשמת בפריע וכנ"ל. אבל הרשב"א עצמו דפסק כהירו' דדוקא במרדה קודם נידתה משום דבעת נדתה דאמרי' דרצתה לשחק בו חשיבא פת בסלו ג"כ והברייתא איירי דמרדה קודם חלי' וקודם נדתה, וגם פסק כירו' דקי' הנ"ל דאמרינן לא אבאשת ואינשמת בפריע איך יפרנס זו הגמ' דכתובות וכנ"ל והדברים מתמיהים דסותר עצמו דידי' אדידי' [אמנם מצינו כיוצא בזה כמה פעמים בדברי הראשונים דבילדותם סברי הכי ובזקנותם חזרו בהם וא"כ אפשר דבאמת סתרי אהדדי]. ואפשר ליישב קצת די"ל דס"ל להגמ' לפשיטות דחולה דומיא דנדה, דאם נדה מיירי בעת נדתה גם חולה מיירי בעת חלי' ואם נדה מיירי בהמרידה קודם נדתה גם חולה מיירי בהכי, וא"כ א"ש דברי הגמ' בכתובות דבשלמא למ"ד מתשמיש א"ש משום דבין נדה בין חולה מיירי דמרדו קודם אבל למ"ד ממלאכה א"כ לפ"ז פשיטא דנדה מיירי אף דהתחלת המרידה היתה בעת נדתה דכיון דחזיא למלאכה א"כ פשיטא דהויא

מורדת [דגדולה מזו נתקשו הראשונים מאי אפילו נדה לפ"ז] א"כ מסתמא ה"נ בחולה אף במרדה בעת חלי' א"כ קשי' חולה בת מלאכה היא דהא במרדה בעת חלי' אמרי' דרצתה לשחק בו וממילא דל"ש הסברא דאינשמת בפריע וא"כ זה בזה תליא דא"א לומר דמיירי במרדה קודם רק אי מיירי בתשמיש אבל אי מיירי ממלאכה ע"כ דמיירי אף בהמרידה אח"כ. אמנם הדברים רחוקים קצת מפשטן ונוטים קצת ע"ד פלפול, וגם אי אפשר להעמיס זה ברשב"א דכתב דבתשמיש שייך פת בסלו ולא במלאכה ולפמ"ש אי"צ לזה דבלא פת בסלו אמרינן לא אבאשת. ח) ובגוף מחלוקת הראשונים שביארנו לעיל דשי' הרשב"א הוא דחולה דמיא לנדה דמיירי שאינה ראוי' לתשמיש דגם בי' שייך הסברא דפת בסלו וכ"נ בפשיטות דעת הרמב"ם וטוש"ע אבה"ע (סי' ע"ז) וכ"נ מדברי הרא"ש לבד התוס' כתובות (ד' ס"ג) הנ"ל דס"ל דבחולה שאינה יכולה לסבול תשמיש ל"ש הסברא דפת בסלו וכן הוכחתי לעיל (אות ה') מהראבי' הנה בגוף מחלוקת זו הי' נראה להביא ראי' לשי' תוס' והראבי' הנ"ל מהירו'. דהנה לכאורה יש לתמוה בירו' קידושין הנ"ל דהוכיח מהברייתא דמורדת לעבד מטעם לא אבאשת ואינשמת בפריע דאיך הוכיח כן מנדה דהא בנדה הטעם הוא משום פת בסלו. ואי"ל דלא ס"ל להירו' כסברת גמ' דילן מטעם פת בסלו וא"כ קשי' לי' קו' ש"ס דילן הא נדה לאו בת תשמיש היא בל"ז וניחא לי' מטעם דיכול לומר דאלו לא מרדה לא פרסה נדה [דאף דדרך נשים היא מ"מ במציאות משכחת לה דיש נשים דאינן רואות ומש"ה אף וסתות דרבנן וגדולה מזו מצינו ב"מ (ק"ו א') בהמקבל שדה מחבירו דבעילה כל דהו מחייבינן כששינה] והיינו דומיא דלא אבאשת. דז"א דלפ"ז תמוה מאוד מירו' דכתובות (פ"ה ה"ח) דאיתא שם וכר"א [דאית לי' דעונת חמורים וספנים רחוקים] עד כמה הוא פוחת, ופשיט שם מנדה דאף דלאו בת תשמיש היא ה"נ בגמל וספן יעושה"ט, והשתא בשלמא אי ס"ל להירו' טעמא דנדה משום פת בסלו שפיר פשיט מינה לגמל וספן דג"כ שייך האי טעמא וכן פירשו שם הפ"מ והק"ע דהטעם משום פת בסלו, אבל אם נימא דהירו' איננו סובר טעמא דפת בסלו רק משום לא אבאשת דהיינו לא הי' פירסה נדה א"כ מאי דמיון הוא זה לגמל וספן. וכיון דמוכרח מירו' דכתובות דגם הירו' סובר בנדה טעמא דפת בסלו וא"כ תמוה מאוד איך הוכיח מינה בקידושין לעבד הסברא דלא אבאשת, והדברים מתמיהין לכאורה ע"כ נראה דהוכחת ירו' בקידושין איננו מנדה רק מחולה אף דקיצר דידוע דרך הירושלמי לישנא קלילא ועיקר ראייתו מחולה ודבנדה ל"ש הסברא דלא אבאשת דדרך נשים הוא וע"כ הטעם משום פת בסלו ושפיר פשיט מינה בכתובות לגמל וספן, ובחולה לא שייך הטעם דפת בסלו כסברת התוס' וראבי' הנ"ל וע"כ דהטעם משום לא אבאשת ומש"ה

פשיט מינה בקידושין לעבד שחלה. וא"ש דירו' כתובות וירו' קידושין אינם ענין זל"ז דבברייתא דמורדת דתני נדה וחולה וצריך לב' טעמים נפרדים בנדה דל"ש הטעם דלא אבאשת משום דדרך נשים הוא ע"כ הטעם משום פת בסלו מינה הוכיח בירו' כתובות לגמל וספן, ובחולה ל"ש הטעם דפת בסלו כדסבירא לי' להתוס' והראבי' הנ"ל וע"כ הטעם משום דלא אבאשת מינה הוכיח בירו' קידושין לעבד, ואשה"ט. והא דמייתי בירו' קידושין דדווקא במרדה עד שלא באת לנדה אף דאין ענינו לשם ידוע הוא דדרך הירו' להמורגל בו דבדרך גרירא נקט מאי דאיתא אחר על הברייתא שמביא אף דאין ענינו לכאן. ולפמ"ש (בסוף אות הקודם) דחולה דומיא דנדה י"ל ברווחא יותר, דלולא הא דמייתי בנדה הי' אפ"ל דהברייתא מיירי בחולה הראוי' לתשמיש, וכדס"ל להתוס' ומש"ה הויא מורדת וממילא דאין ראי' להסברא דאבאשת ומש"ה מייתי דנדה דוקא במרדה עד שלא באת לנדה וממילא דומיא דהכי בחולה דוקא במרדה עד שלא נעשית חולה, וא"כ ע"כ דמיירי בחולה שאינה ראוי' לתשמיש דאי בראוי' אף בעת חלי' נעשית מורדת, וע"כ באינה ראוי' ובמרדה קודם הויא מורדת וע"כ מטעם לא אבאשת וא"ש, [ואף למסקנת הירו' דאמרי' נמי אינשמת בפריע כבר נתבאר באות הקודם דעכ"ז י"ל באשה דדוקא במרדה קודם חלי' דבעת חלי' דאמרי' דרצתה לשחק בו ל"ש הסברא דאינשמת בפריע וכנ"ל]. או אפשר עוד דהנה רב חיי' בר אדא מחלק בעבד בין ברח ואח"כ חלה לחלה ואח"כ ברח, והיינו דס"ל סברת דלא אבאשת ולא ס"ל הסברא דאינשמת בפריע ולדידי' בוודאי במורדת נמי בחולה שאינה, ראוי' לתשמיש בעינן דוקא מרדה ואח"כ חלתה אבל חלתה ואח"כ מרדה לא, אבל לרב חיננא דלא מחלק בעבד וס"ל דאף בחלה ואח"כ ברח משלים מטעם אינשמת בפריע לדידי' י"ל דבמורדת נמי אף בחלתה ואח"כ מרדה הויא מורדת מטעם אינשמת בפריע ודלא כמ"ש באות הקדום בדעת הרשב"א, דאף דבנדה דוקא במרדה עד שלא באת לנדה מ"מ י"ל דרצתה לשחק בו אף דקמי שמיא גלי דכוונתה באמת ולא לשחק מ"מ כיון דהבעל א"י כוונתה א"כ בימי נדתה נחשב אצלו פת בסלו לכך ימי נדתה אינן מצטרפין לימי מרדה, משא"כ בחולה דחלי' ורפואתה מסור לשמים וקמי שמיא גליא כוונתה דאם כוונתה באמת אף ימי חלי' מצטרפין למרדה אף אם התחלת המרד הי' בימי חלי' מטעם אינשמת בפריע וא"כ שפיר י"ל דלר' חיננא אף אם התחלת המרד הי' בימי חלי' [כיון דגם אח"כ כשנתרפאת היא מורדת ואיגלאי מלתא למפרע דכוונתה הי' באמת אף ימי חלי' מצטרפין] עכ"ז הויא מורדת מטעם אינשמת בפריע וא"כ רב חיי' דמחלק בין סברת אבאשת לסברת אינשמת בפריע וסובר דמהברייתא איננו מוכח רק סברת לא אבאשת אבל לא סברת אינשמת בפריע בכדי

דלא נימא דסתמא קתני חולה בין מרדה עד שלא חלתה בין חלתה עד שלא מרדה וא"כ יהא מוכח נמי לעבד אף בחלה ואח"כ ברח ומטעם דאמרי' נמי סברת אינשמת בפריע, לכך הביא האי דנדה דמיירי ע"כ דמרדה עד שלא באת לנדה, דהתם כיון דהטעם משום פת בסלו א"כ במרדה בימי נדתה אף אם כוונתה באמת מ"מ כיון דלהבעל איננו ידוע והוא תולה דכוונתה לשחק ואינו מצטער דחשיבא לי' פת בסלו לפי מחשבתו וא"כ פשיטא דימי נדתה אינן מצטרפין וכיון דמוכרח מנדה דהברייתא לא מיירי בכל ענין שוב ממילא גם חולה י"ל דלא מיירי בכל ענין רק במרדה עד שלא נעשית חולה דומי' דנדה וא"כ איננו מוכח רק הסברא דלא אבאשת אבל לא הסברא דאינשמת בפריע, ור' חיננא ס"ל דאף דמהברייתא איננו מוכת רק הסברא דלא אבאשת מ"מ ס"ל מסברא כמו דאמרי' הסברא דלא אבאשת ה"נ אמרי' סברת אינשמת בפריע דס"ל דסברת אינשמת בפריע דמי' לסברת לא אבאשת וא"כ אף דנדה מיירי דמורדת עד שלא באת לנדה מ"מ חולה אף דמרדה בימי חלי' וכנ"ל, ואשה"ט. אמנם כ"ז לסברת התוס' וראבי' הנ"ל דגבי חולה ל"ש הסברא דפת בסלו ומוכח הסברא דלא אבאשת, אבל לשי' הרשב"א ורמב"ם וטוש"ע ורא"ש דגם בחולה שייך הסברא דפת בסלו וא"כ מוכרח מירושלמי דקידושין דהוכיח מינה סברת לא אבאשת דלא ס"ל סברת ש"ס דילן מטעם פת בסלו וע"כ דגם בנדה שייך הסברא דלא היתה רואה וכנ"ל. וא"כ איך יתפרנס הירו' כתובות דהוכיח מינה לגמל וספן, אם לא דנימא דלולא דמרדה אפשר דיזדמן לו פרנסה אחרת שלא הי' נצרך להיות גמל וספן [והוא כעין סברת אינשמת בפריע בירו' קי' הנ"ל] אף דהי' מקודם גם בעת שהיתה בשלום אתו גמל וספן וגם אח"כ מ"מ ע"י המרידה תלינן דאולי אז אם לא היתה מורדת הי' משתנה והדברים דחוקים מאוד ורחוקים מסברא. ע"כ נראה מוכרח מהירו' כשיטת התוס' וראבי' דבחולה לא שייך הסברא דפת בסלו, וצע"ג לשי' יתר הראשונים הנ"ל. ט) גם דברי הרא"ש בכתובות (פ"ה סי' ל"ג) הנ"ל דהוכיח מש"ס דילן דלא ס"ל כהירו' דבעינן מרדה קודם נדתה דאל"כ למאי הוצרך הסברא דפת בסלו דאף בלא סברת פת בסלו יש לצרף ימי נדתה לימי מרידתה, ג"כ צ"ע מירו' דכתובות הנ"ל דא"כ איך הוכיח מינה לגמל וספן: אמנם בזה י"ל דכמו דכ' הרא"ש דלהכי במרדה קודם נדתה ימי נדתה מצטרפין משום דאינה חוזרת בהן ה"נ י"ל בגמל וספן וא"כ שפיר הוכיח הירו' מימי נדתה לגמל וספן. אמנם הא עכ"פ חזינן דאיננה סברא פשוטה כדס"ל להרא"ש מסברא דהא חזינן דהירו' מיבעי לי' בגמל וספן, והוצרך להוכיח מנדה וכיון דאיננה סברא פשוטה א"כ שוב ממילא י"ל דלא אמרי' לה כלל רק דבין בנדה ובין בגמל וספן הטעם משום פת בסלו וש"ס דילן ל"פ על הירו' דמהיכי תיתי לעשות מחלוקת

במקום שאיננו מוכרח כיון דמוכרח מהירו' דסברת הרא"ש איננה פשוטה וכנ"ל. וביותר יש לתמוה על הרא"ש מירו' קידושין הנ"ל דהוכיח מינה סברת לא אבאשת א"כ חזינן דאף במרדה מקודם נדתה עכ"ז לצרף הימים שאין ראוין בלא"ה נצרך לחפש איזה טעם, ודלא כהרא"ש דס"ל לסברא פשוטה לצרפן משום דאינה חוזרת. ואם נימא דס"ל להירו' דהברייתא מיירי בכל ענין אף דחוזרת ג"כ בימים שאינן ראוין דמלבד דדחוק הוא מאוד [וגם לפ"ז לר' חיננא דס"ל סברת אינשמת בפריע פשיטא דחזרה מהני דכיון דהוי חזרה א"כ ממילא שוב יש לו להתרפא מהר משום מזלו, וא"כ ע"כ דלא מיירי בכל ענין דאם התחיל המרד בימים שאינן ראוין וחזר אח"כ יש להועיל החזרה לבל לצרף הימים שאינן ראוין מהחזרה ואילך עכ"פ יש לדחות] אף גם לפ"ז שוב ממילא אין הכרח מהש"ס דילן דפליג על הירו' [אם נימא דגם הירו' ס"ל סברת פת בסלו בנדה ועכ"ז ל"א חזרה משום דהבעל איננו מאמין על החזרה עד שיראה בפועל ובמעשה ממש א"כ ממילא אפשר דגם ש"ס דילן ס"ל הכי]. אם לא דנימא דס"ל להרא"ש דלענין אם חוזרת גם סברת פת בסלו ל"מ מידי דכיון דחוזרת שוב הוי פת בסלו, וע"כ באינה חוזרת ובאינה חוזרת גם בלא סברת פת בסלו יש לו להצטרף כמ"ש הרא"ש, והירו' דס"ל סברת דלא אבאשת גם בנדה ס"ל סברת דלא היתה רואה וכנ"ל להאי טעמא שפיר ל"מ חזרה, והלכך שפיר י"ל דמשמע לי' להירו' בכל ענין בחוזרת ומש"ה מוקי לה במרדה קודם נדתה והוכיח מינה סברת לא אבאשת, אבל ש"ס דילן דמפרש משום פת בסלו וא"כ להאי טעמא פשיטא דחזרה מהני וע"כ באיננה חוזרת, ובאיננה חוזרת ס"ל להרא"ש דבמרדה מקודם אי"צ לסברת פת בסלו וע"כ דפליג, והדברים דחוקים מאוד ורחוקים מהשכל הישר [גם הא נתבאר (באות הקודם) דבנדה גם הירו' ל"ס סברת לא אבאשת] וצ"ע בכ"ז:

(הג"ה. אב"ה לענ"ד נראה דהא דהוכיח הרא"ש דגמ' דידן לא ס"ל כהירו' דבעינן מרדה קודם נידותה מדהוצרך לטעם דפת בסלו, הוא דק לגמ' דידן שהביאו הברייתא אפילו נדה אפילו חולה גבי הא דנמנו וגמרו דמכריזין עליה ארבע שבתות, וא"כ אין פוחתין לה מכתובתה כלום וכל הנפ"מ אם ימי נידותה יצטרפו אם לא הוא רק לענין ימי ההכרזה, בזה ס"ל להרא"ש דסברא פשוטה היא דמצטרפין ולא נצרך לטעם דפת בסלו כיון דאין לה הפסד מזה, וכמו שדייק הרא"ש כיון שאם תחזור בה לא הפסידה כלום, היינו דהא כל ההכרזה התראה היא לה שתחזור בה וא"כ אמאי לא יצטרפו ימי נידותה לימי ההכרזה שהיא רק התראה שתחזור בה וכשתחזור בה לא תפסיד כלום מההתראה, ומש"ה שפיר הוכיח הרא"ש מדהוצרך בגמ' דידן לטעם פת בסלו ע"כ לא ס"ל כהירו' דבעינן מרדה קודם נידותה רק ס"ל לגמ' דידן דגם במרדה תוך ימי נידותה הויא מורדת.

אמנם בירו' הביאו ברייתא דנדה וחולה כו' כותבין לו אגרת מרד, היינו דפוחתין לה מכתובתה, הנה בזה ודאי לאו סברא פשוטה היא דגם בימי נידותה יפחתו לה במרדה קודם נידותה כיון שאף אם תחזור בה ישאר ההפסד שהפחיתו לה ובימי נידותה אינה ראויה היא ואמאי תפסיד בחנם וע"כ להא דבימי נידותה. ג"כ פוחתין לה צריכינן לאיזה טעם או לטעם דפת בסלו או דלא אבאשת, ובזה לא עלה על דעת הרא"ש כלל לומר דלא נצרך לאיזה טעם, ומדוקדקין לפ"ז דברי הרא"ש דבתחלה הביא להירו' שמרדה עליו עד שלא באתה לנדה ובאתה לנדה וסיים אז פוחתין אף בימי נידותה לפי שאין לו פת בסלו ואח"כ הביא דהא דמקשה בגמ' דידן נדה בת תשמיש הפירוש הוא למה עולין ימי נידותה לארבע שבתות של הכרוז וכתב על זה דהוא דחוק, ולכאורה אריכות יתרה בדבריו, בהא דסיים אז פוחתין אף בימי נידותה לפי שאין לו פת בסלו, דזה בירו' אינו, ואם משום שהוא מוכח מגמ' דידן זה הטעם, א"כ הי' לו לכתוב תיכף דדוחק הוא, אמנם לפי הנ"ל הדברים מדוקדקין דבירו' באמת ע"כ הטעם משום פת בסלו כיון דמיירי לענין פוחתין ורק אחר שהביא מה שרצו לפרש גם בגמ' דידן כעין זה לענין ההכרזה כתב על זה דדחוק הוא דלענין ההכרזה פשיטא דמצטרפין ולא נצרך לטעם פת בסלו וכנ"ל וא"ש.):

עוד יש לי איזה הערות בענין זה בדברי הראשונים בסוגיות הירו' והבבלי אמנם יען כי איננו נוגע לענינינו וכבר המשיכני העט יותר מדאי לכן יהא די בזה כעת ואין להאריך עוד בזה שוב אחרי כתבי כ"ז ראיתי בס' בית יעקב להגאון מליסא על אבה"ע הל' כתובות (בסי' ע"ז) שכתב על הרמ"א דהביא פלוגתא לענין מרדה בימי חלי' דאף דהפלוגתא לא נזכר רק לענין נדה עכ"ז סובר דה"ה לענין חלי' ותמה ע"ז דמירו' דקידושין מבואר בעבד דאף בחלה ואח"כ ברח משלים מטעם סברת אינשמת בפריע ומדמה התם למורדת א"כ גם בחלתה ואח"כ מרדה הויא מורדת דיכול לומר לה כך, בשלמא בנדה ל"ש לומר זה, וא"כ אף דפליג בנדה עכ"ז מודה בחולה, והוא תמיהא על הרמ"א יעושה"ט וכבר נתבאר (באות ה') מדברי הראבי' דדוקא במרדה ואח"כ חלתה הוי' מורדת, וכן נתבאר (באות ז') מדברי הרשב"א שהובא בשמ"ק כתובות, ולעומת זה משמע מדברי הרמב"ם דאף בימי חלי', וכן מבואר בטוש"ע וכ"נ להדי' מדברי הרא"ש דדמי' לנדה, וא"כ מבואר שפיר מחלוקת הראשונים גם בחולה, הראבי' הרשב"א עם הרמב"ם ורא"ש וטור. גם נתבאר ביותר (באות ה') דאף הראבי' דסובר בנדה דאף בראתה ואח"כ מרדה הויא מורדת עכ"ז בחולה מודה דדוקא במרדה ואח"כ חלתה, להיפך ממש מדברי הגאון מליסא. וגם נתבאר לעיל דאף הני דסברי דגם בחלתה ואח"כ מרדה איננו מטעם סברת

הירו' דאינשמת בפריע דהא מוכח מגמ' דידן דפריך למ"ד ממלאכה מחולה דלאו בת מלאכה הוא בע"כ או דלא ס"ל הסברא דאינשמת בפריע כמ"ש (באות ה' ו') או משום דבימי חלי' דאמרינן דרצתה לשחק בו ל"ש האי סברא כמ"ש (באות ז'), ועכ"פ מוכרח דלא משום סברת אינשמת בפריע הוא הטעם גבי מורדת בימי חלי', רק טעם הני דסברי דאף בחלתה ואח"כ מרדה הוי' מורדת היינו משום סברת פת בסלו וממילא דתלי' בנדה אי מרדה בימי נדתה הויא מורדת, ואשה"ט דברי הרמ"א. ולפי מה שנתבאר לעיל (אות ח') להוכיח דבחולה ל"ש הסברא דפת בסלו ממילא בחולה לא הויא מורדת רק במרדה מקודם חלי' אף דבנדה אף דמרדה בימי נדתה הויא מורדת היינו משום פת בסלו אבל בחולה דל"ש האי סברא ממילא לא הויא מורדת במרדה בימי חלי' דל"א הסברא דאינשמת בפריע כדמוכח מכתובות (ד' ס"ג) מהא דפריך חולה בת מלאכה היא. והוא ממש בהיפך מדעת הגאון מליסא דסובר דאף מאן דפליג בנדה דדוקא במרדה מקודם עכ"ז מודה בחולה ולהנ"ל נתבאר דזה אינו דלמאן דפליג בנדה פשיטא דגם בחולה [שאינה ראוי' לתשמיש] הכי, רק אפילו למאן דס"ל בנדה דאף במרדה בימי נדתה, עכ"ז בחולה י"ל דלא, ותליא אי בחולה שייך סברת פת בסלו וכנ"ל. ומאוד נפלאתי על הגאון מליסא זצ"ל דאיך אישתמיט לי' סוגית הגמ' דמקומו דמקשה חולה בת מלאכה היא דמינה מוכח דל"א סברת אינשמת בפריע דלענין זה ל"ש לחלק בין מלאכה ובין תשמיש רק סברת פת בסלו מבואר בחי' הרשב"א בשמ"ק כתובות דל"ש רק לענין תשמיש ואין להאריך עוד: י) ונחזור לניד"ד דכיון דנתבאר (באות ד') דהויא מורדת אף דעשתה בשביל איזה אמתלאה כל שאינה רשאה לעשות כן עפ"י דין, וא"כ ממילא נראה דבניד"ד הו"ל מורדת אף דהוי' לה כמה אמתלאות דמ"מ לא היתה רשאה להרחיק נדוד שלא תבוא לביתה וגם לא ישמע ממנה. וגם נראה דאף אם היתה מוכרחת לנסוע מביתה משום דלא הי' לה ההצטרכות שלה למזונותי' לפי חולשתה מ"מ לא הי' לה לעגנו רק ליטול ממנו גט קודם נסיעתה ולהתפרד ממנו דבוודאי אם היתה מבקשת גט ממנו הי' נותן לה ולא להניחו לעגנו לנסוע ולהפרד ממנו בלתי רשותו, וכעין שכ' הח"מ (סי' ע"ז ס"ק ט"ז) דאיך תהא כחה יפה מכחו דאם חלה א"י למנוע עונתה רק ו' חדשים כמבואר (סי' ע"ו ס"ק י"א) אף דאונס הוא. ע"כ נראה פשוט במה שהרחיקה נדוד זה כמה שנים בלי שום ידיעה מאתה דהוי' לה מורדת דנתבאר לעיל במורדת כה"ג דנראה דכולהו מודו דמותר לישא אחרת. ואף אם נימא להמליץ בעדה דאולי תחילת נסיעתה היתה באמת אדעתא שתבוא בקרוב ולא לשהות הרבה והיתה מוכרחת לנסוע בשביל הצטרכותה שאין הבעל יכול להספיקה, ואח"כ נעשה לה איזה סיבה ומניעה

שלא תוכל לבוא ולא להודיעו ונאמר דלא חשיבא מורדת בכה"ג. והנה מלבד שהדברים רחוקים לתלות בדברים שאינן מצויין ולהסתפק בספיקות רחוקים, אמנם אף אם האמת כן עכ"פ נהי דבכה"ג לא הוי' מורדת עכ"פ הו"ל לדבר מצוה. וא"כ איכא ג' ספיקות בדבר, א', דלמא מתה, ב', אף אם חי' דלמא ליכא אמתלאות והוי' לה מורדת, ג', אף אם איכא אמתלאות ואיננה מורדת עכ"ז דלמא כהפוסקים דגם לדבר מצוה מתירין. וספק שמא מתה אף דהוא נגד החזקה עכ"ז בג' ספיקות יש פוסקים דמתירין אף נגד חזקה כמ"ש הש"ך יו"ד (סי' ק"י). ואף להאוסרים גם בכמה ספיקות נגד חזקה עכ"ז עכ"פ נעשה ס' שקול לסלק החזקה ואם בספק שקול מותר כגון בדרבנן אף דבאתחזיק איסורא אסור עכ"ז בס"ס אף דאתחזיק איסורא נעשה כספק שקול ומותר. ויש לנו לחקור בספק חדר"ג אם הוי כספק דאורייתא או כספק דרבנן. והנה הבי"ש (סי' א' ס"ק כ"א) בשם הד"מ כתב דספיקא לקולא, אמנם לעומת זה מצינו בת' עבודת הגרשוני (סס"י נ"ג) דכ' דלו יהא דהוי ספק הו"ל ספיקא דאורייתא ולחומרא וספק חרם אסור עכ"ל. ע"כ נחזי אנן דעת הפוסקים בזה. יא) הנה מהרי"ק (סי' ק"ז) כ' דאין בידינו להקל מספק ולהתיר לגרש בע"כ דספק איסורא לחומרא וכ"ש איסור כי האי דחמור יעו"ש, מבואר דסובר דספק לחומרא, וכבר נתקשה בזה חתנו של הגאון נוב"י כמובא בנוב"י מה"ת יו"ד (סי' קמ"ו) על הד"מ וביי"ש הנ"ל. ומה שרצה שם חתנו לומר דהא דאיתא בת' הרשב"א (סי' תקצ"א) שהחמיר בספק חרם הוא משום שהי' שם שבועה, יעוי' בת' הרשב"א (סי' ש') דגם בחרם לבד אזלינן להחמיר אמנם הנוב"י שם העלה דעל דורות הבאים אינו אלא מדרבנן מדברי קבלה לכך אזלינן בספיקו להקל יעו"ש. וגם בזה צ"ע מסוטה (י' א') הוחל שבועתו של אבימלך ושם (בדף י"ג) והגיעה השבועה שהשבעת את ישראל יעו"ש, וצ"ע על הא דפסקינן שא"א להשביע הנולדים כמבואר בנוב"י שם והא בסוטה הנ"ל משמע דחל וכן בחולין (סי' ב') מדאשבעי אבימלך לאברהם כו', אמנם אפשר דהי' בחרם וכמ"ש הנוב"י על שבועת הנשיאים, עכ"פ משמע דח' על הנולדים דאורייתא הוא]. וגם אף אם לא מצינו שום רמז בתורה רק מדברי קבלה כמ"ש הנוב"י עכ"ז איננו מוכרח דהוא דרבנן, דאפשר דגמ' גמירי לה מהלמ"מ וכעין דאמר מו"ק (ד' ה') ותענית (ד' י"ח) ובכמ"ד דגמרא גמירי לה ואתא יחזקאל ואסמכא אקרא ואף שכ' הנוב"י שם דגם בהלמ"מ ס' להקל הנה הרמב"ן בשרשיו למנין המצות (שורש ב') כ' להדיא דספיקו לחומרא ויעוי' רשד"ם יו"ד (סי' קל"א) וכבר כ' הפמ"ג בפתיחתו להל' טריפות ובסי' ק"י בהמחודשים (אות ה') דלהלכה אזלינן לחומרא. אמנם מה שנראה לצדד בזה דל"מ להרמב"ם במנין המצות (שורש א') דס"ל דכל מילי דרבנן הוי דאורייתא ממש מלא תסור

ואפ"ה אזלינן בספיקם להקל, והיינו כמו שכתבו שם הזוהר הרקיע והמגילת אסתר דכך התנו באיסורם מתחלה בכדי לעשות הבדל בין איסור שלהם לד"ת. א"כ ה"נ פשיטא דר"ג זצ"ל לא עשה תקנה שלו בחוזק יותר מכל שאר תקנות חז"ל דעשו הבדל, ואיננו דומה לשאר ספק חרם דאזלינן לחומרא דהוא לשעה ואינו לעולם, משא"כ תקנת ר"ג דהוא תקנה קבועה לעולם פשיטא דלא אלים יותר מתקנתא דרבנן דעשו הבדל וה"נ בוודאי עשה הבדל. ואף להרמב"ן שם דאיסור דרבנן אינו נכלל בלא תסור עכ"ז נראה לצדד. דהנה לכאורה יש לתמוה על הרמב"ן דע"כ גם לדידי' הי' הלמ"מ ליתן כח לחז"ל לחזק לתקן ולאסור, דאל"כ אין שום חיוב מה"ת לציית לתקנת חז"ל ולאיסורם אתמהה, דפשיטא דזה לא מסתבר כלל דא"כ מאין נצמח החיוב לשמוע לדברי חכמים, וגם דא"כ מי נתן להם כח לעקור דאורייתא בשב ואל תעשה ולפעמים גם בקום ועשה, וגם אנן איך צייתינן להם בזה כיון דמדאורייתא מחוייב א"כ דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין וע"כ דגם הרמב"ן מודה דהי' בקבלה מהלמ"מ דאנו מחוייבין לשמוע לדברי חכמים וכ"כ שם הרמב"ן להדי' וז"ל, ואני תמה על הרב שזה גמר דעתו כו' למה יכבד עליו חשבון בעל הלכות שמנה מצות חנוכה ומגילה כו' אבל אני כו' לפי שהורשו מאתו יתברך מפי הקבלה לתקן ולסדר כו', א"כ מבואר דגם הרמב"ן ס"ל שהורשו מפי הקבלה למ"מ, וע"כ דגם ציווי הי' עלינו לציית להם ולקיים דבריהם דאל"כ מה הועילו בתקנתן אם אין ציווי עלינו לקיים וע"כ דאנו מצווין מהלמ"מ. א"כ מה הועיל הרמב"ן בשיטתו שהעלה דאיננו בכלל ל"ת, דעכ"פ כיון דגם לדידי' יקשה אמאי ספק דרבנן לקולא הא הוי ספק איסור הלמ"מ דספיקו אסור וכל מה שהקשה על הרמב"ם שם, והוא תמוה לכאורה ע"כ נראה מוכרח בכוונת הרמב"ן דגם איהו ס"ל דכך נאמרה הקבלה מפי יתברך למ"מ לעבור על דברי חכמים וודאי אסור ספיקו מותר וכעין דאמר קידושין ל"ט גבי ערלה והוא כלל יספיק לכל ספק דרבנן דאזלינן לקולא, וכ"ז לשיטתו דאיננו בכלל ל"ת, אבל לשי' הרמב"ם דהוי' מל"ת ע"כ נצטרך לומר דהחכמים התנו כך בכל תקנה ותקנה שתקנו בפרטות, דאם בחד תקנה לא היו מתנים הי' ספיקו אסור וע"כ דהתנו כן בכל תקנה ותקנה שתקנו, וזה לא משמע לי' להרמב"ן לומר כך, כן נראה לי מוכרח בביאור שי' הרמב"ן ומעתה לפ"ז אם נימא דהא דמוכח מדברי קבלה דיכולין לאסור על הנולדים גמרא גמירי לה ואסמכה אקרא וכדאמר ביחזקאל וכנ"ל, אכתי מהי תיתי לומר דהוא קבלה אחרת, דשפיר י"ל דהוא הוא הקבלה הנ"ל שכ' הרמב"ן על גזירות חז"ל דהורשו מפי ית' למ"מ לתקן ולסדר גם על דורות הבאים, וממילא דספיקו מותר וכנ"ל. וא"כ בין להרמב"ם בין להרמב"ן יש להקל בס' חדר"ג. להרמב"ם הטעם דכיון דתקנה קבועה היא

מסתמא התנה כך בכדי לעשות הבדל בין איסורי תורה לאיסורו, וכמו שעשו חז"ל בכל תקנותיהם, ואיננו דומה לשאר ס' חרם דאזלינן לחומרא דהוא לשעה וממילא הוי הבדל מזה לאיסור תורה דהוא לעולם, משא"כ תקנת ר"ג דהוא לעולם ודמיא לשאר איסורי חז"ל, [ובאם נימא דר"ג לא גזר רק עד סוף אלף החמישי וא"כ הוי כשאר ס' חרם דהוא לשעה, ממילא כבר כלה הזמן ואינו אלא מנהג וכמ"ש הבי"ש (סי' א' ס"ק כ"א), זזו בממ"נ ספיקו מותר, דאם גזר לעולם ספיקו מותר מטעם דהוי כשאר איסורי חז"ל, ואם לא גזר רק עד סוף אלף החמישי ממילא אינו אלא מנהג עכשיו וספיקו להקל]. ולהרמב"ן יש להקל מטעם דהוי על הנולדים כמ"ש הנוב"י הנ"ל אף אם נימא דהאי דברי קבלה הוי הלמ"מ דגמרא גמירי לה אפ"ה ספיקו להקל וכנ"ל [ואף דנתבאר לעיל מסוטה ומחולין דשבועת אברהם לאבימלך ושבועת יוסף לישראל היו מחוייבים לקיים עכ"ז ג"ז אינו מבואר בתורה דמחוייבים לקיים רק דהגמ' אמר כן ואפשר ג"כ דהוא מקבלה הנ"ל]. יב) ונראה להביא ראי' לזה דהנה מעולם מצינו שנהגו לעשות איסורן בחרם ושמתא כעין דמצינו ביהושע ארור האיש אשר יבנה את יריחו (יהושע ו') ארור נותן אשה לבנימין (שופטים כ"א) ארור האיש אשר יאכל לחם (שמואל א', י"ד) וגם לחז"ל מצינו פ' מרובה (פ"ב ב') ארור האיש שיגדל חזירים וארור האדם שילמד את בנו חכמת יוונית, א"כ כיון דהורגלו בזה פשיטא דגם חז"ל עשו כמה פעמים תקנות וגזירות ואיסורין שלהם בח' ושמתא ובפרט היכי שרצו לאלם ולחזק תקנתן, וא"כ איך פסקו למלתייהו בכלל מונח בכ"מ דס' דרבנן לקולא, דאותן הגזירות שגזרו בארור [דבו נידוי וחרם כדאיתא שבועות (ד' ל"ו)] להוי כספק ח' דאזלינן לחומרא, וגם איך לא אשתמיטו חז"ל לאשמעינן בשום מקום אופני גזירתן איך היו אם בח' אם באיסור בעלמא אם הי' נ"מ לענין ספק. והדברים רחוקים מאוד לומר באמת דלא אירע בשום פעם דגזרו תקנתן ואיסורן בח' דזה לא מסתבר כלל אחרי שמצינו שהיו רגילים בזה. וגם מצינו בשביעית (פ"ח מ"י) האוכל פת כותים כאוכל בשר חזיר, ויעו"ש ברע"ב וברמב"ם דאינו אלא מדרבנן, ובוודאי דס' פת כותי דאזלינן להקל ככל ס' דרבנן, ובילקוט שמעוני (מלכים ב' קפיטל י"ז סי' רל"ד) איתא דיען שהכותים בטלו בנין ביהמ"ק קבצו עזרא וזרובבל ויהושע את. כל הקהל י"ג מאות כהנים ושופרות בידם ונדו את הכותיים ובח' ב"ד התחתון ובח' ב"ד העליון שלא יאכל אדם מישראל פת כותי מכאן אמרו כל האוכל פת כותי כאלו אוכל בשר חזיר כו' יעושה"ט [ובס"ה ל"ת בפרקי דר"א בנוסחא שלפנינו נכתבו הדברים בקוצר ונחסרו הדברים שנידו עליהם, וזה גרם להתוי"ט פ"ח דשביעית מ"י הנ"ל שכ' דמכאן אמרו מהנך דאמרו לפני ר"ע נתייסדו וסמכו על הנידוי דבימי עזרא אבל בימי עזרא לא גזרו על

פתן ונדחק שם בדברי התוס' וגרם לו שלא ראה דברי הילקוט הנ"ל], וא"כ מבואר שגזרו על פתן בח' ונידוי ואפ"ה לא הודיעו לנו חז"ל במתני' וגמ' אופני הגזרה, רק סתם אמרו דפת כותי אסור ומשמע דדינו כשאר איסור דרבנן דספיקו מותר [אמנם יש לדחות קצת דזהו שדקדק במתני' כאלו אוכל בשר חזיר, שדקדקו הרע"ב ורמב"ם וכתבו דלאו דוקא, ולהנ"ל י"ל דהשמיענו בזה דהוי איסור חרם דאורייתא, אמנם הא בחולין (י"ג א') איתא דפת מין כפת כותי וזה. בוודאי אינו אלא דרבנן ומשמע דדיניהן שווין וא"כ גם ס' פת כותי מותר כס' פת מין]. ובשבת (ק"י א') דלמא חיויא דרבנן טרקי' דל"ל אסוותא דכתיב ופורץ גדר ישכנו נחש א"ל אין דכי נח נפשי' דרב גזר רב יצחק בר ביסנא דליכא דלימטי' אסא וכו' ופירש"י דלמא חיויא דרבנן כו' שעבר על הנידוי חכמים כו' אלמא אף דאיתא בגמ' סתם גזר עכ"ז פירושו דהגזירה הי' בנידוי וח', וגם הקרא דפורץ גדר דמייתי גמ' שם מייתי לי' נמי בכמ"ד על כל תקנות חז"ל [ובריש מס' כלה הכריז ראב"ע בג' מאות שופרות ואמר כו' כל השוחה בכלה כשותה בזונה כו' משמע ג"כ דהי' בח' מדהזכיר בשופרות, אמנם אפשר דהי' לפרסומי מילתא וכעין דמצינו (בע"ז מ' א' ונ"ז ב') דנפקי שיפורי ושרי דמבואר דהיו רגילין בשופרות לפרסומי מילתא] א"כ מצינו לפעמים דגזרו ואסרו בארור ובנידוי ובח', ובוודאי הי' כזה כמה גזירות ואיסורי חז"ל, ואפ"ה נתנו כלל מונח דס' דברי סופרים להקל. זה נראה ראי' מכרעת דאף בתקנה שנעשה בח' אפ"ה אזלינן לקולא בס' וכנ"ל. יג) ומצאתי בת' מהרי"ל (סי' צ"ו) דהי' שם איזה שאלה על הקידושין דכ' דעל האיש עשה מעשה בעצמו והתיר לו לישא בלי שאלת רבותיו משום דאפילו בדרבנן עבדינן עובדא והדר מותבינן וכ"ש בתקנת ר"ג דקיל טפי אבל האשה אין להתיר עד שיתירו רבותיו יעו"ש. וידוע דמהרי"ל קשיש טובא ממהרי"ק כמו שבירר בת' חכ"צ (סי' קכ"ד) וסמך שם על ת' מהרי"ל הנ"ל נגד המהרי"ק לענין ארוסה וכ' שם דרבותיו של מהרי"ל ששאל מהם מהר"ש ומהר"א ששתקו לו בוודאי נמי ס"ל הכי יעו"ש בחכ"צ ומעתה הדברים קו"ח לענין ס' דהוא להקל דמדשתקו לו רבותיו אודויי אודו לי', דבלא"ה פשיטא דלא הו"ל למישתק דלא ליפוק מינה חורבא להקל במקום ס', וא"כ נראה פשוט דיש לסמוך על המהרי"ל ורבותיו מהר"ש ומהר"א דס' בח' דר"ג לקולא נגד המהרי"ק. גם החכם צבי (בסי' קי"ז) כתב דברור דאזלינן לקולא בחדר"ג שאיננו איסור תורה. גם מצאתי בשו"ת תפארת צבי להגאון אבד"ק אה"ו על אבה"ע (סי' ל"ט) שהגאון ר' יוסף זצ"ל חתנו של הנוב"י ששאל מן הנוב"י כנ"ל (אות י"א) שאל שאילה זו גם מהגאון תפארת צבי הנ"ל והעלה שם דאף דס' חרם אזלינן לחומרא מ"מ בס' בחדר"ג אזלינן לקולא משום דהוי ס"ס דלמא כלה הזמן דלא גזר רק עד סוף אלף החמישי ואף אם לא

כלה דלמא בכה"ג לא גזר יעו"ש שהאריך קצת בזה. וכיון שנתבאר דבס' אזלינן לקולא ממילא בניד"ד יש להתיר לו לישא אחרת מטעם דאיכא ג' ספיקות וכמו שנתבאר (באות י'). יד) ועתה נחזי אם יש מקום להתיר בלי ק' רבנים או דבעינן ק"ר דוקא. הנה במורדת משמע מכל הפוסקים דהתירו דאי"צ לק"ר, וביותר מבואר כן במהרי"ק (סוף שרש ס"ג) דכתב להחמיר משום קלות ראש דכשהקדיח תבשילו יאמר שמרדה וישא אחרת יעו"ש, ואם הי' צריך ק"ר לא הי' שייך חשש זה וכמ"ש שם המהרי"ק בעצמו דכשנעשה עפ"י טובי הקהל לא שייך לחוש בזה וכ"ש עפ"י התרת ק"ר, ומוכרח דהמתירים במורדת התירו בלא ק"ר, וכן עשה מעשה הרב המהרשד"ם (סי' ק"כ) ותלמידו בת' לחם רב (סי' נ"ה) יעוי"ש. וגם בלדבר מצוה נסתפק בת' מהר"מ פדוואה (סי' י"ג) דאפשר דלא בעינן ק"ר רק במקום שלא נוכל לומר שלא חלתה בו התקנה אך חלתה רק יש צורך וטעם מה להתיר בזמן מה מן הזמנים עפ"י טעם מבואר שיראה להם, אבל במקום שנוכל לדין כי בכאן לא תיקן אי"צ לק"ר. וראיתי להתפארת צבי (סי' ל"ח) הנ"ל שכ' וז"ל אך אמת הוא שכל הפלפול של הראשונים אי תיקן ר"ג במקום מצוה הי' טרם שביארו דיש היתר ע"י ק"ר אך עכשיו שזכינו לדברי כל בו שיש היתר ע"י ק"ר ממילא ידענו כי תיקון אף במקום מצוה ולא ביטל המצוה שהרי מסר לחכמי הדור להתיר כשיש צורך וכו' יעושה"ט, ולדבריו א"כ גם במורדת ניבעי ק"ר. ולא משמע כן מכל הפוסקים, וגם גוף דבריו אינם מוכרחין כלל. דהנה באמת יש להבין מ"ט חילק ר"ג זצ"ל בין אלו ב' התקנות שתיקן דלענין לגרשה בע"כ לא התנה להתיר ע"י ק"ר ולמה התנה כן לענין ב' נשים, והתפארת צבי שם נרגש בזה ונדחק. ע"כ הי' נראה לשער בזה דהא דמבואר בכל בו ובסוף ת' מהר"מ מרוטנבורג דתקנת ר"ג שלא לישא ב' נשים אין להתיר רק בק' אנשים מג' ארצות איננו תקנת ר"ג בעצמו רק מהרבנים האחרונים דבתר הכי כגון ר"ת ורשב"ם וסייעתם שאר חכמי דורם, והיינו דבאמת ר"ג בעצמו גזר ב' הגזירות בשווה שלא לגרש בע"ב ושלא לישא ב' נשים ולא חילק ביניהם כלל, ולכן שפיר י"ל דלא גזר במקום מצוה וכיוצא, וגזר על כל ישראל כי מאור הגולה הי' בימיו מאורן של כל תפוצות ישראל, רק דאח"כ בדורו של רשב"ם ראו דגזירות ב' נשים לא נתפשטה ברוב ישראל וכמ"ש בת' מהר"מ אלשקר (סס"י צ"ה) דרוב הגולה לא קבלוהו, וא"כ לא עדיפא תקנת ר"ג מגזירת ח"י דבר דקאמר בע"ז (ד' ל"ו) דשמן ר"י נשיאה וב"ד נמנו עליו והתירו אף דאין ב"ד יכול לבטל כו' מטעם דבדק ברוב מקומות ישראל שלא נתפשטה, וכ"כ הרמב"ם (בהל' ממרים פ"ב) דכה"ג אף ב"ד קטן יכול להתיר, ולהכי אח"כ בדורו של רשב"ם דעשו חיזוק למקומות שנתפשטה התנו ליתן רשות לק"ר להתיר כשיראו טעם מבורר

ונתנו רשות להק"ר שיעשו כפי דעתן דשפיר הי' יכולת בידם לעשות כן להתיר במקצת החרם דר"ג ולמסור הרשות לק"ר, דאף לעקור ולבטל לגמרי הי' כח בידם מטעם דלא נתפשטה וכנ"ל, אבל ח' ר"ג לבל לגרש בע"כ מבואר בת' הר"ן (סי' ל"ח) דפשט איסורו בכל ישראל א"כ לא הי' להדור האחרון רשות לשנות כלל ולהתיר במקצת רק באופן דלא גזר מתחילה לכך הניחוהו כמות שהוא, וזהו הטעם השינוי שבין אלו ב' התקנות על פי השערתי. א"כ מעתה לפ"ז שפיר י"ל כמהר"מ פדוואה והראשונים דח' ב' נשים לא גזר ר"ג במקום מצוה וכדומה וחילק בעצמו בתקנתו לפי שהוא בעצמו לא נתן רשות לק"ר להתיר כלל לכך הוכרח בעצמו לחלק לבל לגזור במקום מצוה, ובדורות שאחריו לא הוסיפו לגזור במקום שלא גזר ר"ג רק אדרבא הקילו ונתנו רשות להק"ר להתיר בטעם מבורר מחמת דלא פשט איסורו וכנ"ל. ומעתה נראה בניד"ד דכ' כת"ר דהדבר בלתי אפשרי להבעל להשיג היתר מק"ר מפני עניותו וגם א"א לו לזוז מביתו בשביל אביו הנשען עליו, הי' נראה לצדד להתירו בלי ק"ר. חדא מטעם שמא מתה, אחרי דזה זמן רב שלא נשמע מאתה, דיש למצוא אמתלאות לזה בדרכים רחוקים עכ"ז בוודאי יש להחשיב זה לס', וכעין שכ' הנוב"י מה"ת (סי' קמ"ו) באבה"ע שהביא כת"ר ג"כ, ואף שאיננו דומה כ"כ להתם מ"מ נראה דגם בכאן יש לחשוב זה לספק, [ומכ"ש דלפי מה שנתבאר לעיל דחדר"ג דינו כדברי סופרים דספיקו להקל יש לצרף דעת הפוסקים דספק דרבנן אף באיתחזק איסורא להקל יעוי' כו"פ (סי' ק"י) ובפמ"ג דבדבר שאי"ל עיקר. מה"ת יש סברא להקל אף באיתחזק] ב', מטעם דיש להחשיבה מורדת דנתבאר לעיל דאי"צ ק"ר, והג', אף אם איננה מורדת, דלמא גם לדבר מצוה אי"צ ק"ר וכמו שנסתפק מהר"מ פדוואה. וכ"ז מעיקר הדין, אמנם מצד המנהג הא נהגו בו איסור לבל להתיר בלי ק"ר אף בזינתה וכמ"ש השבות יעקב ח"א (סי' ק"כ) וכמו שהבאתי בראש מכתבי מברית אברהם ונודע בשערים. אמנם כל זה בוודאי חי', אבל בניד"ד דיש להסתפק שמא מתה דאף דאיכא חזקת חיים עכ"ז מה שלא נודע ממנה זה זמן רב עושה זה לס', וכמ"ש הנוב"י מה"ת אבה"ע (סי' קמ"ו), ואף דהלכה מחמת קטטה ובושה עכ"ז במשך זמן רב כזה איך לא שלחה מכתב לדרוש בשלום הבנים ובנות ואם לא רצתה לכתוב לבעלה איך לא דרשה מהרב דעיר ומעשים בכל יום שבאים אלי מכתבים כאלו לדרוש על שלום משפחה ואי משום שאינה יודעת לכתוב היתה מבקשת מא' לכתוב עבורה ועוד דברים כאלו אשר הדברים מראין שאינה בחיים. ובפרט דכבר נתבאר דמעיקר הדין אף אם היא בחיים מותר בלא ק"ר ואינו רק ממנהגא, א"כ כל שיש להסתפק אף נגד החזקה יש להקל, דאף בדרבנן שאי"ל עיקר מה"ת דעת כמה פוסקים להקל אף באיתחזק, ע"כ מכל

הלין טעמי יש לצדד להתירו בלי ק"ר. אמנם לאשר הוא נגד המנהג אין ברצוני לסמוך ולהתיר עד אשר יסכימו עוד שני גדולי הדור המפורסמים וגם כת"ר אזי הנני נמנה ג"כ ודרינא שיבא מכשורא ויושיב כת"ר ב"ד של שלשה ויתירו לו הח' וישליש גט, וגם בענין התחייבות הכתובה יעשה בטוחות. ובפרט דנראה דהא דהנוב"י במה"ת (סי' ז' וסי' ו') החמיר בזה היינו משום דבזמנו הותחל הדור להיות נפרץ ועליו הי' מוטל לגדור גדר ולעמוד בפרץ ולכן נטה להחמיר בכמה תשובות בענין חדר"ג וגם ביו"ד (סי' קמ"ו) לא רצה להסכים עם חתנו הגאון אף שחתנו התירה בצירוף עוד רבנים כמבואר בתפארת צבי (סי' ל"ט) הנ"ל, אבל עתה בעוה"ר שהפרוץ כבר מרובה על העומד אין להחמיר עוד דאדרבא מוטב שיאכלו תמותות שחוטות כו' ויקבל ברכת החוה"ש מאדה"ש כנפשו ונפש ידידו דושו"ט ירוחם יהודא ליב החופ"ק:

סימן ה

ע"ד השאלה שנשאלתי מאת הרב הצדיק וכו' מבריסק ע"ד בנו שנשא אשה אשר אחר החתונה ראה כי בכל חודש שבוע אחד יושבת בדודה ועצובה ובמרה שחורה ולא ידע מה זאת כי אמרו לו מקרה היא פעם אמרו חולי קדחת הוא ופעם אמרו כן דרך נשים מכאובי הוסת והאמין להם כי הי' רך בשנים ולא הודיע לאביו כי לא רצה לצערו, אמנם כאשר ארכו לו שם הימים ערך שנה וראה כי החולי מתמיד ידע כי לא טוב הדבר להחריש אזי הודיע הדבר לאביו הרב הנ"ל, ואביו שלח ולקחה לבריסק לעסוק ברפואות והיתה אצלו עשרה שבועות, ואז הי' אב"ד דבריסק הרב הגאון ר' צבי אורינשטיין נ"י אשר כעת הוא אבד"ק לבוב וסיפר לפניו כל הענין ושהאשה הנ"ל אמרה בפני חותנה ובעלה ובפני הדאקטער כי לפעמים תחשך ראות עיני' וסימור בראשי אברי' ועוד סימנים קשים ר"ל וחששו אולי הוא מין ממיני חולי הנכפה ר"ל, ושאל מאת הרב הגאון הנ"ל איך להתנהג, ואמר להם שיביא הדאקטער אצלו והוא ידרוש ממנו המחלה, אמנם הרב אבי הבעל סירב בזה לאשר חשש אולי יהי' זה נגד כבוד הגאון הנ"ל כי אולי יהרהר מי אחריו, ע"כ אמר לו הרב הגאון הנ"ל שידרוש בעצמו מהדאקטער ולמדהו איך לשאול מהדאקטער ע"ז המחלה בלשון ליטיין. ושאל ע"ז מהדאקטער ואמר כי איננו זה המחלה. אמנם מהות המחלה לא אמר הדאקטער כי דרך זה הדאקטער שלא לעשות פרידה בין זוג ע"כ לא אמר לו מהות המחלה. והרב אבי הבעל דרש אז עצת הגאון הנ"ל אם לעשות גט ואמר לו מאחר שאיננו מחולי הנכפה מן השמים ירחמו. וכן הי' כי בנסעה אז מבריסק הוטב מצבה ונעשית ככל אדם ונתרפאית מהיות עוד שבוע אחד לחודש. ואח"כ נתעברה

ולא היתה הבריאה בענין אחר וכתבו להרב אבי הבעל הנ"ל לדרוש מהדאקטער עלי' ובבואו אליו והזכירו לו שמה ומקומה אמר אצלו בלשון אשכנז בזה"ל יא דיא פון זינינע ואז נודע להרב הנ"ל מהות המחלה וירדו הדברים חדרי בטנו אמנם לבנו לבעל האשה הנ"ל. לא הודיע מאומה כי חשב אולי ירחם ד' ולמה ימאסה לפניו ע"כ ניחמו עד אשר לא ידע לחשוב רעה. ויהי בעת לדתה הולד הראשון יצאה מדעתה איזה שבועות ורצה הבעל ליסע משם ועכבוהו. באמרם זה נקרה לפעמים ליולדת ונתפתה. והיא שבה לאיתנה וילדה עוד שני ולדות, ולא הי' הבעל בביתו. ודימו כי היו שני הלידות בטוב ובקיץ העבר נודע להם כי גם אז יצאה מדעתה. אחר כן ילדה ולד הרביעי ויצאה מדעתה ר"ל באופן קשה ומר בשבירת כלים וקריעת בגדים וחילול שבת ומשמירת נדות אין לדבר. והיתה עומדת קשורה בשלשלת וארכו הדברים יותר מחצי שנה. והבעל עם הילדים היו כל הזמן הנ"ל בסכנה עצומה ממנה. אין להעלות תלאותיו אשר עברו עליו בזמן ההוא על הכתב. עד אשר רחמו עליו אנשי חסד אשר התגוררו שמה ויושיעו לו להפרד מהצרה ולבוא אל אביו הרב הנ"ל בעוד היתה באמצע חלי' ואז נפרד ממנה והוא בבית אביו הרב הנ"ל זה שנה חמישית. ומעת פרידתו לא ידעו כמה משך עוד החולי ואיך היא בריאותה באלו השנים ולא יתנו אמון אשר היא בקו הבריאות כראוי גם חוששים לחזרה אם תלד עוד וכל חזרה היא קשה מהראשונה. ומבואר בפוסקים לחוש לחזרה. וגם נמאסה מאוד אצל הבעל בזכרו עת שיצאה מדעתה וצרותיו מהסכנה הגדולה אשר עברה עליו אז ואינו רוצה לעשות שלום עמה בשום אופן. וגם באמת אם יעשה שלום ותתעבר ותלד ותחזור חלילה המחלה מה יהי' אז כי יהיו כל ימיו חלילה אבודים והוא עודנו בעצם שנות האדם. ובת' תפארת צבי (סי' ל"ח) כתב על שוטית וז"ל ותו אם הי' באפשרי שתקבל גט ודאי היינו כופין אותה דהא מום גדול הוא עכ"פ אף שנולד בה אחר הנישואין ואינו מחוייב להיות אגוד עמה וכו' ואף אם תשתפה אם יש לחוש שתחזור לשטותה יכול לכופה לגרשה כמבואר באבה"ע (סי' קי"ז) לענין נכפה. עכ"ל, הרי מבואר להדיא דנידון דידן כופין לגרשה. והנה הבעל מתגולל בצערו על שולחן אביו העני הרב הנ"ל וחותנו השליך כל הילדים ג"כ לאביו הנ"ל בכדי לרדפו. ועכ"ז איננו רוצה לעשות שלום בשום אופן לחזור לאשתו כי נמאסה מאוד בעיניו עד שא"י לסובלה אף כי באו לו מים עד נפש. והנה זמן רב אחר פרידתו מאתה נודע להם כי היא היתה חולנית ר"ל איזה שנים לפני החתונה בכל חודש שבוע אחד מהמרה שחורה הנ"ל ואבי' נסע עמה גם קודם ההתקשרות לרופאים ולרופאי אליל והבל הקדרים. והרב הנ"ל והבעל לא ידעו מאומה. בעת התנאים וההתקשרות דבר הרב הנ"ל לשלח אחרי' לארחה ברגל ואח"כ

אבי האשה עשה אמתלאות לבל לארחה ושלח אחר החתן ועלם קטן לא ידע מה. וכבר הי' להם ד"ת בבד"צ דק' אנטיפאלי ויצא מהד"ת שאין להאשה על הבעל כתובה ותוספת ותנאי כתובה ושום חיוב מחיובי הבעל לאשה רק דצריד לקבל בח' שלא אמר לו אביו הדברים ששמע מהדאקטער מהות המחלה אז זיא איז פון זינען בעת שהי' עמה קודם פרידתו. כן יצא הפס"ד מהבד"צ הנ"ל. ואף שזכה בד"ת עכ"ז התפשר אח"כ עם אבי האשה ליתן לו סכום גדול שתתרצה לקבל גט ורצה הרב הנ"ל לדחוק עצמו למכור כל מה שיש לו להשיג ללות בכדי לגמור בטוב. ואחר הפשרה נתן אבי' כתף סוררת באמרו שהאשה אינה רוצית ע"כ ביקש הרב הנ"ל מאתי לפתות ראשון בהתירו לגרשה בע"כ או לישא אחרת וכאשר מבואר בת' תפארת צבי (סי' ל"ח) הנ"ל. הנה כל זה העתקתי תורף ותמצית השאלה והמעשה ממכתב הרב הצדיק הנ"ל באו באורך דברים היוצאים מן הלב לעורר רחמים עליו ועל בנו למלט נפשם מפח יקוש. וזה ערך שנה ויותר אשר היו לי כמה וכמה מכתבים מאת הרב הצדיק הנ"ל ובקשני על ככה ולהזדקק לזה לכן נמצאתי לבקשתו לעיין בזה. וד' יהא בעזרי להצילני משגיאות ושלא אכשל בדבר הלכה, וזה החלי בס"ד א) הנה מה שתמך החכם השואל יסוד ההיתר על ת' תפארת צבי (סי' ל"ח), לדעתי אין בזה סמיכה כלל ואפס כי לפע"ד גוף דברי ת' תפ"צ הנ"ל תמוהין, דאיך דן לענין לכופה לגרשה לחוש לחזרה מדברי הח"מ והבי"ש (סי' קי"ז ס"ק י"ב), דהא לענין לכופה אינו אלא בנכפה דהוי מום גדול אבל משום שאר מומין אינו יכול לגרשה בע"כ כמבואר באבה"ע (סס"י קי"ז), וא"כ אף בנכפה לענין חשש חזרה י"ל דאינו מום גדול כיון דאינו אלא חששא בעלמא ואינו נחשב רק מום בעלמא כשאר מומין, ולכך לענין תצא שלא בכתובה דבכל המומין הדין כן, שפיר כתבו הח"מ והבי"ש (ס"ק י"ב) הנ"ל דאף בהיתה נכפית ונתרפאית מ"מ תצא שלא בכתובה דמ"מ הוי מום משום חשש חזרה, וכן (בסי' ל"מ ס"ק ו') בקידשה על מנת שאין בה מומין דבכל המומין אינה מקודשת, לבד אם נתרפאת לגמרי בשעת הקדושין אף אם היו בה מומין מקודם, שפיר כתב הבי"ש (שם ס"ק י"ז) דאף אם נתרפאית לגמרי בשעת הקדושין מ"מ כיון דאיכא חשש חזרה הוי כיש בה מום בשעת הקדושין, אבל לענין לכופה להתגרש דבשאר מומין אין כופין רק בנכפה דהוי מום גדול, שפיר אפשר דאף בנכפה כל שנתרפאה אף דאיכא חשש חזרה מ"מ אינו אלא מום בעלמא ואין כופין. וראי' לזה נראה מתשב"ץ (ח"ב סי' ר"ס) והובא בב"י אבה"ע (סי' קס"ה) לענין יבם נכפה דכופין אותו לחלוץ, דאם הי' נכפה והוא אומר דנתרפא דאינו נאמן בלא ראי' דמבואר דאם הי' נאמן או אם הי' מביא ראי' דהוי כפינן לה להתיבם, אלמא דלא חיישינן לחזרה, וקשיא על הח"מ והבי"ש הנ"ל, אלא

ודאי כמ"ש דחשש חזרה אינו אלא מום בעלמא, וביבם בשאר מומין אין כופין לחלוץ רק במום גדול דבבעל כופין לגרש, הלכך כשנתרפא לא חיישינן בו לחזרה, דרק גבי אשה דפוסל בה כל מום חיישינן לחזרה וכנ"ל. [וקצת נראה מתשב"ץ (ח"א סי' קכ"ד) דלא חיישינן לחזרה כלל, ויש לדחות ואיך שיהי' עכ"פ מבואר דבדברי התפארת צבי הנ"ל אין בהם כדי סמיכה. ואף דלכאורה לפי המבואר בלשון השאלה הנ"ל אין צורך בזה לחשש חזרה, רק דהוחזקה זו להיות יוצאת מדעת אחר כל לידה ועדיין בחזקתה עומדת, אמנם גם זה איננו כלום מכמה טעמי, חדא דשמעתי בע"פ מאת הרב השואל דחד לידה באמצע היתה כדרך כל הארץ, ולא דקדק במכתבו, א"כ עדן לא הוחזקה זו, ועוד כיון דכל החשש אחר לידה א"כ כיון שכבר קיים פו"ר אפשר להתירה לשתות כוס עיקרין שלא תלד עוד, ועוד יש לסתור בזה ואין להאריך. ב) אמנם באמת התירא דנידון דידן לא נפלאת היא ולא רחוקה, ואין צורך לחפש בזה בתשובות האחרונים, רק מבואר הוא לפנינו בשולחן הערוך (סס"י קי"ז) בדברי רבינו הבי"ש (סס"ק כ"ד), דהא דבשאר מומין אין כופין אותה היינו בידע מהן או בנולדו בה, אבל אם היו בה מקודם והוא לא ידע שפיר כופין אותה כיון דעשתה שלא כהוגן והטעתו, ומקורו מת' הרא"ש (כלל ל"ה סס"י ב') באלמנה אחת בת גדולים וטובים שנתקדשה למלמד תינוקות פחות ערך, וכתב הרא"ש שם שאם המקדש איננו ראוי והגון לדבק בבת טובים ובנכל ובתרמית פיתה אותה קרוב הדבר לדמותו לעובדא דנרש יבמות (ק"י א') דמשום דעשה שלא כהוגן הפקיעו הקידושין, גם זה שעשה שלא כהוגן נהי דקידושין לא נפקיע מ"מ יש לסמוך בנידון זה על דברי קצת רבותינו שפסקו בדינא דמורדת דכופין אותו לגרשה עכ"ל הרא"ש שם, ומינה דן רבינו הבי"ש להיכא דהיו בה מומין והטעתו דג"כ עשתה שלא כהוגן דכופין אותה. וראיתי להגליא מסכת בקו"א (סי' ה') שהובא בפתחי תשובה (סי' ל"ט סק"ה), שכתב על הבי"ש הנ"ל שלא דיבר נכונה מטעם כיון דספק הוא אם מקפיד במומין, כמ"ש רש"י כתובות (ע"ג ב'), א"כ יכולה לומר דסבורה היתה שאינו מקפיד מדלא התנה, דגדולה מזו מבואר בהל' אונאה (סי' רל"ב) דאפילו רובא לרדיא ומיעוט לשחיטה ליכא טענת מקח טעות על המוכר, דיכול לומר סבור הייתי שאתה מהמיעוט ומדלא התנה איננו מקח טעות, וה"נ לא עשתה שלא כהוגן יעו"ש. ולדעתי דברי הבי"ש נכונים מאוד, דהנה חזינן בחייבי לאוין שלא הכיר בה יש לה תוספת, כמבואר אבה"ע (סי' קט"ז), ובמומין שלא הכיר אין לה תוספת, והטעם מבואר בר"ן (ס"פ אלמנה ניזונית) דבחייבי לאוין לא פשעה כ"כ במה שלא הודיעתו דסברא שמא יתפייס באיסור, משא"כ במומין דאין אדם מתפייס במומין פשעה במה שלא הודיעתו,

דאף דאיילונית דהוי ג"כ מום יש לה תוספת, היינו משום דלא פשעה דגם היא לא ידעה, משא"כ בשאר מומין דידעה ופשעה במה שלא הודיעתו אין לה תוספת, ומבואר באורך בבי"ש (סי' קט"ז סק"ג ובסי' קי"ז סק"א) [אך מה שתפס הבי"ש (ריש סי' קי"ז) חי' המגיד באיילונית משום דגם הוא פשע דהי' לו לבדוק והיא לא פשעה יעו"ש דהוליד מזה דינים, ולפע"ד נראה דאי אפשר לומר. כן מלשון הרמב"ם (פט"ו מאישות ה"ח) יעו"ש דכתב לענין שהתה עשר שנים ולא ילדה היכא דהמניעה מאתה דתצא שלא בכתובה ואפ"ה יש לה תוספת מטעם דאיננה גרועה מאיילונית דיש לה תוספת, ואם באיילונית הטעם כמ"ש המגיד והבי"ש משום דהי' לו לבדוק, א"כ איך דימה הרמב"ם שהה עשר שנים דלא הי' יכול לבדוק כלל לאיילונית, ע"כ נראה מוכרח מזה דתירוץ ב' של המגיד עיקר דטעמא דאיילונית משום דעכ"פ ראוי' לישב עמו וגם לא פשעה, משא"כ בשאר מומין דאף דראוי' לישב עמו עכ"ז פשעה, וברואית מחמת תשמיש אף דלא משעה עכ"ז אינה ראוי' לישב עמו, ובחייבי לאוין אף דאינה ראוי' לישב עמו מ"מ הוא פשע דהי' לו לחקור והיא לא פשעה כ"כ, ותי' האחר של המגיד שתפס הבי"ש לעיקר תמוה כנ"ל].. א"כ מבואר דבמומין פשעה יותר מחייבי לאוין, וא"כ פשיטא דאין לך עשתה שלא כהוגן יותר מזה דהא קנסינן לה תוספת משום הא דעשתה שלא כהוגן. וא"כ דברי הבי"ש נכונים. [ואף להגליא מסכת, עכ"ז יעו"ש שהתיר מטעמים אחרים אשר כולם שייכים בנידון דידן יעו"ש.] וראיתי עוד להפלאה בקו"א (בסי' קי"ז שם) דהשיג ג"כ על הבי"ש דלא דמי להא דת' הרא"ש משום דשם הי' המעשה בקידושין לבד, אבל בנשואין דאיכא אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות מחל. ולדעתי גם זה לאו השגה היא כלל, דאדרבא הדברים נלמדים מקו"ח דהא התם בהא דת' הרא"ש הוי קידושי ודאי, דהא ליכא טעות כלל דהא פיתה אותה ונתרצית, ואפ"ה קנסינן לי' דחשבינן לי' לעשה שלא כהוגן על הא דפיתה אותה, א"כ כ"ש הכא דהטעתו ואינו אלא קידושי ספק, ואף אם נתרצה בכל ענין בכדי שלא תהא בעילתו בעילת זנות, עכ"ז י"ל דאם הי' יודע ממומין שבה לא הי' בועל כלל, רק כיון דלא ידע והוצרך לבעול ע"כ הוכרח להתרצות בכל ענין שיהי' בכדי שלא תהא בעילתו בעילת זנות, אבל היא עשתה שלא כהוגן דהא מש"ה קנסינן לה תוספת וכנ"ל. ע"כ נראה פשוט דהנכון עם הבי"ש. [אמנם יש לפקפק על הבי"ש מטעם אחר, דנהי דהיא עשתה שלא כהוגן במה שלא הודיעתו דהי' לה לחוש. ולחשוב דהוא מהמקפידין ומש"ה קנסינן לה תוספת, עכ"ז לא שייך לקנסה רק אם באמת הוא מהמקפידין, אבל אם באמת הוא איננו מקפיד ואף אם הי' יודע לא הי' מקפיד והי' מתרצה, שוב אין לקנסה על האי דעשתה שלא כהוגן בזה כיון דעכ"פ במעשה לא חטאה, דהוי כנתכוין לאכול

חלב ועלה בידו שומן, וא"כ כיון דאמרינן כתובות (ע"ג ב') דספיקא הוא דלענין איסורא לחומרא אף בקידושין לחוד כמבואר שם בר"ן ובפוסקים ולענין ממונא לקולא, וא"כ א"ש דלענין התוספת דחיישינן דלמא הוא מהמקפידים שפיר קנסינן לה משום דעשתה שלא כהוגן, משא"כ לענין איסורא דחיישינן דלמא איננו מהמקפידין דמש"ה צריכה גט, ממילא דאין לקנסה על האי דעשתה שלא כהוגן ואין לנו להתירו לגרשה בע"כ ג"כ, כיון דלענין איסורא חיישינן דלמא איננו מהמקפידין, ואיננו דומה להא דת' הרא"ש, דהתם לא היתה מרוצה בתחלה להתקדש לו מדהוצרך לפתותה, רק שפיתה אותה בנכל ובתרמית וא"כ עשה שלא כהוגן בזה שפיתה אותה, אבל הכא לענין איסורא אפשר דלא שייך לקנסה משום עשתה שלא כהוגן וכנ"ל כיון דאפשר דהעשי' שלא כהוגן לא פעל מידי לענין מעשה. והי' אפשר לפלפל בזה אי ספק בענין החדר"ג להחמיר, וגם אף אם נימא דהוי ספק דרבנן ולהקל, אכתי יש לדון במלתא דאית בי' ספיקא דאורייתא ודרבנן ביחד דדעת כמה פוסקים דאזלינן להחמיר בתרווייהו, ובפרט דהכא בממ"נ או דאינה צריכה גט כלל או דצריך רצונה, והי' אפשר לחלק בין ארוסה לנשואה, דבבעל שפיר י"ל דאף אם מקפיד עכ"ז מתרצה בכל ענין שלא תהא בעילתו ב"ז וא"כ עשתה שלא כהוגן, וא"כ יש לדון אי בארוסה שייך הח' אלא שאין רצוני להאריך בכ"ז]:

וגדולה מזו מבואר בבי"ש (סי' ל"ט סק"ט) בשם הט"ז במשתנת במטה דנחלקו בזה התשב"ץ והב"י אי הוי מום, והסכים הט"ז דלא הוי מום לענין להפסידה כתובה מדלא חשיב לי' במומין שהוסיפו עליהן, ועכ"ז יכול לגרשה בע"כ כיון שיש בזה מחלוקת. ולכאורה איננו מובן כלל כיון דהכריע דלא הוי מום ואין בזה שום ספק מדמוציאין ממון מהבעל, וא"כ איך התיר לגרשה בע"כ כיון דיש בזה מחלוקת ואיך סמך על דעה נדחית בראי' מוכרחת מהגמ'. ואפשר דטעמו ג"כ כסברת הבי"ש (סס"י קי"ז) הנ"ל, הואיל ועשתה שלא כהוגן במה שלא הודיעתו, אף דלאו מום ממש הוא מ"מ כיון דלהב"י הוי מום א"כ חזינן דלבני אדם נחשב זה מום וקפידא, מש"ה הוי לה פושעת ועושית שלא כהוגן במה שלא הודיעתו, ומש"ה יכול לגרשה בע"כ. עכ"פ מבואר דעת הט"ז והבי"ש דבלא ידע מהמומין יכול לגרשה בע"כ. ונראה עוד דבאשה אין צורך לטעם הרא"ש שם בא' דסמכינן אהני דפסקו במורדת דכופין, רק בפשוט כיון דבאשה איננו מדינא רק מתקנות רגמ"ה ולא עשה תקנתא לרמאין, וכמ"ש כעין זה במהרי"ק (סי' כ"ט) דתקנתא לרמאין ניקו ונעביד בתמי', וא"כ באשה זו דנידון דידן דנתברר דהיו בה המומין מקודם והטעתו, דמש"ה יצא הפס"ד מהבד"צ דשם להספידה כתובה ותוספת ותנאי כתובה, ליכא חדר"ג לענין לגרשה בע"כ וה"ה לענין לישא אחרת. וכל זה כתבתי למ"ש

הבי"ש לדון להתיר מכח האי דתשובת הרא"ש הנ"ל. אמנם לדעתי תמה אנכי על הבי"ש דהוצרך לזה, דלפע"ד הדברים פשוטים להיתר מגמ' וראשונים, וגם במקור הדין דרמ"א (סס"י קי"ז דבשאר מומין אין כופין דנובע ממהרי"ק סי' ק"ז) משמע שם ג"כ דהיינו דוקא בידע ומחל, אבל בלא ידע משמע שם דיכול לגרשה בע"כ, ויותר מבואר כן להדיא במהרי"ק (ריש סי' ק"ה) להמעיין, ואין צורך לטעמא דתשובת הרא"ש משום עשתה שלא כהוגן, רק דהוא מדינא דגמ' וראשונים כאשר יבואר והוא. ג) דהנה הבי"ש (ריש סי' קנ"ד) הוכיח מכתובות (ע"ז א') דעל מתני' דקתני האיש שנולדו בו מומין אין כופין אותו להוציא פליגי אמוראי דחד תני נולדו וחד תני היו, וקאמר דמאן דתני נולדו כ"ש היו דקסברה וקבלה ומאן דתני היו אבל נולדו כופין, ומינה הוכיח הבי"ש דע"כ הא דקאמר דמ"ד נולדו כ"ש היו דקסברה וקבלה ע"כ הפירוש היו וידעה בהן דבלא ידעה לא שייך סברה וקבלה וע"כ הפי' היו וידעה בהן, וא"כ ע"כ גם מאן דתני היו ע"כ היינו היו וידעה בהן, דאי היו ולא ידעה בהן א"כ הי' אפילו בהיפך דמ"ד נולדו דוקא נולדו אבל היו ולא ידעה בהן לא לאפוקי מאידך מ"ד, וע"כ דגם דמאן דתני היו היינו היו וידעה בהן, והא דלא מוקי באמת בהיו ולא ידעה בהן, ע"כ משום דפשיטא לי' להגמ' דבהיו ולא ידעה בהן א"א לומר דאין כופין דפשיטא דכופין דהוי מקח טעות, וכן פי' הב"ח לשיטת הטור, ומוכח מזה דהיכא דהיו בו מומין מקודם והיא לא ידעה דכופין אותו אמנם דקשיא לי' להב"ח לשיטת הרמ"ה שם דס"ל באידך מתני' דחשיב ואלו שכופין להוציא כו' בין שהיו בו עד שלא נישאו ובין משנישאו נולדו ובכולן אמר ר"מ אעפ"י שהתנה עמה יכולה שתאמר סבורה הייתי שאני יכולה לקבל ועכשיו א"י לקבל וחכ"א מקבלת היא ע"כ חוץ ממוכה שחין כו', וסובר הרמ"ה דחכמים פליגי ג"כ על היו וידעה, וכן הביא הר"ן בכתובות שם סברא זו כיון דחכמים פליגי על סברת סבורה הייתי מה לי התנה מה לי היו וידעה. וקשיא לי' להב"ח לפ"ז הא דקתני ברישא בין שהיו בו עד שלא נישאו, ע"כ דמפרש שהיו בו ולא ידעה, וא"כ קשיא למאן דתני במתני' קמייתא היו אבל נולדו כופין, א"כ מאי איכא לחכמים בין מתני' קמייתא לבתרייתא, דהא בנולדו כופין לתרווייהו ובהיו וידעה דסברה וקבלה בתרווייהו אין כופין, וע"כ דעיקר החילוק בהיו ולא ידעה, דהא דתני במתני' קמייתא היו היינו היו ולא ידעה ואפ"ה אין כופין ובבתרייתא בהיו ולא ידעה כופין, וא"כ קשיא האי דקאמר מאן דתני נולדו כ"ש היו וע"כ כוונתו להיו דאידך מ"ד והיינו לפי הנ"ל בהיו ולא ידעה וא"כ איך קאמר דסברה וקבלה, דכיון דלא ידעה איך שייך סברה וקבלה, על כן פירש הב"ח דאפשר דידעה וקבלה, ונראה ביאור דבריו דספק הוא אצלנו דכיון דהיו בו מקודם אפשר דידעה וסברה

וקבלה, וא"כ מספק אין יכולים לכוף להבעל להוציא דדלמא ידעה וסברה וקבלה והוי גט מעושה שלא כדין ומזה הוכיח הב"ח דלשיטת הרמ"ה בהיו בו מומין והיא לא ידעה דאין כופין, והבי"ש תירץ דאה"נ דלמ"ד היו ע"כ דמיירי בידעה מדקאמר לאידך מ"ד כ"ש היו דסברה וקבלה מכלל דמיירי בידעה, והחילוק בין משנה קמייתא לבתרייתא למ"ד היו ע"כ בהיו וידעה, ולהאי מ"ד מוכח באמת כשיטת הטור דידעה לא דמי להתנה, וחכמים לא פליגי רק בהתנה אבל בידעה מודים, והרמ"ה לא קאמר שיטתו רק להלכה דקי"ל כאידך מ"ד דתני נולדו, דלפ"ז שפיר יש לומר דידעה דמיא להתנה, והא דקתני בבתרייתא בין שהיו עד שלא נישאו היינו בלא ידעה, והחילוק בין קמייתא לבתרייתא הוא בנולדו. והנה לכאורה תירוץ הבי"ש תמוה מאוד ואיננו מובן כלל, דכיון דלמ"ד היו מוכרח כהטור דידעה לא הוי כהתנה וממ"ד נולדו איננו מוכרח דפליג עלי' בהא, א"כ מה"ת למשוי מחלוקת בכדי, דהא כל הכרח הרמ"ה הוא מסברא דכיון דידעה וסברה וקבלה וחכמים לא ס"ל סברת כסבורה הייתי מה לי התנה מה לי לא התנה רק דידעה, וכיון דממ"ד היו ע"כ מוכרח לחלק ביניהם וממ"ד נולדו אין הכרח דפליג, מנ"ל להרמ"ה לעשות מחלוקת בחנם במקום דלא מוכח, ואין זה סגנון כלל וכן תמה הבית מאיר. ויען כי ידוע דהבי"ש רב גובריי' וח"ו שידבר דברים שאין להם שחר, ע"כ נראה דכוונה עמוקה כיון בזה ודבריו באו בקיצור כדרכו בקודש. ד) והוא בהקדים דברי המגיד (פכ"ה מאישות) שכתב על דעת הרמב"ם דהוא כשיטת הרמ"ה, וכתב ע"ז המגיד שם דנראה כן מהסוגיא האמורה על המשנה דאיש שנולדו בו מומין, ולא ביאר אופן הראי', [והגר"א וצ"ל (ריש סי' קנ"ד) כתב דמלשון כסבורה הייתי דקאמר על רשב"ג ש"מ שהיא אליבא דר"מ, ואיננו מובן כלל, דאי מודו רבנן בידעה ע"כ ג"כ מהאי טעמא דבלא התנה גם הם סוברים סברת כסבורה הייתי א"כ שייך שפיר הלשון גם לרבנן בידעה ולא התנה, גם סוף דבריו אינם מובנים לי, שכתב דדוחק דת"ק ורשב"ג פליגי בפלוגתא דר"מ וחכמים, הא ל"פ רק במומין דמתני' קמייתא אבל במומין דאידך מתני' משמע דכולהו ס"ל כר"מ. ואפשר דכוונתו בסברת הפלוגתא דר"מ וחכמים]: והנראה לבאר ראייתו, דקשיא טובא על סברת המקשן דמקשה מרשב"ג דבשלמא למ"ד נולדו היינו דשאני בין גדולים לקטנים אלא למ"ד היו מה לי גדולים מה לי קטנים, יתמוה לכאורה למאי דלא ידע סברת כסבורה הייתי מאי קשיא לי' על רשב"ג טפי מעל חכמים דמתני' בתרייתא דג"כ סברי דכופין אף בהיו עד שלא נישאו, דסברה וקבלה, וא"כ לכ"ע מוכרח סברת כסבורה הייתי, ומאי קאמר בשלמא למ"ד נולדו אתי שפיר הא גם לדידי' אכתי תקשי מ"ט דחכמים דמתני' בתרייתא דמודו בהיו דכופין וע"כ מטעם כסבורה הייתי,

וא"כ כיון דלכ"ע ע"כ מוכרח סברת כסבורה הייתי אף למ"ד נולדו, שוב ממילא ל"ק אף למ"ד היו מרשב"ג דמתני' קמייתא, ומאי הי' ס"ד דהמקשן דפריך מרשב"ג למ"ד היו כיון דמבואר הוא מחכמים דמשנה בתרייתא לכ"ע. ע"כ נראה מוכרח מזה כשיטת הרמ"ה דס"ד דהמקשה דחכמים דמשנה בתרייתא לית להו סברת כסבורה הייתי כלל, ובאמת פליגי אף בידעה, והא דקתני ברישא בין שהיו עד שלא נישאו היינו שהיו והיא לא ידעה, ועיקר החילוק בין משנה קמייתא לבתרייתא הוא רק בנולדו וא"ש למ"ד נולדו, אבל למ"ד היו דדוקא היו אבל בנולדו כופין, וע"כ דמיירי בידעה דבלא ידעה משמע לי' דאין סברא שלא לכוף, ושפיר קשיא לי' מרשב"ג, וה"ה דהו"מ למפרך באמת לדידי' ממשנה בתרייתא, דהא עיקר החילוק בין משנה קמייתא לבתרייתא לחכמים להך מ"ד אינו אלא בהיו וידעה, א"כ מ"ט דחכמים בידעה דהא סברה וקבלה, כיון דלא ס"ל סברת כסבורה הייתי אלא דפריך לי' טפי ממשנה דעסיק בה מרשב"ג דהך מתני' זהו דעת המקשן, והתרצן חידש לו סברת כסבורה הייתי, ואין הכוונה דס"ל כר"מ רק דחידש לו דכ"ע ס"ל הך סברא בידעה ולא התנה גם חכמים דמשנה בתרייתא ולא פליגי רק בהתנה. וא"כ לפ"ז המקשן והתרצן פליגי בפלוגתת הטור והרמ"ה, דהמקשן הי' ס"ל כסברת הרמ"ה דידעה דמיא להתנה וחכמים דפליגי בהתנה פליגי אף בידעה, ולכך מקשה מרשב"ג דדוחק לומר דס"ל כר"מ, [וגם אי ס"ל כר"מ הו"ל לאשמועינן רבותא יותר דאפילו התנה עמה כדאשמועינן ר"מ במשנה בתרייתא.], וה"ה דהו"מ למפרך ממשנה בתרייתא דמאי איכא בין משנה קמייתא לבתרייתא לחכמים וע"כ בהיו וידעה, א"כ מ"ט דחכמים בבתרייתא, אלא דפריך לי' טפי ממשנה קמייתא גופי' מרשב"ג, והתרצן חידש לו כסברת הטור דבידעה ולא התנה לכ"ע אמרינן סברת סבורה הייתי, וממילא דאתי שפיר ג"כ לחכמים דמשנה בתרייתא דהחילוק בין משנה קמייתא לבתרייתא בהיו וידעה ואשה"ט. ומעתה כיון דנחלקו בזה המקשן והתרצן, ולא הוכרח התרצן לחדש סברת כסבורה הייתי לכ"ע אף לחכמים כנ"ל רק למ"ד היו, וא"כ להלכה דקי"ל כמ"ד נולדו דאינו מוכרח סברת התרצן וכנ"ל, שוב ממילא הדרינן לסברא פשוטה של המקשן דסבר דלחכמים לא אמרינן סברת כסבורה הייתי דידעה דמיא להתנה, וחכמים דפליגי בהתנה פליגי נמי גם בהיו וידעה, והחילוק בין משנה קמייתא לבתרייתא לחכמים הוא רק בנולדו, וא"ש שיטת הרמ"ה כיון דחזינן דלהמקשן היה פשוט מסברא דגם בידעה לא אמרינן כסבורה הייתי, אף דלמ"ד היו מוכרח כהתרצן, מ"מ להלכה דקי"ל כמ"ד נולדו דאינו מוכרח שוב הדרינן לסברא פשוטה של המקשן דידעה דמיא להתנה וכנ"ל, ואשה"ט דברי הבי"ש הנ"ל. ולדבריו יתבאר היטב כוונת הגהות אשר"י (פ"ז דכתובות),

גבי מאן דתני היו אבל נולדו לא דכתב וז"ל ומאן דתני היו אע"ג דראתה מומין יכולה היא שתאמר כסבורה הייתי כו', דאיננו מובן לכאורה דדוחק לומר דכוונתו לרשב"ג דא"כ מבואר הוא בגמ' ומה חידש בזה ממהרי"ח, וגם משמע דקאי לדינא להך מ"ד ואין הלכה כרשב"ג, אבל להבי"ש הנ"ל אשה"ט דכוונתו על המומין דמשנה בתרייתא דלמ"ד היו מוכרח דאף לחכמים גם בידעה יכולה לומר כסבורה הייתי וכנ"ל. ה) ולולא דברי הבי"ש והב"ח הנ"ל, הי' נראה לפרש ברווחא יותר לשיטת הרמ"ה, דהא דקתני במשנה בתרייתא בין שהיו עד שלא נישאו ג"כ הפירוש שהיו וידעה וכולה ר"מ היא מן תחלת המשנה עד וחכ"א הכל ר"מ היא, וחכמים פליגי באמת בין על התנה דקאמר ר"מ בין על היו עד שלא נישאו דגם זה הוא מדברי ר"מ, וא"ש ג"כ דפריך לרשב"ג ולא על חכמים דמשנה בתרייתא דחכמים דמשנה בתרייתא באמת פליגי נמי בהא, ואי דקשיא מאי איכא לדידהו בין משנה קמייתא לבתרייתא לק"מ דאה"נ דלחכמים ליכא שום נ"מ, דואלו שכופין להוציא דמשנה בתרייתא הם דברי ר"מ דלדידי' איכא חילוק בין קמייתא לבתרייתא בהיו וידעה ובהתנה וחכמים פליגי עלי' ולדידהו באמת ליכא שום נ"מ, לכך לא פריך רק מרשב"ג דדחיקא לי' לומר דרשב"ג יסבור כר"מ, וע"ז מתרץ כסבורה הייתי היינו דס"ל כר"מ, וכמ"ש הגר"א זצ"ל (ריש סי' קנ"ד סק"ד) [וגם ת"ק דמשנה קמייתא אפשר דסבר כר"מ במומין דמשנה בתרייתא ול"פ רק בשאר מומין], ומוכרח שיטת הרמ"ה מהא דפריך מרשב"ג וגם קאמר בשלמא למ"ד נולדו ולא ידע מסברת כסבורה הייתי א"כ איך ניחא לי' לחכמים דמשנה בתרייתא בהיו עד שלא נישאו, וע"כ דבאמת פליגי גם על היו ורישא דקתני ואלו שכופין בין היו ר"מ היא וכנ"ל. ואי דיקשה לפ"ז דא"כ מנ"ל דרבנן מודו בנולדו דלמא פליגי גם בנולדו כיון דרישא ג"כ ר"מ וחכמים פליגי גם ארישא א"כ דלמא אכולהו פליגי גם אנולדו. נראה דז"א קו' דיעוי' ביבמות (ל"ט ב') דדעת רש"י דהיכא דהיבמה אינה רוצית להתייבם ונותנת אמתלא כופין לחלוץ, והביא ראי' מיבמה שנפלה לפני מוכה שחין ומסיפא דמתני' בתרייתא הנ"ל דהי' לו אח בורסי, והתוס' והרא"ש ושאר ראשונים שם. השיגו עליו דדוקא בהני שגם בבעל כופין להוציא, והכי פסקינן בש"ע אבה"ע (ריש סי' קס"ה) דכל שבבעל כופין להוציא גם ביבם כופין לחלוץ, אבל זולת זה אין כופין, והנה הך סיפא דמעשה בבורסי שמת ע"כ חכמים דאי ר"מ א"כ מ"ש דאשמועינן ביבם דאומרת לו לאחיך הייתי יכולה לקבל ולך איני יכולה לקבל, הא באחיו גופי' היתה יכולה לכופו ולומר כסבורה הייתי כו' וכ"ש ביבם, וע"כ דחכמים היא דבאחיו לא היתה יכולה לכופו דמקבלת היא על כרחה ושפיר אשמועינן דביבם יכולה לכופו דקבלתה לאחיו לא מהני ליבם, וא"כ שפיר מוכח דבנולדו יכולה

לכוף. גם לבעל, דאי אינה יכולה לכוף לבעל להוציא א"כ גם ביבם אמאי כופין לחלוץ, דהא יבם דמי לבעל היכא דנולדו דהיכא דבבעל אין כופין בנולדו גם ביבם אין כופין דאשה הקנו לו מן השמים, וע"כ דבנולדו מודו חכמים ולא פליגי רק בהיו וידעה ובהתנה וא"ש [אמנם לשיטת הסוברים דביבם בורסי ומו"ש אין כופין לה להתייבם וגם לו אין כופין לחלוץ, וכמ"ש הרשב"א והריטב"א יבמות (ל"ט ב'), א"כ אין ראי' דבבעל כופין להוציא, אמנם כל הפוסקים אין סוברים כן כמבואר (בסי' קס"ה), וגם אף לדידהו עכ"פ באשה היכא שאיננה צריכה לקבל ע"כ כופין להוציא ומיבמה מוכח דאי"צ לקבל על כורחה וממילא דכופין.] ולכאורה מסוגיא דלעיל ראי' מוכרחת לשיטת הרמ"ה וכנ"ל, מדפריך לי' מרשב"ג וניחא לי' לחכמים דמשנה בתרייתא, וקשיא טובא לשיטת הטור דס"ל דגם לחכמים דמשנה בתרייתא איכא חילוק בין ידעה להתנה וע"כ מטעם כסבורה הייתי א"כ מאי ס"ד דמקשה דפריך לרשב"ג וכנ"ל. והנראה ליישב עפ"י מאי דאיתא בת' מהרי"ק (שורש ק"י) דהשיב לזה שכנגדו דרצה לומר דלא שייך כסבורה הייתי רק במילי דאיסותא כמוכה שחין וחביריו דמשנה בתרייתא אבל בשאר מומין לא, והשיב עליו המהרי"ק מהא דאמר לרשב"ג כסבורה הייתי אף דמיירי בנקטעה ידו ונשברה רגלו דלאו מילי דאיסותא נינהו, ויעו"ש דקאמר דבאמת בזה פליגי רשב"ג ורבנן יעושה"ט, וא"כ א"ש דזה הי' דעת דאף דגם לחכמים דמשנה בתרייתא מוכרח דאמרינן כסבורה הייתי היכא דידעה ולא התנה, אפ"ה סבר דלא שייך רק במילי דאיסותא אבל לא במומין דרשב"ג, והתרצן חידש דלרשב"ג גם בזה אמרינן כסבורה הייתי ואשה"ט. עכ"פ נתבאר גם לשיטת הרמ"ה ליישב הסוגיא דמיירי בהיו וידעה, וכדמשמע פשטות הסוגיא דסברה וקבלה דמיירי בידעה, ומדלא מוקי בלא ידעה מוכח דסובר הגמ' דבלא ידעה אין סברא שלא לכוף, וכמ"ש הבי"ש, וקושיית הב"ח הנ"ל כבר נתבאר ליישב בב' אופנים. ו) אמנם הב"ח ואחריו החזיק הבית מאיר דלשיטת הרמ"ה הפירוש בהסוגיא בהיו ולא ידעה, והא דקאמר דסברה וקבלה היינו דאפשר דידעה וסברה וקבלה, וכבר נתבאר לעיל בדברינו (באות ג') באור דבריו, דספק הוא ומספיקא אין כופין להבעל להוציא, והבית מאיר פירש ג"כ הסוגיא בלא ידעה אך הסביר באופן אחר האי דקאמר דסברה וקבלה, דהיינו מדלא תקרה ולא התנתה מכלל דסברה וקבלה אף אם יהיו בו מומין, דאף דבאשה שנמצאו בה מומין שהיו בה קודם שנתארסה לא אמרינן הכי, היינו משום דאיכא גבי' חזקה אין אדם מתפייס במומין, אבל אשה דבכל דהו ניחא לה וליכא גבה חזקה אמרינן מדלא חקרה מכלל דסברה וקבלה, והבית מאיר הוסיף דכן מוכרח לבאר לדעת כל הפוסקים ואף לשיטת הטור, ומתמיה על הב"ח דניחא לי' לפרש לשיטת הטור דמיירי בידעה,

ודבריו יתבאר להלן אי"ה דאינם מוכרחים כלל ועתה נבאר בשיטת הרמ"ה דקיימינן בי', דלפע"ד נראה להביא ראי' מהירושלמי (פ"ז דכתובות ה"ח) לשיטת הרמ"ה, ומשם יתבאר ג"כ סייעתא להבנת הב"ח והבית מאיר בשיטת הרמ"ה דמיירי בלח ידעה וכנ"ל. ונקדים מאי דיש לתמוה לכאורה לשי' הב"ח והבית מאיר, דהיו הפירוש בלא ידעה ואפ"ה קאמר דסברה וקבלה, או משום דאפשר דידעה וכמ"ש הב"ח ומספק אין כופין, או כמ"ש הבית מאיר מדלא חקרה ולא התנתה מכלל דסברה וקבלה, דלפ"ז יש להבין במתני' בתרייתא במומין דכופין להוציא דקתני בין שהיו עד סלא נישאו, דנהי דהפירוש הוא בהיו ולא ידעה בהן להרמ"ה. אכתי איך כייפינן לו להוציא ולא. חיישינן דלמא ידעה לפי' הב"ח הנ"ל, וכן אמאי לא אמרינן מדלא חקרה ולא התנתה מכלל דסברה וקבלה, ויהא הדין בלא ידעה כמו בידעה דלשיטת הרמ"ה לא כייפינן, וע"כ דהיינו טעמא משום דבמומין גדולים כאלו איכא חזקה גדולה דאין אדם מתפייס אף גבי אשה ותלינן מסתמא דלא ידעה עד דידעינן בוודאי דידעה, משא"כ במומין דמתני' קמייתא דליכא באשה כ"כ חזקה דאין אדם מתפייס שפיר חיישינן מסתמא לידעה ונתפייסה, או מדלא חקרה ולא התנתה שפיר אמרינן דסברה וקבלה, כן נראה מוכרח לשי' הב"ח והבית מאיר הנ"ל, ומעתה לפ"ז יש לתמוה דא"כ מאי מקשה למ"ד היו מרשב"ג, דלמא גם רשב"ג מיירי בלא ידעה ובמומין גדולים ס"ל דמסתמא תלינן דלא ידעה וגם לא נתפייסה, וכעין דס"ל לחכמים במומין דמשנה בתרייתא הנ"ל ולמאי איצטריך לתרץ סברת כסבורה הייתי דז"א אלא לר"מ דמשנה בתרייתא ולא מתרץ ברווחא כנ"ל דמיירי בלא ידעה ואף לחכמים. ולכאורה הדברים מתמיהין מאוד לשיטת הב"ח והבית מאיר בשיטת הרמ"ה. והנראה ליישב דאף דהא דקאמר ת"ק האיש שהיו בו היינו אף בלא ידעה, עכ"ז רשב"ג ע"כ דפליג במומים גדולים אף בידעה, דהא מומים גדולים דחשיב רשב"ג היינו נקטעה ידו ונשברה רגלו וניסמית עינו דהוי מומין שבגלוי דתלינן דראתה וידעה, וכדפריך סתמא דגמ' לעיל (ע"ה א') גבי שומא על פדחתה והא ראה ונתפייס. ושם במשנה דקתני דבמומין שבגלוי אינו יכול לטעון, ויעו"ש בתוד"ה וחכמים דס"ל דגם ר"מ לא פליג על זה, א"כ למ"ד היו מוכרח דרשב"ג פליג במומין גדולים אף בידעה דסברה וקבלה ושפיר פריך. ובכל הנ"ל יתבארו היטב דברי הירושלמי (פ"ז דכתובות ה"ח), דקאמר מקודם דרב תני במתני' היו אבל נולדו כופין והדר קאמר אתי' דרבנן כשהיו בו ודרשב"ג כשנולדו בו והיטב אשר ביאר בזה בנועם ירושלמי דכונתו לקו' הגמ' דרשב"ג ע"כ בנולדו דאי בהיו דסברה וקבלה מה לי גדולים מה לי קטנים, וע"ז מתרץ הירו' אתי' דרשב"ג כר"מ, [ויעוי' בה' מיימוני להל' אישות (סי'. ל"ג) דהביא להאי ירושלמי

וביאר באו"א האי דקאמר אתי' דרבנן כשהיו בו ודרשב"ג כשנולדו דקאי להלכה ולפס"ד דפסקינן כרבנן בהיו וכרשב"ג בנולדה, אמנם אף לדידי' האי דקאמר אתי' דרשב"ג כר"מ ע"כ לפרש סכמא דרשב"ג אתי בהיו בו דלא תקשי קו' ש"ס דילן].., ובתר הכי קאמר הי דין ר"מ כקדמיא כאחריא אין כקדמיא עד שיתנה אין כאחריא אפילו התנה לאו כלום הוא, ופי' ע"ז בנועם ירושלמי דהא דקאמר כקדמיא היינו ר"מ דמשנה דהיו. בה מומין, דס"ל להירו' דר"מ פליג אף על מומין שבגלוי וטעמא דר"מ הוא משום דס"ל דיכול הבעל לומר כסבור הייתי שאני יכול לקבל ועכשיו איני יכול לקבל עד שיתנה בפירוש לקבל דאז לא מצי למימר הכי, וע"ז קאמר אין כקדמיא, אם הא דרשב"ג אתיא כר"מ דמשנה ראשונה, ה"ג עד שיתנה דבהתנה שוב אין כופין, ואין כאחריא ואם אתיא כר"מ דמשנה אחרונה אפילו התנה לא כלום הוא, כעין דס"ל לר"מ במשנה בתרייתא דאף בהתנה יכולה לומר כסבורה הייתי, כן פירש בנועם ירושלמי ולדעתי תמוה לפרש כן דאף דמאי דמפרש בנועם ירושלמי דטעמא דר"מ דפליג אף במומין שבגלוי היינו טעמא משום דיכול לומר כסבור הייתי מצאתי כן בשמ"ק כתובות (דף ע"ה) בשם הר' ישעי' דטראני, עכ"ז נראה דאי אפשר להעמיס כן בירושלמי, דלפ"ז ע"כ מוכח מר"מ דמשנה קמייתא לחלק בין ידע לבין התנה, דאף דגם בידע סביר וקבל עכ"ז בלא התנה יכול לומר כסבור הייתי ובהתנה אינו יכול לומר, א"כ לפ"ז ממילא אין לנו הכרח לומר דחכמים דמשנה בתרייתא דפליגי בהתנה פליגי נמי בידעה, דכיון דשפיר יש לחלק בין ידעה להתנה, וכדמצינו לר"מ במשנה דהיו בה מומין דמחלק כן וכנ"ל שפיר י"ל כן גם לחכמים דמשנה בתרייתא, ומה"ת לעשות מחלוקת רחוקה וגם לדחוקי בפירושא דמתני' בתרייתא דפשטא דמתני' משמע דלא פליגי רק בהתנה ורישא ד"ה היא אף בידעה, ופשיטא דלהאי פירושא יש לנו לומר כשיטת הטור דבידעה ולא התנה אף חכמים מודים, א"כ לפ"ז קשיא על הירושלמי דלמאי צריך לומר דרשב"ג ס"ל כר"מ הא שפיר י"ל דס"ל כחכמים דמשנה בתרייתא, דס"ל לרשב"ג דמומין גדולים דחשיב דמיא למומין דמשנה בתרייתא דאף בידעה יכולה לומר כסבורה הייתי לכ"ע, ואי"ל דהא דמוקי לרשב"ג כר"מ היינו משום דגם זו"ז איתא בירושלמי (פ"ב דב"ב) דרשב"ג כר"מ וא"כ קושטא דמלתא קאמר, דז"א דנהי דס"ל כר"מ במומין דמשנה, בתרייתא דאף בהתנה יכולה לומר כסבורה הייתי, מנ"ל לומר כן במומין גדולים דמשנה קמייתא דרבנן סברי דאינה יכולה לטעון כסבורה הייתי דסברה וקבלה א"כ מה"ת לעשות פלוגתא רחוקה דלרשב"ג אף בהתנה יכולה לטעון כסבורה הייתי דדמיא למומין דמשנה בתרייתא, דלמא גם לרשב"ג דוקא בלא התנה וכעין דס"ל לר"מ במומין שבגלוי ולחכמים דמשנה בתרייתא. ע"כ נראה בביאור

דברי הירושלמי עפ"י מאי דאיתא בשיטה מקובצת כתובות (דף ע"ה) גבי מתני' דהיו בה מומין, בשם רש"י במה"ק ותלמידי רבינו יונה וריב"ש, דפירשו ג"כ דר"מ פליג אף על מומין שבגלוי ופירשו דטעמו משום דאף שבגלוי אפשר דלא ראה אותם וחכמים סברי דשבגלוי ודאי ראה וניפייס, וא"כ אשה"ט בטוב טעם דברי הירושלמי עפ"י מאי דנתבאר לעיל דהיו היינו היו ולא ידעה והא דמקשה מרשב"ג היינו משום דמומין דחשיב רשב"ג היינו מומין שבגלוי, וזאת סובר הירושלמי דידע הו"ל כהתנה וחכמים דמשנה בתרייתא דפליגי בהתנה פליגי נמי בידעה, והא דקתני היו עד שלא נישאו היינו בלא ידעה, וא"כ שפיר תי' דרשב"ג ס"ל כר"מ או כקדמיא או כאחריא, פי' או דסובר כר"מ דמשנה ראשונה דגם במומין שבגלוי יכול לטעון דלא ידע מהן, וא"כ לפ"ז מצי סבר שפיר כחכמים דמשנה בתרייתא דאינה יכולה לומר כסבורה הייתי רק דרשב"ג מיירי בלא ידעה דהוי מומין שבגלוי, עכ"ז סובר כר"מ דאף במומין שבגלוי יכול לומר דלא ידע וה"נ בדידה בהיו בו מומין גדולים, ועד שיתנה דקאמר הירושלמי היינו בכדי דלא תוכל לטעון דלא ידעה, או כאחריא היינו דבזה ס"ל כחכמים דבמומין שבגלוי אינו יכול לטעון דלא ידע דוודאי ידע וה"נ ודאי ידעה רק דס"ל כר"מ דמשנה בתרייתא דיכולה לומר כסבורה הייתי וממילא אפילו התנה דהא ידעה דמיא להתנה ואשה"ט. וא"כ נתבאר מהירושלמי כשיטת הרמ"ה דידעה דמיא להתנה וחכמים פליגי נמי על ידעה, דאל"כ לא הוי צריך לומר דרשב"ג ס"ל כר"מ וכנ"ל, וגם מוכח כשיטת הב"ח והבי"מ דהיו היינו שהיו ולא ידעה, דמש"ה אתיא לי' שפיר ג"כ דרשב"ג יסבור כר"מ דמשנה ראשונה משום דמיירי בלא ידעה, וגם מוכח מהירושלמי דסיפא דואלו שכופין להוציא אתיא כרבנן, והיו עד שלא נישאו היינו בלא ידעה, דסיום דברי הירושלמי שם הוא מבואר דואלו להוציא רבנן, ותמיהני על המגיד והגר"א זצ"ל (ריש סי' קנ"ד) שלא הביאו הירושלמי הנ"ל דמבואר דהא דקאמר כסבורה הייתי אינו אלא לר"מ וכנ"ל, עכ"פ נתבאר מהירו' הוכחה נכונה לשיטת הרמ"ה וכהבנת הב"ח והבית מאיר בשיטתו. ז) אמנם מהרמב"ם נראה להוכיח דלא כשיטת הב"ח והבית מאיר הנ"ל, דהנה מהרמב"ם (פכ"ה מאישות הי"א) מוכח דס"ל כשי' הרמ"ה וכמ"ש המגיד שם, מדלא נקט במומין שכופין להוציא רק נולדו, והבי"ש (ריש סי' קנ"ד סק"ב) רצה לסתור זה דלעולם ס"ל כשיטת הטור רק דנקט נולדו משום הכתובה. ודבריו תמוהין, דא"כ הא דפליגי ר"מ ורבנן בהתנה היינו לענין כפי' להוציא בלא כתובה והא דנקט ת"ק בין שהיו עד שלא נישאו היינו בהיו וידעה לענין כפי' להוציא בלא כתובה, א"כ אמאי השמיט הרמב"ם דינא דמתני' דבהיו ולא התנה עכ"פ כופין להוציא אף דידעה מטעם כסבורה הייתי, ואי דנימא דלענין כפי' להוציא

פשיטא לשיטת הרמב"ם (פי"ד מאישות) דבשאר מאיס עלי ג"כ כופין א"כ לא גרע היו וידעה משאר מאיס עלי ולא איצטריך לאשמועינן, ז"א דא"כ הדר קשי' מאי פליגי ר"מ ורבנן בהתנה וע"כ לענין כתובה ולפ"ז לת"ק ג"כ אף בידעה אית לה כתובה, אי ס"ל כשיטת הטור, וא"כ הדר קשיא אמאי נקט נולדו, ועוד דכיון דמחלוקת ר"מ ורבנן לענין כתובה א"כ חכמים דאמרי מקבלת ע"כ חוץ ממוכה שחין, ע"כ דבמוכה שחין גם לרבנן אית לה כתובה, וא"כ הו"ל להרמב"ם לאשמועינן דבמוכה שחין אף בהתנה אית לה כתובה דמבואר במתני' ע"כ נראה ברור בדעת הרמב"ם כשיטת המגיד והב"י, דהרמב"ם אזיל בשיטת הרמ"ה דידעה דמיא להתנה ולכך נקט נולדו דוקא, ויעוי' בבית מאיר דגם הוא כתב להוכיח מהרמב"ם דס"ל כשיטת הרמ"ה, ומה שהוכיח הבי"ש דאכתי תקשי אמאי נקט הרמב"ם במוכה שחין נולד, לק"מ דכיון דכתב הרמב"ם במוכה שחין דאף אם רצתה לישב עמו אין מניחין לה ואנן כייפינן להוציא אף אם שניהם רוצים לדור, א"כ פשיטא דהתנה לא מהני' מידי [לענין כפי' להוציא עכ"פ.] ולא צריך לאשמועינן. וכיון שהוכחנו בבירור דדעת הרמב"ם כהרמ"ה, מעתה מוכח ג"כ דלא כשיטת הב"ח והבי"מ דס"ל דלמ"ד היו כל הנפקותא בין משנה קמייתא לבתרייתא אליבא דחכמים הוא רק בהיו ולא ידעה דלדידי' בנולדו כופין לעולם בכל המומין רק בהיו ולא ידעה בקמייתא און כופין ובבתרייתא כופין, א"כ אכתי תקשי על הרמב"ם דהשמיט לאשמועינן גבי מומין דכופין להוציא בבא המפורשת במתני' דהיו בה עד שלא נישאו, דהיינו היו ולא ידעה לשי' הב"ח והבי"מ, דהוי רבותא טפי מנולדו כדמוכח ממתני' קמייתא למ"ד היו דבנולדו כופין ובהיו ולא ידעה אין כופין, וא"כ הו"ל לאשמועינן רבותא דאף בהיו ולא ידעה כופין דמבואר במתני' להדיא, אלא ודאי מוכח דאף דסובר כהרמ"ה עכ"ז איננו מפרש כשי' הב"ח והבי"מ לענין הנפקותא בין משנה קמייתא לבתרייתא למ"ד היו דהוא לענין היו ולא ידעה וכנ"ל. ח) ואכתי לענין הדין אין לנו הכרע, דאף דנתבאר מהרמב"ם דלא כשיטת הב"ח והבי"מ, עכ"ז יש לפנינו ב' דרכים על דהשמיש הבבא דהיו עד שלא נישאו, או דמפרש כפירוש הבי"ש דבבא דהיו עד שלא נישאו היינו דהיו ולא ידעה ובמתני' קמייתא נמי בהיו ולא ידעה כופין רק דעיקר החילוק בין קמייתא לבתרייתא הוא לענין נולדו, ולהכי שפיר השמיט האי בבא דהיו עד שלא נישאו דבזה לאו דוקא בהני מומין רק בכל המומין אף דמתני' קמייתא, והא דלא כתב בכל המומין דבהיו ולא ידעה כופין, משום דידוע דרכו בקודש דאיננו מביא מאי דאיננו מבואר להדיא בש"ס רק מדיוקא, והכא איננו מבואר להדיא בלא ידעה רק דמוכח כן מדיוקא מהא דקאמר כ"ש היו דסברה וקבלה מכלל דמיירי בידעה דשייך סברה וקבלה אבל בלא ידעה דלא שייך

סברה וקבלה כופין וכדדייק הבי"ש. אמנם אפ"ל עוד עפ"י מאי דנתבאר לעיל (אות ה'), דבבא דהיו עד שלא נישאו נמי ר"מ היא ורבנן פליגי עלה וא"כ שוב שפיר י"ל דמאי דקאמר היו עד שלא נישאו היינו בין ידעה בין לא ידעה ורבנן פליגי אתרווייהו בין על ידעה בין על לא ידעה. דכל היכא דהדין דידעה אין כופין גם בלא ידעה אין כופין, מטעם שכתב הב"ח משום דאפשר דידעה, או כמ"ש הבי"מ משום דלא חקרה ולא התנתה סברה וקבלה, וכן האי דקאמר לעיל שם למ"ד נולדו כ"ש היו דסברה וקבלה מיירי נמי אף בלא ידעה דשייך סברה וקבלה וכמ"ש הב"ח והבי"מ, והרמב"ם דנקט נולדו הוא בדוקא לאפוקי נמי היו ולא ידעה. ויצמח לנו מזה עוד חומרא יותר ממ"ש הב"ח והבי"מ, דלדידהו עכ"פ במומין שכופין להוציא כופין בהיו ולא ידעה, אבל להנ"ל אף באלו מומין אין כופין רק בנולדו אבל לא בהיו אף דלא ידעה, ואף דכל הלחץ שלחץ להב"ח והבי"מ לפרש הא דקאמר למ"ד נולדו כ"ש היו היינו בלא ידעה, הוא מכח הקושיא דמאי איכא למ"ד היו בין משנה קמייתא לבתרייתא לחכמים, ולכך הוכרחו לדחוק דמיירי בלא ידעה והא דקאמר דכ"ש היו דסברה וקבלה היינו כהסבר הב"ח או כהסבר הבי"מ, אבל להנ"ל דואלו שכופין ר"מ היא, וא"כ בלא"ה לק"מ ושוב אין לנו הכרח לדחוק בזה ומה"ת לפרש בדוחק הא דקאמר כ"ש היו דסברה וקבלה הוא אף בלא ידעה, עכ"ז הא פשטות המתני' דהיו בו מומין משמע דומיא דמתניתין דלעיל מינה דהיו בה מומין דמיירי בלא ידע וה"נ משמע דמיירי בהכי דלא ידעה, וגם מהירושלמי שנתבאר לעיל (אות ו') משמע ג"כ דלמאן דתני היו היינו בלא ידעה וכנ"ל. אמנם כיון דנתבאר דמוכח מהרמב"ם ע"כ דאין לחלק לענין היו ולא ידעה בין מומין דכופין להוציא לשאר מומין, דאם הפירוש כ"ש היו דסברה וקבלה בידעה מוכח דבלא ידעה אף בשאר מומין כופין, וכמו שהוכיח הבי"ש וכנ"ל. ואם הפירוש כ"ש היו דסברה וקבלה אף בלא ידעה שוב מוכח מהרמב"ם דאף במומין שכופין להוציא עכ"ז בהיו ולא ידעה אין כופין וכנ"ל, א"כ כיון דמוכח מדברי הרמ"ה שהביא הטור (ריש סי' קנ"ד) דבמומין שכופין להוציא בהיו ולא ידעה ג"כ כופין, דדוקא בידעה דקדק דאין כופין מכלל דבלא ידעה כופין, א"כ מה"ת לעשות מחלוקת בזה בין הרמב"ם להרמ"ה, וכיון דבמומין שכופין להוציא כופין בהיו ולא ידעה, ממילא מוכח מהרמב"ם דבשאר מומין ג"כ כופין בלא ידעה וכנ"ל וכשיטת הבי"ש הנ"ל, וכן ראיתי להרדב"ז (ח"ד סי' ר"ס) שכתב בפשיטות דהא דכתב הרמב"ם נולדו לא אתי לאפוקי היו ולא ידעה רק לאפוקי היו וידעה וכהרמ"ה, וממילא מוכח דבשאר מומין נמי בלא ידעה כופין וכנ"ל. וחפשתי בראשונים ומצאתי באור זרוע (סוף חלק א' סימן תש"ס) שהביא שם זו הגמ' מאן דתני נולדו כ"ש היו וכתב פי' שידעה שהיו

וסברה וקבלה, א"כ מבואר דפירש ג"כ כ"ש היו בידעה, ומוכח דלמאן דתני היו היינו ג"כ בידעה דוקא, אבל בלא ידעה כופין. ומצאתי עוד בשמ"ק כתובות (ע"ז א') על מתני' דהאיש שנולדו בו מומין שכתב בשם ר' ישעי' מטראני וז"ל פי' ל"מ אם הוו בו מקודם שראתה אותם האשה ונתפייסה כו', א"כ מבואר ג"כ דפירש הסוגיא כ"ש היו בידעה וכהאו"ז הנ"ל, וא"כ מבואר לנו מכל הראשונים הנ"ל האו"ז ור' ישעי' מטראני כהבי"ש, ואף לשיטת הרמ"ה נתבאר מהרמב"ם דקאי בשיטתי' ג"כ כהבי"ש וכנ"ל. ט) וראיתי להבית מאיר (ריש סי' קנ"ד) שיצא לחלוק על הבי"ש והב"ח הנ"ל, ותמה על הב"ח דאיך ס"ד לפרש לשיטת הטור מתני' דהיו דמיירי בידעה, דא"כ כל המשנה משנה שאינה צריכה היא דבקו"ח ידעינן לה מאשה, דתנינן בה כל המומין הפוסלים בכהנים פוסלים בנשים דהוא דוקא בלא ידע אבל בידע מחל, וכמבואר (בדף ע"ה) במומין שבגלוי אינו יכול לטעון וגם אם יש מרחץ משום דידע ומחל, וא"כ כ"ש באיש, ומכח זה העלה דליכא למ"ד דמיירי בידעה. והנה כבר נתבאר דהאו"ז והר' ישעי' דטראני מפרשי להדיא דמיירי בידעה, ומאוד אני תמה על הבית מאיר ועל תמיהתו, דלדעתו דהיכא דבאשה הבעל אינו יכול לטעון להפסידה כתובתה כ"ש גבי איש דאין כופין להוציא, א"כ לשיטת הטור דבמומין דמתני' בתרייתא אף בידעה כופין כ"ש באשה במומין אלו דאף בידע מתחלה יכול לטעון עלי' טענת מומין להפסידה כתובתה, וזה לא שמענו ומכל הפוסקים (בסי' קי"ז) משמע דכל דידע יהי' איזה מום שיהי' אינו יכול לטעון עלי' עוד, וכן מבואר בהגהות אשר"י על משנה בתרייתא וז"ל לכאורה נראה דל"א סבורה הייתי לקבל וכו' אלא גבי אשה אבל גבי איש לא דבכל דוכתי אמר ראה ונתפייס כו' יעו"ש. וההסבר בפשוט עפ"י מאי דמבואר במהרי"ק (שורש ק"ז), דלענין כתובה וחיובי ממון לא שייך לומר כסבורה הייתי דריצוי לשעה סגי דכיון דנתרצה לשעה כבר נתחייב לה כל חיובי ממון, אבל לא מהני הריצוי לשעה להתחייב להיות מרוצה לעולם ושפיר שייך כסבורה הייתי יעושה"ט, וא"כ א"ש דבאשה דאין שום נ"מ לענין הגט, דהא יכול לגרשה בע"כ מדין הש"ס, רק לענין הכתובה וחיובי ממון כל היכא דידע ונתפייס ונתרצה לשעה כבר נתחייב עבור זו השעה ולא שייך כסבור הייתי, משא"כ באיש אף דנתרצית לשעה יכולה לומר כסבורה הייתי ואיננה מחויבת להיות מתרצית לעולם, ומש"ה כופין אותו במומין דמשנה בתרייתא. ומדברי הגהות אשר"י הנ"ל נראה עוד הסבר אחר, דבתר דמסיים דגבי איש לא אמרינן סבור הייתי דבכל דוכתי אמר ראה ונתפייס, כתב וגם נסתפקה שדהו אבל נסתפחה שדה שלה לא אמרינן, דלכאורה אין לזה שייכות להקודם, והנראה דכוונתו להסביר טעמא דמילתא על הא דבאיש לא אמרינן כסבור הייתי, והיינו משום

דהא דנשתנה הרצון דעכשיו אינו יכול לקבל הוי כנולדו המומין עכשיו, דלידת הרצון שלא לקבל הוי כלידת המומין, וא"כ אתי שפיר דבדידי' בנולדו בה מומין אמרינן לענין כתובה נסתפחה שדהו, א"כ ה"נ בהיו בה וידע וסבר וקבל אף דעכשיו נשתנה הרצון ואינו יכול לקבל עכ"ז אמרינן על לידת הרצון דנסתפחה שדהו, אבל בדידה לענין כפי' לגרשה דבנולדו בו כופין אותו ולא אמרינן נסתפחה שדה שלה, וכמ"ש בתוס' (ע"ז א') ד"ה אבל, א"כ ה"נ אף בהיו בו וידעה וסברה וקבלה יכולה לומר דעכשיו אינה יכולה לקבל והוי כנולדו עכשיו, והוא הסבר נכון ג"כ. וא"כ אשה"ט ולק"מ תמיהת הבי"מ גם בכל המומין, דאף דידעינן באשה דהיכא דהיו בה וידע אינו יכול לטעון עלי' טענת מומין ומגיע לה כתיבה, עכ"ז שפיר איצטריך לאשמועינן באיש דאין כופין אותו לגרש ואינה יכולה לומר עכשיו אינני יכולה לקבל וראיתי בשמ"ק כתובות (דף ע"ז) בשם ר' ישעי' מטראני דכתב באמת דבמומין גדולים אף דראה וידע מקודם עכ"ז תצא שלא בכתובה מטעם דיכול לומר כסבור הייתי ויליף לה מקו"ח מאשה, ונראה דיחיד, הוא בזה ונגד משמעות כל הפוסקים. והנראה דאזיל לטעמי' דבמתני' (דף ע"ה) במומין שבגלוי כתב דר"מ פליג אף על מומין שבגלוי וטעמו משום דהבעל יכול לומר כסבור הייתי, והביאותיו לעיל (אות ו'), א"כ לדידי' מוכח דריצוי לשעה לא מהני אף לענין כתובה וחיובי ממון, ודלא כמהרי"ק הנ"ל, וגם דלידת הרצון לא הוי כלידת המומין, וטעמו משום דכיון דעכשיו אינו יכול לקבל איגלאי מילתא למפרע דריצוי דטעות הי', הלכך לשיטתי' שפיר דן הקו"ח הנ"ל, אבל הר"י מטראני יחיד הוא גם בזה, דיתר הראשונים לא פירשו כן רק או דר"מ לא פליג על מומין שבגלוי או דטעמו דגם מומין שבגלוי יש לומר דלא ידע מהן, וכמו שנתבאר לעיל (אות ו'), וא"כ שפיר יש לומר כמהרי"ק והגהות אשר"י הנ"ל ואשה"ט בפשוט קו' הבי"מ הנ"ל. ואף להר"י מטראני הנ"ל לק"מ קושיית הבי"מ הנ"ל, דשפיר איצטריך לאשמועינן דבאיש אף ר"מ מודה, ותדע דהר"י מטראני עצמו פירש הסוגיא בהיו וידעה וכנ"ל וע"כ כנ"ל, עוד תמה הבי"מ על שי' הבי"ש, דאיך אפשר דבלא ידעה באיש כופין, הא משנה שלימה שנינו כל המומין הפוסלין בכהנים פוסלין בנשים והיינו בלא ידע, ולמאי דקדק בנשים הא גם באנשים פוסלים בלא ידעה לענין שכופין להוציא ולפי הנ"ל גם זה לאו קו' היא כיון דלאו בחד ענינא נינהו, דבאשה היינו לענין כתובה, דלענין גט ליכא נ"מ דבלא"ה מצי לגרשה בע"כ, ואשמועינן דאפילו ריצוי לשעה ליכא וכנ"ל, ובאיש הנ"מ לענין כופין ולא לענין כתובה, ולא חד גוונא וחד, מכסיסא נינהו ותדע דהא למ"ד היו אבל נולדו כופין, א"כ נ"מ גם באיש לענין נולדו ומאי דקדק בנשים, וכמו שהקשה הבי"מ בעצמו ומה שתירץ ע"ז דלמ"ד נולדו כופין

היינו במומין גדולים דוקא, הנה יעוי' בת' הרא"ש (ריש כלל מ"ב) לענין אשה נכפית, יעו"ש שכתב בריש דבריו וז"ל אמת הוא שחכמי הגמ' אמרו בין שנולדו בו מומין גדולים בין שנולדו מומין קטנים כופין אותו להוציא, וכוונתו למ"ד היו דס"ל דבנולדו כופין, אף דלכאורה דבריו תמוהין דהא אין הלכה כהך מ"ד רק כמ"ד נולדו דאף בנולדו אין כופין, וכמ"ש הרי"ף והרמב"ם והרא"ש וכל הפוסקים, ומצאתי להנוב"י (מה"ת אבה"ע סי' ק"ד) שכתב דט"ס הוא וצ"ל אין כופין ולבתר הכי שכתב דנכפה הוי מום גדול היינו גדול יותר ממומין, ודבריו דחוקים, ולהלן אי"ה יתבאר ביאור דברי הרא"ש בטוב טעם כאשר הוא לפנינו ואין צורך להגי'] וא"כ מוכח דלמ"ד היו אבל נולדו כופין ל"ש מומין גדולין ל"ש מומין קטנים כופין. וכן נראה מוכח מהירו' כתובות (פ"ז ה"ח) דכתב אתא עובדא קמי ר' ירמי' בכופח וכפאו, והפירוש הנכון כמו שפירש הקרבן עדה דכופח היינו מום דאיתא בבכורות (מ"ה ב') והא דכפאו היינו משום דסובר דבנולדו כופין, [דהפירוש האחר דפירש משים דהוי כמומין גדולים דרשב"ג אינו נראה, דמנ"ל לדמות כיון דאינו ממומין שהזכיר רשב"ג.] ועל כן כפאו משום דהמום נולד בו אח"כ וסובר דנולדו כופין בכל המומין, ומוכח דלמ"ד נולדו כופין היינו בכל המומין. וכ"נ מוכח מהירו' (שם ה"ז) דבעי אשה קרחה ושיטה של שער מקפת מאוזן לאוזן דבאיש הוי נוי ושאל על אשה אי הוי מום, ורצה לפשוט מהא דלא קחשיב לה במומין דהוסיפו עליהן באשה יותר ממומי כהנים, ודחי דלא חשיב רק דברים שכעורים בשניהם דבזה הוי מום ובזה לא הוי מום אבל דבר שהוא נוי בזה ומום בזה לא קחשיב, ומביא ראי' ממאי דלא חשיב באשה זקן דהוי נוי באיש ומום באשה, וקאמר עוד הרי דדים הרי נוי באשה ומום באיש ולא תנינן יותר עליהם באיש דדים, וע"כ כוונת הירושלמי לענין מומין באיש דכופין להוציא, דלענין מומי כהנים הא תני לה בבכורות, וכן הקשה בשירי קרבן, וע"כ דכוונתו לענין מומי איש לענין כפי' להוציא, והיינו למאן דתני היו דס"ל דבנולדו כופין והיינו בכל המומין הפוסלים באשה וסמך על מתני' דמומין דאשה והו"ל למתני יתר עליהן איש דדים, וא"כ מוכח דבכל המומין שנולדו כופין דאז שייך למתני יתר עליהן באיש. [ובהיו ולא ידעה אי אפשר לפרש למאי דהוכחתי לעיל (אות ו) מהירו' דסובר דגם בלא ידעה אין כופין וע"כ בנולדו ומוכח כנ"ל אמנם יש לדחות דכוונת הירושלמי על מומי כהנים, דאף דחשיב בבכורות, עכ"ז הו"ל למתני כאן לחלק בלשון יתר עליהן האיש דכל המומין הפוסלים בכהנים פוסלים בנשים ושניהם שוין רק יתר עליהן איש דדים ויתר עליהן אשה הנהו דחשיב דהוסיפו עליהן, וא"כ אין ראי'.] עכ"פ משמע מכל הנ"ל דלמ"ד נולדו כופין היינו בכל המומין וא"כ קשיא הא דדקדק במתני' כל המומין

הפוסלין בכהנים פוסלין בנשים הא אף באנשים פוסלין בנולדו, וע"כ מטעם דלאו בחד ענינא נינהו דבאשה בהיו ובאיש בנולדו, א"כ ה"נ לא קשה אי נימא כהבי"ש דבלא ידעה כופין, כיון דלאו לחד ענינא נינהו דבאשה לענין כתובה ובאיש לענין כפי' וכנ"ל. וגם מה שדקדק הבי"מ איך פסיק וקאמר דמ"ד נולדו כ"ש היו דסברה וקבלה, דמהיכן פסיקא לי' דכל שהיו בו ידעה וסברה וקבלה דהא איכא כמה מומין שבסתר דאפשר דלא ידעה, ג"כ לק"מ דלמ"ד היו פשיטא לי' דהיינו בידעה, דבלא ידעה משמע לי' דלכ"ע כופין משום מקח טעות, וע"כ בדידעה ושפיר קאמר דמ"ד נולדו כ"ש היו דאידך מ"ד דהיינו בדידעה. וכבר נתבאר מהאו"ז והר"י מטראני דהם מגדולי הראשונים דפירשו כן הסוגיא דמיירי בידעה, ומוכח כהבי"ש דבלא ידעה הוי מקח טעות וכופין להוציא. [דדוחק לומר דלאו בכל המומין בלא ידעה כופין רק במומין גדולים, ומתני' פסיק ותני בכל המומין דאין כופין וע"כ בידעה, דא"כ הו"ל לרבנן לאשמועינן בלא ידעה באיזה כופין ובאיזה אין כופין וכדמחלק נמי רשב"ג, ומדלא פירשו לחלק מכלל דכולהו כי הדדי נינהו, וזה קשיא נמי להבי"מ דסובר דלרבנן בנולדו איכא חילוק בין גדולים לקטנים, ג"כ קשיא כנ"ל דהו"ל לרבנן ג"כ לאשמועינן לחלק, וזהו טעמו דהרא"ש בת' הנ"ל דמשמע לי' דלמ"ד נולדו כופין בכל המומין כופין וכנ"ל]:

וקצת משמע לי כן מסידור לשון הבה"ג (בהל' כתובות), שכתב מתחלה כל המשנה דהיו בה מומין (דדף ע"ה), ותיכף אחר זו המשנה כתב המשנה דהאיש שהיו בו מומין ואח"כ כתב א"ר נחמן ונכפה כמומין שבסתר דמי והנ"מ דקביע לי' זמן אבל לא קביע לי' זמן כמומין שבגלוי דמי, ושוב כתב המחלוקת הם תנינן נולדו או היו, דאמאי לא סידר כל אחד על מקומו הראוי, דמימרא דר"נ הו"ל למכתב תיכף אחר המשנה דהיו בה מומין קודם שכתב המשנה דהאיש שהיו בו מומין, וכמו שהוא בגמ' וברי"ף ורא"ש, ע"כ נראה דכוונת הבה"ג דלמאן דתני היו היינו היו וידעה משום דקאי על סוף משנה הקודמת דמומין שבגלוי ויש מרחץ דוודאי ידע וה"נ ודאי ידעה, וגם הא דקאמר כ"ש היו דסברה וקבלה היינו ג"כ בכה"ג, וא"כ שייכא האי מימרא דר"נ גם לאיש שהיו בו מומין כיון דגם בו יש חילוק בין ידעה ללא ידעה ובין מומין שבגלוי לשבסתר, והוא דקדוק נכון מלשון הבה"ג. ויצא לנו מדעת גדולי הראשונים האו"ז והר"י מטראני וגם דעת נוטה מהרמב"ם ובה"ג דסברי כהבי"ש דכל הסוגיא מיירי בידעה אבל בלא ידעה הוי מקח טעות וכופין להוציא, ואף דהוכחתי לעיל (אות ו') מהירושלמי דמיירי בלא ידעה, עכ"ז י"ל דמשמע להו מש"ס דילן דקאמר סברה וקבלה דפליג על הירו' ומפרש לה דמיירי בידעה, ואף לשיטת הרמ"ה דלשיטתו הכריח הב"ח דאף בלא ידעה אין כופין, כבר נתבאר מהרמב"ם

דקאי ג"כ בשיטתי' וכנ"ל ועכ"ז איננו מפרש כן, וכבר נתבאר ליישב הסוגיא גם לשיטת הרמ"ה בב' אופנים באופן שלא יסתור להדין הנ"ל. [ועוד יש לי אופן מרווח בביאור הסוגיא לשי' הרמ"ה עפ"י הירו' דפ' לא יחפור (ה"ג) והובא ברמב"ן ב"ב (ד' כ"ג) ובנ"י (שם), אך דלא יתיישב זה בדעת הרמב"ם דקאי בשיטת הרמ"ה לכן נמנעתי מלכותבו]. אמנם לעומת זה יש להוכיח מהמרדכי והגהות אשר"י בשם ראבי' והר"מ מרוטנבורג כדעת הב"ח והבי"מ דאף בלא ידעה אין כופין, וכאשר יבואר. י) דהנה על הא דאמר בכתובות דנכפה כמומין שבסתר איתא במרדכי שם (סי' ר"א) כתב ראבי"ה אע"ג דנכפה לגבי אשה הוי מום אין ראי' להחשיב מום גבי איש דאשה בכל דהו ניחא לה, ותדע דלא קתני נכפה גבי מומי דאיש ואין בידינו לכפות בלא ראי' ברורה כו', והובא נמי בהגהות אשר"י שם. והנה הא דגבי אשה נכפה הוי מום היינו בלא ידע, דבידע הא סבר וקבל, דמש"ה אמרינן דהוי כמום שבסתר דיכול לטעון דלא ידע מזה, א"כ אם נביא מזה ראי' לאיש ע"כ היינו ג"כ בלא ידעה, דאי בידעה פשיטא דליכא ראי' דהא כל המומין דאשה בהיו באיש אין כופין דסברה וקבלה, ומשנה מפורשת היא דהאיש שהיו בו מומין אין כופין ואף למאן דתני נולדו הא כ"ש היו דסברה וקבלה, ואיך ס"ד דראבי"ה להביא ראי', וע"כ דכוונתו ג"כ בלא ידעה דאין להביא ראי' ולומר דכמו דגבי אשה הוי מקח טעות לענין דתצא שלא בכתובה ה"נ באיש הוי מקח טעות לענין זה דכופין אותו להוציא, ואה"נ לס"ד זה אם נביא ראי' מאשה לאיש בכל המומין דאשה גם באיש בלא ידעה נימא דמקח טעות הוא לענין דכופין, רק דנקט נכפה לרבותא דאף בנכפה דהוי מום גדול עכ"ז י"ל ג"כ בלא ידעה דאין כופין, דאין ראי' ממומי דאשה בלא ידע לאיש בלא ידעה ויש לומר דבאיש אף בלא ידעה אין כופין דאשה בכל דהו ניחא לה ולאו מקח טעות הוא ואף בנכפה נמי הוי ככל המומין ושלא נימא דנכפה הוי מום גדול יותר ע"ז כתב ותדע דלא קתני נכפה גבי מומי דאיש, אלמא דאיננו מום גדול כמומין דמתני' בתרייתא, וממילא י"ל דדינו ככל המומין דאין ראי' מאשה לאיש דבאיש אף בלא ידעה איננו מקח טעות דבכל דהו ניחא לה כן נראה לי מוכרח ביאור דברי ראבי"ה. א"כ מבואר דבאיש אף דלא ידעה אין כופין אותו להוציא וכהב"ח והבי"מ, ודלא כהבי"ש. וכן נראה לי מוכרח מהמרדכי שם (סי' ר"ג) והובא נמי בהגהות אשר"י שם גבי ריח החוטם לענין אם ריח החוטם הוי מום באשה, דכתב דהר"מ אומר דאדרבא מדתנן האיש שהיו בו מומין אין כופין ש"מ דאשה יכולה לסבול יותר, מכלל דמפרש דמיירי אף בלא ידעה דאי בידעה דוקא דסברה וקבלה א"כ מנ"ל ראי' דאשה יכולה לסבול יותר הא גם באיש בידע אינו יכול לטעון כלל דסבר וקבל, וע"כ דסובר כהב"ח והבי"מ דמיירי אף בלא

ידעה. והיוצא לנו מכ"ז דפלוגתת הבי"ש עם הב"ח והב"מ (בריש סי' קנ"ד) הנ"ל היא פלוגתת הראשונים רבוותא קמאי, דהאו"ז והר"י מטראני דפירשו הא דסברה וקבלה בידעה מכלל דמפרשי שהיו בו מומין בידעה, וממילא מוכח כשי' הבי"ש דבלא ידעה כופין, ונוטה לזה ג"כ דעת הרמב"ם וסידור דברי בה"ג הנ"ל, והראבי"ה והר"מ מפרשי אף בלא ידעה וכשיטת הב"ח והבי"מ, ומטעם דאתתא בכל דהו ניחא לה וכסברת הבי"מ דליכא גבה חזקה דאין אדם מתפייס במומין ומדלא חקרה ולא התנתה סברה וקבלה, ונפלאתי מאוד על הבי"ש והבי"מ שלא הרגישו בדברי המרדכי והגהות אשר"י בשם ראבי"ה ור"מ הנ"ל הנה עד כה המשיכני העט בהדין דריש סי' קנ"ד, ועתה נבוא לנידון דידן דהוא הנידון שכתב הבי"ש (סי' קי"ז ס"ק כ"ג) בהיו בה והוא לא ידע יא) דלא מבעי' לשי' הבי"ש (ריש סי' קנ"ד) דבאיש בהיו בו והיא לא ידעה דכופין אותו להוציא, א"כ פשיטא דה"נ בהיו בה והוא לא ידע דג"כ כופין אותה להתגרש, דכבר כייל לן בת' הרא"ש (ריש כלל מ"ב) דלא העדיף ר"ג כח האשה מכח האיש ובמומין גדולים דכופין באיש כ"ש באשה דכופין ולכך פסק בנכפית דכופין, וא"כ ה"נ אף במומין קטנים בהיו בה מקודם והוא לא ידע, דכה"ג באיש כופין לדעת הבי"ש (ריש סי' קנ"ד), ה"נ דכ"ש באשה. והא דידן עדיפא מהא דת' הרא"ש בנכפית הנ"ל, דעל ת' הרא"ש הנ"ל יש לדון לכאורה עפ"י מה דהובא בשמ"ק ריש כתובות (ב' ב') בשם תוספי הרא"ש גבי נסתחפה שדהו, דהקשה דכי היכי דבאשה שנולדו. בה מומין אמרינן נסתחפה שדהו ה"נ בנולדו בו מומין נימא נסתחפה שדה שלה ואמאי כופין אותו להוציא, ותי' דהאשה קנין כספו של האיש כשורו וחמורו ותלויה במזלו, וכעין זה מבואר בת' הרא"ש (כלל ל"ד סי' א'), והוא תי' התוס' כתובות (מ"ז, א') דהאשה שדה של הבעל ואין הבעל שדה שלה, וא"כ מבואר דאי הוי אמרינן נסתחפה שדה שלה דמזלה גרם לא הוי כפינן לי' להוציא רק משום דלא תלינן במזלה רק במזלו, א"כ בנולדו בה מומין דתלינן במזלו דנסתחפה שדהו שפיר י"ל דאין כופין אותה, ואיך דן קו"ח מאיש לאשה הא לאו קו"ח הוא כלל, דבאיש גופי' אי הוי נוכל לומר נסתחפה שדה שלה לא הוי כפינן לי' רק משום דלא שייך לומר נסתחפה שדה שלה, א"כ באשה דאמרינן נסתחפה שדהו שפיר י"ל דאין לכופה וע"כ צ"ל דהרא"ש ס"ל מסברא דכיון דמדינא יכול לגרשה בע"כ רק מתקנת ר"ג אסור מסתבר דר"ג לא העדיף כח האשה מאיש, דכל היכא דבאיש כופין גם בדידה כופין, אף דבאשה לא שייך הטעם דאיש, דלאו בתר טעמא אזלינן רק בתר שמא דכל דבאיש כופין ה"נ באשה, דלא העדיף ר"ג כח האשה מכח האיש בשמא. עוד אפשר דהרא"ש בת' שם לא אזיל בשיטת תוספי הרא"ש הנ"ל רק בשיטת הרמב"ן ורשב"א ורא"ה המובא בשמ"ק ריש כתובות,

דאין הפירוש נסתחפה שדהו דתלינן במזלו ול במזלה, רק דהפירוש הוא אף דמזלה גרם מ"מ כיון דאנוסה היא איננה מפסדת כלום, וממילא יש לו הפסד והוי כנסתחפה שדהו אף אם המומין בסיבתה ובמזלה, [יעו"ש דכתבו כן ליישב הקו' דקטלנית דתלינן במזלה, וראיתי להפלאה שם שתמה מאוד על קושיא זו דהא קטלנית איתחזקה וכה"ג אף באי"ל בנים באיתחזקה ג"כ תלינן בדידה, כדאיתא יבמות (ס"ה א'). והיא קו' עצומה, ולגודל החומר נראה להמליץ בעד הראשונים הנ"ל דכוונתם עפ"י מה דאיתא באבה"ע (סס"י ט') דבאיש ליכא קטלן אף דהוחזק מדלא אשתמיט לאשמועינן בדידי', א"כ חזינן דתלינן במזלה יותר ממזלו ושפיר מקשי.], וכ"כ ר' ישעי' מטראני הובא בשמ"ק כתובות (ד' ע"ז), וא"כ לדידהו אין הטעם משום דתלינן במזלו, והא דכופין אותו להוציא בנולדו בו ולא אמרינן נסתחפה שדה שלה, כתב השמ"ק כתובות (ד' ע"ז) בשם ר' ישעי' מטראני דלענין כפי' להוציא לא שייך נסתחפה דלאו מידי שקלינן מיני' יעו"ש, וא"כ לפ"ז שפיר דן הרא"ש קו"ח מאיש לאשה. וכ"ז הוצרכנו בהא דת' הרא"ש הנ"ל, אבל אנן בדידן בהיו בה מומין והוא לא ידע דלא שייך נסתחפה שדהו כלל, שפיר שייך הקו"ח בפשיטות לכ"ע בשמא ובטעמא דכיון דבאיש כופין כ"ש באשה. ונפלאתי על הבי"ש (בסס"י קי"ז) שלא העיר בזה כלל לשיטתי' בעצמו למ"ש (ריש סי' קנ"ד). אמנם אף לדעת הב"ח (ריש סי' קנ"ד) דבאיש בהיו בו ולא ידעה אין כופין, עכ"פ נראה מוכח מהמרדכי והגהות אשר"י הנ"ל בשם ראבי"ה ור"מ, דאם איש היה כאשה הוי כפינן לי' להוציא, דכן מבואר מראבי"ה דכתב לענין נכפה דמכאן אין להביא ראי' דהוי מום באיש משום דאשה בכל דהו ניחא לה ולכך לא כפינן לי', אבל אם הי' ראי' דהוי מום באיש הוי כפינן לי' להוציא, וכן מבואר מהר"מ הנ"ל דהוכיח דאשה יכולה לסבול יותר מהא דהאיש שהיו בו מומין אין כופין דמבואר דאם לא היתה יכולה לסבול יותר הוי כפינן, רק משום דיכולה לסבול ובכל דהו ניחא לה ואיננו מקח טעות לא כפינן, א"כ באשה בהיו בה מומין והוא לא ידע דהוא אינו יכול לסבול והוי מקח טעות שפיר כפינן לה להתגרש, דאין שום סברא לומר דהשוה ר"ג כח האשה לאיש דכל היכא דבאיש אין כופין גם באשה אין אף דלא שייך הטעם, דלא מסתבר כלל לומר כן דפשיטא דאזלינן בתר טעמא, כיון דגם באיש היו כופין אם הי' שייך מקח טעות א"כ באשה דשייך מקח טעות דכופין, דע"כ לא צדדתי לעיל בת' הרא"ש בנכפית דלא אזלינן בתר טעמא רק בתר שמא, ז"א רק להקל מאחר שאיננו מדינא רק מתקנתא מסתבר דלא העדיף אף דלא שייך הטעם, אבל להחמיר פשיטא דאין שום סברא כלל למיזל בתר שמא רק בתר טעמא, כיון דגם באיש היו כופין אם הי' שייך הטעם א"כ באשה דשייך הטעם פשיטא דכופין. אמנם לענין נולדו בה מומין,

נראה דתליא בפלוגתא הנ"ל בהפירוש דנסתחפה שדהו, אם הפירוש דתלינן במזלו ולא במזלה או דהפירוש הוא דאף דמזלה גרם עכ"ז מפסיד ונסתחפה שדהו. דהנה לשי' הראבי"ה והר"מ הנ"ל, דקיימי בשי' הב"ח וכנ"ל, דהסוגיא בהיו ולא ידעה, והא דקאמר כ"ש היו דסברה וקבלה מיירי ג"כ בלא ידעה, והוי לא ידעה קו"ח מנולדו כופין, א"כ לכאורה באשה הוי קו"ח להיפך, כיון דנתבאר דבהיו בה ולא ידע כופין וכנ"ל, א"כ כ"ש בנולדו בה אח"כ וודאי דכופין. אמנם זה תליא בשי' הפוסקים הנ"ל דנסתחפה שדהו, דאם הפירוש דתלינן במזלו ולא במזלה דהיא שדה הבעל ואין הבעל שדה שלה, א"כ אף דבהיו בה ולא ידע כופין מ"מ בנולדו בה שפיר י"ל דאין כופין דנסתחפה שדהו, וע"כ לא כתב הרא"ש (ריש כלל מ"ב) דכופין אותה רק בנכפית, דהיא ממומין גדולים דכופין באיש, ודן מזה לאשה ג"כ אף דלא שייך הטעם כנ"ל דנסתחפה שדהו, מ"מ כיון דאינו אלא תקנתא מסתבר לי' דלא העדיף כח האשה מאיש בשמא אף דל"ש הטעם וכנ"ל, אבל בשאר מומין דבאיש בנולדו בו אין כופין, א"כ בנולדו בה, אף דבאשה לא שייך הטעם שבאיש דאשה בכל דהו ניחא לה מ"מ שייך בה טעמא דנסתחפה שדהו, א"כ ליכא קו"ח מאיש לא בשמא ולא בטעמא ואין כופין אותה. אמנם אם נאמר כשי' הרמב"ן ורשב"א ורא"ה ור"י מטראני הנ"ל בפי' נסתחפה שדהו, דאין הפירוש דתלינן במזלו ולא במזלה רק אף אם מזלה גרם עכ"ז נסתחפה שדהו, והא דבנולדו בו במומין גדולים כופין אותו הוא כמ"ש הר"י מטראני הנ"ל דלענין כפי' להוציא לא שייך נסתחפה שדהו, א"כ בנולדו בה אף בשאר מומין שוב שפיר יש לדון מאיש, דגם באיש היו כופין אם הי' שייך הטעם דאשה רק משום דאשה בכל דהו ניחא לה אבל לולא זה היו כופין, א"כ בחטה דלא שייך הטעם דכל דהו וודאי כופין, והוי שפיר קו"ח בטעמא אף בלא שמא וכנ"ל. וא"כ הדין דרמ"א (סס"י קי"ז) שכתב דבשאר מומין אין כופין דכוונתו אף בנולדו ומ"ש (בסי' קי"ט), לפי הנ"ל תליא בפלוגתא דרבוותא הנ"ל בפירוש דנסתחפה שדהו וכנ"ל. ומה נעים בזה ליישב כוונת ת' הרא"ש (ריש כלל מ"ב) לענין נכפית שהבאתי לעיל (אות ט'), שכתב בריש דבריו אמת הוא שחכמי הגמ' אמרו בין שנולדו בו מומין גדולים בין שנולדו בו מומין קטנים כופין אותו להוציא, דהיא תמוה דהא אין הלכה כהך מ"ד, והנוב"י מה"ת אבה"ע (סי' ק"ד) באמת הגי' בזה, ובפשוטו נראה דכוונתו דכיון דאיכא מ"ד דבנולדו בו כופין, אף דאין הלכה כן עכ"ז י"ל דזה דוקא בנולדו בו משום דאשה בכל דהו ניחא לה, אבל בנולדו בה שפיר י"ל דהיו כולם מודים, וכעין זה איתא במהרמ"ל (סי' א') לענין נכפית, אמנם עדיין איננו מובן כ"כ דמנ"ל דבה היו כולם מודים, אמנם לפי הנ"ל נכון מאוד, דהא הגמ' יליף קו"ח היו ולא ידעה מנולדו, לשי' הראבי"ה והר"מ דס"ל

כשי' הב"ח והבי"מ הנ"ל, א"כ באשה דבהיו בה ולא ידע הוי מקח טעות וכופין אותה וכנ"ל, א"כ יש למילף בהיפך נולדו בה מהיו בה ולא ידע, לשי' הרמב"ן ורשב"א ורא"ה ור"י מטראני הנ"ל, א"כ שפיר מוכח דבנולדו בה כולהו מודו, ומשום דז"א אלא לשי' הרמב"ן וסייעתו הנ"ל, אבל לשי' התוס' בפירוש נסתחפה שדהו וכן הוא שי' תוספי הרא"ש והרא"ש בת' (כלל ל"ד) הנ"ל לא שייך זה, לכך דן שוב מהא דכתב ר"ג בת' דהוי מום גדול דכופין באיש א"כ שוב יש לדון דלא עדיפא אשה מאיש בשמא אף דל"ש הטעם וכנ"ל, ואף אם לא כיון הרא"ש בת' לזה עכ"ז הדברים בעצמותן נכונים והיוצא לנו מכ"ז דבהיו בה מומין והוא לא ידע כופין אותה לקבל גט, וכדמוכח מראבי"ה ור"מ הנ"ל, ומכ"ש לשי' האו"ז והר"י מטראני הנ"ל דסברי כהבי"ש (ריש סי' קנ"ד), ובנולדו בה תליא בפלוגתא דרבוותא הנ"ל בפירוש נסתחפה שדהו וא"כ בנידון דידן דהיו בה ולא ידע, דמש"ה יצא הפס"ד מבד"צ שאין לה עליו שום חיוב ממון, ודאי כופין אותה והוי כנכפית דפסקינן דליכא חדר"ג. ואף דהאחרונים ביארו בכוונת ת' הרא"ש בנכפית דאינו יכול לגרש בע"כ רק לכוף אותה עד שתאמר רוצית אני, מ"מ לענין דינא הסכימו דיכול לגרשה נמי בע"כ, וכמ"ש הגאון האמתי ר"ח זצ"ל מוואלאזין בת' (סי' ב') הנדפסת בס' בית הלוי בסופו ובת' תפ"צ (סי' ל"ט), וה"נ בהיו בה ולא ידע וכנ"ל דבהיו בה ולא ידע לכ"ע כופין אותה וכן נראה להוכיח קצת מת' הרא"ש (כלל מ"ב) בת' הריב"ם שם שכתב וז"ל, ועוד שמא היתה נכפית קודם קדושין והי' מקחו מקח טעות ומן הדין לא הי' לנו להוציא ממון מספק ומ"מ יעשו כאשר כתב מורי למעלה עכ"ל. העתקתי לשונו לפי שדבריו צריכין ביאור, דלכאורה הי' נראה דכוונתו בהא שכתב דשמא היתה נכפית קודם, היינו לענין הא דלא השיג ידו ליתן הכתובה דכתב הרא"ש דאיננו מעכב לענין הגט, וע"ז הוסיף הריב"ם דכל עיקר הכתובה הוא ספק דמן הדין לא הי' מגיע לה ופשיטא דאיננו מעכב להגט, אמנם לפ"ז דבריו תמוהין מאוד, דהא מבואר במשנה כתובות (ד' ע"ה) דאם נמצאו ברשות הבעל על הבעל להביא ראי' שהיו בה קודם שנתארסה, וכל הטעמים שנאמרו שם בגמ' אי משום כאן נמצאו כאן היו אי משום מנה לי בידך לכל הפירושים שנאמרו בה אי משום ברי אי משום חזקת הגוף כולהו שייכים נמי בנידון הרא"ש, וא"כ פשיטא דמגיע לה הכתובה מדינא, ע"כ הי' נראה דכוונתו לענין הגט לגרשה בע"כ, דכתב מתחלה דמום גדול הוא דלא תיקן ר"ג, וע"ז הוסיף דאיכא עוד סניף אף אם אינו מום גדול, משום דשמא היתה נכפית קודם הקדושין והי' מקחו מקח טעות וא"כ יכול לגרשה בע"כ, וזהו שכתב ומן הדין לא הי' לנו להוציא ממון מספק, וכוונתו דמוציאין רק מטעם כאן נמצאו כאן היו, וסובר דכנכ"ה ל"מ רק לענין ממון אבל לא

לענין איסורא, [וכעין זה העלה הגאון מליסא בס' בית יעקב על הל' כתובות (סי' ס"ח סעי' ז') וא"כ אפשר דה"נ לענין הח', אף דל"ד למ"ש שם מ"מ אפשר דס"ל לריב"ם דל"מ לענין איסורא כלל.] וא"כ מבואר דבהיו בה ולא ידע כופין אותה. [ועדיין צל"ע בהבנת דברי הריב"ם הנ"ל וגם יתר דבריו שם סתומים וחתומים אצלי בלי שום הבנה, במ"ש ועוד מצאתי בשאלתות דר"א גאון ז"ל הלכה למעשה שתקבל גט בע"כ בין נמצאו בין היו ואפילו לא התנה יתן לה גט והא דנקט התנה משום רבותא דר"מ עכ"ל, והנה חפשתי בשאלתות ולא מצאתי והדברים שהביא אין להם שום הבנה. ולדעתי נראה דט"ס הוא וצ"ל הלכה למעשה שתקבל בע"כ ותיבת גט ט"ס, וכוונתו דהלכה כחכמים דבמשנה (ד' ע"ז) דמקבלת בע"כ, ומ"ש בין נמצאו בין היו אפילו לא התנה יתן לה גט ג"כ ט"ס וצ"ל ואפילו לא התנה לא יתן לה גט, וזהו שכתב דהאי דנקט התנה משום רבותא דר"מ אבל לרבנן אפילו לא התנה וכמ"ש הרמ"ה, ומ"ש בין נמצאו בין היו, אם איננו ט"ס הא דקאמר נמצאו, יובן עפ"י מה שצדדתי לעיל (אות ח') בדעת הרמב"ם דבהיו ולא ידעה אף במומין שכופין להוציא אין כופין, ולפ"ז הביא דברי השאלתות להחמיר והוא טעם למ"ש מקודם ומ"מ יעשו כאשר כתב מורי היינו לבל ליתן בע"כ רק במניעת שכו"ע, וגם אפשר עוד דנמצאו כוונתו דנולדו בו אח"כ וסובר דחכמים פליגי אכולה מילתא דר"מ אף בנולדו, וכמו שצדדתי לעיל (אות ה'), וגם יתר דבריו שם בת' צריכין ביאור, ואני נבוך בה לע"ע וצל"ע.] וכן נראה מלשון הרשב"א בת' שהובא במהרי"ק (סוס"י ק'), דכל היכא דתצא שלא בכתובה ליכא תקנת ר"ג, וא"כ ה"נ בהיו בה ולא ידע דדינה דתצא שלא בכתובה [ומאוד נפלאתי על ת' הר"ן (סי' ל"ח) דשם הי' המעשה שנשבע הבעל ללכת לא"י ואשתו איננה מרוצית, דכתב דאינו יכול לילך משום דמשועבד לה ואינו יכול לגרשה בע"כ משום הח' אף דתצא שלא בכתובה משום דהכל מעלין לא"י יעושה"ט וכן הוא בראנ"ח ח"ב בת' הנקרא מים עמוקים (סי' מ"ד) ומאוד נפלאתי ע"ז כיון דהוי מורדת א"כ נראה פשוט דבזה ליכא תקנת ר"ג, כמבואר באבה"ע (סי' ע"ז) ויעו"ש בח"מ ובי"ש דלענין לגרשה בע"כ פשיטא דמותר, ולומר דמורדת כזו שאני הואיל ויכול לדור עמה בחו"ל, לא מצאתי לשום אחד מהפוסקים לחלק בזה, וגם בפתחי תשובה (סי' נ"ב סק"ב) הביא בשם החת"ס וגם הביא שם בשם חותנו הגאון רע"א זצ"ל (סי' קנ"ב) שהתירו גם במורדת כזו, וכן נראה מהמבי"ט (סי' ר"י) שהובא בכנה"ג (סי' א' בהגהות ב"י אות כ"ג), ובזה לק"מ מה שתמה עליו הכנה"ג שם יעושה"ט, וצ"ע בזה וגם צ"ע על הרמ"א (ריש סי' ע"ז) דאינו עובר בלאו דלא יגרע, ובת' הר"ן (סי' ל"ח) הנ"ל מבואר דאינו כן להמעיין שם, וצ"ע בכ"ז. (עיין בסי' ד' אות ג'. המעתיק.)]. עכ"פ נראה ברור מכל

הפוסקים וההוכחות הנ"ל דבהיו בה מומין ולא ידע דיכול לכופה להתגרש. וראיתי בח' מהר"מ פאדוואה שהגיע לידי כעת (בסס"י י"ד) בארוסה לכהן שהי' עלי' חשש חללה, שדימה זה למום דהוי מקח טעות, ואף דצריכה גט מ"מ צידד שם דבארוסה לא תיקן, ולא נחית ג"כ לכל מה שהעלתי בזה דמשום מקח טעות גופי' כפינן לה, וכבר נתבאר לעיל בראיות ברורות לפענ"ד לכוף בכה"ג. וכעת ממש בא לידי ת' מהר"ח או"ז הנדפס מחדש ומצאתי שם עוד יסוד לכוף בכה"ג, דיעו"ש (סי' ק"ע) דהי' המעשה באחד שקידש נכפית ולא ידע מזה [והוא סובר דבנכפית בנולד תחתיו אין לכופה ודלא כהרא"ש בת' הנ"ל, וגם בארוסה סובר דיש חדר"ג וכמבואר ג"כ בת' הר"ח או"ז שם (סי' י"ב).] ופסק דהוי מקח טעות לענין דאין לה כתובה ואפ"ה גיטא בעי' מספק, וכתב ומיהא נראה דכפינן לה לקבל גט וכעין זה כתב הרב ר' מאיר מספרד זצ"ל אבל בס' אירוסין או בס' זיקה כפינן לי' למיתב גיטא או למיחלץ לאלתר דנהי דספיקא לאיסורא אבל לעגנה לאיתתא כי היכי דתנסיב בע"כ למאן דלא ניחא לה בגוי' ל"מ ספיקא ע"כ, ואכתוב מקצת ראיותיו וז"ל והוי דינא כי הך דאתיין מחמת טענה דכייפינן לי' לאפוקה לאלתר ה"נ כיון דספק קידושין הוא ובעי' קידושין אחריני וקאתי מ"ט דדלמא איקדשא לי' מעיקרא ולא ניחא לה השתא לאקדושי לי' אין לך טענה גדולה מזו דאין האשה ניקנית אלא מדעתה וכ"ת דלמא שאני הנך דאתיין בטענת ודאי הא בהדיא אמרינן בבאה מחמת טענה בסוף הבא על יבמתו דמיירי במי ששהתה תחת בעלה עשר שנים, ולא ילדה וקבעי למיפק מיניה כי היכי דתנסיב לאחריני עכ"ל ת' הר"ח או"ז הנ"ל. העתקתי כל לשונו דממנו יסוד גדול לנידון דידן, דהא בקדשה סתם וכנס ובעל סתם מבואר בר"ן (פ' המדיר) ובפוסקים דהוי ספק קידושין, וכמבואר בביי"ש אבה"ע (סי' ל"ט ס"ק ט"ז), וכיון דאינו אלא ספק א"כ מבואר דעת הר"ח או"ז ור"מ מספרד דכופין אותו וכ"ש דכופין אותה וכמ"ש בת' הר"ח הנ"ל להדיא. היוצא לנו מכל זה בנידון דידן דהיו בה מומין והוא לא ידע דאיפסק הדין דתצא שלא בכתובה פשיטא דכופין אותה להתגרש ואין בזה חדר"ג, ואין צורך לטעם הביי"ש (סי' קי"ז סס"ק כ"ג) רק דכן הוא מדינא לשי' הביי"ש (ריש סי' קנ"ד) שהיא שיטת האו"ז והר"י מטראני ונוטים לזה דעת הרמב"ם ובה"ג, ואף לדעת הב"ח וביי"מ שהיא שיטת ראבי"ה, ור"מ במרדכי עכ"ז מוכח ג"כ דכופין אותה, וכן נראה מתשובת הרשב"א ומתשובת הרא"ש הנ"ל וכן דעת תשובת הר"ח או"ז והר"מ הספרדי וכן נראה דעת מהרי"ק (סי' ק"ה וסי' ק"ז), ומאוד אני תמה על הביי"ש (סס"י קי"ז) דהוצרך לדון מטעם, עשתה שלא כהוגן וגם על האחרונים שהשיגו עליו איך לא העירו מכל הנ"ל כלום. ועכ"פ הדין ברור כנ"ל דאין בזה חדר"ג לענין לגרשה בע"כ וממילא דה"ה לענין

ב' נשים דנראה דתרווייהו בני חדא ביקתא נינהו דכל היכא דזה ליתא זה נמי ליתא:
יב) אמנם כל זה כתבנו עפ"י הפס"ד שיצא מהבד"צ, ואף שאינני מדבר לענין הפס"ד ובפרט דב"ד בתר ב"ד לא דייקי, עכ"ז מה אעשה כי עיקרי יסודי ההיתר בנויין על הפס"ד ההכרח לא יגונה מלכתוב מה שיש לי לפקפק על הפס"ד הנ"ל ואיננו הוא מאוד יען כי שהה עמה זמן מרובה מאוד, וא"כ הרי מבואר באבה"ע (סי' קי"ז סעי' י') דבא עליה ושהה עמה אינו יכול לטעון עוד טענת מומין דחזקה שידע ונתפייס, וא"כ ה"נ בנידון דידן דשהה עמה כמה שנים, וכל האמתלאות של הרב השואל כמבואר בשאלה הנ"ל לא יספיקו להמעיין בפוסקים לומר שלא ידע או שראה ולא ידע מה הם, וא"כ כיון דחזקה שידע ונתרצה ממילא אזדי להו כל יסודי ההיתר הנ"ל לכאורה. אמנם נראה דההיתר מטעם שכתב הבי"ש (סס"י קי"ז) שכתבתי לעיל (אות ב') שייך נמי אף בשהה, דלכאורה קשיא אהא דפסקינן אף בזמה"ז דשהה עמה מחל, דבשלמא בזמן הש"ס דהיה מותר לגרשה בע"כ או לישא אחרת ואם כן איננו אנוס שפיר אמרינן מדשהה עמה ולא גרשה מחל, וא"ש נמי פסקא דהרמב"ם והש"ע דגם הם לא כתבו הח' דלגרש בע"כ ושפיר פסקו לדין הנ"ל, אבל לדידן בזמה"ז דאיכא חדר"ג לגרש בע"כ ומלישא אחרת ואנוס בתקנת חז"ל ואנן ידעינן באונסי' דאם היה רוצה לגרש משנודע לו לא יוכל לגרש שלי היתר ב"ד ומי יימר דמזדקקי ליה בי דינא, דהא השתא נמי זה ערך ארבע שנים שהבעל ובניו מתגוללים בצערם על שולחן אביו הצדיק העני ואביון ולא מצאו למי שירצה להזדקק להם וגם מאתי בקשו כמה פעמים ודחיתי להם מדחי אל דחי כי חשבתי אולי מחמת דחקם יתרצה לעשות שלום עמה עד שלא יכולתי לראות בגודל הצער של אביו וזאת הכריחני להזדקק לזה.] וידוע הוא אשר כמה וכמה הרפתקאות של צער ועינוי נצרך לסבול בעתים הללו עד שיוכל לגרשה בע"כ או לישא אחרת עפ"י היתר מב"ד היכא דהדין עמו, א"כ אין לך אונס גדול מזה והאונס קמן ואנן ידעינן באונסי', א"כ אף אם נימא מדשהה עמה מחל, מ"מ כיון דאנוס הוא באונסא דמיגלי' דאנן ידעינן באונסי' אף אם מחל אנן סהדי דבשביל האונס מחל דמאי הו"ל למיעבד, ותלוי' ויהיב כשידעינן באונסי' איננו כלום כמבואר בחו"מ (סי' רמ"ב) אף בלא מודעה, וא"כ לדידן בזה"ז איך פסקינן להדין דשהה אינו יכול לטעון:
אמנם הא בורכא, דזה אינו תלוי' ויהיב רק תלוי' וזבין דבשביל האישות שביניהם מחל, ותלוי' וזבין זביני' זבינא אף כשידעינן באונסי' כל שלא מסר מודעה מקודם וא"ש. ומעתה לפ"ז שנתבאר עכ"פ דהמחילה לדידן בזמה"ז דאיכא חדר"ג ואינו יכול לגרש בע"כ או לישא אחרת בלא היתר ב"ד הוי אונס באונסא דמגלי' דאנן ידעינן באונסי' רק דמ"מ מהני

משום תלוי' וזבין, א"כ הא מבואר בב"ב (מ"ח ב') דתלוי' וקדיש מדינא מהני דהוי כתלוי' וזבין ואפ"ה משום הוא עשה שלא כהוגן עשו לו שלא כהוגן ואפקעינהו לקידושין מיני', אלמא דתלוי' וזבין קרינן לה עשה שלא כהוגן, וא"כ ה"נ עדיין נשאר דהיא עשתה שלא כהוגן במה שלא הודיעתו, ואף דשהה עמה ומחל מתוך דהוי כתלוי' וזבין וכנ"ל ג"כ הוי שלא כהוגן וכנ"ל, ונשאר ההיתר של הבי"ש (סס"י קי"ז ס"ק כ"ג) שנתבאר לעיל (באות ב') לגרשה בע"כ, אף אם נפקפק על הפס"ד הנ"ל ואף דבת' מהרי"ק (סי' ק"ה וסי' ק"ז) מבואר דבכה"ג שהיו בה מומין מקודם שנתארסה ולא ידע אפ"ה כל ששהה עמה אח"כ שאינו יכול לטעון עליה עוד טענת מומין אינו יכול לגרשה בע"כ ג"כ, אמנם הא המהרי"ק לא נחית שם להא דת' הרא"ש להתיר משום עשתה שלא כהוגן, [אף דכתב בעצמו כעין זה (בסי' כ"ט)] אבל למאי דחדית לן הבי"ש מהא דת' הרא"ש הנ"ל שפיר י"ל דגם בכה"ג שייך וכנ"ל, גם י"ל דאפשר דבזמן המהרי"ק היה יותר בנמצא בנקל ב"ד שיזדקקו לו בתחלה דלאו אנוס הי', אבל האידנא דידוע דקודם שיזדקקו לו יעבור משך זמן שיצטרך לסבול שפיר הוי אונסא דמיגלי' ושייך האי דעשתה שלא כהוגן אף דשהה עמה וכנ"ל, [ואפשר להמליץ קצת בזה מה שתמהתי באות הקודם על הבי"ש על הא דהוצרך לטעמא דשלא כהוגן וכנ"ל, אבל לפמ"ש אפשר דכוונת הבי"ש אף דשהה עמה ומחל ושפיר הוצרך לטעמא דשלא כהוגן וכנ"ל ויותר מזה מבואר בהא דת' הרא"ש הנ"ל, דהא התם פיתה אותה ונתרצית ממש דהוי ריצוי גמור אפ"ה חשיב לה עשה שלא כהוגן משום דהריצוי הי' ע"י פיתוי, וכ"ש הכא דהריצוי הי' על ידי שלא הודיעתו מתחלה ומש"ה הוכרח אח"כ ע"י אונס למחול וכנ"ל, ע"כ נראה דההיתר של הבי"ש שייך בשהה עמה:

יג) עוד הי' נראה לדון ולקיים נמי הפס"ד לענין הכתובה, דהא דכתבו הרמב"ם והש"ע דשהה עמה מחל ואינו יכול לטעון עוד, היינו דוקא דשהה עמה אחר שידע שהיה בה המום מקודם שנתארסה ואפ"ה שהה עמה דאז שפיר מחל, או דמיירי במומין שידועים שהיו בה מקודם כגון יתרת וכיוצא אבל אם מתחלה כשנודע לו המום אחר הנישואין לא נדע לו שהיה בה המום מקודם שנתארסה דאפשר שנולד בה אח"כ אזי אף דשהה עמה אם אח"כ נתוודע לו שהיה בה המום מקודם אירוסין יכול לטעון עליה טענת מומין ולא שייך מדשהה עמה מחל מתרי טעמי. חדא דדלמא הא דנתרצה היינו משום שאינו רוצה ליתן כתובה לכך מוכרח להתרצות ולהיות עמה, דהא תלינן שנולדו אח"כ משום כאן נמצאו כאן היו או משום חזקת הגוף או משום ברי לפי השיטות כתובות (ד' ע"ו), אבל אם הי' יודע שיכול להוציאה בלא כתובה על זה לא מחל כלל והי' מוציאה, וא"כ

כשנתוודע לו אח"כ שהיה בה המום מקודם שפיר יכול להוציאה, הא חדא. ועוד נראה טעם הגון עפ"י מ"ש בשיטה מקובצת כתובות (ע"ז א') בשם הרמב"ן והרא"ה, וכן הוא בחידושי הרשב"א והריטב"א, ליישב קושיית התוס' דכתובות (ע"ו א') ד"ה חדא במקום תרתי, דבנולדו אחר שנתארסה לא שייך אין אדם מתפייס במומין דבדין מתפייס לפי שנולדו תחתיו יעו"ש, וא"כ ה"נ בנמצאו בה אחר שנשאה בענין דסבור שנולדו תחתיו שפיר בדין נתפייס ומש"ה שהה עמה, אבל אם היה נודע דהוא מקודם לא היה מתפייס, ולכך כשמתוודע לו אח"כ דהי' מקודם שפיר יכול לטעון. ואף דמלשון הרמב"ם והש"ע משמע קצת דבכל ענין בשהה אינו יכול לטעון, עכ"ז נראה להביא ראי' מהרמב"ן ורשב"א וריטב"א ורא"ש יבמות (ס"ה א'), דפירשו שם סוגית הגמ' דהוא אמר מינה והיא אמרה מיניה, דמיירי בשהה עמה עשר שנים ובא להוציאה בלא כתובה משום דטוען ברי דמינה הוא שיש בה מומין שאיננה ראוי' להוליד, וכתב הרמב"ן בחידושיו ובמלחמות כגון שהוא אומר דמתקשה היא בשעת תשמיש, [פי' דהוא מסימני איילונית וכן הוא בריטב"א להדיא.] או שפולטת ש"ז או שאין לה בית ולד וכיוצא באלו, והרשב"א כתב שפולטת ש"ז ומתקשה בשעת תשמיש וכיוצא באלו, והריטב"א כתב כגון שרואה בה סימנים דאיילונית שמתקשה בשעת תשמיש וכיוצא בו, והרא"ש כתב שפולטת ש"ז, ועכ"פ לדברי כולם ע"כ שהיה בה מום זה מתחלת הנישואין, דאל"כ איך מפסדת הכתובה דהא נסתחפה שדהו וע"כ דהיה בה המום מתחלה, וא"כ קשיא לכאורה כיון דשהה עמה עשר שנים איך יכול להפסידה כתובה בטענת מום זה הא ידע ומחל כיון דשהה עמה, ודוחק לומר דלא ידע דמום זה מונע אותה מהריון ובנים עד דשהה עמה עשר שנים ולא ילדה דאז איגלאי מלתא דבשביל זה המום איננה ראוי' להוליד, דהתינח בפולטת ש"ז שפיר איכא למימר בכה"ג דלא ידע דפולטת כל הש"ז דדילמא נשתייר בה מקצת שתוכל להוליד, אבל במתקשה בשעת תשמיש דהוא מסימני איילונית ולדעת הטור (סי' קע"ב) בחד סימן הויא איילונית וכן הוא באו"ז (הל' יבום וקידושין סי' תקצ"ח) דעתו ודעת ס' המקצועות א"כ ידע מתחלה, ואף אם נדחוק דס"ל כדעת הרמב"ם דבעינן שיהא בה כולם ולכך במתקשה לחוד לא ידע דאיננה ראויה לבנים ומ"מ בשהתה עשר שנים ולא ילדה מכריע לומר דמינה הוא, עכ"ז בהא שכתב הרמב"ן שאין לה בית ולד א"כ בוודאי אינה ראויה לילד, יעוי' יבמות (ס"ד ב') על שרה אמנו דכתוב בה אין לה ולד דדרשו דאפילו בית ולד אין לה א"כ חזינן דגרוע מעקרה, וא"כ הא ידע המום מתחלה דכיון דהוא דבר הנרגש א"כ בוודאי הרגיש תיכף וידע ושהה עמה ואיך יכול להפסידה הכתובה בטענה זו ע"כ נראה עפ"י מ"ש שם הרמב"ן דאם בא בתוך עשר שנים להפסידה

כתובתה בטענה זו לא מהימן דא"כ מה הועילו חכמים בתקנתן רק משום שיש הוכחה ששהה עשר שנים ולא ילדה לכך מהימן, א"כ א"ש דליכא הכא הוכחה מדשהה עמה ודאי מחל דהא הוכרח לשהות עמה דאל"כ אנן לא היינו מאמינים לו והיה מוכרח לתת לה כתובה לכך שתק ושהה עשר שנים דיהא לו הוכחה ויהא נאמן דתצא שלא בכתובה [וכעין זה כתבו שם התוס' ד"ה שבינו על האשה דמש"ה לא טענה מיד משום דלא היתה נאמנת.], א"כ מוכח דהיכי דהיה צריך לתת לה הכתובה ליכא ראיה מדשהה, א"כ ה"נ אף דידע מהמום רק דנוכל לתלות שנולד בה אחר הנישואין ואח"כ נתוודע שהיה בה המום מקודם אירוסין דליכא ראיה מדשהה עמה וכנ"ל. ואפשר דיש לדחות, דיש לומר דמום זה לא ניכר היטב אצלו עד שהיתה לו הוכחה דעשר שנים, וכעין שכתבו התוס' (ריש יבמות) ד"ה או שנמצאו איילונית בהא דגיטין דמוציא אשתו משום איילונית דמיירי דאין הסימנים ניכרים יפה, וה"נ אפשר במום דהרמב"ן. ותדע דהא דכתב הרמב"ן דבתוך עשר אינו נאמן מטעם מה הועילו חכמים בתקנתן נראה לכאורה דבטוען תיכף אחר בעילה ראשונה דנאמן דאיכא חזקה דאין אדם טורח בסעודה ומפסידה דלא שייך מה הועילו וכדאיתא כעין זה כתובות (י' א'), א"כ עדיין קשיא כיון דמום זה היה ניכר תיכף בביאה ראשונה דכיון, דהוא דבר הנרגש ויכול להרגיש בוודאי הרגיש תיכף ג"כ, ואז היה נאמן תיכף מטעם חזקה אין אדם טורח וכנ"ל, א"כ שוב שייך מדשהה מחל, וע"כ כנ"ל דהמום לא ניכר היטב, ויש לדחות וצ"ע בכ"ז. גם צ"ע בדברי רא"ש שם שכתב על פירוש הנ"ל דפירשו דמיירי דטוען ברי שפולטת ש"ז כתב דלפ"ז אפילו תוך עשר נמי יעו"ש, דמלבד דתמוה דאיך נאמן בתוך עשר דא"כ מה הועילו חכמים בתקנתן וכדאמר כתובות (י' א'), ומצאתי להיש"ש יבמות ובית מאיר (סי' קנ"ד) שתמהו כן על הרא"ש, אמנם גם זולת זה תמוה דלדבריו דנאמן בתוך עשר שוב בלאחר עשר לא יוכל להפסידה כתובתה עוד דהרי ידע ושהה. והנה לזה היה אפשר לומר כעין שכתבתי לעיל דיכול לטעון דלא נתברר לו מום זה עד דהיה לו סיוע והוכחה מדשהה עשר שנים ולא ילדה, אמנם עדיין קשיא על תוך עשר דאיך מפסידה הכתובה הא ידע ושהה דגם עתה ליכא הוכחה, אם לא דנימא דהא דכתב הרא"ש תוך עשר כוונתו באמת דטוען תיכף אחר הנישואין, והיה מתיישב בזה קושיית הבי"מ והיש"ש הנ"ל ג"כ דהקשו אמאי דנאמן דמה הועילו חכמים בתקנתן, ולפי הנ"ל דכוונת הרא"ש דטוען תיכף אחר הנישואין הוי א"ש משום דאיכא חזקה דאין אדם טורח וכנ"ל. אמנם הוא דחוק דלשון תוך עשר שכתב הרא"ש לא משמע דטעין תיכף רק אפילו שהה עמה הרבה, וגם דוחק לומר דהרא"ש פליג באמת על הרמב"ם והש"ע בהא דשהה עמה, דמלבד דהסברא נותנת כן בידע ושהה

עמה כדרך איש ואשתו, דהא דכתב הבי"ש (סי' קי"ז) בשם הש"ג דפליג על שהה אין הכרח להמעיין, וגם נראה דהבי"ש פירש שהה לא דדר עמה כדרך איש ואשתו רק כל דשהה אינו יכול לטעון דבעינן דוקא שיטעון תיכף כשנתוודע לו וכל שלא טען תיכף שוב אינו יכול לטעון, וכן נראה מהבי"ש (סי' ל"ט ס"ק ט"ז) וח"מ שם (ס"ק ט'), אבל בשהה עמה ודרו ביחד כדרך איש ואשתו נראה דלכ"ע אינו יכול לטעון עוד, דלא עדיפא ממקח וממכר דכל שראה המום ונשתמש במקח דאינו יכול לטעון עוד, או דהש"ג מיירי במום דאפשר דלא ידע ממנו עד עתה, אבל בידע ודאי דאינו יכול לטעון וכנ"ל, וגם דהא חזינן להטור דהביא לדברי הרמב"ם בפשיטות (בסי' ל"ט), ואי הוי הרא"ש חולק לא היה לו להביאו בפשיטות, וצ"ע בכ"ז. ואפשר דיכול לטעון דלא נתברר לו על נכון מהמום עד עכשיו דאף דראה תיכף לא ידע מה הוא, ולפ"ז אפשר גם בנידון דידן דמהני אמתלאות של הבעל דלא ידע ממום עד שנפרד ממנה, שפקפקתי על זה לעיל ריש אות י"ב) ולהנ"ל מוכח מהרא"ש דמהני בכה"ג, [ואפשר עוד דגם תוך עשר הוי הוכחה קצת מדלא ילדה, וכמבואר במהרי"ק (ריש סי' ע"ב) והובא בדרכי משה (סי' קנ"ד ס"ק ח'), וא"כ שפיר יכול לטעון דלא נתברר לו מהמום עד דהיה לו סיוע והוכחה קצת מדשהה עמה ולא ילדה אף בלא עשר שנים, ועדיין צ"ע בכ"ז]:

יד) ועוד היה נראה לדון בהא דפשיטא לי' למהרי"ק (בסי' ק"ה) דבשהה אינו יכול לגרשה בע"כ, ובסי' ק"ו מספקא לי' בהא, ולפע"ד היה נראה דכיון דנתברר לעיל דבהיו בה מומין והוא לא ידע דדינה שתצא שלא בכתובה פשיטא דיכול לגרשה בע"כ, וכמו שנתבאר לעיל בראיות ברורות מדברי הראשונים וכמו שנראה ג"כ מדברי מהרי"ק גופי', לכן אף דבשהה עמה שוב אינו יכול לטעון טענת מומין לענין חיובי ממון, מ"מ לענין לגרשה בע"כ לא אבד זכותו. ומנא אמינא לה מדעת הרמ"ה (בריש סי' קנ"ד) לענין מומין הגדולים דכופין באיש, דדקדק הרמ"א (שם) דאם ידעה בהם קודם שנשאת אין כופין דסברה וקבלה, דמבואר דדוקא בידעה קודם שנשאת ונשאת לו אוי אין כופין, אבל אם נודע לה אחר הנישואין אף דשהתה עמו אח"כ לא אמרינן דסברה וקבלה, וכן בנולדו בו אחר הנישואין דכופין להוציא משמע דאף אם ידעה בהם ושתקה ושהתה עמו עכ"ז אימת שתרצה יכולה לכופו להוציא ולא אמרינן סברה וקבלה כמו בידעה קודם שנשאת ונשאת, וכן משמע מלשון ריא"ז בש"ג (פ' המדיר) דדעתו כדעת הרמ"ה הנ"ל דדקדק בלשונו אם ידעה בהם מתחלה, דמבואר מתחלה דוקא אבל אם לא ידעה מתחלה רק אח"כ אף דשהתה עמו ודרו ביחד יכולה לכופו. וכן משמע מלשון הרמב"ם (פכ"ה מאישות הי"א) דהברירה לישב עמו, ואם רצתה כופין להוציא וליתן כתובה,

דמשמע דכל אימת דבעי' אם רצתה כופין אותו, אף דדעת הרמב"ם כדעת הרמ"ה וכמו שנתבאר לעיל (אות ז') דבידעה קודם שנשאת ונשאת אמרינן דסברה וקבלה ואין כופין, עכ"ז בנולדו בו ושהתה עמו לא אמרינן דסברה וקבלה, וכן משמע מדין באה מחמת טענה דמבואר ברמב"ם (פט"ו מאישות) ובש"ע (סי' קנ"ד) דכופין אותו לגרש, דפשיטא דבידעה שהוא עקור מקודם הנישואין ואפ"ה נשאת לו דאינה יכולה עוד לכופו, וכמבואר ג"כ להדיא בתוס' יבמות (כ"ד א') ד"ה יוציא, ואפ"ה בלא ידעה מתחלה משמע ודאי דאף אם לא באתה תיכף ומיד משנודע לה שהוא עקור לכופו, דברמב"ם ובש"ע (שם) מבואר בבאתה לאחר עשר כופין אותו ולא כתבו דבאתה אחר עשר מיד משמע אף אם שהתה עמו אחר עשר זמן רב ג"כ כופין אותו בבאתה מחמת טענה, ולא אמרינן מדשהתה עמו אחר שנתרצית והוי כידעה מקודם הנישואין דאין כיפין, (ויש לעיין קצת בתוס' יבמות (ס"ה א') ד"ה שבינו לבינה, דהוצרכו לבאר טעם על הא דלא טענה מקודם וכתבו ליתן טעם על זה משום דלא היינו מאמינים לה דעד עשר שנים לא היינו חוששין לדבריה, ולמאי הוצרכו לזה ואמאי לא בפשוטו דתחלה לא רצתה לטעון עד כעת, משמע דס"ל דשהתה עמו מהני דאינו יכולה עוד לטעון, וצ"ע בזה דלא משמע כן מכל הפוסקים הנ"ל דלא אשתמיט חד מינייהו לאשמועינן דבעינן שתובעת תיכף לאחר עשר, או במומין דבנולדו באיש כופין דבעינן דוקא דתובעת תיכף בעת שנולדו.] וע"כ דשהתה לא מהני לענין הכפיה, דדוקא בידעה קודם הנישואין ונשאת לו אזי אמרינן דסברה וקבלה אבל אם לא ידעה בעת הנישואין אף. דנודע לה אחר הנישואין ושהתה עמו לא אמרינן דסברה וקבלה, ומשמע ודאי דכ"ש בנולדו בה מומין אלו הגדולים כגון ריח הפה ואינך ונכפית, למ"ש הרא"ש דיכול לגרשה בע"כ משום דלא עדיפא אשה מאיש, דאף בנולדו בה ונודע לו ועדיין שהה עמה ולא גרשה תיכף, דכל אימת דבעי יכול לגרשה, בע"כ מהאי טעמא גופא דלא עדיפא אשה מאיש, א"כ מבואר מכל זה דלענין גירושי בע"כ לא מהני השהייה. ואי"ל דנולדו שאני משום דלאו מקח טעות הוא ושפיר שהה עמה, אבל בהיו בה מקודם הנישואין והוא לא ידע דהוי קידושי ספק משום מקח טעות, א"כ כשנודע לו אחר הנישואין ורוצה לשהות עמה צריך לקדשה מחדש או למחול על הקודם [וכפי שיטות הראשונים בזה המבוארים (בסי' ל"ח סעי' ל"ה) ובקדשה סתם אפשר דכ"ע מודו, וכמ"ש הבי"ש (סי' ל"ט ס"ק ט"ז ובסי' קי"ז ס"ק י"ט)], וא"כ בזה השהייה הוי כתחלת נישואין ובדשהה עמה אח"כ הוי כידע מקודם הנישואין ונשאה, דז"א דהא הוכחתי לעיל מלשון הריא"ז ורמ"א (ריש סי' קנ"ד), דאף דהיו בו המומין הגדולים דכופין באיש מקודם הנישואין ולא ידעה דנודע לה אחר

הנישואין ושהתה עמו אפ"ה כל אימת דבעי' יכולה לכופו, אלמא בכה"ג השהייה לא מהני לענין גירושי בע"כ, וא"כ משמע דכ"ש באיש בהיו בה מומין אלו הגדולים מקודם הנישואין והוא לא ידע ונשאה וכשנודע לו אחר הנישואין שהה עמה דעכ"ז יכול לגרשה בע"כ מטעם הנ"ל דלא עדיפא אשה מאיש, א"כ מוכח דגם בכה"ג לא מהני השהייה לענין לגרשה בע"כ דלענין זה לא אמרינן בשהייה סברה וקבלה, דלענין חיובי ממון דעת הרמב"ם (פכ"ה מאישות) וטוש"ע (סי' קי"ז) דבא עליה ושהה אינו יכול לטעון עליה עוד טענת מומין משום דסברה וקבלה, אפ"ה לענין גירושי בע"כ מוכח מהנ"ל דלא מהני השהייה. ובטעמא דמלתא נראה, דהנה האי דינא דהרמב"ם דבא עליה ושהה אינו יכול לטעון הוא מהלכות עמומות שנסתבכו בהן בפירושו, דדעת מהרי"ק (סי' ק"ה) והכ"מ דבא עליה לבד סגי. ונתקשתי בזה מכתובות. (ד' ע"ג) דמבואר בבעל יכול לטעון, ומצאתי להאחרונים ההפלאה בקו"א והבית יעקב להגאון מליסא שהקשו מכתובות (שם), וראיתי להמחא"פ בהגהותיו על הרמב"ם שהקשה מהירושלמי (פ"ז דכתובות) הנ"ל, אך מה שסיים שם המחא"פ אבל מרמב"ם (פט"ו ממכירה) משמע דכל שנשתמש סגי ורוצה להביא ראי' מזה לדעת הכ"מ, כפי הנראה דס"ל להמחא"פ דבוודאי ידע המום מקודם שבעל דכשרוצה לבעול בודק מקודם וא"כ כשבעל אח"כ שוב הוי נשתמש במקח אחר שידע המום, ואיננו מוכרח דאפשר דלא ידע מהמום מקודם הביאה רק נודע לו בשעת הביאה או אחר הביאה להכי בעינן תרתי בא עליה ושהה וכמ"ש המגיד. אמנם גם בבעל ושהה איננו מובן הא דאיננו יכול לטעון דאף דשתק אחר שנודע לו, מ"מ קשיא מ"ש ממום במקח דיכול להחזיר אפילו אחר כמה שנים כל שלא נשתמש אחר שידע. כדאיתא ברמב"ם (פט"ו ממכירה), וא"כ ה"נ כיון דנתבאר דקודם שבעל לא ידע מהמום, דאל"כ בבעל לחוד אמאי יכול לטעון וכקושיית המחא"פ הנ"ל, וע"כ דלא ידע מקודם שבעל, א"כ אף דבשעת הבעילה נודע לו ואח"כ שהה ושתק מאי טעמא אבד זכותו, [ויעוי' בי"ש (סי' ל"ח ס"ק נ"ט) בידע וכנס דתלי לה במחלוקת רש"י ותוס', ודבריו תמוהין דבידע ודאי מחל אף לרש"י דידע ונתפייס, ועי' במקנה שם בקו"א, וגם מ"ש שם הבי"ש בבעל יש לפקפק.] ויעוי' בח"מ (אבה"מ סי' ל"ט סק"ט) ובבי"ש (שם ס"ק ט"ז) דכל שראה ולא צווח מיד שוב אינו יכול לטעון, ויעוי' במקנה בקו"א דמפקפק על זה, ויותר יש לתמוה מפט"ו דמכירה הנ"ל, ולחלק בין אשה למקח דחוק מאוד, וכן מלשון הרמב"ם (פכ"ה מאישות ה"ב) שכתב חזקה ששמע ורצה וחזקתו ששמע ונתפייס, וכן שם (בהל' ג') חזקתו ששמע ונתפייס (ובהל' ד') שידע בהם הבעל ורצה (ובהל' ה') שראה ושתק ונתפייס, מכל הלשונות האלו משמע דשתיקה לחוד איננה ראי'

על הריצוי והפיוס רק דבעינן איזה הוכחה לזה, ויעוי' בגלי' מסכת (סי' י'). ע"כ נראה בפירוש בעל ושהה כמ"ש הגאון מליסא בס' בית יעקב, דהכונה דשהה עמה כדרך איש ואשתו, ולא מטעמי' דביאה ראשונה הוי קידושין ושניה הוי נישואין, דז"א דהא אינה צריכה גט אלא מספק כדמשמע מלשון הרמב"ם (פ"ז דאשות) וכמ"ש הבי"ש (סי' ל"ט ס"ק ט"ז), רק דטעמו דכיון דנתוודע לו מהמומין בביאה ראשונה ואח"כ שהה עמה, עוד ונשתמש עמה שוב אינו יכול לטעון, ואפשר דאף אם לא בעל עוד רק דשהה עמה ונותן לה מזונות מכלל דרוצה להשתמש עמה עוד ולהחזיקה לאשה, וכיון דשמש עמה אחר שידע מהמום או דחזינן דרוצה לשמש שוב אינו יכול לטעון כמו במקח בשמש אחר דידע מהמום והוי ממש דין אשה כדין מקח [ודברי המגיד (פכ"ה מאישות) במ"ש מקור לדין בעל ושהה איננו מובן, ועי' בהפלאה בקו"א (סי' קי"ז).] דבתרווייהו בנשתמש אחר שידע מהמום אינו יכול לטעון עוד דבוודאי מחל, והטעם דכיון דאם איננו מתרצה אסור לו השתמש במקח דהוי גזלן חזקה שנתרצה וכן באשה, ומהאי טעמא העלו האחרונים בחו"מ (סי' רל"ב) באם הוא דבר שרשאי להשתמש בו כגון שא"א להחזיר והוא דבר שעושה ואוכל דאף לאחר השימוש יכול לטעון טענת מומין וא"כ שפיר י"ל בטעמא דמילתא דנהי דשהה עמה ונשתמש ראי' דמחל לענין הכתובה וחיובי ממון אבל לענין לגרשה אין ראי' דמחל, משום דבשלמא לענין הכתובה וחיובי ממון אם איננו מתרצה אסור לשמש עמה דדלמא איננה מתרצית בלא חיובי דאיש לאשתו, אבל לענין לגרשה בע"כ אף אם אינו מתרצה שלא יוכל לגרשה, בע"כ מה מפסדת בזה, דהא תיכף שנודע לו בוודאי היה יכול לגרשה בע"כ בלא כתובה, וא"כ אם מתרצה להחזיקה לזמן שירצה ויתן לה כתובה ושאר חיובי ממון שבין איש לאשתו ואימת שירצה יגרשנה פשיטא דהיתה מתרצית לזה, וכמ"ש כעין זה המהרי"ק (סי' ק"ז) וז"ל אבל היכא שלא נולדו המומין עד לאחר הנישואין מה מפסידה אם בא עליה כיון שהוא פורע לה כתובה דאדרבא טוב לה שיבוא עליה משאם היה מוציאה תיכף בלא כתובה ועוד דניחא לה דתיפוק עלה שמא דאישות כו' יעו"ש, א"כ כיון דבוודאי היתה מתרצית יכול לעכבה בלא דעתה אף אם איננו מוחל הזכות שלו שיוכל לגרשה בע"כ משום דזכות הוא לה מה דמחזיקה עדיין ואיננו מגרש לה תיכף, וכיון דמותר להשתמש באופן זה ממילא אין ראי' דמחל, ולהכי כיון דתיכף שנודע לו הי' אפשר לו לגרשה בע"כ בלא כתובה אף דמה ששהה עמה מהני לענין חיובי ממון אבל לענין לגרש בע"כ לא מהני שהה וכנ"ל, דנראה פשוט דאם היה מתנה עמה בפירוש שרוצה להחזיקה לאשה עד זמן שירצה ולכשירצה יגרשנה בלא דעתה והיתה מסכמת לזה דמהני שיכול לגרשה אח"כ בלא דעתה, וכמו שהביא הפתחי

תשובה (סי' קנ"ד ס"ק כ"ט) בשם ת' מעיל צדקה, וכעין זה כתב (סי' קס"ה סק"ג) בשם הבית מאיר, [ולפע"ד היה נראה קצת ראי' דתנאי מתחלה מהני לענין הח' מהא דפסקו סתמא (בסי' ל"א ספי' ח') דהתקדשי לחצייי מקודשת חצייך מקודשת לי אינה מקודשת משום דאתתא לבי תרי לא חזיא ואשה ולא חצי אשה אבל איש הכי קאמר דאי בעינא למינסב אחריתא נסיבנא, והנה הריטב"א קידושין (ז' א') הקשה דל"ל תנאה הא בלא זה יכול למנסב אחריתא, ותי' דנ"מ היכא דלא מצי למיקם בסיפוקייהו, וא"כ קשיא לכאורה בזמה"ז דאיכא חדר"ג א"כ גם גבי איש באמר התקדשי לחצייי לא תהא מקודשת, משום דעכשיו לא מצי למימר דכוונתו אי ירצה למינסב אחריתא נסיבנא, וע"כ דכוונתו לחציו ולא לכולו דלא הוי קידושין וכמ"ש שם הרשב"א באמר מפורש והשתא בזמה"ז בסתם נמי הוי כמפרש וכנ"ל, ואיך לא משתמיט חד מהפוסקים מלהזכיר דהאידנא בזמה"ז גם גבי איש אינה מקודשת עכ"פ להחמיר, ומצאתי בברכי יוסף שם שהעיר בזה קצת אך כאופן אחר והוא דהקשה בפשוט דהא בזמה"ז לא שייך אי בעינא למינסב אחריתא ותירץ משום דבדיעבד תפסי קידושי שייך אי בעינא למינסב יעו"ש, אמנם לא ראה דברי הריטב"א הנ"ל דע"כ התנאי להוסיף קאתי מה דלא מצי עביד בלא התנאי, ולענין תפיסת קידושין בדיעבד אף בלא התנאי הכי וא"כ קשיא כנ"ל, וע"כ דתנאי באמת מהני לענין הח', ויעוי' בת' הר"ן (סי' מ"ח) דנסתפק דאפשר דריצוי דידה מהני לענין ב' נשים, ויש לדחות וצ"ע.], וכיון דתנאי מתחלה מהני לענין בע"כ ואנן סהדי דהיתה מתרצית לזה א"כ יכול לשהותה ולשמש עמה בלא דעתה, א"כ לענין זה הפרט דלא יוכל לגרשה בע"כ אין ראי' דמחל מדשהה עמה, ובלא הוכחה לית לן למימר דמחל כמו בלא נשתמש דיכול לטעון אף. דשהה זמן מרובה וכנ"ל, ואף דאסור לשמש עם האשה כשדעתו לגרשה, זהו דוקא כשגמר בלבו לגרשה כדאיתא (סי' כ"ה סעי' ח') אבל הכא יש לומר דלא גמר בדעתו ועדיין מתיישב בדעתו אם להחזיקה לעולם אם לא וגם סובר אולי תתרפא לגמרי ולכך נתרצה ליתן לה כתובה וכל חיובי איש לאשה ולשהות ולשמש עמה עד שיוגמר בדעתו להן או לאו. הנה כל זה הארכתי להבין ולהסביר בטעמא דמלתא דשהה מהני לענין חיובי ממון ולא לענין גירושי בע"כ, ועכ"פ איך שיהיה הטעם כבר נתבאר להוכיח מדברי הפוסקים דשהייה לא מהני לענין גירושי בע"כ, וא"כ כיון דנתבאר בהיו בה מומין ולא ידע דיכול לגרשה בע"כ שוב אף דשהה עדיין יכול לגרשה בע"כ וכנ"ל דשהייה לא מהני לענין זה. [שוב אחר כתבי הראה לי חכם אחד שהעיר קצת במ' תפארת צבי (סי' פ') דבנולדו אין חילוק בין צווח מיד לשתק ואח"כ צווח משום דמאי הו"ל למעבד דאף שלא צוות מיד לא היה בדעתו למחול עולמות יעו"ש דהעיר כן מסברא דנפשי',

וכבר נתבאר כן באורך ממשמעות הפוסקים. ובדרך אגב ראיתי שם דהעיר בת' הרא"ש בנכפית דדן קו"ח מאשה לאיש הא דהקשתו לעיל (אות יא) דגבי אשה נסתחפה שדהו ותירץ כעין שכתבתי דלא החמיר ר"ג בתקנתו אשה מאיש]:

אמנם נראה דיש לדחות הראיות הנ"ל עפ"י מה שנתבאר לעיל (אות ט') בשם הגהת אשר"י להסביר הא דעכשיו אינו יכול לקבל דהוי כנולדו עכשיו, א"כ יש לומר דנהי דלא קי"ל כר"מ בהא דכסבורה הייתי, מ"מ בריצוי דאחר הנישואין בשהתה דיכולה לטעון דעכשיו אינה יכולה לקבל, וכסברת מהרי"ק (סי' ק"ז) וכנ"ל, יש לומר ג"כ כסברת הגהות אשר"י הנ"ל דנהי דבשעת הריצוי הוי ריצוי גמור לשעה מכל מקום כשטוענת אח"כ דעכשיו אינה יכולה לקבל הויא כעכשיו נולדו, א"כ בשלמא בדברים דנולדו יכולה לכופו א"כ נהי דשהתה עמו ונתרצית והוי ריצוי גמור מ"מ אח"כ כשטוענת שאינה יכולה לקבל הוי כנולדו אז וכופין, משא"כ גבי דידי' בהיו בה מומין קטנים כיון דשהה עמה הוי כנתרצה לשעה והוי ריצוי גמור ומהני ממילא אף לענין הח' ושוב אף כשאינו יכול לקבל הוי כנולדו עכשיו דאינו יכול לגרש בע"כ לפי צד הספק של המהרי"ק (סי' ק"ז). [ויתיישב בזה מה שהנחתי לעיל במוסגר בצ"ע דברי התוס' יבמות (ס"ה. א') ד"ה שבינו לבינה על מאי דהוצרכו ליתן טעם על הא דלא טענה מקודם, דהנה לכאורה קשה מאי האי דקאמרי התוס' והא דלא טענה מקודם, דדלמא מיירי דנתקלקל תחתיה בסוף העשר שנים ובאמת טוענת תיכף, וע"כ דס"ל להתוס' דכיון דכתבו דכיון דיש לו בנים תלינן בזכותא דידה, א"כ גם בנתקלקל תחתיה תלינן במזלא דידה וע"כ דטוענת דהיה כן מתחלת הנישואין וא"כ נתקלקל מקודם (יעוי' ריש סי' קי"ז) קודם שנשאה אבל בנולד תחתיה לא כפינן לי', א"כ ממילא גם בשהתה ולא טענה תיכף שוב אינה יכולה לכופו דהוי כנולד בו עכשיו וכנ"ל וא"ש, אף דהכא לא שייך כ"כ לתלות במזלא דידה כיון דידעינן דהמניעה ממנו והיה כן מקודם, מ"מ הא באשה ג"כ הא דבנולדו בה תחתיו אין כופין היינו משום דתלינן במזלו ונסתחפה שדהו, וכמו שנתבאר לעיל (אות י"א), ובהיו בה מקודם לא שייך לתלות במזלו אלא דאמרינן דלידת הרצון הוי כלידת המום והא דנולד הרצון שיצטער מזה שלא יוכל לקבל עכשיו תלינן במזלו, א"כ גם בהא דתוס' הנ"ל דתלינן בדידה ג"כ הוי ממש כן, ואם נרצה לפקפק בזה ממילא יהא נסתר גם הדיחוי הנ"ל, ויהא מוכח מכל הראיות שביארנו דבשהה עמה יכול לגרשה בע"כ, אף אם נימא דבנולדו בה אינו יכול היינו משום דנסתחפה שדהו משא"כ בהיו בה מקודם.] ועכ"פ הרווחנו מכ"ז לפי שנתבאר לעיל (אות י"א) דבנולדו בה מומין יכול לגרשה בע"כ לשיטת הרמב"ן והרשב"א והרא"ה והר"י מטראני בהא דנסתחפה שדהו,

א"כ לפ"ז בנידון דידן אף דשהה עמה הרבה משנולדו לו ג"כ יכול לגרשה בע"כ, וכדמוכח מראיות הנ"ל ואין צורך לטעם שהסברתי לעיל דלענין שיוכל לגרשה בע"כ לא מחל, דיש לפקפק בזה עפ"י מה שראיתי בת' הגאון רע"א זצ"ל שהובא כת' חת"ס אבה"ע (סוף חלק א' סי' קנ"ב) דאומדנא ל"מ להוסיף תנאי יעו"ש, א"כ לא שייך לומר, דלענין בע"כ לא מחל.] רק בפשוט דכיון דעכשיו אינו יכול לקבל שפיר יכול לגרשה בע"כ. טו) ועוד היה נראה לצדד להקל בעיקר ספיקו דמהרי"ק במאיסה עליו ויש לו טענה מבוררת אי איכא החדר"ג, דמהרי"ק (סי' ק"ז) נטה להחמיר וכתב וז"ל דספק איסורא לחומרא וכ"ש איסור כי האי דחמיר כו', נראה דס"ל דספק בענין חדר"ג לחומרא, אמנם מצאתי בת' מהרי"ל (סי' צ"ו) דהי' שם איזה שאלה על הקידושין דכתב דעל האיש עשה מעשה בעצמו והתיר לו לישא בלי שאלת פי רבותיו, משום דאפילו בדרבנן אמרינן עבדינן עובדא והדר מותבינן תיובתא וכ"ש בתקנת ר"ג דקיל טפי, אבל האשה אין להתיר עד שיתירו לה רבותיו יעושה"ט, וידוע דמהרי"ל קשיש טובא ממהרי"ק כמו שבירר בת' חכ"צ (סי' קכ"ד) וסמך שם על ת' מהרי"ל הנ"ל נגד מהרי"ק לענין ארוסה וכתב שם דרבותיו של מהרי"ל ששאל מהם שם מהר"ש ומהר"א ששתקו לו בוודאי נמי דס"ל הכי יעו"ש בחכ"צ, ומעתה הדברים קו"ח לענין ספק דמדשתקו לו אודויי אודו לי' דבלא"ה לא הו"ל למשתק דלא ליפוק מינה חורבא להקל במקום ספק, וא"כ בוודאי יש לסמוך על מהרי"ל ורבותיו דספק בחדר"ג לקולא נגד המהרי"ק, וגם הד"מ והבי"ש (סי' א') כתבו בפשיטות דספיקא לקולא, ויעוי' בת' חכ"צ (סס"י קט"ו) דאף דחש להחמיר בחשש קידושין גם לענין הבעל משום קרובות, עכ"ז כתב דראה למהרי"ל הנ"ל דלא חש אנן נמי לא נחוש, גם (בסי' קי"ז) כתב החכ"צ דברור דאזלינן לקולא בחדר"ג שאיננו איסור תורה, ואף דהאחרונים בכמה תשובות נתקשו דהא ספק ח' דאורייתא, כבר העלו הנוב"י (מה"ת יו"ד סי' קמ"ו) וחתנו הגאון הצדיק ר' יוסף זצ"ל מפוזנא בת' שהובא בתפ"צ (סי' ל"ט) דעל הנולדים לא הוי דבר תורה רק מדברי קבלה וספיקו להקל, ואף כי ראיתי להאחרונים שהקשו ע"ז דמנ"ל דהוא מדרבנן דלמא היא הלכה למ"מ וגמרא גמירי לה ואתא יהושע אסמכינהו אקרא וכדאיתא בכמ"ד בכה"ג גבי יחזקאל:

(התשובה הזאת נכתבה באמת קודם התשובה שבסימן ד', אמנם כשעלה לפני אאמו"ר הגאון המחבר. זצ"ל הרעיון לסדר כתביו והוקצע מקום התשובה שבסימן ד' קודם התשובה הזאת, השמיט מכאן האריכות בדבר ספק הדר"ג ותיקן וכתב "כבר הארכתי בזה כו'," המעתיק.):

כבר הארכתי בזה בדין מורדת (סי' ד' אות י"א וי"ב) והבאתי סעד וסמך וחזקתי הדבר במסמרות בל ימוטו דספק בחדר"ג להקל, ולפי הנראה כי האחרונים שחשו להחמיר לא ראו תשובת מהרי"ל הנ"ל, וכבר נתבאר דיש לסמוך עליו נגד המהרי"ק וכמ"ש החכ"צ הנ"ל, ובפרט דרבותיו של מהרי"ל מהר"ש ומהר"א ששתקו לו בזה דאפשר דנפיק מינה חורבא להקל בוודאי אודויי אודו לו, וגם גדולי האחרונים בזמן וראשונים במעלה ה"ה החכ"צ והנוב"י וחתנו הגאון הצדיק הנ"ל פסקו ג"כ להקל בספיקא, א"כ נראה מכל זה דיש לסמוך ולהקל מצד ספיקא דמהרי"ק הנ"ל לחוד מטעם ספיקא דרבנן לקולא, וגם בתשובת תפ"צ הנ"ל (סי' ל"ט) צידד להקל בספיקו מטעם אחר יעו"ש. טז) ועפ"י הנ"ל נראה עוד דיש לסמוך על הרמב"ם ורי"ף דסוברים דבמאיס עלי כופין אותו, דאף דאנן לא פסקינן כוותייהו היינו משום דאיכא איסורא דאורייתא וחשש ממזרות, אבל מ"מ כיון דחזינן להרא"ש בת' (כלל מ"ג) והביאו הטור (סי' קנ"ד) דעם עבר ועשה כהרמב"ם עשוי ולא מהדרינן עובדא וגם הב"י (סי' ע"ז) הביא מהר"ש בן הרשב"ץ דאם נשאת לא תצא, א"כ כיון דבאיסורא דאורייתא וחשש ממזרות סמכינן בדיעבד על הרמב"ם ורי"ף הנ"ל, נראה דכ"ש בבעל דליכא אלא תקנתא דרבנן כנ"ל פשיטא דיש לסמוך עלייהו אף לכתחלה. ואף להמגיד דסובר דאף בנשאת תצא, עכ"ז יש לומר דהיינו דוקא בדידה דאיכא איסור תורה וחשש ממזרות, אבל בדידי' שפיר יש לסמוך עלייהו דבשל סופרים הלך אחר המיקל, ובפרט דאיכא נמי ספיקא דמהרי"ק הנ"ל, דאף להסוברים דלא כהרמב"ם ורי"ף, מ"מ אפשר דר"ג לא תיקן בכה"ג, א"כ פשיטא דמכ"ז יש לסמוך על רי"ף ורמב"ם הנ"ל לכוף אותה ולגרשה בע"כ, ואף דרמ"א (סס"י קי"ז) החמיר בזה, עכ"ז נראה דסניף גדול איכא במקום דיש עוד צדדים להקל וכנידון דידן. יז) הנה עד כה כתבנו בעיקר הח' אי חל לענין לגרשה בע"כ או לישא אחרת בלי היתר מאה רבנים, וכמ"ש הר"מ פאדוואה (סי' י"ג) דהא דבעינן מאה רבנים משלש ארצות והם יראו טעם מבורר להתיר היינו דאף דהח' חל מ"מ יש להם כח להתיר בשביל איזה צורך וטעם להוראת שעה או לעקור התקנה לגמרי, אבל במקום שנוכל לדון כי בכאן לא תיקן ר"ג אין צורך למאה רבנים מג"א, כי אין שייך היתר בדבר רק לימוד ודקדוק שעל כיוצא בזה לא גזר, וכן כתב עוד (בסי' י"ד), א"כ ע"י מאה רבנים מג"א אין צורך לדון כלל שעל זה לא תיקן, רק אף שתיקן גם על זה עכ"ז יש יכולת בידם להתיר כשיראו להם טעם מבורר לצורך הוראת שעה, והיינו משום דכך הותנה מתחלה, כ"כ המהר"מ פאדוואה שם, ובאמת כבר מצינו כה"ג במו"ק (ג' ב') דקאמר הגמ' אימור כך התנו ביניהם כל הרוצה לבטל יבוא ויבטל, וא"כ לפ"ז אם נצרך לניד"ד מאה רבנים משלש ארצות, שוב ממילא ליכא חשש

כלל לענין הח', כי כיון שנראה להמאה רבנים טעם להתיר והתירו פשיטא דהותר, וכמו שהותנה מתחלה וכנ"ל דאף להוראת שעה יש להם להתיר. וראיתי להתפארת צבי (סי' ל"ט) שהשיג על מהר"מ פאדוואה הנ"ל וכתב דכיון דהותנה דמאה רבנים יכולים להתיר כשיש טעם מבורר ממילא ידענו דגזר אף במקום מצוה ובכל ענין דכיון דלצורך יש היתר ע"י מאה רבנים, א"כ לא היה צריך לחלק עוד בזו התקנה. ולדעתי אינו מוכרח, דהא באמת יש להבין מאי טעמא חילק ר"ג מאור הגולה זצ"ל בין אלו שתי התקנות שתיקן, דלענין לגרשה בע"כ לא הותנה להתיר ע"י מאה רבנים, ולמה התנה כן לענין שתי נשים, והתפ"צ שם בת' הנ"ל באמת נדחק בזה. ולפענ"ד הי' נראה לשער בזה דהא דמבואר בכל בו ובסוף ת' מהר"מ מרוטנבורג דתקנת ר"ג שלא לישא שתי נשים אין להתיר רק במאה אנשים משלש ארצות איננו תקנת רגמה"ג בעצמו רק מהרבנים האחרונים דבתר הכי כגון ר"ת ורשב"ם וסייעתם שאר חכמי דורם, והיינו דבאמת רגמה"ג בעצמו גזר שתי הגזירות שוות שלא לגרש בע"כ ושלא לישא שתי נשים ולא חילק ביניהם כלל, ולכן שפיר יש לומר דלא גזר במקום מצוה וכיוצא, וגזר על כל ישראל כי מאור הגולה היה בימיו של כל תפוצות ישראל, רק דאח"כ בדורו של רשב"ם ראו דגזירת שתי נשים לא נתפשטה ברוב ישראל, כמ"ש בת' מהר"מ אלשקר (סס"י צ"ה) דרוב הגולה לא קבלוהו, וא"כ לא עדיפא תקנת רגמה"ג מגזירת ח"י דבר דקאמר בע"ז (ל"ו א') דשמן ר"י נשיאה וב"ד נמנו עליו והתירו אף דאין ב"ד יכול לבטל כו' מטעם דבדק ברוב מקומות ישראל שלא נתפשטה, וכ"כ הרמב"ם (בהל' ממרים פ"ב) דכה"ג אף ב"ד קטן יכול להתיר, ולהכי אח"כ בדורו של רשב"ם דעשו חיזוק למקומות שנתפשטה, שפיר התנו ליתן רשות למאה רבנים משלש ארצות להתיר כשיראו טעם מבורר ונתנו רשות להק"ר שיעשו כפי דעתן, דשפיר היה יכולת בידן לעשות כן להתיר במקצת החדר"ג, אבל לענין גירושין בע"כ מבואר בת' הר"ן (סי' ל"ח) דפשט איסורו בכל ישראל, א"כ לא היה להדור האחרון רשות ע"ז רק באופן דלא גזר מתחלה לכך הניחוה כמות שהיא וזהו טעם השינוי שבין אלו שתי התקנות עפ"י השערתי. א"כ שפיר יש לומר כמהר"מ פאדוואה הנ"ל דגם ח' דשתי נשים לא גזר ר"נ במקום מצוה וכדומה, וחילק בתקנתא לפי שהוא בעצמו לא נתן רשות למאה רבנים להתיר, רק בדורות שאחריו מטעם דלא פשט וכנ"ל. עכ"פ איך שיהיה בזה מבואר במהרמ"פ הנ"ל דהמאה רבנים יכולים להתיר לצורך הוראת שעה ג"כ אף בלא מצוה כל שיראו להם איזה טעם מבורר, א"כ נראה פשוט דיש לעיין בזה לפי הזמן ולפי המקום ולפי האדם ולצרף כל זה לענין ההיתר, והנה בכאן אבי הבעל הוא עני ואביון וזה שנה חמשית שהבעל מתגולל בצערו ובדחקו עם טפלי דתלוי בו על שולחן

אביו העני בסעודה שאינה מספקת, וכל זה העוני והעינוי בחר הבעל ביותר מלדור עמה ביחד, מזה מובן גודל המיאוס דמאיסה עליו אשר ממש מר ממות היא אצלו, וגם אבי הבעל הוא תמים בדרכיו וצדיק במעשיו מנעוריו צדיק יסוד עולם ודין העסק ביש מבנו הנ"ל מבטלו מתורתו ועבודתו התמימה, ואחר הפס"ד של הבד"צ שהפסידה הכל עכ"ז רצה אבי הבעל למכור כל אשר לו להשאר ערטילאי וגם לדחוק עצמו בכל התאמצות להשיג ללות סך גדול ורב בערכו לפשר אתה ולא עלתה בידו, ומתחלה נעשה הענין ברמאות ובאונאת גוף ונפש דנתברר בעדים דהיה בה המום בתחלה ולא הודיעתו ועשו שלא כהוגן אשר משום זה לחוד יש לקנסה אף אם לא נצרף לזה האי דת' הרא"ש שכתב הבי"ש (סס"י קי"ז) הנ"ל, ויעוי' בת' חכ"צ (סס"י ג') שכתב ג"כ דראו לקנסה אף שלא מן הדין עבור שעשתה שלא כהוגן, רק דכתב דדבר זה צריך אסיפה ומנין גדול מהבקיאין בדבר הלכה, ונראה דדוקא לענין בע"כ כתב כן אבל לענין לישא אחרת דנתבאר לעיל מת' מהר"מ פאדוואה דכך הותנה מתחלה דרשות להמאה רבנים להתיר לצורך שעה, א"כ בפשוט היכא דנראה טעם מבורר להמאה רבנים דיש לקנסה רשות בידם להתיר כיון דניתן להם הרשות לעשות כפי הנראה בעיניהם. ע"כ כל הצדדי היתר שחקרנו בזה עד כה אף אם לא יתקיימו להלכה לענין להתיר בלא מאה רבנים ולומר דלא חל הח' דעל זה לא גזר, עכ"פ שפיר מקרי טעם מבורר ע"י הנ"ל וע"י כל צדדי ההתירים הנ"ל להתיר על ידיהן עפ"י מאה רבנים דיכולים להתיר אף היכא דחל הח' וכנ"ל, וגם זולת זה כל ההתירים המבוארים בת' תפ"צ (סי' ל"ט) מה שהתיר הגאון המחבר והגאון הצדיק ר' יוסף זצ"ל מפוזנא חתנו של הנוב"י שייכים בנדון דידן, ונראה דהא דהגאון הנוב"י (במה"ת יו"ד סי' קמ"ו) לא רצה להסכים למעשה להיות נמנה בהיתרא דחתנו הגאון הצדיק הנ"ל וגם בכמה תשובות נטה להחמיר בענין החדר"ג, נראה דטעמו משום דבזמנו התחיל להיות נפרץ הדור במדינתו ועליו היה הדבר מוטל לגדור גדר ולעמוד בפרץ ולכן נטה להחמיר ובקעה מצא וגדר בה גדר, אבל לענין הדין לא חלק עליהם יט) היוצא לנו מכל זה שיש בזה כמה טעמים להתיר, ולפי שבאו הדברים באורך ע"כ נחזור עליהם בקוצר על כל צדדי ההתירים הנ"ל אחת לאחת למצוא חשבון והם אלו. א'. אם נסכים להפס"ד שיצא מהבד"צ דדינה שתצא שלא בכתובה משום מקח טעות, הדברים פשוטים מכל הראשונים להתיר בזה כמו בנכפית דת' הרא"ש דהסכימו האחרונים להתיר, וכמו שנתבאר באורך (מן אות ג' עד אות י"ב), ואף שפקפקתי על הפס"ד הנ"ל (באות י"ב) מחמת דשהה עמה זמן מרובה, עכ"ז נתבאר (באות י"ג) לצדד לקיים הפס"ד מחמת האמתלאות שלא ידע שהיה מקודם שנשאה וגם מחמת דלא ידע מהות המחלה על נכון,

וכמו שצדדתי להביא ראי' מהרא"ש יבמות (ד' ס"ה), וגם אף אם לא נסכים להפס"ד הנ"ל מחמת האי דשהה, עכ"ז נתבאר (באות י"ד) דיש לומר דהיינו דוקא לענין ממון אבל לענין הח' שפיר יש לומר דדינו כלא שהה, ובפרט לשיטת הרמב"ן ורשב"א ורא"ה ור"י מטראני בהא דנסתחפה שדהו נראה ברור להתיר, ואף לשיטת יתר הפוסקים יש לצדד דבזה מודו וכמו שנתבאר באורך (באות י"ד) הנ"ל. ב'. ההיתר שכתב הבי"ש (סס"י קי"ז) מהא דת' הרא"ש מחמת דעשה שלא כהוגן, וכמו שנתבאר (באות ב') להצילו מהשגת האחרונים, ולגבי בעל הוי עדיפא מהא דת' הרא"ש, דכיון דחזינן דבשביל עשה שלא כהוגן קנסינן לעשות לו שלא כהוגן שלא מן הדין, א"כ פשיטא דמשום עשתה שלא כהוגן לא נעביד לה תקנתא עכ"פ ולמיקם אדינא, ואף דשהתה עמו מ"מ נתבאר (באות י"ב) דהא דשהה עמה היינו משום האונאה דתחלה דכבר נאנס בזה והוכרח להתרצות דהוי כתלוי' וזבין דמבואר בב"ב דמקרי עשה שלא כהוגן, ולא גרע האי ריצוי דנצמח מהא דאוניתא בתחלה מהאי דת' הרא"ש דהרצון נצמח מהפיתוי, וכנ"ל (באות י"ב) באורך. ג'. דיש לסמוך על הרי"ף ורמב"ם דבמאיס עלי כופין, וכמו שנתבאר (באות ט"ז). ד'. דיש להקל בספיקו דמהרי"ק דלא תיקן במאוסה עליו להוליד בני שנואה, וכמו שנתבאר (באות ט"ו) דדעת גדולי האחרונים להקל בספק. ה'. דאף אם לא נסכים לכל הנ"ל, עכ"פ ע"י מאה רבנים משלש ארצות יש להתיר בכה"ג, עפ"י ת' מהר"מ פאדווא (סי' י"ג וי"ד) דהמאה רבנים מג"א יכולים להתיר אף היכא דחל הח' כל שנראה להם טעם מבורר, וא"כ כל הנ"ל הוי עכ"פ טעם מבורר להתיר ע"י מאה רבנים משלש ארצות, וגם זה נראה פשוט דאין להחשיב מום שלה שהיה בה קודם הנישואין למום שבגלוי לומר דודאי ידע הבעל מקודם וסבר וקבל, דז"א אחרי דהא קבוע לה זמן א"כ היתה יכולה להסתיר עצמו אז מבני אדם וגם היתה בכפר במקום שאין אנשים, והרי כמה יגיעות יגע הבעל לברר זה שהיה בה המום קודם הנישואין אף שחקר הרבה בחיפוש אחר חיפוש ע"י הרבה חקירות ודרישות עד שמצא לברר, וגם אין לומר כיון דנשתנה כעת ממה שהיה מקודם הנישואין א"כ מזה שהיה בה קודם הנישואין נתרפאית לגמרי והחולי והמיחוש שיש לה עתה הוא חולי אחר דנולד ונתחדש בה תחת הבעל דנסתחפה שדהו, דפשוט דז"א דכיון דהחולי והמיחוש דהשתא הוא ממין ומעין מה שהיה מקודם דאידי ואידי הם מעין נשתטית ויוצאה מדעת אף שהוא באופן אחר עכ"ז היינו שנשאר בה המום דקודם שלא נתרפאית לגמרי רק דהשאיר בה עדיין שורש פורה ראש ולענה ואיננה אלא ניתק מחולי לחולי ועדיין נשארה בה המחלה הראשונה על אופן אחר, ע"כ שפיר שייכים בה כל ההיתרים הנ"ל, אמנם כ"ז באופן אם יש להבעל בירור כד"ת דהיה בה המום מקודם

הנישואין וכמבואר בהשאלה, אזי מכל הלין טעמי שנתבאר דעתי מסכמת להתיר לו לישא אחרת ע"י התרת מאה רבנים משלש ארצות. וכ"ז כתבתי להלכה ולא למעשה עד אשר יסכים לזה כבוד הרב הגאון הצדיק מרא דאתרא דהבעל ועלי' דידי' רמיא להיות המתחיל מצוה זו בהיתר עיגונא דהבעל, ואזי אף אני עונה אמן אבתרי' להיות דרינא שיבא מכשורא, ולענין הכתובה אינני מכניס עצמי כלל ואפס אחרי אשר כבר יצא פס"ד מהבד"צ וב"ד בתר ב"ד לא דייקי, ובפרט דלא שמעתי הטענות מאת הבעלי דינים, ולא פקפקתי בזה רק לאשר נגעו הדברים לענין היתרא של הבעל לכן היה מההכרח לצדד בזה ככל העולה על דעתי, אבל לענין גוף הדין לענין ממון אינני מכניס עצמי להרהר אחר פסב"ד, ולענין יתר פרטי הדברים בסדר הנהגת הבעל לפי ההיתר וגם בהק"ר דג"א אני סומך עצמי על הרב הגאון הנ"ל לסדר לו פרעי הדברים והנני מסכים לכל אשר יסדר בזה, ואת אשר עלתה במצודתי בעזהשי"ת כתבתי, ובאתי עה"ח אור ליום ג' כ"ט טבת לסדר ולכל בני ישראל הי' אור במושבותם שנת תר"ס פה"ק פרוזין נאום. ירוחם יהודה החופה"ק:

סימן ו

בעזהשי"ת כ"ז סיון תרמ"ז מינסק. שלו' אל כבוד הרב הגדול החריף ובקי יא"מ כ"ש מו"ה חיים הילל נ"י מו"ץ דק' ליבשעב יצו"י. אחדשה"ט, תמול הגיעני מכתבו בליל מוש"ק, ולרוב טרדותי הנני להשיב בקצרה כפי אשר יעלה בעטי בעזהשי"ת. ע"ד השאלה באחד שמת והניח בנים ובת אחת שהתקשר עמה בעודו בחיים עם חתן אחד בנדוניא ומזונות, ואחר מותו בסיבת הקטט שבין היורשים לא קיימו כפי התנאים עד שהשידוך נתבטל מחמת פשיעתם, וכעת הבת תובעת ההתחייבות של האב. וכת"ר העיר מאחר שבתנאים שלנו ההתחייבות הוא לבת, א"כ מוכח באבה"ע (סי' נ"ג) ובראש (פ"ו דכתובות) דהוי ספק במת החתן שהיה החיוב כנגדו, וא"כ אין מוציאין מספק. אך נסתפק כת"ר משום דכאן העיכוב היה מצד המתחייב, וע"ז הביא כת"ר דברי המקנה (סי' ל"ח) דאף אם העיכוב מצד המתחייב, וראייתו מגיטין (ד' ע"ה) בהרי זה גיטך ע"מ שתתני לי מאתים זוז ואח"כ נתנה והוא אינו רוצה לקבל דאם נתינה בע"כ לא שמה נתינה בטל הגט אף דהיא אנוסה והעיכוב מחמתו. וכת"ר הקשה על דבריו ב' קושיות, א', דהתם התנה שתתן מדעתו אי לא שמה נתינה, ועוד דהא אין אונס בגיטין, והביא מהנתיבות (סי' נ"ה) דמשמע דס"ל דאם העיכוב מהמתחייב לא נתבטל, וגם הביא ראי' מקידושין (ד' ח'), ע"כ נוטה דעת כת"ר דלא כהמקנה ושאל מאתי חוו"ד. הנה הספרים שלי אינם אתי כעת,

(מחמת שמתקנים הדירה ואינני יכול להגיע אליהם), אך מעט שישנם אצלי וגם ספר המקנה איננו אתי, לכן אינני יכול לראות בדברי הפוסקים והאחרונים, ומה שישים ד' בפי אותו אדבר. א) הנה מה שהביא מקידושין (ד' ח'), זכורני שהרגישו בזה האחרונים השעה"מ והמקנה ובאבני מילואים (סי' כ"ט) ויישבו שפיר, ומוכח דכולם ס"ל כהמקנה דאף אם העיכוב מצד שכנגדו עכ"ז איננו מתחייב. וגם מצאתי לו רב להמקנה בדינו ובראייתו, דכדבריו מבואר להדיא בחי' רא"ה לכתובות, שהובא בשיטה מקובצת שם ריש כתובות (על סוף דף ב), דכתב דבביטול התנאי, כגון אם באתי יהא גט ונאנס ולא בא דנתבטל התנאי באונס, דאף דליכא בזה משום צנועות ופרוצות (משום דהפרוצות לא תאמרנה מעצמן דנאנס דיצטרכו לברר כמו על קיום התנאי) ואפ"ה אין אונס משום דכיון דנתבטל התנאי בכל ענין שיהי' נתבטל, והביא ראי' מאיצטלית וכן מנתינה בע"כ למ"ד לא שמה נתינה ובטלה גיטא יעושה"ט דהביא כן בשם הרא"ה ותלמידו דון קרשקש, והן הן דברי המקנה בדינו ובראייתו, רק דהמקנה תלי לה משום דאונסא רחמנא חייבי' לא אמרינן, והרא"ה ותלמידו הנ"ל תלו לה משום דבביטול התנאי בכל ענין שנתבטל נתבטל הענין. ומה שהקשה כת"ר על המקנה מהא דאין אונס בגיטין, כבר נתבאר דנתיישב מתוך דברי הרא"ה ותלמידו הנ"ל דהכא לא שייך אין אונס משום דליכא תקנת צנועות ופרוצות וכנ"ל. ומה שהקשה עוד דהא בכלל תנאו הוא שתתן ברצון אי לא שמה נתינה, ג"כ לק"מ דהא לא אסיקו אדעתייהו בשעת מעשה שלא ירצה אח"כ לקבלם, וכמו כל ביטול תנאי באונס או מחמת גרם שכנגדו דוודאי איננו נכלל בלשון קיום התנאי כגון שהתנה שיבוא או שתבוא ולא באו אח"כ דוודאי איננו נכלל בקיום התנאי שיבואו רק דנימא דלא אסיקו אדעתייהו בשעת מעשה להתנות אף בכה"ג, וה"נ נאנסה אח"כ מלקיים תנאי הנתינה משום האונס שנתחדש אח"כ שלא רצה לקבל דלא אסיקו בשעת מעשה אדעתייהו לכוין להתנות על זה אם לא ירצה לקבל רק ממילא הוא בכלל הלשון דלא הוי נתינה והוי כמו שנאנסה ולא נתנה מחמת איזה אונס שגרם לה המגרש. וזכה המקנה לכוין בדינו ובראייתו לדעת רבותיו רבוותא קמאי הרא"ה ותלמידו הנ"ל. ומה שהביא מהנתיבות (סי' נה) נגד זה, איננו ראי' משום דהתם הא הוי אונסא רחמנא פטרי' דאמרינן כן בכל מקום וכמ"ש הנתיבות שם רק דגלי רחמנא בבתי ערי חומה דלא אמרינן אונסא רחמנא פטרי' וחידוש, הוא דחדית בי' רחמנא אצל בתי ערי חומה דלא נימא בי' אונסא רחמנא פטרי', הלכך מסתבר למעט החידוש בכל מה דאפשר דעכ"פ היכא דגרם האונס מהצד שכנגדו שפיר אמרינן בי' אונסא רחמנא פטרי', אבל גבי אונסא רחמנא לא חייבו דבכל מקום אמרינן כן שפיר יש לומר דאף הוא מודה דאף אם הגרם מצד שכנגדו

ג"כ לא חייבי'. וזולת זה גוף דברי הנתיבות (שם) לא נהירא כלל, דהנה לכאורה יש להקשות על יסוד דבריו דמחלק בין אונסא רחמנא פטרי' לאונס דגיטין וממון, דא"כ איך יפרנס סוגיא ערוכה דנדרים (כ"ז א') דמקשה על רבא דאמר אונסא רחמנא פטרי' מפסקי' מברא, א"כ לכאורה מבואר להדיא דגם בפסקי' מברא שייך אונסא רחמנא פטרי'. [אף דלא נאנס רק ביום האחרון]. אמנם לזה היה אפשר ליישב דהקו' קאי על הא דרבא מפרש טעמא דמתני' דנדרי אונסין משום אונסא רחמנא פטרי', והנה זה ברור דאם היה מפרש דבריו להדיא שאוסר נכסיו אם לא יאכל אצלו אף אם יהא העיכוב מחמת אונס ג"כ יהא אסור פשיטא דלא היה שייך כלל לומר דאונסא רחמנא פטרי', רק דאנן אמרינן דלא אסיק אדעתי' אונסא ואדעתא דהכי לא נדר, רי משום הא לחוד לא היה סגי בלא היתר חכם, שוב לזה האי דאונסא רחמנא פטרי' דלא ליבעי שאלה כלל, וכיון דלא סגי בהאי דאונסא רחמנא פטרי' לחוד רק בצירוף טעמא דאדעתא דהכי לא נדר וכנ"ל, שפיר מקשה על הא דאדעתא דהכי לא נדר מפסקי' מברא וא"ש. אמנם גוף יסודו לא נהירא כלל, דנראה פשוט דהיכא דאיכא אומדנא דמוכח עד דגם בממון וגיטין וקידושין מבטלין הדבר משום האומדנא דאנן סהדי דאדעתא דהכי לא עבד, פשיטא דגם נדרים ושבועות לא חמירי מינייהו ובטלין מעצמן משום האומדנא דאדעתא דהכי לא נדר ונשבע, רק שאלה אינו אלא להקל היכא דליכא אומדנא דמוכח, דבממון וגיטין וקידושין מעשיו קיימין ואינו יכול לבטלן ע"י שאלה לומר דאדעתא דהכי לא עבד, אפ"ה נדרים ושבועות קילי דיכול להתירן ע"י שאלה לחכם ע"י פתח כל דהו אף דליכא אומדנא, ויעוי' ר"ן נדרים (פ"ה א') דעל ההפקר לא שייך שאלה וגוף הנדר הותר ע"י שאלה, ויעוי' ג"כ בנוב"י (מה"ת יו"ד סי' קנ"ד), ולא אמרה תורה שאלה בנדרים ושבועות להחמיר עליהן מלגבי ממון וגיטין וקידושין רק להקל עליהן, וכל זה נראה לי פשוט וברור, ובזה נסתרין כל דברי הנתיבות שם. שוב ראיתי שדבר זה לכאורה במחלוקת שנוי בין הב"י ורמ"א יו"ד (סי' רכ"ח סעי' מ"ג) בהג"ה יעו"ש, אמנם כבר העמיק והרחיב בענין זה הנוב"י (מה"ק יו"ד סי' ס"ט) דלכ"ע היכא דאיכא אומדנא דמוכח אי"צ התרה יעושה"ט, ומצאתי ראי' להנוב"י, דכל חילי דהרמ"א שם מת' מהר"מ ב"ב ויעוי' בת' מהר"מ ב"ב (סי' תתקמ"ב) דמבואר להדיא דדעתו דנדר דמי' למתנה לענין אומדנא יעושה"ט, והוא ראי' ברורה. הנה נמשכתי קצת חוץ לענינינו ונחזור להנ"ל דנתבאר דצדקו דברי המקנה שהביא כת"ר ומצאתי לו רב הרא"ה ותלמידו בדינו ובראייתו וכנ"ל. ב) אמנם אף שנתבאר דצדקו דברי המקנה, עכ"ז בגוונא דניד"ד נראה דאפשר דגם המקנה מודה למ"ש כת"ר, דהיכא דהעיכוב מצד המתחייב לא פקע חיובו בהכי. והוא עפ"י מה שכתב הרשב"א בחידושיו

קידושין (נ' א') גבי אי בעי סליק, דאף דבתנאי רשות בידו שלא לקיים כדי לבטל הענין כגון מתנה ע"מ לעלות יכול הוא לומר איני רוצה לעלות כדי שיתבטל המקח משום דתנאי לא ע"ד לקיים התנאי בלבד נאמר אלא אף ע"ד לבטל המעשה ואין כופין על קיום תנאו כדי שלא יתבטל המעשה בשום מקום והרי זה גיטך ע"מ שתתני לי מאתים זוז אי נתינה בע"כ לא שמה נתינה יוכל לומר שלא יקבלם לבטל התנאי כדי לבטל המעשה, ה"מ היכא דהתנה בתנאי מפורש, משא"כ היכא דלא התנה בפירוש רק דליכא אלא גילוי דעת ואומדנא, בזה כל היכא דאי בעי סליק אף דאינו רוצה לעלות שוב המקח קיים משום דבכה"ג שוב ליכא גילוי דעת ואומדנא, יעושה"ט ברשב"א. וא"כ ממילא דה"נ בניד"ד דלא התנה בפירוש ע"מ שתנשא לפלוני רק דאנן באומדן דעתא אמרינן דלא התחייב רק אדעתא שתנשא לפלוני, ממילא כיון דאיננו תנאי מפורש אומדנא בעלמא, א"כ כל שהעיכוב מצד המתחייב לא נתבטל החיוב, וכעין דאמרינן התם דאף דאינו רוצה לעלות עכ"ז כיון דאי באי סליק לא נתבטל המקח, וה"נ כל שהמניעה מצד המתחייב לא נתבטל החיוב, וא"כ ניד"ד איננו ענין כלל לדברי המקנה וגם המקנה מודה בניד"ד דכל שהמניעה והעיכוב מצד המתחייב לא נתבטל החיוב, וצדקו דברי כת"ר בניד"ד ולא מטעמי'. ג) אמנם אף שצדקו דברי כת"ר דבגוונא דניד"ד היכא דהמניעה מהמתחייב לא פקע החיוב וכנ"ל, עכ"ז נראה דאין לחייב להיורשים מטעם זה, משום דהא היורשים בעצמם לא התחייבו עצמם רק האב הוא המתחייב. והאב בעצמו הוא אנוס בזה והעיכוב שמצד היורשים הם כאחרים לגבי האב המתחייב גופי' ופקע חיובא מגוף המתחייב וממילא דגם היורשים פטורים, דכיון דפקע גוף החיוב מהמתחייב ממילא דגם שעבוד נכסים פקע, הגע עצמך דאם היה האב בחיים, והיתה המניעה מהבנים לבלי להנשא, דאזי פשיטא דהיה האב פטור, וה"נ לאחר מיתת האב דליכא שעבוד הגוף על הבנים רק שעבוד נכסים והאב הוא המתחייב וכיון דנפקע החיוב מהאב גופי' מטעם אונסא רחמנא לא חייבי' ממילא דגם היורשים פטורים. ואף דדבר זה ברור מסברא ואיננו צריך ראי', עכ"ז לרווחא דמלתא הנני להביא ראי' מת' מהר"מ ב"ב (סי' תתקל"ט) והובא גם במרדכי פ"ק דמציעא (סי' רמ"ז) יעושה"ט דפטר להאב משום דאנוס ולהיורשים דלא היו אנוסים ג"כ פטורים דכיון דאביהם פטור. גם היורשים פטורים שלא נדרו כלום ול"ש מצוה על היתומים לפרוע חוב אביהם משום דאביהם לא נתחייב יעושה"ט, א"כ הדברים מבוארים כמ"ש. ד) וגם מטעם מזיק שעבודו של חבירו אין לחייב להיורשים, דמלבד מ"ש כת"ר דהוי כעין גורם דגורם, גם זולת זה הא מניעת נתינת הנדוניא שנמנעו מליתן בוודאי לא עדיף ממבטל כיסו של חבירו דפטור דאינו אלא גרמא ולא גרמי'.

ועוד דמזיק שעבודו של חבירו החוב נשאר והזיק השעבוד, משא"כ הכא דגרמו להפקיע גוף החיוב דלא יהי' שום חיוב מדינא, וכיון דמן הדין פקע החיוב א"כ הרשות בידם לעשות שלא יתקיים התנאי בכדי דליפקע החיוב, וכעין שכתב הרשב"א קידושין (נ' א') הנ"ל דהרשות בידו לבטל התנאי בכדי שיתבטל המעשה, וה"נ אצל היורשים כל טצדקי דיכלו למעבד בכדי שלא יתקיים התנאי ויפקע החיוב, מצו למעבד, ואף דלא שפיר עבדי בזה ומעשה רשע במה שלא נתנו לזמן שהיה עליהם החיוב, מ"מ מדינא אין לחייבם ע"ז. קצת דוגמא. לדבר יעוי' סוטה (כ"א ב') גבי רשע ערום דנקט ב' גווני, משיא עצה למכור בנכסים מועטים ומשיא עצה למכור במקום אחריך, דב ין הראשון דעת כמה פוסקים דחייבין מטעם מזיק שעבודו של חבירו, משא"כ בדין הב' דפטור לכ"ע משום דנפקע זכותו לגמרי, וה"נ בניד"ד דנפקע החיוב לגמרי איננו ענין כלל למזיק שעבודו של חבירו הנה עד כה פלפלתי במ"ש כת"ר, ונתבאר דמש"ה אין להטיל חיוב על היורשים, אמנם נראה לצדד בזכות היתומה ולחייב להיורשים מטעם אחר כאשר יבואר ה) הנה מ"ש כת"ר ליסוד פשוט דבאבה"ע (סי' נ"ג) ובהרא"ש (פ"ו דכתובות) דבכותב לבתו הוי ספק בנשאת לאחר איננו מבואר לא באבה"ע ולא בהרא"ש, וכת"ר נראה שכיון למ"ש נכד הגר"א זצ"ל באבה"ע שם בהגהותיו לביאורי הגר"א לבאר כן בדעת הרא"ש, ודבריו אינן נראין כלל להמעיין ברא"ש שם. וגם היה אפשר להעיר, דלפי דבריו דהוי ספק בהאומדנא בנשאת לאחר, א"כ מספק היו מוציאין מהאב, דכיון דהוי ספק בהאומדנא מוציאין מספק, כמ"ש הרא"ש ב"ב (פ"ט סי' כ"א וסי' כ"ג), גבי שכיב מרע לענין אם עמד חוזר:

ואף דאפשר לחלק דהתם בב"ב הוי ספק אם יש כאן תנאי כלל, אבל הכא האומדנא ודאי דלא נתן רק על תנאי שתנשא, ואין הספק רק באיכות התנאי אם דוקא שתנשא לפלוני, או ע"מ שתנשא סתם אף שלא לפלוני, וכיון דהאומדנא והתנאי ודאי ואין הספק רק באיכות התנאי, שפיר יש לומר דבכה"ג אין מוציאין מיד המוחזק, כן היה אפשר לחלק לכאורה אמנם ראיתי לרבותינו גדולי האחרונים דלא משמע להו לחלק בהכי, דיעוי' במל"מ (פט"ו מטוען הל' י"א) דהביא בשם ת' פני משה במעשה דידי' היה באיכות התנאי אם הכוונה בכל שנה ושנה או רק פעם א' דלמד מת' הרשב"א (שהובא בב"י חו"מ סי' כ"ט מחו' י"ג) שכתב בספק אם היה תנאי דמעמידין בחזקת הלוקח ולמד הפני משה מזה לניד"ד דהספק היה באיכות התנאי, א"כ מבואר דלא מחלק בזה, [וגם המל"מ למד מדבריו דאין לחלק בין ספק במעשה לספיקא דדינא]. א"כ לפ"ז היה מקום לחייב להיתומים. אמנם כבר כתבתי דאין דבריו נראין בכוונת הרא"ש כלל, רק דס"ל

להרא"ש דבנשאת לאחר ג"כ פשיטא דאינו מגיע לה רק בנתייבמה לאחיו דלא הופקעה הקידושין הראשונים, והאי דדקדק מאי דנקט הרא"ש מקודם במתה היא דמשמע דוקא מתה אבל נשאת לאחר זכתה, איננו כדאי מחמת דקדוק קל זה לעייל פילא בקופא דמחטא ולחדש דהרא"ש ספוקי מספקא לי' דאין דרכו של הרא"ש לקצר ולמחוי במחוג והיה לו לבאר להדיא אם היה מספקא לי', אלא דכוונת הרא"ש במאי דנקט ומתה או דכוונתו לראי' וכמ"ש המהרש"ל והב"ח והדרישה, או משום דמסתימת הכותב בשם הגאון משמע דס"ל דגם בכה"ג קנתה להורישׁ להבן לכך נקט בכה"ג וכמ"ש הט"ז, אבל לדידי' פשיטא לי' דגם בנשאת לאחר לא זכתה, ולהלן יבואר עוד בכוונת הרא"ש א"כ נתבאר דמטעם זה ג"כ אין לחייב להיתומים. אמנם מה שנראה לי לצדד בזכות היתומה הוא. ו) דהנה לכאורה דעת הרא"ש תמוה מאוד וצריך ביאור והסבר דלכאורה אינו אלא דברי נביאות, דהא חזינן דבפוסק לחתנו אמרינן האומדנא דכיון דוקא ע"מ שיכנוס בעצמו ולא על היבום מכחו, וא"כ בפוסק לבתו ג"כ יקשה בממ"נ אם איכא ג"כ האומדנא דדוקא שיכנוס הוא א"כ גם יבום שבא מכחו ג"כ לא להני כמו בפוסק לחתנו, ואי דלא אמרינן האומדנא דדוקא שיכנוס בעצמו א"כ ליסגי ג"כ אם תנשא לאחר, ומי הגיד לו להרא"ש נביאות זה לירד לסוף דעתו של הפוסק לבתו ולעשות אומדנא חדשה ולמפלג האומדנא שבש"ס לחצאין דלא נימא האומדנא לגבי יבם דבא מכח הראשון ונימא האומדנא לגבי אחר מסברא בעלמא בלא שום מקור לזה, ואי' השכל והסברא לגזור האומדנא לגזרים והדברים מתמיהין לכאורה על דברי נביאות כאלו. ע"כ נראה דמוכרח אחד מב' פנים, והוא דס"ל להרא"ש דגם בפוסק לבתו איכא האומדנא שבש"ס דלא התחייב עצמו רק אם תנשא לזה, רק דאיכא הוכחה להיפוך להוציא מזו האומדנא, דאם לא התחייב עצמו רק לחתן זה, א"כ למה התחייב עצמו לבתו ולא לחתנו הו"ל להתחייב לחתנו, דסוף סוף אחר הנישואין יהי' זה לנדוניא לחתנו, ומדלא התחייב עצמו לחתנו רק לבתו א"כ איכא הוכחה לאפוקי מזו האומדנא, דע"כ דלא הקפיד דוקא על חתן זה, רק דגם לחתן אחר התחייב עצמו ולכך התחייב עצמו לבתו ולא לחתנו. וכיון שכן דגם בפוסק לבתו הוי אמרינן האומדנא שבש"ס זולת זו ההוכחה הנ"ל א"כ אין לנו לאפוקי מהאומדנא לגמרי רק מה שמוכרח לנו מההוכחה הנ"ל, דזו ההוכחה איננה מספקת לאפוקי מהאומדנא לגמרי אף על חתן אחר, דלעולם אפשר דלא הסכים על אחר רק על היבם לחוד דבא מכח קידושין אלו. אבל לא על אחר לגמרי, ולכך לבתו ולא לחתנו כדי שיטול גם היבם בא מכח קידושין אלו לעולם דלא הסכים על אחר לגמרי, ולכך רק היבם יכול להוציא מאתו מכח ההוכחה הנ"ל דמפיק לנו מהאומדנא, אבל אחר

איננו יכול להוציא מאתו משום דכיון דע"ז ליכא הוכחה וכנ"ל ממילא נשאר האומדנא הנ"ל דלא התחייב רק לבא מכח קידושין אלו. ואם כנים אנחנו בזה יצא לנו מזה דין חדש, דהיכא דליכא יבם דלא משכחת לה לאחר שיבוא מכח קידושין אלו, א"כ שוב ההוכחה הנ"ל מספקת לאפוקי מהאומדנא לגמרי כיון דליכא למימר דכוונתו במה דלא פסק לחתנו משום יבם דהא ליכא יבם ע"כ דכוונתו להתחייב אף אם תנשא לאחר. ולפ"ז אפשר ליישב ג"כ הדקדוק הנ"ל שבדברי הרא"ש דמתחלה נקט במתה בתו ולא בנשאת לאחר, ולהנ"ל אשה"ט דהרא"ש מילתא דפסיקא נקט דבמתה ולא נשאת כלל לא זכתה בכל ענין בין איכא יבם בין ליכא יבם, וכן בנשאת ליבם זכתה כיון דהוא מכח קידושין הראשונים, ונשאת לאחר שבקי' משום דבזה יש חילוק בין איכא יבם לליכא יבם וכנ"ל, והרא"ש ב' הקצוות נקט במה שהוא מלתא דפסיקא וא"ש. ולפ"ז בניד"ד כיון דעכשיו הקידושין והנישואין ביחד, ובההתקשרות דידן לא שייך יבום א"כ לדידן הוי לעולם כליכא יבם דזכתה אף בנשאת לאחר וכנ"ל וא"כ יש לחייב להיורשים אם כנים אנחנו בכל הנ"ל, אמנם לאשר הדברים הנ"ל דחוקים ורחוקים אצלי בכוונת הרא"ש. ע"כ נ"ל לבאר הסבר דברי הרא"ש באו"א. ז) דלעולם ס"ל להרא"ש דבפוסק לבתו אמרינן כלל האומדנא דדוקא לחתן זה ומש"ה גם לאחיו מחוייב ליתן, והא דבנשאת לאחר דלא בא מכח קידושין הראשונים אין צריך ליתן אין הטעם משום האומדנא רק משום דהכא מיירי הרא"ש דלא נתחייב בקנין רק בפסיקה ובאמירה בעלמא דהן הן הדברים הנקנים באמירה, ואמירה זו לא מהני למקני רק אם פסק בשעת קידושין דעמדו וקדשו מתוך כך אבל אם פסק לבתו לנדוניא קודם הקידושין לא מהני כמבואר באבה"ע (סי' נ"א) וטעמא דמהני בשעת הקידושין הוא משום ההיא הנאה דמתחתני אהדדי כדקאמר בש"ס גמר ומקני והיינו שיבואו לידי נישואים כמ"ש התוס' כתובות (מ"ז א') ד"ה כתב וברא"ש שם, וא"כ איך אפשר כלל דליהני זו הפסיקה אם תנשא לאחר הא לגבי אחר היתה זו הפסיקה קודם הקידושין ואיך תיהני הפסיקה דשעת קידושין של זה אדעתא דתנשא, באם תהא נשאת. לאחר כיון דהנישואין של האחר איננו כלל מחמת הקידושין הראשונים, ואיך יהני הקידושין של הא' לענין זה שתקנה באמירה בעלמא, כיון דלגבי הנישואין השניים הוי הפסיקה קודם הקידושין דלא קני' באמירה, והקידושין הראשונים הא לא באתה לידי נישואין מחמתן דליקני באמירה בההיא הנאה, א"כ אי אפשר דליהני הפסיקה למקני באמירה בעלמא ומש"ה בעינן דוקא שתנשא ליבם דהוא בא מכח קידושין הראשונים ובאתה לידי נישואין מכח אלו הקידושין ושפיר מהני הפסיקה דשעת הקידושין שבאתה לידי נישואין מחמתן, משא"כ לאחר אי אפשר למקני מחמת

פסיקה הראשונה וכנ"ל, והדברים ברורים ומסתברים. ובזה נראה נמי ליישב דקדוק דברי הרא"ש הנ"ל, משום דהני תרתי מילי מתה ונשאת לאחר הא בהא תליין ואין שום מקום כלל לחלק ביניהם, דאם נימא דגם כשתנשא לאחר זכתה ע"כ דגם קודם הנישואין זכתה דבקדושין הראשונים לבד קנתה, דאל"כ נישואי האחר אי אפשר להועיל כלל על הפסיקה דשעת קידושין הראשונים וכנ"ל, וא"כ ממילא גם כשמתה זכתה להוריש להבן, ואשה"ט דאין שום מקום ושום סברא לחלק ביניהם וכיון דהא דבעינן ליבם דוקא איננו משום האומדנא, דבהתחייב לבתו לא אמרינן אומדנא דא"כ גם ליבם לא היה מועיל כמו בפוסק לחתנו, רק דהטעם משום דזולת זה לא קנתה באמירה ובפסיקה בעלמא וכנ"ל, א"כ ממילא בניד"ד דלא היה החיוב באמירה בעלמא רק בקגא"ס באופן המועיל מדינא שוב ממילא דאהני החיוב אף בנשאת לאחר כיון דליכא אומדנא וכנ"ל, ואיננו דומה לפוסק כאשר נתבאר. ואף שמדברי האחרונים אי"נ כן, יעוי' בב"ח (סי' נג סעי' ג ד), וביותר מבואר להדיא בבי"ש (שם ס"ק ד') דאין שום חילוק בין פוסק לנותן וכ"ה בט"ז דאף אם נתן לבתו בעת הקידושין ג"כ דוקא ליבם זכתה ולא בנשאת לאחר עכ"ז לדעתי נראה לי ברור כמ"ש דדוקא בפוסק בעינן יבם דוקא וכנ"ל דבלא"ה ליכא קנין אבל איננו מטעם אומדנא דא"כ אף יבם לא הי' מהני וכנ"ל וממילא דבנותן אף בשעת הקידושין זכתה אף בנשאת לאחר וכנ"ל. ויעוי' בדרישה (שם) דכתב ג"כ דנתן עדיפא מפסק, ועדיפא מינה דכיון דבפסק קנתה לענין יבם ממילא דבנתן אף בלא נשאת כלל זכתה להורישה לבנה יעושה"ט דביאר בזה דברי הגאון, ודבריו דחוקים מאוד בלי שום טעם, אמנם לפמ"ש יש לומר עפ"י דרכו בטוב טעם, דכיון דבפוסק קנתה לגבי יבם חזינן דבלבתו לא אמרינן אומדנא וכנ"ל, רק דבעינן יבם משום דבלא"ה אי אפשר למקני וכנ"ל, וא"כ ממילא בנתן זכתה בכל ענין, ומהדרישה יש סיוע למ"ש. אמנם אף לא נסכים לדברי הדרישה במתה קודם הנישואין דלא יירש הבן וכמו שהסכימו האחרונים עכ"ז בנשאת לאחר שפיר יש לומר דזכתה, וכמו שנראה מדברי מהרש"ל שהובא בדרישה שם אף בנתן בשעת הקידושין לבתו, וה"ה דיש לומר כן בהתחייב באופן המועיל וכמו שנתבאר בטוב טעם, כנ"ל נכון וברור:

ח) ועפ"י דברינו הנ"ל היה נראה לי לבאר דברי רבינו הגר"א זצ"ל באבה"ע (סי' נ"ג ס"ק ג') אשר לכאורה דבריו תמוהין מאוד דהביא מקור לזה הדין דפוסק לבתו קנתה לענין אם נתייבמה, מכתובות (מ"ז א') כתב לה כו' ומתה ואם איתא מאי קמ"ל אפילו היא לא זכתה עדיין עכ"ל, ודבריו באו סתומין וחתומין דהא מהוכחה הנ"ל מוכח אף בלא יבם, וביותר דאף בלא נשאת לאחר ג"כ זכתה, ואיך הביא הגר"א מקור מזה לדין דפוסק דבעינן

יבם דוקא, וא"כ הביא ראי' לסתור, אם לא דנימא דלרבנן שם ה"ה לא מתה ולא נשאת ג"כ לא זכתה והא דנקט ומתה לרבותא דר' נתן, א"כ שוב גם ליבם ליכא ראי' מהתם דאפשר דהא בהא תליא דלרבנן דע"מ לכונסה כי היכי דס"ל דאף בלא מתה ולא נשאת, או בנשאת לאחר לא זכתה אפשר דה"ה בנשאת ליבם, ודברי הגר"א תמוהין לכאורה, וכבר ידוע כמה רב כחו כאחד מגדולי הראשונים אשר חייבין אנו לאמשוכי נפשין לטרוח להבין דבריו ברמיזותיו וקיצורו. ט) והנה ככל דברי הגר"א בהוכחתו וראייתו נ"ל מבואר כן בדברי גדולי הראשונים, והוא שכתב המרדכי (בפ"ו דכתובות), והובא בהגהת אשר"י שם אהא דפוסק מעות חתנו ומת חתנו, דבס' המקצעות כתב דר' נטרונאי גאון כתב דלא איירי אלא במקדש בלבד אבל אם כתב כתובה קנאה היבם בכתובה ואינו יכול לומר ולך א"א ליתן, מיהו ר"ת פי' לעיל דאפילו מן הנישואין כל זמן שלא גבה יפסיד והירו' ל"ק לפירושו דכיון דבתו קיימת גמר ומקני ליבם, ולעיל מיירי שהבת מתה עכ"ל, וביאור דבריו נראה פשוט דר' נטרונאי דייק לה לחלק בין כתב כתובה או לא משום דס"ל כפירש"י כתובות (מ"ז א') דמיירי שם מן האירוסין, ואפ"ה ס"ל לר' נתן דזכה הבעל מן האירוסין ובפוסק מעות לחתנו מבואר דאיננו זוכה עד שיכנוס, מינה הוכיח לחלק בין כתב כתובה או לא וכ"ז לפירש"י, אבל לר"ת ליכא הוכחה כמובן, זהו כוונת ס' המקצעות. אמנם יש לתמוה לכאורה, דאף לפירש"י מאי ראי' איכא, דהא אין הלכה כר' נתן רק כרבנן דאף בכתוב לה כתובה לא זכה הבעל קודם הנישואין:

ע"כ נראה מוכרח דדייק לה דע"כ לא פליגי רבנן עלי' דר' נתן רק במתה האשה דלא זכה הבעל אבל במת הבעל כ"ע לא פליגי דזכתה האשה, וכמו דמוכרחין לחלק לפיר"ת כדמסיים שם, ה"נ ס"ל לר' נטרונאי מצד הסברא דרבנן לא פליגי רק במתה, וכיון דמוכרח דר' נטרונאי מדייק מהברייתא דדוקא במתה האשה פליגי רבנן אבל במת הבעל לא פליגי וכעין שדייק הגר"א הנ"ל, א"כ ממילא מוכרח דמאי דנקט ר' נטרונאי קנאה היבם לאו דוקא יבם נקט דה"ה לאחר וה"ה אפילו לא נשאת לאחר כלל, דהא מההוכחה הנ"ל דע"כ לא פליגי רבנן רק במתה יש להוכיח נמי דבלא מתה אף שלא נשאת זכתה וכ"ש שיש להוכיח מינה בנשאת לאחר, והאי דנקט קנאה היבם לאו דוקא רק משום דקאי אמתני' נקט לה כגוונא דמתני', והוא ממש כעין דברי הגר"א בהוכחתו ודיוקו, רק דר' נטרונאי מדייק לה על כתב לה כתובה, והגר"א מדייק לה על פסק לבתו, [וקצת קשיא מאי דמסיים המרדכי והגהות אשר"י על פיר"ת והירו' ל"ק לפירושו כו', הא גם לר' נטרונאי ע"כ צ"ל דס"ל כן] אבל הוכחתו ודיוקו מבואר בדברי הראשונים וכנ"ל. אמנם מה דציין הגר"א כן על פסקא דהש"ע תמוה מאוד דהביא ראי' לסתור, דהש"ע

פסק דוקא יבם משום שבא מכח קידושין הראשונים, ומההוכחה הנ"ל מוכח אף בנשאת לאחר ואף בלא נשאת כלל וכנ"ל, וא"כ איך מביא מזה ראי' לפסק השו"ע. אמנם לפי מה שנתבאר לעיל בדברינו יש ליישב דברי הגר"א בטוב טעם, שכיון הגר"א לכל דברינו הנ"ל דהא דבעינן יבם דוקא היינו משום דמיירי בפוסק באמירה בעלמא דתקנ"ח דתקנה באמירה אינו אלא בשעת קידושין משום בההיא הנאה דמתחתני אהדדי היינו שיבואו לידי נישואין וכנ"ל, וא"כ אי אפשר שתקנה בנשאת לאחר וכ"ש בלא נשאת כלל דהא לא קניא באמירה בעלמא רק בגוונא שתקנו חכמים דקניא מדר' גידל וכנ"ל, אבל בהתחייב עצמו באופן המועיל עפ"י דין שפיר יש לומר דקנתה אף בנשאת לאחר ואפשר אף בלא נשאת כלל רק נתארסה (וכעי' מ"ש הדרישה וכנ"ל), ולא מייתי הגר"א ראי' רק לענין זה דבפוסק לבתו לא אמרינן אומדנא וזכתה אף בנשאת לאחר ואפשר אף בלא נשאת כלל רק נתארסה וכנ"ל, וכיון דמוכח דבפוסק לבתו לא אמרינן אומדנא א"כ ממילא נמי אף בפוסק באמירה בעלמא דאי אפשר למקני' רק בבאתה לידי נישואין מכח קידושין אלו דאזי קניא מדר' גידל, אבל בלא"ה א"א לקנות באמירה בעלמא וכנ"ל, עכ"פ מהניא בבאתה לידי נישואין להיבם מכח קידושין אלו כיון דלא אמרינן האומדנא ואשה"ט דברי הגר"א. והוא כעין מ"ש הדרישה בביאור דברי הגאון דמייתי ראי' מפוסק לבתו לנתן יעושה"ט, ודברי הגר"א הם בהיפך דמייתי ראי' מנתן לפוסק לבתו וכמו שנתבאר באורך]. ואם כנים אנחנו בכוונתו מצאתי לי רב לכל מ"ש בכוונת הרא"ש. יא) אמנם יותר נראה לי דט"ס הוא שטעה המדפיס והמעתיק בציונו של הגר"א, דסבר דקאי הגר"א לציין על הא דסעי' ב'. ובאמת הגר"א כיון לציין על הויש מי שאומר דסעי' ג' דמיירי בנתן, וכוונת הגר"א לדייק דבנתן לבתו מהני אף בנשאת לאחר ואפשר אף בלא נשאת כלל וכמ"ש הדרישה, וסובר הגר"א זצ"ל דדברי הגאון שכתבו הרא"ש והטור נובעים מדיוק והוכחת ר' נטרונאי גאון הנ"ל [רק דר' נטרונאי מדייק זה על כתב לה כתובה והגאון שהביא הרא"ש והטור דייק לה על נתן לבתו,]. ואף דלפ"ז ע"כ הגאון סבר לה כפירש"י והרי"ף דהא דכתובות (דף מ"ז) מיירי מן האירוסין, דלפיר"ת אין ראי' כמ"ש המרדכי והגהות אשר"י הנ"ל. וא"כ הרא"ש והטור דסברי כפירוש ר"ת א"כ איך הביאו לדברי הגאון, זה ל"ק דאפשר דאף דלר"ת ליכא הוכחה לדברי הגאון. מ"מ כיון דליכא הוכחה להיפך ג"כ שפיר הביאו דברי הגאון לדינא, וכזה איתא בב"י בכמ"ד. ובאמת האי מקור לדברי הגאון נכון מאוד, ולפ"ז בחנם חלקו האחרונים בכמה חילוקי דינים כמבואר בבי"ש (ס"ק ד'), דלהנ"ל מוכח דאף בנתן לבתו בשעת קידושין ומת הארוס זכתה אף בנשאת לאחר ואף בלא נשאת כלל [וכמ"ש הדרישה.] משום דהא הברייתא

דכתב לה בכתובות (ד' מ"ז) בשעת אירוסין מיירי וכמ"ש שם הרמב"ן במלחמות, [אמנם הרשב"א בחי' שם כתב דפירוש הברייתא הוא. דכתב לה אביה היינו שכתב לה מקודם האירוסין נדוניא שתנשא בהם והיא הכניסתם לבעלה בשעת אירוסין, ולדבריו אין ראי' רק על כתב לה קודם הקידושין אבל לא על נתן בשעת הקידושין]. אמנם אף אם כוונת הגר"א כנ"ל, עכ"פ שפיר יש מינה ראי' לניד"ד דהוי כ' לה אביה שזכתה בהן אף אם נתבטל השידוך הראשון, והוא יסוד חזק לנידון שלנו מעמוד התווך אשר כל בית ישראל ראויין להיות נשענים עליו רבינו הגר"א זצ"ל לחייב להיורשים. יב) ועוד בר מן כל הנ"ל נראה לחייב להיורשים מטעם חיוב עישור, והכא אף אם הוא יותר מעישור מ"מ חזינן אומדן דעת האב שרצה ליתן לה כזה, דאף להפוסקים דאין מוסיפים על העישור מחמת האומד, מ"מ כתבו האחרונים דהיכא דגלי האב דעתי' נגד הבת הזאת כ"ע מודו דמוסיפין, כמ"ש העבוה"ג והנוב"י שהובא בפ"ת (סי' נ' ס"ק ט"ו), ואף דשם הי' נגד הבת הזאת ונגד החתן הזה. מ"מ כיון שלא כתבו כן רק מסברא שפיר יש לנו רשות להוסיף ג"כ דאף בגילה דעתו נגד הבת הזאת לחוד ג"כ אזלינן בתר האומד להוסיף. ובפרט דבאמת לפי האומד שלנו נראה שאיננו מקפיד דוקא על החתן הלז כי כל כוונתו לפי האומד שלנו נראה דאינו אלא להשיא בתו לאיש, א"כ נראה דשפיר יש לנו לומר דבגילה דעתו נגד, הבת הזאת שפיר מוסיפין על העישור, גם יש לצרף קצת מה שנראה מדברי הב"ח (סי' נ"ג סוף סעי' ג') דבעינן שיטעון האב ברי דדוקא נגד זה התחייב ונאמן בטענתו בזה, יעושה"ט בלשון הב"ח דנראה מדבריו דמסתמא אמרינן דלא הקפיד דוקא על זה רק בטוען האב ברי נאמן, ע"כ מכל הלין טעמי נראה לזכות להיתומה ולחייב להיורשים, ובפרט דזולת כ"ז מצד היושר והראוי אף אם היה הדין עם היורשים ג"כ היו מחוייבים מצד הישר והטוב ולמען תלך בדרך טובים להשיא כראוי דמצינו בגמ' דכפו על זה ג"כ. אמנם בניד"ד נראה דחייבים מדינא מכל הלין טעמי שכתבתי ויש לפסוק כן להלכה ולמעשה. יג) ובדרך אגב הנני לעורר במה שהעירותי מדי עיוני בזה במ"ש הרמ"א באה"ע (סי' נ"ג סעי' ג') דבמתה מן הנשואין אף שיש לו בנים ממנה לר"ת לא זכה הבעל, וראיתי בפ"ת שם שכתב. בשם הנוב"י שכתב להסתפק בזה משום דבתוס' ורא"ש ליכא שום משמעות ובהגהות מיימוני סותר בזה לת' מיימוני ולכן כתב דצריך תלמוד. ול"נ מדברי הרא"ש (פ' מציאת האשה) שכתב על דברי הגאון בפוסק לבתו ומתה קודם נישואין דלא. יירש הבן משום דלא נשאת הא לאחר נישואין יירש, והא הרא"ש הסכים (בפ' נערה) לר"ת, וא"כ אפילו נשאת ומתה אחר מיתת בעלה לא יירש הבן משום דלא התחייב רק שתהנה בתו, והרא"ש מיירי קודם נתינה כמבואר להמעיין, וע"כ דביש לה

זרע לא שייך כדי שתהנה בתו, וזה נראה ראי' ברורה למ"ש הנוב"י דס"ל להרא"ש ג"כ כת' מיימוני דיש לה זרע גם ר"ת מודה, וכיון דהרא"ש ות' מיימוני תרווייהו ס"ל דיש לה זרע לא שייך הא דר"ת ומחוייב האב ליתן, א"כ סמי חדא האי דהגהות מיימוני מקמי תרתי האי דת' מיימוני והרא"ש הנ"ל, ומהראוי לפסוק כן במתה האשה ויש לה ז"ק מחוייב ליתן להבעל, דאי"ל דדוקא לזרע שלה כתב הרא"ש דמחוייב ליתן משום דזרע שלה כמותה דהוא מיוצאי חלציו, אבל ביש לה בעל דיטול הבעל דאיננו מיוצאי חלציו איננו צריך ליתן, ז"א כלום, דהא חזינן בהיא קיימת הבעל מוציא הנדוניא אף דהנדוניא איננו שייך לה רק להבעל אפ"ה מתקרי שתהנה בתו מזה משום רווח ביתא או משום דמשכחת לה שתטול לפעמים כתובה נגד זה אם יגרשנה או ימות, וה"נ באית לה זרע קיימא אי זרעה כמותה וכשיוצאי חלציו נהנין הוי כבתו נהנית, אף ביש לה בעל ומתה דשייך להבעל אפ"ה מתקרי דיוצאי חלציו נהנין או משום רווח ביתא או משום דאפשר דיירשו אותו, ושפיר מוכח מהרא"ש דביש לה זרע לא שייך דינא דר"ת ומחוייב ליתן אחר נישואין. ויען כי הערה זו נתגלגלה אצלי ע"י שאלתו אף שאיננו ענין לניד"ד לא מנעתי מאתו. ויקבל ברכת החוה"ש מאדה"ש כנפשו ונפש ידידו דושו"ט. ירוחם יהודא ליב החופ"ק:

סימן ז

בעזהשי"ת ט"ז מנ"א תרל"ו פרוזין. שלום וי"ר אל כבוד אהובי אחי יקירי הרב הגדול החו"ב סוע"ה יא"מ כ"ש מו"ה בנימין בשקא נ"י. ולכא"ל שלו' וכט"ס. אחדשה"ט ושתה"ר בא"ר כמשפט מכתביו הגיעני, והנני להשיבו ולמלאות רצונו על מכתבו שקבלתי כעת במה שפלפל בסוגיא דנדה (ריש פ' בא סימן). ראשית הקשה על תוס' ד"ה וחכ"א דהא לכאורה קשיא על ר"מ דהא הכא איכא תרי רובי דרוב אינן איילונית ורוב אין מביאין סימן העליון עד שמביאין סימן התחתון וא"כ הוי מיעוטא דמיעוטא לחוש לאיילונית דאף ר"מ לא חייש, וע"כ משום הריעותא דחזינן דליכא סימן התחתון דנשכו לא שכיח, א"כ חזינן דיצאה מן הרוב ולכך חייש ר"מ אף דאיכא תרי רובי, וא"כ גם קו' התוס' לק"מ דאף דקטנה מתייבמת ולא חיישי לאיילונית משום דאזלי בתר רובא, מ"מ בהגיעה לשנים ולא הביאה סימנים מודו רבנן דחיישינן לאיילונית משום הריעותא דלא הביאה סימנים, והלכך דוק בהביאה סימן העליון משום דאי אפשר בלא תחתון לכך מתייבמת, הא לולא סימן העליון גם לרבנן לא היתה מתייבמת, ויישב בזה קו' מהרש"א שם דהקשה דלולא דקתני משום דאי אפשר לעליון בלא תחתון הא הו"א

דסימן העליון לחוד הוי סימן גדלות, דלהנ"ל א"ש דע"כ הוי ידעינן משום דא"א לעליון בלא תחתון דאל"כ ל"ל או מתייבמת, עכ"ד א) והנה כעין דברי מעל' מבואר בתוס' רע"א וצ"ל על המשניות (בר"פ בא סימן) ליישב קו' תוד"ה וחכ"א בסברא הנ"ל, רק הוא כתב מסברא בלא הכרח ומעל' הוסיף מיא וקימחא להכריח כן מהסוגיא וכנ"ל, ודבריו תמוהין דאכתי תקשה על מאי דקאמר, הגמ' דאי לא תנא אף אעפ"י שאי אפשר הו"א רוב תחתון אתי ברישא כו' ור"מ לטעמי' כו' וה"מ בסתמא כו' דלפ"ז יקשה מ"ט דר"מ כקו' מעל', וגם יקשה ל"ל או מתייבמת, ולא הועיל כלום בתירוצו, אמנם נהי דנסתר הכרח מעל', עכ"ז מסברא שפיר י"ל וכמ"ש באמת בתוס' רע"א הנ"ל, וכ"כ הבי"ש (סי' קנ"ה ס"ק י"ט) דהיכא דניכר ריעותא דלא הביאה שתי שערות בהגיעה לשנים איתרע לי' רובא ושפיר חיישינן לאיילונית יעו"ש. והנה לכאורה אף בלא זו הסברא, דאפילו נימא דבשביל ריעותא דשערות לא מספקינן לה באיילונית, ודלא כסברת רע"א והבי"ש הנ"ל, מ"מ יש ליישב קו' התוס' עפ"י מ"ש התוס' יבמות (פ' ב') ד"ה עד, דהיכא דיש לו אחד מסימני סריס אף דבעינן כולם עכ"ז שוב ליכא רובא, והנה מסימני איילונית יש איזה סימנים שניכרין בקטנות, וכמ"ש התוס' קידושין (דף ד' א') ד"ה דלא אתיא, ועכ"ז איננה איילונית עד שתהא בת כ' ולא הביאה שערות אבל הביאה שערות קודם כ' איננה איילונית, וא"כ בהביאה סימן העליון דאי אפשר לעליון בלא תחתון וידעינן מזה בבירור דהביאה שערות, א"כ לכאורה אף ביש בה סימני איילונית עכ"ז לא חיישינן לאיילונית כיון דהביאה שערות קודם כ', ויעוי' בבי"ש (סי' קע"ב ס"ק ז'), וא"כ שפיר נ"מ בהא דקתני או מתייבמת היינו אף ביש בה סימני איילונית דלולא סימן העליון לא היתה מתייבמת וכנ"ל עכ"ז בשביל דא"א לעליון בלא. תחתון אמנם בהא יש לומר לפי מה שנראה מלשון תוס' יבמות (פ' ב') ד"ה דהביא דהבאת שערות קודם כ' לא מהני רק לבל להחשיבו וודאי סריס, אבל עכ"ז ספק סריס הוי כיון דיש בו סימני סריס, א"כ יש לומר דביש בה סימני איילונית באמת איננה מתייבמת אף דהביאה סימן העליון ואף דהביאה שערות ג"כ וכנ"ל, דכיון דיש בה סימני איילונית יש לחוש דהשערות אינם אלא שומא בעלמא. ב) אמנם העיקר נראה לי בזה במה שנקדים ליישב קו' כת"ר, דמ"ט דר"מ דהא איכא תרי רובי והו"ל מיעוטא דמיעוטא דלא חייש ר"מ, והיא קו' אלימתא וכבר כתבתי דנסתר תי' כת"ר. ע"כ נראה דעד כאן לא אמרינן דמביאה קודם אלא אם היא בת סימן התחתון דאיננה איילונית ועתידה להביא סימן התחתון כשתגדל בזה שפיר אמרינן דמביאה קודם ואיננה מביאה העליון רק כשכבר היא גדולה דהיינו הביאה התחתון קודם, משא"כ איילונית דלעולם לא תביא סימנים ונעשית גדולה בלא

סימנים ואיננה בת סימן התחתון כלל ונעשית גדולה בלא התחתון שפיר מביאה העליון כשנעשית גדולה בלא התחתון, וא"כ כשהביאה העליון בלא התחתון ליכא אלא חד מיעוטא, או מיעוט דקטנה עתידה להביא סימן התחתון כשתגדל רק דעדיין לא הגדילה והיא ממיעוטא דמביאין סימן העליון קודם, או דיש לומר דהיא כבר גדולה רק דאיננה בת סימן תחתון כלל משום דהיא איילונית ונעשית גדולה בלא התחתון ומש"ה שפיר הביאה העליון וכנ"ל, דהא דאמרינן רוב פעמים תחתון אתי ברישא וכן לחכמים אי אפשר לעליון בלא תחתון אין הפירוש דעליון תלוי בשערות דלמטה רק דהפירוש הוא דרוב פעמים איננה מביאה העליון רק כשכבר היא גדולה רק דמשום דאיננה נעשית גדולה בלא סימן התחתון אמרינן דרוב תחתון אתי ברישא משא"כ היכא דנעשית גדולה בלא התחתון שפיר מביאה העליון בלא התחתון, דאין העליון תלוי בשערות דלמטה רק בגדלות, וא"כ א"ש דאיננו אלא חד מיעוטא דאין הסימן העליון מוציאנו מדי חששא דאיילונית וכנ"ל, ואשה"ט קו' מעל'. ומעתה ממילא מוכרח דהא דמתיבמת לרבנן איננו משום סימן העליון, דהא לענין חששא דאיילונית לא מהני מידי וכנ"ל, וע"כ דאף בלא סימן העליון ס"ל דמתייבמת דאיכא ריעותא דליכא סימן התחתון וכמ"ש התוס', וא"כ דברי התוס' מוכרחין מכח קו' מעל' וקטיגור נהפך לסניגור. ג) שוב ראיתי בתפארת ירושלים שם שהביא חידושי הר"ן לנדה (דף מ"ח) דהרא"ה סובר אפשר לסימן העליון לבוא קודם גדלות לכך אך בלא נודע שנותיה סמכינן אעליון, דאם אפשר לבוא קודם גדלות רק בלא התחתון אי אפשר לבוא א"כ דלמא שומא היא, והר"ן השיג דכל שהגיעה לשנים לא תלינן בשומא יעו"ש, וכן הובא חי' הר"ן אלו בסדרי טהרה (ר"פ בא סימן), ומבואר דהרא"ה מפרש דהסימן העליון תלוי בגדלות ושפיר יש לפרש כמו שכתבתי, אבל להר"ן הפירוש א"א לעליון בלא שערות ואף בתוך זמן כשבא העליון הביאה שערות קודם דאף דאינם אלא שומא עכ"ז העליון תלוי בשערות ולא בגדלות, דבלתי שערות א"א לבוא אבל כשהביאה שערות אף בתוך יכולה להביא העליון, וא"כ מבואר מדבריו דהפי' כפשוטו אי אפשר לעליון בלא תחתון היינו בלא שערות ממש, וא"כ נסתר הפי' הנ"ל: ולפע"ד נראה להביא ראי' שיטת הרא"ה דהסימן העליון תלוי בגדלות, דהנה מלבד מ"ש לעיל להוכיח כן מכח קו' מעל', אף גם יש להוכיח כן מכח קו' מהרש"א דהקשה דלולא דהיה שא"א לעליון בלא תחתון הייתי סובר דהעליון לחוד הוי סימן, ותירץ דאין נ"מ בזה, ומעתה אם נימא כשיטת הר"ן דהעלון תלוי בשערות, א"כ אם ראינו דהביאה שערות, תוך זמן ואח"כ כשהגיעה לשנותיה הביאה סימן העליון שוב. אין ראי' מעליון דכיון דיש לה שערות שפיר הביאה העליון וכמ"ש הר"ן, משא"כ אם העליון בעצמו סימן גדלות שפיר

מהני, אף בכה"ג, וא"כ נ"מ רבתא היא, וע"כ כהרא"ה דא"א לעליון בלא גדלות והשערות דתוך זמן דהם שומא לא אהני מידי לעליון, ואף בכה"ג דראינו דהביאה שערות תוך זמן עכ"ז כשהגיעה לשנותיה והביאה סימן העליון אמרינן א"א לעליון בלא סימן גדלות דתחתון ובוודאי הביאה שערות אחרות כשהגיעה לשנותיה ונשרו ומש"ה אין שום נ"מ. וראיתי להסדרי טהרה שגם הוא רצה להוכיח מכח קו' מהרש"א כשיטת הרא"ה רק באו"א וסתר יעו"ש, ומאוד תמיהני עליו דנטה מדרך הפשוט להוכיח בפשיטות כמו שכתבתי ומוכח כשיטת הרא"ה. וא"כ שפיר יש לפרש כמו שכתבתי לעיל, דאין הפירוש א"א לעליון בלא תחתון בלא שערות דתחתון, רק בלא סימן גדלות דתחתון דעיקר הפירוש דא"א לעליון בלא גדלות ואינם תלוים בשערות כלל, רק משום דא"א לגדלות בלא סימן תחתון אמרינן א"א לעליון בלא תחתון וכנ"ל. והא דפריך שם בגמ' על ר"מ והא א"א ולא משני דא"א באשה דעלמא שאינה איילונית משא"כ ר"מ דחייש לאיילונית שפיר חייש, דז"א דהתינח לענין יבום אבל לענין חליצה הא הטעם דחייש לקטנה, דלש"ס דילן אין הטעם בחליצת קטנה משום איילונית, וכמ"ש תוס' בכורות (י"ט ב') ד"ה איש, [ולא מיבעי' לרב דס"ל יבמות (דף פ') שנעשית גדולה למפרע א"כ פשיטא דאף דאיילונית היא ה"ה גדולה, אלא אף לשמואל יש לומר דכיון דהביאה סימן העליון וא"א בלא גדלות א"כ מוכח דגדולה היא והתם מיירי באין לה דדים דהא מיירי דאית לה סימני איילונית, וגם מלשון הגמ' שם דקאמר דרב אמר דנעשה סריס למפרע והעיקר חסר דנעשה גדול למפרע דזהו עיקר הפלוגתא על שמואל, דמזה נראה דעיקר טעמא דשמואל דחיישינן דלמפרע לא הי' סריס ונתקלקל אח"כ, משא"כ אי הוי ידעינן דמעיקרא היה סריס היה מודה דנעשה גדול למפרע רק עיקר טעמו דשמואל דחיישינן דמעיקרא לא היה סריס, וכ"נ שדקדק כן הרב מבראד בת' נוב"י (מ"ק אבה"ע סי' ו'), וא"כ בסימן העליון בממ"נ גדולה היא, אמנם אם נימא דסימן העליון היינו סימן נערות וכמ"ש התוס' נדה (דף מ"ו) ד"ה איזהו, וגם נימא כמ"ש הריטב"א קידושין (דף ד') והרמב"ן שם והרמב"ן יבמות (דף פ') דמקטנותה יצאה ליבגר דהיינו דעד י"ב ומחצה קטנה, דימי נערות דעלמא באיילונית קטנה היא, א"כ יש לדקדק דהא שפיר יש לומר דר"מ לטעמי' דחייש לאיילונית, א"כ הנערות שלה קטנה היא עדיין משא"כ לרבנן, וא"כ שפיר יש לומר לכאורה א"א גם לר"מ. אמנם הא בורכא דלפ"ז יש לחלוץ בממ"נ דאם איילונית אינה צריכה חליצה ואם לאו איילונית היא גדולה היא ושפיר חולצת. אמנם אכתי יש לומר דאם אתה אומר חולצת מתייבמת, וכן יש לומר דצריך להמתין עד שיתברר דדלמא תהא נמצאת איילונית ונמצא אתה מצריכה כרוז לכהונה כדאמר ביבמות ויש

לדחות ואין להאריך בזה]. והנה עפ"י הדברים הנ"ל היה אפשר לכוין בכוונת הרא"ה ליישבו מהשגת הר"ן עליו דהשגתו עצומה עד שתמוהין מאוד דברי הרא"ה, אמנם יען כי הדברים דחוקים ורחוקים בהבנתו לא רציתי להאריך. ד) עוד נראה להביא ראי' דהפירוש דוקא א"א לעליון בלא תחתון היינו דא"א בלא גדלות, דהנה מבואר במשנה (דסוף פ' יוצא דופן) דבהביאו שתי שערות קודם עשרים ל"מ סימני סריס ואיילונית, והנה מבואר בטור (סי' מ"ד וסי' קע"ב) דסימני איילונית ג"כ סגי באחד דאף דיש לה דדים אם יש לה אחד מסימני איילונית והיא בת עשרים שלא הביאה שתי שערות הויא איילונית, ואמאי הא כיון דא"א לעליון בלא תחתון לרבנן דקי"ל כוותייהו, וא"כ כיון דחזינן דהביאה סימן העליון דהיינו דיש לה דדים הוי כראינו בה שערות למטה דשוב איננה איילונית אף אם יש לה סימני איילונית כל שהיו לה שערות קודם עשרים, ודוחק לומר דאף דאמרינן דא"א כלל לעליון בלא תחתון היינו דהיא מיעוטא דמיעוטא דלא חיישינן לי' כלל, משא"כ ביש בה סימני איילונית דע"כ היא ממיעוטא דמיעוטא, דזה דחוק דהא חזינן דאף דיש בה סימני איילונית עכ"ז מצפין לה דלמא תביא שתי שערות, רק בהגיעה לעשרים ולא הביאה שוב נתחזקה לאיילונית דאין חוששין שמא נשרו דסימני איילונית מוכיחין עליה, וא"כ ביש לה דדים ניחוש דהיו לה שתי שערות ונשרו דהא הסימן העליון מוכיח עליה דהיו לה ב' שערות ונשרו. ולכאורה חשבתי בזה לתרץ דעת הרמב"ם דסובר (בפ"ב מאישות) דאף דבסריס אמרינן אפילו באחד מהן, עכ"ז באיילונית בעינן כולם, דמנ"ל הא, ועי' בעצי ארזים (סי' מ"ד) שנדחק בזה ולהנ"ל יש לומר דהא הסימן דדדים ע"כ מוכרח להיות בה, דאי יש לה דדים א"כ מוכח דהיו לה שערות ונשרו דא"א לעליון בלא תחתון ושוב איננה איילונית וכנ"ל, וכיון דאיילונית מוכרח להיות לה סימן דאין לה דדים, א"כ אי נימא אפילו באחד מהם שאר הסמנים דחשיב ביבמות (פ' ב') ל"ל, דבממ"נ אי אין לה דדים בהאי לחוד סגי ואי יש לה דדים שוב מוכח דהיו לה שערות ונשרו ושוב איננה איילונית אף אם יש בה יתר הסימנים, וכה"ג הקשה המגיד (פ"ב מאישות) על הראב"ד דסובר דביש ב' שערות בזקן שוב איננו סריס דהרי יש לו זקן וכשאין לו ב"ש בזקן בזה לחודי' סגי, דלפ"ז ל"ל שאר הסימנים, יעו"ש בהל' י"א, וא"כ ה"נ דכוותי'. שוב ראיתי דז"א דהא בבת ל"ה ויום א' כתב הרמב"ם שם דהויא איילונית אף דאין לה שום סימן מסימני איילונית וא"כ תקשה כיון דהביאה סימן העליון ויש לה דדים נימא דא"א לעליון בלא תחתון והוי כראינו לה שערות למטה דשוב אינה איילונית, ושי' הרמב"ם באיילונית יבואר להלן אי"ה. ומעתה קשיא להטור בבת עשרים ויש לה אחד משאר הסימנים ויש לה דדים אמאי הויא איילונית, וכן קשיא להרמב"ם בבת

ל"ה ויום א'. ודוחק לומר דמסימני איילונית דאין לה דדים היינו דאין לה דדים כלל אבל כשיש לה דדים קטנים כל שהוא שוב איננה מסימני איילונית וסימן העליון בעי שיעורא כדאיתא נדה (מ"ז א'), וא"כ משכחת לה איילונית באחד משאר הסימנים או בבת ל"ה ויום א' ביש לה דדים קטנים שלא הגיעו להאי שיעורא דסימן העליון דאיננה מסימני איילונית ולסימן התחתון ג"כ איננה ראי', דהוא דחוק וגם לא משמע כן מסתימת הפוסקים, דלפ"ז ביש לה דדים גדולים אף ביש לה אחד מסימני איילונית לדעת הטור וכן אף בבת ל"ה ויום א' איננה איילונית, ולא משמע כן ע"כ נראה מכ"ז כמ"ש לעיל דא"א לעליון בלא תחתון היינו בסימן גדלות דתחתון, וכ"ז באשה דלא נעשית גדולה עד שמביאה סימן התחתון, אבל באיילונית דנעשית גדולה בלא סימן התחתון ואיננה בת סימן התחתון כלל שפיר יכולה להביא העליון בלא התחתון ואין הסימן העליון מוציאנו כלל מדי חששא דאיילונית, וא"ש הכל בפשיטות, ויעוי' (בסי' קס"ט סעי' ב') דביש לה דדים גדולים סמכינן עלי', ויעו"ש בבי"מ דהביא מדברי הפוסקים דל"ב בזה ידיעה במספר שנותיה, והיינו כשיטת הרא"ה הנ"ל דא"א לעליון בלא גדלות ולא בלא שערות. ה) והנה עפ"י הדברים הנ"ל יש להבין מה שראיתי באו"ז בהלכות יבום וקידושין (סי' תקצ"ח) שנסתפק שם בסימני איילונית אי בעינן כולם או די אף באחד מהם, כ' וז"ל ובס' המקצועות ראיתי כ' איזהו איילונית כל שאין לה שדים משמע שרוצה לומר אפילו באחד מהם הוי איילונית יעו"ש והנה מדבריו משמע דבס' המקצועות איננו כתוב רק כל שאי"ל שדים, ותו לא והוכיח האו"ז מדברי המקצועות דמשמע שרוצה לומר בעל המקצועות דבאחד מהן הויא איילונית, מדלא הביא רק האי דאין לה שדים. ועדיין קשיא דאף אי באחד מהן סגי אכתי תיקשי אמאי לא הביא רק האי סימן דאי"ל שדים ולא אינך. אמנם לפי הנ"ל יש לומר בהקדים ליישב קו' המגיד על הראב"ד המובא (באות ד') הנ"ל דל"ל בסריס אינך סימנים דהלא בסימן דאין לו זקן סגיא, ונראה דנ"מ באינך סימנים בקטן דחזינן בי' אינך סימנים איננו מייבם דחיישינן לי' לסריס אף דעדיין איננו ניכר סימן דזקן, ומעתה גם באיילונית יש לומר דדי באחד, אמנם הסימן דאין לה דדים מוכרח שיהי' בה דאל"כ הרי הביאה סימן העליון והוי כראינו בה שערות וכשי' הר"ן הנ"ל והא דתני אינך סימנים ל"ק דנ"מ בקטנותה דעדיין איננו ניכר סימן דדדין כל שניכר בה אחד מהסימנים שוב איננה מתייבמת, אבל בגדולה אין נ"מ באינך סימנים דאי יש לה דדים הרי הביאה בוודאי גם התחתון ונשר ושוב אין כל הסימנים מועילים בה ואי אין לה דדים בהאי לחודי' סגי, ולהכי לא הביא המקצועות רק האי סימן דדדים משום דבגדלותה בעת דנעשית איילונית דהיינו כשנעשית בת כ' ולא הביאה שערות אז אין

שום נ"מ באינך סימנים רק בהאי סימן דדדים סגיא. אמנם יותר נראה דהאי משמע שרוצה לומר אפילו באחד מהן הוי איילונית כ"ז הוא מלשון, ספר המקצועות דכותב על הברייתא דמשמע שהברייתא רוצה לומר אפילו באחד מהן, וממילא נתבטלו כל דברינו שבאות זה, ועכ"ז לא מנעתי לכתבו דכל פטפטי' כו' ועפ"י הדברים הנ"ל נראה ליישב דברי התוס' התמוהין בקידושין (דף ד' א') ד"ה דלא אתיא, ויעוי' במל"מ (פ"ד מעבדים) שתמה תמיהא עצומה בהא דהקשו התוס' דאיך נדע בקטנות שלא תביא סימני נערות וכתבו דאעפ"י שיש סימני איילונית שאפשר להכיר בקטנות הא אמרינן גבי סריס עד שיהא בו כולן. ותמה המל"מ דמאי תלו לה בהא דבעינן כולם הא אף אי די באחד מהן עכ"ז הא בעינן שתהא בת עשרים ולא הביאה שערות. והעצי ארזים (בסי' מ"ד) חשב לרפאות על נקלה דג"ז מסימני איילונית הא דלא הביאה ב' שערות ולסימן זה בעינן דוקא בת עשרים משא"כ בשאר סימנים, ומאוד תמיהני עליו דאיך העלים עין דהמל"מ בעצמו הרגיש בזה וכתב דהא ליתא וכמו שיראה המעיין, ובאמת ז"א כלום דהא מבואר (ס"פ יוצא דופן וס"פ האשה רבה) דלבן עשרים שלא הביא ב' שערות בעינן נמי נולדו בו סימנים סריס ואיילונית, וכן משמע להדיא בברייתא דיבמות (פ' ב'). וא"כ קו' המל"מ תמוה מאוד, ומה שתי' המל"מ בדוחק תמוה ג"כ, דלדבריו בחנם הזכירו הקו' דבעינן בת עשרים ולא הביאה סימנים דהא עיקר הקו' מיתר סימני איילונית דלא הביאה עדיין יעושה"ט, [והנה עוד יש להקשות בדבריהם לפי פירוש המל"מ דאי היו בה כל הסימנים לא הוי קשיא אף דחסר זה הסימן דבת עשרים ולא הביאה ב"ש, א"כ מאי קשיא להו הא עד עשרים משכחת לה כל הסימנים כשהיא יותר מי"ב ואין לה דדים ואינך ונבעלה ומתקשה בשעת תשמיש, ואי דהא הסימן דאי"ל דדים היינו כשהיא יותר מי"ב וממילא כיון דהיא איילונית נעשית גדולה למפרע להלכה דקי"ל כרב ושוב אינו יכול למוכרה, דז"א דאי הקו' מכח זה א"כ מ"ט לא הקדימו להקשות על תי' אביי דס"ד בבגרות לא תיפוק דאימת מכר אי קודם י"ב יצאה בשש ואי לאחר י"ב הא לרב נעשית גדולה למפרע ואיגלאי מלתא דלא הוי זביני כלל, וכמו שהקשו באמת הרמב"ן ורשב"א וריטב"א בחי', ואי דהוי ניחא להו דהי' אפ"ל דאביי אליבא דשמואל אמרה ובפרט די"ל דס"ל דהלכתא כשמואל, וכמ"ש הישש"ש בשי' הרמב"ם והטור וכ"כ הנוב"י (אבה"ע מה"ת סי' מ"ג) בדעת רבינו ישעי' (ואי דקשיא לרב, יש לומר דזה ידעו די"ל לענין איגלאי מלתא למפרע וכמ"ש בתירוצם, רק דלשון הגמ' לא הוי זביני' זביני משמע להו דהנ"מ בעידן הזבינא ולכך קשיא להו, ואפ"ה תרצו דלאו דוקא והכוונה לענין למפרע, אבל באביי י"ל שפיר דלשונו דוקא ואתי' אליבא דשמואל ולרב ל"ק דבאמת נימא לענין למפרע) א"כ גם לרב

אשי לא מקשי מידי, אמנם שוב ראיתי דהא בורכא דכיון דנימא דבהביאה כל הסימנים, ל"ק להו ולכך בבת י"ב ולמעלה שפיר הויא איילונית אף דעדיין איננה בת עשרים משום דיתר הסימנים איכא כולהו, א"כ ממילא לאביי לק"מ בפשיטות דאתיא שפיר במכרה קודם י"ב ויוצאה לאחר י"ב דניכרין כל הסימנים וא"כ לק"מ]. עוד נתקשה השעה"מ (פ"ב מאישות) בדברי התוס' דהא קי"ל אפילו באחד מהן הוי סריס יעושה"ט שהניח בצ"ע, וגם לשונם דהא אמרינן בסריס עד שיהא כולן איננו מדוקדק כלל, דמשמע דהוא מלתא דפסיקא והא באמת אינו כן, ולפחות הול"ל למ"ד:

והנה לכאורה רציתי לומר כוונה אחרת בדבריהם, דהנה בתוס' יבמות (פ' ב') ד"ה עד הקשו לר"ה דבעי כולם א"כ קטן וקטנה אמאי אין מייבמין לר"מ כיון דחזינן דעושה כיפה ייבם, ואי"ל דבאותו קטן שיש בו סימני סריס כו' וזה הי' תימא דאותן שיש בהן סימני סירוס בקטנותן רובן מתוקנין כו' יעו"ש, והנה בתוס' כאן בקידושין נראה דס"ל דאף דיש בה סימני איילונית מ"מ הוי רובא, דאי לאו רובא היא א"כ הרי היא מוחזקת בעצמה ואיך יוכל למוכרה מספק וא"כ מאי קשיא להו, ויעוי' בלח"מ (פ"ח מעבדים ה"ד) דאף בעבד כנעני אינו יכול להשתעבד מספק דהוא מוחזק בעצמו, ואף להקצה"ח דפליג עלי' (בסי' פ"ח ס"ק ט') היינו דוקא בכנעני משום דהו"ל כשורו וחמורו, משא"כ בעבריה פשיטא דמספק אינו יכול למוכרה, ויעוי' במקנה קידושין שם דנתקשה אף דהוי רובא איך יוכל למוכרה הא אין הולכין בממון אחר הרוב יעו"ש, אבל מספק פשיטא דאינו יכול למוכרה. שוב ראיתי בת' רע"א זצ"ל (בסי' צ"ח) שנתקשה בזה, ופשוט דהתוס' ס"ל דאף בסימני סריס ואיילונית איכא רובא, אמנם מאי דפשיט להו עד שנתקשו בזה, יש לומר דהכריחם לזה דס"ל כאן ליישב קושייתם ביבמות ד"ה עד הנ"ל כסברת הואין לומר שכתבו שם דע"כ מחלוקת ר"מ ורבנן היינו בקטן וקטנה שיש בהם סימני סריס ואיילונית למ"ד בעינן כולם ואפ"ה ס"ל לרבנן דאזלינן בתר רובא, וכיון דלמ"ד דבעינן כולם מוכח דאף בזה איכא רובא, שוב ממילא אף למ"ד דאפילו באחד מהם הויא הכי דבהא לא פליגי, א"כ יש לומר דזהו כוונתם כאן דלא נימא דכיון דיש בה סימני איילונית שוב הויא ספק איילונית וליכא רובא ומספק אינו יכול למוכרה דז"א דהא אמרינן בסריס דבעינן כולם וא"כ ה"ה בקטנה ומעתה הא דפליגי ר"מ ורבנן ע"כ בקטנה שיש בה סימני איילונית ואפ"ה ס"ל לרבנן דאזלינן בתר רובא, א"כ חזינן דגם בזה איכא רובא וממילא דה"ה אפילו למ"ד אפילו באחד מהם הויא הכי ואף בנולדו בה כל הסימנים כל שאיננה בת עשרים ולא הביאה שערות, והי' מיושב כל הדקדוקים הנ"ל אמנם הוא רחוק מאוד בכוונתם, וגם יש לסתור דהא לכאורה יש לתמוה על תוס' יבמות (פ' ב') ד"ה עד הנ"ל,

דכתבו ואי"ל וסתרו מסברא דאמאי לא סתרו זה בחוזק יד ממתני' דר"פ בא סימן דהביאה דדים ואפ"ה חייש ר"מ לאיילונית וא"כ קשה למ"ד דבעינן כולם, אמנם נראה בפשוט דהי' אפ"ל דדוקא בסריס ס"ל דעד שיהא כולם אבל באיילונית מודה דאפילו באחד ולכך שפיר חייש, משא"כ התוס' בקידושין דס"ל דה"ה באיילונית שוב ממילא אי אפשר לומר כסברת הואין לומר הנ"ל ממתני' דר"פ בא סימן הנ"ל. ז) אמנם לפי הנ"ל נראה ליישב דבריהם, דהנה באיכא סימני סריס ואיילונית לא חיישינן שמא נשרו ומש"ה בני עשרים שנים ולא הביאו שערות פטורין מחליצה ויבום משום דהויין וודאי סריס ואיילונית ולא חיישינן דלמא היו להן שערות קודם עשרים ונשרו, והיינו משום דסימני סריס ואיילונית מוכיחין עליהם. ומאוד תמוה לי בזה דברי הרמ"א (סי' קע"ב סעי' ו' בהג"ה) שכתב וי"א דאין לדון עכשיו דין סריס ודאי דחיישינן שמא נשרו או שהיו לו גומות כו' יעוי"ש, ויעוי' בביאורי הגר"א דנראה מרמיזותיו וקיצוריו כדרכו בקודש דשמא נשרו היינו בבעל דהוי ספיקא דאורייתא וגומות היינו אף היכא דאינו אלא ספק דרבנן, ואצלי תמוה מאוד הטעם דנשרו, דהא לענין חשש נשרו לא שייך לחלק בין זמן הש"ס לעכשיו בזמה"ז, דהא גם בזמן הש"ס חששו לנשרו בספק דאורייתא ואפ"ה בסריס ואיילונית מוכח דלא חששו לנשרו, וא"כ פשיטא דגם בזמה"ז הכי דאין לחלק בזה בין זמן הש"ס לזמה"ז. והנה מקור דברי הרמ"א הם מהריב"ש (סי' תע"ד) ועיינתי שם, ודבריו הובאו בקוצר גם בב"י (סי' קע"ב), והנה לא כתב דבריו רק על הא דתני ר"ח עד רוב שנותיו דבזה יש מקום לומר כיון דליכא סימני סירוס רק דלא הביא שערות עד רוב שנותיו בזה שפיר יש לומר דחיישינן שמא נשרו, והא דר"ח יש לומר דלא קאי על מתני' למפטר מחליצה ויבום להקל דבזה חוששין להחמיר שמא נשרו רק עד כמה מספקינן לי' בקטן עד רוב שנותיו וכן פירש"י יבמות (ד' צ"ז) ורשב"ם ב"ב (קנ"ה) וכ"כ התוס' שם בנדה (מ"ז ב') בד"ה עד בתחלה, אמנם עוד כתבו דהוי סריס ודאי, ונראה דס"ל דאף דבעלמא חיישינן לנשרו עכ"ז הא דלא הביא עוד עד רוב שנותיו הוי סי' סירוס ומש"ה לא חיישינן עוד שמא נשרו, וגם בטור (סי' קע"ב) דהעתיק הא דרוב שנותיו בסריס ואיילונית משמע ג"כ דס"ל דהוי סריס ודאי, והריב"ש ס"ל דבזה חיישינן לנשרו כמו דאמרינן בעלמא בהגיע לשנים ולא הביא סימנים. וזה נראה בכוונת הרמ"א ג"כ, דהנה המחבר כתב בני כמה שנים יהיו לשיהיו נידונים כסריס ואיילונית עפ"י סימנים הללו נתבארו כו' בסי' קנ"ה, וכוונתו אסימנים שכתב בסעי' ד' ה' דזה נתבאר בסי' קנ"ה סעיף י"ב דבעינן בני עשרים ולא הביאו שתי שערות, והרמ"א הוסיף וציין סעי' י"ג כוונתו כפי הנראה מהטור דבליכא שום סימן סרים ואיילונית די בסימן דלא הביאו עד רוב שנותיהן דזהו שם בסעי' י"ג וה"נ הכא,

וע"ז כתב וי"א דאין לדון עכשיו דין סריס ודאי [ברוב שנותיו בלא סימני סריס] דחיישינן שמא נשרו כמ"ש הריב"ש דלא כמו שנראה מהטור גם דלא כתוס' נדה (מ"ז ב') ד"ה עד דחשבו לי' ודאי סריס וכנ"ל, ובזה להריב"ש אף מדינא דש"ס הכי ולא דוקא עכשיו וכנ"ל דלענין נשרו לא שייך לחלק, רק הא דדקדק עכשיו היינו לסימני סירוס דבזה לא חיישינן לנשרו בין בזמן הש"ס ובין בזמה"ז ואפ"ה אין דנין עכשיו משום טעם השני דאין אנו בקיאין בגומות] או לגומות [דמש"ה אף באיכא סימני סירוס דל"ח לנשרו וכנ"ל אפ"ה אין דנין ואשה"ט דהוצרכו לב' הטעמים טעם דנשרו לרוב שנותיו אף מדינא דש"ס וטעם דגומות לסימני סירוס בזהמ"ז], וזה דלא כנראה מהבי"ש (שם ס"ק ח') דבסימני סריס חיישינן לנשרו וז"א וכנ"ל. עכ"פ זה נראה ברור ממתני' דס"פ יוצא דופן דבסימני סירוס לא חיישינן לנשרו וכנ"ל, רק קודם עשרים מספקינן עדיין שמא יביא, ומעתה לפ"ז נראה דאפ"ל ביש לה סימני איילונית ויש לה דדים ולא הביאה סימנים בזה אף קודם עשרים הויא ודאי איילונית, דאין לספק עוד שמא תביא דכיון דלנשרו לא חיישינן וכנ"ל, א"כ הא אי אפשר לעליון בלא תחתון ומדלא הביאה התחתון ע"כ דאיילונית היא ואיננה בת סימן תחתון כלל דשפיר מביאה העליון בלא התחתון וכנ"ל א"כ מוכחא דאיילונית היא דל"ח עוד שמא תביא סימנים קודם עשרים והויא שפיר איילונית אף קודם עשרים, דבשאר אשה כל שהביאה העליון אמרינן דבוודאי הביאה גם התחתון ונשרו אבל ביש לה סימני איילונית ל"ח עוד לנשרו רק לשמא תביא עוד עד משרים ובאית לה דדים ואין לה שערות שוב מוכחא מלתא דאיילונית היא ולא חיישינן עוד שמא תביא ג"כ וכנ"ל, וא"כ הא דתנן דבעינן שתהא בת עשרים ולא הביאה שערות למהוי ודאי איילונית היינו דוקא באי"ל דדים אבל ביש לה דדים ואין לה סימן התחתון תיכף נתברר דהיא איילונית ע"י הסימני איילונית אחרים שיש לה, וא"כ היה אפשר ליישב דברי מר בר רב אשי דמיירי דהביאה דדים בעת שהיתה י"ב ולא הביאה סימן התחתון, ואף דנעשית גדולה למפרע ובפרט למ"ש לעיל (באות ג') דבזה כ"ע מודו משום דא"א לסימן העליון בלא גדלות, מ"מ כבר כתבתי שם במוסגר לפמ"ש הרמב"ן והריטב"א דאיילונית אין לה נערות רק דבימי הנערות שלה עדיין קטנה, א"כ בעת שהביאה סימן העליון דהוא סימן נערות עדיין קטנה היא עד י"ב ומחצה והויא איילונית ודאי, וא"כ לק"מ קו' התוס', ולכך כתבו דבעינן שיהא כל הסימנים דוקא אבל בל"ז אף כשהיא בת עשרים ולא הביאה שערות איננה איילונית, א"כ שוב ממילא נסתר תי' הנ"ל דאי אית לה דדים אף כשתהא בת עשרים איננה ודאי איילונית [דבדליכא כל הסימנים אפשר דבאמת חיישינן לנשרו ואף ברוב שנותיה אפשר ג"כ דחיישינן וכנ"ל,] ואשה"ט קו' המל"מ דשפיר הוכרחו להא

דבעינן עד שיהא כולן דבל"ז לק"מ דאי הוי אמרינן אפילו באחד מהן שפיר הוי אמרינן דבהביאה סימן העליון בלא התחתון הויא ודאי איילונית וכנ"ל. ח) ועפי"ז נראה נמי ליישב קו' השעה"מ (ספ"ב דאישות) הנ"ל, וגם מה שדקדקתי על לשון התוס' דכתבו דהא אמרינן, דמשמע דהוא מלתא דפסיקא, והוא. דהנה ברמב"ם (פ"ב מאישות הל' ט"ו) מבואר דבאיש ג"כ אמרינן דסימן העליון מעיד על תחתון דהיינו זקן, וכ"כ העצי ארזים (סי' מ"ד ס"ק ו') בשם הסמ"ג ופי' דהיינו ב' שערות בזקן, ויעוי' בחו"מ (סי' ל"ה סעי' א') ובגר"א שם (ס"ק ה'). אלמא דגם באיש איכא סימן עליון רק דבאיש אינו אלא בגדר רובא ולא ודאי ובאשה הויא ודאי, ומעתה נראה דכיון דבאיש אמרינן יבמות (פ' ב') דהיכא דהביא ב' שערות בזקן כ"ע לא פליגי דבעינן כולם דוקא, אף דבאיש אין הסימן עליון ראי' כ"כ, א"כ נראה דה"ה וכ"ש באשה בהביאה סימן עליון דאיננה איילונית עד שיהא כולן, דדדים באשה הוי סימן עליון כעין זקן באיש ויותר וכנ"ל. ומעתה כיון שנתבאר דכל כוונת התוס' בזה לאפוקי דלא נימא דהביאה סימן העליון בלא התחתון, א"כ לזה כתבו שפיר דהא גבי סריס אמרינן עד שיהא כולן, היינו בהביא סימן העליון דהיינו ב' שערות בזקן דמלתא דפסיקא הוא לכ"ע דבעינן שיהא כולם, ובודאי ה"ה באיילונית דכוותי' בהביאה סימן עליון דידה דהיינו דדים דאיננה איילונית עד שתהא בה כל הסימנים וכיון דחסר סימן דדדים איננה איילונית וא"ש, וזהו ע"ד פלפול קצת. ט) אמנם העיקר הנראה לי נכון בישוב קו' השעה"מ ודקדוקי הנ"ל הוא, בשנקדים לבאר שיטת הרמב"ם דפסק באיילונית דבעינן שתהא כולן. דהנה נראה דהברייתא דיבמות (דף פ' ב') בסריס מתפרשת דוקא כולן ביחד, דהא בתוס' (שם) ד"ה כי פליגי מפרשי הא דאמר ר' יוחנן אפילו באחד מהן דהיינו דוקא על אין לו זקן, דבאינך לא משכחת לה, דאם יש לו זקן אף כולן ל"מ דהא חסר הסימן דזקן, ואי הביא ב' שערות בזקן בעינן כולם ביחד דוקא, ואי לא הביא ב' שערות בזקן בזה לבר סגי ול"צ שוב שום סימן, לכך פירשו הא דאמר ר' יוחנן אפילו באחד מהן לא קאי רק על זה לבד דבזה משכחת לה דהוי סריס בסימן אחד אבל באינך לא משכחת לה וכנ"ל, וא"כ איך סכינא חריפא מפסקי לברייתא דאין לו זקן כוונתו לבד ואינך סימנים כוונתן כולן ביחד, דבכל מקום הפי' או כל אחד בפ"ע או כולן ביחד, אבל איך נפרש ברייתא אחת בשתי משמעות מקצת לבד ומקצת כולן ביחד, וביותר דסימן דאין לו זקן אם כוונתו לבד היינו דאין לו כלל אף ב' שערות בזקן אין לו ובאינך דפירושם הוא עם אין לו זקן היינו ביש לו ב' שערות בזקן, וזה בוודאי אין לו שחר לפרש כן הברייתא, ע"כ דברייתא כולה מתפרשת בחדא גוונא דמיירי דיש לו ב' שערות בזקן והפי' כולם ביחד, ור' יוחנן דאמר אפילו באחד מהן אין כוונתו בדרך פירוש

על הברייתא דע"כ הברייתא לא מתפרשת בהכי וכנ"ל, רק דדינא באפי נפשי' קאמר דלפעמים משכחת אף באחד מהן וכגון באין לו ב' שערות בזקן אבל הברייתא לא מיירי בהכי, וכן לשיטת הרמב"ם דמשמע לי' דהא דאמר ר' יוחנן אפילו באחד מהן היינו דבעי עוד סימן אחד בהדי האי סימן דאין לו זקן, ג"כ ע"כ כנ"ל דהא הברייתא תני ג' סימנים אין לו זקן ושער לקוי ובשרו מחליק, וכיון דהברייתא אין כוונתו לאו או דהיינו לכל אחד בפני עצמו, שוב ע"כ מתפרשת כולם ביחד ומיירי הברייתא בדהביא ב' שערות בזקן, ור' יוחנן מלתא באפי נפשי' קאמר ולא לפרש הברייתא וכנ"ל דהברייתא בחד גוונא מתפרשת ואין להפסיק אותה בסכינא חריפא, וכיון דברייתא דסריס מתפרשת כולם ביחד וממילא ה"נ ברייתא דאיילונית, דרישא וסיפא בחד גוונא מתפרשת. וא"כ אשה"ט הא דפסק הרמב"ם בסימני איילונית דבעינן כולם אף דבסריס פסק דאף באחד סגי, ומיושב היטב הדק גם דברי התוס' דקידושין הנ"ל, דשפיר כתבו דהא אמרינן בסריס עד שיהו כולן וכתבו מלתא דפסיקא, היינו דהברייתא מתפרשת בהביא ב' שערות בזקן וכוונת הברייתא עד שיהא כולן ומסתמא ה"ה באיילונית דהוא סיפא דברייתא דוודאי בחד גוונא מתפרשת עם הרישא וכנ"ל, ואשה"ט בפשיטות בעזהשי"ת, והוא נכון מאוד בס"ד. י) עד שתמוה לכאורה דעת הטור דפסק גם באיילונית דדי בסימן אחד, וכן פסק האו"ז (בהל' יבום וקידושין סי' תקצ"ח) והביא ראי' מהא דתני איילונית וסריס בהדדי וכי היכי דסריס מתפרש אפילו באחד מהן ה"נ באיילונית, ולהנ"ל נהפוך הוא דגם בסריס מתפרשת כולן ביחד וכנ"ל. והנראה בדעת הטור, דהנה עוד יש לתמוה בטור (סי' קע"ב) דחשיב שם סימני סריס שערו לקוי ורך או שמחליק בשרו או כשמטיל מים אינו מעלה קצף או שאינן מחמיצין או שאינו עושה כיפה או שאין בשרו מעלה הבל או שקולו לקוי או שלא נתמלא זקנו אפילו הביא ב' שערות בערוה [ובפרישה הגיה בשם רש"ל אפילו הביא ב' שערות בזקנו ואם אין לו שערות בזקנו כלל וכן הגיה הב"ח, ולפע"ד גם להג"ה זו קשה הלשון דכתב או שלא נתמלא זקנו דמשמע דבזה לחוד סגי ואיך סיים בזה בחד דיבורא אפילו הביא ב' שערות דעל זה לא שייך התחלת הלשון שכתב או ונצרך לפרש בדוחק דאו שלא נתמלא זקנו דמשמע דבזה לחוד די היינו באי"ל שערות כלל וכדמפרש אח"כ ומ"ש אפילו הביא ב' שערות בזקנו לא קאי על תחלת הלשון רק דאף בזה הוי סימן סרים ומצטרף לכולן וסתם בתחלה והדר מפרש והלשון דחוק, ויותר היה להם להגי' ולמחוק לגמרי האי אפילו הביא ב' שערות, אמנם לפע"ד אין צורך להגי' כלל דהאי אפילו הביא ב' שערות בערוה כוונתו לאחר עשרים וכדסיים אח"כ וסמך כאן אמאי דמפרש אח"כ, ויעוי' להלן אי"ה מה שתמהתי על העצי ארזים

(סי' מ"ד) דכתב דאין צורך להגי' כלל והעלה שי' חדשה ודבריו תמוהין ואי"ה יבואר להלן בדברינו] ואין לו שערות בזקנו כלל אפילו אין בו אלא אחד מאלו הסימנים כו', דהאי או או דכתב בכל חד היכי משכחת לה וכן מאי דסיים אפילו אין בו אלא אחד דמשמע איזה שיהיה היכי משכחת לה, דאי באין לו זקן כלל בהאי לחודי' סגי ואי ביש לו ב' שערות בזקנו הא בעינן כולם, והאי אפילו באחד מהן פירשו התוס' דקאי דוקא על אין לו זקן, והב"ח מפרש דברי הטור ג"כ דהאי אפילו אין בו אלא אחד כוונתו על אין לו זקן, ומלבד דלא משמע כן כמובן, אף גם לא ידעתי איך יפרש תחלת דבריו או או שכתב בכל אחד מהן ע"כ נראה דהטור מפרש אפילו באחד מהן דקאמר ר' יוחנן דלא קאי רק על אין לו זקן, דפירוש התוס' דחוק וכמ"ש היש"ש ביבמות, ע"כ מפרש דהא דבעינן כולם ביש לו ב' שערות בזקן היינו משום הריעותא דשערות דחזינן בזקן, אבל אם לא ידעינן כלל סימן דזקן דאיננו ריעותא ולא סייעתא שפיר הוי סריס באחד מהם באיזה מהם שיהיה ומשכחת לה בסך נשם המבואר פ"י דנגעים מ"י והוא נשא המבואר בגמ' נזיר (דף מ') וב"ק (ד' פ"ו) ומכות (ד' כ' ב') [ולדעת הרמב"ם פ"י מנגעים שם דנשה חוזר וצומח צ"ל דאיננו נשא דבנשא מבואר בב"ק (ד' פ"ו) דאינו חוזר] דבמקום שסך בו איננו צומח שער, וא"כ משכחת לה דסך נשא במקום שנצרך לצמוח הזקן דשוב איננו צומח דשוב אין מהזקן לא סייעתא ולא גריעותא, דהא דאיננו צומח ואין לו זקן כלל יש לומר דהיינו משום הנשא שסך בילדותו, ושפיר הוי סריס באינך סימנים באחד מהן באיזה סימן שיהיה, וא"כ א"ש הא דר' יוחנן אפילו באחד מהם באיזה סימן שיהי' וכפשטי' דמשכחת לה כנ"ל, ואשה"ט דכתב הטור או או דבכל אחד מהם משכחת לה שיהיה בו סריס. ומעתה לפ"ז שוב יתפרש הברייתא דסריס כפשטי' או או דכוונתו בכל אחד בפני עצמו ובאינך סימנים מיירי היכי דאין ראי' מהזקן, ומתיישבת בהכי נמי דעת הראב"ד מקו' המגיד (בפ"ב מאישות) הנ"ל דיתר הסימנים למה הוזכרו, ולהנ"ל שפיר הוזכרו היכא דאין ראי' מהזקן וכנ"ל, וכיון דהברייתא דסריס מתפרשת כפשטי' או או ה"נ ברייתא דאיילונית ואשה"ט דעת הטור והאו"ז, אבל התוס' ביבמות דלא תרצו כן ונדחקו בהא דר' יוחנן דכוונתו על סימן דאין לו זקן לבד, לדידהו הברייתא ע"כ מתפרשת כולם ביחד והביא ב' שערות בזקן וא"ש לשיטתם הא דקידושין דכתבו דגם באיילונית בעינן כולם וכנ"ל, ואשה"ט הכל על נכון בס"ד. יא) והואיל והביאני משך הענין לפלפל בעניני סריס ואיילונית, הנני לבאר במה שהעירו רעיוני במה שראיתי בס' עצי ארזים (בסי' מ"ד) דהעלה שיטה חדשה בדעת הטור דאף שהביאו ב' שערות קודם עשרים אפ"ה הויא סרים ואיילונית עפ"י סימניהן, והיא באמת תורה חדשה במה שנראה בכל

הש"ס היפך מזה, והיסודות שהביא לחדש שי' זו, ראשית הביא מדברי הטור (בסי' מ"ד ובסי' קע"ב) וכתב דאין צורך להגיה במה שהגיהו הפרישה ורש"ל וב"ח הנ"ל (באות י') רק דבפשוטו דאף דהביאה ב' שערות אפ"ה הויא איילונית וסריס, יעושה"ט. ומאוד תמיהני עליו דהעלים עין מדברי הטור (בסי' קע"ב) דביאר בהדיא על הא דיש לו ב' שערות בזקן אם יש בו כל הסימנים הוי סריס אעפ"י שאם יש לו ב' שערות במקום אחר בכל הגוף מוציאין אותו מחזקת סריס היינו טעמא כו', והם דברי התוס' יבמות (פ' ב') ד"ה דהביא, דהוציא מהם העצי ארזים גופי' שם דלסימני סריס ואיילונית נצרך ג"כ שלא יביאו סימנים, רק דכתב דהטור פליג עלייהו, והא הטור בעצמו כתב ג"כ כדבריהם ממש. ומדהא ליתא מ"ש בדעת הטור, שוב ממילא מה שהוציא מהסמ"ג ג"כ ליתא. דמה שהקשה על הסמ"ג דס"ל דב' שערות בזקן דהוא סימן עליון הוא ראי' דהביא גם סימן התחתון, א"כ איך קאמר הגמ' היכי דאייתי ב' שערות בזקן כ"ע לא פליגי דעד שיהא כולן דהא כיון דאייתי ב' שערות בזקן לכל הפחות הו"ל להצריך בדיקה בכל הגוף, דהא כזה קשיא גם לדעת הטור דס"ל בסימני איילונית דחשיב בברייתא היינו או האי או האי ואינך סימנים דחשיב היינו ביש לה דדים דסימן עליון דאשה עדיף מאיש דגבה א"א בלא תחתון, וע"כ דמיירי באמת דידעינן דלא הביאה בתחתון וא"כ ה"נ להסמ"ג [וגם זולת זה אין ראי' די"ל מ"ש בהלכות חליצה בזקן היינו שערות הרבה וכמ"ש הסמ"ע בחו"מ (ריש סי' ל"ה) יעו"ש אבל ב"ש בזקן ל"מ]. אך ראי' אחת ראיתי בדבריו שראוי לעמוד עליה, והוא במה שהוציא מהנ"י ביבמות שם שכתב היכא דאייתי ב' שערות אפילו בזקן כ"ע לא פליגי, מדכתב אפילו משמע דבכל שאר מקומות פשיטא דבעינן כל סימני סריס אבל עם כל סימני סריס הוי סריס. והנה חשבתי להגיה תיבת אפילו בהנ"י, אמנם ראיתי בריטב"א על יבמות דדברי הנ"י טבעים מאתו ונראה מדבריו להמעיין דהי' לו גירסא בגמ' שם היכי דאייתי ב' שערות כ"ע לא פליגי ול"ג בזקן, רק מהא דמשני דסיכי דיקנא הו"ל הוציא דאף בזקן מהני, וזהו שכתב הנ"י אפילו בזקן ומבואר להדיא דכ"ש בשאר מקומות בגוף, והדברים מתמיהין באמת. אבל מ"מ אין להוציא מזה תורה חדשה דגם סריס ואיילונית יכולים להביא סימנים אשר הוא נגד המשנה דס"פ יוצא דופן, דמ"ש דשם מיירי לענין גדלות אינו להמעיין, וגם לדבריו אם תפסינן הסימנים קודם עשרים לסימני גדלות דאף לשמואל דאמר קטן היה באותה שעה עכ"ז בהביא סימנים מודה דמש"ה נקט יבמות (פ' א') דהביא סימנים לאחר עשרים דוקא, א"כ יקשה אמאי לא נימא ג"כ בהביא סימנים לאחר עשרים דהם הסימני גדלות שלו דאיגלאי מלתא דאף דסריס הוא עכ"ז יש לו סימני גדלות, ואי דתפסינן לשומא בעלמא אף קודם עשרים א"כ

לשמואל אמאי נקט בס"פ יוצא דופן דלא הביא ליתני רבותא יותר דאף דהביא איננו גדול עד עשרים, ועוד משמע כן בכל דוכתי דאין להם סימני גדלות בקידושין (דף ד' א') דלא אתיא סימני נערות וכתובות (ל"ו א') ויבמות (דף פ') דמקטנותה יצאה לבגר וכן בכמ"ד, ואף דיש לדחות כ"ז מ"מ אין לדחות בדוחק פשטות הסוגיות לבדות מלבנו שיטה חדשה אשר לא שערום הראשונים, ודברי הנ"י והריטב"א הנ"ל תמוהין מאוד לכאורה. ומה שנראה לי בזה הוא בהקדים תוס' קידושין (ל"ז ב') ד"ה הרי הוא, דתרצו שם דמיירי דהביא זקן אחר רוב שנותיו, דנראה מדבריהם שם דס"ל דדוקא אחר רוב שנותיו אבל אחר עשרים לא, והוא תמוה מאוד לכאורה דכיון דבהיותו בן עשרים נעשה סריס ע"י הסימנים בלא הביא שערות ואף אם הביא אחר עשרים עכ"ז הוא סריס, אלמא כיון דכבר נעשה סריס שוב אין השערות מפקיעין אותי מדי סריסותו, אף דבהביא קודם עשרים אינו נעשה סריס מ"מ בנעשה סריס שוב אין מפקיעין אותו, א"כ ה"נ י"ל אף דהביא זקן אח"כ, ויעוי' בבי"ש (סי' קע"ב ס"ק ז') דהעיקר תלוי אם הב' שערות קודם הסימני סריס ובן עשרים או אח"כ וכן בלאחר עשרים יעושה"ט, וא"כ למה הוצרכו לדחוק באחר רוב שנותיו ולא תירצו בפשוט בלאחר עשרים, וכן תרצו באמת ביבמות (פ' ב') ולמה נדו מזה כאן. ומצאתי להמקנה שם שדקדק ג"ב מדבריהם דבלאחר עשרים איננו סריס, ותמה דמעיקרא מחזקינן ליה כגדול ונהרג על עבירתו ואשת אחיו יוצאה בלא חליצה ואיך שייך לומר שאם הביא זקן אח"כ נעשה קטן אם נימא דל"ש ול"ח לזה כל כמה דלא חזינן מ"מ אין זה דרכי נועם שאם תנשא יבמתו תצטרך אח"כ חליצה ואין זה דרכי נועם דמהאי טעמא נפקא לן ביבמות לענין מתים כחיים יעו"ש שהניח בצ"ע. והנה קושייתו לק"מ דהא מצינו כזה דקטנה מתייבמת לרבנן וצרתה נשאת לשוק וכשנמצאת אח"כ איילונית הצרה צריכה חליצה, וכן צרת ערוה דפטורה אף אם הערוה קטנה דאזלינן בתר רובא ואם אח"כ נמצאת הערוה איילונית צריכה הצרה חליצה, וכדאיתא גיטין (פ' א') וביבמות (צ"א ב') אמרינן ע"ז דמאי הו"ל למעבד ובכל מילי דסמכינן ארובא אמרינן הכי, וכן בחזקה כגון בההיא דגיטין המביא גט והניחו זקן דנותנו בחזקת שהוא קיים והיא הולכת ונשאת לשוק ובאם נתוודע דבעת שנתן לה הגט כבר היה מת וזקוקה ליבם צריכה חליצה, וטובא כיו"ב ועל דבר ההווה כעת דסמכינן ארובא וחזקה לא שייך דרכיה דרכי נועם רק על מתים כחיים דהוא עתידות. אמנם מה שתמהתי לעיל הוא תמוה דמי הכריחם לזה ולא בפשוטו דגם לאחר עשרים לא מהני מידי דכבר נעשה סריס וכמו שכתבו ביבמות. ע"כ נראה דהנה ביבמות (פ' ב') הקשו בהביא ב' שערות בזקן דכיון דהביא ב' שערות אף כולן אין מועילין ותרצו דבזקן אין מועילין אף דבכל

שאר הגוף מועיל, וכבר כתבתי דמהריטב"א נראה דלא גרס כלל בזקן, וא"כ קשיא קו' התוס'. ולכן נראה דהתוס' בקידושין הנ"ל בכדי לתרץ קושיא זו מפרשי בדאייתי ב' שערות בזקן [או להריטב"א דל"ג בזקן וקאי אבל הגוף] היינו לאחר עשרים דמבואר בברייתא דיבמות (שם) דאפילו הביא ב' שערות לאחר מכאן עכ"ז הרי הוא כסריס לכל דבריו ע"ז קאמר דהיכי דאייתי ב' שערות לאחר עשרים כ"ע לא פליגי דעד שיהא כולן, דאף דבעת דהיה בן עשרים קודם שהביא הב' שערות החזקנוהו בסריס באחד מסימני סריס, עכ"ז בהביא ב' שערות אח"כ איגלאי מלתא למפרע דאיננו סריס רק אם יש בו כל הסימנים, והא דקתני בברייתא ואפילו הביא לאחר מכאן מיירי דוקא ביש בו כל הסימני סריס, ואשה"ט גירסת הריטב"א דקאי אכל ב' שערות בגוף, ומיושב היטב קו' התוס' ואין צורך לחלק בין ב' שערות בזקן לשאר הגוף לענין סימני גדלות ואשה"ט דברי הנ"י ג"כ. ומעתה מבואר דהיכא דהביא זקן לאחר עשרים איננו סריס, דכיון דהביא ב' שערות לאחר עשרים בעינן כולם אף בב' שערות בזקן כיון דאין לחלק בין ב"ש בזקן לשאר הגוף לענין גדלות וכנ"ל, א"כ הרי חסר לו סימן דזקן ואשה"ט דהוכרחו התוס' לאוקמא לאחר רוב שנותיו, ואשה"ט הכל על נכון בס"ד, והדברים נראים קרובים לאמת בכוונת התוס' בס"ד, וגם מיושבין היטב שי' הריטב"א והנ"י דמפרשי כשי' התוס' הנ"ל. יב) ועפ"י שיטת התוס' קידושין והריטב"א והנ"י הנ"ל נראה לומר פרפרת אחת ביבמות (פ' א') דאיתא אתמר אכל חלב מבן י"ב ויום אחד עד בן י"ח ונולדו בו סימני סריס ולאחר מכאן הביא שתי שערות רב אמר נעשה סרים למפרע ושמואל אמר קטן היה באותה שעה, והנה הא דקאמר ולאחר מכאן הביא שתי שערות הוא למותר וכמ"ש התוס' שם וכ"כ שם הראשונים, אמנם להנ"ל יש לומר דדוקא נקטו לה. דהנה כבר כתבתי לעיל (באות ג' במוסגר) לדייק מהא דאמר רב דנעשה סריס למפרע והעיקר חסר עיקר מחלוקתו של שמואל דנעשה גדול מכלל דבזה תלוי עיקר פלוגתייהו, דכל טעמו דשמואל דאמר קטן היה באותה שעה היינו משום דחיישינן דלמפרע לא היה סריס ונתקלקל אח"כ דאי הוי ידעינן דהוי סריס למפרע גם שמואל הוי מודה דנעשה גדול למפרע, וא"כ זהו עיקר המחלוקת על שמואל מאי דקאמר רב דנעשה סריס למפרע וממילא פשוט דנעשה גדול למפרע, אמנם לפ"ז יש לתמוה על שמואל דלדבריו קשיא הא. דתני מתני' דסריס חמה איננו חולץ היכי משכחת לה כיון דלעולם חיישינן דנתקלקל אח"כ והיה לו שעת הכושר, והא וודאי דהא דקאמר ונולדו בו סימני סריס דרב ושמואל אין הכוונה דנולדו בו לאחר י"ב ומקודם לא היה ניכר דבזה בוודאי חזינן דנתקלקל אח"כ אלא ודאי דנולדו הסימנים כל אחד ואחד בזמן הראוי להיות, ניכר והא דקאמר ונולדו היינו שנולדו בו

מכבר כל אחד ואחד בזמנו הראוי, ותדע עוד דמשמע הכא בגמ' דמחייבינן לי' על החלב מבן י"ב ולמעלה ואי הפירוש נולדו אח"כ הא הביאו הראשונים בקידושין (דף ד' א') בשם הראב"ד דנעשה גדול למפרע היינו משעת שנולדו הסימני סריס, ויעו"ש בריטב"א, [ולהנ"ל טעמו נכון מאוד בחזינן דנתקלקל אח"כ דאי"ל שוב נעשה סרים למפרע] וא"כ הכא ע"כ דנולדו מקודם וכנ"ל, ואפ"ה קאמר שמואל דלא אמרינן נעשה סריס למפרע וא"כ מתני' היכי משכחת לה, וכדמקשה הגמ' מקודם מנא ידעינן ותי' מסימן דכיפה אבל לשמואל דאף דניכרים הסימנים לא מחזיק לי' בסריס למפרע תקשה, [ולולא דברי הראב"ד הנ"ל היה אפשר לפרש דנולדו היינו אח"כ והאכילה דחלב הי' קודם שנולדו ואפילו בכה"ג מחייב לי' רב למפרע ומחזיק לי' למפרע בסריס ולשמואל כיון דמקודם לא היו הסימנים ניכרים מחזיק לי' לקטן וסוגיא דלעיל דקאמר מנא ידעינן הכל קאי לשמואל משא"כ לרב, והיינו מרוויחים בזה ליישב קו' הישׁ"ש על הטור ורמב"ם דלא הביאו הא דאביי דבעינן שיהא ניכר מילדותו, ולהנ"ל היה מתיישב היטב דמימרא דאביי הוא דוקא לשמואל משא"כ להלכה דקי"ל כרב, אמנם מלבד דדחוק הוא אף גם הא הראב"ד מפרש איפכא דאף לרב דוקא משעה שנולדו וכנ"ל וגם מיתר הראשונים לא משמע כן]:

ונראה ליישב עפ"י מ"ש הישׁ"ש דדוקא למ"ד דבעינן כולם בעינן שיהא ניכר מקטנותו משא"כ למ"ד אפילו באחד מהם, יעו"ש דיישב בזה דעת הפוסקים דלא הביאו הא דאביי הנ"ל, וכן התוס' יבמות (פ' ב') ד"ה עד נתקשו בזה למ"ד דבעינן כולם ותרצו דהוכיח הראשון על האחרים, וא"כ יש לומר דשמואל דוקא היכי דבעינן כולם הוא דחייש לדלמא נתקלקל אח"כ משא"כ היכי דסגי באחד, [וי"ל עוד להסביר ביותר, דהנה אחד מהסימנים הוא ג"כ שיהא בן עשרים ולא הביא שתי שערות, דאם הביא שתי שערות קודם עשרים מחזקינן לי' שאיננו סריס דהשתי שערות מוציאין אותו מסריסותו, וא"כ למ"ד דבעינן כולם לא איתחזק בסריס עד דחזינן בי' כל הסימנים א"כ לא איתחזק עד דהוא בן עשרים ולא הביא ב' שערות דהוא ג"כ אחד מהסימנים ועדיף מינייהו, דהא חזינן למ"ד באחד. מהן הסימנים האחרים אף דחזינן דאינם בו אין מוציאין אותו מחזקת סריס משא"כ ב' שערות קודם עשרים דכשהביא מוציא אותו מחזקת סריסותו, וא"כ עכ"פ לא גרע מינייהו ולא איתחזק למ"ד דבעינן כולם עד דחזינן דלא הביא שערות בבן עשרים, משא"כ היכי דסגי באחד א"כ תיכף דחזינן בי' סימני סריס איתחזק אצלנו בסריס, רק אם הביא ב' שערות קודם עשרים איגלאי מלתא למפרע דבטעות הוי מחזיקינן לי', אבל כל כמה דלא איתברר שהביא מחזיקינן לי' בסריס עפ"י סימן אחד ואמרינן דוודאי לא

יביא, ואפ"ה לא שרינן לעלמא קודם עשרים אף דלא שכיחא שיביא מ"מ כיון דאם הביא אח"כ איתברר דטעות הי' למפרע מצריכינן לברר, וכעין סברת המקנה קידושין (דף ל"ז) שהבאתי באות הקודם אף דהשגתי עליו שם מ"מ י"ל דהחמירו רבנן בזה דצריך להמתין אף דרוב אינם מביאים עוד משום דנגד זה איכא רובא דעלמא דאינם סריסים, (וכעין הא דכתובות רפ"ב וטובא כיו"ב), משא"כ היכי דהוי ידעינן שלא יתברר עוד וכגון במת קודם עשרים שפיר מחזיקינן לי' בסריס עפ"י סימן אחד כיון דבסימן אחד נעשה סריס וכנ"ל, ומרווחנא בזה טובא ליישב קושיא עצומה שהקשה המל"מ (פ"ד מעבדים) על תוס' קידושין (דף ד' א') שהבאתי לעיל (אות ו'), ולפי הנ"ל אשה"ט דלמ"ד באחד איתחזקה מיד באיילונית. כל כמה דלא חזינן ראיה להוציאה מזה וכנ"ל, משא"כ למ"ד דבעינן כולם א"כ גם סימן זה דלא אייתי שערות עד עשרים בעינן שיהא בה וכל כמה דחסר זה הסימן אין בה כל הסימנים ולא איתחזקה עדיין באיילונית דאף אם מתה קודם עשרים דלא יתברר עוד האי סימן לעולם אין מחזיקין אותה לאיילונית כיון דעדיין לא היו בה כל הסימנים ואשה"ט], וא"כ יש לומר דשמואל ס"ל אפילו באחד מהן ושפיר הוי סריס למפרע, אמנם היכא דהביא שתי שערות לאחר מכאן דבזה נתבאר לעיל לשיטת תוס' קידושין דבעינן כולם וכיון דבעינן כולם שוב לא מחזיקינן לי' לסריס למפרע וכנ"ל, ואשה"ט הא דקאמר ולאחר מכאן הביא שערות, דדוקא בזה פליג שמואל אבל בל"ז כיון דסגי באחד אף שמואל מודה דנעשה סריס למפרע וכנ"ל. ואין להקשות מהא דפריך לרב איילונית לר"מ יהא לה קנס דגם לשמואל תקשה בלא הביאה שערות לאחר מכאן, דז"א דיש לומר דהוי מוקמינן הברייתא דאיילונית דאין לה קנס היינו בהביאה לאחר מכאן, ואין להאריך עוד בזה, דלכאורה לפי הנ"ל הי' אפשר לומר דרב ושמואל כאן אזלי לשיטתם בהא דפליגי בקידושין (ע"ט א') אי נעשה בוגרות למפרע, אמנם עדן לא הבאתי הדברים בכור הבחינה ולכן אין להאריך עוד. יג) הנה עד כה נמשכתי מענין לענין באותו ענין כפי מה שהעירו רעיוני בעת הכתיבה, ועתה נחזור להנ"ל לסוגיא דריש פ' בא סימן בתוס' שם ד"ה וחכ"א, דאף לפמ"ש לסתור תי' מעל' המבואר בתורע"א זצ"ל, עכ"ז יש ליישב קושיית התוס' גם עפ"י דרך הנ"ל באו"א קצת. והוא דאף דבעלמא אף בהגיעה לשנים ולא הביאה סימנים מתייבמת, היינו משום דאמרינן דעדיין תביא סימני שערות לאחר מכאן ועדיין קטנה היא וגם יש לומר דנשרו, וא"כ איכא גבה שני צדדים שתתייבם או דכבר הביאה ונשרו או דעתידה להביא ועדיין קטנה היא, משא"כ היכי דהביאה סימן העליון בלא התחתון דליכא אלא צד דנשרו אבל צד דעתידה להביא ליכא גבה כיון דאי אפשר לעליון בלא תחתון אם לא באיילונית דאיננה בת תחתון כלל וכנ"ל, א"כ

כיון דהביאה סימן העליון והתחתון לא הביאה א"כ יש לנו ראיה דהיא איילונית אם לא דכבר הביאה ונשרו, א"כ הביאה סימן העליון בלא התחתון הו"א דגרעה מלא הביאה כלל, דבלא הביאה כלל, איכא ב' צדדים גבה דלאו איילונית היא משא"כ בהביאה סימן העליון בלא התחתון וכנ"ל. ולא עוד אלא דלכאורה הצד דעתידה עדיין להביא אלים יותר מהצד דנשרו, דהא חזינן בהביאו סימני סריס ואיילונית קודם עשרים ל"מ דחיישינן דעתידין עדיין להביא שתי שערות קודם עשרים משא"כ חששא דנשרו ליכא בהו דסימני סירוס מוכיחין עליהן וכמו שהארכתי לעיל (אות ז') אבל לחוש דעתידין עדיין להביא גם בהו חיישינן ולא אמרינן דסימני סריס ואיילונית מוכיחין עלייהו דלא יביאו עוד, א"כ מוכח דחששא דעתידין עדיין להביא אלים יותר מחששא דנשרו, ויעוי' בש"ש (שמעתא ה' פט"ו) דהביא שם ג' מחלוקת בהחששא דשמא נשרו ולהנ"ל מוכח דחששא דעתידין להביא אלים יותר מחששא דנשרו, ויש לדחות. עכ"פ נתבאר דיש מקום לומר דהיכא דהביאה סימן העליון בלא התחתון גרעה יותר, דאף דבעלמא מתייבמת מ"מ הכא נתחזק יותר החששא דאיילונית והו"א דלא תתייבם, איצטריך לאשמועינן דאפ"ה מתייבמת דוודאי נשרו, ועי' מ"ש לעיל (באות ז'). יד) ויען כי כבר הארכתי יותר מדאי ע"כ הנני להשיב על יתר דברי מכתבו בקוצר. מה שהקשה על תי' מהרש"א שם דאין נ"מ בין אי אפשר לעליון בלא תחתון בין אם נימא דהעליון לחוד הוי סימן, והקשה כת"ר לפמ"ש הבי"ש (סי' קנ"ה ס"ק כ"ט) דהיכא דאיכא שערות מתוך זמן ולא נשרו שוב לא חיישינן דלמא הביאה אחרות ונשרו דמדהני לא נשרו לא חיישינן לשערות אחריני דנשרו, א"כ איכא נ"מ אם יש בה שערות מתוך זמן. לק"מ דע"כ לא קאמר הבי"ש רק היכא דאינו אלא חששא בעלמא שמא נשרו בכה"ג לא חיישינן דאיכא קצת הוכחא דלא נשרו מדהני לא נשרו, אבל הכא דהוי ודאי משום דאי אפשר לעליון בלא סימן הגדלות דתחתון א"כ וודאי הוי ונשרו אף דאיכא אחרות דלא נשרו. וגם מה שהקשה על הבי"ש מנדה (דף מ"ו א') דקאמר הנ"מ בסתמא אבל הכא דבדקו ולא אשכחו לא, אמאי לא קאמר דאף בלא אשכחו סמכינן רק הכא משום דאיירי דהיו לה שערות מתוך זמן, ג"כ לק"מ מכמה טעמים דאיך נימא דס"ל דלא כחד דלא כרב פפא ודלא כרב פפי דאינהו לא אמרו רק חוששין ולא להקל דוודאי נשרו, וגם אטו מיירי דוקא דהביא תוך זמן, רש"י לא דייק רק מה דקאמר סתמא דמיירי בכל ענין אף בהביא תוך זמן אפ"ה ממאנת ומוכח דס"ל כלפני זמן אבל סיפא דמלתא מיירי בכל ענין ג"כ אף היכא דלא הביא, אבל לומר דמיירי דוקא בהביא זה לא יעלה על הדעת כלל. ובגוף דברי הבי"ש לכאורה היה נראה להביא ראי' לדבריו מנדה (שם) בהא דר' יוסי בר' יהודה דס"ל דבהביא מבן ט' עד י"ב הוי

סימן א"ר כרוספדאי ברי' דר' שבתאי והוא שעודן בו וכ"ה בירושלמי (פ"י דיבמות ה"ז ופ"א דקידושין ה"ב) והן שעמדו בו בשעת סימנים. ולכאורה הלשון אינו מובן, דהא עיקר הכוונה שלא הביא שערות אחרים לסימן גדלות בעת שהגיע לשנים, דזה מוכיח דהשערות הראשונים הם סימן גדלות, א"כ מה לי עמדו בו או לא העיקר תלוי אם הביא אחרות או לא, והול"ל והוא שלא הביא סימן אחר בשעת שהגיע לשנים, אבל אם לא הביא סימן אחר אף אם גם אלו שהביא בעת שהיה בן ט' אין עודן בו ונשרו עכ"ז הוכיח סופו על תחילתו דהם הם הסימני גדלות, וא"כ הא דקאמר שעודן בו איננו מובן דהשמיט העיקר שהכל תלוי בו שלא הביא שערות אחרים ותפס לי' לשון דאיננו עיקר הצורך והוא שעודן בו דלכאורה לא תלוי כלל בזה ואי"ל דאם נשרו זה גופי' הוכחה דאינם אלא שומא בעלמא דאם היו סימני גדלות לא היו נושרים ומשום האי ריעותא אף אם לא הביא אחרים עכ"ז חיישינן לשומא, ז"א דא"כ ניבעי דלא יהא נושרים גם אחר זמן שהגיעו לשנים ואנן לא קפדינן רק על שעה שמגיעים לשנים דאזי יהיו בהם השערות הנ"ל והטעם איננו מובן. ואי"ל דנעשו גדולים מעת שהגיעו לשנים ולכך צריך דאז יהיו בהם הסימני גדלות שיגדלו בהן, ז"א דהא מבואר בירושלמי (יבמות וקידושין הנ"ל) דלמפרע נעשה איש ולא מכאן ולהבא א"כ קשיא כנ"ל. אמנם להבי"ש הנ"ל יתיישב, דהא אנן מחזיקינן לי' מש"ה לגדול מבן ט' ולמעלה והיינו מטעם דמסייע לזה חזקה דרבא דלא הביאו שערות בזמנן וע"כ דהשערות דמבן ט' הם סימני גדלות, אמנם אכתי יש לומר דבאמת הביאו אחרים ונשרו והני שערות שיש לו מבן ט' הם שומא בעלמא, אמנם כיון דהשערות דמבן ט' עודן בו ולא נשרו שוב ל"ח לנשרו דמדהני לא נשרו אלו היו אחריני ג"כ לא היו נושרים וכמ"ש הבי"ש, והיא ראי' נכונה לכאורה, ויש לדחות. והעיקר נראה דחזקה שהחזקנוהו אנן מלתא היא. דהנה בסריס ואיילונית בהביאו סימני סריס ואיילונית קודם עשרים וכשנעשו בני עשרים לא הביאו שערות הוו סריס ואיילונית אף דהביאו שערות אח"כ אמרינן דשומא בעלמא נינהו וכשהשערות קודם לא הוי סריס ואמרינן דסימני סרים חולי בעלמא נינהו, ויעוי' בבי"ש (סי' קע"ב ס"ק ז') דהעיקר תלוי מי קודם אם הסימני סריס או הב' שערות, ואטו כיפי תלו להו דאם הסימני סריס קודם השערות הם שומא ואם השערות קודמים הסימני סריס הם חולי בעלמא ואטו לא משכחת גם בהיפך אף אם הסימני סריס קודמים שהם חולי והשערות הם סימני גדלות וכן בהיפך אם השערות קודמים אטו לא משכחת דהם שומא והסימני סריס הם באמת סימני סריס ממש, ע"כ נראה דהעיקר תלוי במה שהחזקנו בעת שבחו השערות קודם הסימני סירוס והחזקנו אותו לגדול שוב לא סתרינן להחזקה במה שמביא סימני סריס

אח"כ וכן בהיפך, וזהו מענין חזקה שהוחזק לפנינו, יעוי' שב שמעתתא (שמעתא ו' פ"ז) ויעוי' אבה"ע (סי' קנ"ו ס"ק י' וס"ק י"ב) דאם בעת אמירתו יש לי בנים לא היו עדים שיש לו אחים נאמן אף דאחר אמירתו באו עדים, משא"כ אם באו עדים קודם אמירתו אינו נאמן, וא"כ לפ"ז שפיר יש לומר דהא דנושרין הוי ריעותא למחזיקינהו בשומא, אמנם אם ככר החזקנוהו לגדול על פיהן אף דנשר אח"כ שוב לא מרעינן החזקה, משא"כ אם נשרו קודם. ויש להביא ראי' דלא כהבי"ש מיבמות (י"ג א') הניחא למ"ד חוששין כו', הא אף למ"ד חוששין לא ניחא דהא משכחת לה בהביאה ב' שערות קודם הזמן ולא נשרו דשוב אין חוששין וכן אפילו לתי' הגמ' דמשום צער לידה חיישינן דהא מ"מ בכה"ג לא צריכינן למיחש דצער לידה אהני להני כמו להני וכיון דחזינן דצער לידה לא אהני למישר להני ה"נ לא מיבעי למיחש לשמא נשרו, וע"כ דאין ראי' משערות אלו לאינך, ודלא כהבי"ש, ויש לדחות ואין להאריך עוד. טו) עוד הקשה כת"ר לפרש לו דברי פירוש המשניות להרמב"ם (ר"פ בא סימן) דתמוה מאוד שכתב ומותר היבום בקטנה זולת לר"מ שהוא מקיש אשה לאיש, הא אין טעמא דר"מ משום ההיקש רק משום חשש מיעוטא דסריס ואיילונית הנה בדרך ישוב היה אפשר לומר דכוונת הרמב"ם עפ"י שי' ר"ח שהביא הרשב"א יבמות (קי"א ב') דקאמר שם מי איכא מידי דהשתא אסירא לי' ולבתר הכי שריא לי' היינו לר"מ מקשינן דאם חיישינן למיעוטא לעולם תאסר אף כשמתברר דאיננה איילונית וסריס מטעם דנאסרה עליו שעה אחת, ויש לומר דגם דעת הרמב"ם הכי אך דס"ל דבאמת הא דלא אמרינן הכי היינו משום דגלי קרא דכי ישבו אחים יחדו אף בן יום א' כדקאמר התם וזה יספיק לתרץ גם לר"מ דמש"ה לא אמרינן דנאסרה עליו לעולם דגלי קרא דזקוקה לו לאח"ז, אמנם זה ניחא בקטן אבל אכתי קשיא מקטנה דתאסר לעולם מטעם דנאסרה עליו שעה אחת, אמנם י"ל כיון דבקטן מוכח שוב מקשינן אשה לאיש דכשם בהוא קטן זקוקה אח"כ ה"נ בהיא קטנה, וא"כ י"ל דזהו כוונת הרמב"ם ומותר היבום בקטנה זולת לר"מ [והיינו מטעם חשש איילונית והא דזקוקה אח"כ ולא אמרינן כיון דנאסרה עליו שעה אחת אסורה לעולם ע"ז כתב] שהוא מקיש אשה לאיש [דבי' גלי קרא דלא אמרינן כיון דנאסרה וכנ"ל וה"נ בדידה]. אמנם כ"ז בדרך ישוב קצת. אבל באמת נראה ברור דקצת ט"ס יש בדבריו וחילוף שיטות וכצ"ל, וכבר ידעת שהאשה לא תחלוץ עד שתביא ב' שערות כר"מ שהוא מקיש אשה לאיש ומותר היבום בקטנה זולת לר"מ ולא יהי' אצלו יבום כשר אלא לגדולה כצ"ל, וכוונתו דביבמות (ק"ה ב') על מתני' דקתני קטנה שחלצה תחלוץ משתגדיל קאמר בגמ' אר"י א"ר זו דברי ר"מ דאמר איש כתוב בפרשה ומקשינן אשה לאיש כו' וחכמים דר"מ הכא ס"ל בזו

כר"מ כדאמרו לא יפה אמרת שאין חולצין דאיש כתוב בפרשה ומקשינן אשה לאיש, אלמא דבזה ס"ל כר"מ וכן פסקינן אנן להלכה כר"מ בזו, אמנם ביבום פליגי עלי' רק ר"מ בלחוד חייש למיעוטא, וזה כוונתו וכבר ידעת שהאשה לא תחלוץ עד שתביא ב' שערות כר"מ שהוא מקיש אשה לאיש היינו דגם חכמים דהכא ס"ל בזה כר"מ [אבל ביבום] ומותר היבום בקטנה זולת לר"מ [דבזה לר"מ בלחוד דאין חכמים מודים לו משא"כ בחליצה דגם חכמים מודים לון], והמדפיסים כשראו בתחלה דקאמר כר"מ דשם אזיל לחכמים סברו דט"ס הוא ומימרא דר"מ שהוא מקיש אשה לאיש החליפו בתר מימרא דר"מ גבי הא דקאמר זולת לר"מ כתבו מאמר ר"מ דלעיל מינה שהוא מקיש והוא טעות דמוכח וברור. טז) ובגוף הענין קשה לי לשיטת הפוסקים דביאת בן ט' כמאמר בגדול דאינו קונה מדאורייתא רק מדרבנן, א"כ כשם דבחליצה מקשינן אשה לאיש דקטנה לא תחלוץ ה"נ ביבום אמאי לא נקיש אשה לאיש דבשם דקטן איננו מייבם ה"נ קטנה לא תהא מתייבמת מדאורייתא שיקנה אותה מיד לכל דבר. ואפשר דלענין יבום דהוא כקדושין לא שייך להקיש, דהא בעלמא נמי מצינו חילוק בין קטן לקטנה דקטן אין לו קידושין כלל משא"כ קטנה דיש לה קידושין ע"י האב עכ"פ, ומש"ה לא שייך להקיש לענין יבום, ועוד יש ליישב. יז) ואגב ראיתי להבי"מ (בסי' קנ"ה סעי' י"ד) שנתקשה מאוד בדברי התוס' דר"פ בא סימן במ"ש נ"מ דצריכה גט לקידושין וגם אסור באחותה, דהא בלא"ה חוששין שמא נשרו, [ועפ"י דברי הבי"ש דלעיל הי' אפשר ליישב כמובן]. ולפע"ד היה נראה בפשיטות דמ"ש התוס' דצריכה גט לקידושין היינו לקידושין שקידש אותה בקטנותה ואיננה יוצאה במיאון אפילו לא בעל דאין חוששין שמא נשרו אפ"ה כאן חיישינן, וזהו שכתבו וגם אסור באחותה דהממאנת הוא מותר בקרובותיה משא"כ לבתר דהביאה העליון איננו מועיל המיאון להתירו בקרובותיה ויהא די בזה כעת להפקת רצונו ויקבל ברכת החוה"ש מאדה"ש כנפשו ונפש אחיו ידידו ואוהבו דושו"ט וחפץ בהצלחתו ירוחם יהודא:

סימן ח

בענין חדרגמה"ג וצ"ל. יען כי אין להענין הזה מקור בש"ס וראשונים רק בת' הראשונים והאחרונים, וראשי המדברים בזה ה"ה ת' מהר"י מינץ ומהר"מ פאדוואה אינם בידי, ע"כ נתתי עיוני בת' נוב"י ות' תפארת צבי ואפלפל בהם בעזהשי"ת כפי אשר יעלה בעטי וה' יעזרני שלא אכשל בדבר הלכה. א) הנה אי חדר"ג נוהג אף במקום מצוה הביא הנוב"י (מה"ת אבה"ע סי' ק"ב) בשם ת' מהר"י מינץ (סי' י'), שדעתו דגזר אף במקום מצוה,

והביא ראי' מדר' אמי יבמות (ס"ה א') דאמר גבי שהה עשר שנים ולא ילדה דאם אמר הבעל איזל ואינסב אתתא ואבדוק נפשאי דאף בזו יוציא ויתן כתובה מטעם דכל הנושא אשה על אשתו יוציא ויתן כתובה, ואף דאנן לא קי"ל כר' אמי רק כרבא דנושא כמה נשים על אשתו כל דמצי למיקם בסיפוקייהו, מ"מ לדידן אחר החדר"ג מסתבר דהוי כמו לר' אמי מדין הש"ס דאף במקום מצות פו"ר אסור לישא אחרת. והנוב"י שם תמה עליו דהא שם קאי על מימרא דר' אמי הקודמת דהוא אמר מינה והיא אמרה מיניה דאינו יורה כחץ דאמר ר' אמי דהיא נאמנת מטעם דהיא קים לה ביורה כחץ ואיהו לא קים ליה וע"ז קאמר דאם אמר הבעל דרוצה לישא אחרת למבדק נפשיה שפיר סובר ר' אמי דיוציא ויתן כתובה כיון דלפי דברי האשה איננו מוטל עליו כלל מצות פו"ר, אבל במקום דשייך מצות פו"ר שפיר י"ל דגם לר' אמי יכול לישא אשה על אשתו, כן תמה הנוב"י ולכאורה היא תמיה עצומה, ושם בסי' שלאחריו (בסי' ק"ג) החכם השואל עם שאר חכמי קהלתו טרחו ליישב ראיית הר"י מינץ הנ"ל ולא עלתה בידם כאשר השיג עליהם הנוב"י שם. ויען כי הר"י מינץ היה גדול הדור בזמן הרא"מ וח"ו לשוי' טועה בדבר פשוט, גם ראיתי לרבינו הגר"א זצ"ל באבה"ע (סי' א' ס"ק כ"ח) שרמז לראי' זו, ע"כ אמרתי לעיין קצת בזה ולפענ"ד דנכונים דברי הר"י מינץ הנ"ל, וכאשר יבואר. ב) דהנה ביבמות (שם) בביאור הסוגיא דהוא אמר מינה והיא אמרה מיניה דנאמנת, נתקשו בה כל הראשונים ממשנה אחרונה דסוף נדרים (צ' ב') דהשמים ביני לבינך דחזרו לומר שלא תהא נותנת עיניה באחר דאינה נאמנת, ותי' הרי"ף בהלכותיו דהתם בתוך י' והיא רוצית להפקיע עצמה מאתו חיישינן לעיניה נתנה באחר, אבל הכא מיירי אחר י' דב"ד כופין להוציא רק טענתם לענין הכתובה בזה שפיר נאמנת. ותמהו הראב"ד והרז"ה על הרי"ף דא"כ למאי צריכה לטעון דאינו יורה כחץ הא גם בל"ז קתני בברייתא דיוציא ויתן כתובה מטעם דתלינן בדידי' שלא זכה להבנות ממנה ולא תלינן בדידה דאיהי היא דלא זכתה מטעם דהוא מפקד מענש והיא דלא מפקדא לא מענשא כדאמר שם (ס"ד ב'), והרמב"ן במלחמותיו כתב על קו' זו הקשה אדם קשה כברזל, והעלה ליישב שיטת הרי"ף בב' אופנים או דמיירי בבעל שני לשיטת הסוברים דגם מבעל שני אין לה כתובה, או דמיירי כשהבעל טוען ברי מינה דיודע דלאו בת אולודי היא והיא טוענת שאינו יורה כחץ וא"כ חזיא לי' אף דלאו בת אולודי היא, וכן העלו הרשב"א והריטב"א, וכ"נ שהבין המגיד (פט"ו מאישות) שיטת הרמב"ם שם שכתב, (שם בהל' ח') דדעת הרמב"ם כדעת הרשב"א. אמנם לפענ"ד דהרמב"ם ז"ל רוח אחרת אתו בשיטת ההלכות ובביאור הסוגיא, דשם (בהל' ח') לא הזכיר כלל טענת הבעל ואפ"ה כתב דכל שהוא יורה כחץ

חזקת החולי ממנה ותצא שלא בכתובה, אלמא דס"ל דהא דקתני בברייתא בשהה עשר שנים דיוציא ויתן כתובה מיירי דוקא בהיא אומרת דאינו יורה כחץ. שוב ראיתי בבי"ש (סי' קנ"ד ס"ק י"א) שביאר כן שיטת הרמב"ם יעו"ש, וכ"נ שהבין הישי"ש יבמות (סי' ל"ז), וראיתי להבי"מ ששפך סוללה על פי' הבי"ש הנ"ל ובחר לו לפרש בדוחק כשיטת הרמב"ן ורשב"א הנ"ל דמיירי בטוען ברי יעו"ש וכשי' המגיד הנ"ל. [אך מ"ש שם במוסגר בשיטת הרמב"ם לנטות קצת מדברי הרמב"ן ורשב"א הנ"ל, דהם כתבו דלפי טענתה שאינו יורה כחץ שוב לא איכפת לן בטענתו אף אם אמת הוא דלאו בת אולודי היא, אבל מהרמב"ם נראה דכל שאינו יורה כחץ שוב אינו נאמן עליה אף בטוען ברי, אבל אי הוי ידעינן דטענתו עליה אמת דלאו בת אולודי היא אף דאינו יורה כחץ עכ"ז לא הי' לה כתובה, בזה נראין דבריו תמוהין, דא"כ אמאי כתב הרמב"ם שם (בהל' ט') בהוא אומר מינה והיא אומרת מיני' דיש לו עליה חרם סתם והיינו מפני שטענתו שמא וכמ"ש המגיד שם (בהל' י"ג), דעכ"פ מגיע לה שבועה להכחיש טענת ברי שלו דמינה דאם אמת הוא אזי אף אם אינו יוכ"ח איננו מגיע לה כתובה, וכיון דמגיע לה שבועה על טענה זו ממילא יתגלגל עליה שבועה ע"י גלגול גם על הא דאינו יורה כחץ וכמ"ש המגיד (פ"א מטוען הל' י"ב) אמנם מדקדוק לשון הרמב"ם שם (בהל' ח') נראה כהבי"מ מדכתב ואם אינו יורה כחץ חזקת החולי ממנו בלבד, מדקדוק לשונו שכתב בלבד משמע דאף אם הוא אינו יורה כחץ עכ"ז אם גם לה יש חולי דלאו בת אולודי היא לא הי' מגיע לה כתובה ולכך דקדק ממנו בלבד ולא ממנה, וכיון דנתבאר דבזה הדין עם הבי"מ ממילא מוכח דאין כוונת הרמב"ם (בהל' ט') כפי שהביא המגיד והבי"מ דמיירי כשטוען ברי דמינה דא"כ הי' מגיעה לה שבועה וכנ"ל, וע"כ דאינו טוען ברי וכפי' הבי"ש והישי"ש הנ"ל, אמנם יש לדחות דאפשר דעל טענת ברי שלו דמינה לא קים לה להכחישו, גם יש לומר דטענתו עליה שהיא פולטת ש"ז וכמ"ש הרמב"ן וחזקת החולי הא דפולטת ש"ז הוא ממנה, אמנם אם איננו יורה כחץ שוב יש לתלות הא דפולטת הוא משום דאינו יורה כחץ ואם הי' יורה כחץ הי' הש"ז נכנס לעומק הגוף ולא היתה פולטת וממילא חזקת החולי ממנו בלבד, ומדוקדק הלשון הוא אמר מינה והיא אמרה מיני' דקאי הכל על פליטת הזרע מאיזה סיבה הוא אה מינה אם מיני', וא"כ א"ש הא דאינו מגיע לה שבועה (בהל' ט') משום דכל טענת ברי שלו דמינה הוא הא דפולטת ש"ז וכיון דאינו יוכ"ח שוב יש לתלות דמיני' ולית לי' להבעל עליה עוד שום טענת ברי כלל, אמנם כ"ז דוחק כמובן,]. וכולם לא ראו פי' המשניות להרמב"ם (בפ"ו דיבמות) ואחריו נמשך הרע"ב שם דמבואר דהא דקתני בשהה עשר שנים יוציא ויתן כתובה הוא דוקא בטוענת שאינו יורה

כחץ, [אך קצת נראה מלשון הרמב"ם והרע"ב שם בסופו דמסתמא אמרינן דאינו יוכ"ח מדכתבו דאינו פוטרו מהכתובה אלא הודעתה שהוא יורה כחץ וגם בח"ס כתבו מי שיודע שאני יוכ"ח ולא תודיע הדבר, דמשמע שאם איננה מודיעה כלל לא שיורה כחץ ולא שאיננו יורה כחץ חייב מסתמא, וברמב"ם שם (בהל' ט') כתב בהיפך דהח"ס הוא על מי שטוענת דבר שאינה יודעת בו בוודאי וכ"נ מהגמ' דקאמר דנאמנת מטעם קים לה לפי מאי דמפרש דקאי על הברייתא, ואפשר לדחוק ולהפכים דברי הרמב"ם והרע"ב בפי' המשניות למ"ש בחיבור היד.] וכן הוא במאירי למס' נדרים (צ' א') יעושה"ט, א"כ מבואר דס"ל דהא דאמרי' בברייתא בשהה עשר שנים דיוציא ויתן כתובה דשמא לא זכה להבנות ממנה מיירי דהיא אומרת דאינו יורה כחץ, והגמ' דהוא אמר מינה והיא אמרה מיני' קאי על הברייתא דיוציא ויתן כתובה ולפרש הטעם דנאמנת. אמנם א"כ קשיא כיון דאינו יורה כחץ אמאי כפינן לי' להוציא משום מצות פו"ר, הא כיון דאינו יורה כחץ לאו בר אולודי הוא וגם מאחרת לא יוליד, וכבר הקשה זה שם הלח"מ, [ונראה מדבריו ג"כ שהבין שיטת הרמב"ם כהבי"ש והיש"ש הנ"ל ודלא כהמגיד ובי"מ,]. ומה שתי' הלח"מ דאף דמאמינין לה לענין ממונא עכ"ז לענין איסורא לענין מצות פו"ר שלו אינה נאמנת, הנה אף דמצינו כה"ג דנאמנת להוציא ממון ואינה נאמנת לענין איסורא וכמ"ש המגיד (פי"ח מאי"ב הל' י') בשי' הרמב"ם שם, עכ"ז נראה דהכא א"א לומר כן. דיעויין שם ברמב"ם (הל' י') בבאה מחמת טענה בשהה עשר שנים ולא ילדה באם אומרת שאינו יורה כחץ שומעין לה וכופין אותו לגרש ויוציא ויתן כתובה ומשמע מפשטות דברי הרמב"ם דאם לא אמרה שאינו יורה כחץ אין שומעין לה לכופו לגרש אף אם תמחול הכתובה מטעם כיון דלא ידעינן אם העיכוב ממנו א"כ דלמא העכוב ממנה וגם לא תלד רק מחמת טענתה שאינו יורה כחץ כייפינן לי' בשביל טענתה ומהבי"ש (סי' קנ"ד ס"ק י"א) משמע דהא דבעינן דתטעון שאינו יורה כחץ היינו משום הכתובה, וכ"כ הישו"ש (פ"ו דיבמות סי' מ"ה) וכ"ה דעת הט"ז באבה"ע (שם ס"ק ה' וי"א) וכ"כ הבי"מ שם, ופשטות דברי הרמב"ם אינו כן, דבתחלת ההלכה לא הזכיר מענין הכתובה עד לבסוף ובתחלה לא מיירי רק לענין לכופו לגרש ואפ"ה התנה שתטעון שאינו יורה כחץ, וכ"נ דעת הגר"א זצ"ל (שם ס"ק ל' ול"ה) וכ"כ להדיא הנוב"י (מה"ת אבה"ע סי' ק"ג) וכיון דגם לענין הכפיה בעינן טענתה שאינו יורה כחץ, א"כ אם משקרת בזה וטוענת שקר א"כ שלא כדין כפו לי' והוי גט מעושה שלא כדין דאינו גט, דפשיטא דלא מיירי בענין דבלא טענתה הוי כפינן לי' משום מצוה דידי' דמבואר דמיירי בענין דדוקא משום טענה דידה כפינן לי' וכגון שיש לו בנים או שנשא אשה אחרת, וא"כ אם נימא דאינה נאמנת לענין

איסורא איך כפינן לי' ומינסבא בהאי גיטא לאחר דלמא טענה שקר והוי גט מעושה שלא כדין ואינו גט והויא א"א, דבוודאי אן שום סברא לומר דכיון דלפי דיבורה בדין כפוהו הוי גט, דז"א כלום דאם יתברר דשקר ענתה בו ולא היה בדין לכופו פשיטא דהוי גט מעושה שלא כדין, [ואף דלפ"ז יקשה על סברת הרא"ש (סוף נדרים) אפשר דמ"מ חמירא לה אבל הדברים פשוטים כנ"ל], וע"כ דגם לענין איסורא נאמנת, וכמו דנאמנת לענין איסורא לעלמא שהאחר רשאי לישא אותה ה"נ אמאי לא תהא נאמנת לענין מצות פו"ר של הבעל [אם לא דנימא דשאני התם דהאיסור נוגע גם לנפשה מש"ה נאמנת גם לענין איסורא, משא"כ הכא וכעין זו כתב הרמב"ן והפ"י ריש גיטין לענין נדה יעו"ש] וגם הסוגיא דשמא לא זכה להבנות ממנה ושקלא וטריא דגמ' דלמא איהי היא דלא זכתה עולה לפי' הלח"מ בקושי ובדוחק כמובן להמעיין. ע"כ נראה עיקר כמ"ש הבי"ש (שם ס"ק י"א) דאף שאינו יורה כחץ עכ"ז מחוייב לישא אחרת, דאף דבדידה אינו יורה כחץ עכ"ז באחרת יהא יורה כחץ, דהא דאינו יוכ"ח בדידה היינו משום שלא זכה להבנות ממנה, אבל מאחרת יזכה להבנות ויהא יוכ"ח, דיוכ"ח תליא בזכות ואיהו הוא דלא זכה, ושפיר מקשה ודלמא איהי היא דלא זכתה ומש"ה אינו יוכ"ח. ומה דהקשה הבית מאיר דאין סברא דבזכותה דידה נעשה אינו יורה כחץ, נראה להוכיח גם מתוס' יבמות (ס"ה א') ד"ה שבינו לבינה דכתבו שם לפירושם, דמה שלא טענה מקודם לפי שלא היתה נאמנת, ולכאורה תמוה מי לזה ולא בפשוט דמקרוב נתקלקל בסוף העשר וטוענת תיכף, אלא ודאי משום דתלינן בזכותה דידה אם נתקלקל תחתיה וע"כ דטוענת דהיה כן מקודם שנשאת לו יעושה"ט ודוק. וא"כ מוכח שפיר דאף באינו יורה כחץ עכ"ז שייך גבי' מצות פו"ר לישא אחרת, וא"כ אתיא שפיר ראיית הר"י מינץ הנ"ל דאף במקום מצות פו"ר אסור לישא אחרת לר' אמי. והנה גם מלשון הרי"ף בהלכותיו נראה דאף בטוענת שא"י כחץ כופין אותו להוציא משום פו"ר מדקאמר בהא דר' אמי דמש"ה נאמנת ולא חיישינן שמא עיניה נתנה באחר משום דאנן מפקינן לה בע"כ, [ומדברי הרי"ף הללו מבואר דלא ס"ל כהרמב"ם (בהל' י') הנ"ל דהא על לאחר עשר כתב דהא דלא חיישינן לעיניה נתנה באחר היינו משום דאנן מפקינן לה בע"כ, הא אי אנן לא הוי מפקינן לא היתה נאמנת משום חששא דעיניה נתנה באחר אף דשהתה עשר שנים, וע"כ הא דמבואר (פ"ה ב') דבבאה מחמת טענה כופין היינו בידעינן שהוא עקור, וזה דלא כמ"ש הבי"ש (סי' קנ"ד ס"ק י"ב), ולפענ"ד מבואר מהרי"ף כמ"ש, ומ"ש על הסוגיא דנדרים דמיירי תוך עשר ולא מוקי לה לאחר עשר והיכא שהיא מפקעת עצמה מאתו, היינו משום דלאחר עשר הי' קשיא הא אנן מפקינן והי' נצרך לאוקמא ביש לו בנים או די"ל אשה אחרת, ולכך אוקמא

בפשוט יותר דמיירי תוך עשר] אלמא דס"ל להרי"ף דאף בהיא אומרת שאינו יורה כחץ עכ"ז מפקינן לי' ע"כ, דבוודאי דוחק לומר דכוונת הרי"ף היא דלולא טענתה הי' ב"ד מפקי מיני' בע"כ ומש"ה ליכא חששא דעיניה נתנה באחר אבל באמת כשטוענת שוב אין ב"ד מוציאין מאתו, דז"א דא"כ למאי צריך הטעם דליכא חשש דעיניה נתנה משום דאנן מפקינן לולא טענתה, תיפוק לי' דאיננה מפקעת עצמה מאתו כלל דהא רצונה לישב תחתיו ורק הוא ברצונו מגרשה וא"כ איך שייך החששא דעיניה נתנה באחר, אם לא דנימא דסובר הרי"ף בהא (דדף ס"ה ב') דבאתה מחמת טענה דמיירי דשהה עשר ולא ילדה ואמרה שא"י כחץ, דמשום דידי' לא כייפינן לי' דהא טוענת דאינו יורה כחץ ומהימנא גם לענין מצות פו"ר דידי', רק משום דבאתה מחמת טענה כייפינן לי' והא דלא חיישינן לעיניה נתנה באחר היינו משום דהא גם לולא טענתה הי' ב"ד מוציאין מאתו משום דידי', ולכך קאמר האי טעמא דאנן מפקינן לה מיני' כדי שיתיישב גם הא (דדף ס"ה ב'), דכל זה דוחק גדול עד שלא ניתן לאומרו בפשטות דברי הרי"ף, וע"כ מוכח דס"ל דאף דטוענת א"י כחץ מפקינן לה מיני', וכן מוכח מדברי, הרמב"ן במלחמות בהשיגו על הרז"ה דמפרש דנאמנת לענין דאין כופין אותו להוציא משום מצות פו"ר, והשיג עליו מדקאמר ר' אמי גבי איזל ואנסב ואבדוק נפשאי אף בזו יוציא ויתן כתובה משמע דגם בהקודם בהוא אמר מינה והיא אמרה מיני' ג"כ יוציא ויתן כתובה, אלמא דסובר ג"כ דלפי' הרי"ף בע"כ מפקינן אף דהיא אמרה דאינו יורה כחץ, וא"כ מוכח ג"כ דאף באינו יורה כחץ שייך גבי' מצות פו"ר דשמה יזכה להבנות מאחרת ולהיות יורה כחץ. אמנם לזה הי' אפשר לומר כתי' הלח"מ הנ"ל דלענין מצות פו"ר דידי' אינה נאמנת רק לענין כתובה הנוגע לה, ולהכי שפיר אמר ר' אמי ברוצה לישא אחרת דיוציא מטעם נושא אשה על אשתו דאף דאנן כייפינן לי' משום מצות פו"ר מ"מ היא טוענת דליכא גבי' מצות פו"ר ולגבי דידה היא נאמנת ולכך יוציא וכדחיית הנוב"י. והרווחנו בזה דאף אם נימא כשי' המגיד והבי"מ בדעת הרמב"ם דדעתו כהרמב"ן ורשב"א דמיירי בטוען ברי, עכ"ז כיון דמוכח שם (בהל' ח') דאף בטוענת שאינו יורה כחץ כייפינן לי' להוציא, ולדידי' ליכא למימר כתירוץ הלח"מ דלא מהימנא לענין איסורא כמו שהוכחנו לעיל (מהל' י' הנ"ל) דאף לענין איסורא מהימנא א"כ שוב מוכח דאף באינו יורה כחץ שייך גבי' מצות פו"ר, ואיצטמיד ראיית מהר"י מינץ הנ"ל אף להבנת המגיד בדעת הרמב"ם, ויעויין בבי"ש (סי' קנ"ד ס"ק כ"ג) דכתב ג"כ דמשמע דאף דאומרת דא"י כחץ עכ"ז כופין אותו לקיים פו"ר, ואפשר שכיון ג"כ לדברי הרי"ף הנ"ל, אמנם כבר נתבאר די"ל הטעם דלא מהימנינן לה, אמנם מהרמב"ם שפיר מוכח כנ"ל. ג) ועוד נראה הא דסובר הנוב"י בפשיטות דהאי

דקאמר בגמ' (שם ס"ה א') אמר איהו איזל אינסיב אתתא ואיבדוק נפשאי קאי על מימרא הקודמת דאיהו אמר מינה והיא אמרה מיני', נראה לפענ"ד דדעת גדולי הראשונים אינו כן וכאשר יבואר, ויען כי מלתא חדתא הוא מוכרח אני להאריך קצת, דאף דבטוש"ע (סי' קנ"ד סעי' ו') והנ"י והרמ"ה שהובא בטור כולם הבינו בפשיטות דהאי דאיזל ואינסיב קאי על הא דהיא אמרה מיני' והולידו מזה חידושי דינים לפי השיטות, וכמבואר בבי"ש (שם ס"ק י"ז) ובהגר"א (ס"ק ל' וס"ק ל"ה) ולא ראיתי לשום אחד שיפקפק בזה, אבל מה אעשה שתורה היא וללמוד אני צריך דלפענ"ד דדעת גדולי הראשונים אינו כן וראשונה יש לתמוה על הרמב"ם דלא הביא כלל האי דאיזל ואיבדוק נפשאי, דלא מבעי' לדעת הבי"ש והיש"ש בשיטת הרמב"ם, וכפי שנתבאר מהרמב"ם בפי' המשנה כנ"ל, דהאי דינא דברייתא דיוציא ויתן כתובה הוא דוקא בהיא אמרה מיני' והגמ' דהוא אמר מינה הוא בדרך ביאור על הברייתא לפרש הטעם דיתן כתובה וכנ"ל (באות הקודם) והאי דאינו רשאי לבטל ומחוייב לישא אחרת היינו משום דיוכ"ח תליא בזכות ודלמא לא זכה להבנות ממנה ומש"ה אינו יורה כחץ וכשישא אחרת יזכה להבנות ויהא יורה כחץ, א"כ הא דקאמר איזל אינסיב ואיבדוק נפשאי לכאורה מאי בדיקה היא זו דאף אם מאחרת יוליד ויהא יורה כחץ עכ"ז איננו בירור לגבי הראשונה, ע"כ כמ"ש הבי"ש (שם ס"ק י"ז) דאז אם ילדה מבורר דהמניעה ממנה ולא אמרינן שמא לא זכה להבנות ממנה, ואיננו מובן כלל כאשר תמה ע"ז הבי"מ שם דמה בירור הוא זה דשמא לא זכה להיות יוכ"ח אצל זו אף דיוכ"ח באחרת, וע"כ נצרך לומר כסברת התוס' דכיון דיהי' לו בנים מאחרת ואפ"ה לא תלד הראשונה לא תלינן בדידי' כיון די"ל בנים, או דנאמר דוודאי אין סברא דהחטא גורם להענישו במעשה נסים היוצאים מן הטבע רק עפ"י הטבע לקה שאינו יוכ"ח ואם ישא אחרת יתרפא ג"כ עפ"י דרך הטבע ויתחזק שיהי' יוכ"ח וכיון שיתחזק ממילא יהא יורה כחץ בכל הנשים, אבל לומר באדם אחד כשבועל זו אינו יוכ"ח ובזו יוכ"ח זה לא אמרינן, וא"כ כשישא אחרת על זו ויוליד ועכ"ז זו לא תלד נתברר דהמניעה ממנה דכיון דנתרפא ויוכ"ח בשני' שוב ממילא גם אצל הראשונה יוכ"ח, ואיך שיהי' עכ"פ הוא דבר גדול ודין חדש שהיה צריך להרמב"ם לכתבו דאם אמר אינסיב ואיבדוק נפשאי לא כפינן לי' להוציא הראשונה ואם תלד השני' תצא הראשונה בלא כתובה, דאף דהא דלא כפינן לי' להוציא הראשונה כבר נשמע מדבריו שם בהל' ז' דכתב בשהה עשר שנים ולא ילדה דיוציא ויתן כתובה או ישא אשה הראוי' לילד וגם הדין דנושא כמה נשים כתב בפי"ד מאישות (הל' ג'), עכ"פ הו"ל לאשמועינן כאן בפט"ו גבי הוא אמר מינה והיא אמרה מיני' דאם ישא שני' ותלד תצא הראשונה בלא כתובה דמבואר בגמ'

להאי פירושא, והוא דין הצריך להשמיענו ולמה השמיטו, ואף אם נימא כסברת הלח"מ הנ"ל דמש"ה כייפינן לי' לישא אחרת משום דלא מהימנינן לה לגבי מצוה וחיוב דידי', עכ"ז איננה סברא פשוטה דאם ילדה השני' נתברר דהראשונה היתה משקרת דדלמא נתרפא, [או אפשר דתוכל לומר צא ובדוק על בניו כדאמר יבמות (ע"ה ב')] ואף דגם עתה הראשונה אינה מוליד עכ"ז הי' צריך לשהות עוד עשר שנים עם הראשונה, ואף בשהתה עוד עשר שנים ולא ילדה הראשונה ג"כ יש להבין לכאורה דאמאי מפסדת הראשונה הכתובה כיון דילדה לו השני' וקיים פו"ר שוב ממילא מגיע כתובה להראשונה דאף בהוחזקה שלא לילד ונשאת למי שי"ל בנים אף שלא הכיר בה י"ל כתובה כמ"ש המגיד (שם בהל' י"ד) וכ"כ הבי"ש (ס"ק ל"ג) וכ"ה דעת כל הפוסקים הרשב"א והריטב"א והנ"י, לבד הרמב"ן יבמות (ס"ה א') ויחיד הוא בדבר זה, וא"כ אמאי אם ילדה השני' תצא הראשונה בלא כתובה, אמנם החילוק פשוט דהתם בשעת הנישואין הי' בהיתר אבל הכא איגלאי מלתא למפרע דמתחלה היתה המניעה ממנה בעוד שלא היו לו בנים ואבדה אז כתובתה, וכיון דצריכין לאיגלאי מלתא למפרע א"כ כל כי האי הו"ל להרמב"ם לאשמועינן דלאו מלתא דפשיטא הוא ולא הו"ל להשמיט הדין המבואר בש"ס, ואף להבנת המגיד בדעת הרמב"ם דדעתו כפי שפירשוהו הרמב"ן והרשב"א לשי' הרי"ף דמיירי בטוען ברי דמינה, עכ"ז הו"ל לאשמועינן דמהני בדיקה באחרת ואיגלאי מלתא למפרע לסתור טענתה ולא תלינן שמא נתרפא, דדוחק גדול לומר דעבור שפשוט הוא וגם בגמ' לא הוצרך להשמיענו דבדיקה מהני רק אי יכול לבדוק ולישא אחרת וכיון דכבר השמיענו הרמב"ם דיכול לישא אחרת שוב לא הוצרך להשמיענו הבדיקה דפשוט הוא דיכול לבדוק דכ"ז הוא דחוק, [ובפרט למ"ש לעיל במוסגר הו"ל לאשמועינן דלידת השני' הוי בירור ולא תוכל לומר צא ובדוק על בניו דאף דהשני' ברי ג"כ מ"מ איננו מועיל לגבי הבעל,]. עוד יש לדקדק קצת ברמב"ם (שם הל' ז') על שהה עמה עשר שנים ולא ילדה דכתב ה"ז יוציא ויתן כתובה או ישא אשה אחרת הראוי' לילד, דכבר ידוע דרך הרמב"ם דדרכו בקודש לבל להביא דין שאינו מבואר בגמ' להדיא והנה הא דיוציא ויתן כתובה מבואר בברייתא (ס"ד א') אבל הא דישא אשה אחרת הראוי' לילד לא ידעתי היכן מבואר זה, ומ"ש המגיד שם מבואר כרבא, הא להמגיד קאי שם על טוען ברי דמינה ואינו מגיע לה כתובה ומש"ה י"ל דלא כפינן לי' להוציא וליתן הכתובה אחר דרוצה לבדוק נפשי' דאפשר לא יגיע לה הכתובה וא"כ אמאי נכופנו לגרש וליתן כתובה, אבל זו"ז אין ראי' דהברירה בידו, ואף די"ל דלא הי' משמע לי' לחלק והי' פשוט אצלו דיכול לישא אחרת, עכ"ז כבר כתבתי דאין דרכו של הרמב"ם לכתוב דבר שאינו מבואר בש"ס

להדיא, [ואף דהראשונים דקדקו כן מל' המשנה דקאמר אינו רשאי לבטל ולא קתני יוציא וגם יש להביא ראי' לזה מכתובות (ס"ב ב') גבי כלתיה דר' דקאמר נינסוב איתתא אחרית, מ"מ כיון דאיננו מבואר להדיא אין דרכו להביא]. ד) ע"כ נראה לפי מה שראיתי בהלכות גדולות (הלכות כתובות) דהביא שם כל הסוגיות דיבמות (דף ס"ד ס"ה), דהנה הוא פירש הסוגיא דהוא אמר מינה והיא אמרה מיני' בתוך עשר ובאה מחמת טענה דנאמנת ומשנה אחרונה דסוף נדרים באינה באה מחמת טענה, והנה לפ"ז הא דאיזל ואינסב ואבדוק נפשאי הוא אף בבאה מחמת טענה דכייפינן לי' להוציא משום טענה דידה עכ"ז אם רוצה להמשיך הענין ולבדוק נפשי' רשאי ולא כפינן לי' להוציא, וכל כי האי הו"ל לאשמועינן, וההלכות גדולות הפסיק באמצע בדינים אחרים, ולבסוף כתב והיכא דאית לי' בני מינה וניחא לי' למנסב עלה איתתא אחריתי אית לי' רשותא דאמר רבא נושא אדם כמה נשים על אשתו כו', והנה הא דכתב היכא דאית לי' בני מינה אף דהגמ' קאי בלית לי' בנים, י"ל דרבותא אשמועינן דלא נימא דוקא באין לי' בנים וכמ"ש הישו"ש (פ"ו דיבמות סי' מ"ב) ובת' מהר"ש (סי' י"ד), לכך אשמועינן רבותא דאף ביש לו בנים דמשמע לי' מלישנא דרבא דבכל ענין נושא כמה נשים, אמנם איך השמיט גבי היא אמרה מיני' ובאה מחמת טענה דכייפינן לי' להוציא דיכול הבעל להמשיך הדבר אף דצועקת ובאה מחמת טענה עד שיבדוק נפשי' דמבואר בש"ס להדיא ומימרא דרבא גופי' קאי ע"ז ואיך הפסיק באמצע בכמה ענינים אחרים בין היא אמרה מיני' למימרא דרבא והו"ל להסמיך מימרא דרבא להיא אמרה מיני' לאשמועינן דיכול למבדק נפשי' ולאשמועינן רבותא אף ביש לו בנים נושא, ואיך השמיט עיקר הדין דנאמרה עלי' מימרא דרבא, וגם ברי"ף לאחר שביאר הסוגיא דהוא אמר מינה והיא אמרה מיני', דפירשו הרמב"ן והרשב"א בשיטתו דמפרש לה דהוא אומר ברי, הפסיק במלתא אחריתי וז"ל והיכא דשהה עשר שנים ולא ילדה ולא קא בעי לאפוקא ולמיסב אתתא אחריתי מפקינן לה מיני' בע"כ ואפילו בשוטין ואפילו אמרה דאירנא בהדי' בסהדי לא שבקינן לה אלא יוציא ויתן כתובה כדגרסינן בפ' המדיר, ושוב כתב הסוגיא אמר איזל אנסוב אתתא ואבדוק נפשאי, וכיון דהאי איזל אנסוב ואבדוק נפשאי קאי על הא דאמרה מיני', איך הפסיק באמצע וחזר לדין המשנה דשהה עשר שנים, והדברים מתמיהין מאוד על סידור הדברים בבה"ג וברי"ף אשר מכ"ז נראה לפענ"ד ברור דלא פירשו האי דאבדוק נפשאי על האי דאמרה מיני' רק על המתני' דאינו רשאי לבטל ועל הברייתא דיוציא ויתן כתובה וישא אחרת משום דשמא לא זכה להבנות ממנה ויבנה מאחרת הלכך צריך למבדק נפשי' להוציא זו ולישא אחרת דאולי יוליד מאחרת [וזה דנושא אחרת אולי יזכה להוליד

מאחרת קרי לה למבדק נפשי'], ע"ז קאמר בגמ' אם אינו רוצה להוציא זו רק דקאמר איזל ואסב איתתא [על אשה זו] ואבדוק נפשאי [אולי אבנה ממנה] בזה פליגי ר' אמי ורבא, ולא קאי כלל על היא אמרה מיני' הקודם דיתברר מזו דלא כטענתה רק דענין בפ"ע הוא וקאי על הברייתא וכנ"ל, וא"ש מאוד סידור דברי הרי"ף דאחר שסיים הענין דאמרה מיני' חזר לדין הברייתא ושוב כתב ע"ז פלוגתא דר' אמי ורבא, וגם דברי בה"ג הנ"ל נכונים מאוד דכיון דכתב מקודם והיכא דנסיב איתתא ושהה בהדה עשר שנים ולא ילידא לא שרי לי' למבטל מפו"ר אלא מתבעי לי' לגרושה ומנסב איתתא אחריתי כו' א"כ מדכתב הטעם דכופין לגרש משום דלמא לא נסיב א"כ ידעינן דהיכא דנושא אשה אחרת שוב אין כופין ולכך העתיק מימרא דרבא בפ"ע והוסיף לרבותא אף יש לה בנים. ומדוקדקין מאוד דברי הרמב"ם הנ"ל (בהל' ז') דכתב יוציא ויתן כתובה היינו דינא דברייתא או ישא אשה הראויה לילד דהיינו ממש מימרא דרבא ע"ז גופי' ובפי"ד הל' ג' השמיענו הרבותא של בה"ג הנ"ל דאף, בלא מצות פו"ר יכול לישא כמה נשים כדמשמע ממימרא דרבא הנ"ל, וא"ש דברי הרמב"ם ובה"ג והרי"ף כנ"ל. ואף אם שי' הרי"ף כשי' הרמב"ם בפי' המשנה דהיא אמרה מיני' נמי קאי על הברייתא דיוציא ויתן כתובה, מ"מ א"ש הא דהפסיק באמצע וחזר לדין שהה עשר שנים משום דהשקלא וטריא דהיא אמרה מיני' הוא לענין הכתובה והאי שקלא וטריא דאבדוק נפשאי הוא לענין הגט לכך חזר לדין הגט דכופין להוציא וע"ז קאי השקלא וטריא דאיזל ואבדוק אי כופין והדברים מדוקדקין מאוד בדברי הראשונים. ולפ"ז יתיישב מאוד לשי' הרמב"ם לפי מה שביאר הבי"ש דיוכ"ח תליא בזכות וא"כ מאי בדיקה היא במאי דישא אחרת דמה בירור הוא זה לענין הראשונה דדלמא עכ"ז לא זכה להיות יוכ"ח אצל הראשונה, וכמו שתמה הבי"מ כפי שהבאתי לעיל (באות הקודם), אבל להנ"ל אשה"ט דבאמת לא מהני הבדיקה לענין הראשונה רק דכוונת הגמ' לענין שלא לגרש להראשונה וכנ"ל והאי דשמא יבנה מאחרת קרי לה ואבדוק נפשאי, ואף דלא מצאתי למי שיפרש כן מ"מ מדברי גדולי הראשונים הבה"ג ורי"ף ורמב"ם נראה כן וכנ"ל. עוד מצאתי קצת סעד לזה במרדכי פ' הבא על יבמתו (סי' נ"ד נ"ה) וז"ל אמר איזל ואינסב איתתא ואבדוק נפשאי ולא אתן לך מידי א"ר אמי אף בזו יוציא ויתן כתובה, פירוש אפילו יוליד מן השני', שאני אומר כל הנושא אשה על אשתו יוציא ויתן כתובה וכך נראה דשמא לא זכה להבנות מן הראשונה ובעונו ולא בעונה כדפרישית לעיל אפילו הוחזק איגלאי מלתא דלאו חזקה מעליא הוא ואין לומר באיש השתא הוא דאברי כי הא דאמרינן בה רבא אמר נושא כו' והלכתא כרבא ומיהו בזמה"ז יש ח' של ר"ג שלא ישא אדם שתי נשים

הלכך יתן כתובה וכ"ז מאביאסף. והנה סוף דבריו מ"ש אפילו הוחזק איננו מובן כלל ואין לו שום ביאור ולא ידעתי מאי קאמר, אמנם מ"ש בריש דבריו דאפילו יוליד מן השני' מגיע כתובה להראשונה לכאורה איננו מובן דהא ע"ז קאמר איזל ואבדוק נפשאי ור' אמי לא קאמר רק דאין מניחין לו לבדוק עצמו מטעם דא"י לישא אשה על אשתו אבל היכא דנשא ובדק נפשי' והוליד מנ"ל דלא מהני הבדיקה, ע"כ הי' נראה בפשוט דסובר דהבדיקה לא מהני לי' מידי לענין הכתובה רק הא דקאמר ואבדוק נפשאי היינו שלא להוציא הראשונה, וכמ"ש בשי' הבה"ג ורי"ף ורמב"ם, אך דסובר כמ"ש המרדכי (פ' המדיר) והובא בהגהות ש"ע (סס"י קנ"ד) דהיכא דאיננו מפורש דכופין אין כופין רק דגבינן מאתו הכתובה וסובר ג"כ דבשהה עשר שנים אין כופין וכמי שהקשה הרא"ש על הרי"ף וא"כ הא דקאמר בברייתא בשהה עשר שנים יוציא ויתן כתובה היינו דכפינן לי' במה דגבינן מאתו הכתובה, וזהו שאמר בריש דבריו ואבדוק נפשאי ולא אתן לך מידי היינו משום דשוב לא יוציא וגם הכתובה לא יתן וסובר ר' אמי דא"י ורבא סובר דנושא, משא"כ עתה דא"א לישא ב' נשים כפינן לי' בהכתובה וזהו שאמר הלכך יתן כתובה, אמנם אין להעמיד יסוד על דברי המרדכי דסוף דבריו אינם מובנים כלל במ"ש אפילו הוחזק, ונראה דחיסור לשון יש בדבריו והוא דעה אחרת דחולק אמ"ש מקודם וסובר באמת דהבדיקה מהני לענין הכתובה. ואיך שיהי' בדברי המרדכי, עכ"פ מבה"ג ורי"ף ורמב"ם נראה כמ"ש. ויתיישב בזה דעת הי"מ שהביא המרדכי (שם סי' נ"ג) דמתרצי דההיא דנדרים מיירי כשתובעת כתובה והא דיבמות דמהימנא היינו דרוצית לצאת בלא כתובה אבל אינו נראה לר"י מדאמרינן אף בזו יוציא ויתן כתובה משמע כמו בההיא דלעיל, אבל למאי שנתבאר מבה"ג וסייעתו הנ"ל דלא קאי עלה רק על הברייתא דשהה עשר שנים א"כ אתי שפיר האי אף דקאי על הברייתא:

(הגה"ה. אב"ה. עיין ביבמות (דף ס"ד וס"ה) בתוס' חד מקמאי, (הנדפס בש"ס החדש דפוס ווילנא שלא הי' עוד כשנכתב הקונטרס הזה) שהביא בשם אביו ז"ל כשיטת הי"מ שהובא במרדכי, ואפשר כי הוא הוא אשר אליו כיון המרדכי בשם הי"מ, ומבואר שם כמו שהעלה אאמו"ר הגאון זצ"ל דהאי איזל ואבדוק נפשאי לא קאי אמימרא דהיא אמרה מיני' עיי"ש.):

ויתיישב נמי פי' קמא דהרז"ה דפי' דהיא אמרה מיני' דא"י כחץ וא"כ גם מאחרת לא יוליד ורוצית לישב תחתיו שלא יגרשנה וסובר דנאמנת ואי"צ להוציאה ודקדק עליו הרמב"ן במלחמות ג"כ מדקאמר אח"כ אף בזו משמע דגם מקודם יוציא ויתן כתובה, ולהנ"ל אשה"ט דלא קאי על הקודם רק על הברייתא וא"ש דאף בזו קאי על הברייתא.

ומתפלא אנכי דבטוש"ע ורמ"א הולידו דינים מזה דהבינו דאבדוק קאי על אמרה מיני' וכמבואר בבי"ש (ס"ק י"ז) ובהגר"א שם, וכולם לא הרגישו בדברי ההלכות הנ"ל, ולפע"ד הוא ברור בשי' בה"ג ורי"ף מסידור לשונם וגם מהשמטת הרמב"ם דפירשו כמ"ש. וא"כ אתיא שפיר ראיית הר"י מינץ הנ"ל בפשיטות דהא לא קאי כלל על היא אמרה מיני' רק על שהה עשר שנים וא"כ איכא מצות פו"ר ואפ"ה סובר ר' אמי דא"י לישא וה"ה לדידן אחר ח' דר"ג. ולהלן יתבאר אי"ה דאף מרבא יש ראי' לזה:

(הגה"ה. אב"ה. הדברים ראויין למי שאמרם, אמנם מהר"י מינץ לא כיון לזה דבתשובתו מבואר דפירש דהא דר' אמי קאי על היא אמרה מיני', וכבר נאמר ונשנה כי בעת שנכתבו הדברים האלה תשובת מהרי"מ לא היתה לעיני קדשו לעיין בה,):

ה) עתה נבוא להשגה השני' של הנוב"י על מהר"י מינץ וכתב דהדברים מרפסין איגרא דמה ענין פו"ר להא דר' אמי אטו ר' אמי אמר שלא לישא ר' אמי לא אמר רק שיוציא ויתן כתובה ומה ענין נתינת הכתובה לפו"ר יוציא ויתן כתובה וישא אחרת ויקיים פו"ר, ובקו' זו נתלבט גם התפארת צבי (סי' ל"ז ל"ח ול"ט), והעלו בדעת הר"י מינץ דלא החמיר רק כשהראשונה רוצית להתגרש, והתפארת צבי (סי ל"ח) כתב אף שיגרשה בע"כ. עוד יעוי' בנוב"י (מה"ת סס"י ק"ד) מה שהביא שם בשם גאון א' שהקשה על הר"י מינץ במה שסבור דאף למאן דמתיר ביבמה עכ"ז אוסר בפו"ר דיבום עדיפא וע"ז הקשה דהא חזינן דפו"ר עדיפא לענין דחיית עשה יעו"ש, וכן הקשה התפ"צ (סי' ל"ח), עוד הקשה שם התפ"צ דהא מצות יבום דחינן משום קטטה ומצות פו"ר בוודאי לא דחינן משום קטטה, והנראה להבין עומק כוונת הר"י מינץ וממילא יתיישבו כל הקושיות הנ"ל, והוא דהנה יש להבין בהא דא"ר אמי שאני אומר כל הנושא אשה על אשתו יוציא ויתן כתובה היינו דיכולה לכופו שיגרשנה, אף דמוכרח הוא לישא אחרת, עכ"ז יכולה לכופו, א"כ לכאורה הויא לדידי' הך דנושא אשה על אשתו כעין הך דכופין להוציא דמבואר בסוף פ"ז דכתובות בנעשה מו"ש ובעל פוליפוס ואינך דאף דאנוס הוא הבעל עכ"ז יכולה לכופו לגרש משום דאינה יכולה לסבול וה"נ הך דהכניס לה צרה אף דאנוס הוא עכ"ז איננה יכולה לסבול ויכולה לכופו, א"כ תמוה לכאורה איך יפרנס ר' אמי משנה ערוכה פ"ד דיבמות (מ"ג ב') דד' אחים נשואין ד' נשים ומתו אם רצה הגדול שבהן לייבם את כולם הרשות בידו, דמבואר דהרשות בידו לבד ואין היבמות יכולות לעכב עליו, והא קי"ל יבמות (ד' א') דיבמה שנפלה לפני מו"ש אין חוסמין אותה וכן בכתובות (ע"ז א') במתני' במת ולו אח בורסי דיכולה לומר לאחיך הייתי יכולה לקבל ולך איני יכולה לקבל, ודעת רש"י יבמות (לט ב') דבכל אמתלאה כופין אותו לחלוץ והתוס' שם וכל

הראשונים השיגו עליו והעלו דדוקא בהני דבבעל ג"כ כופין להוציא אזי גם ביבמה כופין לחלוץ אבל בשאר אמתלא לא, והכי פסקינן בש"ע (סי' קס"ה סעי' ד' וסעי' א' בהג"ה וריש סי' קנ"ד סעי' ב'), ועכ"פ בגוונא דבבעל כופין להוציא גם ביבמה כפינן לחלוץ, א"כ לר' אמי דהיכא דנושא אשה על אשתו אף דמוכרח ואנוס הוא עכ"ז כופין להוציא, א"כ ה"נ כיון דייבם הראשונה איך יכול שוב לייבם השני' הא יכולה לכופו לחלוץ דהא כיון דיש לו צרה הוא מהנך שכופין להוציא דגם ביבמה כפינן לחלוץ, ובוודאי אין שום מקום לחלק בין שם דנושא בזו אחר זו בין הכא דנפלו לו בב"א, דמ"מ כיון דצרה גרוע כ"כ דהוא מהנך דכופין להוציא א"כ ה"נ אף דנפלו בב"א מ"מ איך יכול לייבם שתים דיהיו צרות זו לזו, וגם נראה דאין מקום לומר דבאמת הפירוש במתני' דהרשות בידו היינו אם היבמות אינן מוחות בידו וגם הן מרוצות, דמשמע ממתני' דהרשות בידו לבד ואינן יכולות למחות בידו אף אם אינן מרוצות, וגדולה מזו מבואר בגמ' דפריך ושבקינן לי' הא משיאין עצה ההוגנת, והקשה הריטב"א דמאי קו' הא אין ב"ד כופין ע"ז אם אינו ציית לעצתם ומתרץ דלשון הרשות בידו משמע דאי"צ למחות בידו אפילו בדרך עצה, אלמא דלשון הרשות בידו היינו בלי שום מוחה אף בדרך עצה טובה ופשיטא אם היבמות יכולות למחות בידו דל"ש הלשון דהרשות בידו וגם הי' נ"ל לכאורה דהא דמשיאין עצה ההוגנת אינו אלא בהיא אינה רוצה אבל בשניהם רוצים לייבם אין נזקקין להם להשיא עצה, וראי' לזה נראה מירושלמי יבמות (פ"ד הל' י"ב) על הך מתני' דד' אחים דהביא מעשה דהיו י"ג אחים ומתו י"ב והיבמות רצו להתייבם ובאו לפני ר' ואמר לאח הי"ג שייבם ואמר שאינו יכול לזונן ואמרו היבמות שכל אחת מהן תזון חודש אחד לכולם ועכ"ז אמר היבם דאינו רוצה לייבם משום דמה יעשה בחודש העיבור ואמר ר' דהוא יזון החודש העיבור, ואם נימא דאף בשניהם רוצים עכ"ז משיאין עצה ההוגנת וא"כ התם דלא מצי למיקם בסיפוקייהו וא"כ הי' לו לר' להשיא עצה לחלוץ ואיך סייע עוד בכדי שיוכל לייבם, אלא ודאי דהיכא דשניהם רוצים ביבום אי"צ להשיא עצה ואין משיאין עצה רק בהיא אינה רוצית, וא"כ מאי פריך הגמ' ושבקינן לי' הא משיאין עצה ההוגנת הא בשניהם רוצים אין משיאין עצה, וע"כ דמשמע דהרשות בידו אף אם היבמות אינן מרוצות, ושפיר מקשה, אמנם יש לדחות דאף דהיכא דלא מצי למיקם בסיפוקייהו משיאין עצה היינו היכא דאינם פוטרים אותו משאר וכסות אבל הכא דפטרו אותו ובדבר שבממון תנאו קיים ומועלת המחילה שוב ליכה עצה טובה כלל, ואדרבא נראה להביא קצת ראי' מירושלמי דיבמות (פי"ב הל' ו') להיפך דאיתא שם דאומרים לו ולה להשיאם עצה ההוגנת היו שניהם רוצים ביבום אתא עובדא קומי ר' יוסי ואמר אפיק לבר והיינו

משום עצה טובה וכמ"ש שם במראה הפנים דאיננו משמע משום דסובר מצות חליצה קודם דמשמע דקאי דוקא על הוא ילד והיא זקנה, אמנם בק"ע שם גרס בענין אחר ואין ראי', ובת' הריב"ש (סי' ר"ט) סוף ד"ה והשנית ראיתי דסובר דאף בשניהם רוצים משיאין עצה, אך מה דמבואר מדבריו דלו לבד משיאין ולא לה, מבואר ההיפך בירו' שם דמבואר דמשיאין לו ולה], וראיתי להבי"ש (סי' א' ס"ק י"ח) אהא דכתב בח"מ שם דאם מוחלת רשאי לישא אחרת אף היכא דא"א למיקם בסיפוקייהו, [ומ"ש שם הח"מ ומקרא מלא הוא כו', לפמ"ש לעיל במוסגר לאו ראי' הוא דשאני התם דלא נתחייב כלל בשאר כסות, משא"כ היכא דיש לה החיוב עליו אף דמרוצית אם לא תספיק עכ"ז אפשר דאי"ל רשות] ע"ז כתב הבי"ש דביבמה מוטל על הב"ד להשיאן עצה טובה והוכיח כן מדפריך ושבקינן לה, וכן משמע מהש"ג שם, והנה מהש"ג לא ידעתי שום משמעות, וגם מה שהוכיח מהש"ס כוונתו דאי נימא דבמרוצית אין משיאין עצה דלמא מיירי במרוצית, ולפע"ד לא ידעתי שום הוכחה דמלשון דהרשות בידו משמע אף אם אינה מרוצית. ומצאתי להתשב"ץ (ח"ב סי' ג' וסי' ק"פ) דהביא מזה הגמ' ראי' לשי' בה"ג ורש"י דבכל אמתלאה כופין לחלוץ אף בהוא ילד והיא זקנה מזו הגמ' דפריך ושבקינן לי', [וכקו' הריטב"א הנ"ל], אלמא דסובר ג"כ דהרשות בידו היינו אף אם היבמות אינן מרוצות דאל"כ פשיטא דלא כפינן לכ"ע, וא"כ קשיא טובא לר' אמי דכופין אותו להוציא גבי בעל א"כ פשיטא דגם גבי יבם כופין אותו להוציא, וא"כ איך יפרנס משנה זו, וביותר דלמאי דמתרץ הגמ' בדאפשר למיקם בסיפוקייהו מוכח דאפילו עצה טובה ליכא בכה"ג דמכניס צרות זו לזו. ומאוד תמיהני על הריב"ש (סי' ש"ב) הביאו הב"י (סי' קס"ה) דסובר דהיכא דהיבם נשוי כ"ע מצות חליצה קודמת מהא דמשיאין לו עצה שלא יכניס קטטה לתוך ביתו ואין לך מכניס קטטה מהיכא דנושא אשה על אשתו, והא מבואר מהך גמ' דהרשות בידו לישא כולן ואין משיאין לו עצה כלל, ופשיטא דאין מקום לחלק בין בב"א לבזא"ז כנ"ל, גם אין סברא משום דאשה נשאת לו ברצונה ומדעתה אמדינן דעתה דלא נתרצית לצרה משא"כ יבמה דלא בעינן דעתה, דהא חזינן לענין כל מילי דמדמינן יבמה לאשה דהיכא דבאשה כופין להוציא גם ביבמה כופין לחלוץ, אלמא דלא מחלקינן ביניהם, א"כ ה"נ לענין צרה. וראיתי להנ"י שם והריטב"א שכתבו על תי' הגמ' דאפשר לי' למיקם בסיפוקייהו וקיימא לן דנושא אדם כמה נשים כו' דמשמע דתלו לה במחלוקת דרבא ור' אמי, ומאוד תמיהני דכיון דמוכח ממשנה תי' הגמ' א"כ תקשה לר' אמי ממשנה זו, ואפשר דלרווחא דמלתא כתבו כן למאי דקי"ל כרבא. (או אפשר דקו' הגמ' ושבקינן לי' איננה קו' כ"כ דהא לא כייפינן לי' ע"ז, וכדהקשו הריטב"א והתשב"ץ הנ"ל, רק דהקו' היא דמשמע לי'

הרשות בידו דאי"צ ליתן לו עצה ג"כ, וא"כ י"ל דהגמ' שקיל וטרי בזה לרווחא דמלתא למאי דקי"ל כרבא, אבל לר' אמי באמת לא ידקדק בזה ויפרש הרשות בידו אם אינו שומע לעצתם, אבל מ"מ אי כופין לחלוץ תקשי כנ"ל], וגם על ס"ד דגמ' דס"ד דמיירי בדלא אפשר לי', תמוה דא"כ למאי פריך מהא דמשיאין לי' עצה דע"ז ליכא כפי' דאיננה קו' כ"כ כדמקשה הריטב"א הנ"ל, הו"ל להקשות בחוזק יותר דבכה"ג באשה כפינן לי' להוציא לכ"ע בנושא אשה על אשתו, דע"כ לא פליג רבא על ר' אמי רק היכא דאפשר לו אבל לא אפשר לו גם רבא מודה לר' אמי דיוציא ויתן כתובה, וכ"כ להדיא הריב"ש (סי' צ"א), וא"כ כיון דבאשה כופין להוציא גם ביבמה כפינן לחלוץ, א"כ לס"ד דמיירי בדלא אפשר, א"כ איך קאמר הרשות בידו הא אם אינן מרוצות כפינן לחלוץ. ובשלמא למאי דכתבו הרמב"ן במלחמות יבמות (קי"ב א') גבי נטולה אני מן היהודים והריטב"א שם דאף היכא דלא יוכל להחזיקה אח"כ עכ"ז יכול ליבמה ולפוטרה אח"כ בגט, א"כ א"ש דלא דמי לכל הני דכופין בבעל להוציא משום מומין דאיננה יכולה לסובלו כלל א"כ גם ביבמה כופין לחלוץ דאיננה יכולה להתייבם לו כלל אף על שעה אחת, משא"כ כאן דעכ"פ יוכל לייבם על קיום המצוה. לבד ואח"כ יפטרנה בגט, [ובזה הי' אפשר ליישב נמי לר' אמי הקו' מכפי', אך אכתי תקשה מעצה טובה, דעכ"פ פשיטא דמשיאין לו עצה, כיון דאח"כ לא יוכל להחזיקן] אבל משאר הראשונים שם לא משמע כן כדמשמע מהראב"ד שם ומרש"י דכיון דאח"כ לא יוכל להחזיקה כופין אותו לחלוץ, [וכן הרשב"א שם השמיט קו' זו מעל דעת רש"י.], א"כ קשי' כנ"ל. ע"כ נראה מוכרח מזה דבאמת הא דמכניס צרה זו לזו איננו ענין כלל לכוף ואיננו דומה כלל למומין דכופין להוציא, רק טעמא דר' אמי משום דהכא הברירה בידו שלא לישא והיא יכולה לעכב בזה שלא ישא להכניס לה צרה דאין ברשותו לעשות לה ריעותא בזה, וע"כ אם עובר עלי' בזה ומכניס לה צרה מדעתו ורצונו יכולה לכופו שיתן לה גט, משא"כ ביבמה דאשה הקנו לו מן השמים ולא פשע בזה לכך אין בדין לכופו ואף דבידו לחלוץ עכ"ז כיון דמצוה ביבום ומן השמים הקנו לו דאף בע"כ קונה אין בדין לכופו להוציא, משא"כ גבי אשה ששהה עשר שנים. ולא ילדה דברצונו מכניס לו צרה אין ברשותו לעשות לה ריעותא בזה ומש"ה יכולה לכופו להוציא, ואף דב"ד כופין אותו לקיים מצות פו"ר וא"כ אונס הוא, עכ"ז הא דב"ד כופין אותו הוא ג"כ משום דיכול לגרשה דהיא יכולה לומר מה איכפת לי במצוה דידי' דרמיא עלי' דמשום מצוה דידי' אינני מחויבת לסבול שום ריעותא והיזק כלל, ואין ברשותו להכניס צרה לה ולגרום לה ריעותא בזדון משום מצוה דידי' ולולא הא דיכול לגרשה הי' פטור לגמרי ממצוה זו מטעם אונס דמה בידו לעשות אחר שהיא אינה

מחוייבת לסבול משום מצוה דידי' דרמיא עליו ויכולה לעכב עליו לבל לישא אחרת מדעתו א"כ אונס הוא. ומה בידו לעשות עוד, וגם אין בדין לכופו ע"ז לגרום לה ריעותא משום מצוה דידי', אך כיון שיכולת בידו לגרשה שוב רמיא עלי' למעבד כל טצדקי דמצי למעבד בכדי לקיים מצוה דרמיא עלי' דהיינו לגרש זו ולישא אחרת, ולכך הב"ד כופין אותו להוציא זו ולישא אחרת, הא לולא הא דיכול לגרשה לא יהי' אפשר לי' לקיים מצוה זו משום ריעותא דידה דאינה מחוייבת לסבול שום ריעותא בשביל מצוה דידי' וא"כ יכולה לעכב עליו לבל יעשה לה ריעותא בזדון ולישא צרה עליה וממילא אנוס הוא ומה בידו לעשות, אבל יבמה דאשה הקנו לו מן השמים תיכף שנפלה לפניו חשבינן לה כאלו מוכרח הוא לייבמה ואנוס הוא בזה שמייבם אותה ואינו עושה לה ריעותא בזדון רק באונס ועל הריעותא דנעשה לה באונס בלי פשיעה וזדון דידי' אין בדין לכופו דלא דמי לנולדו בו מומין מאלו שכופין להוציא. וא"כ מוכרח מר' אמי לעשות החילוקים שחילק המהר"י מינץ הנ"ל בין מצות יבום למצות פו"ר, וא"כ כ"ז לדין הש"ס דהי' בידו לגרשה בע"כ שפיר הי' חייב בשהה עשר שנים לגרשה ולישא אחרת, משא"כ אחר חדר"ג שאין לגרש אשה בע"כ משום טובת האשה ואיננו יכול לעשות לה ריעותא דגירושין ג"כ, א"כ כמו דלר' אמי מדין הש"ס לא הי' יכול לעשות לה ריעותא דצרה בשביל מצוה דידי' וכנ"ל דאיננה מחוייבת לסבול כלל משום מצוה דידי' דרמיא עליו וכל דאינו יכול למעבד לה בלא המצוה גם במצוה דרמיא עליו לא מצי למעבד, וכמו דלא מצי למעבד מצוה בממונא דאחריני ה"כ לא מצי למעבד מצוה בריעותא דידה לישא אחרת עליה, ומש"ה מוכרח לגרש דהוי כנשא אחרת בלא אונס וכופתו לגרשה, ה"נ לאחר תקנת ר"ג דאינו יכול למעבד לה גם ריעותא דגירושין בע"כ אי"ל למעבד לה שום ריעותא משום מצוה דידי' דרמיא עליו דמה איכפת לה במצוה דידי' דאיננה מחוייבת לסבול שום ריעותא בשביל מצוה דידי' וממילא הוא אנוס ואינו יכול לקיים המצוה בשום אופן, משא"כ ביבום דמדין הש"ס אלים למעבד לה ריעותא, וא"כ ראיית הר"י מינץ נכונה מאד וראוי' אליו וגם סברתו דיבום אלים יותר לענין ב' נשים גופי' משום דהקנו לו מן השמים או משום דקונה בע"כ מוכח מש"ס לענין הא גופי' לישא אחרת עלי' וה"נ אפשר לאחר תקנת רגמ"ה, וראיית הר"י מינץ כראי מוצק דאיננה מחוייבת לסבול שום ריעותא בשביל מצוה דידי', אמנם אכתי הי' אפשר לחלק מהא דר' אמי דמדינא איננו יכול לישא אשה אחרת עלי' בלא אונס להכי איננה מחוייבת לסבול משום מצוה דידי', משא"כ לאחר תקנת רגמ"ה דמדינא יכול לישא רק דעשה תקנה ובמקום מצוה לא תיקן, וע"ז מביא שפיר ראי' מאביאסף דכתב דאפילו לרבא לאחר תקנת ר"ג אינו יכול לישא אחרת

אלמא דא"א מדמה לאחר התקנה כדינא דש"ס לר' אמי, דאם יש חילוק ביניהם דלא גזר במקום מצוה א"כ מנ"ל לדמות אף היכא דרוצית בגירושין דלמא כיון דמדינא יכול לישא ובמקום דמוכרח משום מצוה לא תיקן שוב ממילא איננו זקוק לגרש כלל, וע"כ דסובר דלאחר התקנה הוי כמו מדינא דש"ס לר' אמי, וא"כ ממילא דה"נ היכא דאינה רוצית להתגרש כלל אין בידו לא לגרש ולא לישא אחרת דאיננה מחוייבת לסבול שום ריעותא בשביל מצוה דידי' וכל דאינו יכול למעבד בלא המצוה ה"נ אינו יכול למעבד אף בשביל מצוה דרמיא עליו וכמו דאינו יכול לקיים מצוה בממונא דאחריני ה"נ אינו יכול למעבד מצוה בריעותא דידה וכנ"ל, ומיושב קו' הנוב"י ממהר"י מינץ דמאי מייתי מאביאסף הא התם ע"כ דרוצית לקבל גט א"כ ליכא מקום מצוה ומנ"ל למילף מינה היכא דמבטל לגמרי, ולהנ"ל ראייתו מוכרחת ודבריו עמוקים ונכונים מאוד. ואין בידי ת' מהר"י מינץ לעיין בדבריו שאותיותיו יחכמוני אם כיון לזה ולפי מה שראיתי שהובא מדבריו בדברי הנוב"י ותפארת צבי הדברים הנ"ל נכונים בכוונתו. ולפי הנ"ל נראה דמה שהוכיחו מס' התרומות שהובא במרדכי בפ' החולץ (סי' ל"א) שכתב כופין לחלוץ ליבם אפילו יש לו אשה כבר דאמרינן פ' הבא על יבמתו הנושא אשה על אשתו יוציא ויתן כתובה וגם בלא ההיא יש במקומנו ח' שלא לישא ב' נשים אפ"ה לא כפינן לחלוץ דשמא כיון דנפלה ממילא לא מקרי ב' נשים כיון שהשני' אשה הקנו לו מן השמים כו', ומינה הוכיח הר"י מינץ דפוסק כר' אמי, ע"כ דהא דר' אמי אינו אלא לסניף בעלמא דגבי יבמה בוודאי ל"ש הא דר' אמי כדמוכח ממתני' דד' אחין הנ"ל ואינו אלא סניף להההיא דח' הנ"ל, ומ"ש בסוף דשמא ל"ש ביבמה ומסופק בהכי לא קאי רק אהא דח' דהא דר' אמי פשיטא דל"ש ביבמה וכנ"ל, [ולפ"ז הי' אפשר לדחות גוף הראי' מס' התרומות דאפילו אם פוסק כרבא עכ"ז י"ל דעשה סניף מסברת ר' אמי דעכ"פ הוי אמתלא לגבי היבמה דלרש"י כייפינן לי' וע"ז בא ס' התרומות לאפוקי מסברת רש"י שהביא שם מקודם דכייפינן בכל אמתלאה, וראיתי בכנה"ג אבה"ג (סי' א') בטור אות כ' דהביא דהרש"ך יישב דברי התרומות דפוסק כרבא ואין בידי לעיין בו,], או אפשר דקאי גם אהא דר' אמי דאין ראי' ממתני' הנ"ל דל"ש ביבמה די"ל דמתני' אתיא כמשנה ראשונה דמצות יבום קודמת וכמו הא דדף ל"ט דביאת קטן וחליצת גדול, משא"כ להלכה דמצות חליצה קודמת אפשר שפיר דשייכא הא דר' אמי גם ביבמה ושפיר מסתפק, ולפ"ז יתיישב נמי דשפיר יש לומר דפוסק כרבא ככל הפוסקים רק דסובר דרבא ל"פ על ר' אמי רק משום מצות פו"ר וכמ"ש הי"ש יבמות (פ"ו סי' מ"ב) ובת' מהרש"ל (סי' י"ד) [והובא לעיל אות ד'], וא"כ כיון דקי"ל מצות חליצה קודמת ליכא מקום מצוה ושפיר אפשר דגם רבא מודה ושפיר מסופק.

שוב אחר כל הנ"ל מצאתי בת' הראנ"ח (ח"ב סס"י ל"ג) שכתב וז"ל אפילו את"ל כר' אמי א"נ לרבא בדלא אפשר לי' למיקם בסיפוקייהו אם נפלה לו יבמה נראה דל"ד לשאר נשים מדתנן בהחולץ ד' אחין וכו' וס"ד בגמ' בדלא אפשר לי' ופריך ושבקינן לי' כו' משמע דאף בלא אפשר לא עבדי לי' מלתא אחריתי אלא משיאין עצה אע"ג דבשאר נשים בדלא אפשר מודה רבא לר' אמי עכ"ל, ונהנתי מאוד דמצאתי לי רב ביסוד שכתבתי להוכיח לחלק בין יבמה לאשה מההיא דהחולץ. ו) ומעתה ראיית הר"י מינץ מוכח גם מרבא דהא בשביל לא אפשר לחוד לא כפינן להוציא, דל"מ לדעת י"א (בסימן ע' סעי' ג' בהג"ה) דבעני דאין לו לזון אשתו אין כופין להוציא, פשיטא דהכי הוא, ואף לדעה הראשונה שהיא דעת הרמב"ם דאף בעני כופין הא דייקו שם הח"מ (ס"ק ט') והבי"ש (ס"ק ז') דדוקא אין לו אפילו לחם הא יש לו לחם אף דאין לו ליפתן ושאר דברים אין כופין ובאמת ראי' לדין זה מס"ד דהחולץ דמתני' דד' אחין מיירי בדלא אפשר וא"כ אם בבעל כופין להוציא גם ביבם כיפין לחלוץ ומאי איצטריך לאקשויי ממשיאין עצה וכנ"ל וע"כ דס"ד דאינו מספיק רק על לחם ולא על שאר דברים דבכה"ג באשה אין כופין ולכך פריך רק ממשיאין עצה, [ובזה מדוקדק קצת פירש"י בתי' הגמ' ד"ה דאפשר דפי' דעשיר הוא היינו דיש לו על כל ההצטרכות], ובאשה בכה"ג נראה דאף לרבא אינו יכול לישא אשה על אשתו אף שאיננו חסר רק ליפתן, דוהוא דאית לי' דקאמר רבא היינו על כל ההצטרכות, דאל"כ לשי' הרמב"ם הנ"ל למאי איצטריך לסיים והוא דאית לי' הא בלית לי' אף בלא נושא אשה על אשתו יוציא ויתן כתובה לשי' הרמב"ם הנ"ל וע"כ כנ"ל, ובאינו מספיק לכל ההצטרכות אף דלחם יש לו עכ"ז אף לרבא יוציא אף דהוכרח לישא משום מצות פו"ר, וא"כ גם לרבא מוכרח לחלק בין פו"ר ליבום וכנ"ל וא"כ גם לרבא מוכח ככל הנ"ל דכל דלא אפשר לי' למעבד בלא המצוה גם בשביל המצוה דרמיא עלי' לא מצי למעבד כל דאית לה איזה ריעותא וגם לרבא מוכח ככל הנ"ל. [אך נראה דלרבא אפשר לדחות קצת דהתם דנפלו לו בב"א הוי כנפלו לפני עני דאי"ל אלא לחם לבד דאין כופין לחלוץ, ואיך שיהי' עכ"פ מר' אמי ראיית הר"י מינץ חזקה ודבריו כראי מוצק.] ז) ואין להקשות אהא דכתבתי דבאשה היינו טעמא דאין לעשות לה ריעותא בשביל מצוה דידי' דהיא לא איכפת לה במצוה דידי' מהא דחזינן בעבד בחציו עבד וחציו בן חורין דכופין את רבו לעשות. בן חורין בשביל מצות פו"ר דעבד, אלמא דעושין ריעותא להאדון ומפסידינן לי' משום מצות פו"ר דאחריני, לק"מ חדא דגם שם תקנה הוא ולא מדינא, והיכא דתקנו תקנו והיכא דלא תקנו לא תקנו ומדינא אין לו רשות לקיים מצוה בריעותא דאחריני כמו דמדינא אין לו לקיים מצוה בממונא דאחרינא, ועוד נראה די"ל

בעבד טעמא אחרינא ויתיישב בזה הרבה קושיות וכאשר יבואר והוא בהקדים לבאר דברי התוס' ריש חגיגה (ב' ב') ד"ה תקנתם את רבו ואת עצמו לא תקנתם ואי משום עבדות לא איכפת לי' כיון דמעיקרא הי' כולו לרב ועכשיו ביומו לעצמו, ואיננו מובן כלל דמאי בעו בזה, ובמהרש"א שם ביאר דמשום עבדות שעובד את רבו נימא דכופין לעשותו בן חורין, ואיננו מובן כלל דמה"ת נימא כן דמ"ש מכולהו עבדים דלא כייפינן להוציאן לחירות, וגם מה שפי' המהרש"א שם לגי' הר' משולם דתקנתם את עצמו במה שמשתכר דביומו לעצמו איננו מובן ג"כ דבמה תקנו להעבד מה שמרויח העבד איננו מן החכמים רק מרבו שעשאו ב"ת, ודברי התוס' אין להם ביאור כלל. והנראה לבאר דבריהם עפ"י מ"ש הרשב"א בת' תולדות אדם (סי' קמ"א) דחלוקת זמנים בדבר שאין בו דין חלוקה איננו מדינא רק מתקנתא אבל מדינא כל אחד ואחד משתמש תמיד ואין אידך יכול לסלקו ממנו אף לשעה ובדבר שאין שניהם יכולים להשתמש כאחד כל שמקדים להשתמש בו ראשון אין חבירו יכול לסלקו עד שיסתלק מאליו ויקדים אידך להשתמש בו יעושה"ט, ולדבריו נראה בעבד בח"ע וחב"ח מדינא דליכא חלוקת זמנים והעבד קודם לזכות בו תמיד דאין לך קדם וזכה כהעבד בעצמו, א"כ ממילא אין הרב יכול להשתמש בו כלל ואפס מטעם דהעבד תמיד קודם לזכות בעצמו והרב א"א לו לקדם ולזכות, א"כ ממילא התקנה דחלוקת זמנים הוי פסידא להעבד בהעבדות שעובד את רבו יום אחד דלולא זה לא הי' עובד כלל, וזהו כוונת התוס' דמשום עבדות לא איכפת לן, ולגי' רבינו משולם הפי' תקנתם בתמי' את עצמו ואת רבו לא תקנתם כלל לשניהם לא הוי תקנה כלל, והפי' לגי' רבינו משולם מבואר בשימ"ק לב"ב (דף י"ג) בשם תוספי הרא"ש, כנ"ל ביאור דברי התוס' הנ"ל. ועכ"פ נתבאר מהנ"ל דלולא התקנה דחלוקת זמנים לא הי' עובד לרבו כלל, ויעוי' בתוס' גיטין (ל"ח א') ר"ה כל דהיכא דלא מצי למעבד בי' ליכא עשה דלעולם בהם תעבודו, וא"כ לולא התקנה דחלוקת זמנים שפיר מדינא כופין את רבו כיון דאיננו מפסיד כלל, [והכא ל"ש נמי שבני' עבדים המבואר בגיטין (מ' א') דעבד אין לו חייס ואין הולדות נגררין אחריו לשיטת הרמב"ם הל' עבדים (פ"ט ה"ג) יעו"ש,] וכמו עבד שברח מבית האסורים גיטין (ל"ח א"ז, וא"כ א"ש דכיון דחלוקת זמנים איננה תקנה להעבד בטלו בזה התקנה דחלוקת זמנים וממילא כופין את רבו וכנ"ל, דל"ל שום פסידא. ויתיישב בזה נמי הקו' המפורסמת על הרשב"א שבת (דף ד' א') דכתב דגבי חציו עבד וחציו בן חורין ליכא עשה דלעולם בהם תעבודו משום הצד חירות, והתמי' מפורסמת מגיטין (דף ל"ח) דהוכיח מחצי' שפחה וחצי' בת חורין דכפו את רבה לעשותה בת חורין משום מלתא דאיסורא דמשום איסורא דחינן לעולם

בהם תעבודו אלמא דבחציה בת חורין נמי איכא עשה, ולפי הנ"ל יתיישב בטוב טעם דבחציו עבד וחציו בן חורין כיון דלא עשו בו תקנתא דחלוקת זמנים ממילא ליכא עשה כיון דא"א לעבוד בו וכנ"ל, משא"כ בחצי' שפחה וחצי' בת חורין כיון דעשו בה תקנתא דחלוקת זמנים ואפשר לעבוד בה יום אחד שוב ממילא איכא עשה ואשה"ט בפשוט. ויתיישב בזה נמי מה דקשה לי לכאורה על המרדכי (פ' הבא על יבמתו), דכתב דבזמה"ז אין כופין על מצות פו"ר מחמת גמ' דב"ב (ס"פ חזה"ב) דדין הוא שנגזור על עצמנו שלא לישא נשים כו', וקשיא ע"ז מגיטין (מ' א') בח"ע וחב"ח דאקני' לבנו קטן דמצינו דבימי האמוראים כפו לשחרר אף דהוא משום מצות פו"ר, ומצאתי אח"כ קו' זו בשו"ת משיבת נפש להגאון מפלאצק זצ"ל (סי' ס"ט) [ושם דחה דעת מינץ הנ"ל מחמת קושיית הנוב"י ועוד הקשה עליו, ולמ"ש בכוונתו מיושב כל קושיותיו להמעיין], וחוץ לדרכנו אמרתי משום דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו אף דבטל הטעם, אמנם להנ"ל אשה"ט ברווחא דכיון דבח"ע וחב"ח לא עשו בו תקנתא דחלוקת זמנים שוב ממילא מדינא כופין אף היכא דליכא, פו"ר, ולא הוצרכו לטעמא דפו"ר רק על תחלת התקנה דלא ליעבד בו תקנה דחלוקת זמנים, אבל כיון דמשום פו"ר לא עשו בו תקנה דחלוקת זמנים, שוב ממילא אף היכא דל"ש פו"ר כופין מדינא. ויתיישב נמי מה שהקשה הטו"א בריש חגיגה על הא דריש חגיגה ופסחים (פ"ז א') דאמאי לא מוקי תרוייהו למשנה אחרונה ובעבד סריס או בכבר קיים שבת בעודו בנכריותו, וכן הקשה בתפ"צ (סי' ל"ח ול"ט) ומה שתי' נסתר בדברי הטו"א דמשכחת לה לקיים קודם שנעשה עבד, ולהנ"ל אשה"ט דכיון דלא עשו בו תקנתא דחלוקת זמנים פשיטא דבכל ענין כופין אף דל"ש פו"ר, [דמשום סריס וקיום שבת לחוד לא עשו תקנתא דחלוקת זמנים רק בשפחה ח"ש וחב"ח, אבל בעבד בטלו תקנתא דחלוקת זמנים וממילא כופין בכ"ע ואשה"ט,]. וא"ש נמי הא דגיטין (דף מ') דאפטרופוס משחרר, אף דאפטרופוס אינו יכול להוציא עבדים וכמו שהרגישו שם התוס' ד"ה וכתב, ולהנ"ל י"ל דדוקא בעבד דמצי למעבד בי' ולא בכה"ג דבלא"ה לא מצי למעבד בי' כיון דמדינא ליכא חלוקת זמנים וגבי' לא עשו תקנתא דחלוקת זמנים וכנ"ל: (הגה"ה. אב"ה, לענ"ד כל הדברים הנ"ל צ"ע, לדעת הרשב"א דבדבר של שותפות שאין בו דין חלוקה מדינא אין חלוקת זמנים ואם שניהם אינם יכולים להשתמש בו כאחד כל המקדים להשתמש בו אין חבירו יכול לסלקו עד שיסתלק מאליו. הנה כשמקדים אחד להשתמש בו, אף דבשעת שימושו הוי הדבר אצלו כמו בחלוקת זמנים, כיון שאין חבירו יכול לסלקו או, מ"מ נראה דבאותה שעה אינו דומה לחלוקת זמנים ממש דבחלוקת זמנים ממש הדבר של שותפות קנוי לכל אחד בזמנו לכל פירותיו וכל אחד בזמנו יוכל גם

להשכיר את הדבר לאחרים ולקבל את השכר לעצמו וכן אם תפול מציאה להחצר בזמנו תהא המציאה שלו וכמו שאמרו בגמ' גיטין (ד' מ"ב) נגחו ביום של עצמו לעצמו ביום של רבו לרבו היכא דלא כליא קרנא, הנה בלא חלוקת זמנים ורק אחד הקדים להשתמש בו, נראה, דהמקדים אינו זוכה רק בזכות השימוש בהדבר לכל זמן שלא יסתלק, אבל חוץ מזכות השימוש כל שארי זכיות שישנן בהדבר שייך לשותפות שניהם אף בשעה שמשתמש בו האחד ואם תפול מציאה להחצר בשעה ההיא תהא המציאה של שניהם ולא של המשתמש בלבד וכן אין יכול המקדים להסתלק עצמו לטובת אחרים בכדי שהאחרים ישתמשו במקומו והוא יקבל שכר השימיש, אף דלולא השכר לא הסתלק עצמו והי' משתמש בו הוא, מ"מ השכר שייך לשניהם ולא לו לבדו, דהא כל זכותו בהדבר הוא בזה שהקדים להשתמש בו, ע"כ במה שמקדים הוא זוכה ובמה שאינו מקדים אף דהי' יכול להקדים אינו זוכה ושייך לשניהם, וכן כל דין ההקדמה אינו אלא משום שאין שניהם יכולים להשתמש כאחד ומסתמא על מנת כן נשתתפו שכשיקדים האחד יסתלק השני, וא"כ רק בזה שאי אפשר לשניהם כאחד שייכא הקדמה, והיינו בשימוש הדבר, אבל חוץ מהשימוש, בכל שארי זכיות שאפשר לחלקן, שניהם לא הסתלקו עצמם מהן אף על רגע אחת ולא שייכא בהן הקדמה כלל, כן נראה נכון מצד הסברא, וא"כ לפ"ז בחצי עבד וחצי בן חורין אף שהוא קודם תמיד לזכות בעצמו אין לומר זה רק בשימוש שישמש את עצמו, אבל אם העבד ישכיר את עצמו לאחרים השכר יהי' שייך לאמצע חציו לו וחציו לרבו וכן אם העבד ימצא מציאה תהא המציאה חציה לו וחציה לרבו וה"ה אם ילקט מציאות מחצה מהן תהא לרבו, דבכל זה לא שייך הקדמה וכנ"ל, וא"כ בבה"ג יהי' בע"כ עובד את רבו ג"כ, גם בלא התקנה דחלוקת זמנים, ואם יאמר העבד אשב בטל ולא אעשה מלאכה כלל, נראה ג"כ דאין לומר בזה דהוא קודם לזכות בעצמו על זה שישב בטל, וכמו בדבר שותפות שאין האחד יכול להקדים ולתופסו מבלי שישתמש בו הוא ולמנוע גם את השני מלהשתמש בו, וה"ה בעבד נמי כן. אמנם בזה אפשר לדחוק ולדחות דבעבד גם המנוחה הויא אצלו כעין שימוש לעצמו. וצ"ע):

ח) גם אין להקשות מס"פ הבא על יבמתו דמבואר דאם היא מפקדא על פו"ר כופין אותו להוציאה בשביל פו"ר דידה א"כ חזינן דמפסידינן לי' בשביל מצות פו"ר דידה, ז"א דכבר כתבו הראשונים שם דמיירי בידעינן בי' שהוא עקור וא"כ י"ל דדוקא בכה"ג כייפינן דהוא המעכב מהמצוה, אבל בדר' אמי דתלינן בדידי' דאיהו הוא דלא זכה וא"כ איהי אין לה שום יד כלל במניעת המצוה דידי' לכך איננה חייבת לסבול כלל משום מצוה דידי' כדמוכח מהא דכייף ר' אמי להוציא וליתן כתובה עבור שנשא אשה עלי'

וכנ"ל. ובזה נראה דנסתר נמי מה שראיתי בת' הראנ"ח ח"ב (הנדפס בס' מים עמוקים עם ת' הרא"ם) סי' ל"ב מדכתב הרשב"א בנשתטית והרא"ש בנכפה דל"ג רגמ"ה א"כ כ"ש בשהה עשר שנים דעדיף וודאי מטענת המומין, ולהנ"ל ז"א דהתם במומין הוי בדידה משא"כ הכא דתלינן בדידי', וכן ראיתי בפ"ת (סי' קנ"ד ס"ק כ"ט) שהביא בשם שו"ת ושב הכהן שמחלק כן, ואין להקשות ע"ז דהא אף מומין דידה תלינן בדידי' דהא אמרינן נסתחפה שדהו אלמא אמרינן דמזלו גרם וא"כ אף בדידה איהו הגורם, ז"א דכבר כתבו הרמב"ן והרשב"א והרא"ה הובא בשמ"ק ריש כתובות דאין הפירוש דתלינן במזלו ולא במזלה רק דהפי' דכיון דאנוסה היא איננה מפסדת כלום וממילא הוי אצלו כנסתחפה שדהו דמזלו גרס להפסיד אף אם המומין בסיבתה, ואף דהרא"ש בת' דן קו"ח לנכפה מדידי' לדידה והרא"ש בתוספותיו הובא בשמ"ק ריש כתובות פי' נסתחפה שדהו בפשיטות דתלינן במזלו משום דהויא קנין כספו כשורו וחמורו ולכך תלינן במזלו אף מומין דידה וא"כ מדדן קו"ח אלמא דאינו מחלק בין אם הוא גרם להיא גרמה, עכ"ז נראה דאינו מוכרח, די"ל דבת' אזיל בשי' הרמב"ן ורשב"א ורא"ה הנ"ל, ותדע דז"ל הרא"ש בתוספותיו שהובא בשמ"ק שם ועוד תימא דכי היכא דאשה שנולדו בה מומין אמרינן נסתחפה שדהו ה"נ האיש שנולדו בו נימא נסתחפה שדי' ואמאי כופין אותו להוציא וע"ז תי' דאשה הוא קנין כספו, עכ"פ מבואר מדבריו דאם הוי אמרינן נסתחפה שדי' דמזלה גרם לא הוי כפינן להוציא רק משום דתלינן במזלו ולא במזלה, וא"כ קשיא איך דן בת' קו"ח מומין דאשה ממומין דאיש דהיכא דכופין אותו פשיטא דכופין אותה הא בדידי' נמי אי הוי תלינן במזלה לא היו כופין רק משום דידעינן דמזלו גרם א"כ במומין דאשה דתלינן במזלו א"כ יש לן לומר נסתחפה שדהו וליכא קו"ח, וע"כ דבת' אזיל בשיטת הרמב"ן ורשב"א ורא"ה הנ"ל וכן הוא שיטת ר' ישעי' מטראני בשמ"ק כתובות (דף ע"ז). והיוצא לנו מכל הנ"ל דראיית הר"י מינץ ברורה דמשום מצוה דידי' אין רשות בידו לעשות לה שום ריעותא שא"י לעשות בלא המצוה כל שהמניעה אינה ממנה, מהא דר' אמי דכופתו לגרשה, דאי"ל דצרה הוי כמומין שכופין להוציא דא"כ ביבמה נמי, וע"כ דשאני הכא דברצונו נושא, וקשיא הא אנוס הוא ומאי הו"ל למעבד, וע"כ דמ"מ יכולה למחות בידו, והא דב"ד כופין אותו היינו משום דבידו לגרשה וא"כ כ"ז מדין הש"ס אבל לא לאחר חדר"ג, ולחלק בין תקנת ר"ג למה שהוא מדין הש"ס מוכח מאביאסף דאין לחלק ביניהם וראייתו מכרעת וראוי לגדול הדור כהר"י מינץ זצ"ל. ט) אמנם מה שיש לפקפק בראיית הר"י מינץ הנ"ל הוא בהקדים לבאר מחלוקת הב"ח ובי"ש (ריש סי' קנ"ד ס"ק ב') בהיו בו מומין משאר מומין שאין כופין להוציא ולא היתה יודעת אי הוי מקח

טעות אי לא, דדעת הב"ח לשיטת הרמ"ה (ריש סי' קנ"ד) דבמומין שכופין להוציא כל שידעה בהם סברה וקיבלה דחכמים פליגי עלי' דר"מ אפילו לא התנה וא"כ הא דקתני במתני' דכופין להוציא בין שהיו עד שלא נישאו בין משנשאו נולדו היינו שהיו והיא לא ידעה, וא"כ ממילא מוכח דבשאר מומין אף בהיו בו ולא ידעה עכ"ז אינו מקח טעות, דל"ל דאף בשאר מומין הוי מק"ט רק דעיקר החילוק בין שאר מומין לאלו דחשיב הוא בנולדו דהתינח למ"ד דתני לעיל נולדו אבל למ"ד דתני היו ובנולדו ס"ל דכופין א"כ ע"כ דעיקר החילוק בהיו וכיון דמיירי בלא ידעה ע"כ דבשאר מומין אף בלא ידעה אין כופין, והא דקאמר לעיל למ"ד נולדו כ"ש היו דסברה וקבלה היינו מדלא חקרה סברה וקבלה, ודעת הבי"ש דבהיו ולא ידעה כופין והא דקאמר כ"ש היו היינו בידעה דסברה וקבלה, ועיקר החילוק בין שאר מומין לאלו שכופין היינו בנולדו, ולמאן דתני היו לדידי' באמת יהא מוכרח דלא ס"ל כשיטת הרמ"ה רק דבאלו שכופין אף בהיו וידעה והרמ"ה לא קאמר רק למ"ד נולדו דקי"ל כוותי', ודבריו תמוהין מאוד דאין זה סגנון כלל לעשות מחלוקת בין האמוראים בכדי, דכיון דלמ"ד היו מוכרח דבאלו שכופין אף בהיו וידעה כופין ולמ"ד נולדו איננו מוכרח דפליג עלי' בזה א"כ מה"ת יסבור הרמ"ה דדוקא בלא ידעו, וכבר תמה עליו בזה הבית מאיר, והיא באמת תמי' קיימת על הבי"ש, ולכן תפס לו לעיקר שיטת הב"ח דבשאר מומין אף בהיו ולא ידעה אין כופין והא דקאמר סו"ק היינו מדלא חקרה. ולפע"ד נראה מוכרח דהא דקאמר היו היינו בידעה, דאי בלא ידעה והא דקאמר סברה וקבלה היינו מדלא חקרה דאף דבאיש במביא ראי' שעד שלא נתארסה אמרינן דהיה מקחו מק"ט ע"כ היינו טעמא משום דבאיש איכא חזקה דאין אדם מתפייס במומין משא"כ באשה דבכ"ד ניחא לה אמרינן בהיו ולא ידעה מדלא חקרה מכלל דסברה וקבלה ובמומין דכופין להוציא בהיו ולא ידעה אף בידידעה וסברה וקבלה אין כופין ואינה יכולה לומר סבורה הייתי שאני יכולה לקבל ועכשיו איני יכולה לקבל עכ"ז בלא ידעה במומין גדולים כאלו ע"כ דאיכא חזקה נמי באשה דאין אדם מתפייס במומין ולא אמרינן סו"ק מדלא חקרה, א"כ תקשי למאי מתרץ למאן דאמר היו דפריך מרשב"ג דלדידי' מ"ל מומין קטנים מ"ל מומין גדולים הא סו"ק וקאמר משום דיכולה לומר סבורה אני כו' דז"א אלא לר"מ הא בפשוטו ניחא אפילו לרבנן דבגדולים איכא חזקה דא"א מתפייס וכעין דמחלקי באידך מתני' במומין דכופין, [ודוחק לומר משום דבירו' דפ' לא יחפור ס"ל לרשב"ג כר"מ לכך מוקי לה הכי,], וגם דקארי לה מאי קארי לה מרשב"ג הא גם לרבנן איכא חילוק בין מומין אלו לאידך מתני' בענין לא ידעה דלא אמרינן סו"ק וה"נ מחלק רשב"ג בין קטנים לגדולים, וגם הא אף למ"ד נולדו דסובר כ"ש היו מוכרח

לחלק בזה מאידך מתני', דבשלמא להפוסקים דמיירי באידך מתני' אף בהיו וידעה דכל שהתנה בפירוש ס"ל לרבנן דאינה יכולה לומר סבורה הייתי אבל בידעה ולא התנה גם רבנן מודים דיכולה לומר סבורה הייתי לא קשה דא"כ מאי מקשה מרשב"ג הא גם לרבנן ואף למ"ד נולדו ע"כ מוכרח לסברת סבורה הייתי באידך מתני' דואלו שכופין זה ל"ק, דאפשר דהי' ס"ל להמקשן דסברת סבורה הייתי איננו שייך רק במלתא דמאיסותא אבל לא במומין דליכא מאיסותא, וכמו דאיתא סברא זו בת' מהרי"ק (סי' ק"ז), אבל אי נימא דמיירי דוקא בלא ידעה קשיא ככל הנ"ל, ודוחק גדול לומר דבאמת בהיו ולא ידעה בכ"ע אמרינן סו"ק אף במומין דאידך מתני' והא דכופין להוציא היינו משום דכיון דלא קבלה רק על הספק מדלא חקרה מכלל דנתרצית אף אם יהיו בו בזה שפיר יכולה לומר סבורה הייתי שאני יכולה לקבל ולכך נכנסתי לבית הספק ולא חקרתי ועכשיו אינני יכולה לקבל, משא"כ בידעה דקבלה על הוודאי איננה יכולה לומר סבורה הייתי כמו בהתנה וא"כ זהו גופי' סברת הגמ' דמתרץ לרשב"ג דסבורה הייתי שאני יכולה לקבל ולכך נכנסתי לבית הספק דאף רבנן מודים להך סברא בהיו ולא ידעה, ולכך א"ש נמי דפריך לרשב"ג משום דס"ד דסברת סבורה הייתי לא שייך רק במלתא דמאיסותא אף בנכנסת לבית הס', דזה דחוק מאוד, ועוד דהא חזינן באיש בהיו בה ולא ידע דהוי מק"ט ולא אמרינן מדלא חקר סבר וקבל וע"כ משום דאין אדם מתפייס וכמ"ש הבי"מ א"כ גם באשה ממילא במומין גדולים שפיר י"ל א"א מתפייס ואין צורך לטעמא סבורה הייתי, ע"כ נראה מוכרח דסוגיא דקאמר דהיו סברה וקבלה היינו דוקא בידעה דבלא ידעה הוי מק"ט ופשיטא דכופין להוציא וע"כ דלמ"ד היו היינו בידעה ולכך קאמר דלמ"ד נולדו כ"ש היו דסברה וקבלה, וא"ש כל הסוגיא, וביאור המשניות למ"ד היו נראה דכולה מתני' קמייתא ואידך כולה ר"מ היא דואלו שכופין להוציא היינו נמי ר"מ ושפיר החילוק בין מומין אלו לאינך בהיו וידעה והא דקאמר בין היו עד שלא נישאו היינו היו וידעה ואח"כ הוסיף עוד דאפילו התנה ות"ק ורשב"ג דמתני' קמייתא נמי כר"מ ס"ל, ואף דקצת דחוק הוא עכ"ז הוא מוכרח לכאורה לשיטת הרמ"ה, וכן ראיתי להגר"א (שם ס"ק ד') דכתב דלהרמ"ה הא דקאמר לרשב"ג סבורה הייתי היינו כר"מ ולא לרבנן א"כ מבואר ג"כ דאיננו מפרש כהב"ח דלהב"ח דאיירי בלא ידעה מצי אתי' אף כרבנן וכנ"ל, [ומ"ש בסוף ודוחק לומר דת"ק ורשב"ג פליגי בפלוגתא דר"מ ורבנן לא הבנתי דהא תרווייהו כר"מ רק דפליגי אם גם במומין גדולים אמרינן הכי,], וע"כ דס"ל ג"כ דאיירי בידעה אבל בלא ידעה נראה דבכל ענין כופין דת"ק אינו מחלק בין גדולים לקטנים דאם לת"ק בהיו ולא ידעה דוקא בגדולים כופין א"כ גם לת"ק איכא חילוק בהיו [ולא ידעה] בין

גדולים לקטנים וא"ש דברי רשב"ג בהיו ולא ידעה רק דעיקר המחלוקת בידעה והו"ל לפרש, וע"כ דבלא ידעה בכל ענין כופין. י) עוד הי' נראה לבאר שיטת הרמ"ה ברווחא בהקדים דברי הירושלמי ב"ב (פ' לא יחפור הל' ג') והובא ברמב"ן ב"ב (דף כ"ג) גבי אין חזקה לנזקין כקוטרא וביה"כ, ובנ"י שם דהירו' ס"ל דגם לענין ריבוי הדרך הוי כקוטרא וביה"כ דאין חזקה, אמנם כ"ז בחזקת שתיקה דראה ומחל או דנימא מדשתק ודאי מכר אבל באיכא עדים שנתן רשות בפירוש פליגי ת"ק ורשב"ג ותלי לה הירו' בפלוגתת דר"מ וחכמים גבי מומין, והכי פסקינן בחו"מ (סי' קנ"ה סעי' ל"ו וסי' קנ"ו סעי' ד') דאין חזקה אבל ראי' יש, [ויעו"ש בביאורי הגר"א דהביא להירו' הלז] א"כ מבואר דאף דבכל מילי אמרינן דשתיקה ראי' למחילה או למכירה אבל בנזקין אמרינן דוודאי לא מחל ולא מכר ואין מהשתיקה ראי' עד שנדע בעדים דמכר או מחל בפירוש, וא"כ מדמדמה בירו' חזקת נזקין למומין מכלל דבמומין נמי אף בגוונא דבשאר מומין אמרינן דהוי מחילה דראה וניפייס כגוונא דשתיקה דחזקה אבל במומין גדולים דדמיא לנזקין דאין חזקה בשתיקה ה"נ לא אמרינן דהוי מחילה רק בגוונא דקבל בפירוש, וא"כ מחלוקת הרמ"ה ואינך דשאר הפוסקים ס"ל דידעה ונשאת לו הוי כשתיקה דנזקין והרמ"ה ס"ל דהוי כקבל בפירוש אבל בגוונא דל"ד רק לשתיקה דנזקין גם הרמ"ה מודה, ובזה נבוא לביאור דנראה דהיכא דבשעת הנישואין לא ידעה רק אח"כ שהתה עמו ושתקה אף דנודע לה דבכה"ג בשאר מומין פשיטא דהוי מחילה, וכמ"ש הרמב"ם (פכ"ה מאישות ה"ו) ובש"ע אבה"ע (סי' קי"ז סעי' י') לגבי דידי' וה"ה גבי דידה, אפ"ה נראה דמחילה זו אינו אלא בגוונא דשתיקה בנזקין דמדלא מיחה ע"כ דמחל, א"כ במומין גדולים דהוי דומיא דאין חזקה בנזקין בשתיקה בדלא מיחה ה"נ לא הוי מחילה, וגדולה מזו כתב המהרי"ק (סי' ק"ז) דהיכא דנודע לו המומין שבה אחר הנישואין ואפ"ה שהה עמה ולבסוף טען דאינו יכול לקבל כתב המהרי"ק דאף דמחל בשעת בעילה לענין כתובה מהניא כיון דנתרצה שעה אחת אבל מ"מ לענין שיתחייב להיות עמה כל ימיו זה לא מצינו דצערא דגופא לא מחיל אינש ושנאמר דמשום שמחל שעה אחת ונתרצה להיות עמה שיצטרך תמיד להוסיף מחילה על מחילה זה לא מצינו ואין השכל מחייבו, והוסיף עוד דנראה דל"צ לטעמא דסבורה הייתי דבשלמא ביודעת בשעת הנישואין אין לה להנשא לו להפסידו כתובה או להפסידו יציאות הסעודה ולהטריחו אי לאו דקים לה שתוכל לקבלו ולפיכך כי הדרא בה לאחר הנישואין דין הוא שתקבל ע"כ אי לאו טעמא דסבורה הייתי, אבל היכא שלא נודעו המומין עד לאחר הנישואין מה מפסידה אם בא עלי' כיון שהוא פורע לה כתובתה דאדרבה טוב לה שיבוא עלי' משאם הי' מוציאה תיכף בלא כתובה ועוד

דניחא לה דתיפוק עלה שמא דאישות כו', אלמא דמחלק נמי בין אם ידעה מקמי נישואין לנודע לה אח"כ, ועכ"פ שפיר יש מקום לומר דאף להרמ"ה דאף בלא התנה הוי כהתנה היינו דוקא בידעה מקמי נישואין ואפ"ה נשאת לו דעבדה מעשה בנישואין הוי כקבלה בפירוש, משא"כ בלא נודע לה עד אחר הנישואין אם דאחר הידיעה שהתה עמו ושתקה זמן רב ודרה עמו כיון דלא הפסידתו כלל במה שלא ערערה תיכף אינו אלא כשתיקה ולא כקבל בפירוש, וא"כ י"ל דהפירוש היו היינו דלא ידעה בעת הנישואין רק דאח"כ נודע לה ולא ערערה תיכף דשתקה ומחלה ונתפייסה ובזה איכא חילוק בין שאר מומין דאמרינן סו"ק משא"כ במומין דחשיב באינך מתני' דאף רבנן מודו דיכולה לומר כסבורה הייתי ולכך שתקתי כיון דלא קבלה בפירוש, דלא הוי רק כשתיקה דנזקין דאין חזקה, וזהו דמתרץ לרשב"ג דיכולה לומר כסבורה הייתי היינו נמי בכה"ג, [וזהו דלא כסברת מהרי"ק הנ"ל שכתב דהכא אין צורך להך טעמא,], וזהו החילוק בין מ"ד נולדו למ"ד היו דלמ"ד נולדו משמע תיכף בעת שנולדו תובעת להתגרש דנולדו קאי אכפי' משמע דהכפי' תיכף ללידה דליכא מחילה משא"כ למ"ד היו אף דלא ידעה בעת הנישואין ונודע לה אח"כ מ"מ משמע שפיר אף אם שהתה עמו זמן רב קודם התביעה משעה שנודע לה דשייך סברה וקבלה, ואשה"ט כל הסוגיא להרמ"ה ג"כ ממש כמו לשאר הפוסקים רק דהרמ"ה ס"ל מסברא דנפשי' דהיכא דנודע לה קודם הנישואין ואפ"ה עבדה מעשה ונשאת הוי כקבלה בפירוש וכהתנה עמה ע"כ מפרש כל הסוגיא בהיו וידעה רק דהידיעה נתחדשה לה אחר הנישואין ושתקה ולא ערערה דז"א אלא כשתיקה בנזקין, ולפ"ז במתני' ב' דואלו שכופין דתני בין שהיו נמי יתפרש בכה"ג שלא נודע לה עד אחר הנישואין אף ששהתה עמו וגם בבבא דמשנישאו נולדו י"ל נמי דשהתה אח"כ דכיון דהלידה לא קאי אכפי' שפיר משמע אף דשהתה, וא"ש ברווחא למ"ד במתני' קמייתא נמי דבנולדו כופין דהתם הפי' דתובעת הגירושין תיכף בעת לידת המומין דכן, משמע הלשון דנולדו כופין תיכף בעת הלידה דליכא מחילה כלל אבל הכא במתני' שפיר משמע אף ששהתה עמו זמן אח"כ דדמיא להיו, ולפע"ד הוא פי' מרווח בהסוגיא ויעוי' בטור בהביאו דברי הרמ"ה דקאי אנשואין דאפילו נשאת לו סתם אם ידעה אין כופין דסברה וקבלה, ובש"ג (ס"פ המדיר) בשם ריא"ז דדעתו כהרמ"ה דקדק נמי אם ידעה בהן מתחלה כמי שהתנה דמיא והיינו דוקא בידעה מתחלה קודם נישואין, וכן בהגהת רמ"א (ריש סי' קנ"ד) דקדק ואם ידעה בהם קודם שנשאת כו', והיינו כנ"ל, [אך מהרמב"ם לפי מה שדקדקו המפרשים דס"ל כהרמ"ה יתיישב יותר הפי' הא' שכתבתי דלהאי תירוצא הי' לו לבאר דאף בהיו ושהה, ויש לדחות,], ויעוי' בירו' כתובות (פ"ז ה"ח) יעו"ש דמוקי רשב"ג כר"מ דמשמע

כשיטת הרמ"ה דבהיו וידעה אין רבנן מודים, ומשמע נמי כהתי' הראשון. עכ"פ איך שיהי' נראה מוכרח דהא דקאמר בהיו סברה וקבלה היינו דוקא בידעה אבל בלא ידעה כופין להוציא, ומה שהקשה הבי"מ דאי בידעה א"כ תקשה למ"ד היו דמיירי בידעה כל המשנה הויא משנה יתירא דמכ"ש דאשה שמעינן לה דבידע מחל, מאוד תמיהני עליו דלדבריו לשיטת הפוסקים דלרבנן נמי אף בידעה עכ"ז אמרינן דיכולה לכופו דבזה מודים דיכולה לומר כסבורה הייתי א"כ לפ"ז כ"ש באשה אף דידע מתחלה יכול לטעון עליה אח"כ טענת מומין וזה לא שמענו ובסי' קי"ז משמע מכל הפוסקים דכל דידע יהי' איזה מום שיהי' אינו יכול לו עליה עוד, וע"כ דשאני אשה דלענין הגט אין נ"מ דהא יכול לגרשה בע"כ מדין הש"ס רק לענין הכתובה ובזה כיון דנתרצה לשעה שפיר אית לה כל חיובי ממון ול"ש לומר כסבורה הייתי כו' דריצוי לשעה סגי וכמ"ש המהרי"ק (שורש ק"ז) הנ"ל ולכך אף במומין גדולים דכה"ג באיש יכולה לומר כסבורה הייתי וכופין אותו להוציא עכ"ז באשה בידע מגיע לה כתובה, וא"כ אשה"ט דאף דידעינן באשה דידע מגיע לה כתובה עכ"ז שפיר איצטריך לאשמועינן באיש דאין כופין, [וראיתי בשמ"ק כתובות (דף פ"ז) בשם הר' ישעי' מטראני דכתב באמת דבמומין גדולים אף דראה וידע מקודם עכ"ז תצא שלא בכתובה מקו"ח דאשה דיכול לומר כסבור הייתי כו', ונראה דהר"י מטראני לטעמי' דבדף ע"ה במתני' דמומין דבגלוי כתב דר"מ פליג אף אמומין שבגלוי וטעמו משום דיאמר הבעל כסבור הייתי אלמא דריצוי לשעה לא מהני אף לענין כתובה וחיובי ממון ודלא כמהרי"ק הלכך שפיר דן קו"ח הנ"ל, אבל יחיד הוא בזה ויתר הראשונים לא פירשו כן בהא דר"מ ושפיר ס"ל כמהרי"ק, וגם למהרימ"ט ל"ק קו' הבי"מ דשפיר איצטריך לאשמועינן דבאיש אף ר"מ מודה]. גם מה שהקשה שם דאיך אפשר דבלא ידעה באיש כופין הא משנה שלימה שנינו כל המומין הפוסלין בכהנים פוסלים בנשים והיינו בלא ידע הא אף באנשים פוסלים בלא ידעה לענין שכופין להוציא, ג"כ לאו קו' היא, כיון דלאו בחד ענינא נינהו דבאשה היינו לענין כתובה דלענין גט לא נ"מ מידי דבלא"ה מצי לגרש בע"כ, ובאיש הנ"מ לענין כופין, ובאשה אשמועינן דאפילו ריצוי לשעה ליכא דליכא כה"ג באיש וכנ"ל. ותדע דהא למ"ד היו אבל נולדו כופין א"כ נ"מ גם באיש לענין נולדו, וכמו שהקשה הבי"מ בעצמו, ומה שתירץ דלמ"ד היו הפי' דבנולדו אף לת"ק כופין במומין גדולים, מבואר ההיפוך בת' הרא"ש (ריש כלל מ"ב) לגבי הדין דנכפה באשה שכתב בריש דבריו אמת הוא שחכמי הגמ' אמרו בין שנולדו בו [ובת' הרא"ש נדפס בה והוא ט"ס וצ"ל בו,], מומין גדולים בין שנולדו בו מומין קטנים כופין אותו להוציא וכו' וכוונת הרא"ש למ"ד היו דס"ל דבנולדו כופין להוציא,

[אף דבפסקיו פסק כמ"ד נולדו אפשר דבת' סובר כמ"ד היו דגם שם בסוף הכלל סותר ג"כ לפסקיו, עוד אפשר דכוונתו דכיון דבש"ס איכא מ"ד דאף באיש כופין אף דאין הלכה כן עכ"ז י"ל דבאשה כ"ע מודו, וכעין שכתב המהרמ"ל בת' (סי'. א') יעוי' בח' תפארת צבי (סי' מ"ד),] ומבואר דס"ל דלהך מ"ד אף במומין קטנים כופין, וע"כ דאף דנ"מ באיש עכ"ז כיון דלאו בחד גוונא הוא לכך דקדק בנשים אף דבאנשים נמי נ"מ לענין אחר וה"נ לא קשה אי נימא דבלא ידעה כופין, וסוגית הש"ס א"א לפרש רק בהיו וידעה, וא"כ מדלא מפרש בהיו ולא ידעה ואיפכא למ"ד נולדו אבל היו לא ולמ"ד היו כ"ש נולדו והי' מתיישב נמי הא דמקשה מרשב"ג, מכלל דבהיו ולא ידעה פשיטא לי' דכופין וכהבי"ש. [עיין לעיל סי' ד'. המעתיק]. יא) ומעתה נראה דיש לסתור ראיית הר"י מינץ, דהנה בהא דאמר בברייתא יוציא ויתן כתובה דשמא לא זכה להבנות ממנה מקשה בגמ' ודלמא איהי היא דלא זכתה והיינו דלמה מגיע לה כתובה כדפירש"י וכן פירשו כל הראשונים, ולכאורה תמוה דאף אם איהי היא דלא זכתה אמאי מפסדת הכתובה דמ"ש מכל המומין שנולדו באשה דאמרינן נסתחפה שדהו ואינה מפסדת הכתובה, והניחא לשי' הראשונים שהבאתי (באות ח') דנסתחפה שדהו היינו דתלינן במזלו אבל אי הוי תלינן במזלה באמת היתה מפסדת שפיר, אבל לשי' הרמב"ן והרשב"א והרא"ה והרימ"ט שהבאתי שם דאפילו אם מזלה גרם עכ"ז לא הפסידה הכתובה וזהו הפי' דנסתחפה שדהו א"כ מאי פריך, ואף לשי' הראשונים דפי' בכ"מ דתלינן במזלו ולא במזלה ג"כ יש להבין דמ"ש דמקשה הכא יותר מבכל דוכתי דתלינן בדידי' ולא בדידה משום דהוא קנין כספו כשורו וחמורו וא"כ ה"נ הכא, ואי"ל משום דהכא תלינן בזכות ולכך גרע אם הוא מדידה דהויא בפשיעתה משא"כ בכ"מ דתלינן במזל ולא בזכות, דז"א דהא גופי' קשיא מ"ש הכא דתלינן בזכות ולא במזל ובכ"מ תלינן במזל ולא בזכות ובפרט דקאמר מו"ק (דף כ"ח) בני כו' לאו בזכותא תליא מלתא אלא במזלא, ופשיטא דאין שום מקום לחלק בין הכא לכ"מ וא"כ קשיא כנ"ל,] ונראה בפשוט דהא במומין דוקא בנולדו ברשות הבעל אבל אם קודם שנתארסה היו בה והוא לא ידע תצא שלא בכתובה, וא"כ ה"נ כיון ששהה עשר שנים ולא ילדה מוכחא דמתחלתן לא הי' ראוי להבנות יחד וא"כ אם איהי היא דלא זכתה שפיר מפסדת הכתובה דהוי כהיו בה מומין קודם שנתארסה, ומש"ה א"ש בהיו לה בנים ומתו אף דבזה פשיטא דיש לתלות בזכותה ג"כ כדמוכח מנודרת ואינה ואפ"ה אינה מפסדת הכתובה משום דהתם כיון דנעשה אח"כ אמרינן נסתחפה שדהו, וכן מצאתי שכתב בת' תפ"צ (סי' ל"ז), וא"כ למסקנא דתלינן בדידי' נמי הוי כהי' בו מום זה קודם אירוסין והיא לא ידעה וא"כ א"ש דמש"ה כופין אותו להוציא

[ושוב ראיתי בבי"מ (סי' קי"ז), דמבין ריסי דבריו שם נראה ג"כ דפי' דהוי כמום שקודם אירוסין יעו"ש,]. ושפיר י"ל דצרה הוי כמום דבנולד אין כופין רק בהי' ולא ידעה ולכך בהא דר' אמי דתלינן בדידי' וכל הנושא אשה על אשתו ברצון יוציא ויתן כתובה והכא אף דאנוס הוא מ"מ כיון דמתחלה הי' מוכרח לזה הוי כהי' בו מום ולא ידעה דכופין וכנ"ל, משא"כ ביבמה דלא אמרינן בה כל שבבעל כופין להוציא גם ביבם כופין לחלוץ רק בגוונא דאף בנולד כופין בזה שפיר יבם דומה לבעל אבל במומין דבנולדו אין כופין אף דבהיו ולא ידעה כופין פשיטא דזה לא שייך רק באשה אבל לא ביבמה, וא"כ א"ש דשפיר י"ל דצרה דמיא להנך ולא שייך רק באשה אבל ביבמה שפיר הרשות בידו, וא"כ שפיר י"ל דמשום מצוה דידי' יש לכוף אותה והא דמוכרח לגרש לר' אמי היינו משום מום דהוי כהי' בו ולא ידעה דנתבאר דכופין וכהבי"ש, ואף לשי' הב"ח מבואר בש"ס לדידי' דסברה וקבלה מדלא חקרה י"ל נמי דהכא ל"ש דהא לא הי' אפשר לידע, [אמנם י"ל מדלא התנתה כמ"ש הבי"מ ושייך נמי הכא אמנם כבר נתבאר דהעיקר כהבי"ש,] ושפיר כופין אותו להוציא דצרה הוי כמום ומ"מ גבי יבמה במום כזה הרשות בידו, וגם דברי המרדכי אתיין שפיר דלאחר תקנת ר"ג דכיון דכל אדם אינו רשאי לישא שפיר מוכרח לגרש משום דהוי כמום דודאי הוי' קפידא דלא גרע ממנהגא דג"כ אינו רשאי לישא וכמבואר בש"ע אבה"ע (סי' א' סעי' ט') וכשיש בו דבר שמוכרח לישא הוי' מום ולכך כופין להוציא, וא"כ באינה רוצית לא להתגרש ולא לישא אחרת שפיר י"ל דליכא חדר"ג מתרי טעמי די"ל דכופין אותה משום מצוה דידי', וגם י"ל דבכה"ג לא תיקן.

יב) אמנם נראה דז"א כלום דאטו מוכרח שמתחלה היו עומדים לכך שלא להבנות יחד וכי לא אפשר דמתחלה היו באמת ראויים להבנות יחד רק אח"כ גרם החטא וכיוצא, [דאפילו בהוחזקה אמרינן (ס"ה א') השתא הוא דכחשי וכ"ש בזה די"ל הכי.] רק דקו' הגמ' לענין כתובה דמספק אין להוציא מאתו דדלמא מתחלה לא היו ראויין. ובזה הי' נראה ליישב קו' הראשונים דהקשו דהכא דהיא לא מפקדא לא מיענשא דמשמע הא אי הויא מפקדא דמיענשא שפיר היתה מפסדת הכתובה וקשיא מדף ס"ה ב' דקאמר אי לא מפקדא כתובה מאי עבידתי' דמשמע הא אי מפקדא שפיר אית לה כתובה וכמו שהקשו תוס' שם (ס"ה ב') וכל הראשונים, ולהנ"ל יתיישב בתרי אנפי, דלכאורה כיון דספק הוא אי הוו מתחלתן אינן ראויין אף קודם או דנעשה אח"כ א"כ י"ל כאן נמצא כאן הי' למתלי שנעשה הגרם ברשות הבעל, אמנם י"ל דקו' הש"ס, לרב אשי שם בכתובות דבעי טענת ברי לשי' רמב"ן ורשב"א ור"ן שם, ואף לשי' רש"י ותוס' י"ל דבזה ל"ש חזקת הגוף.] אבל לרבא באמת לק"מ וא"כ א"ש בדף ס"ה ב' דהי' אפשר לומר דס"ל כרב אשי, הא חדא,

עוד י"ל דהנה דעת תוס' כתובות (ט' ב') דבס"ס מוציאין ממון והפ"י שם תמוה דהא ס"ס מטעם רוב וקי"ל אין הולכין בממון אחר הרוב, והנה כיון דנתבאר דאף אם נתלי בדידה מ"מ איננו מוכרח דהי' מתחלה דלמא נעשה אח"כ א"כ לכאורה הוי ס"ס דלמא בדידי' ואף אם תלוי בדידה דלמא נעשה תחתיו ונסתחפה שדהו, אמנם קו' הגמ' שפיר דאף דס"ס הוא עכ"ז הא אין הולכים בממון אחר הרוב כרב, וא"כ א"א לומר דמש"ה כופין דכ"ז ל"ש רק לענין ממון דמס' אין מוציאין אבל בדר' אמי איך נכופו מספק דלמא נולדה הסיבה אח"כ דהוי כנולדו דאין כופין כדמוכח מיבמה וע"כ כנ"ל דהיא אינה מחוייבת לסבול משום מצוה דידי' ומוכח כהר"י מינץ:

סימן ט

להרב אבד"ק סעמייאטיץ יצ"ו. השאלה יובן מתוך התשובה. פיסקא א. א) הנה ראשית יש לבאר אם הי' המעשה קודם שראה הרב הגט אם הוכשר בעיניו ואפשר דהגט הי' צריך איזה תיקון לתקן בו איזה אותיות, דבכה"ג דעדיין לא נגמר הגט דעת הרבה מהראשונים דיכול הבעל לבטלו, מסוגיא דגיטין (פ"ח א') דעל הא דתנן שיירי מקצת הגט וכתבו בדף השני והעדים מלמטה כשר מקשה בגמ' ודלמא אמלוכי אימלך וכתב, ופירשו דקושיית הגמ' היא דלמא אחר שכתב מקצת הגט נמלך הבעל מלגרש בו ונתבטל הגט ושוב אינו חוזר ומגרש בו לכ"ע, דכיון דבטלו בשעה שלא נגמר עדיין כ"ע מודו דבטל ואינו חוזר ומגרש בו, וכמבואר בתוס' (שם) ד"ה ודלמא, וכן דעת הריטב"א שם, אף דפליג על הרמב"ם בנגמר וסובר דאינו יכול לבטל גופו של גט, עכ"ז באינו נגמר מודה דיכול לבטל, וכ"כ רש"י שם לפי' א', וכ"כ שם הר"ן לפי' א'. אמנם הר"ן שם בשם הרמב"ן הביא דפירש הא דקאמר בגמ' ודלמא אמלוכי אימלך וכתב, שמא מתחלה אמר הבעל לסופר כתוב גט לאשתי וכתב חציו ואח"כ נמלך בעל וחזר בו ומנעו מלהשלים הגט ונתבטל שליחותו וכשחזר ועשאו שליח להשלים אותו הגט לא עשאו שליח אלא לחצי הגט ולא ניתן לגירושין, והר"ן תמה עליו, ולפע"ד נראה ליישב תמיהתו. דהנה מה שהביא הרמב"ן משליח שלא ניתן לגירושין דחה הר"ן דהתם בפ' כל הגט (כ"ט ב') במעשה דאבא בר מניומי דקאמר בגמ' והא שליח שלא ניתן לגירושין הוא היינו טעמא משום דכיון דשליח זה אינו יכול לגרש כך אינו יכול לעשות שליח אחר שיגרש כו', ולשון זה של הר"ן איננו מדוקדק כלל, דהא התם לא רצה לעשות שליח אחר שיגרש רק שליח למוסרו לאבא בר מניומי רק כיון שהוא שליח שלא ניתן לגירושין אין לו לשנות כלל ממאמר הבעל וכמ"ש הר"ן עצמו בפ' כל הגט, רק דבפשוטו איננו דומה דהתם משנה ממאמר

הבעל והכא אינו משנה כלל ממאמר הבעל, אמנם י"ל כוונת הרמב"ן איננו לראי' מהתם רק בדרך דמיון קצת, דהנה חזינן לענין גט בעינן שליחות אלימא יותר מבעלמא דבעינן שישמעו קולו דוקא ושלב"פ לא מהני אף דבכל מקום יכול למנות שליח שלב"פ מ"מ בגט לא חשיב לשמה עד שישמעו מפיו ממש, ואף להפוסקים דל"ב שליחות בכתיבה מ"מ אמרינן גיטין (דף ס"ג) עשו שליחותן וטובא כיו"ב דאין הכוונה שליחות ממש רק דנתבטל צווי הבעל ושמיעת קולו ולא הוי לשמה, וא"כ בלא ניתן לגירושין דחזינן דלא אלים שליחותו והוקלש דאפילו בשינוי כל דהו בטל, [ויעוי' בירושלמי (פ"ג דתרומות) על מתני' דביטל עד שלא חרם דמיירי בשינה קצת והובא שם בר"ש דבשביל השינוי עצמו לא נתבטל השליחות רק בביטל אף דא"י לבטל מ"מ הוקלש השליחות דבשינוי כל דהו נתבטל, וכן פסק הרמב"ם וביו"ד (הל' תרומות), וה"נ בלא ניתן לגירושין הוקלש כח השליחות דבשינוי כל דהו נתבטל.] אפשר דלא מהני שליחות בכה"ג לענין כתיבה ולא חשיבא לשמה בשליחות קלושה כזו ולא מהני לענין כתיבת הגט וכעין דלא מהני בלא שמיעת קולו, ואף דהכא בלא"ה לא מצי למעבד שליח משום מילי, מ"מ בלא ניתן לגירושין הוקלש יותר. ואפשר דכוונת הר"ן לפמ"ש התו"ג והבית מאיר (סי' קמ"א סעי' ל"ו וסי' קמ"ב סעי' י"ג) דלא מינה הבעל לאבא בר מניומי לשליח שלב"פ, דבכה"ג הו"ל הראשון מעשה קוף בעלמא ולא הי' מהני אמירתו בפ"נ ובפ"נ, רק דהראשון ימנה מכחו לאבא בר מניומי לשליח, וא"כ הא אינו יכול השליח זה למסור יותר ממה שיש לו בעצמו דכיון דהוא אינו יכול לגרש איך יעשה שליח אחר לגרש, רק משום מאמר הבעל יכול לעשות לכך אינו יכול לעשות שליח אחר לעשות שליח לאבא בר מניומי כיון דהוא בעצמו אינו יכול לעשות רק משום אמירת הבעל לכך א"י לשנות כלל, אבל בל"ז שפיר חשיב. שליח גמור. ולולא דברי הר"ן הייתי אומר דהטעם כיון שלא ניתן לגירושין אינו אלא כמילי בעלמא דלא מימסרי לשליח לעשות שליח אחר, ויש לעי'. והנה כ"ז נדחקתי יען כי אני נבוך קצת בלשון הר"ן. אמנם העיקר נראה לפענ"ד בהבנת דברי הרמב"ן, דכיון דבמעשה השליח אין בו כדי לגרש לא חשיבא עשייתו לשמה ולא עביד מעשה גירושין כלל, והוי כמו שיעשה שליח על הכתיבה והשליח לא יחשוב לשמה והבעל יחשוב לשמה, דנימא שלוחו של אדם כמותו לענין הכתיבה והוי כהבעל כותב וממילא תהני מחשבתו של בעל לענין לשמה, [ויעוי' רשב"א חולין (י"ב ב') ובת' (סי' כ"ו) בשם רבינו יונה דמדבריו נראה באמת דמהני בכה"ג:

(הגה"ה. אב"ה, לענ"ד נראה ראי' לשיטת רבינו יונה מזבחים (ג' א') דבגמ' הוכיחו דגבי גט סתמא פסול מהא דתנן אמר ללבלר כתוב ולאיזה שארצה אגרש פסול לגרש בו ודחו

דלמא שאני התם דאין ברירה, ופירש"י וגריעה מסתמא דשמא בשעה שנכתב לא הי' בדעתו של בעל לזו ואינתק לשם האחרת עכ"ל, וקשה במאי גריעה הכא מסתמא דמה בכך שבשעה שנכתב לא הי' בדעתו של בעל לזו מ"מ הא הלבלר לא ידע דעתו של בעל וכתב סתמא ואמאי פסול ומי גרע זה מאלו הי' הלבלר כותב בלא ציווי הבעל רק מעצמו דהי' כשר אי סתמא כשר. אמנם לשיטת רבינו יונה הנ"ל דמחשבת המשלח מצטרפת למעשה השליח אתי שפיר דהיכי דהלבלר הוא שלוחו של הבעל שפיר מגרע גרע מאלו הי' כותב מעצמו בלא ציווי הבעל, דכיון דהלבלר הוא שלוחו של הבעל אף שהוא כותב סתמא מ"מ מצטרפת מחשבתו של הבעל לכתיבתו ומהני למינתק להגט לשם האחרת וגריעא מסתמא, ולדעת כל הראשונים דלא ס"ל כשיטת רבינו יונה נצרך לדחוק דבציווי הבעל גרע דהלבלר כותב על דעת הבעל ומכוין רק לשם זו שבדעתו של בעל לגרשה, או אפשר דאף דלא ס"ל כרבינו יונה בזה דליהני מחשבת הבעל לענין לשמה להכשירו, מ"מ לענין למגרע את הגט מסתמא מודו דמהני מחשבת הבעל, וצ"ע.):

אמנם דעת כל הראשונים אי"נ כן רק דגדול עומד על גביו היינו דהגדול מלמד לחשו"ק שיכוונו הם בעצמם,] דזה בוודאי אינו דהוי שליח על חצי דבר דבעינן דהשליח בעצמו יעשה כל הספר כריתות. [ויעוי' במל"מ (פ"י מטומאות צרעת הל' א') וצ"ע דלא מצינו כה"ג ענין שליחות דזה יעשה וזה יחשב ויצטרפו יחד וכעין דאמרינן בחולין זה מחשב זה עובד, ויש לעי'.], וה"נ בעושה שליח לחצי גט כיון דבמעשה השליח עצמו אין בו כדי לגרש לא מהני מעשה השליח לזה, ואם הי' עושהו לשליח שיכתוב גט שלם ג"כ אם ירצה וא"כ נעשה שליח גמור על גט אזי אף שלא הי' כותב גט חדש רק שהי' משלים להראשון שפיר הי' מהני דנעשה שליח על גט וברצונו צירף לחציו הראשונה, [דלא נתבטל לדעתו של הרמב"ן, ואם הי' רוצה או שהי' נאבד חצי ראשונה הי' כותב כעת גט שלם, משא"כ אם אינו עושהו שליח כעת רק על חצי גט א"כ אינו עושה שליח על דבר של כריתות רק על חצי דבר ואף אם הי' נאבד חצי ראשונה לא הי' יכול לכתוב גט שלם וזה לא מהני וכנ"ל וא"כ ממילא לק"מ מה שהקשה הר"ן למה לא יהא רשאי למנות שליח לחצאין כיון שהבעל בעצמו יכול לכתוב ולהמלך ולחזור ולכתוב, דז"א דהבעל בעצמו יכול לכתוב גט אחר ג"כ וא"כ כל מה שכותב הוי ספר כריתות ולשמה, משא"כ באינו ממנה שליח רק על חצי גט דאיננו נעשה, שליח על דבר של כריתות ולכן לא מהני, והוי שפיר כעין דאמרינן בפ' כל הגט (כ"ט ב') דבשליח להולכה ממש יכול לעשות שליח אחר ושליח עוד שליח אפילו עד מאה אף דסוף סוף כיון דהראשון לא נתן להאשה וכולהו מכח בעל קא אתו והוי השני שליח הבעל וכן אינך וא"כ הראשון

לא עביד רק מעשה השליח קמא דעובדא דאבא בר מניומי ואפ"ה כיון דהי' יכול ליתנו להאשה עצמה ונעשה שליח גמור שפיר יכול לעשות שלוחים אחרים משא"כ היכא דאין בידו לגרש, ה"נ הכא ג"כ כעין זה דהיכא דבידו לכתוב גט גמור אף דלא כתב רק מקצת הגט ג"כ מהני משא"כ היכא דאין בידו לכתוב רק מקצת הגט דלא מהני וכנ"ל, ולפענ"ד הדברים נכונים. [ויותר מזה כתב הר"ן בשם הרמב"ם במשנה הסמוכה שם (בפ' המגרש) דבשתי לשונות פסול] ונראה להביא ראי' לזה מהא דאמר (ס"פ האומר) דכולכם כתובו אחד כותב במעמד כולם, והקשה הח"מ (סי' ק"כ ס"ק ט"ז) דאמאי לא נימא דכולם יכתבו כל אחד מקצת הגט ויעו"ש דהוליד מזה דשנים שכתבו פסול משום דוכתב דקרא לשון יחיד הוא, והנה האחרונים השיגוהו מר"מ דס"ל עידי חתימה כרתי, [ויעוי' במקור מים חיים להאב"ד מבריסק זצ"ל בח"ב סי' י"ג בליקוטים שם מה שתי'.], ולי קשיא דמלשון יחיד לא ממעטינן בכל דוכתא רבים רק היכא דמיותר, ויעוי' בתורת חיים חולין (כ"ט ב'), ומכ"ש למאן דבעי שליחות בכתיבה דוכתב אבעל קאי רק משום דשלוחו של אדם כמותו א"כ אפילו שנים נמי, אמנם להרמב"ן הנ"ל אשה"ט, דאם כוונתו דוקא שכולם יכתבו א"כ לא עשה לכל אחד שליח רק למקצת הגט ולא לדבר של כריתות ולא ניתן לגירושין וכנ"ל, משא"כ אם כל אחד יכול לכתוב שוב הוי שלוחים שניתנו לגירושין ושפיר יכולים לכתוב כל אחד מקצת ג"כ וכנ"ל דהא יכול לכתוב כולו ג"כ וע"כ כוונתו דאחד יכול לכתוב ואשה"ט, ותמיהני על האחרונים שלא העירו על דברי הח"מ מדברי הרמב"ן הנ"ל. אמנם אף שנתבאר ליישב דברי הרמב"ן על נכון עכ"ז דעת הרבה מהראשונים דכל שלא נגמר הגט יכול הבעל לבטלו ב) וגם אף אם התיקון לא הי' נצרך אלא בחתימות העדים עכ"ז דעת התוס' גיטין (ל"ב ב') סוד"ה התם דבלא נחתם לא חשיבא גמר מעשה ועדיין יכול לבטל, וראיתי בחי' רע"א זצ"ל לגיטין שם שכתב על התוס' דאיננו מובן דהא ר"ש ס"ל ע"מ כרתי ולא הועילו הע"ח רק דמסתמא נגמר כדין בע"מ וא"כ בגוף הכשר קיומו וגמרו דהשטר אין הפרש בין נחתם ללא נחתם. ולדעתי לק"מ דהא אף למאן דס"ל ע"מ כרתי עכ"ז אין שום הפרש בין הכתיבה להחתימה לכל מילי וכדאיתא גיטין (ד' א') לענין שלא לשמה דמודה ר"א במזויף מתוכו ויעו"ש בתוס' דאף דל"ש הטעם דבכל מזויף מתוכו מ"מ פסול דגזרינן חתימה אטו כתיבה, וא"כ ה"נ דבאמצע כתיבה יכול לבטל כיון שלא נגמר א"כ ה"נ יכול לבטל כל שלא נחתם דגזרינן אטו כתיבה, ואף דבתוס' שם (נ"ב ב') ד"ה והא להתי' דאתיא כר"מ וגזרינן כתיבה אטו חתימה ס"ל דדוקא בשלא לשמה גזרו אבל לא בפסול דשליחות ודלאו בני כריתות והיינו משום דשלא לשמה שכיח טפי או משום דמזלזלי בהך דרשא יעו' בתרה"ד (סי' רכ"ח),

מ"מ יש לומר דה"ה לענין ביטול כל שלא נגמר, ובפרט דהביטול הוא לענין לשמה, וכמו שיבואר אי"ה להלן, א"כ שפיר גזרינן חתימה אטו כתיבה כמו בשלא לשמה, והוא פשוט ופליאה בעיני על כבוד גאונו שנתקשה בזה. ובזה יש מקום קצת ליישב קו' הר"ן (ס"פ הזורק) על הר' אלחנן במעשה שהי' באחד שכתב גט לאשתו והחתים עליו שנים ולאחר זמן החתים עוד שלישי, דדעת הר' אלחנן דבכה"ג הגט פסול כיון שבא להחתים שלישי גילה דעתו שלא יהא גט עד שיחתום השלישי וחתימתו אינה כלום כיון שלא חתמו זה בפני זה, ועל זה הקשה הר"ן הא קי"ל שגט הנכתב בהכשר אין הבעל יכול לבטלו וחוזר ומגרש בו א"כ מה בכך שגילה דעתו כיון שחוזר ומגרש בו ע"ש, ולפי הנ"ל אפשר לומר דכיון שהבעל גילה דעתו שלא יהא גט עד שיחתום השלישי איגלאי מלתא למפרע דהגט לא הי' נגמר עדיין ויכול לבטלו וא"ש. ויתיישב קצת לפ"ז שינוי הסוגיות, דר"פ השולח דאמר גיטא גופי' מי קבטיל ודפ' האומר דאמר לא בטלי', דהנה אפשר לאשכוחי בשולח גט בלא עידי חתימה למסור לה בעידי מסירה ואח"כ כשביטל השליחות ונמלך לחזור ולגרש החתים עליו עידי חתימה וא"כ איגלאי מלתא למפרע דלא הי' נגמר עדיין וכנ"ל והי' יכול לבטלו, אמנם אפ"ה חוזר ומגרש ואמרינן דלא כיון לבטלו מתורת גט כיון דמדינא בעלמא בנגמר א"י לבטל וכדאמר ר"פ השולח שוב לא תלינן כוונתו על אופן רחוק ואמרינן דלא כיון לבטלו מתורת גט, וזהו שאמר בפ' האומר לא בטלי' ולכך אפילו החתים עליו אח"כ עידי חתימה חוזר ומגרש בו וא"ש. עכ"פ מבואר דעת התוס' דיכול לבטלו, אמנם יען כי לא ראיתי לכתר"ה שהעיר מזה, נראה דהמעשה הי' שהגט כבר נגמר ולא הי' נצרך עוד שום תיקון לא בכתיבה ולא בחתימה, כי לולא זה בוודאי הי' מזכיר כת"ר בקונטרסו משי' הראשונים הנ"ל, ולכן אחדל מלדבר בזה. ג) והנה ההיתר דהביטול לא הי' רק בפני הרב, וזולתו לא שמע שום אדם, א"כ לא הי' הביטול רק בפני אחד, בזה יש לעיין הרבה והנה לכאורה לפמ"ש התוס' גיטין (ל"ב א') ד"ה ולא וכן (ל"ג א') בד"ה רבי לחד סברא, וכן פסקו הרמב"ם וטור וש"ע (סי' קמ"א), דבפני השליח לא בעי ב', והיינו משום דכיון דהשליח יודע מזה לא. יתננו לה ולא שייך שום קלקול, א"כ גם בזה יש מקום לומר לפי מה שנוהגין עתה בסדר הגט דבעת שעושה הבעל שליח לסופר ולעדים אומר שיכתבו ויחתמו עד שיהי' כשר לדעת הרב, וא"כ אם עדיין לא ראה הרב את הגט, אף שבאמת הי' טוב ולא הי' נצרך שום תיקון בכתיבה וחתימה, [דשוב ל"ש כל מה שנתבאר למעלה], מ"מ כיון דא"א להנתן להאשה עד שיראה הרב ויוכשר בעיניו, דהא לא עשאן לשלוחים רק על אופן זה, וא"כ כיון דבלתי הרב א"א להנתן שוב הוי בפני הרב כבפני השליח, דדי בבטלו בפני הרב

דג"כ ל"ש שום קלקול דכיון דהרב יודע שנתבטל לא יוכשר בעיניו. אמנם מלבד דיש לפקפק הרבה בזה, חדא דלא התנה שיוכשר בעיני הרב רק האותיות והתיבות וכי"ב בגופי הכתיבה וחתימה, וגם יעוי' בתו"ג (סי' קכ"ב) דאף אם לא הוכשר מ"מ נכתב ונחתם בשליחות דתמיד היו שלוחים עד שיוכשר יעושה"ט, וא"כ כיון דבאמת נכתב ונחתם בהכשר אף אם לא ראה הרב יש לגרש בו וראיית הרב איננה מעכבת, אף גם דלפי הנראה המעשה הי' שכבר הוכשר בעיני הרב ולא הי' חסר רק הנתינה, לכן אין להאריך בזה. רק בגופא דדינא לענין ביטול הגט בפני אחד יש לחוש כאשר יבואר. ולבד מה שפקפקו התוס' בעצמם גיטין (ל"ב א') ד"ה מהדת"י וכ"נ מהמרדכי, אף גם אם נניח כמו שנפסק בש"ע ותפסו האחרונים בפשיטות דבפני אחד לא הוי ביטול כלל, עכ"ז יש מקום להחמיר ד) והוא דהנה בטעמא דמלתא דלא מהני ביטול בפני אחד אף דקי"ל כרבי דבטלו מבוטל הרבה טעמים נאמרו בזה לראשונים ונבארם אחד לאחד למצוא חשבון. הנה בדעת התוס' נבוכו האחרונים, דהנה בתוס' גיטין (ל"ב ב') ד"ה ור"נ כתבו דהטעם דביטול בפני אחד לא מהני הוא משום תקנה, ויעו"ש במהרש"א שהניח דבריהם בצ"ע, והפ"י והבי"מ (סי' קמ"א) כתבו דכוונת התוס' ג"כ לשנים זה שלא בפני זה, ולשון התוס' לא משמע כן. ולבאר דבריהם נראה עפ"י מה שנבין תחלה בתוס' שם (ל"ג א') ד"ה רבי וז"ל, וי"ל דמשמע לי' מלתא דרבי דיכול לבטל אפילו בפני אחד, אע"ג דאין דבר שבערוה פחות משנים כו', ויעו"ש בפ"י דביאר דבריהם על נכון, דלתי' קמא ס"ל להתוס' דלענין עצם וקיום הביטול לא בעינן שנים, דלא אמרינן בזה כמו לענין גיטין וקידושין דלענין עצם וקיום הדבר בעי ב' ואף אם המעשה אמת מ"מ בלא עדים אינם כלום דגוף המעשה איננו מתקיים בלא עדים, אבל לענין הביטול איננו כן רק דגוף המעשה מתקיים בלא עדים ולא אברי סהדי אלא לשקרי, והוי כמו בזנות דלענין עצם האיסור ל"ב עדים רק לענין נאמנות אמרינן דאין דבר שבערוה פחות משנים, וא"כ בפני השליח לא שייך זה דהשליח מהימן, ובא"נ תפסו התוס' אי נימא דביטול דמיא לקידושין וגירושין דעצם וקיום ועיקר הדבר איננו מתקיים אלא בשנים, וא"כ שוב אין לחלק בין בפני השליח בין שלא בפני השליח ומאוד תמיהני על הבי"מ (סי' קמ"א) דכתב דלענין אי קיום הדבר בעי שנים תליא אי בעי שנים בדבר שבערוה בלא איתחזק, ומהרמב"ם וטור וש"ע דפסקו דבפני השליח אי"צ שנים מוכח דס"ל, דבלא איתחזק ל"ב שנים. והדברים מתמיהין דנראה ברור דלענין עצם וקיום הדבר היכא דבעי שני אין לחלק כלל בין איתחזק ללא איתחזק כיון דאינו משום נאמנות, ותדע דהא בידו בוודאי מהני אף דאיתחזק דמש"ה בעל שאמר גירשתי נאמן, ואפ"ה לענין גוף הגירושין ל"מ הא דבידו אם גירש בלא עדים

וכן בקידושין היכא דשניהם מודים, וה"נ בלא איתחזק אף דלענין נאמנות מהימן מ"מ לענין עצם וקיום הדבר אין לחלק, וכמ"ש הרשב"א קידושין (ס"ה ב') דהגז"ש דבר דבר מממון אינה בדמיון ממש רק דילפינן מממון דחב לאחריני אף דהכא לא חב, וא"כ שפיר י"ל דקיום הדבר בדשב"ע בלא איתחזק ולא חב ובידו ילפינן מממון באיתחזק וחב ואינו בידו, וכמו באם נימא דלא ילפינן אלא באיתחזק, עכ"ז צריכינן למימר דילפינן בידו ולא חב מממון היכא דאינו בידו וחב היכא דתלוי בעצם וקיום לעיקר הדבר, ולענין נאמנות לא ילפינן רק בדומה ממש היכא דאינו בידו וחב, ה"נ י"ל לענין איתחזק דאף דלענין נאמנות לא ילפינן רק בדומה ממש דאיתחזק ואינו בידו וחב אב היכא דחסר חד מהנך נאמן, עכ"ז לענין היכא דתלוי בקיום עיקר הדבר ילפינן שפיר לא איתחזק ובידו ולא חב מממון היכא דאיתחזק ואינו בידו וחב, ואף דיש לדחות, מ"מ איך מדמה זל"ז קיום הדבר ונאמנות והם רחוקים כי אוכלא לדנא, והפ"י לא פלפל בלא איתחזק רק אם נימא דל"ב לקיום הדבר רק לענין נאמנות, משא"כ הבי"מ דהרכיב זה לענין קיום הדבר ג"כ דבריו תמוהין. וביותר תמיהני על הגהות הגאון ר"ב פרענקיל זצ"ל שהגי' בבי"מ דכבר קדמו הפ"י ולא הרגיש דרחוקים זמ"ז ולא קרב זא"ז. ועכ"פ נחזור להנ"ל דלתי' קמא סוברים התוס' הנ"ל דלא בעי' שנים לענין קיום הדבר, רק לענין נאמנות מדינא בעינן שנים משום אין דבר שבערוה פחות משנים, וא"כ לכאורה בבטלו בפני אחד מהם אף אם נימא דבטלה כולה ג"כ ליכא שום חששא, דלענין קיום הדבר דלא בעינן עדים נתבטלה כולה אמנם לענין נאמנות אינו נאמן דאין דבר שבערוה פחות משנים וא"כ ליכא חשש ממזרות, דאחריני דלא ידעי אם יכתבו ויתנו לא יהא שום קלקול דליכא עדים ולא יהא ממזרות, וא"כ בכה"ג יקשה דאפילו לרשב"ג אמאי לא יוכל לבטל בפני אחד מהן, דלגבי זה שבטלו בפניו ליכא חששא דהא הוא יודע מזה שנתבטל, ולגבי אחריני דלא ידעי לא מהימן וליכא קלקולא דממזרות ועגונות, ובשלמא היכא דבטלו בפני שנים מהן, דמדינא נתבטלה כולה וגם איכא עדים דאיכא חשש ממזרות, דאחריני דלא ידעי ליכתבו וליתבו ולבתר הכי יבואו הני ב' שביטל בפניהם ואיכא תקנת ממזרים, ושפיר הוצרכו לתקן דלא ליבטול, משא"כ בביטל בפני אחד דמדינא נתבטל ותקנת ממזרים ליכא דליכא עדים וכנ"ל, א"כ אפילו לרשב"ג לא הוצרכו לתקן בכה"ג ואמאי לא יוכל לבטל בפני אחד מהן. אמנם באמת הא בורכא, דכיון דלרשב"ג בביטל בפני ב' מהם הוצרכו לתקן שלא יבטלו כלל משום תקנת ממזרים, שוב ממילא אף בביטל בפני אחד ג"כ תקנו דלא יתבטל, דאיך אפשר דבפני אחד יתבטל זה שביטל בפניו ובפני שנים לא יתבטלו, אתמהה יציבא בארעא וכו', וכיון שתקנו בפני שנים מהן דלא יתבטלו כלל ממילא אף בפני אחד מהן

הכי הוא, וגדולה מזו כתבו התוס' (ל"ג ב') ד"ה צריכי. אמנם לרבי תקשה דבפני שנים באמת לרבי נתבטל, ורק בפני אחד יתקנו, הא בפני אחד ליכא תקנת ממזרות כלל וכנ"ל, ובשלמא למ"ש התוס' אח"כ א"נ בזה שלא בפני זה יתיישב ג"כ כנ"ל, דכיון דהוצרכו לתקן בביטל בפני שנים בזה שלא בפני זה, שוב ממילא מלתא דפשיטא דאף בפני אחד תקנו, משא"כ לתירוצא קמא דהתקנה היא רק בביטל בפני אחד תמוה כנ"ל, דלרבי לא שייך שום תקנה ואף לרשב"ג ל"ש בזה שום תקנה רק משום דכבר תקנו בביטל בפני שנים וכנ"ל, והוא תמוה לכאורה. והנה בזה תמוה ג"כ דברי הפ"י שם בד"ה ור"נ ובד"ה ר', דסבר דאם הגט עדיין ביד שליח ל"ש אין דבר שבערוה פחות משנים משום דלא הוי נגד חזקה וא"כ מדינא מהימן רק משום תקנת ממזרות תקנו שלא יתבטל, והוא תמוה דהא לא שייך כלל תקנת ממזרות, דאם יתוודע להשליח שביטל קודם שיתן הגט לא יתן, ואם לא יהא נודע לו עד הנתינה ויתן הגט שוב ממילא לא יהא מהימן ע"א, דאחר הגירושין בוודאי לא מהימן עד אחד אף דמעיד דהגירושין לא היו כדין ומוקים לה בחזקת א"א דמעיקרא וכדאמר בפ"ק דגיטין (ט') אין ערעור פחות משנים, וע"כ כיון דהוחזקה מגורשת לפנינו הוי נגד חזקה [ומה שנראה בת' מיימוני להל' אישות (סי' ג') בהיפך יבואר אי"ה להלן], וא"כ לא יהא שום קלקול ממזרות. ע"כ נראה דמשום תקנת ממזרות אין הפי' דיתוודע לפנינו דוקא, רק דאף אם לא יתוודע מ"מ כיון דבאמת אם נתקיים הביטול והיא לא ידעה איכא ממזרות, אף דאנן לא ידעינן מ"מ קמי שמיא גליא דהיא באיסור א"א ואיכא ממזרות, שפיר הוצרכו לתקן לענין קיום הדבר לעקור הביטול שלא יתקיים כלל בכדי שלא תהא באיסור א"א כל ימי' ובני' ממזרים. ובזה אתיין כל דבריהם של התוס' הנ"ל כהוגן בלי שום גמגום וסתירה, דבד"ה ור"נ שפיר כתבו דבפני אחד לר"נ אינו מבוטל משום מה כח ב"ד יפה, והיינו אף דלענין נאמנות מדינא אינו נאמן דאין דבר שבערוה פחות משנים, מ"מ לענין קיום הדבר עקרו עצם הביטול דלא יהא לו קיום כלל משום תקנת ממזרות וכנ"ל, והיינו דמשמע ממתני' דבראשונה הי' עושה ב"ד ומבטלו לענין עצם ועיקר הביטול שיתקיים, דלענין עדים לא הי' צריך למתני דפשיטא דאין דבר שבערוה פחות משנים, וע"כ לענין עיקר ועצם הביטול שיתקיים דבל"ז אין לו קיום כלל לענין עצם הדבר דהפקיעו להביטול משום תקנת ממזרות קמי שמיא, וגם נ"מ דאף אם אח"כ סיפר הבעל להשליח והאשה קודם נתינה שביטל בפני אחד, אף דמהימן דבידו לבטל השתא, מכל מקום איננו כלום, משום דהביטול מתחילתו לא הועיל כלום, והטעם שתקנו כן משום תקנת ממזרות כלפי שמיא וכנ"ל, וא"ש דבריהם דלעיל אף דס"ל בד"ה רבי דאין דבר שבערוה פחות משנים היינו לענין נאמנות והכא כתבו לענין קיום הדבר

וכנ"ל, וגם נ"מ כנ"ל ועוד יש למצוא נ"מ, ועיקר התקנה שלא יהא איסורא וממזרות כלפי שמיא ואשה"ט, והדברים מוכרחין בד"ה רבי דבזה אתיין דבריהם על נכון, דמשמע לי' מלתא דרבי אף בפני אחד אף דאין דבר שבערוה פחות משנים היינו משום נאמנות והכא דבפני השליח לא שייך זה, אמנם אם נימא דבטלה כולה שוב שייך תקנת ממזרות כלפי שמיא ואשה"ט. והארכתי בזה לבאר דברי התוס' על נכון במקום שלא מצאו כל אנשי חיל ידיהם. עכ"פ דעת התוס' דביטול בפני אחד לא מהני מפני תקנת ממזרות, ואף לא"נ שכתבו בד"ה רבי דגם בפני השליח בעי שנים, והיינו משום דמדינא אין הדבר מתקיים בפחות משנים, מ"מ ס"ל דתקנו משום ממזרות לענין זשלבפ"ז דמדינא מתקיים הביטול רק מתקנתא דממזרות הפקיעו הביטול, וכן דעת הרשב"א בחידושיו גבי אמר לעשרה כתבו יעושה"ט דבפני אחד אינו אלא משום תקנה. ה) והר"ן בחידושיו לגיטין והריטב"א שם כתבו דטעמא דר"נ משום אין דבר שבערוה פחות משנים, ולרב ששת כתבו דב' תקנות הוו, אבל לר"נ לא הוי אלא חדא תקנה ובפני שנים הוא מדינא, וכתבו והיינו דאמרינן לקמן אותיבו קרי באודנייכו דאע"ג דידעי דאיהו מבטלו כיון דליכא עדות לא חשיב ביטול, וכ"כ הר"ן בהלכות. והנה הדברים האלה צריכין ביאור דכתבו דאע"ג דידעי, הא כיון דידעי שוב איכא עדים, ועוד הא אמרינן לקמן מזה דגילוי דעתא בגיטא לאו מלתא הוא, א"כ לא ידעינן כלל דהוא מבטל. אמנם באמת הדברים פשוטים, דהנה אי ביטול בפה מועיל בלא עדים, א"כ בדחזינן דרהיט דמוכח מלתא שמבטל בפה, רק דאינם שומעים משום דאותיבו קרי באודנייהו וא"כ פשיטא שמדינא צריכין לחוש דלמא בטלו בפה ואיכא איסורא דא"א וממזרות, ואף דלא שמעי וליכא עדים ע"ז, עכ"ז פשיטא דעל ספק כזה מה"ת יש לילך לחומרא, כיון דהדברים מראים דביטל בפה וכשביטל בפה אף דליכא עדים הגט בטל אלא וודאי מוכח דאף בביטל בפה בפירוש שלא בעדים איננו בטל, דעיקר הדבר איננו מתקיים אלא בעדים, וא"כ להכי א"ש דאף דמוכחי ומראין הדברים שביטל בפירוש, עכ"ז כיון דליכא עדים ע"ז לא נתבטל, דגוף הדבר איננו מתקיים בלא עדים, ואף דהעדים רואין דרהיט איננו אלא גילוי דעתא וגילוי דעתא לאו מלתא, וא"כ ע"כ צריכין לב' הדברים, להא דגילוי דעתא לאו מלתא ולהא דביטל שלא בפני עדים איננו כלום, דאם ביטל בפה מועיל אף שלא בפני עדים א"כ כיון דחזינן דרהיט ואומר בפיו בוודאי יש לחוש שביטל בפירוש, אמנם לזה אהני דביטל בפירוש שלא בפני עדים לא כלום הוא, ואי הוי מועיל גילוי דעתא א"כ הא העדים רואים הגילוי דעתא ושוב הוי כביטל בפני עדים, רק לזה אהני הא דגילוי דעתא לאו מלתא והנה לפ"ז ע"כ מוכח דס"ל להר"ן והריטב"א דהא דרב יהודא אתיא

אליבא דהלכתא דקי"ל כרבי דבטלו מבוטל, ושפיר הביאו ראי' מזה, דאי אתיא כרשב"ג דס"ל בטלו אינו מבוטל, א"כ אף במבטל בפני שנים או שלשה אחרים איננו מבוטל מצד התקנה, ואין ראי' משם, דשפיר י"ל דביטול בפה מועיל אף בלא עדים, עכ"ז כיון דהם לא שמעי הוי כמבטל שלא בפניהם דלא מהני אף בביטל בפני עדים מצד התקנה, וע"כ דס"ל דמסתמא אתיא אליבא דהלכתא. ויעו"ש ברשב"א דהוכיח דרב יהודא ס"ל כרשב"ג, דאל"כ כי אותיבו קרי מאי הוי הא יכול לבטל בפני אחרים, וכדפריך שם (ל"ג ב') כי מטמרי מאי הוי, ולהר"ן ע"כ נצטרך לומר כמ"ש הפ"י שם דמיירי דאיהו לא ידע דאותיבו קרי. ועפ"י הדברים הנ"ל עמדתי על מה שהביא השלטי הגבורים בשם רבינו ישעי' ראשון ז"ל, דס"ל דאין סומכין על הלכה זו דאותיבו קרי וחוששין על גט זה משום ביטול יעו"ש בשלטי גבורים אות ב' דריא"ז הביאו ודחה דבריו, ולכאורה תמוה ואיננו מובן, דכיון דקי"ל כאביי דגילוי דעתא לאו מלתא א"כ במאי דחה סוגיא זו, ובפרט דגם רבא מודה בהא כמבואר בגמ'. ולפי הנ"ל אשה"ט, דדעתו כפי שנראה מהמרדכי דלר"נ לא הי' תקנה כלל, והא דהי' מבטלו בפני שנים היינו כי היכי דלהוי עלי' סהדי, וא"כ בכה"ג דחזינן דרהיט פשיטא שיש לחוש שביטל בפירוש, ובביטל בפירוש אף בלא עדים מבוטל רק דאנן לא חיישינן, אבל בכה"ג דמוכחא מלתא פשיטא דחיישינן, ורב יהודא דלא חייש סובר כרשב"ג וכמ"ש הרשב"א הנ"ל דאינו מבוטל, אבל לדידן דקי"ל כרבי פשיטא דחיישינן ואשה"ט. שוב אח"ז רב נדפסו ש"ס החדשים דפוס ווילנא עם תוס' רי"ד על גיטין דהוא הוא רבינו ישעי' ז"ל, ועיינתי בו ומצאתי להדיא כדבריי ונתתי שבח והודיי' לה' ית' שכוונתי האמת בעזהי"ת. ועדיין יש לדקדק לכאורה על הר"ן והריטב"א הנ"ל, כיון דמוכרח לדבריהם דלא ידע דאותיבו קרי וכמ"ש הפ"י וכנ"ל, א"כ שוב לאו ראיי' הוא, דהנה לרבא דסובר גילוי דעתא מלתא הוא, א"כ לכאורה קשי' במתני' דשלח אחריו שליח או ששלח אצלה שליח והשליח לא הגיע להם עד שהגיע גט לידה דמבואר במתני' דאינו מועיל, ואמאי הא עכ"פ גילה דעתו מעיקרא דרוצה לבטלו, ויעוי' בהגהות אשר"י ובמרדכי דע"כ דעשה השליח בפני עדים, וא"כ איכא גילוי דעתא, וע"כ דמש"ה אינו מועיל משום דליכא גילוי דעתא דרוצה לעבור על ר"ג, דדלמא אינו רוצה לעבור על תקנת ר"ג ולבטל שלב"פ, וכ"כ התו"ג (סי' קמ"א סעי' ס"ב), וא"כ ה"נ כיון דלא ידע דאותיבו קרי וא"כ הוא סבור שמבטל בפניהם ואיננו עובר על תקנת ר"ג א"כ אף אם נימא דביטל שלא בפני עדים נמי מהני מ"מ הכא אין לחוש, דהתם חזינן דעבר על תקנת ר"ג ומבטל שפיר מבוטל, אבל הכא הא י"ל דאין בדעתו לעבור על תקנת ר"ג רק דסובר דמבטל בפניהם ולולא זה אפשר דלא הי' מבטל, וכדמוכח ממתני' הנ"ל, ודוחק

לומר דהתם שאני דאיכא גילוי דעת להיפך וכמ"ש התו"ג משא"כ הכא. אמנם באמת לק"מ דלענין גילוי דעתא שפיר אמרינן דכה"ג לא הוי גילוי דעתא, דגילוי דעתא אינו אלא על מה דחזינן דגילה דעתו, אבל על מה דלא חזינן ליכא גילוי דעתא, אבל היכא דביטל בפירוש, א"כ פשיטא דאין להקל ולומר דביטל בטעות, דדלמא איננו בטעות ואף אי הוי ידע נמי הוי מבטל, וגדולה מזו במקדש חייבי לאוין שלא הכיר הוי קידושין כדאיתא בכתובות וטובא כיו"ב, ושפיר הוכיח הר"ן. עכ"פ נתבאר דדעת הר"ן והריטב"א דהטעם דבפני אחד לא מהני ביטול היינו מדינא משום אין דבר שבערוה פחות משנים, והיינו דעצם וקיום הדבר איננו מתקיים בפחות משנים, וכמו בגיטין וקידושין, ולפ"ז פשיטא דאפילו בפני השליח ואשה בעי שנים, וכפשטות הירושלמי וכמ"ש הב"י (סי' קמ"א), ובפרט לדעת הפוסקים דהשליח עולה לע"א, א"כ ע"כ הא דקאמר בירו' דצריך לבטלו בפני שנים והשליח עולה משום ב' היינו בפני השליח וכמ"ש השעה"מ (פ"ו מהל' גירושין הל' ט"ו), וכ"ד הרבה מהראשונים וכמש"כ השעה"מ שם. ו) עוד ראיתי טעם א' שהביא האבני מילואים (סי' קמ"א ס"ק ו') בשם הר"ן בחידושיו, (ולא מצאתי זה בחי' הר"ן לגיטין רק כמ"ש באות הקודם, ואולי הוא בחמש שיטות להר"ן שהוא הרמב"ן לגיטין.] משום דלא אלים דיבור דשלב"פ דגרוע לבטל דיבור דבפניו דאלים, וכעין דאמרו מלתא דמתעבדא באפי עשרה צריכה עשרה למשלפי', הלכך בעינן בפני ב' או בפני ג' דיהא אלים לבטל הדיבור דבפניו, והאבני מילואים שם הסיב לזה גם דעת התוס' ד"ה מהד"ת גיטין (ל"ב א'), שכתבו דכיון דקצת דומה לדברים שבלב ל"ח עקירת דבר מה"ת ועדיפא מינה אמרינן בביטול שלא בב"ד שלא בידיעת שליח ואשה דמשמע פשט הלכה דלא הוי ביטול וכו', והבין דכוונתם ג"כ דמשום דהוי דיבור גרוע עשאום כדברים שבלב, והר"ן בחידושיו שכתב דהדין נותן כו' כתב האבני מילואים ג"כ דלאו דינא דאורייתא קאמר אלא דהוי דינא דדבריהם ולא הוי עקירת דבר מה"ת כיון דדומה קצת לדברים שבלב. והנה כדבריו מצאתי להדיא בריטב"א קידושין (ס' א'), גבי לא בא אחר וקדשה וחזרה בה, דכתב דהיינו בפני שנים אבל בינה לבין עצמה לאו חזרה היא ואפילו שמענוה מאחורי הגדר שחוזרת בה ומחשבתה גרידתא חשיבא וכן הדין בכל דבר שצריך חזרה והיינו דבעינן בביטול הגט ב' או ג' יעו"ש, א"כ מבואר ממש כדברי האבני מילואים הנ"ל דשלא בב"ד כמחשבה גרידא חשיבא וכדברים שבלב. ויען כי אני נבוך קצת בתוד"ה מהדת"י הנ"ל אמרתי לבאר קצת, דהנה בחי' רע"א זצ"ל הקשה קו' עצומה, דלמה להו לדחוק דעשאוהו כדברים שבלב, דלו יהא דדברים שבלב הוי דברים, הא מ"מ השליח והאשה אינן יודעין בשעת מעשה ולא הב"ד א"כ לו יהא דביטל

בפיו שלא בפניהם לא הוי ביטול וכמו בדף ל"ד באותיבו קרי אף דביטל בפירוש בפיו מ"מ כיון דהם לא ידעו מזה לא הוי ביטול. והנה התו"ג הביא דהקשה לו כן חכם אחד, ויעו"ש דתי' דתקנת ממזרות ל"ש בכה"ג רק תקנת עגונות, וא"כ לקמן י"ל דס"ל כרשב"ג דאינו מבוטל מפני תקע"ג, אבל התוס' נתקשו לרבי דס"ל בטלו מבוטל כו' יעו"ש [דמ"ש דמיירי קודם תקנה איננו מדוקדק דמנ"ל הא ואדרבא לפמ"ש תוד"ה והגיע מוכרח דמיירי לאחר התקנה, רק מ"ש מרווח יותר דבוודאי אתי' אף אליבא דרבי], והנה דבריו נכונים ומסתברים. אמנם לדבריו קשיא מאי ועדיפא מינה דכתבו התוס' בביטל שלא בב"ד, איך עדיפא מינה אדרבא הך עדיפא דהתם שייכא תקנת ממזרות מש"ה איננו מבוטל משא"כ הכא, ואי כוונתם לענין הא דעקרו הביטול אף דליכא כ"כ טעם, דדברים שבלב, לזה לא הוצרכו להביא מביטול שלא בב"ד דלא פסיקא להו כ"כ וכמ"ש וצ"ע, הא טובא מצינו דעקרו אף לר' באין אונס בגיטין ובתלוי' וקדש וע"א במיתה וטובא כיוצא בהן אמנם להאבני מילואים הנ"ל יתיישב בפשיטות, דשלא בב"ד נמי הוא מהאי טעמא דדברים שבלב דעשאום כדברים שבלב, וא"כ הפלפול שכתבו דכיון דקצת דומה לדברים שבלב ל"ח עקירה צריכי נמי להא דביטל שלא בב"ד דלא פריך הגמ' שם מי איכא מידי רק לרשב"ג משמע דלרבי לק"מ, ולפ"ז לק"מ קו' רע"א זצ"ל הנ"ל, והיא ראי' גדולה להבנת האבני מילואים בביאור דברי התוס'. וגם לפ"ז י"ל כתי' התו"ג הנ"ל, ומ"ש ועדיפא מינה היינו ג"כ דהתם לא פריך מי איכא מידי משום דעשאום כדברים שבלב, ולגבי זה הטעם הוי התם עדיפא מינה אמנם אכתי ק"ל על התוס', דמאי קשיא להו אף אי דברים שבלב הוי דברים, מ"מ הא מוכח ממתני' דשלח אחריו שליח דל"ח לי' גילוי דעתא משום דליכא גילוי דעתא דרוצה לעבור על תקנת ר"ג, וכמ"ש באות הקודם בשם התו"ג ג"כ, וא"כ ה"נ הא ליכא גילוי דעתא דרוצה לעבור על תקנת ר"ג ואדרבא איכא גילוי דעתא להיפוך מדרהיט ואזיל בתר השליח ואשה, וא"כ אף אי דברים שבלב הוי דברים אכתי ליכא גילוי דעתא דבטלו כיון דהם לא ידעו מזה, ומאי קשיא להו. וצ"ל דס"ל דכיון דהשליח והאשה ידעו ג"כ מהא דרהיט ומהאי גילוי דעתא דלבסוף איגלאי מלתא למפרע דלבטולי הוי רהיט הוי כמבטלו בפניהם ואינו נגד התקנה של ר"ג, ולהכי אי דברים שבלב הוי דברים הוי כביטל בפניהם, ולפ"ז מ"ש דבאותה שעה שהוא רץ לא נודע דעתו לא לשליח ולא לאשה ולא לב"ד, מה שכתבו ולא לב"ד לרווחא דמלתא כתבו, דאף אי הי' נודע לב"ד דרהיט לבטולי בפני השליח ואשה ליכא גילוי דמבטל דאיננו רוצה לעבור על תקנת ר"ג, וכמו בשלח שליח וכנ"ל, או דמ"ש ולא לב"ד היינו דרהיט בתר ב"ד לבטולי לרבי, ולפ"ז גם לקמן שם (בדף ל"ד) דרהיט בתר השלוחים הא דלא

הוי כביטל בפניהם אף דראו הגילוי דעתא, מ"מ כיון דלא שמעו הוי לגבייהו כדברים שבלב. וא"כ לפ"ז שוב בפשוט ל"ק קושית רע"א זצ"ל הנ"ל, דבאמת גם לקמן באותיבו קרי הוי הטעם משום דברים שבלב רק דהקדימו לפרש הכא, אבל אי דברים שבלב הוי דברים הוי קשיא הכא והתם דהוי כמבטל בפניהם וכנ"ל, ומ"ש ועדיפא מינה היינו כנ"ל לענין הטעם. עוד י"ל קצת על קו' רע"א זצ"ל, דהנה, יש להבין קצת הא דכתבו התוס' וכי מבטל לי' אחר שבא לידה לפי שסבור שעדיין הוא ביד השליח כו', דמאי בעו בזה ולמאי הוצרכו לפרש שטעה, אף דבפשוטו נראה דמלשון המשנה משמע להו דאם משהגיע לידה היינו דמבטל אז אחר שהגיע, והיינו משום שטועה וסבור שעדיין הוא ביד השליח, דבלא"ה כ"ע ידעי דאינו יכול לבטל אז וכדפריך פשיטא, אמנם נראה די"ל עוד, דהנה הפ"י תמה על התוס' על הא דכתבו אעפ"י שנאמן לומר כן הי' בלבי דמנ"ל יעו"ש דכתב דפשיטא להו מסברא משום הגילוי דעתא דקודם, ולדעתי י"ל עפ"י הא דמבואר בת' הרא"ש שהביא הטור סס"י קמ"א) ויעוי' במל"מ (פ"י מגירושין) דתמה עליו, ויעוי' אבני מילואים (סי' קמ"ט) דהביא ראי' להרא"ש מגיטין (ע"ג ב') דנתן לה כספים כו', דמבואר דאע"ג דבדיבורם לא מהימני מ"מ כל שיש הוכחה ניכרת מתוך מעשיהם מהני, וא"כ שפיר י"ל דה"נ בטועה ומבטל הוי הוכחה ניכרת מתוך מעשיו דדעתי' לבטולי ולבטולי הוי רהיט ופשיטא דנאמן, משא"כ אם לא הי' הוכחה ניכרת מתוך מעשיו אפשר דלא הי' נאמן, וא"כ לקמן י"ל דליכא עדים דביטלו, וכמ"ש באות הקודם להר"ן דלא הוי ידע דאותיבו קרי ולכך לא ביטל בפני אחרים, א"כ אף שאומר אח"כ שביטל בפניהם אינו נאמן, דהא דרהיט איננו ראי' דדלמא אשור הבו לה רק דלאחר שנתגרשה רוצה להוציא לעז, וא"כ אח"כ אינם יודעים, משא"כ הכא דאיכא הוכחה ניכרת מתוך מעשיו וכנ"ל ופשיטא דנאמן, ושפיר הוצרכו להא דדברים שבלב אינן דברים, ויש לדחות:

(הגה"ה. והנה לפי דברי האבני מילואים יתיישב גם דברי מהרי"ק (שורש קע"א) שתמה עליהם המל"מ (פ"ט מהל' אשות הל' כח):

ובפשוטו אפשר באמת דכוונת התוס' בפלפולם דדברים שבלב אינן דברים היינו לוצ"ע שכתבו דביטול שלא בב"ד יועיל להחמיר, וזהו באמת כוונתם במ"ש ועדיפא מינה כו', דלפ"ז איצ"ו לכל הפלפול הנ"ל רק בפשוטו דהוי ביטול שלא בב"ד ושלב"פ, אמנם וצ"ע כו' א"כ מוכרחין לומר כמו שכתבו מקודם, ולפ"ז בפשוט לק"מ קו' רע"א זצ"ל, ולפ"ז שוב אין ראי' להאבני מילואים הנ"ל. ונחזור להנ"ל דלפי הבנת האבני מילואים בתוס' טעמא דבעי ב' או ג' היינו דעשאוהו כדברים שבלב, (וכן מבואר בריטב"א קידושין הנ"ל,] ואע"ג דמדינא אתי דיבור ומבטל דיבור, הכא מתקנת חכמים עשאום

לדיבור גרוע, ולפ"ז אפשר דהתוס' בד"ה מהדת"י אינם סותרים כלל לדבריהם בד"ה ור"נ דהתם מפרש טעמא דתקנו כן היינו משום תקנת ממזרים, ומ"מ הא משמע בגמ' דלרבי לק"מ מי איכא מידי כו' רק לרשב"ג מקשה, וכמו שדקדק הפ"י, לכך הוצרכו לבאר בד"ה מהדת"י דאין זה עקירה דעשאוהו כדברים שבלב, ולאיזה צורך עשאוהו כן פירשו בד"ת ור"נ, ולפ"ז לא הבנתי מאי דעשה האבני מילואים מחלוקת בין דיבורי התוס', ד"ה מהדת"י ובין ד"ה ור"נ, [אמנם מזה שסיימו שם בד"ה ור"נ דרבי מודה דאמרינן מה כח ב"ד יפה משמע בפשוטו דבזה הפקיעו כטעמא דרשב"ג, וכן מדכתבו בד"ה רבי דהיכא דשייך תקנות ממזרות אף בבטלו בב"ד דליכא דיבור גרוע עכ"ז מודה רבי משמע ג"כ דטעמא דרבי בפשוט משום תקנה כמו לרשב"ג.] וכ"ז להבנת האבני מילואים דלהרמב"ן איננו מדינא, ולא ידעתי מאי הכריחו לזה, ומ"ש דקי"ל כרי"ו דאתי דיבור ומבטל דיבור, התם ג"כ אפ"ל דמיירי דהדיבור האחר הי' בפני ב' או ג', וכן מבואר בריטב"א קדושין הנ"ל דכל חזרה היינו בפני עדים וה"ט דביטול הגט דבעי ב' או ג', א"כ מבואר דס"ל דחזרה דהתם היינו כחזרה דגט, א"כ שפיר י"ל דהר"ן [היינו הרמב"ן] מדינא קאמר, וכן ראיתי במקמ"ח להגאון מבריסק זצ"ל (בח"ב סי' ח') שכתב דדברי האבני מילואים אינם מוכרחים דאפשר דמדינא קאמר [ולפ"ז בתרומה ג"כ הכי ויש לעי'] וגם דברי התוס' עד"ה מהדת"י איננו מוכרח כהבנת האבני מילואים הנ"ל וכנ"ל. ובדברי התו"ג שהבאתי על תוס' ד"ה מהדת"י, יש ליישב ג"כ דברי מז"ה שבשלטי הגבורים שעמדתי עלי' באות הקדום, ולא נצטרך לומר דסובר דלר"נ לא הי' תקנה כלל, רק דסובר ג"כ כהתוס' דלר"נ ג"כ הי' תקנה דבפחות מב' איננו מבוטל, רק דהוא משום תקנת ממזרים כמ"ש התוס', משא"כ בהא דרב יהודא דל"ש תקנת ממזרים בכה"ג רק תקנת עגונות, א"כ איננו אלא לרשב"ג, אבל להלכה דקי"ל כרבי אין הלכה כרב יהודא. עכ"פ נחזור להנ"ל דנתבארו בטעמא דמלתא דביטול ל"מ בפני אחד ג' טעמים שהן ד', א', משום, תקנת ממזרים והוא שיטת התוס' ד"ה ור"נ, ב', משום אין דבר שבערוה פחות משנים, והוא שיטת הר"ן והרשב"א וכן נוטה דעת הראשונים דגם בפני השליח בעי שנים וכנ"ל, ג', דעת הרמב"ן דלא אלים דיבורא דשלא בפניו, וזה מתחלק לב' טעמים או דהוא מדינא, וכמ"ש המקמ"ח הנ"ל, או דהוא מתקנתא וכמ"ש האבני מילואים הנ"ל ז) וראיתי להמקמ"ח (בח"ב סי' ח') דהעלה נ"מ בין הטעמים הנ"ל, דהנה במרדכי בגיטין פ' השולח הביא בשם רבינו שמחה דגם בקידושין בשלח לקדש לו אשה לא יבטל שלא בפני השליח דאיכא תקנת ממזרות ועגונות דאם יבטל קודם שיקדש ותסבור שביטל אח"כ תשב עגונה או בביטל אח"כ תסבור שביטל מקודם ואיכא ממזרות, וכתב דהכי

איתא בירושלמי, וכן הוא בש"ע אבה"ע (סי' ל"ה), ואם בטלו מבוטל כמו גבי גט ופשיטא דבעינן ב' כמו גבי גט לכל הטעמים, אמנם כתב המקמ"ח דזה דוקא דהוא עשה שליח לקדש אבל היכא דהיא עשתה שליח לקבל קידושין פשוט דיכולה לבטל שלא בפניו דבזה לא שייך תקנת ממזרות ועגונות וא"כ לשי' התוס' יכולה לבטל בפני אחד משא"כ לשי' הר"ן והריטב"א והרמב"ן דהיינו לטעם הב' והג' הנ"ל, ולפ"ז כתב שיש תימה רבה לטעם הב' והג' הנ"ל, דלפ"ז מחלוקת ר' יוחנן ור"ל בקידושין היינו בחוזרת בפני שנים, א"כ תקשה דהירו' פריך ממתני' דמתחלה הי' עושה ב"ד כו' לית הדא פליגא על ר"ל דאמר אין אדם מבטל שליחותו בדברים ומשני פתר לה בב"ד שכחו יפה, והשתא מאי משני הא גם ר"ל מיירי בחוזרת לפני ב"ד דהיינו בפני שנים, ואי"ל דס"ל דב"ד היינו ג' ז"א דבירו' מבואר דאית דאמרי לר"ל משום תקנת ממזרים א"כ סובר בפני שנים א"כ מאי משני הירו' וע"כ דבקידושין ל"ב בפני שנים, והניח בצע"ג. וכל דבריו תמוהין. דהנה מ"ש דבשליח שלה ליכא תקנת עגונות וממזרות איננו נראה, דג"כ שייך כה"ג דתבטל אותו קודם שיקבל הקידושין וסבורה שביטלה אותו אח"כ ותשב עגונה, וגם להיפך שתבטלנו אח"כ ותהא סבורה שביטלה קודם ואיכא ממזרות, דמאי נ"מ דבשליח דידי' יודעת זמן הקידושין ואינה יודעת זמן הביטול, ובשליח הוא להיפך דיודעת זמן הביטול ואינה יודעת זמן הקידושין. וראי' מפורשת לדברי, דהנה המרדכי בשם רבינו שמחה הנ"ל כתב דכ"ה בירו', והמקמ"ח כתב שחפש ולא מצא, והנה אבאר מקור מקומו טהור מהירו', דהנה הירו' בריש השולח על הא דתני והגיע בשליח פריך הדא פליגא על דרי"ו דאמר אדם מבטל שליחותו בדברים, והיינו דהירו' סובר דמחלוקתם אינה אלא שלא בפני השליח, דבפני השליח לכ"ע יכול לבטל, וכמ"ש התוס' קידושין (נ"ט ב') ודלא כרש"י שם, ולכך פריך ממתני' דמוכח דדוקא בפני השליח יכול לבטל אבל שלא בפני השליח אינו יכיל לבטל, [ולכאורה תמוה דקארי לה מאי קארי לה, הא במתני' מבואר דבתחלה הי' עושה ב"ד ומבטלו:

(יעו"ש דנחית. המל"מ בעצמו לחלק דהוכחה מתוך מעשיהם מהני יותר מדיבורם אך דלא נתחוור לו חילוק זה, והרי לפנינו ראיית האבני מלואים מגיטין (ע"ג ב') לחלק בזה. אמנם לפענ"ד נראה בהא דגיטין (שם) דמצינן כעין זה בחו"מ (סי' שע"ד סעי' ב') לדעת הרמב"ם שם דהוא דעת המחבר, ויעו"ש בנ"י ובכ"מ (פ"ט מהל' גזילה) דכתב דמיירי דזבנה הגזלן מיד, והסכימו לתו' זה הד"מ והב"ח, וכ"כ הר"ן בשם הראב"ד, וכן עיקר בדעת הרמב"ם, דיעוי' בשמ"ק ב"מ (ט"ז א') דהרר"ן בשם הראב"ד מוקי לה מיד, וכן רבו של הרמב"ם הר"י מיגאש כתב ג"כ בת' דמיירי דזבנה תיכף סמוך לקנייתה בכדי שנאמר

דלא נתחדשה לו חרטה, ומסתמא כן דעת תלמידו הרמב"ם ג"כ, וכן כתב הריטב"א שם דמיירי דזבנה תיכף לאחר שחזר ולקחה באותו מעמד, וה"נ בגיטין (שם) בנתן לה כספים מיירי בכה"ג, ומזה תמוה לי על הרמב"ן בשמ"ק ב"מ שם שכ' על פי' הראב"ד הנ"ל דאינו נכון, הא מוכח כעין זה מהא דגיטין הנ"ל, ובוודאי דהאי מיד אין כוונתם תוך כדי דיבור, דתכ"ד בלא"ה יכול לחזור אף אם מעיקרא כיון לאוקמי קמי' לוקח [דאף בחזקה יכול לחזור בתכ"ד כמבואר בב"י ח"מ סי' קצ"ה.] רק לאחר כ"ד באותו מעמד כמ"ש הריטב"א וכיוצא דלא תלינן בחזרה היכא דמוכחא, [ודברי הגר"א שם ס"ק ג' בליקוט תמוה, דבמת גם להני ראשונים הנ"ל ל"ש טעמא דכתבו, וע"כ דגם הם מפרשים כהתוס' בזה, ונראה דמפרש טעם הרמב"ם דלא כהב"י וכ"מ בב' התירוצים. אמנם כבר נתבאר דתי' א' דב"י וכ"מ עיקר בטעם הרמב"ם דכן דעת כל הראשונים הנ"ל.] ויש לעי' בכ"ז, ועוד מצינו קצת כה"ג זבחים מ"ב ומנחות ט"ז דפיגל בראשונה ושתק בשני' ופיגל בשלישית דבסתמא אמרינן דעל דעת הראשונה הוא עושה, ונראה דלא מהימן העובד אפילו אם יאמר דלא כיון להכי אי"נ ואפ"ה בסיגל בשלישית אמרינן דע"כ בשני' לא פיגל, אמנם יש לדחות דלר"מ אין שום נ"מ דבלא"ה הוי פיגול, ולרבנן מהימן דלא כיון דהא בידו שלא לפגל בשלישית להדיא, וכמ"ש התוס' ד"ה קתני מיהא, ולא יהא פיגול משוה אין מפגלין בחצי מחיר וא"כ שפיר מהימו דלא פיגל בשני'):

והתקין ר"ג דלא, יהא עושין כן, וא"כ מבואר דמתחלה הי' באמת מבטל שלא בפני השליח רק מתקנת ר"ג אינו מבטל שלא בפני השליח, ומינה באמת פריך אח"כ לר"ל וא"כ מאי פריך לרי"ו. וצ"ל או דהי' ס"ד דתקנת ר"ג שייך בכל דוכתא דתיקן לעולם לבל לבטל שלב"פ, ומתרץ דחומר הוא בעריות דרק בעריות תיקן, או דעכ"פ גם בסיפא מבואר דדוקא בפני ב"ד ורי"ו סובר אף שלא בב"ד, ולכך מקשה מינה, ומתרץ דחומר הוא בעריות דבעינן דוקא ב"ד.], ומתרץ הירו' חומר הוא בעריות [והיינו א' מב' אופנים הנ"ל או דקאי על תקנת ר"ג או דקאי על הא דהי' צריך ב"ד וכנ"ל.] ולבתר הכי מקשה על הא דקאמר דמתחלה הי' עושה ב"ד, דמזה קשיא לר"ל דאמר אין אדם מבטל שליחותו בדברים, [והיינו משום דמשמע לי' כדתי' לעיל דר"ג לא תיקן רק בעריות, או דר"ל קאמר מדינא,] ומתרץ דב"ד שאני. ובירו' פ"ד דקידושין (ה"ח) על מתני דמי שנתן רשות לשלוחו לקדש את בתו והלך הוא וקדשה וכו' פריך שם ולית הדא פליגא על רי"ו דאמר אדם מבטל שליחותו בדברים [והיינו מדקאמר דוקא במעשה אבל לולא זה א"י לבטל], ומתרץ ג"כ חומר הוא בעריות וכמו שתי' בר"פ השולח, א"כ מבואר דאותו החומר והתיקון שעשו בגיטין עשו נמי בקידושין, והיינו או דלפי מה שנראה מהירו' דפ'

השולח ס"ל דהלכה כרשב"ג דאינו מבוטל דאיתא שם דא"ל ר"א בר אבא לר' יודן נשייא (נכדו דר') באגדה דסבך מאן דייק לן יעו"ש, וא"כ א"ש דה"נ בקידושין דוקא ע"י מעשה דא"א לחול אח"כ קידושי השליח, (ויעוי' כעין זה במהרי"ט ר"פ האומר לר"ל, ובדבריו יש ליישב קצת רש"י נדרים (כ"ט ב') שנדחק הרבה הרמ"ע מפאנו סי' כ"ו), אבל בל"ז ביטלו אינו מבוטל, או משום דבלא מעשה הי' צריך ב"ד עכ"פ וכדאיתא בגיטין] ומוכח דאותן טעמים דשייכי בגיטין שייכי נמי בקידושין וחד דינא אית להו, וזהו כוונת רבינו שמחה דכן איתא בירו' דקידושין שוה לגיטין, וא"כ מבואר דאף בשליח דידה דומה לגיטין. גם מבואר להירו' הנ"ל דבקידושין לא פליגי ריי"ו ור"ל, דגם ריי"ו מודה בעריות דחומר הוא בעריות, ופלוגתייהו דריי"ו ור"ל הוא בעלמא, ודלא כגמ' דידן דפלוגתייהו דריי"ו ור"ל בקדושין, [ודברי הקרבן עדה בקידושין שם בשירי קרבן תמוהין, דהקשה דתקשה לי' מתני' דהשולח, ולק"מ דהתם בפניו מודה ר"ל וכדאמר בירו' ריש השולח, ומה שהניח בצ"ע דלא הביאו הפוסקים דבקידושין אין אדם מבטל שליחותו ג"כ נעלם ממנו דלהש"ס דילן מחלוקת דריי"ו ור"ל בקידושין, ולריי"ו אף בקידושין מבטל שליחותו בדברים, וגם יתר דבריו שם תמוהין ואין להאריך.], ואם נימא דב"ד היינו ב' ע"כ הא דמדייק הירו' ממתני' דקדושין דחזרה לחוד לא מהני, היינו אף בפני ב' דהא הקידושין שניים אי אפשר בלא עדים. (אם לא להפוסקים דכת"י בלא עדים כמו דמהני בגיטין מהני נמי בקידושין הי' אפשר לדחוק דהשני קדשה בלא עדים רק בכת"י, וגם אפשר דהירו' סובר דהמקדש בע"א סגי, יעוי' ירו' פ"ג דקידושין (הל' ח') דהקשה ממתני' על רב דאמר המקדש בע"א לא עשה ולא כלום והשאיר בקושיא, ויעו"ש בשירי קרבן דמחלק הירו' בין קידושין לגיטין, ויהי' סייעתא מזה להבי"מ (סי' קל"ג) דלא כבי"ש ובט"ז שם, ולא נפנתי כעת לעמוד ע"ז.], ומזה מדייק דדוקא ע"י מעשה הא חזרה לחוד בלא מעשה אף בפני שנים לא מהני, וע"כ דאתי' בתר תקנת ר"ג וכרשב"ג דאינו מבוטל, עכ"פ איך שיהי' מבואר לשי' הירושלמי דריי"ו ור"ל לא פליגי בקידושין כלל, דגם ריי"ו מודה בקידושין ופלוגתייהו בעלמא, וא"כ ממילא מובן דקושיית המקמ"ח לק"מ, גם דינו ליתא דהא מבואר מהירו' הנ"ל דאף בשליח דידה דינו שוה לגיטין, ומה שהביא ראי' מהש"ע דלא הוזכר האי דינא רק בסי' ל"ה בשליח דידי' ולא בסי' ל"ז בשליח דידה איננו כלום, יען דהאי דינא לקוח מהמרדכי בשם רבינו שמחה, והתם המעשה שהי' כך הי' בשליח דידי', הזכיר כן גם בש"ע וכן הוא דרכו בכ"מ. שוב עיינתי במרדכי וראיתי שכתב כדאיתא בירו' דגיטין, ונראה כוונתו על החששות שכתב דסבירא דביטל קודם או דסבירא דביטל אח"כ, דזה איתא בירו' דגיטין לענין גט, וע"ז כתב מסברא דה"נ איכא למיחש בקידושין,

והמקמ"ח לא הבין כוונתו, אמנם אף דהמרדכי לא כיון לזה, עכ"ז מה שסמכתי זה מהירו' הוא נכון. אמנם מהתוס' נראה להביא ראי' דקידושין איננו דומה לגיטין, דהא רי"ו סובר הלכה כרשב"ג (במשנתינו) ולתוס' גיטין (ל"ד א') ד"ה התם לרשב"ג בכתובות (צ"ט ב') בשום הדיינים בטעו ה"נ אינו מבוטל, וגם למ"ש הש"ך ח"מ (סי' קע"א) דאפילו בברייתא. ס"ל רי"ו הלכה כרשב"ג וא"כ פשיטא דס"ל לרי"ו בגיטין בטלו אינו מבוטל, ואפ"ה אמר בקידושין חוזרת ולתוס' שם הוא שלא בפני השליח, אלמא דקידושין אינו כגיטין, ויש לעי' בכ"ז. אמנם אהני לן בזה למפשט מינה ספיקתינו (באות הקדום) בשיטת הרמב"ן דבעינן ב"ד לאלומי, אם הוא דינא מה"ת כמ"ש המקמ"ח, או תקנתא כמ"ש האבני מילואים, ולהנ"ל מוכח עכ"פ מהירו' דבשאר דוכתי שלא בעריות מבטל שלא בב"ד והיינו אף שלא בשנים למאן דאית לי' משום ממזרות וא"כ ע"כ דאינו מדינא, דלפ"ז הי' הדין בכ"מ אף בתרומה ושאר דוכתי דבעי ב"ד, ומחלוקת רי"ו ור"ל הוא שלא בב"ד להירו' ובזה לא מצינו לגמ' דידן דפליגי וע"כ דאינו אלא מתקנתא וחומר בעריות, [ושוב אפ"ל דהוא משום תקנת ממזרים וכמ"ש באות הקדום,] ולזה שוב איצ"ו להוכחת המקמ"ח הנ"ל דגם לר"ל ב"ד שנים דאית דאמרי אליבי' משום ממזרות, דאפילו נימא דאית לי' ג' וגם אפילו נימא כמו שצידד במראה הפנים בירו' דהירו' סובר דאף בפני ג' שייך תקנת ממזרים, עכ"ז הא מוכח עכ"פ דר"ל מודה בב"ד ומחלוקתם שלא בב"ד, ולומר דמחלקותם דלרי"ו ג"כ בעי ב"ד רק סגי בשנים לאלומי ולר"ל בעי ג', זה איננו כלום כמובן, וע"כ דרי"ו לא בעי ב"ד לאלומי, ורק מתקנת חכמים [ובדרך אגב ראיתי לבאר דברי הירו' שנדחק המראה הפנים שם להרשב"א דגם הכא פליגי אי בפני ב' אי בפני ג' א"כ איך יתיישב הא דר"ה דאמר דאף מאן דאית לי' משום תקע"ג אית לי' משום ממזרות יעו"ש. ונראה ברור שט"ס בירו' וכצ"ל, ומ"ד שלא תבא לידי ממזרות סבירא שלא ביטל (והיינו דאית לי' בפני שנים ול"ל קלא) והוא ביטל והיא הולכת ונשאת בלא גט ונמצאו בני' באין לידי ממזרות, וכאן צ"ל אמר ר"מ סלקית לשיירא כו' אר"ה כו' אית לי' שלא תבוא לידי ממזרות (וכאן צ"ל מה שמחקתי לעיל מהירו') סבורה שביטל והוא לא ביטל ובא אחר וקידשה כו' עד ונמצאו בני' באין לידי ממזרות, והנה אחר כתבי עיינתי בנועם ירו' בגיטין ובקידושין וציין שם ג"כ לעיין בנחלת ועיינתי שם וראיתי שכבר קדמוני להגי' הירו' להשיג על הקרבן עדה בשירי קרבן שתמהתי לעיל במוסגר, וכיון שכבר העלתי על הכתב כיון שעלתה לא תרד.] ובהנ"ל עמדתי על כוונת המרדכי דהביא בר"פ השולח על בראשונה הי' עושה ב"ד, ולית הדא פליגא על ר"ל כו' פתר לה בב"ד שכחו יפה, דלכאורה תמוה דהא הירושלמי אמר זה על ר"ל ולית הלכתא כוותי'

ולמה הביאו, ולהנ"ל א"ש דכוונתו לפרש טעמא דבעי ב"ד ומייתי הירו' דמפרש לה לר"ל וה"נ לרי"ו לגמ' דידן וכמ"ש הרמב"ן (משום תקנתא דחומר הוא בעריות וכמ"ש בירו' הקודם, או דהש"ס דילן פליג וס"ל הכי מדינא וכנ"ל וכאשר יתבאר עוד אי"ה). ומתיישב לפ"ז הא דבש"ס דידן אסקי' לר"ל בתיובתא מהשולח גט כו', ויעו"ש בתוד"ה לא קידשה דפירשו דמיירי בחוזרת שלא בפני השליח, ודבריהם נובעים ממקור מים חיים דמבואר הכי בירו' ר"פ השולח הנ"ל, ויעו"ש במהרש"א דלפ"ז מאי פריך לר"ל מהשולח, [ונראה דזה הכריחו לרש"י לפרש דלא כהירושלמי], ופי' מהרש"א דהקו' משלח אחריו שליח, ותמוה מהירו' דמבואר דגם שלח שליח כבפניו דמי, ויעו"ש במהרי"ט דמפרש דהקו' מבראשונה היו עושה ב"ד דסוף המשנה יעו"ש, ואפ"ה לא משני ש"ס דילן דשאני ב"ד, והיינו דבש"ס דילן ס"ל דמחלקותן דרי"ו ור"ל הוא בשליח דקידושין וא"כ ע"כ גם לרי"ו בעי ב"ד כמבואר בהשולח וכמ"ש המרדכי דקידושין שוה לגיטין בזה ואפ"ה פליג עלי' ר"ל וא"כ מוכח דגם בב"ד פליג ר"ל, ומש"ה אסקי' בתיובתא, משא"כ הירו' לשי' דפלוגתתן היא בעלמא א"כ שפיר י"ל דבב"ד מודה ר"ל. והנה לפ"ז שוב הי' אפ"ל דלעולם כוונת הרמב"ן הוא מדינא, ואין ראי' מהירו' להיפך דהירו' לשי' דפלוגתתן בעלמא ובכדי דלא תקשי לר"ל ממתני' דהשולח הוכרח לאוקמא פלוגתתן שלא בב"ד ובב"ד מודה ר"ל, משא"כ הש"ס דילן דפלוגתתן בקידושין וע"כ דפליגי בב"ד, שוב י"ל דגם לרי"ו דוקא בב"ד ושלא בב"ד לא. אמנם מהיכא תיתי למעבד מחלוקת בין הבבלי לירו' בזה שאינו מוכרח, דלהירו' בעלמא מצי לבטל לרי"ו שלא בב"ד וע"כ הא דבראשונה הי' עושה ב"ד לרי"ו היינו משום דחומר הוא בעריות [ומתקנתא ולא מדינא], ובזה לא מצינו לתלמודא דידן דפליגי [וחוץ לדרכנו אפשר ליישב פי' המהרש"א הנ"ל, דקו' הגמ' בקידושין משלח אחריו שליח ולא תקשה מהירו' דס"ל דגם זה חשוב בפניו, די"ל דהירו' לשיטתו בענין מילי דס"ל דמימסרי לשליח מדבעי בשליח דביטול אי עושה שליח, יעו"ש בר"פ השולח ובתוספות רע"א זצ"ל שם, וא"כ השליח כמותו והוי מבטל בפניו, משא"כ לש"ס דילן דמילי לא מימסרי לשליח, והא דבטל בשלח אחריו שליח צ"ל משום דיבור הכפל דאמר דבעת שיאמר השליח לשליח יובטל הגט, אי לא מימסר כלל, ואי לשליח ראשון נמסר בפשוט ניחא, עכ"פ לא אלים כחו כבעל ממש והוקלש כחו דאינו יכול לעשות שליח, להכי הוי כשלכ"פ, אמנם כ"ז ע"ד פלפול ואיננו נכון, דא"כ מאי קאמר בגמ' תיובתא דר"ל דלמא ס"ל מילי מימסרי והוי בשלח אחריו שליח כבפניו, וגם מהירו' אין ראי' דס"ל מילי מימסרי, די"ל דבעי לרי"ו דל"ב דפניו ולהכי אף דלא מימסרי מ"מ סגי בביטול הבעל כל שמודיעו, ויעויין בהגהות הגאון ר"ב פרענקיל על הבי"מ (סס"י קמ"א אות ב'),

ויש לדחות, ואין להאריך בזה עוד]. ח) ומעתה אחר שנתבאר שי' הראשונים נבוא לנידון דידן, והנה לא מיבעי' לשי' הר"ן והריטב"א, שנתבאר באות ה', דהוא משום אין דבר שבערוה פחות משנים, דנראה דזהו דוקא בשליחות להולכה, דמבטל השליחות, דדעת רוב הפוסקים דשליח הולכה צריך לעשותו בעדים, רק דאי"צ להביא ראי' דהשליח נאמן שעשאו בעדים, וכמבואר באבה"ע (סי' קמ"א סעי' י"א) בשם י"א ובהג"ה שם, וא"כ חזינן דענין שליחות ההולכה הוא ענין דבר שבערוה דאיננו מתקיים אלא בעדים, וכיון דקיומו איננו אלא בעדים, ה"נ ביטולו הוי ג"כ דבר שבערוה דאיננו מתקיים אלא בעדים, כענין קידושין וגירושין, [ובזה יתבאר היטב מה שהקשה הב"י (סי' קמ"א) על הרמב"ם דמבטל בפני השליח אי"צ עדים מהירו' דמשמע דאף בפני השליח צריך עדים, ובהנ"ל אשה"ט דהירו' לשי' דס"ל דשליח הולכה צריך לעשותו בעדים, א"כ חזינן דס"ל דהוא ענין דבר שבערוה דאיננו מתקיים אלא בעדים ה"נ ביטולו, משא"כ הרמב"ם דס"ל דשליח הולכה אי"צ בעדים, אלמא דאיננו דבר שבערוה דלא יהא לו קיום אלא בעדים א"כ ה"נ ביטולו, ושלא בפני השליח אינו אלא מתקנתא ולא מדינא, וכעין זה ממש תי' המקמ"ח, רק דהוא כתב זה לטעמא דהרמב"ן שהובא באבני מילואים, ולהנ"ל יתיישב יותר ברווחא לשי' הר"ן והריטב"א הנ"ל, ומה שכתב שם ליישב קו' הפ"י גיטין (ל"ג א') על תוס' ד"ה רבי תמוה, דהא הא דצריך לעשות שליח להולכה בפני שנים היינו משום דבר שבערוה דלקיומו של דבר בעי ב', א"כ אם נימא כסברת הפ"י דכל היכא דבעינן לקיומו של דבר ב' בעי זה בפני זה, א"כ ה"נ לענין לעשות שליח להולכה, ומאי דמייתי מעידי כתיבה איננו ענין כלל, דהתם איננו דבר שבערוה ואי"צ לעשותן בפני ב', וכאשר יבואר עוד אי"ה, ויעוי' בחו"ג סי' קל"ג], משא"כ במבטל גוף הגט, דענין הביטול הוא שמבטל שליחות הסופר והעדים, וכמ"ש התו"ג (סי' קמ"א) ובפ' השולח, וכ"כ המחא"פ הל' גירושין, וכן מבואר בריטב"א קידושין (ד' נ"ט) יעו"ש, ואי"ה יבואר להלן בדברינו. והנה בשליחות הסופר והעדים נראה דאי"צ עדים, דיעוי' באבה"ע (סי' ק"כ סעי' ד') בהגה"ה ולכתחלה יאמר לסופר בפני העדים, ויעו"ש בח"מ דאין לחוש לזה בדיעבד, ויעוי' בסדר הגט הארוך עם ביאור הארוך, שסידר הבעל סדר הגט ר' מיכל בר יוזפס זצ"ל בעצמו הנקרא בשם ברכות המים, (סעי' נ"א) דהביא לשון הד"מ (סי' ק"כ) הנ"ל שכתב על ס"ג מהר"י מרגליות ופשוט הוא דאין לחוש לזה בדיעבד, ומשמע דר"ל דאפילו אם לא היו העדים שם כשאמר לסופר לכתוב גט לשמו, קל"א ס"ק ט'). אמנם בב"י שם בשם ס' הגט דסמ"ג ומרדכי דקדקו דכיון דאמר לסופר בפני עדים, משמע דעכ"פ אמירתו לפני עדים מעכב, וצ"ע בזה דמסתימת דברי האחרונים הנ"ל לא משמע כן, ויעוי' בגיטין

(ל"ג ב') דבעידי חתימה באמר לזה בפני עצמו ולזה בפ"ע סגי ואי"צ שיהיו שנים בשעה שמצוה לכל אחד ואחד, ויעוי' בתו"ג (סי' קל"ג) דצווי הבעל לא בעי דין עדות, ויעוי' נתיבות (סי' כ"ח ס"ק ח'). אמנם ראיתי בס' הבהיר דברי אמת (בקונטרס י"א בענין גיטין סי' כ"ח) דהביא שם מחלוקת האחרונים בציוה לעדים לחתום ולא היו שניהם במעמד אחד אלא בזה אחר זה, והכריע הוא דלפמ"ש למעלה דגם חתימה בעי שליחות א"כ כשם שבשעה שאומר לסופר כתוב צריך שיהיו שני עדים וכמ"ש במרדכי וה"ט דבעינן עדים על מינוי השליחות וס"ל דכתיבה בעינן שליחות ה"נ לעדים כל שהן בב"א הן הן עדיו אבל בזה אחר זה ליכא עדים על מינוי השליחות יעו"ש. ודבריו תמוהין מאוד, דהא מבואר בגיטין (ל"ג ב') דלריב"ק מצטרפין בזה אחר זה, ובשלמא מחלוקת האחרונים הנ"ל הוא משום דהגמ' אמר דלמא כריב"ק ס"ל, והיינו דנסתפק אי דיני אישות כדי"מ דמיא או כדי"נ והגמ' בדרך דחיי' אמר דדלמא כדי"מ דמיא, אבל למ"ש הדברי אמת הנ"ל דחתימה בעי שליחות ובעינן עדים על מינוי השליחות, א"כ שוב אין מקום להסתפק כלל, דבוודאי אף לריב"ק אין מצטרפי בזה אחר זה דהא כל אחד לא נעשה שלית בעדים. ואי"ל דכוונת הגמ' דכל אחד נעשה שלית בפני עצמו בעדים, דז"א דהא אי מיירי בעידי כתיבה רצה למפשט דהטעם משום דבעי עשרה למשלפי' אותן שנעשה בפניהם, ואם גם בבבא דסיפא בלזה בפ"ע נעשה בעדים, א"כ שוב גם בסיפא צריך שנים למשלפי' אותן שנעשה בפניהם, ואין שום חילוק בין בבי דרישא לסיפא, וע"כ דסיפא מיירי דלזה בפ"ע בפניו לחוד ולא בפני עדים, א"כ מוכח דשליחות הבעל לכתיבה וחתימה לא צריך עדים, ולא דמיא לשליח הולכה משום דהכתיבה והחתימה איננו גמר הדבר כשליח הולכה ולא חשיבי דבר שבערוה, ויעוי' בתו"ג בריש גיטין דרצה לומר דאף בשליח המעיד על לשמה איננו חשוב דבר שבערוה משום דמעיד קודם הנתינה ואיננו מעיד רק על הגט שראוי לגרש בו, ואף דשם נראה מכל הראשונים דלא כוותי', היינו משום דכל החקירה ודרישה הוא תיכף על הנתינה, אבל בעת הכתיבה וחתימה שפיר י"ל דאיננו חשוב דבר שבערוה להצריך עדים ע"ז. וראיתי בחידושי רע"א זצ"ל לגיטין שהניח בצע"ג להפוסקים דשליח הולכה צריך עדים מהגמ' הנ"ל, דא"כ גם בלזה בפני עצמו ע"כ היו עדים א"כ לא קילא הסיפא מהרישא, יע"ש. ודבריו תמוהים מאוד, דהא אי מוקמינן בעידי הולכה סברינן דהטעם משום עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, וא"כ שפיר קילא הסיפא מהרישא, דבלזה בפ"ע לא בטלה כולה וגם לסברא זו לא סברינן דצריך עשרה למשלפי', ולהסברא דצריך עשרה למשלפ' לא מוקמינן בעידי הולכה רק בעידי כתיבה דבזה באמת לא בעי עדים כנ"ל, ואין התחלה לקו', ואי כוונתו דס"ל מסברא כהדברי אמת כל כי האי לא הי"ל

למסתם אלא לפרש דכגון דא צריכה רבה וכעין זה ראיתי באבני מילואים (סי' קמ"א ס"ק ח') שכתב ליישב קו' הרשב"א דהא הלכה כריב"ק ומאי קאמר ה"נ מסתברא, יעו"ש תירוצו, ובמחכתה"ר מאוד שגה בזה, דאי נימא בעידי כתיבה שוב ע"כ אין הטעם משום בטלה מקצתה בטלה כולה רק משום דצריך עשרה למשלפי' וא"כ אין התחלה לדבריו להמעיין.] עכ"פ מוכח מגמ' זו דשליחות כתיבה וחתימה אי"צ עדים, [ולפמ"ש בחי' רע"א זצ"ל שם בשם נכדו וכן למ"ש הפ"י בביאור הא דצריך עשרה למשלפי' וכ"כ התו"ג אין ראי']. אמנם לאשר רב גוברי' דהמחבר דברי אמת הנ"ל נמצאתי מחוייב להפוך בזכותו, דכוונת הגמ' לזה בפ"ע ולזה בפ"ע כעין הא דאמר בסנהדרין (ל' ב') גבי הודאה אחר הודאה יעו"ש, וה"נ אמר להשני שממנה אותו לעד וגם מינה להראשון, ושוב אמר להא' שמינה גם להשני, וא"כ לכל אחד מינה בפני שנים זה שלא בפני זה. וכן צ"ל גם בתוס' בגיטין (שם עמוד א') ד"ה רבי, דכתבו דמבטל לשנים זה שלא בפני זה, [ויעוי' בפ"י דתמה עליהם ואין קו' מוכרחת, ואם נימא דגם מינוי השליח לכתיבה וחתימה צריך עדים כמ"ש הדברי אמת, שוב מוכרח מהגמ' כדבריהם וכנ"ל ואין להאריך] ולכאורה תמוה לפי פירוש הפשוט, דמשמע דמבטל לב' שלוחים לכל אחד בפני עצמו, והנה מלבד דלפ"ז יש לתמוה דכיון דביטול בעי שנים, וא"כ כל אחד מהם דלא ידע דביטל עוד לפני אחד, א"כ יסבור דגם הביטול דבפניו אינו כלום ואיכא חששא דממזרות, אף גם יש לתמוה ביותר, דלפ"ז ממש בהיפך מדברי תוס', דאם נימא בטלה מקצתה בטלה כולה, א"כ כשביטל לכל אחד הוי ביטול גם להשני שפיר הביטולים מצטרפים להדדי דהוי כביטל בפני שנים, משא"כ אי בטלה מקצתה לא בטלה כולה, א"כ כשביטל לכל אחד לא ביטל רק לו לבדו, וביטולים נפרדים הם זמ"ז, וא"כ איך יצטרפו אהדדי למהוי בפני שנים כיון דלכל אחד הוי ביטול נפרד מחבירו ולכל ביטול וביטול ליכא אלא אחד, וע"כ דכוונתם דבפני כל אחד מהם ביטל שניהם וכגוונא הנ"ל, וה"נ אפשר לפרש בגמ'. אמנם פשטות דברי הגמ' משמע דאי"צ עדים, וכן משמע מפשטות דברי האחרונים הנ"ל (בסי' ק"כ ובסי' קל"א הנ"ל), ואפילו נימא דכונת הסמ"ג והמרדכי לעכב, וכמו שנראה מפשטות דבריהם, עכ"ז הא כתב הדברי אמת הנ"ל דה"ט משום דס"ל דבעי שליחות לכתיבה להכי צריך לעשותן בעדים, א"כ ידוע דכמה וכמה רבוותא וכמעט רוב הפוסקים ס"ל דלא בעי שליחות לכתיבה, וכן דעת הטור וכמ"ש הב"י (סי' קכ"ג), א"כ לדידהו אי"צ לעשותן בעדים, וא"כ ה"נ ביטולן איננו דבר שבערוה להצריך עדים, דכמו דמינויין וקיומן לא הוי דבר שבערוה להצריך עדים ה"נ ביטולן, ולהכי אף דביטול שליח להולכה איננו מתקיים אלא בפני שנים, אבל ביטול גוף הגט דאיננו אלא ביטול שליחות הסופר

והעדים איננו דבר שבערוה ומתקיים הביטול אף שלא בעדים. אמנם לפ"ז יש להבין הא הראי' דהביאו הר"ן והריטב"א הנ"ל (אות ה') מהא דרב יהודא דאמר להו לסהדי אותיבו קרי באודנייכו דביטול שלא בעדים לא הוי ביטול, הא שם יש לחוש לביטול הכתיבה ואפ"ה הוכיחו מינה דבעי עדים. אמנם י"ל או דסברי דבעי שליחות ומש"ה בעי עדים וכדין שליח הולכה וכנ"ל, או די"ל דהתם עשאן שלוחים לנתינה ג"כ, וממילא כשמבטל שליחות הכתיבה וחתימה מיבטל ממילא שליחות הנתינה ג"כ ומש"ה בעי עדים, אבל היכי דעדיין לא עשה שליח לנתינה, ביטול כתיבה וחתימה לחוד ל"ב עדים וכנ"ל. ועפ"י הדברים הנ"ל יש ליישב ג"כ דברי מז"ה, שבשלטי הגבורים הנ"ל (אות ה') שדחה הא דרב יהודא מהלכה, דס"ל כשי' הר"ן והריטב"א הנ"ל וס"ל ג"כ דכתיבה וחתימה לא בעי שליחות, וא"כ ביטול כתיבה וחתימה לא בעי עדים, והא דרב יהודא ע"כ משום דסובר כרשב"ג דאינו מבוטל משא"כ לדידן ואשה"ט. ובזה י"ל במחלוקת רב נחמן ורב ששת גיטין (ל"ב ב') אי חוזר ומגרש בו אי לא, דרב ששת לשיטתו דסובר בפני שלשה, וא"כ ע"כ דס"ל ב' תקנות הוי, וא"כ שפיר מצי סבר דמבטל גוף הגט, והא דתנן בראשונה הי' עושה ב"ד, אף דלביטול גוף הגט לא בעי עדים, היינו משום תקנה, משא"כ ר"נ דסובר בפני ב' ולא הי' תקנה מקודם רק דהוא מדינא, א"כ ע"כ מוכח ממתני' דאינו מבטל רק השליחות מדבעי ב"ד. אמנם לפמ"ש לעיל דהיכא דכבר עשה שליח להולכה, אזי אף כשמבטל שליחות הסופר והעדים בעי ב"ד משום דממילא מיבטל השליחות להולכה ג"כ, נסתר זה כמובן. ולדינא צע"ג אם מינוי השליחות של הסופר והעדים אם מעכב בדיעבד במינה שלא בעדים, והאחרונים סתמו בזה יותר מדאי ויש לעי'. ט) וגם לשיטת התוס' דהטעם משום תקנת ממזרות, נראה לפמ"ש התו"ג (סי' קמ"א ססע"י ס') דהא דבמודעה סגי ב' זה שלא בפני זה ולא חששו לתקנת ממזרים, היינו כיון דמודעה היא קודם הנתינה והבעל יודע מזה לא יתן כי אינו חשוד לקלקלה בי"ש יעו"ש, וא"כ ה"נ כיון דהבעל צריך ליתן אח"כ הגט ואיננו חשוד לקלקלה לא שייך תקנת ממזרים ואף דהתו"ג מסיים שם דאם יהי' באונס כדין מסתמא יבטל המודעות עפ"י ב"ד, וא"כ זה לא שייך אלא במודעה, אבל בביטול גוף הגט יש לחוש דדלמא יצטרך הבעל ליתן באונס ושוב שייך בזה תקנת ממזרים, מ"מ שוב אינו מוכרח דמשום אונס דלא שכיח נעביד תקנה. ונראה להביא ראי' לזה מהתוס' ר"פ השולח, דכתבו דמש"ה נקט והגיע בשליח דאז לא בעי ב"ד, והנה רב ששת: דס"ל אינו חוזר ומגרש בו הא ס"ל, דמבטל גוף הגט, אלמא דמבטל גוף הגט בפני השליח שוב לא צריך ב"ד, והיינו משום דליכא חשש בזה, דלא חיישינן דדלמא ימלך הבעל ויגרש שנית בגט זה, וע"כ דלא חיישינן לזה דהבעל אינו

חשוד לקלקלה, וכדברי התו"ג, ואף לאונס לא חיישינן וכנ"ל, [אמנם יש לדחות, דהתם השליח לא יחזיר לו הגט אחר שיודע שנתבטל משא"כ בבעל עצמו, אמנם הוא דחוק לחלק בסברות כאלו כל שאין הכרח], וא"כ ה"נ כשהנתינה תהי' מהבעל עצמו, א"כ כל שהבעל יודע מהביטול שוב הוי כביטל גוף הגט לפני השליח, דאין צריך ב"ד כיון דלא חיישינן לתקלה דאיננו חשוד לקלקלה. עוד נראה להביא ראי' מהברייתא גיטין (ל"ג א') דתני אמר לעשרה כתבו גט לאשתי ונחלקו רבי ורשב"ג אי יכול לבטל זה שלא בפני זה, והנה לקמן שם (ס"ה ב' וס"ו א') אמרו דבמסוכן די באומר כתבו אף ליתן, משא"כ בבריא אינם רשאין ליתן עד שיאמר כתבו ותנו. והנה הגמ' מוקי להברייתא הנ"ל דהם שלוחים ליתן ג"כ, כדקאמר שם (ל"ג ב') ואי אזלי הנך כתבי ויהבי וכן בדרשב"ג והנך לא ידעי ואזלי וכתבי ויהבי, והיינו או דמיירי במסוכן ואינך דסגי בכתבו, או דמיירי באמר תנו ג"כ והברייתא שלא בדקדוק נקט כתבו לחוד, וכן ברמב"ם בהעתקתו נקט כתבו ותנו, ויעו"ש במ"מ דהסוגיא איירי דהם שלוחים להולכה ג"כ, והדברים מוכרחים בהסוגיא וכנ"ל, והא גופי' קשיא דמי הכריח להסוגיא לפרש להברייתא דהם שלוחים להולכה ג"כ, דלמא איירי כפשוטו בבריא דאמר כתבו לחוד דאינם שלוחים רק לכתיבה לחוד, וע"כ דבשלוחים לכתיבה לחוד לא הוי פליג רשב"ג, כיון דהנתינה תהי' מהבעל והבעל יודע מזה ליכא שום חשש קלקול, וכמ"ש התו"ג וכנ"ל, וזה נראה ראי' נכונה, וא"כ מוכח דל"ח לנתינה באונס ג"כ. ולפ"ז יתחדש לנו דין חדש, דדוקא היכא דכבר עשה שליח להולכה שוב לא ממני הביטול אפילו על גוף הגט רק בפני ב"ד, אבל היכא דהנתינה תהי' מעצמו של בעל אזי אף לביטול גוף הגט אי"צ ב"ד, וזהו דלא כדמשמע מהתו"ג הנ"ל, והדברים מוכרחין לכאורה מהראיות הנ"ל, [ויש לדחות דלעולם אפשר דלענין ביטול גוף הגט, יען היכא דכבר עשה שליח להולכה ג"כ איכא קלקולא והוצרכו לתקן שלא יוכל לבטל גוף הגט ג"כ, לכך שוב לא חילקו ואף בלא עשה עדיין שליח להולכה א"י לבטל גוף הגט דל"פ בתקנתם וכעין דכתבו התוס' (ל"ג ב') בד"ה צריכי ובד"ה ליבדור, וא"כ הברייתא דתני אמר לעשרה כתבו שפיר י"ל דמיירי בכתבו לחוד ואפ"ה סובר רשב"ג דא"י לבטל, משום דהיכא דאמר נמי תנו איכא קלקולא לכך שוב אף בכתבו לחוד א"י לבטל, וא"כ הגמ' דנקט ויהבי עיקר טעמא דתקנתא נקט דממילא מש"ה נמי אף בגוונא דברייתא א"י לבטל, אמנם דבר זה צריך ראי' דפשטות הגמ' אינו כן וגם מהתוס' ר"פ השולח הנ"ל אי"נ כן]:

י) וגם לשיטת הרמב"ן שהביא האבני מילואים והמקמ"ח הנ"ל (אות ו), דהטעם משום דלא אלים דיבורא דשלב"פ, מ"מ כיון שהוכחתי לעיל (אות ז') דאיננו מדינא רק

מתקנתא וכמ"ש האבני מילואים, רק דבלא טעם לא רצו לעקור דבר מן התורה, אבל לענין לאצרוכי ב"ד דיש לזה קצת טעם לעשותה כדברים שבלב ולא חשיבא כ"כ עקירה תקנו דבעי ב"ד, וכיון דאינו אלא מדבריהם שוב י"ל דהוא משום תקנת ממזרים וכמ"ש לעיל (אות ו'). וממילא היכא דהנתינה תהי' מהבעל עצמו דלא שייך תקנתא וכנ"ל לא תקינו ויכול לבטל, וכן נראה קצת מוכח מדברי הרמב"ן, שהביא האבני מילואים לשונו, דדוקא שלא בפני השליח בעי ב"ד אבל בפני השליח לא בעי ב"ד, ולרב ששת בבטלו לפני השליח אינו חוזר ומגרש בו אף דלא ביטל לפני ב"ד, והיינו כנ"ל משום דליכא קלקולא. ומעתה לפ"ז שוב יש מקום לומר לכאורה, דאף לשי' הסמ"ג והתרומה, המובא בבי"ש (סי' קל"ד ס"ק ה'), דאינו יכול לבטל גוף הגט רק בפני הסופר והעדים, ויעוי' בסמ"ג ומרדכי (פ' השולח) שהביא דברי ס' התרומה שהוציא כן מפלוגתא דרבי ורשב"ג גבי אמר לעשרה כתבו גט לאשתי, ונראה כוונתו מפני קושית התו' (שם) ד"ה רבי על הא דלא מפרש הגמ' דרבי לשי' ורשב"ג לשי', ולכך קאמר דבכה"ג דהיינו שליחות הסופר והעדים אינו יכול לבטל שלא בפניהם ואף לרבי אינו מבוטל, ומיושב קו' מהר"ם על המרדכי ע"ש, ובהכי ניחא נמי לדידי' הא דפליגי (שם) רבי ורשב"ג באמר לשנים תנו, ומוקי לה בגמ' בעידי הולכה ולא מפרש במאי קא מיפלגי, ולהנ"ל אשה"ט דכשמוקי לה בעידי הולכה י"ל באמת דפליגי בבטלו מבוטל ורבי לשי' ורשב"ג לשי'. עכ"פ אף לס' התרומה, דסובר דשליחות הסופר והעדים שציוה להם לעשות מעשה אינו יכול לבטל שלא בפניהם, ג"כ ע"כ איננו מדינא דהא מפרש בגמ' (שם) לרשב"ג חששא דקלקולא, הא אי לא"ה הי' מבוטל, וכן בכולכם דליכא קלקולא, וע"כ ג"כ דאיננו אלא מתקנתא מפני חשש קלקולא, וכעין סברת הרמב"ן הנ"ל דבדבר זה הי' להם קצת טעם לאלם כח השליחות שלא יוכל לבטלו שלב"פ ולא חשוב עקירת דבר מה"ת, וא"כ היכא דהבעל בעצמו הוא הנותן הגט דליכא חשש קלקולא, שפיר יכול לבטל שלא בפני הסופר והעדים אמנם הא בורכא דכל פלפולו של הסמ"ג והמרדכי הוא היכא דהבעל נותן בעצמו, דקשיא לי' מה מועיל ביטול מודעה בשעת נתינה דלמא ביטל גוף הגט, וע"ז תי' דגוף הגט אינו יכול לבטל שלב"פ הסופר והעדים, וא"כ מוכח דאף בבעל הנותן בעצמו א"י לבטל אמנם לפ"ז יש להבין מה שהקשתי (באות הקדום) דאמאי מוקי להברייתא אמר לעשרה כתבו גט לאשתי בכתבו ותנו ולא בכתבו לחוד, ואפילו נדחוק כמ"ש לעיל במוסגר, אכתי תקשה מרב ששת דס"ל בבטלו לפני, השליח אף שלא בפני הסופר והעדים אינו חוזר ומגרש בו, אלמא היכא דליכא קלקולא יכול לבטל גוף הגט אף שלב"פ הסופר והעדים. ובדוחק אפשר דדוקא היכא דמעשין אותו מב"ד והדין נותן

לכופו, דבזה איכא חשש קלקולא, תקנו דא"י לבטל שלא בפני הסופר והעדים אף אם הבעל בעצמו הוא הנותן, משא"כ במגרש מרצונו דליכא קלקולא, דבזה יתיישב הכל, ומעתה אף לס' התרומה וסמ"ג ומרדכי הכא בנ"ד דהבעל נותן בעצמו וגירש מרצונו שפיר יש לחוש להביטול [ואינני מחליט דעתי בשיטת הסמ"ג והתרומה כי לא נחתי עיוני בהם אחרי שאין לי ס' התרומה עצמו שאותיותיו יחכמוני לעמוד על עומק כוונתו]. עכ"פ נתבאר דמפאת שלא הי' הביטול רק בפני אחד בנ"ד להקל, כי דעת נוטה לרוב הפוסקים להחמיר בזה. ואף דכעת שכבר נתגרשה, שוב עכ"פ מצד נאמנות אין ע"א נאמן דאין דבר שבערוה פחות משנים, ואף דמעיד על ביטול הגט לאוקמא בחזקת א"א דמעיקרא, מ"מ הא מבואר פ"ק דגיטין (ט' א') דאף בכה"ג אין ערעור פחות, משנים, [ודברי הת' מיימוני להל' אישות (סי' ג') שכתב בהיפך זה צ"ע. ואפשר דהתם באומר מיד שטעה קודם דאיתחזקה לפנינו, (ולפ"ז גם גבי נתכווין לומר עולה יהא דוקא מיד קודם דאיתחזק לפנינו. אמנם למאי דהעלה אח"כ דאף באיתחזק נאמן כל שהוא בידו ה"נ בהקדש כידו לאיתשולי כדאמר ביבמות), אבל באיתחזק לפנינו שפיר הוחזק, וכעין דכ' הרמב"ם (פט"ז מהל' סנהדרין) והוא מהירו' נזיר סוטה דכל שהוחזק עפ"י ע"א שוב לוקין אף דאין ע"א נאמן כיון דכבר הוחזק לפנינו. ובזה לק"מ מה שהקשה הש"ש (שמעתתא ו' פ"ד) מיבמות יעו"ש, וכן לפמ"ש הש"ש (שם ספ"ג) דבדבר שבערוה אף בלא חוקה אין ע"א נאמן אף לת' מיימוני הנ"ל א"ש ג"כ כמובן.] ויעוי' בתו"ג בחידושים (סי' קכ"ט ס"ק י"ח), עכ"ז האחד גופי' שיודע מזה הביטול, לא זו שאסור להשתדל בהיתרא שלה, אף גם מחוייב למעבד כל טצדקי שאפשר לו לאפרושי מאיסורא, כיון שבאמת יודע שהיא אסורה, ויעוי' נוב"י מה"ק (סי' ל"ה) וגם לאחריני דמהימן להו אסורה, וגם כיון דסיפר דבריו לפני ב"ד קודם הגירושין ואמר להם ששמע מהבעל שביטל וגם הבעל לא הכחישו והודה, [רק שמפרש דבריו בע"א שבזה יבואר להלן אי"ה], א"כ פשיטא דנאמן מדינא, ויעוי' בס' תו"ג (סי' קמ"א סעי' ס') והובא בפ"ת שם (ס"ק ס"א) [ואני תמה על התו"ג איך כ"כ בפשיטות ולא הזכיר מדברי ההגהות אשר"י ר"פ השולח והמרדכי שם שנראין שהם כנגדו, ודוחק לפרש דבריהם דמיירי דעבר השליח ונתן יעושה"ט], אמנם הכא דהבעל לא הכחישו פשיטא דנאמן, א"כ גם משום נאמנות אין היתר בניד"ד. ויעוי' תו"ג (סס"י קמ"א) דחשש ג"כ בביטל לפני אחד להפוסקים דחיישי בע"א בקידושין [והיינו להפוסקים דאף באומרת א"י, ויעוי' נוב"י מה"ת אבה"ע (סי' ע"ה בהיתר הז')], אף שכתב דבביטול השליחות והגט לא מהני כלל, אמנם איהו לטעמי', אבל למה שביארנו דכל שהגט בידי הבעל והוא יהי' הנותן ל"ש תקנת ממזרים ומהני הביטול, א"כ יש לחוש

אף בביטול גוף הגט. וגם ראיתי בפ"ת (סי' קמא ס"ק ס') בשם המשכנות יעקב שכתב שהגאון מהר"ז זצ"ל בת' (סי' קכ"ה) חוכך להחמיר בביטל בפני ע"א מדברי הרמב"ם, והנה אין בידי ס' משכנות יעקב ות' בית אפרים לראות דבריהם מהיכן הוציאו, ואשפוט בסנורים דהוא מדברי הרמב"ם פ"ו מגירושין (הל' י"ט) ומפרש בו כמו שפי' הב"ח (סי' קמ"א סעי' מ"ג) דקאי אביטול גוף הגט יעו"ש. הן אמת דלפ"ז לא ידעתי שום טעם דלהוי סגי בביטול בפני אחד, דלהמפרשים דהרמב"ם קאי על שליחות כמ"ש הר"ן והמגיד, כתב האבני מילואים (סי' קמ"א סעי' ס' ס"ק ו') דסובר כמ"ש הרמב"ן אבל בביטול גוף הגט דהוא ביטול שליחות הסופר והעדים לא ידעתי אמאי סגי בפני אחד, דמ"ש למעלה (אות ח') דביטול שליחות להולכה הוי דבר שבערוה משא"כ שליחות הסופר והעדים, איננו מספיק להרמב"ם דסובר דשליחות להולכה אי"צ עדים וגם סובר דבפני השליח להולכה אף ביטול שליחותו אי"צ עדים, וא"כ אין בידי שום הסבר לדבריו, עכ"ז לא אוכל לדון על הדברים שאינני רואה ואינני שומע, ונצרך לעי' בספריהם. יא) שוב עלה בדעתי על מה שהכרחתי לעיל (אות ט') מתוס' ר"פ השולח דבפני שליח לבד יכול לבטל גוף הגט ג"כ, וכן נתקשתי בזה (באות י') לשיטת ס' התרומה והסמ"ג ומרדכי, דהנה אפשר לדקדק קצת בגמ' שם דקאמר חוזר ומגרש או אינו חוזר ומגרש בו, דמשמע דכל השקלא וטריא לענין לכתחלה, ואמאי לא קאמר אם גירש בו מהו, והא פשיטא דלרב ששת דנתבטל גוף הגט אף בדיעבד אינו מועיל. והי' נראה בזה דאפ"ל כיון דמתני' מיירי דלא ביטל בעדים רק בפני השליח, וכ"ש לס' התרומה וסייעתו הנ"ל דלא ביטל לפני הסופר והעדים, ולגוף הגט לשיטתם לא מהני עדים אחרים, ואף לשי' שאר הפוסקים, מ"מ י"ל דלא נחית הכא לפלוגתא דרשב"א ורבי, ובעי אף לרשב"ג שסובר דבטלו אינו מבוטל, וא"כ לענין גוף הגט לא נתבטל אף בפני השליח, וכדעת התו"ג הנ"ל דעדיין יש לחוש לנתינה באונס וכנ"ל, עכ"ז כיון דמד"ת נתבטל ורק מתקנ"ח איננו מבוטל בוודאי דלכתחלה איננו ראוי לגרש בו, דלא מיבעי' אם התקנתא משום דהפקיעו הקידושין ועשו למפרע לבעילותיו ב"ז, פשיטא דאסור לעשות כן לכתחלה ולגרום לב"ז, ויעו' רשב"א גיטין (ד' ל"ג) וריש כתובות, ואף אם נימא דעקרו ד"ת דהיכא דאיכא טעם לא חשיבא כ"כ עקירה ויש להם כח לעקור ולהתיר האסור, פשיטא דלכתחלה בלא שום צורך אסור לגרום לזה לעקור איסור דאורייתא, וא"כ שפיר מיבעי' אי מותר לכתחלה לחזור ולגרש בו, דאי ביטל גוף הגט, אף דבאם גירש בדיעבד הוי גירושין משום דלא ביטל בפני ב"ד לשי' התוס', וכן שלא בפני הסופר והעדים לשי' ס' התרומה, או משום דביטלו אינו מבוטל כרשב"ג מ"מ לכתחלה אינו ראוי לגרום לזה וכנ"ל, משא"כ אי לא ביטל גוף

הגט רק השליחות, ושפיר פליגי בזה [ובזה יתיישב היטב טעמא דר"נ דאזיל לקולא ולא חייש דלמא ביטל גוף הגט, משום דכל הספק איננו אלא לענין לכתחלה דבדיעבד בכל ענין מגורשת שפיר אזלינן לקולא], ולס' התרומה. יתיישב קצת ב' הגירסאות דגיטין וקידושין, דכיון דאף אם כיון לבטל גוף הגט איננו מועיל בדיעבד, להכי אמרינן דלא היתה כוונתו לבטל רק השליחות ולא גוף הגט. והוא נכון בפשטות הסוגיא דמדקדק לענין לכתחלה. אמנם הוא קצת ע"ד פלפול, ופשטות הסוגיא ודברי התוס' מראין כנ"ל באותיות הקודמים, וגם באמר לעשרה כתבו משמע דלרשב"ג אף אותן שביטל בפניהם יכולים לכתוב לכתחלה וכן באומר לשנים, וכן במעשה דר' יאשי' באיבדור איבדורי ודוחק לומר משום דהתם הדין נותן להוציא ומשום תקנתא דידה, ויש לעי' בכ"ז. יב) עוד יש להחמיר בניד"ד, אף אם נימא דגם בבעל הנותן בעצמו אינו יכול לבטל גוף הגט שלא בב"ד, דהנה רע"א צ"ל בתוספותיו למשניות בגיטין פ"ד (אות ל"ד) נסתפק בביטל שלא בב"ד ואח"כ הודיע לב"ד או לשליח ואשה לרשב"ג מהו, ופשט לי' מהרשב"א בחי' לגיטין (ר"פ השולח) דהקשה דלמא בטל לשעבר ונאמן במיגו דאי בעי מבטל לי' השתא וכרבי דבטלו מבוטל, מכלל דלרשב"ג לא מהני אף דליכא חששא יעושה"ט, והנה כעין זה כתבו התוס' ג"כ (שם ל"ג ב') ד"ה ליבדור, אמנם הרשב"א שם כתב על פי' התוס' דהוא דחוק, א"כ קשיא על הרשב"א דידי' אדידי', וכבר נתקשה בזה המקמ"ח ח"ב (סי' ח') והניח בצ"ע. וא"כ אם נימא כהרשב"א דכל שהודיע אח"כ שוב מהני הביטול, א"כ הכא בניד"ד דהודה הבעל דאמר אני מבטל ונתוודע להב"ד אמירתו קודם נתינת הגט שוב הוי כביטל לפני ב"ד, ואף דהכא בניד"ד הבעל ביאר דבריו ואמר שלא כיון לבטלו, ואם ביאור דבריו מדינא מהני, אף אם נימא דאינו נאמן, מ"מ לפ"ז שוב פשיטא דנאמן דהפה שאסר הוא הפה שהתיר, דבעת שהודה לפני ב"ד הא אמר ג"כ דלא כיון לבטלו, אמנם אם נימא דמדינא לא מהני ביאור דבריו [שבזה יבואר להלן אי"ה] שוב ממילא על הא דלא הי' הביטול בפני שנים יש להחמיר לפי דברי הרשב"א הנ"ל. אמנם ז"א, דהנה לכאורה יש, לדקדק על התוס' הנ"ל, דכתבו דלרשב"ג אין יכול לבטל זה שלא בפני זה אפילו אם מבטל כולם כל אחד בפני עצמו, ויעוי' ברשב"א דכתב בהסבר דברי התוס', לפי שבשעה שביטל לזה לא הי' מועיל ביטולו כיון דאיכא למיחש דלמא אזלי הנך דלא ידעי וכתבי וכן אתה אומר בשני ובשלישי, אעפ"י שלבסוף בטל בפני כולם אין בכך כלום, דכיון דביטולו בשעתו לא הי' מועיל אף לבסוף אינו חוזר ונראה. ומעתה יש להבין דהתוס' שם בד"ה רבי כתבו דאפילו אם בעי ב' סגי במבטל לשנים זשלבפ"ז, אף דבשעה שבטלו בפני האחד לא הי' מועיל כלום, וכן ביטולו בפני השני לחוד לא

מועיל כלום ג"כ לולא הא', רק דאפ"ה כשמבטל בפני השני אזי חוזר ונראה הביטול שביטל בתחלה בפני הא' לאיצטרופי עם הביטול דהשתא ומהני אף דבשעה שביטלו לא הי' מועיל אפ"ה חוזר ונראה, וא"כ לכאורה הדברים קו"ח דמה התם דמדאורייתא לא מהני דאין דבר שבערוה פחות משנים ואפ"ה חוזר ונראה, וכ"ש הכא דמה"ת מהני רק מתקנתא ל"מ א"כ פשיטא חוזר ונראה. אמנם נראה בפשוט דלק"מ, דהתם הא קאי לרבי דשלב"פ מהני הביטול ורק משום אין דבר שבערוה פחות משנים בעי ב', ולכך מהני במבטל לשנים אף זה שלא בפני זה, משא"כ הכא לרשב"ג דשלא בפניו לא מהני ביטולו רק בפניו, א"כ כיון דתיקנו דהביטול שלו שביטל בפניו איננו כלום משום בטלה מקצתה בטלה כולה, א"כ כיון דלביטולו צריך דוקא שיבטל האחרים בפניהם, א"כ ממילא צריך שיבטל האחרים בפניו ג"כ, דאם יבטל האחרים שלא בפניו שוב הוי כמבטל אותו שלא בפניו, כיון דביטולו שלו תלוי בביטול דאחריני, א"כ כל שעושה הדבר שלב"פ שוב הוי כמבטלו שלב"פ וא"ש. והדברים נכונים ומסתברים כהתוס', עד שאני תמה על הרשב"א שכתב שהוא דחוק, ואינני רואה בזה שום דוחק כלל ואפס ואדרבא הוא מרווח כפתחו של אולם, דהא הוי ממש מבטל שלא בפניו, כיון דבביטול דאחריני נגמר ביטולו, א"כ צריך להיות בפניו דוקא. ע"כ נ"ל דהרשב"א איננו סובר כהתוס' ד"ה צריכי, ויעו"ש במהרש"א דהקושיא קאי ללישנא דבטלה כולה, רק דהרשב"א סובר באמת כקו' תוס' דאותן שביטל בפניהם באמת אינן יכולים לכתוב, ופלוגתייהו דרבי ורשב"ג רק לענין לכתחלה אי מותר לבטל זה שלא בפני זה ואיננו עובר על תקנת ר"ג, או דעובר בזה על תקנת ר"ג ואסור לעשות כן, אף דלרשב"ג אינו מבוטל מ"מ אסור ג"כ לבטל שלב"פ אף דלא מהני, וכמ"ש התוס' גיטין (ל"ג ב') ד"ה א"ר יוסף וקידושין (י"ב ב') ויבמות (נ"ב א'), וכ"כ הרשב"א בקידושין דאיכא לעז, וא"כ שפיר י"ל דלענין אותן שביטלו בפניהם אף לרשב"ג א"י לכתוב ואינך אף לרבי יכולין לכתוב ולא פליגי רק לענין לכתחלה אם רשאי לעשות כן אי לא. וקצת יש לדייק כן מרשב"א גיטין (ל"ד) ד"ה ולענין פסק הלכה דכתב ומיהא אותן שנים שביטל בפניהם אינם יכולין לכתוב דלא קי"ל כרשב"ג דאמר צריכי בי עשרה למשלפי', מדדייק הרשב"א טעמא דצריכי ולא קאמר כרשב"ג סתם (ואף דיש לדחות משום דכבר כתב מקודם דלא בטלה כולה יעו"ש], משמע קצת דלאינך טעמא גם לרשב"ג אינן יכולים לכתוב, וא"כ כוונת הרשב"א במ"ש על התוס' הנ"ל ד"ה ליבדור דהוא דחוק, היינו דדוחק לומר כהתוס' דאף לאותן שביטל בפניהם איננו מועיל הביטול ומש"ה אף כשביטל כולם כל אחד בפני עצמו אינו מועיל, דזה דחוק וכקו' התוס' שם ד"ה צריכי דמ"מ לאותן שבפניו יש להיות מועיל הביטול גם בתחלה. וממילא לפי הנ"ל

יובן דדברי הרשב"א אינן סותרים זל"ז, דלעולם היכא דהביטול לא הי' מועיל בתחלה אינו חוזר ונראה והא דכתב על התוס' שהוא דחוק היינו דסובר דבשעת מעשה ג"כ הי' מהני וכנ"ל. וגם יעוי' בתו"ג בחי' לגיטין (ל"ג ב') ד"ה צריכי בי עשרה למשלפי' דלמ"ש בשיטת הרשב"א ג"כ מיושב קו' המקמ"ח הנ"ל. עכ"פ איך שיהי' נתבאר דהיכא דביטל שלא באופן המועיל אף דנתוודע אח"כ להב"ד או להשליח ואשה אפ"ה כל דבשעת הביטול לא אהני איננו חוזר ונראה לכ"ע, א"כ מפאת זה שנתוודע להב"ד אין להחמיר, אמנם כבר נתבאר דבמעיקרא דדינא יש לחוש הרבה בביטול בפני אחד. יג) עוד אחת אמרתי להעיר, דבתוס' ד"ה מהדת"י גיטין (ל"ב א') כתבו, דצ"ע דאפשר ביטול שלא בב"ד אינו מועיל להקל אבל יועיל להחמיר, והנה סברא זו לא הובא בשום פוסק, והבי"מ (סס"י קמ"א) תמה על הרמ"א דלא חש לי', ולפענ"ד מצאתי תניא דמסייע להו לסברת התוס' מדברי הבה"ג דהוא מגדולי הראשונים וכל דבריו דברי קבלה. ונבאר. דהנה לדברי התוס' דמחלקי בין להקל בין להחמיר, נראה דה"נ לרבי דאמר בטלו מבוטל היינו להחמיר אבל לא להקל, דהנה טעמא דרבי דס"ל בטלו מבוטל משום דלית לי' מה כח ב"ד יפה למשרי א"א, וכמו דאמר (בדף ל"ד א דאף דאית לי' מה כח ב"ד יפה בממונא אבל לענין איסורא לית לי' ויעו"ש בפירש"י, וא"כ לסברת התוס' דמחלקי בביטול שלא בב"ד דאף דאינו מועיל להקל מועיל להחמיר, א"כ ה"נ בתר תקנת ר"ג פשיטא די"ל מה כח ב"ד יפה לענין להחמיר, דלענין זה אין לחלק בין ממונא לאיסורא, ע"כ נראה מוכרח דלשי' התוס' באמת אה"נ דמבוטל היינו דוקא להחמיר אבל לא להקל, ויתיישב בזה דברי הרמ"א. דתמה הבי"מ הנ"ל, וכתב שם הבי"מ] דהרמב"ם והטור סתמו דבריהם ואפשר דאית להו סברת התוס', ולהנ"ל שפיר מוכח מהרמב"ם דאינו סובר כסברת התוס', מדכתב דבביטלו בפני אחרים ה"ז בטל והיינו כרבי שבטלו מבוטל, וידוע דרכו בקודש דכל היכא דכתב בטל אפילו ריח הגט אין בו, וכמ"ש רפ"י מהל' גירושין, א"כ מוכח דאין לחלק בזה בין להקל בין להחמיר, הלכך כיון דל"ל לרבי מה כח ב"ד יפה להקל אף להחמיר לא החמירו, וכן מוכח דעת הטור, וא"ש דברי הרמ"א. אמנם מדברי הבה"ג נראה דייק כסברת התוס', דהנה בבה"ג הל' גיטין (ס' א') וז"ל ואלו מאן דשוי שליח למכתב לאיתתי' גיטא, או דשדר. גט בהדי שליח ואזל וכתב ומן קמי דנמטי גיטא לידה או מקמי דלימטי שליח לגבה ויהיב לה גיטא קדים בעל וא"ל לשליח לא תתן לה גיטא דל"ב לגרושה ובטלה לגיטא קמי סהדי [אין לדייק מזה דס"ל לבה"ג דאף בפני השליח והאשה בעו ב', דז"א דהכא הוכרח לסהדי לבטולי קדושי דאידך דבעי עדים ע"ז ולא מהימני כמובן], ובתר דבטלי לגיטא אזיל שליח ויהיב לה גיטא ואזלת ההיא איתתא

ואיתקדשת לגברא אחרינא, ההיא גיטא לאו גיטא דכיון דבטלי' מקמי דלימטי לידה בטיל לי' דתנן השולח כו' וקידושי דאיתקדשת לאו קידושי כו' דאין קידושין תופסין בא"א כו' ל"צ גיטא מיני' ושריא לבעלה קדמאה כו', ויעו"ש ג"כ ס' ע"ב וס"א ע"א, ותמוה לכאורה דכיון דבטלה קמי סהדי ל"ל לצייר דא"ל לשליח, הא אף שלא בפני שליח בטלו מבוטל, אמנם אם נימא דאינו אלא להחמיר ולא להקל א"ש, דכיון דבעי למימר דבטל לגמרי דאין חוששין לקדושי ב' זהו דוקא בפני השליח אבל שלא בפני השליח אף דמבוטל להחמיר מ"מ אינו מועיל להקל, הרי דמחלק כסברת התוס' בין להחמיר בין להקל, כן הי' נ"ל לכאורה. אמנם ממאי דהביא הבה"ג (בדף ס"א א') מחלוקת דר"נ ור"ש בפני כמה מבטלו ופסיק הלכתא כרב נחמן, אלמא דמפרש הלכתא כר"נ לענין מחלוקת דבפני כמה מבטלו ודלא כשי' ר"ת שהביא הרשב"א והמרדכי] א"כ ע"כ דפחות מב' לא הוי ביטול כלל, וגם מדף ס' ב' משמע דבכ"ע אם בטלו מבוטל ושריא לכהונה יעושה"ט, ע"כ נראה דהאי ובטלה לגיטא קמי סהדי דכתב הבה"ג האי וי"ו של ובטלה הוא במקום או ומתחלה קאמר דבטלו בפני השליח בלא עדים או דביטלה קמי סהדי אף שלא בפני השליח, ואף דגם בראשונה ע"כ דאיכא עדים דבלא עדים אינו נאמן לבטולי קדושי דאידך, אפשר דמיירי דהשליח אמר קודם שהוציא הגט מתח"י שהבעל ביטל בפניו דאז נאמן, או דמיירי דהבעל אמר אח"כ בפני עדים שביטל בפני השליח דנאמן במגו דאי בעי הי' מבטל עתה, ויעוי' כ"ז בבי"ש (סי' קמ"א ס"ק צ"א) ודוקא באומר שביטל בפני השליח, אבל באומר שביטל בפני אחד אף דהשתא נתוודע לב' לא מהני וכנ"ל (באות הקדום), ועדיין אני נבוך בהבנת דברי הבה"ג הנ"ל פיסקא ב. א) ועתה נבוא להיתר השני דהבעל נאמן לפרש דבריו, ולכאורה יש להוכיח דאינו נאמן. דהנה בגיטין (ר"פ השולח), על הא דתנן השולח גט לאשתו והגיע בשליח כו' ואמר לו גט שנתתי לך בטל הוא הרי זה בטל קאמר בגמ' הגיעו לא קתני אלא הגיע ואפי' ממילא ולא אמרינן לצעורי הוא דקא מיכוין] ופירש"י ולא אמרינן אין בדעתו לבטלו אלא לצערא בעלמא חודש או חדשים ויעוי"ש ברשב"א דהקשה על פירש"י דא"כ מאי נ"מ בין שמתכוין לבטלו או מתכוין לצערו ולעכבו מליתנו עכשיו דבין כך ובין כך אינו רשאי ליתנו עד שיאמר לו הבעל. ובשלמא לרב ששת דסובר דבגט שביטלו אינו חוזר ומגרש בו נ"מ אי בעי בעל לחזור ולגרש בו משא"כ למאי דקי"ל כרב נחמן דחוזר ומגרש בו קשיא, ע"כ פירש הרשב"א דלצעורי היינו דרצה לצחק כה אבל בלבו הוא שיתננו לה והלכך אם נתנו לה ניחוש להחמיר לפסלה מן הכהונה או אם קבלה קידושין מאחר יעושה"ט,

וכ"כ התוס' שם בד"ה ולא אמרינן, ולכאורה מאי דוחקם לפרש כן ולא בפשוטו דלאחר שנתנו לה השליח אומר הבעל דכוונתו הי' לצעורי דנאמן לפרש דבריו:

(הגה"ה אב"ה, הדברים צריכים ביאור מעט. דלכאורה מוכח מכאן דבאמת הבעל נאמן לפרש דבריו ואדרבא מש"ה לא פירשו בפשוטו דלאחר שנתנו לה השליח את הגט אומר הבעל דכוונתו הי' לצעורי משום דאז באמת הגט אינו בטל דהבעל נאמן לפרש דבריו, אמנם ז"א דאף אם נימא דנאמן לפרש דבריו הוא רק אם דבריו הראשונים סובלים את פירושו וא"כ אם נימא דמהא דהגיע ממילא בשליח יש הוכחה דלצעורי קא מיכוין ממילא שייך לומר בזה דנאמן לפרש דבריו דכוונתו הי' לצעורי אבל אי לא אמרינן דלצעורי קא מיכוין ממילא לא שייך לומר בזה דנאמן לפרש וא"כ שפיר ראי' מכאן דאין הבעל נאמן לפרש דבריו דאי נאמן לפרש א"כ שפיר איכא נ"מ בין אי אמרינן לצעורי ובין אי לא אמרינן לצעורי קמיכוין אם הבעל אומר אח"כ דכיון רק לצעורי וע"כ דלעולם הבעל אינו נאמן לפרש דבריו כן נלע"ד בזה, אמנם מאי דקשיא לי הוא מה שהקשו בתוס' שם ד"ה ולא אמרינן וא"ת פשיטא שהוא בטל האיך הי' לנו לומר שאינו בטל והוא עומד וצווח עיי"ש, ולפי הנ"ל מאי הקשו פשיטא הא שפיר מיירי גם באומר הבעל אח"כ דכוונתו הי' לצעורי וא"כ לא שייך להקשות פשיטא וצ"ע, ועיין בחידושי הרשב"ץ האחרון על גיטין כאן):

[ובדברי הרשב"א אני נבוך קצת, דלפירושו נמי יתיישב פירש"י דאם אחר איזה זמן נתן לה השליח ניחוש דלמא לא כיון הבעל רק לזמן וכבר כלה הזמן וניחוש להחמיר מיהא ולמאי סתר פירש"י, והנראה בכוונתו כיון דבכל מקום סתמא לעולם משמע וכיון דאף אי כיון לצעורי הי' כוונתו לבטל שוב ממילא פשיטא דמיבטיל לגמרי כמו בכל דוכתא מדלא יהיב זמן דשוב אין לחלק דהכא איכא הוכחה דכיון רק לצעורי על איזה זמן דאף לפ"ז הי' צריך ליתן זמן כיון דהשליח לא לא ידע מתי ליתן ומדלא יהיב זמן לעולם משמע, וע"כ דכוונת הגמ' דאין פיו ולבו שוין ולא הי' יכול לפרש דזהו היפך הכוונה. משא"כ לפירש"י דלצעורי היינו באמת לעכב ופיו ולבו שוין בזה שוב הוי כמו בכל דוכתא דמדלא יהיב שיעורא סתמא לעולם משמע או עד שיתיישב בדעתו לחזור וליתן, ובשלמא אי הוי דינא באומר איני חפץ ליתנו עדיין דמשמע עד שיתיישב בדעתו מתי ליתן לא מיבטל כלל הוי א"ש דכוונתו מוכח לצעורי על איזה זמן שיתיישב כדעתו אח"כ, (וזהו שדקדק רש"י חדש או חדשים היינו דהוא עדיין מסופק בדעתו איזה זמן יצער ולכך לא יהיב שיעורא.), וממילא לא מיבטל, אבל הא גם בכה"ג מיבטל וממילא אף לפ"ז פיו ולבו שוין לבטל לגמרי עד שיחזור ויאמר אני רוצה וממילא מיבטל לעולם

עד שיחזור ויאמר]. וגם יעוי' ברשב"א גיטין (דף י"ח) גבי חששא דשמא פייס, דבתוך אריכות דבריו שם הקשה בהא דגידול בר רעילאי גיטין (דף ל"ד) דאמר ברוך הטוב ומטיב דגלוי דעתא בגיטא לאו מילתא דמ"מ ניחוש דלמא בטל בפירוש, ותירץ דגידול גופי' מודה דלא בטלי' בפירוש, והסביר בטעמא דמילתא דנאמן דכל החשש אינו אלא מפני ערעור הבעל הלכך בכה"ג לא חיישינן, יעו"ש באורך, ולמה הוצרך לכ"ז הא כיון דהבעל אומר דלא בטלו נאמן דהוי כאומר גירשתי אמנם הרשב"א לטעמי' דגירשתי את אשתי אינו נאמן משום דהוא נגד חזקה, וכמ"ש בקידושין (דף ס"ד). וכן נראה לדעת הטור (סי' קנ"ו) דבאיכא עדים דאית לי' אחים אינו נאמן. [ויעו"ש בבי"מ דנתקשה על הטור דדעת הרא"ש אביו אינו נראה כן, ואנכי מצאתי בשמ"ק לב"ב הנדפס בסוף ס' מאירי לשבת בשם תוספי הרא"ש דהסכים להרשב"ם יעו"ש וצדקו דברי הטור.], וא"כ ממילא באשת איש דידעינן בבירור דהיתה א"א אינו נאמן במיגו דבידו, והרשב"ם דס"ל דבאיכא עדים די"ל אחים אינו נאמן ואפ"ה נדחק בטעמא דגירשתי אינו נאמן משום קול, כבר תמה בגליון הש"ס לרע"א וצ"ל בב"ב שם וכן הרגיש בזה בבי"מ (סי', קנ"ו) והניח בצ"ע:

[וראיתי להמקמ"ח (בח"ב בסי' ג') שרצה ליושב עפ"י דברי הרא"ש בגיטין (פ' הניזקין) דבידו מפלק להחזקה אף בלא מיגו רק דבערוה לא מהני בידו בלא מיגו רק היכא דאית לי' מיגו וכמ"ש הש"ש (שמעתא ו') ולהכי בגירשתי דאיכא בידו ע"ז שאומר ומיגו א"כ בידו מסלק החזקה ונאמן במיגו משא"כ באומר זה בני דזה אינו בידו, רק דנאמן במיגו אינו נאמן נגד החזקה וסיים דזה ברור מאוד, ולדעתי במחכת"ה שגה בזה, דראיית הרא"ש היינו דלאו מיגו הוא לתרום משלו, וא"כ ה"נ לאו מיגו הוא לפדותו ואפ"ה קאמר שם ביבמות דמהימן דאיתשל מרי' עלי' משום דבידו לפדותו אלמא דגם זה מקרי בידו לסלק החזקה אף דעל זה שאומר אינו בידו וגם מיגו ליכא עכ"ז כיון דבידו לסלק האיסור באופן אחר שוב החזקה מסתלקת וא"כ ה"נ אף באומר זה בני איכא בידו ומיגו, וכן מוכח קצת קידושין (ס"ד א') מ"ש רישא ומ"ש סיפא והדר פריך והרי בידו להשיאה לחלל משמע דהדרא קושי' לדוכתי' מ"ש רישא ומ"ש סיפא אלמא דאין לחלק בין אותו דבר לדבר אחר דסוף סוף הוי בידו וגם בלא זה יש לגמגם על תירוצו, ודברי הגמ' יתיישב כמ"ש המקמ"ח אח"כ דיש עדים שיש לי' אחים באמת תלוי בגירשתי אי נאמן, ודברי הרשב"ם צ"ע.]:

(הגה"ה. אב"ה, לענ"ד נראה דאפשר לומר בדעת הרשב"ם דמש"ה ס"ל דבאיכא עדים שיש לו אחים איננו נאמן משום דהא דבידו לגרשה באמת אינו מיגו טוב, ויעויין בב"ב

שם (קל"ד ב') בתוס' ד"ה הואיל דבגירושין פוסלה מן הכהונה, משא"כ באומר זה בני, ואף אם היא כבר גרושה מאחר וכבר פסולה לכהונה, מ"מ המינו דגירושין אינו טוב דאפשר דאינו רוצה לגרשה פן יעמוד מחליו והיא לא תרצה להנשא לו עוד ואם יגרשה על תנאי אם מתי אפשר דיארע איזה אונס כמו. אכלו ארי דלא הוי גט וא"כ המינו אינו טוב, רק הא דבידו לגרשה מקרי בידו וכנ"ל ובידו אף בלא מיגו מסלק להחזקה וכמ"ש הרא"ש רק דבערוה לא מהני בידו בלא מגו כמ"ש הש"ש, אמנם זה רק היכא דאיכא עדים, אבל בחזקה בעלמא אף בערוה מהני בידו בלבד בלא מיגו דבידו מסלק להחזקה וממילא נאמן, וא"כ א"ש דעת הרשב"ם דבזה בני דהמיגו דגירושין אינו מיגו טוב וכנ"ל פירש דמיירי דוקא בדליכא עדים שיש לו אחים רק חזקה בעלמא, משא"כ באומר גירשתי דהא דבידו לגרשה הוי מיגו טוב מש"ה נדחק בטעמא דאינו נאמן משום קול וא"ש.):

עכ"פ להני שיטות אינו נאמן נגד חזקה, ויעוי' יבמות (ק"ה ב') בחלץ בינו לבינה מנא ידעינן ויעו"ש ברשב"א ובריטב"א ונ"י לחד פירושא [דמ"ש הנ"י שם מעורב ט"ס וכוונתו לב' תירוצים וכמ"ש רע"א בגליון הש"ס ב"ב (קל"ה א').] דאינן נאמנין בהודאתן מטעם הא דאמר בב"ב שם גבי בעל שאמר גירשתי את אשתי זיל חוש לה. ולכאורה לסברא זו דגוף החליצה לא בעיא עדים וסגי אף בינו לבי"ע, א"כ לא דמי לגרשתי דהתם דהגט אי אפשר בלא עדים [ובכת"י בלא עדים פסול.] שפיר אמרינן חוש לה דאם איתא דגירשה קלא אית לי', משא"כ דהחליצה סגי בינו לבי"ע לשי' זו א"כ לא נפיק קלא ושפיר מהימני מטעם בידו, וע"כ דס"ל כנ"ל דאינן נאמנים מטעם דהוי נגד חזקה. ואכתי תמוה לי דלפי סברתם דגוף החליצה לא הוי דבר שבערוה וסגי בלא עדים רק דאינן נאמנין, וכיון דאיננו דבר שבערוה הא כל דבר שבידו נאמן עד אחד באיסורין נגד חזקה ואף בלא מיגו לדעת הרא"ש, וא"כ שוב לא איכפת לן במה שהוא נגד חזקה, ולשיטת הרשב"א גופי' עד אחד באיסורין נאמן נגד חזקה אף בלא בידו, ולדברי הנתיבות (סי' ל"ו) בכוונת הרשב"א והנ"י יתיישב דלעולם דהוי דבר שבערוה ושפיר לא מהני מיגו נגד חזקה, אמנם דבריו שם דחוקין ולא ראה דברי הריטב"א הנ"ל. אמנם נראה בפשוט דהגז"ש דדבר דבר נתקבלה לב' דברים לקיום הדבר בקידושין וגירושין וכיוצא לענין הכחשה ויעוי' נוב"י (מה"ת אבה"ע סי' ע"ה) דכך קיבלו חז"ל ענין הגז"ש, והגמ' דפריך מנא ידעינן איננו מקשה מהא דקיום הדבר רק מהא דנאמנות, ולפי' ב' דהריטב"א דקושיית הגמ' היא באמת מהא דקיום הדבר נדחק בלשון הש"ס, אבל בפי' א' אינם דוחקים בלשון הש"ס והגמ' חדא מתרי פרכי נקט והגמ' מקשה מטעם נאמנות, [ולתי' הגמ' דעדים רואין מבחוץ

אפשר דמיירי דהם ראו העדים נמי רק דמבחוץ פשיטא דהוי שלא בב"ד, ויעוי' ב"ק (ע"ה א') וברש"י שם, ובחו"מ סי' כ"ח ש"ך ס"ק א' בשם המביט ובשער משפט שם ס"ק ו'.] אבל אה"נ דהוי דבר שבערוה וה"ה דהו"מ להקשות מקיום הדבר רק דחדא מינייהו נקט ומקשה מטעם נאמנות וא"כ אשה"ט. עכ"פ נחזור להנ"ל דמוכח דס"ל דאינו נאמן בהא דבידו אף בלא טעמא דקלא. דאף לפמ"ש מ"מ מוכח דהקו' דנאמנות איננו תלוי בהא דקיום הדבר ואף אי קיום הדבר הוי סגי בינו לבינה מ"מ הוי קשי' מנאמנות, ויעוי' ברשב"א וריטב"א ותוס' רי"ד קידושין (נ' א') גבי המקדש את האשה ואמר כסבור הייתי שהיא כהנת והרי היא לוויי' אי דברים שבלב הוי דברים דמקשה דלא להוי קידושין, והקשו כולם כל כמיני' הא אינו נאמן ע"כ פירשו דמשמע שאינה חוששת כלל אף להחמיר ואם פשטה ידה וקבלה קידושין מאחר מותרת להראשון בלא גט ודחי דש"ה משום דלחומרא פי' דבאמת מאי דתני מקודשת היינו לחומרא ולא להקל ולחומרא שפיר הוי קידושין משום דאינו נאמן יעו"ש בריטב"א ובתוס' רי"ד, אמנם מהתם אין ראי' דליכא מיגו דל"ב ליתסר בקרובים, אמנם מהפוסקים הנ"ל שפיר מוכח דאינו נאמן אף בידו. ב) אמנם מ"מ נראה דבניד"ד שפיר נאמן לכ"ע, דהא טעמו של הרשב"א וסייעתו הנ"ל דאינו נאמן בהא בידו היינו משום דהוא נגד החזקה, וכ"ז באומר גירשתי דסותר החזקה, אבל הכא דכל החקירה ודרישה שלנו אם תוכל להתגרש בזה הגט אם זה הגט ראוי לגרש בו או לא ולגבי זה ליכא חוקה להיפך אדרבא איכא חזקה להיפך אוקי גט על חזקתו דעדיין ראוי לגרש בו, וא"כ כשאומר קודם הגירושין דהגט לא נתבטל וראוי לגרש בו שפיר מהימן דלא הוי נגד חזקה כלל ואדרבא חזקה מסייעתו, ויעויין כעין זה בתו"ג ריש גיטין. ואף דכבר כתבתי לעיל דמדברי כל הראשונים אינו נראה כן, היינו דוקא שם בשליח דאין בידו לגרש אשה זו רק בגט זה וא"כ כיון דכל גירושי אשה זו תלוי בגט זה א"כ כשדנין על זה הגט אם הוא כדין או לא הוי ממש כמו שדנין על גירושי אשה זו אם נתגרשה אי לא ושפיר הוי דבר שבערוה ואיתחזק איסורא, דהגט וגירושי האשה חדא הוא, משא"כ בבעל עצמו דבידו לכתוב גט אחר, ואף אם נפסוק לו דזה הגט פסול מ"מ לגבי גירושי אשה זו לא נ"מ מידי דיכתוב גט אחר ויגרש, ואין נ"מ רק אי גט זה ראוי לגרש בו או לאו, בזה נראה פשוט דלא הוי דבר שבערוה ואיתחזק כיון דאין נ"מ לגוף הגירושין של אשה זו רק לענין הגט, והוי כמו שיש לפנינו כמה גיטין שכולם כשרים ועל גט אחד אנו מסתפקים דעל גוף הגירושין אין נ"מ דאי לא תתגרש בזה תתגרש באחר ואין הספק רק על הגט דבזה אפשר דאפילו אחר נאמן דלא שייך למקרי דבר שבערוה ואיתחזק כיון דאין נ"מ על גוף הגירושין דסוף. סוף תתגרש רק

לענין הגט אם גם גט זה ראוי לגרש דבזה שפיר י"ל כסברת התו"ג הנ"ל. [וקצת יש לדמות זה למ"ש הר"ן בקידושין באמר אחד אני קידשתי דאיננו דשב"ע דאינו אלא לברר. ויש לדחות], וכ"ש הבעל דאית לי' מיגו דבידו לגרש דבכה"ג פשיטא דלא הוי מיגו במקום חזקה ומהימן לכ"ע. וראי' לזה נראה מריש גיטין דאמר רוב בקיאין, ומאי מהני דבקי וכן בא"י דכולהו בקיאין מאי הוי דלמא נזדמן לו גט שנכתב שלא לשמה ורוצה לגרש בו, ואפילו נימא דהוי כההיא דאמר שם (י"ז ב') גבי אהני דלכתחלה לא תנשא דלא כתב לי' הסופר ולא חתמי לי' סהדי וכ"ש הכא ומסתמא נכתב כדין, אכתי תקשה בר"פ כל הגט הא גדולה מצי מגרש כו' בעידי מסירה ור"א, ומאי מהני ע"מ אכתי איכא חששא דשל"ש דבכה"ג וודאי דיש לחוש דלמא כתב לגרש את האחרת ונמלך לגרש את זו, וא"כ ניבעי סהדי שנכתב לשם זו, דבזה פשיטא דיש לחוש מדינא. ויעוי' בבי"ש (סי' קל"א ס"ק ג') דכתב לענין הא דגדולה מצי מגרש היינו בעידי מסירה וכר"א אבל אליבא דר"מ דס"ל ע"ח כרתי צריך שיהא מוכח מתוך הגט מי הוא המגרש והמתגרשת עיי"ש, ויעו"ש בתו"ג דכתב דדבריו תמוהין מאוד, וגם הבי"מ תמה עליו כן וכתב דהוא שגיאה, דהא כיון דקי"ל כרבא דשני יוסף בן שמעון מוציאין שטר חוב על אחרים, א"כ ה"ה בב' נשים ששמותיהן שיות מקרי שפיר מוכח מתוכו כיון דלנפילה לא חיישינן, יעושה"ט דדחו דברי הבי"ש בשתי ידים. ואנכי הרואה דמבואר בתוס' כדברי הבי"ש, יעוי' תוס' יבמות (קט"ו ב') ד"ה והא ותוס' שם (קט"ז א') ד"ה מאי, ודברי תוס' (קט"ו ב') הנ"ל צריכין ביאור דלפ"ז בגט דבהוחזקו וודאי חיישינן באמת ל"מ לכ"ע, וא"כ קשיא מגיטין (ר"פ כל הגט) דגדולה מצי מגרש דדייק רבא מינה דמוציאין אלמא דאף בגט ל"ח בהוחזקו והנראה דזה יתיישב עפ"י כל התירוצים שבתוס' הנ"ל (קט"ז א') ד"ה מאי, דלתירוץ קמא גרסינן רבה, דהיינו דרבה ס"ל דאותיות נקנות במסירה וא"כ ליכא חששא דמסר רק לנפילה ופקדון ודייק מגט דל"ח לנפילה ופקדון ומזה ליכא הוכחה כלל כמבואר שם בדבריהם ברישׁ הדיבור יעושה"ט [ולהאי תירוצא הנכון כדברי התו"ג והבי"מ הנ"ל], אמנם לתירוץ ב' שכתבו דהתם יש לחוש דלמא מסר לצור, וכן לתירוץ הג' דנפילה דגט דמיא למסירה דשטר, בזה שפיר תקשה כנ"ל, דהא ממסירה דשטר הוכיח דאף בהוחזקו ל"ח ובגט פשיטא דבהוחזקו חיישינן וכמו שהוכיחו התוס' שם (קט"ו ב') ד"ה יצחק, וא"כ כיון דמדמה הגמ' הוחזקו דגט להוחזקו דשטר, א"כ אמאי באמת לא חיישינן לרבא בגט עכ"פ, וצ"ל דבס"ד דרבא בריש פ' כל הגט דהוכיח ממתני' לשני יוסף בן שמעון דמוציאין באמת יהא מוכח דאף בגט ג"כ לא חיישינן בהוחזקו, והא דביבמות גבי עין בר חייא חייש רבא בהוחזקו היינו בתר דאהדרי' אביי בר"פ כל הגט דאין ראי' ממתני',

א"כ שפיר י"ל בגט דבהוחזקו עכ"פ חיישינן ומיושב בהכי נמי מה דדקדק הרשב"א שם דאביי נמי ס"ל דב' יוב"ש מוציאין א"כ אמאי דחי בר"פ כל הגט דיוקא דרבא, ולפי הנ"ל אשה"ט, דהא דסובר דמוציאין היינו משום דסובר דאותיות נקנות במסירה, אבל לולא זה הי' סובר דאין מוציאין לדידי' דחייש באיסורא אף בלא הוחזקו כמבואר ביבמות, וא"כ אם הי' מודה לדיוקא דרבא הא מוכח דאף אי אין אותיות נקנות במסירה מוציאין וביותר דמוכח דאף בהוחזקו לא חיישינן באיסורא ולהכי הוכרח לדחות ואשה"ט. א"כ עכ"פ לדידן דבאיסורא בהוחזקו חיישינן א"כ לגבי גט בעינן עידי מסירה ולר"מ לא הוי מוכח מתוכו, כדברי הבי"ש. ואף אם לא נודה לדברי התוס' ביבמות (קט"ו ב') ד"ה והא, ונימא דמדמה איסור לממון וזה דמיא להוחזקו ואין שיירות מצויות ומייתי רבא ראי' דבחדא לריעותא לא חיישינן וה"ה בשיירות מצויות בלא הוחזקו, מ"מ לדעת הרא"ש והראשונים דמחלוקת זו דאביי ורבא תליא במחלוקת דרבה ור"ז בגיטין וב"מ ורבא מייתי ראי' לדעתו מב' יוב"ש, עכ"פ חזינן מהגמ' דמהא דב' יוב"ש מוכח כרבא דהוא כרבה בגיטין וב"מ, ודעת הרא"ש והרז"ה והמשיכו לזה דעת הרי"ף וכן פסקו בטור וש"ע (סי' י"ז וקל"ב) דאף דביבמות במיתה פסקינן כרבא, עכ"ז בגט פסקינן כר"ז דבחדא לריעותא ולא מהדרינן, וא"כ ממילא בגט דומיא דב' יוב"ש דדמיא לחדא לריעותא שפיר חיישינן וצריכה להביא ע"מ ולר"מ לא הוי מוכח מתוכו ומוכח מהגמ' כהבי"ש. [לבר מתירוץ קמא בתוס' הנ"ל (קט"ז א') ד"ה מאי אמרת דכל החשש דמסירה אינו אלא בשטר ולא בגט אין ראי' כמובן.] עכ"פ נתבאר דמדינא דחיישינן בגט כהבי"ש, א"כ אמאי בב' יוב"ש סגי בע"מ ניחוש דלמא נכתב שלא לשמה דהאחר כתבו ומסר לו, וכן בב"ב (דף קס"ז) דאפילו מגרשין זבפ"ז מאי הוי ניחוש דלמא האחר כתבו ומסר לו והבעל והאחר לא ליהמני, וכדאמר בריש גיטין בשל"ש דניבעי חרי, ויעוי' סי' קל"ב בבי"ש ס"ק י"ב וי"ג ויעו"ש בתו"ג ובבי"מ דתמהו ע"ז דאמאי יהא נאמן א' ואף על השליח בעצמו תמה הבי"מ דאמאי יהא נאמן יעו"ש, ולפענ"ד נראה די"ל עפ"י מ"ש הר"ן בקידושין גבי קידשתי את בחי דלברר א' נאמן, וא"כ ה"נ כיון דוודאי הי' לו גט כשר רק דלא ידעינן איזהו והוא אומר דזהו כשר, אף דאינו דומה ממש להתם, דהכא אפשר דגט שלו כבר נידש ונדרס ברגלים וליתא בעולם כלל, עכ"ז שפיר י"ל כיון דידעינן בוודאי דהי' לו גט כשר דינו כמו לברר ולכך איננו דומה להא דריש גיטין דפריך בפשיטות ליבעי תרי דהתם לא ידעינן כלל דהי' גט כשר שפיר הויא דשב"ע משא"כ כאן דאינו אלא לברר, וא"כ בב' יוב"ש הנ"ל דג"כ לא ידעינן כלל דהי' גט כשר והחשש דלמא מסר הוא מדינא כדמוכח מיבמות וכנ"ל, וא"כ אמאי לא ניבעי עדים דנכתב לשמה דאף דבקיאים הם

וידעי מ"מ ניחוש דיודע דפסול ואפ"ה רוצה לגרש בו, ויעוי' רש"י ריש גיטין דכל החשש הוא מש"ה דלמא יוסף בן שמעון האחר נתן לו וא"כ מאי מהני לזה רוב בקיאין, וגם בא"י ניחוש, אוף בבעל המביא גיטו, ועכ"פ במוחזק דבמקום הכתיבה איכא ב' יוב"ש דסגי בע"מ אמאי. ע"כ נראה כנ"ל דבבעל קודם גירושין בוודאי נאמן שהגט כשר דבידו לגרשה בהא נאמן לכ"ע וכמש"ל וכיון שהוא בקי ומגרש בו הוי כאומר בפירוש דהוא כשר, וסגי בהכי לכ"ע ואף לרש"י שפירש בגיטין (דף כ"ז) גבי מעולם לא חתמנו אלא על גט אחד של יוב"ש דבעינן שיעידו דגט אחד דחתמו היינו של זה הבעל, ומבואר דלא מהימנין לי' לבעל, מ"מ י"ל דלא משום דחשדינן לי' במשקר רק דאפשר דג"ז אומר בדמי דאיננו זוכר מי הם העדים וכן נראה קצת בשמ"ק שם. ואדרבא נ"ל דעת רש"י שם דלבעל לא חשדינן למשקר. דהנה בהא דרבה בב"ח אירכס לי' גיטא פירש"י בגיטין וב"מ דשליח הי', ואיננו מובן דמאי בעי רש"י בזה, והמהרמ"ש בגיטין נדחק בזה יעו"ש, ולפענ"ד נראה ליישב, דהנה דברי הגמ' צריך ביאור דקאמר ולא ידענא אי משום סימנים וקסברי סימנים דאורייתא או משום טביעות עין כו', דמאי נולד לו הספק מתוך דבריהם הא הם פשיטא דשפיר אהדרוהו אף בלא סימנין מחמת ט"ע דהא פשוט במס' ב"מ דלת"ח מחזירין בט"ע כדאיתא בב"מ (דף כ"ד) ויעו"ש בתוס', ואי מספקא לי' אי גם בסימנין מהדרינן הא זה הספק איננו תלוי בזה דהחזירו לו והוא ספק בפני עצמו אי סימנים דאורייתא אי לא ומאי נולד לי' זה הספק בהא דאהדרוהו ניהלי', ודוחק לומר דמספקא לי' בלא שבעתן העין, יעוי' תוס' ב"מ (כ"ד א') דפשיטא דהלכה כרבנן, וכן דוחק לומר דמספקא לי' אי סמכינן על טביעות עין באיסורא כהא דחולין (דף צ"ו), דכבר כתבו התוס' שם דהתם בט"ע כל דהו, אמנם נראה להבין עפ"י מה שיישב בטוב טעם הבי"מ (סי' קל"א) הא דלא הביאו הפוסקים (סי' קל"ב) דלצורבא מרבנן מהדרינן בטביעות עין ותירץ דהא גופי' מספקא לי' אי נאמן השליח יעושה"ט, וא"כ אשה"ט דברי הגמ' דהא גופי' מספקא לי' דהנה אי נימא סימנים דרבנן והשליח לא מהימן דהוי דשב"ע לא הוי להו לאהדורי ומדהחזירו לו ע"כ א' משתי אלו מוכח או דסימנים דאורייתא או דהשליח מהימן, אך לא ידע מאי טעמייהו ואיזה דינא מתרווייהו יוכיח מהם ואשה"ט, דהספק שפיר נולד לו מהא דאהדרוהו לי', אמנם כ"ז אי הי' שליח דבזה שפיר י"ל כסברת הבי"מ דלא מהימן, משא"כ בבעל דבזה פשיטא דלא שייך דשב"ע דבידו לגרשה ופשיטא דמהימן ולצורבא מרבנן פשיטא דמהדרינן בט"ע וכיון דמשום הט"ע שפיר אהדרוהו שוב לא שייך הספק דסימנים דאורייתא בהא דאהדרוהו וכנ"ל, ולכך הוכרח לפרש דשליח הי' וא"ש. ואף להרמב"ם דחייש שמא בגט בטל גירשה, נראה ג"כ דהיינו דוקא

באומר גירשתי וליתא לגיטא קמן דאמרינן דלמא בגט גופי' הוי בי' ריעותא דהי' ניכר הביטול מתוך הגט. אבל כל שהגט קמן ולא חזינן בי' שום ריעותא לא חיישינן וכדאמר בירו' פ"א דגיטין וספ"ב ופ' האשה שלום דבב"ד הוא חשוד לקלקלה ויען כי א"י לערער בב"ד מחתימו בעדים כשרים יעו"ש, משא"כ כשאין הגט לפנינו חיישינן דלמא הי' פסול הניכר מתוך הגט דהי' יכול לקלקלה בב"ד, משא"כ כשהגט לפנינו והוא בהכשר כשאר הגיטין דשוב שייך סברת הירו' הנ"ל, ולפמ"ש האחרונים בדעת הרמב"ם הוא ג"כ דוקא מחמת דאיכא ריעותא דל"ל קלא, ויעוי' מראות הצובאות (בסי' יז סעי' ב), וא"כ פשיטא דבכה"ג אף להרמב"ם נאמן. ובפרט לפמ"ש דבבעל המגרש כשאומר קודם שמגרש איננו דבר שבערוה ואיתחזק מחמת דבידו לגרשה וא"כ אין עדותו רק על הגט שראוי לגרש בו דאיננו דבר שבערוה ולא איתחזק וכעין סברת התו"ג וכנ"ל, וא"כ פשיטא דאיננו ענין להתם, דהתם דכל ההיתר מחמת מיגו אמרינן שפיר דכוונתם לקלקלה וליכא מיגו, אבל בכה"ג דנידון דידן האי דבידו לא איצטריך לטעם מיגו רק לסלק שם דשב"ע ואיתחזק מהאי גיטא וממילא דמהימן מדינא דזה הגט ראוי לגרש בו. ועוד יש לחלק עכ"פ נראה דעת נוטה דלכ"ע קודם הנתינה נאמן הבעל דכשר הוא, ואף שיש לדחות ההוכחות הנ"ל, עכ"ז כיון דלדעת כמה פוסקים אף לאחר הנתינה נאמן הבעל כל דליכא ריעותא דקלא, ואף להפוסקים החולקים כנ"ל מ"מ י"ל דמודים קודם נתינה וכנ"ל שפיר יש לסמוך בכה"ג אאמירה דבעל. ובהכי מדוקדקין דברי הרשב"א דריש פ' השולח דלבתר דסתר פירש"י מפרש דניחוש לצעורי לענין להחמיר, ומשמע קצת שם דלפירש"י ולרב ששת דנ"מ לענין לחזור ולגרש בו א"ש אף להקל ולא הי' מצטרך לדחוקי לענין ליחוש להחמיר, והיינו כמ"ש דלרב ששת הי' נ"מ ברוצה הבעל לחזור ולגרש בו ומפרש דבריו שכיון לצעורי ולא לבטל, משא"כ לדידן דע"כ בנתנו השליח קודם מאמר הבעל ושוב אחר הנתינה אינו נאמן הבעל וכנ"ל ולכך הוצרך לדחוקי לענין ליחוש להחמיר:

(הגה"ה. אב"ה. לכאורה אף לדידן אפשר לפרש גם להקל, דקודם נתינת הגט ע"י השליח להאשה אמר הבעל דההתכוין לצעורי ואח"כ נתן השליח את הגט להאשה ואף דבכל ענין חוזר ומגרש בו מ"מ נ"מ אם נתבטל השליח אם לא, וא"כ לכאורה מוכח מזה דגם קודם נתינת הגט אין הבעל נאמן לפרש דבריו וצ"ע.):

ואכתי אני נבוך לשיטת הפוסקים דאינו נאמן במיגו נגד חזקה, וכן הוא דעת הרשב"א כנ"ל (באות א'), מהא דכתב הרשב"א בת' (סי' אלף רכ"ח) והובא בב"י אבה"ע (סי' קמא) דבאומר שקיבל מיד שליח קבלה שלה דמהימן במיגו דאי"ב הי' אומר שלית הולכה אני יעו"ש, הביאו הבי"ש (סי' קמ"א ס"ק פ"ז). ועוד ק"ל על דברי הפוסקים

הנ"ל מגיטין (דף ס"ד) אמר רבה ומודה ר"ה אי אמרה קמאי דידי כו' אלמא דמהימנא במיגו נגד חזקה. ואפשר דלפמ"ש הרא"ש (שם) דבכה"ג דמסייע לה אחד אינה מעיזה, א"כ י"ל דאי"צ למיגו רק דמהימנא כמו באומרת גירשתני דחזקה אשה אינה מעיזה, והאי דקאמר מיגו לאו דוקא רק כי היכא דהתם מהימנא ה"נ הכא מהאי טעמא גופי', ויעוי' כעין זה בקצה"ח (סי' קמ"ו ס"ק י"ב) יעו"ש, וה"נ יש ליישב ת' הרשב"א הנ"ל, וכן משמע קצת מהא דמייתי מב' שהביאו גט דאלו אמרו בפנינו גירשה מי לא מהימני דהתם וודאי לא מטעם מיגו הוא רק דהן הן שלוחיו הן הן עידיו וה"נ דכוותי'. ועוד י"ל באופן אחר ואינני רוצה להאריך. ובסוגיא דשליש משיטות הראשונים שם נראה דבמיגו מהימן אף השליש לתת לגירושין שתתגרש, וכ"ש בכה"ג דנידד"ד בבעל. וגם משמע אף בכבר נתגרשה מהימני במיגו. ויש לעי' בכ"ז. ויעוי' בריטב"א (ר"פ השולח) באומר הבעל בטלתי מעיקרא דנאמן במיגו דבידו לבטלו עכשיו ולחומרא איכא להימני' משום האי מיגו, משמע ג"כ דס"ל דלא מהני מיגו זו להקל, ואפשר משום דהוא נגד החזקה דאוקי גט על חזקתו וכדס"ל ביבמות כנ"ל (באות א'), וא"כ בנידד"ד דמעמיד הגט על חזקתו שפיר מהימן. ג) וראיתי להמקמ"ח (בח"ב סי' ח') דהביא ראי' דנאמן לפרש דבריו מהרשב"א דס"ל דנאמן הבעל לומר שביטל במיגו דאי"ב מבטל לי' השתא. וא"כ איך יתפרש הסוגיא דחרס הוא ופסול הוא ואינו גט דלא אמר כלום ואמאי הא אף דהוי לישנא דמעיקרא מ"מ יהא נאמן שבטלו במיגו, וע"כ דמיירי דמודה הבעל שלא ביטל מקודם, ומוכח דנאמן יעו"ש. וכבר הוכחתי מדברי הרשב"א דלאחר נתינה בוודאי אינו נאמן, והכא ע"כ שהודה אחר נתינה דקודם נתינה כיון דחוזר ומגרש בו א"כ אף אם אינו נאמן הרי חוזר השתא מביטולו, ולאחר נתינה באמת אינו נאמן להרשב"א וכנ"ל. והסוגיא נראה בפשוט, דדוקא בבטל בלישנא דלשעבר משמע דבטלו, אבל בפסול וחרס ואינך, אף דאם אומר בלישנא דלהבא מבטל לי' השתא, עכ"ז אם אומר בלישנא דלשעבר לא משמע לישנא דפסול וחרס על ביטול יותר משאר פיסולי כגון שלא לשמה ומחובר וכיוצא שהקשה הרשב"א שם מקודם דאמאי פסול הוא לא אמר כלום דלמא שנכתב של"ש או במחובר או מזוייף דמהימן במיגו דאי"ב מבטל לי' ומתרץ דאי להכי נתכוין פרושי הוי מפרש מאי פסולו דכיון דאנן כשר חזינן לי' אם איתא דאית בי' פסול מימר הוי אמר דפסול משום כך ומשום כך, והאי תירוצא נמי סליק לפסולא דבטלו דאם איתא דבטלו' פרושי הוי מפרש, ויעוי' ברמב"ם (פ"ו מגירושין הל' כ"ג) שאין זה לשון מבטל אלא מודיע אמיתת הדבר, והרי מבואר כמ"ש יעושה"ט, ודוקא בלישנא דלהבא הרי מפרש דבדיבורו שלו קפסיל דיהא חרס הרי מבאר ומפרש דבדיבורו פוסלו, משא"כ

בחרס הוא דהוא לישנא דלשעבר לא משמע על ביטול יותר משאר פסולי, וכעין דתירץ הרשב"א על שאר פסולי ה"נ על ביטול, ודוקא בלישנא דבטל הוא קשיא לי' להרשב"א בלשעבר דיהא מהני משום מיגו משום דזה הלשון משמע שפיר דבטלו כבר, משא"כ בשאר לישני וכנ"ל, והיינו דדקדק הרשב"א בתירוצו דמשמע לי' דומיא דאי איפשי בו דהוא להבא ולא הכריח ביותר דאי משום מיגו אמאי ברישא פסול הוא אינו גט לא אמר כלום, וכמש"כ באמת הפ"י, ולהנ"ל אשה"ט דאף אי נימא משום מיגו עכ"ז ניחא ברישא וכנ"ל, וע"כ דהכי כוונת הרשב"א, דאי כהמקמ"ח דמיירי דהודה הבעל ונאמן לפרש דבריו, א"כ מאי לי' על פסול הוא דלמא של"ש ומחובר ומזויף דנאמן במיגו הא י"ל ג"כ דמיירי דהודה הבעל דלא כיון להני פסולי כיון דסוף סוף מוכרחין לפרש כן גבי חרס הוא, וע"כ דמשמע לי' לא אמר כלום בלא הודאת הבעל, ובפרט לפמ"ש לעיל דאינו נאמן, וא"כ מוכרח מהרשב"א גופי' דמפרש הסוגיא בלא הודאת הבעל [וחוץ לדרכנו הי' אפ"ל ג"כ דמיירי דידעינן שלא בטלו וכמ"ש הריטב"א, ויובא להלן אי"ה, וכגון שלא וזה ידינו מתוך ידו, אמנם האמת בכוונת הרשב"א כמ"ש בפנים, דאי בידעינן לא הי' מקשה בפסול הוא ג"כ]:

וראיתי להבי"ש (סי' קמ"א ס"ק צ"ט) דהוקשה לו לשיטת הרשב"א דהבעל נאמן לומר דכבר ביטל במיגו וכנ"ל דא"כ מאי מיבעי' להגמ' בבטל (ולא אמר הוא) מהו ותירץ דבטל משמע מעצמו. ותמיהני דא"כ מאי קשיא לי' להרשב"א בבטל הוא דלמא ג"כ כוונת הגמ' דלשעבר משמע דבטל מעצמו ולא דהוא בטלו, וכ"כ הריטב"א באמת בתירוצו הב', והנראה שלא ראה הבי"ש דברי הריטב"א, והרשב"א ס"ל כתירוץ קמא בהריטב"א שם דלשעבר היינו דהוא בטלו, רק דלא משמע לי' לתרץ כתירוץ קמא דידעינן דלא ביטלו דמנ"ל להגמ' דמיירי באופן זה ולהקשות דלמא מיירי בסתם דלא ידעינן אי בטלו אי לא ומש"ה מהני אף אי לשעבר משמע, ולכך תי' דמשמע לי' דומיא דאי איפשי דהוא להבא ונ"מ דאף אי ידעינן דלא בטלו וכגון שאמר מיד אחר נתינתו לשליח דלא זזה ידינו מתוך ידו וידעינן בי' דלא בטלו לשעבר אפ"ה מהני, וא"ש דמתרץ בגמ' לישנא דמהני בי' קאמר שנתקשה המקמ"ח שם הא אף לשעבר נמי מהני, ולפי הנ"ל לק"מ דסוף סוף לעולם מהני ועיקר הקושיא הי' דהוי דומיא דאי איפשי דאפילו ידעינן בי' שלא בטלו וע"ז נמי שפיר מתרץ דלישנא דמהני בי' קאמר דכוונתו להבא, ותירוץ קמא. דהריטב"א ותי' הרשב"א חדא הוא ומה שחיסר זה גילה זה, וא"כ א"ש הבעי' באמר בטל ולא אמר הוא דנ"מ דידעינן בי' דלא בטלו וא"ש ובמ"ש יתיישב אצלי מה דקשיא לכאורה על שיטת הרשב"א דהנה נראה לכאורה באומר שבטלו אף דאנן ידעינן דמשקר בזה, ולא בטלו

עדיין מ"מ הוי גילוי דעת שרוצה לבטלו, דומיא דמאי דאמרינן בב"ב (מ' ב') מודעה דמאי אי דגיטא ומתנתא גילוי מלתא בעלמא הוא דפירשו מהראשונים, הובא בב"י (ריש סי' קל"ד), דאפילו אמר אונס דידעינן דהוא שקר מ"מ הוי גילוי מלתא דהוא אנוס ואינו נותנו בלב שלם, וכ"כ הרשב"א עצמו גיטין (דף ל"ד), אלמא אף דאומר דבר שהוא שקר מ"מ הוי גילוי דעתא על דבר זה ומאי דקשיא על זה הא גילוי דעתא בגיטא לאו מלתא היא' כבר תירץ הב"ח (ריש סי' קל"ד) דדוקא בלאחר מעשה לא מהני גילוי דעתא אבל קודם מהני, וכ"כ הדברי אמת (בקונטרס י"א בענין גיטין סי' א') בשם רבינו ישעי' הראשון ז"ל וכ"כ שם (סי' נ"ד) בשם הרשב"א עצמו (בפ' מי שאחזו) דגילוי דעתא קודם הכתיבה או קודם הנתינה מהני שפיר, משא"כ בכבר נכתב ועשה שליח, לבטל השליחות שכבר נעשה לא מהני גילוי דעתא. והא דלא מהני אף דכבר עשה שליח ליתן דנתינת השליח הוי כהוא בעצמו נותן דשלוחו של אדם כמותו וא"כ אף בלא ביטול השליחות ונתינת השליח הוי כנתינתו מ"מ ליהני גילוי דעתא דאיננו ברצונו והוי כנתינה באונס, וא"כ אף בכבר עשה שליח מ"מ ליהני גילוי דעתא לבטל הנתינה שאח"כ. נראה דכל היכא דעשה שליח שוב אין אנו משגיחין על דעתו ורצונו דאף באינו רוצה מ"מ דעת ורצון השליח הוי כמותו, ולא מהני רק ביטול השליחות אבל לא מה דאינו ברצונו, ול"ש מודעה על הנתינה דל"ב עוד רצונו להנתינה רק דעת ורצון השליח הוי כרצונו, אם לא בביטול השליחות דאיננו כמותו אבל בקיום השליחות דליכא רצון המשלח על הנתינה לא איכפת לן בדעתו ורצונו וגדולה מזו מצינו דעת הרמב"ם הובא באבה"ע (סי' קכ"א) דאם הי' פקח בשעת עשייתו להשליח אף דאח"כ נשתטה עכ"ז סגי דאף דהמשלח לאו בר דעת הוא מ"מ דעת השליח ועשייתו הוי כמותו, ויעו"ש בקצה"ח (סי' קפ"ח) דהוכיח כן גם משי' רש"י, ואף להפוסקים דבכה"ג בטל מה"ת היינו משום מלתא דאיהו לא מצי עביד לא מצי משוי שלית, ולדידהו קאי על שעת העשי', אבל כל היכא דמצי עביד אין אנו משגיחין על דעתו ורצונו בשעת העשיי' דשלוחו של אדם כמותו ודעת ורצון השליא הוי כרצון המשלח, אם לא בביטול השליחות, ולהכי לא שייך מודעה על הנתינה בעשה שליח רק בביטול השליחות וכן נראה מהירושלמי שהביא הר"ן (ר"פ התקבל) דבעינן שליח לקבלה דוקא אבל בלא"ה אין הבעל יכול לזכות לה גט דחוב הוא לה ואפילו היתה צווחת להתגרש אני אומר שמא חזרה בה, ואפילו בעשתה שליח לקבלה והבעל אמר שאינו רוצה שיקבל בתורת שליחות רק בתורת זכי' אפ"ה לא מהני דשמא חזרה בה יעו"ש. וא"כ כיון דחיישינן לחזרה א"כ איך יכול השליח לקבל, [ויעו"ש בפ"י בגמ' בד"ה איתמר הבא לי גיטי דנראה דהרגיש בה קצת.] וע"כ כנ"ל דלעולם כיון דחוב הוא

לה חיישינן דנשתנה דעתה ורצונה אף דעשתה שליח ואפ"ה יכול השליח לקבל דכל דלא ביטלה השליחות אין אנו משגיחין על דעתה ורצונה דרצון השליח. כמותה ועל ביטול השליחות בפירוש לא חיישינן, משא"כ שלא בתורת שליחות רק בתורת זכי' כיון שנשתנה דעתה ורצונה לא הוי זכי' שוב ראיתי בס' גרש ירחים להגאון מפלאצק זצ"ל דהניח בצ"ע דברי הר"ן ברפ"ו יעו"ש ולק"מ כמ"ש. אמנם יש לדחות דהתם שאני כיון דעשתה שליח אף אם חזרה שוב הוי דברים שבלב ואינן דברים כל שלא ביטול בפירוש. [ובזה לק"מ קו' הפ"י שם בד"ה הבא לי גיטי הנ' ודברי הפ"י תמוהין מדברי הר"ן הנ"ל.] וכן נראה מר"פ האומר בעשתה שליח וחזרה בה דפליגי רי"ו ור"ל אי אתי דיבור ומבטל דיבור, דלכאורה עכ"פ זו החזרה תהוי מודעה על הקידושין דאפילו הבטיחה לקבל קידושין יכולה לחזור בה, וע"כ לא פליגי בב"מ (דף מ"ט) אי בדברים יש בהם מחוסרי אמנה אי לא אבל לכ"ע יכול לחזור בו, וא"כ אף אי לא אתי דיבור ומבטל דיבור, מ"מ הוי כקיבלה קידושין באונס דלאו כלום. [ואף אי נימא דהוי כזביני דל"פ מודעה בלא אונס מ"מ מאי פריך מגט על ר"ל.], וע"כ כנ"ל דאי אפשר רק בביטול השליחות אבל בלא ביטול השליחות אין אנו משגיחים כלל על דעתו ורצונו דאף אם אינו רוצה לא איכפת לן כלל דדעת ורצון השליח כמותו. וכ"נ מהחו"ג (סי' קמ"א סוף סעי' ס') ושם בסוף הת' דענין מודעה ל"ש כלל בעשה שליח רק ביטול השליחות, [ובזה נ"ל ליישב קצת דברי רש"י מקו' הרשב"א הנ"ל באות א' ובהנ"ל י"ל דכוונת רש"י דכיון דכל כוונתו אינו אלא לצערה איננו מקפיד ע"ז כ"כ ולא הי' כוונתו לביטול השליחות רק דמגלה רצונו לבל ליתן לה וכיון שלא ביטל השליחות אף דנתן נגד רצונו מהני, דבשלמא דהיכא דמקפיד לגמרי בוודאי אמרינן דכוונתו באופן המועיל וביטל השליחות, משא"כ דבאמת אינו מקפיד ואינו אלא לצערה אפשר דלא הקפיד לעשות באופן המועיל דזה הלשון אינו ביטול שליחות ממש כאשר יבואר להלן אי"ה].

ובזה נראה לענין מי שעשה שליח לתרום או להפריש חלה דאינו יכול המשלח לשאול על התרומה והחלה דענין השאלה היינו דהקריאת שם הי' בטעות ושלא ברצון ודעת שלמה והכא הא ל"ב דעתו ורצונו בשעת הקריאת שם. וראיתי בת' באר יצחק להגאב"ד דקאוונא נ"י שכתב (בסי' כ"ח) דמסברא נראה דוודאי יכול המשלח לשאול דמה שחל ע"י שלוחו הוא משום דשלוחו כמותו א"כ כמו שיכול לשאול בנדר בעצמו ה"ה בע"י שלוחו, ולפי הנ"ל ז"א דבע"י שלוחו שוב ל"ב דעתו ורצונו ואף אם אינו רוצה בשעת מעשה עכ"ז לא איכפת לן אם לא כשמבטל השליחות וכנ"ל, וגם השליח אינו יכול לשאול דע"ז לא עשאו לשליח, וכמו שהביא שם ראי' מגיטין. ולי נראה יותר ראי'

מהריטב"א ע"ז (נ"ב א') גבי מנין לע"ז של ישראל דטעונה גניזה דהקשה דאמאי לא יליף מאשריהם תשרפון באש דאמרינן הטעם דמדפלחו ישראל לעגל שליחותייהו קא עבדי והו"ל ע"ז של ישראל מביא בשם הרמב"ן דכישראל העובד ורוצה בביטולה שפיר י"ל דבטלה משא"כ בהאשרות דליכא מאן דמבטל לה דאלו נכרים דפלחוה לא הוי דידהו, [ולכאורה אינו מובן דהא יכול לבטל אף של חבירו כדאיתא שם. (נ"ב ב') במשנה ובכמ"ד במס' עכו"ם. והנראה דכוונתו דלפי האמת דידעינן דשל ישראל אי"ל בפילה א"כ בעכו"ם דילפינן מפסילי אלהיהם או מולקחת לך די"ל בטילה אמרינן דיכול לבטל אף של חבירו דמה"ת נימא דבעינן שלו דוקא אבל לולא דגלי קרא דשל ישראל אין לו בטילה והוי קשיא לן מאשריהם לא הוי ידעינן מינה לחלק בין של ישראל לעכו"ם רק דהוי מחלקין בין שלו לשל חבירו והוי אמרינן דמאשריהם ילפינן דא"י לבטל של חבירו. ובהכי ניחא מה דהר"ן שם מקשה על הרמב"ן דידי' אדידי' דהרמב"ן נסתפק במשמשי ע"ז של ישראל אי יש להם בטילה אי משמשין ממשמשין גמרינן או מינה וכתב כשם הראב"ד למפשט מונתצתם את מזבחותם וע"כ דא"א בביטול משום שליחותייהו דישראל, והקשה עליו הר"ן דהא איהו בעצמו כתב דאינו מוכח מאשריהם משום דליכא מאן דמבטל לה דנכרים לאו דידהו וישראל לא פלחוהו וא"כ ה"נ אינו מוכח מונתצתם יעו"ש. ולפי הנ"ל אשה"ט דברי הרמב"ן בטוב טעם דכל כמה דלא הוי ידעינן לחלק בין של ישראל לע"ז לא הוי ידעינן לחלק בזה רק דהוי מחלקינן כין שלו לשל חבירו, אבל לבתר דגלי לן התורה בע"ז גופי' לחלק בין ישראל לע"ז שוב ממילא מוכח מונתצתם דמה"ת לחלק בין דידי' לשל חבירו כיון דכבר מצינו חילוק בין ישראל לעכו"ם ה"נ לענין דונתצתם דמשמשין, וע"כ מוכרח כן דאי טעמא דונתצתם משום דא"י לבטל של חבירו א"כ כ"ש בגוף העכו"ם דא"י לבטל של חבירו ולהדיא מבואר במתני' הנ"ל דיכול לבעל של חבירו, ולומר דדוקא במשמשין של ישראל א"י לבטל של חבירו אבל דעכו"ם יכול לבטל זה וודאי אינו כלום דמה"ת לחלק דבע"ז גופי' ליכא קרא דיכול לבטל של חבירו רק משום דלא מצינו להיפך דא"י לבטל לא מחלקינן כין שלו לשל חבירו, וא"כ דברי הרמב"ן מוכרחים עד שאני תמה על הר"ן שתמה עליו. ואין לי דברי הרמב"ן עצמו לעיין בו, אולי כוונתו דלא כמו ששיערתי מהלשון שהביאו הר"ן והריטב"א ויסוב עליו קו' הר"ן. וצ"ע על הר"ן.] , ולמיסר עשאוהו שליח ולא להתירה וישראל דהוי דידהו לא פלחוה ממש, א"כ הוא ממש כה"ג דלכאורה ה"ה הכא אין השליח ולא המשלח יכול לשאול. אמנם עכ"ז נראה דהמשלח יכול לשאול על עשיית השליחות אף דבכ"מ א"י לשאול על עשיית שליח מ"מ הכא דהשליחות הי' שהשליח יתרום לא עדיפא מאם הי'

אז בשעת עשיית השליחות קורא שם בעצמו והי' אומר מה שיתרום השליח יהא תרומה דהי' יכול לשאול ה"נ עשיית השליח לתרום להא דמיא, וכן ראיתי בחת"ס (יו"ד סי' ש"כ). אך דעתו דגם השליח יכול לשאול וזה בוודאי לא נהירא וכנ"ל דלתרום עשאו שלית ולא לשאול. ומעתה לפי כל הנ"ל נראה נמי בהא דבכל הענינים תוך כדי דיבור כדיבור דמי ויכול לחזור היינו דוקא בעשה בעצמו אבל ע"י שליח נראה בפשוט לפי הנ"ל דתרווייהו א"י לחזור בתכ"ד לא השליח ולא המשלח, דהשליח אינו יכול לחזור דכבר עשה שליחותו ולעשות הדבר עשאו שליח ולא לבטל וכנ"ל, והמשלח פשיטא דא"י לחזור, דל"מ למ"ש הר"ן נדרים (פ"ז א') בטעמא דתכ"ד משום דעדיין לא גמר דעתו, א"כ פשיטא דהא הכא אינו תלוי בדעת המשלח ודעתו כבר נגמרה בעת שעשה לשליח וכבר הוא אחר כדי דיבור מזה, וביטול השליחות פשיטא דל"ש כיון דהשליח כבר, עשה שליחותו ואף להרמב"ן בשם ר"ת דתכ"ד תקנתא היא, מ"מ הכא פשיטא דל"ש לתקן דלגבי המשלח כבר הוא אחר, כדי דיבור והשליח א"י לחזור כלל לאחר שעשה שליחותו וכנ"ל. [ואף אי נימא דהשליח יכול לחזור בתכ"ד, ואיננו דומה להא דתרומה ודע"ז שכתב הרמב"ן הנ"ל משום דאף דלאו דידי' הוא מ"מ הא הברירה בידו לחזור משליחותו ולכל לעשות השליחות, א"כ אכתי עדיין עשיית השליחות לא עשה בדעת גמורה ויכול לחזור בתכ"ד מעשיית השליחות, וכן לר"ת שייך תקנתא מש"ה, מ"מ המשלח בוודאי נראה דא"י לחזור בתכ"ד של עשיית השליח, כיון דדעתו לא בעינן רק דיכול לבטל השליחות אבל לאחר שעשה השליח שליחותו שוב ל"ש ביטול השליחות, וא"כ כל שהשליח אינו חוזר כבר גמר שליחותו ואינו מחוסר כלום וא"י לבטלו עוד. וכשהשליח חוזר לפמ"ש דחזרתו היינו מגוף השליחות שוב אינו יכול למכור לאחר כיון שכבר ביטל שליחותו. ויש לעי' לענין השליח. אבל לענין המשלח נראה ברור מסברא דא"י לחזור וכנ"ל דכיון דחזרת המשלח א"א רק ע"י ביטול שליחות והכא כשהשליח אינו רוצה לחזור כבר גמר שליחותו ואיננו מחוסר עוד כלום א"כ פשיטא דא"י עוד לבטלו. ובאמת אף בלא כל הנ"ל נמי נראה דאין המשלח יכול לחזור תכ"ד של עשיית השליח דכולהו טעמי הנ"ל של הר"ן ור"ת ל"ש לענין המשלח דמה ענין להמשלח לתכ"ד של השליח דל"ש עדיין לא גמר בדעתו שכ' הר"ן דכבר גמר בדעתו בעת שעשאו לשליח, וטעם ר"ת פשיטא דל"ש. רק דהי' אפשר להתעקש כיון דהשליח לא גמר עדיין בדעתו ויכול לחזור א"כ המשלח דהוא כמותו לא גרע מיני', לכך הארכתי דהמשלח גרע מיני' וא"י לחזור אלא ע"י ביטול שליחות. ע"כ אף אם נימא דהשליח יכול לחזור מ"מ המשלח א"י לחזור, ולענין השליח עדיין יש לעי'. והארכתי בזה משום דארווחנא

בזה ליישב מה שהוקשה לי בר"פ השולח ומצאתי בט"ז אבה"ע (סי' קמ"א ס"ק מ"ד) שהקשה כן והניח בצ"פ. (וגם ברשב"א ר"פ השולח נראה שהרגיש בזה ודבריו מוטעים וחסרים בזה ואינם מובנים ע"ש). ולפי הנ"ל יתיישב היטב בטוב טעם, דאף דכתב המגיד והב"י על מ"ש הרמב"ם דאפילו בתכ"ד א"י לבטל דהיינו מנדרים וב"ב, מ"מ לפי מה שנתבאר אין צורך לזה דגבי שלית בכל מילי א"י לחזור בתכ"ד וכנ"ל, וא"כ א"ש דהא המשנה מיירי בגט ובשליח דבשליח בכל מילי א"י לחזור בתכ"ד וכנ"ל ובגט אפילו בדידי' עצמו ג"כ אינו יכול לחזור בתכ"ד א"כ איך אפשר לומר דהמשנה אשמועינן דא"י לחזור בתכ"ד, דאי כוונת המשנה לאשמועינן דגבי גירושין אינו יכול לחזור בתכ"ד הו"ל לאשמועינן בדידי' עצמו דמשליח לא שמעינן בדידי' עצמו בגירושין דבשליח בכ"מ אינו יכול לחזור בתכ"ד, ואי כוונת המשנה לאשמועינן דבשליח א"י לחזור בתכ"ד ג"כ הו"ל לאשמועינן בעלמא דבגט הא אפילו בדידי' עצמו א"י לחזור בתכ"ד, וא"כ מדאשמועינן בגט ע"י שליח דאיכא ב' טעמי שלא יוכל לחזור תכ"ד וא"כ לא נדע חדא מהם, ע"כ דאין כוונת המשנה לאשמועינן רבותא דתכ"ד. וסמוכין מצאתי לדברי מת' הר"ן שהובא בב"י אבה"ע (סס"י קל"ד) שהביא ראי' לענין חזרה דגט דא"י לחזור בתכ"ד אפילו להחמיר מרמב"ם (פ"ז דאישות) לענין קידושין ומינה דן לענין גירושין, ולכאורה יש לתמוה דלא הביא דברי הרמב"ם (דפ"ו מגירושין ה' ט"ז) דמבואר לענין גירושין גופי' ולא הי' צריך לדון מקידושין לגירושין, אמנם לפי הנ"ל אשה"ט, דבגירושין מיירי הרמב"ם ע"י שליח וא"כ אינו ראי' וכנ"ל. אמנם לפ"ז יש לעיי' על הרמב"ם אמאי לא אשמועינן בהל' גירושין האי דינא דנדרים דא"י לחזור בגט בתכ"ד, וע"כ דסמך על הא דפ"ו הנ"ל ומוכח דבעלמא אף בשליח יכול לחזור. וצ"ע בזה כי הדברים הנ"ל נראין נכונים וצע"ג לדינא ולא מצאתי להאחרונים שהעירו בדין תכ"ד ע"י שליח וצ"ע.] עכ"פ דעתם דאף באומר שקר עכ"ז הוי גילוי דעתא. ובזה מתיישב אצלי קו' תוס' גיטין (ל"ד א') ד"ה אי משום גי"ד. וכן הקשה בחי' הר"ן. ולפענ"ד נראה ליישב בטוב טעם. דהנה המעשה הראשונה דאמר אי לא נסיבנא עד תלתין יומין כבר תרצה הרשב"א הובא בשמ"ק (ריש כתובות) גבי הא דאמר רבא אין אונס בגיטין דדוקא באינו טוען שנאנס אבל אם טוען שנאנס א"כ הרי מגלה דעתו שאינו רוצה בגט ולרבא גילוי דעתא מלתא הוא. ולכאורה תמוה דהא בפסקי' מברא אמרינן דזה אינו חשוב גילוי דעתא מטעם דלאו לבטולי גיטא קא בעי רק לקיומי' תנאי' קא בעי. והשמ"ק ריש כתובות גבי הא דפסקי' מברא הרגיש בזה. אמנם מה שפלפל בזה דבריו תמוהין להמעיין דהא המעשה הי' בלא מעכשיו דאי במעכשיו הא א"י לבטלו ומאי גי"ד שייך בזה. וכמ"ש הרשב"א גיטין (דף ע"ו). [ומאוד תמיהני

ברש"י גיטין (דף ל"ד) ד"ה אי לא נסיבנא שכתב רש"י שנתן לארוסתו כו' ע"מ כו' והא ע"מ כאומר מעכשיו דמי וא"כ שוב א"י לבטלו ומאי קאמר אי משום גי"ד. והנראה מזה דשי' רש"י כעין שי' העיטור שהובא בש"ע אבה"ע (סי' קמ"ב סעי' ב') בהג"ה ויעוי' בב"ש (סס"י קמ"ד). והא דפירש"י גיטין ע"ו א' דלא נתנו לה בתנאי הראשון היינו דס"ל דדוקא תנאי דבידו לבטלו וממילא יתבטל הגט, בידו נמי לבטלו אף בלא ביטול התנאי, משא"כ תנאי דתלוי בדידה ואין בידו לבטלו, ולהכי באי לא נסיבנא היינו שמצדו לא ירצה לישא, וכל שהוא רוצה לישא אף שהיא לא תרצה להנשא עכ"ז נתבטל התנאי דהתנאי שהוא לא ירצה לישאנה לזמן שקבע וכעין שכתבו התוס' גיטין (ל' א') ד"ה מי וכ"כ הרשב"א והר"ן שבועות כ"ה גבי מתנה לעשיר יעו"ש, וא"כ בידו לבטל התנאי להכי בידו לבטל הגט, משא"כ התם בדף ע"ו דהתנאי תלוי בדידה ע"מ שתשמשי את אבא ואין בידו לבטל התנאי להכי אין בידו נמי לבטל הגט. שוב ראיתי בתו"ג בחי' לגיטין (ע"ד וע"ו) ובחי' לאבה"ע (סי' קמ"ג) שכ"כ גם בדעת העיטור יעו"ש, רק דלפי דבריו העיטור סובר דע"מ שתשמשי את אבא או ע"מ שתתני לפלוני היינו מדעתו דוקא, ובזה לא יסבור רש"י כוותי' רק דאפילו שלא מדעתו ומאוד תמיהני על כל הראשונים והאחרונים דתפסו דעת רש"י בפשיטות דבמעכשיו א"י לבטלו ולא הרגישו ברש"י דדף ל"ד הנ"ל ואפשר דמפרשי דע"מ שכתב רש"י לאו דוקא, ואין כוונתו למעכשיו. והדוחק מבואר ולפמ"ש בת' הרשב"א (סי' אלף קמ"ט) יש לעיין דאפשר דע"מ כזה לאו כמעכשיו יעושה"ט. וצע"ג על שלא הרגישו בזה. שוב מצאתי בבי"מ (סי' קמ"ד) במוסגר שדקדק כן על הר"ן והר"ן הא אינו סובר כהעיטור. ולא ראה שכן הוא לשון רש"י בגמ' ועל הר"ן אין קו' דדרכו להעתיק לשון רש"י אף דאינו סובר כן כידוע למורגל בו. וא"כ על הר"ן לק"מ ובדעת רש"י י"ל כמ"ש]:

ע"כ נראה כמו שצידד שם בשמ"ק דחזו דאתאי אין כוונתו דאתאי רק שאני אנוס וא"י לעבור רק דאתאי וכבר קיימתי התנאי ואמר שמואל דזה אינו חשוב קיום התנאי, וא"כ לא טען שאינו מקיים רק שהוא אנוס רק שטען שקיים ואם הי' יודע שזה לא חשוב קיום לא הי' טוען כלל אף שהוא אנוס ושפיר אמרינן לקיומי' תנאי' קא בעי עוד אפ"ל דהנה לכאורה יש לתמוה בריש כתובות דבעא לאתויי מינה ראי' דאין אונס בגיטין ודחי דלמא אונס דשכיחא שאני דהו"ל לאתנויי ולא אתני איהו דאפסיד אנפשי' והי' כוונתו מתחלה אף אם יהי' אנוס בזה האונס יהא גט, וקשיא דהא מבואר בריש סי' קמ"ג סעי' ב' דבתנאי דאם יכול לשנות ולהוסיף ולגרוע מהתנאי, וכן מוכח בהא דרשב"ג דאמר א"י לבטלו ולא להוסיף על תנאו משמע דלר' יכול להוסיף וכן לרשב"ג בפני' או בפני השליח. וא"כ

כיון שטוען חזו דאתאי ואני אנוס, א"כ חזינן דאומר דלא הי' בדעתו רק אם לא יהי' אנוס אפילו באונסא דשכיחא, אבל אם יהי' אנוס אפילו באונסא דשכיחא לא יהא גט, וא"כ יש להאמינו ע"ז במיגו דהי' מבטל לי' או הי' משנה התנאי. ועוד דאפילו אם לא נאמין לו דמתחלה ג"כ הי' כוונתו בלא אונס כלל ונאמר דמשקר עתה ומתחלה הי' כוונתו אפילו יהא אנוס באונסא דשכיחא עכ"ז יהא גט רק עתה משקר ואומר דכוונתו הי' דוקא בלא אונס, מ"מ כיון דיכול לשנות ולהוסיף הרי חזינן דמוסיף כעת דדוקא בלא אנוס יהא גט אבל כל שנאנס אפילו באונסא דשכיחא לא יהא גט ואין לך גילוי דעתא גדול מזה שמוסיף על תנאו ואף אם משקר ואומר שמתחלה כיון ג"כ לזה מ"מ הא במשקר הוי גילוי דעתא כנ"ל, וא"כ איכא גילוי דעתא דרוצה כעת להוסיף על תנאו דדוקא בלא אונס כלל. וכן יקשה לפירוש האחר דחזו דאתאי היינו שקיימתי התנאי ומתחלה הי' כוונתו שיבוא מצד השני של הנהר, אמאי לא נאמינהו ע"ז במיגו וכנ"ל ואמאי אמר לא שמי' מתיא ואף אם לא נאמינהו וטוען בשקר עכ"ז הא איכא גילוי דעתא דרוצה להוסיף על תנאו, דאף בשקר הוי גי"ד וכנ"ל. אמנם באמת הדברים פשוטים, דבקידושין (דף נ') אמרינן דבאומר קסבור הייתי שהיא כהנת כו' דדברים שבלב אינן דברים אפילו להחמיר עליו, וכמ"ש שם הרשב"א והריטב"א והתוס' רי"ד וכנ"ל (באות א'), וכן בהיא שאמרה בלבי הי' להתקדש לו, אף דלגבי עצמה למשוי נפשה חתיכה דאיסורא בוודאי נאמנת עכ"ז אינה מקודשת, והיינו אף דאמת היא דהי' בלבו ובלבה כך עכ"ז דברים שבלב אינן דברים וה"נ הכא כיון דאנן אמרינן דכיון דהו"ל לאתנויי כו' ונכלל בתנאו אף באונס דשכיח א"כ אף אם באמת כיון דדוקא בלא אונס עכ"ז מדינא לא מהני מידי אף אם נאמין לו דדברים שבלב אינן דברים, וכן לפירוש האחר אף אם באמת כיון אן שיבוא מצד השני מ"מ כיון דמשמעות הלשון לדידן הוא דוקא שיעבור הנהר ג"כ אף אם נאמין לו שלא כיון לזה עכ"ז מדינא דברים שבלב אינם דברים. וא"כ א"ש דזה כוונת הגמ' אטו לבטולי גיטא בעי לקיומי תנאי' קא בעי ואיננו רוצה לשנות או להוסיף כלל מתנאו הראשון רק דהוא סובר לקיים הכל כמו שהתנה רק דסובר דבאונס דשכיח סגי או בביאתו לצד הנהר סגי לקיומי תנאי' הראשון ובאמת לא סגי בהכי דאף אם להכי כיון בתחלה עכ"ז דברים שבלב אינן דברים וכנ"ל, וא"כ ליכא גילוי דעתא כלל דרוצה לשנות דאיהו סובר דזהו קיום התנאי כבתחלה ואם הי' יודע הדין דלא סגי בהכי לקיים תנאו הראשון לא הי' אומר כלל. דרוצה לעמוד בדיבורו הראשון ולא לשנות ולהוסיף ואשה"ט. וכ"ז באונסא דשכיח דמדינא נכלל בתנאו הראשון, אבל באונס גמור דאיננו נכלל בתנאו הראשון דבאמת כוונתו לא הי' על אונס זה רק דרבנן עשו תקנתא, וזהו

בשותק, אבל באומר וטוען שהוא אנוס ואיננו נכלל בהתנאי אין לך גילוי דעתא גדול מזה ולא עשו תקנתא, דהכא לא שייך לקיומי' תנאי' דהא באמת מקיים תנאו ואיננו משנה ומוסיף כלל ואשה"ט. ולפ"ז בריש כתובות דרצה להביא ראי' מזה לרבא דאין אונס באמת הו"מ למימר ולטעמיך הא רבא סובר גילוי דעתא מלתא היא והכא איכא גילוי דעתא כיון שטוען וע"כ משום דאונסא דשכיח. ולקיומי' תנאי' קא בעי ומעתה לפ"ז יתיישב גם במעשה השני' דאנא לריש ירחא דניסן אמרי, דהנה הרא"ש שבועות (פ"ג סי' י"ד) והתוס' פסחים (פ"ג א') ד"ה המתכוין וכ"כ ערכין (דף ה') וכ"כ הרמב"ן והרשב"א והריטב"א קידושין (דף נ') דאימת אמרינן דברים שבלב אינן דברים רק היכא דלא טעה במה שלא הוציא בפיו, אבל היכא דטעה ונכשל בלשונו בזה לא אזלינן בתר פיו. ומעתה לפ"ז באמר אנא לריש ירחא דניסן אמרי, א"כ חזינן דאומר דכוונתו הי' לריש ירחא דניסן וסובר הוא שאמר כן אז ונכשל בלשונו עד שאיננו יודע כלל אם אמר בענין אחר. דכוונתו הי' להוציא מפיו ריש ירחא דניסן. ואם הי' מהימן בזה אף דבאמת אמר לריש ירחא דאדר מ"מ הא בכה"ג לא אמרינן דברים שבלב אינם דברים, וא"כ אם באמת טעה בלשונו אמאי הוי גט בלא נסיב לריש ירחא דאדר, ואף דלכאורה י"ל דאף דבטעה מאמר פיו בטל מ"מ גם דברים שבלב אינן דברים וכמו התם במתכוין לומר תרומה ואמר מעשר דאמירתו בטעות שניהם אינן חלין לא תרומה לא מעשר, וא"כ ה"נ בטל אמירתו וגם דברים שבלבו, וא"כ הדר הוי גיטא דנהי דאמירתו בטעות ובטל מ"מ גם מחשבתו בטל דהוי דברים שבלב וא"כ ליכא תנאי, ונתינת הגט הא לא הי' בטעות, רק שחשב להתנות וטעה ולא התנה, דהוי גט בלא תנאי, אף דחשב לעשות תנאי וטעה ולא עשה מ"מ דברים שבלב אינן דברים, דז"א דהא אי לא נסיבנא ג"כ לא הי' בטעות רק דקביעות הזמן דריש ירחא דאדר הי' בטעות וא"כ אמירה זו בטעות דהיינו קביעות הזמן הוי כלא אמר דבטל ריש ירחא דאדר וריש ירחא דניסן והוי כאמר אי לא נסיבנא סתם דעדיפא טפי דזמנו לעולם, וא"כ אם נאמין לו דאמר בטעות שוב באמת בטיל גיטא מחמת דעדיין לא קיים התנאי וכנ"ל. וע"כ דאין אנו מאמינים לו שטעה אף דאית לי' מיגו דאי בעי מבטל לי' או משנה ומוסיף על תנאו, עכ"ז ע"כ כדעת הפוסקים דטעיתי אף דאית לי' מיגו אינו נאמן. אמנם כיון דאמרינן דמשקר ומשנה ממאי דהתנה תחלה שוב לא שייך לקיומי' תנאי' קא בעי ואין לך גילוי דעתא גדול מזה שרוצה לשנות ולהוסיף על התנאי, דאף בשקר הוי גילוי דעתא וכנ"ל, ושפיר אמר אי משום גילוי דעתא פלוגתא דאביי ורבא ומיושב היטב לנכון קו' תוס' הנ"ל, [וכ"נ מהרשב"א שהובא בשמ"ק ריש כתובות הנ"ל דמדייק מעובדא קמא דהיכא דטוען דאנוס הוי גי"ד אלמא דאינו סובר

חי' התוס' דדוקא לאביי הוי גי"ד וא"כ איך יתיישב לדידי' עובדא השני' ולמ"ש א"ש].
ולפי הנ"ל יש לתמוה על ת' מיימוני להל' אישות סי' ג' דס"ל דנאמן טעיתי במיגו, וא"כ ה"נ הא אית לי' מיגו דמבטל לי' או מוסיף על תנאו. ואפ"ה לא מהימן ואפשר דהי' המעשה שלא בפני האשה, וא"כ ל"ל מיגו דלא ניחא לי' לעשות עצמו רשע לעבור על תקנת ר"ג שלא לבטל ושלא להוסיף על התנאי שלא בפני האשה, וכדמוכח מרשב"ג דאמר א"י לבטלו ולא להוסיף על תנאו,. מכלל דתקנת ר"ג הי' על הוספת תנאי ג"כ דמ"ל ביטול כולו ומ"ל ביטול מקצתו. וא"ש. עוד אפשר, דלעולם מהימן שטעה ואפ"ה נהי דאמירתו בטעות והי' מחשבתו לתנאי לריש ירחא דניסן מ"מ הא לא התנה ודברים שבלב אינן דברים וליכא תנאי, וכמ"ש לעיל, ומאי דסתרתי לעיל משום דנשאר אי לא נסיבנא דלא הי' בטעות רק הקביעות ן ובטל בזה מאמר פיו ונשאר אי לא נסיבנא בלא זמן. י"ל דז"א, דסוף סוף כיון דאמר לריש ירחא דאדר שוב קלקל בזה האמירה דאי לא נסיבנא, וליכא תנאי על יותר מאדר, ואף אם בדעתו הי' לומר באמת אי לא נסיבנא סתם וטעה ואמר לריש ירחא דאדר, הגם דריש ירחא דאדר דהי' בטעות בטל, מ"מ הא קלקל בזה התנאי דאי לא נסיבנא והוי כלא אמר אי לא נסיבנא על הזמן דבתר אדר, דאף דהי' במחשבתו עכ"ז ליכא תנאי ודברים שבלב אינן דברים. ויש לעי' בזה. ולפ"ז נסתר מ"ש בישוב קו' תוס'. אמנם י"ל בפשוט דכוונת הבעל שטעה והי' סבור שאמר לריש ירחא דניסן, וא"כ אף אם באמת אמר לריש ירחא דאדר, והוי מחשבתו דברים שבלב ואינן דברים וכנ"ל, מ"מ כיון דטעה ולא ידע, שוב הוי אונס במה שלא הכין עצמו לריש ירחא דאדר, דלא ידע להכין, ולזה אמר אי משוה אונס כו' ואי משום גילוי דעתא דהא טוען שהי' אנוס וכנ"ל דהוי גילוי דעתא, וא"ש ומיושב קו' תוס' כמו שתירץ הרשב"א בעובדא הראשונה. ואדרבא מרווח בזה דברי הגמ' דקאמר אי משום אונס, והיכן נזכר שהי' אנוס ולפי הנ"ל אשה"ט. וא"כ אדרבא מכאן סייעתא להת' מיימוני הנ"ל דנאמן לומר שטעה במיגו, דאי אינו נאמן א"כ לאו אנוס הוא, וע"כ דמהימן וסייעתא לת' מיימוני וקטיגור נהפך לסניגור, [ולפ"ז יש להעיר מכאן ג"כ לפלוגתת הפוסקים ביו"ד (סי' רל"ב סי"ב) אי נאנס ביום האחרון הוי אונס, ויעו' מג"א (סי' ק"ה ס"ק י"א), ולפי הנ"ל מוכח מכאן לכאורה דהוי אונס כמובן. ויש לעי']. ונראה להביא ראי' להסברא הנ"ל, דהטעות דריש ירחא דאדר קלקל עכ"פ לדיבור דאי לא נסיבנא אף דלא הי' בטעות ונסתר ג"כ הדיבור דאי לא נסיבנא וכנ"ל מגמ' דשבועות (כ"ו ב') דגמר בלבו פת חטים והוציא פת סתם דאסור עכ"פ בחטים אבל גמר בלבו פת חטים והוציא פת שעורים מותר בשניהן, ואמאי מותר אף בפת חטים נימא דהא תיבת פת לא הי' בטעות רק תיבת שעורים וא"כ תיבת

שעורים דבטעות הוי כלא אמר כלל והוי כחשב להוציא פת חטים והוציא פת סתם דאסור בחטים עכ"פ. וע"כ דתיבת שעורים דבטעות קלקל עכ"פ לתיבת פת שהוציא שלא בטעות וה"נ אמירתו דלריש ירחא דאדר דבטעות קלקלו לאמירה דאי לא נסיבנא. וכמ"ש ליישב לת' מיימוני. אמנם עדיין אני נבוך בזה, די"ל דהנתינה הי' בטעות, והיכא דרצה ליתן גט על תנאי וטעה ולא הוציא התנאי הוי נתינה בטעות, אף דבאמת הנתינה לא היי בטעות דהא בין כך ובין כך רצה ליתן, מ"מ י"ל כיון דרצה, ליתן באופן אחר ולא נתן כרצונו מקרי נתינה בטעות, וראי' לזה מפסחים (דף ס"ג) דברצה לומר לערלים ולמולים ואמר לערלים ולא הספיק לומר למולים עד דנגמרה השחיטה דמדמה לה הגמ' לנתכוין לומר תרומה ואמר מעשר אף דאמירתו לערלים לא הי' בטעות רק דרצה לומר עוד למולים ג"כ ולא אמר אבל סוף סוף הי' צריך לומר לערלים, וע"כ כיון דלא רצה לומר לערלים בלא תיבת ולמולים וכיון שלא הספיק וטעה ולא אמר ולמולים שוב ממילא ג"כ אמירתו לערלים בטעות היתה, וא"כ ה"נ כיון שלא רצה ליתן הגט רק בתנאי דאי לא נסיבנא לריש ירחא דניסן ובלא זה התנאי לא רצה ליתן וכיון שטעה באמירת התנאי שוב ממילא גם הנתינה בטעות ובטל הגט וצ"ע בכ"ז. הנה עד כה המשיכני העט מענין לענין באותו ענין ונחזור להנ"ל דנתבאר דבאומר שקר הוי עכ"פ ג לוי דעתא על זה הדבר גופי', א"כ באומר דבטלו אף דשקר הוא עכ"פ הוי גי"ד דרוצה לבטלו. והנה אף דל"ק מזה לתי' הריטב"א על הא דמקשה למימרא דבטל לישנא דליבטול משמע, דתי' דמיירי דידעינן בי' דלא ביטל למפרע ואומר שקר [וכתבתי לעיל דגם כוונת הרשב"א הכי,] דאף דהוי עכ"פ גילוי דעתא דרוצה דליבטול, די"ל דקאי להלכה למאי דקי"ל כאביי דגילוי דעתא לאו מלתא היא, וכן הבעי' דבטל קאי לפי ההלכה, וכ"ש אביי דאמר ב' לשונות משמע אזיל לשיטתו, אמנם הא קשיא מחרס הוא ואינך דתני בברייתא דלא אמר כלום משום דמשמע לשעבר ותקשה מזה לרבא דס"ל גילוי דעתא מלתא היא, אמנם למ"ש א"ש דחרס הוא ואינך דמשמע לשעבר אין במשמעותם דבטלו ואף דרוצה לפוסלו עכ"ז ליכא גילוי דעתא על ביטול, ואף דאיכא גי"ד דלא ניחא לי' בהגירושין, כבר נתבאר לעיל דאין אנו משגיחין על דעתו ורצונו כל שאיננו מבטל השליחות, וע"ז ליכא שום גי"ד, והדברים מוכרחין ובגוף הענין מרווח יותר תי' הריטב"א דלשעבר משמע היינו דמשמע מאליו ולא שהוא בטלה, דקשיא לי אמאי לא מהני לישנא דלשעבר, דבמס' קידושין (דף כ"ו) גבי קניית שטר כתבו שם הראשונים דשטר קנין היינו אף דכתב בשטר לשון עבר אפ"ה מהני לקנין ואיננו שטר ראי', והביאו ראי' מגיטין (דף מ') נתתי שדה פלונית כו' וכולן בשטר דאלמא דהוי שטר קנין, ודוחק לומר דגט שאני דמ"ש.

וביותר דהתם בגיטין מיירי נמי בשיחרור עשיתי פלוני עבדי ב"ח כו' ומוכח דאף לשטר שחרור. מהני אף דדמיא לגט, והביאו ג"כ מלשון הפסוק נתתי כסף השדה כו' דהוי עבר במקום עתיד, דמבואר מכ"ז דבין בלשון תורה בין בלשון בני אדם מהני לשון עבר על עתיד יעו"ש בקידושין בר"ן וברמב"ן ורשב"א וריטב"א, והובא דבריהם בב"י בטור ח"מ (סי' ק"צ), וכן פסק בש"ע שם (סי' קצ"א), וא"כ מ"ש ביטול דלא מהני לשון עבר. ודוחק לחלק בין לישנא דשטרא לעל פה דמ"ש], אמנם לשי' הריטב"א אשה"ט. ויש לעי' על הרשב"א. עכ"פ נתבאר דראיית המקמ"ח אינו ראי' כלל דנאמן לפרש דבריו. ד) אמנם לכאורה יש להוכיח דאינו יכול לפרש דבריו, מהא דאמר אביי בטל ב' לשונות במשמע גבי גט לישנא דמהני בו קאמר, ומשמע דאם נתן לה השליח ה"ז בטל לגמרי, ומשמע אף אם אומר ומפרש שכיון לשעבר לא מהני, וכן לרב ששת אינו חוזר ומגרש בו משמע ג"כ דבשום ענין אינו חוזר ומגרש אף אם מפרש שכיון לשעבר, ובוודאי דחוק לומר דדוקא בסתם הוא בטל מטעם דבסתמא אמרינן לישנא דמהני בו קאמר אבל אם מפרש דבריו באמת מהני, והי' מרווח בזה מה שנתקשתי לעיל (ריש אות א') על תוס' והרשב"א בהא דלצעורי דנדחקו דניחוש להחמיר דלמה לא פירשו כפשוטו אף להקל באומר שכיון לצעורי, דז"א דע"כ מיירי בסתמא בלא מאמר הבעל דעם אמירת הבעל לאו מלתא דפסיקא הוא דאם אומר שכיון לשעבר נאמן, אמנם זה דוחק גדול ומכל הראשונים והאחרונים לא משמע כן, וקשיא כנ"ל דאמאי לא יוכל לפרש ולבאר דבריו ומוכח דאינו נאמן. ואין לומר דכיון דאמרינן דלישנא דמהני בי' קאמר הוי כעין וודאי שכיון להבא, לכך אינו נאמן שכיון לשעבר, דהוי כמיגו במקום עדים, דאנן סהדי דכיון להבא לישנא דמהני בי', וביותר דכיון דאנן דנין משמעות לשונו בוודאי דמשמע להבא מטעם לישנא דמהני בי', אף אם נאמין לו שכיון לשעבר שוב הוי דברים שבלב ואינן דברים, דז"א דהא כל הטעם דלישנא דמהני בי' קאמר היינו משום דאין אדם מוציא דבריו לבטלה. אף דלא קי"ל כר"מ היינו דוקא היכא דאמר בלשון שאינו מועיל, רק לומר דכוונתו לדבר אחר מאמירת פיו, אבל היכא דיש לפרש דבריו באופן המועיל גם הם מודים דאמרינן אין אדם מוציא דבריו לבטלה, וכ"כ הריטב"א כתובות (נ"ח ב') גבי מההוא אין מהא ליכא למשמע מינה, הובא שם בשמ"ק, וכ"כ הראנ"ח בת' מים עמוקים (סי' ל"ז) והביא ראי' מהא דלא אמרינן יד בעל השטר על התחתונה רק כשהשטר מתקיים בכל ענין אבל לא כשמתבטל לגמרי, וא"כ הא בנדרים נמי איכא למימר אין אדם מוציא דבריו לבטלה ואפ"ה תנן סתם נדרים להחמיר ופירושן להקל ונאמן לפרש דבריו שכיון ללשון דלא מהני, ואמאי לא נימא דוודאי לישנא דמהני בי' קאמר דהא בערכין (דף ה') ובנזיר

(דף ט') אמרינן בהו אין אדם מוציא דבריו לבטלה אף דדמיא לנדרים, וא"כ לרבנן נמי לישנא דמהני בי' ואמאי נאמן לפרש דבריו להקל, ואי דהתם אפשר דאמר דרך שחוק והיתול להטעות השומעים כמ"ש הלח"מ (פ"ג דנזירות הל' י"ד) הא ה"נ אפשר דכוונתו לצעורי כדאמר בריש הסוגיא, וא"כ מ"ש גבי נדרים דנאמן לפרש דבריו באופן דלא מהני ולא אמרינן לישנא דמהני בי' קאמר, וגבי גט לישנא דמהני בי' ואינו נאמן לפרש באופן שאינו מועיל וצ"ל דנדרים שאני דאיסורא דנפשי' הוא ונאמן לפרש דבריו אפילו בכה"ג, וכמ"ש בת' הרשב"א שהובא בב"י (סס"י רכ"ח) דאפילו תלה לאחר מכן בדברים שהי' כוונת השומעים בהיפך כו' וע"כ אמרו סתם נדרים להחמיר ופירושן להקל כו' יעו"ש בב"י, משא"כ בגט אמרינן מסתמא לישנא דמהני בי' ואינו נאמן לפרש דבריו בהיפך, ומ"מ אין מזה סתירה להיכא דמשמעות דבריו על ב' אופנים דבזה אפשר דנאמן לפרש דבריו וכנ"ל רק דהכא שאני משום דמן הסתם אמרינן דללישנא דמהני בי' והוי כעין וודאי ואינו נאמן לפרש דבריו בהיפך ובנדרים שאני הואיל ואיסורא דנפשי' הוא נאמן אף בכה"ג. ולפי הנ"ל תמוהין מאוד דברי הריב"ש (סי' קכ"ז), ותשב"ץ (סי' א'), דהביאו ראי' דנאמן לפרש דבריו בגיטין מנדרים, ולפי הנ"ל מוכרח דאינו דומה גיטין לנדרים, והמל"מ (פ"ו מגירושין) תמה עליהם מסברא דמנ"ל לדמות, ולפי הנ"ל מההוא גופי' דפירושן להקל מוכרחין לחלק ביניהם וכנ"ל. ולפי' א' דפירש הריטב"א בגיטין דבטל ב' לשונות משמע היינו דמשמע שניהם כאחד עבר ולהבא הי' אפשר ליישב קצת, אמנם לפירוש ב' דאו עבר או להבא וכן פירש"י מוכח כנ"ל]:

עוד הי' אפשר ליישב ולהבין החילוק בין גיטין לנדרים, ע"פ מ"ש הרמב"ם (פ"ב מהל' שבועות) דאם הוא אומר תנאי הי' בלבו שומעין לו. והנה הכ"מ פירש דהכוונה דהוציא בשפתיו. אמנם המחנה אפרים (הל' נדרים סי' ה' ו') כתב דאין הלשון משמע כן, רק בלבו ממש. דאף דדברים שבלב אינן דברים היינו היכא דסותר מה שהוציא בפיו אבל תנאי מלתא אחריתא הוא ואיננו סותר למה שהוציא בפיו יעו"ש. וכ"כ המהרי"ט (ח"ב יו"ד סי' כ"ז) דהפירוש ברמב"ם כפשוטו בלבו ממש. ואיננו דברים שבלב. ולכאורה קשיא לפ"ז מקידושין גבי כסבור הייתי שהיא כהנת וכו' דאמרינן דברים. שבלב אינן דברים אלמא דתנאי נמי הויא דברים שבלב:

(הגה"ה. אב"ה.

לענ"ד משמע מתוס' שבועות (כ"ו ב') ד"ה גמר דבשבועות ונדרים קדריש מקרא לכל אשר יבטא האדם דאזלינן בתרי דברים שבלב בשאין הפה מכחיש, עיי"ש בריש הדיבור, וא"כ לא שייך להקשות מקידושין, דכמו דבס"ד דרש רב ששת מלכל אשר יבטא על

גמר בלבו סתם דמהני בשבועות ונדרים, מה דפשיטא דלא שייך זה בקידושין וכיוצא, הנה ה"ה נמי כשמתרץ רב ששת שם דמקרא הנ"ל דרשינן בגמר בלבו להוציא פת חטין והוציא פת סתם דמהני דברים שבלבו דהפת היינו פת חטין דהיכא דאין הפה מכחיש אזלינן בתר הדברים שבלב ג"כ הוא דוקא בנדרים ושבועות דאיכא ע"ז קרא, משא"כ בקידושין דבכל ענין דברים שבלב לא הוי דברים, וצ"ע):

וצ"ל דאע"ג דבעלמא הוי דברים שבלב היינו משום דהי"ל לי' לפרש ומדלא פירש מוכח דכוונתו בלא תנאי והלכך אף אם באמת חשב תנאי הוי דברים שבלב ואינן דברים, משא"כ נדרים דמלתא דנפשי' הוא לא חש לפרש והלכך שפיר י"ל דכוונתו על תנאי ואיננו חושש לפרש והלכך לא הו"ל דברים שבלב, דומיא לענין אונסין דבכ"מ אמרינן דאונסא דשכיח הו"ל לאתנויי ובדלא אתני איהו דאפסיד אנפשי' ואינו יכול לטעון טענת אונס, ובנדרים דעת כמה פוסקים דאף באונס דשכיח לאו אדעתי' ולא חש לאתנויי, יעוי' מחא"פ (הל' שבועות סי' י"ב), ותנאי נמי י"ל דכוותה וכנ"ל, וא"כ לענין מלתא דאהני בשאר דברים י"ל דאמרינן מסתמא מלתא דאהני קאמר, והלכך אף אם באמת כיון למלתא דלא אהני נמי הו"ל דברים שבלב ואינן דברים, משא"כ לענין נדרים דלא חש לומר מלתא דלא אהני הלכך שפיר יכול לפרש, דבריו אף למילתא דלא אהני, דמסתמא מלתא דאהני קאמר עכ"ז אם כיון למלתא דלא אהני נמי לא חש למילתא דאדעתי' דנפשי' קאמר ואיסורא דנפשי' הוא, והלכך לא הו"ל דברים שבלב ולפ"ז הי' מתיישב קצת דברי הריב"ש ותשב"ץ הנ"ל, די"ל דלענין נאמנות לא משמע להו לחלק בין גיטין לנדרים, דבגיטין נמי הואיל ובידו לגרשה יש לו להיות נאמן. [וכן הוא בתשב"ץ להדיא], והא דאיכא חילוק לענין הפירוש למלתא דלא אהני אינו משום נאמנות דבתרווייהו מהימנינן לי' רק דבגט הו"ל דברים שבלב ואינן דברים ובנדרים לא הו"ל דברים שבלב וכנ"ל.

אמנם תמוה לי טובא סוגיא דנדרים (י"ח ב' וי"ט) דמאי מדמה סתם, נדרים לספק, הא כל כמה דליכא פירוש הוי וודאי משום מלתא דאהני בי' וא"כ איננו ענין לספק דעלמא דהתם ספק הוא אבל בסתם כל דליכא פירוש להקל הוי וודאי ולא ספק משום דמסתמא מלתא דאהני בי' קאמר, דאף לפמ"ש דבנדרים לא חש לומר מלתא דלא אהני ג"כ, כ"ז איננו מועיל רק לענין דיכול לפרש דבריו בנדרים יותר מבעלמא, אבל באינו מפרש כמו דאמרינן בעלמא דבוודאי מלתא דאהני קאמר משום דבוודאי אין אדם מוציא דבריו לבטלה ובוודאי כיון באופן המועיל ה"נ י"ל בנדרים. ואינני יודע לחלק בין נדרים לעלמא לענין זה דלולא הסברא דבוודאי מלתא דאהני קאמר הי' בעלמא נמי נאמן לפרש דבריו רק משום דתפסינן לסברא פשוטה דבוודאי מלתא דאהני להכי אינו יכול לפרש דבריו

וא"כ עיקר הסיבה להא דאינו יכול לפרש הוא הסברא דוודאי מלתא דאהני קאמר, ולולא זה הי' נאמן לפרש. וע"כ דהראי' והסברא דאין אדם מוציא דבריו לבטלה מכריח לן דבוודאי מלתא דאהני קאמר, וא"כ ה"נ בנדרים, ומאי עניני' לספיקא דעלמא. והדברים תמוהין מאוד לכאורה. ע"כ נראה מוכרח מזה דהא דאמרינן מלתא דאהני בי' קאמר איננו משום אין אדם מוציא דבריו לבטלה, דז"א דאפשר דכוונתו לצעורי או לשחוק והיתול. רק דההסבר הוא. דכיון דיש לדבריו ב' פנים ואפשר לפרש באופן המועיל, בוודאי אם לא הי' רוצה באמת לא הי' אומר לשון דמשתמע לתרי אפי, דהי' חושש דלמא נפרש כוונת דבריו לאופן המועיל, ואף דיכול אח"כ לפרש דבריו מ"מ לא הי' סומך ע"ז ולא הי' אומר דברים שנוכל לטעות בהן, אם לא שכיון באמת לאופן המועיל, וכיון שכן נעשה אצלינו כוודאי מש"ה דכיון לאופן המועיל, דלולא זה בוודאי לא הי' אומר משום דהי' חושש דלמא נפרש דבריו לאופן המועיל אלא ע"כ דבאמת כיון לזה. וממילא אית לן הוכחה שכיון לזה ומן הספק נעשה וודאי ושוב אינו יכול לפרש דבריו, משא"כ בנדרים דמלתא דנפשי' הוא ואינו חושש לומר מילי דכדי לצחוק והיתול ואינו חושש אם נטעה לפרש דבריו באופן המועיל, להכי אינו אלא ספק, [ולפ"ז א"ש בפשוט הא דיכול לפרש דבריו ואיננו דומה לגט.] דומיא להא דאמרינן לגבי אונסא דשכיח הנ"ל דכיון דבעי לי' לאתנויי ולא אתני איהו דאפסיד אנפשי' אף בנותן גט לאחר ל' גבי אי לא אתינא עד תלתין יומין, אף דיכול לפרש דבריו אח"כ דהא בתוך ל' עדיין יכול לבטלו ולחזור בו ולגרוע ולהוסיף בתנאו אפ"ה אמרינן דלא הי' סומך ע"ז והי' מפרש ומבאר תחלה בעת התנאי ואיבעי לי' לאתנויי, משא"כ בנדרים דמלתא דנפשי' הוא אינו חושש לבאר דבריו ה"נ בזה וא"ש:

(הגה"ה. אב"ה לענ"ד איננ יודע עדיין לפרש הסוגיא דנדרים הנ"ל, הא דמקשה הגמ' על הא דתנן סתם נדרים להחמיר מהא דתנן סתם נזירות להקל, דנהי דסתם נדרים ספק הוא משום דמלתא דנפשי' הוא ואיננו הושש לפרש דבריו, וכנ"ל, מ"מ נשיילי' מה הי' בדעתי', וע"כ דאומר דשכח מה הי' בדעתו, א"כ מה. ענין ספק זה לספק נזירות להקל, דהתם דאמר הריני נזיר שיש בכרי זה מאה כור ומצא שנגנב או שאבד, או אמר הריני נזיר שפלוני זה שבא נגדי נזיר והלך לו אותו פלוני, התם אמרינן דדעתו דלהוי נזיר רק כשיתברר הדבר ולא כשישאר הדבר בספק משום דלא מעייל נפשי' לספיקא ומש"ה הספק להקל, משא"כ כסתם נדרים דבשעה שנדר לא הי' ספק וידע מה הי' בדעתו ורק אח"כ שכח מה הי' בדעתו ולא שייך כלל לומר בזה לא מעייל נפשי' לספיקא ומש"ה הוא שפיר להחמיר ומאי מקשה הגמ'. אמנם יש לומר דהגמ' מפרש להמתני' דסתם נדרים

הוא בכל ענין, היינו אף באומר שבדעתו הי' כל מה שבמשמעות לשונו, ועיין בתוס' שבועות (כ' א') ד"ה לישנא, ולפ"ז א"ש קו' הגמ', דכמו דאמרינן בנזירות דלדבר ברור נתכוין, ה"נ נאמר דלדבר ברור נתכוין וסבור הי' שנדרו יהא נדר רק אם במשמעות לשונו משמע רק דבר ברור, אבא כיון שבמשמעות לשונו ספק הוא נאמר דלא מעייל אינש נפשי' לספיקא ובכה"ג. לא נתכוין שיהא נדרו נדר כלל ואמאי סתם נדרים להחמיר, כן נראה לענ"ד מוכרח פירוש הסוגיא, אמנה לפ"ז שוב אף אם נימא דהא דאמרינן בספיקא דעלמא דמלתא דאהני בי' קאמר הוא משום דאין אדם מוציא דבריו לבטלה מ"מ לא תקשה סוגיא דנדרים הנ"ל דמדמה סתם לספק, דבאומר ששכח מה הי' בדעתו ע"ז לא מקשה הגמ' כלל ואפשר באמת דזה הוי כודאי משום דמסתמא מלתא דאהני קאמר וכנ"ל, רק קושיית הגמ' היא על היכא דאמר שלא כיון לא לזה ולא לזה רק התכוין לזה שנמסמעוה לשונו, וכיון שכן הרי פירש דבריו שלא התכוין דוקא לתלתא דאהני רק למה שבמשמעות לשונו ומשמעות לשונו):

ומעתה לפ"ז שוב לאו דוקא מלתא דאהני בי' קאמר, רק דכל שיש לדבריו ב' משמעות אף דשניהם מועילים, עכ"ז יש לתפוס דבריו להחמיר ג"כ מטעם הנ"ל, דכיון דיש לדבריו ב' משמעות ויש לפרשו באופן דמקלקל להגט, אם לא הי' מכוין לזה לא הי' אומר, דהי' חושש אולי נפרש דבריו באופן דמקלקל להגט, וע"כ באמת כיון לזה, דכיון דאין הטעם משום אין אדם מוציא דבריו לבטלה, רק משום דחושש לומר דברים מסופקים אם לא דמכוין באמת הכוונה הגרוע שנוכל לפרש בדבריו, א"כ לאו דוקא היכא דפירוש אחד מועיל ופירוש אחד אינו מועיל רק אף היכא דב' הפירושים מועילים עכ"ז כיון דאחד גרוע הי' חושש לומר לשון מסופק דדלמא נפרש דבריו באופן הגרוע, וע"כ דבאמת כיון לאופן הגרוע, וגבי גט לישנא דאהני לביטול קאמר. ומעתה לפ"ז שוב יש לתמוה על הריב"ש והתשב"ץ, דעל לשון אני נותן בכח דיש לפרשו בב' פירושים, פירוש א' דמבטל הגט ולפירוש האחר אינו מבטל, דמדאמר לשון זה בוודאי לישנא דאהני לביטול הגט קאמר, דבלא"ה לא הי' אומר לשון מסופק וכנ"ל, וא"כ אף במפרש שלא כיון לבטל אינו נאמן, ואיננו דומה לנדרים וכנ"ל. וכמו דל"מ בבטל אף דמפרש דכיון לשעבר. וה"נ בניד"ד שאמר סתם אני מבטל, דיש לפרש דקאי על הגט, אם איתא דלא כיון לזה לא הי' אומר לשון מסופק, וכנ"ל, ואינו נאמן לפרש דבריו. (רק דבזה אפשר כיון דהפסיקוהו באמצע דבריו ולא הניחוהו לגומרו אולי הי' באמת מבאר ומפרש דבריו להדיא, וכיון דליכא הוכחה שוב נאמן לפרש דבריו): ומלשון רש"י משמע דהא דאמרינן מלתא דאהני בי' קאמר היינו' משום דאין אדם מוציא דבריו לבטלה, וכן מבואר בחי' הריטב"א

להדיא. ולפ"ז נכונים דברי הריב"ש והתשב"ץ דבגוונא דידהו נאמן לפרש דבריו. אמנם צע"ג מסוגיא דנדרים הנ"ל. ולפי' א' של הריטב"א דבבטל איכא משמעות תרווייהו הי' ויהי' הי' מתיישב הכל ברווחא כמובן. אמנם לפירש"י צע"ג בכ"ו. עוד אני נבוך במעשה דניד"ד. אף אם נאמר כמ"ש הריטב"א לפירש"י, וכן משמע מפירש"י גופי' דהטעם משום אין אדם מוציא דבריו לבטלה, עכ"ז במעשה דידן מסתמא הי' הפשר בקגא"ס מה שנצרך להחזיר להאשה מה שהושלש עבורה. א"כ אף אם הי' הבעל חוזר מליתן גט, מ"מ הי' מחוייב להחזיר לה המושלש עבורה ולקיים כפי הקגא"ס והפשרה, כיון דאין המניעה מהגט מצד האשה, וא"כ אין בידו לבטל הפשר, וכיון דאין בידו לבטל הפשר ואמירתו לענין זה איננו כלום, שוב י"ל לישנא דאהני בי' קאמר ומסתמא כיון לבטל הגט דהוא בידו ומילתא דאהני, משא"כ לבטל הפשר דאינו בידו ולא אהני כלל באמירתו. אמנם באמת אין בזה כדי להחמיר כלל, דאף דמדינא לא אהני ביטולו, מ"מ כיון דאין ידינו תקיפה לכופו לקיים הדין, ואף דמדינא מחוייב עכ"ז תלוי בישרותו ונאמנותו להימין או להשמאיל, שפיר י"ל דכוונתו לבטל הפשר ושלא לקיים כפי הדין, והוי לדידי' מלתא דאהני בי' קאמר מצד אלמותו. אמנם בהנ"ל לכאורה נראה להחמיר. וצע"ג בכ"ז ובסוגיא דנדרים הנ"ל. ויש לעי' בכ"ז. הנה נתבאר דגם. מחמת פירוש הבעל אין היתר ברור בניד"ד וכנ"ל. עוד יש להעיר להחמיר בניד"ד עפ"י מה שהקשו הרמב"ן והריטב"א קידושין (דף נ') על הא דפירושן להקל מהא דהביא לי מן החלון דל"מ באומר דלא הי' דעתי רק מזה. יעו"ש שתירצו דחרם אינו אלא אחד אבל חלון כולל הכל. והנראה דלשי' הרמב"ם הנ"ל בתנאי לפי מה שפירשו בדבריו המחא"פ והמהרי"ט דמהני בהי' בלבו תנאי וע"כ דנדרים שאני וכנ"ל וא"כ בלא"ה לק"מ וא"כ שפיר י"ל דפירושן דנדרים דמיא למן החלון ואפ"ה לק"מ דנדרים שאני. וכ"נ מוכרח משי' התוס' שבועות (כ"ג א) ד"ה דלמא למפטר (וכ"ו ב') ד"ה גמר בלבו, דלשי' לכאורה שפיר יקשה ממן החלון כקו' הרמב"ן, ותי' הרמב"ן הנ"ל ל"ש לדידהו דהא גם פת סתם כולל הכל, וע"כ כנ"ל דנדרים שאני, והא דכתבו (בדף כ"ג) בד"ה דלמא הנ"ל אע"ג דבעלמא דברים שבלב אינן דברים אין כוונתם להא דקידושין דהתם בשאר דברים ואיננו ענין לנדרים וכנ"ל, רק דכוונתם בעלמא גבי נדרים גופי' כגון נתכוין לומר שלמים ואמר עולה דתרווייהו אינן חלין וכיוצא. וא"כ כיון דלשיטתם י"ל דפירושם להקל דמיא להא דמן החלון ול"מ רק בנדרים אבל בעלמא הפירוש מקרי דברים שבלב ואינן דברים. וא"כ ממילא בניד"ד ל"מ פירוש דבריו אף אם נאמין לו עכ"ז הויא דברים שבלב ואינן דברים וכקו' הרמב"ן והריטב"א הנ"ל ותירוצם אינו מוכרח. ויש לעי' בכ"ז. זהו מה שראיתי לפקפק בהיתר הנ"ל. פיסקא

ג. א) ומה שנראה לצדד בהתירא. נראה עפ"י מה שהקשו הרשב"א והריטב"א קידושין (דף נ') אהא דאמרינן דברים שבלב אינן דברים מהא דאמרינן אהא ה"ז נזיר בנזיר עובר לפניו. ותי' הריטב"א דכיון דמוכחא לאו דברים שבלב הן ואלו הן ידות נדרים שריבתה תורה. וגם הרשב"א הביא תי' זה, ותמה עליו וכתב שאינו מחוור דסוף סוף דבר המסור ללבו הוא ודברים שבלב הן ונפשוט מינה דהוויין דברים. ועוד הקשה מתרומה. ע"כ תי' דכ"ז איננו ענין לדברים שבלב דכי אמרינן דברים שבלב אינן דברים היינו לבטל מה שעשה או שאמר, אבל נזיר ותרומה שאין דברי לבו מבטלין שום דבר. איננו ענין לדברים שבלב דהתם כלל. ושפיר הוויין דברים, והדר מקשה הרשב"א מגילוי דעתא בגיטא לרבא דאמר מלתא היא [והיינו דהתם דמיא לבא לבטל דביטול השליחות בעי' לעקור ולבטל דיבור הקודם.], דקסבר כיון דגלה דעתו אף בדברים סתומים לא הוי דברים שבלב, יעושה"ט ברשב"א. וא"כ מבואר להדיא מדבריו דידות הוויין דברים שבלב וכל שבא לבטל אינן דברים. וא"כ לדבריו גבי ביטול פשיטא דל"מ יד כלל אף ביד מוכיח עד שיבטל הגט בפירוש. וזה דלא כמ"ש התו"ג (סס"י קמ"א) בהת' שכתב שם דבביטול שקודם הנתינה דהוי כמו מודעה פשיטא דמהני יד מוכיח דיד מוכיח הוי אומדנא המוכחת יעושה"ט. וההיפך מבואר ברשב"א קידושין הנ"ל דלבטל אף בכה"ג פשיטא דל"מ יד מוכיח דדברים שבלב הויין ואינן דברים, ואיננו דומה לאומדנא דמוכח. וגם מ"ש שם, דע"כ לא איבעי' לן בפ"ק דנדרים רק בקידושין וגירושין דבעינן דיבור דוקא ואומדנא דמוכח טובא ל"מ, והביא ראי' לזה מהא דנתן הוא ואמרה היא ל"מ אף דאין לך אומדנא דמוכח יותר מזה, יעוי' בר"ן פ"ק דקידושין דהטעם משום תלקח אשה לאיש יעו"ש, הא לא"ה הי' מהני אומדנא דמוכח ולפי' הב' שכתב הר"ן שם היינו משום דלא מוכחא. (אמנם בחי' הרשב"א משמע משום דל"מ אומדנא דמוכח יעושה"ט.), וא"כ מוכח איפכא, והראי' דבעסוקין. באותו ענין ל"ב דיבור משום דמוכח דיהיב לקידושין, (אמנם הרשב"א כתב שם דבזה הוי כאלו פי'.), ויעויין בי"ש (סי' מ"ב ס"ק י"ב) וא"כ הרשב"א במוסגר הנ"ל אזיל לשי', אבל לשי' המרדכי גם בקידושין מהני אומדנא דמוכח, אמנם צע"ק לפמ"ש הרשב"א קידושין (דף נ') הנ"ל דיד מוכיח אינו אלא דברים שבלב וגרוע:

(הא ספק הוא, וזה רק בנדרים שיכול לפרש דבריו אף למלתא דלא אהני א"כ באומר דלא התכוין רק למה שבמשמעות לשונו ולא דוקא למלתא דאהני אמרינן דמשמעות לשונו הוי ספק ולא שייך לומר דמסתמא מלתא דאהני קאמר דהא פירש דבריו דלא

התכוין לזה דוקא והוי ספק וע"כ מדמה זה הגמ' לספק ומקשה וכנ"ל. משא"כ בספיקות דעלמא והמבואר בפנים. וצ"ע.):

יותר מאומדנא דמוכח. א"כ מאי מיבעי לי' אי יש יד לקידושין הא ליכא עדים לסברתו פ"ק דקידושין הנ"ל. וצ"ע דלכאורה סוחר עצמו וקשיא דידי' אדידי' ויש לעיין. עוד אני מתפלא לדברי התו"ג דהנה לכאורה ק"ל דמאי מיבעי לי' לר"פ אי יש יד לקידושין הא בהקדש פשיטא דיש יד ובפ"ק דקידושין (דף ז') גבי חצייך מקודשת לי פריך ותפשוט קדושה בכולה ויעו"ש בתוס' ובע"ב שם דדוקא באמר לה בלשון קידושין עכ"פ בלשון קידושין פשיטא דדינו כהקדש וא"כ מאי מיבעי לי' בלשון קידושין אי יש יד. (וקק"ל בנדרים (כ"ט ב') אפילו למ"ד חוזרת בהקדש אינו חוזר דאמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט והא קידושין דמיא להקדש. ואפשר דגם בהקדש אינו אלא מדרבנן או כיון דכל הטעם משום אמירתו לגבוה אין לדמות וצ"ע). וצ"ל ג"כ כתי' הגמ' התם דעת אחרת, וכיון דהבעי' מצידה ומצידה פשיטא דל"ב דיבור ואפ"ה מיבעי לי' וע"כ דלא כהתו"ג הנ"ל ויד מוכיח אינו כאומדנא דמוכח, וגם מ"ש דבאמרה היא אפילו אמר הן ל"מ לדעת הרא"ש כמ"ש הב"י, לא מצאתי זה בב"י רק בהיפך בפשוט דבאמר הן מהני]:

ב) ונראה להביא ראי' דגבי ביטול ל"מ יד. דהנה יעוי' גיטין (ל"ב ב') תוס' ד"ה מ"ש וקושייתם עצומה מאוד. אמנם ברא"ש שם כתב שם לפשיטות ולא בדרך קו' דאע"ג דמדמי לי' להקדש בהאי לישנא ל"ד לגמרי להקדש כו'. והדבר מתמי' דאיך הי' הר הגדול לפניו למישור דכיון דאינו דומה מנ"ל לדמויי בהאי לישנא. וראיתי להאבני מילואים (סס"י קמ"א) שכתב לתרץ דגט זה בטל הוי לישנא ממילא וכמ"ש הבי"ש (סי' קמ"א ס"ק צ"ט) וככר זה הקדש דמיירי בככר של הפקר דרוצה שיזכה להקדש שייך לישנא דממילא יעו"ש, וכעין זה ראיתי שכתב בקרבן נתנאל על הרא"ש. ותמיהני דתנן ערכין (כ' ב') שור זה עולה ובית זה קרבן, ונדרים (דף כ"ט) שור זה עולה, ויעוי' בתב"ש (סי' ה' ס"ק ה') דהביא כן מכמה דוכתי. אלמא דלשון זה מהני בהקדש בכל ענין גם בתו"ג בחי' לגיטין ראיתי שכתב לתרץ משום דהוי הודאה משא"כ בהרי הן מוקדשים דמוכח דלאו מטעם הודאה, וגם דבריו תמוהין דהא בנדרים מיירי נמי בככר של הפקר דל"ש הודאה דמעיקרא לא הי' שלו. וגם תקשה איך מעל דמשמע דמביא קרבן מעילה כיון דלאיסור ל"מ הודאה. ודוחק לומר דבאמת לא מעל אלא מדרבנן. וגם בכל הני מקומות הנ"ל בוודאי משמע דמעיקר הלשון חיילא דדוחק לומר דבכל הני כוונתם מדין הודאה ובאמת איננו קרב עד דמתפיס לי' להקדש. ועוד דבערכין (כ' ב' שור זה עלי עולה דחייב להביאו. והיינו משום דעלי הוי חיוב אחריות דכמאן דטעין אכתפי' דמי

כדאיתא במגילה. ובשלמא אי שור זה מדין התפסה הוא עלי מיותר על חיוב אחריות דכשמפריש סתם המפריש הוא המתכפר, אבל אי שור זה מדין הודאה היא א"כ עלי אינו מיותר דהא שור זה עולה איננו ידוע על מי די"ל דהופרש להתכפר בו חבירו לכך צ"ל עלי דהוא המתכפר בו כדכתיב וכפר עליו, וגם בתוספתא תרומות (פ"ה ה"ב) זו תרומה בעת קריאת שם. אלמא דמתפיס לי בהאי לישנא. ונסתר תי' התו"ג ותי' האבני מילואים והקרבן נתנאל. ונשאר קושיית התוס' עצומה. ע"כ נראה בפשוט עפ"י הנ"ל. דבהקדש דמהני יד להקדש א"כ כיון דבאומר ככר זה להקדש הוא או הקדש תהא, פשיטא דמהני, א"כ להכי אף אם לא אמר רק ככר זה הקדש לחוד מהני מדין יד דלא סיים דיבורו ואנן מסיימין דיבורו הוא או יהא, משא"כ בביטול דל"מ יד לכך מספקא לי' בבטל לחוד בלא אמר הוא. משא"כ בהרי הוא הקדש הרי הוא הפקר דדיבור שלם הוא, [ויעוי' ריב"ש (סי' רס"ו) דיד אינו אלא באינו גומר הדיבור אבל לא בדיבור שלם יעו"ש], ואינו שייך להשלים דיבורו דלפי טבע הלשון הוא דיבור שלם ואינו חסר ואם איננו מועיל בעצמו ל"ש דיועיל מדין יד, וכעין זה כתב הר"ן בהלכות (פ"ג משבועות) לענין מתפיס בשבועה יעו"ש. וע"כ דהלשון בעצמו מועיל ושפיר פשיט מינה לביטול, משא"כ היכא דהדיבור אינו שלם ויש להשלים דיבורו באופן שיועיל בכה"ג בהקדש שפיר מהני מדין יד ומשלימין דיבורו באופן שיועיל. אבל בביטול דליכא יד כל שלא השלים הדיבור בעצמו אינו מועיל. ואשה"ט. וע"כ צ"ל כן לשי' הרשב"א באות א' הנ"ל דס"ל דגבי ביטול ליכא יד. א"כ מאי פשיט בביטול בהרי הוא חרס דמהני מהרי הוא הקדש הרי הוא הפקר דלמא התם מהני מדין יד, [דגם בהפקר מיבעי' ולא איפשטא בפ"ק דנדרים וא"כ דלמא יש יד]. משא"כ בביטול. וע"כ צ"ל כנ"ל דכיון דדיבור שלם הוא ואיננו חסר לא שייך להועיל משום יד אם איננו מועיל בעצמו וכנ"ל, משא"כ בככר זה הקדש שפיר י"ל דמועיל משום יד וכנ"ל ואשה"ט. ולפ"ז בהפקר דאיבעי' ולא איפשטא אי יש יד באומר שדה זו מופקרת הוי ספק הפקר. ויעוי' ברמב"ם (פ"ב מהל' נדרים הל' י"ח) דכתב בפשיטות דמהני, אמנם להרמב"ם בפשיטות לק"מ קו' התוס', דהא מפרש איבעיית הגמ' בבטל איננו משום דלא אמר הוא רק באמר בפתחות הטית. וא"כ ממילא לק"מ קו' התוס' וכמ"ש הפ"י בגיטין שם, אבל לפירוש הראשונים הנ"ל י"ל כנ"ל ואשה"ט. אמנם לפי מ"ש הר"ן ריש נדרים בשם הרמב"ן דנדר בל' שבועה וכן שבועה בל' נדר מהני מדין יד, אלמא אף דלשון שלם הוא מסרסינן ומהפכין דיבורו שיהא באופן המועיל, א"כ אף בהרי הוא הקדש אף דדיבור שלם הוא עכ"ז י"ל דמועיל משום יד ומדמביא מינה ראי' לביטול ע"כ דגם בביטול יש יד, או דמלשון עבר ללשון עתיד איננו מועיל מדין

יד, וא"כ נסתר תי' הנ"ל. אמנם יעוי' בב"י י"ד (סי' ר"ו וסי' רל"ט) דדעת רוב הפוסקים דלא כהרמב"ן, הרא"ש והרשב"א והר"י מיגאש ור"ח וגם מדעת הרמב"ם אין הכרע, וגם לכאורה ק"ל על דעת הרמב"ן דמתקנין דיבורו מתורת יד כגון בנדר דצריך לאסור חפצא אנפשי' ואסר נפשי' מחפצא מסרסין ומתקנין לאסור חפצא אנפשי' וכן בשבועה דצריך לאסור נפשי' מחפצא חפצא אנפשי' ג"כ מתקנין דכוונתו נפשי' מחפצא. וא"כ לפ"ז בקידושין נמי אי יש יד לקידושין אמאי בהריני אישך הריני בעלך אין כאן בית מיחוש נסרס ונתקן הלשון בהריני אישך הרי את אשתי דלכאורה דמיא ממש להתם דהאשה חפצא וצריך לקנות חפצא לנפשי' ולא להקנות נפשי' לחפצא, וא"כ כמו בנדרים אף דאסר נפשי' מחפצא מסרסין דיבורו דכוונתו חפצא אנפשי' ה"נ נימא בקידושין ומדלא מהני מוכח דאין יד לקידושין, ומאי מיבעי לי' לר"פ אי יש יד לקידושין ליפשוט לי' מהנ"ל דאין יד, ואפשר דבקידושין לענין זה גזה"כ הוא כי יקח ולא שיקח את עצמו א"כ אף אי יש יד מ"מ בזה הוי גזה"כ דלא ליהני ולא נתקן הלשון. עוד י"ל דהריני אישך משמע דהוא הנקנה והיא הקונה והוי כמו כי תקח אשה לאיש רק דהכא הוא מקח את עצמו לה, משא"כ בנדרים דסוף סוף החפץ אסור עליו, ויעוי' ר"ן נדרים י"ח א'. ועוד יש לחלק בזה ואין להאריך מאחר דדעת רוב הפוסקים דלא כוותי' וכנ"ל, וא"כ שפיר י"ל כנ"ל. ג) עוד נראה להכריח משי' הרמב"ם גופי' דאנו חוששין לו דיכול לבטל גוף הגט דבכה"ג אינו מועיל מדין יד. והוא דשי' הרמב"ם תמוה מאוד כמו שהקשו עליו כל הראשונים, דהא באומר לשליח גט שנתתי לך בטל הוא יותר משמע ביטול גוף הגט מביטול השליחות א"כ מ"ט דר"נ, וע"כ דאינו יכול לבטל גוף הגט, וקושייתם עצומה מאוד, וגם קו' הראשונים בשינוי לשון הסוגיא מגיטין דאמר גיטא גופי' מי קא בטיל דמשמע דאינו כלל לבטל ובקידושין קאמר מתורת גט לא בטלי' דמשמע דלא כיון לבטל אבל כשביטל בפירוש מועיל, וגם דקדקו התוס' בגיטין מדקאמר הכי השתא התם דיבור ודיבור משמע דהכא אינו דיבור ודיבור אלא דיבור ומעשה, וא"כ אינו יכול לבטל. וקודם שנבוא לביאור דעת הרמב"ם, אמרתי לבאר מקודם טעמא דביטול גוף הגט, יען כי ראיתי להאחרונים שחדשו בזה סברות חדשות לא שערום הראשונים אשר מימיהן אנו שותים ולאורם אנו הולכים וברורו להם דרך חדש. וראיתי להמקמ"ח בח"ב (סי' ח') ביאר דמפקיר גוף הגט ואיננו סובר כשי' הר"ן במתני' דהאשה כותבת את גיטה דמחוסר הקנאה איננו כמחוסר קציצה. ויעו"ש בסי' י"ג בליקוטים שכתב דכל קו' הר"ן לק"מ לשי' הרשב"א דגם בטבלא אקני לי' רבנן יעו"ש, ודבריו תמוהין דנהי למסקנא לרב אשי כתב הרשב"א כן, אמנם רמב"ח ורבה ואביי ורבא שם בוודאי לא ס"ל כן ואי אשה

ידעה לאקנויי ס"ל דמגורשת, א"כ אכתי נשארו ראיות הר"ן מינייהו דמחוסר הקנאה וזכיי' איננו מחוסר מעשה, אמנם אף אם נניח לו זה דלדעת שאר פוסקים גם מחוסר הקנאה הוי מחוסר מעשה, מ"מ נראה דלתפוס ב' סברות אלו דהיינו דמחוסר הקנאה הוי מחוסר מעשה, וגם לתפוס סברת הטור (סי' קכ"ד) דלא אזלינן בתר שעת הכתיבה רק אף אם אחר הכתיבה נעשה מחוסר מעשה ודלא כהרשב"א, הוא כאוחז את החבל בתרין ראשין ואוחז ב' חומרי דסתרי אהדדי, דיעוי' גיטין (פ"ד ב') הואיל וקנאתו ליפסל לכהונה ויעו"ש בפירש"י שהרי כבר זכתה בו כו', וכיון דקנאתו בוודאי שצריך הבעל לחזור ולזכות בו בכדי שיוכל לגרש בו, וכמ"ש הרמ"ה הובא בטור ושו"ע (סס"י קל"ח) דדוקא כנסי שט"ח אבל זכי בשט"ח צריך לחזור וליטול יעושה"ט, וכשחוזר ונוטל עכ"פ מהני, אלמא דמחוסר זכיי' איננו כמחוסר מעשה. אמנם אין מזה ראי' להר"ן, די"ל דשא"ה דבשעת כתיבה לא הי' מחוסר מעשה וכסברת הרשב"א דבתר שעת כתיבה אזלינן, ואם נימא כסברת הטור דאף במחוסר מעשה שנתחדש אחר כתיבה פסול ע"כ דמחוסר קניי' איננו כמחוסר מעשה וא' משניהם מוכרת, דע"כ כיון דנפסלה לכהונה קנאתו להגט דאל"כ דמיא להרי זה גיטך והנייר שלי דאינה מגורשת כלל אף לפסול מכהונה, וכמבואר ברמב"ם (פ"ח מגירושין) דאינה מגורשת ובפ"י דכ"מ שכתב אינה מגורשת אינו פוסל מכהונה, וע"כ דקנתה להגט, וא"כ הוי מחוסר הקנאה, וע"כ דאינו פוסל בכה"ג וכנ"ל. עוד ראיתי להגליא מס' בחלק אבה"ע (סי' ג') שהאריך שם להוכיח כהרמב"ם וגם לפרש טעמו וסברתו בזה, וכל דבריו בזה בטוב טעם ודעת ודברי פי חכם חן, אמנם לדעתי איננו נכון אליבא דאמת, יעו"ש דהסביר על פי מ"ש הרמב"ם (פ"א מגירושין ה"ט) דצריך שיתננו לה בתורת גירושין שנ' ספר כריתות ונתן בידה שיתנהו לה בתורת כריתות [דכריתות קאי גם על ונתן] ואם אמר לה כנסי שט"ח אינו גט והוא מהספרי. [ויעו"ש (בסי' א' אות י"ג) דרשב"א כתב הטעם גבי כנסי שט"ח דבטולי בטלי וכתב הוא דהרשב"א לשי' והרמב"ם לשי' דלהרשב"א דאינו יכול לבטל גוף הגט וע"כ מאי דאמרו בפ' הניזקין מהו דתימא דבטולי בטלי היינו להנתינה וא"כ י"ל ג"כ במשנה דהזורק גבי כנסי שט"ח דהטעם הוא משום בטולי בטלי, משא"כ להרמב"ם לשי' בטולי בטלי היינו. לגוף הגט וא"כ ע"כ צ"ל דגם בהמשנה בהזורק ל"ח לבטולי בטלי' מטעם דאם איתא דבטלי' לעדים הוי אמר, דאל"כ לא הוי מהני אח"כ אמירת הא גיסך, וע"כ דטעם המשנה הוא משום הא דהספרי הנ"ל יעו"ש שהאריך בזה. ודבריו תמוהין דלפ"ז הדר תקשה על רבא בהנזקין מאי קמ"ל ואי דהו"א בטולי בטלי' הא זה מוכח מהמשנה בהזורק דל"ח מדמהני אח"כ הא גיטך, וא"כ קשיא מאי קמ"ל. וע"כ צ"ל לפירוש זה

דהו"א בטולי בטלי' לגוף הגט, דהא דמהני בהזורק באומר אח"כ הא גיטך היינו משום הא דכתב רבינו ירוחם בשם הרא"ש הביאו הב"י (סי' קל"ח) דכיון דאומר אח"כ הא גיטך זהו הוכחה דלא בטלי' משא"כ בהנזקין דאינו אומר אח"כ הא גיטך שפיר הוי ס"ד דבטולי' בטלי', וא"כ שוב ממילא נסתרין דברי הגליא מס' הנ"ל דשפיר אפ"ל טעם המשנה בהזורק אף להרמב"ם משום בטולי בטלי' והא דמהני אמירת הא גיטך היינו דמזה שאומר הא גיטך איכא הוכחה דלא בטלי' וכמו דמוכרח לסלקא דעתי' דרבא. ובזה מיושב ג"כ מה שתמה על הר"ן בישועת יעקב (סי' קמ"א ס"ק ל"א) על מה שרצה הר"ן להוכיח לכאורה דיכול לבטל גוף הגט מהא דהנזקין מהדת"י בטולי בטלי' דסלקא דעתי' דהר"ן דבטולי בטלי' היינו לגוף הגט. ותמה הישועת יעקב דאיך סלקא אדעתי' לפרש כן דא"כ יקשה מהמשנה בהזורק דמאי מהני אח"כ אמירת הא גיטך לפ"ז, ואישתמיט לי' דברי רבינו ירוחם הנ"ל.], ולפ"ז העלה דצריך שיהא ספר כריתות מעת הכתיבה עד עת הנתינה ואם נגמר בדעת הבעל בנתיים לבל לתתו עוד בתורת גירושין שוב ממילא נתבטל הגט מתורת ספר כריתות ואינו יכול עוד לחזור ולגרש בו יעושה"ט, [ולפי דבריו בניד"ד אף לפי מאי דמפרש הבעל דכוונתו הי' לבטל הפשר ולבל לגרש עוד נ"כ שוב ממילא נתבטל הגט כיון דנגמר בדעתו לבל לגרש עוד], ובזה ביאר שם שמא פייס היינו דכיון דנתפייס ממילא נתבטל הגט. ומאוד אני תמה עליו, [ועל סברת המקמ"ח הנ"ל]. דהא בריש השולח ובריש האומר דפריך מהא דאתי דיבור ומבטל דיבור על הא דחוזר ומגרש בו. מבואר מדברי הגמ' דהא דלא יחזור ויגרש בו היינו משום דאתי דיבור ומבטל דיבור ולר"ל דס"ל לא אתי דיבור ומבטל דיבור ניחא הא דחוזר ומגרש בו רק לר' יוחנן דדיבור מבטל דיבור ק"ל אמאי חוזר ומגרש בו, וע"ז תי' מתורת גט, לא בטלי' (בר"פ האומר) דהיינו דלא כיון לבטל מתורת גט אבל אם ביטל בפירוש מתורת גט אינו חוזר ומגרש בו, [והיינו כטעם וסברת המקשה מטעם דאתי דיבור ומבטל דיבור וכנ"ל]. ומעתה לפי סברת בעל גליא מסכתא דביטול גט היינו שהוסכם אצלו לבל יתן עוד בתורת גירושין ולבל לגרש עוד בו מאי ענינו לאתי דיבור ומבטל דיבור הלא אפילו למ"ד אין דיבור מבטל דיבור מכל מקום פשיטא דיכול לחזור מלגרש בו, דאף אם אמר לגרש אינו אלא דברים בעלמא דע"כ לא פליגי רב ורי"ו אלא דברים אי יש בהם מחוסרי אמנה אבל לכ"ע יכול לחזור בו. אלא וודאי מוכת בבירור גמור דביטול הגט היינו ביטול שליחות הסופר והעדים והוי כאלו נכתב שלא בשליחות הבעל ואף למאן דל"ב שליחות מ"מ נתבטל ציווי הבעל והוי כאלו נכתב שלא בציוויו ופסול משום שלא לשמה, [ואף אם הבעל בעצמו כתבו מבטל אמירתו שאמר לשמו ולשמה והוי כאלו של"ש.] ולהכי שפיר תליא

באתי דיבור ומבטל דיבור, וכן מבואר בריטב"א קידושין (נ"ט ב') בשם מורו, וזה בוודאי אין להתעקש דנהי דדעת המקשן הכי הוי מ"מ התרצן סתר לי' זה דאינו יכול לבטל מה שכבר נעשה, רק. דאפ"ה ס"ל דבביטל בפירוש נתבטל הגט מטעם אחר, דזה אינו כלום, דמנ"ל לדידן לחדש טעם אחר מה שלא נזכר מזה שום רמז בסוגיא דקידושין הנ"ל דמשני דמתורת גט לא בטלי' משמע דבבטלו בפירוש קיימא כסברת המקשן הנ"ל, [וכן נסתרין בזה ג"כ דברי המקמ"ח הנ"ל דלדבריו ג"כ איננו ענין לאתי דיבור ומבטל דיבור כמובן]. אמנם מה שמייראני בזה הוא מה שראיתי בת' הריב"ש (סי' תפ"ב לדעת הרמב"ם דיכול לבטל הגט בין קודם כתיבה בין לאחר כתיבה דכשהוא מבטל קודם כתיבה הוא מבטל שליחות הסופר והעדים או שאינו כותבו לשמה ולתורת גירושין ולכן הוא בטל לעולם וכן כשמבטל אחר כתיבה הוא מבטל גט זה מלתתו לעולם בתורת גירושין ולכן הגט בטל שאם לא נכתב לשמה או לא נתנו בתורת גירושין אינו גט כלל יעושה"ט, וקצת מדבריו הובא בקוצר בכ"מ (פ"ד מהל' יבום חליצה הל' ט"ז), [ומאוד תמוה לי בזה דברי הב"י (סי' קל"ד) ואפילו אנסוהו שלא כדין שאינו גט להתירה כו' ושלא כדין בישראל דאמרינן פסול היינו כשאמר רוצה אני וגם כשביטל המודעה כו' דאי מסרה ולא ביטל אפילו כדין אינו גט כלל כו', וכ"כ הבי"ש (שם ס"ק ע'), ובריב"ש שם מבואר דדוקא באמר ג"ב שמבטל ולשי' הרמב"ם דיכול לבטל את הגט בין קודם כתיבה בין לאחר כתיבה, אבל בלא ביטל, או לשי' הפוסקים דאינו יכול לבטל אף במסר מודעה דינו כאנסוהו שלא כדין דפסול ופוסל יעושה"ט, וכיון שכן לענין לחומרא פשיטא דיש לחוש לרוב הפוסקים דאינו יכול לבטל ואיך לא הביאו כלל דברי הריב"ש, ויעוי' חו"ג שם (סי' קל"ד) בריש הסימן דפשוט לי' דבדעו שאני אנוס סגי, ודברי הריב"ש הם כנגדו, וצ"ע בזה, כי מפשטות דברי הריב"ש שם משמע דבדעו שאני אנוס אינו אלא כאונס בלא מודעה וא"כ בכדין יש להיות כשר בכה"ג, וא"כ להפוסקים דאינו יכול לבטל איך משכחת מודעה וע"כ צ"ל דגלי דעתי' דלא גמר ומקנה ואפשר דבזה מודה הריב"ש רק דעכ"פ דינו כאנסוהו שלא כדין, ויש לעיין בזה בדברי הריב"ש שם]:

עכ"פ מבואר מדבריו להמעיין דביטול גט להרמב"ם היינו שמבטל גט זה מלתתו לעולם בתורת גירושין, והוא מבואר כדברי הגליא מסכתא הנ"ל, [ובביטול קודם כתיבה שכתב הרמב"ם כפי הנראה להמעיין היטב בב' התשובות שכתב הריב"ש (בסי' רל"ב וסי' תפ"ב) יראה דספוקי מספקא לי' אם הוא ביטול שליחות הסופר והעדים. או דהוא כביטול הגט אחר כתיבה דמבטלו מעכשיו ולאחר שיכתב, ולפ"ז יראה ברור דמ"ש הריב"ש (סס"י רל"ב) דלבטל לעתיד ל"ב וכפ"ז שהובא בהגהת רמ"א (סי' קמ"א סעי' ס')

היינו אפילו במבטל גוף הגט, והא דהקשה התו"ג שם דהא ביטול הגט היינו שליחות הסופר והעדים, ז"א דשי' הריב"ש עצמו דאינו אלא ביטול נתינה העתידה, ואפשר שזהו טעמו של הבית אפרים דסובר דביטול הגט די בפני א', ולעיל (פיסקא א' אות י') כתבתי שאיני יודע טעמו, ולפי הנ"ל דבריו מבוארין בריב"ש דמבטל מה שכבר נעשה בעינן ביטול אלים בפני ב"ד משא"כ ביטול העתיד. וגם הא דלרב ששת אף דסובר דמבטל גוף הגט ואפ"ה סובר דבעי ב"ד ג"כ לק"מ, דכבר נתבאר לעיל דבעשה שליח שוב אי"ל שום דיעה על הנתינה רק בביטול שליחות ואשה"ט. והמעיין היטב בב' התשובות של הריב"ש הנ"ל יראה בברור דכן הוא כוונת הריב"ש והתו"ג לא ראה ת' הריב"ש סי' חס"ב הנ"ל,]. וא"כ דברי הגליא מסכתא יש להם עמוד גדול מגדולי הפוסקים לסמוך עליו. [ולפ"ז בנידו"ד אף לפי הפירוש שפירש הבעל דבריו נתבטל הגט וכנ"ל]. אמנם עכ"ז יען כי דעת רוב הפוסקים דאינו יכול לבטל כלל גוף הגט, וגם להסברא דיכול לבטל מבואר בתוס' ובכל הראשונים דהוא ביטול הלשמה ושליחות הסופר והעדים וכן מבואר מהסמ"ג ומרדכי ואינך שהביאו דברי ספר התרומה הנ"ל, וגם לפענ"ד מוכת כן בהוכחה קיימת להבלתי מתעקש מגמ' דר"פ השולח ור"פ האומר כנ"ל, [Iהריב"ש לא הביא כלל דברי הראשונים הנ"ל ואולי הי' מודה להו כמבואר בכללי הפוסקים]. ע"כ נראה דהעיקר דביטול הגט היינו שליחות הסופר והעדים ולשמה וכנ"ל. ועתה נבוא לביאור שינוי הסוגיות הנ"ל וליישב הקו' על הרמב"ם הנ"ל. ועוד ראיתי בגליא מס' (סס"י ג') שם שדקדק דקדוק נאות דמאי קאמר נהי דבטלי' לשליחותי' דשליח, דמאי נהי דקאמר, ותירוצו וביאורו שכתב ע"ז אי"ל מובן כלל ואפס, דידוע דלישנא דנהי בכל מקום היינו אף דבהא מודינא לך מ"מ בהא לא, והכא אדרבא דוקא מש"ה הוא דלולא דתלינן דבטל שליחותי' הי' מתבטל הגט גופי', ומאי דקאמר דכיון דאהני איננו נתפס בלשון נהי כלל. והנראה לי בזה דידוע דבטל בכל מקום היינו ששובת מפעולתו כמו אדם בטל בטלינן, וכיוצא טובא, וה"נ גט זה בטל או גט שנתתי לך בטל היינו שישבות מפעולתו שלא יפעול דפעולת הגט הוא לעשות כריתות בין איש לאשתו, וגט זה לא יפעול פעולתו, והוי כמו גט זה לא יועיל לא יתיר וכו', ואינו אומר כלל שום ביטול שליחות רק דגט זה לא יפעול. אמנם איך משכחת דגט זה לא יפעול פעולתו הא על כרחו יפעול ואיך יכול לעשות שלא יפעול, וע"כ דכוונתו שמבטל שליחות הסופר והעדים ונעשה הגט כחספא, וגילוי דעתא כזה מלתא היא לד"ה דהא מפרש שרוצה שלא יפעול וזה לא משכחת אלא ע"י ביטול שליחות הסופר והעדים והוי כאלו מפרש שמבטל לשליחות הסופר והעדים, ואף דלא פירש להדיא כמפרש דמי דבענין אחר אי אפשר, [וכן להריב"ש הנ"ל היינו

שלא יתנהו לעולם בתורת כריתות ואף דלא פי' כפי' דמי וכנ"ל.] אמנם כ"ז כשהגט ביד הבעל דאז פעולת הגט שעומד לפעול הוא ע"י נתינת הבעל או שלוחו שיעשה ואי אפשר לבטל פעולות של הגט רק ע"י ביטול שליחות הסופר והעדים וכנ"ל ולכך הוי כאלו פירש, אבל כשהגט ביד השליח דאז פעולת הגט שעומד לפעול כעת הוא ע"י נתינת השליח להאשה, ויש לפרש לשונו כשאומר גט שנתתי לך בטל הוא דהיינו שבטל מפעולתו ולא יפעול אין כוונתו רק על פעולה זו שעומד לפעול כעת דהיינו ע"י נתינת השליח להאשה, מפעולה זו הוא בטל דלא יוכל הגט לפעול פעולתו ע"י נתינת השליח, ואין כוונתו שבטל מפעולתו לעולם רק על הפעולה שעומד לפעול כעת הוא בטל, וכפי זה איך משכחת לה שישבות מפעולה זו ע"כ כוונתו שמבטל השליחות דבלא זה אי אפשר. וגם יש לפרש לשונו דבטל מפעולתו לעולם שלא יוכל לפעול עוד לעולם, ואין כוונתו דבטל מפעולה זו שעומד לפעול כעת רק דבטל לעולם, והיינו ע"י ביטול שליחות הסופר והעדים, ואין במשמע כוונה אחת יותר מחבירו, דכיון דעומד לפעול כעת ע"י נתינת השליח, י"ל דבטל היינו בעת מפעולתו שעמד לפעול עד כה נתבטל וי"ל ג"כ דנתבטל לעולם. ומיושב בזה קו' הראשונים דגט זה שנתתי לך בטל הוא יותר משמע ביטול הגט מביטול השליחות, ולפי הנ"ל מיושב היטב, דגט זה בטל הוא איננו עיקר ביטול הגט דעיקר ביטול הגט היינו שליחות הסופר והעדים ולשמה דזה איננו מזכיר כלל רק הוא מזכיר ביטול הגט ושביתתו מפעולתו דהוא המסובב ועיקר הסיבה אינו מזכיר כלל, וכשמבטל שליחות השליח להולכה ג"כ זה המסובב נצמח ממנו והמסובב חדא הוא משתי הסיבות רק דהמסובב מביטול שליחות להולכה איננו אלא על הפעולה שהי' עומד לפעול כעת, אבל יוכל לפעול עוד באופן אחר והמסובב מביטול שליחות הסופר והעדים הוא על הפעולה שעומד לפעול כעת וגם שלא יוכל לפעול עוד אף באופן אחר, וא"כ אינו במשמע גט בטל בטל לעולם יותר מבטל כעת, דעל שניהם שפיר שייך הלשון דגט בטל, ואינו מזכיר רק המסובב ואיננו מזכיר עיקר הסיבה לזה, רק משום דהמסובב אי אפשר בלי סיבה אחת משתי הסיבות הנ"ל לכך נתבטלה השליחות דגילוי מלתא כזה לכ"ע מלתא הוא, וא"כ אנן מסופקים על איזה סיבה כיון, והנה אם כיון על שליחות הסופר והעדים ממילא נתבטל גם שליחות להולכה, משא"כ אם לא נתבטל רק השליחות להולכה אכתי שליחות הסופר קיים, וא"כ כיון דעל שליחות להולכה ליכא ספק דבכלל מאתים מנה ועל שליחות הסופר איכא ספק אי כיון לזה לכך תפסת מרובה לא תפסת תפסת מועט תפסת, ואמרינן דלא נתבטל רק שליחות ההולכה, ולא שליחות הסופר, דכבר נתבאר מדברי הרשב"א דלענין ביטול דברים שבלב לא הויין

דברים, ואפילו יד מוכיח לא מהני כיון דאיכא לפרושי באופן אחר וצריכים לכוונת ודברים שבלב ודברים שבלב אינן דברים, וא"כ כיון דאיננו מזכיר עיקר הביטול רק המסובב דהיינו ביטול הגט ולא ביטול השליחות, רק משום דאי אפשר להמסובב בלי סיבה לכך אף דלא הזכיר עיקר הסיבה מ"מ מאחר דאי אפשר בענין אחר הוי כאלו ביטל בפירוש, אמנם כ"ז לביטול השליחות דאי אפשר בלעדו דהיינו שליחות ההולכה אבל שליחות הסופר דאינו מוכח מדבריו שמבטלו דהא מדבריו אינו מוכח שמבטלו לעולם וא"כ אפשר דלא כיון לבטל רק שליחות ההולכה, וכיון דאינו מוכח מדבריו שכיון לזה שוב ממילא אף אם כיון לזה ג"כ שוב הוי דברים שבלב ואינן דברים. וא"כ זהו כוונת הסוגיות. דבקידושין בפ' האומר קאמר דלא בטלי' והיינו דאינו מוכח מדבריו דבטלי' דאפשר דלא בטלי', וכיון דאפשר כן שוב ממילא אף אם כיון גם לזה ג"כ לא מהני דהוי דברים שבלב ואינן דברים וכנ"ל, וזהו דקאמר בגיטין בשלמא התם דיבור ודיבור הוא כו', [פי' משא"כ הכא דאינו דיבור ודיבור, ואין כוונתו כמ"ש התוס' דהכא דיבור ומעשה רק דהכא דיבור ומחשבה כיון דמדבריו אינו מוכח וכנ"ל.] אבל הכא (אף אם כיון לבטל לגמרי כיון דלא הזכיר זה בפירוש] נהי דבטלי' לשליחותי' דשליח גיטא גופי' מי קבטיל [אף אם כיון לזה דהוי דברים שבלב ואינן דברים ולא אתי מחשבה ומבטל דיבור.], ואשה"ט גם הלשון נהי היינו דהא לא הזכיר ביטול השליחות כלל לא ההולכה ולא הסופר והעדים רק מדהזכיר המסובב דהיינו ביטול הגט דא"א בלי ביטול השליחות לכך אף דלא הזכיר בפירוש אפ"ה נתבטלה וע"ז אמרינן נהי דאהני לבטל שליחותי' דשליח [ההולכה] אף דלא הזכיר והיינו משום דע"כ קאי על ביטול הפעולה שעל ידו אבל גיטא גופי' [שיתבטל לגמרי שלא יוכל לפעול עוד כלל,] מי קבטיל, דע"ז לא אהני דיבורו וכנ"ל, ולא הוי דיבור ודיבור רק מחשבה ודיבור. ואשה"ט דבקידושין ליכא כל האריכות משום דהתם אנו דנין על תחילת המחשבה דזה איננו מוכח דכיון, ולזה אין צורך לאריכות כלל, ובגיטין הוסיף לפ"ז דכיון דאינו מוכח מדבריו דכיון לזה שוב ממיל אף אם כיון לאו כלום הוא, ולכך קאמר מי קבטיל דלא יוכל לבטל בזה הדיבור כלל והיינו משום דלא הוי דיבור ודיבור רק מחשבה ודיבור ושייך שם כל האריכות וסוגיא חדא מגלה אחבירתה ותרווייהו צריכי להדדי וד"ת עניים במקום זה ועשירים במקום אחר כידוע דרכם בקודש, ואשה"ט והדברים נכונים ונחמדים לפענ"ד כפתור ופרח בישוב כל הקו' העצומות הנ"ל וגם לשון הגמ' מדוקדק הדק היטב בס"ד ומקום הניחו לי ליישב בדברים פשוטים קרובים למרכז האמת בס"ד במקום שלא מצאו כל אנשי חיל ידיהם. ובאמת אף לשיטת הריב"ש הנ"ל יתיישב היטב בדרך הנ"ל כי

ביטול הנתינה מתורת כריתות אי אפשר מבלעדי ביטול שליחות ההולכה מקודם כי מבלעדי זה לא בעינן דעתו כלל להנתינה רק דעת השליח ורצונו וכנ"ל (פיסקא ב' אות ג') וע"כ דמבטל שליחות ההולכה מקודם ומסכים בדעתו לבל ליתנו עוד בתורת כריתות, וא"כ א"ש ג"כ על דרך הנ"ל ממש דביטול שליחות ההולכה מוכרח מדבריו ועל ביטול הנתינה מתורת כריתות לעולם איננו מוכרח מדבריו והוי דברים שבלב ואינן דברים, אמנם להדרך שכתבתי יש לי סיוע מדברי הרשב"א קידושין (דף נ') הנ"ל דכל לבטל איזה דבר לא מהני כלל מחשבות לבו אף דמוכח רק היכא דאי אפשר לפרש כלל בענין אחר וכנ"ל, אבל להריב"ש נהי דביטול שליחות ההולכה הוי ביטול הקודם, עכ"ז ביטול התורת כריתות איננו ביטול שום דבר, כי להריב"ש ע"כ צ"ל כהגליא מס' הנ"ל, דאל"כ אף שהוסכם בדעתו כעת לבל ליתנו עוד בתורת כריתות מ"מ באם נותן אח"כ בתורת כריתות אמאי בטל הא הנתינה מבטלת דיבור הקודם ואתי דיבור ומבטל דיבור ובפרט היכא דמבטל למודעי וע"כ צ"ל דאף דכעת נותנו בתורת כריתות עכ"ז כיון דהוסכם בדעתו מקודם לבל ליתנו עוד בתורת כריתות אזי נתבטלה תורת ספר כריתות מגט זה ושוב לא מהני דבעינן משעת כתיבה עד נתינה יהא על הגט תורת ספר כריתות וכמ"ש הגליא מסכת, וכיון שכן הביטול תורת ספר כריתות איננו לא ביטול הקודם ולא ביטול המעשה דאח"כ, דאיננו מבטל הנתינה שאח"כ רק דהוסכם בדעתו לבל ליתנו וממילא נתבטל הגט ולא מהני אף אם נותן אח"כ ואיננו אלא חזרה בעלמא ממה שרצה לגרש, וכיון שכן בכה"ג אפשר דדברים שבלב הויין דברים לשיטת הרשב"א הנ"ל ומכ"ש היכא דמוכח י"ל דלכ"ע הויין דברים וכיון דביטול שליחות ההולכה מוכרח מדבריו וכנ"ל ונתבטלה שוב יש להועיל מחשבתו על להבא לענין דנתבטל הגט לגמרי מתורת ספר כריתות, אמנם עכ"ז י"ל דהכא אינו מוכח כלל מחשבתו ושוב לא מהני דברים שבלב אף בכה"ג כדעת שאר הראשונים דלא מחלקי בכה"ג כדמוכח מהא דנתקשו מידות, וגם י"ל דבביטול הגט לא מהני יד דמוכת אף לדידהו, וא"כ נתיישב ג"כ לדרך הריב"ש הנ"ל ג"כ כנ"ל, וגם לשי' המקמ"ח הנ"ל י"ל כעין זה ואין להאריך ומובן להמעיין]. עכ"פ נתבאר דשיטת הרמב"ם מיושב היטב, וגם שינוי הסוגיות מתיישב לדידי' ברווחא. וכ"ז בהגט ביד שליח להולכה, דאזי עומד הגט לפעול פעולתו ע"י נתינת השליח, ולכך כשאמר גט זה בטל, מלפעול פעולתו י"ל בכוונתו על הפעולה זו שעומד לפעול כעת דהיינו ע"י נתינת השליח וכנ"ל, משא"כ באם הגט ביד הבעל דאזי עומד לפעול ע"י נתינת הבעל כשבטלו ע"כ דבטל לגמרי, [כי אין לנו פעולה מיוחדת לומר שעל זו כיון ולא לגמרי כמובן,], ואשה"ט. והא דכתב הרמב"ם (בפ"ו מהל' גירושין הל' כ"א) דאם אמר

גט ששלחתי ה"ה בטל מלהיות גט אין מגרש בו לעולם, אף דלפמ"ש גם בזה הי' אפשר לפרש שלא יפעול ע"י נתינת השליח, לק"מ מתרי טעמי חדא דלפ"ז מלהיות גט הוא מיותר, ועוד דהלשון מלהיות גט שפיר מוכח ומבואר דכוונתו שלא יוכל לפעול עוד כלל בשום אופן דהוי כאמר לעולם, והוא פשוט. ולפי הנ"ל מובן היטב לשון הרמב"ם (פ"ו מגירושין הל' י"ח) דאפילו היו עשרה [שלוחים להולכה] משבטלו בפני אחר מהם בטל הגט דהראשונים פירשו דעתו דסובר גבי שליחות שליחות שבטלה מקצתה בטלה כולה, והב"ח דקדק לשונו דקאמר בטל הגט דמשמע דמיירי בביטול הגט ממש ולא בביטול שליחות והבאתיו לעיל ולדעתי אין זה דקדוק, דלא עדיפא לשון הרמב"ם מלשון הבעל גופי' דאמר גט שנתתי לך בטל הוא דנראה מבואר מלשונו דקאי על הגט ואפ"ה מפרשינן לי' רק על השליחות. וכן בלשון הרמב"ם (שם הל' ט"ז) כתב הרי זה בטל דמשמע דקאי אגט וכן בסוף ההלכה שם שכתב ה"ז גט כשר דלשונו מבואר דקאי אגט, ואפ"ה קאי על השליחות, והיינו כנ"ל דגט בטל מפעולתו או כשר ופועל פעולתו ושפיר שייך הני לישני על ביטול השליחות רק דביטול השליחות הוא עיקר הסיבה שאינו מזכירו רק דמזכיר המסובב מזה דהוא ביטול הגט ושביתתו מפעולתו ומלאכתו וכנ"ל. אמנם עוד י"ל יותר ברווחא. דהנה הראשונים נתקשו בטעם החילוק בין אמר כתבו דריש ההלכה שם דקי"ל עדות שבטלה מקצתה לא בטלה כולה, ובין שליחות דקי"ל שליחות שבטלה מקצתה בטלה כולה, ולהנ"ל מתיישב היטב ומובן בטוב טעם, דאם היו עשרה שלוחים להולכה, א"כ עומד הגט לפעול פעולתו ע"י נתינת אחד מהשלוחים, וא"כ כשאומר לאחד מהם גט שנתתי לך בטל הוא, דהיינו ביטול הגט, רק אנן מפרשין כוונתו על ביטול הפעולה שעומד לפעול כעת וכנ"ל, ועכ"פ בזה שעומד לפעול כעת נתבטל הגט מלפעול וכיון שעומד לפעול ע"י נתינת אחד מכולם ממילא נתבטלה שליחות כולם, דשוב אי אפשר לפרש עוד באופן אחר דהא לא הזכיר שמבטל שליחותו רק שמבטל הגט וכנ"ל, ולס"ד דגמ' דפליגי בעידי הולכה ע"כ דמיירי בלא אמר בלשון זה גט שנתתי לך בטל הוא רק בביטל שליחותו להדיא דבזה שוב שייך שליחות שבטלה מקצתה לא בטלה כולה, משא"כ למסקנא דמיירי בעידי כתיבה וכמ"ש הרשב"א בחידושיו לגיטין שם, א"כ לא מיירי מזה הברייתא, ונקט הרמב"ם דינא דבטלו בגוונא דהוזכר במתני' וכתבו הרמב"ם למעלה (שם הל' ט"ז) וכנ"ל, וזהו שדקדק הרמב"ם בטל הגט, דמש"ה נתבטלה שליחות כולם, ואשה"ט, משא"כ בריש ההלכה, בעידי כתיבה דמיירי רק בביטול שליחות שא"ל אל תכתוב דהתם ל"ש הביטול בע"א וכמ"ש רש"י בגמ' ג"כ ומש"ה לא נתבטלו כולם דעדות שבטלה מקצתה לא בטלה כולה. [וה"ה לשליחות בכה"ג שאמר לו אל תתנהו

לה ואיצ"ו להזכירו דנלמד מהקודם]. ובהנ"ל מתיישב היטב מאי דקיבץ הגליא מסכת המקומות דמשמעותן דהגט עצמו מקבל ע"ע ביטול כדעת הרמב"ם מהא דאמר (ל"ד א') אטו לבטולי גיטא בעי' ורבא אמר בטל גיטא וגם בהנזקין מהדת"י בטולי בטלי' דמשמע דקאי על הגט דאיירי בי', ולפי הנ"ל אשה"ט דביטול השליחות וביטול הנתינה שפיר מתקרי ביטול הגט דביטלו מפעולתו והשביתו ממלאכתו. [ומאי דדקדק שם אות ב' מלשון הברייתא גט זה לא יועיל כו', דהלשון גט זה משמע דנקיט לי' הבעל ולא ע"י שליח ואפ"ה מהני ביטול וכדעת הרמב"ם וכתב דהוא הוכחה ברורה, באמת הוא דקדוק נאות, אבל אינו מוכח כדעת הרמב"ם דאפשר לדחות דעכ"פ מודעה הויא על הנתינה, ולא יפול דקדוק זה לדקדק רק על דעת הרמב"ן בחי' ב"ב והובא בב"י אבה"ע סי' קל"ד יעו"ש,] ואשה"ט הכל על נכון בס"ד. ומעתה לפי כל הנ"ל נתיישב אצלי ג"כ דברי הטור (ריש סי' קל"ד) גט זה שאני רוצה ליתן לאשתי דעו שאני אנוס ליתנו ולכן אני אומר בפניכם שיהא בטל כו' כיון שביטלו אינו גט ואעפ"י שנתנו אח"כ כו' עד שיאמר בפירוש שמבטל המודעה יעושה"ט, דמלשון גט זה כו' ליתן כו' אינו גט כו' שנתנו כו' מכל הני משמע דאמירתו הי' אחר שכבר נכתב הגט. וא"כ קשיא לדעת הטור (בסי' קמ"א) שהוא כהרמב"ם דהגט עצמו מתבטל, א"כ הא ל"מ שוב אח"כ אף בביטל מודעה כיון דכבר נתבטל הגט עצמו, אמנם לפי הנ"ל אשה"ט דכל הטעם דהגט עצמו מתבטל לעולם כשהגט ביד הבעל היינו משום דליכא פעולה מיוחדת לייחד לומר שע"ז כיון וממילא מסתמא כוונתו לעולם דאי"ל שעל נתינה זו כיון יותר מעל נתינות אחרות דהא כוונתו אף שיתן ברצון ולא משכחת לה ביטול כזה רק ע"י ביטול שליחות הסופר וכנ"ל, או כטעמי אחריני הנ"ל, והוי כאלו פירש, משא"כ בהא דהטור שאמר תחלה דעו שאני אנוס ליתנו ולכן אני אומר בפניכם שהוא בטל שפיר י"ל דכוונתו ביטול הנתינה כ"ז שיהא אנוס ריא יש לייחד פעולה מיוחדת וכמשמעות לשונו דתלה מפני שהוא אנוס ליתנו. וא"כ אינו אלא מודעה בעלמא ולא ביטול השליחות הסופר [ושוב אף אם כיון לזה הוי דברים שבלב ואינן דברים וכנ"ל], ושפיר מהני ביטול מודעה ואשה"ט. ובהכי מתיישב ג"כ מה שהוקשה להמל"מ (בפ"ו מגירושין הל' כ"א) על הריב"ש גבי אני נותנו בכח שכתב דאיננו ביטול על הגט רק כמי שאומר שאנוס על הנתינה דאיננו ביטול להגט, והקשה המל"מ דאמאי לא הביא מגמ' דב"ב (מ' ב') אי דגיטא ומתנתא גילוי מלתא בעלמא היא ואי כוונתו לצאת י"ח הפוסקים דאפילו באינו אמת המודעה קיימת, א"כ עדיין לא יצא י"ח בזה דא"כ הוי נמי גילוי דעתא על ביטול יעו"ש שהניח בצ"ע. [והנה חוץ לדרכינו הי' אפשר ליישב עפ"י מ"ש הדברי אמת בשם רבינו ישעי'

הראשון ז"ל וכ"כ הב"ח (ריש סי' קל"ד) והתו"ג (סס"י קמ"א) דגילוי דעתא אחר שנעשה לאו מלתא אבל מקודם מלתא היא א"כ מתיישב היטב. אמנם לפי מה שהוכחתי מדברי הריב"ש עצמו דגם ביטול הגט עצמו איננו לא ביטול הקודם ולא ביטול אח"כ נסתר זה, ואף די"ל אף דכן הוא להריב"ש עצמו מ"מ להפוסקים דמפרשי גילוי מלתא אף דאינו אמת ואף דאינו אנוס וא"כ תקשה מהא דגי"ד ל"מ וע"כ דס"ל דלא כהריב"ש בזה דביטול הגט הוי ביטול הקודם ובזה לאו מלתא היא משא"כ מקודם, מ"מ אינו נראה]. אמנם לפי הנ"ל לק"מ דהוי גי"ד דהנתינה איננו בלב שלם ובנפש חפצה, וא"כ ליכא גי"ד כלל דמבטל להגט לגמרי, או דהוסכם לגמרי לבל לגרש לעולם רק ביטול הנתינה כ"ז שלא יבטל למודעי ולא יתרצה בלב שלם כיון שהזכיר הנתינה שלא ברצון וכנ"ל ואשה"ט. עכ"פ נתבאר דמוכח משיטת הרמב"ם דכל כמה דלא ביטל בפירוש ויש לפרש כוונתו בדרך אחר ובאופן שלא יתבטל הגט, אזי אף אם הי' כוונתו לבטל הגט ג"כ לא איכפת לן דהוי דברים שבלב ואינן דברים, וא"כ ה"נ בניד"ד כיון דיש לפרש כוונתו באופן אחר שוב לא איכפת לן אף אם לא נאמינהו ונאמר שהי' כוונתו לביטול הגט אפ"ה לא נתבטל וכנ"ל, [ואף לשיטת הריב"ש והגליא מסכת הנ"ל דאף לפי פירוש דבריו ג"כ נתבטל דהא אמר שלא יגרש כלל אפ"ה הא ג"ז לא הי' מוכח מכוונתו די"ל דכוונתו הי' על מה שרצתה שיושלש החפצים בב"ד וע"ז אפשר דהי' כוונתו דמבטל הפשר לגמרי ולא יתן לה החפצים כלל אבל לא הי' כוונתו שלא יגרש לגמרי ואף דפירש אח"כ דהי' כוונתו שלא יגרש עוד עכ"ז הא בעת שביאר דבריו שוב נתרצה לגרש ועל זמן הקודם אף דכיון לזה שוב הוי דברים שכלב ואינן דברים וכנ"ל]:

עוד יש להעיר קצת היתר לניד"ד אף דרחוק הוא מ"מ לקצת סניף בעלמא יש להעיר עפ"י מ"ש הב"י (סי' ק"מ) והביאו הבי"ש (שם ס"ק ו') וכן הסכים הפרישה דבעת שניחא לה יכול הבעל לזכות לה גט, ויעוי' בחו"מ (סי' ל"ט) דדעת כמה פוסקים כאביי דעדיו בחתומיו זכין לו, ויעוי' ג"כ בתוס' ב"מ (כ' א') ד"ה שובר דאף לענין איסור אמרינן עדיו בחתומיו זכין לו, וא"כ בזמה"ז דאין מגרשין בע"כ עד ששניהם נתרצו מתחלה על הגט, ומסתמא האשה ג"כ עמדה בב"ד בעת כתיבת וחתימת הגט ועומדת הכן לקבל הגט, א"כ ידעינן דעתה בבירור בעת החתימה שהיא מרוצית לקבל הגט דהא עומדת הכן וממתנת ע"ז וכיון דידעינן דעתה בשעת החתימה שהיא מרוצית שוב שייך עדיו בחתומיו זכין לה. ובדמטי לידה אח"כ נתגרשה למפרע לפ"ז, וא"כ שוב לא הי' אפשר לבטלו כיון שכבר נגמר המעשה, והוי כתנאי דמעכשיו דלרוב הפוסקים אינו יכול לבטל וכנ"ל. ואף שהיתר זה מאוד רחוק הוא ויש לפקפק עליו הרבה עכ"ז לא נמנעתי לכותבו לקצת סניף

כל שהוא. עוד יש לעשות קצת סניף לפי הנראה מדבריו דהמעשה הי' שאמר מתוך כעסו, וא"כ אפשר לצדד עפ"י דברי הרמ"א סס"י של"ג) וגם י"ל שאמר זה כדי לזרזה ודמיא לנדרי זרוזין, ויעוי' בכ"ז בת' מהרי"מ (סי' ל"ח). אמנם י"ל דדברי הרמ"א (סס"י של"ג) הנ"ל תליא בהיש אומרים דסי' ר"ז ססע"י ד' דבמתנה דברים שבלב הוי דברים וה"ה במחילה, ויתיישב בזה קושיות התו"ח בר"פ ג"פ ובס"פ חלק, ואין להאריך בזה אחרי שאין זה אלא קצת סניף. ולרוב חביבותי' הנני לבוא על סדר קונטרסו אך בקוצר כי כבר הארכתי יותר מדאי, מה דפשיט לי' דבפני אחד אין חשש ר"ל, כבר נתבאר למעלה דאף בפני אחד יש לחוש כאן ומה שהזכיר איזה פעמים לסמוך על מה דאמר הבעל דכוונתו הי' אם לא תתרצה היום, פשוט דאין מזה שום סניף דהוי ככסבור הייתי שהיא כהנת וכיוצא דהוי תנאי הי' בלבי דברים שבלב ואינן דברים, ואיננו דומה לתולה נדרו בדבר כגון קונם שאיני נושא פלונית שאבי' רע דמותר במת ועשה תשובה, דהתם הוי כפירש כל זמן שאבי' רע, אבל הכא הא כ"ז שאינה רוצית אי"צ לבטל וע"כ דכוונתו יען דאינה רוצית עתה לכך הוא מבטל אף אם תתרצה וא"כ הא דקאמר דחשב היום הוי דברים שבלב ואינן דברים. [אם לא לשי' התוס' שבועות (כ"ו ב')], ואף לשי' הוכחתי בפנים בסוף קונטרס ב' דדוקא בנדרים ולא בד"א, מחלון]. מה שכתב על הדין שהובא בפ"ת (סי' קנ"ב ס"ק א') דכ"ה בבה"ג, נרשם אצלי מכבר על הגליון של הפ"ת הנ"ל ויפה כיון. מה שכתב בב' ת' הר"מ דסותרות זא"ז עפ"י מה שיישב הט"ז ובמהר"מ בגליון המרדכי. לדעתי המעיין בדבריהם א"א ליישב ולכוין דבריהם. והאמת יורה דרכו דת' ראשונה לאו דמהר"מ היא רק של השואל רבינו ידידי' ששלח להר"מ, והי' דעתו לאסור, והר"מ השיב לו להתיר, ובמרדכי ר"פ האומר קצת ט"ס וצ"ל וכן מצאתי בת' הר"מ ז"ל ששלח לו מורי הר' ידידי' והויו של וז"ל צ"ל אחר הלמד של למורי. והוא ברור דב' דעות מחולקים הם על מעשה אחד ולהכי בת' מיימוני סי' ג' ובת' מהר"מ מרוטנבורג סי' תקפ"ו ותתרט"ו לא הועתק רק ת' האחרונה ולא הראשונה דלאו דידי' הוא וכנ"ל, ובחנם נתחבטו בזה. ומ"ש וזה הכלל נראה להר"מ הוא דברי המרדכי עצמו, ומזה ג"כ נראה דמעיקרא לאו דהר"מ היא, ומה שדקדק על הת' א' במה דמפרש בקידושין דף נ' ש"ה דלחומרא כבר נתבאר בפנים דכן פירשו הריטב"א ותוס' רי"ד בקידושין שם, ופירושו מחוור מאוד, דאל"כ אלא בזה גופי' אי הוי דברים אי לא נחלק בין לקולא בין לחומרא, תקשה לפי האמת והמסקנא מנא לן דאינן דברים אפילו לחומרא, דלמא ש"ה בהא דחלון דא"א להחמיר דאתי לידי קולא דהא א"א לחייב להשליח דפטור מדינא, וגם לפוטרו להמשלח א"א דחייב מדינא, משא"כ בכסבור הייתי שהיא כהנת נימא

דלחומרא לגבי הא' אם קדשה אחר אסורה לו, וע"כ דאין לחלק בזה בין להקל בין להחמיר, ואי כוונת הגמ' דהתנא גופי' ספוקי מספקא לי' אי הוי דברים או לא מלבד דדחוק הוא דהו"ל לפרש אף גם תקשה דמאי מקשה לרבא דאכתי מוכח דינו דרבא לפי דעת הרשב"א בת' שהובא בב"י חו"מ סי' כ"ט מחי"ג דס' בתנאי קרקע בחזקת הלוקח, ע"כ פירוש הריטב"א ותוס' רי"ד מחוור מאוד. ומ"ש דלהרמב"ם חומרא בעלמא ואם מת אי"צ חליצה, במח"כ מאוד שגה בזה דהא כל דב"ב דחוש לה הוא לענין חליצה, ומאוד נפלאתי עליו בזה. ומ"ש להפוסקים דבשחרור נאמן מ"ש מגירשתי, הי' נראה בפשוט דלענין איסורא דלא יהי' קדש אינו אלא כאיסורין בעלמא דע"א נאמן אף באיתחזק כל שהי' בידו, גם אפשר דבשחרור כתב בכת"י ואין עליו עדים כשר וא"כ א"ש לטעמא דהי"ל קול דהכא בשחרור ל"ש, ויעוי' ש"ש שמעתא ו' פט"ו וקצה"ח סי' רע"ט ס"ק ה' וא"כ אפשר דנשתחרר איננו דשב"ע וכאיסורין דמיא וכנ"ל וא"ש. ומה שחשב להרמ"ה בכת הסוברים דא"י לבטל גוף הגט, נראה כוונתו להא שכתב הטור סי' קמ"א בשמו דא"י לפסול גוף הגט, ואינו כלום דלפסול היינו בפסול זולת ביטול, והוא פשוט. ומ"ש בישוב הסוגיות, לא ידעתי הא הברייתא איירי דאמר גט זה דגט זה דנקט ברישא דברייתא אכולהו לישני קאי גט זה לא יועיל או גט זה לא יתיר כו' וא"כ כל הני משמע טפי ביטול הגט מביטול השליחות, ואף דאינו חרס עכ"ז יהא כחרס לענין גירושין מחמת ביטול הגט, ואיני יודע איך משמע לי' יותר ביטול שליחות, הא אדרבא כיון שהזכיר הגט משמע טפי ביטול הגט כמ"ש הראשונים בגט שנתתי לך בטל הוא ומה שרצה לומר להרמב"ם דשיילינן לי', אף דגם הגליא מס' כ"כ, עכ"ז לא נהירא, דמלבד דדחוק הוא כמ"ש מעל' בעצמו, אף גם מוכח מרמב"ם פ"ו מגירושין הל' כ"א דחידש לן דאם פירש להדיא שמבטל גוף הגט אף שהי' ביד השליח א"י לחזור בו, לאשמועינן רבותא יותר אף באמר בסתם רק דמפרש ואומר דכוונתו הי' לבטל גוף הגט א"י לחזור ולגרש, וע"כ דבכל ענין חוזר ומגרש אם לא דפירש בעת הביטול להדיא. ומ"ש בדברי התוס' והרא"ש כתובות פ"ה דאזלי לשי' בב"ב דף ל', כבר קדמו בזה המהרי"ט בח"א סי' צ' והשיג על המהריב"ל שכתב דהרא"ש ס"ל דאמרינן מיגו למפרע מהרא"ש בכתובות פ' שני דייני וכמו שהשיג כת"ר על הק"נ וכ"כ התומים סי' קמ"ו ס"ק י"ז וסי' ס"ד ס"ק ב' ובכללי מיגו ס"ק ק"ט, אמנם אפ"ה אין מזה ראי' להכא דהוי חזקת א"א ול"מ מיגו. וגם התם לא הוי להוציא רק להחזיק דמס' ג"כ אין מוציאין אף דאיכא נגד חזקת מ"ק דדלמא כיון מתחלה והי' לו מיגו. ולולא דבריהם הי' נראה בהאי דכתובות דאם הי' ידעינן בוודאי דכוונה לתפוס מחיים למשכון הי' מהני כיון דהוא ברשותה ותפסתן אף בלא דעת המפקיד כיון

דרצונה אם יתבע ממנה לא תתן שפיר הויא תפיסה, והא דאמר אית לך סהדי דתבעינהו מינך ולא נתת היינו משום דלא מהימנה דכיונה לתפוס לכך בעינן עדים דתבע מינה, וה"ה אם אמרה בפני עדים מחיים דתופסתן ג"כ הי' מהני וא"כ א"ש דאי"צ לפרש כיון דאמרה מחיים תפסיתינהו הוי כאומרת בפירוש דכוונתה היתה לתפוס למשכון מחיים ואם הי' תובע מינה לא היתה מחזרת לו, רק דצריכה להביא סהדי משום דאי"נ, וא"כ אין ראי' דנאמן לפרש, וגם בההיא דפ' חזקת יעוי"ש בקצה"ח דמצד עצמו נאמן ולא במיגו יעו"ש, בקצות ונתיבות, דהתם ל"ש כלל לפרש דטענה נוספת הוא וכמ"ש הש"ך בדלא אמר תחלה דזבנה. ומה שהשיג על התו"ג שהביא ראי' מב"ב דקאמר והא בלבי' לא ניחא לי' ומעל' כתב עליו דלא דק, הנה במח"כ התו"ג שפיר דק וכת"ר הוא דלא דק, דאין השגת כת"ר על התו"ג רק בלשון. דהנה היכא דידעינן בוודאי דלא ניחא לי' אף דדברים שבלב אי"ד מ"מ ל"מ ומש"ה תלוהו ויהיב וכן בגט מעושה ע"י עכו"ם או בישראל שלכ"ד ל"מ רק היכא דאמרינן גמר ומקנה אזי אף דמ"מ אפשר דלא גמר והקנה ובלבו לא ניחא לי' שוב הוי דברים שבלב ואי"ד אבל היכא דל"ש גמר והקנה וידעינן בוודאי דלא ניחא לי' ל"מ מאי דנתרצה מתוך האונס כיון דידעינן בוודאי בלי שום ספק דבלבי' בכה"ג דידוע הוי דברים שבלב דברים. ויעוי' קצה"ח סי' י"ב בשם מהרי"ט, רק דבב"ב חקר שם אי אמרינן שם אגב אונסי' וזוזי גמר והקנה ונתרצה לגמרי ושוב אף אי יש ספק דלמא לא ניחא לי' בלבי' שוב הוי דברים שבלב, או דדמיא לתלוהו ויהיב דאין ספק כלל דנתרצה רק דבוודאי בלבי' לא ניחא לי' ושוב ממילא הוי דברים גלויים כיון דברור לנו מחשבתו דבכה"ג הוי דברים וכנ"ל ופשיט שפיר מגט דכופין אותו דס"ד דדמיא לתלוהו וזבין, וע"כ דאגב אונסי' גמר ונתרצה, ושוב ממילא כיון דאינו ודאי דלא ניחא לי' בלבו די"ל דגמר ונתרצה שוב אף אם באמת לא נתרצה ולא ניחא לי' מ"מ כיון דאנן לא ידעינן בוודאי איננו דברים גלויים והוי דשב"ל ואי"ד, זהו כוונת הסוגיא בב"ב. ומינה רצה להוכיח בקידושין דדשב"ל אי"ד, ודחי דדלמא משום דמצוה לשמוע אין להסתפק כלל דלא ניחא לי' ובוודאי גמר ונתרצה, זהו מוכרח בהסבר ב' הסוגיות דב"ב וקידושין. שוב ראיתי במקנה קידושין שכתב כן, רק מ"ש לתרץ בזה קו' הרשב"א דאמאי לא פשיט מתלוהו וזבין, לדעתי גם הרשב"א ע"כ ס"ל כן, רק דקאמר על הא דקאמר מיקריב ומכפי' דגט ולא הזכיר כלל מתלוהו וזבין משום דס"ל כעת דאגב אונסי' וזוזי בוודאי גמר והקנה, משא"כ בהא דניחא לי' ובהאי דמצוה לשמוע הי' ס"ד דאיננו וודאי רק אהני לעשותו ספק דדלמא גמר ונתרצה, וכיון דהוי ספק לדידן שוב אף אי באמת לא נתרצה הוי דברים שבלב ואי"ד דלולא זה הי' לן לחוש לספיקא עכ"פ דדלמא לא נתרצה.

ודחי דדלמא משום מצוה ומשום כפרה ברי לן דנתרצה ואין כאן שום ספק, ואף דבב"ב חזינן דדחי בהיפך דאף דתלוי' וזבין ל"מ משום דוודאי לן דלא גמר והקנה עכ"ז בקרבן וגט י"ל דנתרצה, מ"מ בסוגיא דקידושין הי' ס"ל כך, עכ"פ זהו מוכרח דהיכא דידעינן דבוודאי לא ניחא הוי דברים גלויים דבכה"ג דשל"ב הוי דברים א"כ אמאי בהא דגי"ד ל"מ היינו אפילו ידעינן בוודאי דבלבי' לא ניחא לי' וע"כ דלבטל הקודם אף בכה"ג לא אתי מחשבה ומבטל דיבור, וא"כ ראיית התו"ג נכונה, ובחנם השיג עליו כתר"ה. מ"ש ליישב קו' הגליון הש"ס נדרים בפיאה וצדקה, משום דקידושין איכא איסור, אכתי אינו מספיק דהא גם בשבועה יש יד אף בנשבע לזרוק צרור וכיוצא דליכא איסור או בנשבע שלא ימחה בחבירו הבא ליטול, דדמיא לפיאה וצדקה, גם אכתי לא יישב כת"ר קו' כת"ר בעצמו דאמאי לא פירש כהרא"ש דאף לנזירות צריך קרא, ולדעתי י"ל דהוכרח הר"ן לזה משום מאי דהקשתי לעיל מקידושין ז' א' דדמיא להקדש (והא דכתב הר"ן תחלה דדלמא גמרי' במה מצינו היינו משום דמשמע לי' דהבעי' בכל ענין אף בשאר לישני, ובזה נסתר ג"כ מה שהקשתי לעיל על התו"ג די"ל דהכא איצ"ו לתי' הגמ' רק כהר"ן,] ותי' הגמ' אפשר דס"ל דל"ש הכא דגם שם הקשה הרשב"א ותי' דכיון דבעינן לדעתה דידה הוי כמקחת א"ע, או כמ"ש התוס' רי"ד שם כיון דתלוי בב' דיעות ל"ש פשטה קדושה משא"כ הכא דל"ב אמירה רק מצדו, ע"כ תי' דלעינן זה אין לדמות לנדר והקדש דהכא בעי לאלם יותר. וכעין דכתבתי לעיל לענין הא דנדרים כ"ט ב' דאין לדמות]. ומ"ש לתרץ קו' הגה"ש השני'. הנה כן כתוב אצלי מכבר, אמנם בתוספת דברים. כי מ"ש כת"ר איננו מספיק רק לודין ולא למינאי, וזכורני שכתוב אצלי ליישב בהא דמינאי ג"כ, ומ"ש לולא דברי התוס' הי' מחלק דבגירושין מהני הרכנה ורמיזה משא"כ בקידושין לא מצינו דיהני רמיזה, במח"כ אישתמיט לי' הא דיבמות קי"ג א' דאשת חרש חייבין עלי' אשם יעושה"ט אלמא דכל שי"ל דעת מקדש ברמיזה, גם מ"ש דבביטול הגט לא מהני הרכנה ורמיזה, נעלם מאתו ת' הר"ן סי' מ"ג כיון דגט כותבים עפ"י כתבו כ"ש דביטול עפ"י כתבו מהני יעושה"ט והובא לדינא בסי' קמ"א סעי' ס"ב בהגה"ה, [וזה מותר ג"כ לדברי התו"ג סס"י קמ"א, אמנם מדברי הרשב"א קידושין נ' א' וכן מדברי רבינו ישעי' הראשון דס"ל כהב"ח רס"י קל"ד שהבאתי בפנים סיוע לסברת התו"ג]. ומ"ש עוד לתרץ קו' הש"ש על המהרי"ק מסימנים וסימנים וע"א וכתב כת"ר דהוא נגד רובא דעלמא, ז"א דיעוי' ברא"ש דס"ל דהשני ישבע להכחיש העד מכלל דאין הספק רק על השנים [וכן מוכח מהא דאם אחד נותן סימן יותר מובהק דמחזירין לו] ומ"ש להקשות על הר"ן מקידושין לגיטין יעי' ת' רע"א זצ"ל סי' קכ"ה. ומה שהקשה בסתירת ש"ע מסי' ל"ה לסי' ל"ז, ג"כ

לק"מ דהא למ"ש הר"ן קידושין הטעם דנאמן משום אין אדם חוטא ולא לו, משא"כ בהא דסי' ל"ה דאומרים להנאתן. [ובגוף הדין דשב"ע ולא איתחזק לא נתתי עיוני כעת כלל ואפס, כי דבר זה יעבור ויחלוף רוחב ים התלמוד והפוסקים במקומות שונים ואין הזמן גורם כעת]. ומה שכתב בתוד"ה מ"ש דלמא גט זה חרס מועיל, ז"א כלום דכבר כתבתי לעיל דגט זה דרישא דברייתא אכולהו בבי קאי:

סימן י

להרב המאוה"ג וכו' האבד"ק מאלאדעצנע. פיסקא א. ע"ד המעשה שנשאלתי מאת כתר"ה באחד שמת והניח אלמנה ושלש בנות אחת גדולה ושתי קטנות ובן אחד קטן והעזבון היו מטלטלין ומועטים דלא הי' מספיק רק עד דתיבגרן והאפטרופוס הושווה עם האלמנה וסלקוה והבנות העמידו למשרתות והבן נתנו לבית הספר וחי ב' שנים ומת והגיעה אחת לפרק נישואין ופרנסו לה האפטרופסים לצרכי נישואין ועתה כאשר מת האח שלהם באה הגדולה לתבוע חלק ירושתה והקטנות אומרות שהכל שייך לצורך נישואיהן ונסתפק כת"ר בזה ב' ספיקות. א. איך היתה התקנה ממזונות הבנות אם לא היתה התקנה רק מה שיתנו להם מזונות דבר יום ביומו ואם לא אכלו לא זכו בהמזונות דלא זיכו להם חז"ל רק מה שנותנים לתוך פיהם וכל זמן שלא אכלו בחזקת היורשים קיימא וכדאמרינן ב"ב (דף ק"מ) וא"כ כיון שמת אחיהם יורשות הכל בשוה גם הגדולה עם הקטנות, או דזכו הבנות תיכף לאחר מיתת אביהן וא"כ כיון דהוו מועטים אף דלא אכלו בחיי אחיהם שייך רק להקטנות. ב. כיון דנשארה אלמנה ועשו אלמנה אצל הבת כבת אצל הבנים א"כ בשעת מיתת האב הי' משועבד כל הנכסים למזונות האלמנה ולא הי' אז להבנות כלום א"כ י"ל דאף לאחר שסלקו האלמנה נשאר הכל בחזקת הבן ולאחר מיתתו כולם שווין בירושה אף הגדולה. והעתקתי כ"ז ממכתב כת"ר משום דלא נתברר לי מדבריו אם פרנסו האפטרופסים להאחת בעוד הי' הבן חי כדמשמע מלשונו ועתה כאשר מת האח באה הגדולה לתבוע או דפרנסו לאחר מיתתו כדמשמע מריש מכתבו, וגם לא נתברר לי אם כשמת הבן היו גדולות או עדיין קטנות, וע"כ נצרך לבאר הדין בכל הפרטים והאופנים, וד' יאיר עיני שלא אכשל בדבר הלכה ח"ו ואת אשר ישים ד' בפי אותו אדבר וזה החלי בעזרהשי"ת. א) ראשית נפלאתי על כת"ר שלא העיר דכיון דלא הניח אלא מטלטלין א"כ ליכא דין נכסים מועטים כמבואר ברי"ף ורא"ש ב"ב (ר"פ מי שמת) ובאבה"ע (סי' קי"ב סעי' י"ב) דגם הבן ניזון עמהם, א"כ גם להבן מגיע חלק שליש וא"כ כשמת הבן החלק שליש של הבן יורשות כולן בשוה ומגיע להגדולה

חלק תשיעית חלק שליש משליש הבן, כי נראה ממכתב כת"ר דגם הבן בחייו לא אכל מהעזבון, וא"כ אף אם נניח כל הספיקות שכתב כת"ר עדיין מגיע להגדולה מחלק הבן. אמנם נראה לחדש בזה דאף להרי"ף והרא"ש הנ"ל עכ"ז בגוונא דידן מגיע הכל להבנות. והוא. דהנה יש להבין דברי הרי"ף והרא"ש שכתבו נכסים מועטים הוא רק במקרקעי אבל במטלטלי כיון דבתקנתא דבתראי הוא דמיתזני אע"ג דמועטין נינהו ניזונים מהן אלו ואלו,, דלכאורה אין טעם לדבריהם לחדש תקנה אחרת חדשה דלא מצינו כה"ג בש"ס, דיעויין בחלקת מחוקק ובי"ש (באבה"ע שם) דבמטלטלין אינם לא כמרובין ולא כמועטים רק דמוציאין מהם וניזונין ביחד והנכסים עומדים בחזקת שניהם ואינם לא כמרובין ולא כמועטין, ואיך מצינו פשרה כזו ומהכ"ת לחדש להגאונים תקנה אחרת חדשה דלא מצינו בש"ס כה"ג. אמנם נראה דדבריהם נכונים בטוב טעם, דהנה בכתובות (ק"ח ב') ובב"ב (ר"פ מי שמת) תמה אדמון על הדין דנכסים מועטין דכי בשביל שאני זכר הפסדתי, ומשמע דעיקר תמיהתו לא הי' רק על מה שמפסיד הבן והוא גרוע מהבנות, והיינו דלא הוו להו לחז"ל לתקן רק דהבנות הם כבנים ולא להעדיף כחן יותר מהבנים וכן פי' רשב"ם דלאדמון יזונו יחד, וא"כ נראה דאדמון רוצה לומר שיהא דין שלישי לא כמועטים לרבנן דהזכר מפסיד לגמרי ולא כמרובין לרבנן דהכל תחת ידי היורשים וכחם עדיף והבנות ניזונות מתחת ידם רק שיהא כח הבנות והבנים שוה דיוציאו הנכסים מתחת ידם ויזונו מהם יחד ויעמדו בחזקת שניהם ולא יפסידו הבנים יותר מהבנות. הן אמת דלפ"ז אינו מובן לכאורה קצת מהראיות שהביא התוס' ב"ב (ר"פ מי שמת) וכתובות (דף ק"ח) דאין הלכה כאדמון יעו"ש דהביאו מסוטה (דף כ"א) ה"ד רשע ערום זה המשיא עצה למכור בנכסים מועטים וכן מהא דאמר יתומים שקדמו ומכרו בנכסים מועטים דכל הני אתיין כרבנן, והיינו משום דלאדמון אין חילוק בין מועטים למרובים, ולהנ"ל אין ראי' כלל דגם לאדמון איכא חילוק בין מועטים למרובים, דבמרובים הכל בחזקת היורשים ותחת ידם משא"כ במועטים. אמנם באמת לק"מ דהתוס' לשיטתם דאינן סוברים החילוק בין מרובים למועטים לענין להוציא מידם וכדהקשו ב"ב (ק"מ א') סוד"ה יתומים דמה חילוק בין מרובים למועטים יעו"ש דתירצו לענין נתמעטו וא"כ לאדמון שוב ליכא שום נ"מ, [ואף לתי' קמא י"ל דלאדמון דמועטים דינם כמרובים דניזונים יחד שוב גם לענין למכור לצורך גדול אין נ"מ.], משא"כ להרא"ש (ר"פ מי שמת) דכתב נ"מ בין מרובים למועטים לענין להוציא מידם דבמרובים אין מוציאין ובמועטים מוציאין וכוונתו באמת ליישב קו' תוס' הנ"ל כמבואר בדבריו וכן מבואר בשטה מקובצת ב"ב הנדפס בסוף מאירי לשבת בשם הרא"ם ליישב בזה קו' תוס', א"כ לפ"ז שוב נכונים

דברינו הנ"ל דלאדמון נמי איכא חילוק בין מרובין למועטים ובמועטים לאדמון הוא דין שלישי לא כמועטין לרבנן ולא כמרובין. ובזה יתיישב מה שראיתי בחי' תוס' רי"ד לב"ב דפי' דהא דאמר שמואל לרב יהודא (ר"פ מי שמת) זו דברי ר"ג פי' דמאי דקאמרת דכדי שיזונו י"ב חודש הוי מרובין זהו לר"ג דס"ל כאדמון דגם מועטין הוי כמרובין וה"ה בפחות מזה אבל לרבנן אף דיש בהם לזונן י"ב חודש הם מועטין וכמה דחוק הוא הפירוש הזה. והנראה דדחקו לזה משום דקשיא לי' הא ר"ג סובר כאדמון וא"כ אין שום חילוק לדידי' בין מרובים למועטים ולמה יהיב שיעורא, וכן הקשה המהרי"ט בחי' לכתובות (דף ק"ח) והוכיח. מזה כהתוס' דלא פליג ואינו אלא מתמה, ודברי המהרי"ט תמוהין אצלו דמנ"ל דהוא סתם ר"ג ולעשות מזה קו' דלמא הוא ר"ג בר רבי וכעין דאיתא נדה (ס"ג ב') וכן הוא בירו' (ר"פ מי שמת) להדיא ר"ג בר רבי':

(הגה"ה,

אב"ה, כן הוא להדיא גם בגמ' דילן, רק בהרא"ש שם הגירסא ר"ג ברבי, כמו שהיתה לפני המהרי"ט. ר"ג סתם הוא ר"ג דיבגה ור"ג בר רבי הוא ר"ג בנו של רבי יהודא הנשיא ושניהם היו נקראים לפעמים ר"ג ברבי.): אמנם דברי התוס' רי"ד שפיר, דנראה דלא גריס ר"ג בר רבי רק ר"ג סתם ושפיר קשיא לי'] אמנם להנ"ל אשה"ט דגם לאדמון איכא חילוק בין מרובים למועטין ושפיר איצטריך ר"ג למיהב שיעורא אף דס"ל כאדמון. והנה התוס' והרא"ש כתבו דאדמון לא פליג רק דמתמה ור"ג אמר דיפה תמה ועכ"ז לא פליגי בעיקר הדין רק דמתמה ע"ז דלא הוי לתקוני כולי האי נגד הסברא רק דהפריזו חז"ל בזה על המדה ומדדו במדה גדושה ואלימו לתקנתייהו ליפות כח הבנות יותר מדאי, ויעוי' ברמב"ן (ר"פ מי שמת) דהביא ג"כ כפי' הזה בשם ר"ת והוסיף בדברי ר"ת דמזה יליף ר' יוחנן דקדמו ומכרו מכרו, ויבואר אי"ה להלן בזה. עכ"פ חזינן תמיהת אדמון ור"ג דתמהו על שהעדיפו כח הבנות נגד הסברא רק דהחז"ל אלימו לתקנתייהו וע"ז שפיר קאמרי הרי"ף והרא"ש, בשם הגאונים דבמטלטלין דאינו אלא מתקנת הגאונים לא אלימו לתקנתייהו כולי האי ודי בזה דנימא כפי הסברא וכפי הראוי לתקן כדקאמר אדמון דגם לחז"ל היה מהראוי לתקן כן רק דאלימו לתקנתייהו אבל תקנת הגאונים דלא אלימו כ"כ שפיר הדין כדקאמר אדמון, וזה נראה פשוט כוונתם. ב) וראיתי להפלאה (בקו"א להל' כתובות סי' קי"ב) שכתב ג"כ לבאר טעם הרי"ף והגאונים משום הא דאדמון, רק שכתב בדרך אחר לבאר מחלוקת אדמון ורבנן דוקא במטלטלין ולא בקרקע. משום דלכאורה תמיהת אדמון לק"מ דהבנות הן בתורת חוב והבנים בתורת ירושה וא"כ שורת הדין כך הוא דכן הדין בכל מקום דהבע"ח גובה והיורש מפסיד ומאי קמתמה

אדמון, וכן הקשה המהרי"ט בחי' לכתובות, ע"כ כתב ההפלאה לבאר דסברי כר' דניזונות אף ממטלטלין וא"כ ע"כ דלאו מדין חוב דמטלטלי דיתמי לבע"ח לא משתעבדי וע"כ דאינו אלא משום תקנה ושפיר תמה אדמון אהא דמגרעינן כ"כ כח הבנים ולהכי לא פסקינן בהא כאדמון משום דלדידן דפסקינן כתובות (דף נ"א) דדוקא ממקרקעי ולא ממטלטלי שפיר גם אדמון מודה דלא פליג רק במטלטלין ולא בקרקע דבקרקע ל"ק כלל תמיהת אדמון ולהכי לבתר תקנת הגאונים למיזן ממטלטלין שוב יש לפסוק בהא כאדמון יעושה"ט, ואף דדבריו נאמרים בהשכל והם כמין חומר ודפח"ח וש"י עכ"ז אינם אלא ע"ד החידוד ואינם עולים אליבא דאמת. דלדבריו קשיא אהא דפסקינן כתובות (דף נ"א) כרשב"א דדוקא ממקרקעי כיון דמוכח מסתם משנה דכתובות ור"פ מי שמת ממחלוקת דאדמון ורבנן דסברי כר' דאף ממטלטלי א"כ הו"ל סתם במתני' ומחלוקת בברייתא דהלכה כסתם מתני'. וביותר דהא ר' יוחנן ס"ל בכל מקום הלכה כסתם משנה ואמר בכתובות (נ' ב') דלא עבד בה עובדא לזון ממטלטלין וגם סוף דבריו במה שכתב לבאר בזה סברת הרי"ף והרא"ש והגאונים דלבתר דתקינו לזון ממטלטלין שוב ממילא הלכה כאדמון הם תמוהין מאוד ואין להם התחלה כלל, דאלו לא היתה תקנת הגאונים לענין מטלטלין רק לענין מזון הבנות לבד שפיר היה שייך תמיהת אדמון אבל באמת הא תקנת הגאונים היתה לענין כל חוב וכמבואר בטוש"ע חו"מ (סי' ק"ז) א"כ ממילא כמו דלא קשיא תמיהת אדמון על קרקע בזמן הש"ס ה"נ לא קשיא בתר תקנת הגאונים על מטלטלין דשפיר שקלי הבנות בתורת חוב וכמו כל בע"ח דהבע"ח גובה והיורש מפסיד, וא"כ סוף דבריו בטעם הגאונים והרי"ף אין להם מקום כלל אף להנחתו. ובמה שהקשה על תמיהת אדמון דהא הבנות בתורת חוב וכן הקשה המהרי"ט כנ"ל יבואר להלן אי"ה, והעיקר בטעם הגאונים והרי"ף והרא"ש הוא בפשוט כדכתיבנא באות הקדום. ג) ובזה נ"ל להבין היטב דברי הרא"ש ב"ב (ר"פ מי שמת) דהשיג על הרמב"ן דהוכיח מרב האי דכתב דיתומים שמכרו בנכסים מועטין לדין הש"ס הבנות לא היו ניזונות מהדמים משום דהוו מטלטלין משא"כ לבתר תקנת הגאונים מה לי קרקע מה לי דמים, והוכיח מינה הרמב"ן דרב האי פליג על הרי"ף וסובר דגם במטלטלין בנכסים מועטין דינן כקרקע, והשיג עליו הרא"ש דבמטלטלין דעלמא מודה רב האי להרי"ף רק בדמים אלו דאתו מקרקע חזרו דמיהם לדין הקרקע לבתר תקנת הגאונים יעושה"ט. ולכאורה איננו מובן כלל דמ"ש לדין הש"ס דלא חזרו דמיהם לדין הקרקע ודינן כמטלטלי ומ"ש לבתר תקנת הגאונים דחזרו דמיהם לדין הקרקע, וכבר נתקשה בזה, הבית מאיר (סי' צ"ג סעי' כ"א במוסגר שם) והניח בתימא וכתב דברור כהרמב"ן דפליג על הרי"ף. אמנם להנ"ל יתבארו

דברי הרא"ש בטוב טעם ודעת, דכל הטעם דבמטלטלין ליכא דין נכסים מועטים הוא משום תמיהת אדמון דבשביל שאני זכר הפסדתי דאף דחז"ל דאלימו כחייהו לא השגיחו על תמיהתו אבל הגאונים דלא אלים כחייהו ותקנתייהו שפיר השגיחו על תמיהתו ועל הסברא, וכ"ז בירשו מטלטלין אבל בהניח קרקע כבר נגרע כח הזכר מדין הש"ס ונעשו דין נכסים מועטין להעדיף כח הבנות להכי אף כשמכרו ונעשו מטלטלין ג"כ יש להם דין נכ"מ, דלא שייך להקשות בהו תמיהת אדמון דכי בשביל שאני זכר הפסדתי דהכי שפיר ושפיר וכך הוא שורת הדין מצד הדין ומסברא דבשביל שהוא זכר ונגרע כחו מקודם והפסיד גם עתה יש להפסיד דמה"ת ירויח במה שנעשו מטלטלין כיון דגם מטלטלי משתעבדי כמו קרקע דבשביל שהוא זכר והפסיד מקודם הדין והסברא נותנות שיפסיד גם עתה, דבשלמא בירשו מטלטלין דאנן דנין על תחלת הירושה והתקנה לעשות עתה דין נכסים מועטין שייכא שפיר התמיהא של אדמון הנ"ל אבל כשירשו קרקע וכבר נעשו דין נכסים מועטין ופקע כח הירושה והעדיפות מהבנים א"כ שוב כשנעשו מטלטלין לא שייכא תמיהא זו דאף דבעת המיתה היתה שייכא תמיהא זו עכ"ז כיון דאז הי' קרקע ולא אשגיחו רבנן בתמיהא זו והפקיעו כח הבנים להפסידם א"כ שוב בעת שנעשו מהקרקע מטלטלין לא שייכא תמיהא זו ומדינא ומסברא נצרך להיות להני מטלטלין הדין דקודם כיון דמטלטלין ג"כ משתעבדים כמו קרקע ובשביל שהוא, זכר והפסיד מקודם יש לו להפסיד גם עתה דמה לי קרקע כדהוו מה לי מטלטלין דהשתא כיון דתרווייהו משתעבדים בשוה ואדרבא אם היינו משנים עתה הדין מקודם הוא נגד הדין והסברא דמה"ת ירוויח עתה מקודם וכיון דכבר נגרע כח הבנים ומטלטלין משתעבדים ג"כ כמו קרקע מה"ת יתעדף כחם עתה, משא"כ בירשו מטלטלים דאז אנו דנין על תחלת הדין והתקנה משא"כ בירשו קרקע דתחלת הדין והתקנה נעשו בעת שהיו קרקע מדין הש"ס ושוב ממילא אף שנעשו מטלטלין אין אנו צריכין לדון על התקנה רק בהא דמטלטלין משתעבדים ג"כ סגי אבל בעת המיתה אף דמטלטלים משתעבדים עכ"ז קשיא וכי בשביל שאני זכר הפסדתי וצריכין אנו לעוד תקנה משא"כ בנעשו מטלטלין אח"כ, וקשה לי להסביר יותר בכתב ולדעתי הדברים ערבים ונחמדים בטוב טעם ודעת בס"ד וראוין למי שאמרן. עוד היה אפשר לומר כעין זה בדרך אחר קצת, והוא דהנה כבר כתבתי (באות הקדום) מה שהרגישו המהרי"ט וההפלאה על תמיהת אדמון דהא הדין נותן כן דהבנות הן בתורת חוב וכך הדין בכל מקום דהבע"ח גובה והיורש מפסיד, וצ"ל דהתמיהא היתה על עיקר התקנה הואיל ומדינא כח הבנים יפה רק דחז"ל חשו לטובת הבנות ועשו חוב הי' להם לחוש גם לתקנת הבנים ולעשותם חוב ג"כ כמו הבנות

שלא יהא כח הבנות עדיפא ולעשותן שוין, והנה בחו"מ (סי' רל"ה סעי' א' בהג"ה) בשם ת' הר"ן דפעוטות אף דמתקנת חז"ל מקחן מקח וממכרן ממכר במטלטלין עכ"ז במכרו בנכסים מועטין הואיל והוא באיסור בזה לא עשו תקנה ואיננו מועיל יעו"ש, וא"כ ה"נ במכרו קרקע לא שייכא כלל תמיהת אדמון דאין לנו לחוש לתקנת הבנים הואיל והוא באיסור שלא יהא חוטא נשכר וכהא דת' הר"ן וא"כ ממילא הבנות יש להן חוב מתקנה משא"כ להבנים ושייכא הכל להבנות מתורת חוב, דבשלמא מדין הש"ס דמטלטלי לא משתעבדי א"כ מה שמכרו מכרו והמטלטלין לא משתעבדו עוד אבל לבתר תקנת הגאונים דגם מטלטלים משתעבדי רק דתמיהת אדמון היתה לעשות תקנה גם להבנים א"כ באיסור דלא עשו תקנה שפיר שייכא הכל לבנות מתורת חוב, דבשלמא בירשו מטלטלין שפיר חיישינן ג"כ לתקנת הבנים לעשותן כבנות משא"כ בירשו קרקע והפסידו כחן ועתה דנעשו מטלטלין באיסור ג"כ אין לנו לחוש לתקנת הבנים לעשותן חוטא נשכר וכהא דת' הר"ן ממילא שייכא הכל להבנות מתורת חוב, ואף דאיננו דומה כ"כ להא דת' הר"ן עכ"ז אף שאין ראי' לדבר זכר לדבר איכא דה"נ י"ל כעין סברא זו. אמנם אין צורך לכ"ז ואופן הראשון נראה לי נכון וברור ומחוורתא כדמעיקרא, ודלא. כהבית מאיר הנ"ל דהחליט לברור דלא כהרא"ש מטעם דלא הבין סברתו וכבר נתבאר דסברתו נכונה מאוד ונובעת ממקור התבונה. ד) ומעתה אחר שנתבאר דמקור הדין והסברא במטלטלין לשיטת הרי"ף והרא"ש והגאונים הוא מכח תמיהת אדמון יש לנו להבין עיקר תמיהת אדמון דכבר כתבתי (באות ב' ובאות הקדום) מה שהרגישו בזה המהרי"ט וההפלאה דלק"מ דהבנות בתורת חוב והדין נותן שבע"ח יגבה והיורש יפסיד, אמנם כבר בזה הרמב"ן לב"ב ומפרש דזהו קושיית הש"ס על אדמון מאי קאמר והיינו דדינא הכי דהחוב יגבה והיורש יפסיד יעושה"ט ופריק אביי דתמיהתו על עיקר התקנה דמ"ש דעשו תקנה לבנות לעשותן חוב ולא לבנים אף דבנות איכא זילותא טפי עכ"ז בנים עסקי בתורה א"כ בגוונא דהבנים ישאלו על הפתחים לא הוי להו לתקוני להבנות שתהיינה יותר חוב מהבנים רק דתרווייהו יזונו מתורת חוב ואתיא תמיהת אדמון כר"מ כתובות (מ"ט א') ורבא אקשי דאין סברא לחלק בין עסקי בתורה ללא עסקי דבכל עניני ירושה הם שוין והיינו דבתקנת חז"ל אין לחלק כעין דאמר כתובות (נ"ב ב') לענין כתובת בנין דיכרין בת בין הבנות תירות לא פלוג רבנן וה"נ בתקנה קבועה אין לחלק וכיון דבנים דלא עסקי בתורה נמי ירתי ובזה לק"מ תמיהת אדמון דהבנות חוב ולא הבנים שוב ממילא אף בעסקי בתורה אין הבנים חוב דאין לחלק בין היורשים ובתקחז"ל ולק"מ תמיהת אדמון [והוא כעין שכתב התוס' ב"ב שם ד"ה אלא], וגם דקו' אדמון קאי על כל

היורשין וכיון דלא עסקי בתורה נמי ירתי קאי תמיהתו על אותן דלא עסקי בתורה נמי ובהו מאי מקשה [ולפ"ז מיושב היטב קו' תוד"ה אלא הנ"ל] ומפרש רבא דעיקר הקו' על הא דמוציאין מידם על החוב שעדיין לא הגיע זמנו ואינו אלא דבר יום ביומו, [ומכ"ש דא"ש להרשב"א שהובא בר"ן (ר"פ מי שהי' נשוי) דגם החיוב לא נעשה עד שמגיע היום א"כ לא נעשה החוב כלל] וא"כ כמו דבמרובין אין מוציאין רק דהחיוב לזונן כל זמן שיש נכסים ה"נ הוי לן למימר אף במועטים, כ"ז הם דברי הרמב"ן שם בקוצר כדרכו אלא הרחבתי הביאור בדבריו [והנה מדבריו נראה קצת דתמיהת אדמון היתה דבנכסים מועטים ג"כ יזונו הן מתחת ידי היורשים והנכסים יעמדו הכל תחת ידי היורשים כדין מרובים, וא"כ במטלטלים דנתבאר דעבדינן כתמיהת אדמון וא"כ יש להניחם ברשות היורשים והבנות יזונו מתחת ידם והוא דלא כמ"ש לעיל (ריש אות א') בשם הח"מ והבי"ש דכבר דנתבאר דאין לנו לעשות תקנה חדשה דלא מצינו בש"ס, אמנם איננו מוכרח דאפשר דכוונת הרמב"ן דמדינא הי' לנו להניח הכל ברשות היורשין וא"כ עכ"פ כשבאו לתקן להוציא מתחת ידם לא הי' להם להעדיף כח הבנות להעמיד הכל ברשותן ולגרוע כח הבנים לענין זה והי' לנו להעמיד הנכסים בחזקת שניהם וכדמשמע מלשון אדמון דעיקר הקו' על מה שמפסיד יותר מהבנות אבל אינו רוצה להעדיף כחן אלא שישווה עם הבנות והרמב"ן קאי על עיקר הדין כפי שצריך להיות וקו' אדמון היא אף לפי התקנה וא"ש כמ"ש הח"מ והבי"ש,] והוא נכון מאוד בביאור דברי הגמ'. ועפ"י דבריו הי' נראה לי לבאר מה שהביא הרמב"ן (שם בריש הפרק) בשם ר"ת דאדמון לא פליג רק מתמה ומהא דאדמון ילפינן דקדמו ומכרו מכרו יעו"ש, אך דהוסיף ביאור ע"ז דמשום דמסתפקא לי' אין אנו יכולין להוציא מיד הלוקח מספיקא וסיים הרמב"ן ע"ז ולא דייקא, ובאמת לפי מה שביאר הרמב"ן בדברי ר"ת אין לדברים אלו הבנה כלל דמ"ש דמיד הלוקח. לא מפקינן מספיקא ומ"ש מיד היורש דמפקינן מספיקא הא הלוקח איננו מוחזק יותר מהיורש דהא לא מכר לו רק זכות שיש לו ולא יותר וכיון דלגבי היורש לא מהני חזקתו ומפקינן לי' מיני' מ"ש מיד הלוקח דלא מפקינן), וגם הא חזינן דפשיט הגמ' מועטים ונתרבו דשייך להיורשים מהא דמכרו אלמא דגם היורש הוי כלוקח, [וקצת אפשר דברשות היורש כיון דלהבת ודאי מגיע מזונות ולהבן ספק אין ספק מוציא מידי ודאי ודמיא למתני' שאח"ז בטומטום ובנות דהבנות דוחין אותו אצל הבנים משא"כ במכרו וה"ה נתרבו כמובן ועוד יבואר להלן אי"ה (באות שאח"ז) קצת ישוב], אמנם להנ"ל נראה בפשוט דאין הכוונה דילפינן הא דמכרו מאדמון מטעם ספיקא רק בפשוטו דהא חזינן מתמיהת אדמון דמהראוי הי' מדינא להעמיד הנכסים הכל ברשות ותח"י

היורש דלא נוציא כלל רק דהבנות יזונו מתחת ידו א"כ אף דתקינו רבנן להוציא מאתו עכ"ז הבו דלא להוסיף עלה ואף דמוציאין עכ"ז ברשות היורש קאי לענין מכרו ונתרבו. ה) ומעתה לפ"ז נראה לרבא דקי"ל כוותי' לגבי אביי עיקר תמיהת אדמון אינו על הא דמגיע להבנות מזונות ולא להבנים, דזה לק"מ דהתקנה לא היתה רק לבנות משום זילותא וכדאיתא כתובות (מ"ט א' וס"ז א'), רק דעיקר הקו' הוא על מה דמוציאין כל הנכסים מתחת ידם לחוב שלא הגיע זמנו עדיין וכנ"ל דהו"ל לאוקמא הנכסים תח"י היורשים והם ישלמו החוב דבר יום ביומו או לפחות הוי לן לאוקמא הנכסים בחזקת שניהם וכנ"ל, א"כ ממילא נראה בגוונא דידן דלא ניזונו מהנכסים רק דבא לאחר זמן לתבוע עבורה מזונות מזמן שעבר אף לאדמון מגיע להבנות הכל דמזונות הבנות הוי כבר חוב שהגיע זמנו והזכר אינו אלא יורש ושפיר יש לגבות החוב והיורש יפסיד ולא שייך בזה בשביל שאני זכר הפסדתי וכקו' הגמ' מאי קאמר ותי' רבא לא שייך בזה דכבר הגיע זמנו, ומעתה לפי מה שנתבאר דהא דבמטלטלים יזונו יחד הוא משום דבזה נקטינן כתמיהת אדמון א"כ בגוונא דידן דנתבאר דאף אדמון מודה שפיר אף במטלטלים שייך הכל להבנות עבור המזונות שעברו והבן יפסיד, [ועפ"ז הי' אפשר ליישב קצת הא דנתקשתי (באות הקדום) דמאי שנא דמלוקח לא מפקינן מספיקא ומיורש מפקינן וגם מאי פשיט הגמ' מלוקח למועטין ונתרבו גבי יורש, ולהנ"ל יש לומר דמיורש אף דמוציאין מאתו ונותנים מזונות להבת מ"מ ליכא בזה שום חששא לענין איסורא וגזילה דאף אם הדין דאין מוציאין מ"מ להבת מגיע מזונות ולא להבן וא"כ כיון דמחזקינן להנכסים עד הזמן דלהבא ונותנים מזונות להבנות שוב אין בזה שום חשש גזל רק כעין מבטל כיסו של חבירו במה דהוציאו מאתו קודם הזמן ושפיר מוציאין מהבן, וכעין זה כתבו הראשונים בהא דכתובה ובע"ח ינתנו לכושל דהיינו לבע"ח משום דכתובה אין חשש כ"כ דיותר משהאיש רוצה לישא האשה רוצית להנשא דהקשו הר"ן והרא"ש שם (כתובות דף פ"ו) דמשום זה יגזלו להאשה ותירצו דדיעבד אין חשש דבע"ח מאוחר שקדם וגבה מה שגבה גבה רק לענין לכתחלה חולקין וכיון דלענין דיעבד אין חשש משום הסברא הנ"ל עבדינן הכי לכתחלה, וא"כ ה"נ בנידון דידן כעין זה כיון דלענין דיעבד ליכא חשש שוב עבדינן הכי אף לכתחלה משא"כ במכרו ונתרבו]. ו) וזולת כל האריכות הנ"ל עפ"י דברי הרמב"ן, נראה בפשיטות להוכיח כן מדברי הרא"ש, דהנה הרשב"ם (ר"פ מי שמת) פירש מרובים ונתמעטו דההפסד לפי ערך, ובתוספי הרא"ש (המובא בשמ"ק לב"ב הנדפס בסוף מאירי לשבת) הקשה עליו דכמו דבכתובה אף דנתמעטו הנכסים לא נתמעטה הכתובה ה"נ במזון הבנות, והובא בטור אבה"ע (סי' קי"ב) שתי הדעות, וע"כ פי' הרא"ש

דהוא לענין דאין מוציאין מיד הבנים המזונות עד שיבגרו וכדין מרובים ויזונו יחד, וכן פסקינן בש"ע כהרא"ש, א"כ לפ"ז נראה פשוט במרובין ונתמעטו ולא ניזונו מהנכסים ולאח"ז הבנות תובעות על העבר פשיטא דנותנים הכל להבנות דאף דדין מרובים יש להם מ"מ כבר מגיע להם כל המזונות ולא נתמעטו המזונות במה דנתמעטו הנכסים וכקו' הרא"ש ולהבנים אין להם מזונות אף במועטין (במרובין) ורק ירושה אית להו וחלק הירושה נתמעט והבע"ח גובה חובו וכמו האשה כתובתה ה"נ מזון הבנות וכנ"ל. ולומר דבמרובין כבר זכו בהם יורשים לענין להיות להם מזונות ג"כ, הוא דחוק טובא ולא מסתבר כלל, דכיון דלא תקינו להבנים מזונות אף במועטים ובמרובים מדין ירושה אית להו א"כ איך נימא דזכו להיות להם מזונות דא"כ נימא דבמרובים יותר ממזונות כבר זכו להיות להם מזונות ושאר הצטרכות, וגם מאי פשיטא דקאמר הגמ' אדרבא צריכה רבא וגם הוא נגד הסברא, [ובפרט דלפ"ז הי' מסתבר יותר כפי' הרשב"ם דההפסד לפי ערך דכל אחד זכה בשלו כמובן], וע"כ דז"א רק דהיורשים זכו בתורת ירושה ולהבנות המזונות מגיע בתורת חוב וכמו הכתובה להאשה וכמו שדימה הרא"ש והא דאמרינן מרובים ונתמעטו כבר זכו בהם יורשים אין נ"מ רק לענין דאין מוציאין מהם מקודם אבל אם לא ניזונו מהם ולאחז"מ הבנות תובעות על העבר נותנים הכל להבנות אף במרובים ונתמעטו, ועתה לפ"ז אף לאדמון במועטים כיון דכל תמיהתו לרבא אינו אלא משום דיפה כחו במרובין וא"כ לא עדיפא מועטים לדידי' ממרובין לרבנן וא"כ כמו במרובין ונתמעטו לרבנן דאף דגם לרבנן דין מרובים יש להם ולא דין מועטים עכ"ז אם תובעים לאחז"מ על העבר מגיע הכל להבנות וכנ"ל ה"נ במועטין לאדמון וכנ"ל, וה"נ לדידן במטלטלין דעבדינן כאדמון וכנ"ל, ולפענ"ד הדברים ברורים אף דראיתי בת' נוב"י (מה"ת אבה"ע סי' צ"ה) דנראה מדבריו דבמטלטלים דליכא דין מועטים אף אם תובעים לאחז"מ מגיע גם להבנים יעו"ש עכ"ז לפענ"ד ברור כמ"ש. ואין להקשות דלפי מ"ש לעיל (באות ד') בשם ר"ת דהא דקדמו ומכרו ילפינן מתמיהת אדמון א"כ לפי מ"ש דבתובעים על העבר לא שייכא תמיהת אדמון א"כ ממילא לאחר שעבר הזמן שוב לא שייך הא דקדמו ומכרו כיון דעל העבר ל"ש תמיהת אדמון א"כ הא כמו דהוכיחו התוס' (ר"פ מי שמת) ד"ה יתומים דהא דקדמו ומכרו היינו אף לאחר שהחזיקו הבנות מהא דיבמות (דף ס"ז) ה"נ יש להוכיח מזה אף לאחר זמן דאל"כ מאי מקשה ביבמות שם דלמא מגיע להן בעד הזמן העבר, דז"א כלום מכמה טעמים ולק"מ ואין צורך להאריך בזה כמובן, ועוד דבכה"ג דתובעים על העבר והגבו להם ב"ד פשיטא דהוי כשאר חוב, ותדע דהרי הרא"ש הביא ראיית התוס' ולבסוף דחה והעלה הטעם משום דלמא ינשאו א"כ בלאחר

זמן על העבר דלא שייך עוד דלמא ינשאו א"כ שוב אין להם שום זכות להיורשים א"כ יקשה כקו' הנ"ל וע"כ דבכה"ג פשיטא דהוי כגוביינא דשאר חוב רק בקודם הזמן דעדיין אין החוב ברור ולא, הגיע זמנו בזה חקרו אי הוי גוביינא אי לא אבל בלאח"ז פשיטא דהוי כשאר חוב, ואין להאריך עוד בזה כי בלא"ה לק"מ, ועכ"פ הדברים הנ"ל נראים ברורים. ז) אמנם העומד לנגדי בכ"ז הם דברי עליות רבינו יונה בשטה מקובצת ב"ב (ר"פ מי שמת) יעושה"ט בלשונו דלפי הנראה ממרוצת דבריו נראה דכתב דהאידנא דתקינו רבנן למיזן ממטלטלי מהני תפיסת הבנות במטלטלים כמו באלמנה שתפסה מטלטלי למזונותיה דסובר דהוא בתפיסה מחיים לדין הש"ס וזה לא שייך בבנות משא"כ בזמן הזה מהני לאחר מיתה ג"כ ומהני אף בבנות ומשמעות דבריו דקאי אף במרובין וה"נ משמע מדמדמי לה לאלמנה משמע דאף במרובין מהני תפיסה, [וזהו דלא כמ"ש הבי"ש (סי' קי"ב ס"ק י"א) בשם הש"ג שהביא מריא"ז דבמרובין לא מהני תפיסה,], ושוב כתב אח"ז דבמועטים במטלטלין לדידן אף אם תפסו הבנות מוציאין מידן וניזונין כאחד, ולהנ"ל כיון דבמרובים מהני תפיסה א"כ ה"ה במועטים דלא עדיפי ממרובין וכנ"ל ולא שייך תמיהת אדמון, וכן כתב עוד להלן דבמרובים ונתמעטו פשיטא דלא מהני תפיסת הבנות ומוציאין מידן וניזונין כאחד, ולהנ"ל מאי פשיטא אדרבא הדין נותן דתהני תפיסתם דלא עדיפא ממרובין. מיהו לזה הי' אפ"ל דאיננו סובר כהרא"ש בהא דמרובים ונתמעטו רק כשיטת הרשב"ם דההפסד לפי ערך, [ויעוי' בהפלאה בקו"א (סי' קי"ב ס"ק כ"א) מה שביאר בשיטת רשב"ם, וכדבריו נראה להוכיח עוד מרשב"ם ד"ה אלמנתו מהו שתמעט בנכסים ממ"ש בפי' השני יעושה"ט, אמנם מ"ש שם במוסגר ליישב תמיהת הרא"ש הנ"ל דלפי הבנתו לק"מ כמו לפי' הרא"ש, ז"א דעדיין התמי' במקומה עומדת דאף לענין המזונות מי עשאן שיתוף שיפסידו לפי ערך, ומ"ש ההפלאה להסביר דבאם כבר היו מרובים לא תקינו שיפסידו הבנים יותר מהבנות מחמת המיעוט שאח"כ, אין בזה כדי שביעה דכיון דבין במרובים בין במועטים מגיע מזונות להבנות ולא להבנים רק דנוטלין בתורת ירושה א"כ מה"ת ישתנה מרובים ונתמעטו וכמו שהקשתי ע"ז לעיל (באות הקדום), וגם מאי פשיטא, אבל לשיטת הרא"ש לק"מ וכמו שנתבאר באות הקדום דגם עתה דין מרובים יש להם לענין שלא להוציא מידם, ויען כי מסברא אין שום מקום לחלק בזה דלענין ניזונין כאחד ההפסד לפי ערך ולענין המותר ממזונות הבנים והבנות ההפסד לבנים לבד לכך תפסו בשיטת הרשב"ם דבכל ענין ההפסד לפי ערך, אמנם עכ"ז בשיטת הרשב"ם מדקדוק לשונו נראה כפי שהבין ממנו ההפלאה הנ"ל, וכ"נ להביא ראי' משיטת התוס' (ק"מ א') ד"ה יתומים בסוה"ד דכבר נתבאר (באות א') דמוכח דל"ל

הנפקא מינה לענין מוציאין וגם במרובין החיוב על הבנים והב"ד להשגיח שישאר מזונות הבנות ועכ"ז במרובים ונתמעטו ניזונים כאחד וע"כ משום דלענין מזונות זכו דההפסד יהי' לפי ערך וכשיטת הרשב"ם וה"נ י"ל בשיטת רבינו יונה במ"ש דבמרובים ונתמעטו אם תפסו הבנות מוציאין מהן וניזונין כאחד], אמנם הא דפשיטא לי' במועטים לדידן לא מהני תפיסת הבנות במטלטלין אף דבמרובים מהני תפיסה ושוב לא שייכא תמיהת אדמון דלא עדיפא ממרובין א"כ נראה דלא כמו שכתבתי והעלתי בזה. והנראה דרבינו יונה איננו סובר בביאור הגמ' דב"ב כמו שכתבתי (באות ד') בשם הרמב"ן רק דבין לאביי בין לרבא עיקר תמיהת אדמון הוא על עיקר התקנה ממזונות הבנות דלא הי' רק לשוי' בנות כבנים אבל לא להעדיף כחן, וכמ"ש המהרי"ט הנ"ל בחי' לכתובות, ומחלוקת אביי ורבא אינה אלא בעדיפות הבנים במה יפה כחן למילף קו"ח שלא יפסידו אבל תמיהת אדמון אף לרבא היתה על עיקר התקנה וכמ"ש המהרי"ט הנ"ל, וכן מבואר להדיא בלשון רבינו יונה בטעם מטלטלין דאיכא למימר שעיקר תנאי כתובה לשוי' הבנות כבנים וכ"כ להדיא להלן בטעמא דאדמון דטעמו הוא שלא נתכוין בתנאי כתובה אלא לעשות בנות כבנים לענין מזונות והוא מבואר כמ"ש המהרי"ט הנ"ל, (אלא דהמהרי"ט כ"כ נמי לענין מזונות האלמנה יעו"ש וברבינו יונה מבואר דלענין מזונות אלמנה ל"ש כן ואף אדמון מודה יעושה"ט], וכן מוכרח לשיטת התוס' דלית להו נפ"מ לענין מוציאין וכמו שנתבאר (באות א'), וכן נראה משיטת רשב"ם יעוי' בתורת חיים שם, א"כ ע"כ תמיהת אדמון על עיקר התקנה וכפי' המהרי"ט ורבינו יונה ולהכי שפיר הוכרח הרשב"ם לפרש במרובים ונתמעטו דההפסד לפי ערך, וכן מוכרח לפי' תוס' וכמ"ש לעיל במוסגר, ובהכי ניחא נמי להבין שיטת הרשב"ם לפי מה שהבין ההפלאה ממנו וכפי שנראה מדקדוק לשונו כמ"ש לעיל במוסגר דתמהתי לעיל באות הקדום ולעיל במוסגר דאמאי אמרינן דכבר זכו בהמזונות וגם מאי פשיטא, ולהנ"ל י"ל דהתמי' על עיקר התקנה ממזונות הבנות דלא היתה רק שישוו עם הבנים, ולכך אף דלא קי"ל כאדמון מ"מ במרובים ונתמעטו שפיר אמרינן דלא היתה התקנה בזה רק שישוו עם הבנים ואשה"ט דעל המותר לא אמרינן כבר זכו בהם יורשים רק על המזונות לבד משום תמיהת אדמון דעכ"פ בכה"ג אינם אלא שוים ואמרינן כבר זכו שלא יהיו גרועים מהבנות, וכ"כ המהרי"ט בחי' לכתובות שם דבמרובים ונתמעטו ילפינן מתמיהת אדמון, ונראה דגם ההפלאה שכתבתי לעיל במוסגר כיון לזה, אבל לביאור הרמב"ן הנ"ל בגמ' דב"ב לרבא תמיהת אדמון לא היתה על עיקר התקנה רק על הא דמוציאין לפ"ז מוכרח נמי לפרש בהא דמרובים ונתמעטו כפי' הרא"ש ג"כ לענין מוציאין ולא לענין מזונות

להבנים וכקושיותי הנ"ל, ובתובעים על העבר ל"ש כ"ז והכי נמי לדידן במטלטלין, וכ"ז נראה לי ברור בעזהשי"ת כי הדברים נכונים ומסתברים ומוכרחין מצד עצמן והאמת עד לעצמו בס"ד, וכ"ז כתבתי לפי הנראה ממרוצת לשון רבינו יונה דנראה דסובר בבנות דאף במרובים מהני תפיסה ודלא כהבי"ש בשם הש"ג הנ"ל, אבל באמת להמעיין איננו מוכרח די"ל דכוונת רבינו יונה לאלמנה אבל בבנות לא מהני תפיסה במרובים, וא"כ בפשיטות לק"מ דא"ש דבמטלטלין במועטים אף תפיסה ל"מ וכן במרובים. ונתמעטו דכיון דאם נימא דהוי כמרובין ל"מ תפיסה, אמנם עכ"ז מ"ש בביאור פלוגתת הראשונים הנ"ל בכוונת אדמון ובהא דמרובים ונתמעטו הוא נכון וברור בעזהשי"ת, ונ"מ נמי לדידן במטלטלין ובמרובין ונתמעטו על לאחז"מ, ולפ"ז נ"מ נמי בין אביי לרבא לפי' הרמב"ן אף בזמן הש"ס לענין מרובים ונתמעטו בלאח"ז דבמרובים ונתמעטו דינם כמו לאדמון וכמ"ש המהרי"ט הנ"ל וכנ"ל. וקצת הי' נראה במ"ש לדחות ראיית הרמב"ן מרב האי גאון דפליג על הרי"ף שנתבאר לעיל (אות ג'), דהנה התורת חיים דקדק לשי' תוס' (ר"פ מי שמת) דס"ל אף במכרו לאחר שהחזיקו ב"ד מכירתן מכירה מאי קדמו, וכן דקדקו התוס' יבמות (ס"ז ב') והנה התוס' שם תירצו דקדמו קודם שיאכלו הבנות, ואיננו מובן קצת דלזה לא הו"ל למנקט רדמו דפשיטא דאחר שכבר אכלו מאי ימכרו, אמנם לפמ"ש (באות הקדום) לשי' ר"ת דקדמו ומכרו ילפינן מתמיהת אדמון א"כ בלאחר שעבר הזמן שפיר מהני הא שהחזיקו הב"ד לצורך הבנות וכנ"ל, ואפשר דזהו כוונת התוס' שם דמיירי אף לאחר שהחזיקו הב"ד וקודם שיאכלו הבנות משלהן אף שעדיין הנכסים קיימים עכ"ז לזה מהני הא שהחזיקו הב"ד על לאח"ז כנ"ל, אמנם לפ"ז שוב אפ"ל קדמו כפשוטו קודם שהחזיקו הב"ד אף דגג לאחר שהחזיקו מהני המכירה מ"מ נקט קדמו משום דמיירי לאח"ז דמגיע להם על העבר דבזה דוקא קדמו קודם שהחזיקו ב"ד וא"כ כיון דקדמו מיירי לאח"ז דמגיע להם על העבר ולהנ"ל בזה אף במטלטלין מגיע להבנות הכל א"כ רב האי דקאי על הא דקדמו שפיר קאמר מ"ל קרקע מ"ל מטלטלין דגם מטלטלין הוי כקרקע כיון דמיירי בלאח"ז ותובעים על העבר, אמנם באמת הדין עם התוס' יבמות, דא"א לומר כמ"ש דקדמו קודם שהחזיקו ב"ד דא"כ מנלן להגמ' דבקודם הזמן אף. לאחר שהחזיקו הב"ד מהני מכירתן וע"כ דמשמע לי' דקדמו אף לאחר שהחזיקו הב"ד וקדמו היינו קודם האכילה, וא"כ קמה ראיית הרמב"ן הנ"ל מרב האי, אך כבר דחה הרא"ש בטוב טעם וכנ"ל]. הנה עד כה המשיכני העט בס"ד לענין מטלטלין בלא כתב בכתובה מטלטלין אגב קרקע, אמנם לפי הנהוג לכתוב מטלטלין אגב קרקע, אם כן בלא כל הנ"ל כתבו הב"י ורמ"א בהג"ה (סי' קי"ב סעי' י"ב) דיש בהם דין נכסים

מועטים, אמנם יען כי נפל בדעתי מקום עיון בזה אמרתי אשיחה וירווח לי בעזהשי"ת ונייחד לזה סימן בפני עצמו. פיסקא ב. א) הנה הב"י והרב אבה"ע (סי' קי"ב סעי' י"ב) לא החליטו זאת לוודאי דבכתב מטלטלין אגב קרקע דינן כקרקע רק דכתבו איכא למימר דמשמע דמסתפקא להו וציינו לסי' קי"א סעי' י"ד ושם כתב המחבר כן בשם ויש מי שאומר דמשמע דלדעה קמייתא אף בכה"ג מחלקין בין מטלטלין לקרקע, (אף דאינו מוכרח דאפשר אף דאין חולק מ"מ מאחר דלא מצא להדיא מי שיאמר כן כתב בלשון יש מי שאומר כדרכו וכמ"ש הסמ"ע והש"ך בכמ"ד], וה"נ בזה לענין מזונות הבנות, וכ"כ הנוב"י (מה"ת אבה"ע סי' צ"ה) דאף בכתב מטלטלין אגב קרקע הוי ספיקא דדינא אמנם באמת להמעיין במקור הדברים בב"י (סי' קי"א) שדקדק מהרמב"ם והרא"ש דאף בכתב מטלטלין אג"ק אינן ניגבין ממטלטלין, והרמב"ם כתב שם בטעם הדברים שאין מנהג כתובת בנין דיכרין פשוט בכל הישיבות שרבים אומרים שאינו נוהג עתה כלל לכך מעמידין אותה על דין התלמוד דדוקא ממקרקעי אף בשעבד מטלטלי אג"ק לכתובה, וא"כ במזון הבנות דלא שייך האי טעמא אף לדעה קמייתא (דסי' קי"א) עכ"ז יודו במזון הבנות דבשעבד מטלטלים הוי מטלטלים כקרקע לענין נכסים מועטים, כן הי' נראה לכאורה. אמנם באמת יש להקשות ע"ז מת' הרשב"א שהובא בב"י (סס"י צ"ג) דקנו ממנו בכתובה סתם אינו מועיל למזונות שאחר מיתה שאינם כתובים בכתובה וכ"כ הה"מ (פי"ח דאישות הי"ג), וא"כ ה"נ בשעבוד מטלטלי הכתוב בכתובה הא לא קאי לענין מזונות הבנות דלא כתיבי בכתובה וכמ"ש הרשב"א לענין קנין הנ"ל וא"כ מאי מהני הא דשעבד מטלטלי בכתובה לענין מזונות דלא קאי עלייהו וכמ"ש הרשב"א והה"מ הנ"ל, ובוודאי אין לומר דכוונת הב"י והרמ"א היכא דכתיבא מזונות הבנות בכתובה דהשעבוד מטלטלין בפירוש קאי עלייהו, דז"א דהא הנהוג לאו הכי למכתב בכתובה וכמו שהי' ג"כ בזמן הרשב"א והמגיד, ועוד דהא ציינו לסי' קי"א ושם הוזכר הטעם דתנאי כתובה ככתובה אלמא דבלא הוזכר בכתובה עסקינן, וא"כ קשיא כנ"ל. ועוד אף בלא הא דהרשב"א והמגיד הנ"ל וגם אף בהוזכר בכתובה מזונות הבנות בפירוש אכתי קשיא, דהא איתא כתובות (ר"פ הנושא) לענין קנו מידו בנותיו דלא הוו בשעת קנין לא מהני להו קנין, וכן הוא בטור בהגהות מהרל"ח בשם הב"ח על הא דהרמ"ה שהובא בש"ע (סי' קי"ב סעי' ח') בשם ויש מי שאומר וכ"כ בח"מ (שם ס"ק כ"א), א"כ סתם מזון הבנות דלא הוו בשעת נישואין מאי מהני אף אי הי' משעבד לזה בפירוש מטלטלין כיון דלא הוו בשעת מעשה א"כ כתיבתו אינה מועלת כלום רק דמתחייב מטעם תנאי ב"ד, ואי"ל דמזונות הבנות חיוב הוא דמתחייב בעצמו ויכול לחייב עצמו אף לדבר שלא

בא לעולם, דא"כ אמאי אמר (שם בריש הנושא) דלא מהני הקנין לבנות דלא הוו בשעת מעשה, וגם בגיטין (דף י"ג) איתא דלדבר שלא בא לעולם אפילו חיוב לא מהני, וכן איתא בחו"מ (סי' ס"א סעי' י') וא"כ קשיא כנ"ל. ב) אמנם ככל החזיון הנ"ל יש להקשות נמי על הריב"ש שהביא הב"י (סי' קי"א), שכתב דבשעבד מטלטלין בפירוש בכתובה מהני אף לענין כתובת בנין דיכרין משום דתנאי כתובה ככתובה, וגם כן יקשה מהא דהרשב"א והמגיד הנ"ל, וע"כ דמיירי דלא נכתב בכתובה מדהוצרך להא דתנאי כתובה, וכן מבואר שם בריב"ש דמיירי שלא נכתב בכתובה, וכמו כן יקשה אף בלא הא דהרשב"א והמגיד ואף בנכתב בפירוש בכתובה מהא דאיתא בב"ב (דף קל"א) דלא מהני מדינא משום דהוי לדבר שלא בא לעולם רק משום תנאי ב"ד וא"כ מאי אהני אף אם שעבד עצמו בפירוש לזה. ע"כ אפשר דפירשו הב"י והרמ"א בכוונת הריב"ש במה שכתב דתנאי כתובה ככתובה אין כוונתו דכיון דשעבד עצמו לכתובה שעבד עצמו נמי לכל תנאי כתובה דכולהו נכללו בכתובה, דז"א וכמ"ש הרשב"א והמגיד הנ"ל וגם אף אם שעבד עצמו הא לא מהני וכנ"ל, רק דכוונת הריב"ש לענין הדין דתנאי כתובה דינם ככתובה לכל מילי דבאיזה אופן דגבייא הכתובה הן מדינא והן בדברים שהוסיף על עצמו להשתעבד יותר מן הדין בכל גוונא ואופן דנגבית הכתובה גם תנאי כתובה נגבית דתנאי כתובה בתר כתובה גרירי לענין הדין ולא בעינן שיתנה בפירוש או שיהי' דעתו על התנאי כתובה רק כיון דהתנה על הכתובה ממילא נגררין אחרי' תנאי כתובה להיות דינם ככתובה דרבנן תקנו לכל מילי לענין תנאי כתובה דלהוי ככתובה לענין הדין אף לדברים שהוסיף וקבל על עצמו להשתעבד יותר מן הדין, ומעתה ל"ק כלל מהא דהרשב"א והמגיד הנ"ל דהתם לענין משעבדי איירי דבזה התנאי כתובה דמזונות אינן נגררין אחר הכתובה לענין הדין דהא אין מוציאין למזון האשה והבנות ממשועבדים אף דכתובה נגבית ממשועבדים וא"כ כיון דלענין זה אין נגרר אחר הכתובה לענין הדין שפיר בעינן הקנין ע"ז בפירוש, אבל לשאר מילי לא בעינן שיתנה על תנאי כתובה בפירוש או שיהי' דעתו על הת"כ רק דהת"כ ממילא נגרר אחר הכתובה לעני הדין אף אם לא הי' דעתו עליהם כלל וכנ"ל, וכיון שכן הו כוונת הריב"ש שפיר צדקו דברי הב"י והרמ"א גם במזון הבנות לענין מטלטלין. ג) הנה עד כה צדדתי קצת להפוך בזכות הב"י והרמ"א הנ"ל, אמנם באמת הדברים מתמיהין לומר תנאי כתובה ככתובה לענין דינא במה דמתנה על עצמו על הכתובה שלא מדיני חז"ל, דע"כ לא מצינו ת"כ ככתובה רק במה דהוא מדיני חז"ל בכתובה או במאי דנכלל בלשון. אבל לומר ת"כ ככתובה במאי דאינו נכלל בלשון וגם איננו מדיני חז"ל רק דהתנה על עצמו לענין כתובה זה לא מצינו ומכל הני מילי דמבואר בגמ' לענין תנאי

כתובה ככתובה אין שום דמיון לגוונא הנ"ל מובן להמעיין, וא"כ דברי הב"י והרמ"א וכפי שהבינו בריב"ש גם דברי הריב"ש תמוהין בממ"נ, דאם כוונתן דכיון דהתנה על הכתובה היתה כוונתו נמי לכולהו תנאי כתובה דנכללו בו כתובה א"כ תמוה מהא דהרשב"א והמגיד הנ"ל וגם תמוה דב"ב ודר"פ הנושא הנ"ל, ואי כוונתם לענין הדין ג"כ תמוה לומר בענין כזה על עצמו ואיננו מדינא תנאי כתובה ככתובה, והדברים מתמיהין מאוד. ע"כ לולא דמסתפינא ואחר בקשת המחילה אלף פעמים ונשיקות כפות רגלי כבוד קדושת תורתם של הב"י והרח"ו והרמ"א הייתי אומר דנטו בזה מהבנת פשטות כוונת הריב"ש המובא בב"י (סי' קי"א הנ"ל שכתב לענין כתובת בנין דיכרין תנאי ככתובה, דהם הבינו בכוונת הריב"ש תנאי כתובה היינו כתובת בנין דיכרין הוא ככתובה ולכך למדו מזה למזון הבנות ג"כ, ובאמת א"א לומר כן וכנ"ל רק דכוונת הריב"ש נ"ל באופן אתר בפשוט והוא. דהנה מבואר בכתובות (בר"פ אעפ"י) בהא דרצה להוסיף דהתוספות דינו ככתובה לענין כתובת בנין דיכרין ושאר מילי דחשיב שם משום דתנאי כתובה ככתובה, והיינו פירושו דהתוספות שהוא תנאי כתובה דינו ככתובה לענין כתובת בנין דיכרין ואינך דכמו דבכתובה איכא כתובת בנין דיכרין ה"נ בתנאי כתובה שהוא התוספות, וא"כ מה לי תוספות בכמות דר"פ אעפ"י הנ"ל דהיינו שהוסיף בסכום הכתובה מה לי תוספות באיכות דהיינו שהוסיף וחיזק השעבוד וגביית הכתובה להשתעבד ולמגבי אף ממטלטלי דכמו דבתוספות בכמות אמרינן דתנאי כתובה דהיינו התוספות דינו ככתובה לענין כתובת בנין דיכרין דגם התוספות דהוא התנאי כתובה גובין הבנין דיכרין ככתובה גופה ה"נ התוספות באיכות דהיינו השעבוד מטלטלי ג"כ אמרינן תנאי כתובה דהיינו התוספות באיכות דינו ככתובה לענין כתובת בנין דיכרין דהבנין דיכרין גובין התוספות באיכות דהיינו ממטלטלי כמו שגובין הכתובה גופה, וא"כ תנאי כתובה ככתובה דכתב הריב"ש כוונתו תנאי כתובה דהיינו התוספות דינו ככתובה, זה נראה לי נכון בכוונת הריב"ש לגודל החומר. ובכעין זה נראה לי ליישב נמי דברי רש"י בכורות (נ"ב א') במתני' דפי' ולא הבנות במזונותי' בפסק לזון בת אשתו, והתוס' שם ד"ה והאמר ובב"ק (צ"ו א') ד"ה הא ובב"מ (ט"ו א') ד"ה בע"ח תמהו ע"ז דא"כ איך אמר על זה תנאי כתובה ככתובה, וחידוש בעיני על המעדני יו"ט בכורות (שם אות פ"ב) דתמה כן מדנפשי' ולא ראה כל דיבורי תוס' הנ"ל.] ובאמת הדברים מתמיהין מאוד ויעוי' ש"ך חו"מ (סי' קט"ו ס"ק ל"ב). ע"כ נראה לי דהכוונה פשוט דהפסיקה שפסק לזון בת אשתו הוי כתוספות כתובה, דמה לי שהתנתה עמו להוסיף לה בסכום הכתובה, או להוסיף לה שאר דברים למגבי מחיים ותחתיו כולהו הוי כעין תוספות כתובה, ויעוי' באבה"ע (סי' ס"ו סעי' ז') דתוספות

כתובה הוי אף בשטר בפני עצמו, ולהדיא איתא בירושלמי כתובות (ר"פ הנושא) לענין פוסק לזון בת אשתו במה הוא מתחייב אמר ר"ל עשו אותה כתוספות כתובה יעו"ש, וא"כ כיון דהוי כתוספות כתובה שפיר אמרינן בה תנאי כתובה ככתובה לענין שבח ואינך כעין דאמר בריש אעפ"י לענין תוספות כתובה וכנ"ל, זה נראה לי נכון ופשוט ליישב דברי רש"י התמוהים מאוד ואין פותר, וגם יתר הקושיות שהקשו התוס' דמ"ש דתני בנות ולא בן ג"כ לק"מ דהא הבנות הידועות דתני במקום אחר קאי והיינו בכתובות (בר"פ הנושא), וגם הא דתני בלשון רבים אפשר דכוונתו לכלול ג"כ בנן נוקבן דתנאי ב"ד לענין ראוי אף דשבח לא משכחת לה מ"מ כיון דלא גביא שפיר מצי למכללינהו בהדייהו. ועכ"פ נחזור להנ"ל דכוונת הריב"ש אינה ענין למזון הבנות, וגבי מזון הבנות אף בשעבד מטלטלי לכתובה איננו מועיל למזון הבנות מתרי טעמי, חדא דאינו מבואר בכתובה וכמ"ש הרשב"א והמגיד הנ"ל, ועוד דלא מהני, אף שעבד בפירוש מההיא דר"פ הנושא ודברי הב"י והרמ"א צלע"ג. ד) ולדינא הי' אפשר לקיים דברי הב"י ורמ"א הנ"ל אך לא מטעמייהו, והוא דהנה הרא"ש בב"ק (פ"ק סי' י"ט) העלה דבדורות הללו מטלטלי כקרקע מדינא דגמ' דהוי כגמלא דארביא ואשלי דקמחוניא דאמרינן בכתובות (ס"ז א') דאשה גובה פורנא מהם משום דאסמכתינהו עלייהו, וכ"כ הטוח"מ (סי' תי"ט), וא"כ קשיא לכאורה הא דהרא"ש בב"ב (ר"פ מי שמת) דהסכים להרי"ף דבמטלטלין ליכא דין נכסים מועטים וכ"כ בטור (סי' קי"ב) משום דלא אלימא כ"כ תקנת הגאונים, הא הוא מדינא דש"ס. אמנם בל"ז קשיין דברי הרא"ש אהדדי הא דב"ק אהא דכתב בכתובות (פ"ו סי' ה') דשם סתר זה יעו"ש, וכבר הרגיש בזה הפלפלא חריפתא ברא"ש ב"ק (שם) וגם הבי"ש (סי' ק' ס"ק ב') כתב דצריך ישוב, אמנם כבר יישבם לנכון התומים (סי' ק"ז ס"ק ד') דמטעם זה גופי' שהקשה הרא"ש בכתובות (שם) דא"כ בטלה תקנת השוק, אנן סהדי דלא שעבדם לו והוי כאלו התנה בפירוש דלא לישתעבד וגם מדלא כתב המלוה בפירוש משא"כ בנזקין דממילא יעו"ש בתומים. אמנם אכתי תקשי הא דמזון הבנות הנ"ל דלא שייך בזה דא"כ בטלה תקנת השוק דהא אין מוציאין למזון האשה והבנות ממשועבדים, וא"כ שוב הוי מטלטלין כקרקע מדינא דש"ס וא"כ קשיא הא דהרא"ש בב"ב (ר"פ מי שמת) דמחלק בין מטלטלין לקרקע בנכסים מועטים וע"כ צ"ל בדעת הרא"ש דכיון דהכתובה מדינא אינה נגבית ממטלטלים מטעם קו' הרא"ש דא"כ בטלה תקנת השוק והוי כאלו התנה דלא לישתעבד א"כ תנאי ככתובה ככתובה, ואף דכתבתי לעיל (באות הקדום) דלענין הדברים שאיננו מדינא רק דהוא התנה על עצמו לא אמרינן תנאי כתובה ככתובה, היינו דוקא במה שהוסיף וקבל על עצמו, אבל לענין ההיפך

במה דגרע מדינא דלא ליגבי כפי הדין בזה שפיר אמרינן תנאי כתובה ככתובה דהוי כמחלה כתובתה דנמחל נמי מזון הבנות, [ועי' אבה"ע (סי' קי"ב סעי' א' בהג"ה) לענין מחלה כתובתה ובבי"ש (שם ס"ק ז') ובסעי' י' לענין התנה.] וא"ש דגם מזון הבנות איננו גובה ממטלטלים מדינא רק מתקנת הגאונים והיינו משום דנגררת אחר הכתובה אבל מצד עצמה שפיר הי' נגבה ממטלטלים מדינא וכנ"ל. א"כ מעתה לפ"ז היכא דכתב בכתובה מטלטלין והתנה לענין הכתובה דבזה הכתובה נגבית מדינא ממטלטלים שוב ממילא מזון הבנות אף דלא התנה עלייהו מ"מ שוב מדינא נגבין ממטלטלים ואין צורך בזה לתנאי כתובה ככתובה, רק בהיפוך היכא דלא כתב בכתובה מטלטלין דהוי לענין כתובה כאלו התנה דלא לישתעבד מטלטלין בזה אמרינן תנאי כתובה ככתובה לגרועי דגם מזון הבנות לא ליגבי ממטלטלין וכנ"ל, משא"כ היכא דהתנה על הכתובה שוב ממילא מזון הבנות מדינא גובה וכנ"ל, וא"כ א"ש לפ"ז לדינא כהב"י והרמ"א אך לא מטעמייהו. ואחר שהעלתי כל זה חפשתי בספרים ומצאתי להתשב"ץ (ח"ב סי' קס"ה) שכתב להדיא לענין כתובת בנין דיכרין דאף בנכתב בכתובה מטלטלין אגב קרקע איננו מועיל רק למה שנכתב בכתובה ולא לכתובת בנין דיכרין שלא נכתב בכתובה ועל תנאי ב"ד הם סומכין, והוא כעין שהבאתי מהרשב"א והמגיד הנ"ל, א"כ מצאנו לבר פלוגתי' דהריב"ש שנחלק עם הריב"ש בכתובת בנין דיכרין שהביא הב"י (סי' קי"א). עוד מצאתי ברדב"ז (חלק ה' סי' ב' אלפים קנ"ט) דכתב לענין מזון הבנות דאף בשעבד מטלטלין בכתובה עכ"ז לא אהני למזון הבנות דלא נכתב בכתובה ולא קאי עלה ולהכי במטלטלין במועטים ניזונין ביחד, עוד ראיתי שכתב שם דבמועטין במטלטלין הכל. יהא תחת ידי היורשים והבנות יזונו מתחת ידם דדינם כמרובים ממש, והוא דלא כהח"מ והבי"ש שהבאתי (בפיסקא א' אות א') ויעו"ש מה שכתבתי במוסגר (באות ד')]:

עוד מצאתי להבית מאיר (סי' קי"א סעי' י"ד) שהקשה מב"ב (ד' קל"א) שהקשתי באות ב' הנ"ל, ויעו"ש באבני מילואים שהביאו ומה שתירץ ע"ז, ות"ל שתיו"מ בעת שהקשתי מב"ב עלה בדעתי ג"כ ליישב כן אך אין דברי הריב"ש מסכימין לזה, [ויעוי' ברדב"ז (סי' הנ"ל) דהביא כסברת האבני מילואים בשם רבינו שמשון והדמיון שלמד מינה הרדב"ז אינו עולה יפה לפ"ז כמובן להמעיין], ות"ל שנתבאר ליישב דברי הריב"ש על נכון בס"ד. עוד מצאתי להכנה"ג (סי' קי"ב בהגהות ב"י אות ז') שהביא בשם ס' שארית יהודא שהקשה. על הב"י במזון הבנות מת' הרשב"א שהביא הב"י (סי' צ"ג), ובעל כנה"ג דקדק על השארית יהודא דאמאי לא הקשה מקודם על הריב"ש דהביא ב"י סי' קי"א) ותירץ דאולי לא דמיא דכתובת בנין דיכרין היינו הכתובה בעצמה דמה לי

כשגובית היא מה לי כשגובים זרעה ולהכי כתובת בנין דיכרין שפיר נכלל בכתובה יעו"ש. עוד מצאתי בת' פרח מטה אהרן (ח"א סי' ו') שהביא בשם מורו שהקשה על הריב"ש מת' הרשב"א שבב"י (סי' צ"ג) הנ"ל ונדחק מאוד בישובו, ונהנתי שמצאתי קצת ממה שנתקשתי בזה ות"ל הרגשתי בכ"ז ביתר ביאור ובהרחבת הדברים באורך וברוחב בדרך יותר מרווח בס"ד. ה) ועתה אחר שהראני ד' את כל אלה מעתה אמינא בעזהשי"ת ולא מסתפינא דברור דאין לסמוך על הב"י ורמ"א הנ"ל ואין לעשות ממנו אף סד"ד כמ"ש הנוב"י הנ"ל, דברור דהא דכתב מטלטלין בכתובה איננו מעלה ומוריד כלל לענין מזון הבנות מתרי טעמי, חדא דלא כיון על זה כמ"ש הרשב"א והמגיד, ועוד דאף אם הי' מכוין לא מהני דהוי לדבר שלא בא לעולם, ואף שכתבנו (באות הקודם) לצדד לדינא לקיים דבריהם מ"מ וכי מפני שאנו מדמין ע"ד פלפול נעשה מעשה, והברור לדינא דאיננו מועיל מ"ש מטלטלין בכתובה אחר דכל יסודו של הב"י ורמ"א מהריב"ש בכתובת בנין דיכרין ושם גופי' שכנגדו הוא התשב"ץ אשר נעלם מעיני האחרונים חולק עליו, ואף לדעת הריב"ש כתב הכנה"ג הנ"ל לצדד דדוקא בכתובת בנין דיכרין, וגם אנו כתבנו למעלה כוונה אחרת בדברי הריב"ש אשר לפ"ז איננו ענין כלל למזון הבנות, והרדב"ז אשר הי' מגדולי הדור בזמן הב"י כתב להדיא דאף בפירש מטלטלין לא מהני למזון הבנות וכנ"ל, [ואף שכתב שם דמרבינו שמשון משמע דמטלטלין דינן כקרקע אף בלא כתב, כבר כתבתי לעיל דאיננו ראי' להמעיין וגם מרב האי דחה הרא"ש], וכ"כ הכנה"ג בשם ס' שארית יהודא, ע"כ פשוט דאף ס' אינו ובפרט דמוכרע ג"כ כוותייהו וכנ"ל. אמנם מה שכתבתי לעיל (בתשובתי הראשונה) לחדש לשיטת הרמב"ן ולפירושו הנכון בש"ס בשי' רבא דבתובעים לאחר זמן נוטלים הכל, נראה לי נכון וברור לשיטתו וכן נראה משיטת הרא"ש כמו שכתבתי שם, אמנם כבר נתבאר שם דלשיטת הרשב"ם ותוס' וכ"נ מרבינו יונה דאינם סוברים כן וא"כ הוי ספיקא דדינא, ועתה נחזי אנן היכי לידיינו דייני להאי ספיקא דדינא. הנה הנוב"י (מה"ת אבה"ע סי' צ"ה) הנ"ל כתב דהיכי דאין שום אחד מוחזק יחלוקו במועטים יעו"ש, והנה בראשית השקפה תמהתי עליו דהא אף במועטים היורשים מוחזקים דנכסי בחזקת יתמי קיימי והבנות אינן אלא חוב וכמבואר בב"ב (ר"פ מי שמת) גבי מועטים ונתרבו ומשנה שלימה שנינו בב"ב (ד' קנ"ז) נכסים בחזקתן בחזקת היורשים אמנם שוב ראיתי דהדין עמו דכן הוא בטור חו"מ (סי' ר"פ) והובא שם בהגהת ש"ע (סעי' ט') דבן וטומטום בנכסים מועטים הטומטום שקיל פלגא בממ"נ ואידך פלגא הוי ממון המוטל בספק וחולקים יעו"ש, וראיתי שם בנתיבות שנתקשה בזה, עכ"פ חזינן דעת הטור ורמ"א דחולקין, [ובגוף דברי הטור ורמ"א מלבד

מה שנתקשה הנתיבות קשיא לי דלפי מה שפסקו דאנדרוגינוס בריה בפני עצמו הוא ובוודאי אינו מגיע לו מזונות א"כ אמאי הטומטום נוטל ג' חלקים הא כמו דאמרינן חולין (ע"ז ב') סמוך מיעוטא דנדמה למחצה דנקיבות יעו"ש בתוס' דכוונתו על דמות יונה ה"נ י"ל בהיפוך סמוך מיעוטא דאנדרוגינוס למחצה דזכרים א"כ הו"ל נקיבות מיעוטא וא"כ איכא רובא דלא יטול אלא פלגא, ואף דאין הולכין בממון אחר הרוב מ"מ הכא דאין שום אחד מוחזק הולכין וכמ"ש תוס' ב"מ (דף כ"ג) ד"ה והא וב"ב (כ"ג ב') ד"ה חוץ, ולומר דאנדרוגינוס הוי מיעוטא דמיעוטא דלא מצרפין לי' למחצה דלא שכיח יותר מנדמה הוא דחוק ובפרט לפי' התוס' דכוונתו על דמות יונה הא וודאי לא שכיח כלל, גם הא אמרינן בבכורות (מ"ב ב) דאמרינן בטומטום הואיל ואישתני אישתני, ואפשר דהוכחתו מרבא ב"ב (ק"מ ב') דס"ל דוחין אותו ויש לו דקשיא אמאי יש לו לשיטת הטור דלמא אנדרוגינוס הוא ואין הולכין בממון אחר הרוב וע"כ דמיעוטא דמיעוטא הוא ע"כ אף למחצה לא מצרפין לי' ועדיין צ"ע בזה], א"כ מבואר כדעת הנוב"י. וא"כ הכא יש לומר דהכל בחזקת הקטנות דהן וודאי יש להן זכות בנכסים האלו והבן ואין ספק מוציא מידי וודאי, ודמיא להא דאיתא שם ברמ"א בבת וטומטום בנכסים מועטים אין לטומטום כלום וכן מבואר שם בטור ובראש"ש ב"ב (פ' מי שמת סי' ה') והיינו משום דאין ספק מוציא מידי וודאי, והדברים קו"ח דהתם איננו וודאי כלל דאיכא החיוב מזונות דדלמא בת היא ותקנת מזונות איכא רק בבן וכמו שנתקשה שם הנתיבות דעכ"פ הי' לו להטומטום ליטול רביע כמו בבן וטומטום. וצ"ל בדעת הרא"ש והטוש"ע בהג"ה דבטומטום ובן אינו ידוע מכח איזה זכות בא ליטול וכמ"ש הרא"ש ביבמות (פ' החולץ סי' ט') משא"כ בבת וטומטום דעכ"פ ידוע דאית לה תקנת מזונות בעלמא, וא"כ כ"ש הכא דהכא גופי' בהנהו נכסים פשיטא דאית להו תקנת מזונות א"כ לכאורה פשיטא דאית לן למימר דהוו וודאי והבן ספק ואין ספק מוליא מידי ודאי, כן הי' נראה לכאורה. אמנם באמת נראה דכ"ז אינו, דעד כאן לא קאמרי הרא"ש והטוש"ע בהג"ה הנ"ל אלא היכא דהספק נופל בשעת מיתת האב ובשעת נפילת הירושה דבזה בנכסים מוטעים אלים כחייהו דהוו כאלו נפלה להן בירושה אף דלענין נתרבו ומכרו בחזקת היורשים קיימי עכ"ז זו"ז ס"ל דהוו בחזקת הבנות יותר מבע"ח, אבל הכא בשעת מיתה לא הי' ספק כלל לפי מה שנתבאר דלא כהב"י והרמ"א דפשיטא דהי' להבן חלק ובחזקתו רק דלאחר זמן נפל ספק משום דכבר מגיע החוב וכשיטת הרמב"ן והרא"ש וא"כ איננו אלא ספק חוב והוי היורשים מוחזקים והחוב ספק, נמצא דלהבן מגיע חלק שליש ומגיע להגדולה חלק תשיעית, ובפרט דגוף דין הטור והרמ"א הנ"ל הרמב"ם חולק כמ"ש שם

הנתיבות והסכים ע"כ נראה כנ"ל, ואם היינו תופסים כמ"ש הנוב"י דתפס דברי הב"י והרמ"א לספיקא דדינא היו זוכין הקטנות מתרי טעמי, חדא דאין ספק מוציא מידי וודאי כיון דהספק על שעת נפילה והוי כבת וטומטום, ועוד דלהקטנות הוי ספק ספיקא דלמא מהני הא דכתב מטלטלין כהרמ"א ואף אי לא מהני עכ"ז דלמא לאחר זמן שייך הכל להבנות וכנ"ל וכיון דאין שום אחד מוחזק שפיר מהני ספק ספיקא, [אמנם דהי' אפשר לדון דלא נולדו הספיקות כאחד], אמנם למה שהעלתי הדין עם הגדולה וכנ"ל, ע"כ מהראוי לפשר בזה ויבצעו תמימים את הדבר לענין החלק תשיעית הנ"ל, ויהא די בזה כעת לענין מטלטלין, ועתה נבוא למה שנסתפק כת"ר. פיסקא ג. א) הנה כת"ר נסתפק דדלמא לא היתה התקנה ממזונות רק שיתנו להן מזונות דבר יום ביומו ואם לא אכלו לא זכו בהמזונות דלא זיכו להן חז"ל רק מה שנותנין לתוך פיהן ואינן יכולין לתבוע אחר הזמן על העבר, והנה כעין ספיקת כת"ר כבר עמדו להסתפק בכעין זה, יעוי' בכנה"ג (סי' קי"ב בהגהות הטור אות ו') על מ"ש הטור נתארסה אפילו בקטנותה אין לה מזונות, כתב ע"ז הכנה"ג וה"ה אם נתחסד אחד לזון אותה שאין לה מזונות מן האחין הר"י הלוי (סי' כ'), ובשם חכם אחד כתב שאפ"ה יש לה מזונות ולזה דעת נוטה עכ"ל הכנה"ג והביאו הנוב"י (מה"ת אבה"ע סי' צ"ה) ופלפל קצת בזה והעלה דהוא מחלוקת הראשונים ועשה מזה ספיקא דדינא יעו"ש, והנה ת' הר"י הלוי איננו בידי לידע על מה אדני יסודותיהם הוטבעו, ע"כ נחזי אנן בזה כפי מה שתעלה במצודתי בעזהשי"ת. והנה הנוב"י תמך יסודתו על שיטת רש"י כתובות (נ"ג ב') דפי' בעי' דארוסה אם יש לה מזונות היינו מן האחין וקאמר דמסברא אין לה דכיון דאירסה לא ניחא לי' דתיתזיל ופירש"י דכל הטעם דיש לה מזונות הוא בכדי שלא תחזור על הפתחים הכא ליכא למיחש להכי דמסתמא הארוס יזון אותה, א"כ מבואר מרש"י שלא תקנו רק שלא תחזור על הפתחים וכשיש לה מי שיזון אותה דלא שייך האי טעמא לא תיקנו יעו"ש בנוב"י. ומה מאוד תמיהני על הנוב"י דרב גוברי' איך שגה במח"כ בראי' זו דאין לה התחלה כלל, דבענין אירוסין על עיקר התקנה מיבעי' לי' דאיך היתה התקנת חכמים אם עד דתלקחן כרב או דיתנסבן כלוי דלא שמיע לי' פלוגתתן או דשמיע לי' ומיבעי' לי' כמאן הלכה וכמ"ש התוס' שם, וא"כ שפיר קאמר מסתברא אין לה והיינו דמתחלה עיקר תקנת חכמים לא היתה רק עד דתלקחן משום דביותר לא היו צריכין לתקן דאין צורך דמסתמא הארוס יזון אותה, ואידך לישנא סובר דמסתמא תקנו עד הנישואין משום דצורך הי' לתקן גם על אחר האירוסין, וא"כ כ"ז על עיקר התקנה קאי איך היתה מתחלה התקנת חכמים, אבל במה שתקנו שוב אין שום חילוק וכעין דאמר כתובות (נ"ב ב') לענין כתובת בנין דיכרין דכל הטעם

כדי שיכתוב האב א"כ נימא דדוקא היכא דכתב האב וקאמר דלא פלוג רבנן דתקנת חכמים קבועה היא ואין משגיחין על הפרט דאף היכא דלא שייך הטעם עכ"ז יתד הוא שלא תמוט ולא פלוג, ויעוי' כתובות (מ"ט א') במתני' ושם (נ' ב') דיליף תקנת המזונות מתקנת כתובת בנין דיכרין וה"נ יש למילף דמה תקנת כתובת בנין דיכרין עשו לתקנה קבועה וחק ולא יעבור דאף היכא דלא שייך הטעם לא פלוג רבנן ה"נ תקנת המזונת הוי תקנה קבועה דאף היכא דיש לה מי שיזון אותה דלא שייך הטעם אפ"ה לא פלוג רבנן ומגיע לה מזונות, וארוסה שאני דהתם עיקר התקנה לא היתה רק עד דתלקחן משום דלא תקינו על אחר אירוסין בתחלה וקבעו זמן רק עד האירוסין משום דלאחר האירוסין לא הי' צורך דמסתמא הארוס יזון אותה מש"ה לא תקנו רק עד דתלקחן, אבל עד דתלקחן דתקנו שוב אף אם זן אותה קודם האירוסין מ"מ אית לה מזונות דלא פלוג דתקנת חכמים אין משגיחין על הפרט רק על הכלל וכנ"ל. ותדע דהא לבתר תקנת חכמים דלא תקנו רק עד דתלקחן אבל לא מאירוסין ואילך והיינו משום דמסתמא יזון אותה הארוס להכי לא תקנו רק עד דתלקחן ואף אם הארוס אינה רוצה לזונה, (דלשיטת רש"י אין לה דין מזונות על הארוס וכדאיתא בבי"ש (סי' קי"ב ס"ק ו')] אפ"ה אין לה מזונות מאחים, והוא פשוט ואין צורך לראי', וכן מוכח מתוס' (שם ס"ח ב') ד"ה בין דאל"כ לק"מ דלמא מיירי דהארוס אינו נותן לה מזונות, מכלל דלרב בכל ענין ארוסה אין לה מזונות מן האחים משום דלא פלוג רבנן דכיון דברוב פעמים לא הוצרכו לתקן על אחר אירוסין לא תקינו כלל אף אם הארוס אינו נותן לה, ה"נ בהיפוך במאי דתקינו עד האירוסין אף אם אחד נותן לה אפ"ה אית לה, והדברים מוכרעין מעצמן ג"כ דאין משגיחין על הפרט, דאל"כ במאי פליגא לישנא קמא דקאמר מסתברא לית לה כו' ואידך לישנא קאמר מסתברא אית לה כו' דלישנא קמא סובר דהארוס יזון אותה ולישנא בתרא סובר דלא יזון אותה, דנחזי אנן אם הארוס יזון אותה או לא דאם לא יזון אותה אף ללישנא קמא אית לה מאחים ואם הארוס זנה אף ללישנא בתרא לית לה דלא גרע מאחר זנה, וא"כ במאי פליגי הני לישני, ובוודאי דחוק לומר דפלוגתתן היא אם כופין בתחלה להאחים בלא המתנה לראות אם הארוס יזון אותה דללישנא בתרא כופין בתחלה ואין ממתינים כלל משא"כ ללישנא קמא דממתינים ואין כופין להאחים בתחלה משום דמסתמא הארוס יזון אותה, דהוא דחוק טובא ולא ניתנו לאומרן כלל, אלא וודאי הדברים מוכרעין מעצמן דאין משגיחין על הפרט רק על הכלל דברו וללישנא קמא אף אם הארוס אינו רוצה לזונה אפ"ה לית לה מאחים וכנ"ל, וה"נ יש לומר ללישנא בתרא דאף אם הארוס זן אותה וכן ללישנא קמא באם אחד זן אותה קודם אירוסין. ותדע עוד דהא שי' רש"י שם גבי בעי' דממאנת

דפשיט מברייתא אלמנה בבית אביה כו' דנתארסה ונתאלמנה אין לה מזונות אם ארוסה אין לה מזונות, [וראיתי בהפלאה בס' כתובה (סי' קי"ב ס"ק ז') דכתב דהתוס' היו להם גירסא אחרת ברש"י אבל לעי הנוסחא שלפנינו ברש"י משמע דכ"ש דלרב אתיא שפיר הברייתא ונדחק שם מאוד בדברי רש"י, והמעיין שם בראשונים שהובא בשמ"ק יראה דהביאו נוסחת רש"י כמו שהיא לפנינו ואפ"ה הבינו בשיטת רש"י כמו שהבינו התוס', וביאור דברי רש"י נראה לי עפ"י מאי דאיתא שם בשמ"ק גבי מחלוקת דרב ולוי בשם הרשב"א די"א דבמתני' לכ"ע תנינן עד דתלקחן רק רב ולוי פליגי בפירושא דתלקחן דרב מפרש לה הוי' דאירוסין ולוי מפרש לה הוי' דנישואין יעו"ש, א"כ אשה"ט כוונת רש"י כאן דשפיר כתב דע"כ באירוסין מיירי דהא עד דתלקחן תני במתני' לכ"ע ושום תנא ל"פ עלה ואף אם יסברו בפירושא דתלקחן כלוי דאיננו נכלל בזה הוי' דאירוסין אפ"ה בנישואין ע"כ מודה דאימעוט מעד דתלקחן וא"כ ע"כ דמיירי באירוסין ויסבור כלוי, ואשה"ט בפשיטות], וא"כ אם נדמי' אחד זיין לה לארוסה, כמו שדימה הנוב"י הנ"ל, א"כ אם זן אותה יום אחד אף אם פסק אח"כ לזונה שוב אין לה מזונות כמו ארוסה אף דנתאלמנה ונתגרשה, וכן לפמ"ש הבי"ש (סי' קי"ב ס"ק ט') דלשיטת רש"י אף נתגרשה ונתאלמנה בחיי אביה מן האירוסין אין לה מזונות א"כ אחד זן אותה יום אחד בחיי האב אף דאח"כ פסק מלזונה שוב אין לה מזונות, והם דברים שאין להעלותן על הדעת, א"ו ברור דאין שום דמיון כלל ואפס דהתם התקנת חכמים מתחלה לא היתה רק עד דתלקחן ושוב לא פלוג בכל ענין בין קודם לקיחה בין אחר לקיחה, וכיון שנתרועע היסוד נפל הבנין של הנוב"י, דהא אף לשיטתו אין לו ראי' משאר הפוסקים דפליגי על רש"י בהא רק דסובר לפשיטות דכיון דלשיטתם אין הכרח מגמ' דלית לה ברור מסברא דאית לה, וכיון דנתבאר דגם לשיטת רש"י אין שום הכרח ממילא ברור דלכ"ע אית לה והדברים מוכרעין דלא חלקו בתקנתם ול"פ וכנ"ל. הארכתי בפשיטות משום דהנוב"י בנה על זה כל יסודו להלכה ולמעשה, וכן נראה מהכנה"ג ממה שציין הא דהר"י הלוי על הא דנתארסה נראה דיסודו של הר"י הלוי הי' ג"כ על הא דארוסה, וברור דאין שום התחלת ראי' כלל ואין שום מקום לדבריהם וכמו שנתבאר. ב) אמנם לכאורה הי' נראה לי להביא ראי' לדעת הר"י הלוי הנ"ל מהא דמבואר בש"ע (סי' קי"ב סעי' ג' בהג"ה) דבאירוסין לא הפסידה רק כשנתארסה כשהיא נערה כו' יעו"ש דהוא שיטת ר"ח והעיטור והרשב"א, ויעו"ש בבית מאיר דנתקשה דא"כ נשואין נמי כשהיא קטנה לא תפסיד ויעו"ש בבית מאיר דע"כ לדחוק משום דנשואה אית לה מזונות מבעל, אלמא אף דלא חשבינן לה לנישואין וא"כ הא דבעל זן אותה אינו אלא כאחר זן אותה אפ"ה פטורים האחים,

ויעו"ש באבני מלואים וכן ראיתי בישועת יעקב שם דלא מצאו מענה לזה רק משום דבעל זן אותה, וא"כ מוכח כנ"ל ולכאורה היא ראי' חזקה. אמנם נראה דגם הא לא תברא, דתירוצם נראה תמוה דא"כ דכל הטעם דנשאת כשהיא קטנה אין לה מזונות איננו משום הנישואין רק משום דהוי כאחר זן אותה א"כ מאי איריא ממאנת דיש לה מזונות אפילו נתארמלה ונתגרשה נמי כיון דשוב אין זן אותה, ויען כי ראיתי שערורי' בהא דאירוסי קטנה, דהמגיד הביא בשם ר"ח והעיטור משום דאינו דאורייתא והר"ן הביא בשמם משום דלאו כל כמיניהו דאחים להפסידה וא"כ אם נתארסה מעצמה יש לה מזונות, וראיתי בישועת יעקב שכתב דהעיקר כהר"ן ראיתי לברר הדברים ועי"ז יובן גם הקו' הנ"ל ביתר ביאור, והוא דהנה יעוי' בשמ"ק גבי פלוגתא דרב ולוי אם ארוסה יש לה מזונות דכתב דנראה דדוקא בנערה שקידושיה גמורין אבל קטנה כיון שיוצאה במיאון אינו אלא כשידוכין בעלמא וה"נ משמע לקמן בבעיא דממאנת כ"כ הריטב"א, ושם גבי בעיא דממאנת דקאמר תניתוה כו' הביא השמ"ק בשם הריטב"א דמפרש לה כר"ת דנתארמלה בחיי אביה אף מן הנשואין, וגבי הא דקאמר ממאנת איכא בינייהו כתב בשם הריטב"א דמסתבר דדוקא מן הנישואין כו', וכעין זה כתב שם בשמ"ק בשם הר"ח דפי' כפי' הרא"ש דנתארמלה בבית אביה היינו בחיי אביה ומן האירוסין וכתב ושמעינן מהכא דלכ"ע ארוסה קטנה יש לה מזונות, ויש להבין ראייתו דאיך מוכח מהכא וכן מ"ש הריטב"א דהכי משמע בבעיא דממאנת יש להבין דמהיכן משמע לי' כן ונראה ברור דראייתם הכי היא, דהנה שיטתם היא דנתארמלה בבית אביה היינו בחיי אביה דלאחר מיתה כיון דהפסידה משעת אירוסין תו לא הדרא, והנה מדהוסיף רבי יהודא עודה בבית אביה קאמר דממאנת איכא בינייהו דשמעינהו לרבנן דסברי דממאנת אית לה ע"ז הוסיף דדוקא עודה בבית אביה אבל אינה בבית אביה בכל ענין אין לה מזונות אף ממאנת, והנה הא פשיטא דמלשון עודה בבית אביה לא אימעוט ארוסה רק נשואה ומשנה שלימה שנינו כתובות (ד' ע"ה) היו בה מומין ועודה בבית אביה דהיינו בעודה ארוסה א"כ ה"נ דקאמר רבי יהודא עודה בבית אביה יש לה מזונות היינו אפילו נתארסה דעדיין קרוי' עודה בבית אביה, וכיון דרבי יהודא לית לי' חזרה למזונות אף ע"י מיאון א"כ מוכח דלא הפסידה כלל ע"י אירוסין דאי הפסידה אף ע"י מיאון לא היתה חוזרת למזונות לרבי יהודא, וכיון דמוכח לר' יהודא דלא הפסידה ע"י אירוסי קטנות שמעינן דלכ"ע הכי הוא דבזה ל"פ ר"י ורבנן, זה נ"ל ברור בכונת ר"ח וזהו כוונת הריטב"א ג"כ. ובזה עמדתי ג"כ על מ"ש הר"ח ושמעינן מהכא דתפס זה לראי' עצומה, והריטב"א כתב דמשמע הכי ומסתבר ואיננו תופס זה לראי', ולהנ"ל אשה"ט דתלוי לשיטתם בהא

דנתארמלה בבית אביה דת"ק דהר"ח כתב כהרא"ש דדוקא נתאלמנה האירוסין בחיי אביה, וא"כ לא משכחת ממאנת רק לאחר מיתת האב דבחיי האב אי אפשר רק לאחר שהשיאה אביה דנעשה יתומה בחיי האב וכיון שנשאת בחיי האב שוב אין לה מזונות לשיטתו וע"כ דלא השיאה האב א"כ אי אפשר לממאנת בחיי האב רק לאחר מיתה, [יעוי' קידושין (מ"ד ב' ומ"ה א' ודף י"ט)], וא"כ עודה בבית אביה היינו כל זמן שלא נשאת ושפיר הויא ראי' מוכרחת וכנ"ל, משא"כ לשיטת הריטב"א הנ"ל דסובר כר"ת דבית אביה היינו בחיי אביה ואפילו נתאלמנה מן הנישואין בחיי אביה אית לה, וא"כ משכחת גם ממאנת בחיי האב בנעשה בה מעשה יתומה בחיי האב, וא"כ יש לומר דגם כוונת ר' יהודא הכי עודה בבית אביה דהיינו אם מיאנה בחיי האב דוקא יש לה מזונות דשמעינהו לרבנן דסברי דממאנת אף לאחר מיתה אית לה וקאמר ר' יהודא אף ממאנת ג"כ דוקא בחיי האב וא"כ בית אביה דר' יהודא שפיר דמיא לבית אביה דת"ק ושפיר ממעט ממאנת לאחר מיתה אף מן האירוסין ואין ראי', ולכך לא קאמר רק דמשמע משום דדחוק לי' קצת לפרושי ממאנת בחיי האב ולאוקמא בגוונא רחיקא שנעשה בה מעשה יתומה בחיי האב, ולכך משמע לי' דדוקא מן הנישואין וא"כ יתפרש דברי ר' יהודא בפשיטות אף בממאנת לאחר מיתה עודה בבית אביה כל זמן שלא נשאת, ומסתבר לי' הכי אבל ראי' גמורה לית לי' לפי שיטתו, משא"כ לפי שי' ר"ח ראי' ברורה וחזקה היא כנ"ל דע"כ קאי על לאחר מיתת האב. ומעתה לפ"ז מבואר שיטת ר"ח כמ"ש המגיד בשמו דבכל ענין ארוסה קטנה לא הפסידה מזונותיה אף כשנתארסה מדעתה מעצמה, דהא מלתא פסיקתא תני ר' יהודא עודה בבית אביה יש לה מזונות דנכלל בזה אף כשנתארסה מדעתה, ומה שכתב הר"ן בשמו צע"ג. וכן בדברי העיטור נמי נראה דצדקו דברי המגיד, דהנה ז"ל העיטור (באות כ') גבי כתובה דמירכסא כו' דחשיב שם תנאי כתובה וכתב החמישי מזון הבנות וכו' ודוקא נערה ארוסה אבל קטנה ארוסה יש לה מזונות עד שתיבגר מדתניא לקמן אלמנה בבית אביה וגירושה ושומרת יבם בבית אביה יש לה מזונות ופליגי ר' יהודא ות"ק [במזונות והוא ט"ס וצ"ל] בממאנת ש"מ היכא דלא נתארמלה ומיאנה ועודה בבית אביה יש לה מזונות ורישא וסיפא בקטנה מיירי וכן פסק ר"ח כו', והנה דברי העיטור צריכין ביאור גדול, דלולא הני ד' תיבות דכתב ורישא וסיפא בקטנה מיירי היו דבריו מתפרשין ממ"ש כמ"ש לעיל בשיטת ר"ח דמדברי ר' יהודא שמעינן דאף דלא נתארמלה ומיאנה כל שעודה בבית אביה דהיינו שעדיין לא נשאת יש לה מזונות, אמנם מה שכתב ורישא וסיפא בקטנה מיירי אין להן ביאור כלל לכאורה, והנראה לי בביאור דבריו דהוא שיטה חדשה לגמרי דסובר כשיטת רש"י דנתארמלה

בבית אביה לאו דוקא נתארמלה כיון דבבית אביה פירושו מן האירוסין וסובר דלא הפסידה מן האירוסין, [דאי היתה מפסדת לא הוות הדרא כשי' רש"י], א"כ אפילו לא נתארמלה נמי וכשי' רש"י רק דאיננו סובר כפי' התוס' דהך ברייתא סוברת כלוי רק דאף לרב אתיא רק דמיירי בקטנה דאינה מפסדת באירוסין וממאנת אף מן הנשואין אוכלת מן האחין ור' יהודא סובר דדוקא בבית אביה דהיינו מן האירוסין וסובר דגם ממאנת לא הדרא, ועכ"פ מוכח מהרישא מת"ק מהא דאלמנה וממיאון דר' יהודא דבעודה ארוסה לא הפסידה אף בלא אלמנות ומיאון דאי היתה מפסדת לא היתה חוזרת, שוב מצאתי להפלאה כתובות (נ"ג ב') בתוד"ה אלמנה דכתב לפרש כן בהברייתא מדעת עצמו יעו"ש וכיון לדעת הראשונים דכשיטתו מבואר בעיטור וכנ"ל, [ודברי הגר"א אבה"ע (סי' קי"ב אות ד') לא הבנתי כלל יעושה"ט דלכאורה נראה מדבריו דהי"א דסעי' ד' קאי על מיאנה נמי דדוקא מן האירוסין והוא תמוה מאוד דזה אינו דמיאנה לכ"ע אף מן הנשואין וכ"כ הגר"א (שם אות ט') בעצמו, ואפשר דכוונתו ג"כ כעין הנ"ל דהי"א דסעי' ד' מפרשי להברייתא מן האירוסין דוקא ודוקא נתאלמנה, (ויעו"ש בס' כתובה (סי' קי"ב) דכתב דזהו שיטת רש"י לפי הנוסחא שלפנינו הובא לעיל (אות א') במוסגר.) ומדדייקינן מינה לממאנת מכלל דנתארמלה ונתגרשה ג"כ בקטנה מיירי דומיא דממאנת ואפ"ה דוקא נתארמלה ונתגרשה אבל לא נתארמלה הפסידה, ועדיין כוונת הגר"א צל"ע.], ועכ"פ גם להעיטור מלתא פסיקתא תני בברייתא דאלמנה בבית אביה דהיינו מן האירוסין יש לה מזונות אף בנתארסה מדעתה והיינו כשיטת המגיד, ושי' הר"ן בשי' הר"ח והעיטור צע"ג דדחיק טובא לפרש הא דת"ק או הא דר' יהודא עודה בבית אביה דלאו מלתא פסיקתא נינהו רק דמיירי בגוונא דארסוה אחין כמובן וצ"ע. עכ"פ איך שיהי' בשי' ר"ח והעיטור עכ"פ מוכח דבגוונא דאמר ר' יהודא עודה בבית אביה אית לה מזונות והיינו אף בעודה ארוסה לשי' ר"ח כנ"ל והיינו משום דלא הפסידה באירוסיה משום דלאו דאורייתא כשי' המגיד והריטב"א, או משום דמיירי דאירסוה אחין וכמ"ש הר"ן ולאו כל כמיניהו להפסידה, באותו גוונא גופי' קאמר דאינה בבית אביה אין לה מזונות דכיון דנשאת איבדה מזונותיה אף דמיאנה אח"כ, א"כ יקשה אמאי דהא ה"נ שייך טעמא דלאו דאורייתא או משום דלאו כל כמיניהו דאחים, וגם לת"ק דוקא יצאה במיאון יש לה מזונות משום דעקרה להנישואין אבל נתארמלה או נתגרשה אין לה ויקשה אמאי כנ"ל, ושוב לא שייך לתרץ כתי' הבית מאיר והאבני מילואים והישועת יעקב הנ"ל משום דנשואה אית לה מזונות מבעל דהא לאחר הגירושין לת"ק ולאחר המיאון לר' יהודא דאין לה מבעל ואפ"ה אין לה גם מאחים, וא"כ ע"כ דאינו משום המזונות דבעל, דהא אפילו

נימא כהר"י הלוי והנוב"י דהיכא דאחר זן אותה פטורים האחים מ"מ כל ששוב פסק לזונה בוודאי לא ניתן להאמר כלל שהאחים ג"כ יפטרו כמ"ש לעיל (באות הקדום) וא"כ קשיא כנ"ל, וכן לשי' העיטור הנ"ל הא דת"ק נתארמלה בבית אביה דמפרש מן האירוסין ובקטנה משום דקטנה לא הפסידה מן האירוסין, א"כ מבואר דבאותו גוונא גופי' דלא הפסידה מן האירוסין כגון שאירסוה אחין להר"ן או אף מדעתה להמגיד באותו גוונא מן הנישואין הפסידה אף בנתגרשה וא"כ הדרא קושיית הבית מאיר לדוכתי' ולית לה פתרא אף בדוחק ואין לתירוצם התחלה כלל כמובן. ג) ע"כ נראה ליישב הקו' בפשיטות והוא, דהנה ג' טעמים נאמרו בהא דקטנה לא הפסידה ע"י אירוסין, א', טעם הריטב"א והמגיד משום דכיון דיוצאה ע"י מיאון אינו אלא כשידוכין בעלמא ולאו לקיחה היא, ב', טעם הרמ"ה והר"ן דלאו כל כמיניהו דאחין להפסידה מזונות, ג', טעם הרשב"א דאף כשנתארסה לדעתה אין מעשיה כלום לענין מזונות דאינו אלא ממקרקעי. והנה לטעם הריטב"א והמגיד נראה דלק"מ, דהנה התנאי כתובה דעד דתלקחן לגוברין אטו מפורש דבעי לקיחה לענין גט הא סתם תלקחן קתני שיהא נקרא לקיחה לאיזה דבר, רק דס"ל דכיון דבאירוסין איננו לקיחה לשום דבר רק לענין להצריך גט להכי בגדולה אף באירוסין הויא לקיחה אף דעדיין איננו לקיחה לשום דבר זכי' שבין הבעל לאשתו מ"מ כיון דאהני למיסרה לעלמא ולהצריך גט שפיר הויא לקיחה, משא"כ בקטנה דאף לזה לא אהני ויוצאה במיאון לאו שם לקיחה עליה כלל דהא חזינן ללוי לשי' רש"י והי"א שהביא הרשב"א שהבאתי לעיל (אות א' במוסגר) דסובר דגם אירוסי גדולה איננו נכלל בהא דלקיחה משום דלקיחה היינו נישואין שאז זוכה בזכיות הבעל באשתו אבל אירוסין איננו נכלל בהא דתלקחן משום דאז איננו זוכה עדיין בזכיות הבעל באשתו ולאו לקיחה גמורה היא עדיין, ולכך שפיר מסתבר דאף לרב דגם הוי' דאירוסין נכלל בהא דתלקחן עכ"פ דוקא אירוסי גדולה דהויא לקיחה גמורה לענין גט עכ"פ, אבל אירוסי קטנה דגם לענין גט לא אהני איננו בכלל לקיחה זו ואינו אלא כשידוכין בעלמא, אבל נישואי קטנה דאף דלא אהני לענין גט מ"מ כיון דלכל עניני זכי' שבין הבעל לאשתו שוה לגדולה אין לך לקיחה גדולה מזו ושפיר הויא בכלל עד דתלקחן אף בקטנות, ואף ללוי דפליג באירוסי גדולה דלא הוי בכלל לקיחה זו, מ"מ בנישואי קטנה מודה דכיון דלכל עניני זכי' שבין הבעל לאשתו שוה לגדולה אין לקיחה גדולה מזו, ויעוי' כתובות (ק"א א') דלר"א קאמר אינה כאשתו לכל דבר אלא שצריכה מיאון ובדר"י אמר הרי היא כאשתו לכל דבר אלא שיוצאה במיאון אלמא דלר"א דליכא זכיות שבין הבעל לאשתו קאמר דאין מעשה קטנה כלום ואיננה כאשתו לכל דבר ובדר"י דזכה בהזכיות שבין הבעל

לאשתו קאמר דמעשה קטנה כלום והרי היא כאשתו לכל דבר, וא"כ בנישואי קטנה שפיר הויא לקיחה אף דיוצאה במיאון והוי בכלל דעד דתלקחן, משא"כ באירוסי קטנה דליכא זכיות שבין הבעל לאשתו וגם גט לא בעיא לא הוי לקיחה כלל, והוא פשוט ונכון. וגם לטעם הר"ן והרמ"ה דלאו כל כמינייהו דאחין לארסה ולהפסידה מזונות נראה ג"כ דעד כאן לא קאמרי רק באירוסין אבל לא בנשואין, דהנה בנשואין הבעל זוכה במעשה ידיה ובפירות נכסיה א"כ חזינן דבנשואין לא אמרינן לאו כל כמינייהו דאחים להשיאה ולהפסידה מעשה ידיה ופירות, [ובוודאי אין נראה לומר דכוונתם דוקא לענין מזונות דהדבר נוגע להאחים עצמן ולכך חיישינן טפי שיעשו זה לטובת עצמן ולא ישגיחו על טובת היתומה משא"כ היכא דאין הדבר נוגע להם לא חיישינן וכל כמינייהו, ולכאורה נראה כן מהב"ח (סי' קי"ב) וח"מ (שם ס"ק ט') דמחלקי בין אחין ובין אם, אמנם מלשון הר"נ אי"נ לחלק בזה וכן נראה מהט"ז (שם) דאינו מתרץ רק כתי' הב' דהח"מ וכתב להדיא דלדעה קמייתא לא משכחת כלל מבואר דס"ל דאין לחלק כלל בין אם בין אחין אף דאין הדבר נוגע לאם], א"כ חזינן דלענין נישואין אלימו חז"ל כח היורשים דכל כמינייהו להפסידה מעשה ידיה ופירות וה"ה מזונות. ועוד נראה בפשוט דעד כאן לא קאמרי לאו כל כמינייהו רק היכא דמפסידין אותה, אבל לענין נישואין דבשעת מיתה אין מפסידין אותה דהא יש לה מזונות מבעל שפיר כל כמינייהו דהיורשים כיון דאין לה פסידא אף דהבעל יכול לגרשה מ"מ לא חיישינן להא והואיל דבשעת מעשה אין לה פסידא שפיר יש כח להיורשים וכל כמינייהו וממילא מפסדת אף כשנתאלמנה ונתגרשה דהא כבר הפסידה מעד דתלקחן, וכעין זה כתב הב"ח שם אם יש לה מזונות מארוס לא שייך לאו כל כמינייהו יעו"ש. וגם לטעם הרשב"א דכתב דאין מעשיה כלום בקרקע, נראה ג"כ דדוקא לענין אירוסין אבל לענין נישואין הא חזינן דזוכה הבעל ג"כ בהקרקעות שלה לענין השימוש והפירות וגם בגוף הקרקע לענין ירושה אף דאין מעשה קטנה כלום לענין קרקע א"כ חזינן דאלימו רבנן תקנתן לענין נישואי קטנה דליהוי ג"כ לענין קרקע וא"כ ה"ה נמי לענין מזונות, ועד כאן לא קאמר הרשב"א דאינו מועיל לענין קרקע רק לענין אירוסין דלא מצינו דאלימו רבנן להועיל לענין קרקע, אבל לענין נישואין דמצינו דאלימו רבנן להועיל אף לענין קרקע ה"נ לענין מזונות ושפיר הפסידה מטעם לקיחה. (עוד הי' אפשר לומר קצת בכוונת הרשב"א דסובר ג"כ כמ"ש הריטב"א דאירוסי קטנה לאו לקיחה היא משום דיוצאה במיאון, רק אך אף דלאו לקיחה היא מ"מ כיון דעשתה מעשה דגדולה מפסדת מזונות והיא ג"כ גליא דעתה דרוצית לעשות כן א"כ הויא מחילה על המזונות ולזה קאמר דמחילה לא מהני, אבל נישואין אף דלא

מהני מטעם מחילה מ"מ כיון דהויא לקיחה שפיר הפסידה מטעם התנאי כתובה דעד דתלקחן ואין לה יותר מתקנת חכמים ואין צורך למחילה]. ועכ"פ מוכח לכל השיטות הנ"ל דהא דנישואי קטנה מפסדת מזונות אין הטעם משום דזן אותה הבעל אף דלאו נישואין הוא, דז"א דהא חזינן דאף כשנתגרשה אינה ניזונית, וע"כ דמתנאי כתובה דמעד דתלקחן הפסידה וכנ"ל דנישואי קטנה שפיר הויא לקיחה לד"ה, א"כ איננו ענין כלל להיכא דאחד זן אותה. ובדרך אגב הואיל דקאימנא להני שיטות הנ"ל דמחלקי באירוסין בין קטנה לנערה, לא אמנע מלהציג דבר קטן שנפל בדעתי ליישב בזה קושיית תוס' כתובות (ס"ח ב') ד"ה בין, דהוכיחו דהא דתניא הבנות בין בגרו עד שלא נישאו ובין נישאו עד שלא בגרו איבדו מזונותיהן כו' היא לא כרב דסובר דארוסה אין לה מזונות דאי כרב הוה לי' למתני נתארסו עד שלא בגרו יעו"ש, ולהני שיטות הנ"ל אפשר דמש"ה נקט נישואין משום דנישאו עד שלא בגרו מיירי בכל ענין אף נישאו בעודה קטנה ובזה דוקא נישואין בעינן וכנ"ל דבאירוסין כשהיא קטנה לא איבדה מטעם דלאו לקיחה היא או דלאו כל כמיניהו משא"כ בנישואין וכנ"ל, ואף להרשב"א דכתב מטעם קרקע א"כ לכאורה הא התם הוא רבי ורבי אית לי' (שם דף נ"א) דאף במטלטלים, מ"מ הא הרשב"א לא כתב טעם זה רק באירסה לדעתה אבל הכא מיירי אף בהשיאוה האחין דכוותה באירוסין באירסוה אחין אף במטלטלים לא הפסידה מטעם דלאו כל כמיניהו, [וגם לפמ"ש לעיל במוסגר גם להרשב"א לאו לקיחה היא רק דנימא דאיבדה מטעם מחילה ע"ז הוצרך לטעם קרקע א"כ התם הא איירי במחאי וליכא מחילה שפיר אף במטלטלים לא מהני, אמנם לפי פשטות הרשב"א נראה דלא מהני מחאי כיון דהויא לקיחה ומעשיה מועיל לענין מטלטלים א"כ שפיר איבדה מתנאי ב"ד דעד דתלקחן א"כ מאי מהני הא דמחאי דהוי כגדולה אם תתארס ותמחא דפשיטא דלא מהני דאפ"ה איבדה מזונות וה"נ בנישואי קטנה אף דמחתה אפ"ה איבדה וה"נ באירוסין לענין מטלטלין דעד כאן לא קאמר הרשב"א רק לענין קרקע דלא מהני מחילה ה"נ אינה מפסדת מחמת הלקיחה משא"כ לענין מטלטלים, אבל לפמ"ש לעיל במוסגר א"ש] ועכ"פ נחזור להנ"ל דלפי מה שנתבאר אין שום התחלת ראי' להיכא דאחד זן אותה. ד) עוד נראה לכאורה דאפשר להביא ראי' להר"י הלוי ולהנוב"י הנ"ל מהא דהובא בשמ"ק שם עוד בשם ר"ח דפירש עוד פירוש אחר בבעיא דממאנת דהיינו בלותה ואכלה ועמדה ומיאנה וכעין דאיתא כתובות (ק"ז ב') יעושה"ט, ומקודם נעמוד על כוונת הר"ח ואח"כ נפלפל בו לניד"ד, דלכאורה איננו מובן כלל כוונת הר"ח דלמאי נדחק לפרש כן בגוונא הנ"ל ולא בפשוטו וכמו שפירשו כל הראשונים דהבעיא היא על לאחר המיאון, ובכדי לעמוד על כוונתו

נקדים דברי הרמב"ם (פי"ט מאישות הל' ט"ז). דהנה ז"ל הרמב"ם שם נשאת הבת ומיאנה או נתגרשה או נתאלמנה אפילו היא שומרת יבם הואיל וחזרה לבית אביה ועדיין לא בגרה הרי זו ניזונת מנכסי אביה עד שתיבגר או עד שתתארס, והעתיק לשונו המחבר (סי' קי"ב סעי' ד'), והנה המגיד והב"י והכ"מ הבינו בדעתו דהוא מפרש דאלמנה בבית אביה היינו בעודה נערה ואף מן הנשואין ואף לאחר מיתת אביה, והקשה הכ"מ שם והב"י דלשיטתו א"כ מאי בעי על ממאנת והלא הדברים קו"ח מה אלמנה וגרושה דלא עקרתה לנשואין, הראשונים ניזונית ממאנת לא כ"ש, ונדחק הכ"מ והב"י דאפשר דממאנת גרועה משום דמדעתה נפקא, והביאוהו הלח"מ שם והבי"ש (שם. ס"ק ט') והדברים דחוקים מאוד, עוד נדחק שם הלח"מ דלפי שי' זו איך נרמז בדברי ר' יהודא דקאמר עודה בבית אביה יש לה מזונות לאפוקי ממאנת דכמו דנתארמלה מן הנישואין לא אימעוט מזה ה"נ ממאנת, ונדחק דהיכא דבע"כ היא בבית אביה נכלל בעודה בבית אביה משא"כ ממאנת דמדעתה, והדוחק עצום עד שלא ניתן לאומרו אף לדוחק כמבואר לכל מעיין. עוד יש לתמוה לפי שי' זו דממאנת גרועה יותר מאלמנה וגרושה וא"כ ת"ק למה שבק לממאנת ולא נקט לה בהדי אלמנה וגרושה אחרי דדינם שוה ולאשמועינן הרבותא הנ"ל דאף ממאנת דמדעתה אית לה, דבשלמא לכל השיטות ניחא, לשי' רש"י דפי' מן האירוסין להכי לא נקט ממאנת משום דממאנת אף מן הנשואין אית לה ולא דמי להנך, וכן לשי' ר"ת דפי' דוקא בחיי אביה "כ א"ש ג"כ להכי לא כלל עמהם ממאנת משום דממאנת אף לאחר מיתה יש לה, משא"כ לשי' הרמב"ם הנ"ל א"כ למה לא כלל הת"ק ממאנת בהדי אלמנה וגרושה ובפרט דממאנת הוי רבותא יותר לשיטתו, ואדרבא מדשבק ת"ק לממאנת דהוי רבותא יותר ולא נקטה מוכח דסובר דדוקא אלמנה וגרושה דבעל כרחה אית לה אבל ממאנת דמדעתה לית לה, ובהיפך אי הוי אמרינן דת"ק סובר דממאנת לית לה ור"י דקאמר סתמא עודה בבית אביה יש לה מזונות נכלל בזה אף ממאנת וזהו דהוסיף על הת"ק היתה מתיישבת הפלוגתא ברווחא ולא הי' נצרך לדוחק של הלח"מ הנ"ל, אמנם הגמ' דקאמר בהיפך דת"ק סבר אית לה ור"י סבר לית לה איננו מובן דברי שניהם בת"ק למה לא נקט ממאנת ובדר"י איך נרמז להוציא ממאנת. ולפי מה שיבואר להלן בשם ר"ח והעיטור והמרדכי דפסקו בזה כר' יהודא הי' אפ"ל לפי שיטתם דהרמב"ם באמת גורס בהיפך דת"ק סבר לית לה מדלא נקט לה ור"י סבר אית לה דסתמא נקט עודה בבית אביה לכלול אף ממאנת וכנ"ל ופוסק כר"י והי' מתיישב ברווחא, אמנם לא מצאתי גירסא זו בשום ראשון]:

ועוד תמוה לפ"ז סידור לשון הרמב"ם, דבתחלה הו"ל למנקט אלמנה וגרושה ושומרת יבם דכולהו מודו בהן אף ר' יהודא ולבסוף למנקט ממאנת דהוי רבותא יותר לאפוקי מדר"י ויהי' בדרך לא זו אף זו, משא"כ השתא דנקט ממאנת בתחלה הוא בדרך זו ואיצ"ל זו לשי' הכ"מ והב"י הנ"ל והדר נקט אפילו שומרת יבם ומאי אפילו הא אדרבא ממאנת רבותא יותר כדחזינן מדר' יהודא דהאי אפילו קאי לאלמנה מ"מ הו"ל למנקט ממאנת בסוף דהוי רבותא יותר מכולהו, [והי' אפשר ליישב זה חדא מגו חדא, דהנה ת"ק דמוכח מר"י דשמעינהו דסברי אף ממאנת, א"כ קשיא למה לא חשבו אף ממאנת וע"כ דס"ל דהוא מלתא דפשיטא וכ"ש מאלמנה וגרושה משום דמיאון עוקר הנישואין למפרע ולכך לא איצטריך להו למנקט לפי דעתם ולא סברי סברת הכ"מ והב"י הנ"ל רק ר' יהודא פליג על ממאנת וסובר כסברת הכ"מ והב"י הנ"ל, א"כ להלכה דקי"ל כת"ק שפיר חשיב הרמב"ם ממאנת בתחלה דהוא הפשוט יותר לדעת ת"ק ואח"כ אלמנה וגרושה דהוי רבותא יותר לדידהו וכנ"ל וא"ש, אמנם הדברים דחוקים], וידוע דלשון הרמב"ם מזוקק שבעתים. ע"כ נראה לי' דשיטת הרמב"ם ושיטת הר"ח הנ"ל הם לאחדים בידינו ויובן דלפי' קמא דהר"ח מחלק באלמנה וגרושה בין מחיים דאב ובין לאחר מיתה וכן בין אירוסין לנישואין ובפי' בתרא לא הזכיר מזה כלל, והיינו דלפי' קמא דפירש ממאנת מהו על לאחר המיאון, וא"כ קשיא דאטו גרועה מאלמנה וגרושה כקו' הכ"מ והב"י, וע"כ מוכרחין לתרץ אחד משתי אלה או דאלמנה וגרושה הוא דוקא בחיי האב וממאנת אף לאחר מיתה כדפי' ר"ת, או דאלמנה וגרושה הוא דוקא מן האירוסין וממאנת אף מן הנישואין כמו שהוא לפירש"י, וכיון דע"כ אלמנה וגרושה לאו מלתא דפסיקא הוא בכל ענין רק באחד מגווני הנ"ל לכך להלכה כתב הר"ח כפי העולה מב' הפירושים דשקולין הם ויבואו שניהם, [וי"ל דבית אביה היינו בחיי אביה וממילא דוקא מן האירוסין דחזרה לבית אביה לענין הדברים שזוכה האב בבתו, משא"כ לאחר הנישואין דיצאה מרשות האב בבית אביה מאי עבידתה, משא"כ לפי' הרמב"ם קאי על הזמן שמגיע לה מזונות מבית אביה וקאי אפילו אלמנה מן הנישואין ולאחר מיתת האב]. וכמ"ש הטור בשם הרא"ש ג"כ, אבל פי' הב' סובר דאלמנה בבית אביה הוא מלתא דפסיקא בכל ענין אף מן הנישואין ואף לאחר מיתת האב ובבית אביה היינו על הזמן בזמן שמגיע לה מזונות מבית אביה דהיינו עד הבגרות, וא"כ קשיא הא דבעי ממאנת כקו' הכ"מ והב"י דאטו גרועה מאלמנה וגרושה, וע"כ פיר"ח דהפירוש הוא לותה ואכלה עמדה ומיאנה והיינו על המזונות דקודם המיאון, דלאחר המיאון פשיטא הוא דאית לה דכ"ש הוא מאלמנה וגרושה, רק דהבעיא היא על המזונות דמקודם, דאלמנה וגרושה אין להם מזונות רק

לאחר האלמנות וגירושין אבל על הזמן דישבה תחת בעלה פשיטא דאין לה מזונות, אבל ממאנת מיבעיא לי' משום דמיאון עוקר הנישואין למפרע ואיגלאי מלתא למפרע דמעולם לא היתה נשואה כלל, ושפיר פשיט מת"ק דלא חשיב ממאנת משום דממאנת לא דמיא לאלמנה וגרושה דממאנת יש לה מזונות אף על הזמן שישבה תחת בעלה, ואתא ר"י לאיפלוגי וקאמר עודה בבית אביה יש לה מזונות כו' נכלל בזה אף ממאנת דדוקא על הזמן שחזרה יש לה מזונות אבל על הזמן שישבה תחת בעלה אין לה מזונות דומיא לאלמנה וגרושה לת"ק, ואשה"ט. והנה הר"ח סיים להאי פירושא שם בשמ"ק דקי"ל כר' יהודא, [והנה מדברי הר"ח נראה דתלוי זה בזה, דלפירושא קמא כתב דהלכה כת"ק ולפירושא כתרא כתב דהלכה כר' יהודא, וכפי הנראה מדבריו דההלכה תלוי' לפי הפירושים ובזה לא עמדתי על כוונתו דמאי תלוי זב"ז, וגם על גוף הטעם דפסק כר"י לא הבנתי דלמה לא נפסוק כת"ק משום דהלכה כרבים, עכ"פ מבואר מדברי הר"ח להאי פירוש דהלכה כר' יהודא], וכן בעיטור שהבאתי (באות ב') שם כתב בשם ר"ח דהלכה כר' יהודא וכן המרדכי (פ' שנתפתתה) שם כתב בשם רבינו יצחק [נראה דכוונתו לבעל העיטור הנ"ל], דהלכה כר' יהודא, וא"כ גם הרמב"ם פוסק כר' יהודא דגם ממאנת דמיא לאלמנה וגרושה דדוקא על שעת החזרה יש להן מזונות אבל לא על הזמן שישבה תחת הבעל, וא"כ אשה"ט דברי הרמב"ם דכלל ממאנת בהדי אלמנה וגרושה וכולן שוין דלזמן שחוזרין לבית אביהן יש להם מזונות ולא על הזמן הקודם, וא"ש ג"כ הא דנקט ממאנת בתחלה דלענין הדין דנקט דיש להן מזונות לאחר החזרה ממאנת פשוט יותר מכולהו ואשה"ט הכל על נכון בעזהשי"ת. ועכ"פ נחזור להנ"ל דחזינן מפי' ר"ח דפירש בעיא דממאנת על הזמן שישבה תחת בעלה משום דמיאון עוקר למפרע, ואפ"ה מפרש לה בלותה ואכלה ועמדה ומיאנה דלא היו לה מזונות מבעל, אבל אם היתה ניזונית מבעל לא מיבעיא לי' כלל אף דמיאון עוקר הנישואין למפרע דהוי כאלו לא נשאת מעולם וע"כ משום דאף בלא נישואין אם אחד נותן לה מזונות האחים פטורים וכהר"י הלוי והנוב"י הנ"ל ולכך הוכרח לפרש דוקא בלותה ואכלה ומיאנה דלא היו לה מזונות מבעל, כן נראה מוכרח לכאורה. ה) אמנם נראה דאי אפשר לפרש כן, דהא כבר נתבאר (באות הקודם) דהר"ח הוכרח לפרש בלותה ואכלה היינו משום דקאי בשיטת הרמב"ם דאלמנה בבית אביה היינו בכל ענין אף מן הנישואין ולאחר מיתת האב, ולשיטת הרמב"ם הנ"ל וכן לשיטת ר"ת דמפרש אלמנה בבית אביה היינו בחיי אביה ואף מן הנישואין נראה מוכרח דלא סברי כסברת הר"י הלוי הנ"ל, דהא סתמא קתני דאלמנה בבית אביה מגיע לה מזונות מהאחים אף דסתם אלמנה מן הנישואין יש

לה מזונות מבית בעלה ואף היכא דחזרה לבית אביה עכ"ז מגיע לה מזונות לפי ברכת הבית כדאיתא בכתובות (דף ק"ג), ובוודאי דוחק לומר דמיירי דוקא בגוונא דאין לה מזונות מבית בעלה כגון דתבעה כתובתה וכיוצא בענין דמפסדא מזוני מבית בעלה, דהא סתמא קתני ומשמע דמיירי בכל ענין אף היכא דמגיע לה מזונות מבית בעלה כסתם אלמנה, וא"כ כ"ש היכא דאחר זן אותה בחסד, ודוחק לומר דבמאי דתני בבית אביה דהיינו דחזרה לבית אביה מכלל דאין לה דירה מבית בעלה וא"כ ע"כ דמיירי בגוונא דאין לה מזונות מבית בעלה דהוצרכה לחזור לבית אביה ולא הוצרך לפרש דמיירי באופן דאין לה מזונות מבית בעלה דכבר פי' במאי דתני בבית אביה, דזה דוחק דהא אפשר דחזרה מעצמה לבית אביה כעין הא דאיתא (שם דף ק"ג) הנ"ל. [וע"ד פלפול הנהוג הי' אפ"ל בזה כוונת רש"י (שם דף נ"ג ב') ד"ה אלמנה דכבר הבאתי לעיל (אות א' במוסגר) דההפלאה נדחק בזה מאוד ולעיל כתבתי לפרש בפשטות, אמנם להנ"ל יש לומר ע"ד פלפול הנהוג דלעולם שיטת רש"י דדוקא אלמנה וכרב דארוסה אין לה מזונות ואפ"ה הוכיח דדוקא מן האירוסין דמן הנישואין הא אית לה מזונות מבעל אף לאחר מיחה ורב תני עד דתלקחן דהיינו משום דיש לה מי שיזון אותה וכדקאמר שם לעיל דכיון דאירסה לא ניחא לי' דתיתזל וא"כ כ"ש אלמנה במן הנישואין דמדינא מגיע לה מזונות מבית בעלה ואף ללוי מ"מ בנישואין מודה אף היכא דנתאלמנה משום דמגיע לה מזונות מבית בעלה רק גבי אירוסין סובר כאידך לישנא דהארוס לא זיין לה משום דלא קים לי' בגווה אבל בנישואין מודה משום דיש לה מזונות מבעל וא"כ ה"ה באלמנה מן הנשואין דנמי יש לה מזונות מבית בעלה, ובפרט לשי' רש"י כתובות (נ"ד א' וק"ג א') בהא דבביתי ולא בבקתי דבכה"ג איננו מגיע לה דירה ואפ"ה מזונות מגיע לה, א"כ פשיטא דאיננו נכלל בהא דבבית אביה כמו שרציתי לפרש דהוי כאלו פירשה הברייתא דמיירי בגוונא דאין לה מזונות מבית בעלה מדהוצרכה לחזור לבית אביה, דלפירש"י הנ"ל משכחת דדירה לית לה והוצרכה לחזור לבית אביה ואפ"ה מזונות אית לה מבית בעלה וא"כ איך תני סתמא דאלמנה בבית אביה יש לה מזונות וע"כ דמיירי במן האירוסין, וכ"ז ע"ד פלפול ורחוק מאוד בכוונת רש"י ופטפטי' דאורייתא טבין, והעיקר בכוונת רש"י כמ"ש לעיל במוסגר], ונראה לשיטת ר"ח רמב"ם ור"ת דבכל ענין פסיק ותני דמגיע לה מזונות מאחים אף היכא דיש לה מבית בעלה, וגם כל האחרונים לא חלקו לשיטת הרמב"ם דדוקא היכא דתבעה כתובתה וכיוצא דהפסידה מבית בעלה מכלל דס"ל דבכל ענין מיירי אף היכא דיש לה מזונות מבית בעלה, [ובפרט לשיטתם בהא דממאנת דטעמא דר"י בממאנת משום דמדעתה הפסידה לעצמה א"כ ה"ה נמי באלמנה דתבעה כתובתה

אם בעינן תובעת וכיוצא, וא"כ אמאי לא פליג ר' יהודא באלמנה מכלל דמיירי בכל ענין אף היכא דיש לה מזונות מבית בעלה] ע"כ נראה דהא דנקט ר"ח בלותה ואכלה, היינו משום דאף דמיאון עוקר הנישואין למפרע דהוי כאלו לא נשאת מעולם היינו דוקא לענין איסור וגם לענין ממון במאי דאיכא בעין, אבל לא לענין ממון שכבר נאכל וכדאיתא כתובות (ס"פ אלמנה ניזונת), ואין הטעם משום מחילה בטעות, דאף לענין קרקע [יעוי' חו"מ (סי' רל"ה סעי' י"ד) ובסמ"ע שם (ס"ק י"ד).] נמי מהני, וכן נראה מב"מ (דף ס"ז) דקאמר אודיק חזיתן איילונית דמוכח מינה דמחילה בטעות הוי מחילה ולא קאמר ממאנת דתני תחלה במתני' מכלל דממאנת אין הטעם משום מחילה בטעות, וכן הר"ן שם (ס"פ אלמנה ניזונת) פי' על איילונית מטעם מחילה בטעות ועל ממאנת פירש מדינא יעו"ש, וא"כ כיון דלענין ממונא שכבר נאכל לא אמרינן דנעקר למפרע ואינה צריכה להחזיר לבעלה המזונות שאכלה לא מטעם מחילה דאפילו הלך למדה"י ונטלה מנכסיו שלא בפניו ואכלה ג"כ אינה צריכה להחזיר מטעם נישואין וכעין מ"ש הר"ן הנ"ל לענין פירות, א"כ פשיטא דמהאי טעמא ג"כ אינה יכולה לתבוע מהאחין כל הזמן שישבה תחת בעלה כיון דחשבינן נישואין לענין המזונות ושאר דברים, ולכך כתב דוקא לענין לותה ואכלה דלא היו מזונות מבעל וגם עתה אינו מגיע לה מבעל אבל היכא דהיתה ניזונית מאתו שפיר הויא כשאר נישואין לענין המזונות, אבל היכא דאחר זן אותה בחסד שפיר יש לה מזונות מאחים מקו"ח וכ"ש מאלמנה מן הנישואין לשי' רמב"ם ור"ת ור"ת הנ"ל וכנ"ל. [ולהנ"ל הי' אפשר לומר בש"ע בהג"ה (סעי' ד' בסי' קי"ב) די"א דכתב הרמ"א קאי נמי על ממאנת ודלא כמ"ש הגר"א שם (ס"ק ט'), משוה דנימא דלענין הפסק בממאנת סברינן כר"ח והעיטור ומרדכי דפסקו כר' יהודא א"כ כמו דמפרשינן באלמנה וגרושה כן הדין בממאנת ג"כ ולא הביא הרמ"א הך י"א רק לענין פירושם באלמנה וגרושה אבל לענין פסק דממאנת סובר כר' יהודא ולא הביא הדעות הפוסקים כרבנן, אמנם אף דלשונם סובל זה אין הפירוש כן משום דבב"י וד"מ לא הביאו כלל להדעות הפוסקים כר"י, וגם בדעת הרמב"ם לא הבינו כמו שביארתי דפוסק כר"י, והעיקר בכוונת הרמ"א דלא קאי אממאנת וכמ"ש הגר"א שם (ס"ק ט'), אמנם ממוצא הדברים הנ"ל נראה דצ"ע על הטור דפוסק דנתארסה בקטנות אבדה מזונותיה וכמ"ש הרמב"ם, דהנה נתבאר (באות ב') דהר"מ הביא ראי' חזקה דאירוסי קטנה אינה מפסדת לשיטתו בהא דאלמנה בבית אביה, אמנם הרמב"ם לשיטתו דמפרש כפירוש הב' שכתב הר"ח דלפ"ז לאו ראי' היא כלל כמובן דהא עודה בבית אביה קאי על ממאנת ופשיטא דיש לה מזונות וא"כ הרמב"ם לשיטתו, אבל הטור דפירש כפירוש הראשון שכ'

הר"ח א"כ שפיר מוכח דאירוסי קטנה אינה מפסדת, גם הרמ"ה שהביא הטור דס"ל ג"כ דנתארסה לדעתה מפסדת אפשר ג"כ דס"ל כפי' ר"ת וכמ"ש הריטב"א ג"כ דלפ"ז נתבאר (באות ב') דג"כ לאו ראי' היא, משא"כ להטור דפוסק כהרא"ש דהוא כפי' הא' שכתב הר"ת שפיר הוי ראי' עצומה דאירוסי קטנה אינה מפסדת בשום ענין וכנ"ל (באות ב'), וצע"ק בזה, מיהו דעת הראב"ד נראה בשמ"ק דאף דס"ל כשי' ר"ח אפ"ה ס"ל באירוסי קטנה דהפסידה יעו"ש]. הנה עד כה נתבאר לסתור הראיות אשר היו נראה לכאורה להיכא דאחר זן אותה, וא"כ שוב ממילא ברור מסברא דאית לה וכמ"ש (סוף אות א') בשם הנוב"י עצמו, ובפרט דכבר נתבאר באות זה קצת, ראי' משי' ר"ת והרמב"ם בהא דאלמנה בבית אביה דאף היכא דמגיע לה מזונות מבית בעלה אפ"ה מגיע לה מהאחים וא"כ כ"ש באחר זן אותה. ובנידון דכת"ר הי' נראה לכאורה דאף. להר"י הלוי היינו דוקא באחר זן אותה בחסד ואינו לוקח המעשה ידיה, אבל בנידון דכת"ר דהיו משרתות דהוי כניזונות ממעשה ידיהן, כיון דהמעשה ידיה שייך לה לבד המזונות, אפשר דאף הר"י הלוי מודה דמגיע לה מהאחים, אמנם להנוב"י דדייק מארוסה נראה דסובר דאף כה"ג פטורים דנראה דהיכא דהארוס זן אותה נוטל המעשה ידיה שלה דהא לא ניחא לי' טפי מבעל ופ"ה האחים פטורים, וכבר כתבתי דמציין הכנה"ג הא דהר"י הלוי על הא דנתארסה נראה דגם יסודו של הר"י הלוי הוא מארוסה וא"כ סובר ג"כ כהנוב"י, אמנם כבר נתבאר לסתור דבריהם, אמנם יען כי עדיין לא נתברר בדברינו ראי' מוכרחת להיפך, ע"כ נפלפל עוד בזה אולי בעזהשי"ת יעלה בידינו גם ראיות להיפך. ו) והנה הנוב"י בעצמו כתב מתחלה דדבר קשה להפסידה בסברא קלושה כזו מטעם דאחר זן אותה ואינה צריכה לחזור על הפתחים דא"כ אם מעשה ידיה יספקו למה תהי' ניזונית, ובאמת לא הי' צריך להקשות מאם יספיקו דאף בלא יספיקו עדיין יקשה דאמאי נותנין לה מזונות משלם ומעשה ידיה שלה לא היו להם ליתן רק הנחסר לה ממעשה ידיה למזונות רק דהגמ' קאמר מטעם הרווחה, ואולי כוונתו דהמעשה ידיה יספיקו גם להרווחה אמנם הרווחה הא אין לה שיעור, ושוב כתב דהם סברות כרסיות, עכ"פ זה בוודאי סברא טובה היא דאם נימא דאחר זן אותה פטור שפיר יש לומר דאי"צ ליתן לה רק המותר הנחסר ממעשה ידיה למזונותיה, רק דאפשר דהגמ' לא ס"ל כן מאיזה סברא, אבל עכ"פ בוודאי יש מקום לומר כסברא הנ"ל ג"כ. ומעתה לפ"ז שוב נראה להביא ראי' ברורה מהירושלמי (דר"פ הנושא) והובא בראש"ש שם דבעי מעשה ידי הבת הניזונית מהאחין של מי ופשיט ממתני' דבת אשתו דזנה אף דמעשה ידיה של בעלה אלמא דבת הניזונית מהאחים מעשה ידיה לעצמה, יעו"ש בראש"ש (ר"פ הנושא) דמפרש כן בפירוש הירו', [דמהירו'

עצמו אינו מוכרח דיש לומר דקאי הבעיא על בת אשתו ולא אבת הניזונית מהאחין, וכן פי' הק"ע שם, אמנם הרא"ש מפרש להדיא דקאי אבת הניזונית מהאחין וכנ"ל.] והנה לכאורה יש להבין דמאי ראי' מייתי מבת אשתו לבת הניזונית מן האחים, דהא חזינן דבת אשתו עדיפא דאפילו נשאת חייב לזונה משא"כ בבת הניזונית מן האחים דנשאת אין חייבין לזונה, אמנם באמת לק"מ דבזה אין שום גריעותא להבנות דהא דאם נשאו אין חייבין לזונה היינו משום דהתנאי ב"ד לא הי' רק עד שינשאו ולא יותר וגם בבת אשתו אם הי' התנאי עד שתנשא ג"כ לא הי' חייב לזונה אחר הנישואין רק משום דבבת אשתו הי' התנאי סתמא לכך חייב אף לאחר שנשאת משא"כ בבנן נוקבן דהי' התנאי ב"ד עד דתלקחן לגוברין, אבל זולת זה ס"ל להירושלמי דאין מקום לחלק בין בת אשתו לבנן נוקבן, וא"כ כמו בבת אשתו אף דזן אותה אחר עכ"ז חייב כמבואר במתני' ה"נ בנן נוקבן, ואין לומר דגם זה תלוי בהתנאי דבבנן נוקבן דהתנאי ב"ד היה עד דתלקחן והיינו משום דאז יהיו לה מזונות א"כ ה"ה באחר נותן לה מזונות דאינן חייבין לזונה משא"כ בבת אשתו, א"כ שוב קשיא דמאי ראי' מייתי מבת אשתו לבנן נוקבן, הא בבת אשתו אף דאית לה מזונות ממקום אחר חייב להכי נמי אף דאית לה מעשה ידיה דיכולה למתזן מיני' נמי חייב, משא"כ בבנן נוקבן דאם יש לה מזונות מאיזה מקום אין חייבין לזונה א"כ באית לה מעשה ידיה דיכולה לאיתזוני מיני' שפיר אינו חייב, ואף באינו מספיק יש לומר ג"כ דאינן חייבין רק להשלים הנחסר לה ממעשה ידיה למזונותיה דהא כנגד המעשה ידיה הוי כאלו אית לה מקצת מזונות ממקום אחר, וא"כ אין שום ראי' מבת אשתו לבנן נוקבן דבבת אשתו דאין חיוב המזונות משום זילותא שלא תחזור על הפתחים דהא אף אם יש לה מזונות ממקום אחר ג"כ חייב לזונה מש"ה המעשה ידיה שלה משא"כ בבנן נוקבן דכל הטעם משום זילותא דמש"ה אם יש לה מזונות ממקום אחר דליכא זילותא אין חייבין לזונה וא"כ נגד המעשה ידיה דלעולם ליכא זילותא שפיר יש לומר דהוי דאחין למזונותיה אלא וודאי נראה ראי' ברורה דאף בבנן נוקבן אף אם יש להם מזונות ממקום אחר עכ"ז חייבין לזונה וזה נראה ראי' עצומה. ואף דהרא"ש כתב לדחות ראיית הירושלמי, היינו משום דמוכח מגמ' דילן כתובות (דף מ"ג) דלא הזכיר מזה כלום מוכח דלא ס"ל הוכחת הירושלמי להוכחה, לכך כתב לדחות דאינה ראי' לבנן נוקבן דאוכלות בתנאי ב"ד, אבל מ"מ במאי דמוכח מהירושלמי דאף דיש לה מזונות ממקום אחר חייבין לא מצינו לש"ס דילן דפליג, וגם הרא"ש דכתב לדחות לא דחה רק משום תנאי ב"ד ולמה לא דחה כחילוק הנ"ל דכל היכא דליכא זילותא אינו מגיע לה מכלל דס"ל ג"כ דאף דיש לה מזונות ממקום אחר חייבין. [אמנם כל זה כתבתי לפי שנראה מהרא"ש שהבין בדברי

הירושלמי, אכל באמת להבנת הרא"ש דברי הירו' תמוהין דאיך מדמה תנאי ב"ד לחוב, ולדברי הירו' א"כ מאי טעמא דאלמנה דמעשה ידיה ליורשים, ויעוי' בריב"ש (סי'. ת"פ) והובא בקצרה בב"י אבה"ע (סי' צ"ג) דשכ"מ שציוה על מזונות אשתו דכיון שאוכלת מכח מתנת בעלה ולא מכח תנאי ב"ד אין מעשה ידיה להיורשים והביא ראי' ממתני' דבת אשתו, ולהנ"ל להירו' הדברים אינן, דכיון דהירו' הביא ראי' מפסיקא לבנן נוקבן א"כ באלמנה ג"כ כיון דתנן במתני' דמעשה ידיה ליורשים ה"ה בפסיקא, ומאי מייתי הריב"ש מבנות לאלמנה, הן אמת דנראה דהריב"ש שם לא ראה הירו' דהוכיח ממתני' מסברת עצמו דבת אשתו מעשה ידיה שלה ושוב הביא כן מהתוספתא ולא הזכיר לדברי הירו' דמבואר להדיא הוכחתו, אמנם בל"ז אין שום טעם לחלק מאלמנה לכת אשתו רק משום תנאי ב"ד וא"כ איך מייתי ראי' לבנן נוקבן, ע"כ נראה כיון דסוף סוף נצרך להגי' בדברי הרא"ש כמבואר שם בשירי קרבן ובמראה הפנים בירו' יעו"ש, ע"כ נראה להגי' עוד קצת דכצ"ל ומה שהביא הירו' ראי' ממתני' לא דמי לבנן נוקבן, ותיבת לא דמי דכתוב ברא"ש אחר בנן נוקבן צ"ל קודם כנ"ל, ואף דגם לפי הנוסחא שלפנינו יש לדחוק כן בכוונתו עכ"ז יותר נכון כמ"ש, וא"כ אין כוונת הרא"ש להשיג אירו' רק לבאר דהראי' לא קאי על בנן נוקבן, וא"כ גם הרא"ש מפרש להירו' דקאי על בת אשתו ולפ"ז אין ראי' מהירו'. ואפשר ליישב החילוק מאלמנה עפ"י מ"ש החכ"צ בהגהות הט"ז חו"מ (סי' ס') דפוסק לזון בלא קצבה כ"ז שצריך משמע הא אית לי' מזונות ממקום אחר אי"צ ליתן משא"כ בנותן קצבה חמש שנים, וא"כ אפשר דאלמנה לפי שהחיוב בלא קצבה לכך כ"ז שצריכה וא"כ המע"י של היתומים דהא יכולה לזון ממע"י נגד המע"י, משא"כ בבנות דאיכא קצבה ולפ"ז תצטמיד יותר ראי' הנ"ל, אמנם הוא דחוק טובא ולא נהירא]. והנה הנוב"י כתב שם עוד הגע בעצמך אם יש להבת רכוש רב שנפלה לה ירושה מבית אבי אמה הכי בשביל זה אם מת אביה בקטנותה לא יהיו לה מזונות, אמנם גם על זה כתב אלו הדברים הם סברות כרסיות יעו"ש. ובאמת אינם סברות כרסיות, דגם הש"ס הוכיח מזה כתובות (דף ס"ט) אהא דאמר ר' יוחנן בנטלה ראשונה עישור נכסים ולא הספיקה שני' לגבות עד שמת הבן דשני' ויתרה משום דכל הטעם משום שיהא לה במה להנשא והכא הא איכא רווח ביתא דיש לה בלא"ה במה להנשא, ופריך ע"ז אלא מעתה אשכחה מציאה דאיכא רווח ביתא ה"נ דלא יהבינן לה יעו"ש, אלמא דפשיטא לי' מסברא דאין לחלק בזה אף דכל הטעם משום שיהא לה במה להנשא והכא בלא"ה יש לה ממקום אחר אפ"ה פשיטא לי' דאין לחלק בתקנת חכמים אף היכא דלא שייך הטעם ומשום דבכל עניני תקנות חכמים אין משגיחין על הפרט רק על הכלל והשוו תקנתן משום לא

פלוג אף היכא דלא שייך הטעם וכמו בכתובת בנין דיכרין וכנ"ל (אות א'). ובוודאי אין לומר כלל דהא דפסיקא לי' להגמ' דאין לחלק בזה איננו מסברא רק ממתני' (שם דף ס"ח) דאף בכבר נשאת עכ"ז יכולה להוציא מידן אלמא דאף דל"ב עוד לאינסובי עכ"ז צריכין ליתן לה אלמא דלא חלקו בתקנתן, דז"א כלום דכיון דהגמ' איננו מביא שום ראי' ולא הזכיר המתני' מכלל דמסברא פשיטא לי' דאין שום מקום לחלק בזה, ועוד דל"ל לצייר דאשכחה מציאה הו"ל להביא ממתני' וע"כ דאין כוונתו ממתני' הנ"ל רק מסברא, וא"כ ה"נ במזון הבנות, וראיית הנוב"י איננה סברת הכרס רק הוכחת הש"ס. והנה הגמ' מחלק (שם דף ס"ט) רווח ביתא מהני נכסי דוקא, ונסתפק הרשב"א (בח"ג סי' קכ"ג) דשכ"מ שנתן לבתו איזה סך אי נוטלת עישור נכסי אי אמרינן דהא איכא רווח ביתא מהני נכסי או דלמא דדמיא למעלמא ורווח ביתא מהני נכסי הוא דוקא בנוטלת מחמת ירושה, ושוב הכריע דכיון דר' חנינא פליג אף בהאי גוונא א"כ גם בדר' יוחנן די לנו דנימא דדוקא מחמת ירושה, והובא בקצרה בב"י ח"מ (סי' ר"נ מחודש י"ט) ובש"ע חו"מ (סי' רנ"ג סוף סעי' ח') בהג"ה, וה"נ לענין מזון הבנות ראיתי בתשב"ץ (ח"ב סי' רט"ז) במעשה שנשאר בן גדול ובן ובת קטנים והבן הגדול נתן כל חלקו להבת הקטנה דנסתפק השואל אי הבן יכול לחזור והשיב דאינו יכול לחזור ותהא ניזונית מהנכסים שלה ושל אחיה בשוה החצי מחלקה והחצי מחלקו, והתם נמי איכא רווח ביתא מהני נכסי כעין הא דהרשב"א [ואף דלא דמי לגמרי כמובן,] ולא נחית כלל להסתפק בזה ולהביא ראיות ופשיטא לי' דמגיע לה מזונות, [ולי צ"ע דאפשר דמתנה שנתן לה אחיה הוי כנתן לאחר דאינו מגיע לה מזונות מהם דאין מוציאין ממשועבדים וא"כ הכל מגיע לה מבני חורין דהיינו מחלק האח השני, ולא נפנתי כלל לעיין בזה,], אלמא דאף ביש לה מגיע לה מזונות וה"ה באחר זן אותה. ובלא כל הנ"ל נראה דהדברים מוכרעין מעצמן, דאם נימא דאחר זן אותה פטורים א"כ ללוי דס"ל ארוסה יש לה מזונות ל"ל למתני ויימטי זימניהון לאיתנסבא וכן עד דתהויין אי כוונתו להוי' דנישואין כיון דאז יש לה ממקום אחר א"כ פשיטא דאין לה, ובוודאי אין לומר דזהו גופי' הכוונה עד שיהא לה מזונות ממקום אחר דבל"ז אף אם היו לה מזונות ממקום אחר היתה ניזונית רק במאי דהתנו עד הנישואין שמעינן דבעינן שלא יהא לה מזונות. ממקום אחר, פשיטא דלא ניתן לאומרו כלל דא"כ לא הו"ל להזכיר נישואין רק עד שיהא לה מזונות ממקום אחר ויהא נכלל בזה אף מקודם נישואין אם אחר זן אותה, אמנם הי' אפ"ל דהזכירו נשואין דאף אם אח"כ נתגרשה שוב אין לה מזונות משא"כ אם אחר זן אותה אם פסק אח"כ פשיטא דהדר אית לה מאחין, ועכ"פ מרווחנא בזה דלשיטת הרמב"ם דגם בנשאת ונתגרשה חוזרת שוב

אין מקום להסתפק בזה דאם אחר זן אותה דהאחין חייבין מדהזכירו נישואין וכנ"ל, אם לא שנדחק דהזכירו נישואין דאף אם אין לבעל לזונה אפ"ה פטורים, וכל אלו הם דברים שלא ניתנו לאומרן. ע"כ נראה ברור בלי שום ספק דאף אם אחר זן אותה אפ"ה חייבים האחים ודלא כהר"י הלוי, ואין שום מקום להסתפק בזה ולעשות מזה ספיקא דדינא ודלא כהנוב"י, ולבי אומר לי דגם הנוב"י לא היתה כוונתו למעשה רק להפיס דעת השואל שכבר עשה מעשה ע"כ כתב לצדד בזכותו, עכ"פ איך שיהי' הדין ברור אצלי כנ"ל בלי שום ספק דלא כהנוב"י. אך כ"ז בנידון שלהם דהבת תובעת מזונות על להבא, אך בספק שנתעורר כת"ר אי יכולה לתבוע על העבר, דדלמא דוקא על להבא יכולה לתבוע אבל על העבר אינה יכולה לתבוע, עדיין שום ראי' מכל הנ"ל, ואף דבאמת הוא ספק רחוק ומסברא אין שום מקום להסתפק בזה, וכן מבואר דעת הנוב"י הנ"ל דאין חילוק בין מבר להווה, עכ"ז הואיל ונחית כת"ר להסתפק בזה אמרתי להביא ראי' לזה, ויהא מוכח מזה קצת גם דין הנוב"י היכא דהיו לה מזונות ממקום אחר. ח) דהנה בר"כ אלמנה ניזונית (צ"ו א') גבי אלמנה קאמר דשהתה שתים ושלש שנים איבדה מזונותיה דלשעבר מטעם מחילה אבל בפחות מזה לא איבדה ויכולה לתבוע מזונות דלמפרע, וכתבו שם הר"ן והרא"ש בשם הירושלמי דמיירי בלא לותה דבלותה אף ביותר לא איבדה ורק דמיירי דניזונית משלה בלא הלואה, וכן פסקינן בטוש"ע (סי' צ"ג). ומעתה נראין הדברים קו"ח לבתו דהא לענין הרווחה בתו עדיפא לי' כדאיתא כתובות (דף מ"ג), א"כ נראה דכ"ש דלא איבדה מזונותיה דלשעבר במה דניזונית משלה ויכולה לתבוע עבור מזונות שעברו, אף דבכמה דברים אלמנה עדיפא ממזון הבנות, דעשו אלמנה אצל הבת כבת אצל הבן בנכסים מועטים, ויעוי' תוס' כתובות (צ"ו א') ד"ה אלמנה דבאלמנה מהניא תפיסה במטלטלין לאחר מיתה אף מדינא דש"ס ולבנות לא מהני, וכן באלמנה שתפסה כמה אין מוציאין מידה ובבנות כתב הש"ג בשם ריא"ז דלא מהני, הובא בבי"ש (סי' קי"ב ס"ק י"א), עכ"ז נראה דבכל הני הטעם משום דזילותא דאלמנה עדיפא לי' כדאיתא כתובות (דף מ"ג), אבל לענין תביעה על הזמן העבר היכא דניזונית בלא הלואה דליכא זילותא רק הרווחה ואפ"ה יכולה לתבוע, א"כ כ"ש בבתו דלענין הרווחה בתו עדיפא לי' פשיטא דיכולה לתבוע על הזמן העבר, ואין שום מקום לחלק בין אלמנה לבת לענין זה, ויעוי' ב"ב (קל"א ב') בהא דיליף מזונות הבנות מכתובת בנין דיכרין דקאמר דאף דבתרי ב"ד איתקון אפ"ה ילפי מהדדי דב"ד בתרא תקנו כב"ד קמא כי היכא דלא תקשה תקנתא אתקנתא, והשתא רואה אני קו"ח, דמה התם דב' תקנות נפרדות נינהו ואינם ענין כלל זל"ז ולאו מחד טעמא נינהו אפ"ה ילפי מהדדי ובענין אחד תקינו, א"כ

כ"ש מזון האלמנה והבנות דתרווייהו בחד ענינא נינהו ותרווייהו מחד טעמא משום זילותא כמבואר בגמ' א"כ פשיטא דיש למילף תקנתא מתקנתא, וכיון דמצינו באלמנה דיכולה לתבוע עבור מזונות שעברו ה"ה נמי בבנות וכ"ש נמי הוא וכנ"ל, וה"נ חזינן לענין עישור נכסים כתובות (דף ס"ח) דיכולה היא משתגדיל להוציא מידן אלמא דיכולה היא לתבוע על העבר ואין לחלק בין תקנתא לתקנתא בלי ראי' מוכרחת וכהא דב"ב (דף קל"א) הנ"ל. וראיתי בת' ר"י מיג"ש (סי' ס') באם שהחזיקה לבתה ותובעת מהבנים שיתנו לה עבור מזונות הבת מזמן העבר ופסק דנאמנים הבנים לומר נתננו, וא"כ מבואר דאם לא טענו נתננו מחוייבים לשלם על העבר, אמנם משם אין ראי' לנידון כת"ר דהתם נתנה להבת בתורת הלואה על הבנים ומש"ה חייבים לשלם, [וקצת יש לעי' אמאי לא הוי פורע חובו של חבירו של"מ], אבל בהיו לה מזונות שלא בדרך הלואה אין ראי'. אמנם כבר נתבאר מה שיש בו די דבכל ענין מגיע ל וכ"ז נראה לי ברור לדינא בעזהשי"ת. ועתה נבוא לספק השני שנסתפק כת"ר, דהואיל ובשעת מיתת האב הי' הכל משועבד למזונות האלמנה ולא הי' אז לבנות כלום ולא זכו אז בשעת מיתתו שוב י"ל דאף לאחר שסלקו האלמנה שייך הכל להיורשים. פיסקא ד א) הנה בהא דעשו האלמנה אצל הבת כבת אצל הבן בנכסים מועטים, יש להבין ולחקור אם זוכית האלמנה תיכף מהבן או דכיון דלאלמנה לא תקנו דין נכסים מועטים רק לבנות רק כיון דתקנו להבנות שוב האלמנה עדיפא כמבואר בשי' התוס' והרא"ש, א"כ אין האלמנה זוכית תיכף מיד הבן רק תחלה זוכית הבת ואח"כ זוכית האלמנה מהבת. ונראה להכריח דהאלמנה זוכית תיכף מהבן, דאל"כ דאינה יכולה לזכות מהבן משום דלא תקינו גבה וכנ"ל רק דתחלה זוכית הבת ואח"כ זוכית האלמנה מהבת, א"כ תקשי אהא דעשו אלמנה אצל הבת כבת אצל הבן בנכסים מועטים הא הבת יכולה לומר אי אפשי בתקנת חכמים במה שתקנו דין נכסים מועטים אלא שתהא ניזונית מתחת ידי היורשים וממילא יהיו שלשתן ניזונין יחד, ויעוי' כעין זה בח"מ ובי"ש (סי' קי"ב ס"ק כ"ה) ותירוצם לא שייך כאן, ודוחק לומר דאה"נ רק דאם הוציאו הבנות אזי האלמנה מוציאה מהן אבל בלא"ה לא, דיעוי' בטוש"ע (סי' צ"ג סעי' ד') וכן מכל הפוסקים לא משמע הכי, ע"כ נראה דאלמנה זוכית תיכף מיד הבן אף דלגבה לא תקנו דין נכסים מועטים אבל בדאיכא בת דלולא האלמנה היו מתקנים עבור הבת שוב תיקנו עבור האלמנה וזוכית תיכף מיד הבן. ובזה נראה דנסתר מ"ש ההפלאה כתובות (מ"ג א') בתוד"ה עשו ובקו"א להל' כתובות (סי' צ"ג ס"ק ה'), דכתב לפרש הירו' דהאלמנה דוחה את הבנות ע"י הבנים וכשם שדוחה את הבנות ע"י הבנים ה"נ דוחה הבנים ע"י הבנות דלכאורה הוא כפול, וכתב לפרש דלאחר

שמוציאה מהבנות ונשאר מעט אצל הבנים חוזרות הבנות ומוציאות מהבנים וחוזרת האלמנה ומוציאה מהבנות, דלפי הנ"ל הא האלמנה זוכית תיכף מיד הבן, ובל"ז פירושו דחוק דסוף סוף חדא היא דדוחית להבנות וחוזרת ודוחית והוא דבר אחר שני פעמים ולמה שינה לשונו, אמנם להנ"ל נראה לפרש דזה גופי' כוונת הירו' דאם מתחלה הוציאו הבנות מהבנים כגון שהאלמנה לא תבעה מתחלה והוציאו ב"ד עבור הבנות, [יעוי' בב"י חו"מ (סי' ק"ד) ובב"ח וש"כ (שם ס"ק ו') ובקצה"ח שם], מוציאה האלמנה מהבנות ע"י הבנים, והדר סיים דאף אם עדיין לא הוציאו הבנות מהבנים ואינן רוצות להוציא מהבנים כגון דאומרים א"א בתקנ"ח אפ"ה מוציאה תיכף מהבנים ע"י הבנות, ושפיר הוא חידוש דין ורבותא גדולה. ומעתה כיון שנתבאר דהאלמנה זוכית תיכף מיד הבן, א"כ לכאורה יש מקום להספק שנסתפק כת"ר, דהא במזונות הבנות בתר שעת מיתה אזלינן, כמו במרובים ונתמעטו, וכמו לשי' ר"ת ור"ח והרא"ש בהא דכתובות (נ"ג ב') דבעינן דוקא בחיי אביהן אבל נתגרשה לאחר מיתת אביהן לא משום דלענין חיוב הבנות אזלינן בתר שעת מיתה, והכא תיכף בשעת מיתה לא היו להבנות מזונות בשביל האלמנה דהאלמנה זוכית תיכף בשעת מיתת האב מיד הבנים ולא דהבנות זכו תחלה והיא זוכית מהן וכנ"ל. ועוד נראה דאף. אם נימא דלא כמ"ש לעיל רק דהבנות זוכות תחלה והאלמנה זוכית מיד הבנות, וכמו שנראה מהפלאה הנ"ל, אפ"ה נראה דיש מקום קצת לספק כת"ר, דכיון דאח"כ אבדו זכותן משום האלמנה תו לא הדרא, דהא אפילו נתארסה ונתגרשה לאחר מיתת האב דבשעת מיתה היו לה מזונות אפ"ה כל שנתארסה אח"כ והפסידה אף דנתגרשה אח"כ תו לא הדרא, וכמ"ש הט"ז (סי' קי"ב ס"ק ח') והשיג על הפרישה יעו"ש, אמנם מ"ש הט"ז שם בתוך דבריו ואף אם נתגרשה דאסור בקרובי' היינו מדרבנן לא הבנתי דלמאי איצטריך לי' דהא בכה"ג באמת הפסידה מזונותיה וכנ"ל (בסי' הקודם אות ב')]. והובא מחלוקת הפרישה והט"ז בבי"ש (ס"ק ט'), וברור לדינא כהט"ז דכן מבואר בראשונים שהובא בשמ"ק כתובות (נ"ג ב') יעו"ש בשם הרשב"א דלהסוברים דאירוסי קטנה מפסדת מזונות קאי הבעיא דממאנת על ארוסה אף דנתארסה אחר מיתת האב אפ"ה דוקא ממאנת אבל נתגרשה הפסידה, [דזה פשיטא דגם להפרישה ממאנת דוקא רק דמפרש מן הנשואין והביא דמיון דכמו דממאנת מן הנשואין חוזרת ה"נ בנערה שנתארסה ונתגרשה.], וכן מבואר שם ברמב"ן על הברייתא דאלמנה בבית אביה דדוקא נתארסה ונתאלמנה בחיי האב אבל נתארסה לאחר מיתת האב הפסידה, וכן מבואר בריטב"א שם וכן מבואר מכל הראשונים דאיצטריכו לפרש הברייתא דאלמנה הנ"ל בחיי האב ולא פירשו לאחר מיתת האב רק דגם האירוסין היו לאחר מיתה, מכלל

דכה"ג אינה חוזרת כל שהפסידה וכהט"ז, וא"כ ה"נ יש להסתפק כיון דהפסידה אח"כ משום האלמנה אף דנסתלקה האלמנה שוב אינה חוזרת, ובפרט דהאידנא נוהגין כאנשי יהודא וא"כ הא דמגיע להאלמנה אינו אלא משום הכתובה, ושיעור כתובתה פשיטא דיכולה ליטול תיכף ומיד מיד הבנים בלא הבנות, ואף דבאמת הוא ספק רחוק דאין שום דמיון להתם, דהתם נפטרו ממזונותיה לגמרי ושוב לא הדרא משא"כ הכא לא נפטרו רק דמקודם לא היו להן מהיכן לגבות, הא למה זה דומה למלוה מאוחר שלא היו לו ממה לגבות מיתומים משום דהי' משועבד לבע"ח מוקדם אפ"ה אם מחל אח"כ המוקדם פשיטא דגובה הבע"ח מאוחר וכיוצא כמובן, וכן נראה מהנוב"י (מה"ת אבה"ע סי' צ"ה) הנ"ל דהתם ג"כ בשעת מיתת האב לא היו לה מזונות משום דהי' משועבד לבע"ח אפ"ה כל שנסתלק הבע"ח אח"כ ולא בא פשיטא לי' דמגיע לה מזונות ולא נחית כלל להסתפק בזה, וכן נראה להביא ראי' משי' הרמב"ם הנ"ל (בסי' הקדום) דאף בנתגרשה חוזרת למזונות אף דנפטרו לגמרי מקודם וא"כ כ"ש בכה"ג, ואף להחולקים דדוקא בחיי האב היינו משום דנפטרו לגמרי וכנ"ל ולמה נימא דפליגי על הרמב"ם אף בכה"ג אמנם יען כי כת"ר נסתפק בזה נפלפל בזה קצת כפי שיעלה בעטי בעזהשי"ת. ב) ונראה דיש להוכיח זה מיבמות (ס"ז ב') דהא דתני הבת מאכלת מוקי התם בנכסים מועטים, דהנה לפי הספק של כת"ר א"כ לא משכחת בבת דין נכסים מועטים רק בליכא אלמנה לדידן דקי"ל כאנשי גליל דבאיכא אלמנה הא בשעת מיתה הכל משועבד לאלמנה למזונותיה ואף אם אח"כ סילקו להאלמנה הא שייך להבנים לפי מה שנסתפק כת"ר, א"כ יקשה ביבמות הנ"ל דהא התם איכא אלמנה דמת והניחה מעוברת. והנה ראיתי להפלאה (בסי' צ"ג ס"ק ד') דהקשה, לדעת התוס' דבאלמנה ליכא קצבה ולית להו הסברא לשער כל ימי חייה א"כ הא הכא מיירי דלא גבתה הכתובה עדיין שהרי עבדים עדיין ברשות היורשים מדקרי להו עבדי צאן ברזל וא"כ הכל שייך להאלמנה ולא להבנות דהא עשו אלמנה אצל הבת כבת אצל הבן בנכסים מועטים. והנה מ"ש שם לתרץ דמשערין לכל ימי חייה לא ס"ל להתוס' דהא כתבו דאין קצבה, וגם מ"ש. שם בסוף לתרץ דהכא ל"ש תשבע בסוף א"כ צריכה שבועה בתחלה ומיירי דלא נשבעה יעוי' בי"ש (סי' צ"ג ס"ק כ"ט) דהוכיח דאף בכה"ג אינה צריכה שבועה למזונות, והנה לכאורה היא קו' עצומה, דאי"ל דבאמת כוונת הגמ' דבנכסים מועטים אוכלין מכחה של האלמנה והא דקאמר הבת מאכלת היינו משום דלולא הבת ליכא דין נכסים מועטים אצל אלמנה רק היכא דאיכא בת וכמש"כ התוס' והרא"ש וזהו הבת מאכלת היינו דהבת גורמת להאכיל אבל באמת אוכלים מכחה של אלמנה, דז"א כלום דמלבד דדחוק הוא משום דלשון הבת מאכלת

משמע שאוכלים מכחה של בת, אף גם לא ניתן לאומרו כלל דא"כ ל"ל להגמ' הא דקאמר דאי עובר בת היא כל כמה דלא נפיק לאויר העולם לא תקינו רבנן הא בפשוט ניחא כמו דקאמר בבן דלא עדיפא מהאי דקאים דסוף סוף יהא שייך לאלמנה, וע"כ דכוונת הגמ' דשייך להבת וא"כ קשיא כנ"ל, וע"כ צ"ל דמיירי כגון דתבעה כתובתה בב"ד ועדיין לא גבתה דהפסידה מזונותיה וא"ש, או דאפשר דמיירי דגבתה כתובתה דאף דברישא דתני נכסי צאן ברזל ע"כ דלא גבתה מ"מ בסיפא יש לומר דמיירי דגבתה דע"כ לא קאי על עבדי צאן ברזל דרישא דהא פשיטא דאין הבנות ניזונית מהם דהא משועבדים לה לכתובה והדין עמה ויעוי' חו"מ (סי' צ"ג סעי' כ"ו) וע"כ דלא קאי ארישא רק על שאר עבדים וא"כ יש לומר נמי דמיירי בגבתה כתובתה ודלא כרישא וכעין דקאמר בסיפא דאתאן לנכסים מרובים ודלא כמציעתא ה"נ י"ל במציעתא דמיירי בגבתה ודלא כרישא. ועכ"פ איך שיהי' בזה מוכח מזה למה שנסתפק כת"ר דאף דבשעת מיתת האב הי' מגיע להאלמנה אפ"ה כל שנסתלקה האלמנה אח"כ מגיע הכל להבנות, ויעו"ש בתוס' סוף ד"ה שקדמו דכתבו דמשמע תיכף בשעת מיתה הבת מאכלת בלי שום מעשה אח"כ, ולהנ"ל הא בשעת מיתה הי' שייך להאלמנה וע"כ דנעשה איזה מעשה לאחר מיתה כגון תביעת כתובה או גבייתה וכנ"ל, י"ל דשם ס"ל להתוס' דגם באלמנה יש קצבה לכל ימי חייה וכדעת הרמב"ם, או דס"ל דצריכה שבועה למזונות וכדעת הרמב"ם, או עכ"פ היכא דלא תשבע בסוף, וא"כ י"ל אחד מתירוצי ההפלאה הנ"ל, אבל למ"ש התוס' כתובות וב"ב והרא"ש דאין קצבה וגם להפוסקים דאינה צריכה שבועה וכנ"ל מוכח כמ"ש. ועוד נראה דבמעשה של כת"ר האלמנה לא נשבעה והיתה צריכה שבועה מדכתב שהושוו עם האלמנה מכלל דנתפשרו עמה בעד השבועה, וא"כ אף לתי' ההפלאה הנ"ל דמיירי דלא נשבעה עכ"פ מוכח בניד"ד דמגיע להבנות. וידעתי שיש לדחות ראי' זו בכמה פנים, אמנם יען כי גוף הספק של כת"ר נראה פשוט מצד עצמו וכמ"ש באות הקודם, וגם פשטות הגמ' דיבמות נראה כנ"ל, ע"כ יהא די בזה כעת. ג) אמנם מה שיש להסתפק בזה כעין ספיקו של כת"ר לא מטעמי' רק דהא אין הבנות ניזונית מהראוי וכדאיתא בכורות (נ"ב א'), ומבואר באבה"ע (סי' ק' סעי' ב' בהג"ה) דמשועבדים לאלמנה הוי ראוי, וא"כ אין מגיע להן מזונות מהן, ואף דהרמ"א מחלק שם בין אנשי יהודא לאנשי גליל א"כ לדידן דהמנהג כאנשי יהודא איננו ראוי, מ"מ הא מבואר שם בח"מ (סקי"ז) ובבי"ש (ס"ק ט"ו) דעכ"פ מה שכנגד כתובתה הוי ראוי א"כ כנגד כתובתה של האלמנה הוי ראוי, ואף דאח"כ הושוו עם האלמנה בפחות וסלקוה מ"מ לענין מזון הבנות נצרך תחלה לסלק הכתובה בשלימות דאף מה שיתרה האלמנה לנכות מכתובתה אינן ניזונות מהן

משום דהוי ראוי וכנ"ל, ואף דלא נשבעה מ"מ מוכח שם מהבי"ש והח"מ הנ"ל דהוי ראוי דהתם ע"כ דלא נשבעה דאי נשבעה בלא"ה היורשים יורשים הכתובה שלה מכחה וע"כ דלא נשבעה ואפ"ה ס"ל דהוי ראוי, וכ"כ שם ההפלאה בס' כתובה דמיירי דלא נשבעה וא"כ מוכח דס"ל להבי"ש והח"מ דאף בלא נשבעה הוי ראוי וכנ"ל, ולפ"ז הא דיבמות (דף ס"ז) הנ"ל (באות הקדום) ע"כ דאתיא כאנשי יהודא ודלא כמ"ש (באות הקדום) [וגם בהא דהנוב"י (מה"ת אבה"ע סי' צ"ה) יש לעורר בזה ותמיהני שלא הרגיש הנוב"י להתעורר בזה], ולפמ"ש הבי"ש (שם ס"ק י"ד) א"כ הכא שהיו ביד האב לא הוי ראוי אף דהיו משועבדים, אמנם כבר כתב ההפלאה לתמוה בזה (בסי' צ' ובסי' ק'), וראיתי להבית יעקב מהגאון מליסא על הל' כתובות שכתב לפרש דברי הבי"ש דמיירי שתפסן האלמנה, ולפי דבריו נראה דהבי"ש כיון לתירוץ חדש מעצמו על סתירת ת' מור"ם אהדרי ואינו נראה כן מלשון הבי"ש. אמנם לפענ"ד נראה עיקר דכל שלא נשבעה על כתובתה פשיטא דלא הוי ראוי, וכמ"ש ההפלאה (בסי' ק' ס"ק י"ב) לתמוה על הח"מ ובי"ש הנ"ל, וחילא בידי אחרי שכל המקור מהאי דינא הוא מת' מור"ם בר ברוך במרדכי (פ' נערה שנתפתתה), וא"כ יש להוכיח מת' מהר"ם בר ברוך עצמו דבלא נשבעה גם הוא מודה דלא הוי ראוי, דיעוי' בת' מיימוני השייכות לס' משפטים (סי' ז') דשם הי' המעשה באחד שמת והניח אלמנה ובן והבן פטרה משבועה והאלמנה נתנה להבן הקרקע הנשאר מבעלה לכתובתה ואחריו ליורשיו באופן שלא יהא משועבד לכתובת אשתו וכשמת הבן טענה אשתו שלא הי' להבן בכח למחול השבועה משום שהי' תיכף כשמת חמיה משועבד לה, ויעו"ש שהעלה דמהני הפטור מטעם דמספק אינה יכולה להוציא יעושה"ט, וכן הוא בת' מהר"ם בר ברוך עצמו (סי' תקפ"ז) יעושה"ט, וא"כ מוכח דלולא זה שהיא טענת ספק היתה מוציאה ולא הי' מהני הפטור ואמאי הא בשעת הפטור הוי ראוי ועדיין לא חל שעבודה וא"כ בוודאי מהני הפטור ואין צורך להא דמספק אינה יכולה להוציא רק מטעם וודאי אינה יכולה להוציא, וביותר דהשואל הזכיר שם טעם דראוי ובת' שהשיב לא הזכיר מזה כלום מכלל דס"ל למהר"ם בר ברוך עצמו דכה"ג לא הוי ראוי ומיד כשמת חמיה נשתעבדו לה לכתובתה ולכך הוצרך לצדד מטעם דאינה יכולה להוציא מספק, וראיתי למהרי"ט (בח' חו"מ סי' ע"ג) אשר כפי הנראה רמז לת' מהר"ם זו להוכיח מינה דלא הוי ראוי (רק שבקובץ תשובותיו היפה תשובה זו בסי' צ"ה יעו"ש במהרי"ט) אך דכתב איברא דשם מתה הזקנה תחלה ואח"כ מת בעלה שאין שם טענת ראוי רק דהוכיח שם מלשונו, ותמיהני דהא מוכח מגוף הפלפול והטעם וכנ"ל דלמה הוצרך דמטעם ספק אינה מוציאה הא בוודאי אינה יכולה להוציא דכיון דפטרה

בעוד דהוי ראוי א"כ הפטור מועיל בוודאי והוי הקרקע של הזקנה, וע"כ דס"ל דלא הוי ראוי וכנ"ל והיינו מטעם שלא נשבעה עדיין, וא"כ כיון דכל המקור הוא מת' מהר"מ ומוכח מת' מהר"ם עצמו ממקום אחר דבלא נשבעה לא הו"ל ראוי אף בלא בא ליד הבן, וא"כ כ"ש הכא דכבר הי' ביד האב, וכמו שתמה ההפלאה הנ"ל על הח"מ ובי"ש הנ"ל דמנ"ל לחוש אף בלא נשבעה לומר דהוי ראוי וכנ"ל. אמנם אחר כתבי זה ראיתי דאיננו ראי' כלל מת' מיימוני ומת' מהר"מ ב"ב הנ"ל, דהנה אני כתבתי לפי הנוסחא שלפני בת' מיימוני ברמב"ם דפוס ברלין וכן בת' מהר"מ מרוטנבורג שלפני ד' סדילקאב וסבור היינו שהטעם דספק קאי אדלעיל דמש"ה מהני הפטור, אבל ראיתי בת' מהרי"ט (חו"מ סי' י"א) שהביא שם הת' הנ"ל וראיתי שהנוסחא שלפני הוא מוטעה ומשובש דהביא שם הנוסחא אחר שכתב לזכות מטעם דהימנה ונתן לה מטלטלין העודפים כתב ועוד דל כל זה מכאן [ותיבות אלו נחסרים אצלי בדפוסים הנ"ל] כיון דטענתה טענת ספק וכו' וא"כ מקודם לא היתה הכוונה משום ספק רק מטעם וודאי ועל הא דמהני הא דהימנה ופטרה מן השבועה לא כתב שום טעם וא"כ י"ל דאולי באמת טעמו משום ראוי, ויעו"ש במהרי"ט (סי' ט') בת' מהר"י באסאן מה שביאר בת' מיימוני הנ"ל דכיון דנתן לה במתנה המטלטלין העודפים ומהני אף אם היו לה צררי י"ל דהצררי נתונים לה (במתנה) וממילא שפיר מגיע לה הכתובה, וא"כ לפ"ז פשיטא דיכול להאמינה בלא שום טעם, אמנם המהרי"ט שם (סס"י י') השיג ע"ז דהצררי פרעון הן וכבר נפקע חיוב הכתובה ול"ש ליתנם במתנה, וא"כ לדידי' לא ביאר המהר"מ שום טעם על הא דבידו להאמינה וא"כ י"ל דהוא מטעמא דראוי וכנ"ל, ועכ"פ להיפך וודאי אין לי ראי' מינה ובפרט לפי הנראה תשובה זו סותרת לגמרי להא דהמרדכי (פ' נש"נ) הנ"ל דהא משמע דס"ל דמיד שמת חמי' נשתעבדו לה נכסי חמי' אף דהשאיר אלמנה ומגיע לה מזונות, [ומזה הי' נראה דהעיקר כחי' הבי"ש הנ"ל לפי מה שביאר הבית יעקב דהתם בתפסה דוקא], וכעין מ"ש המהרי"ט (סי' ע"ג) הנ"ל, ע"כ אין להעמיד שום יסוד ע"ז. ובאמת צל"ע אי נימא דשעבוד לכתובה אף בלא נשבעה משוי ראוי, איך תתפרנס משנה שלימה כתובות (ס"פ מי שהי' נשוי) דכתבה ראשונה ללוקח דין ודברים אין לי עמך השני' מוציאה מיד הלוקח, דאיך מוציאה השני' הא כיון דהי' משועבד לה לראשונה ולא אישתעביד לשני' קודם שבא ליד הלוקח וא"כ אף אחר שנסתלקה הראשונה איך טורפת השני' וע"כ דשעבוד הראשונה איננו מעכב לשעבוד השני' ולשניהן משתעבד, וכ"ה בחו"מ (סי' ק"א סעי' י' וסי' ק"ד סעי' א') אף דעפ"י הדין מגיע להראשון ולדידי' משתעבד מ"מ איננו מעכב מלחול עליו שעבוד השני, וא"כ ה"נ במזון הבנות וכתובת האלמנה, אמנם יען כי ראיתי כי נבוכו

האחרונים בענין ראוי ובסתירת ת' מהר"מ אהדדי ולא העלו בזה דבר ברור ולאפיסת הפנאי לא עיינתי בזה כעת, ע"כ נראה דמה דויתרה האלמנה מכתובה נכון לפשר בזה קצת עם הגדולה. ויתר הפרטים בדין זה פשוטים, דהא דמגיע מזונות להבנות אינו אלא על הזמן שהי' הבן חי ולאחר מיתת הבן אף דלא נתבגרו עדיין אינו מגיע להם מזונות וכמבואר במשנה ב"ב (ס"פ יש נוחלין) דאין הקטנות ניזונות על הגדולות, ואף דהכא מתחלה הי' בן מ"מ כל שמת הוי כלא הי' בן מעולם, ואף דהוא פשוט עכ"ז אעידה לי עדים נאמנים הלא המה הר"י מיגש בת' (סי' קצ"ו) והרדב"ז בת' ח"ד (סי' קצ"א), ואף בנכ"מ עכ"ז בחזקת היורשים קיימא, ובחיי הבן אם הוציאו לאחת יש להשאיר מזונות הבנות עד שיבגרו דהם קודמים לפרנסת הבת כמבואר (בסי' קי"ג) בח"מ (ס"ק י"ז) ובבי"ש (ס"ק ט"ז), ובכה"ג בהשאירה ונטלה עישור ונשאר מזונות לאינך עד שיבגרו ואח"כ מת האח, יש להסתפק כעין שנסתפקו התוס' כתובות (דף מ"ט) בהניח עשר בנות דליכא רווח ביתא, וה"נ הכא הא ליכא רווח ביתא דהא הכל הי' מגיע להקטנות מקודם, גם אם נימא כצד הס' של התוס' דבכה"ג דליכא רווח ביתא מגיע גם להשניה עישור יש להסתפק עוד באם השיא האב להאחת והאחת נשאת בחיי הבן ואחת לאחר מיתת הבן דאם לא היתה נוטלת אחת בחיי הבן היו כולן חולקות בשוה וכמ"ש המהרי"ט (ח"א סי' ק"ל) וא"כ נגד הגדולה שנשאת בחיי הבן לאחר מיתת האב מגיע להשני' עישור לר"ח ולדידן היכא דליכא רווח ביתא לפי הס' של התוס', א"כ יש לעיין היכי עבדינן עובדא, והי' נראה דבכה"ג השני' נוטלת עישור וחולקת עם אותה שנשאת בחיי האב, ויש לעיין בכ"ז הרבה, אמנם יען כי אינני יודע על נכון המעשה בפרטות ואם נצרך פרטי הדברים הנ"ל לנידון דידי' ולגודל הטרדה ואפיסת הפנאי לא נתתי עיוני כעת עליהם ואם יהי' נצרך למעלת כת"ר אזי ימחול להודיעני בפרטות המעשה כהווייתה ואי"ה אעיין בכל הפרטים אשר יצטרכו לזה, ולע"ע יהא די בזה, וגם אם פרנסת הגדולה שפרנסו האפוטרופסים הי' שלא כדין ונטלה יותר מהמגיע לה יש לעיין הרבה אם גובין זה מבעל שהכניסה לו, אמנם יען אינני יודע הענין אל נכון ואם נצרך אליו לא עיינתי בזה כעת. ויקבל ברכת החוה"ש מאדה"ש כנפשו ונפש ידידו הדושו"ט ירוחם יהודא:

סימן יא

ע"ד העגונה מק' דיווין אשר כבר יצאה בהיתר מאת הרב הגאון האבד"ק קאוונע ומאת הרב הגאון הצדיק האבד"ק בריסק יחיו ונדרשתי להצטרף עמהם לחוות דעתי בשריותא דהך איתתא. ויען כי העגונה הנ"ל א"א לה לישב בפה והיא דוחקת את השעה אין הפנאי

גורם ללון בעומקא של הלכה רק לחוות דעתי בקוצר כאשר יעלה בעטי בעזרהשי"ת וד' יהי' עמנו שלא נכשל ח"ו בהלכה. א) הנה בדבר הקידושין לעשות סניף לעשותן קידושי ספק מחמת המום שהיה להבעל מקודם הנשואין חו"נ ר"ל, אין דעתי נוחה מזה אחר שלפי הנראה לא היה קבוע לו זמן והוי כמומין שבגלוי דאף האיש אינו יכול לטעון ואף לענין ממון להחזיק הכתובה דקשה להוציא ממון דאף ברוב אין מוציאין ועכ"ז אינו יכול לטעון ומוציאין ממנו הכתובה אלמא דתפסינן לוודאי גמור דאינו מקח טעות וכש"כ לענין איסורא דהוי וודאי קדושין, ומה שנראה קצת נגד זה בהרה"מ ובלח"מ (פ"ז מאשות ה"ז) יעויין בבית מאיר (סי' ל"ט) מה שביאר שם בכוונתם דאינו סותר להנ"ל. וגם לחלק בין איש לאשה לענין חקירה, דדוקא באיש אינו יכול לטעון במומין שבגלוי משים דדרכו לחקור משא"כ באשה נימא דאין דרכה לחקור ואף במומין שבגלוי יכולה לטעון דהוי מקח טעות וקדושי ספק, נראה ג"כ דאין שום סברא לחלק בזה, ואדרבא מצינו בכתובות (ע"ז א') מ"ד נולדו כ"ש היו דסברה וקבילה בהיו ולא ידעה לשי' הרמ"ה באבה"ע (ריש סי' קנ"ד) וכמ"ש שם הב"ח והבי"מ, והיינו מדלא חקרה סברה וקבלה דאף דבאיש יכול לטעון במומין שבסתר ולא אמרינן מדלא חקר סבר וקיבל היינו משום דאיכא. חזקה דאין אדם מתפייס במומין משא"כ באשה דליכא חזקה אמרינן אף במומין שבסתר מדלא חקרה סברה וקבלה בהיו בו מקודם, וגם קושיית הגמ' (שם) מרשב"ג להך שי' ע"כ היינו משום הא דבמומין שבגלוי אינה יכולה לטעון, וכן בירושלמי שם דתלי לה בפלוגתא דר"מ וחכמים דמשנה קדמייתא אי יכול לטעון במומין שבגלוי, וכמו שנתבאר אצלי בארוכה במקום אחר (סי' ה' אות ו'), א"כ מבואר מכל זה שאין שום מקום לחלק לענין מומין שבגלוי בין איש לאשה וגם אין לעשות ספק מן האיש שהגיע לכלל שנים ולא נבדק דלמא לא הביא סימנים, כמו שכבר האריכו האחרונים דמה"ת הוי חזקה דרבא חזקה מעלייתא רק רבנן חשו להחמיר, וכמו שדימו הרשב"א והרמב"ן (בריש חולין) לרוב מצויין אצל שחיטה מומחין הן, וכמ"ש המח"א בחידושיו לרמב"ם (בהלכות אשות סי' א'). לכן מענין הקדושין אין לצדד שום סניף להיתרא, רק מענין העדים. ב) והנה הגאב"ד דקאוונא תמך יסודו על העד הג' שהעיד על מיתת היבם, אך שגמגם במה ששינה שם אביו שאמר שהיה נקרא אבראמאוויץ ובאמת הוא שאלעמאוויץ, והאריך בזה, והנה לכאורה מלתא כדנא ממש מבואר בת' הר"ן (סי' מ"ז) והביאו הב"י (סי' מ"ז) בקצרה, וז"ל הר"ן שם על המעשה שהיה באשה זקוקה ליבם מומר ונודע שלא היה לבעלה רק אח אחד והיה שמו בישראל קודם שהמיר שמואל והעיד עד אחר שהיבם היה נקרא שמו בישראל אברהם ומת, ע"ז כתב הר"ן וכ"ת אפ"ה ליכא למסמך אהך סהדא

דהא אתכחש מסתברא לי דלא מפסיל דעדים המוכחשים בבדיקות כשרים בעדות נשים וה"נ כיון שכל העדים מסכימין שלא היה לבעלה אלא אח אחד אע"פ שזה אומר שהיה שמו אברהם ואלו אמרו שהיה שמו שמואל אין זו הכחשה פוסלת, יעושה"ט שלכאורה הוא ממש כמעשה דידן ומבואר דאין להקפיד על זה. אמנם באמת אין שום דמיון משם לנ"ד, דהתם העיד העד בוודאי על היבם אחי בעלה רק שחשש לפוסלו משום דמשקר בשמו ולכך כתב דאין בזה שום חשש דאינו אלא כהכחשת בדיקות דלא מפסיל, אבל לא היה שם שום ספק דלמא על אחר הוא מעיד, אבל הכא בנ"ד דלא ידעינן על מי הוא מעיד רק מחמת הסימנים שאמר ומכוון להסימנים שביבם אחי בעלה דנינן דעל היבם הוא מעיד, וא"כ גם שם אביו הוא סימן כאחד הסימנים האחרים וכיון דבזה איננו מכוון מכלל דעל אחר הוא מעיד ולא על אחי בעלה, ותדע דהרי בת' הר"ן עצמו (בסי' ל"ג) שג"כ שינה בשמו שהיה נקרא יוסף והעד אמר חיים דן בזה הר"ן מחמת סימן העשוי להשתנות שהבעל אימור ששינה שמו, הרי לולא זה לא היה מקבל להעד הנ"ל ובסי' מ"ז הנ"ל התיר בלא זה מטעם הכחשת בדיקות, אלא וודאי כנ"ל וכמו שכתבתי דבסי' מ"ז ידעינן וודאי על מי היא מעיד ושאומר שקר בשמו משא"כ בסי' ל"ג דלא ידעינן על מי הוא מעיד רק מחמת הסימנים א"כ גם השם הוא סימן ומה"ת לתלות בטעות או שקר אדרבא נוכיח מזה דעל אחר הוא מעיד ולכך הוצרך להא דעשוי להשתנות דאין לספק כלל עבור זה באחר. עוד אפשר לומר דהתם בסי' מ"ז דידע העד שעל היבם הוא מעיד ולא הוצרך להזכיר כלל שמו להכי שמו אינו אלא מהבדיקות, אבל בסי' ל"ג דאנו לא ידעינן על מי הוא מעיד רק מהסימנים א"כ גם שמו הוא סימן כאחד מהם ואינו מהבדיקות רק מהחקירות דהוא כסימנים האחרים והוי כאתכחש בחקירות דפסול ולכך הוצרך לדון מטעם עשוי להשתנות. ג) ועתה נחזי אנן בנ"ד, הנה הגאב"ד דק"ק קאוונא נ"י האריך דיש לנו לתלות בטעות בשמו ולקיים כל העדות, שאם נקיים עדותו בשמו יהי' נסתר כל העדות, ולי צ"ע בזה דמאי חזית דנתלי הטעות בשמו דלמא הטעות בשם עירו דיווין דג"כ אין הטעות רק בתיבה אחת דשוב אפשר דעל אחר הוא מעיד וטעה בשם עירו, דיתר הסימנים לבד מה שאמר דיש לו אב זקן ואביו יש לו בית קטן על החול ויש לו אח חולה כל אלו הסימנים הם גרועים בלא שם עירו רק משום דאמר שם העיר דיווין ובדווין לא נמצא אחר כזה, וא"כ אפשר דהטעות בשם העיר ומה שאמר אבראמאוויץ הוא אמת שנמצא אבראמאוויץ בעיר אחרת שנמצא בה ג"כ ככל הסימנים הגרועים שאמר העד שיש לו אב זקן שיש לו בית קטן על החול ויש לו אח חולה, ובכל האריכות שהאריך הגאב"ד דק"ק קאוונא נ"י לא מצאתי יסוד להוציא מהחשש הנ"ל, דמה שכתב

דעל השם לא כיון להעיד או, לא ידענא מאי אלימתא סימן שם העיר מהסימן בשמו אם כיון לזכור בכדי להעיד גם שמו הוא סימן כשם העיר, אף דיש לחלק קצת בחילוקים קלושים אינו כדאי לבנות יסוד היתר עליהם. אך זה מצאתי בהגביות עדות שהעתיקה הגאב"ד דקאוונא נ"י מה שלא ראיתי בהגביות עדות שביד האשה שהביאה לפני, ששם מבואר שהעד הג' שהעיד על המיתה הוגבה בבד"צ דק' דווין, והגאב"ד דקאוונא כותב שהוגבה בבריסק, ומעיד ששניהם נתקבלו בק' קאברין והלכו ביחד לכמה עירות עד שהגיעו לפ"ב, וכ"ז נחסר בהגביות עדות שלפני, וגם כותב שחקרו בקאברין בהקניגעס במשך השנים הללו נלקחו ולא נמצא שם בהקניגעס אחד שנלקח בשם אבראמאוויץ, וכ"ז איננו ידוע לי מהכתבים שביד האשה רק מת' הרב הנ"ל, ומעתה לפ"ז שוב ידוע לנו בוודאי דשם אבראמאוויץ הוא שקר כיון דידוע מהעד שנלקח בקאברין ובקאברין נתבאר בהקניגעס שבשנים הללו לא נלקח כלל בשם אבראמאוויץ וא"כ ע"כ שיקר בשמו, ומעתה אין לנו לדון רק אי נוכל לסמוך על העד כיון דחזינן דשיקר בשמו ושוב יש לנו עמוד גדול לסמוך על דברי הר"ן בת' (סי' מ"ז) הנ"ל דאינו אלא כהכחשת בדיקות וכשר, ואף שלפי מ"ש (בסוף אות הקדום) יש לדון דכאן הוי כהוכחש בחקירות, מ"מ כיון דמצוי למטעי תלינן בטעות ואין לפסול העד משום זה כיון דידעינן בבירור דשם אבראמאוויץ הוא טעות, וכ"ז אם נתברר בקאברין דלא נלקח כלל לצבא בשנים הללו שם אבראמאוויץ וא"כ ע"כ שם אבראמאוויץ הוא הטעות וא"כ יש לסמוך שפיר להתיר על העד הזה שהעיד על המיתה, אבל אם לא נתברר כלל רק מחמת שלא נמצא בדווין אחר בשם אבראמאוויץ אינני רואה מקום להתיר דמנ"ל להוכיח מזה דשם אבראמאוויץ הוא הטעות ויתר כל הפרטים אמת דלמא שם אבראמאוויץ הוא אמת וטעה בשם מקומו ומה שאמר כי עירו היא דיווין הוא בטעות ויתר הפרטים אמת ועל אחר הוא מעיד, ולפחות נימא דהוי כאלו לא אמר לא שם אבראמאוויץ ולא שם עירו דיווין, דעל יתר הסימנים הגרועים לחוד בלא שם העיר פשיטא דאין מקום להתיר. שוב הראה לי אחד בתשובת נודע בשערים (מהדו"ת סי' מ"א) מהגאון דלובלין שהביא לת' הר"ן (סי' מ"ז) הנ"ל וכתב שם מעין מש"כ, והביא שם בשם הגאון ר' אפרים זלמן מרגליות ז"ל שהאריך בזה בתשובותיו (בסי' כ"ה) ואינם תחת ידי לעיין בו. עוד מצאתי בשו"ת חמדת שלמה (חלק אבה"ע סי' כ"ח) שהביא ג"כ לתשובת הר"ן הנ"ל וחילק ג"כ כעין זה, ויעו"ש דכתב ממש כהך חששא שכתבתי דדלמא שם המקום הטעות ויעושה"יט. ד) והנה אף אם נתברר בקאברין דשם אבראמאוויץ הוא הטעות דנתברר לעיל להתיר מהא דת' הר"ן הנ"ל, לכאורה יש להעיר דהר"ן לשיטתו אבל לדידן יש להחמיר דהנה הר"ן בחידושיו

לסנהדרין (פ' זה בורר) סובר דהכחשה בבדיקות כשם שאינו פוסל בעדים אם מכחישין זה את זה כן אינו פוסל אם הבעל דין מכחיש להעד ולכן סובר באחד אומר מנה שחור ואחד אומר מנה לבן דא"צ שהתובע יתבע שניהם, משא"כ להטור ורמ"א בחו"מ (סי' ל') דדוקא שתובע שניהם אבל אם אינו תובע אלא אחד אין מצטרפין משום דהכחשת בע"ד עם העד אף בהכחשת בדיקות פוסל, ויעו"ש בט"ז דביאר הטעם דדוקא בלא ידעינן מי המשקר מקבלין עדות שניהם אבל בידעינן מי המשקר אף דאיננו נפסל לעדות דעלמא מ"מ בזה העדות שמשקר אין מקבלין מאתו, וא"כ ה"ה כמוכחש בבדיקות עפ"י עדים דידעינן דמשקר בבדיקה אין מקבלין מאתו, וא"כ ה"נ כיון דאנן ידעינן דמשקר בשם אבראמאוויץ דהיבם נקרא שאלעמאוויץ, וגם איכא הכא הכחשה מבע"ד דהיבמה ג"כ יודעת דחמיה היה נקרא שלום ולא אברהם, אבל כיון דכל חילי' דהר"ן הוא משום דדיני נשים כדיני ממונות דהכחשת בדיקות כשר א"כ לדידן דגם בדיני ממונות בכה"ג אין מקבלין א"כ גם בדיני נשים אין מקבלין. אמנם נראה דאין להחמיר בזה בעדות נשים, דהט"ז דקדק שם בלשונו דסברת הטור דאם היינו יודעים בבירור איזה שטעה אף שהוא בבדיקות מ"מ אין שם עדות עליו להוציא ממון על פיו אע"פ שאין כאן פסול לדינא מ"מ אין בהגדתו כדי לסמוך עליו עכ"ל, א"כ נראה דזה דוקא בממון דבעינן תורת עדות, אבל בנשים שאף פסולים דדבריהם נאמנים וגם עד מפי עד ונשים א"כ נראה דכ"ש בהוכחש בבדיקות שאין שם פסול עליו, וגם גוף דברי הט"ז אינן מוכרחין יעו"ש באו"ת דהסביר מטעם אחר הא דבעינן תובעו שניהם, ועי"ש בנה"מ דדוקא היכא דנפ"מ בהכחשת הבדיקה לאיזה דבר אבל אם אין שום נפ"מ אף בהכחשת בע"ד לא נפסל, א"כ נראה דאין להחמיר בזה כלל אם נתברר דשם אבראמאוויץ הוא הטעות משום דדעת כמה ראשונים דגם בדיני ממונות לא איכפת לן בהכחשת בדיקות אף בין הבע"ד להעדים ואף לשי' הטור ורמ"א עכ"ז לשי' האו"ת והנה"מ היכא דאין שום נפ"מ גם בדיני ממונות כשר ואף להסבר הט"ז עכ"ז יש לומר דבדיני נשים מודה וכנ"ל, ע"כ נראה דאין לפקפק כלל בזה.

ה) אמנם דא עקא, מה שכבר הרגיש בזה הגאב"ד דבריסק נ"י, ההכחשה שבין העד הג' להעד הא' שהעיד בלוצקא שהעיד על נחמי' שאלעמאוויץ שהיה עמו ערך שש שנים באפמקאוו והמיר במשך שתי שנים והעד הג' העיד שמעת שנלקח ערך שלש שנים מת בפ"ב יהודי, והנה הרב הגאון הנ"ל כתב ע"ז דממ"נ מותרת, דיש לסמוך על הפוסקים דמתירים ביבם מומר בצירוף הספיקות שיש על הקדושין, רק דכתב דתלי' בפלוגתת הפוסקים בהא דזה אומר מת וזה אומר נהרג. והנה אף שכתבתי לעיל (באות א') דאין דעתי נוחה לעשות סניף מקדושי ספק, עכ"ז נראה דיש לצדד להקל, דאף דביבם מומר

לחוד אין לסמוך להקל עכ"ז כשיש עוד איזה ספק ואיזה סניף כבר הסכימו הפוסקים להקל, א"כ הכא יש לעשות סניף ספק ספיקא מהעד הג' דדלמא העד הג' אומר אמת דמת וא"כ פשיטא דמותרת ואף אם האמת עם העד דלוצקא עכ"ז דלמא כהפוסקים דמתירין ביבם מומר. ואין לסתור ספק ספיקא זה מחמת דאין לעשות ספק כלל דלמא כהעד הג' דמת משום דע"א בהכחשה לאו כלום ויש לנו להעמידו בחזקת חי, וכמ"ש בת' הרא"ש הובא בבי"ש (סי' י"ז ס"ק קי"ג) דעד נגד עד לאו ספק הוא כלל ומעמידין על החזקה, א"כ ה"נ הוי כידעינן דחי מטעם חזקת חיים והחזקה מכרעת דהעד דלוצקא אומר אמת, וא"כ שוב ליכא רק הן דיבם מומר אינו זוקק דע"ז לחוד ליכא למיסמך, דז"א דבהא דת' הרא"ש העד הב' דמכחיש מוקים לי' אחזקתי' לכך מוקמינן על החזקה, משא"כ הכא גם העד דלוצקא דמעיד דחי עכ"ז גם הוא מפיק לי' מחזקתו חזקת כשרות וכיון דסוף סוף תרווייהו מפקי לי' מהחזקה שוב שפיר יש להסתפק איזה מהם אומר אמת והוי שפיר ספק ספיקא. וגם אין לסתור ספק ספיקא הנ"ל משום דאיכא נמי ס"ס להחמיר דדלמא כהמחמירין ביבם מומר וא"כ אסורה מטעם ספק ואף אם נימא כהפוסקים המתירים ביבם מומר, עכ"ז דלמא הלכה כהפוסקים המחמירים בע"א אומר מת וע"א אומר נהרג, א"כ ה"נ אף דאיכא ממ"נ לאו כלום הוא, דז"א דלדעתי אין זה ענין כלל לפלוגתא דמת ונהרג, דאף להמחמירין שם עכ"ז הכא להמתירין ביבם מומר שפיר מותרת מטעם ממ"נ וכמו שיתבאר. ו) דהנה באמת יש להבין להני דמחמרי במת ונהרג דטעמא מאי הוא הא בממ"נ אחד אומר אמת וכמ"ש באמת הבי"ש לתי' א' וא"כ יש להבין טעם האוסרין, וכן תקשה (שם בסעי' כ"א) להני דמחמרי בהוכחשו בחקירות דטעמא מאי הא אחד אומר אמת. אמנם כבר ביאר היטב בס' הבהיר דברי אמת בענין תרי ותרי סי' ג' יעו"ש (בדק"ב ע"ג) על מה שהביא הרשב"א קדושין (דף ס"ה) דברי הראב"ד והרב אב"ד חותנו שכתבו בב' כתי עדים המכחישין זא"ז דכת אחת אומרת דנתקדשה לראובן וכת שניה אומרת לשמעון אינה צריכה גט מאחד מהם שהרי אין כאן עדים, ותמה הרשב"א שם דהא אפילו שנים אומרים נתקדשה ושנים אומרים לא נתקדשה נמי לא תנשא, ותי' בדברי אמת דשאני התם שהיא עדות מוכחשת והו"ל ספיקא דאורייתא או דרבנן אבל בנידון הראב"ד והרב אב"ד דהב' כתות באין לחייב להאשה ולעשותה א"א והוכחשו בגוף העדות נתבטל כל העדות ואין כאן עדות כלל כשם שאלו באו עשרה עדים ובתוכם קרוב או פסול דנתבטל כל העדות מגזירת מלך וכן בהוכחשו בגופה של עדות גזירת מלך הוא שתתבטל עדותן והו"ל הוכחשו בדרישות שנתבטל העדות, ויעו"ש דתלי לה במחלוקת הפוסקים במת ונהרג במחלוקת הרשב"א והראב"ד הנ"ל, וכעין זה כתב הגר"ע זצ"ל

בתשובתו שהובאה בח"ש (סי' כ"ח), ומה"ט דעת הרמב"ם בג' עדים על דבר אחד ואחד מכחיש לשנים בחקירות או בבדיקות בד"נ עדותן בטלה, דאף אם הג' היה מכחיש גוף העדות לגמרי פשיטא דעדות השנים הי' קיים מ"מ במסכים עמהם בגוף העדות ומכחיש בחקירה או בבדיקה גרע טפי דהכחשה בגוף העדות גזה"כ דנתבטל העדות כעין נמצא אחד מהם קרוב או פסול וכנ"ל. ובזה נראה לי ליישב מה שהקשה שם בדברי אמת על הראב"ד והרב אב"ד הנ"ל ועל האוסרים במת ונהרג מקדושין (ד' ס"ג) באומר קדשתי את בתי ואיני יודע למי קדשתיה ואחד אומר אני קדשתיה ואחד אומר אני קדשתיה דרצו אחד נותן גט ואחד כונס, והרי כשבאו שנים כל אחד אומר אני קדשתיה ג"כ חד מינייהו משקר ונימא עדותן בטלה, ומוכרחין אנו לומר מאחר דעדות הא' לבדו מהני אף שיש הכחשה מפורשת ביניהם עכ"פ חד מינייהו מהימן, וכתב שהיא ראי' להרשב"א בקדושין ולהרא"ש בהא דמת ונהרג, ולהנ"ל נראה בפשוט דלק"מ דכיון דמסברא אמרינן דעכ"פ חד מינייהו אומר אמת רק דעכ"ז מגזירת מלך הוא דנתבטל כל העדות וכעין נמצא אחד מהם קרוב או פסול, וא"כ לא שייך כ"ז רק במאי דבעינן תורת עדות וכעין הא דהראב"ד והרב אב"ד הנ"ל דבעינן דוקא שני עדים, וכן בהא דמת ונהרג אף דבזה עד אחד מהימן מ"מ אינו אלא מתקנתא דרבנן משום עגונא אבל מה"ת הא בעינן שני עדים ולהכי אף דרבנן הימנוהו לאחד ע"כ לא עדיף מאלו היו שנים מה"ת דאלו היו שתי כתי עדים אחת אומרת מת ואחת אומרת נהרג דהי' בטל כל העדות מדאורייתא וה"נ השתא באחד מת ואחד נהרג דכשנים מדאורייתא דמו, משא"כ באני קדשתיה דמה"ת לא בעי תורת עדות רק עד אחד מהימן מדאורייתא, וכמ"ש הר"ן שם דאינו אלא לברר, א"כ ליכא בזה דיני עדות וכיון דעכ"פ חד מינייהו אומר אמת שפיר מהימני ואשה"ט, ודוגמא לדבר הא דכתב הנ"י (פ' האשה) דלא אמרינן כל מקום שהאמינה התורה עד אחד הרי הוא כשנים רק בעד מיתה דבעי ב' מה"ת. עוד נראה דיש לומר עפ"י הנ"ל דדוקא בהא דהראב"ד והרב אב"ד הנ"ל דעדותן היא למשוי א"א לאוסרה אעלמא דבענין זה שוין דבאין לעשותה לא"א והוכחשו בדרישות כל העדות בטלה, וכן בהא דמת ונהרג דתרווייהו באין לפוטרה מהיבם, אבל אם הי' נודע בלא עדותן דהיא אשת איש וכל עדותן היא רק למי נתקדשה אם לראובן אם לאחר א"כ אינם עדות אחת כלל רק מכחישין עצמן לגמרי דהללו אומרים נתקדשה לראובן והללו אומרים לא נתקדשה וכן בהיפך לשמעון ולא שייך עדותן בטלה רק דהוי כתרי ותרי, וה"נ כיון דאסורה לעלמא על פי האב ואינן באין לאוסרה לעלמא רק להודיע למי נתקדשה וא"כ מכחישין עצמן לגמרי ולא שייך עדותן בטלה ואשה"ט. ועכ"פ נחזור להנ"ל דבמת ונהרג דעדותן בטלה היינו

משום דמעידין על דבר אחד והוכחשו בדרישות עדותן בטלה מגזה"כ כעין נמצא אחד מהם קרוב או פסול וכמ"ש שם הגר"ע זצ"ל בת' ח"ש (סי' כ"ח) ובתשובותיו (סי' פ"ז) להוכיח מהר"ן (פ"ק דגיטין) דגם בעדות נשים שייך עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, וכ"כ הגאון בעל נודע בשערים (מה"ת סי' מ"א) הנ"ל דהירושלמי דפוסל במת ונהרג היינו, משום דסובר גם בעדות נשים עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה וכמו דמדמי לה לשתי כתי עדים, וא"כ כ"ז לא שייך רק במעידין שניהם על דבר אחד דתרווייהו מסהדי על מיתת היבם ומכחישין עצמן באופן מיתתו דהוכחשו בדרישות ובטלה כל העדות, אבל לא בגוונא דנידון דידן דהם עדיות חלוקות לגמרי ומכחישין עצמן מכל וכל דהלה אומר מת והאחר מכחישו דחי וכן בהמרה, א"כ כיון שאינם מכוונים בעדותן כלל בשום דבר א"כ לא שייך לבטל כל עדותן, וכיון דעכ"פ חד מינייהו אומר אמת שפיר יש להתירה בממ"נ אף להאוסרים במת ונהרג, וכ"ז ברור ז) אמנם לאחר העיון קצת נראה דא"א להתיר מחמת האי ס"ס מטעם שכתבתי לעיל (באות ה') דבעד נגד עד מוקמינן אחזקה וא"כ אין לספק כלל דלמא מת מטעם דהחזקה מכרעת להעד המכחיש דחי וכמ"ש הרא"ש בתשובה הובא בבי"ש הנ"ל, ומה שסתרתי לעיל (באות ה') דכ"ז לא שייך רק כשהעד המכחיש מוקים לי' אחזקתי' משא"כ בנ"ד דגם העד המכחיש מפיק לי' מחזקת כשרותו במה שהעיד שהמיר, נראה דז"א משום דאינו שייך להעמיד על החזקה רק כשאנו דנין עלי' דנפ"מ לאיזה דבר אבל אם אין אנו דנין עלי' כלל דאין שום נפקותא אצלנו בזה לא שייך להעמיד על החזקה, וכמ"ש האחרונים ליישב קושית הנוב"י (מה"ק חאבה"ע סי' ל"א) על הבי"ש (סי' יז ס"ק פד) שתי' על קושית הט"ז על הא דמחמירין במצאוהו הרוג ומכירין אותו בטביעות עין ואין יודעין מתי נהרג למיחש דלמא הוא אחר ג' ימים דאמאי לא מוקמינן אחזקת חי, ותי' הבי"ש משום דאמרינן דבעלה של זו עדיין חי וזה המת איש אחר הוא, ותמה הנוב"י דהא גם האחר יש לו חזקת חיים, וע"ז תירצו האחרונים דכיון דאין אנו דנים על האחר ואין נפקותא אצלנו לא שייך חזקה, עיין ש"ש (ש"ז פכ"א) וכ"כ החו"ד (סי' נ') להשיג על התבו"ש ובסי' קפ"ז ס"ק ה' להשיג על הנוב"י דחזקה לא שייך רק כשאנו דנין עלי' דאיכא נפקותא לדינא יעושה"ט, וא"כ ה"נ אי נימא דיבם מומר זוקק אין לנו שום נפקותא בהמרתו ואין לנו לדון עלי' כלל ואפס א"כ לא שייך כלל דמעיד נגד החזקה ושוב אין לספק דלמא העד האומר מת הוא האמת דז"א דעד אחד בהכחשה לאו כלום הוא ומוקמינן לי' אחזקה וליכא ספיקא במלתא כלל רק אי יבם מומר אינו זוקק דאז שוב נפ"מ בהמרתו והוי ג"כ נגד חזקה, ושוב ליכא סניף להיתרא רק הא דמומר וע"ז לחוד אין לסמוך וכנ"ל. אמנם להחולקים על החו"ד הנ"ל

עיין בבית אפרים על טריפות בסופו (סי' כ"א) שפיר יש לקיים דברינו הנ"ל (באות ה'), וגם עדיין יש לפקפק ולחלק. שוב ראיתי בתרומת הכרי (סי' ל"א) דהוכיח מרמב"ם דעד נגד עד הוי ספיקא, א"כ שוב הוי ספק ספיקא שיטתו. ח) עוד יש להעיר דאף אם נימא דמומר אינו זוקק עכ"ז י"ל דעד אחד אף דנאמן ביבמה עכ"ז אינו נאמן לומר דהמיר, וכבר העיר בזה הגאב"ד דקאוונא נ"י מטעם חזקת כשרות בעולם או משום דלא עבידא לגלויי כ"כ, ולדעתי נראה להעיר ביותר, דהנה בערוה בעינן שנים ובאיסורין עד אחד נאמן ואפ"ה מצינו באיסור ג"כ דאינו נאמן ויש חילוק בין מעיד על החפץ דאז נאמן למעיד על האדם וכמ"ש הפר"ח יו"ד (סי' קי"ט ס"ק י"ז) והמח"א בהלכות עדות (סי' י"ט) וכ"כ הרא"ה בבדק הבית ועיין ש"ש (ש"ו פט"ו), והנה להמתירין ביבם מומר דאינו זוקק היינו דלאו אחיו הוא דהמרתו אפקי' מתורת אח נראה דהוא כמעיד על גברא, ואף אי איסור יבמה לא הוי דבר שבערוה והיה מדינא עד אחד נאמן היינו במעיד על מקרה במעשה אבל לא במעיד על גוף האדם וא"כ יש לומר נהי דרבנן הקילו להאמין עד אחד במיתה היינו דהקילו לענין דבר שבערוה או לענין אתחזיק דבעינן שנים, אבל להעיד על הגברא דמצד אחר בעינן שנים אף אם היה מאיסורין וגם לא אתחזיק בזה י"ל דלא עשו בכה"ג תקנה ומוקמינן אדינא דבעינן שנים בהמרה והו"ל מילתא דלא שכיחא ולא עשו תקנה על זה וגם איננו נכלל בכלל התקנה דתקינו ביבמה להאמין עד אחד משום דבזה מצד גדר אחר בעינן שנים וכנ"ל, עכ"פ איך שיהיה אי מטעמא דידי' אי מטעמא דידי שפיר יש להסתפק אי עד אחד נאמן בזה ומעתה לפ"ז נסתר לגמרי יסוד ההיתר אף אם נימא בוודאי כהפוסקים דמומר אינו זוקק עכ"ז אין לאשה זו שום היתר כלל משום דהעד הג' דהעיד על המיתה הוי עד אחד בהכחשה מהעד הא' דלוצקא ואף דהעד הא' העיד דהמיר הא ע"ז אין עד אחד נאמן, ואין לומר דעכ"ז יש להתיר בממ"נ דאם אמת העיד דהמיר אם כן מותרת מטעם דמומר אינו זוקק ואי שקר ענה בזה א"כ הוא פסול ומשקר ואינו יכול להכחיש העד הג' על המיתה, דז"א דכיון דאנן לא מהימנינן לי' אבל לא נתברר שיקרו לא נפסל אף דאינו נאמן ושפיר נאמן על הכחשת העד הג' על המיתה. וראי' לזה מדברי הרמב"ן והריטב"א הובא בש"ך חו"מ (סי' מ"ו ס"ק ק"ח) דמוקי להההוא דעד אומר תנאי וע"א אומר לא היה תנאי היינו דהעד האומר לא היה תנאי איננו מכחיש בבירור דא"כ היה אחד מהם נפסל ולא היה מתקיים השטר אפומייהו אלא דהעד האומר לא היה תנאי אומר דלא שמע תנאי ואיננו יודע מתנאי אבל אפשר שהיה כדברי העד הב', וא"כ קשיא אהא דאמר רב פפא כתובות (יט ב') תרווייהו בשטרא מעליא קא מסהדי ואין דבריו של אחד במקום שנים ולכך אינו נאמן הך דאומר תנאי,

דאכתי הרי בממ"נ אם האמת שהיה תנאי א"כ הרי נאמן ואי משקר א"כ שוב מיפסל ולא מתקיים השטר אפומי', וכן קשה אדברי הרא"ה הובא בשמ"ק בכתובות (כ"ב א') גבי חד אומר נתגרשה וחד אומר לא נתגרשה דקאמר שם תרווייהו בא"א מסהדי והך דאמר נתגרשה הו"ל חד ואין דבריו במקום שנים, דהקשו הראשונים דכיון דמכחישין זא"ז בגירושין א"כ חד מינייהו פסול ואיך נעשית א"א אפומייהו, וכתב ע"ז הרא"ה דאי הוה מפרשינן דהאי לא נתגרשה היינו שאיננו יודע מהגירושין אבל איננו מכחישו בבירור וכדפרשינן בעד אחד אומר תנאי הוי א"ש, ותקשה ג"כ בממ"נ דאי אמת אומר דנתגרשה א"כ הא נתגרשה ואי משקר בזה א"כ הוא פסול ומשקר ואיך נעשית א"א אפומייהו, אע"כ דהיכא דאין שום מכיר בשקרו אף דלא מהימנינן לי' במאי דאמר נתגרשה או תנאי עכ"ז לא מיפסל על השאר ונאמן לקיים השטר ולעשותה א"א, וא"כ ה"נ יש לדון דעל ההמרה אינו נאמן עד אחד וכנ"ל וכיון דלא נתברר השקר רק דאנן לא מהימנינן לי' לא נפסל על השאר ושפיר נאמן בהכחשתו להעד הג' על המיתה ולא נשאר לנו שום היתר על אשה זו דהעד הג' דהעיד על המיתה הוי עד אחד בהכחשה ואינו נאמן ועל ההמרה דקאמר העד הא' אינו נאמן ג"כ בזה וכמ"ש. ט) עוד יש להעיר אף אם נניח דעד אחד נאמן על ההמרה ג"כ, מ"מ נראה דיש לחוש לכאורה למ"ש הברית אברהם באבה"ע (סי' ל"א ול"ה) דאף דהסכים לדינא למאי דפסק השו"ע במת ונהרג דתנשא היינו דוקא דההכחשה אינה בפירוש רק מאמירתם מת ונהרג אבל אם לבד זה מכחישים עצמן בפירוש בלא כי אזי חשש לדעת חכמי בריסק שבש"ך חו"מ (סי' ל"א) דעד נגד עד לא מיפסלו תרווייהו וא"כ שפיר יש לתפוס ההכחשות של כל אחד, אף דבאמת אין דעתי נוחה לחוש לדברי חכמי בריסק אשר כמעט בכל הראשונים בהא דעד אחד אומר נתגרשה ובהא דעד אחד אומר תנאי מבואר דלא כדבריהם, וגם הסוגיא דשבועות אף דמתרצי לה האחרונים עכ"ז פשטות הסוגיא מבואר דנפסל, אך מ"מ כבר כתב הבי"ש (סי' קנ"ב ס"ק ט') דמהרמב"ם (פי"ב מגירושין) משמע דהאי דעד אומר נתגרשה משמע שם דאיירי אפילו במכחישין זה את זה, ובגוף הקו' דהא חד מינייהו פסול, אף שיש לי איזה הרהורי דברים בזה לגודל חולשתי לא אוכל להרחיב הדיבור בזה, וננקוט בזה מדברי רבותינו גדולי האחרונים, המחא"פ (הל' עדות סי' ו') כתב על זה דלק"מ דאינו נפסל עד לאחר כדי דבור כדאמרינן ב"ק (דף ע"ג) ולכך בשעת העדות דעדיין לא נפסלו עד לאחר כ"ד במאי דלא איתכחש עדותן קיימת יעו"ש, ומעתה לפ"ז שפיר י"ל על כל אחד ואחד בנידון דידן דהוי עד אחד בהכחשה דעל מאי דהעיד העד הג' דמת הוכחש מהעד הא' ועל מאי דהעיד הא' דהמיר הוכחש מהג' וננקוט מדבריהם רק מאי דמכחישין

זא"ז להחמיר דאף דבמאי דקאמרי דמת והמיר משקרי עכ"ז כיון דלא נפסלו עד לאחר כ"ד שפיר יש לתפוס ההכחשה אף דמשקרי בזה. אמנם דברי המחא"פ מלבד שהם נגד כל דברי הראשונים בהא דתנאי ונתגרשה הנ"ל, אף גם תמוה לי מב"ב (לא ב') דקאמר אליבא דרב חסדא כולי עלמא לא פליגי כו', ולדברי המחא"פ שפיר יש לומר דרב נחמן אף לרב חסדא מכשיר עדות אבהתא דהא לא נפסלו עד לאחר כ"ד, וגם גוף סברתו תמוה דכשם דאין הפסול עד לאחר כ"ד כך אין קיום וגמר העדות עד לאחר כ"ד וא"כ סוף בשעת קיום העדות כבר הוי פסול, והנראה עיקר בדעתו של הרמב"ם כמו שכתב הדברי אמת בקונטרס תרי ותרי (סי' ג') מדברי רבותינו הראשונים מדברי הרא"ה והרשב"א ותלמידי הרשב"א דכתבו לתרץ דהכא תרי עדיות נינהו ולא תלו נישואי' בגירושי' וכי אמרינן דב' כתי עדים לא מצטרף חד מינייהו מכל כת לעדות אחרת היינו להבא אבל למפרע לא מפסלי והכא כשמכחישין זא"ז כבר היתה עדותם שהעמידוה בא"א עדות גמורה ועדות זו שמכחישים זא"ז עדות אחרת היא דנישואיה לאו בגירושין מיתלא תלו דתרתי מילי נינהו, ואין ספק אצלי שזו דעת הרמב"ם וכו' עכ"ל הדברי אמת יעו"ש (דף ק"ב ע"ב), ולדבריהם צ"ל הא דקאמר בב"ב (ל"א ב') אליבא דרב חסדא כ"ע לא פליגי אף דהתם עדות דאבהתא העידו מקודם עכ"ז התם אבהתא ואכילתא הוי טפי חדא עדות מנישואין וגירושין, [אמנם לדברי המחא"פ אי"נ לחלק בהכי]:

ולפ"ז בנידו"ד תלי' במה שאמרו מקודם, אי העד הא' העיד מקודם דהמיר ואח"כ העיד דחי א"כ אם שיקר במה דאמר דהמיר שוב אין לתפוס מדבריו גם ההכחשה דחי דכבר נפסל, אבל אם אמר מקודם דעמד עמו שש שנים קודם שאמר דהמיר אף אם שיקר בההמרה עכ"ז יש לתפוס ההכחשה על המיתה וכנ"ל, ועל סידור דברי העד כפי המבואר בגביות עדות אף דמבואר דאמר מקודם דהמיר עכ"ז אין להעמיד יסוד על זה דדלמא הכותב לא הקפיד על סדר דבריו והקדים המאוחר, ע"כ אם נתפוס העד הא' להכחשה להעד הג' אינני רואה מקום להתירה, רק אם נימא דהעד הא' שהעיד בלוצקא אחר שלא הזכיר שם עירו דיווין רק שמו ושם אביו אולי על אחר הוא מעיד דכן יש לנו לומר בכדי שלא יהא דברי העדים מכחישין זא"ז, אמנם אם יתברר בהקניגעס מקאברין כי לא הי' רק נחמי' שלומאוויץ א' מדיווין וא"כ נתברר שע"ז הוא מעיד לא מצאתי לה היתר, ובאם לא יוכל להתברר בקאברין ממילא לא יתברר גם הא דמבואר (באות ג') הנ"ל דהשם אבראמאוויץ. הוא טעות וממילא גם על העד הג' אין לסמוך וכנ"ל, ע"כ לא מצאתי לה תקנה ומן השמים ירחמו, אך זאת נראה אם נחקור היטב עוד הפעם העד הג' על כל דבר ודבר ולאחר החקירה יחזור מדבריו שאמר אבראמאוויץ ויאמר ע"ז שאינו זוכר זאת

בבירור ויוכל להיות שטועה בזה ועל שם העיר יאמר שיודע בבירור שהוא מדיוויון, אזי נוכל לסמוך עליו דל"ש בזה כיון שהגיד כיון דאנן חזינן טעות בדבריו והוי כעד שלא נחקרה עדותו בב"ד, וכעין זה כתב השער משפט (ריש סי' כ"ט ס"ק ב') והעד הא' נאמר דעל אחר הוא מעיד אם לא יתברר בקאברין:

סימן יב

ראשית דבריו לחקור בשיטת ר"ת בקידושין (י' א') בהאיבעי' תחלת ביאה קונה או סוף ביאה קונה והביא שינוי בפירושו ושיטתו מס' הישר לר"ת לס' או"ז. הנה ס' הישר לר"ת אין אתי לכן אינני יכול לדון ולעמוד על דבריו בבירור רק בדרך השערה ודמיון. ומקודם ראיתי לעמוד על ביאור שיטת ר"ת דמפרש תחלת ביאה תחלת הכנסת עטרה וסוף ביאה סוף הכנסת עטרה אם האיבעי' היא דוקא בקידושין אבל לכל שאר דוכתי כגון בהעראה דחייבי כריתות וחייבי לאוין פשיטא לי' או דבכל מילי מיבעי לי' דאם בכל דוכתי מיבעי לי' קשה מ"ש לענין קידושין דנקט הגמ' וגם מאי קאמר הגמ' מאי נ"מ הא נ"מ טובא לכל מילי אם חייב בתחלת העראה. וגם מאי פשיט דעתו על גמר ביאה אכתי יש להסתפק בפירש להדיא ולכל מילי דל"ש למיזל בתר דעתו וגם למאי דראיתי בריטב"א קידושין דמבואר לשיטת ר"ת דתחלת העראה היינו נשיקה א"כ איך אפשר דמסתפק לכל מילי הא הוא מחלוקת אמוראים שמואל ור' יוחנן ביבמות (נ"ה ב') אם העראה נשיקה או הכנסת עטרה ואיך בעי הכא סתם ולא הזכיר כלל הפלוגתא הנ"ל, וגם ר"ת פי' להדיא דלמ"ד הכנסת עטרה מיבעי לי' והא מאן דאמר הכנסת עטרה אמר להדיא ביבמות מכאן ואילך אינו אלא נשיקה ופטור וא"כ איך מסתפק הכא על תחלת ביאה דהיינו נשיקה למ"ש הריטב"א ואי בכל מילי פשיטא לי' ורק לענין קידושין מספקא לי' ג"כ תמוה לאיזה צד פשיטא לי' בכל מילי, אם בכל מילי פשיטא לי' דסוף ביאה דוקא א"כ מאי מספקא לי' לענין קידושין הא קידושין מהתם ילפינן ופשיטא דלא עדיפא מהתם, ואם בכל מילי פשיטו לי' דתחלת ביאה סגי רק בקידושין מספקא לי' משום דעתו ג"כ תמוה למ"ש הריטב"א דתחלת הכנסת עטרה היינו נשיקה א"כ הא למ"ד הכנסת עטרה בנשיקה פטור. וגם למ"ש בס' הישר שהביא כת"ר דתחלת הכנסת עטרה איננו משיר בתולים א"כ תקשה מאי פריך סנהדרין (ע"ג ב) למ"ד הכנסת עטרה מאי איכא למימר הא לדידי' ניחא דבתחלת הכנסת עטרה הוא דפגמה וחייב ועדיין לא השיר בתולי'. ומצאתי להמל"מ (פי"ז מא"ב) שהרגיש קצת לתמוה בזה יעו"ש. וראיתי להנוב"י (מה"ה אבה"ע סי' כ"ג) שפי' דלהר"ת האיבעי' היא בכל דוכתי דבעל האיבעי' מספקא

לי' אם הראה היינו הכנסת קצת העטרה כהט"ז או הכנסת כל העטרה כהבי"ש והא דבעי בקידושין היינו משום דלולא קידושין לא הי' מספקא לי' כלל דמסתבר דתחלת הכנסת עטרה סגי רק משום דבקידושין לא מסתבר הכי להכי לי' ופשיט דבקידושין לא וע"כ דכוונת התורה בקידושין על סוף הראה שוב ממילא כן הוא בכל מילי דשוין הן ואף היכא דלא שייך דעתו דהא דדעתו על גמר ביאה אינו אלא הוכחה על כוונת התורה דכוונת התורה הראה לכל מילי היינו סוף הראה. ופירושו דחוק מאוד, דלדבריו לרבא דפשיט מקידושין תקשה משמואל דס"ל הראה זו נשיקה א"כ איך יפרש הראה דקידושין וע"כ דאינו סובר הכרח רבא וגם ר' יוחנן לא מצינו דפליג עלי' בזה. ודוחק לומר דרבא פליג מדנפשי' על שמואל דמצינו בכמ"ד דפריך מאמוראים קדמונים על בתראי כל היכא דלא מצינו בקדמונים גופי' מאן דפליג עלי', יעויין ביצה (י' א') וב"מ (דף סו) ובכמ"ד. ובאמת לשיטתו וביאורו יותר הי' מסתבר להיפך דלכל מילי פשיטא לי' דתחלת ביאה סגי וכהט"ז רק דבקידושין מספקא לי', והא דקאמר ביבמות שם אשה לבעלה בהראה איננו כהראה דחייבי כריתות ואינך רק דל"ב גמר ביאה, ובמפרש להדיא דיקנה בתחלת ביאה גם לר"ת מהני אף בקידושין רק דלא ניחא לי' לדחוקי דהא דקאמר ביבמות אשה לבעלה איננו בסתם רק במפרש להכי מפרש סוף ביאה סוף הראה וא"כ א"ש ביבמות אף בסתם ג"כ. ולמ"ד זו נשיקה באמת הי' הלימוד דאשה לבעלה במפרש דוקא רק להלכה כמ"ד זו הכנ"ע לכך קאמר סתם אשה לבעלה דנ"מ אף בסתם וכנ"ל. אמנם כבר כתבתי דלהריטב"א וס' הישר א"א לפרש כן. וא"כ תמוה מאוד לכאורה שיטת ר"ת. ב) וראיתי להאו"ז, וכן מצאתי בשעה"מ (פ"ב מאישות הל' ה') שהביא לשון השמ"ק כת"י למס' סנהדרין ממש כלשון האו"ז, אשר מתוכן נוכל לעמוד על בירור שיטת ר"ת, אך גם דבריהם צריכין ביאור והסבר ולכן אבאר קצת הנראה לדעתי בזה. והוא דלשון האו"ז והשמ"ק הנ"ל בשי' ר"ת הוא דפשיטא לי' דצריך לגמור הראתו לקנותה רק דמיבעי לי' אם מתחיל הקנין בתחלת הביאה כשנגמרה לבסוף או אינו כלל עד לבסוף וכו' יעושה"ט. ומעתה לפ"ז בכל מילי פשיטא לי' דבעי סוף ביאה וגם בקידושין פשיטא לי' הכי דבעי שיגמור הראתו רק דמספקא לי' אם הקנין מתחיל מתחלת ביאה. ועדיין הדברים צריכים ביאור מאי מספקא לי' אם נימא אם הקנין נמשך מתחלה ועד סוף דהיינו דהקנין הוא בכולה הראה עם התחלה והסוף בכולה ותחלת ביאה קונה היינו אם תחלת ביאה ג"כ קונה מם הסוף ותחלת ביאה עושה תחלת קנין וסוף ביאה סוף קנין או סוף ביאה לחוד קונה בלא התחלה דהסוף לחוד עושה כל הקנין. א"כ תקשי אמאי בפשטה ידה באמצע ביאה לא מהני כיון דאכתי לא נגמר

הקנין אכתי יכולה לחזור בה יעויין קידושין (ח' א') במונה והולך. ואי דנימא דכוונתו דעיקר הקנין הוא מתחלת ביאה לחוד והגמר איננו אלא בגדר תנאי דההתחלה אינה קונה אלא בתנאי אם גומר, תמוה מאוד לומר כן דתנאי זה מנין לנו וגם בכל דוכתי אמאי איננו חייב על התחלת ביאה לחוד דשם ודאי אין שום סברא לומר דעיקר החיוב על ההתחלה רק דאיננו על ההתחלה רק בתנאי אם גומר ביאתו דאין שום סברא והסבר לזה. וע"כ דכוונתו כנ"ל דאם הקנין הוא בכולה ביחד והתחלת הקנין הוא בתחלת ביאה והסוף קנין הוא בסוף, או דהסוף לחוד עושה כל הקנין. [וגם לענין חיוב יש לומר ג"כ או דההחיוב על הכל ביחד וכל ההעראה מתחלה ועד סוף הוא השיעור לחיובי' או דההחיוב הוא על הסוף לחוד.] א"כ תמוה דאמאי אינה יכולה לחזור קודם גמר הקנין. [וגם לפ"ז תמוה קצת דתפסל לכה"ג בתחלת ביאה]:

ג) והנראה בביאור שי' השמ"ק והאו"ז הנ"ל הוא דלעולם תחלת ביאה הוא הקנין וקונה לגמרי ולכך אינה יכולה לחזור רק הא דבעינן גמר ביאה בכדי דליתקרי ביאה דאם גמר העראתו והויא שמה ביאה שייך לומר דהתחלת ביאה קונה אבל אם לא גמר העראתו ופירש באמצע איננה ביאה כלל ואפס ואיננו רק כקירוב בשר בעלמא וכחיבוק ונישוק ודרך אברים בעלמא דלא שמה ביאה ולא היתה ביאה כלל ולא התחלת ביאה משא"כ כשגמר העראתו דהיתה ביאה וממילא היתה תחלה תחלת ביאה שייך שפיר דתחלת ביאה קונה משא"כ כשלא גמר. והגמר לא בעינן רק בכדי דיתקרי שמה ביאה דבלא זה אין שמה ביאה ולא הוי התחלה התחלת ביאה כלל אבל כשגמר דנעשה ההתחלה התחלת ביאה שפיר קנאה לגמרי מתחלת ביאה. ודמיון לזה למ"ד ישנה לשחיטה מתחלה ועד סוף חולין (דף כ"ט) דבנתקלקלה השחיטה לא הוי על ההתחלה שם שחיטה משא"כ בנגמרה. וכן בירו' (פ"ו דתרומות) לר"ל בחצי שיעור מודה ר"ל בעתיד להשלים [ויעוי' שו"ת דברי מרדכי או"ח סי' י"ח י"ט הרבה כיוצא באלו.] כן נראה בביאור הדברים. ועדיין יש להסתפק מה דעתו בשאר מילי אם עיקר החיוב הוא על ההתחלה כשנגמר לבסוף ורק בקידושין מספקא לי' משום דעתו. או דלכל מילי מספקא לי' אם עיקר החיוב על ההתחלה כשגמר הביאה או דההחיוב הוא על הסוף ונ"מ טובא בשגג בתחלה והזיד בסוף וכיוצא והא דמיבעי לי' בקידושין משום דבקידושין הנ"מ יותר פשוטה. וגם משום דהפשיטות הוא מקידושין והא דפשיט לי' דעתו על גמר ביאה היינו אף להיכא דפירש ולכל מילי דלא שייך דעתו מ"מ מזה הוכחה על כוונת התורה דהסוף ביאה עושה הכל לכל מילי וכעין דרך שכתב הנוב"י הנ"ל [ולדידי לא קשה משמואל דלשמואל שאני דלא בעי סוף ביאה כלל כמובן]:

וא"כ למסקנא בכל מילי העיקר הוא בסוף ביאה. ולהצד הראשון הנ"ל גם להמסקנא דבקידושין הסוף ביאה קונה משא"כ בכל מילי שפיר איכא חיוב על ההתחלה כשגמר הביאה ולא קשה מסנהדרין (דף ע"ג) דמאי פריך למ"ד הכנסת עטרה מאי איכא למימר הא לדידי' נמי בההתחלה פגמה ז"א כיון דכל כמה דלא גמר ליכא חיוב על ההתחלה א"כ עדיין לא פגמה עד שגמר דאז איגלאי למפרע דאיפגמא עם ההתחלה ועדיין לא איפטר לי' מקטלא עד שגמר ושפיר פריך. ד) והנראה דיובן בזה השינוי שבין ס' הישר לאו"ז בשי' ר"ת. דהנה הא שכתב בס' הישר דמפסלא בתחלת ביאה אף דאיננו משיר בתולים משום דהוי כשלא כדרכה תמוה מאוד הדמיון דמאי ענין הוא לשלא כדרכה דהויא ביאה לכל מילי ורבתה התורה לענין בעולה לכה"ג משא"כ התחלת ביאה דאינו אלא נשיקה בעלמא ולא הויא ביאה כלל וגם איננו משיר בתולים וא"כ אינו אלא כדרך אברים בעלמא. ע"כ נראה דס"ל כהצד הראשון הנ"ל דאף אם בקידושין סוף ביאה קונה היינו דוקא בקידושין דדעתו על סוף ביאה משא"כ לכל מילי גם על ההתחלה איכא חיוב כשגמרה לבסוף דהויא למפרע ההתחלה התחלת ביאה וכנ"ל ולהכי שפיר דמיא לשלא כדרכה דשניהם הוויין ביאה לכל מילי ואינם משירים בתולים ולהכי שפיר קאמר דאם סוף ביאה קונה והיינו דוקא בקידושין משום דעתו] א"כ כשגמר איגלאי למפרע דהויא התחלת ביאה ואיפסלא לה כיון דהויא ביאה לכל מילי דמיא לשלא כדרכה. והרמב"ן והריטב"א דהקשו על שיטת ר"ת דאין סברא לאוסרה על כה"ג בנשיקה, יש לומר דהבינו ג"כ בשי' ר"ת כנ"ל ואפ"ה לא מסתבר להו לדמותה לשלא כדרכה וכסברת התוס' יבמות (דף נ"ט) ד"ה אלא ויעו"ש במהרש"א ובמל"מ (פי"ז מאי"ב הל' י"ג). ור"ת בס' הישר סובר דדמיא לשלא כדרכה וכסברת קו' המהרש"א והמל"מ הנ"ל. משא"כ אם נימא כהצד השני הנ"ל. דאם בקידושין סוף ביאה קונה גם לכל מילי אין על ההתחלה שום חיוב כלל פשיטא דאין שום התחלת סברא לדמותה לשלא כדרכה. וע"כ דסובר כהצד הראשון הנ"ל וכנ"ל. ומעתה לפ"ז גם בקידושין בפירש להדיא וגילה דעתו שרצונו לקנות עם ההתחלה שפיר קונה עם ההתחלה כשגמר וביבמה שפיר יש לומר דגם בסתם קונה וכסברת הר"ן וא"ש הסוגיא דיבמות (כ' ב') ברווחא גם לשי' ר"ת בס' הישר כעין שכתב הר"ן לאינך שיטות. ה) אמנם האו"ז דמיאן בזה ופירש דנאסרה עליו מעת השרת בתולים, מלבד דיש לומר דס"ל כסברת התוס' יבמות (נ"ט א') ד"ה אלא הנ"ל, יותר נראה בדעת האו"ז דס"ל כהצד השני הנ"ל דלא ניחא להו כהצד הראשון הנ"ל דמהיכי תיתי לומר דבכל מילי פשיטא לי' דהתחלת ביאה לבד סגיא כיון דאיננו חייב רק אם גמר א"כ מנלי' באמת לדבר פשוט דהחיוב הוא גם על ההתחלה לבד והגמר ל"ב רק בכדי

דההתחלה יתקרי תחלת ביאה וכנ"ל דלמא באמת גם עיקר החיוב הוא על הגמר דוקא כיון דסוף סוף גמר בעינן, וע"כ סובר דלכל מילי מיבעי לי' וכהצד השני הנ"ל. וא"כ שוב אי אפשר לומר כנ"ל דנפסלה מתחלת ביאה משום דדמיא לשלא כדרכה דהא אם סוף ביאה קונה ההתחלת ביאה איננה חשובה ביאה כלל לשום דבר וא"כ איננו ענין כלל לשלא כדרכה וע"כ הוכרח לומר דמהשרת בתולים ואילך נפסלה עליו. ויתיישב בהכי הא דנתקשה האו"ז לשי' ר"ת מיבמות (כ' ב') ולא ניחא לי' בסברת הר"ן הפשוטה לחלק בין יבמה לאשה דעלמא. [וזו"ז יש ליישב עפ"י מה שנתקשה האבני מילואים באבה"ע סי' ל"ג יעו"ש.] שני בזה כת"ר. ולהנ"ל א"ש דלר"ת להמסקנא לכל מילי התחלת ביאה איננו כלום ואף בפירש להדיא וממילא דאף ביבמה אינו כלום. ו) ובביאור שיטת או"ז בשיטת ר"ת הנה כת"ר הבין בדבריו דקודם גמר הכנסת עטרה משיר בתולים ונתקשה בדבריו דלמאי כתב דבנשיקה אינו משיר. ולי הי' נראה מדקדוק לשונו שם דגם לשיטת ר"ת סובר דהשרת בתולים הוא בעת גמר הראה. אמנם סובר לשי' ר"ת דהקנין הוא אחר גמר הביאה דלאחר שגמר הביאה נקנית לו [וקצת דוגמא לדבר יעוי' ש"ך סי' ר"ב ס"ק ג' והובא באחרונים שכ"כ הריטב"א קידושין דף כ"ז. וה"נ לאחר הביאה נעשה הקנין.] וסוף ביאה קונה היינו לאחר גמר הראתו אז נעשה הקנין ולא אמרינן דהגמר וההשרה והקנין באין כאחד. או דסובר לשי' ר"ת דאם ההשרה והקנין באין כאחד אסור רק הקנין נצרך להיות קודם ולכך מיבעי לי' אם תחלת ביאה קונה והוי הקנין קודם השרת בתולים או סוף ביאה קונה דבעת הקנין הוי השרת בתולים דאסור דהוי כהשרה קודם הקנין דלא אמרינן בזה כעין גיטו וידו באין כאחד. ולמ"ש תחלה הוי באמת הקנין אחר ההשרה דאחר הביאה נעשה הקנין וכנ"ל ומתיישב בהכי הא דדקדק האו"ז דבנשיקה אינו משיר בתולים דבלא"ה הי' אסור לר"ת דהקנין הוא אחר הביאה נמצא דהקנין הוא אחר ההשרה. או דבבאין כאחד נמי אסור לר"ת דהוי כהשרה קודם ומדוקדק בהכי נמי מה שדקדק האו"ז בקו' וכתב דלשאר לישני א"ש דההשרה והקנין בהדי הדדי קאתי. והיינו משא"כ לשי' ר"ת דלא אמרינן בהדי הדדי וכנ"ל. (ומ"ש האו"ז מקודם בשי' ר"ת שכבר השיר בתולים קודם גמר הראה שאז חל הקנין היינו קודם גמר לגמרי שבסוף ההראה הוא משיר בתולים והקנין הוא אחר שגמר וכנ"ל. או דצ"ל השיר בתולים קודם בגמר (ותיבת גמר ט"ס וצ"ל בגמר) הראה כו' היינו דבבאין כאחד אסור דהוי כהשרת בתולים קודם.] כן הי' נ"ל נכון בכוונת האו"ז ז) ומעתה נבוא לקו' כת"ר על האו"ז דמתרץ על הא דיבמות (כ' ב') דאזלא למ"ד הראה זו נשיקה דמאי יעשה בסוף הסוגיא שם דאיתמר ביאת כהן גדול באלמנה ר' יוחנן ור' אליעזר חד אמר אינה פוטרת צרתה וחד

אמר פוטרת צרתה וקאמר בגמ' דפליגי באלמנה מן האירוסין ומ"ד אינה פוטרת צרתה הוא משום דאפשר בחליצה ולא אתי עשה ודוחה את לא תעשה וקאמר מיתיבי ואם בעלו קנו ומסיק בתיובתא. ולפי תי' האו"ז אמאי לא מפרש הגמ' טעמא דמ"ד אינה פוטרת צרתה משום דסובר הראה זו הכנסת עטרה והוי עשה ולא תעשה ולא יקשה מהברייתא. וכבר קדמו בזה השעה"מ (פ"ג מאישות הל' ה') להקשות כן על השמ"ק סנהדרין שהם כדברי האו"ז והניח בקו'. ומעל' הקשה בחוזק יותר דהא ר' יוחנן סובר הראה זו הכנסת עטרה וא"כ בממ"נ אם ס"ל פוטרת יקשה הא הוי עשה ולא תעשה ואי אינה פוטרת א"כ הטעם פשוט משום עשה ולא תעשה ולא הוצרך לטעמא דאפשר בחליצה. ומאי דרצה כת"ר לתרץ עם הא דבעולת עצמו דרבנן נסתר בדברי השמ"ק הנ"ל לסנהדרין דמבואר זה לתירוץ שני על התחלת הסוגיא (ומה שהקשה בת' רע"א דהא עשה ולא תעשה דרבנן ג"כ אינו דוחה כדאיתא בר"ה. נראה דלא קשיא כיון דר"ת הוכיח דבעולת עצמו דרבנן מהא דאם נשא נשוי ואינו מוציא א"כ חזינן דאפילו בדיעבד לא העמידו דבריהם כ"ש במקום מצוה וגם דמיא לדיעבד כיון דרמיא קמי'.] יעו"ש, וע"כ בהתירוץ דאזלא למ"ד הראה זו נשיקה לא ס"ל דבעולת עצמו דרבנן. והנראה בישוב זה דהנה. על הא דאינה פוטרת צרתה בעשה ולא תעשה ואם בעלו לא קנו לכאורה איננו מובן דהא קידושין תופסין בחייבי לאוין ועשה א"כ אף דלכתחלה אסור לכונסה ולייבמה אמנם בדיעבד אמאי לא יקנה. אמנם יעוי' שעה"מ (פ"ו מהל' יבום) שהביא בשם המל"מ דנסתפק בחייבי לאוין ועשה דלא חזיא מן התורה ליבום דהויין אשת אח והשעה"מ הוכיח מהרשב"א והריטב"א דס"ל כן. א"כ לשיטה זו אתי שפיר דאף בדיעבד אינה קונה ואינה פוטרת משום דהויא אשת אח. ובזה נראה ליישב קו' הנ"ל. דלפי שי' כת"ר בהבנת דברי האו"ז דהשרת בתולים הם קודם גמר הכנסת עטרה יתיישב היטב הדק בטוב טעם. דהנה הא דבהשרת בתולים מתסרא על הכהן גדול אף דאם נימא סוף ביאה קונה א"כ מתחלה לא הוי ביאה כלל והוי כהשרת בחולים בעלמא בלא ביאה וא"כ אמאי מתסרא וצ"ל דהוי כבוגרת ומוכת עץ דאסורה דמשום השרת בתולים לחוד מתסרא. וכ"כ הנוב"י (מה"ת אבה"ע סי' כ"ג) הנ"ל. והנה מבואר ביבמות (נ"ט א') דלמ"ד בוגרת ומוכת עץ אסורה שלא כדרכה שריא ולמ"ד שלא כדרכה אסורה בוגרת ומוכת עץ שריא. וא"כ אתי שפיר בממ"נ באלמנה מן האירוסין שנפלה לייבום לפני כהן גדול ובעלה שפיר פוטרת לכ"ע דלא מיבעי' למ"ד בוגרת ומוכת עץ שריא דפשיטא דשרי דהא ליכא שום איסור כלל בהשרת הבתולים קודם גמר ביאה כיון דלא שמה ביאה ואינה אלא כמוכת עץ בעלמא. ואף למ"ד בוגרת ומוכת עץ אסורה וא"כ קודם גמר ביאה

נאסרה עליו בלאו ועשה מ"מ לא, שייך לומר דלא קנאה ואינה פוטרת כיון דכל הטעם דלא קנאה ואינה פוטרת היינו משום דנעשה אשת אח וכנ"ל. וא"כ כל זה אינו אלא בלא חזיא להתייבם בשום אופן אבל באלמנה מן האירוסין הא בשעת נפילה היתה חזיא להתייבם שלא כדרכה דליכא אלא לאו בעלמא ואתי עשה ודחי לא תעשה א"כ פקעה איסורא דאשת אח ושוב לא הדרא. לא מיבעי' לרב ור' חנינא יבמות (דף מ"א) גבי שומרת יבם שקידש אחיו את אחותה דס"ל דמתה אשתו מותר ביבמתו דאיסור אשת אח כיון דפקע שוב לא הדרא יעו"ש ברשב"א והכי סבר ר' יוחנן יבמות (כ"ז ב') א"כ כ"ש הכא. ואף למאן דפליגי וס"ל דאסור ביבמתו דמשמע דס"ל דהדרא איסור אשת אח מ"מ יש לומר דוקא היכא דקידש אחותה דאידחיא לגמרי ופקעה זיקה אבל בחייבי לאוין ועשה דרמיא לחליצה ולא פקעה זיקה לגמרי אפשר דלכ"ע כל שהותרה לייבום בשעת נפילה אף דאח"כ שוב נעשה חייבי עשה מ"מ לא הדרא איסור אשת אח וא"כ כיון דבשעת נפילה היתה חזיא לייבומי שלא כדרכה דהא ס"ל שלא כדרכה שריא וכנ"ל. וכ"ש דלשי' כת"ר באו"ז דבבאין כאחד מותר בלא"ה אין צורך לזה דאף אם שלא כדרכה אסורה מ"מ בשלא כדרכה הבעילה והקנין באין כאחד דאינה נעשה בעולה אלא בגמר הביאה דהיינו גמר הכנסת עטרה דליכא הכא השרת בתולים קודם ואז נקנית לו.] אף אם יבמה כדרכה באיסור עכ"ז קנאה ופוטרת צרתה. ואיננה ביאה פסולה כל שלא הוקלש הזיקה לשי' התוס'.] וא"כ אתי שפיר הא דהוכרח הגמ' למימר הטעם דאינה פוטרת משום דאפשר בחליצה ולהכי לא רמיא כלל ליבום בשום ענין וא"ש. ואף למה שכתבתי בהבנת האו"ז דבבאין כאחד אסור עכ"ז אם ר' יוחנן אמר אינה פוטרת ע"כ הטעם משום דאפשר בחליצה דהא לדידי' שלא כדרכה שריא וא"כ הי' חזיא ליבומי שלא כדרכה. ואף אם ר' אליעזר אמר אינה פוטרת דלדידי' הי' אפשר לומר הטעם דס"ל שלא כדרכה אסורה וא"כ גם שלא כדרכה לא חזיא דהא בעת הקנין כבר היא בעולה שלא כדרכה מ"מ אפשר דידע לה הגמ' דטעם מ"ד אינה פוטרת הוא דאפשר בחליצה ויצא מפורש מפי אותו המ"ד. ולשי' כת"ר מיושב ברווחא יותר כנ"ל. ואף אם נימא דלא כמו שכתבתי לעיל לחלק בין פקעה זיקה לגמרי ובין לא פקעה זיקה לגמרי, רק דגם בנעשה חייבי לאוין ועשה אח"כ נמי שייך יבמה שהותרה ונאסרה למ"ד דאסורה, מ"מ שפיר יש לומר דמשמע לי' להגמ' ביאת כהן גדול באלמנה בכל ענין אף בשלא כדרכה וא"כ ע"כ הטעם דאינה פוטרת משום דאפשר בחליצה ומ"ד פוטרת שפיר אפשר דהוא ר' יוחנן ואפ"ה פוטרת אף בכדרכה דהא איהו סובר דתחזור להיתרא הראשון וכנ"ל וא"כ אינה נעשית אשת אח כיון דהי' אפשר בשלא כדרכה ושפיר פוטרת אף באיסור ואשה"ט. ח) ובדרך אגב

ראיתי לעורר על מה שראיתי דבר תמוה באבני מילואים (סי' ל"ג ס"ק ב') מה שהעלה ליישב קו' השמ"ק והאו"ז על ר"ת מהא דיבמות עפ"י דברי הריטב"א דבעולה לא חשיב אישתני גופי' יעו"ש. ולפי הנראה במח"כ אישתמיט לי' גמרא יבמות (דף ס"א) דיבמה אף בלא אישתני גופי' ג"כ אסור יעושה"ט. עוד ראיתי שפלפל שם בקו' המל"מ מהא דס"ד עד דמקדש והדר בעיל. והנה קו' זו יהי' ג"כ על שי' ר"ת הנ"ל ולק"מ דהו"א דבהכי התיר רחמנא אף דנעשה בעולה קודם דלא קפיד קרא רק שתהי' בתולה קודם והוא ממש כמ"ש תוס' יבמות (דף נ"ט) ד"ה אלא לענין קנס ונערה המאורסה יעו"ש. וכן מוכרח לומר להבנת כת"ר בדברי האו"ז דהשרת בתולים קודם גמר הכנסת עטרה א"כ גם לפי האמת לענין קנס ונערה המאורסה ע"כ כמ"ש התוס' דבהכי חייב רחמנא. ט) ועתה נבוא לקו' כת"ר על הריטב"א בהא דעשה ולא תעשה שאינה שוה בכל. וגם בזה כבר קדמו השעה"מ. ובאמת הוא פליאה עצומה מאוד מאוד וברהיטא לא מצאתו יישוב לקו' זו ולגודל התמי' נכון מ"ש כת"ר בזה. אמנם אמרתי להציג לפניו מה שאמרתי כבר זה כמה בישוב קו' הראשונים מהא דאלמנה לכה"ג דלכאורה לפי מאי דדחי בריש יבמות דשאני כהנים דרבה בהם הכתוב מצוות יתירות לכך הוי ס"ד אף במצוה דשוין לישראל לא דתי א"כ בכה"ג דרבה בו הכתוב מצוות יתירות יותר מכהן הדיוט שוב לא ידעינן בו דעשה דוחה לא תעשה ומצאתי בשמ"ק ב"מ דכתב דאי"ל בכה"ג משום דרבה בו דא"כ אפי' ל"ת גרידא נמי. אמנם נראה דיתיישב זה עם מ"ש הרמב"ם במנין המצוות (מ"ע קי"ב) ע"ש. ומיושב נמי הא דבעינן והצרוע לרבות כה"ג הא בל"ז ידעינן דעשה דוחה לא תעשה ובהנ"ל יתיישב [וזו"ז יש ליישב עפ"י גמ' דמו"ק (י"ד ב') יעו"ש.] וא"כ מהתם לא ידעינן רק ל"ת גרידא ולא ששה ול"ת. ויש לדחות זה ואין להאריך עוד:

סימן יג

ע"ד האשה שנתגרשה בקוטאייס והביאה מעשה בית דין שנתגרשה כד"ת רק שאיננו ניכר חת"י המעב"ד הנני מסכים בהיתר האשה וצדדי ההיתר אפרוט אותם פה בקוצר על מה אדני ההיתר הווסדו, והענין אינו אלא דרבנן ומקום עיגון גדול ע"כ יש לחוש לתקנות עגונות ולחפש בצדדי היתרא דהאי אתתא, וי"ר שלא אכשל בדבר הלכה א) דעת הרמב"ם (פ"ז מגירושין הל' כ"ד ופי"ב ה"ב ופ"י מעבדים ה"ז) וכן סתמו בטוש"ע באבה"ע (סי' קמ"ב וסי' קנ"ב) וביו"ד (סי' רס"ז) דאשה עצמה המביאה גיטה תנשא בלא קיום, והיינו כמו שביאר הרמב"ם (ספ"ז מגירושין) שאין דיני האיסורין כדיני ממונות ובאיסורין לא חיישינן לזיופא כל דליכא ערעור, והיינו כמו שביאר הר"ן (ריש גיטין)

דדוקא ע"י שליח חשו לערעור הבעל משא"כ בגמר וגירש ל"ח לערעור הבעל, ואנן ל"ח למזוייף כמו שביארו הר"ן והרשב"א (פ"ק דגיטין) שהאשה ברשות עצמה להנשא ואינה ממונו של בעל לכך ל"ח לזיופא שלב"פ, ולפ"ז פשיטא דגם אשה זו מותרת להנשא מדינא דה"נ ל"ח לזיופא שלב"פ. אף לאידך טעמא שכתבו הר"ן והרשב"א דהטעם משום עיגונא הקילו בגט שלא לחוש לזיוף כל דליכא ערעור, אפ"ה נראה נמי דה"ה במעב"ד, ומ"ש הנוב"י מה"ת (סי' קל"ו) דדוקא בגט הקילו משום דכל אשה יש לה גט, איננו נראה דמנ"ל לחדש סברות מעצמנו להחמיר, ועוד כיון דקי"ל כר"א דעידי מסירה כרתי וכותבין ע"ד שיכול להזדייף א"כ משכחת לה שנתגרשה בעידי מסירה או ביכול להזדייף דצריכה למעב"ד וא"כ הי' שייך התקנה נמי על המעב"ד, וכן מבואר בריב"ש (סי' שפ"ה) דלפ"ז אף במעב"ד על חליצה א"צ קיום אלמא דלאו דוקא בגט, וכן הוא דעת רוב הפוסקים כהרמב"ם הנ"ל, וא"כ נתבאר דלדעת רוב הפוסקים האשה זו מותרת, ולקמן יבואר דאף לדעת הראב"ד והריב"ש שהחמירו בזה עכ"ז בנידון דידן יש להקל. ב) עפ"י מכתב הבעל שכתב לאביו בראזינאי שגירשה ונתקיימה חת"י בב"ד שם ובעל שאמר גירשתי נאמן אף דפסקינן חוש לה כתבו הראשונים דהטעם משום דאם איתא דגירשה הי' קול וא"כ כאן דהמקום רחוק דליכא ריעותא דקלא הדר דינא דנאמן, וכעין שכתב הרדב"ז בח"ה הובא בפ"ת (סי' קנ"ב ס"ק א'), ומ"ש שם במוסגר דהיכא דאיכא קול הבעל נאמן ודקדק זה מרדב"ז הדברים מבוארים להדיא בהלכות גדולות (הל' גיטין), וא"כ כאן דפשיטא דליכא ריעותא דקלא הבעל נאמן, ואף לדעת הרמב"ם שכתב הטעם דלא מהימן משום דחיישינן שמא בגט בטל גירשה, מ"מ יעויין במראות הצובאות (סי' י"ז סעי' ב') דביאר ג"כ טעם הרמב"ם דחיישינן להא משום ריעותא דקלא, וכן למ"ש הט"ז (ריש סי' קנ"ב) וביאר דבריו במראות הצובאות שם דאמרינן לי' גרש בפנינו ואם אינו רוצה חיישינן שמא בגט בטל גירשה, א"כ הכא דלא שייך כן לכ"ע מותרת. ג) אף אם לא נימא כמ"ש בהיתר הב' ונימא דגם כאן אינו נאמן, מ"מ למה שביאר הריב"ש (סי' שפ"ה) דפליג על הרמב"ם בהיתר הא' וסובר כהראב"ד וביאר שם הטעם משום דקיימא בחזקת א"א הוי כהוצאת ממון, א"כ כאן דעכ"פ ע"י אמירת הבעל, נעשית ספק ויצאה מחזקת א"א שוב ממילא לא חיישינן לזיופא על המעב"ד אף להריב"ש והראב"ד כיון דלא קיימא בחזקת א"א י"ל דכאן כ"ע מודו להיתר הא' הנ"ל. ד) ואף אם נימא דכאן לא שייכא הנאמנות דבעל לפמ"ש המראות הצובאות (סי' י"ז סעי' ב') דדוקא היכא דהם ביחד דאז שייך הא דבידו לגרשה משא"כ כשאינם ביחד א"כ הכא דבעת שכתב אפשר דלא הי' עמה ביחד אינו נאמן, אף דאין דבריו מוכרחים מ"מ דבריו מסתברים,

עכ"ז יש לצדד בנידון דידן דגם הראב"ד דפליג על הרמב"ם מ"מ נראה מהריב"ש (סי' שפ"ה) דדוקא בחו"ל פליג ולא בא"י ודין האשה עצמה להראב"ד כדין השליח דבא"י תנשא בלא קיום ולא בחו"ל, ודלא כהב"ש (סי' קמ"א ס"ק ס"ז וסי' קמ"ב ס"ק כ"ו) וכ"כ התו"ג (סי' קמ"ב) ותמה על הב"ש, ולפ"ז נראה בפשוט דכל החילוק בין א"י לחו"ל אינו לחששא דידן דחיישינן לזיופא דלענין זה אין שום סברא לחלק רק כל טעם החילוק משום דחיישינן לערעורא דבעל דבא"י יהא מצוי לקיימו משא"כ בחו"ל, וכן מבואר בפ"י ריש גיטין (ג' א') על תוס' ד"ה חד ומש"ה התוס' כל הראשונים דחקרו אי טענינן מזוייף ב"פ לא מפלגי כצל בין א"י לחו"ל והיינו כנ"ל דרק בגט מחלקינן בין א"י לחו"ל משום דחיישינן לערעורא דבעל אבל לענין חששא דידן אין שום חילוק בין א"י לחו"ל, וכ"ז פשוט אמנם הארכתי קצת יען ראיתי להריב"ש (סי' שפ"ה) דמבואר מדבריו דגם לענין חששא דידן יש לחלק בין א"י לחו"ל דדוקא בא"י דמצוי לקיימו אין לחוש משא"כ בחו"ל אנן נמי חיישינן והר"י דהוכיח מא"י דאין טוענין מזוייף שלב"פ כוונתו נמי דוקא היכא דמצוי לקיימו יעושה"ט, ולפענ"ד הדברים תמוהים, דמלבד דלענין חששא דידן הוא נגד הסברא לחלק בזה בין א"י לחו"ל, ואפשר להסביר קצת דבא"י דמצוי לקיימו הוי כעין מלתא דעבידא לאיגלויי דמצוי המכירים חתימתם ויכירו שהוא מזוייף ויתברר השקר ולכך אנן לא חיישינן משא"כ בחו"ל דאינו מצוי מכירים חתימתם ולא יתברר השקר אנן חיישינן למזוייף.], אף גם לפ"ז תקשי איך הביאו תוס' וכל הראשונים הר"ן והרשב"א ראי' נגד דעת הר"י מב"ב (דף קע"ד) משכ"מ שאמר תנו כו' דלמא מיירי בחו"ל שלא באותה מדינה דבעי קיום אף שלב"פ, א"ו דלענין חששא דידן לחוש שלב"פ אין שום סברא לחלק בין א"י לחו"ל רק הא דמחלקינן בגט היינו משום דאף דאנן ל"ח מ"מ חיישינן שיערער הבעל בשקר, ומעתה לפ"ז טעם הראב"ד באשה עצמה ג"כ משום דחיישינן לערעור הבעל, ודלא כמש"כ הר"ן דהיכא דמגרש לאשה עצמה ל"ח שיערער, רק דס"ל דגם בכה"ג חיישינן שיערער, ואינו דומה להא דאמרינן גיטין (ה' א') גבי בעל שהביא גיטו דלא חיישינן שמא יערער משום דמנקט נקיט לי' בידו ערעור קא מערער עלוי' דהתם כיון דמגרש בעצמו באותו המקום שהאשה שם וידעו כולם שגירשה בידו לא יערער משא"כ היכא דהאשה במקום אחר, וכיון די"ל טעם הראב"ד משום דחיישינן לערעור הבעל א"כ היכא דליכא למיחש לערעור הבעל אף להראב"ד האשה נאמנת וכמו בא"י, מעתה י"ל דבנידון דידן דהבעל בעצמו פירסם הגירושין במקום הזה וכתב לאביו באורך איך שגירשה א"כ שוב לא שייך לחוש לערעורו וכעין דאמר בגמ' מנקט נקיט לי' בידו וה"נ הא הודה בעצמו, וא"כ אף שאינו נאמן באמירתו מ"מ עכ"פ הודאתו

מסלקת את החשש ערעור שיערער בשקר וכיון דמסולק החשש ערעור שוב ממילא נאמנת האשה בשטר שבידה אף להראב"ד וכמו בא"י, וא"כ אהני עכ"פ הודאתו דההיתר הא' שנתבאר לעיל להרמב"ם בנידון דידן יודה גם הראב"ד, ואף לדעת הב"ש בהבנת שי' הראב"ד דאף בא"י אשה עצמה אינה נאמנת וגרעה משליח, והבאתי לו סמוכין מדברי המגיד ומדברי מהריב"ל שהביא הלח"מ (ספ"ז מגירושין), מ"מ מבואר אצלי באורך דאף לפ"ז ע"כ טעם הראב"ד ג"כ משום החשש שיערער הבעל בשקר בצירוף חששא דזייפא בעצמה, א"כ גם לפ"ז הכא דנסתלק חשש ערעורו יודה הראב"ד אף לשי' הב"ש, ויען כי הדברים ארוכים בביאור שיטת הראב"ד ואין פה מקום לקבל ארוך קצרתי, וגם מהרשב"א (ספ"ג דגיטין) דסובר כהראב"ד הוכחתי דטעמו משום ערעור הבעל א"כ י"ל דהכא כ"ע מודו. ה) עוד יש היתר בנידון דידן, אף אם לא נימא כדעת הרמב"ם הנ"ל, עפ"י מ"ש הרמ"א (סס"י קמ"ב) דבמעב"ד אין צריך קיום, ומ"ש הנוב"י (מה"ת סי' קל"ו) דהכא איכא ריעותא דאין הגט בידה, כבר השיגו עליו האחרונים לפי הנהוג עתה איננו ריעותא, וגם מ"ש בטעם השני דהקיום הוי כע"א עכ"פ דהא עדיף מיני' מדאורייתא וא"כ פשיטא דלא גרע מיני' ומכח זה העלה דלאיש שמתה אשתו דדי בע"א כ"ש בשטר שאינו מקויים יעושה"ט, וראיתי בנודע בשערים (ח"ב באבה"ע סי' ס"ב) דדברי הנוב"י הם ליסוד קיים אצלו דשטר שלא נתקיים עדיפא מע"א. ולפענ"ד כל דבריו תמוהים, דאף לפי הבנתו בתשב"ץ דהתשב"ץ דן קו"ח בקיום שלא נתקיים מע"א האומר בפ"נ, אשר לפי האמת אינו כן וכאשר יבואר להלן אי"ה אמנם כעת נניח מזה, דאף להבנתו התולדה שהוליד תמוה, דלדבריו א"כ שטר בעדים שלא נתקיים והלוה טוען מזויף יתחייב עכ"פ הלוה שבועה דאורייתא או כעין דאורייתא בנק"ח מקו"ח מע"א וכן בשאר עדים פסולים מדרבנן יחייבו עכ"פ שבועה מקו"ח דע"א וכן יפטרו משבועה מקו"ח הנ"ל דהא מדאורייתא עדיפא מע"א א"כ איכא קו"ח הנ"ל, וע"כ דאיננו קו"ח מדאורייתא לדרבנן דאף דמדאורייתא עדיפי מ"מ מדרבנן גריעי ואין יכולים להכחיש אף עד אחד כשר וטובא מצינו כה"ג, ועד, כאן לא דן התשב"ץ להבנת הנוב"י הקו"ח הנ"ל אלא לענין עדות אשה דמדינא ע"א לא מהני דאין דבר שבערוה פחות משנים רק דרבנן הקילו משום עיגונא וא"כ הקילו יותר מן הדין בע"א דאף דבין מה"ת ובין מדרבנן אין דשב"ע פחות משנים ולא הי' לע"א להועיל אפ"ה משום עיגונא הקילו מן הדין א"כ דן שפיר קו"ח אם הקילו יותר מן הדין בדבר הפסול מה"ת כ"ש שהקילו מן הדין בדבר המועיל מה"ת, משא"כ לענין שאר דברים שלא הקילו כלל רק דעד אחד מועיל מדינא שפיר שטר שאינו מקויים גרע מיני' דפסלוהו רבנן, וא"כ התולדה שהוליד הנוב"י

מדברי התשב"ץ לפי הבנתו תמוה. ועתה נבאר בגוף דברי התשב"ץ שאיננו כמו שהבין הנוב"י מדבריו, דהנה לפי הבנתו תמוה דהא מצינו כה"ג לענין עדות אשה במיתת בעלה דעדיפא מגט דבמים שאין להם סוף דמה"ת מותרת בב' עדים המעידים ע"ז החמירו רבנן ואסרוה להנשא ובע"א במיתה ואף עד מפי עד הקילו הרי מצינו דבדבר המועיל מה"ת החמירו ובדבר שאינו מועיל מה"ת הקילו ואסרו המותר והתירו האסור, וא"כ י"ל דה"נ דכוותי', אמנם באמת לק"מ דאמרו בבכורות (מ"ו ב') דכי אקילו בסופה בתחילתה לא הקילו יעו"ש, ואדרבא לכאורה קצת ראי' משם מדמקשה ומי אחמירו והא אקילו לענין עד מפי עד ומאי קו' דלמא לענין הכרה החמירו ולענין עמפ"ע הקילו וע"כ כיון דחזינן דהקילו אדאורייתא לענין איזה דבר כ"ש שלא החמירו אדאורייתא לשום דבר, [וקצת יש לדקדק על דלא אקדים הגמ' הקו' דמי אחמירו ביבמות גבי מים שאין להם סוף], וא"כ ה"נ כיון דהקילו בע"א דבין מה"ת בין מדרבנן אין להועיל בדשב"ע כ"ש שלא החמירו לענין שטר, אבל באמת אכתי תמוה מכל קיום דעלמא דקיום ב"ד צריך קיום כמ"ש התשב"ץ שם דהקילו בקיום שטרות בכמה דברים שאינו מועיל מה"ת כגון להעיד בגודלן מה שראו בקוטנן (כתובות כ"ח) ועוד כמה קולות אפ"ה קיום ב"ד שאינו ניכר ל"מ א"כ חזינן דלאו קו"ח הוא, ואיננו דומה כלל להא דבכורות הנ"ל דהתם הקילו אדאורייתא בדבר דמה"ת אסור א"כ כ"ש שלא החמירו לשום דבר, אבל בקיום לא הקילו אדאורייתא כלל דמה"ת ל"ב קיום כלל והקילו רבנן בדרבנן ובדבר שנראה להם להקל הקילו ובדבר שאינו נראה להם להקל לא הקילו וא"כ ה"נ בגט ליכא קו"ח כלל. אמנם באמת להמעיין בהתשב"ץ גופי' (ח"ג סי' ט"ז) שהיא הת' שהביא הב"י שם אין פירושו כפי שהבין הנוב"י מדבריו, דהלשון שכתב התשב"ץ ועדיף טפי גט מקוים שלא נתקיים הקיום מע"א אומר בפ"נ שהבין הנוב"י מזה הלשון דזהו היסוד היתר של התשב"ץ מכת הקו"ח שכתב, ואין הפירוש כן להמעיין בתשב"ץ גופי' רק הוא תולדה שהוליד התשב"ץ מדבריו הקודמים, דלפי מה שהוכיח תחלה דמהני קיום שלא נתקיים נמצא דעדיפא מע"א אומר בפ"נ [והיינו דלכך לא הזכירוהו חז"ל או דמש"ה ל"ש איחלופי כאשר יבואר להלן אי"ה]:

ועיקר הוכחתו שם מהא דמהני בעדות אשה מפי כתבם ולמד דבר זה מרמב"ן ורשב"א (סוף יבמות) דדיינו גבי מיתה דכיון דמהני מפ"כ כ"ש דמהני שטר שלא נתקיים יעושה"ט בתשב"ץ. אמנם התמיה הנ"ל עדיין לכאורה במקומה עומדת גם על גוף דברי התשב"ץ דאין דמיון כלל לדרמב"ן ורשב"א, דהם הוכיחו שפיר לענין מת בעלה דהקילו על התורה במה דמה"ת אסור לענין מפ"כ א"כ כ"ש שלא החמירו לענין שטר

דמה"ת מותר והוא כעין קו' הגמ' בבכורות הנ"ל, אבל הכא דלא הקילו אדאורייתא כלל רק בדרבנן ליכא קו"ח כלל כנ"ל, אך להמעיין היטב בתשב"ץ (ח"ג סי' כ"ב וסי' ס"ו) יראה דהתשב"ץ לשיטתו דסובר דגם להעיד לאשה שנתגרשה סגי ברמיזה ובמפי כתבם דמפרש מאי דאמרו בגיטין (ע"א א') לענין עדות אשה דאקילו דרבנן היינו גם להעיד שנתגרשה א"כ הקילו אדאורייתא ממש וכ"ש שלא החמירו וא"כ דן שפיר קו"ח ממש כרמב"ן ורשב"א הנ"ל. ועדיין התשובה (דסי' ט"ז) הנ"ל תמוה מאוד והיטב תמה עליו שם בת' בהגהת בנו הרשב"ש, ויען כי דבריו באו בקוצר מופלג אבארנו. דהנה ענין זה נמצא בתשב"ץ בשלשה מקומות (בסי' ט"ז ובסי' כ"ב וסי' ס"ו) ובכולם מבואר דסובר דגם להעיד שנתגרשה סגי ברמיזה ובמפי כתבם ומזה דן קו"ח לשטר, ובסי' כ"ב וס"ו הי' בשליח קבלה ובסי' ט"ז בשליח הולכה, [ומאוד אני תמה דבסי' כ"ב וס"ז וכן בת' הרשב"ש שהביא הב"י (סי' קמ"א) דמיירי ג"כ בקבלה, אמאי לא סמכו בפשיטות על דברי הרמב"ם והר"ן שבהיתר הא' הנ"ל דבקבלה מהני בלא קיום, דאי"ל דדעת הרמב"ם דוקא באשה עצמה ולא בשליח קבלה וכמו שצידד הנוב"י שם וכ"נ דעת הטור (סי' קמ"א) ומיישב קו' הבה"ב שם, אמנם ברמב"ם פ"ו מגירושין ה"ב לא כתב קיום כמו שכתב שם בהל' ט"ו וכן פי"ב מגירושין הל' י"א י"ג י"ד מבואר מכ"ז דדעת הרמב"ם כהר"ן דגם שליח קבלה ל"ב קיום.], והקשה לנפשי' בסי' כ"ב וס"ו מהא דהוצרכו בפ"נ וחילק בסי' כ"ב משום דבהולכה אפשר כן משא"כ בקבלה, ובסי' ס"ו חילק באופן אחר בין קודם קבלה לאחר שנמסר, ובסי' ט"ז דדן ג"כ קו"ח בשליח הולכה, ע"ז דייק בנו בהג"ה דאם כתוב פלונית נתגרשה הי' הנידון דומה לראיה היינו אם נימא כשיטתו בסי' ס"ו הנ"ל לחלק בין קודם מסירה לאחר מסירה, אבל כאן שדן הקו"ח אף קודם מסירה וכבסי' כ"ב הנ"ל ואף בשליח הולכה א"כ נשארה הקו' מן בפ"נ בלי שום תירוץ, זהו תוכן כוונת קו' בנו שם בהג"ה והיא קו' עצומה על התשב"ץ להמעיין היטב. ולתרץ קצת דברי התשב"ץ נראה דבהבלעת דבריו שם בת' סי' ט"ז כיון ליישב זה, דכתב שם בסוף הת' על הא דסגי בקיום ב"ד אף דבכל מקום אף קיום ב"ד בעי קיום מ"מ בגט סגי בהכי והקשה לנפשי' אע"ג דאמרינן בריש גיטין דמש"ה תקנו לומר בפ"נ משום דאתי לאחלופי בקיום שטרות דעלמא קיום ב"ד שאני יעושה"ט, נראה דהכא ס"ל תי' אחר על הקו' דבפ"נ דכשם דאמרינן בריש גיטין דמש"ה לא סגי בפני נחתם לחוד משום דאתי לאיחלופי א"כ כ"ש דבלא כלום בוודאי אתי לאיחלופי ומש"ה דוקא בקיום מהני, ואף דבריש גיטין לא אמרינן אתי לאיחלופי רק על בפני נכתב היינו דעל בפני נחתם גם רבה מודה מטעם איחלופי רק על בפני נכתב פליג מטעם דקאמר התם ובא"י כיון דלא מהני ערעור הבעל

לא חיישינן לאיחלופי, הנה נדחקתי קצת לאמשוכי נפשאי לתרץ קצת דברי התשב"ץ דרב גוברי' ומאחרוני הראשונים עכ"פ נתבאר דשיטת התשב"ץ איננה כאשר הבין הנוב"י מדבריו, רק דבגט ל"ב קיום מקו"ח דרמיזה ומפי כתבם וא"כ אף במעב"ד לחוד שנתגרשה אף בלא גט בידה נמי סגי ואף בשטר עדות שאינו מעב"ד נמי מהני להתשב"ץ וכמ"ש בסי' ס"ו לאחר מסירה ובסי' כ"ב היכא דא"א בע"א, [רק למ"ש בסי' ט"ו לפמ"ש לעיל בהבנתו ל"מ מטעם אתי לאחלופי משא"כ במעב"ד וכנ"ל.] והיינו כמ"ש הר"ש בנו בת' שהביא הב"י (סי' קמ"א) דלהתשב"ץ אביו אף בשטר עדות שאיננו מעב"ד נמי סגי, אמנם כ"ז לשיטת התשב"ץ הנ"ל דגם לענין עדות אשה שנתגרשה מהני ברמיזה ובמפי כתבם, אבל דבריו תמוהים מאוד דדוקא לענין עדי מיתה סגי ברמיזה ובמפ"כ אבל לענין עדות אשה שנתגרשה פשיטא דבעי עדות מעליא כשאר עדיות, ויעוי' ריב"ש (סי' ר"מ) דאף לענין בפ"נ לא מהני מפי כתבם ואף למ"ש הר"ן (פ"ק דגיטין) דלענין בפ"נ מהני פשיטא ג"כ דדוקא לענין בפ"נ אבל לא להעיד שנתגרשה, וכפי הנראה התשב"ץ למד דלגיטין נמי מהני מהא דאמר גיטין (ע"א א') דבודקין אותו לגיטין וכדעלה על דעת הר"י בן הרא"ש בת' הריב"ש (סי' ר"מ) וכבר סתר לה הריב"ש שם ופשוט בש"ס ובפוסקים דלענין להעיד לאשה שנתגרשה בעינן עדות מעליא כשאר עדיות ולא מצינו שום קולא בזה, א"כ נפל היתרו של התשב"ץ בבירא, דאף לשיטת הר"ן דלענין בפ"נ מהני מפי כתבם מ"מ כיון דלא הקילו רק בדרבנן לא שייך לדון וכנ"ל, וכ"ש למאי דפסקינן (סי' קמ"ב סעי' ז' בהג"ה) דאף לענין בפ"נ לא מהני מפי כתבם א"כ פשיטא דלא שייך הקו"ח, ונסתר היסוד של התשב"ץ ובהתרועע היסוד נפל הבנין וכשל עוזר ונפל עזור ואין שום יסוד מהתשב"ץ להקל, וכפי הנראה רמז קצת לקושיא זו בנו הרשב"ש (בהג"ה בסי' ט"ז) בקושייתו השניה יעו"ש, ע"כ נראה ברור דהרמ"א סמך (סס"י קמ"ב) על ת' הרשב"ש שהביא הב"י (סי' קמ"א) דבמקום עיגון סמכינן על הפוסקים דקיום ב"ד אין צריך קיום, והיינו מדתני בתוספתא דשביעית אין מעשה ב"ד צריך קיום, א"כ פשיטא דאף במעב"ד לחוד בלא גט סמכינן במקום עיגון, ודלא כמ"ש הנוב"י דדוקא בגט ומעב"ד סמכינן דאין שום טעם לזה, אף דבתוס' כתובות (צ"ב ב') ד"ה דיני איתא סברא כה"ג דכולי האי לא חיישינן שזייף חתימת העדים וחתימת הדיינין משמע דלחד לחוד חיישינן וא"כ ה"נ היה אפשר לומר סברא כה"ג, מ"מ כיון דכל יסוד ההיתר הוא מהתוספתא דשביעית (פ' בתרא) הנ"ל וא"כ שם הוא במעב"ד לחוד א"כ פשיטא דגם במעב"ד לחוד יש לסמוך במקום עיגון, [ודע דלפמ"ש בשאלה דהתשב"ץ (סי' ט"ז) הנ"ל דהיה ע"א דהכיר חת"י העדים וע"א שהכיר חת"י הדיינים לכאורה תמוה דבכה"ג הוי קיום מעליא דכה"ג עדים

ודיינין מצטרפין כמבואר בסי' מ"ו סעי' ט"ו, וצ"ל דהמעשה הי' דלא היו על דבר אחד העדים והדיינין וגם דייני הקיום לא היו א' על הגט ועל השליחות דעל כל א' לא הי' רק ע"א דלא הוי קיום]. אמנם אף שההיתר הנ"ל מבואר ברמ"א (ס"י קמ"ב) מאוד לבי נוקפי לסמוך על ההיתר הזה של הרשב"ש לסמוך על הא דקיום ב"ד אין צריך קיום, דהנה מ"ש הרשב"ש שהובא כב"י (סס"י קמ"א) דבירושלמי איתא דבמעב"ד לא צריך קיום, ליתא הכי בירושלמי רק בתוספתא דשביעית (פ' בתרא), ואדרבא בירושלמי בג' מקומות איתא דקיום ב"ד צריך קיום יעויין בירושלמי ר"ה (פ"ג הל' א') וסנהדרין (ס"פ זה בורר) וגיטין (פ"ט ה"ז), וא"כ אף הרי"ף והרמב"ם דפירשו הא דעד ודיין דכתובות באופן אחר מ"מ אין ראי' דפליגי בדינא על האי דקיום ב"ד צריך קיום וכ"כ התשב"ץ (ח"א סי' קע"ג וח"ג סי' ט"ז וכ"ב) דמלתא דפשיטא דקיום ב"ד צריך קיום, וא"כ איך נסמוך להקל נגד כל הנ"ל המפורש דקיום ב"ד צריך קיום ואף לא מצינו לשום פוסק שיאמר דקיום ב"ד אין צריך קיום, ואף שכתב הרשב"ש דיש רבוותא שסוברים דאין צריך קיום ומחזרים לתרץ הירושלמי וגמרתינו כמו שתמצא בת' להרשב"א, אפשר דכוונתו למ"ש הרשב"א שהביא התשב"ץ (ח"א סי' קע"ג וח"ג סי' ט"ז וכ"ב) דמחלק בין ב"ד קבוע לאינו קבוע דחתימתן של קבועים ניכרות וידועות ולא חיישינן לזיופא, א"כ אף לפ"ז בנ"ד מי יודע אם הם קבועים וידועים הדיינין שנצטרפו עם הרב דהא הרב אינו נאמן ע"ז ביחידי, וגם הא הרמ"א (סס"י קמ"ב) איננו מחלק כלל, ע"כ היה אפשר דכוונת הרמ"א (סס"י קמ"ב) כמ"ש הגר"א שם וביאר כוונתו בת' נודע בשערים (ח"ב סי' ס"ב) דכיון דמצינו דהקילו בפרוזבול דאף למאן דס"ל דאין נאמן לומר פרוזבול היה לי ואבד מ"מ הקילו דאין צריך קיום א"כ ה"נ אפשר בגט דמצינו דהקילו חז"ל לשליח דנאמן בפ"נ ה"נ הקילו במעב"ד דאין צריך קיום, וכן ביאר בת' מהרי"ם (סי' ל"ג), א"כ לא מצינו דהקילו רק בשליח הולכה אבל באשה עצמה וכן בקבלה לשי' הראב"ד (שבאות א') הנ"ל דלא מצינו דהקילו כלל מהכ"ת לדמותו לפרוזבול. ויש לדחות. עכ"פ כיון דבת' הרשב"ש שהביא הב"י מבואר להקל ולא התנה דבעי ידועים וקבועים יש לסמוך ע"ז במקום עיגון, וגם ראיתי להמ"ץ דק' בריסק שהביא בשם הריב"ל דמיקל בקיום ב"ד, וכן בת' מהרי"ם הביא בשם הריק"ש והיאיר נתיב שהקילו בזה וכן הביא שם בשם הרדב"ז, אך מ"ש דבדברי של הרדב"ז מציאה מצא שכתב בשם המרדכי דקיום ב"ד אין צריך קיום וכתב שלא מצא במרדכי, הנה כפי הנראה כיון להא דאיתא בהגהות מרדכי סוף גיטין (סי' תס"ו) ושם מבואר אף בעדים לבד וע"כ כוונת המרדכי להא דהרמב"ם והר"ן (שבאות א') הנ"ל וא"כ אינו ענין להנ"ל ומ"ש תחלה שהביאה הרשאה היינו שמסר לה השליח ואמר בפ"נ

דמעיקרא מידק דייק ולא חיישינן לערעור ולמזויף לא חיישינן לשיטת הרמב"ם והר"ן הנ"ל, ואין להאריך עוד. ו) עוד נראה יתר מרווח בנידון דידן עפ"י מ"ש הנודע בשערים (שם סי' ס"ב) לתרץ קושיית הראשונים על הא דקיום ב"ד אין צריך קיום ולחלק יצא דדוקא במערער חיישינן למזויף בקיום ב"ד אבל באינו מערער לא חיישינן יעו"ש, ואני מוסיף על דבריו דבפרוזבול לא חיישינן לערעור הלוה דהמלוה כותב לעצמו בלא דעת הלוה א"כ איך יוכל לערער בברי שיודע שהוא מזויף דלמא כתב בלתי ידיעתו ורחוק הדבר שיערער בברי ואנן לא חיישינן לזיוף, והוא נכון מאוד ותירוץ מרווח דבלא"ה דעת הר"י שאין טוענין מזוייף שלב"פ אף דהראשונים דחו זה מ"מ בקיום ב"ד יש לומר כן ובפרט למה שהסברתי דבפרוזבול רחוק הדבר שיערער בברי הדברים נכונים מאוד ומרווחים וקורא אני ע"ז טבא חדא כו', [ובלא"ה בפרוזבול בטוען הלוה שמא יש לעיין קצת דאמאי לא הוי כא"י אם פרעתיך משום דלא הול"ל או משום דבמעשה הפירעון הי' וודאי רק דהס' אי מהני וכמש"כ במטבע מזוייפת]:

וזה נראה לפענ"ד בדעת הרמ"א (בסס"י קמ"ב) שלא היקל רק בלא ערער הבעל, דבל"ז מלבד מ"ש לעיל דקשה בהא דקיום ב"ד אין צריך קיום, ק"ל עוד מגט גופי' דהקילו חז"ל משום עיגונא והצריכו בפ"נ ותקינו שהשליח יעמוד בכתיבה וחתימה והאמינוהו אף דמדינא אינו נאמן משום עיגונא הו"ל לתקוני ברוצה לשלוח גט ממדה"י לקיימו במקומו ולכתוב קיום ב"ד דשוב אין צריך קיום והוא יותר בנקל מתקנת בפ"נ ומהני מדינא, וחפשתי בזה ומצאתי בספר היקר מפז ס' דברי אמת בסופו בקונטרסו להלכות גיטין שהרגיש כעין זה (בסי' מ"א) לדידן דלמה אנו טורחים בשליח שיאמר בפ"נ ולמה אין אנו עושין הקיום על הגט עצמו, וכתב לתרץ דאנו חוששין ג"כ להפוסקים כרבה דהטעם משום לשמה, דלזה אינו מספיק הקיום, והנה להערתו שפיר השיב לדידן אבל התמיה שלי עדיין במקומה עומדת דעכ"פ תמוה לרבא מה צורך היה לאקולי משום עיגונא הלא אפשר בתקנה קלה דמועלת מדינא, והנה הדברי אמת הנ"ל הביא שם מאי דהביא הב"י (סי' קמ"ב) בשם הריב"ש שאיננו נכון לקיים קודם מסירה דדילמא נפיק מיני' חורבא דדלמא יאבד הגט ויתירו להאשה דיסברו דמיד האשה נפל כדאמרינן פ"ק דמציעא מאן מקיים שטרי' מלוה, אמנם גם זה איננו מספיק לקו' הנ"ל דאפשר לכתוב בהקיום דהשליח קיימו וגם אם היו מתקנים דהשליח צריך לעשות קיום לא היה מקיום ראי' ולא הוי נפיק מינה חורבא, ועוד דעדיין תקשי לשיטת הרא"ש ותוס' והראשונים (ריש גיטין) דבאיכא עדים על השליחות אי"צ בפ"נ, א"כ תקשי דאי"צ לכתוב הקיום על הגט דאפשר לכתוב הרשאה על השליחות ולקיימה בקיום ב"ד דשוב בזה לא נפיק מינה

שום חורבא וההרשאה הוי קיום על הגט וכמ"ש הב"ש (סי' קמ"א ס"ק מ"ד) דהריב"ש דהחמיר בזה אינו אלא חומרא בעלמא וא"כ תקשי כנ"ל וע"כ דקיום ב"ד ל"מ גבי גט נמי, וכן מהתוספתא והירושלמי שהביא הדברי אמת שם והוא בירושלמי (פ"ק דגיטין ה"ז) המביא גט ממדינת הים ולא נכתב ולא נחתם לפניו הרי מחזירו למקומו ועושה עליו ב"ד ומקיימו בחותמיו ואי"צ שיאמר בפ"נ אלא אומר שליח ב"ד אני אלמא דקיום ב"ד לא מהני, והדברי אמת שם נראה דמפרש דאין כותבין הקיום על הגט מטעם הנ"ל ולכך צריך שיאמר שליח ב"ד אני, ואכתי תקשי דלכתבו הקיום בפ"ע דמהני כנ"ל, ע"כ נראה דערעור הבעל מהני וקיום ב"ד לא מהני רק באינו מערער והלכך א"ש הכל דלא תקנו בקיום בכדי דלא יהני ערעור הבעל. ואי תקשי דא"כ דגם בקיום מהני ערעור הבעל א"כ מה הועיל לן הקיום דהא כל החילוק בין א"י לחו"ל אינו לחששא דידן וכנ"ל (באות ד') רק דבחו"ל חשו לערעור הבעל וא"כ גם בקיום איכא חששא דערעור הבעל וא"כ מ"ט דהרמ"א דהיקל (בסס"י קמ"ב) הא אנן גם בלא קיום לא חישינן כמו במביא גט בא"י רק דחשו לערעור הבעל וא"כ גם בקיום יש לחוש. ונראה ליישב זה בהקדם לבאר דברי הר"ן (ספ"ב דגיטין) הובא בב"ש (סי' קמ"ב ס"ק כ"ה) ויעו"ש בתו"ג דתמה מאוד וכתב שלא זכה להבין דבריו דמאי שייך כאן מיגו כלל הא כל החשש לערעור הבעל ובטוענת נתגרשתי הואיל וגמר וגירש לא חיישינן שיערער משא"כ בבתורת שליחות חשו שיערער. ולכשיערער אף בנתגרשתי צריכה לקיים וא"כ אין כאן התחלת מיגו, ונראה ליישב דהנה לדעת הר"י דאין טוענין מזוייף שלב"פ בא"י מדינא מותרת לינשא ובחו"ל תקנה תקנו שלא תנשא בלא בפ"נ או בלא קיום משום שמא יערער, משא"כ להר"ן והרשב"א ושאר ראשונים דטוענין מזוייף שלא בפניו א"כ הדברים להיפוך דבא"י משום עיגונא תקינו דתנשא בלא קיום כל שאינו מערער משא"כ בחו"ל דחשו לערעור הבעל לא תקינו דתנשא בלא קיום משום דיכול למיפק מיני' חורבא ולכן אוקמוהו אדינא דלא תנשא בלא קיום אבל גם בהיפך לא הי' תקנה, ונפ"מ במקום דאנן מדינא לא בעינן למיחוש לזיוף כגון דאיכא הוכחה דאינו מזוייף רק דבמקום ערעור לא תועיל ההוכחה ויהני הערעור דלדעת הר"י לא תנשא בלא קיום דהא בכל מקום לא חיישינן למזוייף שלב"פ ואפ"ה תקנו דלא תנשא משום שמא יערער א"כ אפילו איכא הוכחה וכיוצא מ"מ כיון דמהני הערעור לא תנשא משא"כ להר"ן והרשב"א דבחו"ל דחיישינן לערעור לא תקינו ואוקמא אדינא דלא תנשא בלא קיום משא"כ היכא דמדינא לא חיישינן שלב"פ יש לומר אף דמהני הערעור מ"מ כיון דמדינא תנשא לא החמירו עלה שלא תנשא משום חשש ערעור דהחשש ערעור לא מהני רק לאוקמי אדינא ולמנוע מלתקן תקנה אבל אם

מדינא מותרת לא החמירו, וכעין זה איתא בריש גיטין (ג' א') האי קולא הוא חומרא הוא חד אתי בעל מערער ופסיל לי', דמעיקרא דס"ד דמדינא נאמן ל"ק לי' דהא יש לחוש דאתי בעל מערער ופסיל לי' כיון דמדינא מותרת לא החמירו ורק לבתר דקאמר דמדינא אסורה רק דמשום עיגונא אקילו רבנן פריך דלאו תקנה היא, וא"כ ה"נ דכוותי' דבחו"ל לא תקינו עלה להקל דלאו קולא היא אלא חומרא משא"כ אי מדינא מותרת לא החמירו ג"כ, ואף דמריש גיטין יש לדחות מ"מ הסברא מעצמה ברורה ונכונה ואי"צ לראי', ומעתה לפ"ז מיושב דלהר"ן לשיטתו דשלב"פ טוענין מזוייף ובא"י תקינו ובחו"ל לא תקינו ואוקמא אדינא וא"כ באשה עצמה דיש לה מיגו דנתגרשתי א"כ שוב מדינא עכ"פ שלב"פ אנן לא בעינן למיחש לזיוף דהא אית לה מיגו לענין שלב"פ וכיון דשלב"פ מדינא לא בעינן למיחש לזיופא א"כ יש לה להיות מותרת אף דאכתי איכא למיחש לערעור הבעל מ"מ היכא דמדינא מותרת לא החמירו עלה וכנ"ל ואשה"ט, ובטעמא דמלתא דצ"ל בפ"נ ואי"נ במיגו אין להביא ראיה דאף היכא דמדינא מותרת מ"מ החמירו עלה משום חשש ערעור, דז"א ראיה די"ל דטעמא כמ"ש הפ"י (סוף פ"ב) משום שלא תחלוק בשליחות, וה"נ הוכחתי מדברי הרשב"א (ספ"ב דגיטין) דהקשה על הרמב"ם מא"א הייתי וגרושה אני דאי"נ, דהוא תמוה כמ"ש הכ"מ והב"י דשאני התם דליכא כתבא, וביארתי ג"כ בכוונתו עפ"י הנ"ל דלשטתו ג"כ היכא דמדינא מותרת לא חיישינן לערעור הבעל, ואין כאן מקומו לבאר באורך. ומעתה יתיישב ג"כ דעת הרמ"א הנ"ל, דשפיר י"ל דקיום נמי כשיערער לא מהני רק דבלא ערעור מדינא לא חיישינן למזוייף ומש"ה אף בחו"ל תנשא וכנ"ל, ואפ"ה לא התקינו קיום משום דאכתי יש לחוש לערעור ולאו תקנתא היא לדידה וכקו' הגמ' ריש גיטין, אבל אם אירא הכי כיון דמדינא מותרת גם בחו"ל מותרת וא"כ א"ש היטב דברי הרמ"א ולק"מ, וא"כ ה"נ בנידון דידן מותרת. זהו מה שראיתי לצדד בהתירא דהאי אתתא, ויעויין בת' מים חיים (סי' ס"ט ע' וע"א) שהסכים ג"כ להקל, ויעו"ש במה שביאר דברי הש"ע והט"ז ויש גמגומים בדבריו, עכ"פ הסכים ג"כ להקל. וע"ד הטעות שבמעב"ד אין להסתפק מזה על הגט מכמה טעמים ואין לעגן האשה:

סימן יד

באוחשי"ת אור ליום ועש"ק ד' בסלו תרל"ב לפ"ק סה"ק פרוזין יב"ו שלו' אל כבוד הרב הנאון המפורסם וכו' מו"ה שמואל נ"י האבד"ק ראדום יצ"ו. אחדשה"ט ושת"ה תמול הגיעני על הפאצט הגט חזרה עם הקיום שעליו בצירוף איזה שורות אלי שעשה כל

זה להפקת רצוני אף שלדעתו אינה נראה החששא דזיוף שכתבתי עכ"ז שלא תתעגן חלילה בחנם מלא רצוני, הנה כת"ר הוא גאון ישראל ויוכל לסמוך על משענת החכמה אשר בידו ע"כ דעתו יפה להתיר בפשיטות. אמנם אני ידעתי אח מך ערכי ומיראי הוראה אנכי ובפרט בדבר ערוה החמירה ע"כ הנני מטריח עצמי ומשתדל לצאת ידי כל החששות היכא דאפשר, והאי חששא שכתבתי לחוש כל שאין הקיום על הגט עצמו לאו דידי היא אלא מתורתו של הריב"ש למדתי' והוא בתשובותיו (סי' שי"ח) והביאו הב"י (סס"י קמ"ב) ורמ"א בהגהותיו לש"ע (ריש סי' קמ"ב) והעיד דהמנהג כן ואין לשנות וראיתי לגדולי הפוסקים בתשובותיהם דחשו לדבריו יעויין מהרי"ט (ח"א סס"י ל"ה) וראיתי להגט פשוט (סי' קכ"ב ס"ק י"ג] דהביא בשם מהריב"ל והראנ"ח דחשו להא דריב"ש. אמנם הביא בשם מהרשד"ם (סי' ע"ז) דכתב להקל, ולכאורה נראה דאין ראי' ממהרשד"ם דהתם היה מבואר בהמעשה ב"ד הסימנים שבגט דראש שיטה פלונית כך וכך וסוף שיטה פלונית כך וכך ורש"פ כו"כ וכו' וכיון דכתבו סימני הגט נראה דגם הריב"ש מודה וכמ"ש מהר"מ לובלין זצ"ל (סס"י כ"ה) יעו"ש, וכן ראיתי נוהגין דכותבין ומודיעין בההרשאה סימני הגט והיינו בכדי לצאת ידי חששת הריב"ש הנ"ל ובכמה וכמה גיטין שנשלחו לידי בכולם היה כתוב בצד ההרשאה סימני הגט והיינו מטעם הנ"ל, [וכת"ר לטעמו ולשיטתו דלא חייש לכן לא הודיע סימני הגט.], אמנם באמת נראה דאין זה מוציא מידי חששא הנ"ל דכיון דההרשאה ביד השליח ורואה סימני הגט הכתובים בה א"כ יכול לזייף עם הסימנים הכתובים בה, ע"כ לא כתב המהר"מ לובלין הנ"ל אלא כשמודיעין הסימנים שלא ע"י השליח כעובדא דידי' אבל אם הם כתובים בההרשאה שביד השליח אינם כלום מטעם הנ"ל. ואפשר שזהו טעמו של כת"ר שלא הודיע הסימנים]:

שוב אחר כתבי מצאתי ראיתי בת' גאוני בתראי (סי' מ"ד) דנראה דאף הסימנים הכתובים בההרשאה שביד השליח מהני לזה, ולפענ"ד נראה כמ"ש, [ויעוי' בח' ב"ח הישנות (סי' ק"ב) מה שהשיב על ת' זו שבת' גאוני בתראי הנ"ל.] עכ"פ כמה מגדולי הפוסקים דחשו להא דריב"ש הנ"ל וכמו שהעיד הרמ"א (ריש סי' קמ"ב) הנ"ל, ולהלן אי"ה יבואר קצת ראיה להא דהריב"ש היכא דליכא קיום מעליא, ואף דמחלק שם הריב"ש בין שליח ראשון לשליח שני דבשני די בהרשאה והביאו רמ"א (שם סעי' ט'), מ"מ הא התנה שם דדוקא במקום עיגון יש להקל וכאן איננו מקום עיגון ת"ו אחרי דאפשר לתקן עצהיו"ט שיהא הקיום על הגט עצמו, ולקמן יבואר אי"ה דבעובדא דידן אף בשליח ב' יש לחוש לשי' הריב"ש, אמנם בכמה תשובות מקילין דהיכא דבא ע"י הבי דואר מאוספין

וכרוכין יחד ההרשאה עם הגט אין כאן חששת הריב"ש דהוי כהקיום על הגט עצמו, לכך כתבתי לו אז דכאן יש לחוש יותר יען כי בא על אדרעס אחר ולא על אדרעס של השליח ולהשליח הובא מפוזרין א"כ הדרא חששת הריב"ש הנ"ל, ובפרט לאשר בלא"ה הוצרכתי לשלוח להם לעשות קיום כאשר יבואר לכן שלחתי הגט עצמו לעשות הקיום עליו משום מהיות טוב כו' ולצאת ידי כל החששות. ועתה נבוא לענין הקיום עצמו והנני להודיעו כי שליח הוא דעוית ותמול נודעתי מזה שלא עשו כאשר צויתי וכאשר יבואר ולכן ההכרח יאלצני להטריחם עוד הפעם ולבקשם למלאות רצוני להשיב תיכף כי המגורשת דוחקת את השעה ומבקשת להנשא, והנה כת"ר הביא כל הגיטין שהיו בזה אשר בכל אחד יש די להתיר אשה זו, אמנם באמת חסרון הקיום יש בכל הגיטין. בגט הא' שנתגרשה אצל כת"ר, מלבד חסרון השינוי ואף אם נתפוס בזה כדעת המקילין, מ"מ הא המעשה ב"ד של כת"ר שניתן להאשה שנתגרשה בב"ד של כת"ר איננו מקויים בפה ואין לה מכיר ובש"ע (סי' קנ"ב) מבואר דבעינן הכרה, ואף דחת"י כת"ר יש לקיים קצת כאשר יבואר מ"מ הא מבואר בב"ש ובט"ז (סי' קמ"ב סעי' ג') דאין הרב נאמן על זה ביחידי, וכן במה שגירש כת"ר ע"י השליח לקבלה הנה עד תמול שהגיעני מכתבו להודיעני מזה לא הי' לנו שום ידיעה אם נתגרשה ע"י השליח קבלה, אמנם אף עתה שהודיעני שגירש ע"י השליח קבלה מה יושיעני זה דעכ"ז הא ג"כ איננו מקויים המעשה ב"ד של כת"ר ע"ז רק חת"י כת"ר ויעויין (סי' קמ"א סעי' כ"ז) ובאחרונים שם, וגם בענין הקיום שעל הגט עצמו ששלח לנו כת"ר כעת ג"כ יש בה האי ריעותא דאיננו ניכר רק חת"י כת"ר, ואיננו דומה להא דמבואר (בסי' קמ"א סעי' כ"ד) בהגה"ה דהתם ההרשאה אינה רק לחומרא בעלמא דמיירי בשליח המביא ואומר בפ"נ ובפ"נ אבל לא בכה"ג, וא"כ חסרון הקיום יש בכל הגיטין הנ"ל, אמנם נראה לדעתי כששולחין בבי דואר על אדרעס הדיין או על העד החתום והגיע אליו המכתב ומקבלים מאתו מענה ותשובה יש לסמוך ע"ז דוודאי ליכא בזה חשש זיוף דערכאות לא מרעי נפשייהו ובוודאי הגיע המכתב ליד העד או הדיין הנכתב על האדרעס שהמכתב נכתב אצלו ואם מעיקרא היה איזה זיוף איך הגיע כעת ליד המזייף, ע"כ נראה דיש לסמוך על זה ולקיים מהמענה ותשובה שמקבלים מהבי דואר מהעד או הדיין דאומדנא גדולה היא וכנ"ל ובקיום שטרות דרבנן מצינו דהקילו לקיים ע"י אומדנות המוכיחות וכמ"ש הש"ך בחושן משפט (סי' מ"ו ס"ק מ"ו) יעו"ש, וע"כ כתבתי לעיל שחת"י כת"ר יש לקיים אף שג"כ אין לה מכיר מפה עכ"ז אחרי שנשלחו אליו כמה מכתבים על הבי דואר על האדרעס של כת"ר והגיע לפה תשובת כת"ר עליהם יש לסמוך עלי' וכנ"ל, ע"כ צוויתי אז להדיינים בד"צ דפ"ק שיכתבו להבד"צ

של כת"ר שנצטרפו עם כת"ר על הגיטין הנ"ל מכתבים מיוחדים על האדרעס שלהם והם ישיבו ג"כ ובזה יקויים ג"כ תתימות ידם, אמנם שליחא הוא דעוית וכתבו להבד"צ של כת"ר ג"כ על אדרעס של כת"ר באופן שיגיע אף מכתבם להבד"צ של כת"ר ג"כ ליד כת"ר וא"כ ממילא חת"י הבד"צ של כת"ר עדיין אינה מקויימת כמובן, ע"כ ההכרח דוחקני להטריחם עוד הפעם ולכתוב כעת על הבי דואר על אדרעס של הבד"צ של כת"ר בכדי שיהא עכ"פ מקויים תרי מגו תלתא דכשאקבל אי"ה תשובה מהם בוודאי הגיע ליד אחד מהם וכנ"ל, ע"כ אבקש להחיש תשובתם ע"י מוקדם האפשרי למען המצוה כי תשובתם כעת לשלוח הקיום שעל הגט חזרה נתאחרה יותר מכפי הראוי והמגורשת עניה ומוכרחת להנשא ועבור זה היא מעוכבת וכמה שקדו חז"ל על תקנת בנות ישראל לכן כעת ימחלו להשיב ע"י מוקדם האפשרי כי נחוץ הוא, הן אמת דגם בקיום הנ"ל שאני סומך מהבי דואר יש לגמגם ולפקפק אמנם יותר אין ביכולתי לתקן ובשעת הדחק ומקום עיגון בלא"ה יש מקום להקל בכל החששות דקיום הנ"ל על המעשה בד"צ של כת"ר מגט הא', אף דבאבה"ע (סס"י קנ"ב) איתא דבעי הכרה, מ"מ לפמ"ש האחרונים ליישב דלא תקשי מסעי' ט' שם ומסי' קמ"ב סעי' י"ג דהטעם משום ריעותא דאחוי גיטך יעויין נודע ביהודא (מה"ת חלק אבה"ע סי' קל"ו), א"כ לפ"ז האידנא דנוהגין נוז הגט ולעולם אין ביד האשה הגט רק מעשה ב"ד א"כ ליכא ריעותא ודמיא לי' להא דסעי' ט' הנ"ל ובפרט במעשה ב"ד דיש להקל אף לדעה השניה (דסי' קמ"ב סעי' ד') עפ"י מ"ש הש"ע (סס"י קמ"ב) בהגה"ה בשם התשב"ץ:

(אב"ה. הדברים שבכאן נשנו בסי' הקודם ומבלי שלוח יד בהכתובים הנחתים כמות שהן.):

וראיתי להנודע ביהודא (סי' קל"ו) הנ"ל דדוקא בשליח המביא גט מקויים בחותמיו סמך על התשב"ץ מטעם דמדאורייתא עדים החתומים עדיף מאחד המעיד לפנינו דע"א אינו קם לממון וכיון דהשליח נאמן קו"ח דקיום ב"ד אף שאינו ניכר דעדיף מיני' מה"ת דמועיל, ומכח קו"ח זה העלה בסוף התשובה לענין אנשים דע"א נאמן כ"ש בשטר בעדים אפילו לא נתקיים יעושה"ט. ולדעתי דבריו תמוהין מאוד, דאף לפי הבנתו ופירושו בתשב"ץ, אשר באמת אינו כן כאשר יבואר אי"ה אמנם כעת נניח מזה, דאף לפי הבנתו התולדה שהוליד מזה לענין אנשים תמוה, דלדבריו א"כ שטר בעדים שלא נתקיים והלוה טוען מזוייף יתחייב עכ"פ שבועה דאורייתא או כעין דאורייתא בנק"ח להכחיש השטר מקו"ח מע"א וכן בשאר פסולי דרבנן בעדים פסולים בפסולא דרבנן יחייבו עכ"פ שבועה בקו"ח מע"א וכיוצא דהא מדאורייתא עדיפא מע"א, וע"כ דאין

זו קו"ח מדאורייתא לדרבנן דאף דמדאורייתא עדיפא מע"א מ"מ מדרבנן גריעי מע"א דטובא מצינן כה"ג, וע"כ לא דן התשב"ץ הקו"ח הנ"ל אלא לענין עדות אשה דמדינא עד אחד לא מהני דאין דבר שבערוה פחות משנים כדאיתא בריש גיטין רק דרבנן הקילו משום עיגונא וא"כ הקילו יותר מן הדין בע"א דאף דבין מה"ת בין מדרבנן אין דבר שבערוה פחות משנים ולא היה לע"א להועיל אפ"ה הקילו בזה א"כ כ"ש שהקילו בדבר המועיל מה"ת עכ"פ, משא"כ לענין שאר דברים דע"א מועיל מדינא שפיר שטר גרע מיני' וכנ"ל, וא"כ התולדה שהוליד מזה לענין אנשים תמוה. ועתה נבאר בגוף הקו"ח של התשב"ץ לפי הבנתו, והנה לכאורה תמוה דהא מצינו כה"ג לענין עדות אשה במיתה דעדיפא מגט דבמים שאין להם סוף דמן התורה מותרת בשני עדים המעידים החמירו רבנן ובע"א במיתה הקילו הרי מצינו דבדבר המועיל מן התורה החמירו ובדבר שאינו מועיל הקילו ואסרו המותר והתירו האסור וה"נ דכוותי', אמנם באמת לק"מ דהא אמרו בבכורות (מ"ו ב') דכי אקילו רבנן בסופה בתחלתה לא אקילו רבנן יעו"ש, ואדרבא לכאורה קצת ראיה משם מדמקשה שם ומי אחמירו רבנן בעדות אשה והא אקילו לענין עד מפי עד כו' ומאי קושיא דלמא לענין הכרה החמירו ולענין עד מפי עד הקילו וע"כ כיון דחזינן דהקילו אדאורייתא לענין איזה דבר כ"ש שלא החמירו לשום דבר וא"כ ה"נ כיון דהקילו בעד אחד דמן התורה ומדינא אין להועיל בדבר שבערוה כ"ש שלא החמירו לענין שטר, אבל תמוה מכל קיום דעלמא דבקיום ב"ד צריך קיום אף דהקילו בקיום שטרות בכמה דברים שאינו מועיל מן התורה כגון אלו נאמנין להעיד בגודלן מה שראו בקוטנן כתובות (כ"ח א') אף דמה"ת לא מהני דתחלתו בפסול הימנוהו רבנן בדרבנן וכן מקיימין השטר שלא בפני בע"ד אף דלדעת כמה פוסקים מדאורייתא לא מהני וכן כמה קולות ואפ"ה קיום ב"ד בעי קיום, וא"כ חזינן דלאו קו"ח הוא ואינו דומה להא דבכורות הנ"ל דהתם הקילו אדאורייתא בדבר דמה"ת לא מהני א"כ כ"ש שלא החמירו אבל הכא לא הקילו אדאורייתא כלל דאף דמה"ת לא מהני בממון ובדבר שבערוה מ"מ הא מה"ת עדים החתומים על השטר כמו שנחקרה כו', ולא בעינן כלל מה"ת להכי אקילו רבנן בדרבנן ובדבר שנראה להם להקל הקילו ובדבר שלא נראה להם לא הקילו, וכ"ש למ"ש לעיל דמדרבנן עדיפא להו עד אחד משטר שאינו מקויים א"כ כיון דכאן הכל דרבנן שפיר עדיפא להו עד אחד. ובאמת למעיין בתשב"ץ גופי' (בח"ג סי' ט"ז) אין פירושו כפי שהבין הנוב"י מדבריו, דהלשון שכתב ועדיף טפי גט מקויים שלא נתקיים הקיום מעד אחד אומר בפ"נ, שהבין הנוב"י דזהו היסוד היתר של התשב"ץ מכח הקו"ח שכתב, ואין הפירוש כן להמעיין רק הוא תולדה מדבריו הקודמים, דלפי מה שהוכיח

תחלה דמהני קיום שלא נתקיים נמצא דעדיפא מע"א אומר בפ"נ, [ולכך לא הזכירוהו חז"ל, או דמש"ה ל"ש איחלופי כאשר יבואר להלן אי"ה.], ועיקר הוכחתו שם הוא מהא דמהני מפי כתבם כ"ש דמהני שטר שלא נתקיים יעו"ש, ולמד דבר זה מדברי הרמב"ן והרשב"א (סוף יבמות) דהיכא דמהני מפי כתבם כ"ש דמהני שטר שלא נתקיים יעו"ש, אמנם עדיין התמיה הנ"ל במקומה עומדת גם על גוף דברי התשב"ץ דאין דמיון כלל להא דהרמב"ן והרשב"א הנ"ל, דבשלמא הרמב"ן והרשב"א שם הוכיחו שפיר בעדות אשה שמת בעלה דהקילו רבנן על התורה והתירו מפי כתבם דמה"ת אסור ואפ"ה הקילו והתירו האסור וא"כ כ"ש שלא החמירו על התורה לחוש בזה שמה"ת אין חשש בדבר לחוש לזיוף והוא ממש כלל קו' הגמ' בכורות הנ"ל, אבל הכא דלא הקילו אדאורייתא כלל רק בדרבנן ליכא קו"ח כלל וכנ"ל, אך להמעיין היטב בתשב"ץ (ח"ג שם סי' כ"ב וסי' ס"ו) יראה דהתשב"ץ לשיטתו דסובר דגם להעיד לאשה שנתגרשה סגי ברמיזה ובמפי כתבם דמפרש מאי דאמרינן בגיטין (ע"א א') לענין עדות אשה דאקילו בה רבנן היינו גם להעיד שנתגרשה א"כ הקילו אדאורייתא וכ"ש שלא החמירו, והא דהצריכו להעיד בפ"נ היינו משום דאפשר בהכי יעו"ש (בסי' כ"ב), וא"כ דן שפיר כגוונא דהרמב"ן והרשב"א הנ"ל. ועדיין התשובה (דסי' ט"ו) בתשב"ץ הנ"ל תמוה מאוד והיטב תמה עליו שם בהגהת בנו, ויען כי דבריו באו בקוצר מופלג אבארנו, דהנה התשב"ץ סובר דגם להעיד לאשה שנתגרשה סגי ברמיזה ובמפי כתבם ומזה דן קו"ח לשטר והוקשה לנפשו (בסי' כ"ב) מהא דהצריכו בפ"נ ותירץ דשאני התם דיש תקנה בדבר שהשליח המביאו יעמוד עליו אבל בשטר שליחות הנשלח אל השליח יש לסמוך משום עיגונא דהתם הי' בשליח קבלה שנשלח אליו השטר שליחות, (וי"ל דאזיל שם בשיטת הבה"ג דפוסל בשליח הולכה שלא נטל מיד הבעל ויעו"ש בתשב"ץ (סי' שכ"ו) ומש"ה שפיר מחלק התשב"ץ בין שליח הולכה לקבלה דהולכה ע"כ הוא שם ברוב הפעמים משא"כ בקבלה דאפשר להיות נשלח אליו.], אמנם (בסי' ס"ז) בתשב"ץ שם לענין שטר עדות לאשה שנתגרשה דדן ג"כ הקו"ח הנ"ל הקשה ג"כ לנפשי' מבפ"נ ותירץ באופן אחר לחלק בין קודם שנמסר דאז החמירו משא"כ בכותבין שנמסר בפניהם דאז הקילו יעו"ש, ובסי' ט"ז דדן ג"כ קו"ח לענין שליח הולכה ע"ז דייק שם בנו עליו דאם נמצא כתוב פלונית נתגרשה הי' הנידון דומה לראיה והיינו אם נימא כשיטתו (בסי' ס"ו) הנ"ל לחלק בין קודם מסירה לאחר מסירה אבל כיון שדן הקו"ח אף קודם מסירה וכסי' כ"ב הנ"ל ואף בשליח הולכה א"כ תקשה הקושיא מן בפ"נ בלי שום תירוץ, זהו תוכן קושייתו והיא קושיא עצומה על התשב"ץ הנ"ל, ולתרץ קצת דברי התשב"ץ נראה דבהבלעת דבריו שם

בת' (סי' ט"ז) כיון ליישב דכתב שם בסוף התשובה על הא דסגי בקיום ב"ד אף דבכ"מ גם קיום ב"ד צריך קיום מ"מ בגט סגי בהכי והקשה לנפשי' אע"ג דאמרינן בריש גיטין דמש"ה תקנו לומר בפ"נ ובפ"נ משום דאתי לאיחלופי בקיום שטרות דעלמא כו' קיום שאני יעו"ש, נראה דהכא ס"ל תירוץ אחר על הקו' דבפ"נ דכשם דאמרינן בריש גיטין דמש"ה לא סגי בפני נחתם משום דלא ליתו לאחלופי בקיום שטרות דעלמא ומש"ה בעי בפני נכתב ה"נ כ"ש דבלא כלום כ"ש דאתי לאיחלופי ומש"ה דוקא בקיום מהני ולא שטר לחוד, ואף דבריש גיטין לא אמרו זה רק על בפני נכתב ולא על בפני נחתם היינו דאפשר דעל בפני נחתם גם רבה מודה לאיחלופי רק על נכתב פליג מטעמא דקאמר התם, ודחוק וגם קשה דא"כ אמאי בא"י דאין צריך, ואפשר דלאיחלופי לא חיישינן רק בערעור, וכ"ש דא"ש להפוסקים דשלא בפניו בכל מקום לא טענינן מזוייף, כ"ז נדחקתי להבין דברי התשב"ץ דרב גוברי' ומאחרוני הראשונים עכ"פ נתבאר דשיטת התשב"ץ איננה כאשר הבין הנודע ביהודא מדבריו רק דבגט ל"ב קיום מקו"ח דרמיזה ובמפי כתבם וכנ"ל, וא"כ במעשה ב"ד שנתגרשה נמי סגי ואף בשטר עדות שאינו מעשה ב"ד נמי מהני להתשב"ץ וכמ"ש בסי' ס"ו ובסי' כ"ב היכא דא"א בע"א, [רק למ"ש בסי' ט"ז לפמ"ש לעיל בהבנתו לא מהני מטעם אתי לאיחלופי משא"כ במעשה ב"ד.], והיינו כמ"ש בנו הר"ש בן הרשב"ץ בתשובה שהביא הב"י (סי' קמ"א) יעו"ש. אמנם כל זה לשיטת התשב"ץ הנ"ל דגם לענין עדות אשה שנתגרשה מהני ברמיזה ובמפי כתבם, אבל דבריו תמוהין ולא מצאתי לו חבר דדוקא לענין עדי מיתה סגי ברמיזה ובמפי כתבם אבל לענין עדות אשה שנתגרשה פשיטא דבעי עדות מעליא כשאר עדיות, ויעויין ריב"ש (סי' ר"מ) דאף לענין בפ"נ לא מהני מפי כתב, ואף למ"ש הר"ן (פ"ק דגיטין) דלענין בפ"נ מהני פשיטא דדוקא לענין בפ"נ אבל לא להעיד לאשה שנתגרשה, וכפי הנראה התשב"ץ למד דלגיטי נמי מהני מהא דאמר גיטין (ע"א א') דבודקין אותו לגיטין וכדעלה על דעת הר"י בן הרא"ש בת' הריב"ש (סי' ר"מ) וכבר סתר לה הריב"ש שם, ופשוט בש"ס ובפוסקים דלענין להעיד לאשה שנתגרשה בעינן עדות מעליא כשאר עדיות ולא מצינו שום קולא בזה, א"כ נפל התירו של התשב"ץ בבירא, דאף לשיטת הר"ן דלענין בפ"נ מהני מפי כתב מ"מ כיון דלא הקילו רק בדרבנן לא שייך לדון קו"ח וכנ"ל, וכ"ש למאי דפסקינן (סי' קמ"ב סעי' ז' בהג"ה) דאף לענין בפ"נ לא מהני מפי כתב א"כ פשיטא דלא שייך קו"ח, ונסתר היסוד של התשב"ץ ובהתרועע היסוד נפל הבנין וכשל עוזר ונפל עזור, וא"כ אין שום יסוד מהתשב"ץ לדינא דהרמ"א (סס"י קמ"ב) הנ"ל, ע"כ נראה ברור דהרמ"א סמך על ת' הר"ש בן הרשב"ץ הנ"ל דבמקום עיגון סמכינן על הפוסקים דקיום ב"ד אין צריך

קיום, א"כ בכל ענין סמכינן ע"ז במקום עיגון ואף במעשה ב"ד לחוד בלא גט, וא"כ במקום עיגון יש לסמוך על כל הגיטין של אשה זו אף בלא קיום מטעם המעשה ב"ד של כל גט דסמכינן דמעשה ב"ד אין צריך קיום. ולי היה נראה עוד טעם אחר לדינא דידן בהרשאה של שליח ב', דהנה בא"י אי"צ לקיום וכן באשה עצמה להרמב"ם כמבואר באבה"ע (סי' קמ"ב סעי' י"ג) וכן בשליח קבלה להר"ן (ריש גיטין), והיינו או משום דבכל מקום לא חיישינן למזוייף שלא בפניו או משום דבגט הקילו משום עיגונא וכמ"ש הראשונים (ריש גיטין), עכ"פ חזינן דבגט לא חששו באמת למזוייף ולכך בא"י אי"צ קיום רק דבחו"ל חששו לדלמא אתי בעל מערער ופסיל לי' ולכך בכל מקום דלא חיישינן לערעור הבעל כגון בשליח קבלה להר"ן דגומר ומגרש בדעת שלימה ומיושבת ולא אתי לערעורי אנן לא חיישינן למזוייף ומותרת להנשא בלא קיום וכן באשה שהביאה גיטה להרמב"ם, ובחו"ל דחשו לערעור הבעל תקנו שיאמר השליח בפ"נ ובפ"נ וכשאומר שוב לא חשו לדלמא אתי בעל דמעיקרא מידק דייק כדאיתא בריש גיטין (ג' א'), וא"כ חזינן מכל זה דאנן לדידן באמת לא חיישינן למזוייף רק הא דהחמירו בחו"ל היינו משום דחשו לערעור הבעל לדלמא אתי ומערער ובאומר בפ"נ לא חשו שוב דמעיקרא מידק דק, וא"כ במעשה ב"ד והרשאה של השליח ב' שאינה מקויימת יש מקום להקל דכיון דאנן לדידן לא חיישינן למזוייף בגט וכנ"ל רק משום דלמא אתי בעל ומערער וא"כ כיון דאנן לדידן ידעינן דהמעשה ב"ד וההרשאה הכל אמת ושהשליח הא' אמר בפנו"נ שוב ממילא לא שייך לחוש לערעור הבעל דמעיקרא מידק דק כיון דהשליח הא' אמר בפני נכתב ובפ"נ. ובזה יש מקום ליישב הא דמחלק הריב"ש (סי' שי"ח) הנ"ל, והובא בש"ע (סי' קמ"ב סעי' א' וסעי' ט') ובב"ש שם, בין שליח א' לשליח הב' לענין אי ההרשאה הוי קיום על הגט דבשליח הא' לא הוי קיום ובשליח הב' מהני ההרשאה על הגט, דלכאורה אינו מובן טעם החילוק, [ולקמן יבואר דאח"כ נתיישבתי דבפשוט ניחא.], אמנם לפי הנ"ל הי' מיושב לנכון דבשליח הא' כל שאינו אומר בפנו"נ חיישינן לערעור הבעל אבל בשליח הב' כיון דאנן ידעינן דהא' אמר בפנו"נ שוב אמרינן דמעיקרא מידק דק ולא אתי לערעורי וממילא כיון דל"ח לערעור הבעל גם אנן לדידן לא חיישינן לה לזיוף וכמו בא"י, וכ"ש בחששת הריב"ש דחששא רחוקה היא יותר מחששת זיוף וכמ"ש בעצמו פשיטא דאפשר דל"ת לה רק משום ערעורא דבעל לדלמא אתי בעל ומערער וממילא בשליח הב' לא חיישינן לה דמעיקרא מידק דק משא"כ בשליח הא'. אמנם יש לפקפק הרבה דאין ראי' דהתירו בכה"ג דדק רק היכא דלא יהני הערעור אבל היכא דאם יערער יהני אין ראי', וגם זה אינו מועיל אלא לעובדא דידן אבל בטעמא דהרמ"א (סס"י קמ"ב)

אי אפשר לומר כן דהא מיירי בשליח הא' [והא שנעשה בב"ד ל"ש מעיקרא מידק דק וכמ"ש הרשב"א בחידושיו (ריש גיטין) על שני שלוחים.] ואפ"ה פסק דאי"צ בנו"נ, ואין לנו לומר אלא טעם הר"ש בן הרשב"ץ הנ"ל דסמכינן אפוסקים דקיום ב"ד אין צריך קיום וכנ"ל. והנה לכאורה גם על זה יש לתמוה דא"כ למאי הוצרכו להקל בגט משום עיגונא להאמין לשליח לומר בפ"נ ובפ"נ ליתקנו דצריך להביא גט מקויים בקיום ב"ד דשוב מדינא אין צריך קיום להפוסקים הנ"ל דקיום ב"ד אי"צ קיום והוא יותר בנקל מתקנת בפ"נ ובפ"נ ומהני מדינא, וחפשתי בזה ומצאתי בספר היקר מפז ספר דברי אמת בסופו בהקונטרס בענין גיטין (סי' מ"א) דהרגיש כעין זה לדידן דלמה אנו טורחין בשליח לומר בפ"נ ולמה אין אנו עושין הקיום על הגט עצמו, וכתב לתרץ דאנו חוששין ג"כ להפוסקים כרבה דהטעם משום לשמה דלזה אינו מספיק הקיום, והנה להערתו שפיר השיב לדידן אבל הקו' שלי עדיין במקומה עומדת דעכ"פ תמוה לרבא מה צורך היה לאקולי משום עיגונא הלא אפשר בתקנה קלה דמועלת מדינא, אמנם הביא שם עוד מאי דהביא הב"י (סי' קמ"ב) בשם הריב"ש שאיננו נכון לקיים קודם מסירה דדלמא נפיק מינה חורבא דדלמא יפול הגט ויתירו להאשה כדאמרינן פ"ק דב"מ מאן מקיים שטרי' מלוה וה"נ יסברו דהאשה קיימה, ואף דיכולים לכתוב בהקיום דהשליח או הבעל קיימו צ"ל דחיישינן דדלמא ישכחו מלכותבן ויכתבו סתם, וא"כ אתי שפיר גם לקו' הנ"ל דמש"ה לא תקינו רבנן לקיים הגט בקיום ב"ד דדלמא נפיק מינה חורבא, ואף דלכאורה איננו מספיק כ"כ על הערתי הנ"ל דאם מתחלה היו מתקנים דהשליח צריך לעשות קיום ממילא לא היה מהקיום ראיה, מ"מ יש לומר כיון דבכולהו שטרי הקיום ראיה דמיד בעל דבר נפל כדאמר (פ"ק דב"מ) גבי שטר שכתוב בו הנפק וכן בשובר ברא"ש (ספ"ק דמציעא) אתי למיטעי גם בגיטין להתיר האשה מחמת הקיום, וכ"ש לגי' התוס' יבמות (ק"ו א') ד"ה ורבא דאתי שפיר כנ"ל לרבא לשיטתו דחייש לב"ד טועין, אף דהכא ל"ש כ"כ הא דאמר (ב"ב קל"ו) ב"ד בתר ב"ד לא דייקי מ"מ נראה דיש לומר כן ובפרט דהכא חיישינן להמוצא ג"כ שיחזיר להאשה וא"ש, אמנם עדיין אינו מיושב כל הצורך דעדיין תקשי לשיטת התוס' והרא"ש והפוסקים (ריש פ"ק דגיטין) דבאיכא עדים על השליחות אין צריך בפ"נ ובפ"נ א"כ עדיין תקשי דלמאי הקילו באמירת השליח בפ"נ ובפ"נ הלא יש תקנה ועצה קלה לכתוב הרשאה על השליחות ולקיימה בקיום ב"ד דשוב אין צריך קיום וכנ"ל ובזה לא נפיק מינה שום חורבא, וע"כ מוכרח דזה לא מהני או מטעם דלהאי שי' דקיום ב"ד אין צריך קיום יהא מוכרח באמת דלא כשי' התוס' והרא"ש הנ"ל רק כשי' רש"י והעומדים בשיטתו דבעינן דתרווייהו להוי שלוחים אבל עדים על

השליחות לחוד לא מהני, או דעכ"פ אם נימא כשי' התוס' והרא"ש הנ"ל מוכרח כסברת הריב"ש הנ"ל דההרשאה לא הוי קיום על הגט א"כ לא הי' מתוקן בהרשאה מקויימת ואף אם היו כותבים את הגט בההרשאה ג"כ לא מהני כיון ההרשאה והגט ביד השליח וכמ"ש לעיל וא"ש. ומה מאוד נכון ליישב בזה דברי הרמ"א (דסס"י קמ"ב) דכתב להקל במקום דחק ועיגון בגט מקויים בחותמיו אעפ"י שאין מכירין הקיום, דלכאורה למאי כתב גט מקויים הו"ל למכתב רבותא יותר דאף בהרשאה מקויימת מקילין במקום דחק ועיגון, דאף דהביא (שם בסעי' א') דעת הריב"ש דההרשאה לא מקרי קיום לגבי הגט, מ"מ נראה שם מלשון הרמ"א מדכתב וכן נוהגין ואין לשנות דלא כתבה אלא לחומרא בעלמא לנהוג לכתחלה כחומרת הריב"ש אבל בדיעבד ובמקום דחק ועיגון מסכים לדעה הראשונה שם, וכ"כ בת' מהר"מ לובלין זצ"ל (סי' כ"ה) הנ"ל בדעת הרמ"א וכ"כ הב"ח בת' הישנות (סי' ק"ב) וכ"כ הבי"ש (סי' קמ"א ס"ק מ"ד), [ובזה תמוהין דברי הבי"ש (סי' קמ"ב ס"ק י"ג) דמחלק בין שליח א' לשליח ב', ואין צורך דבמקום עיגון גם בשליח א' היקל הרמ"א וכנ"ל, והריב"ש דהוצרך לחלק שם בין שליח א' לשליח ב' אף דמיירי ג"כ במקום עיגון וכדמסיים שם, נראה דדעתו דבשליח א' אף במקום עיגון אין להקל, אבל הרמ"א נראה דדעתו דאף בשליח א' מיקל במקום עיגון וכמ"ש המהר"מ ז"ל וכמ"ש הבי"ש עצמו (סי' קמ"א ס"ק מ"ד) הנ"ל, א"כ אין צורך לחלק בין שליח א' לשליח ב' דא"ש בפשוט דבמקום עיגון מקילינן בתרווייהו ולכתחלה מחמירין בתרווייהו.], וא"כ (בסוף הסימן הנ"ל) לכתוב רבותא יותר דאף בהרשאה מקויימת שאינו ניכר מקילין, אף דאינו דקדוק דהא מעתיק ת' תשב"ץ שהובא בב"י והתם המעשה שהי' כך הי' [לפי המובא בב"י (סי' קמ"ב).], אמנם לפי הנ"ל הדברים מדוקדקים היטב, דדוקא בגט מקויים שאינו ניכר יש להכשיר אבל בהרשאה מקויימת שאינו ניכר אף במקום עיגון אין להקל, דא"א למתפס החבל בתרין ראשין דאם נימא דקיום ב"ד אין צריך קיום ע"כ מוכרח דההרשאה לא מהני להגט ואם ההרשאה מהני להגט ע"כ מוכרח דקיום ב"ד צריך קיום וכנ"ל מהא דהוצרכו להקל משום עיגונא לקיים הגט באמירת השליח בפ"נ ובפ"נ ולא תקנו בהרשאה מקויימת, וא"כ דוקא בגט מקויים שאינו ניכר היקל הרמ"א במקום עיגון אבל לא בהרשאה מקויימת שאינו ניכר והוא נכון מאוד. והנה הרהרתי בזה ליישב מה שדקדקתי לעיל בטעמא דמילתא שמחלק הריב"ש בין שליח א' לשליח ב', אמנם באמת נתיישבתי בזה דבפשוט ניחא, דהא השליח הב' נאמן באמירתו לחוד דנעשה שליח על גט זה משליח הראשון שמסרו לו ולא חשו לזיוף אצלו רק דהצריכו לו לומר שליח ב"ד אני משום דחשו לדלמא לא אמר הא' בפ"נ ובפ"נ ולכך בידעינן שאמר

הא' ובפ"נ ובפ"נ דשוב בכה"ג האמינו להא' והב' אומר דהא' מסר לו שוב ליכא למיחש כלל, דליכא למימר דלמא הא' אמר בפ"נ ובפ"נ על גט אחר ולזה מסר גט אחר דהא צ"ל בפ"נ ובפ"נ בשעת נתינה או תכ"ד א"כ ליכא חשש זה, ולהמעיין בת' הריב"ש שם היה המעשה דשליח ג' שנעשה מהשני לא אמר שליח ב"ד אני, וא"ש טפי דהא הא' בשעת נתינה אמר בפ"נ ובפ"נ וא"כ ליכא חשש והב' נאמן בדיבורו לבד דזהו הגט שנמסר לו מהשליח הא' רק דצ"ל שליח ב"ד אני היכא דלא ידעינן אי אמר הא' משא"כ בידעינן נאמן בדיבורו אם אינו אומר שליח ב"ד אני וכן בשליח הג', משא"כ בשליח הא' דאינו נאמן בדיבורו לחוד רק אם אומר כתקנת חכמים בפ"נ ובפ"נ דידיעתו לא מהני ומש"ה חיישינן לזיופא אף בהרשאה אף דאומר דזהו הגט שנמסר לו הא' אינו נאמן בדיבורו עד שיאמר כתקנת חז"ל ולכך צריך לומר בפ"נ ובפ"נ משא"כ בשליח ב' וג', וזה פשוט וברור. וראיתי בת' מהרי"מ מהרב הגאון הצדיק המנוח האבד"ק בריסק זצ"ל (סי' ל"ג) שנתקשה בטעם הריב"ש והעלה דהטעם בשליח הא' משום דאו כולו בקיום הגט או כולו בתקנ"ח וכ"ז בשליח הא' משא"כ בשליח הב' יעושה"ט שהאריך בזה, ודברין חקיו דכיון דסובר דמדינא אין חשש להא דהריב"ש דאין לחוש מדינא לגט אחר א"כ יש להועיל ההרשאה אף בשליח הא' דהוי שפיר כולו בקיום. הגט. רק ברור דהריב"ש חיישׁ מדינא לגט אחר רק דהא השליח נאמן ע"ז והוא אומר דזהו הגט שנמסר לו ע"ז כתב דאין זה מקויים לא בקיום הגט ולא בתקנ"ח דהתקנ"ח דהשליח נאמן הוא דוקא כשאומר בלשון בפ"נ ובפ"נ ובלא אמירתו חיישינן לגט אחר משא"כ בשליח הב' והג' דליכא תקנ"ח על אמירתו ונאמן בדיבורו לחוד לכך מועלת ההרשאה בב' ובג' דמההרשאה ידעינן דהא' אמר בפ"נ ובפ"נ ומדיבורו ידעינן דלא הוחלף על אחר משא"כ אצל שליח הא', והוא ברור בכוונת הריב"ש בעזהשי"ת. ולפ"ז ע"כ לא כתב הריב"ש להקל בשליח ב' רק בברי להשליח דזהו הגט שנמסר לו, אבל באם גם השליח אינו יודע גם בשליח ב' חיישינן דלמא הוחלף וכמו דחיישינן בשליח הא' דלענין זה אין שום טעם וסברא לחלק בין א' לב' וכנ"ל, וא"כ בעובדא דידן דגם השליח אינו יודע שפיר חיישינן להריב"ש אף בשליח ב' ושפיר הוצרכתי לכתוב הקיום עו הגט גופי'. הנה עד כה המשיכני העט מענין לענין באותו ענין, ונחזור להנ"ל דבמקום עיגון אפשר לסמוך דקיום ב"ד אין צריך קיום, ובשליח ב' דהא' אמר בפ"נ ובפ"נ יש לצדד ג"כ קולא הנ"ל דלא חיישינן לערעור הבעל, ויש לפלפל באורך בכל פרט ופרט ולגבב עוד התירים בזה, אמנם אינני מכניס עצמי כעת בזה בעומק הענין רק מה שנפל בדעתי בהשקפה ברהיטא בעת כתבי מכתבי דנא כי אינני כותב כעת רק לסניף בעלמא לסמוך עכ"פ על הקיום הנ"ל מההוכחה מהבי דואר

כנ"ל עפ"י אומדנא הנ"ל דמצינו בקיום שהקילו ע"י אומדנא וכנ"ל, ע"כ אבקש להחיש תשובתם בזה ע"י מוקדם ולבטחוני אקצר ויקבל ברכת החוה"ש מאדה"ש כנפשו ונפש ידידו הדו"ש ושת"ה ומצפה לתשובתו ע"י מוקדם. ירוחם יהודא החונה פה"ק פרוזין:

סימן טו

בעזהשי"ת יום ר' כ"ט מח' תר"ל לפ"ק פה"ק סעלץ יצ"ו. שפעת החיים והשלו' וכ"ט אל כבוד ידי"נ וחביבי הרב החריף ובקי סוע"ה זית רענן יפה נוף מפולפל ומחודד זך הרעיון בפלפול וסברא בשכל צח כש"ת מו"ה שלמה זלמן סענדר כהנא שפירא נ"י:

(אב"ה. התשובה הזאת נערכה למחו' הרב הגאון הגדול כו' האב"ד ור"מ דק"ק קרינק נ"י לפני מ"ג שנה בימי ילדות של הגאון הנ"ל ומפני שזמנה מוכיח עלי' לא ראיתי לשנות את התוארים שבזמן ההוא.):

אחדשה"ט וש"ת בא"ר ואה"ע יקרתו, עם ההעתק מקונטרסי נכון הגיעני. ומאוד הנאני על שעשה רצוני בזה לשלוח לי העתק נכון. ועל של עתה באתי להשיב על קו' ביבמות כפי אשר יעלה בעטי בעז"ה. אך בקוצר כי אין הפנאי גורם. ולאהבתו גזלתי לי עת להשיבו מעט. וראשית הנני לבקשו אם ברצון כת"ר להיות הדיבור מצוי בינינו יעשה נא רצוני בזה לשלוח לי העתק מכל מה שאכתוב אי"ה אף ממכתב קטן שיש בו מעט מזעיר חי"ת כי מאוד אני מקפיד בזה. וכן ראיתי לכמה מרבותינו הקדושים אשר בארץ המה שהקפידו מאוד בזה. ויען כי אבטח שיקיים מבוקשי. הנני לפלפל קצת בקו' כת"ר כפי אשר תעלה בעטי בע"ה. ואת אשר ישים ד' ברעיוני בהשקפה ראשונה הנני להציע לפני רומעכ"ת. א) הנה קו' כת"ר על התוס' יבמות (ב' ב') ד"ה בתו וז"ל התוס' ובת אשתו היכא דנכנסה לחופה ולא נבעלה נראה לר"י דחייב על בתה אע"ג דערות אשה ובתה לא תגלה כתיב דמשמע ביאה דסברא הוא דאין תלוי בביאה דהא לא מיחייב על בת אנוסתו אלמא בקדושין תליא מלתא עכ"ל. הנה מבואר מדבריהם דבאיסור אשה ובתה בעינן נכנסה לחופה ונסתפקו על ביאה. וכן מבואר בתוס' שם (צ"ז א') ד"ה עריות. והקשה כת"ר מהא דפריך בגמ' שם (י"ב ב') מכלל דאיכא קטנה דמיעברא ולא מתה א"כ מצינו חמותו ממאנת. והיינו כגון דילדה בקטנות וקידש אחד את בתה דנמצאת חמותו קטנה וראוי' למאן והנה קטנה קודם י"א אינה מתעברת כל עיקר ואחר י"ב היא גדולה וא"כ ע"כ הבת אז פחותה מבת ג' שנים וע"כ הא דקידש אחד את בתה היינו בקדושין לחוד דהא אין חופה לקטנה פחותה מבת ג' שנים כמבואר בגמ' שם (נ"ז א') ומוכח דאיסור אשה ובתה הוא אף בקדושין לחוד, ואף אם נימא דיש חופה לקטנה פחותה מבת ג'

שנים מ"מ הא אינה ראוי' לביאה א"כ עכ"פ מוכח דביאה בודאי לא בעינן. והוא קו' עצומה ונכונה ראוי' לחכם לב כי"ב ואין אצלי מפרשי יבמות ג"כ לעיין אם העירו בזה. וראיתי להבי"מ (סי' ט"ו סעי' י"ג) שהתעורר ג"כ על התוס' הנ"ל מיבמות (י"ז ב') דרב אמר שומרת יבם שמתה מותר באמה והוכיח מזה בגמ' דקסבר רב אין זיקה דאי יש זיקה אסור באמה. אף דזיקה אינה אלא כאירוסין. יעושה"ט שהניח בקושיא והנראה לי בזה דהנה הא דסברי התוס' דבאשה ובתה בעינן נכנסה לחופה היינו משום דכתיב שאר בקרא ושאר לא משמע אלא נישואין. וכמ"ש הבי"מ הנ"ל והשעה"מ שהביא מעל'. והביאו כן מרש"י יבמות (כ"ט ב') דמש"ה אשתו ארוסה אינו יורשה ואינו מטמא לה. הן אמת דבתורת כהנים (ריש פ' אמור) מבואר לשארו זו אשתו הקרוב למעט הארוסה. יעושה"ט. והובא בריי"ף ורא"ש בהלכות קטנות (ריש הלכות טומאה). [והנ"י הבין שם דדרשו הקרובה אליו דגבי אחותו ומש"ה הניח בצ"ע. וכבר תפס עליו במעדני יו"ט על הרא"ש שם, וכן מבואר להדיא בירו' יבמות (פ"ו ה"ד) והובא ברשב"א יבמות (ס' א').] וא"כ מוכח בהיפוך דדוקא מהקרוב ממעטינן ארוסה דבירושה ובטומאה בתרווייהו כתיב לשארו הקרוב אליו. ומש"ה אשתו ארוסה אינו יורשה ואינו מטמא לה. אבל סתם שאר אפילו ארוסה במשמע. ומה מאוד מדוקדק בזה דברי רש"י יבמות (כ"ט ב') הנ"ל ד"ה ולא מטמא שכתב דלאו שארו הקרוב אליו הוא. וי"ל דכוונתו דמהקרוב אליו ממעטינן כמבואר בת"כ ובירו' הנ"ל. אמנם מרש"י ב"מ (י"ח א') וכתובות (נ"ג א' ופ"ט ב') משמע דמלשון שארו לחוד מימעט ארוסה. וכן מבואר להדיא מלשון הגמ' סנהדרין (כ"ח ב') יעו"ש. וכן נראה מב"ב (קי"א ב') לאביי דהקרוב אליו דגבי ירושה לא קאי על שארו ואפ"ה ארוסה אינה יורשה. [ואפשר דהקרוב דטומאה מגלה על כל שאר דאינו אלא נשואה.] ולפלא על הבי"מ והשעה"מ דדקדקו מלשון רש"י יבמות הנ"ל ואישתמיט להו כל המקומות שציינתי עכ"פ נראה ברור דטעמם של התוס' (ריש יבמות) ד"ה בתו הנ"ל דבעו נכנסה לחופה הוא משום לשון שאר. [ובזה נראה להבין קישור והמשך לשון התוס' הנ"ל דכתבו והא דלא מיחייב על בת אנוסתו כמו שפירש בקונטרס כו'. דאינו שייכות כלל להתם. וגם לשון כמו אינו מדוקדק. וכן מה שכתבו שם להשיג על רש"י ומיהו להדיא בריש נושאין כו'. לשון ומיהו אינו מדוקדק כלל. ויתיישב ג"כ מה שדקדק הבי"מ שם בתוס' הנ"ל דבתחלה כתבו נכנסה לחופה ולא נבעלה ואח"כ כתבו בקדושין תליא מלתא. ובהנ"ל י"ל דסגנון דבריהם הוא אהא דכתבו דנכנסה לחופה ולא נבעלה סגי אבל נכנסה לחופה מיהת בעינן. ואהא כתבו דהא דלא מיחייב על בת אנוסתו פירש בקונטרס משום אשה, א"כ בקדושין לחוד תליא מלתא דבקדושין מיקריא אשה כדכתיב

כי יקח איש אשה דהיינו בקדושין לחוד וכן אשר ינאף את אשת איש וטובא, ולפ"ז אף נכנסה לחופה לא הוי בעינן, ומיהו בריש פ' נושאין קאמר דמשאר ממעטינן וא"כ בקדושין לחוד לא סגי ובעינן נכנסה לחופה ג"כ דשאר אינו אלא נשואה וכנ"ל. ומדוקדק מאוד דלטעם רש"י כתבו בקדושין תליא מלתא, והא שכתבו תחלה נכנסה לחופה היינו למסקנת דבריהם דהשיגו על רש"י מר"פ נושאין ואשה"ט]: ויעויין יבמות ר"פ נושאין צ"ז א'), גבי הא, דתנן נושאין על האנוסה ועל המפותה, דהברייתא שם יליף לה מלשון קיחה דדרך לקיחה אסרה תורה ורבא יליף, לה מלשון שאר. ויעו"ש ברמב"ן בחידושיו דהקשה על הברייתא דיליף לה מלשון קיחה דתינח אמה ואחותה בתה ובת בתה ובת בנה מנלן. ואף דבבת בתה ובת בנה כתיב את בת בנה ואת בת בתה לא תקח וא"כ כתיב בהו לשון קיחה. ז"א דלשון קיחה כתיבא שם על הערוה דלא שייך בהו קיחה.] ותירץ דילפינן מזמה זמה בגז"ש ולרבא כולהון כתיבן יעושה"ט. וא"כ מבואר להדיא מדברי הרמב"ן דרבא לא פליג על הברייתא רק דיליף מקיחה לענין אמה ואחותה בלחוד ולענין בתה יליף משאר. ויעוי' במהרש"א שם דכתב ג"כ כעין זה. [ואפשר קצת דרבא לטעמי' שכתבו תוס' יבמות (ח' א') סוד"ה רבא דסובר בהיקשא דר' יונה דלא ילפינן להקל דלענין איסורא הוא דאקשינהו. וא"כ ה"נ בהאי גז"ש דזמה זמה לא יליף לבתה מאמה להקל רק להחמיר. אך לפ"ז הא דמקשה שם (צ"ז א') בגמ' ארבא ואיפוך אנא לא יתיישב ובמ"ש מהרש"א שם א"ש.] וא"כ באמה דילפינן מלשון קיחה כהברייתא. א"כ שפיר חייב אף בקידושין לחוד דגם בקידושין הוי קיחה כדאמרינן אין קיחה אלא קידושין רק בבתה דילפינן משאר דהוא לשון נשואין ס"ל להתוס' דבעינן נשואין דוקא. דכה"ג מצינו חילוק בין חמותו לבת אשתו לענין אחר מיתה לשי' הרמב"ן והרשב"א שם (צ"ח ב') יעו"ש ויבואר אי"ה להלן. וא"כ ה"נ להתוס', לענין קידושין עכ"פ נראה דגם להתוס' בחמותו דיליף מלשון קיחה חייבין אף בקדושין לחוד רק בבת אשתו ס"ל דבעינן נכנסה לחופה. וא"כ מיושב היטב קו' כת"ר וקו' הבי"מ הנ"ל דלענין חמותו אף להתוס' חייבין בקדושין לחוד. וא"כ אי קטנה מיעברא ולא מתה שפיר משכחת לה חמותו ממאנת בקדושין לחוד וכן אי יש זיקה הוי אסור באמה אף דזיקה אינה אלא כקידושין לחוד ואשה"ט. ב) אמנם לכאורה אף לפי הנ"ל עדן יש מקום לקו' כת"ר בהקדים מחלוקת הרמב"ן והרשב"א עם התוס' והרמב"ם ביבמות (צ"ד ב' וצ"ח ב') גבי הא דלר"ע חמותו לאחר מיתת אשתו אינה בשריפה דאימעוט מאתהן. דדעת הרמב"ן והרשב"א דחמותו לאחר מיתת אשתו ליכא לאו וכרת רק איסורא בעלמא, ובת אשתו לאחר מיתת אשתו חייב גם שריפה אף דשריפה בבת אשתו ילפינן מחמותו ובחמותו לאחר מיתת אשתו ליכא שריפה דאימעוט

מאתהן אפ"ה ילפינן מינה לבת אשתו אף לאחר מיתת אשתו דבשריפה דדון מינה ואוקי באתרא. וכן בחמותו לכרת ואזהרה דילפינן מבת אשתו ליכא למילף על לאחר מיתת אשתו אף דבבת אשתו חייב אף לאחר מיתת אשתו מ"מ לחמותו ליכא למילף רק מחיים דאמרינן ג"כ דון מינה ואוקי באתרא דומיא דשריפה דכתיב גבה. יעו"ש. ודעת הרמב"ם בהיפך דילפינן שריפה לבת אשתו דוקא מחיים דומיא דחמותו וכן ילפינן כרת ואזהרה לחמותו אף לאחר מיתת אשתו דומיא דבת אשתו דאמרינן דון מינה ומינה. והנה בתוס' שם (צ"ד ב' וצ"ח ב') מבואר דס"ל דילפינן כרת ואזהרה לחמותו אף לאחר מיתת אשתו. א"כ נראה דס"ל דון מינה ומינה כסברת הרמב"ם ולא אוקי באתרא. וא"כ לכאורה לפ"ז, אף אם נימא דבחמותו לא בעינן נישואין רק קידושין לחוד מ"מ כיון דבבת אשתו אינו חייב רק בנישואין לשי' התוס'. א"כ לא נוכל למילף כרת ואזהרה לחמותו מבת אשתו רק בנישואין דומיא דבת אשתו כיון דאמרינן דון מינה ומינה לשי' התוס'. וא"כ בחמותו בקידושין לבד אף דאיכא שריפה דכתיב גבה מ"מ כרת דילפינן לה מבת אשתו א"א למילף רק לאחר נישואין דומיא דבת אשתו דאמרינן דון מינה ומינה וכנ"ל. וא"כ כיון דבחמותו בקידושין לבד ליכא כרת א"כ שוב לא נוכל למילף לה בהיקשא דר' יונה למפטר צרה כמובן. וא"כ ע"כ חמותו דמתניתין ריש יבמות היינו בנישואין לשי' התוס'. וא"כ הדרא קו' כת"ר לדוכתי'. [ואף לפ"ז י"ל ודק' הגמ' (י"ב ב') מצינו חמותו ממאנת עכ"פ תקשה לרבי דיליף מן ולקח ולקחה ואין להאריך בזה.] ומכ"ש דהדרא לדוכתי' קו' הבי"מ הנ"ל מיבמות (י"ז ב') דשומרת יבם שמתה דאי יש זיקה הוי אסור באמה דמיירי לאחר מיתה וזיקה אינה אלא כאירוסין א"כ בלאחר מיתה ובאירוסין לכאורה בממ"נ אי אפשר למתפס החבל בתרין ראשין לשיטת התוס' דהאיסור בחמותו לאחר מיתת אשתו היינו הלאו וכרת דילפינן מבת אשתו. וא"כ בממ"נ אי נימא דדון מינה ואוקי באתרא, א"כ נימא דדוקא מחיים דומיא דשריפה, ואי דון מינה ומינה דאפילו לאחר מיתה א"כ נימא ג"כ מינה ומינה דדוקא בנישואין ולא באירוסין. ואיך נתפוס החבל בתרין ראשין. דחמותו לאחר מיתה חייב דומיא דבת אשתו ולא דומיא דשריפה דחמותו גופי' דהוא דוקא מחיים ובלאחר מיתה גופי' יהא חייב בחמותו אף בקידושין משום דומיא דחמותו ולא דומיא דבת אשתו דאינה אלא בנישואין. דהא בממ"נ אי נימא דומיא דחמותו א"כ יש להיות פטור משום לאחר מיתה ואי לא נימא דומיא דחמותו רק דומיא דבת אשתו א"כ יש להיות פטור ג"כ משום דאינו אלא אירוסין. וא"כ איך דנימא אי מינה ומינה אי מינה ואוקי באתרא באירוסין ולאחר מיתה יש להיות מותר בחמותו. וא"כ איך דייק הגמ' מהא דקאמר רב שומרת יבם שמתה מותר באמה דאין זיקה וגם

רב יהודא משום דסובר יש זיקה סובר באמת דאסור באמה. וקשה דהא זיקה אינה אלא כאירוסין וא"כ באירוסין ולאחר מיתה בממ"נ יש להיות מותר וכנ"ל. ג) אמנם באמת לק"מ מכמה טעמים לא מיבעיא קו' כת"ר דאף לשיטת התוס' והרמב"ם דס"ל לענין אחר מיתה בחמותו דאיכא כרת דאמרינן דון מינה ומינה מ"מ לענין קידושין פשיטא דאין לומר דון מינה ומינה דדוקא בנישואין נילף מבת אשתו דא"כ לא נילף בחמותו כרת ואזהרה רק בנישואין אבל בקידושין לחוד תהא שריפה בלא אזהרה אתמהה הא אין עונשין אא"כ מזהירין. ויעויין ברמב"ם בספר המצות (שורש י"ד) דאף דבכל מקום קי"ל אין מזהירין מן הדין מ"מ כל שבא העונש מפורש בתורה מזהירין מן הדין משום שנתחזק אצלנו העיקר אין עונשין אא"כ מזהירין יעו"ש. וא"כ כ"ש הכא דאף דבל"ז אמרינן דון מינה ומינה מ"מ לענין קידושין ונישואין שפיר אמרינן דון מינה ואוקי באתרא משום העיקר הנ"ל דאין עונשין אא"כ מזהירין וכיון דע"כ ילפינן האזהרה בחמותו אף לקידושין לחוד שוב ממילא גם הכרת ילפינן גם לקידושין לחוד דהא האזהרה וכרת ילפינן להו לחמותו מבת אשתו. ומעתה נראה דלפ"ז אפשר דגם לאחר מיתה איכא אזהרה וכרת בחמותו אף בקידושין לחוד. אף דבזה בממ"נ יש להיות פטור בין אם נימא דון מינה, ומינה בין דון מינה ואוקי באתרא וכנ"ל מ"מ כיון דהני תרפי ילפותא לאו בחדא מחתא מחתינהו דלענין אחר מיתה יש למילף מינה ומינה כדס"ל להתוס' מסברת חוץ. ולענין קידושין ונישואין ע"כ דאמרינן דון מינה ואוקי באתרא משום העיקר הנ"ל דאין עונשין אא"כ מזהירין וכיון דהני תרתי ילפותא לאו בחדא מחתא מחתינהו, שוב לא הוי תרתי דסתרי כלל ולא שייך לומר דא"א למתפס החבל בתרין ראשין כיון דמן הדין יש למילף כל חד וחד באנפא אחרינא לענין אחר מיתה מינה ומינה ולענין קידושין מינה ואוקי באתרא וכנ"ל. ואף אם לא נודה לזה לענין קו' הבי"מ ונאמר דעכ"פ אין סברא לענין אחר מיתה בקידושין לחוד למילף חמותו מבת אשתו כיון דבממ"נ ליכא חיוב וכנ"ל. עכ"ז נראה די"ל דגם תוס' מודים כדעת הרמב"ן והרשב"א וכמ"ש רש"י סנהדרין (ע"ו ב') דבחמותו לאחר מיתת אשתו איכא איסורא דארור שוכב עם חותנתו רק דהתוס' ס"ל ביותר דאיכא נמי כרת ואזהרה בנישואין דילפינן לה מבת אשתו ודון מילה ומינה וכנ"ל וא"כ בקידושין לחוד דליכא למילף מבת אשתו על לאחר מיתה וכנ"ל אפ"ה עכ"פ איסורא איכא דארור שוכב עם חותנתו אף אחר מיתה ואף בקידושין לחוד ואדרבא יתיישב בזה מה שדקדקו הרמב"ן והרשב"א יבמות (דף צ"ח) על שיטת הרמב"ם שהוא כשי' התוס' דבחמותו לאחר מיתת אשתו איכא נמי לאו וכרת מהא דקאמר בסנהדרין (ע"ו ב') ור"ע סבר איסורא בעלמא דמשמע דאינו אלא איסור קל בעלמא בלא לאו וכרת.

יעושה"ט. ולפי מה שנתבאר בשי' התוס' מיושב זה היטב דהכא ביבמות (צ"ד ב') דקאי על המשנה שם דמיירי בנישואין וכדקאמר שם מקודם שפיר כתבו התוס' דאיכא נמי כרת ואזהרה משא"כ בסנהדרין (שם) דמיירי בחמותו דקרא דמיירי אף בקידושין לחוד דשוב אי אפשר למילף כרת ואזהרה על לאחר מיתה מבת אשתו וכנ"ל דא"א למתפס החבל בתרין ראשין. שפיר קאמר דאינו אלא איסורא בעלמא. דבחמותו בקידושין לחוד לאחר מיתה ליכא לאו וכרת רק איסורא בעלמא וכנ"ל ואשה"ט. ויתיישב בזה ג"כ הא דבסנהדרין במקומו שם (ע"ו ב') שפירש"י איסורא בעלמא איסורא דארור שתקו לי' התוס' ולא השיגו עליו. וביבמות (צ"ד ב' וצ"ח ב') פירשו התוס' דאיכא לאו וכרת ולא הזכירו כלל מדברי רש"י בסנהדרין הנ"ל. ולפי הנ"ל אשה"ט דגם לפי דבריהם בסנהדרין שם דמיירי אף בקידושין אינו אלא איסורא דארור וכנ"ל:

(ההג"ה. אב"ה. ברש"י יבמות (צ"ח ב') ד"ה קלש לה איסורא משמע דסובר כשי' התוס' דרק משריפה מיעט הכתוב עיי"ש. ולכאורה דברי רש"י הנ"ל ביבמות סתרי לפירש"י בסנהדרין (ע"ו ב') הנ"ל, וע"כ מוכח כמו שמבואר בפנים וא"ש.):

וא"כ מיושב שפיר קו' הבי"מ הנ"ל מיבמות (י"ז ב') דאף דזיקה אינה אלא כקידושין ומיירי לאחר מיתה אפ"ה הוי אסור באחותה אי יש זיקה. דמ"מ איכא איסורא דארור וכנ"ל. ושפיר דייק הגמ' מדקאמר רב שומרת יבם שמתה מותר באמה דאין זיקה. והא דלא תפס רב רק חמותה דליכא אלא איסורא דארור ולא קאמר רבותא דמותר אף בערוה גמורה. ז"א דהא לא משכחת לה כלל ערוה גמורה דהא בבתה ג"כ פשיטא דאינה ערוה דזיקה אינה אלא כאירוסין וכנ"ל ובאחותה מותרת לאחר מיתה. ואדרבא הי' נראה לפ"ז להוכיח מזה כשיטת התוס' הנ"ל דבבת אשתו בעינן חופה. דאל"כ תקשי אמאי נקט רב שומרת יבם שמתה מותר באמה דאינה אלא איסורא בעלמא למה לא נקט רבותא יותר דמותר בבתה דאיכא חיובא אף לאחר מיתה. ובשלמא לשיטת הרמב"ם דלמטה שוה ללמעלה. וגם בתה לאחר מיתה דומה לחמותה א"ש. אבל לשיטת הרמב"ן והרשב"א הנ"ל דלמטה חייבין שריפה ולמעלה ליכא אלא איסורא בעלמא א"כ קשה כנ"ל. וע"כ מוכח כשיטת התוס' דבבתה בקידושין לחוד ג"כ אינו חייב וא"כ א"ש כנ"ל. וא"כ נתבאר דאדרבא ממקום שהביא הבי"מ סתירה לדברי התוס' משם ראי' לדבריהם לשי' הרמב"ן והרשב"א הנ"ל וקטיגור נהפך לסניגור ובהא אשכחנא פתרא ליישב שיטת ר"ח במה דלא פסק כר"ע בחמותו לאחר מיתה. שטרח בזה הנוב"י (מה"ת אבה"ע סי' קמ"ח) יעושה"ט שהעלה דהר"ח סובר בלמעלה כשיטת הרמב"ן והרשב"א דאינו אלא איסורא בעלמא ובלמטה יסבור כהרמב"ם דלמטה כלמעלה וא"כ הי' לו הכרח מסוגיא דקידושין

(ס"ח א') יעושה"ט. ובאמת לפי דרכו אפ"ל ג"כ דהי' לו הכרח מסוגיא יבמות ר"פ נושאין דרמי רבא בת בנך לא תגלה הא בת בנה גלי דמאי קו' הא אפשר לאחר מיתת אשתו דבשלמא לשיטת התוס' והרמב"ם א"ש דמ"מ איכא כרת והאי קרא בכרת כתיב. משא"כ אם אינו אלא איסורא בעלמא קשה. וע"כ אין הלכה כר"ע. אמנם לפי הנ"ל י"ל דהר"ח סובר ממש כהרמב"ן והרשב"א. דלמטה חייבין שריפה לאחר מיתה ולמעלה אינו אלא איסורא בעלמא. רק דאינו סובר כהתוס' דבבתה בעינן נישואין רק סובר דבקידושין לחוד סגי וכהרמב"ם וא"כ קשה אמאי קאמר רב שומרת יבם שמתה מותר באמה ולא קאמר מותר בבתה כנ"ל דהוי רבותא יותר דהויא כערוה גמורה וע"כ דאין הלכה כר"ע. [ואף אם נימא דר"ה ורב יסברו כאביי דסובר דר"י ור"ע לא פליגי בחמותו לאח"מ. עכ"ז ידוש דעת כמה מהראשונים דלא אמרינן הלכה כבתראי רק מאביי ורבא ואילך ולא כאביי ורבא גופייהו א"כ ג"כ אין הלכה כרבא נגד ר"ה ורב. וגם אין סברא דרבא יפלוג על רב וא"כ שפיר הוכיח דאין הלכה כר"ע.] ובאמת צ"ע בזה לשיטת הרמב"ן והרשב"א הנ"ל אם לא נימא כהתוס' הנ"ל דבבתה בעינן חופה דוקא דאמאי לא נקט רבותא יותר. ויש לעיין בזה עכ"פ נתבאר דקו' הבי"מ הנ"ל מיושב היטב. ד) ובהנ"ל נראה דיש ליישב ג"כ מה שהוקשה לי בזה על שיטת התוס' הנ"ל דס"ל דבעינן נכנסה לחופה דוקא מסוגיא דקידושין (נ' ב') גבי הא דתנן המקדש אשה ובתה כאחת אינן מקודשות. ומצאתי אח"כ להגאון מפלאצק זצ"ל בספרו יעלת חן (בקונטרס בית חתנות סי' י"א) שעמד בזה. וכן הרגיש בזה בפתחי תשובה אבה"ע (סי' ט"ו). והגאון מפלאצק זצ"ל סיים שם ודברי התוס' הללו נפלאו ממני לא אוכל להם יעו"ש שהקשו עוד ויבואר להלן אי"ה. ונבאר הקו' מקידושין (נ' ב') הנ"ל. דהנה אף לפי מה שנתבאר לעיל דבחמותו מודו התוס' דחייב בקידושין לחוד. עכ"ז קשה אמאי המקדש אשה ובתה כאחת אינן מקודשות. לא מיבעי לרמי בר חמי דמפרש לה שם מלא תקח לצרור א"כ מלא תקח לצרור מוכח רק היכא שהן ערוה זו לזו משא"כ הכא דבתה אינה ערוה רק אמה לחוד להתוס' דבעינן נכנסה לחופה. ואף לרבא דמפרש שם הטעם משום דכל שאינו בזה אחר זה אפילו בבת אחת אינו. קשה דהא להתוס' אשה ובתה ישנן בזה אחר זה אם הי' מקדש האם תחלה וא"כ שוב יש לחול קידושי שניהן כשקדשן בבת אחת אף קידושי האם אף דקידושי האם אינו בזה אחר זה אחר קידושי הבת כיון דקידושי הבת ישנן בזה אחר זה אחר קידושי האם וכמ"ש התוס' גיטין (מ"ב א') ד"ה הא יעו"ש. ואף אם לא נימא כדברי התוס' גיטין הנ"ל ונאמר דקידושי האם הואיל ואינו בזה אחר זה אחר קידושי הבת אפילו בבת אחת אינו ומש"ה לא חיילי קידושין בהאם, ומש"ה שוב אף בבת לא חיילי אף דבבת ישנו

בזה אחר זה הואיל וקידש שניהם כאחת ובאם לא חיילי שוב אף בבת לא חיילי דהוי כקני את וחמור וכדאמר בקידושין שם (נ"א ב') [וכמו שחלקו שם הפוסקים דאף דקי"ל דקני את וחמור קני מחצה מ"מ שם לא קני לדברי הכל יעושה"ט]:

אכתי קשה מהא דפריך בגמ' שם על רבא דאמר קידושין שאינו מסורין לביאה לא הוי קידושין מהמתני' דדוקא בקידש כאחת אינן מקודשות הא אחת מאשה ובתה מקודשות ומסיק שם לרבא דבאמת צריך לומר במתני' אחת מאשה ובתה אינן מקודשות. וא"כ קשה טובא דבאחת מאשה ובתה אמאי הבת אינה מקודשת הא אצלה הוי מסור לביאה דאף אם קידש האם הבת מותרת לשיטת התוס' דבבתה בעינן נישואין דוקא. וא"כ הקו' מקידושין קשה טובא אף לפי מה שביארנו לחלק להתוס' בין חמותו לבתה. ועוד הקשו הפתחי תשובה והגאון מפלאצק הנ"ל מנזיר (י"ב א') באשה שאין לה לא בת כו' ולא אם כו' דמוכח דבקידושין לחוד נאסרות הבת והאם יעו"ש. עוד הקשה הגאון מפלאצק זצ"ל ממשנה דריש יבמות דתני לחמותו ובת אשתו וקפסיק ותני ל"ש מן האירוסין ל"ש מן הנישואין וכדפריך יבמות (כ' א') גבי אלמנה. וכל זה קשה אף לדברינו הנ"ל מבתה. וכל אלו הן קו' עצומות ראויין לשית לב עליהן לקיים דברי הראשונים ה) והנראה בכ"ז עפ"י מה שנתבאר לעיל דבחמותו מודו התוס' דבקידושין לחוד חייב דהא כתיב בה קיחה וגם נתבאר דאף לענין כרת ואזהרה דילפינן לה לחמותו מבת אשתו אף דס"ל להתוס' דילפינן מבת אשתו לגמרי מינה ומינה ואף לאחר מיתה מ"מ אי אפשר לומר דכרת ואזהרה ילפינן לחמותו דוקא בנישואין ולא בי לחוד דומיא דבת אשתו דילפינן מינה. ובקידושין לחוד ליכא אלא שריפה בחמותו. דזה אי אפשר כלל דהא אין עונשין אא"כ מזהירין וא"כ ע"כ האזהרה וכרת ילפינן לה לקידושין לחוד לחמותו. וכמו שנתבאר לעיל (אות ג'). ומעתה נראה דאפשר להוסיף עוד, דכמו דס"ל להתוס' והרמב"ם לענין חמותו דאיכא אזהרה וכרת לאחר מיתה אף דאימעוט חמותו לאחר מיתה לא אימעוט רק משריפה דכתיבא גבה ולא מכרת ואזהרה דילפינן מבת אשתו ולגמרי ילפינן לה מבת אשתו. וכן ס"ל להרמב"ם בהיפך דשריפה בבת אשתו אינה אלא מחיים דומיא דחמותו דילפינן מינה. וא"כ חמותו ובת אשתו דומין לגמרי ומקיימינן תרווייהו הא דבחמותו כתיב מחיים דוקא ובבת אשתו כתיבא סתמא אף לאחר מיתה כאן לשריפה כאן לכרת ואזהרה. ה"נ נוכל לדון לענין קידושין ונישואין דהא דבחמותו כתיבא קידושין היינו מחיים דוקא דכתיבא גבה. והא דבבת אשתו כתיבא נישואין דוקא היינו לאחר מיתה דהא קאי נמי על לאחר מיתה ומש"ה כתיב נישואין. וא"כ שוב י"ל דחמותו ובת אשתו דומין לגמרי בגז"ש דזמה זמה ולא סתרי אהדדי הא דקידושין ונישואין דקאי על מחיים

ולאחר מיתה. וא"כ ילפינן לבת אשתו מחמותו על מחיים דחייב שריפה ואזהרה וכרת [דהא כבר נלמד לאזהרה וכרת אף לקידושין בחמותו בדין מינה ואוקי באתרא משום הא דאין עונשין אא"כ מזהירין וכנ"ל.] אף בקידושין לחוד וילפינן ג"כ לחמותו מבת אשתו דחייב באזהרה וכרת אף לאחר מיתה בנישואין דומיא דבת אשתו. ומעתה הא דכתבו התוס' דבבת אשתו בעינן נכנסה לחופה היינו לענין לפרש החיוב דקרא גבי בתה ונ"מ לענין לאחר מיתה דאילו מחיים ילפינן לה מחמותו דחייב אף בקידושין לחוד וכנ"ל. ומעתה כל הקושיות הנ"ל מיושבות בחדא מחתא דבכולהו מיירי מחיים ושפיר חייב אף בקידושין לחוד. ואשה"ט. ו) עוד אחת נשאר לנו לבאר מה דהקשה הפתחי תשובה הנ"ל מריש מס' דרך ארץ. דשם איתא בזה הלשון. המקדש את האשה ה"ז אוסר עליו שבע עריות אמה כו' בתה כו' וכולן שנאסרו עליו אין להם היתר לאיסורן כו'. א"כ מבואר דבקידושין לבד נאסר בתה עליו ואף לאחר מיתה. וא"כ זו קשה לכאורה. ונראה דגם זה יתיישב במה שנתבאר לעיל (אות ג') דחמותו לאחר מיתת אשתו בקידושין לחוד ליכא אלא איסורא דארור. וא"כ י"ל דגם זה ילפינן לבת אשתו מחמותו לאיסורא בעלמא לאחר מיתה אף בקידושין לחוד. [וכן מוכרח להנוב"י הנ"ל (באות ג') שכתב בשיטת ר"ח דלמעלה ליכא אלא איסורא בעלמא ולמטה כלמעלה דג"כ ליכא כרת ולאו. וא"כ תקשי קו' הגמ' יבמות (צ"ד ב') ליתני בתה. וע"כ דגם איסורא דארור ילפינן לבת אשתו יעו"ש.] וא"כ א"ש הכל. [ובאמת לפ"ז שוב הי' אפשר ליישב הקו' דקידושין ונזיר הנ"ל אף בלא דברינו הנ"ל (באות ה') לפי מה שנתבאר לעיל (אות ד') דהקו' מקידושין אינה אלא מהא דהמקדש אחת מאשה ובתה אינן מקודשות דלהתוס' קשה אמאי הבת אינה מקודשת הא אצלה הוי מסור לביאה. ולפי הנ"ל דלאיסורא דארור ילפינן לבת אשתו אף בקידושין לחוד מחמותו. א"כ שפיר הוי קידושין שאינן מסורין לביאה אף דאינו אלא איסורא בעלמא בלא כרת. דיעויין תוס' בקידושין שם (נ"א א') ד"ה קידושין דאף בחייבי לאוין הקשו דאמאי תופס בהן הקידושין הא הוי קידושין שאינן מסורין לביאה רק דתרצו דלא נאסר ע"י הקידושין. וא"כ הכא דנאסר ע"י הקידושין שפיר הוי קידושין שאינן מסורין לביאה באיסורא בעלמא וכן בהא דנזיר (דף י"ב) מיושב בפשוט משום איסורא בעלמא יעו"ש. אמנם הקו' מהמתני' דריש יבמות דקפסיק ותני לבת אשתו ל"ש מן האירוסין ל"ש מן הנישואין לא יהא מיושב בזה. וגם בהא דקידושין הנ"ל דחוק טובא לומר בהא דמפרש שם הטעם בהמקדש אשה ובתה כאחת אינן מקודשות משום דאינן בזה אחר זה דהכוונה היא רק על קידושי האם וממילא גם קידושי הבת לא חיילי משום קני את וחמור וכדלעיל (אות ד') דהוא דחוק טובא כמובן, וגם נראה דלא שייך למילף

לענין איסורא דארור בקידושין לחוד בת אשתו מחמותו כיון דבחמותו איכא נמי כרת בקידושין לחוד ובבת אשתו ליכא שוב ממילא גם איסור ליכא למילף מחמותו כמובן משא"כ לפמ"ש (באות ה') שפיר ילפינן מהדדי דחמותו ובת אשתו דומין לגמרי (וכן להנוב"י הנ"ל). ועכ"פ הקו' מריש מס' דרך ארץ שפיר י"ל כנ"ל ואשה"ט]:

ומיושב בזה ג"כ הא דקשי' לי לשיטת התוס' דבעינן נכנסה לחופה, א"כ קשה לכאורה הא דכתבו התוס' יבמות (ט' ב') ד"ה בתו מאנוסתו דצריך לומר דשניהם אנוסות כו' יעו"ש. דהא לפי שיטתם הנ"ל י"ל דדוקא בראשון צריך לומר דאנסה משא"כ בשני י"ל בקידושין דקדשה בביאה דקי"ל ביאה אירוסין עושה וילדה, או אפילו קידשה בדבר אחר [ואפילו אם נימא ביאה נישואין עושה] מ"מ י"ל דבא עלי' לאחר קידושין שלא לשם נישואין [וביהודא הוי התירא] ואפילו לפמ"ש לעיל (באות ה') אכתי י"ל לאח"מ. אמנם לפי הנ"ל דאיסורא איכא אף לאחר מיתה ובקידושין לחוד א"ש דלא הו"מ למימר האסורה לזה מותרת לזה כו' או חולצת או מתייבמת דהא עכ"פ אסורה לזה באיסורא דארור וחולצת ולא מתייבמת ואשה"ט. ז) אמנם קשיא לי על התוס' מה שלא מצאתי שהרגישו בזה המחברים הנ"ל, מיבמות (כ"ב ב') ואימא פרט לאחותו מאנוסה ההיא לא מצית אמרת דרבא רמי כתיב ערות בת בנך או בת בתך לא תגלה הא בת בנה דידה ובת בתה דידה שרי וכתיב ערות אשה ובתה לא תגלה את בת בנה ובת בתה הא כיצד כאן באונסין כאן בנישואין. והיינו דמקו' רבא מוכח דבנו או בתו מאנוסה הוי בנו או בתו וה"ה אחותו מאנוסה הוי אחותו. ולפי שיטת התוס' הנ"ל קשה דהא מקו' רבא אינו מוכח כלום דהא קו' רבא יש לתרץ כאן באירוסין כאן בנישואין דקרא דבת בנך או בת בתך מיירי מאשתו ארוסה כגון שקדשה בביאה או שבא עליה שלא לשם נישואין וכנ"ל. ולאחר מיתת ארוסתו דבזה לכולהו תירוצי הנ"ל ליכא איסורא דבת אשתו לענין אזהרה וכרת. וא"כ שפיר איצטריך קרא דבת בנך או בת בתך. אך רבא דקאמר כאן באונסין היינו דקושטא דמלתא נקט דמיירי אף מחיים בבת אנוסה. וא"כ ליכא להוכיח מהא דרבא לאחותו מאנוסה דהא שפיר אפ"ל דמאנוסה לא איקרי בת ואחות וקו' רבא יש לתרץ כנ"ל אמנם ג"ז איננו קו'. דהא לפי האמת דיליף בגמ' שם (כ"ג א') מן מולדת חוץ לאחותו אף מחייבי כריתות שוב לא צריכינן לאחותו מאנוסה להאי לימודא מקו' רבא כמובן דהא חייבי כריתות לעולם הויא אחותו מאנוסה דהא לא תפסי קידושי והגמ' מתחלה דיליף לה מקו' רבא. י"ל דהגמ' לא אזלא אליבא דרבא דיליף שם (ר"פ נושאין) בתה משאר רק כהברייתא מקיחה ובתה יליף מגז"ש וכמ"ש הרמב"ן וכנ"ל (באות א'). מקיחה להדיא בירושלמי שם (ריש נושאין) דיליף מקיחה ובתה מגז"ש. וא"כ אף בתה

חייב בקידושין לחוד. ולמסקנא שוב בלא"ה לא צריכינן לזה וכנ"ל וא"ש. ח) ועדיין יש לבאר. דהנה לכאורה יש להקשות על קו' רבא בסתירת הכתובים הנ"ל לפמ"ש התוס' יבמות (י"ב ב') סוף ד"ה דאפילו לר' יהודא כגון דעיברה מאמבטי יעושה"ט דמוכח מדבריהם דבתו מאמבטי חשיבא בתו לכל דבר אף לקבל קידושין בעבורה. ויעו"ש באבה"ע (סי' א') בח"מ וב"ש שג"כ כתבו כן. וא"כ קשה דמאי הקשה רבא מבת בנך דהא י"ל דאיצטריך בת בנך מאמבטי דלא שייך בת בנה דידה כיון דלא נבעלה מאתו כלל. ואף אם נדחוק לומר ddחוק לאוקמי דבת בנך באמבטי. עדיין תקשי דהים של שלמה יבמות (ר"פ נושאין) הקשה דלמא אתי קרא דבת בנך לחייב שתים על בתו ועל בת בעולתו. ותירץ דאין לאוקמא לחייב שתים כל דא"א לאשכוחי לחד בלא חברי'. וכן ביאר ביתר ביאור בביאורי מהרש"ל לסמ"ג (ל"ת ק"ג) יעושה"ט. וא"כ כיון דמשכחת לה בתו באנפי נפשי' בלא בת בעולתו באמבטי א"כ שוב י"ל דקרא מיירי בכל ענין באמבטי לחייב על בתו לחוד ובבת בעולתו לחייב שתים. [ויש לעיין קצת אי חייב שתים מכריתות (ט"ו א'). אמנם עדיין קשה אף אי אינו חייב שתים כיון דמשכחת לה לפעמים באמבטי א"כ שפיר איצטריך קרא משום אמבטי לחוד. וגם יש לעיין קצת מכריתות (ג' ב') והאיכא בתו מאנוסתו וכן והאיכא בת בתו לגי' הב"ש שהובא שם בגליון. ויש לעיין בזה אמנם לא נפנתי לזה כלל הואיל ואינו מענינו וכאן קשה האמבטי לחוד וכנ"ל]:

וע"כ נראה דמוכרח מזה כמ"ש המהרש"א יבמות (ר"פ נושאין) דקו' רבא בסתירת הכתובים הנ"ל אינה אלא להכריח דשארו דכתיב באשה ובתה דוקא הוא יעוש"ט. דלפ"ז א"ש כיון דקשה סתירת הכתובים אף דאפשר ליישב באיזו אנפי עכ"ז נכון יותר לומר דהכתוב בעצמו יישב זה במ"ש שארו דכוונתו שאר דוקא. וא"כ הקו' אינה אלא גילוי מלתא על פירוש הקרא דשאר דכוונתו דוקא וא"ש. [ומיושב בזה מה שהקשתי לעיל (אות ג') לשיטת ר"ח דנוקמא אח"מ ובהנ"ל א"ש]:

ומעתה לפ"ז לכאורה יקשה על הא דכתבנו לעיל (באות הקדום) דהגמ' שם (כ"ב ב') אינו סובר הך ילפותא דשאר א"כ תהדר קו' לדוכתי' איך יליף שם הגמ' מקו' רבא בסתירת הכתובים לאחותו מאנוסה דהא כל קו' רבא כפי שנתבאר אינה אלא להכריח הך ילפותא דשאר דדוקא הוא אבל בלא"ה קו' רבא אינה קו' כלל דסתירת הכתובים אינה סתירה דמשכחת לה באמבטי וכנ"ל. וא"כ לפי הנ"ל דהגמ' שם לא ס"ל הך דרשא דשאר א"כ קו' רבא לאו קו' היא וכנ"ל ואיך מוכיח מינה הגמ' לאחותו מאנוסה. אמנם זה אינו תלוי בדברינו הנ"ל. דהא אף אי נימא דהגמ' שם (כ"ב ב') ס"ל הך דרשא דשאר מ"מ הא השאר אינו מגלה רק דקרא דערות אשה ובתה לא מיירי באנוסה רק בנשואה

אבל בהיפך דקרא דבת בנך או בת בתך מיירי באנוסה לא מגלה לן כלל ושפיר אפשר באמבטי. א"כ קשה אף בלא דברינו הנ"ל איך מוכיח הגמ' מקו' רבא לאחותו מאנוסה הא קרא דבת בנך או בת בתך משכחת לה באמבטי. אמנם באמת לק"מ. דכיון דנימא דבתו מאנוסתו לא מקרי בתו רק מן אישות. א"כ נראה דכ"ש בתו מאמבטי לא מקרי בתו. וע"כ לא כתבו התוס' דבתו מאמבטי הוי בתו לכל דבר רק לפי האמת דגם מאנוסתו מקרי בתו. אבל עכ"פ פשיטא דבתו מאמבטי לא עדיפא מבתו מאנוסתו וא"כ א"ש דאף אם נתרץ דקרא דבת בנך או בת בתך הוא באמבטי אפ"ה שפיר מוכח מזה דלא בעינן בתו מאשתו ואף שלא ע"י אישות מקרי בתו וכ"ש בתו מאנוסתו וא"ש. ט) ויען כי נתבאר לעיל בדברינו (באות ג') ליישב לשי' התוס' הא דדקדקו הרמב"ן והרשב"א מלשון איסורא בעלמא דקאמר בסנהדרין (ע"ו ב') דמשמע דבחמותו לאח"מ סבר ר"ע דליכא אלא איסורא בעלמא ולא אזהרה וכרת. ותירצנו דהתם בסנהדרין משום דמיירי אף בקידושין לחוד מש"ה קאמר לשון איסורא בעלמא. דבקידושין לחוד ולאח"מ ליכא לאו וכרת רק איסורא בעלמא. וכ"ז לשי' התוס', אבל לשי', הרמב"ם דמבואר בדבריו דאינו מחלק כלל ואף בקידושין לחוד לאח"מ איכא כרת ואזהרה כמבואר בדבריו (פ"ב מאי"ב הל' ז' ח'). א"כ הדרא קו' הרמב"ן והרשב"א הנ"ל לדוכתי'. אמרתי להציע מה שנפל ברעיוני ליישב גם לשי' הרמב"ם באופן אחר. והוא בהקדים ליישב ג"כ מה שהקשו עליו הרמב"ן והרשב"א שם דהא קי"ל דון מינה ואוקי באתרה א"כ אמאי יליף חמותו מבת אשתו ובת אשתו מחמותו מינה ומינה. והנראה דהנה בחמותו איכא ב' קראי א' בעונש דשריפה דוקא מחיים. והב' קרא דארור שוכב עם חותנתו לאיסורא אף לאח"מ. וכמ"ש הרמב"ן והרשב"א וכמבואר בגמ'. וא"כ כשבאנו למילף כרת ואזהרה מבת אשתו לחמותו לא שייך לומר דון מינה ואוקי באתרא. כיון דבאתרא דהיינו בחמותו איכא ב' אנפי עונש מחיים דוקא ואיסורא אפילו לאח"מ. וא"כ מאי חזית לומר אוקי באתרא על קרא דעונש ללמוד מחיים דוקא הא שפיר נוכל לומר אוקי באתרא על קרא דאיסורא, דאפילו לאח"מ. והכי עדיף טפי דלחומרא ועוד דהוי דומיא דמינה ומינה. ומינה ואוקי באתרא. וא"כ שפיר ילפינן לחמותו אזהרה וכרת אף לאח"מ. ושוב ממילא לא נוכל למילף לבתה רק שריפה מחיים דל"ש אוקי באתרא על כרת כיון דגם בחמותו חלוק שריפה מכרת וא"כ ל"ש לדמות לכרת וכמובן. וכ"ז לבתר דידעינן איסורא בחמותו גופי' אף לאח"מ. אבל אי לא הוי קרא דאיסור בחמותו שוב ממילא לא הוי מצינן למילף מבתה כרת ואזהרה רק מחיים דהוי אמרינן אוקי באתרא וכקו' הרמב"ן והרשב"א הנ"ל, רק משום דאיכא איסורא בקרא גבי חמותו גופי' לאח"מ שוב לא שייך אוקי באתרא דהא

יש לומר ג"כ אוקי באתרא על קרא דאיסורא וכנ"ל וא"ש. הא דקאמר בגמ' בסנהדרין (ע"ו ב') הנ"ל ור"ע סבר איסורא בעלמא. דדקדק איסורא בעלמא היינו מאי דכתיבא גבי חמותו גופי' דבחמותו גופי' ליכא אלא איסורא בעלמא קרא דארור הנ"ל. וכוונתו מהני תרי קראי דכתיבי גבי חמותו חדא עונש שריפה וחדא איסורא בעלמא ליכא בחמותו לאח"מ קרא דעונש רק קרא דאיסורא בעלמא. ושפיר קאמר לשון איסורא בעלמא. והא דנקט קרא דחמותו דאינו אלא איסורא בעלמא ולא תפס יותר החיוב דאזהרה וכרת דילפינן מבת אשתו היינו משום דהא דילפינן כרת ואזהרה לחמותו מבת אשתו אינו אלא משום הא דקרא דאיסורא דארור דכתיבא בחמותו קאי אף לאח"מ וכנ"ל. וא"כ א"ש. דאיצטריך דקרא דארור דהוא איסורא בעלמא קאי על לאח"מ. וממילא מש"ה איכא נמי כרת ואזהרה מבת אשתו הא לולא קרא דאיסורא בעלמא דגבי חמותו גופי' על לאח"מ לא הי' נמי אזהרה וכרת דהוי אמרינן אוקי באתרא. וכנ"ל ואשה"ט הא דנקט איסורא בעלמא היינו קרא דכתיבא בחמותו גופי' ונקטי' דהוא העיקר הגורם למילף אזהרה וכרת ובדידי' תלוי ולולא זה דמצינו בחמותו גופי' איסורא בעלמא לא הוי ילפינן וכנ"ל ואשה"ט. ומה מאוד מיושב בזה מה דהקשו הרמב"ן והרשב"א על הרמב"ם דס"ל דלמטה כלמעלה א"כ ביבמות (צ"ד ב') דפריך בגמ' אי ר"ע ליתני נמי חמותו אמאי לא אמרו ליתני נמי בתה יעושה"ט. ולפי הנ"ל אשה"ט בטוב טעם דכמה דלא חדית לן הגמ' מאיסורא מי מיעטה קרא דהיינו דקרא דארור קאי אף על לאח"מ א"כ שוב הוי אמרינן אוקי באתרא וכקו' הרמב"ן והרשב"א וממילא לא הוי למטה כלמעלה. רק לבתר דחדית מאיסורא מי מיעטה דקרא דארור קאי נמי על לאח"מ א"כ ממילא לא שייך אוקי באתרא וכנ"ל ואשה"ט. וכבר יישב כעין זה בת' רע"א זצ"ל (סי' קכ"א). אמנם לפי מ"ש יתיישב יותר ברווחא בטוב טעם כמובן. אמנם כ"ז לשי' הרמב"ם דאינו מחלק כלל בין קידושין לנישואין. אבל לשיטת התוס' דבבתה כתיבא נישואין דוקא ובחמותו קידושין לחוד וילפינן זמ"ז. וכמו שנתבאר לעיל וכדמוכח מקושיות הנ"ל א"כ מוכרח דבלא"ה לא אמרינן אוקי באתרא א"כ נסתר זה. אמנם לשיטת התוס' כבר נתבאר בלא"ה ליישב היטב (באות ג') וכנ"ל ואשה"ט. הנה עד כה עזרני ד' בחסדו לבאר שיטת התוס' התמוהים מאוד מאוד במקום שלא מצאו אנשי חיל וגיבורי כח ידיהם בדברים פשוטים קרובים למרכז. ושבח והודאה לשמו יתברך כן יעזרני להבין ולבאר דברי הראשונים לאמתן. והנני נותן לכת"ר תשואת תן על שעוררני לעיין, קצת בזה כי מאוד יקר אצלי לגודל החומר. ואף כי יש עוד לפלפל בזה עפ"י מה שכתבתי לא רציתי להאריך עוד רק במה שהמשיכני העט בדברים הנוגעים לביאור דברי התוס' הנ"ל. אהובי ידידי חזק

ואמץ בתורה ועלה מעלה מעלה ויהי' כמעיין המתגבר. כי הוא מוכשר לזה וכבר עלה בגרם המעלות וידיו רב לו למשקל ולמטרי בשמעתתא בשכל צח וזך. וימלא כריסו בש"ס ופוסקים ויהי' לארז אדיר. ויתברך לעסוק בתורה בהרחבת הלב ולתורה וגדולה במקום א' כנפשו ונפש אוהבו נאמנו מקרב ולב אוהב לאוהבי התורה ולומדי'. ירוחם יהודא החונה פה"ק סעלץ יצ"ו:

סימן טז

ע"ד העגונה שנשאלתי שנתגרשה במקום רחוק עד שא"א לקיים חת"י הדיינים מהמעשה ב"ד שהביאה, והוא מקום עיגון גדול, ובש"ע (סס"י קנ"ב) מבואר דאין להתיר בלא קיום ובנוב"י (מה"ת סס"י קל"ו) החמיר בזה אף במקום עיגון, אמרתי לעיין קצת בזה כפי אשר יעלה בעטי בעזהי"ת, וד' ישים בפי דבר אמת שלא אכשל בדבר הלכה. והנה מקודם שנבוא לבאר סתירת דברי הש"ע (סס"י קנ"ב) שנתקשה הנוב"י שם וגם ברמ"א שלא הגי' שם (כבסס"י קמ"ב) אמרתי לעיין בשיטות הראשונים א) הנה הרמב"ם הל' גירושין (פ"ז הל' כ"ד ופי"ב הל' ב') והל' עבדים (פ"ו ה"ז) כתב דאשה עצמה מביאה גיטה אין חוששין לזיוף ותנשא וכן סתם הש"ע באבה"ע (סי' קנ"ב סעי' ט') וביו"ד (סי' רס"ז סעי' נ"ב) רק בסי' קמ"ב באבה"ע הביא גם דעת הראב"ד בשם וי"א. והראב"ד השיג על הרמב"ם (בפי"ב מגירושין ופ"ו מעבדים) ומחלקותם תלוי בביאור דברי הגמ' גיטין (סוף פ"ב) אשה מכי מטא גיטה לידה איגרשא לה דלהרמב"ם הפי' דאינה צריכה. והראב"ד (בפ"ו מעבדים) והריב"ש (סי' שפ"ה) הקשו על זה דלמא הפי' דצריכה משום שמא יערער הבעל שלא תהא צריכה לקיימו. וכבר כתב הפ"י שם דלק"מ דמשמע ממתניתין דצריכה לענין שלא תנשא בלא זה אף בלא ערעור, והראב"ד וריב"ש פירשוהו דהפי' דאינה נאמנת, והר"ן (בפ"ק דגיטין) גבי נתנו לה ולא אמר בפ"נ מפרש כהרמב"ם הנ"ל, [ובחנם נזקק הפ"י (בסוף פ"ב דגיטין) שם להוכיח מדבריו שם דלא כהריב"ש דהדברים מבוארים להדיא בר"ן (פ"ק דגיטין) הנ"ל]:

והסביר הר"ן הטעם משום דכל שאינו בתורת שליחות לא חיישינן שיערער וכיון דלא חיישינן לערעור הבעל שוב אנן ל"ח למזוייף כמו בשליח בא"י יעו"ש בר"ן. ובזה מיושב קו' הלח"מ (סוף פ"ז מגירושין) דכתב הרמב"ם דאין חושש שמא זייפא שאינה מקלקלת על עצמה ועוד דעדים החתומים כמי שנחקרה עדותן עד שיהא שם מערער לפיכך נעמיד הגט בחזקתו ותנשא ואין חוששין שמא ימצא מזוייף כמו שנעמיד הגט בחזקת כשר כשיביא אותו השליח עד שיערער הבעל או עד שיביא ראי' כו'. והקשה הלח"מ כיון

דטעם האשה משום דעדים החתומים כו' וכי היכי דשליח נאמן ה"נ האשה א"כ להוי כשליח ודוקא בא"י אבל בחו"ל אמאי אי"צ יעו"ש שנדחק דהרמב"ם בועוד אטעמא קמא סמיך. ולק"מ דהרמב"ם הביא ראי' משליח בא"י דאנן לא חיישינן למזוייף וה"נ באשה אף בחו"ל דלא שייך למיחש לערעור הבעל ודבריו ממש כדברי. הר"ן (פ"ק דגיטין) הנ"ל. דכל החילוק בין א"י לחו"ל אינו לחששא דידן רק משום דחיישינן לערעורא דבעל. דבא"י כשיערער יהא מצוי לקיימו משא"כ בחו"ל אבל לחששא דידן שום סברא לחלק בין א"י לחו"ל. ויעויין בפ"י גיטין (ג' א') על תוד"ה חד. ומש"ה כל הראשונים דחקרו אי טענינן שלב"פ מזוייף בשטר לא מפלגי כלל בין א"י לחו"ל והביאו דעת הר"י דהוכיח מא"י דלא טענינן מזוייף שלב"פ ומשמע דאף בחו"ל ס"ל דלא טענינן אף דבגט בחו"ל אף באין עוררין צ"ל בפ"נ אלמא דחיישינן לזיופא שלב"פ, אמנם ביאור הדברים כנ"ל דלענין חששא דידן אין שום חילוק בין א"י לחו"ל ומדחזינן דבא"י אנן לא חיישינן א"כ ה"ה בחו"ל רק הא דמחלקינן בגט היינו משום דאף דאנן לא חיישינן מ"מ חיישינן לערעורא דבעל משא"כ בחו"ל, ומש"ה בשאר שטר אף בחו"ל אין טוענין מזוייף שלב"פ. וכ"ז פשוט אמנם הארכתי קצת בזה יען כי ראיתי להריב"ש (סי' שפ"ה) דמבואר מדבריו דגם לענין חששא דידן יש לחלק בין א"י לחו"ל דדוקא בא"י דמצוי לקיימו אנן לא חיישינן משא"כ בחו"ל אנן נמי חיישינן, [ואפשר דטעמו דבא"י דמצוי לקיימו הוי כעין מלתא דעבידא לגלויי דמצוי המכירין חתימתם ויכירו שהוא מזוייף ויתברר השקר משא"כ בחו"ל דאינו מצוי לקיימו ולא יתברר השקר אנן חיישינן למזוייף,], והר"י דהוכיח דאין טוענין מזוייף שלב"פ מא"י כוונתו נמי היכא דמצוי לקיימו יעושה"ט, ולדעתי הדברים תמוהים דמלבד דהוא נגד הסברא לחלק בזה בין א"י לחו"ל אף גם לפ"ז איך הביאו התוס' וכל הראשונים הר"ן והרשב"א ראי' נגד דעת הר"י מב"ב משכ"מ שאמר תנו מנה לפלוני כו' דלמא מיירי בחו"ל שלא באותה העיר דבעי' קיום אף שלב"פ, א"ו דלענין חששא דידן למיחש שלב"פ אין שום סברא לחלק בין א"י לחו"ל רק הא דמחלקינן בגט היינו משום דאף דאנן לא חיישינן מ"מ חיישינן שיערער הבעל בשקר וא"כ היכי דל"ש לחוש לערעור הבעל שפיר ילפינן אף לחו"ל דאנן לא חיישינן מא"י ואשה"ט. ב) והרשב"א (סוף פ"ב דגיטין) תמה על פירוש הרמב"ם ממשנה דכתובות דהאשה שאמרה א"א הייתי וגרושה אני נאמנת ואם יש עדים שהיתה א"א אינה נאמנת, והדברים מתמיהים מאוד דהא הרמב"ם גופי' הביא האי דינא בהל' גירושין (פ' י"ב) וכתב דדוקא באין גט יוצא מתחת ידה אבל בגט יוצא מתחת ידה נאמנת אף באינו מקויים, וכבר תמה על הרשב"א בנודע בשערים בחי' גיטין, ולא ראה שכבר קדמו הכ"מ הל' גירושין (פ"ז). ולגודל החומר

נראה בכוונת הרשב"א דאיננו סובר כהסבר הר"ן הנ"ל דהיכא דגמר וגירש לא שייך למיחש לערעור הבעל, רק דבאמת אנן חיישינן למזוייף רק בא"י משום עיגונא הקילו, וכמ"ש בחידושיו גיטין (דף ט'), וזהו דוקא בא"י דכשיערער יהא מצוי לקיימו שפיר התקינו משום עיגונא דבלא ערעור אין צריך קיום כלל, משא"כ בחו"ל דכשיערער לא תוכל לקיימו לאו תקנתא הוא לדידה בלא קיום כלל ולהכי אוקמא אדינא דאנן חיישינן, ומש"ה באשה עצמה דמדינא איהי מהימנא לדידן דלא ניחוש לזיופא, אף דעדיין יש לחוש לערעור הבעל, מ"מ כיון דאנן לא חיישינן שוב לא אסרינן לה משום ערעור הבעל לחוד, דהא דחיישינן לערעור הבעל לא אהני רק לאוקמא אדינא לבל נתקן דל"ב קיום וממילא מדינא חיישינן כמו בשאר דוכתי דטענינן מזוייף שלב"פ, משא"כ היכא דמדינא אנן לא חיישינן שלב"פ דנתקן משום חששא דערעור הבעל לחוש אף היכא דמדינא אנן לא חיישינן ולאסור מש"ה זה לא אמרינן, ומש"ה באשה עצמה שהביאה אף דיש לחוש לערעור הבעל מ"מ כיון דמדינא אנן לא צריכין למיחש שלב"פ לא אסרינן לה משום חששא דערעור הבעל, ובשליח קבלה באמת להרשב"א לא יהא מהימן בלא קיום דאיננו דומה לשליח בא"י דכיון דאין לחוש לערעור הבעל תקינו משום עיגונא להקל בלא קיום כלל משא"כ בחו"ל דיש לחוש לערעור הבעל לא תקינו ואוקמא אדינא דחיישינן למזוייף אף שלב"פ וה"נ בשליח קבלה דג"כ יש לחוש משום ערעור הבעל, ואיננו דומה לאשה עצמה דטוענת ברי ומדינא אין לחוש שלב"פ להכי אף דאיכא למיחש לערעור הבעל לא אסרוה וכנ"ל, [וכעין זה כתב הנוב"י (מה"ת אבה"ע סי' קל"ו) דהרמב"ם לא היקל רק באשה עצמה ולא בשליח קבלה.], ואיננו דומה להא דאמרינן גיטין (ה' א') דגבי בעל שהביא גיטו ל"ש שמא יערער דהתם כיון דמגרש באותה העיר שהאשה שם וידעו כולם שגירשה בידו לא יערער משא"כ היכא דהאשה במקום אחר, וא"כ ע"כ החילוק בין האשה לשליח הוא כנ"ל. ומעתה לפ"ז מקשה הרשב"א שפיר על פירוש הרמב"ם דמפרש אשה מכי מטי גיטה לידה איגרשא לה היינו דמהימנא בלא קיום ואינה צריכה בפ"נ כיון דטוענת ברי דנתגרשה והיינו דמקשה דמנ"ל להגמ' דמהימנא דהא מבואר בכתובות דהיכא דאיכא עדים דהיתה א"א אינה נאמנת א"כ מנ"ל להגמ' בפשיטות דהיכא דאיכא גט מהימנא דפריך הכי בפשיטות כיון דמשום דיבורא דידה אינה נאמנת ומאי אולמא דיבורא דידה מדיבור השליח כיון דשלב"פ גם היא מעיזה, וא"כ ע"כ דהפירוש בגמ' באופן אחר ושוב ליכא למידק דינא דהרמב"ם, ואשה"ט דברי הרשב"א דאין כוונת הרשב"א לסתור דין הרמב"ם ממתניתין דכתובות רק לסתור פירוש הרמב"ם בסוגיא דגמ' דמנ"ל להגמ' כיון דמשום דיבורא דידה אינה נאמנת ומנ"ל דאלים דיבורה

דידה מדיבור השליח, וע"כ דפירוש אחר יש בסוגיא זו וממילא ליתא להא דהרמב"ם דבהכשל היסוד נפל הבנין. אמנם כ"ז להבנת הרשב"א הנ"ל, אבל למאי דאסבר לן הר"ן דהיכא דגמר וגירש אין לחוש עוד לערעור בשקר וממילא דמיא לשליח בא"י דאנן לא חיישינן למזויף, וה"ה בשליח קבלה, א"כ אשה"ט ולק"מ קו' הרשב"א דקו' הגמ' איננה משום דיבורא דידה רק משום דכיון דאין לחוש לערעור הבעל הויא כשליח בא"י, דאי"צ לומר. ואשה"ט. וכפי מ"ש שהבין הרשב"א בדעת הרמב"ם נראה דזהו דעת הטור שסתם (בסי' קמ"ב) כדעת הרמב"ם באשה עצמה שגט יוצא מתחת ידה אי"צ קיום וכן בסי' קנ"ב וביו"ד (סי' רס"ז). ובסי' קמ"א גבי שליח לקבלה שצריך שיביא עדים שנמסר לו בפניהם כתב דמיירי כשאין העדים החתומים על הגט אבל אם נתקיים אי"צ להביא עידי מסירה כו' יעו"ש. ותמה הב"י בבדה"ב שם דהא הטור סתם כדעת הרמב"ם וא"כ מ"ש דבשליח לקבלה בעיא קיום יעושה"ט בבדה"ב, ולק"מ דדוקא באשה עצמה סובר דאי"צ קיום מפני שטוענת ברי שנתגרשה משא"כ בשליח קבלה וכנ"ל, וכמ"ש הנוב"י להסתפק לדעת הרמב"ם הנ"ל. שוב מצאתי בבי"מ (סי' קמ"א) כעין זה. [ומה שדקדק עוד שם הבדה"ב דאין לשון הטור מכיון דהא לעיל לא מיירי מהבאת עידי מסירה ג"כ לק"מ דקאי על דינא דמתניתין שכתב לעיל שצריכה ב' כיתי עדים בפנינו אמרה ובפנינו קיבל והוא פשוט ומבואר להמעיין שם בטור]:

ואשה"ט. אמנם הרמב"ם (פ"ו מגירושין הל' ב') לא כתב דבגט יוצא מתחת ידי השליח קבלה ליבעי קיום רק כתב סתם דביוצא מתחת יד שליח קבלה אי"צ עדים יציאתו מתח"י כיציאתו מתח"י האשה א"כ מבואר דהשוה אותם משמע דכמו דביציאתו מתח"י האשה אי"צ קיום באינו מערער ה"נ ביציאתו מתח"י שליח קבלה, וכן משמע מדהכא לא הזכיר מקויים ולקמן (בהלכה ט"ו) גבי שליח הולכה שנתן לה בינו לבינה כתב הואיל והגט יוצא מתח"י מקויים בחותמיו ה"ז גט כשר, והיינו כנ"ל דבשליח הולכה צריך קיום חותמיו אף באינו מערער משא"כ בשליח קבלה דהוי כאשה עצמה דבלא ערעור ל"ב קיום, וביותר מבואר בפי"ב מגירושין (הל' א') דדוקא במערער בעי קיום בשליח קבלה וכן שם (בהל' י"ג וי"ד) יעושה"ט מבואר מכל הני דוכתי דדעת הרמב"ם בשליח קבלה כדעת הר"ן דדינו כמו באשה עצמה דבאינו מערער ל"ב קיום אף דהיא אינה יודעת, ודלא כמו שנסתפק הנוב"י בדעתו, אלמא דאין הטעם משום אמירתה רק כהסבר הר"ן א"כ קו' הרשב"א הנ"ל לק"מ. אך מה שאני נבוך קצת לדעת הרמב"ם הוא, דהנה הטור אבה"ע (סי' קמ"ב) הביא בשם הרמ"ה גבי הא דאשה עצמה אי"צ קיום דאפילו התנה עמה שלא תתגרשי בו אלא בב"ד פלוני אינו אלא תנאה ואי"צ קיום. והוא מוכח בגמ'

ספ"ב דגיטין לשי' הרמב"ם דמפרש איגרשא לה דאי"צ קיום ומקשה נמי על האוקימתא דלא תתגרשי בו אלא בב"ד פלוני סוף סוף כי מטית להתם איגרשה לה אלמא דגם בכה"ג אי"צ קיום, והנה דעת הרמב"ם (פ"ו מגירושין הל' ד') דהאשה עושית נמי שליח הבאה, ויעויין בר"ן גיטין (ריש התקבל) דמקשה דאיך מתגרשת בו ותי' דידו כידה רק דאינו אלא תנאה, א"כ שליח הבאה הוי נמי שליח קבלה רק דאינו אלא תנאה שיגיע לידה ואז מתגרשת בקבלה הראשונה, א"כ לפי הנ"ל דשליח קבלה דינו כדין האשה עלמה א"כ שליח הבאה נמי אי"צ בפ"נ וא"צ קיום דהוי כהתנה עם האשה וכנ"ל, והרמב"ם (בפ"ו מגירושין הל' ה') כללא כייל וכל מקום שנאמר בהל' גירושין שליח סתם הוא שליח הולכה או שליח הובאה, וא"כ כל הדינים שכתב (בפ"ז מגירושין) בשליח סתם דבעי בפ"נ או קיום היינו נמי אף בשליח הבאה, והוא תימה דהא הוא שליח קבלה ואיננו אלא תנאי כנ"ל וא"כ הוי כאשה עצמה שהתנה עמה וצ"ע לכאורה. אמנם אם נימא דגם שליח הבאה צריך לומר בפ"נ. יקשה (בר"פ התקבל) דבעי בגמ' איש לקבלה ואשה להולכה מאי, הא דבעי באשה להולכה פשיטא דלא קמיבעי לי' רק בשליח להולכה מכח הבעל שתהא האשה שליח הבעל וידה כידו, אבל בשליח הבאה מכח האשה כהסבר הר"ן הנ"ל דידי כידה דהיינו שלית קבלה ממש רק בתנאי וכנ"ל פשיטא דאשה נעשית שליח להבאה דהיינו כקבלה ממש. ואדרבא באיש הוי ספיקא לבעיא זו והיא בכלל הבעיא איש לקבלה והדברים פשוטים, וא"כ תמוה הא דפשיט רבי מרי מנשים שאינן נאמנות לומר מת בעלה נאמנות להביא גיטה והתם הולכה היא, ופירש"י מדקתני להביא ולפי הנ"ל קשה טובא דלמא מיירי בשליח הבאה דידה דפשיטא דבזה שייך לשון להביא וכדקאמר בכל דוכתי דמיירי בשליח הבאה דידה הבא לי גיטי, והוא תמוה לכאורה. ע"כ נראה מוכרח לפ"ז דשליח הבאה דידה באמת אינו צריך לומר בפ"נ, וכנ"ל לפי הסבר הר"ן. ולפ"ז יש לפרש ראיית רב מרי דקאמר והתם הולכה היא לשי' הרמב"ם הנ"ל דאין ההוכחה מלשון להביא, דז"א ראי' לשי' הרמב"ם דאפשר בשליח הבאה וכנ"ל, רק דהראי' הוא דהא משני לה אביי סוף פ"ב דגיטין שלא תקשה מתניתין אברייתא דמתני' מיירי במקום שצ"ל בפ"נ ותניא כוותי' דאביי יעו"ש וא"כ ע"כ דמיירי בשליח להולכה מכח הבעל דבשליח הבאה אינו צריך לומר בפ"נ וכנ"ל, ולפ"ז מוכרח באמת דכל הני דינים דכתב הרמב"ם (בפ"ז מגירושין) בשליח סתם לענין בפ"נ מיירי בשליח הולכה דוקא ולא בשליח הובאה דידה, ומ"ש הרמב"ם (שם פ"ו הל' ה') וכייל דכל מקום שהזכיר שליח סתם היינו שליח הולכה או הובאה אין כוונתו דמיירי משניהם רק או מזה לחוד או מזה ובפ"ז מיירי מהולכה לחוד. וכן מוכח מפ"ו גופי' (הל' כ"א) דאם

ביטל ביד השליח חוזר ומגרש בו דלא בטלו מתורת גט אלא מתורת שליחות, דנראה דלא שייך זה רק בשליח הולכה דהוא מכח הבעל אבל בשליח הבאה דהוא מכח האשה לשי' הרמב"ם וכבר עביד שליחותו בקבלתו מיד הבעל אף דעדיין יכול לבטל הגט קודם חלות הגירושין מ"מ נראה דשליחותו אינו יכול לבטל. ויותר מזה מבואר במגיד (פ"ו הל' ד') דשליח הבאה דידה יכול ליתנו לה בע"כ דידה, אף דאינו אלא מכחה ושליחותה קעביד, והיינו דבקבלתו מיד הבעל כבר עבדי' לשליחותו וההגעה לידה איננו אלא תנאי ויוכל להתקיים בע"כ דידה דזה לא שייך לשליחות עוד, ואף דיש לדחות ולפרש כוונת המגיד באופן אחר מ"מ מסברא נמי נראה דהדין כן, וא"כ פשיטא דאינו יכול לבטל השליחות וע"כ דלא קאי רק על הולכה לבד. ואפשר דהרמב"ם רמז זה בלשונו שכתב השולח גט ביד השליח היינו דהוא המשלח ושליח דידי', וברפ"ז נמי כתב אלא נתן לו הבעל גט וא"ל תן גט זה לאשתי דהיינו שליח דידי' וא"ש. ונפלאתי על שלא העירו בזה האחרונים לחקור לענין שליח הובאה דידה לענין בפ"נ ולענין ביטול ומקום הניחו בס"ד. ג) ובהנ"ל יתיישב היטב דברי הירושלמי (פ"ד דפיאה הל' ה' ופ"ד דמע"ש הל' ד') והירושלמי שם משובש והנודע בשערים (בחי' גיטין דף כ"ד) ובשערי ירושלמי הנדפס מאתו בפ"ד דפיאה הביא בשם הגר"א זצ"ל כת"י שהגי' על נכון, ות"ל שכיוונתי להגהת הגר"א זצ"ל, וגם לכל דברי הנודע בשערים שם במה שיישב דברי רש"י מדעתאי טרם ראותי דבריהם בס"ד. דאיתפלגון ר' יונה ור' יוסי חד אמר הראוי ליטול דוקא זכה בשביל העני דהוי כאשה לקבלה שהיא בתורת אותו דבר ממש אבל איש איננו ראוי לקבלה אף דהוא בתורת גיטין ליתן גט מ"מ כיון שאינו בתורת אותו דבר ממש לקבל גט אינו יכול להעשות שליח לקבלה וכס"ד דגמ' דידן גיטין (ר"פ התקבל) הנ"ל. וה"נ לזכות לעני בלקט שכחה ופיאה בעינן שיהא עני דוקא, שיהא בתורת קבלת לקט שכחה ופאה אבל עשיר אף דהוא בתורת לקט שכחה ופאה דמחוייב ליתן אינו יכול לזכות לעני לקבל בשבילו דאיננו בתורת אותו דבר ממש דהוי ממש כאיש לקבלה דלא מהני מה שהוא בתורת אותו דבר לענין נתינה וחורנא אמר הראוי ליתן זכה דסובר כמסקנת הש"ס דילן דאיש לקבלה נמי שפיר דמי כיון שהוא עכ"פ בתורת אותו דבר לענין נתינה, ומ"ד הראוי ליתן כ"ש ליטול [כצ"ל] ומ"ד הראוי ליטול אבל ליתן לא מתני' פליגא על מ"ד הראוי ליטול זכה דתנינן תמן תן גט זה לאשתי, [דחוזר מטעם חוב הא לולא זה לא הי' חוזר] באשה [והא דקאמר אם רצה לחזור יחזור דמבואר דבמטי גיטה לידה מיהא מתגרשת וכדדייק כה"ג בגמ' דידן (בר"פ התקבל) דקאמר קמ"ל התקבל והולך קאמר והיינו מהאי דיוקא, וא"כ איך נעשית שליח להולכה לק"מ דמלתא פסיקא קאמר דחוזר

בכל ענין בין באיש בין באשה ולכי מטי גיטה לידה אפשר דאה"נ דבאיש מתגרשת ובאשה אינה מגורשת אך דלענין חזרה הוי מלתא דפסיקא בין באיש בין באשה וטעמא דחוב בעינן בשביל אשה ואין כוונת הירושלמי דמיירי באשה לחוד רק דטעמא דחוב הוא בשביל אשה] ומקשה, ושטר שחרור זה לעבדי, [ומשני] בעבד שכן ראוי לקבל גט שחרורו [ומקשה] והעבד ראוי להוליך את הגט [פי' דסבר דרישא וסיפא בחד שליח מיירי, ולפמ"ש לעיל במוסגר דכוונת הירו' דמיירי בין באיש בין באשה איננו מובן זו הקו' דהא י"ל דמיירי בין באיש בין באשה בין בעבד, וטעמא דחוב בגט בשביל אשה וטעמא דחוב בעבד בשביל עבד. ואפשר דמשמע לי' להירו' דטעמא דחוב בתרווייהו משום חד שליח. או דכוונתו על החכמים בגיטי נשים אבל לא בשחרורי עבדים דמשמע דכי מטי גיטה לידה מיהת מתגרשת היינו בחד שליח] פתר לה לצדדין [פי' דרישא מיירי באשה וסיפא בעבד] ומקשה עוד ותנינן התקבל גט זה לאשתי או הולך גט זה לאשתי אם רצה לחזור יחזור [וכוונתו אסיפא דמתני' לפיכך אם אמר לו א"א שתקבל כו' דמינה מוכח דבחד שליח כשר לקבלה כשר להולכה] ומתרץ באיש שכן ראוי לקבל גט בתו, והיינו כס"ד דגמ' דידן דאיש לקבלה שפיר דמי אבל אשה להולכה לא. אך גמ' דידן סתר לה מחמש נשים ומאשה עצמה מביאה גיטה כו' והירושלמי לא סתר לה ומסקנתו הכי דדוקא איש לקבלה אבל לא אשה להולכה. ותמה הנודע בשערים ובשערי ירושלמי דא"כ איך יפרנס הירושלמי המשנה דחמש נשים ודאשה עצמה מביאה גיטה, יעו"ש שנדחק מאוד. ולפי הנ"ל נראה בפשוט דלהירושלמי לשיטתי' לא מוכח מידי ממתני' דהתם, דהירו' גיטין (סוף פ"ב) מקשה על הא דהאשה עצמה מביאה גיטה ובלבד שהיא צ"ל בפ"נ הגע עצמך שעשת עשר שנים ברומי ונשאת [והיינו כיון דנתגרשה במקומה איך שייך בפ"נ וכעין דמקשה בגמ' דידן] ארי"ו מתני' בשאמר לה אל תתגרשי בו אלא בב"ד פלוני. ולא מקשה תו הא דמקשה בגמ' דידן סוף סוף כי מטית להתם איגרשה לה. א"כ מבואר דלהירושלמי כל שאינה מתגרשת במקומה צ"ל בפ"נ אף שלא בתורת שליחות להולכה, וא"כ פשיטא דלהירושלמי שליח קבלה ושליח הבאה דידה נמי צ"ל בפ"נ, וכן מבואר מהירושלמי (שם פ"א ה"א) והוא הדין הנזכר בש"ע אבה"ע (סי' קל"ט סעי' ב') והובא בר"ן (ר"פ הזורק), נתן לה את גיטה [בחצירה] ואח"כ אמרה תיזכי לי חצירי שבעכו אר"ח נעשית כמי שהיתה ידה ארוכה [ומגורשת וס"ד דקאמר דהוי כנתגרשת שם בעכו דאי"צ לומר לומר בפ"נ ובפ"נ ומקשה] אלו מי שהיתה ידה ארוכה והושיטה את ידה ונטלתו שמא אי"צ לומר בפ"נ אר"א מאן אמר דלא, אלמא דאפילו בהושיטה את ידה ונטלתו והביאתו למקומה נמי צ"ל בפ"נ, וכן בנתנו בחצירה דהוי כשלוחה או

כידה הואיל והיא במקום אחר צ"ל, א"כ פשיטא דהירושלמי ס"ל דאף בשליח קבלה ושליח הובאה דידה נמי צ"ל בפ"נ, וא"כ להירושלמי לשיטתי' אין ראי' כלל מחמש נשים די"ל דמיירי משליח קבלה או שליח הובאה דידה וכן מאשה עצמה מביאה נמי לאו ראי' היא לשי' הירו' דמיירי באמר לה אל תתגרשי בו אלא בב"ד פלוני דאינו אלא תנאה בעלמא, והש"ס דילן לשיטתו שפיר הוכיח מינה ואשה"ט. ויש לי הרבה הרהורי דברים בהא דשליח הובאה, ובהא דפסק הרמב"ם דאי"צ עדים ולפי שאיננו מעניינו לא אאריך בו. ד) ועפ"י הנ"ל נראה די"ל דהרמב"ם לשיטתו מוכרח דש"ק אי"צ קיום וכסברת הר"ן הנ"ל והראב"ד דהשיג עליו לשיטתו. דהנה הרמב"ם (פ"ו מהל' גירושין ה"ז) כתב דפסולין מה"ת פסולין להבאת הגט בנתקיים הגט בחותמיו והראב"ד תמה עליו, והנה המל"מ שם תי' דהטעם דאי"נ על השליחות וקלסי' לתי' זה השעה"מ והגאון ר"ח זצ"ל מוואלאזין (הנדפס בסוף ס' בית הלוי סי' ב'), ועפ"ז הנה הדין דחמש נשים דנאמנות להביא גיטה דאייריי בחו"ל אייריי בכל ענין בין באומרת בפ"נ ובין בלא אמרה דצריך קיום בנתקיים בחותמיו נאמנת אף דפסול בעבירה מה"ת לא מהימן דדלמא נתנו הבעל לפקדון מ"מ הני חמש נשים היכא דהבעל לא יוכל לערער אח"כ נאמנות ולא חשידי לקלקלה, ושפיר שייך לאשמועינן הך דינא דחמש נשים נאמנות אף בנתקיים, ומעתה הדרא קושיא לדוכתי' מה שהקשתי לעיל (אות ב') דמאי ראי' מייתי רב מרי ממתני' דחמש נשים דאשה הויא שליח להולכה דמלשון להביא לא מוכח מידי דאפשר בשליח הובאה דידה, ומ"ש לעיל משום דקשיא מתני' אברייתא דקתני נאמנות וע"כ מתני' במדה"י דבעי' למימר בפ"נ דלא יוכל לערער וא"כ אינו אלא בשליח הולכה וכנ"ל תי' זה לא יתקיים רק אם נימא דבשליח קבלה וכן שליח הובאה דהוי נמי שליח קבלה וכנ"ל דל"ש גבייהו בפ"נ ל"ב קיום וכשי' הרמב"ם, משא"כ אם נימא כשי' הראב"ד דבעי קיום אכתי איכא לאוקמי הא דנאמנות להביא גיטה בשליח הובאה דידה בחו"ל דבלא קיום לא תנשא רק כאשר יתקיים ולא יוכל הבעל לערער ושפיר הוי רבותא דנאמנות אף בכה"ג, דהא פסול בעבירה מה"ת באמת אינו נאמן אף בכה"ג דדלמא נתנו הבעל לפקדון וכנ"ל, אלא ע"כ דשליח הובאה אי"צ קיום וא"כ א"א לפרש בהובאה דמשמע דנאמנות כשאר שליח הובאה דאי"צ קיום ובזה באמת אין הדין כן משום דהבעל יוכל לערער וחשודי לקלקלה וכנ"ל ואשה"ט ודברי הרמב"ם מוכרחים לשיטתו. וזה בוודאי אי"ל דכוונת רב מרי על הברייתא דרשב"א משום ר"ע דמייתי בספ"ב דמבואר דהני חמש נשים אייריי בגוונא דצ"ל בפ"נ דז"א דפשיטא דא"א לפרש כן כיון דדין המשנה שייך בכל גווני בין בשליח הולכה בין בשליח הובאה בחו"ל א"כ מהמשנה אין התחלת ראי'. כלל

כין דאיירי נמי בשליח הובאה, והברייתא הי' לו להביא ולא המשנה, וע"כ דהמשנה לא מצי איירי רק בשליח הולכה וכנ"ל ושפיר הביא ראי' מן המשנה. וכ"ז לשיטת הרמב"ם משא"כ הראב"ד לשיטתו דהשיג שם על הרמב"ם וכתב המל"מ לדעתו דאין זה שום צד עדות מה שאומרים שהבעל מסר בידם לשם גירושין יעושה"ט, [וי"ל ביותר עפ"י מ"ש הר"ן והרשב"א (בפ' התקבל) דהימני' דגבי שליש היינו אף אם יאמר בשקר ומה"ט כתב הרשב"א דאפילו באו עדים אח"כ להכחישו מ"מ מתגרשת והובא בב"י (סי' קמ"א) א"כ פשיטא דלא שייך תורת עדות ע"ז דהא אף אם אומר שקר עכ"ז מתגרשת.], א"כ בנתקיים לא שייך לאשמועינן על חמש נשים דנאמנות, דנאמנות מאי עבידתי' דלא בעינן לנאמנות כלל דאף כל פסולי תורה דאין להם שום נאמנות כלל אפ"ה מהני בכה"ג, א"כ א"א לפרש בשליח הובאה אף אם נימא דצריך קיום, וע"כ הראב"ד לשיטתו שפיר אפשר דהיכא דאיגרשה לה בקבלתה צריך קיום ואשה"ט, והדברים נחמדים בס"ד. אך מה דקשיא לי. על פירוש המל"מ בהרמב"ם הנ"ל דזה הוי תורת עדות במה דנאמן על השליחות ולכך פסולי תורה אינן נאמנים א"כ קשה בגיטין, (כ"ג ב') דמקשה בגמ' מתניתין דקתני דהני חמש נשים נאמנות על הברייתא דקתני דאינן נאמנות ותי' רב יוסף כאן בארץ כאן בחו"ל בארץ דלאו אדיבורה דידה סמכינן מהימנא הא בארץ נמי אדיבורא דידה סמכינן לענין השליחות, וכן יבמות (כ"ה א') בארץ דלאו עלי' סמכינן. ואין לומר דהני נשים דפסולן מחמת שנאה אינו אלא היכא דמדינא אינן נאמנים, דהא מדינא קי"ל דשונא כשר להעיד ולכך היכי דמדינא נאמנין אף הני נשים נאמנות, דלא גריעי משונא דכשר, רק במת ובפ"נ דמדינא אינן נאמנים דבעינן תרי כדאיתא בריש האשה רבא ובריש גיטין רק דרבנן הקילו משום עיגונא ובהני נשים דחזקתן ששונאות אוקמא אדינא, ולכך בענין השליחות דמדינא נאמן השליש ולא משום עיגונא לכך אף הני חמש נשים נאמנות כשאר שונא. (שוב מצאתי במראות הצובאות (אות ט"ז) שהביא כן בשם הכני"ח והשיג עליו.] דז"א דמבואר ברפ"ו דסוטה דהני חמש נשים אינן נאמנות לפוסלה מכתובתה אף דהתם מדינא נאמנות דע"א נאמן אפילו אשה, וע"כ דאף בכה"ג אינן נאמנות או משום דגריעי משונא או כמ"ש הש"ש (שמעתתא ז' ספ"ד) וה"נ דכוותי'. [ולפמ"ש הש"ש יש לחלק]. וגם עדיין תקשה ביבמות, ואפשר דדוקא אדיבור דאין מעשה מוכיח עלי' לא סמכינן כגון בפ"נ דאפשר דלא נכתב בפני' ואין מעשה הגט מוכיח ע"ז, אבל דיבור דשליחות, הגט שבידה מוכיח ע"ז. או אפשר דהפירוש דלאו עלי' סמכינן דמהני ערעור הבעל ובמקום ערעור לאו עלי' סמכינן וא"כ ממילא האשה דייקא וכעין מת דקאמר יבמות שם דלאו עלי' סמכינן ובחו"ל בנתקיים דמותר לישא אותה היינו משום כתבא

ודחוק. ויעוין תוס' קידושין (נ"ב, א') ד"ה ואפילו ויש לעיין עליהם מכאן, ואין להאריך. ואין להקשות דאף להראב"ד דס"ל דאין ע"ז שום צד עדות על השליחות מ"מ הוי שפיר רבותא בהני חמש נשים דנאמנות על השליחות דאף דהבעל נתנן לגירושין מ"מ כיון דמתכוונין לקלקלה יש לחוש בהו דלמא ביטלו ומסרו מודעה לפני עדים תחלה שלא יועילו שליחותן בכדי שיקלקלו אותה אח"כ דלזה לא שייך לחוש בפסולי תורה משא"כ בהני חמש נשים דמתכוונין לקלקלה, ויעויין כעין זה פ"י קידושין (נ"ב א'), וא"כ שפיר איצטריך לאשמועינן על החמש נשים דנאמנות על שליחותן אף במקויים. דז"א דעל זה לא שייך הטעם דהכתב מוכיח דזה הטעם לא שייך רק אם החשש מצד הבעל שלא נתן לגירושין או על חשש זיוף אבל על חשש דלמא הנשים עצמן ביטלו שליחותן אין הכתב מוכיח כלל ע"ז, וע"כ דחידושא דנאמנות אינו משום חשש זה וא"ש. ובמ"ש יתיישב ג"כ פירש"י (ר"פ התקבל) דדקדק מלשון להביא דמתני' אף הנשים שאינן נאמנות בהולכה מיירי ולמה נדחק לפרש כן ולא פי' ברווחא כמ"ש דע"כ בהולכה מיירי מכח רומיא דמתני' אברייתא וכנ"ל. וגם לכאורה מלשון להביא איננו הכרח דהא בסיפא דקתני ג"כ האשה עצמה מביאה גיטה קתני ג"כ לשון מביאה ואפ"ה ס"ד בגמ' (שם ספ"ב) דנתגרשה בקבלתה וכדפריך שם מכי מטי גיטא לידה איגרשה לה. וגם לכאורה הא אינה נאמנת לומר שקיבלה רק אם מביאה הגט לפנינו מטעם דעדים החתומים על השטר וכו' וכדאיתא (ס"ד א') מי קא נפיק גיטא מתותי ידי' דליהמני'. והא דמקשה שם קיבל למה לי היינו דליסגי דראוהו בידו שלם ודוחק דפריך להביא ל"ל בראוהו סגי, ומכ"ש לדעת הר"ן שם דאין הנאמנות על שעה ראשונה שתתגרש משעת קבלה רק משעה שהי' עם האשה ביחד דבידו ליתנו לה וא"כ מוכרחין להביא אף בשליח קבלה דהכא ע"כ ליכא עידי קבלה שמסר לה הבעל הגט לגירושין דא"כ מאי נאמנות איכא. וע"כ דאדיבורן לבד וא"כ מוכרחת להביא ואז נאמנת אף כשיערער הבעל, [והא פשיטא אף בס"ד זו דאין האשה נעשית להולכה מ"מ יכול להתנות שלא תתגרש רק עד זמן שתקבלנו, וע"ז הימנה ולא מקודם וכסברת הר"ן שם.], ומוכרחין לדחוק דמ"מ קשה הלשון דקתני להביא דהו"ל למתני לקבל את גיטה ופשיטא דהוי ידעינן דלא עדיפי משאר שליח קבלה והוי ידעינן מעצמן דצריכין להביא דזה ל"צ רק דאצטריך לאשמועינן דלא גריעי משאר שליח קבלה, וא"כ לא אצטריך למנקט להביא דזה שייך נמי בשאר שליח קבלה, משא"כ בסיפא דכיון דבעי למתני דצריכה לומר בפ"נ הוכרח למתני דמביאה גיטה למקום אחר ואומרת בפ"נ, כ"ז מוכרחין אנו לדחוק לפירש"י ומה הכריח לו לכל זה הלא יותר מרווח לפרש כמו שפירשתי לשיטת הרמב"ם הנ"ל, ועפ"י הנ"ל אפ"ל דרש"י סובר כהרמב"ם

לענין הנאמנות על השליחות דפסולי עדות אינן נאמנין ולענין קיום בשליח קבלה יסבור כהראב"ד והטור דבעינן ואף דבאשה עצמה נראה מפירש"י גיטין (סוף פ"ב) דל"ב קיום, ואף שהריב"ש (סי' שפ"ה) רצה להסב דעת וכוונת רש"י שם להראב"ד, מ"מ דחוק טובא כמבואר להמעיין ופשטות דבריו דאין צריך קיום מ"מ איננו מוכרח מזה על השליח קבלה דהטור באמת מחלק ביניהם וכמ"ש לעיל. וא"כ א"ש דאין ראי' מרומיא דמתני' אברייתא. ומוכרח רש"י לפרש מלשון להביא וא"ש. ה) ועתה נבאר שיטת הראב"ד (פי"ב מגירושין ופ"ו מעבדים) דסובר דאשה עצמה שלא בתורת שליחות אינה נאמנת שנתגרשה אף דגיטה בידה כל שאינו מקויים. ויש לעיין בכוונת הראב"ד אם דוקא בחו"ל או אפילו בא"י. הנה הנוב"י מה"ת (סי' קל"ו) נראה. שהבין דאפילו בא"י דשליח אין צריך מ"מ אשה גרעה. וכן מבואר שהבין הבית שמואל (סי' קמ"א ס"ק ס"ז וקמ"ב ס"ק כ"ו), אמנם הריב"ש (סי' שפ"ה) מבואר דהבין דדוקא בחו"ל אבל בא"י אף האשה עצמה אינה צריכה דדין האשה עצמה כשליח, וכ"כ התורת גיטין (סי' קמ"ב) ותמה על הבי"ש הנ"ל. והנה אף שבהריב"ש הנ"ל מבואר כהתורת גיטין מ"מ מצאתי לו רב ותנא דמסייעא לי' להבי"ש הנ"ל המגיד משנה (סוף פ"ז מגירושין). דהנה המגיד שם הקשה לדעת הראב"ד דאם איתא דהיא צריכה לקיים הגט בחותמיו איך תהי' נאמנת לומר בפ"נ יעו"ש. והנה כוונת קושייתו הבין הלח"מ שם דכוונתו מפני שהיא נוגעת. והיינו דבשלמא להרמב"ם אמרינן דחזקה שאינה מקלקלת, על עצמה. ולכך אף באינה אומרת נמי נאמנת. משא"כ להראב"ד דבאינה אומרת אינה נאמנת אלמא דלא אמרינן חזקה שאינה מקלקלת את עצמה א"כ איך תהי' נאמנת כשאומרת בפ"נ הא היא נוגעת. ולכך הקשה נמי דלהרמב"ם ג"כ יקשה דאמאי באינה אומרת מהני ערעור הבעל הא מחמת החזקה הנ"ל תהא נאמנת עד שלא יהני ערעור הבעל. ואי דהחזקה לא אלימא כ"כ עד שלא יהני ערעור הבעל א"כ תקשה ג"כ דאמאי נאמנת באומרת בפ"נ הא היא נוגעת. ולכך תירץ הלח"מ תירוץ השוה לשניהם שלא תחלוק בשליחות לכך להרמב"ם מהני ערעור הבעל באינה אומרת אף דמדינא מצד החזקה שאינה מקלקלת על עצמה הי' נצרך לומר דלא מהני מ"מ מצד שלא תחלוק בשליחות מהני ערעורו כמו בכל שליח שלא אמר בפ"נ, ולהראב"ד דל"ל החזקה הנ"ל מדינא לא הי' מהני אמירתה משום דהיא נוגעת רק משום שלא תחלוק מהני. ומכח זה נתקשה בפ"ק דגיטין (ה' א') דמאי פריך מאשה הא באשה ע"כ גם בל"ז מוכרחין להסברא דשלא תחלוק יעושה"ט וכל דבריו תמוהין. דמה שכתב להראב"ד דמשום שלא תחלוק לכך נאמנת תמוה, דכיון דמדינא אין לה להיות נאמנת משום דהיא נוגעת א"כ הויא כפסולי תורה דאי"נ אף להראב"ד כמבואר בהל'

גירושין (פ"ו ה"ז) יעו"ש בהשגת הראב"ד אלמא דמשום לא תחלוק לא מכשרינן פסולים היכא דחיישינן דמשקרי וא"כ בדידה נמי שנוגעת ופסולה היכי מכשרינן משום שלא תחלוק. ודחוק טובא לומר דשאני פסולי תורה דגם במיתה אי"נ א"כ כבר חילקו בינם לשאר אדם משא"כ בהיא עצמה דנאמנת במיתה שפיר לא חילקו בהני דנאמנים במיתה. ועוד דלפ"ז תקשה ממ"נ בהני חמש נשים אם בהו נמי שייך החשש דנוגעים ומשקרים א"כ תקשה איך האמינו בהני חמש נשים כיון דגם במיתה אינן נאמנות א"כ בהו וודאי לא שייך שלא תחלוק כמו בפסולי תורה הנ"ל ואם בהו לא שייך החשש דנוגעים א"כ איך למד בקו"ח גיטין (כ"ג ב') אשה עצמה מחמש נשים הא אשה עצמה שאני דאינה נאמנת מדינא רק משום שלא תחלוק ובגוף הלימוד דאשה מחמש נשים יעויין בת' רע"א (סי' רכ"ב) ובמראות הצובאות (אות) ויבואר אי"ה להלן בדברינו בס"ד]:

וגם מ"ש לשיטת הרמב"ם דבאינה אומרת מהני ערעור הבעל משום שלא תחלוק ג"כ תמוה דאם אמרינן שלא תחלוק א"כ בנתגרשה בקבלתה ולא התנה עלי' בלא בפ"נ אף בלא ערעור לא תנשא בחו"ל כמו בשליח, וכיון דחלקו בלא ערעור הבעל גם בערעור יחלקו שלא יהני כיון דכבר חלקו, [ובדוחק י"ל דאשה דמיא לא"י דאין לחוש לערעור הבעל היכא דנתגרשה בקבלתה שלא בתורת שליחות ולהכי דמיא לא"י ולא חלקו בינה לשליח בא"י וכשמביאה בתורת שליחות לא חלקו ג"כ לענין להנשא בלא ערעור הבעל. אמנם באמת לא תחלוק בשליחות מצינו אבל היכא דאינה בתורת שליחות תקשה דאמאי מהני ערעור ולומר שלא חלקו בינה לשליח בא"י וכנ"ל, ועוד שערי דחוקים לא ננעלו די"ל דכמו בהולכה לא חלקו בינה לשליח הולכה כן בנתגרשה בקבלתה לא חלקו בינה לשליח קבלה והדברים דחוקים עד שלא ניתנו לאומרן כלל]: וכיון דנסתרין דברי הלח"מ דע"כ להרמב"ם הא דמהני ערעורו בלא בפ"נ איננו משום שלא תחלוק רק מדינא ואפ"ה באומרת מהני ולא חיישינן למה דהיא נוגעת להרמב"ם א"כ מאי מקשה המגיד להראב"ד. וראיתי בשו"ת מהרי"מ מהגאבד"ק בריסק זצ"ל (בסי' ל"ו) הבין דקו' המגיד הוא מטעם נוגע ומזה השיג עו הנוב"י (מה"ת סי' קכ"ח) שפסק דנוגע כשר ותמה עליו דאיך נעלם מאתו דברי המגיד הנ"ל וביאר דברי המגיד דבשלמא להרמב"ם ל"ק דנאמנת במגו דאי בעיא אמרה נתגרשתי משא"כ להראב"ד הויא נוגעת. יעושה"ט. וכן הוא בט"ז (סי' קמ"ב ס"ק ח') יעוי"ש. ודבריהם תמוהים דהא האמירה דבפ"נ מהני שלא יהני ערעור הבעל ובלא בפ"נ מהני ערעור הבעל א"כ איך שייך מגו בהא דנאמנת בפ"נ במגו דנתגרשתי דהא בהיתה טוענת נתגרשתי אם הי' מערער הי' בעי קיום ואיך מהני באומרת בפ"נ דלא ליבעי קיום כשמערער הא לענין ערעור הבעל שוב ל"ל מגו ואיך

מהני אמירתה וע"כ דבלא מיגו היא נאמנת אף דהיא נוגעת א"כ גם לשיטת הרמב"ם מוכרח דנוגע כשר. ויעויין בתוספות רע"א זצ"ל על המשניות (ספ"ב דגיטין) דכתב באמת בטעמא דמלתא דהאשה שהביאה גיטה דצריכה בפ"נ ואינה נאמנת בלא בפ"נ במגו דנתגרשתי היינו משום דמאי מהני המגו כיון דחיישינן לערעור הבעל בהביאה בתורת שליחות ובנתגרשתי לא חיישינן שיערער אבל אם ערער מהני א"כ ממילא בתורת שליחות דחיישינן לערעור לא מהני המגו מידי דלענין ערעור ליכא מגו וחיישינן לערעור. ומדברי רע"א שם נראה דרצונו להעמיס זה בכוונת הר"ן שם דמש"ה לא מהני המגו, וז"ל הר"ן (ספ"ב דגיטין) וקמ"ל מתני' שאע"פ שאילו רצתה האשה לומר כבר נתגרשתי בגט שבידי לא היתה צריכה לומר בפ"נ ובפ"נ אפ"ה כל שהיא אומרת שנעשה שליח צריכה לומר בפ"נ ובפ"נ ולא מיפטרה במגו דאי בעיא אמרה נתגרשתי עכ"ל, ויעויין בתורת גיטין (בסי' קמ"ב סעי' י"ב) שתמה מאוד על ההו"א והס"ד של הר"ן דנימא מיגו הא כל הטעם דחלקו בין שליח הולכה לקבלה הוא דחיישינן לערעור כמ"ש הר"ן (פ"ק דגיטין) וא"כ איך ס"ד דתהא נאמנת במגו הא לענין ערעור ליכא מגו וא"כ לענין חששא דיערער ליכא התחלת מגו כלל וכתב שלא זכה להבין דברי הר"ן יעו"ש. ולגודל התימא נראה ליישב דהנה שיטת הר"י הובא ברשב"א ובר"ן גיטין (דף ט') גבי ואם יש עוררין דשלב"פ לא טענינן מזוייף והוכיח כן משליח בא"י דאינו צריך לומר בפ"נ ויכולה להנשא בלא קיום דכל שאינו מערער ל"ב קיום אלמא דאנן לא חיישינן לזיוף שלב"פ כל היכא דליכא טענת ברי. והר"ן והרשב"א סתרו זה והוכיחו דאף שלב"פ טענינן מזוייף אף דליכא טענת ברי, והא דהמביא בא"י אי"צ קיום כל כמה דאינו מערער היינו משום עיגונא הקילו ומתוך חומר שהחמרת עלי' בסופה הקלת עלי' בתחלתה. נמצא דלדעת הר"י הא דהמביא גט בא"י תנשא בלא קיום כל שאינו מערער הוא מדינא ובחו"ל דאיכא למיחש לקלקולא פן יערער ולא תמצא לקיימו תקנו חז"ל דאף שלב"פ לא תנשא כל שלא אמר בפ"נ ובא"י אין לחוש לקלקולא דמצויין לקיימו אוקמא אדינא דכל שאינו מערער תנשא בלא קיום. ולדעת הר"ן והרשב"א הדברים בהיפך דבא"י משום תקנע"ג תקנו דתנשא בלא קיום ובחו"ל דלאו תקנתא היא משום דיש קלקולא נמי מזה שתנשא בלא קיום לא תקנו ואוקמא אדינא. נמצא הא דבחו"ל לא תנשא בלא קיום משום דחיישינן לערעור הבעל לדעת הר"י ע"כ דההפסד והקלקול שיוכל להיות מזה שתנשא בלא קיום רבה יותר מהתיקון שתנשא מתחלה בלא קיום דלכך החמירו בחו"ל שלא תנשא בלא קיום אף דמדינא מותרת משום דההפסד מרובה על התיקון דאם הי' ההפסד והתיקון בשוה בוודאי דלא היו מחמירים ומפסידים אותה מלהנשא בתחלה

בלא קיום. משא"כ לדעת הר"ן והרשב"א הנ"ל שפיר י"ל דההפסד בחו"ל והתיקון בשוה רק בא"י התיקון רבה יותר לכך בא"י דהתיקון רבה יותר תקנו שתנשא בלא קיום משא"כ בחו"ל דההפסד והתיקון בשוה א"כ אין כאן תקנה לתקן משום עגונה דנגד זה איכא ג"כ חשש הפסד והוי קרוב לשכר ולהפסד לכך אוקמא אדינא דחיישינן למזוייף שלב"פ ולא תנשא בלא קיום או ע"י בפ"נ משא"כ בא"י דהוי קרוב לשכר ורחוק מהפסד הא דתנשא בלא קיום לכך תקנו משום עגונא. ונפקא מינה בגוונא דלית לן למיחש משום זיוף שלב"פ רק דעדיין יש לחוש משום ערעור הבעל דלדעת הר"י הנ"ל דלעולם אין לחוש למזוייף שלב"פ רק דבחו"ל היתה תקנה שלא תנשא בלא קיום משום חשש ערעור א"כ אף בגוונא הנ"ל אף דיש הוכחה שלא לחוש למזוייף שלב"פ מ"מ כיון דעדיין איכא למיחש לערעור הבעל פשיטא דאין להתירה להנשא בלא קיום דהא לעולם לא חיישינן שלב"פ ואפ"ה מפני חשש ערעור תקנו שלא תנשא בלא קיום וה"נ דכוותי'. משא"כ לשי' הר"ן הנ"ל דבחו"ל לא תקנו ואוקמא אדינא א"כ בגוונא הנ"ל דיש הוכחה שלא לחוש למזוייף שלב"פ, דמדינא אין לחוש שפיר אפ"ל דבזה אף בחו"ל תנשא בלא קיום ובלא בפ"נ דבכל דוכתי דמדינא חיישינן שפיר לא תקנו לאפוקי מדינא משום דאין התיקון רבה על ההפסד והקלקול אבל היכא דמדינא אין לחוש בהיפך נמי לא תקנו לאפוקי מדינא ולאחמורי שלא תנשא בלא קיום כיון דמדינא מותרת וגם אין ההפסד רבה על התיקון וכנ"ל, והוא סברא ברורה ונכונה וקשה עלי להסביר יותר בכתב. ובזה אתיין שפיר דברי הר"ן הנ"ל דהר"ן לשיטתו דבחו"ל אוקמא אדינא וכנ"ל וא"כ באשה עצמה דלענין להנשא שלב"פ אית לה מיגו דנתגרשתי א"כ מדינא אין לחוש למזוייף שלב"פ כיון דאית לה מיגו א"כ שפיר י"ל דלא החמירו עלה ואוקמא ג"כ אדינא ורבותא גדולה היא דאף בכה"ג החמירו שלא תנשא בלא קיום, ואתיין שפיר דברי הר"ן. עכ"פ לומר האי מגו דנתגרשתי במערער פשיטא דאין התחלה לזה כיון דאף בנתגרשתי במערער צריכה קיום וא"כ גם להרמב"ם יקשה דאמאי באמרה בפ"נ לא מהני ערעור הבעל דבזה ליכא מגו וע"כ דנוגעת נאמנת וא"כ גם להראב"ד לא תקשי מידי. ולכאורה הי' אפשר לומר דבאשה עצמה מהני המגו הנ"ל אף לכשיערער הבעל אף דבנתגרשתי עצמו לא מהני במקום ערעור הבעל עכ"ז המגו הנ"ל מהני אף במקום ערעור, עפ"י דברי הנוב"י (מה"ת אבה"ע סי' צ"א) שכתב דהא דשלב"פ מעיזה לומר נתגרשתי הא דלא אמרינן אף בזה חזקה אין אשה מעיזה פניה בפני בעלה שאף שלב"פ מתייראת שיבא בעלה ותהי' מוכרחת להעיז נגדו ע"כ היינו טעמא שאנו תולים שלא עלתה על דעתה שיבוא בעלה ותצטרך להעיז נגדו, אבל אם הוי ידעינן שעלתה על דעתה שיבוא ואפ"ה אמרה

הוי אמרינן החזקה הנ"ל אף שלב"פ. ובזה מיושב אצלי קו' רע"א זצ"ל בת' (סי' קע"ב) בכתובות (כ"ב ב') דמחלק בין גירושין למיתה בתרי ותרי ואומרת ברי לי דבמיתה מהני ובגירושין לא מהני משום דבמת אינה יכולה להכחישו ומסתמא אומרת אמת משא"כ בגירושין ומקשה הא גם בגירושין לא תהא יכולה להכחישו דחזקה אין אשה מעיזה פניה בפני בעלה. ותמה רע"א זצ"ל בת' הנ"ל דאיך ס"ד דאינו יכולה להכחישו דגירושין שוה למיתה ואפילו למסקנא הכי הוא היכא דליכא עדים דקא מסייעי לה, הא חזינן הפרש דמת בעלי נאמנת ובאם יש עדים שהיתה א"א ואמרה גרושה אני אינה נאמנת אלמא דבגירושין אינה מתייראת כ"כ מהכחשה כאשר מתייראת במיתה. והניח. בצ"ע. ומה שתי' בנו שם (בסי' קע"ג) איננו עולה לאמיתו על נכון ואינו אלא לחדודי ואין להאריך. אמנם לפי הנ"ל לק"מ דהא במת בעלי נמי מדינא אינה נאמנת אף דודאי אינה יכולה מכחישתו, ואפ"ה מדינא אינה נאמנת מטעם הנ"ל דשמא לא מסקא אדעתא שיבוא, רק דרבנן תקנו משום תקע"ג דיאומן ע"א ואף היא עצמה מטעם מתוך חומר ודייקא, וסמכו ע"ז שתעלה על דעתה שיבוא משום תקע"ג, ולכך בגרושה אני דלא שייכא כ"כ תקע"ג כמ"ש הראשונים בשמעתא קמייתא דגיטין על הא דמקשה על הא דשליח מהימן יעו"ש ברשב"א ובראשונים לא תקנו [ובזה מיושב אצלי מאי דמקשה המהרמ"ש (ספ"ב דגיטין) דאמאי לא יליף קו"ח גט ממיתה דבגט איכא כתב מוכיח ולפי הנ"ל לק"מ דבמת תקנו משום תקע"ג משא"כ בגט, וא"כ ליכא קו"ח רק מה' נשים, ועיין.] ואינה נאמנת מטעם הנ"ל דדלמא לא מסקא אדעתא שיבוא, משא"כ שם בכתובות דמיירי בתרי ותרי ואמרה ברי לי דבזה גם במת לא תקנו כמ"ש הר"ן שם ואפ"ה מחלקינן בין גירושין למיתה שפיר מקשה. [ומכ"ש למ"ש הרשב"א בכתובות שם דהסוגיא אזלא למ"ד דאיתמר דרב המנונא אף שלב"פ, וא"כ כל החילוק בין מת לגרושה אינו אלא לענין לכתחלה בלבד דבגרושה החמירו משא"כ במת דמשום תקע"ג לא החמירו משא"כ בתרי ותרי דליכא תקנה שוב אין חילוק בין מת לגירושין. וא"ש]:

ומעתה לפ"ז שפיר יש מקום לומר דבאומרת שהיא שליח ואומרת בפ"נ שפיר מהני אף במקום ערעור דאם משקרת הי' לה לומר נתגרשתי ואי משום דמתייראת מערעור הבעל להכי מתייראת לומר נתגרשתי פן יבא ויערער ולכך מערמת שהיא שליח ואומרת בפ"נ בכדי שלא יהני ערעורו. דז"א דכל הטעם דבנתגרשתי מהני ערעורו [והיינו משום שאמרה תחלה שלב"פ לכך ל"מ אח"כ אפילו בפניו כמ"ש המהרי"מ שם בטעמא דמלתא דלא כהלח"מ.] היינו משום דאמרינן דמתחלה לא אסקא אדעתא שיבוא בעלה ויערער אבל אי הוי ידעינן דאסקא אדעתא שיבוא ואפ"ה אמרה היתה נאמנת כדמוכח

מכתובות (דף כ"ב) וכמ"ש הנוב"י הנ"ל וא"כ כי אמרה שהיא שליח הבעל ואומרת בפ"נ שפיר מהימנא כשאר שליח, דמבואר בתוס' וראשונים (ריש גיטין) דאי הוי ידעינן וודאי שהבעל שלחו לא הוי צריך לומר בפ"נ ולכך באתיוהו בי תרי אי"צ בפ"נ רק דכ"ז שהגט אינו מקויים אי"נ שהבעל שלחו וחיישינן שהכל מזוייף, ולכך הצריכו בפ"נ, וא"כ האשה הנ"ל שפיר נאמנת במיגו דאם משקרת היתה אומרת נתגרשתי ואי דיראה שמא יערער ז"א דאי חיישת שמא יערער א"כ מעלת על דעתה שיבא הבעל ויערער שוב ממילא נאמנת בלא המיגו מטעם חזקה הנ"ל אף שלב"פ ואף בלא מיגו, ואי דאיננה מעלת על דעתה שיבוא ויערער שוב ממילא היתה יכולה לומר נתגרשתי כיון דלא יערער עוד, ובממ"נ נאמנת או מטעם חזקה שלב"פ או מטעם מיגו:

(הגה"ה. אב"ה.

לענ"ד הדברים צ"ע דיש לומר דבאמת היא מתייראת שיבוא בעלה ויערער ולכן איננה אומרת נתגרשתי ואפ"ה לא שייך לומר דתהא נאמנת מטעם חזקה דאין אשה מעיזה ז"א דכיון דהיא אומרת שהיא שליח ואומרת בפ"נ שוב כשיערער הבעל שומע לא יהי' לוי ולא תצטרך להעיד עוד פעם בפניו ולהכחישו ולכן אינה מתייראת ממנו פן יבוא משא"כ בנתגרשתי שכשיבוא הבעל ויערער תהא צריכה עוד הפעם להכחישו בפניו. ודברי הנוב"י הנ"ל לענין חוקה אינם שייכים רק באומרת נתגרשתי וכנ"ל וצ"ע.):

אמנם באמת אף דהדברים נכונים ע"ד הפלפול מ"מ הם רחוקים. וגם דעדיין תקשה מעבד דנמי נאמן לומר בפ"נ דהתם אף לדעת הרמב"ם תקשה דהוי נוגע. וע"כ דגם לדעת הרמב"ם מוכרח דנוגע כשר דהתם שוב לא שייך מיגו משום דנפ"מ אם יערער והתם לא שייך החזקה דאינו מעיז. ובזה נסתר נמי מ"ש המהרי"מ מטעם דייקא דאכתי בעבד תקשה ועוד יש להקשות ולסתור הרבה בדברי מהרי"מ שם ואין להאריך עוד בזה. כי האמת יורה דרכו דכוונת המגיד פשוטה דלעולם נוגע כשר להרמב"ם אך להראב"ד מקשה שפיר כיון דבמביא גט בא"י אינו צריך שיאמר בפ"נ ואנן לא חיישינן לזיופא שלב"פ אם איתא דהיא עצמה אינה נאמנת וגרעה משליח וע"כ משום דהיא נוגעת גרעה אף דבשליח לא חיישינן מ"מ בדידה עצמה שהיא נוגעת חיישינן א"כ גם באמרה בפ"נ אמאי מהימנא כשליח דעלמא כיון דבלא אמירתה אמרינן כיון דהיא נוגעת גרעה משליח ואף בא"י לא תנשא משום דבדידה חיישינן יותר למזוייף א"כ אף באמרה אמאי מהימנא כשליח דעלמא, משא"כ להרמב"ם אף דהיא נוגעת מ"מ לא גרעה משליח דעלמא משום דהכתב מוכיח ובלא בפ"נ תנשא ומהני ערעור הבעל ועם בפ"נ לא מהני ערעורו כשליח דעלמא, משא"כ להראב"ד דס"ל דכיון דהיא נוגעת גרעה משליח ולא מהימנא

אף דהכתב מוכיח א"כ גם עם בפ"נ לא תיהני אמירתה כיון דהיא נוגעת, זו היא כוונת המגיד על נכון א"כ מבואר דס"ל דלהראב"ד האשה גרעה משליח דאף בא"י לא תנשא בלא קיום כהבנת הבי"ש הנ"ל דאל"כ לק"מ קושייתו גם להראב"ד דהאשה הויא כשליח דעלמא דבא"י תנשא ובחו"ל לא תנשא ואף לדידי' לא גרעה אף דהיא נוגעת, וע"כ דס"ל כהבנת הבי"ש הנ"ל. וכן נראה דעת המהריב"ל שהביא הלח"מ שם (ספ"ז מגירושין) דכתב דדעת הראב"ד דאנן חיישינן לזיופא אף שלב"פ ותמה עליו הלח"מ דא"כ תקשה מא"י דהמביא אינו צריך בפ"נ רק דהטעם משום ערעור. ולק"מ דמהריב"ל ג"כ סובר בשי' הראב"ד כהבנת בי"ש הנ"ל דבאשה עצמה אף בא"י לא תנשא בלא קיום. וע"ז שפיר קאמר הריב"ל דדעתו כדעת הרשב"א והר"ן דמדינא אף שלב"פ חיישינן לזיופא רק דבא"י משום תקע"ג תקנו דתנשא בלא קיום, ורק בשליח דעלמא תקנו אבל בדידה לא תקנו ואוקמא אדינא לחוש לזיופא אף שלב"פ, משא"כ לדעת הר"י שהביא הר"ן והרשב"א והראשונים דשלב"פ לעולם לא חיישינן לזיופא א"כ תקשה דבאשה עצמה אמאי לא תנשא עכ"פ בא"י בלא בפ"נ דהא לזיופא אנן לא חיישינן שלב"פ, אף דהיא נוגעת הא בכל המוציא שטר ג"כ הוי נוגע ואפ"ה לא חיישינן לזיופא שלב"פ, ולערעור הבעל נמי לא שייך לחוש בא"י דמצויין לקיימו, וע"כ דסובר דמדינא חיישינן לזיופא שלב"פ. ואשה"ט. וספר מהריב"ל איננו אתי אך לפי מה שהביאו הלח"מ יש ליישבו כנ"ל. ו) ועתה נחזי אנן. הנה לכאורה תמוה לשיטת הראב"ד להבנת הבי"ש והנוב"י וכן הוא הבנת המגיד ומהריב"ל וכנ"ל א"כ מאי פריך בגמ' גיטין (סוף פ"ב) לרב יוסף רישא וסיפא בחו"ל ומציעתא בארץ הא סיפא נמי מיירי בארץ דאשה עצמה צריכה לומר בפ"נ ובלא בפ"נ לא מהימנא אף בארץ א"כ י"ל דהמציעתא וסיפא איירי בארץ. וכן הא דאמר רב אשי מתניתין נמי דיקא דקתני האשה עצמה מביאה את גיטה ובלבד שהיא צ"ל בפ"נ, והוכיח מזה כתי' אביי דמיירי בחו"ל ומאי ראי' דלמא קאי על ארץ ואפ"ה צריכה לומר בפ"נ דוקא דבלא בפ"נ אף בארץ לא תנשא באשה עצמה. דבשלמא לשי' הריב"ש בהבנת דברי הראב"ד דדוקא בחו"ל אבל בארץ אף באשה עצמה תנשא בלא בפ"נ א"ש דע"כ הסיפא בחו"ל דבארץ אף באשה עצמה אינה צריכה בפ"נ, אמנם להמגיד וסייעתו הנ"ל תקשה. אמנם באמת לק"מ דגם להריב"ש תקשה דהא הראב"ד (בפ"ו מעבדים) והריב"ש (סי' שפ"ה) הקשו לשי' הרמב"ם דיכולה להנשא בלא קיום ובלא בפ"נ רק כשיערער הבעל צריכה קיום דא"כ מאי מקשה גיטין שם אשה מכי מטי גיטה לידה איגרשה לה דלפירוש הרמב"ם הק' דאמאי צריכה בפ"נ וע"ז הקשו הראב"ד והריב"ש דדלמא הפירוש צריכה בשביל שלא יהני ערעור הבעל ולעולם דיכולה להנשא

אף בלא בפ"נ רק שלא יהני ערעור צריכה לומר בפ"נ כנ"ל (באות א') ומכח זה פירשו באופן אחר, א"כ אף להבנת הריב"ש בשיטת הראב"ד תקשה דמאי פריך סיפא בחו"ל דלמא אף הסיפא בארץ והא דקתני צריכה לומר בפ"נ היינו אף דיכולה להנשא בל"ז אך שלא יהני ערעור הבעל צריכה לומר כקו' הראב"ד לשי' הרמב"ם הנ"ל, וכן תקשה על הא דקאמר רב אשי מתני' נמי דיקא. א"ו דלשי' הראב"ד אין הכוונה דסיפא בחו"ל דוקא רק דהכוונה באומר בפ"נ דכן הוא לשי' הרמב"ן והרמ"ה דלאביי הני חמש נשים נאמנות אף בארץ באמרו בפ"נ וא"כ בארץ ובחו"ל לאו דוקא רק כמנהג ארץ בלא אמירת בפ"נ לא מהימני ובחו"ל היינו כמנהג חו"ל עם בפ"נ אף בארץ מהימני. וא"כ ה"נ רישא וסיפא בחו"ל היינו דמיירי בכמנהג חו"ל ומציעתא בארץ היינו כמנהג ארץ. וכן הא דקאמר רב אשי מתני' נמי דיקא היינו דמיירי בכמנהג חו"ל עם בפ"נ, וא"כ גם להבנת המגיד וסייעתו לק"מ וא"ש:

ועוד נראה דאף להבנתם בשי' הראב"ד דאף בארץ לא תנשא בלא בפ"נ מ"מ ז"א אלא לאביי דבהני חמש נשים ג"כ בארץ לא מהימני משא"כ לר' יוסף דס"ל דהני חמש נשים אינן נאמנות אלא בארץ ולא בחו"ל א"כ פשיטא דהיא עצמה מהימנא בארץ בלא בפ"נ דמלבד הקו"ח מה' נשים מהא דאינן נאמנות במיתה אלמא דגרעי מהיא עצמה אף גם לרב יוסף איכא קו"ח מיני' ובי' דהא הני חמש נשים בפ"נ אינן נאמנות ואפ"ה בארץ מהימני א"כ היא עצמה דמהימנא בפ"נ כ"ש דמהימנא בארץ בלא בפ"נ, א"כ לרב יוסף פשיטא דהיא עצמה בארץ יכולה להנשא בלא בפ"נ אף להראב"ד וא"כ א"ש הא דמקשה לרב יוסף רישא וסיפא בחו"ל וכן הא דאמר רב אשי מתני' נמי דיקא כאביי ולא כרב יוסף ואשה"ט. ז) אמנם קו' המגיד הנ"ל עצומה דכיון דגרעה משליח דעלמא בלא בפ"נ משום דבדידה חיישינן לזיופא טפי משום שהיא נוגעת א"כ עם בפ"נ אמאי מהימנא ולשי' הריב"ש אתי שפיר דלא גרעה משליח דעלמא אמנם להמגיד קשיא. ולכאורה רציתי לומר דהנה בהא דקאמר גיטין (ג' א') כיון דאמר מר בפני כמה נותנו לה בפני ב' או בפני ג' מעיקרא מידק דייק ולא אתי לאורועי אנפשי' נראה מפי' הרשב"א שם דקאי אבעל די בעל דייק מעיקרא ולא אתי הבעל לאורועי אנפשי'. אבל הפ"י שם מפרש דקאי על השליח דדייק טפי ולא אתי השליח לאורועי אנפשי'. וכ"נ קצת מתוס' שם ד"ה הכא דבאמירת בפ"נ דייק טפי. וא"כ יש לומר דבלא בפ"נ לא דייקא כ"כ ולא האמינוה להאשה עצמה כיון דנוגעת משא"כ באומרת בפ"נ דדייקא טפי אף לנוגעת האמינו, אף דלענין חמש נשים אמר אביי הטעם לחלק בין א"י לחו"ל משום ערעור הבעל דבארץ מהני ואפשר דלקלקולא מיכוונא ובחו"ל לא מהני הערעור לכך מהימנא, ולא קאמר

הטעם הנ"ל דבארץ לא דייקא כ"כ משא"כ בחו"ל דדייקא יותר וכנ"ל משום דצ"ל בפ"נ וכדעת הראב"ד הנ"ל ומשמע דכל הטעם דאי"נ בארץ כמו בחו"ל משום דאיכא למימר דלקלקולא קמיכוונא, וא"כ באשה עצמה דלא שייך זה ממילא אין טעם לחלק בין ארץ לחו"ל ואף בארץ מהימנא, י"ל דאביי שהקשה לרב יוסף מסברא דאדרבא איפכא מסתברא לא הי' יכול להקשות מסברא זו דדייקא טפי באמירתה דאין זו סברא מוכרחת ואלימא כ"כ עד שיסתור משום הכי מסברת חוץ תירוץ רב יוסף רק סברא זו דאפשר דלקלקולא קמיכוונא אלימא ומוכרחת לסתור בזה מסברא תי' רב יוסף, אבל באמת כיון שמוכרח תי' אביי שוב י"ל ג"כ אף באשה עצמה דקתני דנאמנת בחו"ל אפ"ה אין להוכיח מזה דנאמנת אף בארץ משום דאפשר לחלק כנ"ל. אמנם מלבד שהוא דחוק מאחר דלא מצינו בגמ' טעם וסברא לחלק בין ארץ לחו"ל רק טעמא דאפשר דלקלקולא מיכוונא דלא שייך באשה עצמה מנ"ל לבדות מעצמו עוד סברא אף באשה עצמה לחלק בין ארץ לחו"ל, אף גם יש להקשות ע"ז מהירושלמי גיטין (פ"ק ה"א) על הא דנתן לה ולא אמר בפ"נ דארי"ו דיטלנו הימנה ויחזור ויתננו לה ויאמר בפ"נ והקשה הירו' דאמאי לא תיהני לאחר הנתינה בפ"נ ומתרץ דסבר רי"ו שאין האשה נאמנת לומר התקבלתי גיטי משלוחי בעלי [פי' שאינה נאמנת לומר שפלוני שליח הבעל ע"ז הגט שיהא נאמן באמירתו בפ"נ.] ומקשה ע"ז והא תנינן האשה עצמה מביאה גיטה וחש לומר שמא משלוחי הבעל קבלה. [פי' איך נאמנת שהיא עצמה שליח הבעל ונאמנת עם בפ"נ דלמא קבלה משליח הבעל והיא איננה שליח ואי"נ עם בפ"נ. והשירי קרבן שם מקשה דהא שליח שני אומר שליח ב"ד אני ואי"ל דלמא משקרת דא"כ לא תהא נאמנת להביא גיטה יעו"ש. ואינני יודע מאי קאמר דהא זהו גופי' הקו' דלא תהא נאמנת דלמא קיבלה משליח שלא אמר בפ"נ. וגם הקו' השנית לק"מ דמקשה דנאמנת במיגו דנתגרשה דז"א דעכ"פ איך מהני במקום ערעור וכנ"ל (באות ה').] יעו"ש בירושלמי אלמא דהירושלמי הוכיח דנאמנת לומר שפלוני שליח מהא דנאמנת בעצמה בפ"נ אלמא דלא מחלקינן בין אומרת בפ"נ דדייקא טפי, מאינה אומרת. והנה בדוחק הי' אפ"ל דהנה רע"א (סי' רכ"ב) ובמראות הצובאות (אות כ"ח) בשם מהריב"ל תמהו לאביי דא"כ מאי קאמר במתני' מה בין גט למיתה שהכתב מוכיח הא החילוק פשוט דבמיתה יכולה לקלקלה משא"כ בגט. והנה הנודע בשערים יבמות (כ"ה א') כתב דע"ז החילוק לחוד דא"י לקלקלה לא היינו סומכין לולא הא דהכתב מוכיח ג"כ ותרתי בעינן הא דא"י לקלקלה והא דכתב מוכיח. ובזה הי' אפשר לפרש הא דקאמר ורב יוסף אין רישא וסיפא בחו"ל ומציעתא בארץ ממאי מדלא קתני שהכתב ופה מוכיח וכתב רש"י דלאביי לא תקשה דה"ק מה בין

פה דמיתה לפה דגט. ותמה הפ"י דקארי לה מאי קארי לה הא פשיטא דלק"מ על אביי ומאי דייק רב יוסף יעו"ש בפ"י וכן בריטב"א נדחק בזה, ולפי הנ"ל י"ל דכוונת רב יוסף דפה דגט היינו מה דע"י פיו א"י לקלקלה דלא מהני ערעור הבעל וזהו קושייתו דהול"ל שהכתב ופה מוכיח הא הפה עיקר המעלה דא"י לקלקלה, וא"כ איננו ענין לפה דמיתה. אמנם רע"א זצ"ל והמראות הצובאות שם הקשו עוד דמאי קו"ח אשה עצמה מחמש נשים הא מעליותא דחמש נשים במה דא"י לקלקלה גריעותא היא לגבי דידה דבחמש נשים כיון דא"י לקלקלה לא חיישינן דמשקרות משא"כ גבי דידה. והמראות הצובאות שם הוסיף להקשות דהא חזינן הכי גבי שבוי' דאיהי עצמה לא מהימנא וחמש נשים מהימני כדאיתא בש"ע (סי' ז') אלמא דהיכא דלא שייך קלקולא ה' נשים עדיפי מדידה וא"כ ליכא קו"ח, ומה דרע"א והמראות הצובאות (אות הנ"ל) שניהם לדבר אחד נתכוונו לתרץ זה עפ"י דברי הרשב"א דהצרה עכ"פ נוגעת קצת לדחות מביתה יעושה"ט בדבריהם, לא הבנתי שום התחלה תירוצם דעכ"פ מנ"ל דה' נשים גריעי מאשה עצמה מהא דבמיתה אינן נאמנות והיא נאמנת, ומאי ראי' היא זו דהיכא דיכולין לקלקלה בוודאי גריעי מהיא עצמה משא"כ היכא דלא שייך קלקול רק נגיעה י"ל דהיא עצמה גריעא דהיא נוגעת יותר, וגם מה שתרצו בזה המשנה דמה בין גט למיתה ג"כ איננו מובן דהא מ"מ חזינן דהיכא, דשייך קלקול לא מהני כתב מוכיח וא"כ איכא חילוק בין קלקול לנגיעה א"כ שוב ל"ק החילוק דבין גט למיתה דאפשר דנגיעה לא פסלו רק היכי דיש לחוש דלקלקולא קמיכוונ'. לכן הי' אפ"ל דמפני חומר הקושיא הנ"ל מוכח דאין הטעם דאיכא חילוק בין ארץ לחו"ל משום הא דקאמר אביי דא"י לקלקלה רק עיקר טעם החילוק משום דבחו"ל דצ"ל בפ"נ דייקא טפי משא"כ בארץ לא דייקא כ"כ אבל אין החילוק משום דיכולה לקלקלה דגם בחו"ל יכולין לקלקלה ע"י עדים וראי' וכמ"ש התוס' רק עיקר טעם החילוק כנ"ל והא דקאמר תניא כוותי' דאביי היינו כוותי' ולא מטעמי' דלדינא מוכח מהברייתא כאביי דבחו"ל מהימני ולא בארץ אמנם דלא כטעמי' דלאביי הטעם משום דבארץ יכולה לקלקלה משא"כ בחו"ל, ומברייתא מוכח דלא כוותי' דלפ"ז ליכא קו"ח כלל וכנ"ל רק דטעם החילוק בין ארץ לחו"ל משום דהיכא דצ"ל בפ"נ דייקא טפי וכנ"ל והא דקאמר במשנה טעמא דכתב מוכיח היינו כק"ש הנודע בשערים הנ"ל דטעמא דדייקא לחוד לא סגי רק בצירוף הא דכתב מוכיח ולפ"ז יומתק ג"כ הא דמקשה רב יוסף דהול"ל שהכתב ופה מוכיח ויעויין בפ"י דכוונת הקו' דפה דגט איננו דומה למיתה משום דדייקא טפי. ועדיין אינו מרווח. ולפי הנ"ל מוכרח דזהו עיקר ואשה"ט. ומעתה לפ"ז א"ש דעת הראב"ד הנ"ל דמוכח מש"ס דילן דהטעם משום דייקא ודלא כהירושלמי הנ"ל אמנם

זהו דוחק גדול לומר דתניא כוותי' דאביי היינו בדינא ולא מטעמי', לכן נראה ליישב דברי הראב"ד הנ"ל כאופן הנ"ל בדרך מרווח. דהנה כבר נתבאר מאי דתמהו רע"א זצ"ל והמראות הצובאות בשם מהריב"ל על אביי דלפ"ז מאי קאמר במתני' מה בין גט למיתה הא החילוק פשוט ומבואר דבמיתה יכולין לקלקלה משא"כ בגט ומה דתירצו דמ"מ איכא חשש נגיעה כבר כתבתי שאינני יודע שום התחלה לזה דמ"מ מאי מקשה דלמא משום נגיעה לא, פסלו, וכמו בכתב מוכיח דהיכי דשייך קלקלה אף דאיכא כתבא לא מהימני ואפ"ה מפני חשש נגיעה לא פסלוהו וא"כ ה"נ בלא כתבא לק"מ. ומאי דתירץ הנודע בשערים דתרתי טעמי בעי התנא ג"כ תמוה דבשלמא אי משכחת גוונא דא"י לקלקלה בלא כתבא הוי שפיר דעל זה לחוד לא סמכינן בלא טעמא דכתבא, אמנם הא לא משכחת כלל גוונא דא"י לקלקלה בלא כתבא א"כ בטעמא דא"י לקלקלה לחוד סגי ואין שום נפ"מ לדינא בהא דבעי טעמא דכתבא ואיך נקט התנא טעמא דכתבא דאיננו מספיק דהא בארץ ישראל אי"נ. וגם נראה דבמיתה ג"כ משכחת לה דאיכא כתבא וכגון שהביאה הצרה כתב חתום בעדים שבעלה מת להפוסקים דל"ב קיום בעלמא ובמביא א' לכ"ע ל"ב קיום דהא נאמן דאינה נאמנת להביאה דהוי כגט בארץ ישראל דחיישינן למזוייף, וא"כ טעמא דכתבא איננו מספיק ושבק טעם המספיק בלחודא וכנ"ל, וגם הא דדן הקו"ח איננו מובן כלל וכנ"ל דטעמא דנקימה גדולה מנגיעת עצמה משא"כ נגיעה שלהן אפשר דקטנה ופחותה מנגיעת עצמה. ע"כ הי' נראה ליישב כל הנ"ל ברווחא. דהנה בחו"ל חשו לערעור הבעל והחמירו דלא תנשא בלא בפ"נ או קיום משא"כ בא"י אף דיש לחוש לערעורו מ"מ כיון דאין החשש גדול כ"כ מטעם לקיימו לא החמירו עלה והתירו שתנשא. ומעתה י"ל דחשש קלקול שייך אף בחו"ל דאף דלא מהני ערעור הבעל מ"מ אם באמת מזוייף בוודאי יוכל לברר בעדים וראי' ושיקרא לא קאי ויתברר השקר, ולמיחש למזוייף לא חשו הואיל והכתב מוכיח, ובא"י דאיכא תרי חששות א' חשש דזייפא בשביל שתהא מקולקלת והב' דאף אם אמת הדבר אפשר דיערער הבעל בשקר חשו ולא האמינום, אף דמשום כל חשש לחוד בפ"ע לא החמירו דמש"ה בשליח דעלמא בא"י אף דאיכא חששא דערעור הבעל מ"מ כיון דליכא חששא דמזוייף באמת לא חשו. וכן בהני חמש נשים בחו"ל אף דאיכא חששא דזיופא באמת לא חשו, כיון דליכא חששא דערעור הבעל, מ"מ בהני חמש נשים בא"י הני תרתי חששות ביחד חשש דמזוייף באמת כדי לקלקלה וחשש השני דאף אם אמת הדבר מ"מ אפשר דיערער הבעל בשקר ולא תוכל לקיימו אף דמצוי היכא דמצורפין הני תרתי חששות שפיר חשו אף דלכל חשש לחודי' לא חשו, וכעין דאמרינן בעלמא סמוך מיעוטי להדדי אף דלכל מיעוט לחודי'

לא חשו עכ"ז היכא דמצטרפין ב' מיעוטי להדדי שפיר חשו יעויין ברכות (נ"ג א'), ובזה אשה"ט דברי אבייי בארץ דאי אתי בעל מערער משגיחינן בי' [פי' הרי חששא חדא ועוד איכא חששא] דאי"ל לקלקולא קמיכוונא [פי' דהוא חשש בפ"ע דדלמא זייפא באמת ואיננו נמשך מהקודם] ולכך בתר הכי בחו"ל דאי אתי בעל ומערער לא משגיחינן בי' לא סיים ההיפוך דל"ל לקלקולא קמיכווני דהחשש דקלקולא נשאר גם בחו"ל אלא דלזה לחוד לא חשו. וא"כ אשה"ט דגם במיתה ליכא חששא דערעור בשקר דאם באמת הוא מת לא יבוא, רק דכל החשש משום דלמא משקרא, וגם בחו"ל איכא תשש השקר הנ"ל רק דאם אמת הדבר ליכא חשש דערעור בשקר, וגם במיתה אם אמת הדבר ליכא חששא דערעור כנ"ל, א"כ חו"ל דמיא ממש למיתה ושפיר קאמר מה בין גט למיתה דדמיין ממש להדדי וכנ"ל וקאמר שהכתב מוכיח ולכך החששא דשקר דגט לא אלים כ"כ כחששא דשקר דמיתה, משא"כ בא"י, דלחשש דשקר איכא נמי החשש דאף אם אמת הוא מ"מ פן יערער הבעל בשקר חיישינן. ואשה"ט. וא"ש נמי הקו"ח דקאמר דמה בשביל חשש נקימה דאלים מנגיעה לא חיישינן היכא דאיכא כתבא, כ"ש דבשביל נגיעה לא חיישינן. ולהכי אתיין שפיר דברי הראב"ד דבא"י גם אשה עצמה לא מהימנא כיון דאיכא תרתי חששות הנ"ל. ולפ"ז בא"י באמרה בפ"נ מהימנא דלא שייך החשש שכתב הרשב"א דאיננה יודעת הדין דאף דאינה יודעת מ"מ כיון דליכא חשש ערעור בשקר ולא נשאר רק חששא דזייפה באמת שוב לא חיישינן. ואשה"ט הכל ושיטת הראב"ד מרווח ומיושב קו' המגיד. ולפ"ז א"ש ג"כ הירו' דלעיל דהאשה נאמנת לומר דפלוני שליח הבעל כמובן. ולפ"ז יוצא לנו ג"כ דין חדש דאם הצרה הביאה. שטר חתום בעדים דמת לא חיישינן למזוייף ומותרת כיון דלא שייך ערעור הבעל למזוייף לחוד לא חיישינן. אמנם דנראה סתירה לזה מירושלמי גיטין (ס"פ המביא בתרא) ויבמות (פט"ו ה"ד) דקאמר על ה' נשים דאין חשודות לקלקלה בידי שמים בידי אדם חשודות לקלקלה ומתוך שהן יודעות שאם בא וערער ערעורו בטל אף הן אינן חשודות לקלקלה דמבואר דמתוך שערעורו בטל אינה מזייפת כיון דא"י לקלקלה ודלא כמ"ש לעיל. אמנם הירו' אפשר דסובר דבין בארץ בין בחו"ל מהימנא דבירו' לא הובא הברייתא דאי"נ א"כ א"ש במתני' הכתב מוכיח למיהב טעם על א"י, ובחו"ל באמת הטעם מפני שאינן יכולין לקלקלה. וגם הקו"ח לא הובא בהירו' אבל בגמ' דידן דטעמא דכתב מוכיח קאי על חו"ל וגם מכח הקו"ח מוכח באמת דלא כהירו' רק דגם בחו"ל שייך קלקול רק עיקר הטעם כמ"ש לעיל ומיושב במרווח שיטת הראב"ד הנ"ל והדברים נכונים ומסתברים בביאור דברי הגמ' דגיטין התמוה מאוד וכנ"ל. ואשה"ט:

סימן יז

לכבוד הרב אבד"ק קאסאווע. הנה על תוס' סוטה (כ"א ב') ד"ה יתומים שקדמו ומכרו בנכסים מועטין דכתבו בתי' א' דלענין מזון האשה אינה יכולין למכור הקשה כת"ר מב"ב (קל"ט א') גבי הא דשלח רבין דמבואר שם דמי שמת והניח אלמנה ובת ונשאת הבת דאי בעל לוקח הוי אלמנתו אינה ניזונת ונראה ליישב וגם יתיישב בזה קישור לשון התוס' הנ"ל שכתבו וה"ה בנכסים מרובים כו' דאינו מקושר למה שלמעלה. ונראה דהנה התם בכתובות (ק"ג א') פריך מנכסים מועטים על מדור והנה הגמ' יש לפרש בשני פנים או דהקו' ממזון הבנות דאינו גובה ממשועבדים ולאו דוקא ממועטים דה"ה ממרובים נמי קשה והא דלא פריך ממתני' דהנזקין דאינו גובה למזון הבנות ממשועבדים היינו משום דהי' אפשר לומר דשעבדו האחים שאני ובמתני' דהנזקין היינו ממה שמכר האב וכדאיתא כתובות (דף ס"ט) ולכך פריך מר' יוחנן. או דהקו' דוקא מנכסים מועטים דדמיא למדור דאלים השעבוד יותר מסתם מזון. ועי' בס' בי"מ (סי' צ"ד סעי' ד') דפירש דהקו' דוקא ממועטים יעושה"ט. ולפ"ז יהא מוכרח דר' יוחנן כרבנן ולא כאדמון דאל"כ רק כאדמון ליכא חילוק דין בין נכסים מועטים למרובין דתרווייהו שוין ואף מועטין לא אלים שיעבוד יותר מסתם מזון הבנות וע"כ דקו' הגמ' לפ"ז מסתם מזון הבנות ודלא כבי"מ הנ"ל. והנה לפמ"ש התוס' הנ"ל בסוף דבריהם דר' יוחנן כאדמון ומועטין לאו דוקא מוכח דלא כבי"מ וכנ"ל רק דקו' הגמ' מסתם מזון הבנות, ולפמ"ש הבי"מ ע"כ מוכרח דר' יוחנן כרבנן ולא כאדמון. ובזה נבוא לביאור התוס' הנ"ל. דהנה יעוי' בתוס' ורא"ש ב"ב (ק"מ ב') דנכסים מועטים ליכא אצל אלמנה דלא תקנו לה ואצלה מועטין ומרובין שוין רק היכא דאיכא בן ובת דאיכא דין נכסים מועטין בשביל הבת דאז נוטלת האלמנה יעושה"ט. ובזה יתיישב דהנה הגמ' בכתובות מקשה מדור ממזון הבנות בנכסים מועטין ומשני דלא משתעבדי מחיים וא"כ מוכח דמזון אשה דמשתעבדי מחיים גביא היינו ג"כ בנכסים מועטים דדמיא למדור אבל לא בסתם מזון דאלת"ה אלא דקו' הגמ' מסתם מזון ודלא כבי"מ הנ"ל א"כ יהא מוכח מתירוץ הגמ' דמזון האשה בכל ענין גביא וא"כ תקשי מב"ב (קל"ט א') הנ"ל וכקו' כת"ר אלא ע"כ דדוקא ממועטין וכמ"ש הבי"מ ולתירוץ הגמ' מוכח על מזון האשה דגביא היינו ג"כ בנכסים מועטים דדמיא למדור והיינו היכא דאיכא אלמנה ובן ובת וכנ"ל ואתי שפיר בב"ב (שם) חדא דסתמא קאמר אף במרובים ועוד דהניח אלמנה ובת דמשמע דליכא אלא בת דליכא דין נכסים מועטים כלל וכנ"ל וא"ש דבסתם מזון מצי למכור ולא גביא ממשועבדים וא"ש. וכל זה לתי' א' שבתוס' הנ"ל משא"כ לאי נמי שבתוס' שם שכתבו דאף לתירוץ הגמ' בכתובות

שם מזון אשה נמי למזון הבנות דמיא ולא למדור, א"כ שוב אפשר דקו' הגמ' בכתובות מסתם מזון וכנ"ל ודלא כבי"מ ואפ"ה לא קשה מב"ב דמזון האשה דמיא לבנות דהוי החיוב לאחר מיתה וא"ש. ולפ"ז שוב אפשר דר' יוחנן כאדמון וא"ש קישור לשון התוס' הנ"ל שכתבו וה"ה לנכסים מרובים כו' דזה דוקא לאי נמי שבתוס' משא"כ לתי' קמא מוכח דדוקא מועטין וכרבנן וכנ"ל. וראיתי בבי"מ (סי' קי"ג סעי' ו') דע"כ הא דרבין בב"ב (שם) בנכסים מועטין דאלמנתו לבד ניזונית ולא הבת יעו"ש ולפ"ז יהא נסתר תירוצי הנ"ל. אמנם לדעתי דבריו אין מוכרחין כלל דאין הכוונה בגמ' דאלמנתו לבד ניזונית ולא הבת רק דהכוונה דאלמנתו נמי ותדע דהא בריש פ' מי שמת לא פשיט מדרבין אלא ודאי כמ"ש וא"ש. [אמנם ברז"ה כתובות (פ' נעש"נ) סובר כהבי"מ יעוטה"ט]:

אמנם תמוה לי על התוס' סוטה הנ"ל שכתבו בסוף דבריהם דהא דר' יוחנן לאו דוקא מועטין וכרבנן דא"כ בב"ב (ר"פ מי שמת) דבעי מו ונתרבו כו' והיינו אליבא דרבנן ומאי פשיט מדר' יוחנן דאתיא אליבא דאדמון וצ"ע. ואין לומר דלאדמון נמי איכא חילוק בין מועטים למרובין דמרובין כולהו בחזקת הבנים קיימו ומועטים הוי בחזקת שניהם וכשני אחים דמיא דא"כ תקשי מה שכתבו התוס' דה"ה מרובים ונדחקו ליתן טעם למה נקט מועטים הא בפשוטו ניחא דלרבותא נקט מועטין וכ"ש מרובין וכמו לרבנן ובשלמא אי לאדמון אין חילוק בין מועטים למרובים א"ש וצ"ע בכ"ז. אמנם הקו' מב"ב מיושב היטב. [ואפשר ליישב כי יעוי' רשב"ם (ר"פ מי שמת) דמרובים ונתמעטו כבר זכו בהם יורשים היינו דהפחת לפי ערך ולפ"ז יש לפרש מועטין ונתרבו מאי אין הכוונה מועטים דמתני' רק אם הבנות יש להם חלק ברווח ג"כ דבפחת פשיטא לי' דלא עדיפי מבנים רק ברווח מיבעי' לי' ושפיר פשיט דברשות יורשים קאי ויתיישב נמי זה הסוגיא אליבא דאדמון ג"כ ובפשוטו דמרובין נגד מזונות הבנות הוי כמועטין אמנם א"כ מאי קבעי במועטין ונתרבו ה"ה במרובין ונתרבו עוד יותר הו"ל למיבעי לכך פירשתי באמת דזהו כוונת הגמ' מועטין ונתרבו ולא למועטין דמתני' וא"ש התוס' דסוטה שהנחתי בצ"ע וכן כל הסוגיא שם דבעי מהו שימעט בנכסים אין הכרח לפ"ז דאתיא כרבנן דגם לאדמון יתפרש לענין אי הוי מועטין בתחלה נגד החוב ואינך דבעי או דהוי כמרובין ונתמעטו ואין הכוונה למועטין דמתני'.] עוד נראה דהנה לכאורה יש להקשות עוד על התוס' סוטה הנ"ל דמשמע מדבריהם דאם מכרו היתומים דאינו מכור כלל ולא חל המכירה כלל אף לשעתו דומיא דמדור. וכן נראה דמוכח מכתובות (דף צ"ז) מוכרת למזונות מהו שתחזור ותטרוף לכתובתה ולא קמיבעי' מהו שתחזור ותטרוף למזונות גופי' מכלל דאינה טורפת אף ממשועבדים דלאח"מ. [ויעוי' בתוס' כתובות (מ"ט ב') דלמזונות לא קמיבעי' לי' כלל

באחין ששעבדו יעו"ש והוכרחו לזה מדלא קאמר נמי נתנו רק מכרו או משכנו ולכאורה סתרי לתוס' סוטה הנ"ל. ולהנ"ל א"ש דהיכא דהמכר חל פשיטא דלא גביא רק דזימנין איכא דהמכר אינו חל כלל. ויעוי' ב"ב אבה"ע (סי' צ"ג) דהוציא הדין דמזונות האשה אין גובין ממה שמכרו הבנים מהאחין ששעבדו ותמה על המגיד דהוציא מפ' הנזקין יעו"ש. ולק"מ דמהאחין ששעבדו לאו ראי' לאשה מבנות וכמ"ש תוס' סוטה, ומפ' הנזקין שפיר מוכח וכמ"ש התוס' כתובות (מ"ט ב') דלמזונות לא קמבעי' וכנ"ל.] ורק במכרו היתומים דעת התוס' דגביא משום דהמכירה אינה חל לה כלל וכנ"ל וא"כ קשה מ"ש משאר חוב בשטר דהוי מכר רק דהבע"ח טורף ממשועבדים ומ"ש הכא דלא הוי מכר כלל. ולכן נראה דהנה התוס' ב"ב (ק"מ א') אי דוקא קדמו ומכרו קודם שהגבו ב"ד או אף לאחר שהגבו, יעוי' ברא"ש שם ויעוי' ברמב"ן שם דכ' הראי' מכתובות (ק"ג א') ממדור אלמנה דפריך מנכסים מועטים ומדור תפסא בי' והוי כהגבו לה יעו"ש. וא"כ לפמ"ש התוס' דבנכסים מועטים אפילו הגבו לה א"כ אשה"ט בפשוט דקו' הגמ' בכתובות (שם) מנכסים מועטים הוא מהגבו [והיינו כמ"ש הרא"ש דאכתי נשאר ליתומים זכי' אי מנסבן יעו"ש.] וא"כ לתי' הגמ' דמוכח דבמזון האשה אינו מכור לדעת התוס' סוטה הנ"ל בתי' א' היינו ג"כ בהגבו דזה הוי דומיא דמדור ומש"ה א"ש דהמכר אינו חל כלל וכמו בשאר בע"ח לאחר הגבי' ולאי נמי שכתבו התוס' הנ"ל אף בהגבו יכולין למכור וכמו בנכסים מועטין וכנ"ל. וא"כ מיושב הקו' מב"ב (קל"ט א') דהתם בלא הגבו ולא תפסא דפשיטא דכה"ג מכור וכמו בשאר בע"ח ושוב אינה טורפת ממשועבדים. ועיין כתובות (צ"ח א') דאמר ר"ז אמר רב נחמן אלמנה ששמה לעצמה לא עשה ולא כלום ופירש"י לכתובתה וכן הוא פי' תוס' שם והקשו התוס' שם דלמא רב נחמן מיירי למזונות. ולפי הנ"ל א"ש דלמזונות אפילו שמו לה ב"ד והגבו לה לא מהני דהוי כנכסים מועטים ואפילו לרש"י י"ל כן ויעוי' באבני מילואים (סי' קי"ב סעי' י"ד) וא"כ כיון דהמכירה מהני אף לאחר שהגבו ב"ד ה"ה נמי דאם נתייקרו דהרווח של היתומים וכדאיתא ב"ב (ק"מ א') מועטים ונתרבו יעו"ש. וע"כ דמיירי לכתובה וא"ש והיינו כסברת אי נמי שכתבו התוס' בסוטה וכנ"ל. ויעויין באבני מילואים שם שהביא בשם הפרישה במכרו היתומים לאחר שהחזיקו ב"ד ביד האשה למזונות דתליא במזון הבנות וכנ"ל ואתי שפיר עוד אפשר לומר בישוב קו' כת"ר דהנה כבר הרגשנו מ"ש משאר חוב בשטר דחל המכר. ונראה דאפשר דהטעם משום דנכסי בחזקת אלמנה קיימו כתובות (צ"ו ב') והוי כברשות האלמנה ולהכי אין היתומים יכולין למוכרם והטעם כתבו התוס' כתובות (שם) משום דבמזונות אין להם קצבה מש"ה בחזקת אלמנה קיימי משא"כ כתובה וא"כ נראה דזהו דוקא לאנשי גליל

שאין יכולין לסלקה ממזונות משא"כ לאנשי יהודא וקיימתי' מסברא ומצאתי' שוב להאחרונים שכ"כ בהפלאה כתובות שם ובישועת יעקב אבה"ע (סי' ק"ג) והבי"מ (סי' ק' סעי' ב'). והנה הד"מ (סי' ק') כתב דהא דרבין בב"ב (קל"ט א') הנ"ל אתיא כאנשי יהודא וכן העיר ההפלאה כתובות (מ"ט ב') [אמנם הר"ן (פ' נעש"נ) כתב דהא דרבין כאנשי גליל יעו"ש.] וא"כ לאנשי יהודא דאינן בחזקת אלמנה פשיטא דהמכר חל וכנ"ל כמו בשאר בע"ח וכיון דחל המכר פשיטא דאינה טורפת וכנ"ל וא"כ אתי שפיר בב"ב שם דמרבין שפיר פשיט דלדידי' דע"כ סובר כאנשי יהודא וכמ"ש הד"מ כנ"ל שפיר פשיט דאי הוי בעל כלוקח כיון דהמכר חל אינה טורפת כנ"ל ומשא"כ לדידן דקי"ל כאנשי גליל וכדקאמר בכתובות (צ"ו ב') דבחזקת אלמנה קרמו אינו חל המכר כלל וכנ"ל וא"ש:

סימן יח

בעזהשי"ת י' מנ"א תרח"ם פה"ק מינסק יצ"ו. שפעת החוה"ש וכ"ט אל כבוד הרב הנ' החו"ב סוע"ה ויראת ד' אוצרו כ"ש מו"ה חיים ארי' ליב נ"י הגאבד"ק סטאוויסק יצ"ו. אחדשה"ט ושת"ה באהבה מכתבו בדבר העגונה הגיעני בשבוע העבר והנה כת"ר ערך קונטרס ארוך ופלפל בדברים נכונים להתירה מחבלי העיגון. והנני להשיבו על סדר קונטרסו כפי אשר יעלה בעטי בעזהשי"ת. א) הנה כת"ר עשה עיקר מדברי העד הרביעי ר' חיים ב"ר שלמה זלמן, מחמת שבדברי העד הראשון לא נזכר להדיא ששהה עד שתצא נפשו, וז"ל כתר"ה שמה שאמר העד הראשון ר' שלמה ב"ר ליפמאן האב איך געקוקט וויא ער האט זיך אראפ גילאזין אין וואסער און דיא אפיצערין האבין פאר לייגט אנעץ, יתכן כי אחרי ראותו שנטבע רץ תיכף להודיע לשרי הצבא ובאו ופרסו מצודה לבקשו עכ"ל כתר"ה. לדעתי אף בדברי העד הראשון אין לחוש דמהיכא תיתי נוסיף בעדותו דברים אשר משמעות פשטן של דברים הוא בהיפך, דהלא מבואר באבה"ע (סי' י"ז סעי' ה') והוא מדברי הרמב"ם דבאומר, שמעתי שמת פלוני משיאין את אשתו ואין חוששים שמא לא ראה רק דברים שרובם למיתה אף דבעד שאומר ראיתי שמת פלוני שואלין אותו איך ראית ובמה ראית משום דאין דנין אפשר משאי אפשר, ובמקום שא"א למבדק הולכין אחר משמעות לשונו ודי בזה ולא עבדינן חששות מה שאין במשמעות לשונו ויעוי' בבי"ש (שם ס"ק מ'), וגדולה מזו הביאו האחרונים בשם מהריב"ל כפי שהובא בפ"ת (שם ס"ק ל"ג), ואף המהרי"ט שהשיג עליו עכ"ז ס"ל במעיד סתם שטבע אמרינן דמסתמא שהה עד שתצא נפשו, כמבואר במהרי"ט (ח"ב סי' ל"א), ואף להחולקים יעוי' כ"מ (פי"ג מגירושין דין כ') היינו משום דאין במשמעות לשונו שטבע דשהה אבל כל

שיש במשמעות לשונו ששהה עד שת"נ אף דאינו מוכרח עכ"ז אזלינן בתר משמעות קצת וכמ"ש הכ"מ, א"כ נראה דכ"ש בנידון דידן דמשמעות לשונו במה שאמר שראה וויא ער האט זיך אראפ גילאזין אין וואסער און דיא אפיצערין האבען פארלייגט אנעץ נראה משמעות דבריו שהדברים היו רצופין בלא הפסק דבר אחר בנתיים דהיינו דעם אראפ לאזין מיט דעם פארלייגין אנעץ, ולא הלך משם בנתיים, ומה"ת ניחוש אנן להוסיף על דבריו שלאחר האראפ לאזין הלך משם וחזר עד שפירסו המצודה, הלכך נ"ל פשוט דגם עדותו סגי להוציאה מא"א דאורייתא. והרווחנו מזה. דאף לפי מ"ש בת' ברית אברהם ופנים מאירות כפי שהובא בפ"ת (שם ס"ק קל"ט) דבע"א במים שאין להם לא יצאה מא"א דאורייתא, עכ"ז הכא בניד"ד בוודאי יצאה דאיכא ב' עדים העד הראשון ר' שלמה והעד הרביעי ר' חיים, ואף למה שהעלו כולם דגם בע"א במים שאין להם סוף יצאה מדאורייתא, הרווחנו ג"כ דאף להחוששין דשיעור שתצא נפשו הוא ג' שעות, דלפ"ז לא סגי בעד הרביעי, עכ"ז יצאה מדאורייתא בעדות העד הראשון דקאמר סתמא שנטבע ולא עלה דסגי בזה כמ"ש הכ"מ (פי"ג מגירושין) הנ"ל, וגם בעדות העד הג' שמעיד ששמע שנטבע ולא עלה ב) שוב פלפל כת"ר בדברי העד הרביעי שאמר יותר מב' שעות דלפמ"ש הריב"ש (סי' תט"ז) שיעור שתצא נפשו הוא ג' שעות, וע"ז הביא כתר"ה ת' הגאון מליסא הנדפס בחמדת שלמה (סי' כ"ד) שגם הריב"ש מודה בכסוהו המים והסכימו עמו הגאון חמדת שלמה (שם סי' כ"ה) והגאון רע"א זצ"ל בת' (סי' ק"ט), וכתר"ה תמה עליהם מהריב"ש (סי' שע"ז) וש"פ דגם להקל כתבו דהג' ימים נחשבו משעה ג' ואילך ואיך לא חש דלמא כיסוהו המים, ואיהו מותיב לה ואיהו מפרק עפ"י דברי החת"ס (סי' צ"ב), והגאונים הנ"ל מיירי שהיה במקום הטביעה וסמוך לה אלא שהיה להם לפרש דאין בזה שיעור יציאת הנפש אם הרחיקו נדוד, אלו הם תורף דברי כתר"ה. ואני תמה על כתר"ה איך העמיס בדבריהם דברי החת"ס מה שמפורש בדבריהם להיפך, דלפ"ז לא הוצרכו לומר דהריב"ש מיירי בלא כיסוהו המים אלא כשהרחיק נדוד והמעיין בדבריהם מבואר דא"א להעמיס כלל בכוונתם עפ"י דברי הת' חת"ס הנ"ל. אמנם נראה בפשוט עפ"י מאי דתמה בת' חמדת שלמה (סי' כ"ג) שם דאיך סמך להקל הא עכ"פ ספק הוי והריב"ש ס"ל מס' להחמיר, והניח בצ"ע. אמנם כבר הרגיש בזה גם המראות הצובאות (אות קל"ז) והעלה שהריב"ש כתב כן לשי' התוס' שמקילין בספק ג' ימים יעו"ש, וגם הגאונים הנ"ל ס"ל לפרש כן, והדברים נראין מוכרחים כי איך לא נחשוב לספק כלל מקודם הב' שעות אף ע"י תחבולות הרופאים דזהו דבר שהחוש מכחישו להחשיבו לוודאי חי בפחות מב' שעות וע"כ מוכרח כנ"ל וא"כ לק"מ, שוב

ראיתי שבת' רע"א זצ"ל עצמו (בסס"י ק"ח) כתב דהריב"ש קאי להמקילין בספק ג' ימים יעו"ש, אמנם מוכרחין אנו להוסיף על דברי המראות הצובאות ות' רע"א הנ"ל דלכאורה יקשה לדבריהם דכיון דקאי הריב"ש להמקילין בספק ג' ימים א"כ איך החמיר בספק לא חזיוהו בשעתי' דהא בסי' שע"ט למד להחמיר בספק אישתהי מספק ג' ימים וא"כ כיון דבסי' שע"ז קאי להמקילין בספק ג' ימים א"כ גם בספק אישתהי יש להקל וא"כ איך החמיר מטעם אישתהי והא שם לא היה רק ספק אישתהי כמבואר שם (סי' שע"ח ושע"ט), אמנם באמת לק"מ דהרי הביא הב"י (סי' י"ז) בשם הר"ן בת' דאף להמקילין בספק ג' ימים עכ"ז יש להחמיר בספק אישתהי וא"כ א"ש דגם הריב"ש (בסי' שע"ז) קאי בשיטה זו ומאי דבסי' שע"ט למד להחמיר ספק אישתהי מספק ג' ימים אינו אלא לרווחא דמלתא להוציא מלב שכנגדו שרצה להקל בספק אישתהי אבל הריב"ש לנפשי' שפיר יש לומר דס"ל כסברת הר"ן דאף להמקילין בספק ג' ימים עכ"ז יש להחמיר בספק אישתהי וא"כ א"ש כנ"ל. ונראה להביא ראי' דע"כ קאי הריב"ש להמקילין בספק ג' ימים ממה דרצה לצדד שם להקל דבלא הי' ג' ימים במים אף אישתהי מעידין עליו בתוך הג' ימים, דלכאורה קשיא דהא אף לפי האי צידוד א"א להקל משום דהא יש להסתפק שאין זה מכלוף רק איש אחר יהיה כמה ימים במים ונשתנה צורתו לצורת מכלוף וזה הנמצא כבר הוא אחר ג' ימים וכמ"ש בעצמו (בסי' שע"ח) אף להגורסים ברמב"ם דבעינן אישתהי כ"ד שעות, וגם מה שצידד הריב"ש עוד (בסי' שע"ז) דאי"ל דיצא חי ואח"כ מת או נהרג, ולמאי נצרך לזה דהא אף אם נימא הכי אכתי איכא למימר דאיש אחר הוא וכבר הוא אחר ג' ימים שמת ונשתנה צורתו לצורת מכלוף וכמ"ש בעצמו ג"כ (בסי' שע"ח) ע"כ נראה מוכרח דבסי' שע"ז קאי בשיטת התוס' דספק ג' ימים אזלינן להקל וכמ"ש בת' רע"א והמראות הצובאות הנ"ל, וא"כ שפיר י"ל דהא דמצריך ג' שעות הוא מטעם ספק דלמא לא כיסוהו המים וכדברי הגאונים האחרונים הגאון מליסא והחמדת שלמה ורע"א זצ"ל ואשה"ט. ג) ובגוף הענין שפלפלו בשיעור יציאת הנפש להחמיר דניבעי ג' שעות ממעשה דבתו של נחוניא והמהרי"ט כתב דאפשר דשעה קטנה קאמר וכעין דקאמר במרים דהמתינה למשה שעה אחת ומזה למד החת"ס לשער בארבעים מינוטין וכפי שהובא כ"ז בפ"ת (שם ס"ק ל"ד), ומאוד אני תמה עכ"ז להעמיד יסוד על דברים כאלו, דמצינו כמה וכמה פעמים לשון שעה על זמן מועט ובתרגום אונקלס (שמות ל"ג) רגע אחד איכא בתרגום שעה חדא וכן הוא בתרגום בכל דוכתי לבר מתרגום ישעי' וירמי' דשם מתרגם על רגע זמן, עכ"פ חזינן מכל הני דעל זמן קצר כרגע ג"כ קרי לה שעה, וכן בגמ' ברכות (דף ז') וע"ז (דף ד') דאין כל בריה יכולה לכוין אותה שעה שהקב"ה

כועס חוץ מבלעם שהי' יודע לכוין אותה שעה, והיינו אותה רגע וקרי לה שעה, ובר"ה (דף ט"ז) אדם נידון בכל שעה שנאמר לרגעים תבחננו, והיינו בכל רגע וקרי לה בכל שעה, א"כ מכ"ז מבואר דא"א להעמיד שום יסוד ע"ז דעיקר פירוש שעה הוא עת וזמן דשייך בין על מרובה בין על מועט, ועיקר הפירוש במעשה דבתו של נחוניא הנ"ל דפעם ראשונה ושניה שבאו אליו אמר להם שלום ובפעם שלישית שבאו אליו אמר להם עלתה ואין שום ראי' מזה על שיעור יציאת הנפש כמה הוא והדבר תלוי באומדנא, ע"כ נראה פשוט דאין לנו לזוז מדברי האחרונים דבכיסוהו המים סגי בשעה קלה ובפרט במים שאין להם סוף דהעלה המראות הצובאות לשער בשעה קלה, וא"כ בניד"ד בוודאי יצאה מא"א דאורייתא ואין לו לחקור רק על איסור דרבנן שאסרו במשאיל"ס אף בשהה שיעור עד שתצא נפשו:

סימן יט

בעזהשי"ת ד' תמוז תרמ"ט מינסק. אל כבוד הרב הגדול וכו' לא ידעתי אכנהו כבוד שמו מו"ה משה רובין נ"י רב דקהל בעריאסלאוו. מכתבו הגיעני, והנני להשיבו ע"ד שאלתו באחד שנקרא בשמו תמר בתיו רפוי' איך לכתוב בגט נ"ל פשוט דהנכון עם כת"ר שנצרך לכתוב תמר בתיו רפוי', כי גם שם תמר שבתורה כלת יהודה שנקראת בתיו דגושה, עכ"ז מצינו שנקראת ג"כ בתיו רפוי' בבראשית (פ' ל"ח פסוק יא) ויאמר יהודה לתמר [בתיו רפוי'] וכן שם (פסוק י"ג) ויגד לתמר [ג"כ בתיו רפוי'] וכן בדברי הימים א' (קפיטל ב' פ' ד') ותמר [בתיו רפוי'] וכן תמר בת דוד המלך ששמה ג"כ בתיו דגושה בשמואל ב' (קפיטל י"ג), נמצאת ג"כ בדה"י א' (קפיטל ג' פ' ט') בתיו רפוי'. ובאמת בתנ"ך מצינו כמה וכמה שמות נשים ואנשים ומקומות שפעם נקראין דגושין ופעם רפויין, ואף ששם הוא עפ"י כללי הדקדוק, עכ"פ חזינן דאין בזה שינוי, ופשיטא שבלשון בני אדם אינם משגיחין על כללי הדקדוק, ושפיר י"ל שנקרא תמר בתיו רפוי' משא"כ בסמך שלא מצינו שם בשום מקום, ובפרט שי"ל ג"כ כמ"ש כת"ר שזה השם הוא קיצור השם מאיתמר בן אהרן הכהן. וכמ"ש כת"ר בשם הס' דברי חיים ואינו בידי, ואף שגם באיתמר מה שהתיו רפוי' הוא עפ"י חוקי הדקדוק משום שבא אחר אות יוד, אבל כשמקצרין ומחסרין תיבת אי שבתחלה ומתחילין מאות תיו צ"ל בדגש, וכמו שמצינו בשמואל ב' (קפיטל כ"ג פ' כ"ט) שם אתי בתיו דגושה, וזה השם גופי' כתוב בדברי הימים א' (קפיטל י"א פ' ל"א) איתי בתיו רפוי', והיינו משום דבשמואל כתוב בלא יוד לכך היא דגושה ובדה"י כתוב ביו"ד והתי"ו בא, אחר יו"ד לכך היא רפוי', וה"נ האיתמר כשמחסרין היוד שבתחלה

צ"ל דגושה ובזה יש לפקפק על דברי הדברי חיים שהביא כת"ר דגם תמר בתיו דגושה י"ל דהוא קיצור השם מאיתמר, מ"מ י"ל דשפיר קאמר משום דמצינו תמר בתיו דגושה שם בפני עצמו ג"כ וכמו באלחנן חנן]. עכ"ז פשיטא דבלשון בני אדם אינן משגיחין על כללי הדקדוק, מכל הנ"ל נראה ברור דיש לכתוב בתיו והקורא יקרא בתיו רפוי. ומדי עיוני בשאלת כת"ר ראיתי שגיאה גדולה בדברי הגט מקושר להגאון מפלאצק זצ"ל אמרתי לא אמנענה מכת"ר יען הוא גרם לי והוא מ"ש בסדר השמות (באות מ') לענין שם שלמה שאם כתב באל"ף בסיף פסול אף אם נקרא שלמה בשין שמאלית ובפתח כעין השם שבסוף מגילת רות עכ"ז נצרך לכתוב בה"א לבסוף ככתוב שם בסוף רות ואם כתב באלף לבסוף הוי שינוי השם ופסול. ומה גדלה השגיאה בזה, דזה השם גופי' המבואר בסוף רות בה' לבסוף הנה הוא בדבה"י א' (קפיטל ב' פ' י"א) שני פעמים באלף לבסוף וכן שם בהפסוקים (נ"א ונ"ד) איתא ג"כ זה השם שלמא באלף לבסוף, וא"כ מן הדין שם שלמא יש לכתוב באלף, דרוב פעמים נמצא כך בתנ"ך, ומאוד שגה בזה במחכת"ה. ויקבל ברכת החוה"ש מאדה"ש כנפשו ונפש הדו"ש ירוחם יהודא ליב החופ"ק:

סימן כ

בעזהשי"ת כ"ד אד"ש תרס"ו מינסק. שלו' אל כבוד הרב הישיש המופלא ומופלג יא"מ כ"ש מו"ה אליעזר אלכסנדר נ"י. אחדשה"ט מכתבו הגיעני זה איזה שבועות ע"ד השאלה מהקידושין ולא השבתיו מחמת שלא הגיעני הגביית עדות, [אולי שלוחא הוא דעוית ולא נמסר לידי], אמנם כעת שהגיעני מכתבו שנית הנני להשיבו כפי המובן ממכתבו הי' המעשה שהטבעת הי' שלה והוא חטף הטבעת מידה בע"כ, ואח"כ לקח ידה בע"כ ותחב הטבעת על ידה בחוזק בע"כ, והיא בכתה. והנה לפ"ז הדברים פשוטים שאין שום חשש ופקפוק בקידושין אלו, ואין בהם ממש כלל ואפס, ואף אם הי' שדיך מתחילה ג"כ לאו כלום הוא ואין בזה בית מיחוש דלא מיבעי' לדעת הרמב"ן ור"ן וריב"ש שהובא בביאורי הגר"א באבה"ע (סי' כ"ח ס"ק ט"ז) ובבי"ש (שם ס"ק י"ג) ודברי הט"ז שם (ס"ק י"א) שהשיג על ת' מהרמ"פ במה שמחשיב הקידושין הראשונים לשדיך והט"ז השיג עליו דברי הט"ז תמוהין ונעלם ממנו דברי הרמב"ן והר"ן הנ"ל דפשוט אצלם דהוי כשדיך.] דשתיקה לאחר מתן מעות בפקדון לא מהני אף בשדיך. לדעתם פשיטא דהכא לאו כלום הוא. אמנם אף להריטב"א קידושין שם (י"ב ב') דבפקדון בשתיקה לאחר מתן מעות מהני שדיך, היינו משום דליכא גילוי דעת בהיפך אבל היכא דאיכא גילוי דעת בהיפך דלא ניחא לה פשיטא דאין לחוש כלל ואיננו דומה להא דמבואר ברמ"א (סי' מ"ב סעי'

א') בהג"ה משום דהתם בחפץ שלו אף דאיכא גילוי דעתה מתחלה שאינה מרוצית מ"מ איכא הוכחה בהיפך מדלא זרקה אח"כ מכלל דנתרצית משא"כ הכא בנידו"ד, דמדלא זרקה אח"כ ליכא שום הוכחה דהא דידה הוא. ואף אם נימא כהב"ח באבה"ע (ריש סי' כ"ח) דהוי יאוש בעלים מ"מ הא חייב לה דמים וא"כ אם היתה זורקת ומאבדת פשיטא דהי' פטור מהדמים א"כ אחריות הטבעת עלי' ופשיטא דלא גרע מפקדון, וא"כ אף אם בפקדון בשדיך מהני שתיקה לאחר מתן מעות היינו משום דאמרינן דמסתמא ניחא לה, אבל היכא דחזינן ממנה גילוי דעת דלא ניחא לה כגון בלקח ידה בע"כ בזה פשיטא דבעינן דוקא היכא דאיכא הוכחה לבטל הגילוי הדעת וכהא דסי' מ"ב הנ"ל דאיכא הוכחה לבטל הגילוי דעת דאי לא ניחא לה לישדינהו אבל בליכא הוכחה בהיפך כגון בפקדון ואיכא גילוי דעת דלא ניחא לה פשוט וברור דאינו כלום ויען כי הדברים פשוטים מאוד אין צורך להאריך. והבתולה מותרת להשתדך עם כל מי שתרצה בלי שום חשש ופקפוק כלל ואפס. הכ"ד ידידו דושו"ט ירוחם יהודא ליב החופ"ק סימן כא. בעזהשי"ת כ' אייר תרו"מ פח"ק מינסק יצ"ו. שלו' אל כבוד הרב המאוה"ג החו"ב וכו' מו"ח משה יהודא ליב לנדא נ"י האבד"ק קורעניץ יצ"ו אחדשה"ט מכתבו הגיעני, בדבר הגט אשר כת"ר פקפק עליו כמה פקפוקים שאלת חכם כמותו איננה חצי תשובה רק תשובה שלמה אשר לדינא כיון להלכה שבדבר כל הפקפוקים אין לחוש במקום דחק ועיגון אך פקפוק א' העולה על כולם אשר יש לחוש אף במקום דחק ועיגון בדבר שינוי השם של אבי המגורשת משם מארים לשם מהרם. ומ"ש כת"ר שאפשר זה שאנו קורין מארים בפה קורין בשם מהרם דנשתנה זה לפי לשון המדינות אף שצדקו דברי כת"ר בזה מ"מ גוף הדברים רחוקים לומר כן דזה שאנו קורין מארים שם קורין מהרם. ובפרט דיש לברר זה ע"י מכתב בפאצט להמסדר. ונראין הדברים שהבעל טעה בשם אבי האשה דהוי שינוי השם ממש אשר ידוע דהש"ע וכמעט כל האחרונים החמירו בשינוי שם אבי האשה אף במקום דחק ועיגון. וביותר נראה דיש להחמיר בזה בגט שע"י שליח יותר דהנה התוס' גיטין (דף פ') לפי הבנת הר"י בן לב בדבריהם סוברים דכל שאינו מעכב אם לא כתבו גם אם שינה בו כשר ולדבריהם מוכרח דשם עירו ועירה מעכבים בגט מהא דשינה פסול. ולהפוסקים דעירו ועירה אינם מעכבים ואפ"ה מבואר במשנה דשינה פסול א"כ מוכרח דלא כהתוס' רק דאפילו בדבר שאינו מעכב אם לא כתבו אפ"ה שינה פסול. והנה כל הפסולים הללו מבואר ברוב האחרונים דאינו אלא דרבנן מפני חשש לעז, וא"כ אף אם נסכים להכשיר בשינה שם האב כדעת התוס' מטעם ס' דדבריהם דבדברי סופרים אזלינן אחר המיקל, וכן בנחסר שם עירו ועירה ג"כ נכשיר מטעם הנ"ל מטעם

ס' דדבריהם. אמנם כ"ז יצדקו בנפרד דהיינו בנחסר שם עירו ועירה בלחוד דאזי נכשיר מטעם דנתפוס כשי' הפוסקים דעירו ועירה אינם מעכבים וכן בנשתנה שם האב בלחוד נכשיר ג"כ מטעם דנתפוס כשי' התוס' דכל דאינו מעכב בנחסר גם בשינה אינו פוסל אבל בנזדמנו שני הדברים יחד דהיינו דנחסר שם עירו או עירה וגם נשתנה שם האב א"כ אי אפשר למתפס החבל בתרין ראשין ולמעבד כתרי קולי דסתרי אהדדי, דבממ"נ אם נתפוס כשי' התוס' דחסר ושינה שוין דכל דאינו מעכב בחסר גם שינה כשר ומש"ה נכשיר בשינה שם האב מטעם דחסר כשר הא א"כ לפ"ז מוכח דחסר. שם עירו או עירה פסול מדפסול בשינה א"כ ממילא פסול מטעם חסר שם עירו או עירה ואם נתפוס כשי' הפוסקים דשם עירו או עירה אינם מעכבים ואף בחסר כשר הא לפ"ז שוב מוכח ממתני' דשינה לא דמיא לחסר דאף דחסר כשר עכ"ז בשינה א"כ לפ"ז שוב יש לפסול מטעם שינה שם האב וא"כ לפ"ז בגט ע"י שליח דנחסר שם מקום עמידת האשה [די"ל לדידן דזה הוא במקום שה עירו ועירה כמבואר בג"פ.] וגם שינה שם האב שפיר יש לפסול בממ"נ כנ"ל דאף דבכל אחד בפני עצמו מקילינן עכ"ז מה שיצדקו בנפרד לא יצדקו במחובר דא"א למתפס תרי קולי דסתרי אהדדי דהוי כסיל בחושך הולך. ובפרט דכל האחרונים החמירו בשינה שם האב לחוד ג"כ אף במקום דחק ועיגון. ע"כ לא רציתי כעת לעיין בכחא דהתירא עד אשר יחקור כת"ר מאת המסדר בנוא-יארק על הא ששינה שם האב אם הברת אותה המדינה גרמה לו כמ"ש כת"ר שאז שפיר יש מקום להקל כמ"ש כת"ר, ואם הוא ע"י טעות נצרך לחקור אחר מקום הבעל אולי יתוודע מקומו ותוכל לקבל מאתו גט אחר ע"י שילוח הפאצט כד"ת. ואם אחר החקירה והחפוש לא יתוודע מקומו ולא יהי' באפשרי בשום אופן להשיג מאתו גט אחר אזי נחכם לה לחפש לה צדדי היתר אולי יצליח ד' בידינו להוציאה מכבלי העיגון. אמנם קודם הדרישה וחקירה וקודם החיפוש לא רציתי לעיין ולחפש צדדי היתר לגודל החומר שהחמירו בזה גדולי הפוסקים והאחרונים אשר קטנם עבה ממתנינו. ויקבל כת"ר ברכת החוה"ש מאדה"ש כנפשו ונפש ידידו דושו"ט ירוחם יהודא ליב החופ"ק:

סימן כב

בעזהשי"ת ו' מח' תרס"ז מינסק יצ"ו. שלום אל כבוד ידידי מנוער הרב הג' החריף ובקי סיני ועוק"ה כ"ש מו"ה זבולון ליב ברייט נ"י האבד"ק פלונגיאן יצ"ו אחדשה"ט ושתה"ר מכתבו הגיעני בדבר האשה ממחנו. והנני להציע תחלה המעשה כמות שהיא דברים כהווייתן כמו שהציע כת"ר. והוא כי האשה הנ"ל יד אלקים נגעה בה ויצאתה מדעתה זה

יותר מחמשה עשר שנה, ועשר שנים הראשונות היתה שוטה גמורית עם כל סימני שוטה האמורים בשו"ע, ואח"ז הוטבה קצת אך על כל זה לא באתה לכלל דעת שתוכל לקבל ג"פ מבעלה ומכ"ש שא"א לו לדור עם נחש בכפיפה, וגם לפעמים היא שבה לשטות לכלל א"י לשמור עצמה. [העתקתי לשון כת"ר מה שאיננו מובן לי. דמלשונו מבואר דקודם ששבה לפעמים לשטותה יודעת לשמור עצמה אך לא לדעת שיוכל לדור עמה, א"כ מה זה שכתב דלא באתה לכלל דעת שתוכל לקבל ג"פ מבעלה, הא ביודעת לשמור עצמה שפיר תוכל להתגרש, ואי משום דאיננה בת דעת שתוכל לקבל הגט ברצון, ו"א דכיון דהוא מום גדול שא"א לדור עמה לא גרעה מניכפת דמבואר (סס"י קי"ז) דל"ב רצונה, וא"כ אין העיכוב בגירושין רק מחמת שלפעמים היא שבה דהויא בכלל עתים חלומה עתים שוטה דאינו רשאי לגרש]. ויש לה כתובה ע"ס שלש מאות רו"כ. זהו תורף המעשה כפי שהציע כת"ר. והנה כת"ר כבר עשה מעשה ב"ד ונתפשר עם קרובי האשה שמכרו כתובתה לבעלה בסך מאה רו"כ ועוד שלש מאות רו"כ נתן בעד מזונותי' ובס"ה הארבע מאות רו"כ הנ"ל השלישו במקום בטוח בעד האשה הנ"ל לכשתשתפה לקרן קיימת ומהפירות תזון ותתפרנס וקרובי' התחייבו עצמם להחזיקה להספיק לה בעד הפירות הנ"ל וגם הבעל התחייב עצמו ליתן חצי רו"כ בכל שבוע וביקש מאתי להזדקק בהיתרא דהאי גברא דמיעגן ויתיב. הנה בגוף הדין כבר נתפשט המנהג בכל תפוצות ישראל להתיר בנשתטית ע"י מאה רבנים מג' מדינות וכפי המבואר בנוב"י (סי' ג') ואי"צ להאריך בזה כלל ואפס, ע"כ אם א"א לדור עמה הדברים פשוטים להתיר. אמנם במעשה ב"ד שעשה כת"ר במכירת הכתובה נפלאתי מאוד דלמאי הוצרך לזה בניד"ד דהי' לו להשליש כל הכתובה הסך שלש מאות רו"כ ואי משום שחייב במזונות משלו, הא גם הפירות מדמי השלשת הכתובה שייכים אליו ושפיר מתפרנסת משלו דהיינו מהפירות השייכים אליו, ואדרבא הא עדיפא, דהא הפירות של דמי טובת הנאה ממכירת הכתובה שייכים להאשה ואין לבעל בהם כלום כמבואר (סי' פ"ה סעי' ז') א"כ איך יצא הבעל בזה ידי חיוב מזונות שמחויב לפרנסה משלו, אבל מדמי השלשת הכתובה שפיר יצא בזה משום דהפירות שייכים אליו וכנ"ל. ובזה יש לדקדק על הצמח צדק (סי' ס"ז) שהעלה וחידש העצה של מכירת הכתובה באין לו להשליש, דאיך יצא הבעל ידי חיוב מזונות במה שתתפרנס מדמי טובת הנאה וכנ"ל. עוד במה שהצריך להבעל להשליש בעד המזונות ג"כ הוא למותר, דלא הצריכו להשליש רק בעד הכתובה ונדוניא, אבל חיוב המזונות נעשה בכל יום ויום דהחיוב עליו לזונה ולפרנסה משלו ואיננו מחויב להשליש בעבור זה ובזה יש לדקדק נמי על הצמח צדק (שם) דהצריך

דהדמי טובת הנאה יספיקו הפירות לזונה ולפרנסה, דהא אף אם לא יספיקו ג"כ די בזה דנפקע מעליו חיוב הכתובה והנדוניא ושוב ממילא יכולין להתירו וחיוב מזונות שלה על הבעל בכל יום ויום ואף דלא יספיק פירות הדמי טובת הנאה על כל הספקתה עכ"ז הוי זכות עבורה ככל הזכיות שכתב שם דהצלה פורתא מיהא הוי עוד יש לדקדק על הצמח צדק הנ"ל על גוף העצה שהמציא למכור הכתובה להבעל בדמי טובת הנאה משום דאולי השלשת הכתובה מעכבת לענין ההיתר, דהא אף אם מעכבת פשיטא דהתקנה לטובתה ואם הי' משכחת שתמחול ע"ז והיתה יכולה להרויחו ולהמתינו פשיטא דלא הי' מעכב להההיתר רק דהיא שוטית ואיננה יכולה להרויחו, א"כ המוכרים כתובתה דהם אפוטרופסים עבורה לטובתה להתפשר עם הבעל ולמכור לו הטובת הנאה, יותר טוב הי' להם ליטול זה המקצת שנותן בהשלשה על גוף הכתובה, והמותר ישאר חוב עליו וירויחו לו להמתין עד שיהיו לו דיותר טוב הוא עבורה דהמותר ישאר חוב והיא תתפרנס מהפירות של מה שהשליש, והם האפוטרופסים יכולים לוותר עבורה כמו היא בעצמה אלו היתה יכולה. ואף אם נימא דלא היתה יכולה להרויח ולהרחיב זמנו בלא השלשה לענין ההיתר, מאי דבאמת לא מסתבר כלל. אמנם אף אם נתעקש בזה, עכ"ז הי' לו לעשות עצה יותר טוב עבורה שהאפוטרופסים יקחו ממנו זה המקצת על השלשת הכתובה והמותר ימחלו לו לגמרי באופן, שיתחייב עתה מחדש בשט"ח עבורה כסכום מותר כתובתה דאז פשיטא שלא יעכב את ההיתר דכיון דחיוב של הכתובה נפקע לגמרי וזה חיוב חדש הוא, וא"כ כה"ג עדיפא שלא תפסיד המותר, וגם מה שישליש תהא על הכתובה שלה והפירות שייכים לו ויהיו לה למזונות משלו. ועוד יש לגמגם הרבה בדברי הצמח צדק שם ולפי שאינו נצרך לענינינו אין להאריך בזה. וגם בדבר שעשה כת"ר בהמעשה ב"ד שכשתשתפה תטול כל הארבע מאות רו"כ ג"כ הוא למותר כיון דהסך שלש מאות רו"כ הוא בעד המזונות שתוכל להתפרנס מן הריוח, א"כ גוף המעות שייכים לו דאיננו מחויב רק לזונה ולפרנסה עד שתשתפה ותקבל הגט, א"כ לכשתשתפה ותקבל הגט גוף הסך שייך לו. אמנם אף שהוסיף כת"ר דברים ללא צורך עכ"ז לא גרע ועביד הרבה לטובתה יותר מכפי הצורך. ע"כ הדבר פשוט להתירה ע"י ק"ר וכדרך שמבואר בנוב"י (סי' ג'). וגם בדבר הק"ר אין להחמיר שיהיו מג' מלכיות רק כפי המבואר בפ"ת (סי' א') בשם החת"ס, ויש להודיע להבעל שבאם ח"ו תאבד המעות יהא חייב לזונה משלו כי חיוב זה לא פקע מאתו. ולגודל נחיצתי ואפיסת הפנאי ההכרח לקצר בדבר שאיצ"ו להאריך. ויקבל ברכת החוה"ש מאדה"ש כנפשו ונפש ידידו מאז. ירוחם יהודא ליב החופ"ק:

סימן כג

בעזהי"ת י"א תמוז תרפ"ט פה מינסק יצ"ו. כבוד הרב המסדר דלא חזינא לי' ולא ידענא לי' הנה תמול הביא פה שליח גט אחד הנכתב אצל כת"ר וכ"ת הי' המסדר ואני הייתי טרוד מאוד, ותיכף בראותי הגט נבהלתי ונשתוממתי על שכתוב בו המכונה לייזר בב' יודין דלכאורה הוא פסול מחמת שינוי השם דלייזר בב' יודין הוא פתח חריף לייזר וכפי הקריאה שהוא בפי כל ליזר בצירי נצרך לכתוב ביוד אחד כמבואר בטיב גיטין בכמה דוכתי, ויעו"ש בש"נ (אות ו' ס"ק ו') שפסל בכה"ג אף בדיעבד מחמת שינוי השם. ואף שבשו"ת בית דוד (סי' י"ט) הובא בפ"ת בקונטרס השמות בשם פיגו, מכשיר בכה"ג והביא כן גם בשם שו"ת מהר"מ מינץ, מ"מ ידוע כי אחר שנתפשט ספר טיב גיטין מהגאון ר"ז מרגליות זצ"ל שחקר הרבה בענינים אלו כולהו גרירי בתרי' וכ"ע נהיגי לכתוב חד יוד על צירי וב' יודין על פתח חריף וכן נוהגין כל מסדרי גיטין וא"כ הוי שינוי השם ופסול כה"ג וכמ"ש הטיב גיטין בעצמו בש"נ (אות ו' ס"ק ו') הנ"ל. ומה מאוד נפלאתי על כת"ר המסדר גט זה שנכנס בפרצה דחוקה לסמוך על מ"ש הפתחי תשובה הנ"ל אשר כל דבריו בזה אינן מוכרחין כלל, דמה שהעלה מסדר שמות של הבי"ש דהיכא דאיכא ב' שמות חד בחירק וחד בצירי כותבין על צירי ב' יודין, בנה יסודו על קו תהו דפשוט דהכוונה על ב' יודין כשקורין בפתח חריף וכמ"ש הטיב גיטין בשמא"נ (אות ו' ס"ק ו' וס"ק ט"ז) ובש"נ (אות פ' ס"ק ה'), ובפרט אחר שזכינו לס' ברכות המים להגאון ר' מיכל ר' יוזפס זצ"ל שכל סדר הגט וס' שמות של הבי"ש נובעים מאתו ושם מבואר להדיא בכמ"ד דהכוונה כן. ולדוגמא אציג איזה מקומות בשם בינלין ובשם מייטלין ומיימלין וטובא שם. וגם מ"ש מכתיבת לעז ג"כ אינו, כיון דעתה כל המסדרים נהגו כן שפיר יש הוכחה לשינוי השם כי לא יתלו במסדר שאינו בקי כיון דהדין דכל שא"י לא יהא לו עסק בזה א"כ מסתמא המסדר בקי כעין רוב מצויין אצל שחיטה והאידנא כל וה"נ בזה, ומסתמא הוא אחר שקורין אותו בפתח חריף. ע"כ תיכף ומיד הי' בדעתי לשלוח הגט בחזרה ולבל לסדרו ולהצריך גט אחר אמנם ניחמתי בזה כי אולי יהי' מזה שערורי' על כ"ת ואולי יצמח מזה לו איזה ריעותא, ויהי' הדבר נוגע לכבודו ולחיותו, אשר זה נחשב כשעת הדחק כמבואר בשם רבינו עקיבא איגר זצ"ל בתולדות רע"א זצ"ל הנדפס, ע"כ הוסכם אצלי לחפש אחר צדדי היתר, כי יש לסמוך על ס' ברכות המים שכתב בביאוריו לשמות באות יוטא דהיכא דליכא שינוי רק בנקודה לא הוי שינוי השם וכ"כ באות יכ"ט ובאות ינטא יעו"ש ויש לסמוך עליו כי רב מובהק הוא והאחרונים לא ראו דבריו שלא נדפס בימיהם לכן חש הטיב גיטין בכה"ג אף בדיעבד.

וברור דאילו הי' רואה דבריו הי' מסכים, וגם יש לעשות סניף דעת הפוסקים דבדבר שאינו נצרך לכותבו איננו פוסל שינוי וכינוי ליזר לאליעזר לא הוצרכו לכותבו, [אף שבס' ברכת המים אין דעתו כן יעו"ש עכ"ז גם לדעתו אינו אלא לכתחלה ולא לעכב כמובן.], וגם קצת סניף דברי הבית דוד הנ"ל, ועכ"ז לרווחא דמלתא אעשה ג"כ כמ"ש הבית דוד אחר נתינה הראשונה לחזור ולהקנותו לבעל ולנקוד צירי תחת הל', ושוב אחר נתינה שני' לחזור ולהקנות ולמחוק לגמרי המכונה לייזר [שבזה י"ל יותר שאי"צ דעת הבעל וציוויו.] וליתנו בעידי מסירה [שעכ"פ יצא מחשש פסול תורה ובפסולי דרבנן שפיר יש לסמוך על נתינות הקודמים]:

עכ"פ כ"ת ראוי לגערה ולנזיפה, גם השיטין אינן מעורין כדבעי, ולא כן ראוי לנהוג למסדר גט שהחמירו מאוד. אמנם אדון אותו קצת לכף זכות אולי מפני חולשתו כמש"כ במכתבו לא הי' אפשר לו לדקדק, וימחול על כבודו במה שכתבתי עליו קשה כי מרוב שיחי וכעסי כתבתי תוכחת מגולה באהבה מסותרת אוהב לאוהבי תורה ולומדי'. ירוחם יהודא ליב החופ"ק. שוב אחר כתבי מכתבי דנא ראיתי בחידושי אנשי שם להגאון ר"ש קלוגר זצ"ל שפסל גט כזה יעו"ש (בסי' ט"ז) בשם לייקי שכתב בשני יודין ויעו"ש ג"כ סי' כ"ו ובסי' ס"ד. מכתב שני בדבר הנ"ל ביום הנ"ל. כבר כתבתי היום על מה שראיתי תמול בחפזי אצל השליח בהגט שסידר המכונה לייזר, כעת שבא לפני שנית עם הגט וההרשאה ראיתי בו עוד איזה דברים שלא כהוגן בשם אבי הבעל גדליהו הלוי דמתקרי גדליה. והוא נגד המבואר ברמ"א (סי' קכ"ט סעי' ז') דבדמתקרי כותבין אח"כ כהן או לוי א"כ הי' לו לכתוב גדליהו דמתקרי גדליה הלוי. אמנם אפשר דסמך בזה על מ"ש הפ"ת בסדר גיטין (ס"ק כ"ד) בשם הגט מקושר והגאון בעל ישועת יעקב בההרשאה גבי ותהא ידך כידי כו' כתוב ותה וחסר האל"ף. עוד כתוב בההרשאה. ועדיו החתומים בו יעקב בן שמואל ויוסף אהרן בן שמואל, ובגט העד הראשון הוא יעקב בן שמואל הלוי, ובההרשאה החסיר מהעד הראשון הלוי, וידוע שהחמירו לבל לשנות שום דבר בההרשאה מהגט ובפרט בשינוי כזה. ויען ראיתי כל הפקפוקים הנ"ל אשר נראה מכ"ז שהמסדר אינו יודע בטיב גיטין, וכבר החמירו האחרונים בנמצא ריעותות דאף דאין בהם כדי לפסול מ"מ כיון שניכר שהמסדר איננו בקי בטיב גיטין יש להחמיר ולחוש לפסולין אחרים יעוי' סי' קמ"א סוף סעיף ל' בהג"ה ובסי' קמ"ב סוף סעיף ט', ובפ"ת שם, ובפרט בכזה דיש יותר מג' ריעותות ע"כ לא רציתי שוב ליתן הגט כלל אמנם יען האשה בוכית שאם לא ינתן לה הגט כעת תשאר עגונה לעולם, ע"כ לגודל הרחמנות, צייויתי ליתן להאשה כמ"ש במכתבי הראשון, אמנם פטור לא ינתן לה עד שאחקור על

המסדר אם הוא בקי בטיב גיטין דאזי יש לתלות שהריעותות נעשו במקרה ואין לחוש על ריעותות אחרים הפוסלים מדינא. אמנם אם איננו בקי יש לחוש לפסולים אחרים וכנ"ל. ואיך שיהי' המסדר הלז ראוי לגערה ונזיפה על המכשולים האלו שיצאו מתחת ידו, כי חז"ל אמרו על חבר שאינו מוציא מתח"י דבר שאינו מתוקן, ובפרט בגט הנשלח לעיר אחרת ובפרט לעיר גדולה המלאה חכמים וסופרים, איך לא ידקדק מקודם בכדי שלא יבוש ולא יכלם. הכ"ד המצטער על המורים המורידים לעפר כבוד התורה. ירוחם יהודא ליב החופ"ק:

סימן כד

בשו"ת הרדב"ז (ח"ד סי' ע') כתב באמצע התשובה דהיכא דתבעה כתובה בטעות דסברה דיגבו לה ולכך תבעה ולבסוף נתוודע דאי אפשר להגבות לה וא"כ התביעה בטעות ובאונס בכה"ג לא מפסדה מזונותיה דהוי כתבעה באונס דאיתא בירושלמי דאינה מפסדת יעושה"ט, הביאו בכנסת הגדולה אבה"ע (סי' צ"ג) בהגהות הטור (אות ל"ג). ומאוד תמיהני על הרדב"ז דהוא נגד התלמוד ערוך גיטין (דף ל"ה א') דתבעה כתובה ואמר לה מאי אעביד לך דרב לא מגבי כתובה לארמלתא וכו' ושוב כשראתה שאין נותנין לה הכתובה תבעה מזוני אפ"ה אמר לה דהפסידה משום דתבעה כתובתה וא"כ מבואר להיפך מדברי הרדב"ז. ואם נסכים לסברת הרדב"ז דזה שאי אפשר להגבות לה הוי כ"ש ממאי דקאמר הירושלמי דבלבד שתתבע מן השופי ולא מן האונס, יתיישב ג"כ מה שדקדק הב"י (סי' צ"ג) על הרי"ף והרא"ש שהשמיטו זה הירושלמי ותירץ בדוחק מדלא הזכירו בגמ' דידן, ולהנ"ל יתיישב ברווחא דמוכח מגמ' דגיטין הנ"ל דלא ס"ל לש"ס דידן הא דירו'. ועכ"פ איך שיהי' בזה נראה דדברי הרדב"ז נסתרין מגמ' זו, אמנם יש לדחות דמספקא לי' דלמא יש להגבות כתובה ע"י נדר ושבועה ודלא כרב ומספיקא עביד לחומרא בתרווייהו, וידוקדק הגמ' כבי תרי עבדת לי דהיינו תרתי דסתרי אהדדי שוב מצאתי בגרש ירחים מהגאון מפלאצק על גיטין שפירש כן משום קושיא אחרת שהקשה על הבי"ש, וכיוונתי לקושייתו ג"כ מדעתאי בע"ה, אמנם על הרדב"ז נראה דלא יספיק זה דעכ"פ התביעה בטעות ואונס יהי' מאיזה טעם שיהי'. עוד יש לדחות משום דבקופצת מודה רב וא"כ תליא בדידה ואפשר לגבות, ויתיישב ג"כ קושיית הגרש ירחים הנ"ל. עוד הי' אפ"ל דשמואל בעצמו דס"ל דגם תבעוה לינשא אי"ל מזונות כתובות (דף נ"ד א') א"כ טעמא דתבעה כתובה משום נשואין כמ"ש רש"י גיטין א"כ אפילו אין יכול לבוא לידי גובייגא, אבל לדידן דתבעוה לינשא לא אבדה מזונותיה רק בתביעת כתובה בעינן

שיכול לבא לידי גוביינא. ומזו הגמ' דגיטין הביאו הראשונים ראי' דמזונות גביא בלא שבועה. ולכאורה נראה דאינה ראי' דדלמא בתחלה נשבעה ע"י קפיצה שבועה המועלת למזונות דלמזונות אמרינן מקצת כסף ככל כסף וא"כ נשבעה שמגיע לה אבל לא נשבעה על הכל, ויתיישב בזה נמי קו' הט"ז על הר"ן (סי' צ"ג ס"ק כ'). עוד הי' אפ"ל דבחשודה ניזונית בלא שבועה דלענין מזונות נכסי בחזקת אלמנה קיימי והויא כמוחזקת, וזאת יש לדחות ולא כתבתי אלא להעיר. ויעוי' בכנה"ג דהביא בשם רש"ך וכן דעת הבי"ש (סי' צ"ג ס"ק כ"א וכ"ב) דאף בספק במזונות מגיע לה מזונות דהיא המוחזקת, ולפ"ז יהי' נסתר מ"ש לעיל דמספיקא אפסדה, אמנם הכנה"ג בעצמו השיג עליו יעו"ש. עוד אני חוזר לצווח על הרדב"ז הנ"ל מערכין (דף כ"ב א') דפריך דלא נזקיק לכתובה ביתומים קטנים משום ריווח מזונות דכבר אפסדה משום תביעה אף דהי' בטעות יעושה"ט:

סימן כה

ב"ה א' טבת תרמ"ז מינסק להרב אבד"ק פרייאסלאוו. הנני מסכים ג"כ להתיר להאיש ה' ארי' ליב בר' בנימין הלר באקליר מק' העלימיאזאב לישא אשה אחרת עפ"י היתר מק"ר מחמת הטעם הראשון שכתבו הרבנים הגדולים הרב הגאבד"ק פערעיאסלאוו והרב המ"ץ דק' העלימיאזאב נ"י מפני שהיא מוכתבת למלכות וא"א לה לבוא למדינתנו כמו שביארו בזה באורך. ואני מוסיף דאף אם נסכים להנוב"י בביאור ת' הרא"ש דאיננו מתיר לגרש בע"כ רק לכופה עד שתאמר רוצה אני אבל לגרש בע"כ איכא חדר"ג משום דר"ג השוה מדותיו, עכ"ז להלכה פשיטא דקי"ל כחביריו שם שהתירו גם לגרש בע"כ, דאם נימא דהשווה מדותיו הי' אסור לגרש בע"כ בכל ענין אף בזינתה ואף בעוברת ע"ד וזה ודאי אינו כמבואר בש"ע, וכיון דע"כ לא השוה מדותיו א"כ שוב ממילא גם בזה יכול לגרש בע"כ ול"ב שתאמר רוצה אני. וכ"כ הגאון ר"ח זצ"ל בהת' שנדפס בחוט המשולש (סי' י"ב) וסוף ס' בית הלוי (סי' ב') דהרא"ש בעצמו לא כ"כ רק לרווחא דמלתא אבל גם הוא מודה לדינא דיכול לגרשה בע"כ ואף אם להרא"ש מספקא לי' עכ"ז לית הלכתא כוותי' בהא רק בחבריו שהתירו בפשיטות וכ"כ בשו"ת תפארת צבי להגאון אבד"ק אה"ו (סי' ל"ט). אמנם מה שרצו הרבנים לצדד עפ"ז להתיר לו בלא ק"ר לא נהירא כלל, ותדע דהא נשתטית ודאי דהוי מום גדול יותר מנכפה דהא בת' הרא"ש שם הוכיח דנכפה הוי מום גדול מדמדמי לה בפ' האומנין לשוטה ושממומית, וא"כ אם נשתטית היתה בת גירושין פשיטא דהי' יכול לזרוק לה גט בע"כ כמו בנכפה, רק דאיננה בת גירושין. ואם נימא דבנכפה כמו דמותר לזרוק לה גט בע"כ ה"נ מותר לישא אחרת בלי ק"ר א"כ

למאי הוצרך בנשתטית להיתר ק"ר ע"כ נראה מוכרח דגם בנכפה וכיוצא אף דמותר לגרשה בע"כ עכ"ז איננו מותר לישא אחרת בלי ק"ר. ומה שרצו הרבנים לצדד לומר דהויא עוברת ע"ד במה שהמיתה ע"י סם איננו נראה כלל משום דליכא שום בירור ע"ז. ולא רציתי להאריך כי כבר כתב השבו"י ח"א (סי' ק"כ) דאף באשה שזינתה תחת בעלה אין להתיר לישא אחרת בלי היתר ק"ר. וגם בת' ברית אברהם (סס"י פ"ט) העיד דמעולם לא שמע להתיר לישא אחרת בלי היתר ק"ר אף בעוברת ע"ד וכ"כ שם (סי' צ"ד אות י"ג) בת' הגאון מגלוגא וכן בת' נודע בשערים להגאון מלובלין (ח"ב סי' כ"ו) דלעולם אין להתיר בלא ק"ר א"כ ממילא דאין שום נפ"מ דאף אם היא עוברת ע"ד עכ"ז אין להתיר בלא ק"ר. ובאם הי' יכול לשלוח לה גט לגרשה בע"כ הי' נכון מאוד לשלוח לה גט שהשליח יגרשנה בע"כ. ומה שחשש הרב לדעת הנוב"י דאף מדין הש"ס אין לגרש ע"י שליח בע"כ, נראה דאין שום חשש בזה, דהא הנוב"י בעצמו במה"ת (סי' ק"י) כתב להשיג על שכנגדו שם שרצה לדמות לאינו חב לאחרים רק להלוה וכתב לחלק דבע"כ של הלוה איננו מקרי חוב משום שהלוה חייב עפ"י התורה לשלם ואם אינו רוצה לשלם רשע הוא ויצרו אנסו וזה תופס בע"כ וכופהו לקיים מצוה שבתורה ואין זה חוב, ודומה למ"ש הרמב"ם גבי קרבן שכופין אותו עד שיאמר רוצה אני שדבריו ידועים, אבל האשה אף שבעלה יכול לגרשה בע"כ מ"מ אין שום חוב עלי' שתהא מחוייבת לקבל הגט, ואם יכולה להשמיט עצמה שלא יגרשה לא ידעתי עלי' שום איסור, ומש"ה חוב הוא לה יעושה"ט. וא"כ לפ"ז כיון דהיכא דמן הדין לגרשה כופין אותה לקבל גט ולכל הפחות כופין אותה עד שתאמר רוצה אני א"כ חזינן דמחוייבת לקבל גט א"כ שוב הוי כאינו חב לאחרים רק להלוה גופי'. ויעו"ש עוד (בזה הסי') דיישב עצמו ממה שהקשו לו מגיטין (דף י' וכ"א) וכתב דבארוסה שאין לה שום התחייבות על הבעל לא מקרי חוב לדידה ויכול לעשות שליח לגרשה בע"כ א"כ ממילא דה"נ בניד"ד דכיון דאין לה שום התחייבות על הבעל משכו"ע א"כ שוב לא מקרי חוב לדידה ויכול לגרשה ע"י שליח בע"כ. ונראה עוד דמקודם יזכה לה ע"י שליח גט לדידה דכיון דאנו מתירין לו לישא אחרת והיא אין לה עליו שום חיוב א"כ ממילא דהגט זכות הוא לה, דע"כ לא איבעי' לן ביבמות (ס"פ האשה שלום) במזכה גט לאשתו במקום קטטה רק משום דניחא דגופא עדיף לה וטב למיתב טן דו, אבל לולא זה הי' מהני, א"כ הכא דל"ש הני טעמי פשיטא דזכות הוא לה וא"כ אפשר דמהני לה זיכוי הגט, ואף דכתב המ"ץ דמחנו נ"י דלא רצתה לקבל מאתו בשום אופן היינו כל זמן דהוא מעוכב מלישא אשה מחמתה, א"כ אפשר דמש"ה איננה רוצית משום תמות נפשי עם פלשתים בכדי שגם הוא לא ישא, או משום

דעבור זה יהא מוכרח ג"כ ליסע אצלה חוץ למדינה, אבל כיון שאנו מתירין לו לישא אחרת א"כ שוב איננו מעוכב מחמתה וגם בודאי לא יסע עוד אצלה א"כ ממילא דזכות הוא לה, ואף דאוסרה לכהן מ"מ נראה דמש"ה לא מקרי חוב כדמוכח ממזכה גט לאשתו במקום קטטה הנ"ל. ע"כ יזכה לה גט מקודם, ואח"כ יטול מהשליח ויתנהו לה בתורת הולכה שיתן לה כל שימצאנה, וגם ישליש הכתובה שלה דהיינו כתובת אלמנה וכמ"ש המ"ץ דהעלימיאזאב נ"י ואח"כ ישא אחרת לאחר שיהי' לו היתר מק"ר, ועפ"י רשיון הקיר"ה. הכ"ד הבעה"ח ירוחם יהודא ליב החופ"ק:

סימן כו

בעזהשי"ת ו' כסלו תר"ן מינסק. שלו' אל כבוד ידידי הרב הג' החריף ובקי סוע"ה כ"ש מו"ה חיים באהין מו"ץ דק' בוחאוו ישן יצ"ו. אחדשה"ט ושתה"ר מכתביו הגיעני, ולרובי טרדותי לא הי' לי פנאי להשיב, ועתה הנני להשיבו בקוצר הנראה לדעתי, כי אין דעתי נוחה מהפלפולים בענינים אלו שאין להם שום יסוד ושורש דבר. ע"ד הג"פ הנשלח לכת"ר מעיר טשערקאוו שנכתב בגט שם המתגרשת דיני' ביוד אחר הנון, וכת"ר פקפק ע"ז מחמת שמצא בשו"ת שם ארי' (סי' ס"א) שהשיג על ס' מים חיים בשם מחלי' שתמוה מאוד לקלקל שם הכתוב בתורה מחלה בלא יוד אחר הלמד והרבה אנשים ששמם שלמה הנקראים בהרכבת היוד אחר הלמד היתכן לכתוב כן בגט עכ"ל כת"ר שהעתיק מדבריו ומזה דן כת"ר לשם דינה ג"כ אם נקראת בהרגש יוד הנון עכ"ז אין לשנות. ואני לעצמי אין דעתי נוחה מזה מאוד לדרוש השמות אף שבהרבה ספרי האחרונים נמצא כן עכ"ז אין דעתי נוחה ולדעתי הדברים פשוטים כדברי המים חיים גם בשם מחלה אם הלמד רכה בהרגש יוד נצרך לכתוב מחלי' ביוד אחר הלמד ואין להשגיח על שם הכתוב בתורה שנקראת בענין אחר בלא הרגש יוד אבל זו שנקראת בהרגש יוד שפיר נצרך לשנות גם הכתיבה כיון שנשתנית בקריאה. דוגמא לזה בעזרא (ק' ח' פ' י') בן יוספיה [ויעו"ש ברש"י שלא הזכיר שמו רק שם אביו], דנראה דשם יוספיה נובע משם יוסף הכתוב בתורה וגם קצת דומה לשם קטנות עכ"ז נכתב כמו שנקרא, אף שי"ל ששם הוא שינוי יותר נרגש מהרגש יוד, עכ"ז מאן מפיס לחלק בחילוקים דקים כאלו. וגם בשם שלמה שתפס למשל אם נקרא בהרגש יוד אחר הלמד, אני אומר ערבך ערבא צריך, ואני אומר באמת גם בשם שלמה אם נקרא בהרגש יוד אחר הלמד שצריך לכתוב שלימה, ואין להשגיח על הכתוב בתנ"ך רק כיון שנשתנה בקריאתו מהכתוב בהתנ"ך ישתנה גם בכתיבה, כי הדבר ברור שגם בימי וזמני התנ"ך אם הי' נשתנה אז בקריאה הי' נשתנה

גם בכתיבה, דהגע עצמך בשם שלמה גופי' איכא כמה שמות הדומים לו ודומים זה לזה ונשתנו קצת בקריאתם ונשתנו ג"כ בכתיבתם, כמו שלם (בראשית מ"ו כ"ד במדבר כ"ו מ"ט), שלום (מלכים ב' ט"ו י"ג) במלאופים שלומי (במדבר ל"ד כ"ז), שלמיה (ירמי' ל"ז ג'), שלמות (דה"י א' כ"ד כ"ב) שלמית (שם כ"ג י"א), אף שדומים זה לזה עכ"ז כל אחד נכתב כמו שנקרא, וטובא כיוצא באלו, כגון שם שמא (דה"י א' ז' ל"ז) ושמאה (שם ח' ל"ב) ושמאם (שם ט' ל"ח) ושמי (שם ב' כ"ח), ובגמ' שם שמאי דלא ככולהו הנמצאים בתנ"ך, וכגון שם שמעון הכתוב בתורה, נמצא קצת דומה לו שם שימין (שם ה' ח'), ובגמ' סימון בס' אף דהי' אפשר בשין שמאלית והוי ממש זה השם רק דנ"מ בין ימנית לשמאלית אפ"ה שינו וכתבו בס', ונשתנה בכתיבה הואיל ונשתנה בקריאה, וכן שם שמע (שם ה' ח') ושמע (שם י"א מ"ד) שמוע (במדבר י"ג ד') שמעא (דה"י א' ג' ה') שימעה (שמואל ב' י"ג ג') שמעי (שם ט"ז ה') שמעיה (מלכים א' י"ב כ"ב) וכן שם שמר (שם ט"ז כ"ד). שומר (דהי"א ז' ל"ב) שמיר (שם כ"ד כ"ד) שמרי (שם ד' ל"ז) שמרון (בראשית מ"ו י"ג) שמרת (דהי"א ח' כ"א) שמרית (דהי"ב כ"ד כ"ו) שמריה (עזרא י' ל"ב), וטובא כיוצא באלו כגון שם אחז (מלכים ב' ט"ו ל"ח) אחזי (נחמי' י"א י"ג) אחיה (מלכים ב' א' ב') אחזה (דהי"א ז' י"ט) הבאתי דוגמאות הרבה משם אחד אשר נשתנה קצת בקריאה נשתנה ג"כ בכתיבה, לכן נראה ברור דאין לדרוש השמות להבין מקורן רק לכתוב כמו שנקרא אף שנשתנה מהכתוב בתנ"ך, ועוד דוגמא שם אוהד הכתוב בתורה (בראשית מ"ו י') ובנביאים אהוד (שופטים ג' ט"ו) אף דנראה דשם אחר הוא ונובע משם התורה, בתורה אחי (בראשית מ"ו כ"א) ובכתובים אחי (דהי"א ה' ט"ו וז' ל"ד) בתורה אחיהוד במדבר (ל"ד כ"ז) ובכתובים אחוד (דהי"א ח' ו'), אף דנראה דשם אחד ונובע משם התורה עכ"ז כיון שנשתנה בקריאה מהכתוב בתורה נשתנה גם בכתיבה. ע"כ נראה ברור גם בזמנינו אם נקרא בשם הכתוב בתנ"ך ונשתנה קצת בקריאתו נצרך להשתנות גם בכתיבתו ואין להשגיח כתוב בתנ"ך, ע"כ שפיר כתב המים חיים אם נקראת מחלי' בהרגש יוד אחר הלמד דנצרך לכתוב מחלי', וכן שפיר כתב הרב ששלח הגט דיני' אם נקראת בנון רכה בהרגש יוד. אמנם בזה שפיר כתב כת"ר, שכיון שבני משפחתה וקצת משכנותי' קוראים לה בשני השמות, היינו אסתר דיני', לא הי' לו להשמיט שם אסתר, ויש לכתוב לכתחלה דיני' [שהוא השם הנקראת בפי כל.] דמתקריא אסתר דיני', ומתפלא כי על הרב דטשערקאוו שאיננו רוצה לסדר גט אחר בשום אופן, הלא איננו נוגע הדבר בכבודו כלל ואפס רק דהוא סבור מתחלה דשם אסתר נשתקע לגמרי שבזה הי' הדין עמו שלא לכתוב כלל שם אסתר, אבל כיון שנודע אח"כ שנקראת במיעוט גם

בשם אסתר א"כ לכתחלה נצרך לכתוב גם שם אסתר, דהיינו דיני' דמתקריא אסתר דיני', והנראה בטעמו של הרב דטשערקאוו אחר שכת"ר פקפק על היוד שבשם דיני' שלא לכותבו, שבזה באמת הדין עם הרב הנ"ל לדעתו [וכמו שהוא גם לדעתי וכנ"ל], לכן לא הי' יכול לסדר גט אחר, אמנם אם יכתוב לו כת"ר שיכתוב דיני' ביוד אחר הנון, רק שרצונו שיזכיר גם שם אסתר בלשון דמתקריא, בוודאי יעשה כן ויכתוב גט אחר בשם דיניה דמתקריא אסתר דיני', ורשות ביד כת"ר לשלוח להרב דטשערקאוו גם מכתבי דנא ובוודאי יסכים לזה. קצרו של דבר לדינא יכתוב להרב הנ"ל לסדר גט אחר דיניה דמתקריא אסתר דיניה, ובאם לא ירצה לסדר גט אחר, אזי ימסור כתר"ה זה הגט שכתוב בו דיניה לבד, כי הוא השם שנקראת בפי כל ולא גרע מחניכה שהכל קורין, וכשר בדיעבד בשם זה לבד, ובניד"ד כפי שכתב כתר"ה שעת הדחק כדיעבד דמי, את כל זה ראיתי להשיב ברהיטא הנראה לדעתי, ויקבל כתר"ה ברכת החוה"ש מאדוה"ש כנפשו ונפש ידידו דושו"ט. ירוחם יהודא ליב החופ"ק. אחר שכחבתי כל זה שמעתי מאחד שהי' במדינת וואהלין שאמר ששם קורין כל נון רכה ורפה כמו הרגש יוד, א"כ כשקורין בתורה דינה קורין ג"כ בנון רכה ורפה, א"כ ברור דשם אי"צ לכתוב יוד, מאחר דממש לפי המבטא שלהם הוא השם גופי' הכתוב בתורה בלא שום שינוי כל דהו כלל ואפס א"כ אם יהא נכתב יוד יהא פסול דהוא שינוי השם ממש כיון דנון לחוד הקריאה כן א"כ כשנכתב ביוד מוכח דהקריאה בענין אחר, וא"כ במדינות אלו ממילא נשתנו הדינין בזה כמובן, ואחר שאינני יודע המבטא במקום, הגט הנ"ל אינני יודע לחתוך הדין בזה, ואסמוך על כת"ר היודע בזה:

סימן כז

בעזהשי"ת ט' כסלו תרנ"א פה"ק מינסק יצ"ו. שלו' כנהוג אל כבוד הרב הג' החריף ובקי וכו' מו"ה יעקב זאב כהנא נ"י האבד"ק פאסווילע יצ"ו. אחדשה"ט מכתבו הגיעני בשבוע העבר ולרובי הטרדות נתאחרה תשובתי וגם כעת הנני בקצרה והוא בדבר המעשה שבא לפני הרב דוואשקי באחד שעבד בעבודת הצבא בקארטאיק פלך ווראנעז והי' לו שם אשה וג' ילדים, וניתנה לו חפשה ובא בשנת תרמ"ט אצל הוריו ונשתהה י"א חדשים בביתו לבדו ואשתו וילדיו היו בקארטאיק במקום שדרו בתחלה ואחר י"א חדשים הנ"ל שלח אחר אשתו וילדיו הנ"ל שיבואו אצלו למקום הוריו הנ"ל ואחרי ימים אחדים שבאתה אשתו אצלו הכירו הוריו בכלתם דהיינו באשתו הנ"ל כי היא הרה לזנונים, ובאו להרב דוואשקי, והרב חקר את פי האשה והודית ואמרה כי בליל חגם העבר בא

אל ביתה בליעל אחד והי' שכור והפחיד אותה ואמר לה השמיעי לי ובא עלי' באונס שלא ברצונה, והבעל אמר שחושד אותה שגם הילדה הקטנה אינה ממנו, ואמר הרב דוואשקי שהבעל מחוייב לגרשה עפ"י ד"ת וכן עשה הבעל וגרשה, ואח"ז מתחרטים הבעל והאשה ורוצים לישא זא"ז שנית ושואלים היתר ובקארטאיק הם רובא דרובא גוים ומיעוטא דמיעוטא יהודים והנואף הנ"ל איננה יודעת מי הוא אם יהודי או גוי, וכתר"ה מצדד בהתירא דהאי איתתא, והנני להשיב כי חלילה וחלילה להתירה, ותבוא עליו ברכה להרב דוואשקי הנ"ל על שהפרישן שלא תשב עמו באיסור כל ימיו, וקורא אני על המתירין לא ירד בני עמכם, והמתיר עתיד ליתן את הדין. ראשית תמה אני על כת"ר על שפשוט אצלו להתיר מחמת דברי הרמ"א אבה"ע (סי' ס"ח סעי' ז' בהגה), דאף לפי דעת כתר"ה דס"ל לדבר פשוט דדמיא להתם, הא עיקר דברי הרמ"א נובעין מהטור שם דהביא דעת הרא"ש (פ"ק דכתובות) דיליף לה להתיר מהא דמכשירין העובר אף ברוב פסולין, וא"כ הא מבואר כתובות (י"ד א') דאין מתירין רק בדיעבד ולא לכתחלה רק בכדי שלא להוציאה מבעלה, הוי דיעבד ושפיר יליף הרא"ש אבל הכא דכבר גירשה ורוצה לחזור ולישאנה דהוי לכתחלה אף לדעת הרא"ש אסורה וליכא למאן דמתיר, ואי"ל דכיון דהי' לנו לדון ע"ז קודם שגירשה דאז הוי דיעבד והיינו מתירין אותה להכי אף לאחר הגירושין מותר להחזירה משום דכבר נעשה דיעבד בעוד שהיתה אצלו וכבר הותרה, ז"א דהא איתא בירושלמי יבמות (פ"ב הל' י') גבי נטען דלא יכנוס ואם כנס אין מוציאין ובעי שם בירושלמי דאם כנס דבדיעבד אין מוציאין וגירש מהו שיחזור ויכנוס לכתחלה ופשיט דמותר משום דאל"כ אתה מוציא לעז על בני' והובא הירו' הלו ברמב"ן ורשב"א (ספ"ב דיבמות) וכתבו דדוקא דהיו לה בנים מכניסה ראשונה אבל בלא"ה אסור והכי איפסק בש"ע אבה"ע (סי' י' סעי' ה'), אלמא אף דכבר נעשה דיעבד והיינו מתירין אז עכ"ז כיון דגירש אותה ונעשית לכתחלה אסורה אף דכבר היתה דיעבד, א"כ פשיטא דה"נ בניד"ד, וא"כ אף אי יהיבנא לי' לכתר"ה דאם היו שואלין מקודם שגירשה היינו מתירין אותה עכ"ז לאחר שגרשה לענין לחזור לישאנה לית דין ולית דיין להתירה ואסורה לכ"ע וכנ"ל. ועתה נבוא לענין הנידון איך הי' הדין אם היו באין לשאול מקודם שגירשה, הנה המחבר שם (סי' ס"ח) סתם ולא הביא דעת המתירין ומבואר דדעתו לאיסור, והפ"י (בקו"א לכתובות) תמה על המחבר שהשמיט דעת המתירין, ובאמת היא פליאה גדולה אחרי שרבינו יונה והרא"ש מתירין וגם הרמב"ן והרשב"א וריטב"א (בחי' לכתובות) וכפי שהובא בשמ"ק מתירין ולא מצינו מי שאוסר להדיא רק הרמב"ם לפי דעת המגיד אשר גם זה איננו מוכרת כלל וכמ"ש הפ"י והנוב"י, א"כ תמוה טובא למה השמיט דעת

המתירין. אמנם באמת, אף שהב"י לא כיון לזה ולא ידע מהפוסקים האוסרים מדלא הביאום בספרו הב"י עכ"ז רוח ד' נוססה אצל הרב המשביר לכל בית ישראל, וכמ"ש התומים בקיצור תקפו כהן (אות קכד)] לכוין להלכה אף שלא כיון לזה, והוא, דהנה בת' מהר"מ אלשקר (סי' ע"ז וסי' צ"ד) הובא ת' רב שרירא גאון ובנו רב האי שהשיבו לאסור יעושה"ט, והדברים ברורים דהרמב"ן ורשב"א וריטב"א ורבינו יונה והרא"ש לא ראו ת' הגאונים רב שרירא ורב האי הנ"ל דאלו ראוה ודעתם למפלג עליהם פשיטא דהיו מביאים דבריהם, וכיון שכן כבר איפסק הלכתא בשו"ע חו"מ (סי' כ"ה סוף סעי' ב' בהגה) ובש"ך יו"ד (סוף סי' רמ"ב בהנהגת או"ה אות ח') והוא מת' מהרי"ק (שורש צ"ד) דכל היכא דדברי הגאון אינם כתובים על ספר מפורסם ולא הביאוהו האחרונים דאין שומעין, לדברי האחרונים משום דאמרינן דלא שמיע להו דברי קמאי ואי הוי שמיע להו הוי סבירא להו ולא הוי פליגי עלייהו, וא"כ בהנידון (דסי' ס"ח) יש לנו לפסוק כהגאונים רב שרירא ורב האי ואין לנו להשגיח על דברי המתירין שלא ראו דברי רב שרירא ורב האי, ודבר ד' אמת בפיו של הש"ע וכיון להלכה אף שלא ידע מהם וכנ"ל. ועתה נבאר עוד, דאף אם נניח בהאי (דסי' ס"ח) כדברי הרמ"א וכדעת המתירין הנ"ל, עכ"ז יש מקום לומר דזהו דוקא בפ"פ מצאתי דאינו ידוע מעשה הזנות רק ע"פ הבעל אבל בהרתה לזנונים דכריסה בין שיני' והכל עדים בדבר הזנות שפיר י"ל דכולם מודים דאסורה, והוא עפ"י מאי דהקשה הנוב"י (מה"ק אבה"ע סי' ס"ט) על דעת האוסרין דאמאי לא תהא נאמנת הא ע"א נאמן באיסורין, [ולקמן נדבר מזה אי"ה.], והנה באמת סוטה לבעלה הוא דבר שבערוה דהא עיקר דבר שבערוה דילפינן דבר דבר מממון דבעינן ב' גבי ערות דבר לבעלה כתיב, וכבר השיגוהו האחרונים כמו שהביא הפתחי תשובה (סי' קט"ו ס"ק ל"ו) בשם ת' חמדת שלמה, אמנם הגאון מליסא זצ"ל וכן רע"א זצ"ל כתבו דהיכא דכל האיסור משום שויא אנפשי' חדא"י אף בדבר שבערוה אינו אלא כאיסורין, ומש"ה בפ"פ מצאתי שפיר נאמנת לומר נאנסתי מטעם ע"א נאמן באיסורין משא"כ בהרתה לזנונים דהוי כיש עדים אינה נאמנת מטעם אין דבשב"ע פחות משנים, וכן מחלק בזה הגאון מליסא שהובא בת' ברית אברהם (סי' פ"ב), והנה כבר העיד הכנסת יחזקאל (סי' ע"ח) שהי' מעשה בק"ק בריסק ואסרוה חכמי בריסק וכן בת' ברית אברהם הנ"ל (סי' פ"ד) מביא שהגאון מליסא לא רצה להסכים להתיר, רק שהפ"י (בקו"א לכתובות) והנוב"י במה"ת מתירין אף בכזה, ומה אעשה שכולם לא ראו דברי הבה"ג (בהל' מיאון) על הדין דהיתה מעוברת ואמרה מאיש פלוני וכהן הוא דר"ג ור"א אומרים נאמנת דכתב הבה"ג ע"ז והנ"מ בפנוי' דבין באונס בין ברצון מותר אבל בא"א מעוברת וקאמרה אנוסה אני

לא מהימנא עכ"ל יעושה"ט. ומעתה אם נימא דהבה"ג אף בפ"פ מצאתי ס"ל דלא כרבינו יונה (שבסי' ס"ח) הנ"ל אין שום ספק דרבינו יונה והרא"ש ואינך לא ראוהו דאם היו רואים דבריו היו מביאים אותו דכבר כתב הרא"ש בעצמו בברכות (פרק ד' סי' י"ד) דעל הבה"ג יש לסמוך דכל דבריו דברי קבלה וכ"כ בחולין (פ"ג סי' י"ח) וא"כ אין ספק דאם הי' רואה דבריו הי' מקבלם באהבה, אמנם אפשר דהבה"ג לא מיירי רק בהיתה מעוברת דאיכא עדים בדבר וכנ"ל אבל בפ"פ מצאתי מודה לרבינו יונה וכדמחלק הגאון מליסא הנ"ל, (ומזה גופי' נראה ראי' לדבריו מדלא הביאו דברי בה"ג.], עכ"פ בגוונא דניד"ד דהרתה לזנונים נראה פשוט מדברי בה"ג דאינה נאמנת לומר נאנסתי, ויעוי' בפ"י בקו"א שהביא ראי' דנאמנת מהבה"ג שמובא באבה"ע (סי' ד' סעי' י"ד), וליתא דהא התם כתבו הרא"ש והטור לדעת בה"ג דאף באינה טוענת אנן טענינן והכא בליכא טענת ברי פשיטא דלא טענינן ואסורה וכמבואר כתובות (ט' א'), דאי"ל דשם כיון דמכחשת או שותקת יש לנו ראי' שלא נאנסה משנתארסה דאל"כ היתה טוענת, דז"א דא"כ מאי פריך הגמ' דהוי ס"ס וע"כ דאין ראי' מדלא טענה די"ל דמחמת כיסופא הוא, וכן מבואר מתוס' שם ד"ה ואיבא"י דהקשו דאמאי לא הוי ס"ס אימור מוכת עץ ותרצו דאם איתא דהיתה מו"ע היתה טוענת דאין גנאי בכך כמו בביאת אונס, א"כ מבואר דעל ביאת אונס אין ראי' מדלא טענה, א"כ אמאי לא טענינן אנן אף בנתקדשה פחותה מבת ג' וע"כ דהאי דסי' ד' עדיפא, ולהנ"ל מבואר מדברי הבה"ג עצמו שהוא הוא המתיר שבסי' ד' הנ"ל ועכ"ז אוסר להדיא באומרת נאנסתי עכ"פ בהרתה לזנונים וכגוונא דניד"ד. הנה כבר נתבאר לנו מדברי הראשונים הגאונים רב שרירא ורב האי ומדברי הבה"ג שכל דבריו דברי קבלה לאסור בניד"ד אף אם באו לשאול מקודם שגירשה, ומעתה למותר לנו לפלפל בזה ועכ"ז לא אמנע ממה שנפל בדעתי ברהיטא מדי עיוני בזה. הנה כבר הבאתי דברי הנוב"י (מה"ק סי' ס"ט) שכתב שתמוה בעיניו דעת האוסרין דהא ע"א נאמן באיסורין, ותמה אני על תמיהתו ואדרבא תמוה לי להיפוך על המתירין ע"י אמירתה, דיעויין ביו"ד (סי' קי"ט) דההחשוד בין באיסור תורה בן באיסור דרבנן אין לסמוך עליו בהם ויעויין בש"ך שם (ס"ק י"ב) דבמין א' של איסור חשוד לחמור חשוד לקל, וא"כ כיון דבלא אמירתה חיישינן שזינתה ברצון א"כ חשדינן לה על איסור א"א החמור ואם היא חשודה לזה כ"ש דחשודה על ביאת סוטה לבעל הקל ממנה, וא"כ אמירתה לא מעלה ולא מוריד כלל לענין חשש דרצון, דבממ"נ אם נימא דמוקמינן לה על חזקת כשרותה א"כ אף בלא אמירתה תהא מותרת ואם בלא אמירתה לא מוקמינן על חזקת כשרות וחיישינן דזינתה ברצון א"כ ממילא אמירתה ג"כ לאו כלום היא דמאן דחשוד אהא חשוד אהא, וכעין הא דאמרינן

(בפ"ק דמציעא) דאם נימא חשוד אממונא חשוד אשבועתא לא יהבינן לי' שבועה משום דהשבועה לא מעלה ולא מוריד וה"נ דכוותי', ואי"ל דבאומרת ברי אף דלא מהני מדין עדות מהני מטעם ברי ושמא ברי עדיף, דז"א כלום דאכתי איך יסמוך הבעל על ברי דידה כיון דלא מהימנא וכמו בכל החשודין בהא (דסי' קי"ט) הנ"ל דאין לסמוך עליהם אף דטוענין ברי דברי ושמא לא שייך באיסורין רק היכא דמהימן מדין עדות סומכין עליו ואי לא לא, וא"כ תמוה כנ"ל דמאי מהני אמירתה, ויעויין בהגר"א בחו"מ (סי' ל"ד ס"ק ז' בילקוט קמ"א) דהוכיח דלא מהימני להכשיר את עצמו בדיבורן דאי הוי מהימני בדיבורן גם בלא דיבורן הוי תלינן בהא וכיון דאנן לא תלינן גם בדיבורם לא מהימני, ובזה מובן היטב דברי הגאונים רב שרירא ורב האי שהובא בת' מהר"מ אלשקר הנ"ל שהביאו ראי' דלא מהימנא לומר נאנסתי מהא דכתובות (דף ט') בנתקדשה פחותה מבת ג' דאסורה כיון דאינו אלא ספק אחד, דלכאורה איננו מובן כלל דדלמא התם בשותקת או מכחשת משא"כ בטוענת וכדמחלקי באמת רבינו יונה וסייעתו, אמנם להנ"ל מתיישב היטב דאין שום סברא לחלק לענין איסור בין טוענת או לא הן אמת דלפ"ז יש לתמוה לכאורה בפ"ק דכתובות (דף י"ג וי"ד) במדברת ומעוברת דשם איירי לענין איסור להנשא לכהן דר"ג מתיר משום ברי דידה כדאמר שם (י"ד א'), דאיך מהני ברי דידה להכשיר כיון דבלא אמירתה חיישינן שנבעלה לנתין או לממזר דהוא לאו השוה בכל א"כ כ"ש דחשודה על ביאת פסולי כהונה דהוא קל שאינו שוה בכל דחשוד לחמור חשוד לקל וא"כ איך מהני אמירתה, ויעויין באבה"ע (סי' ו' סעי' י"ז) דמשמע ומבואר דאף ברובא ממזרים מהני ברי דידה וקשיא כנ"ל, ואפשר דיתיישב לדעת הרמב"ם (ריש פט"ו מאי"ב) דכל חייבי לאוין אינן לוקין בלא קדושין וא"כ בנבעלה לממזר לא עברה על לאו השוה בכל כיון שהיתה בלא קדושין וגם על לאו דקדשה אפשר ג"כ דדוקא במופקרת, ולשי' יתר הראשונים דממזר אף בלא קדושין אפשר באמת דרוב פסולין אין הכונה ממזרים רק עכו"ם [דליכא איסור דאורייתא בביאתו כמ"ש התוס' ביבמות וקידושין.] וכיוצא, ומש"ה מהני ברי דידה דאינה חשודה על איסור חמור לאו דפסולי כהונה, אמנם באמת לא משמע כן ובכל ענין מהני ברי דידה אף ברוב פסולים ממזרים או עריות וקשיא כנ"ל, ויעויין (בסי' ד' סעי' ט"ו בהגה) דפרוצה ביותר עכ"ז נאמנת לומר על בניר שהם כשרים אף דחשודה על א"א, ועיין שם עוד (סעי' כ"ח) בארוסה שנתעברה דהיא נאמנת לומר מהארוס אף דדיימא מאחריני ובלא אמירתה הוי ספק ממזר, ויעויין שם (סעי' כ"ט) דבא"א שנתעברה שלא מבעלה דנאמנת לומר מעכו"ם הכשיר הולד אף דחשודה על א"א, וסבור הייתי לומר בזה משום דעל הולד הוי כעל אחרים דמבואר ביו"ד (סי' קי"ט)

דגם חשוד נאמן, וחשבתי לתרץ בזה האי דכתובות (י"ג א') דקאמר חדא להכשיר בה וחדא להכשיר בבתה דלפי דברי התוס' שם ד"ה חדא איננו מדוקדק הלשון להכשיר בה דהול"ל לפסול בה דזהו עיקר הרבותא דלהכשיר בה שמעינן כ"ש מבתה ועיקר הצריכות' לפסול לר"י או דהול"ל בקיצור חדא בה וחדא בבתה, ולהנ"ל א"ש דתרווייהו צריכי לר"ג להכשיר דמבתה לא הוי ידעינן בה דבבתה שפיר יש להכשיר יותר משום דהוי כמעידה על אחרים דאף חשודה מהימנא משא"כ בה וכנ"ל ושפיר צריכי תרווייהו אף לר"ג להכשיר, ומתיישב נמי האי דקאמר (שם ע"ב) לדברי הפוסל בה פוסל בבתה דלהתוס' הוא מיותר דהא הוא כ"ש ויעו"ש בהפלאה שדקדק כן ולהנ"ל אשה"ט. ויש לי עוד הרבה הרהורי דברים בזה שם בגמ' אמנם לאשר עדן לא נתיישב לי היטב על נכון לא העלתים על הכתב, ועדן אני נבוך בזה בנאמנות האשה ולא כתבתי כל זה רק לתמיהת הנוב"י על האוסרין דלק"מ ויש לתמוה בהיפך:

(הגה"ה. אב"ה. לענ"ד דוגמא לזה מצינו בדמאי (פ"ד מ"א) בהלוקח פירות מע"ה ושכח לעשרן שואלו בשבת ואוכל על פיו. ובירו' למ"ד דהטעם הוא מפני כבוד שבת פריך למה לי שואלו ומשני ע"י עילה. ועי' בשנות אלי' דהיינו בכדי שיהי' לו במה לתלות. והיינו כמו עילה מצאו כתובות (כ' ב') ודלא כפי' הפני משה שם. וא"כ מצינו בדרבנן דהתירו לטעמים באמירת החשוד בעצמו ובלא אמירתו לא התירו, א"כ ה"נ בכתובות (י"ג וי"ד) במדברת ומעוברת מדאורייתא לא בעינן לאמירתה כלל דמוקמינן לה בחזקת כשרות ומשום מעלה ביוחסין אמרו בלא אמירתה והתירו באמירתה וכנ"ל וכן אולי אפשר גם בהא דסי' ס"ח דמן התורה מוקמינן אותה בחזקת כשרות ורק מדרבנן אסרוה היכא דאינה טוענת נאנסתי. ולפ"ז אם כי תמיהת הנוב"י לק"מ וכמבואר בפנים אמנם בהתמי' להיפך אפשר לומר כנ"ל): והנה עוד הקשה הנוב"י (מה"ת סי' י"ד וסי' י"ז) על האוסרין דאיך אפשר דלממון תהא נאמנת להוציא ולאיסור לא תהא נאמנת דהא בכל דוכתי איסור קיל מממון דאין הולכין בממון אחר הרוב משא"כ באיסור, וגם בזה תמה אני על תמיהתו, דלדבריו איך יפרנס המשנה דמשארסתני נאנסתי לאבוה דשמואל כתובות (נ"א ב') דאף אשת ישראל אסור מטעם דחיישינן לסופה ברצון, והא ודאי דאם הי' סופה ברצון מפסדת כתובתה, דאי"ל דלזה גם לדידי' מהני האי דיצרה אנסה שלא תפסיד הכתובה, דמלבד דאין שום סברא לזה דכיון דלא מהני לענין איסור מה"ת ליהני לענין הכתובה אף גם מוכרח דאי אפשר לומר כן, דהא בנדרים (צ' ב') בעי באשת כהן באונס אי מפסדת כתובה משום דלדידי' אונס הוי כרצון או לא משום דמצי אמרה לי' אנא הא קאימנא וגברא הוא דנסתפחה שדהו, היינו דקדושת כהונתו

גרמה לי' דלישראל היא שריא, וא"כ מבואר דהיכי דגם לישראל אסירא אף דאנוסה היא מ"מ כיון דלא שייך אנא הא קאימנא וגברא הוא דנסתפחה שדהו ודאי דמפסדת הכתובה, וא"כ במתני' דמשארסתני נאנסתי ודאי לענין איסורא לאבוה דשמואל אינה נאמנת דלא הי' סופה ברצון ואפ"ה לענין כתובה מבואר במתני' דהיא נאמנת, א"כ מבואר דנאמנת בממון להוציא ולא לאיסורא, אמנם יש לדחות דאף לאבוה דשמואל י"ל דנאמנת שם במתני' דמשארסתני נאנסתי גם לענין איסורא משום דיש לה מיגו דמו"ע אני תחתיך, ואף דהתוס' כתבו דאינו מספיק טעמא דמיגו היינו דלולא טעמא דחזקה במו"ע גופי' לא היתה נאמנת אבל לבתר דאמרינן טעמא דחזקה ונאמנת במו"ע משום חזקה שוב ממילא איכא גם מיגו במשארסתני נאנסתי כמובן ושפיר י"ל דאף לאבוה דשמואל נאמנת לענין איסורא מטעם מיגו. אמנם אכתי יש להביא ראי' ממתני' (דסוף נדרים) במשנה הראשונה דאומרת טמאה אני לך באשת כהן דנוטלת כתובה דהיינו דאומרת דהי' מתחלה ועד סוף באונס דנאמנת דהי' סופה באונס לענין כתובה אף דגבי איסורא לא מהימנא דהי' סופה באונס לאבוה דשמואל, ואי"ל דהתם מש"ה נאמנת לענין כתובה משום הפה שאסר הפה שהתיר דג"כ אית לה מיגו דהא לא ידעינן כולי מילתא רק מפומה ומש"ה נאמנת במיגו דאי בעיא לא אמרה כלום, דז"א דהא למידר עם בעלה באיסורא לא ניחא לה דבאמת נאנסה ואסורה לכהונה ואנן חיישינן דהי' סופה ברצון וא"כ ליכא מיגו ואמאי יש לה כתובה לאבוה דשמואל, וע"כ דלענין כתובה נאמנת ולא חיישינן רק לענין איסורא. אמנם להפוסקים דהפה שאסר הפה שהתיר איננו מטעם מיגו דאף היכא דלא אמרינן מיגו אפ"ה מהני מטעם הפה שאסר הפה שהתיר, וכ"כ הרמב"ן ב"ב (ל"ג ב') גבי לפירות ירדתי יעו"ש ומש"ה דעת כמה פוסקים באבה"ע (סי' קנ"ב) בא"א הייתי וגרושה אני דנאמנת אף לאחר כ"כ אף דמיגו למפרע לא אמרינן, א"כ אין ראי' דשפיר י"ל דנאמנת לענין כתובה דהי' באונס מתחלה ועד סוף מטעם הפה שאסר הפה שהתיר אף דליכא מיגו, אבל להפוסקים דהפה שאסר הפה שהתיר הוא מטעם מיגו, יעוי' ש"ך חו"מ (סי' ק"ח ס"ק ז'), א"כ הכא דליכא מיגו כנ"ל שפיר מוכח דנאמנת לכתובה אף דאינה נאמנת לענין איסורא כנ"ל, אם לא דנימא דאשת כהן דנאנסה וכבר נאסרה לבעלה אף שאח"כ זינתה ברצון נמי יש לה כתובה דכל הטעם דברצון מפסדת היינו משום דמעשיה גרמו לה להאסר על בעלה כמ"ש הרמב"ם (פכ"ד מאישות הל' ו') משא"כ בכבר נאסרה זולת זה, אמנם באמת אינו נראה כלל לומר כן. שוב ראיתי באבה"ע (סי' ע"ח) בח"מ (ס"ק ח') ובבי"ש (ס"ק ז') דפלפלו בזה, ויעו"ש בהפלאה שם ס"ק ו') ובבית יעקב שם דפשיטא להו דמפסדת וא"כ מוכח כנ"ל, גם ראיתי שם בהפלאה

(ס"ק ה') דפשיטא לי' מסברא דלממון נאמנת יותר מלענין איסורא, ולהנ"ל נתבאר כן בראי' מהגמ'. עוד נראה להביא ראי' לזה מנדרים (צ' ב') הנ"ל לצד הספק דבאשת כהן באונס אין לה כתובה דקשיא משבויה וע"כ משום דשבויה אמרינן דלא נבעלה וכמ"ש התוס' שם וא"כ מבואר דאף דלענין איסורא לא מהימני דלא נבעלה עכ"ז לענין כתובה נאמנת, אמנם יש לדחות ויש ליישב קו' תוס' משבויה באופן אחר, דהנה יש לתמוה לכאורה דל"ל להאי טעמא דקאמר הגמ' דלא מפסדא כתובה באשת כהן באונס משום דמצי אמרה לי' אנא הא קאימנא וקדושת כהונתו גרמה לו כנ"ל הא אף בנולדו בה מומין ונשתטית וכיוצא אמרינן בכל הני דנסתפחה שדהו וכדאיתא כתובות (ע"ה ב') גבי מומין ויעוי' בראשונים (ריש כתובות) דתלינן בדידי' ולא בדידה וא"כ ה"נ אף בלא האי טעמא דקדושת כהונתו גרמה אין לה להפסיד כתובתה וגם מאי קמיבעי' לי' הכא. ומצאתי להגאון מליסא בבית יעקב (סי' ע' סעי' ד' וסי' ע"ז סעי' ב') שהרגיש בזה, אך מה שתירץ ע"ז דדוקא בראויה לו עדיין משא"כ באינה ראויה לו כלל לא אמרינן נסתפחה שדהו, תמוה דהא מבואר ברמב"ם ובטוש"ע (ריש סי' קי"ז) על רואה מחמת תשמיש דבנעשה לאחר הנישואין מגיע לה כתובה משום דנסתפחה שדהו אף דאינה ראויה לו כלל: (הגה"ה. אב"ה. לענ"ד יש לחלק דברואה מחמת תשמיש אפשר לה להתרפאות ולהיות ראוי' לו משא"כ באשת כהן שנאנסה.):

אמנם מצאתי בשו"ת הר"י מיגש (סי' קכ"ט) דמחלק דהיכא דרק לו לבדו לא חזיא אבל לאחר חזיא אמרינן נסתפחה שדהו אבל היכא דלכ"ע לא חזיא לאו שדה הוא כלל ולא שייך נסתפחה שדהו ובזה ביאר בעיית הגמ' דנדרים הכ"ל דמספקא לי' כיון דלא חזיא לכל הכהנים אי אמרינן לגבי כהנים דלאו שדה היא ולא שייך נסתפחה שדהו או כיון דחזיא לישראלים מגיע לה כתובה יעושה"ט, וא"כ יתיישב הקושיא משבויה דאף דאסירא לכהן ולא מהימנא לומר לא נבעלתי עכ"ז הא חזיא לכהנים אחרים שבעלמא דאם תלך למקום שאין יודעין בשבייתה ותאמר בפני ב"ד נשבתי וטהורה אני יתירו לה להנשא לכהן ואף שיבואו אח"כ עדים בשבייתה לא תצא מהתירה כדאיתא כתובות (כ"ג א') וכיון דלא אסירא לכל הכהנים שוב שייך נסתפחה שדהו ומש"ה מגיע לה כתובה: (הגה"ה. אב"ה. הדברים לענ"ד צ"ע דהא דשנוי' אינה יוצאה מהיתרה נראה דהוא דוקא כשלא אסרוה ב"ד משולם משא"כ בשכבר באו עדים ואסרוה ב"ד אף אם אח"כ תלך לב"ד אחר ותאמר נשביתי וטהורה אני ויתירוה הנה כשיתודע שכבר אסרוה ב"ד עפ"י עדים נראה דפשיטא דתהא אסורה וזהו נמי שדקדק הגמ' לא תצא מהיתרה הראשון היינו דמעולם לא נאסרה וכנ"ל וצ"ע. ובעיקר הראי' משבוי' ג"כ צ"ע דהא דשבוי' אסורה לכהן

הוא רק משום מעלה ביוחסין וא"כ לענין כתובה לא חששו כלל ולאו משום נאמונתה דידה. וצ"ע.):

אמנם יש לפקפק בהאי תירוצא דהא דמתירין אותה במקום אחר היינו משום דמאמינין לה שלא נבעלה במיגו אבל אי הוי מחזיקינן שנבעלה היתה אסורה לכל הכהנים שבעולם, וא"כ כיון דהכא שידעינן משבייתה מחזיקינן לה שנבעלה ואינה נאמנת שלא נבעלה גם לענין ממון נחזיק כן דלפ"ז אסורה לכל הכהנים ואמאי יש לה כתובה, וע"כ כהתוס' דלענין ממון נאמנת אף דאינה נאמנת לענין איסורא שוב מצאתי במחא"פ (הל' שכירות סי' ז') שעמד ג"כ בסוגיא דנדרים בקושיית הר"י מיגש הנ"ל ותירץ דמיירי דנשבית כל העיר דהוי מכת מדינה דלא תלינן במזלו ולכך צריך לטעמא דאנא הא קאימנא יעו"ש, ולדבריו תתיישב קו' התוס' דהאי דשבוי' י"ל דלא מיירי במכת מדינה.

אמנם דבריו תמוהין דא"כ איך פשיט ממתני' דסוף נדרים מהאומרת טמאה אני לך דיש לה כתובה דלמא התם לא מיירי במכת מדינה, ואי משום דסתמא קתני ודאי מיירי בכל ענין הא לא מיירי באשת ישראל רק באשת כהן ובאונס א"כ ע"כ לאו דפסיקא קתני, וגם שוב לא יתיישב קו' תוס' דגם האי דשבוי' סתמא קתני ומיירי בכל ענין, גם גוף דבריו לא יתכנו רק להני דמפרשי נסתפחה שדהו דתלינן במזלו ולא במזלה אבל להני דמפרשי דאף אם מזלה גרם עכ"ז כיון דהיא אנוסה אינה מפסדת יעוי' בשמ"ק (ריש כתובות) בשם הרמב"ן והרשב"א והרא"ה (ובדף ע"ז א') בשם ר' ישעי' מטראני לא יתיישב זה.

הנה עד כה המשיכני העט לפלפל בדברי הנוב"י שהוא המתיר שגם הברית אברהם (סי' פ"ד) סמך עליו שהוא המתיר, וכבר כתבתי לעיל דבני"ד לענין להחזירה לית מאן דמתיר ובפרט דגירשה מש"ה יעוי' בנוב"י קמא (סי' י"א) דבכה"ג לכל הג' דעות שבאבה"ע (סי' י' סעי' ג') אסורה יעושה"ט, וגם ראיתי בס' נחלת דוד להגאון ר' דוד טעביל זצ"ל ממינסק (בסי' כ"ו) שהאריך והרחיב בזה וכתב דחלילה להתיר אף קודם גירושין יעו"ש שהאריך בבאור דברי הירו' בזה והרבה דברים יש לי לרצות בזה אמנם לאשר לא נצרך לניד"ד לאשר נתבאר דלכ"ע אסורה לחזור לא רציתי להאריך עוד בזה, ומחזיקינא מלא חפנאי טיבותא להרב דוואשקי שעשה כדין וכתורה להפרישן מאיסור עולמית ושכר הרבה יטול עבור זה וגם הבעל צריך להחזיק לו טובה ועל יתר הדברים שבא במכתבו לא אוכל להשיב לאשר מכתבו נאבד מאתי ולא ידעתי אנא הנחתיו ע"כ אינני משיב רק הנוגע להלכה למעשה על גופא דעובדא, ויקבל כתר"ה ברכת החוה"ש מאדוה"ש כנפשו ונפש ידידו דו"ש. ירוחם יהודא ליב החופ"ק:

סימן כח

בעזהשי"ת יום ג' ט' מח' תרנ"ב לפ"ק פה"ק מינסק יע"א. החוה"ש וכ"ט אל כבוד חתני יקירי הרב הגאון המפורסם וכו' מו"ה אליעזר ראבינאוויץ נ"י ולכא"ל שלו'. אחדשה"ט ושתה"ר מכתבו עם הגט הנשלח מאמעריקא אשר בדרך הילוכו נמחק ונטשטש לנכון הגיעני. והנה השאלה חמורה מאוד חשש וחומר א"א. אמנם לעומת זה יען אי אפשר להשיג גט אחר ואיננו ידוע מקום הבעל כעת יש לחוש לעיגון דידה וידוע כמה שקדו חז"ל על תקנת בנות ישראל ובפרט בעתים הללו. ע"כ חובה עלינו לצדד בזכותה ולחפש צדדי ההיתר והנה הריעותות שבגט הלז הן אלו. הדלת של דיתיהוויין נטשטש הרבה עד שנוכל לקרותו לה' או לתיו ואיננו ניכר כלל שהוא ד'. תיבת לכל גבר אותיות כל ג"כ נטשטשו ואינן ניכרין:

גם השין של ואנש נתקלקל הרבה. הלמד של ולעלם ג"כ נתקלקל הרבה. תיבת את מותרת ג"כ נתקלקל הרבה ותיבת מותרת איננו ניכר כמעט, ויש עוד טשטושים ודביקת אות לאות אך עכ"פ ניכרים והנזכרים כמעט שאינו ניכר. וד' ית' יהי' עמנו שלא נכשל ח"ו בדבר הלכה ואל יצל מפינו דבר אמת. א) הנה ראש המדברים בזה הוא העיטור (במאמר שביעי חלק א') אי הרי את מותרת הוא גופו של גט דבל"ז הוא פסול. והביא שם מחלוקת בזה דר' הלל פוסלו ור' שבתי חולק עליו. והכריע העיטור כר' שבתי דסגי בלמהך להתנסבא דלהתנסבא ולהנשא לשון ליקוחין הוא ונכלל בזה בין לזנות ובין לנישואין. והביא ראי' לזה מיבמות (ר"פ האשה רבה) דהתירוה להנשא וקלקלה חייבת. דמסקינן התם דוקא אלמנה לכ"ג אבל זינתה פטורה. דאלמא זנות בכלל להנשא הוא. וגם אם איתא דבלשון להתנסבא איכא שיור זנות אמאי נקט ר' יהודא האי לישנא לימא ותשתרי לכל גבר דיתיצביין. ותו דהא כתב ודן דיהוי ליכי מנאי ספר תרוכין ואגרת שבוקין וגט פטורין והו"ל כמאן דאמר הרי את מגורשת דאיתא בקידושין (ה' ב') דהרי זו מגורשת. והובא דברי העיטור הללו בראשונים ברמב"ן ורשב"א וריטב"א ור"ן גיטין (דף פ"ה) ובריטב"א ונ"י ביבמות (ר"פ האשה). וראש המדברים בזה הוא הרמב"ן שנטה דעתו לדעת המחמירים דבכלל להתנסבא איכא שיור זנות לכן צריך לזה ג"כ הרי את מותרת לכל אדם. והאי דנקט להתנסבא ולא נקט ותשתרי כתב הרמב"ן לזה ב' תירוצים. או דהיא הנותנת כיון דכתוב הרי את מותרת א"כ איכא היתר זנות שוב לא דקדקו בזה ונקטו להתנסבא. והובא תירוצו גם ברשב"א שם. או דמותרת הייתי אומר דוקא בזנות שתהא מותרת ופנוי' ולא שתנשא ותאסר עצמה לכך צריך נמי להתנסבא להתירה להנשא ג"כ. ותירוץ זה הובא בר"ן וריטב"א שם. ויעוי' בת' רמ"א (סי' קכ"ז) שנחלק שם

עם רש"י בן מוהר"ם פדוואה שתפס שיטת הרמב"ן והרמ"א כתב דהוא דעת יחיד ויעוי' גם בת' עמודי אש (סי' ו') דהרב הגאון ר' יצחק אביגדר זצ"ל חשש מאוד לדעת האוסרים והרב המחבר כתב ג"כ שהרמב"ן יחיד בדבר. ונתחבטו בדעת הרמב"ם איך היא. ב) ולכאורה הי' אפשר להוכיח דדעת הרמב"ם כהעיטור דהנה על ראיית העיטור מיבמות (ר"פ האשה רבה) דזנות בכלל נישואין סתר הרמב"ן דהוראת ב"ד שאני דאין הוראת ב"ד למחצה דכיון דשווי' פנוי' ממילא הותרה לזנות ג"כ משא"כ גבי בעל שפיר י"ל דדעתו לשייר. וכן כתב הר"ן גיטין שם והריטב"א ונ"י ר"פ האשה. ולכאורה תמוה דכיון דאין הוראת ב"ד למחצה א"כ אפילו אלמנה לכ"ג נמי. ואי משום דכתב הרמב"ן דלא אסקו אדעתייהו נישואי איסור א"כ נימא נמי דזנות כיון דאיסורא לא אסקו אדעתייהו. ומצאתי להג"פ (סי' קכ"ו ס"ק צ"ז) שעמד בזה ותי' דהרמב"ן ס"ל דאיכא זנות דהתירא ג"כ דהיינו במייחד עצמה לאיש דהוא פלגש שהתירה התורה א"כ גם זנות התירו יעו"ש. א"כ ממילא לדעת הרמב"ם דכל ביאה בלא קדושין איכא איסורא ופילגשים היינו קדושין בלא כתובה אבל זנות אף במיוחדת איכא איסור כמבואר בריש הל' אישות וא"כ ממילא דנסתר תירוץ הרמב"ן הנ"ל וקמה ראיית העיטור דע"כ זנות בכלל להנשא הוא ולהכי כשהתירוה להנשא להמותרים לה ממילא גם זנות בכלל זה. משא"כ לכ"ג דלזה לא התירו כלל. א"כ מוכרח לכאורה דעת הרמב"ם כהעיטור ג) ונראה דאינו מוכרח ויש לדחות ראיית העיטור בפנים אחרות. דבאמת להרמב"ם אף לסברת העיטור קשה מה בין זינתה לאלמנה לכ"ג. הא אידי ואידי בכלל להנשא הוא רק דאמרינן דלא התירו רק נישואין דהיתר ולא דאיסור א"כ ה"נ זינתה. ואי משום דנישואין וזנות הויין באדם אחד וכיון דהתירו לו בנישואין ה"נ בזנות משא"כ באלמנה לכ"ג דאיש אחר הוא ולדידי' לא התירו כלל. אכתי אינו מובן דמה לי ב' ענינים באדם אחד היינו נישואין וזנות דאין מחלקים ביניהם אף דזה דהתירא וזה דאיסורא אמרינן כיון דהתירו התירו ומה לי ב' בני אדם בענין אחד דמחלקים ביניהם מחמת דזה דהתירא ודזה דאיסורא ולא אמרינן כיון דהתירו התירו כיון דענין אחד הוא. ואף דיש לחלק עכ"ז נראה דחוק. ע"כ נראה די"ל בהסבר הדבר דבזינתה אי אפשר לחייבה על הזנות דעדיין נשארה ההוראה אף לאחר שזינתה ומותרת להנשא וא"כ אי אפשר לחייבה על הזנות כיון דמחזקינן דפנוי' היא לענין נישואין ואי אפשר לחלק ההוראה ולחייבה על הזנות. משא"כ באלמנה לכ"ג דתיכף שנשאת לו נתבטלה לגמרי הוראת הב"ד דאסורה לעלמא מחמתו עד שיתן גט או עד שימות דהוי מחוסר מעשה וכיון דנתבטלה הוראתן שפיר אמרינן דלזה לא התירו ולא הי' הוראת ב"ד מעולם על זה כיון דלא נתקיימה הוראתן כלל דאסורה לו ולעלמא.

משא"כ בזינתה דעדן קיימא הוראתן ולא נתבטלה ועדן מותרת להנשא וכיון דקיימא הוראתן שוב אי אפשר לחייבה על הזנות דאין הוראת ב"ד למחצה. עוד אפ"ל באופן אחר דבהוראת ב"ד באמת היא אשת איש רק ב"ד טעו והתירו וא"כ אף שתנשא דרך נישואין עכ"ז לא יהא אלא זנות בעלמא כיון דבאמת היא אשת איש אין קידושין תופסין בה וכיון דאף שתנשא לא תהא אלא זנות א"כ כיון שהתירוה להנשא הוי כהתירוה לזנות ממש. [ובזה י"ל שאי"צ להגהת הב"ח שם על הא דאיתא בגמ' אתון הוא דשוויתון פנוי' והב"ח הגי' דשוותוני פנוי' דהוא סבר דעיקר הדקדוק בגמ' הוא דעשה לה פנוי' ולכך הגי' דשוותוני, אבל להנ"ל עיקר הדקדוק הוא תיבת אתון דאתם עשוה פנוי' והאמת היא אשת איש ואף דרך נישואין כל הביאות הן זנות ולזה שריתוה ואי"צ להגי'.] משא"כ באלמנה לכ"ג דלזה לא שריוה. ולזה העירני קצת בני כ' משה נ"י. ולב' הפנים הנ"ל נסתרה ראיית העיטור דלעולם בכלל להנשא אינו אלא נישואין ולא זנות. ובהוראת ב"ד היינו טעמא משום דאין הוראת ב"ד למחצה דכיון דהיא פנוי' ומותרת לנישואין ממילא דה"ה בזנות וכמ"ש הרמב"ן וכפן הא' דבזינתה אף דלא התירוה לזה מ"מ כיון דהוראתן קיימת שוב ממילא אי אפשר לחלק ביניהם. משא"כ באלמנה לכ"ג דנתבטלה הוראתן. ומכ"ש לפן הב' הנ"ל דאף בנישואין אינו אלא זנות בהוראת ב"ד משא"כ בגט. וא"כ ממילא דאין ראי' מזה מדברי הרמב"ם כמובן. ד) והנה הנוב"י חידש דאף להרמב"ן דוקא בבעל מערער וטוען ברי שכיון לשייר זנות דאל"כ כיון דאי אפשר לומר דבודאי איכא שיור זנות דהא חזינן בהוראת ב"ד דזנות בכלל ונהי דמחלקינן בין ב"ד ובין בעל עכ"פ ממילא גם גבי בעל ליכא למימר ודאי שייר רק חשש בעלמא וא"כ אמאי החמיר הרמב"ן הא איכא ס"ס דלמא לא כיון לשייר ואף אם כיון הא חוץ מזנותך הוי ספק וע"כ דהרמב"ן מיירי בבעל מערער וטוען ברי דכיון לשייר זנות וממילא היכא דהי' כתוב הרי את מותרת לכל אדם דשוב ידעינן מינה דלא כיון לשייר אף שנמחק כשר גם להרמב"ן יעושה"ט בקמא (סי' ס"ס) ותנינא (סי' קי"ג). ולדעתי להמעיין היטב בדברי הראשונים יראה מבואר דהרמב"ן החמיר אף בלא ערעור הבעל. דז"ל הריטב"א גיטין (דף פ"ה) והיכא דכתב למהך להתנסבא אי צריך הרי את מותרת איכא מאן דאמר דאין צריך ואיכא מאן דאמר דצריך דלהתנסבא לא משמע אלא בנישואין וצריך הרי את מותרת להתיר זנות והרי את מותרת לחוד לא סגי אי אתי בעל וערער שלא התירה אלא לזנות עכ"ל. ומדכתב בסיפא אי אתי בעל וערער וברישא לא כתב מכלל דברישא אף בלא ערעור. וכן מבואר בלשון הרמב"ן גיטין (דף פ"ה) דדחה הראי' שהביא העיטור מיבמות דזנות בכלל נישואין וכתב לדחות דהתם משום דאין הוראת ב"ד למחצה אבל המגרש כל שאפשר

לטעון טוענין שמא שייר עכ"ל. א"כ מבואר דאין צריך הבעל לטעון רק כל שאפשר לטעון טוענין אנן. וכן נראה עוד ממה שדקדק שם הרמב"ן אח"כ למה כותבין למהך וכתב וז"ל ויש לומר דלישנא דגיטא הוא אגרת שבוקין וג"פ ולמהוי שריא לכו"ע וכיון דכתבו הרי את מותרת לא חששו לדקדק להתנסבא ובין למשרי ועוד דלשון מותרת לכל אדם משמע שתהא מותרת ופנוי' ולא שתנשא ותאסר ולהוציא מערעור זה כותבין שניהם עכ"ל מדכתב לענין חשש זה להוציא מערעור משמע דהחשש הוא בזה שמא יערער הבעל או דכוונתו להוציא מחשש לעז בעלמא ולא מעיקר דינא ומשמע דהרי את מותרת צריך מעיקר דינא ולא משום ערעור הבעל לחוד. וכן נראה עוד מהא דטרחו לדחות ראיית העיטור מיבמות. דאם איתא דהבעל מערער וטוען ברי. א"כ מה דמיון הוא לשם דהתם הב"ד אינם טוענים וגם אי אפשר להו למטען דהא שוויוה פנויה, משא"כ הכא דטוען הבעל ברי. וא"כ בלא"ה לק"מ מיבמות וע"כ דגם בגט אף דהבעל אינו טוען עכ"ז פסול להרמב"ן אשר מכ"ז נראה ברור דלא כהנוב"י אליבא דהרמב"ן רק דהרמב"ן פוסל אף בלא ערעור הבעל. וגם ראיית הנוב"י איננו כלום. דלהרמב"ן בכלל להתנסבא ליכא רק נישואין ולא זנות וממילא דנשתייר זנות בודאי כיון דלא התירה לזה וממילא אף בלא ערעור ואף באומר בפירוש שכיון להתיר גם זנות עכ"ז לא מהני משום דלשון הגט איננו מספיק ע"ז להתיר זנות דאיננו בכלל נישואין וגט תלוי בהמגרש למאי דהתיר התיר ולמאי דלא התיר לא התיר ולכך נצרך בלשון הגט שיתיר הכל וכל שאין הלשון מספיק להתיר אף אם כיון להתיר לא מהני, משא"כ בהוראת ב"ד כיון דאין הוראת ב"ד למחצה ואי אפשר להתיר למחצה לא אזלינן בתר לישנא רק בתר טעמא דאתון שויתוה פנויה וממילא כיון דהתירו לנישואין ממילא הותרה גם לזנות. משא"כ בגט דתלוי בהבעל מה להתיר ומה לשייר וכיון דבלהתנסבא ליכא היתר רק על נישואין ממילא איכא שיור זנות בודאי ואף אם מכוין בזה להתיר גם זנות איננו מועיל דהלשון איננו מספיק לזה. משא"כ בהרי את מותרת לחוד בלא להתנסבא דהו"ל כולל להתיר הכל רק דנימא דלא כיון רק שלעולם תהא מותרת ולא שתנשא ותאסר בזה בעינן ערעור הבעל להריטב"א. וכן כוונת הרמב"ן במה שכתב להוציא מערעור. או דכוונת הרמב"ן דאף בערעור הבעל אינו אלא לעז ה) והא דמחלקי באמת בין להתנסבא לחוד בלא הרי את מותרת דאף בלא ערעור הבעל הגט פסול ובין הרי את מותרת לחוד בלא להתנסבא דבעינן ערעור הבעל או דאף ערעור הבעל לא מהני וכנ"ל. מלבד מה דכתבתי לעיל מטבע הלשון. נראה עוד הדברים שמוכרחים המה. דהנה כל חילי' של הרמב"ן דלא סגי בלמהך בלא הרי את מותרת היינו משום דאמר שמואל גיטין (דף כ"ו) דצריך לשייר מקום הרי את מותרת. וכמ"ש הרמב"ן

שם והרשב"א והר"ן והנה הרשב"א בת' (סי' א' קס"ג) הביא ראי' דלהתנסבא אינו מעכב מדלא אמר שמואל דצריך להניח נמי מקום להתנסבא וא"כ מוכח משם דבלא להתנסבא כשר. לכך דקדק הריטב"א הנ"ל דבלא להתנסבא דוקא כשבא הבעל וערער אבל בלא ערעור הבעל כשר ולכך אין צריך להניח מקום להתנסבא משא"כ בלא הרי את מותרת דאף בלא ערעור פסול ולכך צריך להניח. [אמנם לפמ"ש הריטב"א גיטין (דף כ"ו) אהא דשמואל דלאו דוקא דה"ה דצריך להניח ודן נסתרה ההוכחה הנ"ל כמובן]. ומזה נראה נמי מוכח דלא כהנוב"י הנ"ל. דמוכח דס"ל דאף דיכתוב להתנסבא לשמה לא סגי בהכי וצריך להניח מקום הרי את מותרת שיכתוב לשמה. ואי בלא ערעור הבעל גם בלהתנסבא סגי או עכ"פ בכוון הבעל בפירוש להתיר זנות ג"כ. א"כ למאי צריך להניח מקום הרי את מותרת הא בלהתנסבא לחוד סגי אף שיכתוב הרי את מותרת שלא לשמה דאינו אלא מגלה דעתו בזה דאינו מקפיד בלהתנסבא על נישואין דוקא רק להתיר אף בזנות, ושוב סגי בלהתנסבא שיכתוב לשמה. וכעין דכתב הנוב"י על נמחק. וע"כ דאף בלא ערעור הבעל ואף דכיון בפירוש להתיר גם זנות עכ"ז מעכב הרי את מותרת וכמ"ש. ועוד נראה ביותר להכריח לחלק בין הרי את מותרת לחוד ובין להתנסבא לחוד מגוף המשנה גיטין (דף פ"ה). דת"ק קאמר דגופו של גט הרי את מותרת. א"כ מבואר דסגי לדידהו בהרי את מותרת לחוד בלא להתנסבא ור' יהודא קאמר ודן. ופי' הרמב"ן דר"י בא להוסיף על דברי ת"ק דאף דכותב להתנסבא מ"מ צריך הרי את מותרת משום שיור זנות. וקשיא לי' להרמב"ן דא"כ ל"ל למהך להתנסבא. ותי' דשייך לודן כמו ג"פ שיועיל להתנסבא. אמנם אכתי קשה אמאי נקט להתנסבא דמשמע שיור זנות לנקוט למשרי. ותי' דכיון דאיכא הרי את מותרת א"כ שוב ליכא למימר שיור זנות ושוב אין נפ"מ בין להתנסבא בין למשרי ולא דקדקו בזה. ועוד תי' הרמב"ן דבהרי את מותרת איכא למימר דוקא זנות ולא נישואין לכך הוצרך להתנסבא. וכ"כ הר"ן והריטב"א. ויש להבין לפ"ז לת"ק דליכא רק הרי את מותרת לחוד א"כ נשאר החשש הנ"ל. ואי"ל דפליגי בזה ת"ק ור"י דת"ק לא חייש לזה ור"י חייש. דז"א דהא מבואר בגמ' פלוגתת ר"י ורבנן הוא בודן ומנאי ומפרש ג"כ טעם פלוגתתן בידים שאינן מוכיחות ואיך נבדה מלבנו לעשות מחלוקת בין ר"י ורבנן מעצמינו מה שאין זכר לזה בתלמוד ואין זה סוגית הש"ס כלל. ע"כ נראה דת"ק ור"י לא פליגי כלל בזה דגם לר"י סגי בהרי את מותרת לחוד בלא ערעור הבעל ובערעור הבעל אפשר דגם לרבנן חיישינן רק כיון דבלא ערעור כשר שפיר רי רבנן דגופו של גט איננו רק הרי את מותרת לחוד. ואך ר' יהודא דבעי ודן א"כ לא סגי לי' מבלי לסיים שיועיל למשרי דהוי כמו ג"פ דשייך לודן וכמ"ש הרמב"ן מקודם רק דמצי למנקט

לשון למשרי ע"ז כתב הרמב"ן כיון דסוף סוף נצרך למכתב שיועיל תפס יותר לשון להתנסבא ולא למשרי כדי להוציא מערעור הבעל או מחשש לעז וכנ"ל. וא"כ ממילא מוכרח. דכתב הרמב"ן והריטב"א והר"ן חששא בכל אחד ואחד בלא השני. עכ"ז אינן דומים החששות להדדי. דהחשש שיש בלהתנסבא בלא הרי את מותרת הוא אף בלא ערעור הבעל ולכך הוי זה גופו של גט אף באינו מערער. משא"כ החשש שיש בהרי את מותרת לחוד בלא להתנסבא אינו אלא כשהבעל מערער וכמ"ש הריטב"א ולכך איננו גופו של גט להת"ק או דאף כשמערער אינו אלא חשש לעז בעלמא. וכמ"ש לעיל בכוונת הרמב"ן. וכ"ז נראה ברור ומוכרח ונתבאר מכ"ז דלא כהנוב"י הנ"ל. וגם נתבאר מזה דלא כהג"פ (סי' קכ"ו ס"ק צ"ג) על הא דכתב הרשב"א בחסר תיבת להתנסבא דכשר. וכתב הג"פ דלהר"ן דכתב דיש לומר בהרי את מותרת דאינו אלא להתיר זנות ונצרך להתנסבא להתיר נישואין פסול בחסר תיבת להתנסבא ולהנ"ל ז"א דלא מיבעי' בלא ערעור הבעל פשיטא דכשר. וכמ"ש הריטב"א הנ"ל. רק אף בערער יש לומר דכוונתו של הרמב"ן היא דאיננו אלא חשש לעז בעלמא וכנ"ל וא"כ גם להר"ן כשר. וראיתי להמנהיג בהל' גט אחר שהביא הראי' של העיטור מיבמות כתב בשם הראב"ן וז"ל ונראה מדאמר התם גופו של גט הרי את מותרת שלא יהא בדעת המגרש בלשון להתנסבא בלקוחין דהתירא ולא בזנות הוסיפו לכותבו עכ"ל. ונראה קצת דכוונתו כמ"ש הנוב"י דחיישינן שיערער הבעל ובזה דחה הראי' מיבמות, וכמ"ש לעיל אות ד'. אבל הרמב"ן וסייעתו דטרחו ליישב בענין אחר פשיטא דס"ל דאף בלא ערעור הבעל פסול ודלא כהנוב"י. ויותר נ"ל להעמיס בכוונת הראב"ן דס"ל כמ"ש הרמב"ן דכוונתו דמגרש שאני שתלוי בדעתו של בעל וממילא אף בלא ערעור פסול דכל שאפשר לטעון טוענין אנן וכמ"ש הרמב"ן. ואיך שיהי' בכוונת הראב"ן, אבל דעת הרמב"ן ברור דאף בלא ערעור פסול וכדמוכח מכל מה שנתבאר למעלה ודלא כמ"ש הנוב"י ונסתר התירא של הנוב"י ז) והנה הג"פ (סי' קכ"ו ס"ק צ"ו) כתב וז"ל עוד כתב העיטור ראי' דאין צריך הרי את מותרת דהא כתוב בי' ודן דיהוי ליכי מינאי ספר תרוכין וכו' והו"ל כמאן דאמר הרי את מגורשת וגרסינן בקידושין הרי את מגורשת הרי זו מגורשת. ולא ראיתי מי שקרא ערעור על ראי' זו. עכ"ל הג"פ. והנה הרמב"ן ודאי פליג גם ע"ז. דהא כתב דבלא הרי את מותרת אף אם נשאת תצא אף דכתוב בגט כל הני לישני. והטעם נראה פשוט דלא מיבעי' להפוסקים דמפרשי האי דפ"ק דקידושין היינו שאמר לה לשונות אלו בשעת נתינה ולא קאי על הלשון הכתוב בגט. יעו"ש ברמב"ן ורשב"א על הא דלא קאמר ממני דכתבו דסמכינן על הא דכתוב בגט ולכך אין צריך שוב בשעת אמירה. א"כ ממילא שוב אין ראי' דזה

הלשון לחוד מועיל. אמנם אפילו נימא דקאי אלישנא דגיטא דזה הלשון כתוב בגט וכמ"ש הר"ן שם וכ"כ הרמב"ם מ"מ יש לומר דנהי דהאי לשון מועיל מ"מ כיון דכתוב בי' למהך להתנסבא מגרע גרע. דהאי לשון סתם הוי לגמרי אבל כיון דאמר להתנסא איכא שיור בגט לענין זנות ומגרע מלשונות אלו ג"כ עד שיפרש הרי את מותרת. ח) עוד נראה דתליא במחלוקת המהרי"ט ומהריב"ל שהובא במהרי"ט בחידושיו על הרי"ף פ"ק דקידושין. דז"ל המהרי"ט שם עוד כלל אמרו כל שלא אמר לשון שיהא גוף האשה נתפס בו לאו כלום הוא וזה הביא המהריב"ל בשם רבני פרובינציה הרב בעל המכתם והרב ר' נתן ורבנים אחרים והסכימו עמהם רבני צרפת הלכה למעשה במי שאמר לאשה אני נותן לך לקידושין שאף ידים אין כאן שיחול עליה קידושין ואין להצריכה גט כלל. גם הרב רבינו ישעי' השני ז"ל בנותן כסף לאשה ואמר לה הרי זה קדושיך אינו כלום שאין כתוב בכסף דבר של קידושין כמו הכתוב בגט דבר של גירושין ודבריו מסכימים לדברי רבני פרובינצי' ורבני צרפת אלא שהריב"ש חולק ע"ז (בסי' רס"ו) על מי שאמר הריני נותנו לך בתורת קידושין אעפ"י שלא אמר לה בפירוש הרי את מקודשת לי הרי זו מקודשת שזה דיבור שלם כיון שהזכיר שהוא הנותן לה בתורת קידושין ונראה מלשונו שהוא המקדש והיא המתקדשת והואיל והריב"ש מחמיר יש לחוש לדבריו אעפ"י שכל הגדולים הללו כתבו להיתר. אלו דברי המהריב"ל ז"ל והמהרי"ט השיג עליו דדברי הריב"ש אינם ענין לדברי הגדולים הנ"ל דטעמם הוא משום דלא אמר שתהא מקודשת דלקידושין לצורך קידושין משמע ולא שתהא זה קידושין משא"כ בתורת קידושין מבואר דנתינה זו תורת קידושין עלי' שבנתינתה היא מקודשת. יעושה"ט במהרי"ט. ומבואר דמהריב"ל הבין בדבריהם דאני נותן לך זה לקידושין היינו שיהא נתינה זו לקידושין לה ואפ"ה כל שלא התפיס גופה שיהא הגוף מקודש אינו קידושין. וא"כ ה"נ בגט שאמר ודן כו' היינו שזה יהי' לך גט ממני כל שלא התפיס גופה שיהא הגוף מגורש אינו כלום. א"כ ממילא דלא סגי בודן כו' כיון דליכא התפסת רק שזה יהי' לך גט מאתי ואיננו כהרי את מגורשת דאיכא התפסת הגוף. אמנם לפי מה שהבין המהרי"ט והשיג עליו א"כ ודן הוי כהריני נותנו לך בתורת גירושין דמהני לדידי'. אבל להבנת מהריב"ל אינו כלום אמנם נהי דלהבנת המהריב"ל לא סגי בודן שכתב העיטור אבל אכתי הי' מועיל שאר לשונות הכתובים כגון פטרית ושבקית ותרוכית יתיכי וכו' דהוי כמו הרי את מגורשת. דנראה דגם להמהריב"ל אם יאמר הריני מקדש אותך מהני וא"כ הלשון הנ"ל הוי כאומר הריני מגרש אותך. הנה לזה ע"כ נראה מוכרח טעמא משום דנהי דזה הלשון בעצמו הי' טוב אבל כיון דכתב גם להתנסבא מגרע אותו עד שיפרש הרי את מותרת להתיר

גם זנות. ולהלן אי"ה אביא עוד טעם דלא ליהני השאר לשונות הכתובים בגט ט) עוד כתב הג"פ שם בס"ק צ"ו הנ"ל להלכה להתיר בלא הרי את מותרת מטעם ספק ספיקא. חדא דדלמא אין הלכה כהרמב"ן דאיכא שיור זנות בלהתנסבא רק כהעיטור דליכא שיור זנות ואף אם נימא כהרמב"ן דאיכא שיור זנות עכ"ז חוץ מזנותך הוי ספק. ולכאורה היתר זה נכון מאוד ואף דהוי ספק ספיקא במקום חזקה מ"מ ידוע דהסכימו האחרונים דבספיקא דדינא לא מהני חזקה דבשביל חזקה לא ישתנה הדין וא"כ הוי שפיר ספק ספיקא. אמנם אחר העיון גם בזה יש לפקפק. דהנה מה שתפסו במושלם כל האחרונים וכן נראה מהראשונים שהביאו דעת הרמב"ן דכל טעמו של הרמב"ן דלא סגי בלהתנסבא הוא משום שיור זנות. ולדעתי אחר שהעמקתי ועיינתי היטב בדברי הרמב"ן עצמו במה שכתב בגיטין (דף פ"ה) הי' נראה לי דהרמב"ן רוח אחרת עמו מאי דלא סגי בלהתנסבא לחוד בלא הרי את מותרת כאשר יבואר. דהנה לכאורה יש לתמוה טובא בדברי הרמב"ן שם בתירוץ הראשון על הא דנקט הלשון להתנסבא ולא לאשתרוי' דתירץ משום דכיון דכתיבא הרי את מותרת שוב לא דקדק בהא ונקט להתנסבא. וקשיא טובא דהיא גופי' תיקשי דלמאי נקט להתנסבא ונצרך לזה גם הרי את מותרת לינקוט לאשתרוי' ותיסגי בהא לחודי' ולא נצרך הרי את מותרת. וכן הקשה הג"פ שם ס"ק צ"ו על דברי הרשב"א שכתב ג"כ כעין דברי הרמב"ן הנ"ל ותירץ הג"פ עפ"י דברי הר"ן דבעי להתנסבא להתיר נישואין. אמנם תירוץ זה לא יצדק על דברי הרמב"ן הנ"ל דזה כתב הרמב"ן בתירוץ השני אבל בתירוץ הראשון דלא ס"ל סברת הר"ן הנ"ל קשיא טובא וכנ"ל ועוד נראה דאף לתירוץ הב' של הרמב"ן שכתב כסברת הר"ן הנ"ל קשיא ג"כ כנ"ל. דכבר נתבאר למעלה (אות ו') דחששת הר"ן לאו חששא גמורה היא. דהא חזינן לת"ק דסגי בהרי את מותרת לחוד ולא חייש לחששת הרמב"ן והר"ן. ואי אפשר לעשות מחלוקת בזה בין ר' יהודא לרבנן. והרמב"ן ור"ן לא קאמרי רק כיון דבלא זה צריך ר' יהודא לודן למנקט שיועיל למשרי או להנשא דהוי כמו ג"פ דשייך לודן וכמ"ש הרמב"ן מקודם לכך נקט טפי לשון להתנסבא מלשון למשרי בכדי שבדרך אגב יוציא ג"כ מחששת הרמב"ן והר"ן הנ"ל וכמו שנתבאר למעלה. ולולא זה דנצרך בל"ז הנה משום חששת הרמב"ן והר"ן לחוד לא הוי צריך למנקט זה וכנ"ל. ותדע עוד דהא הרמב"ן בתר התירוץ הב' שכתב חששת הר"ן הנ"ל סיים להוכיח דע"כ ר' יהודא לאסופי אתי על הת"ק וכותב ג"כ הרי את מותרת דאי אין כוונתו לאסופי רק דזה לחוד כותב הו"ל לי' למנקט למשרי ולא להתנסבא אלא ע"כ דאתי לאסופי יעושה"ט. ולכאורה אינו מובן דכיון דכתב במותרת חששת הר"ן הנ"ל שוב אינו הוכחה דלעולם אפשר דר"י לא לאסופי על הת"ק אתי ואינו כותב הרי את מותרת

רק זה הלשון דלהתנסבא והא דאינו כותב למישרי משום חששת הר"ן הנ"ל וכמ"ש בעצמו מקודם. אלא ודאי הוא הדבר אשר דברנו דבאמת לאו חששא הוא וכמו דת"ק לא חייש להא. אך כיון דבלא זה כתיבא הרי את מותרת ונצרך למנקט שנית לשון שיועיל הגט נקט טפי להתנסבא להוציא בדרך אגב מחשש הנ"ל ג"כ. אבל אם אינו כותב לשון אחר רק למהך טפי הו"ל למנקט למשרי וכמו דנקט ת"ק. וא"כ אם נימא דאם הוי נקט למשרי הוי סגי זה לחוד בלא הרי את מותרת הדרא קשיא לדוכתי' אמאי נקט להתנסבא ולא סגי בזה ונצרך לכתוב ג"כ הרי את מותרת לנקוט לשון למשרי ולא יהא צריך עוד הרי את מותרת ונסתר תירוץ הג"פ הנ"ל אף לתירוץ הב' של הרמב"ן והוא תמי' עצומה. י) עוד קשיא לי טובא על שיטת הרמב"ן הנ"ל דסובר דר"י לאסופי אתי על הת"ק ומודה דצריך הרי את מותרת רק דמוסיף עוד ודן וכו' אבל בודן לחוד לא סגי משום שיור זנות וכנ"ל. א"כ מוכח מדר"י דשיור זנות פוסל בגט א"כ מאי קמיבעי' לי' גיטין (דף פ"ה) בחוץ לזנותיך אי הוי שיור הא זה הדין מוכח מדברי ר"י וגם רבנן לא מצינו דפליגי בזה ומאי קמיבעי' לי'. ואי"ל דהיא גופי' קמיבעי' לי' איך הוא הפירוש בדברי ר"י אם קאי לאסופי על הת"ק ויהא מוכח דחוץ מזנותך לא מהני או דר"י קאי בפני עצמו ולא על הת"ק דחוץ מזנותך לא הוי שיור, דז"א מתרי טעמי. דא"כ הו"ל להש"ס לקבועי האי הבעי' על המשנה דגופו של גט כיון דהבעי' היא על פירושא דמתני' בדברי ר"י אם כוונתו להוסיף על דברי ת"ק ויהא מוכח דחוץ מזנותך לא מהני או דר"י בפני עצמו ולא על ת"ק דחוץ מזנותך לא הוי שיור. ומדלא קבעה על המשנה מכלל דאינו נוגע לפירוש המשנה וא"כ קשיא כיון דר"י לאסופי קאתי מוכח דחוץ מזנותך לא מהני. ועוד דהא הרמב"ן להוכיח דר"י לאסופי קאתי מדקאמר להתנסבא ולא למשרי. דאי"ל דגם זו ההוכחה אינה אלא אם נימא דחוץ מזנותך הוי שיור רק דנימא כהעיטור דבכלל להתנסבא הוי נמי זנות שפיר הוכיח הרמב"ן דל"ל למנקט לשון שאיננו ברור ואפשר למטעי דהוי שיור זנות הו"ל למנקט לשון ברור למשרי דאי אפשר למטעי כלל אבל אם נימא דאף אם שייר בפירוש חוץ מזנותך ג"כ אינו פוסל אזדא גם זו ההוכחה דגם להתנסבא הוי לשון ברור דאף אם נטעה דשייר זנות ג"כ לית לן בה. דז"א כלום דאף אם חוץ מזנותך אינו פוסל הגט והויא גיטא אכתי לענין זנות הויא אשת איש. וא"כ שפיר איכא למטעי לענין שיור זנות וקיימא הוכחת הרמב"ן הנ"ל דר"י ע"כ לאסופי קאתי מדנקט להתנסבא ולא למשרי וכיון דסוף סוף ר"י לאסופי קאתי שוב מוכח דס"ל דאף דכותב להתנסבא אפ"ה הוי הרי את מותרת גופו של גט דחוץ מזנותך הוי שיור וכנ"ל. וגם אין לומר דאף דנימא דחוץ מזנותך לא הוי שיור בגט ואינו פוסלו מ"מ היכא דלא בעי לשייר ורוצה לגרשה לגמרי

בלי שום שיור אף לענין זנות שפיר בעי גם הרי את מותרת והוי גם הרי את מותרת גופו של גט להתיר זנות ולהכי אף דפשיטא לי' דר"י להוסיף אתי אפ"ה קמיבעי' לי' חוץ מזנותך אי מבטל גיטא לגמרי. דז"א כלום דכיון דגם בלא הרי את מותרת הוי גיטא עכ"פ לענין לאנסובי פשיטא דלא שייך לקרות להרי את מותרת גופו של גט וכיון דר"י לאסופי קאתי מכלל דמודה לת"ק, דהרי את מותרת גופו של גט ומוכח דחוץ מזנותך הוי שיור ומאי קמיבעי' לי'. ולאחר שנתקשתי בזה מצאתי להתוס' רי"ד בש"ס חדשים דפוס ווילנא שהקשה כעין זה בקיצור יעושה"ט. וקושיות הנ"ל הם תמיהות עצומות על שיטת הרמב"ן הנ"ל. יא) ובכדי ליישב כל התמיהות הנ"ל נראה לי דעת הרמב"ן דלא כמו שהבינו כולם בדעתו דכל הטעם דאינו מועיל למהך להתנסבא הוא משום שיור בגט לענין זנות ואי הוי כתוב לאישתרוי' הי' מועיל בלא הרי את מותרת. רק דדעת הרמב"ן דודן יהי' לכי מנאי ס"ת וא"ש וג"פ ושיועיל למהך להתנסבא כו' אינו אלא סיפור דברים שאומר לה שזה יהי' לך מאתי גט שיועיל להתיר וא"כ איננו עיקר בגט ונצרך לכתוב חוץ מזה עיקר הגט ושייך על זה הסיפור דזה שכתבו בדברים שהם עיקרו של גט זה יהי' לך מאתי גט פטורין שיועיל להתיר. אבל אם אינו כותב רק ודן וכו' הוי כאומר לה זה יהי' לך מאתי גט פטורין ושיועיל להתיר ואיה הוא הגט שיועיל אם העיקר חסר. והוא כמו שכתב רבינו ישעי' השני שהביא מהריב"ל והמהרי"ט בחידושיו קידושין על הרי"ף שהבאתי לעיל (אות ח') דבנותן כסף לאשה ואמר לה הרי זה קידושך לא כלום הוא מפני שאינו כתוב בכסף דבר של קידושין כמו שכתוב בגט דבר של גירושין עכ"ל וא"כ ה"נ בודן נצרך שיהא כתוב בגט דברי גירושין זולת זה ואח"כ שייך לומר ודן וכו' דזה שכתוב בו דברי גירושין זה יהי' לך ממני גט פטורין שיועיל אבל אם חוץ מודן אינו כתוב בו דברים של גירושין על מה קאי וזה יהי' לך גט פטורין שיועיל איה הוא הגט שיועיל ולכך אף לר' יהודא נצרך הרי את מותרת ואף אי הוי נקט ר"י לאישתרוי' הוי נמי צריך הרי את מותרת שיהא עיקרו של גט כדי שיהא שייך על זה לומר זה יהי' לך ממני גט פטורין שיועיל להתיר אבל אם ליכא גופו של גט זולת ודן ליכא כלל גט פטורין ולא שייך כלל ודן דודן אינו אלא סיפור דאלו הדברים שכתב הם עיקר הגט לה ממנו שיועיל ונצרך להיות דברים של עיקר הגט בלעדם. זה הוא דעת הרמב"ן. אך לראי' לזה שהוא כן שלא נימא דסגי ודן לחוד ובדברים אלו נכלל ג"כ עיקר הגט דזה גופו של גט ולא על דברים שכתוב בו זולת זה. על זה הביא הרמב"ן ראי' דאמאי נקט להתנסבא הא איכא שיור זנות וגם אמאי לא נקט למישרי אלא ודאי דלא סגי בודן לחוד למהוי עיקרו של גט בזה לחוד ונצרך לכתוב עיקר הגט זולת זה כדי דעל זה יהי' שייך ודן וכו'. וא"כ עיקר טעם הרמב"ן

איננו משום שיור זנות והשיור זנות שכתב אינו אלא לראי' לדעתו ולסברתו דודן לחוד אינו עיקרו של גט רק נצרך להיות עיקר הגט זולת זה שיהא קאי על זה ודן. כן נראה לי עומק דעת הרמב"ן ואף כי באו דבריו קצרים ביותר ידועים הם דברי הרמב"ן דדרכו לקצר בקודש ויש בהם עומק גדול וכמ"ש בשם הגדולים במערכת גדולים (אות קס"ב) בשם כמה גדולים יעושה"ט. והדברים הנ"ל בדעת הרמב"ן הם עמוקים ונכונים לדעתי וזולת זה תמוה טובא מפאת הקושיות והתמיהות הנ"ל שבאותיות (ט' וי'). ואף כי לא מצאתי לי רב וחבר שמכולם נראה שתפסו דברי הרמב"ן כפשטן דכל הטעם דלהתנסבא לא מהני הוא משום שיור זנות, עכ"ז לבי אומר לי דכוונתו כמ"ש מפני חומר הקושית הנ"ל וגם הדברים בעצמותן נכונים לדעתי וממילא מיושב הקושיות הנ"ל דאף אי הוי נקט לאישתרוי' לכל גבר ג"כ הי' צריך הרי את מותרת וגם אף אם שיור זנות אינו פוסל הגט בכ"ז לא סגי בלהתנסבא לחוד ונצרך לעיקרו של גט הרי את מותרת וכנ"ל. שוב מצאתי קצת סעד לדברי בכוונת דברי הרמב"ן בדברי הרדב"ז (ח"ד סי' רכ"ב) שכתב באמצע הת' וז"ל ואיכא מאן דפסק דאפילו כתב ודן צריך לכתוב ג"כ הרי את מותרת לכל אדם דבעינן שיהא מוכיח מתוכו שהוא מגרש את אשתו ולא אשת חבירו ושהוא מגרשה בגט זה ולפי שיטה זו לא אתי ר"י אלא לאסופי כו' יעושה"ט דדבריו אינם מובנים כלל דאכתי אמאי לא מהני ודן לחוד ועיקר טעמא דלא מהני חסר בדבריו. אשר ע"כ אחשוב דאולי כיון למ"ש דהאי ודן איננו עיקר אצא שמספר דהוא המגרש בגט זה שיועיל וכו' אבל איה הוא העיקר הגט שמספר עליו ע"כ צריך הרי את מותרת. ואם לא כוון לזה אין שום הבנה לדבריו להמעיין. ואף דברדב"ז עצמו (בסי' רכ"ד) שם מבואר דס"ל דהטעם דלא מהני משום שיור זנות אין זה תימא במה דסותר את עצמו דמצינן כמה פעמים ברדב"ז דסותר את עצמו ממקום למקום ובסי' רכ"ב נראה דכוונתו כנ"ל רק דלפ"ז קיצר ביותר. ואיך שיהי' בדברי הרדב"ז עכ"פ בדעת הרמב"ן נראה נכון כמ"ש בכדי להצילו מקושיות חמורות הנ"ל. יב) ומעתה לפ"ז ממילא נסתר התירא של הג"פ מטעם ספק ספיקא משום דאף להרמב"ן אינו אלא ספק דדלמא שיור זנות לא הוי שיור. דז"א דאף אם שיור זנות לא הוי שיור עכ"ז לא סגי בודן דאין הטעם כלל משום שיור זנות להרמב"ן רק דבלא"ה לא סגי בודן מטעם שכתבנו והשיור זנות שכתב הרמב"ן אינו אלא לראי' ולהוכחה דלא סמכינן על ודן מטעם הנ"ל וא"כ ליכא ספק ספיקא כמובן. אמנם אף לפי כל הנ"ל עכ"ז נראה לקיים התירא של הג"פ. דהנה כל מה שכתבתי בדעת הרמב"ן דלא מהני להתנסבא אף בלא הטעם דשיור זנות אינו אלא למאי דאיתא במשנה דגיטין (דף פ"ה) דכתוב להתנסבא בתר ודן וסובר הרמב"ן דאיננו לשון גירושין רק דשייך לודן

כמו ג"פ שיועיל להתיר וכנ"ל. אבל לתופסי גיטין דידן דכתוב להתנסבא קודם ודן. וא"כ פשיטא דלא קאי על ודן רק דהוא לשון גירושין להתירה. וא"כ שוב אין לנו טעם דלא יועיל להתנסבא רק משום שיור זנות. וא"כ שוב ממילא נתקיים היתרא של הג"פ הנ"ל מטעם ספק ספיקא אף לפי מה שביארתי בדעת הרמב"ן וכנ"ל. יג) ועוד נראה ביותר דאיננו נצרך כלל למיתי עלה מטעם ההיתר שכתב הג"פ מטעם ספיקא רק דמוכרח לדידן מסוגיא דעלמא דתפסינן להלכה דלא כהרמב"ן הנ"ל רק כהעיטור דליכא שיור זנות כלל בלהתנסבא כאשר יבואר והוא. דלהרמב"ן בין לפי מה שפירשתי בשיטתו דאין הטעם משום שיור זנות והשיור זנות שכתב אינו אלא לראי' דאיננו לשון גירושין ובין לפי מה שתפסו הראשונים והאחרונים בשיטתו דכי טעמו דאינו מועיל להתנסבא הוא משום שיור זנות. עכ"פ מוכרח לשיטתו דר' יהודא לאסופי קאתי על מילתי' דת"ק דעל מה שכתב הרי את מותרת מוסיף ר' יהודא על זה ודן וכו'. דאי ר' יהודא לא קאי על הת"ק ומתיר בלהתנסבא לחוד בלא הרי את מותרת שוב אין לנו לעשות מחלוקת בזה בין ר' יהודא לרבנן רק דמר תפס האי לישנא ומר תפס האי לישנא דאין לנו לעשות מחלוקת חדשה בין ר"י לרבנן במאי דלא מצינו שום רמז לזה בתלמוד וכנ"ל (אות ו' ט' י') וכמבואר ברמב"ן עצמו דסובר דר' יהודא לאסופי אתי. [הארכתי קצת בזה מפני שנשתוממתי על לשון מהרש"י בן מהור"ם פאדובה שבת' רמ"א (סי' קכ"ז) שכתב וז"ל דגופו של גט הרי את מותרת אע"ג דר' יהודא פליג ורבים פסקו כר"י הלא הרמב"ן מן המחמירין כו' יעו"ש דנראה מדבריו דפליגי בזה ר"י ורבנן רק הרמב"ן פוסק בזה כת"ק. וזה ודאי אינו וכנ"ל. רק להרמב"ן גם לר"י כותב הרי את מותרת רק דלאסופי קאתי וכמ"ש הרמב"ן עצמו וכנ"ל דא"א לומר כלל בע"א.] וכיון דמוכח דר"י לאסופי קאתי א"כ קשיא כיון דכתיבא הרי מותרת ל"ל למהך. וכמו שהקשה הרמב"ן עצמו לשיטתו. וע"כ דשייך לודן כמו שתירץ הרמב"ן דלודן נצרך לכתוב ג"כ שזהו ג"פ ושיועיל להתיר וכנ"ל (אות ו' ט'). א"כ ממילא תמוה טובא בטופסי גיטין דידן דתפסינן כר"י למכתב ודן אמאי לא כתבינן ג"כ למהך להתנסבא או למשרי בתר ודן דשייך לודן כמו ג"פ שיועיל להתיר וכמ"ש הרמב"ן. וע"כ דאנן תפסינן בזה דלא כהרמב"ן דאיננו נצרך לודן עוד לישנא שיועיל להתיר. א"כ ממילא הדרא קושיית הרמב"ן לדוכתי' ל"ל לר"י למהך. וע"כ דאנן תפסינן בפירושא דמתני' דר"י לא קאי לאסופי על הת"ק. רק דאינו כותב הרי את מותרת ונקט לישנא דגירושין בלמהך להתנסבא. וא"כ שוב מוכח דלהתנסבא לחוד סגי ובטופסי הגט של הרמב"ן מוכרח דבאמת הי' בנוסח אחר דלמהך להתנסבא הי' כתוב בתר ודן וכדאיתא במשנה דזה שייך לודן לדידי' וכן נראה מלשון הרמב"ן עצמו שם דגם הרי את מותרת היו

כותבין בתר ודן וכמ"ש שם באמצע וז"ל ואם נאמר שהרי את מותרת לכל אדם בגיטא דן משמע דכתבינן לה בתר ודן כו' א"כ מבואר להדיא דהיו כותבין גם הרי את מותרת בתר ודן [וכמ"ש הריטב"א שם דודן כותבין בתחלה או בסוף והיו כותבין בתחלה בימי הרמב"ן.] משא"כ לטופסי גיטין דידן מוכרח דנקטינן דלמהך לא שייך לודן וא"כ שוב מוכרח דר"י לאו לאסופי קאתי רק לשון בפני עצמו ומר תפס לה בהאי לישנא ומר בהאי לישנא. [ומה יומתק בזה לשיטת הרמב"ם דגט פסול בב' לשונות א"כ כיון דתפס ר"י לישנא ודן בלשון ארמית שוב הוכרח לסיים גופו של גט ג"כ בלשון ארמית אם נימא דלשון ארמית ולשון הקודש ג"כ חשוב ב' לשונות.] וממילא מוכרח דלהתנסבא לחוד סגי דליכא שיור זנות ודלא כהרמב"ן. וממילא מה דנתחבטו בדעת הרמב"ם הוא ג"כ נתבאר כיון דבטופס הגט של הרמב"ם (פ"ד מגירושין) ג"כ כתוב ודן בלא למהך דלמהך כתוב קודם א"כ מוכרח דר"י לאו לאסופי קאי רק דלמהך לחודי' מועיל וכנ"ל. א"כ מוכרח מהרמב"ם ומסוגיין דעלמא דאנן נקטינן בזה דלא כהרמב"ן והוא לדעתי הוכחה ברורה ונכונה מאוד ומקום הניחו לי כל האחרונים בסד"ש בעזרהי"ת. ואף אם נימא דאף להרמב"ן האי למהך דשייך לודן איננו מעכב רק לישנא יתירה לארווחי מילתא בעלמא כמו דכפלינן ס"ת וא"ש וג"פ ושיועיל אבל באמת בלא שיועיל ג"כ כשר. מ"מ אי הוי נקטינן פירושא דמתני' לר"י דשייך הך למהך לודן אנן נמי הוי כתבינן לי' לארווחי בעלמא כמו דנקט ר"י וכמו דכפלינן ג"כ ס"ת וא"ש וג"פ. ע"כ ברור דנקטינן בזה דלא כהרמב"ן רק דמר אמר חדא ומר אמר חדא ואנן לארווחי בעלמא כתבינן לכולהו לישני בין דת"ק ובין דר"י אבל בדיעבד בכל חד מהני כשר. וכל זה נראה לי ברור בסד"ש. אמנם אף לפי מה שנתבאר דאין לחוש על להתנסבא משום שיור בגט לענין זנות וכנ"ל. עכ"ז לא אמנע מלכתוב מה שיש לפקפק בזה מטעם אחר. ואף שלא מצאתי למי שירגיש בזה עכ"ז פטפטי' דאורייתא טבין. והוא דלכאורה נראה דהלשון פטרית ושבקית ותרוכית הם לשון עבר כמו פטרתי ושבקתי ותרכתי [וכן שאלתי ממדקדק אחד והסכים כן]:

וא"כ נראה דתלי' במחלוקת הראשונים שהובא בב"י חו"מ (סי' ק"ץ סעי' ח') בשטר מכירה דידן שכתוב בהן לשון עבר מכרתי ונתתי ואיננו כתוב בהן לשון הווה מכורה ונתונה אי אינו אלא שטרי ראי' ולא מהני לקנין או דמהני לקנין. דדעת העיטור והרמב"ן והרשב"א והמגיד דמהני נמי לקנין ודעת הרא"ה שהובא בב"י שם וכן דעת הטור (סס"י קצ"א) וכן דעת הרא"ש בת' שהביא הב"י שם דאינן אלא שטרי ראי' ולא מהני לקנין וכ"ה בטור (סס"י רנ"ג). וא"כ לכאורה לדעת הרא"ה והרא"ש והטור הנ"ל לא מהני לשונות אלו לשוי' גירושין כיון דהם לשון עבר וא"כ ממילא דגם להמהך להתנסבא דכתוב בתר

ופטרית כו' די תיהוויין כו' למהך כו' ג"כ לא מהני דהכל הם על ופטרית דהוא לשון עבר דעשה זה בכדי שתוכל לילך להנשא. וליכא לשון הווה בגט רק והרי את מותרת לכל אדם וא"כ זהו עיקר הגט ובלעדו ליכא עיקר הגט שיהא מהני לגירושין דהלשון לשין עבר ואינו אלא כהודאה דלא מהני באיסורא. וכמ"ש הט"ז יו"ד (סי' קס"ח ס"ק י"ד). ואף למה שהשיג עליו הקצה"ח (סי' קצ"ח) היינו דוקא באיסור התלוי בממון משום דאודיתא הוי קנין בממון משא"כ באיסור לחוד פשיטא דלא מהני וא"כ לדידהו עיקר הגט אינו אלא הרי את מותרת לכל אדם טו) הן אמת דדברי הטור תמוהין לי טובא. דהנה יסוד המחלוקת אי לשון עבר מהני הוא מהא דגיטין (מ' ב') דאיתא שם שתי ברייתות עשיתי פלוני עבדי בן חורין כו' נתתי שדה פלונית לפלוני כו' דאמר ר' יוחנן עלייהו וכולן בשטר ופירשו הן דכתב בלשונות אלו את השטר וע"כ דמהני מדין קנין דאי מטעם הודאה למה לי שטרא באמירה בעלמא סגי וע"כ דמהני לקנין. [ולא אמנע מלכתוב מה דקשיא לי קצת מהא דמבואר בכתובות (ר"פ הנושא) חייב אני לך מנה בשטר דאלימא מילתא דשטרא כמאן דאמר אתם עדי לר' יוחנן שם דפירשו קצת מהראשונים דמיירי בהודאה רק שאינו בדרך הודאה גמורה דלא אמר אתם עדי רק בשטר הוי זה הודאה גמורה כמאן דאמר אתם עדי. וא"כ שוב אין ראי' דלעולם יש לומר מדין הודאה רק דלא אמר אתם עדי ולכך בעל פה לא מהני משא"כ בשטר מהני זה מדין הודאה דר' יוחנן לשיטתו וכנ"ל וא"כ אין ראי'. ויש ליישב ואין להאריך לפי שאיננו מענינינו פה.] ושיטת החולקים בזה ע"כ דמפרשי או כמ"ש המרדכי שם בשם ר"ב דהפירוש בשטר היינו שטר גמור בלשון המועיל דאמר לו הלשונות אלו בשעה שמסר לו השטר דס"ד דמגרע בלשונות אלו יעו"ש. גם לפירוש רש"י מפי השמועה ג"כ אין ראי' כמובן להמעיין. וגם ראיתי להרשב"א קידושין (כ"ז ב') בשם אית דמפרשי דכולן בשטר לא קאי על נתתי ועשיתי דבהו לא בעינן שטר דמהני מדין הודאה באמירה לחוד. (וכן צ"ל נמי לשיטת רש"י דכתב בקושייתו להפירוש ששמע דבשלמא נתתי יש לומר מדין הודאה. דאכתי תקשי א"כ ל"ל לכתוב שטרא. וע"כ דכולן בשטר לא קאי ע"ז וכמ"ש הרשב"א הנ"ל.] וע"כ החולקים מפרשי כחד מהני פירושי הנ"ל. וא"כ קשיא טובא דהטור סותר את עצמו דבחו"מ (סי' רמ"ה) וביו"ד (סי' רס"ז) מבואר דפירש כפשוטו דעשיתי פלוני עבדי בן חורין ונתתי שדה פלונית לפלוני מיירי דכתב כן בשטר ומהני לקנין א"כ מבואר דס"ל דמהני לקנין ובזה סותר את עצמו להא דסס"י הנ"ל. וצע"ג. עכ"פ איך שיהי' בשיטת הטור. עכ"פ לכל הני שיטות הנ"ל דלשון עבר לא מהני לקנין א"כ לא מהני לשון עבר גם בגט וכיון דפטרית לשון עבר א"כ עיקר הגט הוא הרי את מותרת לכל אדם ובלעדו ליכא גיטא וכנ"ל. ויעוי' ביו"ד סי' רס"ז סעי'

ע"ד בש"ך ס"ק צ"ד בשם הב"ח דלמעשה חיישינן להפוסקים דלשון עבר לא מהני לקנין וא"כ ה"נ יש לחוש בלא הרי את מותרת. טו) אמנם נראה דגם זה אינו כלום וגם זה יש להוכיח מטופסי גיטין דידן דכתבינן בהו לשונות אלו וע"כ אחת משתים. או דלשונות אלו אינן לשון עבר [ויעויין בשלטי הגבורים שסביב המרדכי סוף גיטין וכן הוא בפירוש הגט שבת' מהרמ"פ בשם הר"ש מקינון דאף דפטרית הראשון הוא לשון עבר עכ"ז פטרית הב' מפרש שהוא לשון הווה יעו"ש.] והם לשון הווה. או דתפסינן להלכה ככל הפוסקים דגם עשיתי מכרתי ונתתי דהם לשונות של עבר מהני לקנין משום דאיננו לשון עבר לחוד. וכמ"ש הרמב"ן והריטב"א קידושין (ו' ב') והריטב"א בת' הביאו ב"י חו"מ (סי' ס' סעי' ט"ו) והרמ"א בת' (סי' צ"ב) דמכרתי ונתתי ב' לשונות משמע להבא ולעבר כמו בטל הוא בגיטין (ר"פ השולח). [ובזה תמוה לי דברי הנוב"י (קמא יו"ד סי' ס"ה) לענין שבועה בכתב דאף אי מהני היינו דוקא בכותב הריני נשבע אבל נשבעתי בודאי לא מהני משוה דהוא לשון עבר. והוא נגד כל הראשונים הנ"ל דהם הלא ס"ל דהוא נמי לשון להבא. שוב אח"ז רכ מצאתי להברית אברהם (יו"ד סי' ס' אות ח') שתמה עליו כן יעושה"ט. וביותר תמיהני על הכנה"ג אבה"ע הל' קידושין בהגהות ב"י (סי' כ"ז ס"ק פ"ד) בשם ת' כת"י דאף אם נימא דהריני נותנו לך בתורת קידושין מהני עכ"ז באומר לה נתתים לך בתורת קידושין בודאי לא מהני משום דהוא לשון עבר, והוא נגד כל הני פוסקים דס"ל דהוא גם לשון להבא וכמו נתתי כסף השדה קח ממני.] וה"נ פטרית אף אי הוי כמו פטרתי. דאל"כ למה כותבין כל הני לשונות שאינם מועילים וע"כ דהם מועילים מטעמים הנ"ל. וא"כ אנן תפסינן כהפוסקים הנ"ל או דהני לשונות עדיפי ממכרתי ונתתי הנ"ל וא"כ אף בלא הרי את מותרת יש להתיר. וכל זה נראה ברור. יז) עוד יש טעם להתיר משום דתיבת "את" ניכרת רק תיבת "מותרת" איננה ניכרת. ואף דתיבת את נדבקה למעלה לתיבת מותרת כבר נתבאר בפוסקים דבאיננו מוקף גויל כשר במקום עיגון. וגם לפמ"ש הב"י (או"ח סי' ל"ב) לחד תירוצא כל שהי' מוקף גויל בשעת הכתיבה אף שנדבק אח"כ לא מפסל. א"כ תיבת את אין לחוש במה שנדבק כיון שניכר והוי ככותב הרי את לכל אדם דהנוב"י (תנינא אבה"ע סי' קי"ג) מכשיר בזה לכו"ע יעו"ש. אף כי לכאורה איננו מוכרח דהרי את לכל אדם יש לפרש דקנוי' היא לכל אדם. אפשר דכוונתו היא משום דכבר כתוב בגט דרשאה ושלטאה להתנסבא לכל גבר א"כ שוב אי אפשר לפרש דקנוי' היא לכל אדם דהקנין שהי' לו בה נתן כעת לכל אדם. דז"א דהא כבר נתבאר דאינה קנוי' ויכולה להנשא למי שתרצה וע"כ הפירוש דמותרת לכל אדם להתיר זנות. וגם אפשר דתיבת מותרת ג"כ מקרי ניכר דנתתי לתינוק לקרוא וקרא אותה. מכל הלין טעמי

שנתבארו נראה להקל בהקלקול שבתיבות הרי את מותרת. ועתה נבוא ליתר הקלקולים שבגט זה. יח) הקלקול שבתיבות די תיהוייין בדלת של תיבת די נראה פשוט דאין לחוש דאף אם הי' נחסר תיבת די לגמרי ג"כ הי' כשר ואדרבא לפי מה שכתבתי למעלה (אות י"ד) דתיבת ופטרית הוי לשון עבר א"כ הי' נראה דעדיף טפי בלא תיבת די המקשרן יחד הויא תיהווייין מאמר בפני עצמו והוי טפי לשון גירושין בלא תיבת די מעם תיבת די כמובן. אמנם כיון דנכתב מעיקרא תיבת די אי אפשר להעדיף כח הגירושין במה שנמחק אח"כ. עכ"פ נראה דאינו מגרע כלל במה שנמחק ונטשטש. אמנם במה שנמחק ונטשטש אותיות כל מלכל גבר די תיצביין בזה יש מקום עיון דנראה מהעיטור (מאמר ז') וכ"כ הרשב"א גיטין (פ"ה א') וכ"ה בשה"ג שבמרדכי סוף גיטין וכ"ה בפירוש הגט להר"ש מקינון שבת' מהרמ"פ שבתיבת לכל מתירה אף לכ"ג דלא נימא כבר"פ האשה רבה דאלמנה לכ"ג איננו בכלל ההיתר א"כ לכאורה אפשר דלכל מעכב. אמנם הרמב"ן גיטין (דף פ"ה) השיג. על זה וכתב דתיבת לכל איננו מתיר לאסורים לה דהא בב"ר אף אם התירוה לכל מ"מ בנשאת לפסולים חייבת רק דמחלק בין בעל דאיננו חושש אם תנשא לפסולים ובין ב"ד. וא"כ אף בלא תיבת לכל כשר. וגם להעיטור נראה דגם בלא תיבת לכל כשר. דהא ס"ל דבפ"ק דקידושין בהרי את מגורשת אף דנכתב בגט זה הלשון לחוד סגי דס"ל דלא קאי על האמירה שבשעת נתינת הגט כמ"ש הרמב"ן והרשב"א. [דלדידהו אפשר דמעכב בכתיבה להדיא שיהא מתירה לכל אדם דזה נראה דעת הרמב"ן דהחמיר טובא בהרי את מותרת אף דנכתב כמה לשונות גירושין וכמ"ש לעיל (אות ז').] רק דס"ל דקאי על הכתיבה וכמ"ש הרמב"ם והר"ן. א"כ מבואר להדיא לדידי' דאין צריך שיהא מתירה להדיא אף לפסולים רק אף בסתמא לא הוי שיור לפסולים עד דמשייר בהדיא וע"כ דאיכא חילוק בין בעל לב"ד וכמ"ש הרמב"ן וא"כ אף בלא תיבת לכל כשר. ומדדעת העיטור כן ממילא דיש לומר דה"נ דעת הרשב"א והש"ג ולרווחא דמלתא כתבו דלכל מתיר זה ואינו אלא לרווחא דמלתא לכתחלה לבאר להדיא שהוא מתירה לכל. אבל בדיעבד כשר בלא תיבת לכל כל דלא שייר בפירוש. וכן הסברא והדעת נותנת. ועוד דכיון דכתיבא הרי את לכל אדם כמבואר באות הקודם א"כ בזה התירה לכל אדם. ואף דלפ"ז שוב איננו מוכח היתר על זנות דהרי את לכל אדם אפשר דאיננו מתיר רק להנשא לפסולים וא"כ נשאר שיור זנות בלהתנסבא. הא כבר נתבאר דלהתנסבא איננו ממעט זנות. ע"כ נראה להקל גם בזה שנחסר תיבת לכל. ואף דלפ"ז שוב אין קישור בין להתנסבא לתיבות גבר די תיצביין גם בלא תיבות אלו כשר. ואף דלכאורה יש לומר דאם הי' נכתב למהך להתנסבא גבר דיתיצביין היינו דהגבר יהא נשאת לה והוי תלקח

איש לאשה איננו נראה לחוש לזה דלהתנסבא היא לשון נקבה ואי אפשר לפרש זה על גבר. וגם יתר הקלקולים נראה פשוט דיש להקל במקום עיגון ע"כ אם לא יהא באפשרי להשיג גט אחר מהבעל בשום אופן והאשה ילדה ואם לא נתירה להנשא שבעלה יהא משמרה בודאי שיש לחוש שתצא לתרבות רעה ובפרט בעתים הללו בעוה"ר דעתי נוטה להתירה. אמנם לגודל החומר אינני רוצה לסמוך על דעתי עד שיעיין כתר"ה בזה ויסכים ג"כ להיתר וגם ישלח כתר"ה עוד לגדול אחד מפורסם ומומחה לרבים שיסכים ג"כ בזה אזי הנני ג"כ מצטרף בהתירא דהא איתתא למטי שיבא מכשורא. ודי"ת יהי' עמנו שלא נכשל ח"ו בדבר הלכה ויצילנו משגיאות ויאיר עינינו בתורתו הקדושה כנפשו ונפש חותנו דושו"ט בלו"נ. ירוחם יהודא ליב החופ"ק:

סימן כט

בעזהשי"ת כ"ה אד"ר תרל"ב פרוזין. שלו' אשיב להקרוב לי בלבבי מאז ותמיד תהלתו בפי ה"ה כבוד יד"נ יקירי וחביבי הרב הג' המובהק החו"ב סוע"ה מתמיד ומצא כדי מדתו יראת ד' אוצרו כקש"ת מו"ה יצחק צבי הירש נ"י האב"ד דק' לונא יצ"ו. אחדשה"ט ושתר"ה באה"ר יקרתו הגיעני ומאוד נהנתי ושמחתי במעשה ידיו הנעימים שואל ומשיב כהלכה. בנויים על אדני צדק בשכל הישר וסברות נכונות ומראה פנים מסבירות בכחא דהתירא עדיפא בשאלה חמורה בעיגונא דאיתתא דבעי' צילותא כיומא דאסתנא ואנכי מוקף ומוטרד בחבילי טרדין. ולחומר הנושא הי' חפצי להשתמט מענין זה. אך לאשר אנכי באמנה אתו מאז ועד עתה ההכרח להשיב מפני הכבוד ולפלפל בדבריו הנעימים ואשר יורוני מן השמים אותו אדבר. א) ע"ד השאלה בקטן בן י"ב שנה שהשיאו אביו והיה עמה משך זמן ואח"כ מחמת קטטה נפרד ממנה ונסי לבית אביו ונשתהה בבית אביו ערך שנה ומחצה ומת והניח אח קטן, ויש ספק אם היה בן י"ג שנה וים אחד קודם נסיעתו מאשתו, והאשה אומרת שלא נבעלה לו כל משך שהיתה עמו, וגם יש לספק אף בעת שהיה אצל אביו, שנעשה וודאי בן י"ג שנה ויום אחד, אם הביא סימנים. והנה יש בזה ספק ספיקא, ספק הגיע לי"ג שנה ויום אחד קודם נסעו מאשתו או לא, ואף אם הגיע לשנים דלמא לא הביא סימנים. אמנם העומד לנגדנו בזה הם דברי הרשב"א בת' (סי' אלף רי"ו), בנסתפקו במספר שנותיה ולא נמצאו לה סימנים שכתב דיש מקום להתיר משום ספק ספיקא, ספק לא הגיעה לשנים ואת"ל הגיעה ספק לא הביאה סימנים, ואפ"ה כתב דאיננו רואה להקל בזה, וא"כ כ"ש וקו"ח בנידון דידן. דהא הרשב"א איירי בנבדקה ולא נמצאו לה סימנים דאינו אלא ספק שמא נשרו ואפ"ה לא התיר מטעם ספק

ספיקא, כ"ש וקו"ח בנידון דידן דלא נבדק כלל, דאיכא חזקה דרבא דוודאי הביא סימנים משהגיע לשנים, דאין להתיר מטעם ספיקא. ויש לדון בזה, דהנה בטעם הרשב"א דלא התיר מטעם ספק ספיקא, כתב הבי"ש אבה"ע (סי' קנ"ה ס"ק כ"ב), משום דהספיקות הוי משם אחד ספק קטנה ספק גדולה והוי הכל ספק אחד. והקשה על זה הבי"מ (שם) דהא נ"מ לנדרים, ספק דלמא קטנה היא בשנים ואין נדריה קיימים בלי בדיקה לשם מי נדרה, ואת"ל גדולה היא בשנים ונדריה קיימים אכתי דלמא קטנה היא מחמת סימנים. והנה מה שתפס הבי"מ לדבר פשוט דגדולה בשנים וקטנה בסימנים נדריה קיימים דבריו תמוהין, דההיפך מבואר בנדה (ד' מ"ה) דאף לענין נדרים לא סגי שנים בלבד אלא בעינן ג"כ סימנים. ובאמת הראשונים בזה, ושיטת הרשב"א בגיטין (פ' התקבל) מבואר לענין נדרים בעי סימנים, וא"כ שפיר כתב הבי"ש בטעמו של הרשב"א דלא התיר מטעם ספק ספיקא משום דהספיקות הם משם אחד דאין שום נ"מ בין הספיקות. אמנם היוצא לנו מזה דלדעת הרמב"ם (פי"א מנדרים) דס"ל דהגיע לשנים נדריו קיימין אף בלא סימנים, ויעויין בשב שמעתתא (שמעתא ה' פי"א) שהוכיח כן גם מבה"ג (אף דמדברי הרשב"א בגיטין (פ' התקבל) נראה דלא הבין כן בכוונת הבה"ג והובא בש"ש שם, עכ"ז מצאתי תניא דמסייע לי' להש"ש בהבנת הבה"ג בסמ"ג (לאוין רמ"ב)] א"כ לדידהו שפיר הוי ספק ספיקא בכה"ג דהא נ"מ לענין נדרים. ויעויין בש"ך יו"ד (סי' רל"ג ס"ק ב') וגם מלשון הטוש"ע משמע כן דפסקו כדברי הרמב"ם ובה"ג, וכמש"כ שם בביאורי הגר"א וצ"ל (ס"ק ד'), וא"כ לפ"ז היה לנו עמוד גדול לסמוך עליו, ה"ה הרמב"ם ובה"ג וטוש"ע, דלדידהו הוי שפיר ספק ספיקא וכנ"ל. וכן מצאתי בתוס' רי"ד בחי' לנדה שפי' כן בתחלה בגמ' דנדה (ד' מ"ה) על האיבעיא דתוך זמן כלפני זמן או כלאחר זמן דקאמר שם בגמ' למאי הלכתא אי לנדרים לאו כלפני זמן דמיא ולאו כלאחר זמן דמיא כו', דפי' ג"כ דלענין נדרים אין שום חילוק בשערות רק בשנים לחוד תליא, והיינו כשיטת הרמב"ם ובה"ג הנ"ל. הן אמת דדבריהם תמוהין מאוד מגמ' דנדה (שם) דקאמר מתיב רב המנונא אחר זמן הזה אעפ"י שאמרו אין אנו יודעין לשם מי נדרנו נדריהן נדר כו' הא לאחר זמן היכי דמי אי דל אייתי שתי שערות קטן הוא כו' עוד מתיב ר"ז איש כי יפליא לנדור נדר מה ת"ל איש לרבות בן י"ג ויום אחד שאע"פ שאינו יודע להפליא נדריו קיימין ה"ד אי דלא אייתי שתי שערות קטן הוא כו', אלמא דהגיע לשנים ולא הביא סימנים קטן הוא ואין נדריו קיימין, וכבר תמהו על הרמב"ם בלח"מ ובמל"מ שם ובביאורי הגר"א שם [וכולם לא ראו שכבר קדמם הסמ"ג (לאוין רמ"ב) הנ"ל שהקשה כן על הבה"ג] וגם בתוס' רי"ד הנ"ל סתר פי' הנ"ל מכח זה והש"ש (שם) תי' ע"ז דהא דפריך בגמ' אי דלא אייתי שתי שערות קטן

הוא, היינו רק למ"ד תוך זמן כלאחר זמן דאם הביא שערות קודם שהגיע לשנים גדול הוא, א"כ ס"ל דאין הגדלות תלוי בשנים ואפשר להיות גדול אפילו תוך זמן, וא"כ ע"כ איש דנדרים לאו בשנים קאמר אלא בשערות, א"כ אפילו הגיע לשנים קטן הוא כל שלא הביא שערות, אבל לדידן דקי"ל תוך זמן כלפני זמנו ותלוי הגדלות בשנים וא"כ איש דנדרים בשנים קאמר דתוך זמן אי אפשר להיות גדול א"כ שפיר מצינו למימר דכשהגיע לשנים אפילו בלא שערות איש מקרי ונדריו קיימין ע"ש. ולפענ"ד לא יתכנו דבריו, עפ"י הא דאיתא פ"ק דיבמות (י"ב ב') דבנים הרי הם כסימנים כו', ויעו"ש ברי"ף ובראשונים דהיינו בנים תוך זמן הוי כסימנים לאחר זמן, אלמא דגם לדידן משכחת לה לפעמים גדלות בתוך זמן, וא"כ גם לדידן הגדלות לא תליא רק בשנים לחוד, וכמו למ"ד תוך זמן כלאחר זמן משכחת גדלות תוך זמן ה"נ למ"ד תוך כלפני זמן משכחת לה, רק דפליגי אם השערות ראי' על זה, דלמ"ד כלאחר זמן ס"ל דמהשערות דתוך זמן ראי' דהוא גדול, ומ"ד כלפני זמן ס"ל דגדלות בתוך זמן מלתא דלא שכיחא ויותר מסתבר למתלי השערות בשומא, אבל מ"מ לכו"ע משכחת גדלות גם תוך זמן, וא"כ גם לדידן ע"כ איש דנדרים לאו בשנים קאמר, ולא שייך לחלק בין מ"ד תוך זמן כלאחר זמן בין למ"ד כלפני זמן כמובן. שוב ראיתי ברמב"ם (פ"ב מאישות ה"ט), והביאוהו הרמב"ן והרשב"א ביבמות שם, דס"ל דבנים הרי הם כסימנים דוקא בילדה בגדלות, והיינו דס"ל דסוגיא דיבמות שם אזלא למ"ד תוך זמן כלאחר זמן, כמ"ש ה"ה והרמב"ן שם, או דגורס בגמ' שמא תתעבר ותמות, עכ"פ לשיטתו א"ש דלפ"ז למ"ד תוך זמן כלפני זמן לעולם לא משכחת לה גדלות תוך זמן, וא"ש תירוץ הש"ש הנ"ל. ואדרבא יתיישב לפ"ז קו' המגיה במל"מ שם דפריך לשיטת הרמב"ם הנ"ל, אמאי לא קאמר בגמ' נ"מ בין לישנא דבנים כסימנים ללישנא דעדיפי מסימנים לענין תוך זמן, דאף דבסימנים תוך זמן כלפני זמן עכ"ז בנים עדיפי ואף תוך זמן מהני, ולהנ"ל א"ש דהא טעם הפלוגתא דתוך זמן כלפני זמן או כלאחר זמן, היינו דלמ"ד תוך זמן כלאחר זמן ס"ל דאין הגדלות תלוי בשנים רק דרוב פעמים הם לאחר י"ג אבל לפעמים משכחת לה דנעשה גדול גם קודם הלכך תוך זמן כלאחר זמן דמהסימנים ראי' דנתגדל קודם, ולמ"ד תוך זמן כלפני זמן ס"ל דהגדלות תלוי בשנים דוקא ולא משכחת לה קודם, וא"כ לא שייך בנים עדיפי מסימנים לענין זה כיון דלדידי' לא משכחת לה גדלות קודם כלל דתלי בזמן דוקא וא"ש. ואפשר עוד לומר קצת בישוב דברי הרמב"ם ובה"ג הנ"ל, דכיון דהוציאו שיטתן מסוגיא דגיטין (ס"ה א') מדברי רבא שם דקאמר שלש מידות בקטן כו' הגיעו לעונת נדרים נדריהן נדר והקדישן הקדש כו', שפירשו הגיעו לעונת נדרים היינו בקטן בן י"ג שנה ויום אחד ובקטנה בת י"ב שנה

ויום אחד שלא הביאו שערות, ועיין בהגהות מיימוני (פי"א מנדרים) ובש"ש (ש"ה פי"ב) הנ"ל, וכיון שכן אפשר באמת דרב המנונא ור' זירא בנדה (שם) פליגי על רבא וס"ל דגם בנדרים בעינן שערות, והרמב"ם ובה"ג פסקו כרבא דבנדרים בשנים לחוד סגי ולא בעינן שערות. ויתיישב בהכי ג"כ פי' התוס' רי"ד הנ"ל בגמ' דנדה שם דקאמר אילימא לנדרים כו' דפי' דבנדרים לא תלוי בשערות אלא בשנים לחוד, ושוב סתר פי' זה מרב המנונא ור' זירא, ולפי הנ"ל א"ש דסתמא דגמ' בתחלה אזלא בשיטת רבא בגיטין הנ"ל דנדרים שאני ורב המנונא ור"ז באמת פליגי ע"ז וכנ"ל. [ודברי התוס' רי"ד הם ביותר מפי' הרמב"ם ובה"ג הנ"ל, דהם לא כתבו רק דנדרים שאני להחמיר דבשנים לחוד סגי, ולהתוס' רי"ד הנ"ל נדרים שאני להקל ולהחמיר דאפילו למ"ד תוך זמן כלאחר זמן היינו רק בכל מילי, אבל בנדרים רק בשנים תליא בין להקל בין להחמיר, וכעין זה מצינו שי' העיטור (באות ג' גט מיאון) דיישב קו' התוס' נדה (מ"פ א') ד"ה ואיבא"י, דרק לענין עונשין פסקינן תו"ז כלפ"ז אבל לענין חליצה ומיאונין תו"ז כלא"ז יעו"ש]. ויתיישב בהכי ג"כ בנדה שם הא דרבא טעי בקו' רב המנונא וסבר דממשנה יתירא דייק ולא אסיק אדעתי' דמגופא דמתני' קשיא וכדהקשה רב המנונא, וחוץ לדרכנו הי' אפ"ל דרב המנונא לית לי' חוקה דרבא, משא"כ לרבא ל"ק מגופא דמתני' יעו"ש במהרש"א ודוק.], ולהנ"ל אשה"ט דלרבא לשיטתו בגיטין שם דנדרים שאני ובשנים לחוד סגי ול"ק כלל מגופי' דמתני', ע"כ סבר דמקשה מיתורא, אמנם באמת ר' המנונא לא סבר כן ומקשה מגופי' דמתני'. [אמנם להתוס' רי"ד הנ"ל דגם להקל שאני נדרים מכל מילי נסתר זה כמובן דלפ"ז גם מיתורא לק"מ]:

ואף שהתירוצים הנ"ל דחוקים, מ"מ איך שיהי' בשביל קו' איננו נדחה שיטת הרמב"ם ובפרט דגם בבה"ג מבואר כן שכל דבריו דברי קבלה, וגם הראב"ד בעל מלחמתו של הרמב"ם שתק לי' על זה ומדשתק אודויי אודי לי', וגם בתמים דעים להראב"ד בהשגותיו על הרי"ף במס' גיטין (שם) פי' הא דרבא הגיע לעונת נדרים כשיטת בה"ג הנ"ל ונראה דסובר כשיטת הרמב"ם ובה"ג הנ"ל, ובוודאי היה להם פי' מרווח בסוגיא דנדה הנ"ל ואנחנו לא נדע. וראיתי להבית מאיר על יו"ד הנדפס מחדש שהסיב כוונת הרמב"ם (פי"א דנדרים) הנ"ל מכח קושיית הלח"מ ומל"מ דכוונתו לענין איסור לחוד מטעם דחיישינן שמא נשרו, והגמ' דייק שפיר משום דמשמע לי' להגמ' דנדרו נדר אף לענין מלקות. אבל הרמב"ם מיירי לענין איסור לחוד, והביא ראי' מפי' המשניות להרמב"ם במס' נדה, וכעין זה ראיתי בת' הגאון מהרי"מ זצ"ל האבד"ק בריסק (בסי' ס"ג) דפי' מטעם חזקה דרבא והוכיח מזה דחזקה אלימתא הוא. ודבריהם תמוהים דהרי דברי הרמב"ם ברור

מללו (בפי"א דנדרים הל' ד') דהואיל והגיעו לשני הגדולים נדריהן קיימין אעפ"י שלא הביאו סימנים ולא נעשו גדולים לכל דבר ודבר זה מדברי תורה שהמופלא הסמוך לאיש נדרו נדר והקדשו הקדש ואם חללו נדרם אינן לוקין שעדיין קטנים הם ואם הקדישו ואחר נהנה לוקה יעושה"ט דמשמע דאכולהו גווני דלעיל קאי דאחר לוקה ולא הם, א"כ מבואר דאיננו משום חזקה דרבא דא"כ מ"ש הוא מאחר וגם מבואר דאף לענין מלקות נדרן נדר [והבי"מ נראה דמפרש ודבר זה מדברי תורה שהמופלא הסמוך לאיש נדרו נדר לא קאי רק על בן י"ב שנים היודע להפלות וא"כ גם בבא הסמוכה דאחרים לוקין ג"כ לא קאי רק על בבא זו, והוא דחוק ובוודאי נראה דאכולהו גווני קאי דלהרמב"ם תרי גווני מופלא הסמוך לאיש הן, דפי' מופלא היינו שהוא קטן מופלא משאר קטנים או בדעת גדול או בשני גדלות ותרווייהו בכלל מופלא הסמוכין לאיש נינהו ועיין בערוך ערך פלא]. ודברי המהרי"מ הנ"ל בלא"ה תמוהין וסותר דברי עצמו אח"כ בתשובה ההיא דהיכא דאין לו סימנים בוודאי לא שייך חזקה דרבא ואינו אלא ספק והשיג על המהרי"ט ותופס זה לפשיטות וא"כ סותר דברי עצמו. עכ"פ נראה דלהרמב"ם תרי גווני מופלא הסמוך לאיש הן [ויעויין ספרי (נשא) כי יפליא להביא את מי שיודע להפלות מכאן אמרו בן י"ג ויום אחד נדריו קיימין, ולהרמב"ם דנ"ו שמעינן מאיש כי יפליא, והגר"א שם הגיה ולשיטת הרמב"ם אין צורך להגיה, ואף להגהת הגר"א מכאן אמרו בת י"א ויום אחד נדרי' נבדקין י"ב ויום אחד נדרי' קיימין בן י"ב ויום אחד נדריו נבדקין בן י"ג ויום אחד נדריו קיימין, אף לגירסתו משמע דתרווייהו שמעינן מכי יפליא, והיינו כשי' הרמב"ם ובה"ג הנ"ל ודברי הרמב"ם בפי' המשניות שסותר לזה אינה קו' דכמה פעמים מצינו חזרה מפיה"מ לס' היד. ויעויין בפ' המשניות נזיר (פ"ד) גבי מתני' דאב מדיר את בנו בנזיר דהגיע לעונת נדרים היינו בן י"ג ויום אחד ולא הביא שתי שערות, והיינו כשי' בס' היד, וא"כ דחוק הוא דבנזיר פי' כשיטת בה"ג ובנדה חזר ופי' כשי' רש"י ותוס' ובס' היד חזר ותפס כשי' בה"ג, ע"כ היה נראה מזה כמ"ש לעיל דהוא מחלוקת אמוראים רבא עם רב המנונא ור"ז, וא"כ בפיה"מ בנזיר פי' בשי' רבא ובנדה פי' כשי' רב המנונא ור"ז אף שאינה הלכה, ובחיבור היד לפסק הלכה פוסק כרבא וכנ"ל, ואין שום סתירה וחזרה בדבריו מזה לזה. עכ"פ איך שיהי' נחזור להנ"ל, דלשי' הרמב"ם וראב"ד ובה"ג וטוש"ע דבהגיע לשנים נדריו קיימין אף בלא סימנים, א"כ בספק הגיע לשנים ואת"ל הגיע לשנים ספק הביא סימנים שפיר הויא ספק ספיקא דהא נ"מ בין ב' הספיקות לענין נדרים משא"כ להרשב"א לשיטתו דגם בנדרים בעי סימנים וא"כ אין שום נ"מ בין הספיקות והוי הכל ספק אחד, וא"כ בגוונא דהרשב"א, בנסתפקו במספר השנים וגם

בדקו ולא נמצאו סימנים, שפיר יש מקום לסמוך על שי' הרמב"ם וראב"ד ובה"ג וטוש"ע הנ"ל. ואף אם בנידון דידן זה הקטן בן י"ב בוודאי ויודע להפלות, א"כ לכאורה שוב אין נ"מ בין ב' הספיקות לדידי', אכתי לשי' הרמב"ם (פי"א דנדרים) דס"ל דבודקין כל שנת י"ב, דאף אם בדקוהו בתחלה ויודע לשם מי נודרין אפ"ה צריך לבודקו בכל פעם ופעם, א"כ נ"מ הוא אם יצטרך בדיקה בכל פעם. ובפרט דחששת הרשב"א נראה דאינה אלא מדרבנן דמדאורייתא יש לאוקמי אחזקת קטנות, יעויין ש"ש (שמעתתא ה') וגם על חזקת פנוי' יעויין ר"ן (פ"ק דקידושין) ובפר"ח בקונטרס הספיקות (סי' ק"י) ובמהרי"ק (שורש קע"ב) והדברים עתיקין. וא"כ מדאורייתא בחד ספק שריא רק מדרבנן בעינן ספק ספיקא, וא"כ שפיר יש לסמוך בזה על הפוסקים הנ"ל דכה"ג שפיר הויא ס"ס וכנ"ל. ובפרט דגם לשי' הרשב"א לא בריר לי' דלא חשיבא ספק ספיקא ולא אמר בה לא איסור ולא היתר, וראיתי להמאסף הגדול ר' בצלאל אשכנזי זצ"ל בתשובותיו (סי' כ') שכתב שמצא ת' ישנות מרבני פרובינצא וקטלוניא שהיו בזמנו של הרשב"א ז"ל ורבנים גדולים ומובהקים היו שכתבו בנידון של הרשב"א ז"ל להקל מכח האי ס"ס, א"כ פשיטא ופשיטא דיש לצרף דעת הרמב"ם ובה"ג הנ"ל דלדידהו שפיר חשיבא ס"ס בלי שום פקפוק וכנ"ל. היוצא מזה דלפי מ"ש הבי"ש הנ"ל בטעם הרשב"א, דע"כ לא התיר משום דהספיקות. הם משם אחד ולא חשיבא ספק ספיקא, הנה עפ"י כל הנ"ל שפיר יש להתיר בנדון של הרשב"א ז"ל ולסמוך על כל הפוסקים הנ"ל. ב) אכן המהרי"ט כתב עוד טעם אחר (בסס"י נ"א) על הא דהרשב"א הנ"ל, דספק אם הגיע לשנים ואם הגיע לשנים ספק אם הביא סימנים לא הויא ספק ספיקא, משום דאין הספיקות מתהפכין, דכשתקח תחלה הספק דלמא הביאה סימנים דלמא לא הביאה שוב אין לומר ואת"ל דהביאה סימנים דלמא לא הגיעה לשנים, דהא אם הביאה סימנים ע"כ הגיעה לשנים, דבלא הגיעה לשנים אינם סימנים אלא שומא בעלמא, יעו"ש. והנה ביאור דבריו הוא, דאף דאפ"ל הס"ס בדרך זה, ספק הביאה שערות או לא ואת"ל הביאה שערות דלמא לא הגיעה לשנים וא"כ אינן סימנים אלא שומא בעלמא, דז"א דהא שערות דשומא בלא סימנים אין שום נ"מ כלל ואפס ואין לנו לחקור כלל על שערות רק על סימנים ויהיו סימנים איזה שיהיו, ספק הביאה סימנים או לא ואת"ל הביאה, אבל על שערות בלא סימנים אין שום נפקותא ולא שייך למחשבי' בגדר ספק כלל. ומעתה לפ"ז, אם נמצא איזו נפקותא בהשערות אף קודם הזמן שפיר הויא ספק ספיקא בדרך הנ"ל, ספק הביאה שערות או לא ואת"ל הביאה שערות דלמא לא הגיעה לשנים והשערות אינן אלא שומא כיון דאיכא נפקותא בשערות לחוד. ולפ"ז לכאורה היה אפשר לחלק בין קטן לקטנה,

עפ"י מ"ש הב"י או"ח (סי' קצ"ט) בשיטת הרא"ש וסמ"ג, דקטן שהביא שתי שערות ולא הגיע לשנים מזמנין עליו ומצטרף יעושה"ט, וא"כ בקטן שפיר הויא ס"ס, ספק הביא שתי שערות ספק לא הביא ואת"ל הביא שתי שערות והוי גדול לענין זמון וצירוף עכ"ז דלמא לא הגיע לשנים וקטן הוא לכל שאר מילי, ושפיר איכא נפקותא בהשערות אף אם הם שומא, ובקטנה אין שום נ"מ בשערות קודם הזמן, משא"כ בקטן דאיכא נפקותא בהשערות שפיר הויא ספק ספיקא וכנ"ל. ואף דנפקותא זו אינה אלא לענין דרבנן, וא"כ מדאורייתא לא הוי ס"ס ואינו אלא ספק אחד, וא"כ איך אפשר להקל משום דמדרבנן חשוב ס"ס, מ"מ לפמ"ש לעיל (אות א') דמדאורייתא בלא"ה מותר בספק אחד משום חזקה, רק דרבנן החמירו, וא"כ הא דבעינן ב' ספיקות אינו אלא דרבנן, וא"כ כיון דמדרבנן הוי ס"ס שפיר מותר בממ"נ, דהא מדאורייתא מותר מטעם חזקה בספק אחד, ומדרבנן דאסור בספק אחד ובעינן ב' ספיקות שפיר איכא ספק ספיקא וקצת דוגמא לדבר הא דמבואר בכללי ס"ס דספק ספיקא בדאורייתא וספק אחד, בדרבנן מותר כמו בציר דגים טמאים דממ"נ מותר מה"ת איכא ב' ספיקות ומדרבנן דליכא ב' ספיקות שוב די בספק אחד, וה"נ דכוותי', ואף דאינה ראי' כמובן, עכ"ז יש מקום לומר כן לכאורה. אמנם באמת לפ"ז גם בדינא דהרשב"א דהיינו בקטנה יש להקל, דהא גם בקטנה איכא נפקותא בשערות קודם הזמן, יעויין ש"ע או"ח (סי' ע"ג) לענין לקרות ק"ש בלי הפסקת טלית, ואם כן גם בקטנה איכא נפקותא בשערות לחוד וגם כן שפיר איכא למימר כס"ס הנ"ל וכממ"נ הנ"ל, וכן איכא נפקותא לענין הא דאיתא בש"ע אבה"ע (סי' כ"א סעי' ז') יעו"ש, וא"כ מדלא הקיל הרשב"א בקטנה ע"כ מוכרח דלא כסברא הנ"ל, רק כיון דהנפקותא אינה אלא בדרבנן לא הוי זה ס"ס, וא"כ ממילא אין לחלק בין קטן לקטנה. אמנם אכתי איננו מוכרח דשפיר אפ"ל כהנ"ל. והרשב"א דלא הקיל אפשר דסובר דלא בעינן שערות, יעויין בטור אבה"ע (סי' כ"א) שם ובמג"א או"ח (סי' ע"ג) הנ"ל, ואפשר דהרשב"א מפרש כהרא"ש קידושין, דלא תלי מידי בשערות רק קרובים לשדים נכונו ושערך צמח, וא"כ לפ"ז אין שום נפקותא בהשערות תוך זמן ולא שייך למחשבי' בגדר ספק ולא הוי ס"ס. אולם לפ"ז לדידן דפסקינן באו"ח ובאבה"ע שם דבעינן שערות באמת גם בקטנה יש להקל, דשפיר הויא ספק ספיקא מדרבנן וכנ"ל, ובממ"נ מותר, דמדאורייתא מותר בספק אחד מטעם חזקה ומדרבנן דבעינן ב' ספיקות איכא ס"ס וכנ"ל:

הנה עוד כתב המהרי"ט טעם אחר (בסי' מ"א ונ"א) על הא דהרשב"א הנ"ל, דמש"ה לא חשיבא ספק ספיקא, משום דזה הספק דלמא הגיעה לשנים ולא הביאה סימנים הוא נגד החזקה דרבא ולהכי לאו ספק הוא דיותר יש לנו לתלות דהביאה ונשרו מלומר דלא

הביאה, ואף דלהקל בחליצה לא סמכינן על חזקה זו, מ"מ חזקה גדולה היא ורק לחומרא חשו לבל לסמוך על חזקה זו ובת' מהרי"מ (סי' ס"ג) תמה עליו מהא דאמר בנדה (מ"ו א') בבעל לאחר זמן דהוי ספיקא דאורייתא דמשמע דהחזקה דרבא איננה וודאי, ולא ראה בת' מהרי"ט (סי' נ"א) דהקשו לו כן, ותירץ דמעולם לא אמר דחזקה דרבא וודאי היא אלא דמשום החזקה דרבא ספק רחוק הוא לומר דלא הביאה סימנים כיון דהגיעה לכלל שנים, ויותר יש לנו לתלות דהביאה סימנים ונשרו מלומר דלא הביאה, והוי האי ספק דנשרו כספק הרגיל יעושה"ט. אמנם לפענ"ד דברי המהרי"ט תמוהין דמלבד דמצד הסברא קשה דהא איכא חד מ"ד דס"ל דאין חוששין שמא נשרו, ומחלקותם נראה דהיינו אף בבעל לאחר זמן דאיכא ספיקא דאורייתא, מדקאמר בגמ' נדה (מ"ו א') בתר מחלקותם והלכתא חוששין וה"מ היכא דבעל לאחר זמן, מכלל דלמ"ד אין חוששין אף בבעל אין חוששין, וא"כ נהי דפסקינן דבבעל חוששין מ"מ מה"ת לעשות פלוגתא רחוקה כ"כ, דלמ"ד אין חוששין תלינן בוודאי דלא הביאה כלל, דאפילו בספקא דאורייתא ס"ל דאין חוששין ולמ"ד חוששין נימא דס"ל להיפך דהוי ספק הרגיל דהיינו קרוב לוודאי דנשרו, הלא די שנאמר דלמ"ד חוששין ספק הוא. אף גם נראה להוכיח בראיות דלא כמהרי"ט הנ"ל, דבב"ב (קנ"ד א') דפריך ר' יוחנן לר"ל ממעשה בבני ברק באחד שמכר בנכסי אביו ומת ובאו בני משפחה וערערו לומר קטן היה בשעת מיתה ובאו ושאלו את ר"ע מהו לבודקו אמר להם אי אתם רשאים לנוולו ועוד סימנין עשויין להשתנות לאחר מיתה, ומסיק שם (קנ"ה א') דלקוחות קיימי בנכסים ובני משפחה מערערין דקטן היה ור' יוחנן פריך לר"ל, דאמר ראי' בעדים היכי משכחת לה דנחתי לקוחות בנכסים ואמר ר"ל מודינא לך בזו דחזקה אין עדים חותמין על השטר אא"כ נעשה בגדול, והבני משפחה ערערו דקטן היה ורצו לבודקו שלא היו לו שערות, ומאי מהני הבדיקה דלמא היו לו שערות ונשרו ולמאי השיב להם ר"ע סימנים עשויין להשתנות לאחר מיתה דמשמע הא מחיים היתה מהני הבדיקה, הא אכתי חיישינן שמא נשרו, וע"כ דעכ"פ הא דחזינן דאין לו שערות מרע לי' לחזקה דאין עדים חותמין על השטר אא"כ נעשה בגדול משום דגם נשירה מלתא דלא שכיחא היא, וכן מבואר שם בשמ"ק בשם עליות רבינו יונה. והשתא הא בספק אם מכר כשהוא קטן בשנים או גדול בשנים דלא ידעינן השנים מהני חזקה דאין עדים חותמין על השטר אא"כ נעשה בגדול, אף דליכא שום חזקה לסייע, א"כ כל שכן באין ספק בשנים רק בסימנים דמסייע חזקה דרבא דנשרו א"כ מאי אהני הבדיקה אף בחיים נימא דהיו לו סימנים ונשרו, וע"כ כיון דלא נמצאו סימנים יותר מסתבר למתלי דלא הביא כלל אף דהוא נגד חוקה דרבא מלומר דהביא ונשרו

דנשירה לא שכיחא יותר והוי שפיר ריעותא לחזקה דאין עדים חותמין על השטר אא"כ נעשה בגדול, משא"כ למהרי"ט הנ"ל יקשה טובא איך הוי ריעותא ומי גרע מספק בשנים דמהני החזקה הנ"ל וכ"ש בוודאי בשנים וספק בסימנים. ויעויין שם בעליות דרבינו יונה המובא בשמ"ק שם דחזקה אין עדים חותמין על השטר אא"כ נעשה בגדול אינה רק על י"ג שנים ויום אחד אבל לא על כ' שנה, וא"כ במעשה דבני ברק ע"כ מיירי דהשנים היו ידועות שהיה בן כ' דהא ע"ז ליכא חזקה לדעת רבינו יונה הנ"ל, וא"כ מאי אהני הא דנבדק ולא נמצאו סימנים, דמי גרע מס' בשנים ובסימנים דליכא שום חזקה רק האי חזקה דאין עדים חותמין וכו' וכ"ש בוודאי בשנים ונבדק כעת ולא נמצאו סימנים דיש לנו לומר דהיו לו ונשרו ואף אם נימא דלא כרבינו יונה הנ"ל, רק כשיטת התוס' שם (קנ"ה א') ד"ה מתיב דהאי חזקה דאין עדים חותמין על השטר אא"כ נעשה בגדול הוא ראי' נמי על מנין השנים, וכדמשמע מפשטות דברי הפוסקים חו"מ (סי' רל"ה), וא"כ י"ל דלא הי' וודאי בן י"ג ויום אחד, מ"מ הא חזינן דהאי חזקה דאין עדים חותמין וכו' עומדת במקום ספק ספיקא, דהא בנכסי אביו איכא ס"ס דלמא לא היה בן י"ג והוא קטן לגמרי ואף אם הוא גדול לכל מילי דלמא איננו בן כ' והוי קטן לנכסי אביו ואפ"ה מהני האי חזקה דאין עדים חותמין וכו' נגד הספק ספיקא ונגד החזקת מארי' קמא, ואפ"ה הבדיקה דהשתא בלא נמצאו לו סימנים מרע לי' לחזקה דאין עדים חותמין וכו', אלמא דהוא ל"ש כלל לומר דנשרו ואלים יותר מס"ס וחזקת מארי' קמא הנ"ל. ודוחק לומר דבדיקה לחוד לא מרע לה לחזקה דאין עדים חותמין וכו' רק בצירוף הס"ס הנ"ל, דהוא דוחק גדול כמובן. ואף אם נימא כשיטת התוס' שם (ד' קנ"ד) ד"ה ועוד, דמיירי שנבדק בעת שהגיע לגדלות ולא נמצאו סימנים דתו ליכא חזקה דרבא, וא"כ י"ל דוודאי בשנים וליכא ספק ספיקא וגם חזקה ליכא, מ"מ כיון דחזינן דחזקה דאין עדים חותמין וכו' אלימא טובא דאף להוציא מחזקת מארי' קמא ואף מחזקת ממון סמכינן על חזקה זו כדאיתא סנהדרין (כ"ט ב'), ואפ"ה בנבדק ולא נמצאו סימנים מגרע לה לחזקה זו ולא אמרינן דהיו סימנים ונשרו, אלמא דנשירה לא שכיחא כלל. וכל חילי' דהמהרי"ט בת' (סי' מ"א ונ"א) דסובר דנשירה ספיקא הוא ומצוי ואף בלא חזקה דרבא חיישינן לי' ולכך אף בבדקו ולא נמצאו סימנים לא מגרע לה חזקה דרבא, ורק לענין חליצה חששו להחמיר לבלי לסמוך על חזקה דרבא, ויעויין שם (בסי' נ"א) דתמה על הר"מ קאשטאלץ דכתב דהא דאמר רבא חזקה אינה אלא דבאיסורא דאורייתא חיישינן שמא נשרו דספיקא דאורייתא לחומרא, ותמה עליו וכתב דנראה דדעתו דחזקה דרבא איננה חזקה רק ספיקא והוכיח דחזקה היא. ומאוד מאוד דבריו תמוהין, דהדברים פשוטים ומבוארים דמשום החזקה דרבא

חיישינן לשמא נשרו, והיינו דבאמת נשירה לא שכיחא רק דגם שלא הביא בזמנו לא שכיחא דהא חזקה שמביאין בזמן ולכך הו"ל ספק וזהו כוונת הר"מ מקאשטאלץ הנ"ל, ומבואר הוא בנדה (מ"ו א') בס"ד דלחליצה לא בעינן בדיקה משום דסמכינן אחזקה דרבא להקל אפ"ה בבדקו ולא אשכחו אף למ"ד חוששין שמא נשרו אינה חולצת, אלמא דריעותא דנשירה מגרע לה להחזקה, וכן מבואר שם (ריש פ' בא סימן) דאי רוב תחתון אתי ברישא ומיעוט עליון אתי ברישא מכי אתי עליון בסתמא סמכינן על הרוב דגם תחתון אתי אבל היכא דבדקו ולא אשכחו לא, משום דריעותא דלא אשתכח השתא מגרע לי' להרוב, אלמא דנשירה לא שכיחא דאי הוי דבר ההווה ומצוי לא הי' מגרע לחזקות ורוב הנ"ל וא"כ שוב ממילא י"ל דאף דחזקה דרבא בלא נבדק כלל הוי בגדר חזקה מ"מ בנבדק ולא נמצאו שערות איננו אלא בגדר ספק וחזקה דרבא אהני למיחש לשמא נשרו דלולא זה לא הוי חיישינן משום דנשירה לא שכיחא, ובחנם תמה על הר"מ קאשטאלץ הנ"ל. וא"כ כיון דנתבאר בראיות ברורות ומבוארות דאף למאן דחושש לשמא נשרו נשירה לא שכיחא, וא"כ כיון דתרווייהו שלא הביא בזמנו ונשירה לא שכיחי, שוב אין לו להמהרי"ט ראי' דנשירה שכיחא יותר מלא הביא בזמנו, ואדרבא מה"ת לעשות פלוגתא רחוקה וכנ"ל, וגם משיטת רבינו יונה בעליות כבר נתבאר דמוכח דנשירה לא שכיחא ביותר מהא דחזינן בספק בשנים ובסימנים סמכינן על חזקה דאין עדים חותמין על השטר אא"כ נעשה בגדול וכנ"ל דעל בן י"ג שנה ויום אחד סומכין [והא פשיטא דבספק בשנים בי"ג שנים ויום אחד ובסימנים דאמרינן החזקה דאין עדים חותמין וכו', כמבואר בעליות דרבינו יונה הנ"ל וכן משמע פשטות הגמ' בסנהדרין (כ"ט ב') וכתובות (ד' י"ט)] ובב"ב (שם) במעשה דבבני ברק דהי' וודאי בשנים וספק בסימנים דאיכא ג"כ חזקה דרבא אפ"ה בנבדק ולא נמצאו שערות מגרע לה ולא אמרינן דל חזקה דרבא נגד ריעותא דנשירה ונשארה החזקה דאין עדים חותמין וכו' דהוי כספק בשנים ובסימנים. ואף לשיטת התוס' בב"ב (שם) ג"כ מוכח קצת כאשר נתבאר למעלה. ונראה דיש להוכיח עוד באופן אחר דלא כמהרי"ט, דהנה להמהרי"ט הנ"ל דסובר דחזקה דרבא איכא נמי בנבדק ולא נמצאו שערות א"כ נראה היכא דבדקו נשים לאחר הפרק ואמרו דנמצאו שערות דנאמנות משום דמסייע להו חזקה דרבא ואח"ז בדקו אנשים ולא מצאו שערות אפ"ה סמכינן על הנשים דאמרו תחלה דנמצאו משום חזקה דרבא, ודלא כהבי"ש (סי' קנ"ה ס"ק כ"ג) דהבי"ש אזיל לשיטתו (שם בס"ק כ"ב) דיותר מסתבר דלא היו לה כלל ודלא כמהרי"ט משא"כ למהרי"ט הנ"ל דגם בנבדק ולא נמצאו איכא חזקה דרבא דיותר מסתבר למתלי דהיו לה ונשרו ממילא גם בזה נשים נאמנות, וכ"נ מדברי מהרי"ט שם

(סי' נ"א). ומעתה לפ"ז נראה להוכיח מסוגיא דב"ב הנ"ל דלא כוותי', דהנה לכאורה יש לתמוה בסוגיא שם, דאיך אמרינן דאם היו בודקין בחיים ולא אשכחו שערות דהיו מוציאין מהלקוחות דהיתה נסתרה ונגרעה בזה החזקה דאין עדים חותמין, והלא בסוגיא דכתובות (ד' י"ח וי"ט) נראה מבואר דחזקה זו הוי ממש כעדים, דמש"ה אמרינן שם דבכתב ידן יוצא ממקום אחר אינן נאמנים דכיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד, ואף בס"ד דרב"ח שם דלא הי' ס"ל כיון שהגיד ע"כ הי' ס"ל הטעם משום החזקה כמבואר שם בשמ"ק בשם הראשונים, וכן לר"מ בס"ד שם דהטעם משום חזקה, וכן אף למסקנא דאמרינן כיון שהגיד לכאורה זה ניחא באנוסים היינו מחמת נפשות דאף לדבריהם הגידו תחלה שייך לומר כיון שהגיד שוב אי"ח ומגיד, משא"כ בפסולים וקטנים היינו דאומרים השתא דלא הגידו כלל מעולם דהגדתם בתחלה היתה בעודם קטנים ופסולים דל"ש הגדה כלל, א"כ איך שייך בזה כיון שהגיד שוב אי"ח ומגיד וע"כ דהטעם משום חזקה, וכן בדף י"ט ב' שם דחשבינן לה תרי ותרי ג"כ ע"כ הוא מהאי טעמא, וכן מבואר שם בראש"ש להדיא יעו"ש, א"כ מבואר דחזקה זו דאין עדים חותמין וכו' אלימא טובא כב' עדים ומש"ה העדים עצמן אינן נאמנים ובעדים אחרים חשבינן להו כתרי ותרי, אלמא דכעדים ממש חשבינן לה להחזקה, וא"כ תמוה מאוד סוגיא דב"ב הנ"ל, דהא פשיטא דאם עדים היו מעידים שהי' גדול אפילו אם היו בודקין ולא מצאו שערות פשיטא דתלינן בנשירה ולא מרעינן לנאמנות דעדים בהכי, א"כ השתא נמי השטר הוי כעדים ממש וכדמוכח מכתובות וכנ"ל, וא"כ איך מרעינן לי' בנבדק ולא נמצאו סימנים, והוא תמוה מאוד ואי"ל דדוקא לענין העדים עצמן חשבינן בוודאי דהיו גדולים כשחתמו משום החזקה דאין עדים וכו' אבל לא לענין המוכר, וכדמוכח קצת מס"ד דר' יוחנן בב"ב שם דפריך לר"ל ולא הי' ס"ל הך חזקה דאין עדים חותמין וכו' דאלים ובכדי דלא תקשה לי' מתני' ובריית וכתובות הנ"ל ע"כ דהי' מחלק דדוקא לענין העדים אלימא החזקה ולא לענין המוכר וא"כ ה"נ י"ל למסקנא דאף דגם לענין המוכר אלימא החזקה להוציא מכל מקום אינו ממש כמו לענין העדים עצמן, דאף דלענין העדים עצמן אלימא החזקה כעדים ממש מכל מקום לענין המוכר החזקה לא אלימא כ"כ, דז"א דבכתובות שם מוכח דאין לחלק, דהתם בטעמא דר"מ דמיירי לענין העדים עצמן מייתי מהא דר"ל דאמר לענין מוכר יעו"ש, א"כ חזינן בהיפך דיליף לענין העדים עצמן מהא דאמר ר"ל לענין מוכר א"כ מבואר דשווין הן, א"כ קשה טובא וכנ"ל, והיא לכאורה תמי' עצומה. והנראה ליישב זה דיש לחלק בין שנים ובין סימנים דלענין שנים הוי כעדים ממש משא"כ לענין סימנים, והא דכתובות הנ"ל מיירי דאומרים העדים דקטנים בשנים היו ולכך הוי כעדים ממש

משא"כ בב"ב שם דמיירי לענין סימנים דלענין זה אינו כעדים ממש, והא דמייתי שם בכתובות להא דשנים מהא דר"ל דאמר לענין סימנים ואיך יליף מינה לשנים דאלימא יותר כעדים ממש הא דיו לבא מן הדין להיות כנידון, ג"כ יתיישב היטב בטוב טעם כשנבאר טעם והסבר הדברים בחילוק הנ"ל, והוא. דהנה מבואר ברמב"ם פ"ב מאישות (הל' כ') דלענין הסימנים נשים נאמנות, וכמבואר בנדה (ד' מ"ח), ושם (בהל' כ"ב) כתב דאין סומכין על מנין השנים כ"א עפ"י שני עדים כשרים, וכן הוא בטוש"ע (סי' קנ"ה וקס"ט), ומעתה הוא הדבר אשר דברנו, דבאמת חזקה דאין עדים חותמין וכו' אלימא כ"כ עד שברור לנו שהעדים עשו כדין ובדקו עד שידעו בבירור שנעשה בגדול, וא"כ ממילא לענין השנים ע"כ דסמכו על שני עדים כשרים דבל"ז אין סומכין על מנין השנים ולכך הוי כעדים ממש, ואי"ל דהא אכתי הוי כעד מפי עד כיון דשמעו מעדים חוץ לב"ד דגדולים בשנים הם והם עצמם לא ידעו א"כ הוי כעד מפ"ע, דז"א דבממ"נ אם נימא דכה"ג הוי עמפ"ע א"כ לא סגי בהכי ששומעים מעדים חוץ לב"ד אם הם בעצמם אינן יודעים וא"כ כיון דאמרינן דחזקה שעשו כדין א"כ ע"כ אמרינן דהם עצמם ידעו דבלא"ה לא היו חותמים כיון דהוי כעמפ"ע או דהושיבו ב"ד וקבלו מהעדים האחרים על מנין השנים, אמנם בלא"ה א"ש דיעויין בנתיבות (סי' כ"ח ס"ק ו') דכה"ג לא הוי עד מפ"ע, עכ"פ איך שיהי' כיון דאמרינן בוודאי שעשו כדין לכך הוי כעדים ממש, משא"כ לענין הסימנים אף דג"כ אמרינן בוודאי שעשו כדין מ"מ שפיר אפשר דסמכו על עד אחד או על נשים דמותר מדינא לסמוך עליהם משום דמסייע להו חזקה דרבא, וכדאיתא בנדה ורמב"ם וטוש"ע הנ"ל, וכיון דאפשר דסמכו לענין הסימנים על ע"א או על נשים מש"ה לא הוי כעדים ממש וא"כ ממילא בהא דב"ב הנ"ל אלו בדקו מחיים ולא מצאו שערות דכה"ג שוב אין הנשים נאמנות וכמ"ש הבי"ש הנ"ל ממילא אזדא לה חזקה דאין עדים חותמין וכו' ג"כ, ואשה"ט והדברים נחמדים בישוב הסוגיות הנ"ל, ולסברא זו העירני קצת תלמידי היניק וחכים טובא הנעלה משערשאב נ"י [אמנם אכתי צ"ע מהאי דאיתא בטוש"ע אבה"ע (סי' קס"ט סעי' י"א) די"א דבהוחזק בעיני השכנים או בקול סגי א"כ גם בהא דכתובות הנ"ל אפשר בכה"ג ולמה אלים כעדים ממש. ובדוחק אפשר דאף דאפשר לסמוך אקול והוחזק מ"מ אמרינן דדייקו על השנים יותר עד דידעו בודאי מה שאין כן בשנים דסמכו על החזקה ודחוק וצריך עיון]. וראיתי להתוו"ח בב"ב שם דתירץ על הא דקשה בגמ' שם (קנ"ה א') דקאמר בשלמא למ"ד י"ח ניחא דרצו לבודקו שלא הביא שערות, וקשה דמ"מ יקשה מאי אהני הבדיקה נימא דחזקה אין עדים חותמין וכו' וכיון שראו שלא היו לו שערות ע"כ בדקו שהוא בן כ', שנתקשו בזה התוס' ועליות רבינו

יונה ותרצו דמיירי שיש עדים שאינו יותר מי"ח, והתו"ח תי' דלענין הסימנים אין העדים בודקין דסומכין על החזקה והכא לא היתה חזקה משום דנבדק כשהי' גדול ולא נמצאו, כמ"ש התוס' לעיל שם, ודבריו תמוהין מאוד, דא"כ בלא בדיקה דהשתא איך סומכין עליהם ואיך אמרינן לענין זה חזקה אין עדים חותמין וכו' אמנם למ"ש לעיל ניחא, דלענין השערות יש לומר שבדקו עפ"י נשים וע"א, וכיון שעתה לא נמצאו נסתרה הנאמנות ואזדא לה חזקה דאע"ח דבכה"ג דנבדק כעת ולא נמצאו נסתרה נאמנות הנשים משום דכה"ג ליכא שוב חזקה דרבא דנשירה ג"כ לא שכיחא כמו לא הביאו שערות בזמנן ודלא כמהרי"ט, וגם שוב ל"ל דהכא מיירי בנבדק ולא נמצאו בעת שהגיע לגדלות באופן דליכא חזקה דרבא, דז"א דלפ"ז שוב בממ"נ אם העדים ידעו מזה שוב שייך החזקה דאין עדים חותמין וכו' דבוודאי לא סמכו על נשים וע"א, ואם לא ידעו מזה א"כ בלא בדיקה דהשתא איך סומכין עליהם דלמא כיון דלא ידעו סמכו על ע"א או נשים, אלא וודאי דמיירי באופן דאיכא חזקה דרבא ואפ"ה בנבדק כעת ולא נמצאו מגרע לה חזקה דרבא ונסתרה נאמנות הע"א או הנשים וכמ"ש הבי"ש הנ"ל וא"ש ודלא כהמהרי"ט. אמנם אף שהדברים נחמדים בביאור ישוב הסוגיות, מה אעשה דמדברי התוס' מוכח דאינם סוברים כן, דמבואר שם (קנ"ה א') בתוד"ה מתיב דאינם מחלקים בין שנים לסימנים, דהביאו ראי' דמשום חזקה זו דאין עדים חותמין וכו' משוינן לי' סריס מהא דפריך בגמ' שם מבן עשרים יעו"ש דהביאו ראי' משנים לסימנים, מבואר דלא ס"ל לחלק בין שנים לסימנים וא"כ נסתרה ראי' הנ"ל נגד המהרי"ט. והנה לכאורה ראי' נגד המהרי"ט מדברי התוס' עצמן הנ"ל דלדידהו הא חזינן דפשיטא לי' להגמ' דאלימא חזקה דאין עדים חותמין וכו' עד דמשוינן לי' סריס משום זה אף דהוא נגד רובא דהא רוב אינם סריסים מ"מ חזקה זו אלימא יותר, ולנשרו לא אלימא חזקה זו אלמא דנשירה לא שכיחא ביותר מסריסים והוא אלים יותר מרובא דלאו סריסים, אף דעל רובא דלאו סריסים סמכינן למעבד עובדא דמש"ה בקטן וקטנה מייבמין לרבנן דפליגי על ר"מ. ואי"ל דשאני סריסים דכיון דנבדק בזמנו ולא מצאו סימנים, וכמ"ש התוס' לעיל שם, שוב נפיק מרובא דלאו סריסים נינהו דהא חזינן ריעותא דלא הביא בזמנו ונפיק מחזקה דרבא ולכך כיון דסוף סוף האי גברא נפיק מרובא דעלמא שוב יש למתלי ג"כ דהוא סריס ולא הוי נגד רובא, משא"כ לנשרו. דז"א דהא לפי מאי דקיימינן בי' השתא דנכסי בחזקת לקוחות קיימי שוב לא צריכי לאוקמא דבדקו בזמנו ולא מצאו סימנים רק דשפיר י"ל דלא ידעינן כלל בן כמה שנים הוא ומהניא הבדיקה דאם לא נמצאו לו שערות נתלי באמת דעדיין אינו בן י"ג שנה ויום אחד בכדי דלא ליפקי' מרובא דעלמא דלאו סריסין ומביאין בזמנן ואינן

נושרין. וע"כ דרובא דלאו סריסים לא מפיק מחזקה דאין עדים חותמין וכו' ונשירה מפיק מחזקה זו, וע"כ דנשירה הוי מיעוט דלא שכיח יותר ממיעוט סריסים. אמנם ז"א דבאמת איכא לאתמוהי לשי' התוס', כיון דחזינן דמיעוט דנשירה מפיק מחזקה דאין עדים חותמין וכו' א"כ מאי פריך בגמ' בפשיטות דחזקה זו ליפקי' מרובא דלאו סריסים דאף דנימא דנשירה לא שכיחא ביותר מ"מ מאי פריך בפשיטות כ"כ דלמא כי היכי דאינו מפיק מרובא דאינם נושרים ה"נ איננו מפיק מרובא דלאו סריסים ואי' שוקל ואי' סופר למשקל החזקות והרובי במאזנים עד דמקשה לי' כ"כ בפשיטות, וצ"ע לכאורה על שי' התוס' ובשלמא על רבינו יונה בעליותיו בשמ"ק שם, דהקשה ג"כ קו' תוס' דלמ"ד בן י"ח מי ניחא וכנ"ל, לא קשיא עליו דלמא רובא דלאו סריסים מפיק מחזקה דאין עדים חותמין וכו', וביותר דהא לדידי' נסתרה הוכחת התוס' מהגמ' דפריך למ"ד בן עשרים דהא לדידי' על השנים אין סומכין על חזקה דאע"ח וכנ"ל וא"כ ע"כ דהי' ללקוחות עדים דהי' בן עשרים וא"כ נסתרה הוכחת התוס', דז"א דלשיטת רבינו יונה ע"כ למ"ד בן י"ח ג"כ היו ללקוחות עדים דהי' בן י"ח דבלא"ה על מנין השנים אין סומכין על חדאע"ח וכנ"ל וא"כ שפיר י"ל דלא שייך לאוקמי' על רוב דלאו סריסים משום דאם לאו סריס הוא נפיק מרובא דמביאין בזמנן וכנ"ל. [ויעויין כעין זה בתוס' רע"א זצ"ל למשניות בנדה (פ"ו אות כ"ז) יעו"ש] ושפיר קשיא לי', משא"כ לשי' התוס' א"כ שפיר י"ל דגם השנים לא היו ידועות ובאמת מהא דיבדקו ולא ימצאו שערות תהי' הוכחה דאיננו בן י"ג ויום אחד בכדי דלא ליפקי' מרובא דעלמא וכנ"ל ומאי פריך הגמ'. [ולפמ"ש הבי"מ (סי' קע"ב) בכוונת תוס' ד"ה אלא ליישב קו' הנוב"י יש ליישב גם לשי' התוס' ע"ד שנתיישב לשי' רבינו יונה הנ"ל]:

ע"כ נראה מוכרח מזה דהתוס' לא ס"ל כשי' רבינו יונה הנ"ל, אלא ס"ל דנשירה לא מגרע חזקה דאין עדים חותמין וכו' רק למ"ד אין חוששין שמא נשרו דנשירה לא שכיחא כלל לדידי', אבל למ"ד חוששין אף דמיעוטא הוא מ"מ פשיטא דאיננו מגרע לחזקה דאין עדים חותמין וכו' ולדידי' באמת לא לא מהניא הבדיקה אף מחיים, ור"ע דקאמר לאחר מיתה ע"כ לאו דוקא וחדא ועוד קאמר, חדא דחזקה דאין עדים חותמין וכו' ונתלי בנשירה, ועוד [אף אם לא ניחוש לנשרו] סימנים עשויין להשתנות לאחר מיתה, ע"כ פשוט לי' להגמ' דרובא דלאו סריסים לא מגרע לחזקה דאע"ח, [דחזקה דאתיא מכח סברא עדיפא מרובא כמו חזקה דאין אדם פורע תוך זמנו וחזקה דשטרך בידי מאי בעי, וכמ"ש מהרי"ק בת' והנוב"י מה"ק]. ולפ"ז אשכחנא פתרי ליישב דברי רמ"א בחו"מ (סי' רל"ה סעי' י"ג) בהג"ה, דתמוה מאוד לכאורה דהא חזקה עדים חותמין לחוד לא

מהני בלתי צירוף יתר הטעמים, כמבואר להמעיין בגמ', ובחפזי עמדתי מרעיד על לשון הרמ"א, [שוב ע"ד הזדמנות הראה לי תלמידי הנעלה הנ"ל בת' שיבת ציון לבן הנוב"י שעמד לתמוה בזה והניח בתימא], ולפי הנ"ל לפי מה שנתבאר בשיטת התוס' יתיישב היטב בטוב טעם ודעת, דלמסקנא דחוששין שמא נשרו ע"כ דחזקה זו לחוד די, ור"ע חדא ועוד קאמר וכנ"ל, וביותר י"ל לשי' התוס' דלמסקנא דקאמר ר"ל מודינא לך בההיא וכו' שוב הוי כעדים ממש וכמו שדקדקתי לעיל מההיא דכתובות ולא עלתה בידי לשי' התוס', ולפי הנ"ל אשה"ט דלמסקנא ס"ל דר"ע חדא ועוד קאמר ועדיפא קאמר להו דאפילו אי לא אלימא חזקה זו כעדים ממש מ"מ לא מהניא הבדיקה דסימנים עשויין להשתנות וכו', ואשה"ט דברי הרמ"א והטור בס"ד. עכ"פ נחזור להנ"ל דאין להביא ראי' מהסוגיא נגד המהרי"ט רק מעליות רבינו יונה הנ"ל משמע דלא כוותי' וכנ"ל. וביותר דלכאורה נראה דכיון דהלקוחות נתתי תחלה להנכסים ברשות אף אם אחר הבדיקה הי' ס"ס להלקוחות לא היו מוציאין מאתם, לא מיבעי' לשי' התוס' פ"ק דכתובות (ט' ב') ד"ה אי למיתב דבס"ס מוציאין ממון פשיטא דאין מוציאין מהן, רק אף למאי דפסקינן דאין מוציאין ממון בס"ס מ"מ נראה כי היכי דקי"ל בב"ב (דף ל"ב) לענין מיגו להוציא דקי"ל כוותי' דרבה בארעא דהיכי דקיימא לוקמא אלמא דמיגו מהני בקרקע נגד חזקת מ"ק להעמידה בחזקת המוחזק בה עכשיו, א"כ נראה דכ"ש בספק ספיקא דמהני נגד חזקת מ"ק להעמידה בחזקת המוחזק בה עכשיו. א"כ אף למ"ד בן י"ח דהיו עדים דאינו רק בן י"ח מי ניחא, דהא אף אם היו בדקוהו מחיים ולא מצאו לו ב' שערות נמי לא היו מוציאין מיד הלקוחות דהא איכא ס"ס דלמא הביא ונשרו ואף אם לא הביא דלמא לא יביא עד עשרים ויהא נעשה גדול למפרע, וכן אף למסקנא למ"ד בן עשרים דמשני והוא שנולדו בו סימני סריס מ"מ הא מבואר בתוס' יבמות (פ' ב') דאף בלא הביא סימני סריס בנעשה בן ל"ה ולא הביא שערות נעשה סריס וא"כ גם בזה נעשה גדול למפרע, וכן הוא להדיא בטוש"ע (סי' רל"ה), וא"כ קשה כנ"ל דאף מחיים הוי ס"ס ולא היו מוציאין מהלקוחות כיון דמוכח מרבינו יונה דסובר דבלא הביא שערות בזמנו ליכא רובא דלאו סריסים וכנ"ל, א"כ קשיא כנ"ל דהא איכא ס"ס. ע"כ נראה דספיקא דנשרו ספק רחוק הוא עד שאיננו נכנס לכלל ספק דיותר מסתבר דלא הביא בזמנו מלומר דנשרו וכמ"ש הבי"ש (סי' קנ"ה) הנ"ל, ולהכי לא הוי ס"ס, אלמא דאף דאיכא חזקה דרבא וחזקה דאע"ח אפ"ה נשרו מכריע הני תרתי חזקי ומכריע לצד דלא הביא מעולם עד דאינו נחשב לספק כלל, והא דחיישינן לנשרו בבעל דאיכא ספיקא דאורייתא אינו אלא חומרא דרבנן בעלמא. ובזה ניחא לי דברי רבינו יונה שכתב דלמ"ד בן י"ח דמיירי דאיכא עדים דאיננו

בן עשרים דאיננו תרי ותרי יעו"ש, דלכאורה לא הוצרך לזה דהא אף אי הוי תרי ותרי קי"ל דמוקמינן נכסי בחזקת מארי' קמא כדאיתא בכתובות (כ' א') בעובדא דבר שטיא, [ואפשר דרצה לאוקמא אף למ"ד תרי ותרי ס' דאורייתא דלדידי' לא מוקמינן בחזקת מ"ק כדאיתא יבמות (ד' ל"א)], ולהנ"ל ניחא דאם היו תרי ותרי א"כ איכא ס"ס דלמא הוא בן עשרים ואף אם הוא בן י"ח דלמא לא יביא שערות והוי סריס ולכך הוכרח לפרש דלא הוי תרי ותרי, ואף דלא הוי ס"ס ממש דהוי שם אחד מ"מ ניחא לי' לפרש האמת וקושטא דמלתא דלא הוי תרי ותרי כלל. והנה נראה להכריח עוד דלא כמהרי"ט מנדה (ריש פ' בא סימן) דבגמ' מיישב הא דתני אעפ"י שא"א דבלא זה הו"א דרובא תחתון אתי ברישא ומיעוט עליון אתי ברישא ובסתמא סמכינן עלי' משא"כ היכא דנבדק ולא נמצאו, וקשה אמאי בלא נמצאו לא ליהני, כיון דהגיעה לכלל שנותיה א"כ איכא חזקה דרבא נגד הנשירה וא"כ דל חזקה דרבא נגד הריעותא דנשירה ונשאר רובא דתחתון אתי ברישא, וע"כ דהריעותא דנשירה מכריע ביותר מחזקה דרבא עד דמרע לי' נמי לרובא דתחתון אתי ברישא, ודלא כמהרי"ט:

סימן ל

הנה כתר"ה הביא בסי' א' דברי הפתח הבית שהוכיח מהר"ן דהזמן והתנאי אינם דברים נפרדים רק תלויין זה בזה ואם התנאי בטל גם הזמן בטל. וכתר"ה תמה עליו והוכיח מזה הר"ן גופי' להיפך. א) הנה לכאורה חשבתי להביא ראי' לדברי כתר"ה, דהתנאי והזמן תרי מילי נינהו ואין תלויין זה בזה דאף דהתנאי בטל עכ"ז קביעות הזמן קיים, והוא מדברי הרמב"ן והרשב"א והרא"ש גיטין (דף ע"ה) שהקשו על שיטת הרי"ף דס"ל דבע"מ לא בעינן משפטי התנאים משום דע"מ כמעכשיו דמי. והקשו ע"ז דהא ר"מ גם בע"מ בעי תנאי כפול כדאיתא גיטין (דף ע"ו) גבי ע"מ שתשמשי את אבא. ואין לומר דר"מ איננו סובר דע"מ כמעכשיו דמי מתוספתא דגיטין (פ"ה הט"ו) ע"מ שתשמשי את אבא וע"מ שתניקי את בני הרי זו מגורשת עד שיאמר אם לא תשמשי ואם לא תניקי דברי ר"מ וכו' ושם (בהל' ח') הרי זה גיטך ע"מ שתשמשי את אבא שתי שנים וע"מ שתניקי את בני שתי שנים ונתקרע גט או אבד אפילו בתוך שתי שנים הרי זה גט שהאומר ע"מ כאומר מעכשיו וכו' ומדפליג ר"מ ברישא ולא פליג בסיפא מכלל דמודה דע"מ כמעכשיו ואם נימא דהתנאי והזמן קשורים זה בזה לק"מ דלעולם שפיר יש לומר דר"מ איננו סובר דע"מ כמעכשיו, ואפ"ה לא פליג בסיפא משום דלדידי' ג"כ בנתקרע בתוך ב' שנים הוי גט משום דמיירי בלא כפלי' לתנאו דומיא דרישא, וא"כ לר"מ בטל התנאי משום דלא כפלי'

דומיא דרישא וממילא דבטל גם הזמן וא"כ בסיפא מודה ר"מ לרבנן לדינא ולא מטעמייהו דרבנן מכשרי משום דסברי ע"מ כמעכשיו, ור"מ אף דאיננו סובר דע"מ כמעכשיו עכ"ז מודה לדינא מטעם אחר משום דסובר דבעי תנאי כפול וכיון דלא כפלי' התנאי בטל וממילא דבטל גם הזמן ומש"ה לא פליג בסיפא כיון דלדינא גם הוא מודה מטעם אחר. ע"כ נראה לכאורה דהרמב"ן והרשב"א והרא"ש ס"ל דהתנאי והזמן אינם קשורים זה בזה ותרי מילי נינהו דאף דהתנאי בטל עכ"ז קביעות הזמן נשאר קיים, ומש"ה הוכיחו שפיר דמדלא פליג ר"מ בסיפא דאף דלדידי' התנאי בטל עכ"ז הא קביעות הזמן נשאר קיים ואי ע"מ אינו כמעכשיו לדידי' א"כ אם נתקרע הגט בתוך הזמן אינו גט לדידי' משום קביעות הזמן אף דהתנאי בטל ומדמודה לדינא דידהו ולא פליג מכלל דגם הוא ס"ל ע"מ כמעכשיו ושפיר הקשו. ב) עוד הי' נראה להביא ראי' לדברי כתר"ה מדברי המגיד (פ"ו מאישות הי"ז) על מ"ש הרמב"ם שם דע"מ ומעכשיו לא בעו משפטי התנאים דכתב המגיד על זה דזה דעת כל הגאונים והכריחם לזה כל המשניות שהן בעל מנת ולא הזכירו כפילת התנאי. והלח"מ שם תמה על זה דהא המשניות דאם לא באתי ג"כ לא הזכירו כפל אף שהוא באם וע"כ דהן שלא בדקדוק א"כ מאי ראי' הוא זה לעל מנת דג"כ יש לומר שלא בדקדוק ונדחק בזה. אמנם לפי מה שכתב כתר"ה יתיישב היטב דהמשניות דאם הא מיירי לענין קביעות הזמן דזהו קיים אף שבטל התנאי. ג. אמנם באמת כל זה ליתא. דבדברי המגיד בוודאי אי אפשר לכוין כן בכוונתו דיעו"ש במגיד (הל' ד') על הא דסובר הרמב"ם בתנאי קודם למעשה דבעינן מעשה בפועל דלא כשיטת הראשונים דתליא באמירתו, כתב דהכריחו להרמב"ם לשון המשניות והגמ' דאינו מדוקדק לשיטת הראשונים. והנה המשניות דע"מ איננו הכרח כלל לשיטת הרמב"ם דבע"מ לא בעינן משפטי התנאים, וע"כ כוונת המגיד למשניות דאם לא באתי שהזכיר מקודם ואם נימא דאף דהתנאי בטל עכ"ז קביעות הזמן קיים א"כ גם ממשניות דאם אין הכרח כמובן. ע"כ נראה מוכרח דהמגיד ס"ל דהתנאי והזמן קשורים זה בזה ואם התנאי בטל גם קביעות הזמן בטל, וממילא דמוכרח לתרץ דברי המגיד דהלי' י"ז כמ"ש הלח"מ. ד) עוד יש להוכיח מהרמב"ן ורשב"א וריטב"א ור"ן ג"כ דקשורים זה בזה. דהנה הרמב"ן ורשב"א וריטב"א ור"ן גיטין (דף ע"ה) הקשו ממתני' (ע"ו ב') דתנן כתבו ותנו גט לאשתי אם לא באתי מכאן ועד י"ב חודש כתבו בתוך י"ב חודש ונתנו לאחר י"ב חודש אינו גט ר' יוסי אומר כזה גט דההיא וודאי דוקא קתני שהקדים מעשה לתנאי ואפ"ה הוי תנאה וכן הקשה הרמב"ן במלחמות ביצה (דף כ') והר"ן בקידושין גבי פלוגתא דר"מ ורחב"ג, ואם נימא דהתנאי והזמן תרי מילי נינהו לק"מ דאף דמעשה קודם לתנאי והתנאי בטל עכ"ז

קביעות הזמן קיים דלא ציוה לכותבו רק אחר י"ב חודש וכיון דכתבו תוך י"ב חודש הרי שינה מציווי הבעל ובטל השליחות. דל"מ לדעת הסוברים דבעינן שליחות בכתיבה בוודאי אם שינה בטל אמנם אף להסוברים דלא בעינן שליחות עכ"ז ציווי הבעל בעינן דמש"ה בעינן שישמעו קולו ואומר אמרו פסול למ"ד מילי לא מימסרן לשליח דהוי כנכתב שלא בציוויו. ובשינה מציוויו פשיטא דאינו גט וכעין דאיתא גיטין (ס"ג ב'). וכמו שמוכרחין אנו לומר לשיטת הרמב"ן ורשב"א וריטב"א ור"ן גם לפי מה שתרצו דבשליח לא בעינן משפטי התנאים אף דס"ל דלא בעינן שליחות לכתיבה וע"כ משום דעכ"פ בעינן שיהא נכתב בציוויו וכנ"ל וא"כ ממילא אף אם גם בשליחות נמי בעינן משפטי התנאים ובלא זה התנאי בטל והשליחות קיים ונמצא ששינה מציוויו ומש"ה אינו גט, ומוכרח דס"ל דהתנאי והזמן קשורים זה בזה וכשהתנאי בטל גם קביעות הזמן בטל. וזה נראה ראי' ברורה שאין עלי' תשובה ואין דרך לנטות הימנה ימין ה) עתה מוכרחין אנו שנאמר במה שהוכיחו מהתוספתא דר"מ מודה בע"מ כמעכשיו מדלא פליג בסיפא שדקדקנו לעיל (אות א'), דלא ניחא להו למימר דמיירי בלא כפלי' דר"מ מודה לדידהו לדינא ולא מטעמייהו וכנ"ל משום דעכ"פ הו"ל למיתנא היכא דכפלי' דפליגי בזה ר"מ ורבנן. גם יש לומר משום דבתוספתא שם בהלכה הקודמת (הל' ז') איתא פלוגתא דר"מ ורבנן בע"מ שתשמשי את אבא ומת האב דמוקי לה גיטין (ע"ו א') בדכפלי' ומסתמא גם הלכה דבתרי' נמי דכוונתה בדכפלי' ו) ופש גבן ליישב מה שהכריח כתר"ה מדברי הר"ן דהזכיר הא דפריך בגמ' וניחוש שמא בא ולא הקשה ממתני' גופי' שמזה הכריח כתר"ה דלא כפתח הבית וכבר נתבאר דצדקו דברי הפתח הבית. והנראה בביאור דברי הר"ן דבלא"ה יש להבין לשונו שכתב וז"ל בר"ן גיטין ובקידושין ומ"מ דתנן התם ה"ז גיטך אם לא באתי ופרכינן עלה וניחוש שמא בא דאלמא התנאי קיים וכו' דלשונו אינו. מדוקדק לכאורה דהא דפרכינן וניחוש שמא בא איננו על האי בבא דאם לא באתי רק על הסיפא דמעכשיו אם לא באתי ולמה תפס הרישא וכתב עלה פירכת הגמ'. ע"כ נראה דכוונת הר"ן באמת לתרי קו' מרישא ומסיפא דמרישא קשה בפשיטות דה"ז גיטך אם לא באתי עד י"ב חודש דמת בתוך י"ב חודש אינו גט דמוכח דהתנאי קיים. וגם מסיפא דמעכשיו אם לא באתי דמת ה"ז גט דאיננו מוכח מגופא דמתניתין דהתנאי קיים עכ"ז מוכח מגמ' דפריך עלה דהך מתניתין וניחוש שמא בא דאלמא דהתנאי קיים וכוונת הר"ן לשתי קו' חלוקות, דהר"ן לשיטתו דגם במעכשיו בעינן משפטי התנאים לכן פריך גם מסיפא, ומרישא קשיא בפשיטות. ואשה"ט. ז) והנה כתר"ה רצה להעמיס גם ברמב"ם דס"ל דאינם קשורים זה בזה. וגם מרמב"ם מוכח דס"ל דקשורים זב"ז. דהנה יש להבין אם

נימא דאינם תלויין זב"ז ואף דהתנאי בטל מ"מ קביעות הזמן קיים א"כ גם תלוי במעשה כגון ה"ז גיטך ולא תתגרשי בו עד שתתני לי מאתים זוז דלא בעינן משפטי התנאים, א"כ גם באם תתני לי מאתים זוז נימא ג"כ דבעינן אחר המעשה אף דלא כפל. וע"כ דמוכרחין לחלק דבתלוי במעשה דליכא שום קביעות זמן ויכול להתקיים המעשה מיד, א"כ כיון דהתנאי בטל ממילא דחל הגט מיד, משא"כ בתלוי בזמן דאי אפשר להתקיים כלל בתוך הזמן שפיר הוי הזמן מלתא דפסיקא וכדבר נפרד. ומעתה לפ"ז ממילא מוכרח דהרמב"ם איננו מחלק בזה מדכתב שם בפ"ט הל' ט"ו ט"ז הרי זה גיטך לכשתצא חמה מנרתיקה ומת בלילה אינו גט, משא"כ באם תצא בעינן כפילת התנאי ואז בכפלי' אם מת בלילה אינו גט אבל בלא כפלי' משמע מפורש בדברי הרמב"ם דאף במת בלילה הוי גט. והא תנאי זה אי אפשר להתקיים כלל בלילה רק ביום א"כ שוב הוי כקבע זמן ביום ואפ"ה באמר בדרך תנאי בטל לגמרי ואף הקביעות זמן בטל, ומוכח דהרמב"ם בוודאי ס"ל דקשורין זב"ז וכשבטל התנאי גם קביעות הזמן בטל. וגם זולת כל הנ"ל מדכתב הרמב"ם בריש פ"ט שם במה שמחלק בין אמר אם בין אמר לאחר זמן שקבע מבואר דבדרך תנאי אף בקביעות זמן בטל נמי הזמן. וכן בהל' ב' שם כשהתחיל לבאר החילוק כתב כיצד האומר ה"ז גיטך ולא תתגרשי בו אלא לאחר שלשים יום כו' מבואר דבדרך תנאי אף בקביעות זמן בטל לגמרי גם הקביעות זמן וכמעט שכל זה מבואר ומפורש בדבריו עד שאי אפשר כל ל לומר בענין אחר. שוב ראיתי שבדברי הרמב"ם כתר"ה בעצמו חזר בו בסי' י"ג, רק דכתב דהרמב"ם לשיטתו משא"כ הר"ן לשיטתו. וכבר נתבאר דגם מהר"ן וכל הראשונים אף דפליגי על הרמב"ם באם ואין הגט ברשותה עכ"ז ס"ל דתלויין וקשורין זה בזה קביעות הזמן והתנאי ובהתבטל התנאי גם קביעות הזמן בטל. שוב ראיתי בפתחי תשובה (סי' קמ"ד ס"ק ה') שכתב באמת בשם הבי"מ ליישב קו' הראשונים בהאי דכתבו ותנו אם לא באתי, משום דקביעות הזמן איננו תלוי בהתנאי. ומי ישמע לו בזה להסתפק במה שכל הראשונים תפסוהו למוחלט בפשיטות דתלויין וקשורין זב"ז וכנ"ל:

סימן לא

בעזהשי"ת אור ליום ב' בדר"ח אדר תרנ"א לפ"ק מינסק יצו"י. הנני להשיב שלו' אל כבוד הרב הג' החו"ב וכו' מו"ה אברהם ראבינסקי נ"י האבד"ק דובראוונא יצו"י. אחדשה"ט ושת"ה יקרתו הגיעני בשבוע העבר והייתי טרוד מאוד עד אשר לא יתנוני בלעי רוקי ועתה הנני להשיבו. א) בענין השאלה שהרופאים הזהירו לשמש בענין שלא תתעבר, אם מותר לשום מוך קודם תשמיש. הנה בת' רע"א זצ"ל (סי' ע"א וע"ב) החמיר מאוד לאסור

אף אחר תשמיש משום השחתת זרע לשיטת רוב הראשונים. ויעו"ש דהוסיף ראי' מנדה (מ"ב א') דאמאי לא אוקמא שהפליטה זרע מקודם. ובמחכ"ת איננה ראי', דהא פולטת ומשמשת תרי קראי נינהו, ומשמשת ע"כ בגוונא דלא פלטה דאל"כ תיפוק לי' משום פולטת. וכן הוא שם בדברי הראשונים. יעו"ש ברמב"ן ור"ן וריטב"א. ולכאורה חשבתי להביא ראי' דאשה איננה מצווה מיבמות (דף ל"ה) וכתובות (דף ל"ז) דאמרינן בטעמא דר', יוסי דאשה מזנה מתהפכת, ואם אסורה איך מתיר משום דודאי עבדא איסורא, דבשלמא מפותה אפשר דאבדה חזקת כשרותה, אבל אנוסה דשפיר אפשר דהיא צנועה וצדיקת איך נימא דודאי עבדא איסורא, וע"כ מוכרח דמותרת לגמרי ואם נימא דאשה מצווה על השחתת זרע משום לתא דידה, הי' אפשר להביא נמי משבויה דקאמר שם מקודם דמשמשת במוך, הא איכא איסורא דעכו"ם הבא על בת ישראל הולד כשר. וא"כ איכא איסורא דהשחתת זרע. אמנם אם נימא דאיננה מצווה רק על זרע האיש ומשום לתא דידי' יש לומר דעל זרע עכו"ם איננה מצווה, אמנם מאנוסה לכאורה ראי' דאיננה מצווה כלל. ודברי הראשונים שהביא רע"א זצ"ל דגם היא מצווה צ"ע. שוב ראיתי דאיננו ראי' כלל. דהנה האשה היא הקרקע עולם שזורעין בה, והזרע שנזרע בה אסור לעקרו. אמנם כ"ז בהזרע שנזרע בה מדעתא דידה דשפיר משועבד הקרקע עולם שלה להזרע שנזרע בה ואסורה לעקרו. אבל אם נזרע בקרקע עולם שלה שלא מדעתא דידה שפיר מציא לעקור הזרע שנזרע בה. דהקרקע עולם שלה איננו משועבד להזרע שנזרע בה שלא מדעתה, ואיננה מחוייבת להחזיקו אצלה. והיא סברא נכונה, ולכך בשבויה ואנוסה איננה מצווית, ובמפותית שפיר יש לומר דאבדה חזקת כשרותה וכנ"ל וא"ש.

ב) אמנם מאי דאסר רע"א זצ"ל אף אחר תשמיש לדברי הראשונים הנ"ל תמוה מאוד וכמו שהרגיש גם כת"ר דהא עכ"פ חזינן לר' מאיר דהתיר משום סכנה. דאי"ל דמש"ה התיר משום דבלא"ה ליכא בהו השחתת זרע משום דאינן ראויין להתעבר ולד של קיימא וכמ"ש הראשונים. דז"א דהתינח קטנה ומעוברת דא"א להתעבר ולד של קיימא, אבל מניקה הא שפיר אפשר דתתעבר ולד של קיימא, ואפ"ה משום סכנת הולד שמניקה שרינן להשחית זרע, א"כ מבואר דמשום סכנה מותר אף באיכא השחתת זרע. ואף רבנן דפליגי עלי' ואמרי דמשמשת כדרכן איננו מוכרח דפליגי על זה רק דלא חיישו בהו להחשש סכנה משום דהוא רחוק מאוד ולכך סמכי בהו על רחמי שמים. ותדע דהא בקטנה ומעוברת דא"א להתעבר ולד של קיימא בוודאי ליכא איסורא גם לרבנן כמבואר בדבריהם להדיא, וא"כ מהי תיתי לסמוך על רחמי שמים בדבר דסמיא בידן, וע"כ דהחשש סכנה בזה רחוק מאוד עד דרבנן לא חיישי לה כלל, ולכך אף דסמיא בידן בלא

שום חשש איסור ג"כ לא מצרכי. א"כ מר"מ דמתיר משום חשש סכנה שפיר יש למילף גם לרבנן להתיר היכא דאיכא חשש סכנה ממש, דהא לא מצינו דפליגי עלי' בזה. וא"כ אדרבא מכל הראשונים שהביא רע"א זצ"ל יש ראי' להתיר היכא דאיכא חשש סכנה ממש וכנ"ל. וכבר הרגיש קצת בזה כת"ר והחמד"ש, אלא שביארתי ביותר להכריח מדבריהם להתיר וכנ"ל. ג) אמנם כל זה לשיטת הראשונים שהביא רע"א זצ"ל, אבל לשיטת רש"י דס"ל דגם בקטנה ומעוברת דאינן ראויין להתעבר ולד של קיימא אפ"ה איכא איסורא שוב איננו מוכרח דשפיר יש לומר דטעמייהו דרבנן דלא שרינן האיסור משום חשש סכנה. אמנם אף דלשיטת רש"י נסתלק ההכרח עכ"ז שפיר יש מקום לומר כן מסברא בלא הכרח דגם רבנן לא פליגי רק בג' נשים משום דחשש רחוק הוא וליכא חשש סכנה ממש אבל ביש חשש סכנה ממש גם רבנן מודו וכמ"ש החמד"ש. אמנם מה שתמוה לי לפ"ז הוא מדברי התוס' כתובות (ל"ט א') דהקשה ר"ת לרש"י דשאר נשים אסורות מקטנה ואיילונית דמותרין לשמש דתמוה לכאורה מאי קושיא דהא הני ג' נשים נמי מותרין לשמש במוך אף דאיכא השחתת זרע והיינו משום דאי אפשר בענין אחר משום דאיכא חשש סכנה וא"כ כ"ש קטנה ואיילונית דאי אפשר כלל בענין אחר. ואי דהקושיא היא דאמאי מותר לכתחלה לישא קטנה ואיילונית. ז"א דא"כ ה"ל להקשות בפשיטות על רש"י דס"ל דאיכא איסורא דא"כ איך אמרינן ביבמות (מ"ב א') דישא לכתחלה מעוברת חבירו למ"ד במוך כמו דשרינן בדידי', וע"כ דמותר לישא משום דבעת הנישואין ליכא איסורא ואחר הנישואין שוב מותר לשמש במוך משום סכנה וא"כ ה"נ בקטנה ואיילונית דאי אפשר בענין אחר וע"כ דקושייתם לרבנן דאסרי לשמש במוך אף דאיכא סכנה ומעתה אם נימא דאף בחשש סכנה ממש אסרי שפיר הקשו דחזינן דבשום אופן אסור לשמש במוך אף דאיכא סכנה, ולכך מוכרחין לסמוך על רחמי שמים א"כ גם קטנה ואיילונית יהיו אסור אף דאי אפשר בענין אחר לא ישמש כלל. אבל אם נימא דבאיכא חשש סכנה ממש מודו רבנן א"כ כ"ש היכא דאי אפשר בענין אחר כלל וא"כ מאי הקשו מקטנה ואיילונית. וכן בתוס' יבמות (י"ב ב') דאחר תשמיש אין נראה לאסור מידי דהוה אקטנה ואיילונית. ובשלמא אם נימא היכא דאסור אסור בכל ענין שפיר הוכיחו מקטנה ואיילונית דאף דאי אפשר בענין אחר עכ"ז יש לאסור, משא"כ אם נימא דאף לרבנן במקום סכנה מותר א"כ כ"ש היכא דאי אפשר בענין אחר כלל א"כ אין שום הוכחה מקטנה ואיילונית וכנ"ל. וא"כ לכאורה מוכח מדבריהם דלשיטת רש"י לרבנן אף בחשש סכנה ממש אסור. ד) אמנם נראה דאי לומר כן בכוונת דבריהם. דהא לר"ת בעצמו דמפרש דליכא איסורא ומפרש דצריכות לשמש במוך. ולרבנן אף

דליכא איסורא עכ"ז אינן צריכות לשמש במוך ומותרין לסמוך על רחמי שמים. ע"כ דס"ל לרבנן דחשש רחוק הוא וליכא חשש סכנה, דאל"כ מה"ת לסמוך על רחמי שמים בדבר דסמיא בידן. וא"כ כיון דלר"ת גופי' מוכרח כן שוב ממילא גם על רש"י לק"מ דשפיר יש לומר טעמא דרבנן דאסרי משום דליכא חשש סכנה ממש, משא"כ היכא דאי אפשר בענין אחר. ע"כ נראה דקושיא זו דר"ת אינה אלא הצעה לפירושו. דלפירושו מוכרחין לומר דלרבנן ליכא סכנה כלל ולכך אף דמותר עכ"ז אינן צריכות אמנם לכאורה הוא דחוק, לזה הכריח דאף לרש"י מוכרח כן דאל"כ תקשה מקטנה ואיילונית וע"כ דהיכא דאי אפשר בענין אחר מודו וא"כ ה"ה היכא דאיכא סכנה וע"כ דהכא ליכא חשש סכנה ממש, א"כ שוב יש לומר כפי' ר"ת דלא חיישי כלל. והנה ידעתי שהוא דוחק. אמנם ברהיטא לא מצאתי ליישב במרווח יותר [ולפ"ז הר"י דמקיים פירש"י היינו דלא יצטרך לדחוק דליכא סכנה ממש לדידי' וא"כ יהי' מוכח דאף בסכנה ממש אסור וכנ"ל. אמנם עכ"ז אינו מוכרח זה לרש"י וכנ"ל. וראיתי להריטב"א ביבמות וכתובות דהקשה לרש"י דלרבנן אסורות אמאי הא איכא סכנה. ע"כ פי' דאינן צריכות. ודבריו אינן מובנים דכיון דאיכא סכנה תקשה ג"כ אמאי אינן צריכות וכ"ש דתקשה אי ליכא איסורא וע"כ דליכא סכנה ממש א"כ מאי קשיא לי' לרש"י וצע"ק, ולפמ"ש בכוונת ר"ת דאינו אלא הצעה לפירושו ה"נ יש לומר בדברי הריטב"א דגם הריטב"א הזכיר מקודם ליישב מקטנה ואיילונית כדברי הר"י והיינו דבכ"ע אסור אף היכא דאי אפשר בענין אחר לרבנן דמש"ה ג' נשים אסורות אף דאיכא סכנה וע"ז כתב דקשיא הא גופי' אמאי תהא אסור במקום סכנה. וע"כ מוכרח דס"ל דליכא חשש סכנה א"כ שוב יש לומר כפי' התוס' דאינן צריכות. ומאוד קצרו בדבריהם לפי כוונה זו. אמנם מה אעשה כי לא אוכל ליישב ברהיטא באופן אחר]: ה) ולכאורה נראה עוד סתירה לדברינו דגם רבנן מודים היכא דאיכא חשש סכנה ממש, וממילא כ"ש היכא דאי אפשר בענין אחר, מת' הרא"ש (כלל ל"ג סי' ג') והובא בטוש"ע אבה"ע (סי' כ"ג) דאשה שיש לה אוטם ברחם שא"י לזרוע בפנים עד שמחמת זה כ"ז שמשמש עמה דש מבפנים וזורה מבחוץ דאסור להיות עמה ומוכרח לגרשה דגריע ממשמשת במוך יעושה"ט, ומעתה אם נימא דרבנן לא פליגי עלי' דר"מ אלא בהני ג' נשים משום דסברי דליכא חשש סכנה ממש, א"כ לכאורה אמאי לא נימא כן גם בהא דיבמות (ל"ד ב') דר"א סובר דכל כ"ד חודש דש מבפנים וזורה מבחוץ וחכמים פליגי עלי' א"כ חזינן דלר"א במקום סכנה מותר, וא"כ כ"ש היכא דאי אפשר בענין אחר וכנ"ל. ומרבנן דפליגי עלי' אין ראי' לאסור בחשש סכנה ממש והיכא דאי אפשר בענין אחר, דהא גם על ר"מ במוך פליגי אף דשם במקום חשש סכנה מודו

דמותר וכנ"ל, וע"כ דלא חיישי להחשש סכנה בזה משום דחשש רחוק הוא, וא"כ יש לומר דה"נ לענין דש מבפנים וזורה מבחוץ היכא דאי אפשר בענין אחר, ומדאמרינן גבי הא דפליגי רבנן על ר"א דבכל ענין פליגי ה"נ במוך בהא דפליגי על ר"מ. ו) אמנם נראה דגם הא לא תברא, דאיננו דומה פלוגתת רבנן על ר"א להא דפליגי על ר"מ. דבפלוגתתם על ר"מ קאמרי דמן השמים ירחמו משמע דלא חיישי להסכנה בזה דרחוק הוא. משא"כ בפלוגתתם על ר"א אמרו כמתמיהין עליו דהא דמיא למעשה ער ואונן דמשמע דאין להתיר זה בשום אופן. ואדרבא יתיישב בזה הך דמבואר בת' הרא"ש דגריע ממשמשת במוך, דמשמע דבמוך הי' מותר, דקשיא הא הלכה כרבנן. וכבר נתקשה בזה בת' ח"ס (סי' קע"ב) יעו"ש דנדחק בזה. ולהנ"ל אשה"ט דגם לרבנן מותר היכא דאי אפשר בענין אחר. וכן נראה להדיא מדברי הגר"א אבה"ע סי' כ"ג או"ק י"ג) דלדעת רש"י מותר במוך אף דפשוט דהלכה כרבנן והיינו כנ"ל. ונתבאר לנו מכל דברינו הנ"ל דלדעת כל הראשונים שהביא רע"א זצ"ל שם וגם לדעת רש"י יש להתיר. ומעתה לא פש גבן רק לחקור לדעת ר"ת. ז) והנה דעת ר"ת יש להבין. וכבר נתקשה בו החמדת שלמה (סי' מ"ו). דמאין פשיטא לי' לאסור במוך קודם תשמיש דלמא כפי' רש"י דמחשש סכנה מותר. ומ"ש החמדת שלמה דאין סברא דר"מ יחוש בזה לסכנה להתיר איסור כיון דרבנן לא חיישי. וגם מ"ש החת"ס דלגודל איסור השחתת זרע לא ס"ל לר"ת שיתיר ר"מ. וגם מ"ש הבי"מ (סי' כ"ג) דאין סברא להתיר קודם תשמיש באיסור כיון דאפשר לתקוני בהיתר לאחר תשמיש, כל הנ"ל נסתר מיבמות (ל"ד ב') דחזינן דר"א התיר אף דש מבפנים וזורה מבחוץ דהוא השחתת זרע ממש, א"כ כ"ש דשפיר אפשר דר"מ יתיר אף קודם תשמיש. ע"כ נראה בשיטת ר"ת עפ"י מה שנראה לומר פרפרת אחת קטנה בהני שיטות. דרש"י מפרש משמשות מותרות, דמשמע דליכא חיובא. וגם משמע דמפרש קודם תשמיש. ור"ת מפרש דמחוייבת לשמש במוך וגם מפרש אחר תשמיש. ונראה לומר דזה בזה תליא דאם נפרש קודם תשמיש ע"כ דמותרת וליכא חיובא. ואם נפרש חיובא ע"כ אחר תשמיש והוא עפ"י מה שיש לדקדק ביבמות (מ"ב א') דאסיק בטעם איסור מעוברת חבירו משום סתם מעוברת למניקה קיימא. וא"כ קשיא לר"מ דמניקה משמשת במוך א"כ לא תתעבר, ואמאי אסור לדידי' מעוברת ומינקת חבירו כדאיתא שם (ל"ו ב'). וכבר הרגיש בזה כת"ר:

אמנם לשיטת רש"י לק"מ דאיננו רק מותרות לשמש במוך אבל לא רמיא חיובא עלה א"כ שפיר חיישינן שתשמש בלא מוך כיון דליכא חיובא וא"ש. אמנם לשיטת ר"ת דחיובא רמיא עלה לשמש במוך ואסורה בלא מוך תקשי כנ"ל. אמנם גם לדידי' יתיישב

עפ"י מאי דמבואר בת' רע"א זצ"ל וחת"ס דתפסו בפשיטות דמוך קודם תשמיש הויא רפואה בדוקה שלא תתעבר משא"כ אחר התשמיש דאפשר דכבר נקלט הזרע בשעת התשמיש. א"כ אתי שפיר ג"כ כיון דמפרש אחר תשמיש שוב לא הוי רפואה בדוקה ושפיר חיישינן וא"כ זה בזה תליא דאם נפרש דקודם תשמיש ע"כ כרש"י דמותרות ולא חייבות אבל אם נפרש חייבות ע"כ לאחר תשמיש. ובזה נבוא לביאור שיטת ר"ת. דהנה בס' הישר נדה (סי' קמ"ט) והובא קצת בס' חמדת שלמה, הקשה על רש"י דמפרש מותרות הא שאר נשים אסורות משום השחתת זרע הא אשה לא מפקדה, ואי משום הבעל לא משמע הכי לישנא, והיינו דלפ"ז הול"ל עם ג' נשים משמשין במוך, ומדקאמר משמשות משמע דעל האשה קאי ובדידה ליכא איסורא גם בשאר נשים, וע"כ דחייבות קאמר, וכיון דהפירוש הוא חייבות שוב ממילא מוכרח דלאחר תשמיש קאמר מיבמות (דף מ"ב) וכנ"ל. ואשה"ט שיטת ר"ת ח) ומעתה לפ"ז כיון דר"ת לאו מסברא אסר קודם תשמיש רק מהכרח וכנ"ל, שוב ממילא יש לומר דבחשש סכנה ממש גם ר"ת מודה להתיר, רק בהני ג' נשים אסר דאיננו חשש ממש אבל בחשש סכנה ממש שפיר אפשר דגם ר"ת מודה. ותדע דהריטב"א ביבמות וכתובות והובא גם בשמ"ק שם כתב ג"כ חילוק דר"ת ור"י בין דרך תשמיש כי אורחי' או לא, ובפ"ק דיבמות כתב להדיא לשונם דמוך קודם תשמיש הוי כמשמש על העצים ועל האבנים, ואפ"ה הקשה אח"כ על רש"י דבפחות מכאן אמאי אסור, ומשמע להדיא להמעיין דקושייתו קאי אף על מוך קודם תשמיש, דכיון שאיננה מתעברת כל עיקר אין המוך מעלה ומוריד כלום, ולכאורה הא כבר כתב לחלק דמוך קודם תשמיש הוי כעל עצים ואבנים ממש, וע"כ דלאו דוקא כעל עצים ואבנים ממש, רק היכא דראוי' להתעבר יש להחמיר בזה אבל לא היכא דבלא"ה איננה מתעברת דאז אין המוך מעלה ומוריד אין סברא לאסור אף במוך קודם תשמיש דמ"מ איננו ממש כעל עצים ואבנים רק כדרך תשמיש, רק בראוי' להתעבר יש להחמיר קצת, וא"כ פשיטא שיש לומר דבמקום סכנה ממש גם ר"ת מודה, וכמו שהקשה הריטב"א עוד שם ביבמות על רש"י דלרבנן אסורות אמאי הא איכא סכנה, אף דכתב מקודם דבקודם תשמיש הוי כעל עצים ואבנים, והיינו כנ"ל דאיננו ממש כעל עצים ואבנים רק חומרא בעלמא ובחשש סכנה אין סברא לאסור ט) וראיתי להיש"ש יבמות שהשיג על ר"ת ורש"י ותפס לעיקר בהא כרש"י דקודם תשמיש קאמר דגם זה הוי דרך תשמיש, ובהא כר"ת דגם שאר נשים מותרות רק דהני ג' צריכות וכן דייק שם מדברי הרא"ש בנדרים יעו"ש. וכן נראה מדברי רמב"ן ורשב"א ורא"ה וריטב"א שפירשו ג"כ קודם תשמיש וחייבות. א"כ לדידהו לכאורה יקשה מה שהקשינו מיבמות (דף מ"ב)

דלר"מ אמאי אסור מעוברת ומינקת חבירו וכנ"ל (אות ז'). והנראה דסבירא להו דאף במוך קודם תשמיש אין הרפואה בדוקה. וכמו דאמר בנדה (דף ג') דמוך נמי אגב זיעה מכווץ כוויץ ושמא לא תדחוק כולי האי או אף במוך דחוק יש חשש רק לא שייך בוודאי לומר אם איתא מעיקרא הוי אתי לכך מודה רבא במוך דחוק להחמיר אבל מ"מ משכחת לה דמכווץ ויש מקום לזרע לכנוס. וא"כ א"ש. ויתיישב בהכי נמי קושיית הטו"א מגילה (דף י"ב) בהשמטות דאיך נתעברה אסתר כיון שהיתה משמשת במוך ולהנ"ל אתי שפיר דאיננו רפואה בדוקה והיוצא לנו מכל מה שכתבנו דלדעת כל הראשונים שהובא בת' רע"א זצ"ל, דנראה דס"ל קודם תשמיש וחייבות רק דבנשים הראויות להתעבר אסורין משום השחתת זרע פשיטא דמותר בחשש סכנה ממש, וכמו שנתבאר באות ב'. וגם לדעת רש"י ור"ת שפיר י"ל להתיר וכמו שנתבאר. ע"כ נראה בפשיטות להתיר כהחמדת שלמה. אמנם כל זה באופן אם העיבור חשש סכנה ממש. וד' ישמור את בנות עמו ישראל שלא יצטרכו לזה, וירחם על עמו בקרוב בכלל ובפרט. ויקבל ברכת החוה"ש מאדוה"ש כנפשו ונפש ידידו דו"ש ירוחם יהודא ליב חופ"ק:

סימן לב

בעזהשי"ת יום א' י' תמוז תרס"ג לפ"ק פה"ק פרוזין יצו"י. החוה"ש אל כבוד ידיד נפשי הרב הג' המפורסם לגאון ולתפארת יראת ד' אוצרו כ"ש מו"ה יוסף זונדיל נ"י האבד"ק דערעצין יצו"י. אחדשה"ט יקרתו הגיעני ביום ועש"ק העבר, ולאשר נזדמן נוסע כעת הנני לפקדו בדברי שלו' וברכה. והנני להשיבו על הערותיו. ובמה דסיים אפתח. על אשר נתפלא אשר לא הזכרתי מדברי הב"ח בת' דכתב דהא דבשעת הסכנה כותבין אע"פ שאין מכירין הוא עקירת דבר מן התורה, הנה יען כי גוף דברי הב"ח אינם לנגד עיני, כי אין לי ת' הב"ח רק על מה שהובא בקיצור בפ"ת אבה"ע (סי' ק"כ ס"ק ט"ו), ע"כ אין רצוני לפלפל בהם. ועכ"ז מאי דתמה כתר"ה על דבריו כי לא משמע כן מדלא, קאמר בגמ' דהוא משום אפקעינהו לקידושין, הנה אדרבא ביבמות (קכ"ב א') דלמד לעיגונא לענין עדות מיתה דהתם כל הנאמנות הוא משום אפקעינהו כמ"ש רש"י שבת (קמ"ה ב'), ואי בגט מהני מדינא, א"כ איך למד מזה לעגונה, א"כ הי' נראה מזה כדברי הב"ח דגם בגט אינו מדינא רק משום אפקעינהו, ואף שיש לדחות מ"מ להב"ח יתיישב ברווחא טפי הא דהוכיח מגט לעדות מיתה וא"כ משמע לכאורה כהב"ח. ומ"ש על אשר העירותי דבהרשאת השליח נצרך לכתוב שהבעל אמר כתבו וחתמו בכדי דלהוי עלי' תורת שטר שלא תהא מפי כתבם, וע"ז כתב כת"ר כיון שהבעל יכול לבטל השליחות והגט וא"כ

אינו אלא אם יתרצה א"כ חשוב זכותו. מאוד תמיהני ע"ז, דהשטר שליחות הא אהני לענין אם לא יבטל קודם הנתינה אף אם יחזור אח"כ לא תועיל לו עוד, וא"כ איך יתחשב זכות. גם הא אמרינן דמפי כתבם לא מהני העדות א"כ ממילא דחיישינן דלמא לא עשה שליח כלל ואף אם מגיע הגט לידה לא תיהני. אמנם הדבר תלוי בהא דחו"מ (סי' ל"ט סעי' ח') דהודאת קרקעות אי"צ כתבו משום דכיון דאין לו שום פסידא בשטר אי"צ ציווי הבע"ד. ויעוי' בקצה"ח (סי' פ"א סעי' כ"ט) דהביא בשם חי' הר"ן סנהדרין דהיכא דאין נפ"מ בשטר יותר מאמיתות המעשה אי"צ כתובו דבוודאי אינו מקפיד, א"כ לפ"ז גם הכא אי"צ כתבו כיון דאין שום נפ"מ בין שטר לבע"פ אם המעשה אמת. ולפ"ז אף אם לא הי' יכול לבטל הגט והשליחות ג"כ הי' מהני]. אמנם יעויין באבה"ע (סי' מ"ב ססע"י ד') בהג"ה ובבי"ש שם בשם ת' הרשב"א לענין שטר קידושין דבלא אמירת כתבו הוי מפי כתבם. ויעו"ש במקנה דתמה מהודאת קרקע. ויעו"ש בבי"מ דהביא מת' הרשב"א דנתן טעם אחר להודאת קרקע מטעם שהוא בשל אחר אבל בשלו אף שאין שום נפ"מ אין לכתוב בלא אמירתו. ויעו"ש בפ"ת בשם האחרונים דכולם חוששים לשיטת הרשב"א. [ובאמת תמה אני לסברת הר"ן סנהדרין הנ"ל מתוספתא שהובא בר"ן (פ"ב דכתובות) דיפה כת עדים מכח שטר דמצאו כתוב בשטר מת פלוני אין משיאין את אשתו, דלפי כל השיטות נצרך ליישב גם זה או לשיטת הרי"ף, משום דלא נכתב למסור כמ"ש הרמב"ן במלחמות (פ"ג דיבמות) גבי לאתקוני זמן בקידושין. או לשיטת ריב"ם ותוס' משום דלא נכתב בציווי הבע"ד כמ"ש בהגהות מרדכי שם, וא"כ לשיטות דבעינן צוואת בע"ד מוכח דאף דאין שום נפ"מ בין כתב לבע"פ כשהמעשה אמת אפ"ה כל שלא נעשה בצוואת הבע"ד הו"ל מפי כתבם.)]: (הגה"ה. אב"ה. לענ"ד יש לומר דדוקא כשהבע"ד קיים סובר הר"ן דהיכא דאין שום נפ"מ בין כתב לבע"פ אי"צ לומר כתבו משום דבלא אמירתו הוי כאומר כתבו, וכדדייק הר"ן דבוודאי אינו מקפיד, משא"כ במצאו כתוב בשטר פלוני מת דאין כאן בע"ד כלל ולא שייך לומר דהוי כאומר כתבו בכה"ג ודאי דהוי מפי כתבם אף דאין שום נפ"מ בין כתב לבע"פ. וא"ש.): וא"כ ממילא גם בשטר הרשאה יש לכתוב ע"י צוואת הבעל דוקא וגם לכתוב בהרשאה שנעשה ע"י צוואת הבעל. ומה שהתפלא על ראייתי מירו' לפירוש הש"ש דלצורך מצוה ליכא איסור כלל אף על המלוה, תמיהני עליו על שפשוט בעיניו דבר שהוא נגד הסברא, דבשלמא אצל הלוה איכא מצוה כיון דאיננו מוצא ללות בל"ז, אבל על המלוה איך שייך להתיר משום מצוה דלגבי' הא אפשר שילוה בלא רבית. וגדולה מזו מצינו דאף במעות יתומים דהתירו בריבית דרבנן עכ"ז נראה דעת רש"י דלהלוה לא הותר. דיעוי' רש"י ב"מ (ע' א') ד"ה קרוב לשכר דכתב

דביתמי לא גזור. ושם בד"ה בבי דינא כתב משום הפקר ב"ד, וקשה כיון דכתב דביתמי לא גזור א"כ מאי צורך להפקר, וכן בהיפך כיון דהפקירו א"כ אין צורך להא דביתמי לא גזור. וכבר הרגיש בזה המל"מ בהל' מלוה ולוה (פ"ד הי"ד) יעו"ש שהניח בצ"ע. ונראה בכוונת רש"י דהנה המל"מ שם כתב הא דלא מהני הפקר ב"ד בריבית דאורייתא היינו משום דהקציצה אסור יעו"ש. אמנם מה שכתב בשם מהרח"ש דבריבית דרבנן ליכא איסור בשעת הקציצה, נראה דאין הכל מודים בזה, דיעוי' במל"מ גופי' (שם ה"ב) על מה שכתב הרא"ש על הא דרב עיליש איסורא לאינשי לא הוי ספי, דנראה דאף בריבית דרבנן עובר משעת שימה, וכן נראה מהחוות דעת (סי' ק"ס ס"ק א') בסופו יעו"ש. ובזה נבוא לביאור דברי רש"י הנ"ל. דהנה התוס' בב"מ שם ד"ה מעות של יתומים כתבו דהוי מצי למפרך תיפוק לי' משום לוה. ויעו"ש בפ"י דלפי האמת דקאי על ריבית דרבנן לא תיקשי מלוה משום דהלוה אינו עובר בריבית דרבנן, אמנם להפוסקים דס"ל דגם, בריבית דרבנן עובר הלוה, כמבואר במל"מ (פ"ד ממלוה ולוה), א"כ לכאורה תיקשי גם למסקנא, אמנם לזה יש לומר דאהני הא דהפקר ב"ד דהא הלוה איננו עובר בשעת השימה והקציצה רק בשעת הנתינה ולזה אהני הא דהפקר ב"ד, אמנם אצל המלוה דעובר בשעת השימה והקציצה דלא אהני טעמא דהפקר על השימה כמ"ש המל"מ הנ"ל, אמנם בדידהו ביתמי לא גזור לכתחלה ואין צורך גבייהו לטעמא דהפקר. וא"כ אשה"ט דברי רש"י דצריך לתרתי טעמי דאצל המלוה לא אהני טעמא דהפקר כנ"ל להכי כתב דביתמי לא גזור והא דביתמי לא גזור לחוד לא סגי דאכתי תיקשי תיפוק לי' משום לוה כמ"ש הפ"י כנ"ל להכי כתב בבי דינא משום הפקר דגבי הלוה דאינו עובר משעת שימה שוב סגי בהא דהפקר. ובזה מיושב היטב קו' תוס', ד"ה מעות של יתומים הנ"ל על הא דלא פריך תיפוק לי' משום לוה, דזה לק"מ דלזה הוי סגי למיתב לי' בבי דינא דשייך הפקר ב"ד, דהא אף למסקנא דמתרץ בריבית דרבנן ג"כ תיקשי משום לוה וע"כ משום דיהבינן לי' בבי דינא וכנ"ל, וא"כ יתיישב בהכי גם בדאורייתא, ולהכי פריך מהיתומים גופייהו דעוברים משעת קציצה, ואשה"ט. עכ"פ חזינן מדברי הפ"י הנ"ל וכן נראה מדברי רש"י הנ"ל דאף דבמעות יתומים התירו מ"מ צריכינן לחפש אצל הלוה טעמי אחריני, וכ"ש דלא סגי בלוה למצוה להתיר גם למלוה, ובפרט דלא שייך כלל לגבי' להתיר משום מצוה דלוה כיון דאפשר לי' להלוות בלא ריבית ותתקיים המצוה בלא האיסור ועיינתי באחרונים ומצאתי להפלתי (הנדפס ביו"ד דפוס ווילנא סס"י קע"ב) דהוכיח דמיירי בגווני דהי' עושה גם בלא הלואה דאל"כ הלוה ליתסר יעו"ש, וכן ראיתי להשער משפט (סי' ק"ס סק"ח) דנתקשה ג"כ בקו' הפלתי הנ"ל דליתסר משום לוה, ותירץ דאיסורא

דלוה מיתלא תלוי במלוה כמ"ש הט"ז (סי' קנ"ט), אך הניח בצ"ע על הא דמותר ללוות בריבית דרבנן לצורך מצוה הא להמלוה. איכא איסור וא"כ הלוה עובר על לפני עור יעו"ש, אמנם זה לא קשה דכשם דהמצוה דוחה איסור דרבנן שיש על הלוה על הריבית דרבנן [להפוסקים דגם בריבית עובר הלוה.] ה"נ דחיא הלפני עור דרבנן, וכמ"ש לראי' דהלפני עור ג"כ אינו אלא דרבנן. כל זה הי' פשוט אצלי אז כדברי האחרונים הנ"ל דלא הותר אלא לעושה המצוה. אמנם לא אכחד קושט דברי אמת דעתה אשר עוררני כתר"ה להסתפק בזה יותר נראין לי דברי כתר"ה דכוונת הרמ"א דבמקום מצוה ליכא איסורא דריבית כלל, דאל"כ למה התיר להלוות על ספרים ומקומות ביה"כ בלא נכייתא כיון דאפשר בהתירא ע"י נכייתא, וע"כ דבמקום מצוה לא גזרו כלל. ויש לומר ברווחא יותר דלהמעיין במקור הדברים באגודה ומהרי"ל יראה דסומכין בזה על הפוסקים דס"ל דגם ריבית דאורייתא שרי, דלשיטתם פשיטא דאין ההיתר משום דהמצוה דוחה להאיסור רק דהאיסור ליכא כלל במקום מצוה כמו להקדש דליכא איסורא דרבית, ואף דאין סומכין עליהם בדאורייתא מ"מ סומכין על שיטתם בדרבנן מיהת, ומש"ה אף שאפשר בענין אחר עכ"ז מותר משום דליכא איסורא דריבית כלל במקום מצוה, אמנם עכ"ז איננו מוכרח רק להפוסקים הנ"ל דס"ל דהירו' אף בריבית דאורייתא [דסומכים על שיטתם בריבית דרבנן להתיר אף במקום שאפשר בענין אחר וכנ"ל דזהו שיטת הרמ"א וכמ"ש כתר"ה.] אבל להיש"ש ולמה שכתבתי בשם התוס' דמפרשים להירו' דאיירי בריבית דרבנן ממילא אין ראי' מהירו' להתיר אף היכא דאפשר בענין אחר דיש לומר שפיר דוקא היכא דאי אפשר בענין אחר, דאינו בדרך היתר רק בדרך דחיי' דהמצוה דוחה להאי איסורא, ואכתי איננו מוכרח ויש מקום גם לדחיית כת"ר. ויש לעיין בזה. כל זה ראיתי להשיב ברהיטא לגודל הטרדה על מכתב כת"ר. ספרו דכת"ר ראיתי באיזה מקומות א' הנה וא' הנה והוטב בעיני כי על האמת הוטבעו ורציתי לכתוב לכת"ר איזה גרגרים ג"כ בדברים הנוגעים לספרו דכת"ר אך לגודל הטרדה אי אפשר. ובדרך כלל מאוד ישרו בעיני דרכו בקודש לירד לעומק ההלכה בדרך האמת לא בדברי חידודים ופלפולים שאין בהם ממש. אמנם לאהבתו הנני לכתוב לו דבר אחד קטן. והוא. במ"ש בריש סי' רל"ז להכריע להלכה כהרב ודלא כהרמב"ן שהביא הש"ך שם. ולדעתי הי' נראה להכריע כהרמב"ן וממילא יוסתרו ראיות כת"ר ג"כ כאשר יבואר. והוא. דלכאורה נראה לי דכולהו מודו לדברי הרמב"ן וליכא שום מחלוקת כלל. דהנה דין הרב נובע מת' הרד"ך (בית כ"ז חדר ב') יעו"ש דדייק מדברי המרדכי בקידושין (פ"ג סי' תקכ"ד) שכתב מהפך שיתננה לו בחנם דאינו רשע כדאמרינן מתנה לית בה משום דינא דבר מצרא,

דפשיטא דגם קניה בזול ליתי בי' מצרנות דחלק ממנה מתנה היא וה"נ לענין מהפך וקניה בזול קרי לי' המרדכי מהפך שיתננה לו בחנם יעושה"ט ברד"ך. ודבריו תמוהין מאוד דהא מבואר בב"מ (דף ק"ח) ושו"ע סי' קע"ה סעי' ז' דקנאה בזול אם הי' נותנה כן לכל אדם דשייך מצרנות, א"כ ממילא דאיכא ראי' בהיפך מהמרדכי כיון דמדמה למצרנות ובקני' בזול איכא מצרנות א"כ ה"ה לענין רשע. ויעוי' בשמ"ק ב"מ שם בשם הרא"ש דהקשה דמ"ש ממתנה ותירץ דלא פלוג במכר והוא ממש כמ"ש הרמב"ן, וא"כ ליכא שום מחלוקת כלל לכאורה וכולהו ס"ל כדברי הרמב"ן כיון דמקור הרמ"א מהרד"ך כנ"ל ודברי הרד"ך תמוהין מאוד, א"כ אדרבא גם מהמרדכי נראה כהרמב"ן, כדמוכח ממצרנות דבקני' בזול אמרינן לא פלוג, משא"כ בשאר מכר כגון אם קדם אחד מהמצרנים וקנה אין האחרים יכולין לסלקו וכן בבעלים הראשונים וכן לאשה, וממילא דמסולקין ראיות כתר"ה. ולכאורה רציתי לומר דהרמ"א מיירי בגוונא דאינו מוזיל לאחרים רק לו לבדו דבזה גם במצרן מגיע לו הזולא ואינו לוקח ממנו המצרן ריוח הזולא, אף דהתם מסלקו מגוף הקרקע עכ"פ, מ"מ הכא הא בדיעבד בקנה בכל ענין שוב אינו יכול לסלקו ולענין לכתחלה שפיר מותר לקנות משום ריווח הזונא דגם במצרן מגיע הריווח ללוקח רק דהתם אף בדיעבד מסלקו ונותן לו ר' משא"כ הכא דהאיסור אינו אלא לכתחלה, וכיון שמותר בשביל הזולא, שוב ממילא אינו מסלקו. אמנם יען כי מקורו של הרמ"א הוא מהרד"ך ולהמעיין ברד"ך נראה להדיא דכוונתו אף אי לכו"ע מוזיל א"כ פשיטא דגם כוונת הרמ"א כן ותמוה כנ"ל. שוב ראיתי כי לא יאונה לצדיקים כל און, דאף דאמת הוא דדברי הרד"ך תמוהים במה שהוכיח מהמרדכי דפ' האומר, מ"מ דבר ד' בפיהם אמת בכוונת המרדכי, דהכי מוכח מהמרדכי פ"ק דמציעא (סי' רל"ח) ובהגהות מיימוניות (פי"ז מגזילה סי' ל') יעושה"ט, א"כ ע"כ דנחלק על הרמב"ן. ועכ"פ ראיות כת"ר אינן מכריעות. ולגודל הנחיצה והטורח אי אפשר לי כעת להאריך יותר ויהא די בזה כעת. ויקבל כתר"ה ברכת התוה"ש מאדה"ש כנפשו ונפש ידידו ואו"נ דושו"ט בלו"נ. ירוחם יהודא חופ"ק:

סימן לג

להרב דצאב דברי המבי"ט הם נגד כל הראשונים, ויעוי' באו"ז (סי' תשע"ח) דאף בשבוע חלומה לא מהני יעושה"ט. וגם דברי הט"ז שהתיר באינו קבוע ג"כ נראה מהאו"ז הנ"ל דלא מהני. וזו"ז מה שתמה על זה השם ארי' וכת"ר נסתבך בזה משור המועד ונדחק לחלק, נראה דבירורן של דברים כך הוא דהנה בוסת קבוע איכא חזקה דאורח בזמנו

בא, אבל באינו קבוע ליכא חזקה לשום צד, דאף דמוחזקת בדמים מ"מ אפשר שתראה ואפשר שלא תראה כיון שאין לה זמן, וכן במועד בזמן קבוע הוי כהוחזק ליגח לזמן זה, אבל בנגח ג' פעמים בלא זמן קבוע כיון דע"כ באמצע ראה ולא נגח א"כ ליכא זמן קבוע שבודאי יגח והוי ספק אם יגח אם לא יגח, וא"כ אתי שפיר דבליכא וסת הוי ספק בעלמא וליכא חזקה לשום צד ולכך בקטנה כל שראתה ג' פעמים הוי מוחזקת בדמים והוי כגדולה דידוע דיש לה דמים ויכולה לראות וממילא דיש לה כתם דלא בעינן לזה חזקה שתראה רק בספק בעלמא סגי וכן באידך, משא"כ במועד דבעינן חזקה שודאי יגח ואל"כ לא הוי מועד ואשה"ט. ומעתה אשה"ט גם דברי הט"ז דיש לומר בעתים שוטית ובעתים חלומה בעינן ג"כ דוקא היכא דודאי לנו שתחזור לשטותה אבל היכא דיש לומר שתחזור אבל איננו ודאי רק ספק בעלמא יש לומר דלא גזרו ולכך בעינן דוקא עת קבוע דחזקה שבאותו עת תחזור לשטותה אבל בליכא עת קבוע ליכא חזקה על שום עת שבודאי תחזור לשטותה ולא מהני החזקה רק למשוי ספק ובספק לא גזרו כנ"ל. ומעתה עפ"ז הי' אפשר לנו לדון אף להט"ז דאף באינו קבוע לא היקל רק בג' פעמים, אבל בד' לא, דהנה איכא ב' וסתות וסת הימים גם וסת ההפלגה, דוסת הימים נקבע בג' ראיות ווסת ההפלגה איננו נקבע רק בד' דהוי ג' הפלגות, ויעוי' (סי' קפ"ו סעי' ג') דגם בהפלגות שאינן שוות מ"מ להפלגה הפחותה מכולם הוי כהוחזקה שלא לראות מקודם, וא"כ לכאורה ה"נ אם נשתנעה ד' פעמים דהוי ג' הפלגות א"כ אף אם הי' בזמנים שאינם שווים מ"מ להפלגה היותר גדולה הוי' חזקה שלא תפליג יותר ובוודאי תשתנע עכ"פ בההפלגה היותר גדולה:

(הגה"ה. אב"ה.

צ"ע דמאי חזקה היא זו הא ההפלגה היותר גדולה אפשר מחסי' יותר מחיי אדם וא"כ ליכא חזקה דבחייה תשתנע. ואפשר דהכוונה הוא לדחות זה להא דמצינו באבה"ע (סי' קמ"ג סעי' כ') בשם י"א דאפילו הרחיב הזמן יותר מכדי חיי האדם מכר זה לכריתות וה"נ אף דההפלנה אפשר שתהא יותר מכדי חיי האדם אפ"ה נחשב זה לחזקה דבודאי תשתנע, וצ"ע):

וכעין הדין דסי' קפ"ו הנ"ל, וא"כ יש לומר דלא היקל הט"ז באינו קבוע רק בג' פעמים משא"כ בד' פעמים דאיכא עכ"פ חזקת הפלגה כנ"ל אמנם באמת מלשון הט"ז בסופו מבואר דאף בכמה פעמים באינו קבוע לא, ומה שהעירותי מסי' קפ"ו יעו"ש בחוו"ד שפקפק על הדין. גם במקור הדין בתה"ד מבואר דאיננה חזקה גמורה לענין דיה שעתה, א"כ ממילא יש לומר דגם בעתים שוטית ועתים חלומה לא מחמירין רק היכא דאיכא

חזקה גמורה דהיינו בנקבע לימים אבל באינו קבוע אף דאיתחזקה קצת להפלגות הנ"ל מ"מ כיון שאיננה חזקה גמורה וכנ"ל לא החמירו. אמנם מדברי האו"ז (סי' חשע"ח) נראה דלא כהט"ז. הן אמת דלכאורה אדרבא מהאו"ז, הנ"ל הי' נראה להביא ראי' להט"ז. דז"ל אם זאת היא ענינה כך י"ל עת קבוע לחלימתה ועתים קבוע לשטיותה ועדיין לא נתרפאית ודאי אינה מתגרשת אפילו בדיעבד ואם ענינה הוא כך שפעמים יום או יומים חלומה ופעמים יום או יומים שוטה או פעמים שבוע חלומה ושבוע אחת שוטה ואין לה עתים קבועים מספקא לי אם זאת קרוי' חלומה הואיל ואין לה וסת לימי חלימותה ולשון ירושלמי משמע כן דקתני עתים חלומה דמשמע עתים קבועים [וזה תמוה לי מלשון גמ' יבמות (קי"ג ב') דקאמר על חרש עתים חלים עתים שוטה אף דלית לי' עת קבוע וצל"ע.] כו'. דנראה להדיא מדבריו דבעתים קבועים פשיטא לי' דאינה מגורשת ובליכא עתים קבועים היתה מגורשת ולא חיישינן בשביל שתחזור לשטותה רק דמספקא לי' מטעם אחר והיינו אם קרוי' חלומה אבל אם קרוי' חלומה היתה מגורשת, א"כ נראה דס"ל כדעת הט"ז. ומאי דמספקא לי' להאו"ז אם זאת קרוי' חלומה נראה דהוא כדברי הבי"ש (סי' קכ"א סק"ד) ויעו"ש בפ"ת שהביא בשם האחרונים דמקילין בזה. ובאמת צע"ג בזה. דהנה ביבמות (דף קי"ג) בחרש דחז"ל לא יכלו לעמוד על דעתא דידי' אי צילתא היא או לא לר"א, ולרבנן פשיטא להו דלאו דעתא צילתא היא ואף ביכול לדבר מתוך הכתב ומשיב על כל דבר כהוגן. וא"כ צדקו מאוד דברי העיטור שבב"י (סי' קכ"א) דספק שוטה לא מהני בדיקה וכן מ"ש הפר"ח ות' מהרי"מ שהובא בפ"ת שם דלר"א בחרש מהני בדיקה, ג"כ נראה ברור דלא מהני דאל"כ לימא נפ"מ אי מהני בדיקה, וגם הא לרבנן פשיטא דלא מהני וגם לר"א להך צד ספק אי דעתא צילתא אי לא א"כ ממילא ה"נ למאי דס"ל דעתים חלים ועתים שוטה וא"כ ממילא ה"נ בשוטית בעתים חלומה יש להסתפק בדעתה אי צילתא היא אי לא כל דחזינן דעתא קלישתא. וצ"ע בזה בדברי הפוסקים בב"י (סי' קכ"א). וכן נראה עוד לפמ"ש כ"ת דגם בעת חלימותה אם ידברו עמה הרבה או יעשו דבר נגד רצונה תתבלבל בדעתה עד שתדבר בלי סדרים א"כ שפיר אפשר דגם בעת חלימותה שייך גרירה דידבר עמה הרבה עד שיוציאנה מדעתה ויזנה עמה. כללו של דבר ברהיטא אינני רואה מקום להקל לגרשה נגד גזירת חז"ל, ומ"ש הט"ז להקל בזמה"ז מטעם חר"ג. לכאורה תמוה דלא גרעה גזירת חז"ל מדבר שבמנין דצריך מנין אחר להתירו אף שנתבטל הטעם. וצ"ל דכוונתו באמת לעבור על איסור בשביל פו"ר דאומרים לו חטא בשביל שיזכה. וא"כ כיון דאפשר לישא אחרת אין להתיר לגרשה. וכן כתב החמדת שלמה (סי' ע"ז) דלא כתב כן הט"ז רק למהרש"ל דאין לו תקנה אבל

לא לדידן דיש לו תקנה. גם מאי דיש לדון בזה מחמת קידושי טעות אינו סניף רק לענין להתיר לישא אחרת, אבל לא לענין לגרשה כמובן. ע"כ ברהיטא אינני רואה להתיר לגרשה, רק. להתירו לישא אחרת. ולענין השלשת כתובה בזה ודאי תיהני מחילתה בעת חלימתה. וגם ק"ר מג' ארצות די בפולין וליטא ורייסין. והוא דבר נקל:

סימן לד

בעזהשי"ת יום ועש"ק ב' ניסן תרנ"א לפ"ק פח"ק מינסק יצו"י. שלו' אל כבוד ידידי הרב הג' החריף ובקי סוע"ה כ"ש מו"ה יחזקאל נ"י האבד"ק בויסק יצו"י. אחדשה"ט יקרתו הגיעני ע"ד השאלה שאחד לקח מהבעה"ב טבעת קידושין וקידש להבתולה חוה, ואח"כ אמר המקדש בעצמו שנצרך ליקח הטבעת קידושין מהבעה"ב ולקדש שנית, ושאל מהבעה"ב כמה רוצה בעד הטבעת קידושין [והטבעת קידושין הי' שוה בערך שני רו"כ.] והשיב לו הבעה"ב אחר שאתה לוקח אותו בכדי לקדש הנני מוכרו לך בעשרה קאפ' והשיב המקדש טוב הנני לוקחו, ואשלם לך דמיו, וקידש שנית בהטבעת הנ"ל בפני עדים, והבעה"ב גם עתה איננו חוזר מהמכירה הנ"ל. ושאל כת"ר אם הקידושין מועילים ואם אפשר להתירה בלא גט, כי המקדש רוצה לגרש רק המתקדשת מבקשת להתירה בלא גט. והנה כתר"ה השתטח בכל פנה וזויות והרגיש בכל הספיקות שיש להסתפק בזה ופלפל קצת בהם. אמנם כ"ז לפלפולא אבל למעשה ח"ו להתירה בלא גט וחשב באיסור אשת איש כל ימיה. וכבר כתב הר"ן שהובא בת' הריב"ש (סי' ש"צ) שאפילו בעסקי העולם כל משכיל, בוחר לנפשו הדרך היותר בטוח והמשומר מכל חק ומכשול ואפילו באפשר רחוק, ועל אחת כמה וכמה שיש לנו לעשות כן בדרכי התורה והמצות שהן כבשונו של עולם והוא כתב זה על פרט אחד במצות קריאת מגילה שהוא מד"ס ואנן מה נעני אבתרי' בחשש איסור א"א החמורה כל ימיה איך נכניס עצמינו במקום צר ובנקב מחט סדקית אף אם הי' מקום עיגון, ובפרט בנידו"ד אשר איננו מקום עיגון רק פגם בכבודה, שאפילו היו צדדי ההיתר מרווחים כפתחו של אולם רק חשש איסור מועט ג"כ לא הי' הנזק שוה לתפוס ההיתר להניח הוודאי ולתפוס הספק והי' לנו לחוש לכבוד המקום ב"ה ולא לכבוד בו"ד, ובפרט דצדדי ההיתר דחוקין ורחוקין שאף במקום עיגון לא הי' לנו להתיר. ע"כ חלילה וחלילה לחשוב מחשבות באיסור חמור כזה לחפש צדדי היתר והבתולה חוה שקיבלה הקידושין צריכה גט מאת המקדש ואח"כ תהיה מותרת לכל אדם לבר מכהן ובלא גט אסורה לכל אדם ועומדת באיסור אשת איש כל ימיה. וידעתי גם ידעתי שכ"ז גלוי וידוע לכתר"ה כאשר ראיתי בת' שהשתטח

בכל פנה וזויות בכל הדברים הנוגעים לזה, ולא בא כתר"ה בשאלה בזה רק להפיס דעת הבתולה חוה שקיבלה קידושין אשר מבקשת להתירה בלא גט, אבל חלילה וחלילה לחשוב ולחפש צדדי היתר והנה בכל הפרטים שכתב כתר"ה יפה העיר ויפה פלפל בהם. ויש לפלפל הרבה בכל פרט ופרט אמנם כבר כתבתי שחלילה לחפש צדדי היתר בזה. ע"כ אין להאריך עוד בזה. ובפרט שהזמן גרמא אפיסת הפנאי ובפרט בעיר גדולה בישראל. אמנם לכבודו הנני להשיב מעט כפי אשר יעלה בעטי בעזהשי"ת. הנה היכא דהוי מקח טעות פשוט דאינו יכול לקדש עם החפץ אף לדעת הפוסקים דעם הדמים יכול לקדש. ויפה השיג כת"ר על המל"מ (פ"ה מאישות). ומה שביאר כת"ר בדברי הרמב"ם (פ"ד מממרים) כתוב אצלי מכבר ביאור דברי הרמב"ם שם באורך דלא כדברי המפרשים שם הכ"מ בהל' א' בנחלקו בחמץ בשעה ה' או בשעה ו' דכתב משום דנפ"מ לענין קידושין וכעין זה כתב הלח"מ שם הל' ב' גבי נחלקו בחלב. ודבריהם תמוהין דא"כ היינו בדבר המביא לידי דבר שחייבין כרת ולא בדבר שחייבין והרמב"ם חלק זה לשתים בדבר שחייבין כרת או במביא לידי דבר שחייבין כרת, וחמץ וחלב חשיב להו דנחלקו בדבר שחייבין ולדידהו הו"ל לחשוב בדבר שמביא לידי דבר שחייבין. ועוד תמהתי שם הרבה עליהם והעליתי ביאור דברי הרמב"ם באופן אחר. אמנם אין מקום האסף פה לפי שאינו נוגע לענינינו אמנם עיקר החקירה במ"ש הנתיבות (ריש סי' רכ"ז) באינו חוזר המתאנה אי נגמר המקח למפרע או מכאן ולהבא השייך לענינינו וכמ"ש כת"ר. ואני תמה על הסמ"ע והנתיבות שם שתפסו בפשיטות דנתקיים המקח למפרע, דאיך לא הרגישו בדברי הרא"ש דב"ב (פ"ה סס"י י"ד) דמבואר דאין המקח מתקיים למפרע אלא מכאן ולהבא משעה שמקיים אותו מי שנתאנה והביא כן בשם רבינו יונה. אמנם נראה דרבינו יונה לשיטתו מוכרח לסבור כן. דהנה שם מקודם הכריח רבינו יונה דביתר משתות שניהם חוזרין אף המאנה עד שיגלה המתאנה דעתו שרוצה לקיים המקח דאז שוב המאנה אינו יכול לחזור אבל מקודם שגילה המתאנה דעתו שרוצה בקיום המקח אף המאנה יכול לחזור ואין המתאנה יכול לכופו בקיום המקח. וא"כ מוכרח דאין המקח מתקיים למפרע, דאי לבתר שנתרצה המתאנה נתקיים המקח למפרע, א"כ אף בחזר המאנה מקודם שגילה דעתו המתאנה אמאי מהני הא המקח מתלא תלי וקאי וכל שנתרצה המתאנה אח"כ איגלאי מלתא למפרע דנתקיים המקח מעיקרא, ואיך מהני חזרת המאנה. וע"כ מוכרח דאין המקח מתקיים רק משעה שגילה המתאנה דעתו ולא למפרע ולהכי מקודם שגילה המתאנה דעתו עדן לא נתקיים המקח בוודאי ואף המאנה יכול לחזור בו. ויעוי' בשמ"ק בשם עליות רבינו יונה דלאלתר שנתרצה המתאנה זכתה לו

חצירו ברצון המוכר דמסתמא ניחא לי' בקיום המקח אלמא דס"ל דבעי קנין חדש וכנ"ל דהוא מוכרח דאיננו מתקיים למפרע מדמהני חזרת המאנה קודם שנתרצה המתאנה אף דלבתר הכי נתרצה אמנם לשיטת השו"ע והפוסקים דהמאנה אינו יכול לחזור קודם שתובע המתאנה אונאתו פשיטא דהמקח קיים למפרע. ויעוי' בשמ"ק שם בשם הר"ן דסובר ג"כ כרבינו יונה דהמאנה יכול לחזור אף קודם שתובע המתאנה אונאתו. אמנם נראה דס"ל דכל שהמתאנה מתרצה בקיום המקח חל המקח למפרע והרגיש ליישב הא דהמאנה חוזר היינו לענין דמותר ליטלו לעצמו ולעשות בהמקח כאדם העושה בשלו ואין לו לחוש דלמא יתרצה המתאנה דאמרינן מסתמא דודאי לא יתרצה ולכך מותר המאנה לחזור מקודם ולעשות בהמקח מה שירצה. (אבל אה"נ אם חזר המאנה ועדיין החפץ קיים ואח"כ נתרצה המתאנה אין בחזרתו כלום כנ"ל שיטת הר"ן המובא בשמ"ק והיא באמת שיטה נכונה מאוד ראוי' אליו דלשיטת רבינו יונה הנ"ל קשיא מאי הביא סייעתא ממתני' דאיגלאי מלתא דהמקח קיים למפרע משא"כ בביטול מקח דרב חסדא דהקנין נצרך להעשות אח"כ ולא למפרע]. וא"כ נתבאר דחקירת הנתיבות אי נתקיים המקח למפרע הוא מחלוקת הראשונים אמנם נראה דהכא לא שייך כל זה. דהנה מבואר בב"ב (ע"ח א') דכי אמרינן ביטול מקח בכדי שהדעת טועה אבל בכדי שאין הדעת טועה לא, וכן נפסק בשו"ע (חו"מ סי' ר"ך) וא"כ נראה דהכא ששוה עשרה פעמים מכפי שמכר נראה דנקרא בכדי שאין הדעת טועה וא"כ לא שייך אונאה וביטול מקח. הן אמת דשיעור כדי שאין הדעת טועה לא איתפרש ומרשב"ם שם נראה דהרבה יותר מדמיו מקרי שאין הדעת טועה, וכן נראה קצת מרמב"ם שהובא בשו"ע (סי' רכ"ז סעי' כ"ב) ויעו"ש בסמ"ע (ס"ק מ"א), אמנם מהרמב"ם ושו"ע דכתבו (בסי' רכ"ז סעי' כ"ט) גבי דברים שאין להם אונאה אפילו שוה אלף בדינר או שוה דינר באלף מכלל דבדברים שיש להם אונאה הוי ביטול מקח כה"ג ולא אמרינן דהוי בכדי שאין הדעת טועה וכן בסעיף כ' גבי חליפין אפילו מחט בשריון משמע דלולא הא דחליפין הוי ביטול מקח אף דהוא הרבה יותר מדמיו, וצריך לומר דהכל לפי הענין אם הוא מהדברים הידועים דאין לטעות בהם כל כך או לא, וא"כ יש לדון בזה אי מתקרי בניד"ד בכדי שהדעת טועה או לא, ועכ"ז נראה דטבעת קידושין הוא מדברים הידועים ושפיר מתקרי בכדי שאין הדעת טועה. ועוד זולת זה בניד"ד ידוע שידע המוכר ששוה הרבה יותר וא"כ פשיטא דלא שייך ביטול מקח, וזה שנסתפק כת"ר דלמא אף דידע דלמא לא ידע שיעור האונאה, זה נסתר מהא דב"ב (דף ע"ח) הנ"ל דנהי דהוי בכדי שאין הדעת טועה עכ"ז בכדי שהדעת טועה יש לומר שנתאנה ולא ידע ולהוי ביטול מקח, וע"כ דלא איכפת

לן בזה, ובאמת יש לעיין בזה מהאי על הדין דסעיף כ"א, ויש לחלק דהיכא דהמתאנה יודע מעצמו בשעת המקח שמתאנה תלינן דיודע השיווי ג"כ ולא חיישינן שאינו יודע רק היכא דמעצמו אינו יודע רק עפ"י המאנה כמו בהא דסעיף כ"א, ואי המתאנה אומר יודע אני שאינו שוה ואפ"ה אני נותן באמת אין צריך לפרש השיעור, כן נראה לי מוכרח מהאי דסי' ר"ך הנ"ל וכן מסי' רכ"ז סוף סעי' ט', וא"כ לא שייך זה החשש כלל בניד"ד. גם ביתר הפרטים יש לפלפל הרבה בכל פרט, אמנם כבר כתבתי דחלילה וחלילה לחשוב להתירה בלא גט ויש לה לחוש לאיסור א"א כל ימיה, ולאפיסת הפנאי וריבוי הטרדות ההכרח לקצר ולסיים ויקבל ברכת החוה"ש מאה"ש כנפשו ונפש ידידו דו"ש. ירוחם יהודא ליב החופ"ק:

סימן לה

בעזהשי"ת יום ועש"ק כ"ד אלול תרמ"ט לפ"ק פה"ק מינסק. בימים הבאים יכוי"ח לאלתר בסשצ"ג לח"ט ולשלו' כבוד ידידי הרב המאוה"ג וכו' כ"ש מו"ה שניאור נ"י דק' אויטש יצו"י. אחדשה"ט ושת"ה, הגיעני מכתבו ע"ד בת הגאון ר' אשר חתנו הגאון ר' בגד בה והעליל עליה אשר היא משוגעת לפעמים והשתדל למצוא היתר עפ"י ק"ר לישא אשה. וכתר"ה כתב שלא היתה משוגעת מעולם רק שיש לה מחלה ל"ע לפעמים שהיא שוחקת ואף בעת חלי' היא שפוי' בדעתה, וגם כעת היא בריאה והפראפעסארין אומרים שתחזור לבריאותה לגמרי שלא תזדמן לה עוד המחלה הנ"ל וצועקים חמס ורצח על המתירין שאף שאיננו רוצה לדור עמה עכ"ז ברצונה לקבל גט מאתו, זהו תורף המעשה. הנה האמת אגיד כי לא הי' ברצוני להשיב בזה, כי בעוה"ר אין בידינו להעמיד הד"ת על תילה, כי כל אחד בונה במה לעצמו והדור פרוץ אשר מקלם יגיד להם כל המיקל להם אפילו הוא קל שבקלים מכריע להם יותר מאביר שבאבירים, וא"כ מה בצע לכתוב ולדבר על אוזן שאינה שומעת, אמנם לגודל הפצרת כת"ר הנני מבטל רצוני ולכתוב בקוצר הנראה בעיני, ואם הבעל ישמע לדברי מה טוב, ואם לאו הבעל עונו ישא וילכד במצודת חדר"ג, ואנו את נפשנו הצלנו. והנה אף אם נניח להבעל שהאמת כדבריו שהיא עתים שוטית עתים חלומה עכ"ז מתפלא אנכי על המתירין שחפשו וחתרו בתיקון הבעל ולא בתיקון האשה ולגבי דידה חכמים המה להרע ולהטיב לא ידעו. וכמה שקדו חז"ל על תקנת בנות ישראל ואיך העלימו עין ממנה ולא שקדו על תקנתה כי באמת בעתים שוטית עתים חלומה לא מצאתי מפורש להתיר להבעל חדר"ג, כי אף בשוטית גמורה כמה גדולים אסרו. כמבואר בת' מהרש"ל בשם כמה ראשונים, ונהי דנתפשטא

המנהג להתיר ע"י ק"ר, מ"מ יש לומר הבו דלא להוסיף עלה, דדוקא בשוטית לגמרי דאיננו יכול לדור עמה לגמרי בשום פעם דאזי משום עיגון הבעל מתירין לו ע"י ק"ר אבל בעתים חלומה עתים שוטית דגם בלא התרה יכול לדור עמה בעת חלומתה וליכא עיגון הבעל לא מצינו ולא נתפשט המנהג בזה להתיר חדר"ג. ומדברי הגט פשוט (סי' קי"ט ס"ק ל"ח) אין ראי' כלל, דנכפית טעמא אחרינא משום דמום גדול דאף בעת חלומתה מאיסא לדור עמה, ויש פוסקים שכתבו דסכנה הוא לדור, עם הנכפית אף בעת שהיא חלומה דהויא כמוכה שחין דהוא חולי המתדבק, משא"כ בשוטית לפעמים, ואם באנו לדייק מדבריו איפכא יש לדייק דכמה כרכורים כרכרו הפוסקים בנכפית אם להתיר לו חדר"ג, כמבואר בת' הרא"ש ובת' מהרמ"ל, הלא בפשיטות יש להתיר מטעם דהיא עתים שוטית, וע"כ דמטעם עתים שוטית אין להתיר כיון דיכול לשמש עמה בעת שהיא חלומה, רק דנכפית שאני, ויעוי' בפ"ת (סי' קי"ז סק"ג) בשם הנוב"י דבשביל מיעוט עונה פשיטא דאין להתיר ולא מצאנו להתיר בעתים שוטית עתים חלומה רק בט"ז (סי' קי"ב) שכ"כ בפשיטות. ובאמת לא ידעתי מנ"ל הא וכנ"ל. אמנם אף אם נסכים להט"ז, עפ"ז אף להט"ז הא כתב שם דדוקא בהוחזקה ג' פעמים לזמנים שווים דיש לה ווסת קבוע לזה, אבל בלא"ה לא, ואיך לקחו מהט"ז מה שהוא לטובת הבעל והעלימו עין מדבריו מה שהוא לטובת האשה. ועוד נראה דלכאורה דברי הט"ז (שם ס"ק י"ב) הנ"ל דהתיר להבעל בעתים שוטית עתים חלומה לישא אחרת סותר לדבריו שבס"ק י"ד שם דכתב להתיר בזמה"ז בעתים שוטית עתים חלומה לגרשה בעת חלימותה משום עיגונא דבעל שיהי' מעוגן כל ימיו, ואיך סותר את עצמו בתכ"ד, ע"כ הי' נראה, דכוונת הט"ז לחלק בין היכא דרוצית לקבל גט מאתו להיכא דאינה רוצית, דבס"ק י"ב מיירי היכא דאינה רוצית לקבל גט וא"כ אף אם נימא דעתים שוטית עתים חלומה יכול לגרש עכ"ז הא אינה מרוצית לקבל, וע"כ אם צריכין להתיר לו חדר"ג א"כ מוטב להתיר לו חדר"ג לענין לישא אחרת ויתקיים תקנת חז"ל שלא לגרש עתים שוטית עתים חלומה ממה שנתיר לו חדר"ג לגרש בע"כ דיהא נגד חדר"ג ונגד תקחז"ל, אבל בס"ק י"ד מיירי דהיא מרוצית מרצונה לקבל גט, א"כ לא יהא נצרך להתיר כלל חדר"ג שפיר כתב להתיר לגרש דבכה"ג לא תקנו חז"ל, ומוטב שתתגרש מלהתיר לו חדר"ג. וא"כ ממילא בניד"ד דהיא מרוצית לקבל גט אין להתיר לו חדר"ג אף להט"ז. שוב הובא לפני ס' צמח צדק מהרב דליבאוויטש זצ"ל וראיתי שם (בסי' ב') שכתב דמבואר בגט פשוט (סס"ק ל"ח) דאף בעתים שוטית עתים חלומה לא תיקן ר"ג וכ"כ הט"ז סס"י קי"ט עכ"ל. וכבר נתבאר דמגט פשוט איננו מוכח רק מהט"ז, ובניד"ד אף להט"ז אין להתיר וכנ"ל. שוב ראיתי

בכה"ג בטור אבה"ע (סי' קי"ט אות ל') שהביא בשם בעל פליטת יהודא (בסי' ו') שכתב בשם מהרמ"ל (בסי' א') דמגרשה בע"כ, ובאות מ"ז כתב ג"כ דבעל פליטת בית יהודא (בסי' כ') כתב בשם מהרמ"ל (סי' א') דבעתים שוטית עתים חלומה לכ"ע אינו חייב במזונותי', ודבריו תמוהין דהא בת' מהרמ"ל (סי' א') ליכא כלל מעתים שוטית עתים חלומה רק מניכפית, וכבר נתבאר דנכפית גרועה יותר מעתים חלומה עתים שוטית, ומדברי הב"ח (סי' קי"ט ססע"י ז') משמע ג"כ דמתירין בעתים חלומה עתים שוטית. וכ"כ הצ"צ (סי' ג') משמו, וכן בשבות יעקב (חלק א' סי' כ"ט) הביא מעשה שהתירו ק"ר בעתים שוטית ועתים חלומה, עכ"ז יש לומר דכולם ל"פ על הא דמשמע מהט"ז דדוקא באינה רוצית לקבל גט אבל ברוצית לקבל גט כבניד"ד אין להתיר, ויעוי' בב"ח (סי' א' סעי' ו') שכתב וכן פסק מהרש"ל בת' דאסור לגרש בע"כ אפילו עתים חלומה, משמע ג"כ דמדעתה יכול לגרש בעתים חלומה, ויעוי' בת' מהרש"ל (סס"י ס"ה) שכתב ועוד אני אומר אפילו היא לפעמים חלומה ממש ומתרצה לגט וכל קרוביה מסכימין לכך אפ"ה אין לגרשה בלי רשות ב"ד שידעו באמתת הדברים שיכולים לשמור אותה שלא ינהגו בה מנהג הפקר עכ"ל יעו"ש, מבואר דבכה"ג יוכל לגרשה, א"כ מכל הלין טעמי פשוט הדבר בניד"ד דאין להתיר לו לישא אחרת כיון דמרוצית מעצמה וגם רצון קרוביה שתקבל גט וגם ידוע שיכולין לשמרה. ומתפלא אנכי מאוד על המתירין דאין שום מקום להתיר לו רק אם נתפוס על האשה כל החומרות דנימא דעתים חלומה עתים שוטית אינה יכולה לקבל גט בשום אופן ברצונה ורצון קרוביה דלא כהרש"ל, וגם דלא כהט"ז ועוד קולות שאינני רוצה להאריך מה שיש למצוא היתר עליה שתקבל גט. ונסתיר פנים מהם דאזי יש מקום לצדד בתקנת הבעל למצוא לו היתר, וכן לא יעשה לצדד בזכותו ולא בזכותה וכי משא פנים יש בדבר דאדרבא יש לחוש יותר לתיקון דידה שלא תתעגן עולמית מתיקון דידי' שאיננו מעוגן לעולם דהא יש לו אשה בעת חלומתה, וזולת כל הנ"ל פשוט הדבר דאין להתיר לו דהא בעינן טעם מבורר להתיר והכא כיון דיש לה תקנה לקבל גט מרצונה ליכא טעם מבורר וכנ"ל ובפרט שהוא מסוכסך אם היא עתים שוטית. וכיון שנתברר בפשיטות דאין להתיר לו ממילא ג"כ נצרך הבעל לבוא למקום האשה לגמור אתה על עסקי ממון שביניהם כי הוא התובע והיא הנתבעת כיון דזו"ז אין לו היתר, דהם לפי סברתם שסברו להתיר לו חדר"ג א"כ על עסקי ממון הוא הנתבע לכך דנו שתלך אצלו לגמור על עסקי ממון, אבל אחר שנתברר בפשיטות דאין להתיר לו החדר"ג עד שיגרשה, א"כ ממילא הוא התובע והיא הנתבעת ומחוייב הבעל לילך לדון במקום שהאב שם ולהתפשר על עסקי ממון שביניהם ותקבל הגט ברצונה ורצון קרוביה

וכל א' על מקומו יבוא בשל"ו. ויען הדברים פשוטים אצלי כתבתי בקוצר וברהיטא בלי עיון, וכבר כתבתי בתחילה דרק להפקת רצונו של כתר"ה נזדקקתי להשיבו וד' ישלח לה רפ"ש בתושח"י ויקבל ברכת החוה"ש מאדה"ש וכוח"ט כנפשו ונפש ידידו דושו"ט. ירוחם יהודא ליב החופ"ק:

סימן לו

בעזהשי"ת יום ב' ח"י אדר תר"ן לפ"ק פה"ק מינסק יצו"י. שפעת החוה"ש אל כבוד ידידי הרב המאור הגדול החריף ובקי וכו' מו"ה שמעון סאנין נ"י האבד"ק קריזבערג יצו"י. אחדשה"ט. מכתבו הגיעני ודורש תשובתי, והנה האמת אגיד, כי אנכי מיראי הוראה לאשר הנני יודע מך ערכי ע"כ אינני רוצה לקבל עלי אחריות דעלמא, והנני משמיט עצמי בכל מה דאפשר במה שאיננו ברור אצלי כאחותי ובפרט בעניני שמות אם הוא שם א' או ב' אשר כל פלפולי האחרונים בהם אין להם שום יסוד ושורש רק סברות כרסיות וכל אחד מהמחברים ומהמשיבים בונה על מה שכתב אידך מסברת הכרס והחפץ ימלא ידו מהם כרצונו, אמנם לאשר כתר"ה דופק על פתחי ואיננו מניח לי להשתמט ההכרח להשיבו מפני הכבוד ולבטל רצוני מפני רצון כת"ר והנה מתחלה יש לחקור אם יש בזה חשש דאורייתא, דנראה מהפוסקים דאף להראשונים דסברי דבלא כתב כלל שם האיש והאשה כשר מן התורה עכ"ז בשינה פסול, והא מלתא טעמי בעי, והנה הרשב"א גיטין (דף ל"ד ופ') כתב דשינה ממש פשיטא דפסול מן התורה שלא נכתב לשם בעלה כלל רק לשם איש אחר, מבואר מדבריו דהפסול הוי משום דהוי שלא לשמו, ואינו מובן כלל דלשמו ולשמה הם על עצם האיש והאשה ולא על שמותיהן, ויעוי' תויו"ט גיטין (ס"ח מ"ה), וכבר האריך לתמוה בזה בת' גליא מסכת אבה"ע (סי' ד') יעו"ש שהאריך בדברים נכונים. והנראה בהסבר דברי הרשב"א עפ"י המשנה דתרומות (פ"ג מ"ח) המתכוין לומר תרומה ואמר מעשר וכו' ויעוי' בטו"א בחגיגה (י' א') באבני שוהם שהקשה דאמאי ל"מ מה שגמר בלבו, יעו"ש שנדחק דברצה להוציא מפיו ולא הוציא ידעינן מסברא דל"מ אף בדברים דמהני בלב לחוד, והוא דחוק, וגם לפ"ז יהא נסתר הוכחת הר"י פסחים (ס"ג א') ד"ה ר"מ דפיגול לא מהני במחשבה יעו"ש וכל הראשונים הביאו הוכחת הר"י הנ"ל א"כ מוכרח דלא ס"ל כדברי הטו"א. אמנם בגוף קושייתו כבר הרגיש הר"ש במשניות שם וכתב דבגמר בלבו מהני היכא דאינו מכחיש לדיבור פיו, וכן נראה מדברי השנות אלי' שם, רק במה שנראה מדכרי השנות אלי' דגם ברצה לומר חטים ואמר שעורים או שנתכוין לזה ואמר לזה ג"כ מתקרי מכחישין זה את זה וכן נראה מדברי הש"ך יו"ד (סי'

של"א ס"ק ע"ה וע"ו) יעו"ש וכן נראה מדברי הט"ז (סי' רנ"ח סק"ב) יעו"ש, בזה נראין דברי הש"ך (סי' רנ"ח סק"ה) דנראה מדבריו דכה"ג מהני מה שגמר בלבו דלא מתקרי מכחישין זא"ז רק בעולה ואמר שלמים דאי אפשר לקיים שתיהן משא"כ בלזה ואמר לזה דאפשר לקיים שתיהן א"כ אין דברי פיו מכחישין למה שגמר בלבו בזה מתקיים מה שגמר בלבו, (ודברי הש"ך שבסי' רנ"ח הנ"ל סותרין לדבריו שבסי' של"א הנ"ל] ואינו דומה לגמר בלבו פת חטים והוציא פת שעורים שבסי' ר"י דמותר בשניהן דהתם בשבועה לא מהני גמר בלבו, משא"כ בדברים דמהני גמר בלבו מהני, שפיר מה דגמר בלב כל שאין דברי פיו מכחישין לגמרי באופן שאפשר לקיים שתיהן. ויתיישב בזה הא דבשבועות (כ"ו ב') מפיק לה מקרא דלבטא בשפתים ולא שגמר בלבו להוציא פת חטים והוציא פת שעורים ובהקדש ליכא קרא ואפ"ה גמר בלבו לומר עולה ואמר שלמים ג"כ לא מהני, וכעין שדקדק הטו"א לתירוצו הנ"ל. אמנם להנ"ל אשה"ט דהתם אפשר לקיים שניהם שיאסר בפת חטים ושל שעורים להכי איצטריך למילף מקרא דלא מהני מה שגמר בלבו ובהקדש מהני באמת בכה"ג וכמ"ש השו"ך (סי' רנ"ח) הנ"ל רק בעולה ואמר שלמים דפיו מכחיש לגמרי למה שבלבו דאי אפשר לקיים שתיהן אזי גם מה דגמר בלבו בטל מסברא בלא שום קרא. ומה יונעם לנו לפ"ז להבין דברי חכמים וחידותם דקדוק לשון המשנה דתרומות (פ"ג, מ"ח) הנ"ל דשינה בסיפא ממה דתני ברישא דלכאורה הו"ל למתני בחד גוונא דברישא נמי הו"ל למתני המתכוין לומר תרומה על זה ואמר על זה או שנתכוין להקדיש שור זה ואמר על זה כגוונא דתני בסיפא שאיני נכנס לבית זה ואמר לזה שאיני נהנה לזה ואמר לזה וכן בסיפא הו"ל למנקט בגוונא דרישא דנתכוין לומר שאיני נהנה ואמר שאני נהנה או שאיני נכנס ואמר שאני נכנס ומ"ט שינה בהם אמנם להנ"ל אשה"ט דבאמת בגוונא דסיפא הי' מהני בתרומה והקדש עכ"פ מה דגמר בלבו כיון דדברי פיו אינן מכחישין לגמרי למה שגמר בלבו דאפשר לקיים שתיהן א"כ הי' מהני האי דגמר בלבו לכך נקט המתכוין לומר תרומה ואמר מעשר וכו' גווני דמכחישין לגמרי דאי אפשר לקיים שתיהן דבזה בטל אף מאי דגמר בלב, משא"כ בסיפא דלא מהני גמר בלבו אף דאיננו מכחיש לגמרי ואפשר לקיים שתיהן בכ"ז לא אמר כלום דמה דגמר בלבו לא מהני כלום כל שלא הוציא בשפתיו ודיבור פיו הי' בטעות וכמו בהא דסי' ר"י הנ"ל מש"ה בסיפא נקט לרבותא אף בגוונא דלא מכחישין זא"ז ג"כ לא אמר כלום, ואשה"ט וראי' ברורה לכל זה נראה מדברי הרמב"ם בפי' המשנה שם שכתב העיקר אצלינו גמר בלבו צריך להוציא בשפתיו, דלכאורה תמוה מאוד דהא תני נמי קדשים ותרומה דאין צריך להוציא בשפתיו וע"כ דהכא איכא טעמא אחרינא, אמנם להנ"ל אשה"ט דברישא

דמכחישין זא"ז לגמרי באופן דאי אפשר לקיים שתיהן א"כ אתי שפיר בפשוט משא"כ בסיפא דאיננו מכחיש לגמרי ואפשר לקיים, שתיהן בזה הטעם דלא מהני גמר בלבו, ויש עוד להאריך בזה אמנם אכ"מ. ויצא לנו מזה דאף היכא דמהני מחשבת לבו הוא דוקא דאיננו מכחיש לדברי פיו אבל היכא דמכחיש אף דדברי פיו הי' בטעות עכ"ז שוב לא מהני דברים שבלבו. ובזה נבוא לביאור והסבר דברי הרשב"א הנ"ל, דהנה לשמו ולשמה הוא אומר בתחלת הכתיבה דכותב לשם זה האיש והאשה ואח"כ שוב כותב סתמא רק דמהני מחשבת לבו דעל דעת הראשונה הוא עושה, וכמבואר (סי' קל"א סעי' ז') ובאו"ח (סי' י"א) ובביאורי הגר"א (שם סק"ד) וכל זה לא מהני רק במקום שאיננו סותר ומכחיש לדיבור פיו, אבל כששינה השם של הבעל והאשה, א"כ אף שחושב לשם עצם זה האיש והאשה לא מהני מחשבתו כלל כיון דחזינן להדיא דכותב שם אחר א"כ כתיבתו מכחשת למחשבתו, והוי כפיו מכחיש למחשבתו דלא מהני אף בדברים שמועיל מחשבה וכנ"ל אף שהי' בטעות וה"נ כתיבתו מכחשת למחשבתו שחושב על דעת ראשונה לשם עצם זה האיש והאשה כיון שכותב שם אחר וממילא דהוי ככותב לשם עצם איש אחר דלא נכתב לשמו ולשמה, כן נראה לי בביאור והסבר דברי הרשב"א ושאר פוסקים במה שכתבו דהוי שלא לשמה. ועפ"י הדברים הנ"ל נראה דכל זה לא הי' שייך רק בזמן הראשונים אבל לא בזמן הזה כאשר יבואר. דהנה נראה ברור דאם הי' אומר תחלה לפני עדים תדעו שאני עושה לעצמי אחר שכשאומר עולה אתכוון על שלמים ואני קורא לשלמים עולה ולעולה שלמים, ואח"כ יתכוין לשלמים ויאמר לפניהם עולה דבזה נראה ודאי דיהא שלמים דלא שייך לומר דפיו מכחיש למה שבלבו דזה אינו דהא אנן ידעינן לשונו שהוא מכוין למה שגמר בלבו ואיננו מכחיש כלל, וכעין דאמר שבועות (דף כ"ט) ונדרים (דף כ"ד) דלמא ציפורא חזא ואסיק שמי' גמלא רק דמסיק דאדעתא דידן משתבע דאזלינן בתר פומי' אבל אם גם אנן ידעינן דפומי' הכי הוא א"כ פשיטא דאזלינן בתר מחשבתו דפומי' איננו מכחיש לזה כיון דאנן ידעינן דפומי' ולשונו הוא הכי, ויעוי' רשב"א גיטין (דף ע"ו) דאם אמר בפני עדים כשאמסור לה הגט סתם תדעו שעל תנאי זה תהי' המסירה ומסר לה סתם דהוי על תנאי, אף דלא אמר כיון שיודעין כוונתו, יעוי' (סי' קמ"ג סעי' י') בהג"ה. אף דבקידושין (דף. נ') אמר על כעין זה דהוי דברים שבלב מ"מ הכא מהני דהוי כפירש הואיל ויודעין כוונתו, א"כ להכי בזמן הראשונים שלא היו שונין תחלה שם האיש והאשה רק שכותב לשם זה האיש שיגרש בו את אשתו, א"כ אח"כ כשכותב שם אחר שפיר הוי עקירה והכחשה למה שבלבו והוי שלא לשמה אבל עתה בזמנינו ששונין תחלה שמות האיש והאשה ומפרשין להדיא

דזה האיש נקרא בשמו כך וכך וזו האשה נקראת כך וכך, אף אם באמת שקר הדברים שזה האיש והאשה אינם נקראים כך, אבל מ"מ הא אמרו מפורש שכשיכתבו זה השם כוונתם לשם עצם איש זה, אף שהאמת אינו כן מ"מ שוב אין השם הכתוב בגט מכחיש לכוונת לבו דהוי כאומר מקודם שעושה לעצמו לשון אחר לומר עולה על שלמים וכנ"ל דבכה"ג מהני מחשבת לבו ואיננו מוכחש מפיו, וה"נ איננו מוכחש מכתיבתו שם אחר דכיון דפירש בהדיא מתחלה שכשיכתוב זה השם כוונתו על עצם אותו האיש. ע"כ נראה דלהפוסקים דבלא כתיבת שם האיש והאשה כשר מן התורה אף בשינה כשר בזמנינו וכנ"ל דאינו דומה לזמן הש"ס דפשיטא להו דשינה גרע וכנ"ל. ומעתה נראה לצדד דאף להפוסקים דבלא הזכיר שמו ושמה פסול מן התורה, וכמ"ש הר"ן דבעינן ספירת דברים, אם נימא דבן פלוני לחוד או בת פלוני כשר בלא שמו ושמה וכמ"ש הב"י (סי' קכ"ט) בשם הרשב"א ובת' מהר"מ פאדווא (סי' ל"ה) בשם המרדכי, אף דלפ"ז שוב בפשוט יש לומר דשינה גרע, דבשלמא בלא שינה הוי שפיר ספירת דברים שבן פלוני גירש בת פלונית אבל כששינה שמו אף דכתב ג"כ בן פלוני גרע דשוב אינו ספירת דברים כששינה שמו דמזה ראי' דאיננו זה בן פלוני שאנן ידעינן לי' כיון דשם אחר הוא ושוב איננו ספירת דברים, מ"מ יש לומר דזה הוא בדבר דלא עבידי למטעי דבזה מאי חזית דסמכת על בן פלוני דהוא זה ובשמו הוא הטעות דלמא בשמו ליכא טעות ובבן פלוני הוא הטעות ואחר הוא וליכא ספירת דברים, אבל בגוונא דבשמו איכא שינוי בטעות דעבידי למטעי א"כ כל שמספרין שפלוני בן פלוני גירש ידעו הכל שזהו הבן פלוני שגירש אף ששינה בשמו יתלו הטעות בשמו משום דהוא טעות דעבידי למטעי מלמתלי הטעות בשם אביו וממילא דלא גרע מאלו לא כתב כלל שמו רק שם אביו לחוד דהי' כשר דשמו שנשתנה איננו סתירה דיתלו בטעות דעבידי למטעי. ועפ"ז הי' נראה לצדד עוד אף לפמ"ש התו"ג (סי' קכ"ט ס"ק ט"ו) דלא סגי בבן פלוני לחוד משום דלא הוי ספירת דברים בדרך זה אף שידעינן בודאי שזה הוא, עכ"ז כל שהזכיר שמו בטעות דעבידי למטעי שפיר כשר כיון דידעינן בודאי שזה הוא מבן פלוני, וספירת דברים שפיר הוי כיון שהזכיר גם שמו בדרך ספירת דברים, אף דטעה בשמו מ"מ כיון דמספירת הדברים ניכר שטעה בשמו שפיר ספירת דברים. וא"כ בניד"ד דמגוטא לגיטל:

(הגה"ה. אב"ה. בכתב ההעתקה אינו ניכר אם הי' כתוב גיטל או גוטל ע"כ בכל מקום שהוזכר בזה גיטל אפשר דצ"ל גוטל.):

עבידא למטעי נראה שפיר דאין בזה חשש מן התורה כלל מכל הני טעמי דכתיבנא. ומעתה יש לצדד עוד דאף פסולא דרבנן ליכא בניד"ד, דהנה בטעמא דפסול דרבנן איכא

ב' טעמי. אחד משום לעז. והב' משום דעדים חתמו אשיקרא. וכמבואר בתוס' ורא"ש גיטין (פ' הזורק.). ובשינה מקום הלידה פסקו דכשר משום דליכא לעז דאיננו ידוע מקום הלידה, וא"כ נראה לפי מה שהעלו האחרונים דאם שם הלידה הי' גיטל אף שאח"כ נקראת בפי כל גוטא עכ"ז נצרך לכתוב שם הלידה, וא"כ נראה לצדד לפ"ז דאף אם לא הי' מעולם שם הלידה גיטל דהוי כנכתב בהגט דשם לידתה הי' גיטל, והוי השינוי בשם לידתה דנראה דשינוי בשם הלידה לא גרע משינה מקום הלידה, דנראה מסברא דמקום הלידה ידוע יותר משם הלידה, וכיון דאף במקום הלידה הכשירו בשינוי משום שאינו ידוע וליכא לעז וגם אין לפסול משום דעדים חתמו אשיקרא כמבואר בדבריהם וה"נ בשינוי שם לידתה דאינו ידוע יותר ממקום לידה וכנ"ל, וא"כ בנקראת גוטא ונכתב גיטל יתלו שכן הי' שם לידתה, ואף דבאמת גם שם לידתה לא הי' כן שוב הוי השינוי בשם הלידה ולא גרע שינוי שם הלידה משינה מקום הלידה וכנ"ל ואף דהתם הוי כלא נכתב מקום הלידה דכשר משא"כ הכא אם לא הי' נכתב שמה הי' פסול, וא"כ אף דהשינוי איננו מגרע מאלו לא הי' נכתב מ"מ איננו מעדיף ג"כ והוי כלא נכתב שמה כלל דפסול. עכ"ז לפי מה שצדדנו לעיל יש לומר שפיר דכשר יותר מאלו לא הי' נכתב כלל דבלא נכתב לא הוי ספירת דברים, משא"כ בנכתב רק דנכתב בשינו שם הלידה שפיר הויא ספירת דברים כמו אלו הי' כן שם הלידה. ועוד יש לצדד הרבה עפ"י הדברים שכתבנו להתירא וכיון דנתבאר דאין בזה חשש פסול מן התורה רק פסול דרבנן ממילא יש לצדד להתירא ולאפיסת הפנאי מרובי הטרדות ההכרח לקצר, ובפרט בנידו"ד דאפשר דבאמת הי' שם הלידה כן. ע"כ הנני מצטרף לשיבא מכשורא להרבנים שהתירו יען שהוא שעת הדחק ומקום עיגון גדול ויקבל כתר"ה ברכת החוה"ש מאדה"ש כנפשו ונפש ידידו דושו"ט. ירוחם יהודא ליב החופ"ק:

סימן לז

בעזהשי"ת ג' ניסן תרנ"א מינסק. החוה"ש וכ"ט אל כבוד ידידי ויקירי הרב הגאון החו"ב סיני ועוקר הרים המפורסם כ"ש מו"ה בנימין ואב וואלף נ"י הגאבד"ק קאטרינעסלאוו יע"א. אחדשה"ט ושתה"ר. זה כמה אשר הגיעני מכתבו היקר אשר פלפל בחכמה על חי"ת אשר שמע בשמי בזה שהעלה הטו"א בחגיגה (י' א') באבני שוהם דאף בדברים דמהני במחשבה לחוד אם גמר בלבו להוציא בשפתים ולא הוציא לא מהני [עיין בסי' ל"ו]:

(הגה"ה אב"ה. מתשובה זו השמטתי כל מה שנזכר בסי' ל"ו הקדום.): והנה במכתב כתר"ה ראיתי שהרגיש ג"כ בהתוס' פסחים (ס"ג א') ד"ה ר"מ וניחא לי' דע"כ התם מיירי בלא גמר בלבו להוציא בפיו רק שיתפוס ע"י מחשבתו דאל"כ מאי טעמא דרבנן דמכשרי הא בכה"ג לא נשחט הפסח לשם בעלים כלל דמה שחשב בלבו הא לא גמר שיתקיים עד שיוציא בשפתיו ובשפתיו אמר רק לערלים א"כ גם לרבנן יהי' פסול ומש"ה מוכרח דמיירי בשלא גמר בלבו להוציא בפיו רק שיתקיים ויתפוס ע"י מחשבתו, וז"א דמלבד דלשון התוס' שכתבו הא גמר בלבו נמי לומר למולין מבואר שהי' בדעתו להוציא בפיו, אף גם טעמא דרבנן אשה"ט דכיון דסברי דבעינן פיו ולבו שוין א"כ אמירתו שאמר לערלים לחוד הוי כלא אמר כלל וממילא דאף דגמר בלבו להוציא בפיו ולא הוציא ל"מ מחשבת לבו עכ"ז לא גרע מלא חשב כלל ושחט סתמא בלא שום מחשבה דג"כ כשר דסתמא כשר דהא דאמר שם (ס' ב') דסתמא לא להני קאי היינו דלא אלים למיעקר מאי דאמר שלא לאוכליו אבל בסתמא לגמרי כשר דלא אמר ולא חשב כלל כשר. ע"כ נראה מוכרח מהתוס' דלא כהטו"א רק דכל היכא דגמר בלבו לחוד מהני גם גמר בלבו להוציא בפיו ולא הוציא נמי מהני, וכן נראה דעת רש"י קידושין (מ"א ב') ד"ה שכן ישנן במחשבה דפי' גמר בלבו לומר שור זה עולה הרי הוא עולה דמבואר מלשונו דאף שגמר בלבו להוציא בפיו ולא הוציא ג"כ חל. והמתני' דתרומות (פ"ג מ"ח) הוא כמו שתירץ הר"ש במקומו שם משום דפיו ולבו מכחישים זה את זה ולכך לא מהני מאי דגמר בלבו, דלא מיבעי' לדעת הפוסקים דגם בהקדש יכול לחזור תוך כדי דיבור א"כ כיון דפיו סותר מה שבלב הוי כחזרה, אמנם אף לדעת דלא מהני חזרה בהקדש תוך כדי דיבור עכ"ז כבר כתב בת' ושב הכהן הובא בפתחי תשובה יו"ד (סי' רנ"ח ס"ק י"ד) דדוקא בהוציא בפיו אבל בגמר בלבו מהני חזרה תכ"ד וא"כ כיון דפיו מכחישו למה שגמר בלבו הוי כחזרה דלא מהני. וכן נראה להדיא דלא כהטו"א ממה שכתב הש"ך יו"ד (סי' רנ"ח סק"ה) עיי"ש, וגם לתירוץ הב' שבש"ך שם היינו שגמר בלבו שלא יהא לצדקה עד שיוציאנה בפיו היינו שחשב בהדיא שלא יחול במחשבתו אבל בסתמא שלא חישב להדיא שלא יחול במחשבתו אף שחשב להוציא בפיו ולא הוציא עכ"ז מהני מחשבתו, ותמיהני על כת"ר שלא נחית לחילוק זה וכתב דדברי רש"י בשבועות (כ"ו ב') ד"ה ולא שגמר בלבו להוציא דפירש שלא נתכוין שתהא שבועה עד שיוציאנה בשפתים הם כתירוץ ב' דהש"ך, וז"א דטובא איכא בין לשון שלא נתכוין שתהא שבועה בין לשון שנתכוין שלא תהא שבועה ודברי הש"ך הם שנתכוין להדיא שלא תהא אבל בסתמא אמת שלא נתכוין שלא תהא אבל גם לא נתכוין שתהא חייל ודברי רש"י בסתמא כל שלא נתכוין

להדיא שתהא לא חייל. ומה שנראה מדברי הש"ך הנ"ל דלא מתקרי פיו ולבו מכחישין זה את זה רק היכא דאי אפשר לקיים שתיהן אבל היכא דאפשר לקיים שתיהן לא מתקרי מכחישין זה את זה ומתקיים מה שגמר בלבו, [והוא סותר את עצמו לדבריו שבסי' של"א ס"ק ע"ה וע"ו דנראה דגם בכה"ג מתקרי מכחישין זא"ז וכן נראה מדברי הט"ז סי' רנ"ח ס"ק ב' וכן נראה מדברי השנות אלי' בתרומות שם] כן נראה ג"כ מגמ' שבועות (כ"ו ב') דלבתר דמסיק כשמואל דגמר בלבו לא מהני מהא דכתיב לבטא בשפתים ולא בלב מתרץ להברייתא דשם לבטא בשפתים ולא שגמר בלבו להוציא פת חטין והוציא פת שעורין כו' יעו"ש וה"ה ולא שגמר בלבו לחוד וכמ"ש הרשב"א רק דנקיט לה משום סיפא, וא"כ בשלמא אם נימא דהיכא דמהני גמר בלבו הי' מהני בכה"ג שפיר, אבל אם נימא דבכה"ג מתקרי מכחישין זה את זה ואף היכא דמהני גמר בלבו לא מהני בכה"ג, א"כ איך שייך ה"ה דהא רחוקין זה מזה הרבה דבשבועה אף גמר בלבו לחוד לא מהני ובקדשים מהני ובגוונא דנקט דנתכוין להוציא פת חטין והוציא פת שעורין אף בקדשים לא מהני. ומה שדקדק כתר"ה בפסחים (ס"ג א') במה שדלג בבא דעולה הוא דקדוק נכון. אמנם נראה לתרץ בפשיטות עפ"י דברי התוס' שם ד"ה המתכוין דהקשו אמאי אין דיבור פיו קיים הא דברים שבלב לא הוי דברים ותרצו משום דטעה שאני, וכ"ה בריטב"א שבועות (כ"ו ב') וקידושין (נ' א'). ויש בדבריהם שצריכים ביאור אמנם איני רוצה להאריך,]. וא"כ אשה"ט דמתרומה וקדשים לק"מ דכיון דגמר בלבו מהני בהם א"כ גבייהו הוי דברים שבלב דברים ולכך מהני מחשבתו לסתור דברי פיו אבל במאי דדברים שבלב אינם דברים לא מהני מחשבתו לסתור וא"כ לפמ"ש התוס' שם בד"ה ר"מ דמחשבה בקדשים לא מהני בלב לכך לא מהני לסתור דברי פיו ולא בעינן פיו ולבו שוין וע"כ הקושיא מסיפא דג"כ לא הוי דברים ואפ"ה בעינן פיו ולבו שוין [ויעוי' פ"י קידושין (נ' א') גבי יקריב אותו דמחלק לענין הקדש דמהני בלב דוקא בתחלת הקדש ולא בסוף, ושם תמוהין דבריו דבפשוטו יש לחלק בין להכשיר בין לפסול, אמנם מתוס' כאן מוכח כדבריו ולא יאונה לצדיק כל און], עוד י"ל עפ"י מ"ש לעיל א"כ יש לומר ברישא כיון דלבו אינו מכחיש ואפשר לקיים שניהם שפיר מהני פיו ולבו לא מהני כמ"ש התוס' ד"ה ר"מ ולק"מ מרישא רק מסיפא ועי' בזה כי קצרתי. אמנם אף דהדברים הנ"ל נכונים מאוד בכ"ז יפה העיר כתר"ה מדברי הרמב"ם (פי"ד ממעשה הקרבנות הי"ב:

(הגה"ה. אב"ה. עיין בס' "דבר אברהם" מגיסי הגאון מוה"ר אברהם דובער כהנא שפירא נ"י הגאבד"ק סמאלעוויטש, הוא חתנו של אאמו"ר הגאון זצל"ה, עיי"ש בח"א בהשמטות

ומילואים לסי' ט"ז שהעיר ג"כ מדברי הרמב"ם הנ"ל, וכתבו אאמו"ר הגאון זצל"ה לא היו או לנגד עיני כתר"ה ועיין בס' הנ"ל ח"ב בהערות ומילואים לח"א לסי' ט"ז הנ"ל.):
דמוכח דאף דאפשר לקיים שניהם ג"כ אינו חל מה שבלבו וע"כ דגם בכה"ג מתקרי מכחישין זה את זה וכדברי השנות אלי' והש"ך יו"ד (סי' של"א) הנ"ל, [ודברי הרמב"ם בחיבורו סותרין לדבריו שבפי' המשנה דתרומות הנ"ל (עי' בסי' ל"ו),] ומה שרצה כתר"ה לחלק דדוקא גמר בלבו להקדיש תיכף אבל גמר בלבו לנדור להקדש לא עדיף משאר נדר ופלפל בזה ליישב דברי הרמב"ם בפי' המשנה, אף שדבריו נאמרו בהשכל ופלפל בחכמה עכ"ז באמת אינו נראה, דהא כתב הרמב"ם (שם) דגמר בלבו שיביא עולה ג"כ מחוייב להביא אף דאינו אלא נדר עכ"ז הואיל וזה הנדר הוא בענין הקדש חייב אלמא דאין לחלק ואף שיש להתעקש בזה ולחלק לא נהירא ויש לי עוד דברים בזה אמנם לא באתי רק להציע את אשר שמע כתר"ה משמי אשר כפי הנראה השומע לא מסר הדברים כהווייתן ולכן התלונן עליהם כתר"ה ובמה שהצעתי כמדומה לי שימצא כתר"ה תשובה על כל דבריו רק במה שהעיר עלי מדברי הרמב"ם בחיבורו בזה יפה העיר ויפה השיג ולא עיינתי אז בדברי הרמב"ם והנראה דהדברים במחלוקת שנוי' ובדרך אגב אציע לכתר"ה מה שהעיר בני הבחור החריף ושנון מו"ה משה נ"י בגיטין ר"פ השולח (מ"ב ב') דבעי בהרי הוא בטל אם הוא לישנא דלשעבר או להבא וקאמר מ"ש מהרי הוא הקדש, דמאי פשיט מהקדש הא בהקדש מהני גמר בלבו לחוד וא"כ תיכף שגמר בלבו להקדיש נעשה הקדש מקודם שהוציא בפיו וא"כ שפיר שייך לשון לשעבר דכבר נעשה הקדש במחשבתו קודם האמירה משא"כ בביטול, ויפה העיר ויש לעיין בזה. וכן ראיתי להשיב לכתר"ה בדרך אגב אף שאיננו נוגע כ"כ לענייננו על מה שהקשה בדברי התוס' ערכין (ה' א') דהקשו בהך דנתכוין לומר תרומה ואמר מעשר מר"מ דאמר אין אדם מוציא דבריו לבטלה וכת"ר נתקשה הא מחויב לקיים מה שגמר בלבו, [ואף דאינו מוכרח דהא לא הי' בלבו להוציא בשפתיו לאחר זמן רק תיכף וזה כבר עבר ועל אחר ומן לא גמר בלבו להוציא בשפתיו, כמובן,], והנה הנני לבאר דברי התוס' וממילא יתיישב קו' כת"ר ג"כ, דהנה לכאורה איננו מובן כלל קו' התוס' דמה שייך אין אדם מוציא דבריו לבטלה גבי תרומה דבשלמא גבי ערכין דאין ערך לכלי ואי אפשר להתקיים מאמר פיו כלל שייך אין אדם מוציא דבריו לבטלה אבל בתרומה הא אפשר להיות תרומה ואפשר להיות מעשר, [ודוחק לומר בגוונא דכבר הפריש תרומה או מעשר.], וכן בעולה ושלמים וא"כ איך שייך אין אדם מוציא דבריו לבטלה דהא לולא מחשבתו הי' מתקיים מאמר פיו וגם הא נכשל וטעה באמירתו ואיך שייך אין אדם מוציא דבריו לבטלה ואף דהתוס' תרצו

כן מ"מ דקארי לה מה קארי לה הלא הדברים פשוטים. והנראה בביאור דבריהם עפ"י מ"ש הריב"ש שהובא בשמ"ק לכתובות (ר"פ המדיר) על קו'. תוס' שם על הא דמוקי באומר צאי מעשה ידיך למזונותיך אמאי לא מוקי כר"מ דאין אדם מוציא דבריו לבטלה ותי' הריב"ש שהובא בשמ"ק שם דלא אמרינן אין אדם מוציא דבריו לבטלה רק בהקדש וראיתי בס' כסף נבחר (סוף כלל ט"ז) דנתקשה מנזיר (דף ט') גבי הריני נזיר מן הגרוגרת דב"ש כר"מ דאין אדם מוציא דבריו לבטלה לכך אמרינן דכי קאמר הריני נזיר הו"ל נזיר וכי קאמר מן הגרוגרת לאיתשולי קאתי כו' אלמא דגם בשאר דברים אמרינן אין אדם מוציא דבריו לבטלה ומה שתירץ שם לא ניתן להאמר והנה כדברי הריב"ש הנ"ל מבואר מלשון רש"י גיטין (ל"ט א' ריש העמוד) דהוסיף רש"י תיבת להקדש, וכוונתו ברור לדברי הריב"ש הנ"ל. אמנם בטעם והסבר הדבר דמחלקי בין הקדש לשאר דברים, נראה דנהי דאמרינן אין אדם מוציא דבריו לבטלה ובודאי כיון לדבר אחר ואזלינן בתר כוונתו הגמורה בלבו לא מהני כל שלא הוציא בשפתיו ולכך ס"ל דדוקא בהקדש דמהני גמר בלבו אמרינן אין אדם מוציא דבריו לבטלה ואזלינן בתר מחשבתו משא"כ בשאר דברים א"כ אף דכיון לדבר אחר לא מהני גמר בלבו, [והחולקים ס"ל דשאני הכא דאנן סהדי דבכה"ג מהני דברים שבלב כידוע דעת הפוסקים בזה,] זה נראה בטעם שיטת רש"י וריב"ש הנ"ל, וממילא דלק"מ מהא דנזיר (דף ט') דהתם אמר להדיא הריני נזיר דמהני רק דמספקינן דלמא ריש דבריו אסוף סמיך דהי' כוונתו מתחלה לסיים מן הגרוגרת ומהני האי דאין אדם מוציא דבריו לבטלה דהי' כוונתו לנזירות גמורה רק דחזר אח"כ דאין אדם מוציא דבריו לבטלה אמרינן בכל מקום רק דלא מהני אלא בקדשים מטעם הנ"ל משא"כ בנזיר דלא שייך טעם הנ"ל שפיר אמרינן ואשה"ט, וזה נראה דעת התוס' ערכין הנ"ל דהקשו כיון דחזינן מחמת אין אדם מוציא דבריו לבטלה אזלינן בתר מחשבתו אף דהוציא בפיו בענין אחר א"כ גם בתרומה דמהני מחשבה אמאי לא מהני מה שגמר בלבו אף דהוציא בפיו בענין אחר, ושוב לא קשה מה שהקשיתי לעיל הא בכאן לא שייך אין אדם מוציא דבריו לבטלה דלא בעינן להא דאאמד"ל רק היכא דלא ידעינן כוונת לבו רק עי"ז אבל היכא דידעינן בל"ז ל"ש ותי' הב' של התוס' היינו כסברת הטו"א משום שחשב להוציא בפיו וטעה שאני, כנ"ל כוונת התוס', וממילא לק"מ קו' כת"ר. ולרבוי הטרדות ואפיסת הפנאי לקחתי לי עת כעת אחר חצות הליל לכן יהא די בזה ועוד חזון למועד אי"ה בל"נ כשאקבל עוד, מכתב מכתר"ה ויקבל ברכת החוה"ש מאדוה"ש כנפשו ונפש ידידו ואו"נ דושו"ט בלו"נ. ירוחם יהודא ליב החופ"ק. בשולי המכתב שוב אחר כתבי כל המכתב הנ"ל נתיישבתי במאי דכתבתי לעיל דשיטת רש"י גיטין (ל"ט א') מאי

דדקדק בלשונו להקדש דכוונתו לדברי הריב"ש, ז"א דא"כ למאי דקדק כן בגיטין ולא בשום דוכתא, ע"כ נראה דכוונת רש"י דלכאורה יש להבין דמאי מוציא דבריו לבטלה איכא במקדיש עבדו כיון דלרבנן אמרינן דלהוי עם קדוש קאמר א"כ איננו לבטלה, ולכך פירש"י דלהקדש יהי' לבטלה וכן דקדק הריטב"א בחי' גיטין יעו"ש, אבל אין כוונתו כלל לדברי הריב"ש. ולכאורה יש לדקדק לפ"ז דא"כ מנ"ל להגמ' דלר"מ דס"ל דאין אדם מוציא דבריו לבטלה אמרינן דלדמי קאמר דמנ"ל זה דהא איננו דומה לערך כלי דהא התם כל הדיבור לבטלה לכך ס"ל אאמד"ל אבל הכא הא לא יהי' כל הדיבור לבטלה לגמרי רק לענין הקדש יהי' לבטלה אבל כל הדיבור איננו לבטלה א"כ מנ"ל דס"ל לר"מ אף בכה"ג דליהני האי דאאמד"ל דנימא לדמי, וצ"ל דבאמת אינו מוכרח רק זאת מוכרת בהיפך דלרבנן דס"ל דאף בערך כלי לא אמרינן אאמד"ל א"כ פשיטא וכ"ש מקדיש עבדו דאיננו לבטלה לגמרי וכנ"ל רק לר"מ דס"ל אאמד"ל גבי ערך י"ל דס"ל דאף בכה"ג אמרינן כן אף דאיננו לבטלה לגמרי כיון דאינו מוכרח עכ"פ להיפך, וכיון דלרבנן ודאי אי אפשר לאוקמי אמרינן דר"מ היא ור"מ אף בכה"ג ס"ל דמהני ואמרינן אאמד"ל. ועפ"י זה יתיישב קו' התוס' גיטין (ל"ט א') ד"ה הא מני דנתקשו דרב אדרב ולפי הנ"ל יש לומר דהיכא דיהי' לבטלה לגמרי שפיר ס"ל לרב כר"מ דאאמד"ל משא"כ במקדיש עבדו דלא יהי' לבטלה לגמרי, אף דר"מ בעצמו גם בזה ס"ל כן מ"מ רב לא ס"ל כוותי' בהא. ידידו הנ"ל:

סימן לח

בעזהשי"ת יום ה' כ' סיון ל"ח למספר תרנ"א מינסק יצו"י. שלו' אל כבוד הרב המאוה"ג וכו' מו"ה נפתלי הערץ נ"י האבד"ק סאלאק יצו"י. אחדשה"ט מכתבו הגיעני בשבוע העבר ע"ד הגט שסידר כת"ר ושכח ליחד העדי מסירה דהיינו ששכח לומר האות רכ"ז שבסדר הגט ולצירוף המנין של שעת נתינה עמדו שם אב ובנו שכת"ר שלח השמש אחרי האב ואח"כ בא הבן לקרותו ואמר לו כת"ר שגם הוא ימתין להצטרף למנין עשרה ולכך חושש כת"ר דלמא זה הוי כמו ייחד קרובים להעיד. הנה בענין חשש זה נדבר לקמן. אמנם נפלאתי על כתר"ה שלא הזכיר כלל במכתבו מה יאמרו האב והבן בעצמם אם למחזי אתו או לאסהודי כפשטות הגמ' דמכות (ו' א') דשיילינן להו למחזי אתו או לאסהודי, ולפחות לכתחלה הו"ל לכת"ר לעשות כעצת הגמ' ולמשאל להו, וכפי הנראה בודאי יאמרו למחזי ולא לאסהודי, דמה הי' נצרך לאסהודי הא כבר היו שם עדים בלעדם, דהא היו שם העדי חתימה מקודם ועפ"י שנים עדים יקום דבר, ואיננו

נצרך יותר. ואין לומר משום חשש דלמא יתברר עליהם שהם פסולים, ולכך אתו אינהו לאסהודי. דז"א דאם יתברר שהם פסולים הגט פסול אף אם יהי' נמסר בפני עדי מסירה כשרים דהו"ל מזוייף מתוכו, וא"כ למה להו למיתי לאסהודי כיון דיש עדים בלתם וע"כ דאתו למחזי לפרסום בעלמא ולא לאסהודי, ואין לחוש דאינן יודעין הדין דאין לחוש לזה. ותדע דהא אשה שמוציאה גט בעדי חתימה מותרת להנשא, ולא חיישינן דלמא לא מסר לה בעדי מסירה רק בינו לבין עצמה למאן דפסלי בלא עדי מסירה, דלדידהו חייש כת"ר בניד"ד.] וע"כ דלא חיישינן לאינו בקי בדין, ואמרינן דכו"ע ידעי דאין גט בלא עדי מסירה ומסר לה בפני עדים, וא"כ ה"נ בודאי ידעי דאי"צ לאסהודי ולא אתו רק למחזי. ונפלאתי על כת"ר שלא הזכיר כלל במכתבו מאמירת הקרובים הנ"ל. ואפשר דבאמת הקרובים אמרו למחזי, ועכ"ז חייש כת"ר עפ"י תשובת הרשב"א (סי' אלף קפ"ט) שהובא ברמז בד"מ חו"מ (סי' ל"ו ס"ק ב') דשם בת' הרשב"א מבואר דא' מב' ענינים מבטלים העדות. או שיזמינוהו לפסול להעיד, ואז אפילו אם לא כיון הפסול בעצמו כדי להעיד מבטל העדים הכשרים. והב' אם לא הזמינוהו, שהעד בעצמו יכוין כדי להעיד יעושה"ט ברשב"א, ומש"ה חייש כת"ר כיון שקרא להפסולים הוי כמו הזמינם ולכך אף דהם לא כיוונו לאסהודי רק למחזי אפ"ה פוסל. זהו חששת כת"ר. אמנם נראה דגם זה לאו חששא הוא. דכמו דאמרינן דבודאי הקרובים כיוונו למחזי ולא לאסהודי משום דהי' די לאסהודי בלעדיהם וכנ"ל, ה"נ קריאת כת"ר להם בודאי לא הי' ג"כ לאסהודי מהאי טעמא גופי', ובודאי לא הי' הכוונה רק למחזי, ובפרט דהמנהג להיות עשרה בשעת הנתינה לפרסומי מלתא לא היתה הקריאה רק להשלים להמנין ולא לאסהודי ולא הוי כהזמינם. וראי' ברורה לזה נראה מגיטין (י"ח ב') בכולכם חתומו דר' יוחנן ס"ל דב' משום עדים ואינך משום תנאי, דאם נמצא אחד קרוב או פסול דכשר לדידי' דמסתמא להכשרים מינה לעדות והקרוב לתנאי, וכמ"ש רש"י שם ד"ה אמרי לה כשר, א"כ מבואר דאף דאמר לכולם לחתום עכ"ז אמרינן דלא כיון לעדים רק לשנים ורק להכשרים. וא"כ נראה דכ"ש הכא בניד"ד דאמר לכולם שיעמדו בשעת הגט דלא כיון רק לשנים לעדים ואינך לפרסומא בעלמא להצטרף למנין, ורק להכשרים כיון לעדים ואינך לפרסומא. ואף למאן דפסק התם כר"ל עכ"ז נראה דהכא מודה דדוקא התם שציוה לחתום אמרינן דכולם לעדים, משא"כ הכא, ומר' יוחנן דהתם נשמע לניד"ד אליבא דכו"ע ולכאורה יש לתמוה על הש"ך חו"מ (סי' ל"ו סס"ק ט"ז) דפליג על הסמ"ע וד"מ דבמזמין שנים לא מהני ולכאורה נראה דהוא כ"ש מכולכם הנ"ל, ואף במזמין בערבוביא במאי דפליגי הסמ"ע והש"ך שם על הד"מ הי' נראה מהא דכולכם הנ"ל כהר"מ. ואפשר דשאני

התם דכיון דאינו מתכוין לכולם הו"ל לפרש וכמו שדקדק שם הש"ך בלשונו, משא"כ בכולכם דלא שייך זה, ודחוק. עכ"פ בניד"ד פשוט דדמיא לכולכם. וגם הש"ך מודה דלא חיישינן להפסולים דלא כיון עליהם לאסהודי רק לפרסומא בעלמא להצטרף למנין וכנ"ל ולכאורה הי' נראה דלפ"ז שוב אין לשאול להאב ובנו אם כיוונו למחזי או לאסהודי כדשיילינן במכות, דהא בכולכם לר' יוחנן אי"צ למשאל וה"נ דכוותי'. אמנם נראה דלא דמי, דהתם בחתימה דא"א לחתום שלא בציווי הבעל פשיטא דאדעתי' חתמו וכמ"ש התוס' גיטין שם ד"ה א"נ וביותר ביאור בר"ן שם, משא"כ הכא דהי' אפשר לעמוד בלתי ציוויים, וכ"ש להסבר הר"ן דהא רואים הנתינה והלכך ש"ד למשאל להו. והנה יעוי' בש"ך שם (סי' ל"ו ס"ק ח') דבמזמנים עדים כשרים אף אם הפסולים יכוונו להעיד אינם פוסלים דלאו כל כמיניהו להיות עדים בע"כ, ולכאורה מהתוס' והר"ן דנתקשו אמאי לא שיילינן להו למחזי או לאסהודי נראה סתירה לזה, דכיון דאמרינן דכוונת הבעל להכשרים להעיד ואינהו לתנאי, א"כ אף אם יכוונו להעיד אינם פוסלים להש"ך הנ"ל. לכך הי' נראה דהזימון מועיל מטעם דמסתמא שוב אינם מכוונים לאסהודי, וכמ"ש הש"ך בעצמו שם (סס"ק י') יעו"ש. ונראה דאף להש"ך שם (ס"ק ח') הנ"ל ל"ק, דשאני התם דקאמר וייחד בפירוש דאינו רוצה השאר להעיד, משא"כ בכולכם דאף דאמרינן דכיון להכשרים להעיד, עכ"ז לא עדיף מסתמא בכל מקום דשיילינן להעדים כיון שלא הוציאם בפירוש, וזה דלא כמ"ש האבני מילואים אבה"ע (סי' מ"ב סס"ק ו') ונשנית אצלו בקצה"ח (סי' ל"ו ססק"י י') דאף בכה"ג אינם פוסלים כל שמכוין לעדים כשרים יעו"ש. והוא נסתר מדברי התוס' והר"ן הנ"ל. ע"כ הי' נראה נכון למשאל להאב ובנו הנ"ל אם כיוונו למחזי או לאסהודי וכנ"ל. אמנם נראה דיש לסמוך על הש"ך חו"מ (סי' ל"ו ס"ק ח') דאי"צ לשאול רק ברואין ריעותא אח"כ שבאין לב"ד להעיד אבל בל"ז לא חיישינן להכי, וכן נראה לפי מה שהוכחתי למעלה דלא חיישינן ללא גמירי דינא ממאי דלא חיישינן דלמא לא ידע דבעינן עדי מסירה וכיוצא, א"כ מה"ת נימא דכיוונו לאסהודי כיון דיודעים דהא פסולים, ולכך מסתבר כמ"ש הש"ך הנ"ל, ובפרט בניד"ד דאצל כת"ר קרוב לודאי שייחד עדי חתימה לעדי מסירה, וגם דלרוב הפוסקים אי"צ כלל לעדי מסירה דאין לחוש עוד כלל. שוב מצאתי להפ"י בגיטין שם שהעיר מש"ך חו"מ (סי' ל"ו) לענין הזמין העדים יעו"ש, והנה יש להאריך בכל פרט ופרט, אמנם איננו נצרך לענינינו כי בניד"ד פשוט דאין לחוש כלל ואין לגבב חומרות ויהא נכון לב כת"ר בטוח כי הגט הוא כשר והאשה מותרת להנשא בלי שום פקפוק. ויקבל כתר"ה ברכת החוה"ש מאדוה"ש כנפשו ונפש ידידו המצפה לרחמי שמים ולישועת הכלל בקרוב. ירוחם יהודא ליב החופ"ק:

סימן לט

בעזהשי"ת ט"ו אד"ר תרמ"ו מינסק. שלו' אל כבוד הרב המאוה"ג חו"ב יא"מ כ"ש מו"ה שלו' נ"י האבד"ק ברעזנא יצ"ו. הנה שאלת כת"ר שזוג א' דלא מיתדר להו קבלו בקנא"ס להתגרש זמ"ז בלי מעות ויען כי במחנו אין כותבין גיטין נסע הבעל לעיר סטעפין הסמוכה למחנו וכתב שם גט ועשה שליח להולכה וכאשר בא השליח למחנו חזרה האשה ולא רצתה לקבל את הגט עד שיתן הבעל מעות וזה ארבעה חדשים שלא נתפשרו ועלה בדעת כת"ר להסתפק ולפקפק בגט זה ולדמותו להא דנצרך הבעל להשוות עם הסופר והרב והעדים קודם שמתחילין לכתוב והאריך כת"ר קצת בזה אם ראוי ליתן לכתחלה אי לא ויען כי מכותלי מכתבו הבנתי עיקר אחד שיש בזה שלא עלה על דעת כת"ר ולא הזכיר מזה במכתבו לכן הנני לעורר את כת"ר בזה, והוא, כי לפי הנראה ממכתבו נראה שגם הבעל הוא במחנו כי כתב כת"ר שהבעל סיפר לו ששלחה לו שתתן לו מעות שיעשה שלום מזה נראה שהוא במחנו וגם בסוף מכתבו כתב כת"ר אם ראוי לחוש שתסע עם הבעל לסטעפין להתגרש שם מכ"ז נראה שהבעל עם האשה הם במחנו ומעתה לפ"ז נראה פשוט דאין לה להתגרש בגט זה וכאשר יבואר והוא מחמת איזה טעמים. א) דהנה רש"י גיטין (י"ח א') כתב בד"ה המשליש שהבעל הלך לדרכו והתוס' השיגו עליו דלחנם פירש כן ויעו"ש בר"ן דכתב דס"ל לרש"י דדוקא משום עיגונא התירו ליתן גט שזמנו מוקדם מיום הנתינה כמו בגיטין הבאים ממדינת הים אבל לולא זה לא התירו ויעו' בבי"ש (סי' קכ"ז ס"ק ו' ז' ח'), אמנם יעוי' בבי"מ דהעלה דלא כהב"ש וא"כ מחמת זה לא הי' לנו להחמיר. אמנם העיקר מה שנראה להחמיר בזה הוא. ב) דיעוי' רש"י גיטין (כ"ט ב') ד"ה ליחוש שמא פייס דפירש"י משום גט ישן דלמא בא עליה אח"ז הגט דהקשה על כל גיטין הבאים ממדינת הים דניחוש שמא פייס ותי' משום דסובר דכבר נתן לה השליח ולא עקר נפשי' מספיקא, א"כ מבואר דל"ב רגלים לדבר לחוש לפיוס כמ"ש תוס' גיטין (י"ח ב') רק דס"ל דבכ"מ חיישינן, וא"כ ממילא בניד"ד דהי' עמה בעיר וידע דלא ניתן לה הגט פשיטא דחיישינן שמא פייס לשיטת רש"י ואף אם הוא במקום קרוב ויודע שלא ניתן לה הגט וישתהה יש לחוש לשיטת רש"י הנ"ל, אמנם לזה הי' אפשר לומר עפ"י מ"ש הר"ן והראשונים לשיטת רש"י אהא דמהני נאמנות בס"פ מי שאחזו דעיקר החשש מפני ערעור דבעל ומש"ה בנאמנות שוב לא יערער וכ"כ תוס' גיטין (י"ח ב') ד"ה שמא א"כ ממילא ה"ה אם הבעל בעצמו יאמר שלא נתפייס עמה ולא בא עליה מהימן דשוב לא חיישינן לערעור. גם הי' אפשר לומר במה דקשי' דר' יוחנן לא חייש לפיוס גיטין (י"ח ב') משום דאם איתא דנתפייס קלא אית לי' א"כ איך מקשה

בפשיטות שם (כ"ט ב' וס"פ מי שאחזו) דניחוש שמא פייס והיא קו' התוס' גיטין (י"ח ב') ד"ה חיישינן והראשונים שם ותי' הרשב"א דכיון שהוא עמה בעיר אמרינן אם איתא דנתפייס קלא אית לי' אבל כשאינו עמה בעיר חיישינן יותר, א"כ לפ"ז הכא אדרבא כיון שהוא עמה בעיר לא חיישינן לנתפייס כר' יוחנן דאם איתא דנתפייס הו"ל קלא. ג) אמנם מה שמייראני בזה הוא במה שראיתי בתוס' רי"ד הנדפס בש"ס החדשים ד' ווילנא בדף (י"ח א') וז"ל אהא דתני בברייתא השולח גט לאשתו ונשתהה שליח שלשה חדשים מכאן מוכיח שאם היו בעיר אחת ורוצה לגרש את אשתו בגט שנכתב זה כמה ימים אעפ"י שהוא אומר לא נתייחדתי עמה אין מניחין אותו לגרש בו דחיישינן שמא נתייחד עמה עכ"ל יעו"ש א"כ מבואר דלעולם חיישינן והבעל לא מהימן וזה נראה שהוא דעת רש"י במ"ש בברייתא דהמשליש דמיירי דהבעל הלך לדרכו דנתקשו הראשונים דלמאי הוצרך לזה ולשיטת התוס' רי"ד הנ"ל אשה"ט ברווחא אשר מכל הנ"ל נראה להחמיר לבל ליתן גט הלז. ד) ועוד נראה בניד"ד לפי מה שסיפר לו הבעל שהלכו סרסורים בינה לבינו לעשות שלום א"כ אולי יש לחוש בכה"ג לשמא נתפייס אף לשיטת שאר הראשונים דפירשו שמא פייס וביטל הגט וא"כ ה"נ כיון שהי' עסק ביניהם לעשות שלום שפיר אפשר דיש לחוש לשמא פייסה ונתפייס וביטל הגט ה) ועוד נראה דאף אם אין לחוש לביטול הגט מ"מ לביטול השליחות משליח הולכה יש לחוש ואף שנקל לעשותו שליח מחדש מ"מ כיון שלא נעשה שליח ביום הכתיבה רק כעת אחר זמן הכתיבה שוב ממילא י"ל דדמיא להא דמבואר סי' קכ"ז סעי' ה' בהג"ה דנהגו לכתוב אחר ויען כי ידוע דהאחרונים החמירו הרבה בדיני גיטין לצאת ידי כל הדעות ובזה הגט יש לחוש הרבה לכתחלה מדינא דש"ס לפי דעת תוס' רי"ד הנ"ל ואפשר דגם שיטת רש"י הכי וכנ"ל ועוד חששות אשר נתבארו לעיל בדברינו א"כ נראה פשוט דאין ליתן לזה הגט רק שיסעו שניהם לסטעפין לסדר גט אחר:

סימן מ

בהל' חליצה (סי' קס"ט סעי' כ"ו) ינעול המנעל על רגלו כשהוא יחף ולא על בתי שוקיים שלא יהא מעל דמעל, וכתב הבי"ש (ס"ק כ"ה) ואם חלץ גם הבתי שוקיים כשר, כ"כ הרא"ש וכן מוכח בש"ס עכ"ל. ודבריו תמוהין מאוד, דע"כ לא כתב הרא"ש דחלצה שניהם כשר, רק בב' מנעלים זה ע"ג זה דהוי שפיר חליצה משום התחתון אבל במנעל על בתי שוקיים כיון דהעליון הוי מעל דמעל והתחתון הא אינו של עור י"ל דפסול אף בשליף לתרווייהו. ומצאתי בס' בית הלוי (סי' ג' בהג"ה) שהרגיש בזה והניח בצע"ג

ודייק מדברי הריטב"א ג"כ דפסולה. ובראייתו מדברי הריטב"א יבואר להלן אי"ה, ויען כי יש לי איזה הרהורי דברים בזה אמרתי לבאר באורך ואגב יתבארו דברי הראשונים בזה. א) הנה מקור דברי הש"ע דינעול כשהוא יחף הוא מדברי המרדכי וס' התרומה כמבואר בב"י וזה לשונם שלא יהא מעל דמעל ואע"ג דסנדל של עץ כשר ומוקי לה בגמ' במחופה עור וכן אנפילים של בגד היינו לפי שתפורים יחד והוי מנעל אחד אבל מנעל על בתי שוקיים איקרי מעל דמעל עכ"ל, וא"כ מבואר להדיא דכוונתם אף דחולץ גם הבתי שוקיים עכ"ז איקרי מעל דמעל, דאי בחולץ המנעל לחוד מעל בתי שוקיים, א"כ מה קשיא להו מסנדל של עץ דהא התם חולץ שניהם דכיון דתפורים יחד בוודאי חולץ שניהם וא"כ אין צריך לחלק בין תפורים יחד לאינם תפורין דבכה"ג דחולץ שניהם גם בבתי שוקיים כשר לדעת הבי"ש, והו"ל לחלק דהתם חולץ שניהם משא"כ הכא דחולץ המנעל לחוד, וע"כ מוכרח דכוונתם למפסל אף בחולץ שתיהן ולהכי שפיר קשיא להו מסנדל של עץ ומחלקו בין תפורים לאינן תפורין ובאינן תפורים אף בחולץ שתיהן פסול דעיקר החליצה הוא בעליון והוי מעל דמעל אף בחולץ שתיהן וכנ"ל ואיננו דומה לב' מנעלים דהתם הוי שפיר חליצה בהתחתון משא"כ על בתי שוקיים וכנ"ל, והדברים מוכרחין. ב) אמנם לכאורה מרש"י יבמות (ק"ב א') יש להוכיח כדברי הבי"ש, דהנה שם חקר הגמ' דמה טעם אין חולצין במנעל לכתחילה אילימא משום דהוי פנתא מעל וארקתא מעל דמעל א"ה אפילו דיעבד נמי לא, ופירש"י שם וע"כ דלא הוי מעל דמעל משום דחולץ לשניהם דאף בב' מנעלים כי שלפא לתרווייהו שפיר דמי כדאמר לקמן ב' מנעלים כו' וע"כ לא מיבעי' לי' רק בקרעתי' לעילאי ושלפתי' לתתאי אבל בשלפינהו לתרווייהו שפיר דמי עכ"ל, וא"כ מבואר מרש"י דאינו מחלק בין תפורים יחד לאינם תפורים דאל"כ הו"ל לפרש בפשוט דכיון דמחוברים לאו מעל דמעל הוא, וע"כ דאיננו מחלק בהכי ואי הוי פסול בב' מנעלים בשלפינהו לתרווייהו גם מנעל הי' פסול אף דמחובר כאחד רק כל ההכשר הוא משום דגם בב' מנעלים נפרדים ג"כ כשר כה"ג. וא"כ יקשה לרש"י מסנדל של עץ דכשר במחופה עור דהוי כחולץ על בתי שוקיים דהתחתון הוא של עץ, א"כ הוי מעל דמעל אף דמחוברים כאחד הא נתבאר דלרש"י ל"מ מחוברין כאחד וכנ"ל וא"כ מוכרח מרש"י דאף היכא דהתחתון איננו של עור עכ"ז כשר היכא דשלפינהו לתרווייהו, א"כ לכאורה מוכרח מרש"י כדברי הבי"ש. ג) אמנם כד דייקינן שפיר נראה דגם מדברי רש"י אלו מוכרח דלא כהבי"ש. דהנה לכאורה יש לתמוה דאיך מדייק רש"י מהא דלא איבעי לי' בב' מנעלים רק בקרעתי' לעילאי ושלפתי' לתתאי וקאי עילאי מכלל דבשלפתינהו לתרווייהו שפיר דמי, דדלמא בהיפך דבשלפתינהו לתרווייהו פשיטא לי'

דפסולה משום מעל דמעל רק בקרעתי' לעילאי ולא חלצה רק התחתון מיבעי' לי' והו"ל לרש"י לדייק מהא דקאמר מעיקרא ה"ד אילימא דשלפתי' לעילאי וקאי תתאי מעל ולא מעל דמעל דמשמע דדוקא בשלפתי' לעילאי וקאי תתאי אבל בשלפתינהו לתרווייהו שפיר. דמי. אבל מהא דדייק רש"י לכאורה אינו מוכח כלל וכנ"ל, גם ברשב"א יבמות (ק"ב ב') ד"ה סנדל התפור בפשתן מבואר ג"כ הראי' דשלפתינהו לתרווייהו שפיר דמי מהא דבעי בקרעתי' לעילאי וכמ"ש רש"י ולכאורה הוא תמוה וכנ"ל דמשם אין ראי' כלל. ע"כ נראה מוכרח דס"ל דאין שום סברא למפסל בשלפתינהו לתרווייהו, משום מעל דמעל רק אי נימא דחליצת התחתון לחוד בלא העליון לא מהני ומוכרח לחליצת העליון ג"כ א"כ שפיר י"ל דמעל בעינן ולא מעל דמעל, אבל אי חליצת התחתון לחוד מהני אי הוי אפשר למשלף התחתון בלא העליון, אין שום סברא כלל למפסל בשלפתינהו לתרווייהו דניתרת בשליפת התחתון לחוד ושליפת העליון אין צריך כלל ואיננו מעלה ולא מוריד והוי כלא חלצה העליון דכשר. והנה הא דמיבעי' לי' בקרעתי' לעילאי ושלפתי' לתתאי וקם עילאי נראה דה"ה אי הוי אפשר גם בלא קרעתי' לעילאי למשלף התחתון בלא העליון ג"כ הוי מיבעי' לי' אי ניתרת בזה, דיעוי' בבי"ש (ס"ק ל"ז) דבנקרע רוב המנעל הוי חליצה פסולה א"כ הוי כיש כאן מנעל העליון, ואפ"ה אי לאו דגלויי כרעא בעינן הי' כשר בשלפתי' לתתאי וקם עילאי א"כ ה"ה בב' מנעלים באפשר למשלף התחתון בלא העליון ג"כ הי' כשר אי לא בעינן גלויי כרעא, והא דבעי בקרעתי' לעילאי ולא בעי בב' מנעלים שלמים לתחתון וקם העליון היינו משום דאורחא דמלתא דבלא קריעת העליון א"א למשלף לתחתון, ותדע דלמאי בעי בקרעתי' ולא בהלך מעיקרא במנעל העליון קרוע וע"כ דאורחא דמלתא נקט. ולפ"ז אשה"ט ראיית רש"י והרשב"א הנ"ל דהא אי נימא דלא בעינן גלויי כרעא פשיטא דשלפתינהו לתרווייהו שפיר דמי דהא ניתרת בחליצת התחתון לחוד אף אי לא הוי חלצה לעליון והוי כלא חלצתו כלל ואין שום סברא למפסל בשלפתו לתרווייהו רק אי נימא גלויי כרעא בעינן וא"כ בלא חליצת העליון לא היתה ניתרת בחליצת התחתון לחוד וכיון דמוכרחת להכשרה חליצת העליון שפיר יש סברא למפסל משום מעל ולא מעל דמעל וא"כ שפיר הוכיח מינה רש"י דס"ל להגמ' דכשר, אף אם גלויי כרעא בעינן בשלפתינהו לתרווייהו, דאל"כ למה לי' לאוקי הבעי' בקרעתי' לעלאי ושלפה לתתאי וקם עילאי, לימא בפשיטות בשלפתינהו לתרווייהו, ואי"ל דבזה פשיטא לי' דפסול משום מעל דמעל דז"א דאי לא בעינן גלויי כרעא לא שייך למפסל משום מעל דמעל דלא בעינן חליצתו כלל והוי כלא שלפתו כלל, רק אי בעינן גלויי כרעא דבעינן חליצת העליון יש סברא למפסל וכנ"ל, ומדלא איבעי' לי' בשלפתינהו לתרווייהו

מכלל דבזה פשיטא לי' דכשר אף אי גלויי כרעא בעינן דמ"מ איכא חליצת התחתון וגלויי כרעא, רק בקם עילאי מספקא לי' כנ"ל מוכרח בביאור דבריהם. ובזה א"ש מ"ש רש"י א"ה אפילו דיעבד נמי ומדכשרה ש"מ גלויי כרעא בעינא דאינו מובן דאם חליצה בעינן מי כשר ולהנ"ל כוונת רש"י בהיפך דאם חליצה בעינן ודאי כשר וכנ"ל, רק דלא נימא אי גלויי כרעא בעינא א"כ מוכרח לחליצת העליון והוי מעל דמעל לכך קאמר דליתא דמ"מ לא בעינן חליצתו רק גלויי כרעא, והאיכא וחליצתו אין צריך כלל ואינו מעלה ומוריד דאיכא חליצת התחתון וגלויי כרעא. ד) ומעתה לפ"ז מוכרח מדברי רש"י דניתרת בחליצת התחתון וחליצת העליון איננו מגרע כחה וא"כ במנעל על בתי שוקיים דל"ש להתיר משום חליצת התחתון רק משום חליצת העליון לחוד שפיר הוי מעל דמעל אף בשלפתינהו לתרווייהו. הן אמת דאפ"ל בכדי שלא תקשה מסנדל של עץ המחופה עור כיון דרש"י אינו מחלק בין מחוברין לאינן מחוברין וכנ"ל (אות ב') דרש"י ס"ל כמו שצידד בתוס' חד מקמאי יבמות (ק"ב ב') הנדפס בש"ס החדשים ד' ווילנא דלא שייך מעל דמעל רק בשניהם של עור דשניהם מנעלים מיקרי והוי העליון מעל דמעל אבל עור על דבר שאיננו מנעל לא הוי העליון מעל דמעל כיון דהתחתון לאו מנעל הוא לא הוי מנעל העליון מעל דמעל דהא ליכא רק חד מנעל על רגלו, וא"כ להכי שפיר כשר בסנדל של עץ המחופה עור כיון דהתחתון לאו מנעל הוא, וא"כ גם בחולץ על בתי שוקיים ל"ש למפסל משום מעל דמעל רק דיש לפסול אם לא חלץ רק המנעל והניחה הבתי שוקיים משום דגלויי כרעא בעינן וכמו שצידד בתוס' חד מקמאי שם, ויבואר להלן אי"ה, אבל בשלפה לתרווייהו שפיר ניתרת בחליצת העליון כיון דאיכא נמי גלויי כרעא וכמו בב' מנעלים זה ע"ג זה, והוא דלא כהמרדכי וס' התרומה דפסלי בחולץ על בתי שוקיים משום מעל דמעל. ה) אמנם יותר נראה בשי' רש"י דרש"י לטעמי' דמפרש שם (ק"ב ב') דמנעל התפור בפשתן היינו שתפור בתוכו בגד פשתן דממעט מאנעלך תחש דהיינו דבתחתון איננו ניתר משום דלאו תחש הוא ובעליון איננו ניתר משום דהוי מעל דמעל ומינה מוכח אף דמחובר כאחד הוי כנפרדין ומש"ה איננו מחלק בין מחובר כאחד לנפרדין וכמו שמחלק המרדכי וס' התרומה אף דלכאורה חילוק פשוט הוא משום דלרש"י לשי' יש הכרח ממנעל התפור בפשתן דגם כה"ג דמחובר הוי מעל דמעל [ובתוס' חד מקמאי שם דכתב דיש סיוע מרש"י דכה"ג לאו מעל דמעל הוא נראה דהוא ט"ס וצ"ל דכה"ג הוי מעל דמעל] והא דהקשו על זה כל הראשונים מסנדל של עץ המחופה עור כבר כתב האו"ז בשי' רש"י דמחופה עור היינו מבפנים אבל מבחוץ לא מהני משום דהוי מעל דמעל ועיקר החליצה בתחתון ומש"ה בתפור בתוכו בגד פשתן פסול וכן בסנדל של

עץ אי מחופה עור מבחוץ והא דמכשיר במחופה עור היינו מבפנים ואשה"ט לנכון שי' רש"י. וא"כ לרש"י נמי בחולץ על בתי שוקיים בין בחלץ המנעל לחוד בין שלפתינהו לתרווייהו לא הוי חליצה משום דעיקר החליצה הוא בתחתון דהעליון הוי מעל דמעל ודלא כהבי"ש. ו) ויש לי מקום עיון מזה על המג"א או"ח (סי' י' ס"ק ה') שהעלה דעליון עור ותחתון בגד דפטורה מציצית משום דאזלינן בתר עליון ונסתייע לזה מדברי הב"י (סס"י י"א) דאם תפר על הכנף שרי והנה בחידושי רע"א זצ"ל הבין דראייתו הוא מהא דכתב המרדכי בהלכות קטנות הל' ציצית (סי' תתקמ"ב) בשם מהר"מ שם שאין לעשות טלאי תחת כנף כדי שיחזיק הכנף ולא יתקלקל דגבי ציצית כתיב על כנפי למדרש על ולא על דמעל כדדרשינן גבי חליצה, והשיג עליו דאדרבא מחליצה יש ראי' להתיר דאס תפור פשתן במנעל שרי [ויש לומר דמהר"מ ס"ל כדעת רש"י דמנעל התפור בתוכו בגד פשתן אין חולצין דאלמא דאף דמחובר כאחד איננו בטל והוי מעל דמעל וכנ"ל] ויעו"ש בב"י (סס"י י"א) בשם האגור שתלמיד טועה כ"כ בשם מהר"מ ולא אמרו מעולם [והרי יש תנאי דמסייע לי' סמך גדול מגדולי הראשונים רש"י והאו"ז וכנ"ל] וכ' רע"א זצ"ל דאיננו יודע שום משמעות מזה לדברי המג"א דהמרדכי לא כתב רק דאפילו למ"ד כנפי' של עור פטורה היינו דוקא בכל הכנף של עור משא"כ אם הכנף עצמו עליון בגד ותחתון עור וי"ל דה"ה איפכא העליון עור ותחתי' בגד דג"כ חייב דשניהם עיקר וכל שיש חד צד צמר סגי לחייב. אמנם י"ל דאין כוונת המג"א לדברי המרדכי הנ"ל רק לדברי הב"י שם שכתב בשם ס' התרומה העור שאדם נותן בכנף לחזק מין כנף מקרי שאינו שם אלא לחזק אלמא דאזלינן בתר העיקר ומשמע לי' מסברא דהעליון עיקר והתחתון אינו אלא לחזק וכן נראה שהבין המחצה"ש. שוב ראיתי בהגהות ר' ברוך פרענקיל שפי' כן יעו"ש, אמנם לפי מה שנתבאר שי' רש"י והאו"ז הנ"ל א"כ נתבאר דתחתון של עור כשר ועליון עור פסול משום מעל דמעל אלמא דאין התחתון בטל לעליון רק בחליצה העיקר בתחתון משום דהוא על הרגל, ובציצית דהוא תחוב ותלוי על ב' הצדדים תלוי בפלוגתת מהר"מ והמרדכי הנ"ל אי חד צד סגי לחייב ויעו"ש במרדכי דמהר"מ הוסיף דאף אם הטלאי במינו יש להחמיר ולהנ"ל יתיישב היטב דהוי כב' מנעלים זעג"ז וחלצה העליון משום דעל כל צד לגבי אידך היי מעל דמעל בצד העליון לגבי התחתון הוי מעל דמעל וכן בצד התחתון לגבי העליון. אמנם ק"ל ע"ז ממנחות (מ"א א') בטלית כפולה שהכל מודים שאם כפלה ותפרה שחייבת אלמא דמטיל ציצית אף שכפולה ותפורה ולא אמרינן דהוי מעל דמעל:

(הגה"ה.

אב"ה. עי' בב"י שם (סס"י י"א) בשם העיטור דבאמת הביא ראי' מגמ' זו לסתור סברת מהר"מ. ולענ"ד נראה דהנה בב"י (סי' י') פירש בטלית כפולה ולא תפרה דר"ש פוטר היינו בכנפי' הכפולות אבל בהפשוטות חייב, ובד"מ שם הקשה דאם מטיל בהפשוטות למה יטיל עוד בהכפולות והעלה דבהכפולות אינו מועיל וסיים ע"ז דהלשון ור"ש פוטר לא משמע כן עיי"ש. והנה כפירוש הב"י מבואר בתוס' מנחות (ל"ז ב') ד"ה האי יעו"ש בסוף דבריהם. אמנם נראה דפירשו דהמחלוקת דת"ק ור"ש בטלית כפולה ולא תפרה היינו בטלית שכבר הטילו ציצית בכנפי' הפשוטות ולת"ק חייבת בכנפי' הכפולות וממילא אינו מועיל הציצית שהבפשוטות ור"ש פוטר בהכפולות וממילא מועיל הציצית שבהפשוטות והא בהא תליא וא"ש הלשון ור"ש פוטר. אך הד"מ בקושייתו להב"י נראה דהבין דלהב"י מחלוקת ת"ק ור"ש היא רק בהכפולות אבל בהפשוטות לכ"ע חייבת. ועי' בתוס' הנ"ל דתמהו על לשון הראשון בפירש"י שם, ואם נימא דהלשון ראשון שברש"י פירש באמת מחלוקת דת"ק ור"ש כהס"ד בד"מ הנ"ל, שוב לא תקשה על לשון הזה קו' תוס' הנ"ל, דהא דקאמר בגמ' שם לא עבד ולא כלום היינו בהטיל בהכפולות לחוד דאף בתפורה דלכ"ע חייבת בהכפולות מ"מ חייבת בהפשוטות ג"כ ואם הטיל בהכפולות לחוד לא עבד ולא כלום. ומה שהקשה הד"מ למה יטיל בין בהפשוטות ובין בהכפולות, נראה דיש לומר דהוא משום ספק אם הטלית תשאר כך כפולה לעולם או תשוב לאיתנה ומש"ה בעינן ציצית גם בהפשוטות גם בהכפולות. ומעתה לפ"ז שוב א"ש ג"כ שיטת מהר"מ הנ"ל דאין לעשות טלאי תחת כנף משום על ולא על דמעל ואף דהטלאי ממינו ותפור מ"מ לא הוי כחד כנף משום הספק דלמא יפרידוהו אח"כ, והא דקאמר בגמ' שהכל מודים שאם כפלה ותפרה שהיא חייבת היינו שהיא חייבת בהכפולות מלכד הפשוטות ומטעם ספק וכנ"ל משא"כ בטלאי וא"ש.):

ודוחק גדול לאמר דחייבת היינו להטיל ב' ציציות בעליון ובתחתון דזה ודאי לא נהירא כלל, ע"כ נראה דגם מהר"מ מודה דהיכא דשניהם בני חיובא נינהו ותפורים יחד דהוי כחד ול"א דהוי מעל דמעל. עכ"פ משי' רש"י והאו"ז הנ"ל מבואר דלא כהמג"א דאזיל עיקר בתר עליון ואי"נ לחלק בין מנעל של חליצה לבגד של ציצית. ז) נחזור להנ"ל דנתבאר מדברי הראשונים דבחולץ על בתי שוקיים לא הוי חליצה בכל ענין בין בחלץ המנעל לחוד בין שלפינהו לתרווייהו משום דהוי מעל דמעל כיון דהתחתון אינו ראוי לחליצה, אמנם מדברי הרשב"א והריטב"א הי' נראה להוכיח דס"ל דעל בתי שוקיים בשלפינהו לתרווייהו שפיר דמי והוא דהנה הרשב"א יבמות (ק"ב ב') ד"ה סנדל התפור בפשתן הקשה על פי' קמא דרש"י דפי' שתפור בתוכו בגד פשתן מדגרסינן בירושלמי

חלצה במנעל באנפליא אית דתני פסולה ואית דתני כשרה מ"ד כשרה כשהיתה אנפליא של בגד במנעל של עור מ"ד פסולה כשהיתה אנפליא של עור במנעל של עור, ונראה טעמא דירושלמי משום דשל בגד כיון דאינו ראוי לחליצה בטילה לגבי מנעל וקרינא בי' מעל אבל של עור אינו בטלה והוי מעל דמעל, ואף דבהא דתרווייהו של עור פליג גמ' אירושלמי וסובר דבשלפתינהו לתרווייהו שפיר דמי עכ"ז דשמעינן מהירושלמי דשל בגד בשל עור חליצתה כשרה לא פליג יעו"ש, וכן הביא הריטב"א ונ"י. והנה מבואר מהירושלמי דאף דבתרווייהו של עור הוי העליון מעל דמעל עכ"ז של עור על של בגד לא הוי מעל דמעל, והנה נראה דהירושלמי מיירי באינן תפורין כאחד דאי דוקא בתפורין משום דאו בטל הבגד לגבי מנעל אבל באינן תפורין אף של בגד בשל עור ל"ש לומר דבטל והוי שפיר מעל דמעל א"כ ל"ל להירושלמי לומר דהא דפסול היינו בתרווייהו של עור הו"ל לאוקמא תרווייהו של בגד בשל עור רק הא דמכשר היינו בתפורין והא דפסל היינו באינן תפורין, וגם לשון הירו' במנעל באנפליא משמע בנפרדין ואינן מחוברין, ועוד נראה דמוכרח דהירושלמי איירי באינן מחוברין דהנה נתבאר בגמ' דמנעל הוי כמעל דמעל רק הא דכשר חליצתו ע"כ צ"ל א' מתרי טעמי או כמ"ש המרדכי וס' התרומה דהיכא דמחוברין הוי חד מנעל וכנ"ל (אות א') או כמ"ש רש"י דבב' מנעלים בשלפינהו לתרווייהו שפיר דמי כנ"ל (אות ב') וכיון דהירושלמי פליג אהא דב' מנעלים בשלפינהו לתרווייהו וסובר דפסול משום מעל דמעל, א"כ ע"כ הא דמנעל כשר היינו משום דמחובר הוי כחד וא"כ מוכרח דהירושלמי מיירי בנפרדין ומש"ה פסל בב' מנעלים דאי אף במחוברין פסל א"כ מ"ט במנעל חליצתו כשרה וכנ"ל וכיון דהירושלמי איירי באינן מחוברין א"כ מבואר להדיא מדברי הירו' דשל עור על של בגד בשלפינהו לתרווייהו שפיר דמי וכדברי הבי"ש. והריטב"א יבמות (ק"ב א') הביא ג"כ הירושלמי הנ"ל ולפ"ז צ"ל דהא דכתב שם הריטב"א אילימא דשלפתי' לעילאי וקאי תתאי מעל אמר רחמנא ולא מעל דמעל דמהא שמעינן שאם חלץ במנעל שעל בתי שוקיים לא יצא דמעל דמעל הוא, היינו משום שחלץ העליון לחוד והתחתון נשאר, דטעמא דהירו' דשל בגד בשל עור לא הוי מעל דמעל היינו משום דבטל הבגד לגבי המנעל וזה ל"ש רק בשלפינהו לתרווייהו אבל בחלץ המנעל לחוד והבגד נשאר ע"ג הרגל ל"ש לומר דבטל לגבי המנעל ולכך הוי שפיר מעל דמעל אבל בשלפינהו לתרווייהו הא מבואר בהירושלמי דכשר וכנ"ל, והא דכתב הריטב"א שם בד"ה גלויי כרעא דש"מ שאם חלצה ב' בין בב"א ובין בזא"ז כשרה חליצתה כיון ששניהם של עור דמבואר מינה דאם הי' התחתון של בגד הי' פסול היינו על זא"ז דבזה חליצת העליון פסולה משום מעל דמעל וכנ"ל ולא מתכשרא

רק בחליצת התחתון הלכך דוקא אם הוא של עור אבל בחלץ בב"א אף אם התחתון אינו של עור כשר וכדמוכח מירושלמי שהביא אא"כ וכנ"ל, [ואכתי דברי הריטב"א איננו מדוקדק במה שדקדק דשניהם של עור דלכאורה מה איכפת לן בעליון אם איננו בשל עור והו"ל למימר כיון שהתחתון של עור, דאף אם העליון של בגד נמי ניתרת בחליצת התחתון בין בב"א בין בזא"ז אם לא דנימא דס"ל כהמג"א שהבאתי (אות ו') שהתחתון בטל לעליון, אמנם ז"א דעד כאן לא אמר המג"א רק במחוברין כאחד אמנם הריטב"א דמיירי באינן מחוברין נראה דל"ש זה אף דהירושלמי סובר דשל בגד בטל לשל עור אף באינן מחוברין וכנ"ל מ"מ בהא דבטל תחתון לעליון נראה דל"ש זה ומעתה מ"ש בס' בית הלוי (סי' ג') הנ"ל דמצא סיוע לדבריו מדברי הריטב"א הנ"ל נראה דאינו כן דאדרבא מוכח ממה דהביא אח"כ דברי הירו' דסובר כדברי הבי"ש וכנ"ל, [ולפ"ז הי' נראה להגי' בדברי הבי"ש (ס"ק כ"ה) הנ"ל בכדי דלא לישווי' לטועה בדבר פשוט שהתינוקות לא יטעו בו דכצ"ל דאם חלץ גם הבתי שוקיים כשר כ"כ הרשב"א וכן מוכח בש"ס ירושלמי וכוונתו לדברינו הנ"ל ואף שרחוק הוא עכ"ז לא מנעתי מלצדד בזכותו,]. ח) ומעתה יש לתמוה על המרדכי וס' התרומה דנתבאר (באות א') דפסלי אף בשלפינהו לתרווייהו והוא נגד דברי הירו' הנ"ל דמבואר להדי' דכשר ולא מצינו לש"ס דילן דפליגי בזה א"כ מה"ת לא נפסוק כדברי הירושלמי. אם לא דנדחוק דמפרשי לדברי הירו' דאיירי במחוברין כאחד דהוי כסנדל של עץ המחופה עור, ובשניהם של עור סובר הירושלמי דאף במחוברין פסול, והא דחליצת מנעל כשר ול"א דהו"ל פנתא מעל וארקתא מעל דמעל אין הטעם משום מ"ש רש"י דשלפינהו לתרווייהו ולא משום דמחוברין דהא להירושלמי כ"ז לא מהני מידי וכנ"ל רק דמשום הארקתא לחוד לא הוי מעל דמעל דרש"י פי' ארקתא רצועות שרוך נעל מתרגמינן ארקתא וכיון דאינו אלא רצועה איננו דומה לב' מנעלים ולא הוי מעל דמעל, ומכ"ש לדברי הריטב"א שפי' משום דמנעל עשוי מב' או ג' חתיכות משא"כ סנדל דפשיטא די"ל דאף מב' חתיכות לא הוי מעל דמעל (ובזה יש לומר שפיר בדעת הריטב"א שדקדק דשניהם של עור לאפוקי אם התחתון אינו של עור קאי נמי אף לחלץ תרווייהו בב"א וכהבית הלוי הנ"ל,), אמנם כ"ז דחוק ומכ"ש להערוך שפי' בערך ארקתא דמנעל הם עורות כפולים עור ע"ג עור והתחתון קרוי פנתא והעליון ארקתא דהוי ממש כב' מנעלים וע"כ הא דכשר משום דמחובר וא"כ מוכרח דהירושלמי איירי באינן מחוברין ואפ"ה של בגד בשל עור כשר וכנ"ל, וכהבי"ש, ודלא כהמרדכי וס' התרומה ולא עוד אלא דמדברי הירושלמי האלו הי' נראה להכריח דאף בחלץ המנעל לחוד מעל בתי שוקיים והניח הבתי שוקיים ע"ג הרגל ג"כ כשר, דהנה הרשב"א וריטב"א

כתבו דהירו' פליג אגמ' דידן בב' מנעלים ושלפינהו לתרווייהו, ובודאי יש לנו למעט המחלוקת כל מה שנוכל ואם היכולת בידינו להשוות הירושלמי עם הש"ס דילן בוודאי יש לנו להשוות כידוע דרכי הראשונים והפוסקים, והנה הא דפירשו הרשב"א והריטב"א דברי הירושלמי דמיירי בשלפינהו לתרווייהו דעבור זה מוכרחים לומר דהירו' פליג על הבבלי בב' מנעלים ולא פירשו דמיירי שחלק העליון לבד דכה"ג גם בש"ס דילן מבואר דפסול ולא נצטרך לעשות מחלוקת בין ירושלמי לבבלי היינו דבזה פשיטא להו דגם של בגד בשל עור פסול דהוי מעל דמעל וכמ"ש הריטב"א דמוכח מהא דב' מנעלים בחלק לעילאי וקם תתאי דפסול משום מעל דמעל דש"מ דחלק על בתי שוקיים דפסול דלא משמע להו שום סברא לחלק בין בגד במנעל לב' מנעלים לענין חלק העליון לחוד דבתרווייהו הו"ל מעל דמעל, רק בשלפינהו לתרווייהו בזה יש לחלק בין בגד במנעל דבטל הבגד לגבי המנעל וזה ל"ש רק בחלק לשניהם אבל בחלק המנעל מעל בתי שוקיים דהבתי שוקיים נשארו על הרגל דל"ש לומר דבטלים לגבי המנעל לא משמע להו שום סברא לחלק בין ב' מנעלים למנעל ע"ג בגד ולהכי הוכרחו לפרושי להירושלמי דמחלק בין בגד במנעל לב' מנעלים בשלפינהו לתרווייהו ולמשוי מחלוקת בין ש"ס דילן להירו' בב' מנעלים בשלפינהו לתרווייהו אבל למאי דחדית לן בתוס' חד מקמאי יבמות (ק"ב ב') שהבאתי לעיל (אות ד') לחלק לענין חלק העליון לחוד בין ב' מנעלים זעג"ז לעל בתי שוקיים דהתחתון לאו מנעל הוא ולכך לא הוי העליון מעל דמעל ולא הוי מעל דמעל רק בב' מנעלים זה ע"ג זה דהעליון הוי מנעל ע"ג מנעל משא"כ על בתי שוקיים א"כ שפיר יש לפרש הירושלמי בחלק להעליון לחוד דע"ג בגד כשר משום דלא הוי מעל דמעל משא"כ ע"ג אנפלי' של עור דהעליון הוי מעל דמעל, ואף דכתב התוס' חד מקמאי הנ"ל דלא נ"ל הך סברא דמה לי אם התחתון מנעל ומה לי אינו מנעל, מ"מ העליון מעל דמעל הוא עכ"ז נראה דסברא זו לא נפלאת היא ולא רחוקה דכה"ג מצינו ריש זבחים (ג' א') דמינה מחריב בה דלאו מינה לא מחריב בה וכעין זה כתב הרשב"א בת' (ח"ג סי' רפ"ב) לחלק לענין תפילין של ראש על הכובע דמותר אבל כהן גדול על המצנפת אסור משום דמצנפת ג"כ מצוה ולכך שפיר מפסקת כעין דאמרינן בזבחים דבת מינה מחריב דלאו בת מינה לא מחריב, וכה"ג מצינו לחלק בכמ"ד, א"כ ה"נ יש לומר דמעל דמעל לא מקרי רק בב' מנעלים דכל אחד ראוי דהוי בת מינה אבל לא במנעל של בגד, א"כ איצ"ו לומר דהירו' פליג על הש"ס שלנו רק דהירושלמי מיירי בחלק להעליון לחוד ומוכח דעל בתי שוקיים לא הוי מעל דמעל אף בחלק העליון לחוד ואף דכתב בתוס' חד מקמאי הנ"ל דאף אם נימא דלא הוי מעל דמעל עכ"ז יש למפסל משום הספק בעי' דדלמא

גלויי כרעא בעינא וא"כ סוף סוף נצטרך לומר דהירו' פליג אש"ס דילן מ"מ לא דמיא דבזה שפיר י"ל דמאי דמיבעי' לי' בש"ס דילן פשיטא לי' להירו', אבל לומר מאי דפשיט לי' לגמ' דילן לפשיטות ס"ל להירו' להיפך הוא דוחק גדול ויש לנו להשוותן בכל מה דאפשר. שוב ראיתי למפרשי הירו' הק"ע והפ"מ דהרגישו ג"כ לאוקמא להא דהירושלמי בחלץ להעליון לחוד אמנם לא כתבו לבאר הסברא וההסבר בזה וכבר נתבאר לחלק לנכון בסברא נכונה. ט) ועוד יש להרחיב הביאור בזה ולא נצטרך ג"כ לומר דהירו' פליג על הא דגלויי כרעא, וגם יתבאר ביתר ביאור הא דבעינן דוקא ב' מנעלים לענין מעל דמעל, והוא דהנה המרדכי בשם ראבי' כתב דיש מדקדקים שלא יהא טיט דבוק במנעל מבפנים שלא יהא מעל דמעל ומטעם זה כתב עוד וצריך לרחוץ רגלו הימנית יפה יפה ובהגהות מרדכי שהיבם קושר את המכנסים למעלה משוקו כדי שיראו היטב שלא יהא חציצה בין רגלו ובין המנעל וכמו שהובא כל זה בב"י, והמהרש"ל ביש"ש (סי' ט') כתב על כל זה דהוא חומרא יתירא וכ"כ הגר"א (סי' קס"ט ס"ק צ"ז) וכ"כ הבי"ש שם (ס"ק כ"ה) ולכאורה יש לתמוה דאמאי כתבו דאינו אלא חומרא יתירא הא לכאורה מדינא הכי הוא, דהא מבואר זבחים (ד' י"ט) לענין בגדי כהונה דכתיב ילבש על בשרו ושמת המצנפת על ראשו דחציצה פוסלת בין הבגד לבשרו וכן בין המצנפת לראשו, ועפר ודאי חייץ כדאיתא שם, וכן לענין תפילין דעת הרא"ש בהל' תפילין ובת' דכיון דכתיב לאות על ידכה ולטוטפות בין עיניך צריך ג"כ שלא יהא דבר חוצץ בין תפילין לידו וכן בין תפילין לראשו, וא"כ ה"נ לענין חליצה דכתיב וחלצה נעלו מעל רגלו ניבעי דלא להוי חציצה בין הנעל ובין הרגל דומיא דעל בשרו ועל ראשו דבגדי כהונה הנ"ל ועל ידך ובין עיניך דתפילין הנ"ל וא"כ מדינא חציצה כל דהוא פוסל וטיט שעל הנעל או שעל הבשר מדינא חייץ כמו בבגדי כהונה וכדאיתא בזבחים ואמאי כתבו דהוא חומרא יתירא. ובזה נראה במה שתמה הישי"ש שם על מהר"י סג"ל ומהר"י ברונא שכתבו לחתוך הצפרניים מהרגל קודם חליצה וכ' ע"ז הישי"ש דמנהג שטות והבל הוא דמה שמחובר לגוף בוודאי איננו קרוי מעל דמעל ואם בעבור הטיט שתחת הציפורן מה בכך הלא המנעל הוא על הציפורן ואין ענין זה דומה לטבילת נדה כלל דהתם בעינן שיגיע המים לבשר שתחת הציפורן משא"כ הכא יעו"ש, וחלילה לומר על גדולי עולם כמהרי"ל ומהרי"ב שיכתבו דברי שטות והבל. אמנם נראה פשוט דסברי דחציצה פוסלת מדינא וכנ"ל ולכך חששו לדעת הראב"ן שהובא בש"ך יו"ד (סי' קצ"ח ס"ק כ"ה) דהציפורן גופי' כיון דעומד ליקצץ חייץ וכמו דחששו לזה הב"ח והש"ך שם לענין נדה וא"ש דגם לענין חליצה הציפורן עצמו חוצץ. עכ"פ לענין טיט בוודאי נראה שמדינא חייץ וכנ"ל ואיך כתבו דאיננו

מדינא רק חומרא יתירא. אמנם נראה דדבריהם צדקו מאוד דהנה יבמות (ק"ג א') אהא דמכשר בחלץ מהארכובה ולמטה אף דלא איקרי רגל היינו משום דכתיב מעל רגלו ולא כתיב מרגלו ופי' רש"י שם דחלצה מדבר שהוא על רגלו, ולהכי מכשירין שוקו ומן הארכובה ולמעלה פסולה דהוי מעל דמעל יעו"ש, א"כ כיון דעל רגלו לא קאי על הנעל רק דחולצת מן דבר שהוא על רגלו א"כ שוב ל"ש למפסל חציצה דהא אף דאיכא טיט על רגלו וכדומה הא חולצת הנעל מן דבר שהוא על רגלו וכמו דמכשירינן בחלצה משוק שהוא חולצת מן דבר שעל הרגל ולא פסלינן רק בחולצת מן הארכובה ולמעלה דחולצת מב' דברים שעו הרגל דהוי שפיר מעל דמעל, אבל מן דבר אחד שעל הרגל מהניא חליצתה, א"כ ה"נ ביש חציצה בין הרגל למנעל אם ליכא אלא דבר אחד מפסיק בין הנעל להרגל קרינן שפיר דחלצה נעלו מן דבר שהוא על רגלו רק אם יש ב' דברים מפסיקים בין הנעל ובין הרגל דאז הוי שפיר מעל דמעל דמה לי בגובה מה לי ברוחב הלכך נראה מוכרח מזה דחציצה לא פסלה י) אמנם לפ"ז יש לתמוה טובא (בדף ק"ב א') בב' מנעלים זה עג"ז דקאמר אילימא דשלפתי' לעילאי וקאי תתאי מעל ולא מעל דמעל הא התם ליכא רק דבר אחד המפסיק א"כ הוי שפיר מעל דחלצה המנעל העליון מן דבר שהוא על רגלו דהיינו מהמנעל התחתון שהוא על רגלו דהוי דומיא דחלצה מן השוק ואיך קאמר הגמ' דהוי מעל דמעל. ובאמת לולא דברי הראשונים הייתי מפרש עפ"י מאי דקאמר לעיל דחקר מה טעם אין חולצין במנעל לכתחלה אילימא משום דהו"ל פנתא מעל וארקתא מעל דמעל א"ה אפילו דיעבד נמי לא, והנה בגמ' זו לק"מ מה שנתקשתי לעיל דלהוי דומיא דמן השוק כיון דאיננו אלא ס"ד והו"א י"ל דלא נחית למסקנא דלקמן דשוק לא איקרי רגל רק מעל ולס"ד זה שוק בעצמו הוי רגל ובהפסק אחד פסול ופריך לי' מיני' ובי' דא"ה אפילו דיעבד נמי לא דומיא דמן הארכובה ולמעלה, אמנם בטעם דכשר באמת ולא הוי מעל דמעל דפירש"י משום דשלפינהו לתרווייהו שפיר דמי, ולס' התרומה והמרדכי נתבאר משום דמחוברין כאחד, ולהנ"ל איצ"ו כלל לכל זה דבדבר אחד המפסיק לא הוי מעל דמעל וכנ"ל, וא"כ לפ"ז אשה"ט דברי הגמ' בב' מנעלים זעג"ז דבאמת מנעל איכא ב' דברים פנתא וארקתא וא"כ כשחלץ העליון וקאי תתאי הוי שפיר מעל דמעל כיון דאיכא ב' דברים המפסיקים וכנ"ל ואשה"ט, אמנם הא מכל הראשונים אי"נ כן וקשיא טובא כנ"ל. ע"כ נראה מוכרח דחלצה נעלו מעל רגלו, משמע דליכא נעל אחר תחתיו על רגלו אבל איכא נעל תחתיו לא קרינן בי' וחלצה נעלו כיון דעדיין נשאר מנעל על הרגל, ואין הדיוק משום מעל דמעל בדוקא רק משום דמשמע דליכא רק זה המנעל על רגלו, והנשאר איננו מנעל רק על רגלו, אבל כשיש עוד מנעל א"כ לא

חלצה נעלו שעל רגלו דהאיכא מנעל התחתון שעל רגלו ולכך הוי העליון מעל דמעל, דהיינו נעלו ממעל לנעלו שעל רגלו, אבל דבר אחר הנשאר על רגלו דאיננו קרוי נעל הוי שפיר וחלצה נעלו ממה שהוא על רגלו, וכנ"ל. וא"כ שפיר יתיישב היטיב בטוב טעם דברי הירושלמי דמחלק במנעל באנפלי' בין אנפלי' של בגד לשל עור דלעולם לא מיירי בשלפינהו לתרווייהו רק בחלץ העליון לחוד ולכך בחלץ המנעל מאנפלי' של בגד הוי שפיר חלצה נעלו מדבר שהוא על רגלו דהאנפלי' נשאר על רגלו וחלצה המנעל ממנו דאנפלי' של בגד לאו מנעל הוא ואיננו קרוי רק על רגלו סתמא ומהני החליצה ממנו, משא"כ באנפלי' של עור דקרוי נעל לא מהני חליצת המנעל מעליו דהו"ל חלצה נעלו מנעלו אשר על רגלו דזה הוי מעל דמעל וכנ"ל, ואשה"ט ברווחא בטוב טעם וכמעט דהדברים מוכרחים וכמו שנתבאר, ומוכרע מתוך הדברים דבחולץ מעל בתי שוקיים לא שייך מעל דמעל דשפיר קרינן בי' וחלצה נעלו מעל רגלו מן דבר שהוא על רגלו, ואף אם נימא דגלויי כרעא בעינא היינו דעל רגלו יהא מגולה א"כ בבתי שוקיים שפיר איכא גלויי כרעא דהעל רגלו מגולה היא, ואיננו דומה להא דהגמ' דמכוסה במנעל גם הוא מכוסה בלמעלה מהמנעל, וא"כ יתיישב דברי הירו' ברווחא בטוב טעם ולא נצטרך לומר דפליג על הש"ס דילן אף בענין גלויי כרעא, וממילא כיון דאפשר להשוות הירו' עם תלמודא דידן יש לנו להשוותן ולמעט במחלוקת עדיף ומוכרע מכל הנ"ל דבחולץ מעל בתי שוקיים כשר. יא) אמנם כ"ז הוא נגד הראשונים המרדכי וס' התרומות והריטב"א והטור דכתבו דעל בתי שוקיים הוי מעל דמעל. ובכדי ליישב מה שתמהנו דמ"ש מחלצה מן השוק דכשר משום דדרשינן דוחלצה נעלו מן דבר שהוא על רגלו וא"כ ה"נ דכוותה, נראה בזה דהנה בהא דוחלצה נעלו מעל רגלו יש ב' פירושים הפירוש הפשוט דחלצה נעלו שהוא על רגלו, וא"כ על רגלו קאי על הנעל דהנעל הוא על רגלו וכן הפירוש בכל דוכתי בשמות ג' של נעליך מעל רגליך וכן דברים כ"ט ונעלך לא בלתה מעל רגלך וכן ביהושע ה' של נעלך מעל רגלך וכן בישעי' כ' ונעלך תחלץ מעל רגלך בכל הני דוכתי הפירוש הנעלים שהם על הרגלים וחלצה נעלו מהיותו על רגלו ומש"ה אמרינן (ק"ב א') דב' מנעלים זה עג"ז הו"ל מעל ולא מעל דמעל, אמנם (בדף ק"ג א') מפרשים עוד בדרך דרש מדלא קאמר וחלצה נעלו מרגלו [אף דבכל הני דוכתי הנ"ל נמי נקט הכי ושם לא שייך למדרש הכי צ"ל דכל היכא דאיכא למדרש דרשינן.] ש"מ דעל רגלו לציין שם האבר. והמקום שצריכה לחלוץ וקרא להשוק שברגל שם על רגלו משום שהוא על כף הרגל, וחלצה נעלו מן מקום ואבר שקרוי בשם על רגלו דהוא השוק, ועל רגלו הוא שם האבר שצריכה לחלוץ ממנו, וא"כ בין להפשטות ובין להדרש הנעל הוא על

מקום ואבר שצריכה לחלוץ רק להפשטות הנעל הוא על רגלו ועל רגלו קאי על הנעל, ולהדרש הנעל הוא על אבר שקרוי על רגלו, ולכך החליצה כשרה בשניהם ברגל ובשוק ולא אמרינן מעל רגלו דוקא משום דכשרה בין להפשטות בין להדרש דמקרא אחד יוצא לכמה טעמים כדאיתא בסנהדרין, אבל להרכיב הפשט והדרש ביחד דהיינו שחולצת מן בתי שוקיים שהם על רגלו איננו כלום דהבתי שוקיים מאן דכר שמי' ואינם קרויים בשם על רגלו, והדברים פשוטים וברורים [גם ברש"י (ק"ג א') ד"ה מעל רגלו שכתב משמע מדבר שהוא על רגלו הי' נראה להגי' מאבר שהוא על רגלו אף שאינו הכרח להגי' מ"מ להנ"ל הלשון מתיישב ביותר]. ולפ"ז ע"כ הא דכתבו הישׁ"ש והבי"ש והגר"א על טיט דבוק ברגלו שהוא חומרא יתירא אף דבבגדי כהונה דכתיב ילבש על בשרו ושמת המצנפת על ראשו עפר ודאי חייץ כדאיתא בזבחים היינו משום דהתם קאמר שלא יהא דבר חוצץ בינו לבשרו ולא קאמר הלשון על ולא על על רק שלא יהא חוצץ לכך כל דהוא חייץ, אבל בחליצה לא קאמר הלשון שלא יהא חוצץ רק מעל ולא מעל דמעל, משמע להו דבעינן דבר חשוב אבל בשביל כל דהוא איננו קרוי מעל דמעל וחציצה איננו פוסל, והא דבאמת התם דרשינן שלא יהא דבר חוצץ והכא לא דרשינן הכי איננו קו' דאין אנו בקיאין בדרכי הדרשות שלהן, ותדע דהא דעת הרשב"א והר"ן אף גבי תפילין דכתיב על ידכה ואפ"ה חציצה אינו פוסל אלמא דלא בכל מקום דכתיב על פוסל חציצה, וה"נ דכוותה בחליצה משמע להו מדקאמר ולא מעל דמעל ולא הזכירו חציצה כדאמר בזבח ים משמע דחציצה איננו פוסל. ולפ"ז אין הכרח להכשיר על בתי שוקיים דבזה שפיר י"ל דהוי מעל דמעל, אמנם מהירושלמי הי' נראה להכשיר וכנ"ל (אות ח') אמנם איננו הכרח גמור דאפשר לפרש דמיירי הירושלמי בשלפינהו לתרווייהו וכדפירשו הרשב"א והריטב"א, אבל עכ"פ בשלפינהו לתרווייהו מוכח מהירושלמי דכשרה וכהבי"ש וא"כ תמוה דעת ס' התרומה והמרדכי דפסלי אף בשלפינהו לתרווייהו וכנ"ל (באות ח). יב) ע"כ לולא דברי הראשונים הרשב"א והריטב"א הנ"ל הי' נ"ל להגי' בירושלמי ולעשות ט"ס קטן דנתחלפו התיבות דז"ל הירושלמי חלצה במנעל באנפלי' אית תנויי תני חליצתה כשרה אית תנויי תני חליצתה פסולה מ"ד חליצתה כשרה כשהיתה אנפלי' של בגד במנעל של עור מ"ד חליצתה פסולה כשהיתה אנפליא של עור במנעל של עור, ונתחלפו התיבות מכשרה לפסולה ומפסולה לכשרה וכצ"ל מ"ד חליצתה פסולה כשהיתה אנפליא של בגד במנעל של עור מ"ד חליצתה כשרה כשהיתה אנפלי' של עור במנעל של עור כצ"ל, והוא ט"ס קטן ומצוי מאוד בירושלמי להמורגל בו, וא"כ אשה"ט דהוא ממש כגמ' דידן דבשניהם של עור ושלפינהו לתרווייהו כשר אבל של בגד בשל עור אף בשלפינהו

לתרווייהו פסול וכדעת ס' התרומה והמרדכי, וזה נראה נכון מאוד בגירסת הירושלמי עד שנפלאתי על הרשב"א והריטב"א שנדחקו בהירושלמי ולא הגיהו כנ"ל כיון שידוע שדברי הירושלמי מוחזק בטעיות, ואשה"ט לדינא כס' התרומה והמרדכי הנ"ל ונראה לאמת גירסת הירושלמי הנ"ל. יג) עוד אמרתי לבאר שיטת הרמב"ם יבמות (ק"ב א') דבעי ר' ינאי קרעתהו מהו שרפתהו מהו גלויי כרעא בעינן והאיכא או דלמא חליצה בעינן וליכא תיקו. ושוב שם בעא מיני ר"נ מרבה ב' מנעלים זה על גב זה מהו ה"ד אילימא דשלפתי' לעילאי וקאי תתאי מעל אמר רחמנא ולא מעל דמעל ל"צ דקרעתי' לעילאי ושלפתי' לתתאי וקאי עילאי מאי חליצה בעינן והאיכא, או דילמא גלויי כרעא בעינן וליכא. והרמב"ם (פ"ד מהל' יבום וחליצה הל' כ"א) כתב וז"ל קרעה המנעל מעל רגלו או ששרפתו או שהי' לבוש ב' מנעלים וחלצה העליון אעפ"י שקרעה התחתון עד שנתגלתה רגלו ה"ז חליצה פסולה וכתב שם המגיד דבקצת ספרים אין הגירסא כמ"ש רבינו וגירסת רבינו נכונה (כן הי' גי' הלח"מ בהמגיד] והנה הלח"מ ביאר שם גירסת הרמב"ם דכך הוא ל"צ דשפלתי' לעילאי וקרעתי' לתתאי מאי חליצה בעינן וליכא א"ד גלויי כרעא בעינן והאיכא, והקשה דא"כ היינו בעי' דר' ינאי דלעיל ותי' דאיבעי' לן האי בעי' להודיענו דאע"ג דהוה ס"ד דהך הוי חליצה כיון דחלץ העליון קמ"ל דלאו חליצה הוי ודבריו דחוקים מאוד דמ"מ היינו בעי' דלעיל ומאי דאשמועינן דמעל דמעל לאו חליצה הוא איננו ענין להאיבעי', גם מ"ש שם בכוונת המגיד על מאי דנראה לו נכון יותר גי' בכדי דלהוי הך קרעתי' דומיא דקרעתי' דר' ינאי דאיכא גלויי כרעא ג"כ הוא דחוק כיון דהחילוק מוכח מתוך הענין דהתם קאמר דקאי עילאי וליכא גלויי כרעא א"כ מיירי דנקרע בענין דקאי עדיין על הרגל, והכא קאמר להדיא דקרעתי' לגמרי בענין דאיכא גלויי כרעא, וליכא שום דוחק בהא דלא דמיא כיון דהוא מבואר להדיא מהענין והמלות, וגדולה מזו יעוי' בתוס' יבמות (ק"ב א') ד"ה גזירה לענין מנעל מרופט דהלשון שוה ואפ"ה הפירוש מתחלף, ומכ"ש הכא דמבואר להדיא, גם יצא שכרו בהפסדו דמה שמרויח לגירסת הרמב"ם בדמיון קרעתו איננו שוה במה דנצרך לדחוקי להאי גירסא בקו' הלח"מ הנ"ל דהיינו בעי' דר' ינאי וכנ"ל. ע"כ נראה לבאר גירסת הרמב"ם דה"פ דר' ינאי בעי על הא דוחלצה נעלו אי חליצה בעינן אי גלויי כרעא בעינן וסגי בלא חליצה כלל, וע"ז בעי ר"נ דאף את"ל בבעיית ר' ינאי דחליצה בעינן ולא סגי בגלויי כרעא לחוד בלא חליצה היינו בהא ווחלצה נעלו דמבואר בקרא להדיא, אבל בהאי דיוקא דדייקינן מעל ולא מעל דמעל דאיננו מבואר בקרא להדיא ע"ז מיבעי לי' בשלפתי' לעילאי וקרעתי' לתתאי [ועשתה הכל בב"א כמבואר בבי"ש (סי' קס"ט ס"ק ל"ז) יעו"ש.] חליצה בעינן

[היינו דחליצה בעינן מעל ולא מעל דמעל דמעל לאו חליצה היא כלל] וליכא, או דילמא גלויי כרעא בעינן [פי' הא דדייקינן ולא מעל דמעל הטעם הוא משום דליכא גלויי כרעא אבל לולא זה הי' שפיר חליצה גם במעל דמעל וא"כ בכה"ג דקרעתי' לתתאי בשעה דשלפתי' לעילאי דאיכא שפיר גלויי כרעא הוי חליצה אף במעל דמעל דכל הטעם דל"מ מעל דמעל היינו משום דבעינן גלויי כרעא.] והאיכא, זהו ביאור גירסת הרמב"ם. ועתה נבאר במה דמרווח טובא פירוש הגמ' לפי גי' זו מגי' רש"י דלפי גי' רש"י קשי' איך בעי ר' נחמי' מרבה סתמא ב' מנעלים, זה עג"ז ולא ביאר להדיא קרעתי' לעילאי ושלפתי' לתתאי ואיך סתם דבריו כ"כ שלא יהיו מובנים כלל בלתי אוקימתא, כדחקר הגמ' בפירושו ואיך סמך על המבין בכעין זה. [אמנם לפמ"ש לעיל (אות ג') דה"ה דמיבעי לי' בלא קרעתינהו לעילאי אי הוי אפשר למשלף התחתון ולהניח העליון רק דאורחא דמלתא נקט דבלא קריעה א"א, א"כ אפשר לומר דלעולם ביאר בדבריו דבעי בב' מנעלים ושלף חד וקאי חד וס"ד מעיקרא דשלף עילאי וקם תתאי, ומסיק בהיפך. וא"ש]. ועוד דגם טעמי צדדי הבעי' לא ביאר דבס"ד דבעייתו הי' בשלפתי' לעילאי וקאי תתאי א"כ האיבעי' הי' אי מעל דמעל פוסל, ואח"כ למאי דמסיק הוא האיבעי' אי חליצה בעינן אי גלויי כרעא, ואיך סתם ולא ביאר גוף האיבעי' וגם לא צדדי וטעמי האיבעי', [אמנם לזה הי' אפ"ל דלעולם דביאר להדיא צדדי וטעמי אובעייתו דהוא אי חליצה בעינן אי גלויי כרעא בעינן, רק דמעיקרא הי' ס"ד דבעייתו הוא בשלפתי' לעילאי וקאי תתאי דע"ז הי' בעייתו וספיקו אי חליצה בעינן והאיכא או גלויי כרעא בעינן וליכא דהא איכא תתאי, וע"ז פריך דאף אי חליצה בעינן עכ"ז פסול משום מעל ולא מעל דמעל, אמנם הראשונה קשיא]. אמנם לשיטת וגירסת הרמב"ם אשה"ט דלא הי' צריך לפרש כלל משום דקאי על בעיית ר' ינאי דקדים וכשנשנה בביהמ"ד בעיית ר' ינאי בעא ר' נחמי' ב' מנעלים זה עג"ז ומעיקרא ס"ד דבעיא בפ"ע בשלפתי' לעילאי וקאי תתאי [היינו אי מעל דמעל פוסל, או אי חליצה בעינן או אי גלויי כרעא בעינן וכנ"ל] ופריך דזה פשיטא דפסול ומסיק דקאי על בעיית ר' ינאי דקדים דבעי קרעתהו מהו דמספקא לי' על וחלצה נעלו אי חליצה בעינן אי גלויי כרעא בעינן ע"ז הוסיף ר' נחמי' להסתפק בב' מנעלים זעג"ז לענין מעל דמעל מהו דאף את"ל בבעיית ר' ינאי בחד מנעל דחליצה בעינן משום דכתיב בהדיא וחלצה נעלו יש להסתפק בב' מנעלים לענין מעל דמעל כבעיית ר' ינאי אי חליצה בעינן [דמעל דמעל לאו חליצה הוא כלל] א"ד גלויי כרעא בעינן [ומש"ה פסול מעל דמעל אבל בכה"ג דאיכא גלויי כרעא הוי שפיר חליצה אף במעל דמעל וכנ"ל] דהוא ממש כעין בעיית ר' ינאי דקדים לי' טובא רק ר' ינאי בעא על וחלצה נעלו ור' נחמי' בעא זאת הבעי'

גופי' על מעל דמעל וא"כ אשה"ט דלא הוצרך לפרש בעייתו משום דקאי על בעיית ר' ינאי דהוא הוא ממש בעיית ר' ינאי רק ינאי נסתפק בחד מנעל ובעייתו הוא על וחלצה נעלו וע"ז קאמר ר' נחמי' דזה הס' גופי' יש להסתפק בב' מנעלים זעג"ז וכנ"ל וכיון דהוא ממש כבעיית ר' ינאי דקאי עלה רק דהוא הוסיף בב' מנעלים זעג"ז ושפיר סמך על המבין דקאי על בעיית ר' ינאי ולא הוצרך לפרש רק מאי דהוסיף על בעיית ר' ינאי, ואשה"ט והדברים מרווחים ונכונים מאוד לפי גירסת הרמב"ם בביאור הגמ' כפתחו של אולם. ולגירסת רש"י עולין דברי הגמ' בדוחק ומש"ה שפיר כ' המגיד דגירסת הרמב"ם נכונה ולדעתי הוא נכון ואמת בביאור שיטת הרמב"ם לשי' הרמב"ם בס"ד ואשה"ט. ויצא לנו מזה דבחולץ על בתי שוקיים ושלפינהו לתרווייהו אף אם נימא דגם על בתי שוקיים שייך מעל דמעל [וכמו דנסתפק בתוס' חד מקמאי וכנ"ל] עכ"ז בשלפינהו לתרווייהו תלוי בבעיית ר' נחמי' לפי גירסת הרמב"ם בטעמא דמעל דמעל אי הטעם משום דלא הוי חליצה או דהטעם משום דגלויי כרעא בעינן וכנ"ל. יד) היוצא לנו מכל מה שכתבנו בזה דבחולץ המנעל מעל בתי שוקיים, דעת ס' התרומה. והמרדכי והריטב"א והטור דפסול משום מעל דמעל, רק בתוס' חד מקמאי נסתפק בזה דאפשר דל"ש מעל דמעל רק בב' מנעלים זה עג"ז, ועשינו סמוכים לזה מהירושלמי לפי גירסת הרשב"א והריטב"א וכנ"ל. ובשלפינהו לתרווייהו המנעל עם הבתי שוקיים, נתבאר דלפי גירסת הרמב"ם תלוי זה בבעיית ר' נחמי', וס' התרומה והמרדכי פסלי בזה, ומהירושלמי לפי' גירסת הרשב"א והריטב"א מבואר דכשר כהבי"ש. אמנם לפי הנראה לנו בגירסת הירושלמי מבואר בירושלמי דפסול כס' התרומה והמרדכי. ויהא די בזה כעת כי לא כתבתי רק להוציא מהרעיון. [אחר זמן רב מצאתי ברשב"א חולין (י"ט ב') דהקשה על מעל ולא מעל דמעל דאמאי לא אמרינן במול ערפו מול ולא מול דמול ויעו"ש מה דמתרץ. ואולי יש להעיר למה שנתבאר כי לא עיינתי כעת]:

סימן מא

בדין שוטית לענין גירושין ראיתי לבאר שיטות ולשונות הפוסקים בזה ואשיחה וירוח לי וזה החלי בס"ד וד' יעזרני. א) בגמ' יבמות (קי"ג ב') אמר ר' יצחק דבר תורה שוטה מתגרשת מידי דהוה אפקחת בע"כ ומה טעם אמרו אינה מתגרשת שלא ינהגו בה מנהג הפקר ומסיק שם דבאינה יודעת לשמור לא גיטה ולא עצמה מדאורייתא אינה מתגרשת דאמרי דבי ר' ינאי ונתן בידה יצתה זו שאין לה יד לגרש עצמה ותנא דבי ר' ישמעאל ושלחה מביתו יצתה זו שמשלחה וחוזרת ורק ביודעת. לשמור גיטה ואינה יודעת לשמור

עצמה דבר תורה מתגרשת ומדרבנן אינה מתגרשת שלא ינהגו בה מנהג הפקר, ובתוס' שם הביאו הירושלמי דקאמר התם נשתטית לא יוציא דבי ר' ינאי אמרי מפני גרירא והיינו שלא ינהגו בה מנהג הפקר ר' זירא ור' מנא תרווייהו אמרי שאין יכולה לשמור את גיטה וחשיב שם תלתא מילי דאיכא בינייהו, ודקדקו התוס' על הירו' אמאי לא קאמר איכא בינייהו יודעת לשמור גיטה ולא עצמה. ונראה ליישב ויתיישב נמי הא דבירו' קאמר דמאן דאמר גרירא לית לי' אינה יודעת לשמור גיטה ובגמ' דידן לא משוינן מחלוקת בינייהו רק דמוסיף אף ביודעת לשמור גיטה. ומתחלה נקדים מה דראיתי להחת"ס (אבה"ע ח"ב סי' ג') ובמחכת"ה שגה מאוד בפשטות הגמ', דסבר דביכולה לשמור גיטה איננה שוטית כלל מדאורייתא ואף לקידושין ולכל מילי הויא כפקחת ומש"ה נתקשה מאוד בדברי התוס' יבמות (קי"ב ב') ד"ה דאין ונכנס בדוחקים ליישב יעושה"ט. ומאוד נפלאתי דהפירוש פשוט דהא סימני שוטה איתא בחגיגה (ג' ב') היוצא ולן ומקרע, ואף ביש בה סימנים אלו דהויא שוטית לכל מילי מ"מ לענין גט דלא בעינן דעתה מתגרשת מן התורה אם יודעת לשמור גיטה מידי דהוה אפקחת בע"כ ואם יודעת גם לשמור עצמה מתגרשת אף מדרבנן אף דיש בה סימני שוטה הנ"ל דהויא שוטית לכל מילי וכל זה פשוט ומבואר, דאל"כ למאי אמר ר' יצחק מידי דהוה אפקחת בע"כ הול"ל בסתם מידי דהוה אפקחת אם מדעתה מדעתה ואם בע"כ בע"כ וגם הלשון מידי דהוה אינו שייך דהא היא היא פקחת ממש וכן בס"ד איך התחיל לפרש אילימא דיודעת לשמור גיטה ויודעת לשמור עצמה דאיך ס"ד לפרש כן כיון דר' יצחק אמר מידי דהוה אפקחת בע"כ אלמא מיירי בשוטית שאין בה דעת דלא שייך מדעתה ואפ"ה מתגרשת דלא גרע מבע"כ, אלא ודאי אף דיודעת לשמור גיטה ויודעת לשמור עצמה אפ"ה הויא שוטית ממש וכנ"ל. וכן מבואר באור זרוע (הנדפס מחדש סוף ח"א סי' תשע"ח) וז"ל ומיהו בעת שטיותה אע"ג דאית בה סימנים אלו היוצא ולן ומקרע אם היא יודעת לשמור גיטה ועצמה מתגרשת לכתחלה כו' יעו"ש. וכן יש להוכיח מפוסקים ראשונים ואחרונים. ושוב ראיתי להחת"ס בעצמו (בסי' ב') שכתב מדקרי לה שוטה מכלל דאית בה סימני שוטה, וכבר נתבאר דאי אפשר לפרש בענין אחר והכא אגב ריהטי' שגה בזה. ולפי זה דברי התוס' (ר"פ חרש) הנ"ל פשוטין דאיירי בשוטית היודעת לשמור גיטה ולא עצמה דמתגרשת מן התורה ומדרבנן לא יוציא ולענין קידושין אף מדרבנן אין לה. ב) ונראה דהיכא דאיננה שוטית ממש דיש לה קידושין היכא דאינה יכולה לשמור עצמה מתגרשת דלא שייך גבה גרירא דהא יכולה להתקדש תמיד ככל הנשים, ואף דביש לה אב ועתים חלומה מבואר בירו' הנ"ל דשייך גרירא ואף דהאב או בעת חלימתה יכולה

לקבל קידושין, שאני התם דחיישינן דלמא לא יקדשנה האב או דלא תקבל קידושין בעת חלימתה ואח"כ כשתגדיל ותשתטית שוב אין תרופה ומזור לקבל קידושין אז ומש"ה שייך בה גרירא, משא"כ ביכולות תמיד לקבל קידושין לא שייך גרירא. ואף דלכאורה נראה סתירה לזה מהרז"ה ביבמות (פ' ב"ש) דתירץ על הא דמחלי (ס"ה א') בין מיאון ובין גט דבצרור וזורקו מתקדשת למיאון ובפעוטות מתגרשת, וכגירסת רש"י, הא בשניהם בין בקידושין ובין בגט השיעור יכולה לשמור, ותירץ דבאמת מדאורייתא מתגרשת בצרור וזורקו רק מדרבנן אינה מתגרשת עד פעוטות שתהא יכולה לשמור עצמה ומשום גרירא וכדאמרי' בשוטית, אלמא דאף דקטנה יש לה קידושין מצרור וזורקו אפ"ה כיון שאינה יכולה לשמור עצמה אינה מתגרשת מפני גרירא, אמנם אף שדעת הרז"ה נראה כן מ"מ נראה להוכיח מדעת הפוסקים כנ"ל דהיכא דהיא בת קידושין לא שייך גרירא. דהנה הרי"ף ור"ח גרסי בגיטין שם איפכא דצרור וזורקו מתגרשת ופעוטות מתקדשת למיאון, והנה הטעם דקטנה מתקדשת קאמר ביבמות (ר"פ חרש) שלא ינהגו בה מנהג הפקר והיינו משום גרירא כדאמר בשוטית דאינה יכולה לשמור עצמה, דאין לומר דאף דיודעת לשמור עצמה שייך הפקר הואיל ואין לה קידושין תזנה דא"כ מאי פריך בגמ' שם (קי"ג ב') בשוטית בפשיטות היכי דמי אילימא דיודעת לשמור גיטה ולשמור עצמה מי נהגי בה הפקר דדלמא הואיל ואין לה קידושין חיישינן כמו בקטנה, אלא ודאי דלא חיישינן למנהג הפקר רק באינה יכולה לשמור עצמה, וא"כ לגירסת הרי"ף דפעוטות הוא הזמן דמתקדשת למיאון מוכח דפעוטות אינה יכולה לשמור עצמה, [דבשלמא להרז"ה הנ"ל אף דלדידי' פעוטות יכולה לשמור עצמה מ"מ מתקדשת למיאון דאף דלא שייך גבה מנהג הפקר מ"מ כיון דהוצרכו לתקן קידושין בקטנה קודם שיעור זה דשייך בה גרירא ממילא גם אחרי כן יש לה קידושין, משא"כ להרי"ף דבפעוטות תחלת התקנה,] ואפ"ה בצרור וזורקו מתגרשת בקידושי אביה אפילו מת אביה, כמבואר ברי"ף גיטין, וא"כ קשה אמאי מתגרשת ניחוש לגרירא ואף דאז לא בת תאוה היא מדלא תקינו לה קידושין] מ"מ הא תגדיל ותהא בת גרירא, וכדקאמר הירו' הנ"ל על עתים חלומה דאינה מתגרשת אף בעת חלימתה, ועוד דלהרי"ף כ"ש דבפעוטות מתגרשת דלא הוזכר בקטנה שמירת עצמה, וכדכתבו הרשב"א וריטב"א גיטין שם, אף דשייך גבה גרירא. וכמו כן קשה אף לגירסת רש"י לפמ"ש בגיטין הרא"ש לתרץ הרז"ה הנ"ל דשמירת גיטה להתגרש בעיא שמירה טפי וא"כ יודעת לשמור גיטה היינו בדעת פעוטות וא"כ ע"כ דאז אינה יכולה לשמור עצמה דהא אמר (בפ' חרש) גבי שוטית יודעת לשמור גיטה ולא עצמה אלמא דהדעת של שמירת הגט לא סגי לשמירת עצמה, ויעוי' בתשו' אור זרוע (סי' תשע"ח)

ובתשו' ר"ש במהרש"ל (סי' ס"ה) דמשמע הכי דהדעת לשמור עצמה בעיא צילותא ספי יעו"ש, [וזאת יש לדחות לפמ"ש בת' ר"ש שבמהרש"ל (סי' ס"ה) דשוטית לא בעיא כל כך דעת לשמור גיטה כמו בקטנה וא"כ אפשר דשיעור של שמירת גט של קטנה סגי גם לשמירת עצמה, אמנם ראב"י שם פליג עלי' ולדבריו כ"ש דבקטנה לא סגיא,] ואפ"ה בפעוטות מתג רשת אף דשייך בה גרירא וכדמוכח מר"פ חרש הנ"ל. אלא ודאי דכיון דיש לה קידושין לא שייך גבה גרירא וכנ"ל. ועוד ראי' מהא דכתבו התוס' בקידושין (מ"ג ב') דר"ת הורה לאב לקבל גט לבתו קטנה אף דאינה יכולה לשמור גיטה דבקטנה לא שייך גרירא דלאו בת תאוה היא. והנה השעה"מ (פ"ב מגירושין הל' י"ט) והמקנה בקידושין שם תמהו מיבמות (ר"פ חרש) הנ"ל דמוכח דגם בקטנה שייך גרירא. ומ"ש המקנה דהתוס' גרסי כהרי"ף ז"א דבגיטין (ס"ד ב') ד"ה כל שמבחנת מבואר דגרסי כרש"י, ומ"ש השעה"מ דכוונתם עד שיעור פעוטות ג"כ לא נראה מלבד מה שהקשה השעה"מ בעצמו דהא מתקדשת למיאון קודם ג"כ תקשה מנ"ל לתוס' זה וכמו שהקשה המקנה, והנה ברשב"א ובריטב"א בקידושין שם מבואר ראי' להא דר"ת הנ"ל מהא דלא הוזכר בקטנה רק שמירת גיטה ושמירת עצמה לא הוזכר בה וקשה הא אימת דחשיבא לשמור גיטה דהיינו פעוטות לגי' תוס' ודאי בת תאוה היא וכמ"ש השעה"מ הנ"ל, ע"כ נראה דס"ל להתוס' דהיכא דהיא בת קידושין לא שייך גבה גרירא וכנ"ל, אמנם כוונת התוס' על קודם שיעור דמתקדשת למיאון, והיינו על קודם שיעור צרור וזורקו, דאז הי' לן לחוש לגרירא, דאף דמתקדשת ע"י האב מ"מ יש לחוש שמא ימות או ילך וכמו דחיישינן בירו' הנ"ל ביש לה אב ועתים חלומה, על זה כתבו התוס' דבקטנה כזו לא שייך גרירא דלאו בת תאוה היא, [והראי' מדלא תקינו לה קידושין]:

אבל אחר שיעור צרור וזורקו לא צריכינן להא דכיון דמתקדשת למיאון אף שלא ע"י האב ואף אם ימות וילך כדאיתא באבה"ע (סי' ל"ו סעי' י"ד) אז אף אם היא בת תאוה לא שייך גבה גרירא כיון דהיא בת קידושין וכנ"ל וע"ז שפיר שייכא ראיית הרשב"א והריטב"א הנ"ל מדלא הוזכר בקטנה רק שמירת גיטה ולא שמירת עצמה והיינו כיון דהיא בת קידושין לא חיישינן לגרירא. [ומאוד שגה בזה במח"כ הרב דק' לובלין זצ"ל בנודע בשערים (סי' קי"ט) שהביא בשם השעה"מ (בהל' גירושין הנ"ל) דדוקא בקטנה שלא הגיעה לפעוטות התיר ר"ת דלאו בת תאוה היא אבל בהגיעה לפעוטות דהיא בת תאוה אין יכולין לגרשה, והוא תמוה דהא מבואר במשנה ובריייתא דגיטין דביכולה לשמור גיטה יכולה להתגרש והיינו בפעוטות עכ"פ ולפי גירסת הרי"ף אפילו בצרור וזורקו (ואם בהגיעה לא הי' יכול לגרשה פשיטא דאף מקודם לא היה יכול דהא תגדיל

וכמו בעתים חלומה וכנ"ל), אמנם נראה דהבין דר"ת התיר אף בקטנה שוטית משום דלאו בת תאוה וע"ז קאמר דהגיעה לפעוטות והיא שוטית אינה יכולה להתגרש, וגם לפ"ז שגה דר"ת לא התיר רק בקטנה פקחית אבל בשוטית לא התיר כלל דעתידה להגדיל וכנ"ל (גם מה שהשיג שם על הד"מ בעתים חלומה וכן נתקשה בבי"מ אינו כלום דכוונת הד"מ דבדיעבד מתגרשת לאפוקי מדעת הרשב"א שהובא כב"י.). וגם בקרבן נתנאל יבמות (פ' חרש) שגה מאוד בזה, דמה שכתב תחלה דאביה משמרה מהפקר, הוא נגד הירו' הנ"ל דקאמר למ"ד משום גרירא יש לה אב אסור, ומ"ש לבסוף בקטנה שוטית ג"כ אינו כנ"ל וכמו בעתים חלומה. הן אמת לפמ"ש הנודע בשערים שם בשם המבי"ט דעתים חלומה כמה ימים מתגרשת (וטעמו אינו מובן כמ"ש הנודע בשערים, ואפשר דטעמו דהא יכולה לקבל קידושין בעת חלימתה רק ביום א' חיישינן דלא יזדמן לה לזמן קצר כזה משא"כ בכמה ימים) וא"כ בקטנה ביותר דרחוקה מומן תאוה דמיא לחלומה כמה ימים דלא חיישינן על כשתגדיל (וכן לפי הטעם הנ"ל במוסגר ג"כ אפשר דביני וביני יוכל האב לקבל קידושין משא"כ בגדולה דעד שיקבל שייך גרירה, אמנם מכל הפוסקים לא משמע כהמבי"ט), וע"כ דלא התיר רק בקטנה פקחית וכנ"ל.] ובהנ"ל מיושב קו' החת"ס (סס"י ג') דתמה לפי' התוס' אמאי לא קאמר הירו' איכא בינייהו יודעת לשמור גיטה ולא עצמה ומ"ש התוס' דהוי בכלל יש לה אב דיודעת לשמור גיטה ולא עצמה [וכפי הנראה לא עיין היטב בתוס' וסבר דתוס' כתבו כן על הירו' וז"א להמעיין רק בסוה"ד כתבו כן על ש"ס דילן ולק"מ על התוס' אמנם אף לפי דרכו יתיישב.] תמוה דהא גם עצמה תשמור בקטנותה [והיינו דלאו בת תאוה היא וכנ"ל ולשון החת"ס אינו מדוקדק בזה.] רק לכשתגדיל לא תהי' משומרת א"כ היינו עתים חלים ועתים שוטה ואיך חשב זה הירו' לתרתי יעו"ש. ולפי הנ"ל לק"מ דיש לה אב דקאמר הירו' י"ל בקטנה שהגיעה לשיעור פעוטות דבת תאוה היא וכנ"ל וגם עתה אינה משומרת, ובלא"ה נמי י"ל בנערה דודאי יש לה תאוה ויעוי' ברכות (כ"ד א') ולק"מ. עכ"פ נתבאר דהיכא דהיא בת קידושין תמיד לא שייך גרירא, וכן מבואר במקנה קידושין שם, ואף דראיות הנ"ל יש לדחות דיש לומר דלא דמי האי שלא ינהגו מנהג הפקר שלתקנת קידושין דבטעם כל דהו סגי משא"כ שלא להתגרש דבעינן גרירא רבה ומש"ה בקטנה לא גזרו. ועוד יש לומר דבשוטית אף דהיא בת קידושין מ"מ שייך גרירא דלא תמצא מי שישאנה דאין אדם דר עם נחש, עכ"ז נראה דאם איננה שוטית לכל מילי דיש לה קידושין א"כ הרי היא כפקחית בעלמא דלא שייך גבה ג"כ אין אדם דר עם נחש, וכמו שהקשה החת"ס על התוס' ר"פ חרש הנ"ל, (ומ"ש מהרמ"ל ביבמות (קי"ג ב') על התוס' שם אין דבריו

מוכרחים,] וכן נראה מבואר מהמתני' נשתטית לא יוציא דהיינו כשהיא שוטית אבל אם איננה שוטית אינה בכלל התקנה דלא יוציא, ואף להרז"ה הנ"ל י"ל כן, והארכתי בזה שבזה יתיישב הירושלמי הנ"ל ברווחא בס"ד. ג) דהנה שיעור יודעת לשמור גיטה מפורש בגיטין (ס"ד ב') כל שמשמרת גיטה ודבר אחר ומסיק כל שמבחנת בין גיטה לדבר אחר, ומפרש בתשובת ר"ש שבמהרש"ל (סי' ס"ה) דהיינו שיודעת בטיב שמירה ולהבחין מה היא שומרת וכשנותנין לה גיטה ודבר אחר כשתובעין ממנה גיטה מוציאה גיטה וכשתובעין ממנה חפץ אחר מוציאה החפץ, ונראה דהיינו חפץ ומחזירו לאחר שעה, וכ"כ הפ"י גיטין דשיעור שמירת גיטה היינו חפץ ומחזירו לאחר שעה, וכמ"ש התוס', או דעתא צילותא טפי, וכן נראה מהירו' (פ' התקבל) דקאמר איזו היא קטנה שהיא צריכה להתגרש כל שנותנין לה גיטה ודבר אחר עמו והיא מוציאה אותו לאחר זמן, והנה הפ"מ מפרש שהיא צריכה להתגרש ואינה יוצאה במיאון, ושגה בזה, דהא איתא בנדה ובכמ"ד דהבת ממאנת עד שתביא ב' שערות, והרדב"ז בתשובה (ח"ג סי' תקע"ז) מפרש שהיא יכולה להתגרש דחשיבא יודעת לשמור גיטה וצריכה לאו דוקא יעו"ש, אמנם גם זה לא יתכן בירו' (פ' ב"ש) דהוכיח מזה דרבנן חלוקין על רחב"א במיאון דבעי קטנה שתהא יכולה לשמור קידושיה יעו"ש, וברשב"א גיטין (דף ס"ה) הבנתי שהוא מפרש דלשמור קידושיה היינו שלא תתאנה דהוא שיעור פעוטות, וע"ז קאמר איזו היא קטנה שהיא [מתקדשת שתהא] צריכה להתגרש [וה"ה שהיא יוצאת במיאון אם היא אינה רוצית ואם הוא אינו רוצה מגרשה בגט וחדא נקט, או משום דגם לגבי גט הוי זה השיעור נקט גט, ועיקר הכוונה דתפסי קידושין מדרבנן.] כל שנותנין לה כו' והיינו שיעור שמירה בעלמא כמו בגט ולא בעינן שתהא יודעת לשמור שלא תתאנה. [והיינו סייעתא לשיטת הרי"ף דלקידושין בעינן פעוטות ובגט פחות ולקמן יתבאר בזה.] יעו"ש ברשב"א והא דמייתי לה בגיטין היינו משום דגם בגיטין הוי זה השיעור [ואפשר דבגיטין הפי' כהרדב"ז וב' מימרות נינהו] עכ"פ נראה דבעינן שתהא יכולה לשמור על לאחר זמן וכ"ש אי נימא דפעוטות עדיפא מחפץ ומחזירו לאחר שעה א"כ בעינן דעתא טפי מלשמור לאחר זמן, עכ"פ נראה דשוטה המאבד מה שנותנין לו בודאי חשיבא אינה יודעת לשמור גיטה דכיון דמאבד מה שנותנין לו אינו מחזירו לאחר שעה. ויעוי' בתבואות שור (סי' א' ס"ק מ"ה) דכתב מאבד לאו דוקא רק דאינו שומר כמו אינה יודעת לשמור גיטה, עכ"פ איך שיהי' שוטית המאבדת מה שנותנין לה נראה דודאי חשיבא אינה יודעת לשמור גיטה. ובירושלמי (פ"ק דתרומות ופ"ז דגיטין) והביאו תוס' פ"ק דחגיגה (ג' ב') ד"ה דרך קאמר סימני שוטה יוצא ולן ומקרע ומאבד וקאמר רב הונא עד שיהא בו כולן היינו כל הד' ור'

יוחנן אמר אפילו באחת ואמר ר' אבון ובלבד במאבד ופי' הפ"מ דהא דקאמר דדי באחת היינו דוקא במאבד בלחוד, וכן פירש החת"ס (סי' ב'), וא"כ להירו' לא מיבעי לרב הונא ודאי אי אפשר לשוטה בלא מאבד אלא אפילו לר' יוחנן נמי הא אמר ר' דדוקא במאבד, וא"כ אי אפשר שתהי' שוטית לכל מילי אלא א"כ במאבדת מה שנותנין לה, וכיון שכן לא משכחת שוטית שתהא יודעת לשמור גיטה וכנ"ל ואם יודעת לשמור גיטה ואינה יודעת לשמור עצמה איננה שוטית לכל מילי וחשיבא כפקחית ויש לה קידושין וא"כ לא שייך גבה גרירא ואיננה בכלל נשתטית לא יוציא ולכ"ע יכולה להתגרש, וא"כ א"ש דהירו' לשיטתו ליכא למימר איכא בינייהו יודעת לשמור גיטה ולא עצמה. ומיושב נמי דמוכח ע"כ מאן דאמר גרירא פליג על אינה יודעת לשמור גיטה דהא כל שוטית אינה יודעת לשמור גיטה ולמה לי גרירא וע"כ דפליג. והדברים נכונים ונחמדים. ולכאורה עדן אינו מספיק דלעולם אפשר דמאן דאמר גרירא אית לי' נמי אינה יודעת לשמור גיטה רק דקאמר גרירא להוסיף אף יש לה אב, וכדכתבו התוס' יבמות (קי"ג ב') על גמ' דידן דהו"מ לשנויי לדר' יצחק הכי. ונראה דגם הא לא תברא דלכאורה יש לתמוה על התוס' הנ"ל דאיך מצי לשנויי לדר' יצחק ביש לה אב הא ר' יצחק קאי על המשנה דמיירי בנשאת דאין לאביה רשות בה וא"כ אין האב יכול לקבל והיא אינה יכולה לקבל אף ביש לה אב כמבואר בתוס' גיטין (ס"ד ב') ד"ה וכל, [ובזה תמוהין דברי הטעם המלך פ"ב מגירושין הל' י"ט]:

וע"כ דהתוס' אזלי בשיטת רש"י יבמות (ק"ט א') ד"ה קטנה שהשיאה דאביה יכול לקבל גט משנשאת ומש"ה באמת כתבו התוס' הטעם בקטנה דביש לה אב יכולה להתגרש משום דהאב משמרה מלחזור ולא כתבו הועוד דכתב הרא"ש דישיאנה לאחר משום דהתוס' קאי אפילו בנשואה דהאב אינו יכול להשיאה לאחר ואפ"ה גיטה יכול לקבל וכשיטת רש"י, [ובזה נסתר מ"ש הישועות יעקב (סי' קי"ט ס"ק ז') לתרץ קו' התוס' יעו"ש וז"א דהא אינו יכול להשיאה.], וא"כ שפיר כתבו התוס' דגמ' דידן הו"מ לשנויי לדר' יצחק ביש לה אב. אמנם התוס' בקידושין (י' א') ד"ה ומקבל הוכיחו מן הירושלמי דבקטנה נשואה אין האב יכול לקבל גט, וא"כ א"ש הא דקאמר בירו' דמ"ד גרירא לית לי' יודעת לשמור גיטה דמאן דאמר גרירא אמר זה אמתני' דמיירי בנשאת ולא מהני אב להירו' ובעתים חלומה נמי ודאי לא איירי מתני' דומיא דידי' דקתני עולמית, ולפמ"ש מהר"מ פאדווא והביאו השעה"מ (פ"ב מגירושין הל' י"ח) דדוקא קטנה נשואה יכול האב לקבל גיטה ולא נערה א"כ אין ראי' מהירו' שהביאו התוס' פ"ק דקידושין הנ"ל דהתם א"א לאוקמא בקטנה דקטנה פטורה מקרן וחומש [ומאוד תמוהין דברי השעה"מ

שם דכוונת התוס' להביא ראי' אף על קטנה יעו"ש ותמוה דע"ז ליכא ראי'] ולפ"ז עדיין אפשר לאוקמא בקטנה ויש לה אב. אמנם באמת בירו' פ"ו דגיטין והביאו הר"ן בגיטין שם ובקידושין פ"ב מבואר דאף בקטנה נשואה אינו יכול האב לקבל וא"ש. ד) אמנם כל הנ"ל אינו מוכרח אלא לרש"י דגרס דפעוטות מתגרשת, משא"כ לגירסת רי"ף דצרור וזורקו מתגרשת לכאורה נסתר דאלמא דלא בעינן מחזירו לאחר שעה דצרור וזורקו ומחזירו לאחר שעה לאו חד שיעורא הוא כמבואר בגיטין. [ואפשר דאף לשיטת הרי"ף מ"מ בעינן יודעת בטיב שמירה דהא קתני לשמור גיטה, וכמבואר בתשובת מהרש"ל (סי' ס"ה), וא"כ אפשר דמאבדת מקרי שאינה יודעת בטיב שמירה כלל ודחוק]:

ועוד נראה סתירה לזה משיטת רבינו שמחה שהובא בב"י אבה"ע (סי' קי"ט) ויעוי' בחת"ס (אבה"ע ח"ב סי' ב') שביאר שיטתו דקאי אשוטית דלענין גירושין אפשר דאף הגמ' דילן מודה בזה להירו' דאינה חשיבא שוטית רק במאבדת מה שנותנין לה, ולפי הנ"ל אם נימא דמאבדת מה שנותנין לה בודאי אינה יכולה לשמור גיטה א"כ מוכח דגמ' דילן פליגא על הירו' אף בשוטית לענין גירושין דאל"כ לא משכחת יכולה לשמור גיטה ולא עצמה וכנ"ל. ונראה דלהירו' אף להרי"ף דוקא בחפץ ומחזירו לאחר זמן מתגרשת ולא בצרור וזורקו, וכמו שנראה מהירושלמי (פ' התקבל) הנ"ל והירושלמי בזה לשיטתו. דהנה המחנה אפרים (הל' זכיי' ומתנה סי' ד') הוכיח מהא דקטנה מתגרשת דקטנה דיש לה זכיי' מדאורייתא לדעת הרמב"ם דסובר דאין קנין דרבנן מועיל לדאורייתא יעו"ש, מבואר דס"ל דבגט בעינן זכיי' אי מדרבנן למאן דסובר דקנין דרבנן מהני, לדאורייתא או מדאורייתא ממש, עכ"פ בלא זכיי' כלל אי אפשר להתגרש, (ואף דדבריו אינן מוכרחין ונראה דאישתמיט לי' חי' הר"ן בגיטין (דף ס"ה) דבגט לא בעינן זכיי' דהא מתגרשת בע"כ, אמנם נראה דהירושלמי ס"ל דבעינן זכיי' מדפסל גט על איסורי הנאה בפ"ק דקידושין, וכן ראיתי בנחלת יהושע (סי' כ"ג) והביא עוד ראיות לדבריו,] והנה בירושלמי (פ"ד דמע"ש הל' ד' ופ"ז דעירובין הל' ו' ופ"ה דגיטין הל' ט') איתא דצרור וזורקו אגוז ונוטלו אינו זוכה אלא מפני דרכי שלום ואגוז וצרור נוטלן ומצניען ומביאן לאחר זמן זוכה לעצמו אבל לא לאחרים וכו' ופליג על גמ' דילן דקאמר דבצרור וזורקו זוכה לעצמו. והמחנה אפרים שם נראה דרוצה להשוות הירו' והבבלי דהירו' מיירי באין דעת אחרת מקנה, אמנם להמעיין בירו' משמע דאיירי אף בדעת אחרת מקנה, וכ"כ הפ"י גיטין (דף ס"ה) דהירו' פליג בזה אש"ס דילן, וא"כ א"ש דלהירו' לשיטתו דעד שנוטלו ומחזיר לאחר זמן אינו זוכה לעצמו [ובגט בעי זכיי' להירו' וכנ"ל.] א"כ אינה יכולה להתגרש עד שיעור נוטלו ומחזירו לאחר זמן ומקמי הכי חשיבא אינה יודעת לשמור גיטה, משא"כ

לגמ' דילן דצרור וזורקו זוכה לעצמו [וגם לגמ' דילן י"ל דס"ל דאי"צ זכיי' בגט וכמ"ש הר"ן הנ"ל דגמ' דילן ס"ל כתבו על איסורי הנאה כשר.] להכי שפיר מתגרשת בצרור וזורקו, ובלא"ה בפשיטות לפמ"ש הפ"י דפליגי הש"ס דילן והירו' בסברא אי הוי בן דעת גמור לענין זוכה לעצמו מצרור וזורקו או מחפץ ומחזירו וחזינן בש"ס דילן דלענין גט בעינן ג"כ אותו הדעת שלענין זכיי' א"כ ממילא פליגי ג"כ בגט. וא"כ כיון דלהירושלמי אף להרי"ף אינה מתגרשת אלא בחפץ ומחזירו א"כ איצטמדין דברינו הנ"ל דלא משכחת שוטית שיודעת לשמור גיטה להירושלמי, ומיושב נמי דלא תקשי מרבינו שמחה הנ"ל דאפשר דסובר כגירסת הרי"ף דצרור וזורקו מתגרשת [ואם הוא הוא הר"ש שבתשובת מהרש"ל מבואר דתופס גירסא זו עיקר וא"כ שפיר משכחת אף שוטית המאבדת יודעת לשמור גיטה לגמ' דילן משא"כ להירושלמי דבעינן ומצניען לאחר זמן וכנ"ל וא"ש. ה) ועוד נראה ליישב עפ"י גירסת הרי"ף הנ"ל ועפ"י הדברים הנ"ל בדרך אחר. והוא דהנה לכאורה אפשר לומר בפשוט דלא משכחת לה לשמור גיטה ולא עצמה דאותו הדעת דבעי לשמור גיטה סגיא גם לשמור עצמה והכי הוי ס"ד דגמ' דילן בפ' חרש] אמנם באמת הא חזינן בגמ' דילן דקאמר לא צריכא דיודעת לשמור גיטה ולא עצמה דלשמירת עצמה בעיא דעתא טפי. אמנם יש לומר דהש"ס דילן לשיטתו דבצרור וזורקו אגוז ונוטלו חשיבא יודעת לשמור גיטה ובזה לא סגיא לשמור עצמה. אמנם להירושלמי לשיטתו דבעינן לשמירת גיטה דוקא חפץ ומחזירו לאחר זמן ובפחות מזה חשיבא אינה יודעת לשמור גיטה וא"כ אפשר דבזה הדעת סגיא ג"כ לשמירת עצמה ולא משכחת לה יודעת לשמור גיטה ולא עצמה דהא בהא תליא וא"ש. [אמנם תקשי לזה מהא דקטנה מתקדשת למיאון בפעוטות והיינו משום גרירא וכנ"ל אלמא דאף פעוטות לא הויא יודעת לשמור עצמה, אמנם לפמ"ש לעיל לחלק בין גרירא דגט לקידושין א"ש.] ויתיישב בזה ג"כ מאי דהקשה הישועת יעקב (סי' ס"ק ז') על הירושלמי דמאן דאמר גרירא לית לי' כלל אינה יודעת לשמור גיטה א"כ איך יפרש האי מ"ד מתני' דגיטין (ס"ד ב') כל שאינה יכולה לשמור גיטה אינה יכולה להתגרש יעו"ש, ונרחיב הביאור לבאר הקו' דאין לומר מפני גרירא והיינו כסברת הרז"ה דגם בקטנה שייך גרירא ודלא כהתוס',] דא"כ למאי תני אינה יכולה לשמור גיטה אפילו יכולה לשמור גיטה לא תתגרש עד שתהא יכולה לשמור את עצמה דהא משכחת יכולה לשמור את גיטה ואינה יכולה לשמור את עצמה כדאמר בפ' חרש, אמנם לפי הנ"ל דלהירושלמי לא משכחת לה יודעת לשמור גיטה ולא עצמה א"ש דיש לומר דגם בקטנה הטעם משום גרירא ושמירת גיטה היינו שיעור שמירת עלמה וכנ"ל, [ובל"ז יש לומר ג"כ כעין זה לשיטת ר"ש שבת' מהרש"ל (סי' ס"ה) דבקטנה בעיא דעתא

טפי א"כ יש לומר דדוקא בשוטה דלשמירת גיטה לא בעיא דעתא כל כך משכחת לה לשמור גיטה ולא עצמה משא"כ בקטנה דאף לשמירת גיטה בעיא דעתא טפי יש לומר דבזה הדעת של שמירת גיטה סגיא גם לשמירת עצמה וא"ש משום גרירא אמנם לפי כל הנ"ל יקשה אם שייך גרירא בקטנה אמאי אינה מתקדשת למיאון קודם שיעור פעוטות אם לא דנימא אין אדם דר עם נחש, ודלא כמ"ש באות ב' ודחוק רק לגי' רש"י בגיטין דבצרור וזורקו מתקדשת למיאון שפיר י"ל כן לשי' ר"ש הנ"ל והנה כל זה לגירסת הרי"ף משא"כ לגירסת רש"י דשיעור שמירת גיטה היינו פעוטות דהוא טפי מחפץ ומחזירו או דחד שיעורא הוא כמ"ש תוס' בגיטין ואפ"ה קאמר הגמ' בפ' חרש יודעת לשמור גיטה ולא עצמה נסתר כל הנ"ל, אמנם מה שכתבתי באותיות הקודמים הוא נכון. וקו' הישועת יעקב הנ"ל יתבאר אי"ה להלן. ו) אמנם אף דיישבתי כל מקומות הסותרים לזה שוב ראיתי דיש סתירה לזה מת' הרשב"א הובא בב"י (סי' קי"ט) ודבריו סתומים וחתומים וצריכים הגה והנוב"י (מה"ק אבה"ע סי' פ"ג) ברוב חריפותו עשה פירוש לדבריו אמנם היטב כיון בזה החת"ס (סי' ג') ודבריו אמתיים לאמתה של תורה שכן מבואר להדיא בתשו' מהרש"ל (סי' ס"ה) בתשו' ר"ש ור"א שם ובתשו' או"ז (סי' תשע"ח) הנ"ל ובתשו' מהר"מ ב"ב (סי' תנ"ה) וגם שם הוא בשיבוש קצת אמנם מה שחסר זה גילה זה וכצ"ל והשיב רשב"א דודאי דעתא צילותא הי' לה ואפילו מבחנת בו' [וכן הוא באו"ז ומהר"מ הנ"ל] בפ' התקבל אלא היכא דא"י לש"ע אפילו יודעת לש"ג אינה מתגרשת מדרבנן ועתים חלומה כו' [וכן הוא באו"ז] וכן הוא הגי' מ"ד מפני גרירא אסור מ"ד שא"י לש"ג יכולה לש"ג יש לה אב יכולה לש"ג פעמים שוטה פעמים חלומה עתים חלומה ויכולה לש"ג וכל הנך תרתי מילי וכו' כצ"ל וכך הוא הפי' דהי' כתוב בירו' עבר וגירש מ"ד מפני גרירא אסור מ"ד מפני שא"י לש"ג יש לה אב יכולה לש"ג פעמים שוטה פעמים חלומה יש לה עתים יכולה לש"ג והי' קשה להו דאיך אפשר דמפני גרירא אסור ולמ"ד א"י לש"ג דהוא דאורייתא יהא מותר וגם לא סיים כלל דקאמר מ"ד שא"י לש"ג יש לה אב כו' א"כ לא חשיב שום נפקותא בעבר וגירש, והפכו הגי' והגיהו מ"ד מפני שא"י לש"ג יכולה לשמור גיטה ומיירי ביכולה לש"ג ול"ע. ולפי ההגה הנ"ל ניחא מה שנתקשה הנוב"י למאי קאמר וכל הני תרתי מילי הא תלת מילי הוי ולפי הנ"ל ניחא דבנפקותא ראשונה קאמר להדיא בירו' דלמ"ד גרירא אסור ובאינך לא מפרש בירו' בהדיא ולכך מפרש הרשב"א דבהנך נמי למ"ד גרירא אסור ובאו"ז ליתא הלשון תרתי מילי ושם בעתים שוטה גרס בהדיא מ"ד מפני גרירא אסור, ואיך שיהי' בזה הפירוש ברור ואמת כנ"ל וא"כ הרשב"א ור"ש ור"א

במהרש"ל הנ"ל כולהו מפרשי דהירו' קאמר נ"מ ביודעת לש"ג ולא עצמה דלמ"ד גרירא אסור. ומה מאוד נפלאתי על הט"ז (סי' קי"ט) במה שתמה על המחמירין דיעבד שהוא נגד הירו' והוא תמוה דעיניו שפיר חזו תשו' מהרש"ל הנ"ל וכמו שהביאו שם וא"כ לשי' וגירסתם אדרבא מבואר להדיא בירו' דאסור, עכ"פ יש מזה סתירה למ"ש דחזינן דגם להירו' משכחת שוטית יודעת לש"ג ולא עצמה, אמנם אף דלדידהו מוכח דמשכחת להירו' עכ"ז אנן בדידן לגי' התוס' י"ל כמ"ש ודברינו הנ"ל נכונים. ועפ"י דברינו הנ"ל נכון מאוד ליישב שי' ר"ש משפירא ויעוי' בחת"ס (סי' ב') מה שיישב אמנם לכאורה עדיין דבריו דחוקים דמנ"ל לרבינו שמחה להקל בדאורייתא דדלמא אף שאינה מאבדת א"י לש"ג, אמנם לפי הנ"ל נכון מאוד דהנה בגדר שוטה מדריגות מדריגות יש ומאבד מה שנותנין לו הוא שטותא יתירתא וכדאמר בב"ב ובירו' דאפילו שוטה שבשוטים אינו מאבד מה שנותנין לו וא"כ כיון דמוכח בירו' דאפילו שוטה הגדול שמאבד מה שנותנין לו מ"מ יכול להיות יכולה לשמור גיטה דהא להירו' א"א בע"א כנ"ל וא"כ כל כמה שאינה בגדר הזה כ"ש שיכולה לשמור גיטה ואי"צ בדיקה כלל, וגם ביכולה לשמור א"ע יש להוכיח מהירו' הנ"ל לפמ"ש לעיל (באות ב') דדוקא נשתטית קאמר לא יוציא דהיינו כשהיא שוטית אבל כשאינה שוטית יוציא, וא"כ לפ"ז למ"ד מפני גרירא מוכח דכ"ז שאיננה שוטית ממש יכולה לשמור א"ע דאל"כ למ"ד מפני גרירא קשה מאי אריא נשתטית דהיינו שאינה בת דעת כ"כ עד שמאבדת מה שנותנין לה להירו' דא"א שוטית בע"א הא אפילו לא נשתטית כ"כ רק שא"י לש"ע לא יוציא ומ"ש לעיל דהטעם משים שיכולה לקבל קידושין לא ס"ל לרבינו שמחה וכסברת הרז"ה ובפרט לפמ"ש שתופס כגי' הרז"ה א"כ מוכח מזה דכל שלא נשתטית כ"כ יודעת לש"ע, וא"כ מוכח מהירו' הנ"ל דכל שאיננה שוטית כ"כ עד שמאבדת מה שנותנין לה יודעת לשמור גיטה ועצמה וע"ז לא מצינו דפליג בש"ס דילן דאף דהש"ס דילן סובר דהויא שוטית בפחות מזה ובסימנים דחגיגה מ"מ לענין שמירת גיטה ועצמה דמוכח מהירו' דכל שיש בה דעת עד שאינה מאבדת עדיין יכולה לש"ג ועצמה דלא מצינו דפליגי ודאי דנקטינן כהירו' ונכון בעז"ה. שוב אחר כתבי כל הנ"ל בא לידי ש"ע עם ביאורי הגר"א ראיתי שביאר דברי הרשב"א הנ"ל בד"א קצת, עכ"פ לשי' התוס' וגירסתם בירו' דברינו הנ"ל נכונים. ז) אמנם לכאורה עדן אינו מספיק תירוץ הנ"ל. דהנה הני סימני שוטה דקאמר בירושלמי נראה כוונתו דהיא ברייתא דתניא הכי [וכן הוא בחת"ס (סי' ב')] וכן הוא באמת בתוספתא וכדמצינו כמה פעמים שהי' לירו' גי' אחרת בברייתא וכמ"ש הרשב"א (ח"א סי' רצ"ח), וא"כ קשה על ר' יוחנן דאמר מאבד לחוד א"כ למאי קתני אינך תלתא, וע"כ צ"ל דהפירוש הכי

דבאינך תלתא או במאבד לחוד הויא שוטה, א"כ לר' יוחנן עדיין משכחת לה שוטית באינך תלתא ואינה מאבדת וא"כ לכאורה נסתרין דברינו הנ"ל, (ואם היינו אומרים דאין הכוונה של הירו' בסימני שוטה על ברייתא הי' אפ"ל דבאמת ר' יוחנן פליג אמנם אינו נראה.) והנראה בזה דהנה דברי הירושלמי תמוהין. ונקדים דהנה בחגיגה (ג' ב') על הברייתא דיוצא ולן ומקרע הוי שוטה איפלגו ג"כ רב הונא ור' יוחנן אי בכולן או באחת מהן ורב הונא אמר בכולן ושם (ד' א') קאמר דרב הונא הוה הדר בי' ומיבעי אי הוה הדר ממקרע לחוד או מכולהו, והקשה ע"ז הטו"א שם דאיך אפשר דממקרע לחוד הדר בי' א"כ סכינא חריפא אפסקי' לברייתא דיוצא ולן היינו תרווייהו ביחד ומקרע היינו או מקרע, ועוד הקשה דבשלמא אי ג' ביחד שפיר הטעם בכדי דלהוי חזקה משא"כ בתרי לחוד דאף לרבי לא הוי חזקה לממונא יעו"ש, ותירץ דהפירוש הוא דבחדא בעינן ג' זימני וא"כ לעולם הפירוש בברייתא כולהו ביחד דעבד כל חד חד חדא זימנא ובמקרע לחוד ג"כ די אם עבד תלתא זימני יעושה"ט, ודבריו נחמדים. והנה החת"ס (סי' ב') נתקשה בדברי הירושלמי הנ"ל דחשיב יוצא ולן ומקרע ומאבד לרב הונא דבעינן כולהו ד' ביחד מאי טעמא דליכא למימר מטעם חזקה כדאמר בגמ' דילן דא"כ בג' זימני די דליכא למ"ד בד' זימני הוי חזקה, ותירץ דאין הטעם משום חזקה רק דאי עביד כולהו ד' דברים קים להו לחז"ל דהוי שוטה לכל דבר דהירו' ס"ל דשוטה לדבר אחד לא הוי שוטה לכל מילי יעו"ש, וא"כ לר' יוחנן וכמו שאמר ר' אבון דבמאבד בלבד הוי שוטה תקשי כקו' הטו"א הנ"ל דאיך אפשר דיוצא ולן ומקרע הפירוש כולהו ביחד ומאבד היינו או מאבד וסכינא חריפא מפסקא להברייתא וכנ"ל דהכא לא שייך לתרץ כתירוץ הטו"א דהא ד' ודאי לא בעינן לחזקה וכקו' החת"ס הנ"ל הן אמת דנראה דקו' הטו"א הנ"ל לק"מ דמצינו כה"ג רפ"ה דיבמות חלץ ועשה מאמר ונתן גט ובעל דועשה מאמר הפירוש דחלץ וגם עשה מאמר ונתן גט ובעל הפירוש דאו נתן גט או בעל, ואף דלפנינו הגירסא נתן גט בלא וי"ו מ"מ ברש"י ב"ק (ט' א') וברשב"ם ב"ב (דף ק"ט) הגירסא בוי"ו, ומה מאוד נפלאתי על התוס' יומא (ע"ט א') דכתבו דהפירוש או עשה מאמר והוא תמוה. ומצאתי להגאון רי"פ ביבמות (י"א ב') שהעיר בזה בהגליון על התוס' שם ובאמת שם לק"מ דיש לומר דכוונת התוס' על הסיפא ויותר הי' לו להקשות על תוס' יומא הנ"ל, ואולי הוא ט"ס בתוספות, עכ"פ נתבאר דמצינו כה"ג [ועוד הי' נראה ליישב קו' הטו"א בכמה גווני ולא רציתי להאריך) ולק"מ, אמנם בכדי להבין גם סברת רב הונא דבעי כולהו ד' מאי טעמי' וכמו שנתקשה החת"ס הנ"ל, ומ"ש החת"ס דאינו מטעם חזקה וכנ"ל נראה לי תמוה דהא בירושלמי מפרש להדיא דלכך בעינן כולהו ד' משום דבלא כן אני אומר היוצא בלילה

קונטריקוס והלן מקטיר, לשדים והמקרע סוליקוס והמאבד קודייקוס א"כ מבואר דלא כהחת"ס רק דאי הוי ידעינן דעבד בשטות אפילו באחת הוי שוטה רק דתלינן בכל אחת דלא עבד דרך שטות וכעין דאמרינן בגמ' דידן, וא"כ לפ"ז ע"כ הא דבכולן הוי שוטה הוי מטעם חזקה וא"כ תמוה כקו' החת"ס דמי איכא למ"ד דבג' זימני לא הוי חזקה. ח) ע"כ לולא דמסתפינא אמינא דשיטת ירושלמי דבעינן ד' זימני לחזקה. ואבאר דברי, דהנה ביבמות (ס"ה א') איתא ניסת לראשון ולא היו לה בנים לשני ולא היו לה בנים לשלישי לא תנשא אלא למי שיש לו בנים נשאת למי שאין לו בנים תצא בלא כתובה, ובתוס' שם ד"ה נשאת הקשו דמדקאמר דלשלישי לא תנשא ע"כ כרבי דבשתי פעמים הוי חזקה וא"כ אמאי יש לה כתובה מן השני דליכא למימר מטעם השתא דכחשי דא"כ מאי קמיבעי' לי' אח"כ ותרצו דלממון מודה רבי יעו"ש, והנה בירושלמי ביבמות שם קאמר לשלישי יש לה כתובה לד' וה' אין לה ור"ח סבר לשלישי אין לה ומיבעי' לי' אח"כ נמי אי אמרינן השתא דכחשי [ואח"כ מייתי כמה מילי דתליא במחלוקת אלו בכמה הוי חזקה יעושה"ט] וא"כ תקשי מי איכא מ"ד בג' זימני לא הוי חזקה, והפ"מ שם הרגיש בזה [ויש בדבריו שם כמה שגיאות ואין להאריך,]. ולכן נראה דהנה בב"ב (ר"פ חזה"ב) פריך אי מה שור המועד עד נגיחה ד' לא מיחייב כו' והקשו התוס' שם דקארי לה מאי קארי לה. ונראה ליישב דהנה התוס' (שם בע"ב) כתבו דלמ"ד לאייעודי גברא לא בעינן שיהא מועד לעבור בהתראות דא"כ עד נגיחה ה' לא ליחייב אלא דבעינן להודיעו כדי שישמרנו, וכן כתבו בב"ק (כ"ד א') וכן כתב שם השמ"ק דאם הי' בעינן שיהא מועד לעבור בהתראות לא הי' נגיחה ראשונה בכלל. והנה זה כמה תמהתי על דבריהם מסנהדרין (פ"א ב') דאם עבירות מחזיקות גם באותה עבירה שהוחזק בה חייב וא"כ ה"נ בשור שבנגיחה ד' הוחזק הגברא לעבור על ההתראות יש לו להיות חייב על הד' שהוחזק בה, עכ"פ מצינו להתוס' דאף דבעינן לאייעודי גברא מ"מ לא בעינן שיהא מועד לעבור על זה, ועם קו' הנ"ל מסנהדרין נבוא ליישוב הס"ד דבס"ד סבר דרביעית בכלל ההעדאה והיינו שהוחזק הגברא שלא לשמור שורו והוחזק בד' פעמים להכי חייב על הרביעית שהוחזק בה וכקו' הנ"ל מסנהדרין, ואף דבפעם ראשון לא הי' בהתראה מ"מ פשע דהי' לו לשמור (דהא חזינן דחייבו התורה ח"נ, יעוי' ב"ק (ט"ו א'),] והא דבעינן והועד בבעליו לא משום שיהא מועד לעבור בהתראות דהא השתא קיימינן דד' פעמים בעינן לחזקה אלא להודיעו, וכעין שכתבו התוס' הנ"ל, וא"כ פעם ראשונה נמי בכלל על שלא שמר שורו וברביעית שהוחזק חייב עלה וכדהבאתי מסנהדרין הנ"ל הכי הוי הס"ד והתרצן משני דבעינן שהשור מועד ואח"כ כשלא ישמור חייב, וזהו שדקדק

התרצן מכי נגח ג' נגיחות הוי מועד היינו דלא כהס"ד דלאייעודי גברא שאינו שומר ורביעית נמי בכלל אלא דעיקר תליא בשהשור מועד וא"כ לא שייך לחייב במה שהוחזק וא"ש. ועתה אני אומר דאפשר דהירושלמי סובר כהס"ד דגמ' דב"ב הנ"ל ולהכי בעינן ד' זימני לחזקה, והמחלוקת שהוא בש"ס דילן רבי ורבנן אי בב' אי בג' בירושלמי יהא מחלוקת כזה אי בג' אי בד' וכהס"ד הנ"ל, א"כ מיושב הא דמשלישי יש לה כתובה דלא איתחזק עדיין ור"ח סבר דאף משלישי אין לה כתובה דסבר דהוי חזקה בג' זימני. ועתה נבאר יתר דברי הירושלמי לפ"ז דקאמר נבעלת ורואה דם נבעלת ורואה דם אית תנויי תני שנייה תבעל היינו דקאי על נבעלת ורואה דם ועל זה קאמר שנייה [פי' אם בשנייה היתה נבעלת ורואה דם] תבעל [עוד פעם שלישית] שלישית [היתה נבעלת ורואה דם] לא תבעל [עוד פעם רביעית] ואית תנויי תני שלישית [היתה נבעלת ורואה דם] תבעל [עוד פעם רביעית] רביעית [היתה נבעלת ורואה דם] לא תבעל [עוד פעם חמישית] מה דמר שלישית לא תבעל כמאן דמר שלישית אין לה כתובה [דסובר בג' זימני הוי חזקה] ומאן דמר רביעית לא תבעל כמאן דמר שלישית יש לה כתובה [דסובר דלא הוי חזקה עד ד' זימני] וכן בנימולים ומתים אית תנויי תני שני [הי' נימול ומת] ימול השלישי] שלישי [נימול ומת] לא ימול [עוד הד'] ואית תנויי תני שלישי [נימול ומת] ימול [עוד הד'] רביעי [נימול ומת] לא ימול [עוד הה'] וכו'. וקצת סמך לכל הנ"ל דלבתר הכי קאמר דאף מאן דפליג בכתובה מודה במילה משום סכנה ושוב קאמר תני אמר ר' נתן מעשה כו' רביעי הביאתו לפני כו', ויעויין בתוס' חולין (מ"ז ב') דבגמ' דידן דגרס שלישי הביאתו היינו דבתרי זימני הוי חזקה, וא"כ הירו' דקאמר תחלה דבמילה כ"ע מודו והדר הביא מעשה דר' נתן דרביעי הביאו לפניו דמשמע דבג' זימני הוי חזקה מזה נראה דאף מאן דמיקל סובר דבעי ג' זימני, ואף דיש לדחות דמעשה שהי' כך הי' וכמ"ש המעדני יו"ט בחולין (פ' אלו טריפות) להרי"ף, אפ"ה דחוק לומר כן בהירו' דאיך יביא תיכף מעשה לסתור אלא נראה כמו שכתבתי דכעין דפליגי בש"ס דילן רבי ורבנן אי בתרי זימני אי בתלתא זימני הוי חזקה כן להירו' פליגי אי בג' אי בד' זימני הוי חזקה ובזה מיושב לנכון הירושלמי דתרומות הנ"ל לרב הונא דבעי לסימני שוטה ד' דברים לחזקה וכן לר' יוחנן דקאמר דדי במאבד לחוד בכדי שלא להפסיק הברייתא בסכינא חריפא דשלשה סימנים הראשונים הוי ביחד ומאבד לחוד [וכקו' הטו"א הנ"ל] נאמר נמי דס"ל דכולן ביחד כל אחת פעם אחת, ובמאבד לחוד ג"כ סגי באיתחזק בהכי ד' זימני וכמ"ש הטו"א בגמ' דידן וכנ"ל וא"כ אף לר' יוחנן אי אפשר לשוטה בג' דברים הראשונים לחוד רק במאבד ג"כ ואי אפשר לשוטה בלא מאבד ואיצטמדן דברינו הנ"ל. [אמנם גם לפ"ז עדיין למ"ד בג'

זימני הוי חזקה א"כ בין לר"ה בין לרי"ו משכחת בג' הראשונים בלא מאבד וא"כ עדיין הו"מ למימר הנפקותא להאי מ"ד אמנם אפשר דסובר דהלכתא דבעי ד' ועוד יש לדחות ואין להאריך.] ט) הן אמת דלפי הנ"ל אפשר לפרש הא דקאמר בהירו' ובלבד במאבד פירוש אחר דלא כהמפרש, דהנה בחגיגה שם על הא דקאמר בגמ' לרב הונא דבדבר אחד לא הוי שוטה משום אימור גנדריפס אחדי' וכיוצא הקשה הטו"א דאיך תלינן בהני אימור לקולא. ואין לומר מטעם חזקה דבלא היו מכירין אותו מאי איכא למימר ותירץ מטעם רובא. והנה מה שסתר טעם חזקה דבאין מכירין מאי איכא למימר לכאורה לא קשה לפי מה שהשריש לנו התב"ש (סי' א') דשוטה המטורף בודאי אינו כן מתחלת ברייתו דלא נולד בטירוף וא"כ כל אדם יש לו חזקה, אמנם לכאורה נסתר מצד אחר דאיך תלינן בגנדריפס הא כמו דאית לי' חזקה שאינו שוטה ה"נ אית לי' חזקה שאינו גנדריפס, אמנם כבר מצינו כעין זה, ויעויין בנוב"י (מה"ק יו"ד סי' ס"ג) שכתב כעין זה הגאון ר"ח כהן ראפופורט זצ"ל והגאון הנוב"י סתר לי' כמ"ש. אמנם מאוד תמיהני על הנוב"י על מה שלא סתר ראייתו מכתובות (ע"ה א') דהא התם נמי כמו דאית לי' חזקה שלא הי' לו נגע טמא כן יש לו חזקה שלא הי' לו נגע טהור ואפ"ה מוקמינן אחזקה ומוכח דעל זה שאנו דנין מוקמינן על חזקה, ובנגע טהור לא איכפת לן כלל רק אנו דנין אי הוי נגע טמא וע"ז מוקמינן אחזקה. אמנם עכ"ז נראה לדחות הראי' דאפשר דבאמת בהא גופי' פליגי ר"י וחכמים שם דר"י מטהר משום חזקת הגוף דס"ל דבכה"ג הוי חזקה וחכמים סברי דכה"ג לא מוקמינן על חזקת הגוף מטעם הנ"ל דכה"ג לא הוי חזקה דכמו דהי' מסולק מנגע טמא כן הי' מסולק מנגע טהור וכסברת הנוב"י הנ"ל, [ובלא"ה תמיהני על ר"ח כהן זצ"ל שהביא מכתובות דחזקת הגוף עדיף מחזקת טומאה, הא שם אינו רק לר"י משא"כ לחכמים דקי"ל כוותייהו וכדפסק הרמב"ם מוכח להיפוך.] ויתיישב בזה קושיית מהרש"א בכתובות שם על תוס' ד"ה ספק טמא דהקשה דהוי סברות הפוכות דר"ג עדיף לי' חזקת הגוף מחזקת ממון ואפ"ה מחזקת טומאה לא עדיף ור"י ס"ל להיפוך ממש דעדיף לי' חזקת הגוף מחזקת טומאה ולא מחזקת ממון יעו"ש. ולפי הנ"ל אתי שפיר דלעולם חזקת ממון עדיף מחזקת טומאה ומש"ה לר"י אף דחזקת הגוף עדיף מחזקת טומאה אפ"ה לא עדיפא מחזקת ממון ור"ג סובר דאפילו מחזקת ממון עדיף חזקת הגוף וכ"ש מחזקת טומאה רק דבספק היינו טעמא דטמא דבכה"ג לא הוי חזקת הגוף וכנ"ל [רק דבלא נזקק לטומאה טהור משום חזקת טהרה וכקו' התוס'] כסברת הנוב"י ובסברא בעלמא פליגי אי הוי חזקת הגוף כה"ג או לא ומיושב קו' מהרש"א והנה גם התבואות שור כתב (בסי' כ"ט) כסברת הנוב"י יעו"ש דכתב גבי משגרן כרעי דליכא

למימר אוקמא אחזקתה דלא הוי פסוקת החוט דה"נ נימא להיפך אוקמא אחזקתה דלא הוי שגרונא יעו"ש והחוו"ד בליקוטיו (בסי' נ') סתר דבריו והביא ראי' דכה"ג הוי חזקה ממוכת עץ דמוקמינן אחזקה שלא נבעלה הא יש לה חזקה נמי שאינה מוכת עץ. וכן בישועת יעקב יו"ד (סי' שי"ד) השיג על התב"ש הנ"ל מהא דמו"ע כנ"ל יעו"ש. ונראה דגם זה יש לסתור, דהנה במוכת עץ אני תחתיך יש לה חזקת הגוף שהיתה תחתיו רק דאין לה חזקה שהוא מו"ע דאפשר דהיא דרוסת איש לסברת התב"ש והנוב"י וכנ"ל, אמנם כיון דתחתיו נעשה דע"ז שפיר איכא חזקת הגוף שוב ממילא לא איכפת לן אי מו"ע אי דרוסת איש ושפיר נאמנת דהיתה בתולה בשעת אירוסין מטעם חזקה ונסתפחה שדהו רק במוכת עץ קידם שנתארסה ליכא חזקה, עכ"ז כיון דבמו"ע אני תחתיך מהימנא מטעם חזה"ג שוב מהימנא גם בטוענת קודם שנתארסה. ויתיישב בזה קו' האחרונים בפ"ק דכתובות (י"ב ב') דקאמר תחלה בטעמא דר"ג משום מיגו והדר קאמר א"נ משום חזקה וכתבו התוס' דלר' יוחנן לא סגי בטעמא דמיגו דבמוכת עץ ליכא מיגו לר' יוחנן וכדאמר שם (י"ג א'), והקשו האחרונים כיון דלר' יוחנן מוכרחין לטעמא דחזקה א"כ למה לא אמר חזקה לחוד, ולפי הנ"ל א"ש דלר' יוחנן במוכת עץ צריכין לתרווייהו למיגו וחזקה דבמוכת עץ קודם שנתארסה ליכא חזקה כנ"ל וכסברת הנוב"י והת"ש הנ"ל, ואין לומר דגם כה"ג הוי חזקה ועדיפא מחזקת ממון א"כ תקשי קו' מהרש"א הנ"ל (בדף ע"ה ב') וע"כ דלר"ג כה"ג לא הוי חזקה, ורק הא דמהימנא היינו מטעם דמוכת עץ אני תחתיך מהימנא מטעם חזקת הגוף וכנ"ל וכיון דמהימנא בתחתיך שוב מהימנא אף בקודם שארסתני מטעם מיגו דאף דליכא עדיפות בתחתיך מ"מ ע"כ לא בעינן עדיפות רק היכא דלא מהימנא בהטענה שהיתה יכולה לטעון אבל היכא דמהימנא לא בעינן עדיפות כידוע, וא"ש דמוכרחין לטעם מיגו לכו"ע במתני' דמוכת עץ, והא דקאמר שם (בדף י"ג א') דליכא מיגו היינו לר' יהושע דחזקת הגוף לא מהני להוציא וא"כ בתחתיך לא מהימנא וליכא נמי עדיפות א"כ ליכא מיגו, וכן לר"ג אי לא היתה מהימנא מטעם חזקה לחוד לא הי' במוכת עץ מיגו וא"ש, וה"ה דהו"מ למימר שם (בדף י"ג א') דבתרייתא להודיע כחו דר"ג דאע"ג דליכא חזקה וכנ"ל וחדא נקט. ועוד דאי לאו דמוכח דאף בליכא מיגו קאמר יש לומר דגם ר"ג ס"ל דכה"ג הוי חזקה דשוב לא תקשי קו' מהרש"א בדף ע"ה מסברות הפוכות הנ"ל. וקצת יש לומר ע"ד הפלפול דר' יוחנן בחגיגה לשיטתו בכתובות י"ב ורב הונא לשיטתו דרב הונא אית לי' בכתובות (י"ב ב') ובב"ק וב"מ דברי ושמא ברי עדיף וא"כ לא צריך לומר דטעמא דר"ג משום חזקה וא"כ יש לומר דר"ג לא פליג על רבי יהושע בדף ע"ה אי הוי זה חזקה אי לא אלא דפליגי אי חזקת הגוף עדיף

מחזקת טומאה אי לא, דלדידי' לא תקשי קו' מהרש"א מסברות הפוכות כמובן, ולהכי ס"ל לרב הונא בחגיגה דתלינן באימור דמעמידין על חזקת הגוף, משא"כ לר' יוחנן דע"כ טעמא דר"ג משום חזקת הגוף וכנ"ל, וע"כ דס"ל דכה"ג לא הוי חזקה וכנ"ל ומש"ה. לא תלינן באימור ודוק. וכ"ז ע"ד הפלפול.] וא"כ נתבאר דהא דקאמר בגמ' לרב הונא דבדבר אחד לא הוי שוטה משום אימור גנדריפס אחדי', אין הטעם משום דמעמידין אותו על חזקת הגוף די"ל דכה"ג לא הוי חזקת הגוף דכמו דאית לי' חזקה שאינו שוטה ה"נ אית לי' חזקה שאינו גנדריפס וכנ"ל, ואף אם נימא דכה"ג הוי חזקת הגוף רק דאיתרע קצת משום זה ולהכי בכתובות (דף ע"ה) הנ"ל בדאיכא חזקת טומאה כנגדה טמא [וגם בזה יתיישב קו' מהרש"א שם הנ"ל, ותמיהני על הגאון ר"ח כהן זצ"ל הנ"ל שהביא ראי' מכתובות דהא גם שם הל' כחכמים.] עדיין לענין שוטה תקשי קו' הטו"א איך תלינן באימור לקולא ואם תרם תרומתו תרומה הא גם בתרומה איכא חזקת טבל [דבלא זה לק"מ דחזקת הגוף עדיף וכדאמר בכתובות (דף ע"ה) אמנם לפי הנ"ל תקשי]: וצ"ל כמ"ש הטו"א דהא דתלינן באימור לקולא הטעם הוא משום רוב דרוב בני אדם אינם שוטים. (שוב ראיתי דאינו מוכרח וי"ל מטעם חזקה דיש לילך אחר דבר שנולד בו הס' וכמ"ש בריטב"א עירובין (דף ל"ו) ויעוי' מהרמ"ל ריש נדה]:

והנה גם להטעם משום רוב יקשה ביותר כעין שהקשתי לעיל דהא רוב בני אדם אינם גנדריפס ג"כ ויעוי' בכה"ג בתב"ש (סי' כ"ט) ובחו"ד (סי' נ') שהשיג עליו, וכה"ג נראה דכ"ע מודים דאינו שייך רוב דאם נימא דהוא שוטה ולא גנדריפס לא יצא מרוב שאינן גנדריפס. ונראה דע"כ צ"ל דשוטה טפי לא שכיח מגנדריפס ולהכי תלינן ברוב דגנדריפס הוא ואינו שוטה ולמ"ד דתלינן בשוטה ולא בגנדריפס היינו דסובר דליכא רובא דשוטה שכיח כמו גנדריפס ואפשר דשוטה שכיח טפי מגנדריפס לדידי'. ומעתה לפ"ז יש לפרש הא דקאמר ר' אבון בירושלמי הנ"ל ובלבד במאבד היינו דבמאבד לחוד לא תלינן בשטות רק בקודייקוס וע"ז קאמר שם דמאבד אפילו שוטה שבשוטים אינו מאבד מה שנותנים לו, ולהכי למתלי בשטות כזה אינו מצוי מאוד ושכיח טפי למתלי בקודייקוס, וניחא נמי הא דסיים שם קודייקוס אין בו אחת מכל אלו היינו דלהכי תני בברייתא מאבד דהברייתא תני ד' ביחד יוצא ולן ומקרע ומאבד ולהכי מצטרף בהדי אינך ולא תלינן בקודייקוס דהא קודייקוס אין בו אחת מכל אלו ולהכי מכרעי אינך למתלי בשטות, משא"כ מאבד לחוד דרחוק מאוד למתלי בשטות כזה וכנ"ל, ואף. אם נימא דטעמא דרב הונא משום חזקה ג"כ יש לומר דאף דר' יוחנן פליג בחזקה במאבד מודה דלא שכיח. [וכל זה רק אם נימא דהירו' ס"ל דבעינן ד' זימני לחזקה דאל"כ תקשי למאי תני

בברייתא מאבד דלחוד לא סגי ואינך לא בעו מאבד, משא"כ לפי' הנ"ל דבעי ד' וימני א"כ הפי' בהדי אינך]. אמנם אף שאפשר לפרש כן ומדוקדק יותר הא דקאמר אפילו שוטה שבשוטים אינו מאבד וכן מאי דסיים קודייקוס אין בו אחת מכל אלו, מכל מקום מרבינו שמחה משפירא הובא בב"י (סי' קי"ט) משמע דמפרש כנ"ל דמאבד לחוד מהני וא"ש. ויש לעיין בכ"ז בירו' נזיקין אם לא נמצא סתירה לזה שחידשתי דהירו' סובר דבד' זימני הוי חזקה ואינו בידי ולולא זה דברי הירו' תרומות תמוה מאוד, ואף אם לא נימא ככל הנ"ל דבהעדאה ג"כ מצטרף נגיחה הרביעית וכדרך הנ"ל עכ"ז יש לומר דבנגיחות גזה"כ הוא וכעין שכתבו התוס' לרבי בש"ס דילן, יעוי' תוס' ב"ק (כ"ג ב') ויבמות (דף ס"ד) דאף דב' הוי חזקה בנגיחות גזה"כ דבעי ג' ה"נ יש לומר להירו' להיפך דאף דלא הוי חזקה עד ד' בנגיחות גזה"כ דליסגי בג' וכ"ז צ"ע בירו' נזיקין ואינו בידי. י) ועדיין פש גבן ליישב שיטת הירושלמי מקו' הישועת יעקב הנ"ל (אות ה') שהקשה קו' עצומה דלהירו' דמאן דאמר גרירא אינו סובר מפני שאינה יכולה לשמור גיטה א"כ איך יתיישב המשנה דגיטין (ס"ד ב') דכל שאינה יכולה לשמור גיטה אינה יכולה להתגרש דקאי אקטנה דלא שייך גבה גרירא [וגם משום גרירא אמאי תלי בשמירת גיטה בשמירת עצמה הי' לן למתלי ולפמ"ש לעיל יש לפלפל בכ"ז ואיני רוצה להאריך ותן לחכם וכו'.] וכבר דברנו מזה קצת לעיל (אות ה'), ולכאורה אפשר לומר דהירו' יפרש המתני' דגיטין בשוטית ולא אקטנה והכי משמע פשטא דמתני' דקאי אנערה וכן נראה מלשון תוס' קידושין (מ"ג ב') ד"ה וכל דמתני' איכא לאוקמא בשוטה וא"כ א"ש משום גרירא והברייתא דקטנה ל"ק בירו' דכמה ברייתות שהובאו בש"ס דילן ולא הובאו בירו' ולא ס"ל להירו' ואפשר דלא שמיע להו והא דתלי בשמירת גיטה ולא בעצמה א"ש לפמ"ש לעיל דלהירו' ליכא שוטה היודעת לשמור גיטה ולא עצמה ונרויח בזה ליישב שיטת מהר"י מלונדרש שבמרדכי שנתקשה בזה השעה"מ (פ"ב מגירושין הל' י"ח) דאיך אפשר דקטנה שאין בה דעת תקבל גיטה [ובמ"ש השעה"מ ליישב שם וכן בהל' י"ט יש לעי' לפמ"ש לעיל דנראה דהירו' לא ס"ל הני שיעורים דגמ' דידן דלא הוזכר רק מחזירו לאחר זמן,] וכן הקשה במהרשד"ם ובן לב ולפי הנ"ל א"ש דקאי למ"ד משום גרירא דלא שייך בקטנה. אמנם הוא דחוק. ונראה ליישב. דהנה ראיתי בחת"ס (אבה"ע ח"ב סי' ג') שהביא בשם ס' התרומה שכתב ליישב סתירת ר' ינאי מש"ס דילן להירו' דבש"ס דילן יליף לשוטית דאינה מתגרשת מקרא ונתן בידה ובירו' קאמר משום גרירא וכתב דהירו' סובר דר' ינאי לא אמר זה דאין לה יד באינה יכולה לשמור גיטה רק בקטנה אבל בשוטית גדולה יש לה יד ולא אימעוט והש"ס דילן סובר דאף שוטית גדולה אין לה יד ואימעוט ג"כ, וא"כ

אתי שפיר דמתני' דגיטין דמיירי בקטנה אימעוט מקרא ונתן בידה אף להירו' וא"ש. ולהבין פלוגתת הירו' והבבלי בזה נראה לבאר, דהנה הפ"י בגיטין חקר שם איך הפירוש יש לה יד אם הפירוש לענין זכיי' לעצמו א"כ בצרור וזורקו סגי ויקשה לגירסת רש"י דבעינן פעוטות ואם לענין זכיי' לאחרים יקשה לשמואל דסובר דאינו זוכה לאחרים עד שתי שערות [והפ"י רצה להוכיח מזה דר' ינאי אית לי' דר' ישמעאל יעו"ש. ולכאורה יש להביא ראי' לדבריו דיעויין תוס' גיטין (ע"ח א') ד"ה אינו ובמהרש"א שם והדין דהא גיטך מבואר במשנה דמע"ש (פ"ד מ"ז) הובא בקידושין (ו' א') וא"כ יקשה מזו המשנה לר' ינאי וצ"ל דאית לי' דר' ישמעאל. אמנם לפמ"ש מהר"מ שיף ובתו"ג ובפ"י שם דעיקר הקו' על הרי את מותרת א"ש דהוא מימרא ואינו מבואר במשנה, וכן יש להביא ראי' דר' ישמעאל אית לי' דר' ינאי דלכאורה קשה לפמ"ש תוס' גיטין שם דסגי בהא שיודיעו לה אח"כ וא"כ במשנה שם בישנה דע"כ מיירי דאמר לעדים דאל"כ ל"ל ישנה וכמ"ש הראשונים שם וא"כ אמאי לא סגי במה שיודיעו לה אח"כ וע"כ צ"ל משום דאין לה יד ובזה נסתר מ"ש הפ"י דרצה לומר מייתור דונתן בידה מוכח אף בשיש לה אב ולפי הנ"ל צריך הקרא דידה על ישנה ויש לעיין בכ"ז ואי"ה יבואר עוד באריכות] ומסיק דהפירוש שיש לה יד לשמור. והנה בירו' פ"ק דקידושין (הל' ג') איתא ר"י בעי קומי ר"ז הילך כסף זה שתצא עבדך לחירות [כצ"ל וכן ראיתי בנחלת יהושע (סי' כ') שהביא כן בשם הקרבן עדה,] א"ל יצאת שתצא שדך להפקר א"ל לא יצאת מה בין זל"ז זה זיכה לבן דעת וזה לא זיכה לבן דעת הגע עצמך שהי' חרש [פי' העבד] א"ל איש הגע עצמך שהי' קטן [פי' העבד] א"ל דרכו להגדיל ופירוש הירו' נראה דכבר הבאתי לעיל הירושלמות דמע"ש ועירובין וגיטין דממעט קטן מזכיי' מדכתיב כי יתן איש לרעהו עד שיהא כרעהו וע"ז קאמר הכא דחרש לא אימעוט ואית לי' זכיי' דבכלל איש הוא ואף דאין בנתינתו כלום וא"כ בכי יתן איש ודאי הנותן אינו חרש וא"כ כיון דאמרינן עד שיהא כרעהו א"כ לכאורה אימעוט נמי חרש יש לומר דהא דאין נתינת חרש כלום היינו מצד הסברא דאינו בר דעת אבל מאיש לא אימעוט וא"כ י"ל דהא דכתיב רעהו אצל איש הוי כמאן דכתיב איש לאיש אבל לא איתקש לגמרי המקבל להנותן ובלא"ה יש לומר דלא איתקש רק במה שמפורש בכתוב להדיא, דהיינו למאי דאימעוט מאיש דכה"ג מצינו בכמ"ד ומאיש לא אימעוט אלא קטן ולהכי לא אימעוט הכא חרש מזכיי' וא"ל הגע עצמך שהי' קטן דאימעוט מזכיי' וא"ל דרכו להגדיל ומש"ה תקינו לי' רבנן זכיי' וכדאמר נמי כעין זה בב"מ (ע"א ב') לענין זכיי' ע"י אחרים והכא הוי זכיי' ע"י עצמו דקבלת רבו גרמא לי'. היוצא לנו מזה הירו' דחרש אית לי' זכיי' הואיל והוא איש, ולפ"ז נראה דה"ה נמי שוטה, והנה כבר נתבאר

דהירו' ס"ל השיעור גבי גט כשיעור שיכולה לזכות לעצמה דהיינו מחזירו לאחר זמן, ולפ"ז נבוא אל הביאור דהירו' ס"ל דהפי' מי שיש לה יד היינו שיש לה זכיי' ולהכי לא אימעוט אלא קטנה שאינה יכולה לשמור גיטה דהוא השיעור שאינה יכולה לזכות וכנ"ל ואח"כ יש לה זכיי' אי מדאורייתא אי מדרבנן, וא"כ בשוטית דיש לה זכיי' וכנ"ל דלא אימעוט מאיש [ויעויין בירו' (ריש תרומות) דמבואר דס"ל דבעי ב' פסוקים למעט קטן ושוטה והובא בר"ש ובשנות אלי' שם,] שפיר מקרי יש לה יד ויכולה לקבל גט אף שאינה יודעת לשמור גיטה רק משום גרירא, משא"כ הבבלי לשיטתו דמצרור וזורקו זוכה לעצמו ושיעור שמירת גיטה היינו פעוטות א"כ ליכא לפרושי אין לה יד לענין זכיי' רק לענין שמירה וכמ"ש הפ"י ומש"ה אימעוט נמי שוטה וא"ש, [וכ"ז לגירסת רש"י אמנם לגירסת הרי"ף י"ל נמי בענין אחר דכבר נתבאר לעיל דהש"ס דילן סובר דל"ב זכיי' בגט מדכתבו על איסורי הנאה כשר ולהירו' בעי זכיי' א"כ מש"ה להש"ס דילן ל"ל מי שיש לה יד לענין זכיי' דהכא ל"ב זכיי' משא"כ להירו',] ואשה"ט ונכון. ובזה נראה נכון מאוד ליישב דעת הרמב"ם (סוף פ"י מגירושין) מהשגת הראב"ד שם דלא מחלק בין יודעת לשמור גיטה או לא והמ"מ כתב שאין לו מקום ליישב אם לא דסמך על מה שביאר גבי קטנה והוא דחוק מאוד ובפרט בהדין שכתב הרמב"ם דמאכילה ומשקה משלה דג"כ הוא דוקא בראוי' לגירושין מה"ת וכמ"ש המגיד וגם בזה סתם ולא חילק כלל, והמגדל עוז כתב דדעת הרמב"ם כמאן דאמר בירו' משום גרירא דל"ל כלל שאינה יודעת לשמור גיטה וגם זה תמוה דהוא נגד הש"ס דילן דקאמר ביבמות דמדאורייתא אינה מתגרשת באינה יודעת לשמור גיטה, אמנם לפי הנ"ל נכון דהרמב"ם ס"ל דגם להש"ס דילן למ"ד מידה לא אימעוט רק קטנה ולא שוטית וכנ"ל [והרמב"ם לא יסבור דהש"ס דילן חולק ע"ז,] והא דפריך ביבמות היינו מהאי מ"ד דמשלחה וחוזרת דלדידי' אף שוטה אימעוט והא דמייתי דברי ר' ינאי אינו להקשות ממנו רק דמייתי המחלוקת דאיפלגו גבי קטנה וכוונתו להקשות רק ממ"ד משלחה וחוזרת והרמב"ם פוסק כמ"ד מידה ולהכי רק קטנה, אימעוט ולא שוטית אף שאינה יודעת לשמור גיטה וכנ"ל, והא דפריך בפשיטות על ר' יצחק ממ"ד משלחה וחוזרת נראה דרש"י בקידושין (מ"ג ב') נראה דהי' לו הגירסא ביבמות שם (קי"ג ב') דר' יצחק אמר ממשלחה וחוזרת יעו"ש ברש"י וא"כ אתי שפיר דפריך מר' יצחק אדר' יצחק דידי' אדידי' [ולפ"ז ודאי דאין כוונתו מדר' ינאי דר' יצחק גופי' פליג עלי' וכנ"ל] וא"ש דהרמב"ם פסק כר' ינאי דהלכתא כוותי' וכמ"ש הרא"ש חולין (פ' אלו טריפות סי' מ"ז) דאיהו לשיטתי' אמר בירו' דבשוטית ליכא רק גרירא לחוד וכנ"ל, וא"ש ונכון. וקצת יש ליישב בזה קו' השעה"מ (פ"ב מגירושין הל' י"ט)

על התוס' דהביאו ראי' מהירו' דיבמות (פ' חרש) דקטנה שאינה יכולה לשמור גיטה מתגרשת ע"י אביה אמאי לא הביאו ראי' מהירו' דגיטין (פ' התקבל ה"ב) עיי"ש ולפי הנ"ל התם קאי על, קטנה ויש לומר דאימעוט מידה משא"כ שוטה להירו' דלא אימעוט מידה וכנ"ל וע"כ דאימעוט ממשלחה וחוזרת ואפ"ה מהני יש לה אב. עוד יש להעיר בקו' השעה"מ הנ"ל דהנה יעויין במל"מ (פ"ו מגירושין הל' ג') דאף דבנותן גט לאשה דעלמא שתהא מגורשת לכשיכנסנה אינו גט משום דאין אדם מקנה דשלב"ל אפ"ה במחוסר זמן לא הוי דשלב"ל יעושה"ט והנוב"י מה"ת (סי' נ"ב באבה"ע) ובהתשובות שאחריו שתפס כן, ולפ"ז י"ל בקטנה שאינה יכולה לשמור גיטה דכל החסרון משום קטנות דעתידה להגדיל בודאי א"כ לא מקרי רק מחוסר זמן [ויש לדון בזה קצת כיון דמחוסרת דעת הוי כעין מחוסר מעשה ויש לדחות,] א"כ בקטנה שאינה יכולה לשמור גיטה יכול לתת לה גט שתתגרש בעת שתגדיל כיון דאינו אלא מחוסר זמן, ויש לדון עוד דיכול לומר דלכשתגדיל תתגרש מעכשיו ואף אם נתקרע הגט קודם שתגדיל מגורשת כיון דאמר מעכשיו וכמ"ש התוס' ב"מ (ט"ז א') ד"ה קנוי' ויבמות (דף צ"ג) וקידושין (דף ס"ג) לר"מ בדשלב"ל ומזה נשמע לרבנן במחוסר זמן, וכן מבואר בנתיבות (סי' ריא ס"ק ב' וס"ק ה') יעו"ש, [הן אמת כי בזה יש לדון על המל"מ (פ"ד מאישות הל' ז') דהביא מבכורות (דף מ"ט) ולכאורה מהתם מוכח איפכא דהא אמר במעכשיו ד"ה אין בנו פדוי ואי במחוסר זמן לא הוי דשלב"ל א"כ אמאי לא ליהני מעכשיו כמו, לר"מ וכנ"ל דמה לי תוך ל' או קודם שקנה ונתגייר שכתבו התוס', הן אמת דלכאורה בלא"ה תקשי על הגמ' שם דאיך אמר דבמעכשיו ד"ה אינו פדוי דהא רב בודאי סובר אדם מקנה דשלב"ל כמבואר ב"מ (שם) ויבמות (שם) וא"כ יקשה כנ"ל ואפשר דכוונת הגמ' במעכשיו ממש ולא אמר מעכשיו ולאחר ל' ומש"ה לא מהני דבעינן שיפרש ויעוי' בנוב"י (מה"ת אבה"ע סי' נ"ז אות ט"ו) ובסוף התשובה מ"ש על המהרי"ק יעו"ש וא"ש, אמנם על המל"מ אכתי תקשי דלפ"ז אם אמר מעכשיו ולאחר ל' לכ"ע מהני אפילו נתאכלו המעות וכנ"ל וא"כ אכתי תקשי במאי דאמר התם לשמואל דל"ד לקידושין דהתם בידו לקדשה מעכשיו משא"כ בפדיון ולפי הנ"ל הא גם בפדיון אפשר לפדותו מעכשיו ולאחר ל' וכנ"ל ואפשר דכיון דעכ"פ אינו יכול לפדותו מעכשיו ממש ל"ד לקידושין ולא מהני לאחר ל':

(הגה"ה. אב"ה בתוס' יבמות (צ"ג א') וקידושין (ס"ג א') מבואר דלר"מ במקדש לאחר שאתגייר מהני אפילו בנתאכלו המעות אף דהתם אינו במעכשיו ממש. אמנם במהרי"ט אלגזי בבכורות שם, אף דלא נחית שם לחידושו של המל"מ במחוסר זמן לענין דשלב"ל, תפס לפשיטות דלשמואל ע"כ לר"מ במקדש לאתר שאתגייר לא מהני בנתאכלו המעות

עיי"ש. ולפ"ז צ"ל דכל דברי התוס' ביבמות וקידושין הנ"ל אזלי רק אליבא דרב בבכורות שם ולא אליבא דשמואל והוא דחוק טובא. ולענ"ד נראה דהנה לשיטת התוס' הנ"ל למ"ד אדם מקנה דבר שלא בא לעולם אם אחר לכשיבוא הדבר לעולם הרי הוא קנוי לך מעכשיו מהני הקנין אף בנתקרע השטר קודם שבא הדבר לעולם א"כ חזינן דהמעכשיו מהני דכשיבוא הדבר לעולם יחול הקנין למפרע משעת הקנין וא"כ לפ"ז אף אם בכל הקנינים נימא דמהני מעכשיו ולאחר שיבוא לעולם מ"מ בפדיון הבן לכ"ע לא מהני זה דבכל הקנינים זה שהדבר עדיין אינו בעולם הוא רק חסרון להלות הקנין ולמ"ד אדם מקנה דשלב"ל או במחוסר זמן להסברא דלכ"ע לא הוי זה דשלב"ל דלא הוי חסרון לחלות הקנין שוב ממילא אחת היא לנו מתי יחול הקנין אם לאחר שיבוא לעולם אם למפרע משעת הקנין משא"כ בפדיון הבן דהמצוה היא שיהי' הפדיון דוקא לאחר ל' ולא קודם א"כ אף אם הא דהבן תוך ל' לא נחשוב לחסרון להחלות של הפדיון מ"מ הפדיון מחויב להיות דוקא לאחר ל' ולא קודם וכיון דאמר מעכשיו ולאחר ל' כשיהי' לאחר ל' יחול הפדיון למפרע משעה שאמר וזה לכ"ע לא מהני וא"כ בין לרב ובין לשמואל באמר מעכשיו ולאחר ל' לא מהני בפדיון הכן וגם לשמואל אפשר דלר"מ במקדש לאחר שאתגייר מהני אפילו בנתאכלו המעות משום דהתם בידו לקדש במעכשיו ולאחר שאתגייר משא"כ בפדיון דליכא במעכשיו כלל וכנ"ל וא"ש.):

(ובל"ז כתב הנוב"י (סי' נ"ד שם אות כ"ג) דטעם זה קשה להבינו יעו"ש,). ואם כנים אנחנו בהנחה זו מה נעים ליישב בזה לשון הסמ"ג (מ"ע קמ"ד) דכתב מתחלה פלוגתא דרב ושמואל בפודה את בנו תוך שלשים דלשמואל אין בנו פדוי ופסק כוותי' ובסמוך ונראה לזה כתב פדה תוך ל' אם אמר מעכשיו אין בנו פדוי ואם אמר לאחר ל' פדוי אפילו נתאכלו דתמוה דהא הוא פלוגתא דרב ושמואל דפסק כשמואל ובתכ"ד סותר את עצמו ומהרי"ק (כסי' צ"ו) ומהרש"ל בתשו' (סי' ז') ומהרי"ט אלגזי (פ"ח דבכורות). נדחקו מאוד לחלק בין סתם למפרש אחר ל' יעו"ש אמנם לפי הנ"ל נכון מאוד דכוונת הסמ"ג באמר מעכשיו ולאחר ל' וכוונתו דאם אמר מעכשיו לחוד אין בנו פדוי אפילו לא נתאכלו המעות ואם אמר (גם למעכשיו) לאחר ל' וארישא קאי דהיינו שאמר מעכשיו ולאחר ל' אפילו נתאכלו מהני וכנ"ל דזה מהני לכ"ע דאינו אלא מחוסר זמן והוא נכון מאוד לפי ההנחה הנ"ל, ויש לעי' בכ"ז,] ובזה יתיישב דברי רש"י סנהדרין (נ"ה ב') ד"ה ואם בא דכתב רש"י דפחות מבת ג' אינו יכול לגרשה ע"י אביה הואיל ואינה נקנית לו והקשה השעה"מ (פ"ב מגירושין הל' י"ח) מאי אריא משום דאינה נקנית הא בלא"ה אינו יכול לקבל האב קודם שיעור פעוטות דהוא שיעור שיודעת לשמור גיטה ומה שתירץ

השעה"מ דחוק מאוד להמעיין ברש"י דנראה דס"ל דאי"צ להמתין גבי גט רק גבי חליצה יעושה"ט, ולפי הנ"ל א"ש דלכאורה נראה מלשון רש"י דדוקא למ"ד משלחה וחוזרת אינו יכול האב לקבל משא"כ למ"ד משום יד כן נראה מרש"י בגיטין (דף ס"ד) וקידושין (דף מ"ג) להמעיין וא"כ במקבל האב לכשתגדיל תתגרש מעכשיו מהני וכנ"ל דאינו אלא מחו"ז ומשום יד פשיטא דיכול האב לקבל כעת, והא דכתב רש"י בגיטין ובקידושין דא"י האב לקבל היינו בסתם דאינו מתנה לכשתגדיל דל"מ וכנ"ל במוסגר בשם הנוב"י וא"כ להכי כתב רש"י משום שאינה נקנית, והא דבעי יבמות (נ"ב ב') ליבמתו מהו היינו דהנתינה הי' אח"כ וכמ"ש רש"י שם ודוק, וא"כ מיושב נמי הא דלא הביאו התוס' הנ"ל ראי' מירו' דפ' התקבל דהתם בקטנה יש לומר דהאב מקבל שיחול לכשתגדיל מעכשיו וכנ"ל דבזה אף רש"י מודה וכנ"ל ולהכי הביאו משוטית ודוק ומיושב נמי שיטת הר"י מלונדרש הנ"ל דיש לומר דהירו' ס"ל כמ"ד משלחה וחוזרת ולהכי גם היא בעצמה יכולה לקבל שיחול משתגדיל מעכשיו וזהו כוונת הירו' באופן זה ובאב סובר כהתוס' דיכול לקבל כעת ממש דלאחר שתגדיל יוצאה מרשות אב לדידי', ויש ליישב בזה הא דהתוס' הנ"ל הביאו ראי' מהירו' דדלמא סובר משום יד ולפי הנ"ל אפשר דסברי כעין פי' ר"י מלונדרש וא"כ ע"כ דסובר משלחה וחוזרת ודוק. יא) והנה בגוף קו' התוס' על רש"י דסובר, דקטנה שאינה יכולה לשמור גיטה אינה מתגרשת ע"י אביה מהירושלמי דיבמות (פ' חרש) נראה ליישב דהירו' לשיטתו והוא, דהנה הפ"י בגיטין (ס"ד ב') נתקשה לשי' התוס' דאיך אפשר דאביה יקבל גט הא מה שהאב מקבל גט הוא מתורת שליחות וכדאיתא גיטין (דף כ"א), וא"כ כל מלתא דאיהו לא מצי עביד לא מצי משוי שליח וכן הקשה הישועת יעקב (סי' קי"ט ס"ק ו'). [ומ"ש הישועת יעקב לתרץ דכיון דאביה משמרה שוב בעצמה היתה יכולה לקבל את גיטה רק דהחסרון משום דבר אחר דא"י לקבל ביש לה אב תמוה דמלבד דזה לא יועיל לר' ינאי אף גם הא מבואר בתוס' גיטין (ס"ד ב') דהסיפא דאינה יכולה לשמור גיטה אינה יכולה לקבל היינו כרבנן יעו"ש אלמא אף דאין רשות האב מעכב אף בקטנה לדידהו עכ"ז בא"י לשמור גיטה אף ביש לה אב דאביה משמרה א"י לקבל גט וע"כ הטעם משום דכל כח הגט אינו אלא ע"י האב שמשמרה להכי דוקא ע"י האב והיא בעצמה א"י לקבל משום דמליתא דידה לא היתה מתגרשת וא"כ נסתרין דבריו. וע"ד פלפול קצת וישבתי בזה קו' הגאון רע"א זצ"ל בתוספותיו על המשניות ביבמות (אות ק"ב) ותירוצו שם נסתר לשי' התוס' דע"י אב אף קודם צרור וזורקו יכול לקבל וא"כ סוף סוף לא הוי דומיא, וגם קו' התוס' שם בגיטין דאמאי לא מייתי מפ' התקבל יעו"ש דע"כ מיירי באי"ל אב ואמרתי ליישב דהנה הבי"מ

(סי' קל"ו) הקשה דכיון דבעינן דאתיא לכלל הוי' א"כ אמאי חרשת ושוטית מתגרשת דהא לא אתיין לכלל הוי' ותי' דחרשת יש לה יד כמ"ש הרשב"א גיטין (דף ע"ח) רק דאינה מתקדשת משום שאי"ל דעת א"כ בגירושין דל"ב דעת אין להקיש להוי' משא"כ בקטנה דהחסרון לקידושין הוא משום יד דל"ל יד ומש"ה שייך להקיש יעו"ש ודבריו תמוהין מאוד דהא דכתב הרשב"א דחרשת יש לה יד היינו לענין גט דיודעת לשמור גופה ולזה גם קטנה יש לה יד ולקידושין בתרווייהו החסרון משום דעת. אמנם נראה ליישב בא"א. והוא דהנה ביש לה אב הא דאינה מקבלת קידושין אין החסרון משום דעת דהא אפילו נערה דיש לה דעת דוקא אביה ולא היא כדאיתא פ"ב דקידושין ובגט היא ואביה מקבלין לשי' התוס' דאף בקטנה יכולה לקבל, וקטנה מתגרשת בקידושי אביה י"ל דמשמע דאפילו ביש לה אב מתגרשת ע"י עצמה ואם בעינן ויצאה והיתה והכא כל כח ההוי' הוא ע"י האב וכיון דבעינן ויצאה והיתה א"כ כל כח הגט אינו אלא משום שיש לה הוי' ע"י האב א"כ איך היא יכולה לקבל גט כיון דכל כח הגט אינו אלא ע"י האב דוקא וכנ"ל לענין משלחה ואינה חוזרת דאף דאביה משמרה ואינה חוזרת אפ"ה א"י לקבל בעצמה כיון דכח השילוח ע"י האב וכנ"ל וכמ"ש התוס' בגיטין (ס"ד ב') ולהכי פשיט שפיר ול"ק מחרשת ושוטית דהתם הטעם משום שאי"ל דעת וכסברת הבי"מ דלענין זה אין להקיש משא"כ הכא דהחסרון משום דיש לה אב וכנ"ל והא דלא פשיט ממתני' דנערה המאורסה היא ואביה מקבלין גיטה אף דלקידושין אביה ולא היא י"ל עפ"י מ"ש המל"מ (פ"ד מאישות ה"ז) לחלק לענין אחר בין מחוסר זמן ובין מחוסר מעשה וגדלות הוי מחוסר מעשה דמחוסר שטרות יעו"ש, וא"כ אפשר לומר דלהכי לא פשיט מנערה דלא הוי רק מחוסר זמן דאין בין נערות לבגרות רק ו' חדשים משא"כ בקטן דמחוסר מעשה כנ"ל ולהכי פשיט מקטנה דנמי מחוסר מעשה וא"ש דלא מייתי מפ' התקבל דהתם מיירי באין לה אב וא"כ אין החסרון רק משום דעת ודמיא לחרשת ושוטית וכן ביבמות דמיירי בהשיאה דיצאה מרשות האב וא"כ אין החסרון רק משום דעת ולענין זה אין להקיש וכנ"ל והוא הפך ממ"ש התוס' וכ"ז ע"ד פלפול קצת ולפמ"ש הנוב"י (מה"ת סי' נ"ב) דגדלות אינו מחוסר מעשה נסתר זה.] והנה בגוף הדין דכל היכא דלא מצי עביד לא מצי משוי שליח נחלקו האחרונים בפירושה אי קאי על שעת מינוי השליחות דבעת שממנה השליח כל היכא דלא מצי עביד אין לו כח למנות ולעשות שליח אבל היכא דעשה ומינה שליח בעת שהי' יכול לעשות אף שבעת עשיית השליח מעשה השליחות אינו יכול המשלח לעשות בעצמו לא איכפת לן דכבר עומד השליח המשלח, או דקפדינן גם על עשיית השליח שתהא עשייתו דוקא בעת

דהמשלח מצי עביד בעצמו, ויעוי' בזה באבה"ע (בסי' קכ"א) ובפר"ח ובישועת יעקב שם. והנה נראה דאי אמרינן דלא קפדינן על מעשה ועשיית השליח שיהא המשלח מצי עביד רק בעת מינוי השליחות, נראה דלק"מ דהכא בקטנה התורה מינתה אותו לשליח עבורה ואף בעל כרחה של הבת ובע"כ של האב וכדאיתא בגיטין (דף כ"א) וא"כ כיון דאין כח המינוי של שליחותו בא מאתה רק דהתורה עשאתו לשליח שוב לא איכפת לן אף אי לא מציא עבדה בעצמה מ"מ יכול השליח לעשות וכנ"ל וקו' אינה רק אי נימא דקפדינן גם על מעשה ועשיית השליח שיהי' דוקא בעת דהמשלח מצי עביד אף שכבר נתמנה ונעשה שליח שפיר קשה דאף דהתורה עשאתו שלוחה מ"מ נהי דשלוחה הוא מ"מ כיון דלא מצי עבדה בעצמה גם שלוחה האב לא מצי עביד, ומדברי הישועת יעקב נראה דנתקשה גם על המינוי ולדעתי נראה נכון כמ"ש, והנה הפ"י (ע' ב') גבי הא דאין כותבין אלא כשישתפה דמוכח התם דבנשתטה לכ"ע אין כותבין כתב דהטעם משום דלא מצי עביד אף דכבר נתמנה השליח קפדינן גם על עת עשייתו ואף ר"ל לא פליג אלא משום דסמיא בידן אבל בנשתטה מודה וכן הביא הישועת יעקב (סי' קכ"א) ראי' דקפדינן גם על מעשה השליח דאל"כ הא דאין כותבין ונותנין לאח"מ היינו ע"כ משום דפקע רשותו דאינו אשתו וכ"כ הקצה"ח (סי' קפ"ט) א"כ מ"ט דר"א גיטין (כ"ט ב') דאם מת ראשון בטלו כולם דהתם לא שייך האי טעמא. ובזה נבוא ליישוב קו' התוס' הנ"ל דהנה הירו' (ר"פ מי שאחזו) קאמר בהיפוך מש"ס דילן דר' יוחנן [דהלכתא כוותי'] קאמר דכותבין ונותנין אף בעודו קורדייקוס ומבואר שם בירו' דה"ה לשוטה [ול"ד קורדייקוס דסמיא בידן] והדר פריך ממגויד וצלוב על ר"ל וקאמר דאיתותב ר"ל מהכא [אף דדמי לשוטה וכמ"ש התוס' בגיטין] והביאו הירו' הזה הרשב"א בחידושיו וא"כ הירו' סובר דלא קפדינן על מעשה השליח שיהא בעת דהמשלח מצי עביד, וא"כ הירו' לשיטתו שפיר האב יכול לקבל אף דהיא בעצמה אינה יכולה לקבל דעל עת העשיי' לא קפדינן המינוי אף דאפשר דגם הירו' סובר כש"ס דילן בזה כבר נתבאר דעל המינוי ל"ש הכא דהתורה האמינתו, משא"כ להש"ס דילן דקפדינן גם על מעשה השליח וכנ"ל מהא דאין כותבין אלא לכשישתפה ומהא דאם מת ראשון וא"כ אין האב יכול לקבל כיון דהיא בעצמה אינה יכולה לקבל כיון דהמשלח ל"מ עביד ל"מ משוי שליח וא"ש, ול"ק למ"ש מהירו' דפ' נושאין והביאו התוס' שם (צ"ט ב') ד"ה ואין מוציאין דהתם במינוי השליחות אפשר דגם הירו' מודה וכנ"ל רק על עת עשיית השליח פליג וכנ"ל ועוד דבענין עבודה שאני דאינו ענין להא דל"מ עביד ל"מ משוי שליח וכמ"ש הנוב"י (מה"ת אבה"ע סי' ס"ט) וכ"כ בשו"ת הר"א מרגליות (סי' כ"ט) באו"א קצת ויעוי' בבי"מ (סי' קי"ט). יב)

עוד אפשר לומר באופן אחר אף אי נימא דקו' הפ"י והישועת יעקב הנ"ל קשה גם על מינוי השליחות [ויתיישב גם לדעת הרמב"ם דסובר דלא קפדינן רק על שעת המינוי וכמ"ש באבה"ע (סי' קכ"א),] דהנה הפ"י הביא דהאב מקבל גט בתורת שליחות מגיטין (דף כ"א) לחוד והישועת יעקב הביא גם מר"פ התקבל דאיש הוי שליח לקבלה שכן אב מקבל גט לבתו קטנה, והנכון עם הפ"י דאדרבא מר"פ התקבל ראי' להיפוך דהא שם ר"ל דאינו יכול להעשות שליח אם לא שהוא בתורת אותו דבר ממש אם להולכה הולכה ואם לקבלה קבלה אבל לא מהולכה אקבלה ולא מקבלה אהולכה, וכי קא פשיט דאיש נעשה שליח לקבלה אף דאינו אלא בתורת הולכה א"כ מוכח דלא קפדינן שיהא על אותו דבר ממש וממילא איפשט דאשה הויא נמי שליח להולכה ודחי דמש"ה איש הוי שליח לקבלה משום שהוא בתורת קבלה לקבל גט לבתו, ואם נימא דקבלת גט לבתו מתורת שליחות הוא א"כ על זה גופי' תקשי דאיך אב מקבל גט ונעשה שלוחה הא אינו בתורת אותו דבר, ואיך עשאתו התורה לשליח וא"כ מזה גופי' מוכח דלא בעינן באותו דבר ממש, אלא ודאי דהא דזיכתה תורה לקבל לאב אינו בתורת שליחות רק בתורת בע"ד בעצמו ושפיר דחי דהוא בתורת קבלה ומש"ה יכול להעשות שליח קבלה בעלמא א"כ מוכח מזה באותו הו"א דאינו בתורת שליחות והא דקאמר הגמ' גיטין (דף כ"א) לחד תירוצא דהוא בתורת שליחות היינו להמסקנא ר"פ התקבל דגם אשה הויא שליח להולכה דלא בעינן בתורת אותו דבר ממש וא"כ שפיר יש לומר דהא דאב מקבל גט הוא בתורת שליחות. ובזה נבוא ליישוב. והוא דהנה בירו' פ"ד דפיאה על המשנה דמי שליקט את הפיאה קאמר איתפלגון ר' יונה ור' יוסי ח"א הראוי ליטול זכה, (פי' דוקא עני יכול לזכות ועני שהוא בתורת אותו דבר ממש ולא עשיר שאינו ראוי ליטול רק ליתן] וחרינא אמר הראוי ליתן זכה [פי' שלא בעינן בתורת אותו דבר ממש ובמתני' דפיאה ה"ט משום דמגביה מציאה לחבירו לא קנה] ומאן דמר הראוי ליתן כ"ש ליטול ומ"ד הראוי ליטול אבל ליתן לא [דאינו באותו דבר ממש דהוי כמהולכה אקבלה] ותני' פליגי על מ"ד הראוי ליטול זכה [דבעינן דוקא באותו דבר ממש] דתנינן תן גט זה לאשתי ושטר שחרור זה לעבדי [וקס"ד דמירי באיש שאינו ראוי לקבל גט שחרור רק ליתן] בעבד שכן ראוי לקבל גט שחרורו והעבד ראוי להוליך הוא את הגט פתר לה לצדדין [דגט היינו באיש ושחרור בעבד] ותנינן התקבל גט זה לאשתי או הולך גט זה לאשתי אם רצה לחזור יחזור [ומשמע דאדם אחד ראוי לקבלה והולכה] באיש שכן ראוי לקבל גט לבתו [ה"ג הגר"א זצ"ל ופירשו כן הובא בנודע שערים חי' גיטין דף כ"ג] ושם בתחלה הביא בשם ריב"ל ור"א ור' יוחנן דסברי כמ"ד הראוי ליטול זכה ומסתמא סובר הירו' דהלכתא

כוותי' ולדידי' מסיק דאשה להולכה לא רק באיש לקבלה שכן מקבל גט לבתו וכבר נתבאר דלפ"ז שוב א"א דהא דהאב מקבל הוא בתורת שליחות דהא אינו באותו דבר ממש וע"כ דאינו בתורת שליחות וא"כ להכי יכול האב לקבל אף דהיא אינה יכולה, משא"כ לגמ' דידן דמסיק בריש התקבל דאשה הויא שליח להולכה דלא בעינן באותו דבר ממש ולפ"ז ס"ל גיטין (דף כ"א) דהוא בתורת שליחות ומש"ה אינו יכול לקבל כל שהיא בעצמה אינה יכולה וכנ"ל וא"ש. יג) אמנם אף שהדברים הנ"ל נכונים לפי מה שכתבו אמנם גוף דבריהם לא נראה בעיני דהא אב מקבל קידושין לבתו קטנה אף דהיא אינה יכולה וראיתי להפ"י גיטין שם בסמוך שהרגיש זה בדבריו שכתב דבגט הוא בתורת שליחות ולהכי אינו יכול לקבל כשהיא בעצמה אינה יכולה משא"כ בקידושין דלאו בתורת שליחות רק שהתורה זיכתה לו, ולפענ"ד קשה מאוד לחלק מגירושין לקידושין דהא מבואר בכתובות (מ"ו א') דהא דאב מקבל גט ילפינן מקידושין מויצאה והיתה וא"כ איך נחלק גט מקידושין [ובזה נסתר מ"ש הישועות יעקב (שם ס"ק ו') דבאב המקבל גט אמרינן אין שליח לדבר עבירה יעו"ש, ולפי הנ"ל דגט שוה לקידושין נסתר מקדושין (דף ס"ד) דמוכח דאף בעבירה מהני' ויעו"ש במקנה.] ומצאתי קצת סמך לדבריהם ממה שראיתי במהרי"ט (סי' ו' באבה"ע) בשם מהרא"י ורלב"ח דבגט אף דהאב מקבל צריך לכתוב נוכח הבת משא"כ בקידושין דצריך לכתוב נוכח האב בתך ותלו לה בסברא דקאמר בקידושין קידושין דמדעתא כו' אמנם המהרי"ט שם תמה על דבריהם. ובגוף הענין דלא מצי עביד דלא מצי למשוי שליח אף על אח"כ דמצי עביד נראה הטעם עפ"י מ"ש התוס' יבמות (דף צ"ג) לענין תרומה דאמרינן אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט דבלא"ה לא הי' מועיל דהדיבור כבר נגמר והוי כמשוך פרה זו ולא תקנה אלא לאחר ל' יום, וא"כ יש לומר דה"נ בשליחות דנעשה בדיבור וא"כ בעושה שליח על לאחר זמן צ"ל דנעשה שלוחו כעת תיכף שיעשה לאחר זמן משא"כ בלא מצי עביד דאינו יכול להעשות כמותו תיכף לזה [ודברי התוס' אלו אישתמיט לי' להישועת יעקב (סי' קי"ט ס"ק ח') יעו"ש] והוי כאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם ויעוי' בנתיבות (סי' רמ"ג ס"ק ו'), ולפ"ז יש לדון בעשה שליח על דבר שבא לעולם עם דבר שלא בא לעולם דמהני להך דיעה שהובא בחו"מ (סי' ר"ג) דגם הדשלב"ל נקנה כדכתב הסמ"ע שם בתי' א', והא דבצא וקדש לי לא חל השליחות על מאי דלא מצי עביד אף דהתם על בא לעולם ולא בא לעולם יחד דהתם משום דאין דעתו דהמשלח ע"ז דכיון דע"ז דלא מצי עביד לחוד לא הי' מועיל השליחות להכי אף בעושה סתם דהי' חל ביחד אם הי' בדעתו אמרינן דלא הי' דעתו לזה. ובזה נכון ליישב דברי רבינו ירוחם שדקדק בהגהות מל"מ (פ"ט מאישות הל'

ו') מדבריו כמהרי"ט מקו' המל"מ על המהרי"ט יעושה"ט דרק גבי קידושין צ"ל דלא הי' דעתו, והא דאמרינן דלא הי' דעתו היינו ג"כ משום דע"ז לחוד לא מהני וכנ"ל, ולפי הנחה הנ"ל הי' נראה דאזלינן בתר שעת המינוי והא דהקשו מאין גט לאחר מיתה והישועת יעקב הקשה ממת שלית ראשון נראה בפשוט ליישב דכיון דמת נעשה חפשי מן התורה והמצות ואינו בתורת גיטין וקידושין וגרע מעכו"ם דאין לו שליחות, וא"כ אף שנעשה כמותו מ"מ לאחר שמת דנעשה בטל מתורת שליחות בטל השליחות [וקצת יש להסביר עם התוס' רי"ד קי' דפ"ז לא שייך שליחות.] משא"כ בנשתטה דהחסרון משום דעת ויש לעי' בכ"ז. ובהנחה הנ"ל מיושב היטב הא דהביא הבי"ש (סי' קמ"א ס"ק ס"א) בשם הרשב"א באומרת כל מי שרוצה יהא שלוחי לקבלה דלא מהני דאין ברירה והישועת יעקב שם תמה פ"ז דמכאן ולהבא ל"ש ברירה ויעוי' בנוב"י (אבה"ע מה"ק סי' צ"א) שהעלה כן דבכה"ג אין ברירה ואני מוסיף לתמוה שכן מבואר ברשב"א עצמו בשו"ת תולדות אדם (סי' פ"ב) וא"כ דידי' אדידי' ולפי הנ"ל נכון מאוד דבשליחות לא שייך מכאן ולהבא וכנ"ל, אמנם עדיין תקשה מכל השומע קולי יכתוב גט לאשתי כו', ובזה נכון ליישב מאי דהקשה בישועת יעקב (סי' קמ"א בסעיף ל"ז) דיכול השליח שנעשה שליח ליתן לאחר ל' לעשות שליח אחר בתוך ל' שיתן לאחר ל' אף דהשליח הראשון בעצמו לא מצי עביד כעת יעו"ש ולפי הנ"ל א"ש דע"כ השליח א' יש לו כעת כח המשלח על ליתן לאחר ל' ומעתה עומד במקום המשלח רק דהמשלח התנה אף דעומד במקומו תיכף עכ"ז לא יתן רק לאחר ל' דאל"כ לא הי' יכול להעשות שליח על לאחר ל' דאז כבר כלה הדיבור, ואש"ה דהשליח א' יש לו כעת תיכף כל כח המשלח מש"ה יכול לעשות שליח אף בתוך ל' דמצי לעשות שליח על אותו הכח שיש לו, ויתיישב בזה נמי קו' השאגת ארי' (סי' צ"ג) בב"ק (דף ס"ט) דדלמא הפי' שילקטו עניים יהא הפקר מכאן ולהבא ויעו"ש, ולהנ"ל יתיישב דבכה"ג לא מהני בהפקר דתלוי בדיבור לבד וא"כ כשילקטו כבר נגמר הדיבור והוי כנקרע השטר וכנ"ל, אמנם יש לעיין בזה מתמורה (כ"ה א') על הלקט עם נשירת רובו יהא הפקר יעו"ש. ובזה שכתבתי דבהפקר בהפקיר לאחר זמן לא חל כלל דכבר נגמר הדיבור וכמ"ש התוס' יתיישב היטב קו' הקצה"ח (סי' רנ"ח ס"ק א') על הירו' דקאמר גבי פלוגתא דרבי ורבנן במהיום ולאח"מ דר' ס"ל תנאה ורבנן מספקא להו וקאמר בירו' אף בשיחרור כן במהיום ולאחר ל' דלר' הוי שחרור ולרבנן לא הוי שחרור אף בהפקר כן באומר שדה מופקרת מהיום ולאחר ל' דלר' הוי הפקר ולרבנן לא הוי הפקר והקשה הקצה"ח לרש"י שפי' דתנאה הוא היינו אם לא יחזור וא"כ אפילו אם תנאה הוא יכול לחזור וכן בלאחר ל' לחוד אם לא חזר הוי הפקר א"כ מאי נפ"מ בין ר'

לרבנן יעו"ש שהניח בצ"ע, דבשלמא בשחרור י"ל בנקרע השטר משא"כ בהפקר קשה, וכ"כ בפשיטות (בסוף סי' רנ"ז) דבהפקר במהיום ולאחר ל' לרבנן אם לא חזר עד סוף ל' הוי הפקר, אמנם לפמ"ש לעיל א"כ לרבנן אפילו לא חזר עד סוף ל' אפ"ה כיון דס"ל ספק חזרה א"כ הוי כלאחר ל' גרידא דלא חל כלל דלאחר ל' כלתה דיבורו והוי כנקרע השטר וכנ"ל ולר' מהני אם לא חזר ואשה"ט, ומיושב נמי הא דנתקשה עוד הקצה"ח שם בסיום דברי הירו' דקאמר אף בהקדש כן כ"ע מודי אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט דמי וע"כ דהפי' דאינו יכול לחזור דבלא חזרה פשיטא דלכ"ע מהני וע"כ לחזרה ומוכח דלאחר ל' אינו יכול לחזור וכמ"ש הר"ן בנדרים (כ"ט ב') משא"כ להרשב"א שהביא הר"ן שם דיכול לחזור יקשה מזה הירו' יעו"ש שהניח ג"כ בצ"ע, ולפי הנ"ל אשה"ט דלעולם הירו' מיירי בלא חזרה ואפ"ה אי לא טעמא דאמירתו לגבוה לא הי' ההקדש חל כלל דכלה הדיבור וכמ"ש התוס' הנ"ל וכ"כ הר"ן בנדרים שם בלאחר ל' עולה וע"ז קאמר דשפיר חל מטעם דאמירתו לגבוה וכמ"ש התוס' והר"ן הנ"ל וא"ש. וחוץ לדרכנו בפשיטות י"ל דלק"מ מה שהקשה על רש"י דמאי נ"מ די"ל דנ"מ במת תוך ל' ולא חזר דאי תנאי מהני דהא לא חזר ויעוי' נתיבות (סי' קפ"ח ס"ק א') דהיכא דיכול לחזור מת לא גרע מחזרה וא"כ לפ"ז במת גם לר' לא מהני אמנם לא ידעתי הוכחה וראי' לדבריו וא"כ שפיר איכא למימר כנ"ל, גם י"ל דלר' הוי הפקר תוך ל' בלא חזר ולרבנן לא הוי ל' אף בלא חזר ונ"מ דאם זכה בו א' תוך ל' דלר' זכה הא' ושוב אינו יכול לזכות בו אחר משא"כ, ובהקדש נפרש דאינו יכול לחזור ממהיום כלל וכמ"ש הקצה"ח שם וכדעת הרמב"ם דאף תוך כדי דיבור אינו יכול לחזור, והוי הקדש אף תוך ל' לכל מילי אף לרבנן, ולהפוסקים דגם בהקדש תוך כדי דיבור יכול לחזור וא"כ ע"כ הפי' דאינו יכול לחזור בתוך ל' וכמ"ש הקצה"ח שם אבל בתוך ל' אינו הקדש וא"כ אי אפשר לפרש בהפקר כנ"ל לענין תוך ל' דא"כ גם בהקדש (לענין מעילה וכיוצא) כן ומאי קאמר הירו' דבהקדש כ"ע מודו, אמנם לדידהו אפשר לפרש דסברי דהתנאי אם יחי' וכמ"ש הרשב"א ודלא כרש"י ורש"י יסבור כהרמב"ם דתוך כדי דיבור אינו יכול לחזור וכנ"ל וא"ש.] ויען כי הביאני המשכת הענין לדברי הירו' נבאר עוד בזה דעדיין לפי כל הנ"ל דחוק בירו' דמהירו' משמע דבהקדש לא פליגי כלל, ולפי פירושי הקצה"ח לפי' א' דפי' דתוך ל' אינו יכול לחזור על לאחר ל' עכ"פ לרבנן תוך ל' לא הוי הקדש משא"כ לר' וכן לאידך פירושא א"כ לרבנן קדיש לאלתר בלא תנאי אי חזרה הוי משא"כ לרבי דקדיש בתנאי ודוחק לומר כיון דספיקא לקולא גם בהקדש כמ"ש הרשב"א א"כ ממילא גם לרבנן מפרשינן דכוונתו לתנאי כיון דאם נפרש חזרה גרע דאינו יכול לחזור וא"כ לכ"ע הוי תנאי ולא פליגי כלל וכן לפ"ז הי'

אפשר לומר להפוסקים דבספק הקדש אזלינן לחומרא, א"כ הי' אפשר לומר דהפירוש דבהקדש כ"ע מודו דאמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט דמי והוי כהקדש מוחזק דמספק לחומרא וא"כ גם לרבנן אמרינן תנאי אמנם הוא דחוק דעדיין לר' ודאי ולרבנן ספק וכמה נ"מ נוכל למצוא בין ספק לודאי, וכ"ש דקשה למה שפירשתי דאמירתו לגבוה כו' לענין דחל לאחר ל' וא"כ נ"מ לענין תוך ל' ולכן נראה כוונה אחרת בירו' כאשר יבואר. דהנה יש לתמוה על הירו' דהא בממון לכ"ע מהני משום דמפרשינן גופא מהיום ופירא לאחר ל' רק דבאשה אי אפשר לפרש כן וכדקאמר בירו' לא מצינו אשה לזה ומעשה ידיה של זה, וגם בהפקר ועבד אי אפשר לפרש כן וכמ"ש הקצה"ח בשם הרשב"א וגם בהקדש אי אפשר לפרש כן וכדכתב הרשב"א בתשובה (סי' תקס"ג) משום דינקי מהקדש וכמו שהביא ראי' מב"ב, והרשב"א בחי' לנדרים (דף כ"ט) ובתשו' (ח"ג סי' קכ"ב) הוכיח דהגמ' דילן פליג על הירו' בקידושין (בר"פ האומר) דקאמר במקדיש עולה לאחר ל' ומכרה דאינה מכורה דחל מעכשיו והא דאמר לאחר ל' לשייר לו גיזה ועבודה והוכיח דהגמ' דילן ס"ל דאי אפשר לומר גופא מהיום ופירא לאחר ל' ודלא כהירו' ומשום דינקי מהקדש מגמ' דב"ב עכ"פ מבואר דהירו' ס"ל דגם בהקדש שייך גופא מהיום ופירא לאחר ל' וא"כ איך קאמר הירו' גם בהקדש כן הא בהקדש שפיר יש לומר גופא מהיום ופירא לאחר ל' כמו בממון להירו' גופי' וכנ"ל ודוחק גדול לומר דאידך מיד התם בירו' (פ' האומר) דס"ל מכורה ס"ל כגמ' דילן דהא לומר בהקדש גופא ופירי והכא אזיל אליבא דהאי מ"ד דז"א דהא התם בירו' פריך על האי מ"ד מהא דאמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט דמי ומתרץ דהתם באומר מכבר משא"כ הכא לאחר ל' א"כ טעמא דהאי מ"ד בפשוט משום דלא אמרינן דהקדיש גופא מהיום אבל לא מצינו דפליג דלא יהני כה"ג וא"כ קשה כנ"ל, ולכן נראה דבאמת זה גופי' כוונת הירו' דאמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט דמי היינו שכמו בלהדיוט יכול ליתן גופא בלא פירי ה"נ בהקדש יכול להקדיש גופא בלא פירי, ויעוי' בתשו' רע"א זצ"ל (סי' קמ"ד) שדודו הגאון זצ"ל רצה להשוות הקדש לעניים להפקר דלא נימא גופא מהיום ופירי לאחר ל' ורמ"א זצ"ל דחה יעו"ש וא"כ זהו כוונת הירו' להוכיח דיכול להקדיש הגוף לבד בלא הפירי כמו בהדיוט והירו' לשי' וכנ"ל וא"כ כ"ע מודו דמפרשינן גופא מהיום ופירי לאחר ל' כחו בממון וכנ"ל ובזה ניחא מאוד לשון הירו' בקידושין (פ' האומר) הנ"ל דפריך על המ"ד מכורה תמן אית אמר אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט והכא את אמר הכון א"ל תמן באומר מכבר הכא באומר לאחר ל' והנה המפרש פי' דפריך ממתני' דפ"ק והלשון תמן את אמר נראה דאינו מדוקדק לפ"ז דהו"ל למימר תמן תנן אמר משמע דכוונתו להקשות ממימרא ולא ממשנה וגם התי'

תמן באומר מכבר אינו מובן דל"ל לאוקמי דהתם באומר מכבר הא אף בלאחר ל' א"ש לענין דקנה ההקדש לאחר ל' בלא שום קנין וכדמפרש בברייתא בפ"ק דקידושין ומכ"ש לפמ"ש הר"ן בנדרים הנ"ל דלולא אמירתו לגבוה לא הי' חל לאחר ל' משום דכבר כלה הדיבור וכנ"ל, גם הלשון באומר מכבר אינו מדוקדק דלוקי בהקדיש סתם דלא אמר מהיום ולא לאחר ל' דחל ההקדש תיכף, אמנם לפי הנ"ל א"ש מאוד דקו' הירו' בקידושין הוא מהאי דאמר הכא בגיטין כ"ע מודו אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט והיינו כנ"ל דאמרינן גופא מהיום ופירי לאחר ל' וא"כ התם בקידושין נמי נימא דהקדיש מהיום והא דקאמר לאחר ל' לשייר לו פירא וכדס"ל באמת לאידך מ"ד וע"ז תירץ דהכא באומר מכבר דהא מיירי דאמר מהיום ולאחר ל' משא"כ התם דאמר לאחר ל' לחוד ואשה"ט, ומיושב היטב קו' הקצה"ח על הרשב"א הנ"ל דהירו' לשי' דס"ל דגבי הקדש אמרינן גופא ופירי משא"כ אנן להלכה דקי"ל כגמ' דילן דאי אפשר לומר בהקדש גופא ופירי דינקי א"כ גם בהקדש פליגי ר' ורבנן ודינו כמו בהפקר וא"ש. שוב ראיתי בירו' (פ"ד דפסחים הל' ט') דאיתא שאינו יכול לשייר הגידולין דקאמר לרבנן אפ"ת קורות הקדישו כו' יעו"ש ומבואר דגם להירו' אינו יכול לשייר הפירות וצ"ע לפ"ז בירו' דקידושין, ויעוי' בקהלת יעקב (אות תי"ו) בענין תוך כדי דיבור ונחזור להנ"ל דהא דבלא מצי עביד לא מצי למשוי שליח גם על לאחר זמן דמצי עביד הוא משום דשליחות דנעשה בדיבור אם אינה יכולה לחול תיכף אינה יכולה לחול גם על לאחר זמן דאז כבר כלה הדיבור והוי כאין אדם מקנה דשלב"ל ולפ"ז הי' אפשר לפי הנ"ל בשיטת רש"י דהטעם משום דלא מציא עבדה אי נימא כמ"ש המל"מ (פ"ד מאישות ופ"ו מגירושין) דמחוסר זמן לא הוי דשלב"ל א"כ בקטנה אף דלא מציא עבדה השתא יש לומר אי נימא דאזלינן בתר המינוי וכקו' הפ"י והישועת יעקב הנ"ל א"כ יכולה למנותו מעכשיו ולכשתגדיל לפמ"ש המל"מ (פ"ד מאישות ופ"ו מגירושין) דמחוסר זמן לא הוי דבר שלא בא לעולם וא"כ מהני מעכשיו כמו לר"מ וכמ"ש לעיל [ומזה יש לדון על הנוב"י (מה"ת אבה"ע סי' נ"ב) דכתב דכוונת התוס' על השליחות דאינו חל בעוד שהוא קטן דז"א לפמ"ש אהני השליחות מעכשיו בעוד שהוא קטן לכשיגדיל למפרע הוי שליח ואהני מעשיו של השליח למפרע וכמו דאהני השטר למפרע וכנ"ל.] וא"כ יכול האב לקבל גט לבתו קטנה ולכשתגדיל למפרע הוי גט דהוי שליח למפרע וכנ"ל והא דכתב רש"י בגיטין וקידושין דאין האב יכול לקבל היינו שיהא נגמר לגמרי בעוד שהיא קטנה שתהא יכולה להנשא לאחר דאם מתה קודם שתגדיל א"כ איגלאי מלתא למפרע דלא הי' גט דלא נעשה שליח ואם לא מתה והגדילה א"כ נעשה שליח למפרע ומהני קבלתו למפרע, ובזה יתיישב רש"י סנהדרין (נ"ה ב')

מקו' השעה"מ הנ"ל ויתיישב נמי קו' השעה"מ על התוס' דלא הביאו מקטנה ולפי הנ"ל א"ש דבקטנה שפיר האב מקבל דלכשתגדיל אהני למפרע [ואף אם נימא דאזלינן בתר עשיי' יש לדון ג"כ דהיינו דאין כח השליח יכול לעשות מה שהמשלח אי"ל כח לעשות כעת רק לאח"ז משא"כ בהגיע הזמן יש להשליח הכח למפרע וכמו דשלב"ל לר"מ וכנ"ל ואין להאריך בזה וד"ל] אמנם כבר כתבתי דאינו נראה לחלק בין גיטי לקידושין וא"כ נסתר כל הנ"ל והא דקאמר גיטין (דף כ"א) דהאב בתורת שליחות י"ל כעין שכתבו התוס' קידושין (כ"ג ב') ד"ה דאמר דהוי נמי שליח הבת ולהכי מא"ע אף דהיא בעצמה א"י. יד) והנה עוד יש להעיר דלפי מה שנראה מהתוס' גיטין (ע"ח) ד"ה אינו דאף דבשעת מעשה בשעת נתינת גט משלחה וחוזרת אם אח"כ אינה חוזרת מתגרשת למפרע דכתבו דלכך סגי באמר לעדים משום דאח"כ יודיעו לה ומשמע דמתגרשת למפרע. הן אמת דלכאורה קשה לפ"ז דהנה בהך משנה מבואר ברשב"א וריטב"א דרישא בכנסי שט"ח מיירי דעסוקין באותו ענין [דאלו אמר לעדים תחלה מהני כמבואר בהנזקין] וסיפא דמשנה מיירי דאמר לעדים דאלו היתה נעורה הוי סגי בהכי ובישנה לא מהני משום דלאו בת גירושין היא יעושה"ט, והנה בטעם ישנה דלא הויא בת גירושין אף דל"ב דעתה מבואר ברשב"א ורא"ש דהויא כשוטית וא"כ לשיטת התוס' דגם בנעורה משלחה וחוזרת כל שאינו מודיע לה רק דמהניא מטעם דהעדים יודיעו לה אח"כ וא"כ לתנא דבי ר"י גם בישנה ליתהני אמר לעדים דהעדים יודיעו לה [ואי"ל דזה כוונת המשנה עד שיאמר הא גיטך וה"ה אי יאמרו לה העדים וכמו שנראה מהאבני מילואים (סי' קל"ו ס"ק ב') דפירש כן רישא דמתני' לדעת התוס' דכנסי שט"ח מיירי לעדים וכן נראה מביאורי הגר"א (סי' קל"ח ס"ק ה') דפירש כן לדעת התוס' ולפ"ז ע"כ עד שיאמר לה לאו דוקא דה"ה אם העדים יודיעו לה וה"נ נימא כן בסיפא דמתני' דלכאורה ז"א דא"כ תקשי כקו' הראשונים מאי אריא ישנה אפילו נעורה נמי וע"כ צ"ל דגם התוס' מודו לתי' הראשונים דברישא מיירי בעסוקין וגם אף אם אמר לעדים, דאלו נתן בשתיקה הי' מהני אבל אם אמר כנסי שט"ח לא מהני דבעינן שיודיע לה הוא או העדים ומביאורי הגר"א הנ"ל לא נראה כן וצ"ע. ואפשר דס"ל דבאמר לעדים ונתן בשתיקה אי"צ להודיע לה ואינו נראה כן מהתוס', וא"כ גם בסיפא ע"כ דנערה סגי במה שהעדים יודיעו לה משא"כ בישנה וא"כ קשה כנ"ל ודוחק לחלק דבנעורה היתה יכולה לידע משא"כ בישנה דאינה ראוי' לידע בשעת נתינה דזה דוחק וכבר הזכרתי קו' זו לעיל (אות י') במוסגר.] ונראה דאפשר דהתוס' סברי כטעם הר"ן בישנה דהוי כחצר שאינה משתמרת דגרע משוטה [דנראה דגם תנא דבי ר"י מודה דבעינן חצר המשתמרת מטעם ידה וע"כ דגרוע משוטה ואפשר

דגם מזה יש סמך להפ"י דר' ישמעאל מודה לדרש דידה וצ"ע ולפ"ז נצטרך לומר לפמ"ש ס' התרומה הנ"ל דלהירו' הדרש דידה לא אימעט אלא קטנה ולא שוטית א"כ פליג ג"כ אחצר המשתמרת ולכן יותר נראה כנ"ל דגרע משוטה עכ"פ איך שיהי' מיושב לפי' הר"ן וא"ש ועוד יש ליישב בכמה אנפי.] עכ"פ נראה מבואר מהתוס' דאם אח"כ אינה חוזרת מתגרשת למפרע וכן מבואר מהאבני מילואים (סי' קל"ו) דהבין כן לשיטת התוס'. ולפ"ז נראה גבי קטנה לתנא דבי ר"י דהטעם משום חוזרת לכשתגדיל ותדע מתגרשת למפרע כנ"ל, והנה מרש"י בגיטין וקידושין משמע דדוקא מטעם משלחה וחוזרת אינו יכול לקבל אבל לטעם דידה מקבל וכמ"ש התוס' בריש דבריהם [והיינו דלא אמרינן כלל האב משמרה מלחזור ודלא כהחת"ס (אבה"ע סי' ג') דהבין דהטעם משום דבגדלותה כשתצא מרשות האב תחזור ומכח זה הקשה ב' קו' אפירוש יש מפרשים שבתוס' יבמות יעו"ש ולק"מ דאין הטעם משום לכשתגדיל רק דאין האב יכול לשמרה וכנ"ל ולדבריו איך שייך זה בקטנה פקחית דלכשתגדיל ודאי לא תחזור והדברים ברורים כדפרישית]: וא"כ יכול האב לקבל בקטנותה ולכשתגדיל ותדע מתגרשת למפרע וכנ"ל והא דכתב רש"י בגיטין וקידושין דאפילו ע"י קבלת האב אינה מתגרשת היינו לגמרי אינה מתגרשת דעדיין מתלא תליא עד שתגדיל ותדע ובהכי מיושב קו' השעה"מ על רש"י סנהדרין (נ"ה ב') הנ"ל, וא"ש נמי קו' השעה"מ הנ"ל על התוס' דלא הביאו מירו' גיטין דהתם בקטנה דאתיא לכלל דעת וא"כ יש לומר דמקבל גט דלכשתגדיל ותדע תתגרש למפרע וא"ש. טו) אמנם היותר נראה בכוונת רש"י דלכאורה הלא רש"י פשטן הוא ולא פסקן וא"כ למאי מפרש לדינא דאפילו ע"י האב אינה מתגרשת דלפשט הגמ' אין נפ"מ מזה עוד יש לדקדק דבגיטין (ס"ד ב') פי' כן על הברייתא ולא פי' כן על המשנה שם. ועוד קשה בגיטין (ס"ה א') וכנגדן מתגרשת פירש"י במת אביה וקשה דלשיטת רש"י דאף האב אינו יכול לקבל אי"צ לפרש במת האב וכבר הרגיש שם הרז"ה להקשות על רש"י, והנראה בכוונת רש"י דהנה הרז"ה הקשה דהא שיעור גיטין וקידושין בקטנה ביכולה לשמור הוא ואיך מחלקינן בינייהו ותי' דבאמת יכולה לשמור היינו צרור וזורקו והא דאמר דאינה מתגרשת עד פעוטות היינו מדרבנן והרמב"ן במלחמות בגיטין הקשה עליו דמברייתא דיכולה לשמור את גיטה מתגרשת לכתחלה משמע, והנה השעה"מ (פ"ב מגירושין הל' י"ט) הביא בשם העצמות יוסף לתרץ לשי' רש"י דבשיעור שמירת גיטה דהיינו צרור וזורקו מתגרשת ע"י האב וע"י עצמה בעינן פעוטות. ובזה נבוא לביאור דבמשנה לא הוכרח רש"י לפרש כן דרש"י מפרש כן לתרץ קו' הרז"ה הנ"ל ולכך מפרש דמיירי ביש לה אב ובאינה יודעת לשמור גיטה אף האב אינו יכול לקבל וביודעת לשמור גיטה

דמתגרשת איכא למימר דדוקא ע"י האב, ושיעור שמירת גיטה היינו כשיעור שמירת קידושי' דהיינו צרור וזורקו אגוז ונוטלו, והא דלקמן דבעינן פעוטות היינו להתגרש ע"י עצמה ולכך פי' במת האב דהא שיטת רש"י בגיטין ביש לה אב בלא"ה אין קטנה יכול לקבל וע"כ במת האב ומיושב קו' רז"ה דפי' במת, ובמתני' לא הוכרח לפרש כן דהי' אפ"ל כתי' הרז"ה הנ"ל דלכתחלה בעינן פעוטות משא"כ בברייתא דמתגרשת לכתחלה משמע וכמ"ש המלחמות וכנ"ל, [עוד אפשר דמתני' הוי מוקמינן בשוטה ובקטנה אין השיעור בשמירת גיטה רק בפעוטות וכן נראה מלשון תוס' קידושין (מ"ג ב') ד"ה וכל דמתני' איכא לאוקמא בשוטה משא"כ בברייתא דמפורש גם בקטנה האי שיעורא ע"כ מפרש ע"י האב, וא"ש כנ"ל,] ולפ"ז גם דעת רש"י בצרור וזורקו יכול האב לקבל גט ומיושב היטב לפ"ז קו' השעה"מ על רש"י סנהדרין (נ"ה ב') הנ"ל דשיעור ידיעת צרור וזורקו יכול להיות אף בפחות מבת ג' ומיושב נמי הא דלא הביאו תוס' ראי' מירו' גיטין וכמ"ש השעה"מ (פ"ב מגירושין הל' י"ט), ומיושב נמי קו' תוס' על רש"י דרש"י הי' לו הכרח מתלמודן דפליג על הירו' וס"ל דאב אינו יכול לקבל, והוא נכון בכוונת רש"י:

סימן מב

ב' דחנוכה תרנ"ב. אחדשה"ט כו' וכשיהי' נצרך לו איזה דבר למעשה אזי בל"נ להשיב כו' והנה ראיתי ברהיטא איזה דברים שנסתבך כתר"ה אשר לא ידעתי כלל במה נסתבך דנראים הדברים פשוטים מאד. דמה שנתקשה באות א' דשוטה אין לה יד, לפי הבנתו לא ידעתי מה תירץ באות ב' דשוטה לד"א ע"כ ג"כ אין לה יד, אמנם הדברים פשוטים דיד דבעינן גבי גט כיון דלא בעינן דעתה מתקרי יד שיודעת לשמור את גיטה, גם מה שנתקשה כת"ר בהג"ה ב' בהירו' ג"כ לא ידעתי כלל מה הוקשה לו דכיון דיד אבי' כידה וא"כ יש לה יד ע"י האב סוף דבר לא הבנתי כלל מה נסתבך כת"ר. ומ"ש באות ד' ליישב קושי' הפר"ח בהא דשוטה וקטנה דתקנות רבנן הפוכה בהו בשוטה לא תקינו נשואין ותקינו שלא להתגרש ובקטנה איפכא דתקינו נשואין ולא תקינו שלא להתגרש וכתב כת"ר דשלא ינהגו הפקר דקטנה אינו דומה להא דשוטה דבקטנה היינו דדר עמה וישמרנה ובשוטה היינו דהיא א"א דאורייתא. אף שדבריו נכונים עכ"ז היינו כעין תי' הפר"ח עצמו דאין אדם דר עם נחש ולא ידור עמה, ועל הקושי' מגרושין לא יספיק תי' כת"ר דהא אף בקטנה שנתקדשה ע"י אבי' דהוי א"א דאורייתא מתגרשת בפעוטות או בצרור וזורקו לכל חד כדאית לי' אף דתקינו לה קדושין אמנם י"ל בפשיטות כיון דתקינו לה קידושין ויכולה להנשא ממילא לא הוצרכו לתקן שלא תתגרש. ומה שהביא כת"ר

אות ה' מתשו' רח"כ סי' ד' איננו בידי ולא ראיתיו מעולם, ולפי מה שהביא כת"ר מדבריו הם תמוהים מאד דכתב דדלמא יודעת לשמור את גיטה, דמלבד מה שתמה כת"ר עליו לבד זה דבריו מרפסין אגרא דהא אף יודעת לשמור את גיטה אם אינה יודעת לשמור את עצמה אינה מתגרשת מדרבנן עכ"פ וא"כ איך נימא דלא יתירו לו לישא אחרת ע"כ הי' נ"ל בענין אחר קצת דבאמת הנהוג בהשלשת הגט הוי מלתא דרבנן כי חוכא כיון דתצטרך גט אחר לכשתשתפה ע"כ הי' נ"ל דהנה אין אנו בקיאין בשיעור יודעת לשמור את עצמה וכמ"ש בתשו' רש"ל שהביא כת"ר אות א' אף שהיא שוטית ממש [ומה מאד שגה בזה במחכת"ה הח"ס אבה"ע ח"ב סי' ג' במה שנתקשה בתוס' ר"פ חרש יעו"ש] ונראה להוכיח קצת דגם בזמן הש"ס לא הוי פסיקא להו השיעור בזה דהנה לכאורה קשי' למ"ד בירו' מפני גרירא ואינו סובר הדרש דונתן בידה, ומשלחה וחוזרת, א"כ איך יפרש מתני' דגיטין דאינה יכולה לשמור את גיטה אינה יכולה להתגרש וע"כ דסובר דשיעור שמירת עצמה שוה לשמירת גיטה ולא כגמ' דילן דמשכחת יודעת לשמור את גיטה ואינה יודעת לשמור את עצמה, ויתיישב בהכי מה שדקדקו התוס' יבמות (קי"ג ב') ד"ה יצתה דאמאי לא קאמר איכא בינייהו יודעת לשמור גיטה ולא עצמה דלהנ"ל להירו' ע"כ דלא משכחת לה דאל"כ קשי' מתני' דגיטין הנ"ל וכן יש לדקדק עוד להירו' למ"ד מפני גרירה א"כ תקשה מ"ט דר' יוחנן בן נורי וכמו שהקשו תוס' ר"פ חרש ד"ה העיד ותירוץ התוס' לא שייך לדידי' וע"כ דהירו' סובר דגם שייך גרירה לר' יוחנן בן נורי ויש לדחות, עכ"פ נראה דאין ידוע השיעור דשמירת עצמה וא"כ יש לחוש בכל שוטית דלמא יודעת לשמור את עצמה וא"כ אין צורך להתיר חדר"ג דב' נשים כיון דיכול לגרשה (אף בע"כ דהוא מום גדול כידוע] והנה לפי מה דגומרין עם האפטרופסים שלה בענין הכתובה ומזונות ושא"ד עפ"י הב"ד דנפטר הבעל מכל החיובים שבין איש לאשתו דיש לב"ד כח לגמור לטובתה [וכעין דאמרינן ר"פ חרש דהב"ד יכולין לכתוב כתובה לאשת חרש וכדומה] וכיון דאין שום חיוב עליו ממילא הגט הוא זכותה וכדמשמע גיטין פ"ק (י"א ב') דהיכא דאין לה שום חיוב עליו הגט זכות הוא לה וכן הוא בנוב"י (מה"ת אבה"ע סי' ק"י) [ודלא כהח"ס אבה"ע ח"א סי' ג' דז"א דכה"ג ודאי זכות הוא לה וד"ל] וא"כ הי' נראה נכון לזכות, לה הגט מקודם כמו דעושין במומרת דבזה בממ"נ אם חשיבא לשמור את עצמה א"כ הגט זכות לה ומתגרשת בקבלת הגט עבורה ואם אינה יודעת לשמור את עצמה א"כ ממילא דהגט חוב לה דינהגו בה מנהג הפקר וא"כ אין קבלת אחר עבורה כלום, וזה האופן נראה נכון מאוד דאין בזה שום קלקול רק לצאת ידי כל החששות דאם יודעת לשמור את עצמה ויכולה לקבל גט ואין להתיר לו אחרת כיון שהיא בת גירושין

הרי היא מתגרשת בקבלת אחר עבורה דזכות הוא לה וכנ"ל ואם אינה יודעת לשמור את עצמה לא נתגרשה בקבלת האחר דחוב הוא לה [גם כיון דאסור לגרש אין שליח לדבר עבירה] ושפיר ניתר ע"י ק"ר כן הי' נ"ל נכון לחדש בזה בענין נשתטית, ואף אם צווחת שאינה רוצית להתגרש ג"כ לאו כלום הוא דאטו אמירתה מידי משא אית בה כיון דשוטית היא ואין אמירתה מעלה ומוריד כלל, ואף דפשוט הוא עכ"ז נראה ראי' ג"כ מכתובות (י"א א') גבי גר קטן דמטבילין אותו על דעת ב"ד משום זכות דקאמר דהגדילו יכולין למחות אבל קודם שהגדילו אין אמירתן מעלה ומוריד [והוא דלא כמ"ש כת"ר באות ה' דמי לא עסקינן דאומרת איני רוצה דז"א דאין אמירתה כלום וד"ל] ואולי מזה נשתרבב המנהג להשליש גט דהיינו אולי בכדי לזכות לה מקודם ואח"כ לעשותו להולכה כמנהג. ויען כי זה עלה על דעתי ברהיטא לא קבעתי בה מסמרות עדיין והנני מסכים להתירו אף בלעדי זה אף כי לדעתי נכון לעשות כנ"ל, והנה כ"ז כתבתי בלי עיון בספר וברובי טרדות מאנשים העוטרים עלי סביב בענינים שונים ולא כתבתי זה המעט רק לכבודו כי גוף הענין הוא דרך כבושה ובאם ירצה כת"ר להשיב אבקשו לצוות להעתיק לי מכתב דנא כי לא הנחתי העתק ויקבל כת"ר ברכת החוה"ש כו':

סימן מג

תרנ"ג. מה שהשבתי להרב האבד"ק וואלקאוויסק בענין העראה. ושאר דברים א) ראשית הביא כת"ר דברי בה"ג (בהל' מיאון) דלאסור לבעלה בעינן שיראו כמכחול בשפופרת דז"ל והלכתא אין דבר שבערוה פחות משני עדים ועד שיהו רואים כמכחול בשפופרת לענין אשת איש לא מפקינן מגברא עד שיהו עדים רואין כמכחול בשפופרת והאי דאמרו רבנן בנטען כו' בקלא דלא פסיק ואיכא עדים בדבר מכוער ההוא לענין אפוקי מן נטען כו' אבל לענין אפוקי מן גברא לא מפקין לה עד דחזו עדים כמכחול בשפופרת והביאו הרא"ש (פ"ב דיבמות) והשיג עליו דקו"ח הוא ממיתה דהא אפילו לענין חיוב מיתה סגי אם ראוהו עדים כדרך המנאפים כדאיתא ב"מ (צ"א א') ומכות (ז' א'), והאו"ז (ח"א סי' תרט"ו) בת' ראבי' נראה דהבין דבה"ג פוסק כר"ע ור"ט במכות (שם) והשיג עליו דהלכה כרבנן. ובהשקפה ראשונה רציתי לומר דבה"ג מחלק בין מיתה ובין לאסרה לבעלה מטעם ההתראה וכענין שכתב הרמב"ם (פ"ב משבועות הי"ב) ומצאתי כן להנוב"י (תנינא אבה"ע סי' י"א) שכתב כן מסברא ולא הביא דברי הרמב"ם הנ"ל. ומה שהקשה בנו שם בהג"ה כל דבריו תמוהין דמה שהקשה דא"כ בלא"ה לא משכחת אשה חבירה דמקטלה דהא אי אפשר לראות כמכחול בשפופרת כדקאמר במכות (שם) מעולם, תמוה

דא"כ לר"ע ור"ט לא משכחת לה כל דיני התורה שכתבה מיתה בעריות, וגם לבה"ג לא משכחת לה עידי טומאה לאסרה לבעל והתורה כתבה כי מצא בה ערות דבר דמיירי בעידי טומאה אלא ודאי דשפיר מצי חזי כמכחול בשפופרת רק דאינו מצוי ויעוי' רשב"א חולין (י"א ב') דהביא ראי' דמעולם לאו דוקא לענין טריפה, דומיא דמכחול בשפופרת רק דאינו מצוי, ובהכי ניחא נמי קושייתו השני' דאיך יכולין לומר לאוסרה באנו הא לא ראו כמכחול בשפופרת דז"א דבחבירה בלא התראה לענין קטלה נמי בעינן שיראו כמכחול בשפופרת, ובהכי נמי ל"ק מה שהקשה כת"ר אות ב' דמאי נפ"מ בפלוגתתם לענין הערמה אי נשיקה אי הכנ"ע דשפיר נפ"מ היכא דראו שפיר:] ב) אמנם אחר העיון קצת נ"ל ברור אף שהוא נגד הראשונים הראבי' והרא"ש שהבינו כן בדעת הבה"ג מ"מ כיון דלדינא אין נפקותא דהם שהבינו כן בדעת בה"ג דחו דבריו, וא"כ אין נפ"מ רק להציל להבה"ג מפי אריות וללמד זכות עליו אמינא ולא מסתפינא דמעולם לא כיון הבה"ג למה שפירשו בכוונתו, וח"ו למתלי בי' בוקי סריקי אשר כל דבריו דברי קבלה, דכוונת הבה"ג הוא על מה שאמרו בנטען דהיכא דראו דבר מכוער דנראה מזה דהי' שם טומאה קודם או אח"כ וכמ"ש הרמב"ם (פכ"ד מאישות דין ט"ו) אף דאינן רואין הטומאה גופי' מ"מ תצא מהבועל והנטען אבל מבעל בעינן שיראו העדים הטומאה גופי' היינו שיראו העדים אותם שנטמאו היינו בעת שמכניס המכחול דזהו ממש הטומאה גופי' והדבר האוסר נקט הבה"ג דהא דרך המנאפים איננו אוסר משום החיבוק והקירוב בשר רק משום דזהו ראי' על הכנסת המכחול אז, דהעדים צריכים לראות גוף הטומאה, ובמה הוי ראייתם גוף הטומאה שפיר י"ל דבמאי דרואים העדים דעושים כדרך המנאפים בזה הוי ראייתם על הכנסת המכחול ומתקרי בזה שפיר דרואין את גוף הטומאה הכנסת המכחול בשפופרת והעיקר כוונתו דצריכין העדים לראות גוף הטומאה האוסר אותה, ובמה הוי ראייתם אם בראית העין ממש או במה שרואין כדרך המנאפים הוי כרואין גוף הטומאה מזה לא מיירי הבה"ג הכא רק דאתא לאפוקי דבשום דבר כיעור לא מפקינן עו שיראו גוף הטומאה האוסרת, ובמה הוי ראייתם שפיר י"ל דסגי במה שרואין שעושין כדרך המנאפים דהוא ראי' להכנסת המכחול והוי כראו ההכנסה דהוא האוסר, ומתקרי שפיר דחזו כמכחול בשפופרת, דאף בלשון תורה נקרא זה ראי' ממש דהא אמרינן בשבועות (דף ל"ד) דלרבנן דר' אחא לא משכחת לה בנפשות ראי' בלא ידיעה וידיעה בלא ראי' והלכתא כוותייהו, וא"כ קשיא היכי פסקינן דדי בכדרך המנאפים אף דלא ראו כמכחול בשפופרת הא זה הוי ידיעה בלא ראי', וע"כ דזה חשבינן לי' ראי' ממש דהו"ל ראי' וידיעה. הן אמת דלפמ"ש התוס' שם סוד"ה דאי דהומ"ל ולטעמיך דאף לרבנן

דר' אחא משכחת לה ידיעה בלא ראי' בעלתה לו נשיכה בגבו, א"כ שוב י"ל דגם כדרך המנאפים הו"ל ידיעה בלא ראי' דגם רבנן מודו. אמנם נ"ל דהתוס' סנהדרין (ל"ז ב') ד"ה שאין פליגי ע"ז דכתבו שם דמקרא דעפ"י שנים עדים ילפינן דידיעה בלא ראי' ל"מ ויעו"ש בתורת חיים דביאר היטב כוונתם דמדכתיב והוא עד או ראה או ידע מכלל דסתם עד דכתיב קודם הוי ראי' וידיעה א"כ בדיני נפשות דכתיב סתם עפ"י שנים עדים בעינן ראי' וידיעה, רק בדיני ממונות משכחת לה ראי' בלא ידיעה כגון מנה מניתי לך וידיעה בלא ראי' כגון שהודה, ומכאן ראי' דל"א בתר אומד כהא דר"א ורשב"ש משום דידיעה בלא ראי' עפ"י אומד לא מהני, א"כ כיון דמוכח מקרא דידיעה בלא ראי' לא מהני א"כ קשיא איך מהני בעלתה לו נשיכה בגבו, וע"כ דזה חשיב ראי' ממש, דידיעה ברורה במה שאי אפשר בענין אחר חשבינן לי' ראיית העין ממש וה"נ כדרך המנאפים חשבינן לי' ראי' ממש על כמכחול בשפופרת, וכן האי דפ"ק דמכות (ה' א') דלא חיישינן לגמלא פרחא חשבינן לי' ראי' ממש, וה"נ י"ל הבה"ג כלישנא דקרא דזה מקרי ראה, והאי דאינו מפרש הבה"ג להדיא דלא בעינן ראיית המכחול רק דדי בכדרך המנאפים כיון דר"ע ור"ט פליגי ע"ז, י"ל דסמך על מה דהביא מימרא דשמואל דדי בכדרך המנאפים בסוף הלכות כלאים והכא לא נחית לזה רק דלא מהני בשום כיעור עד שיראו גוף הטומאה והדבר האוסרה ובמה הוי ראייתם סמך על מ"ש בהלכות כלאים. ומכ"ש דא"ש טפי לפמ"ש ר"ת שהובא בתוס' מכות (ז' א') ד"ה דלמא וחולין (י"א ב') ד"ה ליחוש דאף דאי לא שיילינן להו קטלינן אפ"ה באמרו אין אנו יודעין גרע א"כ י"ל דגם במכחול כן. שוב ראיתי בס' הישר לר"ת (סי' שנ"ד) דכתב להדיא כן גם לענין מכחול א"כ לא פליגי ר"ע ור"ט כלל עם רבנן לדינא דלכו"ע סגי בכמנאפים אי לא שיילינן ואי שיילינן ואמרו אין אנו יודעין בטל העדות וכל מחלקותם אינו אלא איך נכון יותר לעשות אם למשאל ולהשתדל לבטל העדות בכדי שלא יהרגו או דנכון יותר שלא להרבות בבדיקות בכה"ג בכדי לבער העושי רשעה, [ובאמת הוא פירוש נכון מאוד דדוחק גדול לומר דר"ע ור"ט פליגי עם הסנהדרין דלא דייני הכי, וגם אי פליגי לדינא הו"ל לפלוגי להדיא ולא בלשון זה אלו היינו בסנהדרין אמנם לפי' ר"ת אשה"ט דלא פליגי בדינא כלל רק איך נכון יותר,] וא"כ לדינא כו"ע מודו דסגי בכדרך המנאפים דזה הוי ראי' וידיעה כנ"ל ומתקרי דחזו כמכחול דזהו עיקר החיוב וממילא לאסור אשה לבעלה לכו"ע סגי בכדרך המנאפים דזה מקרי עידי טומאה ממש ראי' וידיעה על כמכחול בשפופרת דזהו עיקר האוסר ומתקרי דחזי כמכחול בשפופרת וכנ"ל ובפרט שכבר כתב כן להדיא בהל' כלאים לכך לא הי' צריך לבאר כאן יותר ואשה"ט. ג) ויותר הסבר קצת נראה לבאר עוד, ונקדים דהנה ראיתי

בס' עטרת חכמים להגאון ר"ב פרענקיל זצ"ל (באבה"ע סי' י') שתמה על דברי הנוב"י (תנינא אבע"ה סי' י"א) שדקדק מרש"י מכות דכדרך המנאפים הם ששוכבים בקירוב בשר ונוהגים בדרך תשמיש, דלא סגי בשכיבה בקירוב בשר עד שיראו שנוהגים בדרך תשמיש שהוא מתנענע עלי' ועוסק בדישה כדרך המנאפים, ותמה העטרת חכמים על זה דהא חיוב מיתה והאיסור על הבעל הוא אף בהעראה בלא גמר ביאה ובזה לא שייך נענוע ודישה [והביא על זה דברי הנ"י (פ"ב דיבמות) שכתב במנאפים שוכבים זה על גב זה ואפילו שלא כדרכה ואפילו הערה בה, ונראה דמפרש לי' לדברי הנ"י דמ"ש ואפילו הערה הוא לראי' דסגי בשוכבים זה על זה ול"ב נענוע ודישה דהא סגי אפילו הערה דליכא נענוע ודישה] ובדעתי דברי העטרת חכמים תמוהין ותמה על תמיהתו אקרא, דמה בכך דסגי בהעראה, דזהו ברואין להדיא ההעראה וכנ"ל (באות א') דמשכחת לה שרואין להדיא אבל באינן רואין להדיא רק ראי' והוכחה לזה בעינן כדרך המנאפים ובאמת לשיטת רש"י הנ"ל ליכא הוכחה וראי' רק היכא דהי' גמר ביאה דעשה כדרך המנאפים נענוע ודישה, ובהעראה באמת לא משכחת לה ראי' והוכחה עד שיראו ממש. והנה בזה נמי יש ליישב דברי הבה"ג הנ"ל דכתב דבעינן שיראו כמכחול בשפופרת דהא בהעראה נמי מתסרא דבזה ליכא כדרך המנאפים ובעינן שיראו ממש וכנ"ל, לכך נקט דחזו כמכחול בשפופרת, דבזה סגי להעראה ואלו הוי נקט כדרך המנאפים לא משכחת לה עד דהי' גמר ביאה וכנ"ל ובאמת ל"ב גמר ביאה דאף בהעראה מתסרא דבזה לא משכחת לה כדרך המנאפים וכנ"ל. אמנם יותר נ"ל דהלשון דמכחול בשפופרת נמי לא שייך רק על גמר ביאה ולא על העראה ובפרט לדעת הט"ז (אבה"ע סי' כ') דבהכנסת מקצת העטרה סגי ויתבאר להלן אי"ה דעיקר כוותי' וה"נ מבואר להדיא ברש"י סנהדרין (נ"ה א') ד"ה המערה דהוא דבר מועט אבל יותר הוא על נשיקה, ומבואר להדיא כדעת הט"ז א"כ איך על מעט וכל דהו כזה יתקרי כמכחול בשפופרת והלשון כמכחול בשפופרת בכל דוכתי משמע על הכנסת כל המכחול דהוא גמר ביאה יעוי' נדה (דף ס"ו) ויו"ד (סי' קפ"ז) דמכניס המכחול בשפופרת עד מקום שהשמש דש, ובב"מ (דף צ"א) עד שיכניס כמכחול בשפופרת דגבי כלאים נראה דלא איתרבי העראה ובעינן גמר ביאה [וכבר העיר גם כת"ר דבכלאים נראה דבעינן גמר ביאה] א"כ בכל דוכתי הלשון דמכחול בשפופרת הוא כניסה הרבה דהוא גמר ביאה ולא העראה וא"כ קשיא האי דמכות (ז' א') דר"ע ור"ט הוו שיילי ראיתם כמכחול בשפופרת דהוא גמר ביאה הא לא בעינן כולי האי דכיון דבעו ראי' ממש א"כ בהעראה סגי ולא בעינן כמכחול בשפופרת [דנתבאר דזה נקרא על גמר ביאה ולא על העראה] אמנם לשיטת רש"י הנ"ל אשה"ט דר"ע ור"ט על

רבנן קיימי דהם היו הורגין בכדרך המנאפים דהוא נענוע ודישה דזהו ראי' על גמר ביאה, והם לא סמכו על זה ושאלו אם ראו בעיניהם ממש ושפיר שייך על זה השאלה ראיתם כמכחול בשפופרת דהא לפי עדותם שראו כדרך המנאפים חזו גמר ביאה דיש נענוע ודישה ושאלו על זה אם ראו בעיניהם המכחול בשפופרת ואם כנים אנחנו בזה א"כ כוונת הבה"ג דחזו כמכחול בשפופרת שוב ליכא לפרש ראיית עינים ממש דהא לא בעינן כולי האי דגם הערוה סגי רק כוונתו דחזו הכדרך המנאפים דהוא הנענוע דהוא והדישה ראי' על גמר ביאה דהוא כמכחול בשפופרת, דגבי בעל שום הוכחה וראי' לא מהני רק הראי' שהוא על כמכחול בשפופרת דהוא הכדרך המנאפים שהוא הנענוע והדישה דהוא ראי' על כמכחול בשפופרת ומתקרי שפיר דחזו כמכחול בשפופרת כמו שנקרא בתורה ראה וידע וכנ"ל, ואשה"ט לשון הבה"ג ואין בזה שום דוחק כלל ואפס דגם לשון התורה כך הוא על כדרך המנאפים ראה וידע וכנ"ל ומוטב שנסבול זה מלמתלי בי' בוקי סריקי ח"ו.

ד) ואעידה לי שני עדים נאמנים על מה שביארתי כוונת הבה"ג כנ"ל הלא המה רש"י ותוס' אשר כל בית ישראל נשענים עליהם, ת' רש"י שהובא בהגהות מרדכי דכתובות (סי' רפ"ו) [שהביאה כתר"ה] דכתב וז"ל אע"ג דלא ראו כמכחול בשפופרת ואמר שמואל במנאפים עד שיראו כמנאפים כמכחול בשפופרת, דלכאורה תמוה מאוד ואין לו הבנה כלל וכמו שתמה כת"ר, אמנם להנ"ל הדברים נכונים מאוד דהך כמכחול בשפופרת דכתב בתר מימרא דשמואל כמנאפים קאי על כמנאפים כמו שעושין המנאפים בעת שהאבר בתוכה כמכחול בשפופרת דהיינו הנענוע והדישה, וזה שקרא לי' מתחלה כמכחול בשפופרת וכנ"ל וזה כוונת רש"י אע"ג שלא ראו כמכחול בשפופרת [היינו שלא ראו הכדרך מנאפים דהוא הנענוע ודישה דזה הוי כראו המכחול בשפופרת] ואמר שמואל דבעינן שיראו [שעושה כמו שעושין] המנאפים [בעת שהאבר בתוכה] כמכחול בשפופרת, והוא ממש כלשון בה"ג וכפי שנתבאר בכוונתו, וכן הוא כוונת התוס' כתובות (ט' א') ד"ה מפני שהקשו דלא ראו כמכחול בשפופרת דבפני בני אדם לא שמש, והנה מלבד דרחוק דהתוס' יסברו כבה"ג דכולם דחו דבריו ויחיד הוא בזה, אף גם איננו מובן מאי דהוסיפו עוד דבפני בני אדם לא שמש הא אף אם הי' משמש בפני בני אדם מ"מ רחוק הוא במציאות שיראו ממש כמכחול בשפופרת וכדקאמרי ר"ע ור"ט לא הי' נהרג מעולם אף דחזו כדרך המנאפים ושמש בפניהם עכ"ז איננו מצוי שיראו כמכחול בשפופרת וא"כ האי הוספה שהוסיפו שבפני בני אדם לא שמש הוא למותר, אמנם הוא הדבר אשר דברנו דברואין כדרך המנאפים מתקרי שפיר דראו כמכחול בשפופרת וכנ"ל וזהו שכתבו התוס' הא לא ראו כמכחול בשפופרת היינו דלא ראו כדרך המנאפים דזה

מתקרי דראו כמכחול בשפופרת וכנ"ל] והוסיפו לבאר דבפני בני אדם לא שמש (דאם הי' משמש בפני בני אדם היו רואין כדרך המנאפים דהוי כראו כמכחול בשפופרת אבל כיון שלא שימש בפני בני אדם לא ראו כדרך המנאפים א"כ לא ראו כמכחול בשפופרת] וכ"ז ראי' שרש"י ותוס' הבינו כן לשון בה"ג שהם היו אחרי בה"ג וראו דבריו ותפסו לשונו של הבה"ג רק שהוסיפו לבאר להדיא רש"י במ"ש מימרא דשמואל כמנאפים והוסיף על כמנאפים כמכחול בשפופרת דקאי על כמנאפים וכנ"ל, והתוס' ג"כ תפסו לשון הבה"ג הנ"ל והוסיפו לבאר להדיא במה שהוסיפו שבפני בני אדם לא שמש וכנ"ל וכ"ז ראי' שגם הם הבינו כן בלשון בה"ג לכך תפסו לשונו רק שהוסיפו לבאר כוונתם להדיא והבה"ג מסתם לה סתומי וכוונתו ג"כ כנ"ל וסמך על מה שכתב בהל' כלאים וכנ"ל, ואין ספק אצלי שגם הרמב"ן ורשב"א [יש לעיין בת' הרשב"א סי' אלף קפ"ז] הבינו כן בלשון בה"ג דיעוי' בדבריהם בפ"ב דיבמות דהביאו להבה"ג לענין דבכיעור לא מפקינן מבעל, והרשב"א שם הביא כל לשון הבה"ג, ואם לא היו מפרשים דבריו כמו שכתבתי לא היו שותקים מלתפוס עליו בזה שלא ניתן למחילה אלא ודאי דהבינו כמו שכתבתי בכוונתו. הארכתי בזה אף שאין שום נפ"מ לדינא בכדי להמליץ טוב על בה"ג והוא ימליץ טוב עבורי לפני ד' יתּ', כי כל זה נראה לי ברור בכוונתו ה) ועתה אעבור על דברי כת"ר בקוצר מה שהקשה באות ב' דמאי נפ"מ בפלוגתת הראה אי נשיקה אי הכנסת עטרה כבר נתבאר למעלה (סוף אות א') דלק"מ, ומ"ש כת"ר דשמואל לטעמי' דס"ל זו נשיקה מלבד דרחוק הוא אף גם א"כ ר"ע ורבנן פליגי בהראה אם נשיקה אם הכנסת עטרה ורבנן סברי נשיקה א"כ הו"ל לפסוק כרבנן דנשיקה הוי הראה וגם למה לא הובא פלוגתת ר"ע ורבנן ביבמות גבי מחלוקת דהראה דתנאי פליגי בזה, ומה שהקשה באות ג' מקינא לה בנשיקה ג"כ לק"מ כיון דאלו ראו העדים להדיא כך איננו אוסר לבעלה, ובעל אינו חושדה רק על זה לא הוי קינוי, ומ"מ מה שיישב כת"ר קו' תוס' דסוטה (כ"ו ב') ד"ה אלא י"ל מקום קצת די"ל דשפיר איצטריך קרא משום דכיון דרחוק הוא שיהי' נשיקה ולא הכנסת עטרה הי' ס"ד דאין בדבריו כלום במה שאומר שאינו חושדה על הכנסת עטרה, משום דכיון דחושדה על נשיקה ממילא ע"כ דחושדה נמי על הכנסת עטרה כיון דרחוק הוא נשיקה בלא הכנסת עטרה, ועכ"ז דחוק הוא אמנם מה שרצה כת"ר ליישב דעת הרמב"ם (סוף פ"ג דסוטה) אי"ל מקום כלל דכיון דחזינן בגמ' דאיצטריך למעוטי נשיקה דהוא רבותא יותר, דאף דלדידן לאו כלום הוא, עכ"ז הא חזינן בגמ' דאפ"ה איצטריך למעוטי בלא הסברא דקפידא דבעל א"כ הוי רבותא יותר ואמאי השמיטו הרמב"ם, וגם שאר תמיהות המל"מ הן תמיהות עצומות על הרמב"ם. ובכדי

לטייל עם כת"ר לפלפולא בעלמא, אכתוב מה שעלה על רעיוניי בזה מדי עיוני, למלאות רצון כת"ר. ו) ראשית ראיתי לבאר כוונת התוס' בסוטה (שם) ד"ה אלא למ"ד הערה זו נשיקה שכתבו והיינו שמואל בפרק הבא על יבמתו והכא אליבא דשמואל נמי מסיקינן דאיננו מובן כלל מאי בעו בזה ומאי נפ"מ מי הוא המ"ד, ודוחק לומר דכוונתם דלמא מ"ד זו נשיקה לא יסבור כשמואל בשחוף ויסבור דשכבת זרע למעוטי שחוף ושמואל דס"ל שחוף מקנין יסבור כמ"ד הכנסת עטרה ואתי למעט נשיקה ומאי פריך הגמ' לכך כתבו דהא המ"ד נשיקה הוא שמואל והכא אליבא דשמואל נמי מסקינן דאמר שחוף מקנין ולכך פריך הגמ' שפיר, דזה דחוק דהא בברייתא תני שכבת זרע פרט לדבר אחר דמשמע דבר אחר ולא תשמיש ואין בכלל זה למעוטי שחוף וא"כ שפיר מקשה הגמ' למ"ד נשיקה. והנראה דכוונה עמוקה כוונו בזה כמו שיתבאר והוא דהנה לכאורה תמוה מאוד על תמיהת התוס' שתמהו דלמ"ד הכנסת עטרה למה לי מיעוט על נשיקה, הא רש"י שם במתק לשונו זה דרש"י כתב דאיצטריך קרא למעט דלא תימא הראה היא, א"כ כוונת הגמ' דלמ"ד הכנסת עטרה י"ל דטעמו הוא מהאי קרא דהכא דמינה ילפינן בעלמא דנשיקה לאו הראה היא א"כ תמיהת התוס' לק"מ, והנראה דהתוס' לא ניחא להו בתירוץ רש"י דס"ל דמסוטה לא מצינו למילף לעלמא לענין חיוב מיתה דאפשר דבסוטה גזירת הכתוב הוא למעטה משתיה וכמו דממעטינן קטן לשיטת התוס' שם ד"ה אבל, וא"כ ע"כ דלמ"ד הכנסת עטרה ידע לה מסברא או מקרא אחר ושפיר הקשו. ויעוי' ביבמות (נ"ה ב') סוד"ה לאח"מ דהקשו על הא דפשיטא לי' לאביי על דרך איברים דאינו אלא פריצותא מסנהדרין (ס"ו ב') דפליגי תנאי בזה דחד ס"ל דומתו גם שניהם ממעט למעשה חידודים דפירשו הערוך ורש"י דהיינו דרך איברים ואידך ס"ל דממעט לבא על הקטנה ומעשה חידודים אין צריך מיעוט, וא"כ איך פריך בפשיטות פריצותא בעלמא דלמא ס"ל דצריך מיעוט, ותירצו דאתיא כמ"ד התם דמעשה חידודים לאו כלום הוא ואף למאן דממעט לה מקרא י"ל דמקרא דהתם פשיטא לי' לאביי הכא. ולכאורה תירוצם איננו מובן כלל דאכתי מאי פריך דלמא ס"ל לתנא דברייתא דצריך מיעוט וס"ל דומתו גם שניהם ממעט לבא על הקטנה, ולכך מוקי לי' לשכבת זרע דסוטה למעט דרך איברים. וביותר דר' יאשי' גופי' דקאמר אליבי' בסנהדרין דסובר דמעשה חידודים לאו כלום הוא הא איננו מוכרח דשפיר יש לומר דסובר ג"כ דצריך מיעוט רק דמוקי שכבת זרע דסוטה להכי וא"כ מאי פריך אביי דלמא הברייתא אתיא כר' יאשי', ומאי קאמרי התוס' דפריך למ"ד מעשה חידודים לאו כלום הוא דהא אינו מוכרח כלל דאיכא למ"ד הכי, אמנם למה שביארנו שיטת התוס' דסוטה הנ"ל דמסוטה לא מצינן למילף לעלמא

לענין חיוב מיתה אשה"ט גם תוס' דיבמות הנ"ל, דהא זה ליכא למ"ד דיסבור חיוב מיתה על דרך איברים, ומסוטה לא מצינו למילף לענין פטור מיתה וכנ"ל וע"כ דפטור מיתה ידעינן או מסברא דלאו כלום הוא וכדאמר בסנהדרין לר' יאשי' או מקרא דומתו גם שניהם כר' יונתן, ואחת משתים אלו מוכרח, וא"כ פריך אביי שפיר בממ"נ דע"כ ידעינן זה או מסברא או מקרא דומתו גם שניהם, א"כ שוב למה לי קרא דסוטה, ובזה מובן היטיב הא דתוס' סנהדרין הניחו זה בקושיא ולא תרצו כתירוצם ביבמות משום די"ל דשם אזלי בשיטת רש"י בסוטה דמסוטה מצינן למילף לעלמא לענין חיוב מיתה וא"כ ממילא נסתר תירוצם ביבמות דיש לומר דהברייתא אתיא שפיר כר' יאשי' וכנ"ל. ועתה יבואר כוונת התוס' דסוטה שהקדימו לתמיהתם שרצו לתמוה לסתור תירוץ רש"י שם דלדברי רש"י לק"מ תמיהת התוס' משום דמזה ילפינן לעלמא וכנ"ל ולכך הקדימו להוכיח דלא כשיטת רש"י רק דמסוטה לא מצינן למילף לעלמא, דמ"ד הראה זו נשיקה היינו שמואל והכא אליבא דשמואל נמי מסקינן דהקרא אתי למעט דרך איברים משום דמהו דתימא בקפידא דבעל תלי רחמנא, ושמואל הא אמר בסנהדרין (ס"ו ב') מ"ט שחיק רב נימא לי' דבא על הקטנה חייב משום דכתיב ומת האיש אשר שכב עמה לבדו, ולדידי' מסקינן התם דומתו גם שניהם אתא למעט מעשה חידודים דהיינו דרך איברים כפי' הערוך ורש"י, וא"כ קשיא ב' פסוקים לדבר אחד למה לי דבשלמא קרא דסוטה משום מהו דתימא בקפידא דבעל, אבל קרא דומתו גם שניהם למה לי הא נדע מקרא דסוטה בקו"ח וע"כ מוכרח דמסוטה לא מצינו למילף בעלמא דדלמא משתיה ממעט לי' וכמו איש פרט לקטן וכנ"ל וכמ"ש תוד"ה אבל, וא"כ כיון דמוכרח דמסוטה לא מצינו למילף בעלמא וא"כ גם למ"ד הכנסת עטרה ע"כ דמסברא אית לי' הכי ולא מקרא דסוטה דהא מסוטה לא מצינו למילף וכנ"ל וא"כ שפיר הקשו אח"כ תמיהתם. והוא כוונה נכונה מאוד בעומק דבריהם. ומה עמקו מחשבותם שהטמינו ברמז בקוצר דבריהם. ואף אם לא כיוונו התוס' לזה מ"מ הדברים בעצמן נכונים. ואין להקשות על שיטת התוס' דא"כ מאי פריך הגמ' משחוף דלמא שמואל לא אמר רק מקנין אבל לא לשתות ושחוף ממעט מתני' משתיה, דז"א דזה תיקשי על תוד"ה אבל וע"כ דמשמע לי' הא דשמואל דמקנין ושותין דומיא דמתני' דעל כל העריות מקנין שנתבאר דס"ל ז) ולכאורה קשה לי על שיטת התוס' הנ"ל שנתבאר דס"ל דמסוטה לא נוכל למילף בעלמא דדלמא לא מיעט אלא משתיה וכמו המיעוט דאיש פרט לקטן וכנ"ל, א"כ לכאורה קשיא יבמות (נ"ו ב') דאמר הכל הי' בכלל אחרי אשר הוטמאה כשפרט לך הכתוב באשת ישראל והיא לא נתפסה אסורה הא נתפסה מותרת, דדלמא לא מיעט הכתוב. אלא משתיה דאם קינא לה

שאינו חושדה אלא שמא יאנוס אותה אינו יכול להשקותה וכעין שכתב המל"מ (ספ"ג דסוטה), אבל מנ"ל דבאונס מותרת דלמא אף דגם באונס אסורה מ"מ גזירת הכתוב לענין סוטה דדוקא אם קינא לה על רצון וכמו שנתבאר לשיטת התוס' על דרך איברים ונשיקה, ודוחק לומר משום מיעוטא והיא דממעט לאשת כהן ולענין שתיה אין סברא לחלק דהוא דחוק טובא. ונראה דלק"מ דהא האי ועד אין בה דרשינן לה בריש סוטה דתרי לית בה אלא חד והיא לא נתפסה אסורה דלא קאי כלל לענין להשקותה רק דעד אחד מהימן אחר קינוי וסתירה לאוסרה לעולם ולא קאי על שתיה כלל ויעו"ש במזרחי (במדבר ה' פסוק י"ג), וא"כ שפיר מוכח דנתפסה מותרת דהאי והיא לא נתפסה קאי על ועד אין בה משא"כ דרך איברים ונשיקה דקאי על, השקאה כמו ושכב איש פרט לקטן וא"ש ואין להקשות דהא כל הטעם דעד אחד מהימן הוא משום רגלים לדבר דזינתה דקינא לה ונסתרה כדאמר פ"ק דסוטה (ג' א'), והאי רגלים לדבר אינו אלא זנות דרצון דהסתירה ראי' דהיתה על מנת לזנות אבל על אונס ליכא רגלים לדבר, וא"כ אף דקאי על ועד אין בה מ"מ שפיר יש לומר דגם אונס אסור בישראל רק דעד אחד אינו נאמן רק על זנות דרצון אבל על זנות דאונס אף דמתסרא מ"מ כיון דליכא רגלים לדבר שוב אין עד אחד מהימן ז"א דאי אונס הי' אסור הי' עד אחד מהימן דנאנסה במיגו דאי בעי הי' אומר דהי' ברצון דהי' מהימן משום רגלים לדבר, וע"כ דאף דמאמינין לי' דנאנסה מותרת בישראל משרא שרי. אמנם עדיין יש להקשות לפמ"ש הריטב"א קידושין (מ"ג א') דכל עד שאינו נאמן מתוך עדותו אינו נאמן במיגו וכ"כ הריטב"א כתובות (י"ח ב' וי"ט ב') וכ"כ השמ"ק שם (י"ט ב') בשם הרא"ה והרמב"ן א"כ שוב שפיר יש לומר כנ"ל דעל נאנסה דליכא רגלים לדבר אינו נאמן ואף דאית לי' מיגו מ"מ כיון שאינו נאמן מתוך עדותו אינו נאמן במיגו, ודוחק לומר דהמיגו ג"כ לא גרע מהרגלים לדבר וכיון דהתורה האמינו כאן בתר קינוי וסתירה משום הרגלים לדבר ה"נ הו"ל להאמינו משום המיגו דזה דחוק טובא. ע"כ נראה לי דהריטב"א בקידושין ס"ל כדעת הראשונים דס"ל דאף בדבר שבערוה היכא דליכא חזקה מהימן עד אחד, וא"כ יש לומר דה"פ בסוטה דהרגלים לדבר מסלק להחזקה וכמ"ש תוס' חולין (דף ט) וריש נדה דבסוטה ליכא חזקה והוי כליכא חזקה ושוב מהימן עד אחד מדינא וא"כ אף דהעד אחד אומר על אונס דע"ז ליכא רגלים לדבר מ"מ כיון דכבר נסתלק חזקתה משום הרגלים לדבר ממילא הוי כליכא חזקה דמהימן עד אחד מדינא, ומהימן נמי על נאנסה כיון דליכא חזקה ומוכח דאונס מותרת. ועדיין צ"ע בזה ולפ"ז הי' נראה דעד אחד דמהימן בתר קינוי וסתירה אין צריך להעיד דזינתה באותו הסתירה כמ"ש רש"י רפ"ו דסוטה, וגם אין צריך להעיד דזינתה עם זה שקינא

לה עמו כמ"ש הרמב"ם (פ"א מסוטה הל' י"ד) רק אף דאומר שזינתה עם אחר עכ"ז מהימן העד אחד משום כיון דכבר נסתלקה החזקה שוב הוי כליכא חזקה דמדינא עד אחד מהימן. וארווח לן בזה ליישב קושיא חמורה על ת' הרשב"א (סי' תקנ"ב) שנתחבטו בה שלשה עמודי עולם ה"ה המשל"מ (פ"א מסוטה הל' י"ד) והחכ"צ (סי' ק"נ) ובנוב"י (קמא סי' ע"ב) במה שנראה מדבריו דאף אם מעיד שזינתה מאחר ולא עם זה שקינא לה נמי מהימן דמנ"ל הא, ולהנ"ל יתיישב היטב במרווח דהרשב"א לשיטתו דנראה מדבריו ביבמות דבדבר שבערוה בלא איתחזק נאמן יעו"ש ביבמות (דף פ"ח) שכתב דהיכא דלא איתחזק בגוף זה ממש כאשת איש עד אחד נאמן משמע להדיא דס"ל דאף בדבר שבערוה בלא איתחזק עד אחד מהימן. ויש לומר ג"כ דס"ל כהריטב"א קידושין הנ"ל דכל עד שאינו נאמן בדיבורו אינו נאמן במיגו, וא"כ קשיא כנ"ל מנ"ל דאנוסה מותרת לישראל דלמא דוקא דעד אחד. לא מהימן בה משום דעל זה ליכא רגלים לדבר וכנ"ל, וע"כ דהפי' דהרגלים לדבר מסלק החזקה ומהימן עד אחד מדינא ולכך מהימן גם על נאנסה ושפיר מוכח דאונס מותר לישראל, וא"כ ממילא דמהימן גם אם אומר על אחר ואשה"ט. אמנם בשמ"ק כתובות (י"ט ב') בשם הרשב"א משמע דלא ס"ל כהריטב"א רק דאף עדים נאמנים במיגו, אמנם גם בלא זו הראי' יש לומר כן דעד אחד נאמן משום דנסתלק החזקה וכנ"ל. וגם יש להבין בזה מחלוקת הרמב"ם ורש"י דרש"י סובר דאף אם מעיד על זה שקינא לה עכ"ז בעינן שיעיד גם על אותו סתירה, וכדכתב המל"מ שם דטעמא דמסתבר הוא משום דבלא סתירה זו שוב ליכא רגלים לדבר, והרמב"ם ס"ל דעם זה שקינא לה סגי אף שלא באותו סתירה, ויש להבין טעם מחלקותן וגם מאי טעמא של הרמב"ם הא מסתבר כרש"י וכנ"ל, ולהנ"ל יש לומר דפליגי בסברת הריטב"א קידושין הנ"ל דרש"י ס"ל כהריטב"א והרא"ה והרמב"ן הנ"ל ולכך אף דאם מעיד על זה שקינא לה אף שאיננו מעיד על אותו הסתירה דליכא רגלים לדבר עכ"ז הא אית להעד מיגו דאי בעי הי' אומר שזינתה באותו הסתירה דהי' מהימן להכי אף שאומר שזינתה שלא באותו הסתירה נמי הי' לן להאמינו במיגו מ"מ ס"ל לרש"י דאינו נאמן משום דכל עד שאינו נאמן בדיבורו אינו נאמן במיגו, אבי הרמב"ם יש לומר דלא ס"ל כהריטב"א הנ"ל רק כהרשב"א הנ"ל וכן הוא דעת התוס' כתובות (י"ח ב' וי"ט ב') וב"ק (דף ע"ב) וב"ב (ל"א ב') דאף עדים נאמנים במיגו ולכך אף אם אמר שזינתה עם זה שקינא לה שלא באותו הסתירה נמי מהימן דאף דעל זה ליכא רגלים לדבר מ"מ מהימן במיגו דאי בעי הי' אומר שזינתה באותו הסתירה, ואשה"ט משא"כ באומר שזינתה עם אחר ולא עם זה שקינא לה ליכא מיגו דהא כשם שאסורה לבעל כך אסורה לבועל וא"כ ליכא מיגו

דדלמא רוצה לאוסרה לזה הבועל ולא לזה דהוי כמו מיגו מגברא לגברא דלא אמרינן [ואיה"נ דאפשר אם נסתרה עם קרוב שאסור בה וגם העד אחד מעיד על קרוב שאין נפ"מ לענין הבועל אפשר דבאמת מהימן לדעת הרמב"ם מטעם מיגו], משא"כ אם מעיד מזה שקינא לה דשפיר איכא מיגו וכנ"ל, [וגם אפשר דאף דאין נפ"מ לאוסרה להבועל מ"מ חשיב מיגו מגברא לגברא דאיננו רוצה לומר על זה שעשה עבירה חמורה רק על זה וא"כ לפ"ז בכל ענין אינו נאמן עם מי שלא קינא לה אף בקרובים דדלמא לזה רוצה לבייש ולא לזה והוי מיגו מגברא לגברא לעולם,] ואין להקשות לשיטת רש"י דא"כ תשאר הקו' הנ"ל דמנ"ל דאונס בישראל משרא שרי דלמא בכה"ג אינו נאמן בה כיון דעל זה ליכא רגלים לדבר [וגם לפמ"ש במוסגר אליבא דהרמב"ם לא חדבא מיגו דזינתה ברצונה דדלמא אינו רוצה לביישה כ"כ] ז"א דרש"י לשיטתו דמסוטה מצינן למילף בעלמא וכדכתב רש"י בסוטה לענין נשיקה וכנ"ל וא"כ יש לומר דאף דוהיא לא נתפסה קאי על ועד אין בה מ"מ קאי נמי לענין סוטה וכמו השכבת זרע דקאי על דרך איברים וכן מבואר להדיא ברמב"ם (ספ"ג מסוטה), וא"כ כיון דלא הוי קינוי מאונס שפיר מוכח דאונס מותרת, ואשה"ט רש"י לשיטתו ותוס' דס"ל דמסוטה ליכא למילף אזלי לשיטתם דמיגו מהני בעדים וכמ"ש בכתובות וב"ק וב"ב כנ"ל, וא"כ א"ש כנ"ל, ולפ"ז יש לומר דהריטב"א קידושין הנ"ל נמי יסבור כשיטת רש"י ויתיישב אף אם יסבור דדבר שבערוה בלא איתחזק ג"כ אין עד אחד נאמן. ח) ולהנ"ל שנתבאר דלענין אונס שפיר ילפינן מינה לעלמא לכל חד כדאית לי' וכנ"ל נראה ליישב בזה קו' תוס' ר"פ הבע"י יבמות (נ"ד א') סוד"ה אין דמנ"ל מולנערה לא תעשה דבר דאונס רחמנא פטרי' אף היכא דחייב למסור עצמו הא התם בנערה אף לכתחלה איננה מחוייבת למסור עצמה, ותרצו דהקרא מיירי אף היכא, דעבדה מעשה וחקרו דמנ"ל דקרא מיירי אף בכה"ג, ולהנ"ל יש לומר דע"כ מוכרח דהקרא מיירי בכה"ג דאל"כ קרא למה לי למפטרה ממיתה דהא מוכח מסוטה מהא דאונס מותרת לבעלה מוכח דפטורה ממיתה דאם היתה חייבת מיתה פשיטה דהיתה אסורה לבעלה, וא"כ ע"כ מוכרח דקרא לא איצטריך רק היכא דעבדה מעשה דלא הוי ילפינן מהתם, ולכך איצטרך קרא למפטרה ממיתה, וא"כ א"ש [אמנם אף זולת כל הנ"ל יש לומר ג"כ דהוי ידעינן דפטורה מוחי בהם ולא שימות בהם היכא דהיא קרקע עולם]:

ובזה יתיישב ג"כ התרגום יונתן (בפ' תצא) שכתב על פסוק דלנערה לא תעשה דבר רק בעלה יפטרינה בגיטא, דהוא תמוה והפ"י כתובות (דף נ"א) כתב דהוא סובר כאבוה דשמואל וכ"כ ההפלאה שם וכמה דחוקים הדברים, ולהנ"ל אפשר דבכה"ג דעבדה

מעשה אסורה לבעלה אף דהח"מ ובי"ש (סי' כ') כתבו דמותרת עכ"ז מהשבות יעקב (ח"ב סי' קי"ז) נראה דס"ל דאסורה ועי' בבי"מ (סי' קע"ח) ובפתחי תשובה אבה"ע (סי' ו' ס"ק י"א), וא"כ כיון דמוכרח דהפסוק מיירי היכא דעבדה מעשה ונאסרה לבעלה לכן כתב בעלה יפטרינה בגיטא. עוד יש לומר אף לדעת הח"מ והבי"ש דכה"ג מותרת לבעלה יש לומר נמי כעין הנ"ל דהתרגום סובר מחמת קו' הנ"ל דהא מוכח מהא דמותרת לבעלה דליכא חיוב מיתה וכנ"ל, ע"כ ס"ל להתרגום דקרא דלנערה לא תעשה דבר איצטריך לי' לאשת כהן דאסורה לו באונס והי' ס"ד דחייבת מיתה ג"כ דאשת ישראל פטורה כעין דמצינו חילוק בין בת כהן לבת ישראל לענין עונש אשת איש או נערה המאורסה ה"נ אפשר דיש חילוק בין אשת ישראל לאשת כהן לענין עונש באונס וכמו דמחלקינן לענין לאוסרה להכי איצטריך לאשמועינן קרא דלנערה לא תעשה דבר אף באשת כהן וא"כ א"ש דברי התרגום הנ"ל. אמנם הפן הראשון יותר נכון דהיכא דעבדה מעשה דמחוייבת למסור עצמה אסורה וכנ"ל. ט) הנה עד כה המשיכני העט בביאור שיטת התוס' ורש"י בסוטה שם, ועתה הנני לכתוב מה שנראה לי להעיר בעיקר תמיהת התוס' ליישב אף לפי שיטתם, והנה מתחלה אומר מה שראיתי שגיאה גדולה במחכתה"ר בס' מנחת חינוך (מצוה קפ"ח) על הלאו דקריבה דהרמב"ם סובר דכל קורבא אסור מן התורה והרמב"ן סובר דאינו אלא אסמכתא לשאר קורבות, ומן התורה איננו אסור רק קריבה של גילוי עריות ממש, והביא מ"ש הרשב"ץ בס' זוהר הרקיע לסייע לשיטת הרמב"ן דאינו אלא אסמכתא בעלמא מהא דאמר בסוטה וביבמות על דרך איברים פריצותא אסר רחמנא הביאו הח"מ ובי"ש (סי' כ'), וכתב על זה המנחת חינוך ע"ש ובסוגיא דאף דדרך איברים לא אסר רחמנא מ"מ בנשיקת האבר אסור מן התורה ודבריו תמוהין דלהרמב"ם אף שאר קורבא אסור מן התורה ולהרמב"ן קריבה של גילוי עריות ממש דוקא א"כ תלי' אם העראה הוי נשיקה אי הכנסת עטרה ולמאי דקי"ל הכנסת עטרה גם נשיקה איננו אסור מן התורה והגמ' דקאמר על הקו' דדרך איברים פריצותא מי אסר רחמנא דאתי לנשיקה יעו"ש ברש"י דקאמר דלא תימא העראה היא וא"כ אתי לאשמועינן דלאו העראה היא. והתוס' דלא ס"ל כרש"י באמת תמהו דלמה לי קרא, ואולי כוונת המנחת חינוך באמת ליישב קו' התוס' דלמ"ד הכנסת עטרה עכ"ז ס"ל דקריבה דנשיקה אסור מן התורה הוא דחוק ורחוק ואין לחלק בין קורבא לקורבא דאם הכוונה לשאר קריבות כל הקריבות אסור מן התורה וכדעת הרמב"ם [ולדידי' האי דקאמר על דרך איברים פריצותא מי אסר רחמנא צ"ל דהיינו לבעלה] ואי הכוונה קריבה של גילוי עריות ממש א"כ למ"ד הכנסת עטרה גם נשיקה אינו אסור מן התורה, ועוד ראי' דהא למ"ד העראה זו נשיקה ע"כ דס"ל

דלא תקרבו היינו קריבה של גילוי עריות ממש כיון דדרך איברים אינו אסור מן התורה, וא"כ ה"נ למ"ד זו הכנסת עטרה לא תקרבו היינו קריבה של גילוי עריות ממש דהיינו הכנסת עטרה ולא נשיקה. אמנם נראה לי ליישב קו' תוס' עפ"י דרפו רק באופן אחר כאשר יבואר, ואף שמוכרח אני להאריך קצת עכ"ז לא אחדל מלכותבו משום דבזה יבואר בענין מחלוקת הט"ז והבי"ש (בסי' כ') אי בעינן כולה עטרה כהבי"ש או דסגי במקצת עטרה וכהט"ז, וכבר הבאתי לעיל (אות ג') רש"י סנהדרין (נ"ה א') דמבואר להדיא כהט"ז, והנוב"י (תנינא סי' כ"ג) הביא מר"ת קידושין (י' א') דס"ל כהבי"ש: (אב"ה. עיין לעיל סי' י"ב):

ונחזי אנן בדעת ר"ת שפירש אי תחלת העראה קונה או סוף העראה והמל"מ (פי"ז מאיסורי ביאה) והנוב"י (תנינא סי' כ"ג) הנ"ל פירשו דמיבעי' לי' בהעראה גופי' אי כדעת הט"ז דסגי במקצת או כהבי"ש דבעינן כל העטרה והמל"מ נתקשה הרבה דא"כ מאי קאמר למאי נפ"מ הא נפ"מ לענין כל העריות, והנוב"י נדחק בזה מאוד על דרך רחוק מאוד וגם יקשה הא המל"מ הביא בשם הרמב"ן והריטב"א דכתבו אליבא דשיטת ר"ת דתחלת העראה היינו נשיקה, ולהמל"מ והנוב"י אינו אלא הכנסת מקצת עטרה ולא נשיקה, וגם לפמ"ש הרמב"ן וריטב"א דתחלת העראה היינו נשיקה יקשה דמאי קמיבעי' לי' ואי קמיבעי' לי' על העראה אי הוי נשיקה או הכנסת עטרה ומיבעי' לי' פלוגתת האמוראים דיבמות הנה מלבד שאין זה סגנון כלל דהוי"ל להביא פלוגתת האמוראים דיבמות ואיך לא הזכיר כאן כלל מהן אף גס הא ר"ת כתב להדיא דהבעי' הוא אליבא דמ"ד זו הכנסת עטרה וא"כ מאי מיבעי' לי', וגם לפי' הנוב"י דהגמ' בקידושין הוכיח דהעראה שבכל מקום הוא הכנסת כל העטרה מקידושין דקידושין מגלי לן על כל ההעראות דאינן אלא בכניסת כל העטרה, א"כ יקשה מזה ההכרח גופי' על המ"ד ביבמות דס"ל העראה זו נשיקה והו"ל להגמ' להקשות עליו, ועוד הא הביא המל"מ בשם הרמב"ן דכתב בשם ר"ת דהיכא דהתחיל ופירש לא קמיבעי' לי' כלל ולהמל"מ והנוב"י אין שום נפקותא לדידהו בין פירש ללא פירש כמובן והנה עיינתי בס' הישר לר"ת בקידושין (אות ל"ג) ומשם עמדתי בעזהשי"ת על כוונתו וז"ל ישנו לביאה מתחלה ועד סוף העראה כשיתחיל לערות יתחיל לקנות מיהו אם פירש קודם הכנסת עטרה פשיטא דלא קנה אלא היכא דגמר כל העראה דהכניס עטרה מי אמרינן משהתחיל לערות התחיל לקנות וקונה והולך עד גמר העראה או דילמא אינו אלא לבסוף בגמר העראה חלה קידושין וקודם לכן לא ודמיא לישנו לשכירות מתחלה ועד סוף או אינו אלא לבסוף ודמיא לישנו לשחיטה מתחלה ועד סוף או אינו. העתקתי כל לשונו משום שאני מסתפק קצת בהבנתו

כאשר יבואר הנה ר"ת נתן דמיון לזה האי דחולין (דף כ"ט) אי ישנו לשחיטה מתחלה ועד סוף והנה שם בחולין אמרינן דאף אי ישנו לשחיטה מתחלה ועד סוף מ"מ בנתקלקלה, בשחיטה ולא גמר איגלאי מלתא למפרע דלאו שחיטה היא כלל ואף ההתחלה לא שמה שחיטה כלל דבגמר דאיכא סוף איכא תחלה ובנתקלקלה דליכא סוף ליכא תחלה, וא"כ הכי נמי לענין ביאה פשיטא לי' דבעינן הכנסת עטרה דזה חשיבא ביאה ואי לא לא חשיבא ביאה כלל, וקמיבעי' לי' כשעשה כל הביאה דהיינו הכנסת עטרה דאז שייך בה תחלה וסוף דלמא תחלת ביאה קונה כמו ישנה לשחיטה מתחלה ועד סוף, אבל כשפירש ולא גמר דליכא ביאה כלל גם ההתחלה לא מתקרי' תחלת ביאה דהא ליכא ביאה כלל, וכמו התם בנתקלקלה בשחיטה. ומעתה אשה"ט הכל על נכון, דהיכא דפירש ולא גמר לא קמיבעי' לי' כלל, רק היכא דגמר וא"כ לענין עריות אין שום נפ"מ כיון דסוף סוף בעינן שיעשה כל המעשה דאם פירש ולא גמר פשיטא דאינו חייב על ההתחלה וכנ"ל, וא"כ כיון דגמר ועשה כל המעשה הרי הוא חייב ומאי נפ"מ אם החיוב הוא על ההתחלה או על הסוף וא"כ לענין עריות אין שום נפ"מ רק לענין קידושין מיבעי' לי' דאיכא נפ"מ כדקאמר הגמ', ואף דגם לענין עריות יש למצוא נפ"מ כגון באחות אשתו שמתה אשתו באמצע הביאה לאחר ההתחלה קודם הגמר אי חייב אי לא וכן באשת איש שנתגרשה באמצע וכיוצא, יש לומר דאה"נ דגם בהו קמיבעי' לי' רק דהכא דמיירי לענין קידושין ומיבעי' לי' לענין קידושין קאמר הנפ"מ לענין קידושין כיון דגם בשאר דברים הנפ"מ רחוק ונצרך לצייר גוונא והיכי תימצא ובפשיטות ליכא נפ"מ. אמנם לפ"ז גם להמסקנא דאיפשטא בקידושין אכתי נשאר הבעי' לענין שאר דברים, וזה דחוק טובא, ע"כ נראה יותר דלשאר דברים לא קמיבעי' לי' כלל דפשיטא לי' דישנה לביאה מתחלה ועד סוף וכשגמר ביאתו חייב על ההתחלה ולא קמיבעי' לי' רק לענין קידושין משום דעתו וכעין שכתב הנוב"י לשיטתו. עוד חשבתי להעמיס בדברי ר"ת כוונה אחרת קצת יען הביא עוד דוגמא האי דישנה לשכירות מתחלה ועד סוף, וגם כתב בלשונו מי אמרינן משהתחיל לערות התחיל לקנות וקונה והולך עד גמר העראה או דילמא אינו אלא לבסוף בגמר העראה חלה הקידושין וקודם לכן לא, מדקאמר התחיל לקנות וקונה והולך עד גמר יש לומר דכוונתו כמ"ש התוס' קידושין (ס' א') אפילו לר' יוחנן במעכשיו ולאחר ל' דהכוונה דעכשיו יתחילו ולאחר ל' יגמרו יעו"ש וה"נ הכוונה בתחלת ביאה מתחילין הקידושין ובסוף ביאה נגמר ומתחלת ביאה עד סוף ביאה הוי כמו מעכשיו ולאחר ל' לר' יוחנן, ולפ"ז האי דקאמר נפ"מ דפשטה ידה וקבלה קידושין מאחר, אין הכוונה דנפ"מ אם הקידושין של אחר חלין דז"א דכיון דאף אם תחלת ביאה קונה עכ"ז איננו אלא

כמעכשיו ולאחר ל' לר' יוחנן עד סוף א"כ הקידושין של אחר ודאי חלין כמו במעכשיו ולאחר ל' לר' יוחנן דאפילו קידושי מאה תופסין בה וה"נ הקידושין של אחר ודאי חלין רק דהנפ"מ בהיפך לענין הראשון אם קדושיו חלין וצריכה גט מאתו אם לא דאם תחלת ביאה קונה גם מאתר צריכה גט ואם איננו קונה עד סוף אינה צריכה גט מאתו. ומעתה עפי"ז בשאר עריות לא מיבעי' לי' כלל דפשיטא דבעינן כולה דהא תחלת ביאה אינו אלא התחלה ומחצית החיוב ולא מיבעי' לי' רק לענין קידושין וכנ"ל אמנם אף דמלשון ר"ת דקאמר מתחיל לקנות וקונה והולך הי' נראה כן וגם מהדוגמא דמייתי מישנה לשכירות מתחלה ועד סוף עכ"ז נראה דאי אפשר לומר כן, דלא מצינו התחלת קנין רק היכא דעשה כל פעולת הקנין בתחלה, ובגוונא דאם הי' רוצה שיחול הקנין מיד הי' חל אזי יכול לומר מעכשיו ולאחר ל' דיתחיל מיד ויוגמר אח"כ אבל באינו שוה פרוטה בתחלה אינו יכול לעשות התחלת קידושין כלל וגדולה מזו קידושין (דף ח') במונה והולך ליכא התחלת קידושין עד שיגיע לידה כל המנה, וזה פשוט דכל מאי דאינו יכול לעשות קנין אף התחלת קנין אינו יכול לעשות וא"כ כיון דאמרינן דתחלת ביאה אינו יכול לקנות לגמרי גם התחלת קנין אינו יכול לעשות, לכך נראה יותר כמו שפירשתי תחלה בפן הראשון ומ"ש התחיל לקנות וקונה והולך עד גמר ביאה היינו משום דתלוי ועומד עד שיעשה הגמר דאז יקנה ההתחלה וכנ"ל, והדוגמא של ישנה לשכירות מתחלה ועד סוף או אינה אלא לבסוף היינו דאף למ"ד ישנה לשכירות מתחלה ועד סוף מ"מ אינה משתלמת אלא לבסוף כמ"ש תוס' קידושין (דף מ"ח) ובכמ"ד רק כשיגיע הסוף נחשבת משעה ראשונה וה"נ בביאה כשגמר נחשב הקנין מתחלה. עכ"פ איך שיהי' בזה נתברר להדיא דשיטת ר"ת דהיכא דפירש ולא גמר ההראה לא איבעי' לי' כלל דלאו כלום דההתחלה בלא הסוף לאו התחלה היא כלל דאי לא גמר ליכא ביאה כלל וליכא התחלת ביאה ופשיטא דלא קנה כלום וכדכתב להדיא בס' הישר וגם הרמב"ן כ"כ משמו וכמו שהביא המל"מ בשם הרמב"ן וכנ"ל רק כשגמר אזי מיבעי' לי' דאפשר תחלת הראה קונה וא"כ איננו ענין כלל למחלוקת הט"ז והבי"ש ואין להביא ממנו ראי' כלל ונסתלקה העדות מר"ת שהביא הנוב"י להבי"ש, ואדרבא מהרמב"ן והריטב"א שהביא המל"מ שכתבו דתחלת הראה לר"ת היינו נשיקה מוכח להדיא דס"ל כדעת הט"ז דבמקצת עטרה סגי דאי הוי ס"ל כהבי"ש דבעינן כל העטרה א"כ מי מכריח להו לומר אליבא דר"ת דתחלת הראה היינו נשיקה ולמה לא פירשו תחלת הראה היינו תחלת הכנסת עטרה דהיינו מקצת עטרה וירויחו בזה כמה דוחקים שהוקשה להם אליבא דר"ת כאשר יבואר להמעין בדבריהם אלא ודאי נראה מוכרח דס"ל כהט"ז דמקצת עטרה היינו גמר

הראה וא"כ זהו סוף ביאה לר"ת ותחלת ביאה לר"ת ע"כ דאינו אלא נשיקה ומעתה מב' העדים שכתב הנוב"י להוכיח כהבי"ש רמב"ם בפי' המשניות ור"ת לא נשאר אלא אחד הרמב"ם בפיה"מ ונגד יש לנו ג' עדים כהט"ז הלא המה רש"י סנהדרין ורמב"ן וריטב"א קידושין הנ"ל ואין דבריו של א' במקום ג' ובפרט דעל דברי הרמב"ם בפי' המשניות אין להעמיד יסוד כי הורק מכלי אל כלי והועתק מלשון אל לשון ושלטו בו ידי המעתיקים ואולי שבשו כוונתו כדמצינו בכמ"ד בפיה"מ, ואדרבא מדבריו בס' היד נראה מבואר ג"כ כהט"ז דמקצת עטרה סגי וכדקאמר ראש העטרה והנוב"י נדחק דראשו שלמעלה קאמר, והוא דחוק טובא דא"כ הו"ל להרמב"ם לומר כל העטרה, ומ"ש אח"כ כל הגיד שפיר יש לומר כמ"ש הנוב"י דכל, ההיקף קאמר ע"כ נראה ברור כדעת הט"ז, ולהלן יתבאר אי"ה עוד בזה ואחר שנתבאר היטיב שיטת ר"ת מכל הקושיות שהקשו עליו, הנני לבאר עוד מאי דקשיא לכאורה דלמאי דפשיט בקידושין דכל הבועל דעתו על גמר ביאה א"כ לכאורה יקשה מזה על מ"ד הראה זו נשיקה ואין לומר דאף למ"ד הראה זו נשיקה מ"מ אשה לבעלה אינו אלא בהכנסת עטרה ולא יקשה הא יליף גז"ש דז"א דהגז"ש אינה אלא דגם אשה נקנית בהראה, אבל מ"מ בעינן הכנסת עטרה דלענין זה לא שייך גז"ש משום דתלוי בדעתו, דאכתי תקשי על רבה בב"ח אמר ר' יוחנן דגמר ביאה דשפחה חרופה היינו הכנסת עטרה א"כ שוב לא איצטריך גז"ש דקיחה קיחה על הכנסת עטרה כיון דזה חשיב גמר ביאה [ולומר דהכנסת עטרה בשפחה חרופה דהוי גמר ביאה היינו כל העטרה וכמ"ש הנוב"י (תנינא סי' כ"ג) ובעינן גז"ש דקיחה קיחה על מקצת דז"א דא"כ תקשי ביבמות שם דכי אתי רב דימי ואמר בשם ר' יוחנן הראה זו הכנסת עטרה א"ל והא רבה בב"ח לא אמר הכי אמר או איהו שקראי או אנא, וכן אהא דרבין אמר אדרבה בב"ח ודאי פליגי וקשיא הא אפשר לקיים שניהם בלא שום שקר ובלא שום פלוגתא דגמר ביאה בשפחה חרופה הכנסת עטרה היינו כולה והא דאמר הראה זו הכנסת עטרה היינו מקצת וע"כ אחת משתים או דאין סברא לחלק בהכנסת עטרה בין כולה למקצתה או דגם הראה הכנסת עטרה היינו כולה ובקידושין דקאמר גמר ביאה לר"ת דהיינו הראה היינו נמי כולה וא"כ קשיא כנ"ל לרבה בב"ח אמר ר' יוחנן למה לי גז"ש דקיחה קיחה כיון דהכנסת עטרה היינו גמר ביאה לדידי'] אמנם באמת לק"מ דהא גז"ש דקיחה קיחה לענין זה איננו לא משנה ולא ברייתא רק סתמא דגמ' דיבמות קאמר לה דמגז"ש זו מצינן למילף דגם אשה לבעלה נקנית בהראה, ואתיא לדידן דהכנסת עטרה אינו אלא הראה ולרבה בב"ח אמר ר' יוחנן באמת לא מצינן למילף מהך גז"ש לענין הראה באשה משום דלא אפשר כיון דתלוי בדעתו [עוד אפשר לומר קצת דגם

ר"ת מודה לסברת התוס' דהיכא דגילה דעתו להדיא דרוצה לקנות בתחלת ביאה קנה רק דלא משמע לי' לאוקמא להגמ' דיבמות בהכי מדלא מפרש הגמ' להדיא לכך פירש דלדידן להלכה יתיישב אף בלא פירש ואה"נ דלרבה בב"ח יהי' דוקא בפירש להדיא והגמ' לא מפרש לה משום דלית הלכתא כוותי', אמנם יותר נראה כמ"ש בפנים]. עכ"פ נתבאר דלשיטת ר"ת נשיקה בעריות לפן הא' שכתבתי בשיטת ר"ת כשגמר ביאתו חייב על ההתחלה, ולפן הב' שכתבתי הנשיקה והגמר ביאה כולה חדא חיובא הוא ועכ"פ הנשיקה הוא מקצת החיוב, וא"כ שפיר נראה דאף דשאר קריבות אינן אלא מדרבנן וכשיטת הרמב"ן עכ"ז בנשיקה דהוי מקצת בעילה ומקצת מן החיוב הוי כחצי שיעור דאסור מן התורה משום דחזי לאיצטרופי דלכשיגמור ביאתו יצטרף לחיובא, וזהו לפן הב' ומכ"ש לפן הא' דלכשיגמור יתחייב לגמרי על הנשיקה לחודי' דפשיטא דעדיפא מחצי שיעור ונראה ודאי דאסור מן התורה, וא"כ אשה"ט דצריך למעט נשיקה אף למ"ד הכנסת עטרה משום דהוא מקצת בעילה או כולה אם יגמור ואסורה מן התורה וכנ"ל וזה נראה נכון ליישב קו' התוס'. ואף דיש לחלק מחצי שיעור דהכא אם לא יגמור לא נשאר מקצת כלל וגם יש לומר דאי"צ להתחלה דעל הסוף לחוד איכא חיוב, מ"מ נראה דשפיר יש מקום לומר דגם בזה אסור מן התורה, וא"ש קו' התוס' י) ועתה נבוא לבאר דברי הרמב"ם (ספ"ג דסוטה) מהתמיהות העצומות של המל"מ שם דהנה דעת הרמב"ם גם אליבא דאמת לענין כמה דברים דבקפידא דבעל תליא וכבר הרגיש בזה קצת המל"מ (פ"א דסוטה ה"ג) וביתר ביאור הרחיב הדיבור בזה הגאון המנוח ר' יוסף דוב זצ"ל בספרו בית הלוי (תנינא סי' מ') בביאור שיטת הרמב"ם ורש"י לענין שומרת יבם יעושה"ט שדבריו נכונים, וכל מה שביאר באורך בשיטת רש"י שם כתבו המאירי ריש פ"ד דסוטה בקוצר וז"ל דאף דשומרת יבם אין זו אישות כלל מ"מ כל שרואה אותה פרוצה ביותר יכול לקנאות לה והיא גרמה אח"כ ליאסר עליו ולהפסיד כתובתה בסתירתה עכ"ל דבקוצר דברים אלו נכללו כל מה שביאר הבית לוי באורך בשיטת רש"י יעושה"ט, והנה התוס' יבמות (נ"ה ב') ד"ה לשקינא לה דרך איברים הקשו הא אל תסתרי סתם הוי קינוי ונדחקו רש"י ותוס' בזה אמנם הרמב"ם מפרש לה דהקינוי הי' דרך איברים, רק דהקינוי הוי סתם ככל קינוי והיא נסתרה וזנתה דרך איברים וזהו ביאור הגמ' שקינא לה דרך איברים לא שהקינוי הי' על דרך איברים רק שקינא לה [והיא זינתה] דרך איברים דס"ד דכיון דחזינן דהבעל קפיד אן על סתירה וכ"ש שמקפיד על זנות זה של דרך איברים והו"א דנאסרה עליו [וכמו בשומרת יבם הנ"ל דאיננו רוצה אשה פרוצה כזו ומש"ה נאסרה בתר קינוי וסתירה אף דשאר שומרת יבם שזינתה מותרת ליבמה] קמ"ל הפסוק

דאם זינתה דרך איברים אין המים בודקין אותה ושותת ונקתה וממילא מוכח דמותרת לבעלה בזינתה דרך איברים אף בתר קינוי וסתירה אף דקפיד כיון דמותרת אחר שתיה והמים אין בודקין על דרך איברים ונקתה ונזרע זרע ומוכח דמותרת, וכן בשוגגת ואנוסה כיון דאף בתר קינוי וסתירה אין המים בודקין בכה"ג ומוכח דמותרת אף דהבעל קפיד [והסתירה הביאה לזה השוגג והאונס] עכ"ז מותרת, וא"כ אשה"ט האי דכתב הרמב"ם הכא בתר קינוי וסתירה דביאת שוגג ואונס ודרך איברים אין המים בודקין בכדי לידע מינה דמותרת לבעלה בדברים אלו אף בתר קינוי וסתירה אף דכבר כתב באשה דעלמא דבדברים אלו לא נאסרה עכ"ז הייתי אומר דבתר קינוי וסתירה נאסרה אף בדברים אלו משום קפידא דבעל קמ"ל דאין המים בודקין וממילא מוכח דמותרת אף בתר קינוי וסתירה ונפ"מ אף בבאו עדים שעשתה דברים אלו בתר קינוי וסתירה עכ"ז מותרת, וכמעט דשיטת הרמב"ם לפ"מ שנתבאר מבואר במאירי לסוטה (כ"ו ב') וז"ל וכל שקינא לה סתם ובא עלי' זה דרך איברים אעפ"י ששותה מצד הסתירה מ"מ אין המים בודקין אותה שאין זה אלא פריצותא בעלמא ועל זה נאמר שכבת זרע ולא אסרה תורה על בעלה בכך וה"ה לביאת אונס ושגגה עכ"ל, והדברים מבוארים כמ"ש ומיושבים כל תמיהות המל"מ חוץ מקו' האחרונה ויבואר הלן אי"ה. ולפ"ז נראה מבואר מה שנסתפק המל"מ שם באשת כהן אם נאנסה אם המים בודקין, ולהנ"ל נתבאר דבכה"ג המים בודקין אותה כיון דנאסרה לבעלה, דהרי הרמב"ם כתב לזה להוכיח מינה דאונס מותרת אף בחר קינוי וסתירה מדאין המים בודקין וממילא מוכח דס"ל דגבי אשת כהן דאסורה לו באמת המים בודקין, ואשה"ט שיטת הרמב"ם והוא שיטה נכונה מאוד. יא) ואכתי פש גבן ליישב קו' האחרונה שבמל"מ על הא דלא כתב הרמב"ם נשיקה לדידן דקי"ל דהעראה היא הכנסת עטרה. והנראה ליישב דהנה כבר הארכנו למעלה להכריע כדעת הט"ז דמקצת עטרה סגי והבאנו לזה עדים נאמנים רש"י והרמב"ן והריטב"א, מעתה חל עלינו ליישב קו' הבי"ש על הט"ז (בסי' כ') דמדקאמר ביבמות כי אתא ר"ש בר יהודא אמר ר' יוחנן העראה זו הכנסת עטרה גמר ביאה גמר ביאה ממש מכאן ואילך אינו אלא נשיקה ופטור דבשלמא אי, בעינן כל העטרה שפיר קאמר מכאן ואילך דלא הכניס כולה אף דהכניס מקצת עכ"ז אינו אלא נשיקה אף דהוא יותר מנשיקה מ"מ אין דינו אלא כנשיקה ופטור אבל אם נימא כהט"ז דמקצת עטרה סגי א"כ מכאן ואילך הו"ל נשיקה ממש מאי אינו אלא נשיקה דקאמר פשיטא דהוא נשיקה והול"ל מכאן ואילך פטור מאי אינו אלא נשיקה והנוב"י (שם בסי' כ"ג) נדחק בזה מאוד ליישב לדעת הט"ז. ולדעתי אדרבא מזו הגמ' גופי' ראי' גדולה להט"ז, דלהבי"ש מאי אינו אלא נשיקה דקאמר הול"ל

כנשיקה בכ"ף הדמיון דהא באמת הוא יותר מנשיקה רק דדינו כנשיקה אבל לשון אינו אלא נשיקה משמע דהוא הוא ממש ולהבי"ש הוא יותר מנשיקה, וגם יש לדקדק דלמאי צריך להדמיון לנשיקה הול"ל בפשיטות מכאן ואילך פטור ומה הוסיף בהדמיון לנשיקה [ודוחק לומר דגלי לן בזה דלא נימא דמקצת עטרה סגי דזה דחוק כמובן] ע"כ נראה ברור דהכוונה הוא עפ"י מה שיש לדקדק במימרא דשמואל דקאמר הראה זו נשיקה משל לאדם שמניח אצבעו על פיו אי אפשר שלא ידחוק הבשר דלכאורה איננו מובן דמה נצרך למשל הזה, ונראה ברור דזה פשיטא לי' דבעינן ביאה במקצת עכ"פ דבלא"ה לא שמי' ביאה כלל והכא בחייבי לאוין ביאה כתיבא, וגם באשה לבעלה ובעלה כתיב דהוי ובא עלי' וחייבי כריתות ואשה ילפינן מהדדי בגז"ש דקיחה קיחה, וא"כ כיון דכתיב ביאה פשיטא לי' דבעינן ביאה במקצת עכ"פ דומיא דוהבא אל הבית דחקרינן חולין (דף ל"ג) אי ביאה במקצת סגי וכן לענין ביאת מקדש זבחים (דף ל"ב) אבל, בצמצום דליכא ביאה כלל אף במקצת פשיטא כלום הוא, ואפשר דלשון הראה נמי לא מתקרי עד שיכניס מקצת ובלא"ה אפשר דלא שייך הלשון כלל ופשיטא דאינו כלום, לכך קאמר משל לאדם שמניח אצבעו על פיו אי אפשר שלא ידחוק הבשר ודחיקת הבשר מתקרי ביאה במקצת והראה ולולא זה המשל והדחיקה פשיטא דלא מתקרי ביאה והראה כלל כיון דליכא כניסה במקצת וזהו טעמו של שמואל דמחייב בנשיקה, וע"ז קאמר ר"ש בר יהודא בשם ר' יוחנן מכאן ואילך אינו אלא נשיקה בכדי לסלק המשל מהדחיקה דאמר שמואל דבשביל זה קרי לי' ביאה וכניסה במקצת דז"א כלום דאינו אלא נשיקה בעלמא דהדחיקה לאו כלום הוא להחשיב משום זה כניסה במקצת שאף שדוחק הבשר עכ"ז אינו אלא נשיקה ולא כניסה במקצת, וא"כ ממילא דאינו כלום ופטור דגם שמואל הי' מודה דנשיקה לחודא בלא ביאה במקצת איננו כלום רק משום המשל דדחיקת הבשר מחשיב לי' כניסה במקצת ולכך קאמר לסלק המשל דהדחיקה לא מחשב כניסה במקצת ואינו אלא נשיקה [צמצום ממש] ופטור כן נראה ברור בפשטות הגמ' וא"כ אדרבא מכאן ראי' ברורה להט"ז דאם הוי ממש כניסה וביאה במקצת פשיטא דהוי הראה רק נשיקה ממש דהוי צמצום ממש משום דחיקת הבשר לחוד לא חשיבא כניסה במקצת לכך פטור ומעתה יש לומר דהא דאמר הניחא למ"ד הכנסת עטרה דקשיא כקו' התוס' דסוטה דא"כ למה לי קרא היינו כדפירש"י בסוטה דמהכא ילפינן לה דלאו הראה היא [ופשיטא לשיטת הרמב"ם הנ"ל מצינן למילף מינה לעלמא דליכא למימר בסוטה דגזירת הכתוב הוא הכא דהא שתי' ומותרת לבעלה וכשיטתו בדרך איברים] היינו אליבא דרב דימי אמר ר' יוחנן ביבמות דלא פי' מנ"ל דנשיקה אינו כלום ויש לומר שפיר דסובר כשמואל

דמשום דחיקת הבשר הוי חשבינן לי' כניסה במקצת רק מהאי קרא דסוטה ילפינן לי' דאיננו הראה, אבל למסקנא ביבמות (פ' הבע"י) דכי אתא ר"ש בר יהודא בשם ר' יוחנן דקאמר מכאן ואילך אינו אלא נשיקה וכנ"ל לסלק המשל דהדחיקת הבשר איננו כלום ולא מחשב מש"ה כניסה במקצת וא"כ חזינן להדיא דמסברא פשיטא לי' דנשיקה איננו הראה א"כ מה לי נשיקה מה לי דרך איברים אידי ואידי חדא נינהו וע"כ משום דהו"א דבקפידא דבעל תליא ונשיקה ג"כ הו"ל דרך איברים ואשה"ט ומיושב הכל. יב) ולאשר נתברר כדעת הט"ז הנני לפלפל קצת במה שהביא הנוב"י שם עוד ב' ראיות מהגמ' לדעת הבי"ש מיבמות, א', מדקאמר הגמ' בחייבי לאוין דילפינן הראה מדגלי רחמנא שכבת זרע בשפחה חרופה מכלל דחייבי לאוין בהראה ופריך דנימא מדגלי רחמנא הראה בחייבי כריתות מכלל דחייבי לאוין בגמר ביאה וקאמר הגמ' דא"כ לישתוק קרא משפחה חרופה ויעו"ש בתוד"ה לישתוק שנדחקו לסתור הראי' מדגלי בחייבי כריתות ואי כהט"ז דבחייבי כריתות במקצת סגי א"כ יכולין לקיים כולהו חייבי כריתות מקצת עטרה וחייבי לאוין כולה ושפחה חרופה גמר ביאה ודוחק לומר דלא משמע לי' לחלק בין מקצת עטרה לכולה אלא ודאי דגם בחייבי כריתות בעינן כולה עוד הביא ראי' דרבה בב"ח דאמר משמי' דר' יוחנן גמר ביאה בשפחה חרופה הכנסת עטרה ודאי כולה קאמר כדקאמר מירוק עטרה אלמא דבעינן כולה אלמא דסתם הכנסת עטרה היינו כולה וא"כ מסתמא ה"נ הוי פירוש הכנסת עטרה דרב דימי. וכל דבריו תמוהין אצלי דלפי מה דפשיטא לי' בראי' שני' דבשפחה חרופה לרבה בב"ח בעינן כולה ולא סגי במקצת א"כ מאי קאמר בראייתו הראשונה דדוחק לומר דהא דאינו מחלק בחייבי לאוין בין כולה למקצתה משום דאין סברא אצלו לחלק בין כולה למקצתה, הא גם בדוחק אי אפשר לומר כן כלל דהא חזינן להדיא דרבה בב"ח מחלק כן ולומר דפליגי בזה הסברא גופי' אם יש לחלק אם לא נראה דלא ניתן לאומרו כלל אמנם באמת נראה לי דראיותיו אינן ראיות כלל, דהנה על ראי' ראשונה אני אומר להנוב"י ולטעמיך מאי קאמר הגמ' דהא דרבין דאמר הראה זו הכנסת עטרה לא פליג אדשמואל דאמר זו נשיקה דמנשיקה עד הכנסת עטרה הראה קרי לה דאיך אפשר לומר כן דהא א"כ תקשי כקו' הנוב"י דא"כ אמאי בחייבי ג"כ הדין כחייבי כריתות כמבואר במתני' הא יש לקיים הכל דבחייבי כריתות נשיקה ובשפחה חרופה מירוק גיד ובחייבי לאוין הכנסת עטרה אלא מוכרח מזה דראייתו אינו כלום דשפיר תרצו התוס' על הא דגלי בחייבי כריתות לכן אין לחלק בינייהו חייבי לאוין. וגם ראייתו השני' אינו כלום דמאין פשיטא לי' בשפחה חרופה גופי' דבעינן כל העטרה דשפיר יש לומר דלרבה בב"ח גם בשפחה חרופה די במקצת

עטרה דמירוק עטרה אין הפירוש כל העטרה דומיא דמירוק גיד דקאמר דודאי אין הפירוש כל הגיד וכדכתב בעצמו אח"כ רק שיכניס הגיד דזה הוי גמר ביאה ה"נ לדידי' מירוק עטרה היינו שיכניס מקצת עטרה זה הוי גמר ביאה לדידי' וגם רש"י פי' מירוק שמזריע, לא כולה וגמר, ואף אם נפרש מירוק גמר היינו גמר ביאה דבעינן שיכניס העטרה אבל לעולם מקצתה סגי וכמו מירוק גיד ומעתה שנסתרו ראיות הנוב"י נראה לי להביא עוד ראי' משם להיפוך מהא דכי אתא רב דימי ואמר בשם ר' יוחנן העראה זו הכנסת עטרה אמרו לו והא רבה בב"ח לא אמר הכי אמר או איהו שקראי או אנא, וכן אהא דרבין אמר אדרבה בב"ח ודאי פליגי, וקשיא הא אפשר לקיים שניהם בלא שום שקר ובלא שום פלוגתא דגמר ביאה בשפחה חרופה הכנסת עטרה היינו כולה והא דאמר העראה זו הכנסת עטרה היינו מקצת [ודוחק לומר דלא רנה לחלק בלשון הכנסת עטרה בין זל"ז וכעין דכתב הנוב"י בראייתו השני' דמש"ה אין לעשות לאחד משקר] אלא ודאי דפשיטא לי' להגמ' דאין סברא לחלק בהכנסת עטרה בין כולה למקצתה וכדעת הט"ז, ע"כ נראה לי ברור לדינא כדעת הט"ז וכאשר נתבאר מהראשונים רש"י והרמב"ן והריטב"א וגם דברי הרמב"ם בחיבורו נראין כן ואיננו עומד לנגדינו רק דברי הרמב"ם בפי' המשניות וסמי חדא מקמי תלתא ואפשר דהועתק בשיבוש ואינן דברי הרמב"ם בעצמו ואין להעמיד יסוד עליהם. ועל מה שכתבתי למעלה (אות י') בשיטת הרמב"ם דבקפידא דבעל תליא לכך איצטריך לראי' על שוגגת ואנוסה אף בתר קינוי, א"כ קשיא לכאורה מנ"ל דאשת כהן שנאנסה אסורה מוהיא לא נתפסה, ממיעוטא דוהיא דלמא דוקא בתר קינוי משום קפידא דבעל אבל בעלמא שריא אף באשת כהן, ז"א דיעוי' יבמות (נ"ו ב') דהכל הי' בכלל כו' ולר"ז דלא ס"ל כן באמת יהא מוכרח דלא ס"ל הסברא דקפידא דבעל:

סימן מד

לחתני הרב הגאבד"ק סמאלעוויץ שיחי'. הגיעני תשובת כתר"ה בענין המורדת וראיתי שהאריך להביא דעת הבעלי תשובות המדברים בענין הזה והורו להתיר גם כתר"ה האריך להוכיח דל"ג במקום, מצוה, והנה בענין חדר"ג כבר הארכתי בכמה תשובות, ולמאי דקמן הנני לכתוב בזה במ"ש מכבר לבאר דברי הרמ"א סי' ע"ז סעיף ב' דכ' דבזמה"ז שאין נושאין ב' נשים לא משהינן י"ב חודש אם רוצה לגרשה ואם אינה רוצה מתירין לישא אחרת וי"א שאין להתיר לישא אחרת וכן עיקר עכ"ל ולכאורה יש לתמוה דלא מצינו מחלוקת כלל בהך גוונא דמירי הרמ"א, דהנה היש חולקין שכ' הרמ"א

נובעים מדברי הגהות מרדכי ות' הרשב"א א' סי' תת"ס שהקשו דכיון דיהבינן לה הצ"ב שלה א"כ היכא דחזיא דאישתמוטי נכסי דבעל תמרוד ותתפוס בנכסי ותאכל ותחדי ותירץ דאין זה שמחה אחר דבידו לעגנה ולא ליתן לה גט אע"ג דאיהו נמי מתעגן בתקנת ר"ג מ"מ איהי נמי מתעגנא, וכ"ש לדברי ראב"ן שמתירו לישא אחרת והיא לבדה תתעגן עכ"ל יעושה"ט וא"כ מבואר דמיירי דהיא מורדת ומבקשת גט ממנו אך דאיהו מעגנה ואינו רוצה ליתן גט בזה ס"ל להגהות מרדכי ות' הרשב"א הנ"ל דאיהו נמי מתעגן ואין מתירין לו לישא אחרת משום דלמה לנו להתיר תקנת ר"ג כיון דהיא מרוצית לקבל גט א"כ אפשר לו לישא בהיתר דיגרשנה וישא אחרת, והראב"ן ס"ל דבשביל שתווסרנה הנשים קנסינן לה להתירו באחרת והיא לבדה תתעגן, וא"כ כל מחלקותם אינו אל בגוונא דהיא מרוצית בגירושין והוא איננו רוצה לגרשה דבזה ס"ל להגהות מרדכי ות' רשב"א הנ"ל דאין מתירין לו לישא אחרת משום דאין לנו צורך להתיר תקנת ר"ג משום דאפשר לו לישא בהיתר שיגרשנה וישא אחרת אבל בגוונא דהרמ"א דאינה רוצית לקבל גט דיהא מוכרח להתעגן אם לא נתיר לו תקנת ר"ג שפיר י"ל דבזה מודו כו"ע דמתירין לו לישא אחרת דכיון דסוף סוף אנו מוכרחין להתיר לו תקנת ר"ג או לגרש בע"כ או לישא אחרת א"כ מה לי זה או זה, והח"מ והבי"ש כתבו דלהיש חולקים אין מתירין לו לישא אחרת רק לגרש בע"כ והדברים מתמיהים לכאורה דמנין לנו לחלק בתקנות ר"ג בין לגרש בע"כ ללישא אחרת דכבר נתבאר דבמקור דברי היש חולקים מבואר דמיירי בגוונא דמרוצית לקבל גט דאזי אין לנו שום הכרח להתיר לו תקנת ר"ג דהא יכול לגרשה מדעתה ולישא אחרת אבל בגוונא דהרמ"א דאינה מרוצית לקבל גט דסוף סוף מוכרחין להתיר לו תקנת ר"ג שפיר י"ל דאין נפ"מ בין לגרש בע"כ בין לישא אחרת ולכו"ע מתירין לו לישא אחרת בכה"ג, וגם מה שנרשם אצל היש חולקים ת' מהרי"ק סי' ס"ג ג"כ אין ראי' להמעיין דשם מתחלה מיירי ג"כ בהיא מרוצית לקבל גט דאזי אין הכרח להתיר לו תקנת ר"ג וכנ"ל ובסוף הת' שם דמיירי באין נותנין לו הנדוני' ואינה רוצית לקבל גט באמת התיר שניהם או לגרש בע"כ או לישא אחרת, ויעוי' בנוב"י מה"ק אבה"ע סי' א' דנחלק שם עם הגאון השואל דס"ל דלגרש בע"כ קיל מלישא אחרת והביא ראי' מת' מהרמ"פ סי' י"ג והנוב"י נחלק עליו דאדרבא לישא אחרת קיל מטעם די"א דכבר כלה הזמן משא"כ ח' דבע"כ ומהרמ"פ לא כ' רק בעוברת על דת יעושה"ט, ונפלאתי עליהם שלא הרגישו מדברי הח"מ והבי"ש כאן דביארו בדעת היש חולקין דלגרש בע"כ מתירין ולא לישא אחרת א"כ מבואר דס"ל דלגרש בע"כ קיל, גם מ"ש הנוב"י דמהרמ"פ לא כתב רק בעוברת על דת ג"כ תמוה מאוד דהא מהרמ"פ כ"כ על הנ"י דקאי על שהה י' יעושה"ט אמנם

גוף דברי מהרמ"פ דהוציא כן מהנ"י תמוהים דהנ"י מחלק בין לא ילדה כלל לילדה זכרים או נקיבות לחוד וכבר תמהו עליו האחרונים כמו שהביא בכתונת פסים על הנ"י שם, וא"כ אין שום מקור לחלק בין גירושין בע"כ ללישא ב' נשים, ודברי הח"מ והבי"ש בביאור דברי הרמ"א תמוהים דאין שום מקום ומקור לחלק בדברי היש חולקים וכנ"ל, וגם תמוה אף אם נסכים לדבריהם דלגרש בע"כ קיל, א"כ אמאי בארוסה ולאחר י"ב חודש התיר הרמ"א או רש בע"כ או לישא אחרת לא הי"ל להתיר רק לגרש בע"כ דקיל יותר וע"כ דשוין ואין חילוק ביניהם א"כ אמאי תוך י"ב לא התיר רק לגרש בע"כ ולא לישא אחרת. ע"כ נראה ביאור דברי הרמ"א עפ"י מה שראיתי בת' מהרמ"פ (סי' י"ג) וז"ל ת' ממהור"ם מצאתי בחי' מרדכי וז"ל וששאלת אשה המורדת ואינה רוצית לא להיות אצלו ולא לקבל גט והוא הי' ברצון אצלה א"כ נ"ל דיש לדבר על לבה אחרי שאינה חפיצה כלל להיות אצלו שתמחול כתובתה ויגרשנה וישא אחרת, ואם אינה רוצית למחול כתובתה היתרנו לו לישא אחרת והיא תשב באלמנות חיות עד שתתרצה למחול כתובתה ויגרשנה אז וכ' ראב"ן כמו כן דבכה"ג לא יעלה על לב איש שיבטל מפו"ר כו' עד ושלום מאיר ב"ר ברוך ע"כ ובודאי שהוא הדין הי' מתיר לו לגרש בע"כ אך שלא רצה לתת כתובה כאשר נראה מתוך התשובה עכ"ל מהרמ"פ, ואף שלא מצאתי זה במרדכי שלפנינו נאמן עלינו מהר"פ שבמרדכי שלו הי' כתוב כך, א"כ מבואר מת' מוהר"ם הנ"ל דאינה מפסדת הכתובה תוך י"ב חודש אף בזמה"ז רק דמתירין לו לישא אחרת והביא ע"ז דברי הרא"ה דהוא דעה הראשונה שבהרמ"א הנ"ל, וזהו כוונת הרמ"א ג"כ דבזמה"ז דאין נושאין ב' נשים לא משהינן לה י"ב, חודש אם רוצה לגרשה [היינו דמדברין על לבה כיון שאינה חפיצה בו שתמחול לו כתיבתה ויגרשנה וכמבואר בת' מוהר"ם הנ"ל] ואם אינה רוצה [היינו שאינה רוצית בגירושין עד שיתן לה הכתובה והוא אינו רוצה ליתן לה כתובה ובלא כתובה אינה רוצית לקבל גט] יש מתירין לישא אחרת [והיא תשב ותתעגן עד שתמחול לו הכתובה ויגרשנה וכמבואר בת' מוהר"ם הנ"ל] ויש חולקין שאין להתיר לו לישא אחרת [היינו כיון שבידו לגרשה וליתן כתובה וכדמוכח מההגהות מרדכי ות' הרשב"א סי' חת"ס הנ"ל] ומש"ה שפיר כ' הרמ"א דכ"ז בנשואה דמגיע לה כתובה בארוסה דאי"ל כתובה א"כ אם אין רצונה להתגרש בלא כתובה הויא כאינה מרוצית בגירושין כלל כיון דמבקשת ממון שאינו מגיע לה דאטו אם תבקש ממנו תרקבי דדינרי יתחייב למיתב לה אתמהה וכיון דהוי כאינה מרוצית בגט כלל א"כ מוכרחין אנו להתיר לו התקנה א"כ שוב שניהם שוין או לגרשה בע"כ או לישא אחרת, וכן לאחר י"ב חודש שכבר הפסידה הכתובה והיא אינה מרוצית לקבל גט בלא כתובה כיון שמבקשת

ממון שאיננה מגיע לה עפ"י הדין הויא ג"כ כארוסה ומתירין לו או לגרש בע"כ או לישא אחרת משא"כ תוך י"ב חודש דמגיע לה הכתובה ורצונה להתגרש וליטול כתובה ובלא כתובה אין רצונה להתגרש דבזה אפשר לו בהיתר ע"י שיגרשנה ויתן הכתובה דדעה הראשונה ס"ל דכדי שתווסרנה הנשים מתירין לו לישא אחרת והיא תשב ותתעגן [עד שתתרצה למחול הכתובה וכנ"ל] והיש חולקין ס"ל דבכה"ג אין להתיר לו התקנה כיון דאפשר לו בהיתר לגרשה מדעתה וליתן לה הכתובה המגיע לה עפ"י הדין, ואשה"ט כנלפענ"ד ברור בכוונת הרמ"א, ועפי"ז לא נצטרך לדחוק בכוונת הרמ"א כמ"ש הבי"ש (ס"ק י"ט) דיש חולקין דאין מתירין לישא אחרת היינו דלישא אין מתירין אבל לגרשה בע"כ מתירין דלהנ"ל נתבאר דז"א דהיכא דנצרך להתיר התקנה דר"ג שוב ממילא שום חילוק בין לגרשה בע"כ ובין לישא אחרת דמש"ה בארוסה ולאחר י"ב חודש דמוכרחין אנו להתיר התקנה שוב אין חילוק בין גירושין בע"כ ובין לישא אחרת רק דהכא מיירי דרצונה לקבל גט אם יתן כתובה דאיצ"ו כלל להתיר התקנה, וכן מ"ש הבי"ש (ס"ק כ') ממה שהביא הד"מ (סי' קנ"ד) בשם ת' מיימוני דאף בארוסה אין מתירין ג"כ אין ענינו לכאן לפי הנ"ל, דשם הא מיירי דרצונה לקבל גט והוא אינו רוצה לגרש דכה"ג שפיר אין מתירין כיון דאפשר לו בהיתר אבל הרמ"א הא מיירי דאין רצונה לקבל גט בלא כתובה וכיון דאינו מגיע לה עפ"י דין הויא כאינה מרוצית בגט כלל דמוכרחין אנו להתיר לו התקנה ושוב ממילא נוכל להתיר לו או לגרש בע"כ או לישא אחרת דשניהם שווין וכנ"ל. כנ"ל בביאור דברי הרמ"א. ועלה לנו לפ"ז דאם אינה מרוצית לקבל גט כלל אף אם יתן לה הכתובה, או שמבקשת יותר מכתובתה דכיון דמבקשת ממון שאינו מגיע לה עפ"י דין דהויא כאינה מרוצית בגט כלל דאזי שוב מוכרחין אנו להתיר לו חדר"ג א' משתי אלו או לגרש בע"כ או לישא אחרת בכה"ג שוב אף בתוך י"ב חודש מתירין לו לישא אחרת לכו"ע ואין חילוק בין תוך י"ב חודש לאחר י"ב חודש רק בגוונא דמיירי הרמ"א לפי מה שביארתי דהיינו דאין רצונה להתגרש בלא כתובה, ועם כתובה כפי המגיע לה עפ"י דין רצונה להתגרש. וא"כ בניד"ד דלפי הפסק האחרון אפשר איננו מגיע לה כלל, ועפ"י פסק הראשון ג"כ אינו מגיע לה יותר מן אלף וארבע מאות רו"כ, שברצונו ליתן לה אם יגיע לה עפ"י דין [אם יהי' הפס"ד שלא נתבטל הפס"ד הראשון] והיא איננה רוצית בשום אופן לקבל גט עד שיתן לה יותר ויותר ממילא דהויא כאינה מרוצית בגט כלל ומתירין לו לישא אחרת אף תוך י"ב חודש וכנ"ל, אליבא דכו"ע אף לדעת היש חולקים שברמ"א סי' ע"ז וכנ"ל. אמנם עדין יש לעיין בדינא דמורדת דאף דנתבאר דמכל הדעות שהביא הרמ"א לכו"ע בניד"ד מותר לו לגרש בע"כ או לישא אחרת עכ"ז נראה

לכאורה מפ' הר"ן דפליג גם במורדת. דהנה מבואר במרדכי (סוף כתובות) דהיכא דעפ"י דין יכול להוציאה ממקום למקום והיא אינה רוצה ללכת אחריו דינה כמורדת והובא בח"מ וביש"ש סי' ע"ה ס"ק י"ח, וא"כ ממילא בהוא רוצה לעלות לא"י והיא אינה רוצה ללכת אחריו דינה כמורדת, והנה בת' הר"ן (סי' ל"ח) איתא בעובדא דהבעל נשבע ללכת לא"י ואשתו אינה רוצה, ופטרו הר"ן מהשבועה משום דהוי לעבור על המצוה דעונתה לא יגרע, דהכל מעלין לא"י היינו לענין שאם היא אינה רוצה לעלות תצא שלא בכתובה אבל כל זמן שלא נתן לה גט כיון דמחויב לה שכו"ע לא כל הימנו לעקור לאו זה בידים משום ישובו של א"י וכ"ת יתן לה גט שהרי האשה מתגרשת בע"כ ונמצא שיהא מותר ללכת וחיילא שבועה, אף זה אינו רשאי שאנו מוחזקים, שיש חדר"ג או ח' הקהילות ודבר זה פשט איסורו בכל ישראל שלא ראינו ולא שמענו אשה מתגרשת בע"כ, ואין אומרים לו לפרוץ גדרן של ראשונים כדי לקיים שבועתו שהרי אפילו איסורא דרבנן דוחה של תורה בשוא"ת עכ"ל וכ"כ הראנ"ח בת' מים עמוקים (סי' מ"ד), א"כ מבואר דאף דדינה כמורדת כמ"ש מוהר"מ הנ"ל אפ"ה ס"ל להר"ן והראנ"ח דא"י לגרשה בע"כ. ואפשר דהר"ן מודה במורדת ממש דאיכא עיגון הבעל, והתם בעובדא דידי' שאני דליכא עיגון הבעל דהא רצונה לדור עמו בחו"ל, ומורדת כזו לא הוי רק כבמקום מצוה דמבואר (בסי' א') די"א דח' ר"ג נוהג אף במקום מצוה אבל במורדת ממש דאיכא עיגון הבעל והוי כבמקום עבירה אפשר דכולהו מודו, וכמו שהאריך חתני הרב הגאבד"ק סמאלעוויץ נ"י בתשובתו. ותמיהני על הראנ"ח בת' מים עמוקים (סי' מ"ד) הנ"ל דהביא בפשיטות לדברי הר"ן בת' הנ"ל ולא הרגיש בדברי הרשב"א שהובא (בסי' א') דהיכא דמן הדין לגרשה כגון אלו שאמרו תצא שלא בכתובה ליכא חדר"ג, הרי מבואר דחולק על ת' הר"ן הנ"ל, גם יעוי' בפ"ת אבה"ע (סי' נ"ב סק"ב) דהביא בשם ת' שיבת ציון וחת"ס וחותנו רע"א זצ"ל דכולם התירו במורדת כזה שאיננה רוצה ללכת אחריו לגרשה בע"כ או לישא אחרת כמבואר במורדת (בסי' ע"ז), ולא הביאו ת' הר"ן והראנ"ח הנ"ל דפליגי וכבר נתבאר דאיננו דומה להא דסי' ע"ז דשם אפשר דכולהו מודו משא"כ, במורדת דידהו דדעת הר"ן והראנ"ח דאיכא חדר"ג. ומת' הר"ן הנ"ל יש לתמוה ג"כ על הרמ"א (ריש סי' ע"ז) דכ' דנראה לו דהיכא דהוא רוצה לגרשה והיא אינה רוצה לקבל דליכא לאו דעונתה לא יגרע יעוי"ש, והדברים מבוארים להיפוך בת' הר"ן הנ"ל דאף דרוצה לגרשה והיא אינה רוצה לקבל גט עכ"ז כל כמה דלא גרשה עובר בלאו ואף אם נימא דהר"ן והראנ"ח הנ"ל פליגי גם במורדת ממש בהא דסי' ע"ז וסברי ג"כ דאסור ודלא כהפוסקים שהביא הרמ"א שם עכ"פ הויא ספיקא בפלוגתא דרבוותא, ותליא אי ס' בחדר"ג אזלינן

לקולא או לחומרא, דמצינו נ"כ דעות בזה הבי"ש (סי' א' ס"ק כ"א) בשם הד"מ דס' לקולא והעבודת הגרשוני (סס"י נ"ג) כתב דאזלינן לחומרא, וכבר נתקשה בזה חתנו של הגאון נוב"י (מה"ת יו"ד סי' קמ"ו) על הד"מ ובי"ש שכתבו דאזלינן לקולא מת' הרשב"א (סי' תקצ"א), ומה שרצה שם מתנו לומר דהא דהחמיר הרשב"א הוא משום שהי' שם שבועה יעוי' בת' הרשב"א (סי' ש') דגם בח' לבד אזלינן להחמיר, והנוב"י שם העלה דעל דורות הבאים אינו אלא מדברי קבלה לכך אזלינן בספיקו להקל יעוי"ש, גם בזה צ"ע מסוטה (י' א') הוחל שבועתו של אבימלך, ושם (בדף י"ג) והגיעה השבועה שהשבעת את ישראל יעוי"ש, וצ"ע על הא דפסקינן שא"א להשביע הנולדים כמבואר בנוב"י שם והא מסוטה הנ"ל משמע דחל וכן בחולין (דף ס"ב) מדאשבעי' אבימלך לאברהם כו' אמנם אפשר דהי' בח' וכמ"ש הנוב"י על שבועת הנשיאים עכ"פ משמע דח' על הנולדים דאורייתא היא, וגם אף אם לא הי' מצינו שום רמז בתורה רק מדברי קבלה כמ"ש הנוב"י עכ"ז איננו מוכרח דהוא דרבנן דאפשר דגמרא גמירי לה מהלל"מ וכעין דאמר מו"ק (דף ה') ותענית (דף י"ח), ובכמ"ד דגמרא גמירי לה ואתא יחזקאל ואסמכה אקרא. ואף שכ' הנוב"י שם דגם בהלמ"מ ס' להקל ההיפך מזה מבואר ברמב"ן בשרשיו למנין המצות (שורש ב') דכ' להדי' דס' בהלמ"מ לחומרא, וא"כ לכאורה יש להחמיר בס' ח' אף על הנולדים א"כ בס' חדר"ג יש להחמיר לכאורה כהעבודת הגרשוני הנ"ל, וכן מוכח ממהרי"ק (סי' ק"ז) דסובר ג"כ דס' בחדר"ג להחמיר. אמנם מה שנ"ל לצדד בזה דאף אם נימא, דס' ח' אזלינן לחומרא עכ"ז בס' בחדר"ג יש להקל וכמו שיבואר, דל"מ להרמב"ם במנין המצות שורש ב' דס"ל בכל מילי דרבנן הוי דאורייתא ממש מלא תסור, ואפ"ה במילי דרבנן אזלינן בספיקם לקולא וע"כ מוכרח כמ"ש שם הזוהר הרקיע והמגילת אסתר [וגם הרמב"ן רמז לזה] דכך התנו באיסורם מתחלה למיזל בס' קולא בכדי לעשות הבדל בין איסורים שלהם לד"ת, א"כ ה"נ פשיטא דר"ג זצ"ל לא עשה תקנה שלו בחוזק יותר מכל שאר תקנות חז"ל דעשו הבדל, ואיננו דומה לשאר ס' ח' דאזלינן לחומרא משום דהוא לשעה ואינו לעולם ולא הוצרכו להיכר לעשות הבדל משא"כ תקנת ר"ג דהוא תקנה קבועה לעולם פשיטא דלא אלים לתקנתי' יותר מכל התקנות וגזירות דרבנן דעשו הבדל, א"כ ממילא דאזלינן בספיקא לקולא כמו בכל איסורי דרבנן ובאם נימא דגם תקנת ר"ג לא היתה תקנה קבועה לעולם רק עד סוף אלף החמישי א"כ ממילא דהוי כשאר ס' ח' דהוא לשעה ולא הוצרכו לעשות הבדל, א"כ ממילא עכשיו כבר כלה הזמן ואינו אלא מנהג ופשיטא דס' להקל, וא"כ ממ"נ אזלינן להקל עכשיו בספיקו דאם לא גזר רק עד סוף אלף החמישי כבר כלה הזמן ואינו אלא מנהג, ואם גזר לעולם פשיטא דהתנה מתחלה להקל בספיקו

בכדי לעשות הבדל וכמו בכל איסורי דרבנן וכנ"ל, אמנם אף להרמב"ן שם דהשיג על הרמב"ם מכח הכרח זה דאזלינן בספיקם להקל וסובר דאיסורי דרבנן אינן בכלל לא תסור רק דרך אסמכתא בעלמא, עכ"ז נראה לצדד, דהנה לכאורה יש לתמוה על הרמב"ן דע"כ גם לדידי' הי' הלמ"מ ליתן כח לחז"ל לתקן ולאסור, דאל"כ אין שום חיוב מה"ת לציית לתקנת חז"ל ולאיסורם אתמהה א"כ מאי נצמח החיוב לשמוע לדברי חכמים, וגם א"כ מי נתן להם כח לעקור דאורייתא בשוא"ת ולפעמים גם בקום ועשה וגם אנן איך צייתינן להם בזה הא דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין, וע"כ מוכרח מכ"ז גם להרמב"ן דהי' הקבלה מהלמ"מ דאנו מחוייבים לשמוע לדברי חכמים וכ"כ שם הרמב"ן להדיא וז"ל ואני תמה על הרב שזה גמר דעתו כו' למה יכבד עליו חשבון בעל הלכות שמנה מצות חנוכה ומגילה כו' אבל אנו כו' לפי שהורשו מאתו ית' מפי הקבלה לתקן ולסדר כו' יעוי"ש, א"כ מבואר להדי' דגם הרמב"ן ס"ל שהורשו מפי הקבלה למ"מ, וע"כ גם הציווי הי' עלינו לציית להם ולקיים דבריהם דאל"כ מה הועילו בתקנתן אם אין ציווי עלינו לקיים וע"כ דאנו מצווין מהלמ"מ, א"כ מה הועיל הרמב"ן בשיטתו שהעלה דאיננו בכלל לא תסור דעכ"פ כיון דגם לדידי' הוי הללמ"מ והרי הוא בעצמו כתב שם דהללמ"מ ספיקו אסור וכמו שהוכיח שם מקידושין (דף ל"ט) א"כ גם לדידי' יקשה אמאי ס' דרבנן לקולא הא הוי ס' איסור הללמ"מ דספיקו אסור וככל מה שהקשה על הרמב"ם שם ומה הועיל בשיטתו ע"כ נראה מוכרח בכוונת הרמב"ן דגם איהו ס"ל דכך נאמרה הקבלה למ"מ לציית לדברי חכמים ואסור לעבור על דבריהם בוודאי ולא בס' דודאי אסור ספיקו מותר וכעין דאמר קידושין (דף ל"ט) גבי ערלה ה"נ בהאי הללמ"מ לענין לעבור על דברי חכמים, והוא כלל מספיק לכל ס' דרבנן דאזלינן לקולא, וכ"ז לשי' דאיננו בכלל לא תסור רק מהללמ"מ י"ל דכך נאמרה ההלכה, אבל לשי' הרמב"ם דהוא ממש בכלל לא תסור, וע"כ מוכרחין אנו לומר לשיטתו דהחכמים בעצמם התנו כך בכל תקנה ותקנה ואיסור שתקנו וגזרו בכל א' וא' בפרטות דאם באיזה תקנה ואיסור לא התנו בפירוש הי' ספיקו אסור וע"כ דהתנו כן בכל תקנה ותקנה וזה דחיקא לי' טובי לומר כן כנ"ל מוכרח בביאור שי' הרמב"ן. ומעתה לפ"ז אף אם נימא דהא דמוכח מדברי קבלה דיכולין לאסור על הנולדים הוא הללמ"מ דגמרא גמירי לה ואסמכוה אקרא וכדאמר ביחזקאל וכנ"ל אכתי מהי תיתי לומר דהוא קבלה אחרת דשפיר י"ל דהוא הוא הקבלה שכ' הרמב"ן על גזירות חז"ל דהורשו מפי ית' לתקן ולסדר גם על דורות הבאים וכנ"ל וממילא דספיקו מותר דכך הי' ההלכה וכנ"ל, ואף דנתבאר לעיל מסוטה ומחולין דשבועת אברהם לאבימלך ושבועת יוסף לישראל היו מחוייבים דורות הנולדים לקיים עכ"ז גם זה איננו

מבואר בתורה רק דהגמ' אומר כן ואפשר ג"כ דהוא מקבלה הנ"ל. והנראה להביא ראי' לכ"ז, דהנה מעולם מצינו שנהגו לעשות איסורין וגזירות שלהם בח' ושמתא כעין דמצינו ביהושע ארור האיש אשר יבנה את יריחו (יהושע ו') ארור נותן אשה לבנימין (שופטים כ"א) ארור האיש אשר יאכל לחם (שמואל א' י"ד) וגם לחז"ל מצינו בפ' מרובה (פ"ב ב') ארור האיש אשר יגדל חזרים ארור האדם שילמד בנו חכמת יונית א"כ כיון דהורגלו בזה פשיטא דגם חז"ל עשו כמה פעמים תקנות וגזירות ואיסורין שלהם בח' ושמתא ובפרט היכא שרצו לאלם ולחזק תקנתן וא"כ איך פסקו למלתייהו בכלל מונח ופסוק בכל מקום דספק דרבנן לקולא, דהא אותן הגזירות שגזרו בארור [דבו נידוי וח' כדאיתא שבועות (דף לו)] והוי כספק ח' דאזלינן לחומרא, וגם איך לא אישתמוטי חז"ל לאשמועי בשום מקום אופני גזירתם איך הי' אם בח' אם באיסור בעלמא אם הי' נפ"מ מזה לענין ספק, והדברים רחוקים מאוד לומר באמת דלא אירע בשום פעם דגזרו תקנתן ואיסורן בח' דוה לא מסתבר כלל אחרי שמצינו שהיו רגילים בזה, וגם מצינו בשביעית (פ"ח מ"י) האוכל פת כותים כאוכל בשר חזיר ויעו"ש ברע"ב וברמב"ם דאינו אלא מדרבנן ובודאי דבספק פת כותי אזלינן להקל ככל ספק דרבנן ובילקוט שמעוני (מלכים ב' קפיטל י"ז סי' רל"ד) איתא דעבור שהכותים בטלו בנין ביהמ"ק קבצו עזרא וזרובבל ויהושע את כל הקהל וג' מאות כהנים ושופרות בידם ונדו את הכותיים ובח' ב"ד התחתון ובח' ב"ד העליון שלא יאכל אדם מישראל פת כותי מכאן אמרו כל האוכל פת כותי כאלו אוכל בשר חזיר וכו' יעושה"ט ובפרקי דר"א (בס"פ ל"ח) בנוסחא שלפנינו נכתבו הדברים בקוצר ונחסרו הדברים שנידו עליהם, וזה גרם להתויו"ט (פ"ח דשביעית מ"י) הנ"ל שכתב דמכאן אמרו מהנך דאמרו לפני ר"ע נתייסדו וסמכו על הנידוי דבימי עזרא אבל בימי עזר גופי' לא גזרו על פתן ונדחק שם בדברי התוס' וגרם לו כ"ז מפני שלא ראה דברי הילקוט הנ"ל וא"כ מבואר שגזרו על פתן בח' ונידוי ואפ"ה לא הודיעו לנו חז"ל במשנה וגמ' אופני הגזירה רק סתם אמרו דפת כותי אסור ומשמע דדינו כשאר איסור דרבנן דספיקו מותר, דבודאי דוחק גדול לומר דזהו שרמזו במתני' הנ"ל כאלו אוכל בשר חזיר, דהרע"ב ורמב"ם שם כתבו דלאו דוקא ולהנ"ל י"ל דהשמיעונו בזה דהוי איסור ח' דאורייתא דזה דחוק ועוד הא בחולין י"ג איתא דפת מין כפת כותי וזה בודאי אינו אלא דרבנן ומשמע דדיניהם שוין וא"כ גם ס' פת כותי מותר כס' פת מין, ובשבת (ק"י א') דלמא חויא דרבנן טרקי' דל"ל אסוותא דכתיב ופורץ גדר ישכנו נחש א"ל אין דכי נח נפשי' דרב גזר רב יצחק בר ביסנא דליכא דלימטי' אסא וכו' ופירש"י דלמא חוי' דרבנן שעבר על הנידוי חכמים כו' אלמא אף דאיתא בגמ' סתם גזר עכ"ז פירושו דהגזירה הי' בנידוי וח', וגם הקרא

דפורץ גדר דמייתי גמ' שם מייתי לי' נמי בכמ"ד על כל תקנות חז"ל ובריש מסכת כלה איתא הכריז ראב"ע בג' מאות שופרות ואמר כו' כל השותה בכלה כאלו שותה בזונה משמע ג"כ דהי' בח' מדהכריז בשופרות (ויש לדחות דאפשר דהי' לפרסומי מילחא וכעין דמצינו בע"ז למ' א' ונ"ז ב') דנפקי שיפורי ושרי דמבואר דהיו רגילין בשופרות לפרסומי מילתא] עכ"פ מצינו לפעמים דגזרו ואסרו בארור ונידוי וח', ובוודאי הי' כזה כמה גזירות ואיסורי חז"ל, ואפ"ה נתנו כלל פסוק ומונח דס' דברי סופרים להקל זה נראה ראי' מכרעת דאף בתקנה שנעשה בח' אפ"ה אזלינן לקולא בס' וכנ"ל ויעוי' מהרי"ל (סי' צ"ו) בס' בקידושין דעשה מעשה בעצמו בלי שאלת רבותיו והתיר לו לישא אחרת משום דאפילו בדרבנן עבדינן עובדא והדר מותבינן וכ"ש בתקנת ר"ג דקיל טפי יעוישה"ט וידוע דמהרי"ל קשיש טובא ממהרי"ק כמו שבירר בת' חכ"צ (סי' קכ"ד) וסמך על ת' מהרי"ל נגד המהרי"ק להחמיר לענין ארוסה מת' הנ"ל וגם כתב שם דרבותיו של מהרי"ל מהר"ש ומהר"א ששתקו לי' בודאי נמי ס"ל הכי יעוי"ש בחכ"צ, ומעתה הדברים קו"ח לענין ס' דכ' המהרי"ל להקל דמדשתקו לו רבותיו הנ"ל אודויי אודי לי' דבלא"ה פשיטא דלא הו"ל למשתק דלא ליפוק מינה חורבא להקל במקום ס', וא"כ ברור דיש לסמוך על המהרי"ל ורבותיו מהר"ש ומהר"א דס' בחדר"ג לקולא נגד המהרי"ק (סי' ק"ז) הנ"ל, וגם החכ"צ (סי' קי"ז) כתב דברור אצלו דס' בחדר"ג לקולא שאיננו איסור תורה, וגם ראיתי בתפארת צבי (אבה"ע סי' ל"ט) העלה דאף דבס' ח' דבעלמא נימא להחמיר עכ"ז בחדר"ג לישא אחרת ספיקו להקל יעוי"ש שכתב מטעם ס"ס, ועכ"פ איך שיהי' כיון דאזלינן להקל א"כ אף אם נימא דהר"ן וראנ"ח פליגי גם במורדת ממש עכ"ז יש לסמוך על הפוסקים המקילים דס' בחדר"ג לענין לישא אחרת יש להקל וכנ"ל. וכ"ז כתבנו מעיקר הדין דמשמע מכל הפוסקים דהתירו בלא ק"ר, כדמשמע ממהרי"ק (סוף שורש ס"ג) דכתב להחמיר משום קלות ראש כשתקדיח תבשילו יאמר שמרדה וישא אחרת יעוי"ש ואם הי' צריך ק"ר לא הי' שייך חשש זה וכמ"ש שם המהרי"ק בעצמו דכשנעשה עפ"י טובי הקהל לא שייך לחוש בזה וכ"ש עפ"י התרת ק"ר, ומוכרח דהמתירים במורדת התירו בלא ק"ר וכן עשה מעשה המהרשד"ם סי' ק"ך ותלמידו בס' לחם רב סי' נ"ה, וגם בלדבר מצוה נסתפק בת' מהרמ"פ (סי' י"ג) דאפשר דל"ב ק"ר, דלא הוצרכו ק"ר רק במקום שלא נוכל לומר שלא חלתה בו התקנה אך דחלתה רק יש צורך וטעם מה להתיר בזמן מה מן הזמנים עפ"י טעם מבורר שיראה להם אבל במקום שנוכל לדון כי בכאן לא תיקן איצ"ו לק"ר, והתפארת צבי (סי' ל"ט) הנ"ל השיג על המהרמ"פ הנ"ל ובת' אחרת העלתי לסלק השגתו ואכ"מ להאריך, א"כ לאשר אין נהיגין בכל דבר מבלי להתיר

בלא ק"ר כאשר העיד בת' ברית אברהם (סס"י פ"ט) ושם (בסי' צ"ד) בת' הגאון מגלוגע בשם השבות יעקב דאף באשה שזינתה ונאסרה ג"כ המנהג להצריך ק"ר, ובשו"ת נודע בשערים ח"ב להגאון מלובלין (סי' כ"ו) כתב דאף היכא שיש להתיר בלא ק"ר מעולם לא חזא לרבנן קשישאי דעבדי הכי ומעולם לא הותר בלא ק"ר, וא"כ כיון שאנן מצריכין ק"ר, א"כ שוב אף במקום שגזר יש להם כח להתיר ע"י טעם מבורר, וכמ"ש מהרמ"פ הנ"ל, והנה כל היודעים מעובדא הנ"ל כולם צועקים חמס על האשה אשת ה' בנימין הנ"ל איך שמעיקא לי' זה כמה שנים וממררת לו חייו ואין לך טעם מבורר יותר מזה, ע"כ הנני מסכים ג"כ לכבוד חתני הרב הגאבד"ק סמאלעוויץ הנ"ל נ"י להתירו מכבלי עיגון ואנן שליחותייהו דקמאי עבדינן להתיר לו חדר"ג ע"י ק"ר מג' גוב' אמנם באופן שישליש מקודם סך ארבעה עשר מאות רו"כ, וגם ישליש עוד וועקסיל ע"ס 1500 רו"כ לבטוחות שבאם יבואו לגמור אותו שמחוייב לגמור עמהם עפ"י ד"ת עפ"י פשר כפי שיאמר הרב הגאבד"ק סמאלעוויץ שיחי', וגם יסדר גט ע"י שליח כד"ת ואזי יהא ניתר לו חדר"ג לישא אחרת עפ"י ב"ד של ג' שישבו ביחד, אמנם כ"ז בתנאי ובאופן שישיג רשיון מהממשלה יר"ה. הכ"ד חותנו ידידו דושו"ט. ירוחם יהודא ליב החופ"ק מינסק יצו"י:

סימן מה

בעזהי"ת יום ד' ז' אייר למב"י תרנ"ב מינסק יע"א שלום אל כבוד יד"ע ויד"נ הכהן הגדול מאחיו הרב הגאון המפורסם החו"ב סוע"ה, כ"ש מו"ה שלמה הכהן נ"י מו"צ דק"ק ווילנא ולכא"ל שלום וכט"ס. אחדשה"ט ושתה"ר באהבה מכתבו נכון הגיעני והנה מ"ש בההיתר שהסכים ופלפל בדברי תשובתי לא ראיתי עדיין, אמנם מה שניחם ולבו נוקפו לא ראיתי בדבריו שום מקום להטיל ספק בההיתר, הנה מ"ש כת"ר דתפסתי לעיקר (באבה"ע סי' ע"ז סעי' ב' בהרמ"א) הגי' שנדפס בספרי הש"ע הקטנים שכ' ואם אינה רוצה אבל להגי' דאיתא בכל ספרי הש"ע הגדולים אם אינו רוצה ליתא לפירושי הנה הגי' אם אינה רוצה הוא בכל ספרי הש"ע הגדולים והקטנים לבד מהאבה"ק שנדפס בהלברשטאט שעם ביאורי הגר"א ששם כתוב ואם אינו רוצה וברור דהוא ט"ס כידוע דמצוי בדפוס ההוא הרבה ט"ס וחפשתי בהרבה ש"ע גדולים מדפוסים אחרים ובכולם כתוב ואם אינה רוצה יעוי' בדפוס ווילהרמש-דארף שנדפס בשנת תצ"ט ובדפוס אוסטרהא שנדפס עם הט"ז בסופו בשנת תקס"ו גם בדפוס דיהרן-פארט שהדפיס הב"ש בעצמו מהדורא קמא שלו בלא החלקת מחוקק בשנת ת"ט בכולם כתוב ואם אינה רוצה, וגם נראה דמוכרח ג"כ, דאם הגי' אם אינו רוצה א"כ לישנא יתירא הוא ללא

צורך דהול"ל בקוצר יגרשנה בע"כ או ישא אחרת וכמ"ש גבי ארוסה ואחר י"ב חודש וממילא נדע דתלי' ברצון הבעל ולמה האריך בלשונו, אם רוצה ואם אינו רוצה בכאן טפי מבארוסה שאח"כ, ועוד נראה דמוכרח הגי' ואם אינה רוצה דהנה הדעה הראשונה הוא הראב"ן וז"ל (בדף עמוד ג') ומשהינן לי' למורדת האומרת בעינא לי' וכו' שנה בלא גט לקונסה שתתעגן וה"מ בדורות הראשונים שהיה אדם נושא אשה על אשתו אבל בדורותינו שאין אדם נושא אשה על אשה והי' לו להתעגן עמה לא משהינן לה ואם בשביל אחרות שיתווסרו קנסינן יתירו לבעל לישא אחרת והיא תשב ותתעגן עכ"ל וא"כ מבואר דמספקא לו על זמה"ז אם איתא לתקנתא דגמ' להשהותה י"ב חודש דהתקנה לא היתה רק לעגנה אבל לא שיהא מעוגן ג"כ בשביל זה וא"כ כיון דהוא נמי מעוגן לא משהינן ומגרשה בתוך י"ב חודש או דנימא דלעולם נשאר התקנה להשהותה י"ב חודש כדי שתתעגן ויתווסרו הנשים, ושלא לעגנו יתירו לו אבל לא דתליא ברצון הבעל רק אם בזמה"ז ליכא התקנה אף אם אינו רוצה מחויב לגרשה קודם שישא ואם גם בזמה"ז איכא התקנה בכדי שיתווסרו אף אם הבעל רוצה לגרשה אין אנו מניחים לו ומבקשין מאתו כדינא דגמ' וא"כ אם נגרוס אם אינו רוצה תמוה מאד דאיך מצא הרמ"א דתלי' ברצון הבעל, אמנם אם נגרוס אם אינה רוצה אשה"ט דהוא ממש דעת הראב"ן אך דתופס צד הס' שכתב בתחלה דבזמה"ז שגם הוא מתעגן ליתא לתקנתא די"ב חודש בכדי שלא יתעגן ומחויב לגרשה רק אם אינה רוצית א"כ כיון דאין יכול לגרשה מתירין לו לישא אחרת כמו שצידד באם איתא לתקנתא אף בזמה"ז דמתירין לו וכ"ש באין יכול לגרשה מכ"ז נראה ברור דהגי' אם אינה רוצה היא עיקרית. ומה שתמה כתר"ה על הרמ"א דמחלק בין תוך י"ב חודש לאחר י"ב חודש דהא מדכ' דתוך י"ב חודש מהני חזרתה מכלל דתפס עיקר השי' דבלא חזרה הפסידה תיכף אחר ד' שבתות, דברי כת"ר תמוהין ושלא בהשגחה במח"כ, דלא השגיח על דברי הרמ"א הקודמים דתוך י"ב חודש נוטל פירות וחייב בפדיון וקבורה משא"כ אחר י"ב דכ"ו הוא רק לדעת הרא"ש וטור דלא אבדה הכתובה רק אחר י"ב חודש וכמ"ש הח"מ והבי"ש. גם דברי הרמ"א שהביא כת"ר דתוך י"ב חודש מהני חזרה ג"כ אינו אלא לדעת הרא"ש והטור וכמ"ש הגר"א (ס"ק כ"א) דלהמעיין בהראשונים לאחר שהפסידה לכו"ע ל"מ חזרתה וכמ"ש הר"ן בכתובות (פ' אעפ"י) דלכשיתפייס יכתוב כתובה אחרת [והדעה הראשונה שהביא הר"ן שם יסבור דאינה מפסדת רק אחר י"ב חודש וכדאיתא כמה פוסקים הסוברין כן א"כ לא מצינו מפורש לאיזה דעה שיאמר דלאחר שהפסידה תיהני חזרה], ולשון הב"י בזה תמוהין דבריש הסי' על התקנה לפחות ז' ז' הביא לדברי הגהות מיימוני (פי"ד דאישות) דאם

חזרה קודם כלות כתובתה לא הפסידה כלום דמשמע דאף הז' ז' שפיחתו לה לא הפסידה רק אם חזרה אחר שנפחת כל כתובתה והנה לבד שהוא היפך דעת הר"ן שהביא הב"י בעצמו בתוך הסי' בתקנת רבותינו דדעת הגאון דבתוך ד' שבתות לא הפסידה כלום והקשה דאתי' לאיערומי וכו' ותירץ בשם, האחרים דבהני ד' שבתות, לא הפסידה רק פוחתין ז' ז' אלמא דלזה לא מהני חזרה דאל"כ הדרא קושי' לדוכתא דאתי' לאיערומי אף גם בדברי הגהות מיימוני גופי' שהובא פי"ד דאישות אות ח' שהוכיח בעצמו דלאחר שהפסידה הכל ל"מ חזרה דאל"כ מה הועילו א"כ זו הוכחה בעצמה הוי ג"כ על הפחת דז' ז' אף קודם שנפחת כל הכתובה דאל"כ אכתי תקשי מה הועילו דאכתי תחזור קודם שתכלה כל כתובתה, ואי דנימא דהועילה דאם תחזור ותמרוד יצורפו גם הראשונים עד שתכלה הכל ז"א דא"כ שוב אי"ל ראי' אף אחר שכלתה כל כתובתה דשפיר י"ל דמהני חזרה אלא דלכשתחזור ותמרוד יגרשנה תיכף בלא כתובה בלא שום שהי', וגם הציון בהגהות מיימוני בהרמב"ם אי"ל מקום לפ"ז כיון דהרמב"ם לא הביא כלל תקנת המשנה לפחות ז' ו' רק בפעם אחת הכל וא"כ אין מקום לדבריו במה שמחלק בין כלות כל כתובתה ללא כלתה, אמנם באמת דברי הגהות מיימוני אלו הם מת' מהר"מ מרוטנבורג (סי' תתקמ"ו) דקאי על תקנת רבותינו דמפסדת בפעם אחת הכל והוכיח באמת דאחר ההפסדה ל"מ חזרה ובאמת לדינא דמתני' דפוחתין ז' ז' ל"מ חזרה על מה שנפחת אף קודם כלות כל הכתובה רק לתקנת רבותינו ליכא מקצת רק הכל בפעם א' וקודם לכן אינה מפסדת כלל ואשה"ט ציון הגהות מיימוני הנ"ל בהרמב"ם, אבל הב"י דהעתיק לדברי הגהות מיימוני הנ"ל על תקנת המשנה נתן מקום להטעות להמעיין שמחלק בין נפחת קצת לנפחת הכל וז"א כנ"ל, אבל עכ"פ נראה דכל הפוסקים סוברים דלאחר שהפסידה שוב ל"מ חזרה א"כ מ"ש הרמ"א דתוך י"ב מהני חזרה היינו ג"כ משום דס"ל כהרא"ש והטור דאינה מפסדת רק אחר י"ב חודש וכמ"ש הגר"א כנ"ל. ומה שתמה כת"ר על האחרונים דהתירו אף תוך י"ב חודש אם נותן לה כתובה דכיון דמבואר בר"ן ועוד פוסקים דבמורדת דבעינא לי' ס"ל דמשהינן י"ב חודש להדר אחר השלום ומשמע אפילו שניהם רוצים וא"כ איך אנו יכולין לעקור דין התלמוד לגרשה תוך י"ב חודש וכ' דמדברי המרדכי כתובות (פ' אעפ"י) ומת' מהרמ"פ אין ראי' דאפשר דעומדים בשי' הרשב"א וסייעתו דמשהינן אגיטא לא קאי רק בטוענת מאיס עלי והטעם כדי לקונסה ולכך היכא דאיכא עיגון הבעל לא משהינן אבל למאי דפסקינן דבכל מורדת משהינן א"כ הטעם כמ"ש הר"ן להדר אחר השלום אין חילוק בין זמן הש"ס לזמה"ז. העתקתי כל דבריו בקיצור כדי לדקדק אחריהן דהנה מ"ש דהמרדכי ומהרמ"פ סוברים דדוקא

במאיס משהינן ולא בבעינא לי' הנה מקור דבריהם דבזמה"ז לא משהינן הוא מהראב"ן, והראב"ן בעצמו ס"ל להדי' דדוקא בבעינא לי' משהינן אמנם לדעת כת"ר כך הי' ראוי לומר דהראב"ן ס"ל דהטעם דמשהינן משום קנסא אבל לדעת הר"ן דהטעם להדר אחר השלום אין לחלק בין זמן הש"ס לזמה"ז, אמנם גוף היסוד שבנה עליו כת"ר לא ידעתי מאין לו דהא אף לטעם קנס עכ"ז ג"כ לא תלי' ברצון הבעל רק אף דשניהם רוצין מבקשין ממנו או אוסרין לו לגרש לכל חד כדאית לי' [יעוי' בט"ז שם] רק דהר"ן כ' הטעם מפני השלום והראב"ן מפני הקנס, אבל לשניהם איננו תלוי ברצון הבעל, וא"כ אם אמרי' דהתקנה לשהותה לא הי' רק בזמן הש"ס דלא הי' מעוגן אבל לא בזמה"ז כמ"ש הראב"ן אף להר"ן י"ל הכי דל"פ רק בטעמא ולא בדינא. הן אמת דיש מקום לסברת כת"ר בזה דבשלמא אם אמרי' מטעם קנס א"כ לא חשו לעיגון האשה, אדרבא תקינו לעגנה משים קנס א"כ היכא דגם הוא מעוגן ל"ש לקנוס דאיך קנסו לדידה אם הקנס נוגע גם לו והוא אינו ראוי לקנס, משא"כ אם נימא דאין הטעם משום קנס כלל רק להדר אחר השלום שוב י"ל כמו דלא חשו לעיגון דידה [בלא שום קנס רק להדר אחר השלום] ה"נ לא חשו לעיגון דידי' בשביל להדר אחר השלום, אמנם אף דיש מקום לדבריו עכ"ז איננו מוכרח דשפיר י"ל דלעיגון דידה לא חשו משום דבידה לחזור משא"כ לעיגון דידי' וגם י"ל דרמ"א תפס לדינא עיקר הטעם משום קנס ובפרט דאף לטעם הר"ן י"ל דמודה לדינא וכנ"ל, אמנם יותר נראה דס"ל טעם הר"ן כיון דסובר הרמ"א דתוך י"ב חודש לא הפסידה כתובתה, א"כ אם נימא מטעם קנס א"כ איך תהא כחה יפה לענין הכתובה וע"כ כטעם הר"ן ועכ"ז שפיר י"ל דבזמה"ז לא תקנו וכנ"ל. עוד כתב כת"ר דמהרשב"א בת' (סי' תת"ס) מוכח דאף אחר י"ב חודש אין מתירין דהקשה דכיון דבטוענת מאיס עלי נוטלת צ"ב א"כ כל אשה שתראה שנכסי בעלה מתמוטטין תתפוס הנכסים ותאמר מאיס עלי ותחדי ותי' דאין זה שמחה כיון דיכול לעגנה ואף דגם הוא מתעגן וכ"ש להראב"ן דיכול לישא אחרת ולעגנה והקשה כת"ר דמאי מקשה הרשב"א דתחדי הא הוא בעצמו ס"ל דבמאיס עלי נצרך להמתין י"ב חודש וע"כ דקושי' הוא על אחר י"ב חודש ואפ"ה כתב בתי' דגם הוא מתעגן מוכח דלהרשב"א גם אחר יב"ח אין מתירין לו לישא אחרת ולכן הניח כת"ר הרמ"א בצע"ג הנה מה שחשב כת"ר דת' הרשב"א (שבסי' תת"ס) הנ"ל הוא מהרשב"א, אינו, דהוא מת' מהר"מ מרוטנבורג כמבואר בת' מהר"מ מרוטנבורג (סי' תתקמ"ו) ובהגהות מרדכי כתובות (סי' ר"צ) ויעו"ש להדי' דדעתו דבמאיס עלי' אי"צ להמתין י"ב חודש וא"כ ממילא איצ"ו לדברי כת"ר וגם לפי מה שביארתי דברי הרמ"א דמיירי שמבקשת מה שמגיע לה מדינא והוא מעכב א"כ אף לאחר י"ב חודש הוי כתוך י"ב חודש כיון

דהיא מתגרשת מרצונה אם יתן המגיע לה מדינא וכמו שביארתי בקונטרסי וא"כ ממילא לק"מ על הרמ"א, דהרמ"א קאי על בעינא לי' ומצערנא לי דמפסדת הכתובה אחר י"ב חודש ואם רצונה בכתובה מבקשת מה שאינו מגיע לה לכן יכול לגרשה בע"כ או לישא, משא"כ בההיא דהרשב"א דמבקשת מה שמגיע לה והוא מעכב. והנה עיינתי בדברי האחרונים וראיתי להגאון מליסא בספרו בית יעקב (על הל' כתובות) שפי' ג"כ לדברי הרמ"א כעין שפירשתי רק באופן אחר קצת דהב' דעות שהביא תחילה ס"ל דמפסדת הכתובה תיכף אחר ד' שבתות וטעם הדעה הב' דאין להתיר אחרת רק בע"כ היינו מטעם שכתב מהרי"ק שאם נתיר לו אחרת אפילו תקדיח תבשילו יאמר שהיא מורדת כי יתן עיניו באשה אחרת והאי דל"ח כן לענין בע"כ הוא משום דא"א לגרשה בלא כתובה רק אחר הכרזה דד' שבתות וע"י המלכת ב"ד ובב"ד ל"ש חשש זה וכמ"ש הבי"ש (ס"ק כ') ולבסוף מסיק הרמ"א להכריע לחלק בין תוך י"ב חודש לאחר יב"ח לפי שהכריע מקודם דתוך י"ב חודש י"ל כתובה מדינא דגמ' ולכך אף דבזה"ז דנתבטלה התקנה דשהי' מ"מ א"י להתיר חדר"ג לגרש בע"כ בלא כתובה כיון שעם כתובה לא יצטרך לעבור על הח' וכיון שאם לא הי' החרם הי' חייב כתובה וגם עתה יכול לקיים דינא דש"ס אסור לעבור על החרם משא"כ לאחר י"ב חודש. העתקתי בקיצור כל דבריו אולי אין לכת"ר ספר בית יעקב. והנה דבריו תמוהין דנראה דס"ל דהדעה הראשונה ס"ל דאף דמדינא דש"ס אינה מפסדת הכתובה עד אחר י"ב חודש מ"מ ס"ל דבזה"ז דלא משהינן לו מפסדת תיכף כיון דנתבטל התקנה דשהי' והרמ"א הכריע מסברת עצמו דאין להתיר החרם כיון שיכול לקיים דינא דש"ס א"כ תמוה מאד אנה מצא הרמ"א דעה הראשונה דמקירו הוא הראב"ן ואיהו ס"ל שם דגם מדינא דש"ס מפסדת תיכף כמבואר שם וא"כ מנ"ל דלדידן דפסקינן כהרא"ש וטור דאינה מפסדת לדינא דש"ס רק אחר י"ב חודש דבזה"ז דלא משהינן יכול לגרשה בע"כ בלא כתובה תיכף דלא כמו שהכריע אח"כ מסברת עצמו וגם מ"ש בטעם הדעה השני' דהוא מטעם שכתב המהרי"ק שיתן עיניו באשה אחרת ויאמר שהיא מורדת אף שגם הח"מ (ס"ק ט"ז) כן כתב עכ"ז הוא תמוה דהא מקור האי דינא הוא מת' הרשב"א (ס"ס תת"ס) ות' מהר"מ מרוטנבורג (סי' תתקמ"ו) והגהות מרדכי דכתובות דמשמע להדי' מדבריהם דאיכא חדר"ג ממש רק המהרי"ק אף שנראה לו עיקר כהראב"ן דליכא חרם עכ"ז לא רצה להתיר מחשש הנ"ל אבל האוסרים ס"ל דמדינא אסור, גם מש"כ דבגט כיון דבלא כתובה נצרך רשות מב"ד ל"ש חשש הנ"ל, א"כ אם ירצה ליתן כתובה כגון תוך ד' שבתות או להכרעת הרמ"א תוך י"ב חודש יהי' אסור גם ליתן בע"כ וההיפך מבואר בח"מ ובי"ש וגם למה לא יתירו לו אחרת ע"י רשות ב"ד דבזה ל"ש החשש דמהרי"ק

כמבואר בדבריו שם וכמ"ש הבי"ש (ס"ק כ') ועוד יש לדקדק הרבה לפי דבריו ונלאתי להאריך. עוד כתב שם על מ"ש הרמ"א דבזה"ז לא משהינן והוא מטעם שכ' הח"מ (ס"ק ט"ו) ובי"ש (ס"ק י"ט) הא כיון דמתירין לו אחרת ל"ש האי טעמא שכתבו וכתב הוא דמ"מ יש חילוק דבזה"ז אין תועלת בהשהי' משא"כ בזמן הש"ס דהי' אפשר לקיימה אף דנשא אחרת, ג"ז תמוה דמקור האי דינא הוא מהראב"ן והוא סובר טעם השהי' לקונסה שתתעגן א"כ יקשה אמאי אין קונסין בזה"ז וכבר כתבתי ביאור דברי הראב"ן דמספקא לו אלי בשביל החרם ליכא תקנה דשהי' או דאיכא תקנה דשהי' רק דמתירין החרם אם לא דנדחוק דהרמ"א תפס צד הספק דמתירין הח' ואפ"ה בתקנה דשהי' לא ס"ל כוותי' משום דסובר בטעם השהי' כמ"ש הר"ן להדר אחר השלום וכדפסק מקודם דתוך י"ב חודש י"ל כתובה וכנ"ל והדוחק מבואר עד שלא ניתן לאומרו וביאור דברי הרמ"א כבר נתבאר דתפס צד הספק דאין מתירין הח' רק מבטלינן השהי' רק אם אינה רוצית מתירין הח' מהא דפשיטא לו להראב"ן דאי לא מבטלינן השהי' מתירין החרם וכ"ש היכא דאינה רוצית אבל ברוצית אי"צ להתיר הח' וכנ"ל, רק לבטל השהי'. עוד ראיתי בנחלת יעקב להגאון מליסא בשו"ת שבסופו (סי ה') שגם שם נדחק בדברי הרמ"א ובדברי המהרי"ק ואינני רוצה לדקדק ולהאריך כי יובן קצת ממ"ש כבר. אמנם ביאור דברי המהרי"ק פשוטים, דמעיקרא מירי בארוסה שטוענת מאיס עלי ורוצית לקבל גט רק הוא אינו רוצה לגרשה אם להתיר לו אחרת בלא גירושין וע"ז כתב מראב"ן דמתיר לו לישא אחרת אף דהיא רוצית לקבל גט, והביא מהמרדכי שלא רצה להחליט להתיר והוסיף סניף בדור פרוץ אם יותר במורדת יבוא להתיר בשאינו מורדת והוא סניף בעלמא כדרך בעלי תשובות ודלא כהאחרונים הנ"ל שעשו מזה יסוד ועיקר גדול ובסוף התשובה מירי דפסקו לו נדוני' ואין נותנין לו ואינה רוצית לקבל גט דבזה משום עיגון הבעל מתירין לו או לגרש בע"כ או לישא אחרת דבזה ההכרח להתיר החדר"ג, משא"כ מעיקרא בתחלה דמיירי שרוצית לקבל גט ואי"צ להתיר חדר"ג והוא פשוט בדברי מהרי"ק ואי"צ למה שנדחק שם הנחלת יעקב בדבריו לחלק בין גירושין בע"כ ללישא אחרת רק החילוק בין היכא דאיכא הכרח להתיר משום עיגון דידי' לליכא הכרח דליכא עיגון והדברים ברורים להמעיין. וגם ראיתי שכ' שם בדברי הרמ"א להגי' ואם אינו רוצה וקאי על הבעל וכבר נתבאר לעיל דז"א [אם דלא נימא דרמ"א לטעמו דטעם השהי' משום שלום להכי הברירה ביד הבעל אמנם כבר נתבאר דהוא דחוק עד שלא ניתן לאומרו וגם לפ"ז מנ"ל דאם רוצה יכול לעגנה ויתירו לו] אמנם לדינא גם לדידהו הדין כאשר כתבנו בקונטרס ההיתר אמנם ביאור דברי רמ"א נ"ל כמ"ש בקונטרסי עפ"י ת' מהר"מ מרוטנבורג שהובא

מהמרדכי שהי' לפני מהר"מ פאדוואה [אולי הוא המרדכי הגדול מאושסטרייך שכ' המהרי"ק (סוף שורש ס"ג) שיש בו כמה דברים שאינם במרדכי שלפנינו יעו"ש] ואבאר עוד ביתר ביאור דהנה לשון מהר"מ מרוטנבורג שהובא בת' מהר"מ מרוטנבורג (סי' תתקמ"ו) ובת' הרשב"א (סי' תת"ס) ובהגהות מרדכי דכתובות (סי' ר"צ) שהקשה על מאיס עלי דמחויב ליתן לה צ"ב א"כ היכא דחזי' דמתמוטט נכסי בעלה תאמר לא בעינא לו ותתפוס בנכסי ותחדי ותי' דאין זו שמחה מפני שיכול לעגנה ואף שגם הוא מתעגן בתקנת ר"ג עכ"ז יכול לעגנה וכ"ש לראב"ן שמתירו באחרת והיא תתעגן עכ"ל דלכאורה תמוה מאד דמה ענין דברי ראב"ן לכאן דע"כ לא התירו הראב"ן רק משום תקנתא דשהי' בשביל שיתווסרו האחרות וקנסינן לה מדינא דגמ' שלא יגרשנה לכך אנו מתירין לו חדר"ג לישא אחרת משא"כ בנידון דידן דתאמר מאיס עלי דבזה ליכא תקנתא מדינא דש"ס להשהותה וכדמסיים בהגהות מרדכי שם בשם מהר"מ וא"כ כיון דבידו ליתן גט רק דהעיכוב מצד הבעל מנ"ל דמתירין להראב"ן לישא אחרת. ונראה דס"ל למהר"מ לדבר פשוט דאם נימא דגם במורדת איכא תקנת רגמ"ה בוודאי גם בבעינא לי' היינו מבטלין השהי' ולא להתירו באחרת רק דס"ל להראב"ן מעיקר דינא דתקנת רגמ"ה ליתא למורדת ולכך יכולין להתירו וגם להשהותה ואין השהי' טעם להתיר רק ההיתר טעם להשהי' ולולא דמסתבר לי' להראב"ן ההיתר במורדת לא הי' מספיק להתירו מטעם השהי' ויותר הי' מסתבר לבטל השהי' ע"כ הכריח מהראב"ן דס"ל אף במורדת דמאיס דליכא תקנתא דשהי' עכ"ז ליכא חדר"ג להתירו באחרת כנ"ל מוכרח מדברי מהר"מ בת' הנ"ל שהבין כן מדברי הראב"ן ואף דהראב"ן נראה דמספקא לי' בזה כאשר נתבאר לעיל דבצד הראשון כ' דבזה"ז מבטלין השהי' אף דכ' מקודם דטעם השהי' הוא לקונסה וא"כ כיון דליכא חדר"ג במורדת מאי איכא בין זמן הש"ס לזמה"ז וכמו שהקשה בספר בית יעקב הנ"ל ותי' הבית יעקב ל"ש לטעם קנס וכנ"ל וע"כ משום חדר"ג ומוכח דמספקא לי' דחדר"ג שייך גם במורדת עכ"ז נראה דס"ל למהר"מ בדעת הראב"ן דתופס לעיקר הצד ב' דחדר"ג לא שייך במורדת רק דבעילה כל דהו מבטלינן השהי' ולכך כ' מקודם דמבטלין השהי' בכדי שלא יצטרך להתיר החדר"ג אמנם אם חזינן דאיננו כדאי לבטל השהי' בשביל יסור האחרות אזי מתירין לו אבל עיקר ההיתר איננו מטעם השהי' וכנ"ל וכ"נ מוכרח מת' מהר"מ שהי' במרדכי שלפני מהר"מ פאדוואה (בסי' י"ג) שכ' וז"ל וששאלת אשה המורדת ואינה רוצית לא להיות אצלו ולא לקבל גט והוא הי' ברצון אצלה א"כ נ"ל דיש לדבר על לבה אחרי שאינה חפצה כלל להיות אצלו שתמחול כתובתה ויגרשנה וישא ואם אינה רוצית למחול כתובתה התרנו לו לישא אחרת והיא תשב באלמנות

חיות עד שתתרנה למחול כתובתה ויגרשנה אז וכ' ראב"ן כמו כן דכה"ג לא עלה על לב איש שיבטל מפו"ר כו' ושלום מאיר ב"ב עכ"ל וגם בר יש לתמוה לכאורה דמה הביא מהראב"ן דהוא ס"ל דמפסדת הכתובה תיכף אחר ד' שבתות וטעם השהי' אף אם ירצה לגרש משום קנס להכי גם עתה אחרי חדר"ג מתירין לו ומשהינן לה משום קנסא משא"כ למהר"מ דנראה דס"ל דאינה מפסדת הכתובה עד אחר י"ב חודש כדעת הרא"ש והטור א"כ טעם השהי' להדר אחר השלום ויכול לגרשה גם תוך י"ב חודש אם ירצה ליתן הכתובה כדינא דגמ' א"כ מנ"ל דלהראב"ן מתירין לו כיון דיכול לגרשה כדין אמנם להנ"ל יתיישב היטב דאין השהי' טעם להתיר רק אדרבא היתר החרם טעם להשהי' וכנ"ל. ומדברי מהר"מ אלו מוכרח נמי דלא כדעלה על דעת כת"ר לחלק בהכי דהא הוא ע"כ סובר טעם השהי' כהרא"ש תלמידו דהוא בשביל להדר אחר השלום מדאינה מפסדת הכתובה עד אחר י"ב חודש וכנ"ל, ואפ"ה הביא מהראב"ן דמתירין לו אף דברצונה להתגרש עם כתובה כדינא דגמ' וע"כ דס"ל דאין לחלק בהכי וכמ"ש לעיל דמ"מ אין לה לעגנו ועתה אחרי ראותי דברי האחרונים איך נדחק הגאון מליסא בדברי הרמ"א בספרי בית יעקב ונחלת יעקב הנ"ל אומר בעזהשי"ת כי ביאורי בדברי הרמ"א הוא נכון מאד כפתור ופרח ומקום הניחו לי ולענין ההיתר בנידו"ד הוא ברור לכל הדעות דע"כ לא הביא רמ"א יש חולקין רק היכא דעם כתובה רצונה להתגרש דבזה ס"ל ליש פוסקים דאין מתירין לו אבל היכא דעם כתובה כדינה ג"כ אינה רוצה להתגרש פשוט וברור דמתירין לו אף תוך י"ב חודש וכמ"ש הרמ"א אחר י"ב חודש דאין חילוק בין תוך יב"ח לאחר יב"ח רק היכא שאיננו רוצה ליתן כתובה ויעו"ש בס' נחלת יעקב שהתירו הוא והגאון רע"א והגאון ר"מ ווייל זכ"ל לחע"ה וכמ"ש בת' מהרמ"פ שם, א"כ ככחי אז כחי עתה להתיר לו תיו"מ בלא שהי' בלי שום פקפוק ונדנוד ס' כלל. והלוואי יהי' כל הוראותי ברורין ונהרין אצלי כהוראה זו ואבקש מכתר"ה שימחול להודיעני שבאם יעמוד בדעתו לבל להצטרף עמנו בזה אכתוב לחתני הרב הגאבד"ק סמאלאוויץ נ"י לבל לצרפו ויצוה להשלים המנין בלעדו אמנם אדמה כי גם כתר"ה יחזור לקדמותו וישוב על מה שניחם ויצטרף עמנו בנידו"ד להתירא ואבקשו להודיעני. ועתה נבוא לכתר"ה על יתר דבריו כפי שרשום בזכרוני כי גוף מכתבו שלחתי לחתני הרב הגאבד"ק הנ"ל נ"י והשיב כי אין בידו העתק מקונטריסו שהביא הרבה ת' המתירין בזה. על מה שכ' בקונטרסי לענין ס' בחדר"ג דאזלינן לקולא משום דכך התנו ודאן אסור ספיקא מותר וע"ז השיב כת"ר דל"ש זה רק בס' במעשה ולא בסד"ד, הנה סברת כתר"ה כבר כתובה על הס' להגאון בעל קצה"ח בספרו שב שמעתתא (שמעתא א' ספ"ג) יעו"ש, אמנם אני שמעתי

ולא אבין דאמאי לא יהי' שייך זה גם בספיקא דדינא דכך התנו מתחילה מתקני האיסור דלא יחול האיסור רק למי שידע בבירור ולא למי שיסתפק ויעוי' להגאון מליסא בנתיבות (סס"י רל"ד) דבשוגג באיסור דרבנן אי"צ כפרה כלל דליכא חטא כלל אלמא דלא חל האיסור כלל על מי שא"י וה"נ י"ל בספיקא דדינא וראי' ברורה דגם על ספיקא דדינא שייך לומר הכי מקי' (דף ל"ט) דלרי"ו דקיי"ל כוותי' ס"ל דערלה בחו"ל הלמ"מ ואפ"ה ספיקא מותר משום דכך נאמרה הלכה ודאה אסור ספיקא מותר, ואפ"ה גם בספיקא דדינא מותר כדאמר בברכות (דף ל"ו) לענין פלוגתא דתנאי דכל המיקל בארץ הלכה כמותו בחו"ל ואי"ל דשם אתר אליבא דמאן דס"ל הלכות מדינה [והי' מתיישב בהכי מה שדקדק הצל"ח שם על דברי רש"י דכ' הלכות מדינה דלא כהלכה יעוי"ש] דז"א דהא הרמב"ם פוסק דבחו"ל הלמ"מ ואפ"ה פסק (בפ"י ממע"ש) בנוטע לרבים דבא"י חייב ובח"ל פטור והיינו משום האי כללא דכל המיקל בארץ הלכה כמותו בחו"ל דאי"ל דהרמב"ם לטעמי' ס"ל דספק דאורייתא מותר מה"ת ומש"ה גם בסד"ד מותר וכמ"ש השב שמעתתא ספ"ג הנ"ל ז"א דהא בהאי דנוטע לרבים הוי סתם ת"ק לחיובא ור"י פוטר דהוי כיחיד ורבים הל' כרבים רק ההלכה ע' דס' מותר מה"ת וכמ"ש הר"ן בקידושין שם [ויש לומר בזה בהא דפליגי הרא"ש וטור על הרמב"ם וסוברים כת"ק דחייב אף בחו"ל דכל א' לשי' דהרמב"ם דסובר בס' בשל תורה להקל מה"ת וא"כ למאי ואצטריך ההלכה בזה להקל בספיקא וע"כ כמ"ש הר"ן בקידושין דאף כיחיד נגד רבים ומש"ה פסק להקל בחו"ל בנוטע לרבים כיחיד נגד רבים משא"כ הרא"ש אפשר דסובר דס' מה"ת אסור וא"כ שפיר איצטריך להקל בס' השקול משא"כ ביחיד נגד רבים שפיר אפשר דגם בחו"ל להחמיר ולכך פסקו בנוטע לרבים דחייב אף בחו"ל ויש לדחות] וא"כ מוכרח דההלכה דספיקא מותר נאמר אף לספיקא דדינא אף דלמשה מסיני לא הי' ספיקא עכ"ז נאמרה ההלכה דלא תאסר רק למי שידע הדין ברור ולא למי שיסתפק לו וא"כ ה"נ אפשר בכל איסור דרבנן וכן בחדר"ג לפמ"ש בקונט' וגם בלא"ה דברי השב שמעתתא הנ"ל תמוהין דאכתי מה יענה להא דאמרו הלכה כדבר המיקל בעירוב אף ביחיד כנגד רבים וכן הלכה כדברי המיקל באבל, דלדעת הרמב"ם גם בהני צ"ל דכך התנו מתחלה אלמא אף בסד"ד שייך כך התנו וכנ"ל דלא אסרו אלא למי שידע ברור מאיסורם ולא למי שיסתפק אף בס' יחיד נגד רבים. ומה שכתב עוד כת"ר דהוי כדבר שיל"מ דבר זה אי"צ תשובה דהא אנן אמרינן דמשום עיגון דידי' מתירין חדר"ג א"כ אין לך פסידא גדולה מזו ואיך ניקום ונקרי דשיל"מ ובפרט דידוע מ"ש האחרונים דבדבר שאפשר למעבד היום ומחר ל"ש דבר שיל"מ אמנם איצ"ו לזה וכנ"ל. ויקבל כתר"ה ברכת החו"ש מאדוה"ש כנפשו

ונפש ידידו דושו"ט בלו"נ ירוחם יהודא ליב החופ"ק. בשולי המכתב. הנה מכתבי דנא נתאחר השילוח מפני שלא רציתי לשלחו בלא העתק ומעצלות המעתיק נתאחר ועלה בדעתי לקיים גם גי' ואם אינו רוצה בדברי הרמ"א וליישב מה שדקדקתי ע"ז, וגם לפ"ז לדינא לא יהי' שום נפ"מ בין ב' הגירסות והוא דאם אינו רוצה דקאמר הרמ"א אין כוונתו דרוצה לעגנה דז"א דאף להראב"ן אין מעגנין אותה רק י"ב חודש וכמ"ש מהרי"ק (שורש ס"ג) וכ"כ בתשובות מהר"מ מרוטנבורג (סי' תתקמ"ו) וא"כ לא הי' לו לרמ"א לסתום דמשמע דאם אינו רוצה יעגנה לעולם אלא דכוונת הרמ"א דאין משהינן אותה היינו דאין מבקשין ממנו שלא יתן לה גט בתוך יב"ח רק יגרשה תוך יב"ח ונותן לה כתובה ואם אינו רוצה לגרש היינו מחמת שאינו רוצה ליתן כתובה אבל לא משום דכוונתו ורוצה לעגנה רק משום הכתובה יתירו לו אחרת [היינו עד שתתרצה למחול הכתובה ולקבל גט בלא כתובה וכעין דאיתא בת' מהר"מ שבת' מהרמ"פ הנ"ל וכדאיתא בת' הרשב"א שבסי' חת"ס והגהות מרדכי ות' מהר"מ סי' תתקמ"ו] ולהכי לא כ' כאן כמ"ש בארוסה ואחר י"ב חודש דהתם מיירי דאין רצונה לקבל גט [דבתוכה אין מגיע לה וא"כ אם מבקשת כתובה הוי כמבקשת דבר שאין מגיע לה וכאין רצונה לקבל גט כלל] דאם ברצונה לקבל גט פשיטא דאין בידו לעגנה ואין מתירין לו אחרת עד שיגרשנה רק דמיירי דאין רצונה לקבל ולכך בקוצר דיגרשנה בע"כ או ישא אחרת אבל הכא מגיע לה כתובה ורצונה לקבל גט עם כתובה רק דהוא אינו רוצה ליתן גט מחמת הכתובה וא"כ ליכא עצה לגרשה בע"כ דיתחייב ליתן כתובה וכמ"ש הח"מ והבי"ש ולכך ליכא עצה רק להתיר אחרת ואשה"ט דהוא ממש כפי שנתבאר למעלה שתפסו כל הראשונים בדעת הראב"ן ואשה"ט הדקדוקים שדקדקתי לעיל להאי גירסא ואשה"ט וגם הגירסא אם אינה רוצה שדקדק הנחלת יעקב בת' הנ"ל דאי על האשה והברירה בידה הו"ל לכתוב צריכה לקבל גט ממנו ואם אינה רוצה יעו"ש לפי מה שנתבאר לק"מ דהא אינה מחויבת לקבל גט תוך יב"ח בלא כתובה רק דאנן משתדלין שתמחול ותקבל גט ואם אינה רוצה אזי מתירין לו אחרת וכתב מהר"מ שבת' מהרמ"פ הנ"ל סוף דבר ב' הגירסות ברמ"א עולים בקנה אחד ואין נפ"מ לדינא ביניהם ואם כן בנידון דידן דרוצה ליתן הכתובה גם כן ועכ"ז אינה רוצית לקבל גט ברור לדינא להתיר לו אחרת מתורת רבינו משה הרמ"א זצ"ל וכל האחרונים כאשר נתבאר בלי שום פקפוק ואבקשו להודיעני דעתו בזה אם גם הוא מסכים להצטרף עמנו במינינו בעזרהי"ת. מאת ידידו ואוהבו הנ"ל:

סימן מו

בעזהשי"ת אור ליום ג' כ"א שבת תרו"מ לפ"ק פה"ק מינסק יצ"ו. שפעת החוה"ש אל כבוד ידי"נ וחביבי הרב הגאון המפורסם החריף ובקי יראת ד' אוצרו ב"ש מ' שלמה מרדכי נ"י האבד"ק ראדושקאוויץ. אחדשה"ט ושת"ה בא"ר הנני להודיעו כי תמול קבלתי העתק תשובתי עם חי' כתר"ה אשר העיר ליישב קו' המל"מ (פ"ט מזכיי' ומתנה ה"ג) על הנ"י. והנה אף כי דבריו נכונים עפ"י מה שהבינו הב"י והב"ח בכוונת המגיד ריש פכ"ג מאישות, אמנם לדעתי ברור דמעולם לא כיון המגיד לזה וכמ"ש הט"ז באבה"ע (סי' נ"ב סק"ב) יעוי"ש, ומאוד אני תמה על הב"י והב"ח דדייקו מריש דברי המגיד (ריש פכ"ג מאישות) דכתב דלא יהא כח הבעל גדול בנכסי אשתו מכח השותף בחלקו וזה פשוט ומוסכם עכ"ל והבינו מזה דכמו דבשותף נסתלק לגמרי ה"נ בנשואה ולמה לא השפילו לדייק מסוף דבריו שם דהביא פירוש אחר בסוגיא דקאי הבעי' על שותף וסיים דה"ה לאשתו נשואה אם קנו מידו שדינה כארוסה בשלא קנו א"כ מבואר להדי' דל"מ בנשואה רק למכרה קיים, ולומר דלהרמב"ם דבארוסה מהני קנין לפירות סובר המגיד דה"ה לנשואה משא"כ לאינך פוסקים דגם בארוסה ל"מ פשיטא דה"ה לנשואה דז"א דפשיטא דגם להרמב"ם אין להשוות נשואה לארוסה וגם איך כתב בתחלה דזה פשוט ומוסכם ותכ"ד הביא מחלוקת ע"ז לענין הפירות, ואף שיש לדחוק בכ"ז, עכ"ז האמת יורה דרכו כמ"ש הט"ז הנ"ל בכוונת המגיד ומעולם לא כיון המגיד להבנת הב"י וב"ח בדעתו, וממילא דאין מקום כלל לתירוץ כת"ר, וגם זו"ז הא דברי הנ"י נובעים מדברי רבינו יונה ורבינו יונה בעצמו לא פירש בפ' הכותב כהרי"ף ורמב"ם וכמו שהובא בריטב"א בר"פ הכותב שהובא בשמ"ק שם, ולומר דהנ"י בעצמו הביא דברי רבינו יונה אף לפירוש הראב"ד אף דלרבינו יונה בעצמו ליתא הדברים דחוקים מאוד, ויותר נכון להגי' בנ"י במקום כתב הראב"ד ז"ל, דצ"ל והראב"ד ז"ל כתב דמתחלה הביא לדברי עליות רבינו יונה ואח"כ הביא לדברי הראב"ד באמת למחלוקת על הקודם כי ידוע דדברי הנ"י מוחזק בטעיות, ואין לנו לעיין פילא בקופא דמחטא רק בדרך המלך נלך להתהלך ברחבה ומוטב להשאר בקו' משנדחוק עצמינו יותר מדאי. ובהיותי בזה נפלאתי מאוד על הטור אבה"ע (סי' צ"ב) שכתב על הא דכ' הרמב"ם שאם קנו מידו אחר הנישואין מהני וכן פיר"י ולא נהירא לא"א הרא"ש ז"ל, והוא נגד כל הראשונים להמפרשים כרש"י דקאי על הברייתא בהאומר לחבירו דו"ד א"ל בשדה זו מ"מ מודו דגם בנשואה מהני וכמ"ש המגיד (ריש פכ"ג מאישות) דהוא פשוט ומוסכם וכ"כ הר"ן ר"פ הכותב לפירש"י דה"ה לנשואה, ובשמ"ק ר"פ הכותב בחי' הרמב"ן ופריק נשואה ידו כידה וכיון שזכה

בנכסים צריך לשון מתנה גמורה וזו אינו אלא לשון סילוק כדפרישנא לעיל, א"כ מבואר דלשון מתנה גמורה מהני בנשואה, וא"כ ה"ה קנו מידו דמגופה של קרקע קנו מידו והוי כלשון מתנה גמורה כדמהני בשותף, ובחי' הרא"ש שם כ' ונ"ל דאנשואה קאי כו' ונראה ליישב פירש"י כו' א"כ מבואר דכתב פיר"י דקאי על נשואה לנראה לו ובוודאי דגם למה שיישב אח"כ פירש"י מ"מ אינו חולק ע"ז ובחי' הריטב"א שם כתב על פירש"י דפי' דקאי אמתניתא וז"ל ובדין הוא דאפשר דבעיין על מתניתן בנשואה אלא דכיון דפשטא דמתניתן בארוסה מיירי עדיפא לי' למרן לומר דאמתניתא קאי ומינה שמעינן לנשואה ויש שפירשו אמתניתן ובנשואה והכל יוצא לדרך אחד אבל פירש"י יותר נכון עכ"ל. ובחי' הרא"ה שם קנו מידו מהו אמתניתא קאי וה"ה לנשואה ובש"ס החדשים שבדפוס ווילנא בחי' תוספות ר"י הביא דרב צמח גאון ורב נחשון גאון מפרשים דאנשואה קאי וזה הפתרון יתכן דדין הנשואה ככל אדם שהוא שותף עם חבירו עכ"ל, א"כ מבואר מדברי כל הראשונים ה"ה רב צמח גאון ורב נחשון גאון ותוס' ר"י וריטב"א ורא"ה והר"ן והמגיד דבנשואה כ"ע מודו, וגם המגיד כתב דהוא פשוט ומוסכם, וא"כ איך אפשר שיחלוק הרא"ש ע"ז, ובפרט דבחי' כ' דנראה לו לפרש כפיר"י וכנ"ל. וגם זו"ז תמוה מאוד דמהית"י יהא כח הבעל בנכסי אשתו גדול משותף. וראיתי במל"מ (פכ"ג מאישות ה"א) בד"ה ומיהו שהרגיש בזה וכתב ליישב דהיא הנותנת דגם לשון מתנה אינו מועיל בנשואה וז"א כמבואר בדברי הרמב"ן הנ"ל וכן בתוס' ר"פ הזורק פשיטא להו דלשון מתנה מועיל, וכן נראה להדי' מהירו' ר"פ הכותב דקאמר מתני' בשלא כנס אבל אם כנס אין אדם מאבד את זכותו בלשון הזה מבואר להדי' דדוקא בלשון הזה איננו מאבד זכותו אבל בלשון מתנה טוב מאבד זכותו וא"כ ממילא דה"ה קנו מידו. וראיתי להשמ"ק כתובות (צ"ה א') על הא דמוקי למתני' דהתם שקנו מידו וז"ל וכיון דמהני הכא גבי בע"ח עם לוקח ה"ה דמהני לאשתו נשואה ויש דוחין כיון שידו כידה ולא נהיר דאף בשותף מהני יעושה"ט, וא"כ מבואר דנחית לסברת המל"מ הנ"ל דדלמא היא הנותנת דכיון דלא זכה לגמרי אינו מועיל ולהכי הוכיח מבע"ח עם הלוקח דגרע יותר ואפ"ה מהני א"כ כ"ש בנשואה וא"כ מבע"ח ולוקח, ומשותף מתרווייהו ביחד מוכח לנשואה. אמנם לפמ"ש הרמב"ן בר"פ הכותב בשמ"ק שם דבע"ח דמיא לאשתו ארוסה וכ"ה בחי' רשב"א לכתובות ר"פ הכותב שוב ממילא נסתר הוכחת הריטב"א מבע"ח עם הלוקח ושפיר יש מקום לדברי המל"מ אמנם כבר נתבאר מהירו' ומהרמב"ן בעצמו וגם בחי' הרשב"א ר"פ הכותב דלשון מתנה מועיל וא"כ ה"ה קנו מידו שוב מצאתי בשו"ת מהרשד"ם באבה"ע (סי' ק"ד) שכתב בפשיטות דאף להטור בשה הרא"ש מ"מ בלשון

מתנה מועיל וא"כ קשיא כנ"ל. ובדוחק הי' אפשר ליישב קצת דברי הטור במה דס"ל חק לחלק בין שותף לנשואה דס"ל דהא דאמרי' מגופה של קרקע קנו מידו היינו משום דאדם יודע דקנין דברים בעלמא אינו עד שיקנה מגופו של קרקע ומש"ה מקנה גופו של קרקע, ולהכי שייך זה בשותף דהכל יודעין דלשון דין ודברים איננו מועיל עד שיקנה מגופה של קרקע, אבל בנשואה דפריך הגמ' ר"פ הכותב א"ה נשואה נמי ליהני לשון דו"ד משום דהוי כאי אפשי בתקנת חכמים וכמו בארוסה והוצרכו אביי ורבא לתרץ דידו כידה או עדיפא מידה, וא"כ ל"ש למימר בזה הכל יודעין וכעין דאמר בב"ב מי איכא מידי דאנן לא ידעינן וספרי ידעי וה"נ מי איכא מידי דאנן לא ידעינן דבנשואה ל"מ וכדס"ד דגמ' דא"ה נשואה נמי עד דחידשו אביי ורבא לפרושי טעם דל"מ ושאר אינשי ידעי וכיון דל"ש הכל יודעין שוב לא אמרינן מגופה של קרקע קנו מידו דדלמא טעי דמהני הקנין על דו"ד, כן י"ל בדוחק קצת לחלק בין שותף לנשואה אמנם כבר נתבאר דלא מצאתי לאחד מהראשונים שיאמר כן ואדרבא כולם תפסו בפשיטות דה"ה לנשואה ובוודאי דגם דעת הרא"ש כן דרק בפי' הסוגי' הסכים לרש"י משום דהברייתא מתני' להדי' משא"כ נשואה, וכמ"ש הריטב"א דמש"ה נראה לו כרש"י אבל גם רש"י מודה בנשואה. וראיתי להבית מאיר דתמה על שלא הובא בש"ע דעת הטור והרי גם רש"י סובר כן מדלא פי' דקאי אנשואה וכבר כתב הריטב"א טעם לזה כנ"ל. ועל הראשונים אנו מצטערים על הטור שכ' בזה והוא בא להוסיף על הש"ע, ושפיר עביד הש"ע דהשמיטו דליכא שום מחלוקת בזה וכ"ע מודים בנשואה וכנ"ל ודברי הטור תמוהים, [ובדוחק גדול אפשר דכוונת הטור אהא דכ' וכן פיר"י היינו דהר"י פי' כן הגמ' דכתובות משום דס"ל דלא קאי על שותף דל"מ כקו' התוס' דלכ"ע מפקר לה וע"ז כתב דל"נ להרא"ש בביאור הסוגי' רק דקאי אשותף ונפ"מ מזה דגם בשותף מהני, אבל בנשואה מודו כ"ע. אמנם באמת הדברים לא ניתנו לאומרן כלל בביאור הטור כמובן ודברי הטור תמוהין מאד]. עוד תמיהני בזה הענין בסמ"ע (סי' ל"ז ס"ק ז') שכ' בדעת הטור דל"מ בשותף דו"ד אי"ל אף בקנו מידו אם לא דפי' בהדי' דמסלק נפשי' מגוף הקרקע והוא כמ"ש הגהות אשר"י פ"ג דב"ב (בסי' ל"ט) בשם האו"ז והובא בב"י שם מחודש א', וכן ביאר שם בפרישה דעת הטור, ומאד תמיהני הפלא ופלא דאיך הפה יכול לדבר כן בדעת הטור דכיון דפסק בטור אבה"ע (סי' צ"ב) הנ"ל דבנשואה א"י להקנות ומפרש הסוגיא דר"פ הכותב כפירש"י דקאי על הברייתא א"כ מבואר להדי' בסוגי' שם דבשותף אף בסתם קנין אמרינן דמגופה של קרקע קנו מידו. ע"כ נראה ברור דעת הטור כפי שצידד בפרישה שם דמיירי בסתם קנין דממילא אחר הקנין לא נשאר לו שום זכות משום דאמרי' דמגופה

של קרקע קנו מידו יעו"ש. וגוף דברי הגהות אשר"י בשם האו"ז דכתב דלרש"י ורשב"ם מהני בסתם קנין אבל לר"ח ורב אלפס וריב"ש וריב"ם ל"מ עד שיקנו מידו בפי' מגופה של קרקע ג"כ תמוה אצלי מאד וגוף דברי האו"ז אין בידינו לראות מקור דבריו הטהורים מאין נובעו, ולעניותי הדברים מתמיהין דנראה דס"ל מדפי' רב אלפס בפ' הכותב הסוגי' דקנו מידו היינו בארוסה מכלל דס"ל דבשותף ל"מ, וז"א דניחא לי' לפרש הסוגי' דשם על עיקר הענין דעסיק ולא על הא דמייתי אגב גררא, אבל מ"מ מודה הרי"ף דגם בשותף מהני, וכ"כ הר"ן ר"פ הכותב להדי' דגם הרי"ף מודה דמהני בשותף מסוגי' דב"ב, וכ"כ המגיד (ריש פכ"ג מאישות) על הרמב"ם דאזיל בשי' הרי"ף ואפ"ה פסק דבנשואה מהני דהוציא כן משותף בסוגי' דב"ב, וגם כתב שם המגיד דהוא פשוט ומוסכם, ואי כל הני שהביא ההגהות אשר"י הנ"ל פליגי בזה איך לא ידע המגיד מהם, ואיך כתב על מלתא דהוא מחלוקת הראשונים שהוא מוסכם, וקצת נ"ל לדייק מדברי הרי"ף בב"ב שם דסובר דבשותף מהני דלאחר שכתב הקוטב היוצא מהסוגי' בפרט דמעידין זה לזה כתב דאמרי' ומעידין זל"ז כו' וחזר והביא כל הסוגי' כלשונה, דלמותר הוא ואי"ז דרכו, וכמו בהא דמחזיקין זע"ז דלא הביא רק הקוטב ולא חזר על לשון הסוגי' להביאה כלשונה משום דאגב גררא יש ללמוד מינה דבלשון דו"ד וקנו מידו סגי וכדהוכיחו מינה הראשונים, ולא האריך בזה משום דאין כאן מקומו רק אגב גררא, רק הביא לשון הסוגי' ללמדינו מה דמבואר בה דרך אגב, וזה נראה דקדוק נכון בלשון הרי"ף. ולא מצאתי לשום א' מהראשונים שיאמר דל"מ בשותף דו"ד בקנו מידו וגם נראה דהדברים מבוארים להדיא בסוגי' דב"ב דאין לפרש דלמסקנא דמוקי בקנו מידו אין הכוונה בלשון דו"ד רק בלשון המועיל דא"כ אמאי נד מהקודם דמוקי לה בכתיבה שכתב לו דו"ד ופריך לי' דלשון זה אינו מועיל, לימא דכתב לו לשון טוב המועיל ולמאי נד מכתיבה לקנין, וע"כ דקאי על לשון דו"ד הקודם דמ"מ בקנו מידו ע"ז מועיל, אמנם לכאורה משי' התוס' בכתובות ר"פ הכותב דהקשו על שי' רש"י שם דפי' דקאי על הברייתא, והקשו ע"ז דמאי שייך שם קנין כיון דלכ"ע מפקר לה ע"כ פירשו דקאי על נשואה יעוי"ש, ולכאורה תמוה מאוד דלפ"ז איך יפרנסו סוגי' דב"ב הנ"ל וע"כ דסברי דלמסקנא דמוקי בקנו מידו הדר בי' מהאי דאמר מקודם דמיירי בלשון דו"ד רק דמיירי דהקנה לו בלשון המועיל. שוב מצאתי להפ"י שם דהביא בשם המגיני שלמה שתמה עליהם מסוגי' דב"ב וכן המהרי"ט חו"מ (סי' מ"ד) והפ"י תי' דמפרשי כנ"ל דלמאי דמוקי בקנו מידו הדר ביה ממאי דמוקי לה בלשון דו"ד וכהגהות אשר"י הנ"ל בשם אור זרוע. אמנם הא כבר נתבאר דא"א לומר כן דא"כ אמאי נד מכתיבה לקנין וכנ"ל ע"כ נראה בשי' התוס' דלעולם גם התוס' מודים

לסברת הרא"ש בר"פ הכותב במ"ש ליישב פירש"י דבאומר כן להשותף מסתמא מקנה להשותף [ואם נאמר דהדין כהשער משפט בסי' ער"ה יעוישה"ט הי' מתיישב יותר ברווחא. אמנם מהרא"ש מוכח דלא כוותי', ויש לדחות עפ"י מה שיבואר להלן בכוונת התוס' ואין להאריך] אמנם סתימת הברייתא דהאומר לחבירו דו"ד אי"ל על שדה זו איננו מבואר דאיירי בשותף אף דרש"י שם והרשב"ם בב"ב פירשו דאיירי בשותף מ"מ נראה דאיננו מוכרח. ומצאתי להשמ"ק שם בשם הריטב"א דהרגיש בזה וכתב דרבותא אשמועינן רש"י דאף בשותף אינו מועיל, וא"כ הברייתא מיירי בכל ענין בין בשותף בין דכל השדה הוא שלו, וא"כ ס"ל להתוס' דאי בעיית הגמ' דקנו מידו קאי על הברייתא א"כ קאי ג"כ אף היכא דכל השדה הוא שלו דאי דוקא בשותף הי' להם לפרש דהא הברייתא מיירי בכל ענין, ושפיר הקשו, משא"כ בב"ב דמיירי להדי' בשותפין לק"מ דמסתמא מקנה להשותף וכסברת הרא"ש, ולפ"ז אין שום מחלוקת בין הרא"ש להתוס' רק בביאור הסוגי' דלהתוס' לא משמע להו לאוקים הגמ' דוקא בשותף משום דהברייתא סתמא מיירי בכל ענין והרא"ש מוקי לה בשותף אבל לדינא גם התוס' מודים בשותף, אף דמלשון הרא"ש נראה דלא הבין כן בדעת התוס' רק דגם בשותף ס"ל דל"מ, עכ"ז נראה בדעת התוס' כנ"ל בכדי דלא תיקשי מסוגי' דב"ב וכנ"ל ודברי התוס' לכאורה צריכין ביאור דהנה בכריתות (דן כ"ד) מבואר דבמסלק נפשי' הוי הפקר רק הא דבדו"ד לא הוי הפקר היינו משום דמגוף השדה לא סליק נפשי' וא"כ בקנו מידו דאמרינן דבוודאי כוונתו על גוף הקרקע א"כ ממילא הוי הפקר ומאי קשי' להו דל"מ הקנין נהי דקנין ל"מ מ"מ הא הקנין אינו אלא מגלה דעתו דכוונתו אגוף הקרקע, וממילא אף דל"מ מצד הקנין מ"מ מהני מצד אמירתו דכיון דכוונתו על גוף הקרקע ממילא הוי הפקר, וא"כ י"ל דכוונת הגמ' לא דליקני חבירו רק דלהוי הפקר. וצ"ל דס"ל להתוס' דהא דאמרי' בקנין דמגופה של קרקע קנו מידו היינו דוקא היכא דהקנין מהני מצד עצמו לכך אלימא מילתא דקנין דבודאי כוונתו על גוף הקרקע, אבל אם הקנין מצד עצם הקנין ל"מ כלל שוב ממילא ל"ש לומר מיני' הוכחה דכוונתו על גוף הקרקע, כיון דאף אם כוונתו לגוף הקרקע ל"מ מצד הקנין רק מצד אמירתו א"כ עצם הקנין לא מעלה ולא מוריד ול"מ אף להוכיח מיני' דכוונתו לגופה של קרקע אמנם נראה דאיננו מוכרח דיעוי' ברמב"ם (סוף פ"ה ממכירה) שכתב יש דברים רבים שאי"צ קנין ואין לקנין בהם טעם כו' נהגו ברוב המקומות להקנות למקצת אלו הדברים וכיוצא באלו כו' קנין זה שנהגו להקנות אינו מועיל כלום אלא להודיע שאינו אומר דברים אלו כמשחק ומהתל רק שגמר בלבו ואח"כ אמר לפיכך אם אמר בלב שלם אמרתי אי"צ ד"א כלל עכ"ל וכ"ה בש"ע אבה"ע

(סי' קמ"א סעי' כ"ו), א"כ חזינן דאף דקנין ל"מ לדברים אלו כלל רק מצד אמירתו אפ"ה הועיל הקנין לגלות דעתו דגמר בלב שלם ולא כמשחק ומהתל, וא"כ ה"נ י"ל דאף דמצד עצם הקנין ל"מ מידי מ"מ הועיל הקנין לגלות דעתו דכונתו לגופה של קרקע ולא לדו"ד בעלמא והוי הפקר מצד אמירתו, וא"ש קו' התוס'. ואף למה שנתבאר בשי' התוס' דהקנין איננו מועיל רק היכא דעצם הקנין מהני ג"כ יש להבין מנ"ל דקנין ל"מ להפקר דלמא כמו בנתינה אמרי' דעבור חליפי הסודר מקנה תמורתו להקרקע או המטלטלין ה"נ י"ל לכאורה דעבור חליפי הסודר מסלק נפשי' לגמרי מהקרקע או מהמטלטלין והויין הפקר, והוי דומי' דאמרי' בב"ב (נ"ד ב') מכי מטא זוזי לידי' מסתלק לי' והוי הפקר ה"נ מכי מטא סודר לידי' מסתלק לי' מגוף הקרקע והוי הפקר, וא"כ לק"מ אף לסברת התוס'. ולכאורה הי' נראה בזה דהתוס' לשיטתם שכתבו בקדושין (ג' א ד"ה ואשה דר"ת הי' שולח הרשאה ביד גוי רק דנצרך ליזהר לבל ליכתב וקנינא מיני' דהיינו העדים רק וקנה מיני' העכו"ם בעצמו דקנין של העדים ל"מ משום דאין שליחות וזכי' לגוי, והיינו כמ"ש המחנה אפרים (הל' שלוחין סי' ט"ו) דס"ל להתוס' דבעינן סודר של הקונה דוקא וסודר של אחרים ל"מ, והא דקונין בסודר של העדים היינו משום דמזכין הסודר להקונה ע"י המקנה כמ"ש הרמב"ן בת', וא"כ לפ"ז ממילא בהפקר דליכא קונה א"א שיועיל בה קנין, וא"כ ממילא לפמ"ש המחא"פ שם בעצמו דאי"צ דוקא של הקונה דגם בסודר של אחרים יש לקנות מדין עבד כנעני דהוי כהילך מנה והתקדשי לפלוני ה"נ עבור סודר של העדים מקנה להאחר, וכ"כ בקצה"ח (סי' קצ"ה סק"ט), שפיר י"ל דגם להפקר מועיל קנין דעבור הסודר מסתלק נפשי' לגמרי מן השדה והוי הפקר. ויעוי' בקצה"ח (סי' קכ"ג סק"ה) דרצה להעמיס גם בשי' התוס' דמודים דלא בעינן דוקא סודר של הקונה רק דגם סודר של אחרים מהני מדין עבד כנעני רק דלשון קנינא משמע שליחות יעוי"ש, ולהנ"ל מוכח מתוס' כתובות הנ"ל דבעינן סודר של הקונה דוקא, דאל"כ אף בהפקר שפיר י"ל דמהני קנין ומה הקשו על שי' רש"י עכ"פ למה שהסכימו האחרונים דל"ב של הקונה דוקא אתי' שפיר שי' רש"י כנ"ל. אמנם עדן יש לעיין אף לשי' האחרונים הנ"ל דיעוי' בירו' קידושין (פ"א ה"ג) ר' ירמי' בעי קומי ר' זעירא הילך כסף שתצא שדך [והגי' הקרבן עדה דצ"ל עבדך] לחירות א"ל יצאת שתצא שדך להפקר א"ל לא יצאת מה בין זל"ז א"ל זה זיכה לבן דעת וזה לא זיכה לבן דעת יעוי"ש, א"כ מבואר בירו' דכסף דפשיטא דמהני בי' של אחרים ול"ב כסף של הקונה אפ"ה ל"מ בהפקר, וא"כ ה"נ בקנין סודר, ולפ"ז האי דקאמר בב"ב (נ"ד ב') הנ"ל דמכי מטי זוזי לידי' מסתלק לי' אין הכוונה דבכסף שקיבל נסתלק דכסף ל"מ שתצא להפקר רק מחמת שקיבל הכסף מסלק נפשי' לגמרי ובהאי

סילוק נעשה הפקר, אמנם גוף דברי הירו' צל"ע דאולי הוא פליג אתלמודא דילן וסובר דבכסף ע"י אחרים היינו מטעם זכי' וכעין דהא דאמרי' תן מנה לפלוני ואתקדש אני לך דמקודשת מדין ערב מבואר בירו' (פ"ב דקידושין ה"א) דהוא מטעם זכי' ופליג אתלמודא דידן כמבואר בריטב"א קידושין (ח' ב'), וא"כ אפשר דה"נ בהא דעבד כנעני אפשר נמי דפליג על גמ' דילן וסובר דהוא מטעם זכי' וממילא היכא דליכא זוכה ל"מ, אבל לש"ס דילן דהוא מטעם דקבלת רבו גרמא לי' ואינו מטעם זכי' ובהילך מנה. והתקדשי לפלוני נמי מקודשת מטעם עבד כנעני, שפיר אפשר דמהני נמי בהפקר, דכמו דבשביל הכסף מקנה להאחר ה"נ בשביל הכסף מסלק נפשי' לגמרי ומהני שפיר קנין להפקר ג"כ וכנ"ל. וצ"ע בכ"ז, דלפ"ז הי' אפשר לפרש ברווחא דבאמת בדו"ד וקנו מידו אהני להיות הפקר ולא שיזכה האחר שכנגדו, ולא כתבתי אלא להעיר. וקבלת אחריות שייך נמי בהפקר, למי שיזכה ויוציאו ממנו מחמת המפקיר, ויש לעי' בכ"ז. ונחזור להנ"ל לדברי הגהות אשר"י הנ"ל דלא מצאתי לשום א' מהראשונים דלא יהני לשון דו"ד בקנו מידו. אמנם מה שאני נבוך בזה הוא שנפלאתי מאוד על השמטת הרמב"ם וטוש"ע האי דינא דב"ב דאומר לחבירו דו"ד אי"ל בשדה זו וקנו מידו מהני ובזה אני תמה מאוד על המגיד (ריש פכ"ג מאישות) דכתב דהרמב"ם בנשואה הוציא דין מב"ב מהא דאמר בשותף דמהני בדו"ד וקנו מידו, והלא הרמב"ם השמיט האי דינא דב"ב ולא הזכירו בהל' מכירה ומתנה ושותפין, ואיך אפשר שהרמב"ם יכתוב התולדה שהוליד מזה ולא יכתוב האב גופי' מקור הדין, ולומר דסמך בזה על מ"ש בפכ"ג מאישות ידוע דאין זה דרך הרמב"ם להשמיט האב ולסמוך על התולדה. אמנם אין להוכיח מזה דס"ל כהגהות אשר"י דב"ב הנ"ל דאכתי תיקשי דאמאי השמיט הברייתא דהאומר לחבירו דו"ד אי"ל על שדה זו וברמב"ם (פט"ו מעדות ה"ד) וקנו מידו שנתנה לשותף מזה משמע קצת כהגהות אשר"י הנ"ל, אמנם תמוה לפ"ז דא"כ מאין הוציא בנשואה בפכ"ג מאישות, וע"כ משותף כמ"ש המגיד, ולומר דלא כהמגיד רק דהרמב"ם הוציא כן מכתובות (צ"ה א') איננו נראה כלל, וכמ"ש הריטב"א שם דאין ללמוד נשואה מינה. והנה כתר"ה העיר בהא דמחלק הרמ"א (סי' רי"ב) בין הקנין קודם בין אח"כ מהא דאינו מחלק בסי' צ"ב באבה"ע וכן הרמב"ם, וע"כ דפליג על רבינו יונה, והנה מהרמב"ם אין ראי' כלל דידוע דרכו דסותם כל הגמ' ואיך שנפרש בגמ' כן יש לפרש דברי הרמב"ם, והרמ"א קיצר בדבר. אמנם יש להעיר מכתובות (דף צ"ה) דמוקי לה ג"כ בקנו מידו ופירש"י שם דמגופו של קרקע קנו מידו, וא"כ ממילא לרבינו יונה ע"כ לחלק בין שהקנין תחלה בין שהוא בסוף. ובזה יקשה מדברי הרמב"ם (פ"ז מאישות הי"א) וקנו מיד האשה שאי"צ שעבוד על שדה זו, וכ"ה

בש"ע אבה"ע (סי' צ'), וא"כ יקשה בממ"נ דאם הלשון שאי"ל שעבוד הוי כלשון דו"ד אי"ל א"כ ל"מ קנין באופן זה להרמ"א הנ"ל רק בקנו בסוף, ואם נימא דלשון זה עדיף מלשון דו"ד א"כ תקשי אמאי שינו הלשון ממה דתני בגמ' והו"ל לאשמועינן כדאיתא בגמ' דאף בלשון דו"ד מועיל אם קנו מידה, וע"כ דהוי כלשון דו"ד אי"ל וא"כ מוכח מהרמב"ם וש"ע להדי' דאף בקנו מידו תחלה בלשון זה מועיל והרמ"א לא הגי' שם וזה סותר לד' הרמ"א דסי' רי"ב הנ"ל. והנראה דיתיישב זה עפ"י מ"ש הרמב"ן בשמ"ק ר"פ הכותב, וכ"ה בחי' רשב"א שם דהאי דדף צ"ה דמיא להא דכותב ועודה ארוסה רק הא דבעי קנין בכדי דלא להוי כפטומי מילי כיון דכבר משועבד לה, והביאו ראי' לזה דדמי' לארוסה מירו' ר"פ הכותב יעוי"ש, א"כ ממילא דהתם אף בקנין מתחלה מהני בלשון דו"ד כיון דדמי' לארוסה וא"ש. ובנשואה בסי' צ"ב באמת איכא חילוק בין קנין קודם לאח"כ רק שקיצרו בדבר, ובהא דסי' צ' דמבואר להדי' מלשון הרמב"ם והש"ע דמהני אף קנין בתחלה התם שאני כמ"ש הרמב"ן והרשב"א הנ"ל. סוף דבר הנני נבוך מאוד ולא אדע דבר השמטת הרמב"ם וטוש"ע הדין דדו"ד אולי הרמב"ם יש לו שי' אחרת ואנחנו לא נדע, וד' יאיר עיני. וימחול לשלוח לי מכתב דנא בחזרה או העתק מאתו כרצון כתר"ה כן יעשה. ויקבל כתר"ה ברכת החוה"ש מאדה"ש כנפשו ונפש ידידו דושו"ט בלו"נ. ירוחם יהודא ליב החופ"ק:

סימן מז

בע"ה יום ה' ג' מנ"א תרמ"ה לפ"ק פה"ק מינסק יצ"ו. שוכט"ס אל כבוד ידידי ואו"נ הרב הנ' החריף ובקי סיני ועו"ה ויאב"א כ"ש מו"ה הענדיל פרידלאנד נ"י האבד"ק לאפיטש יצ"ו. אחדשה"ט ושת"ה בא"ר מכתבו הגיעני ולגודל הטרדות בצירוף חולשתי לא השיבותי עד כעת לאשר כתר"ה כדאי לסמוך בעצמו ולמעבד עובדא. אמנם לאשר ימנע את עצמו מחמת יראתו הקודמת לחכמתו, הנני להשיבו בלי עיון כלל ואפס. לפי דעתי הדברים פשוטים להתיר בלי שום חשש, והנה מה שפלפל כתר"ה בדברי המשכנות יעקב בדיני אומדנא, וסתר כל ראיותיו למיזל בתר אומדנא לסתור דברים שמוציא בפיו, הנה אף שלא רציתי לראות בדברי המשכנות יעקב מטעמים המבוארים בריש המכתב, אמנם לדעתי פשוט דאין כל האומדנות שוות דהא חזינן בתלוהו ויהיב דלא הוי מתנה אף בלא מסר מודעה, ואף אם אמר שנותן ברצון בלא, שום אונס ואף בביטול מודעה עכ"ז אינו מתנה משום דהאומדנא חזקה, והא דבשבועה צריך שיאמר בלבו היום אף דהוי כתלוהו ויהיב נראה דהטעם משום דזה גופי' הוא איסור לישבע בשקר,

ואף בשבועה דלשעבר איכא ל"ת, ויש לעי' הרבה בזה, עכ"פ חזינן דלא כל האומדנות שוות אמנם בניד"ד נראה פשוט דליכא שום אומדנא דדוקא אדעתא דהכי גירש, משום דהם היו מחויבים עפ"י דין לגרשה, וא"כ איך נימא אומדנא דלולא זה ודאי לא הי' מגרש, כיון דהיו מחויבים עפ"י דין אף לולא זה, ועוד דהיו בידם למוסרו לערש"ג, וא"כ איכא אומדנא להיפוך דאם היו מקפידים ליקח כל אשר לו וליגרש ושבאם לא יעשה כן ימסרוהו לערש"ג וישלמו לו כמדתו כפי הראוי לו, בודאי הי' מתרצה ג"כ בלא זה, ואף דעפ"י הדין הי' אפשר לו לגרש הראשונה ולישאר עם השנייה, עכ"ז נראה דהשני' היתה יכולה לכופו עפ"י הדין שיגרשנה, וכעין דנאמר יבמות (דף ק"י) הוא עשה שלא כו' ומינה דן בת' הרא"ש (כלל ל"ה) להיכא דקידש ברמאות הובא בבי"ש (סי' קי"ז ס"ק כ"ד), א"כ נראה דכ"ש בניד"ד א"כ נראה פשוט דליכא שום אומדנא, דאף אם חזינן דאין רצונו לגרש רק מחמת כפי' הוא מוכרח, עכ"ז אם הוא כדין אמרינן דגומר ומגרש, אף דחזינן להדיא דכל עשייתו ואמירתו הוא ע"י כפי', וא"כ איך נימא אנן אומדנא מנפשין להיפך בלתי שום הוכחה אך מחשש דעלמא, לכך נראה פשוט דאין שום בזה שום חשש ופקפוק. ועוד הי' נראה דאף עפ"י דין היו יכולים להוציא מידו החפצים לאחר הגט, דהנה עפ"י הדין הוא גט המעושה כדין וכופין אותו להוציא וליתן כתובה, וא"כ אף שמחלה לו הכתובה עכ"ז מחילתה הוא עפ"י אונס בכדי שיגרשה, וא"כ מחילתה הויא כתלוה ויהיב דאף בלא מודעה המחילה בטילה, וא"כ לאחר הגירושין אם היתה תובעתו לתת לה הכתובה הי' חייב מדינא לתת לה דמחילתה אינו כלום, והלכה כה"ג היכא דהדין ברור הוי כמתנה כמבואר באחרונים (בסי' י"ב), ולפ"ז אף אם היו מחזירים החפצים לידו והיא היתה תובעתו בדין הי' מחויב ליתן לה, א"כ ופשיטא דאין לחוש:

(הגה"ה. אב"ה. על העתקת תשובה זו מצאתי שהרה"ג השואל זצ"ל העיר פ"ז מאבה"ע סי' קס"ט סעי' נ' בהג"ה דאף במקום שחייב ליתן חליצה עפ"י דין אם נתנה לו מעות או השלישה אינה יכולה לחזור ולא אמרינן דהוי כתלוה ויהיב ואם בחליצה הוא כן אף דחליצה מוטעת כשרה כ"ש בגט דגט מוטעה פסול והאריך להוכיח דגט מוטעה פסול אף במקום שעפ"י דין כופין לגרש אם לא כפוהו והטעוהו בטל הגט, וא"כ ה"ה אי איכא אומדנא ולא נתקיים כפי האומדנא דהוי גט בעל וסיים בזה"ל עכ"פ דברי רבינו הג' הג' זצוק"ל צ"ע איך שיהי', כיון דעכ"פ לא כמוהו, אלא שנתנו לו חפצים, ואח"כ לא נתקיים, ודאי דהוי גט מוטעה ובטל, ע"כ. הנה כנראה הבין הרה"ג השואל זצ"ל דכוונת אאמו"ר הגאון אל"ה כיון דעפ"י דין היו יכולים להוציא מידו החפצים לאחר הגט שוב לא חיישינן להאומדנא דדווקא אדעתא דהכי גירש, זה בודאי אינו דאיזו שייכות יש להם דעפ"י

דין יכולין להוציא ממנו אם לא להא דהאומדנא, רק הכוונה היא פשוטה דהאומדנא לא אמרינן משום דליכא שום אומדנא וכמ"ש מקודם וכיון דליכא שום אומדנא שוב הוסיף דלא מיבעי' דאין לחוש להא דלא נתנו לו החפצים רק עוד נראה דאף עפ"י דין היו יכולים להוציא החפצים מידו לאחר הגט וכו'. וזה ברור בכוונת אאמו"ר הגאון זצל"ה, אמנם בההערה מאבה"ע סי' קס"ט סעי' נ' צ"ע דלכאורה מוכח מהתם דבכה"ג לא הוי): וזה יספוק ג"כ לבל יחוש כתר"ה לעצמו מחיוב ממון. ויען כי הדברים פשוטים אצלי מאוד להתיר בלי שום חשש לכן כתבתי בלי שום עיון בשום ספר, ולדעתי נוכל ליתן לה פטור להנשא ואין לנו לגבב ספיקות וחששות, ולעשות אומדנות מדברים בעלמא דהדעת והשכל הפשוט מראין בהיפך. ויקבל כת"ר ברכת החוה"ש מאדה"ש כנפשו הטהורה ונפש ידידו דושו"ט ועינינו יחזו בנחמות ציון ב"ב בכב"י כנפש ירוחם יהודא ליב החופ"ק:

סימן מח

בעזרהשי"ת אור ליום א' מוש"ק תרנ"ג מינסק יצ"ו. תחל שנה וברכותי' אל כבוד הרב המאוה"ג וכו' מו"ה אברהם משה שטיינמאן נ"י האבד"ק קלעוואן. אחדשה"ט מכתבו הגיעני ביום ר"ה העבר וכעת פתחתי האיגרת וראיתי שאלתו בדבר הגט ששלח לאמעריקא שכתב דמתקרי או המכונה עליא, ואינם רוצים שם ליתן הגט מחמת שינוי השם וא"א להשיג ממנו גט אחר וכת"ר יש לו צער גדול מזה, והנה באמת שגה כת"ר במה שכתב עליא וכמו שכתב כת"ר בעצמו והודה שטעה, ומ"ש כת"ר בשם ס' דברי חיים להגאון מצאנז ובשם ס' אהלי שם לר"ש גאנצפריד דדוקא דנקרא אליה אבל במקומות שנקרא עלי' בסגול אם כתבו דמתקרי אלי' מגרע גרע כ"ז אינו וכמ"ש כת"ר בעצמו, וגוף דבריהם ג"כ לא הבנתי והנה אין לי גוף הספרים לראות דבריהם רק מה שהביא כת"ר משמם ואני תמה אטו בסגול לא מצינו שיהא כתוב באלף הא מצינו שם אליהו באיוב (ל"ב ול"ד ול"ו) בסגול תחת הא' וכן בשמואל (א' א'), וכן (בדה"י א', י"ב וכ"ו וכ"ז) כולם בסגול תחת הא' וכן יש לתמוה על. הטיב גיטין (בשא"נ נ' סק"ה) שג"כ כ' שמחמת הסגול הי' ראוי לכתוב בעיין הא מצינו כל הני הנ"ל בסגול ובאלף, ואף ששם חיריק תחת הל' עכ"ז איננו ענין להאלף ואין לשנות מחמת זה מאלף לעיין בריש התיבה. וגם מ"ש כת"ר לצדד להכשיר מחמת שלא מצינו שם אלי' בעיין כמ"ש הב"ש בשם זאנווּל, ומהרש"ק בשם עיבר הנה בשם זאנווּל היכא דשינו מחתימתו מודו דפסול כמ"ש הט"ג שם וא"כ הכא דידוע דכולם חותמים אלי' הוי שינוי מחתימתו גם מצינו שם אחר בעיין

יעויין (דה"י א', ז' פסוק ל"ט) עלא ואם בשם זה הי' נקרא הלמד רק בכעין יוד באמצע הי' נצרך לכתוב עליא כמ"ש כת"ר בגט, וכן בשם הכהן הגדול עלי (בשמואל י א') אם הי' נקרא הלמד רק הי' נצרך לכתוב עליא או עליא, וכן יעוי' (בדה"י א', א' פסוק נ"א) דהכתיב הוא עליה, וכן שם (פסוק מ') עלין א"כ בכל הני מצינו בעיין בקרא, וא"כ שפיר י"ל דהוי שינוי השם דמחמת העיין יסברו דהוא מהשמות הנ"ל דכתיבין בקרא בעיין ועוד טעם אחר יש לפסול כיון דגם השם אליהו דנקרא לס"ת אינו כדכתיב בקרא בצירי תחת האלף רק דנקרא בסגול, כמו עליהו וכדכ' הטיב גיטין א"כ מדכ' עלי' בעיין יסברו דאליהו זה נקרא בצירי כדכתיב בקרא דאל"כ לא היו משנין באלי' לכתוב בעיין כיון דגם אליהו נקרא בסגול ואפ"ה נכתב באלף גם אליה הי' כותב באלף אף דנקרא בסגול ומדכ' גבי אלי' בעיין עליא כיון דנקרא בסגול מכלל דאליהו דכתב באלף הוי אליהו בצירי וא"כ הוי שינוי השם באליהו. אמנם יען כ' כת"ר דהוא מקום עיגון גדול וא"א להשיג מהבעל גט אחר, ע"כ נראה לצדד להכשיר גט זה. (התשובה נמצאה בלתי נשלמת. המעתיק.):

סימן מט

ע"ד המעשה שכ' מעלת כת"ר שאירע במחנו שבחור א' לקח מטבע בין אצבעותיו ונתן ידו לעלמה אחת כדרך הארץ והחזיק בידה ואמר לה הרי את מקודשת וכו' ולאחר משיכת ידו זרקה המטבע, והמעשה הי' בפני עדים א' הוא בכלל הבדויים, והב' הוא מגולח זקן, ונסתפק כת"ר בזה, כי אולי הזריקה הי' אחר כדי דיבור והחת"ס (סי' פ"ד) כתב דדוקא זרקה תכ"ד וגם נסתפק בפסולן של עדים, וכתב כת"ר שיש בזה חשש עיגון אם ניחוש להקדושין, ע"כ מוכרחים אנו לעיין בדברי החת"ס הנ"ל, הנה במ"ש שמשמע בת' מיימוני (להל' אישות סי' א') דבעינן דוקא זרקה תכ"ד המעיין שם היטיב יראה שאין שום משמעות לזה, אמנם גם בת' חכ"צ (סי' קט"ו) כתב בפשיטות, דבעינן תכ"ד דוקא, וכ' שלא נסתפק בזה אדם מעולם ואף היכא דתיכף אחר הקידושין אמר לה א' ראי מה אתה עושה וכיוצא וזרקה תיכף לאמירתו אפ"ה לא אמרינן דהוי תכ"ד כמו בעדות דהראשון יכול לחזור תוך כד"ד של אחרון דהתם כולהו לקיים דבר קאתי לפיכך חשבינן להו כחד משא"כ הכא דאינו לקיים רק לבטל הקידושין וגם אין הקדושין תלויין בדבריו של זה לכך לא נחשב לתכ"ד, יעוישה"ט דכ"ז ברור אצלו מסברא ולא הביא שום ראי' לדבריו דהדברים ברורים ופשוטים אצלו כ"כ עד שהם מהמושכלות ראשונות שא"צ ראי', אמנם לדעתי יש לעיין בה טובא והנה החכ"צ הרגיש בעצמו מדברי הרשב"א שהובא בב"י (אבה"ע סי' כ"ח) בנתן טבעתה לאומן וכו', וא"ל העדים ראי מה אתה עושה

וכו' דמשמע דמהני אף אחר כ"ד ודחה דהתם קים לי' להרשב"א דהי' תכ"ד. ודבריו תמוהין דהא ראי מה אתה עושה הם ד' תיבות שהוא כ"ד או יותר א"כ ממילא דהי' אחר כ"ד, אמנם אין לבנות יסוד על זה משום דהרשב"א לא כ' זה אלא לסניף בעלמא כמ"ש החכ"צ שם, וגם עיינתי בת' הרשב"א עצמו שהוא בח"ד סי' שכ"ב איננו כתוב שם זה הלשון דראי מה אתה עושה רק השמרי פלונית דליכא אלא ב' תיבות ושפיר אפשר דהי' בתכ"ד. אמנם יש להביא ראי' מהמרדכי פ' האומר בקידושין (סי' תקל"א) והובא ברמז ובקצרה בת' מהר"מ מרוטנבורג (סי' תקפ"ח), יעוישה"ט במרדכי דדברי העד שאמר לה השליכי כי לקידושין נתן לך הוי יותר מד' תיבות א"כ פשיטא דההשלכה היתה לאחר כ"ד, ואפ"ה הביא ר"ת ראי' דל"מ הקידושין מהאי דנטלתו וזרקתו, א"כ מוכח דמפרש לה אף אחר כ"ד. אמנם עכ"ז נראה דאין להביא ראי' ממנה לנידו"ד דשפיר י"ל דשאני התם דכיון דהשליכה תכ"ד לדיבורו של העד שאמר לה השליכי ג"כ חשוב תכ"ד וכמו בעדות דהראשון יכול לחזור תכ"ד של האחרון, ומה שכ' החכ"צ דאין זה שום סברא משום דהתם לקיים הדבר משא"כ הכא וגם איננו נצרך להקידושין וכנ"ל. נראה להביא ראי' דאין לחלק בזה מכתובות (ל"ג א') דקאמר נתרי בהו תכ"ד ויעוי"ש בתוס' דיוכלו לחזור תכ"ד של ההתראה והביאו ראי' מהאי דשבועות והתם נמי ההתראה הוא לבטל עדותן שיחזרו בהם, ואפ"ה סברי דדמיא להאי דעדות:

(כתלוהו ויהיב וא"כ אם היו מחזירים החפצים לידו לא היתה יכולה לתבוע ממנו בדין. אמנם לענ"ד לכאורה קשה על הדין דסי' קס"ט הנ"ל מהא דבפועלים שחזרו לאחר שהתחילו בדבר האבד דהדין דמטען ואפילו נתן להם התוספת מחזיר מהם וכמבואר בחו"מ סי' של"ג סעי' ה' ומאי נפ"מ בין פועל שחזר ובין יבם שאינו רוצה לא ליבם ולא לחלוץ שניהם עושין שלא עפ"י דין ומאי שנא דביבם ההטעאה היא רק בדרך משטה אני בך ומש"ה כשנתנה לו או השלישה אינה יכולה להוציא ממנו ובפועל שחזר ההטעאה היא כאונס גמור דאף אחר שנתן לו מוציא ממנו. ע"כ נראה לענ"ד דשאני יבם דהוא לא גרם באונסה ומש"ה אף דעפ"י דין מחוייב ליבמה או לחלוץ לה מ"מ אם היא נותנת לו עבור זה מעות לא הוי כתלוה ויהיב דהוא לא עשה לה מאום ולא גרם באונסה וכיון דאינה יכולה לומר משטה אני אינה יכולה להוציא מידו וכן כיוצא בזה בהדינים המבוארים בחו"מ סי' רס"ד, משא"כ בפועל החוזר דהוא גורם בהאונס שהבעה"ב מוסיף לו שפיר הוי כתלוהו ויהיב דאף לאחר שכבר נתן לו מוציא ממנו, ואם כנים אנחנו בזה ממילא בבעל שבמעשיו גרם דעפ"י דין כופין אותו להוציא וליתן כתובה והוא אינו רוצה

ומשום זה מחלה לו הכתובה בכדי שיגרש שפיר אמרינן דהוי כתלוה ויהיב ומוציאה ממנו אח"כ כיון דהוא גרה באונסה וכנ"ל, כן נראה לענ"ד ועדיין הדברים צ"ע.):
וראיתי להשמ"ק שם בשם הרשב"א דכ' משום דההתראה הוא צורך לעדותם דבל"ז לא יקויים העדות משום דהוי עשאאי"ל, וא"כ לפי דבריו אין ראי' אמנם נראה דלשי' רש"י א"א לומר כן דהנה הקשה שם בשמ"ק דא"כ אפילו יתרה לאחר כ"ד נמי ותי' הרשב"א בשם הראב"ד משום דלאחר כ"ד יכולין לומר ששכחו העדות, וכ"ה שם בשמ"ק בשם הרא"ה וא"כ לדידהו ע"כ הא דקאמר לעיל מינה נתרי בהו לבסוף מאי דהוי הוי היינו שכבר עברו ואפשר דשכחו, ויעוי"ש בשמ"ק בשם השיטה ישנה, אבל רש"י דמפרש לה משום דאי"ח ומגיד א"כ ע"כ דההתראה איצ"ו לקיום עדותן, וכמ"ש ההפלאה שם דבדיני ממונות איצ"ו לעשאי"ל, וא"כ כיון דההתראה איצ"ו לקיום העדות א"כ איך יכולים לחזור תכ"ד של ההתראה, וע"כ דגם בכה"ג כדיבור דמי א"כ נראה דה"נ בגוונא דהחכ"צ הנ"ל דדיבורו של העד להאשה הוי כעין התראה דהכא ומתקרי בתכד"ד. וא"כ נידון דהחכ"צ (סי' קט"ו) הנ"ל שפיר יש ראי' נגדו מהאי דהמרדכי הנ"ל בממ"נ או דמוכח מינה דאי"צ תכד"ד, או דבכה"ג עכ"פ מקרי תכד"ד, אבל לנידד"ד אין ראי' משום דשפיר י"ל דבעינן תכ"ד, רק דבהאי דמרדכי שפיר מתקרי תכד"ד וכמו בההתראה דכתובות הנ"ל. ובת' מהרמ"ל (סס"י קל"ט) נמי נראה דבעינן זרקה תיכף יעוי"ש, אמנם שם גם אמירת הנערים לא הי' תיכף עד שהלכה לה מקודם. ולכאורה נראה להביא ראי' לדברי החכ"צ דאף היכא דלא הוי חזרה רק גילוי דעתא דמעיקרא כיון להכי עכ"ז ל"מ רק תכ"ד, מתוס' ב"ק (דף ע"ג) ד"ה ונמלך יעוי"ש דאף דהי' ס"ל דא"י לחזור בתכ"ד עכ"ז לפרש דבריו דמתחלה כוונתו לכך מהני, ואפ"ה דוקא בתכ"ד וכן מוכרח לפמ"ש המחא"פ (הל' צדקה סי' ח') לתרץ לדעת הרמב"ם דס"ל דבהקדש א"י לחזור בתכ"ד מה דקשי' עליו מגמ' דב"ק שם כמו שהקשה הש"ך (סי' רנ"ה בחו"מ), ותי' המחא"פ, דכוונת הגמ' דהיכא דבמק"א יכול לחזור יכול במידי דא"י לחזור לפרש עכ"פ כוונתו הראשונה לכך מקשה דכיון דבתכ"ד חשבינן לי' נמלך וא"י לפרש דמתחלה הי' כוונתו לכך, מכלל דבכל מקום א"י לחזור תכ"ד דאל"כ אף בהקדש הי' נאמן לפרש כוונתו הראשונה יעוי"ש א"כ מבואר דגם לענין לפרש כוונתו הראשונה דמעיקרא כיון להכי ג"כ ל"מ רק דוקא תכ"ד דיכול לחזור במק"א, והיינו משום דהא דיכול במק"א לחזור בתכ"ד היינו משום דתכ"ד עדיין לא נגמר דעתו בשלימות א"כ אף בהקדש דא"י לחזור עכ"פ מהני לפחות לפרש כוונתו הראשונה כיון דעדיין לא נגמר בשלימות משא"כ לאחר כ"ד דכבר נגמר בכ"מ והוא כעין סברת החכ"צ. אמנם נראה דמ"מ אין ראי' מזה לזרקתו, משום דמצינו כמה

פעמים דאף היכא דאי"כ באמירתו שכיון מתחלה לכך עכ"ז היכא דממעשיו מוכיחין על כוונתו מתחלה שפיר מהני, דיעוי' באבני מילואים (סי' קמ"ט) ליישב קו' המל"מ על ת' הרא"ש, והביא ראי' נכונה דהוכחה ממעשה מהני אף היכא דאמירה ל"מ מגיטין (דף ע"ג) בנתן לה כספים דאין חוששין משום קידושין. משום דאיכא הוכחה דבאתננה נתן לה ופירש"י שם דנתן לה כספים אחר בעילה אלמא דהוכחה ממעשה מהני יותר מאמירה. ומתיישב בזה ג"כ קו' מל"מ על המהרי"ק (בפ"ט מאישות הל' כ"ח) יעוי"ש דהמל"מ הרגיש בעצמו לחלק דהוכחה במעשה מהני יותר מאמירה אך כ' דאיננו מספיק ולהנ"ל הרי לנו ראי' ברורה לזה מנתן לה כספים הנ"ל. הן אמת דלא ידעתי מה הכריחו לרש"י לפרש דמיירי דנתן לה כספים אחר בעילה ולא פי' קודם בעילה וממילא דלפ"ז אין ראי' כלל מהתם, אמנם אף דמהגמ' אין ראי' משום דיש לפרש קודם בעילה עכ"פ מרש"י שפיר הוי ראי'. אמנם יש לדחות לפמ"ש החכ"צ בהאי דזרקתו לחלק בין תכ"ד לאחר כ"ד, א"כ יש לפרש נמי האי דנתן לה כספים אחר בעילה היינו בתכ"ד להבעילה דוקא, אמנם זה דחוק טובא. ולכאורה חשבתי להביא ראי' להסברא הנ"ל דהוכחה ממעשה אלים יותר מאמירה מזבחים (דף מ"ב) ומנחות (דף ט"ז) דקאמר כגון שחישב בראשונה ושתק בשני' ופיגל בשלישית דאמרי' אי ס"ד על דעת הראשונה הוא עושה מהדר פיגולי בשלישית ל"ל, דחזינן דמן הסתם אמרי' דע"ד הראשונה הוא עושה ואף אם יאמר דלא עבד ע"ד הראשונה פשיטא דלא מהימן ואפ"ה כשחזר ופיגל בג' אמרי' דמוכח דבשני' לא עשה ע"ד הראשונה אלמא דהוכחה ממעשה מהני יותר מאמירה, אמנם באמת הא בורכא דלר"מ דמפגלין בחצי מתיר אין נפ"מ כלל דכבר נתפגל בראשונה, ולחכמים דאין מפגלין בחצי מתיר א"כ שפיר מהימן בשלישית דלא פיגל בשני' משום דהא אית לי' מיגו דלא הי' מפגל בשלישית והי' אומר להדיא דאינו עושה ע"ד הראשונה וכמ"ש התוס' מנחות (ט"ז א') ד"ה קתני מיהא. אמנם נראה להביא ראי' מב"מ (ט"ז א') דקאמר זבנה או אורתא ויהבא במתנה לאו לאוקמא קמי לוקח קא בעי, ומפרש לה הרמב"ם דהיינו לאחר שקנאה והובא בש"ע (חו"מ סי' שע"ד) ויעוי"ש בכ"מ דאף דמשעה שקנאה הוי של לוקח ראשון, אפ"ה כיון דמוכח ממעשיו של אח"כ דלא קנאה עבורו מהני, וברור דכ"ה שי' הרמב"ם משום דכן היא שי' רבו הר"י, מיג"ש כמבואר בשמ"ק שם בת' הר"י מיג"ש דזבנה סמוך לקנייתו באופן שלא נתחדש לו חרטה, וכן הוא בראב"ד שם ובריטב"א שהובא בשמ"ק שם דזבנה באותו מעמד, ונראה ברור דהיינו לאחר כ"ד דבתכ"ד פשיטא דמהני חזרה ומאי ארי' זבנה ולמאי קאמר הר"י מיג"ש שלא נתחדש לו חרטה וכי נתחדש לו מאי הוי הא יכול לחזור, וכן אמאי כ' הרמב"ן על זה הפי' שאינו נכון רק דוקא

קודם לקנייתה הא תכ"ד יכול לחזור אלא ודאי דהפי' לאחר תכ"ד דא"י לחזור ואפ"ה היכא דמוכח ממעשיו מהני, א"כ מבואר דהוכחה ממעשה מהני אף אחר כ"ד, וכמ"ש האבני מילואים בהאי דנתן. לה כספים, והרמב"ן שכ' דאינו נכון ואיננו מחלק כנ"ל ע"כ דמפרש גם בהאי דנתן לה כספים דהיינו קודם הבעילה וכנ"ל דלא כרש"י אבל לשי' הרמב"ם ור"י מיג"ש והריטב"א שפיר מוכח דהוכחה ממעשה מהני אף לאחר כ"ד. ע"כ מכל הנ"ל נראה דאיננו פשוט כ"כ האי דהחכ"צ הנ"ל דדוקא תכ"ד דכבר הראינו פנים דאפשר דאף אחר כ"ד מהאי דהמרדכי פ' האומר בשם ר"ת, וכמו שהוכחנו מהראשונים דהוכחה ממעשה מהני אף אחר כ"ד, ואף למ"ש החת"ס (סי' פ"ד) הנ"ל עכ"ז הא כ' שם דהיכא דתחלתו מוכיח וסופו מוכיח מהני אף אחר כ"ד, וא"כ י"ל דה"נ דמתחלה שלחה לו שאינה רוצה, וגם לבסוף זרקה א"כ תחלתו מוכיח על הסוף והסוף מוכיח על תחלה דמהני אף לאחר כ"ד להחת"ס. ואף דקשה להקל באיסור ערוה אחר כ"ד, נגד החכ"צ, ובפרט לפי מה שראיתי בש"ס החדשים דפוס ווילנא בתוס' ר"י הזקן שהביא בשם רבינו נסים שכ' דדוקא בנטלתו בכעס אבל בלא"ה ל"מ זרקתו עכ"ז הארכתי קצת משום לעשות מזה קצת סניף לניד"ד דיש מקום להקל גם אחר כ"ד מסתימת הראשונים, ובניד"ד יש עוד קולות דכפי תשובה זו הפסקתי באמצע כי הוצרכתי לנסוע, ונשארה מופסקת, ואחר זמן מצאתי בס' גבורת אנשים (סי' ה') ת' מאביו של הש"ך שכתב שם כדברי החכ"צ דדוקא תכ"ד, וגם לפמ"ש על הא דת' הרשב"א שוב אין קו' אף לגי' ראי מה אתה עושה, ויש לעיין ג"כ לענין תכ"ד לענין חקירה דהחכ"צ הנ"ל ברמב"ם ספ"ב דהל' שבועות ובהשגת הראב"ד שם ובטוש"ע יו"ד סי' ר"י סעי' ג' ובאחרונים שם:

סימן נ

לכבוד הגביר הנכבד וכו'. כדי שלא להשיב מכתבי ריקם מן ד"ת הנני לפלפל קצת במה שהביא כת"ר בשם החת"ס דבעינן זקן בן ע' מחומה אשת אביי כתובות (ס"ה א') דקאמר קטלית תלת וכת"ר השיג ע"ז דהא התם כבר הוחזקה בב' הנה אין ס' שדברי כת"ר נכונים דאין שום התחלת ראי' מהתם ואדרבא נ"ל להוכיח מדברי הראשונים כמ"ש כת"ר יעוי' בכתובות (דף מ"ג) בחי' הרשב"א ובשמ"ק שם שכתבו בשם הר' משה ב"ר יוסף דס"ל מב' ל"ל כתובה וכל הראשונים השיגוהו והראב"ד תפס עלי' מחומה דביתהו דאביי דפסקו לה מזוני והרמב"ן ז"ל והרשב"א ז"ל כתבו על הראב"ד שלא נתגלה להם דעתו דלדבריו א"כ יהי' מוכח דאף מג' אית לה וע"כ דשאני התם משום דאביי הכיר בה וא"כ אין להראב"ד שוב שום הוכחה מהתם וכן השיגוהו להראב"ד יתר הראשונים

כגון הריטב"א והרא"ה שהובא בשמ"ק שם והנה לכאורה דברי הראב"ד נכונים מאד ופשוטים דהנה זה פשוט דמג' אי"ל כתובה בלא הכיר בה משום מק"ט הואיל ונשאת לו באיסור אבל מב' אף דאית חזקה בה עכ"ז הואיל ונשאת לו בהיתר י"ל כתובה וגם מג' היכא דהכיר בה שכבר מתו לה ב' אנשים ואפ"ה נשאה י"ל כתובה וכמ"ש בעצמם וגם הראב"ד סובר כדבריהם, אמנם ראיית הראב"ד מחומה הכי הוא דבשלמא אם נימא דמב' דאית חזקה בה י"ל כתובה הואיל ונשאת לו בהיתר אף דלא הכיר בה כשנשאה דהא אז עדיין לא אתחזקה עכ"ז י"ל כתובה להכי מג' בהכיר בה שמתו בב' י"ל כתובה אף דכעת איתחזקה מג' ולא הכיר שתתחזק מג' דלא הכיר בה, דלא הכיר בה רק מב' דלא הוי חזקה לרשב"ג אבל מג' דהוי חזקה אף לרשב"ג לא הכיר בה ועתה כשמת הג' הרי אתחזקה מג' עכ"ז כיון דבעת שנשאה לא אתחזקה מג' ומב' הכיר בה י"ל כתובה דבמה שאיתחזקה כשמת ולא איתחזקה כשנשאת יל"כ, אבל אם נימא דבמאי דאיתחזקה אי"ל כתובה א"כ אף דהכיר בה מב' ונתרצה לזה עכ"ז כעת דאיתחזקה מג' דע"ז לא נתרצה לא הו"ל למיתב לה כתובה וא"כ דברי הראב"ד נכונים מאוד ולמה השיגוהו ואי"ל דס"ל דכיון דהי"ל לחוש גם לב' ולא חש שוב אין לחלק בין ב' לג', דז"א דהא מב' אינו אלא חומרא בעלמא דחיישינן לר' ולכך לא חייש משא"ב מג' דהוי חזקה גמורה אף לרשב"ג וכן מוכת להדי' מתוס' יבמות (ס"ה א') דחקרו בהא דמב' יל"כ ולא מג' ורצו לומר בתחלה משום דלענין ממון בעינן שתתחזק בג' וסתרו זה והעלו דמג' אף לאלתר תלא בלא כתובה ומיירי בלא הכיר א"כ מבואר דלמ"ש תחלה אף בהכיר מיירי משום דנהי דידע מב' מ"מ מג' לא ידע רק דלמה שהעלו דמג' לאלתר אי"ל כתובה ע"כ דמיירי בלא הכיר משום דמג' נמי לא איתחזקה רק מב' דשהו י' שנים אבל אם הג' ג"כ שהה י' שנים אף דהכיר הוי כלא הכיר דלא הכיר רק מב' ולא מג' א"כ אשה"ט דברי הראב"ד וע"כ דס"ל דמאביי לא איתחזקה כלל דהוי זקן ומבית עלי ורק משום דאיתחזקה מב' ושפיר הקשו על הראב"ד וא"כ מוכח מכל הראשונים איפכא. ובהאי ענינא קשי' לי על כל הראשונים דהקשו מאירסה ונתארמלה ב' זימני דתקשי מינה למ"ד מעיין גורם ונדחקו ליישב זה דתני כן משום השיאה כמבואר בשמ"ק שם ובראב"ש ואני תמה דהא פסקינן ביאה אירוסין עושה וא"כ בכלל אירסה הוי אף בקי' ביאה ושפיר גם באירסה שייך מעיין גורם בכה"ג ועכ"פ מ"ד מעיין גורם י"ל דס"ל ביאה אירוסין עושה דכמה אמוראים ס"ל הכי בקידושין (דף י') ומאי קשי' להו ממתני' להאי מ"ד. עוד ראיתי חידוש גדול בב"י (סי' ט') שהביא ת' הרשב"א (שבת' סי' שס"ד) שכ' דאביי הי' סובר דבמילה פליגי ולא בנישואין וזה תימא דהא מבואר ביבמות שם דאביי הי' סובר דבג' זימני הוי חזקה והא דבמילה פליגי ולא

בנישואין רבא קאמר לה דאף רשב"ג מודה בנשואין דב' סגי והנראה מזה דהרשב"א גי' אחרת הי' לו ביבמות שם דל"ג סמך עלה רק אביי אזל ונסבה כו', ובתר הכי בדברי רבא ל"ג ועוד, רק אימר דפליגי והוא קו' הגמ' על רבא ליישב הא דאביי נסיב ומיושב בזה היטב דמעיקרא פריך רבא דנישואין גרע ולבתר הכי מקשה בהיפך בשלמא מילה, אלא נישואין מ"ט שייך חזקה כלל [אף די"ל סברת רבא משום מילה א"א לבטל משא"כ נישואין אפשר באחרת ואיהי לא מפקדא מ"מ לשי' וגי' הרשב"א יתיישב ביותר] דגם מעיקרא מקשה מ"ט, ויהא די בזה כעת ואורך חיים ושנות חיים ושלום לכת"ר מאדוה"ש כנפשו ונפש ידידו דושו"ט ירוחם יהודא ליב החופ"ק מינסק:

סימן נא

אל כבוד ידידי הרב המאוה"ג החו"ב וכו' מו"ה פנחס זעליג נ"י האבד"ק אוזלייאן יצ"ו. ע"ד השאלה מהקידושין שיש ג' עדים, וכולם העידו שאחז את ידה והניח לתוכה עשרה קאפ בעוד שאחז את ידה ואח"כ אמר הלשון קידושין אך בנוסח האמירה מחולקין המה בעדותם העד שמעון אמר אחר שהניח והיתה ידה פתוחה א"ל הא"מ כיד מו"י והעד אייזיק אמר שאחר שהניח אמר ה"א מ"ל בטבעת זו ובמטבע זו כדת מו"י, והעד הג' משה הענדיל אשר הוא, שני בשני עם העד אייזיק הנ"ל בני אחים מן האב, וגם הוא נשוי אחותו של אייזיק הנ"ל אמר שאחר שהניח אמר האמ"ל במטבע זו כדמו"י, והבתולה אמרה ער האט ביי מיר אחאפ גיטאן די האנד מער האב איך ניט גיהערט און גיזעהן, וכולם אומרים שלא ראו מה שעשתה הבתולה עם המטבע הנ"ל, זהו תורף השאלה בקוצר. הנה הדבר פשוט שאין שום חשש בקידושין אלו, כיון שאין שום ראי' על ריצוי דילה דבשאר קידושין הנטילה הוא ראי' על הריצוי ואף למאן דחייש בשתיקה לאחר מ"מ אין הראי' על הריצוי דידה מהשתיקה רק ממה דלא שדיתינהו דאי לא ניחא לה, תישדינהו ומש"ה בפקדון שתיקה לאחר מ"מ לאו כלום הוא, וא"כ אם אין העדים יודעים אי שדינהו אי לא ממילא דאין שום ראי' על הריצוי, וא"כ ממילא בנידו"ד דכל העדים אומרים שאינם יודעים מה שעשתה אחר שהניח את ידה ואחר אמירתו א"כ ממילא אין שום ראי' על ריצוי דידה ולאו כלום הוא. וגם אי"ל דדוקא שתיקה לאחר מ"מ אין ראי' על ריצוי דידה מהשתיקה, אבל בשעת מ"מ אף דאין ראי' מהנטילה מ"מ יש ראי' על ריצוי דילה מהשתיקה דאי לא ניחא לה הוי אמרה דלא ניחא לה, ומדשתקה מכלל דנתרצית דז"א דכבר הסכימו כל האחרונים דאף בשעת מ"מ אין ראי' מהשתיקה לחוד רק ממה דלא שדיתינהו כמבואר בשו"ת תפארת צבי (סי' ק"י) ובשו"ת חוט המשולש (סי' א'),

ועוד כמה אחרונים ובפרט דהכא שפיר י"ל דהוי שתיקה לאחר מ"מ דהאמירה הי' אחר הנתינה לידה. וגם דהכא אין כאן רק קידושין בע"א דהא לפי דברי העד שמעון לא אמר לי, דלרוב הפוסקים ל"ח, ולא נשאר רק העד אייזיק עם משה הענדיל, דאף אם לא נימא נמצא א' קרוב או פסול עדותן בטלה אכתי אין כאן אלא ע"א דלרוב הפוסקים ג"כ ל"ח. ע"כ ברור דאין לחוש כלל ואפס, וגם הבתולה אמרה שלא ידעה כלל משום דבר, וג"כ יש מקום לומר שהיא נאמנת ע"כ נראה פשוט דמותרת להנשא בלי שום פקפוק ובלי שום חשש. ויען כי הדברים פשוטים לא רציתי להאריך בדברי פלפול אחרי שאי"צו לניד"ד, ועכ"ז לפטרו בלא כלום א"א, ע"כ אכתוב קצת כפי שיעלה בעטי בזה, ובמה דסיימתי אפתח. א) במה שטוענת הבתולה שלא ידעה כלל משום דבר, נראה דטענה מעליותא היא דמחמת ביעתותא ובהלה והדבר נעשה במהירות לא הרגישה ולא ידעה כלל. אמנם ראיתי להתפארת צבי (סי' ק"י) שכתב להביא ראי' דלאו כל כמינה לטעון כן מקי' (דף ס"ה) דרצה להביא ראי' דמקדש בע"א מהני מהא דתנן האומר לאשה קדשתיך והיא אומרת לא קידשתני דהיכא משכחת לה בעדים, ואם איתא משכחת לה שאמרה שנתן לה שלא ברצונה והעדים לא ראו אם הי' ברצונה או שנתבהלה מחמתו וע"כ דהוו קידושין גמורים, עכ"ל, ולדעתי איננו ראי' דאני אומר ולטעמיך אכתי תקשה דיעויין סי' כ"ז בח"מ סק"א דכל הלשונות שאין הכל מכירין נאמנת לומר שלא הבינה ואם אומרת שהבינה הוי קידושין כמבואר שם סעי' ב' בהג"ה ובסעי' ג' בהג"ה לענין שונות המסופקין בשם הר"ן, וא"כ כ"ש בדבר עמה על עסקי קידושין רק העדים לא שמעו דהוי קידושין וא"כ אכתי משכחת לה דאמר לה לשון קידושין שאין הכל מכירין והוא אומר שדבר עמה מתחלה על עסקי קידושין והיא מכחשת שלא דבר עמה תחלה ואומרת שלא הבינה, וכ"ש למ"ש שם הרמ"א בהג"ה בסעי' ג' בשם המרדכי ות' מוהר"ם דאפילו נתן לה בשתיקה אם אומרים שנתכוונו לשם קידושין דהוי קידושין א"כ ג"כ כ"ש בדברו תחלה על עסקי קידושין רק דהעדים לא שמעו ואח"כ נתן לה סתם בפני עדים דהוי קידושין אם שניהם מודים ואפשר דבזה כ"ע מודים אף למאן דפליג על המרדכי הנ"ל, א"כ משכחת לה שנתן לה סתם בפני עדים והוא אומר שדבר עמה תחלה על עסקי קידושין והיא מכחשת, וכן משכחת לה בגוונא שהביא הרמ"א סי' מ"ב סעי' ד' בשם הרשב"א בקידש אותה דרך חור צר דא"א לראות אותה והיא אומרת דלאו היא היתה או דלא שמעה דנאמנת במיגו יעו"ש בח"מ סק"ט ובבי"ש ס"ק י"ג דבמודית הוי קידושין א"כ משכחת לה בקידשה דרך חור והיא אומרת דלא היא היתה, או דאומרת דלא שמעה והוא אומר שדיבר עמה תחלה על עסקי קידושין והיא מכחשת זאת, וטובא גוונא איכא

לאשכוחי כיוצא בהן, וע"כ דהגמ' משני בפשוט יותר, וא"כ לאו ראי' היא כלל, ושפיר יש לומר דנאמנת ולצרף זה לסניף, ובפרט להפוסקים בסי' כ"ז דגם בה"א מקודשת לי נאמנת לומר שלא הבינה ובפרט בזמה"ז דאפילו אנשים בורים ועמי הארץ אינם יודעים ואינם מבינים וכ"ש נשים די"ל דמהימני וכמ"ש הבי"ש סי' כ"ז סק"ה דהכל לפי הענין, וא"כ לפ"ז פשיטא דנאמנת לומר שלא שמעה כלל במיגו דלא הבינה וכמ"ש הרשב"א שהובא בסי' מ"ב סעי' ד' הנ"ל. ב) מ"ש החת"ס דבגזל דידה דמחלקין בין שדיך ללא שדיך וכן להפוסקים דמחלקין בשתיקה לאחר מ"מ בין שדיך ללא שדיך דוקא בדידעינן דלא שדיך אבל בסתמא חיישינן לשדיך, לא נהירא כלל דא"כ נפל פיתא בבירא דאיך משכחת לה דהעדים ידעו דלא שדיך אם לא דלא זזו ידם מתוך ידה או מתוך ידו, דזה בוודאי גוונא רחיקא דליכא במציאות כלל, וההיפך מבואר מכל הפוסקים דבסתמא ל"ח אם לא בדשדיך ומה שהוציא זה החת"ס מת' מהרי"ל איננו מוכח כלל להמעיין דכוונת מהרי"ל דכיון דבלא שדיך ל"ח כ"ש בזה דמשודך עם אחרת דגרע יותר מלא שדיך כלל כדרך הבעלי תשובות. וכעין זה בת' רשב"א שהובא בב"י (סי' כ"ח) באשה שאמרה לאיש א' שיתן טבעתה לתקן לאומן וכו' דהשיב הרשב"א דאינה מקודשת בדלא שדיך אף בשתקה וכ"ש זו שצעקה, וכעין זה ג"כ הא דמהרי"ל הנ"ל והוא פשוט מאוד ואין לחוש כלל לדברי החת"ס בזה, דהחת"ס הבין דכוונת מהרי"ל היתה במ"ש דמשודך לאחרת היינו דמזה ידעינן דלא שדיך א"כ נראה דצריך ראי' וז"א רק דכוונתו דזה גרע יותר מלא שדיך כלל וכיון דלא שדיך כלל לא לזו ולא לאחרת ל"ח כ"ש בלא שדיך לזה ושדיך לאחרת, וכעין שכתב הרשב"א הנ"ל על גוונא אחרינא וכנ"ל, ואף לפי שהבין החת"ס ג"כ אין ראי' וכמ"ש הפ"ת (סי' כ"ח סק"י):

ג) ובגוף הענין בשתיקה לאחר מ"מ היכא שלא בא לידה בתורת פקדון דפסק הש"ע (סי' כ"ח סעי' ה') דהוי ספק קידושין כהפוסקים כר"ה ברי' דר"י דחוש לה הי' נראה להעיר ולחלק בין זמן הגמ' והראשונים לזמה"ז, עפ"י מ"ש הר"ן והראשונים דגם בפקדון אין האשה חייבת מדינא רק דטועית וסוברת דתתחייב משא"כ בלא אתא לידה בתורת פקדון אין שום אשה טועית בזה, ומעתה הי' נראה לומר דזה הי' בזמן הגמ' והראשונים שהי' דורם דור דעה עד שהדברים הפשוטים ידעו הכל, משא"כ עתה שבעוה"ר הדור יתום ואנו מגששים כעור באפילה והדברים הפשוטים אצלם צריכים לנו תלמוד גדול אפילו לגדולי דורינו ומכ"ש לנשים ועמי הארץ שאין שום דבר פשוט אצלם ושפיר י"ל בכל ענין אף בלא אתא לידה בתורת פקדון דטועית וסוברת דתתחייב, וממילא דמיא לפקדון דשתיקה לאחר מ"מ לאו כלום הוא. ועד נאמן וסיוע גדולה לדברינו הנ"ל נראה

דמי לנו גדול מהט"ז שהי' מגדולי הדורות שלפנינו, וכ' בחו"מ (סי' שפ"ד) דמעשה בא לידו בראובן שבקש משמעון שימכור לו חפץ א' ולא רצה והניח ראובן המעות לפני שמעון וזרקם שמעון ונאבדו, ופסק הט"ז דשמעון פטור והביא ראי' מפ"ק דקידושין (דף י"ג) דקאמר אם איתא דלא ניחא לה לישדינהו דמשמע אי שדיתינהו פטורה יעוישה"ט א"כ מבואר וחזינן דלהט"ז לא הוי פשיטא לי' לפטורא מאי דהגמ' קאמר דפשוט כ"כ עד שאין שום אשה טועית בזה, והוצרך לראי' מזו הגמ' א"כ חזינן להדיא כמה רחקה דעתם מדעתנו, דאצלם הי' פשוט כ"כ עד דאמרו שאין שום אשה טועית בזה ואצלינו אף לגדול הדור איננו פשוט ומבואר, וא"כ ממילא די"ל כדברינו הנ"ל דאף לר"ה ברי' דר"י בזמה"ז אין לחוש לשתיקה אחר מ"מ אף בלא אתא לידה בתורת פקדון, וכמעט דהדברים נראין מוכרחין ופשוטים אמנם כ"ז להר"ן והראשונים דכתבו דבפקדון ג"כ מדינא אינה חייבת רק דטועית וא"כ לפ"ז מוכרחין אנו לומר בדר"ה ברי' דר"י דקאמר בלא אתא לידה בתורת פקדון אי לא ניחא לה תישדינהו היינו דאין שום אשה טועית בזה, וא"כ כיון דחזינן דבזמנינו אף להט"ז לא הי' פשוט, א"כ כ"ש נשים, משא"כ להרמב"ן והראב"ד שהובא ברשב"א דסברי דבפקדון מדינא חייבת, שוב ממילא י"ל דר"ה ברי' דר"י סובר דהיכא דמדינא פטורה אף דאפשר דטעיא מ"מ אזלינן בתר דינא משום דדלמא יודעת או דאין מחלקין בין חכמה לאינה חכמה ואזלינן בתר דינא, וא"כ ממילא דאין לחלק בין זמנם לזמנינו ד) שוב ראיתי דכ"ז טעות הוא בידי דהנה יש לדקדק בדברי הט"ז (דסי' שפ"ד) הנ"ל דהביא ראי' מגמ' דקידושין (דף י"ג) אי איתא דלא ניחא לה לישרינהו משמע אי שדיתינהו פטורה, מאי משמע דקאמר הא הוא מבואר להדיא ואין לך ראי' גדולה מזו. ע"כ נראה דהמעשה הי' דזרקם ונאבדו קודם, שהי' אפשר לראובן ליטלם, וזהו באמת תירוץ הראב"ד שהובא ברשב"א קידושין שם על הא דהקשו הראשונים שם דגם בפקדון יכולה לשדינהו קמי' ולימא לי' הרי שלך לפניך, ותי' הראב"ד דסברה אי שדינא לי' אתי זיקא או כלבא ושדי להו מקמי דמצי ידא דמרייהו למשלט בהו, וקא מיחייבא בפקדון מדינא משא"כ בלא אתי לידה בתורת פקדון א"כ כל הגמ' דקידושין שם הוא מדינא, דלפ"ז שפיר מוכח מזו הגמ' דינו של הט"ז דאף נאבד ע"י הזריקה מקמי דמצי הבעלים למשקלינהו אפ"ה פטור, וכ"ז לשי' הראב"ד בקידושין שם, משא"כ לאינך תירוצי הראשונים מיירי דשדינהו קמי' הבעלים באופן דהבעלים מצו למשקלינהו רק דחוששת דהבעלים לא יטלו ויאבד אח"כ ובפקדון טועית וסוברת דאפ"ה תתחייב [או דמיירי תוך זמנו או משום דלא אמרה הש"ל כאינך תירוצי הראשונים שהובא ברשב"א שה] משא"כ בלא אתא לידה בתורת פקדון, א"כ אין שום ראי' לדינו של הט"ז דשפיר

י"ל דדוקא שם פטורה משום דהבעלים מצי למשקלינהו ואינהו דאפסדי אנפשייהו במה שלא שקלינהו משא"כ בנאבד ע"י הזריקה מקמי דמצי הבעלים למשקלינהו שפיר אפשר דחייבת אף בלא אתא לידה בתורת פקדון, ולהכי קאמר הט"ז משמע משום דמשמע לי' דברי הגמ' דבפקדון מדינא חייבת והיינו ע"כ בנאבד מקמי דמצי הבעלים למשקלינהו וכמ"ש הראב"ד ואפ"ה בלא אתא לידה בתורת פקדון פטורה, ולפי שאינו מוכרח לכך כתב משמע דאינו אלא משמעות וכ"נ כוונת הט"ז מהראי' השני' שהביא הט"ז שם דהוזק ע"י אפוקי דמשמע ג"כ דתיכף ע"י הזריקה נאבד. ומאחר שכן ממילא שוב אין לנו שום סמיכה להקל בזמנינו מכח דברי הט"ז הנ"ל דבממ"נ לביאור הט"ז איצ"ו לומר דאין שום אשה טועה בזה רק דאזלינן בתר הדין וכנ"ל ולשי' הר"ן דמירי דזורקת באופן דהבעלים יכולים ליטלם שפיר אפשר דגם עתה אמרינן דאין שום אשה טועית בזה ואין לנו שום נדנוד ראי' לחלק בין זמנם לזמנינו, דדברי הט"ז שנסתפק אינם ענין כלל לדברי הר"ן שכ' שאין שום אשה טועית בזה וכנ"ל, ופטפיא דאורייתא טבין. ה) והנה המהר"ם פאדווי הובא בט"ז (סי' כ"ח ס"ק י"א) כתב דדוקא בשדכו תחלה חיישינן לשתיקה לאחר מ"מ בלא אתא לידה בתורת קידושין אבל בלא שידך לא חיישינן, והט"ז תמה עליו דא"כ אמאי הוי קידושי ספק יעוי"ש ותמה תמה אקרא על תמיהתו דהא הסכימו הראשונים דבשתיקה אחר מ"מ אף שדיך ל"מ כמבואר בר"ן ורשב"א וכמבואר ג"כ בבי"ש (ס"ק י"ג) ובגר"א (ס"ק ט"ז) וא"כ לק"מ על המהר"מ פאדווי [ומה שתמה כת"ר על הט"ז דכיון דסתר לדברי מהרמ"פ א"כ למה כתב בסוף דמה שהחמיר להצריך גט הוא חומרא בלא טעם, במח"כ שגה כת"ר בזה דנהי דסתר טעם זה מ"מ חטף דמיא לפקדון כיון דחייבת באחריות וכמ"ש המהרמ"פ בטעם השני וכ"ה בח"מ (ס"ק י"ג) והוא פשוט] אמנם ראיתי בת' מהרי"ט (ח"א סי' קל"ח) שהביא בשם מהרש"ך כסברת מהרמ"פ הנ"ל וקלסי' מאוד רק שכ' דאית לי' פרכא דא"כ מאי מייתי רבא ראי' דשתיקה לאחר מ"מ לאו כלום מברייתא דפקדון הא י"ל דשאני הכא דשדיך, וכן ר"ה ברי' דר"י ל"ל למימר דאי לא ניחא לה תישדינהו ע"כ הוכיח מזה דלא כמהרש"ך וכ"כ עוד (בח"ב אבה"ע סי' מ"ג). ולדעתי הי' נראה להביא ראי' מהגמ' לסברת מהרמ"פ ומהרש"ך הנ"ל דלדבריהם יתפרש שפיר הסוגיא דקידושין (דף י"ג) כאשר יבואר, והוא, דהנה בדברי הגמ' יש לדקדק טובא בקו' ר"ה ברי' דר"י דקאמר התם בתורת פקדון כו' הכא בתורת קידושין כו' דמשמע להדיא דאם היתה מקבלת הכא ג"כ בתורת פקדון שפיר הי' דומה להתם, והדברים תמוהין מאוד דהא כשקבלה לא ידעה מזוזי דאית בה רק מציפתא גופי' והציפתא לית בה שו"פ דאפילו אם הי' מקבלת בתורת פקדון ליכא שום חיוב אחריות

דהא פחות משו"פ ליכא בה דין שמירה ומהמעות לא ידעה כלל ולא קבלינהו לא בתורת פקדון ולא בתורת קידושין, וע"כ האי דקאמר הכא בתורת קידושין קאי על הציפתא גופי' וא"כ אפילו אי הוי יהיב לה בתורת פקדון ג"כ הוי שייך אי לא ניחא לה תישדינהו כיון דהציפתא גופי' ליה בה שו"פ ומהמעות וזוזי דאית בה לא ידעה כלל והניחא לשי' הפוסקים בחו"מ (סי' פ"ח סעי' ג') דבכלים אף בפחות משו"פ וכמ"ש הסמ"ע (שם סק"ז) א"כ הי' אפשר לומר דציפתא דהיינו מחצלת לפירש"י והר"ן הוי כלי דאף בפחות משו"פ אית בה דין שומרים וא"ש, אמנם לשי' הפוסקים דגם בכלי בעינן שו"פ קשיא כנ"ל, ואף לשי' הפוסקים דכלים אף בפחות משו"פ מ"מ לענין שומרים אם יאבד י"ל דעתה לענין חיוב ממון שוב אין נזקקין יעו"ש בקצוה"ח (סק"ד) ובנתיבות שם שדקדקו בזה ואם נימא דאין נזקקין קשי' כנ"ל לכו"ע, וגם לפמ"ש הרשב"א בשבועות (פ' כל הנשבעין) דבכלי מתקדשת אף בפחות משו"פ הובא בקצוה"ח שם סק"ג א"כ שוב מוכרח דציפתא, לאו כלי הוא דאל"כ מאי אמרו לו דלית שו"פ הא בכלי ל"ב שו"פ וע"כ דלאו כלי הוא, וכן לפי' ר"י הזקן הנדפס בש"ס החדשים דווילנא דפי' ציפתא אגודה של הדס א"כ לאו כלי הוא וקשי' כנ"ל. ו) ואף אם נפרש דלא כרש"י שכתב קידושין (י"ב ב') בד"ה הוי' שתיקה דלאחר מ"מ דמיירי דלא ידעה מהמעות וכ"כ הר"ן והרשב"א, רק דנימא דגם היא ידעה מהמעות רק הוא אמר לה תחלה דמקדשה בהציפתא לחוד ולא במה דאית בה עד דאמרו לי' דלית בי' שו"פ דאז אמר דתיקדוש בד' זוזי דאית בה אבל גם מעיקרא ידעה מהד' זוזי מ"מ הגמ' דקאמר הכא בתורת קידושין יהבינהו ניהלה ע"כ דלא קאי על הד' זוזי דהא הד' זוזי לא יהיב לה בתורת קידושין וע"כ דלא קאי רק על הציפתא גופי' וא"כ אף אם הוי יהיב לה בתורת פקדון והי' מפרש לה דהציפתא גופי' יהיב לה בתורת פקדון ג"כ לא נתחייבה דהציפתא לית בה שו"פ והזוזי הא לא קבלה בתורת פקדון אף דידעה בהו, כמו דלא נתקדשה בהד' זוזי אף דידעה בהו משום דפי' דבהציפתא מקדשה והד' זוזי הוי נתינה בעלמא ממילא שלא בתורת קידושין וה"נ אי הוי יהיב לה בתורת פקדון כיון דמפרש דרק הציפתא יהיב בתורת פקדון לא נתחייבה בתורת פקדון רק על הציפתא והד' זוזי הוי נתינה בעלמא ממילא שלא בתורת פקדון. אמנם לזה הי' אפשר דיש לחלק דבשלמא כשנותן לה בתורת קידושין כיון דפי' דבהציפתא מקדשה לא קנתה רק הציפתא ולא הד' זוזי אף דידעה בהו, וא"כ ממילא הוי הד' זוזי נתינה בעלמא ממילא שלא בתורת פקדון אבל אי הוי יהיב. לה הציפתא בתורת פקדון כיון דידעה ג"כ מהזוזי ממילא הוי כולה פקדון דבקידושין שייך לומר בציפתא ולא במה שבתוכה עי' קידושין (מ"ח ב') אבל בפקדון ל"ש לומר בה ולא מה שבתוכה והי' כולה פקדון והי' מתיישב שפיר, אמנם

הראשונים הנ"ל לא פירשו כן רק דהיא לא ידעה מהד' זוזי וא"כ קשי' כנ"ל דאף אם הי' מקבלה בתורת פקדון לא היתה מתחייבת, והא וודאי אי"נ לפרש דבתורת קידושין יהבינהו ניהלה קאי על אמירה השני' דאמר דתתקדש בד' זוזי דהודיעה מהזוזי דהא אז אף אם אמר לה לפקדון ג"כ הי' אפשר לה לשדות, וגם כמו התם בתורת פקדון קאי על נתינה הראשונה ה"נ האי הכא בתורת קידושין קאי (יותר לא נמצא וחבל. המעתיק.):

סימן נב

בעזרהשי"ת יום ב' ד' מנ"א תרנ"ג לפ"ק פה"ק מינסק יצו"י. בין המצרים נזכה לאורים כבוד הרב הה"ג וכו' מו"ה יצחק צבי נ"י האבד"ק פיטטסבורג. אחדשה"ט ושתה"ר באהבה מכתבו עם הגב"ע קבלתי לנכון זה כמה שבועות ולפי שהאשה העגונה אשת הנטבע לא דחקה העת להתירה לזה נתאחרה תשובתי, ויען כי זה כמה שבועות שהגיעני הגב"ע, וחששתי אולי יצא הדבר מלב כתר"ה ולכן ציוויתי להעתיק הגב"ע ומכתב כת"ר והנהו מוסגר פה בכדי להזכירו דברים כהווייתן. א) והנה דא עקא בהתירא דאשת הנטבע הנ"ל דאיננו ידוע בבירור דהנטבע שלמה הי' בעלה של האשה דליכא שום סי' עליו רק מן הפאס שלו, ואפשר דחיישינן לשאלה דבעלה של האשה השאיל הפאס שלו לאיש אחר, והאחר הוא הנטבע דהפרימעטעס של הפאס אינן סימנים רק כארוך וגוץ, וגם הסימנים וואס ער האט אביסיל שוועך גירעט, וגם הקורצע סונטר ג"כ הם סימנים כארוך וגוץ דאפילו ק' סימנים כאלו ל"מ כמבואר באבה"ע (סי' י"ז בהג"ה סעי' כ"ד), וליכא שום סי' על הנטבע דהי' בעלה רק מן הפאס שלו. ואף אם נימא דפאס הוא מכלים דלא מושלי' אינשי כמ"ש הנוב"י (תנינא סי' מ"ו) הובא בפ"ת (סי' י"ז ס"ק צ"ה וקי"ח) היינו משום שהוא בעצמו צריך לו, וכ"ז במדינתינו שא"א להיות בלא פאס ונצרך לו לעצמו, משא"כ חוץ למדינה שכמדומה ששם איננו נצרך לו לפאס ויוכל לישב בלא פאס שפיר י"ל דאף להנוב"י חיישינן בזה לשאלה, וגם זו"ז קשה לסמוך על פאס לחוד, ע"כ נצרך עוד לדרוש ולחקור אולי ימצא שם עדים שהכירו אותו בחייו שבאמת הוא הבעל הפאס ושלו הוא באמת שלקחו בעירו כפי חוקי הקיר"ה. ב) בדברי העד הב' ר' אלי' מנחם מענדל בן. יעקב הלל איננו מבואר כלל בדבריו כמה אישתהי בין עלייתו מן המים לראייתו כמבואר באבה"ע (סי' י"ז סעי' כ"ו) דבעינן ראהו מיד, וגם העד הא' ר' יוסף בן מרדכי שהנטבע הי' דר אצלו, אמר בזה הלשון דאס איז ריכטיג דער זעלבער וואס ער איז בייא אים גישטאגען ווארוס עס איז ניט לאנג פאן זיין אוועק גיין ביז דעם דער טראנקען קרוב לשעה, עד כאן לשונו ואיני יודע הרי קרוב לשעה אהי קאי אם על

הטביעה שהטביעה הי' קרוב לשעה מהליכתו מביתו, אבל ראייתו הי' אחר זה, או דגם ראייתו את הנטבע הי' בתוך השעה, אמנם אף לפ"ז הא איכא כמה פוסקים המצריכים ראהו מיד שהועלה מהמים, ואין שיעור לדבר. והחת"ס כתב דהך שעה היא שעה קטנה שיעור מיל דהוא כ"ב מינוטין, ע"כ נצרך לחקור עוד אולי היו אנשים בשעת הטביעה ובשעה שהעלוהו מהמים והכירוהו, דכי הוא זה שהי' דר אצל ר' יוסף בן מרדכי הנ"ל, והחשש הא' הנ"ל שאיננו ידוע כלל שהוא בעלה של אשה זו רק מהפאס אשר קשה מאד לסמוך ע"ז כנ"ל, ונצרך לדרוש ולחקור אולי יש שם אנשים שהכירוהו מביתו מרוסלאנד, אבקש מכתר"ה להרבות בדרישות וחקירות ע"ז ואל יחוש על טרחתו כי מצוה גדולה היא וכמה שקדו חז"ל על תקנת עגונות, והמתחיל במצוה אומרים לו גמור ושכר הרבה יטול מבעל הגמולות ונזכה בקרב לישועת הכלל כנפשו ונפש המצפה לרחמי שמים ולישועת כלל ישראל. ירוחם יהודא ליב חופ"ק:

סימן נג

תשובה לאחי שי'. ע"ד שהקשית בכותב נכסיו לעבדו שזוכה בנכסים ויוצא לחירות הא הוי כהקנה להעבד לאחר שאשחררך דלא קנה דהוי לדבר שלא לעולם, ולמש"כ הקצה"ח (סי' ר') קנין הנכסים הם לאחר השחרור וא"כ הוי כמו לאחר שאשחררך הנה מאי דפשיטא לך דבמקנה להעבד לאחר שאשחררך דלא קנה דהוי לדשלב"ל, מיבעי' לי טובא, דהנה בקידושין (ס"ב א' ב') גבי הא דכל שבידו לאו כמחוסר מעשה דמי ולא הוי דשלב"ל פריך אלא מעתה הנותן פרוטה לשפחתו לקדשה לאחר שאשחררך ה"נ דהוי קידושין, ומתרץ הכי השתא מעיקרא בהמה השתא דעת אחרת, וא"כ נראה לכאורה דזו הסברא דמעיקרא בהמה לא שייך רק גבי קידושין דמעיקרא כשהיא שפחה איננה בתורת קידושין כלל, משא"כ לענין ממון דגם מעיקרא כשהוא עבד חשוב איכא באותו דבר והא ראי' דאיתא בירושלמי (פ"ק דקידושין ה"ג) והובא בהגהמ"יי (פ"ה דעבדים) דעבד מקבל מתנה מאחר לאחר וכיון שנעשה שליח ע"כ דהוי בתורת אותו דבר, יעוי' גיטין (כ"ג ב' וס"ד ב') תוד"ה שאני, א"כ ע"כ דחשוב איתא בתורת זכי' אף דא"י לקנות לעצמו מטעם מה שקנה עבד קנה רבו, אבל עכ"פ יכול לזכות בממון לצורך רבו עכ"פ דהרב מיד העבד קזכי [ועי' בזה ברשב"א קידושין (ס"ג ב') וצ"ע בזה בב"מ (צ"ו א')] ע"כ נראה דלענין זכיית ממון לא שייך הסברא דמעיקרא בהמה כיון דנחשב גם מעיקרא איתא בתורת אותו דבר וכנ"ל וא"כ שפיר אהני הא דבידו דלא הוי דשלב"ל, ועוד דגם בזכיי' לעצמו איתא לרבנן דר"מ בע"מ שתעשה בו דבר מיוחד וכדאיתא ברמב"ם (פ"ו

מה' זכיי') וא"כ פשיטא דחשוב איתא בתורת אותו דבר ולא הוי מעיקרא בהמה, ולר"מ קידושין (כ"ג ב') דאין לו זכי' כלל בלא רבו אפי' נימא דלדידי' חשיבא כליתא בתורת אותו דבר והוי כמעיקרא בהמה הא לדידי' מהני במקדש לאחר שאשתחרר אף דהוי לדשלב"ל, ויעוי' תוס' גיטין (י"ג ב') ד"ה לדבר, וא"כ לק"מ. ואף אי יהיבנא לך שיטתך דכה"ג הוי לדשלב"ל נראה נמי דלק"מ דלא מיבעי' לשיטת הט"ז בחו"מ (סי' ר"ט) דבשטר קנה דשלב"ל פשיטא דלק"מ וכמו שכתבת בעצמך, רק דאף לשיטת הסמ"ע שם דבעינן מסירת השטר אחר שבא לעולם וכדמוכח ג"כ מב"מ (ט"ז א') גבי חזר ולקחה מבעלים הראשונים ויעו"ש בדברי הראשונים וכמו שהוכיח הנתיבות (שם סי' ר"ט) מ"מ הא מקנה לו בשטר זה עצמו ונכסים וקונה הנכסים תומ"י אחר שחרור עצמו בתוך כדי דיבור שהי' יכול לחזור ואינו חוזר, א"כ הוי כמוסר לו השטר אחר שבא לעולם כיון דהוי בתוך כדי דבור, וביותר דאף דמב"מ (שם) מוכח דהיכא דמסירת השטר הי' קודם שבא לעולם אף אם מקנה לו אחר שבא לעולם בהאי שטרא נמי לא קנה מ"מ נראה דהיינו טעמא משום דבעי' שטר מקנה וכדאיתא בגיטין (כ' א') והכא כשבא לעולם לא הוי שטר מקנה דכבר קנאו הלוקח קודם שבא לעולם ולא הוי שטר מקנה, וא"כ הכא דתיכף משזוכה בשטר זוכה בנכסים א"כ הוי שטר מקנה כמו בכל קנין שטר דזוכה בשטר ובנכסים וה"נ דבעת המסירה איננו זוכה בשטר רק אח"כ כשזוכה בעצמו שוב זוכה בשטר ובנכסים א"כ הוי שטר מקנה והוי כמסר אחר שבא לעולם דמהני, והדברים ברורים. ועוד נראה דאף למ"ש הקצה"ח דגבי קנין לא אמרינן גיטו וידו באים כאחד רק גבי שחרור מ"מ נראה דבעבד דלענין שיחרור אמרינן גיטו וידו באין כאחד ממילא אף לענין זכיית נכסים זוכה תומ"י כאחד עם ידו דלא דמי לשאר דוכתי דלא נעשה חצירו וידו משא"כ בגט שיחרור דנעשה ידו ע"י השטר ממילא זוכה הנכסים ג"כ כאחד עם השטר, ולא אמרינן דזכיית הנכסים הוי אח"כ, והדברים מוכרחים דאל"כ תקשי לס"ד דגמ' דר"מ סובר דלא פלגינן דיבורא וכשאינו קונה הנכסים גם עצמו לא קנה א"כ תקשי אף בלא שייר אמאי יצא בן חורין הא לגבי נכסים לא אמרינן גיטו וידו באין כאחד וע"כ דשיחרור עצמו חל תחלה בלא הנכסים דלגבי זה אמרינן גיטו וידו באין כאחד ושוב כשנעשה משוחרר וזוכה בשטר זוכה אח"כ בנכסים וכיון דלא פלגינן דיבורא א"א להשחרור לחול בלא הנכסים וא"כ כיון דקנין הנכסים אינו חל תיכף גם הוא אינו משתחרר וא"כ אף בלא שייר אמאי יצא בן חורין וזה אין סברא כלל לומר דכיון דאחר שחרור עצמו יחול קנין הנכסים כה"ג פלגינן דיבורא שיחולו זה אחר זה כיון דלבסוף כל הדיבור יתקיים, דזה אינו כלום דכיון דלא פלגינן דיבורא אי אפשר לחול לשחרור עצמו כלל קודם הנכסים

אף רגע אחד, וא"כ קשה כנ"ל,] וע"כ דבשיחרור דאמרינן גיטו וידו באין כאחד אף אם איכא בגט מתנת נכסים גם לענין הנכסים קונה כאחד תיכף במסירת השטר, ואף דלמאי דאסברה לה הקצה"ח שם בטעמא דהא מילתא דחלוק גט ושחרור משאר דוכתי משום דגבי גט בנתינה תליא ול"ב זכיי' משא"כ בשאר קנין שטר דבעינן זכיי' בשטר יעושה"ט בדבריו הנעימים וא"כ לפי הסברתו אף בגט ושחרור שכתובים בהם מתנת נכסים אינן נקנית כאחד דאף דלענין הגט סגי בנתינה בעלמא מ"מ לענין הנכסים פשיטא דבעי זכיי', וא"כ נראה דאינו סובר כמ"ש מ"מ נראה דראי' הנ"ל מוכרחת דלא כוותי' בזה, ודבריו בזה אינם מוכרחים ואף דדינו ודאי אמת דלא אמרינן גיטו וידו באין כאחד כי אם אם בגט ושחרור מ"מ איצ"ו להסברתו דאפשר בפשוט דדוקא בגט ושחרור דילפינן לה לה מאשה דשטר ע"י עצמו ומוכח דגיטו וידו באין כאחד ושוב ילפינן אשה מעבד ואין למידין מינה למילי אחריני וכעין שכתב הר"ן (פ"ק דקידושין) בדעת הרמב"ם גבי הילך מנה והתקדשי לפלוני דמקודשת מדין עבד כנעני דדוקא אשה דגמרינן לה לה אבל לענין ממונא לא, ואף דהתם לא קי"ל כוותי' מ"מ הכא יש לומר דכ"ע מודו [ויעוי' באבני מילואים (סי' ל"ה ס"ק י"ב) דהביא בשם הרמב"ן יבמות דמבואר מדבריו דבכ"מ לא אמרינן גיטו וידו באין כאחד ומשמע מדבריו שם כמו שהסברתי בפשוט דדוקא גט ושחרור משום דילפינן לה לה מאשה מהדדי ולא במילי אחריני, דיעוי' ברמב"ן דנראה מדבריו דגם גבי עכו"ם דקני גופא יוצא בשחרור בע"כ וסגי בנתינה בעלמא ואפ"ה סובר דלא אמרינן גיטו וידו באין כאחד א"כ מוכח דאינו מטעם סברת הקצה"ח יעושה"ט ברמב"ן, ויש לדחות] עכ"פ ראי' הנ"ל נראה מוכרחת מס"ד דלא אמרינן פלגינן דיבורא ואפ"ה בלא שייר יצא לחירות וכנ"ל. אמנם מרש"י גיטין (מ"ב א') נראה להביא ראי' לדברי הקצה"ח הנ"ל יעו"ש ברש"י ד"ה הכותב נכסיו שכתב ב' שטרות כו' וזיכה לשליח בבת אחת לשניהם כו' יעו"ש דלכאורה הא שכתב רש"י דזיכה ע"י שליח הוא למותר די"ל שנתן לאחד מהם ב' השטרות שיזכה לעצמו ועבור חבירו וביותר יש לתמוה על רש"י מירו' קידושין (פ"א הל' ג') דאיתא התם דאיבעי' להו אם יכול העבד לזכות מרבו לאחר,, ובתר הכי מייתי כתב כל נכסיו לב' עבדיו כאחד שניהן יצאו לחירות ושניהן צריכין לשחרר זה את זה ר"י בשם שמואל ור"א בשם רי"ו דר' היא דאמר אדם משחרר חצי עבדו, אר"ז לר"ב לית הדא אמרה שהעבד זכה מרבו לאחר א"ל מה את סבור משזכו בנכסים יצאו לחירות אלא כאחד עבדים ונכסים יצאו לחירות יעו"ש, והיינו דסובר הירו' דמיירי דנתן לאחד מהן שיזכה גם בשביל חבירו, והיינו דמקשה דהא מוכח מזה דיכול לזכות מרבו לאחר דהא זוכה במחצית כל הנכסים לחבירו מרבו וע"ז מתרץ דאטו

זוכה בנכסים בשביל חבירו קודם החירות דתשמע מינה דבעוד שהוא עבד יכול לזכות לחבירו מרבו הא החירות והזכי' באין כאחד ולכך יכול לזכות לחבירו דשוב אינו רבו והוי כעין גיטו וידו באין כאחד, א"כ מבואר מהירו' דמיירי דנתן לאחד מהן שיזכה לו ולחבירו דאי בשזיכה לשליח כגוונא דפירש"י אזלא כל השקלא וטריא ופלפולא דהירו' בזה כמובן, [ושוב ראיתי במפרשי הירו' שנטו מדרך שביארתי ופירשו בענין אחר, ודבריהם אין להם שחר כלל] וא"כ קשה על רש"י דמפרש נגד הירו'. וראיתי להק"ע שם בתוספותיו בשיורי קרבן שהרגיש בדברי רש"י הנ"ל אמנם כל דבריו הם שלא בהשגחה להמעיין במה שדקדק רש"י בב' שטרות היינו משום דבשטר אחד פסול משום לה ולא לה ולחבירתה וכדאיתא בגיטין שם וגם יתר דבריו שם מגומגמין ותמוהין מאוד ואין להאריך. עכ"פ דברי רש"י בגיטין הם נגד הירו'. אמנם לדברי הקצה"ח הנ"ל יתיישב היטב בטיב טעם דלדבריו לא אמרינן גיטו וידו באין כאחד רק לענין השחרור אבל לא לענין זכיית, הנכסים וא"כ שחרור עצמו קודם לקנין הנכסים א"כ אי איירי במסר לאחד מהן ב' השטרות שיזכה לעצמו ובשביל חבירו וכנ"ל וא"כ תחילה נשתחררו קודם שיזכו כל אחד בחבירו כמובן, וא"כ אמאי צריכין לשחררן זה את זה. וגם אפי' נימא כיון דמסר שיזכו כל אחד א"כ חזינן דאין דעתו לשחרר כולו רק לשחרר חצי כל אחד מהן והחצי יהי' קנוי לחבירו עכ"פ שוב הו"ל כל אחד שחרר חציו והניח חציו כיון דהשחרור הוי קודם הזכי' וא"כ נשתחרר חציו קודם שזכה חבירו במחציתו האחר וא"כ אמאי מקשה מזה לרבה דמיירי בשחרר ומכר חציו בבת אחת לכך הוכרח רש"י לפרש דסובר דמיירי דזיכה ע"י שליח דבכה"ג השחרור והזכיי' באים כאחד ודלא כהירו', והירו' דסובר דמיירי דמסר לאחד מהן מוקי לה באמת כר' דמשחרר חצי עבדו קנה, וא"כ אף דהשחרור חל קודם הזכיי' דהוי כשחרר חציו והניח חציו ג"כ מהני והאי דאמר הירו' אח"כ דעבדים ונכסים כאחד יצאו לחירות יש לומר דלאו דוקא רק דעיקר הכוונה דהזכיי' אינה קודמת להשחרור, ואפילו נימא דלענין שחרור חבירו ג"כ לא שייך גיטו וידו באין כאחד לסברת הקצה"ח, דמסירה בעלמא לא שייך רק כשמוסר לעבד בעצמו אבל לאחר שיזכה עבור העבד זכי' בעי אף לענין שחרור (וכן משמע קצת גיטין (כ"ג ב') דאינו יכול לקבל לחבירו מיד רבו שלו, ויש לדחות.] וא"כ שחרור עצמו קודם לשחרור חבירו עכ"ז ל"ק דהוא בעצמו ישתחרר כולו ולא האחר דזכייתו קודמת דמ"מ כיון דהרב מסר לו שניהן כאחד א"כ חזינן דדעתו דכל אחד לא ישתחרר רק החצי. [וי"ל בהירו' הא דאמר ר"ז לר"ב לית הדא אמרה שהעבד זוכה לרבו לאחר קאי על הא דר"א בשם ריו"ו דמוקי כר' דבל"ז הי' אפשר דמיירי ע"י שליח וכפירש"י אך דלפ"ז הי' אתי' אפילו כרבנן דהא דמיא לשחרר

חציו ומכר חציו דנפיק מיני' כולו ומדמוקי לה כר' ע"כ דסובר דמיירי דמסר לאחד וא"כ מוכח דיכול לזכות מרבו לאחר. כן י"ל לפי הנ"ל ואין להאריך]:
ודברי הירו' צע"ק דלעיל מינה קאמר דע"י עצמו גם ר' מודה דמשחרר חציו אינו משוחרר רק ע"י אחר והכא מבואר דגם ע"י עצמו משוחרר לר' חציו, וצ"ל דפליג על הא דלעיל, וכן משמע גבי הרי את שפחה וולדך ב"ח, יעו"ש, עכ"פ דברי רש"י אשה"ט, ומוכח כהקצה"ח. והנה הקצה"ח שם הוסיף עוד דע"י אחר גם שלא לשמה כשר דנהי דלא מהני מתורת שיחרור מהני בתורת שטר ככל שטר קנין רק ע"י עצמו לא אמרינן בזה גיטו וידו באין כאחד יעושה"ט בדבריו ודבריו סתורין מזו הגמ' דמשני כאן בשטר אחד כאן בשני שטרות דהיינו דבשטר אחד אף עצמן לא קנו מטעם לה ולא לה ולחבירתה ולפירש"י מיירי הכא ע"י שליח דומיא דשני שטרות דמיירי דזיכה לשליח אחד לשניהם וכנ"ל ולהקצה"ח בע"י אחר לא בעינן פרטי דיני גט רק להתירו בבת חורין אבל לא לענין קנין כסף ומע"י וא"כ אמאי אף עצמן לא קנו, ליקנו עצמן ונכסים דלא ליהוי רק כמעוכב גט שיחרור, וא"כ מזו גמ' נסתרין דברי הקצה"ח בממ"נ או ריש דבריו או בגמר דבריו נתפס דאם מיירי שמסר לאחד מהם לעצמו ולחבירו וכגוונא דהירו' הנ"ל ואפ"ה מדמי לה הגמ' לשחרר חציו ומכר אלמא דהשחרור וזכיית הנכסים חל כאחד א"כ מוכח כמו שכתבתי לעיל דבשחרור עבד גם אם אית בי' מתנת נכסים חל כאחד המתנה עם השחרור דבשחרור עבד גם לענין ממון אמרינן גיטו וידו באין כאחד וכמוש"כ ודלא כדאסברה הקצה"ח הנ"ל וכנ"ל, וכדמשמע ג"כ מרמב"ן יבמות שהבאתי לעיל, וא"כ בראש דבריו נתפס הקצה"ח, ואם מיירי כגוונא דפירש"י שמסר לשליח לזכות עבור שניהם ואין סתירה לראש כמ"ש לעיל, א"כ סוף דבריו נסתרין במה שכתב דע"י אחר לא בעינן, דיני גט ומהני בתורת שטר בכל ענין דא"כ אמאי בשטר אחד אף עצמן לא קנו.
ובגוף ההסבר דאמאי לא מהני מתורת שטר שנתקשה בזה הקצה"ח הי' נראה לבאר עפ"י דברי הריטב"א בקידושין (ט"ז א') גבי הא דעבד עברי גופו קנוי דסובר הריטב"א דלענין מעשה ידיו מהני המחילה רק לענין קנין איסור לא מהני והוי כמפקיר משא"כ לענין עבד כנעני דדוקא מפקיר דנסתלקו הבעלים תחילה יש לו יד לזכות, בעצמו אבל מחילה ל"מ דאין לו יד לזכות כשם שא"י לקבל מתנה עו"ש, א"כ חזינן דסברת הריטב"א דגם בעצמו בכולה עכ"ז אין לו יד לזכות בעצמו א"כ אף בשטר ע"י אחרים ל"ש דיקנה העבד בעצמו בהשטר שע"י אחרים דא"י לקנות עצמו כלל וליכא קונה שיוכל לקנות ואף ע"י אחרים צריכין לגיטו וקנייתו באין כאחד, יעושה"ט בדברי הריטב"א, ובזה מיושב היטב בקידושין (כ"ג א') דאמר רבה מ"ט דרשב"א כו' דהא רשב"א מסברא הוא דלית לי' גיטו

וידו באין כאחד יעו"ש בפ"י שנתקשה בזה ובהנ"ל יתיישב היטב דמסברא שום קנין א"א להועיל גבי עבד כנעני אם לא ע"י גיטו וקנייתו באין כא' וא"כ שוב איכא למימר נמי גיטו וידו באין כא' ג"כ. ואשה"ט. אמנם מדברי הרמב"ן יבמות (מ"ה א') הנ"ל נראה דלא ס"ל כסברת הריטב"א הנ"ל מדכתב בעבד שלא טבל דלא גמרי' לי' לה לה מאשה אינו יוצא בשטר ע"י עצמו משום דל"א בי' גיטו וידו באין כאחד ואפ"ה בשטר ע"י אחרים יוצא אלמא דלא צריכינן לזה גיטו וקנייתו באין כאחד יעו"ש א"כ נסתר התי' הנ"ל אמנם להרמב"ן שוב אפשר כתי' הקצות הנ"ל דשלא לשמה ע"י אחרים שפיר מהני מתורת קנין שטר לענין הפקעת השעבוד והגמ' דגיטין (מ"ב א') הנ"ל יתפרש שמסר להעבד עצמו לזכות לעצמו ולחבירו וכמבואר בירוש', ולדידי' בשחרור אמרי' גיטו וידו באין כאחד אף לענין מתנת נכסים דכתיבא בי' דלדידי' אין ההסבר כדאסברה לה הקצוה"ח, רק משום דדוקא עבד דגמרי' לה לה מאשה וכנ"ל, וא"כ ממילא בעבד מהני נמי לענין זכיית נכסים ג"כ הא דגיטו וידו באין כאחד וכנ"ל וא"כ אתי שפיר במסר להעבד עצמו וכנ"ל, ולרש"י דאסברה לה בזיכה לשליח שפיר אפשר דס"ל כהסבר הקצה"ח, ועל הקו' דשלא לשמה ליהני מדין שטר יסבור כסברת הריטב"א הנ"ל וכמו שנתבאר, וא"ש. ודע עוד דמאי דנתקשה הקצה"ח דשלא דשמה ליהני מדין שטר קנין וכתב ואי"ל דדוקא לקנין איסור ל"מ דא"כ תקשה לשמואל דס"ל המפקיר עבדו אי"צ גט שחרור גם שלא לשמה ליהני, זה אינו הכרח דהא מבואר בריטב"א (קידושין שם) למאי דס"ל דעבד עברי סגי במחילה לענין קנין מע"י רק לענין קנין איסור לא סגי במחילה ובעי שטר, וכתב דהפקר מהני אף לקנין איסור לשמואל דס"ל המפקיר עבדו אי"צ גט שחרור דלא גרע מעבד כנעני ואפ"ה מחילה אף דמהני לקנין מע"י ל"מ לקנין איסור דשאני הפקר ממתנה יעו"ש א"כ נסתר ראיית הקצה"ח דאף לשמואל י"ל דשלא לשמה ל"מ רק לקנין מע"י ולא לקנין איסור דל"ד למפקיר, אמנם מגמ' גיטין (מ"ב הנ"ל) ראי' מוכרחת דהפסול דלה ולא לה ולחבירתה ל"מ אף לקנין מעשה ידיו וא"כ ה"ה פסולא דלה לשמה דמ"ש, אך י"ל דדוקא כשמקבל בעצמו וכסברת הקצוה"ח הנ"ל אמנם לפירש"י מוכרח דאף ע"י אחר וכנ"ל. והנה בגיטין (ל"ח ב' נ"ב א') גבי גזבר ואפוטרופוס דפליגי רבי ורבנן אי רשאי ליקח דמים מהעבד ולהוציאו דלרבנן ל"מ ולרבי נותן דמי עצמו ויוצא מפני שהוא כמוכרו לו ויעו"ש בפירש"י דדקדק רש"י לפרש לר' דהכסף מהני בתורת מכירה דוקא דמוכרו לעצמו כשם שמוכרו לאחרים ולא בתורת שחרור דאין בידם לשחרר רק דמהני מתורת מכר, וא"כ לכאורה מזה נסתר ב' התירוצים הנ"ל הן תי' הקצות דל"מ שלא לשמה רק לענין ממונא ולא לענין איסורא דעכ"פ ליהני דהוי כמוכרו לו וכמו דא"ר בכסף דאף

דל"מ בתורת שחרור מהני בתורת מכר דקנוי לעצמו קנין הגוף בכסף זה בתורת קנין כמו שקנוי במכרו לאחר לענין שאחר יכול לשחררו וה"נ קנוי לעצמו במכרו לעצמו וממילא פקע האיסור ג"כ דרבי לענין איסורא קאי כמבואר שם (בגיטין ל"ט ב') וה"נ לענין שטר שלא לשמה נימא ג"כ סברת רבי דהוי כמוכרו לו לעצמו וממילא דמהני לענין איסורא וכמו בכסף לר', וכן נסתר נמי תירוצי הנ"ל דהעבד איננו בר קנין לקנות כלל אם לא בתורת שחרור דהא חזינן לר' דמהני גם בתורת קנין. אמנם שם גופי' יש להבין טעמא דרבנן דפליגי עלי' דר' מאי טעמייהו ובמאי פליגי, והנה התוס' והר"ן פירשו דמדרבנן פליגי דנראה כמזלזלי, ויעוי' חי' הר"ן גיטין ל"ח) דהביא דפליגי אם כסף גומר וסתר זה ולבסוף הביא בשם הרמב"ן דטעמייהו דרבנן דשחרור א"א אלא בבעלים ור' סובר הגם דבתורת שחרור א"א מ"מ מהני בתורת מכר כמוכרו לאחר, א"כ מבואר דבזה פליגי ר' ורבנן דלר' מהני מתורת קנין אף היכא דל"מ מתורת, שחרור ולרבנן דוקא מתורת שחרור מהני וכל היכא דלא מהני מתורת שחרור ל"מ מתורת מכר וקנין, וא"כ שפיר אפ"ל דלרבנן תורת קנין ל"מ לענין איסור כמו"ש הקצה"ח, או דל"א גיטו וידו באין כאחד וכמש"כ. וע"ד פלפול קצת יש ליישב בזה קו' הפ"י גיטין (מ"ב א') דאמר אידי ואידי רבנן הא דאמר כולו הא דאמר חצי חצי, יעו"ש בפירש"י ורמב"ן שהביא הר"ן, והקשה הפ"י דלמאי מוקי כרבנן הא כר' נמי אתי' יעו"ש, ולפי הנ"ל אתי שפיר ע"ד הפלפול קצת דהנה על פירש"י תמהו הרשב"א והר"ן דמתני בברייתא כל נכסי נתונין לפלוני ופלוני משמע שידעי' שנתן כל נכסיו, עוד. הקשו דמשמע ודאי דאם נתן חצי שדה לראובן וחצי לשמעון דלא מספקינן דלמא חד פלגא כתב לתרווייהו. ונראה ליישב דחדא מתורצת בחבירתה דהנה בהא דאמרי' (גיטין ט' א') אלא התם משום דלאו כרות גיטא הוא מפרש רש"י דהטעם משום די"ל כיון דנחית לשיורא שייר נמי לדידי', והיינו דבלא הא דכרות גיטא לא הוי מספקינן דלמא שייר גם להעבד וכמו דלא מספקינן בכל דוכתי בנותן כל נכסיו ומשייר דבר אחד דקונה כל השאר ולא מספקינן לומר מדנחית לשיורא דלמא שייר עוד וה"נ בעבד לא הוי מספקינן בהכי, רק משום דבעינן גט כריתות לכך כל דאפשר לספק ולפרש אף באופן רחוק דלא חיישי' לי' כלל לענין דינא מ"מ שוב לא הוי גט כריתות ול"מ לענין שחרור אף דבעלמא בשטר מתנה מהני וא"כ ה"נ בהא דחצי חצי אף דלענין דינא בעלמא לא חיישי' כלל לספק דלמא חדא חצי', ומשו"ה בנותן חצי שדה לראובן וחצי לשמעון קנו כולה, דאמרי' דוודאי נתן לאידך מחצית האחר וכמו"ש הר"ן והרשב"א מ"מ לענין גט שחרור דבעי' גט כריתות כל שיש לספק אף באופן רחוק לפרש באופן אחר שוב לאו כרות גיטא הוא וכנ"ל, וא"כ א"ש דנקט בברייתא כתב כל נכסיו

דלענין דינא בעלמא לא מספקי' כלל דלמא חד מחצה וידעי' בוודאי דלכל נכסיו כיון ומ"מ לענין גט ל"מ משום דכיון שיש לפרש דעל חד מחצה כיון שוב לאו כרות גיטא הוא ואשה"ט, אמנם הא הכא מיירי דנתן ע"י אחר דזיכה לשניהם ע"י שליח וא"כ תקשה נהי דלא מהני מתורת שחרור ליהני מתורת מתנה וכקו' הקצה"ח גבי שלא לשמה, אמנם כבר כתבתי דלרבנן י"ל דל"מ מתורת. קנין כל דל"מ מתורת שחרור, אבל לר' הא ס"ל דאף דלא מהני מתורת שחרור מהני עכ"פ בתורת קנין רק דבמקבל בעי לשמה וכל דיני כריתות משום דל"א גיטו וידו באין כאחד וכמ"ש הקצה"ח הנ"ל משא"כ הכא דמיירי ע"י אחר לכך הוכרח לאוקמה כרבנן וא"ש ע"ד הפילפול. ומה שתי' הפ"י שם לא הבנתי דתי' הא' דמשמע לי' נמי דמיירי בזא"ז, א"כ ברייתא דקנו ומשחררין זא"ז מיירי נמי אף בזא"ז וא"כ איך קני בתרא ואי דאפ"ה קני בתרא א"כ שוב איכא למימר דחד פלגא כתב לתרווייהו, ותי' בתרא הוא נכון דאף בחד פלגא מ"מ קנו רביע, אמנם אני תמה דסותר דבריו מיני' וביי' דתי' לקו' הבית יהודא דאמאי איצטריך לטעמא דחד פלגא הא בפשוטו כיון דנחית לשיורא, ותי' משום דלתרווייהו נתן כל נכסיו, וכן תי' התורת גיטין וא"כ שוב הדרא קו' לדוכתא דכיון דאיכא למימר דלחד פלגא כיון שוב לא תיהני אף לר' משום כיון דנחית לשיורא [אמנם לפמ"ש גם זה יתיישב דטעמא דנחית לשיורא ג"כ אינו אלא משום כרות גיטא וא"כ לר' אינו ע"י אחר וכנ"ל.] אמנם קו' הבית יהודא נראה בפשוט דלק"מ דנחית לשיורא ל"ש רק היכי דפגים לכללי' קמא שכתב תחילה כל נכסי ואח"כ כתב חוץ משא"כ בחצי נכסי לא מקרי נחית לשיורא, וא"כ תי' הב' נכון. ובמש"כ ליישב לפירש"י ע"ד הפלפול קצת יש ליישב נמי לפי' הרמב"ן שהניח הפ"י בקו' יעוי"ש דהנה לכאורה יש להקשות נמי לפי' הרמב"ן דכ' משום דבחצי יש ליתן לו חצי מכל נכסיו ולא מחצית כל דבר ודבר וא"כ יש לחוש דלמא שייר העבד, והא הב"י בחו"מ (סי' מ"ב) הביא דל"א יד בעל השטר על התחתונה רק היכי דלא יתבטל השטר לגמרי אבל היכי דיתבטל לגמרי אמרי' יד בעהש"ט על העליונה, וא"כ הכא דמספקינן אי העבד נכלל בכלל החצי או לא ואם אינו נכלל נתבטל השטר לגמרי לא הו"ל למימר יד בעהש"ט על התחתונה וכנ"ל (ויש לדחות בפשוט דלא דמיא להתם ולק"מ דהכא נתן מחצית כפשוטו וכמשמעו ובידו לברר ואינו כלל משום יד בעהש"ט עה"ת] אמנם י"ל דה"ט דלא מהני משום דלאו כרות גיטא הוא דכיון דהי' אפשר לפרש חצי בלא העבד שוב אף אם כיוון גם להעבד מ"מ שוב ל"מ משום דבעינן כריתות וליכא וכעין הנ"ל וא"כ להרמב"ן נמי יתיישב כעין הנ"ל דמשום דהכא מיירי ע"י אחרים הוכרח לאוקמא כרבנן, אמנם לפמ"ש לעיל בשיטת הרמב"ן נסתר זה ואין להאריך בזה כי הוא קצת ע"ד הפלפול.

אמנם בעיקרא דמילתא בפלוגתת ר' ורבנן שפיר אפ"ל כנ"ל וא"כ לרבנן שפיר אפשר לומר כהתירוצים הנ"ל הן תי' הקצות דל"מ לענין איסור או כתירוצא דידי דל"א גיטו וקנייתו באים כא' וכנ"ל, ואשה"ט. ועוד נראה דאף לר' יש לומר כן ודוקא בכסף אמר הכי אבל לא בענין אחר וכמו שיתבאר אי"ה, והוא, דהנה (בגיטין ע' ב') גבי נתייאשתי מפלוני עבדי דא"ר אין לו תקנה אלא בשטר ארי"ו מ"ט דר', והקשה בתורת גיטין דמאי הקשה הכא מ"ט דר' הו"ל להקשות אפלוגתא דתנאי במפקיר עבדו אם צריך גט שחרור ומאי ענין הא דרי"ו דוקא להא דר', ועוד הקשה דלעיל (ל"ח א') על הא דשמואל דאמר המפקיר עבדו אי"צ גט שחרור מצריך קרא דעבד איש משמע דלולא הקרא הי' פשוט דצריך גט שחרור, והכא שואל הגמ' מ"ט דר' דצריך ג"ש משמע דמסברא אי"צ ג"ש, וכן הקשה בפ"י. ונראה דבהנ"ל יתיישב היטב דהנה אם נימא דקנין עבד הוי כקנין אחר א"כ מסברא גם במפקיר עבדו יוכל העבד לזכות בעצמו כאחר לגמרי בתורת קנין ומהני אף לענין איסור וכדאמר ר' מפני שהוא כמוכרו לו דמהני בתורת קנין ולא בתורת שחרור וכנ"ל אף לענין איסור וה"נ בהפקר אמנם לרבנן דבתורת קנין ל"מ לענין איסור ומש"ה אין הגזברין והאפוטרופסין יכולין להוציאן לחירות וכנ"ל וא"ש דגם בהפקר דאינו אלא בדרך קנין אינו מועיל לענין איסור, וא"כ א"ש דלדידן דקי"ל כרבנן שפיר מצריך קרא לשמואל על מפקיר עבדו דבדרך קנין אינו מועיל לענין איסור [והיינו עפ"י מש"כ לעיל בשם ריטב"א קידושין דאף לשמואל דוקא מפקיר ולא נותן] משא"כ לר' בעצמו דס"ל דמועיל גם בדרך קנין דמש"ה קאמר דנותן דמי עצמו ויוצא א"כ ממילא גם הפקר יש להועיל מטעם קנין ושפיר מקשה מ"ט דר' ואף למש"כ דטעמא דרבנן משום דל"א גיטו וקנייתו באים כא', וא"כ לכאורה במפקיר ל"ש זה כיון דנסתלק תחילה רשות רבו וא"כ נסתרין לכאורה דברים הנ"ל נראה דעכ"ז י"ל כן דהנה מבואר ברש"י ותוס' (נזיר דף ס"א ב') דעבד א"י לקנות עבדים קנין הגוף וא"כ אם מוכר העבד לעבד אחר אין העבד האחר יכול לשחררו דאינו קונה הקנין הגוף שבו דהיינו קנין איסור שבו, וא"כ ק' מאי קאמר ר' מפני שהוא כמוכרו לו הא אף לפ"ז איננו משתחרר דלא יהא אלא שמוכרו להעבד האחר ג"כ א"י לשחררו וכנ"ל וצ"ל דמוכרו לעצמו שאני דהואיל ובקנייתו לגמרי משתחרר שוב הוי כישראל ויכול לקנות לגמרי אף לקנין איסור שבו דקנייתו ושחרורו באין כאחד דוגמא למש"כ התוס' פ"ק דכתובות (דף י"א א') גבי גר קטן יעו"ש, ורבנן לא סברי באין כאחד בדרך קנין וא"כ במפקיר נמי א"ש כדרך הנ"ל ואשה"ט, ושפיר פריך מ"ט דר' לר' לשיטתו, ואמר רי"ו משום דיליף לה להכי ל"מ בדרך קנין אף לר' משום דדוקא בכסף אמר ר' דלענין כסף לא איתקש לאשה, וסובר דכסף מהני נמי בדרך קנין משא"כ

לענין שאר יציאות ילפי' לה לה דל"מ, וא"כ אף לר' א"ש לענין שטר שחרור שלש"מ דבזה ל"מ בדרך קנין משום לה לה וכמו דל"מ יאוש והפקר אף לר' וכנ"ל, ומיושב קו' הקצה"ח בפשוט דגילתה התורה דל"מ בתורת קנין. הנה נמשכתי קצת חוץ לענין ונחזור להנ"ל דמרש"י גיטין (מ"ב א') משמע כהקצה"ח אמנם תמוה מהא דגיטין (ט' א') וכמו שהקשיתי לעיל ודוחק לומר דמיירי ע"י אחר. ועוד דלדברי הקצות מהני ע"י אחר אף שלש"מ וא"כ למסקנא דאמרי' דלאו כרות גיטא א"כ אמאי לא קנה עצמו ולענין מע"י מיהת. אמנם זה ל"ק דלמסקנא שפיר מתפרש ע"י עצמו ולהס"ד הי' סבור דמיירי ע"י אחר ולפ"ז יתיישב גם קושייתך בס"ד. אמנם הוא דחוק וצ"ע. וע"ד פלפול יש ליישב דהנה בש"ע חו"מ (סי' רל"ה סעי' כ"ג, כ"ד) דגם במכר זכין שלא בפני הקונה ויעויין בזה בקצה"ח (סי' קצ"ה סעי' ג' בהג"ה) והנה לפ"ז יש לדקדק במשנה (גיטין י"א ב') דיכול לחזור לר"מ בשחרור עבד משום דחוב הוא והא כיון דביד העבד למחות רק דביד האדון לא יהי' יוכל לחזור א"כ שוב זכות הוא וכמו במכר וכנ"ל [וחוץ לדרכינו לק"מ די"ל דזהו חוב גמור משא"כ מכר דאינו חוב גמור] אמנם י"ל כיון [דיכולן השליח ליתן לו בע"כ [דכבר השיגו האחרונים על הנוב"י דא"י לגרש ע"י שליח בע"כ] א"כ מסירתו ליד השליח ליתן הוי חוב ואינו דומה למכר דיהי' תלוי בדעתו. והנה בב"מ (י"ט א') מבואר דלר"מ דחוב הוא ל"א עדים בחתומיו זכין לו, וג"כ יש להקשות כנ"ל דהא ביד העבד למחות וא"כ זכות הוא כמו גבי מכר וי"ל ג"כ כנ"ל דהא יוכל לשחררו בע"כ א"כ העדים שחותמין חוב הוא לו, והנה הא דיכול לגרש ולשחרר בע"כ היינו דל"ב זכיי' רק מסירה ונתינה בעלמא וכמו"ש הקצה"ח דאין זכיי' בע"כ וא"כ בכותב כל נכסיו לעבדו דהוא שטר מתנה ג"כ ובשטר מתנה בעינן זכיי' ממש וליתא בע"כ ובס"ד זו דלא פלגינן דיבורא לר"מ א"כ כל שלא יזכה בנכסים אינו משתחרר ג"כ א"כ שוב לא יוכל לשחררו בשטר זה בע"כ משום דבע"כ אינו זוכה בנכסים וגם עצמו לא יזכה דל"פ דיבורא, וממילא לא יוכל להשתחרר כ"א מדעתו ושוב שייך לומר עדיו בחתומיו זכין לו אף לר"מ דהא הוי זכות ממש דיהי' תלוי בדעת העבד וכמו במכר כנ"ל וא"כ א"ש דלעולם הוי ע"י אחר משום עדיו בחתומיו זכין לו, ועי' תוס' ב"מ (כ' א') דאף לענין איסור אמרי' עבחז"ל, וא"כ גם קושייתך מיושבת בזה וכ"ז הוא ע"ל הפלפול רחוק, רק לאהבתך לא נמנעתי לכתוב כל העולה על רעיוני וכל פטפוטיא בישין ופטפוטי דאורייתא טבין. עכ"פ איך שיהי' קושייתך מיושבת וכנ"ל וביותר מבואר בגיטין (דף מ' א') בכותב שטר אירוסין דאם יש בו לשון שחרור מהני אף דבאשה דעלמא אינו גט אף דהמסירה הי' אח"כ משום דבעת הכתיבה הוי דשלב"ל ולשי' הרמב"ם משום שלש"מ מ"מ הכא מהני משום דבמסירה

זו מתקדשת הוי ככל שטר, ואף דלשי' הרשב"א (בתשו' סי' תר"ג) גם בשטר קידושין בעינן זכיי' כשטר מתנה, וא"כ הוי ג"כ לאחר השחרור ואפ"ה מהני, ולפמ"ש לעיל ע"ד הפלפול גם הכא יתיישב, ואין להאריך עוד בזה:

סימן נד

ע"ד הקושיא שכתבתי לי ששמעת מהרב דמעזריטש שהקשה בשם הרב הגאון ר' זלמן מפוזנא זצ"ל בקידושין (י"ג ב') דהוכיח דמיתת הבעל מתיר מקרא דכי ימות במלחמה ואיש אחר יקחנה מב"ק (ק"י ב') דמקשה ביבמה שנפלה לפני מוכה שחין דנימא אדעתא דהכי לא קידש ומתרץ טב למיתב טן דו וא"כ הכא דתשאר עגונה לא שייך תי' הגמ' ושפיר אמרינן דאדעתא דהכי לא קידש, וקושיא זו מצאה חן בעיניך לקו' עצומה ובקשת מאתי אם אמצא תירוץ ע"ז אודיעך. דע אהובי גיסי אשר לדעתי נראה בפשיטות דלק"מ ויבואר בסוף מכתבי מה שנראה לי לפשוט וברור, ואמת לאמתי לתרץ בזה. אמנם בכדי להשתעשע עמך קצת אמרתי לכתוב בזה מה שהעירו רעיוני ברהיטא ליישב קו' זו בכמה פנים שונים. וכאשר יבואר א) הנה לדעת רש"י שם דהתירוץ דטן דו קאי על הבעל בפשוט לק"מ דגם לס"ד דקידושין דאין מיתת הבעל מתיר שייך תירוץ הגמ', דבשביל טן דו דהבעל מסכמת בלי שום תנאי, וכמו ביבם מוכה שחין. אמנם קו' זו קשה לדעת הפוסקים דתירוץ הגמ' דטן דו קאי על היבם מוכה שחין לפ"ז שפיר קשה קו' הנ"ל. ויעוי' בזה בישועת יעקב אבה"ע (סי' קנ"ז). והנה עוד מסופק שם בישועת יעקב דאפשר דקו' הגמ' אינו אלא בהי' לו אח מוכה שחין בשעת הקידושין אבל בנעשה מוכה שחין אחר הקידושין בודאי נכנסה לספק זה בתחלה ולא שייך אדעתא דהכי לא קידש, דבשביל חשש רחוק כזה בודאי היתה נכנסת לבית הס', ול"ש אדעתא דהכי לא קידש, והביא כן גם בשם הב"ח. ומעתה אמינא דאף דזה ודאי דמיתה אסיק אדעתא וכדמוכח מקו' הגמ' ב"ק שם, מ"מ אפשר דמיתה במלחמה הוי אונסא דלא שכיחא וכמו אכלו ארי בגיטין (ע"ג א') דהא הקידושין היו קודם המלחמה וכדאיתא ברמב"ם הל' מלכים (פ"ז ה"ז) ובכ"מ וא"כ כיון דהקידושין היו קודם המלחמה שפיר יש לומר דאונס כזה שיתחדש מלחמה ויצא במלחמה ויהרג שם הוי אונסא דלא סלקא אדעתא ודוקא מיתה על מטתו כדרך כל הארץ שפיר מסקא אדעתא ואינה נכנסת לבית הספק, אבל מיתה שלא כדרך כל הארץ דהיינו שיתחדש מלחמה ויהרג שם הוי אונסא דלא שכיח וכמו אכלו ארי דגיטין (דף ע"ג) הנ"ל, דהוי אונסא דלא מסקא אדעתא. וא"כ על מיתה כזו לא שייך אומדנא דעל חשש מיתה רחוקה כזו היתה נכנסת לבית הספק

ולא שייך אדעתא דהכי לא קידש וכמו בנעשה אחיו מוכה שחין אחר הקידושין וכנ"ל, וה"נ המלחמה נתחדשה אחר הקידושין כנ"ל וא"ש. ב) והנה לכאורה הי' נראה ליישב עוד בפשוט דע"כ אין הטעם משום אומדנא דיעוין בקידושין (ס"ז ב') דדרשינן ויצאה מביתו והלכה והיתה לאיש אחר דלפחות דרשינן לי' לאחר ולא לבן, וא"כ ה"נ דכתיב ואיש אחר יקחנה לפחות דייקינן מינה ואיש אחר ולא הבן דלבן אסורה משום אשת אב, וא"כ אם הטעם משום אומדנא ונעקרו הקידושין למפרע לבנו שריא דהא איגלאי מלתא למפרע דלא היתה אשת אב כלל, כן עלה בדעתי לכאורה. שוב ראיתי דהא בורכא. דהא בבית וכרם נמי כתיבי ואיש אחר יחנכנו ואיש אחר יחללנו וא"כ פשיטא דהכא לא שייך למידק לאחר ולא לבן ג) עוד יש ליישב ויתיישב נמי דברי הגמ' התמוהין לכאורה מאוד דפריך רב שישא ברי' דרב אידי על האי לימודא דואיש אחר יקחנה אימא מאן אחר יבם, ואמר רב אשי ב' תשובות בדבר חדא דיבם לא איקרי אחר. ועוד כתיב ושנאה האיש האחרון או כי ימות האיש האחרון ואיתקש גירושין למיתה וכו'. והלשון תמוה דבשלמא תשובה א' הוי שפיר תשובה לקו' דהקשה דלא מוכח מהאי קרא דפן ימות במלחמה ואיש אחר יקחנה ושפיר השיב לקו' דל"ק דשפיר מוכח מהאי קרא, אבל תשובה ב' איננו ענין לקו' ואדרבא הודה לו לקושייתו דאינו מוכח מקרא דפן ימות במלחמה רק דמוכח מלימוד אחר, וא"כ איננו תשובה לקו' דאטו רב שישא ברי' דרב אידי המקשה לא הודה להדין דמיתת הבעל מתיר הא זהו משנה מפורשת והדין פשוט לכ"ע רק דלא ידע מהיכן מוכח והקשה על ההוכחה דפן ימות במלחמה דמזה לא מוכח וע"כ דההוכחה ממקום אחר ולא מהאי קרא, וא"כ רב אשי בתשובה ב' הודה לרב שישא ברי' דרב אידי לגמרי דלא מוכח מקרא דפן ימות רק ממקום אחר, וא"כ איך שייך הלשון דב' תשובות בדבר על קו' רב אידי והוא אצלי דקדוק עצום עד שתמיהני שלא מצאתי שהרגישו בזה המפרשים ובדברי הרשב"א והריטב"א ראיתי דנראה מדבריהם דלא גרסי האי לישנא דב' תשובות בדבר ובדוחק נצרך לפרש דב' תשובות בדבר אינו קאי על קו' רב אידי רק על קו' הגמ' דמנלן דמיתת הבעל מתיר. אמנם להנ"ל בקו' הג' הנ"ל יש ליישב קצת, דההוכחה דפן ימות איננו מקרא דפן ימות לחוד רק בצירוף קרא דאו כי ימות האיש האחרון, ומתחלה כשהוכיח מקרא דפן ימות במלחמה לא היתה כוונתו מקרא דפן ימות לחוד רק בצירוף האי קרא דאו כי ימות האיש האחרון דמתרווייהו ביחד מוכח, דהנה מקרא דפן ימות לחוד איכא למדחי כקו' הגאון רי"ל דהטעם משום אומדנא, אמנם לזה יש להוכיח מקרא דאו כי ימות האיש האחרון דמבואר פ"ק דיבמות (י"א ב') לחכמים דקי"ל כוותייהו אף במחזיר גרושתו מן האירוסין אסורה דוהיתה לאיש אחר היינו ע"י

קידושין לחוד, וא"כ או כי ימות האיש האחרון היינו במן הארוסין לחוד וע"כ דל"א אומדנא, דאי אמרינן אומדנא א"כ איגלאי מלתא דלא נתקדשה לאחרון כלל ונעקרו הקידושין למפרע, א"כ אמאי אסורה לחזור לאחרון, וע"כ דל"א אומדנא, אמנם מהאי קרא לחוד לא מוכח דאפשר דלראשון בלאו לכ"ע בעשה וכמ"ש רש"י אמנם לזה שוב מוכח מקרא דפן ימות במלחמה דמוכח דמותר לגמרי ול"ל מטעם אומדנא דהא מוכח מקרא דכי ימות האיש האחרון דל"א אומדנא וכנ"ל. וא"כ בצירוף תרווייהו ביחד שפיר מוכח דמיתת הבעל מתיר דמקרא דאו כי ימות האיש האחרון מוכח דל"א אומדנא רק דעדיין אפשר דלכ"ע בעשה לזה צריכי למילף מקרא דפן ימות במלחמה ומזה לחוד הי' אפשר לדחות מטעם אומדנא אמנם זה נסתר מקרא דאו כי ימות האיש האחרון וא"כ בצירוף תרווייהו ביחד שפיר מוכח דמיתת הבעל מתיר בלי שום דחיי', וא"כ כשהוכיח מקרא דפן ימות במלחמה היתה כוונתו בצירוף קרא דאו כי ימות האיש האחרון למסתר טעם דאומדנא ולהוכיח מתרווייהו ביחד וכנ"ל. וע"ז כשהקשה רב שישא ברי' דרב אידי היינו דמתרווייהו ביחד נמי לא מוכח האי דינא, שפיר קאמר רב אשי ב' תשו' בדבר דשפיר מוכח מהני פסוקי לתשובה א' מתרווייהו ביחד. ולתשובה ב' מקרא דאו כי ימות האיש האחרון לחוד, ושפיר הוי תשובה לקושייתו כיון דמתחלה ג"כ היתה כוונתו להוכיח מהאי קרא ג"כ וכנ"ל. כן אפ"ל ע"ד פלפול קצת ד) עוד הי' אפשר לומר ע"ד הנ"ל דלס"ד זה דמיתת הבעל אינו מתיר ע"כ מוכח דל"א אומדנא דביבמות (נ"ט א') איתא גבי כה"ג באלמנה אלמנה לא יקח בין מן האירוסין ובין מן הנישואין ויליף לה מקרא יעושה"ט דהוכיח מקרא דאף מן האירוסין אסור, וא"כ מוכח ע"כ דל"א אומדנא, דאי נימא אומדנא א"כ איגלאי מלתא למפרע דלא היתה ארוסה כלל ואיננה אלמנה כלל ואמאי אסורה וע"כ דל"א אומדנא ואף מן האירוסין אסורה לכו"ע בעשה ולכ"ג בלאו, וא"כ שפיר הוכיח מקרא דפן ימות במלחמה, וכנ"ל, דל"ל מטעם אומדנא דהא מוכח מאלמנה לכ"ג מן האירוסין דאסורה דל"א אומדנא. ה) עוד אפ"ל ע"ד הנ"ל דלס"ד זה מוכח דל"א אומדנא דאל"כ נערה המאורסה דאמר רחמנא בסקילה היכי משכחת לה דהא הויא התראת ס' דדלמא ימות הארוס ויתבטלו הקידושין למפרע, וא"כ אף אם לבסוף לא מת הארוס עכ"ז בשעת העבירה היתה התראת ס', וגם לעוברי העבירה דהיינו הבועל והארוסה לא הי' ידוע להם בשעת העבירה דכה"ג לכ"ע התראת ס' כזו לא הוי התראה וכמ"ש התוס' בכתובות (ט"ו א') ד"ה וס' נפשות יעושה"ט. וכה"ג הקשו התוס' גיטין דף ל"ג) ד"ה ואפקעינהו דהקשו בא"א דהויא התראת ס' שמא ישלח גט] ויבטל וה"נ דכוותה. ותי' התוס' ל"ש בזה דאזלינן בתר רוב וחזקה וכדהוכיחו מנזיר, דאפשר

דלמיתה יש למיחש טפי ובפרט דהכל למיתה הם עומדים, וכדקי"ל באמת גיטין (דף כ"ח א') דלשמא ימות חיישינן אלמא דלא מוקמינן ארובא וחזקה. ואפשר נמי דחששא דאורייתא הוא. על שמא ימות להבא. ותדע דהא אשת כהן מותרת לאכול בתרומה ולא חיישינן שמא ישלח גט ויבטל, ולשמא ימות חיישינן, אלמא דשמא ימות חיישינן טפי וא"כ אפשר נמי דחששא דאורייתא היא. ויעויין בזה בנוב"י (מה"ק יו"ד סי' נ"ה ונ"ו), וא"כ תקשי נערה המאורסה דבסקילה היכא משכחת לה, וע"כ דל"א אומדנא. והא וודאי אין להקשות על התירוצים שכתבתי (באות זה ובאות ג' וד') דדלמא מיירי הני קראי בהתנה בפירוש בשעת הקידושין דאף אם ימות לא יהא נעקר הקידושין למפרע דזה בוודאי דחוק טובא לאוקמא קראי הכי וע"כ דאף בסתמא מיירי, ומוכח דל"א אומדנא, והאי תירוצא דנערה המאורסה עדיפא יותר, דהתירוץ (שבאות ג') איכא למדחי דמיירי קרא דוהיתה שלא הי' אלא קידושין לחוד מיירי דקדשה בביאה לפי מאי דקי"ל ביאה אירוסין עושה כמבואר בר"ן (פ"ק דקידושין), דבזה נראה דל"ש אומדנא לפי מה שכתבו תוס' ב"ק (ק"י ב') דבנשואה ל"ש מטעם חבת ביאה וה"נ בקדשה בביאה. וכן לפמ"ש הישועת יעקב (סי' קנ"ז) מטעם דאיכא קפידא דבעל בנשואה שלא יהא בעילתו בעילת זנות, וכן הוא בשמ"ק ב"ק בשם תוספי הרא"ש, ה"נ בקדשה בביאה, וא"כ אפשר דקרא דאו כי ימות האיש האחרון דקאי על קידושין לחוד על והיתה לאיש אחר כמ"ש רש"י פ"ק דיבמות (דף י"א) קאי על קדשה בביאה דל"ש אומדנא, וכן מ"ש (באות ד') מאלמנה לכ"ג מן האירוסין י"ל ג"כ שנתקדשה בביאה אף דלפ"ז בלא"ה אסורה לכ"ג משום בעולה עכ"ז אינה אלא בעשה ומטעם אלמנה היא אסורה בלאו ובביאה ל"ש אומדנא וכנ"ל אבל על נערה המאורסה א"א למדחי הכי דהא אינה אלא בבתולה ואף בשלא כדרכה לא משכחת לה וכדאיתא פ"ק דקידושין (ט' ב'), וא"כ שפיר מוכח דל"א אומדנא. וא"כ שפיר מוכח מפן ימות במלחמה ו) ובהנ"ל שנתבאר דבקדש בביאה ל"ש אומדנא יש ליישב עוד בפשוט דהא ארש אשה סתמא כתיב וסתמא קאמר לה המשוח מלחמה מי האיש אשר ארש אשה ואף ארש בביאה נמי בכלל, דבזה ל"ש אומדנא וכנ"ל ועלה נמי קאמר פן ימות במלחמה וכו' וע"כ דאין הטעם משום אומדנא. וא"ש. ובלא"ה ע"כ צ"ל כן למה שהקשה הפ"י על תוד"ה לכ"ע בעשה דבקידושין ליכא עשה דודבק רק בביאה א"כ מאי הביא מאשר ארש והניח בקו' יעושה"ט, וע"כ ליישב דהאי ארש אשה הוא אף בביאה דאירוסין עושה ובזה איכא עשה דודבק. וא"ש. ז) והנה יש מקום לומר לפמ"ש בשמ"ק בשם תוספי הרא"ש דבנשואה היינו טעמא דל"ש אומדנא משום קפידא דבעל שלא יהא בעילתו בעילת זנות. וכן כ' בישועת יעקב (סי' קנ"ז) דלמסקנת התוס'

שוב לא צריכים לטעמא דחבת ביאה רק משום קפידא דבעל שלא יהא בעילת זנות א"כ לכאורה להפוסקים דביאת זנות כה"ג אינו אסור אלא מדרבנן יעויין בזה ברמב"ם (ריש הלכות אישות הל' ד') ומפרשים שם, א"כ מדאורייתא אף בקדשה בביאה שייך אומדנא דהא ל"ש קפידא דבעל משום בעילת זנות כיון דמדאורייתא קודם שאסרוהו רבנן לא הי' איסור כלל הא דבעילת זנות, רק עכשיו לבתר דאסרוהו רבנן שוב הוי קפידא דבעל ול"ש אומדנא רק בארוסה ולא בנשואה משום קפידא דבעל משא"כ קודם שאסרוהו רבנן דאז אף בקדשה בביאה ואף בנשואה הי' שייך אומדנא. וא"כ לפ"ז נסתר התירוץ שכתבתי באות הקודם דאשר ארש סתמא כתיבא אף בקדשה בביאה דז"א דהא מן התורה אף בזה שייך אומדנא ח) אמנם לפ"ז מה"ת אף בנשואה שייך אומדנא, ואיצטמיד ביתר שאת ויתר עז התירוצים שכתבתי (באות ג' ד' ה') דשפיר מוכח מאלמנה לכ"ג דל"א אומדנא דאף בלא הגמ' דיבמות (דף נ"ט) הנ"ל דאף אם נימא לדחות דמיירי באלמנה מן הנישואין מ"מ הא איכא אומדנא מה"ת אף בנשואה דאדעתא דהכי לא קידש, וא"כ לא הויא אלמנה דהא נעקרו הקידושין למפרע, וכן ממחזיר גרושתו מאו כי ימות האיש האחרון אף אי מיירי בנשואה, וכן מנערה המאורסה הנ"ל דכתבתי דהוי התראת ס' אף מה"ת ולמש"כ כעת אני מוסיף עוד אשת איש דאמר רחמנא בחנק ג"כ היכי משכחת לה דהא הויא התראת ס' ועבירת ס' דדלמא ימות הבעל קודם ותיגלי מלתא למפרע דנעקרו הקידושין ולפמ"ש כעת פשיטא דהויא התראת ס' אף מדאורייתא דסוף אדם למות וע"כ א' מהן ימות קודם וא"כ אפשר דהבעל ימות קודם ויתעקרו הקידושין למפרע. והא וודאי דוחק גדול לומר דכל הני קראי מיירי הכל בהתנה בפירוש דאף אם ימות לא יתעקרו הקידושין למפרע ולא בסתמא, דזה דחוק וע"כ בס"ד זו מוכח דל"א אומדנא וא"ש. ט) ולפי הנ"ל אפ"ל עוד דמה"ת ל"א האומדנא כלל, דכיון דנתבאר דמה"ת אין לחלק בין ארוסה לנשואה ואף בנשואה שייך אומדנא, מחמת זה גופי' שוב ל"א אומדנא כלל מה"ת. דהנה מבואר בריש כתובות (ג' א') דמן הדין יש טענת אונס בגיטין [רק משום תקנה דצניעות ופריצות אמרו דאין אונס.] אבל בפסקי' מברא דאונסא דשכיח הוא דאיבעי לי' לאתנויי ולא אתני מן הדין אין טענת אונס דמדלא אתני מוכח דדעתי' אף על אונס כזה והוי כקבל בפירוש גם על אופן זה. ויעו"ש בתוד"ה איכא דאמרי דג' עניני אונס הן ומיתה הוי שכיח ולא שכיח דבזה מדינא יש טענת אונס מטעם אומדן דעתא דעל אונס לא קבל אנפשי' משא"כ בפסקי' מברא דהוי אונס דשכיח, וכן הוא בנדרים (כ"ז ב'), ומעתה לפ"ז נראה הא דמיתה הוי שכיח ולא שכיח היינו דוקא במיתה עד זמן קצוב כגון בגט אם לא באתי עד י"ב חודש, אבל בלעולם בלא זמן קצוב פשיטא וודאי

דהוי אונס דשכיח טובא דהא סוף אדם למות ובוודאי ימותו וודאי אפשר דהבעל ימות קודם האשה א"כ פשוט מסברא דכה"ג וודאי מקרי אונסא דשכיח, א"כ בכה"ג אמרינן איבעי לי' לאתנויי ולא אתני איהו דאפסיד אנפשי' ול"א אומדנא, וא"כ הא דאמרינן בב"ק בנפלה פני מוכה שחין דנימא אומדנא היינו משום דשם ג"כ אינו אלא עד זמן קצוב עד הנישואין דהא האומדנא אינו אלא על האירוסין וכמ"ש התוס' דהוי שכיח ולא שכיח שפיר אמרינן אומדנא וכנ"ל, וגם הא התם אינה יודעת אף אם ימות שתפול לפני יבם מוכה שחין [וכ"ש אם נימא דמיירי שנעשה מ"ש אחר האירוסין פשיטא דא"ש]. וא"כ מה"ת דאין לחלק בהאומדנא בין ארוסה לנשואה א"כ האומדנא הוא על כל ימי חייהם דאם ימות הבעל קודם דיתבטלו הקידושין, א"כ זהו פשוט דשכיח טובא ואיבעי לה לאתנויי ולא אתני דאפסידה אנפשה וממילא ל"א האומדנא כלל אף בארוסה כיון דהאומדנא שייך לעולם אף על הנישואין ושכיח טובא ואיבעי לה לאתנויי ולא אתני אפסידא אנפשה וכנ"ל, רק לבתר דתקנו רבנן ב"ז איננו שייך רק בארוסה והוי זמן קצוב והוי שכיח ולא שכיח שייך אומדנא משא"כ מה"ת וא"כ אשה"ט דמה"ת ל"ש אומדנא כלל. ואשה"ט ונכון. י) וכ"ז כתבתי להשתעשע קצת עם מעל' אשר יש ויש אתי תו"ל לתרץ הקו' בכמה פנים בפנים מפנים שונים. אמנם העיקר הנ"ל בזה בפשיטות דקו' זו בפשוט לק"מ, דחזרתו ממלחמה ל"ש רק אם הקידושין היו קיימים עד עת מיתתו ובמיתתו מכאן ולהבא תהא ניתרת לאחרים ולא תתבטל למפרע, דאז שייך שפיר דשלו יקחו אחרים דאשתו שהיתה אשתו עד מיתתו תהא נשאת לאחרים ויבוזו זרים יגיעו, וכמו בבית וכרם דעד המיתה הי' שלו, משא"כ אם במיתתו תיגלי מלתא למפרע דלא היתה שלו מעולם כלל דמתחלה הי' התנאי אם לא ימות ואם ימות תתבטל למפרע בכה"ג נראה מסברא דאינו חוזר מעורכי המלחמה דאין לחוש פן ימות ואיש אחר יקחנה דהא לא יקח שלו כלל ול"ש בזה ועזבו לאחרים חילם דהא איגלאי מלתא למפרע דלא היתה שלו מעולם כלל ולא יקחו אחרים שלו כלל ואפס דהוי כמו שלא קדשה מעולם כלל כיון דהוי כקדשה על תנאי ולא נתקיים התנאי, וא"כ אשה"ט דע"כ ההיתר אינו מכח אומדנא דא"כ לא הי' חוזר וע"כ דמיתת הבעל מתיר. ואשה"ט והוא נכון מאוד. יא) ואף דהסברא נכונה ופשוטה, עכ"ז חפשתי ומצאתי ראי' לזה מהרמב"ם (פ"ז ממלכים ה"ז) דקדשה מעכשיו ולאחר י"ב חודש ונגמרו זמן י"ב חודש במלחמה חוזר ובא לו ויעו"ש בכ"מ ויעו"ש במל"מ דציין מקור מקומו טהור מהירו' דסוטה, א"כ מבואר דאף בקדש אשה על תנאי קודם המלחמה יורד לתוך המלחמה ואינו חוזר עד שיגמרו הקידושין לגמרי בלי שום תנאי. הן אמת דמהירושלמי יש לדחות, כי מצאתי בירוש' קידושין (פ' האומר)

במעכשיו ולאחר ל' דלא הביא רק דעת ר' יוחנן דשיורי שייר וכן הוא בירו' דיבמות (פ"ג הל' ב') וא"כ י"ל דמש"ה להירו' לשיטתי' במעכשיו ולאחר י"ב חודש דהיינו במקצת הקידושין מתחילין השתא ולא לגמרי רק בשיור ולא יגמרו רק אחר י"ב חודש ומש"ה יורד תחלה דאין הקידושין לגמרי רק למקצת אשה ושייר בה מקום לאחרים אף בחייו ואינו חוזר רק בגמר הזמן דנגמרו הקידושין לגמרי דהויא ארוסה שלו לגמרי משא"כ בקדש על תנאי אם לא ימות דכל זמן שלא מת הויא שלו לגמרי ואם ימות במיתתו יבטלו הקידושין ואף דיתבטלו למפרע עכ"ז אפשר כיון דרק במיתתו יתבטלו ובלא המיתה הוי ארוסתו שלו לגמרי אפשר דאינו יורד אף דבמיתתו יתבטלו למפרע, דהעיקר בעינן דקודם המיתה תהא שלו לגמרי בלי שום שיור לאחרים, ובהמיתה יתבטל הקשר ומש"ה בשיור אף בחייו איננה שלו לגמרי משא"כ בעל תנאי אם לא ימות. אמנם מהרמב"ם נראה דמוכח שפיר דיעויין ברמב"ם (פ"ז מאישות הל' י"ב) דפוסק במעכשיו ולאחר ל' דמשמע תנאי ומשמע חזרה ולכך מספקינן לה בתנאה וחזרה וכמו שביאר שם המגיד, ולהכי נמי חוזר במלחמה ע"כ היינו משום דמספקינן לי' בתנאה וחוזר מס' דבחזרה הוי כבלא מעכשיו דאינו חוזר וכמ"ש בכ"מ הנ"ל וע"כ דהא דחוזר היינו משום דמספקינן לי' בתנאה, ואפ"ה קודם הי"ב יורד ואינו חוזר אלמא דבתנאי אינו חוזר, ושפיר מוכח כנ"ל. יב) ואין לדחות עדיין דהנה בהאי דתנאה מצינו מחלוקת בפירושו דרש"י בקידושין (נ"ט ב') מפרש לה אם לא אחזור בי עד לאחר ל' דלהאי פי' נראה דלאו ראי' היא כלל דב דבמעכשיו ולאחר י"ב חודש כיון דעדיין יכול לחזור בו כל הי"ב עדיין אין הקידושין גמורים דאף אם לא ימות אפשר שיתבטלו בחזרתו וא"כ אף בחייו אפשר שיתבטלו הקידושין להכי שפיר יורד משא"כ בתנאי דאם לא ימות דבחייו הקידושין גמורים וא"א להתבטל בשום אופן ורק המות יפריד ביו לבינה בזה שפיר חוזר פן ימות במלחמה ועי"ז יתבטל הקשר שבינו לבינה אף דיתבטל למפרע עכ"ז כיון דלולא המיתה הקשר חזק והקידושין גמורים והוי ארוסתו לגמרי שפיר חוזר מטעם פן ימות ואף דע"י המיתה יתבטלו למפרע עכ"ז לא איכפת לן כיון דבחייו הוי ארוסה שלו לגמרי רק המות יפריד בינו לבינה ואינו יורד רק היכא דאף בחייו אין הקידושין גמורים ולא הויא ארוסתו לגמרי. וכגון בשיור וכנ"ל, וכגון בתנאי דאם לא אחזור בי וכנ"ל משא"כ בתנאי דאם לא ימות וכנ"ל. והנה הרשב"א והרמב"ן פירשו התנאי דמעכשיו ולאחר ל' אם לא ימות עד לאחר ל' דלפ"ז שפיר דמיא לאומדנא הנ"ל דהוי ממש כתנאי דאם לא ימות ושפיר הי' ראי' מהרמב"ם (הל' מלכים) הנ"ל אי הי' הרמב"ם מפרש כהרמב"ן והרשב"א אמנם מאן לימא לן דהרמב"ם מפרש כרמב"ן הנ"ל דלמא הרמב"ם מפרש כרש"י דהתנאי אם לא

אחזור ולכך פסק לדינא דהירו' (פ"ז מהל' מלכים) הנ"ל, משא"כ בתנאי דאם לא ימות באמת אינו יורד למלחמה, ולהרמב"ן ורשב"א הנ"ל באמת לא יהא להלכה דינא דהירו' סוטה הנ"ל והירו' לשיטתו דסובר כרי"ו דשיורי שייר משא"כ לדידן דהוי כתנאי דאם לא ימות דכל דהמות מפריד בינו לבינה ולולא זה הויא ארוסתו לגמרי חוזר ואין חילוק בזה בין אם מתבטל למפרע למכאן ולהבא וכנ"ל דהעיקר דלולא המיתה תהוי ארוסתו לגמרי וא"כ שוב אין ראיה מהרמב"ם ג"כ וכנ"ל. יג) אומר אני דאף דא לא תברא ושפיר מוכח מהרמב"ם הנ"ל. דע"כ הרמב"ם מפרש כהרמב"ן והרשב"א הנ"ל ודלא כרש"י דע"כ להרמב"ם התנאי דמעכשיו ולאחר ל' היינו אם לא ימות דלרש"י הפירוש הוא בתנאי אם לא אחזור עד לאחר ל' א"כ בתוך ל' אינה צריכה גט מאתו בממ"נ דאם חזרה א"כ פשיטא דיכולים לחזור קודם ל' ואם תנאה הא הפי' ג"כ אם לא אחזור אם בחוזר קודם ל' נתבטלו הקידושין למפרע וא"כ קודם ל' אינה צריכה גט מאתו בממ"נ דבחזרתו לחוד סגי וא"כ איך כ' הרמב"ם שם בפ"ז מאישות הל' י"ב דהאומר לאשה הרי את מקודשת לי מעכשיו ולאחר ל' ובא אחר וקדשה בתוך ל' דמקודשת לשניהם בס' לפיכך שניהם נותנין גט בין בתוך ל' בין לאחר ל' הא בתוך ל' אינה צריכה גט מראשון וסגי בחזרתו לחוד, וע"כ דהרמב"ם מפרש כהרמב"ן ורשב"א הנ"ל דתנאה דלאחר ל' היינו אם לא ימות עד לאחר ל' ולהכי שפיר צריך ליתן גט דא"י לחזור, ויעויין במל"מ (פ"ו מגירושין הל' ג') דכתב כעין זה בכוונת הרמב"ם לענין אחר יעושה"ט, א"כ מוכח ע"כ דס"ל להרמב"ם דתנאה הוא היינו אם לא ימות ואפ"ה פסק בהל' מלכים הנ"ל דמעכשיו ולאחר י"ב חודש דכ"ז שלא נגמר הזמן יורד ואינו חוזר אף דאין בידם לחזור וכנ"ל ובחייו הויא ארוסתו לגמרי רק המות יפריד בינו לבינה עכ"ז יורד ואינו חוזר והיינו מטעם דלכשימות תתבטל למפרע ואינו חוזר רק היכא דלכשימות לא תתבטל למפרע רק מכאן ולהבא, וא"כ נתבאר מהרמב"ם ראי' ברורה לסברת הנ"ל, וא"כ מיושב היטב לנכון קו' הגאון הנ"ל דל"ל מטעם אומדנא דמשום זה לא הי' חוזר וכנ"ל, וע"כ דהוא מטעם דמיתת הבעל מתיר. כנ"ל ברור בעזהשי"ת:

סימן נה

קונטרס בעירובין י"ד א'. עירובין (י"ד א') בגמ' מתני לי' רב יהודה לחייא בר רב קמי' דרב רחבה אעפ"י שאינה בריאה א"ל אתני' רחבה ובריאה והאמר רב אילעאי אמר רב רחבה ד' אעפ"י שאינה בריאה רחבה ד' שאני, ויעוי' בתוס' כמה פירושים בביאור הסוגיא. א) ויש לתמוה דלהס"ד דלא ידע דרחבה ד' שאני רק דאין חילוק בין רחב ד'

לאינו רחב ד' א"כ האי דקאמר רב רחבה ד' היינו דקורה נצרך שתהא רחבה ד' ובפחות מזה איננה מתרת ואיך הי' ס"ד דמקשה לומר כן כיון דלא מצינו שום תנא שיפלוג על האי דקאמר במתני' די' לקורה שתהא רחבה טפח. והתוס' כתבו דס"ד דקים לי' לר' אילעאי א"ר דר' יהודה בעי רחבה ד', והדברים מתמיהים מאוד לעשות מחלוקת שלא הוזכר במשנה ובברייתא רק דקים לי' מפי השמועה, ובהיפך מצינו יבמות (ק"א ב') דאף במאי דמצינו להדיא בברייתא דפליגי ר"י ורבנן אפ"ה כיון דבמתני' פליג ר"י בדבר א' ובשני' לא פליג אמרינן דהדר בי', וא"כ כ"ש הכא דפליג על בריאה ולא פליג על טפח, וגם לא מצינו להדי' דפליג דאין לנו לסמוך על השמועה, וגם א"כ איך אמרינן בכ"מ תיובתא ממשנה ובברייתא על אמורא דלמא קים לי' מפי השמועה דאיכא תנא דפליג, והכא גופי' ממאי דקים לי' על ר"י דלמא תנא אחר דסבר כרבנן בבריאה ובעי רחב ד' אלא ודאי דאין זה סגנון כלל לומר קים לי' מפי השמועה במאי דמבואר במשנה ובברייתא להיפך. וכן קשי' לפי מה שפי' ר"ת דרב אתני לרבנן רחבה ובריאה וכמו שהוא במתני' לפנינו, ומש"ה מקשה מר' אילעאי דמסתמא ס"ל כרבנן, וא"כ יקשה לדעת המקשה לפי הס"ד למאי בעי רחבה ד' וכן הקשה המהרש"א. ב) והנה לפי' הרשב"ם דס"ל דמוחק לגמרי המחלוקת, וכן לפי' ר"ת דאתני' רב כמו ששנוי' במתני' לפנינו, והקושי' משום דמסתמא ס"ל כרבנן, הי' נראה ליישב קצת דבאמת ידע המקשה דרב דאמר רחבה ד' אעפ"י שאינה בריאה היינו דבד' לא בעי בריאה ובטפח בעי בריאה רק דהוי ס"ל דתנאי דמתני' דפליגי אי בעי בריאה אי לא אינם מחלקים בין טפח לרחבה ארבעה דמאן דבעי בריאה אף ברחבה ד' מצריך ומאן דלא בעי אף בטפח לא בעי רק רב מדעתא דנפשי' מחלק בזה ומכריע בטפח כתנא דבעי בריאה וברחבה ד' כמ"ד דלא בעי בריאה. וא"כ א"ש לרשב"ם דשפיר מקשה דבשלמא אי איכא מחלוקת ור"י סובר דל"ב בריאה אף בטפח א"כ א"ש דברי רב דברחבה ד' הכריע כדברי ר"י דל"ב בריאה אבל אם ליכא מחלוקת כלל וכו"ע מצרכי בריאה א"כ אמאן סמך רב ברחבה ד' דל"ב בריאה, ומתרץ רחבה ד' שאני דכולי עלמא מודו ברחבה ד' דל"ב בריאה. וכן לר"ת נמי יתיישב בכה"ג דבשלמא אי רבנן לא מצרכי בריאה רק ר' יהודה א"כ א"ש דברחב ד' סמך רב על רבנן דיחיד ורבים הלכה כרבים, רק באינו רחב ד' החמיר כר"י להצריך בריאה, אבל אם נימא דרבנן מצרכי בריאה והם אינם מחלקים כלל ומצרכי בריאה אף ברחב ד' א"כ איך סמך רב ברחב ד' על ר"י שלא להצריך בריאה להקל כיחיד נגד רבים, וע"ז מתרץ דרחבה ד' שאני, דגם רבנן מודים ברחבה ד', כ"ז כתבנו לצדד לפי' הרשב"ם והר"ת, אמנם לפי' התוס' דרב בעי דוקא רחבה ד' לס"ד וקים לי' דר"י בעי ד' אף דלא מצינו זה בשום מקום

תמוה וכנ"ל. ג) והנראה ליישב קצת עפ"י דברי התוס' עירובין (פ"ו א') ד"ה קורה ד' דפי תקרה לא שייך רק ברחב ד' ומש"ה מקשי אביי ס"פ כל גגות לרבה דקאמר טעמא דר"י משום פי תקרה מברייתא דיתר ע"כ אר"י אף דאביי אית לי' קורה משום מחיצה אינו אלא מדרבנן אבל מה"ת ודאי אינו פחות מד' יעו"ש, וא"כ א"ש הס"ד דהכא דהוי ס"ל דס"ל לרב דטעמא דר"י ס"פ כל גגות אינן משום ב' מחיצות דאורייתא רק משום דס"ל פ"ת יורד וסותם ולהכי בכדי דלא תקשי מברייתא דיתר ע"כ וממתני' דס"פ כל גגות דמערבין למבוי המפולש ע"כ דאית לי' לר"י דקורה בעינן רחבה ד' וא"כ א"ש בדידהו ג"כ משום פ"ת ומזה הוי קים לי' דר"י בעי רחב ד' וא"ש. ויתיישב בהכי נמי קו' תוס' (פ"ו א') הנ"ל על ר' יעקב בר אבא דמקשה עירובין (י"ב ב') מברייתא דיתר על כן להוכיח מינה דלחי משום מחיצה א"כ איך הי' סובר בקורה, ולהנ"ל א"ש דהוי סובר כס"ד הנ"ל דר"י בעי רחב ד' וא"ש. ויתיישב נמי בהכי קו' מהרש"א (י"ב ב') שם דמהלשון איתבי' משמע דרק לרבא מקשה דאית לי' לחי משום היכר וכן דקדק רש"י שם והלא הקו' לכולהו אמוראי שם אף לרב יהודא ולרבה דאמרי קורה משום היכר, וכן הקשה רע"א בגליון הש"ס ולהנ"ל אשה"ט דמקורה לק"מ דר"י ע"כ אית לי' קורה ד' ומש"ה הוי מחיצה ואינהו הא מיירי בקורה טפח וא"כ מקורה לק"מ רק לרבא קשי' מלחי וא"ש. ד) והנה הרי"ף והרמב"ם השמיטו האי דאמר רב רחבה ד' אף שאינו בריאה דס"ל דלית הלכתא כוותי' וכמ"ש המגיד (פי"ז משבת סוף הל' י"ג), ולכאורה הוא תמוה דנהי דלית הלכתא כרב בגירסא דמתני' מ"מ בהא דאמר רב דברחבה ד' כולהו מודו דל"ב בריאה מנא להו דלית הלכתא כוותי' וכ"כ הריטב"א עירובין שם דבזה שפיר אפשר דהלכתא כוותי' אף לגירסא דילן במתני'. והנראה ליישב קצת לפי' רשב"ם דפי' דמוחק המחלוקת הקשו התוס' דא"כ נצרך למחוק כל בבא דרואין, ויעוי' בריטב"א דכ' דבאמת מוחק כל האי בבא, והנראה דכ"ז מוכרח להס"ד אבל להמסקנא דמסיק רחבה ד' שאני שוב ממילא איננו נצרך למחוק כולה בבא דרואין די"ל דבבא דרואין האי על רחבה ד', וא"כ י"ל שפיר דמש"ה הוכרח רב לחלק בין רחבה ד' לאינו רחב ד' משום דלשיטתו ליכא מחלוקת כלל בין רבנן לר"י וכו"ע ס"ל דצריך שתהא בריאה, ולהכי בכדי שלא תקשה מכולה בבא דרואין הוכרח לחלק בין רחבה ד' לאינו רחבה ד', בכדי שיתיקם בבא דרואין על רחבה ד', אבל לדידן דס"ל כגירסת משנתינו דר"י פליג ואי"צ בריאה וא"כ בבא דרואין אתי כר' יהודה שוב הדרינן לפשטא דרבנן אינן מחלקין כלל בין רחב ד' לאינו רחב ד', כיון דנסתלק ההכרח דרב גופי' לא אמר הכי רק משום הכרח הנ"ל משא"כ לדידן דליכא הכרח. עוד אפ"ל בישוב שי' הרי"ף והרמב"ם, עפ"י מ"ש הריטב"א לפרש לפי' רשב"ם

דהאי דאמר רחבה ד' שאני היינו דברחבה ד' הויא מחלוקת דר"י ורבנן, וא"כ קאי על דברי ר"י דמאי דפליג, דאי"צ בריאה הוא ברחב ד', וכולה בבא דרואין נמי ר"י הוא ברחב ד', אבל רבנן אף ברחב ד' מצרכי בריאה, וא"כ ממילא דלהלכה כרבנן אף ברחב ד' צריך בריאה. וזה נראה כוונת האשכול להרב אב"ד (בהל' עירובין עמוד 166) שכתב וז"ל ואם רחבה ד' אי"צ להיות בריאה כר' אילעאי והגרי"צ לא הביאו חזי לן דס"ל אליבא דר"י אמר וכוונתו כנ"ל וכמ"ש הריטב"א, והמבאר בנחל אשכול שם לא עמד על כוונתו שכ' שם (אות ד') עי' תוד"ה אתני' ותמצא כוונתו, והיינו שהתוס' כתבו דר' יהודה מצריך בריאה וס"ל כר"י רק ברחבה ד' מודה ר"י דאי"צ בריאה, ודבריו תמוהין דהתוס' כתבו אליבא דר"י משום דלרב רבנן אף בטפח לא מצרכי בריאה רק ר"י ס"ל דצריך בריאה וע"ז קאמר רב דדוקא בטפח אבל ברחב ד' אף ר"י מודה, וא"כ ממילא דה"נ לדידן דהפלוגתא בהיפך דרבנן מצרכי בריאה ור"י איננו מצריך דג"כ רק בטפח פליגי ובד' כולהו מודו דאי"צ בריאה, ע"כ דברי המבאר תמוהין רק כוונת האשכול הוא לפי' רשב"ם וכפי מ"ש הריטב"א וכנ"ל. ובזה נראה נמי כוונת המרדכי (פ"ק דעירובין סי' תפ"ב) שכ' בשם רבינו מאיר גם פסק דהכי הלכתא רחבה אעפ"י שאינה בריאה דהלכה כדברי המיקל בין בעירובין בין במחיצות ואח"כ כתב בשם רבינו מאיר דהלכתא דמעמידי קורה אי"צ שיהא בריאים כרבה בר רב הונא ולא כרב חסדא דהלכה כדברי המיקל בשל סופרים, ותמוה לכאורה דהא פלוגתת רבה בר רב הונא ורב חסדא אינו אלא אליבא דמאן דמצריך בקורה שתהא בריאה, אבל כיון דרבינו מאיר פסק אף בקורה גופי' כר' יהודה דאעפ"י שאינה בריאה, א"כ כ"ש במעמידים אף לרב חסדא. והנה ראיתי להפרישה (סי' שס"ג) על מ"ש הב"י על הא דרחבה ד' אף שאינה בריאה שכ' הב"י שם בשם המרדכי שכן פסק הר"מ [וחפשתי ולא מצאתי זה במרדכי] ותמה הפרישה הא פסק הר"מ כר"י דרחבה אף שאינה בריאה. ומ"ש שם לתרץ דכוונתו כר"י דסגי בטפח ודלא כרבנן דבעו ד', הנה מלבד דליכא שום שיטה כזו דהא מפורש בדרבנן דסגי בטפח, גם לא עיין בגוף דברי המרדכי דכתב רחבה אף שאינה בריאה וכנ"ל, וגם סיים ולא כדברי האלפס, ולפי דברי הפרישה גם רב אלפס פסק כן דדי' בטפח. ע"כ נראה דכוונתו ג"כ כנ"ל כשיטת הרשב"ם וכמ"ש הריטב"א אליבי' דר' יהודה פליג ברחב ד' ופסק כר"י ברחב ד', וזהו שכתב שלא כדברי האלפסי דאיננו פוסק להא דר' אילעאי דרחבה ד' אעפ"י שאינה בריאה משום דהוא אליבא דר' יהודא ולית הלכתא כוותי', משא"כ מהר"מ פוסק כר' יהודה, והיינו ממש מה שהביא הב"י דהר"מ פסק להא דר' אילעאי אמר רב אבל בטפח בעי בריאה, וא"ש הכל. אמנם דברי הב"י מ"ש על המתני' דרחבה ובריאה ור' יהודה אומר רחבה אף

על פי שאינה בריאה. כ' הב"י וז"ל ואעפ"י שהמרדכי כתב שר"מ פסק כר"י הרי"ף פסק דאין הלכה כר"י וכן פסק הרמב"ם וכן נראה שהיא דעת הרא"ש איננו מדוקדק לפ"ז דהא דעת הרא"ש להלכה ממש כדעת הר"מ דלא בעינן בריאה רק בטפח ולא ברחבה ד', ואם איננו סובר כוותי' בגירסא דמתני' וסובר דרחבה ד' מהני גם לרבנן אין בזה נפקותא לדינא, ועוד במרדכי שם בשם הר"מ הביא ראי' עוד דהלכה כר"י, וז"ל ועוד דהלכה ככל הנך בבי דרואין כר"י דהא מסיק עלה קמ"ל כדר' זירא דקי"ל כוותי' עכ"ל אלמא דסובר דבבא דרואין ודר' זירא כר"י אתי' ובהגהות מיימוניות (פי"ו משבת הל' כ"ז באות ח') הוכיח מדר' זירא דגם רבנן מודים בעקומה, ע"כ נראה דחזרה יש בדברי הר"מ, או דתרי נינהו וצ"ע, ויעוי' בראש (סי' י"ח) דהביא ג"כ בשם הר"מ דהלכה כרבה בר רב הונא ולא כרב חסדא, וכן הביא בשם הר"מ דאין הלכה כר' יוסי בר יהודה דס"ל כאבוה דאית לי' רואין ואין הלכה כוותי', ובעגולה ועקומה גם רבנן מודים יעו"ש, ובהגהות אשר"י שם פסק מור"ם רחבה אעפ"י שאינה בריאה כדברי המיקל ודלא כרב אלפס, וכן באו"ז רחבה אעפ"י שאינה בריאה, והוא תמוה דבאו"ז פסק להדי' כרבנן דבעי רחבה ובריאה, לכך נראה כמ"ש בתחלה דקאי על רחבה ד'. וכן פוסק האו"ז להא דר' אילעאי וזהו דלא כהב"י וכנ"ל. ובכדי לקיים כל דברי הכ"מ נראה דהר"מ קאמר בממ"נ דאם נימא כרב דר"י ג"כ בעי רחבה ובריאה רק ברחבה ד' פליג יש לפסוק הלכה כר' יהודה, ולפ"ז כל בבא דרואין ר"י הוא, ולא רבנן רק דהלכה כר"י, ושוב אין ראי' מר' זירא דגם רבנן מודים בעקומה ועגולה דשפיר י"ל דרק ר"י ס"ל כן רק דהלכה כר"י, ואם נימא דר"י פליג על רחבה טפח וס"ל דל"ב בריאה, וא"כ לפ"ז פשיטא דאין הלכה כר"י. דהא המחלוקת דרבה בר רב הונא ורב חסדא במעמידי קורה מוכרח דס"ל דקורה עצמו בעי בריאה אמנם לפ"ז בפשיטות יש לפסוק כר' אילעאי ברחבה ד', וגם בעקומה ועגולה דגם רבנן מודים ולפ"ז יאתיון כל דברי הר"מ כהוגן בלי שום סתירה מזה על זה כמובן, [אך לפ"ז אם נימא דר"י פליג על רחבה ד', ובבא דרואין קאי על רחב ד', א"כ גם בעקומה ועגולה דהם דברי ר"י אפשר דלא קאי רק על רחב ד' אבל בטפח אפשר דגם בזה ל"א רואין וא"כ אין ראי' על קורה טפח לפסק הלכה ויש ליישב] ועדן יש לעיין קצת להשוות כל דברי הר"מ זה עם זה שלא יסתרו אהדדי בתי' מרווח יותר. ה) הנה עד כה כתבנו לצדד קצת לפי שי' הראשונים לבל יהיו מוקשה ותמוה כ"כ אף כי הדברים דחוקים קצת, אמנם עוד דקדוק אחד יש לי לדקדק לפי' שי' הראשונים וגדול הוא אלי, והוא, דהנה דברי ר' אילעאי הובא לעיל (ג' א') והכי איתא שם א"ר אילעאי אמר רב רחבה ד' אעפ"י שאינה בריאה ואם יש לה אמלתרא אפילו גבוה יותר מעשרים אמה אי"צ למעט, ופירש"י שם תרתי מילי

קאמר רב ולקולא עכ"ל וכוונתו נראה האי דארכיב ר' אילעאי הני תרי מילי בהדדי אף שאיננו ענין זה לזה משום דתרי מילי לקולא נינהו, וכעין הא דאיתא (כ"ג א') ועוד אמר ריב"ב ויעו"ש בתוס' ד"ה אילימא ובסוף ד"ה הכא, ומעתה יש לדקדק טובא דהא הני ב' דברים דקאמר רב לקולא הם על ב' משניות דמס' עירובין חדא על מתני' דדף י"ג ב' דתני בקורה שתהא רחבה טפח ובריאה וחדית לן רב דרחבה ד' אי"צ בריאה, ואידך הוא על מתני' דריש המס', וא"כ איפכא הול"ל תחלה המימרא דואם יש לה אמלתרא דהוא על מתני' דריש המס' ואח"כ האי דרחבה ד' אעפ"י שאינה בריאה דהוא על מתני' דדף י"ג ב' ולמה שינה והיפך הסדר והקדים המאוחר והוא דקדוק עצום. ע"כ נראה לפע"ד לולא דברי הראשונים לפרש פי' אחר בדברי ר' אילעאי ויתיישב הכל ברווחא בלי שום דוחק, ואף שהוא נגד דברי הראשונים עכ"ז כיון דלדינא ליכא נפקותא כאשר יבואר אי"ה, ואין נפ"מ בזה רק לתרוצי סוגיא הרשות נתונה בזה לתרץ שמעתתא ברווחא ואולי מקום הניחו לי בעזרהי"ת. ו) ונקדים דברי הרשב"א בס' עבודת הקודש (שער א' דין ג') וז"ל וקורה משום היכר לפיכך אם הניח הקורה למעלה מכ' אפילו היתה הקורה רחבה ד' אינה מתרת דאין העין שולטת בה ואין כאן היכר, ויראה לי שאם היתה רחבה ד' ובריאה לקבל מעזיבה שהיא מתרת ולא משום היכר אלא שפי תקרה יורד וסותם כל שאין פתח המבוי יותר מעשר [והוא עפ"י שיטתו שהובא במ"מ (פי"ז משבת הל' ל"ה) ובב"י (סי' שס"א) שהוא כשיטת הרז"ה ג"כ דפי תקרה איננו מתיר ביותר מעשר] עכ"ל הרשב"א, והוא עפ"י שיטת התוס' עירובין (דף פ"ו) הנ"ל (באות ג') דפ"ת ל"א רק ברוחב ד' ומש"ה ברוחב ד' דאמרינן פ"ת דהוי מחיצה גמורה ל"ב היכר וכשירה אפילו למעלה מכ', וכן הוא ברא"ש (פ' כיצד משתתפין סי' ז') דכ' נמי כדברי התוס' שם דדוקא ברוחב ד' אמרינן פ"ת ודלא כרש"י שם דאף בפחות מד' אמרינן פ"ת והקשה הרא"ש דלרש"י דאמרי' פ"ת אמאי בגבוה מכ' ימעט ע"כ העלה דדוקא בד' אמרינן פ"ת א"כ ממילא מבואר דבד' דאמרינן פ"ת אי"צ למעט בגבוה מכ', והוא כדברי הרשב"א הנ"ל, וכן ראיתי בשו"ת נודע בשערים תנינא להגאון מלובלין (בסי' ה') שהוכיח כן מירו' (ריש עירובין) ומרא"ש פ' כיצד משתתפין הנ"ל וגם התוס' שבת (סי' שס"ג ס"ק ע"א) הוכיח כן מהרא"ש הנ"ל ולא א דברי הרשב"א הנ"ל שמבואר כן להדיא. אמנם מאי דמצריך הרשב"א שתהא בריאה ובאינה בריאה לא אמרינן פ"ת נראה דבזה נחלקו יתר הראשונים, דז"ל הרשב"א בעבודת הקודש (סוף הל' י"א) בדין דאסור להשתמש תחת הקורה בפתוח לכרמלית בד"א באינה רחבה ד' או שאינה בריאה לקבל מעזיבה היתה רחבה ד' ובריאה יראה לי שמותר להשתמש תחתיו לפי שפי תקרה יורד וסותם עכ"ל והובא דברי הרשב"א אלו במ"מ

(פי"ז משבת הל' י"א), ויעוי' במג"א (סי' שס"ה ס"ק י') שהביא לדברי רשב"א, וכתב שם דגם הסמ"ג וסמ"ק שהביא הב"י שם דברחב ד' מותר להשתמש תחת הקורה כוונתם ג"כ בפתוח לכרמלית, והם לא הזכירו בריאה יעו"ש במחצית השקל, גם ציין המג"א לעיל בסי' שס"א כוונתו ג"כ דלא הזכירו בריאה מכלל דס"ל דאף באינה בריאה אמרינן פ"ת יעוי' בפמ"ג באשל אברהם שם, ויעו"ש בתוספתא שבת דהרגיש ג"כ מסי' שס"א דלא הוזכר בריאה לענין פ"ת וכתב דאפשר לענין להשתמש תחת הקורה חמיר טפי והרי מבואר ברשב"א ג"כ לענין גבוה מכ' דבעינן בריאה ובראב"ש מבואר דכל דאמרינן פ"ת אי"צ למעט, א"כ מבואר דנחלקו בזה דהרשב"א סובר דלא אמרינן פ"ת רק בבריאה והפוסקים דסי' שס"א והסמ"ג וסמ"ק דלא הזכירו בריאה רק רחבה ד' ס"ל דאמרינן פ"ת אף באינה בריאה, וכן ראיתי באשכול (עמוד 164) שכתב וז"ל אבל אם יש קורה שרחב ד' מותר להשתמש תחתיו דאמרינן פ"ת יורד וסותם כדאיתא פ"ק דשבת, וג"כ לא הזכיר בריאה, א"כ מבואר מסתימת כל הפוסקים דאמרינן פ"ת אף באינה בריאה, והרשב"א לחוד הוא דס"ל דגם לענין פ"ת בעינן בריאה, א"כ להלכה בסי' שס"א דאמרינן פ"ת ברחב ד' אף בשאינה בריאה ממילא גם לענין גבוה מכ' כל שרחבה ד' אף שאינה בריאה אי"צ למעט. וסעד לדברי מצאתי ברבינו יהונתן שפי' על מתני' דנחלקו ר"י ורבנן אי בעינן בריאה, דר"י לטעמי' דקורה משום מחיצה לכך לא בעי בריאה, וכעין זה כתב בריש המס' לענין גבוה מכ' אף דדבריו תמוהין כאשר כבר הרגישו בזה האחרונים, עכ"פ למדנו מדבריו דהיכא דהוי משום מחיצה לא בעינן בריאה א"כ ממילא בד' דלכו"ע הוי מחיצה משום פי תקרה לא בעינן בריאה. ועפ"י הנ"ל יבואר היטב הסבר הגמ' דקאמר על הא דקאמר רב רחבה ד' שאף שאינה בריאה רחבה ד' שאני, דהאור זרוע (הל' עירובין סי' ק"כ) כ' וז"ל דברחבה ד' אף שאינה בריאה איכא היכרא טובא, וכ"כ התוספת שבת (סי' שס"ג ס"ק ל"ה), ולהנ"ל אי"צ לזה רק כיון דרחבה ד' דהוי מחיצה דאמרינן פ"ת ל"ב היכר וכמו דכשר בגבוה מכ' וכמש"כ הרא"ש והרשב"א הנ"ל, רק דהרשב"א כ' דבעינן בריאה והיינו משום דס"ל דל"א פ"ת רק בבריאה וא"כ באינה בריאה לא הוי מחיצה ובעינן היכרא, וע"כ כסברת האו"ז והתוספת שבת הנ"ל אבל לפי מה שנתבאר מיתר הפוסקים דפ"ת אמרינן אף באינה בריאה אשה"ט בפשוט דברחבה ד' ל"ב הכירא כלל וטעם פלוגתת הרשב"א ויתר הפוסקים לענין פ"ת אי בעינן בריאה יבואר להלן אי"ה. ז) ומעתה עפ"י כל הנ"ל ממילא יבואר לנו פירוש מימרת ר' אילעאי אמר רב (דף ג' א') כמין חומר, ותרתי מילי קאמר רב על מתני' דריש עירובין דגבוה מכ' מעט ואמר רב על זה ב' גווני דאי"צ למעט, א', רחבה ד' אעפ"י שאינה בריאה, ב', ואם יש

לה אמלתרא, האי וי"ו דואם יש לה הוא במקום או, היינו או שרחבה ד', או שיש לה אמלתרא, בב' גוונים אלו, אעפ"י שהוא גבוה מכ' אמה אי"צ למעט, וסיומא דרב, אעפ"י שהוא גבוה מכ' אמה קאי נמי על ריש דבריו דרחבה ד' אעפ"י שאינה בריאה ותרתי מילי קאמר רב על מתני' קמייתא חדא דברחבה ד' אף שגבוה מכ' אי"צ למעט משום דאמרינן פ"ת וכמבואר ברא"ש ורשב"א הנ"ל דהיכא דאמרינן פ"ת כשרה אף בגבוה מכ' וממילא להפוסקים דאמרינן פ"ת אף באינה בריאה ממילא אף באינה בריאה כשרה יותר מכ', ודלא כהרשב"א דמצריך בריאה וכנ"ל, והשנית אף באינה רחבה אם יש לה אמלתרא משום דכה"ג הוי הכירא אף ביותר מכ', להכי בב' גווני אלו אעפ"י שגבוה יותר מכ' אי"צ למעט, והוא נכון מאוד כפתור ופרח בביאור מימרת ר' אילעאי אמר רב בס"ד, ואולי מקום הניחו לי בעזרהשי"ת. ומעתה ממילא מיושב מה שדקדקנו (באות ה' ובאות א') כמובן דלא בעי רב כלל רחבה ד' רק דאם רחבה ד' כשירה אף למעלה מכ' וכנ"ל, רק דהוי ס"ד דמקשן בדף י"ד דלענין בריאה אין לחלק בין טפח לד' דאם הי' מצריך בטפח בריאה הי' מצריך נמי בד' לענין פ"ת וכדס"ל באמת להרשב"א הנ"ל ומדקאמר רב בד' אף שאינה בריאה הי' ס"ד דמקשן דגם בטפח לא בעי בריאה ורק לענין למעלה מכ' אהני האי דרחבה ד' אבל לענין בריאה אין לחלק, כן הי' ס"ד דהמקשן. ומתרץ לי' רחבה ד' שאני, דגם לענין זה איכא חילוק וכדס"ל באמת לכל הפוסקים הנ"ל, דלא כהרשב"א, דלענין פ"ת לא בעינן בריאה ומש"ה ברחבה ד' לא בעינן בריאה, ואשה"ט הכל אל נכון בס"ד. ח) והנה יעדנו לעיל לבאר מקור המחלוקת של הרשב"א ואינך פוסקים לענין אי בעינן בריאה לפ"ת, והנה לא זכינו לאריכות דבריו של הרשב"א שיבאר לנו מקורו, והנראה בזה דיגיד עליו ריעו דהרשב"א אחר דבריו הנ"ל שהעתקנו (באות וי"ו) הנ"ל כתב עוד וכן יראה לי שאילו היתה רחבה ז' אעפ"י שאינה בריאה כשירה שכל שרחבה ז' העין שולטת בה עכ"ל, ומקורו ברור דהוא מסוכה, ועפ"י מ"ש התוס' בסוכה (ב' ב') ד"ה כיון אהא דאמרינן התם דבדפנות מגיעות לסכך אף ביותר מכ' שלטא בי' עינא, והא גם במבוי הקורה הוא על דפנות המבוי וכתבו התוס' לחלק משום דבמבוי אינו אלא טפח משא"כ בסוכה דרחבה ז' וא"כ גם במבוי ברחב ז' שפיר יש למילף מסוכה דשלטא בי' עינא אף בגבוה מכ', וה"נ האי דבריאה שכ' מקודם י"ל דיליף מסוכה כאשר יבואר וראיתי להפמ"ג במשבצות (סי' שס"ג ס"ק ט"ו), שכ' וז"ל ועי' א"ר כ"ט קורה רחבה ד' פ"ת יורד וסותם באינו רחב יותר מעשר וגם עין שלטא בי' יעו"ש, ולכאורה ט"ס במ"ש שבעה רק ד' יעו"ש ומ"מ בשס"א במג"א ס"ק ה' דפ"ת אף ביותר מעשר מהני וצ"ע עכ"ל המשבצות שם, והנה ס' א"ר אין בידי לעיי בי' ולפי הנראה הא"ר העתיק דברי

הרשב"א בעבודת הקודש, והפמ"ג הבין דט"ס ז' וצ"ל ד' וז"א כמבואר להדיא בדברי הרשב"א דבד' בעינן בריאה להכשיר למעלה מכ' אבל ברחב ז' אף שאינה בריאה משום דשלטא בי' עינא ומקורו מסוכה וכנ"ל, אבל ברחבה ד' לא שלטא בי' עינא רק בבריאה אמרינן פ"ת ולא בעינן הכירא, וגם מה שהניח בצ"ע אהא דל"מ ביותר מעשר ג"כ לא קשה מידי דהרשב"א לשיטתו וכמ"ש (בריש אות ו' במוסגר), ובמח"כ הפמ"ג שגה מאוד בכ"ז, וכפי הנראה הרכיב הא"ר ב' דברים דפ"ת הוא ברחב ד' ובזה בעינן בריאה וכנ"ל, ומ"ש דעין שלטא בי' הוא על רחב ז' ובזה ל"ב בריאה, והם ב' דברים מחולקין. והנה מצאתי תניא דמסייע לי' להרשב"א מגדולי הראשונים הלא הוא רש"י סוכה (י"ח ב') גבי פלוגתא דאביי ורבא בסיכך ע"ג אכסדרא אי אמרינן פ"ת יורד וסותם דא"ל רבא לאביי לדידך דאמרת פי תקרה יורד וסותם אפילו הפחית דופן האמצעי, ופירש"י תימא נמי הכי בסוכה העשוי' באמצע חצר מסוכך בנסרים עבים שאינם רחבים ד' כו' יעו"ש, והנה מ"ש רש"י בנסרים עבים איננו מובן דמאי נפ"מ אם הם עבים או דקים, ע"כ נראה ברור דרש"י ס"ל כהרשב"א דלא אמרינן פ"ת רק בבריאה ולכך דקדק רש"י עבים דראויים לקבל מעזיבה, דבדקים ל"ש פ"ת. והיינו דקשי' לי' לרש"י דכיון דבסוכה אמרינן פ"ת דלהוי מחיצה א"כ ל"ל בסוכה ג' דפנות ב' כהלכתן ושלישית אפילו טפח, הא לעולם איכא דפנות מפ"ת מן הסכך גופי', ואף לשיטת התוס' דלא אמרינן פ"ת רק היכא דאיכא ב' דפנות עכ"פ תקשה שלישית ל"ל, ולכך הוכרח רש"י לומר דל"א פ"ת רק בעב דהיינו בבריאה לקבל מעזיבה, ולכך בכל סוכה דהסכך איננו עב וחזק ל"ש פ"ת ולהכי צריכין לג' דפנות, רק דקו' הגמ' הוא היכא דסיכך בנסרים עבים דבריאה לקבל מעזיבה, וזהו נמי הכרחו של הרשב"א. ט) וראיתי להפ"י שם על דברי רש"י אלו שכ' דכוונת רש"י עבים היינו שרחבים טפח ורש"י לשיטתי' דאף ברחב טפח אמרינן פ"ת, משא"כ לשיטת התוס' דבעינן רחב ד' א"כ שוב אי אפשר לפרש על הסכך דמהסכך גופי' נימא פ"ת משום דאינו רחב ד', דנסרים רחבין ד' פסולין לסכך אפילו הפכן על צידן, ולכך להתוס' לשי' א"א לפרש כרש"י דהקו' פ"ת הוא מסכך גופי' רק לפי' התוס' הוא מפי תקרת האכסדרא כדפי' התוס', וא"כ לדבריו שוב א"א לומר דהכרח הרשב"א הוא מפאת קו' הנ"ל דהא הרשב"א ג"כ סובר דל"א פ"ת רק ברחב ד' וא"כ ממילא שוב ל"ק מסוכה. אמנם מה מאוד דבריו תמוהין, דאטו לשי' התוס' דבעינן בפ"ת שיהא רחב ד' נצרך שיהא דוקא תקרה אחת רחבה ד' הא אפילו ב' וג' וביחד הם רחבין ד' ג"כ מצטרפין, וכמבואר להדיא בתוס' עירובין (פ"ו א') וברא"ש דהביאו ראי' דבעינן לפ"ת ד' מפ"ק דשבת (ט' א') דקאמר כגון שקירה בב' קורות שאין בזו ד' ואין בזו ד' ואין בין זל"ז ג' יעו"ש א"כ

מבואר להדיא דמצטרפין לד', א"כ גם בסיכך בנסרים שאין בהן ד' כיון דביחד הם ד' שפיר מצטרפין למימר בהם פ"ת אף דכשרים לסכך ואין מצטרפין לד' שיהי' פסול לסכך עכ"ז לפ"ת מצטרפין וא"כ שפיר י"ל פ"ת בסכך אף לשיטת התוס', ויעוי' בר"ן סוכה שם ובריטב"א דג"כ הקשו ל"ל בסוכה ב' דפנות וג' אפילו טפח אמאי לא נימא מהסכך גופי' פ"ת, אף דוודאי סבירא להו כשי' התוס' דל"א פ"ת רק ברחב ד', ואפ"ה הוקשה להו מהסכך דנימא פ"ת והיינו כנ"ל דאף דאין בכל אחד לבד ד' דמש"ה כשרים לסכך עכ"ז שפיר מצטרפין ביחד לד' דנימא בהו פ"ת וכנ"ל, וגם מה שכתב בכוונת רש"י שכ' עבים היינו דרחב טפח ג"כ תמוה דאיננו שייך לעביו רק לרחבו וכמו שסיים ג"כ אין רחבים ד' ולא כ' שאין עבים ד', סוף דבר דברי הפ"י מתחלה ועד סוף תמוהין מאוד ואין שום התחלה לדבריו, וברור דכוונת רש"י שכ' עבים היינו משום דסובר כהרשב"א דל"א פ"ת רק בבריאה לקבל מעזיבה וההכרח שלו הוא מקושית הר"ן והריטב"א שם דאמאי ל"א בכל סוכה פ"ת מהסכך ולמאי בעינן ב' כהלכתן ושלישית אפילו טפח ומינה הכריח דבעינן בריאה וכנ"ל וזהו הכרחו של הרשב"א ג"כ וכנ"ל. י) אמנם אף דכן דעת רש"י כאשר נתבאר, עכ"ז נראה דלשי' רש"י שפיר מוכרח כן משא"כ לדידן דהנה קו' זו מכל סוכה דבעינן ג' דפנות כבר הקשוה הר"ן והריטב"א בסוכה שם ותרצו דלא אמרינן פ"ת רק בבנין קבוע ולא בסוכה דאינה אלא עראי ונראה דאף מ"ד סוכה דירת קבע בעינן מ"מ בסככה כו"ע מודו דאינו אלא עראי, וכדומה לי שראיתי כן בא' מהראשונים ואינני זוכר מקומו, ויעוי' ר"ן סוכה (דף י"ד) גבי מסככין בנסרים דאין דרך סוכה אלא בעראי אע"ג דר"י ס"ל דקבע בעינן אפ"ה אין דרך לסכך אלא בדבר קל יעושה"ט. ונראה ראי' לזה מתוס' ריש סוכה (ב' א') ד"ה כי דהקשו מגשמים סימן קללה בחג, ותרצו דסכך דוקא עראי, ובריש תענית איתא דגם ר' אליעזר ס"ל דגשמים סימן קללה בחג, ואביי אית לי' סוכה (ז' ב') דר' אליעזר ס"ל סוכה דירת קבע בעינן, וא"כ תקשה לדידי' מריש תענית דגשמים סימן קללה לר' אליעזר, וע"כ דבסכך גם למ"ד דירת קבע בעינן עכ"ז בסכך אינו אלא עראי] וא"כ ממילא דאין ראי' מהא דבעינן בסוכה. ג' דפנות דלפ"ת בעינן בריאה די"ל שפיר דל"ב בריאה רק בסוכה ל"ש פ"ת משום דהסכך איננו בנין קבוע רק עראי לכך לא אמרינן בי' פ"ת, אמנם לשיטת רש"י גופי' שם בסוכה דקו' הגמ' אפילו הפחית דופן האמצעי היינו דנימא פ"ת מהסכך אלמא דאמרינן פ"ת מהסכך אף דאינו אלא בנין עראי ודלא כהר"ן והריטב"א הנ"ל וא"כ קשיא לדידי' מכל סוכה דבעינן ג' דפנות, ומוכרח לדידי' דבעינן בריאה וכנ"ל, ושפיר כתב רש"י עבים דלדידי' מוכרח הוא מכל סוכה דעלמא דבעינן ג' דפנות וכנ"ל, משא"כ לשיטת התוס' ויתר הראשונים

דפירשו דהפחית דופן האמצעי של הסוכה דליתכשר ע"י פ"ת של האכסדרה, א"כ שפיר י"ל כמ"ש הר"ן והריטב"א הנ"ל דבסוכה גופי' ל"ש פ"ת דבנין עראי הוא וממילא דליכא ראי' דניבעי בריאה לפ"ת. ובאמת אף זולת כל הנ"ל ואף לשי' רש"י יש לדחות הראי' מסוכה בכמה גווני. די"ל דבעינן ג' דפנות היכי דעבידי כי ארזילא, ואף למאן דפוסל כמין צריף עכ"ז בהגבי' מן הקרקע טפח או מן הכותל טפח לכו"ע כשרה ופ"ת ליכא, וגם לפמ"ש תוס' סוכה (דף י"ח) ד"ה סיכך דדוקא ביש להתקרה פה דהיינו שאינה עגולה אלא מרובעת וא"כ י"ל דהסכך עגול שאי"ל פה. שוב ראיתי בתוס' עירובין (פ"ו ב') ד"ה גזוזטרא שכתבו שנראה מפי' רש"י דסוכה דל"א פ"ת רק ביש בעובי התקרה טפח, ונראה שהבינו זה מפירש"י שכתב עבים, ולא ידעתי מנ"ל טפח דברש"י לא הוזכר עובי טפח, עכ"פ חזינן דלא הבינו מפירש"י דכוונתו שיהא בריאה רק דס"ל דבעי עובי טפח, גם כתבו שם דבאינו שוה ומלאה פגימות ליכא פ"ת, וכ"ז י"ל על קושית הר"ן והריטב"א על הא דבעו דפנות בסוכה דמשכחת לה כמה גווני דלא שייך פי תקרה. יא) עוד נראה דלדידן דס"ל כשי' הראשונים דלפ"ת בעינן רחב ד' בלא"ה לק"מ מסוכה כאשר יבואר, ונקדים לבאר דברי התוס' בסוכה (דף י"ח) שם ד"ה סיכך דלבתר דהשיגו על פירש"י דמחלק בין, אמצע החצר דליכא תקרת האכסדרא סביב לבין סיכך ע"ג אכסדרא דאיכא תקרת אכסדרא סביב, וע"כ פירשו דסיכך ע"ג אכסדרא מיירי דאיכא ב' מחיצות לסוכה כמין גם והגמ' שאל אם מיקל גם בהפחית דופן האמצעי דהב' מחיצות הם זה נגד זה, כתבו לפירושם דהאי דנקט הפחית לאו דוקא דה"ה אם נעשה כך מתחלה דמבואר מדבריהם דרק לפירושם היקשה להם זה משא"כ אם היו מפרשים כשי' רש"י לא הוי קשי' להו זה. ולכאורה איננו מובן כלל דמאי תלוי זה בפירושם הא אף אם היו מפרשים כרש"י ג"כ תיקשה אמאי נקט הפחית ולא בנעשה כן מתחלה. ותמהני על מפרשי הש"ס שלא הרגישו בזה לבאר כוונת התוס'. והנראה בכוונת דברי התוס' עפ"י דברי הרמ"א באו"ח (סי' תרל"ה) דאין לעשות הסכך קודם שיעשה הדפנות. ויעו"ש בהגר"א (ס"ק ד') דכ' דמש"ה נקט הפחית דכיון דהפ"ת הוא מהסכך ואיננו נעשה פ"ת עד שמהסכך הוא רוחב ד' וא"כ עד שהי' רוחב ד' מהסכך הי' סכך בלא דפנות וא"כ נמצא דהסכך קדם להדפנות והוי סכך פסול, לכך צ"ל הפחית דמעיקרא הי' מחיצות קודם לסכך והוי הסכך כשר, ואח"כ שנפחת דופן האמצעי שוב י"ל פ"ת מהסכך גופי' יעו"ש בהגר"א. וא"כ ממילא מבואר קישור דברי התוס' דדוקא לפירושם קשי' להו דאם היו מפרשים כרש"י לא הוי קשי' להו למאי נקט הפחית דאתי' שפיר כמ"ש הגר"א וכנ"ל [דאף דלשי' רש"י בעצמו דסובר בעירובין (דף פ"ו) דל"ב רחב ד' לפ"ת רק בטפח סגי נסתר זה כמובן

דליכא סכך פסול ג', מ"מ לשיטתם דלפ"ת בעינן רחב ד' אם היו מפרשים בהאי דהפחית כפירש"י הוי אתיא להו שפיר האי דנקט הפחית] משא"כ לפירושם דלאו דוקא דדופן האמצעי הוא מפ"ת מהסכך גופי' רק אף אם הפ"ת מהאכסדרא פריך, שפיר קשי' להו דלמאי נקט הפחית. וזה נראה נכון בכוונתם. וא"כ לפ"ז שוב לק"מ מכל סוכה דבעינן ג' דפנות דאמאי לא נימא פ"ת מהסכך גופי' כקו' הר"ן והריטב"א דז"א דא"כ יהי' הסכך קודם להדפנות ומש"ה בעינן ג' דפנות בכדי שיהיו הדפנות קודמים לסכך וא"ש. אמנם אכתי תקשי דאמאי בעינן מחיצות גבוהין י' דאף במחיצה טפח סגי וכמו בחוטט בגדיש ומחוורתא כדאמרי' מעיקרא. ועוד משכחת לה כמה גווני דל"א פ"ת. עכ"פ נראה דעת כמה ראשונים דלא בעינן בריאה לפי תקרה, וא"כ שפיר יתפרש מימרת דר' אילעאי עירובין (ג' א') כאשר כתבתי (באות ז') בס"ד. ומצאתי להריטב"א עירובין (דף פ"ז) על קו' התוס' לרש"י דאמאי לא אמרינן בגזוזטרא פ"ת יורד וסותם שכתב דהוא יותר מעשרים מהים וקי"ל שאין אומרים פ"ת יורד וסותם במה שיש תחתיו חלל יותר מעשרים אמה וכמו שכתבו מקצת רבותי ז"ל בפ"ק דמכלתין עכ"ל, ומבואר דנחלקו בזה הראשונים. אבל לפמ"ש הרשב"א והרא"ש דפ"ת אמרינן אפילו בגבוה יותר מעשרים מתפרש שפיר ברווחא כנ"ל. ואין להקשות אם נימא דגם בסכך שייך פ"ת וכמ"ש רש"י בסוכה, א"כ מאי פריך בעירובין (ג' א') על פלוגתת ר"י ורבנן דאיפלגו בעירובין ובסוכה איפלוגי בתרתי ל"ל והוצרך לעשות צריכותא הא לא דמי' סוכה למבוי דבגוונא דסוכה דכולה מקורה במבוי כשר ואפ"ה בסוכה פסול, וכדקאמר בירושלמי ריש עירובין וסוכה דלא דמי' סוכה למבוי בזה, ואיך מצריך להו וא"כ מוכרח לכאורה דלש"ס דילן אף בגוונא דרחב ד' דאיכא פ"ת פסולה למעלה מכ' וכמ"ש הריטב"א בשם רבותיו הנ"ל ודלא כהרשב"א והרא"ש הנ"ל, ז"א דלק"מ דהא הטעם דכשר במבוי ברחב ד' היינו משום דהוי מחיצה גמורה דפ"ת יורד וסותם, ול"ב הכירא, משא"כ בסוכה דבעינן הכירא לסכך וא"כ אין שייכות כלל זה לזה דהאי בעי הכירא והאי. ל"ב והצריכותא אינה רק היכא דבעי הכירא אי כשירה למעלה מכ' אי לא, ושפיר פריך איפלוגי בתרתי ל"ל והוצרך לעשות צריכותא:

יב) והנה לכאורה הי' אפשר לפרש הפירוש שפירשתי בדברי ר' אילעאי אף לשי' הרשב"א דלפ"ת בעינן בריאה, דהנה הבאנו לעיל (אות ח') דברי הרשב"א בעבודת הקדש שכתב דרחבה ז' אף שאינה בריאה עכ"ז כשר בגבוה מעשרים דכיון דרחבה ז' העין שולטת בה, וכתבנו דמקורו הוא מסוכה (ב' ב') דבדפנות מגיעות לסכך כשירה למעלה מעשרים משום דכיון דדפנות מגיעות לסכך משלט שלטה בה עינא, וכתבו התוס' שם ד"ה כיון דאף דגם במבוי הקורה היא ע"ג דפנות מ"מ כיון דבמבוי אינו אלא טפח משא"כ

סוכה דרחבה ז', ומינה יליף הרשב"א גם למבוי ברחבה ז' והנה הי' אפ"ל אף בפחות מז' ג"כ ברחב שלטא עינא, אך כיון דכל הילפותא מסוכה אין לנו ראי' בפחות מז' רק על ז' יש לנו ראי' מסוכה ובפחות מז' אין לנו ראי' להכשיר, ומעתה מחמת הדקדוקים שדקדקנו בדברי ר' אילעאי (באות א' ובאות ה') שפיר יש לפרש אף בלא פ"ת רק כיון דרחבה ד' שלטה בה עינא אף למעלה מכ' וברחבה ד' הוי ג"כ כמו בסוכה דבדפנות מגיעות שלטא עינא, ול"ב דוקא ז' רק דרחבה ד' ג"כ סגי לזה, ומעתה אף לפי שי' הרשב"א דלפ"ת בעינן בריאה, ג"כ אפשר לפרש כן דאין הטעם משום פ"ת רק משום דשלטא עינא, ואף לרב דבעי פתח מ"מ י"ל דרחבה ד' משווי לי' לפתח כעין דס"ד על אמלתרא לולא הקושי' דהיכל הי"ל אמלתראות. ואין להקשות דלפ"ז מאי פריך הגמ' על מ"ד אמלתרא פסקי דארזא מ"ט אי משום דנפיש משכי' והא סוכה דנפיש משכי' וכו', והא באמת בסוכה דומה למבוי דהיינו דפנות מגיעות באמת כשר מה"ט דנפיש משכי' וכמ"ש התוס' ריש סוכה והרשב"א הנ"ל, ורק באין דפנות מגיעות פסלי רבנן וא"כ בקורת מבוי דהוי דפנות מגיעות שפיר כשר משום דנפיש משכי', דז"א דע"כ האי דנפיש משכי' היינו באורכו וכמ"ש רש"י ולא ברוחבו על הדפנות, דאל"כ היינו רחבה ד' דקאמר מקודם ואף לפי' הערוך (ערך אמלתרא) דהוא לוח ארז רחב ד' י"ל ג"כ דהם קורות ארוכות תחובות לאורכו של מבוי וכמ"ש הנודע בשערים הנ"ל (סי' ה'), והכריח הגמ' כן דאל"כ היינו רחבה ד' דקאמר, ומש"ה שפיר מקשה, והדברים מוכרחים לפרש כן לשי' התוס' ריש סוכה והרשב"א הנ"ל דלדבריהם מאי מקשה הגמ' דהא שפיר י"ל משום דנפיש משכי' ול"ק כלל מסוכה וע"כ מוכרח לומר כנ"ל, וא"כ שפיר י"ל דבנפיש משכי' לרוחב המבוי ע"ג דפנות באמת כשר משום דנפיש משכי'. וראיתי בירושלמי דפוס זיטאמיר עירובין (א' ב') בגליון הש"ס שם (אות ב') שכ' דלהערוך דהוא לוח ארז רחב ד' האי דקאמר דנפיש משכי' היינו לרוחב המבוי ודלא כרש"י, וכבר נתבאר דא"א לומר כן מחמת ב' קושיות חדא דיקשה מאי פריך מסוכה עפ"י דברי התוס' והרשב"א הנ"ל, ועוד דא"כ היינו רחבה ד' להס"ד, וע"כ דהפי' כרש"י ואף להערוך ע"כ בתחובות לאורכו של מבוי וכנ"ל יג) אמנם נראה דבלא פ"ת א"א לפרש כנ"ל, דהא נראה מבואר מהגמ' דלא מקשה לרב רק מאמלתרא ולא מרחבה ד' וכן כשאומר דאמלתרא מתניתא הוא ורב חמא ברי' דרבה בר אבוה קתני לה משמע אבל האי דרחבה ד' נשאר דהיא משמי' דרב, וא"כ לכאורה לפי מה שפירשתי דרחבה ד' כשר אף למעלה מכ', א"כ גם מזה יקשה לרב דהא האמלתראות שהיו באולם היו מונחים ע"ג רוחב הפתח כמבואר במשנה מדות (פ"ג מ"ז) דקאמר נמצא העליונה שלשים אמה יעו"ש א"כ מבואר דהיו מונחים ע"ג רוחב הפתח, ולפי'

הערוך הנ"ל המה לווחים של ארז רחבים ד', וחוץ מזה הא כותל ההיכל שלמעלה מן הפתח ג"כ הי' עוביו ששה אמות כדאיתא ריש פ"ד דמדות וא"כ יקשה ג"כ מרחבה ד' דקאמר רב דבכה"ג כשירה למעלה מכ' הא היכל ג"כ הי' רוחבו יותר מד' ואפ"ה לא הי' גבוה יותר מכ', וכדפריך על צוה"פ, וא"כ גם מרחבה ד' יקשה מרב אדרב. והנראה בזה דהא גם זולת פירושי הנ"ל יש להקשות לפי מאי דאמרינן (צ"ד ב') גבי אכסדרא בבקעה דרב אית לי' דמותר לטלטל בכולה דאמרינן פ"ת יורד וסותם וקאמר הגמ' בלישנא קמא דפליגי ביותר מעשר וס"ל דגם ביותר מעשר מותר ע"י פ"ת, וא"כ קשי' דרב אדרב דהא היכל הי"ל קורה רחב ד' כנ"ל ועובי הכותל שלמעלה מן הפתח, ואפ"ה עשר אמות, הוא דרויח ולא יותר, וכדפריך על צוה"פ, ואפילו ללישנא ב' דביותר מעשר כו"ע ל"פ דאסור כי פליגי בעשר מ"מ לפירש"י אינו אלא בארבע, ולפי' התוס' שם אינו אלא בג' אבל היכא דאיכא גיפופי ברביעית לכו"ע אף ביותר מעשר וכדקאמר שמואל מקודם דאף ביותר מעשר כל שאינו במלואו, וא"כ קשי' דהא היכל הו"ל גיפופי ואפ"ה לא הוי יותר מעשר. ע"כ נראה מוכרח דלק"מ דפ"ת יורד וסותם הו"ל מחיצה מעלייתא ומש"ה מהני אף ביותר מעשר אבל פתח לא הוי, וכעין שכתבו התוס' עירובין (ב' ב') ד"ה אלא מעתה על דלתות דלא תיהני לא פריך משום דפשיטא דהוי מחיצה מעלייתא יעו"ש, היינו דמחיצה הויא אבל פתח לא הוי ומש"ה בהיכל אף דהי' דלתות עשר אמות הוא דרויח ולא יותר משום דביותר לא הוי פתח אף דבמבוי מהני היינו משום מחיצה אבל לא משום פתח. ובהיכל בעינן פתח, וה"נ לענין פ"ת דמהני ביותר מעשר לכו"ע היכא דאיכא גיפופי היינו דהויא מחיצה ולא פתח, ומש"ה בהיכל אף דהי' לי' תקרה רחבה ד' או עובי הכותל שלמעלה מן הפתח, לא היו מועיל משום דבעינן פתח והא דמהני באכסדרה היינו משום דהוי מחיצה מעלייתא, כן נראה מוכרח. וא"כ א"ש נמי לענין גבוה מכ' דלא מקשה מרב אדרב גם מרחבה ד' משום דהא דמהני במבוי היינו משום מחיצה אבל לא משום פתח ובהיכל בעינן פתח. אמנם כ"ז שייך רק אם נאמר דהטעם דרחבה ד' כשר למעלה מכ' הוא משום פ"ת והוי מחיצה, אבל לשי' הרשב"א דבאינה בריאה ל"א פ"ת א"כ כיון דמחיצה לא הויא, ופתח נמי לא הויא כדמוכח מהיכל, א"כ תקשי נמי על רחבה ד' דקאמר כעין דמקשה על אמלתרא, ובמאי ניחא לי' דהוי אמלתרא מתניתא דאכתי תקשי מרחבה ד' דקאמר, רב אי הוי פירושו דכשרה למעלה מכ', ולכך לשי' הרשב"א א"א לפרש דקאי על למעלה מכ', אמנם לשי' הפוסקים דאמרינן פ"ת אף באינה בריאה שפיר יתפרש כנ"ל, ולא תקשה כלל דפי תקרה הוי מחיצה ולא פתח וכמו"ש התוס' על דלתות. יד) וראיתי להתוס' פ' כל גגות (דף צ"ד) ד"ה בשתי רוחות

שכתבו וז"ל א"נ דוקא בקרן זויות כו' דטעמא דפ"ת משום דדמי לפתח כדמפליג בסמוך בין עשר ליותר מי' ובקרן זויות ל"ד לפתח משום דפתחא בקרן זויות לא עבדי אינשי עכ"ל, וכ"כ הרא"ש שם על הא דקאמר רב כגון שנפרץ בקרן זויות וקירויו באלכסון דרש"י פי' כי אורזולא, והרא"ש כתב דטעמא דפ"ת משום דדמי לפתח מדמפלגינן בסמוך בין עשר ליתר מעשר ופתחא בקרן זויות לא עבדי אינשי עכ"ל וכן פירשו התוס' התם ד"ה וקירויו, א"כ מבואר מדבריהם דטעמא דפ"ת משום דהוי פתח ולא מחיצה, וא"כ לכאורה נסתר מה שפירשתי אף לשי' הפוסקים דלפ"ת לא בעינן בריאה, דאכתי אם כוונת רב דבכה"ג כשירה למעלה מכ' א"כ מוכח דהוי פתח בכה"ג, א"כ אכתי תקשי מהיכל דג"כ הוי פ"ת מעובי הכותל שלמעלה ומהאמלתראות, ואפ"ה לא הוי גבוה יותר מכ'. אמנם נראה דע"כ אין כוונת התוס' והרא"ש דלהוי ממש פתח דא"כ תיקשי ללישנא קמא דפליגי ביותר מעשר וא"כ מוכרח דס"ל לרב דאפילו יותר מעשר פתחא הוא, א"כ תקשה לי' לרב מהיכל דהוי"ל פ"ת ואפ"ה עשר אמות הוא דרויח ולא יותר כדפריך הגמ' על צוה"פ, ואפילו ללישנא ב' דביותר מעשר כו"ע ל"פ דאסור, מ"מ בד' דהיינו באיכא גיפופי קאמר שמואל להדי' לעיל דמותר אף ביותר מעשר ומשמע ודאי דכ"ש דרב נמי אית לי' הכי דהא הוא מיקל יותר משמואל א"כ משמע דקולת שמואל ודאי אית לי', א"כ תקשה ג"כ מהיכל דהוי"ל גיפופי ופ"ת ואפ"ה עשר אמות הוא דרויח, ע"כ נראה ודאי דגם התוס' והרא"ש מודים דפ"ת הוי"ל מחיצה ולא פתח, רק דלא הקילו בפ"ת רק היכא דקצת דומה לפתח, וזהו שדקדקו התוס' דטעמא דפ"ת משום דדמי לפתח ובקרן זויות ל"ד לפתח, וכן דקדק הרא"ש בלשונו ולא כתבו משום דהוי פתח, והיינו כנ"ל משום דבאמת לא הוי פתח כגון ללי"ק ברחב יותר מעשר ואף ללי"ב ברחב יותר מעשר באיכא גיפופי, ואפ"ה כשר משום פ"ת דהוי' כמחיצה רק דמ"מ בעינן שיהא דומה קצת לפתח ומש"ה ללי"ב בליכא גיפופי ויתר מעשר דאינו דומה כלל לפתח אסור אבל באיכא גיפופי אף דרחב יותר מעשר דומה קצת לפתח ואף דבאמת איננו פתח עכ"ז כשר משום פ"ת דהוי כמחיצה וכן ללי"ק אף דליכא גיפופי והוי יתר מעשר ג"כ מותר דאמרינן דזהו ג"כ דומה קצת לפתח, ואף דבאמת אינו פתח עכ"ז מותר מטעם פ"ת רק בקרן זויות דאינה דומה כלל לפתח, ל"א פ"ת, משא"כ בהיכל דבעינן פתח ממש, כן נראה מוכרח בשי' התוס' והרא"ש, וא"כ א"ש נמי לענין גבוה יותר מכ' דאף דאינו פתח ממש עכ"ז דומה קצת לפתח ומותר מטעם פ"ת משא"כ בהיכל, ואשה"ט הכל כמו שפירשנו לעיל טו) ובגוף שיטת התוס' והרא"ש שהשיגו על פירש"י במאי דקאמר וקירויו באלכסון דפירשו דהיינו בקרן זויות ק"ל מעירובין (ח' ב') דמניח את הקורה כנגד הקצר למ"ד קורה

משום מחיצה, וא"כ בקורה ד' דלכו"ע הוי מחיצה משום פ"ת יש להועיל אף באלכסון, ומוכרחין אנו לחלק בין אם היו מעיקרא ב' מחיצות והי' מעיקרא מרובע אזי אמרינן דלא עבדי אינשי באלכסון, אבל בלא הי' מרובע מעיקרא שפיר מועיל אף באלכסון, והוא דחוק, ובתוס' עצמם מבואר ההיפך בעירובין (ו' א') ד"ה דפתחא דמחלקי בין פרצה בקרן זויות דלא הוי פתח משום דפתחא בקרן זויות לא עבדי אינשי ובין עשאה כעין פתח במזוזה ומשקוף דהוי פתח משום דפתחא כי האי במזוזה ומשקוף אף בקרן זויות עבדי אינשי והוכיחו זה מהא דאמרי' שם בגמ' (ה' א') דפתח לה בקרן זויות ולחילוק הנ"ל נסתר הוכחתם כמובן ויתיישב עפ"י הנ"ל תמיהת התוספת שבת (סי' שס"א ס"ק ו') על שהשמיטו הפוסקים דברי התוס' שבדף ו' הנ"ל דאף דפתחא בקרן זויות לא עבדי אינשי עכ"ז בעשאה כעין פתח במזוזות ומשקוף הוי שפיר פתח מהאי דקאמר בדף ה' שם דפתח לי' בקרן זויות, ולהנ"ל יתיישב בטוב טעם דכיון דפסקו בסי' שס"א בקריו באלכסון כשיטת התוס' והרא"ש הנ"ל וא"כ בכדי שלא יקשה מעירובין (ח' ב') ע"כ יש לחלק בין נפרצה שהי' מתחילה ב' רוחות לעשאה מתחלה באלכסון, א"כ ממילא נסתר הוכחת התוס' הנ"ל וי"ל שפיר דבנפרצה אף במזוזות ומשקוף לא מהני, וא"כ שפיר השמיטו לדברי התוס' כיון דנסתר הוכחתם. וקצת יש למילף בקו"ח דהא חזינן דתקרה ד' דהיינו פ"ת עדיפא מצוה"פ דהא תקרה ד' אף לרב מהני ביותר מעשר וכמו שנתבאר באות י"ג וי"ד הנ"ל, [ולפירושי אף בגבוה מכ'] וצוה"פ ל"מ לרב ביותר מעשר [ובגבוה מכ'] וא"כ חזינן דפ"ת עדיפא מצוה"פ, וא"כ כיון דמבואר דפ"ת לא מהני בנפרץ באלכסון א"כ לכאורה בצוה"פ כ"ש דלא מהני, ויש לדחות הוכחה זו, עכ"פ הוכחת התוס' נסתר לפי חילוק הנ"ל, אמנם גוף החילוק נראה דחוק וצ"ע. ויותר נראה לחלק בע"א, דהיכא דנפרצה ונעשית ממילא אמרינן דלא הוי פתח רק פרצה משום דלא עבדי אינשי פתח כי האי, אבל היכא דעשאה לכתחלה באופן זה שפיר הוי פתח, וכעין זה מחלקי התוס' עירובין (י' א') ד"ה וב' טפחים, וכן פסקינן בשו"ע (סי' שס"ג סעי' ב' וסעי' ד'), וכה"ג כתבו הפרישה והב"ח וט"ז (ריש סי' שס"ה) ליישב דעת הטור דפסק בראשו בד' אף שלא בקרן זויות משום דלר"ה דא' זה וא' זה בד' הוי אף שלא בקרן זויות כמו מצדו, רק דקשי' להו כקו' התוס' ד"ה אחד זה מהא דפסקינן עירובין (י' ב') ברחב ט"ו אמות דעושה פס ג' אמות ומרחיק ב' אמות ופסקינן הכי (סי' שס"ג סעי' ל"ד) ומחלקי כנ"ל דהיכא דנפרץ מעצמו אוסר בד' משא"כ בעושה מתחלה כן יעו"ש, ומה שתמה הבי"מ והנתיב חיים שם דא"כ מאי פריך עירובין (י' ב') מ"ש מדר' אמי ור' אסי י"ל דלענין החשש דלמא שבקי פתחא רבה ומהלכי בפתחי זוטא אין סברא לחלק בין נפרץ ממילא לעושה

בידים, עכ"פ חזינן לחלק בין נפרץ ממילא לעושה בתחלה, וא"כ ה"נ אפשר לחלק כן דהתם בנפרץ ממילא משא"כ בקורה דעירובין (ח' ב') דעושה כן מתחלה, והא עדיפא עוד מתוס' דכתבו במזוזות ומשקוף ולהנ"ל אף בקורה כן כל שעושה מתחלה הכי, וגם בזה יתיישב מה שהשמיטו הפוסקים דסמכו שפיר אהא דסי' שס"ג סעי' ל' דמוכח ביותר דאף בלא צוה"פ רק בקורה ג"כ כל שעושה מתחלה כן שפיר דמי וכנ"ל. אמנם לפ"ז יש לתמוה על התוס' (דף ו') ד"ה דפתחא דדקדקו במזוזות ומשקוף, הא אף בלא זה מוכח דכל שעשאה מתחלה שפיר דמי אף בלא מזוזות ומשקוף כדמוכח מעירובין (ח' ב') דמניח את הקורה באלכסון וכנ"ל. לפיכך נראה דלק"מ מעירובין (ח' ב') דמניח הקורה באלכסון דהנה הרי"ף פ"ק דעירובין פי' צוה"פ שעשאה מן הצד היינו בצדו של כותל, והביאו הר"ן פ"ק דסוכה ותמה עליו דפתחא בקרן זויות לא עבדי אינשי היינו דוקא כשאוכל משתי רוחות ועוד דאף בקרן זויות כ' הראב"ד דצוה"פ מהני, ודברי הראב"ד הם בעירובין (ו' א') כמובא בריטב"א שם ליישב קו' התוס' מעירובין (ה' א') דפתח לי' בקרן זויות וכמ"ש התוס', ולכאורה בלא"ה קשי' על הרי"ף, הא ברוח רביעית של המבוי כולה פרוצה מכותל לכותל ואפ"ה כי איכא צוה"פ אפילו רחב הרבה כשר והא הוי צוה"פ שעשאה מה"צ לפירושו, וע"כ דזה לק"מ משום דרוח רביעית שאני דקילא וכמו דמהני גבה לחי וקורה באם אינו רחב יותר מי' אף דבשאר מחיצות ל"מ, ה"נ ברחבה יותר מעשר מהני צוה"פ אף דהוי מה"צ ובשאר מחיצות לא מהני, וא"כ כיון דלהרי"ף מוכרח הכי ה"נ י"ל להתוס' לאלכסון דידהו דהיינו קרן זויות דאוכל משתי רוחות דלא מהני, עכ"ז י"ל דהיינו דוקא בשאר מחיצות אבל ברוח רביעית מהני וא"כ לק"מ מהא דמניח הקורה באלכסון ואשה"ט. וקושית התוספת שבת הנ"ל על הא דהשמיטו הפוסקים, נראה בפשוט, דע"כ להרי"ף דצוה"פ שעשאה מה"צ דלא מהני היינו בצדו של כותל, מבואר דס"ל דבקרן זויות אף בצוה"פ לא מהני ולדידי' ע"כ צ"ל בקו' התוס' דהא דקאמר דפתח לי' בקרן זויות היינו ע"י דלתות דהוי מחיצה ושפיר מתקרי חצירות פתוחות לתוכו, דאף אם נימא דלא הוי פתח והוי כמחיצה מ"מ הוי חצירות פתוחות לו, וא"כ אף דבזה לא פסקינן כהרי"ף בצוה"פ שעשאה מה"צ וכמ"ש הרא"ש ריש עירובין דסוגיא דגמ' לא קאי כפירושם וקרן זויות היינו דוקא שאוכלת מב' רוחות, מ"מ י"ל דבכה"ג אף צוה"פ ל"מ, דמהא דקאמר עירובין (ה' א') דפתח לי' בקרן זויות לאו ראי' הוא די"ל ע"י דלתות וכנ"ל. ואדרבה בהכי מתיישב ברווחא מאי דק"ל דהא בעינן ד' על ד' למ"ש הריטב"א עירובין (דף י"ג) בשם הראב"ד דכל שאין במבוי ד' אי"צ כלום וא"כ מסתמא בעינן ד' על ד' דבפחות מהכי איננו רשות לעצמו כלל וא"כ כיון דהפתח בקרן זויות ליכא

ד' על ד' אמנם בדלתות שפיר דמי דהדלת נעשה באופן שאוכל בב' רוחות לתוך המבוי דבמבוי איכא ד' על ד' ועי'. ולכאורה נסתר בזה מ"ש האבה"ע עירובין (ה' א') לתרץ דעת הרי"ף והרמב"ם דפסקו דלא כר' אילעי משום דכיון דלמ"ד אורך המבוי ד' טפחים ע"כ הרוחב פחות ולהנ"ל מוכרחין דברי התוס' דהאורך מעט יותר דהרוחב בתוך המבוי ע"כ מוכרח ד' טפחים. אמנם ראיתי דאין דברי הריטב"א בשם הראב"ד מוסכמין, דהרשב"א בעבוה"ק (שער א' אות י"ב) כ' וז"ל מבוי שאין ברחבו ד' או שרחב ד' ואין פתחו רחב ד' יש מי שהורה שכל שיש ברחבו ג' טפחים צריך להתירו בלחי וקורה וכו', א"כ מבואר דלהמצריכים להתיר הוא אף בשאין בכל רוחב המבוי ד', וכ"נ מוכרח ממה שפירשו דפתח לי' בקרן זויות בלא דלתות, ומעתה הן נסתר מחמתו מה שיישב הבית מאיר (ריש סי' שס"ג) את דברי המג"א ממה שתפסו עליו האחרונים כמובן. וראיתי להפמ"ג (סי' שס"א) באשל אברהם (ס"ק ד') שכ' דאפשר דמלתא דפשיטא הוא ומש"ה השמיטוהו הפוסקים. והדברים מתמיהים דאיך הפה יכול לדבר דפשוט הוא מאי דמבואר דהרי"ף ורבינו האי גאון ס"ל להדיא דל"מ, וגם הראב"ד והתוס' דכתבו דמהני הוצרכו לראי' מהא דקאמר דפתח לי' בקרן זויות כמבואר בריטב"א בשם הראב"ד [ויעו"ש בריטב"א שכ' אחר תי' הראב"ד והנכון דשאני הכא שהוא בקרן זויות של כניסת המבוי דהא ודאי לא עבדי אינשי עכ"ל, ולשי' התוס' עירובין (דף צ"ה) א"א לומר כן דבית שנפרץ מב' רוחות מי לא עסקינן בקרן זויות האחר ואפ"ה אסור] וא"כ איך נימא דפשוט הוא ואיצ"ו להזכיר, אמנם נראה בהיפך יען דאינו מוכרח הדין די"ל כמו דמוכרחין לתרץ לדעת הרי"ף, מש"ה השמיטו. הנה נמשכתי קצת חוץ לענייננו. טז) עוד דבר קטן אמרתי להעיר הנה זה פשוט בפי כל הפוסקים דגבוה מכ' אינו פסול אלא בקורה אבל בלחי כשר, וכמ"ש התוס' (י"א ב') ד"ה איפכא, וכ"כ הה"מ (פי"ז משבת הל' י"ד) וז"ל דע שהמבוי שהכשירו בלחי אין יותר מכ' פוסלו שהרי סמוך לקרקע ואין גבהו אלא י' ומה לנו אם המבוי גבוה כמה וזה פשוט עכ"ל וכן הוא בחידושי מהרל"ח הנדפס בטור סי' שס"ג ובב"י וב"ח שם, וא"כ קשיא לכאורה לרב דיליף מפתחו של היכל וקאמר הגמ' דיליף מהתם דאף צוה"פ לא מהני בגבוה מכ', וא"כ מוכרח ג"כ דלחי ודאי לא מהני, וא"כ יקשה קו' הה"מ הנ"ל דמה לנו אם המבוי גבוה כמה. ונראה דלק"מ דעד כאן לא כתבו התוס' והמגיד ואינך דלחי מהני בגבוה מכ' רק לדידן דהטעם דגבוה מכ' ל"מ היינו משום דלא הוי הכירא, וא"כ זה לא שייך רק בקורה אבל בלחי ל"ש האי טעמא ופשיטא דמהני, אמנם לרב דסובר דלא הוי פתח בגבוה מכ' לכך לא מהני, א"כ אין חילוק בין לחי לקורה ושניהם לא מהני בגבוה מכ' משום דלא הוי פתח דהך טעמא דלא הוי פתח שייך

בין על לחי בין על קורה, דל"ש קושית המגיד מה לנו אם המבוי גבוה דשפיר מיגרע גרע במאי דגבוה מכ' דבטל תורת פתח מינה עבור גבהותה, ולא כתבו זה אלא לדידן דהטעם אינו משום פתח רק משום הכירא. אמנם לפ"ז קשה מאוד סתימת דברי הרמב"ם והטור דהפשוט מלשונם דאף לחי לא מהני, ואי משום דסמכו דפשוט הוא, הלא איננו פשוט כ"כ כיון דלרב מוכרח דס"ל באמת דלא מהני, רק דלא קי"ל כוותי', א"כ הי' להם לבאר בפירוש. ע"כ מזה יש סמך לדברי הבית מאיר (או"ח סי' שס"ג סעי' כ"ו) דס"ל אליבא דרמב"ם וטור דגם לדידן לא מהני יעו"ש דנדחק בטעמא דמלתא, ולהנ"ל יש קצת סמך מדלא הוזכר בגמ' בזה שום מחלוקת ולרב פשיטא דלא מהני וכנ"ל, ומדלא הוזכר בזה מחלוקת משמע דגם לדידן הכי. ז) ובעיקר דברי הרשב"א והרא"ש דפשיטא להו דהיכא דשייך פ"ת כשרה אף למעלה מכ', לא ידעתי מאין פשיטא להו כ"כ, דהא לחי הוי מחיצה דאורייתא ואפ"ה בעינן הכירא וכמ"ש התוס' עירובין (ה' ב') ד"ה ארבע, וגם בצוה"פ כתבו האחרונים ג"כ דבעי קצת הכירא עי' תוס' שבת (סי' שס"ג סק"י וס"ק נ"ג) וא"כ ה"נ י"ל בפי תקרה. וביותר ק"ל על הרא"ש שהקשה על רש"י דאית לי' פ"ת בפחות מד' דא"כ בגבוה מכ' אמאי ימעט, אדקשי' לי' מגבוה מכ' דליכא הכרח להכשיר בפ"ת יותר הו"ל להקשות מרחב מעשר דזה מפורש דמהני בפ"ת כנ"ל (אות י"ג ואות י"ד) וצל"ע כעת. עכ"פ לפי מאי דפשיטא להו דבפ"ת אף למעלה מכ' כשרה מה שביארתי בדברי ר' אילעאי אמר רב לעיל (אות ז) נראה נכון מאוד כפתור ופרח בס"ד, ומקום הניחו לי בעזרהשי"ת:

סימן נו

ביאור שיטת רבינו אפרים ריש ביצה. בריש ביצה (ב' ב') השוחט את התרנגולת ומצא בה ביצים גמורות מותרות לאכלן ביו"ט ואם איתא ליגזור משום הנך דמתיילדן ביומיהן כו'. מכאן הקשו כל הראשונים על שי' רבינו אפרים ז"ל ודחו שיטתו לגמרי. ויען כי בתורה הרשות נתונה, ולדעתי שיטתו מרווחת ומדוקדק היטב בגמ' ואדרבא מזו הסוגיא סיוע לשיטתו כאשר יבואר ע"כ אמרתי אשיחה וירווח לי. א) הרז"ה כתב ומצאתי לרב ר' אפרים ז"ל היכא דשחט תרנגולת ביו"ט אחר השבת ומצא בה ביצים גמורות אסורות דאיכא למימר דלמא מאתמול גמרו ואין שבת מכינה ליו"ט וכשם שאסור ספק יו"ט ספק חול כך ספק בשבת גמרו ספק בו ביום אסורות. ולא נתכוונו דברים הללו אצלי כי ביצים במעי תרנגולת כא' מאברי' הם ואינם נאסרות אפילו ביו"ט שאחר השבת עכ"ל. והראב"ד בהשגותיו על הרז"ה וכן הרמב"ן במלחמות השיגו על טעם הרז"ה דא"כ אמאי

לא תי' הגמ' דמש"ה לא גזרו משום הנך דמתיילדן משום דכא' מאברי' הן. והרמב"ן במלחמות הקשה עוד דהא חזינן דמותר לאוכלן בחלב אלמא דאינו כא' מאברי'. ולדעתי מצאתי תניא דמסייע לי' להרז"ה מבעל ההלכות גדולות שהראשונים כתבו עליו שכל דבריו דברי קבלה. דז"ל הבה"ג (בהלכות יו"ט) והיכא דשחט תרנגולת ביו"ט ומשכח בה ביצה גמורה לא תימא כיון דאילו איתילידא הוי אסורה השתא נמי אסורה אלא שריא למיכלא דתניא השוחט תרנגולת ומצא בה כו' ואע"ג דלענין מיכלא ביו"ט מדמינן לה לבישרא דתרנגולת וקא שרינן לה לענין בשר למיכלה בחלב שריא ולא דמיא לבשר וכו'. דלכאורה אין דבריו מובנים כלל דמה ענין זה לזה ע"כ נראה ברור דכוונתו כהרז"ה הנ"ל ואתיא שפיר דכל ההיתר ביו"ט היינו משום דכא' מאיברי' ושפיר הוצרך לחלק כקו' הרמב"ן הנ"ל, ותמיהני שהעלימו עין מדברי הבה"ג דמבואר כהרו"ה. והרמב"ן במלחמות כתב טעם אחר דלא חשיב הגמר הכנה כל זמן שהבצים במעי אמן יעו"ש וכדבריו כתבו הרשב"א והר"ן והרא"ש, וכך כתב הבעל העיטור (בריש הלכות יו"ט) והביא עלה האי מימרא דרב (דף ו' ב') דאמר ביצה עם יציאתה נגמרה אלמא דבמעי אמה לא אהני מידי הגמר שלה. ב) וקשיא לי על כל הראשונים הנ"ל דא"כ (בדף ו' ב') על האי מימרא דרב דאמר ביצה עם יציאתה נגמרה דטרח הגמ' לפרש כוונתו לאיזה ענין קאמר לה, וקאמר אלא מאי עם יציאתה נגמרה ומותרת לאוכלה ביו"ט כו' אמאי לא קאמר בהיפך עם יציאתה נגמרה כשנולדה ביו"ט אהני לה הגמר ואסורה לאכלה ביו"ט הא במעי אמה לא נגמרה ולא אהני לה הגמר ומותרת לאכלה ביו"ט, ואשמועינן רב הדין דברייתא דהשוחט ומצא בה ביצים מותרין וא"כ לק"מ [וידוע דאין להקשות דמאי קמ"ל הא תנינא בברייתא משום דאפשר דברייתא לא שמיע לי' כדאמר שבת (י"ט ב') ועירובין (דף י"ט) ובכמ"ד.] ושייך שפיר הלשון עם יציאתה נגמרה אף דמאתמול נגמרה כיון דהגמר לא אהני מידי במעי אמה עד שנולדה וכמ"ש הבעל העיטור הנ"ל ומכ"ש להרז"ה דבפנים הוי כא' מאיברי' וא"כ שפיר שייך הלשון עם יציאתה נגמרה ואסורה אבל במעי אמה שריין, ומזה נראה ראי' חזקה לרבינו אפרים דאף במעי אמה אסורה ביו"ט אחר השבת, ואהני הגמר אף במעי אמה, ולשי' הראשונים הנ"ל נצטרך ליישב בדוחק כמובן להמעיין אבל לשי' רבינו אפרים אשה"ט ברווחא, וזה סיוע לשיטתו. ג) ועתה נבוא לבאר מה שהקשו הראשונים על שי' רבינו אפרים הנ"ל, הרמב"ן והראב"ד ובעל העיטור וכמעט כל הראשונים הקשו עליו דהא ע"כ האי ברייתא דהשוחט ומצא בה ביצים גמורות משמע לי' להגמ' דמיירי אף ביו"ט אחר השבת דאל"כ מאי מקשה דניגזור משום הנך דמתיילדן הא הוי גזירה לגזירה וע"כ דמשמע לי' להגמ' דמיירי אף

ביו"ט אחר השבת, וא"כ מבואר להדיא דגם ביו"ט אחר השבת מותרין בנמצאו במעי אמהן. עוד הקשה הרמב"ן במלחמות על שי' רבינו אפרים דא"כ אמאי פריך נגזור משום הנך דמחיילדן כיון דלדידי' מיירי הברייתא ביו"ט דעלמא א"כ הו"ל להקשות בפשיטות דנגזור ביו"ט דעלמא משום יו"ט אחר השבת, כמו דגזרינן בהנך דנולדו ומכח קושיות אלו דחו שי' רבינו אפרים אף דמסתבר טעמי' וסברתו, ובטעם הדבר פנו כל א' לדרכו, הרמב"ן והבעל העיטור וסייעתם ס"ל דלא אהני הגמר וההכנה כ"ז שלא נולדה, והראב"ד בהשגותיו על הרז"ה ס"ל כרבינו אפרים דהוי גמר והכנה אף בנמצא במעי' רק מכח הקו' הא' הנ"ל חתר למצוא היתר מצד אחר מדלא נולדה בהשכמה מכלל דלא נגמרה מאתמול, וא"כ אם נשחטה בלילה או תיכף בהשכמה גם להראב"ד אסור רק דהברייתא מיירי שנשחטה ביום שלא בהשכמה. ומאוד אני תמה על כל הראשונים שהקשו הקו' הא' הנ"ל דמי הגיד להם דרבינו אפרים מפרש לה להברייתא ביו"ט דעלמא ולא ביו"ט אחר השבת, דלדעתי גם רבינו אפרים מפרש לה להברייתא אף ביו"ט אחר השבת רק דמיירי בגמורות בגוונא שניכר שלא היו עתידות להוולד ביומו כגון שלא נתקשה עדיין הקליפה החיצונה וכיוצא בענין שניכר שהי' משתהה עדיין במעי התרנגולת עד אחר יו"ט. ויעוי' בסוגיין (ו' ב') רש"י ד"ה ביצים גמורות היכא דהחלמון לבדו נגמר ועדיין מעורה בגידין ג"כ קרי לה ביצים גמורות א"כ כ"ש בכה"ג שנגמר החלמון והחלבון רק שלא נתקשה עדיין הקליפה החיצונה, דבכה"ג ודאי לא היתה עתידה להוולד עד אחר יו"ט ולא ביומי' דכל ביצה דמתיילדא האידנא מאתמול גמרה לה בשלימות אף בקליפה החיצונה הקשה. [ויעוי' בבעל העיטור שם שכתב ומצא בה ביצים גמורות שהן ביצים גמורות בלא קליפה והיינו כמ"ש, אמנם נראה דט"ס הוא בבעל העיטור שם דהא לשיטתו הכל מותר אף בקליפה קשה ע"כ נראה דט"ס הוא וצ"ל שהן ביצים גמורות עם הקליפה והמבארים שם לא הרגישו בזה. עכ"פ לשי' רבינו אפרים הנ"ל בודאי יש לומר דמיירי כלא קליפה קשה וא"כ בודאי לא היתה עתידה להוולד היום וכנ"ל.] וא"כ כיון דגם לרבינו אפרים מיירי הברייתא ביו"ט אחר השבת שפיר פריך דנגזור משום הנך דמתיילדן ביומי' דחד גזירה הוא וא"ש. וביותר אני תמה בזה על הראב"ד שנתקשה בזה על רבינו אפרים ודחה שיטתו מכח קו' זו דהא שפיר אפ"ל כנ"ל, דבשלמא על יתר הראשונים י"ל דכוונתם דהוכיחו מכח קו' זו דע"כ ס"ל להגמ' דהברייתא בכל גווני מיירי דאל"כ מאי פריך דלמא מיירי הברייתא ביו"ט דעלמא דמש"ה ל"ג משום דהוי גזירה לגזירה וע"כ דמשמע לי' להגמ' דהברייתא כיון דנשנית סתמא בכל ענין מיירי אף ביו"ט אחר השבת, א"כ ממילא דמיירי נמי בכל גוונא אף בגמורות לגמרי עם הקליפה

הקשה כיון דמיירי בכל ענין, אמנם על הראב"ד א"א לומר כן דהא גם לשיטתו ע"כ הברייתא לאו בכל ענין איירי, דהא ביו"ט שלאחר השבת אם שחט בלילה או בהשכמה מודה דאסור וכמבואר בדבריו, וכיון דסוף סוף לאו בכל ענין איירי ממילא גם לרבינו אפרים לק"מ משום די"ל דמיירי בגמורות בגוונא דניכר שהיו צריכים לשהות עוד במעי התרנגולת עד אחר יו"ט וכנ"ל. אמנם נראה דאף ליתר הראשונים הנ"ל דהברייתא בכל ענין מיירי עכ"ז לק"מ על רבינו אפרים ושפיר י"ל כנ"ל, מהברייתא גופי' מוכח דלא איירי בגמורות כאלו עם הקליפה הקשה, דהנה בעדיות (פ"ה מ"א) גבי ביצת נבילה מחלק בין אם יש כיוצא בה נמכרת בשוק אם לא, ויעו"ש ברמב"ם וברע"ב דהיינו אם קליפתו קשה או לא. והנה מאי דמשונה הלשון של המשנה מהברייתא דבברייתא תני גמורות לענין לאכלן בחלב ולענין מותרות לאכלן ביו"ט והכא חנן לחלק בין כיוצא בה נמכרת בשוק או לא ולא קאמר ג"כ כלשון הברייתא לחלק בין גמורות לאינן גמורות, מוכח מזה כמ"ש דתרווייהו מתקריין גמורות אף באין כיוצא בה נמכר בשוק דהיינו קליפה רכה, וכמ"ש לעיל, ולכך הוכרח לתפוס לשון אחר לחלק בגמורות גופייהו בין כיוצא בה נמכרת לאינה נמכרת. ומעתה יש לדקדק על הברייתא דמצא בה ביצים גמורות מותרות לאכלן ביו"ט דנחית לאשמועינן רבותא דלא מיבעי' באינן גמורות דמותר אלא אפילו גמורות הו"ל לאשמועינן רבותא יותר אפילו כיוצא בהן נמכרות בשוק וכלשון המשנה הנ"ל, וביותר יקשה זה לפי הנוסחאות כת"י הנדפסים אצל אלפסי ד' ווילנא דאיתא הלשון שם אעפ"י שגמורות [וכ"כ האגודה] דהול"ל רבותא יותר אעפ"י שכיוצא נמכרת בשוק וכלשון המשנה הנ"ל. ואי"ל דסמך על לשון גמורות דהכל בכלל אף בגמורות כה"ג שכיוצא בהן נמכרות בשוק א"כ יקשה דגם גמירות לא ליתני רק ביצים סתמא ויהי' הכל בכלל ולמה איצטריך למתני גמורות או אפילו גמורות לגי' הכת"י הנ"ל, וע"כ משום דהי' אפשר למטעי אף דתני סתמא ביצים דמיירי דוקא באינן גמורות ולכך אשמועינן רבותא גמורות ולא אסתמא, א"כ הול"ל נמי להדי' רבותא יותר אפילו כיוצא בה נמכרת דהשתא אפשר לפרש דמיירי דוקא בגמורות שאין כיוצא בה נמכרת והו"ל לפרש להדיא רבותא יותר אפילו כיוצא בה נמכרת ולא לסמוך על הא דתני גמורות סתמא, וכמו דלא סמך על ביצים סתמא וכנ"ל, ע"כ נראה מזה סיוע לרבינו אפרים דבכה"ג באמת אסור ומיירי דוקא בגמורות לחודייהו באין כיוצא בהן נמכרות בשוק, וא"כ מהברייתא גופי' מוכרח דלא מיירי בכל ענין בזה מדשינה מלשון המשנה ולא תני רבותא יותר כלשון המשנה הנ"ל, ויעוי' ברמב"ן במלחמות דדקדק בקושייתו דפעמים בודאי כשהיא גמורה שכיוצא בה נמכרת בשוק, [והיינו דהרגיש דזולת זה אפשר דלאו ספק הוא דבודאי לא היתה

נולדה היום ולכך הוסיף זה בקושיתו דמיירי אף בכה"ג] וכבר נתבאר דלא אייריי בגמורות כאלו מדלא תני זה הלשון כמו שנשנית במשנה בעדיות (פ"ה מ"א) הנ"ל. וקטיגור נהפך לסניגור דמזה נראה סיוע לשי' רבינו אפרים דבכה"ג באמת אסור, ולשי' הראשונים דאף בכה"ג מותר נצטרך לדחוק בזה כמובן ולשי' רבינו אפרים אשה"ט ברווחא, [ואדרבא נוכל ליישב בזה ברווחא האי דפשיטא לי' להגמ' דהברייתא מיירי אף ביו"ט אחד השבת, ולא נצטרך לומר משום דמשמע לי' סתמא בכל ענין, דק דמזה גופי' פסיקא לי' דאי ביו"ט דעלמא הול"ל רבותא יותר אפילו כיוצא בה נמכרת בשוק דביו"ט דעלמא ג"ז מותר וע"כ דמיירי ביו"ט אחר השבת דבכה"ג באמת אסור, אמנם לפ"ז נצטרך לומר דזה הי' פשיטא אף להס"ד דיו"ט דעלמא ל"ג משום יו"ט אחר השבת בנמצאו במעי אמן דגזירה רחוקה היא משא"כ ביו"ט אחר השבת נמצאו במעי אמן אטו הנך דמתיילדן הי' ס"ל להס"ד דגזירה קרובה היא דאף במעי אמן יש לגזור ומתרץ דאף בזה ל"ג, וזה דחוק קצת, והנה עפ"י הנ"ל יש לדקדק על שי' הרשב"ם שהובא במרדכי (פ"ק דביצה), ויעוי' בפר"ח (יו"ד סי' פ"ז סק"ט) דמפרש האי דביצים גמורות מותרות לאכלן בחלב דוקא בנגמר בקליפה קשה, דא"כ אמאי משנה הברייתא לשונה מלשון המשנה דעדיות הנ"ל דתני כיוצא בה נמכרת בשוק דהא אדרבא ברייתא דרכה לפרש לשונה יותר מהמשנה וכמ"ש התוס' תמורה (ל' ב') ד"ה מנא ובכמ"ד, וע"כ דגמורות מיירי אף באינה קשה. אמנם גם זו"ז מקהו אקהיותא טובא על שי' הרשב"ם עד שכתב הפר"ח שם שאין קיום לשי' זו. ובדרך אגב חזות קשה חזיתי בדברי הפר"ח שם דהביא ראי' דהלכה כת"ק דאינו מחלק בין מעורה לאינו מעורה לענין לאכלם בחלב מברייתא סתמית דהשוחט את התרנגולת ומצא בה ביצים גמורות מותרות לאכלן ביו"ט אלמא לכל מילי בגמורות תליא מלתא יעו"ש, ולא ידענא מאי קאמר דהא התם במעורות פשיטא דמותר אף אם הוי' כא' מאיברי', דאפשר דכוונתו דאם איתא דבשום מקום איכא חילוק בגמורות בין מעורות לאינן מעורות א"כ הול"ל הכא דמצא בה ביצים גמורות אפילו אינן מעורות, א"ו דבשום מקום אין חילוק להלכה בין מעורות לאינן מעורות וא"כ יתיישב לדבריו מה שדקדקתי לשי' הראשונים דאמאי לא אשמועינן רבותא להדיא דאף כיוצא בה נמכרת בשוק משום דכיון דלהלכה דקי"ל כבי"ה אין חילוק בשום מקום בגמורות בין כיוצא בה נמכרת לאינה נמכרת לכך מסתים לה סתומי כמו דלא תני בין מעורות ובין אינן מעורות וכמ"ש הפר"ת, משא"כ בין גמורות לאינן גמורות דמצינו חילוק במקום אחר לענין לאכלן בחלב להכי תני לה להדיא אפילו גמורות, כן י"ל קצת בישוב שי' הראשונים, אמנם אין דברי הפר"ח מוכרחים דאף דלהלכה אין חילוק מ"מ כיון דאיכא תנא דמחלק בהכי איך

אפשר דלא חש לעשות רבותא מזה והאי דלא תני אפילו אינן מעורות היינו משום דסתם גמורות הוי אינן מעורות, אף דת"ק דר' יעקב קרי להו גמורות אף במעורות היינו משום דהברייתא סמכה דנדע דת"ק מתיר אפילו מעורות מדר' יעקב דפליג, אבל בל"ז סתם גמורות היינו אינו מעורות, ועוד יש לדחות ואין להאריך עוד]:

ד) ועתה נבוא לקו' השני' שהקשה הרמב"ן על שי' רבינו אפרים דלשיטתו ל"ל למפרך ליגזר משום הנך דמתיילדן לפרוך בפשיטות דנגזר משום יו"ט אחר השבת, והיינו לפי מה שהבין בשי' רבינו אפרים דלדידי' מיירי הברייתא ביו"ט דעלמא, אמנם זה יקשה ג"כ אף לפי מה שנתבאר דגם לרבינו אפרים מיירי הברייתא ביו"ט אחר השבת רק דמיירי בקליפה רכה באין כיוצא בה נמכרת בשוק דאכתי ל"ל להקשות דלגזור משום דמתיילדן הו"ל למפרך דלגזור משום כיוצא בה נמכרת בשוק. והנראה דגם הא לא תברא ואדרבא גם מזה יהי' סייעתא לשי' רבינו אפרים וקטיגור יתהפך לסניגור, דלכאורה יש לדקדק בלשון הגמ' דקאמר לגזור משום הנך דמתיילדן ביומיהן דלכאורה הך דקאמר ביומיהן הוא מיותר, דהא הקושי' הוא דנגזור נמצא במעי' אטו נולדו, וממילא ידענא דקאי על יו"ט דאיירי בה, וא"כ הך תיבת ביומיהן הוא מיותר. לכך נראה דהא עוד יש לדקדק בלשון הגמ' דקאמר דלגזור משום הנך דמיילדן דאם כוונת הגמ' דנגזור נמצא במעי' אטו נולדו א"כ הול"ל לשון עבר משום הנך דייליד או דנולדו דיעוי' נדרים (ל' ב') ובר"ן שם דלשון ילוד ונולד בל' תורה משמע עבר נולדים כבר וגם עתידים להוולד ובל' בני אדם פליגי שם ר"מ ורבנן, אבל לשון מתייליד ואיתייליד מבואר שם דהוא לשון עתיד שעתידין להוולד כן מוכח שם בגמ' מהא דא"ל ר"פ לאביי למימרא דנולדים דמתיילדן משמע כו' ה"נ דאיתיילידן הוא כו' יעו"ש א"כ הכא דמקשה דניגזור מצא במעי' אטו היכא דנולדו הביצים א"כ הול"ל בלשון עבר דנגזור משום הנך דייליד או דנולדו ולמה תפס לשון עתיד דמתיילדן דהפי' דעתידים להוולד, והוא דקדוק נכון. ע"כ מכל זה נראה לי דבאמת לא מקשה דנגזור נמצא במעי' אטו נולדו [דאיצ"ו לזה וכקו' הרמב"ן הנ"ל, ועוד דאפשר דלא שייך בזה גזירה וכעין שהקשו הראב"ד והרמב"ן בהשגותיהם על הרז"ה דאמאי לא קאמר דלא שייך בזה גזירה משום דבנמצא במעי' כא' מאיברי' הוא א"כ אף לדידן דבאמת אף בנמצא לאו כא' מאיברי' הוא עכ"ז י"ל דל"ש בזה גזירה משום דלא מיחלף נמצא במעי' עם נולדה.] רק דקו' הגמ' הוא דנגזור נמצא במעי' היכא דלא היתה עתידה להוולד ביומי' אם לא היתה נשחטת כגון שלא נתקשה הקליפה החיצונה שאין כיוצא נמכרת, בשוק דזהו הביצים גמורות דמיירי בה הברייתא, אטו נמצא במעי' ביצים גמורות לגמרי שנתקשה הקליפה החיצונה שכיוצא

בהן נמכרות בשוק שהיתה עתידה להוולד ביומי' אם לא היתה נשחטת דהם אסורים מדינא, וזהו שדקדק הגמ' דנגזור גמורות דברייתא דמיירי בגוונא שלא היתה עתידה להוולד ביומי' אם לא היתה נשחטת וכנ"ל.] אטו הנך דמתיילידן ביומייהו [פי' אטו נמצאו במעי' גמורות לגמרי שכיוצא בהן נמכרות בשוק שהיתה עתידה להוולד ביומי' אם לא היתה נשחטת.] ומדוקדק הלשון דמתיילידן הדק היטב. וגם אשה"ט האי דקאמר ביומייהו שדקדקנו דהוא מיותר ולהאי פירושא אשה"ט. והוא סיוע חזק לשי' רבינו אפרים הנ"ל והוא כפתור ופרח בס"ד. ה) אמנם אכתי לכאורה יש לדקדק על שי' רבינו אפרים מדף ו' ב' דדייק ממתני' דדוקא נולדה אבל במעי אמן ד"ה שריין א"כ מהאי דיוקא יש לדייק אף בנמצאת במעי' גמורות לגמרי אף בקליפתן החיצונה הקשה שכיוצא בהן נמכרות בשוק [דומיא דנולדה] ועלה מייתי הברייתא דמצא בה ביצים גמורות מותרין א"כ משמע לכאורה דס"ל להגמ' דהברייתא מיירי אף בגמורות לגמרי שכיוצא בהן נמכרת בשוק, וא"כ כיון דמוכח מריש מכלתין דהברייתא מיירי אף ביו"ט אחר השבת א"כ מבואר לכאורה דאף בגמורות לגמרי שכיוצא בהן נמכרות בשוק מותרין בנמצא במעי' אף ביו"ט אחר השבת וכשי' הראשונים הנ"ל, וביותר כיון דמדייק ממתני' דדוקא נולדה אבל נמצא במעי' מותר דמינה יש לדייק אף לכיוצא בהן נמכרות בשוק, ובריש מכלתין קאמר רבה על המשנה דביו"ט אחר שבת עסקינן, א"כ מוכרח לכאורה דאף בכה"ג בנמצאו במעי' מותרין וכשי' הראשונים הנ"ל, אף דיש לדחות כ"ז דכבר כתב הרשב"א שבת (דף קמ"ט) על הא דקאמר ביו"ט שחל להיות אחר השבת עסקינן דאין הכוונה דמיירי ביו"ט אחר השבת דוקא דהא מסיק דאף ביו"ט דעלמא אסור רק דהכוונה דעיקר האיסור הוא משום יו"ט אחר השבת, וא"כ כיון דהמשנה איירי אף ביו"ט דעלמא וא"כ הדיוק דנמצא במעי' אין לדייק מינה רק על יו"ט דעלמא ולא על יו"ט אחר השבת, דהא מוכרח למתני נולדה משום דמיירי גם ביו"ט דעלמא, וא"כ הדיוק לא קאי רק על יו"ט דעלמא, והגמ' בדף ו' דמייתי עלה ברייתא דמצא בה ביצים גמורות אף דהברייתא מיירי אף ביו"ט אחר השבת רק באין כיוצא בהן נמכרות בשוק, עכ"ז י"ל דהגמ' מדמי בצים במעי' שכיוצא בהן נמכרות בשוק ביו"ט דעלמא, לגמורות שאין כיוצא בהן נמכרות בשוק ביו"ט אחר השבת, דהוי תרווייהו בני חדא בקתא נינהו, דאם גזרינן גם במעי' יו"ט דעלמא אטו יו"ט אחר השבת בכיוצא בהן נמכרות בשוק, א"כ ביו"ט אחר השבת יש לגזור גמורות שאין כיוצא בהן נמכרות בשוק אטו כיוצא בהן נמכרות וכנ"ל, ואם במעי' מלתא דל"ש ול"ג בהו רבנן, א"כ גם ביו"ט דעלמא ל"ג משום יו"ט אחר השבת, [ומכ"ש לפמ"ש (באות ג' במוסגר) דגזירה דיו"ט דעלמא אטו יו"ט אחר השבת רחוק

יותר מהגזירה אין כיוצא נמכרת בשוק אטו כיוצא בה נמכרת ביו"ט אחר השבת, א"כ כיון דל"ג בזה כ"ש יו"ט דעלמא אטו יו"ט אחר השבת.] וא"כ א"ש הכל ולק"מ. וגם אין להקשות על שי' רבינו אפרים דלשיטתו מאי מקשה על רב דלמא כוונת רב על יו"ט אחר השבת בביצים שכיוצא בהם נמכרות בשוק דאסור, דז"א כלום, דהא רב קאמר ביצה עם יציאתה נגמרה דהיינו אם יצאה בחול הוכנה ומותרת משא"כ אם לא יצאה לא הוכנה ואסורה, וא"כ בשלמא אם גם ביו"ט דעלמא ס"ל דאסור שפיר קאמר דבלא יצאה לא הוכנה ואסורה אף דבאמת אין הטעם מש"ה וכדמוכח מריש ביצה דאם לא היתה מאתמול גמרה רק ביום שנולד הי' מותר דהוי אמרינן בזה שבת מכינה לעצמה וכן יו"ט מכינה לעצמה, וכדמוכח נמי מרבינו אפרים דמתיר היום גמרו ביו"ט דעלמא, וכן כתב המאירי להדיא בריש ביצה,] מ"מ כיון דסוף סוף אסרוהו חכמים מאיזה טעם שיהי' אם לא נולדה בחול [משום גזירה יו"ט אחר שבת] שפיר קאמר רב דאם יצאה בחול לא הוכנה [לפי מה שאסרוהו] ואסורה, אבל אם נימא דביו"ט דעלמא מודה רב דמותר בנמצאו במעי' ביצים שכיוצא בהן נמכרות בשוק, רק ביו"ט אחר השבת א"כ שוב א"א לומר כלל דאסורים משום שלא הוכנו דא"כ ביו"ט דעלמא אמאי מותרין, וא"כ א"א לומר כלל דאסורין רק משום דנגמרה מאתמול ואין שבת מכינה ליו"ט, א"כ א"א למכלל זה בכוונת דברי רב דקאמר דמקודם יציאתה לא נגמרה ולא הוכנה כמובן להמעיין, וא"כ אם כוונת רב דבלא הוכנה ביציאתה אסורה ביו"ט ע"כ כוונתו אף ביו"ט דעלמא, ושפיר קאמר דכל שלא הוכנה ביציאתה בחול אסורה [אף דבאמת אין הטעם מש"ה רק משום גזירה דיו"ט אחר השבת עכ"ז כיון דלדינא אין נפקותא ואסרוהו כל שלא הוכנה בחול שפיר קאמר לשון הזה משא"כ אם לא קאי רק על יו"ט אחר השבת לא שייך כלל הלשון הזה וכנ"ל כמובן.] וא"כ ס"ל דגזרינן ביו"ט דעלמא אטו יו"ט אחר השבת ושפיר הוכיח לו מהברייתא דל"ג כמו דל"ג ביו"ט אחר השבת גמורות שאין כיוצא בהן נמכרות בשוק אטו כיוצא בהן נמכרות, וגם ממתני' מוכח דאף בנמצאו במעי' גמורות שכיוצא בהן נמכרות [דומיא דנולדו] עכ"פ ביו"ט דעלמא מותרות והטעם בכל הני משום דגמורות במעי' מלתא דל"ש זל"ג, ואיננו אסור רק מאי דמדינא אסור, [כמ"ש רבינו אפרים דרק ביו"ט אחר השבת בנמצאו במעי' גמורות לגמרי שכיוצא בהן נמכרות בשוק דאיכא ספק דלמא מאתמול נגמרו אסורין,] וא"כ אשה"ט כל הסוגיא ולק"מ לרבינו אפרים. אמנם לאחר העיון בזה נראה דגם מזה יהי' סייעתא לרבינו אפרים כאשר יבואר. ו) דכבר נתבאר (באות הקודם) מה שדקדק הרשב"א בחידושיו שבת (דף קמ"ט) ובריש ביצה בהא דקאמר רבה הכא ביו"ט שחל, להיות אחר השבת עסקינן דהא

מסיק אח"כ דגם ביו"ט דעלמא אסור, ובריש ביצה הניח בקו' ובשבת נדחק דהפי' דעיקר האיסור הוא משום יו"ט אחר השבת והלשון עסקינן דחוק לפ"ז. והנראה דאפ"ל בזה בשנדקדק עוד בלשון הגמ' דקאמר קסבר רבה כל ביצה דמתיילדא האידנא מאתמול גמרה לה דקאמר ג"כ הלשון דמתיילדא דהוא לשון עתיד שעתידין להוולד וכנ"ל (באות ד'), אף דבכאן איננו דקדוק כ"כ כמובן עכ"ז לשי' רבינו אפרים נראה ליישב ברווחא, די"ל עפ"י המבואר בנדרים (ל' ב') דלשון נולד בלשון תורה הוא בין על עבר שכבר נולד בין על עתיד שעתיד להוולד, ובלשון בני אדם לרבנן ג"כ תרווייהו אסירן ולר"מ אדרבא דוקא בעתידין להוולד, וא"כ בלשון נולדה ביו"ט י"ל ג"כ דתרווייהו בכלל בין שכבר נולדה ביו"ט בין שהיתה עתידה להוולד ביו"ט, וא"כ י"ל דלרבה דמוקי לה משום הכנה ואסור אף בנמצאו במעי' ביו"ט אחר השבת בהיתה עתידה להוולד ביומי' אם לא היתה נשחטת ניחא לי' לפרושי מתני' דקאי אתרווייהו בין שנולדה כבר בין שהיתה עתידה להוולד ביו"ט אף אם נשחטה ונמצאו במעי' כמשמעות לשון נולדה דקאי בין על עבר בין על עתיד [ואדרבא לשון עתיד הוי יותר לר"מ וכנ"ל.] וי"ל עוד שהוכרח רבה לפרש כן, דאם נפרש ביצה שנולדה על עבר שנולדה כבר, א"כ נוכל למידק מינה הא במעי אמן שריין אף בגמורות לגמרי שכיוצא בהן נמכרות בשוק דומיא דנולדים ג"כ מותרים וכדדייק מינה בדף ו' ב', ונצטרך לומר לדידי' דהאי דיוקא לא קאי רק על יו"ט דעלמא דביו"ט אחר שבת אסורים מדינא מה"ת, וא"כ קשיא דהו"ל לתנא דמתניתן לאשמועינן האיסור דנמצאו במעי' ביו"ט אחר השבת בכדי דלא נטעי למשרי איסורא דאורייתא מדיוקא דדוקא נולדה כבר אבל נמצא במעי' מותר לעולם, והו"ל ביותר לאשמועינן האי דינא דהו"ל איסורא דאורייתא ממאי דאשמועינן דבנולדה כבר אף ביו"ט דעלמא אסור דאינו אלא דרבנן, והו"ל למיחש יותר לאשמועינן דינא דאורייתא בנמצאו במעי' ביו"ט אחר השבת, ע"כ מפרש לה רבה דבאמת במתני' הפירוש הכי ביצה שנולדה ביו"ט היינו בין נולדה כבר בין נשחטה רק שהיתה עתידה להוולד, ולהכי מוקי לה ביו"ט אחר השבת דגם בנשחטה ועתידה להוולד אסור, ומדוייק היטב האי דקאמר ביו"ט אחר השבת עסקינן דהוכרח לאוקים לה ביו"ט אחר השבת בכדי שיהא נכלל בלשון נולדה גם העתיד דגם העתיד להוולד אסור, ומדוקדק היטב הדק האי דקאמר קסבר רבה כל ביצה דמתיילדא האידנא [שעתידה להוולד אם לא היתה נשחטת] מאתמול גמרה לה דלכך מוקי לה ביו"ט שאחר שבת, בכדי שיהא בכלל זה גם העתיד שעתידה להוולד, ואשה"ט, והא דפריך אח"כ יו"ט דעלמא תשתרי היינו בביצה שנולדה כבר אבל המשנה דמיירי משניהם בין שנולדה כבר בין שעתידה להוולד מיירי דוקא ביו"ט אחר השבת

[והאי דפשיטא לי' דגם ביו"ט דעלמא אסור עכ"פ כשנולדה כבר, יעוי' ברשב"א דכתב דשמע מרבה רבי' דהמשנה אף ביו"ט דעלמא הוא והיינו עפ"י שיטתו שכ' בשבת (דף קמ"ט) הנ"ל דעסקינן הוא לאו דוקא, אמנם לפמ"ש הא הוי דוקא, וי"ל דפשיטא לי' הכי מהברייתא דמייתי (ג' ב') אחד ביצה שנולדה בשבת וא' ביצה שנולדה ביו"ט כו' אף די"ל ג"כ שנולדה בשבת שאחר יו"ט וא' ביצה שנולדה ביו"ט שאחר שכת, מ"מ י"ל דברייתא א"א לאוקמא הכי דא"כ הו"ל לפרושי משא"כ משנה דאין דרכה לפרש, וכעין מ"ש התוס' תמורה (ל' ב') ד"ה מנא, ובכמ"ד, והברייתא מיירי בנולדה כבר ובשבת דעלמא ויו"ט דעלמא, והא דאמר לקמן (ג' ב') דלרבה הו"ל ספיקא דאורייתא אף דביו"ט דעלמא ושבת דעלמא אינו אלא דרבנן משום גזירה מ"מ י"ל דהוי עיקרו דאורייתא, וכמ"ש הח"י לענין מוקצה. שוב מצאתי כן בפר"ח או"ח (סי' קצ"ז סק"ג), משא"כ המשנה מיירי אף בנשחטה ונמצאו במעי' רק שהיתה עתידה להוולד אם לא היתה נשחטת וביו"ט אחר השבת וכנ"ל]. וא"כ לפ"ז האי דמדייק (בדף ו' ב') ממתני' דדוקא בנולדה אבל במעי אמן שריין, אף דהמשנה מיירי ג"כ בנשחטה ונמצאו במעי' הדיוק הוא הכי דדוקא נולדה דהיינו עתידה להוולד ביו"ט [אם לא היתה נשחטת.] אבל במעי אמה [היינו בעתידה להיות במעי אמה ביו"ט שלא תלד עד אחר יו"ט] שריין והיינו כנ"ל שאינן גמורות לגמרי שכיוצא בהן נמכרות בשוק, דעדיין קליפתן רכה שניכר שהיתה עתידה לשהות במעי התרנגולת עד אחר יו"ט מותר, והיינו ממש כהברייתא דמצא בה ביצים גמורות [שאין כיוצא בהן נמכרות בשוק וכנ"ל] מותרות, ואשה"ט הכל ברווחא ומדוייק הכל הדק היטב, האי דקאמר רבה עסקינן שנדחק הרשב"א והאי דקאמר לשון עתיד קסבר רבה כל ביצה דמתיילידא האידנא ל' עתיד, ולדעתי איננו דחוק לפרש כן, ולמי שלא ירצה לפרש כן, איצ"ו לזה ודי במ"ש באותיות הקודמים לקיים שי' רבינו אפרים. אמנם לדעתי גם זה שכתבתי באות הזה נכון וגם מזה סיוע לשי' רבינו אפרים ולדידי' הלשון ביו"ט אחר השבת עסקינן אשה"ט וכנ"ל, ומעתה עפ"י כל הנ"ל מה שהוכיח הרמב"ן במלחמות מהרי"ף דלא ס"ל כרבינו אפרים מדאינו מחלק בזה לפי הנ"ל אין ראי' כיון דהביא הסוגיא בלשונה וקו' הגמ' על הברייתא דמצא בה ביצים גמורות דנגזור משום הנך דמתיילדן ביומייהו א"כ מבואר הוא להדיא בהגמ' וכנ"ל (באות ד'), וגם לפמ"ש (באות ו') מבואר הוא ג"כ באוקימתת רבה, א"כ שוב לא הי' לו צורך לבארו, וכבר כתב הרמב"ן בעצמו בכמ"ד על הרז"ה שכ' שקיצר הרי"ף כ' הרמב"ן דקיצורו של רבינו הרי"ף ולא אריכותו של הרז"ה, יעוי' לדוגמא יבמות (צ"ו ב') וחולין (ט"ו ב') והראה הרמב"ן שמבואר כן ממה שהביא הרי"ף בקוצר, וה"נ דכוותי' דהא מבואר כן בסוגיא לפי כל

הנ"ל ואדרבא נוכל עוד לדייק מהרי"ף דס"ל כרבינו אפרים ויתיישב בזה מה שדקדק הרא"ש על הרי"ף דמייתי הא דרבה ולא קאמר משום משקין שזבו או פירות הנושרין, ויעוי' בקרבן נתנאל שנדחק בכוונת הרא"ש למצוא נפ"מ לדינא בהא דרי"ו לענין חלב והביא כן גם בשם מהרש"ל, וז"א דא"כ לא הועיל הרא"ש בתירוצו דמ"מ הו"ל להרי"ף להביא בכדי שנדע הדין דחלב, אמנם נראה בפשוט דכוונת הרא"ש, דכיון דלענין הדין דביצה לא נפקא לן מינה מידי, א"כ אף דקי"ל כהכנה דרבה מ"מ הא לענין נולדה בשבת אסורה ביו"ט מייתי לה להדיא להלן, ולענין המשנה כיון דאין נפ"מ הו"ל להביא טעמא דמשקין שזבו דהוא בקוצר דסגי בין על יו"ט דעלמא בין על שבת דעלמא ולא הי' צריך להביא כל האריכות דעיקר האיסור ביו"ט אחר השבת ויו"ט דעלמא משום גזירה וכן שבת דעלמא, כיון דידוע דדרך הרי"ף לקצר בכל מה שיכול, וכמ"ש הרמב"ן בכמ"ד יעוי' מלחמות ברכות (נ"ג ב') ובסוף יומא ובריש סוכה על מימרא דר' ירמי' ועוד בכמ"ד, ויותר מזה כ' בסוף ב"מ שהביא מימרא דגמ' בלשונה לעצמו לכוונה אחרת ולא ע"ד מה שנאמרו בגמ' מפני שהוא קיצור לדעת ובכוונה יעו"ש וא"כ כיון שבכ"מ דרכו לקצר א"כ למה הביא כאן כל האריכות ללא צורך ולא הביא בקוצר טעמא דרי"ו, ותי' הרא"ש משום דמשמע לי' טעמא דרבה רוויחא טפי, או בכדי שנדע דיו"ט אחר השבת דאורייתא [אף דג"כ אין נפ"מ דאף בדרבנן ספיקא אסור משום דשיל"מ, רק לידע דחמיר איסור'.] אמנם להנ"ל לשי' רבינו אפרים ולפי מה שנתבאר בשיטתו אשה"ט דהביא הרי"ף כל הסוגיא דמינה מבואר דינא דרבינו אפרים דאם שחט ומצא בה ביצים גמורות שהיו עתידין להוולד ביומי' אם לא היתה נשחטת דאסור ביו"ט אחר השבת, ואשה"ט. וא"כ אדרבא מהרי"ף מקו' הרא"ש יש לדייק כרבינו אפרים, וא"כ כיון שנתבאר לסלק כל קו' הראשונים משיטת רבינו אפרים, וגם כל הראשונים הסכימו דצדקו דבריו מצד הסברא רק מכח הקו' שהיו להם על שיטתו הוצרכו לחפש טעמים לסתור סברתו, א"כ כיון שנתבאר לסלק כל הקושיות הדרינן לסברתו הפשוטה והנכונה, וגם לפי מה שנתבאר שיטתו מרווח ומדוקדק מאוד בסוגית הגמ', ע"כ נראה דיש לחוש לדינא לדבריו לאסור בנמצא גמורות לגמרי במעי' ביו"ט אחר השבת, ובטוש"ע (סי' תקי"ג) ובאחרונים אין זכר כלל משיטתו, ולפענ"ד נראה להחמיר בחשש דאורייתא, וגם המאירי כתב דלענין הפסק הרבה מפרשים נטו לדברי רבינו אפרים, וגם להראב"ד שהבאתי (באות ג') ג"כ אסור עכ"פ בנשחטה בלילה או בהשכמה, ע"כ נראה לפענ"ד להחמיר כרבינו אפרים, אחר שכתבתי כל הנ"ל מצאתי גוף דברי רבינו אפרים מועתקים בלשונם בחמים דעים (סי' קכ"ד) ומבואר בדבריו דקאי על ביצים גמורות שכיוצא בהן נמכרות בשוק [דכתב

זה אחר ביצים מנבילה וטרפה שכיוצא בהן נמכרות בשוק.] וגם כתב שם דכ"ש ס' שלו דהיינו ס' היום גמרו ס' מאתמול דאסור ממה דאמר הגמ' לרבה דס' נולדה ביו"ט אסור משום ס' דאורייתא, א"כ כ"ש בס' שלו ויש להבין מאי כ"ש הוא זה. ונראה דס"ל כמ"ש לעיל (אות ו') דהברייתא קאי על יו"ט דעלמא אפ"ה קרי לי' ס' דאורייתא משום דעיקרו דאורייתא, וא"כ כ"ש ס' שלו דהוי ס' דאורייתא ממש. וראיתי להלבוש (סי' תקי"ג) דכתב להתיר הס' של רבינו אפרים מטעם חזקה, ויעוי' צל"ח פסחים (ז' א') דפשיטא לי' דל"א בתר חזקה בדשיל"מ ויעוי' ג"כ בדבריו בסוגיא דרחס"ה אות ק"ח:

סימן נז

ביאור שיטת רבינו אפרים בפ"ק דמגילה בענין ימים הכתובים במגילת תענית וגם סוגיית הגמ' דתענית דף י"ח. איתא ברי"ף (ספ"ק דמגילה) וז"ל, תנן התם כל הכתוב במגילת תענית דלא למספד בהן לפניו אסור ולאחריו מותר ר' יוסי אומר לפניו ולאחריו אסור, דלא להתענאה לפניו ולאחריו מותר ר' יוסי אומר לפניו אסור ולאחריו מותר והאידנא בטלה מגילת תענית לבד מחנוכה ופורים ותרווייהו דלא למספד כתיב בהו במגילת תענית הלכך לפניהם ולאחריהם נמי אסור בתענית ובהספד כר' יוסי ואע"ג דאמר ר' חייא בר אבא אמר ר' יוחנן הלכה כר' יוסי בדלא להתענאה מכלל דבדלא למספד כת"ק ס"ל דאמר לפניו אסור ולאחריו מותר אפ"ה כר' יוסי עבדינן דהא רב אשי קאמר כל שלאחריו אסור בהספד ובתענית מותר והא כר' יוסי איתי' דאי ת"ק לית לי' אחריו אסור כלל הלכך חנוכה בין לפניו בין לאחריו אסור בהספד, ולגבי פורים בני י"ד אסורין נמי בט"ו בהספד ובתענית ובי"ג אסור בהספד לחודיה ובני ט"ו אסורין בתרווייהו בהספד ובתענית ובט"ז אסור בהספד עכ"ל. והנה כל זה הלשון איננו מעיקר נוסחי ההלכות כדאיתא בהגהות הב"ח ובהגהות מא"י דבאלפסי ישן ליתא לכל זה רק הוא תוספות מרבינו אפרים תלמיד הרי"ף כמ"ש הרז"ה בספר המאור והר"ן שם והאשכול (בחלק ב' עמוד 28), ויען כי ראיתי שנסתבכו בדבריו האחרונים, וגם הראשונים השיגו עליו ודחו דבריו לגמרי ולפע"ד יש ליישב שיטתו ברווחא בלי שום דוחק, ע"כ אמרתי לבאר דבריו, ומתחלה צריכין אנו לברר הנוסחא הנכונה בדבריו, ואח"כ נבאר שיטתו. א) והנה מ"ש בדברי רב אשי כל שלאחריו אסור בהספד ובתענית מותר הוגה בגליון הרי"ף ממהר"ן שפירא דצ"ל בהיפך בהספד מותר ובתענית אסור, ולזה נראה שכיון ג"כ בהגהות הב"ח שם (אות ד') דהגיה בתענית על בהספד דהיינו אסור בתענית ובהספד מותר. [דאל"כ הגהתו איננה מובנת כלל להמעיין ע"כ נראה שכיון להגיה כנ"ל.] ויעוי'

בהגר"א או"ח (סי' תרפ"ו ס"ק א') שהקשה על מ"ש דלפניהם ולאחריהם אסורין בהספד דזהו דלא כרב אשי, ובחידושי אנשי שם בשם מהר"מ וכ"כ בת' חת"ס (או"ח סי' קס"ג) דרבינו אפרים סובר כמ"ש הר"ן בתענית בשיטת רש"י דסובר דאין הלכה כרב אשי משום דקאמר הגמ' בתענית שם (י"ח א') אח"כ השתא דאתית להכי כו' דאין צורך לתירוץ רב אשי כוונתו לדחויי לדרב אשי מהלכתא, ולהלן בדברינו יבואר עוד הוכחה לזה דע"כ כוונת הגמ' לדחות דינא דרב אשי. ומאוד תמיהני על כל האחרונים הנ"ל, דהא מבואר בסוף דבריו דבני ט"ו אסורין בי"ד ובט"ו בהספד ובתענית ובט"ז אסור בהספד א"כ מבואר להדיא דבלאחריו אינו אסור רק בהספד ולא בתענית. וביותר תמיהני על הגר"א (סי' תרפ"ו ס"ק א') הנ"ל דכתב על הא דכתוב בריי"ף דבני י"ד אסורין נמי בט"ו בהספד ובתענית ובי"ג אסור בהספד לחודיה דהוא משום תענית אסתר דס"ל דתענית קבוע הוא מימי מרדכי ואסתר ולולא זה היה אסור נמי בתענית והוא תמוה מאוד דא"כ מה יענה על ט"ז לבני כרכים דג"כ כתוב דאינו אסור אלא בהספד, אם לא דנימא דס"ל להגר"א מדכתב בי"ג דאסור בהספד לחודיה ובט"ז כתב אסור בהספד ולא כתב תיבת לחודיה כמ"ש בי"ג מכלל דבט"ז אסור נמי בתענית ותפס אסור בהספד לרבותא דאף בהספד אסור וכ"ש בתענית, וכן בחנוכה. אמנם באמת אי אפשר לומר כן כמבואר להמעיין מדכתב דבני ט"ו אסורין בתרווייהו בהפסד ובתענית ובט"ז אסור בהספד מבואר דרק בתרווייהו דהיינו בי"ד ובט"ו אסור נמי בתענית אבל לא בט"ז, ואף, דלא כתב בט"ז בהספד לחודיה עכ"ז כוונתו בהספד לחודיה דהא מחלק ט"ז מתרווייהו דהיינו מי"ד וט"ו אמנם ברור דגרס בדרב אשי כל שלאחריו בהספד אסור ובתענית מותר וכמו שכתוב לפנינו בריי"ף ודלא כהגהת מהר"ן שפירא שהגיה בריי"ף כמו שלפנינו בתענית שם דז"א דרבינו אפרים גריס בש"ס שם בדרב אשי בהספד אסור ובתענית מותר, וכ"ה להדיא ברז"ה ובאשכול (שם) דרבינו אפרים גריס כן בדרב אשי וכ"ה להדיא בריטב"א בתענית שם, ופוסק רבינו אפרים כרב אשי, ומ"ש רבינו אפרים בריש דבריו הלכך לפניהם ולאחריהם נמי אסור בתענית ובהספד כר' יוסי ברור דהאי בתענית ט"ס הוא וצ"ל אסור בהספד, וכ"ה להדיא ברז"ה ובאשכול בהעתיקם דברי רבינו אפרים, וא"כ פסק לגמרי כרב אשי דלפניהם ולאחריהם איננו אסור רק בהספד לחוד ולא בתענית ב) ועוד נראה דמשיטת רבינו אפרים מוכרח דקי"ל כרב אשי ולית מאן דפליג עלי' והגמ' דקאמר השתא דאתית להכי אין כוונתו לדחויי להא דרב אשי בכל שלאחריו כמ"ש הר"ן תענית והאשכול שם רק לדחויי האי דקאמר הואיל ומוטל בין ב' ימים טובים אבל האי דכל שלאחריו מוכרח הוא אליבא דכו"ע. ויסולק בזה קושיית האשכול על רבינו אפרים

על הא דפסק כרב אשי דהא אח"כ אידחי לי' דקאמר השתא דאתית להכי כו' ואין צורך להא דרב אשי. [ויש להמתיק הקו' ביותר עס"י מה שהקשה בס' גבורת ארי בתענית (שם) על הא דלא קאמר נמי השתא דאתית להכי הקו' דריש ירחא ל"ל וכן עד סוף מועדא ל"ל נמי יתיישב בהאי תירוצא, ובספרו טורי אבן ר"ה (דף י"ט) כתב באמת דהו"מ לתרץ כן וא"כ יקשה אמאי לא קאמר על זה נמי השתא דאתית להכי, אמנם אם כוונתו לדחות דינא דרב אשי אשה"ט, דבאינך דאין נפ"מ לדינא לא איכפת לי' למימר, וא"כ מוכרח דכוונתו לדחות הדינא.] אף דאיננה קו' כ"כ דאף בלא הכרח מ"מ יש לומר דאין כוונתו לדחויי הך דינא דכל שלאחריו רק הסברא דמוטל בין ב' ימים טובים וכנ"ל וכן הרז"ה פסק כרב אשי, עכ"ז לשיטת רבינו אפרים מרווח יותר דהדברים מוכרחין דקי"ל כרב אשי ולית מאן דפליג. דהנה לכאורה יש לתמוה על רבינו אפרים על הא דכתב דבני י"ד אסורין בי"ג דמשמע ומבואר להדיא מדבריו דבני ט"ו אינן אסורין בי"ג וכן כתב דבני ט"ו אסורין בט"ז דמבואר להדיא דבני י"ד אינן אסורין בט"ז, דאל"כ הו"ל למכלל לבני י"ד וט"ו כחדא דבני י"ד וט"ו אסורין בתרווייהו בהספד ותענית ובי"ג וט"ז אסורין בהספד ומדפלגינהו לכל אחד בפני עצמו וכתב בבני י"ד איסור י"ג ולא כתב איסור ט"ז ובבני ט"ו כתב איסור ט"ו ולא י"ג מכלל דדוקא נקט הכי זה ברור בדעתו, וקשי' אמאי הא הי"ד אסור לבני ט"ו ממגילת תענית וכן הט"ו לבני י"ד וא"כ אף דאיננו פורים לגבייהו עכ"ז הם מימים טובים הכתובים במגילת תענית דאסורים לפניהם ולאחריהם, וא"כ הי"ג יש להיות אסור אף לבני ט"ו וכן הט"ז אף לבני י"ג, ויעוי' ברז"ה דסובר דפורים הוי מדברי קבלה ודברי קבלה כדברי תורה דמי דאיננו אסור לפניו ולכך הי"ג לבני י"ד מותר אבל לבני ט"ו אסור דלדידהו הוי י"ד מימים טובים הכתובים במגילת תענית דאסור לפניו, וא"כ נהי דרבינו אפרים איננו סובר כוותיה בהא דפורים הוי דברי קבלה ומש"ה סובר די"ג אסור לבני י"ד עכ"ז אמאי איננו אסור לבני ט"ו דהוא ממגילת תענית וכמ"ש הרז"ה, וכן הט"ז אמאי איננו אסור לבני י"ד. ע"כ נראה דסובר רבינו אפרים דהא דאסרו במגילת תענית של זה בזה היינו משום לפניו ולאחריו דאסרו להי"ד לבני ט"ו משום דהוא לפניו, וכן אסרו להט"ו לבני י"ד משום דהוא לאחריו, ואף דכל הימים הכתובים במגילת תענית אסורים לפניהם ולאחריהם ולא אסרוהו להדיא בפני עצמן רק דסגי להו בהך כללא, אפ"ה פרטו לאלו בפני עצמן משום דבכולהו אינך לא אסרו לפניהם ולאחריהם רק בהספד ולא בתענית כמו שאמר רב אשי משא"כ בהני אסרו בהספד ובתענית כמו ביו"ט עצמו לכך פרטו לאלו בפני עצמן, דאסרוהו הי"ד לבני ט"ו משום לפניו בהספד ובתענית משום דהוי פורים לבני י"ד אסרוהו נמי לבני ט"ו משום לפניו בהספד ובתענית, וכן הט"ו

לבני י"ד אסרוהו בהספד ובתענית משום לאחריו ואחמרו יותר משאר לאחריו משום דהוי פורים לבני ט"ו, וא"כ אתי שפיר האי דאיננו אסור הי"ג לבני ט"ו משום דהי"ד אסור לגבייהו משום לפניו ולפני דלפני ליכא, וכן הט"ז איננו אסור לבני י"ד משום דהט"ו אסור לדידהו משום לאחריו ואחריו דאחריו ליכא. [משא"כ להרז"ה דבפורים ליכא לפניו ולאחריו וא"כ הא דאסרו של זה בזה איננו משום לפניו ולאחריו רק דאסרוהו ממגילת תענית ומש"ה כתב דאסור לפניו משא"כ לרבינו אפרים]: וא"כ ממילא דדברי רב אשי מוכרחין מהא דהוצרכו למנקט י"ד וט"ו ימי פוריא אינון לאסור של זה בזה, דאי כל לפניו ולאחריו אסור בהספד ובתענית, א"כ למאי פרטו אלו הא ממילא פורים הוי בכלל הא דימים הכתובים במגילת תענית אסור לפניהם ולאחריהם, ואי"ל דאם נימא דלא כרב אשי רק דכל לפניו ולאחריו אסור בהספד ובתענית יהא מוכרח באמת דהא דפרטו לאסור של זה בזה איננו משום לפניו ולאחריו רק איסור בפני עצמו וכמו שסובר הרז"ה משא"כ לרב אשי שפיר יש לומר דהוא משום לפניו ולאחריו והא דפרטו אלו הוא בכדי לאסרם בתענית וכנ"ל, דז"א כלום דאם נימא דאיכא דפליג על רב אשי בזה ולדידי' של זה בזה הוא יו"ט בפני עצמו ממגילת תענית ולא משום לפניו ולאחריו א"כ מנ"ל לרבינו אפרים לעשות מחלוקת בזה דלרב אשי איננו כן, דלמא גם לרב אשי הוא יו"ט בפני עצמו ולא משום לפניו ולאחריו וא"כ זולת ימים אלו אסורים לפניהם ולאחריהם וע"כ דפסיקא לי' מסברא דלא הוסיפו במגילת תענית על ימי הפורים והא דאסרו של זה בזה הוא מעיקר התקנה משום לפניו ולאחריו, [ויעוי' בהשגות הראב"ד על הרז"ה שכתב בתוך לשונו אבל מעולם במגילת תענית לא הוסיפו על ימי הפורים כלום והאומר שהוסיפו נחשוב אותו מן החיצונים והזרים, וזהו סברת והכרח רבינו אפרים ג"כ,] וע"כ דכל לפניו ולאחריו איננו אסור רק בהספד משא"כ בהני להכי פרטו אלו בפני עצמם, וא"כ מוכרחין דברי רב אשי ואי אפשר למפלג על זה, וע"כ האי דקאמר השתא דאתית להכי לאו לדחוי' לדרב אשי בהא דכל לאחריו בהספד אסור בתענית מותר אתא רק לדחוי' האי דקאמר הואיל ומוטל בין ב' ימים טובים אתא וכנ"ל, [וקצת יש לדקדק על הא דרב אשי דקאמר הואיל ומוטל בין ב' ימים טובים עשאוהו כיו"ט עצמו, דא"כ אמאי לא חשיב לי' במגילת תענית כעין האי דנקט בפני עצמו האי לפניו ולאחריו דפורים, ואפשר משום דמוכרח מקושיית הגמ' (ותירוץ אביי אפשר דס"ל להברייתא אדר הסמוך לניסן לעולם חסר וא"כ אי אפשר לומר כתירוצו) לא איצטריך למחשבי' בפני עצמו משא"כ בפורים, וא"כ ממילא למסקנא דהשתא דאתית להכי דאיננו מוכרח מקושיית הגמ' הך דינא שוב ממילא מוכרח גם להיפך דליתא להך סברא דהואיל ומוטל בין ב'

ימים טובים דא"כ הו"ל למחשבי' בין הימים טובים כדחשיב הך דפורים כיון דגם בהא ליכא הכרח וע"כ דליתא להך דינא ואשה"ט]. ומה יונעם לשיטת רבינו אפרים הנ"ל דמה שאסור של זה בזה הוא משום לפניו ולאחריו ולא יו"ט בפני עצמו דיוצדק מאוד לפ"ז גי' הרי"ף (ספ"ק דמגילה) דאיתא מקמי הגהת רבינו אפרים הנ"ל וז"ל קי"ל דהני תרי יומין דאינון ארביסר וחמיסר תרווייהו אסירי בהספד ותענית דכתיב במגילת תענית את יום י"ד בו ואת יום ט"ו בו יומי פוריא אינון דלא למספד בהון ודלא להתענאה בהון ואמר רבא לא נצרכו אלא לאסור של זה בזה, והנה בגמ' מגילה ותענית איתא יומי פוריא אינון דלא למספד בהון לחוד ולא גרסינן גם דלא להתענאה בהון, וכן בדין דהא בכל היו"ט דמגילת תענית של דלא למספד איתא רק דלא למספד לחוד ותענית אסור במכ"ש, וא"כ מ"ש בזה דפרטו ג"כ דלא להתענאה ולא יסמכו על הקו"ח כדסמכו בכולן, וא"כ יש לתמוה על גי' הרי"ף דגרים ג"כ דלא להתענאה. ומה מאוד תמיהני על הב"ח בהגהותיו להרא"ש (במגילה שם) דאיתא שם רק דלא למספד בהון לחוד וכדאיתא בגמ' שלפנינו במגילה ותענית וכנ"ל והגיה הב"ח דצ"ל גם ודלא להתענאה בהון וכדאיתא ברי"ף, ומה מאוד דבריו תמוהין דאדרבא הנכון הוא דלא למיגרס גם ודלא להתענאה וכמו בכל הימים טובים של המגילת תענית של דלא למספד דליכא רק דלא למספד לחוד, ואדרבא על הראשונים אנו מצטערין על גירסת הרי"ף דגרס גם דלא להתענאה וכנ"ל והוא בא להוסיף עלינו גם הרא"ש. אמנם עפ"י שיטת רבינו אפרים הנ"ל יוצדק מאוד גירסת הרי"ף דבכל הימים טובים של דלא למספד לא צריכי למכתב גם דלא להתענאה דאתיא בקו"ח ובמכ"ש דגם תענית אסור, אמנם במאי דאסרו של זה בזה דאיננו רק משום לפניו ולאחריו, דבכל לפניו ולאחריו איננו אסור רק בהספד ולא בתענית לגירסת רבינו אפרים וכמו שיבואר להלן אי"ה שיטתו ברווחא בטוב טעם, ובהאי לפניו ולאחריו החמירו יותר משאר לפניו ולאחריו ואסרו אף בתענית להכי הוצרכו למכתב גם דלא להתענאה ואשה"ט. ואפשר דזו היתה גירסת רבינו אפרים ג"כ ביומי פוריא דגרס גם דלא להתענאה בהון וכגירסת הרי"ף וזה הכריחו לשיטתו הנ"ל דהאיסור של זה בזה הוא משום לפניו ולאחריו וכנ"ל, ובשבת (כ"א ב') דאיתא גם בחנוכה דלא למספד בהון ודלא להתענות בהון יעוי' בדקדוקי סופרים דבאמת ליתא דלא להתענות, וכן העיד שם בהגהות מרי"ף כת"י ומשאילתות ובה"ג ורא"ש ועוד כמה ראשונים דליתא רק דלא למספד, ובטור (או"ח סי' תרפ"ו) איתא על יום י"ד ויום ט"ו באדר יומי פוריא אינון דלא למספד בהון ודלא למגזר בהון תעניתא, כגירסת הרי"ף הנ"ל, אמנם גם (בסי' תע"ר) בחנוכה איתא ג"כ יומי חנוכה תמניא אינון דלא למספד בהון ודלא למגזר בהון תעניתא,

וא"כ אין להעמיד יסוד על זה. ג) ואחר שנתברר לנו בעז"ה הנוסחא הנכונה בדברי רבינו אפרים ושיטתו עתה נבוא לזה שהשיגו עליו הראשונים הלא המה האשכול (ח"ב עמוד 28) והרז"ה בס' המאור דאיך אפשר לגרוס ברב אשי כל שלאחריו בהספד אסור ובתענית מותר דהא חזינן במתני' דלא למספד הוא יו"ט יותר חמור מבדלא להתענאה וא"כ כל שאסור בהספד כ"ש שאסור בתענית, ובדלא להתענאה איננו אסור רק בתענית ולא בהספד דתענית הוא חילול גדול יותר מהספד הלכך ביו"ט קיל לא אסרו רק התענית ולא ההספד וביו"ט חמור אסרוהו ביותר גם ההספד, ולכך ביו"ט החמור בדלא למספד חמיר יותר מיו"ט דלא להתענאה בין לת"ק בין לר' יוסי, וא"כ איך אפשר למגרס בדרב אשי בהספד אסור בתענית מותר, ועוד הקשה הרז"ה מאילן יומיא דלא להתענאה בהון ומקצתהון דלא למספד דמבואר דכולן אסורין בתענית ובהספד איננו אסור אלא מקצתן וא"כ איך אפשר למגרס בדרב אשי בהספד אסור ובתענית מותר, ומש"ה דחו גירסת רבינו אפרים והוכיחו דהעיקר כגירסא דילן בדרב אשי בתענית אסור ובהספד מותר, וכ"ה בתוס' מנחות (ס"ה א') ד"ה אילין דרמזו לגי' רבינו אפרים ודחו מפני הקושיא הנ"ל. וראיתי להריטב"א בתענית (שם) שמפני חומר קושיות הרז"ה והאשכול הנ"ל סובר שרבינו אפרים הגיה גם במתני' דיו"ט דלא להתענאה חמיר יותר מיו"ט דלא למספד וכתב דמי ישמע לו למחוק כל הנוסחאות במתני' ובדרב אשי יעושה"ט. ומאוד תמיהני על הריטב"א דלדבריו נצרך להגיה הרבה בריי"ף (ספ"ק דמגילה) שהובא שם דברי רבינו אפרים וצ"ל תנן התם כל הכתוב במגילת תענית דלא להתענאה לפניו אסור ולאחריו מותר ר' יוסי אומר לפניו ולאחריו אסור דלא למספד לפניו ולאחריו מותר ר' יוסי אומר לפניו אסור ולאחריו מותר והאידנא בטלה מגילה תענית לבד מחנוכה ופורים ותרווייהו דלא להתענאה כתיב בהו במגילת תענית וכו' אמר ר' יוחנן הלכה כר' יוסי בדלא למספד מכלל דבדלא להתענאה כת"ק ס"ל וכו', וכיון שנצרך להגי' הרבה בדבריו יותר נוח להגיה כמהר"ן שפירא ולהגיה בדבריו שיתיישב לפי זה ולא לשוי' חולק על כל הראשונים כיון דסוף סוף נצרך להגיה הרבה יותר טוב להגיה שיסכים עם הראשונים ותענית י"ג יתיישב עפ"י מ"ש הראשונים דתענית קבוע הוא מימי מרדכי. וביותר תמיהני על הריטב"א שם שהקשה שם מהא דאמר רב אשי הואיל ומוטל בין ב' ימים טובים עשאוהו כיו"ט עצמו לאסרו בהספד ותענית, והא איתוקם תמידא דלא למספד גרסינן ואם כן הוא עצמו מותר בתענית לרבינו אפרים ואיך יהא הטפל חמור מן העיקר, ומאוד תמיהני מלבד דיש גורסין באיתוקם תמידא דלא להתענאה כמבואר בתוס' מנחות (ס"ה א') ד"ה מריש, וא"כ אפשר דרבינו אפרים ג"כ גורס הכי אף גם

לגירסת רש"י דגרס דלא למספד, הא מבואר ברש"י תענית (שם) דהוכיח כן מתירוץ ר"פ דקאמר לאסור את שלפניו דאתיא אליבא דכו"ע דאי רק כר' יוסי מיד הו"ל למפרך כמאן כר' יוסי כדפריך בתר הכי וע"כ דגרסינן דלא למספד דאתיא ככו"ע, וזו ההוכחה גופי' לשיטת רבינו אפרים דגרס במתני' לדעת הריטב"א בהיפך דלא להתענאה חמיר ממילא מזו ההוכחה גופי' דגרסינן איתוקם תמידא דלא להתענאה, סוף דבר דברי הריטב"א תמוהים אצלי מאוד וכן מבואר מרז"ה ואשכול שתפסו בשיטת רבינו אפרים כמו שהוא לפנינו שאיננו משנה הנוסחא רק בדברי רב אשי אבל במשנתינו גורס כמו שהוא לפנינו ולפיכך הקשו עליו ממשנתינו וכנ"ל, וכן בת' הרמ"ע מפאנו (סי' י"ב) דחה שיטת רבינו אפרים ממשנתינו. ד) ולפענ"ד נראה ליישב שיטת רבינו אפרים מקושיות הנ"ל בטוב טעם דכולם הבינו מדברי רבינו אפרים דסובר דהספד הוא חילול גדול ליו"ט יותר מן התענית ולכך הספד יותר אסור ולפיכך הקשו עליו ממשנתינו, וממגילת תענית וכנ"ל, אמנם לדעתי נראה דרבינו אפרים מודה דתענית הוא חילול גדול ליו"ט יותר מן ההספד ולכך נס מועט דאיננו יו"ט חמור אסור בתענית ולא בהספד עד שהיה נס גדול שיהי' יו"ט חמור דאז אסרוהו גם בהספד, וכשאסרו ההספד כ"ש שאסור בתענית דהוא צער הגוף והוא יותר חילול יו"ט מן ההספד וכשאסרו בתענית הוא יו"ט קיל דאיננו אסור רק תענית דהוא צער הגוף ולא הספד, וכמו שסוברים כל הראשונים כן הוא גם דעת רבינו אפרים, אמנם כל זה איננו שייך רק ביו"ט עצמו דאיסור תענית והספד בו הוא משום יו"ט, וממילא דשייך לומר אם בהספד אסור דאינו אלא צער מועט כ"ש שיאסר בתענית דהוא צער גדול וחילול יו"ט יותר, אבל בלפניהם ולאחריהם דאיננו אסור מצד עצמו דאיננו יו"ט כלל רק גזירה וחיזוק להיו"ט עצמו כי היכי דלא ליתי למעבד ביו"ט עצמו לחלל את היו"ט, א"כ ממילא הדברים בהיפך דאם יעשו חיזוק לאיסור ההספד שוב אין צורך לעשות חיזוק לאיסור התענית כיון דידעו דהוא יו"ט חמור דאף ההספד אסור בו פשיטא דידעו דאסור בתענית דהוא חילול גדול יותר להיו"ט משא"כ אם יעשו חיזוק לאיסור התענית לחוד איננו מספיק לחיזוק לאיסור ההספד דהוא חילול יו"ט קל ובפרט דאיכא כמה ימים טובים דמגילת תענית דאינם אסורים רק בתענית ולא בהספד באילין יומיא דלא להתענאה. וא"כ אשה"ט שיטת רבינו אפרים בדברי רב אשי דאיננו אסור לפניו ולאחריו רק בהספד ולא בתענית דסגי בהך חיזוק דממילא ידעו דהיו"ט עצמו כ"ש שאסור בתענית ושוב אין צורך לעשות חיזוק לאיסור התענית, וכיון דמצד עצם היום דלפניו ולאחריו אין בו שום איסור כלל מצד עצמו דאיננו יו"ט כלל רק לעשות חיזוק להיו"ט וגזירה משום היו"ט אם כן די במה שעשו חיזוק שידעו איסור ההספד ביו"ט

ומכ"ש שידעו איסור התענית ביו"ט, ושוב אין צורך לעשות חיזוק לאיסור התענית, ושפיר אסרו לפניו ולאחריו רק בהספד ולא בתענית אף דתענית הוא חילול יותר כיון דהחילול לא איכפת לן כלל רק חיזוק וגזירה להיו"ט עצמו א"כ ממילא דסגי בחיזוק לאסור ההספד וידעו איסור תענית בקו"ח, ושוב אין צורך לעשות חיזוק לאיסור התענית, ושפיר אסרוהו בהספד ולא בתענית. ויעוי' כעי זה ברכות (כ"ג ב') הא מלתא תיתי לה בתורת טעמא ולא בתורת קו"ח כו' יעו"ש וה"נ אתיא לה בתורת טעמא, וכעין דמצינו מו"ק (ח' א') דאסרו הספד ל' יום קודם הרגל [ויעוי' בשעה"מ (סוף הל' יו"ט) דלדעת הרע"ב בכל ענין אסור.] אף דתענית מותר והיינו כנ"ל כיון דכל האיסור משום יו"ט לא שייך לאסור רק ההספד ולא התענית, וה"נ יש לומר בלפניו ולאחריו וכנ"ל. הארכתי בזה משום דלדעתי הוא נכון מאוד עד שמתפלא אנכי על כל הראשונים הנ"ל שדחו דבריו ועשאוהו כתלמיד טועה ח"ו ולפענ"ד דבריו נכונים מאוד ומתיישבים שפיר לנכון בטוב טעם ודעת בעזהי"ת:

ואדרבא בהכי מתיישבים דברי רב אשי בטוב טעם מקושית האשכול שם דכתב דמסתבר דלא כרב אשי רק דהאיסור דלפניו ולאחריו הוא אף בהספד דלא כרב אשי, וז"ל והכי מסתבר דכי היכא דאסרו תענית יום שלפניו דלמא אתי למעבד [וחסר בדבריו ומובן דכוונתו כמו שהגיה בנחל אשכול (שם אות י"ט)] ביו"ט גופי' ה"נ אסור בהספד יום שלפניו דלמא אתי למעבד ביו"ט גופי' וה"ה לר' יוסי לאחריו עכ"ל, אמנם להנ"ל אשה"ט סברת רב אשי ומסתברא כוותי' דכיון דעשו חיזוק לאיסור ההספד ביו"ט וליכא חשש דלמא אתי למעבד הספד שוב ממילא ליכא חששא על תענית דמכ"ש דלא יעשו תענית ביו"ט דכו"ע ידעי דתענית חמיר יותר וכיון דהספד אסור כ"ש תענית ולהכי שוב אי"צ לעשות חיזוק על תענית ואשה"ט:

ומדוקדק ג"כ לנכון האי דקאמר רב אשי וזה הואיל ומוטל בין ב' ימים טובים עשאוהו כיו"ט עצמו דלמאי דקדק דעשאוהו כיו"ט עצמו דל"ל להזכיר יו"ט רק הואיל ומוטל בין ב' ימים טובים החמירו לעשות חיזוק יותר, ולהנ"ל ידוקדק לנכון דאיסור התענית איננו משום חיזוק כלל דתענית איננו נצרך חיזוק וסגי בחיזוק דהספד וא"כ ליכא טעם לאסור תענית רק הואיל ומוטל בין ב' ימים טובים עשאוהו כיו"ט עצמו ולא משום חיזוק רק דעשאוהו כיו"ט ומדוקדק הדק היטב:

ואחר אשר עזרני ד' ית' ברחמיו לבאר שיטת רבינו אפרים בטוב טעם נראה להביא גם תניא דמסייע לי' לרבינו אפרים ז"ל אחד מגדולי המחברים והראשונים ה"ה הרמב"ם ז"ל דנראה דגם הוא גורם כרבינו אפרים הנ"ל כאשר יבואר:

הנה הרמב"ם (פי"א מהל' אבל הל' ג') כתב דאין מספידין בחנוכה ופורים ומותר לספוד לפני חנוכה ופורים ולאחריהן, וכתב שם הכ"מ דטעם הרמב"ם הוא משום דס"ל כשיטת הראשונים דאף דחנוכה ופורים לא בטלו עכ"ז לפניהם ולאחריהם לא עדיפי משאר ימים טובים דמגילת תענית דבטלו וכ"כ בב"י (או"ח סי' תרפ"ו), ודבריו תמוהין דלמאי הוצרך לזה דהא אף אם נימא כשיטת הראשונים דבחנוכה ופורים גם לפניהם ולאחריהם לא בטלו עכ"ז אתיא שפיר פסק הרמב"ם לענין הספד דהא אמר רב אשי תענית (י"ח א') דכל שלאחריו בתענית אסור ובהספד מותר וה"ה לשלפניו כמ"ש שם רש"י ותוס' במנחות (ס"ה א'), וא"כ א"ש פסק הרמב"ם הנ"ל שכתב שמותר בהספד אף אם לא בטלו גם לפניהם ולאחריהם, ואף דדעת כמה ראשונים דאין הלכה כרב אשי מ"מ מצינו ג"כ כמה ראשונים דפסקו כרב אשי ויעוי' ברז"ה במגילה דפסק ג"כ כרב אשי א"כ יש לומר דגם הרמב"ם פסק כן, ומ"ש הרמב"ם (פ"ה דתענית הל' ה') דנהגו להתענות לפני פורים כבר כתבו ע"ז כמה תירוצים או דפורים דברי קבלה כדברי תורה דמי או דהמנהג הוא מימי הראשונים, וא"כ דברי הכ"מ וב"י תמוהים. אמנם באמת נראה דמוכרח כדברי הכ"מ והב"י הנ"ל דס"ל להרמב"ם דלפניהם ולאחריהם דחנוכה [או גם פורים] בטלו. דהא מבואר ברמב"ם (הל' מגילה וחנוכה פ"ב הל' י"ג) די"ד וט"ו אסורין בהספד ותענית וכן (בפ"ג הל' ג') כתב דח' ימי חנוכה אסורין בהספד ותענית א"כ מבואר דרק ימים אלו אסורין אבל לפניהם ולאחריהם אף בתענית מותרין, וא"כ הדברים מוכרחין כמ"ש הכ"מ והב"י הנ"ל דלפניהם ולאחריהם בטלו לגמרי, וא"כ אף דדברי הכ"מ והב"י אינם מוכרחין ממקומם מדברי הרמב"ם בהל' אבל, עכ"ז מוכרחים הם ממקום אחר מדברי הרמב"ם הל' מגילה וחנוכה הנ"ל אמנם לפ"ז יש לתמוה על הרמב"ם גופי' דלמאי כתב בהל' אבל לענין הספד דמותר לפניהם ולאחריהם דמעולם היה מותר אף קודם שבטלה מגילת תענית, ולענין תענית בהל' מגילה וחנוכה לא כתב להדיא שמותר רק מכלל דבריו שמיע לן וכנ"ל יותר הו"ל לאשמועינן להדיא שמותר בתענית האידנא, משום דבטלה מגילת תענית, ואף אם נימא דהרמב"ם אינו פוסק כרב אשי תענית (י"ח א') וסובר כהאשכול דקודם שבטלה מגילת תענית אף. בהספד היה אסור, דאין הלכה כרב אשי, ומ"ש בהל' אבל דמותר היינו משום דבטלה מגילת תענית לענין לפניהם ולאחריהם אף בחנוכה ופורים, וממילא ידעינן מזה דגם בתענית מותר עכ"ז קשיא דהו"ל לאשמועינן רבותא יותר להדיא דאף בתענית מותר:

ע"כ נראה מוכרח מזה דהרמב"ם גריס ג"כ כגירסת רבינו אפרים הנ"ל דבלפניהם ולאחריהם בהספד אסור ובתענית מותר וא"כ לענין תענית לא איצטריך לאשמועינן בהל'

מגילה וחנוכה דמותר לפניהם ולאחריהם דמעולם לא נאסר אף קודם שבטלה מגילת תענית, אך לענין הספד דהיה אסור קודם שבטלה להכי איצטריך לאשמועינן בהל' אבל דרזתר, מטעם דבטלה מגילת תענית וכמ"ש הכ"מ והב"י הנ"ל ודבר ד' בפי הב"י והכ"מ אמת דטעם הרמב"ם משום דבטלה מגילת תענית וכנ"ל, ואף דהכ"מ וב"י לא כיון לזה [דבודאי לא היה סותם דבריו כ"כ] מ"מ כבר כתב התומים בקיצור ת"כ (סי' קכ"ד) על הב"י דחפץ ד' בידו הצליח להיות לשונו מכוון בלי כוונת הכותב יעו"ש, והיא הוכחה נכונה מהרמב"ם דס"ל ג"כ כגירסת רבינו אפרים הנ"ל ותניא דמסייע לי' לרבינו אפרים: אמנם שוב ראיתי דיש לדחות הראי' מהרמב"ם. דהנה ידוע דרכו של רבינו הרמב"ם שלא להביא דין שאיננו מבואר בגמ' להדיא, א"כ להכי שפיר יש לומר דגריס כגירסא דידן דכל שלאחריו בתענית אסור בהספד מותר, וא"כ לענין הספד דמבואר להדיא בגמ' דמותר אף קודם שבטלה מגילת תענית להכי כתב בהל' אבל דמותר [ודלא כהכ"מ וב"י הנ"ל] אבל לענין תענית דקודם שבטלה מגילת תענית הי' אסור לפניהם ולאחריהם אף דס"ל דלאחר שבטלה מגילת תענית גם בחנוכה ופורים לפניהם ולאחריהם מותרין מ"מ כיון דזה איננו מבואר להדיא בגמ' [דהא כמה ראשונים לא ס"ל כן] להכי מסתם לה סתומי ורק מכללא מרמז דבריו משמע לן דס"ל דמותר אבל לא ביאר להדיא מטעם דאיננו מבואר בגמ' כדרכו בקודש:

אמנם איך שיהיה עכ"פ מוכרח דגם הרמב"ם פוסק כרב אשי ודלא כהאשכול דפשיטא לי' דאין הלכה כרב אשי בזה ה) ואחר אשר עזרני ד' עד כה לברר שיטת רבינו אפרים בטוב טעם ולהצילו משני אריות הראשונים שהשיגו עליו ועשאוהו כתלמיד טועה ח"ו נשאר לנו לבאר עוד דבר אחד שהשיגו עליו הרז"ה והאשכול במה שהוכיח מדרב אשי דהלכה כר' יוסי נמי בלאחריו מדקאמר כל שלאחריו ולת"ק ל"ל לאחריו איסור כלל, והשיגו עליו דהא רב אשי על הברייתא דמגילת תענית קאי דאתיא כר' יוסי וכדקאמר כמאן כר' יוסי וא"כ אליבא דר' יוסי אמרה ואין ראי' להלכה דקי"ל כר' יוסי, ובאמת הוא קו' עצומה על רבינו אפרים. ומקודם שנבוא ליישב דברי רבינו אפרים נצרך לבאר שיטת רש"י בתענית (שם), יעו"ש היטיב בהסוגיא וברש"י, ויש לתמוה הרבה בשיטת רש"י שם. [א] דהקשה בגמ' שם על הברייתא דמגילת תענית דחשיב לימים טובים דמריש ירחא דניסן ועד תמניא איתוקם תמידא דלא למספד ומתמניא בי' עד סוף מועדא איתותב חגא דשבועיא דלא למספד, והקשה הגמ' ל"ל למימר מתנינא ביה איתותב חגא דשבועיא לימא מתשעה בי' ותמניא גופי' אסור משום איתוקם תמידא ומתרץ משום דלמא איקלע מילתא ובטליני' לשבעה אכתי תמניא אסור משום איתותב חגא דשבועיא, והקשה רש"י

דאכתי לא יתורץ דאף אי איקלע מילתא ובטליני' לשבעה אכתי תמניא אסור משום לפני היו"ט דאיתותב חגא דשבועיא [ואף דנפ"מ לאסור שבעה אי איקלע מילתא ובטליני' לששה מ"מ מקשה רש"י על לשון הגמ' דכפי דקאמר ובטליני' לז' דאי אפשר לאסור הז' משום שלפניו כיון דאיקלע בי' מלתא דנצרך להתענות א"כ אין נפ"מ לפ"ז דיאסר הח' משום שלפניו וכגוונא דנקט הגמ' קשיא לי' לרש"י דליכא תירוץ,], ותמוה לכאורה על רש"י דמאי קושיא הא משום שלפניו איננו אסור רק בתענית ולא בהספד כדקאמר רב אשי ולכך הוצרך לאוסרו משום יו"ט דאיתותב חגא דשבועיא לאוסרו אף בהספד, ודוחק לומר דקושיית רש"י הוא עפ"י מ"ש הר"ן בתענית שם במתני' לשיטת רש"י דהגמ' דקאמר השתא דאתית להכי כוונתו לדחות דינא דרב אשי רק דלפניו ולאחריו אסור נמי בהספד דלפ"ז מקשה רש"י שפיר דמשום לפניו אסור בהספד, דזה דחוק דהא האי דקאמר ובטליני' לשבעה הוא מקמי דקאמר השתא דאתית להכי וא"כ י"ל דקאי בשיטת רב אשי ולק"מ ולבתר דקאמר נמי השתא דאתית להכי ודחי דינא דרב אשי נמי לק"מ דאפשר לומר אי איקלע מלתא ובטליני' לששה וכמ"ש לעיל במוסגר. [ב] יש להקשות נמי על תירוץ רש"י דתירץ דכיון דנתבטל היו"ט שלו מאיתוקם תמידא אין לאוסרו נמי משום לפניו, דאכתי תקשי על המקשן דמקשה לימא מתשעה בו היה ליה להקשות ביותר לימא מעשרה בו ותשעה יהי' אסור משום שלפניו ותמניא משום איתוקם תמידא. ולזה הקושיא נראה שכיון הגאון בעל שאגת ארי' בספרו גבורת ארי שם אלא שחסר בלשונו יעושה"ט ו) [ג] יש להקשות על רש"י בריש הסוגיא דהוכיח דגרסינן ביו"ט דאיתוקם תמידא דלא למספד, דאם נגרוס דלא להתענאה, א"כ כשתירץ על הקושיא דל"ל מריש ירחא הא בלא"ה אסור משום ר"ח דנפ"מ לאסור את שלפניו נצטרך לומר דאתיא כר' יוסי דס"ל בדלא להתענאה לפניו אסור א"כ הו"ל למפרך מיד כמאן כר' יוסי א"כ ל"ל משום לפניו דתי"ל דהו"ל יומא דבתר כ"ח כדפריך בתר הכי, וע"כ דגרסינן דלא למספד ואתיא אף כת"ק ויש לתמוה על הוכחת רש"י דלא מוכח מידי דהא לכאורה איננו מובן קו' הגמ' דפריך כמאן כר' יוסי ל"ל מקמי יומא דאיתוקם תמידא תי"ל דהו"ל יומא דבתר כ"ח, דהא בר"ה (דף י"ט) פריך הגמ' למ"ד בטלה מגילת תענית מיו"ט דכ"ח דעשאוהו לאחר חורבן, ואי נימא בטלה מגילת תענית קמייתא בטל אחרנייתא מוסיפין ומסיק דתנאי היא דר"מ סבר לא בטלה ור' יוסי סבר בטלה וא"כ לר"י גופי' דסובר בטלה מגילת תענית פליג על האי יו"ט דכ"ח וסובר דאינו יו"ט כלל משום דקמייתא בטל אחרנייתא מוסיפין וא"כ מאי פריך בתענית כמאן כר' יוסי תי"ל דהוי בתר כ"ח הא לר' יוסי גופי' כ"ח לאו יו"ט הוא כלל וכנ"ל ומצאתי להחת"ס (או"ח

סי' קס"ג) שנתקשה בזה אמנם מה שתי' דלמסקנא אליבא דר' יוסי שפיר יש להוסיף יעושה"ט שהוא נגד כל הפוסקים דא"כ הו"ל להביא לדינא היו"ט דכ"ח, א"ו דלמאי דקי"ל בטלה מגי"ת ליכא שום יו"ט ממגי"ת חוץ חנוכה ופורים ודלא כהחת"ס, וא"כ קשי' כנ"ל], ע"כ צ"ל דקו' הגמ' הוא עפ"י מ"ש התוס' פ"ק דר"ה (י"ט א') ד"ה הא ר' יהודה בן שמוע דהקשו מאי פריך הגמ' ל"ל מקמי דמיתוקם תמידא תי"ל דהוי בתר כ"ח הא איתוקם תמידא קדים טובא דהוי בזמן שביהמ"ק קיים ויו"ט דכ"ח בתר הכי הוי טובא. ותרצו דמקשה על התנא שסידר מגי"ת דהוי בתר כ"ח דלא הו"ל למדכר ריש ירחא כיון דבימיו הי' שלא לצורך, וה"נ י"ל דקו' הגמ' על התנא שסידר הברייתא דמגי"ת דאיהו ס"ל לענין בטלה מגי"ת דלא כר' יוסי דס"ל בטלה מדחשיב ליו"ט דכ"ח דלא ס"ל לר' יוסי מכלל דבזה ס"ל דלא כר' יוסי ולענין לפניו ולאחריו ס"ל כר' יוסי. וסבר לי' כוותי' בחדא לענין לפניו ולאחריו ופליג עלי' בחדא לענין בטלה מגי"ת וכנ"ל וא"כ שפיר פריך על התנא של מגי"ת דס"ל כר' יוסי לענין לפניו ולאחריו וס"ל ג"כ דלא בטלה א"כ מאי אירי' דהוי יומא דמקמי יומא דמיתוקם תמידא תי"ל דהוי יומא דבתר יו"ט דכ"ח ואשה"ט. ומעתה שוב לא מוכח מידי הוכחת רש"י הנ"ל דשפיר י"ל דגרסינן איתוקם תמידא דלא להתענאה, והא דקאמר לאסור את שלפניו היינו כר' יוסי ואפ"ה לא הו"מ למפרך מיד הי"ל דהוי יומא דבתר כ"ח. משום דהא תענית (י"ח א') אמרינן כי אמר ר' יוחנן הלכה כר' יוסי אדלא להתענאה דלפניו אסור אבל בדלא למספד דסובר ר' יוסי דגם לאחריו אסור לית הלכתא כוותי' דר' יוסי אלמא דב' דברים אלו דר' יוסי דאוסר בדלא להתענאה לפניו ובדלא למספד לאחריו אינם תלויין זב"ז דאף דפסקינן כדר' יוסי בדלא להתענאה דאסור לפניו עכ"ז בהא דאוסר לאחריו בדלא למספד לית הלכתא כוותי'. וא"כ מעיקרא כשתירץ על איתוקם תמידא לאסור את שלפניו לא הו"מ למפרך תי"ל דהוי בתר כ"ח כיון דסוף סוף צריכינן למימר דהאי תנא דמגי"ת איננו ר' יוסי בעצמו. [וכנ"ל דלדידי' ליכא יו"ט דכ"ת, וגם ז"וז נראה די"ט דכ"ח דנתקן מתלמידו של ר"מ לא היה בימיו של ר' יוסי דקדים טובא חבירו של רבו ר' מאיר], רק תנא אחר הוא דס"ל כר' יוסי בחדא ופליג עלי' בחדא וכנ"ל, א"כ גם בהא דלפניו ולאחריו נמי י"ל דס"ל כר' יוסי בחדא ופליג עלי' בחדא דבלא להתענאה ס"ל כר' יוסי דלפניו אסור אבל בדלא למספד לענין לאחריו לא ס"ל כר' יוסי וכדפסקינן אנן לר' יוחנן וא"כ ל"ש למפרך תי"ל דהוי יומא דבתר כ"ח כיון דבלאחריו לא ס"ל כר' יוסי וא"כ אבל להלן בחגא דשבועי' דקאמר לאסור את שלאחריו דחזינן מזה דגם לענין לאחריו ס"ל כר' יוסי שפיר פריך תי"ל דהוי יומא דבתר כ"ת כיון דגם לענין לאחריו ס"ל כר' יוסי, וא"כ

שפיר יש לגרוס באיתוקם תמידא דלא להתענאה וקו' רש"י לק"מ, והיא לכאורה תמיהא רבתא על רש"י ז) וליישב כל התמיהות הנ"ל יעוי' במהרש"א שם בתענית (י"ז ב') על רש"י ד"ה איתוקם כו' וה"ג התם בפ' ר"י ת"ר אילין כו' דשבועי' דלא למספד מריש כו' כצ"ל עכ"ל מהרש"א מבואר דהי' לפניו גירסא אחרת ברש"י, וכן העיד בדקדוקי סופרים בהגהות שם דבכל הדפוסים הישנים הי' כתוב ברש"י חגא דשבועי' דלא להתענאה, והמהרש"א הגי' דצ"ל דלא למספד עפ"י רש"י ד"ה מתמניא וד"ה חגא דשבועי'. ולדעתי ברור דגי' הדפוסים הישנים נכונים ויותר נכון להגי' ברש"י ד"ה מתמניא ובד"ה חגא דשבועי' דמאחר דדברי רש"י מפורשין להדיא במנחות (דף ס"ה) דגורם דחגא דשבועי' דלא להתענאה וביאר שם באורך טעם הדבר דבאיתוקם תמידא עשו יו"ט חמור דלא למספד ובחגא דשבועי' עשו יו"ט קיל ורק דלא להתענאה יעושה"ט א"כ למה נעשה לרש"י עצמו הדרנא מהכא להתם, יותר נכון להניח הנוסחא הישנה בד"ה איתוקם ולהגי' באינך בכדי שיסכים לשי' רש"י במנחות הנ"ל, ע"כ נ"ל ברור דהגי' הישנה אמיתית ברש"י דצ"ל בד"ה איתוקם בסה"ד חגא דשבועי' דלא להתענאה ולהגי' ג"כ באינך בד"ה מתמניא וד"ה חגא דשבועי' ג"כ דלא להתענאה וסמי תרתי מקמי תרתי הסוד"ה איתוקם ובמנחות וכ"ז ברור ונפלאתי על המהרש"א שהגי' כנ"ל ועשה לרש"י סותר עצמו לשי' מנחות (דף ס"ה) הנ"ל. אמנם התוס' שם במנחות בד"ה מריש הקשו קו' עצומה על גי' זו דאי גרסינן בחגא דשבועי' דלא להתענאה א"כ ליכא למ"ד דאסור לאחריו ואף ר' יוסי לא אסר רק לפניו ולא לאחריו, א"כ איך אמר רב פפא דמשו"ה אמרי עד סוף מועדא לאסור יום שלאחריו ואמר ע"ז כמאן כר' יוסי הא אף כר' יוסי לא אתי' דבדלא להתענאה איננו אוסר לאחריו, ומינה הוכיחו דגרסינן בחגא דשבועי' דלא למספד, והוא באמת קו' עצומה מאוד על גי' רש"י במנחות ושבדפוסים הישנים בתענית הנ"ל. ח) והנראה ליישב, דהסבר הדברים דבלא להתענאה אסור לפניו ולא לאחריו ובדלא למספד אסור לפניו ולאחריו היינו משום דבלא למספד דהוא נס גדול ויו"ט חמור עשו חיזוק גדול להיו"ט בב' ימים לפניו ולאחריו אבל בדלא להתענאה דהנס אינו גדול כ"כ והיו"ט קיל לא עשו חיזוק להיו"ט רק ביום אחד ובחרו יותר לעשות אותו היום של חיזוק לפניו ולא לאחריו, אמנם כ"ז היכא דאפשר לעשות אותו יום של החיזוק לפניו אבל היכא דא"א לעשותו לפניו נצרך לעשותו לאותו יום של החיזוק לאחריו דאם לא יעשוהו לאחריו יהי' זה היו"ט בלא חיזוק כלל אף יום א' וזה א"א דבעי חיזוק יום א' עכ"פ וכיון דלא אפשר לעשותו לפניו נצרך לעשותו לאחריו, משא"כ היכא דאפשר לעשותו בין לפניו בין לאחריו יותר טוב. לעשותו לפניו בכדי שלא יזלזל ביו"ט למחר ולא לאחריו משא"כ

היכא דא"א לעשותו לפניו מוכרחין אנו לעשותו לאחריו והוא נכון מאוד בסברא, [וכעין זה כתב השעה"ט (הל' מגילה) על הר"ן לענין תענית והספד יעושה"ט וכ"ש שיש לומר כן לענין לפניו ולאחריו.] ומעתה מיושב קו' התוס' מנחות הנ"ל דאף דגרסינן בחגא דשבועי' דלא להתענאה מ"מ כיון שא"א לעשות חיזוק ביום שלפניו דהיינו ביום הז' דבלא"ה הוא יו"ט מחמת דהוא מהימים דאיתוקם תמידא. ע"כ מוכרחין אנו לעשותו ביום שלאחריו, ואשה"ט לנכון ואדרבא מדוקדק מאוד דאמר ר"פ כדאמר רב לא נצרכא אלא לאסור את שלפניו ה"נ לא נצרכא אלא לאסור יום שלאחריו. דהיינו ממש כדרב על שלפניו דהאי שלאחריו הוא במקום לפניו. והוא ממש כתי' רב, ולא בדרך דמיון מן לפניו על לאחריו רק ממש על לפניו דהאי לאחריו הוא במקום לפניו שבכל דוכתי וכנ"ל ואשה"ט. ט) ומעתה מיושב היטב דברי רש"י שהוכיח שפיר דבאיתוקם תמידא גרסינן דלא למספד דאי גרסינן דלא להתענאה גם באיתוקם תמידא א"כ כי אמר רב לא נצרכה אלא לאסור את שלפניו היינו כר' יוסי דסובר דבדלא להתענאה לפניו אסור א"כ מיד הו"ל להקשות כמאן כר' יוסי תי"ל דהו"ל יומא דבתר כ"ח דאי"ל כמו שהקשתי באות ו' דהוי מנינן למימר דהברייתא דמגי"ת ס"ל כר' יוסי בחדא לענין לפניו בדלא להתענאה ופליג עלי' בחדא לענין לאחריו בדלא למספד, דז"א דא"כ גם להלן נא מקשה מידי דהא האי לאחריו של חגא דשבועי' הוא ג"כ במקום לפניו דבלא להתענאה וכנ"ל וא"כ גם לבתר תי' ר"פ לק"מ וע"כ דהמקשן סובר דהני תרתי לפניו בדלא להתענאה ולאחריו בדלא למספד תרתי מילי דר' יוסי תלויין זב"ז וא"א לחלק ביניהם ודלא כר' חייא בר אבא דמחלק ביניהם ולכך מקשה דכיון דס"ל כר' יוסי בדלא להתענאה דלפניו אסור בודאי ס"ל גם בדלא למספר דלאחריו אסור ולהכי מקשה מלפניו על לאחריו דתי"ל דהוי יומא דבתר כ"ח וא"כ גם מעיקרא על תי' רב הי"ל להקשות זו הקו' גופי' אם גרסינן באיתוקם תמידא דלא להתענאה, ושפיר הוכיח רש"י דגרסינן באיתוקם תמידא דלא למספד ואשה"ט. י) וא"ש נמי קו' א' שהקשתי באות ה' דשפיר הקשה רש"י על תי' הגמ' אי איקלע מנתח ובטליני' לז' דאכתי ח' יהא אסור משום שלפניו דנ"ק הא לפניו איננו אסור רק בתענית ולא בהספד ומשום איתותב חגא דשבועי' אסור אף בהספד דז"א דהא היו"ט דאיתותב חגא דשבועי' ג"כ אינו אלא דלא להתענאה ואיננו אסור רק בתענית ולא בהספד ואשה"ט בפשוט ברווחא. ומיושב נמי קו' ב' שהקשתי באות ה' הנ"ל על תי' רש"י דאכתי תקשה על קו' הגמ' דמקשה לימא מט' בי' דעדיפא הו"ל להקשות דלימא מי' בי' והט' יהא אסור משום לפניו וע"ז לא יועיל תי' רש"י, ולהנ"ל אשה"ט דהא נתבאר דמש"ה בחגא דשבועי' אסור לאחריו אף דאינו אלא יו"ט דלא להתענאה דלכו"ע אינו

אסור לאחריו דהיינו משום דהכא ליכא לפניו ומש"ה הכא לאחריו הוי במקום לפניו, הא אי הו"ל לפניו לא הי' אסור לאחריו רק לפניו, וא"כ אי הוי אמר מי' בי' דהט' הי' אסור משום לפניו לא הי' אסור לאחריו, ומש"ה הוכרח להקשות לימא מט' בי' דג"כ ליכא לפניו דהא הח' אסור משום יומא דאיתוקם תמידא והי' אסור גם לאחריו משום דליכא לפניו ואי"ל דלפי"ז גם קו' רש"י לק"מ דמאי מקשה דאף אי אקלע מלתא ובטליני' לז' דאכתי לא הוי צ"ל מתמני' דהא הח' הי' אסור משום לפניו. דהא אם יהי' לפניו לא יהי' לאחריו, ז"א קו' דס"ל לרש"י דכיון דבכל השנים ליכא לפניו זולת עתה דאקלע מלתא, וא"כ מעיקר התקנה עשו מתחלה לאסור לאחריו כיון דבכולהו שני ליכא לפניו בודאי גם עתה דאיקלא מלתא ואיכא לפניו בהך זימנא מ"מ לאחריו דאסור בכולהו שני וגם על השנים שיבואו יהא אסור לעולם גם עתה אסור, וגם לפניו דבכולהו ימים טובים דלא להתענאה אסורים לפניו, וגם בזה בכל השנים אסור משום יומא דאיתוקם תמידא גם בשנה ההיא דאיקלא מלתא ונתבטלו הימים טובים דאיתוקם תמידא עכ"ז אסור לפניו כבכל דוכתי משא"כ אם מתחלת התקנה של היו"ט דאיתותב חגא דשבועיא הי' לפניו לא הי' אסור לאחריו וכנ"ל ואשה"ט והדברים הנ"ל בביאור שיטת וגירסת רש"י ובישוב קו' התוס' מנחות ובישוב קו' א' וג' נ"ל נכון וברור והדברים מאירים ואמיתים נחמדים ונעימים כפתור ופרח בס"ד. יא) ועתה אחר שנתבאר שי' רש"י נבוא לישב קו' הרז"ה והאשכול הנ"ל (באות ה') דאיך הוכיח רבינו אפרים מדרב אשי דאין הלכה כר' יוחנן במאי דלא פסק כר' יוסי בלאחריו, ולהנ"ל י"ל דשיטת רבינו אפרים כשיטת רש"י דגורס ג"כ בחגא דשבועי' דלא להתענאה, ואפ"ה פריך כמאן כר' יוסי א"ה ל"ל מקמי יומא דאיתוקם תמידא תי"ל דהו"ל יומא דבתר כ"ח, אף די"ל דס"ל כר' יוסי בחדא לענין לפניו בדלא להתענאה ופליג עלי' בחדא לענין לאחריו בדלא למספד, כדמוכרחין למימר בל"ז דס"ל כר' יוסי בחדא לענין לפניו ולאחריו ופליג עלי' בחדא לענין בטלה מגי"ת דס"ל לר' יוסי בטלה ואיהו ס"ל דלא בטלה, א"כ י"ל נמי דס"ל כוותי' בחדא לענין לפניו ופליג עלי' בחדא לענין לאחריו וכדפסיק ר' יוחנן להלכה, וע"כ דס"ל דלא כר' יוחנן דאפשר למיפלגינהו רק דס"ל דהני תרי מילי תליין חדא בחברתה דמאן דס"ל בדלא להתענאה דלפניו אסור מוכרח דס"ל דבדלא למספד אסור לאחריו משום דהא בין ת"ק דהוא ר"מ בין ר' יוסי תרווייהו ס"ל דיו"ט דלא למספד חמיר מיו"ט דלא להתענאה רק דת"ק ס"ל לענין לפניו הוא דחמיר ור' יוסי ס"ל דלפניו תרווייהו אסור ולענין לאחריו הוא דחמיר דלא למספד מדלא להתענאה, וכיון דס"ל כר' יוסי בדלא להתענאה דאסור לפניו מסתמא ס"ל בדלא למספד דאסור לאחריו דס"ל דא"א לחלק זמ"ז ודלא כר' יוחנן דמחלק בינייהו

ולהכי מקשה מזה לזה ורב אשי מתרץ ע"ז מסתמא דס"ל ג"כ דא"א למפלגינהו, וא"כ כיון דלהלכה פסקינן בדלא להתענאה דלפניו אסור מוכרח ג"כ דפסקינן כר' יוסי דבלא למספד לאחריו אסור כרב אשי דבהדדי תליין ודלא כר' יוחנן דאי כר' יוחנן דאף דבלא להתענאה פסקינן כר' יוסי אפ"ה. בדלא למספד עבדינן כת"ק א"כ בלא"ה לק"מ על הברייתא דמגי"ת דשפיר י"ל דאף דס"ל כר' יוסי בדלא להתענאה אפ"ה בדלא למספד ס"ל כת"ק כיון דסוף סוף זו הברייתא דמגי"ת לאו ר' יוסי בעצמו הוא רק תנא אחר דס"ל כר' יוסי בחדא ופליג עלי' בחדא, א"ו דסובר רב אשי דליכא לפלוגי בינייהו וא"כ גם בלאחריו הל' כר' יוסי כיון דבלפניו גם ר' יוחנן ס"ל כוותי' ורב אשי לא מחלק בינייהו וגם מאביי מוכח הכי רק לא הביא מאביי משום דמאביי ורבא ואילך הלכה כבתראי ולא באביי ורבא גופייהו כמ"ש הרא"ש פ' עושין פסין סי' ד' ובכמ"ד, לכך הביא ראי' מרב אשי דבתראה הוא, כן הי' נ"ל נכון ועכ"ז הנני מסתפק אם כיון לזה כי יותר נראה דכוונתו משום דקאמר כל שלאחריו ולא קאמר לר' יוסי משמע דקאמר לדינא, וכמ"ש האשכול בכוונתו, והשיג עליו, ויש להסביר ביותר דהא רב אסי מחדש לן דין חדש והול"ל קסבר ר' יוסי, ומדקאמר סתמא כל שלאחריו משמע דפשוט הוא ממעשים בכל יום בשלאחריו, וא"כ מוכרח דהלכה כר' יוסי בלאחריו, ולא משמע ליה לדחוק דממעשים בכל יום בשלפניו לדידן ידע על לאחריו לר' יוסי דהוא דחוק מכמה טעמים.

יב) ובגוף המחלוקת שבין רש"י ותוס' אי גרסינן באיתוקם חגא דשבועי' דלא להתענאה כרש"י או דלא למספד כהתוס', הי' נראה להביא ראי' לגי' רש"י מחולין (קכ"ט ב) דאיתא בברייתא שה דר' יהושע הביא ראי' דהא דאמרו דאבר מן החי מטמא הוא לאו דוקא מן החי ולא מן המת רק דאפילו מן החי וכ"ש מן המת, דמצינו כה"ג במגילת תענית דכתוב בו פסחא זעירא דלא למספד, הא רבא למספד אלא כל דכן ה"נ כל דכן יעו"ש, ומאי ראי' הוא דהא שם לא הוצרכו להזכיר פסחא רבה דהא מתמני' ביה עד סוף מועדא איתוקם חנא דשבועי' דלא למספד, א"כ י"ו בכלל ולא צריכינן לאסרו משום פסת, ודוחק לומר דהכוונה משום הא דאמרינן תענית (דף י"ח) על הא דאמר מתמני' אף דבלא"ה אסור משום דאיתוקם תמידא משום דאלו איקלע מלתא ובטליני' לז' ויתבטל יומי דאיתוקם תמידא עכ"ז יהא תמני' אסור משום חגא דשבועי', וה"נ הו"ל למכתב פסחא רבא דאף דיהא איקלע מלתא ויתבטל מתמני' בי עד ער"פ עכ"ז יהא ער"פ אסור משום, פסחא רבא, דזה דחוק דא"כ הי' לו להגמ' בתענית (שם) להביא ראי' לזה הסברא דאיקלע מלתא מהאי ברייתא דחולין הנ"ל, וגם הא חזינן מעיקרא דאביי ורב אשי שם דיישבו הך דעשרים ותמני' בתירוצים אחרים יעו"ש ע"כ דלא ס"ל זו הסברא דאיקלע מלתא, ואיך

פירשו זו הברייתא, וגם אי"ל דהאי דפסחא זעירא הי' מקודם דאיתוקם חגא דשבועי' דמ"מ הכותב מגילת תענית לא הי' צריך למכתב פסחא רבא אף אם נאמר אז גם פסחא רבא כיון דבימיו כבר הי' גם יו"ט דאיתוקם חגא דשבועי' ושוב פסחא רבא הי' שלא לצורך, וכעין שכתבו התוס' ר"ה (י"ט א) ד"ה הא אם לא שנדחוק דידע ר' יהושע דהי' כתוב במגילת תענית פסחא זעירא גם קודם שהי' היו"ט דאיתוקם חגא דשבועי' וכ"ז דחוק אמנם לגירסת רש"י דגרס באיתוקם חגא דשבועי' דלא להתענאה א"ש בפשיטות ברווחא דהי"ל למכתב פסחא רבא לאסור ההספד דבשביל היו"ט דחגא דשבועי' איננו אסור רק בתענית ולא בהספד משא"כ משום פסח, והיא ראי' נכונה לגירסת רש"י ודע דבמל"מ (פ"ו מהל' כלי המקדש) כתב דנראה לו מהירו' דביום טבוח של הקרבן אסור בהספד ותענית, וא"כ לכאורה גם בע"פ הכי ותמה שלא מצא גילוי לדין זה ואישתמיט לי' הגמ' דחולין הנ"ל דמבואר הכי, ומהגמ' הנ"ל מבואר דהוא ממגילת תענית וא"כ להלכה דקי"ל במלה מגילת תענית ג"ז בטל, והא דראב"צ עירובין (דף מ"א) ותענית (דף י"ב) דבט"ב שנדחה התענה ולא השלים מפני שהי' יו"ט שלו של קרבן עצים ע"כ דסובר לא בטלה כר"מ פ"ק דר"ה (י"ט א) משא"כ לדידן. ויש ליישב בזה מה שתמה המל"מ שם על הרז"ה ר"פ מקום שנהגו שכתב דאיסור עשיית מלאכה איננו אלא בזמן הקרבן ולא בזמן הזה ותמה המל"מ מר"ט דאסור בהספר ותענית ביום טבוח אף בזמן הזה, ולהנ"ל ע"כ ר"ט סובר לא בטלה, משא"כ להלכה דבטלה וא"כ שפיר כתב הרז"ה להלכה דאפשר דגם לענין מלאכה תלי' אי בטלה מגי"ת אי לא, וכ"ה בתוס' תענית (י"ב א) ד"ה התם דהא דראב"צ אתי' כמ"ד לא בטלה מגי"ת, וראיתי בספר יחוסי תנאים ואמוראים מקדמון הנדפס מכת"י ע"י החברה מקיצי נרדמים בשנת תרל"ד באות בר נתן בתחלת הספר, שכתב להקשות על ער"פ בזמה"ז דאסור במלאכה הא כל הטעם משום הקרבן ועכשיו ליכא קרבן, ותי' דמאחר שבזמן המקדש הי' אסור כך לעולם אסור אף בזמה"ז וכתב דבזה מתורץ אצלו האי דראב"צ דהא ט"ב לאחר החורבן הי' וא"כ בטלה המגי"ת כל הימים טובים שהי' בזמן הבית וא"כ ג"ז בטל. אמנם מתורץ אצלו עפ"י הנ"ל דכל שהוא משום הקרבן אף בזמה"ז אסור יעושה"ט. א"כ מבואר מדבריו דמשוה איסור הספד ותענית למלאכה, רק דסובר דתרווייהו אסורין בזמה"ז, א"כ ממילא דאפשר לומר גם להיפוך לשיטת התוס' תענית (דף י"ב) הנ"ל דהספד ותענית מותרין בזמה"ז למ"ר בטלה, וכן נראה מחולין (קכ"ט ב) וכנ"ל, ה"נ במלאכה ומיושב היטב שי' הרז"ה. שוב ראיתי בתוספתא (פ"ג דתענית הל' ו') דמבואר להדיא דעיקר מחלקותם אי בטלה מגילת תענית אי לא בטלה פליגי על זמן עצי כהנים והעם. וראב"צ מביא ראי'

למ"ד לא בטלה יעו"ש, א"כ מבואר להדיא כהתוס' תענית (דף י"ב) הנ"ל ודלא כס' יחוסי תנאים ואמוראים הנ"ל יג) ועפ"י שיטת רש"י הנ"ל נראה לי לבאר ג"כ הסוגיא דר"ה (דף י"ט) התמוה טובא כמו שתמה שם הטו"א. א' דמקשה שם על ג' תשרי דעשו יו"ט בזמן שביהמ"ק קיים דהא הוי יו"ט בלא"ה בזמן הבית משום צום גדלי' דהוי יו"ט בזמן הבית וקאמר רב לא נצרכא אלא לאסור את שלפניו. ומקשה ותי"ל דהוי יום שלאחר ר"ח, ומקשה הטו"א דלמא אתיא כת"ק דלא כר' יוסי וליכא איסור לאחריו. ונדחק בזה דידע הברייתא דמגילת תענית דעד סוף מועדא דע"כ דבא לאסור לאחריו כדאיתא בתענית, והקשה לפי"ז דא"כ הוי ידע ג"כ מריש ירחא דע"כ בא לענין לאסור לפניו ומחמת ר"ח לא הי' אסור לפניו א"כ ידע ג"כ דר"ח לא בעי חיזוק ומאי מקשה תי"ל דהוי יום שלאחר ר"ח. ונדחק דלמסקנא דקאמר השתא דאתית להכי שוב איצ"ו לתי' קמא רק להכי קאמר מריש ירחא מחמת אי איקלע מלתא, ושוב ק"ל דא"כ מאי הקשה כאן תי"ל דהוי אחר ר"ח והוכיח מזה דר"ה הוי יו"ט ול"ש איקלע מילתא והא דלא פריך מיו"ט משום דידע הברייתא דמייתי אח"כ רק דסבר דר"ח דרבנן, והא דהביא אח"כ הברייתא איננו מדברי המתרץ רק דהגמ' הביא הברייתא בכדי לפרש דברי המקשן והתרצן וכ"ז דחוק, ולבסוף נשאר בקו' דאמאי לא פריך תיכף דאכתי הוי יום שלפני יו"ט דצום גדליה דהוא חזק יותר דלא מתרץ מידי דעדיין נשאר זו הקו' בעצמה. ועוד דזו הקו' לד"ה והקו' דאחר ר"ח אינו אלא אי אתיא כר' יוסי ונשאר בקו' והן באמת תמיהות עצומות בפשטות הסוגיא. וגם מ"ש דהמקשן ידע הברייתא שהביא המתרץ דחוק מאד. וגם מ"ש דלבתר דחדית אי איקלע מלתא איצ"ו לשינוי' קמא על הא דריש ירחא יעוי' בגבורת ארי מבעל המחבר טורי אבן בעצמו דלא כ"כ, וא"כ ישאר נמי קו' הראשונה אם ידע לסוגיא דתענית גם מר"ח לא מקשה מידי. וראיתי להפני יהושע שהרגיש ג"כ בתמיהת הטו"א הנ"ל דאמאי לא הקשה תיכף דהו"ל יום שלפני גדליה וקו' הב' שהקשה דלמא לאוסרו בהספד לק"מ דלא ידע מתי' רב אשי שם, וגם הגמ' דחי ליה אח"כ כדאמר השתא דאתית להכי כו' אמנם הקו' הראשונה הנ"ל תמוה טובא. ומה שהעלה שם לתרץ אינו נ"ל כלל דנהי דלא ידע הברייתא דמייתי אח"כ אמנם אטו לא ידע המשנה דמס' תענית רפ"ב דמבואר דאסור לפניו. אמנם לשיטת רש"י הנ"ל יתבאר הסוגיא ברווחא ובפשיטות כעין הסוגיא דתענית הנ"ל, דלעולם המקשה לא ידע הברייתא דאייתי אח"כ אבל המשנה דמס' תענית הנ"ל בודאי ידע. ונקדים דהב"י (סי' תי"ח) הביא בשם רבינו ירוחם דר"ח דאסור בהספד ותענית הוא ממגילת תענית. והב"י הקשה עליו מסוגיא דתענית וכן יש להקשות מסוגיא דר"ה הנ"ל] דקאמר ר"ח דאורייתא היא, ובאמת לק"מ וכמ"ש הב"ח

שם דהב"י בעצמו הסכים אח"כ דר"ח דרבנן והא דקאמר הגמ' דאורייתא היינו דעיקרו דאורייתא, וא"כ גם לרבינו ירוחם לק"מ, וכן מבואר מתוס' ברכות (מ"ט ב) דיה אי בעי ותוס' תענית (י"ב א) ד"ה ואם דר"ח ג"כ הוי ממגילת תענית, ואף להסוברים דלא כרבינו ירוחם במ"ש דהאידנא דבטלה מגילת תענית גם בר"ח מותר וסוברים דר"ח גם האידנא אסור עכ"ז י"ל דמודו דאין האיסור רק ממגילת תענית רק דלענין ר"ח לא בטלה הואיל ועיקרו דאורייתא וכדמבואר מתוס' תענית (דף י"ב) הנ"ל דסוברים דהוי ממגי"ת ואפ"ה סוברים דלא בטלה, וא"כ י"ל שפיר דכו"ע מודו בזה לרבינו ירוחם דהאיסור של ר"ח הוי ממגילת תענית, וכן הכריחו המג"א והגר"א (סוף סי' תק"ע) דר"ח אינו אסור אלא דרבנן רק עיקרו דאורייתא, וא"כ שפיר י"ל דכולהו ס"ל כרבינו ירוחם דהוא ממגי"ת וכתוס' ברכות ותענית הנ"ל, ומסוגיא זו דר"ה נראה ראי' ברורה לרבינו ירוחם דהוא ממגי"ת כאשר יבואר. ונקרים עוד דנראה מוכרח דהיו"ט דג' בתשרי דבטילא אדרכתא אינו אלא דלא להתענאה ולא דלא למספד. דאי הוי דלא למספר א"כ כי פריך תיפוק לי' דהוי יום שלאחר ר"ח הא דקאמר לאסור את שלפניו ה"נ י"ל לאסור יום שלאחריו, ולק"מ מלאחר ר"ח ואיננו נצרך לכל הפלפול הלז לענין הקו' דר"ח. וגם ראיתי במגילת תענית פ"ז דהוזכר יו"ט הזה דג' בתשרי וכתוב בו סתם לא דלא להתענאה ולא דלא למספד ומבואר בירו' פ"ב דתענית הל' י"ב ומגילה פ"א ה"ד דבסתם הוי דלא להתענאה, וא"כ כיון דהוי דלא להתענאה ואמרינן לאסור את שלפניו מכלל דכמאן כר' יוסי דס"ל בדלא להתענאה דלפניו אסור וא"כ בדלא למספד אסור לאחריו ושפיר פריך תי"ל דהוי יום שלאחר ר"ח, ופריך מלפניו בדלא להתענאה על לאחריו בדלא למספד ממש כמו שנתבאר בסוגיא דתענית לשיטת רש"י בהא דפריך כמאן כר' יוסי כו' וכנ"ל, ומיושב קו' הטו"א דלמא אתיא כת"ק דז"א דא"כ הוי אסור לפניו וכנ"ל וא"ש, ומיושב נמי על הא דלא פריך תיכף ותי"ל דהו"ל יום שלפני גדלי' דהא הברייתא דמייתי אח"כ לא ידע עדיין רק דידע המשנה דתענית, וא"כ י"ל דדוקא מה שתקנו הם ממגילת תענית תקנו ג"כ לפניהם ולאחריהם דהם אמרו גוף היו"ט והם אמרו ג"כ הלפניהם ולאחריהם אבל מה שלא תקנו הם והי' האיסור מעיקרא לא הוסיפו מידי ולא תקנו כלום. וכעין זה איתא בתוס' ברכות (ט"ו א') ד"ה אי וכעין זה מבואר בר"ן סוכה פ"ג ובשו"ע סי' תרמ"ט סעי' ה' דפסולי ראשון הכשרים בשאר ימים בראשון אם ל"ל כשר לראשון איננו נוטל כלל וביו"ט ב' דספיקא הוא נוטלין ולא מברכין, אף דלכאורה ראשון לא גרע משאר ימים דאיכא חיובא דרבנן עלי', אלא דעל שאר ימים תקנו ותקנו ג"כ דאף הפסולים בראשון כשרים, אבל על יום ראשון דאיכא חיובא דאורייתא עלי' לא תקנו כלום, וכשאין לו

הכשר מדאורייתא לא יטול כלל משום דבי' לא תקינו רבנן מידי ולא הוסיפו כלום, אף דאם לא הי' עלי' חיובא דאורייתא בודאי היו מתקנים רבנן גם על יום הראשון ליטול זכר למקדש כדתקנו בשאר ימים והי' צריכין ליטול גם פסולי כמו בשאר הימים אבל השתא דאיכא עלי' חיוב דאורייתא לא תקינו כלום וכשאי"ל כשר לראשון אינו נוטל כלום [ויש לדחות דהתם איצ"ו לתקן זכר למקדש ביום א' דאיכא בלא"ה חיוב דאורייתא ואין נפ"מ בו בין מקדש לגבולין]. וכן י"ל הכא דבמאי דתקינו הם במגי"ת אסרו גם לפניהם ולאחריהם בתקנה א' כאחת אבל במאי דלא תקינו הם והי' אסור הניחו להם באיסורם ולא תקינו מידי ומאי דהי' אסור מקודם אסור ומאי דלא הי' אסור מקודם גם. עתה אינו אסור דלא הוסיפו כלום בהם על מה שהי' מקודם, וכעין שכתבו תוס' ברכות (ט"ו א') הנ"ל, וא"כ לק"מ תי"ל יום שלפני גדלי' כיון דיו"ט דגדלי' איננו מימים טובים הכתובים במגילת תענית איננו אסור לפניו ולאחריו, אבל לבתר דהביא הברייתא דיהיב טעמא על שבתות וימים טובים דאינן אסורים לפניהם ולאחריהם משום דהם דאורייתא ואי"צ חיזוק הא לולא זה הי' אוסרים לפניהם ולאחריהם כהימים דמגילת תענית אף דלא אסרו הם לימים אלו והי' אסורים מקודם, וא"כ ממילא יו"ט דגדלי' דאינו מד"ת דומה לימים דמגילת תענית ואסרו לפניהם ולאחריהם, ושפיר פריך ותי"ל דהו"ל יום שלפני יום גדלי' ואשה"ט, ות"ל שעזרני לפרש הסוגיא דר"ה בדברים פשוטים ונכונים במקום שלא מצאו אנשי חיל ידיהם, ומכאן נראה ראי' ברורה לרבינו ירוחם דר"ח דאסור בהספד ותענית הוא ממגילת תענית וכנ"ל, ונכון הוא ופשוט בעזהי"ת, ויעוי' בשאגת ארי' (סי' ק"א) שכתב שמכאן ראי' ברורה שאין עלי' תשובה שלא כדברי רבינו ירוחם, והנך רואה בהיפך שמכאן ראי' ברורה לדבריהם שעפי"ז מתיישבת הסוגיא בפשוט וכנ"ל, וגם מתיישב מה שהקשה הש"א שם לפי מה שהוכיח דר"ה הוא בכלל יו"ט ודינו כשאר ימים טובים דאמאי לא פריך ותי"ל דהו"ל יום שלאחר יו"ט ונדחק דהמקשן ידע הברייתא דמייתי המתרץ יעו"ש, ולהנ"ל מתיישבת ברווחא דלס"ד דמקשה דוקא ממגי"ת פריך וכנ"ל ואשה"ט:

סימן נח

יען כי בסי' הקדום נתבאר שיטת רש"י בתענית אמרת ג"כ לבאר שיטת התוס' התמוהין מאוד מאוד ומרפסין איגרא, הנראה לענ"ד בזה לגודל החומר כאשר יבואר, א) שיטת התוס' מנחות (ס"ה א') ד"ה מריש דבחגא דשבועי' גרסינן. דלא למספד מדקאמר הגמ' דסוף מועדא נצרכא לאסור שלאחריו ובדלא להתענאה כולהו מודו אף ר' יוסי דלאחריו

מותר, רק באיתוקם תמידא גרסי דלא להתענאה, והקשו דמיד דקאמר על ריש ירחא דנצרכא לאסור שלפניו הו"ל למפרך תיכף כמאן כר' יוסי תי"ל דהוי כ"ח ונדחקו בזה, וקשי' טובא דמאי קשי' להו דהא שם לא הו"מ למפרך משום דהי' אפ"ל דס"ל כר' יוסי בחדא לענין לפניו בדלא להתענאה ופליג עלי' בחדא לענין לאחריו וכדפסק ר' יוחנן וכמו שנתבאר בסי' הקודם (אות ו'), ומה שנתבאר שם באורך ליישב לשי' רש"י לא יצדק לשי' התוס' דגרסי בשבועי' דלא למספד, וא"כ קשי' טובא על התוס' מאי קשי' להו הא לק"מ וכנ"ל. ב) הקשו השעה"מ (הל' מגילה) והביא שם גם בשם מהר"ש אלגאזי בס' רצוף אהבה על גי' התוס' דבאיתוקם תמידא דלא להתענאה ובחגא דשבועי' דלא למספד, א"כ מאי מקשה הגמ' בתענית על חגא דשבועי' דל"ל מתמני' לימא מט' בו וח' גופי' אסור משום יומא דאיתוקם תמידא הא מחמת איתוקם תמידא איננו אסור רק בתענית ולא בהספד ומחמת חגא דשבועי' אסור אף בהספד וכן הקשה הגאון שאגת ארי' בספרו גבורת ארי על תענית והגאון ר"ע איגר זצ"ל בגליון הש"ס במנחות והיא קו' עצומה מאוד שכולם הניחו בקו' וכמעט אין מקום לתרצה ג) קשי' טובא לפי גירסא זו קו' הריטב"א תענית על רבינו אפרים שהבאתי בסי' הקודם (אות ג') אף דעל רבינו אפרים לק"מ קושיתו כמו שנתבאר שם אמנם על שיטת התוס' קשי' טובא דמאי קאמר הואיל ומוטל בין ב' ימים טובים עשאוהו כיו"ט עצמו דמשמע ומבואר דב' הימים טובים יש להם זה החומר והכ"ט הואיל ומוטל בינתיים בין ריש ירחא לבין כ"ח עשאוהו כיו"ט עצמו אבל אם היו"ט דאיתוקם תמידא בעצמו איננו אסור בהספד א"כ מאי חומרא דכ"ט הואיל ומוטל בנתיים אף דיש מקום לומר הואיל ומצד יום שלפני יו"ט דאיתוקם תמידא אסור בתענית שוב מחמת לאחר כ"ח אסרוהו בהספד אף דכל לאחריו סגי בתענית לחוד מ"מ הכא לא סגי בזה משום דאיסור התענית איננו מצד לאחריו דבלא"ה אסור משום לפניו לכך הוכרחו לאסור משום לאחריו בהספד, מ"מ הלשון דקאמר עשאוהו כיו"ט עצמו מטעם הואיל ומוטל בין ב' ימים טובים לא משמע הכי רק דעשאוהו כלפניו ולאחריו הואיל ומוטל בנתיים וק' טובא דהא לאחריו אינו אסור בהספד, דאף דאסור משום ר"ח בהספד מ"מ הא משום ר"ח לא אסרו כלל רק משום היו"ט דאיתוקם תמידא והיו"ט גופי' מותר בהספד, והלשון דגמ' מוקשה מאוד לפי גי' התוס', והשעה"מ הרגיש בזה בהל' מגילה ונדחק מאוד. ד) דברי התוס' בתענית (דף י"ח) ד"ה לא נצרכא דכתבו דהכ"ט לא הוי לפני ריש ירחא להכי הוצרכו לאוסרו משום בתר כ"ח והוא תמוה מאוד דהוא היפך כוונת הגמ' דכוונת הגמ' הוא על יום ל' דאינו בתר כ"ח להכי הוצרכו משום לפני ריש ירחא כמבואר להמעיין וכבר נשאל ע"ז הנוב"י מה"ת או"ח (סי' צ"ג) וכתב דהם מרפסן

איגרא ונדחק מאוד בכוונתם וגם רע"א זצ"ל בגליון הש"ס כתב דדבריהם מגומגמים מאוד. ב) ולגודל החומר של כל הקו' הנ"ל ובפרט קו' ב' וד' אשר נלאו כל חכמי לב ולא מצאו מקום לתרצם אמרתי לבאר דבריהם עפ"י שי' חדשה אף דמסתפינא לחדש שי' חדשה אשר לא מצאתי שום רמז ורמיזה לזה בדברי הראשונים אבל מה אעשה אשר חומר הקושיות הנ"ל מכריחני לזה. והוא בהקדם הירו' פ"ב דתענית הל' י"ב ופ"א דמגילה ה"ד על מתני' דתענית שם דכל הימים הכתובים במגילת תענית דפליגי בה ת"ק ור' יוסי קאמר ע"ז הירו' מתני' דר"מ אמר די לא למספד אסור להתענות ודלא להתענות מותר בהספד ודי לא סתם כדי דלא להתענאה [ופי' הק"ע דהירו' קאמר דת"ק דמתני' ר"מ הוא דס"ל דביו"ט דלא להתענאה מותר בהספד ואיננו אסור אלא בתענית ומש"ה ס"ל דלפניו מותר משום דא"א לאוסרו בתענית דא"כ הוי טפל כעיקר וא"א לעשות הטפל כעיקר משא"כ ר' יוסי ס"ל דאף דלא להתענאה לחוד נמי אסור בהספד והנפ"מ בין לא להתענאה ללא למספד הוא רק לענין לפניו ולאחריו ולכך גם בדלא להתענאה לפניו אסור בתענית ולא הוי ספל כעיקר משום דהעיקר אף בהספד אסור אף דכתיבא דלא להתענאה]:

א"ר יונה אילין יומי' די לא להתענאה בהון ומקצתהון דלא למספד בהון כצ"ל אף דבתענית בירו' כתיבא איפכא עכ"ז ט"ס היא כדאיתא בגמ' דידן וגם בירו' פ"ק דמגילה). ארשב"ג וכו' [ופי'. הק"ע והפ"מ דכוונת ר' יונה להביא דרשב"ג דדייק מלת בהון]. ובאמת לולא שבזה הפי' של הק"ע יתיישב שי' התוס' כאשר יבואר אי"ה הייתי מפרש פי' אחר בדברי הירו' עפ"י מה שנתבאר בסי' הקודם דכל הראשונים הבינו משי' רבינו אפרים דגרס בדרב אשי כל שלאחריו בהספד אסור ובתענית מותר דרבינו אפרים סובר דהספד הוא חילול יו"ט יותר מן התענית כן הבינו בדבריו האשכול והרז"ה והריטב"א והרמ"ע מפאנו (סי' י"ב) וכולם השיגו עליו ממשנה דתענית שס דיו"ט דלא למספד הוא יו"ט חמור יותר מהיו"ט דלא להתענאה א"כ מוכח דתענית הוא חילול יו"ט יותר מהספד ועוד הקשו הרז"ה והריטב"א מהא דקאמר בברייתא אילין יומיא דלא להתענאה בהון ומקצתהון דלא למספד בהון דמבואר דכולהו אסורין בתענית ובהספד אינן אסורין אלא מקצתן אלמא דתענית הוא חילול יו"ט יותר מהספד ולכך דחו שי' רבינו אפרים וגרסי בדרב אשי כל שלאחריו בתענית אסור ובהספד פותר וכן מבואר בתוס' מנחות (ס"ה א' ד"ה אילין דרמזו לשי' רבינו אפרים ודחו מפני ב' הקו' הנ"ל. וא"כ י"ל דזה כוונת הירו', דמתני' ר"מ היא אין כוונתו על הת"ק רק על כל המשנה בין ת"ק בין ר' יוסי דמבואר דס"ל דהיו"ט דלא למספד הוא יו"ט יותר חמור מיו"ט דלא להתענאה

ומבואר דתענית הוא חילול יו"ט יותר מהספד, וא"כ כולהו מתני' ר"מ היא דס"ל תענית הוא חילול יותר, ולכך קאמר דלא להתענאה מותר בהספד [משום דאיננו חילול כ"כ כתענית]. ודלא למספד אסור בתענית דכיון דחילול קל אסור כ"ש חילול גדול]. ור' יונה הביא ראי' ב' שהביאו הרז"ה והריטב"א והתוס' מהברייתא דמגילת תענית אילין יומיא דלא להתענאה בהון ומקצתהון דלא למספד בהון, א"כ מבואר דכולהו אסורין בתענית ובהספד אינן אסורין אלא מקצתן, וא"כ דברי הירו' הם ממש דברי הרז"ה והריטב"א ותוס' מנחות הנ"ל לאפוקי דלא נימא כסברת ושי' רבינו אפרים הנ"ל דהספד הוא חילול גדול יותר מתענית, ואפשר דידע הירו' דאיכא מ"ד דפליג עלי' דר"מ בזה וס"ל כסברת רבינו אפרים ע"ז קאמר דמתני' אתי' כר"מ ור' יונה מדייק מברייתא דמגי"ת ג"כ כסברת ר' מאיר, ונמצא דברי הירו' הם ממש דברי הרז"ה והריטב"א והתוס' מנחות הנ"ל, כן הי' נ"ל נכון ופשוט בביאור דברי הירו'. אמנם לאשר שעפ"י שי' הק"ע בביאור הירו' יתיישבו הקושיות העצומות שעל גי' ושי' התוס' מנחות (דף ס"ה) ד"ה מריש הנ"ל ע"כ אפשר דהתוס' ג"כ פירשו הירו' הנ"ל כפי' הק"ע דס"ל להירו' דא"א לעשות הטפל כעיקר וא"כ מוכרח מר' יוסי דסובר דגם בדלא להתענאה אסור בהספד ולכך סובר דלפניו אסור והיינו בתענית לחוד שלא יהא טפל כעיקר משא"כ ר"מ דסובר דגם גוף היו"ט מותר בהספד להכי סובר לפניו מותר דא"א לאסור לפניו שלא יהא טפל כעיקר. ג) הן אמת לפי' הק"ע יש להוכיח מש"ס דילן דלא ס"ל הכי מהא דר' יוחנן פסק הלכה כר' יוסי וא"ל רחב"א לבאלי אסברא לך כי א"ר יוחנן הלכה כר' יוסי בדלא להתענאה אבל בדלא למספד לא ס"ל כר' יוסי. וא"כ בין דלא להתענאה בין דלא למספד בתרווייהו לפניו אסור לאחריו מותר וא"כ אי טעמא דר' יוסי דבלא להתענאה לפניו אסור משום דסובר דהיו"ט דלא להתענאה אסור אף בהספד ולפניו אסור בתענית ולא הוי טפל כעיקר. א"כ הא מוכרחין דברי ר' יוסי ג"כ בדלא למספד דאסור גם לאחריו דתם בתרווייהו רק לפניו אסור ולא לאחריו א"כ מאי איכא בין דלא להתענאה ללא למספד כיון דתרווייהו אסורין בהספד, ובתרווייהו אינן אסורין רק לפניו. א"כ מ"ש דנקט בהני דלא להתענאה ובהני דלא למספד, ואי"ל דבלפניו איכא חילוק דהני דכתיבי דלא להתענאה לפניו אינו אסור רק בתענית ולא בהספד ובהני דכתיבי דלא למספד לפניו אסור גם בהספד, א"כ שוב ממילא אף לפי"ז מוכרח דלא כסברת הירו' דבהני דכתיבי דלא למספד דלפניו אסור גם בהספד, א"כ הוי טפל כעיקר דלפניו הוי כעיקר היו"ט. א"כ שוב מוכרח דאפשר לעשות הטפל כעיקר, א"כ שוב י"ל דגם ביו"ט דלא להתענאה סובר ר' יוסי דמותר בהספד ואפ"ה סובר דאסור לפניו והוי טפל כעיקר, א"כ מר' חב"א אליבא דר' יוחנן מוכרח דאיננו סובר

כסוגיית הירו' לפירוש הק"ע. אמנם אכתי אפ"ל דרחב"א אליבא דר' יוחנן חדית לן האי סברא דאפשר להיות טפל כעיקר להכי אפשר לחלק בינייהו בדלא להתענאה למסבר כר' יוסי ובדלא למספד כת"ק, אבל מ"מ אפ"ל דסתמא דגמ' מקודם אזיל בשי' הירו' דא"א לעשות הטפל כעיקר ובאמת הני תרתי מילי דר' יוסי חדא בחברתה תלי' דכיון דסובר דבלא להתענאה לפניו אסור מכלל דסובר דגוף היו"ט אסור גם בהספד דאל"כ הוי טפל כעיקר, וע"כ דהחילוק בינו לדלא למספד הוא לענין לאחריו וכשי' הירו' לפי' הק"ע. אמנם אף אם נימא דסוגיית הגמ' מקודם ס"ל כשי' הירו' עכ"ז אין ראי' לענין הלכה דלהלכה אפשר דקי"ל כרחב"א אליבא דר' יוחנן דהביאו הגמ' באחרונה, וכעין זה כתב הרא"ש פ"ק דב"ק סי' ה' לדעת ר"ת שפסק כרב הונא [אף דאיננו דומה כ"כ להתם], וז"ל האשכול (ח"ב עמוד 28) שהשיג על רבינו אפרים כמו שהשיג עליו הרז"ה כמבואר בסי' הקודם והוסיף עוד וז"ל ועוד אי רב אשי ס"ל כר' יוסי ופליג אר' יוחנן דס"ל אין הלכה כר' יוסי בלאחריו לא הוי שתק תלמודא דסדר לן רב אשי וברי' אלא הוי מסיים והלכתא כר' יוסי אפילו לאחריו ומדלא מסיים הכי ש"מ הלכתא כר' יוחנן דלפניו אסור בתרווייהו ולאחריו הכל שרי עכ"ל. א"כ אף אם נימא כנ"ל דסוגיית הגמ' מקמי דחדית לן רחב"א משמי' דר' יוחנן אזיל בשי' הירו' הנ"ל אפ"ה י"ל דלהלכה קי"ל כר' יוחנן מדסידר הגמ' דבריו בסתמא באחרונה וכנ"ל. ד) ועתה נבוא עפי"ז ליישוב הקו' החמורות שעל גי' ושי' התוס' מנחות הנ"ל המבוארים באות א'. דהקו' ב' שבאות א' הנ"ל מיושב בפשוט דכיון דהגמ' ס"ל כשי' הירו' א"כ לר' יוסי אף ביו"ט דכתיבא לא להתענאה ג"כ אסור בהספד רק להכי כתבי' דלא להתענאה בכדי שלא לאסור בו לאחריו, א"כ שפיר מקשה לימא על איתותב חגא דשבועי' מט' בי' וח' אסור משום יומא דאיתוקם תמידא, דאי"ל דהכוונה לאסרו בהספד דהא אף מחמת איתוקם תמידא ג"כ אסור בהספד אף דכתיבא רק דלא להתענאה. ומיושב נמי קו' ג' דהיא כקו' הריטב"א על רבינו אפרים דמאי קאמר הואיל ומוטל בין ב' ימים טובים עשאוהו כיו"ט עצמו ואסרוהו אף בהספד דמבואר דב' הימים טובים שלפניו ושלאחריו אסורים בהספד ואיך אפשר לגרוס באיתוקם תמידא דלא להתענאה א"כ היו"ט שלאחריו אינו אסור בהספד ולהנ"ל יתיישב דביו"ט גופי' לעולם אסור בהספד לר' יוסי אף דכתיב בי' דלא להתענאה. ואדרבא ידוקדק בזה הלשון דקאמר, רב אשי הואיל ומוטל בין ב' ימים טובים עשאוהו כיו"ט עצמו ול"ל לדקדק כיו"ט עצמו רק החמירו יותר או עשאו חיזוק יותר ובסי' הקודם (סוף אות ד) יישבתי זה היטיב לשי' רבינו אפרים אבל לשאר השי' לא יתיישב זה. ועפ"י שיטת הירו' הנ"ל ידוקדק היטב דא"א לעשות הטפל כעיקר דמש"ה סובר ת"ק

דבלא להתענאה לפניו מותר משום דסובר דבגוף היו"ט ג"כ מותר בהספד א"כ א"א לאסור לפניו שלא יהא טפל כעיקר. ור"י דסובר בדלא להתענאה לפניו אסור היינו משום דס"ל דבגוף היו"ט אסור אף בהספד והנפ"מ בין לא להתענאה ללא למספד הוא לענין לאחריו. והטפלים אינם אסורים אלא בתענית ולא הוי טפל כעיקר אבל בזה דמוטל בין ב' ימים טובים עשאוהו כיו"ט עצמו היינו כעיקר, ולכך לא קאמר דהחמירו לעשות חיזוק יותר משום דא"א לעשות טפל כעיקר, ולכך דקדק דעשאוהו כיו"ט ועשאוהו כעיקר ומדוקדק היטב דהוצרך לומר דבזה לא חשו לעשות טפל כעיקר דאיננו כשאר טפל ומובן להמעיין. ה) ונראה שעפ"י הנ"ל יתיישב ג"כ קו' השעה"מ הל' מגילה על תוס' מנחות (דף ס"ה) ד"ה אילין שהוכיחו דלאו דוקא אמר רב אשי כל שלאחריו דה"ה כל שלפניו דאי לפניו גם בתענית אסור ל"ל הואיל ומוטל ב' י"ט. והקשה השעה"מ דלפי מה שהסכימו בדיבור שלאחריו דגרסי באיתוקם תמידא דלא להתענאה א"כ א"א לומר משום לפניו כיון דהיו"ט גופי' הוא דלא להתענאה יעו"ש שהכריח דהתוס' קאי לאית ספרים דגרסי בתרווייהו דלא למספד. אבל לאידך גיר' באמת לא מוכח, והוא דוחק דנראה מדבריהם בדיבור שלאחריו דתפסו עיקר הגי' באיתוקם תמידא דלא להתענאה א"כ ליכא ראי' כלל ואיך הוכיחו הכא סתמא. אמנם עפ"י הנ"ל יתיישב היטב דבממ"נ הכריחו מהא דלא קאמר משום לפניו דאם נימא כגירסא אית ספרים דגרסינן בתרווייהו דלא למספד ודאי דשפיר מייתו ראי' וכמ"ש השעה"מ רק אף לגי' דגרסי באיתוקם תמידא דלא להתענאה נמי אתי' שפיר ראייתם, דלהאי גירסא האי דקאמר רב אשי הואיל ומוטל בין ב' ימים טובים מאי אהני היו"ט דאיתוקם תמידא לזה כקו' הריטב"א ע"כ מוכרח דקאי בשי' הירו' דגם דלא להתענאה בהספד וכנ"ל וא"כ שוב הוי ראי' גם על לפניו, ומ"ש בריש הדיבור דבהספד איננו אסור אלא מקצתן כבר נתבאר באות ב' דאף להאי שי' מ"מ י"ל דלהלכה לא קי"ל כרב אשי וכסוגי' הגמ' רק כרחב"א אליבא דר' יוחנן שסידר הגמ' לדבריו בסתמא באחרונה וכמו שנתבאר באות ב' הנ"ל דלדידי' דמוכרח דס"ל דעושין הטפל כעיקר א"כ ממילא איננו מוכרת דר' יוסי פליג עלי' דר"מ דבלא להתענאה מותר בהספד כפשוטו, משא"כ לרב אשי דלדידי' מוכרח דס"ל דר' יוסי גם ביו"ט דלא להתענאה אוסר בהספד, והמגי"ת דאתי' כר' יוסי האי דתנא אילין יומי' דלא להתענאה ומקצתהון דלא למספד. אין הפי' לדידי' כמ"ש התוס' דבהספד איננו אסור אלא מקצתן, רק דהחומר של היו"ט של לא להתענאה [דהיינו לענין החיזוק לאסור לפניו] הוי בכולהו הון דלא למספד [היינו שיש להם החומר של יו"ט דלא למספד לענין לאסור ביה גם לאחריו] וגם לפי"ז מוכח דלא למספד הוא יו"ט יותר גדול, וכ"ז לרב אשי

ולסוגיית הגמ' דאזלו בשי' הירו' משא"כ למסקנת הגמ' שסידר אח"כ דברי רחב"א בשם רי"ו דמוכרח דס"ל דלא כשי' הירו' א"כ הפי' כפשוטו כמ"ש התוס' וא"כ ראייתם דלאו דוקא כל שלאחריו רק ה"ה שלפניו אסי' שפיר לכל הגירסות וכנ"ל. הן אמת דלהאי גי' דגרסי דאיתוקם תמידא דלא להתענאה וכפי מה שנתבאר עפ"י שי' הירו' בלא"ה מוכרח דגם לפניו איננו אסור בהספד דהא א"א לעשות הטפל כעיקר דהא מינה הכריח הירו' מר' יוסי דאוסר ביו"ט דלא להתענאה לפניו דבגוף היו"ט אוסר אף בהספד וכנ"ל, וא"כ איצ"ו להוכיח מרב אשי. אמנם זו ההוכחה איננו אלא להאי גי' באיתוקם תמידא דלא להתענאה דלפי"ז מוכרח מסוגיית הגמ' מקמי דחדית רחב"א משמי' דר' יוחנן דאזיל בשי' הירו' וכנ"ל אבל לאית דגרסי בתרווייהו דלא למספד א"כ כיון דמוכרח מרחב"א אליבא דרי"ו דלא כסוגיית הירו' א"כ חזינן דגמ' דידן פליגא על הירו' ויש לעשות הטפל כעיקר, א"כ שפיר דלפניו אסור גם בהספד אבל הוכחת התוס' מרב אשי אתי' שפיר לכל הגירסות. ולכך כתבו התוס' זו ההוכחה בסתמא דהוא מוכרח לב' הגירסאות שהביאו בדיבור שלאחריו וכנ"ל וכוונת התוס' בזה הוא לביאור הגמ' ולא לפסק הלכה דעפ"י הנ"ל איננו ראי' מרב אשי לפסק הלכה דרב אשי דסובר כסוגי' דירו' רא"א לעשות הטפל כעיקר מוכרח לדידי' דהטפלים אינן אסורים אלא בתענית ולא בהספד משום דא"א לעשותם כעיקר משא"כ להלכה דקי"ל כרחב"א אליבא דרי"ו דהטפל אפשר להיות כעיקר א"כ ממילא איננו מוכרח דהטפלים אין אסורים בהספד. [וכמ"ש בריש הדיבור דבדלא להתענאה מותר בהספד דהוא ג"כ דלא כרב אשי וכנ"ל] רק דכוונתם לביאור הסוגי' וא"ש כנ"ל, ולפסק אפשר דס"ל לכל הגירסות דלבתר דקאמר השתא דאתית להכי נדחה דרב אשי וכמ"ש הר"ן תענית ואשכול וכמו שהבאתי בסי' הקודם אות ב'. ו) וגם יתיישב קו' א' שבאות א' הנ"ל דדלמא מעיקרא לא הי' יכול להקשות תי"ל דהוי בתר כ"ח משום די"ל דסבר לי' כר' יוסי בחדא לענין לפניו ופליג עלי' בחדא לענין לאחריו וכדפסק ר' יוחנן ולהנ"ל יתיישב, דכיון דסוגיית הגמ' מקמי דאייתי דר' יוחנן אזיל בשי' הירו' כדמוכח מהא דפריך לימא מט' בי' וגם האי דקאמר רב אשי הואיל ומוטל בין ב' י"ט וכמבואר באות ד'. א"כ כיון דאזיל בשי' הירו' ממילא הני תרתי מילי דר' יוסי הא בהא תליין דכיון דסובר בדלא להתענאה דלפניו אסור ע"כ דהיו"ט דלא להתענאה אסור בהספר דאל"כ הוי טפל כעיקר וא"כ הנפ"מ בין דלא להתענאה ללא למספד אינו אלא לענין לאחריו וממילא מוכרח דבדלא למספד לאחריו אסור, וא"כ גם מעיקרא דמוקי כר' יוסי לענין לפניו בדלא להתענאה מוכרח גם אידך דר' יוסי לאסור לאחריו בדלא למספד לפי מאי דסובר השתא כסוגיית הירו' ודלא כר' יוחנן דמחלק בינייהו וא"כ תיכף הו"מ

למיפרך כמאן כר' יוסי תי"ל דהוי בתר כ"ח וא"ש, ולפי מה שיתבאר להלן בישוב קו' ד' באופן השני יתיישב הכא יותר ברווחא. ז) ועפי"ז יתיישב קו' ד' שבאות א' הנ"ל על דברי התוס' תענית (דף י"ח) הנ"ל דאף דהגמ' מקשה על הא דריש ירחא כמ"ש התוס' ר"ה (דף י"ט) ד"ה הא, וכמבואר מהא דאמר להלן השתא דאחית להכי כ"ט נמי כיון דאילו מקלע מלתא ובטליני' לכ"ח כו' א"כ מבואר הוא דהקו' הי' ל"ל ריש ירחא, מ"מ עפ"י הנ"ל נראה דהי"ל להקשות נמי על כ"ח דלמה עשו להיו"ט דכ"ח דלא למספד כיון דאזיל בסוגיית הירו' דגם היו"ט דלא להתענאה ג"כ אסור בהספד, א"כ אין שום נפ"מ בין דלא להתענאה ללא למספד רק לענין לאחריו וא"כ בכ"ח דאין נפ"מ לענין לאחריו דבלא"ה אסור משום לפניו דריש ירחא א"כ למאי הוצרכו לעשותו ליו"ט די לא למספד הלא הי' די לעשותו די לא להתענאה דג"כ הי' אסור לפניו ולאחריו ג"כ בלא"ה אסור ולגוף היו"ט אין שום נפ"מ, רק דהגמ' מקשה על הא דריש ירחא וה"ה דהו"מ להקשות על הא דכ"ח וכנ"ל, וא"כ שפיר קאמרי דבתי הגמ' על הא דריש ירחא מתורץ נמי הקו' השני' דהו"מ על הא דכ"ח, וא"כ אשה"ט דברי התוס' דאין כוונתם לבאר דברי הגמ' רק דבזה מתיישב נמי זה ומובנים להמעיין. ח) ולולא דמסתפינא הייתי אומר דאין להעמיד יסוד על הנוסחא שלפנינו, ואיננו נצרך רק תיקון קטן על תיבה אחת אשר בזה יתיישב יותר ברווחא הקו' ד' והקו' א' הנ"ל, וגם הסוגיא יתיישב יותר ברווחא כאשר יבואר, והוא דבריש הענין אמר מר מתמני' בי' ועד סוף מועדא איתותב חגא דשבועי' ל"ל למימר מח' בי' לימא מט' בי' מבואר בדקדוקי סופרים מב' כת"י דגרסי וח' גופי' יו"ט הוא, וכ"נ מדבר רש"י דגרס הכי, [והנוסחא שלפנינו דאיתא ותמני' גופי' אסור דהו"ל יומא דאיתוקם בי' תמידא הוא הוספה מהמבארים ומפרשים לבאר באורך יותר.] דאי איקלע מלתא ובטליני' לז' כו' כ"ה בדקדוקי סופרים מכת"י ומרש"י ג"כ נראה הכי וכתוב שם בהגהות דהלשון כיון אינו נוחה, וגם בהשתא דאתית להכי הגי' שם דאי איקלע כו' וברז"ה פ"ק דמגילה הביא זו הגמ' דהשתא דאתית להכי בנוסח זה כ"ט גופי' יו"ט הוא ואסור, ותיבות אלו דהו"ל יומא דמקמי' יומא דמיתוקם תמידא ליתא התם ונראה ג"כ דהוא מהוספת המבארים והמפרשים וליתא מעיקר הנוסחאות, ונחזור לדברי הגמ' לפי נוסחאות הכת"י והרז"ה, וכן הוא ל"ל למימר מתמני' בי' לימא מט' בי' ותמני' גופי' יו"ט הוא דאי איקלע מלתא ובטליני' לז' תמני' גופי' אסור כו' השתא דאתית להכי כ"ט נמי דאי איקלא מלתא ובטליני' לכ"ח כ"ט גופי' יו"ט ואסור עכ"ל הגמ' לפי נוסחאות הכת"י שבדקדוקי סופרים והרז"ה והנה זה הלשון כ"ט גופי' יו"ט שבהרז"ה איננו נוח דהא איננו יו"ט רק יום שלאחר כ"ח או יום שלפני ריש ירחא אבל בעצמו איננו ירט,

ולפי שהנוסחאות מעורבבין נראה להגי' עוד הגהה אחת קטנה אשר בזה יתיישב הכל ברווחא לפי דברינו הנ"ל, והוא דבהשתא דאתית להכי כ"ט נמי כיון דאיקלע מילתא ובטליני', כ"ט גופי' אסור, ותיבת לכ"ח אפשר ג"כ דהוא הוספה, ויתיישב שפיר הלשון שלפנינו דגרס, כיון, דקאי אהא דקאמר מקודם דבזה מתיישב נמי הקו' הראשונה ג"כ ושייך ע"ז לשון כיון, דכיון דקאמרת דאיקלע מלתא ונתבטל היו"ט דאיתוקם ממילא מתיישב בזה הקו' דכ"ט, והשתא נבאר ביאור הדברים בזה. דהנה התוס' ר"ה (י"ט א) ד"ה הא הקשו קו' עצומה דמאי פריך ל"ל ריש ירחא לאסור שלפניו הא הוי יומא דבתר כ"ח הא איתוקם תמידא הי' בזמן הבית קודם הרבה לכ"ח שהי' אחר חורבן, ונדחקו בזה, אמנם לפי דברינו הנ"ל נראה דיתיישב בפשוט דקו' הגמ' באמת על יו"ט דכ"ח דעשאוהו יו"ט דלא למספד דלגופי' לא נפ"מ מידי דאף אם עשאוהו דלא להתענאה ג"כ היה אסור בהספד וגם לפניו הי' אסור ואין הנפ"מ רק על לאחריו ולאחריו בלא"ה אסור מחמת מקמי יומא דאיתוקם תמידא, וא"כ מוכרח מהא דעשו להכ"ח ליו"ט די לא למספד מכלל דאיננו אסור מקמי' יומא דאיתוקם תמידא, וזהו כוונת הגמ' מאי אירי' [כפירוש הערוך במלת אירי' מה ראית או מה הורת] דהוי יומא דמקמי יומא דאיתוקם תמידא, תי"ל [דאינו כן מדחזינן דעשאוהו לאחריו] דהוי יומא דבתר כ"ח דמש"ה עשאוהו לכ"ח די לא למספד בכדי לאסור לאחריו לכ"ט, א"כ חזינן דאינו אסור משום לפניו, והוא פירוש נכון מאד לפי שי' הנ"ל ליישב קו' התוס' בר"ה (דף י"ט) הנ"ל. והאי דקאמר רב אשי כל שלאחריו כו' אף דלפי הנ"ל הקו' הוא דל"ל משום לאחריו הא הוי לפניו א"כ הו"ל למנקט כל שלפניו, ז"א קו' דכוונת רב אשי דהאי לאחריו חלוק משאר לאחריו דאף דשאר לאחריו איננו אסור בהספד וא"כ לא הוי צריכין לי' הכא וכנ"ל מ"מ האי לאחריו שאני הואיל ומוטל בין ב' י"ט ולכן צריכינן לי' הכא. וא"כ כי קאמר הגמ' אח"כ דאי אקלע מלתא ובטליני' לז' שנתבטל היו"ט דאיתוקם תמידא ממילא מיושב גם קו' הראשונה דשפיר איצטריכו לאוסרו משום לאחריו כיון דהיו"ט דאיתוקם תמידא נתבטל. וזהו שאמר אח"כ השתא דאתית להכי כ"ט נמי [מיושב בהכי] כיון דאיקלע מלתא ובטליני' היינו כיון דקאמרת דאיקלע מלתא ובטליני, למ"ט דאיתוקם תמידא כדקאמרת א"פ שוב הי' צריכין לעשות בכה"ג הכ"ח די לא למספד לאסור שלאחריו בכדי שיהא] כ"ט גופי' אסור, ואשה"ט. ועפי"ז יונעם מאד ברווחא דברי התוס' תענית (דף י"ח) ד"ה לא נצרכא שהם ממש לבאר דברי הגמ' לפי הנ"ל [והאי דלא מתרץ בשנה מעוברת דלפ"מ לענין אדר הא' דבשלמא לפי הפירוש שפירשו דהקו' על ריש ירחא כ' המג"א (סי' תקס"ח ס"ק כ') והגר"א (שם ס"ק ז') דנצרך לעשות בשניהם, אבל אם הקו'

על כ"ח לא יתיישב בהכי, אפשר דס"ל להתוס' דהשני עיקר] גם יומתק בזה ליישב קו' הגבורת ארי דאמאי לא קאמר נמי השתא דאתית להכי א"ש נמי הא דקאמר מריש ירחא וכמו שהבאתי בסי' הקודם אות ב' ולהנ"ל יתיישב בטוב טעם דלא קאמר הגמ' רק מאי דמתורץ במאי דקאמר מקודם ממש בלי ציור אחר דבמאי דקאמר מקודם דאיקלע מלתא ובטליני' לז' גם. זה נתיישב אבל מאי דצריך לצייר אוקימתא אחריתא וציור חדש כגון על ריש ירחא דנצרך לצייר ציור אחרינא כגון דאם איקלע מלתא בריש ירחא לחוד לא קאמר הגמ' אף דאפ"ל כן מ"מ הגמ' לא קאמר השתא דאתית להכי רק במאי דנתיישב במאי דקאמר מקודם ואשה"ט:

וממילא דמתיישב נמי קו' א' שבאות א' הנ"ל יותר ברווחא כיון דזו הקו' גופי' אינו אלא עפ"י הירו' דלר' יוסי גם בדלא להתענאה אסור בהספד ולכך מקשה דלמאי עשו להכ"ח דלא למספד, וזה מוכח מהא דאוסר ר' יוסי לפניו בדלא להתענאה, א"כ שפיר מקשו במנחות דמעיקרא הו"ל למפרך ומתיישב ברווחא יותר כמ"ש סוף אות ו'. ואף דלפי"ז אף אם נימא כאית דגרסי דגרסינן בשניהם דלא למספד עכ"ז מוכח מקו' הגמ' מכ"ח דאזיל בשי' הירו' דגם בלא להתענאה אסור בהפסד, וא"כ שוב לא הוצרכו להוכיח במנחות בד"ה אילין דלפניו ג"כ אינו אסור בהספד מרב אשי דהא בלא"ה מוכרח כן משי' הירו' וכנ"ל באות ה', די"ל דהוכיחו בפשוט יותר משום דהא אפשר לפרש קו' הגמ' כדפירשו בר"ה (דף י"ט) הנ"ל [ובלא"ה ליכא לאיקשויי דיבורי תוס' אהדדי דהרבה בעלי תוס' הי' כידוע]. הארכתי קצת בזה אף דקשה בעיני לעשות הגהה חדשה ולמחוק כל הספרים בהאי דקאמר השתא דאתית להכי כו' דבכל הספרים כתיבא ובטליני' לכ"ח ולהנ"ל נצרך למחוק תיבת לכ"ח, ותוס' תענית (דף י"ח) נתבאר ליישב אף להגי' שלפנינו, מ"מ הארכתי בזה משום דעפי"ז יתיישב מאי דאני נבוך קצת לפי הגירסא שלפנינו כאשר יבואר. ט) דמאי דאנן עבדינן ב' ימים ר"ח ראיתי בס' בנין אריאל בבית תלמוד סוף ברכות דכתב דהוא מחמת ס' והשיג מחמת זה על המג"א (סי' ק"ח ס"ק ט"ז) יעו"ש. ובאמת לא משמע כן בברכות ספ"ד בחודש מלא יעו"ש ברש"י ותוס']. והצל"ח ברכות (כ"ו ב') על תוס' ד"ה טעה הביאו ויישב דברי המג"א דבבאו עדים מן המנחה ולמעלה היתה תקנת ריב"ז על כל החדשים להיות נוהגין היום קודש ומחר קודש יעו"ש והוי כחדא יומא. ובצל"ח ברכות (ל' ב') בד"ה והתני' טעה כתב דבזמן שהיו מקדשין עפ"י הראי' מס' היו עושין ב' ימים ר"ח יעוי"ש. ויעוי' בתשב"ץ (ח"ג סי' רמ"ד) על הכתוב אל המקום אשר נסתרת שם ביום המעשה ותרגם יונתן ביומא דחולא וז"ל כי אותו יום הי' ר"ח ובאותו חודש לא באו עדים ביום ראשון וקדשוהו ביום שני כמ"ש ביום החדש

השני כמו שאנו נוהגין לעשות יום ל' לעולם ר"ח כן היו נוהגים שמא יבואו העדים היום ואם לא באו מקדשין היום הב' עכ"ל ובתשב"ץ (ח"א סי' קנ"ג) לאחר שהוכיח שגם בזמן המשנה היו עושים ב' ימים ר"ח כתב שם שמא תאמר שאז נתחדש ענין זה א"א לקיימה כלל שהרי יונתן בן עוזיאל תרגם ביום החדש הזה ביום עבור ירחא תנינא ויונתן אמר לדוד מחר חדש ועדיין לא באו עדים אלא שהי' יום ל' לעולם ר"ח מן הספק בין יבואו עדים בין לא יבואו. א"כ אף בימי הנביאים היו נוהגים מנהג זה כ"ש בימי המשנה א"כ לעולם כשהחדש מעובר עושין ב' ימים ר"ח עכ"ל. וכן הפר"ח או"ח (סוף סי' תכ"ז) וגם בזמן שהיו מקדשים עפ"י הראי' לפעמים היו עושים ב' ימים מבואר ג"כ דלא עשו תמיד בחודש מלא ב' ימים והיינו כנ"ל. מכל הני מבואר דמס' היו עושים ב' ימים ר"ח בחדש מלא. וא"כ א"ש האי דאמר אביי לא נצרכא אלא לחודש מעובר דל' דלפני ריש ירחא אין לאוסרו משום אחר כ"ח להכי צריכינן לאוסרו משום לפני ריש ירחא. ולא יקשה הא בלא"ה בחדש מעובר יום ל' הוי ר"ח ואסור משום ר"ח ז"א דלא מיבעי' אם נימא דאיסור הספד תענית בר"ח אינו אלא דרבנן וכמ"ש הב"י בסי' תי"ח א"כ פשיטא די"ל דאינו אלא ס' דרבנן קודם שבאו העדים ולקולא ולא חיישינן לזה מס' דלמא יבואו עדים דס' דרבנן הוא וכעין מ"ש הנוב"י (מה"ת או"ח סי' צ"ג). ומש"ה שפיר צריכינן לאוסרו משום לפני ריש ירחא ואפילו אם נימא דאיסור הספד ותענית בר"ח הוא דאורייתא וכפשטות הסוגיות דתענית (י"ז ב') ור"ה (י"ט א'). וא"כ הוי ס' דאורייתא דלחומרא. או דנימא דלא כהנוב"י הנ"ל רק דאף דהוא דרבנן עכ"ז בס' כזה שהוא עתיד להתברר אזלינן לחומרא אף בדרבנן. וכמ"ש השעה"מ הל' מקוואות כלל ג' על שי' תוס' ריש יבמות יעו"ש. עכ"ז לא יקשה דא"כ למה הוצרכו לאוסרו משום לפני ריש ירחא הא בל"ז הוא עצמו עבדינן לי' ר"ח מפני הס' די"ל בגוונא דודאי לא יקדשו ביום ל' כגון שראו להישנה ערבית דצריך שיהא לילה ויום מן החודש וכמ"ש הנוב"י ג"כ שם וא"כ אין עושין ר"ח ליום ל' בכה"ג כיון דליכא ס' ואינו אסור בכה"ג רק משום לפני ריש ירחא וא"ש. וגם י"ל באופן שידעו בחשבון שא"א שיראה יום שלשים וכמ"ש הרמב"ם פ"א מקידוש החודש הל' ו' דבכה"ג אין יושבין כלל. אבל הברכי יוסף או"ח (סי' תכ"ז) הביא בשם רבינו ישעי' הראשון כת"י דיום ל' שעושין ר"ח אינו מפני הס' רק משום דהמולד ביום ל' והי' ראוי לחלקו חציו לחודש הבא רק שאין מונין שעות לחדשים לכך שדינן לי' לגמרי לשעבר ואפ"ה עבדינן לי' ר"ח לקידוש הלבנה מפני המולד ול"א הוא העיקר למנין וכך היו עושים מימי הנביאים הראשונים. וכ"כ השבלי לקט בשמו בהל' ר"ח (סי' קס"ח) וכ"כ שם בשם רבינו שלמה. וכ"נ מהרמב"ם הל' קידוש החודש (פ"ח ה"ד) וסמ"ג

(עשין מ"ז) [ויעוי' ירו' תענית י"ד סוף הל' ג']. מבואר דאינו מחמת ס' רק משום דמקצתי לאחר המולד. ולכאורה זה נראה עיקר דהא לדידן אף במולד זקן דאנן דחינן לי' לר"ח משום דבזמן שהיו מקדשים עפ"י הראי' לא הי' אפשר להתראות ולא היו יכולים לקדשו אז מש"ה גם אנן אף שבלא"ה אין אנו מקדשין עפ"י הראי' רק עפ"י החשבון מ"מ דחינן לי' משום שלא הי' אפשר לעולם לקדש עפ"י הראי'. וכמ"ש הפר"ח (סי' תכ"ח), ואפ"ה עבדינן ב' ימים ר"ח מכלל דאינהו נמי הוי עבדי הכי דאי בכה"ג דלא הוי ס' לדידהו לא הוי עבדי א"כ מהיכי תיתי נעבד אנן, וביותר דבחודש חסר כגון בר"ח ניסן לא עבדינן רק חד יומא ר"ח אף דיו"ט באותו החודש גופי' עבדינן ב' יומי מפני הס' אפ"ה ר"ח לא עבדינן רק חד יומא. וא"כ אנן לא עבדינן מפני הס' בר"ח רק במלא וחסר תליא מלתא ואף במלא מפני מולד זקן דודאי בלי שום ס' גם בזמן הראי' הי' מלא אפ"ה עבדינן תרי יומא, וא"כ גם בזמנם שהיו מקדשים עפ"י הראי' ג"כ היו עושים יום ל' ר"ח מפני חשבון המולד וכמ"ש הראשונים הנ"ל, דאל"כ מפני מה נשתנה בזמה"ז לעשות בכה"ג ב' ימים ר"ח ולאוסרם לתרווייהו בהספד ותענית, ע"כ נראה לכאורה עיקר כרבינו ישעי' ורבינו שלמה והשבלי הלקט דכן הי' הנהוג אף בזמן שהיו מקדשים עפ"י הראי', ואף דבר"ה משמע דהיכא דהיו יודעים שיהא מעובר ולא יבואו העדים ביום ל' לא היו נוהגין בו קודש והכי מבואר בפ"ק דביצה דרק מהתקנה שלא יהא מקבלין אלא עד המנחה ואפ"ה גומרין אותו היום בקדושה משום גזירה שיאמרו אשתקד כפירש"י בד"ה (ל' ב) במשנה] נעשו קדושה אחת הא לולא זה רק מפני הס' נהגו בו קודש ומבואר דאם היו יודעין בבירור שלא יבואו העדים לא היו נוהגין בו קודש י"ל דהוא דוקא לענין עשיית מלאכה דיו"ט לא עשו בראשון רק ר"ח לחוד כשאר החדשים דהוי ר"ח למולד ולא למנין ולא ליו"ט, ויעוי' ברבינו בחיי פ' בא על פרשה החודש הזה לכם בשם רבינו חננאל דמבואר להדי' דגם בזמן הנביאים היו נוהגים כמנהגינו יעושה"ט, ואם כנים אנחנו בזה א"כ קשי' טובא לכאורה על תי' אבייי דאמר לא נצרכא אלא לחודש מעובר דהוי ר"ח ניסן יום ל"א ול' של אדר צריכינן לאוסרו משום לפני ריש ירחא דאיננו יום שלאחר כ"ס, הא בכה"ג לא צריכינן לאוסרו משום ריש ירחא דהא בלא"ה אסור יום ל' לעולם אף כשהחודש מעובר עכ"ז יום ל' הוא ר"ח לעולם וכנ"ל, ואסור בלא"ה בהספד ותענית, ולזה העירני קצת הרב הג' רע"ר נ"י רק שאני הרחבתי הדברים. אמנם לפמ"ש דכל קושיית הגמ' הוא על כ"ח דאמאי עשאוהו דלא למספד, דאי"ב שום הוספה על דלא להתענאה רק לאוסרו לאחריו הא בלא"ה אסור הכ"ט דלאחריו משום יום שלפני ריש ירחא וא"כ תי' הגמ' של אביי לא נצרכא אלא לחודש מעובר היינו דבכה"ג צריכינן לאוסרו להכ"ט משום

לאחריו של הכ"ח דהא הכ"ט אינו יום שלפני ריש ירחא דניסן דהא המנין דניסן אינו אלא מיום ב' של ר"ח ואשה"ט. י) ואין להקשות דלפי"ז תקשה בריש הסוגי' דקאמר על הא דריש ירחא דניסן דמש"ה קאמרי ריש ירחא לאסור את שלפניו דאכתי מאי נפ"מ בזה הא הכ"ט לעולם אינו אסור משום דהוי ס' דרבנן דלמא לא יבואו עדים ביום ל' ומעברי לי' לאדר ויום ל' בלא"ה אסור משום ר"ח וכנ"ל וא"כ אכתי תקשי מאי נפ"מ בהאי דכתבי מריש ירחא, ובשלמא בריש הסוגי' הי' אפ"ל דס"ל להאי תנא דאדר הסמוך לניסן לעולם חסר, וא"כ נפ"מ לאסור הכ"ט משום דלעולם הוא יום שלפני ריש ירחא, אבל למאי דקאמר אביי א"כ לא ס"ל לעולם חסר א"כ תקשי כנ"ל, ובשלמא אם נימא דס' דרבנן דאפשר שיתברר הדבר לאיסור אזלינן לחומרא וכמו שצידד השעה"מ (הל' מקוואות כלל ג') הי' שפיר, אמנם הא הביא השעה"מ שם כמעט מכל הראשונים דגם באופן כזה אזלינן לקולא בדרבנן א"כ קשי' כנ"ל. ונראה דל"ק דיעוי' ברמב"ם (פ"ב מקידוש החודש הל' ט') דלפעמים מקדשי יום שלשים ביום כ"ט כגון ראוהו ב"ד ביום כ"ט קודם הלילה, וא"כ בכה"ג שקידשו ב"ד ביום כ"ט אזי הכ"ט עד הלילה אסור משום יום שלפני ריש ירחא, ובזה נסתר נמי תי' הנוב"י (או"ח סי' צ"ג) יעו"ש דהא משכחת לה אף באינו מעובר בכה"ג]. וגם אין להקשות דל"ל לאביי לומר לחודש מעובר הא אף באינו מעובר עכ"ז א"א לאסור להכ"ט משום לפני ריש ירחא משום דהא בכ"ט לעולם ס' הוא דלמא יהא מעובר וס' דרבנן לקולא, וא"כ אף באינו מעובר א"א לאסור להכ"ט משום לפני ריש ירחא רק משום אחר כ"ח, דאפ"ל דזה באמת כוונת הגמ' דכיון דמעובר א"א לאוסרו משום לפני ריש ירחא ממילא דלעולם א"א לאוסרו משום לפני ריש ירחא משום האי ספיקא דדלמא מעברינן לי' וכעין זה כתב הנוב"י (או"ח סי' צ"ג) בביאור התוס' יעו"ש וה"נ י"ל במי' הגמ'. ותדע דהא גם בלא ביאורי לפי מה שהסכימו כולם דתענית בר"ח דרבנן כמ"ש המג"א (סי' תק"ע) והב"י (סי' תי"ח), וכ"ש לפי מה שהוכחתי בסמי' הקודם כרבינו ירוחם דאיננו אסור רק ממגילת תענית א"כ פשיטא דבס' אזלינן לקולא, א"כ היום ל' לעולם נצרך לאוסרו משום לפני ריש ירחא קודם שבאו העדים משום דמצד ר"ח לא הי' אסור דדלמא לא יבואו עדים ויהא מעובר דס' דרבנן להקל וכנ"ל א"כ ג"כ קשי' למאי קאמר לחודש מעובר הא אף לחודש חסר נצרך לאסור קודם שבאו העדים לקדשו דמס' מותר ונצרך לאסור משום יום שלפניו, וע"כ כנ"ל דהכוונה משום חשש עיבור וא"ש נמי להאי ביאור שביארנו ג"כ, ובאם נימא דס' דאפשר להתברר אף בס' דרבנן לחומרא כמו שצידד השעה"מ לתוס' ריש יבמות יתיישב יותר ברווחא והאי דקאמר לחודש מעובר היינו כגון שודאי יהא מעובר כגון גוונא שכ' הרמב"ם (פ"א

מקידוש החודש הל' ו). יא) אמנם קשי' לי אם נימא דגם בזמן שהיו מקדשין עפ"י הראי' עשו לעולם יום ל' ר"ח ואסור בהפסד ותענית כמו שאנו נוהגין א"כ קשי' בר"ה (כ"ה א) דפעם אחת נתקשרו שמים בעבים ונראה דמות לבנה בכ"ט לחודש כסבורים העם לומר ר"ח ובקשו ב"ד לקדשו א"ל ר"ג כך מקובלני מבית אבי אבא אין חידושה של לבנה פחותה מכ"ט יום ומחצה וב' שלישי שעה וע"ג חלקים ואותו היום מתה אמו של בן זוא והספידה ר"ג הספד גדול לא מפני שראוי לכך אלא כדי שידעו העם שלא קידשו ב"ד אח החודש דלכאורה נראה דרצו ב"ד לקדשו הוא על יום ל' דהא לעולם אין עושין חודש פחות מכ"ט, וא"כ ההספד שעשה ר"ג בכדי שידעו העם שלא קידשו הוא ביום ל' א"כ מוכח דיום ל' לא עשו ר"ח אם לא קדשו. ואפשר דרצו לקדש להכ"ט גופי' ורצו לעשות חודש שעבר מן כ"ח ימים דהא דלא עבדינן פחות מכ"ט היינו משום הקבלה של ר"ג. אבל כשלא ידעו זו הקבלה שפיר רצו לעשות חודש שעבר כ"ח יום וא"כ ההספד היה ביום כ"ט גופי'. והוא דחוק קצת, ובירו' פ"ד דתענית (סוף הל' ג') איתא קרייא מסייע לר' יוחנן ויהי ממחרת החדש השני אין תימר תרין. ירחין הוון והא כתיב מדוע לא בא בן ישי גם תמול גם היום אל הלחם א"ר חייא בר בא ר' יוחנן מפקד לכנישתא דכופרא סכון מיעל עד דו איממא ואתון אמרין זמנו ועיבורו, ויעו"ש בפי' המפרשים הפ"מ והק"ע ובציון ירו' שם כ' דהירו' כוונתו דהי' ב' ימים ר"ח. ולדעתי נראה כוונת הירו' כהא דאמר ר"ח ב"ר אבא גופי' בגמ' דילן סנהדרין (ע' ב') דלסעודת עיבור צריכין לעלות ביום ל' בעוד יום, וא"כ התחילו הסעודה ביום ל', וסוף הסעודה או סעודה שני' הי' ביום ל"א, אבל אין כוונת הירו' דהי' ר"ח ב' ימים, וברמב"ם (פ"ג מקידוש החודש ה"ז) נראה דהי"ל ביאור אחר בגמ' דסנהדרין] וקצת נראה מל' הרמב"ם (פ"ח מקידוש החודש ה"ד) דיום ל' לעולם עושין אותו ר"ח בחשבון זה וכ"ה הלשון הזה בסמ"ג (עשין מ"ז), משמע קצת דקודם שהיו נוהגין חשבון זה והיו מקדשין עפ"י הראי' לא הי' ל' לעולם ר"ח, וכן משמע קצת מל' הרמב"ם (פ"ב מקידוש החודש ה"ח) יעוי"ש, ואפשר דמהזמן שקבעו לחשוב כמו שאנו מחשבין היום אז תקנו ג"כ שיום ל' יהא ר"ח לעולם אבל מקודם זה לא נהגו כן [אף שאין לוה טעם נכון לתלות זב"ז דמה נשתנה היום מאז וכנ"ל] סוף דבר הנני נבוך בזה ולא אדע בזה דבר ברור, ומפשטות הגמ' דתענית (דף י"ח) ודר"ה (דף כ"ה) הנ"ל נראה דבימיהם לא הי' יום ל' לעולם ר"ח וכ"נ מירו' דתענית (פ"ד ה"ג) הנ"ל. יב) ועפ"י דברינו הנ"ל בשי' התוס' הי' אפשר ליישב נמי שי' רבינו אפרים שהביא ראי' מדרב אשי דהלכה כר' יוסי בלאחריו דהקשו עליו הרז"ה והאשכול דמאי ראי' מרב אשי כיון דאליבא דר' יוסי קאי וכמבואר בסי' הקודם, ולהנ"ל אפ"ל דגם רבינו

אפרים קאי בשי' התוס' ולדידי' עדיפא ביותר דאין הכרח כלל אף מר' יוחנן דפליג ע"ז, דאפשר דגם הוא מודה דא"א לעשות הטפל כעיקר ודלא להתענאה לר' יוסי אסור גם בהספד, והחילוק בין לא להתענאה ללא למספד לדידי' דפוסק בתרווייהו לפניו אסור לאחריו מותר אפשר דהחילוק הוא דבלא להתענאה לפניו אסור בתענית ולא בהספד ובדלא למספד לפניו אסור בהספד ולא בתענית וא"כ לשי' רבינו אפרים י"ל דליכא מאן דפליג על הירו' בהאי סברא דא"א לעשות הטפל כעיקר. ומעתה מיושב הוכחת רבינו אפרים כיון דקו' הגמ' הוא דל"ל בכ"ח דלא למספד וע"כ על לאחריו הא לא צריכי לזה משום דבלא"ה אסור משום לפני ריש ירחא, וא"כ ע"כ דקי"ל כר' יוסי בהא משום דליכא שום נפ"מ רק לענין לאחריו, וע"כ דנפ"מ איכא בין דלא להתענאה ללא למספד בל"ז וכנ"ל וא"כ ליכא קושי' כלל על כ"ח דאמאי עשאוהו דלא למספד כיון דאין נפ"מ לענין לאחריו, דהא איכא נפ"מ בל"ז וכנ"ל, וע"כ דלא קיי"ל כר' יוחנן רק דליכא שום נפ"מ בין לא להתענאה ללא למספד רק לענין לאחריו ולהכי פריך, ומדקא מתרץ רב אשי ע"ז הקו' מכלל דגם רב אשי ס"ל כן וממילא דהל' כרב אשי, אמנם מ"ש לתרץ בסי' הקודם עפ"י שי' רש"י הוא נכון יותר ופשוט טפי, וכבר כתבתי דמלשונו נראה יותר דכיון בפשוט כדהבינו הראשונים, ואין להאריך עוד בזה כי כל מ"ש בסי' זה הוא בלי שום יסוד רק עפ"י מה שפי' הק"ע לדברי הירו' וכבר כתבתי שיש לפרש דברי הירו' בביאור יותר נכון ופשוט טפי רק לגודל החומר של התמיהות העצומות על דברי התוס' העלתי זה על הכתב ופטפטי' דאורייתא טבין:

סימן נט

ביאור שיטת רש"י בחולין צ"ח א'. בטור יו"ד (ריש סי' צ"ח). ומין בשאינו מינו וליכא קפילא בס' ופרש"י הא דסמכינן אקפילא דוקא בדאיכא ס' ואפ"ה לא שרי עד שיטעמנו קפילא אבל קפילא בלא ס' או ס' בלא קפילא לא והני מילי בדאיכא קפילא וכו' והרמב"ן חילק היכא שמכירין האיסור ולא נתערב ממנו אלא צירו וטעמו כיון שמן הדין לא היה לנו לשער אלא בטעמו אלא שאין אנו יודעין כמה הוא בהא סמכינן אקפילא אעפ"י שאין ס' אבל כשגוף האיסור נתערב וצריכין ס' לבטלו אז לא סמכינן אקפילא בבציר מס' אבל בס' מיהא שרי וא"צ לחזר אחר קפילא כלל וכו', ויען כי ראיתי שכל הראשונים דחו שי' רש"י ז"ל ולא ראיתי לשום א' שימליץ טוב בזה עבור מאורן של ישראל אדוננו רש"י ז"ל. ולפענ"ד מן שמיא אנהירינו לעיינין בס"ד לעמוד בזה על עומק דעתו וכוונתו ושכן הוא דעת הרמב"ם ג"כ, ובאופן שלהלכה גם רש"י ז"ל יודה דקפילא מהני בלא ס' ע"כ מוכרח

אני להאריך קצת בזה. ויש בזה נ"מ נמי לדינא לפמ"ש הפמ"ג בשפתי דעת (סי' צ"ח ס"ק כ"ט) דהא דאין נוהגין לסמוך אטעימת עכו"ם בפחות מס' באיסור דרבנן היינו משום דחיישינן לדעת רש"י, ומה שהקשה בחידושי רע"א (שם סעי' א' בהג"ה) דא"כ גם על ישראל לא נסמוך לק"מ, כיון דאיכא כמה דעות דמסיח לפי תומו לא מהני בדרבנן ג"כ כמ"ש הפר"ח (סי' ס"ט ס"ק מ'), וגם דעת רש"י דבפחות מס' לא מהני טעימה בצירוף תרווייהו חיישינן אבל לכל חד לחודי' לא לכך טעימת ישראל מהני אף בפחות מס' דליכא רק דעת רש"י ולהא לחוד לא חיישינן וכן בתבלין ביותר מס' דליכא רק דעת המחמירין במסיח לפי תומו בדרבנן להא לחוד לא חיישינן ומהני אף טעימת עכו"ם רק בפחות מס' אעכו"ם לא סמכינן משום דאיכא תרווייהו דעת רש"י ודעת המחמירין במסלפ"ת בדרבנן ובצירוף תרווייהו חיישינן כן י"ל בטעם המנהג לפמ"ש הש"ך א"כ חזינן דלדינא חיישינן לדעת רש"י אמנם אף שיבואר דגם רש"י מתיר בפחות מס' עכ"ז חלילה לשנות מהמנהג שכתב הרמ"א לבל לסמוך אטעימת עכ"ום אף בדרבנן בבציר מס' כי אינני כותב רק להלכה לעמוד על עומק דעת רש"י אבל לא למעשה. א) הנה מקור הדברים משיטת רש"י הוא ממ"ש רש"י חולין (צ"ח א') אהא דאמר ריב"ל כל איסורין שבתורה בס' ופרש"י על זה דהיינו היכא דבדקניה ולא יהיב טעמא או דליכא למיקם אטעמא וכו' וכי לא יהיב טעמא בעינן ס' כדלקמן אין בהם בנותן טעם בין שיש להעלות בק"א בין שאין להעלות מותר דאמרינן עלה אין בהם להעלות בק"א אלא במאי לאו בס' אלמא כי לא יהיב טעמא נמי בעינן ס' עכ"ל ומאוד תמיהני על הפרישה (בסי' צ"ח) שכתב על שיטת רש"י שהובא בטור דאפשר דה"ה תרומה בחולין באינו מינו דקאמר יטעמנו כהן ג"כ בעינן ס' עכ"פ עכ"ל. ונפלאתי מאוד דמאי נסתפק הא מבואר הוא להדיא בדברי רש"י הנ"ל ואדרבא כל חילו וראייתו של רש"י דקפילא לא מהני בלא ס' הוא מתרומה דבאין בהם בנותן טעם קאמר דבעינן ס' וכנ"ל. ונראה דלא ראה מקור הדברים ברש"י הנ"ל. והנה הראשונים הבינו מדברי רש"י הנ"ל דסובר דלא כשיטת הרמב"ן, דכן מבואר בר"ן (פ' גיה"נ) שהסכים לשי' הרמב"ן הנ"ל וכתב על זה דהוא שלא כדברי רש"י (ד' צ"ח) הנ"ל וכ"ה ברשב"א חולין (שם) ובתורת הבית הארוך (בית ד' שער א' דפוס ברלין ד' ק"ו א') וכתבו דלשיטתו האי דכילבית באילפס חולין (צ"ז א') דא"ר יוחנן ליטעמיה קפילא מיירי דהיה ס' ואפ"ה אמר ליטעמיה קפילא להחמיר וכ"כ הרא"ש לשי' רש"י. וראיתי להראש יוסף חולין (שם) שהבין דלפ"ז גם הא דאמרינן שם על הא דתניא קדירה שבישל בה בשר לא יבשל בה חלב ואם בישל בנותן טעם דסמכינן אקפילא מיירי ג"כ דאיכא ס' ונדחק לבאר שם כל הסוגיא לפ"ז. וז"א דבקדירה

לכ"ע אף בליכא ס' מהני קפילא דכן מוכרח מחולין (קי"א ב') גבי קערה שמלח בה בשר דאסור לאכול בה רותח דהיינו דהרותח אסור דיעבד כמ"ש שם הרשב"א ופריך עלה ליטעמיה קפילא ומשני דליכא קפילא וע"כ דמיירי דליכא ס' בהמאכל נגד הקערה או נגד קליפת הקערה מדאסור הרותח ואפ"ה מותר ע"י טעימת קפילא, וראיתי להראש יוסף שם שהרגיש בזה ודחה משום דזימנין יש ס' נגד הקליפה, ואיננו כלום דהא ע"כ אייריי בגוונא דליכא ס' מדאסרינן להרותח בליכא קפילא ואפ"ה ע"י קפילא מותר וכן מבואר ברשב"א חולין (ד' צ"ח) ובתורת הבית הארוך (בית ד') הנ"ל דהקשה לשי' רש"י דלדידי' האי דכילבית מיירי דהיה ס' והקפילא להחמיר וא"כ היכי מוכח מינה רבא דסמכינן אקפילא בקדירה. ואי גם בקדירה מירי דאיכא ס' כמו שהבין הראש יוסף א"כ מאי מקשה הרשב"א הא שפיר יליף לה רבא מהא דר' יוחנן דתרווייהו להחמיר, ואי משום דלשון סמכינן משמע להקל זהו קו' אחרת שהקשו הר"ן והרא"ש אבל קושיית הרשב"א דהקשה איך מביא ראי' מהא דר' יוחנן לק"מ וע"כ דבקדירה מיירי ודאי דליכא ס', וכן מבואר בחידושי הרמב"ן חולין (ד' צ"ח) דרש"י מודה בקדירה. אמנם בטעם הדבר יש להבין לכאורה דמ"ש דבחתיכת איסור שנפל לקדירה אף בסילק גוף האיסור דא"צ לבטל רק צירו וטעמו אפ"ה לא מהני קפילא בבציר מס' נגד כל החתיכה ודלא כהרמב"ן ומ"ש בקדירה דמהני קפילא אף בבציר מס' נגד הקדירה, והנה הרמב"ן בחידושיו כתב וז"ל דקדירה שבישל בה ליכא למיקם עלה בס' אלא בקפילא ובטעמא וסמכינן עלייהו ומין במינו א"נ מין באינו מינו וליכא קפילא ליכא למיקם אטעמא וסמכינן אס' הא בדאפשר בעינן טעימא ושיעורא והיינו כילבית באילפס לר' יוחנן, עכ"ל לשיטת רש"י, ולכוונת דבריו לא ירדנו דאמאי בקדירה ליכא למיקם עלה בס' אי משום דלעולם אין במה שבתוך הקדירה ס' נגד הקדירה להכי אקילו בה משא"כ בחתיכה אין בזה טעם לשבח ואין בזה סברא כלל דגם בחתיכה באין ס' נגדה אסרינן דיעבד ומה יועיל לזה הא דפעמים יש ס', וגם בקערה שמלח בה בשר דחולין (קי"א ב') הנ"ל לשי' רוב הפוסקים דלא נאסר מהקערה רק כדי קליפה ג"כ לפעמים יש במה שבתוך הקטרה ס' נגד הקליפה ואפ"ה בליכא ס' מהני טעימת קפילא וכנ"ל, ואם הטעם משום דמדינא אי"צ ס' נגד כל הקדירה רק נגד הפליטה א"כ גם בחתיכת איסור בסילק גוף החתיכה נמי הכי וכמו שהוא באמת שיטת הרמב"ן ואפ"ה לרש"י לא מהני קפילא עד דאיכא ס' נגד כל החתיכה וא"כ מ"ש קדירה מחתיכה, ואחרי שלא ירדנו לכוונת הרמב"ן נחזי אנן. והנראה להסביר הדברים עפ"י מאי דהביאו הרמב"ן והרשב"א חולין (צ"ז ב') שיטת הראב"ד והר"י בן פלט דהא דבכולה משערין דוקא בדבר שאינו חוזר להכשרו דנעשית כולה איסור אבל

בדבר, החוזר להכשרו על ידי הגעלה משערינן במאי דנפק מיני' אף דלא ידעינן כמה עכ"ז משערינן באומד יפה, וא"כ אפשר דגם רש"י ס"ל כן, [וראיתי בס' פרדס הגדול המיוחס לרש"י בהל' טריפות (סי' רכ"ד) בכבד שנתבשל עם בשר דצריך ס' נגד כל הכבד שכ"כ בשם רבו וכתב ע"ז ותמי' אני הואיל והכבד עצמו היתר היה לנו לשפר במאי דנפק מיני' דכי אמרינן בדידה משערינן שהחתיכה כולה של איסורא עכ"ל א"כ מבואר כדברי הראב"ד, ושם (בסס"י רכ"ג) בלב איתא דבעי ס' נגד הלב עצמו דמשמע שלא כהראב"ד כתב ע"ז שם (סי' רמ"ה) ואם בישל לב בקדירה ודאי פולט בהדי נקב וסמפונות כמו שאמרנו למעלה וצריך לשער בס' לפי הדם ולא לפי הלב שלו דשייע מבואר ג"כ כהראב"ד, וכ"ה בעיטור דס"ל ג"כ כהראב"ד יעויין בהלכות הכשר הבשר (בדפוס ווילנא ד' י"א א') רק מ"ש לרש"י אבל לרש"י מאן דבשיל בקדירה בי' הכל אסור דלא ידעינן כמה נפיק מיני' עכ"ל, ולא ידעתי מנ"ל לרש"י הא דברש"י לא מצאתי הכרע ובפרדס הנ"ל משמע דס"ל כהראב"ד וכנ"ל,] וכיון דלא משערינן רק ע"י אומד להכי בטעימת קפילא סגי, אף בליכא ס' משום דאין אומד גדול מזה דידעינן דליכא טעמא ומסתמא איכא ס' משא"כ בחתיכה דלא מהני אומד ובעי דוקא ס' נגד כולה גם טעימת קפילא לא מהני. ובזה מרווח אצלי להבין דעת קדושים שהביא הרשב"א חולין (צ"ז ב') למקצת מן המפרשים שהביאו ראי' לשי' הראב"ד והר"י בן פלט הנ"ל מהא דקדירה שבישל בה בשר לא יבשל בה חלב ואם בישל בנותן טעם דאלמא דבמאי דנפק מיני' משערינן והרשב"א כתב על זה דליכא למשמע מינה כלל דההיא בדאיכא קפילא למטעמיה, וכ"ה בתמים דעים להראב"ד (סי' ז') דהמתירים הביאו ראי' זו והראב"ד דחאה כדחיית הרשב"א הנ"ל, ויש להבין דעת המקצת המפרשים הנ"ל דבוודאי כיון שהראב"ד והרשב"א הביאו דבריהם לאו קטלי קני באגמא הוו ואיך הביאו ראי' מהא דקדירה דמבואר בגמ' במקומו דמיירי ע"י טעימת כהן וקפילא, וכדדחו הראב"ד והרשב"א. אמנם להנ"ל אשה"ט דסברי כדעת רש"י דקפילא לא מהני בבציר מס' אף בסילק לגוף האיסור וא"כ קשיא מ"ש דבקדירה מהני קפילא אף בבציר מס' וע"כ דקדירה שאני דבמאי דנפיק מיני' משערינן ע"י אומד ולהכי מהני קפילא וכנ"ל. ומצאתי און לי בזה מדברי הרשב"א בתורת הבית הארוך (ריש בית ד') דכתב וז"ל וראיתי מי שהביא ראי' לשי' הראב"ד והר"י בן פלט הנ"ל מהא דתניא קדירה שבישל בה בשר לא יבשל בה חלב ואם בישל בנותן טעם דאלמא במאי דנפיק מיני' משערינן ולא בכולה קדירה ואני אומר שאינו ראי' כלל דההיא הא אוקימנ' בדאיכא קפילא והדין כך הוא באמת דכל היכי דלא ידעי מאי דנפיק מיני' אי איכא קפילא וטעמי' וליכא טעמא אע"ג דליכא ס' בדידי' מותר דכיון דליכא טעמא מידע

ידעינן דלא נפק מיני' טפי מאחד בס' שבהיתר והוא שלא נמחה שם גופו של איסור כמו שאני עתיד לכתוב למטה באיסורין שבטל בס' עכ"ל, הרי מבואר דסתר ראייתם במה דס"ל כשי' הרמב"ן, א"כ ממילא לשי' רש"י דלא ס"ל כהרמב"ן רק דבחתיכה לא מהני קפילא כל דליכא ס' בדידי' אף בסילק גוף האיסור שפיר קמה ראייתם מקדירה דבקדירה במאי דנפיק מיני' משערינן דאל"כ אף קפילא לא הי' מהני וע"כ דבדבר דחוזר להכשירו שאני וכנ"ל, [ולפ"ז האי דקדירה מיירי בשל עץ ומתכת דיוכל לחזור להכשירו ולא בשל חרס דחרס כיון דאינו יכול לחזור להכשירו הו"ל כחתיכה ולא מהני קפילא בדליכא ס', ויש לדקדק קצת לפ"ז בהא דחולין (קי"א ב') בקערה שמלח בה בשר שאסור לאכול בה רותח דמקשה ליטעמי' קפילא לוקמא בשל חרס דלא מהני קפילא, ויש לייישב]: עוד נראה דאף להרמב"ן ורשב"א דחולקין על הראב"ד והר"י בן פלט הנ"ל עכ"ז שפיר יש לחלק בין חתיכה לקדירה, דהנה בהא דבעי חולין (צ"ז ב') בכחל אי בדידי' משערינן או במאי דנפיק מיני' כתבו שם הרמב"ן והרשב"א דדוקא בכחל הוא דמיבעי' להו משום דכחל עצמו מותר אבל בחלב או בחתיכת נבילה שנפלה לתוך הקדירה וודאי מפשט פשיטא לי' דבדידי' משערינן, וא"כ נראה דבשאר איסור לא מצריכינן לטעמא דלא ידעינן כמה נפיק מיני' דהא בעל הבעיין לא ידע מהא דלא ידעינן כמה נפיק מיני' ואפ"ה בחתיכת איסור פשיטא לי' דבדידי' משערינן, דאי"ל דבחתיכת איסור ידע הסברא דלא ידעינן כמה נפיק משא"כ בכחל דז"א דלענין זה אין סברא לחלק וכמו שהקשו הרמב"ן והרשב"א בעצמן על סברת הראב"ד והר"י בן פלט הנ"ל דכיון דפירשו בגמ' טעם הענין משום דמאי דנפיק מיני' מנא ידעינן מ"ל חוזר להכשירו או שאינו חוזר וה"נ לס"ד דהבעיין, וע"כ דבחתיכת איסור אי"צ לטעמא דלא ידעינן כמה נפיק מיני'. ויש להסביר הדברים עפ"י מ"ש האחרונים (בסי' צ"ח סעי' ד' בהג"ה) בנפל חלב לקדירה והסירו אותו ע"י צוננים דאף דבוודאי הוסר כולו ולא פלט כלום עכ"ז בעינן ס' משום דמטעים בתבשיל בלא פליטה יעו"ש במשבצות (ס"ק ז') בשם הפ"ת, וא"כ הכי נמי בחתיכת איסור האיסור מטעים בכולו אף בלא פליטה הלכך בעינן ס' נגד כולו אף בלא הטעם דלא ידעינן כמה נפיק מיני' רק בכחל וכיוצא דהגוף הוא היתר רק דיש בו פליטת איסור הוא דאיבעי' לי' במאי משערינן ופשיט לי' דאפ"ה בעינן ס' נגד כולו מטעם דלא ידעינן כמה נפיק מיני', וא"כ שפיר י"ל דהיכא דכל טעם האיסור הוא משום לא ידעינן כמה נפיק מיני' שפיר מהני קפילא אף בלא ס' משום דהא ע"י הקפילא ידעינן כמה נפיק מיני' דיש ס' בהיתר נגדו ולהכי בקדירה אף לשי' רש"י מהני קפילא בפחות מס' דהא היא גופי' היתרא היא רק דכל האיסור משום הבליעה והפליטה ולא ידעינן כמה

נפיק מיני' משא"כ בחתיכת איסור אף בסילק להאיסור לא מהני קפילא בפחות מס' נגד כולו משום דבזה הא דצריך ס' נגד כולו אין הטעם משום לא ידעינן כמה נפיק מיני' רק משום דמטעים בכולו אף בלא פליטה וכנ"ל והוי כנמחה גוף האיסור דלא מהני קפילא בלא ס' אף להרמב"ן, ודברים אלו יש להעמיס בכוונת הרמב"ן הנ"ל שכתב דבקדירה ליכא למיקם עלה בס' והיינו דכל האיסור משום הפליטה ולא ידעינן כמה נפיק מיני' וליכא למיקם על שיעור ס' נגד הפליטה משא"כ בשאר איסור דבעי נגד כולו ולא נגד הפליטה וכנ"ל לכך בעינן ס' ול"מ קפילא. ולשיטת הרמב"ן בעצמו דסובר דאף בחתיכת איסור בסילק גוף האיסור מהני קפילא בלא ס' צ"ל הא דלבעל הבעיין בכחל פשיטא לי' בחתיכת איסור דבעי ס' נגד כולו היינו אף דלא ידע לסברת לא ידעינן כמה נפיק מיני' לענין הפליטה אבל לענין טעמא שפיר ידע להא דלא ידעינן בכמה מטעים דאף דיוכל להטעים בלא פליטה מ"מ אינו ברור דמטעים בכולו רק דאנן לא ידעינן בכמה לכך צריך ס' נגד כולו רק לענין פליטה ממש בעי דאפשר נוכל לשער הפליטה ופשיט לי' דגם לענין פליטה ממש לא ידעינן כמה נפיק מיני', וכיון שכן שפיר ס"ל להרמב"ן דאף בחתיכת איסור בסילק מהני קפילא בפחות מס' כיון דכל הטעם משום לא ידעינן, ולשי' רש"י לענין הטעם אפשר דס"ל דאין צורך להא דלא ידעינן דברור הוא דמטעים בכולו, ואשה"ט הא דקדירה אף בשל חרס, וגם דברי הרמב"ן לשי' רש"י שמחלק בין קדירה לחתיכה וכנ"ל. עכ"פ נתבאר שיטת הראשונים בהבנת שי' רש"י דבאיסור בכל ענין לא מהני קפילא בבציר מס' אף בסילק גוף האיסור ודלא כשי' הרמב"ן, אבל בקדירה אף לרש"י מהני קפילא בלא ס' וכדמוכח מחולין (קי"א ב') ומדברי הראשונים הנ"ל ודלא כהראש יוסף. שוב אח"ז רב מצאתי דאתי לידי במראות הצובאות בסופו בליקוטים מחי' גפ"ת בחולין (ד' צ"ז) שביאר כן שי' רש"י דבקדירה מודה יעו"ש דהעלה דבר נכון בהא דר' יוחנן בכילבית עיי"ש:

ובזה יבואר ג"כ מאי דיש לתמוה לכאורה על כל הראשונים הנ"ל שכתבו דלשי' רש"י האי דכילבית הי' ס' והאי דאמר ר' יוחנן ליטעמי' קפילא היינו להחמיר דאיך העלימו עיניהם ממאי דפירש"י במקומו בד"ה ליטעמי' קפילא שכתב וז"ל ואשמועינן דמותר לסמוך עליו לפי תומו וכו' א"כ מבואר דסמכינן עליו לקולא דלחומרא איננו שייך הלשון דמותר לסמוך, דאף אם נפרש האי דקאמר הגמ' סמכינן אקפילא היינו לחומרא וכמ"ש הר"ן והרא"ש לשיטת רש"י אבל מותר לסמוך בוודאי אינו שייך רק לקולא כמובן וא"כ מבואר מרש"י גופי' להדיא דסמכינן להקל, אמנם לפי הנ"ל הוא נכון דאף דבחתיכת איסור הוא להחמיר מ"מ בקדירה הוא להקל, ואף דממ"ש רש"י ואשמועינן כו' משמע

דקאי על עובדא דר' יוחנן א"כ מבואר דעובדא דר' יוחנן מפרש לה דהטעימה היתה להקל, ולדידהו עכ"פ בעובדא דר' יוחנן דמיירי באיסור הי' להחמיר, נראה בזה דאף דלפי הגירסא שלפנינו ברש"י בוודאי מבואר כן עכ"ז נראה דט"ס הוא בפירש"י דתיבת ואשמועינן איננו מובן כלל דמאי בעי בזה, וגם הא ר' יוחנן השיב על שאלה ששאלו מאתו וא"כ אף בלא רבותא כלל הוכרח להשיב להשואלים מאתו ואף אם נדחוק דקאי על רבין דסיפר זה המעשה דר' יוחנן, ג"כ איננו מובן דהא פליג על רבה בב"ח ור"ה בר יהודא דקאמרי דהמעשה הי' באופן אחר, ואף אם נימא כמ"ש הריטב"א דל"פ רק כל חד מוסיף אחברי' דגם זה הי', עכ"ז מאי דקדק רש"י דאשמועינן דמותר לסמוך הא בממ"נ טובא אשמועינן דאם היו ס' אשמועינן דס' לחוד לא סגי בלא קפילא, ואם הי' בלא ס' אשמועינן דהיכא דליכא טעמא לא בעי ס' ודלא כריב"ל, או דעכ"פ בסילק גוף האיסור סגי בקפילא בלא ס' וכמ"ש הרמב"ן וטובא אשמועינן בלא הא דמותר לסמוך, ע"כ נראה פשוט די"ל דט"ס קטן הוא ברש"י דצ"ל ושמעינן דמותר כו' בלא א' ולא קאי על ר' יוחנן רק לדידן לפסק הלכה כתב רש"י דשמעינן מינה דמותר לסמוך, כדרכו במסכת זו בכמה דוכתי לפסוק הלכה, והיינו דמעשה דר' יוחנן הי' להחמיר מ"מ כיון דמוכח מינה דסמכינן על דברי העכו"ם הקפילא דקושטא קאמר ה"ה להקל נמי סומכין על דבריו ונ"מ לקדירה וכדאמר רבא, ואי דקשי' דהיכי נילף להקל מלהחמיר זהו באמת קושיית הרשב"א הנ"ל על דברי רבא לשי' רש"י אבל לרש"י ע"כ דיליף, וקצת סמך לט"ס בדברי רש"י הנ"ל מלשון הרא"ש שכתב ושמעינן מינה דמותר וכו' כלשון רש"י ממש אשר כפי הנראה העתיק זה הלשון מפירש"י וכתב ושמעינן מינה וה"נ צ"ל בפירש"י כי לולא זה איך עלה ע"ד הראשונים לבאר לשיטת רש"י נגד דברי רש"י במקומו ע"כ נראה כמ"ש, ומה שהקשו הר"ן והר"ש דלשון סמכינן משמע להקל אף דבקדירה באמת הוא להקל עכ"ז הא גם בהא דר' יוחנן קאמר לישנא דסמכינן השתא דא"ר יוחנן סמכינן אקפילא משמע דגם בהא דר' יוחנן הוא לקולא:

אמנם בדברי הרא"ש משמע קצת דהבין בפרש"י כמ"ש הראש יוסף דאף בקדירה בעי ס' מדכתב בהקשותו על דברי רש"י וכן טעים לי' כהן משמע להתיר בטעימתו אפילו בפחות מס', והאי טעים לי' כהן איתא בגמ' על הא דקדירה שבישל בה תרומה לא יבשל בה חולין ואם בישל בנותן טעם דקאמר על זה בשלמא תרומה טעים לי' כהן, ולהנ"ל דרש"י מודה בקדירה א"כ אף לרש"י הוא בפחות מס' ומאי קשי' לי' להרא"ש על רש"י מינה, וא"כ נראה מזה דהבין דלשיטת רש"י אף בקדירה בעי ס' והדברים מתמיהין מחולין (קי"א ב') הנ"ל, וגם לפ"ז איך הבין מאי דכתב רש"י במקומו דמותר לסמוך וכנ"ל, ע"כ

נראה דכוונת הרא"ש להקשות דכמו דטעים לי' כהן משמע הלשון להתיר אף לרש"י ה"נ הלשון דסמכינן אקפילא משמע ג"כ להתיר, ולא הביא הך דטעים לי' כהן רק לראי' דהלשון סמכינן ג"כ להקל, אבל לעולם בקדירה גם רש"י מודה לכו"ע וכנ"ל:

הנה כל זה כתבתי להבנת הראשונים בשיטת רש"י:

ב) אמנם תמוה לי טובא מדברי רש"י חולין (צ"ז ב') אהא דא"ר אבוהו א"ר יוחנן כל איסורין שבתורה משערינן כאלו הן בצל וקפלוט דפירש"י וז"ל ובהך איסורי דלא מצי למטעמינהו קאמר כגון מין ומינו א"נ בשאינו מינו דאיסורא וליכא קפילא ואכתי לא איפסק הלכתא בס' עכ"ל, והנה לכאורה נראה בפשיטות דשיעורא דר' יוחנן הוי כמו לדידן שיעורא דס', ואם לדידן ס' בעינן אף בדבדקנוה ולא יהיב טעמא ה"נ טרם שנפסק הלכתא בס' דיהיב ר' יוחנן שיעורא דכאלו הן בצל וקפלוט בעינן האי שיעורא אף בדבדקנוה ולא יהיב טעמא, וא"כ תמוה דשינה רש"י פירושו כאן בדברי ר' יוחנן ממאי דפי' (צ"ח א') בדברי ריב"ל דבדריב"ל פי' דבעינן ס' אף בדבדקנוה ולא יהיב טעמא או דלא מצי למיקם אטעמא ובדר' יוחנן דקדק דוקא בדלא מצי למיקם אטעמא דמבואר מדבריו דהיכא דבדקנוה ולא יהיב טעמא לא בעינן שיעורא דר' יוחנן ולא משערינן כאלו הן בצל וקפלוט ומותר אפילו בפחות כל דלא יהיב טעמא. ואף אם נדחוק לחלק דדוקא לדידן דעשו שיעור קצוב ס' נגד האיסור לא חלקו בתקנתם דלעולם בעינן האי שיעורא אף בדבדקנוה ולא יהיב טעמא, אבל בהא דר' יוחנן דנצרך לשער הטעם ולא עשו שיעור קצוב ומילתא דפסיקא לכך כל היכא דבדקנוה ולא יהיב טעמא לא נצרך לשער יותר ומותר. או שנאמר באופן אחר דשיעור ס' דילפינן מזרוע בשלה הצריכו לעולם אף בליכא טעמא אבל שיעורא דר' יוחנן דלא ילפינן לה משום מקום רק משום דחיישינן לטעמא לכך כל היכא דידעינן דליכא טעמא סגי ולא בעינן יותר. [ולפ"ז הי' אפשר לומר דגם ר' יוחנן יליף מזרוע בשלה לשיעור ס' היכא דידעינן דליכא טעמא רק היכא דאי אפשר למיקם אטעמא בעינן יותר וכמ"ש שם התוס' ד"ה כל דשיעורא דר' יוחנן הוי יותר מס']:

עכ"פ איך שיהי' בזה כיון דמבואר מדברי רש"י דלר' יוחנן מהני קפילא להקל דבלא קפילא משערינן כאלו בצל וקפלוט ובאיכא קפילא לא בעינן כולי האי, א"כ תמוהין דברי הראשונים דהכריחו לשיטת רש"י דמעשה דכילבית באילפס דא"ר יוחנן ליטעמי' קפילא הי' להחמיר הא שפיר אפשר לפרש דהי' להקל דאפשר דהתם הי' המעשה דאם היו משערינן כבצל וקפלוט הוי יהיב טעמא ולכך א"ר יוחנן ליטעמי' קפילא להקל וכמו דפירש"י בדברי ר' יוחנן עצמו בהא דבצל וקפלוט. ובזה היו מתיישב כל קושיות הראשונים שהקשו על שיטת רש"י, קו' הר"ן והרא"ש דלשון סמכינן משמע להקל א"ש

בין בדברי ר' יוחנן בין בדברי רבא דבדר' יוחנן אף דהי' בגוף האיסור דלדידן לא מהני להקל מ"מ לשיטת ר' יוחנן עצמו מהני להקל וכנ"ל ודברי רבא אף דקאי להלכה דפסקינן בס' ולא משכחת בגוף האיסור שנתערב קפילא להקל מ"מ הא קאי על קדירה דגם לדידן מהני להקל וכמו שנתבאר באות הקודם, וגם קו' הרשב"א דאיך למד רבא מדברי ר' יוחנן ג"כ א"ש בפשיטות דתרווייהו לקולא ולמד ממאי דסמך ר' יוחנן לשיטתו להקל ה"נ לדידן בקדירה עכ"פ ואשה"ט הכל בפשיטות. אך אכתי יש לדקדק דאכתי תקשי כיון דשיטת רש"י הוא דשיעורא לא מהני בלא קפילא דאף דאיכא ס' עכ"ז באיכא קפילא נצרך ליתן לקפילא לטעום, א"כ היא גופי' תקשי על רבא דמנ"ל לרבא דמעשה דר' יוחנן הי' להקל דלמא הי' בו שיעור ביטול ולהחמיר א"ר יוחנן להטעים לקפילא אבל להקל אימא דלא סמכינן אקפילא, [ודוחק לומר דאף דשיעורא דס' לא מהני בלא קפילא אבל שיעורא דר' יוחנן דבצל וקפלוט אף בלא קפילא מהני דאין זה סברא כלל,], וקושיא זו לא על רש"י לבד תסוב כי אם גם על שי' הרמב"ם שהוכיח (הב"י בסי' צ"ח) דסובר דקפילא מהני בלא ס' וס' לחוד לא מהני בלא קפילא כל היכא דאפשר וא"כ קשיא כנ"ל דמנ"ל לרבא להוכיח מר' יוחנן דקפילא לחוד מהני דלמא הא דר' יוחנן הי' להחמיר, [וקושיא זו נראה שנרמזת קצת בדברי הרשב"א ור"ן להמעיין היטב בדבריהם ומזה נראה שהכריחו דס' לחוד מהני בלא קפילא]:

ועפ"ז הי' אפשר לעמוד על כוונת רש"י שם בד"ה ליטעמי' קפילא עפ"י הגירסא שלפנינו שכתב ואשמועינן דמותר לסמוך כו' שדקדקתי (באות הקודם) דמאי בעי רש"י בזה, ולהנ"ל אפשר דרש"י כיון ליישב קושיא הנ"ל דהיכי מוכח מינה רבא דסמכינן להקל כיון דאף באיכא שיעורא בעינן קפילא א"כ דלמא הי' המעשה להחמיר, לכך כתב רש"י ואשמועינן דמותר כו' היינו דלהחמיר ס"ל דפשיטא היא ולא איצטריך לאשמועינן וע"כ דהי' להקל ואשמועינן דמותר לסמוך להקל וקאי על רבין דסיפר זה המעשה דר' יוחנן והוא ידע המעשה שהי' איך הי' מכלל דידע דהמעשה הי' להקל ואשמועינן דמותר לסמוך עליו כו' אבל אם הי' להחמיר הי' מלתא דפשיטא ולא הי' צריך רבין להשמיענו זה המעשה, ואפשר דס"ל כראבי' שהביא הרא"ש (פ"ג דמו"ק) דגוי נאמן להחמיר להכי הוי מלתא דפשיטא דאפשר לברורי מבררינן, או אפשר בפשיטות דמשמע דכל אחד מוסיף אחברי' או דפליג אחברי' מה דהיקל ר' יוחנן דרבה בב"ח ור"ה בר יהודה לקולא ומסתמא רבין נמי לקולא וזהו שדקדק רש"י דאשמועינן לקולא דלא נפרש לחומרא, דא"כ תקשי קו' הרשב"א לכך מפרש דאשמועינן לקולא בכדי דתיתי שפיר כל הסוגיא, או אפשר דרבא ידע מרבין איך הי' המעשה דהי' להקל. ואיך שיהי' בזה עכ"פ דברי

הראשונים שתפסו בפשיטות דלשי' רש"י המעשה דכילבית הי' להחמיר תמוה מאוד כנ"ל, וגם גוף הדברים שכתבתי לחלק בין שיעורא דס' דלא מהני קפילא להקל לשיעורא דבצל וקפלוט דר' יוחנן דמהני להקל דחוק מאוד כמובן, אך נדחקתי בכל זה להבנת הראשונים דמאי דפירש"י בהא דריב"ל הוא להלכה למעשה ולדינא, אמנם לאחר שעמדתי ת"ל על שיטת הרמב"ם בזה דמוכרח דגם הוא מפרש בדריב"ל כדפירש"י דאף בדבדקנוה ולא יהיב טעמא ס"ל דבעינן ס' אף דלהלכה פוסק דקפילא מהני בלא ס', וכאשר יבואר אי"ה לשיטת הרמב"ם, מעתה נ"ל ברור לפענ"ד דגם רש"י לא כתב כן להלכה רק לפרש דברי ריב"ל ויתיישב הכל ברווחא דלהלכה גם רש"י מודה דקפילא מהני בלא ס' להכי א"ש מאי דפי' רש"י בהא דר' יוחנן בבצל וקפלוט בדליכא קפילא וגם הא דסמכינן אקפילא להקל. ונקדים לבאר שיטת הרמב"ם. ג) דהנה יסוד המחלוקת אי קפילא מהני בלא ס' הוא דרש"י מפרש האי דחולין (צ"ט א') דקתני אין בהם בנותן טעם בין שיש בהם להעלות בק"א בין שאין בהם מותר דאמרינן עלה אין בהם להעלות בק"א אלא במאי לאי בס' דאיירי אף בטעים לה כהן דידעינן דליכא טעמא אפ"ה בעי ס', וכן פירשו הרמב"ן ורשב"א ור"ן רק לדידהו מיירי בלא סילק להגריסין דאיכא גוף האיסור דכה"ג מודו לרש"י דקפילא וטעימה לא מהני בלא ס', והרא"ש והתוס' דסברי דבכל ענין מהני קפילא וטעימה פירשו הך דאין בהם בנותן טעם לא מיירי ע"י טעימה רק ע"י השיעור ביטול תלינן דאין בהם בנו"ט והיינו ע"י ס' או ק' כשיעור ביטול בדליכא קפילא, ולכך קאמר לאו בס' דזהו השיעור ביטול דתלינן דאין בהם בנותן טעם, והנה הרמב"ם (פט"ו ממאכלות אסורות) סובר כשי' הרא"ש והתוס' דקפילא מהני בכל ענין אף בלא ס' ואף בנתערב גוף האיסור וכמ"ש הב"י (סי' צ"ח), ומעתה נחזי אנן איך יפרנס זו הגמ' דחולין (צ"ט א') דאין בהם בנותן טעם דקאמר לאו בס', ע"י טעימה כרש"י וסייעתו אי אפשר דא"כ גם ס' לא בעינן, ובלא טעימה כפי' הרא"ש ותוס' ג"כ אי אפשר לפרש לשיטתו כאשר יבואר. דהנה טעם החילוק בתרומה בין מינו לשאינו מינו דבמינו בעי ק"א ולא בשאינו מינו פירשו התוס' חולין (שם) וכל הראשונים משום דהלימוד דבעי ק"א מאת מקדשו ממנו כשנפל לתוכו הוא מקדשו במינו כתיב, אמנם ברמב"ם מצאתי שיטה אחרת דכמו דבכל האיסורין אין חילוק בין מינו לשאינו מינו רק באיכא קפילא דאיכא למיקם אטעמא דבזה באינו מינו מטעימין לקפילא ובליכא טעמא אף בלא ס' מותר משא"כ במינו דליכא למיקם אטעמא בעי ס' אבל בליכא קפילא מינו ואינו מינו שוין לשער בס' ה"נ בתרומה ליכא חילוק בין מינו לאינו מינו רק ביש כהן שיטעום דאזי באינו מינו דאיכא למיקם אטעמ' מטעימין לכהן ובליכא טעמא מותר אף

בלא ק"א משא"כ במינו דליכא למיקם אטעמא בעינן ק"א, אבל בליכא כהן שיטעום דליכא למיקם אטעמא מינו ושאינו מינו שוין ובעי ק"א, דלענין הדינים דמינו ואינו מינו הוי תרומה ככל האיסורין רק דעיקר החילוק בין תרומה לאיסורין הוא בשיעורא דנותן טעם בליכא מי שיטעום דליכא למיקם אטעמא דבכל האיסורין משערינן בס' ובאיכא ס' אמרינן דוודאי ליכא טעמא, ובתרומה משערינן בק"א דעד ק"א חיישינן דלמא יהיב טעמא ובק"א בסתמא אמרינן דוודאי ליכא טעמא, דבתרומה החמירו לשער ביותר מס' ולהכי במינו דליכא למיקם אטעמא בעינן שיעור ביטול הטעם באינו מינו, בכל האיסורין ס' ובתרומה ק"א וכן באינו מינו היכא דליכא למיקם אטעמא כגון בליכא קפילא וכהן שיעור ביטול הטעם הוי בכל האיסורין ס' ובתרומה שיעורו בק"א, ובאיכא למיקם אטעמא מטעימין ואי ליכא, טעמא מותר אף בפחות מס', והוא שיטה חדשה לא ראיתי למי שירגיש בזה והדברים מבוארים להדיא ברמב"ם (פט"ו ממאכלות אסורות), דיעו"ש בהל' ו' דכתב וז"ל, נמצאת למד שכל איסורין שבתורה כו' שנתערבו במאכל המותר מין בשאינו מינו בנותן טעם מין במינו שאי אפשר לעמוד על הטעם שיעורו בס' או בק' או בר' א"כ מבואר דק' דתרומה ור' דערלה הוא משום דאי אפשר לעמוד על הטעם אבל אם הי' אפשר לעמוד על הטעם והוי ידעינן דבטל הטעם לא היו מצריכין ק"א, וכן להיפך באינו מינו ואי אפשר לעמוד על הטעם מבואר שם (בהל' כ"ט ול') דז"ל ומי יטעום את התערובות אם הי' המעורב תרומות עם החולין טועם אותם הכהן כו' ואם הי' בב"ח או יי"נ ויין ערלה וכלאי הכרם שנפלו לדבש כו' טועם אותם העכו"ם כו' ואם אין שם עכו"ם לטעום משערין אותו בשיעורו בס' או בק' או בר' עכ"ל, והנה מ"ש בק' היינו בתרומה בליכא כהן ומ"ש בר' היינו בערלה וכה"כ בליכא עכו"ם א"כ מבואר דגם באינו מינו בליכא מי שיטעום בעי בתרומה ק' ובערלה וכלאי הכרם ר', א"כ מבואר דעיקר החילוק בין מינו לשאינו מינו הוא. דבמינו אי אפשר לעמוד על הטעם משא"כ שלא במינו, אבל בליכא כהן ועכו"ם דגם באינו מינו אי אפשר לעמוד על הטעם בזה מינו ואינו מינו שוים לעולם בשיעור אחד בכל האיסורין ס' ובתרומה ק' ובערלה וכה"כ ר', וזהו שכתב נמי הרמב"ם (שם בהל' כ"ב וכ"ג) וז"ל מין במינו ודבר אחר שנתערבו כו' אם הי' אחד מס' מותר שהרי אי אפשר כאן לעמוד על הטעם וה"ה לתרומות שנתערבו לשערן בק' וכה"כ או ערלה לשער אותן בר' עכ"ל, ולכאורה תמוה דאיך פסיק ותני בתרומה במין במינו ודבר אחר דמשערינן בק' הא זימנין משכחת לה דלא בעינן כולי האי כגון אם יש באינו מינו ס' לבד המינו דבזה אף אם גם ביחד ליכא ק"א מותר משום דאמרינן סלק את מינו כמו שאינו ואינו מינו רבה עליו ומבטלו וכדפסיק (פט"ז ממאכלות אסורות הל' ל"א

ופט"ו מתרומות הל' י"ז), אמנם לפי הנ"ל אשה"ט דכיון דאי אפשר לעמוד על הטעם גם באינו מינו לא סגי בס' עד דאיכא ק"א דביטול טעם בתרומה שיעורו בק"א ובערלה וכלאי הכרם בר', (ומאי דקשיא לכאורה מפט"ו דתרומות (הל' י"ז) הנ"ל יבואר להלן אי"ה ויען כי לא ראיתי למי שירגיש בשיטת הרמב"ם הנ"ל חפשתי בספרים ומצאתי לי רב בת' רלב"ח (סי' פ"ח) בביאורו לפט"ו ממאכלות אסורות שהרגיש בג' מקומות הנ"ל ופירשם כמ"ש, דעל הל' ו' שכתב הרמב"ם נמצאת למד כו' הנ"ל כתב הרלב"ח בע"ז (דף ע"ג) רי"ו ור"ל דאמרי תרווייהו כל איסורין שבתורה בין במינם בין שלא במינם בנותן טעם והרב ז"ל בהעתיקו הדין הזה פי' לנו כי מה שאמרו בגמ' בין במינו בין שלא במינו בנותן טעם פי' בנותן טעם אינו שוה בכל האיסורין כי כשהוא במינו יש מהן בס' ויש מהן בק' ויש מהן בר' וזה סיוע גדול לסברתו שסובר הרב לפנים בזה הפרק שאפשר שהאיסור יתן טעם עד ק' ולכן כשנתערב שלא במינו צריך לבקש מי שיטעום אותו ואם יאמר שנותן ועם הכל אסור ואם יאמר שאינו נותן ועם הכל מותר ואם לא יש מי שיטעום אותו צריך לשער בכל איסור אפילו כשנתערב שלא במינו כפי דינו כשנתערב במינו בס' או בק' או בר', ועל הל' כ"ב וכ"ג דמין במינו ודבר אחר כו' הנ"ל כתב וז"ל זה הדין לא ראיתי מפורש בגמ' שם אבל נראה דהוא דבר אמיתי והשכל מורה עליו דכיון דקי"ל דמין במינו בס' או בק' או בר' והרב סובר כאשר כתבתי דכשנתערב מין באינו מינו ואי אפשר לעמוד על הטעם שאין מי שיטעום אותו או לאיזה סיבה אחרת דדינו כמין במינו לדונו בס' או בק' או בר' כפי שהוא האיסור א"כ בכאן מינו ושאינו מינו שוין ושניהם מצטרפין, ובהל' ל' ואם אין שם גוי לטעום כו' הנ"ל כתב וז"ל זה כתב הרב עפ"י דעתו שכתבתי למעלה שאפשר שיתן האיסור טעם עד ר' ולכן כשלא יש מי שיטעום התבשיל אוסר עד ס' או עד ק' או ר' כפי דינו כשהוא מין במינו, וראייתו מהמשנה ששנינו בערלה פ"ב ומייתי לה בפ' גיה"נ כיצד גריסין שנתבשלו עם העדשים אם יש בהם בנותן טעם וכו' עיין עכ"ל הרלב"ח. [וסיום דברי הרלב"ח תמוהין ויבואר להלן אי"ה]. עכ"פ מבואר שיטת הרמב"ם דבליכא כהן שיטעום גם באינו מינו בעינן ק"א, וכן נראה מבואר מפי' המשנה להרמב"ם (בפ"ה דע"ז) על המשנה דיין נסך אסור ואוסר בכל שהוא להמעיין היטיב, וכן הוא בהר"ע ברטנורא שם שדרכו למשוך תמיד אחר פי' הרמב"ם, ויותר מבואר הוא בהרע"ב פ"ז דחולין מ"ה, ובתוספות חדשים שם בשם מהרש"ח תמה על זה ולא ראה דכן הוא שיטת הרמב"ם. ובהכי אתיין נמי, שפיר, דברי הרע"ב בערלה (פ"ב סוף מ"א) שכתב ערלה וכלאי הכרם מצטרפין בנותן טעם שצריך בקדירה בלח כדי לבטל טעם שתיהן יחד אבל לא לאסור ביבש שאי"צ שיהי' בהיתר ר' כנגד שתיהן, וכעין זה פי' הרע"ב פ"ד דמעילה

מ"ו, ובנימוקי הגאון ר"י בכרך הנדפס בגליון המשניות דפוס ווארשא הניח בצע"ג דלא מצינו בשום מקום לחלק בין יבש ובין לח רק בין מינו לאינו מינו ומש"ה רצה להגיה בדברי הרע"ב יעו"ש, אמנם להנ"ל אשה"ט דהרע"ב לשיטתו בחולין פ"ז ובע"ז פ"ה הנ"ל דסובר כדעת הרמב"ם דכל החילוק בין מינו לאינו מינו בתרומה וערלה וכלאי הכרם הוא רק ביש מי שיטעום אבל באין מי שיטעום שוין א"כ ביבש דלא שייך למיקם אטעמא לעולם בעי ק' ור' כמו בלח בליכא מי שיטעום וא"ש, ולהלן יבואר אי"ה ראיות נכונות לשיטת הרמב"ם הנ"ל. ומעתה אחר שנתבאר שיטת הרמב"ם דגם באינו מינו בליכא כהן שיטעום בעינן ק"א ובאיכא כהן שיטעום וליכא טעמא מותר אפילו בפחות, מס', וא"כ תמוה טובה איך יפרנס זו הסוגיא דחולין (צ"ט א') הנ"ל דע"י טעימה כרש"י וסייעתו אי אפשר דא"כ אף ס' לא בעינן וכנ"ל לשיטתו, ובלא טעימה כשיטת התוס' והרא"ש ג"כ אי אפשר דא"כ גם באינו מינו בעינן ק"א ולא סגי בס', וכנ"ל דנותן טעם דתרומה בליכא מי שיטעום שיעורו בק"א, והדברים מתמיהים מאוד וחזרתי על כל הצדדים ליישבה ולא עלתה בידי ומאוד נפלאתי על הרלב"ח הנ"ל שכתב על הרמב"ם הנ"ל וראייתו מהמשנה דערלה פ"ב ומייתי לה בפ' גיה"נ כו' וכמו שהבאתי לשונו לעיל איך לא הרגיש דמפ' גיה"נ תמיה עצומה לשיטת הרמב"ם הנ"ל. ד) ע"כ לגודל התמי' הנ"ל נראה מוכרח דהא דפוסק הרמב"ם דבטעים קפילא ולית בי' טעמא מותר אף בפחות מס' היינו להלכה מהא דר' יוחנן (צ"ז א') דסמכינן אקפילא ומהא דרבא, אבל לריב"ל דקאמר מלתא פסיקתא כל איסורין שבתורה בס' או בק' ס"ל באמת בכל ענין אף בטעמי' קפילא וליכא טעמא עכ"ז אינו ניתר בפחות מס' או ק', דכן משמע הלשון דריב"ל, דאינו דומה לשון דריב"ל ללישנא דר' יוחנן (צ"ח ב') דג"כ קאמר כל האיסורין שבתורה משערין אותן כאלו הן בצל וקפלוט דהתם כיון דקאי לשער הנתינת טעם א"כ סתמא כפירושו דמיירי בליכא למיקם אטעמא, וכן בע"ז (ס"ט א') דפסיק הלכתא אידי ואידי בשיתין וכן כל איסורין שבתורה, ג"כ קאי שם לשער הנתינת טעם ממילא סתמא כפירושו דמיירי דליכא למיקם אטעמא, אבל ריב"ל דלא מיירי מידי מטעמא ופסיק וקאמר כל איסורין שבתורה בס' משמע אף בליכא טעמא צריך ס' או ק', ובפרט לשיטת הרמב"ם דהיכא דאיכא קפילא לא סגי בס' עד דטעים קפילא ולא משכחת ס' רק בליכא קפילא לא הו"ל לריב"ל למסתם וע"כ דס"ל דאף בטעים קפילא וליכא טעמא בעי ס' או ק', ושפיר מקשה ממתני' דגריסין אף דמיירי בטעמי' כהן וליכא טעמא עכ"ז בעי ס' או ק' לריב"ל, ומדוקדק בזה לישנא דגמ' דאביי בקושייתו חוזר על לישנא דריב"ל דקאמר א"ל אביי וכל איסורין שבתורה בק' והתנן כו' והיינו משום דמההוא לישנא משמע דאף בידעינן דליכא טעמא עכ"ז בעינן

האי שיעורא ומש"ה קשי' ממתני' דגריסין הא לולא זה לא הי' שום קושיא דהא מתני' דגריסין ע"כ מיירי דטעמי' כהן וליכא טעמא דאל"כ הוי בעינן ק"א אף באינו מינו וכנ"ל, אמנם אף דריב"ל סובר דלעולם בעינן ס' או ק' אף בדטעים קפילא וליכא טעמא, עכ"ז ר' יוחנן במעשה דכילבית דאמר ליטעמי' קפילא מיירי דלא הי' שיעור ביטול ואפ"ה בדטעים קפילא וליכא טעמא סגי וכפרש"י שם וכמ"ש (באות ב') וכדאמר רבא דסמכינן קפילא דהיינו להקל, וכן מהא דאמר רבא אמור רבנן בטעמא ובקפילא משמע ג"כ דבזה לחוד סגי רק בליכא קפילא בעי ס' ופליגי אדריב"ל, ולכך להלכה פוסק הרמב"ם כר' יוחנן וכרבא דבקפילא לחוד סגי אף דליכא שיעור ביטול אבל בדריב"ל לעולם מפרש כדפירש"י דאף בדטעים קפילא בעי ס', ולכך מקשה שפיר מהא דגריסין דאף דמיירי ע"כ בדטעמי' כהן עכ"ז הא לריב"ל לא סגי בהכי עד דאיכא ג"כ שיעור ביטול ואשה"ט, ואף דנראה קצת דוחק למשוי פלוגתא ולמידק מלישנא דריב"ל דאף בקפילא לא סגי, עכ"ז שבקי' להרמב"ם דהוא דחיק ומוקים אנפשי' ע"כ מוכרח דהוא מפרש כן ולולא זה אין פתר להסוגיא לשיטתו וכנ"ל. ה) ועתה אחר אשר הראני ד' את כל אלה שעמדנו ת"ל על שיטת הרמב"ם בזה מעתה נראה ברור בשיטת רש"י דגם הוא הלך בשיטת הרמב"ם בזה דרק בדריב"ל פי' דס"ל דקפילא לא מהני והוכיח כן מהסוגיא דגריסין דס"ל דמיירי אף בטעמי' כהן וא"כ מאי קשי' לי' לאביי מינה דלמא מיירי בטעמי' כהן וע"כ דריב"ל אף בטעמי' בעי שיעורא וכנ"ל דכן ס"ל להגמ' מלישנא דריב"ל, אבל להלכה שפיר גם רש"י מודה לשיטת הרמב"ם והפוסקים דקפילא סגי בלא ס' ושיטתו ממש בפירוש הסוגיא כשיטת הרמב"ם הנ"ל, [אף דלענין תרומה באינו מינו אינו סובר כמותו עכ"ז בביאור הסוגיא סוכר ממש כשיטת הרמב"ם] ובהכי אתיא שפיר כל דיבורי רש"י שכתב בד"ה ליטעמי' קפילא במעשה דכילבית דמיירי להקל, וגם הא דפי' רש"י בהא דר' יוחנן דמשערינן כאלו בצל וקפלוט דמיירי דליכא קפילא דבדאיכא קפילא לא בעינן שיעורא ואשה"ט הכל ברווחא. וראי' גדולה לכל הנ"ל נראה מדברי רש"י (צ"ז ב') ד"ה ואמור רבנן בס' דפי' רש"י דקאי על הא דבפ' בתרא דע"ז פסקינן הלכתא בכל איסורין שבתורה בס' כו', ולכאורה תמוה דאיך קאי רבא על הא דסתם גמרא פסק הלכתא בס' דסתם גמ' הוא רבינא ורב אשי דהוו אחר רבא ואיך יאמר רבא ע"ז ואמר רבנן, וע"כ לדחוק דהא דפסקינן בע"ז (שם) הלכתא איננו מסתם גמ' דהוא רבינא ורב אשי רק דהכי איפסוק הלכתא בבי מדרשא בזמן אמוראי קדמאי דהוו מקמי רבא, ורב אשי סידר זו ההלכתא דאיפסוק בבי מדרשא מקמי הכי טובא בסתם גמרא דאף דקצת דחוק הוא עכ"ז מוכרח הוא לדברי רש"י. אמנם עדיין תמוה דמי הכריחו לרש"י לכל זה הלחץ והדוחק ולמה לא

פירש כפשוטו ברווחא דקאי על הא דריב"ל הנ"ל דקאמר כל איסורין שבתורה בס' דא"ש ברווחא דריב"ל הי' מקמי רבא טובא, וכעין הא דקאמר אמור רבנן בקפילא קאי על ר' יוחנן ה"נ אמור רבנן בס' קאי על הא דריב"ל, דאי"ל דמש"ה לא פירש על הא דריב"ל משום דאיכא עוד מ"ד משמו דבעי ק' דעכ"ז הא יש לומר דרבא סובר כמ"ד דאמר משמו דסגי בס' והי' מרווח טובא יותר ממאי דפירש דקאי על הפסק הלכתא דבפ' בתרא דע"ז דנצטרך לדחוק דההלכתא איננה מסתם גמרא וכנ"ל, וכן נראה מפירש"י חולין (שם) בד"ה משערינן כאלו הן בצל וקפלוט דמסיים בה רש"י ואכתי לא איפסוק הלכתא בס' דהוא שפת יתר לכאורה דפשיטא דההלכתא דקאמר סתם גמ' דהוא מרבינא ורב אשי אכתי לא איתאמרא בימי ר' יוחנן, וע"כ כנ"ל דרש"י מפרש לה דההלכתא איננה מסתם גמ' מרבינא ורב. אשי רק מקמי הכי טובא עד דרבא אמר עלה ואמור רבנן ולכך פי' רש"י דבימי ר' אבוהו ור' יוחנן אכתי לא איפסק ההלכתא, וקשי' כנ"ל דמי הכריח לרש"י לכל זה ואמאי לא פירש ברווחא דהא דקאמר רבא אמור רבנן קאי על הא דריב"ל, אמנם לפי הנ"ל נכון מאוד דהא רבא פירש הא דאמור רבנן בס' דוקא בליכא קפילא אבל באיכא קפילא וליכא טעמא סגי אף בפחות מס' וא"כ ע"כ דלא קאי על הא דריב"ל דהא ריב"ל אף באיכא קפילא לא סגי לי' בבציר מס', לכך הוכרח לפרש דקאי על הא דמס' ע"ז דפסקינן הלכתא וכנ"ל, ואשה"ט, ומיושב נמי כל קושיות הראשונים על שיטת רש"י. היוצא לנו מכל זה דלהלכה גם רש"י מודה דקפילא סגי בלא ס' רק בפי' הסוגיא בהא דריב"ל מפרש דלדידי' לא סגי בקפילא בלא ס', ונתבאר דמוכרח כן גם משיטת הרמב"ם, וכן מוכרח מרש"י, גופי', והנה אף שנתבאר דלדינא ליכא שום דעה דקפילא לא סגי בלא ס' עכ"ז שפיר יתיישב המקצת מן המפרשים שהביא הרשב"א והראב"ד הנ"ל (באות א') דנתבאר לעיל ליישב שלא יהי' תמוה כ"כ על פי שיטת רש"י דאף דלדינא סגי בקפילא בלא ס' עכ"ז שפיר הביאו ראי' מהא דקדירה שבישל בה בשר כו' דהוא ברייתא וא"כ יקשה לריב"ל דס"ל דלא סגי בקפילא בלא ס' איך תתיישב לדידי' האי ברייתא וע"כ דקדירה שאני דבמאי דנפיק מיני' משערינן, וממילא דה"נ לדידן דבזה לא מצינו חולק וא"ש, ומה שהעלינו בשיטת רש"י והרמב"ם נ"ל ברור ואמת בס"ד תלי"ת. שוב אחר זמן רב מצאתי בלב ארי' על חולין שכתב דאפשר דרש"י לא כתב כן רק לריב"ל יעו"ש. ויען כי בדברי הרמב"ם הנ"ל שנתבאר דיש לו. שיטה חדשה בתרומה כנ"ל (באות ג') לא הרגישו האחרונים זולת הרלב"ח בביאורו לפט"ו ממאכלות אסורות הנ"ל, הנני להרחיב הדיבור בזה ואגב יתבארו שאר השיטות בענין זה וניחד לזה סי' בפ"ע:

סימן ס

א) הנה כבר נתבאר (בסי' הקדום) שיטת הרמב"ם בפי' המשנה במס' ע"ז (ע"ג א') ופט"ו ממאכלות אסורות ואחריו נמשך הרע"ב בפי' המשניות דגם בתרומה שוין מינו ואינו מינו היכא דאי אפשר למטעם ובתרווייהו בעו ק"א דכל הטעם בתרומה דבעי ק"א היינו דבתרומה חשו לנתינת טעם עד דאיכא ק"א ואסמכוה אקרא דאת מקדשו ממנו ובערלה וכלאי הכרם חשו עד ר"א כמו דחשו בכל האיסורין עד ס'. ואין להקשות על זה דא"כ כמו בכל האיסורין במינו ביבש בטל ברוב ואין צריך ס' שיעור ביטול הטעם רק ברוב בעלמא בטל כדאיתא ביו"ד (סי' ק"ט) וא"כ ה"נ בתרומה דכל הטעם של ק"א הוא משום ביטול הטעם א"כ ביבש יתבטל ברוב בעלמא במינו והלא מבואר בכמה דוכתי דאף ביבש בעינן ק"א, ז"א דהרמב"ם לשיטתו שכתב הב"י בשמו (בסי' ק"ט) דגם בשאר איסורין מצריך במין במינו ביבש ס' שיעור ביטול הטעם וה"נ בתרומה בעינן ק"א. גם אין להקשות לשיטת הרמב"ם והרע"ב מב"מ (נ"ג א') דמקשה על חזקי' דאף מעשר שני שאין בו שוה פרוטה יכול לחללו על מעות הראשונות ממתני' דביכורים פ"ב דתנן דתרומה וביכורים עולים באחד ומאה משא"כ במעשר לאו דמעשר בטל ברובא ולחזקי' הא הו"ל דבר שיש לו מתירין ולשיטת הרמב"ם הנ"ל מאי קושיא דהא אפשר דמיירי באינו מינו וליכא כהן שיטעום דבתרומה בעינן ק"א לשיטת הרמב"ם משא"כ מעשר שפיר בטל ברוב אף דהוי דשיל"מ דגם דשיל"מ בטל באינו מינו. וקושיא זו יקשה גם לשיטת רש"י כפי שהבינו התוס' לדעתו חולין (דף צ"ט) תוס' ד"ה אין בהם בנותן טעם דהיכא דאיכא ממשו אף באינו מינו בעינן ק"א כ"ש מאי מקשה דלמא מיירי באינו מינו ואיכא ממשו. ובפרט לשיטת הרמ"א יו"ד (סי' ק"ב) דהיכא דליכא ממשו גם דשיל"מ בטל א"כ ע"כ סובר דמיירי דאיכא ממשו, וא"כ מאי פריך דלמא מיירי באינו מינו. וכעין זה יקשה לשיטת הרמ"א הנ"ל דטעמו בטל אף בדשיל"מ א"כ מאי פריך דילמא מיירי דליכא ממשו ואפ"ה בתרומה במינו בעינן ק"א וכמ"ש התוס' חולין (שם) ד"ה אי"ב בנו"ט הנ"ל, דכל זה אינו דהתם עיקר הקושיא סמיך על הברייתא שהביא אח"כ דתני בהדיא דמעשר שני שאין בו שוה פרוטה בטל ברוב, וכן מצאתי בתמים דעים (סי' ק"ט) שהביא בשם ר"ת בס' הישר כהרמ"א וכתב בהא דמע"ש דה"ה דהו"מ למימר דמעשר שני בטל ברובא בתערובת בלא ממשו יעו"ש, ותדע דבלא"ה הו"מ למימר דמיירי במע"ש טהור שנתערב חוץ לירושלים דלא הוי דשיל"מ לדעת הרמב"ם כמ"ש השעה"מ (פט"ו ממאכלות אסורות הל' י') וכ"כ הריטב"א בב"מ (שם) דרבנן פליגי על ר"ש בדשיל"מ וסברי דגם דשיל"מ בטל והא דפריך ממתני' ולא מוקי לה כרבנן משום דעיקר קו' סמיך אברייתא דמפרש למתני' במעשר

שני שאי"ב שו"פ יעו"ש, וה"נ לענין אינו מינו וליכא ממשו ולק"מ. שוב אחר כתבי מצאתי בפליתי (סי' ק"ד ס"ק ו') דהרגיש בגמ' דב"מ הנ"ל לשיטת רש"י חולין (דף צ"ט) ולשיטת רמ"א כמו שהקשתי כנ"ל ונדחק בזה ולק"מ כמ"ש וכנ"ל. ב) אמנם מאי דק"ל טובא לכאורה על שיטת הרמב"ם הוא מהא דאיתא במס' ע"ז (ע"ג ב') דא"ר יוחנן ב' כוסות של יין אחד של חולין ואחד של תרומה ומזגן ועירבן זה בזה רואין את יין ההיתר כאלו אינו והשאר מים רבין עליו ומבטלין אותו. והנה התוס' שם תמהו על זה דאמאי מסלקינן ליין ההיתר הא איהו נמי מצטרף לבטל דהא ר' יוחנן לית לי' מין במינו במשהו ותרומה במינה נמי עולה בק"א, ותירצו דמיירי דליכא ביחד ק"א רק במים איכא ס' וכן תירצו בזבחים (ע"ג א') ומנחות (כ"ב ב') ד"ה ר' יהודא. עוד תירצו שם בשם ר"ת דתרומה אוסרת במשהו ופלפלו בזה הרבה בכמה חילוקים, עוד תירצו במנחות שם דאפשר דאינן מצטרפין ביחד לק"א כיון דאין שיעוריהן שוין דזה בק' וזה בס', הנה ג' תירוצים אלו נמצאו בתוס', ובר"ן בע"ז הביא עוד דיין במים מתבטלין בו' חלקים מים, אלו הדעות והתירוצים שנאמרו בזה. ועתה נחזי אנן דלדעת הרמב"ם לא יתכנו שום אחד מהתירוצים הנ"ל דכשיטת ר"ת דבמינו במשהו ודאי דלא סבר לה כדמבואר מדבריו בכמה דוכתי, וגם כהדעה דסגי בו' חלקים מים ג"כ לא סבר לה כדמשמע מדבריו בפי' המשנה (בפ"ה דע"ז) דיין במים בנותן טעם הוי כמו בכל האיסורין באינו מינו דהוא בס' וכ"נ מדבריו בחיבור היד (פט"ז ממאכלות אסורות הל' ל') דיין שנתערב במים בנותן טעם מפני שהן מין בשאינו מינו, אלמא דכל עדיפותא דיין במים רק דהוי אינו מינו אבל לא דעדיפא מאינו מינו והוי כמו בעלמא באינו מינו דהוא בס', וגם תירוץ התוס' דמיירי דאינן ביחד ק"א רק דבמים לבד הוי ס' ג"כ אי אפשר לומר אליבי' דהא נתבאר שיטתו דהיכא דאי אפשר לטעום גם באינו מינו בעי ק"א והכא הרי אי אפשר לטעום דהא הוי מין במינו ודבר אחר וא"כ לא סגי בס' לדידי' עד דאיכא ק"א. וגם תירוץ התוס' במנחות דמינו ואינו מינו אינן מצטרפין משום דאינן שוין בשיעוריהן ג"כ לא יתיישב לדעת הרמב"ם דהא לדידי' שוין בשיעוריהן דתרווייהו השיעור בנותן טעם רק דנו"ט דתרומה שיעורו בק"א היכא דאי אפשר לטועמו, ולכך במינו דלעולם אי אפשר לטועמו דינו כמו באינו מינו בליכא כהן לטועמו דבתרווייהו בעו ק"א רק באינו מינו באיכא כהן בזה אזלינן בתר טעמא, וא"כ שניהם שוין בשיעוריהן ואמאי לא יצטרפו, ואי"ל דאפ"ה כיון דאי"מ אפשר בטעימה דליסגי בפחות משא"כ במינו דלעולם לא סגי בפחות משום דלעולם אי אפשר בטעימה כלל מיקרי אינן שוין בשיעוריהן ואינן מצטרפין, ז"א דמלבד דאיננו סברא כלל אף גם אי אפשר לאומרו כלל ואפס דהא זה החילוק בין מינו לאינו

מינו איתא נמי בשאר איסורין דבמינו לעולם בעי ס' ובאינו מינו סגי בקפילא אף בפחות מס' ואפ"ה מצטרפין יחד וגמ' ערוכה היא חולין (ק' א') דרש רבה בב"ח חתיכה של נבילה ושל דג טמא אינה אוסרת עד שחתן טעם ברוטב ובקיפה ובחתיכות וכן איתא שם (ק"ח ב') וחכמים אומרים עד שתתן טעם ברוטב ובקיפה ובחתיכות לחד אוקימתא התם דאחתיכה קאי שתתן טעם א"כ מבואר להדיא דמינו ושאינו מינו מצטרפין יחד לבטל בשאר איסורים וה"נ לשיטת הרמב"ם בתרומה, וכן מבואר להדיא ברמב"ם (פט"ו ממאכ"א הל' כ"ב וכ"ג) בין בשאר איסורין בין בתרומה דמצטרפין יחד המינו ואינו מינו לבטל דז"ל הרמב"ם שם מין במינו ודבר אחר שנתערבו כו' רואין כו' כאלו הן גוף אחד כו' אם הי' אחד מס' מותר שהרי אי אפשר כאן לעמוד על הטעם וה"ה לתרומות שנתערבו לשערן בק' יעו"ש הרי להדיא דבין בתרומה בין בשאר איסורין מצטרפין יחד לבטל, וא"כ מבואר דלשיטת הרמב"ם נסתרו כל התירוצים שנאמרו על הא דר' יוחנן הנ"ל ונשארו לכאורה דברי ר' יוחנן בתמי' קיימת לשי' הרמב"ם הנ"ל. וזה יקשה נמי על הראב"ד שהובא בריטב"א מס' ע"ז (שם) כי הראב"ד ז"ל פירשה כשהן מזוגין יותר ממזיגתן בענין שיש בהן ב' לוגין של יין וק' מים שיש בכל לוג נ' לוגין מים, וכתב עליו הריטב"א כי הוא ז"ל סבור דתרומה אינה בטילה אף בשאינו מינו אלא בק' והא ליתא דבפ' גיה"נ מוכח בהדיא דבשאינו מינו בס' כמו בשאר איסורין, והנה קושיית הריטב"א על הראב"ד לק"מ לפי מה שנתבאר לעיל שיטת הרמב"ם דהיכא דאי אפשר לטועמו גם באינו מינו בעינן ק"א וכנ"ל והכא דנתערב מין במינו ודבר אחר אי אפשר לעמוד על הטעם וכמבואר ברמב"ם (פט"ו ממאכ"א הל' כ"ב וכ"ג) הנ"ל [גם אפשר דאזיל בשיטת רש"י שכתבו התוס' חולין (צ"ט א') דהיכא דלא הסיר הממש גם באינו מינו בעי ק"א, וי"ל דזה הכריחו לרש"י בע"ז (שם) בד"ה ומזגן שכתב ויש במים שבשניהם לבטל התרומה ברוב דמינה דייק הב"ח (סי' קל"ד) דרש"י כדעת הסוברים דו' חלקים מים סגי דרש"י לשיטתו דהיכא דלא הסיר הממש גם באי"מ בעינן ק"א א"כ קשיא אמאי לא יצטרפו גם היין לבטל כיון דשוין בשיעוריהן לכך הוכרח לפרש דהכא סגי ברוב בעלמא, אמנם איננו מוכרח דאפשר דמעט יין במים מקרי טעמו ולא ממשו יעוי' פר"ח או"ח (ריש סי' תמ"ב)], אבל דא עקא על הראב"ד דא"כ אמאי אמרינן סלק את היין ואמאי לא יצטרף היין גופי' לבטל כיון דשוין בשיעוריהן, ובוודאי דחוק לומר דס"ל כשיטת ר"ת דבמינו במשהו, ויותר תימא על הריטב"א דלא נחית כלל לשי' ר"ת דאמאי לא הוקשה לו זאת על הראב"ד.

ג) והנה תירוץ לדבר זה למדנו מדברי הרמב"ם עצמו (פט"ו מתרומות הל' י"ז) וז"ל ב' כוסות של יין מזג כל אחד במים ואח"כ עירבן רואין את יין החולין כאלו אינו וכאלו יין

התרומה שנתערב במים שהרי אינו מינו אם ראוי אותו המים לבטל טעם יין התרומה הרי הכל מותר לזרים ואם לאו אסור שכבר בארנו שאין המים מעלין את היין עכ"ל, ומ"ש שכבר ביארנו רמז למ"ש שם (פי"ג הל' ט') וז"ל לוג מים שנפל לצ"ט לוגין יין ואח"כ נפל לתוך הכל לוג יין של תרומה נדמע הכל שאין המים מעלין את היין עכ"ל והוא מהתוספתא (פ"ו דתרומות ה"ז), א"כ מבואר להדיא דמים ויין אינן מצטרפין יחד לבטל את היין אף דשאר מינו ואינו מינו מצטרפין יחד וכמ"ש הרמב"ם (פט"ו ממאכ"א הל' כ"ג) הנ"ל עכ"ז מים ויין שאני ואף שלא ידענו טעמא דמלתא דאמאי שאני מים ויין משאר מינו ואינו מינו עכ"ז הרי הדברים מבוארים להדיא ברמב"ם (פט"ו ממאכ"א הל' כ"ג ופי"ג דתרומות הל' ט') הנ"ל דע"כ מחלק בזה דדוקא מים אינן מעלין את היין ואינן מצטרפין יחד אבל שאר מינו ואינו מינו מצטרפין יחד. (וקצת דוגמא לדבר לחלק בין מים לשאר דבר מצינו ברמב"ם (פט"ז מטומאת אוכלין הל' ד') לענין ז' משקין המכשירין ומתטמאים דאם נתערבו בציר ובשאר מי פירות שאינן מתטמאים ומכשירים דבמים אף כל שהן שנפלו למי פירות מרובין נעשה הכל משקה להתטמא ולהכשיר משא"כ בשאר ו' משקין המכשירין ומתטמאין שנפלו למי פירות הולכין אחר הרוב דאם הרוב מי פירות איננו מכשיר ומתטמא אלמא דמים חשיבי טפי משאר משקין. וקצת יש להסביר טעמו של דבר כיון דכל דכר דרך תיקונו במים לכך חשיבי ואפשר דה"נ אם אין במים לחוד לבטל כיון דהם דרך תיקון להיין איננו יכול להצטרף לדבר אחר לבטלו. וכעין קצת דוגמא לדבר בביצה (דף מ') דמים הואיל ובא לתקן העיסה והקדירה חשוב מינו, עכ"פ מצינו עוד איזה דוכתי דמחלקין בין מים לשאר דבר ה"נ לענין זה, ואיך שיהי' בטעמא דמלתא הדברים מבוארים להדיא לחלק בזה.] וא"כ אשה"ט הא דר' יוחנן כיון דמים ויין אינן מצטרפין לבטל ובעינן שיהא במים לחוד שיעור ביטול א"כ לעולם דמיירי שיש במים ק"א דזהו השיעור ביטול כשאי אפשר לעמוד על הטעם בתרומה כמבואר ברמב"ם (פט"ו ממאכ"א הל' כ"ג ול') ואפ"ה הוכרח להא דסלק כיון דאין מצטרפין יחד א"כ לולא הא דסלק הי' היין דחולין נאסר והי' מצטרך במים כדי ביטול גם היין דחולין לכך אמרינן סלק ואיננו צריך רק כפי ביטול התרומה, וא"ש. ומאוד תמיהני על רבותינו בעלי התוס' בזבחים ומנחות הנ"ל שפלפלו בזה הרבה דאמאי הוצרכו להא דסלק עד שבמנחות בסוה"ד כתבו דאפילו יש ק' בין הכל י"ל דשמא לא יצטרפו בלשון ספק ומאי נסתפקו בזה הא הדברים מבוארים להדיא בתוספתא (פ"ו דתרומות ה"ז) הנ"ל, ובוודאי דעיניהם שפיר חזו האי תוספתא דהרי הקשו שם לר"ת מהך פרקא דתוספתא (הל' ט') דלוג יין צלול, וכיון דפלפלו בהך תוספתא א"כ הא סמוך ונראה לזה (בהל' ז') מבואר

דאין מצטרפין ומאי נסתפקו בזה ובזבחים פשיטא להו להיפך דאם הי' ק' בין הכל היו מצטרפין והוא הפך התוספתא באותו פסק גופי' שהביא מקודם והדברים מתמיהים. הן אמת דבתוספתא שלפנינו הנוסחא לוג מים שנפל לצ"ט יין ואח"כ נפל לוג שמן מעלין זא"ז דברי ר' נחמי' וחכ"א אין מעלין זא"ז, רק דהרמב"ם הי' לו הנוסחא ואח"כ נפל לוג יין וכמ"ש הכ"מ דט"ס בתוספתא. ולכאורה הוא מוכרח מתרי טעמי חדא דשמן הוי אינו מינו ולא בעינן ק"א ועוד דשמן אפשר לקפות מלמעלה דאיננו מתערב וכדאיתא ברמב"ם (פט"ו מתרומות הל' י"ח) והוא מהתוספתא (פ"ח דתרומות ה"י). אמנם אפשר להגי' בענין אחר לוג יין שנפל לצ"ט יין ואח"כ נפל לוג שמן מעלין זא"ז דברי ר' נחמי' וחכ"א אינן מעלין, ויהי' פלוגתתם לפ"ז דר' נחמי' סובר אף דשניהם תרומה כיון דב' מינים הם מעלין זה את זה ואף דשמן עומד מלמעלה מ"מ רואין כאלו מעורב וכדמצינו בכה"ג (פ"ד דתרומות משנה ח' ט' י' י"א) לענין שחורות ולבנות ותחתונות ועליונות למאן דמיקל התם דמצטרפין לבטל וה"נ הכא, אף דיש לחלק דהתם עכ"פ התרומה מעורב אבל הכא השמן עומד בפני עצמו ואיך יתבטל עכ"ז אפשר דיש לומר כן, וחכ"א אין מעלין או משום דאין תרומה מעלה תרומה אף דב' מינים הם או משום דשמן אפשר לקפות להכי אין מצטרף לבטל וכדקי"ל נמי בלבנות ושחורות ותחתונות ועליונות כמאן דאמר דאין מצטרפין וה"נ הכא, או אפשר דנוסחא אחרת הי' להם בתוספתא. עכ"פ שיטת הרמב"ם עפ"י גירסתו בתוספתא מיושב היטב. ד) ועדיין אני נבוך בלשון הרמב"ם (פט"ו דתרומות הל' י"ז) הנ"ל בהך דינא דז"ל ב' כוסות של יין מזג כל אחד במים ואח"כ עירבן רואין את יין החולין כאילו אינו וכאלו יין התרומה שנתערב במים שהרי אינו מינו כו' דהך לישנא שהרי אי"מ שכתב הרמב"ם איננו מובן כלל דמיירי ע"כ דיש במים ק"א דבשיעור זה ראוי לבטל את הטעם היכא דאי אפשר לטועמו וכמ"ש הרמב"ם (בפט"ו ממאכ"א הל' כ"ג ול') וכנ"ל, וא"כ איננו תלוי הטעם שהרי אינו מינו דגם במינו סגי בהכי, וגם הא דאיננו מצטרף עם היין דחולין ג"כ אין הטעם משום אינו מינו דכבר נתבאר דמינו ואינו מינו מצטרפין וכמ"ש להדיא (פט"ו ממאכ"א הל' כ"ג) הנ"ל רק דמים לחוד שאני וכנ"ל, וא"כ מאי דקדק הרמב"ם שהרי אינו מינו איננו מובן כלל מאי בעי בזה, דלענין הצירוף לא מהני הטעם דאינו מינו רק מאי דסיים בסוף שאין המים מעלין את היין, ולענין הביטול אי"צ להא דאי"מ כיון דאיכא ק' גם במינו בטל. ולכאורה חשבתי לומר דכוונת הרמב"ם כאן אף אם אין במים ק' רק דאפשר לעמוד על הטעם דאף דנתבאר מדבריו פט"ו ממאכ"א (הל' כ"ב וכ"ג) דהיכא דנתערב מין במינו ודבר אחר אי אפשר לעמוד על הטעם, ובעינן שיעור ס' וק' ור' עכ"ז זימנין משכחת לה שפיר

דיכולין לעמוד על המבחן באופן אשר יבואר, כגון בדרך משל דהב' כוסות של היין הם כל אחד לוג מחד מין יין ומזג כל אחד בג' לוגין מים מחד מין מים ג"כ, נמצא כשעירבן ביחד ומסלקינן ליין החולין כאלו אינו איכא ששה לוגין מים כנגד הלוג יין של תרומה, ועתה אם נוסיף עוד מאותן המים שמזגו מקודם עוד ששה לוגין מים ויטעום כהן זו התערובת דאי"ב טעם אזי נודע בוודאי דגם מעיקרא בהששה לוגין מים נתבטל טעם הלוג של תרומה כיון דב' לוגין נתבטלו בי"ב לוגין לוג אחד נתבטל בששה לוגין דמכפל היין וכפל המים ידעינן ג"כ מחצית היין ומחצית המים כיון דמחד יין וחד מים נינהו [וקצת דוגמא לזה ממשנה פסחים (מ"ו א') בבצק החרש יעו"ש,] ובפט"ו ממאכ"א (הל' כ"ג) מיירי באי אפשר להוסיף מאותו המין כגון שאין לו וכיוצא דאי אפשר לעמוד על המבחן לכך בעינן ק' משא"כ כאן בהל' תרומות מיירי בגוונא הנ"ל דאפשר לעמוד על הטעם ולכך דקדק שהרי אינו מינו ונתבטל אף בפחות מק' כל שאינו נותן טעם, ומאי דדחקו להרמב"ם לפרש כן ולא פירש כפשוטו דיש במים ק' וכגוונא דמאכלות אסורות הנ"ל דאי אפשר לעמוד על הטעם, משום דחזינן להראשונים דדחיקא להו לפרש דמיירי בכוסות שאינן שווין, וגם דחיקא להו לפרש דמיירי דנמזג יותר מסתם מזיגה וכמבואר בריטב"א ור"ן עד שמכח זה חידש הר"י הזקן דיין סגי בו' חלקים מים, וכ"ה בס' האשכול הלכות יי"נ (סי' ס"ג עמוד 157) ולכך בחר הרמב"ם לפרש בגוונא דאפשר לעמוד על המבחן וכנ"ל דסגי בטעימת כהן אף בפחות מס' ושפיר יתפרש בכוסות שוין וכסתם מזיגה, ומאי דסיים הרמב"ם ואם לאו אסור שכבר ביארנו שאין המים מעלין את היין אף דבגוונא דליכא ק' אין צורך לזה עכ"ז לקושטא דמלתא קאמר דאף אם ביחד איכא ק' ל"מ, אמנם פשטות מימרא דר' יוחנן מפרש בגוונא הנ"ל כי היכי דלא נצטרך לדחוק בכוסות שאינן שווין או שנמזג שלא כדרך מזיגה, אמנם לא נחה דעתי בזה דהוא דחוק קצת בלשון הרמב"ם. והנה חשבתי עוד לבאר בכוונת הרמב"ם עפ"י מה דפסק הרמב"ם פט"ז ממאכלות אסורות (הל' ל"א) בור של יין שנפל לתוכו קיתון של מים תחלה ואח"כ נפל לתוכו יין נסך רואין את יין ההיתר כאלו אינו והמים שנפלו משערין בהן עם יי"נ אם ראויין לבטל טעם אותו יי"נ הרי המים רבין עליו ומבטלין אותו, והיינו דפסק כמ"ד בע"ז (ע"ג א) דבעי דוקא שנפל תחלה הקיתון של מים אבל אם תחלה נפל היי"נ לתוך היין כבר נאסרו ושוב לא מהני אף אם נפל אח"כ קיתון של מים, והנה שם בע"ז פליגי חזקי' ור' יוחנן אי אמרינן רואין את יין ההיתר כאלו אינו אי לא דחזקי' לית לי', רואין ור' יוחנן אית לי' רואין, ופריך מי אית לי' לר' יוחנן רואין והא בעו מיני' הך דינא דב' כוסות הנ"ל ולא פשט וקאמר דהדר פשט והוא הדין שכתב הרמב"ם פט"ו מתרומות הנ"ל,

והנה רש"י ותוס' נחלקו בהא דפליגי חזקי' ור' יוחנן ברואין דרש"י פי' דנחלקו בנפל תחלה קיתון של מים ותוס' פירשו דבתחלה כולהו מודו ומחלוקת בנפל בסוף והוכיח הלח"מ (שם בהל' מאכ"א) דהרמב"ם ע"כ מפרש כרש"י ופסק כר' יוחנן דאי כהתוס' ופסק כחזקי' דא"כ ההיא דב' כוסות כר' יוחנן אתיא ואיך פסק בהל' תרומות ההיא דב' כוסות יעו"ש בלח"מ, והנה מדבריו מבואר דלפי' התוס' ההיא דב' כוסות דוקא אי לא בעינן תחלה והיינו ר' יוחנן לשיטתו דלא בעי תחלה אבל למאן דבעי דוקא קיתון של מים תחלה גם בההיא דב' כוסות אסור, והיינו דהא דמזג תחלה הכוס של תרומה כבר נאסרו המים שמזג בהן והוי כמו ביי"נ כשנפל תחלה ליין דלא מהני הקיתון של מים שנפל אח"כ שכבר נאסרו ה"נ במזיגת כוס תרומה, אמנם לפירש"י ההיא דב' כוסות אתיא אף כמ"ד דבעי תחלה, וטעם החילוק בין מזיגת הכוס של תרומה דלא אמרינן דכבר נאסרו, ליי"נ שנפל תחלה ליין דאמרינן דכבר נאסר אפ"ל דטעם החילוק בין מינו לאי"מ דהתם הוי יין ביין וכיון דכבר נאסר שוב מצא מין את מינו וניעור ושוב אינו יכול להתבטל עד שיהא כנגד שתיהן משא"כ בשאינו מינו אף דנאסר מ"מ כשניתוסף אח"כ שיעור ביטול נעשה היתר [ואף דבפי"ג דתרומות (הל' י') אף במינו מהני אם ניתוסף אח"כ שיעור ביטול, י"ל דדוקא ביבש אבל בלח ל"מ דכבר נעשה איסור רק שלא במינו מהני אף בלח, ויעוי' כעין זה בר"ן חולין בסוגיא דטפת חלב למ"ד חנ"נ], ואם כנים אנחנו בזה א"כ יתיישבו דברי הרמב"ם פט"ו דתרומות הנ"ל במה שדקדק שהרי אינו מינו דבמינו הוי אמרינן שכבר נאסר וכמו בהא דיי"נ הנ"ל. וראיתי להפמ"ג במשבצות (יו"ד סי' צ"ח ס"ק ה') דהוכיח מהרמב"ם דפט"ו מתרומות בהא דב' כוסות דגם בשאר איסורין בעינן דוקא תחלה דלא נימא דדוקא ביי"נ משום חומרא יעו"ש, ולא ביאר אופן ההוכחה ונראה דכוונתו היא מהא דנקט מזגן ואח"כ עירבן דמשמע הא עירבן ואח"כ מזגן בעינן לבטל טעם שניהם והיינו משום דכבר נאסר, ודוקא במינו אבל במי המזיגה לא אמרינן דכבר נאסר משום דהוא אינו מינו וכנ"ל, וזהו שדקדק הרמב"ם הנ"ל שהרי אינו מינו, כל זה חשבתי לכאורה. אמנם באמת כל זה אינו כלום מכמה טעמים כאשר יבואר. דאי אפשר כלל לפרש לפי' תוס' דס"ל דמחלוקת דחזקי' ור' יוחנן הוא בנפל לבסוף אבל בנפל תחלה לכו"ע אמרינן רואין דההיא דב' כוסות דלא מהני למאן דבעי תחלה הוא משום דנאסרו המי מזיגה כמו בנפל קיתון לבסוף דלא מהני משום דנאסר היין, דז"א דמבואר בגמ' דכל הספק בהא דב' כוסות הוא אי אמרינן רואין יין החולין כאלו אינו וא"כ כל הספק אינו רק אי בעינן לבטל גם יין דחולין ולא מי המזיגה דכוס של תרומה, וגם גוף דברי הלח"מ הנ"ל אינם מוכרחין כלל דאפשר דאף לפי' התוס' האי דב' כוסות

מותר אף למאן דבעי תחלה וקו' הגמ' על ר' יוחנן הוא במכ"ש דהא חזינן בהא דב' כוסות דלית לי' רואין כלל אף בנפל תחלה וכ"ש בנפל לבסוף, אבל לעולם האי דב' כוסות אף חזקי' דבעי תחלה נמי מודה בה אף לפי' התוס', ואף לפי' הלח"מ דהוא דוקא למאן דלא בעי תחלה נראה דאין הטעם משום מי מזיגת הכוס של תרומה דזה אי אפשר וכנ"ל, רק דהסבר הדברים י"ל דלמאן דבעי תחלה סובר דוקא תחלה אבל נפל יין האסור עם המים בב"א נמי לא מהני, וטעמא דמלתא עפ"י מ"ש הר"ן שם בטעם החילוק בין נפל איסורא לגו התירא לנפל התירא לגו איסורא דאותו דבר שעומד במקומו חשוב יותר מן הבא עליו, ולפיכך כשהאיסור עומד במקומו אפילו משהו אוסר את היין הבא עליו אפילו חבית גדולה בב"א משום חומרא דיי"נ, אבל כשההיתר במקומו והאיסור בא עליו ההיתר מבטל את האיסור, וא"כ ה"נ אפשר לחלק כעין זה דבנפל קיתון של מים תחלה ואח"כ יין נסך המים שעומדים במקומו חשיבי לבטל ולא אמרינן מצא מין את מינו, אבל כשלא היו שם המים תחלה אף שנפלו עם היין בב"א לא חשיבי לבטל ואמרינן מצא מין את מינו, וא"כ בההיא דב' כוסות דנפל היין עם המים בב"א לא חשיבי לבטל ואמרינן מצא מין את מינו ולא אמרינן רואין למאן דבעי תחלה, כן יש לומר לפי' תוס' לפי מה שהבין הלח"מ אמנם כבר כתבתי דאין דבריו מוכרחין כלל, וגם דברי הפמ"ג הנ"ל שהוכיח מהרמב"ם דהל' תרומות דגם בשאר איסורין בעינן תחלה תמיהני עליו דהא הרמב"ם העתיק לישנא דגמ' ולדעת הפמ"ג גם בגמ' יש לדייק מזה דבעינן תחלה, וא"כ איך יפרנס לפי' התוס' דפירשו דלר' יוחנן ל"ב תחלה וא"כ סוף סוף יקשה מההיא דב' כוסות, וע"כ דאיננו דיוק. שוב ראיתי במרדכי (פ' השוכר סי' תתנ"ג) שהביא בשם ר"ת דבאמת מדייק מזה דבעינן תחלה יעו"ש, אמנם ע"כ התוס' לא סברי כן, [ואפשר דכוונת הפמ"ג לדייק כן מהרמב"ם ממה דהוסיף תיבת ואח"כ עירבן ובגמ' ליכא תיבת ואח"כ, ואיננו כדאי להעמיד יסוד ע"ז], ואף אם נדייק כן מהרמב"ם ג"כ נראה דאין הטעם לחלק בין מינו לאינו מינו, רק משום דבמינו גם אח"כ אין בההיתר כדי ביטול להאיסור ועם אינו מינו ג"כ אינו מצטרף וכנ"ל דעם מים אינו מצטרף א"כ הוא נאסר מהאיסור ובעינן באינו מינו לבטל גם אותו, אבל אם הי' נתוסף מינו דהיתר אח"כ שפיר הי' מצטרף גם מינו דמעיקרא עם המינו דאח"כ לבטל להאיסור רק משום דגם אח"כ אין במינו לבטל רק בהאינו מינו דאיננו מצטרף עמו לכך בעירבן ואח"כ מזגן דכבר נאסר בעינן באינו מינו לבטל שניהם, אבל במי מזיגת הכוס של תרומה אף דנאסר מקודם מ"מ כיון דניתוסף אח"כ עוד מים מצטרף שפיר המים דמעיקרא שנאסרו עם המים דאח"כ לבטל, ובמינו בכה"ג ג"כ הי' מצטרף וכנ"ל דלענין חנ"נ אין שום טעם לחלק בין מינו

לאינו מינו, וכבר כתבו הראשונים טעמים בזה דלא אמרינן חנ"נ או משום דהוא לח או משום דאינו דרך בישול, ובפרט לשי' הרמב"ם שכתב המגיד (פ"ט ממאכ"א הל' ח') דסובר כשיטת רבינו אפרים דלא אמרינן חנ"נ בשאר איסורין חוץ מבב"ח, אבל לדברי כולם אין חילוק בין מינו לאי"מ לדידן דגם מין במינו בטל, וגם הא מוכח מהרמב"ם (פי"ג דתרומות הל' ד') דגם במינו לא אמרינן שכבר נאסר בנתערב מתחלה ברוב חולין יעו"ש, ויתבאר להלן אי"ה. שוב מצאתי כעין סברא הנ"ל לחלק בין מינו לאי"מ בהא דכבר נאסר בתורת הבית הארוך בשער התערובות (בית ד' שער ב') בשם הראב"ד והוא בדפוס ברלין קי"ז א', יעו"ש שהסביר בטעמא דמלתא דבאינו מינו כל שנתבטל הטעם בטל ולכן לא מהני לזה מה שכבר נאסר משא"כ במינו דלא תלי בטעם דהא במינו ליכא טעמא ולכן כל שנאסר נאסר ואינו חוזר וניתר, ועכ"ז בהרמב"ם אי אפשר לבאר כן וכנ"ל, דשיטת הרמב"ם בכל האיסורים דלא אמרינן חנ"נ אף במינו, וגם הא מוכח מהרמב"ם (פי"ג דתרומות הל' ד') דגם במינו לא אמרינן שכבר נאסר וכנ"ל. ובדרך אגב חזות קשה ראיתי בדברי הרשב"א (צ"ז ב' בשער התערובות בית ד' שער א') דהקשה הרמב"ן להסוברים בכל האיסורין חתיכה נעשית נבילה אף בלח ומתרצין האי דיי"נ משום דנאסר במשהו לא אמרינן חתיכה נעשית נבילה ומהני הקיתון של מים והקשה הרמב"ן מהא דשני כוסות שמזגן ועירבן ותירץ הרשב"א דהתם משום נותן טעם לפגם דמש"ה מתבטל בששה חלקי מים, והנה מלבד דסותר בזה דברי עצמו דהיכא דהאיסור מרובה לא מהני לפגם וכמובא נמי בשו"ע יו"ד (סי' ק"ג), אף גם תמיהני דאיך שייך בזה לפגם כיון דעתה עכ"פ ע"י היין אינו לפגם רק דלולא היין של חולין הי' לפגם בכה"ג לא מסתבר כלל להתיר לפגם, ולהדיא אמרינן בע"ז (ס"ז א') אמר ר"ל נו"ט לפגם שאמרו אין אומר קדירה זו חסירה מלח חסירה תבלין אלא השתא מיהא הא פגמה, ומבואר עכ"פ הא אם נתן תבלין וע"י התבלין איננו נו"ט לפגם אסור ולא אמרינן סלק המלח והתבלין והוי האיסור לפגם וה"נ דכוותיה, ומצאתי להפמ"ג בפתיחתו לתערובות (בח"ג ספ"ד) שהרגיש קצת על הר"ן והשיאו לדרך אחר יעו"ש ולא ראה דברי הרשב"א הנ"ל, ומצאתי ג"כ להעטרת ראש ברכות (ל"ח עמוד ד') שהרגיש ג"כ בכעין זה בדעת הראב"ד יעו"ש, ודברי הרשב"א צע"ג, וגם הא המים ג"כ נאסרו למ"ד חנ"נ והמים אינם לפגם ואם נימא דחשבינן למים עם היין ביחד ליין קלוש, דנו"ט לפגם בג' חלקי מים שבאידך כוס של חולין א"כ תקשה גם באידך כוס נימא דהמים עם היין הם ביחד וליכא נו"ט לפגם ומ"ש דבכוס של תרומה נחשוב למים כאלו הוא יין קלוש ולחולין לא נחשוב כן, אם לא דנימא דאין הנאסר חמור מן האוסר דאף דהמים הנאסרים אינן נותנין טעם לפגם, עכ"ז כיון

דהאוסר דהיינו היין לפגם ובטל גם המים כן, ובכ"ז צ"ע ולא כתבתי אלא להעיר, ויעוי' בזה בפמ"ג (סי' ק"ג ס"ק ה') בשפתי דעת בדין הד' ובפתחי תשובה (סי' ק"ג ס"ק ב') בשם האחרונים, ואף לפ"ז אינו מיושב דהא היין אינו נו"ט לפגם רק משום מיעוטו ואם היין הי' במקום המים ג"כ לא הי' לפגם.

אמנם נראה דהרשב"א כאן בשיטת הרא"ה בתורת הבית הארוך (ק"ט א' בית ד' שער א') בדיני התערובות דסובר נו"ט לפגם היינו ממש כנבילה שאינה ראוי' לגר להכי סובר כאן דאי"צ רוב נגד האיסור וממילא אף דמים איננו נו"ט לפגם מ"מ כיון דהיין עושהו לפגם מותר הכל, והא דקאמר בגמ' ע"ז (ס"ז ב') דאם ריבה טעם לפגם מותר אף דאיכא מילי אחרנייתא דפגמא בהדי' דמשמע דבעינן שהאיסור יוסיף בה טעם לפגם אבל אם אינו מוסיף טעם לפגם אף דהמאכל פגום משום מילי אחרנייתא אסור היינו בפגם מועט כעין שכתב הבדק הבית (שם ק"ט ב') בחומץ לגריסין צוננין והרתיחן דאסור מטעם השביח ולבסוף פוגם דמיירי בפגם מועט דבטעמו ולא ממשו מהני וה"נ האי דריבה לפגם אבל בפגם גמור אף דהוא משום מילי אחרנייתא לבד עכ"ז מותר דהוי כנבילה שנפגם וא"כ ה"נ לא איכפת לן אף דהמים דנעשין נבילה אינן נו"ט לפגם, אמנם קמייתא קשי' דלא הותר מעולם כיון דמעולם לא הי' לפגם רק דנימא ע"י סלק והוי לפגם ומוכח מגמ' הנ"ל מחסרה מלח דבכה"ג לא אמרינן סלק, ואפשר לדחות קצת הראי' מהגמ' דאפשר דה"נ בפגם מועט דאינו מותר רק בטעמו ולא ממשו וכנ"ל דבכה"ג כיון דאינו פגם גמור לא אמרינן סלק, אבל בפגם גמור דאף בנבילה מותר שפיר אמרינן סלק. עוד יש לדחות דהתם הטעמים נפרדים וטעם האיסור עצמו לשבח רק דבעי נמי מלח ותבלין דאו טעם איסור יפה להן, משא"כ הכא דטעם יין הוא רק עם ההיתר וזו"ז לפגם, והוי כמין ומינו ודבר אחר דבטל אף דנרגש הטעם כיון דאינו מהאיסור לבד, אמנם מסברא בלא שום ראי' צע"ג כיון דעדיין לא נפגם איך יהא מותר מטעם סלק והי' נפגם, ולא כתבתי אלא להעיר בכ"ז. שוב ראיתי דהסברא פשוטה כן דאם ההיתר שוה בטעם להאיסור ומצטרף להטעים שפיר אמרינן סלק משא"כ אם הטעם מאיסור לחוד רק דדבר אחר גורם שיהא טעם לשבח שפיר אסור דכל הטעם הוא מהאיסור והדבר אחר אינו אלא גורם שיהא לשבח ולכך בחסרה מלח אסור משא"כ בכוסות. ובהכי ניחא נמי קושיית הפמ"ג או"ח (סי' תס"ב) בתפוח שרסקו להפוסקים דמיירי עם מים דא"כ אמאי אסור להוי זה וזה גורם כמו בשאור של תרומה וחולין, ולהנ"ל לק"מ דכל הטעם מהתפוח והמים אינם אלא הכנה בכדי שיוכל לקבל הטעם חימוץ או דלולא זה לא הי' אלא סרחון כמו בפסחים (דף ל"ה) ומש"ה אסור דהוי כמלח משא"כ בשאור ושאור דתרווייהו מסייעין

לגוף החימוץ והוי כב' כוסות הנ"ל ואשה"ט. עוד חשבתי לפרש בכוונת הרמב"ם (פט"ו דתרומות) הנ"ל דהנה לכאורה יש להקשות על האי דינא דמזגן דבעינן שיהא במים שיעור לבטל את הטעם אף דלא היו התערובות בבת אחת רק בשתי תערובות דמתחלה נתערב ברוב מים של מזיגת כוס התרומה ואח"כ נתערב עוד במזיגת כוס חולין ג"כ, ואפ"ה בעינן אותו השיעור בעצמו שהי' נצרך אם הי' חד תערובת וקשיא לזה לכאורה מפי"ג דתרומות (הל' ד') דכתב שם הרמב"ם על הדין דאין המדומע מדמע אלא לפי חשבון בד"א בדבר שאין דרכו להבלל כו' אבל דרכו להבלל כגון שמן לשמן ויין ליין הולכין אחר הרוב אם רוב תרומה ה"ז מדמע כתרומה ואם רוב חולין ה"ה כחולין ואינו מדמע אעפ"י שהכל אסורין לזרים עכ"ל א"כ מבואר דאעפ"י שבתערובת הזה יש בו תרומה וחולין דהא נבללו אפ"ה אזלינן בתר הרוב ואם רוב חולין איננו מדמע כלל ובטל אח"כ ברוב בעלמא ואף לפי חשבון אינו מדמע, וא"כ בדרך משל אם נפל לוג יין של תרומה לשלשה לוגין יין חולין דהרוב חולין ואח"כ נפלו הד' לוגין אלו עוד לס' לוגין יין חולין [ולכך כתבתי בגוונא דאיכא ס' משום דאני מסתפק דאפשר כוונת הרמב"ם דאינו מדמע כחומר תרומה להצריך ק' אבל ס' בעינן וצ"ע בזה,], איננו מדמע ומותר ואף דאם מתחלה הי' נופל הלוג יין תרומה לס"ג לוגין ואף לצ"ט חולין היה אוסר ע"כ דהיינו דוקא בחד תערובות אבל בשתי תערובות קיל טפי ולא בעינן כ"כ, וכעין שכתבו התוס' ביצה (ג' ב') ד"ה ואחרות ויבמות (פ"א א') וע"ז (מ"ט א') וזבחים (ע"ב א') ד"ה נתערבו וסנהדרין (פ' א') ד"ה ואחרים דתרי תערובות קיל טפי דהוי כעין תרי רובי דעדיפי מחד רוב, והביאו ראי' מכתובות (ד' ט"ו) דבעינן תרי רובי רוב העיר ורוב סיעה ורוב העיר גרידתא לא מהני אפילו גדולה כאנטוכיא, וה"נ בהא דהרמב"ם בחד תערובת בעינן ק"א אבל בתרי תערובות לא בעינן כ"כ ואף דבשאר מילי לא מצינו לחלק בין חד תערובת לתרי וכמ"ש בפשיטות ט"ז יו"ד (סי' צ"ב ס"ק ט"ז) ובנקוה"כ שם אפשר דתרומה שאני כעין שכתב הב"י יו"ד (סי' צ"ט) וכעין זה כתב הרשב"א בת' בח"א (סי' תס"ג) דמצינו דבתרומה הקילו, וא"כ קשיא לכאורה בהך דינא דפט"ו הנ"ל בהא דמזגן דבעינן במים שיעור הראוי לבטל הטעם בתרומה דהיינו ק' דזהו השיעור לבטל היכא דאי אפשר לעמוד על המבחן כמו שכתב בהל' מאכלות אסורות (פט"ו הל' ל') [ואם נימא בהא דרמב"ם פי"ג הנ"ל דאף ס' לא בעינן יקשה נמי כאן דאף ס' לא ניבעי] והדין כמו אם הי' חד תערובות ואמאי בעינן כולי האי והא הכא הוי בתרי תערובות ובתרי תערובות לא בעינן כולי האי וכנ"ל, ונראה דיש לחלק בזה בין מינו לשאינו מינו דדוקא במינו דליכא טעמא אזי בתרי תערובות לא בעינן כל כך וכמו שדקדק הרמב"ם בפי"ג הנ"ל

שמן בשמן ויין ביין אבל באינו מינו דאיכא למיחש לטעמא אין חילוק בין חד תערובות לב' תערובות, וזהו שכיון הרמב"ם דדינו כאלו התרומה שנתערב במים כמו אם הי' חד תערובות התרומה במים, ואף. דהכא הוי תרי תערובות ותרי תערובות קילי טפי וכנ"ל, לכך קאמר שהרי אינו מינו ובאינו מינו ליכא חילוק בין חד תערובות לתרי תערובות וכנ"ל. ולכאורה הי' נראה דכל זה ליתא, דהנה מ"ש בהא דהרמב"ם פי"ג דתרומות לחלק בין חד תערובות לתרי תערובות הוא דחוק והתוס' הנ"ל לא כתבו זה רק לרבותא אבל לא לומר כן לקושטא דמלתא, וגם לפ"ז נצטרך לומר האי דכתב הרמב"ם בפי"ג דתרומות הנ"ל דאם רוב תרומה ה"ז מדמע כתרומה דאם נפלו שני לוגין יין תרומה ללוג יין חולין ואח"כ נפלו הג' לוגין יין למקום אחר בעינן ג' מאות לוגין נגד כולם דההיתר נהפך להיות איסור בלח וזהו היפך ממה שהעלו האחרונים דאין היתר נהפך לאיסור וכמ"ש הפמ"ג בפתיחתו לתערובות בשם המ"כ וכ"כ הגאון מליסא בס' נחלת יעקב בב"מ (ד' ו') על תוס' ד"ה קפץ. ע"כ הי' נראה לכאורה דכוונת הרמב"ם פי"ג נגד מה שכתב שם בהל' ג' דנפלו י' סאין תרומה לצ' סאין חולין ונדמעו הכל אם נפל ממדומע זה י' סאין לפחות מק' חולין נדמעו שהרי יש בי' של מדומע סאה של תרומה, ועל זה כתב דדוקא בדבר שאין דרכו להבלל אבל בדרכו להבלל בכה"ג שנפל מעט ממנו הולכין אחר הרוב ואינו מדמע כלל, אבל בנפל כולה למקום אחר גם בלח הוא לפי החשבון ואין חילוק בין חד תערובות לתרי תערובות, וטעם החילוק בין נפל מעט לנפל כולה הוא דלכאורה יש לתמוה על הרמב"ם בהל' ג' הנ"ל דסובר דבעינן ק' סאין חולין לבד הי' לבטל הסאה תרומה שבתוך הי' והט' סאין חולין שבתוך הי' אינן מצטרפין לבטל דאמאי אינן מצטרפין דמ"ש מהא דמבואר שם (בהל' י') דסאה תרומה שנפלה לפחות מק' חולין ונפלו חולין אחרים עד שהוסיפו על מאה דאם בשוגג ה"ז עולה בק"א דגם החולין הראשונים מצטרפין לבטל ומ"ש הכא דהט' סאין אינן מצטרפין, ומצאתי להפרי תואר יו"ד (סי' צ"ט) שהרגיש בזה ותירץ לנכון דהיכא דכל המדומע הראשון הוא בתערובות האחרון דבוודאי יש חולין שפיר מצטרפין משא"כ בנפל מעט מהמדומע דיש מקום לומר דהכל תרומה אף דאין מחמירין כל כך רק לפי חשבון עכ"פ איננו מצטרף לבטל והוא נכון, ולפ"ז גם בהל' ג' אם נפל י"א סאין מהמדומע הראשון שפיר סאה אחת מהמדומע הראשון דהוא ודאי חולין, וה"נ הוי האי חילוקא בהל' ד' בדבר שדרכו להבלל, דאם נפל כל המדומע למקום אחר בזה משערינן לפי חשבון דהא ידעינן כמה תרומה וכמה חולין יש בה בי שהי' רוב תרומה במדומע הראשון בין רוב חולין רק בנפל מעט ממנה באופן דיש מקום לומר דכל הנפילה הוא תרומה או הכל חולין בזה אזלינן בתר רובא דאם רוב תרומה אמרינן דהכל

תרומה ואם רוב חולין הוי הכל חולין וא"כ שוב בפשוט לק"מ על הא דפט"ו הנ"ל בהא דמזגן דכיון דכל התערובות הא' נתערב בב' שפיר בעינן בב' תערובות כמו בתערובת הא' ואי"צ לחלק בין מינו לאינו מינו דגם במינו בכה"ג אין שום חילוק בין תערובות א' לב' תערובות אמנם באמת אי אפשר, לומר כן דאם נפרש כן בדברי הרמב"ם דפי"ג בהל' ד', יש לתמוה טובא דהוא נגד הסברא דהא אדרבא יותר יש לתלות דהכל תרומה או הכל חולין בדבר שאין בילה מדבר שיש בילה דבודאי נבלל לפי החשבון וא"כ הדברים נפלאים דבדבר דאין בילה דאפשר דנזדמן דנפל הכל תרומה או הכל חולין ואפ"ה לא אזלינן בתר רובא לומר כל דפריש מרובא פריש רק לפי החשבון אם הי' נבלל, בדבר שיש בילה דבודאי נבלל ונפל לפי החשבון אזלינן בתר רובא אתמהה יציבא בארעא וגיורא בשמי שמיא, אלא ודאי דהנכון בביאור הרמב"ם כמ"ש תחלה דהטעם משום ביטול דבזה שפיר הסברא דמתבטל יותר כשמעורב היטב בדבר הנבלל מדברים דאין בילה דכל אחד עומד בפני עצמו ולכך בדברים שיש בילה נתבטל המועט ברוב ונעשה כרוב משא"כ בדברים שאינם נבללים, [וקצת דוגמא לדבר ביו"ד (סי' ק"ט) דביבש ביבש איכא פוסקים דאסרי לאדם אחד משא"כ בלח דאוכל אחד, וכן ביבש איכא דמצרכי להשליך אחד והוא דעת רש"י פ"ק דביצה ובפ' בתרא דע"ז, והרא"ש שם הקשה על זה מרפ"ב דערלה דבערלה וכלאי הכרם אי"צ להרים רק בתרומה משום גזל השבט ותירץ המרדכי בפ"ק דביצה דהתם בדבר המעורב הכל ביחד דאי אפשר שיפגע באיסור לבדו בלא ההיתר לכך אי"צ להרים משא"כ ביבש דאפשר שיפגע באיסור לבדו צריך להשליך אחד, אלמא דבדבר הנבלל יותר מתבטל מדבר שאינו נבלל, ובתוספות רי"ד על ע"ז סוף מהדורא תנינא ראיתי שכתב דהא דדבר שיש לו מתירין לא בטל הוא רק ביבש אבל בלח ס"ל דבטל, ובנוב"י (מה"ת סי' מ"ה ביו"ד) דיבש לכ"ע אין מבטלין מה"ת, כל זה דוגמא לדבר דבלח מתבטל יותר,], וכיון דמוכרח דהטעם משום ביטול ממילא לאו דוקא בנפל מעט דלא אזלינן לפי החשבון רק בתר רובא, אלא אפילו בנפל כולה למקום אחר נמי הכי הוא כיון דנתבטל והמיעוט נעשה כרוב ומוכרח דס"ל בתרומה דבלח ההיתר נהפך לאיסור והאיסור להיתר וע"כ בתרומה לחלק בין חד תערובות לתרי תערובות וכמ"ש תחלה, וא"כ קשי' על האי דמזגן וע"כ לחלק בין מינו לאינו מינו, וא"ש דברי הרמב"ם כמ"ש. שוב אחר זמן רב מצאתי להרמב"ן בחי' לע"ז (בדף ע"ג סוף עמוד א') שהביא לדברי הרמב"ם אלו ותמה עליהן יעושה"ט. הנה עד כה יגעתי להבין דברי חכמים וחידותם לשון הרמב"ם המזוקק שבעתים, ועכ"פ הנה איך שיהי' בזה נחזור לענין הראשון לשיטת הרמב"ם החדשה הנ"ל דאין שום קושי' מהא דשני כוסות משום דמים

ויין אין מצטרפין וזהו שיטת הראב"ד שהובא בריטב"א ע"ז שם ומסולקת מעליו קושיית הריטב"א דשיטת הראב"ד שהביא הוא ממש כשיטת הרמב"ם. ועפ"ז נראה ליישב ג"כ קושיית הרמב"ן והר"ן בע"ז (פ' השוכר) על שיטת הראב"ד שהביא שם דבכל האיסורין אמרינן ראשון ראשון בטל ואינו חוזר וניעור והביא ראי' ממתני' דערלה (פ"ב מ"ב וג') דערלה מעלה את הערלה והרמב"ן הרבה להשיב עליו והר"ן יישב כל קושיותיו רק עוד אחת הביא הרמב"ן שהר"ן הודה עלי' יעו"ש, והוא מהירו' דערלה (פ"ב הל' ג') דאיתא שם גריסין שנתבשלו עם עדשים של חולין ואין בהם בנותן טעם ריבה עליהן גריסין של חולין מין מעורר את מינו לאסור לא תהא גדולה מיין נסך כמה דתימר ביין נסך את רואה את ההיתר כמי שאינו אותו האיסור אם יש בו בנו"ט אסור אם לאו מותר והכא את רואה את ההיתר כמי שאינו אותו האיסור אם יש בו בנו"ט אסור אם לאו מותר הדא אמרה ריבה עלי' גריסין של תרומה אסור א"כ מבואר דלא אמרינן ראשון ראשון בטל, והר"ן הודה ע"ז אלא שכתב ע"ז וזה ודאי ראי' לפי הגמ' הירושלמית אבל אפשר לו להראב"ד ז"ל שיאמר שלפי הגמ' שלנו אינו כן, ואני תמה ע"ז דכיון דהראב"ד לדעתו הביא ראי' לזה מהמשנה דערלה א"כ איך אפשר לומר דלהירו' אינו כן דמה יענה להמשנה דערלה דכאן אין לומר כמ"ש הר"ן למעלה שם על הס"ד דגמ' דידן דמתני' דערלה שנפלה בהפסק דה"נ הא מיירי שנפלה בהפסק, וע"כ דלאו ראי' היא ממתני' דערלה מטעם אחר ואיך הביא הראב"ד ראי' ממתני', ומוכרח מזה דלהראב"ד אי אפשר לומר דהירו' יחלוק ע"ז. וא"כ נצרך ליישב דברי הירושלמי לדעת הראב"ד. ונראה דהנה דברי הר"ן בעצמו צריך ביאור דמאי קשיא לי' מהירו' הא הראב"ד בעצמו כתב דתרומה שצריך להרים חוזר וניעור כדתנן במתני' דתרומות (פ"ה מ"ח) סאה תרומה שנפלה לק' ולא הספיק להגבי' עד שנפלה אחרת ה"ז אסורה דמשום שצריך להרים לא נתבטלה לגמרי וכשניתוסף קודם שהגבי' חוזר וניעור וא"כ מאי קשיא לי' מהירו' דגריסין הנ"ל הא שם בתרומה איירי ובתרומה גם הראב"ד מודה. והנראה בביאור דבריו דס"ל דהירו' איירי ע"כ בתרומה גבי כהן דאי"צ להרים ואפ"ה, מצטרף דאי מיירי לגבי ישראל דצריך להרים א"כ איך מביא ראי' לריבה גריסין של חולין מיין נסך דרואין את ההיתר כמי שאינו דלמא שאני התם דאי"צ להרים משא"כ בתרומה, אמנם לכאורה אכתי אפשר דמיירי ביד ישראל דצריך להרים והא דמייתי מיי"נ היינו דמיירי דיין ההיתר נתערב תחלה במים ואח"כ נפל לתוכן יין האסור דתיכף כשנפל יין האיסור מצא את מינו ואפ"ה אינו אוסר א"כ ה"נ בתרומה אף דקודם הרמה לא נתבטל עדיין עד שנפלו גם הגריסין של חולין דמצא התרומה את מינו דחולין אפ"ה א"י לאסור כמו ביי"נ הנ"ל בנפל יין האסור אח"כ אמנם

ז"א דא"כ קשיא אמאי נקט הירו' דמתחלה נתבשל עם הגריסין דתרומה לחוד ואין בהם בנותן טעם ואח"כ נפלו הגריסין של חולין הול"ל רבותא אף דבעת נפילת התרומה כבר היו שם גריסין של חולין דיהיב טעמא עם החולין אפ"ה מותר דהו"ל רבותא יותר, וע"כ דקאי הכא אף למ"ד לקמן בירו' (פ"ב דערלה ה"ו ופ"ה דע"ז הי"א) דדוקא נפל היתר בסוף שכבר נתבטל האיסור קודם שמצא את מינו אבל נפל ההיתר תחלה ואח"כ נפל האיסור דבעת שנפל האיסור כבר מצא את מינו דהיתר אסור ולכך צייר הירו' בתרומה נמי דוקא בנפל התרומה תחלה דכבר נתבטל קודם שמצא את מינו ודומיא דהכי מייתי נמי מיי"נ בנפל האיסור תחלה וא"כ קשיא מאי מייתי מיי"נ לתרומה דלמא שאני יי"נ שאין צריך להרים משא"כ בתרומה שצריך להרים וע"כ דמיירי בתרומה אצל כהן שאין צריך להרים, ושפיר מקשה הר"ן מהירו', אמנם בתמים דעים (סי' ז') בת' הראב"ד שם הביא להירו' דערלה דגריסין הנ"ל וכתב ע"ז דהא דקאמר הירו' דריבה גריסין של תרומה אסור הוא דוקא בתרומה משום שצריך להרים, וא"כ ע"כ דאיירי ביד ישראל ויקשה איך מייתי מיי"נ. אמנם למ"ש דהראב"ד סובר כשיטת הרמב"ם דבאינו מינו היכא דאי אפשר למטעם בעי ק"א יתיישב שפיר דלעולם הראי' מיי"נ היינו מנפל האיסור לבסוף וכמ"ד נפל האיסור לבסוף ג"כ מותר והא דצייר הירו' בתרומה בנפל ההיתר לבסוף ולא קאמר רבותא יותר בנפל הגריסין של תרומה אחר שנפל הגריסין של חולין משום דבתרומה לא משכחת כה"ג דכיון דאי אפשר למטעם גם באינו מינו בעי ק"א ואין נפ"מ בין מינו לאינו מינו ולכך הוכרח למנקט בתרומה בנפל התרומה תחלה וטעמוהו ולא הי' בהן בנותן טעם, וא"ש. שוב מצאתי בריטב"א על ע"ז דהביא לקו' הרמב"ן הנ"ל וכתב, בפשיטות דאין לומר שם משום דצריך להרים דהא מיירי באינו מינו דהוא בנותן טעם ואין צריך להרים, ואפשר ברמב"ן בעצמו מבואר הכי ואין בידי רמב"ן למס' ע"ז לעיין בו, ונראה שלזה כיון הר"ן ג"כ, והרי לפנינו דעת הראב"ד להדיא דגם באינו מינו צריך להרים, ואפשר דגם זה תליא בהא דהא דהרמה תניא אצל ק"א, ואי גם באינו מינו בעי ק"א א"כ הא דק"א קאי גם על אינו מינו וה"נ האי דהרמה משא"כ אי לא בעי ק"א לא מצינן בשום דוכתא דליבעי הרמה אי בעינן ק"א, ויעוי' בתמים דעים (סי' ח') דגדול א' שאל להראב"ד אי גם באינו מינו צריך הרמה ות' הראב"ד לא נמצא ע"ז, אמנם לפי מה דנתבאר בקונטרס דריחא מלתא, ע"כ הראב"ד בהאי ת' איננו סובר דליבעי ק"א באינו מינו וכשי' הרמב"ם כאשר נתבאר שם דסובר דק"א הוא למעלה מכדי נתינת טעם, ולפ"ז ע"כ הא דצייר הירו' דנפל התרומה תחלה הוא לאו דוקא או דשאלתו הי' אף דנפל התרומה תחלה, ופשיטתו הי' מיי"נ אליבא דרי"ו דאף בנפל התרומה לבסוף מותר, אמנם ק"ל

דקצת נראה מהירו' (דפ"ב דערלה ה"ו ופ"ה דע"ז הל' י"א) דסובר להלכה דנפל איסור בסוף אסור, וע"כ דהכא דוקא בנפל תחלה והראי' מיי"נ ג"כ מנפל ההיתר בסוף וקשיא להראב"ד לפ"ז מאי ראי' מיי"נ דלמא תרומה שאני דצריך להרים, וצ"ע. ח) ועפ"י כל הנ"ל יפתחו לנו שערי אורה להבין עומק כוונת השגת הראב"ד (בפי"ג דתרומות ה"ט) הנ"ל על הא שכתב הרמב"ם הדין דהתוספתא דלוג מים שנפל לצ"ט לוגין יין ואח"כ נפל לתוך הכל לוג יין של תרומה נדמע הכל שאין המים מעלה את היין כתב ע"ז הראב"ד א"א הפירוש שהוא מפרש לטעם התוספתא טעות הוא בידו שהרי דבר ידוע שמים מבטלין את היין אם אין בהם בנותן טעם אלא לפי שהמים נפלו לתוך היין ואין בהם כדי לבטל התרומה בטעם אעפ"י שיש שם ק' חולין אין מצטרפין לפי שהם ב' שיעורין שהמים ביין (ט"ס וצ"ל שהיין במים] בנו"ט ויין במים [ג"כ ט"ס וצ"ל ויין ביין] שיעורו בק' וכיון שאין שיעוריהן שוין לביטול התרומה אין מצטרפין וכן הדין אפילו לוג יין של תרומה שנפל לנ' מים ונ' יין אם אין בנ' מים כדי לבטל טעם הלוג של תרומה אין מצטרפין לק' עכ"ל, וכתב ע"ז הכ"מ וי"ל שבמה שכתב הרמב"ם שאין המים מעלה את היין אפ"ל שנתכוין למה שפי' הראב"ד בתוספתא, והמחא"פ בהגהותיו לרמב"ם ציין על דברי הכ"מ עיין בפט"ו דין י"ז, הנה כפי הנראה מדברי הכ"מ והמחא"פ הנ"ל שהבינו השגת הראב"ד על הרמב"ם הוא משום דהבין הראב"ד בדברי הרמב"ם דסובר דבשום ענין אין מים מעלין ליין של תרומה אף אם יש בהם כדי לבטל את הטעם וע"ז השיג הראב"ד דאם יש בהם לבטל הטעם מעלין רק משום דהכא אין בהם לחוד כדי לבטל הטעם רק בצירוף היין אין מצטרפין ומש"ה כתב הכ"מ די"ל דגם הרמב"ם כיון לזה דאין מצטרפין והמחא"פ הביא סיוע לזה מפט"ו דין י"ז דמבואר שם כן להדיא, ולפ"ז באמת יש לתמוה הרבה על הראב"ד דלמאי השיג ותלה בוקי סריקא בהרמב"ם דמלבד דבפשיטות יש לפרש דברי הרמב"ם דפי"ג כדעתו וכמ"ש הכ"מ אף גם הא מוכרח הוא וכמבואר להדיא בפט"ו דין י"ז הנ"ל. ועוד נראה דע"כ גם הראב"ד הבין בכוונת הרמב"ם דאין מצטרפין דאי ס"ד דהבין ברמב"ם דבשום ענין אין מים מעלין אף אם יש בהם לחוד לבטל הטעם א"כ למאי סתם וכתב בהשגתו שהרי דבר ידוע שהמים מבטלין את היין אם אין בהם בנו"ט ולא הביא שום ראי' לזה, ואיך הוא ידוע אם הרמב"ם אינו סובר כן והי' לו להביא ראי' מהמשנה דסוף ע"ז (ע"ג א') דמבואר לענין יי"נ דיין במים בנו"ט או מהגמ' דע"ז (ע"ג ב') מהא דב' כוסות דהוא הדין דהרמב"ם דפט"ו הנ"ל דמבואר לענין תרומה גופי' דיין בטל במים אם אין בהם בנו"ט, ואיך השיג ע"ז בלי שום ראי' רק בידוע, ע"כ מוכרח דגם הראב"ד ידע דהרמב"ם מודה לזה וכוונת הרמב"ם דאין מצטרפין ולא השיג

על הרמב"ם רק בטעם התוספתא ומ"ש שהרי דבר ידוע אינו אלא הוכחה וסברא למסתר טעמו של הרמב"ם ולכך לא הוצרך להביא שום הוכחה לזה כי באמת הוא פשוט וידוע לכל בר בי רב וא"כ איננו מובן השגתו כלל דהא הרמב"ם לא כתב שום טעם לזה ואיך שנפרש בטעם התוספתא יתפרש ג"כ בדברי הרמב"ם, ומצאתי להפני משה בירו' (פ"ה דתרומות ה"ג) במראה הפנים ד"ה סאה תרומה שהביא לדברי הראב"ד וכתב דכוונת השגתו דמאי איריא לוג הא אפילו מחצה מים ומחצה יין ג"כ אין מצטרפין וכדסיים יעו"ש, ובמחכת"ה אין צורך להאריך בביטול דבריו כי מבואר הוא לכל מעיין שאין זה כוונת הראב"ד, וגם דאין זה שום השגה דהא הרמב"ם העתיק לשון התוספתא וגם הא מהא דפמ"ו הי"ז הנ"ל מבואר מהרמב"ם גופי' דאף בהרבה מים אין מצטרפין דהתם הוי מים יותר, והשגת הראב"ד איננו מובן כלל לכאורה אמנם לפי כל הנ"ל הדברים מבוארין דהראב"ד ירד שפיר לעומק דעת הרמב"ם דאי אפשר להתפרש כלל בדברי הרמב"ם כמ"ש הראב"ד בטעם התוספתא ושפיר השיג, דלפמ"ש הרמב"ם (פט"ו ממאכ"א הל' ל') דגם באינו מינו באי אפשר לטועמו בעי ק' וגם במינו הא דבעי ק' הוא משום דאי אפשר לטועמו וכמ"ש שם (בהל' ו') א"כ אין שום חילוק בין מינו לאינו מינו דתרווייהו חד שיעורא נינהו, ואי משום דבאינו מינו משכחת לה לפעמים דליסגי בפחות או דניבעי יותר כגון באפשר למיקם אטעמא ובמינו לעולם לא משכחת למיקם אטעמא ולעולם משערינן בק' אין בחילוק זה כדאי למונעם מלהצטרף יחד דהא החילוק זה איתא בכל האיסורין לענין שיעור ס' ואפ"ה מבואר בגמ' דמצטרפין וכמבואר לעיל (אות ב') וראה הרמב"ם כ"ז שהוא כן לדעתו וכתבו מפורש (בפט"ו ממאכ"א הל' כ"ב וכ"ג), וא"כ טעמא דתוספתא אי אפשר להתפרש משום דמינו ואינו מינו אין מצטרפין רק משום דמים ויין שאני וכמו שנתבאר לעיל (אות ג') דאף דשאר מינו ואינו מינו מצטרפין מ"מ מים ויין שאני, וזהו שדקדק הרמב"ם בפי"ג ובפט"ו שאין המים מעלין את היין, המים דוקא דמים שאני, וע"ז השיג הראב"ד דאין שום טעם לזה כיון דדבר ידוע הוא דמים מבטלין את היין אם אין בו בנותן טעם להרמב"ם כשאר אינו מינו א"כ אין שום טעם לחלק בין אינו מינו דמים לשאר אינו מינו אלא ודאי מוכרח מהתוספתא דכל מינו ואינו מינו אין מצטרפין וע"כ הטעם דאין שוין בשיעוריהן דאינו מינו אף באי אפשר לטועמו סגי בס' ובמינו גזירת חכמים הוא להצריך ק' לא משום דאי אפשר לטועמו ודלא כמ"ש הרמב"ם (בפט"ו ממאכ"א ה"ו וה"ל) הנ"ל ולהכי אין מצטרפין וה"ה כל מינו ואינו מינו לטעם זה ודלא כמ"ש הרמב"ם (פט"ו ממאכ"א הל' כ"ג), ומה עמקו מחשבות הראב"ד בדבריו הקצרים והעמוקים ודלא כהכ"מ דחשב לדחותה בנקל, ולבי אומר לי עוד בסיום דברי

הראב"ד במ"ש וכן הדין אפילו לוג יין של תרומה שנפל לנ' מים ונ' יין וכו' דאיננו מובן מאי בעי בזה דהא גם להרמב"ם הכי הוא אפילו בהרבה מים וכמבואר מדבריו בפט"ו וכנ"ל, ע"כ נ"ל דט"ס קטן נפל בדברי הראב"ד תיבת מים דכ' הראב"ד אותיות אל"ף יו"ד מ"ם דהיינו אי"מ דהוא ראשי תיבות אינו מינו ונתחלף להמעתיק או להמדפיס בין אל"ף למ"ם דהוא נחלף בקל בין בכתב משיטא בין בכתב רש"י כידוע וסבר דהוא מ"ם יו"ד מ"ם דהיינו מים אבל באמת צ"ל אי"מ ובפרט דבלא"ה דברי הראב"ד כאן משובשים ומוטעים בטעות דמוכחי בין יין למים איזה פעמים וכמו שתקנתי לעיל, א"כ בנקל יש לומר דגם כאן ט"ס קטן מן תיבת מים לתיבת אי"מ דהוא ראשי תיבות אי"מ, וא"כ כוונת הראב"ד להשיג דלהרמב"ם הנ"ל דוקא מים אבל שאר אי"מ כגון שכר ושאר משקין מצטרפין אבל למ"ש מקודם דטעם התוספתא משום דאינן שוין בשיעוריהן נמשך מזה דלאו דוקא מים רק דכן הדין בנ' לוגין אי"מ יהיו מה שיהיו אינן מצטרפין להיין אם אי"ב לחוד כדי לבטל, ושפיר דבריו מקושרים ונמשכים יחד דהסיום נמשך מהקודם ואשה"ט, ואיך שיהי' בסיום דבריו, במ"ש הר"א מקודם הוא ברור ואמת לאמיתו של תורה בס"ד ת"ל ית' ויית' כמ"ש בכוונתו דלא כהכ"מ והמחא"פ שרצו להעמיס בכוונת הרמב"ם כטעם הראב"ד דזה א"א כמו שנתבאר לעיל בראיות ברורות ועצומות, ואין לתמוה על הראב"ד לפמ"ש דא"כ למה שתק לי' בהל' מאכ"א ולמה קבע עיקר השגתו בפי"ג דתרומות דאין ההשגה על עיקר הדין רק על הטעם דיותר הי"ל לקבוע השגתו בהל' מאכ"א על עיקר הדין ז"א קו' כלל דכן דרך הראשונים למורגל בדבריהם דבאין במחתרת להשיג בקוצר וברמז וסומכין על המבין וכמ"ש המלחמות על הרז"ה בכמ"ד ומהם בשבת בענינא דחנוכה דאסור להשתמש לאורה ובפסחים בס"פ מקום שנהגו, ובראב"ד גופי' מצינו בכמ"ד דמשיג במאוחר על הקודם בקוצר וברמז ובמקומו שתק לי' וגדולה מזו מצינו בהראב"ד ספ"ו מהל' קרבן פסח דסיים בדבריו ונזיר עד שלא גילח נמי סותר וכו' ודבריו אלו הם רמז השגה על מ"ש הרמב"ם פ"ו מנזירות הי"ז ולא הזכיר כלל דברי הרמב"ם דהל' נזירות וגם במקומו שתק לי', וכ"ש הכא דכל עיקר חילו דהראב"ד להשיג הוא מדין התוספתא שהובא ברמב"ם פי"ג דתרומות להכי שפיר קבע עיקר השגתו בפי"ג דתרומות במקום עיקר הוכחתו דמשם חפר אוכל להשיג על הטעם ועל הדינים דהל' מאכ"א הנ"ל. וגם אין לתמוה על מ"ש (באות הקודם ובאות ב') דשי' הראב"ד שהובא בריטב"א ע"ז דהוא כשי' הרמב"ם ממש, דהא בפי"ג דתרומות השיג עליו דז"א כלום דהא אף זולת דברינו הנ"ל חזינן בהדיא דסתרי אהדדי דהא הריטב"א כתב בשמו דגם באי"מ בעי ק"א ובהשגתו כ' דאינן שוין בשיעוריהן, וגם הריטב"א כ'

בשמו דבעי ק"א והטור כ' משמו (ביו"ד סי' קל"ד) דסגי בו' חלקים מים, וכאן בההשגה משמע דהשיעור ס' כשאר נו"ט, אמנם ידוע דג' ראב"ד היו כידוע וא"כ אפשר דמ"ד הא לא אמר הא, ויעוי' בתוספות חדשים במשניות מס' ע"ז דהא דכתבו דסגי בו' חלקים אינו הראב"ד סתמא אלא הרב אב"ד וכ"ה באמת בס' האשכול שיצא לאור מהרב אב"ד בהל' יי"נ (סי' ס"ב עמוד 157) וגם יעוי' ברשב"א בתוהביה"א בדיני יי"נ (בית ה' שער ד') דהראב"ד בעצמו חזר בו בזה וא"כ אפשר דבענין ביטול תרומה באי"מ נמי חזר בו, וכל הדברים הנ"ל ברורים ונכונים בעזהשי"ת.

ו) ולפי מה שנתבאר בשי' הרמב"ם דהשיעור דתרומה דבעינן ק"א הוא ג"כ משום נותן טעם דטעם דתרומה שיעורו בק"א כמו דשיעורו בכל האיסורין בששים א"כ לפ"ז נראה בהא דכתב הש"ך (סי' צ"ח ס"ק ו') דלענין מין במינו אזלינן בתר טעמא ולא בתר שמא ודלא כהרמ"א שם והא דרבא בע"ז (דף ס"ו) אזיל בתר שמא הוא דוקא בדברים האוסרים במשהו אבל לדידן לענין שיעור ששים דהוא משום טעמא משום דשכנגדו באינו מינו נותן טעם אזלינן בתר טעמא, ותורת אמת היתה בפי הש"ך בזה שעתה שזכינו שיצא לאור ס' האשכול מהרב אב"ד נמצא כתוב שם בהל' יי"נ (סי' ס"א) ככל דברי הש"ך בזה יעו"ש (עמוד 155) והנה הש"ך והאשכול כתבו עוד דה"ה בתרומה וערלה וכלאי הכרם דהשיעור יותר משששים אזלינן בתר שמא ולא בתר טעמא, נראה פשוט דז"א לשי' הרמב"ם דגם השיעור ק' ור' דתרומה וערלה וכה"כ הוא משום טעמא א"כ כל שאפשר להבחין הטעם הוי אי"מ וסגי אף בפחות מק' וכשאין לעמוד על הטעם קרוי מינו וצריך ק"א דלשי' הרמב"ם אין שום נ"מ בין מינו לאי"מ רק בין אפשר לעמוד על הטעם או לא וזהו החילוק דבין מינו לאי"מ א"כ ממילא כל שאפשר להבחין קרוי אי"מ וכל שא"א להבחין קרוי מינו ולא שייכים דברי הש"ך רק לשאר הפוסקים דאין הטעם דק' משום טעם ובאי"מ אף כשאי אפשר לעמוד על הטעם סגי בס' ובמינו גזירת חכמים הוא דליבעי' ק' דלדידהו שפיר שייכים דברי הש"ך כיון דאין הטעם משום דשכנגדו באינו מינו יהיב טעמא שוב ממילא הוי כדברים האוסרים במשהו דאזלינן בתר שמא, משא"כ לשיטת הרמב"ם לא שייך זה וכנ"ל. ומרווחנא בזה ליישב קו' המנחת יעקב (כלל ע"ד ס"ק ג') שהקשה על הש"ך מלשון הרמב"ם (פט"ו ממאכ"א ה"ו) דמשמע דאף בהני דשיעורן יותר מס' כגון תרומה וערלה וכה"כ ג"כ תלוי בטעם ולא בשמא וראייתו ברורה מדכתב מין במינו שאי אפשר לעמוד על הטעם שיעורו בס' או בק' או בר' א"כ מבואר דהא דבעינן ק' ור' הוא במינו שאי אפשר לעמוד על הטעם. [והפמ"ג (סי' צ"ח ס"ק ו') בשפתי דעת דחה דבריו וכפי הנראה לא עמד על כוונתו דסבר דראייתו הוא מהא

דסיים חוץ מטבל ויי"נ ולא עיין היטב דקו' היא על תרומה וערלה וכה"כ]. אמנם לפי הנ"ל אשה"ט דלשי' הרמב"ם אין שייכות כלל לדברי הש"ך והש"ך לא קאמר רק לשאר הפוסקים וכנ"ל משא"כ להרמב"ם דלשיטתו אין שום חילוק בין מינו לאינו מינו רק בין אפשר לעמוד על הטעם אי לא, דק' ור' דהכא לדידי' הוא במקום ס' של כל האיסורין וכמו דלענין ס' בכל האיסורין החילוק בין מינו לאינו מינו תלוי אם אפשר להבחין בטעם וכמו שכתב הש"ך בעצמו ה"נ לדידי' בק' ור'. הן אמת דנראה דאף לשיטת שאר הפוסקים דאינם סוברים כהרמב"ם בשיעורא דק"א דלדידהו דוקא במינו אבל שלא במינו סגי בס' אף היכא דאי אפשר למיקם אטעמא, רק במינו הוא מגזירת חכמים דהחמירו במינו כעין שהחמירו בדברים האוסרים במשהו כגון טבל ויי"נ ודשיל"מ דהחמירו במינו דוקא, אפ"ה אינם מוכרחים דברי הש"ך לענין תרומה וערלה וכה"כ למיזל בהו בתר שמא, דכיון שכתבו התוס' חולין (דף צ"ט) ד"ה אי"ב בנו"ט דהטעם דהחמירו במינו הוא משום דאסמכוהו אקרא דאת מקדשו ממנו דהמורם ממנו שנפל לתוכו הוא מקדשו וזה במינו כתיב להכי החמירו במינו דוקא, א"כ יש לומר דזה תליא אי יכולין להפריש מזה על זה הוי מינו לענין זה וכשא"י להפריש מזה על זה הוי שלא במינו לענין זה, וכמו דמצינו חילוקים בענין מין במינו דכולהו מב"מ דגמ' לאו בחד גוונא נינהו דלענין האיסורים שאינם אוסרים רק עד ס' אזלינן בתר טעמא דכששוין בטעמא ולא בשמא מקרי מב"מ וכששוין בשמא ולא בטעמא מקרי מין בשאי"מ ובדברים האוסרים במשהו הוי להיפך דכששוין בשמא ולא בטעמא מקרי מב"מ וכששוין בטעמא ולא בשמא מקרי מין בשאי"מ. וכעין זה מצינו עוד חילוקים להרשב"א (בת' ח"א סי' רפ"ד) דסובר דסוגיא דמנחות (דף כ"ג) דבעינן להבטל שיוכל להיות כמו המבטל או להמבטל שיוכל להיות כמו הבטל לכל חד כדאית לי' דכ"ז אינו אלא לענין טומאה ולא לענין איסור ודלא כהתוס' מנחות (כ"ב ב') וזבחים (דף ע"ג) ד"ה ר' יהודא א"כ לענין איסור הוי מב"מ אף שאינם יכולים להיות זה כזה ולענין טומאה כל שאינם יכולים להיות זה כזה מתקרי מין בשאי"מ וכולהו לאו בחד גוונא נינהו ה"נ אפשר לענין תרומה תלי' אי יכולים להפריש מזע"ז אף דלא שוו לא בשמא ולא בטעמא הוי מב"מ וכשא"י להפריש מזע"ז אף דשוו בשמא ובטעמא עכ"ז מתקרי שלב"מ, משום דאת מקדשו ממנו דקאי על מינו לא קאי רק היכא דיכול להפריש מזע"ז אבל כשא"י להפריש מזע"ז אף דשוו בשמא ובטעמא עכ"ז לא קאי הקרא ע"ז כמו דלא קאי על שלב"מ. ומרווחנא בזה ליישב מה שהניח בתימא המנחת יעקב (כלל ע"ד ס"ק ג') על סה"ת (בהל' חלה) וכן פסקו בטוש"ע (סי' שכ"ג) בחלה אם נתערבה בככרות אחרות במינו דהיינו חטים בחטים בעינן ק"א ושלב"מ

דהיינו חטים בשעורים בטל בס' ותמה המנחת יעקב כיון דשיעורן למעלה מס' א"כ שוב אזלינן בתר שמא ותרווייהו חד שמא נינהו דתרווייהו ככרות מקרי וכמו דאמר בגמ' דע"ז (דף ס"ו) בחמירא דחיטי וחמירא דשערי וא"כ אפילו חטים בשעורים נמי ניבעי ק"א, והניח בצ"ע והיא באמת קו' עצומה דאין ליישב עפ"י שי' הרמב"ם הנ"ל דהטעם דק"א הוא משום טעמא כמו בכל האיסורין שיעור ס' וא"כ גם בזה אזלינן בתר טעמא דז"א כלום דא"כ פשיטא דניבעי ק"א אף שלב"מ כיון דלא מצינן למיקם אטעמא, אמנם לפי הנ"ל אשה"ט דלעולם השיעור דק"א הוא מגזירת חכמים וכשי' התוס' ולהכי שלב"מ לא בעי ק"א וסגי בס', ואפ"ה לא אזלינן בתר שמא כיון דא"א להפריש מזע"ז וכנ"ל. ועפ"ז יתיישב נמי קו' הרמב"ן שהובא בר"ן בע"ו שם ממשנה ו' פ"ב בערלה למה אמרו כל והמתבל והמדמע להחמיר מב"מ כיצד שאור של חטים שנפל לתוך עיסת חטים וכו' והא שאור ועיסה אינן שוין לא בשמא ולא בטעמא ואמאי הוי מב"מ וקשי' בין לאביי בין לרבא יעו"ש, ועפ"י הנ"ל לק"מ דלענין תרומה להצריך ק"א אין המין תלוי לא בשמא ולא בטעמא רק ביכול להפריש מזע"ז וכיון דתרווייהו חטים ויכול להפריש מזע"ז אף דזה שאור וזה עיסה ואינן שוין לא בשמא ולא בטעמא עכ"ז הוי מב"מ. ומה נעים בזה ליישב דברי המרדכי שכ' דשאור ועיסה הוי מין בשאינו מינו ותמה ע"ז הפר"ח ועשאו לטועה בדבר משנה ממתני' דערלה הנ"ל דמבואר להדיא דשאור ועיסה הוי מב"מ, אמנם עפ"י הנ"ל אשה"ט דלענין כל האיסורין שפיר כתב המרדכי דשאור ועיסה הוי מבשאי"מ דהא אינן שוין בין בשמא בין בטעמא וכקו' הרמב"ן הנ"ל, ורק לענין תרומה שאני דתלוי ביכול להפריש מזה על זה וכנ"ל, [וחוץ לדרכינו אפשר ליישב עפ"י מה שיבואר (באות שאח"ז) שי' התוס' שהובא בחי' הרשב"א חולין (צ"ז ב') דאין חילוק כלל בתרומה בין מינו ואינו מינו רק בין בלע ובין ממש ואורחא דמלתא קתני דבמינו א"א להכיר משא"כ באינו מינו דאפשר להכיר ולהסיר יעו"ש, וא"כ א"ש דכיון דהוי חטים בחטים וא"א להכיר ולהסיר מקרי מין במינו, וביותר לאשר יבואר (באות שאח"ז) דשי' רשב"ם שהובא בתוס' ע"ז (ס"ו א') קאי ג"כ בהאי שיטה ודברי המרדכי הם ג"כ מדברי רבינו שמואל וכמו שהובא בחמים דעים (סי' קמ"ו), במרדכי דע"ז פ' השוכר (סי' תתנ"ד) כ' לשון ר"ת, ונמחק ר"ת והוגה לשון ריי"ף וז"א דנצרך להגי' לשון רבינו שמואל כמבואר בתמים דעים הנ"ל, וא"ש דאזיל לשיטתו.] וגם עפ"ז יתיישב קו' הראשונים בע"ז (ע"ג ב') בהא דאמרי' דטבל אוסר בכ"ש מטעם כהתירו כך איסורו ובנדרים איתא דטבל אינו בטל מטעם דשיל"מ והקשו הראשונים דמה צריך ב' טעמים לטבל, ועפ"י הנ"ל נוכל ליישב בטוב טעם דלתרי גווני מב"מ נצרך ב' הטעמים ולא ראי זה כראי זה,

דהנה לטעמא דכהתירו כך איסורו תליא באם יוכל להפריש מזע"ז הוי מב"מ כגון שאור ועיסה אף דלא שוו לא בשמא ולא בטעמא עכ"ז אם שניהם של מין אחד כגון מחטים או משעורים כיון דיוכל להפריש מזה על זה הוי מב"מ לענין זה לאסור בכ"ש וכן חמרא עתיקא בענבי כיון דיכול לתרום מזע"ז כדאיתא פ"ק דתרומות הוי מב"מ אף דלא שוו לא בשמא ולא בטעמא וכן ביין וחומץ למ"ד דהן מין א', וחמירי דחיטי וחמירי דשערי וכן חלא דחמרא וחלא דשיכרא אף דשוו בשמא מ"מ כיון דהם ב' מינים וא"י להפריש מזע"ז הוי מין בשאי"מ לענין זה, וכן אף דשוו בטעמא ובשמא עכ"ז אם הם ב' מינין לענין הפרשה הוי מבשאי"מ לטעם זה משא"כ לטעם דשיל"מ הוי כמו בכ"מ מב"מ מאי דשוו בשמא או בטעמא לכל חד כדאית לי' וחמירא דחיטי וחמירא דשערי וחלא דחמרא וחלא דשיכרא הוי מב"מ אף שא"י להפריש מזע"ז ושאור ועיסה ויין וענבים וכן יין וחומץ הוי מין בשאי"מ כיון דלא שוו בשמא ובטעמא אף דיכול להפריש מזע"ז וא"כ אשה"ט דצריכי לב' הטעמים לתרי גווני מב"מ דלשאור ועיסה ויין וענבים ויין וחומץ וכיוצא באלו בדברים שיכול להפריש מזע"ז ואינן שוין בשמא ובטעמא למב"מ כזה נצרך הטעם כהתירו כך איסורו, ולדברים השוים בשמא ובטעמא וא"י להפריש מזע"ז למב"מ כזה נצרך הטעם דדשיל"מ ואשה"ט והדברים נחמדים. מכל הנ"ל הראינו פנים דאף לשי' שאר הפוסקים יש מקום לומר בתרומה דשיעורו למעלה מס' עכ"ז לא אזלינן בתר שמא וכן נראה דעת ס' התרומה והטוש"ע (סי' שכ"ג) עכ"ז יש לו תנא דמסייע להש"ך בס' האשכול הנ"ל וכן נראה מהרמב"ן ור"ן דהקשו ממשנה דערלה בשאור של חטים לעיסת חטים דאמאי הוי מב"מ משמע ג"כ דס"ל דאזלינן בזה בתר שמא וטעמא, [אמנם יש לדחות דאפשר דס"ל דמחמץ ליכא אלא במינו כדעת הרמב"ם שכתבו האחרונים בדעתו דלא כהפר"ח רק דדוקא במינו ובזה דאוסר בכ"ש ואיננו מקרא דאת מקדשו ממנו שפיר יש למיזל בה בתר שמא וטעמא והתי' שכתבתי לעיל לא יצדק רק לדעת הפר"ח (סי' צ"ח ס"ק ז') דמחמץ שייך אף שלב"מ וא"כ ל"ש קו' הרמב"ן רק על מה דבעינן ק"א באי"ב כדי לחמץ ופ"ז שפיר יצדק תי' הנ"ל,] אמנם לשי' הרמב"ם דק' ור' הם במקום ס' בשאר איסורין א"כ פשיטא דאין מקום כלל לדברי הש"ך רק דאף בהו אזלינן בתר טעמא. ואין להקשות לפ"ז על שי' הרמב"ם מגמ' דע"ז (דף ס"ו) דפריך לרבא ממתני' דתבלין במס' ערלה דמינה מוכח דלענין ערלה ג"כ אזלינן בתר שמא וכ"כ הפר"ח (סי' צ"ח ס"ק ז') וז"ל והנה לענין תרומה וערלה אזלינן בתר שמא כדמוכח בהדי' בש"ס למאי דקמותיב ממתני' דערלה וכמ"ש הש"ך גופי' עכ"ל א"כ איך יתפרש הסוגיא לשי' הרמב"ם הנ"ל ז"א דבלא"ה קשי' על זו הסוגי' כיון דמיירי דיש בו כדי ליתן טעם וכבר נתקשו בזה

הבית מאיר והכו"פ והחוו"ד (סי' צ"ח) וע"כ כמ"ש הכו"פ דלענין צירוף האיסורין סובר דתלי' אם הם חד מין ולפ"ז יתיישב נמי לשי' הרמב"ם הנ"ל. ו) ועפ"י שי' הרמב"ם הנ"ל נוכל ליישב ג"כ דברי התוס' ע"ז (ס"ו א') ד"ה תבלין שהביאו פי' רשב"ם על הא דתני תבלין ב' וג' שמות והן מין אחד או מין ג' אסורין ומצטרפין דאסורין ומצטרפין תרי מילי נינהו דאסורין היינו העיסה או הקדירה בנו"ט ומצטרפין היינו אף בדבר יבש בלא נתינת טעם דבעינן מאתים כנגד כולן, ותמה ע"ז הבי"מ (סי' צ"ח) דהא אין חילוק כלל בין לח ליבש רק בין מינו לאי"מ וכל מקום דבלח בעינן טעם סגי ביבש בס' וכל היכא דביבש בעינן מאתים גם. בלח בעינן מאתים אף דליכא טעמא דאין שום חילוק בין לח ליבש רק בין מינו לאי"מ, אמנם עפ"י הנ"ל אפשר דהרשב"ם סובר כשי' הרמב"ם הנ"ל דאין שום חילוק בין מינו לאי"מ רק בין אפשר למיקם אטעמא לא"א למיקם אטעמא וא"כ בלח דאפשר למיקם אוסר בנתינת טעם וביבש דליכא נתינת טעם וגם ע"כ דא"א למיקם אטעמא [דאי אפשר ליכא תערובות כלל דאפשר להכיר האיסור וע"כ בגווני דא"א,] אוסר עד מאתים דהוא השיעור לבטל הטעם היכא דא"א להבחין, והוא כפי' הרע"ב פ"ב דערלה ופ"ד דמעילה וכפי שנתבאר בסו' שלמעלה ליישב קו' הגרי"ב יעו"ש (אות ג'), אמנם אף שדברי התוס' הנ"ל שפיר יש ליישב עפ"י שי' הרמב"ם וכנ"ל אבל עדיין לא יעלה ארוכה לדברי התוס' ע"ז (ס"ט א') גבי עכברא בשכרא ד"ה סבר לשעורי בק"א, דהקשו נהי דסבר דכתרומה נינהו מ"מ כשהוא בקדירה בדבר לח בטלה בס' כדאמרינן פ' גיה"נ קדירה שבשל בה תרומה לא יבשל בה חולין ואם בשל בנו"ט ותירצו דס"ל כיון שטעמו חזק בשכר יש לדמותו לתרומה לדבר יבש עכ"ל והתם ג"כ יש לתמוה כקו' הבית מאיר הנ"ל דהא לא מצינו שום חילוק בין לח ליבש ושם לא יתיישב עפ"י שי' הרמב"ם הנ"ל דהא שם אין למיקם אטעמא וכמ"ש התוס' ד"ה אמר רבא וא"כ שוב אין שום חילוק בין לח ליבש אף לשי' הרמב"ם ומצאתי להמקור מים חיים להרב הגאון הצדיק האבד"ק בריסק זצ"ל שתמה בזה והניח בצ"ע וכתב שצריך נגר להולמם יעו"ש ביו"ד (סי' ק"ח). ע"כ בכדי ליישב דבריהם בחדא מחתא נראה דאזלי בשי' רש"י שכתבו התוס' בשיטתו חולין (דף ל"ט) ד"ה אי"ב בנו"ט דהיכא דאיכא ממשות האיסור לעולם בעינן ק"א באי"מ והנה הממש שאוסר לעולם הוי כתערובת יבש דהלח איננו פועל רק על הטעם אבל הממש הוי כתערובת יבש, וא"כ י"ל דלח קרוי היכא דליכא ממשו ויבש קרוי היכא דאיכא ממשו וא"כ התם עכברא בשכרא דהוי אי"מ וגם הסירו גוף העכברא דליכא אלא טעמו הקשו שפיר דהא גם בתרומה בלח [היינו היכא דליכא ממשו] סגי בס' ותירצו כיון שטעמו חזק יש לדמותו לתרומה לדבר יבש היינו היכא דאיכא ממשו דנצרך לבטל

הממש דהוי כתערובת יבש דלענין הממש אינו שייך לחלק בין לח ליבש דלעולם הוי כתערובות יבש, וכן בתוס' (דף ס"ו) הנ"ל דאסורין העיסה או הקדירה בנתינת טעם היינו היכא דהסיר הממש דליכא רק טעמו או אף בלא הסיר רק נימוחו בקדירה אפשר ג"כ דס"ל דמקרי טעמו ולא ממשו וכמ"ש הב"י יו"ד (סי' צ"ח) בשי' רש"י ויעוי' בפר"ח או"ח (סי' תמ"ב), ומצטרפין בדבר יבש היינו היכא דאיכא ממשו ונתערב הממש כתערובת יבש וכנ"ל וזה נראה ג"כ דפת התוס' ב"מ (נ"ג א') ד"ה ועולה בא' ומאה דכתבו דאינו אלא מדרבנן דמה"ת בטל ברוב ביבש ובלח בס' ובהגהות רע"א זצ"ל תמה ע"ז דמדכתב בלח בס' מכלל דמיירי באי"מ א"כ גם מדרבנן די בזה ולק"מ דאזלי בשי' רש"י הנ"ל דהיכא דאיכא ממשו גם באי"מ בעינן ק"א וכל שלשה דיבורי התוס' הנ"ל בב"מ ובע"ז כולהו אזלי בשי' רש"י הנ"ל ויותר נראה דהתוס' הנ"ל אזלי בשי' התוס' שהביא הרשב"א בחידושיו בחולין (צ"ז ב') וז"ל מין בשאינו מינו דהתירא בטעמא כגון קדירה שבשל בה תרומה וחזר ובשל בה חולין מכאן יש להוכיח דתרומה שצריכה ק"א דוקא מין במינו אבל בשאינו מינו בס' וכדמוכח נמי ממתני' דגריסין וכו' אבל בתוס' כתבו כאן דלא החמירו בבלע של תרומה להצריך ק"א ומדבריהם שאפילו במין במינו אי"צ בבלע ק"א וההיא דעדשים וגריסין רש"י ז"ל פרשה בע"א והראשון נראה עיקר עכ"ל, והנראה מדברי הרשב"א דלשי' התוס' שהביא אין שום חילוק בין מינו לאינו מינו רק בין בלע ובין ממש דהיכא דליכא אלא בלע אף במינו אי"צ ק"א והיכא דאיכא ממשו אף באינו מינו בעי ק"א כן נראה מדברי הרשב"א ממה שהביא פירש"י בהא דעדשין וגריסין על שי' התוס', דאי"ל דלשי' התוס' שהביא בממשו איכא חילוק בין מינו לאינו מינו דא"כ מאי קשי' לי' מההיא דגריסין, ומה דחילקה המשנה דערלה בין מין ומינו למין בשאינו מינו צ"ל לפ"ז דאין החילוק בין מינו לאינו מינו רק משום דמסתמא באינו מינו יש להכיר האיסור ולהסירו דליכא אלא בלע משא"כ במינו דלא מינכר גוף האיסור ונשאר גם ממשו ואורחא דמלתא נקט [ואף דאפשר להכיר ע"י טעימה כיון דשאור ועיסה אין טעמן שוה אפשר כיון דמעורב ומראיהן שוה אין להכיר ע"י טעימה, או אפשר דמיירי דליכא כהן ויתיישב בהכי קו' התוס' שם ד"ה אלא במאי דלמא מיירי דטעמי' כהן ולהנ"ל ע"כ מיירי דליכא כהן, אמנם יותר נראה כמ"ש תחלה הואיל ומעורב וא"א לטעום הכל עי' פלתי (סימן צ"ב ס"ק ז') יעו"ש בפלתי], אבל עיקר החילוק הוא בין בלע ובין ממש והא דעדשים וגריסין מיירי שהסיר הגריסין וברישא דשאור מיירי דלא הסיר השאור ודלא כמ"ש התוס' חולין (דף צ"ט) ד"ה אי"ב. ובאמת שבדברי רש"י חולין (דף צ"ט) מרווח יותר שי' התוס' שהביא הרשב"א הנ"ל דלפמ"ש התוס' חולין (דף צ"ט) בכוונתו דבמין

במינו אף דליכא ממשו בעי ק"א והיכא דאיכא ממשו אף באינו מינו בעי ק"א תמיהני מאוד דאיך יפרנסו לשון רש"י שם שכתב וז"ל דכי בעינן א' ומאה היכא דאיסורא בעיני' כגון חטים בחטים או כל דבר שלא נתבשל וכו' ולהבנת התוס' בדעתו האי חילוקא דבין איסורא בעיני' או לא אינו אלא באינו מינו אבל במינו אף דליתא בעיני' בעינן ק"א א"כ איך כתב היכא דאיסורא בעיני' כגון חטים בחטים דהוי מין במינו חטים בשעורים הו"ל למנקט דהוי אינו מינו דבזה בעינן איסורא בעיני' אבל חטים בחטים דהוי מין במינו בזה הא לא בעינן איסורא בעיני' רק אפילו הסיר לגוף האיסור ולא נשאר אלא טעמו בעינן ק"א, והדברים מתמיהים מאוד להבנת התוס' בשיטתו אם לא דנימא דס"ל בכוונת רש"י דרש"י מחשיב למין במינו לעולם איתא לאיסורא בעיני' אף היכא דהסיר גוף האיסור דלא נשאר אלא טעמו כיון דלא נתבטל הטעם במינו וכמ"ש התוס' בע"ז (ס"ו א') בד"ה מכלל הויא איתא לאיסורא בעיני' וא"כ כוונת רש"י חרי גווני איתא לאיסורא בעיני' כגון חטים בחטים דהוי מין במינו אף היכא דהסיר גוף האיסור או כל דבר שלא נתבשל אף באינו מינו כיון דאיכא הממש איתא לאיסורא בעיני' והדברים דחוקים מאוד וצע"ג לשי' התוס' בחולין, אבל לשי' התוס' שהביא הרשב"א הנ"ל מרווח מאוד דאין שום חילוק בין מינו לאינו מינו רק בין בלע ובין ממש דהיכא דאיתא לאיסורא בעיני' לעולם בעינן ק"א אף באינו מינו ובליתא לאיסורא בעיני' דליכא רק בלע לעולם לא בעינן ק"א אף במין במינו והמשנה דמחלק בין מינו לאינו מינו אורחא דמלתא נקט דבמינו אין להכיר גוף האיסור להסירו ואיכא ממשו ואיסורא בעיני' משא"כ באינו מינו דאפשר להכיר האיסור ולהסירו וליכא ממשו ואיסורא בעיני' רק בלע, [וכענין זה נ"ל הביאור בדברי הטור יו"ד (סי' ק"ב) בדין דשיל"מ בשם ר"ת דהא דדשיל"מ אינו בטל דוקא כשנתערב במינו אבל שלא במינו טעמו בטל בס' עכ"ל ובטור או"ח (סי' תקי"ג) לא חילק בין מינו לאינו מינו רק בין טעמו לממשו, ובאמת נראה דר"ת לא חילק כלל בין מינו לאינו מינו בדשיל"מ כמבואר בחמים דעים (סי' ק"ט) בשם ר"ת בס' הישר וגוף ס' הישר אין בידי לעיין בו ויעו"ש דהקשה על טבל דבטל שלא במינו הא הוי דשיל"מ ותי' דמיירי בגוונא דאיל"מ, ושוב הקשה על חמץ בפסח דלשיטתו וכן לרי"ו בין במינו בין שלא במינו בנותן טעם והא הוי דשיל"מ ותי' משום דמחוי ואין בו ממשו, אלמא דגם במינו טעמו בטל לר"ת וממשו גם באינו מינו לא בטל וכמ"ש שם בטבל, ובמים ומלח בעיסה כתב ג"כ דהוי כממשו, ומ"ש הטור לחלק בין מינו לאינו מינו ע"כ כוונתו כין ממשו לטעמו רק משום דממשו יש להכיר ולהסיר ולא משכחת לה שלא במינו רק במינו ובשלא במינו מסתמא מסיר הממש או דנמחה דליכא רק טעמו ואורחא דמלתא נקט ומש"ה בטור או"ח לא

הזכיר חילוק בין מינו לאינו מינו רק בין טעמו לממשו דזהו עיקר החילוק לר"ת והוא ממש כמו שביארתי המשנה דתרומה לשי' התוס', כן נראה לי מוכרח ביאור דברי הטור יו"ד הנ"ל להמעיין היטב בתמים דעים הנ"ל דשם מבוארין דברי ר"ת וכנ"ל והש"ך (סי' ק"ג ס"ק ט') לא הבין כן לפי שלא ראה מקור הדברים של ר"ת הנ"ל, וברוקח באו אותם הדברים בקוצר איננו מובן וכוונתו לדברי התמים דעים הנ"ל יעושה"ט ברוקח (סי' תנ"ג) ובתמים דעים (סי' ק"ט), ובזה נראה דיתיישב ג"כ לשי' ר"ת דס"ל דדשיל"מ אף באינו מינו לא בטל מהירו' שהביאו הראשונים דמבואר להדיא דדוקא במינו לא בטל אבל באינו מינו בטל, ולפי הנ"ל נראה דר"ת הוכיח דאף שלא במינו לא בטל מביצה (דף ל"ח) מהא דמים ומלח דקאמר דלא בטל משום דשיל"מ, והירו' דמחלק בין מינו לאינו מינו יש לומר דעיקר החילוק בין בלע לממשו או בין לנימוח לממשו, ואורחא דמלתא נקט הירו' כעין דפירשו התוס' שהביא הרשב"א חולין (דף צ"ז) מתני' דערלה האי דמחלק בתרומה וכנ"ל), ואשה"ט דברי רש"י דכתב היכא דאיתא לאיסורא בעיני' כגון חטים בחטים דאף במינו בעינן ממשו דוקא, ודברי רש"י במקומו מוכיחין כשי' התוס' שהביא הרשב"א והבנת התוס' חולין בשי' רש"י צע"ג. עוד הי' נראה לי להביא ראי' מרש"י דסובר כשי' התוס' שהביא הרשב"א דלא כפי שהבינו התוס' חולין הנ"ל בשיטתו, דהנה בחולין (צ"ז ב') דקאמר מין בשאינו מינו דהתירא בטעמא פירש"י כגון תרומה וחולין, ובהא דקאמר מין במינו דליכא למיקם אטעמא פי' רש"י בין דהתירא בין דאיסורא, והנה משמע ודאי דהתירא דכתב רש"י היינו תרומה בחולין כדפירש"י לעיל דהתירא היינו תרומה דדוחק גדול לומר דהכא מיירי בהתירא בע"א כגון נדר ונזיר וכיוצא דלא הו"ל לרש"י למסתם ע"כ נראה פשוט דכוונתו בדהתירא כגוונא דפי' לעיל דהיינו תרומה וא"כ תמוה דהא במינו בעינן ק"א ולא סגי בס', והמעתיק פירש"י להלכות הרי"ף הרגיש בזה והוסיף בלשון רש"י בין דהתירא בין דאיסורא לבד תרומה שעולה בק"א, ולפ"ז ע"כ דהתירא היינו בענין אחר אמנם כבר כתבתי דמפירש"י שלפנינו על הגמ' נראה בודאי שכיון להתירא כגוונא דפי' לעיל מינה דהיינו תרומה וא"כ קשיא כנ"ל, אמנם לשי' התוס' שהביא הרשב"א אשה"ט דהוא ממש כגוונא דפי' לעיל דהיינו בבלע דבכל ענין סגי בס' דגם לעיל מינה באינו מינו דצייר בתרומה היינו ג"כ בבלע דוקא וכמ"ש התוס' שהביא הרשב"א ובזה אפילו במינו לא בעינן ק"א ואשה"ט. אמנם יש לדחות ראי' זו עפ"י מ"ש התוס' ד"ה אמר רבא חולין (דף צ"ז) ליישב לשי' רש"י דסובר דרבא ס"ל מין במינו במשהו דקשיא לפ"ז האי דקאמר רבא הכא מין במינו דליכא למיקם אטעמא בס' וכתבו בשם רבינו אפרים ליישב דהכא מיירי בטעמם שוה ואין שמם שוה דלענין ביטול אית

לי' דינא דמין בשאינו מינו לרבא דאזיל בתר שמא וליכא למיקם אטעמא מאחר דטעמם שוה וא"כ כיון דאיסורא ע"כ מיירי בכה"ג שוב ממילא גם בדהתירא בכה"ג בטל בס' דבדברים שהם למעלה מס' אזלינן בתר שמא וכמ"ש הש"ך (סי' צ"ח) וא"ש גם להבנת התוס' חולין (דף צ"ט) הנ"ל, עכ"פ נתבאר משי' התוס' שהביא הרשב"א דאין שום חילוק בין מינו לאינו מינו רק בין בלע וממש דלפ"ז א"ש מאוד כל שלשה דיבורי התוס' הנ"ל דב"מ ודע"ז דלא הזכירו שום חילוק בין מינו לאינו מינו דאין שום חילוק רק בין בלע ובין ממש, ובע"ז כינו לבלע לח ולממשו יבש וכנ"ל ואשה"ט, ומצאתי להפמ"ג בשער התערובות (ח"ב פ"א) שהרגיש בקו' רע"א זצ"ל הנ"ל על התוס' דב"מ (דף נ"ג) הנ"ל, וכתב על זה ודוחק גדול דהתוס' בב"מ בשי' רש"י חולין (דף צ"ט) דהתוס' חולין דחו זה בב' ידים יעו"ש, ולא ראה דברי הרשב"א הנ"ל שהביא לשי' התוס' בעצמם שסוברים כרש"י וא"כ א"ש דברי התוס' ב"מ כשי' התוס' שהביא הרשב"א ובפרט דמוכח הכי ג"כ מב' דיבורי התוס' דע"ז ואין לתמוה מתוס' חולין (דף צ"ט) דדחו לפי' רש"י דידוע דכמה בעלי תוס' היו ודברי התוס' דב"מ וב' דיבורי התוס' דע"ז אזלי בשי' רש"י חולין (דף צ"ט) כפי שהבינו התוס' שם בדעתו, או כשי' התוס' שהביא הרשב"א הנ"ל וכולהו בחדא שיטתא אזלי וא"ש. וראיתי עוד שם בפמ"ג שתמה על הלח"מ (פט"ו ממאכ"א הט"ז) דהקשה על דברי הרמב"ם דכתב דכלאי הכרם ועלה במאתים משום דאסור בהנאה. והקשה הלח"מ דאכתי קשי' מבב"ח ותמה הפמ"ג דהא בב"ח הוי אי"מ דגם בכלאי הכרם לא בעינן מאתים ולא ראה דשי' הרמב"ם דגם באי"מ בעי ר' וכנ"ל, אמנם בלא כ"ז לק"מ מבב"ח, דכל חד התירא הוא וכמו שחלקו הראשונים לענין מעמיד, ואין להאריך בזה].

ח) והנה נתבאר לעיל בדברי רש"י חולין (דף צ"ט) הנ"ל ב' שיטות, א', כפי שהבינו התוס' חולין (דף צ"ט) דמין במינו לעולם בעי ק"א בין בבלע בין בממש ובאינו מינו איכא חילוק בין בלע לממש דבממש בעי ק"א ובבלע לא בעי וכפי שי' התוס' שהובא ברשב"א הנ"ל אין שום חילוק בין מינו לאינו מינו רק בין בלע לממש וכנ"ל, ולולא דברי הראשונים הייתי מבאר שי' רש"י באו"א דהנה לשי' הראשונים הנ"ל איננו מובן דמי דחקו לרש"י לחלק גם באינו מינו בין בלע לממש [ואפשר קצת דדחקו לזה סוגיא דע"ז (דף ס"ט) דסבר לשעורי בק"א אמר לא גרע מתרומה והתם הא הוי באינו מינו וע"כ דבממש גם באינו מינו בעי ק"א וא"כ סבר דהוי כממשו כיון דטעמו חזק בשכר וכמ"ש התוס' שם] ע"כ לולא דבריהם הייתי מפרש באו"א, דהנה יעוין (בדף ק"ח ב') בתוס' ד"ה אמאי כתבו בשם רבינו שמואל דלמ"ד מין במינו לא בטיל צריך בכל חתיכת איסור ב' פעמים ס'. ס' ברוטב לבטל טעם החתיכה וס' בחתיכות היתר לבטל טעם הרוטב

והתוס' סתרו זה דהנאסר תשיב כהאוסר והר"ן בסוגיא דטפת חלב הסכים לשי' רבינו שמואל וכן כתבו בשם רבינו תם. והנה בחידושי רע"א זצ"ל לב"מ גיטין כתובת בסופו בליקוטים למס' חולין (דף ק"ח) הקשה דלפ"ז תקשי בהא דגריסין שנתבשלו עם עדשים דבאי"ב בנו"ט אף שאי"ב להעלות בק"א מותר ולשי' הר"ש נימא דטעם עדשים נבלע בגריסין ונ"נ והוי עדשים תרומה וכשחוזרים ונפלטים לתוך העדשים הוי מב"מ וניבעי ק"א יעו"ש, והנה רש"י נראה דסובר כשי' ר"ת ור"ש הנ"ל וכמו שנראה קצת מדברי הר"ן בסוגי' דטיפת חלב, אמנם יותר מבואר הוא בס' הפרדס הגדול לרש"י (בסי' רכ"ד) בכבד דבוק לחתיכה שנתבשלה עם חתיכות הרבה דפסק דאם אין בחתיכה הדבוקה ס' נגד הכבד נעשית נבילה ואוסרת כל החתיכות כולן מפני שהן מינה דכבד עם בשר הוי אי"מ אמנם החתיכה שנאסרה דהאיסור הוא משום דם אפ"ה כיון דנעשית נבילה הויא מינו עם החתיכות האחרות לאסור במשהו כדין מב"מ יעו"ש [וכ"ה בס' תמים דעים (סי' קנ"ג) בשם ס' האורה לרש"י יעו"ש, ואין להקשות לפ"ז אהאי דפירש"י חולין (קי"ב ב') בדגים ועופות שמלחן וע"ז אסור דפלטי עופות דם ובלעי דגים דר"ש פי' שם כשיטתו דגם העופות אסורין דדגים נ"נ וחוזרין ואוסרין העופות והראשונים חלקו מטעם דאין הנאסר יכול לאסור בלא האוסר אמנם ר"ש לשיטתו דל"ל האי כללא, וא"כ קשי' לרש"י דס"ל ג"כ כשי' הר"ש אמאי העופות מותרים ואינן נאסרים מציר הדגים, לק"מ דשם מרא דשמעתתא הוא שמואל דס"ל אפשר לסוחטו מותר וא"כ ל"ל חנ"נ וכבר הקשו זה האחרונים על שי' הר"ש, גם אפ"ל דבמליחה ל"ל חנ"נ כמ"ש הר"ן], וכ"ה עוד שם (בסי' רמ"ו) דכתב דחלב עם בשר הוי מין בשאינו מינו וחתיכה שנאסרה משלב"מ בנו"ט הולכין אחר האוסר ואחר הנאסר להחמיר כגון בשר שנאסר מתרבא אוסרת חלב במשהו דהולכין אחר האוסר ואוסרת נמי בשר היתר במשהו דהולכין אחר הנאסר דחתיכה נעשית נבילה יעו"ש, וכ"ה להדיא ברש"י חולין (ק"ט א'), א"כ מכל זה מבואר להדיא דשי' רש"י הוא כשי' ר"ת ור"ש הנ"ל, וא"כ קשי' כקו' רע"א זצ"ל הנ"ל, וי"ל דזהו דקשיא לי' לרש"י ולכן כתב לתרץ זה דכי בעינן א' וק' דוקא היכא דאיתא לאיסורא בעיני' כגון חטים בחטים וכו' והיינו דתרתי בעינן מין במינו דוקא ואיתא לאיסורא בעיני' אבל חדא לחוד ל"ב ק"א להכי הגריסין של תרומה אף דהוי איתא לאיסורא בעיני' עכ"ז ל"ב ק"א משום דהוי אי"מ וטעם העדשים שנכנסו בגריסין דנעשו נבילה והוי תרומה אף דהוי מינו עכ"ז הא ליתא לאיסורא בעיני' להכי לא בעינן ק"א, והוא ממש בהיפך מהבנת התוס' בשיטתו דבחד מינייהו בעינן ק"א או במינו או באיתא לאיסורא בעיני', ולהנ"ל תרווייהו בעינן דוקא ומדוקדק מאוד הא דכתב רש"י כגון חטים בחטים דתמוה מאוד

להבנת התוס' וכמו שנתבאר (באות הקודם), וגם אשה"ט הא דנצרך לפרש כן בהך סוגיא ומי דחקו לזה ולהנ"ל מיושב היטב:

ואין להקשות לפ"ז דא"כ איך מביא רש"י (בדף צ"ח א') מהא דאי"ב בנו"ט דאף באין להעלות בק"א מותר דקאמר לאו בס' דבכל האיסורין אף בדקדקנוה ולא יהיב טעמא צריך ס' דלמא הכא הטעם משום טעם העדשים דנכנס בגריסין דהוי מב"מ דא"א למיקם אטעמא לכך צריך שיעורא משא"כ באיסור לח או שקדם וסלק דל"ש הך סברא אפשר באמת דסגי אף בפחות מס' ואין ראי' מכאן, דבשלמא אי נימא דלא כשי' ר"ש ור"ת א"ש משום דאין הנאסר חמור מן האוסר וכמ"ש החוו"ד (ריש סי' צ"ב), אבל לשי' ר"ש ור"ת קשי', נראה דז"א קו' דהנה בלא"ה קשי' לי לשי' הר"ש ור"ת האי דכילבית באילפס חולין (דף צ"ז) דארי"ו ליטעמי' קפילא ארמאה דמאי מהני הטעימה דאף דאי"ב טעם מ"מ הא הכילבית בלעה מהקדירה ונ"נ דהוי מינו עם הקדירה דא"א למיקם אטעמא וניבעי ס' ורי"ו בעצמו הא סובר אפשר לסוחטו אסור וא"כ חנ"נ וכבר הסכימו כולם דהא דרי"ו לא הי' ס' והסמיכה הי' להקל וכמו שנתבאר (בסי' הקודם) וא"כ קשי' כנ"ל, ודוחק לומר דהאי דכילבית הי' בקדם וסלקו וכמו דאמר (ק"ח ב') דהוא דוחק דהי"ל לפרש, גם קשי' לי דלמאי קאמר ר"ת הדין למ"ד דמין במינו לא בטיל דלית הלכתא כוותי' הו"ל לאשמועינן להלכה לדידן בטעמי' קפילא ואפ"ה לא סגי בלא ס' משום חנ"נ ובעי ס' נגד מינו דא"א למיקם אטעמא, ואף דיש ליישב קצת עי' לעיל (ק' ב') בתוס' שם ובמהרש"א (שם עמוד א') בתוס' ד"ה שאני א"כ אפשר דכוונתם לראי' לפירושם שם עכ"ז ביותר תימא על הר"ן דכתב ג"כ הפלוגתא דר"ת ור"ש עם התוס' וכתב והארכתי בזה אף דלדידן מין במינו בטל משום דנ"מ לדשיל"מ הא בפשוטו נ"מ לדידן לענין ס' בטעמי' קפילא. עוד ראיתי במקור מים חיים להגאון אבד"ק בריסק זצ"ל דהקשה לשי' ר"ש בעצמו בהא דיורה רותחת דליבעי ב' פעמים ס' דב' הפליטות פליטת עצמו ומה שבלע הוא כ"א בב"א כשנייח מרתיחה, [אף די"ל דכיון דנבילה ורוטב הוי ב' מינין אין מצטרפין וסגי בס' דהוי כאיסורין מבטלין זא"ז אף דהם מאיסור א' יעוי' באבני מילואים בסופו בת' (סי' ד') בשם או"ה ופרישה (סי' פ"ז) ועי' בפמ"ג (סי' כ"ב בשפתי דעת ס"ק י') ויעוי' (סי' צ"ב ס"ק ט"ו ובסס"י צ"ח), ובפרט לפי מה שהוכחתי להלן בקונטרס דריחא (אות י') משי' ר"ת דהא דנ"נ אין לו שם הנאסר וכמ"ש רע"א זצ"ל בליקוטים לחולין (דף ק"ח) כסוף ס' רע"א לב"מ גיטין כתובות יעו"ש, (אמנם בתמים דעים להראב"ד תשובה ז' מבואר דיש לו שם האוסר והנאסר מתרומה דין תרומה יש לו להאריך ק"א נגדה יעו"ש, ואפשר דהוא מחלוקת הראשונים מה שנחלק רע"א עם הכו"פ נחלקו בזה ר"ת וראב"ד,), א"כ

הוי כאיסורין חלוקין דאין שוין בשמא ובטעמא ג"כ דלכל האחרונים מבטלין זה את זה], ע"כ נראה דגם לר"ש ור"ת לדידן דמין במינו בטל בטעמי' קפילא ולית בה טעם סגי בהכי אף דחנ"נ ובלעה חתיכת איסור ממה שבקדירה ונ"נ והדר פלטה עכ"ז כיון דמה"ת מין במינו ברובא בטל ורק מדרבנן הצריכו ס' משום דשכנגדו באינו מינו יהיב טעמא אבל מינו הנאסר משום נ"נ לא שייך למגזר משום אינו מינו דלעולם לא משכחת באינו מינו באותו קדירה ולכך לא בעינן ס'. וכעין סברא זו מבוארת בש"ך (סי' צ"ד ס"ק ה') על הא דפסק המחבר שם דבתחב ב"פ הכף חולבת בקדירה של בשר ולא נודע בינתים דצריך ב"פ ס' משום דיש לחוש דבפעם א' נשאר מעט חלב עד שנעשה נבילה, אבל נודע בינתים כבר נתבטל ואינו חוזר וניעור אף דבשאר איסורים חוזר וניעור מ"מ הכא דליכא טעמא אינו חוזר וניעור ואף דבשאר איסורים אף במינו דליכא טעמא חוזר וניעור היינו משום דשכנגדו באינו מינו יהיב טעמא וזה לא שייך הכא והיינו משום דכיון דכל האיסור משום נ"נ דלא משכחת באינו מינו באותו קדירה לכך לא גזרו אף דלענין ס' לית להו האי סברא ובעי ס' רק לענין חוזר וניעור מ"מ שפיר י"ל לשי' ר"ת ור"ש דאית להו האי סברא נמי לענין ס' כדמוכח לשיטתם מהא, דמהני טעימה וכנ"ל מהאי דכילבית, וא"כ א"ש דדוקא למ"ד מין במינו לא בטיל דהוא מדינא כתבו דצריך ב"פ ס' [וקצת י"ל בזה מ"ש רש"י חולין (דף צ"ז) אהא דכילבית באילפס דארי"ו ליטעמי' קפילא דכתב רש"י דאשמועינן דמותר לסמוך דנתקשתי (בסי' הקדום) דמאי בעי רש"י בזה ולהנ"ל יש לומר קצת דלרש"י דס"ל מין במינו לא בטיל א"כ המעשה דר' יוחנן איננו אליבא דהלכתא לדידן משום דהנבלע בכילבית דנ"נ אוסר את כל הקדירה מטעם מין במינו ומה דסיפר רבין זה המעשה אף דאינו להלכה דדוחק לומר דגם רבין דבתרא יסבור דלא כהלכתא רק כרי"ו דמין במינו בטיל, ולכך כתב רש"י דרבין אשמועינן דמותר לסמוך ולכך אף דבגוף המעשה לית הלכתא כרי"ו דאזיל לטעמי' מ"מ סיפר זה המעשה להוציא ממנו הך דמותר לסמוך,], וא"כ א"ש ראיית רש"י מהא דקאמר על הא דאי"ב בנו"ט לאו בס' דטעימה לא מהני בבציר מס', [שוב מצאתי בביאורי הגר"א זצ"ל ליו"ד (סי' צ"ח ס"ק כ') שכ"כ להדיא דבכה"ג אי"צ ס' כיון דל"ש הגזירה ואוקמוה אדאורייתא דברובא בטל יעושה"ט ונהנתי יעו"ש דהביא מקור לזה מהגמ'], או אפשר דבאמת המעשה דכילבית באילפס לשי' רש"י ור"ש ור"ת מיירי בקדם וסלקו, וראיית רש"י מהא דקאמר לאו בס' היינו דמאי מקשה דלמא אתיא מתני' כת"ק דלקמן (ק"ח ב') דס"ל אפשר לסוחטו מותר ול"א חנ"נ וכ"כ הכו"פ (סי' צ"ב סס"ק ב'), ואם נימא דבעינן ס' יתיישב ג"כ מה שנתקשו המהרש"א והמהרמ"ל בתוס' (ק' א') ד"ה בשקדם דנדחקו התוס' לשי' רבינו אפרים

דאינו סובר חנ"נ הא דקאמר רב כיון שנתנה טעם בחתיכה כו' דהא לא בא רק למפלג על רבה בב"ח, דגם לשי' ר"ת יקשה דהא לא מוכח מרבה בב"ח דפליג ע"ז היכא דנתנה טעם בתחלה בחתיכה אחרת יעו"ש, אמנם לפי הנ"ל יתיישב דמוכח מרבה בב"ח דצריך שתתן טעם ברוטב אבל בטעמי' קפילא ולית בי' טעם מותר אף דלית בי' ס' ואי הי' סובר חנ"נ ע"כ בעי ס' ולא סגי בקפילא דאף דלית בי' טעם מ"מ הרוטב שנכנס בנבילה נ"נ ואוסר לשי' ר"ת ואשה"ט.], ומ"מ הוכרח רש"י לחלק בין איתא לאיסורא בעיני' משום דרי"ו אית לי' הלכה כסתם משנה ואיהו סובר אפשר לסוחטו אסור א"כ חנ"נ ואיך יפרנס הך מתני' להכי הוכרח לחלק בין איתא לאיסורא בעיני' ובין ליתא וכנ"ל. נמצא לפ"ז דלפי מה שביארנו בשי' רש"י ס"ל דתרתי בעינן מינו ואיתא לאיסורא בעיני' וכשחסר חד מהני ל"ב ק"א. ואון מצאתי לשי' זו מת' הרשב"א (ח"א סי' תס"ג) שהשיב להרא"ש שם וז"ל שלפי שהחמירו בתרומה ואסרו עד מאה וסמכוה אקרא הקילו בה במקומות שלא להחמיר עלי' כ"כ וכגון קדירה שבשל בה תרומה לא יבשל בה חולין ואם בשל בנו"ט ונו"ט היינו ס' וכן הקילו בשאינו מינו וכו' עכ"ל, והנה נראה להדיא מדבריו מדכתב וכן הקילו בשאינו מינו דמעיקרא בקדירה איירי במינו ומפרש דהאי דקדירה מיירי אף אם בישל בה ממינו אפ"ה סגי בס' והיינו משום דבבלע לא בעי ק"א, ושוב קאמר דכן הקילו בה בשאינו מינו דלעולם לא בעי ק"א אף בממשו, והוא מבואר ממש כפי שהעלתי בשי' רש"י הנ"ל דתרתי בעינן להצריך ק"א ממשו ומינו אבל בחסר חד מהני לא בעי ק"א. הן דיש לתמוה לכאורה על הרשב"א דאיך מפרש האי דקדירה במינו דהא, קאמר עלה בחולין (דף צ"ז) בשלמא תרומה טעים לה כהן אלמא דמיירי שלא במינו דאפשר בטעימה, ואפשר דסובר הרשב"א דהאי דקדירה מיירי בכל ענין בין במינו בין שלא במינו ובמינו השיעור ס' כמו בכל דוכתא ובשלא במינו טעים לה כהן ובגמ' מקשה משלא במינו דמיירי ע"י טעימה דדומיא דהכי נמי בבב"ח דהוי שלא במינו וכמ"ש שם התוס' ד"ה אבל בסוה"ד. וקצת נראה מדברי התוס' ע"ז (ס"ט א') ד"ה סבר דפירשו ג"כ האי דקדירה אף במינו דהקשו שם אהא דסבר לשעורי בק"א אמר לא גרע מתרומה והקשו נהי דתרומה נינהו בדבר לח בטלה בס' כדאמר קדירה שבשל בה תרומה לא יבשל בה חולין ואם בשל בנותן טעם ולכאורה כוונתם על שלא במינו אמנם יש לדקדק דלמאי הביאו מברייתא דקדירה ולא הביאו ממשנה מפורשת דערלה פ"ב והובא נמי בחולין ההיא דגריסין שנתבשלו עם עדשים, ונהי נמי דנפרש דמיירי בהוסר הגריסין וכמ"ש התוס' חולין (דף צ"ט) עכ"ז הא מוכח דהוא בנותן טעם דהיינו ס' ול"ב ק"א, ע"כ נראה דכוונתם אף במינו דמשמע להו האי דקדירה אף במינו וכמבואר בת'

הרשב"א הנ"ל, ואף דהתם בע"ז מיירי שלא במינו ולמאי הוצרכו להוכיח למינו, נראה דאפשר דאזלי בשי' ר"ת ור"ש הנ"ל בחתיכה נ"נ וא"כ השכר שנכנס בעכבר נ"נ והוי מינו להצריך ק"א כתרומה להכי הוצרכו להוכיח דאף במינו בלח ל"ב ק"א ולהכי הוכיחו מקדירה דמיירי אף במינו וכמבואר בת' הרשב"א הנ"ל ולא מצו להביא ממשנה דגריסין דמשם אינו מוכח רק לאינו מינו ואף דשם נמי יש להקשות דהא טעם העדשים נכנס בגריסין ונ"ל ושוב הוי מין במינו עם העדשים ואפ"ה אין להוכיח מזה דבלח אף במינו בטל משום דאפשר לדחות דהמשנה אתיא כת"ק (דדף ק"ח) דל"ל חנ"נ וכנ"ל ולהכי הוכיחו מהאי דקדירה דסתמא קתני דמשמע אף במינו וכנ"ל. עכ"פ מדברי הרשב"א הנ"ל מבואר כפי מה שביארתי בשי' רש"י דתרתי בעינן ממשו ומינו, אמנם יען כי לא מצאתי שי' זו מבוארת בשום אחד מהראשונים הנני חוכך דדלמא כוונת הרשב"א בת' לב' שיטות שהביא בחי' בחולין (דף צ"ז) הנ"ל לשי' התוס' דמחלקי בין בלע ובין ממש ולשי' הרמב"ן דמחלק בין מינו ואינו מינו לכל שי' כדאית לי' וזהו כוונתו דהקילו בה במקומות שלא להחמיר עלי' כ"כ וכגון קדירה שבשל בה תרומה לא יבשל בה חולין ואם בשל בנותן טעם ונו"ט היינו ס' זהו לשי' התוס' שהביא הרשב"א בחי' הנ"ל דלא מחלקי בין מינו לאינו מינו רק בין בלע ובין ממש, וכן [לאידך שי' שהביא הרשב"א בחי' הנ"ל שהיא שי' הרמב"ן] הקילו בה בשאינו מינו וכוונתו לב' שיטות נפרדות ומאן דאית לי' קולא ראשונה לא סבר לה לשני' ושני' לא סבר לה לראשונה רק דעכ"פ לכל שי' כדאית לי' מצינו שהקילו בה, ואף דהלשון קצת דחוק בת' הרשב"א לפ"ז מ"מ אני חוכך לומר כן לפי שלא מצאתי לראשונים לשום א' שיסבור תרווייהו ביחד וגם הרשב"א בחי' לא הביא רק לב' שיטות הנ"ל, אמנם איך שיהי' הביאור בהא דת' הרשב"א עכ"ז בשי' רש"י חולין (דף צ"ט) נראה דשפיר יש מקום למה שביארנו בשיטתו דסובר דבעינן תרווייהו ביחד מינו וממשו. ט) והנה מתוך דברינו הנ"ל נתבאר דיש לנו ד' שיטות לבד שי' הרמב"ם (בהל' מאכלות אסורות) הנ"ל והוא שי' תוס' חולין (דף צ"ט) והרשב"א ורמב"ן דעיקר החילוק רק בין מינו לאינו מינו וג' שיטות בדברי רש"י, א' שי' התוס' חולין (דף צ"ט) דאו מינו או ממשו בעי ק"א, ב', שי' התוס' שהביא הרשב"א בחי' דאין חילוק בין מינו לאינו מינו רק בין בלע לממשו, והג', הוא, מה שביארתי בדברי רש"י ואולי הוא שי' הרשב"א בת' הנ"ל דמינו וממשו תרווייהו ביחד דוקא בעי ק"א, והנה אף שאין בידינו להכריע עכ"ז לגלות אוזן המעיין נראה לפענ"ד דשי' הרמב"ם הוא השי' המחוורת דלכל השיטות הנ"ל לא אוכל לפרנס סוגיית הש"ס דע"ז (ס"ט א') גבי עכברא בשכרא דקאמר רבינא סבר לשעורי במאה וחד אמר לא גרע מתרומה דתנן תרומה עולה בא'

ומאה והנה לכל השיטות הנ"ל יש לתמוה הרבה לשי' התוס' חולין (דף צ"ט) ורשב"א ורמב"ן הנ"ל דעיקר החילוק בתרומה בין מינו ואינו מינו יש לתמוה דא"כ מאה וחד נמי לא ליבעי דהא הכא הוי אינו מינו דבתרומה בכה"ג ל"ב ק"א, ומצאתי להתוס' רי"ד על ע"ז שהרגיש קצת בזה וז"ל ויש להקשות על מלתי' דרבינא דהא אינו עולה בק"א אלא ביבש דאינו נותן טעם אבל היכא דאיכא נותן טעם אפילו בק"א לא בטל וה"נ בדבר לח דיהיב טעמא עסקינן תשובה הכי סבר רבינא דטפי מס' לא יהיב טעמא ואפילו אי בעינן לאחמורי עלוי' נחמיר כתרומה דהיכא דהוי מין במינו אע"ג דאינו בנותן טעם בעינן א' ומאה עכ"ל, ודבריו אינם מספיקים דכיון דליכא טעמא מה"ת להחמיר וגם איננו ענין כלל להא דתרומה במינו דבעי ק"א דהוא מקרא מאת מקדשו ממנו, ובאינו מינו תליא בטעמא ומה ענין להחמיר בעכברא באינו מינו כתרומה במינו, ואף אם נדחוק כמ"ש (באות הקודם) דגבי עכברא הוי ג"כ במינו משום דהשכר או החלא נבלעין בתוך העכבר ונ"נ והדר נפלטין לחוץ, הנה מלבד דז"א אלא לשי' הר"ש ור"ת שבתוס' חולין (ק"ח ב') דלא סברי דאין הנאסר חמור מהאוסר אבל לשי' התוס' ויתר הראשונים אי אפשר לומר כן כמובן גם אף לשי' ר"ש ור"ת עכ"ז מה ענין זה לתרומה דהוא גזירת חכמים לאסור במינו משום את מקדשו ממנו אבל בשאר איסורים הא מה"ת ברובא בטל ורבנן אסרו עד שלא יתן טעם בשכנגדו באינו מינו אבל מה"ת להחמיר עוד יותר מאינו מינו ומ"ש עכברא בשכרא מכל האיסורים, וגם לשי' התוס' דבממשו גם באינו מינו בעי ק"א עכ"ז קשיא דהא גם בעכברא ליכא ממשו רק טעמו, והנה כפי הנראה שלזה כוונו התוס' בקושייתם בד"ה סבר וכמ"ש לעיל, אמנם תירוצם איננו מובן כלל דכתבו דכיון דטעמו חזק בשכר סבר לדמותו לתרומה בדבר יבש דהיינו להיכא דאיכא ממשו וכמ"ש לעיל, והנה זה הי' ניחא אי בממשו הא דבעינן ק"א הוא משום הטעם ולכך כאן דטעמו חזק הי' סובר דהוי כממשו אבל באמת הא אין הטעם מש"ה רק מגזירת חכמים ומהאסמכתא דאת מקדשו ממנו וא"כ מה שייך להחמיר משום טעמו חזק. ונצרך לומר בכוונתם דהא דמחלקין בין בלע ובין ממש היינו היכא דאין הטעם חזק דטעם כזה איננו כעיקר ממש, אבל בעכברא דטעמו חזק בשכר טעם כזה הוי כעיקר ממש והוא כאיכא ממשו, דבעינן ק"א והוא דחוק, וגם קשי' לכל השיטות דמה ענין לדמות האי דעכברא לתרומה כיון דבתרומה אינו משום טעמא רק משום גזירת חכמים דאסמכוהו אקרא דאת מקדשו ולא בשאר איסורים ומה ענין עכברא בשכרא לזה, סוף דבר האי סוגיא דע"ז מרפסא איגרא ואי אפשר להולמה כלל, אמנם לשי' הרמב"ם אשה"ט הסוגיא ברווחא דהא בתרומה הטעם דק"א הוא משום טעמא דהיכא דאי אפשר למיקם אטעמא חשו לטעם עד ק"א

אבל ביותר מק"א לא חשו לטעם, וא"כ בעכברא דע"כ מיירי דאי אפשר למיקם אטעמא וכמ"ש התוס' שם ד"ה אמר רבא, סבר לדמותו לתרומה דחיישינן לנו"ט עד ק"א אבל ביותר מק"א שוב ל"ח לנתינת טעם, ושפיר יש לחלק בין עכברא לשאר איסורים כמ"ש התוס' הואיל וטעמו חזק בשכר ושפיר רצה לדמותו לתרומה ואשה"ט הכל ברווחא ובפשיטות בלי שום קישוי ודוחק אבל לכל שאר השיטות דבתרומה אין הטעם משום טעם רק משום חק וגזירת חכמים לא ידעתי להלום סוגיא זו אף בקושי ובדוחק ע"כ נראה דמסוגי' זו נראית ראי' נכונה וברורה לשי' הרמב"ם הנ"ל. עוד נראה ראי' לשי' הרמב"ם מהירו' דנדרים (פ"ו ה"ד) לפי הגירסא שהובאה בראש בפסקיו לנדרים (פ"ו סי' ג') וז"ל זה הכלל הי' ר"ש אומר משום ר' יהושע כל דבר שיש לו מתירין כגון טבל ומע"ש הקדש וחמץ לא נתנו בהם חכמים שיעור אלא מין במינו בכ"ש ושאינו מינו בנותן טעם וכל דבר שאין לו מתירין כגון תרומה וערלה וכה"כ נתנו בהם חכמים שיעור בין במינו בין שלא במינו בנותן טעם, וכן הובא גירסא זו במאירי לנדרים שם (דף נ"ב), וכן הוא בשמ"ק נדרים (נ"ז ב') בשם הרא"ם דהוא הר"א ממיץ וז"ל ה"ג בשביעית ירו' בין במינו בין שלא במינו בנותן טעם, וכן הוא בר"ש (פ"ו דשביעית מ"ג) יעו"ש, ובר"ן ורשב"א ורמב"ן ונ"י שם גרסו נתנו בהם חכמים שיעור במינו ושלא במינו בנותן טעם, והנה מכל זה נראה דאין שום חילוק בין מינו לאינו מינו דלא מיבעי לגירסת הרא"ש והמאירי והרא"ם והר"ש דגרסי בין במינו בין שלא במינו דמבואר להדיא דשוין הן דתרוויהו בנותן טעם רק אף לגי' הר"ן ורשב"א ורמב"ן ונ"י דגרסי נתנו בהם חכמים שיעור במינו ושלא במינו בנותן טעם משמע ג"כ דהאי במינו קאי אלמטה דבמינו ושלא במינו בנותן טעם דבודאי דוחק גדול לפרש דהאי במינו קאי אלמעלה ושבקה, דנתנו בהם חכמים שיעור במינו ולא נקט השיעור דהוא בתרומה ק' וערלה וכה"כ ר', והדר תני דשלא במינו בנותן טעם דהוא דחוק דא"כ אמאי לא תני השיעור דמינו אלא נראה פשוט דהאי במינו קאי אלמטה דמפרש האי דנתנו חכמים שיעור דהשיעור הוא במינו ושלא במינו בנותן טעם, וא"כ מבואר דאין שום חילוק בין מינו לאינו מינו ותרווייהו בנותן טעם ולכאורה הוא תמוה מאוד דהא במינו בתרומה ק' ובערלה וכה"כ ר' אמנם לשי' הרמב"ם אשה"ט דהשיעור דנותן טעם בתרומה ק' בין במינו בין שלא במינו היכא דאי אפשר למיקם אטעמא כגון (דליכא כהן רק באיכא כהן דאפשר למיקם אטעמא אזי תלין בטעימה אבל לעולם השיעור הוא בנותן טעם וכן בערלה וכה"כ ר' ואשה"ט. וראיתי להקרבן עדה בירו' (פ"ג דנדרים ה"ד) הנ"ל בשיורי קרבן שם דכתב על גי' הרא"ש הנ"ל דהיא בודאי גי' מוטעת ולגי' הרשב"א פירש דהאי במינו קאי אדלעיל וכנ"ל ולא קאי על בנותן טעם דלמטה וכבר נתבאר דלשי'

הרמב"ם צורך לדחוק וגם גירסת הרא"ש נכונה מאוד וכן הוא גי' המאירי והרא"ם וכנ"ל, אמנם גם לשי' התוס' שהובא ברשב"א דבבלע בין במינו בין שלא במינו בנותן טעם ג"כ יש ליישב הירו' דאפשר דאיירי בבלע ובדבר שיש לו מתירין אף בבלע לא בטל כמו שהסכימו הש"ך ופר"ח (סי' ק"ב) ודלא כהרמ"א שם. וראיתי להמאירי נדרים (דף נ"ח) שכתב תרומה ותרומת מעשר וחלה וערלה וכלאים יש להם שיעור תרומה במינו בא' וק' ושלא במינו בנותן, טעם וערלה וכלאים במאתים בין במינן בין שלא במינן, והוא תמוה מאוד ונראה דט"ס הוא וצ"ל וערלה וכלאים במאתים במינן ושלא במינן בנותן טעם, ואם איננו ט"ס נראה ליישב קצת דהוא כעין דאיתא חולין (קי"א ב') דקאמר קערה שמלח בה בשר אסור לאכול בה רותח וצנון שחתכו בסכין מותר לאכלו בכותח וקאמר מאי טעמא ואמר רבא דצנון התירא הוא ואפשר למטעמי' וקערה איסורא הוא ואי אפשר למטעמי' ופריך דליטעמי' קפילא וקאמר דליכא קפילא, וה"נ כוונת המאירי דתרומה התירא הוא לכהן ואפשר למטעמי' ולכך קאמר דבמינו ק"א ובשאינו מינו בנותן טעם ע"י טעימה משא"כ בערלה וכלאים דאיסורא הוא ואי אפשר למטעמי' ולהכי בין במינו בין שלא במינו במאתים כשי' הרמב"ם הנ"ל דהיכא דאי אפשר למטעמי' אף שלא במינו במאתים, ואף דאפשר, ע"י קפילא מיירי דליכא קפילא דכך הוא סתמא דמלתא וכעין דקאמר בקערה וצנון הנ"ל כעין דכתב הר"ן שם דבישראל ל"ב קפילא ובעכו"ם בעינן קפילא דוקא דלא מרע אומנתי' או מסלפ"ת, ויען כי אין כאן מקומן של דינים אלו קיצר בדבר, ונקט לה סתמא כעין הא דחולין (דף קי"א) הנ"ל. והנה הראינו מקום לסייע לשי' הרמב"ם הנ"ל, אמנם הרמב"ם בעצמו בלשונו הזהב הראה בעצמו מקור מקומו טהור לשיטתו הנ"ל להמדקדק היטב בדבריו (בפט"ו ממאכלות אסורות) ובפי' המשנה (פ' בתרא דע"ז) ודבריו באו בקוצר מאוד כדרכו בקודש ונצרך לביאור ומפרשי הרמב"ם לא יצאו בזה ידי חובת ביאור ע"כ מוכרח אני להאריך קצת בביאור דבריו, ומתוכן יתבאר ממילא המקור לשי' הרמב"ם. י) והוא דהנה הרמב"ם (בפט"ו ממאכלות אסורות ה"ו) כתב נמצאת למד שכל איסורין שבתורה מין בשאינו מינו בנותן טעם מין במינו שאי אפשר לעמוד על הטעם שיעורו בששים או במאה או במאתים חוץ מיין נסך מפני חומרת עכו"ם וחוץ מטבל שהרי אפשר לתקנו ומפני זה במינן בכל שהן ושלא במינן בנותן טעם, פירות שביעית אעפ"י שבמינן בכל שהוא ושלא במינן בנותן טעם אינן בכלל איסורי תורה שאין אותה התערובת אסורה אלא חייב לאכול בקדושת שביעית, חמץ בפסח אינו בכללות אלו לפי שאין התערובת אסורה לעולם י לאחר הפסח תהי' מותרת לפיכך אוסר בכל שהוא בין במינו בין שלא במינו, והוא הדין לחדש ומוקצה ונולד והקדש ומעשר

שני דהוי דבר שיש לו מתירין לא נתנו בו חכמים שיעור אבל ערלה וכלאי הכרם וכן תרומות נתנו שיעור, יראה לי שדבר שיש לו מתירין באינו מינו בנותן טעם לא יהי' חמור מטבל ואל תתמה על חמץ בפסח שהתורה אמרה כל מחמצת לא תאכלו לפיכך החמירו בו, זהו תורף דברי הרמב"ם בקוצר (מהל' ו' עד הל' י"ג) הנצרך לענינינו. והנה. יש לדקדק הרבה בדברי הרמב"ם חדא מאי דהקשה הלח"מ והכ"מ והרלב"ח (סי' פ"ח) על הא דשינה הרמב"ם בטעם הטבל ממאי דקאמר הגמ' דהגמ' קאמר הטעם כהתירו כך איסורו והרמב"ם יהיב הטעם משום דאפשר לתקנו, ומ"ש הכ"מ והלח"מ וכעין זה כתב המרכבת המשנה דזה הטעם כולל יותר א"כ קשיא אמאי לא יהיב הגמ' האי טעמא ומה שתי' הרלב"ח תמוה ביותר דתי' דסובר כהתוס' דנצרך הטעם דכהתירו כך איסורו להיכא דאי אפשר לתקנו רק הרמב"ם כתב הטעם דדבר שיש לו מתירין בכדי למילף מיני' על דבר שיש לו מתירין דשלא במינו מותר, תמוה דלפ"ז איך השמיט טעמא דגמ' דנפ"מ לדינא היכא דאי אפשר לתקנו והו"ל למנקט שניהם אבל לא להשמיט מאי דנפ"מ לדינא, גם יש לתמוה על הרמב"ם דכתב על שביעית וחמץ בפסח שאינם מכללות אלו וכוונתו ליישב דלמה בע"ז (ע"ג ב') פרט ר' יוחנן חוץ מטבל ויין נסך ולא הזכיר נמי אלו וכמ"ש הלח"מ וא"כ מה הועיל הרמב"ם בתירוצו דאכתי תקשה למה לא חשיב מעשר שני והקדש, ומה שתי' הלח"מ על זה תמוה וכבר תמה עליו במרכבת המשנה ומה שתי' המרכבת המשנה משום דכל הני יש להם היתר בלא מעשה לאכלן בקדושת מעשר והקדש תמוה מאוד דבהקדש איך שייך, לאכלם בתורת הקדש, דסתם הקדש הוא הקדש בה"ב דקאי לפדי' דלא חזי כלל ואפ"ה לא בטיל משום דאפשר לפדותו וכמבואר להדיא פסחים (כ"ז ב') לענין עצי הקדש דל"ח כלל רק לפדי' ואפ"ה קאמר דאף באלף לא בטיל ובערלה (פ"ג מ"ג) בצמר המוקדשין דמקדשין בכל שהן משום דחזו לפדי' כמ"ש בפי' המשנה (שם) ובראב"ד (ספ"ג מהל' בכורות), ולדברי המרכבת הנ"ל לא איירי הרמב"ם רק בקדשים הנאכלין ולא בסתם הקדש דקאי לפדי' וזה בודאי אינו וכנ"ל, וגם במעשר שני מבואר ברמב"ם (ספ"ו מהל' מע"ש) דמעשר שני בטל ברוב באיזה מעשר שני אמרו בנכנס לירושלים ויצא ונפלו מחיצות דלהחזירו ולאכול א"א דנפלו מחיצות ולפדותו א"א כיון שנכנס לכך לא הוי דבר שיש לו מתירין, מבואר מזה דאלו לא הי' נכנס דאפשר לפדותו איננו בטל מחמת דאפשר לפדותו ולפדי' קאי כיון דנפלו מחיצות והוי דבר שיש לו מתירין וכן מבואר בב"מ (דף נ"ג) כשנטמא דאסור לאוכלו אפ"ה אינו בטל מטעם דאפשר לפדותו והוי דשיל"מ, וא"כ כיון דבמעשר שני והקדש איננו בטל אף באין לו היתר רק ע"י מעשה א"כ עדיין ישאר הקושי' ממעשר שני והקדש ומה הועיל הרמב"ם

בתירוצו, ובכדי שנבוא לביאור נדקדק עוד בדברי הרמב"ם דלא נתקשה רק משביעית וחמץ בפסח, וכן הוא מבואר ביותר בפי' הרמב"ם במשניות (סוף ע"ז) על המשנה דיין נסך אסור ואוסר בכל שהוא ועל המשנה אלו אסורין ואוסרין בכל שהן יעו"ש דלא הזכיר כלל מדברים שיש להם מתירין רק מחמץ בפסח ולמה לא הוקשה לו מחדש ואינך ומכל דבר שיש לו מתירין. ע"כ נראה, בפשוט עפ"י מ"ש, הרמב"ן במלחמות פסחים (דף ל') דרבנן פליגי על ר"ש בכללא דדבר שיש לו מתירין וסברי דגם דבר שיש לו מתירין בטל ורי"ו ור"ל ובריית' דתני' כוותייהו נמי כרבנן ס"ל להכי דייקו דוקא טבל אבל דבר שיש לו מתירין אחר בטל, וכן הוא בריטב"א ב"מ (דף נ"ג) והובא בשמ"ק שם דרבנן פליגי על ר"ש בדשיל"מ וכן הוא בריטב"א ע"ז בשם הרא"ה לתרץ קו' התוס' על הא דלא קאמר בטבל הטעם דדשיל"מ ומתרץ משום דזה דוקא לר"ש ולא לרבנן דפליגי עלי' ולכך קאמר טעם דאף לרבנן אסור וכן הוא בבעל העיטור ה' הכשר הבשר, (ד' ווילנא דף י' עמוד ד') (ומה שהקשו האחרונים על זה דהא ל"פ רק אאידך בבא דאיל"מ כבר קדמם להקשות כן האשכול פ' גיה"נ והל' תערובת אישור (עמוד 89) יעו"ש,] ונראה דזה התי' ס"ל להרמב"ם וביותר כיון דהרמב"ם מדייק דהאי כללא דוקא א"כ כיון דקאמר חוץ מטבל ולא הזכיר נמי מעשר שני והקדש מכלל דס"ל לרי"ו ור"ל ולברייתא דתניא כוותייהו כרבנן דר"ש דגם דשיל"מ בטל ולכך הוכרח הגמ' למיהב טעמא בטבל משום כהתירו כך איסורו משא"כ הרמב"ם להלכה לדידן דפסקינן כר"ש דדשיל"מ לא בטל אין צורך להאי טעמא ומש"ה כתב טעם הירו', ולכך לא קשי' לי' ג"כ מכל דבר שיש לו מתירין משום דלדידהו לא ס"ל ואנן לא פסקינן כוותייהו, ולא קשי' לי' רק משביעית דרבנן מקשי לי' לר"ש מינה כדאיתא נדרים (דף נ"א) אלמא דבשביעית כולהו מודו, וא"כ קשי' משביעית להאי כללא דר' יוחנן ור"ל ובריית' דתניא כוותייהו, וגם מחמץ בפסח הוקשה להרמב"ם ואין הקו' לר' יוחנן ור"ל כמ"ש הכ"מ והלח"מ דז"א דר' יוחנן ור"ל ס"ל בפסחים (כ"ט ב' דדינו כמו בכל האיסורין, ויעוי' בשעה"מ (פ"א מהל' חמץ הל' ה') וכל זה לשיטתו דהקו' גם מדשיל"מ אבל לפמ"ש א"א לומר כן, רק דמהברייתא דתניא כוותייהו תקשי לרבא דפסק בפסחים שם דבין במינו בין שלא במינו במשהו, והוא דהנה הרמב"ן כתב טעמא דרבא משום דשיל"מ ומשום חומרא דחמץ גזר שלא במינו אטו מינו ולהרמב"ם אי"נ לו טעם זה דכיון דבמינו גופי' אינו אלא גזירה דרבנן איך נגזור גזירה לגזירה שלא במינו אטו מינו, ולכך כתב הרמב"ם טעם אחר דמשום דהתורה אמרה כל מחמצת לא תאכלו לפיכך החמירו בה אף שלא במינו, וא"כ כמו דלדידן דדבר שיש לו מתירין בטל באינו מינו ואפ"ה החמירו בחמץ באינו מינו משום דכ' התורה כל

מחמצת, א"כ ה"ה לרבנן דר"ש דאף דבכל מקום דשיל"מ בטל אף במינו מ"מ בחמץ יש להחמיר בין במינו בין שלא במינו משום כל מחמצת, דמאינו מינו לר"ש נשמע לרבנן בין במינו בין שלא במינו כיון דלר"ש אין הטעם בשלא במינו משום מינו רק משום כל מחמצת א"כ שפיר יש לדייק משלא במינו לר"ש למינו ושלא במינו לרבנן ואין שום טעם לחלק ביניהם, וכיון דמהברייתא נשמע דלרבנן חמץ בפסח שוה לכל האיסורין דבין במינו ובין בשלא במינו בטל בנו"ט אלמא דלא החמירו משום דאמרה תורה כל מחמצת א"כ ממילא אף לדידן דפסקינן כר"ש דדשיל"מ אינו בטל במינו וממילא גם חמץ בפסח אינו בטל במינו משום דשיל"מ אבל שלא במינו עכ"פ יש לפסוק דבטל דאין להחמיר משום דאמרה התורה כל מחמצת דהא מוכח מהברייתא דתני' כוותייהו דרי"ו ור"ל דאין להחמיר משום הכי וכנ"ל דאף דהברייתא אתי' כרבנן מ"מ מרבנן בין במינו בין שלב"מ נשמע לר"ש שלב"מ דאין טעם לחלק בניהם, וזהו שהוקשה לו להרמב"ם מחמץ בפסח דוקא ולא משאר דשיל"מ דמשאר דשיל"מ לק"מ דהברייתא אתי' כרבנן משא"כ אנן להלכה פסקינן כר"ש וכנ"ל, אבל על חמץ בפסח שפיר קשי' על שלב"מ וכנ"ל, וע"ז שפיר תי' הרמב"ם דמדבר שאינו אסור לעולם רק בזמן ואח"כ תהא מותר מעצמו בלא שום מעשה מזה לא מיירי וא"כ שפיר י"ל דגם הברייתא ס"ל דחמץ בפסח בין במינו בין שלב"מ במשהו משום הא דכ' התורה כל מחמצת ואפ"ה לא הוציא זה מהכלל משום דלא הי' נכלל בהכלל דלא מיירי מאיסור התלוי בזמן לחוד, ואשה"ט דברי הרמב"ם דלא הוקשה לו רק משביעית וחמץ ולא משאר דבר, [ואין להקשות דמאי קשי' לי' מחמץ כיון דנראה מהרמב"ם דהחמירו בחמץ משום דיש לו היתר לאחר הפסח הא לולא זה לא היו מחמירין משום כל מחמצת לחוד א"כ שוב בפשיטות אפ"ל דהברייתא ס"ל בזה כר"י דחמץ לאחה"פ אסור מה"ת ואי"ל מתירין מש"ה לא החמירו, דז"א קו' וב' תשובות בדבר, חדא דאפשר דאין הטעם משום ההיתר לאחה"פ רק משום כל מחמצת לחוד, רק דכוונת הרמב"ם דאיננו בכלל אלו לתנא דברייתא משום דחמץ יל"מ להכי איננו נכלל באלו די"ל דמש"ה החמירו בה ואיננו נכלל מש"ה אף דאין זה עיקר הטעם רק משום כל מחמצת עכ"ז כיון דחלוק מאלו בזה דיל"מ איננו נכלל בזה דיש מקום לומר דמש"ה החמירו בה אבל עיקר הטעם משום כל מחמצת לחוד ואף לר"י אסור מש"ה רק משום דהתנא דברייתא ס"ל בזה כר"ש דמותר לאחה"פ להכי לא כללו באלו, אבל באמת עיקר הטעם משום כל מחמצת כדמוכח מהא דאסור שלב"מ, הא חדא, ועוד דאף אם נימא כדמשמע מפשטות דברי הרמב"ם דההיתר דאחה"פ גורם החומרא ולא הא דכל מחמצת לחוד רק דהא והא גרמא עכ"ז שפיר י"ל דבאמת הו"מ הרמב"ם לתרץ הכי וחדא מתרי תירוצי נקט

דכיון דהוכרח להא דמתירין שוב בפשוט בהא לחוד מתיישב ול"צ יותר], ושוב כשסיים ליישב הברייתא חזר לדין וכתב והוא הדין לחדש וכו' והקדש ומע"ש לפסוק כר"ש דכל דבר שיש לו מתירין לא בטל, ובאמת הוא דלא כהברייתא דאתיא כרבנן, והוא נכון מאוד בביאור דברי הרמב"ם בחיבור ובפי' המשנה. שוב אחר כתבי מצאתי בשעה"מ (פט"ו ממאכלות אסורות) שנדחק ג"כ ליישב הקו' דמע"ש והקדש יעו"ש ומה שכתבתי נראה לפענ"ד נכון. הן אמת דלפמ"ש דכל קו' הרמב"ם על הברייתא, יש לדקדק קצת דא"כ אמאי טרח לתרץ הא בפשוטו אפשר לומר דאין למדין מן הכללות אפילו במקום שנאמר בהם חוץ כדאיתא בעירובין (ריש פ"ג) ובקידושין דבשלמא לפי הכ"מ והלח"מ דקאי על ר' יוחנן ור"ל אפשר לומר דס"ל להרמב"ם כמ"ש בעלי הכללים בשם הגאון בת' ובשם הר"ן ורשב"א ומהרי"ק דדוקא בתנאים אמרינן הכי ולא באמוראים ושפיר טרח לתרץ אבל לפמ"ש דקאי על הברייתא א"כ בפשוט יש לומר כנ"ל, עכ"ז לגודל החומר והקו' הנ"ל נראה לי כמ"ש והא דלא תירץ בפשיטות יש לומר כמ"ש מהרי"ק (סי' י' ענף ד') דגם בדברי התנאים אין אומרים כן אלא ע"י הדחק והיכא שאין לנו תירוץ אחר אבל אם היינו יכולים לתרץ בענין אחר היינו מתרצים ותדע שכן הוא שהרי בכמה מקומות בתלמוד מקשה ותו ליכא והאיכא וכו' ולא משני אין למדין מן הכללות משום דאית לי' שינוי' אחרינא אינו רוצה ליכנס בזה הדוחק עכ"ל המהרי"ק, ויעוי' מנחות (ו' ב') דכיון דתני כל ולא תני חוץ כולהו משמע, דליכא למימר משום מאי שייר דהאי שייר דנראה דטעמא דר"ש בחטאת שייך נמי באשם, וא"כ שייר נמי אשם, וכן במנחות נראה דטעמו דר"ש שייך נמי במנחת קנאות ואפ"ה דייק מכל יעושה"ט, א"כ ה"נ קשיא לרבא שפיר מהברייתא דמנ"ל למדחק בברייתא דלאו דוקא, והא דמקשה משביעית אפשר באמת דקו' דשביעית היינו לר' יוחנן ור"ל דהם אמוראים [ואשה"ט דחלקן לב' קו' דהקו' דחמץ אינו אלא לאחר שתירץ משביעית דבל"ז הי' מוכח דלאו דוקא]:

ואיך שיהי' עכ"פ חזינן להרמב"ם בחיבורו ובפי' המשנה דתפס להאי כללא דר' יוחנן ור"ל ובברייתא דכלל מוחלט הוא לדידהו, וא"כ קשיא טובא איך כללו דכל האיסורין שבתורה בין במינן בין שלא במינן בנותן טעם ונותן טעם במינו הוא ס' הא איכא תרומה דבעי ק"א וערלה וכלאי הכרם דבעו ר"א במינו, וע"כ כשי' הרמב"ם דנותן טעם דתרומה הוא בק' וערלה וכלאי הכרם הוא בר', ואשה"ט דהוא כלל מוחלט. והיא ראי' נכונה מאוד לשי' הרמב"ם וכמעט דמבואר הוא ברמב"ם בחיבורו ובפי' המשנה דע"ז דמזה הוציא שיטתו דמש"ה בהאי כללא ביאר שיעור הנותן טעם דתרומה וערלה וכלאי הכרם, וזהו מקור מקומו טהור של שי' הרמב"ם המחוורת מאוד. וליתר השיטות ע"כ לדחוק וליישב

דלא תקשי מכללא דר' יוחנן ור"ל והברייתא דיתרצו ע"ז אין למדים מן הכללות אף במקום שנאמר בהן חוץ ויסברו דאף באמוראים אמרינן כן וכמו שהביאו בספרי הכללים בשם הריטב"א והרז"ה ועוד ראשונים, ומדברי הריטב"א ע"ז (דף ס"ט) נראה דס"ל דכל שאינו אוסר במשהו קרי לה בנו"ט אף דבעי ק' או ר' והוא דחוק כיון דבאינו מינו ל"ב כולי האי מכלל דקים לן דליכא טעמא בבציר מהכי, וכל נו"ט דמינו לא קרי לה נו"ט רק משום שכנגדו באינו מינו יהיב טעמא וא"כ כיון דבבציר מהכי לא יהיב טעמא באינו מינו גופי' אמאי קרי לה בנותן טעם במינו. ולכאורה יש להקשות על הרמב"ם דתפס להאי כללא בדוקא, דאכתי מה יענה להא דאיתא בחולין (דף צ"ח) דאמר ריב"ל כל איסורין שבתורה בס' או בק' דאף אם נימא דהאי כללא קאי לשלא במינו בכדי דלא תקשי מטבל ויין נסך, אכתי תקשה מתרומה וערלה וכלאי הכרם, ואין לומר דאדרבא בזה יתיישב ברווחא מאי דקשי' על הרמב"ם (מדף צ"ט) דמקשה למ"ד בק' ממתני' דגריסין שנתבשלו עם העדשים דבאין בהם בנותן טעם אף באין בהם להעלות בק"א מותר לאו בס' ולשי' הרמב"ם ע"כ מתני' דגריסין מיירי דטעמי' כהן ולית בי' טעמא דבכה"ג אי"צ שיעורא, וכמבואר (בסי' הקדום) והכרחתי מזה דמשמע לי' להש"ס מלישנא דריב"ל דאף בטעמיני' ולית בי' טעמא בעי שיעורא, ולהנ"ל מתיישב ברווחא יותר דע"כ מוכרח הוא מריב"ל מדכייל כללא לכל האיסורין שבתורה וקשי' דהא איכא ערלה וכה"כ וע"כ דהאי כללא קאי להיכא דטעמיני' ולית בי' טעמא דאף בערלה וכה"כ ל"ב יותר וא"כ שפיר מוכרח מריב"ל דאף בטעמיני' ולית בי' טעמא בעי האי שיעורא ומיושב ברווחא, דז"א דנהי דהא דריב"ל אפשר ליישב בהכי אכתי יקשה בהא דרי"ו חולין (צ"ז ב') דאמר כל האיסורין שבתורה משערין אותן כאלו הן בצל וקפלוט דיקשה דאיך כייל כללא דהא תרומה וערלה וכה"כ דהוו שיעורא אחרינא ובהא דרי"ו ליכא למימר דמיירי דטעמיני' ולית בי' טעמא דהא איהו בעצמו אמר חולין (צ"ז א') ליטעמי' קפילא וסגי אף דליכא שיעורא וכדהוכיח רבא מיני' דסמכינן אקפילא להקל וכמו שנתבאר (בסי' הקדום), ועוד דאף מריב"ל תקשה דהא ע"כ הא דקאמר כל האיסורין שבתורה היינו לבד מגיד דמבואר במתני' חולין (צ"ז ב') דמשערין כבשר בלפת דהוא ס' וכמ"ש התוס' חולין (צ"ז ב') ד"ה כל, וא"כ קשי' אהאי כללא דרי"ו וריב"ל דאמר בק' מגיד, וגם קשי' אכללא דקאמר בע"ז (דף ס"ט) דכל איסורין שבתורה בס' והא איכא תרומה וערלה וכה"כ. ויעו"ש בריטב"א מס' ע"ז דהביא דהקשו בהאי כללא דהא איכא כמה איסורין שהם במשהו כגון טבל וי"נ ודשיל"מ, ותירצו דהאי כללא לא קאי רק על איסורין שאינם אוסרים במשהו רק בנו"ט וכ' הריטב"א דאינו מספיק דאכתי איכא תרומה וערלה וכה"כ (והוא עפ"י שיטתו

הנ"ל דכל שאינו במשהו קרי לה בנו"ט] ע"כ תי' הוא דהאי כללא קאי לשלב"מ והרא"ה קלס זה מאוד וכ"ז לא יספיק לשי' הרמב"ם דאף באי"מ בעי ק"א ור"א בתרומה וערלה וכה"כ, וע"כ לשי' הרמב"ם דהני כללא דרי"ו וריב"ל וש"ס דע"ז לאו דוקא דאין למדין מן הכללות אף באמוראים, וא"כ מאי קשי' לי' בהני כללי דרי"ו ור"ל והברייתא דע"ז (ע"ג ב') טפי מהני כללא דרי"ו וריב"ל וש"ס דע"ז (דף ס"ט) הנ"ל ואי משום דבהני נאמר בהם חוץ הא לענין אין למדין מן הכללות אין נ"מ דאף במקום שנאמר בהם חוץ אין למדין, ונראה דאפשר דהני כללי לא קיימי רק היכא דלא תני שיעורא אבל גיד ותרומה וערלה וכה"כ וטבל ויי"נ ושביעית דתני לא מיירי, אבל רי"ו ור"ל ובריית דפירשו חוץ מטבל ויי"נ אף דטבל תנן במתני' (ספ"ג דחלה) ויי"נ תנן במתני' ע"ז (דף ע"ג) אפ"ה פירשו להדי', שפיר קשי' לי' להרמב"ם דע"כ האי כללא לכל האיסורין אף דתני בהו שיעורא ושפיר מוכח מינה גם לתרומה וערלה וכה"כ דגם במינו הוי בנו"ט, משא"כ בכללא דרי"ו וריב"ל בחולין ובע"ז (דף ס"ט) דלא מיירי רק באיסורין דלא תנן בהו שיעורא, וא"ש הכל כנ"ל. הנה ביארנו שי' הרמב"ם בתרומה וערלה וכה"כ שי' חדשה שלא הרגישו האחרונים זולת הרלב"ח בת' (סי' פ"ח), ושכן פי' הרע"ב והראב"ד שהובא בריטב"א ע"ז (דף ע"ג) וכן נראה שי' המאירי וסילקנו כל יתדות הדרכים משיטתו גם הראינו פנים מסבירות ששיטתו נראית מחוורת טובא, ואגב נתבארו שאר שי' הראשונים בזה וזהו מה שרצינו לבאר בזה בס"ד שבח ותהלה לד' ית' ויתי:

סימן סא

קונטרס בענין ריחא מלתא ברי"ף חולין (פ' גה"נ), וז"ל אמר רב בשר שחוטה שמן שצלאו עם בשר נבילה כחוש אסור דאזיל האי ומפטם לי' להאיך והדר האיך ומפטם לי' להאי ולוי אמר אפילו בשר שחוטה כחוש שצלאו עם בשר נבילה שמן מותר ריחא לאו מלתא היא, הא מלתא פסקו בה רבוואתא כלוי וכו' ואיכא מאן דפליג וכו' ואנן לא איסתברא לן אלא כדפסקו קמאי כו' ועוד דכד דייקת למימרי' דרב משכחת לי' דשאיך בההיא מימרא דילי' דאמר בהדין פירקא אוקים רב אמורא עלי' ודרש כיון שנתן טעם בתתיכה חתיכה עצמה נעשית נבילה ואוסרת כל החתיכות כולן ואמרינן מכדי רב כמאן אמרה לשמעתי' כר"י דאמר מין במינו לא בטל דאר"י אין דם מבטל דם ורבנן פליג עלי' דר"י וקי"ל דכל איסורין שבתורה בס' ואפילו נתערב גופו של איסור בדבר של היתר וכ"ש מריחא בעלמא דלא אסרינן לי' עכ"ל הרי"ף והנה בדברי הרי"ף הללו נתקשו בה הראשונים והאחרונים טובא ואין פותר ומן שמיא אנהירינהו לעיינין בעזהי"ת לעמוד בזה על, עומק

כוונת הרי"ף אמת לאמיתו בס"ד ומקום הניחו לי להתגדר בזה כאשר יבואר. א) הנה כולם הבינו בכוונת הרי"ף דסובר רב דס"ל ריחא מלתא עכ"ז אינו אלא משהו רק דרב לשיטתו דסובר מין במינו במשהו וא"כ לדידן דקי"ל מין במינו בטל בס' ממילא ע"כ לית הלכתא כוותי' דרב בהא, וע"ז תמהו הרז"ה בפסחים, והר"ן במקומו בחולין, מהא דאמרינן כתנאי בהא דהרודה פת חמה ונתנה עפ"י חביות יין של תרומה דנחלקו ר"מ ור' יהודא ור' יוסי דר"מ אוסר ס"ל כרב דריחא מלתא, והתם הא הוי בשאינו מינו, וראיתי להראב"ד בס' תמים דעים (סי' רמ"ה) בהשגותיו להרז"ה כתב דלא כתב הרי"ף דאינו אלא משהו רק במינו כיון דאינו נרגש וגם ממשו ליכא אינו אלא כמשהו אבל באינו מינו כיון דנרגש וניכר כנותן טעם דמי יעו"ש, והנה הרמב"ן שהוא סניגור גדול בעד הרי"ף ונושא כלי זיינו ללחום מלחמתו כתב במלחמות בפסחים על הקו' הנ"ל דאינו יודע לו טענה לפוטרה אף דראה לדברי הראב"ד הנ"ל דהרי הביאו שם לענין לכתחלה בהא דפריך הגמ' מאין צולין ב' פסחים, אלמא דלא נתיישב אצלו החילוק דבין מינו לאינו, מינו ובאמת שיש להעיר על דברי הראב"ד הנ"ל דהא השיעור דס' במינו הוא משום דשכנגדו באינו מינו יהיב טעמא ולכך אף במינו דליכא טעמא עכ"ז הצריכו במינו שיעור ביטול בשאינו מינו, וא"כ ממילא בהא דריחא ג"כ אם נימא דמלתא היא והוי כנותן טעם באינו מינו משום דנרגש ממילא יש לאסור אף במינו דאינו נרגש משום דכשנגדו באינו מינו נרגש אף למאן דלא סבר מין במינו במשהו כמו בכל האיסורין בפחות מס'. והנראה בדעת הראב"ד דס"ל כמ"ש הש"ך (יו"ד סי' צ"ח ס"ק ל') בהא דתבלין ובכל דבר דעבידי לטעמא דאפילו באלף לא בטל אינו אלא בשלא במינו אבל במינו סגי בס' ולא משערינן בהו כמו בשכנגדו באינו מינו וא"כ א"ש ה"נ בריחא דבאינו מינו כיון דנרגש הו"ל כתבלין משא"כ במינו, אבל לדעת הפר"ח ביו"ד שם וכן דעת המנח"י (כלל פ"ה ס"ק ס"ב) דגם במינו משערין כמו בשכנגדו באינו מינו א"כ ממילא נסתר תי' הנ"ל וזהו דעת הרמב"ן במלחמות הנ"ל שאף שראה לדברי הראב"ד בכ"ז לא נראה בעיניו וכתב שאינו יודע לו טענה. עוד הקשה המהרי"ל בת' (סי' קפ"ו) מהא דמקשה לרב מברייתא דאין צולין ב' פסחים כאחד אפילו גדי וטלה ואי נימא מפני תערובות טעמים מה לי גדי וגדי מה לי גדי וטלה, ולדברי הרי"ף הנ"ל דריחא אינו אלא משהו מאי פריך דלמא הברייתא אתיא כר"י דס"ל מין במינו לא בטל וא"כ הוי רבותא דלא מיבעי גדי וגדי דהוי מין במינו דבמשהו דאף דיעבד אסור רק אף בגדי וטלה דהוי מין בשאינו מינו דאינו אסור בדיעבד אפ"ה אסור לכתחלה, ולדברי הראב"ד בתמים דעים הנ"ל גם זה מתיישב דבאינו מינו כיון דנרגש הוי כנותן טעם אמנם כבר כתבתי מה שיש להקשות על זה וגם

הוכחתי מהרמב"ן דלא נראה לו כן רק דלהרי"ף דאינו אלא משהו מותר באינו מינו א"כ קשיא קו' מהרי"ל הנ"ל. וראיתי להשעה"מ (פי"א ממאכלות אסורות) שכתב ליישב קו' הראשונים הנ"ל דלא קאמר הרי"ף שהוא כמשהו רק במינו אבל לא שלא במינו כיון דנרגש יעו"ש והנך רואה כי לא נעלם זה מעיני הראשונים ז"ל והוא מבואר בתמים דעים להראב"ד ז"ל, ועכ"ז לא נראה להם להמליץ כן בעד הרי"ף וכבר נתבאר טעמם בזה. שוב ראיתי דכן מבואר ברשב"א בתוהביה"א בדיני התערובות (בית ד' שער א' בדפוס ברלין דף ק"ה ב') וז"ל ולדידי ק"ל בטעמי' דרב האיך אפשר לאסור מין במינו בריחא בעלמא והרי הוא בעצמו מדאורייתא שרי חד בתרי ואי משום דרב ס"ל כר"י כו' וכיון שכן אפילו מדרבנן ליבטול בריחא לגבי גופו של בשר מיעוטא דמיעוטא היא ואפילו אחד מאלף לא הוי, וניחא לי דאלו הוי דכוותי' בשאינו מינו הוי טעמי' נרגש ונטעם כאלו נתערב ממשו של איסור יתר מא' בס' עכ"ל הרי מבואר כדברינו ממש דמשערינן במינו כמו כשנגדו בשאינו מינו וכדעת הפר"ח והמנח"י הנ"ל, נתבאר דמחלוקת הש"ך, עם הפר"ח ומנח"י הוא מחלוקת הראב"ד והרשב"א, וזהו דעת יתר הראשונים הרמב"ן והר"ן ועוד ראשונים שמיאנו בתי' הראב"ד הנ"ל. ב) ולכאורה הי' נראה ליישב הקושיות הנ"ל ע"ד פלפול קצת, עפ"י מ"ש התוס' ע"ו (ס"ו א') ד"ה מכלל דהא דמין במינו ל"ב במשהו היינו משום דאין הטעם בטל כלל אפילו באלף כיון שהטעם שוה יעו"ש, א"כ נראה דיש לומר דזהו ההסבר של הפלוגתא דמין במינו בטל אי לא דלמ"ד מין במינו בטל סובר דאינו אסור רק כשהאיסור נותן טעם בהיתר אבל כשאין האיסור נותן טעם אף דטעם האיסור לא נתבטל ג"כ כגון במינו דטעמם שוה דלא נתבטל טעם האיסור וגם אינו נותן טעם בההיתר שפיר בטל ברוב, ולמ"ד מין במינו לא בטל סובר דלא נתבטל האיסור ברוב רק כשנתבטל טעמו ולכך במינו אף דאינו נותן טעם בההיתר עכ"ז כיון דגם טעם האיסור לא נתבטל אסור ואיננו מותר רק כשנתבטל טעם האיסור כגון שנתערב באינו מינו, ומעתה לפ"ז יש לומר דריחא באינו מינו דנרגש תלי' ג"כ בזה דאם בעינן שהאיסור יתבטל ולכך במינו אף דאינו נותן טעם מ"מ כיון שלא נתבטל טעם האיסור אסור ה"נ בריחא דנרגש באינו מינו ולא נתבטל אסור, אבל אי לא בעינן שטעם האיסור יתבטל רק שהאיסור יתן טעם בהיתר ולכך במינו אף שלא נתבטל טעם האיסור מ"מ כיון שאינו נותן טעם בהיתר נתבטל ואינו אסור רק כשהאיסור נותן טעם בהיתר, להכי בריחא אף דנרגש באינו מינו עכ"ז איננו דומה לטעם ואינו יכול לאסור דאף דלא נתבטל האיסור כיון דנרגש, מ"מ אינו אוסר את ההיתר עד שיתן טעם וריחא אף דמלתא היא עכ"ז איננו דומה לטעם ושפיר בטל, וא"כ אתיין שפיר דברי הרי"ף דרב דאמר ריחא מלתא היא בין במינו בין

שלא במינו אזיל לשיטתו דסובר מין במינו במשהו וסובר דלא בעינן שהאיסור יתן טעם בהיתר רק בהיפך דלהתיר בעינן שהאיסור יתבטל לגמרי, ולכך בריחא אף באינו מינו כיון דנרגש ולא נתבטל אסור אבל למ"ד מין במינו בטל אף דהאיסור לא נתבטל לגמרי עכ"ז איננו אסור עד שיתן טעם בהיתר להכי אף בריחא באינו מינו אף דנרגש עכ"ז איננו דומה לטעמא ואינו יכול לאסור, וא"כ א"ש דריחא בין במינו בין באינו מינו תלי' בהא דמין במינו בטל אי לא דלמ"ד לא בטל דסובר דלא בעינן שהאיסור יפעול פעולתו בההיתר רק דאדרבא לענין לבטלו בעינן שההיתר יפעול פעולתו בהאיסור לבטלו לגמרי להכי גם בריחא כל שנרגש ולא נתבטל אוסר, משא"כ למ"ד מין במינו בטל דלא בעינן לענין ההיתר שההיתר יפעול בהאיסור לבטלו לגמרי רק אדרבא לענין איסור בעינן שהאיסור יפעול בההיתר ליתן בו טעם ובלא"ה בטל להכי בריחא אף דנרגש עכ"ז כיון דאינו דומה לטעם מותר, וא"כ מיושבים הקושיות הנ"ל דשפיר מייתי מהא דהרודה וגם קו' מהרי"ל הנ"ל מאפילו גדי וטלה מיושב דאין לחלק לענין ריחא בין מינו לאינו מינו וכנ"ל. והי' מתיישב בזה נמי מה שתמהו כל הראשונים על שכתב בהא דפת שאפאה עם הצלי דאסור למיכלי' בכותח משום דהוי דבר שיש לו מתירין דאף באלף לא בטל ותמהו עליו דהא דשיל"מ דוקא במינו אינו בטל אבל שלא במינו בטל והכא הא הוי שלא במינו, ועפ"י הנ"ל מיושב לנכון דכיון דבדבר שיש לו מתירין קי"ל דמין במינו לא בעל א"כ בדשיל"מ לא בעינן לענין איסור שהאיסור יפעול פעולתו בההיתר רק אדרבא לענין התירא בעינן שההיתר יפעול פעולתו בהאיסור לבטלו לגמרי וממילא לענין ריחא כיון דנרגש גם באינו מינו ולא נתבטל לגמרי שפיר אסור וכנ"ל דאם מין במינו לא בטל לענין ריחא אסור גם שלא במינו כיון דנרגש ולא נתבטל לגמרי אף דלא דמיא לטעם גמור עכ"ז אסור אמנם באמת כל זה ליתא, דהא אחר רבא (ק' ב' וק"ח א') ומנחות (דף כג) דאף למ"ד מין במינו לא בטל מ"מ כל שנתערב מין ומינו ודבר אחר אמרינן סלק את מינו כמי שאינו ושאינו מינו רבה עליו ומבטלו דאף דנרגש הטעם ממין האיסור ג"כ אפ"ה כל שאין בהאיסור לבד בכדי ליתן טעם בהאינו מינו רק בצירוף ההיתר שפיר בטל אף דעכ"פ עתה בצירוף ההיתר מרגישין הטעם ממין האיסור ולא נתבטל טעם האיסור לגמרי אפ"ה כל שאין בהאיסור לבד בכדי ליתן טעם בההיתר אמרינן רואין את ההיתר ממין האיסור כאלו אינו ושאינו מינו רבה עליו ומבטלו, ומעתה בשלמא אם נימא דאף למ"ד מין במינו לא בטל מ"מ באינו מינו בעינן שהאיסור יפעול בההיתר ליתן בו טעם ובאם לאו אינו יכול לאסור א"ש דאף דמרגישין הטעם ממין האיסור מ"מ כיון דאין בהאיסור לבד בכדי ליתן טעם רק בצירוף ההיתר אינו יכול, לאסור ואמרינן

רואין את ההיתר כאלו אינו ושפיר בטל כיון דאין בהאיסור בכדי ליתן טעם בההיתר, אבל אם נימא דלמ"ד מין במינו לא בטל לא בעינן אף באינו מינו לענין איסור שהאיסור יפעול פעולתו בההיתר ליתן בו טעם רק אדרבא לענין התירא בעינן שההיתר יפעול פעולתו בהאיסור לבטלו לגמרי א"כ במין ומינו ודבר אחר שההיתר אינו יכול לפעול לבטלו לגמרי אמאי בטל ואיך שייך לומר רואין כאלו אינו כיון דעכ"פ עתה אין ההיתר יכול לפעול פעולתו ועיקר היתרא תלוי בזה, אלא ודאי מוכח מזה דאף למ"ד מין במינו לא בטל מ"מ באינו מינו בעינן שהאיסור יתן טעם בההיתר אבל בלא"ה אף דנרגש ולא נתבטל לגמרי איננו אסור, ונסתר כל יסוד הבנין הנ"ל כמובן, ואף דהרמב"ן במלחמות חולין (סוף פ' גיה"נ) כתב דהרי"ף בעכו"ם סובר כחזקי' דל"ל רואין ובאמת למ"ד מין במינו לא בטל גם מין ומינו ודבר אחר אסור ויעוי' בב"י יו"ד (סי' קל"ד) שהב"י כ"כ בשם רבינו ירוחם בדעת הרי"ף והשיג עליו והנך רואה שגם הרמב"ן כ"כ עכ"ז ממאן דס"ל רואין וסלק מוכח דלא תלי' זב"ז ובפרט דרבא בחולין (דף ק') פי' גם לדרב גופי' דס"ל סלק, ואין להאריך עוד בזה אחרי שכל זה אינו אלא ע"ד פלפול קצת ורחוק מפשוטו, ולא העלתי כל זה רק עבור שעפ"ז עמדתי קצת על כוונת דברי הר"ן התמוהים מאוד כאשר יבואר. וחוץ לדרכינו אפשר ליישב עפ"י כל הנ"ל קו' הרשב"א בתוהביה"א בדיני יי"נ (בית ה' שער ה' דף ק"נ) דהקשה לאביי בע"ז (דף ס"ו) דס"ל דחמרא חדתא בעינבי הוי מין במינו מחמת דבתר טעמא אזלינן והקשה דכי הוי מין במינו מאי הוי דאכתי נימא סלק והחרצנים וזגים שאינם מינו יבטלו להחמרא וחי' דאביי ל"ל סלק וכ"כ הריטב"א ע"ז (דף ע"ג), והקשה הרשב"א ל"ל לרבא למפלג על חמרא חדתא בעינבי מטעם דאזלינן בתר שמא לימא משום סלק דאף אי אזלינן בתר טעמא עכ"ז מותר מטעם סלק לרבא דס"ל דאמרינן רואין וסלק ותי' דקושטא דמלתא קאמר יעו"ש ברשב"א, ולהנ"ל יתיישב בטוב טעם, דהנה עפ"י הסבר התוס' ע"ז (דף ס"ו) ד"ה מכלל הנ"ל דלהכי מין במינו לא בטל משום דטעם האיסור לא נתבטל משום ששוין בטעמא, א"כ יש לומר דכל החילוק בין מינו לאינו מינו הוא משום דבאינו מינו נתבטל האיסור לגמרי דנתבטל טעמו וכנ"ל, וממילא במין ומינו וד"א לא שייך לומר רואין וסלק כיון דלא נתבטל טעם האיסור אף דאינו יכול האיסור לבד ליתן טעם בההיתר מ"מ כיון דלא נתבטל טעם האיסור ממילא אינו בטל כמו במין במינו וכנ"ל, אמנם יש לומר דהסבר התוס' הנ"ל לא שייך רק אי בתר טעמא אזלינן לענין מין במינו, אבל אי נימא דלענין מין במינו אזלינן בתר שמא דכל ששוין בשמא אף דאינן שוין בטעמא אינו בטל וכל שאין שוין בשמא אף דשוין בטעמא בטל א"כ לא שייך הסבר התוס' הנ"ל וע"כ הא דמין במינו לא בטל אינו אלא

מגזירת הכתוב בלא טעמא, וא"כ שפיר יש לומר דבאינו מינו בעינן שהאיסור לבדו יתן טעם ומין במינו וד"א אמרינן סלק דאין ללמוד דלא יתבטל האיסור מחמת דלא נתבטל טעמו ממין במינו דבמין במינו ג"כ אינו תלוי בהא למ"ד בתר שמא כמובן וא"כ שפיר יש לומר דאביי ורבא דנחלקו אי אמרינן סלק אי לא תלי' בהא דנחלקו אי אזלינן בתר טעמא אי בתר שמא דלאביי דאזיל בתר טעמא אמרינן בהא דמין במינו לא בטל כהסבר התוס' משום דלא נתבטל טעם האיסור וזהו טעם החילוק דבין מינו לאינו מינו דבאינו מינו נתבטל טעם האיסור ומש"ה נמי ס"ל אף במין ומינו וד"א דלא אמרינן רואין וסלק כיון דעדיין לא נתבטל טעם האיסור אסור, ומש"ה נמי בחולין (ק' א') נד אביי מתי' רבא משום דאיהו לשיטתו לא ס"ל רואין וסלק וכנ"ל, משא"כ רבא לשיטתו דבמין במינו אזלינן בתר שמא וא"כ אי אפשר לומר כהסבר התוס' וע"כ דהוא מגזירת הכתוב וא"כ שפיר יש לומר דבאינו מינו בעינן שהאיסור יתן טעם בהיתר אבל בלא"ה מותר אף דטעם האיסור לא נתבטל ומש"ה אף במין ומינו וד"א אמרינן רואין וסלק, וא"כ מיושב היטב קו' הרשב"א הנ"ל דבחמרא חדתא בעינבי הוכרח למפלג מטעם דאזלינן בתר שמא ולא מטעם רואין וסלק דכל כמה דלא נימא דאזלינן בתר שמא גם וסלק לא אמרינן דהא דאמרינן רואין וסלק נצמח מהא דבמין במינו אזלינן בתר שמא וכנ"ל וחדא באידך תלי' ואשה"ט, ואף דמהתוס' דע"ז (דף ס"ו) ד"ה מכלל הנ"ל מוכח דכתבו ההסבר בהא דמין במינו א בטל גם לרבא דאזיל בתר שמא יעו"ש בגליון הש"ס לרע"א זצ"ל שתמה בזה והניח בצ"ע וא"כ שפיר יש מקום לכל הנ"ל, וגם אין להקשות דהא מוכח במנחות (דף כ"ג) מר"י בעצמו דאמרינן רואין וסלק ז"א דלאביי לשי' דתי' בזבחים (דף ע"ט) הא דידי' הא דרבי' בלא"ה לק"מ כמובן, והדברים נכונים ע"ד פלפול קצת ונמשכתי קצת חוץ לענין ונחזור להנ"ל דעכ"פ דברי הרי"ף אין מקום ליישב בכ"ז וכנ"ל:

והנה הר"ן בחולין (פ' גיה"נ) הקשה עוד על הרי"ף שם וז"ל ועוד דהא אביי דס"ל נמי כרב אע"ג דס"ל דכל איסורין שבתורה בס' אלמא כי אמר רב ריחא מלתא לאו משום, דס"ל מין במינו לא בטל, ודברים אלו אינם מובנים כלל דהא עד כאן לא כתב הרי"ף דתליא בהא דמין במינו לא בטל רק בע"י תערובות אבל אביי הא מיירי בבת תיהא דהריחא הוא בעיני' בלי תערובות א"כ כי הוי משהו נמי אסור אף אי מין במינו בטל, ומצאתי להשעה"מ (פי"א ממאכ"א) שכתב באמת כן ליישב הקו' ואני תמה דאין בזה כדי יישוב רק דאין שום התחלת קו' ותמי' עצומה על הר"ן דנתקשה בזה וביותר תמיהני דהרי סמוך ונראה לזה הקשה הר"ן בעצמו על מ"ש הרי"ף בפת שאפאה עם הצלי דהוי כדבר שיש לו מתירין דאפילו באלף לא בטל ומש"ה ריחא נמי לא בטל ותמה הר"ן דהא רבא כי

אמר ריחא לאו מלתא אפילו בפני עצמו קאמר דהא בת תיהא הכי היא והאיך אפשר דבפני עצמו לאו מלתא וכשנתערב בדבר שיש לו מתירין יאסור תערובתו, וא"כ מבואר בר"ן בעצמו דאם בדבר שיש לו מתירין הי' אסור, א"כ בבת תיהא שהיא בפני עצמו פשיטא דאסור א"כ אף לאביי, דל"ל מין במינו לא בטל מ"מ בדבר שיש לו מתירין מודה דלא בטל מין במינו וא"כ בבת תיהא שהיא בפני עצמו פשיטא דאסור וכדברי השעה"מ הנ"ל ואיך סותר הר"ן עצמו בתוך כדי דיבור. ע"כ נראה בביאור דברי דהאי ועוד שכתב הר"ן אינו אלא לחזק קו' קמייתא דהקשה תחלה מהא דמייתי מהרוזדה דהוי מין בשאינו מינו אלמא דאין הטעם משום מין במינו במשהו דהא אפילו באינו מינו קאמר דריחא מלתא היא ובאינו מינו ודאי דלא תליא בהא דמין במינו במשהו, וע"ז כתב ועוד היינו אפילו אם תרצה לדחוק דריחא אפילו באינו מינו תליא בהא דמין במינו במשהו וכמו שרציתי לצדד (באות הקודם) ע"ז הקשה עוד דהא אביי דס"ל נמי כרב באינו מינו עכ"פ כדמוכח בע"ז שם דמקשה לי' רבא מתנור שהסיקו בכמון של תרומה ואפה בו פת דהפת מותרת משום שאינו טעם כמון רק ריח כמון ואביי הוצרך לתרץ דשאני התם דמיקלא קלי' איסורא, וגם קאמר שם כתנאי בהא דהרוזדה פת חמה ונתנה עפ"י חביות יין של תרומה לאביי מי נימא תנאי היא דר' יהודא דמתיר דלא כוותי' דמוכח מכ"ז דלאביי אסור אף בתערובת בשלב"מ אף דאינו סובר מב"מ במשהו, דאם לאביי בתערובת מותר א"כ מאי מקשה עלי' מתנור שהסיקו בכמון של תרומה דלמא שאני התם דהוי ע"י תערובת ומש"ה מותר, וגם מאי קאמר לאביי מי נימא תנאי היא דר"י דמתיר בהא דהרוזדה דלא כוותי' דהא שפיר י"ל דאביי כד"ה אף לר' יהודא דע"כ לא התיר ר' יהודא התם רק משום דע"י תערובת, אף דר' יהודא אית לי' דמב"מ לא בטל וא"כ ממילא אית לי' דאסור ריחא בתערובת אפילו באי"מ כפי הס"ד הנ"ל מ"מ הא הכא לאביי קיימינן ואביי גופי' קאמר זבחים (דף ע"ט) הא דידי' הא דרבי' וא"כ לדידי' ר"י אליבא דנפשי' ס"ל דמב"מ בטל ויעו"ש בתוד"ה הא דידי' דהא דאמרי' בכולי' ש"ס דר"י אית לי' דמב"מ ל"ב היינו משום דסמכינן אשינוי' דרבא אבל לאביי אית לי' דמין במינו בטל וא"כ שפיר יש לומר דמש"ה התיר ר' יהודא משום דע"י תערובת, אלא ודאי דאף ע"י תערובת איננו תלוי בהא דמין במינו לא בטל, וא"כ שפיר מוכח דהאי דרב איננו תלוי בהא דמין במינו לא בטל, ואף דלפ"ז לא הי' הר"ן להא דאביי ס"ל כל איסורים שבתורה בס' דאף אם אביי הי' ס"ל דמין במינו במשהו אכתי הי' קשי' דמאי פריך לי' ממתני' דכמון ומר"י דלמא אתי' כ"ז כתנאי דמין במינו בטל כיון דפלוגתא דתנאי הוי' במין במינו, מ"מ לרווחא דמלתא הקשה הר"ן ביותר דאביי גופי' ס"ל דבטל וא"כ כולהו תנויי כוותי' אתי' ולא נצטרך לומר דפליג,

כן נראה לי ביאור דברי הר"ן לגודל החומר. ונתבאר מכל זה דאין מקום לצדד בשיטת הרי"ף דגם תערובת ריחא באינו מינו תליא בהא דמין במינו לא בטל וכנ"ל דמלבד דקשי' על זה מהא דרואין וכנ"ל (באות הקודם) אף גם נסתר מסוגיא דבת תיהא לאביי וכמו שנתבאר בכוונת הר"ן, והקו' מהא דהרודה על שי' הרי"ף מרפסא איגרא וכמו שנתבאר, וגם קו' מהרי"ל הנ"ל קשיא. שוב אחר משך זמן מצאתי דאתי לידי במטה יהונתן (הנדפס בשו"ע יו"ד שעם ביאורי הגר"א דפוס ווילנא משנת תר"מ בסי' ק"ח) שיישב דברי הרי"ף הנ"ל כעין שכתבתי לעיל (אות ב') ובכלל דברי דברי המטה יהונתן הנ"ל ות"ל שעמדתי ע"ז מסברא דנפשאי והרחבתי הדברים ביתר ביאור, וגם נתבאר דאין שום מקום ליישב בזה ואינם עולים אליבא דאמת, וכפי שנתבאר (באות הקודם ובאות זה) וכנ"ל. ד) ולי קשיא עוד על הרי"ף לפי הבנת הראשונים הנ"ל דרוצה להוכיח דרב ס"ל דמין במינו במשהו דלפ"ז קשי' טובא דל"ל להוכיח מהא דחולין (דף ק') דקאמר רב כיון שנתנה טעם בחתיכה חתיכה עצמה נעשית נבילה ואוסרת כל החתיכות כולן וקאמר עלה הגמ' מכדי רב כמאן אמרה לשמעתי' כר"י דאמר מין במינו לא בטל דאיננו מפורש בדברי רב להדיא ואינו אלא הוכחה דהוכיח הגמ' ממימרי' דרב, והדברים מתמיהים מאוד דאמאי סני לי' מימרות מפורשות דקאמר רב להדיא בע"ז (ע"ג ב') ובפסחים (כ"ט ב') דרב ושמואל דאמרי תרווייהו כל האיסורין שבתורה במינן במשהו שלא במינן בנותן טעם, דמבואר דקאמר רב בפירוש דמין במינו במשהו, ואמאי שביק הרי"ף רברבא מימרא מפורשת דרב ושקיל זוטרא ולא הביא רק מאי דדייק הגמ' ממימרא דרב, ודבר זה אף שאיננו קו' על גוף דבריו רק דקדוק עכ"ז הוא דקדוק עצום ומתמי' ונפלאתי מאוד על שלא מצאתי מי שידקדק בזה. והנה לכאורה הי' אפשר ליישב עפ"י מ"ש המרדכי (פ' בתרא דע"ז סי' תתנ"ד) דאפילו נבילה בשחוטה איכא למ"ד דהוי מין בשאינו מינו והוא מדברי רשב"ם שהובא בתמים דעים להראב"ד (סי' קמ"ו), וכוונתו הוא להא דאיתא במנחות (דף כ"ג ובכורות (דף כ"ג) דנבילה בטילה בשחוטה אליבא דר"י למאן דאזיל בתר מבטל דכל שאין המבטל יכול להיות כבטל הוי אינו מינו, והפר"ח יו"ד (סי' צ"ח ס"ק ז') תמה על זה דז"א אלא לענין טומאה ולא לענין איסור כמ"ש הרשב"א בת' (בח"א סי' רפ"ד), ואיננו קו' דהרשב"ם איננו משועבד לסברת הרשב"א ויסבור דגם לענין איסור אמרינן הכי וכן הוא דעת התוס' מנחות (כ"ב ב') וזבחים (ע"ג א') ד"ה ר"י יעו"ש, ומה שהוכיח הפר"ח מהא דחולין (דף ק') דמבואר דנבילה ושחוטה הוי מין במינו כבר עמדו עלי' התוס' במנחות וזבחים הנ"ל והוכיחו באמת מינה דסתמא דהש"ס דלא כרב חסדא יעו"ש, וא"כ אפשר לומר דמש"ה הרי"ף דרוצה לומר דרב דאוסר בנבילה ושחוטה שצלאן הוא משום דאזיל

לטעמי' דסובר מין במינו במשהו הוצרך להוכיח ג"כ דנבילה ושחוטה הוי מין במינו ולכן לא הוי מצי להביא הני מימרות המפורשות הנ"ל בע"ז ובפסחים דקאמר רב להדיא דמין במינו במשהו דאכתי ליכא ראי' דנבילה ושחוטה הוי מין במינו דאפשר דס"ל כרב חסדא במנחות ובכורות הנ"ל דהוי מין בשאינו מינו להכי הוכרח להביא מהא דחולין (דף ק') דמבואר דלרב נבילה ושחוטה הוי מין במינו ושפיר יש לומר דרב לשיטתי' ואין להקשות דלפ"ז העיקר חסר מן הספר בדברי הרי"ף דהא ממאי דהביא הרי"ף האי דקאמר הגמ' על מימרא דרב דקאמר ואוסרת כל החתיכות כולן מכדי רב כמאן אמרה לשמעתי' כר"י דאמר מין במינו לא בטל עדיין לא מוכח מינה דנבילה ושחוטה הוי מין במינו דאף לרב חסדא דנבילה ושחוטה הוי מין בשאינו מינו אינו אלא בנבילה עצמה עם שחוטה דאי אפשר להמבטל השחוטה שתעשה נבילה עצמה אבל חתיכת ההיתר שקבלה טעם מהנבילה ונאסרה ונעשית נבילה שפיר הוי מין במינו עם שאר חתיכות ההיתר משום דבזה שפיר המבטל יכול להיות כבטל דגם הם יוכלו לקבל טעם מהנבילה והוי מין במינו לכ"ע ועיקר הראי' מהאי סוגיא דנבילה עצמה עם שחוטה הוי מין במינו אינו אלא מקו' הגמ' דמקשה דא"כ דכר"י ס"ל מאי אריא שנתנה טעם בחתיכה אפילו לא נתנה טעם נמי משום דהנבילה עצמה תאסור כולן מפני שהן מינה דמזה שפיר מוכח דגם נבילה עצמה עם שחוטה הוי מין במינו וקו' הגמ' איננו מביא הרי"ף כלל ומלשון הגמ' שהביא הרי"ף איננו מוכח כלל דנבילה ושחוטה הוי מין במינו וא"כ אם כוונת הרי"ף להביא ראי' דנבילה ושחוטה הוי מין במינו א"כ העיקר חסר מן הספר דהי' לו להביא קו' הגמ' הנ"ל דמינה מוכח דנבילה ושחוטה הוי מין במינו מה שאין כן ממה שהביא דמינה לא מוכח וכנ"ל. דז"א דמהא לא אריא ולק"מ מכמה טעמים חדא דיש לומר דהרי"ף ס"ל כשי' רבינו אפרים שהביאו התוס' והראשונים בחולין (דף ק') דס"ל דלא אמרינן חתיכה נעשית נבילה רק בבשר בחלב אבל בשאר איסורים לא אמרינן חתיכה נעשית נבילה והא דקאמר רב היינו דטעם הנבילה עצמה שנבלעת בחתיכה הראשונה אוסרת לכולן מפני שהן מינה וא"כ שפיר מוכח מהך לישנא דגמ' שהביא הרי"ף דנבילה עצמה עם שחוטה הוי מין במינו, ועוד דאפשר דהרי"ף יסבור כשי' התוס' חולין (ק"ח ב') ד"ה אמאי וכן דעת כמה ראשונים דאין הנאסר חמור מן האוסר וכל שהאוסר הוי אינו מינו עם התערובות דהשתא אף דהנאסר הוא מינו בטל דג"כ שפיר מוכח מלשון הגמ' שהביא הרי"ף דנבילה עצמה עם שחוטה הוי מין במינו דאל"כ גם החתיכה שנאסרה מהנבילה לא הי' מין במינו עם החתיכות משום שאין הנאסר חמור מן האוסר וא"ש, וידוקדק בזה קצת מאי דהוסיף הרי"ף על לשון הגמ' להביא מקור דברי ר"י דאית לי' מין במינו לא

בטל האי דקאמר אין דם מבטל דם, ולהנ"ל ידוקדק מאוד דכיון דעיקר כוונת הרי"ף להוכיח מהסוגיא הנ"ל דלרב נבילה עם שחוטה הוי מין במינו, ולכך הוסיף ג"כ על הא דקאמר הגמ' כמאן כר"י להביא המקור האי דקאמר ר"י אין דם מבטל דם משום דמהא דאין דם מבטל דם ג"כ מוכח דלא כרב חסדא וכמ"ש רש"י מנחות (כ"ג ב') ד"ה לעולם וכן הוא בתוס' מנחות (כ"ב ב') וזבחים (דף ע"ג) ד"ה ר"י יעו"ש משום דבדם קדשים שנפל לדם חולין ג"כ אי אפשר להמבטל דהיינו הדם חולין היות כקדשים ואפ"ה קאמר על זה ר"י אין דם מבטל דם משום דהוי מין במינו ולא בטל, וא"כ ממילא ה"נ נבילה בשחוטה הוי מין במינו, וא"כ כוונת הרי"ף להאי ר"י דזבחים (ע"ח א') גם דם קדשים שנתערב בחולין, ונראה עוד דגם מהא דחולין (פ"ז ב') דמיירי שם לענין כיסוי בדם חי' שנתערב בדם בהמה מוכח נמי דלא כרב חסדא דשם ג"כ אי אפשר להמבטל דהיינו דם בהמה להעשות כדם חי' להתחייב בכיסוי ואפ"ה קאמר ר"י אין דם מבטל דם משום דמין במינו לא בטל, וא"כ ממילא ה"נ נבילה בשחוטה הוי מין במינו, וא"כ א"ש כוונת הרי"ף לכ"מ דקאמר ר"י אין דם מבטל דם אף למתני' דחולין הנ"ל דמכ"ז מוכח דלא כרב חסדא רק דנבילה ושחוטה הוי מין במינו ה) אמנם באמת אין צורך לכל זה ומעיקרא לק"מ דשפיר סגי בהך לישנא דגמ' שהביא הרי"ף להוכיח מינה דה"נ הוי מין במינו בהא דבשר שחוטה שצלאן עם בשר נבילה, דאפילו נימא כנ"ל דנבילה עצמה עם שחוטה הוי מין בשאינו מינו כרב חסדא רק חתיכת ההיתר שקבלה טעם מהנבילה ונאסרה הוי מין במינו עם שאר חתיכות ההיתר, עכ"ז גם בהא דרב דקאמר בשר שחוטה שמן שצלאו עם בשר נבלה כחוש דאסור משום דמפטמי אהדדי והיינו דאזיל השחוטה ומפטם להנבילה והדר הנבילה ומפטם להשחוטה וא"כ מתחלה כשנכנס ריח השחוטה בהנבילה נאסר ריח השחוטה מהנבילה ונעשה ריח השחוטה נבילה כמו בהא דרב בחתיכת ההיתר שקבלה טעם מהנבילה דנעשית נבילה ואוסרת כל החתיכות וה"נ ריח השחוטה שנכנס להנבילה נעשה נבילה וחוזרת ואוסרת אח"כ כשנכנס להשחוטה מטעם מין במינו לא בטל, והוי ממש כמו התם, ושפיר סגי בהך לישנא דגמ' שהביא הרי"ף למיהב טעמא להא דרב דפסחים מטעם מין במינו לא בטל אף אם נימא דנבילה עם שחוטה לא הוי מין במינו רק חתיכת ההיתר שקבלה טעם מהנבילה הוי מין במינו עם שאר חתיכות ההיתר עכ"ז הוי שפיר גם בהא דרב מין במינו וכנ"ל. והשתא דאתינן להכי שוב יש ליישב עיקר הקו' אהא דלא הביא הרי"ף ממימרות המפורשות דרב דקאמר מין במינו לא בטל ברווחא יותר בלא הא דרב חסדא דנבילה ושחוטה הנ"ל, דלפי כל הנ"ל עדיין אינו מיושב כל הצורך דהנה שם חתיכה נעשית נבילה הוא שם מושאל לכל האיסורין

דאף בבשר בחלב איתא בחולין (ק"ח א' וב') הך לישנא דחתיכה נעשית נבילה, א"כ מהך לישנא שהביא הרי"ף עדיין איננו מבואר דקאי על נבילה ממש דשפיר יש לפרש זה הלשון על בשר בחלב וכיוצא, וא"כ אם עיקר כוונת הרי"ף להוכיח דנבילה ושחוטה הוי מין במינו או דהחתיכה שקבלה טעם מהנבילה הוי מין במינו עם שאר חתיכות עדיין העיקר חסר מן הספר והי' לו להביא תחלת הסוגיא הך דדרש רבה בב"ח חתיכת נבילה ודג טמא אינה אוסרת עד שתתן טעם ברוטב ובקיפה ובחתיכות ואוקים רב אמורא עלי' ודרש כו' בכדי שנדע דקאי על נבילה חמש ומוכח דנבילה עם שחוטה הוי מין במינו או לפחות (החתיכה שקבלה טעם מהנבילה הוי מין במינו עם שאר החתיכות, אבל הרי"ף שהשמיט הך דרבה בב"ח ולא הביא רק לישנא דרב איננו מוכח כלל מהלשון דקאי על נבילה דשפיר שייך זה הלשון על בשר בחלב כיוצא וכדאיתא בחולין (דף ק"ח), ועיקר הראי' חסר מן הספר בלישנא דהרי"ף, ואף שיש לי ליישב אין להאריך עוד משום דנראה ליישב ברווחא יותר בהקדים מ"ש הר"ן חולין (ס"פ גיה"נ) ליישב הא דהוצרך רב להא דחתיכה עצמה נעשית נבילה הלא גם בלא זה טעם האיסור גופי' שנבלע בחתיכה חוזר ואוסר גם שאר החתיכות ותי' הר"ן דאף דאר"י מין במינו לא בטל עכ"ז לא שמעינן לי' הכי כל שטעם אחר של היתר מעורב בו, ומש"ה הוצרך להא דחתיכה עצמה נעשית נבילה דהוי איסור לחוד ושפיר אוסרת משום מין במינו במשהו, וא"כ אשה"ט דהא הכא ריח הנבילה הכחושה לחוד אינו יכול לאסור בעצמו דכחושה אין לה ריח רק ע"י ריח השחוטה השמינה שנכנס להנבילה דחוזר ונכנס להשחוטה ומוליך עמו גם ריח הכחושה וכמ"ש הש"ך (ריש סי' ק"ח) בשם מהרא"י בהגהת שע"ד והובא גם בט"ז (סי' ק"ה ס"ק י') וא"כ לא שייך מין במינו לא בטל כל שטעם אחר של היתר מעורב בו וכנ"ל, לכך הוצרך הרי"ף להביא דגם בכה"ג אמרינן מין במינו לא בטל משום דאמרינן חתיכה עצמה נעשית נבילה והוי כולו איסור ואמרינן שפיר מין במינו לא בטל וכדקאמר בהא דרב, וה"נ בהא דריחא דגם ריח השחוטה נעשית נבילה כשנכנס להנבילה והוי כולו איסור ומש"ה אוסר כשחוזר ונכנס מהנבילה להשחוטה מטעם מין במינו במשהו, וא"כ אשה"ט דלא הי' יכול להביא ממימרות המפורשות הנ"ל דאמר רב להדיא דמין במינו לא בטל משום דלא שמעינן לי' הכי בהיתר מעורב בו וכנ"ל ולכך הביא מהא דחולין דהוא ממש כהאי דריחא דגם בכה"ג אמרינן מין במינו לא בטל מטעם חתיכה נעשית נבילה וכנ"ל ואשה"ט, ואי"ה עפ"י מה שיבואר להלן יבואר עוד פנים ליישב הא דלא הביא ממימרות המפורשות הנ"ל, (משום דמיירי אף בגדי וטלה דהוי אינו מינו רק משום חתיכה נעשית נבילה נעשה מין במינו יעוי' להלן (בסוף אות י"ב)):

ו) והנה כל הנ"ל כתבתי לפלפל וללמד זכות לפי הבנת הראשונים בכוונת הרי"ף דהבינו דכוונת הרי"ף דריחא אינו אלא משהו ורב לטעמי' דמין במינו במשהו, אמנם הדרך ששיירתי לעצמי דלפע"ד בעזהשי"ת מקום הניחו לי הראשונים להתגדר בו דלא זו הדרך ולא זו העיר בכוונת הרי"ף וממילא לא יהא שום התחלה לכל הקושיות הנ"ל וגם להדקדוק העצום שדקדקתי בעצמי הנ"ל לא יהא שום התחלה כלל ואפס כאשר יבואר בס"ד. ומקודם נדקדק עוד בלשון הרי"ף שכתב וז"ל ועוד דכד דייקת למימרי' דרב כו' דמשמעות דבריו דמדייק זה ממימרי' דרב גופי' לאחר הדיוק בדבריו, ואיננו מובן כלל דהא סברתו דריחא אינו אלא משהו אינו אלא סברת הכרס מבחוץ בלא שום הוכחה וליכא שום דיוק על זה ממימרי' דרב ומה יועיל לזה אם נדייק במימרי' דרב, ואף דלפמ"ש (באות הקודם) האי דהוצרך הרי"ף לחנ"נ הוא משום דריח הנבילה בלחוד אינו יכול לאסור, והוא מדיוק מימרי' דרב דמיירי בנבילה כחוש ושחוטה שמן, עכ"ז האי דיוקא לא להועיל רק לגרע, דלעיקר חידושי' דרי"ף דרב לטעמי' דמין במינו במשהו בלא הך דיוקא הנ"ל א"ש ברווחא טפי בלא שום הקדמה והנחה עוד רק משום הך דיוקא דמיירי בנבילה כחוש ושחוטה שמן דהאיסור לחוד אינו יכול לאסור בלי תערובות היתר א"כ שוב לא שייך הך דמין במינו לא בטל לכך הוצרך עוד להך הנחה דחתיכה נעשית נבילה וא"כ לעיקר חידושו דהרי"ף דרוצה לחדש דרב לשי' וממילא לדידן לית הלכתא כוותי' דרב לא הוצרך להך דיוקא דאדרבא בלא הדיוק א"ש טפי בפשיטות ומשום הדיוק הוצרך עוד להנחה ומהרי"ף משמע דמהדיוק הוציא עיקר החידוש ואיננו מובן כלל, ע"כ הי' נראה אף להבנת הראשונים בכוונת הרי"ף דעיקר חידושו דרב לטעמי' משום דריחא אינו אלא משהו רק דלרב לשי' מין במינו במשהו אפ"ה יש לומר דע"כ לא כתב הרי"ף דריחא אינו אלא משהו רק בכחוש כיון דחזינן דבשניהם כחושים אף רב מתיר אלמא דכחוש אין לו ריח כלל רק הכא כיון דשחוטה שמן מפטם לי' תחילה ריח השחוטה להנבילה עד שאח"כ חוזר ומוליך עמו ריח הנבילה הכחושה עצמה ג"כ וכמ"ש מהרא"י שהביא הש"ך (ריש סי' ק"ח) וכנ"ל עכ"פ בזה מסתבר לי' להרי"ף דריח הנבילה אינו אלא משהו בעלמא עד שבפני עצמו אינו יכול לילך כלל רק ע"י ריח השמינה וא"כ שפיר יש לומר דבשמינה ובכל דבר שיש לו ריח מעצמו מודה הרי"ף דריחא הוי כפחות מס' וכטעם גמור חשבינן לי' רק רב דמיירי בכחושה בזה ס"ל להרי"ף דאינו אלא משהו רק דרב לטעמי' דס"ל מין במינו במשהו ואף דחתיכה נעשית נבילה וא"כ איכא גם ריח השמינה השחוטה שנאסרה כשנכנסה להנבילה וחוזרת ונכנסת להשחוטה יש לומר דס"ל להרי"ף כשי' רבינו אפרים שהביאו הראשונים בחולין (דף ק') דלא אמרינן חתיכה

נעשית נבילה רק בבשר בחלב אבל לא בשאר איסורין והא דרב דקאמר חתיכה נעשית נבילה ואוסרת כל החתיכות היינו טעם הנבילה שנבלע בחתיכה ראשונה ואסרה אותו הטעם גופי' חוזר ואוסר את שאר החתיכות מטעם מין במינו במשהו, ולשי' רבינו אפרים ע"כ דלא כהר"ן דסובר דהיכא דטעם אחר של היתר מעורב בו לא אמרינן מב"מ במשהו ולשי' רבינו אפרים ע"כ דגם בכה"ג אמרינן מין במינו במשהו וא"כ א"ש הכא דריח הנבילה לחוד הכחושה המשהו שהולך ע"י ריח השחוטה השמינה שנכנס להנבילה וחוזר ומוליך עמו גם ריח הנבילה הכחושה עצמה דסובר הרי"ף מסברא דאינו אלא משהו וכנ"ל זה הריח לחוד חוזר ואוסר להשחוטה אבל ריח השחוטה שנכנס להנבילה וחוזר להשחוטה אינו יכול לאסור כיון דלא אמרינן חתיכה נעשית נבילה כשי' רבינו אפרים א"כ זה הריח היתר הוא רק ריח הנבילה הכחושה אוסר וע"כ משום דרב לשי' דסובר מין במינו במשהו, והא דאייתי הרי"ף מהא דרב בחולין ולא הביא ממימרות המפורשות הנ"ל דרב קאמר להדיא דמין במינו במשהו היינו בכדי דלא נימא כסברת הר"ן דהיכא דהמשהו איסור אינו בעצמו רק עם תערובת היתר אינו אוסר במשהו וא"כ בהא דריחא דריח הנבילה הכחושה א"י לילך מעצמו רק ע"י ריח ההיתר של השחוטה אי אפשר לומר בזה משום דרב לשי' דמין במינו במשהו, לכך אייתי מהא דחולין דמוכח לשי' רבינו אפרים הנ"ל דגם בכה"ג ס"ל לרב דמין במינו במשהו ושפיר יש לומר בהא דריחא דרב לשי', וכוונת הרי"ף בהאי ועוד אינו להוכיח דריחא לאו מלתא היא בכל גווני רק להוכיח דעכ"פ בגוונא דקאמר רב לית הלכתא כוותי', וכעין לתי' הראב"ד שהבאתי לעיל (אות א') דג"כ לא לכל גווני רק למין במינו אף דהרי"ף בכל גווני פוסק דלאו מלתא היא אף באינו מינו עכ"ז זו הראי' אינו אלא למין במינו וה"נ לדידי זו הראי' אינה רק לגוונא דקאמר רב דהיינו בנבילה כחושה, וא"כ ממילא מיושבין כל הקושיות הנ"ל דאם ריחא מילתא בשמינה לגמרי בכחושה הוי עכ"פ משהו משא"כ אי ריחא לאו מלתא, וא"ש הא דמייתי מהרודה דבדבר דשייך ריחא שוב הוי כטעמא, וגם קו' מהרי"ל הנ"ל דבב' פסחים בלא"ה מוכרח דאיירי בשמינות דאל"כ לא מקשי הגמ' מידי וכמו שהקשו התוס' וכיון דאיירי בשמינות שוב הוי כטעמא וא"ש הכל, וזהו שכתב הרי"ף כד דייקת למלתי' דרב דהיינו דמיירי בכחושה דבזה ודאי מסתבר דאף כשהולד ע"י ריח השחוטה עכ"ז אינו הולך אלא משהו וא"כ רב לטעמי' וא"ש דמדייק זה ממימר' דרב בגוונא דנקט, כן נראה לי לדייק מלישנא דהרי"ף אף להבנת הראשונים בכוונתו. ועוד הי' אפשר לומר כעין אופן הנ"ל אפילו אם נימא דחתיכה נעשית נבילה דלא כשי' רבינו אפרים וכשי' הר"ן דלולא זה לא הוי אמרי' דמין במינו לא בטל כיון דהיתר מעורב בו,

ואפ"ה שפיר קאמר הרי"ף דבנבילה כחושה רב לטעמי' אף דריח השחוטה השמינה כשנכנס להנבילה נעשית ריח השחוטה עצמה נבילה ושוב כשחוזרת להשחוטה אוסרת ריח השחוטה השמינה עצמה דנעשית נבילה וריח שמינה הוי כטעם ממש וכפחות מס' בהיתר וכנ"ל אפ"ה שפיר תלוי בהא דמין במינו במשהו עפ"י מה דהוכחתי בקונטרס מענין ביטול תרומה (אות ח') דנגד הא דנעשית נבילה בבישול זה ל"ב ס' וסגי לה ברובא ולהכי לא כתבו רשב"ם ור"ת בתוס' חולין (ק"ח ב') לדידן דמין במינו בטל ל"מ קפילא באי"מ עד דאיכא ס' משום הבליעה דנכנס באי"מ והדר נפלט דהוי מינו דא"א למיקם אטעמא, וכן בהא דכילבית באילפס (חולין דף צ"ז) דמהני טעימת קפילא ול"א דנכנס מהקדירה בכילבית ונעשית נבילה והדר פליט וניבעי ס' וע"כ דכה"ג סגי ברובא משום דל"ש הגזירה אטו אינו מינו דבכה"ג לא משכחת באינו מינו רק במינו להכי אוקמוהו אדאורייתא בזה דסגי ברובא ול"ב ס' וכ"כ הגר"א זצ"ל (סי' צ"ח ס"ק כ') ויעו"ש בקונטרס שהארכתי בזה וא"כ ה"נ נגד ריח השמינה דנעשית נבילה ל"ב ס' וסגי ברובא, ונגד ריח הנבילה עצמה איכא ס' דהא היא כחושה, אבל לרב באמת אסור מתרי טעמי מחמת ריח הנבילה עצמה אף דכחושה היא ואינו אלא משהו מ"מ הא לדידי' מין במינו במשהו, וגם מחמת ריח השחוטה דנעשית נבילה דאף דאין לגזור משום אינו מינו מ"מ לדידי' מדינא איננו בטל ברוב לא משום גזירה רק מדינא דמין במינו במשהו, וא"ש הכל כעין אופן הנ"ל אף לשי' הר"ן דלא כשי' רבינו אפרים, אמנם לפ"ז סוף דברי הרי"ף באו סתומין ביותר דסיים דאנן קי"ל כל איסורין שבתורה בס', הא משום הא לא ארי' דה"נ נגד ריח השחוטה דנעשית נבילה ליכא ס', רק דהכא גם ס' ל"ב נגד זה וכנ"ל משום דל"ש הגזירה אטו אי"מ לכך ברובא סגי וא"כ זה העיקר חסר בדברי הרי"ף ודבריו קצרין ביותר, ע"כ נראה יותר פן הא' הנ"ל דס"ל כשי' רבינו אפרים הנ"ל וכנ"ל כל זה כתבתי אף להבנת הראשונים בכוונת הרי"ף דהבינו דכוונת הרי"ף דריחא אינו אלא משהו ורב לטעמי' דמין במינו במשהו. אמנם מה שנראה לי אמת לאמיתו בכוונת הרי"ף בס"ד הוא בהקדם עוד שי' הרי"ף התמוה מאוד ולא מצאו הראשונים יתד להתלות בו שי' הרי"ף שם, ולפע"ד שניהם צדקו יחדיו וכל אחד בא ללמד על חבירו ונמצא למד וכאשר יבואר בעזהי"ת, דהרי"ף הי' לו שי' אחרת בביאור דברי הגמ' דלפי שיטתו וביאורו הי' לו עמוד חזק לסמוך עליו במה שעמעמו עליו הראשונים שם, ועפ"ז יתיישבו דבריו כאן כמין חומר דמעולם לא כיון הרי"ף דריחא אינו אלא משהו ורב לשי' דמין במינו במשהו, רק כך יהי' סגנון דברי הרי"ף, דכד דייקת למלתי' דרב משכחת לי' דשאיך בההיא מימרא דילי' דאמר בהדין פירקא אוקים רב אמורא עלי' ודרש כיון שנתנה טעם בחתיכה חתיכה

עצמה נעשית נבילה, ואוסרת כל החתיכות כולן, וזה הוא, סיומא דמלתא, דדברי רב בשחוטה ונבילה שצלאן תלי בהא דקאמר דחתיכה נעשית נבילה, ושוב קאמר דבר אחר ואמרינן מכדי רב כמאן אמרה לשמעתי' כר"י דאמר מין במינו לא בטל, היינו דהא דחתיכה נעשית נבילה תלי' בהא דמין במינו לא בטל, א"כ ממילא לדידן דמין במינו בטל לא אמרינן חתיכה נעשית נבילה, וכיון דלא אמרינן חתיכה נעשית נבילה ממילא ליתא להא דרב בשחוטה ונבילה שצלאן, זהו סגנון ביאור דברי הרי"ף כאן בדרך כלל, ואידך פירושא הוא ויתפרשו בכמה אופנים בעזר"ה, וממילא מובן דאין שום התחלה למה שדקדקתי דלמה לא הביא ממימרות המפורשות דקאמר רב דמין במינו לא בטל, וגם אין שום התחלה לקו' הראשונים על הא דמייתי מהרודה דהוי מין בשאינו מינו דמעולם לא קאמר הרי"ף דריחא אינו אלא משהו וכנ"ל בסגנון דברי הרי"ף בדרך כלל ומעתה נבוא לביאור הדברים בפרטות. ז) ונקדים דברי הר"ן בסוף הסוגיא דטפת חלב וז"ל אבל יש לתמוה על הרב אלפסי ז"ל למה לא פסק בכאן שחתיכה עצמה נעשית נבילה להצריכה שיעור כיוצא בה לדברי חכמים שמין במינו בטל. ויש אומרים כדי להעמיד דבריו דלא אמרינן חתיכה עצמה נעשית נבילה אלא למ"ד מין במינו לא בטל שכך הדין שכל חתיכה שקבלה טעם מן האיסור מינה מוציאה מכלל איסורה אדרבא היא אוסרת כל החתיכות כולן מפני שהן מינה אבל לדידן דקי"ל דמין במינו בטל אין ענין לחתיכה נעשית נבילה, ואפשר שהם נתלים בזה, מפני שלא מצינו חתיכה עצמה נעשית נבילה אלא דמסיים בה ואוסרת כל החתיכות כולן מפני שהן מינה ואין זה דרך מחוור וירו' דתרומות הוי תיובתי' עכ"ל וכדברי הר"ן ממש כתוב בס' האשכול (פ' גיה"נ והל' תערובת עמוד 96) יעו"ש, והאשכול הוסיף להקשות מחולין (דף ק') דתי' רבא אפילו לא קדם וסלקו הוי מין ומינו ודבר אחר ואמרינן סלק את מינו כמי שאינו ושאינו מינו רבה עליו ומבטלו אבל כיון שקבלה החתיכה תחלה טעם אמרינן חתיכה נעשית נבילה וצריך ברוטב לבטל שתיהן, ואי אמרת בשאינו מינו לא אמרינן חתיכה עצמה נעשית נבילה מאי איכפת לן בחתיכה שני' שנאסרה סוף סוף לגבי רוטב שהוא אינו מינו לא צריך ס' אלא כנגד חתיכת הנבילה דחתיכה שני' לא נעשית נבילה לגבי רוטב אלא ודאי אף בשאינו מינו אמרינן חתיכה עצמה נעשית נבילה עכ"ל, וקו' זו נראה ליישב דאף דלגבי אינו מינו לא אמרינן נעשית נבילה וסגי בביטול הנבילה לחוד מ"מ לגבי מינו דנימא סלק ונתבטל באינו מינו שיהא גם מינו מותר בזה בעינן דוקא שיהא באינו מינו לבטל טעם שתיהן דלגבי מינו אמרינן דנעשית נבילה ולא נתבטלה עדיין באינו מינו שלא יאסור עוד את מינו רק באיכא באינו מינו שיעור ביטול שתיהן אף

דלגבי אינו מינו עצמו מותר באיכא שיעור ביטול נבילה לחוד מ"מ לגבי מינו דנימא סלק ונתבטל לא אמרינן הכי עד דאיכא שיעור ביטול אף אי נעשית נבילה משום דלגבי מינו הא אמרי' דנעשית נבילה הלכך שלא יאסור עוד למינו מטעם סלק נמי בעינן שיהא באי"מ שיעור ביטול אף אי נעשית נבילה אבל אי ליכא באינו מינו שיעור לבטל חתיכת ההיתר שקבלה טעם רק חתיכת הנבילה עצמה הוי אינו מינו שהוא הרוטב מותר משום דלגבי דידה שהוא אינו מינו לא אמרי' חתיכה נעשית נבילה וסגי בביטול נגד הנבילה לחוד, אבל שאר חתיכות ההיתר נאסרות מטעם מין במינו במשהו דלגבי דידהו אמרינן דלא נתבטלה באינו מינו עדיין משום דלגבי דידהו אמרי' חתיכה עצמה נעשית נבילה נמצא חשבינן לגבי דידהו דליכא באינו מינו שיעור ביטול ולכ"ע לא אמרינן סלק בכה"ג אף לרבא דהא אביי לא ס"ל סלק כלל לפמ"ש הרשב"א והריטב"א כנ"ל (אות ב') וא"כ י"ל דאף לרבא דס"ל סלק עכ"פ בעינן לענין מינו דנימא סלק שיהא שיעור ביטול באינו מינו אף אי נעשית נבילה אבל בלא"ה אף דהאינו מינו בפני עצמו מותר מ"מ לענין מינו דאמרי' לגבייהו נעשית נבילה לא מהני הא דסלק כיון דלגבי דידהו אמרי' דליכא שיעור ביטול באינו מינו עדיין. עוד אפשר להרכיב מ"ש הר"ן בסוגיא דטפת חלב שם מקודם דבנאסר ממינו נמי אמרינן דנעשית נבילה ובחד מינייהו סגי או דהחתיכה קבלה טעם ממינו דבזה אף לגבי אינו מינו אמרינן דנעשית נבילה כיון דהחתיכה נאסרה ממינה דאף באלף לא בטל אמרינן דנעשית נבילה דאף כשנפלה לאינו מינו בעינן שיעור ביטול כולה כיון דנעשית נבילה, וזהו האי (דדף ק') דרבא הנ"ל דבעינן ברוטב שיעור ביטול שתיהן משום דמתחלה נאסרה ממינה, וכן לענין לאסור את מינו אף בחתיכה שנאסרה מאינו מינו מ"מ לענין לאסור את מינה אמרינן חתיכה עצמה נעשית נבילה וזהו האי דטפת חלב חולין (ק"ח ב') בחתיכת בשר שקבלה טעם חלב דנעשית נבילה ואוסרת כל החתיכות כולן לר"י דאמר מין במינו לא בטל דאף דנאסרה מאינו מינו מ"מ לענין לאסור את מינו אמרינן חתיכה עצמה נעשית נבילה, דבחד מינייהו סגי לומר דנעשית נבילה או בנאסרה ממינה אף לאסור לאינו מינו, או לאסור למינו אף בנאסרה מאינו מינו, וכל זה למ"ד מין במינו לא בטל אבל לדידן דמין במינו בטל א"כ לעולם לא אמרינן דנעשית נבילה דאין שום חילוק לדידן בין מינו לאינו מינו אבל מירו' שהביא הר"ן והאשכול קשיא דז"ל הירו' (פ"ב דערלה ה"ג) גריסי תרומה שנפלו לעדשים חולין ויש בהם בנותן טעם ריבה עליהם עדשים מותר עד כמה ירבה פלוגתא דרבי ור' ישמעאל בר' יוסי על דעתי' דרבי דו אמר עד שירבה על כולהון על דעתי' דר' ישמעאל דו אמר עד שירבה על הנופלין, ויעויין בתמים דעים בת' הראב"ד שם (בסי' ז') שכתב לבאר הירו' הלז וז"ל האי

סברא דרבי כמ"ד חתיכה עצמה נעשית נבילה ואוסרת לפי כולה ולא לפי האיסור שבה בלבד ורבי לטעמי' דאמר אפשר לסוחטו אסור ואין ההיתר נפרד מן האיסור ונחשב כולו איסור והרי הוא כמחמץ ומתבל שאמר מין במינו להחמיר וצריך שירבה עליהן עד כדי להעלותן בא' וק' ושלא יהא בהם בנותן טעם, ובהא לא סבר לה כר"י דמין במינו בטל לדעת רבי, ור' ישמעאל בר' יוסי נמי אפשר לסוחטו אסור ס"ל ומש"ה ההיתר שלהן אינו מסייע אל הריבוי הנוסף עליהן א"נ אפשר לסוחטו מותר מיהו כיון שקבלו העדשים טעם התרומה אינם עוזרים עוד לא לאיסור ולא להיתר, עכ"ל, הבאתי כל לשון התמים דעים משום שראיתי להכו"פ (סי' צ"ב ס"ק ט') שכתב בפשיטות דלק"מ דרבי בירו' סובר אפשר לסוחטו אסור וחתיכה עצמה לא נעשית נבילה רק דגוף העדשים נשארין באיסור ומש"ה צריך שירבה על כולהון לבטלן חד בתרי יעו"ש, והנך רואה בדברי התמים דעים הנ"ל כמה נדחק הראב"ד בטעמא דר' ישמעאל בר' יוסי ולא פי' בפשוט עד שירבה על הנופלין היינו בצירוף העדשים הראשונים, וע"כ משום דמשמע לי' לישנא דר"י בר"י עד שירבה על הנופלין היינו דבזה לחוד יהא כדי לבטל שלא בצירוף הראשונים, ולכך הוכרח לדחוק הרבה למצוא טעם לזה, וכיון שכן ממילא ע"כ לרבי בעינן שיעור ביטול לבטל כדין אם הי' העדשים ג"כ תרומה ולא סגי ברבי' לחוד דהא גם בדר' ישמעאל ע"כ איכא ריבוי' כיון דבעדשים הראשונים לא הי' שיעור ביטול ובאחרונים לבדם איכא שיעור ביטול א"כ איכא ריבוי' בהאחרונים נגד הראשונים וע"כ דרבי מחמיר להצריך שיעור כאילו הכל תרומה משום דסובר חתיכה עצמה נעשית נבילה, ושפיר מקשו מהאי ירו' דהא ע"כ רבי סובר מין במינו בטל וכמ"ש הראב"ד בתמים דעים הנ"ל דמש"ה כשירבה על כולהון מותר, או דנימא דלעולם סובר דמין במינו לא בטל רק דאין הנאסר חמור מן האוסר וכשי' התוס' וראשונים חולין (ק"ח ב') ולכך העדשים הנאסרים מגריסין אין דינם כעדשים אסורין רק כגריסין אסורים ומש"ה שפיר בטילי בעדשים שריבה עליהן, עכ"פ איך שיהי' מוכח מהירו' דאף דנאסר מאינו מינו וגם אוסר את אינו מינו או דגם מין במינו בטל אפ"ה אמרינן חתיכה נעשית נבילה. [אמנם טעם הראב"ד בתמים דעים לר' ישמעאל בר' יוסי נראה דלאו כ"ע מודים בה דיעוי' בש"ע יו"ד (סי' צ"ט סעי' ג' ובסי' ק"ו סעי' א') דהחתיכה שנאסרה מצטרפת לבטל האיסור אף דנשארת באיסור כיון דלא אמרינן חתיכה נעשית נבילה והוא מת' הרשב"א כמבואר בב"י שם, וא"כ לדידי' נראה מוכרח דפליג על הראב"ד בתמים דעים הנ"ל ומפרש באמת האי דר' ישמעאל בר' יוסי בירו' הנ"ל דו אמר עד שירבה על הנופלין היינו בצירוף הראשונים ודלא כהראב"ד

וא"כ שוב יש מקום לפרש בירו' כמ"ש הכו"פ (סי' צ"ב ס"ק ט') הנ"ל, ויעוי' בפמ"ג (סי' צ"ט בשפתי דעת ס"ק י"ד)].

והנה בתמים דעים שם ג"כ נתקשה בדברי הירו', ודבריו צריכין ביאור וכבר נתחבטו בדבריו האחרונים המנח"י (כלל פ"ה ס"ק ל"ב) והפמ"ג יו"ד (סי' צ"ט כשפתי דעת ס"ק י"ד) ולדעתי דבריו פשוטין דהנה שי' הראב"ד בהשגות (פ"ט ממאכלות אסורות הל' י') כדעת הרי"ף דלא אמרינן חתיכה נעשית נבילה רק לר"י דס"ל מין במינו לא בטל, וכן הוא בתמים דעים (סי' כ"א) וז"ל ואין לחוש לחתיכה עצמה נעשית נבילה שלא נאמר אלא לדעת ר"י שאוסר מין במינו במשהו וכבר נתקיים דבר זה בידינו מראיות ברורות, עכ"ל, וכן הוא במלחמות (ס"פ גיה"נ) בשם הראב"ד, וא"כ קשי' לי' להראב"ד בתמים דעים שם כקו' הר"ן והאשכול הנ"ל, שוב ראיתי שכבר קדמני בזה הגאון מהרי"מ פאדווא זצ"ל מבריסק בספרו מקור מים חיים (סי' צ"ט) לבאר כן קו התמים דעים הנ"ל והשיג על המנח"י והפמ"ג הנ"ל, אמנם תמיהני עליו דלמה לא. הוסיף לבאר לפ"ז תי' התמים דעים דאין לו ביאור לפי הנ"ל דכתב לפי שהוא בעינא ולא נימוח דהא בכל הני דוכתי הנ"ל ס"ל להראב"ד אף בחתיכה שלא נימוחה לא אמרינן חתיכה נעשית נבילה לרבנן דמין במינו בטל. והנראה, לבאר בכוונתו דתי' דלאו דוקא לר"י דס"ל מין במינו במשהו אמרינן חתיכה נעשית נבילה דכל הטעם דלרבנן לא אמרינן חתיכה נעשית נבילה הוא משום דלרבנן לא בעינן רק ביטול הטעם ואף במינו משום שכנגדו באינו מינו יהיב טעמא, ולכך לא אמרינן חנ"נ משום דכיון דאין באיסור בכדי ליתן טעם בטל משא"כ לר"י דבמין במינו לא אזלינן בתר טעמא ואוסר במשהו וכיון דלא תלי בטעמא אמרינן בי' נמי נעשית נבילה ויעוי' כו"פ (סי'. צ"ב ס"ק ה'), ולזה הוסיף הראב"ד דלאו דוקא היכא דאוסר במשהו רק כל היכא דאוסר ביותר מכדי נתינת טעם שוב אמרינן בי' חתיכה נעשית נבילה כיון דלא אזלינן בי' בתר טעמא להכי נמי בתרומה במינו דבעי ק"א דהוא יותר מכדי נתינת טעם שוב הוי כמו לר"י דמין במינו לא בטל דאמרינן בי' חתיכה נעשית נבילה וה"נ לרבנן בתרומה דאוסר מין במינו ביותר מכדי נתינת טעם, וזהו שדקדק שם וכן לערלה וכלאי הכרם דנקט הנהו דוקא משום דגם בהו במינן במאתים ביותר מכדי נתינת טעם לכך הדין בהו לומר חתיכה נעשית נבילה כמו לר"י דסובר מין במינו לא בטל משא"כ בכל האיסורים דבמינם בס' שיעור נתינת טעם בשכנגדו באינו מינו, ומה שחילק שם הראב"ד בין בעינא בין נימוחו הוא משום דקשי' לי' דכיון דלר"י דמין במינו לא בטל אמרינן חתיכה נעשית נבילה ואפילו איכא נמי אינו מינו בעינן לענין להתיר את מינו מטעם סלק שיהא באינו מינו שיעור לבטל כל מה שנעשית נבילה וכנ"ל כמבואר

מתי' רבא חולין (ק' ב') וכמבואר לעיל בישוב קו' האשכול בזה, א"כ קשי' בע"ז (ע"ג ב') ביין נסך שנפל ליין ושוב נפל שם מים דלמאן דלא בעי תחלה אמרינן רואין את מינו כמי שאינו ושאינו מינו רבה עליו ומבטלו וביי"נ הא קי"ל דמין במינו לא בטל א"כ אמאי לא נימא חתיכה נעשית נבילה דניבעי במים שיעור לבטל כל היין וע"כ הוכרח לחלק בין לח ליבש דבלח לא אמרינן נעשית נבילה אף היכא דבמינו במשהו, ויעוי' בהגהות אשר"י בפ"ה דעכו"ם (סי' כ"ח) המתחלת רשב"ם כ' וכן הלכה בכל איסורין בכל מין ומינו ודבר אחר המעורבין זה בזה כגון בדבר לח שאין האיסור בעין סלק את מינו כו' הא דדקדק בדבר לח יעויין בפמ"ג יו"ד (סי' צ"ח במשבצות ס"ק ה') שנתקשה בדבריו ורצה להוליד מזה דין חדש, ובמח"כ שגה בזה דכוונתו פשוטה דהיינו לאפוקי אם נבלע בחתיכה דהוא בעינא דבכה"ג לא מהני אם נתוסף היתר לבטל או משום חתיכה נעשית נבילה או משום אפשר לסוחטו אסור והוא ממש כחילוק הראב"ד הנ"ל בתמים דעים, וכך חילק הרשב"א בתוהביה"א בדיני התערובות (בית ד' שער א' והוא בדפוס ברלין צ"ז ב') יעו"ש, ובמקור מים חיים (סי' צ"ט) הנ"ל כתב על זה דהראב"ד הי' לו ב' שיטות ותמיהני דמי הכריחו לזה דהא עיניו שפיר חזו בתמים דעים הנ"ל דאף דס"ל שם כהאי שי' דלא אמרינן חתיכה נעשית נבילה רק לר"י דמין במינו לא בטל ואפ"ה חילק ג"כ בין לח ליבש דתרווייהו איתנייהו דאף בדבר דאוסר במינו במשהו אפ"ה בלח לא אמרינן נעשית נבילה וכנ"ל [ואפשר דהבין בתי' התמים דעים דבאמת חזר מזו השי' מכח האי ירו' דבחתיכה בכ"ע אמרינן דנעשית נבילה אף לרבנן דאינו אוסר במשהו, ותפס השי' האחרת לחלק בין לח לחתיכה וכבר נתבאר דאינו כן.] אמנם לקושטא דמלתא נראה לי דהרשב"א בתוהביה"א שם כיון להראב"ד בעל האשכול דכל דבריו שם בשם הראב"ד איתא באשכול (פ' גיה"נ עמוד 96) יעו"ש, נמצא העולה מדברינו דהתמים דעים שם סובר ג"כ דלא אמרינן נעשית נבילה רק במינו למ"ד מין במינו לא בטל, ואפ"ה בתרומה אמרינן דנעשית נבילה משום דכיון דבעי ק"א יותר מכדי נתינת טעם אמרינן ג"כ דנעשית נבילה, ואפילו היכא דאוסר במשהו דאמרינן דנעשית נבילה דוקא בחתיכה ולא בנימוחה ובלח, ולפ"ז מ"ש שם התמים דעים ואם העדשים הללו שקבלו טעם התרומה נימוחו ונתערבו במין אחר נראה דהאי וי"ו של ונתערבו הוא וי"ו המחלקת במקום או דבין בנימוחו בין במין אחר שלא במינו בתרווייהו לא אמרינן דנעשית נבילה, [ויעוי' מהרי"ק (סי' קנ"ב) שנראה דהשואל שם שאב את אשר כתב למהרי"ק מת' תמים דעים הנ"ל דהשואל כתב הלשון בעינו וכהווייתו כמו שהוא בת' תמים דעים הנ"ל כמבואר להמעיין, וגם על המהרי"ק שם יש לתמוה שנראה שנעלם ממנו במח"כ דברי הר"ן

(דס"פ כל הבשר) דהקשה ג"כ מהירו',] ומ"ש התמים דעים שם מתחלה דגם לרבנן דמין במינו בטל מ"מ בעינן בחתיכות לבטל הרוטב היוצא ממנה משום דאפשר לסוחטו אסור דאלמא דאף דמין במינו בטל מ"מ אמרינן חתיכה נעשית נבילה צ"ל דלא כתב זה אלא לרווחא דמלתא אף למאי דס"ד דרב אחא מדיפתי חולין (ק"ט א') אבל למסקנא דוקא לר"י דס"ל מין במינו לא בטל אמרינן חתיכה נעשית נבילה. הארכתי בזה בכדי לבאר דברי התמים דעים שצריך ביאור ולא הבאתי לשונו ליראת האריכות, ולהמעיין יבואר דבריו עפ"י מ"ש. עכ"פ איך שיהי' בביאורו עלה לנו מתוך דברינו יישוב נכון לקו' הר"ן והאשכול הנ"ל על שי' הרי"ף מהירו' הנ"ל דבתרומה הואיל ובעי ק"א דהוא יותר מכדי נתינת טעם שייך בי' חתיכה נעשית נבילה אמנם כל זה לא יצדק רק לשי' הפוסקים דבתרומה דוקא במינו בעי ק"א אבל לא שלא במינו אף היכא דליכא כהן שיטעום אבל לשי' הרמב"ם וסייעתו דגם באינו מינו היכא דליכא כהן שיטעום בעינן ק"א דשיעור נתינת טעם בתרומה שיעורו בק"א כמו דשיעורו בכל האיסורין שיעור נתינת טעם בס' א"כ נסתר תי' הנ"ל ויעוי' בקונטרס ביטול תרומה שהארכתי דשי' הרמב"ם נראית מחוורת בש"ס יעו"ש שהארכתי בזה. עוד הקשה הלח"מ (פ"ט ממאכלות אסורות ה"ח) על הראב"ד שם בהשגות דהוא כשי' הרי"ף הנ"ל מגמ' דחולי (דף ק"ט) דפריך רב. אחא לרבינא על הא דמוקי פלוגתא דר"י ורבנן באפשר לסוחטו דר"י סבר אפשר לסוחטו אסור וחתיכה נעשית נבילה ורבנן סברי אפשר לסוחטו מותר ולא אמרינן חתיכה נעשית נבילה וכ"ע ס"ל מין במינו לא בטל, ומקשה על זה דלמא אפשר לסוחטו לכ"ע אסור דהיינו ג"כ חתיכה נעשית נבילה ופליגי במין במינו אי בטל אי לא, אלמא דר"ל לרבנן חתיכה נעשית נבילה אף אי ס"ל מין במינו בטל, ואף דרבינו דחי לי' מ"מ הא לא דחי רק מלישנא דר' אבל בגוף הסברא לא דחי לי' דאף למ"ד מין במינו בטל מ"מ אפשר דחתיכה נעשית נבילה, [ויעוי' בכו"פ (סי' צ"ב ס"ק ה') דתי' זה בתי' נכון מאוד יעו"ש]. זהו מה שעמעמו בזה על שי' הרי"ף, וכל זה מפני שלא מצאו שום מקור ושום מקום לתלות בו שי' הרי"ף רק ממה דלא מצינו חתיכה עצמה נעשית נבילה רק היכא דמסיים בה ואוסרת כל החתיכות כולן מפני שהן מינה כמ"ש הר"ן והאשכול הנ"ל והוא באמת סמך קלוש מאוד, וגם הרמב"ן במלחמות (ס"פ גיה"נ) כתב כן בשם אחרים ובשם הראב"ד ליישב כן שי' הרי"ף וסיים ג"כ ואינם דברים מחוורין, אמנם לפע"ד הרי"ף בעצמו בסוגיא דריחא הראה מקור מקומו טהור לשיטתו הנ"ל וממילא יתיישבו כל הקושיות הנ"ל. ח) דהנה הרי"ף בסוגיא דריחא הביא כל לשון הגמ' דחולין (ק' א') דאוקים רב אמורא עלי' ודרש כיון שנתן טעם בחתיכה חתיכה עצמה נעשית נבילה ואוסרת כל החתיכות

כולן ואמרינן מכדי רב כמאן אמרה לשמעתי' כר"י דאמר מין במינו לא בטל והשמיט הני תיבות מפני שהן מינה וכיון שהביא כל לשון הגמ' אות באות למה השמיט הני ג' תיבות הנ"ל ובודאי לא לחנם הוא ושלא במתכוין, ע"כ נראה מזה ברור בעליל כי לא הי' בגירסתו הני ג' תיבות מפני שהן מינה כי לולא זה בודאי לא הי' משמיט, ובאמת שהיא גירסא נכונה מאוד כי לפי גי' דידן דגרסינן מפני שהן מינה יש לדקדק טובא דל"ל למפרך מכדי רב כמאן אמרה לשמעתי' כר"י דאמר מין במינו לא בטל מה ארי' כי נתן טעם כו' דל"ל להזכיר הא דר"י כיון דרב בפירוש קאמר דמין במינו לא בטל הו"ל למפרך בפשיטות מדידי' אדידי' מרישא לסיפא מכדי רב קאמר דמין במינו לא בטל א"כ מה ארי' כי נתן טעם כו' וקשיא דדברי רב גופי' סותרין זה את זה תוך כדי דיבור מרישא לסיפא, דבשלמא בהא דחולין (ק"ח א') דאיתא נמי בכה"ג דאמר רב כיון שנתן טעם בחתיכה חתיכה עצמה נעשית נבילה ואוסרת כל החתיכות כולן מפני שהן מינה ופריך נמי מכדי רב כמאן אמר לשמעתי' כר"י דאמר מין במינו לא בטל לימא פליגא אדרבא דאמר סלק את מינו כמי שאינו ושאינו מינו רבה עליו ומבטלו כו' יעו"ש דהתם אתי שפיר ולא קשי' כיון דרב קאמר להדיא דמין במינו לא בטל למאי הוצרך להזכיר הך דר"י דלק"מ דהא הקו' ממנחות (דף כ"ג) דמוכח משם דלר"י אמרינן סלק וכמ"ש התוס' בחולין שם, ולכך מקשה כיון דבהא דמין במינו לא בטל ס"ל כר"י א"כ בהא דסלק נמי הי' לו לומר כר"י דמוכח מיני' דאמרינן סלק ואיך יסבור בפלגא כר"י ובאידך פלגא יפלוג עלי' וע"כ דס"ל דגם ר"י לא ס"ל סלק ולכך קאמר לימא פליגא אדרבא ואשה"ט, אבל בדף ק' דפריך אמימרא דרב גופי' ל"ל נתן טעם ל"ל להזכיר הא דר"י דמה לי אם אמרה ר"י או לא הי' שום תנא בזה כיון דרב גופי' קאמר להדיא דמין במינו לא בטל א"כ קשיין דבריו מיני' ובי' מרישא לסיפא והוא דקדוק עצום, אבל לגי' הרי"ף הנ"ל דאיננו גורס בדברי רב מפני שהן מינה יתיישב היטב בטוב טעם כאשר יבואר והוא דלגי' הרי"ף נראה דהא דפריך מכדי רב כמאן אמר לשמעתי' כר"י אין הדיוק מהא דמסיים ואוסרת כל החתיכות כולן דמזה ליכא ראי' דאפשר דמיירי דליכא בהו שיעור ביטול לבטל החתיכה שקבלה טעם דעיקר כוונת רב דלא סגי באיכא שיעור ביטול להנבילה משום דהחתיכה שקבלה טעם נעשית נבילה ואוסרת, ותדע דרש"י שם דקדק הקו' דדייק מהא דמסיים מפני שהן מינה דע"כ כוונתו אף באיכא שיעור ביטול דאל"כ מה לי מינה מה לי אינה מינה, אבל לגי' הרי"ף דאיננו גורס מפני שהן מינה שוב אין לדייק רק ביאור דברי הגמ' מפרש הרי"ף כשיטתו הנ"ל דחתיכה עצמה נעשית נבילה לא אמרינן רק למ"ד מין במינו לא בטל דלרבנן דבטל לא אמרינן חתיכה עצמה נעשית נבילה, וזהו ביאור דברי

הגמ' מכדי רב כמאן אמר לשמעתי' דחתיכה עצמה נעשית נבילה כר"י דאמר מין במינו לא בטל דלרבנן לא הוי אמרינן נעשית נבילה א"כ קשי' מה ארי' כי נתן טעם ואשה"ט, וא"כ מבואר להדיא בגמ' דידן לגירסתו וביאורו דחתיכה עצמה נעשית נבילה לא אמרי רק למ"ד מין במינו לא בטל, וא"כ ממילא שוב ל"ק כל הקושיות הנ"ל דאף דמוכח מהירו' דסובר חתיכה נעשית נבילה למ"ד מין במינו בטל מ"מ אנן אגמ' דידן סמכינן דמבואר להדיא דלמ"ד מין במינו בטל לא אמרינן חתיכה עצמה נעשית נבילה וגם מוכח מסתמא דגמ' ואביי ורבא דלא כהס"ד דרב אחא חולין (ק"ט א') רק דלמי מב"מ בטל לא אמרינן חענ"נ ושי' הרי"ף מרווחת טובא דלדעתו ושיטתו מבואר הוא להדיא בדברי הגמ' והוא נכון מאוד בביאור שי' הרי"ף בס"ד והדברים מאירים. ט) ועתה אחר שזכינו לכל זה בעזהי"ת נבוא לבאר דברי הרי"ף בסוגיא דריחא עפ"י הסגנון שנתבאר (בסוף אות ו') בכמה אופנים, והוא, דהנה במימרא דרב מבואר דבשניהם כחושים מותר אלמא דבכחושים ליכא ריחא רק באחד מהן שמן אסור לא מיבעי' אם האיסור שמן דודאי רק אפילו באיסור כחוש וההיתר שמן ג"כ אסור דתחלה אזיל ההיתר ומפטם להאיסור והדר אזיל האיסור ומפטם להההיתר, ולכאורה יש להבין כיון דכחוש אין לו ריח בעצמו רק הריחא דקבל מההיתר חוזר ונכנס להההיתר א"כ סוף סוף האי ריחא דהתירא הוא ואיך אוסר להההיתר, ונצרך לומר ע"כ דריח ההיתר כשנכנס להאיסור נעשה ריח ההיתר ג"כ איסור משום דחתיכה עצמה נעשית נבילה ולהכי כשחוזר ונכנס בההיתר אוסר, וא"כ זהו שכתב הרי"ף כד דייקת למימרא דרב [היינו דמיירי בשחוטה שמן שצלאו עם נבלה כחוש דהנבילה בעצמה אין לה ריח רק ריח השחוטה שנכנס להנבילה חוזר ואוסר להשחוטה וע"כ משום דנעשית נבלה א"כ] משכחת לי' דשאיך בההיא מימרא דילי' דאמר בהדין פירקא אוקים רב אמורא עלי' ודרש כיון שנתן טעם בחתיכה חתיכה עצמה נעשית נבילה ואוסרת כל החתיכות כולן, וכאן הוי סיומא דמלתא של השייכות מדיוק מלתי' דרב, דרב כאן אזיל לשי' דסובר חתיכה עצמה נעשית נבילה, ויעוי' בש"ך (ריש סי' ק"ח) דהביא בשם מהרא"י בהגהות שע"ד דהקשה הא אין הנאסר יכול לאסור אלא במקום שהאיסור עצמו יכול לילך וא"כ הכא דהאיסור עצמו אין לו ריח כלל ואינו יכול לאסור איך אוסר ריח השחוטה הנאסר מהאיסור ותי' כשנתפטם האיסור מההיתר וחוזר להההיתר מוליך עמו גם ריח האיסור הכחוש יעו"ש, א"כ לכאורה שוב אין צורך להא דחתיכה עצמה נעשית נבילה רק בפשוטו דריח הכחושה של האיסור בעצמו שהולך ע"י ריח השמינה אוסר להשמינה, אמנם הא דברי מהרא"י הנ"ל אינן מוכרחין רק לשי' התוס' חולין (צ"ז ב') והראשונים דקיימי בשיטתם דס"ל להאי כללא דאין הנאסר יכול

לאסור אלא במקום שהאיסור עצמו יכול לילך, אבל לשי' הר"ן בסוגיא דטפת חלב דפליג על האי כללא וסובר דהנאסר אוסר אף במקום שאין האיסור עצמו יכול לילך אין הכרח לדברי מהרא"י דריח השמינה מוליך עמו גם ריח הכחושה רק בפשיטות דכחושה אין לה ריח כלל ואינו הולך כלל אף ע"י ריח השמינה רק דריח השמינה בעצמה שנאסרת חוזרת ואוסרת וא"כ שפיר תליא הא דרב בהא דחתיכה עצמה נעשית נבילה דאל"כ, אין כאן מה לאסור כיון דליכא רק ריח השחוטה דהתירא, ושוב קאמר הרי"ף ואמרינן עלה [היינו על הא דקאמר רב חתיכה עצמה נעשית נבילה] מכדי רב כמאן אמרה לשמעתי' [דחתיכה נעשית נבילה כביאורו ושיטתו שנתבאר באות הקודם] כר"י דאמר מין במינו לא בטל [אבל לרבנן דמין במינו בטל לא אמרינן חתיכה נעשית נבילה] וא"כ אנן קי"ל כרבנן דמין במינו בטל א"כ לא אמרינן חתיכה עצמה נעשית נבילה וממילא אינו יכול לאסור ריח ההיתר, וא"כ לפ"ז מעולם לא אמר, הרי"ף דריחא אינו אלא משהו, ואין התחלה לקו' הראשונים, וגם להדקדוק שדקדקתי דאמאי לא הביא ממאי דקאמר רב להדיא דמין במינו לא בטל דאין שום התחלה לזה כמובן, ואשה"ט. אמנם אף דהדברים נכונים ותחלת דברי הרי"ף מדוקדקים עכ"ז אינם עולים ברווחא בסיום דברי הרי"ף במה שסיים וז"ל ורבנן פליגי עלי' דר"י וקי"ל דכל איסורין שבתורה בס' ואפילו נתערב גופו של איסור בדבר של היתר וכ"ש מריחא בעלמא דלא אסרינן לי' עכ"ל, דלפי ביאורינו הנ"ל א"כ מ"ש וקי"ל דכל איסורין שבתורה בס' היינו נגד האיסור גופי' דההיתר אינו אוסר וכל דאיכא ס' נגד האיסור מותר, דאל"כ דבריו קצרין ביותר דהו"ל לסיים דכיון דקי"ל כרבנן לא אמרינן חתיכה נעשית נבילה וע"כ דנכלל בזה דקאמר כי איסורין שבתורה בס' וכמ"ש דכוונתו דהלכה כרבה בב"ח דפליג אהא דרב, ומ"ש אפילו נתערב גופו של איסור בדבר של היתר היינו דאפילו בכה"ג ההיתר אינו אוסר רק האיסור בעצמו ובאיכא ס' נגד האיסור מותר, א"כ מאי האי דסיים וכ"ש מריחא בעלמא דלא אסרינן לי' דהא ה"נ כשריח השחוטה נכנס להנבילה אין לך נתערב גופו של איסור בריח השחוטה גדול מזה דבהריח נתערב כל הנבלה רק אח"כ כשיוצא מהנבילה וחוזר להשחוטה אמרי' דאינו יכול לאסור משום דלא אמרינן נעשית נבילה כשנכנס להנבילה ונתערב בה א"כ איך דן אותה במכ"ש כיון דהכא נמי נתערב הריח כשנכנס להנבילה בגופו של איסור ואי דכוונתו מגוף ההיתר וממשו דכשנאסר תחלה ונתערב אינו יכול לאסור כ"ש ריח ההיתר שנאסר ונתערב דאינו יכול לאסור איננו מבואר כן בלשון הרי"ף והעיקר חסר, ע"כ נראה לומר באופן אחר דלעולם דס"ל להרי"ף כדעת הראשונים דאין הנאסר יכול לאסור אלא במקום שהאיסור עצמו יכול לילך ולפ"ז בהא דשחוטה שמן שצלאו עם בשר

נבילה כחוש מוכרחין אנו לדברי מהרא"י בהגהת שע"ד שהובא בש"ך (ריש סי' ק"ח) הנ"ל, דריח השחוטה מוליך עמו גם ריח הכחושה, אך דזה מסתבר לי' להרי"ף מסברא דעכ"פ אין מריח הכחושה אלא משהו כיון דחזינן דבפ"ע אינו יכול לילך כלל רק ע"י ריח השמינה מסתמא אינו אלא משהו, וכמ"ש לעיל (אות ו') וא"כ לדידן דמין במינו בטל בס' אינו יכול לאסור ריח הכחושה, וריח השמינה שנאסרה תחלה כשנכנס להנבילה אף דריח שמן הוי כפחות מס' וכטעם ממש עכ"ז הא לדידן לא אמרינן חתיכה נעשית נבילה א"כ ריח השחוטה דהתירא הוא ואינו יכול לאסור, והא דאיצטריך לי' להרי"ף אליבא דרב דסובר מין במינו לא בטל לטעם חתיכה נעשית נבילה ולא בפשוט דריח הכחושה גופי' שהולך ע"י ריח השמינה אוסר היינו עפ"י מ"ש הר"ן (ס"פ גיה"נ) להא דרב בחולין (דף ק') דהוצרך להא דחתיכה נעשית נבילה משום דהיכא דאין האיסור הולך בעצמו רק ע"י תערובת היתר לא אמרינן מין במינו במשהו א"כ ה"נ דריח הכחושה איננו הולך רק ע"י ריח השמינה לא הי' יכול לאסור אפילו לרב דמין במינו במשהו רק משום דאמרינן חתיכה עצמה נעשית נבילה, וא"כ זהו שאמר הרי"ף דהא דרב שייכא בהא דחתיכה נעשית נבילה, וחתיכה נעשית נבילה אמרינן דתליא בהא דמין במינו לא בטל, והשתא לפ"ז יתיישב נמי זה שסיים הרי"ף וקי"ל דכל האיסורין שבתורה בס' [היינו בס' נגד האיסור לחוד סגי ולא בעינן ס' נגד ההיתר שנאסר תחלה רק נגד גוף האיסור עצמו ואין ההיתר מצטרף לאיסור שיאסור אף בפחות מס',] ואפילו נתערב גופו של איסור בדבר של היתר [כעין הא דרב ורבה בב"ח הלכה כרבה בב"ח דאיננו מצטרף ההיתר עם האיסור רק דכל דאיכא ס' נגד גוף האיסור עצמו מותר, והוא כעין אין המדומע מדמע אלא לפי חשבון, אף דאיכא קצת מגוף האיסור ממש ג"כ אפ"ה מותר,] וכ"ש מריחא בעלמא [דליכא מגוף האיסור רק ריח דהא כשחוזר ונכנס להשחוטה אינו מוליך עמו רק ריחא בעלמא משהו מגוף האיסור,] דלא אסרינן לי' ואשה"ט הכל על נכון. י) עוד אפשר לומר ברווחא יותר דלהנ"ל עדיין דחוק קצת דמנ"ל להרי"ף דבאזיל השחוטה ומפטם להנבילה דכשחוזר ונכנס להשחוטה מוליך עמו גם ריח הנבילה עצמה וכמ"ש מהרא"י הנ"ל וכנ"ל דעכ"פ אינו מוליך אלא משהו דלמא גם ריחא דנבילה דמוליך עמו הוא כטעם ממש בפחות מס', ואף דלולא ריח השמינה ליכא ריחא מהנבילה הא לולא ריח השמינה גם משהו ליכא מהנבילה וכיון דע"י ריח השמינה נולד בה ריחא של עצמו ג"כ א"כ שוב יש לומר כמו דנתחדש עתה משהו יש לומר ג"כ דנתחדש בה עתה יותר ממשהו וכטעם גמור בפחות מס' ואף דשפיר י"ל מסברא דמסתבר דאינו אלא משהו, עכ"ז נראה לבאר ברווחא יותר ויתיישב ג"כ הא דהוצרך הרי"ף להא דחתיכה נעשית

נבילה אף בלא סברת הר"ן הנ"ל דהיכא דאיסור והיתר מעורבים יחד בכה"ג לא שמעינן לר"י דמין במינו לא בטל [דסברת הר"ן אינה מוכרחת דאפשר דקושטא דמלתא נקט דנעשית נבילה ונפ"מ לאינו מינו דליבעי ס' נגד כולה, או דנפ"מ באה איכא ברוטב לבטל טעם הנבילה לא סגי עד דאיכא ברוטב לבטל כל החתיכה דאזי אמרינן סלק את מינו והרוטב מבטלה דאף אביי יש לומר דס"ל סלק וכמו שנראה מתוס' חולין (צ"ט ב') ד"ה והאמר וכ"כ הריטב"א ע"ז (דף ע"ג) דאפשר דאף אביי ס"ל סלק רק לתרוצי מלתי' דרב ניחא לי' יותר לתרץ בקדם וסלקו וא"כ אפשר דחתיכה נעשית נבילה דקאמר נפ"מ לענין זה דאף לשי' הרי"ף דדוקא במינו למ"ד מין במינו לא בטל אמרינן חתיכה נעשית נבילה עכ"ז לתרץ קו' האשכול מהא דרבא ע"כ צ"ל א' מב' התירוצים שכתבתי לעיל (אות ז') או דבנאסר ממינו אף לגבי אינו מינו אמרינן חתיכה נעשית נבילה להצריך ס' נגד כולה, או דעכ"פ לענין דנימא סלק להתיר גם מינו בעינן באינו מינו לבטל כולה וכנ"ל, וא"כ יש לומר דלקושטא דמלתא מש"ה קאמר הא דחתיכה נעשית נבילה אף דלענין לאסור החתיכות שהן מינה בלא"ה אוסר, וכן נראה מהמהרש"א חולין (דף ק') בתוס' ד"ה שקדם וסלקו, ויעו"ש בראש יוסף ג"כ. ולכאורה חשבתי להביא ראי' משי' ר"ת בתוס' זבחים (דף ע"ג) ומנחות (דף כ"ג) דסובר בתרומה מין במינו במשהו מהאי דב' כוסות (ע"ז דף ע"ג) אף דהתם נמי איסור והיתר מעורבין דהא הכוס תרומה מזוג במים וע"כ דלא ס"ל כסברת הר"ן הנ"ל אמנם באמת ז"א ראי' כלל דהתוס' חולין (דף ק') הקשו מיין נסך למאן דל"ב תחלה ותרצו דמירי ע"י משהו דלא נעשית נבילה, והקשה על זה בתוהביה"א בשער התערובות (בית ד' שער א' צ"ז ב') בשם הרמב"ן מהאי דב' כוסות, ותי' הרשב"א שם עפ"י שי' ר"י בודאי לא ס"ל לר"ת כדמוכח ממאי דקשי' לי' ל"ל סלק דהיין נמי יצטרף כמובן וא"כ לר"ת ישאר קשי' הקו' הנ"ל וע"כ לומר דבאמת הכי הוא דגם המים שבמזיגת כוס התרומה נעשים נבילה ובעינן כמים שבאידך כוס לבטל גם המים דנעשים נבילה, ואפ"ה לא אמרינן דלהוי מין במינו לא בטל כתרומה לשי' ר"ת בתוס' חולין (ק"ח ב') ובר"ן שם בשמו דהנאסר אוסר מינו משום דיש לומר דהגם דאמרינן חתיכה נעשית נבילה דלהוי איסור אבל אינן כתרומה וכמ"ש רע"א זצ"ל בסוף ס' חי' רע"א לב"מ גיטין כתובות בליקוטים בחולין (ק"ח ב') יעו"ש, או אפשר דאף אם נימא דהויין כתרומה מיירי דנגד המים שבמזיגת כוס התרומה איכא ביין דחולין שיעור לבטל, רק דלשון הגמ' דנקט והשאר מים רבים ומבטלין משמע דרק המים מבטלין הלכך נראה יותר כמ"ש רע"א וכנ"ל כפן הראשון. ועפ"ז אפשר ליישב נמי הא דהוליד ר"ת מזה דין חדש דבתרומה מין במינו במשהו ולא תי' כפשוט דליכא ק"א וכמ"ש התוס' אף

דיש לומר דס"ל כהרמב"ם וכמ"ש בקונטרס ביטול תרומה (אות ב') אמנם לפי הנ"ל יש לומר בפשוט כיון דלשי' ע"כ מוכרח דאיכא שיעור ביטול המים ממילא איכא נמי ק"א נגד היין וכיון דיין ומים אין טעמן ושמן שוה איסורין מבטלין זה את זה ואותו המבטל להמים מבטל להיין נמי דאין מצטרפין זה עם זה להצריך שיעור ביטול נגד שתיהן וכמ"ש בקונטרס ביטול תרומה (אות ת') על קו' המקמ"ח על שי' הר"ש יעו"ש, ובפרט לפי מה שהוכחתי כמ"ש רע"א וצ"ל דאף דנעשית נבילה מ"מ אינו שם האיסור הנאסר מחמתו והמים אין להם דין תרומה וא"כ הוי כאיסורין חלוקין ג"כ דאיסורין מבטלין זה את זה, ויש לומר בזה כוונת התוס' בע"ז (פ"ג ב') שכתבו תימא דהיין ג"כ יצטרף ותרצו דליכא ק"א, וכבר כתבו בעלי הכללים דכשכותבים תוס' תימא היא תמיהה קיימת בלא תי' דאף שכתבו תי' הוא מופרך מצד אחר וכמ"ש השל"ה (בסוף תורה שבע"פ) יעו"ש, ולפמ"ש הוא נכון דנסתר מהא דקי"ל דחתיכה נעשית נבילה וע"כ דאיכא ביטול נגד המים וא"כ איכא ק"א וכנ"ל, ואיך שיהי' עכ"פ כיון דלשי' ר"ת נעשים נבילה המים ג"כ א"כ אין כאן איסור והיתר מעורבין רק איסור לחודא וליכא ראי' אמנם משי' רבינו אפרים דלא ס"ל תחיכה נעשית נבילה מוכרח ע"כ דלא ס"ל סברת הר"ן ולשי' ר"ת ג"כ אינו מוכרח וכנ"ל] ויתיישב ג"כ קו' עצומה שהקשה השעה"מ (פי"א ממאכלות אסורות) על מ"ש הרי"ף לדחות ראיית החולקים דהלכה כרב מברייתא דתני רב כהנא דפת שאפאה עם הצלי אסור לאוכלה בכותח וכתב על זה הרי"ף וז"ל ועוד דהאי פת שאפאה עם הצלי כיון דשריא בלחוד בלא כותחא הו"ל דבר שיש לו מתירין דאפילו באלף לא בטל וכ"ד שהיא א' מאלף כריחא בעלמא הוא ואפ"ה לא בטל והאי פת נמי הכין הוא ולאו משום דס"ל כרב עכ"ל מבואר מדבריו דסובר דלכ"ע אפילו למ"ד לאו מלתא עכ"פ משהו מיהו הויא, א"כ קשי' מאי קאמר לרב מי לימא תנאי היא מהא מתני' דהרודה דהא שפיר אמר לך רב דאתי אפילו כר"י דע"כ לא קאמר ר"י התם דלאו מלתא רק באינו מינו דאף דהוי כמשהו עכ"ז בטל משא"כ בהא דרב דהו"ל מין במינו במשהו כיון דסוף סוף לדעת הרי"ף ע"כ רב לטעמי' דמין במינו במשהו א"כ שפיר יש לומר דבאמת אינו אלא משהו רק משום דאזיל לטעמי' וכל התירוצים דלעיל לא יועילו לזה דכל התירוצים אינו רק דאינו מוכרח מדברי הרי"ף דלרב ריחא אינו אלא משהו רק דאפילו אם הוי כטעם גמור וכפחות מס' עכ"ז שפיר קאמר הרי"ף דרב לטעמי' וכפי התירוצים שנתבארו לעיל אבל מ"מ כיון דמוכרח דרב לטעמי' דמין במינו במשהו שוב אינו מוכרח ג"כ דיסבור דהוי כטעם כיון דלדידן אינו אלא כמשהו ה"נ י"ל לרב רק דלטעמי' אזיל וא"כ אינו כתנאי, ולתי' הראב"ד שנתבאר לעיל (באות א') דמחלק להרי"ף בין מינו לאינו מינו דבאינו

מינו הוי כטעמא כיון דנרגש משא"כ במינו תקשה נמי בהיפך מאי קאמר ללוי ודאי תנאי היא כיון דלפי האמת אף למ"ד ריחא לאו מלתא הוי כמשהו א"כ לוי דפליג על רב ע"כ דסובר מין במינו בטל א"כ שוב י"ל דלא פליג רק במינו אבל באינו מינו גם הוא מודה א"כ שפיר מצי סבר לוי אף כר"מ, וכמו שהקשה שם השעה"מ מקודם על תירוצו שכיון מעצמו לתירוץ הראב"ד הנ"ל ומה שתי' ע"ז משום דאי טעמא דלוי מש"ה הו"ל לאיפלוגי בעלמא לומר דכל איסורים בס' לא יספיק לפי הנ"ל כיון דסוף סוף ע"כ דתלי' בהכי כיון דגם למ"ד לאו מלתא משהו מיהא הוי', ולפמ"ש דאין להחמיר באינו מינו יותר ממינו ונתבאר לתרץ דברי הרי"ף דוקא בגונא דרב בשחוטה שמן ונבילה כחוש בזה דוקא קאמר הרי"ף דרב לטעמי' דמין במינו במשהו וכנ"ל א"כ לוי דקאמר אפילו נבילה שמן שפיר קאמר כתנאי וא"ש דלא קשי' האי דקאמר ללוי תנאי, אבל קמייתא קשי' טובא דמאי קאמר לרב מי לימא תנאי וכנ"ל.

והנה לכאורה הי' אפשר לתרץ עפ"י מה שראיתי בספר מקור מים חיים להגאון מהרי"מ פאדווא אבד"ק בריסק זצ"ל (בסי' ק"ח) לפמ"ש הט"ז ביו"ד (סי' צ"ב) דתרי משהו לא אמרינן אף גבי חמץ בפסח וע"כ הטעם דמה שקיבל משהו אין בו כח לאסור תערובת אחר במשהו והאחרונים הסכימו שם לשיטתו יעוי' בכו"פ (סי' צ"ב) א"כ ה"נ במלתי' דרב דהא כחוש אין לו ריח וכיון דריחא אינו אלא משהו א"כ מה שמקבל הכחוש הריח מהבשר השמן אינו אלא משהו ואח"כ דאמרי' דחוזר ומפטם להשמן ג"כ אינו אלא משהו והוי תרי משהו דלא אמרינן, והניח בצ"ע יעו"ש, והנה כ"ז הוא להבנת כל הראשונים והאחרונים בכוונת הרי"ף דריחא אינו אלא משהו אבל לפי שהעלונו בעז"ה בדעת הרי"ף ובכוונתו לק"מ כמובן דהא ריח השמינה שנכנס להכחושה מלתא היא כטעם גמור בפחות מס' ולא משהו ושפיר חוזר ואוסר, וא"כ ממילא מיושב קו' השעה"מ הנ"ל דשפיר מוכח דרב דריחא מלתא היא כטעמו וממשו בפחות מס', דאל"כ אף למאי דסובר רב כר"י דמין במינו לא בטל מ"מ לא הי' אוסר מטעם תרי משהו. וא"ש, אמנם באמת בגוף דמיון המקמ"ח האי דריחא לתרי משהו לבי מגמגם בה דהא הכא אמרי' דהשמינה מפטם להכחושה עד שגם הכחושה בעצמה נותנה ריח וכמ"ש מהרא"י שהביא הש"ך (ריש סי' ק"ח) וכמו שהוכחנו נמי כן בדעת הרי"ף מסיום דברי הרי"ף וכמו שנתבאר (באות הקודם), וא"כ אין כאן תרי משהו כיון דהכחושה בעצמה נותנת ריח, רק לומר הואיל וריח אינו אלא משהו א"כ כמו דמשהו הנבלע אינו יוצא ה"נ אף ריח השמינה דנכנסת להכחושה דאינו אלא כמשהו אינה יכולה לחזור להשמינה וא"כ ממילא כ"ש שלא יוליך עמו גם ריח הכחושה כיון דגם בעצמו אינו יכול לחזור

איננו מוכרח דשפיר יש לומר כיון דהכחושה נתפטמה ע"י ריח השמינה שוב אית לה ריחא של עצמה דאף דריח השמינה אינו חוזר דמשהו הנבלע אינו יכול לצאת מ"מ ע"י ריח השמינה שנבלע בה ריח הכחושה הולכת בעצמה בלא ריח השמינה, וגם זולת זה נראה בפשוט דיש לחלק בין הענינים ואין לדמותן, וא"כ קו' השעה"מ קשיא טובא, עוד דקדק המקמ"ח שם על הרי"ף דאיך קאמר דרב לטעמי' דמין במינו במשהו דהא רב סתמא קאמר בשר שחוטה שצלאן עם בשר נבילה דמשמע אף בשר גדי עם בשר טלה דהוי מין בשאינו מינו. יא) וליישב את כל הנ"ל ברווחא נקדים שי' התוס' ע"ז (ס"ו ב') סוד"ה רבא אמר דבדבר האוסר במשהו אזי אף במעשה תנור ובליכא פיטום עכ"ז אסור דעכ"פ משהו מי איכא, והקשה על זה בצל"ח פסחים (דף ע"ז) דא"כ אמאי אמר רב דוקא באחד שמן הא אף בשניהם כחושים כיון דרב סובר מין במינו במשהו א"כ אף דליכא פיטום עכ"ז אסור דמשהו מיהו איכא, ותי' משום דרב קאי אף בב' מינים כגון גדי וטלה, ולשי' הרי"ף באמת יהא מוכרח דבכחושים אף משהו ליכא יעו"ש בצל"ח דדבריו נראין מוכרחין, וי"ל עוד דרב קאמר אף לרבנן דמין במינו בטל לכך נקט באחד מהן שמן. ועפ"י כל זה מרווח טובא מה שהוקשה להשעה"מ (פי"א ממאכ"א) הנ"ל על התוס' ג"כ כקו' הנ"ל שהקשה על הרי"ף דמאי קאמר לרב תנאי דלמא דוקא במינו קאמר רב משום דמין במינו במשהו, [ואין לומר דע"כ לא כתבו התוס' דריחא משהו אלא לפי מה דפסקו התוס' מקודם דריחא מלתא כרב להכי אף בליכא פיטום עכ"ז הוי משהו עכ"פ אבל אי נימא לאו מלתא ל"ש כלל לומר משהו ובפיטום ל"ל משהו דודאי נרגש רק אי מלתא אי לא, דז"א דהא כתבו שם דריח חזק כגון פת חמה וחבית פתוחה אסור לכ"ע אף ללוי א"כ לכ"ע ריחא מלתא בריח חזק ועכ"ז ס"ל ללוי בריה פיטום לאו מלתא אף דגם לדידי' עכ"פ משהו איכא כיון דבריח חזק מלתא, דהא ודאי אין להתעקש דדוקא אי ריח פיטום מלתא אזי אף בליכא פיטום הוי משהו עכ"פ משא"כ ללוי דז"א כלום דמאן מפיס לשקול הריחות ולדון ריח שאינו של פיטום מריח פיטום, ולבל לדון ללוי מריח פת חמה וחבית פתוחה וע"כ מוכרח דלכ"ע ס"ל דהוי משהו אף ללוי, ובהכי אתי' שפיר מ"ש הרמ"א (או"ח סי' תמ"ז סעי' א' בהג"ה וביו"ד סי' ק"ח סעי' א' בהג"ה) דבאיסור האוסר במשהו ריחא מלתא ונרשם ע"ז המראה מקום מתוס' ע"ז הנ"ל ולכאורה הא אינו מוכרח לדידן דפסקינן ריחא לאו מלתא דאפשר דלא כתבו כן רק לשי' דפסקו ריחא מלתא, אמנם לפי הנ"ל אשה"ט דמוכח כן מדבריהם אף לדידן, וא"כ ה"נ יש לומר לרב,] ומה שתי' דמשמע לי' להגמ' דרב קאמר לכ"ע אף לרבנן מדלא קאמר להדיא לר"י הוא דחוק, אמנם לפי הנ"ל א"ש ברווחא דאי רב דוקא לר"י קאמר מאי ארי' דנקט באחד

שמן אף בשניהם כחושים נמי דעכ"פ משהו איכא, וע"כ דחדא מתרתי או דמיירי אף בגדי וטלה דהוי אינו מינו או דכוונתו אף לרבנן דמין במינו בטל, וא"כ א"ש דקאמר לרב תנאי, אמנם כל זה לשי' התוס' אבל לשי' הרי"ף לא יצדק כל זה לכאורה דלדידי' מוכרח לכאורה דרב במיני' ולר"י דמין במינו לא בטל ומוכרח באמת לדידי' דבשניהם כחושים אף משהו ליכא, ותמיהני על הבית מאיר ביו"ד (סי' ק"ח) דמדתי' הרי"ף ההיא פיסקא דפת שנאפה עם הצלי ודגים דאטוי בהדי בשרא דאיסורי' היינו משום דהוא לכתחלה הואיל ואפשר למיכלי' בלא חלב מוכח להדיא דאפילו בשניהם כחושים אסור לכתחלה שהרי לא לאמר שם שהי' הבשר שמן, ודבריו תמוהין דהא הרי"ף כתב עוד טעם משום דהוי דבר שיש לו מתירין דאפילו באלף לא בטל א"כ מוכח דשם הוי משהו וע"כ דמיירי בשמן דבכחושים מוכח מהרי"ף דאף משהו ליכא וכנ"ל דמוכח כן מהא דרב דלדידי' ע"כ דמיירי במינו ואזיל לטעמי' דמין במינו במשהו, וכל זה נראה מוכרח לכאורה, וגם זולת זה הוכחתו תמוה דא"כ להני רבוותא דהוכיחו מזה דהלכה כרב דריחא אף בדיעבד אסור א"כ דאף בכחושים ובאינו מינו ג"כ אסור בדיעבד וזה בודאי אינו וע"כ דהוכחתו אינו כלום אף דלא הוזכר דמיירי בשמן עכ"ז סתמא כפירושו דבשמן אייריו וה"נ יש לומר להרי"ף, אמנם אחר העיון קצת שפיר אפשר דגם הרי"ף יסבור כהתוס' דבכחושים ג"כ איכא משהו ואדרבא לפ"ז יתיישבו דבריו ברווחא טובא וכאשר יבואר אי"ה. אך בתחלה נקדים עוד מה דיש להקשות לכאורה עדיין על שי' התוס' דבכחושים ג"כ איכא משהו דעדיין תקשה מהא דרב דלמאי נקט א' מהן שמן כיון דסובר מין במינו במשהו והא דתי' הצל"ח משום דמיירי אף בגדי וטלה דהוי אינו מינו עדיין קשי' דלפי הנראה דברי התוס' דעכו"ם הם דברי ר"ת וכמו שנראה מהרא"ש שם דלא כתב רק תחלת דברי התוס' וכתבם בשם ר"ת וכן בשערי דורא בדין ריחא מלתא הוגה ודברי ר"ת הם שם בתוס', וכן הצל"ח בקושייתו כתב ג"כ לשי' ר"ת דסובר דבכחושים ג"כ איכא משהו, ולשי' ר"ת בעצמו לא יצדק תי' הנ"ל דיעויין בחולין (ק"ח ב') בתוס' שהביאו שי' רשב"ם דהנאסר אוסר ג"כ מינו במשהו דנאסר מאינו מינו והר"ן בסוגיא דטיפת חלב הביא כן גם בשם ר"ת, א"כ קשי' דאף בגדי וטלה עדיין תאסר אף בכחושים משום דריח הגדי השחוט נכנס לטלה הנבילה ונעשה ריח הגדי השחוט נבילה וחוזר ונכנס להגדי ואוסר מטעם מין במינו במשהו דהא הנאסר אוסר מינו וכנ"ל, ואף אם נתרץ דרב רוצה לומר אף לרבנן לכך נקט בא' שמן, עדיין תקשה האי דפריך לוי מברייתא דאין צולין כיון דע"כ מוכרח דלוי סובר דמין במינו בטל א"כ יוכל לתרץ דהברייתא אתי' כר"י דמין במינו לא בטל, וכן הקשה בשעה"מ ומאי דתי' השעה"מ דסמך אהא דקתני בברייתא אפילו גדי

וטלה דהוי מין בשאינו מינו לא יצדק לשי' ר"ת וכנ"ל דלר"י דמין במינו לא בטל אף בגדי וטלה הוי מין במינו מטעם דריח כל א' נכנס בחבירו ונעשה נבילה וחוזר ונכנס דהוי מינו דנאסר ואוסר במשהו לשי' ר"ת הנ"ל, ע"כ נראה מוכרת דבגדי וטלה לא הוי מין במינו אף לשי' ר"ת אם נימא דריחא לאו מלתא ואינו אלא משהו, וטעמא דמלתא י"ל עפ"י מ"ש (באות הקודם) דתרי משהו לא אמרינן וכיון דצריכינן להמשהו גופי' שנכנס מגדי לטלה שיחזור ויכנס להגדי ויאסור שפיר מתקרי תרי משהו דלא אמרינן וכדאמר בחולין (דף ק') דדוקא נתנה טעם וכמ"ש (באות הקודם) דלאותו ריח המשהו בעצמו שנכנס שיחזור ויאסור שפיר י"ל דהוי תרי משהו, אמנם יותר נכון ברווחא נראה בטעמא דמלתא דאותו ריח הגדי שנכנס להטלה דאינו אלא משהו נתבטל בהטלה ולאו שם גדי עליו רק שם טלה כיון דאינו אלא משהו נתבטל באינו מינו ונעשה כאינו מינו ושוב אף כשחוזר ונכנס להגדי לא מתקרי מין במינו לאסור במשהו דלאו ריח גדי הוא רק כריח טלה כיון דנכנס להטלה נתבטל בהטלה ונעשה כטלה דשם טלה עליו ולא שם גדי, ואינו דומה להא דר"ת הנ"ל דהנאסר אוסר מינו אף דנאסר מאינו מינו דהתם לא נתבטל באינו מינו דלא מיירי במשהו רק דהי' שיעור טעם באינו מינו בפחות מס' דלא נתבטל משא"כ בריחא אי נימא דלאו מלתא ואינו אלא משהו וכיותר מס' שפיר נתבטל באינו מינו וכאינו מינו נחשב אף כשחוזר ונכנס למינו. שוב ראיתי דמוכרח דסיום דברי התוס' בע"ז אינם מדברי ר"ת דיעויין במרדכי בפסחים פ' כל שעה (סי' תק"ע) דהביא בשם ר"ת בת' דריח חמץ במצה אינו אוסר אף בפסח, וכן הובא זו הת' במרדכי בחולין פ' גיה"נ (סי' תרס"ו) ובת' מיימוני (להל' מאכ"א סי' ו') רק דמהתם י"ל דהמעשה הי' קודם הפסח דאיננו במשהו רק במרדכי פ' כל שעה מבואר דאף בתוך הפסח התיר ר"ת אף דאז הוי במשהו, וא"כ מוכרח דאף דתחלת דברי התוס' הם דברי ר"ת עכ"ז סיום דברי התוס' שם אינם מדברי ר"ת רק מבעל תוס' אחר, וכ"נ ג"כ ממה שהביא השערי דורא בשם ר"ת דסיום דברי התוס' אינם מר"ת ודלא כהצל"ח פסחים דכ' על סיום דברי התוס' דעכו"ם בשם ר"ת, וא"כ שוב י"ל דזה התוס' יסבור כשי' התוס' חולין (ק"ח ב') דאין הנאסר חמור מהאוסר ואין הנאסר אוסר מינו, ור"ת באמת איננו סובר למשוי ריחא למשהו, ונסתר הכרח הנ"ל אמנם אף בלא הכרח שפיר י"ל מסברא דאי אינו אלא משהו נתבטל באינו מינו כשנכנס לאינו מינו דאף כשחוזר ונכנס למינו איננו אוסר מטעם מין במינו במשהו דאינו מינו מתקרי וכנ"ל דהדברים מסתברים ונכונים מאוד מצד הסברא ואיצ"ו להכרח. יב) ועפ"י כל הנ"ל נבוא לביאור דברי הרי"ף ויתיישבו כמין חומר בעזרהשי"ת, והוא, דלעולם שי' הרי"ף כשי' התוס' דבשניהם כחושים הוי עכ"פ משהו, וי"ל דמוכרח ג"כ

מדברי רב דשחוטה שמן ונבילה כחוש אסור מטעם דמפטמי מהדדי וריח השחוטה נכנס להנבילה וחוזר להשחוטה דסוף סוף במאי נאסרה השחוטה ואי משום דחתיכה נעשית נבילה וריח השחוטה כשנכנס להנבילה נעשה ג"כ נבילה ואוסר מ"מ תיקשי הא אין הנאסר יכול לאסור אלא במקום שהאיסור עצמו יכול לילך וכשי' התוס' חולין (צ"ו ב') כמו שהכריחו שם בראיות וכקו' מהרא"י שהביא הש"ך (ריש סי' ק"ח), ותי' המהרא"י דע"י ריח השמינה מתעורר ג"כ ריח הכחושה לא ס"ל להרי"ף, רק דלשיטתו בפשוט ניחא דכחושה ג"כ אית לה ריחא משהו רק דבלא השמינה הי' בטל כיון דאינו אלא משהו, ועתה ע"י ריח השמינה דנעשה נבילה כשנכנסת להכחושה חוזרת ואוסרת להשמינה כשחוזרת ונכנסת, ולא שייך אין הנאסר יכול לאסור אלא במקום שהאיסור בעצמו יכול לילך כיון דהולך משהו מהאיסור ג"כ דכחושה ג"כ אית לה ריחא משהו, וע"כ לא הוכרח מהרא"י לתי' שלו דע"י ריח השמינה מתעורר ריח הכחושה רק לשי' הסוברים דכחושים אף בדברים האוסרים במשהו אינם אוסרים דכחושה אף משהו לית לה ומש"ה הוכרח לתרץ דע"י ריח השמינה מתעורר ריח הכחושה אף דלולא זה גם משהו ליכא, אבל לשי' דכחושים הויא משהו ניחא בפשוט וכנ"ל, והא דאינו אוסר רב בשניהם כחושים רק בא' שמן אף דסובר מין במינו במשהו, היינו משום דרב מיירי אף בגדי וטלה דהוי אינו מינו דמשהו אינו אוסר להכי הוכרח למנקט בא' שמן דריח השמינה שנכנסת להכחושה נעשית נבילה ואוסרת, ואף דהרי"ף סובר דדוקא לאסור מינו אמרי' חתיכה נעשית נבילה ה"נ ריח השמינה שנאסרה הוי' מינו של השמינה וכשי' רשב"ם ור"ת הנ"ל דגם במינו של הנאסר אמרי' דמב"מ ל"ב ול"א אין הנאסר חמור מן האוסר, אף שכתבתי דהרי"ף סובר, אין הנאסר יכול לאסור אלא במקום שהאיסור עצמו יכול לילך עכ"ז שפיר י"ל דלא ס"ל אין הנאסר חמור מן האוסר דהני תרתי מילי לא זה בזה תליין, ותדע דהא לענין בב"ח לכ"ע ל"א אין הנאסר חמור מן האוסר אף לשי' התוס' וכמבואר להדיא בגמ' חולין (ק"ח ב') חלב אמאי מותר חלב נבילה הוא ואפ"ה דעת הרשב"א וסייעתו דגם בזה אמרי' אין הנאסר יכול לאסור אלא במקום שהאיסור עצמו יכול לילך וכמו שהוכיחו מחולין (ק"ח ב') דקאמר אי לימא לא ניער כלל ולא כיסה כלל מבלע בלע מפלט לא פלט, ויעוי' ביו"ד (סי' ק"ה סעי' ז') ובביאורי הגר"א (שם ס"ק, מ') ובש"ך (שם ס"ק י"ז) א"כ חזינן להדיא דהני תרתי מילי לאו זה בזה תליין דאף דל"א אין הנאסר חמור מן האוסר והנאסר אוסר מינו של הנאסר במשהו עכ"ז אמרי' אין הנאסר יכול לאסור אלא במקום שהאיסור עצמו יכול לילך, וה"נ י"ל להרי"ף דס"ל כשי' רשב"ם ור"ת דבכל האיסורים ל"א אין הנאסר חמור מן האוסר והנאסר אוסר

מינו למ"ד מין במינו במשהו אף דס"ל אין הנאסר יכול לאסור אלא במקום שהאיסור עצמו יכול לילך וא"כ א"ש דבא' שמן אף בגדי וטלה דהוי אינו מינו עכ"ז ריח השמינה שנכנסת להכחושה נעשית נבילה ואוסרת כשחוזרת להשמינה דהויא מין במינו ואמרי' גבי חתיכה נעשית נבילה, אבל בשניהם כחושין אף דהוי ג"כ משהו עכ"ז אינו אוסר משום דהוי גדי וטלה מין בשאינו מינו ובטל אף דריח הגדי נכנס לטלה ונעשית נבילה וא"כ יאסור בחזרתו להגדי מטעם מין במינו במשהו ז"א מתרי טעמי או מטעם תרי משהו ל"א, או מטעם יותר נכון דריח הגדי כשנכנס להטלה נתבטל בהטלה כיון דאינו אלא משהו ולכך אף כשחוזר להגדי איננו מין במינו דהוי כטלה וגדי דכשנכנס לטלה נעשה כטלה וכנ"ל, ומעתה, מתיישבת כל הסוגי' דשפיר מוכח מדברי רב דריחא מלתא היא כטעמו וממשו בפחות מס' דאי אינו אלא משהו רק דרב לטעמי' דמין במינו במשהו א"כ מה אירי' א' שמן אף בשניהם כחושים נמי דמ"מ משהו הויין וע"כ דמיירי אף בגדי וטלה דהוי אינו מינו וע"כ דהוי כטעמו וממשו בפחות מס', ושפיר קאמר לרב מי לימא תנאי ולק"מ קו' השעה"מ הנ"ל, וגם שפיר מקשה ללוי מברייתא דאין צולין ב' פסחים דאין לדחות כיון דגם ללוי עכ"פ משהו איכא א"כ אפשר לו לתרץ הברייתא דאתי' כר"י דס"ל מין במינו לא בטל דז"א דהא קתני אפילו גדי וטלה ואי אינו אלא משהו הוי מין בשאינו מינו דריח הגדי שנכנס להטלה א"י לאסור להגדי מטעם מין במינו במשהו וכנ"ל, ועתה נבוא לביאור דברי הרי"ף עפ"י סדר דבריו וז"ל ועוד דכד דייקת למימרי' דרב [דייקת דייקא היינו דמיירי דוקא בא' שמן אבל שניהם כחושים אינו איסר וא"כ אף בא' שמן הא הריח דהתירא, דסברת מהרא"י דע"י ריח השמינה מתעורר ריח הכחושה ביותר מאם לא הי' ריח השמינה לא ס"ל להרי"ף וכנ"ל, וע"כ דכחושה אית לה ריחא משהו רק דא"י לאסור מטעם דאינו אלא משהו ואף דרב ס"ל מין במינו לא בטל עכ"ז צ"ל דהא חייבי נמי אף בגדי וטלה דהוי אינו מינו ואפ"ה ריח השמינה אוסרת אף דהוא דהתירא מטעם דנעשית נבילה ואף דאין הנאסר יכול לאסור רק במקום שהאיסור עצמו יכול לילך הכא נמי הא איכא ריח הכחושה עצמו משהו דכחושה נמי אית לה ריחא משהו וכנ"ל ושפיר יכול לאסור ריח השמינה הנאסרת מטעם חתיכה נעשית נבילה, וא"כ] משכחת לי' דשאיך בההיא מימרא דילי' דאמר בהדין פירקא אוקים רב אמורא עלי' ודרש כיון שנתן טעם בחתיכה חתיכה עצמה נעשית נבילה ואוסרת כל החתיכות כולן [וכאן הוי סיומא דמלתא של השייכות דה"נ שייכא בהא דחתיכה נעשית נבילה ומש"ה יוכל לאסור ריח השמינה דנעשית נבילה ומש"ה אוסרת אף בגדי וטלה וכנ"ל] ואמרי' מכדי רב כמאן אמרה לשמעתי' [היינו שמעתא דחתיכה עצמה נעשית נבילה

וכביאור הרי"ף הנ"ל] כר"י דאמר מין במינו לא בטל דאר"י אין דם מבטל דם [ומש"ה ה"נ ריח השמינה נעשית נבילה ואוסרת להשמינה דהוא מיני' וכשי' הרשב"ם ור"ת הנ"ל] ורבנן פליגי עלי' דר"י [וסברי דמין במינו בטל] וקי"ל דכל איסורין שבתורה בס' היינו נגד האיסור בעצמו ולא נגד חתיכת ההיתר הנאסרת רק נגד האיסור בעצמו וכחו שאמר רבה בב"ח] ואפילו נתערב גופו של איסור בדבר של היתר [אפ"ה אי"צ ס' עד ההיתר הנאסר רק נגד גופו של איסור לחוד,] וכ"ש מריחא בעלמא, [דבריח השמינה כשחוזרת להשמינה לא נתערב בה רק ריחא בעלמא של הכחושה ולא גופו של איסור] דלא אסרינן לי' [לומר חתיכה נעשית נבילה, וכנ"ל] ואשה"ט. אמנם אף דהדברים נכונים ואתיין מוכרחין מכל צד לפי כל הנ"ל עכ"ז לבי מגמגם בה דהא דגדי וטלה הוי מין בשאינו מינו לא כתבו כן רק לרבא דאזיל בתר שמא אבל לאביי דאזיל בתר טעמא הוי מין במינו וא"כ תקשה לאביי מדרב דמאי אירי' א' שמן אפילו שניהם כחושין נמי דבודאי אין לומר דאביי פליג אדרב דמרב מקשינן לכל אמוראים כמ"ש רש"י ותוס' ביצה (ט' א), ואי לאביי מוכרח באמת דבכחושין אף משהו ליכא א"כ מה"ת לדידן לומר דהוי משהו, ע"כ נראה מוכרח מזה דלא כתי' הצל"ח שכתבתי (ריש אות י"א) רק בפשוטו דרב רצה למנקט דינו אף לרבנן דמין במינו בטל לכך נקט בא' שמן, וא"כ לשי' הרי"ף דסוף סוף דרב אתי' רק לר"י דמין במינו לא בטל מוכרח באמת דלא כדעת התוס' רק דסובר דבכחושין אף משהו ליכא. וא"כ שוב ע"כ מוכרחין לדברי מהרא"י שהביא הש"ך (ריש סי' ק"ח) דע"י ריח השמינה גם ריח הכחושה מתעורר, רק דס"ל להרי"ף מסברא דאף דמתעורר ע"י ריח השמינה עכ"ז אינו אלא משהו וכמ"ש לעיל (אות ט'), וזו"ז ביתר הדברים שפיר י"ל כמ"ש, דהא דהוכרח הרי"ף לחתיכה נעשית נבילה היינו משום דלהלכה כרבא דבתר שמא א"כ גדי וטלה הוי אינו מינו ורב סתמא קאמר אפילו גדי וטלה להכי קאמר דשייכא בחתיכה נעשית נבילה ואה"נ לאביי דלדידי' גם גדי וטלה הוי מין במינו איצ"ו בהא דרב לחתיכה נעשית נבילה רק בפשוט ניחא לטעמי' דסובר מין במינו במשהו ונאסר ע"י ריח הכחושה שנתעורר ע"י ריח השמינה רק לדידן דקי"ל כרבא הוכרח. הרי"ף לומר ג"כ דאזיל לטעמי' משום חתיכה נעשית נבילה, וקו' הגמ' ללוי מברייתא דאין צולין קאי להלכה כרבא דאזיל בתר שמא דהוי גדי וטלה אינו מינו וכן האי דקאמר לרב מי לימא תנאי קאי ג"כ להלכה כרבא דגדי וטלה הוי אינו מינו וא"כ מוכח מרב דסובר דריחא מלתא כטעמו וממשו בפחות מס' משום דסתמא קאמר אפילו גדי וטלה וא"ש הכל כמ"ש לעיל רק בהא דכחושין דאף דאם היינו אומרים דשי' הרי"ף דהוי משהו הוי א"ש יותר ברווחא דלא נצטרך לומר דמשמע לי' מסברא דאף

דמתעורר ריח הכחושה ע"י השמינה אינו אלא משהו, רק בכדי דלא יקשה מזה לאביי נראה יותר כנ"ל, אמנם אפשר דגם לאביי יש לאשכוחי ב' מיני בשר דאינן שוין בטעמא ויעוי' בפמ"ג בשער התערובת (חלק ג' פ"ד) בשם הראב"ן, וא"כ א"ש גם לאביי, ואיך שיהי' עכ"פ סגנון דברי הרי"ף נראה אמת לאמיתו בעזרהי"ת כמ"ש דכוונתו לב' דברים חלוקים דהא דרב שייכא בחתיכה נעשית נבילה, וחתיכה נעשית נבילה תליא בהא דמין במינו לא בטל, ופרטי הדברים כבר נתבאר ליישב ולבאר בכמה אנפי והפוך בה, ומקום הניחו לי בסוד במקום שלא מצאו כל אנשי חיל ידיהם, וגם נתבאר שי' הרי"ף בהא דחתיכה נעשית נבילה ג"כ שלא מצאו מקום ומקור לדבריו, והרי"ף בעצמו בכאן הראה מקורו לשיטתו. יג) והנה כ"ז כתבנו עפ"י מאי דהעלה הרמב"ן במלחמות חולין (ס"פ גיה"נ) ליישב שי' הרי"ף בהא דחתיכה נעשית נבילה וכ"כ הר"ן בסוף הסוגי' דטפת חלב וגם האשכול וכנ"ל, אמנם אף למאי דצדד הרמב"ן במלחמות שם בתחלה בשי' הרי"ף בשם יש אומרים דאין אומרים חתיכה נעשית נבילה רק בנאסר ממינו למ"ד מין במינו לא בטל שכיון שאין ההיתר ראוי, לבטל את האיסור אף אם הי' כמה לכך מצטרף עם האיסור ונעשה נבילה משא"כ למ"ד מין במינו בטל דאלו הי' שם שיעור ביטול הי' האיסור נתבטל לא אמרינן נעשית נבילה לבד מבשר בחלב, אבל בשאר איסורים דוקא בנאסר ממינו ולמ"ד מין במינו לא בטל, ג"כ יש מקום ליישב שי' הרי"ף כאן בסוגיא דריחא עפ"י סגנון הנ"ל, ויתיישב נמי אף אם נימא דגם הרי"ף גורס בחולין (דף ק') הני ג' תיבות בסיום מימרא דרב מפני שהן מינה, ובכיון גדול השמיט הרי"ף הני ג' תיבות מפני שהן מינה, וכאשר יבואר. דהנה הר"ן חולין בסוגיא דטפת חלב הביא ג"כ האי שי' ותמה עליהם מהירו' (דפ"ב דערלה ה"ג) דגריסי תרומה שנתבשלו עם עדשים חולין שהבאתי לעיל באורך (באות ז') דמשם מבואר דאף בנאסר מאינו מינו אמרינן נעשית נבילה, ויש ליישב ג"כ כעין הסגנון שכתבתי לעיל דלפי ביאורו בגמ' דידן מבואר להדיא בגמ' דילן כהאי סברא דדוקא בנאסר ממינו אמרינן חתיכה נעשית נבילה ודלא כהירו', והוא, דהנה כבר כתבתי לעיל לדקדק בחולין (ק' א') לשי' רש"י שם דל"ל להזכיר הא דר"י ולא פריך בפשיטות סתירת דברי רב מיני' ובי' רישא אסיפא יעוי' לעיל (אות ח'), עוד הקשה הכו"פ (סי' צ"ח ס"ק ד') קו' עצומה על הגמ' דחולין (דף ק') הנ"ל דמאי פריך על רב מאי אירי' כי נתן טעם כו' דלמא ס"ל כרב חסדא מנחות (דף כ"ג) דנבילה בטילה בשחוטה דאזלינן בתר מבטל דהואיל ואי אפשר למבטל דהיינו השחוטה להיות כבטל דאי אפשר לשחוטה שתעשה נבילה הוי אינו מינו ובטל להכי הנבילה גופי' אינה יכולה לאסור כל החתיכות שאינה מינה ונתבטל משא"כ החתיכה שקיבלה טעם מהנבילה

ונעשית נבילה שפיר הויא מין במינו עם שאר החתיכות דגם המבטל יכול להיות כבטל דגם הן יכולין לקבל טעם מן הנבילה, והיא קו' עצומה, ע"כ בשביל כל זה אפשר דהרי"ף מפרש לה עפ"י שי' היש אומרים הנ"ל שכתב הרמב"ן דלא אמרינן חתיכה עצמה נעשית נבילה אלא בנאסר ממינו וזהו כוונת הגמ' מכדי רב כמאן אמרה לשמעתי' לא קאי על הא דקאמר ואוסרת כל החתיכות מפני שהן מינה רק על ריש דברי רב דקאמר כיון שנתנה טעם בחתיכה חתיכה עצמה נעשית נבילה כמאן אמרה דחתיכה נעשית נבילה ע"כ הוא כר"י דאמר מין במינו לא בטל והוי נאסר ממינה ולהכי חתיכה עצמה נעשית נבילה, ומר"י מוכח דנבילה ושחוטה הוי מין במינו מהא דקאמר אין דם מבטל דם וכמ"ש רש"י מנחות (כ"ג ב') וכמו שנתבאר לעיל (אות ד'), וזהו כוונת הגמ' מכדי רב דאמר חתיכה עצמה נעשית נבילה ע"כ כר"י דגם נבילה ושחוטה הוי מין במינו ולהכי אמרינן חתיכה עצמה נעשית נבילה דלולא זה אם נבילה ושחוטה היתה אינו מינו לא הוי אמרינן חתיכה עצמה נעשית נבילה בנאסר מאינו מינו וכנ"ל וא"כ שפיר מקשה מאי אירי' כי נתנה טעם דהא הנבילה בעצמה יכולה לאסור כל החתיכות כיון דמוכח ע"כ דרב סובר דנבילה ושחוטה הוי מין במינו, ואשה"ט דהזכיר הא דר"י ולא מקשה דברי רב גופי' מרישא אסיפא משום דהי' אפ"ל כקו' הפליתי הנ"ל דנבילה ושחוטה, הוי אינו מינו ובחתיכה הנאסר מנבילה הוי שפיר מינו עם שאר החתיכות וכנ"ל ולהכי הוכיח מריש דברי רב דס"ל כר"י דנבילה ושחוטה הוי מין במינו, ול"ק מהירו' דמוכח דאף בנאסר מאינו מינו אמרינן חתיכה נעשית נבילה כיון דמוכח מגמ' דילן דלא כהירו' לפי הביאור הנ"ל דדוקא בנאסר ממינו אמרינן חתיכה עצמה נעשית נבילה, ועפ"ז יתפרשו נמי דברי הרי"ף בסוגיא דריחא כעין הסגנון שכתבתי לעיל ונבוא על סדר דברי הרי"ף דכד דייקת למלתי' דרב [היינו דהא מיירי בשחוטה שמן ונבילה כחוש דכל הריח הוא מהשמינה דאף דמתעורר ג"כ ריח הכחושה עצמה ע"י ריח השמינה עכ"ז אינו אלא משהו ואף לר"י דאית לי' מין במינו לא בטל עכ"ז יש להתבטל כאן ריח הכחושה כיון שהולך עם ריח השמינה דלא שמעינן לי' לר"י מין במינו לא בטל היכא דהאיסור אינו בעצמו רק איסור והיתר מעורבין וכמ"ש הר"ן ס"פ גיה"נ וכנ"ל באות ט') מזה מוכרח ע"כ] משכחת לי' דשאיך בההיא מימרא דילי' דאמר בהדין פירקא אוקים רב אמורא עלי' ודרש כיון שנתן טעם בחתיכה חתיכה עצמה נעשית נבילה ואוסרת כל החתיכות [וכאן הוי סיומא דמלתא של השייכות דכיון דרב סובר חתיכה עצמה נעשית נבילה א"כ ריח השמינה הנכנסת בהנבילה נעשית נבילה ואוסרת להשמינה כשחוזרת כיון דמוליך עמו גם משהו מריח הכחושה עצמה וכמ"ש מהרא"י וכנ"ל,] ואמרי' מכדי רב כמאן

אמרה לשמעתי' כר"י דאמר מין במינו לא בטל דאר"י אין דם מבטל דם [פי' כמאן אמרה דאמרי' חתיכה עצמה נעשית נבילה כר"י דאמר מין במינו לא בטל ונבילה ושחוטה הוי מין במינו, ומש"ה בכיון גדול השמיט הרי"ף הני ג' תיבות מפני שהן מינה אף אם גורס אותן בכדי דלא נטעה לפרש כפירש"י דהקו' כמאן אמרה קאי על סיפא דמלתי' דרב מפני שהן מינה ולכך השמיטם הרי"ף בכדי להורות לנו ביאור דברי הגמ' דכמאן אמרה קאי על ריש מלתי' דקאמר חתיכה עצמה נעשית נבילה דהוא דוקא בנאסר ממינו וכנ"ל ומדוקדק ג"כ הא דהוסיף הרי"ף על לשון הגמ' להראות מקור דברי ר"י דמין במינו לא בטל דהוא האי דקאמר אין דם מבטל דם דזהו עיקר הכוונה בגמ' כאן להוכיח דס"ל כר"י גם בזה דנבילה ושחוטה הוי מין במינו דזה מוכח מהא דאין דם מבטל דם וכנ"ל, ומש"ה כיון דנאסר ממינה ומין במינו לא בטל אמרי' חתיכה עצמה נעשית נבילה,] ורבנן פליגי עלי' דר"י וקי"ל דכל איסורין שבתורה בס' [כנגד גוף האיסור לחוד] ואפילו נתערב גופו של איסור בדבר של היתר אפ"ה לא אמרינן חתיכה נעשית נבילה להצריך ס' נגד כולה דלא אסרינן להיתר כל שיש שיעור ביטול נגד האיסור אף אם מתחלה לא הי' שיעור ביטול] וכ"ש מריחא בעלמא [דריח הכחושה מתערבת עם ריח השמינה כשחוזרת] דלא אסרינן לי', והדברים נכונים ע"ד פלפול קצת, ואי הרי"ף לא הי' גורס הני ג' תיבות מפני שהן מינה הדברים פשוטים ביותר ובקוצר כעין שכתבתי (באות ח') לסיום דברי הרמב"ן ה"נ לריש דברי הרמב"ן יתפרש בנאסר ממינה דוקא ודוקא למ"ד מין במינו לא בטל, והכל ע"ד הנ"ל, אמנם יותר נכונים האופנים שכתבתי עפ"י סיום דברי הרמב"ן. ונקוט האי כללא בידך בביאור דברי הרי"ף דהרי"ף כוונתו לב' דברים נפרדים דמימרא דרב שייכא בהא דחתיכה נעשית נבילה והא דחתיכה נעשית נבילה שייכא בהא דמין במינו לא בטל ופרטי הדברים כבר נתבאר לבאר בכמה גווני כפטיש יפוצץ סלע ותן לחכם ויחכם עוד, ומאוד נפלאתי על כל הראשונים והאחרונים שלא הרגישו בזה ומקום הניחו לי בס"ד לכוין האמת לאמיתו בכוונת והאמת עד לעצמו ואיצ"ו לראיות כי סגנון לשונו מורה על כוונתו וגם שיטתו בהא דחתיכה נעשית נבילה מלמד ע"ז ובפרט דהקו' העצומות המרפסות איגרא הן עדים נאמנים לביאור הנ"ל דלכוונתו האמיתית אין להם התחלה וכנ"ל שבח ותהלה לד' ית' ויתי' שעמדנו על אמיתת כוונת בעזרהי"ת ויתי'. יד) ובדרך אגב נראה דיש ליישב קצת עפ"י הדברים הנ"ל סתירת דברי הר"ן דהכא בסוגיא דריחא על מה שהביא הרי"ף דברי רב דקאמר כיון שנתנה טעם בחתיכה ביאר הר"ן דטעם לאו דוקא דכיון דסובר מין במינו במשהו אפילו לא נתנה טעם נמי, ובס"פ גיה"נ ביאר דדוקא ע"י טעם אמרי' דנעשית נבילה אבל במשהו לא אמרינן נעשית נבילה, ואף

דבאמת לק"מ דכאן הביא שי' הרמב"ן דביאר כן דטעם לאו דוקא וכמו שהביא הרשב"א בחידושיו בחולין (דף ק') משמו, ובסו"פ גיה"נ כ' שי' עצמו דכן דרך הר"ן למורגל בו וכן דרך כל הראשונים בטובא דוכתי אמנם עפ"י הדברים שנתבאר לעיל יש מקום ליישב דבשי' הרי"ף הוכרח לפרש דלאו דוקא טעם משא"כ בס"פ גיה"נ שכ' בשי' עצמו, דהנה בטעם הדבר שכ' הר"ן ס"פ גיה"נ דדוקא בטעם אמרי' חתיכה נעשית נבילה ולא במשהו י"ל ע"פ מ"ש הר"ן בסוגיא דטפת חלב דמדינא ל"א חתיכה נעשית נבילה רק בב"ח ולא בשאר איסורים רק דבשאר איסורים גזרו חכמים משום לתא דבב"ח הלכך בעינן דוקא דומיא דבב"ח וכמ"ש הר"ן שם לענין מליחה דל"א נעשית נבילה משום דבעינן דוקא דרך בישול, וכמו כן לענין לח בלח וא"כ ה"נ לענין משהו דדומיא דבב"ח בעינן דנאסר ע"י טעם דוקא, והנה יעוי' בפר"ח יו"ד (סי' פ"ז) שהוכיח מהר"ן שם דבצלי בב"ח הוי כמו מליחה ואיננו אסור מה"ת דגם צלי איננו דרך בישול, וא"כ גם בצלי ל"א חתיכה נעשית נבילה משום דדומיא דבב"ח בעינן וכמ"ש הר"ן שם במליחה, והנה הרי"ף דכ' כאן האי מימרא דחתיכה עצמה נעשית נבילה היינו משום דבלא"ה לא הוי אמרי' מין במינו כיון דאיסור והיתר מעורבין וכמ"ש (בסוף אות ה') או משום דמיירי אף בגדי וטלה וכמ"ש (סוף אות י"ב) ולכך הוכרח להא דחתיכה נעשית נבילה דריח השמינה גופי' נעשית נבילה, והנה ריחא אינו אלא בצלי וגם הא מיירי בצלאן וא"כ איננו דומי' דבב"ח, וע"כ דסובר הרי"ף דל"ב דומיא דבב"ח, א"כ ממילא ל"ב נמי נו"ט דוקא רק אפילו במשהו נמי כיון דנאסר נעשית נבילה, לכך הוכרח לפרש בשי' הרי"ף דנו"ט לאו דוקא, וי"ל עוד דלשי' הרי"ף נסתר גם תי' התוס' דתרצו דאין הנאסר יכול לאסור אלא במקום שהאיסור עצמו יכול לילך ומשהו א"י לצאת מחתיכה לחתיכה דלפ"ז מוכח דתרי משהו ל"א ולשי' הרי"ף לפי הבנת הר"ן דריחא אינו אלא משהו א"כ מוכח דסבר דאמרי' תרי משהו וכמ"ש (באות י') בשם המקמ"ח וא"כ לשי' הרי"ף מוכח דלא כתי' התוס' ג"כ וע"כ דטעם לאו דוקא לשי' הרי"ף משא"כ בסו"פ גיה"נ כ' לשי' עצמו ושפיר י"ל דבעינן דומיא דבב"ח ולכך בעינן נו"ט, וכ"ז אינו אלא ע"ד פלפול קצת, והעיקר נראה דבפשוטו לק"מ וכנ"ל דבאמת שיטות חלוקות הן והכא תפס בלשונו שי' הרמב"ן ובס"פ גיה"נ כ' שי' עצמו, ואין להאריך עוד בזה:

קרני אור מאת בן הגאון המחבר אליהו פערילמאן חופ"ק גאראדיא שיטת הרמב"ם בסוגיא דחטאת הגזולה. בגיטין (דנ"ה א) במתני' העיד ר' יוחנן בן גודגדא כו' ועל חטאת הגזולה שלא נודעה לרבים שהיא מכפרת מפני תיקון המזבח, ובגמ' אמר עולא דבר תורה בין נודעה ובין לא נודעה אינה מכפרת מאי טעמא יאוש כדי לא קני ומה טעם

אמרו לא נודעה מכפרת שלא יהו כהנים עצבין כו' ורב יהודא אמר דבר תורה בין נודעה בין לא נודעה מכפרת מאי טעמא יאוש כדי קני ומה טעם אמרו נודעה אינה מכפרת שלא יאמרו מזבח אוכל גזילות בשלמא לעולא היינו דקתני חטאת אלא לרב יהודא מאי איריא חטאת אפילו עולה נמי לא מיבעי' קאמר לא מיבעי' עולה דכליל אלא אפילו חטאת דחלב ודם הוא דסליק לגבי מזבח ואידך כהנים אכלי לי' אפ"ה גזור שלא יאמרו מזבח אוכל גזילות מתיב רבא גנב והקדיש ואח"כ טבח ומכר משלם תשלומי כפל ואינו משלם תשלומי ד' וה' ותני עלה בחוץ כי האי גוונא ענוש כרת ואי אמרת יאוש כדי לא קני כרת מאי עבידתי' כו' כרת שעל ידי דבריהם באתה לו אוקמוה רבנן ברשותו כי היכי דליחייב עלה אמר רבא הא וודאי קא מיבעי' לי כי אוקמוה רבנן ברשותו משעת גניבה או משעת הקדישה למאי נפ"מ לגיזותי' וולדותי' מאי הדר אמר רבא מסתברא משעת הקדישה שלא יהא חוטא נשכר, ע"כ. והנה שיטת הרמב"ם בסוגיא זו סתומה מאד ודבריו נראים כסותרים זה את זה וסותרים את הגמ', רבו בהם ההשגות והקושיות והתמיהות מהראשונים והאחרונים, וכל דברי המפרשים, שעמלו למצוא דרך הרמב"ם, דחוקים ואינם מספיקים, וכדי לבאר הכל, אביא בזה את כל ההלכות השייכות לסוגיא הנ"ל וכל הנאמר בהן בהל' איסורי מזבח (פ"ה ה"ז) כתב הרמב"ם וז"ל, הגונב או הגוזל והקריב הקרבן פסול והקב"ה שונאו שנאמר שונא גזל בעולה ואין צ"ל שאינו מתקבל ואם נתייאשו הבעלים הקרבן כשר ואפילו הי' חטאת שהכהנים אוכלין את בשרה, ומפני תקנת המזבח אמרו שהחטאת הגזולה אם נודעה לרבים אינה מתכפרת אע"פ שנתייאשו הבעלים כדי שלא יאמרו מזבח אוכל גזילות וכן העולה. ובהל' מעשה הקרבנות (פי"ח הי"ד) כתב וז"ל, גנב והקדיש ואח"כ שחט בחוץ חייב, ומאימתי העמידוהו ברשותו כדי לחייבו עליה כרת, משעה שהקדישה, והוא ששחטה אחר יאוש אבל לפני יאוש אינה קדושה. ובהל' גזילה ואבידה (פ"ב ה"ח) כתב וז"ל, גנב או גזל והקדיש וטבח אחר שנתייאשו הבעלים הרי היא ברשות הגזלן משעה שהקדישה בלבד כדי שלא יהא חוטא נשכר וכל ולדותיה וגיזותיה משעת גניבה עד שעת הקדש של בעלים. והנה בהל' איסורי מזבח (שם), על מה שכתב הרמב"ם ואם נתייאשו הבעלים הקרבן כשר ואפילו הי' חטאת, השיג הראב"ד וכתב אין כאן אפילו, והיינו, כמ"ש הכ"מ שם, דהא בגמ' מוכח דחטאת גזולה יותר ראוי להכשיר מעולה וא"כ לענין הכשר הקרבן לא היה לו לומר ואפילו היה חטאת, רק אדרבא היה לו לומר הקרבן כשר ואפילו היה עולה, ומה שכתב הכ"מ שם לפרש, דהאי דכתב הרמב"ם ואפילו הי' חטאת קאי אריש ההלכה, והיינו דלפני יאוש הקרבן פסול ואפילו הי' חטאת, הוא דחוק מאוד ולא משמע כן כלל בלשון

הרמב"ם. גם נראה דלפני יאוש פשיטא דכל הקרבנות פסולים ואין רבותא בחטאת יותר מבעולה, ובגמ' נאמר זה רק בלאחר יאוש דמפני תיקון המזבח נודעה פסולה ובזה שפיר יש לאשמועינן רבותא בחטאת דאפילו בחטאת שהכהנים אוכלין את בשרה שייך תיקון המזבח ופסולה, משא"כ לפני יאוש דהקרבן מדינא פסול פשיטא דכל הקרבנות שוין ולא שייך לומר בזה ואפילו הי' חטאת, ועוד פירוש הכ"מ לא יועיל לסיום דברי הרמב"ם שם דלענין פסול הקרבן בנודעה סיים וכן העולה, ובגמ' מבואר דלענין פסול הקרבן בנודעה עולה פשוט יותר מחטאת, וכמו שדקדק רע"א זצ"ל בחידושיו לגיטין בהליקוטים שם. עוד הקשה הכ"מ שם מדכתב הרמב"ם סתם ואם נתייאשו הבעלים הקרבן כשר ואח"כ בנודעה שאינה מכפרת כתב הטעם כדי שלא יאמרו מזבח אוכל גזילות, משמע מזה דפסק כרב יהודא דיאוש כדי קני, וזה סותר למה שפסק הרמב"ם בהל' גניבה דיאוש כדי לא קני, ועוד דפשטא דמתני' אתיא כעולא והו"ל למפסק כוותי', והנה הלח"מ בהל' מעשה הקרבנות (שם) כתב על קו' הכ"מ מהל' גניבה דלאו קושיא היא, משום דאף דיאוש כדי לא קני בכ"ז בגנב שהקדיש לאחר יאוש הוי יאוש ושינוי השם. אמנם נראה דלא נעלם זה גם מהכ"מ וכוונת הכ"מ בקושייתו היא מהא דהקרבן כשר ע"כ מוכח דהרמב"ם פוסק הכא דיאוש כדי קני בלא שינוי השם, דאל"כ הו"ל להיות הקרבן פסול מדינא משום דין מצוה הבאה בעבירה, שהזכירו הרמב"ם בהל' איסורי מזבח (שם ה"ט), ואף דהכ"מ בעצמו בהל' לולב (פ"ח ה"א) כתב בשיטת הרמב"ם דלית לי' פסול של מצוה הבאה בעבירה, אפשר שכתב זה רק לגבי לולב ולא לגבי קרבן, דעיקר ילפותא של מצוה הבאה בעבירה גבי קרבן הוא, ועיין בלח"מ בה' לולב שם, ועל מה שכתב הרמב"ם בהל' מעשה הקרבנות הנ"ל ומאימתי העמידוהו ברשותו כדי לחייבו עליה כרת משעה שהקדישה, הקשה הכ"מ דהא על הא דאימתי העמידוהו ברשותו קאמר בגמ' למאי נפ"מ לגיזותיה וולדותיה משמע דלא נפקא לן למידי אחרינא ואיך כתב הרמב"ם דנפ"מ לחייבו עליה כרת ועוד דלענין לחייבו עליה כרת מה לי אם העמידוהו ברשותו משעת גניבה או משעת הקדישה כיון שהעמידוהו ברשותו הקדישה סגי לחייבו כרת אם ישחטנה והניח בצ"ע. והלח"מ שם כתב דכוונת הרמב"ם במאי דכתב מאימתי העמידוהו ברשותו באמת היא לענין הגיזות וולדות ומה שכתב כדי לחייבו כרת לא קאי על מאימתי ודחוק הוא מאוד, חדא דאין שם מקומו לענין גיזות וולדות, ועוד דאי כוונת הרמב"ם כאן לענין הגיזות וולדות ובא להשמיענו דלא העמידוהו ברשותו משעת גניבה א"כ הו"ל להרמב"ם לומר משעה שהקדישה בלבד, וכמ"ש בהל' גזלה ואבדה (שם), דמלשון מלבד שפיר משתמע דעיקר הדיוק הוא דמשעת גניבה לא העמידוהו ברשותו,

ומדכתב הכא סתמא משעה שהקדישה משמע דהרבותא היא בזה שהעמידוהו ברשותו משעה שהקדישה והוא קשה דמאי נתכוון בזה וכקו' הכ"מ הנ"ל. והלח"מ שם הוסיף, עוד להקשות על הרמב"ם הנ"ל דממה שכתב ומאימתי העמידוהו ברשותו כדי לחייבו עליה כרת כו' מוכח דפסק כעולא, דלדידי' איצטריך בגמ' לאוקמי הא דחייב כרת בשחט בחוץ שהוא משום דהעמידוהו ברשותו, וכן מוכח מהא דהביא הרמב"ם בהל' גזילה ואבידה האי אוקימתא דהעמידוהו ברשותו לענין הגיזות וולדות והיינו אליבא דעולא, וזה סותר למ"ש הרמב"ם בהל' איסורי מזבח הנ"ל דמשמע שם דפסק כרב יהודא וכנ"ל. ובהל' גזלה ואבדה (שם) על מה שכתב הרמב"ם וכל ולדותיה וגיזותיה משעת גניבה עד שעת הקדש של בעלים, השיג ע"ז הראב"ד וכתב קטיר קא חזינא הכא דהא אסיקנא דכל שבח שלאחר יאוש אפילו שעל גב גזילה הוא של גזלן מפני תקנת השבים כו', והיינו איך כתב הרמב"ם דכל ולדותי' וגיזותי' עד שעת הקדש של בעלים, הא ולדותי' וגיזותי' משעת יאוש עד שעת הקדש הוא של גזלן מפני תקנת השבים, ואף דבגמ' נמי על הא דמאימתי העמידוהו ברשותו משעת גניבה או משעת הקדישה קאמר למאי נפ"מ לגיזותי' וולדותי', כבר הקשו על זה התוס' שם ותירצו דהגמ' קאי למאן דלא ס"ל תקנת השבים, אבל למאי דקי"ל וכן פסק הרמב"ם כמאן דאית לי' תקנת השבים, קשה איך כתב הרמב"ם דהשבח עד שעת הקדש הוי של בעלים וכנ"ל. והנה הראב"ד בעצמו רצה לתרץ השגתו הנ"ל, ויען כי דבריו מתמיהים מאוד ולא מצאתי למי שיבארם בפירוש מספיק, ע"כ אאריך מעט ואכתוב מה שנראה לי בביאור כוונתו במה שרצה ליישב דברי הרמב"ם, וז"ל הראב"ד שם, ואיכא למימר כיון דהקדישה הגנב ליכא תקנתא לגזלן הלכך כל מה שהשביחה עד שעה שהקדישה של בעלים הוא, וקשה לי כיון דהקדישה מאי חוטא נשכר איכא הלא הכל של הקדש וא"כ יהי' של הקדש ולא של בעלים כו' עכ"ל, וכל דבריו תמוהים מאוד, דמה שכתב כיון דהקדישה הגנב ליכא תקנתא לגזלן, תמוה אמאי ליכא תקנתא לגזלן, הא בשבח שלאחר יאוש שלא על גב גזילה, היינו בשכבר גזזה וילדה קודם שהקדישה, איכא תקנתא לגזלן דלא יצטרך להשיב את השבח להבעלים ויהי' שלו, ובשבח שעל גב גזילה, דגם השבח קדוש כשהקדיש גוף הגזילה, מ"מ איכא תקנתא לגזלן דנפ"מ לענין התשלומין, דאם נימא גבי' תקנת השבים לא יצטרך לשלם להבעלים רק עבור גוף הגזילה ולא, עבור השבח ואם לא נימא גבי' תקנת השבים יהי' חייב לשלם להבעלים גם עבור השבח, וא"כ גם בהקדישה הגנב הלא בכל אופן איכא תקנתא לגזלן ואיך כתב הראב"ד דכיון שהקדישה הגנב ליכא תקנתא לגזלן גם מה שהקשה הראב"ד אח"כ וכתב, כיון שהקדישה מאי חוטא נשכר איכא הלא הכל של

הקדש וא"כ יהי' של הקדש ולא של בעלים עכ"ל, תמוה בממ"נ, דאם בשבח שלא על גב גזילה מיירי, א"כ איך כתב הלא הכל של הקדש, הא כשהקדיש הגזילה לא הוקדש השבח, ואם בשבח שעל גב גזילה, מיירי, דגם השבח קדוש כשהקדיש הגזילה, א"כ מאי הקשה מאי חוטא נשכר איכא, הא איכא ואיכא דאף דהכל של הקדש מ"מ הא חייב בתשלומין ואם נימא דאוקמוה ברשותו משעת גניבה יהי' פטור מלשלם עבור השבח ושפיר הוי חוטא נשכר, ואין לומר דכוונת הראב"ד להקשות דנהי כיון שהקדישה הגנב ליכא תקנתא לגזלן מ"מ הא גם חוטא נשכר ליכא אם גם נוקמוה ברשותו משעת יאוש, דהא אילו לא הקדישה הי' כל השבח שלאחר יאוש של גזלן משום תקנת השבים ועתה כשהקדישה הלא הכל של הקדש ומאי חוטא נשכר איכא, ואמאי באמת לא אוקמוה ברשותו משעת יאוש ויהי' הכל של הקדש ולא של בעלים, ז"א דא"כ למאי תלי לה הראב"ד קושייתו בזה דהלא הכל של הקדש, הא גם בלא זה, רק אף בילדה וגזזה קודם שהקדישה, שייך ג"כ להקשות מאי חוטא נשכר איכא אם נוקמוה ברשותו משעת יאוש והשבח שמשעת יאוש, עד שעת הקדש יהי' של הגנב ולא של בעלים כיון דאילו לא הקדישה הי' ג"כ השבח שמשעת יאוש עד שעת הקדש של הגנב מפני תקנת השבים, ומדלא הקשה כן הראב"ד, ע"כ דבשבח שלא על גב גזילה הוי ניחא לי' דכיון דאמרינן דבהקדישה ליכא תקנת השבים ממילא אם נוקמוה ברשותו משעת יאוש יהא חוטא נשכר. א"כ בשבח שעל גב גזילה נמי אף דהכל של הקדש מ"מ הא נפ"מ לענין התשלומין ואם אוקמוה ברשותו משעת יאוש יהי' פטור מלשלם עבור השבח שמשעת יאוש עד שעת הקדש ושפיר איכא חוטא נשכר ומאי הקשה הראב"ד מאי חוטא נשכר איכא. גם רהיטא דלישנא של הראב"ד הנ"ל איננו מובן כלל דכתב והלא הכל של הקדש, והיינו ע"כ בשבח שעל גב גזילה דבהקדיש הגזילה גם השבח הקדש, ואח"כ סיים וא"כ יהי' של הקדש ולא של בעלים, ומשמע דאי הוי של בעלים לא הוי של הקדש, וזה אי אפשר דהא שבח שעל גב גזילה לעולם הוי של הקדש כשהקדיש הגזילה, בין אם אוקמוה ברשותו מקודם שהקדישה ובין אם אוקמוה ברשותו משעה שהקדישה מלבד, לעולם השבח הוי של הקדש והנפ"מ היא רק לענין חיוב התשלומין להבעלים עבור השבת, [ודברי המגדול עוז שם אינם מובנים כלל]. וראיתי בים של שלמה בגיטין (שם) שהבין הא דכתב הראב"ד כיון שהקדישה הגנב ליכא תקנתא לגזלן, היינו שלא תקנו גבי' תקנת השבים דכיון שהוא מקדיש קרן הגניבה שוב אין לחוש גבי' שימנע מלעשות תשובה דהרי הוא מפריש את שלו משום מצוה מכל שכן שלא ימנע מלשלם מה שמוטל עליו ולא יהנה מעבירה, ועל קו' הראב"ד שהקשה הלא הכל של הקדש כתב הישי"ש דלא קשה כלל

דהרמב"ם מיירי בגזזה וילדה קודם שהקדישה עיי"ש, וכל דבריו דחוקים ורחוקים מאוד עד שלא ניתנו להאמר כלל, דנראה שהבין דאף דבשעה שגזזה וילדה לא הקדיש עדיין את הגניבה ואז הלא הי' שייך גבי' תקנת השבים וכבר זכה הגנב משום התקנה בהגיזות וולדות אפ"ה כשהקדיש אח"כ קרן הגניבה אמרינן דאיגלאי מלתא למפרע דגבי' לא שייך תקנת השבים והגיזות והולדות של בעלים הן, וזה דחוק מאוד. גם כל עיקר הסברא לומר דכיון שהוא מקדיש קרן הגניבה והוא מפריש את שלו משום מצוה שוב אין לחוש גבי' שימנע מלעשות תשובה ולשלם מה שמוטל עליו, לאו סברא היא כלל, דהא אילו נעשה באמת בעל תשובה לא הי' מקדיש קרן הגניבה ורבים המה מאלה שעליהם נאמר בוצע ברך וגו', ועוד לפי סברא זו א"כ מאי איריא דהקדיש הגנב קרן הגניבה הא גם בהקדיש הגנב איזה דבר משלו ג"כ יש לומר הכל שכן הנ"ל, דהרי הוא מפריש את שלו לשם מצוה כל שכן שלא ימנע מלשלם המוטל עליו, ולא נימא גבי' תקנת השבים, וזה לא שמענו, גם מה שכתב הים של שלמה שם דאם לא גזזה וילדה עד אחר שהקדישה פשיטא דהשבח אינו של בעלים אלא של הקדש ולא שייך לומר שלא יהא חוטא נשכר וכקושיית הראב"ד, כבר כתבתי דזה תמוה דהא נפ"מ לענין חיוב התשלומין וכנ"ל. והנראה בביאור דברי הראב"ד הוא, דהנה במקדיש אבר שהנשמה תלוי' בו בבהמה הראוי' למזבח קי"ל דפשטה קדושה בכולה, אמנם זה רק בבהמה שכולה של המקדיש, אבל בבהמה של שני שותפין ושותף אחד הקדיש חציו שלו רק חציו קדוש ולא חלק חבירו ולא אמרינן בכזה פשטה קדושה בכולה, ועתה נחזי איך הוא הדין בגנב שהקדיש כה"ג גניבתו לאחר שנתייאשו הבעלים אם אמרינן בו פשטה קדושה בכולה אם לא, ונראה דבגנב כיון דיאוש כדי לא קני וההקדש חל רק משום שעל ידי הקדישו הוי יאוש ושינוי השם או שינוי רשות, א"כ רק החלק שהגנב מקדיש הוי הקדש, אבל החלק שאינו מקדיש נשאר אינו שלו ולא הוי הקדש ולא שייך לומר בו פשטה קדושה בכולה וכמו בבהמה של שני שותפין, ואף דלא דמי לגמרי לשותפין, דהתם אף אם שותף אחד יקדיש כולה בפירוש חלק חבירו אינו קדוש, ובגנב במקדיש כולה לאחר שנתייאשו הבעלים כולה קדושה, וממילא אפשר דבגנב גם במקדיש מקצתה אמרינן בו פשטה קדושה בכולה, דזה שהקדיש מקצתה הוי משום פשטה קדושה בכולה כאילו הקדיש כולה ובכולה הוי ע"י הקדישו שינוי השם או שינוי רשות וכולה נעשית שלו ושפיר יש לומר בו פשטה קדושה בכולה, מ"מ נראה דז"א, דהא דהגנב יכול להקדיש כולה הוא משום דע"י הקדישו את כולה הוא מוציא כולה מרשות הבעלים לגמרי וממילא הוי כולה הקדש וזה דוקא רק בשהגנב מקדיש בפירוש את כולה ונמצא שהוא הגוזל את

כולה מרשות הבעלים לגמרי וההקדש ממילא חל, משא"כ אם הגנב מקדיש רק מקצתה ואנן נימא בע"כ של הגנב פשטה קדושה בכולה נמצא דהדין של פשטה קדושה בכולה עושה את הגנב בע"כ לגזלן על מה ששייר, וזה אי אפשר דהוי כאילו ההקדש בעצמו גוזל את הבעלים ומהיכי תיתי נימא כן, אלא ודאי דבגנב שהקדיש מקצתה לא אמרינן פשטה קדושה בכולה, כן נראה לענ"ד:

ומעתה לפ"ז הנה בשבח שהשביחה הגניבה ביד הגנב ולאחר שנתייאשו הבעלים הקדיש הגנב את גוף הגניבה חוץ מגיזותי' וכחשה, דבעלמא בכה"ג אמרינן פשטה קדושה בכולה וגם הגיזה הוי הקדש וכמבואר בחולין (קל"ה א') וכן אם הקדיש הגנב את גוף הגניבה חוץ מולדה, דבעלמא בכה"ג גם הולד קדוש למ"ד בתמורה (דף י' ודף כ"ה) דשיירו אינו משוייר, ועיין בלח"מ הל' פסולי המוקדשין (פ"ד ה"ו) דאפשר דהרמב"ם פוסק כן דשיירו אינו משוייר: (הגה"ה. ודרך אגב אכתוב בזה מה שנראה לענ"ד בהא דכתב הרמב"ם בהל' עבדים (פ"ז הל' ה') וז"ל, הכותב לשפחתו מעוברת הרי את בת חורין וולדך עבד דבריו קיימין הרי את שפחה וולדך בן חורין לא אמר ולא כלום שזה כמי שמשחרר חציה עכ"ל. והראב"ד השיג על זה וכתב וז"ל, א"א קשיא רישא אסיפא סיפא קאמר דעובר ירך אמו הוא א"כ רישא אמאי דבריו קיימין כו' עיי"ש. והלח"מ שם כתב דיש לתרץ בדוחק דאע"ג דעובר ירך אמו מ"מ האם היא עיקרית והולד הוא טפל לגבי אמו ומש"ה ברישא דאמר הרי את בת חורין וולדך עבד לא הוי כמשחרר חציה וכסיפא דאמר הרי את שפחה וולדך בן חורין הוי כמשחרר חציה והביא סעד לזה דבתמורה (כ"ה ב') גבי פלוגתא דר' יוסי הגלילי וחכמים בהאומר לשפחתו הרי את בת חורין וולדך עבד שר' יוסי הגלילי סובר דולדה כמוה וחכמים אומרים דבריו קיימין ולס"ד שם בגמ' דטעמא דר' יוסי הגלילי הוא משום דסובר שיירו אינו משוייר וקשיא אפילו נימא עובר ירך אמו אמאי הולד בן חורין הא לעיל שם גבי הרי את שפחה וולדך בן חורין אמרינן דאי עובר ירך אמו ניחא דהולד בן חורין והיא שפחה והכא דהוי איפכא נמי הכי דהולד עבד והיא בת חורין דבשלמא היא בת חורין כמשחרר חציה אבל העובר אין ראוי שיהי' הוא ג"כ בן חורין דאע"ג דאית לי' המשחרר חצי עבדו קנה מ"מ הא לא שחרר לעובר אלא ודאי שיש לחלק בין היא לולדה דהיא שהיא העיקר כיון ששחרר לה הרי ולדה כמוה אע"ג דאמר דהעובר יהא עבד ומדאמרינן לר' יוסי הגלילי הך סברא נאמר לרבנן סברא דדמיא להא דשאני היא דהיא עיקרית וכנ"ל עיי"ש. והנה מה שכתב הלח"מ הסברא לר' יוסי הגלילי דהיא העיקר והולד הוא טפל לגבה וכיון ששחרר לה הרי ולדה כמוה אע"ג דאמר דהעובר יהא עבד. הוא חמוה. דאיך אפשר

לומר דיש נפ"מ בין טפל לעיקר בזה. דהא עבד כספו של האדון הוא וכל חלק וחלק של העבד הוא ממונו של האדון ואיך שייך לחלק בזה בין טפל לעיקר ופשיטא דאין להוציא אף אחד מריבוא של העבד מרשות האדון בע"כ של האדון. ועד כאן לא נחלקו במשחרר חצי עבדו רק אי קנה העבד החצי ששחרר או לא קנה כלל. אבל החצי שלא שחרר פשיטא דאינו משוחרר ומה לי חצי ומה לי מקצת מן המקצת של העבד הלא כולו של האדון הוא ולממונו נחשב ואיך יצא כל שהוא של העבד מרשות האדון אם האדון אינו משחררו לכולו ופשיטא דאין כל חילוק בין טפל לעיקר. ועיין בתוס' גיטין (כ"ג ב') ד"ה ונעשה דמבואר דפשיטא להו דהמשחרר כולה חוץ מידה דהיד אינו משוחרר. וקושיית הלח"מ לר' יוסי הגלילי אמאי הולד בן חורין לק"מ. דהא ר' יוסי הגלילי יליף שם מקרא האשה וילדיה תהיה לאדוניה כל זמן שהאשה לאדוניה ולדה לאדוניה. והס"ד דגמ' הי' רק דר' יוסי הגלילי דיליף מהקרא כל זמן שהאשה לאדוניה ולדה לאדוניה יליף מזה וס"ל דעובר ירך אמו דזה הוא טעמא דקרא לר' יוסי הגלילי וחכמים דלא ילפי מהקרא כל זמן שהאשה לאדוניה ולדה לאדוניה לית להו קרא לעובר ירך אמו וממילא ס"ל עובר לאו ירך אמו ומסיק דרק בקרא בלבד פליגי ולעובר ירך אמו לא שייך הקרא. ובין להס"ד ובין להמסקנא ר' יוסי הגלילי דסובר ולדה כמוה מקרא יליף זה ולק"מ. אמנם מה שיש לדקדק בגמ' דתמורה הנ"ל הוא בס"ד דר' יוסי הגלילי ס"ל שיירו אינו משוייר. אמאי לא קאמר נמי דס"ל ג"כ המשחרר חצי עבדו קנה. דאל"כ אף דיליף מהקרא האשה וילדיה תהי' לאדוניה דעובר ירך אמו וכל זמן שהאשה לאדוניה ולדה לאדוניה, מ"מ באומר לשפחתו הרי את בת חורין וולדך עבד מנא לי' לר' יוסי הגלילי דולדה כמוה. אדרבא נימא כיון דולדה עבד לא תצא גם היא לחירות ונימא כל זמן שולדה לאדוניה האשה לאדוניה דעובר ירך אמו והוי כמשחרר חציה דלא קנתה. ומדלא אמר כן ע"כ דס"ל המשחרר חצי עבדו קנה והיא יוצאת לחירות אף דולדה עבד וכיון דהיא יוצאת לחירות ממילא ולדה כמוה מהקרא דהאשה וילדיה תהי' לאדוניה, א"כ אמאי אישתיק הגמ' מזה והו"ל למימר דס"ל לר' יוסי הגלילי דהמשחרר חצי עבדו קנה. ועוד כיון דע"כ ס"ל לר' יוסי הגלילי דהמשחרר חצי עבדו קנה ודריש הקרא האשה וילדיה תהי' לאדוניה כל זמן שהאשה לאדוניה ולדה לאדוניה וממילא גם בהיפך כל זמן שולדה לאדוניה האשה לאדוניה. א"כ מה זה שהשמיענו הדין באומר לשפחתו הרי את בת תורין וולדך עבד דולדה כמוה הו"ל להשמיענו הדין גם באומר לשפחתו הרי את שפחה וולדך בן חורין שהיא כמוהו. ואי משום דלהחכמים דס"ל שיירו משוייר אי אפשר למנקט באומר הרי אח שפחה וולדך בן חורין דבכה"ג ליכא למימר לחכמים דדבריו קיימין כיון דלדידהו

עובר לאו ירך אמו הוא וקי"ל דעבד אינו זוכה לקבל גט שחרור של חבירו מיד רבו שלו. מ"מ בהברייתא דלעיל שה דתניא האומר לשפחתו הרי את שפחה וולדך בן חורין אם היתה עוברה זכתה לו. הו"ל למתני נמי דלר' יוסי הגלילי גם היא יוצאה בכה"ג לחירות משום האשה וילדיה תהי' לאדוניה. ודוחק לומר דר' יוסי הגלילי דריש מקרא דהאשה וילדיה תהי' לאדוניה דק כל זמן שהאשה לאדוניה ולדה לאדוניה אבל לא כל זמן שולדה לאדוניה האשה לאדוניה. הא שניהם הושוו זה לזה ומהיכי תיתי לחלק ביניהם:

ע"כ נראה לענ"ד דהנה בהא דנחלקו במשחרר חצי עבדו דרבי אמר קנה וחכמים אומרים לא קנה קאמר בגמ' גיטין (מ"א ב') דרבנן גמרי לה לה מאשה מה אשה חציה לא אף עבד נמי חציו לא. והנה הא דאשה אינה מתגרשת לחצאין נראה דאם אמר הרי את מגורשת ממני חוץ מידך או חוץ מאזנך וכדומה חוץ מאברים שאין הנשמה תלויה בהם לא מקרי זה גירושין לחצאין. דאברים שאין הנשמה תלויה בהם אינם בגדר אישות ולא בגירושין כיון דאפשר לחיות גם בלעדם. ורק האברים שהנשמה תלוי' בהם הם נקראים בכללם איש או אשה. ואם יקדש באשה כל האברים שהנשמה תלויה בהם מקרי זה דקידש את האשה ושוב ממילא כל האברים שאין הנשמה תלויה בהם חל עליהם דיני האישות וכן כשהוא מגרש בהאשה כל האברים שהנשמה תלויה בהם מקרי זה שגירש את האשה ושוב ממילא כל האברים שאין הנשמה תלויה בהם מסתלקין מהם כל דיני אישות ולא בקידושין ולא בגירושין אינו שייך כל שיור באברים שאין הנשמה תלויה בהם. כן נראה. לענ"ד מצד הסברא אף דאין לי ראי' על זה:

ואם כנים אנחנו בזה אתי שפיר מה שדקדקנו לעיל בגמ' דתמורה הנ"ל וגם דברי הרמב"ם בהל' עבדים אתיין שפיר. דבאמת ר' יוסי הגלילי ס"ל דהמשחרר חצי עבדו לא קנה. אמנם כאן כיון דכל הלימוד בעבד הוא מהגז"ש דלה לה מאשה ובאשה אם משייר אברים שאין הנשמה תלויה בהם לא הוי שיור. א"כ בעבד אם משייר אברים שאין הנשמה תלויה בהם לא מקרי זה משחרר חצי עבדו ומה ששחרר משוחרר ואברים שאין הנשמה תלויה בהם ששייר אינם משוחררים, דעל שיור בעבד אברים שאין הנשמה תלויה בהם ליכא הלימוד דלה לה מאשה וכנ"ל. וכיון שכן גבי האומר לשפחתו הרי את בת חורין וולדך עבד היא בודאי משתחררת אף אם נימא דעובר ירך אמו ואף אם המשחרר חצי עבדו לא קנה משום דלגבי דידה הוי העובר אבר שאין הנשמה תלוי' בו דבכה"ג ליכא בעבד הלימוד דלה לה מאשה כנ"ל ושפיר אמר ר' יוסי הגלילי דולדה כמוה משום הילפותא מהקרא האשה וילדיה תהי' לאדוניה כל שהאשה לאדוניה ולדה לאדוניה. וזה דוקא במשחרר את עצמה ומשייר ולדה, אבל בהיפך במשחרר ולדה ומשייר את עצמה. דהיא

לגבי ולדה הוי אבר שהנשמה תלויה בו. מש"ה ליכא למימר בכה"ג דהיא כמוהו משום דכל זמן שילדיה לאדוניה האשה לאדוניה. דהא בכה"ג הוי משחרר חצי עבדו דלא קנה וגם הולד אינו משוחרר. וכן אתיין שפיר דברי הרמב"ם בהל' עבדים הנ"ל. דההלכה היא כחכמים ומש"ה כתב הרמב"ם. הכותב לשפחתו מעוברת הרי את בת חורין וולדך עבד דבריו קיימין. היינו אף דעובר ירך אמו מ"ע כיון שהעובר לגבי אמו הוי אבר שאין הנשמה תלויה בו ואין ללמוד בכה"ג לה לה מאשה מש"ה דבריו קיימין. אבל אם אמר הרי את שפחה וולדך בן חורין לא אמר ולא כלום דזה כמי שמשחרר חציה. דהיא לגבי הולד הוי אבר שהנשמה תלויה בו וילפינן לה לה מאשה מה אשה חציה לא אף עבד נמי חציו לא. ואשה"ט):

הנה בגנב שהקדיש כה"ג אם נימא גבי' תקנת השבים הגיזה והולד הוא של הגנב וממילא גם הגיזה והולד הוי הקדש משום פשטה קדושה בכולה, ואם לא נימא גבי' תקנת השבים אז הגיזה והולד אינו של הגנב וממילא רק גוף הגניבה שהקדיש הגנב הוי הקדש אבל הגיזה והולד לא הוי הקדש דלא אמרינן בכזה פשטה קדושה בכולה וכנ"ל והרי הוא של הבעלים, וזהו כוונת הראב"ד שכתב, ואיכא למימר כיון דהקדישה הגנב ליכא תקנתא לגזלן, והיינו בהקדישה חוץ מהשבח שעליה דלהגזלן אחת היא בין אם נימא גבי' תקנת השבים ובין אם לא נימא גבי' תקנת השבים משום דבכל אופן לא לו יהי' השבח, דהא אם נימא גבי' תקנת השבים יהי' גם השבח של הקדש משום פשטה קדושה בכולה והוא הא לא רצה להקדישו ואם לא נימא גבי' תקנת השבים יהי' השבח של בעלים ולא של הקדש ואחת היא לו, וכיון דליכא תקנתא לגזלן ולא איכפת לי' דליהוי השבח של הבעלים ממילא לא שייך בכה"ג לומר תקנת השבים והרי השבח הוא של בעלים, וכוונת הראב"ד היא דלפ"ז יש לפרש הא דקאמר בגמ' כי אוקמוה רבנן ברשותו משעת גניבה או משעת הקדישה למאי נפ"מ לגיזותיה וולדותיה, דקשה הא משעת יאוש אף לפני ההקדש השבח הוא של הגנב מפני תקנת השבים גם בלא אוקמוה ברשותו וכמו שהקשו התוס' שם, ולפי הנ"ל יש לפרש דהנפ"מ הוא היכא דהקדישה הגנב חוץ משבחה דבכה"ג ליכא גבי' תקנת השבים דאין תועלת להגנב בתקנה זו כנ"ל ומש"ה אם אוקמוה רבנן ברשותו רק משעה שהקדישה בלבד השבח עד שעה שהקדישה הוא של בעלים, כן אפשר לפרש את הגמ', וכן נמי יתפרשו דברי הרמב"ם, דהא דכתב וכל ולדותיה וגיזותיה משעת גניבה עד שעת הקדש של בעלים, היינו בשבת שעל גב גזילה והגנב הקדישה חוץ משבחה דאין כאן תקנת השבים ומש"ה השבח של בעלים, זהו מה שרצה הראב"ד לתרץ השגתו, ושוב דחה זה והקשה א"כ מאי חוטא נשכר איכא, והיינו

דבגמ' קאמר מסתברא משעת הקדישה שלא יהא חוטא נשכר וכן הוא ברמב"ם ולפי הנ"ל אף אם יאקמוהו ברשותו משעת יאוש לא יהא חוטא נשכר ממ"נ, דהא בגזזה וילדה קודם שהקדישה גם בלא אוקמוה ברשותו איכא תקנת השבים ובשבח שעל גב גזילה נמי אם הקדישה עם השבח ג"כ איכא תקנת השבים דנפ"מ לענין תשלומין להבעלים, ונשאר לנו רק בשבח שעל גב גזילה והגנב הקדישה חוץ משבחה דבכה"ג ליכא תקנת השבים וכנ"ל, אמנם בכה"ג הא כל הנפ"מ בין אם נימא אוקמוה ברשותו משעת יאוש או משעה שהקדישה בלבד הוא רק אם יהא השבח של הקדש או של בעלים, א"כ מאי חוטא נשכר איכא אם נימא דאוקמוה ברשותו משעת יאוש והלא הכל של הקדש ויהי' של הקדש ולא של בעלים, כן נראה לי ביאור דברי הראב"ד ולענ"ד נכון הוא בע"ה:

ונחזור לענייננו דעל הרמב"ם בהל' גזילה ואבידה (שם) קשה השגת הראב"ד הנ"ל, ומה שכתב הראב"ד לתרץ השגתו דכיון דהקדישה הגנב ליכא תקנתא לגזלן, איך שיהי' הפירוש בדבריו ומלבד מה שדחה הראב"ד בעצמו את תירוצו, יש לדקדק עוד דלפ"ז למאי כתב הרמב"ם גנב או גזל והקדיש וטבח כו' הא האי וטבח שפת יתר הוא, דכיון דכל הטעם דהשבח עד שעת הקדש של בעלים הוא משום כיון דהקדישה הגנב ליכא תקנתא לגזלן, א"כ עיקר הטעם הוא זה שהקדישה ולא זה שטבח, אם לא דנימא דהאי וטבח שכתב הרמב"ם לרבותא כתב כן דלא מיבעי' בהקדיש ולא טבח דהשבח הוא של בעלים דליכא לא תקנת השבים ולא אוקמוה ברשותו אלא אפילו טבח אח"כ דרבנן אוקמוה ברשותו כדי לחייבו כרת אפ"ה השבח של בעלים דלא אוקמוה ברשותו אלא משעה שהקדישה בלבד, ולא משמע כן כלל:

גם לשון הרמב"ם שם דכתב גנב או גזל והקדיש וטבח לאחר שנתייאשו הבעלים, אינו מדוקדק, דהו"ל למכתב גנב או גזל והקדיש לאחר שנתייאשו הבעלים וטבח, דהא האי לאחר שנתייאשו הבעלים קאי בעיקרו על והקדיש, דלפני יאוש ההקדש אינו חל, וא"כ הו"ל להרמב"ם למסמך ולכתוב האי לאחר שנתייאשו הבעלים אחר והקדיש ולא אחר וטבח:

עוד קשה טובא לשון הרמב"ם בהל' מעשה הקרבנות הנ"ל שכתב ומאימתי העמידוהו ברשותו כדי לחייבו עלי' כרת משעה שהקדישה והוא שטבחה לאחר יאוש כו', וקשה דהו"ל למכתב והוא שהקדישה לאחר יאוש וכמו שסיים שם אבל לפני יאוש אינה קדושה, והוא תמוה ונפלאתי שלא מצאתי למי שירגיש בזה:

והלח"מ בהל' גזילה ואבידה (פ"ב ה"א) כתב ליישב הסתירה שבדברי הרמב"ם, דבהל' איסורי מזבח פסק כרב יהודא ובהל' מעשה הקרבנות והל' גזילה ואבידה פסק כעולא,

וכתב הלח"מ דהרמב"ם מפרש דאף לרב יהודא יאוש ושינוי השם אינו קונה אלא מדרבנן מפני תקנת השבים וכיון שמדרבנן קונה ממילא דבר תורה שמכפרת אמנם כיון שהקדישה ליכא גבי' תקנת השבים וכמ"ש הראב"ד שוב צריכינן גם לרב יהודא להא שאמרו אוקמוה רבנן ברשותו וגם דינא דרבא דקאמר מאימתי אוקמוה ברשותו לענין הגיזות וולדות שייך ג"כ אליבא דרב יהודא כמו אליבא דעולא עיי"ש. וכל דבריו אינם אלא תמיה גדולה. דמלבד דכל יסודו מדברי הראב"ד הנ"ל אינו וכמו שנתבאר לעיל, הנה כל דבריו מעיקרם מופרכים, דאם לרב יהודא יאוש ושינוי השם אינו קונה אלא משום תקנת השבים ובהקדישה ליכא תקנת השבים א"כ איך אמר רב יהודא דבר תורה מכפרת, ואי דבתחלה הוי ס"ד דגם בהקדישה איכא תקנת השבים ורק אחר שאמר רבא מסתברא משעת הקדישה נתחדשה הסברא דבהקדישה ליכא תקנת השבים, א"כ לפי המסקנא באמת גם לרב יהודא דבר תורה אינה מכפרת וא"כ גם לרב יהודא לפי המסקנא לא צריכין להא דנודעה אינה מכפרת להטעם שלא יאמרו מזבח אוכל גזילות ואדרבא צריכינן טעם להא דלא נודעה מכפרת כמו לעולא, ובהרמב"ם הל' איסורי מזבח שם הלא מבואר ההיפך, וא"כ אחר כל הלחץ והדחק לא העלה ארוכה לדברי הרמב"ם כלל וכל דברי הלח"מ בזה נפלאו ממני:

ובחידושי רע"א זצ"ל לגיטין בהליקוטים האריך בביאור דברי הרמב"ם הנ"ל והעלה דרבא לא ס"ל דין מצוה הבאה בעבירה, אמנם ס"ל דגנב שהקדיש לאחר יאוש, אף דההקדש חל משום דע"י ההקדש הוי שינוי השם או שינוי רשות, מ"מ הגנב אינו קונה ע"י זה וההקדש הוי הקדש שאין לו בעלים, ומש"ה עולה ושלמים דכשר שלא לשם בעלים מדינא כשר, וחטאת דפסול שלא לשם בעלים ע"כ דמשום דאוקמוה רבנן ברשותו הוא דמכפרת, והרמב"ם פסק כרבא ולפיכך לענין הכשר הקרבן כתב ואפילו הי' חטאת שהכהנים אוכלין את בשרה, היינו אפילו חטאת דמדינא אינה מכפרת דאין לה בעלים מ"מ כיון שהכהנים אוכלין את בשרה, היינו מה שאמרו בגמ' כדי שלא יהו כהנים עצבין, אוקמוה רבנן ברשותו וכשר, ואח"כ בנודעה כתב דאינה מכפרת כדי שלא יאמרו מזבח אוכל גזילות, היינו דכיון בלא נודעה אוקמוה רבנן ברשותו ממילא הי' ראוי להיות כשר גם בנודעה אמנם כדי שלא יאמרו מזבח אוכל גזילות אמרו דנודעה אינה מכפרת, וסיים וכן העולה, היינו אף דעולה מדינא כשר אפ"ה נודעה:

(שוב אחר העלתי כל הנ"ל מצאתי בכסף נבחר (כלל קל"ב) שהביא ממרכבת המשנה שנחית ג"כ לחלק בין שחרר האם ושייר הולד לשחרר הולד ושייר האם דהולד לגבי האם הוי אבר שאין הנשמה תלויה בו והאם לגבי הולד הוי אבר שהנשמה תלויה בו, אמנם

הוא כתב דמש"ה באומר הרי את שפחה וולדך בן חורין הוי כמקדיש אבר שהנשמה תלוי' בו דפשטה קדושה בכולה וכן גם הכא פשטה צד העבדות בכולה עיי"ש. ולא ידעתי מה שייך בעבדות פשטה קדושה בכולה, אדרבא בחירות אפשר לומר תשעה קדושה בכולה ולא בעבדות. והנכון לענ"ד כמה שכתבתי):

נודעה אינה מכפרת מטעם הנ"ל, ומ"ש הרמב"ם בהל' מעשה הקרבנות דבשחטה בחוץ חייב כרת משום דהעמידוהו ברשותו, משום חטאת הוא דכתב כן, וגם בהל' גזילה ואבידה לענין הגיזות וולדות בחטאת הוא עיי"ש. והנה אף דרע"א זצ"ל בעצמו קלס לדבריו וכתב שהם מאירים כספירים, אמנם כד נדייק בהם נמצא שאי אפשר להעמידם כלל, דלדבריו לרבא מהברייתא דגנב והקדיש וטבח בחוץ דחייב כרת אין הכרח לומר סברת אוקמוה ברשותו דהא יש לומר דהברייתא מיירי בעולה ושלמים דמדינא כשר, וכמ"ש רע"א זצ"ל בעצמו, ורק מהמתני' דקתני דחטאת הגזולה מכפרת מוכח דע"כ אוקמוה רבנן ברשותו, וגם זה הוא רק לפי מה שפירש הרשב"א בחידושיו, וכן משמע מהתוס' דפירשו כן, דהא דאמרו שלא יהו כהנים עצבין היינו דמשום זה אוקמוה רבנן ברשותו, רק בס"ד הי' סבור דדוקא לענין הכשר הקרבן בפנים אוקמוה ברשותו ולפיכך הקשה מהברייתא דתני דבשחט בחוץ חייב כרת ומסיק דאף לענין שחט בחוץ ג"כ אוקמוה ברשותו כדי לחייבו כרת, ולפ"ז מהמתני' לחוד בלא הברייתא מוכח ע"כ סברת אוקמוה ברשותו, אבל לפירש"י דהא שאמרו שלא יהו כהנים עצבין היינו דמשום זה הכשירו רבנן את הקרבן בעקירת דבר מן התורה וא"כ מהמתני' לחוד בלא הברייתא לא מוכח כלל סברת דאוקמוה ברשותו, עכ"פ לרבא רק מהמתני' מוכח סברת אוקמוה ברשותו ולא מהברייתא, א"כ כמו לעולא דכדי לפרש המתני' הי' די לו בהטעם שלא יהו כהנים עצבין על הא דלא נודעה מכפרת ולא הוצרך לטעם שלא יאמרו מזבח אוכל גזילות על הא דנודעה אינה מכפרת, ולא הוקשה לו כלל כיון דלא נודעה מכפרת משום שלא יהו כהנים עצבין ממילא ראוי להיות כשר גם בנודעה ויצטרך עוד טעם להא דנודעה אינה מכפרת, רק נודעה אינה מכפרת אליבא דעולא מדינא, א"כ הוא הדין לרבא נמי כיון דכל הוכחתו דאוקמוה ברשותו היא מהמתני' נימא ג"כ דלא נודעה מכפרת שלא יהו כהנים עצבין ונודעה מדינא פסול, דמה לי לעולא דהפסול הוא משום מצוה הבאה בעבירה ומה לי לרבא דהפסול הוא משום דחטאת פסולה לא לשם בעלים, הא לשניהם נצרך לומר דבלא נודעה אוקמוה ברשותו, א"כ כמו לעולא אמרינן דנודעה מדינא פסול ה"ה נמי לרבא נימא דנודעה מדינא פסול ומהיכי תיתי לחדש לרבא לומר דכיון דאוקמוה ברשותו בלא נודעה ממילא ראוי להיות כשר גם ובנודעה ונודעה אינה מכפרת משום

שלא יאמרו מזבח אוכל גזילות. ועוד לדבריו מניין לנו באמת לרבא דעולה ושלמים אינן מכפרין בנודעה הא בגמ' אמרו בשלמא לעולא היינו דקתני חטאת דדוקא חטאת כשר בלא נודעה, משום דבחטאת שייך שלא יהו כהנים עצבין, אבל עולה אף לא נודעה אינה מכפרת, א"כ הוא הדין לרבא כיון דלדידי' עולה ושלמים מדינא כשר נימא נמי דהא דקתני במתני' חטאת הוא דוקא חטאת דמדינא פסול ולהכי רק לא נודעה מכפרת ונודעה אינה מכפרת אבל עולה ושלמים דמדינא כשר אפילו נודעה מכפרת ומניין לנו לרבא לומר כלל הטעם שלא יאמרו מזבח אוכל גזילות, אם לא שנדחוק ונאמר דלרבא מהא דקתני במתני' חטאת נלמוד דהברייתא דשחט בחוץ חייב כרת מיירי בכל הקרבנות אפילו בחטאת וא"כ שוב מהברייתא מוכח דבכל ענין אף היכא דלא שייך הטעם שלא יהו כהנים עצבין אוקמוה רבנן ברשותו ולפ"ז כיון דבכל ענין אוקמוה ברשותו שוב ראוי להיות כשר גם חטאת אפילו נודעה וע"כ דמשום שלא יאמרו מזבח אוכל גזילות, נודעה אינה מכפרת וממילא גם עולה ושלמים שייך למפסל מטעם זה אף דעולה ושלמים בכל ענין מדינא כשר, אמנם כמה דחוק הוא לומר כן עד שכמעט לא ניתן להאמר כלל, ומלבד כל הנ"ל רחוק הוא לומר דרבא יפרש הא דקתני במתני' מפני תיקון המזבח דהוא כולל שני תיקונים הפוכים, אחד שלא יהו כהנים עצבין תקנו שתהא מכפרת בלא נודעה, ועוד שלא יאמרו מזבח אוכל גזילות תקנו שלא תהא מכפרת בנודעה, ולשון תיקון המזבח משמע תיקון אחד ולא שנים ומה גם שהם לשני הפכים דלא הו"ל למתני מפני תיקון המזבח אלא מפני תיקוני המזבח. ועוד מה שכתב רע"א וצ"ל דרבא לא ס"ל דין מצוה הבאה בעבירה, לא משמע כן בב"ק (דצ"ד א') דעל הא דתניא ראב"י אומר הרי שגזל סאה של חיטין טחנה לשה ואפאה והפריש ממנה חלה כיצד מברך אין זה מברך אלא מנאץ שנאמר בוצע ברך וגו' אמר רבא דלמא הוא משום מצוה הבאה בעבירה, וכן בר"ה (דכ"ח א') גבי התוקע בשופר של עולה או שלמים דמתחלה אמר רבא אחד זה ואחד זה לא יצא ואח"כ הדר בי' ואמר אחד זה ואחד זה יצא מצות לאו ליהנות ניתנו, מבואר דאי לאו מצות לאו ליהנות ניתנו ס"ל לרבא דלא יצא והתם הטעם הוא משום מצוה הבאה בעבירה וכמ"ש הריטב"א שם. הן אמת דמסוגיא דר"ה הנ"ל לכאורה קשה להתוס' גיטין (דנ"ה א') ד"ה מאי וכן הוא בתוס' ב"ק (דף ס"ו) דכתבו דרב יהודא לא חייש למצוה הבאה בעבירה וברי"ה שם מבואר דרב יהודה ס"ל דהתוקע בשופר של שלמים לא יצא והוא משום מצוה הבאה בעבירה וכנ"ל, וע"כ דלהתוס' צריך לומר דפירשו בר"ה הטעם דלא יצא כפירוש השני שבריטב"א שם דכיון דאם לא יצא לא עביד איסורא מוטב הוא לומר שלא יצא [ועי' בטורי אבן שם שכתב זה מדעתו ולא הביא הריטב"א הנ"ל], וא"כ

אין ראי' לרבא ג"כ מר"ה הנ"ל, גם מב"ק יש לדחות דאפשר דרבא קאמר שם רק בדרך דיחוי ולא ס"ל כן, או דדוקא לענין ברכה אמר זה ועיין בתוס' סוכה (דף ל' א') ד"ה הא. אמנם אף אם נניח דלרבא אפשר דלא ס"ל דין מצוה הבאה בעבירה, מ"מ לומר דהרמב"ם פסק כן הוא דחוק דבהל' איסורי מזבח (שם ה"ט) הביא הרמב"ם הדין של מצוה הבאה בעבירה וכנ"ל, גם מה שפירש רע"א זצ"ל בכוונת הרמב"ם בהא דכתב שם שהכהנים אוכלין את בשרה דכוונתו להא שאמרו בגמ' שלא יהו כהנים עצבין, לא נראה דא"כ למאי שביק הרמב"ם הלשון שאמר עולא שלא יהו כהנים עצבין ותפס הלשון שאמרו בגמ' אליבא דרב יהודא אפי' חטאת כו' ואידך כהנים אכלי לי', גם לומר דכל מה שכתב הרמב"ם בהל' מעשה הקרבנות הנ"ל ובהל' גזילה ואבידה הנ"ל הוא רק בחטאת בלבד, דחוק הוא מאוד. ומלבד כל הנ"ל, כל מה שהעלה רע"א זצ"ל אינו נוגע רק למקצת הקושיות שבדברי הרמב"ם ולא לכל הקושיות והדקדוקים שיש בדברי הרמב"ם השייכים להסוגיא הנ"ל כמבואר להמעיין. עתה, אחר שהבאתי את כל הדברים, שנאמרו בישוב דברי הרמב"ם, והראיתי על דחקם וחוסר סיפוקם, עתה אענה אף אני חלקי הנראה לענ"ד ואומר כי להרמב"ם שיטה אחרת בפירוש כל הסוגיא דגיטין הנ"ל, ואבאר. כל זה על סדר הסוגיא וכל דברי הרמב"ם יתיישבו על מכונס בע"ה. הנה על הא דפריך בגמ' אלא לרב יהודה מאי איריא חטאת אפילו עולה נמי, כתב הרשב"א בחידושיו וז"ל הא לישנא לאו דוקא דכל שכן עולה הו"ל למימר עכ"ל, והוא תמוה, דכיון דגם המקשן ידע דעולה הוא כל שכן מחטאת, א"כ קשה דקארי לה מה קארי לה, דהא פשיטא דיש לומר דלא מיבעי' קאמר ומאי הקשה, ועל הא דמשני בגמ' לא מיבעי' קאמר לא מיבעי' עולה דכליל היא אלא אפילו חטאת דחלב ודם הוא דסליק לגבי מזבח ואידך כהנים אכלי לי' אפ"ה גזור שלא יאמרו מזבח אוכל גזילות, הקשה הרשב"א שם וכתב וק"ל מאי שנא גזל מרובה ומאי שנא גזל מועט עיי"ש. ולי נראה לדקדק עוד על לשון הגמ' דקאמר אפ"ה גזור כו', דמאי לשון גזור שייך כאן, הא זה שיאמרו מזבח אוכל גזילות הוא רק בזיון למזבח ולא איזה איסור, ולשון גזור אינו שייך אלא במקום שעשו חכמים גדר כדי שלא יבואו לידי איסורא, והו"ל למימר הכא, אפ"ה תקנו שלא יאמרו מזבח אוכל גזילות, דתקנת המזבח בעלמא הוא. ע"כ נראה דהרמב"ם מפרש הא דקאמר בגמ' שלא יאמרו מזבח אוכל גזילות, היינו שלא יאמרו מזבח מותר לאכול גזילות, וכמו דאיתא בסוכה (ר"פ לולב הגזול) אמר ר' יוחנן משום רשב"י מאי דכתיב כי אני ה' אוהב משפט שונא גזל בעולה משל למלך בשר ודם שהי' עובר על בית המכס אמר לעבדיו תנו מכס למוכסין אמרו לו והלא כל המכס כולו שלך אמר להם ממני ילמדו כל עוברי דרכים

ולא יבריחו עצמן מן המכס אף הקב"ה אמר אני ה' שונא גזל בעולה ממני ילמדו בני ויבריחו עצמן מן הגזל, מזה נראה דלפי הסברא גזול הי' ראוי להיות כשר למזבח משום דהכל שלו ורק מפני הטעם שממני ילמדו בני ויבריחו עצמן מן הגזל אסרה התורה גזול למזבח, וזהו שאמר רב יהודא ומה טעם אמרו נודעה אינה מכפרת שלא יאמרו מזבח אוכל גזילות, והיינו שאם יראו שנכשיר למזבח גזל לאחר יאוש לא ידעו שהוא כשר משום דהוא לאחר יאוש רק יאמרו דמזבח מותר לאכול גזילות ויבואו להכשיר למזבח גם גזל גמור אף קודם יאוש ומש"ה גזרו ואמרו דנודעה אינה מכפרת, ואתי שפיר לשון הגמ' דקאמר אפ"ה גזור כו', דגזירה ממש היא שלא יבואו לידי איסור להכשיר למזבח גזל גמור אף לפני יאוש ועפ"ז אתי נמי שפיר הא דפריך בגמ' לרב יהודא מאי איריא חטאת אפילו עולה נמי, ולא נצרך לומר כמ"ש הרשב"א דהא לישנא לאו דוקא והו"ל למימר כל שכן עולה, דהוא תמוה כנ"ל דא"כ דקארי לה מאי קארי לה, רק הא לישנא דוקא, דזה שמצד הסברא ראוי הי' שגזל יהי' כשר למזבח משום דהכל שלו, הנה בעולה דכליל היא הסברא הזאת מסתברא, יותר מבשאר קרבנות הנאכלין, וזהו דכתיב שונא גזל בעולה, היינו לא מיבעי' בקרבנות הנאכלין אלא אפילו בעולה דכולה כליל הקב"ה שונא גזל. שוב מצאתי במהרש"א בסוכה שם (בש"ס החדשים דפוס ווילנא) דכתב ג"כ דנקט הכתוב עולה משום דרק בעולה יש לומר הסברא דהכל שלו משא"כ בקרבנות הנאכלין דפשיטא בהו שגזל פסול למזבח עיי"ש. וא"כ בכל מקום דבא להשמיענו פסול של גזל למזבח יש להשמיענו זה יותר בעולה מבשאר קרבנות הנאכלין לרבותא דאף בעולה דכולה כליל והכל שלו אפ"ה גזל פסול, ולפ"ז שפיר פריך בגמ' לרב יהודא, כיון דלרב יהודה יאוש כדי קני ודבר תורה בין לא נודעה ובין נודעה מכפרת, א"כ הא דתנן במתני' דחטאת הגזולה שלא נודעה לרבים מכפרת לאו חידוש הוא והעיקר מה שבא התנא להשמיענו הוא הדיוק דדוקא לא נודעה מכפרת אבל נודעה אינה מכפרת וא"כ מאי איריא חטאת אפילו עולה נמי, דלענין פסול גזל למזבח עולה יותר רבותא מחטאת וכנ"ל והו"ל להתנא להשמיענו זה הדין דנודעה אינה מכפרת בעולה לרבותא, ומשני לא מיבעי' קאמר, היינו דנהי דעיקר החידוש בהמתני' הוא זה מה שנודעה פסולה למזבח, מ"מ כיון דדבר תורה מכפרת ואינה פסולה רק משום גזירה שלא יבואו לטעות להכשיר גזל גמור גם לפני יאוש למזבח, הנה בעולה יותר קרובים לטעות מאשר בחטאת וא"כ לענין הגזירה חטאת יותר רבותא מעולה, ולא מיבעי' קאמר לא מיבעי' עולה דכליל היא, ואם נכשיר עולה גזולה שנודעה לרבים לא ידעו שהכשר שלה הוא משום דיאוש כדי קני רק יטעו ויאמרו דהכשר שלה הוא משום דמזבח מותר לאכול גזילות דהכל שלו

ויבואו להכשיר גם גזל לפני יאוש למזבח ולכן בודאי גזרו בה ופסלוה, אלא אפילו חטאת דחלב ודם הוא דסליק לגבי מזבח ואידך כהנים אכלי לי', והוי אמינא דחטאת גזולה שנודעה לרבים ן לפסול משום גזירה דבחטאת דאין כולה למזבח שהכהנים אוכלין את בשרה ולא שייך לומר בה הסברא דהכל שלו אין לחוש שמא יטעו ויאמרו דהכשר שלה הוא משום דגזל כשר למזבח ואין לגזור בה, אפ"ה גזור שלא יאמרו מזבח אוכל גזילות, דאפילו בחטאת חששו שמא יטעו ויאמרו דהכשר שלה הוא משום דמזבח מותר לאכול גזילות ויבואו להכשיר גזל אף לפני יאוש והא דאמרו בגמ' אוקמוה רבנן ברשותו כי היכי דליחייב עלה פירש"י וז"ל, אוקמוה רבנן ברשות גנב אם הקדישה שיחול עליה הקדש גמור ושיתחייב כרת אם ישחטנה בחוץ כי היכי דאוקמוה ברשותי' לענין כפרה וקנס הוא דקנסוה והפקר ב"ד הפקר הוא וקדשה עכ"ל, והתוס' ד"ה כי הקשו על פירש"י ופירשו פירוש אחר וז"ל, פירש בקונטרס דקנסוהו רבנן וקשה דמי לא עסקינן דאפילו שחטה אחר בחוץ דחייב אלא כיון דלא נודעה לרבים אוקמוה ברשותי' שלא יהו כהנים עצבין וממילא מחייב השוחטה בחוץ עכ"ל. והנה להתוס' לא מחייבי כרת בשחטוה בחוץ אלא בחטאת ולא נודעה דאוקמוה ברשותי' לענין כפרה כדי שלא יהו כהנים עצבין, אבל בשאר קרבנות או בחטאת שנודעה דלא אוקמוה ברשותי' לענין כפרה לא מחייבי כרת בשחטוה בחוץ והברייתא דתני בחוץ כה"ג ענוש כרת ע"כ מיתוקמי דמיירי רק בחטאת ולא נודעה. אמנם לרש"י הא דאוקמוה ברשותי' לענין כפרה והא דאוקמוה ברשותי' לענין כרת הם שני דברים שאינם תלויין זה בזה, וכדמוכח מלשון רש"י שכתב אוקמוה רבנן ברשות גנב כו' כי היכי דאוקמוה ברשותי' לענין כפרה כו', אלמא דהם שני דברים מיוחדים, ולרש"י הברייתא דתני בחוץ כה"ג ענוש כרת מיתוקמא דמיירי בכל הקרבנות ואף בחטאת שנודעה לרבים דבכל הקרבנות ובכל ענין חייב הגנב כרת בשחטה בחוץ משום דקנסוה רבנן ואוקמוה ברשותי' אם ישחטנה בחוץ, ואף דלענין הקרבה בפנים לא אוקמוה רבנן ברשותי' אלא בחטאת שלא נודעה, מ"מ לענין חיוב כרת אם ישחטנה בחוץ אוקמוה רבנן ברשותי' בכל הקרבנות ואף בנודעה משום קנס, וס"ל לרש"י דאף דלענין חיוב כרת בשחט בחוץ בעינן שיהא ראוי לפתח אוהל מועד, עכ"ז מהא דחייב כרת בשחט בחוץ אין הכרח שיתכשר בפנים, דבשחט בחוץ קנסוהו רבנן להגנב ואוקמוה ברשותי' למפרע ואיגלאי מלתא דהי' ראוי לפתח אוהל מועד וחייב כרת, אבל כל זמן שלא שחט בחוץ לא אוקמוה רבנן ברשותי' וממילא אינו כשר בפנים, ורק בחטאת שלא נודעה לרבים אוקמוה ברשותו לענין כפרה שלא יהו כהנים עצבין:

וראיתי בהגהות הש"ס (בש"ס החדשים דפוס ווילנא) בחידושים מספר מים חיים להפר"ח שכתב על התוס' הנ"ל שהקשו על פירש"י דמי לא עסקינן דאפילו שחטה אחר בחוץ דחייב, וכתב ע"ז הפר"ח וז"ל, קשה טובא דרש"י פירש דקנסוהו ולפיכך הפקירו ב"ד וממילא דכל השוחטו חייב חטאת ודו"ק שצ"ע עכ"ל, ולפי מה שנתבאר לק"מ, דכיון דמפירש"י מוכח דהא דאוקמוה רבנן ברשותו לענין לחייבי כרת לא סגי להכשירו בפנים וכנ"ל, א"כ מוכח דרק בתנאוי שאם ישחטנה הגנב בחוץ אוקמוה רבנן ברשותי' למפרע כי היכה דליחייב עלה, אבל כל זמן שלא שחטה בחוץ לא אוקמוה רבנן ברשותי' ומש"ה לא סגי בזה שיוכשר גם בפנים, וא"כ ר בשחטה הגנב בחוץ חייב ולא בשחטה אחר ושפיר הקשו התוס' אמנם קושיית התוס' על רש"י באמת בפשוט לאו קושיא היא, דכמו דנראה להתוס' לדוחק לומר דהברייתא דקתני בחוץ כה"ג ענוש כרת מיירי, רק בשחטה הגנב ולא בשחטה אחר, כן דוחק הוא ג"כ לומר דברייתא זו מיירי רק בחטאת שלא נודעה ולא בנודעה ולא בשאר קרבנות והברייתא הא סתמא קתני, ולהכי לרש"י הי' ניחא לפרש את הברייתא בכל הקרבנות ואף בנודעה, וכיון דבפנים אינה מכפרת, רק חטאת ולא נודעה א"כ מהיכי תיתי יתחייבו כרת בחוץ על כל הקרבנות ואף בנודעה וע"כ דמחמת קנס הוא ולהגנב קנסוהו רבנן ולא לאחר והברייתא דקתני בחוץ כה"ג ענוש כרת קאי על הברייתא דקתני גנב והקדיש ואח"כ טבח ומכר וכו' דמיירי בגנב עצמו ולא באחר, ואין כאן דוחק כלל לפירש"י. והתוס' דהקשו על רש"י נראה דתפסו לדוחק לומר דהא דאוקמוה רבנן ברשותי' הוא לא בהחלט רק על תנאי אם ישחטנה הגנב בחוץ ולפיכך פירשו דקאי על חטאת ולא נודעה ואוקמוה רבנן ברשותי' בהחלט בין לענין כפרה ובין לענין לחייב כרת בחוץ בין שחטה הגנב ובין שחטה אחר: נמצא דבין לרש"י ובין להתוס' הנה לעולא גם להמסקנא לבתר דמשני הגמ' אוקמוה רבנן ברשותי' כי היכי דליחייב עלה צריכינן עוד לטעמא שלא יהו כהנים עצבים, דלהתוס' העיקר דאוקמוה רבנן ברשותי' הוא לענין כפרה והטעם הוא כדי שלא יהו כהנים עצבים ובמסקנא חידש רק דהא דאוקמוה ברשותי' לענין כפרה מועיל ג"כ לענין לחייב כרת לכל השוחטה בחוץ ולרש"י הא דקאמר בגמ' אוקמוה רבנן ברשותי' כי היכי דליחייב עלה הוא רק לענין כרת בתנאי אם ישחטנה הגנב בחוץ ואינו שייך כלל לענין כפרה וא"כ הא דקתני במתני' חטאת הגזולה שלא נודעה לרבים מכפרת הוא ע"כ משום הטעם כדי שלא יהו כהנים עצבים:

ושיטת הרמב"ם נראה דהיא כשיטת רש"י בפירוש הגמ' הנ"ל, דבהל' מעשה הקרבנות (שם) כתב גנב והקדיש ואח"כ שחט בחוץ חייב כרת כו', ומדכתב ואח"כ שחט בחוץ

חייב כרת ולא כתב ואח"כ שחטוה בחוץ חייבין כרת, משמע דרק בשחט הגנב בחוץ חייב כרת ולא בשחטה אחר, וכן מדכתב שם הרמב"ם ומאימתי העמידוהו ברשותו כדי לחייבו עלה כרת כו', משמע ג"כ דרק הגנב חייב כרת ולא אחר ומש"ה דקדק וכתב כדי לחייבו, היינו את הגנב, ולא כתב סתם כדי לחייב, והיינו דהרמב"ם פירש כפירש"י דזה דקתני בברייתא בחוץ כה"ג ענוש כרת הוא בכל הקרבנות ואף בנודעה וע"כ דקנס הוא דקנסוהו רבנן להגנב כדי לחייבו כרת ואוקמוה רבנן ברשות הגנב בתנאי אם ישחטנה בחוץ. אמנם בזה דסובר רש"י דאפשר שיאוקמוה ברשותי' אם ישחטנה בחוץ ויתחייב כרת ולא יאוקמוה ברשותי' אם יקריבנה בפנים, ואע"ג דלענין כרת בחוץ בעינן ראוי בפנים, מ"מ כיון דאם ישחטנה בחוץ יהי' שלו למפרע איגלאי מלתא דהי' ראוי בפנים, הנה הרמב"ם אינו סובר כן, רק ס"ל דאין לחייבו כרת אם ישחטנה בחוץ רק בראוי ממש בפנים ומש"ה כי קנסוהו רבנן לגנב ואוקמוה ברשותי' אם ישחטה בחוץ כדי לחייבו כרת, שוב ממילא ע"כ הוצרכו לאוקמי' ברשותי' ג"כ אם יקריבנה בפנים שהקרבן יהי' כשר, דאל"כ לא הוי זה ראוי לפתח אוהל מועד ואין לחייבו כרת בשוחט בחוץ, וא"כ כיון דבכל הקרבנות וגם בנודעה אוקמוה רבנן ברשות הגנב אם ישחוט בחוץ כדי לחייבו כרת הנה משום זה גופי' ע"כ דבכל הקרבנות וגם בנודעה אוקמוה רבנן ברשותי' אם יקריב בפנים, והיינו דמשום קנס כדי לחייבו כרת אם ישחוט בחוץ ע"כ אוקמוה רבנן ברשותי' בתנאי בין אם ישחוט בחוץ ובין אם יקריב בפנים, דזה בלא זה אי אפשר. ואין להקשות דא"כ כיון דסוף סוף אוקמוה רבנן ברשותי' בין אם ישחוט בחוץ ובין אם יקריב בפנים, א"כ אמאי באמת לא אוקמוה רבנן ברשותי' בהחלט ויתחייבו גם אחרים כרת אם ישחטוה בחוץ, דז"א דהא ע"כ רק משום קנס דקנסוהו רבנן. להגנב אוקמוה רבנן ברשותי' וכנ"ל וכדי לחייב את הגנב כרת אם ישחוט בחוץ די לאוקמי' ברשותי' בתנאי בין אם ישחוט בחוץ ובין אם יקריב בפנים, א"כ מהיכי תיתי להוסיף ולאוקמי' ברשותי' בהחלט וליחייב גם אחריני, אדרבא לגבי אחריני אוקמוה אדינא דהוא אינו שלו, ורק לגבי הגנב משום קנס כדי לחייבו כרת אוקמוה רבנן ברשותי' בתנאי בין אם ישחוט בחוץ ובין אם יקריב בפנים, כן היא שיטת הרמב"ם בפירוש הגמ' בהא דקאמר אוקמוה רבנן ברשותי' כי היכי דליחייב עלה:

וכיון שכן למסקנא לבתר דמשני הגמ' אוקמוה רבנן ברשותי' כי היכי דליחייב עלה, שוב במתני' דקתני דחטאת הגזולה שלא נודעה לרבים מכפרת, גם לעולא דיאוש כדי לא קני, לא צריכינן להטעם שלא יהו כהנים עצבים, דהא כדי לחייבו כרת אם ישחוט בחוץ ע"כ משום זה גופי' אוקמוה רבנן ברשותי' גם אם יקריב בפנים, ואדרבא צריכינן

טעם להא דנודעה אינה מכפרת, כיון דבכל ענין אף בנודעה חייב הגנב כרת בשוחט בחוץ, א"כ ע"כ בכל ענין אף בנודעה יש להיות כשר בפנים ובעינן טעם אמאי נודעה אינה מכפרת, וכן נמי הא דקתני חטאת במתני' ע"כ לאו דוקא חטאת אלא כל הקרבנות מכפרין דהא בכל הקרבנות קנסוהו להגנב ואוקמוה ברשותי' כדי לחייבו כרת וע"כ דאוקמוה ברשותי' גם לענין כפרה, וא"כ למסקנא ע"כ עולא חזר בו ממה שאמר מתחלה ומה טעם אמרו לא נודעה מכפרת שלא יהו כהנים עצבים, ואפשר דעולא אמר סתם דבר תורה בין נודעה ובין לא נודעה אינה מכפרת מאי טעמא יאוש כדי לא קני, והש"ס הוסיף מדעתו ומה טעם אמרו לא נודעה מכפרת שלא יהו כהנים עצבין, אבל עולא לא אמר זה כלל, ועיין בב"ק (י"ט א') בתוס' ד"ה רב אשי דמצינו כה"ג בכמה מקומות, ולמסקנא באמת לעולא הטעם דלא נודעה מכפרת הוא משום דקנסוהו רבנן להגנב לחייבו כרת אם ישחוט בחוץ ואוקמוה ברשותי' משום זה גם אם יקריב בפנים, והא דקתני במתני' מפני תיקון המזבח הוא טעם להא דנודעה אינה מכפרת והיינו שלא יאמרו מזבח אוכל גזילות כמו לרב יהודא, ולא פליג עולא ורב יהודא כלל בפירושא דמתני', רק לעולא דיאוש כדי לא קנה הטעם דמכפרת הוא משום דקנסוהו רבנן להגנב ואוקמוה ברשותי' כדי לחייבו כרת אם ישחטנה בחוץ. ולרב יהודא דיאוש כדי קני דבר תורה מכפרת, אבל כמו לרב יהודא דהוא דבר תורה כן לעולא דהוא משום דאוקמוה רבנן ברשותי', מדינא הי' צריך להיות גם נודעה מכפרת, ולעולא כמו לרב יהודא שייך לומר ומה טעם אמרו נודעה אינה מכפרת שלא יאמרו מזבח אוכל גזילות וזהו דקתני במתני' מפני תיקון המזבח, וכן לכו"ע אף לעולא הא דקתני במתני' חטאת הוא לאו דוקא חטאת אלא כל הקרבנות בלא נודעה מכפרין וכנ"ל, אמנם בזה נפ"מ בין עולא לרב יהודא דלעולא גם להמסקנא אין להקשות כלל קו' הגמ' מאי איריא חטאת אפילו עולה נמי, דהא לעולא הא דלא נודעה מכפרת הלא חידוש הוא, כיון דיאוש כדי לא קני ודבר תורה אינה מכפרת ורק משום דקנסוהו רבנן ואוקמוה ברשותי' כדי לחייבו כרת אם ישחטנה בחוץ אוקמוה ברשותי' ג"כ אם יקריבנה בפנים היא מכפרת, וכיון דהא דמכפרת חידוש הוא א"כ אף לסברת המקשן בגמ' אתיא המתני' שפיר דקתני חטאת לרבותא, דהא לענין הכשר גזולה שלא נודעה למזבח יותר רבותא להשמיענו חטאת מעולה ולא מיבעי' קאמר, לא מיבעי' עולה דכליל היא וחשש גזל קיל הוא לגבה מצד הסברא דהכל שלו דמכפרת, אלא אפילו חטאת דחלב ודם הוא דסליק לגבי מזבח ואידך כהנים אכלי לי' וחשש גזל חמור הוא לגבה דלא שייך בה הסברא דהכל שלו אפ"ה מכפרת, ולא נצרך לשינויא דמשני הגמ' לרב יהודא דלענין הגזירה שלא יאמרו מזבח אוכל גזילות עולה פשוט יותר מחטאת,

רק אף אם נימא דלענין הגזירה עולה וחטאת שוין הן, וכסברת המקשן, המתני' דקתני חטאת אתיא שפיר אליבא ועולא דהוא לרבותא דאפילו חטאת מכפרת וכנ"ל:
עוד בגמ' שם אמר רבא הא ודאי קא מיבעי' לי כי אוקמוה רבנן ברשותי' משעת גניבה או משעת הקדישה למאי נפ"מ לגיזותי' וולדותי' וולדותי' כו', ובתוס' שם ד"ה לגיזותי' וולדותי' הקשו הא אפי' קודם הקדש הן שלו עיי"ש, ועיין בשיטה מקובצת ב"ק (ס"ו א') דהביא מתוס' שאנץ שהביא בשם ר"ת דפירש דכי היכי דאוקמוה רבנן ברשותי' לאחר יאוש כמו כן לפני יאוש ובעיא דרבא לפני יאוש הוא, ועיי"ש שדחו זה וכתבו דאי אפשר לומר כן דהא בב"ק (ס"ח ב') גבי הא דאמר ר"ל חיובי' לפני יאוש אבל לאחר יאוש שלו הוא טובח שלו הוא מוכר ומותיב לי' ר' יוחנן גנב והקדיש ואח"כ טבח ומכר אינו משלם ד' וה' אימת אי לפני יאוש מי קדיש, ולפי' ר"ת מאי קושיא יתרץ כמו שמתרץ לעולא בגיטין דאוקמוה רבנן ברשותי' עיי"ש: ונראה דהרמב"ם מפרש ג"כ כהר"ת דכי היכי דאוקמוה ברשותי' לאחר יאוש כמו כן לפני יאוש, אמנם זה דוקא בשחט לאחר יאוש ואז אף דההקדש הי' לפני יאוש אוקמוה רבנן ברשותי', אבל בשחט לפני יאוש לא אוקמוה רבנן ברשותי', וטעם הדבר הוא משום דלפני יאוש לא רצו חכמים לאוקמי' ברשותי' לענין אם יקריב בפנים דלא רצו לעקור ולבטל לגמרי דבר המפורש בקרא שונא גזל בעולה, ועיין בתו' גיטין (ל"ו א') ד"ה מי איכא דאין לעשות תקנה שיתבטל בכך דבר שצותה התורה, וכיון דאי אפשר הי' לאוקמי ברשותי' אם יקריב בפנים לפני יאוש, ממילא אי אפשר הי' ג"כ לקונסו ולאוקמי ברשותי' לחייבו אם ישחוט בחוץ לפני יאוש, משום דבעינן ראוי לפתח אוהל מועד ולפני יאוש אי אפשר לעשות ולתקן שיהי' ראוי בפנים וכנ"ל, אמנם בשחט לאחר יאוש שפיר אוקמוה רבנן ברשותי' אף דההקדש הי' לפני יאוש, כיון דלאחר יאוש הוא ואפשר לאוקמי ברשותי' לענין אם יקריב בפנים שוב קנסוהו רבנן לגנב ואוקמוה ברשותי' אם ישחוט בחוץ כי היכי דליחייב כרת עלה, ואין כל נפ"מ אימת הי' ההקדש בין לאחר יאוש ובין לפני יאוש, כיון דעתה הוא לאחר יאוש אוקמוה רבנן ברשותי' בין אם יקריב עתה בפנים ובין אם ישחוט עתה בחוץ כי היכי דליחייב כרת עלה, ולפ"ז שוב הקו' מב"ק (ס"ח ב') הנ"ל שהקשו על הר"ת לק"מ, דהא התם ע"כ בטבח לפני יאוש ומש"ה שפיר פריך התם לפני יאוש מי קדיש, דבשוחט לפני יאוש לא אוקמוה רבנן ברשותי' וכנ"ל, וגם קו' התוס' בגיטין הנ"ל לא קשה כלל, דהרמב"ם לשיטתו (בפ"ב מהל' גזילה ואבידה ה"ב) דלפני יאוש לכ"ע הגיזות והולדות של הנגזל, ובעיא דרבא היא בהקדיש לפני יאוש ושחט לאחר יאוש, דבשחט לאחר יאוש אוקמוה רבנן ברשותי' אף דההקדש הי' לפני יאוש, ובעי רבא כי אוקמוה רבנן

ברשותי' משעת גניבה או משעת הקדישה למאי נפ"מ לגיזותי' וולדותי', והיינו לגיזותי' וולדותי' של לפני יאוש, דגם משעת הקדישה הוא דלפני יאוש וכנ"ל וא"ש:

ומעתה כל דברי הרמב"ם בסוגיא זו כספר הפתוח ברורים ומדוקדקים, דהרמב"ם פסק כעולא דיאוש כדי לא קני וכפי מסקנת הגמ' אליבא דעולא דכדי לחייבו כרת אוקמוה רבנן ברשותי' בין אם ישחטנה בחוץ ובין אם יקריבנה בפנים, ואף אם הקדישה לפני יאוש אוקמוה רבנן ברשותי' אם ישחטנה בחוץ לאחר יאוש או יקריבנה בפנים לאחר יאוש, אבל אם ישחטנה בחוץ לפני יאוש או יקריבנה בפנים לפני יאוש לא אוקמוה רבנן ברשותי' וכנ"ל. וזהו שבהל' איסורי מזבח (פ"ה ה"ז) כתב מתחלה, דלפני יאוש הקרבן פסול והקב"ה שונאו שנאמר שונא גזל בעולה, דזה שכתב והקב"ה שונאו שנאמר שונא גזל בעולה, הוא טעם, דאף דבהקדישׁ לפני יאוש ג"כ קנסוהו ואוקמוה ברשותי' אם ישחטנה או יקריבנה לאחר יאוש, אפ"ה בהקריב לפני יאוש לא אוקמוה ברשותי' משום דאין עושין תקנה שיתבטל בכך דבר המפורש בקרא, ואח"כ כתב, ואם נתייאשו הבעלים הקרבן כשר, והיינו אף אם ההקדש הי' לפני יאוש רק אם ההקרבה היתה לאחר שנתייאשו הבעלים הקרבן כשר, משום דאוקמוה רבנן ברשותי', ולא הזכיר הרמב"ם כאן בפירוש דהוא משום דאוקמוה רבנן ברשותי', משום דבמתני' דחטאת הגזולה לא נזכר זה ורק מהברייתא ידעינן זה, מש"ה דין המשנה העתיק הרמב"ם סתם כמו שהיא וסמך עצמו על מה שפירש זה בהל' מעשה הקרבנות במקום שכתב דין הברייתא, ואח"כ כתב, ואפילו הי' חטאת שהכהנים אוכלין את בשרה, והיינו הלא מיבעי' קאמר דאיתא בגמ', רק בגמ' קאמר זה אליבא דרב יהודא על הא דנודעה אינה מכפרת ולענין הגזירה שלא יאמרו מזבח אוכל גזילות וכסברת התרצן דלענין הגזירה בעולה יש יותר לגזור מבחטאת, ולעולא להמסקנא אמרינן אותו הלא מיבעי' עצמו על הא דלא נודעה מכפרת דלענין חשש גזל למזבח בעולה יש יותר להקל מבחטאת, ואח"כ כתב, ומפני תקנת המזבח אמרו שהחטאת הגזולה אם נודעה לרבים אינה מתכפרת אע"פ שנתייאשו הבעלים כדי שלא יאמרו מזבח אוכל גזילות, והיינו אע"פ דלאחר שנתייאשו הבעלים אם שחט בחוץ חייב כרת אף בנודעה לרבים משום דבכל ענין אוקמוה ברשותי' וממילא ע"כ אוקמוה ברשותי' ג"כ לענין הקרבה בפנים, אפ"ה כדי שלא יאמרו מזבח אוכל גזילות אמרו דנודעה לרבים אינה מתכפרת, וסיים וכן העולה, והיינו דלעולא להמסקנא נקטינן כסברת המקשן בגמ' שהקשה מאי איריא. חטאת אפילו עולה נמי, דלענין לפסול משום חשש גזל למזבח חטאת פשוט יותר מעולה, מש"ה יש להשמיענו דכמו שחטאת הגזולה שנודעה לרבים אינה מתכפרת כן העולה הגזולה שנודעה לרבים אף דכליל היא והכל

שלו ג"כ לא הקילו בה ואמרו שאינה מתכפרת. ובהל' מעשה הקרבנות (פי"ח הי"ד) כתב, גנב והקדיש ואח"כ שחט בחוץ חייב ומאימתי העמידוהו ברשותו כדי לחייבו עלי' כרת משעה שהקדישה, והיינו שכדי לחייבו עלי' כרת העמידוהו ברשותו משעה שהקדישה אימת שהוא בין הקדישה לאחר יאוש ובין הקדישה לפני יאוש, ואח"כ כתב, והוא ששחטה אחר יאוש אבל לפני יאוש אינה קדושה, דבשחטה אחר יאוש חייב כרת אף דההקדש הי' לפני יאוש ובאופן כזה העמידוהו ברשותו באם ישחטנה בחוץ אחר יאוש, דכדי לחייבו כרת בשוחט בחוץ בעינן שתהא ראוי' בפנים וכשהעמידוהו ברשותו אם ישחטנה בחוץ ע"כ העמידוהו ברשותו גם אם יקריבנה בפנים וזה אפשר הי' לתקן רק על לאחר יאוש, אבל לפני יאוש אינה קדושה ואי אפשר הי' לתקן להכשירה לפני יאוש בפנים וממילא אין לחייבו כרת ג"כ בשחטה בחוץ לפני יאוש. ובהל' גזילה ואבידה (פ"ב ה"ח) כתב, גנב או גזל והקדיש וטבח אחר שנתייאשו הבעלים, והיינו בהקדיש לפני יאוש רק טבח לאחר שנתייאשו הבעלים ומש"ה כתב האי אחר שנתייאשו הבעלים אחר וטבח ולא אחר והקדיש, הרי היא ברשות הגזלן משעה שהקדישה בלבד כדי שלא יהא חוטא נשכר וכל ולדותי' וגיזותי' משעת גניבה עד שעת הקדש של בעלים, והיינו עד שעת הקדש שהי' לפני יאוש וכדינא דרבא וכנ"ל. ואתי שפיר הכל הדק היטב, ולענ"ד נראה שכוונתי לאמתתם של הדברים בשיטת וכוונת הרמב"ם בע"ה. וצריך אני להוסיף דהא דכתב הרמב"ם בהל' גניבה (פ"ב ה"ו) וז"ל ואם הקדיש ואח"כ טבח או מכר כו' משלם תשלומי כפל ואינו משלם תשלומי ד' וה' בד"א כשהקדיש לאחר יאוש אבל אם הקדיש לפני יאוש אינו קדוש ואם טבח או מכר משלם תשלומי ד' וה' עכ"ל, הנה יען שאין שם מקומו להכי נקט מלתא דפסיקא דזה שאם הקדיש ואח"כ טבח או מכר לעולם אינו משלם תשלומי ד' וה' הוא דוקא כשהקדיש לאחר יאוש אבל אם הקדיש לפני יאוש אינו קדוש ואם טבח [היינו אם טבח לפני יאוש או גם לאחר יאוש אמנם באופן שהוא לא לקרבן ולא להתחייב כרת משום שחוטי חוץ] או מכר משלם תשלומי ד' וה', ולא נחית שם לפרש ולבאר שגם בהקדיש לפני יאוש משכחת לה דאינו משלם תשלומי ד' וה', כגון אם שחט בחוץ לאחר יאוש או הקריב בפנים לאחר יאוש דבכה"ג העמידוהו ברשותו משעה שהקדישה אף בהקדיש לפני יאוש וכנ"ל, וסמך עצמו בזה על שאר המקומות הנ"ל שביאר כל זה. גם אפשר דסתם כאן משום דהברייתא דגיטין שם קתני גנב והקדיש ואח"כ טבח ומכר משלם תשלומי כפל ואינו משלם תשלומי ד' וה' ותני עלה בחוץ כי האי גוונא ענוש כרת, ומדתני עלה בחוץ כי האי גוונא ענוש כרת ולא תני בקיצור וענוש כרת, דהא הלשון וטבח משמע דלא בקרבן מיירי, מוכח דהברייתא

דגנב והקדיש ואח"כ טבח וכו' מיירי דטבח בגוונא דאין לחייבו כרת, וא"כ הא דקתני גנב והקדיש וכו' ע"כ דהקדיש דוקא לאחר יאוש ולא לפני יאוש, דבטבח לא לקרבן וגם בגוונא דאין לחייבו כרת לא העמידוהו כלל ברשותי' וכנ"ל, והרמב"ם העתיק דין הברייתא ומיירי ג"כ בטבח בגוונא דלא העמידוהו כלל ברשותי' וסתם ולא פירש כמו בהברייתא כדרכו בכמה מקומות ומש"ה שפיר כתב בד"א כשהקדיש לאחר יאוש וכו'. איך שהוא ובדברי הרמב"ם אלה אין בהם כדי סתירה למה שהעלתי לעיל בשיטתו והוא ברור לענ"ד: בענין מצות לאו ליהנות ניתנו. בר"ה (כ"ח א') בגמ', אמר רבא המודר הנאה מחבירו מותר לתקוע לו תקיעה של מצוה המודר הנאה משופר מותר לתקוע בו תקיעה של מצוה ואמר רבא המודר הנאה מחבירו מזה עליו מי חטאת בימות הגשמים אבל לא בימות החמה המודר הנאה ממעין טובל בו טבילה של מצוה בימות הגשמים אבל לא בימות החמה. והרמב"ם (בהל' שופר פ"א ה"ג) הביא רק המימרא דהמודר הנאה משופר מותר לתקוע בו תקיעה של מצוה, ושאר המימרות דרבא הנ"ל השמיטן ולא הביאן בשום מקום והנה על מה שהשמיט הרמב"ם הדין דהמודר הנאה מחבירו מותר לתקוע לו תקיעה של מצוה, כתב ה"ה (בהל' שופר שם) דהמודר הנאה מחבירו לא הוצרך הרמב"ם להזכיר משום דכל שכן הוא מהמודר הנאה משופר, ואיני יודע מאי כל שכן הוא, הא המודר הנאה מחבירו יש לומר דאסור לתקוע לו משום דאפשר להתוקע ליטול שכר בעד תקיעתו וכשאינו נוטל שכר הוא מהנה להמודר, ואי משום דהנוטל שכר לתקוע אינו רואה סימן ברכה מאותו שכר, וכדאיתא בשו"ע או"ח (סס"י תקפ"ה) והוי כמקום שאין נוטלין שכר על זה, מ"מ הא איסורא ליכא בנוטל שכר, וכמ"ש המ"א שם, וא"כ לאו מלתא דפשיטא הוא דמותר ולאו כל שכן הוא מהמודר הנאה משופר:

ועל דבר השמטת הרמב"ם הני מימרות דרבא מהזאה וטבילה הנ"ל, כתב השעה"מ (הל' שופר ה"ג) וז"ל נראה דרבינו סמך למה שפסק (בספ"א מהל' נדרים) דהאומר הנאת תשמישך אסורה עלי אסורה עליו וכבר כתבנו משם הר"ן דאע"ג דמצות לאו ליהנות ניתנו אפ"ה כיון דאיכא הנאת הגוף אסור דומיא דהמודר הנאה ממעיין וא"כ כיון שרבינו ז"ל פסק, להה"א דהנאת תשמישך עלי מינה נשמע להא דהמודר הנאה ממעיין דאסור מהאי טעמא כיון דאיכא הנאת הגוף עכ"ל. והוא דחוק מאוד מאוד, דהא הרשב"א פירש בהא דהנאת תשמישך עלי דאסורה עליו משום דאפשר באחריתי, דלא כהר"ן, ולהרשב"א ע"כ הטעם במודר הנאה ממעיין הוא משום דנהנה ממנו אחר המצוה, וכמ"ש השעה"מ שם, וא"כ אין כל דמיון מהנאת תשמישך עלי להזאה וטבילה, ואיך אפשר דהרמב"ם ישמיט דין המפורש בגמ' ויסמוך עצמו על, דין אחר שהשייכות ביניהם

מסופקת, ומלבד זה, אטו רק את האיסור של ההזאה והטבילה בימות החמה השמיט הרמב"ם, הלא גם את ההיתר של ההזאה והטבילה בימות הגשמים השמיט, ואם רבא איכפל להשמיענו ההיתר מה ראה הרמב"ם להשמיט כל זה:

והנראה לענ"ד דהרמב"ם דחה את המימרות דרבא הנ"ל מהלכה, וראשון ראשון אבאר בזה. הנה בנדרים (ל"ה ב') מיבעי' בגמ' הני כהני שלוחי דידן הוו או שלוחי דשמיא למאי נפקא מינה למודר הנאה וקאמר ת"ש דתנן מקריב עליו קיני זבין וכו' ואי אמרת שלוחי דידן קא מהנה לי' כו', והקשו התוס' שם דלמא מתני' מיירי דאמר כל הרוצה להקריב יבוא ויקריב דבכה"ג, אף אם נימא דהני כהני שלוחי דידן הוו, לא קא מהנה לי' וכדאמר שם (ל"ו ב') גבי תורם את תרומותיו ואת מעשרותיו לדעתו, דאף בתורם משל בעל הכרי על של בעל הכרי ולדעתו של בעל הכרי לא קא מהנה לי' באומר כל הרוצה לתרום יבוא ויתרום עי"ש:

עוד הקשו התוס' והר"ן שם (ל"ו ב') על הא דקאמר בגמ' דבאומר כל, הרוצה לתרום יבוא ויתרום לא קא מהנה לי', דבכה"ג ליכא שליחותא, והקשו מכתובות (ע' ב') גבי המדיר את אשתו מליהנות לו עד שלשים יום יעמיד פרנס ופריך ופרנס לאו שליחותי' קא עביד ומשני באומר כל הזן אינו מפסיד ופריך וכי אמר הכי לאו שליחותי' קעביד והתנן מי שהי' מושלך בבור ואמר כל השומע קולי יכתוב גט לאשתי הרי אלו יכתבו ויתנו ומשני מי קאמר יזון כל הזן קאמר, אלמא דאי אמר כל השומע יזון שייך למימר שליחותי' קעביד, עיי"ש שנדחקו התוס' והר"ן לחלק בין אומר כל הרוצה ובין אומר כל השומע, ועיין בשיטה מקובצת בכתובות (שם) בשם הריב"ש שהביא החילוק הנ"ל והניח בצ"ע:

ונראה דהרמב"ם הוציא מהקושיות הנ"ל סברא חדשה, דכמו אם מייחד המודר שליחותי' להמדיר מקרי זה דקא מהנה לי' המדיר להמודר, כן היכי דמעשה המדיר נחשב למעשה המודר בכה"ג אף דהמודר לא ייחד שליחותי' להמדיר מקרי זה ג"כ דקא מהנה לי' המדיר להמודר. וההסבר של הדבר הוא, דבשליחות יש שני דברים, מינוי השליחות ומעשה השליחות, ובמעשה השליחות פעמים שבעינן שמעשה השליח יהי' נחשב למעשה המשלח, כגון בדברים שעשייתם חובה על המשלח והוא עושה זה ע"י שליח דמה שעושה השליח נחשב שהמשלח עושה זה והמשלח יוצא. ע"י מעשה השליח את ידי חובתו, ופעמים שמעשה השליח לא בעינן שיהי' נחשב למעשה המשלח והשליחות אינה באה רק ליתן להשליח כח הבעלים לעשות בהדבר כל מה שהבעלים יכולים לעשות והשליחות עושה את השליח לבעל הדבר וע"י זה שוב כל מה

שהשליח עושה בהדבר עשוי אבל מעשה השליח אינו נחשב כלל למעשה המשלח, ומש"ה בגוונא דמעשה השליח בעינן שיהי' נחשב למעשה המשלח, אף דהמודר אינו מייחד שליחותי' להמדיר ומצד מינוי השליחות לא קא מהנה לי' המדיר להמודר, מ"מ כשהמדיר עושה את הדבר שאמר המודר ומעשה המדיר נחשב למעשה המודר, א"כ מצד מעשה השליחות בעצמו המדיר שליחותי' דהמודר קא עביד וקא מהנה לי' המדיר להמודר, משא"כ היכי דמעשה השליח לא בעינן שיהי', נחשב למעשה המשלח, דמצד מעשה השליחות בעצמו השליח לאו שליחותי' דהמשלח קא עביד, בזה תלוי במינוי השליחות אם נתייחדה מהמודר להמדיר אם לא, דאם המודר מייחד שליחותי' להמדיר, המדיר שליחותי' דהמודר קא עביד מצד מינוי השליחות וקא מהנה לי', ואם המודר אינו מייחד שליחותי' להמדיר, המדיר לאו שליחותי' דהמודר קא עביד לא מצד מינוי השליחות ולא מצד מעשה השליחות ולא קא מהנה לי':

ולפ"ז אתי שפיר הגמ' דנדרים ויתיישבו ברווחא הקושיות של התוס' והר"ן הנ"ל, דהא דקאמר הגמ' דמתני' דתורם את תרומותיו מיירי באומר כל הרוצה לתרום יבוא ויתרום ובכה"ג אמרינן דהמדיר לאו שליחותי' דהמודר קא עביד ולא קא מהנה לי' הוא רק בתרומה, דהא דבתורם את של חבירו בעינן שליחות הוא רק כדי שיהא כח השליח ככח הבעלים, דמקרא אתם גם אתם ילפינן דכמו דתרומה נעשית על ידי הבעלים כן היא נעשית על ידי שליח הבעלים וכח השליח ככח הבעלים, אמנם כשהשליח תורם הוא אינו צריך לכוין כלל לשם הבעלים, דתרומה לאו חובת גברא היא רק חובת התבואה שהיא אסורה כל זמן שלא הופרשה ממנה התרומה, וא"כ בתרומה מצד מעשה השליחות בעצמו דהיא הפרשת התרומה אין לומר דהשליח שליחותי' דהבעלים קא עביד רק כיון שנתמנה מהבעלים לשליח שוב השליח תורם לנפשי' כאלו היתה התבואה שלו ולא לשם הבעלים כלל, ומש"ה גבי מדיר ומודר דוקא כשהמודר מייחד שליחותי' להמדיר אסור, משום דבכה"ג מצד מינוי השליחות המדיר שליחותי' דהמודר קא עביד וקא מהנה לי', אבל כשאומר כל הרוצה לתרום יבוא ויתרום, דהמודר אינו מייחד את שליחותי' להמדיר, מותר, דבכה"ג בין מצד מעשה השליחות בעצמו ובין מצד מינוי השליחות המדיר לאו שליחותי' דהמודר קא עביד ולא קא מהנה לי', וזה דוקא בתרומה וכיוצא בזה, משא"כ בקרבן דהוא חובת הבעלים וכל ההקרבה צריכה להיות לשם הבעלים, ואף דסתמא ג"כ כשר הוא משום דסתמא לשם הבעלים קאי, אבל אם הכהן המקריב אותו מכוין לא לשם הבעלים הקרבן פסול או שלא עלה לבעלים לשם חובה וא"כ מעשה הקרבת הקרבן ע"י הכהן נחשב למעשה הבעלים לשמם ולחובתם,

בזה גבי מדיר ומודר אם הני כהני שלוחי דידן הוו, אף באומר כל הרוצה להקריב יבוא ויקריב אסור, דאף דבכה"ג מצד מינוי השליחות הכהן המדיר לאו שליחותי' דהבעלים המודר קא עביד, מ"מ מצד מעשה השליחות בעצמו, דהיא הקרבת הקרבן, הכהן המדיר שליחותי' דהבעלים המודר קא עביד וקא מהנה לי' ושפיר פשיט בגמ' מהמתני' דתנן ומקריב עליו קיני זבין כו' דהני כהני שלוחי, דשמיא ולא שלותי דידן הוו דאי סלקא דעתך שלוחי דידן קא מהנה לי', ולא הי' יכול לשנות ולומר דמתני' מיירי באומר כל הרוצה להקריב יבוא ויקריב וכדאמר גבי תורם את תרומותיו, דשאני קרבן דאף בכה"ג אסור וכנ"ל. וכן ניחא נמי בכתובות (ע' ב') הנ"ל גבי המדיר את אשתו מליהנות לו עד שלשים יום יעמיד פרנס, דמוכח בגמ' דבאומר כל השומע קולי יזון שייך למימר דשליחותי' קעביד, ויעויין בשיטה מקובצת בכתובות שם דבאומר יזון חייב הבעל לשלם להזן, והיינו דכיון דהבעל אמר בלשון ציווי יזון מש"ה כל הזן הוא מלוה להבעל והוי כאלו נותן להבעל עצמו, וא"כ אתי שפיר הא דקאמר בגמ' דבכה"ג שליחותי' קעביד, דאף באומר כל השומע קולי יזון ואף אם נימא דאומר כל השומע הוא כאומר כל הרוצה שאינו מייחד לי' שליחותי' ומצד מינוי השליחות ליכא למימר דשליחותי' קא עביד, מ"מ מצד מעשה השליחות בעצמו, זה שזן את האשה, דהזן מכוין שהוא עושה זה בציווי הבעל וכי הוא נותן זה להבעל ויוכל לתבוע הוצאותיו עפ"י דין מהבעל, הנה הזן כל מה שהוא עושה הוא עושה לשם הבעל ושפיר מקרי דשליחותי' קעביד מצד המעשה בעצמו: איברא דהפרישה ביו"ד (סי' רכ"א וסי' רל"ה) כתב, בהא דכתובות הנ"ל בהמדיר את אשתו דיעמיד פרנס, דהאיסור וההיתר תלוי בתרווייהו ביחוד השליחות ובהחיוב לשלם להפרנס, וכתב דבאומר כל הזן אינו מפסיד ובא אחד וזן חייב הבעל לשלם לו ואפ"ה מותר כיון דבלשון זה ליכא יחוד שליחות, ובאומר כל השומע קולי יזון אינו אסור רק באומר יזון ולא יפסיד דאז חייב הבעל לשלם להזן והוי יחוד שליחות וגם חיוב לשלם ואסור, אבל אם אמר יזון ולא אמר לא יפסיד פטור הבעל מלשלם ומותר, דאף דאיכא יחוד שליחות מ"מ כיון דפטור הבעל מלשלם מותר, עיי"ש. והט"ז שם (סי' רכ"א ס"ק ל"ו) השיג על הפרישה והביא ראי' מהגמ' דכתובות הנ"ל דבאומר כל הזן אינו מפסיד פטור הבעל מלשלם והעלה דיחוד השליחות והחיוב לשלם אחד הם דהיכי דחייב לשלם הוי יחוד שליחות והיכי דלא הוי יחוד שליחות פטור מלשלם והאיסור וההיתר תלוי רק בחיוב ופטור לשלם לו, עיי"ש. ועיין בפ"ת שם (סי' רל"ה ס"ק ג') שהביא בשם שעה"מ וכן הוא בחידושי רע"ק זצ"ל שם שכולם השיגו על הפרישה מהר"ן נדרים שם ומהשיטה

מקובצת בכתובות שם והסכימו עם הט"ז, ויען כי ערבוב דברים ראיתי בכל זה ע"כ אציע מה שיש להעיר בזה, והוא:
דהנה הר"ן בנדרים (ל"ו ב') ד"ה הכא נמי כתב וז"ל ומיהו דוקא באומר כל הרוצה לתרום יבא ויתרום אבל אי אמר כל השומע קולי יתרום שליחות מעליא הוי ואסור במודר הנאה דהא אמרינן בפ' המדיר כל השומע קולי יזון שליחותי' קעביד ומפקינן לה מדתנן בפ' התקבל דגבי גט מהני אם אמר כל השומע קולי יכתוב גט לאשתי הלכך דוקא באומר כל הרוצה לתרום יבוא ויתרום דלאו שליחות גמור הוא ומיהו כי אמרינן דלתרומה מהני דוקא דאמריה בהאי לישנא דהאי לישנא מציעתא הוה ומש"ה נהי דלגבי מודר לא הוי שליחות לתרומה מיהא מהני אבל אי אמר כל התורם אינו מפסיד אפשר דאפילו לגבי תרומה לא מהני דלאו לישנא מעליא הוא כשיבא ויתרום והכי נמי מוכח דהא האומר כל הזן אינו מפסיד והלך אחד וזן אינו חייב לשלם דלאו שוויי' שליח כלל עכ"ל, והנה אף שמפורש הוא בהר"ן דהאומר כל הזן אינו מפסיד דאינו חייב לשלם, ודלא כהפרישה הנ"ל, מ"מ מהא דכתב הר"ן אם אמר כל התורם אינו מפסיד גבי תרומה לא מהני דלאו לישנא מעליא הוא והוכיח זה מהא דהאומר כל הזן אינו מפסיד והלך אחד וזן אינו חייב לשלם, מבואר דבאומר כל הרוצה לזון יזון חייב לשלם, דאם אינו חייב לשלם גם גבי תרומה לא הי' מהני הלשון דכל הרוצה לתרום יתרום, כמו דלא מהני כל התורם אינו מפסיד, ומדמהני גבי תרומה הלשון דכל הרוצה לתרום יתרום מכלל דבאומר כל הרוצה לזון יזון ובא אחד וזן חייב לשלם אף דלגבי מודר לא הוי שליחות וכדמחלק הר"ן בין אומר כל השומע לאומר כל הרוצה, אלמא דלגבי מודר האיסור וההיתר איננו תלוי בהחיוב והפטור לשלם רק דאפשר דיהי' חייב לשלם ויהי' מותר, כן מוכת מהר"ן, והוא דלא כהט"ז הנ"ל רק כעיקר סברת הפרישה הנ"ל דאינו תלוי זה בזה. אמנם לפ"ז יש להבין הא דכתב הר"ן דהא האומר כל הזן אינו מפסיד והלך אחד וזן אינו חייב לשלם, מניין לו זה, דהא מזה דמוקים הגמ' בכתובות שם הא דיעמיד פרנס באומר כל הזן אינו מפסיד לא מוכח מידי להר"ן לפי מה שנתבאר דלהר"ן אפשר דיהי' חייב לשלם ולגבי מודר לא הוי שליחות, וגם אין לומר דהוכיח זה מהא דקאמר בכתובות שם דלא מיבעי' באומר כל הזן אינו מפסיד פשיטא דמותר אלא אפילו אומר לחנוני הרגיל אצלו איני יודע מה אעשה כיון דלדידי' אומר הוה אמינא דשלוחו הוא קמ"ל דאפילו הכי מותר, ואם איתא דבכל הזן אינו מפסיד צריך לשלם מן הדין, א"כ מאי לא מיבעי' שייך בזה דהא בחנוני היכא דצריך לשלם מן הדין פשיטא דאסור ובכל הזן אינו מפסיד מותר אף דצריך לשלם מן הדין, והיא ראיית הט"ז הנ"ל, דז"א דכיון דלהר"ן באומר כל הרוצה לזון יזון

חייב לשלם מן הדין ואפ"ה מותר, א"כ תקשי אמאי לא קאמר בחנוני הרגיל אצלו רבותא בכה"ג דאומר כל הרוצה לזון יזון, וע"כ דגם בכה"ג שייך לשנויי לא מיבעי' קאמר, דאף דמן הדין חייב לשלם מ"מ כיון דלעלמא קאמר ולא לדידי' פשיטא דמותר ובאומר לחנוני הרגיל אצלו איני יודע מה אעשה הוי רבותא טפי, א"כ הוא הדין נמי באומר כל הזן אינו מפסיד וצ"ע. עכ"פ מוכח מהר"ן כעיקר סברת הפרישה הנ"ל דלגבי מודר האיסור וההיתר אינו תלוי בהחיוב והפטור לשלם, ורק באומר כל הזן אינו מפסיד מבואר בהר"ן דאינו חייב לשלם ודלא כהפרישה, אמנם טעמי' דהר"ן צ"ע וכנ"ל, וא"כ לא רחוקים הם דברי הפרישה שרצה להעמיס בדעת הטור דגם באומר כל הזן אינו מפסיד חייב לשלם ואפ"ה גבי מודר לא הוי שליחות ומותר. אמנם מהר"ן שעל האלפס בכתובות שם, וכן הוא בשיטה מקובצת שם מהריטב"א, משמע דכל הטעם דבאומר כל הזן אינו מפסיד מותר הוא משום דבכה"ג אינו חייב הבעל לשלם להזן וכהט"ז ועיי"ש בשיטה מקובצת דגם הריטב"א מחלק בין אומר כל הרוצה לאומר כל השומע, וע"כ דבאומר כל הרוצה לזון יזון ג"כ אינו חייב לשלם דלאו שליחות הוא ובתרומה שאני דגילוי דעת סגי, וא"כ לפ"ז בתרומה גם אם אמר כל התורם אינו מפסיד מהני כשבא אחד ותרם דאף דלאו שליחות הוא מ"מ גילוי דעת הוי דסגי גבי תרומה, ועדיין צ"ע בכ"ז:

ונחזור להנ"ל דלהרמב"ם אין כל חילוק בין אומר כל השומע לאומר כל הרוצה, דבתרווייהו מצד מינוי השליחות אמרינן דלאו שליחותי' קעביד, והנפ"מ הוא רק במעשה השליחות עצמו, דבתרומה שאני דבמעשה השליחות עצמו שהיא הפרשת התרומה ג"כ לאו שליחותי' קעביד, משא"כ בקרבן וביעמיד פרנס דמצד מעשה השליחות. עצמו שליחותי' קעביד דבקרבן הוא מקריב לשם הבעלים ולחובתם ובפרנס הוא זן לשם הבעל לתבוע אח"כ ממנו בדין:

וכיון שכן שפיר השמיט הרמב"ם הא דאמר רבא בר"ה שם המודר הנאה מחבירו מותר לתקוע לו תקיעה של מצוה, דהנה הר"ן בר"ה שם כתב דהוא דוקא כגון שהתוקע תוקע מאליו להוציא המודר אבל כל שאמר לו המודר תקע לי והוציאני אסור דשליחותי' קעביד ומהני לי' כדמוכח מהגמ' דנדרים הנ"ל דאם הני כהני שלוחי דידן הוו אף דודאי גוף הקרבן מצוה קעביד מיהו כיון דהאי כהן שלוחו בזה אסור עיי"ש, וכן הוא בשו"ע או"ח (סי' תקפ"ט), [והשעה"מ (הל' שופר פ"א ה"ג) כתב דדבר זה במחלוקת הוא שנוי והשוה זה להמודר הנאה מחבירו מלמדו מקרא מדרש והתם דעת הרא"ש שאפילו הנאסר אומר לו שילמדם מותר וכן הגיה הרמ"א ביו"ד (סי' רכ"א סעי' ב'), ותמה השעה"מ למה לא הגיה הרמ"א ג"כ באו"ח (סי' תקפ"ט) דיש חולקין ומתירין אף

באומר תקע לי והוציאני, ועיין בגליון מהרש"א על היו"ד שם דהעיר ג"כ מאו"ח סי' תקפ"ט הנ"ל, ובאמת לק"מ דהא קי"ל דהתוקע צריך לכוין להוציא את השומע ושייך כאן שליחות, כמו שקורין להמוציא את הציבור שליח ציבור, ורק באינו מייחד לו שליחותי' מותר משא"כ במייחד לו שליחותי', ואינו דומה כלל למלמדו מקרא דהתם לא שייך שליחות כלל]. והנה הא דכתב הר"ן, דהיכא דלא אמר לו המודר תקע לי והוציאני והמדיר מאליו התכוין להוציא את המודר מותר, הוא לשיטתו ושיטת שאר הראשונים דהאיסור דשליחותי' קעביד תלוי רק במינוי השליחות דאם המודר מייחד לו שליחותי' אסור ואם אינו מייחד לו שליחותי' מותר ואינו תלוי כלל במעשה השליחות עצמו אם הוא נעשה לשם המודר אם לא, אבל לפי מה שנתבאר בשיטת הרמב"ם דאם המדיר מחויב להתכוין בשעה שהוא עושה את מעשה השליחות שהוא עושה זה לשם המודר ולחובתו מקרי זה דשליחותי' קעביד ובכה"ג אף דהמודר לא ייחד לו שליחותי' ומצד מינוי השליחות לא חשיב דשליחותי' קא עביד מ"מ מצד מעשה השליחות עצמו דהוא לשם המודר חשיב דשליחותי' קא עביד ואסור, א"כ לפ"ז כיון דקי"ל דלא יצא עד שיתכוין שומע ומשמיע והמדיר בשעה שהוא תוקע מחוייב להתכוין שהוא תוקע להוציא את המודר, א"כ אף אם לא אמר לו המודר תקע לי והוציאני רק המדיר מאליו מתכוין להוציא את המודר אסור, דבכה"ג ג"כ מקרי דשליחותי' קא עביד, והא דאמר רבא המודר הנאה מחבירו מותר לתקוע לו תקיעה של מצוה, ע"כ דרבא אמר זה לשיטתו, דס"ל שם דמצות אין צריכות כונה ולא השומע ולא המשמיע צריכין להתכוין לצאת ולהוציא, וכיון דהמודר לא אמר תקע לי וגם המדיר התוקע אינו מחוייב להתכוין להוציא את המודר ממילא שפיר אמר רבא דתוקע לו תקיעה של מצוה, אבל לפי מאי דקי"ל להלכה דלא כרבא רק בעינן שיתכוין שומע ומשמיע שוב לא משכחת לה דינא דרבא דאף בלא ייחד המודר שליחותי' להמדיר מ"מ כיון דהמדיר מחוייב לכוין את מעשהו לשם המודר מקרי זה דשליחותי' קא עביד ואסור, ומש"ה השמיטו הרמב"ם ואשה"ט:

ובדבר השמטת הרמב"ם הני מימרות דרבא הנ"ל בהזאה וטבילה נראה, דהנה הריטב"א בר"ה שם כתב וז"ל דמצות לאו ליהנות ניתנו פי' דאע"ג דאיכא שכר מצוה בהאי עלמא אין הנאה ההיא עם עשיית המצוה ממש שיהנה הוא בעשייתה בשעת עשיית המצוה אלא שהמעשה גורם לו טובה והא לא חשיבא הנאה באיסורי הנאה אלא כשההנאה מגוף הדבר האסור וכדאמרינן לקמן במודר הנאה ממעיין שאינו טובל בו בימות החמה שהוא נהנה מגוף המים וטובל בו בימות הגשמים שאינו נהנה מגוף המים ואע"פ שגורם

לו הנאה להעלותו מטומאה לטהרה אין הנאה זו נאסרה שאינה מן המים וכן אמר שאם חלצה בסנדל של ע"ז חליצתה כשירה משום דמצות לאו ליהנות ניתנו ואע"ג דאית לה הנאה טובא בחליצה דמשתריא לשוקא וגביא כתובתה וזכיא לנפשיה ובנכסיה ולא הוי ליבם שאינו הגון לה לית לן בה שאין הנאה מגופו דסנדל, עכ"ל, וכן הוא בחידושי הרשב"א סוכה (ל"א ב'), וכן הוא בהר"ן שם (ר"פ לולב הגזול) וקשה דאיך אפשר לומר, דלא חשיבא הנאה מאיסורי הנאה אלא כשנהנה בגופו של איסור אבל כל שאין ההנאה מגופו של איסור אלא שגורם לו הנאה ממקום אחר לא חשיבא נהנה מאיסור הנאה, הא בעירובין (ל"א א') גבי הא דנחלקו רבנן ור' יהודא אי מערבין בבית הקברות דרבנן אסרי ור' יהודא מתיר קאמר בגמ' מאי טעמא דרבנן קסברי אסור לקנות בית באיסורי הנאה מכלל דר' יהודא סבר מותר קסבר מצות לאו ליהנות ניתנו אלא הא דאמר רבא מצות לאו ליהנות ניתנו לימא כתנאי אמרה לשמעתי' אמר לך רבא אי סבירא להו דאין מערבין אלא לדבר מצוה דכ"ע מצות לאו ליהנות ניתנו והכא בהא קמיפלגי מר סבר אין מערבין אלא לדבר מצוה ומר סבר מערבין אפילו לדבר הרשות כו', וברש"י שם ד"ה אסור לקנות בית באיסורי הנאה פירש והא הנאה היא דמישתרי בי' למיפק חוץ לתחום, עכ"ל, אלמא אף דהנאת העירוב הוא לא מגופו של האיסור וההנאה היא רק מה שהעירוב גורם דמישתרי למיפק בי' חוץ לתחום אפ"ה אי מערבין אפילו לדבר הרשות אסור לערב בבית הקברות ומוכח דאפילו גרם הנאה אסור באיסורי הנאה. שוב מצאתי באבני מילואים (סי' כ"ח ס"ק נ"ט) שהקשה זה והניח בצ"ע:

ע"כ נראה דהרמב"ם באמת למד מסוגיא דעירובין הנ"ל דהא דאמר רבא בר"ה שם המודר הנאה מחבירו מזה עליו מי חטאת בימות הגשמים והמודר הנאה ממעיין טובל בו טבילה של מצוה בימות הגשמים הוא רק אליבא הני תנאי דס"ל טבילה בזמנה מצוה וכן הזאה בזמנה מצוה, ועיין ביומא (ח' א'), ומש"ה אף דההזאה וטבילה גורמות לו להעלותו מטומאה לטהרה מ"מ כיון דטבילה והזאה בזמנה מצוה הוא אמרינן מצות לאו ליהנות ניתנו ומותר, וכן בסנדל של חליצה ע"כ נצרך לומר דהחליצה בעצמה מצוה היא, ועיין באבה"ע בפ"ת (סי' קס"ה סק"ז) ועיין באור גדול על המשניות סנהדרין (פ"ב מ"ב), ומש"ה אם חלצה בסנדל של ע"ז החליצה כשרה דמצות לאו ליהנות ניתנו ואף דע"י החליצה היא מישתריא לשוק, אמנם הרמב"ם דפסק דטבילה בזמנה לאו מצוה היא וכל שכן דהזאה בזמנה לאו מצוה היא, עיין ברמב"ם הל' יסודי התורה (פ"ו ה"ו) ובלח"מ שם, וא"כ טבילה והזאה דמיין לעירוב למ"ד מערבין אפילו לדבר הרשות דלא אמרינן בכה"ג מצות לאו ליהנות ניתנו, ומש"ה שפיר השמיט הרמב"ם מימרות דרבא

בהזאה וטבילה הנ"ל דדחאן מהלכה כנ"ל, דכיון דלאו מצוה הוא רק רשות, א"כ המודר הנאה מחבירו אסור להזות עליו מי חטאת אף בימות הגשמים וכן המודר הנאה ממעיין אסור לטבול בו טבילה של מצוה אף בימות הגשמים, ואף דהזאה עצמה וטבילה עצמה בימות הגשמים לאו הנאה היא, מ"מ גורמות לו הנאה להעלותו מטומאה לטהרה והוי הנאה ואסור כיון שהן רשות ולא מצוה כנ"ל, והוא נכון:

ולהראשונים דתפסו להא דרבא בהזאה וטבילה הנ"ל להלכה, נראה דע"כ נצרך לומר דפירשו בסוגיא דעירובין הנ"ל דלא כפירש"י דכל הנאת העירוב הוא זה שע"י העירוב מישתרי למיפק חוץ לתחום, רק פירשו דגוף העירוב הוי הנאה, דענינו של העירוב הוא דחשבינן דביתו של המערב הוא במקום העירוב ושם הוא מקום דירתו וחנייתו ודירה בכל מקום פשיטא דהוי הנאה, א"כ גוף העירוב עצמו דהוא כדירה הוי הנאה, וזהו שאמרו בגמ' מאי טעמא דרבנן קסברי אסור לקנות בית באיסורי הנאה, והיינו כנ"ל דהעירוב הוי כקונה בית ולקנות בית באיסורי הנאה פשיטא דאסור דנהנה מגופו של האיסור, ומש"ה אם מערבין אפילו לדבר הרשות אין לערב בבית, הקברות דאף דגוף העירוב אינו אלא מצוה מ"מ כיון דהוא אינו חובה אלא רשות דמערבין אפילו לדבר הרשות וההנאה הוא מגופו של האיסור אסור, אבל אם אין מערבין אלא לדבר מצוה מותר לערב בבית הקברות משום דמצות לאו ליהנות ניתנו אפילו בכה"ג, וכל זה רק בנהנה מגופו של איסור בעינן שתהא המלוה דוקא חובה ולא רשות, אמנם במזה מי חטאת בימות הגשמים וטובל במעיין טבילה של מצוה בימות הגשמים במודר הנאה מחבירו וממעיין מותר אף אם טבילה והזאה כזמנה לאו מעה, כיון דמגופו של איסור אינו נהנה כלל רק גורם לו הנאה ממקום אחר כמו להעלותו מטומאה לטהרה וגוף ההזאה והטבילה אינה אלא מצוה מותר אף דהמצוה איננה חובה אלא רשות, כן נראה לענ"ד:

ובזה ניחא הא דהקשה השעה"מ הל' שופר (פ"א ה"ג) על הרשב"א דס"ל בנדרים (דף ט"ו) גבי הנאת תשמישך עלי דאמרינן מצות לאו ליהנות ניתנו אף היכי דבהדי המצוה מתהני הנאת הגוף, והקשה השעה"מ דא"כ אמאי אמר רבא בר"ה שם דהמודר הנאה מחבירו אסור להזות עליו מי חטאת בימות החמה והמודר הנאה ממעיין אסור לטבול בו טבילה של מצוה בימות החמה משום דבימות החמה נהנה הנאת הגוף הא להרשב"א אף היכי דנהנה הנאת הגוף אמרינן מצות לאו ליהנות ניתנו, ולפי הנ"ל אתי שפיר דהרשב"א מפרש דהא דאמר רבא בהזאה וטבילה הוא אליבא דהלכתא דטבילה בזמנה והזאה בזמנה לאו מצוה היא, וכיון דלאו מצוה הוא אלא רשות, מש"ה היכי דמתהני הנאת

הגוף מהאיסור עצמו לא אמרינן מצות לאו ליהנות ניתנו, וכמו דאמרו בעירובין הנ"ל לענין לערב בבית הקברות דאם מערבין אפילו לדבר הרשות אסור לערב בבית הקברות משום דנהנה דקונה בית באיסורי הנאה, הוא הדין בהזאה וטבילה בימות החמה למ"ד דטבילה בזמנה והזאה לאו מצוה, ואינו מותר בהזאה וטבילה רק בימות הגשמים דאינו נהנה מגופו של איסור וגרם הנאה לא איכפת לן בכה"ג וכנ"ל, אבל בימות החמה דנהנה מגופו של איסור אסור כיון דלאו מצוה של חובה הוא רק רשות, ועד כאן לא אמר הרשב"א דאף היכי דמתהני הנאת הגוף אמרינן מצות לאו ליהנות ניתנו, רק במצוה של חובה כמו בהנאת תשמישך עלי, אבל לא במצוה שאינה של חובה וא"ש: גם בהא דאמר רבא בחולין (ח' א') דבסכין של ע"ז אסור לשחוט בהמה מסוכנת, נראה דטעם האיסור תלוי בפירוש הסוגיא דעירובין הנ"ל, דאם נימא דבמצות הרשות אף גרם הנאה אסור, אפשר לומר דבשוחט בהמה מסוכנת בסכין של ע"ז מגוף השחיטה דהיינו מגוף האיסור באמת אינו נהנה כלל, וההנאה היא רק מה שע"י השחיטה הבהמה ניתרת לאכילה, ואף דזה הוי רק גרם הנאה, מ"מ כיון דהשחיטה היא מצוה של רשות גם בכה"ג חשיב נהנה מאיסורי הנאה ואסור, ואם נימא דגם במצוה של רשות גרם הנאה. לא חשיב נהנה מאיסורי הנאה ומותר, ע"כ יש לפרש דבשוחט בהמה מסוכנת בסכין של ע"ז ההנאה היא מגוף האיסור דהיא הריגת הבהמה ע"י הסכין דבלא זה חמות ותהי' נבילה ובשר תמותה גרע מבשר שחוטה, מלבד היתר האכילה, ולהכי אסור לשחוט בסכין של ע"ז משום דנהנה מגוף האיסור והמצוה היא של רשות ולא אמרינן בכה"ג מצות לאו ליהנות ניתנו, אבל הא דע"י השחיטה הבהמה ניתרת באכילה לא חשיב נהנה מאיסורי הנאה דהוא רק גרם הנאה וגוף השחוטה מצוה היא ואף דהיא מצוה של רשות מ"מ גרם הנאה לא חשיבא הנאה אף במצוה של רשות, והנה בחידושי רע"ק זצ"ל ביו"ד (סי' י' סעי' א') על הסברא דבשוחט בהמה מסוכנת בסכין של ע"ז אף דאסור לשחוט מ"מ בדיעבד כשרה, כתב רע"ק זצ"ל וז"ל, וקשה לי נימא כיון דאסור להנות הוי בכלל לא תעביד ואי עביד לא מהני והוי כלא נשחטה כו' דהעבירה היא מה שנהנה מע"ז שלא תמות הבהמה ואם נדון דהשחיטה לא מהני הוי כמתה מאליה וכנחירה בעלמא לא נהנה כלום מסכין כו' עיי"ש שהניח בצ"ע, אמנם לפי הנ"ל לק"מ דזה שניתרת באכילה לאו הנאה היא רק גרם הנאה שאינו אסור במצוה אף שהיא של רשות, והאיסור הוא רק משום הנחירה שהיא הנאה מגוף האיסור וכנ"ל, ובזה לא שייך אי עביד לא מהני דהלא היא נחורה לפניך, וממילא דמותרת ג"כ באכילה דמשום זה ליכא איסור כלל וכנ"ל וא"ש:

ובזה אפשר ליישב גם דברי הכרתי ופלתי שכתב לדון בשחיטה כיון דהשחיטה הוא ענין מצוה דלא לאכול בשר נחירה הוא בכלל מצות לאו ליהנות ניתנו, ורצה ליישב בזה דברי הרי"ף שהשמיט כל המימרא בסכין של ע"ז, דהרי"ף ס"ל דרבא אמר מימרא זו קודם שחזר בו בר"ה (כ"ח א') והי' ס"ל מצות ליהנות ניתנו אבל לפי מאי דקי"ל מצות לאו ליהנות ניתנו ליתא למימרא דרבא בסכין, של ע"ז. ורע"ק זצ"ל ביו"ד שם השיג עליו וכתב במחכ"ת הא מבואר בעירובין דאם מערבין לדבר הרשות אינו בכלל מצות לאו ליהנות ניתנו וה"נ שחיטה דשוחטים לדבר הרשות עכ"ל. אמנם לפי הנ"ל אם נפרש בסוגיא דעירובין דהאיסור לערב בבית הקברות אם מערבין לדבר הרשות הוא משום דנהנה מגוף האיסור דקונה בית באיסורי, הנאה, אבל משום גרם, הנאה אין לאסור אף אם מערבין לדבר הרשות, והרי"ף שהביא מימרות דרבא בר"ה בהזאה וטבילה ע"כ דמפרש כן בסוגיא דעירובין וכנ"ל, וגם נפרש דבשחיטה כל ההנאה הוא רק מה שהבהמה ניתרת באכילה שהוא רק גרם הנאה ולא הנאה מגוף האיסור, א"כ אתי שפיר דגם שחיטה מצוה שהיא בכלל מצות לאו ליהנות ניתנו, ואף דשוחטים לדבר הרשות מ"מ כיון דההנאת השחיטה הוא רק גרם הנאה ולא הנאה מגוף האיסור לא חשיבא הנאה אף במצות הרשות, ולא דמי לעירובין דההנאה היא מגוף האיסור וכנ"ל ומש"ה אם מערבין לדבר הרשות אינו בכלל מצות לאו ליהנות ניתנו וא"ש:

שוב ראיתי בנחלת צבי על היו"ד (שם) דהביא משו"ת זכרון יצחק שפסק דהשוחט בהמה מסוכנת בסכין של ע"ז הבהמה אסורה בדיעבד משום אי עביד לא מהני, וכקושיית רע"ק זצ"ל הנ"ל, והנחלת צבי כתב דזה אינו דבתשובת פני ארי' כתב דאפילו לנחור בהמה מסוכנת בסכין של ע"ז אסור וא"כ לעולם לא יתוקן האיסור עיי"ש. ובאמת לא הועיל כלום בזה, דאף אם גם לנחור אסור ואיסור הנאת הנחירה לעולם לא יתוקן, מ"מ איסור הנאת השחיטה שמתרת לאכילה אם נימא אי עביד לא מהני יתוקן, וא"כ עכ"פ תהא אסורה לאכילה גם בדיעבד משום אי עביד לא מהני, דהנאת הנחירה והנאת השחיטה שתי הנאות מיוחדות הן ואם הנאת הנחירה אין לתקן עוד, מ"מ הא הנאת השחיטה המתרת לאכילה יש לתקן ויש לומר בה אי עביד לא מהני, אם לא דנימא כמו שכתבתי לעיל דגרם הנאה לא חשיבא הנאה גם במצוה של רשות וא"כ הנאת השחיטה שהיא רק גרם הנאה אינה אסורה כלל, אמנם הנחלת צבי דלא נחית לזה לא יתכנו דבריו כלל וכנ"ל. גם מה שכתב הנחלת צבי שם לדחות דברי הכרתי ופלתי הנ"ל וכתב דכיון דנהנה בסכין של ע"ז דאי לא שחטה היתה מתה והוי הנאת הגוף בהדי הנאת המצוה לא אמרינן בכה"ג מצות לאו ליהנות ניתנו וכמ"ש הר"ן נדרים (ט"ו ב') גבי הנאת תשמישך עלי,

לא דק, חדא דלאו כולי עלמא ס"ל כהר"ן ודעת הרשב"א הוא דאף היכי דאיכא הנאת הגוף בהדי המצוה אמרינן מצות לאו ליהנות ניתנו, ועוד דהא לולא המצוה הי' מותר לאכול גם מתה וא"כ רק הנאת המצוה יש כאן ולא יותר, והוא לא נחית עוד שם להסברא דגם נחירה הוי הנאה ואסור עיי"ש, וכן מה שהשיג שם על דברי הזכרון יצחק הוא ג"כ שלא בדקדוק יעו"ש: והרמב"ם הל' עכו"ם (פ"ז הי"ט) כתב סכין של, ע"ז ששחט בה הרי זה מותר מפני שהוא מקלקל, ואם היתה בהמה מסוכנת הרי זו אסורה כו', וכתב שם הכ"מ נראה דדעת רבינו לאסור כל הבהמה ואזדא לטעמי' בנטל כרכר מהאשרה וארג בו בגד דכל הבגד אסור בהנאה עכ"ל. ועיין בש"ך יו"ד (סי' קמ"ב ס"ק ו') דדקדק על לשון הרמב"ם שכתב שם אח"כ וכן אסור לחתוך בה בשר כו' אמאי לא סיים ואם חתך בה בשר הבשר אסור עיי"ש. ולפי הנ"ל אפשר לומר דהרמב"ם באמת אינו מדמה שוחט בהמה מסוכנת בסכין של ע"ז לנטל כרכר מהאשרה וארג בו בגד, רק כדעת הרא"ש בחולין שם דמחלק בזה, אמנם הרמב"ם לשיטתו וכפי שנתבאר לעיל דס"ל דבמצוה של רשות גם גרם הנאה אסור, וא"כ מה שהשחיטה מחרת באכילה ג"כ אסור בסכין של ע"ז, ובהנאת השחיטה שייך לומר אי עביד לא מהני והוי כאלו לא נשחטה ואסורה וכדהקשה רע"ק זצ"ל הנ"ל, משא"כ בחתך בו בשר אף דאסור לכתחלה לחתוך בו מ"מ בדיעבד הבשר לא נאסר, דלנטל כרכר מהאשרה וארג בו בגד לא דמי וכדעת הרא"ש הנ"ל וגם אי עביד לא מהני לא שייך בבשר דהלא האיסור לעולם לא יתוקן:

ובזה ניחא נמי הא דהקשה הלחם חמודות (שעל הרא"ש בחולין שם) על הטור יו"ד (סי' קמ"ב) שכתב על דברי הרשב"א שכתב דיוליך הנאה לים המלח ופי' הטור כמה כדי הנאה כדי שכר סכין לשחוט בה, וכתב הלחם חמודות על זה וז"ל, ואין נ"ל דעד כאן לא כתב הרשב"א בת"ה שהביא הב"י כדי שכר המחתכו אלא בחיתוך בשר אבל בחיתוך מסוכנת ודאי דהנאה שלה יותר. מכן היא שמהנהו שלא תתנבל עכ"ל, ולפי הנ"ל אתי שפיר דהא נתבאר לעיל דלהרשב"א גם במצוה של רשות גרם הנאה לא חשיבא הנאה וא"כ הנאת השחיטה שהבהמה ניתרת באכילה לא חשיב נהנה מאיסורי הנאה, ורק מה שמתקן שהבהמה לא תמות ובשר תמותה גרע מבשר נחורה היא ההנאה, והנאה זו אינה אלא הנאת חיתוך בעלמא, דהא בזה שהורג את הבהמה בהסכין אינו מתקן את בשר הבהמה יותר מכפי שהוא, רק עושה שהבשר לא יתקלקל מכפי שהיא עתה במיתת הבהמה, וזה הוי רק הנאת חיתוך בעלמא דע"י החיתוך אינו נשכר רק הוא נשמר מלהפסיד, ומה שנשכר שהבהמה ניתרת לאכילה ע"י השחיטה הוי רק גרם הנאה ע"י מצות השחיטה דלא חשיבא הנאה וכנ"ל, ושפיר כתב הטור כמה כדי הנאה כדי שכר

סכין לשחוט בה, דצריך להוליך לים המלח רק שכר המחתכו וכדכתב הרשב"א לגבי חיתוך בשר וכנ"ל. ואדרבא צדקו בזה דברי המאסף שהובא בכנסת הגדולה ביו"ד (סי' קמ"ב סעי' ב'), שתמה על הטור אמאי שכתב כדי סכין לשחוט בה, דמשמע שהוא יותר משכר המחתכו, וברשב"א לא נזכר רק שכר המחתכו, ועיין בכנסת הגדולה שם שהעלה דחיתוך מסוכנת הנאה שלה יותר מתיתוך בשר, עיי"ש. והנה הלחם חמודות הנ"ל הבין בדברי הטור שהם כדברי הרשב"א והקשה דהי"ל להטור למיכתב כמו שהעלה הכנסת הגדולה הנ"ל, והמאסף שהובא בכנסת הגדולה הבין בדברי הטור כמו שהעלה הכנסת הגדולה והקשה דהי"ל להטור למיכתב כדברי הרשב"א, ולפי הנ"ל יש להבין בדברי הטור כמו שהבין הלחם חמודות, דהא דכתב הטור כדי סכין לשחוט בה האי לשחוט בה לאו דוקא רק שכר המחתכו וכדכתב הרשב"א בבשר, וקושיית הלחם חמודות שהוא כמה שהעלה הכנסת הגדולה אינו וכנ"ל: והנה שיטת הר"ן בנדרים (ט"ו ב'), גבי הנאת תשמישך עלי, דהיכי דבהדי המצוה מתהני גם הנאת הגוף לא אמרינן מצות לאו ליהנות ניתנו. ובשעה"מ הל' לולב (פ"ח ה"א) הקשה מסוגיא דעירובין הנ"ל דקאמר דאי אין מערבין אלא לדבר מצוה מותר לערב בבית הקברות דמצות לאו ליהנות ניתנו הא הדבר מצוה הוא כדפירש"י ללכת לבית האבל או לבית המשתה והא לבית המשתה מצוה שיש בה הנאת הגוף ואיך שרי מטעם מצות לאו ליהנות ניתנו, ותירץ דכיון דמבית הקברות גופי' דהיינו מגופו של איסור אינו נהנה כלום והאיסור אינו אלא גורם להנאת בית המשתה המותר בכי האי גוונא שפיר אמרינן מצות לאו ליהנות ניתנו עיי"ש. ולכאורה לפי מה שנתבאר לעיל דהראשונים דתפסו הא דרבא בר"ה הנ"ל בהזאה וטבילה להלכה ע"כ דמפרשי סוגיא דעירובין הנ"ל דהעירוב עצמו הוי הנאה והמערב בבית הקברות נהנה מגופו של האיסור, א"כ לכאורה שוב תקשי על הר"ן קושיית השעה"מ הנ"ל אמאי מותר לערב בבית הקברות אי אין מערבין אלא לדבר מצוה משום דמצות לאו ליהנות ניתנו הא נהנה מזה שקונה בית באיסורי הנאה דהוי כדר באיסורי הנאה, והר"ן הלא תפס ג"כ הא דרבא הנ"ל בהזאה וטבילה להלכה:

אמנם באמת לא קשה מידי, דיעוי' בריטב"א בר"ה (כ"ח א') וז"ל אמר רבא המודר הנאה מחבירו מותר לתקוע תקיעה של מצוה, י"מ וכ"ש אם של רשות דלאו הנאה וליתא דשל מצוה דוקא נקט משום דלאו ליהנות ניתנו דאלו בתוקע לשיר אסור דהא קמתהני וכ"ת ה"נ לא סגיא דלא מתהני והוי פסיק רישי' ולא ימות וכטובל במעין שהודר ממנו הנאה דאסור בימות החמה הא ליתא דהתם לא סגיא דלא מתהני אבל הכא אין הנאה בקול אלא בשיתכוין לשיר והיינו דאשמועינן רבא נמי וכ"ת הא דתנן בנדרים חלין ע"ד

מצוה כגון סוכה שאני יושב לולב שאני נוטל למאי חייל דהא אמרינן מצות לאו ליהנות ניתנו וי"ל דלא אמרינן הכי אלא בשאוסר דבר בלשון הנאה וההיא בשאוסר גוף הסוכה והלולב עליו שלא בלשון הנאה ומ"מ בשאוסר מצוה עליו אפילו בלשון הנאה נראה שהוא אסור דלא סגיא דלא מתהני כדאמרינן המתעסק בחלבים ועריות חייב שכבר נהנה ועדיפא מהא דטבילה דבסמוך וההיא דמוכרי כסות מוכרין כדרכן כבר פי' בפסח א' (צ"ל בפסחים) דלא חשיב פסיק רישי', עכ"ל. העתקתי כל דברי הריטב"א כלשונם, יען שמהם נלמוד איזה פרטים שהאחרונים נסתבכו ונבוכו בהם. דהנה הריטב"א סובר כהר"ן דהיכי דמתהני הנאת הגוף בהדי המצוה לא אמרינן מצות לאו ליהנות ניתנו, אמנם זה דוקא בהנאה דלא סגיא דלא מתהני והוי פסיק רישי', אבל ישנן הנאות דהויין הנאה רק כשמתכוין להנות וכשאין מתכוין להנות לא הויין הנאה ובהנאות כאלה דלא הוי פסיק רישי' אמרינן מצות לאו ליהנות ניתנו, וממילא אתי שפיר סוגיא דעירובין הנ"ל אף אם נפרש דהעירוב עצמו הוי הנאה דקונה בית אפ"ה אי אין מערבין אלא לדבר מצוה אמרינן מצות לאו ליהנות ניתנו דהנאה כזו פשיטא דלא הוי פסיק רישי' וכשאין מתכוין להנות לא הויא הנאה:

וכן נמי תתיישב קו' המחנה אפרים הובא, בשעה"מ הל' שופר הנ"ל על התוס' בר"ה (כ"ח א') ד"ה המודר דנסתפקו באמר תקיעת שופר עלי אי דמי לאמר ישיבת סוכה עלי דאסור או שאני סוכה דבלאו המצוה יש הנאה בישיבתה משא"כ בשופר דאינו מכוין לשיר, והקשה המחנה אפרים דא"כ באמר הנאת סוכה עלי אמאי מותר משום מצות לאו ליהנות ניתנו הא היכא דמתהני הנאת הגוף בהדי המצוה לא אמרינן מצות לאו ליהנות ניתנו, והשעה"מ כתב דלק"מ דהתוס' לא ס"ל כשיטת הר"ן רק אזלי בשיטת הרשב"א דאף בכה"ג אמרינן מצות לאו ליהנות ניתנו, עיי"ש. והנה שנראה מקושיית המחנה אפרים ומתירוצו של השעה"מ שהבינו דאפשר לומר דבסוכה בלאו המצוה אין הנאה כלל ומש"ה הקשה רק על התוס' שכתבו דבסוכה בלאו המצוה יש הנאה בישיבתה והשעה"מ תירץ דאזלי בשי' הרשב"א והר"ן באמת יסבור דבסוכה בלאו המצוה אין הנאה בישיבתה, וזה תמוה דהא פשיטא דישיבה בכל מקום הוי הנאה והמודר הנאה מחבירו אסור ליכנס לחצרו ומה גם לישב שם ומי גרעה סוכה מחצר, וא"כ בלא דברי התוס' הנ"ל פשיטא דבסוכה יש הנאה בישיבתה וקשה לשי' הר"ן אמאי אמרו בנדרים (טז ב') דבאמר הנאת סוכה עלי אמרינן מצות לאו ליהנות ניתנו. ועיין בנוב"י (מה"ת או"ח סי' קל"ג) דהקשה באמת קושיא זו על הגמ' דנדרים הנ"ל, [ומאי דפשיטא לי' להנוב"י שם דבסיכך בעני דמשה הסוכה פסולה משום דכתותי מכתת שיעורא וסוכה

בעיא שיעור עיי"ש, הנה ההיפך מבואר בקובץ ת' הרמב"ם בהחידושים שם דמהא דקי"ל דעושין לחי מעצי אשרה הוציא רבינו שמואל דהוא הדין לענין הסוכה דמותר לסכך באיסורי הנאה, אע"ג דהסיכוך הוי כנפרך מעלים דקים עיי"ש, ועיין ברמב"ם הל' שבת (פי"ז הי"ב) ובמ"מ שם, ועיין באבה"ע (סי' קכ"ד סעי' א') בהגה"ה ובביאורי הגר"א שם. אמנם לענ"ד נראה דסכך מעצי אשרה יש לפסול מטעם דע"ז מטמאה מדרבנן וכל שהוא מקבל טומאה אין מסככין בו. ואפשר דמשום זה באמת תפס רבינו שמואל הנ"ל בלשונו לענין סכך דמותר לסכך באיסורי הנאה ולא דמותר לסכך בעצי אשרה, וכמו דהוזכר בלחי שמשם הוציא את הדין בסוכה, והיינו משום דבסוכה עצי אשרה פסולין מטעם טומאה וכנ"ל,], [ומה שתירץ הנוב"י דהגמ' בנדרים ע"כ מיירי באסר עליו רק סוכה של מצוה ובאומר הנאת סוכה עלי היינו הנאת המצוה וכיון דמצות לאו ליהנות ניתנו לא חל הנדר כלל עיי"ש, לא כן משמע מהר"ן בנדרים שם דבד"ה אמר רבא פירש דאי אמר הנאת סוכה עלי יושב בה ישיבה של מצוה, ואי כהנוב"י הא אין הנדר חל כלל ואף ישיבה של רשות מותר לישב בה, וע"כ דס"ל להר"ן דהנדר חל וישיבה של רשות אסור לישב בה, א"כ קשה אמאי מותר לישב בה ישיבה של מצוה הא בהדי המצוה מתהני גם הנאת הגוף ואין לומר בכה"ג מצות לאו ליהנות ניתנו וכנ"ל, אמנם עפ"י דברי הריטב"א הנ"ל אתי שפיר דדוקא היכי דהנאת הגוף הוי פסיק רישי' לא אמרינן מצות לאו ליהנות ניתנו, משא"כ בהנאת ישיבת סוכה דלא הוי פסיק רישי' כשמתכוין לשם מצוה לא הוי הנאה כלל ושפיר אמרינן בכה"ג מצות לאו ליהנות ניתנו וא"ש. גם מבואר בריטב"א הנ"ל דהיכי דבהדי המצוה איכא הנאת הגוף מאלה הנאות דהויין פסיק רישי' אף באוסר המצוה עליו בלשון הנאה אסור דלא סגיא דלא מתהני, ולא אמרינן כיון דאסר עליו המצוה בלשון הנאה ומצות לאו ליהנות ניתנו הנדר אינו חל כלל, רק היכי דמתהני בודאי בהדי המצוה חל הנדר אף באסר המצוה עליו בלשון הנאה והוא דלא כהנוב"י הנ"ל: ועדיין התוס' בר"ה הנ"ל צריך ביאור, במה שכתבו לחלק דגבי סוכה בלאו מצוה יש הנאה בישיבה אבל שופר אי לאו מצוה אין הנאה בתקיעה דאינו מכוין לשיר עכ"ל, ויש להבין הא אי אמר ישיבת סוכה עלי פשיטא דלא משום הנאת הישיבה אסור לישב בה ישיבה של מצוה, דהא מצות לאו ליהנות ניתנו, ורק משום דבאמר ישיבת סוכה עלי אסר עליו הישיבה בין בהנאה ובין שלא בהנאה ומש"ה אסור לישב בה ישיבה של מצוה אף דאינו נהנה וא"כ איך כתבו לחלק בין ישיבת סוכה לתקיעת שופר משום דגבי סוכה בלאו המצוה יש הנאה בישיבה, ועוד מה יענו התוס' להא דתנן בנדרים שם לולב שאני נוטל תפילין שאני מניח והתם מאי הנאה איכא בלאו המצוה. שוב מצאתי

ביום תרועה שכתב על דברי התוס' דקשה טובא והניח בקושיא: והנראה דהנה הר"ן בנדרים שם כתב דמהא דאי אמר ישיבת סוכה עלי אסור לישב בה ישיבה של מצוה אף דלא נהנה כלל, מזה למדו התוספות דאף באומר זריקת צרור עלי אסור לזורקו אף שאין בזריקתו הנאה. ועיין במאירי נדרים שם דכתב על זה שאין הדברים נראין כן אלא בדבר שיש בו איזה צד תועלת או הנאה אם של מצוה אם של צד אחר יעו"ש. והנה לשיטת המאירי בין באוסר עליו ישיבת סוכה בכולל, של רשות ושל מצוה, ובין באוסר עליו ישיבת סוכת מצוה, לעולם חל הנדר ואסור לישב בה אף ישיבה של מצוה, דבסוכה של רשות חל הנדר משום דיש הנאה בישיבתה ובסוכה של מצוה חל הנדר משום שיש בו תועלת של מצוה, משא"כ באוסר עליו נטילת לולב, אם אוסר עליו נטילת לולב של מצוה חל הנדר משום שיש בו תועלת של מצוה, אבל באוסר עליו נטילת לולב בכולל של רשות ושל מצוה, נראה דהנדר אינו חל כלל דבנטילת לולב של רשות אין כל הנאה ולא שום תועלת ומש"ה אין הנדר חל כלל ומותר אף בנטילה של מצוה, כן נראה לענ"ד פשוט לשיטת המאירי. ומעתה יובנו דברי התוס' דר"ה הנ"ל, דמוכח מדבריהם דמיירי באסר עליו תקיעת שופר בכולל, בין של רשות בין של, מצוה, דזהו לשונם שם, אבל אם אמר תקיעת שופר עלי אסור לתקוע בשופר של מצוה, ומדכתבו אסור לתקוע בשופר של מצוה ולא כתבו אסור לתקוע תקיעה של מצוה מכלל דמיירי באסר עליו תקיעת כל השופרות בין של רשות ובין של מצוה, ונסתפקו אם בכה"ג חל הנדר אם לא והביאו שתי הדיעות הנ"ל ומתחלה כתבו דעתם שהובא בהר"ן נדרים הנ"ל דמישיבת סוכה עלי דאסור לישב בה ישיבה של מצוה מוכח דהנדר חל אף היכא דאין שום הנאה וממילא דהוא הדין בתקיעת שופר עלי דחל הנדר ואסור לתקוע בשופר של, מצוה, ואח"כ כתבו אם לא נחלק, והיינו דעת המאירי הנ"ל, משום דגבי סוכה בלאו מצוה יש הנאה בישיבה, ומש"ה חל הנדר בממ"נ בסוכה של רשות חל הנדר משום הנאת הישיבה ובסוכת מצוה משום תועלת המצוה, אבל שופר אי לאו מצוה אין הנאה בתקיעה דאינו מכוין לשיר, וא"כ באמר תקיעת שופר עלי תקיעה של רשות שאינו מכוין לשיר לא נאסרה עליו דעל זה לא חל הנדר דאין בזה שום הנאה ולא תועלת וממילא דגם תקיעה של מצוה לא נאסרה עליו דהנדר בכה"ג לא חל כלל. זהו ביאור דברי התוס' והוא נכון וברור:

עוד דבר אחד אעיר בענין מצות לאו ליהנות ניתנו. הנה השעה"מ בהל' שופר שם הקשה להני אמוראי דס"ל מצות ליהנות ניתנו איך יפרנסו המתני' דנדרים (ל"ו ב') דבמודר הנאה מלמדו מדרש הלכות ואגדות, והטעם הוא כדפירש הר"ן שם משום מצות לאו ליהנות ניתנו. ועוד הקשה (בפ"ח מהל' לולב) מהא דתנן במעילה (י"ג ב') ערבה לא נהנין

ולא מועלין וראב"צ אומר נוהגין היו הזקנים שנהנין ממנו בלולביהן, ופירשו שם התוס' דהטעם הוא משום מצות לאו ליהנות ניתנו, וא"כ יקשה מכל זה למ"ד מצות ליהנות ניתנו וכקושיות השעה"מ הקשה הטורי אבן בר"ה שם:

ותמה אני עליהם, דעד שבקשו למצוא משניות סתומות, ואשר רק מפירושם של ראשונים נשמע דמצות לאו ליהנות ניתנו, ועיין בשיטה מקובצת בנדרים שם די"א דהיינו טעמא דמותר ללמדו משום דאיהו במצוה דנפשי' קא עסיק, וע"ד ערבה במעילה הנ"ל עיין ברמב"ם פ"ה מהל' מעילה בהשגות הראב"ד שם, הא מפורש הוא בסוגיא דעירובין הנ"ל דלר' יהודא דס"ל מערבין בבית הקברות הטעם הוא משום דס"ל מצות לאו ליהנות ניתנו והגמ' שקיל וטרי שם רק אליבא דרבנן דפליגי על ר' יהודא אבל לר' יהודא פשיטא דס"ל מצות לאו ליהנות ניתנו, וא"כ הני אמוראי דס"ל מצות ליהנות ניתנו ע"כ דלא כר' יהודא אמרו למלתייהו וע"כ דלדידהו מוקמי דרבנן ור' יהודא פליגי בזה אי מצות ליהנות ניתנו אי לאו ליהנות ניתנו והם אמרו כרבנן וא"כ לק"מ עלייהו ממשניות דנדרים ודמעילה הנ"ל לכל הפירושים: ברמב"ם הל' מכירה (פ"ט ה"ב) וז"ל הגזבר שקנה להקדש או שמכר ידו על העליונה כיצד נתן דמים של הקדש אע"פ שלא משך הפירות אם הוקרו קנה כדין תורה ואם הוזלו הפירות חוזר שהרי לא משך ולא יהא כח הדיוט חמור מכח הקדש כו' עכ"ל. והרשב"א קידושין (כ"ט א'), וכן הר"ן שעל האלפס שם, תמהו על הרמב"ם מהגמ' דקידושין שם דקאמר פדאו במנה ולא הספיק למושכו עד שעמד במאתים מה שפדה פדוי ואין נותן אלא מנה ופריך אמאי ה"נ נימא לא יהא כח הדיוט חמור מהקדש ומשני אטו הדיוט לאו במי שפרע קאי, אלמא היכי דהדיוט הבא לחזור חייב לקבל מי שפרע הקדש בכה"ג אינו חוזר בו דאין הקדש ראוי לקבל מי שפרע, והובא זה הדין ברמב"ם הל' ערכין (פ"ז הי"ג), וא"כ הוא הדין נמי בגזבר שנתן מעות של הקדש ולא הספיק למשוך את הפירות עד שהוזלו שאינו חוזר בו דכיון שהמעות קונות דבר תורה והדיוט בכה"ג שבא לחזור חייב לקבל מי שפרע הקדש אינו חוזר בו, וא"כ איך כתב הרמב"ם בזה ואם הוזלו הפירות חוזר, ועיי"ש ברשב"א שסיים וכתב וז"ל, ולא ידעתי מה הפרש יש בין הקדש שקבל מעות על פירות הקדש דאינו חוזר כיון דאית בי' מי שפרע לגבי הדיוט כה"ג ובין הקדש שנתן מעות הקדש שאף בזה מי שפרע יש אצל ההדיוטות עכ"ל. ועיין במגיד משנה ובכ"מ ובמל"מ שם שנדחקו בזה. ובכדי ליישב דברי הרמב"ם הנ"ל נקדים:

דהנה בב"מ (מ"ח א') בהא דפליגי ר' יוחנן וריש לקיש דר' יוחנן אמר דבר תורה מעות קונות וריש לקיש אמר משיכה מפורשת מן התורה, אמר רבא קרא ומתניתא מסייע

לי' לריש לקיש וקאמר מתניתא מנלן דתניא נתנה לבלן מעל ואמר רב דוקא בלן הוא דלא מחסרא משיכה אבל מידי אחריתא דמחסרא משיכה לא מעל עד דמשיך והתניא נתנה לספר מעל וספר הא בעי לממשך, תספורת הב"ע בספר נכרי דלאו בר משיכה הוא. ובתוס' שם ד"ה בלן כתבו וז"ל ואם תאמר וכי אתותב ר' יוחנן ממתניתא ויש לומר דר' יוחנן מוקי לה בבלן נכרי אבל ספר נכרי בעי משיכה, עכ"ל. וברמב"ם הל' מעילה (פ"ו ה"י) כתב וז"ל, קנה בה חפץ ולא משך אם מן העכו"ם מעל ואם מן ישראל לא מעל עכ"ל, והכ"מ שם כתב על זה וז"ל ויש לתמוה דהתם אליבא דר"ל דאמר משיכה קונה מן התורה קיימינן ואנן קי"ל כר' יוחנן דאמר דבר תורה מעות קונות עכ"ל, והיינו דלר' יוחנן ע"כ בישראל מעל אע"פ דלא משך ובעכו"ם לא מעל עד דמשך ואיך כתב הרמב"ם היפך זה דהוא רק לר"ל ואנן הא קי"ל כר' יוחנן:

אמנם באמת הרמב"ם לשיטתו לא הי' יכול לפרש כדפירשו התוס' הנ"ל דר' יוחנן מוקי לה בבלן נכרי, דהא הרמב"ם פסק בהל' זכי' (פ"א הי"ד) ובהל' בכורות (פ"ד ה"ה) דעכו"ם קונה בין במשיכה ובין בכסף וא"כ הא דתניא נתנה לבלן מעל, דמשמע דוקא בלן הוא דלא מחסרא משיכה אבל מידי אחריתא דמחסרא משיכה לא מעל עד שימשוך, אי אפשר לאוקמי לר' יוחנן בבלן עכו"ם דהא לר' יוחנן לשי' הרמב"ם עכו"ם קונה אף בכסף, ולפ"ז הדרא קו' התוס' הנ"ל לדוכתה וכי אתותב ר' יוחנן ממתניתא, ע"כ נראה דהרמב"ם פירש דכמו דלר"ל הברייתא מיירי בבלן ישראל כן נמי לר' יוחנן הברייתא מיירי בבלן ישראל ואף דלר' יוחנן דבר תורה מעות קונות מ"מ כיון דתקנו רבנן משיכה ואמרו דמעות אינן קונות והפקיעו קנין מעות ממילא במידי דמחסרא משיכה לא מעל עד שימשוך, ואף דהמוכר רשאי להשתמש בהמעות וכדמוכח מהרמב"ם הל' מכירה (פ"ז ה"ג) מ"מ מוכח שם דהמוכר הוי על המעות רק שומר שכר ומש"ה הלוקח לא מעל עד שימשוך, וכן נמי הברייתא דקתני נתנה לספר מעל ואף דבעי לממשך תספורת ע"כ גם לר' יוחנן כמו לריש לקיש יש לאוקמי בספר נכרי דקונה אף בכסף אבל בספר ישראל לא מעל עד דמשיך וכנ"ל, והברייתא דקתני נתנה לספר או לספן או לכל בעלי אומניות לא מעל עד דמשך מיירי בישראל, ולא תקשה דא"כ איך פסק הרמב"ם שם (הל' ט') דאם נתנה לאחד מבעלי אומניות מעל אע"פ שעדיין לא עשו מלאכתו, ולא חילק כלל בין עכו"ם לישראל, דיעוי' בשיטה מקובצת בב"מ שם דהא דקאמר בגמ' בספר והא בעי לממשך תספורת היינו לענין שכירות התספורת עצמה עיי"ש, אבל לענין שכירות הפועל עצמו פשיטא דהשוכר את הפועל ושלם לו דאין השוכר יכול לחזור ושפיר מעל וא"כ באמת הברייתא דקתני נתנה. לספר מעל יש לאוקמי גם בישראל ולענין הפועל

עצמו והברייתא דקתני דלא. מעל עד דמשך מיירי לענין כלי האומנות, רק הגמ' בעי לאוקמי שתי הברייתות בחד גוונא ומש"ה מוקים להן כאן בנכרי וכאן בישראל, אמנם הרמב"ם להלכה מיירי רק לענין בעלי האומניות עצמן, דלענין כלי האומנות פשיטא דהוו כשכירות כל המטלטלין, ומש"ה סתם ולא חילק בין עכו"ם לישראל, והא דמייתי רבא סייעתא לר"ל מהברייתא דבלן, אף דלפי הנ"ל גם לר' יוחנן אתיא שפיר, הוא משום דרבא לשיטתו דס"ל שם (מ"ג א') כרב הונא דהיתר שימוש מחייב באונסין והי' פשיטא לי' לרבא דלר' יוחנן דאית לי' דבר תורה מעות קונות המוכר רשאי להשתמש בהמעות, ועיין שם בתוס' ד"ה מאי בתי' הב', א"כ לשיטתו אין לאוקמי הברייתא לר' יוחנן בבלן ישראל דכיון דהמוכר רשאי להשתמש בהמעות והיתר שימוש מחייב באונסין א"כ בישראל מעל אף דלא משיך ושפיר מייתי רבא מהברייתא סייעתא לר"ל דמעות אינן קונות מדאורייתא ואין המוכר רשאי להשתמש בהמעות ומש"ה בישראל לא מעל עד דמשיך, אמנם לדידן דקי"ל דהיתר שימוש אינו מחייב באונסין שפיר איכא לאוקמי ברייתא דבלן גם לר' יוחנן בבלן ישראל דגם לר' יוחנן לא מעל עד דמשיך וכנ"ל, וא"כ אף לדידן דקי"ל כר' יוחנן שפיר פסק הרמב"ם דקנה בה חפץ ולא משך אם מן העכו"ם מעל ואם מן ישראל לא מעל דבעכו"ם גם כסף קונה לפיכך מעל אף דלא משך ובישראל דרבנן תקנו דמעות לא יקנו לא מעל עד דמשך וא"ש. שוב ראיתי בלח"מ הל' מכירה (פ"ג ה"א) דקצת דבריו שם הם מעין מה שכתבתי:

היוצא מזה דלהרמב"ם אף דקי"ל דמדאורייתא מעות קונות מ"מ בנתן מעות לא מעל עד שימשוך, והיינו דבנתינת המעות לבד המעות אינן יוצאות לחולין משום דכיון דרבנן תקנו משיכה הפקיעו ג"כ כח המוכר מהמעות, אמנם המוכר רשאי להשתמש בהמעות והוי עלייהו שומר שכר וכנ"ל, מעתה נאמר דהרמב"ם ס"ל דהא דבנתן מעות ולא משך אם חוזר חייב לקבל מי שפרע הוא רק היכי דהמוכר יכול להשתמש בהמעות, אבל היכי דהמוכר אינו יכול להשתמש בהמעות הוו המעות אצל המוכר כפקדון בעלמא ואינן בתורת מעות על המקח כלל ולא שייך בכה"ג לחייב מי שפרע להבא לחזור ועיין בקצוה"ח (סי' ר"ד סעי' ה' ס"ק ב') דכתב ג"כ דלר' יוחנן דאית לי' דבר תורה מעות קונות החיוב מי שפרע הוא משום דהמוכר רשאי להשתמש בהמעות עיי"ש, וא"כ לפ"ז אתיין שפיר דברי הרמב"ם הל' מכירה (פ"ט ה"ב) הנ"ל, דהפרש גדול יש בין הקדש שקבל מעות על פירות הקדש ובין הקדש שנתן מעות הקדש על פירות חולין, דבהקדש שקבל מעות על פירות הקדש ההקדש יכול להשתמש בהמעות והדיוט בכה"ג שבא לחזור חייב לקבל מי שפרע ומש"ה הקדש אינו חוזר בו דאין הקדש ראוי לקבל מי שפרע, משא"כ

בהקדש שנתן מעות הקדש על פירות חולין דהמוכר אינו יכול להשתמש בהמעות דהא המעות הקדש הן, ואף דדבר תורה מעות קונות, מ"מ כיון דרבנן תקנו משיכה ואמרו דמעות אינן קונות הפקיעו ג"כ כח המוכר מהמעות וכמו שלענין מעילה אמרינן דנתן מעות לא מעל עד שימשוך וכנ"ל וכן נמי בגזבר שנתן מעות הקדש אין המעות יוצאות לחולין עד שימשוך וממילא אין המוכר יכול להשתמש בהמעות והדיוט בכה"ג הבא לחזור אינו חייב לקבל מי שפרע דהמעות הוו כפקדון בעלמא וכנ"ל, א"כ שפיר הקדש חוזר בו משום שלא יהא כח הדיוט חמור מכח הקדש ושפיר כתב הרמב"ם בגזבר שנתן דמים של הקדש ולא משך דאם הוזלו הפירות חוזר שהרי לא משך ולא יהא כח הדיוט חמור מכח הקדש. ואשה"ט:

ומדי עמדי בענין זה אכתוב ג"כ מה שנראה לענ"ד בהרמב"ם הל' מעילה (פ"ז ה"י) התמוה מאד וז"ל, הפקידן אצל שולחני או חנוני ולא היו ולא קשורין קשר משונה הואיל ויש לו רשות מן הדין להשתמש בהן אם הוציאו שניהן פטורין בעל הפקדון פטור שהרי לא אמר לו השתמש בהן והחנוני פטור מפני שאינן קשורין קשר משונה ולא חתומין וכאילו השתמש ברשות, עכ"ל, והכ"מ הביא בשם מהר"י קורקוס שתמה מב"מ (מ"ג א') דתניא המפקיד מעות אצל שולחני אם צרורין לא ישתמש בהן לפיכך אם הוציא לא מעל הגזבר ואם מותרין ישתמש בהן לפיכך אם הוציא מעל הגזבר, ואיך כתב הרמב"ם היפך ברייתא זו וליכא מאן דפליג עלה. ומ"ש המהר"י קורקוס שם לתרץ דהרמב"ם דחה ברייתא זו וכתב דהרמב"ם סובר דהברייתא נתנה לבלן מעל דמוכח דוקא בלן אבל דבר הצריך משיכה לא מעל דהיתר תשמיש לא מייתי לידי מעילה וכן ההיא דנתנה לספר לא מעל כולהו פליגי על אותה ברייתא וסברי שאין מעילה אלא א"כ אמר לו בפירוש עכ"ל עיי"ש, ודבריו אין להם מובן, דמלבד שאין שום סברא לומר דהרמב"ם ידחה ברייתא מפורשת מפני ברייתות סתומות שהרבה פנים לפירושן, גם לא ידעתי מה חידש לן בזה שבקש למצוא סמוכין בהברייתות דבלן וספר, הא זה דהיתר שימוש לא מייתי לידי מעילה הוכיחה הגמ' מהברייתא זו עצמה דהמפקיד מעות אצל שולחני ואפ"ה קתני בה דאם הוציא מעל הגזבר, וכל דברי המהר"י קורקוס בזה נפלאו ממני. והנראה לענ"ד הוא, דהנה במעילה (כ"א ב') תנן המפקיד מעות אצל שולחני אם צרורין לא ישתמש בהן לפיכך אם הוציא מעל אם מותרין ישתמש בהן לפיכך אם הוציא לא מעל. ופירש"י שם לא מעל השולחני אלא המפקיד, עכ"ל והיינו כהברייתא דב"מ (מ"ג א') הנ"ל דקתני ואם מותרין ישתמש בהן לפיכך אם הוציא מעל הגזבר. אמנם הרמב"ם בפי' המשניות שם פירש וז"ל, היוצא מזה כשנותנים מעות הקדש לשולחני ולא הודיעו שהן הקדש

ונשתמש בהן לפי שאינן צרורין שהוא פטור מן המעילה וכאילו אמר לו המפקיד אצלו השתמש בהן ושליחותו עשה ולפיכך לא מעל וכן המפקיד לא מעל לפי שלא צוה אותו בשום דבר עכ"ל, הנני רואים שזה הדין שהביא הרמב"ם בחיבורו בהל' מעילה הנ"ל הוא מהמתני' דמעילה לפי פירושו הנ"ל והנה יעוי' במעילה (שם) בתוס' ד"ה המפקיד דכתבו וז"ל, צ"ע בב"מ בפרק המפקיד (מ"ג א') דמייתי לה להיא דהכא ולא מייתי לה כלישנא דתנינן לה הכא. עכ"ל, מבואר דהתוס' סברי דההיא דב"מ שם היינו הך מתני' דמעילה הנ"ל ורק בשינוי לישנא, ומעתה נראה דגם הרמב"ם ס"ל כן ופירש דהא דמייתי לה בב"מ בשינוי לישנא הוא משום דהגמ' בב"מ בעי להוכיח ממשנה זו אי היתר שימוש מחייב באונסין אי לא ומש"ה מייתי לה בשינוי לישנא, והיינו בהטעמים שלה דברישא בצרורין מעל השולחני מטעם דהמעילה אינה שייכא על המפקיד הגזבר ובסיפא במותרין לא מעל השולחני מטעם דהמעילה שייכא על המפקיד הגזבר, וזהו דמייתי אם צרורין לא מעל הגזבר אם מותרין מעל הגזבר, דהיינו הטעמים של המשנה דמעילה הנ"ל, ומדקתני בסיפא הוציא דמשמע דמעילת הגזבר אינה מתחלת אלא משעת הוצאה הוכיח דהיתר שימוש אינו מחייב באונסין, דאל"כ מעל הגזבר מיד כשהפקיד, ודחי דאיידי דתנא רישא הוציא תנא נמי בסיפא הוציא ובאמת מעל הגזבר מיד כשהפקיד, ולפי"ז מעל הגזבר מעילה ממש, אמנם לפי מאי דקי"ל דהיתר שימוש אינו מחייב באונסין, וא"כ הגזבר כשהפקיד לא מעל ורק כשהוציא השולחני הוי ההוצאה מרשות הקדש, הנה השולחני לא מעל משום דלגבי דידי' המעילה שייכא על הגזבר המפקיד, דכיון דהמעות לא היו צרורין הוי כאלו אמר לו המפקיד השתמש בהן ושליחותו עשה, וגם המפקיד לא מעל דכלל הוא בכל מקום דאין אדם נעשה שלוחו של חבירו בלי ציווי שלו והמפקיד לא צוה להשולחני בשום דבר, וא"ש. רמב"ם הל' פרה (פ"א הל' ג' ד') וז"ל, היו בה שתי שערות עיקרן מאדים וראשן משחיר עיקרן משחיר וראשן מאדים הכל הולך אחר העיקר וכו' וצריך שישאר מהמאדים כדי שינטל בזוג שכל שערה שאינה ניטלת בזוג הרי היא כאלו אינה לפיכך אם היו בה שתי שערות לבנות או שחורות שאינן נלקטין בזוג הרי זו כשירה עכ"ל. ובכ"מ כתב ע"ז וז"ל, בפ"ו דנדה (ניב ב') שתי שערות האמורות בפרה ובנגעים איפליגו תנאי בשיעורי' ואמרינן בגמ' דהלכה כדברי כולן להחמיר וסובר רבינו שניטלות בזוג הוא השיעור המועט שבכולן כו' אבל יש לתמוה שפסק כאן שצריך שישאר מהמאדים כדי שינטל בזוג ומאחר ששיעור זה להכשיר הו"ל לפסוק כדי לכוף ראשן לעיקרן שהוא השיעור הארוך והוא להחמיר וכתב הר"י קורקוס ז"ל ואפשר שסובר רבינו דלא אמרינן הלכה כדברי כולן להחמיר אלא לגבי בן ובת אבל לענין פרה נקטינן כר"ע

דאמר כדי שיהיו ניטלות בזוג ועוד שמ"ש לפרה היינו לפסול בשתי שערות שחורות ובזה הלכה להחמיר אבל בעיקרן מאדים די לנו שנצריך המועט שלא יחשוב כמאן דליתי' אלא כל שיש שיעור שאנו קורין אותו שיער בקצת מקומות סגי כי לא נתמעט אלא מה שחשיב כאלו אינו דאטו אם מתחלה הוי שיעור זה מי לימא דלא חשיבא שיער ודאי שיער הוי וז"ש שכל שערה וכו' הרי היא כאילו אינה כלומר אבל ניטלת בזוג אע"פ שאינה שערה גמורה לכל דבר מכ"מ לא חשיבא כאילו אינה שהרי מחמירים בשבילה. עכ"ל, והנה על תירוץ של המהר"י קורקוס הנ"ל דלא נאמר הלכה כדברי כולן להחמיר אלא גבי בן ובת, כבר השיגו ע"ז הלח"מ הל' אישות ופ"ב הט"ז) והמל"מ הל' טומאת צרעת (פ"ב ה"א) וכתבו דלא ניתן להאמר כלל עיי"ש. ועל התירוץ הב' דהרמב"ם מחלק בין שיעור שערה לשיעור עיקר שערה קשה דאם נבוא לחילוק הזה מניין לו להרמב"ם כלל ליתן שיעור לעיקר שערה דהא בהמשנה בפרה (סוף פ"ב) סתמא קתני דהולכין אחר העיקר וא"כ מניין לנו דהעיקר בעי שיעור כלל. עוד קשה בדברי הרמב"ם שעל שערות שעיקרן מאדים וראשן משחיר כתב וצריך שישאר מהמאדים כדי שינטל בזוג ועל שערות שעיקרן משחיר וראשן מאדים לא הזכיר כלל דבעינן איזה שיעור להעיקר. ע"כ נראה בפשוט דזה שכתב הרמב"ם וצריך שישאר מהמאדים כדי שינטל בזוג, אין מקורו כלל מהסוגיא דנדה הנ"ל, דהתם פליגי בשערה בתחלת צמיחתה באיזה שיעור חשיבא לשערה והכא הא השערה כבר גדולה ובראשה ועיקרה קא איירינן א"כ מאי שייכות מכאן להתם, וכסברת מהר"י קורקוס הנ"ל דלא דמי זה לזה כלל. אמנם הרמב"ם הוציא דינו ממשנה מפורשת בנגעים (פ"ד מ"ד) דתנן שתי שערות עיקרן משחיר וראשן מלבין טהור עיקרן מלבין וראשן משחיר כמא כמה יהא בלבנינות רבי מאיר אומר כל שהוא ר' שמעון אומר כדי לקרוץ בזוג, ועיין בפירוש הרמב"ם דכדי לקרוץ בזוג הוא כדי שיוכל ללקוט במספרים, וכן הוא בהרע"ב, ומשם למד הרמב"ם דבכל מקום שנאמר בשערות דהולכין אחר העיקר איכא בזה ההיא פלוגתא דר' מאיר ור' שמעון בכמה הוא שיעור העיקר, ועיין בכ"מ הל' נגעים (פ"ב ה"א) דכל היכא דאיכא פלוגתא דר' מאיר ור' שמעון כיון דבעירובין (מ"ו ב') לא איפסוקי הלכתא בפלוגתא דר"מ ור' שמעון הלכה כדברי מי נקטינן להחמיר ומש"ה בנגעים שם פסק הרמב"ם הי' עיקרן מלבין וראשן משחיר אע"פ שהלבן כל שהוא טמא דפסק כר"מ להחמיר עיי"ש, וא"כ הוא הדין בפרה בעיקרן מאדים וראשן משחיר יש לפסוק ג"כ להחמיר והכא ר' שמעון הוא להחמיר ושפיר פסק הרמב"ם וכתב דצריך שישאר מהמאדים כדי שינטל בזוג, דכדי להכשיר את הפרה נקטינן שיעורא דר' שמעון להחמיר. גם מה שדקדקתי לעיל אמאי לא הזכיר הרמב"ם

שיעור העיקר נמי בעיקרן משחיר וראשן מאדים, אתי שפיר בפשוט, דהא כדי לפסול את הפרה נקטינן ג"כ להחמיר כר' מאיר דסגי בכל שהוא ומש"ה לא הזכיר הרמב"ם בזה שיעור. אמנם אף דבפרה בעיקרן משחיר וראשן מאדים הוי כל שהוא להחמיר, מ"מ לא יתכן זה בנגעים בעיקרן משחיר וראשן מלבין דבמתני' שם תנן סתם שהוא טהור וכן ברמב"ם בנגעים שם לא הזכיר בזה שיעור והיינו דבעיקרן משחיר אפילו כל שהוא טהור ואף דהתם הוא להקל ומוכח דלא איפליגו בזה ר' מאיר ור' שמעון כלל ויש להבין טעם הדבר דמאי שנא בעיקרן מלבין וראשן משחיר פליגי ר' מאיר ור' שמעון בשיעור העיקר ובעיקרן משחיר וראשן מלבין לא פליגי כלל ולכ"ע בכל שהוא סגי, והנראה בזה הוא, דלבטל את מראה השערה לכ"ע סגי בכל שהוא, דכל שהעיקר אפילו כל שהוא ממראה אחר הוא מבטל אח מראה ראש השערה, דכיון דכל השערה לא ממראה אחד היא, אף אם נימא דאין לחשוב את מראה השערה כמראה עיקר שלה, מ"מ לחשבה כמראה ראשה שלה ג"כ אי אפשר, כיון דלאו ממראה אחד היא השערה, ובזה לא פליגי כלל ר' מאיר ור' שמעון, ולא פליגי רק היכא דבעינן שנחשוב את מראה השערה דוקא כמראה העיקר, דלר"מ גם בזה סגי בכל שהוא ולר' שמעון בעינן בזה כדי לקרוץ בזוג, ולפי"ז אתי שפיר דבנגעים דדוקא שער במראה לבן טמא וכל מראות אחרים טהור בו א"כ בעיקרן משחיר וראשן מלבין לא בעינן כלל שנחשוב את מראה השערה כמראה עיקר שלה, רק די לנו שלא נחשוב את מראה השערה כמראה ראשה שלה, מש"ה בזה לכ"ע אפילו שחרורית כל שהוא בעיקר שלה סגי, דאף אם נימא דע"י העיקר אין לחשוב את השערה לשער שחור, מ"מ אין לחשוב ג"כ את השערה לשער לבן והוא טהור, משא"כ בעיקרן מלבין וראשן משחיר, דבעינן דנחשוב את השערה דוקא לשער לבן בזה הוא דפליגי ר"מ ור"ש, דלר' שמעון בעינן בזה שיהא בלבנונית כדי לקרוץ בזוג וכנ"ל, וממילא אתי שפיר נמי בהא דפרה הנ"ל דבפרה כל המראות פוסלות בה חוץ ממראה אדום, וא"כ בעיקרן משחיר וראשן מאדים לכ"ע סגי אפילו בשחרורית כל שהוא) דאף אם נימא דע"י שחרורית כל שהוא שבעיקרן אין לחשוב את השערות לשערות שחורות מ"מ לשערות אדומות אין לחשבן והפרה פסולה, משא"כ בעיקרן מאדים וראשן משחיר דבעינן דנחשוב את השערות לשערות אדומות דוקא בזה שפיר בעינן שיהא באדמומית כדי שינטל בזוג דהוא כר' שמעון להחמיר וכנ"ל, ואשה"ט. בתוספתא (מגילה פ"ב) מי שחציו עבד וחציו בן חורין אינו מוציא לא את מינו ולא את שאינו מינו. והב"י בטור או"ח (סי' תרפ"ט) כתב על זה דהוא הדין דאפילו את עצמו אינו מוציא כמו גבי תקיעת שופר דקי"ל ר"ה (כ"ט א) דאפילו את עצמו אינו מוציא דלא אתי צד עבדות דידי' ומפיק

צד חירות דידי', ובשו"ע הל' מגילה (שם) הגיה הרמ"א כן להלכה דהוא הדין דאפילו את עצמו אינו מוציא, אמנם הוקשה לי' להב"י אמאי לא נזכר זה דאפילו את עצמו אינו מוציא בתוספתא הנ"ל וכן בטור שם. וראיתי בטורי אבן מגילה (י"ט ב) דהוקשה לי' כיון דהשומע את המגילה ע"כ מהרהר כל מה שהקורא מוציא בפיו והרהור הא כדיבור דמי א"כ השומע מאינו מחוייב בדבר יהא יוצא ידי חובתו ע"י הרהור דנפשי', וכתב דאין אתה מוצא להא אלא לענין להוציא מי שחציו עבד וחציו בן חורין דאפילו את עצמו אינו מוציא וכיון דאפילו בדיבור בידי' אינו יכול להוציא את עצמו כל שכן בהרהור דידי' דאינו מוציא את עצמו ואין לו תקנה עד שישמע מפי אחרים הלכך בעינן שישמע מפי המחויב בדבר אבל לא ממי שאינו מחוייב בדבר דהרהור דעצמו אינו כלום דהא אפילו בדיבור אינו מוציא את עצמו עיי"ש, מכל זה נראה שכולם הבינו דמי שחציו עבד וחציו בן חורין כל חלק וחלק שבו הוא מחציתו עבד ומחציתו בן חורין וכל מעשה שהוא עושה הוא נחלק ג"כ לחצאין שחציו נעשה ע"י החצי עבד וחציו נעשה ע"י החצי בן חורין ובתקיעת שופר אינו מוציא את עצמו משום חסרון התקיעה דהצד חירות שבו אינו יוצא ידי חובתו אלא בתקיעה שלמה של בן חורין וכן בקריאת מגילה אינו מוציא את עצמו משום חסרון הקריאה דהקריאה לא הויא קריאה שלמה של בן חורין וממילא דגם בהרהור דידי' אינו יוצא דהרהור כדיבור דמי וכיון דדיבור דידי' לאו דיבור ראוי לצאת בו היא כל שכן הרהור דידי' דלאו הרהור ראוי לצאת בו הוא. ומה מאד תמיהני, דא"כ מה תקנה היא לחצי עבד וחצי בן חורין שישמע, מפי אחרים, דאף דהתקיעה או הקריאה מפי אחרים הו"א כל התקיעה או הקריאה כשרה, מ"מ הא בלא שמיעה אין יוצאין ושמיעת חצי עבד וחצי בן חורין הויא חציה ע"י צד העבדות וחציה ע"י צד החירות וא"כ אין כאן שמיעה שלמה של בן חורין ואיך יוצא הצד חירות ידי חובתו ע"י שמיעה כזו ומה בין הרהור דידי' לשמיעה דידי' דכמו דבהרהור דידי' אינו יוצא משום דלא הוי הרהור שלם של בן חורין. כן בשמיעה דידי' אין לו לצאת משום דלא הויא שמיעה שלמה של בן חורין. ומה יועיל לו על זה שהתקיעה או הקריאה היא מפי אחרים, כיון דהתקיעה או הקריאה נשארת נשארת אצל החצי עבד וחצי בן חורין בלי שמיעה ראוי' לצאת בה. ואין לומר דמה שאפשר לעשות בהכשר מחוייב הוא לעשות בהכשר ומה שאי אפשר אי אפשר, ומש"ה אינו יוצא בתקיעת עצמו או בקריאת עצמו משום שאפשר לאשכוחי דהתקיעה או הקריאה תהא בהכשר גמור ע"י אחרים, והשמיעה שאי אפשר לאשכוחי שתהא בהכשר גמור ע"כ הוא יוצא בשמיעתו אף דאיננה ראוי' כל כך, דז"א דהא בלא שמיעה התקיעה או הקריאה של האחרים אינן כלום לגבי דידי' וכיון

דשמיעה דידי' לאו שמיעה שלמה של בן חורין היא ואינה ראויה לצאת בה מה תתן ומה תוסיף לנו אם התקיעה או הקריאה של האחרים היא בהכשר גמור, ויותר הוי לן למימר דמי שחציו עבד וחציו בן חורין אין לו תקנה לצאת ידי חובת תקיעת שופר או קריאת מגילה. עוד קשיא לי דאיך אפשר לומר דבחצי עבד וחצי בן חורין כל מעשה שהוא עושה הוא נחלק לחצאין דמחצה נעשה ע"י צד החירות ומחצה נעשה ע"י צד העבדות עד דאמרינן שגם הרהור שלו אינו נחשב להרהור שלם של בן חורין. א"כ חצי עבד וחצי בן חורין כשמקדש אשה נימא ג"כ דקידושיו אינן קדושין משום דבעינן דכל מעשה הקידושין יהיו מהבן חורין ובחצי עבד וחצי בן חורין מעשה הקידושין מחצה נעשה ע"י הצד חירות ומחצה נעשה ע"י הצד עבדות ואין כאן קידושין שלמים של בן חורין ולא הוי קידושין, ובגמ' מבואר דאינו כן, דעד כאן לא קמיבעי להו בגמ' גיטין (מ"ג א) במי שחציו עבד וחציו בן חורין שקידש בת חורין אלא אי אמרינן בי' איש ולא חצי איש אי לא וכן בחציה שפחה וחציה בת חורין שנתקדשה לבן חורין איפלוגי בה שם אי הוי כמקדש חצי אשה אי לא, אבל לולא זה פשיטא לי' להגמ' דבהקידושין עצמן אין שום גריעותא ולא אמרינן דמעשה החצי עבד והחצי בן חורין לא הוי מעשה שלם של בן חורין. ע"כ נראה לי דחציו עבד וחציו בן חורין הוו עבד ובן חורין כאחד וכולו הוי עבד וכולו הוי בן חורין וכל מעשה שהוא עושה הוי כאלו כל המעשה נעשה ע"י בן חורין וכל המעשה נעשה ע"י עבד והיכא דמעשה העבד לא מגרע כחו של מעשה הבן חורין שפיר נחשב מעשה של החצי עבד וחצי בן חורין למעשה שלם של בן חורין, ומש"ה חצי עבד וחצי בן חורין שקידש בת חורין, דהוי כאלו כל הקידושין עשה העבד וכל הקידושין עשה הבן חורין, כיון דקידושי העבד לא מגרעי כחן של קידושי הבן חורין, שפיר אפשר דהקידושין תופסין והספק הוא רק אי יש בזה משום חצי איש אי לא והוא הדין נמי החציה שפחה וחציה בת חורין שנתקדשה לבן חורין הספק הוא רק אי יש בזה משום חצי אשה אי לאו אבל בהקידושין עצמן אין שום גריעותא דהא נעשו כולן ע"י הצד חירות וזה שנעשו כולן גם מצד עבדות לא איכפת לן דמעשה העבדות אינו מיגרע כחו של מעשה החירות, ולפי"ז הא דקי"ל בתקיעת שופר דחצי עבד וחצי בן חורין אינו מוציא את עצמו הוא לא משום חסרון התקיעה שאין בתקיעתו תקיעה שלמה של בן חורין כלל, רק החסרון הוא בזה שיש בתקיעתו שתי תקיעות, תקיעה של בן חורין ותקיעה של עבד כאחת, וממילא אינו יכול לשמוע התקיעה של הבן חורין, דתקיעת העבד היוצאת עמה כאחת ונשמעת עמה כאחת עושית לתקיעת הבן חורין לאינה נשמעת, וממילא אינו יוצא מחמת חסרון שמיעת התקיעה ולא מחמת חסרון התקיעה עצמה, דהתקיעה עצמה

הויא באמת תקיעה שלמה של בן חורין ורק לשומעה אי אפשר מפני תקיעת העבד היוצאת עמה כאחת, ועיין ביתרון האור מאאמו"ר הגאון זצ"ל על המשניות מגילה (פ"ד מ"א) לענין תרי קלי חד כשר וחד פסול כאחד, ונראה דאף להמתירין הוא דוקא בתרי קלי ממש, משא"כ בתקיעת חצי עבד וחצי בן חורין, דהשתי תקיעות הן תקיעה אחת וקול אחד, פשיטא דלכו"ע אין כאן שמיעה של תקיעה הכשרה ואינו מוציא את עצמו משום חסרון שמיעת התקיעה אבל לא משום חסרון התקיעה עצמה ומעתה הא דחצי עבד וחצי בן חורין אינו מוציא את עצמו, אינו שייך רק בתקיעת שופר דבשמיעה תליא מילתא ותקיעה בלא שמיעה איננה כלום, וא"כ אף דיש כאן תקיעה כשרה מ"מ כיון דנשמעת ביחד עם תקיעה פסולה מחסרא שמיעת הכשרה ואינו יוצא, משא"כ בקריאת מגילה דקי"ל דבקריאה תליא מילתא ואף בלא השמיע לאזניו יצא, ועיין בטואו"ח (סי' תרפ"ט) ובב"י שם, שפיר חצי עבד וחצי בן חורין מוציא את עצמו דבקריאתו יש ג"כ קריאה שלמה של בן חורין וכנ"ל, ומה שיש בקריאתו גם קריאה של עבד לא איכפת לן דלאו בשמיעה תליא מילתא והוי כקורא ולא השמיע לאזניו דיצא, ואתי שפיר הא דלא הוזכר בתוספתא דמגילה הנ"ל דאפילו את עצמו אינו מוציא, דבאמת את עצמו מוציא במגילה ורק אחרים ואפילו מינו אינו מוציא, משום דלגבי אחרים בשמיעה תליא מילתא ושמיעת קריאה כשרה אין כאן משום הקריאה הפסולה הנשמעת עם הכשרה כאחת וכנ"ל. ויען שזה שחצי עבד וחצי בן חורין הוא בכולו עבד ובכולו בן חורין לענ"ד הוא מוכרח מהגמ' דגיטין (מ"ג א') הנ"ל ע"כ נראה דאפשר דהוא הדין בכל דבר שותפות אמרינן שהוא בכולו שייך לכל אחד ואחד מהשותפין, והיינו דלכל אחד מהם יש זכות בהדבר שותפות כפי חלקו, אמנם הזכות ההוא שיש לכל שותף חל על הדבר בכולו, ועפי"ז יש ליישב פירש"י גיטין (מ"ז ב') גבי ישראל ונכרי שלקחו שדה בשותפות טבל וחולין מעורבים זה בזה דברי רבי ופירש"י דיכול להפריש מיני ובי' דאין לך כל חטה וחטה שאין חציה טבל וחציה חולין ואפילו חלקו בספיקן הן עומדין דאין ברירה, ובתוס' שם ד"ה טבל הקשו על זה דא"כ איך קאמר הגמ' שם (מ"ה א') דאי קנין פירות לאו כקנין הגוף דמי ואחין שחלקו לקוחות הן לא משכחת דמייתי בכורים אלא חד בר חד הא אפילו למ"ד אין ברירה יש לו בודאי חלק בו דמחייב בבכורים והמותר שהוא חולין מצי מקדיש לי' ועוד הקשו מבכורות (מ"ח א') גבי חמש סלעים ולא חצי חמש קאמר דכ"ע אית להו דרב אסי דאמר האחין שחלקו מחצה יורשין ומחצה לקוחות משמע אי לקוחות הן פטורין אפילו למ"ד חמש ואפי' חצי חמש דאפילו חצי חמש ליכא עיי"ש. ולפי הנ"ל אתי שפיר דהזכות שיש לכל אחד בהדבר השותפות הוא חל על הדבר כולו

והדבר כולו שייך לזה וכולו שייך לזה ולפיכך כשחלקו כל אחד מכר לחבירו את זכותו שיש לו בכל החלק נמצא דחלק כל אחד ואחד כולו לקוח הוא בידו ואף בחלק כל שהוא אין לכל אחד קנין הגוף גמור אך קנינו הוא מזכותו ומזכות חבירו שלקח ואין זה קנין הגוף גמור ואינו מביא בכורים, ואף דשותפין בשדה חייבין בביכורים, וכדאיתא חולין (קל"ו א'), מ"מ נראה דזה דוקא כשהם שותפין והבכורים הם עבור שניהם ואצל שניהם הוי השדה קנין הגוף, אבל כשחלקו אין קנין הגוף גמור לא אצל זה ולא אצל זה ואין מביאים בכורים, וכן נמי בבכורות שם גבי חמש סלעים אי לקוחות הן פטורין אפילו למ"ד חמש ואפי' חצי חמש דכל החמש לקוחין אצלו וכנ"ל וא"ש. ב"מ (כ"ו ב') ואמר רבא ראה סלע שנפל נטלה לפני יאוש על מנת לגוזלה עובר בכולן משום לא תגזול ומשום השב תשיבם ומשום לא תוכל להתעלם ואע"ג דחזרה לאחר יאוש מתנה הוא דיהיב לי' ואיסורא דעבד עבר, ע"כ, האי ואע"ג דחזרה לאחר יאוש מתנה הוא דיהיב לי' ואיסורא דעבד עבד הוא מפי' של רב יהודאי גאון, והראשונים הקשו ע"ז מהא דאמרינן (כ"א ב') גבי נטלה לפני יאוש דאע"ג דשמעיני' דמייאש לבסוף לא הוי יאוש דכי אתאי לידי' באיסורא הוא דאתא לידי', אלמא דבנטלה לפני יאוש מחוייב בהשבה אפילו לאחר יאוש ואיך קאמר ואע"ג דחזרה לאחר יאוש מתנה הוא דיהיב לי'. והרמב"ן במלחמות שם כתב וז"ל והכי הוא סברא דגאון ז"ל דגזילה ואבידה היא זו ואבידה נקנית ביאוש היכא שלא נטלה וגזילה אינה נקנית ביאוש מדאורייתא ואם תמצא לומר נקנית דמים מיהו משלם וזו כיון שנטלה לגוזלה ולא להשיבה הרי היא כמונחת בקרקע ונקנית ביאוש מטעם אבידה ולא ע"מ לגוזלה קודם יאוש דא"א לקנותה ביאוש מפני שידו כיד הבעלים ושומר שכר שלהם הוא הלכך לעולם אינה נקנית ביאוש הואיל וישנה ברשות הבעלים אבל בזו שע"מ לגוזלה נטלה הרי היא לבעלים כמונחת בקרקע ונקנית ביאוש לגמרי כדין מוצא מציאה לאחר יאוש ואינו חייב לשלם דמי' כלל כדי לקיים והשיב את הגזילה שהרי נקנית לו לגמרי ביאוש מטעם אבידה הלכך אע"פ שהחזירה עובר בכולן וזה ברור ונכון עכ"ל. ולבאר דברי הרמב"ן וכוונתו נראה, דבגזילה הגזלן הפסיד מהנגזל את הדבר הגזול ואצל הגזלן נמצא דבר הגזול השייך להנגזל ומשום זה שבידי הגזלן למצא דבר הגזול השייך להנגזל חייב הגזלן בהשבת הגזילה עצמה ומשום שהגזלן הפסיד מהנגזל את הדבר הגזול נתחייב הגזלן בדמי הגזילה. ומש"ה גזילה או דאינה נקנית ביאוש מדאורייתא כלל ואם תמצא לומר נקנית דמים מיהא משלם דנהי דהיאוש מועיל לזה שהדבר הגזול אינו עוד של הנגזל מ"מ מה שהגזלן הפסיד מהנגזל את הדבר הגזול לזה היאוש אינו מועיל וחייב לשלם דמים, אמנם באבידה ס"ל להרמב"ן דכל

עיקר הפסד שלה בא להבעלים בזה שנאבדה מהם וא"כ כל חיוב ההשבה באבידה הוא רק משום שלפני יאוש הדבר חשוב עוד שייך להבעלים אבל לא מפני שהנוטלה הפסיד להבעלים כלום דההפסד כבר בא להבעלים בזה שנאבדה מהם, ולפי"ז הדין נותן דגם לאחר שנטלה תהא נקנית ביאוש כמו היכא שלא נטלה דכיון דהיאוש עושה שהדבר אינו עוד של הבעלים ממילא אין טעם עוד לחייב הנוטלה בהשבה דהא הפסד הבעלים לא ע"י זה שנטלה בא, אמנם בנטלה ע"ח להשיבה אי אפשר לקנותה ביאוש מפני שידו כיד הבעלים ושומר שלהם הוא, אבל בנטלה ע"מ לגוזלה דלא נעשה. שומר של הבעלים אף דנתחייב בהשבתה ועבר על לא תגזול מ"מ החיוב והעבירה הוא רק משום שנטל לעצמו דבר השייך להבעלים ולא משום שהפסיד מהבעלים כלום, וא"כ לאחר יאוש והדבר שוב אינו של הבעלים הנה הדבר יצא מכלל גזילה בידו וחזרה להיות אבידה שנתייאשו הבעלים ממנה ונקנית לו ביאוש לגמרי כאלו נטלה עתה כיון דהוא לא הכשיר בנזק הבעלים וכנ"ל. ובזה תסור תלונת הר"ן בחידושיו על ב"מ, הוא בשמ"ק שם, על דברי הרמב"ן הנ"ל, וז"ל ואין זה מחוור בעיני דהא רבא גופי' אמר בפ' מרובה (ב"ק ס"ו א') גבי יאוש דגזילה דקונה אי מדאורייתא אי מדרבנן או דלמא לא דמיא לאבידה אבידה הוא דכי אתאי לידי' בהיתרא אתאי לידי' אבל האי כיון דבאיסורא אתאי לידי' מדרבנן הוא דליקני משום תקנת השבים אלמא דקולא דאבידה מגזילה אינה אלא משום דבהיתרא אתאי לידי' אבל זו שנטלה ע"מ לגוזלה ומתחלתה עבר על לאו ועשה דאבידה גופה ודאי דבאיסורא אתאי לידי' ומחויב בהשבתה או בהשבת דמי' כגזילה גמורה עכ"ל, והיינו שהר"ן תפס בדעת הרמב"ן דאבידה בכלל קילא מגזילה ומש"ה אף אי באיסורא אתאי לידי' נקנית ביאוש לגמרי מטעם אבידה וע"כ השיג מגמ' דב"ק הנ"ל דמוכח דקולא דאבידה מגזילה אינה אלא משום דבהיתרא אתאי לידי', אמנם לפי הנ"ל אתי שפיר דס"ל להרמב"ן דבאבידה בנטלה ע"מ לגוזלה באמת לא נתחייב אלא בהשבה האבידה עצמה אבל לא בהשבת דמי', משום דההפסד להבעלים בא ע"י זה שאבדו ולא ע"י זה שנטלה, וזהו שכתב הרמב"ן דגזילה ואבידה היא זו, והיינו דרק לגבי זה שנטלה ע"מ לגוזלה גזילה היא, משום דבנטילתו נתכוין ליטול לעצמו דבר שיש לו בעלים, אבל לגבי הבעלים, כיון דהפסד שלהם בא ע"י זה שאבדו ולא ע"י זה שנטלה, הרי היא להם כמונחת בקרקע ואבידה היא זו, ובב"ק שם דקאמר בגמ' דשאני גזילה מאבידה דגזילה באיסורא אתאי לידי' ובאבידה בהיתרא אתאי לידי', הגמ' מיירי בסתם גזילה, היכא דגזל מידי הבעלים, ובסתם אבידה, היכא דלא נטלה אלא לאחר יאוש, ובסתם גזילה, דכל ההפסד לא בא להבעלים אלא ע"י זה שגזלה ודאי באיסורא אתאי לידי' בין לגבי

זה שגזלה ובין לגבי הבעלים, ויאוש לא מהני בה, וסתם אבידה, היכא דלא נטלה אלא לאחר יאוש, ודאי בהיתרא אתאי לידי', בין לגבי זה שנטלה ובין לגבי הבעלים, ויאוש מהני בה, עתה אנו באים לדין באבידה שנטלה לפני יאוש ע"מ לגוזלה, דלגבי זה שנטלה גזילה היא ולגבי הבעלים אבידה היא, איך נדון בזה לענין יאוש, אם נדמינן לה לסתם גזילה ולא מהני בה יאוש, או לסתם אבידה ומהני בה יאוש, על זה אמרינן, כיון דיאוש הוא להוציא לגמרי מרשות הבעלים, והיינו דהיאוש עושה דהיכא שהדבר כבר אינו ברשותם של הבעלים ומ"מ עוד נחשב הדבר של הבעלים:

הנה בא יאוש הבעלים, ומסלק את הבעלים עוד יותר מהדבר שלהם עד שהדבר שוב אינו נחשב של הבעלים כלל וכיון שכן כיון דכל ענין היאוש הוא ענין השייך להבעלים, מסתברא ופשיטא שכל זה בבעלים תליא מלתא, וכי נימא דהיכא דבאיסורא אתאי לידי' דהמחזיק לא מהני יאוש הוא דוקא היכא דהאיסורא הוא גם לגבי הבעלים, כמו בסתם גזילה, והיינו דבל יאוש הבעלים בא ע"י זה שבאיסורא אתאי לידי', וא"כ באבידה בנטלה ע"מ לגוזלה ליכא לדמויי לסתם גזילה, דבסתם גזילה כל ההפסד לא בא להבעלים אלא ע"י זה שגזלה וכל יאוש הבעלים לא בא אלא ע"י זה שגזלה ומש"ה לא מהני בי' יאוש, משא"כ באבידה בנטלה ע"מ לגוזלה, דכל ההפסד בא להבעלים ע"י, הבעלים בעצמם ע"י זה שאבדו ולא ע"י זה שנטלה וכל יאוש הבעלים לא בא אלא ע"י הבעלים בעצמם ולא ע"י זה שנטלה, דין הוא דלסתם אבידה איכא לדמויי ומהני בה יאוש, ולא איכפת לן בלל מאי דלגבי זה שנטלה באיסורא אתאי לידי' וגזילה היא לגבי דידי' כיון דלגבי הבעלים אבידה היא זו והיאוש בא לא ע"י זה שנטלה אין להאיסורא כל שייכות להיאוש ואין סברא כלל לומר דמשום דזה שנטלה עשה בנטילתו איסורא לגבי דידי' לא יהנה יאוש הבעלים שבא מחמת זה שאבדו ולא ע"י זה שנטלה, ובודאי מהני בה יאוש ולאחר שנתייאשו הבעלים נסתלק רשות הבעלים מהאבידה לגמרי והדבר אינו נחשב עוד של הבעלים כלל והאבידה נקנית לזה שנטלה דעכשיו היא בידו לאחר יאוש והוי כמוצא מציאה לאחר יאוש ואינו חייב עוד לא בהשבתה ולא בהשבת דמי' דנקנית לו לגמרי ביאוש מטעם אבידה והלכך אע"פ שהחזירה מהנה הוא דיהיב לי' ואיסורא דעבד עבד, זהו סברת הרמב"ן, וא"ש. והקצוה"ה (סי' קס"ג ס"ק א') הבין את דברי הרמב"ן בדרך אחר עיי"ש, ולענ"ד הנכון בכוונת הרמב"ן הוא כמה שכתבתי.