

בכורי יהודה

חלק ב'

מאת הרב מהר"ל דווי יחייא

כולל: תשובות להלכה ולמעשה, חדושים
בש"ס ופוסקים ודרושים ערבים ומועילים

בצרוף מוספים: (א) שני חדושים מאת הרב הגאון
האמתי מוה"ר חיים סלובייציק ז"ל (רבו המובהק
של הרב המחבר). (ב) קונטרס בעניני שמות גיטין מאת
הרב הגאון האמתי ר' שלמה הכהן זצ"ל (חותנו של הרב
המחבר). (ג) לדמותו של הרב המחבר מאת המו"ל.

יוצא לאור ע"י:

יצחק נימן (חתנו של המחבר)

ואברהם יוניש

השלום הכללי והפרטי

(דרוש לחג השבועות)

אבות, ובכך נשאלת השאלה למה תלו חז"ל ענין קבלת התורה ביחוס אבות? ונקדים לזה מאמר הוזהר "ישראל ואורייתא וקוב"ה כולא חד", וגם נקדים להבין את ההגדרה של שלום, "שלום" מורה על שני מושגים א) שלום הוא אח" דות בלי שום פרוד וכלי שום התחלקות הפך המחלוקת שהיא חלוק ופרוד. ב) שלום מורה על שלימות בלי חסרון, כי כל דבר שחסר עוד, כלומר שלא קנה המעלה והשלימות הדרושה, וזקוק עוד להשתלמות עד שיהיה בגדר שלימות הראויה. עדיין אינו שלום, והשלימות האמתית אמנם נמצאה רק אצל יחידו של עולם, אולם האדם צריך להדבק בדרכיו ולהשתדל לקנות שלימות בכל האפשר וההשתלמות היא לפי זה מדרגה לדרגה עד אין סוף *). וזהו כונת הסולם שראה יעקב אבינו בחלמו היינו סולם ההשתל-

איתא בילקוט פי במדבר בשעה שקב- לו ישראל את התורה נתקנאו בהב אור- מות העולם מה ראו אלו להתקרב יותר מן האומות, סתם הקב"ה את פיהם אמר להם הביאו לי ספר יוחסין שלכם, כדרך שבני מביאין ויתילדו על משפחותם לבית אבותם שנאמר הבו לדי משפחות עמים עכ"ל. ויש לדקדק על דברי חז"ל אלו א) מדוע נתקנאו אומה"ע הלא אמרו חז"ל בע"ז (דף ב' ע"ב) ושהקב"ה החזיר את התורה על כל אומה ולשון ומי מנע אותם לקבלה? ב) יש לדקדק על הלשון "מה ראו אלו להתקרב" לכאורה היה צריך לומר מה ראה הקב"ה לקרב את אלו? ואיתא במדרש ויחן עם ישראל נגד ההר— "ישראל סבא" וצריכים להבין הכונה כי לענין מתן תורה מיחס המדרש את ישראל — לישראל סבא שהוא גם ענין יחוס

וכאשר תעמיק בדבר תבין כי גדו החיים הוא הרצון לעלות מדרגה לדרגה, בסולם החיים וכל עיקרו של החיים הוא הרצון, האדם אשר השיג הדרגה התחתון- נה. רצונו להשיג אח"כ הדרגה העליונה, שעליה, וכן הלאה. אלו הם החיים להשיג את החסר לו, ובהשיגו החסר לו עתה יחסר לו עוד והוא רוצה להשיג יותר, ולכן כאשר יגיע האדם לימי זקנותו

ועל דרך זה אמרתי מכבר לפרש מא- מר ר"י כל האומר תהלה לדוד בכל יום מובטח לו שהוא בו עולם הבא, משום שנאמר בו פותח את ידך ומשביע לכל חי רצון, והענין הוא כי מובן החיים הוא תנועה, החי מתנועע וכל שאינו חי הוא דומם, ואינו מתנועע והתנועה היא באה מסבת הרצון, כל חי מתנועע להשיג איזה דבר שרוצה, וא"כ הרצון הוא סבת התנועה,

מות מדרגה לדרגה בדרך ד' אשר ראשו מגיע השמימה, וזוהי כונת רבותינו לא מצא הקב"ה כלי מחזיק ברכה לישראל אלא השלום — פירושה של הדברים — כי ברכה הלא היא תוספת ורבויה, והרי את הרבוי של השי"ת אין להגביל וא"כ

המופלגת, אשר נחלשו אז תאוותיו הגור פנים וקנחותיו, לבו לא ילך עוד אזורי חמודות התבל וכל מה שיש לאדם להשיג בחיי בשרים כבר השיג, לאט לאט יתמו כחותיו הגופניים לגמרי עד כי יגיע וימות. ולכן אנו רואים החזיון כי יש שרים ועשירים מופלגים אשר פנקו נפשם והשביעו את עצמם מכל מנעמי החיים עד כי אין להם רצון עוד להתאות דבר נה — יאבדו עצמם לדעת מפני כי אבדו הרצון לחיות עוד, כי כבר באו עד המדרגה היותר עליונה ברצונם ואין להם עוד נה לעשות באין להם עוד נה להשיג ומה לחפוף, והנה כל זה הוא בחיי בשרים, אבל בחיים הרוחניים חיי אלוה, אשר אין קץ וגבול לחכמת האלהות וממילא לא יחדל הרצון בהחיים הרוחניים וממילא לא יחדלו לעולם החיים הרוחניים, נמצא כי בפסוק זה פותח את ידך ומש" ביע לכל חי רצון הוא סוד עוה"ב, כי הקב"ה משביע לכל חי רצון (רצון אמתי ולא דמיון למשל; אם יעמוד איש אצל בנין מלכים ויאמר רצוני להשיג בנין זה, אין זה רצון אלא דמיון, אבל הרצון אשר יש לאיש לפי ערכו ומהותו ישיגהו סוף כל סוף והאנשים הגדולים יש להם רצון לדברים יותר גדולים) והנה החיים האופניים יש להם גבול מפני שהרצון בהחיים הגופניים הוא מוגבל כאמור,

אבל החיים הרוחניים והאלהיים אין להם גבול וצדיקים אין להם מנוחה בעוה"ב (רק תנועה) כי בחיים הרוחניים יש דרגות עד אין גבול, וכיון שהרצון הרוחני אין לו גבול ממילא החיים הרוחניים אין להם גבול, והאומר תחלה לדוד בכל יום ומאמיו במה שנאמר בו מובטח לו שהוא בן עוה"ב (כי בו סוד עוה"ב) כאמור, ואעפ"י שבש"ס איתא דזה גס משום שנאמר בא"ב, אך לזה יש ביאור ג"כ עפ"י הנ"ל עפ"י סוד הדברים שאין כאן מקומו אולם האנו"ל בזה הוא אמת וברור, גם יש לפרש לפי דרך זה, ומשביע לכל חי רצון" כי לפי כמות השנים שנגזר על האדם לחיות נותן לו הקב"ה רצון כי בלי הרצון לא ה"י יכול לחיות וכשנתמלא רצון אחד נותן לו הקב"ה רצון שני וכן הלאה, וכל זמן שיש לו רצון יש לו חיים כי גדר החיים הוא הרצון והתנועה כאמור, וממילא השומר את חיי הרוח ורצונו ללכת מדרגה לדרגה בעבודת ד' מובטח לו שהוא בן עוה"ב כי בעוה"ז חיי הגוף ורצונותיו המוגבלים מוגבילים אותו אבל בעוה"ב שהחיים רק רוחניים והרצונות הרוחניים אין להם גבול ומובטח לו שהוא בן עולם הבא, כי בזה שנאמר בפסוק הזה שהשי"ת משביע לכל חי רצון הוא סוד עוה"ב כאמור.

מצא הקב"ה כלי מחזיק ברכה לישראל אלא השלום שהיא השלימות * להשתלם מדרגה לדרגה נמצא כל זמן שתגדל הברכה תגדל לעומתה השלימות לקבלה, וכשתגדל ההשתלמות תגדל עוד הברכה, וההשתלמות הרי אין לה גבול נמצא שזוהי כלי כזה שתוסיף להתגדל כרבות הברכה, וזהו לא מצא הקב"ה כלי מחזיק ברכה לישראל אלא השלום, וזהו שאנו מבקשים מהר והבא עלינו ברכה ושלום כי להברכה צריכים שלום כאמור, והשם גבולך שלום" פירושו — שהשלום יהיה הגבול וממילא יהי בלי גבול כי השלימות היא בלי גבול וכאמור —

היוצא לנו מזה כי שלום מורה על התאחדות הפרטים לבל יהיו מפורדים ומחולקים, ושלום מורה ג"כ על השלימות של הפרט שבל יהיה חסר ויהיה בשלימותו, ושני הדברים תלויים זה בזה, כי כבר אמרו רבים כי עיקר המחלוקת תבוא רק מסבת החומר שהוא בלתי שלם ומצד הנשמה מצד עצמה יש האחדות האמתית, ותלמידי חכמים המחולקים בדעותיהם בענינים רוחניים מרבים שלום בעולם, בשני המובנים המבוארים בזה, כמו בתיותם באהבה ואחדות בין זה לזה, יען כי כל כונתם היא רק לשם שמים, זה אומר כפי הכרתו הפנימית האמתית וכן חבירו, וכמו שנאמר על בית שמאי ובית הלל לא נבנעו בית שמאי מלישא נשים מבית הלל ולא בית הלל מבית שמאי,

* ומצינו שלום במובן זה בדברי חז"ל הנפטר מן החי יאמר לו לך לשלום פירושו — מפני כי החי יוכל עוד להשתלם מצד בחירתו והנפטר מן המת יאמר לו לך בשלום כלומר בהשלימות שכבר קנית

ללמדך שחיבה ודעות נוהגים זה בזה, לקיים מה שנאמר, האמת והשלום אהבו" (יבמות דף י"ד ע"ב) וכן ע"י מחלוקתם תוסיף השלימות ותרבה, כי אלו ואלו דברי אלקים חיים, סברה של זה יש לה קיום ואמת בצד ידוע, וכן סברת חבירו יש לה קיום ואמת בצד ידוע, וממילא יתגלו אמתיות חדשות בתורה על ידי שני המריבים ומרבים הם שלום בעולם, שלום כפשוטו וגם שלימות, וכל מחלוקת שהיא מצד החומר ומפניות ונטיות החומר, זו היא מחלוקת ופרוד באמת, וסבת המחלוקת היא מפני שאין שלום אצל הפרט בגופו ובעצמו, כי הוא מורכב מחומר וצורה, החומר ימשכנו אל החומר דיות, והצורה אל הרוחניות והשלימות, פעם זה גובר ופעם זו גוברת (ואין צריך לומר אצל הרשע שאצלו גובר החומר, אזי בודאי הוא סבת כל מחלוקת) נמצא שאין שלום בו בעצמו בשני פנים כמו שנתבאר (א) יש חלוק ופרוד אצלו בין החומר ובין הצורה (ב) החומר אין בו שלימות וחסר הוא עוד, כי שלימות החומר הוא בזמן שהוא טפל ובטל להצורה, ושישתמש לו רק בתור אמצעי שעי"ז יגיע האדם לאהוב את ד' בכל ייבנו בשני היצורים, ביצר הטוב וביצר הרע, כלומר, שיהפך גם את החומר ויצרו הרע לאהבת הבורא, ואז הוא בשלימותו הראויה, וכאשר יגיע האדם שיהי שלום בו בעצמו, אזי ממילא יהיה שלום בינו

בעוה"ז כי עליות המדרגות בעוה"ב אינם עוד מצד בחירתו כי אם מצד השי"ת ומלבד זה הלא שני מיני השלום תלויים זה בזה כאמור בפנים

לבין חביריו. ובאופן זה יפה פירש בעל „אפיקי יהודה“ על דברי חז"ל „בקש שלום ורדפהו“ — בקש שלום ממקומך ורדפהו ממקום אחר, פירושו של הדברים — תראה תחלה כי יהי שלום אצלך בעצמך והחומר

(•) וכאשר יהי שלום בין החומר והצורה בכללות העולם. ממילא לא יעשה אדם לחבירו כל עול, ויהי הצדק שורר בעולם, והדבר הגדול הזה, יבוא להעולם בכללו ע"י עם ישראל בהתנחלו בארץ הצבי ויהי עם מרכז היהודים והיהדות, והעם יתנהג עפ"י רוח הנביאים והיהדות בכללה אז כאשר תהי לעם ישראל הנהגה עצמית לפי רוח התורה והנביאים, יפתור את שאלת הפועלים והרכוש, לא עפ"י שיטת מלחמת קיום של דארוין דכל דאלים גבר, וכמו שאנו רואים עתה כי במדינה שבעלי הרכוש המה התקיפים יעשו עול להפועלים, ובמדינה שהפועלים תקיפים, עושים מנהיגיהם כל מיני עול ומשפט גזל למי שאינו מוצא חן בעיניהם, אלא עם ישראל ימצא דרכים לפתור את כל השאלות והפרובלמות לפי רוח היהדות האמתית שאמרה כי חייך קודמין רק אם אין לך אלא קיתון של מים אחד, אבל אין המותרות וחיי התענוגים שלך קודמין לחיי חבירך (כדמוכח בנדרים דף פ' ע"ב והאריך בזה בספר התניא, וגם מה שחייך קודמין לענין פת אחד היא לא מפני שבעצם חייך קודמין, אלא משום שאין אנו יודעים לשקול, ואין אנו רשאים לקבוע נשחיים של אחד יקרים יותר מחייו של השני כדאימא ברש"י בפסחים כ"ה ע"ב בענין שבא אחד לשאול לרבא היות שהמושל צוה עליו להרוג את פלוני, ואם לא יהרגו אז המושל יהרוג אותו, אם

מותר לו להרוג את פלוני בכדי להציל את עצמו מה לשון רש"י, מה חזית דדמך סומקא, כלומר כלום באת לשאול על כך אלא מפני שאתה יודע שאין מצוה עומדת מפני פקוח נפש, וסבור אתה שאף זו תדחה מפני פקוח נפש, אין זה דומה לשאל עבירות דמכל מקום יש כאן אבוד נפש והתורה לא התירה לדחות את המצוה אלא מפני חביבה נפשו של ישראל, וכאן עבירה נעשית ונפש אבודה מי יאמר שנפשך חביבה לפני המקום יותר משל זה, דלמא של זה חביבה טפי עליו נמצא עבירה נעשית ונפש אבודה עכ"ל) ואז כאשר יהיה מרכז היהדות בארץ הצבי, אזי העם אשר סבל אלפי שנים עול וגזל משפט, מרוע לב, יקים מקרבו אנשים גדולי הרוח אשר ירימו קול חוצב להבות אש נגד העול והאי-צדק הנעשה בין עם לעם, וכשם שבדברי העול הנעשה בין אדם לחבירו הועילה השפעת היהדות עד כי כל עמי התרבות הודות להשפעה זו הסכימו לפחית בפרניציפ הצדק (כאשר אמרנו בדרושנו לשהיג עיי"ש) כן תשפיע היהדות להועיל להעמיד הצדק בין עם לעם כי כידוע כל הדברים והמעשים המגונים שכל עמי התרבות מודים בגנותם בנוגע לבין אדם לחבירו — כמו שקר, תרמית, אחד בפה ואחד בלב, רכילות והוצאת דבה ואצ"ל רציחות וכדומה — מוצאים הם היתר גמור לכל אלו הדברים והמעשים המגונים בנוגע

בדרושנו לשבת הגדול) והנה כל הנשמות ממקור אחד חוצבו כאשר אמרו בעלי הקבלה כי כל נשמה היא חלק אלוה ממעל וא"כ מצד הנשמות יש שלימות ואחדות, ורק כל הפרוד והמחלוקת הן מצד החומר מפני שעדיין אינו בשלימותו, וכל הנשמות מחוברות ומאחדות זו בזו, ומשלימות זו את זו כדבר אחד

בין עם לעם, אולם אנחנו מאמינים באמונה שלימה, כי תעודת היהדות היא להעמיד הצדק גם בין עם לעם ובהתנחל עם ישראל בארץ האבות, בארץ הקודש אחרי רוב תלאותיו אשר סבל על שכמו מאי הצדק, יהיה כקרקע המוכשר להעמיד האיש העליון משיח הצדק, אשר תנוח עליו רוח ד' (ועל דרך שאמרו רז"ל בקש הקב"ה לעשות חזקיהו משיח) רוח חכמה ובינה, רוח עצה וגבורה, רוח דעת ויראת ד', וישפוט בצדק דלים והכה ארץ (פי' רשעי ארץ) בשבט פיו והיה צדק אזור מתניו ואמונה אזור חלציו, וגר זאב עם כבש וכוי ויהי עומד לנס עמים אליו גוים ידרושו והיתה מנוחתו כבוד (ישעיה י"א) (הדברים הללו נכתבו בחז"ל וכשבאתי לאה"ק הנני מאוכזב ומלא צער בראותי כי רובא דמנכר מהסתדרות הפועלים דבקו בתורת מרכס הנוסדה על הכפירה ותחת להקדיש את המרץ והאנרגיה להתנהג ולהנהיג עפ"י התולדות ההגיוניות שבאמונת האחדות לפי דברי הנביא אב אחד לכלנו אל אחד בראנו מדוע נבגוד איש באחיו ועפ"י דברי חז"ל בנדרים שאין מותרות של האדם קודמים לחיי חבירו המחוסר לחם, וממילא אין לנצל את הפועלים בכדי לחיות חיי מותרות והפועל יחיי חיי צער ודחוק והרי החברים האלו הם תוצאות הגיוניות

שלם ומאוחד בעל חלקים ואברים שונים, וכל חלק וחלק יש לו תפקידו המיוחד לו, וכבר אמרו חכמי הקבלה כי כל נשמות ישראל אחוזות בהתורה, וזשים הבוא נשמות כלליות זיתר הנשמות הן רק ענפים, וכמו בהנשמות כיון שכל נשמה היא חלק, נה שיש בהכלל יש בתחלק, וכל הנשמות כלולות ומאחדות זו בזו וכן

ודקא עפ"י תורת ישראל, והם לדאבוננו מפיצים דברי כפירה ומיסדים שיטתם על הכפירה וגם את בנייהם מחונכים ברוח זו, אמנם הנסיון כבר הראה לנו את פשיטת הרגל של שיטת הכפירה ומאמין אנכי בצור ישראל כי בנינו אלו שסרו מדרך התורה והאמונה, וחונכו ודבקו בתורת סוציאליסטיות, ישגבו אלינו ויבינו סוף כל סוף כי שקר הוא נחלת הכפירה, ואין להפריד את הצדק האמיתי מהאמונה בד' (אחד), נחזור לענין, ובדרך הדרוש יש להלביש הרעיון הנ"ל במאמר רבותינו ז"ל בשבת (ונעין זה ראיתי בספר אחד שאת שמו שכחתי עוד מלפני כשלושים שנה אולם בסגנון אחר) כאשר טען אברהם אבינו ובו משק ביתי יורש אותי — ענה לו הקב"ה מה דעתך דקאי צדק במערב? מהדרנא ליה למזרח, ויש להמליץ בזה כי בני מערב אירופא מתפארים בהצדק שלהם ולא יחפצו להודות כי נושאי הצדק הם בני ישראל בתורתם, אדרבה רביס מתנפלים על עם ישראל ועל תורתו, ומתפארים כי רק בדתם או בהשכלתם הוא עיקר הצדק אולם כל זה הוא שקר וזיוף כי רק רוממות הצדק בפיהם, אבל תכונת נפשם בפנימיות נקודת לבבם לא נשתנה ואי אפשר להשתנות, כל עוד שלא קבלו תורת היהדות ומצוותיה, אשר

היא בהתורה, כי כל חלקי התורה מאור-חדים ומיוחדים זה בזה וע"כ אנו אומרים בכל מצוה, כמו שקימתיך בכל תרי"ג מצות התלויות בה" וכמו שפירש בספר „אהל יעקב" על מאמר חכמינו ז"ל „מאן דאמר הקדוש ברוך הוא יתרון הוא יותרו בני מעיה" (שקלים ח' ע"ב) כי כל מצוה מלבד תועלתה הפרטית העצמית היא תלויה ומאוחדת בכל חלקי התורה והמצוה, וכמו המעי של

רק בכחה לזכך את הנפש ולדבקה ליוצרה. והנה אברהם אבינו שבקש מקב"ה בן ודאג שלא ישאר אחריו בן יורש אותו בודאי שלא היתה כונתו על הירושה הגשמית, כי אם על הירושה הרוחנית כי אברהם אבינו הרי מסר את נפשו להפיץ דעת אל אחד בארץ אשר כתולדה מחובת מזה היא האהבה והצדק לכל הבריות, כי אחרי אשר „אל אחד בראנו מדוע נבגוד איש באחיו", ואברהם האיר ממזרח צדק וראה כי אין לו בן אשר ינעי"ן פעולתו הרוחנית בעולם, גם צפה אברהם אבינו ברוח נבואתו כי יגיעו ימים אשר אחרים יעשו להם פירמא של שקר ויתפארו ללא אמת לאמור כי אתם הצדק והצדק האמתי הנובע מעומק פנימית הלב ומאמונה פנימית אמתית אשר תבלע בדם, ובבשר האדם לא יהיה שולט בארץ, ורק השקר והזיוף ירשו את מקומו, וע"ז השיב לו הקב"ה מה דעתך דקאי צדק במערב והם מתפארים בו, הנה ימים יגיעו וכל העמים המשכילים האירופיים יראו לכל כי הם רחוקי צדק וכאשר אנו רואים את הבנקרוט שעשתה כל אירופה בהצדק שהתפארו בו, כי הביאו חרב הריגה, ורציחה נוראה בעולם, ואלו האומות

שהתפארו בצדקם הותרו לעצמם להפרי ברית ולשנות מוצא שפתם והבטחתם רק בשביל תקוה למען לרשת ארצות זרות, וכעת רואים אנו עוד יותר פשיטת רגל של כל עמי התרבות, ואין לדבר מהמשלוח הפשיטטיות שנופכו לפראים וחיות רעות, כי גם האומות הדמוקרטיות כביכול מתאכזרים מבלי לתת מקום מקלט להנרדפים והאומללים אשר חיהם בסכנה, והמגת אורב להם בכל רגע, הם נתונים אמתלא של צביעות שמא הנדכאים האלו יהי' למשא עליהם כמה שקר' ש בטענתם זו הרי המציאות מראה שבכל מקום ומדינה שהיהודים נתישבים הם מביאים רק טובה לבני מדינותיהם, וכמה רחוקים הם מהשקפת התלמוד כי חיי' קודמין רק בנוגע לפת לחם אחד וקיתון של מים אחד, ולא שהמותרות והתענוגים יהיו קודמים לחיי נפשות של אנשים שובראו בצלם אלקים). וכ"כ רואים את הבנקרוט מאלו שהתפארו ליסד שיטה חדשה, והנה אכזריותם עברה כל גבול, וע"ז ענה לו הקב"ה מהדוגא ליה למזרח וממזרח יבוא „הצדק האמתי" אשר יובלע בדם ובבשר האדם ואז יהיה צדק עולמי, ודי' יזכנו לזה בקרוב.

האחויות בהקב"ה והתורה הן אחוזות בה" נצחיות מדור דור, ומלבד שיש בהן אהדות ההנה, יש בהן גם התאחדות העבר וזהו יחוס האבות כי כל ישראל אחוים ומחוברים בנשמות האבות והנביאים, כי כמו שיש אחדות בדור זה, כן יש התאחדות דות הדורות והשלמת דור זה בזה, ובזה נבין מאמר המדרש בקהלת (רבי עשה סעודת משונה, לבנו קרא רבי לכל רבנן ואינשי למיקרי לבר קפרא אזל וכתב על תרעא: „אחר כל שמחתך מות ומה יתרון לשמחתך אמר מאן עבד לן להדא? אמרו, בר קפרא דאנשיתון למקרי ליה, אזל ועבד אריסטון אוחרן וקרא לכל רבנן וקרא לי' לבר קפרא, ועל כל תבשיל ותבשיל דהוה מניח קדמהוין הוה אמר עליה תלת מאה מתלין על הדין תעלה והוה ערב להון יהות תבשילא צנון ולא טעמיין לי' וכו', סליק (רבי) לגביה אמר לו למה את עביד כן? שביק אריסטון דיכלון, אמר לו, לא תהא סבור דבגין מגיסך אתית אלא דבגין דלא צוחת לי עם חבירי, לא כן אמר שלמה מה יתרון לאדם וגומר מאחר שדור הולך ודור בא, מן דפייסין דין לדין עבדו שלמא ע"כ, והרבה יש לדקדק במאמר זה, אם אחר כל שמחה מות מה יועיל לו אם יקרא ג"כ לבר קפרא, ומה תלוי דבר זה בזה שלא קרא לו? ב) מהו הלשון אחר כל שמחתך הוה לי' לומר אחרי כל שמחה מות? ג) מדוע זה באמת אחרי שמחתך מות? ד) מהו פירוש הדברים אלא בגין

(*) אע"פ שביאור המדרש הזה כבר בא בדרוש כח ישראל ועצמותיו בכ"ז לא השמטתי הביאור מדרוש זה, חדא, כי הביאור הזה זקוק כאן לשלימות הדרוש הזה, ועוד כי הדרושים האלו

דלא צוחת לי עם חבירי לא כן אמר שלמה דור הולך ודור בא מה יתרון לאדם, לכאורה הדברים האלו אין להם קשר.

ויש להקדים לזה המשנה בעדיות וטאב מזכה את בנו בנוי בכח בעושר ובחכמה והוא הקץ, וכבר נתלבטו והמפרשים בביאור הדברים „והוא הקץ", ונראה לומר דלכאורה יש לתמוה אבותינו שהיו במצרים וסבלו כל הצרות והיסורים הרבים והם לא זכו לראות בנחמת ציון וירושלים ובמה קבלו את שכרם בעד סבלם? על זה אמרו האב מזכה את בנו בנוי בכח וכו', כלומר כי עצמיות האב מתנחל להבן וההשתלמות שלא נשתלמה עדיין בהאב משתלמת בבנו ובבן בנו, וא"כ היינו הך „והוא הקץ" כי מה שמקבל הבן הישועה כאלו קבל האב, ומה שקבלו האבות התורה כאלו קבלו הבנים, כי היינו הך, הם מאור חדשים ועצמיות האב נמסרה להבן, והבנים מוסיפים עוד שלימות וברור ברבויים בהמשך הזמן, וזהו הפירוש אין משיח בן דוד בא עד שיכלו כל הנשמות שבגוף, פירוש, שיבואו להשלימות כל הנשמות שישנן בכח ועדיין לא יצאו לפועל, וכמו שיש אחדות הנשמות בין הדור זה והדור זה, כן יש אחדות הנשמות מכל דור ודור, נמצא כי כל עם ישראל מדור דור והחיים בכל זמן הם מקושרים ומאוחדים זה עם זה, וכלם משלימים זה את זה כמו גוף כללי ואברים פרטים מדור דור, וכ"א

נאמרו בזמנים שונים וכאן הרצאת דברים הם באופן אחר קצת מאשר בדרוש הנ"ל ויש בהרצאה זו עדיפותא באיזה צד והמעיי' יבין

אבל אם אין אחדות ושלוש בין בני ישראל ראל הרי אז אינם כלי שלם לקבל הישור עות זהברכות, ולשמחה מה זו עושה? וזהו שכתב בר קפרא (בשבו שמוצד שני אה לא קראו אותו) אחר כל שמחתך — פירוש — שמחתך שאתה מטיל קנאה ופרוד בין הדבקים — מות כי שמחה כזו שאינה מאחדת כל ישראל תוכל רק להזכיר המות הבא בבוא ממלא מקום האדם בעולמו, ומה יתרון לשמחתך? וזה שאמר לו לא בגין מגיסך אלא בגין דלא צוחת לי עם חבראי, לא כן אמר שלמה דור והלך ודור בא מה יתרון לאדם, כלומר אם אינו מרגיש את עצמו כטבעת בשלשלת הדורות שעברו וכטבעת מחור ברת בהדור החי.

והנה נתבאר לעיל בדברינו כי השלוש בין אישי האומה והאבה בין זה לזה תלוי בשלימות האדם בנפשו, היינו: אחרי שכבר נעשה שלום אצלו בין הגוף ובין הנשמה באופן שכבר הכניע את תאוותיו ובהמיות והפכם לאהבת הבורא, אז נעשה שלום בנפשו פנימה, ואז הוא דחוק ממחלוקת ופרוד ואהבה את כל הבריות ובפרט את אישי האומה בהיותם נושאים דגל אחדות ד' והם חלק מנשמתו אשר כל נשמות ישראל אחוזות ודבוקות זו בזו ומשלימות זו את זו, וזוהי יבן אשר קודם מתן תורה היה צריך להיות ספירת העומר לספור שבע שבועות, וכתבו בעלי הקבלה כי סוד ספירת העומר הוא לתקן כל פרטי מדותיו של כל אחד ואחד בכל ענפיהם שאבה תהי נקיה וברורה לד', והגבורה להכניע יצרו ולירא מד' לפאר את קונו, לנצח את כל מדותיו הרעות, להודות על האמת כי לו יאתה שתכסוף אליו נפש כל חי, ולהתקשר בד' ולקבל עליו עול מלכות באמת,

מישראל הוא טבעת אחת קטנה בשלשלת הדורות שעברו, וטבעת אחת מהמון הטבעות שבהדור החי וכלם ביחד הם דבר שלם וכלי מחזיק ברכה לקבל ישור עת ד' וברכתו.

והנה באמת מה שבשמחת חתונה שמ' חים מאד יש להתפלא על זה כי הלא באמת כל חתונה צריכה להזכיר לנו יום המיתה, וכמו שאנו רואים בצמחי הגן, כל עוד שלא נתבשלו הגרעינים הראויים לזריעה הם צצים ופורחים ומוסיפים, ומכיון שנתבשלו הגרעינים הראויים להזרע אזי לאט לאט יחל הצמח להכמש ונובל אחרי שכבר נגמרו הזרעונים הראויים למלאות מקומם. וכן בני האדם, הללו נוצצים והללו נובלים, כיון שכבר נגמר הזרע הראוי להוליד נוכל כבר לחשוב על ירידת האדם לאט לאט עד כי יבא הממלא מקומו לרשת את מקומו פה בארץ, וא"כ מה השמחה הגדולה מחתונה? אולם בידענו נאמנה, כי האב מנחיל לבנו את תכונותיו ועצמותו ובנו יוסיף להשתלם בארץ ויגמור שלימות האב, וזהו או בנו או בן בנו יזכה לקבל הנחמות והברכות שהובטחו לנו מד' ע"י נביאיו הקדושים לימי המשיח, וכל המשמח חתן וכלה כאלו בונה את מחור בות ירושלים, כי זה בונה הארץ וזה בונה האומה, ממילא יש לכל ישראל לשמוח בשמחת החתונה של אחד מישיראל, בידעם כי בזה מכינים את שלימות האומה, באופן שתזכה להישועה והשמחה הגדולה המקוה, בשוב ד' את שבות עמו, ומלאה הארץ דעה את ה'.

אמנם כל זה אם אהבה ואחוזת בין בני ישראל והשלום שורר ביניהם בלי פרוד, וכל טבעת מחוברת היטב כראוי בחבד' תה, וכלם בטבעות של הדורות שעברו,

ואז כאשר יהיה שלום בנפשו פנימה, יהיה שלום עם כל בני האומה, ויכול לקבל התורה השייכת לכל אישי האומה בהיותם בשלימות (זולת זה, כל עוד שלא זיבך האדם את חומריו, ולא הכניע תאוותיו הבהמיות, לא יוכל לזכות לאור התורה וצפונותיה, כי לא תדמה התורה לכל שאר החכמות, אשר דרוש להן רק שכל חריף, אולם להשיג סודות התורה וצפונותיה צריך האדם להתטהר ולהתקדש ולזכך מדותיו, ואז יוכל לחזור לתוך סודות התורה, וד' יתן חכמתו להדבקים בו).

ועתה נבוא לבאר את הכרי הילקוט שהצגנו בתחלת דרושנו. מה ראו אלו להתקרב? פירוש — האומות לא שאלו מה ראה הקב"ה לקרבם כי באמת הלא הקב"ה החזיר את התורה על כל אומה ולשון כדעיל, אלא הם שאלו: מה ראו אלו להתקרב, כלומר מה זה סבת הדבר, כי אנחנו נתרחקנו מהתורה, ואלו מה ראו להתקרב לקבל התורה וכ"כ מה ראו להתקרב בינם לבין עצמם, זה לזה בהתדבקות יחד כל אישי האומה, למגדול ועד קטן בלב אחד, סתם הקב"ה את פי" הם הביאו לי ספר יוחסין שלכם, כלומר מה אתם סבורים, כי החיון הנהדר של קבלת התורה של בני ישראל הוא מקרה פתאומי — לא! זה כבר פרוצס היסטורי, השתלשלות הדורות מהאבות הקדושים נביאי ד', אשר כל ישראל אחוזים זה

בזה, ואחוזים הם בקשר הדורות שעברו, האבות הקדושים נביאי אל הנחילו להם מדותיהם הקדושות, אהבת הבורא, פחדו ויראתו, תפארתו ואמתו, וע"כ הכניעו את כל מדותיהם החומריות לאהבת ד', וע"כ נעשו מסוגלים לקבל התורה הקשורה והאחוזת בנשמותיהם, ולא רק כעת הם קשורים ואחוזים זה עם זה, כי אם גם קשורים ואחוזים בדורות הקודמים, קשורים ואחוזים בבחיר האבות, אשר בזכותו ניתנה התורה, שנאמר ויקם עדות ביעקב ותורה שם בישראל וזה שאמרו במדרש ויחן ישראל נגד ה'הר, ישראל סבא, רצונם לומר, כי לא רק בני הדור הזה שקבלו את התורה חנו בלב אחד בשלום ואהבה קשורים יחד, כי אם גם קשורים ואחוזים היו בנשמת ישראל סבא אבי אבותיהם אשר נשמתו השפיעה עליהם בשעת קבלת התורה והיו קשורים גם בנשמתו, וזה אמרם ז"ל ויחן ישראל גם ישראל סבא, וד' הטוב יזכנו לטהר מדותינו וילעשות שלום בנפשו פנימה, ולהשלים נפשינו שיהיו כוחות הטוב גוברים על הרע וממילא יהיה שלום אמתי בין כל אישי האומה, והם יהיו המשפיעים על כל יושבי תבל, ואז נזכה להמשיח ששלום שמו כדאיהא במס' סופרים, פירוש, שהוא תכלית השלום והשלימות של ישראל ושל כל האנושיות בכללה, ד' יזכנו לזה במהרה בימינו.

שו"ת

(קונטרס בדבר שנוי השם בגט)

קטע מתשובה זו כבר נדפס בספר „בכורי יהודה“ חלק א', אלא למען הקל על המעיין ולתת קץ את התשובה בשלימותה, חזרנו והדפסנו גם את הקטע ההוא מחדש.

ה' תר"ז

עובדא הוה (בשנת תרנ"ג-תרנ"ד) באיש אחד בליעל שנשא כמה נשים ועיגנן והאיש הזה נשא אשה גם בעיר טיטערין, ושם בעיר טיטערין הוחזק האיש הזה שהיה גר שם — בשם אברהם ואחר כך נתרחק מאשתו אשר בטיטערין ולקח לו לפרנסה לעגן בנות ישראל ולגרשן אחר כך ברצי כסף ודלקו אחריו והשי"י גוהו בעיר שקלאוו אנשים המשתדלים בשביל האשה אשר לקח בטיטערין, ונתן דעה לגרשה שם — וגירשה בשקלאוו רק שרימה את הרבנים המסדרים את הגט באמרו ששם אביו הוא ארי' ליב וכן כתבו בגט אשר בשקלאוו, אברהם בן אריה ליב ואח"כ נתודע על ידי הכתובה ועל ידי הגדת פיו ששם אביו הוא מנחם מענדל ויק שרימה את הרב ושינה שם אביו בכדי לפסול הגט ודלקו אחריו והרביקוהו בעיר קאפוסט, וכאשר בא הרב המסדר לסדר את הגט שם לא העלים ממנו את הכתובה והראה לו כי בהכתובה כתוב אברהם בן מנחם מענדל רק אמר המגדש שהכתובה אינה כתובה כמו שהדבר באמת ושמו היה נקרא אבדהם אהרן, וכאשר שאל אותו הרב המסדר מדוע לא כתב בהכתובה כי אם השם אברהם, השיב לו על זה כי מחמת ששם אביו האשה הוא גם כן אהרן ועל כן ירא לגלות אז את שמו אהרן, אולי לא תאבה האשה מהחשש ששמה שמו לשם אביה, ועל

כן הכחיר את השם אהרן בשעת כתיבת הכתובה, וכעת הוא רוצה ליתן גט כדת ואינו רוצה לקלקל (כל זה הגיד המגרש) וכבר הוסכם אצלו לגרשה באמת ובלב שלם והרב המסדר בחשבו את דבריו אלו כנכדים לדבריו אמת סדר את הגט וכתבו בהגט אברהם אהרן המתקרי אברהם בן מנחם מענדל, גם קודם הגירושין הגיד הרב המסדר להמגרש דע כי הגט הפעם יהי כשר גם אם שקרת יכזבת כמה שהגדת שיש לך עוד שם אהרן, כיון שאנו כותבים גם המתקרי אברהם ואחריו הגירושין באו מכתבים שנכתבים בשם הבעל אשר בהם מוציאים לעז על הגט, כי שמו הוא באמת אברהם לחיד אך שרימה עוד הפעם את הרב המסדר (ובאמת הבעל אינו יודע לכתוב, רק שכתוב בהמכתבים שהוא הבעל צוה לכתוב זאת בשמו) ויש כאן מקום עיגון גדול כי האשה היא ירעה בשנים וצעירה לימים, וזה שבתה עמו מעט, והבליעל הזה היה נתפס למלכות מפני איזה פסלות שעשה והיה מוכן להשפט בדינא דמלכותא זימלט ויר ברח חוץ למדינתו והמכתבים בשם הבעל כתבו קרוזבי הבעל המגרש ועדות ברורה ששמעו מפי הבעל שהוציא לעז על הגט אין, זה הוא תוכן המאורע. (ס) לכאורה יש לדון בעובדא דידן על פי דברי המחלוקת

בה"ג ור"ת שהובאו בתוספות גיטין דף ל"ד ע"ב ד"ה וכל שום דלבה"ג כיון שכתב שמו גם אם אין לו חניכא איט מקלקל בזה שכתוב וכל שום וכו' ולא אמרינן דעל ידי זה נראה זה הגט של אדם אחר שיש לו חניכא ולפי זה אילי אפשר לומר גם כאן, כיון דכתב המתקרי אברהם שזהו שמו הכתוב בהכתובה וזה שמו אשר יקראו לו בעיר טיטערין לא מיגרע יכמה שכתוב בו גם שם אחר ולא חיישינן דנראה זה הגט של אדם אחר, אבל לר"ת דס"ל דאתי לידי תקלה כשאין לו אלא אותו השם הכתוב בגט, ואין לו חניכא וכשכתוב בגט וכל שום וחניכא נראה זה הגט של אדם אחר והוה לעז ור"א"כ כש"כ בעובדא דידן דנכתב שם אחר לגמרי בתהלה, אבל באמת אין בעובדא דידן שייכות כלל למחלוקת בה"ג ור"ת דיש לומר דעד כאן לא אמר בה"ג דלא חיישינן לנראה זה הגט של אדם אחר, אלא בהאי תקנה דוכל שום כיון דנודע הדבר דכותבין כן בכל הגיטין משום תקנת ר"ג, אין שייך לעז, אבל בעובדא דידן דשייך לעז מודה בה"ג, ועד כאן לא קאמר ר"ת התם אלא היכא דנודע לנו בברור, שאין לו אלא אותו השם דכתוב בגט ואין לו שום וחניכא ועל כן נראה זה הגט של אדם אחר, אבל בעובדא דידן כיון שהמגרש נודד ממקום למקום וכבר דר בערים רבות א"כ איכא לאסתפקי דילמא באמת החזיק עצמו באחד המקומות בשם אברהם אהרן ושם קושטא קאמר, ולא נראה בזה (שכתב בתהלה השם אברהם אהרן) הגט של אדם אחר וגדולה מזו כתב הר"ן לפי פירושו בתלמוד (ולפי פירושי הב"י והט"ז והג"פ גם דעת הרא"ש כר"ן) דהיכא דלא איתחזק במקום הכתיבה שיש לו שם אחר במקום

הנתינה וכתבו רק שם של מקום הכתיבה, ואז אף שבמקום הנתינה אינם יודעים כלל שיש לו שם אחר במקום הכתיבה ובהגט כתוב רק שם של מקום הכתיבה שפיר דמי והיינו: משום דמקום הנתינה יבינו לתלות דהשם שכתוב בהגט שלא נודע להם הוא שם של מקום הכתיבה, וכן יש לסייע לסברה זו מדעת התוס' וסו"ת דלפי פירושם ובתלמוד היכא דאיתחזק בתרי שמות משונים היינו: שבמקום הנתינה הוחזק בשם אחר ובמקום הכתיבה בשם אחר ושם אינם יודעים כלל שיש לו שם אחר במקום אחר, צריכים לכתוב שני השמות דוקא, ואף כי במקום הכתיבה אין יודעים כלל שיש לו שם אחר במקום הנתינה כותבין שם הנתינה בתהלה ולא חיישינן ללעז דאנשי מקום הכתיבה, דכיון דכתוב בהגט גם שם של מקום הכתיבה יבינו דהשם הראשון הוא השם של מקום הנתינה, וא"כ כש"כ וק"ו בעובדא דידן כיון דהכתיבה והנתינה היו שניהם במקום אחד בעיר קאפוסט ושם קרא לעצמו בשם אברהם אהרן לא שייך החשש דלעז מעיר טיטערין משום דהתם אינם יודעים השם אברהם אהרן דכיון דכתוב בהגט גם השם אברהם נודע להם — יתלו את השם הראשון בשם של מקום הכתיבה והנתינה דהיינו שבמקום הכתיבה ונתינה נודע להם משם אחר שלא היה ידוע להם בעיר טיטערין ועיין בהגהות מיימוני פ"ג מהלכות גידושין בשם סו"ת דהיכא דנכתבה ונתינה במקום אחד אפילו לא כתב כלל השם שיש לו במקום אחר שפיר דמי בדיעבד וכן הוא מוכח מהש"ס לפי שיטת ר"ת כאשר יבואר בשיטתו לקמן וברשב"א כתב וז"ל אבל אם לא הוחזק במקום הכתיבה

ובמקום הנתינה אלא בשם אחד אף על פי שהחזק במקומות אחרים בשם אחר אין צריך לכתוב אלא שם של מקום הכתיבה והנתינה דלעז שאר המקומות שאינם מקום כתיבה ולא מקום נתינה אין חוששין לו עכ"ל. ואם כן כש"כ בעובדא דידן דנכתב גם השם שה"ל לו בעיר טיטערין אין חוששין ללעז דעיר טיטערין, כיון שנכתב הגט בשם שקרא לו במקום הכתיבה והנתינה, ואפילו אם ימצאו בעיר טיטערין אנשים המוציאים לעז על הגט, לא נשמע להם רחז"ל לא חששו כי אם ללעז הראוי מצד גופא של הגט, לא כן בעובדא דידן, כיון דאפשר למיתלי את השם הראשון בשם שקרא לעצמו בבי"ד במקום הכתיבה והנתינה נמצא דאין בעצם הגט דבר שראוי להביא ללעז, ולא חיישינן ללעז כזה שעל פי התלמוד אין ראוי בכאן להיות לעז כיון שהגט מצד עצמו נכתב באופן שאין בו בגופו פסול לעז ואי דנימא לחלק דהתם בדברי הר"ן והרא"ש והתוס' וסה"ת והרשב"א עכ"פ השם הכתוב בהגט אף שאין נודע להם במקום הנתינה או במקום הכתיבה עכ"פ שם אמת הוא אבל כאן כיון דאפשר ששקר אמר ולא ה"ל לו כלל שם כזה ולכן שייך לעז אין דבר זה מוכרח לחלק בענין דלעז דסוף סוף ליכא לעז דזה הגט של אדם אחד כיון דאפשר למיתלי את השם הראשון בשם שקרא לו במקום הכתיבה והנתינה וביותר כי הלא במקום עיגון הדין דסומכין על הבעל בשמו (כאשר הסכימו האחרונים) ואם כן אין לעז דיכולין לתלות דסמכו במקום הכתיבה והנתינה על דברי הבעל, ובמקום עיגון גדול נראה דיש לסמוך על סברה זו כיון שהכתיבה והנתינה במקום אחד ובפרט

רכבר איתרע חזקת א"א מדאורייתא דהא מדאורייתא כבר יצאה מחזקת א"א דלעז דרבנן ועל כן יש לסמוך על סברה זו במקום עיגון כאמור. העולה מהאמור כי מהחששא דלעז אין לפסול את הגט הזה במקום עיגון אך העיקר מה שיש לחקור בזה משום דשמא שקר אמר המגרש ששמו אברהם אהרן וממילא יש להסתפק בגט זה משום שינוי השם ומשום טעמים אחרים שיש בפסול שנוי השם והיינו: משום חסד השם, ואף על פי שהשם אברהם כתב בפירוש אבל כיון שהקדים שם שאולי אפילו כטפל אינו, משמע שהוא איש אחר ואפשר הוה כחסר השם, ומשום מזויף מתיבה, ומשום קלקול בספירת דברים, ומשום שלא לשמה שחששו בזה איזה מן האחרונים על פי הבנתם בדברי סה"ת והרשב"א והסמ"ג והגהות מיימוני.

ב. ומה שיש לדון לעת עתה קצת סיעתא בהכשר הגט שאין בכאן "חסרון" דחסר השם אף על פי שהשם אברהם שחושבין אנו לעיקר נכתב דמתקרי אחרי אברהם אהרן ואם כן עיקר השם כתוב בתורת טפל — על פי דברי הריב"ש בשם הרמ"ב"ן והרמ"ה דאף לפי מאי דפסלינן (על פי דעת הרמב"ם והרמ"ה) היכא דכתוב שם הטפל בפירוש ושם העיקר כלל בוכל שום אם כן נראה דהשם הטפל אינו בגדר שם, ובכל זאת אם כתב על שם העיקר דמתקרי כשר, כיון דהשם כתוב בפירוש וכן נפסק להלכה בשו"ע קכ"ט סעי' ב' על פי דברי הריב"ש הנ"ל, וז"ל הריב"ש "שיש לומר דהתם הוא שאין כותב השם העיקר בפירוש, אלא כותב השם הטפל בפירוש והעיקרי כולל סתם בלשון וכל שים ולזה הוא פסול שאין ניכר מתוך הגט שיהא זה, אבל בנידון זה ששני השמות

כתובים בגט בפירוש אין הפרש בין שכותב זה ראשון או זה וכן כתבו הרמ"ה ז"ל והרמב"ן בהוא דרובא מדים ואפילו שרה דמתקרי מדים — כשר אפילו לכתחילה וכו' עכ"ל והנה לדברי הריב"ש אשר כל האחרונים תפסו להלכה כמותו כל היכא דכתב שם העיקר בפירוש כשר, גם אם הקדים שם הטפל והטעם בדברי הריב"ש שאז ניכר הוא מתוך הגט, ואם כן בעובדא דידן כיון דכתב דמתקרי אברהם בפירוש ושם הכתיב בהכתובה ושהיו קורין לו בטיטערין, והוא ניכר בו מתוך הגט בפרט שכתב בהגט שם אביו ושם אשתו ושם אביה ושם העיר שהיו עומדין בה בעת הגירושין, ובעיר ההיא הלא אין איש ואשה בשמות כאלו, ואם כן שפיר ניכר הוא מתוך הגט שהוא המגרש והוא המתגרשת ואף דכתבו בהגט השם אברהם אהרן קודם דמתקרי אבל כיון דכתבו השם הזה על פי הבעל שהגיד שה"ל לו זה השם ומפני הספק שמא באמת החזיק עצמו באחד המקומות וזה השם כתבוהו אין נראה על ידי זה הגט של אדם אחר וכמו שנתבאר, ושפיר ניכר הוא מתוך הגט לעדי המסירה על ידי השם אברהם ואף דלא דמי ממש להא דריב"ש, דהתם הלא גם הטפל, הגם כי טפל הוא, ושמו הוא על כל פנים. אבל כאן דאנן חוששין שמא משקר הוא נמצא רכתוב בתחלה שם שאינו שמו כלל בכל זאת אין הדחיה הזאת ברורה לענין זה שנאמר שנקרא חסר השם דמה בכך דכתבו גם שם אחר בתחלה, כיון דאחר כל זה הוא ניכר בתוך הגט שהוא המגרש ומדברי הרמ"ה יש עוד לחזק הראיה דהלא הביא בטור קכ"ט בשם הרמ"ה שאם כתב שם הטפל בפירוש, וכולל שם העי- קר בוכל שום היה ספק מגורשת ועיין

ובב"י שם להרמ"ה. פליגי בזה על הרמב"ם דס"ל דזה הוה פסול דרבנן, והרמ"ה ס"ל דהוה ספק מדאורייתא, ואם כן לפי דברי הרמ"ה דבשם טפל וכל שום מספקא לי דהוה פסול מדאורייתא, ואם כן לפי הצד דפסול הוא מדאורייתא הלא אינו בגדר שם כלל וכלל, ובכל זאת אם אחר שם הטפל כתב שם העיקר בפירוש אחר דמתקרי ס"ל להרמ"ה כדאיתא בריב"ש דהוה גיטא מעליא אפילו לכתחלה, ואם כן לכאורה היא הדין והוא הטעם בעובדא זו אף היכא דכתב שם אחר בתחלה, אך כיון דכתב אחר כך שם האמיתי בפירוש אחר" תיבת המתקרי לא נחשב לחסר השם, דהא גם בשם טפל לפי הצד דפסולו הוה דאורייתא דמי כאלו לא כתב שמו כלל ופסול מראווייתא, בכל זאת אם כתב אחר כך שמו אחרי דמתקרי מהני ואינו נפסל משום דהקדים השם הטפל וכתב העיקר בלשון דמתקרי, אולם גם דאי זו איננה אלא להכשיר הגט משום חסד השם, דאפשר דס"ל להרמ"ה דבשם טפל פסול משום חסד השם, וס"ל להרמ"ה דחסד השם פסול מדאורייתא ועל כן אם כתב אחר כך שמו בפירוש מהני דשוב אין השם חסר. לא כן בשינה השם דשם גוכל לומר דיש פסול מצד שנוי השם, ולא מהני מה שכתב אחר כך שמו בפירוש, כיון דמצד שנוי השם אנו באים לפסול, ואינו מתקן בזה מה שכתוב אחר כך שמו האמיתי בפירוש אבל על כל פנים יש לנו ראיה דאין כאן פסול דחסד השם, כיון דהשם אברהם כתוב בפירוש אחר דמתקרי, אולם באמת נראה לפי מה שכתבו התוס' בדף פ' דכל דבר שאין צריך לכתבו גם שנוי אינו פוסל, משמע סברת התוס' דהא דשנוי פוסל בגט (אם

אין חשש לעז ומזויף מתוכו או שאר חשש הבא מן החוץ מצד השנוי שאין החששות האלו בעובדא דידן כאשר יבואר לקמן) אין הכוונה דשנוי הוא פסול מצד עצמו אלא הפסול בשנוי הוא משום דכיון דנשתנה הלא חסר הדבר שהי' לו לכתוב * ועל כן בדבר שאין צריך לכתוב אין השנוי פסול, דדל השנוי מהכא ונשאר גט מעליא גם בלי אותו חבר, כיון שאין צריך כלל לכותבו ולהכי שינה מקום הלידה הגט כשר, משום דאין צריך לכותבו, וכיון שכן דאם אין פסולים תבאים מן החוץ (שאינם בנידון דידן כאשר יבואר במה שיבוא) אין פסול בשנוי כי אם מצד חסר ולזה יש ראי' מדברי הרמ"ה שאין כאן חסר השם** כמו שנתבאר (איברא דהרמ"ה עצמו ס"ל בשנוי מקום הלידה הגט פסול אלא דבכ"ז אין הכרח שחולק על הך כללא דבעלי התוס' דהא ס"ל דמן הדין צריך לכתוב גם מקום הלידה כדאיתא בטור שם ואם כן בשנוי יהי' לעז) ובהך כללא דבעלי תוס' גופא יש לכאורה סברא להכשיר הגט גם בעובדא דידן אם נאמר דאם הי' כותבין כהגט אברהם לחוד כפי

(*) פירושו של דברים היכא דיש לעז או מזוי"מ או חשש אחר הבא מן החוץ וליא אין חלוק בין שצריך לכותבו, או אין צריך לכותבו, אבל היכא שאין כל חשש אלא מן החוץ אז בצריך לכותבו פסול, משום דכיון דשינה הלא חסר הדבר שצריך לכותבו, אבל בדבר שאין צריך לכותבו ואין חשש הבא מן החוץ מאי אינפת לן שהוא חסר וממנו נבאר לקמן דברי התוס' בארוכה לתרץ בזה כונה יקושיות שהקשו על דברי התוס' הנ"ל.

(**) וידעתי כי יש בודאי להשיב על הראי' הזו והלא בברי ורנו"ה נשט' הטפ"ל ג"כ שמו וע"כ לא היה חסר השם אבל כאן שמא נשקר הוא ואין לו כלל שט' אברהם אהרן י"ל דאינו כתוב כלל בהגט, דבהגט כתוב דאיש שהוא אברהם אהרן נותקרי אברהם, וכיון שאינו אברהם אהרן נמצא דבהגט הלא כתוב איש שהוא אברהם אהרן מתקרי אברהם, וזה שאינו אברהם אהרן אינו כתוב בהגט ויבואר זה להלן ליישב זה עפ"י דברי הרא"ש והקרבו עדה.

הלא איכא דעת הרשב"א דפוסל בבן פלוני לחוד ועוד דקשה לפרש דשינה השם שנזכר בש"ס מיירי בלי כתב שם האב (כאשר כתב הגאון הנ"ל) ועוד נדבר בזה להלן מה שיש להשיב על זה מספר תרומות הדשן, איברא דהך כללא דבעלי התוס' בדבר שאין צריך לכותבו אין השנוי פסול לא בכל גוונא נאמר דיש תנאים שונים ברבר כאמור וכדבעינן למימר לקמן. ג) והנה ראיתי בדברי האחרונים שסברו לומר דהרא"ש ז"ל פליג על כללא דהתוס' דהלא ס"ל להרא"ש דאם לא כתב שם אביו כלל הגט כשר, ובכל זאת היכא דשינה שם אביו ס"ל להרא"ש דפסול וראיתי שיש מן האחרונים דכל היכא שמוציאים אחד מן הראשונים ז"ל דס"ל בחסר איזה דבר כשר ובשינה אותו דבר — פסול חושבים מפני זה שיש בזה סתירה לכללא דבעלי התוס' ולענ"ד אין כאן מחלוקת וכמו שיתבאר בע"ה, ולכאורה לפי דברי האחרונים הנ"ל יש להביא ראי' גם מדברי רבינו יואל שהובא במרדכי פרק כל הגט דפליג על הך סברא דבעלי התוס' דס"ל לרבינו יואל דהגט כשר בדיעבד, בלא שם הבעל והאשה ובכל זאת אם שינה שמו ושמה הלא פסול כדאיתא בפרק הוורק (ויש מחלקים בין אין צריך לכותבו אפילו לכתחלה ובין היכא דצריך לכתוב לכתחלה ויש להשיב על זה כדלקמן) ולרבינו יואל יש לומר דבשינה השם אינו פסול אלא מדרבנן וכדאיתא גלבוש, והרמב"ם ז"ל ס"ל בשינה השם דאינו גט מדאורייתא (בפ"ג מהלכות גירושין ועיין פרק יו"ד שם) ובלא כתב השם כלל משמע דס"ל דכשר מן התורה כדאיתא בספר גט פשוט ובלח"מ, מדלא כנה דבר זה מדברים

הפוסלים מדאורייתא ואם כן לכאורה לפי זה גם הרמב"ם פליג על הך כללא דבעלי התוס' אולם לקמן יבואר דאין הכרח כלל לומר דפליגי על הך כללא, ומצאנו לנכון לבאר בזה שיטת רבינו יואל. ד) והנה על דברי רבינו יואל דכתב דאין השם מעכב בדיעבד הקשו רבים מסוגיא דגטין דף כ' ע"א דאמרינן שם אי משום כריתות דאית בה הא בעינן שמו ושמה וכו' הרי מכאן דאפילו מדאורייתא בלי שמו ושמה אין כאן אפילו ריח הגט דבלאו הכי הוה לן למיחש משום כריתות דאית בה חזוה גט לפחות מדאורייתא לדעת הרמב"ם (כפי דעת הג"פ והלח"מ בדעתו) ולדברי רבינו יואל גם מדרבנן הגט כשר בדיעבד, ואם כן לכאורה הך סוגיא סתירה להביריהם, ובספר גט פשוט תירץ לדבריהם ז"ל כיון דלכתחילה הכל מודים שצריך לכתוב שמו ושמה כדמוכח הך דהכותב טופסי גיטין צריך וכו' ועל כן הקשה הש"ס כיון דלכתחלה בעינן שמו ושמה ועל כן לא חיישינן דילמא אקדים לוי חזוי לספרא מעיקרא, דהסופר יודע שצריך לכתוב השם ועל כן לא יכתוב לו "הכריתות" לשם גירושין ועדיין ק"ק כיון דבעיקרא דמילתא לחשושא בעלמא חיישינן בהך סוגיא משום ריח הגט ומדוע לא ניחוש שמא איתרמי לוי ספרא כזה וביחוד קשה לרבינו יואל כיון דבדיעבד כשר אפשר דסמך הסופר ועל כשרותו בדיעבד, ואולי דכולי האי לא חיישינן ולענ"ד נראה לתרץ דברי רבינו יואל ודעמיה דלא קשה כלל מהך סוגיא דהנה בהא דק"ל דאין אשה מתגרשת אלא בכתב יש לחקור אם די מדאורייתא שבהאי כתב יהי' כתוב רק דבר הכריתות בעלמא,

וכתב אשר נכתבו בו כריתות לשמה — סגי אף דאין בנוסח הכתב כל פרטיות כלל. דאין כתוב הגט בנוסח המזבן ממנו שאיש פרטי מגרש לאשה פרטית, או מדאורייתא בעינן שיהא נכתב בנוסח פרטיות רצוני לומר שיהי ניכר מתוך הכתב שאיש פרטי מגרש לאשה פרטית והנה מגופו של גט דאיתא במשנה דף פ"ה מוכח להדיא דצריכים לכתוב אותו באופן שיהי ניכר שאיש פרטי מגרש לאשה פרטית וכוונת מודה בודאי גם רבינו יואל דהוה מדאורייתא כדמשמע במשנה דהוה גופא של גט מדאורייתא אלא דס"ל דלציון בהגט מי הוא המגרש בשמו אין זה אלא מדרבנן ומדאורייתא סגי לן בזה שהעדימסירה רואין שהמגרש נותן הגט לאשתו אבל בעצם הגט אין צריך שיהי מפורש שמו דהוה המגרש ולא אחר אליבא דר"א דס"ל עדי מסירה כרתי אבל בזה דצריך שיהי ניכר מתוך הגט שאיש פרטי מגרש לאשה פרטית כנ"ל בזה כודאי מודה רבינו יואל, ובלאו הכי פסול אף לדידה מדאורייתא, וממתניתין דהכותב טופסי גיטין דצריך שיניח מקום האיש והאשה גם כן מוכח דמדאורייתא בעינן פרטיות בלשון הגט ולא מהני תיבת "כריתות" סתמא, דבשלמא אי נימא דמדאורייתא בעינן לפחות שיהי הגט כתיב בנוסח פרטיות שייך לתקן מדרבנן בעינן גם שם האיש והאשה המגרש והמגורשת, אבל אם נימא דמן התורה לא בעינן שום לשון פרטיות בהגט לא שייך כמו כן לתקן לכתחלה לכתוב שמו ושמה וזהו שמקשה הש"ס והא בעינן שמו ושמה כלומר בעינן נוסח פרטיות בגט ולא דוקא שמו ושמה קאמר אלא כיון דלכתחלה בעינן שמו ושמה משום פרטיות קאמר הלשון

דבעינן שמו ושמה דתיקון שמו ושמה בגט לכתחלה מפני צורך הפרטיות נתקן, וביותר יש לומר עור הרבינו יואל סובר דאף 'מדאורייתא בעינן לציון המגרש כי הוא המגרש ולא אחר אלא דגם ע"ז לא צריך לכתוב שמו ושמה, דמלת "אנא" או "מנאי" שבנוסח הגט מצינן שזה מגרש ולא אחר דמלת "אני" או "אנא" הוא במקום השם דכמו שהשם מצינן איש זה ולא אחר כמו כן אנא מובנו ולא אחר, וכן מנאי ולא מפלוני וכן מלת את או אנת ולא אחרת יבזה ירוזח לנו לשון הש"ס והא בעינן שמו ושמה כלומר דבעינן לציון את המגרש ומלת אנא ואת במקום השם הם ובספר תורה הלא אין זאת ומשום דבעינן לכתחלה בשביל זה שמו ושמה על כן אמר בלשון זה והא בעינן שמו ושמה כנ"ל והו"מ שגראה לי נכון בדעת רבינו יואל וגם לשונו דייקא הכי שכתב "רק שיהא הגט כתוב כהלכתו" עיין שם במדרכי ואטו רבינו יואל צריך להשמיענו דהגט צריך שיהא כתוב כהלכתו אטו לא ידענא דכל מי שאינו יודע בטיב גיטין וקדושין וכו" אלא כיון בזה לומר כיון דהגט כתוב כהלכתו בנוסח פרטיות ובמלות אנא ואת שפיר דמי מדאורייתא ורבינו יואל בדבריו המעטים האלו סלק קושיות המשיגים עליו מסוגיא דדף כ' הנ"ל. והנה בררנו בזה שיטת הסברים דמדאורייתא לא בעינן שמו ושמה ובעל הלבושים סובר כדמשמע מלשונו בס"י קכ"ט סעי' א' - שהשווה לדעת הסוברים דהשם מדרבנן לא כתבו כלל לשינה שמו — דלדעת רבינו יואל ודעמיה גם בשנוי השם אינו פסול אלא מדרבנן וכן דעת הכ"ש בס"י קכ"ט ס"ק ה' בשיטת התוס' וכן בספר

פ"י בפירושו הראשון בתוס' כתב גם כן דהתוס' ס"ל דלא כתב השם פסול מדרבנן וכן מסיק בספר גט פשוט שיותר מסתבר בלשון התוס' (דף כ' הנ"ל) דס"ל דאם לא כתב השם כלל הוה רק פסול מדרבנן, את התירוץ הוה על רבינו יואל ודעמיה כתבתי בילדותי וזה עתה הגיע לידי ספר "גליא מסכת" ומצאתי שם בסימן ד' מאה"ע, כי נתכונתי לדעתו בזה, אף כי שם נלמד בסגנון אחר אבל התוכן אחד, והגאון "בעל גליא מסכת" הנ"ל קבע מסמיות כי הצדק עם רבינו יואל כי השם בהגט הוא מדרבנן והביא שם כונה דאיות על זה, והנה אחת מראיותיו שכתב עליה שאין עליה תשובה הקשה זאת הרשבי"א בחדושו לנדרים על שיטתו דס"ל דהשם מדאורייתא ותיירץ הקושיא בדוחק וגם יתר הראיות של הגאון בעל "גליא מסכתא" הנ"ל אולי אינן מכריחות כל כך לגמרי אבל בכל זאת פשוטות הדברים בכל הסוגיות ושהביא - מורים כדברי הגאון הנ"ל שהשם בהגט מדרבנן יעו"ט, ובכל אופן שיטת רבינו יואל שיטה גדולה היא וגם הריטב"א בחדושו מספקא לי' אם בעינן השם מדאורייתא, ואם כן במקום עיגון בודאי יש לצרף שיטה זו, אולם מהירושלמי בפרק שלישי משמע לכאורה דלרבי יוחנן השם מדאורייתא דאמרינן בירושלמי ר' יוחנן אמר כתב תורפו בטופס כשר (ומכאן משמע דתורף הוא לשון הכריתות כגון הרי את מותרת לכל אדם, דהא מיירי שם שהניח מקום האיש והאשה) (ומה דאיתא ברמב"ם דתורף הוא מקום האיש והאשה והזמן והרי את מותרת לכל אדם — יש לומר דמדאורייתא לשון הכריתות היא התורף, ומקום האיש והאשה והזמן הוה תורף מדרבנן) וריש

לקיש אמר כתב תורפו בטופס פסול וכו' יקשיא על דרבי יוחנן אם בשכתב תורפו בטיפס כדא חכמים מכשירין? ר' ירמיה בשם רב זעירא מפסולו אתה למד הבשירו, אילו כתב כולו לשמה ושם האיש והאשה שלא לשמה שמה אינו פסול? ודכוותה כתב כולו שלא לשמה ושם האיש והאשה לשמה כשר ר' יוסי שאל לר"י הגע עצמך שזיווג, אמר לו כן, אמר לו ר' זעירא רבו מכיון שאינו מצוי לזיווג, אפילו זיווג כמו שלא זיווג עכ"ל הירושלמי הנצרך לענינינו, וכיון דלר' יוחנן עיקר לשמה תלוי בהשמות משמע ודהשם מדאורייתא, אולם באמת הדבר תמוה מאד, כיון דלר"א עיקר וכתב אכתיבה קאי איזה סברה היא לומר דאם כתב כל הכריתות שלא לשמה וכתב רק למשל ראובן בן יעקב ורחל בת שמעון לשמה בזה כבר נכשר הגט הלא השמות ראובן בן יעקב ורחל בת שמעון אינם אומרים לנו כלום בלי יברי הכריתות, ומצאתי בנו"ב מהדו"ת ס"י קי"ג שהקשה כזאת ועל כן פירש דהירושלמי אויל כאן אליבא דר"מ דהכתיבה כשרה שלא לשמה ורק דבעינן מוכח מתוכו עיי"ש פירושו אך קשה לומר דהירושלמי אויל בשיטת ר"מ ואנן קי"ל דהלכה כר"א ועל כן נראה לומר דכתב האיש והאשה דאמר ר' יוחנן כונתו עם הנוסח הקצר שבין שם האיש לשם האשה כמו שתיקן רבא כגיטין איך פלוני בן פלוני פטר ותרך ית פלונית, ואם כן כבר נזכר גירושין ועל כן עם כתב זאת לשמה-מהני ואם כן מזה אין ראוי דהשם מדאורייתא, כיון שנזכר שם גם ענין הגירושין ולכן מהני אם כתבו לשמה, אולם סוף דברי הירושלמי הנ"ל הגע בעצמך שזיווג

הקושיא יש לפרש כמו שפירש בספר גליא מסכת הנ"ל דהירושלמי הקשה קושית רבינו יואל דכיון דאתה מחשיב כל כך השם. ואם כן שמא יש שני יוסף בן שמעון וזה קרי הירושלמי שזיווג (יכן מפרש תיבת שזיווג בנו"ב) הלא דמי כמו שהשם אינו כתוב בגט כלל. אולם התירוץ שמתדק הירושלמי מגומגם בדברי הגאון בעל גליא מסכת ונראה לפרש תידוך הירושלמי על פי מה שיבואר להלן אליבא דהר"ן החלוק בין היכא שלא כתב כלל השם. בין שכתב השם ויש שני יוסף בן שמעון דכשר לר"א דס"ל עדי מסירה כרתי. וכתבתי לחלק כן: דכיון דהגט צריך להיות בכתב וא"כ כיון דבכתב אינם כתובים השמות, הלא באופן זה שאין השמות בגט הלא העדי מסירה אינם רואים מתוך קכתב שזה מגרש לזו אלא שיודעים זאת בעל פה. וזה לא מהני: הוה חסד ספירת דברים בהכתב להר"ן, אבל היכא שכתבו בהגט יוסף בן שמעון הלא לעדי המסירה הרואים את המגרש והמגרשת יודעים שבכתב זה כתובים האיש והאשה, ולא בעינן שיהי' ניכר לכל העולם מתוך הכתב כי אם די שהעדי מסירה יודעים שהשמות הכתובים בגט זה הם המה המגרש והמגרשת והירושלמי מסביד עוד יותר סברה זו כיון דאינו מצוי שני יוסף בן שמעון ולכן אפילו יש שני יוסף בן שמעון, כמו שאינם, כיון דהעדי מסירה הלא יודעים שזהו היוסף בן שמעון הכתוב בגט. וזה נראה פירוש נכון בדברי הירושלמי הנ"ל אמנם לפי זה כיון שהירושלמי מתרץ הקושיא כמו שתירצנו, אליבא דהר"ן דס"ל דהשם מדאורייתא, הלא משמע דהירושלמי ס"ל דהשם דאורייתא, אולם יש לדחות דגם

הירושלמי ס"ל דהשם מדדבנן אלא שאלמיהו רבנן כמו דאורייתא וכמו שאיתא בלבוש דאף שהשם מדדבנן אלמיהו רבנן דבלי השם הולד ממזד וכמו שכתב כזה גם הגאון בעל "גליא מסכת" בסוף תשובתו ועל כן הקשה הירושלמי מה הועילו חכמים בתקנתן שאם יש שני יוסף בן שמעון הלא השם כמו שאינו כתוב בהגט ותירץ מה שתידיך וגם יש לומר דזה לר' יוחנן דס"ל דכתב תורפו בטופס שפיר דמי אבל לריש לקיש דהעיקר הוא התורף יש לומר דס"ל דהשם מדרבנן וכיון דבתלמודא דידן סובר שמואל כריש לקיש דצריך להניח גם מקום הרי את מותרת לכל אדם וכן פסק הרמב"ם הלא הדין כתלמודא דידן שס"ל כריש לקיש וגם יש לומר כהנ"ב דהירושלמי אזיל בכאן אליבא דר"מ אף על פי שזה דחוק קצת וגם הלא בקדבן עדה פירש מה דאיתא ובהירושלמי הגע עצמך שזיווג קאי לענין שטר מלוה ולא לענין גט, סוף דבר דלא נתברר בודאי מהירושלמי דלא כרבינו יואל ודעימי ואין לדחות שיטתו מפני הירושלמי הנ"ל כיון דסוגיות הש"ס מתפרשים יותר בדיוח כדעת רבינו יואל כאשר האריך בזה הגאון בעל "גליא מסכת" ואם כן לפחות יש לצדף שיטתו לספק גדול דהשם מדרבנן ואם כן שהוא מדדבנן הא דפסול הגט בשינה השם לשיטה זו לדעת הלבוש הוא גם כן מדרבנן. (ד). נחזור למה שהיינו בו דאין מחלוקת בהך כללא דבעלי התוס' דכל דבר שאין צריך לכתבו אינו נפסל בשנוי וגם הרא"ש ורבינו יואל והרמב"ם לא יחלוקו על האי כללא דמה שכתבו בעלי התוס' דאין השנוי פוסל בדבר שאינו צריך לכתבו והכונה דאין השנוי פוסל

בדבר הנכתב מצד שנוי בדבר הנכתב מצד עצמו. דהיכא דאנו באים לפוסלו בשביל שנוי בדבר הנכתב, וע"כ שפיר תלוי בזה דאם שינה בדבר הצריך לכתוב פסול הלא יש שנוי בדבר הנכתב שצריך לכתבו, וכיון דשינה הלא לא נכתב, אבל בשינה בדבר שאין צריך לכתבו, אין לפוסלו משום שנוי בדבר הנכתב כיון דכל עצמו אין בו צורך ודל דבר הנכתב מכאן והוה גט מעליא, ודוגמא ממש להסברה זו איתא בזבחים דף י"ד ע"ב כיון דהקטרת אימורים לא מעכב באשם ונאמר באשם המיעוט "הוא" לאחר הקטרת אימורים ע"כ אין שנוי שלא לשמו פוסל בו דכיון דאין האימורים מעכבים לא שייך לפסול בהם שלא לשמה, וזו ראי' ברורה לסברת התוס' והוה השנוי בגט כמו דמליא בדיותא (כמו שכתב הרשב"א כה"ג בפ"ק דגיטין דף ד' דדבר שלא משווה לה גט לאו מכללא של גט הוא וכמאן דמליא בדיותא דמי) אבל היכא שאנו באים לפסול שנוי לא מטעם שיש שנוי בדבר הנכתב כי מטעם אחר לגמרי, דהיינו, משום דע"י השנוי בא פסול מן החוץ כגון חשש לעז או מזוי"מ, או איזה פסול אחר, א"כ מה שייך בזה לומר כיון דהשנוי בדבר שאין צורך בו אין לפוסלו, דהלא לא מטעם שינה בדבר הנכתב אנו באים לפוסלו, כי אם מטעם לעז או פסול אחר הבא מן החוץ, והחלוק הזה מוכרח מדברי בעלי התוס' בעצמם, דהא בדף כ' בד"ה "והא בעינן" כתבו ומדנקט שינה, ולא נקט ולא כתבו כלל, משמע דבלא כתבו כלל כשר אפילו מחרבנן כו' עכ"ל, וא"כ דברים אלו סתידים האי כללא שכתבו התוס' בשם ד"י בדף פ' ד"ה "ושם עירר" דשינה כשר כיון שאין צריך לכתבו, אלא ההכרח לחלק כדכתיבנא

ולפי החלוק הזה ניחא דבדף כ' קמייירי בשינה שמו, וכיון דיש בשנוי זה חשש לעז או חשש מזוי"מ מתוכו פסול מטעם לעז או מזוי"מ ולא מטעם שנוי בדבר הנכתב, לא כן ובעיר שנולד בה כיון דאין לעז כמו שכתב הרא"ש ז"ל בפרק הירק, דדוקא שינה מקום הדירה — הוא דאיכא חששא משום שהוא ידוע לכל שכל אדם נקרא על שם מקום דירתו פלוני ממקום פלוני, וכשרואין שנוי מקום אומרים לא זה גירש אלא אחר, אבל מקום לידת האדם אינו ידוע וגם אינו נקרא על שם מקום לידתו וליכא חששא ומשום העדים אין לפוסלו דחתימי אשיקרא, דכיון דאין צריך לכתבו לא קיימי סהדי עלה עכ"ל הרא"ש. היוצא לנו מדברים אלו דבשינה עיר לידתו אין בו כל פסול הבא מצד אחר, לא פסול לעז ולא פסול מזוי"מ כיון דלא קיימי סהדי עלה ומשום שינה בדבר הנכתב אין לפוסל לו, דהא אין צורך בנכתבו זה כנ"ל ובהח"ל לוק שכתבנו מתורץ מה שראיתי מקשים דברי ר"י אהודי דבמרדכי הביא דברי ר"י בשינה שם העיר (דידתו) דוקא פסול — דהוה מזוי"מ, אבל לא כתב שם העיר כלל הי' טוב והתוס' ז"ל הלא הביאו ובשם ד"י בדבר שאין צריך לכתבו אפילו שנוי כשר, אלא לפי מה שכתבתי ניחא דבמרדכי מייירי בשינה שם עיר הדירה דצריך לכתבו לכתחילה וע"כ קיימי סהדי עלה וע"כ אם שינה הוה מזוי"מ, וגם האחרונים כתבו לחלק בין דבר שצריך לכתוב לכתחילה ובין דבר שאין צריך לכתוב אפילו לכתחילה אך שונים אנו בטעם החלוק דלדידי אין הצורך דלכתחלה גורם הפסול כפי חלוק האחרונים ומטעם שנוי בדבר הנכתב דכיון דבדיעבד כשר א"כ הוה שנוי בדבר שאין צריך בו

בדיעבד ולמה יפסל — בדיעבד? הלא הדבר שנשתנה בו אין בו צורך בדיעבד? הלא הפסול הוא מצד אחר כלומר מפסול אחד הבא על ידי השנוי והיינו משום מזויף מתוכו, דכיון דיש בו צורך לכתחלה קיימי סהדי עלה זיהוה מזוי"מ, ובדבר זה באמת כפי הנראה חולק הרא"ש על דברי ר"י שהרא"ש סובר בדבדב שאין צריך בו בדיעבד לא קיימי סהדי עלה ולהכי לא פסל בשינה מקום דירה אלא מטעם לעז ולא משום דסהדי אשיקרא חתמו ועיין בספד גט פשוט סי' קכ"ט ס"ק מ"ג מה שכתב בדעת הרא"ש. ובדברינו הנ"ל שתרצנו דברי ר"י מתורץ ג"כ מה שראיתי באחרונים (כמדומה בתשובות דע"א) קושיא בשם הגאון ר' אברהם ברוידא, דלענין ה"י הסופר במזרח וכתב במערב פסול כזאתא במשנה בגיטין דף ע"ט והקשה הגרא"ב ממה נפשך אם לא כתב כלל — פסול הי להמשנה להשמיענו דאם לא כתב כלל פסול כאשר דקדקו בתוס' דף כ' ד"ה הא בעינן ואם לא כתב כלל — כשר מרוע בשינה פסול לדעת התוס', ובדברינו אין זה קושיא דה"י במזרח וכתב במערב, כיון דלכתחלה צדיכים לכתוב מקום עמירת העדים, א"כ העדים חתמו אשיקרא, אבל בשינה מקום הלידה דאפילו לכתחלה אין צדיכים לכתוב אין כאן שום פסול מן החוץ, לא מצד לעז דאין מקום הלידה ידוע, וגם לא מצד העדים, דהעדים לא קיימי ע"ז

(*) אולם כפי שראיתי אח"כ בתו"ד שיובא להלן יש טעם לחלק בין אין צריך לכתחלה ובין צריך לכתחלה משום דהא דצריך לכתוב לכתחלה יש בזה מטבע חכמים וע"כ שינה פטול מפני שהוא משנה ממטבע חכמים מה שאין כן בדבר שאין צריך לכתוב אפילו לכתחלה בכ"ז עדיין אינו מיושב כ"כ כיון דהמטבע חכמים הוא רק על לכתחלה ולא על דיעבד וא"כ בדיעבד אפילו בשינה לא יפסול דמדוע יגרע שנוי בדיעבד מלא כתבו כלל? אולם כפי חילוקי נ"חא.

(כלומר שאינו נפסל גם מטעם השקר הכתוב בשטר) מדאמרו בפ"ב דכתובות דאין מעלין משטרות ליוחסין דלאו אכולה מילתא קא מסהדי, אלא אמנה שבשטר, ולא אמה שכתוב שהוא כהן אלא אפילו אינו כהן השטר כשר וסברה הוא דעדים לא קיימי אלא על עיקר המעשה עכ"ל מעתה יעפ"י מה שנתבאר אין סתירה עוד להך כללא דהתוס' גם מרבינו יואל ואף דס"ל דחסר השם כשר בכ"ז שינה פסול מצד איהו פסול הבא אחר מטעם לעז או מזוי"מ* ובדברינו הנ"ל יש להצדיק את הגאון ר"ש קלוגער ז"ל שהובא בשו"ת מים חיים סי' ס"א אשר בעובדא שכתבו הענא בלי יו"ד מפני שכך יהיו קורין במ"קום הכתיבה ובמקום הנתינה ה"י שמה העניא ביו"ד וכתב הגאון הנ"ל צד היתר אליבא דמרדכי הארוך שכתב דיש להכ"ז שיר גט שכתוב בו בן פלוני לחוד וע"כ יש

להכשיר הגט בשם אכיה, ומה דאיתא בש"ס דשינה השם פסול היינו בלא נכתב שם האב (כן כתב הגר"ש"ק הנ"ל) וכתבו עליו האחרונים שישגה יצא מלפניו דא"כ לחנם נתחבטו כל הראשונים והאחרונים בשנוי השם, כיון דכשר בשם האב, ולפ"ז בעובדא דהגאון הנ"ל יפה כתב, דהא הקדים כעצמו הגאון הנ"ל דבכאן ניכר הטעות ולא שייך שנוי, פירוש דאין שייך לעז שהכל יכירו דחסר כאן היר"ד כיון דהדבר תלוי במבטא, וגם מזוי"מ לא שייך דהא אין כאן שום זיוף, דבמקום הכתיבה כותבין בלי יו"ד, והעדים לא חתמו אשיקרא, אלא שיש לפסול מטעם חסר השם ועל זה אמר דכיון דלהמרדכי הא"ר דוך כשר בשם האב לחוד וא"כ כאן חסר השם (ובפרט בשם האשה דדמי לשם המלוה דכשר בשטר כלי שם המלוה דכיון שנמסר לידו מיקרי מוכח מתוכו וכן בשם

(*) ומדי דברי בסברת ר"י, אכתוב בזה ליישב מה שהקשה התה"ד על סברת ר"י הנ"ל ימהא דאמרין בפ"ק דגיטין דאפילו לר"א דאמר עדי נסירה כתי אס חתמו עדים על הגט שלא לשמה פסול משום מזוי"מ וא"כ קשה מזה על הר"י דהא לר"א לעדי חתימה אין צריכים כלל ובכ"ז אס חתמו שלא לשמה הגט פסול אלמא בדבר שאין צריכים ג"כ שנוי פוסל, והנה מלבד לפי מה שכתב התוס' בדף ד' ד"ה "מודה ר"א" בשם ר"י, ח"ל: דמ"מ איכא למיגזר, חתימה אטו כתיבה דאם אין עושין חתימה לשמה גזרינן פ"ן לא יכתבו גם הכתיבה לשמה עכ"ל וא"כ ניחא קושיתו אולם מלבד זה נראה לי לתרץ סברת ר"י הנ"ל דלא קשה כלל ה"ן קושיא על סברתו, דבאמת גט בלי עדים הוא נייר בעלמא ורק עדים הם דמשו ל"י לשטרא והנה לר"א דאמר עדי נסירה כתי בלא עדי חתימה, עושים עדי הנסירה שתי פעולות א) דמשו ל"י לשטרא דבלי עדים הוא נייר בעלמא ב) הם עדים על עצם מעשה הגירושין דאין דבר שבערוה פחות משנים, אולם היכא דחותמים על השטר אז על הגט עדי חתימה כבר עושין את הגט לשטר, ואז נשאר לפני עדי הנסירה רק פעולה אחת להיות עדים על עצם מעשה הגירושין וא"כ לא דר"י דשם אין צריכות למקום הלידה כלל, אבל כאן הלא צריכים לעדים לעשות שהנייר יהי שטר ולא נייר בעלמא, ואם לא היו חותמים עדי חתימה ה"י הצורך הזה נעשה ע"י עדי הנסירה, ועתה נתחלף הדבר ונעשה ע"י עדי החתימה הנייר לשטר, וע"כ הוה שפיר מזוי"מ אס חתמו שלא לשמה זה תירוץ נכון לתרץ סברת ר"י הנ"ל.

האשה) ומה שנתחבטו כל הראשונים והאחרונים בשנוי השם הוא היכא שיש חשש לעז ומזוי"מ או במקום שהשנוי והטעות אינו ניכר מתוך הגט ונראה הגט של אדם אחר, ובכ"הג הלא גם בשטר ממון ה"י פסול כאשר יבואר לקמן, או שישנן חששות אחדות ע"י שנוי השם, ובאופנים כאלו פסלה משנתנו בשנוי השם, (ולחנם נדחק הגאון הנ"ל דמתניתין מיירי דלא כתב שם האב.) וא"כ בנידון דידן הלא ג"כ יש להכשיר, ואדרבה עוד יותר עדיף בזה דהתם בעובדא דהג"רשק הרי יש לחשוש לדעת הרשב"א דפוסל בבן פלוני לחוד, ואילו בעובדא דידן מלבד שיש שם אביו יש ג"כ השם אברהם וא"כ אין חסד השם כדלעיל, וכבר אמרנו דלעז אין כאן וגם מזויף מתוכו לא הוה, דאיזה זיוף יש כאן דמה שכתבו אברהם אהרן הוא משום דחששו שמא אמת אומר הבעל ייש לחשוש לדעת רש"י דאם נודע להם שיש לבעל שם במקום אחר הגט פסול בדיעבד, ג"כ כאשר יבואר לקמן שיטת רש"י, וכן הוא דעת הראב"ד לפי הבנת

הרמב"ן בשיטתו כדלקמן, וא"כ הוכרזה לכתוב השם אברהם אהרן שמא אמת אומר הבעל, ובמקום עגון הלא סומכים על הבעל כמו שכתב הב"ח בתשובות החדשות והסכימו עמו כמה מן הגאונים (אמת שהיו צדיכים לכתוב שני גיטין, אולם כיון שאין כותבין שני גיטין אלא מדוחק חשבו שיותר טוב לכתוב השם אברהם אהרן) אבל על כל פנים אין כאן זיוף וגם העדים לא חתמו אשיקרא כידוע לכל אלו שהיו שם בשעת כתיבת הגט, וכתבו וחתמו רק משום שהבעל אמר להם כן ששמו במקום אחר הוא אברהם אהרן, וכבר כתב ר"ת דהיכא דהעדים לא חתמו אשיקרא לא נפסל השטר*) וגם אין שייך זיוף דכיון דניכר מתוך הגט מי הוא, ע"י שם אברהם ושם אביו ושם אשתו ושם אביה ושם העיר שעומדים בג"ל, וגם בדיני ממונות נראה שה"י כשר שטר כזה עפ"י סברת הגאון בעל עין יצחק שיובא להלן, וכן יש לסייע קצת לזה מתה"ד סי' י"ט שכתב: וז"ל: אבל בנ"ד שהזיוף והשקר לפנינו לא מכשיריו כלל ע"י עדי מסירה עכ"ל,

(*) ויש להסביר סברת ר"ת דהא דאין השטר נפסל בשנוי דבר שאין העדים חותמין ע"ז, דלכאורה יש לשאול, אין הכי נמי דהעדים לא חתמו אשיקרא, אבל הלא בשטר כתוב שקר ומודוע אינו נפסל? ויש לומר דשטר נקרא רק על מה שחתמו העדים, דכיון דבלי עדים אין זה אלא נייר בעלמא, ורק העדים משוו ל"ל לשטר, דעדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותו בב"ד, ועל מה שלא חתמו העדים הוה כמו נייר בעלמא, ואין זה שייך לעצם השטר והוה כמו דמילא בדיותא כמו שכתב הרשב"א לענין אם חתמו נכרים בשמות מובהקין, וא"כ יש לומר בעובדא דידן ג"כ כיון דידענו דהעדים חתמו רק משום שהבעל אמר להם כן, וא"כ מה נפשך אם אגות אמר הרי טוב, ואם שקר אמר הרי לא חתמו העדים שהשם הזה הוא אמת רק דאיהו אמר להו הכי, וממילא אין זה מגוף השטר, כיון דעדים ולא קאי ע"ז שהשם הזה הוא אמת, וע"כ אין זה מזויף מתוכו, וכעין זה כתב הרא"ה הובא בר"ן בכתובות דעל מה שהנודים חותמים דאיהו אמר להו הכי לא נפסל בזה השטר, ואין להקשות דהלא רק בשעת מעשה ידענו דהעדים לא חתמו ע"ז, אבל בהמשך הזמן הלא יחשבו כי העדים חתמו גם ע"ז ששמו אברהם אהרן, אבל הלא בדבר שיכול להזדייף כשר

ואפע"פ שתה"ד סיים שם דאל"כ שינה שמו ושמה נמי מכשירין ע"י עדי מסירה משום דאינהו ידעי שזאת האשה מתגרשת מזה האיש ולא שמענו שום פה להתיר זה היינו בשינה ממש במקומו, אבל משא"כ בעובדא דידן דאין שום זיוף ושקר ניכר לפנינו דהא יש לתלות שבאמת יש לו שם כזה באיזה מקום דהלא במקום הכתיבה והנתינה לא הוזקו בנגוד למה שאמר אולם יש לפקפק על היתר זה שאמרנו דדל אברהם אהרן מהכא ויוכשר בשם אברהם — מתה"ד סי' רכ"ח דשם ה"י המעשה שחתם ראובן בן יעקב עד וה"י פסול בבן יעקב שה"י חק תוכות וכתב התה"ד להכשיר מהך סברת ר"י דדבר שאין צריך לכתבו אין השנוי והחסרון פוסל, וכאן דהחתימה כשרה בפלוני עד לחוד הלא בן פלוני שלא לצורך ואין הגר"י עתה בחק תוכות פוסל בו, ואח"כ כתב לחלק דלא דמי לשינה מקום הלידה וכו' דהתם אינהו לא אתי כלל לידי צריכות לשום תקון חכמי התלמוד ואינו כלל ממטבע חכמים שהזקיפו בגיטין אבל בן פלוני החתימה מטבע חכמים היכא שלא

חתם כבר פלוני, ונהי נמי דהיכא דחתם כבר פלוני תו לא צריכין לבן פלוני מ"מ נימא איפכא דבן פלוני תהא עיקר ופלוני תהא התוספות וכו' ומאי חזית דמשוית פלוני עיקר טפי מבן פלוני מכיון דלית ברירה וכו' הפסול והטעות פוסלים בשניי הם, ואחר כך מסיק, כיון דחתימות מדרבנן, אין לדקדק כ"כ בחלוק זה ומשמע דעתו להדיא דבדאורייתא פסול כה"ג, וא"כ בנידון דידן להסוברים דהשם בגט הוא מדאורייתא (על כל פנים לדעת רבינו יואל ודעמיה הסובדים דהשם בגט הוא מדרבנן גם התה"ד מודה דכשר), יש לומר ג"כ בחלוק התה"ד מאי חזית דאברהם ובן פלוני עיקר אדרבה שמא השם אברהם אהרן עיקר, אולם דברי התה"ד צריכים ביאור דדעת הר"י כמו שבארנו דרק אם יש פסול מן החוץ יש לפסול בשנוי דבר שאינו צריך אבל לא מעצם השנוי ואיזה פסול יש שם מן החוץ בעובדה דת"ה? אין שום פסול לעז ולא פסול דעדים חתמו אשיקרא ומודוע יפסול? אולם מלשון תה"ד מוכח דאינו מפרש דעת ר"י כמו שפירשתי דהוא ז"ל כפי

בשטר קנין כעדי מסירה כמו שכתבו הראשונים, ובשטר רא"י פסול בדבר שיכול להזדייף ש"מ דשטר רא"י כיון דעומד על משך זמן, פסול בדבר שיכול להזדייף אבל בשטר קנין שאין בו צורך רק לשעתו לא איכפת לן במה שיכול להזדייף וא"כ גם בגט היכא שיש עדי מסירה היא כמו שטר קנין דאין צורך בו אלא לשעתו, ובפרט אצלנו שנוהגים לעכב הגט אצל הב"ד וקורעין אותו כדלקמן וא"כ אין זה אלא לשעתו ובשעת הגירושין ידעו כולם דהעדים חתמו על שם אברהם אהרן רק מחמת שהוא אמר להם כן, וא"כ אין כאן כל זיוף ולא הוה מזוי"מ, ובפרט שיש לגלות דבאמת, יש לו שם אברהם אהרן באחד מן המקומות כיון שהבעל דר בכמה מקומות וכידוע לנו ומה שעתה אומר שרימה את הב"ד אין להאמינו כיון שמגוף הגט לא ניכר כלל שיש כאן זיוף לא מהני ערעורו ואין להאמינו אחר המעשה, וגם היכא דמהדר אזיפא כדאיחא בכתובות הלא לא מיקרע קרעינן ל"י ולא מגבי גבינן בו, וא"כ גם שם הוה ספק שמא אינו מזויף והתם הלא בזה השטר גופא ה"י מהדר אזיפא ומכש"כ בגט אחר דהלא ע"ז הגט לא נודע לנו דהדר אזיפא כי אם מפיו — בודאי לא יצא מכלל ספיקא.

הנראה מדבריו מפרש דעת ר"י דבמקום י"אין מטבע חכמים אין השנוי פוסל ועל כן שינה עיר הלידה אינו פסול, אבל במקום שיש מטבע חכמים דהיינו עיר הדירה דלכתחילה צריכים לכתוב — פסול, משום דשינה ממטבע חכמים, (ובכל זאת עדיין צ"ע דהא מטבע חכמים במקום הדירה ה"י רק על לכתחילה ומדוע יפסול בדיעבד כאשר כבר העירותי לעיל) ועל כן התם דיש מטבע חכמים לכתוב גם בן פלוני היכא שלא כתב עדיין פלוני עד ועל כן היה פוסל השנוי או חק התוכות אם ה"י מדאורייתא.

אמנם אע"פ שבעל תה"ד רב גיבריה נלע"ג"ד כי האמת תורה דרכה ופירושי בדברי הר"י משמע יותר נכון משום דהר"י שהובא במדדכי סיים בהדיא דלכן פוסל בשנוי מקום הדירה משום דהוה מווי"מ דעדים חתמו אשיקרא ולא הזכיר כלל הסברה משום דשינה ממטבע חכמים, וגם בהרא"ש חילק רק משום דמקום הלידה אין ידוע לאיש, ומקום הדירה ידוע לכל ויאמרו שלא זה הוא המגרש ולא הזכיר כלל הסברה משום ששינה ממטבע חכמים וגם הלא הראיתי מקור לסברת הר"י לפי פירושי מש"ס זבחים וע"כ נראה דבמקום עיגון יש לצרף להיתר — פירושי בדברי התוס' דהכי משמע פשטות דברי הר"י בתוס', ומה גם שתה"ד גופא כמסופק בחד ליקו (ואין להקשות על הגאון רש"ק מהא דנפאתה ישכתבו תפאתה דאמרינן בש"ס דהוה חספא בעלמא), חדא דיש לומר דאף אם נהגו לכתוב שם אבי האיש אבל שם אבי האשה כיון שהגט נמסר לידה ע"י עדי מסירה לא נהגו לכתוב, וכן משמע קצת מגיטין דף פ"ה דרבא אתקין בגיטא אנא פלוני בן פלוני פטר ותריך עת פלונית אנתתי ולא קאמר בת פלוני כמו

שהזכיר בבעל וזולת זה שם הוה שנוי יותר וחשש לעז וכאן הטעות ניכר ולא הוה לעז, גם מה שראיתי מקשים על דברי רבינו יואל הלוי שאמר שהשם מדרבנן וכאן אמרו חספא בעלמא בשנוי אות אין זו קושיא כלל, כיון דאין תועלת מן הגט לו יהא מדרבנן הרי זה חספא בעלמא וכן ראיתי בספר גט פשוט שהביא בשם הפר"ח דאפילו פסול מצד חומרא כיון שהגט פסול שייך לומר מי אמר להו חס-פא.

(י) וע"ד סברת ר"ת דדבר שאין צריך לכותבו לא קיימי סהדי עלה, ראיתי בספר גט פשוט סימן קכ"ט סק' ל"ו שפירש בדברי מהר"י מווינא שהוא סובר דסהדי קיימי ע"ז שהוא מוחזק לכהן אך לא ידעו בעדות ברורה שהוא כהן, והוא דמי בצד מה לפירוש הרא"ה אלא שרא"ה סובר דסהדי קיימי (אליבא דמאן דאמר אין מעלין) דאיהו אמר להו שהוא כהן והר"י מווינא סבר דסהדי קיימי שהוא מוחזק לכהן ולא ידעו בברור, וראיתי להגט פשוט ס"י קכ"ח ס"ק י"א שסובר דלפי פירוש הר"י מווינא ושהוא גם פ"י הרמב"ן אין ראית ר"ת שאין השטר נפסל בדבר שאינו צריך ראיה ולא אבין מדוע, דהא כיון דבשטר כתיב כהן הלא משמע מהשטר שהוא ודאי כהן ובכל זאת אע"פ שנתגלה אח"כ שאינו כהן אין השטר נפסל, אלא ודאי דהטעם הוא כיון שאין צריך לכתוב בהשטר עדות ברורה שהוא כהן והעדים חותמים רק שהוא מוחזק לכהן על כן אין השטר נפסל בכך אע"פ שנתגלה אחר כך שאינו כהן, לא כן אם ה"י צריך שיהא בשטר עדות בהירה שהוא כהן וה"י קיימי סהדי אף על זה דכיון שנתגלה אחר כך שאינו כהן ה"י נפסל השטר ואין חלוק בין פירוש ר"ת להר"י מווינא, אלא

לפירוש ר"ת לא קיימי סהדי כלל אפילו שהוא מוחזק לכהן, ולפירוש הר"י מווינא והרמב"ן קיימי סהדי דמוחזק הוא לכהן אבל לא ידעו סהדי בברור שהוא כהן, ואם נתגלה אחר כך שאינו כהן לא מיפסל, אולם אם נתגלה שאף לא ה"י מעולם מוחזק לכהן צריך לה"י ויהא פסול לדעת הרמב"ן והר"י, ועפ"י החלוק בין שני הפירושים הנ"ל רק בזה דראית ר"ת יכול להיות גם מזה שאם נתודע שאין מוחזק לכהן גם כן אינו פסול ישמע מינה דבדבר דלא קיימי סהדי עלה לא מיפסל, ולפי פירוש הר"י מווינא והרמב"ן אי אפשר להביא ראיה באופן זה דהא לדידהו באמת קיימי סהדי דמוחזק הוא לכהן, ובאמת ה"י נפסל השטר אילו יתודע שלא ה"י מוחזק, אבל בכל זאת אם יתודע שחזקתו לכהן בשקר יסודה, הלא לא יפסל השטר אפילו לפירוש הר"י מווינא והרמב"ן, אלא דאין השטר נפסל על מה דלא קיימי סהדי עלה אפילו לפירושו של הר"י מווינא, וסהדי קיימי רק דמוחזק לכהן ולא שהוא כהן, ויש לומר דסובר הג"פ כיון דנהגו לכתוב כהן על מי שהוחזק לכהן, וע"כ תיבת כהן אינה מגדת לנו כלל שהוא כהן בודאי, רק שמוחזק לכהן, נמצא דאין להביא ראיה מזה שאין השטר נפסל ע"י שנתודע שאינו כהן שהלא אין כתיב בשטר שהוא כהן רק שהוא מוחזק לכהן ולמה יפסל השטר? ואין הטעם תלוי לפ"י משום דלא קיימי סהדי עלה, כי אם מפני שאין כתוב בשטר שהוא כהן בודאי, אבל אין סברתו זו מוכרחת אולם אפילו אם נודה להג"פ שאין להביא ראיה מסוגיא זו לפי פירוש הר"י מווינא והרמב"ן אבל הלא מצינו שחולק על ר"ת בהך דינא וכבר החזיקו הכל בסברת ר"ת לענין שם עיר הלידה ונפסק

כן להלכה, וא"כ הרי נתברר מכל מה שכתבנו שאין לפסול את הגט בעובדא דידן מטעם מווי"פ מתוכו, כיון דלא קיימי סהדי דידיעי בעדות ברורה ששמו אברהם אהרן רק דאיהו אמר להו הכי.

(י) ובדבר דעת הרמב"ם הנה לדעת הלבוש שגראה מדבריו דלרבינו יואל דס"ל דהשם בגט הוא מדרבנן גם בשינה ס"ל דהוה מדרבנן וא"כ לדעתו כיון שהרמב"ם כתב דבשינה אינו גט מדאורייתא יתא צ"ל דלהרמב"ם לדעת הלבוש בעינן השם בגט מדאורייתא, אולם כבר הבאנו לדעת הג"פ והלח"מ (וכן משמע באמת דעת הרמב"ם כדלקמן) ס"ל להרמב"ם דאם לא כתב שמו ושמה כלל — כשר מד-אורייתא ובשינה שמו ושמה הלא כתב הרמב"ם דאינו גט מן התורה, ולפי הא-מור הלא אין לומר דהרמב"ם פוסל בשנוי שמו ושמה מצד שנוי בדבר הנכתב, כיון דלדעת הג"פ והלח"מ אליבא דהרמב"ם אין צורך בשמו ושמה מן התורה א"כ מדוע יפסול בשנוי מן התורה? כיון דהגט נכתב כדין וכהלכה ביתר הדברים לשמו ושמה ונמסר בעידי-מסירה והעדים יודעים מי הוא המגרש והמגורשת וא"כ מה בכך דיש שנוי בשמו ושמה, דל השנוי מהכא זיהי הגט ג"כ כשר מראורי-תא בלי שמו ושמה, וצריך לומר דהפסול הוא לדעת הרמב"ם, לא מטעם שנוי בדבר הנכתב כי אם מפסול הבא מצד אחר, ומה הוא הפסול הבא מצד אחר ע"י השנוי, והנה בתו"ס ומדדכי נזכרו שני פסולים הנמצאים בשנוי שבאים מצד אחר, לא מצד שנוי בדבר הנכתב, והם: פסול לעז ופסול מווי"מ, והנה זה פשוט שאין צריך לומר כלל דפסולא דהרמב"ם לדעת הג"פ והלח"מ הוא מטעם לעז דהא לעז אינו אלא

הי' פסול גם בשטרי ממונות והי' שטר פסול משום שנוי השם כגון שכתב בשטר ראובן במקום שמעון או שנוי שם העיר למשל שכתב אני ראובן מלוד והוא באמת מירושלים וכדומה. ועל כן אינו מועיל כתב כזה גם בגט דהנה כתב פסול (ומזה יהי' ראי' דגם בשטר יהי' פסול שנוי שם העיר כדעת הגאון בעל בית מאיר הובא בתשובת רע"א ס"י ק"כ) משום דכתב הרמב"ם בכלליו (בהא שכענין מדאורייתא) כלל בידבעינן שיגרש בכתב, וכתב כזה שמצד הסברא פסול גם בדיני שטרות מפני השקר שכתוב בו — אינו כתב גם לענין גט (ולפי סברא זו יש לומר דהיאבא דמוכח הטעות באופן שבדיני ממונות הי' כשר גם בגט יהי' כשר וכדלקמן).

ובדברי הצ"צ שיובא לקמן נראה דס"ל דהרמב"ם פסל בשנוי השם בגט משום דהספירת דברים מראים שאין זה המגרש, וא"כ צריך לומר לדעתו שישבור כדעת הלבוש דהרמב"ם ס"ל דחסר השם פסול מדאורייתא כדעת הרמב"ן והר"ן משום ספירת דברים, דהלא הרמב"ן והר"ן שהם חידשו הן סברה דבעינן השם משום ספירת הדברים ס"ל דגם בחסר השם פסול מטעם חסר ספירת דברים, וא"כ נהי' מוכרחים לומר דהרמב"ם ס"ל דגם בחסר שם העיר הגט פסול מדאורייתא (ואולי זה טעם הריא"ז שפסל בחסר שם העיר מדאורייתא שלמד כן מדברי הרמב"ם שפסול בשנוי שם העיר מדאר-רייתא) כיון שגם בשנוי שם העיר כתב הרמב"ם דאינו גט מן התורה אבל שפיר הקשה הג"פ דא"כ מדוע לא מנה הרמב"ם בהכללים שחשב בדברים הצריכים בגט מן התורה שם האיש והאשה ושם העיר, וע"ד שם האיש והאשה אפשר עוד לדחוק

מדרבנן והרמב"ם ז"ל כתב דאינו גט מן התורה וצריך לומר לפי זה דהפסול הוא מצד מזויף מתוכו וס"ל להרמב"ם דמזויף מתוכו ע"י שנוי השם הוא פסול מן התורה ואע"פ שבש"ס גיטין דף ט' מוכח דמזוי"מ דהתם אינו אלא מדרבנן וכן כתב הרמב"ם בזה"ל לענין דהתם דאינו אלא מדרבנן, היינו משום דהתם לא הוה הזיוף בעצם השטר, כי אם בעדי החתימה, ועל כן כיון דעצם השטר — שטר מעליא, ונמסר בעדי מסירה כשרים, אין לפוסלו מדאורייתא, כיון דמן התורה אין צורך בעדי חתימה, ואין העדים חותמים בו, נמצא דמן התורה אין עדי חתימה מכללו של הגט כי אם מדרבנן ואין נאמר שיפסל מטעם עדי חתימה פסולים - מן התורה מצד מזוי"מ? אבל מדרבנן הוה מזוי"מ מטעמא דרש"י שכתב דלמא אתי למסמך עליהו או מט"ע שכתב הר"י בתוס' דף ד' שהובא לעיל אבל היכא דהוה הזיוף בעצם השטר בש"נוי השם לגמרי אע"פ שהזיוף הוא בדבר שאין צריך לכתבו כי אם מדרבנן אבל כיון דעדי המסירה קיימי אף על הזיוף ולעדי המסירה הלא צריכים מדאורייתא (ואף לדעת הר"י והרמב"ם דכדיעבד די בעדי חתימה בלבד היינו ג"כ משום דעדי חתימה נעשים עדי מסירה בזה שהגט עם עדים החתומים נמסר לידה כאשר הסביר הר"ן את סברתם בפרק המגרש) ועל כן כיון דיש איזה זיוף בעצם הגט והעדי מסירה קאי אף על הזיוף אפשר דהוה פסול דאורייתא וכן משמע מלשון הרמב"ם בפ"ג מהלכות גירושין הלכה ח' שכתב כמזויף ולא מזויף ודאי משמע דמזויף ודאי, פסול מדאורייתא כיון דהעדים קיימי אף על הזיוף, ויש לומר עוד כיון דהלא צריך לגרש בכתב וכיון שהכתב שלא כהוגן כיון שיש שנוי באופן שהכתב כזה

דזה בכלל שכתב, שיהיה ענין הכתב שגירשה והסירה מקנינו" וגם זה דוחק שלשון זה לכאורה מורה רק שיהי' ענין הכתב, ענין כריתות וגירושין, אבל בשם העיר בודאי קשה להעמיס גם שם העיר בלשון זה דהלא גם הר"ן והרמב"ן שהמה חידשו סברה זו דבעינן השם משום ספירת דברים, מודים דשם העיר הוא רק מדרבנן והריא"ז הוא יחיד בדבר זה בכל הפוסקים דבעינן שם העיר מדאורייתא וגם אין ליחס סברה זו דבעינן השם משום ספירת דברים להרמב"ם דלא הזכיר מסברה זו מאומה וע"כ הדעת נוטה, כי הצדק עם הג"פ והלח"מ דהרמב"ם ס"ל דחסר השם כשר מדאורייתא, ובשנוי השם פוסל מטעם שכתבתי ומשום דכן משמע לי' המשנה דהזורק דף ע"ט"פ דאמרינן שם בש"ס דגם חכמים מודים דבשינה שמו ושם עירו דעירת תולד ממזר.

ומעתה נחזי אנן בהנך פסולים שחשבנו בזה — בנידון דידן, דהנה מטעם לעז כבר אמרנו, דנראה דאין לפסול הגט, כיון דהכתיבה והנתינה הי' במקום אחד, וחששא דלעז מצינו רק היכא שיש שנוי בהגט, מכפי שהחזק בו במקום הכתיבה, או מכפי שהחזק במקום הנתינה וביותר דהלא בעובדא דידן הלא כתוב גם השם דעיר הדירה אחר דמתקרי, וא"כ יתלו את השם הראשון בשם של מקום הכתיבה והנתינה כדלעיל ומה גם דאצלנו קירעים הגט תיכף, ונשאר אצל הבי"ד ועיין בשו"ת מים חיים להגאון ר' חיים הכהן רפפורט ס"י מ"א שהביא בשם נחלת

שבעה וז"ל: ונראה לי לכתוב ועליקמן כאשר הוא נקרא במקום הכתיבה והנתינה וחששא דמהר"ם מינץ לאו חששא דהא כתב התה"ד דנהגו הגדולים לעכב הגיטין לעצמם וא"כ אין מקום לחשש זה עכ"ל, ומצינו כעין סברה זו בתוס' גיטין דף פ' ע"ב ד"ה זו דברי ר"מ ז"ל ומה שאנו כותבין לבריאת עולם משום דהשתא ליכא שלום מלכות בכך עכ"ל אלמא דבדבר שנשתנה הענין מכפי שהי' בימי חז"ל לא קפדינן לשנות ומכש"כ בנידן דידן דבדברי חז"ל לא מצינו לעז אלא אם שהי' במקום הנתינה שם אחר ממקום הכתיבה ולא שייך לעז בעובדא דידן ומאי דקמן דהלא אין כאן לעז שאיש אחר גירש ולא הוא, ולפי דעת הר"ן דהחשש שהבעל יאמר שלא גירש כלל ג"כ אין לעז כזה, רק מהברים שרימה הבעל בשם הראשון, ויש כאן שם מיותר שאינו שלה, וחששא דלעז הלא הוא שמה יאמרו שלא זה הוא שגירש, או כדעת הר"ן שיאמרו שלא גירש כלל* וגם בדבר החשש של מזויף מתוכו כבר העלינו לעיל דנראה שאין שייך בעובדא דידן, וגם משום הסברא דשנוי כזה שפסול בשטרי ממון פסול ג"כ בגט, אין לפוסלו, דנראה לענ"ד דגם בשטרי ממון הי' כשר בעובדא כמו דידן, כדלקמן.

(ג) אולם עדיין יש להשיב על כל מה שאמרנו, דשאנו חששין שמה נכתב תחלה שם אחר לגמרי, שאינו שמו כלל הלא אפשר לפרש הגט דאיש ששמו אברהם אהרן היא מתקרי אברהם וכיון דאיש ששמו אברהם

* ואין לטעון שאעפ"י שאין לעז כזה במקרה בגט זה אבל כיון דמעצם הגט אפשר לעז לכן פסול הגט, דלפי פירוש הרא"ש והר"ן והעיטור והקרבן עדה בירושלמי מוכרח דמעצם הגט ג"כ אין בכאן דין לעז כאשר יובא לקמן.

אהרן לא גיחש כלל נמצא דאין כתוב השם כלל בגט (וכאשר זכרנו לעיל מחשש זה) אולם כיון דקיי"ל עדי-מסירה כרתי וה- עידי מסירה רואים ויודעים כי המגרש הוא האיש שנכתב עליו דמתקרי אברהם - שפיר דמי כמו בכתב לגרש את הגדולה דמהני ע"י עדי מסירה אף דאינו מוכח מתוך הגט גופו, משום דעדי מסירה ידעו למי מגרש והוה מוכח ע"י עדי מסירה וכן בדבר שיכול להזדייף אף שהוא פסול בהלכות שטרות כשר ע"י עדי מסירה דידיעי שלא נעשה זיוף, וכן בשני יוסף בן שמעון אף דאינו מוכח מתוך הגט איזה יוסף בן שמעון הוא המגרש, אולם מכיון דעדי המסירה ידעו איזה יוסף בן שמעון הוא - שפיר-דמי, ועיין בנ"ב מהדורא תניינא קי"ג, וא"כ ה"נ כה"ג הלא מוכח על ידי עדי מסירה כי השם אברהם הכתוב בגט - הוא המגרש, ואין לומר דהוה על השם כעדים בלי כתב ואנן בעינן דיהא השם כתוב בהגט דהא ישנו להשם בהגט דהלא ניכר שפיר המגרש בשם אברהם ושם אביו ושם אשתו ושם אביה ועייר שעומדים בה דכל זה הוה הוכחה מתוך הכתב גופא שזהו המגרש, שכיון שכאן בעיר קאפוסט לא הוחזקו איש ואשה בשמות כאלו וכמו ושהוחזקה כסברה זו כנו"ב מהדו"ת ס"י קי"ג, שגב מצאתי ראוי לדבר זה מתשובת עין יצחק חלק אה"ע ס"י י"ט (כעת אין הספר ת"י ומצאתי מועתק אצלי לשונו מאשר העתקתי בילדותי) ממה שהביא מתשובת הרא"ש וזה לשונו ונתבאר דמוכח מתשובת הרא"ש וכפי שפסק הרמ"א

(*) ואין להקשות ע"ז מהא דנפאתה תפאתה דהגט פסול דיש לומר משום לעו, פסול בגט אבל מן התורה כשר וגם יש לומר דגם מיירי דלא כתב שם אביה כמו שכתב הגרש"מ, ועוד נדבר מזה.

דבספירת דברים בעינן רק שיהי' השם כתוב כדרך ספירת דברים אשר איש מספר להבירו ואז ניכר שהוא כורת בינו לבינה, אבל לא בעינן שיהא מוכח מהשטר שזהו ולא אחר ששמו כשמו, לא כן במוכח מתוכו בעינן שיהא מוכח בהשטר עצמו שזהו ולא אחר, ויש להסביר עוד לסברת הר"ן והרמב"ן דמצד ספירת דברים בעינן שמו ושמה ואם לא כתב שמו ושמה לא הוה ספירת דברים ומדוע כשר בשני יוסף בן שמעון בשביל עדי-המסירה ולא הוכשר בלי שמו ושמה מצד עדי המסירה? יש לומר דאם לא כתב השם כלל הלא גם לעדי המסירה אין בהכתב הספירת דברים, כיון דאין שם בהגט אבל בכתב שמו ורק שיש שני יוסף בן שמעון, כיון דלעדי המסירה ידוע שהמגרש כתוב בהגט שידעו שזהו שכתוב בהגט - די בזה^א) וא"כ בעובדא דידן שעדי- המסירה יודעים מתוך הכתב שזהו המגרש וזו היא המגורשת די לנו בזה) ובהחזקו שני יוסף בן שמעון בעינן מהאי טעמא לשלש שמותיהם משום דלצאת דין דיהא מוכח מתוכו בעינן להוכחה אלימתא ביותר.

וכדמוכח כל זה בגיטין כ"ד גבי כתב לגרש את הגדולה לא יגרש את הקטנה ובתוספות שם, א"כ כש"כ במה דמצינו דמועיל לצאת ידי דין דמוכח מתוכו דכל שכן דזה מועיל להיות נחשב לספירת דברים דבעינן בהגט וכיון דטעות סופר דמוכח מתוך השטר מיקרי מוכח מתוכו, והשטר כשר אף בלא נמסר בפני עדי מסירה רק בעדי חתימה בלבד, אף דבעי מוכח מתוכו משום דזה נקרא מוכח, וא"כ כש"כ דכזה יהי נקרא ספירת דברים ומ- יקרי ספר כריתות דהא הגט מספר ומברר לנו מי האשה המתגרשת עכ"ל עיין יצחק והנה מה שכתב שמוכח מתוכו בהאי עובדא דהרא"ש הוא מסתמא משום שכתב שם הבעל ואביו, דהא בשטר ממון (בלי עדי מסירה) בודאי בעינן שם האב דכמה יוסף איכא בשוקא ועל כן נראה לי בעוב- דא דידן דלא גרוע מהך שנסתייע בתשובת "עין יצחק" מתשובת הרא"ש הכיון דמוכח מתוך הגט על ידי השם אברהם ושם אביו ושם האשה ושם אביה ושם העיר שעמדו בה בשעת גירושיה שלא נמצאו בה בודאי איש ואשה בשמות כאלו הלא הגט מספר

(*) ויש להביא סעד לסברא זו דהר"ן פירש דברי הירושלמי דס"ל דאפילו אם שינה שמו במקומו אם כתב וכל שום מהני ומסתפקא ל"י להר"ן אם גם תלמודנו סובר כן ומה ספיקא יש בדברי הלא חסר ספירת דברים כלומר שהספירת דברים מראים שאין זה המגרש והר"ן הלא פירש גמרתנו דהא דבעינן שמו ושמה הוא משום ספירת דברים, אלא דכיון דכתב וכל שום - יש לומר דהוה כמו ספירת דברים וע"כ מספקא ל"י וא"כ כש"כ בנידון דידן שלחוב שם אברהם בפירושו - ומה שהובא בשם הר"ן שכתב בחידושו שאפילו תימא דהא דבעינן שם עירו ושם עירתו הוא מדרבנן בכ"ז אם שינה פסול דלא זה הוא המגרש ולא זו היא המגורשת - אין ראוי שכונתו שפסול מדאורייתא, אלא יש לומר שכונתו שפסול מדרבנן משום לעו, כיון דלא כתב הר"ן לשון בטל או אינו גט, ואפילו אם נימא דכונתו הוה דפסול הוא מדאורייתא הוא לא משום חסרון ספירת דברים, אלא אפשר שפוסל משום מזויף מתוכו, או משום שהוא שנוי דגם בשטרות כה"ג פסול, אם כתוב למשל, אנו מגיליל והוא באמת מיהודה.

לנו שהוא הוא המגרש והיא המגורשת ומה שכתב השם אברהם אהרן בתחילה על פי הבעל שהגיד שהי' לו זה השם מסתברא דלא גרע מטעות שטעו העדים וכתבו דחל במקום לאה (בהך דתשובת הרא"ש) דמכיון דמעצם הגט מוכח שהוא האיש המגרש שפיר כל הקורא בו יפרש את השם אברהם אהרן בשם שהחזיק עצמו באחד המקומות.

(ל) שוב מצאתי בתשובת הרא"ש ז"ל כלל ט"ו אות ד' שפירש דברי הירושלמי בהשולח הגע עצמך דהוה שמייה ראובן ואפיק שמו שמעון וכו' וכתב שם בתירוץ הירושלמי כיון שכותב אני הכונה אני שהחזיקתי שמי בכאן כך וכל שם שיש לי, כלומר שאם לא תתגרש בשם הזה תתגרש בכל שם שיש לי, ואין לומר דהירושלמי מיירי שהחזיק עצמו בשמו החדש לי יום דמקושית הירושלמי להלן מוכח דלא מיירי בהחזוק לי יום וכאשר יובא להלן, וא"כ גם בעובדא דידן, שיש לפרש אני אברהם אהרן שהחזיקתי שמי בכאן אברהם אהרן דמתקרי בעיר טיטע-רין אברהם, ושוב מצאתי בקרבן עדה בירושלמי פרק השולח בהך סוגיא דתקנה ר"ג דהוה לשונו: אמור לנפשך שכותב בגט שמעון וכל שים וכו' ובאמת אין זה שמו נמצא שהוא אינו כתוב בגט כלל, דבעינן איש ששמו ראובן, ומה מהני תקנתא הר"ג אלא תקנת ר"ג היתה שיהא כותב אני פלוני וכו', וכיון שכותב אני, כבר נכתב זה האיש בגט המוסרו בפני עדי מסירה, ותו ליכא למיחש מידי עכ"ל, והיינו כמו שכתבתי וכש"כ הוא בעובדא דידן, דכתב אני וגם כתב אברהם אחרי השם דמתקרי, בודאי מיקרי שכבר נכתב זה האיש בגט המוסרו בפני עדי מסירה, ואע"פ שהרמ"ב"ם פסק ואחריו השו"ע, דהיכא דשינה

שמו לא מהני אחר כך אף על פי שנכתב וכל שום שיש לו, והוא דלא כהירושלמי לכאורה, אפשר לומר, חדא דרק בכל שום פוסל הרמב"ם והשו"ע, אבל בכותב אחר כך השם בפירוש מהני גם להרמב"ם ועוד והוא העיקר, דנראה דהרמב"ם לא קאמר אלא באופן ששינה שמו במקומו וכמו שהבין הר"ן דבריו (וכמו שמשמע בפ"י המשניות להרמב"ם שכתב, אבל אם הי' שמו על דרך משל יצחק וכתב בגט אני אברהם וכל שם שיש לי הרי הגט בטל עכ"ל) אבל בבא למקום חדש וקראו לו שם בשם חדש וכותב וכל שום גם הרמב"ם מודה להירושלמי וכאשר נדבר מזה לקמן, כאשר יבוארו כל השיטות בש"ס גיטין דף ל"ד.

(י) שוב ראיתי בצ"צ ס"י רמ"ז דס"ל להדיא דהרמב"ם פוסל בשנוי השם אפילו אם כתב אחר כך שמו האמתי בפירוש אחר תיבת דמתקרי, וכתב בטעם הרמב"ם משום דהספירת דברים של הגט מראים שאינו בעלה של זו, ולפי דברים הללו של הצ"צ הלא נסתר יסוד ההיתר שאמרנו בעובדא דידן משום שהשם אברהם אהרן אין צריך לכותבו ועל כן אינו פוסל, דדל שנוי זה מהכא ונשאר הגט — גט מעליא, דהא לפי הצ"צ גרע שנוי זה משום שהספירת דברים מראים שאינו בעלה של זו, וא"כ בא לנו פסול חדש מצד אחר, היינו מפני שהספירת דברים מראים שאינו בעלה של זו, ולא דמי לפי זה ממה שנסייענו מדברי התוס' דהתם לא בא פסול חדש מצד אחר, ועל כן שפיר כתבו מה שאין כן הכא שנתחדש פסול מצד ספירת דברים, איברא דיש לומר דבנידון דידן גם הצ"צ מודה כמו שיובא להלן, וז"ל

הצ"צ ולפ"ז כו' צריך לומר הטעם דהיינו משום דכיון שנשתקע זה השם ממנו — חשוב כאילו אינו עוד שמו כלל, והו"ל כמו הדין בשו"ע ס"י קכ"ט סעיף ג' וכו', דלא עדיף מאם כתב על המגרש שהוא כהן ואינו כהן דס"ל להרבה פוסקים שאינו גט כלל כו' וגם יש לומר דלא עדיף משנוי שם עירו אע"פ שנכתב גם כן שמו אינו גט כו' דהכל טעם אחד שהספירת דברים של הגט מראים שאינו בעלה של זו כיון דידוע שבעלה של זו אינו כהן ונכתב בגט כהן וכ"כ אם נכתב עליו שם אחר וידוע שאין לו זה השם אע"פ שנכתב ג"כ שמו מראה שאין זה בעלה של זו דהנה הר"ן בפרק המביא תנינא דף ק' וז"ל: פירש משום דכתיב ספר כריתות, ואי אפשר לספירת דברים של כריתות אלא אם כן כתב שמו ושמה כו' כדי שיהא נראה שהוא כורת בינו לבינה ובלאו הכי לא מקרי כריתות כלל עכ"ל הר"ן ולכן כששינה שמו ושמה הרי אין כאן ספירת דברים של כריתות וא"כ גם כשכותב שמו האמתי אם הסיף שנקרא גם בשם אחר מבואר מהספירת דברים שאין זה המגרש ע"כ הצ"צ הנצרך לענינינו, והנה על פי הדברים האלו, כל מקום שנראה זה הגט של אדם אחר, מפני איזה שנוי כגון מפני שנוי דכהן או דעיר הדירה אע"פ שנכתב שמו האמתי יש לפוסלו מדאורייתא משום שהספירת דברים מראים שאינו בעלה של זו, וא"כ לר"ת דס"ל דכשיש אדם שאין לו שום וחניכא אם נכתב בגט כנוי שם נראה זה הגט של אדם אחר כדאיתא בתוס' דף ל"ד ובמרדכי פרק השולח, וא"כ הו"ל לפסול מדאורייתא משום שהספירת דברים מראים שאין זה בעלה של זו, ובהדיא איתא במרדכי שם שאינו אלא פסול לעז שזה לשונו, ויוציאו לעז על הגט" וכן

בשנוי מקום הדירה איתא במרדכי פרק השולח בשם ר"י לפסול מטעם מזויף מתוכו, וא"כ אי הוה ס"ל לר"י האי סברה למה לו לפסול רק מטעם מזויף מתוכו תיפוק ל"י דהספירת דברים מראים שאין זה בעלה של זו, וגם מדברי הרא"ש פרק הורק לענין שנוי שם עירו לישנא דחששא משמע דס"ל בזה רק פסול דרבנן, וכן מצאתי בתשובת הגאון רע"א ס"י ק"כ הוכיח בט"ב טעם דס"ל להרא"ש דשנוי שם עירו, אינו אלא דרבנן מטעם לעז, אלמא דלא ס"ל הך סברא, משום דכיון ע"י השנוי יאמרו שאין זה בעלה של זו, ועל כן דבר זה מקלקל ספירת הדברים, וכן משמע מתוס' גיטין ד"כ דהוה רק מדרבנן מדלא מצא התוס' לפסול כי אם מצד מוכח מתוכו לר"מ, ולא הזכירו כלל הך סברה דספירת דברים, משמע ג"כ דלא נחתי כלל להך סברא דשנוי פוסל מפני קלקול בספירת דברים ומשום זה הוה חסר השם דאורייתא, וכן בגט פשוט ס"י קכ"ט ס"ק ל"ו אינו מוצא טעם לחלק בין שטרות לגיטין אלא מטעמא דבגיטין איכא לעז, ולפי הך סברא דבכתב כהן על אינו כהן נפסל הספירת דברים הי"ל לחלק משום דבגט נתקלקל הספירת דברים, שהספירת דברים מראים שאין זה בעלה של זו, וכן בתשובת ר"ח כהן רפפורט ס"י מ"א דבכתב כהן על אינו כהן הוה פסול רק משום חשש לעז, ולא משום דהוה חסרון בספירת דברים ובאמת עיקר הך סברא דכתב הר"ן דצורך השם הוא מפני הספירת דברים, דלספירת דברים בעינן השם, מקור דברי אלו הם בדברי הרמב"ן על מס' גיטין דף כ' והמעייין בדברי הרמב"ן יראה מלשונו דהרמב"ן המציא סברא זו לפרש הך סוגיא דדף כ' והא בעינן שמו ושמה והי'

קשה לו להרמב"ן מדוע איפסל בלי שמו ושמה מדאורייתא כדמשמע לכאורה מקושת הש"ס וע"כ חידש הרמב"ן הק סברא דהוה בשביל ספירת דברים, ואם כן לרבנו יואל הלדידה ההכרח לפרש פירוש אחר בסוגיא דף כ' (כדלעיל) לא אמרינן הק סברה (ובלא הכי בודאי לית לי לרבנו יואל הק סברה דהא סבירא ליה דהשם בגט מדרבנן) וכן בעלי התוס' משמע דלית להו להק סברא כדלעיל וכן משמע להדיא ברמב"ן דרבתינו בעלי התו"ס לית להו הק סברא ועיין ברמב"ן שחפש ושם עוד פירושים לפרש סוגיא זו אלא משום דלא הי' ניחא לי יתר הפירושים, על כן המציא הק סברא, אבל בעלי התוס' לא נחתי להק סברא כדמשמע להריא ברמב"ן שם, ועוד נראה דהלא לא ניכל לדרוש ררשות בפסוקים להלכה בלי חז"ל ומסתמא פירש הרמב"ן כן הא דאמרינן בש"ס דף כ"א לספירת דברים הוא ראתא, אבל רש"י ז"ל שפירש שם פירוש אחר משמע גם כן דלית לי הק סברא, ואין זכר לסברה זו בדברי רבותינו הצרפתים וההלכות בעקבותיהם המרדכי והרא"ש, ואדרבה כבר הבאנו דמדברי המרדכי והרא"ש משמע דלית להו הק סברא (וכבר כתבנו לעיל דהג"פ והלח"מ ס"ל דגם הרמב"ם ס"ל דהשם מדרבנן והדעת נוטה כדבריהם ואם כן גם להרמב"ם לית לי הק סברא דבעינן השם משום ספירת דברים) עוד יש להעיר בדברי רבנו הצ"צ דהא להפוסלים בלא כתבי כהן על מי שהוא כהן איתא הטעם בב"ש דהוה גם כן משום רמאחר שנהגו לכותבו ובגט זה לא נכתב שמע מיניה המגרש אינו כהן, ויאמרו איש אחר גירש, וא"כ היינו הק טעמא ממש לפסול בשכתבו כהן על אינו כהן, ומקור הפוסלים בחסרון

תיבת הכהן הוא מש"ס כתובות בסוגיא ראין מעלין משטרות ליוחסין כדאיתא בספר ג"פ קכ"ט ס"ק ל"ו וא"כ לדעת הפוסלים הלא אין זה מטעם חסר ספירת דברים שנראה שהוא כירות בינו לבינה, דהא בשאר שטרות דלא שייך הק סברא — פסול ג"כ לדידהו, אלמא דאין הפסול בענין זה משום חסרון ספירת דברים, ואפשר לומר דס"ל להצ"צ אליבא דהגט פלוני דכיון דפוסלים זה בשאר שטרות, משום שאינו ניכר מהשטר שזהו האיש, וא"כ בגט כיון שאינו ניכר מהגט שזהו האיש ממילא הוה זה חסרון בספירת דברים, על כל פנים צריך לומר לפי זה לדברי הג"פ דאין זה פסול המיוחד בגיטין משום חסרון ספירת דברים, אלא הפסול הוה זה כן בשאר שטרות, אלא דאותו הפסול בשאר שטרות כשהוא בא לענין גט, מיקרי בגט חסרון ספירת דברים ואם כן בגוונא דליכא ה"חסרון" הוה בשאר שטרות, אין ה"חסרון" הוה גם בגיטין (ולפי זה על פי מה שהכשיר הרא"ש בשאר שטרות כפי שהבאנו מש"ת עין יצחק שהרחיב שם הדברים ובעובדא דידן לענ"ד לא גרע מהתם (כאמור) אם כן שפיר הבאנו רא"י מהתם) ואם כן לדעת התוס' גיטין דף פ' דאפילו בכתבו כהן על מי שאינו כהן כשר בשטרות, ואם כן אין לפסול גם בגיטין מטעם חסרון ספירת דברים ואם כן יש לכאורה להביא רא"י גם מדברי רבותינו אלו בגיטין דף פ' דס"ל דכל היכא דכתב השם אף שיש כהן איזה שנוי לא אמרינן שעל ידי זה הוה כאילו לא נכתב השם בהשטר או בהגט עד שיופסל בגט באופן כזה משום שהוא חסר ספירת דברים, אלא דיש לדחות דס"ל לתוס' דכהן אינו ניכר לכולי עלמא ודמי לשם עיר לידה אלא שאם כן יהי' מוכרח דס"ל לבעלי

התוס' לגמרי לאכשורי גם בגיטין בכתבו כהן על מי שאינו כהן אפילו מדרבנן, דהא הפוסלים — פוסלים אפילו בשאר שטרות משום שאינו ניכר מהשטר שזהו האיש, ולאילו הפוסלים דעת הצ"צ דבגיטין הוה זה פסול מדאורייתא כיון שאינו ניכר שזהו האיש, הוה זה חסרון בספירת דברים, וא"כ דס"ל להתוס' לאכשורי בשאר שטרות על כרחך דלא אמרינן שעל ידי זה אינו ניכר שזהו האיש וממילא אין לפסול גם בגיטין, ודמי זה למקום הלירה ואין כאן אפילו לעז ואם נאמר שדמי למקום הלירה דאז מראים הספירת הדברים שאין זה בעלה של זו הי' לו להיות פסול דאורייתא לרברי הצ"צ הנ"ל משום חסרון ספירת דברים, משום שאין ניכר שזהו האיש הכתוב בגט, והתוס' הא לא סבירא להו להק סברא דהא מכשרי בשאר שטרות, ולא אמרינן שניכר מהשטר שאין זה האיש, והנה בנו"ב ובתשובת רע"א ובספר גט פשוט כתבו דאין להוכיח מהתוספות דכשר גם בגיטין בכתב כהן על מי שאינו כהן, דיש לומר שבגיטין פסול מטעם לעז, ואם כן דעת הגאונים הנ"ל דלא סבירא לי' להתו"ס הק סברא דשנוי איזה דבר בהגט אף דכתב שם האמתי מיקרי זה חסרון בספירת דברים, דהא ס"ל להגאונים הנ"ל בדעת התו"ס דכתבו כהן על מי שאינו כהן דמי לשנוי גם עיר הדירה, ובכל זאת כתבו רק הפסול דלעז דהוה פסול דרבנן ולא הפסול דחסרון ספירת דברים.

(*) ואחרי כל הדקדוקים הנ"ל נראה לומר דהא דכתב הצ"צ אגב אורחא דבכתב כהן ואינו כהן פסול הגט מדאורייתא הוא רק אליבא דהרמב"ן והר"ן דס"ל הק סברא דבעינן השם משום ספירת

דברים (וגם משמע דס"ל להצ"צ דהרמב"ם ז"ל ס"ל גם כן דחסר השם פסול מדאורייתא כדעת הלבוש וגם ס"ל להצ"צ דהא דפוסל הרמב"ם בשנוי עיר הדירה הוא משום קלקול בספירת דברים ולעיל כתבנו שיש לומר טעם אחר בדברי הרמב"ם אליבא דג"פ והלח"מ דס"ל להרמב"ם דחסר השם בגט כשר מדאורייתא וממילא לית להרמב"ם הק סברא דחידשו הרמב"ן והר"ן דבעינן השם משום ספירת דברים), אבל לדעת התו"ס והרא"ש והמרדכי דלא ס"ל הק סברא כדלעיל וגם בשינה עיר הדירה כתבו טעמים אחרים, משום לעז או מזויף מתיכו כדאיתא ברא"ש ובמרדכי בודאי גם בכתבו כהן על שאינו כהן, לא הוה רק פסול מדרבנן מטעם לעז כדברי הג"פ והנו"ב והגרע"א ולא אשתמיט חד מרבתינו הצרפתים וההלכות בעקבותיהם להזכיר דחסר השם או איזה שנוי בהגט פסול מטעם דהספירת דברים מראים שאין זה האיש המגרש וכדלעיל, ואפילו לדעת הרמב"ן והר"ן יש להסתפק אם בכתבו כהן על אינו כהן הוה זה פסול מדאורייתא דיש לומר דכיון שכתבו השם בפירוש כדבעי, הוה זה ספירת דברים מעליא, והא דכתב כהן על אינו כהן לא הוה אלא פסול לעז, (ואפ"ר לומר דעדיף זה גם משנוי עיר הדירה) אולם איך שיהיה בעובדא דידן נראה דגם הצ"צ מודה דיש להכשיר הגט דמהעובדא דבצ"צ שהי' מסתפק שם לפסול הגט אין רא"י לפסול גם בעובדא דידן, דהתם בעובדא דידן דבעיר הלוואקא ששם הי' הכתיבה והנתינה נשתקע השם ישראל אברהם לגמרי ונקרא רק בשם אברהם וכיון שהצ"צ אזיל שם מתחלה לפי הצד דשם הנשתקע, הוה כשנוי השם לגמרי א"כ בעיר זו גופא נדעע המגרש רק בשם אברהם, כתבו שם שאין לו שם והוה שנוי

לפי סברא זו ממש כמו מיצחק לאברהם שכתב בפירוש המשניות להרמב"ם, אבל בנידון דידן, כיון דבקאפוסט לא הוחזק כלל בשם ואם כן כאשר כתבו תחלה שם אברהם אהרן שהגיד להם הבעל שכך שמו במקום לידתו, או באיזה עיר אחרת לא הוה שנוי השם כיון שלא הוחזק שם להיפך, וגם כתבו השם אברהם דהוחזק בטיטערין, אבל בעובדא רהצ"צ הלא בעיר הלובראקא הוחזק בשם אברהם בשעת כתיבת הגט והשם ישראל אברהם נשתקע לגמרי, ובצ"צ מדבר בתחלה, כאמור, להרעה דהשם שנשתקע הוה כמו שנוי השם לגמרי כיון דבעיר הנ"ל הוחזק עתה רק בשם אברהם, ובעובדא דידן יש לומר כאמור דשפיר מודה הצ"צ דכשר הגט, וראי' לזה דהא הרמב"ן הלא הוא מאריה דהאי סברא דבעינן השם משום ספירת דברים (וגם מקור דברי הר"ן מהרמב"ן כדלעיל) ולפי פירושו בהירו-שלמי יהי ראי' דבמקום חדש אם קרא לעצמו התם שם חדש וכותב וכל שום מהני ולא הוה קלוקל בספירת דברים, דהרמב"ן מפרש דברי הירושלמי בהשולח הגע עצמך וכו' להביא ראי' משם ולא כר"ת דס"ל דצריך לכתוב כל השמות בפירוש, וז"ל הרמב"ן וכן מוכח בירושלמי דגרסינן התם איש פלוני וכל שם שיש לו הגע בעצמך דהיה שמו ראובן ואפיך שמו שמעון אלא אנא פלוני וכל שם שיש לי פירוש, קס"ד, שיכתוב בפירוש אנא פלוני דמתקרי פלוני, ופריך מאי הועילו חכמים בתקנתם אם כתב שמות אחרים

* והפני יהושוע נתכון בפירוש הירושלמי לפירוש הרמב"ן, אלא דהפ"י מפרש דברי הירושלמי אלו דהנתינה במקום אחר, אבל מלשון הירושלמי דכתב יתר מכאן אמרו ה"ל שתי נשים וכו' משמע להדיא דבתחלה מיירי הירושלמי דהכתיבה והנתינה ה"ל במקום אחד, וכן פירש להדיא בר"ן, וכאשר כתבתי בפניס.

ה"ל דהכתיבה והנתינה ה"ל במקום אחד ואף על פי שמב"י והב"ח משמע דתפסו בפשיטות דרש"י מפרש כר"ת דהכתיבה והנתינה היו בשני מקומות (ומשמע לי שכן תפסו הרא"ש והר"ן) אבל לענ"ד דא"כ ה"ל לרש"י ז"ל לפרש ולא לסתום ועל כן בודאי נראה יותר דרש"י ז"ל מפרש דהכתיבה והנתינה היו במקום אחד ואף על פי ירש"י כתב במשנתנו כשה"ל לו שני שמות אחד כאן ואחד במדינת הים ה"ל מגרשה בשם הניהג במקום כתיבת הגט, אין כונתו לדעתי שהכתיבה ה"ל במקום אחד והנתינה במקום אחר, אלא דמקום הגירושין ששם כותבין הגט קורא רש"י ז"ל מקום כתיבת הגט, דרוב פעמים אורחא דמילתא דבמקום הכתיבה שם גם הגירושין, ואם כן כך יהי פירוש הסוגיא לדעת רש"י ז"ל. אמר רב אשי והוא דאיתחזק בתרי שמי, פירוש דכאן במקום הגירושין יודעים בשעת כתיבת הגט שיש לו שם במקום אחר, אזי צריך לכתוב וכל שום אי שני השמות בפירוש (למר כדאית ל"י ולמר כדאית ל"י) ואם לא כתב כן, פסול, ואם לא ידעו כאן שיש לו שם במקום אחר, אף על פי שאחרי כן אחרי הגירושין נודע שיש לו שם במקום אחר לא איכפת לן, תניא כותיה דרב אשי כו' אלא ש"מ הא דאיתחזק פירוש דביהודה, כיון שהוא גר שם בתמידות, מסתמא יודעים שיש לו שם אחר בגליל ועל כן אם לא כתבו שם דגליל עמו אינה מגורשת, אע"פ שהכתיבה והנתינה ה"ל ביהודה (וה"ל דלא כפיר"ת את הברייתא

* להקורא הרוצה לדעת אמיתת הדברים צריך שיעיין בגמרא ובתוס' ורא"ש ור"ן ורמב"ם ויראה כי הדברים בכאן נכונים לפשטות דברי הראשונים וכוונתם, ובקריאה שטחית בלבד קשה להבין אמיתות הדברים.

ה"ל דהכתיבה והנתינה ה"ל במקום אחד כדמשמע מלשוננו וכמו שמפרש הר"ן, והירושלמי מיירי בתחילת דבריו דלא הוחזק בשמו החדש ל' יום כמו שמוכח מקושיתי להלן כאמור, ויש לומר דהירושלמי לשיטתו דלמן דלא בעינן שיכיר את שמותיהם כי אם סגי שיכיר את האיש והאשה בפניהם והרמב"ן אזיל לפי ש"ס דילן בב"ב דמשמע שם דצריך שיכיר גם את שמותיהם וכדפסק הרמב"ם א"לם כ"ז מפני החשש דילמא ממטי גיטא לאיתתא דהאיך אבל בזה שאין הירושלמי חושש בזה משום חסרון ספירת דברים הלא לא מצינו שפליג על זה בש"ס דילן.

(י"ב) פה מקום אתי לברר כל השיטות*) שיש כגיטין דף ל"ז ע"ב בענין שינה שמו. כי נכון הדבר מצד עצמו לברר כל השיטות בזה, ומה גם שיש להעיר ממה שנגזע מכל השיטות בענין זה שאנו עוסקים בו עתה, ובילדותי בארתי בע"ה כל השיטות, ואף על פי שמצאתי עתה בצ"צ על משניות שביאר ברחבה כל השיטות וברוב הדברים כוונתי ב"ה לדעתו הגדולה, בכ"ז לא אמנע מלכתוב כל השיטות, חדא כי יקרים לי הדברים שחידשתי ואין דרכי להשמיט מה שחדשתי אף על פי שאמצא אחר כך ישכבר קדמוני בזה (כי אם להודיע שמצאתי אחר כך כדברי) ועוד והוא העיקר בענין זה, כי אין ביהמ"ד בלי חדוש ואקוה שימצאו בדברי איזה דברים חדשים וגם שיש שגוים קצת באיזה ענינים. (א) פירש"י נראה לי לפרש דס"ל בפירוש הסוגיא

* והפני יהושוע נתכון בפירוש הירושלמי לפירוש הרמב"ן, אלא דהפ"י מפרש דברי הירושלמי אלו דהנתינה במקום אחד, אבל מלשון הירושלמי דכתב יתר מכאן אמרו ה"ל שתי נשים וכו' משמע להדיא דבתחלה מיירי הירושלמי דהכתיבה והנתינה ה"ל במקום אחד, וכן פירש להדיא בר"ן, וכאשר כתבתי בפניס.

ע"פ „היתר על כן“ שנאמר בירושלמי) וכן במגרש את אשתו שבגליל — פירוש שהכתיבה והנתינה היא בגליל צריך לכתוב שם דיהודה עמו. משום שבגליל כיון שגר גם שם יודעים שיש לו שם אחר ביהודה אבל יצא למקום אחר שלא גר שם מעולם וגירש באחד מהם — מגורשת, כיון דשם לא היה יודעים שיש לו שני שמות זהו פירוש רש"י לפי הנראה מסתימת דבריו, כ"ז כתבתי בלדויתי, ועתה מצאתי בצ"צ על משניות, שהביא שכן פירשו דברי רש"י במכתב אליהו וביים של שלמה, ועיין שם בצ"צ מחלוקי הדינים שיוצא על פי פירש"י והנה לדעת רש"י בעובדא דקאפוסט שהבעל אמר ששמו אברהם אהרן במקומו הראשון, אלא שבטיטערין לא גילה שמו אהרן והוחזק שם מפני זה בשם אברהם לחוד — אפשר שלכתחלה צריכים לכתוב כמו שכתב המסדר, משום דנהי דאפשר דמשקר, אבל אין הדבר ברור דמשקר, דהא במקום עיגון סמכינן על דברי הבעל (כאשר כתוב בתשובות ב"ח החדשות) ואם כן כיון דלהמסדר נודע שיש לו שם במקום אחר על פי הבעל, אם לא יכתוב זה השם אפשר שהגט יהיה פסול לדעת רש"י (וגם הי לחשוש לשנוי בשליחות הבעל כדאיתא בספר ג"פ ס"י קכ"ב ס"ק ז' אולם יותר הי טוב לכתוב שני גיטין) וגם אי אפשר הי לו לכתוב אברהם דמיתקרי אברהם אהרן שמא אינו מתקרי בשום מקום אברהם אהרן, אבל כשכתב אברהם אהרן כמו שקרא לעצמו בקאפוסט ואחר כך אברהם כמו שהוחזק בטיטערין אין כאן חשש לעז כמו שכבר נאמר.

(ב) פיר"ת שבזוספות דהש"ס מיירי דהכתיבה היא במקום אחד והנתינה במקום אחר מבואר היטב במרדכי וז"ל והוא דאיתחזק בתרי שמי פירש כשהבעל עומד במקום אחד כגון ביהודה ואשתו במקום אחר כגון בגליל, ואיתחזק בתרי שמי משונים שכייהודה קורין לו בשם אחד, ובגליל בשם אחר, ואותו השם שקורין אותו ביהודה אין יודעין כלל בגליל, ושם של גליל אינם יודעים ביהודה, ולכן אם גירש באחד מהם אינה מגורשת ועל כן יכתוב כל השני שמות כדמפרש הברייתא שיגרש אשתו שבגליל בשמו שבגליל ושם דיהודה עמו, פירש שיעשה שם שיש לו במקום הנתינה, היינו מקום אשתו עומדת שם — עיקר, ושם שיש לו במקום הכתיבה דהוא מקום שהוא שם, יעשנו טפל, ויכתוב בו אני פלוני — שם הנתינה — דמתקרי פלוני דהיינו שם מקום הכתיבה כדאמרי בגמרא אחא בר הדיא דאתקרי אייא מרי, אבל לא איתחזק בתרי שמי המשונים בין מקום שאשתו עומדת שם למקום שהוא עומד שם כגון אם הבעל והאשה בין ששניהם במקום אחד בין שהם משני מקומות והאיש יש לו שני שמות ומכירים שני השמות בשני המקומות, אם גירש באחד משני השמות — כשר עכ"ל ובלשון זה של המרדכי לפיר"ת מתורץ מה שהקשה הרשב"א לדעת ר"ת דס"ל דצריך לפרש שני השמות בפירוש מאי קמ"ל דאם לא איתחזק אין צורך לכתוב, כיון דלא איתחזק בתרי שמי, איך ניתן לו אנחנו שם שאין לו כלל, דהכונה לפיר"ת כפי דברי המרדכי, אימתי פסול בדיעבר דוקא דאיתחזק בתרי שמי משונים ממקום הכתיבה למקום הנתינה, אבל לא איתחזק בתרי שמות משונים ממקום הכתיבה למקום הנתינה, אלא דבשני המקומות

מכירים בשני השמות, דשני השמות יסוד הם בשני המקומות אזי בדיעבד כשר באחד מהם, דזה דמי להי' לו שני שמות במקום אחד דאיתא בתו"ס דכשר לר"ת בדיעבד באחד מהם (ומצאתי שכן כתב ביש"ש ובג"פ בשם הריב"ל) ומה שהקשו האחרונים דעיקר חסר מן הספר לפיר"ת דהיכא נזכר בגמרא דאיתחזק בתרי שמי משונים ממקום הכתיבה למקום הנתינה — תיקן זאת בחידושי הרמב"ן דכוונת הש"ס דאיתחזק במקומו החדש, דהיינו במקום הכתיבה בשם חדש, וכלשון הש"ס בב"ב דף קס"ז ע"ב כל שהוחזק שמו בעיר ל' יום, וזהו הכונה דאיתחזק בתרי שמי, דע"י שהוחזק במקום הכתיבה בשם חדש

יש לו תרי שמי ולא איתחזק בתרי שמי היינו שיש לו שני השמות מלידתו וידועים בשני המקומות או שיש לו רק שם אחד (ואין ראייה מלשון איתחזק דבעינן לר"ת הוחזק ל' יום דוקא, דיש לומר דרק באופן שיש חשש רמאות כדאיתא בב"ב בעינן הוחזק דוקא ל' יום, אבל באופן שאין חשש רמאות אפשר לשון הוחזק לומר אפילו בלי ל' יום) וברשב"א תירץ לפי דעת ר"ת וז"ל: „ההיא — פירש הא דלא איתחזק בשהי' לו שני שמות אחד בגליל ואחד ביהודה, ויצאה אשתו עמו וגירש שם באחד מהם, שלא הששו אלא בששמו שבמקום הכתיבה אינה שמו של מקום הנתינה.“ ומשום לעז וכדקתני בברייתא עכ"ל.

(*) וראיתי בפתחי תשובה סי' קכ"ט ס"ק ל"ד הביא בשם תשובות פנ"י ע"ד למדן אחד שאמר שיש תקנה שתלך האשה למקום אחד ושם תקבל הגט ולא יהי' מקום נתינה, וכתב ע"ז בשו"ת פנ"י שהוא שבוש גדול והבל הבלים, כי מה בזה שתקבל במקום אחר אין הנתינה גורמת אלא הלעז של מקום דירתה מה שהוחזק שמו כאן, וכשתבוא לינשא במקום דירתה איכא לעז, עכ"ל שהוא בפ"ת (וגוף הספר אין לי) ואני תנוה על דברים הללו דהלא בהרשב"א שהובא בזה איתא להדיא דאם יצא הוא ואשתו למקום אחר כשר הגט ומפרש כן הברייתא שהובא בגמרא שם, ובברייתא מיירי דאשנו גרה ביהודה או בגליל ושם הוחזק הבעל בשם בכ"ז אם יצא למקום אחר וגירש שם באחד מהט ר"ל אפילו בשם דגליל והיא גרה ביהודה מגורשת ולא חיישינן ללעז דמקום דירתה, היתכן לומר כי אף על פי שנאמר בברייתא מגורשת אסור לה ליקח בעל ביהודה נקום דירתה משום לעז? וכן באמת נראה לפרש הברייתא לשיטת ר"ת (כדלקמן) דיצא למקום אחר היינו הוא ואשתו, וכן פירש הר"ן הברייתא דירושלמי, וכן פירש המהר"ם ש"ף הא דיצא למקום אחר וגירש בו, וכן משמע בשו"ע קכ"ט סעיף י"ב דהדין דשם, מקורו הברייתא הנ"ל, וע"כ דברי הגאון פנ"י (כפי שהובא בפ"ת דמשמע שם דבמקום הכונה היה בשם אחד רק שחושש למקום דירתה) תמוהים, וצדק הלנדן בתקנתו וכן הביא שם בפ"ת דהגאון מהר"ם מבריסק תמה על דברי הגאון בעל פנ"י, גם הספר של הגאון מהר"ם מבריסק אין אצלי, ואולי גם הוא השיג עליו מהרשב"א ומהר"ן ונשיטת ר"ת הנ"ל, וא"כ בהך עובדא דהגט בקאפוסט כיון דהאשה והבעל היו בקאפוסט בשעת הגירושין, אין לחוש משום לעז דמקום דירתה, ובלאו הכי כיון דכתבו דמתקרי אברהם שם מקום דירתה הלא החליטו התי"ג והמל"מ דאם כתבו אפילו על מקום הנתינה

במקום הכתיבה בשעת הכתיבה שיש לו שם אחד במקום הנתינה וכתבו שם מקום הכתיבה לחוד, ואחד כך נתברר שיש לו שם אחר במקום הנתינה הגט פסול לדעת ד"ת (והרא"ש והר"ן שיטה אחרת להם) וכן כתב בהדיא ביש"ש וכן כתבו כמה מן האחרונים וכן בודאי מסתבר לשיטת ד"ת וכן כתב בספר צ"צ על משניות. וכיון שכן, אפשר מאד דלשיטת ד"ת צריכים לדעת מקודם שאין לו שם אחד במקום הנתינה לבל תצא תקלה לגדש בגט פסול, והרשב"א ז"ל שפיר הבין בשיטת ר"ת ולחנם השיג עליו בספר פני ופירוש תניא נמי הכי שבש"ס לפיר"ת הכי פירושו: תניא כותיה דרב אשי וכו' וגירש את אשתו שביהודה פירוש לדעת ר"ת דהבעל בגליל, ושם נכתב הגט, וגרש בשם הנתינה לחוד אינה מגודשת עד שיגדש גם בשם הכתיבה שהוא גליל וזה השם דגליל עמו, פירוש שיקדים מקום הנתינה ויכתוב גם שם מקום הכתיבה, יצא למקום אחד וגירש באחד מהם פירוש — דשם הי' הכתיבה והנתינה והאמרת

דמתקרי כשר, ואין צריך לומר דאם כתבו על מקום דירתה דמתקרי דשפיר דמי, ומה שיש לעיין בעובדא דקאפוסט דשמא הוא משקר בשם אברהם אהרן וכיון שנכתב שם שאין לו כלל הוה שנוי השם, וכבר דברנו מזה, ועוד נשוב לדבר כאשר יוגמר באור כל השיטות, ועוד ראוי לפי ר"ת (לבד מה שנאמר לעיל) דאין חשש לעו בהאי עובדא דקאפוסט דהא לר"ת פירשו המרדכי והסנו"ג דאין יודעים כלל במקום הנתינה משם של מקום הכתיבה, בכ"ז כשר לכתחלה אע"פ שיבוא הגט למקום הנתינה יראו שם שם אחר גם כן שאין ידוע להם כלל, בכל זאת כשר דיתלו שהוא שם של מקום הכתיבה וכן גם בעובדא דידן יתלו במקום דירת האשה שזה השם אברהם אהרן הוא שם של מקום הכתיבה והנתינה אע"פ שאין זה דמי ילגמרי דהתם גר במקום הכתיבה וע"כ יתלו שהי' לו שם שם שני, אבל הלא לא דר בקאפוסט בכ"ז יתלו שהוא שם שנתן לו המגרש במקום הכתיבה והנתינה, ואין זה לעו, דעיקר לעו הוא שאומרים שזה הבעל לא גירש, אלא כאן יודעים כולם שזה הבעל גירש אלא שישנם איזה אנשים שאומרים שנתן לו בקאפוסט שם בדוי וללעו כזה אין לחוש אם עפ"י הדין הגט כשר.

שם דגליל עמו? אלא ש"מ הא דאיתחזק, פירוש דאיתחזק במקום כתיבה בשם אחד ובמקום נתינה יש לו שם אחד, והא דלא איתחזק בשמות מיוחדים בין מקום כתיבה למקום נתינה, כיון דהכתיבה והנתינה היו במקום אחד, (וכפי' הזה משמע ברשב"א ובשו"ע ס"י קכ"ט סעיף י"ב) או יש לפרש לדעת ד"ת, יצא למקום אחר שלא הוחזק שם בשם כלל, וגירש באחד מהם כלומר ששלח הגט או ליהודה או לגליל וגירש בשם הנתינה לחוד שהוא או יהודה או גליל מגודשת כיון שבמקום האחר שהוא מקום הכתיבה לא הוחזק בשם כלל וזהו פירוש הא דאיתחזק, כלומר שהתחזק במקום הכתיבה בשם אחר ממקום הנתינה, הא דלא איתחזק, כלומר שלא איתחזק במקום הכתיבה בשם מיוחד ממקום הנתינה (וכפי' הזה משמע בסמ"ג) וכפי' האמור יש גם לפרש לדעת ד"ת באופן אחר קצת הכי: אמר רב אשי והוא דאיתחזק בתדי שמי, פירוש שאיתחזק במקום הכתיבה בשם שני מלבד השם שיש לו במקום הנתינה, אבל לא איתחזק במקום הכתיבה בשם מיוחד אעפ"י שיש לו עוד שם במקום שלישי, שאינו לא מקום כתיבה ולא מקום נתינה — הגט כשר אע"פ שלא כתב את השם הזה שיש לו במקום שלישי, ועל דרך זה תפרש כדלעיל התניא כותיה והאמרת שם דגליל עמו, אלא הא דאיתחזק במקום הכתיבה בשם אחד, והא דלא איתחזק כיון דהכתיבה והנתינה היו במקום אחד, ולהשם שיש לו ביהודה או בגליל שאינו מקום כתיבה ונתינה לא חיישינן וכפי' הוה האחרון איתא בדמב"ן כי גם הוא מפרש בדרך שיטת ד"ת.

ויש לך לדעת, כי לפירוש, הפירוש איתחזק היינו שנודע כאן שיש לו שם

במקום אחד, ולא איתחזק היינו שלא נודע כאן שיש לו שם במקום אחד וכנראה מלשון רש"י, דלשון איתחזק לפי פירושו היינו נודע, והכי פירש"י יצא למקום אחר מגודשת משום דבאותו מקום לא היו מוחזקים שהיו לו שני שמות, אבל ביהודה היו יודעים שיש לו שם אחר, אבל לד"ת פ"י איתחזק היינו איתחזק בשם חדש במקום הכתיבה.

י"ג — ג) פירוש הרא"ש הוא לדעת מורכב מפירוש"י וד"ת (כתבתי זאת בילדותי ועתה מצאתי כדברי ביש"ש ובצ"צ) דהרא"ש פירש דאיתחזק היינו נודע כפירוש"י אולם פירש דהכתיבה הי' במקום אחד, והנתינה במקום אחד ופי' והוא דאיתחזק בתדי שמי שנודע שיש לו שני שמות (אבל בני מקום זה אינם מכירים בשם שיש לו במקום אחר, כן כתב הרא"ש) פירוש דאם הי' מכירים את השם הי' די באחד מהם בדיעבד כמו מי שיש לו שני שמות במקום אחד דדי באי חד מהם בדיעבד לדעת התוס' וכדלעיל, ולהרשב"א אפילו לכתחלה אלא שיודעים חק שיש לו שם אחר, ואינם יודעים אם ראובן או שמעון ופשוט דזה כונת הרא"ש ולחנם תמה בספר פנ"י על דבריה, (וכן פירשו כונתו בב"ח ובגט פשוט) ואין אם לא כתבו רק אחד מהם — פסול משום שעברו על תקנת ר"ג, אבל אם לא נודע במקום הכתיבה שיש לו שני שמות מיוחדים בין מקום כתיבה למקום נתינה אע"פ שנודע לנו אח"כ שיש לו שם אחר במקום הנתינה הגט כשר כיון שלא עברו על תקנת ד"ג, נשאר הדבר כמו קודם התקנה, ומה שיש לתמוה, לכאורה מה שכתב הרא"ש דהיכא שיודעים במי קום הכתיבה שיש לו שם אחד במקום הנתינה אלא שאינם יודעים אם ראובן

או שמעון צדיקים לכתוב שניהם. איד יכתבו שם מקום הנתינה כיון שיודעים דק שיש לו שם אבל אינם מכירים ואינם יודעים איך הוא השם, תירץ בב"ח דכותבים על פי עדים או עפ"י ע"א (דג"כ מהני במלתא דעבידי לגלויי) ויש לתרץ עוד דכיון דהרא"ש מסיק דנוהגין כבה"ג לבלי לכתוב השם בפירושו, כי אם לכתוב וכל שם והאי דצריך לכתוב שניהם, לאו דוקא בפירושו, אלא כלומר כיון שיודעים שיש לו שם אחד במקום הנתינה צריך לכתוב וכל שום* לדרבות מקום הנתינה וכן משמע לכאורה מסוף דברי הרא"ש שכתב אבל לא איתחזק בתרי שמי שאין יודעים במקום הכתיבה שיש לו שם אחד במקום הנתינה וגם במקום הנתינה אינם יודעים שיש לו שם אחד במקום הכתיבה, אין צריך לכתוב וכל שום וחניכא דאית לי עכ"ל (אולם בטור ההכרח לומר כתירוץ הב"ה או דכונתו דבני העיר אינם יודעים השם דאובן או שמעון והסופר והעדים יודעים שאחד שכתב הטור אבל בני מקום זה אינם מכירים בשם שיש לו במקום אחד ובו כתב וכותבים שם מקום הנתינה וכל שום וחניכא דאית לי) ומה שכתב הרא"ש „וגם במקום הנתינה אינם יודעים שיש לו שם אחד במקום הכתיבה“ לכאורה הדברים תמו-

* אולם זה יתכן לפי הב"י שפירש דמה שכתב הרא"ש „וגם במקום הנתינה וכו' לרבותא נקט. אולם לפי פירושו הראשון דלקמן בדברי הרא"ש דלצדדיו קתני דמה שכתב וגם במקום הנתינה אין יודעים כו', כונתו אם כותב שם מקום הנתינה והיינו דבמקום הכתיבה כותבים שם מקום הנתינה צריכים לומר כהב"ח או דכונת הרא"ש דבני העיר לא ידעו אבל הסופר והעדים ידעו שמו שבמקום הנתינה, אז יש לומר דלצדדיו קתני כאמור דבמקום הנתינה לא ידעו מהשם שיש לו במקום הכתיבה אבל במקום הכתיבה ידעו משמו שבמקום הנתינה ונדלקמן. אמנם לפי פירושו האחרון ההכרח לומר כפי פי' הב"ח או דבני העיר לא ידעו, והסופר והעדים ידעו.

אחר במקום הנתינה לדעת הרא"ש וא"כ מה שיודעים במקום הנתינה שיש לו שם אחר במקום הכתיבה עדיפותא היא ולא גריעותא כדברי הב"י דאדרבה דע"ז יבינו ששם כתבו כפי השם הידוע להם (ודעת הט"ז יש לתרץ קצת דבשעת נתינת הגט הם עוברים על תקנת ר"ג) ובגט פשוט פירש ג"כ דברי הרא"ש דדוקא נקט „וגם במקום הנתינה לא ידעו שיש לו שם אחד במקום הכתיבה“ והס' ביד הדבר כן: שאם במקום הנתינה לא ידעו מהשם שיש לו במקום הכתיבה אזי יתלו במקום הנתינה שגם במקום הכתיבה לא ידעו שיש לו שם אחד במקום הנתינה, אבל אם במקום הנתינה ידעו שיש לו שם אחד במקום הכתיבה יאמרו כשם שאנחנו יודעים שיש לו שם אחד במקום הכתיבה מסתמא יודעים ג"כ במקום הכתיבה שיש לו שם אחד במקום הנתינה, ובכל זאת לא כתבו וע"כ יתא בזה לעז, ואעפ"י שסברה היא בכ"ז סברה כזו היא ל"י להרא"ש לפירוש ולבלי לסמוך שנבין מעצמנו סברה מחודשת כזו ובב"י כתב כי לאו דוקא כתב הרא"ש שגם במקום הנתינה לא ידעו שיש לו שם אחד במקום הכתיבה, אלא להבנותא נקט דאעפ"י שבמקום הנתינה אינם יודעים שיש לו שם אחד במקום הכתיבה בכל זאת כשד בשם שבמקום הכתיבה לחוד ומכש"כ אם במקום הנתינה יודעים שיש לו שם אחד במקום הכתיבה בודאי — כשר, דאז אין לחוש כל כך לקלוקלא ובב"ח השיא כונת הרא"ש לדעת הסמ"ג ופירושו הרמב"ן ולשון הרא"ש לא משמע כלל כפירושו, כאשר השיג עליו בט"ז, וכן ברבינו ידו- חם שהולך בשיטת הרא"ש כתב ואעפ"י ושיודע לנו אחד כך שיש לו שם אחד במקום האחד" בה"א הידיעה משמע

להדיא דמפרש מה שכתב הרא"ש ואע"פ שיודע לנו אחד כך שיש לו שם אחד במקום אחר הגט כשר — כונתו במקום האחד היינו במקום הנתינה (או במקום הכתיבה כדבעינן למימר לקמן) ולא כד- פירש הב"ח כי במקום אחד כונתו במקום שלישי (לא במקום כתיבה ולא מקום נתינה) ונראה לי לענ"ד לפירוש פירושו חדש בדברי הרא"ש ותחלה נקדים, כי לכל הפירושים הנ"ל דברי הרא"ש מוקשים ולפי פירושי הט"ז והג"פ קשים דברי הרא"ש מרישא לסיפא שבתחלה הקדים הרא"ש דאיתחזק בתרי שמי שהחזק בשני המקומות באלו שני השמות (פירוש שיודע בשני המקומות שיש לו שני שמות אך אין מכירים איך הוא השם דאובן או שמעון) משמע דאימתי צריכים לכתוב שני השמות דוקא היכא דבשני המקומות יודעים שיש לו שני שמות, ואחר כך אצל לא איתחזק פירש שאין יודעים במקום הכתיבה שיש לו שם אחד במקום הנתינה וגם במקום הנתינה אין יודעים שיש לו שם אחד במקום הכתיבה משמע דחסרון ידיעה של שני המקומות בעינן להכשיר הגט היכא שנכתב בו דק שם אחד ובדישא משמע כאמור ידיעת שני המקומות משני השמות בעינן לענין שיהא צריך לכתוב שני השמות — ובדישא דלישנא דהרא"ש שכתב והוא דאיתחזק פירוש שהחזק בשני המקומות בשני שמות וכן רבינו ירוחם כתב והוא דאיתחזק בתרי שמי שיודעים בגליל שיש לו שם אחד ביהודה, וכן ביהודה יודעים שיש לו שם אחד בגליל, כתב ע"ז הב"י והוא לאו דוקא דעיקר נוגע לנו שבמקום הכתיבה — יודעים שיש לו שני שמות וידיעת מקום הנתינה אין מוסיף כלל, אדרבה אם יודעים במקום הנתינה שיש לו שם אחד

במקום הכתיבה — עוד יותר טוב, ועל מה שכתב הרא"ש וגם במקום הנתינה אינם יודעים שיש לו שם אחר במקום הכתיבה כתב הבי"י (כאשר הובא לעיל) דלרבנות נקט הרא"ש דכש"כ אם יודעים במקום הנתינה שיש לו שם אחר במקום הכתיבה בודאי כשר בשם מקום הכתיבה לחוד, וכ"ז דוחק דאם כן לפירושו כתב הרא"ש דברים שאינם צריכים ברישא ובסיפא והעיקר הו"ל להרא"ש לומר (לפי פירושו) דקפדינן רק שבמקום הכתיבה לא ידעו שיש לו שם אחר במקום הנתינה, ועל מקום הנתינה לא איכפת לן כלל בין ידעו שיש לו שם אחר בין לא ידעו הגט כשר, כיון דבמקום הכתיבה לא ידעו שיש לו שם אחר במקום הנתינה וידיעת מקום הנתינה לדעת הבי"י הוא צדיפתא לא מיגרע גרע, ועוד יש לתמוה מדוע מדבר הרא"ש רק היכא שכתבו שמו שבמקום הכתיבה לחוד, ומדוע לא זכר הרא"ש לפי פירושו אם כתבו שמו שבמקום הנתינה לחוד, היכא שבמקום הנתינה לא ידעו כלל שיש לו שם אחר במקום הכתיבה, ובאמת הלא משכחת גוונא דגם בשם של מקום הנתינה לחוד כשר כגון אם במקום הכתיבה מכירים שני השמות (פי' שיודעים איך נקרא במקום הנתינה דאובן או שמעון) ובמקום הנתינה אינם יודעים כלל שיש לו שם אחר במקום הכתיבה, דאז בודאי כשר בשמו שבמקום הנתינה לחוד ולפחות בדיעבד*^(*) וגם הלא קשה מתשובת הרא"ש כלל ט"ז אות ד' דשם מוכח שאם במקום הנתינה

לא ידעו שיש לו שם אחר במקום הכתיבה — הגט כשר ומשמע שעדיפתא היא שבמקום הנתינה לא ידעו שיש לו שם אחר במקום הכתיבה, וגם משמע שכותב אז שם מקום הנתינה, והבי"י הניח דבריו אלו בצ"ע עיי"ש, ולכן נראה לפרש דברי הרא"ש דבתחלה כתב הרא"ש גוונא דמיפסל הגט בין שכתבו שמו שבמקום הכתיבה לחוד בין שכתבו שמו שבמקום הנתינה לחוד, לזה כתב דבשני המקומות יודעים שיש לו שני שמות או בכל גוונא פסול, דאם כתבו שמו של מקום הכתיבה לחוד, הרי במקום הכתיבה עברו על תקנת ר"ג שלא כתבו השם של מקום הנתינה או וכל שום אחר דאית לו, כיון שידעו במקום הכתיבה שיש לו שם אחר במקום הנתינה ולא כתבו וכל שום אחר, וגם במקום הנתינה יעברו על תקנת ר"ג בזה שמוסרים הגט בשמו של מקום הכתיבה לחוד, וכן אם כתבו שמו שבמקום הנתינה לחוד פסול הגט, חדא, והוא העיקר, בשעה שימסרו במקום הנתינה הלא יעברו על תקנת ר"ג כיון שיודעים שיש לו שם אחר במקום הכתיבה והם מוסרים הגט דק בשם של מקומם, וגם הלא במקום הכתיבה עברו על תקנת ר"ג שלא כתבו השם שיש לו במקום הכתיבה שהלא בודאי יודעים אותו ובוזה האופן דבב' המקומות יודעים שיש לו שם אחר במקום השני פסול בכל אופן, בין בשם של מקום הכתיבה לחוד, ובין בשם של מקום הנתינה לחוד, ואח"כ כתב הרא"ש שאם אינם יודעים במקום הכתיבה שיש

לו שם אחר במקום הנתינה, אזי כשר בשם מקום הכתיבה לחוד אפילו אם לא כתבו וכל שום אחר. כיון שלא עברו על תקנת ר"ג, שלא ידעו שיש לו שם אחר במקום הנתינה, וכן אם במקום הנתינה לא ידעו שיש לו שם אחר במקום הכתיבה — כשר בשם מקום הנתינה לחוד, ויש כאן קיצור הלשון בדברי הרא"ש ז"ל אבל נראה ברור דזה היא כונתו, ומא שכתב וגם במקום הנתינה כו' הוה כמו שהי כתוב וגם „אם במקום הנתינה לא ידעו שיש לו שם אחר במקום הכתיבה אזי כשר בשם מקום הנתינה לחוד אפילו לא כתבו וכל שום אחר, ובה נתיישבו כל הדקדוקים שהקשינו בדבריו לפי פירושי הבי"י והט"ז, והג"פ, ופירש הב"ח בודאי אין לשון הרא"ש סובל כאשר יראה המעיין בדבריו וכאמור לעיל, וגם נראה עתה דבריו בתשובה דשם מיירי דבמקום הנתינה לא ידעו שיש לו שם אחר במקום הכתיבה וע"כ כשר בשם מקום הנתינה לחוד, אולם יש להקשות מדוע כשר בשם מקום הנתינה לחוד כיון שבמקום הכתיבה הלא בודאי ידעו שיש לו שם אחר במקומם ולמה לא כתבוהו והלא אתי לקלולא אם תבוא לגבות כתובתה, כאשר כתב הרא"ש בתחלת דבריו, ויש לומר דהרא"ש רוצה לצייר לנו אופן דכשר בשם מקום הנתינה לחוד ומיירי בגוונא דבמקום הכתיבה מכירים בשני השמות היינו; דיודעים במקום הכתיבה האיך הוא נקרא במקום הנתינה דאובן או שמעון דבגוונא זה בודאי כשר בשם מקום הנתינה לחוד, וגם בתשובה יש לומר דמיירי שידעו במקום הכתיבה שמו שבמקום הנתינה, והכונה דלא אתחזק היינו שבמקום הנתינה לא ידעו שיש לו שם אחר במקום

הכתיבה, אבל במקום הכתיבה מיירי שידעו בשם של מקום הנתינה איך הוא נקרא שם ועל כן כשר בשם מקום הנתינה לחוד ושפיר נראה דברי הרא"ש ועוד יותר טוב יתפרשו באופן הנ"ל דהרא"ש לצדדין קתני עפ"י מה שמצאתי בספר פנים מאירות סי' מ"ט (דעל הדברים האחרונים שכתבתי ליישב על מה שכשר בשם מקום הנתינה לחוד יש לפקפק כיון דהרא"ש מיירי עד הנה דבמקום הכתיבה ידעו רק שיש לו שם אחר במקום הנתינה אבל לא ידעו אם ראובן או שמעון איך נאמר דמה שכתב וגם במקום הנתינה לא ידעו שיש לו שם אחר במקום הכתיבה מיירי או שבמקום הכתיבה ידעו גם כן באיזה שם הוא נקרא במקום הנתינה דאובן או שמעון), וא"ת דהרא"ש מיירי דדק הסופר והעדים ידעו משם מקום הנתינה, אבל בפי כל לא הו"ל נודע במקום הכתיבה משמו של מקום הנתינה, הלא לפ"ז לכאורה אין להכשיר להרא"ש אם כתב שם מקום הנתינה לחוד, כיון דהשם של מקום הנתינה אינו נודע לכל אנשי מקום הכתיבה וא"כ היו צדיכים לכתוב גם שם מקום הכתיבה, אבל על פי דברי ה"פנים המאירות" סי' מ"ט נראה וז"ל הפ"מ: „בשלמא אם אנו יודעים שידעו במקום הנתינה שיש לו שם אחד א"כ יש מקום לומר דלא זה הוא שגירש, מפני כיון שידעו במקום הכתיבה שגם במקום הנתינה ידעו שיש לו שם אחר אם כן למה לא כתבו וכל שום א"כ יש מקום לערער דאין זה שגירש אבל אם אנו יודעים בבריר שבמקום הנתינה אינם יודעים כלל שיש לו שם אחר א"כ תבדא בצדו הא דלא כתבו וכל שום, משום דלא מכירים במקום הנתינה שיש לו שם אחר וסגי בשם שקורין לו במקום הנתינה“.

* ועל הר"ן אין קהקשות כזאת מפני שאפשר דס"ל שגם אם במקום הכתיבה מכירים שני השמות לא מיירי שם הנתינה שם הרוב ופסול גם בדיעבד אם לא כתבו שני השמות, אבל הרא"ש הא ס"ל דאם מכירים בשני השמות די באחד מהם לפחות בדיעבד כמו מי שאין לו שני שמות במקום אחד, וכדלעיל.

עכ"ל, וכתב זה, לתרץ סברת הרא"ש בתשובה הנ"ל שהובא כב"י, ולפי דבריו שפיר מתפרשים דברי הרא"ש בפסקיו כמ"ש דמה שכתב שבמקום הכתיבה לא ידעו שיש לו שם אחר במקום הנתינה הוא להכשיר אם כתבו השם שקורין לו במקום הכתיבה לחוד ובאופן זה כשר בין אם ידעו במקום הנתינה שיש לו שם אחר קום הכתיבה לא ידעו שיש לו שם אחר במקום הנתינה ממילא לא עברו על תקנת ר"ג ונשאר הדבר כמו קודם התקנה וממילא גם במקום הנתינה מותר להם למסור הגט אפילו ידעו שיש לו שני שמות, ומה שכתב וגם במקום הנתינה לא ידעו שיש לו שם אחר במקום הכתיבה כונת הרא"ש היא להכשיר אם כתבו רק שם שקורין לו במקום הנתינה לחוד, וגם באופן זה כיון שבמקום הנתינה לא ידעו אזי לפי סברת הפ"מ כשר אם כתבו שם מקום הנתינה לחוד, וכמו שכתב שם בפ"מ באותה תשובה וז"ל: "ולא גזרינן כשתבוא לגבות כתיבתה במקום בעלה שיאמרו שלא גירשה משום שלא נכתב שם של מקום הכתיבה או וכל שום וחניכא, כיון שידוע לנו שלא נודע ביהודה שם מקום הכתיבה, ואפשר לומר דזה נכלל בלשון הרא"ש שכתב וגם במקום הנתינה אין יודעים שיש לו שם אחר במקום הכתיבה, כלומר שידוע לנו שאין

* וגם מלבד סברת הפנים מאירג"ז יש לומר כיון דהרא"ש לצדדין קתני ומה שכתב דבמקום הנתינה לא ידעו וכו' הוא להכשיר בשם מקום הנתינה, כונתו דבמקום הכתיבה ידעו שיש לו שם אחר במקום הנתינה, ולכן לא יבא הדבר לקלוקלא כשתבוא לגבות כתובתה, משום שיבינו שכתבו שם מקום הנתינה, אולם מה שיש להקשות שעברו על תקנת ר"ג שלא כתבו שמו שבמקום הכתיבה צריכים אנו לסברת הפ"מ כיון שידועים שבמקום הנתינה אינם יודעים כלל מזה השם אין צריכים לפותבו.

כלל במקום הנתינה שיש לו שם אחר במקום הכתיבה — יאמרו דלהכי כתב הסופר בשם מקום הנתינה שהוא העיקר, כיון דשם לא ידעו כלל משם מקום הכתיבה, ולפי פירושונו בדא"ש דמיירי דגם במקום הכתיבה לא ידעו משם מקום הנתינה צריכים לומר דכתבו שם מקום הנתינה עפ"י עדות (כמו שכתב הב"ח) או דכונת הרא"ש דאנשי העיר של מקום הכתיבה לא ידעו שיש לו שם אחר במקום הנתינה, אבל הסופר והעדים ידעו גם את השם שנקרא במקום הנתינה, אבל בטור אי אפשר לפרש כפי הפירושים שפירשונו בדברי הרא"ש דהא מסיק הטור „דאין צריך לכתוב אלא השם של מקום הכתיבה“, ואעפ"י שרבינו הטור לא הבין את דברי הרא"ש כפירושונו, בכל זאת נראה לי כי אפשר לומר בדברי הרא"ש כפירוש הראשון או האחרון שעפ"י יתישבו כל הקושיות שיש על יתר הפירושים, ומקום הניחו לי להתגדר, ואולי השמיט המעתיק שתי תיבות בדברי די הטור וצריך להיות ד„אין צריך לכתוב אלא השם של מקום הכתיבה או הנתינה“ ויהי זה כפי פירוש הראשון שפירשונו בדא"ש או כפי פירוש האחרון, ולפי מה שנדפס בטור בדפוסים שלנו צריכים לומר שיש טעות סופר בתשובת הרא"ש כמו שכתוב בחדושי הגהות בשם כנה"ג ולשון הרא"ש בפסקיו שכתב: „וגם במקום הנתינה אינם יודעים כו' צריכים לפרש דלרבנותא נקט כמו שפ"י הב"י משום דפ"י הב"י לפי גירסת הדפוסים שלנו בטור נראה לי יותר מפירושי הט"ז והג"פ, ולקמן אביא עוד פירוש לפי גירסתנו בטור מדברי הגאון בעל ישועות יעקב.

וכפי פירושונו האחרון דכונת הרא"ש

דהיכא דבמקום הכתיבה לא ידעו שיש לו שם אחר במקום הנתינה, ובמקום הנתינה לא ידעו שיש לו שם אחר במקום הכתיבה כשר באיזה שם שיכתוב (ממילא יהי' הדין דאם במקום הכתיבה לא ידעו ממקום הנתינה, ובמקום הנתינה ידעו משני השמות יהי' כשר במקום הכתיבה לחוד, אבל בשם הנתינה לחוד לא יהי' כשר, כיון שבאופן זה עברו במקום הנתינה על תקנת ר"ג, ואם להיפך שאם במקום הכתיבה ידעו משני השמות ובמקום הנתינה לא ידעו רק משם אחד שבמקומם יהי' כשר בשם מקום הנתינה לחוד (וכסברת הפ"מ) ובשם מקום הכתיבה לחוד לא יהי' כשר שהם יעברו בזה על תקנת ר"ג) ומה שכתב בסוף דבריו „ואפילו אם יודע לנו אח"כ שיש לו שם אחר במקום אחר הגט כשר דאין לנו אלא שם שהחזיק עצמו בו“ — עכ"ל, וצדיכים לומר לפי זה דאם כתבו שם מקום הכתיבה אין לנו אלא השם שהחזיק עצמו במקום הכתיבה, ואם הי' הדין לכתוב שם מקום הנתינה יכתבו שם מקום הנתינה, אין לנו אלא השם שהחזיק עצמו במקום הנתינה, אבל זה דחוק וגם ק"ה הלשון דהלא באמת הוא מוחזק בשני שמות בשני המקומות, על כן נראה דאעפ"י דעיקר דברי הרא"ש פירשונו דלא כהב"ח אבל בסוף דבריו בפסקיו בא באמת למעט דאפילו יש לו שם במקום שלישי אין חוששין לו (ודלא כדמשמע ברבינו ירוחם) דאין לנו אלא השם שהחזיק עצמו במקום הכתיבה או הנתינה, ולפי האופן שצריכים לכתוב על פי דין, וגם מה שכתב הרא"ש בתשובה „אין צריך לכתוב וכל שום אחר וכו' דאין לנו אלא השם שהחזיק עצמו בו“ עכ"ל — הכונה דאין צריך לכתוב שם

מקום אחר, דאין לנו אלא השם שהחזיק במקום הנתינה, וגם אפילו שם מקום הכתיבה אין צריך לכתוב כיון דלא ידוע במקום הנתינה שיש לו שם אחר במקום הכתיבה, אולם ראשית דברי הרא"ש בפסקיו ובתשובה אי אפשר לפרש כדברי הב"ח, וכמו שהקשה עליו בט"ז וז"ל: „ולישנא לא משמע כן דהא אמר אין יודעים במקום כתיבה שיש לו שם אחר במקום הנתינה משמע שיש באמת שם אחר אלא שאין יודעים מזה השם" — עכ"ל, ועיין שם עוד מה שהקשה על פי הב"ח.

ועתה נפרש ה"תניא כותיה" אליבא דשיטת הרא"ש וזה פירושו: תניא כותיה דרב אשי היו לו שתי נשים אחת ביהודה וכו' עד שיגדש אשתו שביהודה בשמו שביהודה ושם הגליל עמו — פירוש שם הנתינה עם שם הכתיבה, שני השמות דוקא, יצא למקום אחר וגירש באחד מהם — פירוש — אפילו אם כתבו בגליל שם דביהודה ויצא בגט זה למקום אחר וגירש בו במקום אחר בשם דיהודה — פירוש — דבמקום אחר ה"י הגירושין, היינו הנתינה והכתיבה ה"י בגליל, והכי דייקא לישנא דגירש בו, כלומר, דשם ה"י הגירושין, מגורשת אע"פ שבמקום הכתיבה דהיינו בגליל כתבו רק השם במקום הנתינה, דכיון דהנתינה ה"י במקום אחר, ושם לא נודע שיש לו שם אחר בגליל (כיון שלא גר שם) ושם גירש בשם דיהודה הוא זה שפיר דמי כמו שגירש בשם הנתינה לחוד, דהלא במקום ההוא החזיק עצמו בשם דיהודה לחוד, והאמרת שם דגליל עמו? — פירוש — דצריכים גם שם מקום הכתיבה אלא ש"מ הא דאיתחזק, פירש שנודע גם במקום הנתינה שיש לו שם במקום הכתיבה ואזי צריך לכתוב

גם שם מקום הכתיבה, כדי שלא יעברו על תקנת ר"ג והא דלא איתחזק פירוש במקום הנתינה לא נודע שיש לו שם אחר במקום הכתיבה, וע"כ די בשם הנתינה לחוד, והוא שפיר סייעתא לדברי רב אשי דזהו כונת רב אשי לפי פירוש הרא"ש והוא דאיתחזק בתרי שמי, בבי המקומות נודע שיש לו שני שמות ואזי לא רי בשם אחד, אבל לא איתחזק במקום כתיבה שיש לו שם אחר במקום נתינה די בשם כתיבה לחוד, ולא איתחזק במקום נתינה שיש לו שם אחר במקום הכתיבה די בשם נתינה לחוד, וכמו שנתבאר בפירושו הראשון, ולפי פירושו האחרון בדברי הרא"ש דבשום מקום מבי המקומות אין יודעים משם השני של מקום השני די באיזה שם שיכתוב וממילא יצא לנו הדין דאם במקום הנתינה לא ידעו משם של מקום הכתיבה — כשר בשם של מקום הנתינה לחוד דמה שלא ידעו במקום הכתיבה שיש לו שם אחר במקום הנתינה מהני לאכשורי בשם מקום הכתיבה ר"ג, לחוד דאז לא עברו על תקנת ר"ג, ובמה שלא ידעו במקום הנתינה שיש לו שם אחר במקום הכתיבה, מהני לאכשורי בשם מקום הנתינה לחוד, דאזי לא עברו במקום הנתינה על תקנת ר"ג בזה שמסרו הגט בשם של מקום הנתינה לחוד כיון שלא ידעו שם שיש לו שם אחר במקום הכתיבה, ועל כן אמרו בבביתא דאם יצא למקום אחר וגירש בשם שהחזיק עצמו שם דהיינו מקום הנתינה — הגט כשר, כיון שלא ידעו שם משם מקום הכתיבה, ואם תבוא לגבות כותבתה במקום הכתיבה, לא יבוא לקלקלה משום שיבינו שהסופר כתב שם מקום הנתינה שהוא עיקר, כיון דשם לא נודע כלל משם של מקום הכתיבה ובספר בית-

דוד להגאון רד"ט ממינסק תשובה כ' פירש ה"תניא כותיה" אליבא דהרא"ש דמיירי שכתבו שם מקום הכתיבה וגירשו במקום הנתינה דהיינו יהודה, אבל בתשובת הרא"ש הנ"ל (כלל ט"ו אות ד') שהובא בב"י מורה להדיא כפירושו דהלא כתב להכשיר משום שלא ידעו במקום הנתינה שיש לו שם אחר במקום הכתיבה, וטעם זה הלא טוב להכשיר אם כתבו שם מקום הנתינה, אבל לפי הגאון הנ"ל שכתבו שם שבמקום הכתיבה אדרבה בזה שלא ידעו במקום הנתינה, משם שלו במקום הכתיבה מיגרע גרע וכקושית הב"י וההכרח יהי' לומר לדעת הגאון רד"ט ז"ל כי טעות סופר הוא בתשובות הרא"ש כמו שכתב בחדושי הגהות בשם כנה"ג, ומה שכתב הרא"ש בפסקיו וגם במקום הנתינה אינו ידוע שיש לו שם אחר במקום הכתיבה צ"ל לפי"ז דלרבותא נקט כמו שכתב בב"י וכמו שכתבתי לפי גירסת הדפוסים שלנו בטור, ויהי' דעת הרא"ש לפי"ז כמש כמו דעת הר"ן: אחרי שכתבתי כל זה בילדותי בפירוש הראש הגיע לידי זה עתה ספר „ישועות יעקב" על אה"ע ומצאתי כי תחלה פירש דברי הרא"ש עפ"י לשון הטור ותוכן פירושו בקיצור דבאמת צריכים לדעת הרא"ש דבין במקום הכתיבה „בין במקום הנתינה לא ידעו משם שיש לו במקום השני, וכדעת הט"ז והג"פ רק לא מטעמם, והטעם הוא כך: כיון דאדם יכול לשנות שמו והיכא שנשתקע השם הראשון הלא אין כותבים אותו כלל, ובאמת במקום הכתיבה כיון דלא ידעו כלל משם שבמקום הנתינה הוה שם כמו שנשתקע השם הראשון ונעקר לגמרי דהתם החליף שמו מאיזה סבה, אלא שבמקום הנתינה לא נשתקע שמו הראשון עפ"י טעות

שלא ידעו דהחליף שמו משום איזה סבה, וע"כ כאשר בא השליח עם הגט ואומר כי במקום הכתיבה החליף שמו ועקר התם שם הראשון של מקום הנתינה לגמרי וע"כ כתבו התם שם מקומם לחוד, לא יהי' לעז, דאז הלא ידעו במקום הנתינה שהחליף שמו ושעל פי טעות לא נשתקע שמו במקומו הקודם דהיינו מקום הנתינה, לא כן אם במקום הכתיבה יודעים שיש לו גם שם אחר במקום הקודם, הלא לא נשתקע שמו הראשון לגמרי, וכן אפילו אם במקום הכתיבה נשתקע שם הראשון לגמרי שאינם יודעים כלל שיש לו שם אחר אבל כיון שבמקום הנתינה יודעים שיש לו גם שם אחר במקום הכתיבה ובכ"ז קוראים לו בשמו הראשון במקומו הראשון, איך תאמר שנשתקע שם הראשון? והא קמן דבמקום הנתינה יודעים שיש לו שם אחר במקום הכתיבה ובכ"ז הם קוראים לו בשם הראשון וא"כ אין שייך לומר דבטעות לא נשתקע שם מקום הנתינה, דהא יודעים שיש לו שם אחר במקום הכתיבה ובכל זה קוראים לו בשמו הראשון ועל כן אם יהי' כתוב בגט רק שם מקום הכתיבה יהי' לעז וע"כ הצריך הרא"ש שגם במקום הנתינה לא ידעו שיש לו שם אחר במקום הכתיבה ואז לא יהי' לעז, כי ידעו עפ"י השליח שבטעות קוראים לו במקום הנתינה בשמו הראשון כי באמת כבר עקר שם הראשון לגמרי ופי' יפה הוא עפ"י לשון הרא"ש בפסקיו ולפי לשון הטור כפי גירסת הדפוסים שלנו, אבל על כל פנים יהי' סתירה מדברי הרא"ש בתשובה הנ"ל, ששם משמע שכותבים שם מקום הנתינה וע"כ פירש שם בישועות יעקב

אח"כ דברי הרא"ש כפי פירושו הראשון דלצדדין קאמר הרא"ש ולמחתי כי כיוונתי לדעתו הגדולה, לפרש דברי הרא"ש לצדדין, אולם בדבר אחד יש נפקא מינה מפירושי לפירוש הגאון הנ"ל כי אני כתבתי שאם במקום הכתיבה לא ידעו שיש לו שם אחד במקום הנתינה לא איכפת לו אם במקום הנתינה ידעו או לא ידעו משם מקום הכתיבה, כיון שלא עברו על תקנת ר"ג, ומדבריו נראה כי הרא"ש מכשיר אם כתבו שם מקום הכתיבה לחוד, באופן שלא ידעו במקום הכתיבה שיש לו שם אחד במקום הנתינה הוא דוקא אם במקום הנתינה ידעו שיש לו שם אחד במקום הכתיבה, וכן הא דמכשיר בשם מקום הנתינה לחוד, אם במקום הנתינה לא ידעו שיש לו שם אחד במקום הכתיבה — הוא דוקא שבמקום הכתיבה ידעו שיש לו שם אחד במקום הנתינה, ודבריו בסברה לכאורה יותר מסתברים מדברי דאליבא דידי הלא יש להקשות מה בכך דבמקום הכתיבה לא עברו על תקנת ר"ג אבל סוף סוף יהא לעז במקום הנתינה; וצריכים לומר משום דבאופן זה נשאר הדבר כמו קודם התקנה, אבל לפי פירוש הגאון בעל "ישועות יעקב" נ"חא יותר כיון דמיירי שבמקום הנתינה יודעים שיש לו שם אחר במקום הכתיבה לא יהא לעז, דיבינו שכתבו כפי השם שבמקומם, וכן בסיפא אם במקום הנתינה לא ידעו שיש לו שם אחר במקום הכתיבה — כשר בשם מקום הנתינה לחוד, מיירי דבמקום הכתיבה ידעו שיש לו שם אחר במקום הנתינה, וע"כ אם תביא לגבות כתובתה לא יהא קלקולא, משום דשם הרי יודעים שיש לו שם אחר במקום הנתינה, ע"כ יתלו את השם הזה בשם מקום הנתינה,

אמנם כזה כתבתי גם אני, אבל לפי דברי הגאון הנ"ל רישא דהרא"ש דומיא דהסיפא, דכמו שבסיפא מיירי דבמקום הכתיבה ידעו שיש לו שם אחר במקום הנתינה (גם לפי מה שכתבתי אני) גם הרישא דהרא"ש דמכשיר בשם מקום הכתיבה לחוד, אם במקום הכתיבה לא ידעו שיש לו שם אחר במקום הנתינה, מיירי דבמקום הנתינה ידעו שיש לו שם אחר במקום הכתיבה, ובה לא יהא לעז במקום הנתינה, וע"כ דברי הגאון בעל ישועות יעקב יותר מכוונים בסברה בדברי הרא"ש ז"ל לפי פירושי הראשון דהרא"ש לצדדין קחנא, היינו דתהלה אמר דבמקום הכתיבה לא ידעו שיש לו שם אחר במקום הנתינה וע"כ כשר בשם מקום הכתיבה, ואח"כ אמר אם במקום הנתינה לא ידעו שיש לו שם אחר במקום הכתיבה כשר בשם מקום הנתינה, אולם פירושי האחרון דלפי פירוש זה לא נצטרך לדחוק בלשונו, אולם בתשובת הרא"ש יותר נראה כפי פירושי הראשון, והבוחר יבחר, והתניא כותיה יתפרש אליבא דהגאון בעל ישועות יעקב כפי שפירשתי דהלא בזה שוים אנחנו, על כל פנים נתברר לנו בשיטת הרא"ש שהיא שיטה שלישית דלא כפירש"י ולא כפיר"ה, כי אם פירוש מורכב משתי השיטות והגאון בעל פנים מאירות במחילת כ"ת הגדולה בתשובה הנ"ל שגג בזה שהוא הרכיב שיטת רש"י ותו"ס והרא"ש והר"ן, והמה הלא שונים כמו שנתבאר, ולכאורה יש להקשות לפי פירוש הגאון בעל ישועות יעקב — אשר הסכמנו לפירושו — דעדיף מה שבמקום הנתינה יודעים שיש לו שם אחר במקום

הכתיבה להכשיר עי"ז בשם מקום הכתיבה לחוד דעי"ז אין לעז, וכן להיפך אם במקום הכתיבה יודעים שיש לו שם אחר במקום הנתינה עדיף עי"ז להכשיר בשם מקום הנתינה לחוד, דעי"ז לא יבואו לקלקלה כשתבוא לגבות כתובתה, שייבינו שכתוב בהגט שם מקום הנתינה — א"כ למה אינה מגורשת כשיודעים בשני המקומות שיש לו שם מיוחד בכל מקום דהלא עי"ז יבינו בכל מקום שאם יהי כתוב בשם אחר שהוא השם של מקום השני, ועי"ז יש להשיב בסברת הפ"מ דכיון דידעו בשני המקומות שיש לו שם אחר למה לא דקדקו לכתוב שם מקום השני כתקנת ר"ג, וע"כ יוציאו לעז שאין זה המגרש אבל אם במקום אחד לא ידעו שיש לו שם אחר במקום השני וכתבו השם של מקומם לחוד, יאמרו שמה שלא כתבו השם של מקום השני משום דלא ידעו כלל שיש לו שם אחר במקום השני, ובוה יש עדיפותא אם במקום השני ידעו שיש לו שם אחר במקום ההוא שנכתב רק השם הנודע להם במקומם * (וגם לפי מה שנתבאר

(:): וקצת דוחק הוא וע"כ אפשר יותר נ"חא כפירושו האחרון דמה שכשר בשם מקום הכתיבה לחוד הוא משום שלא עברו על תקנת ר"ג, ומה שכשר בשם מקום הנתינה לחוד משום שהוא העיקר וע"כ היכא שלא ידעו במקום הנתינה שיש לו שם אחר במקום הכתיבה כתב הסופר שם מקום הנתינה שהוא העיקר ויתלו בואת במקום הכתיבה, ואף לפירוש הראשון יש לומר גי"כ הכי דאם במקום הנתינה לא ידעו שיש לו שם אחר במקום הכתיבה לא עברו בזה על תקנת ר"ג, אם נכתב שם מקום הנתינה לחוד

שיטת הרא"ש אין לפסול בהאי עובדא דקאפוסט משום לעז, דהלא גם לפי שיטה זו כל הלעז הוא אם לא כתב בו השם שקורין לו במקום השני, אבל בהאי עובדא דידן כיון שכתבו גם שם אברהם שכך קורין לו בטיטערין אפילו תאמר להחמיר כי מקום הדירה הוא כמו מקום הנתינה (ולעיל הוכחנו שמהראשונים לא משמע הכי) הלא נכתב גם שמו שבמקום דירתה של האשה, ובפרט לפי הפירוש בדברי הרא"ש אשר גם אם במקום הנתינה לא ידעו שיש לו שם אחר במקום הכתיבה, בכ"ז כשר בשם מקום הכתיבה לחוד, כיון שהם לא עברו על תקנת ר"ג, וא"כ בנידן דקאפוסט שכתבו השם שאמר להם וגם השם שנקרא בטיטערין, הלא בודאי לא עברו על תקנת ר"ג, וע"ד תר החששות שיש משום שנוי השם כבר דברנו ועוד יבוא להלן. קצורו של דברי דברי הרא"ש אפשר לפרש בשליטה אופנים זולת פי' הב"י והט"ז והג"פ (הפי' הראשון ב"שוע"י) א) כפירוש השני בישועות יעקב המובא לעיל דכשר בשם של מקום הכתיבה לחוד, אם במקום הכתיבה ידעו רק משם של מקומם לחוד ובמקום הנתינה ידעו משני השמות וכן אם במקום הנתינה ידעו רק משם מקומם לחוד, ובמקום הכתיבה ידעו שיש לו שם

שהוא העיקר אעפ"י שלא ידעו במקום הכתיבה שיש לו שם אחר במקום הנתינה ולפי"ז יצא לנו הדין דאם לא ידעו במקום הנתינה שיש לו שם אחר במקום הכתיבה הגט כשר בשם מקום הנתינה לחוד אפילו אם במקום הכתיבה לא ידעו שיש לו שם אחר במקום הנתינה, ע"כ הערה.

אחר במקום הנתינה — כשר בשם מקום הנתינה (לחוד. ב) אם במקום הכתיבה ידעו רק משם מקומם לחוד אזי אפילו אם במקום הנתינה לא ידעו שיש לו שם אחר במקום הכתיבה — כשר בשם מקום הכתיבה לחוד מפני שלא עברו במקום הכתיבה על תקנת ר"ג ונשאר כמו קודם התקנה, וכן אם במקום הנתינה לא ידעו רק משם מקומם לחוד, הגט כשר בשם מקום הנתינה לחוד אפילו במקום הכתיבה לא ידעו אנשי העיר שיש לו שם אחר במקום הנתינה, משום שבמקום הנתינה לא עברו על תקנת ר"ג בשעת מסירת הגט ולא חיישינן לקלקולא כשתבוא לגבות כתובתה במקום הכתיבה, יען כי הסופר והעדים או האשה כאשר תבוא לגבות כתובתה יבררו שמשום הכי כתבו שם מקום הנתינה לחוד שהוא העיקר, ומפני שבמקום הנתינה לא ידעו כלל שיש לו שם אחר במקום הכתיבה. (ג) לא צריכים לפרש כי מה שכתב הרא"ש וגם במקום הנתינה וכו' פירושו כמו "אם" במקום הנתינה כמו שפירשתי בתחלה, וכמו שפירש הגאון בעל ישוע"י, כי אם אפשר לומר דמה שכתב הרא"ש "וגם במקום הנתינה וכו'" בא לצייר לנו אופן דכשר בין בשם מקום הכתיבה לחוד, בין בשם מקום הנתינה לחוד, והיינו בגוונא זה דבמקום הכתיבה לא ידעו שיש לו שם אחר במקום הנתינה ובמקום הנתינה לא ידעו שיש לו שם אחר במקום הכתיבה, אזי כשר באיזה שם שיכתוב וכטעמא דלעיל, ואחרי כל האריכות שהארכנו לפרש דברי הרא"ש שנתקשו בהם רבים וגדולים בביאורם עלה על לבי לפרש עוד פירוש רביעי — כי הרא"ש כוונתו להכשיר רק בשם מקום הנתינה שהוא

העיקר, ולזה צריכים שבמקום הנתינה לא ידעו שיש לו שם אחר במקום הכתיבה, משום דאם ידעו הלא יעברו הם על תקנת ר"ג אם ימסרו בשם של מקומם לבד, וגם צריכים לזה שבמקום הכתיבה לא ידעו אנשי העיר שיש לו שם שני במקום הנתינה, (רק הסופר והעדים ידעו) והטעם הוא כסברת הט"ז דכיון שידעו במקום הכתיבה שיש לו שם אחר במקום הנתינה אזי חלה עליהם תקנת ר"ג לכתוב שני השמות, ולא היו רשאים הסופר והעדים לכתוב מקום הנתינה לחוד אבל כיון שלא ידעו במקום הכתיבה ולא חלה עליהם שם תקנת ר"ג הלא מצדם הי' אפשר לכתוב רק שמו שבמקומם לחוד, אלא שצריכים לכתוב שם מקום הנתינה שהוא העיקר, וע"כ על הסופר והעדים לכתוב רק שם העיקר כיון שלא חלה תקנת ר"ג ואעפ"י שלענין אם נכתב שם מקום הכתיבה פקפקנו על סברת הט"ז דהתם קשה הסברה לומר דאם לא ידעו במקום הנתינה משם מקום הכתיבה — כשר בשם שבמקום הכתיבה לחוד, ואם ידעו במקום הנתינה שיש לו שם אחר במקום הכתיבה, אזי הגט פסול, דהרי זה סברה הפוכה, אבל אם במקום הכתיבה יודעים שיש לו שני שמות בזה שפיר שייך סברת הט"ז דהסופר והעדים כיון שידעו משני השמות וגם יודעים שגם בני העיר יודעים שיש לו שם שני במקום הנתינה א"כ זה הוא תקנת ר"ג לכתוב שני השמות במקום הכתיבה, אבל אם אנשי מקום הכתיבה אינם יודעים שיש לו שם אחר במקום הנתינה, אז לא חלה עליהם תקנת ר"ג וכשר בשם מקום הנתינה לחוד, כיון דלא חלה עליהם התקנה לכתוב שם שני שמות כי

אם שם אחד יכולים לכתוב שם מקום הנתינה ויהי' הפירוש בדברי הרא"ש כך: תת-לה כתב „שהוחזק בשני המקומות באלו שני השמות" ומה שכתב אח"כ „שידוע הוא שיש לו שני שמות" אין כוונתו שדוקא בשני המקומות ידוע שיש לו שני שמות אלא כוונתו שאפילו אם במקום אחד ידוע שיש לו שני שמות, ויש לומר עוד דאורחא דמילתא דביהודה וגליל שדר בהם ידוע בכל אחד מהמקומות שיש לו שם שני, אבל לדינא אם גם במקום אחד ידוע שיש לו שם שני צריכים לכתוב שני השמות וכדמסיק הרא"ש (ומתורץ בזה מה שהקשינו לעיל דברי הרא"ש מרישא לסיפא) וכדי שלא נטעה דצריך ידיעה של ז' שני המקומות כדי לחייב עפ"י תקנת ר"ג לכתוב שני השמות, מסיק הרא"ש אח"כ בלשון ברור דחסרין ידיעה של שני המקומות בעינן בכדי שיהי' מותר לגרש בשם הנתינה לחוד, וכתב אבל אם במקום הכתיבה לא ידעו שיש לו שם שני במקום הנתינה (וממילא לא יעברו שם על תקנת ר"ג כי לא חלה עליהם) וגם במקום הנתינה צריכים שלא ידעו שיש לו שם שני במקום הכתיבה, כדי שלא יעברו הם על תקנת ר"ג אם ימסרו הגט בשם מקומם לחוד, דאז הלא תחול עליהם תקנת ר"ג, וזהו ממש כפירוש הט"ז, אלא דלדידיה מגרשים בשם מקום הכתיבה ולפירוש זה מגרשים בשם שני מקום הנתינה, ולפי דעת הט"ז ק"ש הסברה (כאמור) לומר שאם במקום הנתינה אינם יודעים כלל שיש לו שם אחר במקום הכתיבה ובהגט נכתב שמו שבמקום הכתיבה ושייך לעז הגט כשר, ואם ידעו שיש לו שם אחר במקום הכתיבה ואין שייך כ"כ לעז אזי הגט

פסול, אבל לפי פירוש זה שפיר נחא, כיון שלא חלה תקנת ר"ג לא במקום הכתיבה ולא במקום הנתינה שפיר כשר הגט בשם מקום הנתינה לחוד, שהוא העיקר דאין שייך אז לעז במקום הנתינה מכיון שהגט כתוב בשם שנקרא במקומם וגם אין חשש שיבואו לקלקלה כשתבוא במקום הכתיבה לגבות כתובתה כיון שלא חלה באופן זה תקנת ר"ג כאמור, והיה כמו קודם התקנה, וכשתבוא לגבות הכתובה יבררו ששמו כך הוא כמו שכתוב בהגט במקום הנתינה (כמו שכתב הר"ן לשיטתו לענין אם נכתב שם מקום הכתיבה לחוד) ושם אינם יודעים כלל שיש לו שם אחר במקום הכתיבה וממילא לא יביאו לקלקלה, וכמדומה לי שפירוש הזה הוא יותר נכון מכל הפירושים בדברי הרא"ש, חדא דלפי פירוש הזה לא הכשיר הרא"ש רק בשם מקום הנתינה כמו שכתב בראשית דבריו כי מקום הנתינה הוא העיקר, וגם נכון הלשון מה שכתב „ואין צריך לכתוב וכל שום" כיון דנכתב מקום הנתינה, דאם כונתו כפירוש הט"ז והב"י והג"פ דמיירי דכתב מקום הכתיבה הי' צריך הרא"ש לומר דאין צריך השם של מקום הנתינה, (כמו שהעיר בישועות יעקב) ועוד כי לפירוש זה, דברי הרא"ש בפסקיו ממש כמו דבריו בתשובה בכל פרט וגם אין צריכים להוסיף סברות שלא הזכירן הרא"ש ז"ל, ולולי דמסתפינא הייתי אומר כי בטור נפל טעות סופר ובמקום שכתב „ואין צריך לכתוב אלא השם של מקום הכתיבה" צריך להיות „אלא השם של מקום הנתינה" ונקל להמעתיק לטעות אם התג של הנו"ן היתה ארוכה קצת ונראית כמו כ"ף או כבי"ת (בנו"ן השני) וגם בב"ח בדפוס ורשה יש ט"ס דמוכח

שנחלף שם תיבת „הנתינה“ לתיבת הכתיבה וכן להיפך. וגם כיון שבהכרח צריכים לומר שיש בענין זה ט"ס כי הלא דברי הטוד סותרים את דברי הרא"ש בתשובה, וכן לפי פ"י הב"י והט"ז והג"פ דברי הרא"ש בפסקיו סותרים את דברי הרא"ש בתשובה והב"י הניח דבר זה בצ"ע ובחדושי הגהות בשם כנה"ג הוכרח לומר מפני זה כי יש טעות סופר בתשובת הרא"ש, ושם לפי הגהת כנה"ג צריכים לומר שיש שם שני ט"ס כאשר יראה המעיין בתשובת הרא"ש וא"כ הרי יותר טוב לומר שיש רק ט"ס אחד בטור, ועפ"י יתפרשו יותר בריוח דבריהרא"ש בפסקיו ובתשובה כמו שנתבאר, וגם דברי הטור יהיו מתאימים לגמרי לדברי הרא"ש, והתניא כותיה יתפרש לפי פירוש זה כאופן דלעיל, דיצא למקום אחר הכונה דהכתיבה היתה או ביהודה או בגליל, והנתינה במקום אחר שהוא מקום שלישי, ולכן כשר באיזה שם שגירש, דביהודה למשל יודעים רק את השם שיש לו בגליל (כיון שהוא גר שם בתמידות) ואינם יודעים את השם שהמגרש יקרא את עצמו במקום שלישי, ובמקום השלישי שהוא מקום חדש, בודאי אינם יודעים השם שהוא נקרא במקום הכתיבה. השיטה הדי' הוא שיטת „היש מפרשים“ שהובא בר"ן (ואעפ"י שהר"ן דחה שיטתם, בכ"ז ראיתי כי הגאונים בעל ג"פ ובעל פ"מ מצרפים שיטתם במקום עיגון להיתר) והם פירשו: והוא דאיתוק כלומר, דגם במקום הכתיבה קורין אותו לפעמים בשם השני של מקום הנתינה, ואז גם בדיעבד אינו מגורשת, אבל אם כן במקום הכתיבה אינם קוראים אותו כלל בשם מקום הנתינה אין זה אלא לעז, ולכתחלה צריכים לכתוב שני השמות או וכל שום, אבל בדיעבד — כשר הגט, אם כתב רק שם מקום הכתיבה, כיון דכאן אין קורין אותו כלל בשם מקום הנתינה, ואעפ"י שיש לו שם אחר במקום הנתינה — הגט כשר, ומחולקים עם הרא"ש בתרתו, (א) דהרא"ש ס"ל דאם יודעים כאן במקום הכתיבה שיש לו שם אחר במקום הנתינה אעפ"י שאינם יודעים אם ראובן או שמעון הוה זה בכלל תקנת ד"ג ואם לא כתבו השם השני שבמקום הנתינה, או וכל שום, הגט פסול, (ב) דמדברי הרא"ש נראה דאם כאן מכירים שם מקום הנתינה, ראובן או שמעון, הוה כמו שני שמות במקום אחד וכשר בדיעבד באחד מהם, והם סוברים איפכא דאם כאן קוראים לפעמים בשם מקום הנתינה גרוע יותר ופסול אם כתבו רק השם של מקום הכתיבה, ואולי דוקא אם לפעמים קורין אותו בשם מקום הנתינה סבירא להו דפסול, אבל אם בקביעות קורין לו בשני השמות במקום הכתיבה, אפשר דמודים הם באופן זה להרא"ש והמרדכי דאם כתבו רק שם אחד — כשר, ועל דרך שיטתם זו הם מפרשים הא דתניא כותיה דרב אשי כדאיתא בר"ן ע"ש. השיטה החמישית היא שיטת הר"ן דאם כאן במקום הכתיבה — נודע שיש לו שם אחר במקום הנתינה, הוה זה בכלל תקנת ר"ג, ופסול אם כתבו דק שם מקום הכתיבה, אבל אם לא ידעו במקום הכתיבה שיש לו שם אחר במקום הנתינה, אעפ"י שנודע להם אח"כ שיש לו שם אחר במקום הנתינה — הגט כשר ונשאר הדבר כמו קודם התקנה (כיון שלא עברו על התקנה) ומקבלים עדות שכן נקרא

במקום הכתיבה, והגט כשר, ואעפ"י שקרובה שיטתו לשיטת הרא"ש (ולפי פ"י הב"י בדא"ש דעת הר"ן ממש כהרא"ש שפ"י שמה שכתב וגם במקום הנתינה וכר' לרבנותא נקט) בכ"ז יש חלוק ביניהם לפי פירושם של הט"ז והג"פ והפ"י הראשון בישועות יעקב, והחלוק הוא, דהרא"ש הצריך שדוקא שגם במקום הנתינה לא ידעו שיש לו שם אחר במקום הכתיבה, והר"ן לא הצריך תנאי זה ותלוי רק — לדעת הר"ן — אם במקום הכתיבה לא ידעו שיש לו שם אחר במקום הנתינה, ולפירושי ולפ"י השני של הגאון בעל ישועות יעקב דלהרא"ש אם במקום הנתינה לא ידעו שיש לו שם אחר במקום הכתיבה, כשר בשם מקום הנתינה לחוד, ולפירושי אפילו אם במקום הכתיבה לא ידעו שיש לו שם אחר במקום הנתינה בכ"ז כשר בשם אחר במקום הכתיבה ויקבלו עדות שבמקום הנתינה נקרא בשם זה לחוד, ויהי' הגט כשר, ולדעת הישועות יעקב צריכים שבמקום הכתיבה — יודעים שיש לו שם אחר במקום הנתינה, ואזי כשר בשם מקום הנתינה לחוד, ובר"ן לא הוזכר מענין זה כלל, שאם כתב שם מקום הנתינה לחוד, ואי-אפשר לדעת סברת הר"ן בזה, ולפי פירושי האחרון בדברי הרא"ש דכונת הרא"ש להכשיר רק בשם מקום הנתינה לחוד, אם בשני המקומות לא ידעו שיש לו שם אחר במקום השני, א"כ בודאי שיטת הרא"ש והר"ן שיטות מחולקות הן, ופירש תניא כותיה לפי שיטת הר"ן צריכים לפרש כמו שפירש בספר בית דוד הנ"ל להגאון רד"ט ממינסק ז"ל, דמה שאמר יצא למקום אחר וגירש, הכונה לפי שיטת

הר"ן, יצא למקום אחד ושם כתב הגט וגירש בו ביהודה או בגליל, ומקשה בדרך כש"כ, ומה אם כתב שם שבמקום הנתינה לחוד, אם לא כתב שם שבמקום הכתיבה הגט פסול, אם כתב שם שבמקום הכתיבה לחוד, בודאי הגט פסול ומשני הא דאיתחזק במקום הכתיבה שיש לו שם אחר במקום הנתינה, אזי פסול אפילו אם כתב שם מקום הנתינה לחוד ויחשוב יותר אבל לא איתחזק במקום הכתיבה שיש לו שם אחר במקום הנתינה אז כשר אפילו בשם מקום הכתיבה לחוד ומכאן יש ללמוד קצת דאם לא איתחזק במקום הכתיבה שיש לו שם אחר במקום הנתינה — כשר גם בשם של מקום הנתינה לחוד, דאזי לא חלה תקנת ר"ג ומקבלין עדות כשתבוא לגבות כתובתה במקום הכתיבה שבמקום הנתינה קורין לו בשם זה לחוד והגט כשר, בכ"ז אין הדבר מוכרח לדעת הר"ן דכשר בשם של מקום הנתינה לחוד דהלא מיירי כאן דלא ידעו כלל במקום הכתיבה שיש לו שם אחר במקום הנתינה וא"כ איך יכתבו אותו הלא את השם שקורין לו במקום הנתינה אינם יודעים כלל במקום הכתיבה, ובשלמא להרא"ש הוכרחנו לפרש דמיירי שהעדים והסופר ידעו משם מקום הנתינה, אבל להר"ן דלא נחית לזה כלל, הלא לא יתכן שיכתבו במקום הכתיבה שמו של מקום הנתינה, וא"כ אי אפשר לדעת סברת הר"ן בזה, ואפשר לומר דלדעת הר"ן כיון שבמקום הכתיבה אינם יודעים כלל שיש לו שם אחר במקום הנתינה, צריך הסופר לכתוב שם מקום הכתיבה דוקא אעפ"י שהוא בעצמו יודע גם משם מקום הנתינה, וגם לדעת הי"מ והר"ן אין חשש לעז בהך עובדא דקאפוסט, כיון שהכתיבה

והנתינה היו במקום אחד, כאשר כתב גם הר"ן וגם הי"מ דאם הכתיבה והנתינה היו במקום אחד הגט כשר בדיעבד אפילו כתבו רק שם אחד, ומכש"כ שכתבו גם את השם שנקרא בטיטערין. וגדולה מזו, הלא כתב הר"ן דאם במקום הכתיבה לא עברו על תקנת ר"ג — כשר בשם מקום הכתיבה לחוד, אעפ"י שבמקום הנתינה לא ידעו משם זה כלל.

(ד). השיטה הששית היא שיטת הרמב"ם והרי"ף אשר כנראה הם בשיטה אחת, והנה ברמב"ם בפ"ג מהלכות גירושין הלכה י"ג וי"ד לא זכר כלל בדבריו שהיה הכתיבה במקום אחד והנתינה במקום אחר, וע"כ הדבר ברור שאינו מפרש הא דרב אשי כרבינו תם שהכתיבה היתה במקום אחד והנתינה במקום אחר, וזה לשון הרמב"ם בפ"ג מהלכות גירושין הלכות הנ"ל: „מי שהי' לו שני שמות — וכן אשה שיש לו שני שמות כשמגרש כותב שמו ושמה שהן רגילין בו ביותר ואומר איש פלוני וכל שם שיש לו גירש אשה פלונית וכל שם שיש לה, ואם כתב חניכתו וחניכתה כשר כתב השם שאינן ידועים בו ביותר וכתב כל שם שיש לו הרי זה פסול. שינה שמו ושמה ושם עירו או שם עירה אעפ"י שכתב כל שם שיש לו וכל שם שיש לה — אינו גט, עכ"ל. והנה בהשקפה ראשונה לא הביא כלל הא דרב אשי, והוא תמוה ואעפ"י שהמ"מ הביא בדבריו דברי המפרשים שהכתיבה הי' במקום אחד והנתינה במקום אחר, אבל דברי הרמב"ם בודאי אי אפשר לפרש ע"ז הדרך, כי מלבד שלא הזכיר הרמב"ם זה כלל בדבריו כדאמרן, מלבד זה, לא משמע כלל הכי, ואדרבה מדבריו משמע להדיא דמפרש שהכתיבה והנתינה היו במקום

אחד, דהא הביא בתוך דבריו גם הדין דהש"ס דרובא מרים ופורתא שרה, ושם בודאי הלא מיירי דמקום הנתינה היינו מקום הכתיבה, וא"כ גם תחלת דבריו בהך גוונא מיירי, דהא סיפא הלכה י"ד בגוונא דרישא הלכה י"ג מיירי, כדמשמע מסגנון לשונו, וראיתי בלח"מ שרוצה ליישב דברי הרמב"ם, והנה מה שכתב בלח"מ שהוא (הרמב"ם) מפרש מתניתין דהי' משנה שמו וכו' שמי שהי' לו שני שמות הי' כותב שם הרגיל ולא הי' כותב וכל שם התקין ר"ג שיכתבו וכל שום זה בודאי נכון בכונת הרמב"ם אולם מה שרצה הלח"מ לפרש דברי הרמב"ם בפירוש איתחזק היינו, נודע, לא משמע כלל, דא"כ הי' לו להזכיר נודע בדבריו ולומר דהיכא שנודע שיש לו שני שמות צריך לכתוב שניהם, היינו כל שום, ופסול אם לא כתב, ואם לא נודע בשעת הכתיבה אעפ"י שנודע אח"כ — מגורשת, וכיון שהרמב"ם ז"ל כתב סתמא מי שהי' לו שני שמות וכו' משמע להדיא דאינו מחלק בהכי. וסוף דברי הלח"מ אינם מובנים כלל שכתב וז"ל: והשתא אתי שפיר שלא כתב רבינו ההיא דרב אשי, דודאי דאי לא כתב אלא שם אחד אעפ"י שלא כתב וכל שום — מהני, דלא גרע מחניכתו וחניכתה, עכ"ל, ודבריו אלו תמוהים מאד. דהא כיון שהוא הלח"מ מפרש דאיתחזק היינו נודע לפי דעת הרמב"ם, — והש"ס הלא הביא תניא כותיה דרב אשי היו לו שתי נשים כו' אינה מגורשת כו' יצא למקום אחר וגירש באחד מהם — מגורשת והאמרת כו' אלא הא דאיתחזק פי' ביהודה היו יודעים משם שבגליל, ולכן אינה מגורשת וא"כ איתא

בהדיא בש"ס דאינה מגורשת, ואיך זה קאמר בלח"מ לפי פירושו בהרמב"ם דאם כתב שם אחד בלי וכל שום — מגורשת דלא גרע מחניכתו, דודאי גרע, דלפי"ז צריך לומר דלהכי בחניכתו מהני בלא וכל שום משום דחניכתו יותר מפורסמת כפי דעת הטור בהרמב"ם, וראיתי בספר ג"פ שמפרש דברי הלח"מ דהא שכתב שאם כתב שם אחד בלא וכל שום מגורשת, — כונתו, היכא דלא נודע בשעת הכתיבה שיש לו שני שמות, אבל אם כן איככה כתב ע"ז דלא גרע מחניכתו דהא בחניכתו יודע הוא שיש לו עוד שם בכ"ז מהני משום דהיא מפורסמת לכל, וא"כ אין ראוי משם להכשיר בשם אחד בלי וכל שום ולומר דשם אחד בלי נודע לא גרע מחניכתו בנודע ג"כ לא ניחא, דאיזה דמיון הוא זה לזה? כיון שהטעמים שונים, וע"כ דברי הלח"מ אינם מובנים בזה, והנה אני פירשתי בילדותי דברי הרמב"ם בדרך מרווחת לפי לשונו ומצאתי אח"כ בספר בית דוד להגאון רד"ט ז"ל ממינסק שפירש ג"כ לפי דרכי, ויען בדברי באו איזה נוספות על דברי הגאון הנ"ל אשר אולי אינם מוכרחים, ע"כ אעתיק דברי הגאון הנ"ל בלשונו (ולא דברי) וז"ל: „ונראה לי דס"ל להרי"ף והרמב"ם דעל כרחך תלמודא דידן פליג על הירושלמי דחייש ללעז של מקום כתיבה ומקום נתינה, דכיון דתלמודא דידן מפליג בין איתחזק ובין לא איתחזק, א"כ על כרחך לא חייש תלמודא דידן ללעז של מקום נתינה, דאי ס"ד דחיישינן ללעז של מקום נתינה וא"כ מה בכך דלא איתחזק במקום כתיבה בשם של מקום הנתינה, סוף סוף בבוא הגט למקום נתינה איכא

לעז שיאמרו אין זה בעלה של זו, וכמו שהקשינו לשיטת הרא"ש והר"ן, אלא על כרחך דתלמודא דידן פליג בזה על הירושלמי, והירושלמי דחייש ללעז של מקום נתינה אין הכי נמי דלא מפליג בין איתחזק ללא איתחזק, וא"כ על כרחך דהתלמודים פליגי אהדדי (דברי הגאון רד"ט אלו הם עפ"י פירוש הר"ן והרא"ש לפי דעת הב"י בפירוש הרא"ש המחבר) ובפירוש הסמ"ג וסה"ת (בדעת ר"ת) לא ניחא להו להרי"ף והרמב"ם משום דפשטות דלישנא דתלמודא לא משמע כוותיהו כמו שכתבתי לעיל (ואעפ"י שתרצנו לעיל הלשון לדעת ר"ת עפ"י דברי הרמב"ן בכ"ז אין הלשון מדויק כ"כ, (המח') ולפיכך יותר ניחא להו לפרש לישנא דתלמודא דידן כפשוטו ולומר דהתלמודים פליגי אהדדי.) מלדחוק בפירושא דשמעתין ופסקו כתלמודא דידן, ובפירושא דאיתחזק נראה דס"ל להרמב"ם כמו שכתב הר"ן בפירושא קמא שגם ביהודה איתחזק קצת להקרא בשם דגליל, (ואינו מוכרח

הערת המחבר:

(1) באמת אין כ"כ הכרח לומר דתלמודא דידן פליג על הירושלמי אפילו לפירוש הרי"ף והרמב"ם, דאעפ"י דתלמודא דידן מדבר לדעת הרי"ף והרמב"ם, היכא דהכתיבה והנתינה הי' במקום אחד, אפשר שמודים לדין הירושלמי היכא שהכתיבה והנתינה היו במקומות מיוחדים אלא שיש לומר דס"ל להרי"ף והרמב"ם כיון דתלמודא דידן לא הביא דין זה מסתמא לא ס"ל לחלק בין שהכתיבה והנתינה היו במקום אחד, או בשני מקומות, ולעולם תלוי הדבר במקום הכתיבה.

כי הרמב"ם יפרש לזמרי כה"מ שבר"ן דאיתחזק קצת, דיש לומר דהרמב"ם מפרש דאיתחזק לגמרי לקרוא אותו גם ביהודה בשם דגליל ג"כ דהא הרמב"ם כתב, מי שיש לו שני שמות) ובוזה יהי על נכון מיושבים דברי הרמב"ם, והכי יהיה אליביה פירושא דשמעתין, והוא דאיתחזק, ר"ל, שגם ביהודה קורין אותו לפעמים בשם דגליל, דעיקד הקפידא לכתוב כל השמות שיש לו במקום כתיבה. ודלא כר"ת דס"ל דאם נקרא בשניהם במקום אחד אזי די באחד מהם, ולהרמב"ם בעינן תרואיהו דוקא לעכובא כיון שנקרא בשניהם במקום כתיבה וברייתא דגירש את אשתו שביהודה בשמו שביהודה מיירי שהוא ואשתו ביהודה אפילו הכי לא סגי בשם שביהודה לחוד, וצריך לכלול דוקא שם דגליל עמו, והיינו כדמשני בגמרא והא דאיתחזק, רוצה לומר, משום שגם ביהודה קורין אותו בשם דגליל, ולכך בעינן לכתוב תרואיהו, אבל ביצא למקום אחר שלא הוחזק שם לקרוא אותו בשם אחר, ולכך אם גירש באחד מהם — מגורשת, ואתי שפיר הא דמשני עלה הא דאיתחזק והא דלא איתחזק ודוק, ולפי"ז נמצא דעיקר חדושו דאשמענין רב אשי — הוא: דלא בעינן למכתב וכל שום אלא דהמיעוט קורין אותו גם ביהודה בשם דגליל (ולדידי אין צורך לומר להרמב"ם דהמיעוט קורין אותו אלא דיש לו שני השמות גם ביהודה וכך מורה יותר לשון הרמב"ם ומה שכתב הרמב"ם שרגילין בו ביותר למד זה מדובא מרים ופורתא שדה, ודוק, המחבר) והיינו דמיתתי הש"ס דרובא מדים ופורתא שרה משום דדמיא להא דרב אשי, ולכך אפילו

בדיעבד אינה מגורשת בהיא דרובא מרים ופורתא שרה ודלא כר"ת, וגם אשמענין עוד דהא דרובא מרים דאף אם כתב וכל שום אפילו הכי אם עשה את העיקר טפל, וטפל עיקר נמי פסול, ובוזה יהי מדויק לשון הרמב"ם שכתב מי שהיו לו שני שמות ידעינן דמיירי באיתחזק דוקא, ומה שכתב כותבין שמו ושמה שהן רגילין בו ביותר היינו: ההיא דרובא מרים ופורתא שרה ויותר לא הוצרך לכתוב ולחלק בין מקום כתיבה למקום נתינה משום דס"ל דתלמודא דידן לא מפליג בהכא כלל ואזיל בשיטת הר"ף רבו שגם הוא לא כתב רק להנך תרי מימרא ותו לא ודו"ק, ומה שמביא ר"ת רא"י לשיטתו מהא דלא כתב אלא חניכתו וחניכתה — כשר לא קשה מידי על הרמב"ם, משום דחניכתו שאני כיון שנקרא כן בפי כל ורק בעלייתו לתורה או בחתימתו יש לו שם אחר ולכן חשיבא חניכתו טפי וסגי בה לחוד, תדע דהא על כרחך גם לשיטת ר"ת על כרחו צריך לחלק בהכי לענין לכתחלה כמו שמחלקין התו"ס והרא"ש עיי"ש, עכ"ל הגאון רד"ט ז"ל ממינסק, והפירוש הזה הוא הנכון והברור בדברי הר"ף והרמב"ם, ולפי"ז יצא לנו דלהר"ף והרמב"ם העיקר הוא לכתוב כמו שנקרא במקום הכתיבה, משום דעיקר קפדינן שהסופר והעדים במקום הכתיבה, ששם כותבין הגט, שיהי כתוב כמו שנקרא התם, ומתחלה היו כותבין רק שם אחד, כמו שכתב בלח"מ ותיקן ר"ג שיכללו גם שם השני שיש לו ב"ו, וכל שום, אך כותבין בפירוש שם הרגיל ביותר, דהיינו השם דיהודה וכולליו השם דגליל שגם באותו השם קורין לו ביהודה בתיבות

„וכל שום“ ואם ביהודה לא נקרא כלל בשם דגליל אזי אפשר דלא איכפת לן כלל לכתוב שם דגליל אפילו אם הנתינה הי' בגליל, דכיון שהר"ף והרמב"ם לא כתבו דין זה מסתברא דלא ס"ל לחלק בין אם הי' הכתיבה והנתינה במקום אחד, בין שהכתיבה במקום אחד והנתינה במקום אחר, ומשגיחין רק על מקום הכתיבה לדעת הר"ף והרמב"ם, ופירוש הגאון רד"ט ברור בכונת הר"ף והרמב"ם שהם מפרשים הש"ס דהכתיבה והנתינה היו במקום אחד כמו שפירשנו לדעת רש"י, ואני תמה על הגדולים שמסתפקים לדעת הרמב"ם שמא אם כתב שם אחד היכא שיש לו שני שמות בלא וכל שום כשר, הלא הרמב"ם כדמוכח מדבריו מפרש דברי רב אשי והוא דאיתחזק בתרי שמי היינו שנקרא בשני שמות במקום הכתיבה שהיו במקום אחד וע"ז תניא בברייתא דאם כתב רק שם אחד — אינה מגורשת וא"כ בודאי לדעת הרמב"ם אם כתב רק שם אחד משני השמות העקרים בלי וכל שום בודאי אינה מגורשת כדאיתא בברייתא, ורק בחניכתו וחניכתה כשר בלי וכל שום דהוא מפורסם יותר בפי כל, והדרך שכתב הג"פ ס"י קכ"ט ס"ק ז' ששיר לעצמו בשיטת הרמב"ם עיי"ש, היא הנכונה והאמתית לפי מה שפרשנו הש"ס אליבא דהרמב"ם, אולם דברי הרמב"ם צדיקים עוד ברור במה שכתב בסוף דבריו שאם שינה שמו ושמה אעפ"י שכתב וכל שום אינו גט, מנין זאת להרמב"ם? וגם הלא אין דרך הרמב"ם לכתוב מה שאינו נזכר בש"ס, אמנם במשנה דף פ' תנן שינה שמו ושמה תצא, וכל הדרכים האלו בה, אבל מנין לו להרמב"ם דמיירו שכתב וכל שום,

ולא עוד דמהירושלמי מוכח לכאורה להדיא שאם כתבו וכל שום מהני אפילו אם שינה השם, דזה לשון הירושלמי, הגע עצמך אם הי' שמו ראובן ואפיק שמו שמעון אלא אני פלוני וכל שם שיש לי, ופרשוהו הרן וכן משמע בקרבן עדה, דהיינו אם שינה שמו לשם אחר במזיד, ובר"ן כתב להדיא ששינה שמו במקומו, משמע דבמקום זה גופא שיש לו שם ידוע שינה שמו במזיד לשם אחר, ומשני הירושלמי, כיון שכתב וכל שום מהני וכפרושם נראה לכאורה שהוא האמת בדברי הירושלמי, דאין לומר דבידושלמי כונתו דאפיק שמו שמעון במקומו החדש מחמת מרדן או סבה אחרת, דא"כ מאי פריך הירושלמי להלן כיון שצריך להכיר האיש והאשה איך יכולין לשנות שמם עיי"ש, ומאי קושיא, דלמא מכירין אותו הסופר והעדים בשם החדש שהחזיק עצמו במקומו החדש מהמת מרדן והוא יש לו שם אחר במקומו הקודם, אלא משמע דהירושלמי מיירי ברישא דשינה שמו במקומו כמו שכתב הר"ף, וכיון שכן מדוע פסק הרמב"ם דלא כהירושלמי בזה מן הקצה אל הקצה, דהירושלמי מכשיר הגט לגמרי, והרמב"ם פוסלו מן התורה, כידוע, דבמקום שכותב הרמב"ם אינו גט — היינו מן התורה אינו גט, וכיון שנראה דהירושלמי מפרש המשנה דשינה שמו ושמה מיירי בלי וכל שום: מנין להרמב"ם לפרש המשנה דשינה שמו ושמה מיירי אפילו אם כתב וכל שום והי' נדאה לי מתחלה לומר, משום דרב אשי מפרש תקנת ר"ג לפי הרמב"ם באופן אחר מפי הירושלמי, ע"כ משמע לי להרמב"ם דרב אשי פליג בזה על הירושלמי, אבל עדיין לא מיושב בזה, חדא. מנין לי להרמב"ם לפסול מן התורה

אפילו אם כתב וכל שום, ועוד הלא הרמב"ם כתב דגם בשינה שם עירו ושם עירה אינו גט מן התורה, מנין לו? ע"כ נראה דהרמב"ם מפרש דברי הירושלמי דלא כהרן וקרבו עדה, אלא דהרמב"ם מפרש דהירושלמי מיירי, כגון שבא מיהודה לגליל ושם שינה שמו לשם אחר, ובגליל למשל לא הוחזק בשם דיהודה, וע"כ מהני התם אם כתב וכל שום, כיון דשם לא נודע היפך דבריו, והרמב"ם מיירי דבמקום שהחזיק בשם יצחק וכתב בגט אברהם, כמו שכתוב בפירוש המשניות להרמב"ם, (ויש שם ט"ס בדברי פירוש המשניות בריש דבריו שכתב שם „או" שכתב אחד מן השמות, וצריך לומר „או" שכתב אחד מן השמות) וכך מפרש המשנה דשינה שמו ושמה בפרק הזורק, היינו, שהחזיק שם למשל בשם יצחק וכתב אברהם וס"ל להרמב"ם כיון דאמרינן בש"ס דגם חכמים מודים בזה לר"מ, והלא חכמים לא ס"ל דהיכא ששינה ממטבע חכמים הולך ממזר, מסתמא מיירי שם בפסול דפסול מן התורה ויסבור דגם הירושלמי מפרש כן המשנה דפרק הזורק, והטעם דפסול מן התורה אפילו בשינה שם עירו או עירה, אעפ"י דעדי מסירה כרתי, והם הרי יודעים מי המגרש והמגורשת משום דהלא כתב הרמב"ם בריש הלכות גירושין דבעינן שיגרש בכתב, ובעינן כתב שלא יהא כתוב בו זיוף שפסול גם בדיני ממונות, למשל אם יכתוב בשטר מכירה אני ראובן מכרתי השדה ללוי ובעיר הזאת הוחזק בשם שמעון, הלא בודאי שטר כזה פסול, דאינו אלא כשחוק ששמו שמעון והוא כתב במזיד (בלי טעות) אני ראובן, או שהוא דר בירושלים, וכתב בשטר המכירה במזיד

(בלי טעות) אני ראובן מעיר לוד מכרתי השדה לשמעון, הלא כתב כזה הנכתב במזיד בשנוי השם של שמו, או בשנוי של שם העיר אינו אלא כמשטה, ולכן גם בגיטין פסול, משום דבעינן כתב כזה, שגם בדיני ממונות יהי' הכתב כשר, וס"ל ליה להרמב"ם דבאופן זה גם אם כתב וכל שום הגט בטל, חדא, מסברה כיון דיש פסול כזה בהכתב לא מהני וכל שום, ועוד דבלי זה מאי קמ"ל מתניתין, פשיטא אם במזיד כתב שם אחר מכפי שקורין לו בעיר זאת הלא בודאי אין זה גט כלל, וע"כ פירש המשנה, דכונתה אפילו אם כתב וכל שום לא מהני, וכן ראיתי בספר פ"מ, דלהרמב"ם הא קמ"ל מתניתין דאפילו כתב וכל שום לא מהני, ומה שהקשינו כיון דהירושלמי מיירי לדעת הרמב"ם דשינה שמו במקום החדש במקום שלא הוחזק בשם אחר, א"כ מאי מקשה הירושלמי, ובמכירין איך אפשר לשנות שמו יש לתרץ, דהירושלמי בכל גוונא מיירי, אפילו בימים הראשונים לבואו למקום החדש כתב הגט, ושינה שמו ועדיין לא נתפרסם התם בשם החדש, וע"כ מקשה הירושלמי, כיון שהסופר והעדים צריכים להכירם, הלא מסתמא ידעו שם ממקומו הראשון ואיך אפשר לשנות שמו, 1) ומשני דמכירים האיש

1) ויש לומר עוד דהלא נראה דהירושלמי מיירי כאן ברישא, שהכתיבה ומנתינה היו במקום אחד, דהא א"כ אמר יתר על כן אם היו הכתיבה והנתינה במקומות מיוחדים, וכיון שהכתיבה והנתינה היו במקום אחד, א"כ מ"מ קשה, אם הוחזק ל' יום הלא אין צריכים לחוש שמא יש לו שם אחר במקום אחר,

והאשה בפניהם, ואין מכירים בשמותיהם, וכן צריכים לפרש דברי הירושלמי לדעת הרא"ש בפירושו בדברי הירושלמי בתשובה כלל ט"ו אות ד', וז"ל: לפי שפעמים בורחין מחמת ממון או מחמת מרדין ואינם רשאים לגלות את שמם, ותיקן ר"ג כשיגרשו את נשותיהן שיכתבו איש פלוני וכל שום שיש לו, ופריך עלה בירושלמי, הרי שהי' שמו ראובן ואפיק שמו ושמעון מאי הועילה תקנת ר"ג משום דמשמע איש פלוני וכל שם אחר שיש לו, וכיון שאינו נקרא איש פלוני, נמצא שלא גירשה בגט זה, ומשני אני פלוני שהחזיקתי שמי כך במקום הזה עם כל שם שיש לי, כלומר, אם יש לי שם אחר תהא מגורשת באותו שם, אלמא היכא דשינה שמו ואפילו אם כתב וכל שום שיש לי אינו מועיל, עכ"ל. וקשים דברי הרא"ש בתדתי, איך יפרש קושיית הירושלמי שהקשה להלן כיון שצריכים הסופר והעדים להכירם, איך ישנו שמם? ומאי קושיא לפי פירוש הרא"ש, דהלא אפשר שמכירים אותו בשם החדש שהחזיק עצמו בעירו החדשה, ועוד קשה מה שמסיק הרא"ש אלמא היכא דשינה שמו אפילו אם כתב וכל שום לא מהני, אדרבה הלא בירושלמי איתא דמהני, אולם לפי הנ"ל ניחא, דהא אפילו בימים הראשונים לבואו אפשר שכותב או הגט, ואעפ"י שבש"ס דילן בב"ב איתא שצריכים להחזיק שמו שלשים יום, היינו מחשש רמאות שמא יגרש אשת חברו, אבל היכא שמכירין האיש והאשה סובר הירושלמי לפי מסקנתו דלא חיישינן

וכשר, ואם לא הוחזק, הלא צריכים להכירו בשמו ממקומו הראשון, ומשני וכו'.

לזה אפילו אינם יודעים שמותיהם, אם רק מכירים אותם בפניהם, ובס"ד דהירושלמי דצריך להכיר שמותיהם, כיון שבימים הראשונים לא נתפרסמו עדיין שמותיהם, צריכים להכירם לפי ס"ד דהמקשן בשמותותיהם ממקומם הראשון ואם הוחזק שלשים יום הלא אין לחשוש לשם שבמקום אחר, וכאשר כתב הרא"ש בפסקיו, שאם לא נודע שיש לו שם במקום אחר, אפילו נודע אח"כ שיש לו שם אחר במקום אחר, הגט כשר, וא"כ אין צריכים כלל בהחזק שלשים יום לכתוב וכל שום, ואלא שלא הוחזק, הלא צריכים העדים והסופר להכירו ממקומו הקודם, וא"כ שפיר מקשה בירושלמי איך אפשר לשנות שמו, ובהכי ניחא ג"כ מה שמסיק בתשובת הרא"ש בעובדא דירדיה, אלמא דאם שינה שמו אפילו אם כתב וכל שום לא מהני משום דכיון שלפי פירושו מיירי בירושלמי ששינה שמו במקומו החדש שלא הוחזק שם בשם אחר ולכן מהני וכל שום, אבל בעובדא דהרא"ש שמשנה שמו במקומו שהוחזק שם בשם אחר לא מהני וכל שום.

ומה שפירשתי טעם הרמב"ם בהא שפוסל מן התורה בשינה שמו מיצחק לאברהם, הוא, מפני שכתב כזה פסול גם בדיני ממונות ולא פירצתי דפסול משום חסר השם, חדא, דהלח"מ והג"פ הסכימו שהרמב"ם ס"ל דהשם בהגט הוא רק מדרבנן, מדלא מנה חסר השם מהדברים הפוסלים מדאורייתא, ואפילו אם נאמר לדחוק שזה בכלל מה שכתב דבעינן שיהי' הכתב שגירשה והסירה מקנינו חדא, דדוחק הוא ואין לשונו זה טובל שיהי' הכרח לכתוב השם מדאורייתא, ועוד, הלא גם בשינה שם עירו ושם עירה כתב

דאינו גט דהיינו מדאודייטא, והלא גם הר"ן דס"ל דחסר השם פסול מדאודייטא מודה דשם עירו ועירה אינו אלא מדרבנן, וכן סוברים כמה ראשונים, וא"כ כודאי אין לומר דשם עירו ועירה נכלל ג"כ בזה שיהי' ענין הכתב שגירשה והסירה מקנינו, וע"כ נראה כמו שכתבתי דהא דפסול להרמב"ם מן התורה, הוא, מפני שכתב כזה פסול גם בדיני ממונות, כיון שכתוב בו שקר כמזיד, בלי טעות סופר, וכאשר הוזכר לעיל, על כל פנים יוצא לנו מכל דברים האמורים, כי גם לשיטת הרמב"ם אין ראוי לפסול הגט מטעם שכתב הרמב"ם ששינה שמו גם אם כתב וכל שום פסול, חדא, דאפשר דהיכא שכתב שם השני בפירוש מודה הרמב"ם, ועוד, והוא העיקר, כיון דבירושלמי מוכח להדיא שכשר אם כתב וכל שום, חדא, מהא דאמר לעיל, שאמר הגע עצמך וכו' ועוד שאיתא בירושלמי, דהיכא כותבין וכל שום במגרש בעל כרחו ופירש בפני משה שמגרש בעל כרחו בהני גיטין שכופין להוציא חיישינן שישנה שמו וע"כ כותבין וכל שום, אלמא מוכח מהירושלמי דוכל שום מהני גם בשינה שמו, ומנין להרמב"ם לכתוב איפכא מן הקצה אל הקצה דהגט בטל מן התורה, אלא כדכתיבנא דבירושלמי מיירי לפי דעת הרמב"ם דלא הוחזק שם בעיר הכתיבה להיפך, כלומר, בשם אחר, והרמב"ם מיירי דבעיר זו גופא שהוחזק בשם יצחק כתב בגט אברהם, (ומה שהשמיט הרמב"ם דהך דינא דירושלמי, משום דהרמב"ם הלא ס"ל דאפילו אם מכירים בפניהם צריכים להכיר את שמותיהם אם לא הוחזקו בעיר ל' יום כדמשמע בש"ס דילן בב"ב ובמקום סכנה וכן במקום עיגון (כדאיתא

בב"ח ובאחרונים) הלא סומכים על אמירת הבעל לחוד ואין צריכים וכל שום ואי דיש נ"מ אם נודע אח"כ שכיוזב בשמו הלא אין מדרך הרמב"ם לכתוב נ"מ בדבר של הוזכר בפירוש (1).
(2) השיטה השביעית היא שיטת בעל העיטור דס"ל אם יש לו שני שמות במקום אחד והכתיבה והנתינה היו במקום זה סגי בשם אחד, ואם יש לו שני שמות במקום אחד, ורוצה לגרש אשתו שבמקום היטב בדבריו אם כונתו שהכתיבה תהי' במקום שיש לו שני שמות ומגרש במקום אחר, או שהכתיבה והנתינה יהיו במקום אחר, ויותר מסתבר שכונתו, שהכתיבה היא במקום שהוחזק בשני שמות, אך הנתינה במקום אחר שכן מורה יותר הלשון, ורוצה לגרש אשתו שבמקום אחר, אולם לדינא יש לומר דשניהם לגרש אשתו שבמקום אחר, אולם לדינא יש לומר דשניהם שוים לדעת בעל העיטור, דאם יש לו שני שמות במקום אחד אעפ"י שהכתיבה והנתינה שניהם במקום אחר שאשתו שם צריכים לכתוב וכל שום). ואם יש לו שם אחד במקום הכתיבה, ושם אחר במקום הנתינה אזי צריכים לפרש את השם, ולכתוב דמתקרי בשם פלוני, וטעמו, דס"ל לחלק בין שהכתיבה והנתינה במקום שיש לו שני שמות, או שהגירושין היו במקום אחר, דבאופן הראשון סגי בשם אחד, ובאופן

(1) ואולי יש לומר כיון דבש"ס דילן אמר רב אשי דבעינו איתחזק בשני שמות וע"כ במקום חדש דלא איתחזק כלל בשם ונתגלה הדבר דגרש את אשתו, ולא הי' כאן רמאות, כשר בשמו החדש גם בלי וכל שום

השני צריכים לכתוב וכל שום - יש לומר בשני אופנים (א) כיון שהגירושין במקום אחר יש יותר חשש לעזאזל לא יכתוב וכל שום. (ב) יש לומר דס"ל דע"י קך הגזירה היתה אם הכתיבה והנתינה המה בשני מקומות מיוחדים, ויש לו שם מיוחד בכל אחד מן המקומות, כמו שמייירי הברייתא, ולא גזרו זה אלא מפני זה כדרך שכתב הראב"ד לפי שי' טתו, וע"כ ס"ל דלא היתה הגזירה השניה אלא רק כשהוא מגרש במקום אחר, שזה דמי יותר להיכא שהכתיבה במקום אחד והנתינה במקום אחר, ויש לו שם מיוחד בכל אחד משני מקומות האלו, וע"כ כשמגרש במקום אחר ואין לו שם מיוחד במקום הנתינה (או במקום הכ"כ) צריכים לפחות לכתוב וכל שום, אבל אם הכתיבה והנתינה במקום שקורין לו בשני שמות לא שייך כ"כ לגזור, וע"כ סגי בשם אחד. ועתה צריכים לפרש כל הסוגיא לפי שיטת בעל העיטור, יהנה בהא דאמרו בש"ס שלחו בני מדינת הים לר"ג, בני אדם הבאים משם לכאן יוסף וקורין לו יוחנן וכו' איך מגרשין בשותיהן, עמד ר"ג ותיקן שיהיו כותבין איש פלוני וכל שום שיש לו, והנה מסתימת הלשון הנה הי' יותר נראה לפרש דהגירושין במדינת הים גופא, היינו במקום שהוא ואשתו במצאים, אלא שיש לו שם אחר במקום שהי' דר קודם, ובאופן זה צריכים לכתוב וכל שום, אולם בירושלמי משמע דהיכא שהוא ביהודה ומגרש ביהודה ויש לו שם אחר בגליל צריכים לכתוב השמות בפירוש, דאיתא שם אמר ר' אילא בתחילה צריך לכתוב אני פלוני שמהיודה עם כל שם שיש לי בגליל וזמשמע שצריך לפרט בפירוש השם שיש לי בגליל, וביותר

משמע זה מהא דר' אבין הוסיף ע"ז דאם יצא לו שם במקום אחר צריך להזכיר שלשתן, משמע דכותבין השם בפירוש דאין שייך לומר דכותבין שתי פעמים וכל שום, ובעל העיטור העתיק להלכה הא דר' אבין דצריך לכתחלה להזכיר שלשתן, וא"כ ס"ל דהירושלמי לא פליג בזה עם ש"ס דילן, וע"כ ההכרח לפרש לשיטת בעל העיטור, דהכונה בהש"ס דילן יוסף וקורין לו יוחנן, היינו דבמקום הראשון הי' קורין לו יוסף וכאן קורין לו יוחנן, ועי"ז הוחזק כאן בשני השמות דלפעמים קורין לו יוסף בכאן ג"כ, ולפעמים קורין לו יוחנן, ועי"ז שאלו איך מגרשים בשותיהם אם שולחין הגט למר סום שאשתו שם, דבאותו מקום גופא פשיטא להו דסגי בשם אחד, אך שאלו איך מגרשין בשותיהם שבמקום אחר, ועי"ז השיב דצריכין לכתוב וכל שום, וזה ממש כדינא דבעל העיטור, דאם יש לו שני שמות במקום אחד ומגרש אשתו שבמקום אחר צריכים לכתוב וכל שום, ועי"ז אמר רב אשי והוא דאיתחזק בתרי שמי פירוש לדעת בעל העיטור יהי' כך (ההיפך מפיר"ת) והוא דאיתחזק בתרי שמי במקום אחד, אזי די לכתוב וכל שום, אבל אם קורין לו במקום כתיבה בשם אחד ובמקום נתינה בשם אחר, אזי צריך לפרט השמות בפירוש ולכתוב דמתקרי, ועי"ז אמרינן תניא כותיה דרב אשי כו' ושם דגליל עמו היינו לכתוב השם בפירוש דמתקרי כך, יצא למקום אחר ושם החזיק עצמו בשני השמות, היינו בשם דיהודה ובשם דגליל, ושולח הגט לעיר אחרת, (או אולי גם ליהודה או גליל) וגירש באחד מהם, פירוש, וכתב וכל שום - מגורשת, (ואם נאמר ששלח את הגט ליהודה או לגליל צרי-

כים לכתוב השם דיהודה או גליל ולכלול
לשם השני בוכל שם.) והאמרת שם
דגליל עמו, אלא הא דאתחזק כלומר,
שיצא למקום אחר מיירי דאיתחזק שם
בשני השמות, וע"כ די אם כתב וכל
שום, והא כלומר רישא דברייתא מיירי
דלא איתחזק בשני השמות במקום אחד,
כי אם ביהודה קורין לו כך ובגליל בשם
אחר והכתיבה והנתיבה בשני מקומות,
וע"כ צריך לפרוט השמות ולכתוב דמת-
קרי כך, והא דמשמע לי' להש"ס (אליבא
דבעל העיטור) דיצא למקום אחר וגירש
אשתו שבמקום אחר שני שהיא גרה שם,
ולא פירש שהכתיבה והנתיבה הי' בה-
מקום שיצא לשם דאם כן הי' די בשם
אחד בלי וכל שום, וא"כ נחית תרי דרגא
מהרישא, דברישא צריך לכתוב דמת-
קרי בפירוש, ובסיפא סגי בשם אחד.
וע"כ פירש הש"ס (אליבא דבעל העי-
טור) דיצא למקום אחר ואיתחזק שם
בתרי שמי וגירש אשתו במקום אחר
בשם אחד עם יכל שום ונחית רק חד
דרגא מהרישא. ובזה נתפרשה לגו
הסוגיא. - והנה לשיטת בעל העיטור
ג"כ בעובדא דקאפוסט ששם הי' הכ-
תיבה והנתיבה וכתבו את השם אברהם
אהרן שהגיד הבעל בקאפוסט וגם כתבו
את השם דטיטערין בפירוש, צריך להיות
הגט כשר, דזה הוה כמו שהי' ביהודה
וגירש ביהודה דצריך לכתחלה לכתוב את
השם דגליל בפירוש, וכן עשו שכתבו את
השם דטיטערין בפירוש דמתקרי אברהם
והחשש שמא שיקר בזה שקרא עצמו
אברהם אהרן אינו חשש לדעת בעל
העיטור, דהוא העתיק את דברי הירו-
שלמי דהיכא שמגרש בעל כרחו כותבין
וכל שום שמא שינה שמו, אלמא דס"ל
לבעל העיטור להלכה דאפיל היכא

ששינה שמו אם כתב וכל שום מהני
וכש"כ אם כתבו את השם שיש לו
בטיטערין בפירוש, דמהני לבעל העי-
טור, דכיון דמהני וכל שום היכא שמשנה
שמו כש"כ אם כתבו השם שיש לו במ-
קום אחר בפירוש דמהני, דהלא זה עדיף
יותר כמבואר בפוסקים. אולם זו רק
ראי' דאין כאן חשש דשנוי השם אבל יש
החשש שמא אין רצונו בהגט (כדלקמן)
ד'הירושלמי הלא מיירי מאלו שכופין
אותם להוציא אבל מהתירוץ השני של
הירושלמי גראה דאין חוששין גם לזה
ועיין בקרבן עדה מה שפירש בתירוץ
השני של הירושלמי ולקמן גדר על
אודות החשש של אי-רצונו.
(ד"ז) השיטה השמינית היא שיטת
הראב"ד בהשגותיו על הרי"ף וזה לשון
הראב"ד הא דתנן התקין ר"ג הזקן
וכו' גראה לי דלא סגי ליה בהכי אלא
במי שיש לו שני שמות בעירו שכתב
שמו העיקר וכתב וכל שום שיש לו
בשביל שמו הטפל, או בשביל חניכותו,
אבל במי שיש לו שני שמות בשני מקו-
מות לא סגי לי' עד דכתב לתרווייהו
בפירוש כדתיבא בברייתא וכו' עכ"ל
והנה בזה פליג בודאי על בעל
העיטור, דבעל העיטור ס"ל דבשני שמות
במקום אחד סגי בשם אחד, והראב"ד
ס"ל דבעינן לכתוב וכל שום בשני
שמות במקום אחד, אולם במה שכתב
הראב"ד במי שיש לו שני שמות בשני
מקומות צריך לכתוב לתרווייהו בפירוש,
היה גראה לפרש דכוננו דהכתיבה במ-
קום אחד והנתיבה במקום אחר וכדעת
בעל העיטור בזה. אבל מחרושי הרמב"ן
משמע דמפרש לדברי הראב"ד דדוקא
בשני שמות במקום אחד והכתיבה והנ-
תיבה שם סגי בכל שום, אבל מי שיש

לו שני שמות בשני מקומות אעפ"י שה-
כוה"ג במקום אחד משני המקומות האלו
צריך לפרש שני השמות בפירוש, ולא
סגי בכל שום וצריכים לפרש סוגינתו
לדעת הראב"ד עפ"י הבנת הרמב"ן ז"ל
בדבריו. והכא פירושא: יוסף וקורין לו
יוחנן פירוש דבמקומו החדש החזיק עצ-
מו בשם חדש, וגם בשם הישן קורין לו
לפעמים, וע"ז שאלו איך מגרשין גשור-
תיהם והשיב דצריך לכתוב וכל שום
והיינו כדעת הראב"ד דמי שיש לו שני
שמות במקום אחד צריך לכתוב שם אחד
והשני לכלול בכל שום וע"ז אמר רב
אשי והוא דאתחזק בתרי שמי במקום
אחד סגי בוכל שום, אבל לא אתחזק
במקום אחד בשני השמות אלא דבמקום
אחד קורין לו בשם אחד ובמקום השני
בשם אחר והכתיבה והנתיבה הי' במקום
אחד משני המקומות האלו, צריך לפרש
שני השמות בפירוש ולא סגי בכל שום.
תניא כותיה דרב אשי מי שהיו לו שתי
זשים אחת ביהודה ואחת בגליל ולו
שני שמות אחד ביהודה ואחד בגליל
וגירש את אשתו שביהודה בשמו שב-
יהודה (פירוש דשם היתה הכתיבה וה-
נתיבה) וכו' עד שיגרש את אשתו שב-
יהודה בשמו שביהודה ושם דגליל עמו
פירוש בפירוש בלשון דמתקרי, יצא
למקום אחר והחזק שם בשני השמות
של יהודה וגליל וגירש באחד מהם
מגורשת והאמרת שם דגליל דעמו? אלא
הא דאיתחזק פירוש במקום האחר שנת-
חזק בשני השמות די באחד מהם והי'
שני כולל בוכל שום, והא הרישא דברייתא
תא דלא איתחזק במקום אחד בשני
השמות, כי אם בכל מקום בשם מיוחד,
אזי צריך לפרש תרווייהו ולא סגי בוכל
שום אפילו אם הכתיבה והנתיבה במקום

אחד ביהודה או בגליל ועל דרך בעל
העיטור הנ"ל גראה לי לפרש דברי הי'
רושלמי באותו הענין דאיתא שם מת-
גיתא פליגי על רבי אילי התקין רשב"ג
שהיו כותבין איש פלוני וכל שם שיש
לו אשה פלונית וכל שם שיש לה מפני
תקון העולם מתגיתא במגרש בעל כרחו
מה דאמר ר' אילי במגרש ברצונו ואית
דבעי מימר במגרש במקומות אחרים
מה דאמר ר' אילי במגרש באותו מקום
ופירש הפ"מ מתגיתא פליגי על ר' אילי
דהוא ר' לא (פירוש דאמר ר' לא לעיל
שם דלא בעינן להכיר האשה בגט רק
את האיש) ואמאי קתני במתניתין אשה
פלונית וכל שם שיש לה אלמא דחששו
גם לאשה, ואין פירושו מובן חדא דב-
ירושלמי איתא ר' אילי והוא אומר שהוא
ר' לא, ועוד יותר קשה הלא ר' לא אמר
רק דאין צריך להכיר את האשה אבל
בודאי הלא צריך לכתוב שמה כדאיתא
בכל דוכתא וכיון שצריכים לכתוב שמה,
צריכים לכתוב וכל שום כמו שכותבין
בשם הבעל וכל שום אעפ"י שצריכין
להכיר את הבעל, ועוד קשה על פירוש
הפ"מ דמתחלה מקשה בירושלמי מהא
דכותבין וכל שום שמא שינה על ר'
אבא דס"ל דצריך שיהא מכיר ואין יכול
לשנות? אלמא דמתניתין קשיא על מאן
דאמר דצריך שיהא מכיר דהא מתניתין
חיישא לשמא שינה אלמא דאין צריך
להכיר ועתה מקשה הירושלמי להיפך
(לפי פירש הפ"מ) מהך מתניתין על מאן
דס"ל דאין צריך להכיר שם האשה מהא
דכותבין וכל שום על האשה. ובקרבן
עדה פירש מתניתין קשיא לר' אילי
וכש"כ לר' אבא התקין ר"ג איש פלוני
וכל שום שיש לו מדאינו יודע שמו שמע
מינה אפילו בשא"גן מכירין האיש כות-

בין והותמין וגם פירושו קשה חדא דגם הוא מפרש דהקושיא על רבי לא ומשבש גירסת הספרים וגורס גם קודם בהא דאין צריכים להכיר האשה ר' אילי, ועוד אינו מובן מה שכתב וכש"כ על ר' אבא (פ' דר' אבא אמר לעיל דצריכין להכיר גם את האשה) וקשה הא על ר' אבא כבר תירץ הירושלמי אית ברבש דחכמין לחבריהן באפיהון ולא ידעי שמותינהן. אולם על דרך בעל העיטור מתפרשים דברי הירושלמי היטב דהקור שיא היא שפיר על ר' אילי ואין צריכין כים לשבש הספרים והכי מקשה דעל מה שאמר בירושלמי לעיל אם הי' ביהודה וכתב לגרש ביהודה וכו' הרי זה מגור דשת אמר ר' אילי בתחלה צריך לומר אני פלוני שביהודה עם כל שם שיש לי בגליל ומשמע מלשון זה, שאמר: "עם כל שם שיש לי בגליל" שצריך לפי רש השם לכתחלה בפירוש דמתקרי כך, ולא סגי בוכל שום, וכן בראה להדיא ממה שהוסיף ר' אבין עליו אב יצא לו שם אחר במקום אחד צריך להזכיר שלשתן דשלשתן בודאי הכונה לפרש שלשתן בפירוש, וא"כ לר' אילי דצריך להזכיר השם דגליל היכא שיש לו דק שני שמות, הכונה ג"כ להזכיר את השם בפירוש, וע"כ מקשה עליו ממתניתין דקתני התקין ר"ג וכו' וכל שום שיש לו מפני שמא יש לו שם אחר במקום אחר, אלמא דאין צריך להזכיר את השם בפירוש אלא סגי אם כתב וכל שום, ומשני מתניתין במגרש בעל כרחו וע"כ אי אפשר לדעת את השם שיש לו במקום אחר דשם אישק וע"כ כותבין וכל שום והא דר' אילי במגרש ברצונו וע"כ סומכין על השם שאומר הבעל, ואית דבעי מימר במגרש במקומות אחרים פי'

רוש במקום שאין דר שם הבעל בתמי- דות כי אם דרך ארעי וע"כ אין אנו יודעים השם שיש לו במקום אחר אוי כותבין וכל שום ומאי דאמר ר' אילי במגרש במקומו פירוש ביהודה שגר שם תמיד ויודעים גם שמו שבגליל, וע"כ צריכים לכתחלה לכתוב שם שיש לו בגליל בפירוש. ומה שכתב בעל העיטור בהעתיקו דברי הירושלמי הנ"ל שמע מינה במגרש באותה העיר אינו צריך כלל, כונתו כיון דהירושלמי מסיק דכ"נ בת המשנה דעל שם שבמקום אחר צריך לכתוב וכל שום, משמע דמי שיש לו באותה העיר שני שמות סגי באחד מהן ומה שלא הזכיר בעל העיטור הך דינא דר' אילי דאם מגרש ביהודה ויש לו שם אחר בגליל צריך להזכיר השם דגליל לכתחלה בפירוש - אין זו קושיא דכיון שהזכיר דין דר' אבין דאם יצא לו שם אחר במקום אחר צריך להזכיר שלשתן ממילא וכלל בזה גם הדין דר' אילי דיש בכלל מאתים מנה אולם לשון בעל העיטור שכתב תחלה, "ודוקא שני שמות במקום אחד ורוצה לגרש אשתו שבמקום אחר כדאיתא בירושלמי" לא מיושב כ"כ בפירוש זה. על כן בראה לפרש דברי הי" רושלמי אליבא דבעל העיטור כך: דהיי רושלמי מקשה מדוע אמר ר' אילי דרך לכתחלה צריכים לכתוב שם דגליל ובי' דיעבד כשר אם כתב שם דיהודה לחוד ומשמע אפילו בלי כל שום דהלא ר' אילי קאי על דברי הירושלמי שאמר אבל אם הי' מיהודה וכתב לגרש ביהודה (דהכתיבה והנתינה הי' במקום אחד) מגורשת ומשמע בלי כל שום ופריך הי' רושלמי והלא תקנת ד"ג לכתוב וכל שום ומשמע דהירושלמי כשר"ג תיקן וכל שום תקנתו היתה כי

העובר על תקנתו הגט פסול אפילו בדיעבד*) ומתירן הירושלמי דמתניתין מיירי בעל כרחו וע"כ חיישינן ששיקר בשמו ולכן פסול אפילו בדיעבד אם לא כתב וכל שום ועוד תירץ דמתני- תין איירי בשולח הגט למקום אחר וע"כ פסול בדיעבד בלי וכל שום ור' אילי מיירי דהגירושין ביהודה אלא שיש לו שם אחר בגליל, ע"כ כשר בדיעבד בשם דיהודה לחוד ורק לכתחלה הוא מחמיר. אבל על כל פנים בין המשנה בין ר' אילי מיירו או דיש לו שם במקום אחר או דשולח הגט למקום אחר וע"כ אמר בעל העיטור שמע מינה המגרש באותה העיר ויש לו באותה העיר שני שמות) אינו צריך כלל עכ"פ לדעת בעל העיטור הש"ס דיל - והירושלמי לא פליגי, וא"כ כיון דבירושלמי אמר דהמגרש בעל כרחו דחיישינן לשיבה שמו מהני וכל שום א"כ יש לנו ראי' מפורשת מהירושלמי, דגם אם שינה השם (והיינו במקום שלא הוחזק להיפך בשם אחר כדלעיל) מהני וכל שום להכשיר הגט. (י"ז) הנה נתבאר מכל הנ"ל דאמרנו כי כל הפסולים שיש לחשוב בענין שגוי השם כגון מזוי"מ וחסר השם ולעזו וגם החשש שמא הוא כתב כזה שהי' פסול גם בדיני ממונות אין שייכים בעובדא דידן שגם בדיני ממונות הי' כשר באופן זה כאשר הבאנו משו"ת "עין יצחק" וא"כ כל הפסולים הנ"ל אין בעובדא דידן. ובאר לנו לבאר ע"ד מה שאיזה

מן האחרונים חשבו ליחס לשה"ת ולה"ר רשב"א ולהסמ"ג ולהגהות מיימוני כי הם סוברים כי הפירוש לשמה, הוא לא לשם עצמיות האיש, כי אם לשמה הוא לשם שנקרא בו בפ"י כל וא"כ בנידון דידן שיש לחשוב שמא שיקר בשם אב" רהם אהרן והוא שם שאינו שלו כלל וא"כ לדעת האחרונים הנ"ל יש לחשוש מהחשש דשלא לשמו אבל קשה מאד ליחס לגדולים הללו סברה זו שמסתברא בודאי כי לשמו פירושו לשם עצמיות האיש ולא לשם שנקרא בו כאשר כתב התו"ט פ"ח משנה ה' ובצדק אמר בשו"ת מים חיים סי' ס"א כי המדפיסים שלא כדת הגיהו בתו"ט דה"א בר"ת במקום שהי' כתוב בדפוסים הישנים דהא בלי ר"ת ובעל המחבר, "נחלת יהושע" (כשיובאו דבריו לקמן) הצדיק את המד- פוסים הנ"ל שלא בצדק מפני שחשד לבעל הסה"ת לסברא כזו וכבר הוכיח הגאון בעל "גליא מסכת" בכמה הוכי- חות דלשמה פירושו לעצמיות האשה, כמו בכתיבת מגלת סוטה דבעינן לשמה ואין צריכים שמה לכתוב כלל שם הסו- טה, וכן בקרבן דבעינן לשם הבעלים ואין צריך הכהן להזכיר שם האיש וכן הסכים בשו"ת שם ארי" כי לשמו פי' רושו לעצמיות האיש וכן מוכח כדבריהם בש"ס גיטין דף כ' דמה דבעינן לשמה נלמד מכתב לה לשמה ואח"כ הקשה הש"ס בקושיא בפני עצמה והא בעינן שמו ושמה, אלמא דהא דבעינן לשמו

*) ומה שהקשה הירושלמי על ר' אילי ולא הקשה על סתמא דירושלמי שאמר מגורשת ומשמע בלי כל שום דניחא ליה לאקשו"י על אמורא וכזאת כתב רש"י בפסחים דף כ"ז ע"א, "משום דלא ידעינן מני ת"ק ניחא ליה למנקט ר"א עכ"ל. וגם אולי דסתמא דירושלמי בדבר זה הוא ר' אילי כדאיתא כה"ג בתוס' פסחים דף ל"ג ובריש אלו מציאות אעפ"י שלא דמי ממש להתם. 5

ולשמה והא דבעינן שמו ושמה בגט הם שני דינים נפרדים, וכאשר כבר העיר מזה גם הגאון בעל „גליא מסכת הנ”ל וגם הרמב”ן והר”ן דס”ל דהשמות צרי”כ כים להזכיר בגט מדאורייתא חידשו לומר דילפינן זה מספר כריתות ולא מהפסוק דלה לשמה וע”כ אין ליחס להגדולים הנ”ל דפירוש לשמו ולשמה היינו לשם שנקראים בו. והנה בספר „שם ארי” סי’ י”ג רוצה לפרש דברי הסה”ת והרשב”א (וממילא גם דברי הסמ”ג והגהות מיימוני) דפוסלים מדאורייתא משום דכיון שכתב בשם אחר חסר ספירת דב”ר אבל דבר זה לא משמע מלשונם שכתבו „כיון שנכתב לא לשם הבעל כי אם לשם אחר” ועוד כי הך סברא דצור רך השם הוא משום ספירת דברים בגט לא בזכרה רק ברמב”ן והר”ן ולא משמע סברה זו בכל דברי רבותינו הצרפתים כאמור לעיל ואם היו הראשונים הנ”ל סוברים ג”כ כסברא הנ”ל הי’ להם לפרש, אבל נראה לפרש דברי הראשונים הנ”ל בפשיטות דהם כתבו זאת על המשנה דף ע”ט דשם חשבה המשנה כמה שונים שהסופר שינה כגון לשם מלכות שאינה הוגנת והי’ במזרח וכתב במערב דהלא ידע שהוא במזרח ובכ”ז שינה וכתב במערב וע”כ אם נפרש גם

בשינה שמו ושמה דמיירי בזה האופן דהסופר כתב שם אחר אעפ”י שידע ששמו הוא לא כמו שהוא כתב בהגט וא”כ כותב הסופר לשם עצמיות אחר, ולא לשם עצמיות הבעל וע”כ בודאי פסול מדאורייתא ולא איצ”טריך מתניתין לאשמועינן כאשר כתבו הראשונים הנ”ל (וכן אם הבעל בעצמו כתב בהגט שם אחר דבימיהם הי’ הרגילות דבעל בעצמו כותב הגט כד”ג נזמזע בגטין כ”ג) וא”כ כיון שנכתב בנזויד שם אחר הלא לא נכתב לשם עצמיות הבעל, וע”כ פירשו הראשונים הנ”ל דשינה היינו שכתב שם דביהודה בגליל אבל אין ה”ב דמודים הראשונים הנ”ל דלשמו ולשמה פירושה לשם עצמיות האיש והאשה וע”כ אם הבעל הוצעה את הסופר והעדים בשמו והם כונתם לשם עצמיות זה הבעל העומד לפנייהם לא שייך לפסול משום שלא לשמה אפשר שבאופן זה יש לפוסלו מדאורייתא (כיון שנכתב שם אחר לגמ”ר) אבל לא מטעם שלא לשמה אלא כיון שהוא כתב פסול גם בדיני ממונות כד”ל לעיל או משום שזה הוכחה שאין הבעל רוצה לגרש באמת אבל אין לפוסלו מצד שלא לשמו* והנה כל זה שהטעה הבעל את הסופר והעדים באותה העיר שהמ”

* ואני מסתפק אפילו אם הבעל חושב בפירוש שלא לשמו אם זה מהני שיהי’ נהשב הגט שלא לשמו, ואפשר שיש להביא רא”י דאין לפוסלו באופן זה מצד שלא לשמו כיון שהסופר והעדים חשבו לשמו וכמו דאמרינן בזבחים זה מחשב וזה עובד לא אמרינן ואי”כ כיון דהסופר כתב והעדים חתמו לשם עצמיות זה האיש, אין לפסול הגט משום שלא לשמו כמו דאמרינן בזבחים ובחולין דזה מחשב וזה עובד לא אמרינן ואפילו מאן דאמר דבקרנן אמרינן דזה מחשב וזה עובד (ואין הלכה כמותו) זה רק בקרבן בעבודה דפנים ולא בדבר שבחוק וא”כ מחשבת הבעל שלא לשמו לא תוכל לפעול על דעת הסופר והעדים שכתבו וחתמו לשם עצמיות זה האיש ואין לומר דשאני גט כיון דהסופר והעדים צריכים

גרש יש לו שמה שם אחר אוי יש לפ” סול הגט אפשר מדאורייתא משום הס” ברה שכתבנו דכיון דבשטר ממון כה”ג ג”כ פסול ולכן גם בגט אין זה כתב הראוי לגרש בו (וידידי הגאון אב”ד דנאוואויבקאו נ”י הביא רא”י לסברה כזו מאבני מלואים באה”ע סי’ קכ”ט יעו”ש) או אפשר דפסול משום שזה הו” כחה שהבעל אינו רוצה בהגט (כדלעיל) כיון שאמר שם אחר באותה העיר ששם נקרא בשם אחר למרי, וא”כ חסר דעת הבעל לגרש, ואולי אין זה דברים שב”ל כיון ששינה שמו במקומו ועתה מער”ר ער כי ה”פץ היה לפסול הגט (אבל אם אומר בפירוש בשעת הגירושין שהוא מגרש בלב שלם עדין צ”ע בזה שאפשר באופן זה הוה דברים שבלב ועוד נדבר בזה) אבל מה שרצו איזה אחרונים לפסול גט מדאורייתא לדעת סה”ת והרשב”א גם אם בא המגרש למקום חדש שלא הוחזק התם בשם כלל ואמר כי שמו כך (ומפני חשש עיגון סמכו על דברי הבעל) וכתבו גם וכל שום וכמו שהוא בירור עולמי לפי פירוש הקרבן עדה ובעל העיטור והרא”ש דלכתחלה כותבין כן היתכן לומר כי לדעת סה”ת והרשב”א והסמ”ג הי’ פסול מדאורייתא בדיעבד? ומכש”כ בעובדא דידן שכתבו השם שהי’ לו בטיטעדין בפירוש אין להעלות זאת

על הדעת כיון דעדי המסירה ידעו שזה הבעל וזו אשתו (והוא קרא לעצמו זה השם במקומו החדש) וכמו שהבאנו רא”י לדברי הר”ן דס”ל דצורך השם הוא מדאורייתא בב”ז בשני יב”ח בן שמעון די בעדי מסירה דאין צורך שיהי’ ביכר מתוך הכתב רק לעדי המסירה וכיון דבמקומו החדש הוא ביכר לעדי המסירה על ידי השם שקרא לו וגם כתבו וכל שום – הגט כשר, אולם במקום שהוחזק בשם אחר ושינה שמו כיון דב” שטרות כה”ג אינו שטר גם בגט פסול כאמור וכן יש לדייק מתה”ד סי’ י”ט (כאשר הובא כבר לעיל) דכתב שהיכא שהשקר והזיוף לפנינו לא מהני עדי מסירה וממילא משמע דבמקום אחר שהי’ שם הכתיבה והנתינה ושם לא הוחזק בשם אחר וגם כתוב וכל שום לא ביכר שום זיוף כלל כמו שכתב הרא”ש בת” שובה דמתפרש אני פלוני שהחוקתי עצ” מי בשם זה כאן וכל שום שיש לי היינו אם יש לי שם אחר תתגרש בשם ההוא כאשר הובא לעיל.

סוף דבר יש לנו ראיות וסברות רבות להכשיר הגט מצד החשש דשנוי השם (א) לדעת הרא”ש דפירש הגע עצמך וכו’ כנ”ל והרא”ש ז”ל הלא הביא את הירושלמי הוה להלכה וא”כ גם בעובדא דידן יש לפרש אני שהחוקתי עצמי בכאן

שליחות הבעל וע”כ מהני מחשבת המשלח שיחשב הגט שלא לשמו וא”כ הא דאיבעיא לן בנדריים אי הני כהני שלוחי דרחמנא או שלוחי דידן לפשוט מהא דאמרינן במשנה דזה מחשב וזה עובד לא אמרינן אלמא דשלוחי דרחמנא נינהו אלא משמע דגם במשלח לא אמרינן זה מחשב וזה עובד והלא מסקנת הרשב”א שם כסברת התוס’ דהא דלא פשטוה מהא דרב הונא בקידושין משום דבעי בש”ס למיפשט ממשנה או מברייתא וא”כ למה לא פשטוה מהך משנה דזה מחשב וזה עובד לא אמרינן ומשמע מזה כדכתיבנא דגם במשלח לא אמרינן זה מזשכר וזה עובד.

אברהם אהרן דמתקרי אברהם ולדעת הקרבן עדה מהני אפילו אם שינה השם לגמרי אם כתב אח"כ וכל שום ומכש"כ אם כתב השם השני בפירושו (ב) לדעת בעל העיטור שהעתיק להלכה דברי הירושלמי דאם בותן גט בעל כרחו וחוש- שין שמא שיקר בשמו וכותבין וכל שום מהני וא"כ גם לדעת בעל העיטור כש"כ אם כתב אח"כ שמו בפירושו דמתקרי כך דמהני ולא עוד אלא הלא לפי דעת הגדולים הנ"ל יש לנו היתר בודאי ולאיסור אין לנו כל ראי' מכל ש"י טות הראשונים כמו שביארנו שיטות הראשונים בסוגיא בגיטין דף ל"ד בא" רוכה ואפילו לדעת הרמב"ם הרי נתבאר דמסתברא דאוסר בשינה השם אם כתב אח"כ וכל שום הוא רק באותו המקום שהוחזק שם בשם אחר, אבל לא במקום חדש שלא הוחזק שם בשם כלל כלל וקרא לעצמו התם שם חדש. (ג) ההיתר לפי מה שפרשתי דברי התוס' לענין דבר י"א אין צריך לכותבו וכמו שכתב כה"ג הגאון ר"ש קלוגר ז"ל ובנידון דירן עדיף דהלא בכתב גם השם אברהם במתקרי כדלעיל. (ד) שיטת רבינו יואל ודעימיה דהשם בגט הוא מדרבנן ובאמת נראה לומר דרבנותינו הצרפתים דלא הזכירו כלל הדרשא דספירת דברים לענין צורך השם בגט ס"ל ג"כ דהשם בגט הוא מדרבנן (כיון דהרמב"ן והר"ן שס"ל דצריך השם מדאורייתא לא מצאו טעם אחר לא- סור מדאורייתא כי אם מהך סברא דס- פירת דברים) וכן נראה דעת הרמב"ם כמו שנתבאר לעיל מהלח"מ והג"פ ובנ" דאי מסתברא בדעת הרמב"ם כוותיהו וא"כ מהני לכל הסוברים הנ"ל דהגט מדרבנן בשם אברהם לדעת התה"ד

שהובא לעיל. (ה) שמא באמת יש לה- בעל השם אברהם אהרן באחד מן המ- קומות שהי' דר שם וא"כ יש לנו כמה וכמה סברות להיתרא וא"כ במקום עיגון יש לסמוך על כל הנ"ל באופן שמצד שנוי השם אין לפסול הגט אלא שיש לנו לחשוש שמא בכונה שינה שמו (כאשר עשה בשקלאו בשם אביו) משום שלא רצה לגרש וא"כ חסר דעת הבעל לגרש וחשש זה יבואר להלן אבל מצד עצם דין שנוי השם בגט נתבאר די- ש להכשיר במקום עיגון. (ו) אחרי שכתבתי כל זה מצאתי בספר אחר בשם „נחלת יהושע" בס"י כ"ג באה"ע בעובדא כעין גידון דידן שהאריך לאסור אפילו במקום עיגון גם מפני עצם הדין דשנוי השם דמה שהעיר מצד גלוי דעת הבעל שאינו רוצה בהג"י רושין זה דבר שצריך לפנים כאשר נדבר מזה להלן אולם מה שרוצה לאסור במ- קום עיגון בעובדא דידיה מצד דין דש- נוי השם מבלי לברר בפרטות כל השי- טות בענין שנוי השם, זה דבר שאינו הגון כלל. וראיתי לנכון לבקר את כל ראיותיו לאיסור בנוגע לעניננו לבל יהי' לבעל דין מקום לחלוק על ההיתר שכ- תבנו - מדברי הרב המחבר הנ"ל. רא- שונה הביא את דברי הגאון בעל „נודע בשערים" (הספר הזה איננו ת"י ואגב מדבריו שהובאו בנח"י יש סייעתא לה- היתר שלנו) שכתב בעל „נודע בשערים" דמי ששינה שמו באמת בלי רמאות אינו צריך ל' יום (כי מה שאיתא בב"ב דף קס"ז שצריכים שלשים יום הוא רק למי שאומר שהשם שקורא לעצמו יש לו מכה" ומחשש רמאות אבל לא למי שמשנה שמו מכאן ולהבא. המחבר) והק- שה בעל „נחלת יהושע" עליו מדברי

רש"י בגיטין ז"ף ל"ד שכתב: „שאינ לנו אלא שם שקרא לעצמו והוחזק בו" וממה שכתב רש"י והוחזק מביא הרב המחבר נח"י הנ"ל ראי' דבעינן דוקא הוחזק שלשים יום וכפי המובן מדבריו פירש גם המחבר הנ"ל דברי רש"י שה- כתיבה והנתינה היו במקומות מיוחדים, וכבר אמרנו שרש"י ז"ל אינו מפרש מדעת רבינו תם כי אם שמפרש שה- כתיבה והנתינה היו במקום אחד והאי איתחזק בתרי שמי פירש רש"י שנודע לנו בכאן במקום הכתיבה והנתינה שיש לו שם אחר במקום אחר ולא כתבדור אוי הגט פסול גם בדיעבד, ורש"י פירש בכאן „דאיתחזק" היינו נודע לנו (ואין כאן הכונה כלשון איתחזק בב"ב קס"ז) ולא איתחזק היינו שלא נודע לנו שיש לו שם אחר במקום אחר ואוי אפילו אם נודע לנו אח"כ שיש לו שם אחר במקום אחר - הגט כשר וא"כ הרי פירש כאן דכונת הש"ס דאיתחזק היינו נודע שיש לו שם אחר במקום אחר ובודאי שאין סברה כלל לומר דדוקא שנודע לנו במשך שלשים יום שלמים אוי דוקא אינה מגורשת דכיון דלדעת רש"י אם רק נודע לנו שיש לו שם במקום אחר מחו"ר בים לכותבו ואם לא כתבוהו גם בדי- עבד אינה מגורשת מאי שייך לומר דדוקא שהידיעה איתחזק לנו שלשים יום ועוד מכוף הדברים שפירש אבל לא איתחזק אפילו נודע לנו אח"כ שיש לו שם אחר במקום אחר הגט כשר כלומר כעת לא איתחזק לא נודע ואח"כ נודע וא"כ אנו רואים מדברי רש"י ז"ל דהאי איתחזק שבסוגיא זו (לפי פירש"י) הרי נ"נה איתחזק נודע לא איתחזק לא נודע וכן בדבור הסמוך ברש"י ז"ל „דבאותו מקום לא היו מוחזקים שיהיו לו שני

שמות אבל ביהודה היו יודעים שיש לו שם אחר ועל יהודה אמרו בש"ס והוא דאיתחזק ואם כן מפרש רש"י איתחזק נודע וא"כ מה שכתב רש"י „השם שקרא לעצמו בפנינו והוחזק בו" הכונה שנודע לנו בשם זה ואין כל ראי' מרש"י ז"ל דבעינן שלשים יום ואדרבה כיון שמפרש איתחזק היינו נודע שיש לו שם אחר במקום אחר א"כ בודאי הידיעה גורמת לכתוב השם ולא בעינן דוקא לענין זה שלשים יום כאמור וא"כ גם בזה מה שכתב „והוחזק בו" פירושו נודע לנו בו. וגם מה שהביא מלשון הרמב"ן להוכיח דאם לא הוחזק שלשים יום הוה זה שנוי השם אין כל ראי' והוא העתיק את דברי הרמב"ן שלא כנכון וכפי שניכר מדברי המחבר הוה לקמן בדבריו פירש את דברי הרמב"ן דאית- חזק בתרי שמי דבין במקום הכתיבה ובין במקום הנתינה הוחזק בשני שמות וזה טעות דהא הרמב"ן הלא מפרש על דרך רבינו תם ולשיטה זו דוקא אם במקום הכתיבה הוחזק רק בשם אחד ובמקום הנתינה בשם אחר אוי פסול אם כתב רק שם של מקום הכתיבה אבל אם בשני המקומות הוחזק בשני השמות אוי כשר בדיעבד גם בשם אחר כמו דאיתא במר- דכי. והמחבר הנ"ל העתיק דברי הרמב"ן בלשון כזה שאין דבריו מובנים כלל וזה לשון הרמב"ן: ודאמרין והוא דאיתחזק בתרי שמי משמע דהכי קאמר שאם הוחזק כאן בשם אחד חוץ מן השם שיש לו בעיר אשתו הוא דצריך לכתוב וכל שום לרבות השם של כאן אבל לא הוחזק כאן בשם אחר והכל קורין אותו בשם הראשון של עיר אשתו - כתב שם של מקום אשתו, ואעפ"י שיש לו שם בעיר אחרת כיון שאינה לא מקום

כתיבה ולא מקום גירושין אין צריך לו וכל שום לרבות כלל וכו' ולשון איתחזק בשמות גמי כך משמע בכל מקום שקורין אותו כך והורגל בו כמו דאמרין כל שהחזק בעיר שלשים יום וכו' עכ"ל פירוש לפירושו דהרמב"ן מפרש כדעת ר"ת דאיתחזק בתרי שמי משונים ממקום הכתיבה למקום הנתינה וקשה לפירוש זה איפא בזכר בש"ס דאיתחזק בתרי שמי משונים בשני מקומות משונים אדרבה לכאורה משמע דאיתחזק במקום אחד בשני שמות (וכמו שבאמת פירש הרמב"ם כן) וע"כ אמר הרמב"ן דהחזק במקומו החדש והורגל בשם חדש מלבד השם שיש לו במקום אשתו וע"כ בתהו לו שני שמות, אחד במקומו החדש ואחד במקום אשתו שהיה לו מקודם ולאפוקי מפירש"י שמפרש איתחזק היינו נודע אמר הרמב"ן דלשון איתחזק בשמות גמי כך משמע בכל מקום (כלומר בכל מקום בש"ס) שקורין אותו בכך והורגל בו כדאמרין כל שהחזק בעיר שלשים יום (ומדברי המחבר הנ"ל ניכר שהוא הבין דברי הרמב"ן דבכל מקום בין במקום הכתיבה בין במקום הנתינה קורין לו בשני שמות וזה טעות) ואין מלשון זה של הרמב"ן ראי' דסתם חזקה בשם הוא שלשים יום כמו שחפץ המ"חבר הזה להוכיח, דתיבת איתחזק אפשר לומר גם על פחות משלשים יום, דהלא השלשים יום אינם באים בבת אחת ואיתחזק פירושו שאיתחזק יום יומים והלאה עד שלשים וא"כ שייך לומר איתחזק על יום או יומים ג"כ אלא דלענין שלא ירמה (רי"ש פתחה) בענין שלשים יום דאז לא חיישינן לרמאות. אמת מתחלת דברי הרמב"ן בהך סוגיא (לא מלשון זה שהביא המחבר הנ"ל)

נראה קצת דבעינן שלשים יום דזה לשון הרמב"ן על משנתנו דבראשונה היו משנה שמו ושמה וכו' פירש ה"י אדם הולך ממדינה למדינה והיו קורין אותו שם בשם וכו' וכו' וכשכותב שם גט לש"לוח לאשתו כותב שמו שבאותה העיר שהרי העדים צריכין שיהיו מכירין שם האיש בגט והוא הדין לשם האשה לפיכך היו כותבין שמו המוחזק בעיר כדאמר ריב"ז התם כל שהחזק שלשים יום אין חוששין לו עכ"ל אבל גם מזה אין ראי' דס"ל להרמב"ן כי מצד איסור שנוי השם צריכין שיוחזק שלשים יום כי אם מצד חשש רמאות שמא יגרש בגט זה אשה אחרת כמו דאמרין האי טעמא התם בב"ב קס"ז דמפני טעם זה בעינן שיהי' מוחזק בעיר שלשים יום. אולם הירושלמי ס"ל דדי שמכירין אותם בפניהם כדאיתא התם בירושלמי אבל מש"ס דילן משמע דבעינן שייכיר גם שמותיהם והרמב"ן כתב כמו ש"ס דילן וכבר הוזכר זה לעיל. — — — שוב הביא הרב המ"חבר הנ"ל להוכיח דגם אם במקום הכתיבה והנתינה קרא הבעל לעצמו שם אחד ולא החזק בו שלשים יום וכתבו השם הזה בהגט ובמקום אחר יש לו שם אחר אפילו כתבו אח"כ בהגט גם השם שיש לו במקום אחר הגט פסול בדיעבד (וכבר נתבאר שעפ"י העיסור שהעתיק דברי הירושלמי מוכח להדיא שאפילו אם כתב אח"כ וכל שום מהני וכש"כ אם כתב השם האחר בפירוש במתקריא דכשר) מהגהות אשרי פרק השולח וזה לשון הגהות אשרי שם: „ומצאתי מי שבא מרחוק“ (ובלשון המרדכי אף מי שבא מרחוק) לא נכ"תוב לו גט (המחבר הנ"ל העתיק „לא נכתב גט לאשתו“ שינוי תיבת לו וכתב

במקומו „לאשתו“) אלא א"כ החזק שמו בעיר שלשים יום (ובמרדכי סיים ע"ז וכן משמע בגט פשוט על אותה משנה דכותבין גט לאיש אעפ"י שאין אשתו עמו) ואם החליף שמו והחזק בשם השנוי השני אין לגרש כי אם בשם השנוי עכ"ל וכתב ע"ז המחבר הנ"ל וזה לשונו: ואין לפרש מה שכתב דלא נכ"תוב כו' הוא משום חשש דילמא ממטי גיטא לאשה אחרת דא"כ קשה הלשון ומצאתי משמע שמצא באיזה פוסק הלא מכורש הוא בב"ב קס"ז ועוד קשה דכתב אח"כ ואם החליף שמו אין כותבין אלא שם זה, וזה קאי לענין חשש שנוי השם וא"כ סיפא לאו רישא כו' אלא על כרחך דגם רישא מיירי בחשש שנוי השם וכונתו דמי שבא מרחוק ורי"צ"ה לכתוב גט וחיישינן לשנוי השם שמא החליף שמו משום הכי לא נכתוב גט לאשתו עד שיתחזק שמו שלשים יום ובזה אין שום חשש דאפילו החליף שמו אין כותבין אלא שם זה שהחזק שלשים יום ומיירי דכתיבה ונתינה במ"קום אחד שהוא ואשתו שם וחיישינן שמא החליף שמו וכו' ומשום הכי לא נכתוב גט עד שיתחזק שם זה שקרא לעצמו שלשים יום וכו' הרי יש ראי' ברורה דבעינן דוקא שלשים יום אפילו היכא דליכא חשש רמאות דידיעין שזו אשתו עכ"ל ואין הראיה ברורה כלל לעגן מפני ראי' זו אשה שלפי דעת בעל העיסור וגם לפי דעת הרא"ש שהובא לעיל משמע להדיא דכשר אפי"ל או אם כותבין וכל שום וכש"כ אם כותבין השם שיש לו במקום אחר בפירוש. ודברי הגהות אשרי והמרדכי אפשר לפרש בכמה אופנים שלא יהי' מדב"ריהם שום ראי' למה שרצה המחבר הזה

דוקא להחמיר ולעגן האשה. (א) לפי דברי המחבר הנ"ל בכאן (ולחלן פירוש פירוש אחר בדברי המר-דכי) קשה דמאי נ"מ שצריכים להמתין שלשים יום מפני חשש שנוי השם הלא בלאו הכי צריכים להמתין משום חשש רמאות וזה שאשתו כאן (לפי פירוש המחבר הנ"ל) אינו מועיל כד"איתא בנמ"י דאפילו אם מכירים אותם בפניהם צריכים להכיר גם ישמותיהם וכן הוא ברמב"ם וא"כ למה צריך ה-מרדכי לומר שצריכים להמתין מפני חשש שנוי השם לפי פירוש הרב המחבר הנ"ל. אולם באמת במרדכי ובהגהות אשרי איתא לא נכתוב „לו“ גט ולא כמו שהעתיק המחבר הנ"ל לא נכתוב גט „לאשתו“ והמרדכי לעיל מזה קצת, בסמוך (ודברי הגהות אשרי נלקחים מדברי המרדכי) הביא שיטת רבינו תם דאם יש לו שם אחר במקום אחר שהוא מקום הנתינה גם בדיעבד אינה מגו-רשת וע"כ יש לומר כוונת המרדכי שלא נכתב לו גט לשלוח ע"י שליח למקום שאשתו שם וזה גרע מחשש רמאות דבעינן חשש רמאות בדיעבד הגט כשר אם נתודע לנו שלא הי' רמאות ולא אמטי הגט לאשה אחרת כדא"תא בחלקת מחוקק וגם שעת הדחק כדי"עבד דמי כידוע, אבל אם שולחין גט למקום אחר ששם יש לו שם אחר הלא יהיה מזה קלקול שגם בדיעבד לא תהי' מגורשת ואפשר לומר שיש להחמיר שלא נכתוב לו כאן גט עד שיתברר הדבר שאין לו התם במקומו הקודם שם אחר, וגם אפשר לומר להיפך שדוקא אם אנו יודעין שיש לו שם אחר במקום הנתינה חיישינן לשנוי השם אבל כל שלא נודע לנו לא חיישינן להכי וכמו

שהוא כן דעת הרא"ש והר"ן וכן כתב
"בפני יהושע" אפילו לדעת ר"ת וע"כ
כתב המרדכי שדעתו דגם לענין שנוי
השם צריכים להמתין שלשים יום וכיון
שהוחזק בשמו שלשים יום אין חוששין
לו שמא יש לו שם אחר במקום אחר
מפני חשש רמאות וע"כ דעת המרדכי
דגם לענין שנוי השם לא חיישינן כיון
שהוחזק בעיר שלשים יום שמא יש
לו התם במקום ההוא שם אחר וע"כ
כתב המרדכי כדמשמע בב"ב משום
דשם איירי לענין רמאות והמרדכי למד
משם לענין שנוי השם. ואח"כ כתב ה'
מרדכי ואם החליף שמו פירש שאומר
שאמת שהי' לו שם במקום אחר אך
עתה רוצה להחליף שמו לגמרי ורוצה
שהשם הקודם ישתקע לגמרי אז יש
לו דין כמו המשנה שמו מחמת חולי
דכותבין רק את השם השני כיון דלאיזה
סבה רוצה שיוחלף ישמו ושישתקע השם
הראשון והשליח יודיע בעיר ההיא ש-
אשתו שם. שהחליף שמו לגמרי והא
דאמרין דאם יש לו שם אחר במקום
הנתינה גם בדיעבד אינה מגורשת היינו:
שבמקום ההוא נשאר השם הראשון אבל
כאשר יודיע השליח שהמגרש החליף
שמו ועקר שם הראשון והוחזק בשם אחר
ורוצה שישתקע שם הראשון אזי אין
לגרש כי אם בשם השני ולפי פירוש
זה תהי ראייה גדולה לדעת הגאון בעל
"ישועות יעקב" בסי' קכ"ט ס"ק ו' ב'
פירושו הארוך שגם הוא כתב שאם
השליח יודיע שהחליף שמו לגמרי כשר
לגרש בשם השני וכיון בזה לדעת
המרדכי וחכם עדיף וכו' אמנם המר-
דכי הוסיף שהוחזק בשם השני וזהו
לענין שיכתבו רק השם השני אבל
אם ידוע השם של מקום ההיא ויכתבו

ישני השמות בודאי אפשר להכשיר הגט
אפילו לא הוחזק בשם השני כיון ש-
כותבין שני השמות. ומכש"כ שאין לל-
מוד מדברי המרדכי שאם הכתיבה
והנתינה במקום אחד וכותבין שני הש-
מות היינו השם שקרא לעצמו במקום
השני (אעפ"י שלא הוחזק "עדין" ושל-
שים יום) וגם השם שיש לו במקום
אחר שהגט יפסול בדיעבד ואפילו ב'
מקום עיגון כאשר רוצה המחבר הנ"ל
להוכיח מדברי המרדכי והגהות אשר"י
הנ"ל וזהו פירוש אחד שאפשר לפרש
בדברי המרדכי והגהות אשרי וסוף דברי-
הם שכתבו והחליף שמו יש לפרש שהוא
דין שני כלומר איש שהחליף שמו במ-
קומו והוחזק בשם השני אין לגרש אלא
בשם השני אולם אם עדין לא הוחזק
בשם השני צריכים לכתוב שני השמות.
(ב) אפילו אם נפרש דברי המרדכי
והגהות אשר"י שמייירי שהכתיבה והנ-
תינה במקום אחד ומייירי מצד החשש
דשנוי השם כמו שכתב הרב המחבר
הנ"ל (ומה שהקשינו תיפוק לי' דצריך
להמתין שלשים יום מצד חשש רמאות
ומאי נ"מ מזה דצריך להמתין מצד חשש
דשנוי השם נדחוק לתרץ דנ"מ אם קור-
עין הגט לאלתר דטעמא דהרמב"ם ו'
הנמ"י אם האיש והאשה לפנינו צריכים
שמותיהם היא מצד קנוניא שמא יתנו
הגט לאשה אחרת) אף אי ה"יבנא לי'
להמחבר הנ"ל לפרש כן ג"כ אין ראייה
לפסול הגט בדיעבד כמו שרוצה המח-
בר הנ"ל להוכיח מזה דיש לומר דל-
כתחלה קאמרי משום דהא איתא בירור'
שלמי שאם יש לו שם במקום אחר ש'
אינו לא מקום כתיבה ולא מקום נתי-
נה צריך להזכיר לכתחילה גם השם
ההוא וע"כ דעת המרדכי והגהות אשרי

דצריכים לכתחילה להמתין שלשים יום
ואם אחר שלשים יום לא נודע לנו שיש
לו שם אחר במקום אחר אין חוששין עוד
כדמשמע בב"ב אבל זה רק לכתחלה
ובדיעבד כשר גם אם יש לו שם אחר
במקום אחר כדאיתא בירושלמי והובא
בתו"ס ובפוסקים (ובשעת הדחק שיש
חשש שהבעל יעגן אותה אם נמתין
לגרש אותה בודאי כדיעבד דמי) ומה
שכתבו ואם החליף שמו וכו' הוא דין שני
כדלעיל. שאם החליף שמו במקומו ו'
הוחזק בו אין לגרש כי אם בשמו השני
ואם לא הוחזק בו מגרש בשני השמות.
(ג) יש לפרש ג"כ דהמרדכי והגהות
אשרי מייירי שצריכים להמתין שלשים
יום מטעם רמאות כדאיתא בב"ב אולם
בב"ב הלא קיימי אמתניתין דכותבין
גט לאיש אעפ"י שאין אשתו עמו והי'
אפשר לומר דאם אשתו עמו ומכירין
אותם בפניהם אין צריכים לדעת שמור'
תיהם וע"כ אמרו דגם אם אשתו עמו
ומכירים אותם בפניהם צריכים להכיר
שם הבעל אעפ"י שמכירין כאן האשה בש-
מה רק הבעל בא מרחוק ומשמע כן בב"ב
מדאמרין שם בש"ס צריך שיכיר שם
האיש והאשה דהירושלמי שסובר דדי
שיכירם בפניהם ואין צריך להכיר ש'
מותיהם אמר בלשון ובלבד שיהא מכירין
האיש והאשה ולא הזכיר התם בירור'
שלמי שיהיו מכירין שם האיש ושם
האשה אבל תלמודא דידן שאמר בהדיא
שצריך להכיר שמותיהם משמע דאפילו
מכירין את שניהם בפניהם צריכים ל-
הכיר גם שמותיהם וכדכתב הרמב"ם
לענין שטר והוא הדין לענין גט כד'
איתא בבית יוסף וכן הוא בנמ"י נמצא
לפי" זה דהמרדכי והגהות אשרי אמרו
כאן מה שאמרו הרמב"ם והנמ"י אבל

הפירוש הזה דחוק קצתוהפירוש הראשון
באות א' נראה יותר. —
ובדברי הירושלמי צריכים להבין מה
בכך שמכירים אותם בפניהם כיון ש'
כותבין גט לאיש אעפ"י שאין אשתו עמו
הלא יכול למסור הגט לאשה אחרת
שאינה אשתו. וצריכים לומר דס"ל
להירושלמי דאע"ג שהגט כותבין לאיש
אעפ"י שאין אשתו עמו כיון דאין צרי-
כים דעתה אבל בשעת הנתינה צריכים
העדים שחתמו על הגט שיכירו שהם איש
ואשתו או אם אין עדי החתימה בשעת
הנתינה צריכים עדי המסירה להכיר שהם
איש ואשתו והאי ובלבד שיהיו מכירין
קאי לפי דעת הירושלמי על שעת נתי-
נת הגט.
(ד) יש לפרש ג"כ דברי המרדכי
והגהות אשר"י כמו שפירש הגאון ר'
רפאל שפירא זצ"ל שהובאו דבריו בת'
שובה של הרב המחבר שפירש דברי
המרדכי עפ"י דעת הרמ"ה גבי שנים
ששלחו שני גיטין שוים ונתערבו שנותנין
שניהם לזו ושניהם לזו והקשה והא התם
בשני יוסף בני שמעון שהיו בעיר אחת
קאי מדקתני שוין ונתערבו ואף על גב
דליתנייהו לבעלים הכא מיגרשי בגיטייהו
יכילנא לשנוי לך כו' דכי איתמר דרב
ביוסף בן שמעון המגרש בעירו אי נמי
ע"י שליח ממקום קרוב דשכיחי שיירתא
אבל ממקום רחוק דלא שכיחי שיירתא
ואי פסלינן להאי גיטא בחששא בעלמא
מיעגנא ואזלא לא גזרו רבנן והא דמיא
לההיא דתנן מי שהי' מוטל בכור כו' ו'
מסקנא תני דבי ר' ימעאל דבשעת הס'
כנה כותבין אעפ"י שאין מכירין עכ"ל
הרמ"ה ז"ל (ומדברי הרמ"ה ז"ל אלו
יש ראי' למה שכתב הבי"ח בתשובה
הובא בפ"ת סי' ק"כ ס"ק ט"ז עיי"ש

ועיין בבית יוסף בבדק הבית סי' קל"ז בשם הריטב"א ז"ל) הרי דלענין שני יוסף בן שמעון בעיד אחת דאין מגרשין נשותיהן אלא זה בפני זה יש חלוק בין מקום קרוב למקום רחוק וא"כ הוה אמי"נא דהוא הדין לענין הא דבעינן שיוחזק שמו בעיד שלשים יום נמי יש חלוק בין מקום קרוב למקום רחוק דאם בא מארץ רחוקה ושלח גט לאשתו שבארץ רחוקה כותבין לו גט אעפ"י שלא הוחזק שמו בעיד שלשים יום וכיון שהוא מארץ רחוקה חיישינן לעגונא ולא פסלינן להאי גט משום הך חששא ומשום הכי קמ"ל המרדכי והגהות אשר"י דאפילו אם בא מארץ רחוקה נמי אין כותבין גט לאשתו אלא א"כ הוחזק שמו בעיד שלשים יום ולא חיישינן בזה לעגונא דהא יכול לכתוב הגט אחר שלשים יום עכ"ל הגר"ש ז"ל ודייק המרדכי מבב"ב דאפילו ממקום רחוק צריכים להמתין שלשים יום משום דחיישינן שם דילמא ממטי גיטא לאיתתא דהאיך ובמקום קרוב דשכיחי אינשי מהתם להכא אי אפשר לו לעשות כזאת כן כתב הגר"ש ואפשר לומר עוד דכיון דנתנו שיעור שלשים הוא אפילו ממקום רחוק. וע"ז הקשה עליו הרב המחבר הנ"ל דאדרבה משם מוכח להיפך דהא כתב הרשב"ם "דכל כך לא הי" מחליף שמו זמן מרובה פן יודע הדבר" ואם הוא ממקום רחוק הלא אפשר להחזיק שמו זמן מרובה ואין זו קושיא חדא דהרמב"ם מפרש הטעם דשלשים יום, דאם תאמר זמן יותר א"כ אין לדבר סוף ויתכן דהמרדכי סובר ג"כ בזה סברת הרמב"ם ועוד דאמרינן בתענית דף י' ובב"מ דף כ"ח דבט"ו יום יכול אחרון שבארץ ישראל להגיע לנהר פרת וא"כ שלשים

יום שהוא זמן כפול הוא שיעור למקום רחוק ג"כ ומה שהקשה המחבר הנ"ל שמא האיש ממקום רחוק של נסיעה של חצי שנה ויותר ג"כ אין זו קושיא דאם כן אין לדבר סוף כמו שכתב הרמב"ם וכיון שבש"ס לא חילקו בין מקום קרוב למקום רחוק משמע דשלשים יום מהני לכל מקום ואם אפילו הי' במקום רחוק כחצי שנה מכאן ממתניין רק שלשים יום כתקנת חז"ל שמא נסע משם איש או אנשים כחמשה חדשים למפרע או עוד יותר מחמשה חדשים ויבואו כאן במשך שלשים יום, ויותר באמת לא גזרו חז"ל מ"שום חששא רחוקה כזו משום תק"נת עגונא כמו שכתב הרמ"ה ז"ל לענין שני יוסף בני שמעון בעיד אחת ובר"י ודאי אין סברא להוסיף חומדא יותר מאשר אמרו חז"ל אם האיש ממקום רחוק סוף דבר אין ראוי לעגן אשה מ"לשון המרדכי והגהות אשר"י דאפשר לפרש דבריהם בכמה אופנים.

הרא"ש הנ"ל דאי' להיפך להכשיר כד"ל לעיל משום שאי אפשר לומר דהרא"ש ז"ל לא ראה דברי הירושלמי באותו ענין להלן שמקשה הירושלמי איך אפשר לשנות שמותם כיון דצדיקים להכיר האיש והאשה ומשני הירושלמי דמכירין בפניהם ואינם יודעים שמותיהם ואם נימא דמיירי שהחזיק האיש שמו שלשים יום א"כ לא מקשה הירושלמי מידי דמ-כירין אותו בשם שהחזיק עצמו שלשים יום ובכ"ז הלא רואים אנו דאפילו הוחזק בשמו שלשים יום דמהני מפני חשש קנוניא (דמפני חשש רמאות שמא ממטי וכו' אמד רב בב"ב קס"ז ע"ב דצריך דצריך להכיר שמותיהם) תקנת ר"ג היתה לכתוב וכל שום מפני שמא יש לו ישם אחר במקום הנתינה או במקום אחר וע"כ תיקן לכתוב וכל שום וא"כ מאי מקשה הירושלמי על ר' אבא שהוא רב בעל המאמר הזה בב"ב הנ"ל אלא מש"מ דהירושלמי מפרש דלא החזיק עצמו שלשים יום ומקשה הירושלמי דצדיקים להכירו בשמו ממקום הראשון כדפרשנו לעיל (ואין להקשות דאם לא החזיק שמו שלשים יום איך כותבין לו גט יש לומר דבמקום עיגון כותבין כמו שכתב הב"ח בתשובות החדשות וכמו שהביא הגר"ש ז"ל ראוי לדבריו מדברי הרמ"ה וגם יש לומר דהירושלמי לשיטתו כפי תירוצו שמכירין את האיש ואת האשה בפניהם) ואם כן מדברי הרא"ש הנ"ל ראוי להיפך ממש דאפילו אם לא הוחזק שלשים יום אם כותב אני פלוני וכל שום שיש לי מהני דמתפרש הלשון אני שהחזיקתי עצמי בכאן בשם זה וכל שום שיש לי ואם כן כש"כ אם כותב שם שיש לו במקום אחר בפירושו דמהני

ומה שמסיק הרא"ש אלמא דהיכא שינינה שמו ואפילו אם כתב עם כל שם שיש לי לא מהני כונתו דדוקא בהא דירושלמי מהני שקרא לעצמו שם חדש מחמת מרדין דשם לא הוחזק מתחלה בשם אחר אבל בעובדא דהגר שבתשובת הרא"ש דהוחזק תחלה בשם אברהם לא יוכל לשנות שמו (כאשר הוזכר לעיל) ואכשר דס"ל להרא"ש דאפילו שלשים יום לא מהני במקום דהוחזק להיפך דהא לא הוזכר שלשים יום ובב"ב קס"ז אלא לענין דאז לא חיישינן שמא החליף שמו לעשות קנוניא אבל לא לענין שאפשר לשנות שמו במקום שהוחזק להיפך גם יתכן כמו שפירש הגאון ר"ש ז"ל דבעובדא דהגר שבתשובה הנ"ל מיירי שרק בהכתובה הי' רוצה לשנות שמו אבל לא מיירי דמשנה שמו לגמרי לקרוא אותו מכאן ולהבא בשם אחר בפי כל אנשי העיר והמחבר הנ"ל כתב כי בעתבדא דהרא"ש כל הגריעותא היא משום שלא החזיק עצמו שלשים יום בשמו החדש וא"כ הי' לו להרא"ש לומר דלא מהני עד שיחזיק עצמו שלשים יום וכן להלן בסוף דברי הרא"ש שם בשני יוסף בני שמעון לדברי הרב המחבר הנ"ל הלא יש תקנה להחזיק עצמו בשמו החדש שלשים יום ומדברי הרא"ש שם משמע דאין תקנה אלא להשליש שמותיהם או לכתוב סימן וע"כ נראה מדברי הרא"ש כפירוש הגר"ש דבין בעובדא דהגר בין בשטר של יוסף בן שמעון אין הכונה שמשנים שמם לגמרי אלא בהכתובה או בהשטר ואפשר לומר עוד כיון דהכתובה היא שטר ראוי לא מהני אפילו אם יחזיק עצמו בשם חדש דבשטר ראוי חיישינן שמא יחזיר לשמו הראשון ולא תוכל לגבות כתובתה

וכה"ג בשטר של שני יוסף בני שמעון. ויש כאן מקום עיון קצת דהלא בב"ב קס"ז הנ"ל אמרינן דלא חישינן לאחלופי שמו אם הוחזק שלשים יום ותקנת ר"ג לכתוב וכל שום נ"ל עתה דאפילו בהוחזק שלשים יום צריכים לכתוב וכל שום והנה בש"ס דילן אפשר לומר דמיירי שאין הבעל מעלים כלל כי יש לו שם אחר במקום אחר וא"כ אין חושש כלל שינדע הדבר כיון שהוא עצמו אומר שיש לו שם אחר במקום אחר וכן איתא בר"ן שלא במתכוין הוא משנה שמו אלא שכן אירע הדבר שבמקומו החדש יש לו שם חדש וכן משמע מדעת ר"ת שכתב שיש לכתוב את השם שיש לו במקום אחר בפירוש ולא בכל שום ואם מתכוין להעלים שמו שבמקום אחר איך שייך לכתוב אותו בפירוש אבל מקושיית הירושלמי שהקשה לר' אבא איך יכול לשנות שמו כיון שצריך להכירם משמע שבכונה הוא משנה שמו וכן מתירוצו של הירושלמי דמתניתין מיירי בעל כרחו וע"כ חישינן לשנוי שמו וכן לפי דברי הרא"ש שכתב שמשנה שמו מחמת מרדון או מחמת ממון וא"כ הוא מעלים שמו בכונה וא"כ קשה מב"ב הנ"ל דאחר שלשים יום לא חישינן לאחלופי שמו ויש לומר דרק לענין אם חפץ לעשות קנוניא וזיוף לתת הגט לאשה אחרת הוא חושש פן ינדע הדבר אבל אם מחליף שמו לאיזה סבה אינו חושש שגם אם ינדע הדבר הלא לא עשה עול לגרש אשה אחרת וגם הלא יש לו הכרח לשנות שמו, וגם יש לומר כי האנשים לא יחפצו לעשות לו רעה לגלות שמו כיון שאינו עושה קנוניא. ולענין אם מגרש בעל כרחו הלא אדרבה הוא רוצה לפסול הגט ורוצה שינדע הדבר שיש לו שם אחר

והוצרכתי לתירוצים אלו אעפ"י שכתבתי שמהירושלמי משמע שמיירי דלא הוחזק שלשים יום נ"ל כעת שהירושלמי מפרש דברי ר"ג בכל גווני אפילו בלא הוחזק שלשים יום וע"כ מקשה לר' אבא איך אפשר לשנות שמו בלא הוחזק לי יום שצריך להכירו ממקומו הראשון אבל ודאי מסתברא דר"ג אפילו בהוחזק לי יום מצריך לכתוב וכל שום וגם אפשר לומר דהירושלמי לא ס"ל כלל הא דאמרינן בש"ס דילן משמו דרב דבהוחזק שלשים יום לא חישינן לאחלופי שמו שלא הזכיר דבר זה לא בניטין ולא בב"ב ובכ"ז יש שפיר ראי' מהירושלמי דגם בלא הוחזק שלשים יום אם כותב אני פלוני וכל שום שיש לי מהני דהא אי נימא כן הלא להירושלמי אחת היא קודם שלשים יום ולאחר שלשים ולכאורה מתירוצו של הירושלמי דמתניתין מיירי בעל כרחו יש סתירה לדעת ר"ת דצריך לכתוב השם בפירוש במתקריא ויש לומר דבמקום שאי אפשר גם ר"ת מודה דכותבים וכל שום ובריירושלמי בב"ב בגט פשוט מקשה ג"כ הקושיא על ר' אבא ואינו מתרץ כפי הנראה הוא סומך על התירוץ בגיטין ומקשה שם בירושלמי על ר' לא דס"ל דדי שיכיר את האיש בגט ואין צריך שיכיר שם האשה וז"ל הירושלמי ואפילו כר' לא (לית) היא מליגא בראשונה הי' משנה שמו ושמה שם עירו ושם עירה ופי' הפ"מ דהקושיא על ר' לא דהלא חזינן דר"ג חושש גם לשם האשה ודבריו תמוהים מאד דר' לא אמר רק דאין צריך להכיר שם האשה בגט אבל בודאי אסור לשנות שמה ומה זו קושיא? אבל דברי הירושלמי הן כפשוטן דלר' אבא קשה בין מהאיש בין מהאשה איך אפשר לשנות שמו כיון

שצריך להכירם ולר' לא דאין צריך להכיר שם האשה אבל שם האיש גם הוא מודה דצריך להכיר וע"כ אומר אפילו לר' לא קשיא דנהי דלא קשה משם האשה אבל קשה גם לר' לא איך אפשר לשנות שם האיש כיון שצריך להכירו והתירץ על ר' לא אפשר ג"כ לתרץ כמו בניטין אליבא דר' אבא. ותיבת "לית" כפי הנראה הוא ט"ס ולא גרסינן לה ואעפ"י שיש לדחוק ולפרש הלשון אבל נראה בודאי דלא גרסינן תיבת "לית" והוא טעות המעתיק. נחזור לענינינו שוב הביא הרב המחבר הנ"ל דברי הר"ן בפרק השולח דפירש דברי הירושלמי באופן אחר מהרא"ש והיינו: דתקנת ר"ג היתה למי ששינה שמו ובמקומו דבלא וכל שום לא מהני ואם כתב וכל שום ס"ל להירושלמי דמהני, אלא שכתב הר"ן דאפשר דתלמודא דידן לא ס"ל בהא כהירושלמי וע"ז כתב הרב המחבר הנ"ל א"כ לדעת הר"ן במי שבא ממקום רחוק ולא הוחזק במקום הכתיבה והנתינה בשם אחר ונכתב בגט שמו שקרא לעצמו עם כל שום מהני גם לתלמודא דידן אך אח"כ סתר הרב המחבר הנ"ל זה דחק לפרש לשון הר"ן דכונתו ששינה שמו ממקומו הדאשון (לא במקומו) ואין לשון הר"ן משמע כלל כפירושו ומה שהקשה דאיך אפשר לפרש דברי הר"ן כפשוטו דא"כ עשה ר"ג תקנה לרשעים המשנים שמם לא נהירא כלל דברים אלו דהלא ר"ג עשה תקנה שלא יבוא הדבר לידי תקלה דהא כותבין גט לאיש אעפ"י שאין אשר תו עמו ויכול הדבר לביא לידי תקלה, וגם כשאשתו עמו אפשר לפעמים לבוא לידי טעות ותקלה ובהדיא פירש רש"י ז"ל בתשובה המובאה בב"י מאורחות

חיים דר"ג עשה תקנה לרמאים המשנים שמם וגם הלא איתא בהדיא בירושלמי דכותבין וכל שום למי שכופין אותו לגרש בעל כרחו וחישינן שמה שינה שמו במזיד וא"כ מה שכתב שר"ג לא עשה תקנה למוזידים לא ניתנו להאמר כלל ומה שהקשה המחבר הנ"ל מדוע לא פירשו כן הרא"ש והתוס' אין שייך להקשות כזאת כלל מדוע הראשונים האלו אינם מפרשים פירוש אחר מכפי שנראה בעיניהם לפרש ועוד דהתוס' וההולכים בשיטתם משמע להו לפרש דברי רב אשי והוא דאיתחזק בתרי שמי שיהיו מתאימים לדברי הירושלמי להלן "ביתר על כן" שאיתא בירושלמי היינו שהכתיבה והנתינה היו בשני מקומות וס"ל דאם שינה שמו במקומו לא מהני וכל שום וכמו שכתב הר"ן דאפשר דתלמודא דידן פליג בהא על הירושלמי וכן דעת הרא"ש בתשובה הנ"ל דשינה שמו במקומו לא מהני וכל שום וכן דעת הרמב"ם בהדיא וע"כ ניחא להו לפרש דמיירי שהכתיבה והנתינה היו בשני מקומות והרמב"ם אעפ"י שמפרש ש"ס דילן דהכתיבה והנתינה במקום אחד כדלעיל ובכ"ז ס"ל דשינה שמו להיפך במקומו ס"ל דלא מהני וכל שום לש"ס דילן אבל בהירושלמי דעת הר"ן לפרש דמיירי דשינה שמו במקומו כאשר כתב להדיא וא"כ אם קרא לעצמו שם חדש במקום שלא הוחזק בשם אחר בודאי אפשר דמהני אפילו לתלמודא דידן כמו שכתב הרב המחבר הנ"ל בעצמו בתחלה ולפי פירוש הר"ן בירושלמי דמיירי בשינה שמו במקומו יהי ניחא מאד קושיית הירושלמי על ר' אבא כיון דסובר ר' אבא דצריך להכיר שמותיהם איך אפשר לשנות ובאמת לפי תלמודא דידן

דלא סגי בהכרת פניהם כי אם שצרי-
כים להכיר שמוותיהם לא יתכן שינה
שמו במקומו כי אם שעברו העדים
והסופר על דברי חז"ל או שהסכימו על
השנוי והזיוף.

(י"ט) וע"ד החשש דמצרער הבעל
עתה ואומר ששינה השם בכונה בשביל
שלא הי' חפץ לגרש הוה זה דברים
שבלב כיון שאמר בפירוש בשעת הגט
שהוא מגרש ברצון טוב ובלי שום אונס
כמו שנוהגין עתה שאומר כן הבעל בכל
הניטין ובעובדא דידן יש לומר דבאמת
הי' לו שם אברהם אהרן באחד המקומות.
כיון שהבעל המגרש הוה הי' נודד ממד-
קום למקום ודר בכמה מקומות וגם יש
ספק בעובדא דידן כיון שהרב המסדר
אמר להמגרש דע כי בפעם הזאת לא
יועיל אם גם כזבת בשמך כי הגט יהי'
גט (גם אם כזבת) כיון שנכתב דמתקרי
אברהם ג"כ וא"כ יש ספק כי מפני זה
גמר לגרש באמת וברא"ש בפרק אלמנה
ניזונית לענין העובדא דזבין אדעתא
למיסק לארעא דישאל כתב דאעפ"י
שגלי דעתא מעיקרא וידוע שע"מ כן
הוא מוכר אדעתא למיסק לארעא דישאל
אחלם כיון שלא אמר בשעת המכירה גופא
אין זה אימנדא דמוכח כולי האי, אומדנא
דמוכח כולי האי ליכא אבל ספק בודאי
יש שמא מוכר רק אדעתא למיסק לארץ
ישאל? אלמא דכל היכא שיש ספק
בדבר הוה זה דברים שבלב וכן יש
להביא רא"י מחדושי הרשב"א בקידושין
וזה הרשב"א שם בדף מ"ט כגון שאמר
קודם שעת המכירה שהוא רוצה לעלות
לארץ ישראל וע"כ הוא מחזיר למכור
ואפילו הכי כיון שלא אמר בשעת
המכירה קרינן להו דברים שבלב
ד דילמא בשעת המכר חזר בו מכונתו

עכ"ל (מה שכתבתי בתשובתי ע"ד
קדושין בשתוק דגם היכא דלא מהימן
נקרא דברים שבלב, אין הלשון מדויק
דהיכא שאינו נאמן סלל אפילו דברים
שבלב לא הוו כדמוכח בקידושין דף נ'
מהא דדחי הש"ס הרא"י מהא דהבא לי
מן התולין עיי"ש אלא הכונה דהיכא
שיש ספק בכונתו הוה דברים שבלב) על
כל פנים אנו רואים מדברי הרא"ש
והרשב"א דהיכא שיש להסתפק בכונתו
הוה זה דברים שבלב וכן נראה מש"ס
שבוועות דף כ"ט דס"ד התם דהא
דמשביעין ולו על דעת בי"ד דדילמא
איסקונדרי יהיב ל"י ואסיק ל"י שמו
זווי ודחי התם דאזלינן בתר פומא כלומר
והוה דברים שבלב והא דמשביעין אותו
על דעת בי"ד משום קניא דרבא וכן
כתב הרשב"א בקידושין דף נ' בפירוש
בכונת הש"ס שם. וכן נראה מדברי
הרשב"א שם בקידושין דף הנ"ל שהקשה
איך רוצה הש"ס להביא רא"י מהא
דכופין אותו עד שיאמר רוצה אני הלא
התם אונסו מוכיח עליו ותירץ דגם
המקשן ידע הסברא דניחא ל"י בכפרה
אלא דחשב דמשום זה הוה דברים שבלב
ודחי ל"י דהך סברא דניחא לו בכפרה
הוה טענה חזקה לעקור לגמרי דברים
שבלבו ומשמע כונת הרשב"א דמי
שהביא הרא"י ס"ל דהסברא דניחא לו
בכפרה משווי לנו לספק ולכן הוה דברים
שבלב ודחי לו דהוה סברה חזקה דודאי
ניחא ל"י בכפרה וע"כ אין כאן דברים
שבלב (דאין לומר כונת הרשב"א כמו
שמירשנו בכונת הש"ס בהתשובה בדבר
הקידושין בשתוק דמדברי הרשב"א להלן
משמע דס"ל דגם דבהיכא דבעיקר הדבר
אינו רוצה ג"כ שייך זה לדברים שבלב
כאשר יובא להלן) וא"כ הכא נמי

בעובדא דידן דכיון שיש לומר דילמא
בשעת הגירושין ממש הוסכם בלבו לגרש
בלב שלם שוב הוה דברים שבלב דהא
חזינן מדברי הרא"ש והרשב"א בעובדא
דמכר אדעתא למיסק לארץ ישראל
דתלינן דחזר בו מכונתו הראשונה והוה
ע"כ דברים שבלב ובכאן יש לומר דעדיף
מהתם דהלא הרב המסדר אמר לו שעליו
לדעת שבפעם הזאת לא יהי' הגט פסול
אפילו אם כיזב באמרו ששמו אברהם
אהרן וגם ראה הבעל שכותבין גם השם
אברהם במתקרי ולא סמכו על דבריו
לכתוב אברהם אהרן לחוד. אולם הרב
המחבר, נחלת יהושע" הנ"ל העיר בספק
דלא הוה דברים שבלב משום שכיון
ששינה שמו בהגט ונכתב שם שאין לו
כלל לא הוה דברים שבלב אולם בעובדא
דידן כיון שהמסדר אמר לו שהשנוי הוה
לא יפסול הגט יש לומר דגמר בלבו
לגרש באמת והוה דברים שבלב ועוד
יש להביא קצת סייעצא דהוה דברים
שבלב מדברי התוס' בגיטין דף ל"ב
בד"ה מהו דתימא שכתב וטעמא משום
דבאותה שעה שהוא רץ לא נודעה
דעתו לא לשליח ולא לבי"ד והוה
דברים שבלב דאינן דברים ואעפ"י
שנאמן לומר כך הי' בלבי עכ"ל ואעפ"י
שכתב התוס' בתר הכי שרק עשוהו
כדברים שבלב היינו משום שהוא עשה
כל מה שיכול לעשות אבל בנידון דידן
אדרבה הלא אמר שהוא מגרש ברצונו
הטוב בלי שום אונס והי' יכול לומר
שאינו רוצה בהגט והוא אומר שרוצה
לגרש בלב שלם וביותר יש להכשיר
הגט מדברי הר"י שם באותו הדבור
שכתב ועוד נראה לר"י דדברים שבלב
אינם דברים אפילו היכא דקי"ל שנאנס
מלפרשם כמו שרוצה להוכיח בפ"ב

דקידושין דדברים שבלב אינן דברים
וכופין אותו עד שיאמר רוצה אני דגט
ודכפרה (אמת דדברי ר"י הנ"ל צריכים
ביאור דהלא התם מסקינן טעמא משום
שמצוה לשמוע דברי חכמים או משום
דניחא ל"י בכפרה וחזק לומר דס"ל
כהרמב"ם שבאמת לפי המסקנא דדברים
שבלב אינן דברים גם גט מעושה שלא
כדין בדניי ישראל כשר מן התורה, דהא
מדברי ר"י הנ"ל משמע שגם מדרבנן
כשר אעפ"י שידענו שבאמת הי' בלבו
להיפך וכן כתב ר"י הזקן בקידושין
דף נ' (נדפס בשס"ן החדשים בוילנא)
וזה שם ולא הודיע אלא הי' במחשבתו
אעפ"י שאמת הוא שלכך כיון דהא
שמעינן לו מעיקרא שמפני זה הי' רוצה
למכור נכסיו הואיל לא פירסם ולא
הודיע מחשבתו אלא נשאר בתוך לבו
אינם כלום עכ"ל וצריכים לומר דרק
משום שהתם אונסו מודע עליו לכן
צריכים לטעמא דמצוה לשמוע דברי
חכמים או דניחא לו בכפרה אבל היכא
שאין אונסו מודע עליו אעפ"י שאנו
יודעים שבדאי בלבו הי' כן אין דברים
שבלב דברים) א"כ דעת ר"י אעפ"י
שבאמת היה בלבו היפך דברי פיו לגמרי
לא אתא מחשבה ומבטלת דבור והולכין
לגמרי אחר דבורו ומסקנת דברי ר"י
בתוס' הנ"ל דלא מהני דברים שבלב
להיות דברים אלא היכא שבלא גלוי
דעתו יש לנו לדעת דעתו מעצמנו וכפי
הנראה מדברים הנ"ל כונתו למה
שאמרנו דרק באונס גלוי שאונסו מודע
עליו צריכים אנו לטעמא דניחא לו
בכפרה או מצוה לשמוע דברי חכמים
אבל כל שבלא גלוי דעתו אין ניכרת
מחשבתו הוה דברים שבלב שאינן דברים
וכיון שבעובדא דידן בלי גלוי דעת הלעז

בשם הבעל הלא אנו חושבים שבאמת נקרא בשם אברהם אהרן באיזה מקום, הוה דברים שבלב ואפילו באמת כיון לשנות אנו הולכין אחר דבור פיו. היוצא מזה כיון דמצד עצם השנוי לא נפסל הגט, כאשר הארכנו בזה ורק מפני שהבעל מערער יש לומר דהוה דברים שבלב שאינן דברים כאמור, וכתב הר"ן בשבועות דכיון שגמר בלבו לומר לשון שהפירות אסורין עליו לעולם אעפ"י שבלבו חשב רק היום הולכין אחר פיו ולא אחר מחשבתו וכן בעובדא דידן כיון שגמר בלבו לומר שהוא מגרש בלב שלם אין הולכין אחר מחשבתו ואעפ"י שאפשר שיש שנוי בהגט אבל כיון שהשנוי מצד עצמו כשר שוב הוה דברים שבלב, שוב מצאתי בשו"ת בית דוד מהגאון רד"ט ז"ל ממינסק תשובה כ. ה"ל דשם ה"י ג"כ איזה שנוי בהגט אולם מצד השנוי הכשירו הגאון הנ"ל והעיר אח"כ בחששא זו שמא הבעל ידע מזה השנוי ולא כיון לגרש ומסיק שם בסוף תשובתו וז"ל אפילו אם נאמר שגם המגרש ידע מזה מ"מ נראה לענ"ד מל שלא מסר דבריו כן לפני עדים כשרים מקודם לית לן למיחש להא מילתא כלל דהא קי"ל בעלמא דדברים שבלב אינן דברים כדאמרינן בקידושין דף מ"ט ודף נ"י ולכך לית לן למיזל בזה בתר כונתו ומחשבת לבו רק בתר הדברים שאומר בפיו בפרוש בשעת סדור הגט עכ"ל שוב מצאתי בחדושי אנשי שם ולהגאון ר"ש קלוגר תשובה נ"ב (הספר הוה איננו ת"י עתה אך מצאתי בין כתבי-ידי העתקת דבריו שהעתקתי מכבר) שם ה"י העובדא באיש אשר כפי כל ה"י נקרא בשם חנא וכן כתבו בגט של בנו בשם אביו חנא ואח"כ ערער

המגרש שאביו ה"י שמו חנא וואלף וכתב ע"ז הגאון הנ"ל לא מיבעיא לפי האמת שאין עדים בדבר רק הבעל מערער ודאי אף אם ה"י בזה חשש פסול אינו נאמן לפוסלו אחר מעשה כו' ולא גרע מפועל שלא אמר בשעה שמצאו רק אח"כ דאינו נאמן ואף שאר עד נראה דאינו נאמן אחר שיצא הדבר בהיתר ופקע איסור א"א* אינו נאמן אח"כ לערער רק בעיני שני עדים וכו' וגם מה שחש"ש פר"מ כיון שבקש לעשות ערמה א"כ לא כיון לגרש כלל והאריך בזה ולדעתי אין כאן מקום לחוש ולדעתי נהפוך הוא כי לא מיבעיא לדידן דקי"ל גילוי דעתא בגיטא לאו מילתא דאין בזה מיחוש רק אף גם להסוברים דהוה מילתא** היינו גילוי דעתא קודם

* לכאורה יש לפקפק על סברא זו דפקע איסור א"א דהא יש חשש פסול על הגט שהוא המתיד איסור א"א ואם הגט פסול הלא איגלאי מילתא למפרע דלא יצא מחזקת איסור א"א, אבל גם הר"ן שהובא בב"י סי' קל"ד כתב ג"כ כסברא זו ומשמע דס"ל כיון שיצא הדבר קודם הערעור בהיתר כבר פקע איסור א"א וכמ"ש הט"ז סברא כזו לענין השוחט בסכיו בדוק ונאבד קודם שבדקו אחר השחיטה ונמצא פגום שחיטתו כשרה, ביו"ד סי' י"ח סעיף י"ג וכתב הט"ז הטעם משום שיצא בהיתר כבר יש לו חזקת היתר ובכ"ז הדבר צריך עיון, כי אין זה מסתבר וגם יש לחלק מהתם. ** נראה כוונת הגאון הנ"ל דאעפ"י שגלוי דעתא בגיטא קי"ל דלאו מילתא כאביי, אולם נחלקו בזה הבי"ח והגאון ר"מ אלשך דהב"ח והמכ"א ס"ל דדוקא גלוי דעת אחר כתיבת הגט לאו מילתא.

הכתיבה וכו' אבל דבתחלה לא גילה דעתו רק אחר מעשה נימא הוכיח סופו על תחלתו שלא ה"י דעתו לגרש בלב שלם ודאי לגבב תרי חומרי לומר הוכיח סופו על תחלתו וגם לומר גילוי דעתו בגיטא, זה לאו מילתא עיי"ש (דברי הגאון אלו אינם מוכרחים דכיון דחיי"י שינן שבכונה שינה בגט כדי לפוסלו הלא אין זה הוכיח סופו על תחלתו דהלא השנוי יש בתחלתו בשעת הכתיבה. המחבר) ואף דשינה השם וכו' יש לומר דלצעורה בעלמא מכיון (סברה זו הצעורה מכיון יש גם בעובדא דידן. המחבר) ובפרט הרי ה"פני יהושע" כתב דכמו דאמרינן במקדש אדעתא דרבנן מקדש ה"נ במגרש אמרינן על דעתא דרבנן מגרש (ואולי הוא דעת רש"י בהזורק דס"ל דכל אלו השנוים שינון שם במשנה כגון למלכות אינה הוגנת וכו' הגט בטל מדאורייתא אבל התוס' פליגי התם וגם הרמב"ם, רק בשינה שמו ושמה ס"ל דהגט בטל מדאורייתא אבל באינן שנוי ס"ל דאינם אלא פסולים דרבנן וא"כ לא ס"ל סברה זו שהביא בשם הפנ"י ואולי יש לצרף דעת הפנ"י ורש"י לספק. המחבר). וא"כ בשלמא אם מגלה דעתו תחלה שאינו רוצה לגרש אזי חזינן דלא גירש אדעתא דרבנן אבל אם גירש תחלה סתם נהי

אבל קודם כתיבת הגט גלוי דעתא מילתא היא והגאון רמ אלשך וכן משמע מרמב"ו בב"ב דס"ל דגם קודם כתיבת הגט גלוי דעתא לאו מילתא ודעת הגאון ר"ש קלוגר לפסוק כדעת הר"מ אלשך. מחלקתם הובא באריכות בצ"צ סי' ר"צ.

דעשה שנוי מ"מ יש לומר גירש אדעתא דרבנן אם יאמרו חכמים שאין זה גט או יבטל אבל אם יאמרו שהוא גט הוא גמר ומגרש ולא גרע משליש אם יאמר גט וליד שלישי בפקדון והשליש אומר לאגירושין דאמרינן כיון דהימנו גמר שיהי' לאגירושין, אם יאמר שהוא לגי' רושין כן ה"נ אמרינן דגמר בלבו אם יאמרו חכמים דהוה גט - יהא גט עכ"ל (גם הרא"י משליש אינה מוכרחת אם חיישינן דבהשנוי גילה דעתו שאינו חפץ בהגירושין דהלא התם בשליש לא גילה דעתו בשנוי בהגט) הנה רוב דברי הגאון רש"ק אינם מוכרחים בזה דמה שהסכים לדעת הר"מ אלשיך נגד דעת הב"ח ג"כ אינו מוכרח דאדרבה כיון שהש"ס קבע מתלוות אביו ורבא אחרי שכבר נתן הגט לשליח יש לומר דדוקא אחר נתינת הגט לשליח פליגי וקודם נתינת הגט גם אביו מודה דגילוי דעתא בגיטא מילתא היא ויש סברה טובה לחלק ביניהם בעובדא דידן ובעובדא דרש"ק דהא אמרינן בריש פרק האומר דאתי דבור ומבטל דבור והיינו כיון ששני הדבורים שוים אתא אחרון ומבטל דבור ראשון. אבל כאן שהדבור הראשון ה"י בפירוש ודבור ב"י רור והדבור האחרון ה"י לא בפירוש אלא פתח ואמר הטוב והמטיב ע"כ יש סברה לומר דלא אתי דבור גרוע ומבטל דבור ברור (ובפרט שכבר נתן הגט לידי ה"י שליח דלדעת ר' יוחנן נתינת גט ליד שליח כמו נתינת מעות ליד אשה דמי) וכ"ז לאחר שכבר מסר הגט ליד השליח אבל קודם כתיבת הגט דמעשה הכתיבה והדבור ה"י אחר הגילוי דעת של הש"י נוי בגט הרי יש גריעותא בהמעשה ו"י הדבור משום שיש שנוי בהגט ד"ש

לומר דלא ברצון טוב הי' המעשה *) (ב). ומתוך זה יש לפקפק ע"ד הר' היתר שכתבנו משום דהוה דברים שבי לב, וכן הוא בדברי הגאון רד"ט ממינסק שהעתיקנו דבריו בזה, ולכאורה יש לפקפק בזה בשני דברים (א) כיון דכתוב שנוי בגט הוא גלוי דעת על דברים שבלבו. (ב) יש לפקפק עפ"י מה שכתב הפ"מ בסי' נ"ג דעל עיקר הדבר אין שייך דברים שבלב שהבאנו דבריו בתשובתי ע"ד קידושין בשחוק. אולם על שני הפקפוקים יש להשיב דכיון שיש לומר דבאמת הי' לו השם אבי רהם אהרן באחד מן המקומות אינו נאמן עתה לומר שלא הי' לו שם כזה, וגם יש לומר דכיון שהמסדר אמר לו שאף אם כזב בשם אברהם אהרן — הגט יהי גט, והוא אמר בשעת הנתניה שהוא מגרש ברצון טוב, יש לומר שגמר לגרש בשעת הנתניה בהסכם גמור, בכל אופן אין כאן אומדנא דמוכח שאינו רוצה לגרש, וכל היכא שאין אומדנא דמוכח הוה דברים שבלב, וגם ה"פנים מאירות" מודה לזה. כדמוכח מתשובת מיימוני המובא בסי' מ"ב בב"י המובא בדברי ה"פנים מאירות" ג"כ בתשובה הנ"ל. וגם מהא דכתבו הראשונים דנר' הגין לבטל מודעות גם באילו שאין כופין להוציא והיינו דחיישינן שמא מסר מודעה וא"כ לדברי הפ"מ דרק ב' תנאי שייך דברים שבלב אבל לא על עיקר המעשה, שמא אינו רוצה בה א"כ

מאי מהני בטול המודעות שמא בלבו אינו רוצה כיון שמסר מודעה ובעיקר המעשה הלא דברים שבלב הוה דברים לדעת הפ"מ, בשלמא במס' עירוכין כ"א דמיירי שם מהא דכופין להוציא ושם מהני בטול המודעות דהא באלו שכופין ל' הוציא אמרינן בקידושין דף נ" דלא הוה דברים שבלב דברים משום דמצוה לש' מוע דברי חכמים אבל באלו שאין כו' פין להוציא מאי מהני בטול המודעות אי נימא דאם אינו רוצה בעיקר הדבר לא שייך זה לדברים שבלב, אלא ע"כ דגם ה"פנים מאירות" לא אמר אלא היכא שיש אומדנא מוכחת שאינו רוצה אבל היכא שאין אומדנא מוכחת גם הפ"מ מודה דהוה דברים שבלב ואינן דברים וכדמשמע מהגהות מיימוני דגם בעיקר הדבר אם אין אומדנא דמוכח שייך זה לדברים שבלב. שוב ראיתי כי מדברי התוס' בגיטין דף פ' יש ראי' לדברי הגאון רד"ט והגאון רש"ק דכל היכא שהשינוי בגט מצד עצמו אינו פוסל הגט אין חוששין מה שהבעל אומר שכיון בהשנוי הזה לפסול הגט ולא כיוון לגרש. דאם השנוי מצד עצמו כשר אין אנו חוששין בזה שיהי' דבר זה כהוכחה שאין הבעל חפץ לגרש, ואין הבעל יכול לבטל בזה את הגט אם מטעם דברים שבלב, או מטעם אחר יהי' מאיזה טעם שיהי' דזה לשון התוס' שם אומר ר"י דדוקא עיר שדרין בה אבל עיר שנוולד בה אפילו שינה כשר, כיון שאין צריך לכותבו כלל. ותדע כי כמה פעמים כותבין מקום הלידה עפ"י הבעל או עפ"י האשה ואם שינה פסול לא הי' נכון לכותבו אלא עפ"י עדים וכו' אבל כאן מה לנו לתקן מקום הלידה בחנם כיו שעי' כך יכול לבוא לידי פסול אם

ישנה, אלא ודאי אפילו שינה כשר עכ"ל. ואם נימא דכל שנוי שבגט ע"י הבעל אפילו אם השנוי מצד עצמו כשר יכול הבעל לפסול אח"כ משום הוכחה שאין ברצונו לגרש הלא יכול הבעל לערער אח"כ ולומר שהוא סבר שהשנוי יפ' סול הגט ולא הי' בכונתו לגרש, והדרא קושית התוס' לדוכתיה, אלא ע"כ דס"ל להתוס' דכיון שהשנוי מצד עצמו כשר לא חיישינן עוד לפסול הגט מטעם ש' אומר הבעל שהוא לא הי' חפץ לגרש וסבר שהשנוי יפסול הגט. ובדבר ז"חי דש ה"פנים מאירות" כי דברים שבלב שייך רק אם עצם המעשה בדעתו לע" שות ורק שיש בלבו לעשותו בתנאי ידוע, אבל אם בעיקר המעשה אינו רוצה אין זה שייך לדברים שבלב, אחר העיון דבריו אינם מובנים, דהכא במאי עסקינן? אם אין אומדנא דמוכח הלא גם בהוה דובין אדעתא למיסק לארץ, ישראל כתב הרא"ש דכיון שאין אומדנא דמוכח כולי האי הוה דב' רים שבלב פירש אפילו שיש אומדנא אלא שאינה מוכחת כולי האי הוה דב' רים שבלב, וכן איתא ברמב"ם אעפ"י שניכרים הדברים שמפני כך הוא מוכר, כיון שלא פירש הוה דברים שבלב, וכן בקידושין אם אין אומדנא דמוכח גם בקידושין שהוא בעיקר הדבר הוה דברים שבלב ואינם דברים. ואם יש אומדנא דמוכח, רק אז בקידושין הוה דברים שבלב דברים כדמשמע כל זה מתשובת מיימוני הנ"ל וא"כ מה בין זה לזה? ואולי סובר הפ"מ דיש שלשה מיני אומדנות, אומדנא דלא מוכח כלל, זה לא מהני גם אם הי' בדעתו לעשות עצם המעשה אלא שהיה בלבו על תנאי ידוע, ואומדנא דמוכח לגמרי זה מהני

גם בהוה דובין משום דבעי למיסק ל' ארץ ישראל, ואומדנא אמצעית מהני היכא שאנו מסופקים על עצם הדבר, ולא מהני היכא שחפץ לעשות עצם המעשה אלא שיש בלבו תנאי ידוע, אולם אם לזה נתכוון הפ"מ הי' לו לפרש דבריו אלו, ומסתימת דבריו לא משמע דזה הי' כונתו, וגם מנין לו לחלק ול' המציא שלשה מיני אומדנות אלא אולי יש למצוא סמך לסברה כזו מזה שהובא ברמ"א בח"מ סי' ר"ז דיש אומרים שבמתנה דברים שבלב הוה דברים ב' הכונה דברים שבלב ממש, דהמעין ב' הגהות אלפסי שממנו מקור הדין הוה של רמ"א כתב וז"ל: אבל במתנה אנו הולכים אחרי דברים שבלב שאם אנו מכירין דעתו שאינו גומר ומקנה ב' לבו אין מתנתו מתנה. שהרי שכיב מרע אעפ"י שנתן נכסיו במתנה סתם, הואיל ואנו מכירין שאינו נותן אלא על דעת שימות אם עמד מחליו חוזר ממתנתו עכ"ל, הרי התנה בהגהות אלפ"י סי' הואיל ואנו מכירין דעתו וא"כ י"ל לדעת הגהות אלפסי הנ"ל שיש אומדנא דמוכח לגמרי שגם במכר לא הוה דב' רים שבלב ויש אומדנא אמצעית שב' מכר לא מהני ובמתנה מהני, וא"כ מ' הגהות אלפסי זה הי' מקום לחשוש גם בגט דעיקר החילוק שבין מתנה למכר משום שבמכר מקבל מעות ואין עלינו ללכת אחרי דעת המוכר לחוד כי אם גם אחרי דעת הלוקח ג"כ, וא"כ גם בגט כיון שאינו מקבל מעות (ואין שייך מעות ע"ז) דמי למתנה, ועוד דאמרינן בב"ב בגט ובמתנה דכתבין מודעה אעפ"י שאין אנו מכירין אונסו משום דגילוי מלתא בעלמא היא, אלמא דגט דמי למתנה אולם בריב"ש סי' קצ"ה

אולם מה שכתב הגאון רש"ק דהבעל אינו מהימן אחר הגט בלי עדות בוודאי הדין עמו דכן כתב הר"ן שהובא בב"י סי' קל"ד דאחר הגט לא מהימן הבעל כי אם שיברר בהדיא.

היא לקחת נשים ולגרשן. א"כ אצלו אין ענין הגירושין דבר גדול, ויש לומר שאצלו גלוי דעת מילתא היא. אלא דמשמע שכל הראשונים פליגי בזה על הגהות אלפסי, והרא"ש פליג בהדיא. ולא עוד דלבי אומר לי "הגהות אלפסי הנ"ל כונתו במה שאמר שמכירין דעתו, כלומר, דהוה אומדנא דמוכח והוא מת' רץ בזה כל הקושיות שהביאו הר"ן והר"ס משטר הברחת ומההוא ששמע ש' מת בנו וכתב כל נכסיו לאחר, ואח"כ בא בנו שאינה מתנה, דכל אלו הדברים במתנה מיירי ונמצא שהגהות אלפסי לא בא להקל במתנה כי אם אדרבא בא להחמיר במכירה בקבלת מעות דהתם לא מהני גם אומדנא דמוכח שהרא"י שהביא מש"מ גם שם אומדנא דמוכח היא וא"כ במתנה לא פליגי כלל הריב"ש ויתר הראשונים עם הגהות אלפסי דגם הוא באומדנא דמוכח מיירי, והגהות אלפסי פליגי עם התו"ס רק במכר דלדעת התו"ס משמע להדיא שגם במכר מהני אומדנא דמוכח לבטל המכירה, ולהגהות אלפסי לא מהני, ואעפ"י שדעת הרמ"א לא משמע הכי, מסתבר לי אעפ"י שאיננו כדאי — דזה קרוב הרבה יותר בכור נת הגהות אלפסי.

נחזור לעניננו דמשום חומרא דא"א עדיין לבי מגמגם בכל ההיתרים שכתבנו דמה שהבאנו מהתו"ס דכל היכא שה- גט כשר מצד עצמו, אין אנו חוששין שיערער הבעל לומר שבכונה שינה בכדי שלא יהא הגט כשר ולא כיוון לגרש, דאולי יש לחלק משינוי עיר הלידה לשינוי בשמו, וגם מה שכתב הר"ן ואחריו הגאון רש"ק דאין הבעל נאמן אחר נתינת הגט, שמא בכאן גרע משום דראינו שבעיר שקלאו כבר שינה הבעל

כתב להדיא דגם במתנה בעינן אומדנא דמוכח ועוד משמע שהר"ן והרשב"א שכתבו שבנדר דוקא אם פיו הכשילו דה"ל חפץ לומר פת חטים והוציא פת שעורים אזי לא הוה נדר, אבל אם גמר בלבו להוציא פת חטים אעפ"י שבלבו לא ניהא לו הולכין אחר פיו ולא אחר לבו, והלא גם בנדר אין קבלת מעות ובכ"ז דברים שבלב לא הוה דברים וא"כ חולקין הם על הגהות אלפסי הנ"ל (ולכאורה יש להקשות בזה גם על סברת הפ"מ דהתם בעיקר הדבר ג"כ הוה דברים שבלב אולם יש לתרץ דנדר ש' אני כיון שעיקר המעשה הוה אמירת פיו וכיון שגמר לומר בפה הוה כמו שגמר לעשות המעשה, ולא איכפת לן מה שבלבו לא ניהא ל"י, ואעפ"י שיש לתרץ בזה שלא יהא קושיא אלימתא על הפנים מאירות מש"ס בענין נדר, אבל דוחק לומר שלזה כיוונו הרשב"א והר"ן, כיון שלא אמרו כן בהדיא, ומש' מע יותר דפליגי על סברת הפ"מ) אולם אפילו לדעת הגהות אלפסי אין רא"י דגט דמי בזה למתנה, דאעפ"י שלענין מסירת מודעה גט שוה למתנה, התם סברא היא דאי לאו דהוה אנוס מי מכ' ריחו לתת גט כיון שאינו רוצה, כמו ש' כתב הרשב"ם בב"ב אבל לענין דברים שבלב יש לומר שגם הגהות אלפסי מור' דה מפני הסברא שכתבה"ן דלחכי ב' גיטין וקדושין תוך כדי דב' כדבור דמי משום דדבר גדול כזה אין עושין כי אם בהסכמה גמורה, וא"כ יש לומר דאעפ"י שה"ל גלוי דעת שלא ניהא ל"י, אמנם כיון שסוף סוף נתן גט, הוסכם בלב לגרש בלב שלם, העיר בסברא זו בצ"צ סי' ר"צ הנ"ל. אמנם בעובדא ד' דן כיון שראינו דדרכו של המגרש הזה

בשם אביו וע"כ יש להסתפק בתורת ספק לפחות שגם כאן שינה ולא כיוון לגרש, וההיתר בדבר דברים שבלב שמא ה' שינוי הזה הוה כמו אומדנא דמוכח, דכיון דיש אומדנא, מי זה יכול לקבוע הגבול מה זה אומדנא דמוכח ומה היא אומדנא דלא מוכח, אולם בכ"ז נראה דלא הוה בכאן אומדנא דמוכח, כמו שכתבנו לעיל, דהרי יש ספק שמא באמת נקרא כן באחד מן המקומות, וגם יש ספק כיון שאמר לו המסדר כי בפעם הזאת לא יועיל לו גם אם שינה שמו משום שכתבו גם אברהם במתקרי דהיכא שיש ספק לא מקרי אומדנא ד' מוכח כמו שכתבו הרא"ש והרשב"א והר"ן לענין מי שמכר אדעתא למיסק לארץ ישראל, דהרשב"א כתב "דילמא" חזר בו מכוונתו הראשונה, והרא"ש כתב דאומדנא כולי האי ליכא, וכן כתב הר"ן משמע דאומדנא יש אלא שאינה מוכחת כולי האי (כאשר הוזכר לעיל) והוה ספק ולכן הוה דברים שבלב, וכן משמע מש"ס שבועות (שהוזכר לעיל) דאע"ג דג"כ אפשר דאיסקונדרי יהיב ל"י ואסיק ל"י שמא זוזא בכ"ז אזלינן בתר פיו והוה דברים שבלב וכן רא"י מדברי התשב"ץ שהובא בב"י סי' ל"א לענין מי שקידש בטבעת בסתמא של כסף ונמצאת של נחשת וכתב בסברה הראשונה דהוה דברים שבלב והיינו כיון שלא פירשה אפשר שנתרצתה גם בשל נחשת ואע"ג דספק הוה שמא היא מקפדת דוקא על טבעת של כסף בכ"ז כיון דהוה ספק הוה דברים שבלב, ואף לישנא אחרונה שבתשב"ץ שכתב שכיון שהמנהג לקדש בשל כסף הוה כמו שפירשה, אבל לולי זאת אם לא הוה כמו שפירשה אעפ"י שאפשר שבלבה לא ניהא לה הוה דבר

רים שבלב כיון שיש ספק שמא היא מתרצת גם בשל נחשת ואעפ"י ש' אלו הראיות הן רק היכא שה"ל רצון על עיקר המעשה אלא שיש ספק על הפרטים ולדעת הפ"מ אין רא"י מזה היכא שיש ספק בעיקר המעשה וגם מש"ס שבועות יש לדחות כמו שדחינו לענין נדר משום דהתם עיקר המעשה הוה אמירת השבועה וכיון שהוסכם בלבו על אמירת השבועה בלשון שמש' מע שפרע לו זווי באופן זה אין משי' גיחין על דברים שבלב אבל היכא שאנו מסופקים על עיקר המעשה אם חפץ בה אפשר דלא הוה דברים שבלב כדעת הפ"מ. אולם הרבה מאחרונים פליגי על סברת הפ"מ הלא המה החלקת מחוקק, והגאון בעל חתם סופר, והנ"ב, והגאון בעל ישועות יעקב, כדמוכח מדבריהם, והגאון בעל אור חדש על מסכת קידור שיו' וכן מהראשונים מהר"י אשר ב' תו"ס גיטין דף ל"ב ד"ה מהו דתימא נראה להדיא דלא כהפ"מ וכן משמע מסתימת לשון הרשב"א בקידושין שכ' תב שם ואסיקנא דדברים שבלב לא הוה דברים והקשה ר"ת מהא דנתכוון עולה ואמר שלמים ותירץ משום דהתם פיו הכשילו, אבל היכא שגמר בלבו לומר מה שהוא אומר אעפ"י שאין רוצה בלבו מה שגמר להוציא מפיו לא הוה דברים וניכר מסתימת דבריו כי אין שום חילוק בין עיקר המעשה ובין הנאי במעשה כחילוקו של הפ"מ ומדברי ר"י הנ"ל שיובא בסמוך בדברינו נראה, כאמור, בהדיא דלא כהפ"מ וא"כ יש בזה ספיא דדינא דמהני לאיצטרופא לס"ס נגד חזקה כדבעינן למימר לקמן ובפרט שכמו שאמרנו דמסתברא שגם ה"פנים מאירות" מודה דהיכא שאין

אומדנא דמוכתי, גם בעיקר המעשה דברי
 רים שבלב לא הוה דברים. ועוד נראה
 להביא יסוד גדול להיתר מדברי ר"י
 בתו"ס הנ"ל דף ל"ב, ואעפ"י שכבר
 דברנו מזה יש צורך להרחיב הדברים.
 וזה לשון התו"ס, ועוד נראה לר"י דד'
 ברים שבלב אינם דברים אפילו היכא
 דקים לו שנאנס מלפרשם כמו שרוצה
 להוכיח בפ"ב דקידושין דף נ' ע"א,
 דדברים שבלב אינם דברים וכופין אותו
 עד שיאמר רוצה אני זגט ודכפרה, ולא
 מהני דברים שבלב להיות דברים אלא
 היכא שבלי גילוי דעתו יש לנו לדעת
 דעתו מעצמו עכ"ל. והנה מדברי ר"י הנ"ל
 נראה דלא כהפ"מ שחילק בין עיקר
 המעשה לבין תנאי במעשה, דהא הר"י
 אומר זה על הא דגט ודכפרה דהווי ב'
 עיקר המעשה, וביאור דברי ר"י דד'
 ברים שבלב הוה דברים רק היכא שה'
 ענין מוכיח מצד עצמו על הדברים ש'
 בלב כגון בהא דמברחת בכתובות ע"ט
 ובהא דהכותב כל נכסיו לאחרים ש'
 שמע שמת בנו ואח"כ בא בנו וכן היכא
 שאונסו מודע עליו ואין שם הסברא
 דניחא ל"י לשמוע דברי חכמים, או
 דניחא ל"י בכפרה, אבל היכא שאין
 הענין מוכיח מצד עצמו רק ממה שר'
 אינו שרטה בתר שליח אעפ"י שבודאי
 היו דברים בלבו נגד המעשה לא מהני
 באופן זה דברים שבלב, וא"כ בעובדה
 דידן שהענין מצד עצמו אינו מוכיח
 כלום, דהלא אינו ידוע לנו בעדות
 שיש שנוי בשם הבעל והכתיבה והנ'
 תינה היו במקום אחד וגם נכתב השם
 אברהם שיש לו במקום אחר, וא"כ בלי
 לעז הבעל אין הענין מוכיח על דברים
 שבלבו, רק מכוח דברי הבעל אחרי הגט
 ודאי משמע לכאורה לדעת הר"י אעפ"י

אם נאמר שבאמת הי' בלבו שלא לגרש
 הוה דברים שבלב ולא הוה דברים.
 ואולי יש לחלק דאם נתפוס שהבעל
 אומר עתה אמת ששינה השם בכדי
 לפסול הגט הלא ענין הגט מוכיח שהיו
 דברים שבלב אבל אם כן נימא שגם מה
 שרטה הבעל אחרי השליח מוכיח שיש
 דברים שבלב אלא משמע שכל הוכחה
 שמצד הבעל לא מהני לדעת הר"י כי
 אם היכא שידענו ההוכחה מצד עצמו
 לא מצד הבעל כמו בשטר מברחת וכ'
 דומה, או היכא שראינו בעצמו האונס,
 וא"כ נראה לדעת הר"י יש יסוד להיתר
 בעובדא דידן וא"כ יש ס"ס לדינא להיתר
 (בנוגע להחשש מסברת הפ"מ) שמא
 אין ההלכה כהפ"מ כי אם עם החול'
 קים עליו ולפי דעתם כל היכא שיש
 ספק הוה דברים שבלב כמו שמוכח
 מהרא"ש והרשב"א והר"ן וש"ס שבו
 עות כדלעיל, ושמא הלכה כר"י שכל
 גלוי דעת שמצד הבעל בעצמו ואין
 לנו גלוי דעת מעצם הענין הוה דברים
 שבלב אעפ"י שבאמת הי' בלבו נגד
 המעשה, (אעפ"י שמהתירוץ הראשון בר'
 תו"ס משמע דלא ס"ל סברת הר"י)
 וס"ס דדינא מהני אפילו במקום חזקה
 כידוע ומה גם לדעת הר"ן אחר הגט
 היא כבר בחזקת פנויה ומה גם דנראה
 לי דבודאי גם הפ"מ מודה דבמקום
 שאין אומדנא דמוכח אפילו בעיקר
 המעשה הוה דברים שבלב ואינם דבר'
 רים כמו שמשמע מהגהות מיימוני שהר'
 בא גם בתשובת פ"מ הנ"ל וכדלעיל,
 וגם מדברי הירושלמי שהובא לעיל
 כמה פעמים בדברינו לפי פירושה של
 הרא"ש והקרנן עדה ולפי דעת בעל
 העיטור דהיכא דחשדינן שהבעל משקר
 בשמו כותבין וכל שום וא"כ אם נאמר

שהבעל יכול לערער אח"כ ולומר שלכן
 שינה בשמו משום שלא כיון לגרש וא"כ
 מאי מהני תקנת ר"ג אלא ע"כ דהוה
 דברים שבלב ולא יוכל אח"כ לערער
 (ואעפ"י שמתירוץ א' דהירושלמי דמיירי
 מאלו שכופין אין רא"י אבל יש רא"י
 מתירוץ ב' דהירושלמי) וכבר אמרנו דעל
 כרחק לא מיירי הירושלמי דהחזק בשמו
 שלשים יום דא"כ לא הי' מקשה הירר'
 שלמי לקמן מידי וכמו שנתבאר לעיל
 בארוכה. ועתה נבוא לישב מה שהקשה
 בפנים מאירות בתשובה הנ"ל על התו"ס
 בפסחים ס"ג וקושיתו זאת הלא תהי'
 גם על ר"ת והרשב"א והר"ן שכתבו
 כדברי התו"ס בפסחים וגם על כל
 החולקים על הפ"מ וזה לשון הפ"מ:
 ועוד יש לעיין דכל מידי דקידושין
 להקדש מדמינן ובהקדש אמרינן ספ"ג
 דתרומות המתכוין לומר תרומה ואמר
 מעשר עולה ואמר שלמים לא אמר
 כלום ואין לומר בשלמא התם טעה בפיו
 שלא רצה לומר מעשר ושלמים אבל
 היכא שהוציא בפיו מה שגמר בלבו
 ולא טעה בדבורו ואף שמחשבת לבו
 לא הי' לשם קידושין הוה דברים שבלב
 ולא הוה דברים. וכן משמע מדברי התו"ס
 פרק תמיד נשחט דף ס"ג ע"א ד"ה
 המתכוין לומר תרומה כו' עיי"ש אך מ"מ
 איכא למידק דלפי פירוש התו"ס מאי
 פריך המקשה על הא דמוקי
 הש"ס לרבי מאיר מיירי שגומר
 בלבו לערלים ומולים והוציא בפיו
 לערלים ולא הספיק לומר ולמולים עד
 שגמר שחיטה בערלים. ובהא פליגי דר"מ
 סבר לא בעינן פיו ולבו שוים ורבנן
 סברי בעינן פיו ולבו שוין ופריך הש"ס
 וקסבר ר"מ לא בעינן פיו ולבו שוין
 ורמינהו המתכוין לומר תרומה וכו'

ולפי" התו"ס מאי קשיא דדילמא התם
 טעה בדבורו ולכך לא אמר כלום אבל
 הכא לא טעה בדבורו דלערלים נתכוין
 אלא שבקש גם לומר ולמולים והיו בלבו
 לא לערלים בלבד. וכיון שלא טעה בדבורו
 הוה דברים שבלב ולא הוה דברים עכ"ל
 ותמיה רבה על הגאון בעל פ"מ איך
 רצה לזינות דברי התו"ס ור"ת והרשב"א
 והר"ן מפני קושיתו האם ס"ד שנעלם
 מהם סוגיא זו ומה גם כי התו"ס כתבו
 דברייהם בסוגיא זו? אבל קושיתו איננה
 קושיא עפ"י דברי הר"ן בשבועות שתיים
 פ"ג וזה לשון הר"ן: ולפיכך עיקרן ש'
 דברים דהתם בנדריים באומר יאסרו כל
 פירות שבעולם עלי דינא הוא דאע"ג
 דאמר בלבו היום — שיהיו אסורין
 עליו לעולם אי לאו משום טעמא דאונסא
 משום דהתם גמר בלבו לומר לשון שיהא
 משמעותו שיהיו הפירות אסורין עליו
 לעולם הלכך אע"ג שבלבו לא ניחא ל'
 אלא בהיום הוה להו דברים שבלב
 ואינם דברים אי לאו משום טעמא דאונ'
 סא אבל הכא שגמר בלבו להוציא פת
 חטים והוציא פת סתם לא גמר בלבו
 להוציא בשפתיו דבר שיהא משמעותו
 להיות אסור בשאר מיני פת הלכך כי
 אמר פת סתם לישנא היא דאיתקל לו
 דבלבו לא ניחא לו לומר הכי עכ"ל
 וא"כ מדברי הר"ן נראה להדיא דהיכא
 שלא הוציא כל מה שגמר בלבו להוציא
 זה ג"כ בכלל לישנא הוא דאיתקיל לו
 וא"כ גם הכא בפסחים כיון שגמר בלבו
 להוציא גם למולים ולא הספיק לומר
 ג"כ היא בכלל לישנא הוא דאיתקיל לו
 ושפיר מקשה הש"ס מהא דנתכוין לומר
 עולה ואמר שלמים באופן שאין רא"י
 מהש"ס נגד החולקים על סברת הפ"מ
 ואעפ"י שבתשובתי בדבר קידושין בש-

חוק כתבתי כי כמה קושיות מתיישבים עפ"י סברת „הפנים מאירות“ עם כל זה אין אלו הקושיות הוכחות נגד החולקים עליו כי שערי תירוצים לא ננעלו והמעייין בדברי הרשב"א שם בר קידושין דף נ' אפשר לתרץ שם כמה קושיות עפ"י דבריו וכן ראיתי שמבי"א שם בשם הריטב"א לתרץ קושיות שהקד שיתי שם (ואין הריטב"א כעת תחת ידי) ועוד דכל מה שכתבתי שם הט רק ראיות היכא שאיכא אומדנות דמוכח כי לא הי' בלבו לעשות המעשה אבל היכא דליכא אומדנא דמוכח גם בעיקר המעשה יש לומר דדברים שבלב לא הוה דברים, ודי אם נתפוס סברת הפ"מ לספיקא דדינא אבל לא לדחות לגמרי דברי הגאונים הרבים החולקים עליו בסברה זו באופן שגם לא נקבל דברי הם אפילו לספיקא דדינא. ובאמת לענין עיקר דינא דקידושין בשחוק הצדק עם הפ"מ מלבד סברתו שחידש דכיון דני" כרים הדברים לכולי עלמא דהוה בשחוק הדבורים שאמר לקידושין אינם דבורים כלל, וכמו שהביא הרשב"א בשם היר"א שם דמה שמדברים לפני הורגין ואונסין אינם דברים כאלו דברים כלל לבטל בהם מחשבות שבלב משום דכל המדברים לפני ההורגין ואונסין מדברים כן וכסברה זו שייך לומר לענין קידור שין בשחוק, דכיון שניכרים הדברים לכולי עלמא שהם בשחוק אין הדברים חשובים לבטל המחשבה שבלב, דכל הי' עושים בשחוק מדברים כן ושפיר יש לתפוס הדברים שבלב כיון שניכרים הי' דברים שהוא מעשה שחוק, ובעובדא דתשובת מיימוני שהובא ברמ"א סי' מ"ב הלא קודם שזרקה הקידושין לא הי' ניכר כלל שהי' שחוק ואדרבה היא אמר

דמשמע דאם אפילו השליח איננו ואיש אינו יודע מזה מלבד המשלח מחויב הוא עצמו להביא אשם מעילות אעפ"י שיודע בעצמו שלא חשב בלבו שיביא מן החלון) אולם יש לדחות שטעם הרמב"ם במעילה משום דכיון שהשליח עשה השליחות עפ"י מאמרו לא תוכל מחשבת לבו להצילו מחיוב קרבן מעילה ויש להעמיס כן בלשון הרמב"ם שכתב „שהר"י עשה שליחות מאמרו“ וא"כ אין רא"י דבכל דוכתא ס"ל דאעפ"י שבלמת הי' בלבו נגד הדבור ולא חפץ שתיעשה המעשה כפי דבורו בכ"ז דברים שבלב לא הוה דברים. שוב התבוננתי דזה אינו דא"כ היכא מיתתי הש"ס בקידושין רא"י מזה לכל דברים שבלב דלא הוה דברים, אלא ודאי דאין החלוק הזה נכון, וא"כ שוב יש רא"י בדעת הרמב"ם דדברים שבלב אינם דברים אפילו אם ברור שר באמת הי' בלבו דברים נגד המעשה, וכן מורה לשון הרמב"ם בהלכות מכירה פרק י"א הלכה ט' וזה לשונו: אבל המוכר סתם אעפ"י שהי' בלבו שמפני כך וכך הוא מוכר ואעפ"י שמראין הדברים שאי' נו מוכר אלא לעשות כך וכך ולא נעשה אינו חוזר שהרי לא פירש ודברים שבלב אינם דברים עכ"ל. ומלשונו אעפ"י שהי' בלבו משמע דאנו תופסים שבוד"י אי כך הי' בלבו באמת ובכ"ז אינם דבר רים, אלמא דהרמב"ם ס"ל דדברים שבי לב אינם דברים אעפ"י שבודאי הי' בלבו הדברים ולא מצד שהדבר בספק אם באמת כך הי' בלבו ולכן אינם דברים, אלא שיש לשאול מלשון הרמב"ם פרק ו' מהלכות זכיה ומתנה הלכה א' וז"ל: לעולם אומדין את דעת הנותן אם הי' הדברים מראין סוף דעתו עושין עפ"י האומד אעפ"י שלא פירש עכ"ל. ומאי

בין זה לזה? ואולי אפשר לומר דשם מראין הדברים ביותר עד שאין זה דבר רים שבלב כי אם שבלבו ובלב כל אדם או ששם הוא כמו מתנה בטעות דודאי על אופן זה שבנו חי לא הי' נותן ויש לומר עוד דבמתנה שאני דבמכר לא משגיחינן על דברים שבלבו כיון שיש גם דעת הלוקח שנתן מעות וזה ממש כסברת הגהות אלפסי שבפרק אלמנה ניוזנית שהובא לעיל, ולפי תירוץ זה יש מקום להתמיר בגם בעובדא דידן כיון שמראים הדברים שלא הי' בדעתו לגרש אם אמת הדבר ששינה שמו ואף על גב דבהא שהי' מחזר אחרי שליח לבטלו ובינתים הגיע הגט ליד האשה וביטלו אח"כ אין הגט בטל כדאיתא בגיטין דף ל"ב ופסק כן הרמב"ם בפ"י מהלכות גירושין הלכה י"ז יש לחלק דהתם בשעה שמסר הגט ליד השליח לא הי' בלבו לבטלו ואחרי שכבר מסר הכח לידי השליח לגרש, אין דברים שבלב יכולים לבטל מעשה השליחות, דאי אפשר לבטל במחשבה מעשה שכבר נעשה, אבל בהא דנותן מתנה לאחר הי' כא ששמע שמת בנו, אמדינן דעתו דבר שעת המתנה גופא הי' דעתו לתת רק באופן שבנו מת, וא"כ בעובדא דידן דבשעת כתיבת הגט כבר שינה שמו, יש לומר דשפיר אמדינן דעתו שלא הי' חפץ לגרש, על כל פנים במעילה ובמכירה לדעת הרמב"ם אין דברים שבלב דברים אפילו אם באמת הי' דברים בלבו נגד המעשה, ובגט יש להסתפק בדעת הרמב"ם אולי הוא דומה למתנה, אולם דעת הר"י בתו"ס דף ל"ב הנ"ל דאפילו בגט אין דברים שבלב דברים אפילו אם באמת הי' בלבו נגד המעשה אפילו היכא שיש גילוי דעת ע"י

הוא גילוי דעת יותר גדול כיון שהוא בעצם המעשה וזה בכלל דאנו יודעים דעתו מעצמנו זולת פעולת הבעל ואינו מחלק שם בסברתו בין קודם שמסר הגט לשליח ובין אחר שמסר דהא מביא רא"י לסברתו מהא דכופין אותו דגט ודכפרה. אך אולי יש לחוש בזה לסברת הרב בעל "נחלת יהושע" שע"י שינוי השם בגט יש לנו לדעת דעתו מעצמנו דאע"פ בהא שהי' מחזר אחרי השליח לבטלן (* סובר הר"י דמזה אין אנו יודעים דעתו מעצמנו אבל שינוי השם

() ויש להסביר עוד סברת בעל "נחלת יהושע" שכאשר אנו רואים שינוי בגט אנו בעצמנו חוקרים לטעם השינוי ויש לנו להסתפק שמא שינה בשביל שלא חפץ לגרש, ולפי הצד שאמת אומר הבעל יש לומר שאחרי שאנו יודעים מהשינוי ידענו מעצמנו ששינה משום שלא חפץ לגרש אולם זה תלוי בהחקירה אם "ידיעה" בתר המעשה עושה להדברים שבלב דברים. (ואולי בכאן גרע כיון דהשינוי הי' בשעת המעשה) אולם בעובדא דידן שהרב המסדר אמר להמגרש שעליו לדעת שמעתה הי' הגט גט והוא אמר בשעת הכתיבה והנתינה שהוא מגרש בלב שלם, לא גרע מהא דאמר רבא (גיטין ל"ד) האי דקא רהיט בתרייהו דאמר אשור הב לה האי אע"ג דכמה פעמים ביטל הבעל בעובדא דהתם, בכ"ז כיון שיש רק לתלות אפילו במצי" אות רחוקה מיקרי זאת דברים שבלב מכש"כ בנידן דידן שיש לתלות שגמר המגרש לגרש בלב שלם אחרי דברי הרב המסדר דהר"י אינו מחלק בין קודם נתינת הגט לשליח בין אחר נתינת הגט כדמוכח מראיתו כדלעיל

בכל ענין. וצ"לפ גם בהא דמעילה לפי סברת ת"ס זו דאעפ"י שהי' בלבו מן הר מגדל אבל אינו רוצה שבזה תתבטל הש"י ליחות זהו הנראה ממשמעות לשון הת"ס. והפירוש השלישי בדברים שבלב נר"א מהלשון הרשב"א והרא"ש והר"ן, דהרשב"א כתב דילמא הדר בו והרא"ש והר"ן כתבו דליכא אומדנא דמוכח כולי האי משמע דכל היכא שיש להסתפק אם הוא מוכר דוקא על דעת כך וכך היה זה דברים שבלב זכנ משמע מתר שובות מיימוני שהובא ברמ"א סי' מ"ב ובב"י שם דכיון דלא היה אומדנא דמוכח הוה זה דברים שבלב. איברא דמהרשב"א והרא"ש והר"ן אין רא"י דפליגי על סברת הר"י והרמב"ם דדברים שבלב הוה אעפ"י שבאמת היו דברים בלבו נגד המעשה אלא שהם כתבו זאת בעוב"ד דא דהתם שקודם שעת המכירה אמר בפירוש שרוצה הוא למכור אדעתא למיסק לארץ ישראל, וא"כ אם היינו תופסים שבדאי על דעת הראשונה הוא מוכר הלא הי' זה אומדנא דמוכח דהוה כמו תנאי, וע"כ אמרו דדילמא חזר בו. כיון שלא פירש בשעת המכירה גופא והרא"ש והר"ן כתבו דליכא אומדנא דמוכח כולי האי כיון דלא פירש בש"ע המכירה גופא דאדעתא למיסק לארץ ישראל הוא מוכר, אבל עכ"פ אנו רואים מדבריהם דהיכא שיש ספק בכונתו מקרי זאת דברים שבלב זכנ משמע מתשובת מיימוני הנ"ל כאמור. וא"כ בעובדא דידן לכל השיטות יש לומר דהוה דברים שבלב ואינן דברים. לשיטת הת"ס הנ"ל יש לומר כיון שהר"ב המסדר אמר לו שבפעם הזאת יהי הגט כדדאי"גט והוא לא פירש שאינו רוצה בהגט ואדרבא אמר בפירוש שהוא

מגרש בלב שלם — רוצה הוא שיתקיים חגט בכל ענין, ולדעת ר"י יש לומר ג"כ דהוה דברים שבלב כמו שמ" שמע מדברי רבא דף ל"ב כאמור ואף על פי שאביי פליג על רבא בדין דגלוי דעתא בגיטא והלכה כאביי בכ"ז אנו רואים מדברי רבא דדברים שבלב שייך אפילו במציאות רחוקה, וגם לדעת הרמב"ם יש לומר דגט שאני ממתנה דהא דעת מהרש"ל בשו"ת שלו סי' כ"ה דאומדנא לא מהני רק בדיני ממונות ולא בגיטין וקדושין דבגיטין וקידושין בענין תנאי כפול דוקא ואעפ"י שהגהות מיימוני הנ"ל לא משמע כדברי מהרש"ל אבל אין רא"י שהרמב"ם ס"ל שגם בגט מהני אימנדא ובתשובות הגהות מיימוני בעצמו הלא ס"ל כהרשב"א והרא"ש והר"ן דספק בדעת העושה המעשה נחשב לדברים שבלב וא"כ בעובדא דידן שיש ספק בדעת המגרש שמא באמת גירש בלב שלם אחרי דברי הרב המסדר וא"כ י"ל דלכל השיטות הוה דברים שבלב ולפחות ספק הוה לכל השיטות דיש לומר לכל השיטות דהוה זה דברים שבלב (* וא"כ

() ראיתי להעיר בכאן חקירה אחת (אשר כבר נגעתי בה בתשובתי בקידושין בשחוק) היינו אם אחר המעשה נודע לנו ע"י בירור שבשעת המעשה הי' בלבו ודאי דברים שנגד המעשה אם הוה זה בכלל דברים שבלב לא הוה דברים או לא? והנה אם הי' בירור כזה בעיקר המעשה היינו אם היינו מסופקים בעיקר המעשה אם הי' רוצה בה ונתברר לנו אחר המע" שה בברור שלא רצה בהמעשה, כגון בקידושין בעד אחד והודה לאחר המע" שה על עיקר המעשה רק שאומר משטה

בעובדא דידן נראה לי אחרי כל הדברים הנ"ל להתיר במקום עיגון שמצד סברת "הפנים מאירות" מלבד

הייתי ולשחוק נתכוונתי דיש לו מגו לדעת הפ"מ לא הוה דב"ש ולדעת הח"מ והח"ס והגאון בעל "ישועות יעקב" הוה דברים שבלב ואינן דברים כאשר כתבתי בתשובתי בדבר קידושין בשחוק הנ"ל (ובזה אפשר ליישב מה שהקשיתי לדעת הפ"מ מאי נפקא מיניה בין עיקר המעשה לתנאי במעשה דהא היכא שאין אומדנא דמוכח הלא משמע שגם הפ"מ מודה דלא הוה דברים גם בעיקר המעשה שה דהלא הביא שם תשובת מיימוני הנ"ל ולא פליג עליה דהיכא דלא הוה אומדנא דמוכח גם בקידושין לא הוה דברים שבלב דברים היכא שיש אומדנא דמוכח הלא גם בדברים שבלב בתנאי בהמעשה ג"כ הוה דברים ומה בינייהו? ולפי"ז יש לומר דאיכא בינייהו לדעת הפ"מ בבירור לאחר המעשה דב"ש עיקר המעשה הוה דברים ובתנאי בהמעשה לא הוה דברים (וכה"ג יש לצייר גם בהאי עובדא דזבין אדעתא למיסק לארץ ישראל דאמר קודם שעת המכירה ולא אמר בשעת המכירה ואין עדים שמכר לו רק הוא מודה שמכר אלא שאומר שהי' בלבו בפירוש למכור רק על דעת שיעלה לארץ ישראל דהוה לי' מגו שהי' יכול להכחיש המעשה) ונראה דלפי דעת הרמב"ם והר"י דדברים שבלב אינן דברים אף שאין ספק שהי' בלבו דברים נגד המעשה לא מהני מה שיש ברור לאחר המעשה דמה בכך שנתברר לנו שהי' באמת דברים בלבו בשעת המעשה כיון דדברים שבלב לא הוה דברים אעפ"י שבאמת הי' כך בלבו

ולדעת הרא"ש והר"ן והרשב"א (אם נאמר שפליגי בזה על הר"י והרמב"ם) יש להסתפק אולם לדעת תשובת מיימוני משמע דס"ל בזה כפי דעת הפ"מ דהא אמר דהוה קידושין משום דאין אומדנא דמוכח שקבלה הקידושין בשחוק משמע דאי הוה אומדנא דמוכח לא הוה עידוד ש"ן אעפ"י שהאומדנא נעשה אחר המעשה דהא דזרקה הקידושין הוה לאחר המעשה בכ"ז משמע מדברי מיימוני דאם הזריקה היתה אומדנא מוכחת לא היו הקידושין קידושין אולם מדברי התו"ס דף ל"ב בד"ה "מהו דתימא" הנ"ל משמע לי דס"ל כדעת הח"מ והגאונים חתם סופר וישועות יעקב דאם הברור לאחר המעשה הוה דברים שבלב ואינם דברים דהוה לשון התו"ס וטעמא דבשעה שהוא רץ לא נודע דעתו לא לשליח ולא לאשה ולא לבי"ד (כלומר אעפ"י שהריצה היתה קודם המעשה) והוה להו דברים שבלב ואינם דברים שנאמן לומר כך הי' בלבי ואע"ג דבעלמא וכו' אבל כאן עושה כל מה שיכול לעשות מ"מ עשוהו כדברים שבלב וכו' כיון שקצת דומה לדברים שבלב עכ"ל ובש"למא אי נימא שברור לאחר המעשה לא מהני והוה דברים שבלב שפיר קאמר התו"ס דאע"ג שהריצה היתה קודם המעשה אולם כיון שלא נודע הריצה קודם המעשה לא לאשה ולא לשליח ולא לבי"ד הוה זה כמו ברור לאחר המעשה דלא מהני, אבל אי נימא שגם ברור לאחר המעשה מהני מהני שלא יהיו דברים שבלב א"כ היכי דמי זאת לדברים שבלב כיון

כדלעיל וגם מתשובת מעיל צדקה שהו"באה בתשובת מהרש"ל סי' כ"ה נראה דלא ס"ל סברה זו מלבד זה נראה לי ודאי דהיכא שאין אומדנא דמוכח גם הפ"מ מודה דשייך דברים שבלב גם בעיקר המעשה כמו שמשמע מתשובת מיימוני שהובאה בדברי הפ"מ כמו שהוזכר ג"כ לעיל ומצד החשש השני שמא במה ששינה הבעל את השם בכ"ת יבית הגט הוה זה גילוי דעת ואומדנא שלא חפץ בהגט וע"כ לא הוה דברים

שאפילו אם עיקר הברור נעשה לאחר המעשה מהני שלא יהיו דברים שבלב ומכש"כ כאן שהברור הי' קודם המעשה רק לבי"ד ולאשה ולשליח לא נודע רק לאחר המעשה בודאי צריך להיות ברור ולא הוה דברים שבלב אלא משמע מדברי התו"ס דברור לאחר המעשה לא מהני וע"כ שפיר יומתקו בזה דברי התו"ס דכיון דדמי קצת לבי"ד שאחר המעשה, כיון שלא נודע מהבירור לא לשליח ולא לאשה ולא לבי"ד וע"כ עשוהו כדברים שבלב ואין להקשות כיון דס"ל להתו"ס דטעם דדברים שבלב לא הוה דברים משום דכיון שלא פירש מסתמא נתרצה ע"ז וכיון שיש ברור לאחר המעשה שבאמת היו דברים שבלב נגד המעשה מדוע לא הוה דברים שבלב דברים באופן זה? דנחזי אנו באיזה ברור יתברר הדבר, אם בברור כהא דתשובת מיימוני דזרקה הקידושין אחר המעשה לא הוה ברור כמו שכתב שם דדילמא אחר המעשה הדרא בה ואם בברור ע"י מגו — יש לומר דמגו לא מהני בזה. דמהו ענין המגו? שע"י המגו מבינים אנו שאינו רוצה לשקר שאם היה רוצה לשקר היתה לו טענה יותר

שבלב, חדא דלפי סברת הרשב"א והר"א ש"ש והר"ן דכל היכא שיש ספק אם היו דברים בלבו נגד המעשה אזי אפילו אם באמת היו דברים בלבו נגד המעשה נקרא זאת דברים שבלב ואינן דברים, כיון שאין דבר ברור לנו שהיו דברים בלבו נגד המעשה וא"כ בעובדא דידן שכיון שהרב המסדר אמר לו שעליו לדעת כי הפעם יהי' הגט גט ולא יועיל לו השנוי בשמו משום שנכתב גם השם אברהם — יש לומר שהסכים בלבו לג"כ

טובה ובכאן לפי סברת התו"ס — יש לומר שאנו מאמינים לו שהיו בלבו דב"ש נגד המעשה אלא שהחכמים ירדו לסוף ועומק פנימית דעתו שכיון שלא פירש היה מתרצה גם אם לא יגמור הדבר כפי מחשבת לבו וכמו סברה זו נראה לומר במה שאמרו רז"ל כל הנו"ד דרת על דעת בעלה נודרת הלא אפילו תאמר האשה כי לא נדרה על דעת בע"ל והמבינים אנו כי באמת תאמר כזאת, אין אנו משימים לב לזה שאעפ"י שבד"ע תהא הגלויה נדמה לה כי לא נדרה על דעת בעלה אבל החכמים ירדו לפני"ת מית ועומק דעתה שהיא בעצמה אינה מרגשת שהיא נודרת על דעת בעלה וכן הכי נמי אעפ"י שנדמה לו כי אם לא הי' בדעתו לעלות לארץ ישראל לא הי' מוכר אבל החכמים ירדו לסוף דעתו של האדם ופנימית עומק דעתו שכיון שלא פירש בשעת המכירה גופא — בפנימית דעתו הוא שהי' מוכר גם אם לא יעלה לארץ ישראל כיון שלא נהר לפירש דבר זה בפירוש, אעפ"י שאינו מרגיש זה וגם כיון שאצל רוב האנשים הוא כך לא שייך לפלוגי בין איש לאיש.

רש באמת כמו שאמר בפירוש ועוד הלא יש לנו דעת הגאונים רד"ט ז"ל ממינסק ור"ש קלוגר ז"ל דס"ל בפשיטות דה"ר כא שהגט כשר מצד עצמו והוא אמר בשעת גירושין שהוא מגרש בלב שלם. אזי מה שהוא חושב בלבו נגד המעשה מיקרי זה דברים שבלב דלא הוה דברים והבאנו לעיל סע"ד לדבריהם מדברי התו"ס בגיטין (ואעפ"י שכתבנו שיש לדחות הרא"י אין הדחיה מסתברא כלל) וא"כ נחשב זאת לפחות לספיקא דדינא וכל זה אפילו אם היו בלבו דברים נגד המעשה לפי דעת הגאונים הנ"ל נקרא זאת דברים שבלב שאינם דברים והלא עוד שני ספקות בנידון דידן שמה לא היו כלל דברים בלבו נגד המעשה והיינו שמה באמת נקרא באיזה מן המקומות בשם אברהם אהרן (ומה שאור מר עתה אינו נאמן כדברי הר"ן ז"ל ובאמת לפי דברי הר"ן יש להתיר בפי שיטות בעובדא דידן — כיון שאין הבעל נאמן אחר הגירושין לפסול הגט ואין צורך לכל האריכות אולם כיון שרוב אחד מתאמץ לפסול הגט דקאפוסט מצאתי לנכון לברר הענין מכל הצדדים) ועוד ספק שמה אחרי דברי הרב המסדר שאפילו שיקר בשם אברהם אהרן לא יועיל לו גמר בלבו לגרש (כנזכר לעיל) ובשלש ספיקות (וכ"ש שספק אחד הוא ספיקא דדינא) הלא לדעת הש"ך מהני גם במקום חזקה ואעפ"י שהגאון בעל "פני יהושע" שפך סוללה על דעת הש"ך ועל דעת הרשב"א וחכמי ספרד שמתירין בס"ס במקום חזקה כבר בא חכם הגאון הגדול בעל ה"הפלאה" בפרק ראשון ממס"כתובות ותיקן כל קושיותיו על הרשב"א וחכמי ספרד ובנידון דידן כיון שיש ג"כ ספיקא

ומצד שלא לשמה אין לפסול הגט ובדבר החשש שלדעת הפנים מאירות אין דנין דין דברים שבלב בנוגע לעיר קר המעשה מלבד שרבים וגדולים חולקים עליו אין ספק שגם הפ"מ מודה היכא שאין אומדנא דמוכח כמו שמבואר בהגהות מיימוני שהובא גם בדברי הפ"מ כדלעיל. — ובדבר החשש השני שכיון ששינה השם, זה מגלה על דברים שבלבו ולכן אין זה בכלל דברים שבלב שהעיר בחשש זה הרב בעל "נחלת יהוה" ש"ע הלא לעומת זה דעת הגאונים רד"ט ז"ל והגרש"ק דס"ל שכיון שמצד עצם הגט אין כאן שנוי המוסל א"כ בכתב הגט אינם מבוארים הדברים שבלב שוב הוה הדברים שבלבו כדיון דברים שבלב בכל מקום דאין חוששין להם וא"כ הוה שוב ספיקא דדינא ובפרט שהמה הרבים והגדולים והתו"ס והירושלמי מורים כדעתם כאמור. ובצרוף לזה הספיקות הארבע מורים שמה באמת היא לו במקומו הראשון שם אברהם אהרן ושמה אחרי דברי הרב המסדר גמר בלבו לגרש — ובדבר ספיקא דדינא עם עוד ספק אחד שוב ראיתי כי גם הפמ"ג ביו"ד סי' י"ח ס"ק לג' הסכים להתיר במקום חזקה בספיקא דדינא עם עוד ספק אמת שהפרי מגדים משמע שעושה תנאי שיהי באופן שצריך יהי להתחיל הספק מהספיקא דדינא (בעל זכרון כהונה לא הזכיר תנאי זה) ונראה טעמו של הפמ"ג דאם נתחיל מהספק השני שאינו ספיקא דדינא הלא אמרינן אוקי אחזקה א"כ הוה ס"ס שאינו מתהפך וע"כ התנה הפמ"ג שיהי באופן כזה שצריכים להתחיל תחלה מהספיקא דדינא (דאז לא שייך אוקמא אחזקה כבודע) ובאופן זה שצריכים להתחיל מצד זה אין אנו צריכים שתהי

הס"ס מתהפך כדאיתא בש"ך בכללי ס"ס אולם לפי"ז לפי דעת המהר"ט והפר"ח והשאגת ארי' דלא בעינן ס"ס המתהפך גם אם אין ההכרח להתחיל מהספיקא דדינא חשיב ג"כ ס"ס כיון שאפשר גם להתחיל מהספיקא דדינא אולם באמת גם הפמ"ג יודה בנידון דידן דהלא בנידון דידן מתחלה הלא אנו מתחילים להתפק שמה באמת לא שיקר באמרו שיש לו במקום אחר השם אברהם אהרן ושמה משקר ומה איכפת לנו אם הוא משקר הלא עצם הגט כשר כמו שנתבאר בארוכה רק שאנו חוששים שמה היו דברים בלבו נגד הגט וא"כ או נולד לנו ספיקא דדינא שמה הדין כהגאונים רד"ט ורש"ק שכיון דהגט מצד עצמו כשר אין חוששים לדברים שבלבו וא"כ הוא הספק השלישי שמה אחר דברי הרב המסדר גמר בלבו לגרש ונתבטלו או הדברים שבלבו וא"כ הוה הספיקא דדינא קודם הספק האחרון השלישי ובפרט כאמור שיש לנו לתפוס כהגאונים רד"ט והגרש"ק שהתו"ס והירושלמי מסייעים להם ומצורף דעת הר"ן שאין הבעל נאמן אחר הגירושין ומכל הלין טעמי והסברות שנאמרו בזה ידעתי להקל במקום עיגון ובתנאי שיצור"פ להיתר זה שני רבנים מובהקים. יהודא ליב דון יחיאל.

נ. ב.
אחרי כתבי כל זה ראיתי בשו"ת צ"צ סי' רט"ז לענין מה שכתבתי שאין ליחס להראשונים שאם יש שנוי בשם אעפ"י שבדאי נכתב לשם איש זה ואשה זו הוה לי שלא לשמה — הביא רא"י שהרשב"א ס"ל דהוה שלא לשמה אפילו אם נכתב לשם איש זה ואשה זו אם נכתב בגט שם אחר — ממה שכתב

הרשב"א בחדושי בגיטין פ"ד וזה לשונו ומסתברא לי כדברי הגאונים ז"ל דכל שנמחק שמו ושמה נודע בברור שלא נכתב תורפו לשמו ושמה והרי זה כגט שמצאו באשפה פסול לרא"א דבעי כתיבה לשמה עכ"ל. וכתב ע"ז בצ"צ וביאר דבריו נראה דאין רצונו לומר דחיישינן רק שמה נכתב לשם אשה אחרת וא"כ איך כתב נודע בבירור כו' הא לכל היותר אינו רק חששא ועוד כיון שנתקיים א"כ מבואר דלאיש ואשה זו נכתב הגט אלא נראה דאפילו נכתב לשם איש ואשה זו לשמו ולשמה מ"מ מאחר שנכתב השם בשנוי ויש כאן קלקול הספירת הדברים להכי כל מה שנכתב אח"כ מהתורף קודם התיקון בהשם הרי נכתב ע"ד שנוי השם והו"ל כנכתב שלא לשמה עכ"ל. ולכאורה היא ראי' אלימתא אבל אחר העיון נראה שאין מזה ראי' לענין שאנו עסוקים בו חדא די—ש לומר בדעת הרשב"א דס"ל כדעת התוס"ס בע"ז כ"ג שהכותב הגט צריך שיאמר בפירוש בפיו שהוא כותב לשם פלוני ולשם פלונית ומצאתי בספר "פני הושע" שכתב בפירוש דמשמע שהרשב"א ס"ל בזה כדעת התוס"ס בע"ז הנ"ל וכיון שכן כשנמחק השם משמע שאמר בתחלה שהוא כותב לשם אחר וכתב כן ומחקו דלא מסתבר שיאמר אדם בפירוש לשם איז"ה איש כראוי ואח"כ יטעה לכתוב שם אחר שלא אמרו קודם הכתיבה בפיו וע"כ משמע שאמר בתחלה שם אחר ונכתב שם אחר ואח"כ מחקו וא"כ אמר בתחלה שלא לשמו ועוד אפילו תאמר שאמר כהוגן לשמו ולשמה וכיון לזה האיש ולזו האשה כיון שנכתב שם אחר לגמרי יש לומר דאתי מעשה ומבטל הדבור (וידידי הגאון

דף י"ט וצד כ' ובבכורי חלק ראשון צד 132-133 והרשב"א לשיטתו בודאי מפרש דברי הירושלמי כפי שפירשתי עפ"י סברת הר"ן דהירושלמי סובר שבעיני השם מדאורייתא וא"כ לוא יהא דשאר הגט כלומר דברי הכריתות נכתבו לשמו ולשמה כלומר לשם העצמות של איש זה ואשה זו אבל שמו ושמה דבעיני ג"כ שיהא נכתבים לשם העצמות של איש זה ואשה זו כדאיתא בירושלמי הנ"ל וא"כ אם כותב שמות אחרים איך יתכן לומר שנכתבים השמות לשמו ולשמה דאם כותב למשל על ראובן שמעון היתכן לומר דהיה שמעון לשם ראובן? הלא זה שני הפכים בנושא אחד וע"כ אמר הרשב"א שנכתב תורפו של הגט שלא לשמה ותורף פירש"י בגיטין דף כ"א ע"ב מקום האיש והאשה והזמן וס"ל להרשב"א בפירוש תורף כרש"י וכיון שנכתב האיש והאשה בשמות אחרים והזמן הלא הוא כתוב קודם השמות וא"כ גם הזמן קאי על השמות האלה וע"כ שפיר כתב הרשב"א כיון שנמחקו השמות נודע שלא נכתב תורפו של גט לשמו ולשמה ומתורצת קושית התו"ס וכן מתורצת הקושיא מש"ס גיטין דף כ' דהתם מדבר מכל הגט דבעיני לשמה דשם הלא מיירי דלא נכתב השם כלל וע"כ מקשה בקושיא בפני עצמה והא בעיני שמו ושמה וכן מתורצת קושית ה"גליא מסכת" דלא דמי לקרבן דהתם הלא לא בעיני שם האיש. כי אם שיש חוט בשביל האיש זה והנה בודאי יש לומר דכל זה אם שינה מראובן לשם שמעון ומרחל לשם לאה וא"כ נכתבו השמות בפירוש שלא לשמו ולשמה שלא לשם עצמותם וע"כ פסול הגט. אבל אם הבעל אומר ששמו כך וכתבו גם וכל

שום כמו שהוא בירושלמי וא"כ נכתב גם השם הזה וגם וכל שום לשם עצמות איש זה (וכן אם כתבו שמו שיש לו בודאי אחר דמתקרי) בגוונא לזה יש לומר בודאי דמודה הרשב"א שאין שייך לפסול הגט משום שלא לשמו ומפני כל הסברות שכתבנו בזה אין ראי' לפסול הגט בנידון דידן מפני דברי הרשב"א הנ"ל כי יש לומר בדעת הרשב"א שחושש כיון דהשמות פסולים כל הגט נכתב בפסול והתיקון נעשה אחרי כתיבת הגט ותו לא מדי. תיכן התשובה נכתב בשנת תרנ"ג או תרנ"ד והעתקתי התשובה והוספתי בה דברים יסדרתייה בהיותי ברוסיא בעת ממשלת הסובייטים ולא הי' לי הספר "עין יצחק" ת"י זולת ההעתיקה הקצרה מימי ילדותי) ועתה שזכני ד' ית" לבוא לארץ ישראל השגתי את הספר "עין יצחק" וראיתי בו שהגאון המחבר ז"ל הקשה על חידושו להתיר משום שמוכת הטעות (כמו שהביא ראי' ע"ז מתשובת הרא"ש) מהא דפסלינו באה"ע בסי' קכ"ט סעיף ג' בשינה שמו או שמה דמדאורייתא אינו גט ומשמע מדברי הגאון המחבר שמתרץ ע"ז דהתם בשו"ע מיירי שלא כתבו שם אביה וע"כ אין מוכח מתוך הגט מי היא וזה דוחק. אך יש לתרץ הקושיא משו"ע בפשיטות דשינה שמו ושמה דהתם מיירי דהי' השנוי שלא עפ"י טעות אלא בשנוי במקומם בכונה ובאופן כזה גם בדיני ממונות הי' פסול וגם הלא אפשר דהסופר כתב לשם עצמיות אחרת כיון שנכתב שם אחר בכונה שלא עפ"י טעות וא"כ לא דמי הך דינא דהשו"ע להך דתשובת הרא"ש ולא לעובדא דהמחבר הגאון בעל "עין יצחק" ולא לעובדא דידן גם

יש לומר דשינה שמו שכתוב בשו"ע מיירי ששינה שם האב ג"כ דגם זה בכלל שינה שמו לפי מה שנהגו לכתוב שם האב. — עוד ראיתי בתשובה הנ"ל (סי' י"ט בחלק אה"ע) שגם הוא סמך הרבה על הסברה דבזמנינו אין שייך לעז משום שקולעין את הגט בבי"ד וכתב שם טעם דלא שייך זה לדבר שבמנין דצריך מנין אחר להתירו עיי"ש אולם מה שכתב הגאון המחבר שם להתיר בשנוי השם משום שלא פשעו העדים ומביא רא"י שמכשירין לדעת רש"י והרא"ש והר"ן היכא שלא ידעו העדים שיש לו שם אחר במקום הנתינה במחילת כ"ת אין הנדון דומה לרא"י דהתם לדעת רש"י והרא"ש והר"ן נשאר הדבר כמו שהי' קודם התקנה שהי' די בשם הכתיבה לחוד כיון שלא ידעו העדים משם מקום הנתינה אבל בשנוי השם לגמרי (לא בשנוי ממקום כתיבה לנתינה) הלא גם קודם התקנה הי' פסול שנוי השם במקומם ולא מהני מה שלא פשעו העדים אולם בגוף השאלה דהתם בודאי הדין עם הגאון המחבר ז"ל משום משם חשא לשם חסיה אין זה שנוי השם ואין כאן לעז דזה תלוי במבטא המדינות וגם במדינה אחת שמעתי שיש שמבטאים חשא ויש שמבטאים חסיה ומה גם שנכתב שם אביה ושם אביו ושם העיר ואין התם בעיר שמות כשמות האלו וכמו שכתב הגאון המחבר שם קודם. — גם מה שכתב הגאון המחבר שם דהיכא דלא פשעו העדים והבעל גם הסמ"ג והמרדכי יודו לדעת רש"י והר"ן במחכ"ת הגדולה גם זה אין נכון כי רש"י והר"ן הלא פירשו לשון הש"ס "לא איתחזק", "לא נודע" וא"כ ההיתר שלא נודע נאמר בש"ס אבל הסמ"ג

ליסוד גדול להיתר גם בעובדא דידן כמו שהזכר בפנים.

ע"ד מה שכתבתי לפרש דברי הגהות אלפסי דס"ל דבמכירה לא מהני כלל אומדנא דמוכח מצאתי מפורש סברה זו בת"ס רי"ד על מס' קידושין דף מ"ט ודף נ"ו לפי דעתו אומדנא דמוכח מהני רק במתנה וזה כמו שכתבתי לפרש דברי הגהות אלפסי דלא בא להקל במתנה רק להחמיר במכירה.

וע"ד הקושיא שהקשיתי שכפי הנראה תקנת ר"א לכתוב וכל שום אפילו בהחזק שלשים יום ואיך אפשר להתאים זאת

עם מאי דאמרינן בב"ב קס"ז דאם הוחזק שלשים יום לא חיישינן לאתלופי שמו והארכת' לתרץ קושיא זו אפשר שאין כאן קושיא כלל דהסוברים דחיישינן שמא שינה שמו במזיד יתכן שסוברים כדעת הרמב"ם דטעם שלשים יום הוא שאם תאמר יותר אין לדבר סוף אבל לכתוב וכל שום הלא יש לדבר סוף ורשב"ם דסובר דטעם שלשים יום דכל כך ירא להחליף שמו אפשר דסובר כה"ר"ן דלא מיירי בגמרתנו שמשנה שמו במזיד אלא שכך אירע הדבר שנעשה לו שם חדש במקומו החדש.

עמו לתת לו דמי חמורו היינו דוקא אם ישיג התכלית המבוקש מפעולתו שהיא הצלת החמור, וזה דקמשני הש"ס בב"ק דף קט"ז ע"ב הקושיא מהתוספתא בהשוכר את הפועל להביא כרוב דדורמסקין לחולה וכו' התם עביד שליח שליחותו הכי לא עביד שליח שליחותו היינו משום שהביא את הכרוב והדורמסקין, דבאמת איתא בתוספתא הובא ברי"ף פרק האומנין שגם אם לא מצא הכרוב נוטל שכרו, ועל כרחך דעיקר שליחותו היא, ההליכה וההשר תדלות להביא כרוב, ואף אם לא מצא עביד שליח שליחותו כיון שעשה פעולתו וזה פשוט ומבואר. (**)

ויש ע"ד אופן הדומה לזה האופן היינו שבאמת אינו נותן להפועל שכר רק כפי שווי השכר בעד הטורח, אלא שנותן לו שכר יותר מכפי ששוה שכר טרחו (ובדבר שדרך העולם כך לא היה משטה כדאיתא ברמ"א) משום "התכלית" היוצא מפעולת הפועל, ובכ"ז גם אם לא ישיג "התכלית" יקבל הפועל שכרו משלם.

והתנה לתת לו המנה בעד חמורו בשביל שיציל החמור ששוה מאתיים

ולחנם נדחק בזה הלח"מ בפ"ט מהלכות שכירות ומה שלא הקשה הש"ס מרישא דתוספתא, ע"ן בנתיבות המשפט סי' של"ה מה שתיירץ בזה, ואעפ"י שבתו"ס כתבו שם שנותן לו יותר מפני שמיררי שעי"ז הפסיד במקום אחר — אין זה סתירה למה שכתבת', דאף שנותן לו יותר בשביל שהפסיד במקום אחר, בכ"ז עיקר השכירות הוא נותן לו רק בעד פעולת ההליכה ולא בעד "התכלית" אשר מצא מההליכה.

שו"ת בענין שכר השתדלות ב"ה, בחורף שנת תרנ"ד, שקלאו. אל כבוד אדוני דוד הרב המאה"ג ור"ח מוה"ר מנחם מנדל רב בקאפוטס. בדבר אשר בדק לן מר בענין הד"ת כי שנים קבלו על עצמם להוכיח בדבר איש אחד, כי פטור הוא עפ"י חוקי המדינה מעבודת הצבא אלא שיש טעות גדול בספרי הגולדים. וכל אחד ואחד הוסכם על סכום פרטי ושניהם עשו עד מקום שידם מגעת בלי שום ערמוניות ואח"כ יצא לחפשי ע"י פעולת אחד מהם ולא ע"י פעולת השני, וכפי הנראה מדברי מר דודי שלא היו ענין שותפות בין שני האנשים, כי אם כל אחד התנה להשתדל בפני עצמו ואינו נוגע להמשיך תדל השני.

והנה לדעתי יש בענין הזה שני ספיר קות: א) אם מגיע לו שכרו כפי המדובר ב) אם יש לו לכל הפחות שכר כפועל, וכדאמרין בב"ק קט"ז ירד להציל ולא הציל אין לו אלא שכרו, הא שכרו מיהא כפועל בעלמא אית ליה, והנה תחילה מצאתי לנכון לבאר דיש שלשה אופנים בפועלים, יש פועל שאינו נשכר אלא לעשות עשיית הפעולה, היינו מעשה ההשתדלות, והתכלית"ז אם תביא תבוא ואם לא, יקבל ג"כ שכר פעולתו, והיינו כפי השווי של הטורח ולא "בעד התכ"לית" שתצא מפעולתו, ויש פועל הנשכר רק לתכלית היוצא מפעולתו ואם לא ישיג "התכלית" אין לו שכר בעד התכלית של הפעולה, והיינו דאמרין ירד להציל ולא הציל אין לו אלא שכרו אבל דמי חמורו לית לי (*). ואף שהתנה

שם מירי דהניח חמורו ששוה מנה להציל חמורו של חברו ששוה מאתיים

והיינו משום שהשוכר נכנס לספק שישלם לו שכרו בין אם ישיג "התכלית" בין אם לא ישיג, וכעין השכר שנותנים לרופאים גם אם מת החולה, וכעין סברה זו איתא בתו"ס ב"מ דף ע"ז ד"ה דאגר, לענין אריס דכתב דנותן לו השליש אפילו אתא מטרא מספק דשמא לא אתי, והיינו דנותן לו בין שיצטרך לפעולתו בין אם לא יצטרך.

והנה בדבר הד"ת שכתב כתר"ה ג"כ תלמי בזה אם התנאי הי' בעד ההשתדלות היינו שהבטיח לו לשלם השכר שהתנה אם שתדל כך וכך אתן לך סכום כזה, או התנאי הי' אם תוכיח במקום הדרוש ותציל אותו מעבודת הצבא, ואם התנאי הי' כאופן הראשון, היינו שלא התנה עמו על ההצלה, דהיינו "התכלית" מההשתדלות, כי אם על עצם ההשתדלות צריך לשלם לו שכרו כפי התנאי בלי ספק, ואם התנאי הי' בפירוש על ההצלה שכרו משלם כמו שהתנה ודאי אין צריך ליתן לו, ואם צריך לשלם לו בעד הטרחה אבאר לקמן, ואם יש הכחשה בין שניהם, זה אומר השכרתי להשתדלות, וזה אומר שכרתיך להצלה ועכשיו שלא הצלת לא תטול, היינו הדין המבואר במדכי סוף פרק הגוול בתרא, יע"ש באורך שפסק דהנתבע צריך שבועה שדבריו אמתים, ואם הי' התנאי באופן שאי אפשר לברר דהיינו שמסגנון לשון התנאי אינו מבואר אם התנאי הי' על ההשתדלות או על ההצלה לדעתי בזה תלוי בחר האומדנא לפי האות עיני הדיין, לדוגמא: אם יתן אדם חמש מאות רז"כ בודאי לא יתן בעד ההשתדלות לבד, כי אם בעד ההצלה, ולהיפך אם יתן סכום מועט מסתברא שנותן בעד ההשתדלות, וזה הכל לפי

ראות עיני הבי"ד, ואעפ"י שנפסק כחכמים בב"ב דף ע"ז ע"ב דאין הדמים ראי' הלא כתב הרמב"ם בפרק כ"ו מהלכות מכירה דסומכין על המנהג והוא מהתוספתא, ולפי המנהג בודאי אין נותנים סכום גדול בעד הליכה לחוד כי אם בעד ההצלה ועיין בתו"ס ב"ק מ"ו ד"ה יחזוי וביש"ש פ"ה סי' ג' מה שכתבו בזה.

ועתה נבאר מה יש לחקור אם התנאי הי' בעד ההצלה והוא לא הציל והציל חברו, אם יש לדמותו לעלה מאליו, והנה בע"ה מאליו יש מחלוקת הרמב"ן ושאר הפוסקים, דהחולקם על הרמב"ן ס"ל דבעלה מאליו כיון שהתחיל בפעולתו חייב לשלם לו שכרו משלם, הובא המחלוקת במהר"מ פאדובה סי' ס"ג ובנמ"י בפרק האומנין לענין אתא מטרא פסידא דפועלים, אך באמת לא דמי לעלה מאליו, משום דעלה מאליו הלא יתכן כי גם השתדלותו הי' מועיל, אלא שעלה מאליו, אבל כאן הלא ראינו שהשתדלות שלו לא הועילה כלום, וא"כ בסבתו לא עשה פעולתו היינו ההצלה מה שאין כן התם שהוא הי' מ"כן לעשות ההצלה אלא שעלה מאליו ומה הי' לו לעשות? וכן אתא נהרא הלא הפועלים היו מוכנים לעשות הפעולה אלא דאתא נהרא מה שאין כן כאן דלא עשה הפעולה כלל היינו ההצלה דזה קבל על עצמו והשתדלותו לא הועילה לו וא"כ חסרון הצלתו הי' בסבתו, אלא דכ"ז אם השתדלותו לא הועילה, אבל אם חבירו הקדימו להציל ובאמת יוכל היות כי גם הוא הי' מצליח להציל אם לא שהקדימו חברו, וא"כ אפשר דדמי זה לעלה מאליו, אבל יש לומר דגם בזה האופן לא דמי לעלה מאליו, דהתם עלה

מאליו שייך לומר דמזלו גרם אבל כאן כיון שנעשה ע"י השתדלות איש אחר לא שייך בזה כ"כ מזלו גרם אלא דאם חבירו הקדימו יש לדמותו לאתא נהרא כיון דבעה"ב ידע ששכר עוד אחד והפועל לא ידע וא"כ היה פסידא דבעה"ב ולכאורה צריך לשלם לו אפילו לדעת הרמב"ן. דעלה מאליו פטור מלשלם דשם היה אונס דלא ידע בעה"ב אבל כאן הלא ידע בעה"ב ששכר עוד אחד והוא לי להגיד שאם יקדמו האחר יהי פטור מלשלם (אך בכ"ז אינו ברור דהתם באתא נהרא אי לאו נהרא הי' ודאי עושה הפעולה וכאן יש ספק אם הצליח הדבר בידו גם אם לא הי' מקדמו חבירו) אך כל זה אם לא ידע המשתדל כי יש עוד משתדל אחר אבל אם ידע המשתדל כי יש עוד משתדל שני הלא דמי ממש לאתא מטרא דהו"ל להפועל לאתנויי (אך באמת יש דעה שאם התחיל במלאכה גם באתא מטרא זכה הפועל אלא דאינה הלכה) אך מדברי מכתב כתרה"ה ניכר כי באמת השתדלותו לא הועילה לו במאומה וא"כ אם התנאי הוא על הצלה א"כ ברור הדבר שאין מגיע לו שכרו משלם חדא דהלכה כהרמב"ן דכן פסקו הרמ"א והנתיבות סי' רס"ד (ודלא כהסמ"ע) דאם עלה מאליו דמי לירד להציל ולא הציל ועוד דזה גרוע מעלה מאליו כדלעיל ונשאר עתה ספק אם יש לו שכר כפועל בעד טרחתו כלומר מה ששואה הטורח לחיד. (זולת ההצלה) והנה בגמרא איתא לירד להציל ולא הציל אין לו אלא שכרו א"כ נמצא מי ששכר עצמו להציל איזה דבר אף אם לא השיג הדבר — שכרו כפועל מיהא אית לי בעד טרחתה אלא דבמרדכי סוף

אם חמורו טובע לשכור פועל ולתת לו שכר טרחתו והדין הב' הא דמשלם לו בעד חמורו הוא דוקא אם הציל ושכר טרחתו הוא ענין בפני עצמו לגמרי דאינו נוגע לדמי חמור' שהפסיד על ידו מה שאין כן היכא שקבל עליו לגמור איזה דבר ומקבל השכר בעד ה"תכלית" היוצא מפעולתו שאם נגמר הדבר או הלא נכלל שכר טרחתו בהס' כום שהתנה עמו ולכן אם לא נגמר הדבר אין לו גם שכר טרחתו משום שהנשכר נכנס לספק זה כדלעיל.

הנלע"ד כתבתי — יהודא ליב דון יחיאי

ע"ד שינוי מצדקה לצדקה

ט' אדר ב' תרס"ח שקלאוו

נשאלתי מאלופי ונכבדי עיר קאפוסט לחוות דעתי על אודות שנחלקו שם בעלי תריסין ע"ד המאורע הזה:

אשה אחת ש"מ מסרה 96 ר"כ לה' אשה החשובה מרת חוה פעסעלניק. ועפ"י הצעת מרת פעסעלניק הנ"ל כתב בה בצואתה כי 36 ר"כ מהמע"ת הנ"ל היא מנדבת לארץ ישראל (ובע"פ הגידה מרת פעסעלניק להאשה הש"מ כי בעד זה יתפללו תפילת "קדיש" בשבילה בארץ ישראל) והמותר 60 ר"כ ל"חברא קדישא" שבעיר קאפוסט אשר הם יחלקו כדרכם מזה חלק מסוים לעניי העיר. והגבאי ד"חברא קדישא" לא חפץ להתעסק בקבורתה כי אם שיתנו לו בעד עניי העיר קאפוסט עוד 15 ר"כ ס"ה 75 ר"כ ובשביל ההכרח כדי שיתר עסקו בקבורתה מסרה מרת חוה פעסעלניק עוד 15 ר"כ להגבאי ד"חברא קדישא" אך הגבאי אמר שישאלו עפ"י "דין תורה" שאם עפ"י דין תורה שייך כל הסך 36 ר"כ למעות אר"י ואסור

לגבאי עיר קאפוסט לשנות מעניי ארץ ישראל לעניי עירו. אזי ישוב הכסף לשלחם לארץ ישראל ושאלו אותי להגיד להם חוות דעתי. וזה החלי:

תחלה נבאר איזה שיטות מהראשונים בדין שנוי מצדקה לצדקה. הנה הרא"ש ז"ל כתב בפ"ק דב"ב ע"ד ראות יוסף הלוי ממס' שקלים מותר עניים לעניים וז"ל: דהתם לא איירי במעות של קופה אלא ע"י מקרה שהוצרכו לגבית מעות לצורך עניים כגון מלבושים או שבאי שם עניים הרבה דומיא דשבויים ובהא הוא דאמר דמה שהוגבו לשכס לא ישר ניהו ליתנם לעניים אחרים אבל בני העיר שעשו קופה בסתם לדעתם עשוה ולשנותם לכל מה שירצו ולכשיצטרכו מעות לעניי עירם יגבו פעם אחרת עכ"ל.

וכבר כתב מהרי"ק ז"ל שמדברי הרא"ש משמע דאפילו בני העיר שגבו סתם יופה כחם לשנותם אפילו הכי יהיב טעמא לכשיצטרכו מעות לעניי עירם — יגבו פעם אחרת. הא פסדו עניים פסידא דלא הדר הי' נראה דאסור עכ"ל מהרי"ק בס"י הי' ובאמת דברי הרא"ש ז"ל צריכי כים ביאור דהרי עיקר הקושיא הוא: מה שבכאן מותר לשנות מתמחוי לקופה ולהיפך. ושם אמרינו דמותר עניים לעניים ואסור לשנות מעניים אלו לאחרים והי' לכאורה די לשנות באחד מן התירוצים דשאני הכא דעל דעת בני העיר נותנים. ועל דעת זו נותנים להם שיוכלו לשנות מקופה לתמחוי ולכל מה שצריך מה שאין כן התם דגבו לשם עניים אלו דוקא וע"כ אסור לשנות ומותר עניים לעניים, ובתירוץ זה יהי' כבר לכאורה מספיק לתרץ הקושיא או לדחות הרא"י. וגם הי' לכאורה די לחלק במה שמסיק הרא"ש ז"ל ולכשיצטרכו

מצוה. והלא פשיטא שאין חזו"רין ופ'רעין נר אחר או מנורה אחרת דא"כ הפוכי מטרתא למה לי ועיי"ש שנדחק בישוב קושיא זו ואם לדבריו ז"ל כיון הרא"ש ה"י ל"י לפרש ועפ"י דרכנו ניחא מאד דהלא שם אין קושיא מצד המקבל ושם עיקר הקפידא היא מצד הנותן, וכיון דאמרנו שהנותן על דעת הגבאי נתן כבר ניחא ואין צורך הגבאי לפרוע נר אחר מה שאין כן בקופה ותמחוי כיון דהגבאי קבל מתחלה על דעתא שיחלק לעניי העיר וא"כ כבר זכה בשבילם ואיך אפשר לחלק ממונם לעניי עיר אחרת וע"כ תירץ שיחזירו ויגבו פעם אחרת, ונמצא דלא פסדי עניים ולא מידי, נמצא דלדעת הרא"ש ב"דאי בהאי עובדא דידן אין לשנות הנדבה מעניי ארץ ישראל כיון דמרת חוה כבר קבלה הכסף בעד עניי ארץ ישראל כבר זכתה בשבילם ונעשית שלוחם לזכות בהמון בעדם, א"כ שוב אסור לשנות דהלא בכאן בודאי פסדי הסכום הזה דהלא גבאי ארץ ישראל לא יגבו מעות אחרים משום דגבאי ה"חברה קדישא" דקאפוסט שינה המעות שלהם לצורך דבר מצוה אחרת (ומסתמא כאשר הגבאים דארץ ישראל יש להם ממין בריות נותנים להעניים ג"כ יתיר ב"רוח) וזהו השנוי מצד המקבלים, וגם מצד הנותנת יש שנוי דעת דהלא היא לא נתנה הכסף לדעת הגבאי ד"חברה קדישא" (אלא דמצד הנותנת אולי אפשר עוד לצדד ולומר שהיא נתנה לדעת מרת חוה פעסעלניק הנ"ל וגם זה יש לדחות כדבעינו למימר לקמן) אולם מצד המקבלים בודאי יש איסור לכאורה לשנות לדעת הרא"ש ז"ל כמו שביארתי את דבריו.

מעות לעניי עירם יגבו בפעם אחרת, פירושו: דהכא לא פסדי עניים דהלא על הגבאים רמי לפרנסם ולשיצטרכו יגבו פעם אחרת מה שאין כן בהך דשקלים, כיון דפסדי עניים וע"כ מותר עניים לעניים והרא"ש ז"ל הרכיב שני התירוצים (יחד א) לדעתם עשוה ולשנותם כל מה שירצו, (ב) ולכשיצטרכו מעות לעניי עירם — יגבו פעם אחרת, ותרתי למה לי? והנראה לי לומר דהרא"ש ז"ל תרתי קשיא לי מהא דמותרים לשנות מתמחוי לקופה, ומקופה לתמחוי, חדא דהלא משנים מדעת הנותן, דאי תימא דהנותן נתן דוקא לצורך הקיפה ולא לצורך התמחוי וא"כ איך מותר לעבור על דעתו דהלא לא נתן המעות כי אם לדבר זה ולא לדבר אחר, וע"ז קאמר דלדעתם עשוה ולשנותם לכל מה שירצו, ותו קשה לו דנהי דהנותן נתן על דעת הגבאים, אבל כיון שהגבאי קבל המעות מתחלה בעד עניי העיר, הרי כבר נעשה כשלוחן וזכה בעדם הממון וא"כ איך מותר לשנותם כיון שכבר זכו בהם עניי העיר והרי נתן ממנם לאחרים וע"כ תירץ דלא פסדי עניים, דלכשיצטרכו לפרנסם יגבו פעם אחרת דעליהו דהגבאים רמי לפרנסם פרנסה ידועה, וא"כ לעניי העיר אחת היא, כלומר דהרא"ש ז"ל תירץ מה שקשה מצד הנותן איך מותר לשנות ומצד המקבל איך מותר לשנות וע"ז תירץ שני תירוצים ובה תתישב לנו כהוגן מה שמקשה המהר"ק בס"י ה' על דברי הרא"ש שכתב דרק מפני זה מותר לשנות משום דעניים לא פסדי ולא מידי, א"כ היכא אמרינן דישאל שהתנדב מנורה או נר לביה"כנ דיכולים לשנות לדבר

והנה הב"י בס"י רנ"ו הלכות צדקה הביא בשם הר"ן ז"ל ואם תאמר הרי זכו בהם עניים ז"ל דטעמא דמילתא משום דאינה אלא כעין הלוואה גבייהו שהרי אם יצטרכו עניים עליהו רמי, הנך רואה כי הר"ן ז"ל הוקשה לי אך הקושיא מצד זכות העניים, והיינו משום צד הנותנים ה"י פשוט לו דהנותנים על דעת הגבאים ובני העיר הם נותנים אלא דה"י קשיא לו הלא זכו העניים ותירץ כעין תירוץ הרא"ש ז"ל, וכדברים הללו איתא גם בנמ"י בפ"ק דב"ב וא"כ לכל הנך גדולים היינו: הרא"ש והר"ן והנמ"י בודאי אסור לשנות ממעות עניי ארץ ישראל לעניי עיר קאפוסט.

ש"ב הובא במהריק סי' קכ"ח תשובת הרשב"א והיבאה ג"כ ביתה יוסף ביו"ד שכתב אבל בזמן הזה שאין הצבור משלמים צרכי העניים ועוד שאין סיפק אין הצבור רשאי לשנות עכ"ל, וכיון שכן לדעת תשובה זו בודאי אסור לשנות, אך א"כ הביא המהרי"ק ז"ל באותה תשובה, תשובה אחרת הסותרת לתשובה זו שכתב שם שכל המקדיש על דעת אנשי העיר היא מקדיש וע"כ רשאים בני העיר לשנותם עיי"ש בהמהרי"ק מכל מקום אין ללמוד היתר בנידון דידן גם מתשובה זו, משום דבנידון דידן לא נתנה האשה הנ"ל על דעת אנשי העיר, כי אם על דעת מרת חוה פעסעלניק הנ"ל וכדאיתא ברמ"א סי' רנ"ו סעיף ד' אבל אם מינה בעצמו גבאים אין בני העיר יכולים לשנותה דלא על דעתם התנדב.

ואין ללמוד היתר מדברי רבינו יונה שהובא בשיטה מקובצת, שכתב והרב ר' יונה דחה לאותה ראי' דשקלים, דהתם

בשלא היצרכו לשנות קאמר, אבל אם ראו צורך שעה לשנות שאין להם ממקום אחר ודאי משנים וכו' עיי"ש אין ללמוד היתר מדברי רבינו יונה אלו, דהלא רבנו בעצמ' ס"ל דזה דוקא נדבת צבור כלומר מה שבני העיר נודבים ע"י גביית הפרנסים אבל נדבות דיה"י דים מתנדבים מעצמם אין לבני העיר רשות לשנותם כמ"ש בנמ"י בב"ב בשם רבינו יונה עיי"ש, *) אלא דלכאורה ה"י נראה דיש לצדד להיתר מדברי השיטה מקובצת שם, דהנה בשיטה מק"ו בצת שם הקשה יז"ל: ולדידי קשיא קצת דהא תנינן בההיא מותר המת ליורשיו אעפ"י שגבו אותם לצורך תכריכי המת וקבורתו נותנים המותר ליורשיו ואפילו הם עשירים, אלמא כבר זכו בהם לצרכי המת להורישו לבניו וא"כ האיך ישנו אותו לדברים אחרים ואפילו הפרנסים הלא הם גוזלים את החיים? את המתים, ואפשר דכל מה שהגבאים גובים על דעת הפרנסים הם גובים ומי שנותן על דעתם הוא נותן והרי זה כאילו התנו בשעה שהם גובים וכענין שאמר רב אשי אנא אתנול נמי לא צריכא, כיון דכל דאתי אדעתא דידן אתי ומה דבעינא עבידנא ביה, והנה הדברים האלו מתאימים לדברי תשובת הרשב"א השנית שהובא במהרי"ק, דמשום הכי מותרים לשנות מעות העניים משום דע"ד זו נותנים המ

ועוד נראה דרבינו יונה ס"ל דרק המותר מותר לשנות והיכא דאיכא פסידא לעניים מחלק המגיע להם מודה דאסור לשנות, הכא מוכח שם מדברי רבינו יונה שהובא שם להלן בשיטה מקובצת.

משבא ליד הגבאי כ"י דוקא הגבאי אבל בני העיר משנין וכן דעת הרשב"א בתשובה שהובא במהרי"ק סי' קכ"ח ובב"י סי' רנ"ו הביא מהמרדכי דהא דרשאין בני העיר לעשות קופה תמחוי ולשנותם לכל מה שירצו ה"מ ב"י טובי העיר במעמד אנשי העיר וכן כתב הר"ן שהובא בב"י סי' הנ"ל וז"ל והיה דתנן בשקלים מותר עניים לעניים ה"מ בשלא הסכימו בני העיר לשנותה אבל אם הסכימו בני העיר לשנותה או פר נסים הממונים על הצבור משנין עכ"ל. וכן ה"א בקרבן עדה בירושלמי פרק בני העיר ועיין בב"י בבדק הבית מרבינו ירוחם בשם הת"ס דצבור מותר לשנות ולדבר מצוה גם הגבאי מותר לשנות וכן הוא במהרי"ק בשרש ה' וא"כ ה"י אפשר לומר לכאורה דאם תסכים מרת פעסעלניק הנ"ל לשנות תוכל בהסכם טובי העיר לשנות אבל אין הנידון דומה לראיה דהתם בדברי השיטה מקובצת קבלת הגבאי אינה ברורה לקבל דוקא בעד עניים אלה כאמור. כיון שניתן לו על דעת לשנות בשעה שקבלה מרת פעסעלניק הכסף הנ"ל קבלה בברור גמור בעד עניי ארץ ישראל ורק אח"כ לא חפצו להתעסק בקבורתה הוכרחה לשנות אבל בעצם וראשונה קבלה רק בעד עניי אר"י, וא"כ כבר זכו בהם העניים של ארץ ישראל ומה גם שהיתה ש"מ דדברי ש"מ ככתובין ומסורים דמי, וא"כ קנו עניי ארץ ישראל את הכסף (וגם הלא נדבה זאת בשביל אמירת "קדיש" בארץ ישראל וא"כ קפדה דוקא שיותן הכסף לארץ ישראל ולא נתנה כלל על דעת לשנות והוה זה כעין מגבית פורים

נדבים שאפשר יהי' לשנות, והנך רואה שהדברים האלו שונים מדברי הרא"ש שסברה זאת משום דאדעתא דהכי נותר נים, לא הספיקה לו להרא"ש ז"ל, כי אם לתרץ בזה שאיך אפשר לשנות מדעת הנותנים, אבל עדיין ה"י קשה לו דאפילו תימא אם הניתנים אינם מקפידים אם ישנו נדבותיהם לדבר אחר, אבל כיון שהמקבלים כבר זכו לצורך העניים איך אפשר לשנות הלא כבר זכו בהם העניים, אבל הדעה זו בשיטה מקובצת ס"ל (וכן אפשר דעת הרשב"א שהובאה לעיל בתשובה השניה) כי סברה זו כבר מספקת לתרץ הכל והוא משום כיון שהנותנים — נותנים על דעת הגבאים והפרנסים וא"כ לא שייך תו למימר דהגבאים נעשים שלי-חים של העניים ואסור להם לשנות שכבר זכו בעדם. כיון שהנתנה אינה ברורה עדיין בעד מי היא, לא שייך לומר שכבר זכו בהם העניים, דהשיטה זו ס"ל כיון דהמנדב נותן ע"ד הגבאי שיהי' הרשות בידו לשנותה, וכיון שכן אין שייך לומר שכבר זכו בהם העניים דהלא קבלת הגבאי לא היתה ברורה לקבל בעד עניים אלה כיון שהנותן — נותן על דעת שיוכל הגבאי לשנותה, וא"כ בנידון דידן אפשר לומר דכיון שהיא נתנה על דעת מרת פעסעלניק הנ"ל ועשתה אותה לגזברה א"כ קלקלתנו תקנתנו דכיון שעכשיו תאבה הגזברית מרת פעסעלניק לשנות הדבר לעניי עיר קאפוסט — הרשות בידה. כיון שעל דעתה נתנה (אם נתפוס כן) ואע"ג דאיתא דמשבא ליד גזבר אסור לשנות אולם בהסכם טובי העיר יש כמה דעות הראשונים דמותר לשנות (כן איתא במרדכי בב"ב תפ"ה וז"ל

לפורים) ובסברה זו שכתבתי לחלק דהיכא שאין קבלת הגבאי ברורה לעניים אלו או באמת אין שייך לומר שכבר זכו בהם העניים אפשר לומר דלא פליגי הרשב"א בתשובה האחרת והרא"ש בדינא דהרשב"א וכן השיטה מקובצת מיירי היכא דקבלה המקבל בעד העניים לא ברורה היתה שכבר אפשר שמפני הצורך ישנה הנדבה לאיזה דבר אחר, אבל הרא"ש וכן הר"ן והנמ"י קשה להו דמשמע מהש"ס אף אם בשעת שגבו הקופה לבני העיר לא עלתה או על דעתם לשנות כלל לעניי עיר אחרת וקבלוה בפירוש לבני אותה העיר אלא שאח"כ נולד להם צורך חדש שבפתי אום עלו עניים הרבה מעירם אחרות ובכ"ז מותר לשנות לע"ז קשיא להו להרא"ש והר"ן והנמ"י דהלא כבר זכו בהם העניים ותירצו משום דלא אית להו פסידא לעניים דעל הגבאים להספיק די פרנסתם ועלייהו דגבאים רמי הדבר ולית להו פסידא לעניים, נמצא דלענין דינא אין נ"מ דהיכא דבשעת קבלה הגבאים לא ברורה מילתא בעד מי הם מקבלים כלהו ס"ל דמותר לשנות אף דאיכא פסידא לעניים אלו, אבל היכא דבשעת הקבלה קבלו הגבאים ביחוד לצורך עניים אלו, אזי היכא דפסדי עניים — אסור לשנות. וא"כ בנידון דידן כיון דבעת קבלת מרת חוה פעסעלניק היה ביחוד לצורך עניי ארץ ישראל אסור לשנות בשביל סבה חדשה שנולדה אח"כ כיון דאיכא פסידא לעניים יאף אם תמצוי לומר דפליגי הרא"ש והשיטה שהובאה בשיטה מקורי בצת בדין זה (*) (והכי משמע בש"מ) בהא פליגי דהרא"ש ס"ל כיון שגבו הגבאים לצרכי עניים אלו — אסור

לשנות לעניים אחרים אם יהי' פסידא לעניים אלו והשיטה שה"באה בשיטה מקובצת ס"ל אעפ"י שהגבאים גבו לצורך עניים אלו בכ"ז מותרים לשנות מפני כי הנותנים — נותנים על דעתם שיוכלו לשנות אם יהי' צורך בדבר, אבל אם הנותן אכר בפירוש שהוא ניתן לעניים אלו מסתברא בודאי שגם השיטה הנ"ל בש"מ ס"ל דאסור לשנות בכל אופן כדאים הם הרא"ש והר"ן והנמ"י דקיימו כולהו בחדא שיטתא לענין היכא דפסדי עניים לחוש לדעתם ולא יחא. אלא ספיקא דדינא הלא בספק צדקה הסכימו האחרונים דמיקרי ספק איסורא ולחומר. (עיין בחתם סופר סי' ר"מ ובפרט כי בנידון דידן שאמרה הנותנת בפירוש לעניי ארץ ישראל מסתברא דהכל מידים דאסור לשנות

בשיטה מקובצת משמע בודאי דפליגי שהרי שם לא התנה בהא דעושין גופה תמחוי שלא יהי' פסידא לעניים וגם בהא דמותר עניים לעניים הלא משמע דמיירי דבמקרה גבו לעניים אלו (כמו שכתב הרא"ש) וא"כ אם ישנו יהי' בודאי פסידא לעניים אלו שגבו בעדם בכ"ז לשיטה זו שבשיטה מקובצת לא איתמר התם דאסור לשנות, אלא כשאין שם צורך שעה, אולם נראה דכ"ז מיירי דהגבאים מצדם גבו לעניים ידועים וס"ל לשיטה זו דהנותן על דעתם נותן שאם יצטרכו לשנות ישנו כרצונם, אבל אם הנותן אומר בפירוש מצדו שהוא נותן לעניים אלו אזי נראה דגם השיטה זו מודה דאסור לשנות.

כאמור, עוד הביא שם בשיטה מקובצת בשם הרשב"א דנדבת היחיד אין בני העיר רשאים לשנותה שלא על דעתם התנדב, וכש"כ היכא שהיחיד אמר בפירושו לצורך מי התנדב ואפילו לדעת הר"ן שהובא שם שאפילו נדבת יחיד מותר לשנות מסתברא דהני מילי שלא פירש היחיד בפירושו לשם מי התנדב ובדבר מה שכתבתי להוכיח מדברי הרא"ש, דכיון שקבלו הגבאים לעניים אלו, כבר זכו בהם העניים האלו, ואסור לשנות, דהוה גזול את העניים, שזכו הגבאים בעדם — אין לדחות דדוקא התם בנידון דהרא"ש בענין לעשות מקופה תמחוי אי לאו דלא פסדי עניים, משום שיחזורו ויגבו בעדם — אסור לשנות משום כיון דלכל עני ועני שבעיר יש לו חלק ידוע בהקופה והוה ממון שיש לו תובעים ולכן שייך לימר שזכה הגבאי בשבילם, אבל בנידון דידן דסך מועט כחמשה עשר רז"כ הלא לא יגיע אפילו פרוטה, אם נחלק לכל עניי ארץ ישראל, וא"כ צריכים גבאי ארץ ישראל לבחור למי לתת ממעות אלו והוה זה ממון שאין לו תובעים דלכל עני יש לומר שנותן לעני אחר וע"כ אולי לא שייך לומר שזכה הגבאי בקבלתו להעניים שבארץ ישראל זה אינו נכון כלל דהא בהדיא אמרינן בב"ק דף ל"ו ע"ב דאפילו בפלגא דזווא שייך לומר שזכה הגבאי בשביל העניים, ולכאורה ה"י נראה להביא רא"י ג"כ דאסור לשנות מעניי ארץ ישראל לעניי עיר קאפוסט, מהא דאיתא ברמ"א סי' ת"ז סעיף ד' שכתב וכן אם פירש הנותן ואמר שיתנו לעניי העיר וכו', אין להם לשנות אפילו לתלמוד תורה עכ"ל, אולם עיינתי במהרי"ו שממנו מקור הדין זה וראיתי

מצער שייך לומר כמו שכתב מהרי"ו שכבר זכו בהם העניים כמו שהבאנו מהא דב"ק דף ל"ו דגם בפלגא דזווא שייך לומר שכבר זכי בהם העניים, וא"כ אם משנין הוה גזול עניי ארץ ישראל וא"כ לא מיבעי לדעת הרא"ש והר"ן והנמ"י דאסור לשנות כדלעיל, ואפילו לדעת השיטה (שהובאה בשיטה מקובצת) שהגבאים מותרים לשנות משום שהנ"תנים — נותנים על דעתם היינו בסתם נתינה ואפילו אם נאמר שהגבאים אמרו להנותנים שזה שגובים הוא בעד עניים אלו; דהכא משמע מלישנא דמותר עניים לעניים, אבל הנותנים לא אמרו מצדם שהם נותנים לעניים אלו, וע"כ ס"ל להשטה הנ"ל דעל דעת הגבאים נותנים שאם צורך להגבאים לשנות — ישנו ולכן אין הנתינה ברורה כ"כ למי היא, אבל לא בעובדא דידן שהאשה הש"מ עשתה את מרת פעסעלניק לממונה שתשלח המעות לארץ שראל לאמירת "קדיש" והוה נתינה ברורה בשביל עניי ארץ ישראל מידה השיטה הנ"ל דאסור לשנות כמו שאמרנו לעיל.

וע"ד דבמרדכי פ"ק דבב"ב סי' תק"ג איתא דממון שאין לו תובעים והא ד"לשמור ולא לחלק לעניים" הם שני דינים (ולא כדמשמע לכאורה בסמ"ג*) בהלכות שומרון שזה דין אחד) והיכא

ובודאי הדבר פשוט שהם שני דינים ודברי הסמ"ג ג"כ צריכים לפרש דכוונתו דמטעם המפקיד פטור משום "לשמור ולא לחלק" ומצד העניים הוא פטור דאין העניים יכולים לתבוע מפני שהוא ממון שאין לו תובעים וכמו שכתב רש"י בשלהי החובל

שיש גבאי הת"ב לא מיקרי זאת ממון שאין לו תובעים, כדאיתא במרדכי שם עיי"ש. וע"כ דוקא אם המעות נאבדו אפילו בפשיעה ואינם בעין פטורים מלשלם מהא דלשמור ולא לחלק לעניים (יגם זה אם לא אמר הגבאי שמור לי ותתחייב כמו שאיתא בהמרדכי בהחובל וברמ"א בח"מ סי' ש"א משמע שפסק דאפילו אם אמר רק שמור לי ולא אמר ותתחייב מחויב ג"כ לשלם כדין שומר) אבל אם המעות בעין יכול הגבאי לתבוע ולא הוה ממון שאין לו תובעים אעפ"י שלא אמר לו שמור לי בעדי ולכן כתב המרדכי בב"ב דגם אם לא קיץ להו לעניים לא ה"י פטור מצד הדין ממון שאין לו תובעים, דהגבאי היא התובע, ורק אם לא קיץ ה"י פטור אם נאבדו משום ד"לשמור ולא לחלק" ואם כן בעובדא דידן שהמעות בעין אצל הגבאי ד"חברא קדישא" תוכל מרת פעסעלניק לתבוע ממנו דהש"מ עשתה אותה ממונה על הכסף הנ"ל והיא כגבאי וא"כ לא הוה זה ממון שאין לו תובעים — ולא עוד אלא גם בממון שאין לו תובעים אם הממון היא בעין כתב מהרי"ק בתשובה ו' דב"ד מכריחין לתת המעות שהן בעין וכן פסק מהרש"ל בישש"ו בהחובל וא"כ הכא דהמעות בעין והם שייכים לעניי ארץ ישראל כאמור, יכולים ביד לכוף להגבאי ד"חברא קדישא" להחזיר המעות לעניי ארץ ישראל שזכו בהם כדלעיל, ולא עוד לא מיבעי בעובדא דידן שהמעות בעין דמדינא צריך הגבאי להחזיר למרת פעסעלניק לשלחם לארץ ישראל אלא אפילו אם פשע וחילקם לעניים אחרים ואי אפשר עוד להחזירם חייב הגבאי ד"חברא קדישא" לצאת ידי

ואחר זמן ישלם משניתנו ליד גיזברין אין את רשאי לשנותה אם לא ברצון ז' טובי העיר, עכ"ל הקרבן עדה. והנה לפירוש הקרבן עדה אין לשון הירושלמי מדויק מתחילה התחיל אין צריך להפ' ריש תחתיהו ואח"כ סיים בדין שמש" באו ליד גזבר אסור לשנותם ולפי פירוש הקרבן עדה דכל מחלוקת האמוראים בזה אם צריך להפריש תחתיהו הוא משום דפליגי בזה אם מותר להגבאי לשנות הצדקה למצוה אחרת א"כ היה להו' לפליגי בזה גופא אם מותר לשנות להגבאי או לא ואם תאמר דמשום הכי פליגי אם צריכים להפריש תחתיהם משום דהמעשה היה שכבר שינה וע"כ פליגי בזה אחר המעשה אם צריך להפ' ריש אחרים תחתיהו וא"כ היה להם להאמוראים האחרונים בשם ר' חנינא ג"כ לומר דצריך להפריש מעות אחרים תחתיהו ומדוע דבר הוא דוקא מזה שאין הגבאי רשאי לשנותו כיון דהא' מוראים הקידמים שאמרו שצריך להפ' ריש מעות אחרים תחתיהו הוא ג"כ מפני שאין הגבאי רשאי לשנות וא"כ מה חידש בדבריו אלזו ומדוע שינה בלשונו ותחת לומר ג"כ שצריך להפ' ריש מעות אחרים תחתיהו דבר הוא מזה שאין הגבאי רשאי לשנות. ונראה לי כי דברי הירושלמי ית' פרושו יפה ובדיוק עפ"י דברי התו"ס בחולין דף ק"ל ע"ב ד"ה תנא תני ישלם וז"ל וא"ת וכו' ואמר נמי בפרק הפועלים גבי חוסס פי פרה ודש בה לוקה ומשלם ד' קבין לפרה וכו' יבעי למימר משלם לצאת ידי שמים וללישנא קמא דלעיל דפטור אפילו לצאת ידי שמים פריך שפיר ומיהו לההוא לישנא דאין לו תובעים דחייב לצאת ידי שמים דהיינו

דוקא במזיק מתנות כהונה או אכלן שלקחן באיסור אבל הכא שלקחן בהיתר שהי' או עני אפילו לצאת ידי שמים לא מחייב עכ"ל והנה אנו רואים מדברי התו"ס הנ"ל דס"ל דללישנא קמא דאין מחייב לצאת ידי שמים אין זה דין מיוחד רק במתנות כהונה דכתיב "וזה" אלא דזה דין בכל ממון שאין לו תיב' עים דבדיעבד אינו מחייב לצאת ידי שמים דגמרינו זה ממתנות כהונה לכל ממון שאין לו תובעים ועוד נראה מדברי התו"ס שבתחלה הי' סובר שגם בלקח בהיתר מחייב לצאת ידי שמים ללישנא בתרא ואח"כ מסיק התו"ס דאף ללישנא דמחייב לצאת ידי שמים אם לקח בהיתר אינו מחייב לצאת ידי שמים ונראה דבזה פליגי בהירושלמי האמוראים הך מ"ד דס"ל דאין צריך להפריש מעות אחרים תחתיהו ס"ל כלישנא קמא בחולין דף ק"ל דבממון שאין לו תובעים פטור אפילו לצאת ידי שמים והאמוראים דס"ל דצריך להפריש מעות אחרים תחתיהו ס"ל כס"ד דהתו"ס דמחייב לצאת ידי שמים בכל גוונא אפילו אם בתחלה לקח הממון בהיתר דהכא הוה ס"ל התו"ס בסברתו הראשונה דאפילו אם לקח הממון בהיתר מחייב לצאת ידי שמים ובא האמורא האחרון בשם ר' נחמיה והכריע כסברת התו"ס במס' קנתו דאם הי' מותר לשנות באמת פטור הי' לצאת ידי שמים כיון שלקח בהיתר אבל כיון שמשבא ליד הגבאי אסור לשנות וא"כ שלא כדיון שינה וע"כ מחייב לצאת ידי שמים וצריך להפריש תחתיהו ופירש יפה הוא בדבר הירור שלמי, וא"כ בעובדא דידן אפילו אם הי' מחלק כבר לעניים, כיון שלא כדיון עשה מחייב לצאת ידי שמים וצריך להחזיר

המעות. וראיתי בדברי הגר"א ביו"ד רנ"ו שכתב דמסקנת הירושלמי דאין צריך להפריש תחתיהו והדבר תמיה דבין לפי פירושנו ובין לפירוש הקרבן עדה מסקנת הירושלמי דצריך להפריש תחתיהו, דהלא בקרבן עדה פירש ג"כ דהדין אם צריך להפריש תחתיהו תלוי בדין אם מותר לשנות וא"כ דהירושלמי מסיק דאסור לשנות הלא מסקנת דברי הירושלמי דצריך להפריש תחתיהו, ודברי הגר"א צ"ע, ולדינא נ"ל כמו שכתבתי וכמו שהוא לפי פירוש הקרבן עדה דצריך להפריש אחרים תחתיהו לצאת ידי שמים, וכמו שפסק ג"כ כזאת בחות יאיר הנ"ל, ואולי יש איזה ס"ס בדברי הגר"א.

והנה כל מה שכתבתי בזה עד הנה הוא רק בדין אם מותר לשנות מפני שזכו בזה העניים ועוד טעמים אחרים, אולם הלא בר מן כל דין שכתבנו בזה הלא היכא שהישלש ביד שלישי מצוה לקיים דברי המת כדאיתא בשו"ע חו"מ סי' רנ"ב וא"כ מצוה על האשה שהושלש הכסף בידה לקיים דברי המת ולשל"ח נדבתה לארץ ישראל, סוף דבר בהא נחיתנא ובהא סליקנא דצריך הגבאי ד"חברא קדישא" להשיב המעות למרת חוה פעסעלניק לשלחם לארץ ישראל ושלום.

יהודא ליב דון יחיאל

ג. ב. ש"ב התבוננתי דאפשר דהגר"א מפרש בירושלמי דהמאמר האחרון דמשבאו ליד הגיזברין אין את רשאי לשנות (היינו הדברים בשם ר' חנינא) אינו מקושר עם הקודם והוא מאמר בפני עצמו (והוא רק לכתחילה) ועי"ז כתב דמסקנת הירושלמי דאין צריך להשיב מעות אחרים תחתיהו אבל א"כ צריכים

לומר דהש"ס דילן פליג בזה עם הירושלמי. דברייתא דבתלמודא דידן מסייע ללישנא בתרא דצריך לצאת ידי שמים כדאיתא בהרא"ש בהזרוע שם.

ולפי פירושונו אין צריכים לומר די ש פלוגתא בין הירושלמי והברייתא. הליקוט בהגר"א סותר לתחלת דבריו לכאורה וצ"ע בדברי הגר"א.

ב"ה יום א' ב' דחנוכה תרס"ט שקלאו אל כבוד ידיד נפשי הרב המאוה"ג עדיו לגאון חר"ב איש חמודות וכו' מהור"ר חיים ליב ליפשיץ נ"י רב בטיטערין.

מכתבו דמר קבלתי אל נכון במועדו ומאד יקרה לי אהבתו הנפלאה אלי ואנכי לא ידעתי במה זכיתי ככה בעיני כתרה. בכל אופן יודע אני לכבד ולהקיר ידידותו ואהבתו ומכבדי אכבד יתן ד' הטוב ויקוים בו ברכת אבותינו. ואברכה מברכך. יסלח לי הדר"ג על איחורר תשובתי ומאפס פנאי אחרתי עד עתה. ועתה אשיב ע"ד דברי תורתו והנה כת"ר תירץ דברי הכ"מ בהלכות ע"ז פ' י"ב הלכה א' שכתב דאם לא סייע הניקף אין עובר אפילו בלאו זולת מה שלא לקי. וע"ז הקשה הח"צ בסי' פ"ב דמאי שנא מכל לאו שאין בו מעשה אעפ"י דלא לקי אבל על הלאו עובר ותוכן תירץ כת"ר כי שניא זה מכל הלאוין שאין בהם מעשה. כי בכל הלאוין שאין בהם מעשה הוא העובר עליו בשב ואל תעשה והחילוק הוא רק בזה שאם יש בו מעשה הוא עובר עליו בקום ועשה ואם אין בו מעשה הוא עובר עליו בשב ואל תעשה אבל סוף סוף הוא העובר למשל הוא המתיר את בשר הקדש או הוא אינו מבער את החמץ שהי' מחויב לבער מה שאין כן בניקף אם אינו מסייע כלל הלא אינו עושה מאומה אפילו בשלילה ורק המקיף עושה הכל, זה תוכן תירוצו. ואמנם יש מקום בראש לומר כן וסברה טובה היא אבל דברי הש"ס במכות דף כ' ע"ב אינם מורים כן דהלא אמרינן בש"ס התם דאמר לך מניה ר' יהודא היא דאמר לאו שאין בו מעשה לוקין עליו ולדברי

כת"ר ולר' יהודא מי ניחא הלא עד כאן לא אמר ר' יהודא אלא היכא שהוא עובר על הלאו בשלילה לפחות מה שאין כן כאן וא"כ דהש"ס מייתי דברי ר"י א"כ אנו רואים דגם זה שמניח עצמו להקיף גם זה בכלל לאו שאין בו מעשה היא. ונראה לי לתרץ דברי הכ"מ דשניא הכי מכל לאו שאין בו מעשה דבכל לאו שאין בו מעשה עיקר הלאו נאמר בתורה על דבר שאין בו מעשה וא"כ אף דקי"ל לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו בכ"ז על הלאו הוא עובר דהלא התורה כתבה לנו "לאו" ע"ז. מה שאין כן כאן כיון דעיקר הלאו נאמר לענין מעשה המקיף וגם לענין המעשה של הניקף היכא דהוא מסייע להמקיף וא"כ מנלן דהיכא שאין הניקף מסייעו ואינו עושה שום מעשה דעובר עליו. בשלמא לר' יהודא דגם לאו שאין בו מעשה לוקין עליו וממילא אין חלוק בלאו בין שיש בו מעשה ובין שאין מעשה דשניהם שווים לגמרי לדעת ר' יהודא וע"כ שפיר קאמר הש"ס דאף היכא שאין הניקף מסייע עובר על הלאו לר' יהודא ולוקין עליו אבל לרבנן דלאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו יש לומר דהיכא דעיקר הלאו נאמר על דבר שאין בו מעשה עובר עליו אבל היכא דעיקר הלאו נאמר על דבר שיש בו מעשה שפיר יש לומר לרבנן דהיכא שאין הניקף מסייע ואין עושה שום מעשה אפילו על הלאו אינו עובר והנה הכ"מ כתב זאת לדעת הרמב"ם וסובר הכ"מ דהרמב"ם והראב"ד חלוקים בסברה זו אם עובר הניקף על הלאו אם לא סייעו או שאינו עובר על הלאו אם לא סייעו. ואפשר לומר טעם פלוגתתם של הרמב"ם ודראב"ד לפי דעת הכ"מ הוא: דהנה

הריטב"א על מס' מכות הקשה מאי הכי דיה מעשה כל שהיא להיבו על הסיוע ותירץ הריטב"א שני תירוץ תירוץ אחד דבאמת הלאו עובר אף טעמא אמרינן בשבת ובמס' ביצה דמסייע אין בו ממש וכאן לוקה הניקף שאינו מסייע וכיון דהלאו יש בלאו מלקות כמו דאמרינן בעלמא עקימת פיו או עקימת קומה הוה מעשה זה תירוץ אחד וזו דעת הראב"ד ועוד תירץ הריטב"א דאין כל המסייעין שוים וזו היא דעת הרמב"ם והכ"מ דלתירוץ הראשון של הריטב"א מסייע של ניקף דמי למסייע דכל הש"ס וא"כ קשה היכי לקי ע"ז דהא אין בו ממש וההכרח לומר משום דהלאו עובר גם בלי מעשה וע"כ דיה מעשה כל שהיא ללקות עליו וזהו דרך הראב"ד אבל הרמב"ם והכ"מ סוברים דהמסייע של ניקף אינו דומה ליתר מסייעין דכל הש"ס וא"כ יש לומר דהיכא דאין מסייע כלל גם לאו אין בו ולא דמי לכל לאו שאין בו מעשה מה שאין כן הכא וכמו שנתבאר. ובזה יהיה סמך גדול מדברי הכ"מ לדעת הרמב"ם לדברי הט"ז בהלכות גדה ס"י קצ"ח דגם הוא ס"ל דאין כל המסייעין שוים וע"כ אסר לחתוך הצפרנים ע"י נכרית בשבת דשמא דמי זה למסייע דניקף ובנה"כ השיג עליו והח"צ ס"י פ"ב הנ"ל מסכים להט"ז ובסדרי טהרה הסכים לנה"כ וסברתו כתירוץ הראשון דהריטב"א וכתב שגראה מהריטב"א שתפס תירוץ הא' לעיקר אבל כיון שנתבאר דהכ"מ ס"ל כתירוץ השני של הריטב"א א"כ יש לנו סיוע שיש בו ממש מהכ"מ לדעת הרמב"ם לדברי הט"ז וכן נכון להחזיר מיר כדעת הט"ז ומה שכתב הנה"כ דהוא

קומה הוה מעשה ואטו עדיפא מעשה דעקימת שפתים וכפיפת קומה ממסייע דשבת ובכ"ז חשבי מעשה ובשלמא מכפיפת קומה לא קשה דשם עיקר הלאו הוא על מעשה כזה וע"כ שפיר חשיב מעשה. כיון דעל מעשה זו הקפידה תורה אבל מעקימת שפתים דחסימה בודאי קשה לדעת הרמב"ם וגם קשה לומר דסייע דניקף הוא סיוע יותר גדול מסיוע דשבת (בפרק המצניע) דהא מש"ס במכות דף כ' מוכח דאפשר להקיף בלי סיוע דהניקף דרב אשי חידש לנו במסייע ודברי הכל משמע דלר' יהודא חייב הניקף גם אם לא סייעו וא"כ אפשר להקיף בלי סיוע דהניקף וכדמוכח ג"כ מהש"ס קודם תירוץ רב אשי א"כ מאי סברא לומר דסיוע דניקף סיוע יותר גדול מהא דש" בת הנ"ל. וגם הט"ז באו"ח שכ"ח הקשה סתירות הסוגיות דבמקיף חייב המסייע ובמיכחל עינא דיר"ט אמרינן מסייע אין בו ממש ותירוץ שם דח"ק מאד ונראה לי להבין דעת חז"ל שפעם אמרו מסייע אין בו ממש ופעם חשבי המסייע כעושה מעשה והוא דיש עבירה שהק' פידה התורה שדבר כזה לא יהי עשוי ויש דבר שהקפידה רק שהאיש לא יע" שהמעשה או המלאכה אבל בעצם העשוי אין דבר רע. וע"כ בהק' פה ובשריטה ובקרחא איתא ברמב"ם דהתורה אסרה זאת משום דהנכרים זכהני הנכרים עושין כן וא"כ הקפידה התורה שדבר כזה לא יהיה עשוי וכן בחסימה הלא הקפידה התורה שהבהמה לא תהי חסומה באופן שזה תמנע אותה לאכול וע"כ בכל אלו הדברים מסייע קצת ג"כ אסור משום שהדבר העשוי הוא נגד רצון התורה וע"כ סיוע ג"כ אסור ומחויב מלקות גם על סיוע קצת

מה שאין כן בשבת ויר"ט אסור התורה שרק האיש לא יעשה המלאכה ומסייע אין בו ממש של מלאכה ואם כן אין מהרמב"ם והכסף-משנה ראייה לסברת הט"ז והח"צ לענין נטילת הצ" פרנים בשבת ע"י נכרית דבשבת מסייע אין בו ממש כדעת הנה"כ אעפ"י שלא מטעמו. ובסברה זו נוחא פסקי הרמב"ם דבחסומה פסק דבעקימת שפתים הוה מעשה ולוקין ע"ז דהוה כמו עשה מעשה ולענין מימר בקדשים כתב דאעפ"י שמיכח לא עשה מעשה והוה לאו שאין בו מעשה קבלו חז"ל דמימר לקי אף על פי שהוא לאו שאין בו מעשה (ולא ס"ל להרמב"ם הסברה דשאני מימר דב" דבורא עביד מעשה משום דסתמא דהש"ס בכמה דוכתא לא משמע לי להרמב"ם דס"ל סברה זו) וא"כ קשה מה הבדל יש בין חסימה למימר? אלא כדכתיבנא דבחסומה הקפידה התורה שלא תהי מעשה כזו עשויה וע"כ אסור לו גם סיוע כזה וסיוע נחשב מעשה כזה אבל בתימר אין הקפידה על המעשה העשויה (כי מה איכפת לן אם שתי הבהמות קדושות) אלא שהאיש אסור לו להמיר וא"כ למה לקי הלא הוה לאו שאין בו מעשה וע"כ הוצרך לומר דחז"ל קבלו דעל לאו זה לקי אעפ"י שאין בו מעשה ובצאתי במשדשים שתירצו פסקי הרמ" ב"ם באופן כזה ולפי מה שכתבתי סברה זו מוכרחת בש"ס ובקציצת בהרת ג"כ מעשה הקציצה נגד רצון התורה דהא צריכים לנהוג לפי הדינים שבתורה וכיון שקצץ הלא אי אפשר לקיים בה צרעת דיני התורה (ואפשר שבוה יש לפשוט ספק המל"מ לענין קיצוץ אחר הפטור אם לקי ע"ז ע"י ש"ד"ל) יהודא ליב דו"יחיא

ג. ב. ובדבר מה שכתבתי לתרץ קושיית הח"צ על הכ"מ העירני רב אחד שראה את תשובתי בכתביד שכבר קדמוני בתירוץ זה הגאון בעל ג"ב במהר דורא תנינא ועיינתי שם שאמנם תירץ ג"כ כזאת אך בכ"ז יש חלוק בין דבריו לדברי כי הוא ז"ל כתב כי לפי המסקנא גם לר' יהודא לא לקי הניקף בלי סיוע ולפי דברי לר' יהודא אפילו לפי המס' קנא לקי הניקף אפילו באינו מסייע וכן נראה דעת הח"צ וכן משמע לי פש"טות דברי הש"ס. הנ"ל.

— המכתב דלקמן נכתב לאיש משכיל וסופר שבמעשיו התנהג כיהודי תמים, ומצאתי לנכון להדפיסו, מפני שבסיבת התגברות הכפירה בימינו אלו, רבו אנשים עם מחשבות כאלו, אשר נתעו לתת טעמים למצוות התורה כפי שכלם. ע"כ יהיו דברי המכתב הזה תשובה לכל אלה החפצים ומבקשים האמת ואינם רוצים לטעות בזודן ולהטעות אחרים.

ב"ה יום ד', אסרו חג" של חג הפסח תרפ"ו טשערניהאוו.
אל כבוד הנכבד משכיל מצוין איש תבונות מו"ה מ, לוינ ג"י.

אחדשה"ט הנני לקיים עתה הבטחתי להשיב לו על מכתבו הארוך בפרטות. הקדמתו הראשונה כי "היבום" מוצאו מקדם בעוד המצב הפאטריאכאלי הש"ת רר בארץ וכי כמעשה יהודה ותמר ובימי משה רבינו ע"ה הי' דרוש עוד לחפץ האלמנה הנשואת בלי משען ומשענה במות עליה אישה וכי, הדברים האלו של כבודו רוח הבקרת החפשית של המבקרים הידועים נודף

כתב בפרק ח' מהלכות מעילה הלכה ח' וז"ל. ראוי לאדם להתבונן במשפטי התורה הקדושה ולידע סוף ענינם כפי כחו ודבר שלא ימצא לו טעם ולא ידע לו עילה אל יהי קל בעיניו ולא יהרוס לעלות אל ד' פן יפרוץ בו ולא תהא מחשבתו בו כמחשבתו בשאר דברי החול וכי קל וחומר במצוה שחקק לנו הקב"ה שלא יבעט אדם בהן מפני שלא ידע טעמם וכי אמרו חכמים חוקים חקקתי לך ואין לך רשות להרהר בהן עכ"ל, ועיין להלן שם במתק לשונו, ורבינו הרמב"ן ז"ל בפירושו לחומש בפי' וישב פסוק ח' בענין זה של יבום כתב וז"ל: אבל הענין סוד גדול מסודי התורה בתולדות האדם וניכר הוא לעיני רואים אשר נתן להם השם עינים לראות ואוננים לשמוע והיו החכמים הקדמונים קודם התורה יודעים כי יש תועלת גדולה ביבום האח והוא הראוי להיות קודם ואחריו הקרוב במשפחה ועיי"ש להלן בדבריו. ואין צורך לומר כי בזה"ק מאריך מאד בענין סוד היבום והחליצה. כן ידיר יקר! עלינו המאמינים בד' ובתורתו ובעבדיו רבותינו בעלי התלמוד לדעת כי דברי אלקים נשגבים מבינת אנוש, ואם דברי התורה היו רק דברים היסטוריים או טבעיים אשר נגיע אליהם בשכלנו הפשוט הלא לא היתה אז תורת אלוהית, אמנם אינני גוזר כי אסור לנו לבאר ולהסביר איזה דברים בלתי מובנים בתורתנו, אבל עלינו לדעת כי אם גם נמצא לפעמים איזה טעם לענין סתום שבתורה אסור לנו להתנהג במעשה על פי טעם זה ולומר כי חוק זה שייך רק במקום ובאופן שיש טעם זה, כי הטעם אשר נמצא בשכלנו אין עוד הכל, וכמו

השמש אשר לא פעולה אחת היא עושה, היא מאירה גם מחממת גם מבשלת הפירות גם פועלת היא בכח המושך שלה על יתר גרמי השמים ואם נשאל לאיש מה היא פעולת השמש, והוא יענה לנו — השמש מאירה לנו, אז נשיב לו אמת היא מאירה לנו אבל לא זו בלבד, פעולות רבות יש להשמש וכולן נחוצות ומועילות, כן שמש תור"תנו לא פעולה אחת ותועלת אחת היא עושה כי אם פעולות רבות אשר הן נשגבות מבינתנו, וכשם שאין חקר לבוראנו כך אין חקר לתועלות מצוותיו — וכבר יפה העיר אחד הסופרים על אודות מתקני הדת במערב אירופה אשר שלחו ידם לעקור מצוות גם מתורתנו שבכתב, כי אין שום הגיון בבעלי דת כאלו, והקראים קרעים שאינם מתאחים הם יותר הגיונים בעיני זה מהם, הם (הקראים) כופרים בדברי התורה שבעל פה לגמרי ומודים בקדושה אלוהית בתורה שבכתב, אבל אלה המתמירים לרבנים ובעלי דת ועוקרים מצוות מתורה שבכתב — מה נפשך אם מאמינים הם בתורתנו שהיא אלוהית איך יעיוז פניהם להתחכם על הבורא, ואם אינם מאמינים באלהות שבתורתנו הקדושה, איך יוכלו לחייב את בני עדתם לקיים יתר המצוות שב"תורה כי אחרי ששוללים הקדושה מהתורה שבכתב הלא כל איש הישר בעיניו יכול לעשות, — ובדבר הבנינים שבונים חוקרי ההיסטוריה החפשים כבר הראה לי הנסיון פעמים רבות, כי כמו הולכי מדבריות — כאשר נודע — יש אשר דמיונם יראה למו בנינים נהדרים ובהתקרבתם להמקום שהראה להם הדמ"ן יון יווכחו לדעת כי מחזה שוא חזו, כן

פעמים רבות בהתקרבונו בבקורת אמתית ונכונה לבניני חוקרי ההיסטוריה החפ" שים נראה כי מחזה הוא חזו. וגם בענין זה לפי הטעם שנתן כבודו כי התורה חששה לתקנת האלמנה שנשארה בלי משען ומשענה הלא היה הדין גותן שאם נשארה עם בנים קטנים הרבה, ונוסף להם עוד תינוק יונק שדים הלא באופן זה צריכה עוד יותר למשען ומשענה להתיות ילדיה הרכים ולפרנס עצמה במזון מבריא שתוכל להניק את ילדה הרך, ודוקא באופן זה היא אסורה ליבום באסור כרת ופטורה מן החליצה, וגם אם כל טעם התורה הי' בשביל משען ומשענה כפי דבריו, אזי אם אחר החליצה יתחרט על אכזריותו ויחם עליה וירצה ליבמה אחר החליצה הלא לפי טעם כבודו הי' לנו לומר, "יישר" כחך" וכפי קבלת רבותינו ז"ל בעלי התלמוד אסרה עליו התורה אחר החליצה "בלאו" שכיון שלא בנה שוב לא יבנה, (יבמות י" ע"ב).

ועתה אבוא להשיב על יתר דבריו, מפני הכבוד, מה שהביא שחז"ל התירו שבות משום ישוב ארץ ישראל, אין מזה אפילו התחלת ראוי להקל ראש בענין חליצה שהיא עקירת דבר מן התורה, וכבר פסקו חז"ל בהחלט ביבמות דף צ' שאין כח בידי חכמים לעקור דבר מן התורה, "ביום ועשה". — ומה שהביא כבודו מהיתר מכירת חמץ קודם הפסח, הלא ההיתר הזה עשוי עפ"י כללי וחוקי התורה, כי הלא המ' כירה היא מכירה גמורה וחלוטה עפ"י דיני התורה וחוקי המדינה ונותנים

רשות להנכרי לתרגם הכל בשפת המ' דינה ולתבוע קיום, "שטר המלירה" בערכאותיהם, ואם ירצה הנכרי יוכל למצוא לו נכרי עשיר שישלם בעד החמץ כפי המקח, וגם נותנים אופן שיהי' לו ריוח מזה, וכבר קרה פעם בעיר אחת (כאשר שמעתי ממד אבי הרב הגאון זצ"ל) כי עשיר נכרי אחד קנה מהנכרי הקונה את שטרו והגיש הדבר לערכאותיהם, ומה שאין הנכרי רוצה לטרות בזה אין מבטל דין המ' כירה.

גם מה שהביא כבודו מתיקון פרוז בול, גם זה נעשה עפ"י חוקי וכללי התורה כי הפקר ביד הפקר הוא דין מוסכם בכל הש"ס עיין יבמות פ"ט ע"ב וכדימה בכמה סוגיות בש"ס. ומה שהביא כבודו כי הפוסקים התירו לכבות דליקה בשבת הוא מפני חשש פקוח נפש, כי כאשר תגדל הדליקה אפשר שתשרף איש או תינוק וכידוע דרך שלש עבירות עומדות בפני פקוח נפש ע"ז, גלוי עריות, וש"ד — ובאמת כל הדבר רים שהארכתי בזה הם דברים פשוטים וידועים למחזיקים בתורתנו הכתובה והמסורה ולא הי' כדאי לדבר בזה כלל רק כיוון ששמעתי כי כבודו יח' במעשה הוא מתנהג בדרך התורה והמצווה, ומה שכתב כתב בתום לב לשמוע דעתי להתיר ספיקותיו ולהעמידו על האמת בדברים האלו, וע"כ מצאתי לנכון להאריך בדברים בכדי שיהי' לו ולח' בריו כיוצא בו — תשובה על דבריהם.

יהודה לייב דון-יחיא

ב"ה, יום ג', כ"א כסליו ה' תרפ"ט.

טשערנייהאון

אל כבוד הרה"ג המאוה"ג עדין לגאון ולתפארת, חו"ב וכו' מוה"ר מרדכי שמואל קרול נ"י ולכב"ב — שלום וברכה!

אחדשה"ט, ע"ד שאלתו בפה ובכתב, על אודות אשה אשר זה שתי פעמים נתעברה בשעת הנקה, והיא חלושה בבריאותה אם מותר לבעל לשמש ע"י מחיצה העשויה לאותו דבר (שנמכרת בבית מרקחת) לדעתי ע"י מחיצה הוא כמשמש על עצים ואבנים ואין זה דרך תשמיש, וע"ד הראיה מהירושלמי שהע" תיק לי — ואין הירושלמי ת"י —

ששם איתא ששימש דרך סדין, נראה לי שאין לסמוך על לשון זה של הירושלמי דבר שלא משמע כן מכל הפוסקים, שאפילו מי שמתיר לשמש במוך בג' נשים או היש"ש והרא"ש (דלקמן שהם מתירים לשמש במוך) הוא רק משום דס"ל דגם זה דרך תשמיש, ולשמש על הסדין אין זה דרך תשמיש, רק שיש לפרש הירושלמי שפירש סדין על הבטן למעט הנאתו ועשה בו נקב וזהו "דרך סדין" דאי לא הכי קשה לומר שיהא הירושלמי נגד כל המקובלים הנוהר והאר"י הקדוש המחמירים מאד שלא יאבד האדם טיפי זרע לבטלה, ואיך בשביל מיעוט הנאה יעשה איסור חמור של השחתת כמה טיפי זרע, וע"כ יש לפרש הירושלמי כנ"ל. אולם אבאר בזה מה שיש לצדד ולהקל ע"י שמוש במוך שהוזכר בש"ס בכמה דוכתי, וע"י זריקת סם הממית את הזרע לאחר התשמיש, ותחלה אבאר כל השיטות הראשונים בזה: הנה ה' חת"ס כמדומני בתשובה קע"ב והגאון

רע"א בתשובה ע"א החמירו ואמרו שלא נמצא מי שמתיר לשמש במוך קודם תשמיש, ולא ראו את דברי היש"ש (אולי לא היה נדפס בימיהם היש"ש על מסכת יבמות) בסוגיא דיבמות דף י"ב ע"ב דמתיר להדיא לשמש במוך אפילו בשאר נשים (כלומר שאינן מהג' נשים) דמפרש דר"מ סובר שמ' חויבות לשמש במוך וחכמים סוברים דאינן מחויבות דמן השמים ירחמו אבל אם רוצות לשמש במוך גם הם מודים דמותרות וכן בשאר נשים (ומה שכתב כת"ר כי גם הח"א שהוא אחרון מתיר, זה אינו, כי מתיר דוקא לאחר תשמיש, ולא קודם תשמיש) ולענ"ד מצאתי הרבה גדולים מהראשונים סוברים בזה כיש"ש, האחד הוא רבינו הרא"ש בכלל ל"ג לענין אשה שיש לה איטם ברחם כתב וז"ל: כיון שלעולם הוא זורה מבחוץ אסור, וגרוע ממשמשת במוך, דהתם משמשת כדרך כל הארץ, אעפ"י שאין זרעו ראוי להזריע מידי דהוה אעקרה וקנה וקטנה עכ"ל, וראיתי בחת"ס תשובה הנ"ל דכתב לדחוק דכוונת הרא"ש — דגרוע ממשמשת במוך — אליבא דר"מ אבל שני דוחקים יש בזה, חדא, דלא הזכיר הרא"ש בדבריו ר"מ כלל, ועוד יתיר דוחק בפ"י רושו דהא כתב הרא"ש על משמשת במוך, מידי דהוה אעקרה וקנה וקטנה ולדעת החת"ס דכולהו ס"ל דמשמשת במוך הוא כמשמש על העצים ועל האבנים ויש כאן איסור השחתת זרע א"כ מאי דמיון זה שמדמה הרא"ש משמשת במוך לעקרה וקנה וקטנה, דהלא גם רבי מאיר לדעת החת"ס ודעמו אוסר לשמש במוך בשאר נשים ורק באלו הג' הוא מתיר משום סכנה, וא"כ

אין הדמיון עליה יפה כלל לעקרה זקנה וקטנה דהשמוש עמם היא היתר ברור בלי שום פקפוק כלל וכלל. והנה הגאון בעל החת"ס נדחק בזה וכתב ג"כ דאיך יפסוק הרא"ש כר"מ אולם עפי" דברי היש"ש, הלא דברי הראש עולים בפשוטן כהוגן, דהרא"ש לשיטתו דפירש בנדרים ג"כ כהיש"ש דהג' נשים צריכות לשמש במוך אליבא דר"מ, וא"כ יש לומר ס"ל להרא"ש דחכמים פליגי רק דאינן צריכות לשמש במוך, אבל מודים הם דהרשות בידם לשמש במוך מידי דהוה אוקנה ועקרה וקטנה דהרא"ש ס"ל לגמרי כדעת הר"ש דדרך תשמיש היא גם במוך ולכן מדמה זאת לעקרה זקנה וקטנה והוא כדעת היש"ש, וזה נראה נכון בלשון הרא"ש הנ"ל, אלא שיש לדחות קצת דהרא"ש ס"ל להרשב"א בכתובות ל"ט שיתבאר לקמן דרק בג' נשים מודים רבנן דמותרים לשמש במוך דכיון דבלאו הכי אינן מתעברות וע"כ אין כאן השחתת זרע והרשות בידן לשמש במוך (דס"ל להרשב"א כמו לקמן דמשמש במוך אינו כמשמש על העצים ועל האבנים רק האיסור הוא משום השחתת זרע דבעל הראוי להריון) אבל בשאר נשים יאסור גם הרא"ש ודלא כיש"ש, אולם מסתימת לשון הרא"ש דלא הו" כיר כלל ג' נשים משמע יותר דס"ל לגמרי כהיש"ש, ועוד דהרשב"א ס"ל שם בכתובות ל"ט דנשים אסורות להשחית זרע הבעל, וע"כ יש חלוק בין הני ג' נשים לנשים דעלמא, אבל הרא"ש ס"ל דאשה מותרת בהשחתת זרע הבעל כאשר הובא בתשובת רע"א בשם השי" טה מקובצת וע"כ בודאי כיון שמדמה שמוש במוך לזקנה עקרה וקטנה מס-

תברא דס"ל לגמרי כהיש"ש, דגם שאר נשים מותרות לשמש במוך, (דאי הוה ס"ל דהוה כמשמש על העצים ואבנים לא הוה אמר שדמי זאת לזקנה עקרה וקטנה) וכדמשמע פשוטות הש"ס בריש גדה שהובא ביש"ש שם * והשני הוא רבנו הר"ן שהובא בתשובת רע"א סי' ע"א הנ"ל שפירש בחדושו להדיא הר"ש בריש גדה דמיירי בשאר נשים כמו שפירש היש"ש משום דהי' קשה לי להר"ן דהלא הני ג' נשים דין שעתה יבה שנדחק בתשובת רע"א הנ"ל דהר"ן יפרש הסוגיא באילנות הוא בודאי דחוק ורחוק אילנות מאן דכר שמיה בכאן? אלא שהגאון הגדול הזה הוכרח לדחוק בזה משום שלא ראה מי שמתיר לשמש במוך בשאר נשים קודם תשמיש, אולם לפי מה שזכינו לדברי הים של שלמה אן ספק כי דעת הר"ן כדעת היש"ש בזה שגם הר"ן פירש להדיא בנדרים ל"ה דר"מ ס"ל דהני ג' נשים מחויבות לשמש במוך, וא"כ יש לומר דרבנן דפי' ליגי עלי' הוא רק בזה שאינן מחויבות

(*) אחרי כתבי זאת נסתפקתי בדעת הרא"ש אולי ס"ל כר"ת, דר"ת מדמה שמוש מוך אחר תשמיש לילדה זקנה ועקרה כדאיתא בתוס' כתובות ל"ט, ואם כן אפשר לפרש דברי הרא"ש ב" תשובה כלל ל"ג שהובא לעיל, דכונתו אחר תשמיש וע"כ מדמה זה לעקרה זקנה וקטנה כמו ר"ת, בכ"ז מסתברא דהרא"ש מתיר בשעת תשמיש כאשר כתבתי לדעת הר"ן דלא הי' שתיק הרא"ש בנדרים ל"ה לומר דדוקא אחר תשמיש צריכות וקודם אסור גם היש"ש כתב דמלשון הרא"ש משמע דבשעת תשמיש אמר.

אבל מותרות לשמש במוך אפילו שאר נשים וכדעת היש"ש הנ"ל, שגם הר"ש פירש הש"ס בריש גדה דמיירי בכל הנשים מדלא אמר בש"ס הני ג' נשים דמשמשות במוך כי אם סתם משמשת במוך מאי איכא למימר? וא"כ גם הר"ן סובר בזה כהיש"ש וכאמור, אח"כ עיינתי עוד הפעם ביש"ש וכתב שם שהר"ן כתב כר"ת, ותמה אני ע"ז, דמהר"ן בנדרים דף ל"ה ומדברי הר"ן שהובא ברע"א תשובה ע"א הנ"ל לא משמע כלל דס"ל כר"ת, ועוד אם היה כתוב בחדושי הר"ן בנדה, (הספר הזה אינו ת"י) דס"ל כר"ת לא היה צריך הגאון רע"א לדחוק דכוננת הר"ן על אילנות דהא אחר תשמיש מתיר ר"ת לשמש במוך לכל הנשים וע"כ כמעט ברור בעיני כי יש כאן טעות המדפיס שנחתלק לו הריב"ן בהר"ן, וצ"ל ביש"ש וכן כתב הריב"ן*) כי כן איתא במדרכי שהובא ביש"ש דהריב"ן פירש כמו ר"ת וא"כ משמע דהו"ג ג"כ כוונת היש"ש, וזהי שיטה אחת היש"ש דהרא"ש, ול" דעתי גם הר"ן כמו שנתבאר.

השיטה השניה היא שיטת הרמב"ן, הרשב"א, הרא"ה והגמ"י דהקשו על פירוש רש"י אמאי אסורה לשמש במוך * טוב ראיתי בלשון היש"ש ואי אפשר להגיה כמו שכתבתי בכ"ז נראה כי ט"ס יש שם כי בהר"ן נדרים לא משמע דס"ל כר"ת דלא הוה שתיק להודיע דדוקא אחר תשמיש מותר וקודם אסור (כלומר אחר תשמיש תי"ב בות וקודם אסור).

ואפשר דה"ט הוא דהתיבות וכן כתב הר"ן צריכים להיות אחרי תיבות כל אשה מותרת כי יקרה שמסדר ה" אותיות טרעה להעמידן שלא במקומם.

בפחות מזה הזמן, ואמאי אסרו חכמים לשמש במוך בהני ג' נשים, הלא כיון דאינן מתעברות הלא אין כאן השחתת זרע, וא"כ נראה ברור דעת הראשונים האלו דשמוש במוך לא הוה כמשמש על עצים ואבנים כי אם ס"ל דדרך תשמיש הוא בכך, דאי הוה ס"ל דהוה כמשמש על עצים ואבנים לא הוה מקשי מידי על רש"י אלא דס"ל דעיקר הא" טור לשמש במוך הוא רק משום השחתת זרע ההריון, וע"כ הקשו מה שהקשו, ע"כ פירשו הראשונים הנ"ל דר"מ אסור להן ולבעליהן לשמש בלי מוך משום סכנה, ורבנן אומרים דהרשות ב" ידם לשמש בלי מוך דמן השמים ירחמי ולמדנו מדבריהם שני דברים, א) דה" מוך הוא בשעת תשמיש באמרם אסור להן, ולבעליהן" לר"מ לשמש בלי מוך ב) דבג' נשים אלו גם החכמים מודים דמותר לשמש במוך באמרם דהרשות בידם לשמש בלי מוך — משמע דבמוך יותר טוב גם לרבנן אלא שאינן צריכות לזה משום דמן השמים ירחמו, ולא יתעברו, והיינו טעמא דמותרות לשמש במוך משום דאין השחתת זרע ההריון כיון דבלאו הכי אין מתעברות, ולמדנו עוד שלישי' מדבריהם דבשאר נשים אסור להן ולבעליהן לשמש במוך משום השחתת זרע, כיון דבלאו המוך היו מתעברות.

השיטה השלישית היא דעת רש"י דשמוש במוך הוא כמשמש על עצים ואבנים וע"כ אסור לשמש במוך בפחות מזה הזמן, ור"מ מתיר בהני ג' נשים משום סכנה, ורבנן אסרו אף בג' נשים הללו אעפ"י שאינן מתעברות משום דהוה כ" משמש על עצים ואבנים וסכנה אין ב" דבר משום דרובא דרובא אינן מתעברות

ומן השמים ירחמו. השיטה הרביעית היא שיטת הר"ת שהובא בתוס' יבמות דף י"ב ע"ב די קודם תשיש אסור לכולי עלמא לשום מוך משום דהוה כמשמש על העצים והאבנים ולאחר תשיש מותר לכולי עלמא לשום מוך, דהאשה איננה מצווה על השחתת זרע דבעל, אלא דר"מ סובר דיש סכנה וע"כ צריכות אחר תשיש לשום מוך, ורבנן ס"ל דאינן צריכות דאין סכנה דמן השמים ירחמו. — ועתה נבוא לדבר הלכה למעשה בש"א לת דת"ר, הנה לדעת הי"ש והרא"ש ולדעת' גם הר"ן בשיטתם בודאי מותר לשום מוך בשעת תשיש בימי ההנקה דהא גם בשאר נשים מותר לתת מוך לשיטה זו, וגם לשיטה זו מותר לזרוק סם הממית את הזרע לאחר תשיש, דהא לשיטה זו מותרת האשה להשחית זרע הבעל, כיון דמותרת לי שמש במוך ואפילו לא בשעת עבור והנקה, אולם לדעת הרמב"ן והרשב"א והרא"ה והנמ"י לכאורה בהשקפה רא"ש שונה אסור בנידון דידן לשמש במוך ולזרוק סם הממית את הזרע לאחר תשיש, משום כיון דהחזקה שתי פעמים דנתעברה גם בשעת הנקה, וא"כ ראוי היא להתעבר גם בשעת ההנקה, דלחומרא בתרי זימני הוה חזקה וא"כ אם תשיש במוך או תזרוק סם הממית את הזרע הלא תשחית את הזרע הראוי להריון דהוה אסור לשיטה זו, אולם נראה לענ"ד לצדד להיתר משום דהא ר"מ ס"ל דיש סכנה בדבר הלא ס"ל דגם הגי' נשים מתעברות, דאם לא הי' חושש שיתעברו הלא לא הי' סכנה בכ"ז לא אמר דיפרוש מאשתו אלא דמשום עונה מותר לשמש במוך (סברה

דאי הוה סכנה גמורה איך אומרים מן השמים ירחמו דאיך מותר לסמוך על הנס, ונראה לי דלסברתו צריכים לומר דרבנן ס"ל דהוה תשיש לחזקה דאם הי' אפילו ספק סכנה הלא גם בספק סכנתא אין סומכין על הנס, עכ"פ גם מדברי החמדת שלמה נראה דהיכא שייך סכנה לא פליגי רבנן על ר"מ ולא אמרינן דיפרוש מאשתו אלא ישכש במוך דבתרא פליגי על ר"מ ולא בתרתי, ועתה נבוא לנידון דידן דכיון דהחזקה בשתי פעמים שמתעברת בש"א עת הנקה, וא"כ בתרי זימני הוה חזקה במקום סכנה וחישינן שמא תתעבר גם בפעם השלישית ותגמול את בנה ויסתכן, דהא דחכמים אומרים מן הש"מ ירחמו היינן שלא תתעבר כדמור כח מדברי הרשב"א והרא"ה, אבל אין הכוונה דאף דתתעבר אין סכנה כדמשמע כל זה להדיא מדברי הרא"ה והרשב"א והרמב"ן שהובאו בשיטה מקור' בצת וא"כ יצא לנו קולא בעובדא דידן דבשעת ימי הנקה מותרת לשמש במוך גם לדעת הרמב"ן והרשב"א והרא"ה וה"נמ"י לפי מה שהוכחנו מהרא"ה דבמר קום סכנה הכל מודים דמותרת לשמש במוך, וכן מסתברא דבתרא פליגי דמר גלן דפליגי בתרתיה? וכן דעת החמדת שלמה, וכיון דבתרי זימני החזקה להת' עבר בשעת הנקה, א"כ לחומרא במקום סכנה הוה חזקה בתרי זימני ובאופן זה מודים חכמים לר"מ דחישינן שמא תגמול את בנה ויסתכן, וזה דלא כהג"י אונים חתם סופר ורע"א דאוסרים אפילו במקום סכנה, ויש לסמוך בזה על דברי הגאון בעל חמדת שלמה, כיון שגם לשון רבנו הרא"ה מסייע לו, וגם כמו שכתב' תי' דמגלן דבתרתי פליגי וא"כ בנידון

דידן יש להתיר גם לדעת רש"י לשמש במוך בשעת ימי הנקה למסקנותו דבמר קום שהחזקה להתעבר ויש סכנה להולד גם חכמים מודים לר"מ, ואין להקשות על היתר זה דהא בתרי זימני החזקה דאע"פ שנתעברה לא היוזק דבר זה להולדות, אין זו קושיא, חדא דהא דבתרי זימנא הוה חזקה הוא רק מצד ספק כאשר כתבו הראשונים ביבמות, ורק לחומרא אמרינן במקום סכנה דבתרי זימני הוה חזקה אבל היכא דיצא מזה קולא במקום סכנה אזי להיפך הלא עלינו להתמיר במקום סכנה ולומר דבתרי זימני לא הוה חזקה, ועוד יש לומר דכאן לא שייך חזקה מהילדים הראשון נים על השלישי, דרק בגוף אחד הוה חזקה, אבל בגוף שלישי הלא אפשר דהילדים הראשונים נולדו בריאים וחז' קים והילד השלישי מאיזו סבות נולד חלש והוא יסתכן אם יגמל לפני זמנו משדי אמו, ואע"פ דאמרינן ביבמות, מלה בנה הראשון ומת, שני ומת, שלישי לא תמול, אלמא דמחזקינן מגוף לגוף, חדא התם לחומרא ועוד התם החזקה בזו האשה כדאמרינן התם איכא משפחה דרפיה דמיה, וא"כ גם שם החזקה האשה בכך, ולא הילדים, וע"כ אמר שם הש"ס הכל על האשה, מלה בנה ראשון וכו', מלה בנה שני וכו', אבל בכאן אפשר להיות כמה סבות שונות דהילדים הרא' שונים נולדו בריאים והשלישי חלש יותר וכאשר נדע מהנסיון דאצל אב ואם אחד יש שיוולדו ילדים חזקים ויש חלשים, וא"כ אין חזקה מהילדים הראשונים על השלישי, וחישינן לחומרא שמא אם תגמול אותו לפני זמנו יסתכן, ואם כנים אנחנו בסברא זו דבמקום סכנה גם חכמים מודים, וכבר אמרנו דמהרא"ה

מוכח בהדיא כדברינו והי' אפשר להמציא קולא לדעת רש"י לשמש במחיצה, דהא רש"י ס"ל דגם משמש במוך כמשמש על עצים ועל אבנים, וע"כ אוסרים חכמים גם במקום שבלאו הכי לא תתעבר, בכ"ז מודים חכמים לר"מ דבמ"קום סכנה מותר לשמש במוך, וא"כ הוא הדין לכאורה גם במחיצה, בכ"ז אפשר לדחות דמחיצה עוד יותר גרועה אפילו לדעת רש"י, וגם הלא דעת רש"י יחידית היא, ע"כ אין לסמוך על זה ואסור לשמש במחיצה, אבל במוך בימי עבור והנקה לפי מה שנתבאר מותר כמעט לכל הפוסקים וזולת לר"ת דהא להיש"ש — וכאשר נתבאר נ"כאים הדב"רים דגם הרא"ש והר"ן ס"ל כותיה דמותר לשמש במוך גם בשאר נשים, ולהרשב"א והרא"ה והרמב"ן והנמ"י (וכפי הנראה גם להריטב"א כדלקמן) בימי עבור והנקה, כיון דבלאו הכי אינן מתעברות לא שייך השחתת זרע כמו שנתבאר דהם כתבו אליבא דחכמים הרשות בידן שלא לשמש במוך אבל אם רוצות משמע להדיא מדבריהם שמותר משום דס"ל דבמוך דרך תשמיש הוא אלא שבשאר נשים אסור משום השחתת זרע והריון ובג' נשים דאינן מתעברות — מותר, אולם לדעת ר"ת דס"ל דהשמוש במוך הנאמר בש"ס הוא לאחר תשמיש אין היתר לשמש במוך בשעת תשמיש אף בהניג' נשים (אולם הלשון משמשת במוך וגם לשון הש"ס בריש גדה משמע ודאי כדעת יתר הראשונים) המסקנא היוצאת מכל הדב"רים האמורים, דבימי עבור והנקה באופן שלא הוחזקה להתעבר מותרת לשמש במוך להיש"ש והרמב"ן והרשב"א והר"א והנמ"י והריטב"א, וכבר כתבתי

לנו חומרא גדולה מתשובת רע"א סי' ע"א וע"ב, הנה בימי עבור והנקה לדעתי היתר ברור לכל הדעות ואפילו לדעת ר"ת, וזולת לדעת רש"י אין ההיתר ברור, דהא להרשב"א והנמ"י והרא"ה והרמב"ן היכא דבלאו הכי אינה מתעברת מותר לה להשחית זרע הבעל ואם כן יש לסמוך על כל הנך הראשונים, ובי' עובדא דידן דהוחזקה להתעבר בתרי זימני ויש סכנה שתגמול את בנה מותרת לענ"ד לכל הדעות בימי הנקה לזרוק סם הממית את הזרע ומה גם שלאחר תשמיש גם הגאון בעל חת"ס והח"א מתירים, גם יש לומר דיש בזה לפחות ס"ס שמא הלכה כהיש"ש והרא"ש ור"ת שמותר לאשה להשחית זרע הבעל ושמא תתעבר ותגמול את בנה ויסתכן בזה ובמקום סכנה לבנה גם חכמים מודים וכמו שנתבאר, אחרי אשר כתבתי כל זה הגיד לי ידידנו הרב השו"ב ר' אלחנן שווארץ כי הצ"צ מדבר בענין זה, ומצאתי תשובתו בס"פ פ"ט באה"ע והוא ג"כ מקיל בזה והעיר שם דהא ר"מ מקיל אפילו בשתי ספקות שמא תתעבר ושמא תגמול את בנה, ורבנן דלא חיישי למיעוטא פליגי עליו אבל היכא שבודאי יש חשש גם חכמים מודים וכוונתי בזה לדעתו דבמקום סכנה גם חכמים מודים ולא ס"ל דיפרוש מאשתו וגם הוא הביא שם דברי חמדת שלמה שהובא בדברי ומה שהביא שם משמוש שלא כדרכה לדעת החולקים על הרמב"ם ומפרשים שלא כדרכה ממש אפילו בהשחתת זרע אדמה כי רק לסניף כתב כן מפני שהשל"ה מרעיש עולמות על ההיתר דשלא כדרכה ודעתו כדעת הרמב"ם, ומה שהביא שם מהרשב"א כבר כתבתי כי הרשב"א מייירי דוקא בג' נשים כדמוכה

מקושתו בכתובות ל"ט על דברי רש"י ז"ל והצ"צ ז"ל הביא רק דברי הרשב"א ביבמות, אבל מדבריו בכתובות לט מוכח כאשר כתבתי, ועיי"ש היטב דמוכח שם מדבריו כמו שכתבתי לעיל וגם דברי הריטב"א שהביא שם נראה לי דמייירי בג' נשים כדעת רבותיו: הריטב"א איננו ת"י ומדבריו שהובא בתש"ר רע"א הג"ל מוכח להדיא דמייירי בהניג' שלש נשים, ודעתו כדעת הרשב"א והרא"ה והרמב"ן והנמ"י שהובא לעיל.

ופלא בעיני על הגאון רע"א זצ"ל דהביא ראייה לאסור לכבד הבית אחר תשמיש מהא דנדה דף מ"ב מפני הקושיא שהקשה שם, והלא הקושיא הזאת כתובה בתורת הבית להרשב"א בדיני הבדיקה והספירה ושם מביא תר"ו ציטט אחרים בשם הר"י ובשם הרמב"ן על קושא זו, וממילא ראייה מהראשונים האלו להיפך דמותרת לכבד את הבית בחמין לאחר תשמיש, ובתשובה השיגה חזר בו והתיר לכבד את הבית לאחר תשמיש וחילק שם בין בדיקת בית החיצון לבדיקת בתי גואי בכ"ז תימה שלא הביא שהראשונים תירצו קושתו שהקשה בתשובת רע"א וכפי הנראה אשתמש בניג' לפי שעה דברי הרשב"א, ובתוספתא פרק ב' דנדה איתא ג' נשים משמשות במוך קטנה וכו' שהיה ר"מ אומר דש מבפנים וזורה מבחוץ וחכמים אומרים משמש כדרכו ומן השמים ירחמו וכו' וראיתי בהגהה בתור ספתא שהביא מלשון זה ראי' לדעת רש"י נגד ר"ת שפירש ר"מ התיר גם דש מבפנים וזורה מבחוץ וא"כ אפילו תימא דמשמש במוך כמשמש על העצים והאבנים ג"כ מותר לר"מ, אבל אם כן תקשה מתוספתא זו גם על היש"ש

והרא"ש והר"ן והרמב"ן והרשב"א והרא"ה והנמ"י והריטב"א דכולם ס"ל דמשמשות במוך לא הוה כמשמש על העצים והאבנים ג' הראשונים כדהוכחנו ס"ל דגם שאר נשים מותרות לשמש ב"י מ"ך וה' הראשונים שנזכרו אח"כ ס"ל דבג' נשים מותרות לשמש במוך משום דבלאו הכי אינן מתעברות ואינן משחיתות זרע הריון ואס"ד דס"ל דבשמש במוך כמשמש על עצים ואבנים מה בכך דאין משחיתות זרע הריון, סוף סוף הנא כמשמש על העצים והאבנים אלא ודאי דס"ל דדרך תשמיש בכך ואין זה כמשמש על העצים והאבנים וא"כ תקשה לכולם לשון התוספ"ת תא דמשמע מזה דשמוש במוך דמי לדש מבפנים וזורה מבחוץ ובודאי קשה לומר כי כל גדולי ישראל אלו רבותינו שמפיהם אנו חיים שגו בזה, ועוד דגם לשון התוספתא בעצמה קשה דכיון דר"מ מתיר שיהי' דש מבפנים וזורה מבחוץ מדוע הצריך ברישא עצה אחרת שיהי' משמש במוך ונראה שמפני זה גורס הגר"א ז"ל במקום ר"מ אומר שהוא דש מבפנים וזורה מבחוץ ר"א אומר וכי' ולסיים ע"ז וחכמים אומרים אין זה אלא כמעשה ער ואונן והיינו הך ברייתא שהובאה במס' יבמות דף ל"ד ע"ב עיי"ש וא"כ לא קשה מתוספתא זו לא על ר"ת ולא על יתר הראשונים. ואין ת"י ירושלמי — כאמור — לעיין שם אולי אפשר לברר הדבר יותר מלשון הירושלמי, ולענין אם יש סכנה עפ"י הרופאים אם תתעבר כיון שגם אדמו"ר בצ"צ מיקל בזה כדאי הם הצ"צ והה"ש לסמוך עליהם בכ"ז להלכה ולמעשה הי' רצוני שיצורף לזה עוד רב מובהק ובעל-

הוראה כאמור, ותו לא מידי. נ. ב. אחר שגמרתי את מכתבי הגיע לידי שיטה מקובצת ממס' כתובות והביא שם דברים בשם הרא"ש מתחלה כתב הרא"ש להשיג על פירש"י שכתב מותרות לשמש במוך דמשמע ששאר נשים אסורות לשמש במוך ובגדה מ"ש מע דנשים אינן אסורות בהשחתת זרע וע"כ פירש הרא"ש דג' נשים צריכות לשמש במוך אבל גם שאר נשים מותרות ואח"כ אמר אי נמי נוכל לפרש כפירש"י דאע"ג שאינן אסורות בהשחתת זרע ואין להם להשחית את זרע האיש וכתב לחלק בין קטנה ואילונות ובין שמוש במוך לדעת רש"י דבקטנה ואילונות דרך תשמיש בכך ובשמוש במוך הוה כזורע על העצים והאבנים וכיון דהרא"ש בגדרים פירש דלא כרש"י כי אם כתב שצריכות לשמש במוך וגם בתשובה הג"ל הוא מדמה שמוש במוך לעקרה וזקנה וקטנה ולא כמו שחילק ביניהם לדעת רש"י משמע שאע"פ שתירץ דעת רש"י להלכה ס"ל דלא כרש"י ונכון מה שכתבתי בפנים דהרא"ש ס"ל כפי דעת הים ש"ש וגם בשיטה מקובצת הג"ל איתא להדיא דהראש ס"ל דשמוש במוך הוא קודם לתשמיש כדמשמע הסוגיא בנדה גם הגיע לידי הר"ן על מס' גדה וכתב שם דגם שאר נשים מותרות לשמש במוך ומשמע שם ודאי דקודם תשמיש קאמר ודג"תרות לשמש במוך משום דקאי התם על הך מאמר בש"ס משמשת במוך מאי איכא לימיר? דמוכח מזה דקודם תשמיש מיירי הש"ס כמו שכתב הים ש"ש והרא"ש שם בשיטה מקובצת וא"כ נכון מה שכתבתי שיש שם ס"ס בדברי היש"ש מה שכתב, וכן כתב

הר"ן. אה"כ ראיתי ברדב"ן שהוא מחמיר מאד בענין זה וא"כ שלא במקום סכנה בודאי אסור השמוש במוך ובמקום ספק סכנה להאשה או להולד יש לסמוך על המתירין כמו שנתבאר. **ע"ד מכירת חדר בביהמ"ד**
יום ד' ה' תשרי תרצ"ב. טשערניהאוו אל כבוד הרה"ג חר"ב יא"מ כו' וכי' מו"ה ר' חיים אלכסנדר בעלינקא ג"י ע"ד שאלתו כאשר עתה רוב הבתים שייכים למוסדות הממשלה והם אינם רוצים להשכיר בשום אופן דירה לרב וגם דירה פרטית אי אפשר בשום אר"סן להשיג בעיר קאנאטאפ ואנשי העיר רוצים לקבל אותו לרב כי אין להם רב עתה, ובשביל העדר דירה יכול הדר בר להתבטל לגמרי והעיר תשאר בלי רב וע"כ נפשו בשאלתו אם מותר לו לדור עם ב"ב בחדר השני של ביהמ"ד שכתפללים בו בכל שבתות ויו"ט, וכמו כן יש שם ארון קטן שבו ס"ת אבל אין שם בימה כמו שיש בביהמ"ד הק"י בוע. זוהי שאלתו. והנה מה דמסתפקא לו לכת"ר קצת אם יש בהחדר הזה קדושה, לדעתי פשוט שיש בו קדושה אעפ"י שאין קדושתו כ"כ כגוף ביהמ"ד, אולם לדעתי יש עצה לפדות החדר השני בתורת מכירה לכת"ר"ה בסכום הגון והקדושה תחול על המעות, ובה מעות יגיהו ס"ת או יקנו ספרים ואף שיש להסתפק שמא הוא ביהכ"נ של כרכים שלכל העולם יש בו חלק וא"כ איך אפשר למוכרו חדא מי יודע אם סייעו בני העולם בבנינו ואעפ"י שיש דעות שגם אם לא סייעו בבנינו יש לבני העולם חלק בביהמ"ד של כרכים דעל דעת כולם נבנה בכ"ז יש לצרף לחיתר

הדעה שהאיסור דוקא אם סייעו בבנינו משום שכירושלמי משמע כדעה זו וכאשר כתב גם אדמו"ר בצ"צ באורח חיים סי' כ"ד אך זהו אצלי לסניף בעלמא אך העיקר מה שיש להתיר למיזכרו לכת"ר מפני שזכין לאדם שלא בפניו, וזכות הוא לבני העולם אם יקבלו אנשי העיר קאנאטאפ רב אשר יפסוק להם שאלות וגם ילמד לפניהם שיעור בש"ס או במשניות או בעין יעקב או בכל הדברים האלו ובאיהו למוד שיהי' אשר יבחרו בני העיר, ודאדמו"ר בתשובה הג"ל הביא ראיה נכונה לזה דהיכא שיש מצוה ניהא לרבים, מתוס' גיטין דאמרינן שם דבנדר ע"ד רבים אין לו הפרה אבל לדבר מצוה יש הפרה וכתבו התוס' הטעם של דבר מצוה יש הפרה משום שניחא לרבים שתעשה המצוה, ובמצוה זו דלימוד תורה לרבים בודאי זכות היא להם דהא אמרינן במגילה דף ג' גדול תלמוד תורה דרבים יותר מהקרבת תמידו ותפלה במקום קרבנות תקנו וא"כ בודאי היכא שיש מקום אחר להתפלל שהוא יותר מרווח בודאי ת"ת דרבים עדיף וגם פסקי שאלות בכלל ת"ת הוא, ואעפ"י דהתם במגילה מיירי בת"ת דכל ישראל אבל שם הלא מיירי גם בעבודה דכל ישראל, וא"כ כמו התם ת"ת דכל ישראל עדיף מעבודה דכל ישראל כמו כן ת"ת דעיר קאנאטאפ עדיף מעבודה דעיר הג"ל ובפרט שהעבור דה לא תתבטל כלל שהרי יש להם בית המדרש יותר גדול הרבה מהחדר השני וחולת זה הוא דבר מצוה גדולה כי בעיר שיש שם רב היא חזוק להיחזקות, וכלי רב יתורפפו עניני היהדות כאשר הראה הנסיון וא"כ זכות היא לאנשי

העולם למכור החדר של ביהמ"ד בש" ביל דירת רב. וסברה זו הדיכא שיש זכות לאנשי העולם מהני קובא במג"א ס"ק ל"ו מת" שובת מהר"ם מלובלין ובאליהו רבא בשם המ"ב וגם מסתבר לי לומר דלדעת האומרים דמשום הכי בכרכים אסור לפדותו משום שאנשי העולם מסייעים בכנינו היינו היכא שאנשי העולם נותנים סכום הגון וסיוע שיש בו ממש, אולם אם אחד או איזה אנשים מעטים נותנים נדבות קטנות בודאי נותנים על דעת מנהיגי העיר שבונים הביהמ"ד וכמו דאמרינן בש"ס דעל דעת רב אשי נותנים ה"נ בנדבות קטנות נותנים על דעת מנהיגי העיר. אולם בנידון דידן אין צריכים לכ"ז כי הסברה שכתבתי שזכות לבני העולם שימכרו את החדר של ביהמ"ד בשביל רב שילמד תורה לבני העיר היא סברא שבודאי יש לסמוך עליה בשעת דחק כזו, ומה שכתבתי שהקדושה חל על הדמים שיתנו בעד החדר של ביהמ"ד וצריכים לע" שות בהדמים דבר שבקדושה כגון להגיה ס"ת או לקנית ארון קודש וכדומה, אעפ"י שהיכא שמוכרים ז' טובי העיר במעמד אנשי העיר מותר לעשות בהדמים מה שירצו לדעת כמה פוסקים אך כיון שבלאו הכי מיקל אני בזה לסמוך על הסברה של זכין לאדם שלא בפניו בנידון דידן אין רצוני להקל נגד דעת הרמב"ם דס"ל בפרק י"א מהלכות תפלה דמה שנאמר בש"ס דמותר לעשות עם הדמים מה שירצו הוא רק בהמותר של הדמים ולא בעיקר הדמים כדפירש דעתו בכ"מ ס"ק י"ח וכתב כי בש"ס משמע לדעת הרמב"ם בזה. זהו טעם העיקר שכתבתי לנהוג קדושה בהדמים, בסכום הגון שאעפ"י שאין הדמים שוים

כמו החדר לית לן בה ועוד ראי שאין צריכים במכירה כ"כ כמו ששה באמת הביהמ"ד דהא אפילגי בש"ס במתנה ונפסק בשר"ע דמתנה כמכר דאי לא דהוה לו הנאה ממנו לא הוה יהיב לוי, ובמתנה הלא מסתברא דהנאה שהי ממנו אינה שיה בשוה ממש כמו ששה ביהמ"ד. הנלע"ד כתבתי וד' ימים קרן עמו ישראל בקרוב ושובו בנים לגבולם. הדו"ש מלונ"ח יהודא ליב דון-יחייא ב"ה, כ"ו תשרי ה' תרצ"ב טשערניגהאוו להרה"ג החו"ב י"מ הנ"ל, מכתבו השני קבלתי, והנה מה שחר שש קצת לסמוך על היתר המכירה, הנפק הראשון של כת"ר משום שבענין בית המדרש של כרכים אפילו אם אחד בסוף העולם איננו מסכים על המכירה — אסור למכרו ומה דן כת"ר שבענין מכירת ביהמ"ד לא מהני רוב דעות של אנשי העיר לשמא יש בעיר קאנטאפ גופא איזה יחיד או יחידים אשר לא יסכימו על מכירת החדר וע"ז לא שייך הסברה דזכין לאדם שלא בפניו כיון שאומרים בפירוש דלא ניחא להו בזה, והנה יש כמה ראיות וסברות לבטל חשש זה של כת"ר. א) הר"ן כתב בפרק בני העיר ז"ל: לפי שאין בני העולם כפופים לבני עיר זו ולא לז' טובי העיר שבה עכ"ל, ומשמע דוקא משום שאנשי עיר אחרת אינם כפופים לבני עיר זו אבל איזה יחיד או יחידים מאנשי עיר זו כפופים הם לרוב בני עירם ומנהיגיהם ובטל דעת היחיד או איזה יחידים לדעת הרוב וז' טובי העיר דאם תאמר שגם

אם בן עיר זו אינו רוצה — אסור למכור ביהמ"ד של כרכים א"כ למה לו להר"ן לומר משום דאינם כפופים תיפוק ל"י שמא אינם רוצים (כי הלא אין אנו יודעים בכאן דעתם של מי שהם בסוף העולם וא"כ די בזה שאינם רוצים) אלא ודאי משמע מזה דבני העיר הכפופים אע"פ שאינם רוצים אין שומעים להי' תנדים אולם בני עיר אחרת כיון שאינם כפופים חוששים שמא יש בהם שאינם רוצים. ב) הרא"ש בפ"ק דב"ב הביא בשם רבינו יוסף הלוי ז"ל וזה לשונו: וההיא דישראל שהתנדב מנורה או נר שאני התם דכל המתנדב לצורך ביהמ"ד על דעת הצבור הוא מתנדב דביהמ"ד עצמו יכולים למוכרו ואפילו למשתי ביה שכרא, עכ"ל, והנה אנו רואים מדברי רבינו יוסף הלוי ז"ל דהטעם שבשל כפרים מותר למכור משום דעל דעתם נותנים המנדבים על ביהמ"ד וא"כ לדבריו ז"ל החלוק הוא בין כפרים לכרכים משום דאנשי הכפרים נותנים על דעת בני העיר, אבל מי שהוא מעיר אחרת אין נותן על דעת בני העיר שאינו דר בה וא"כ אפילו בכרכים אנשי העיר גופא נותנים על דעת בני העיר, לדעת ר"י הלוי דהא ודאי שאף בן כרך מאותו העיר שהתנדב מנורה לביהמ"ד יכול הגבאי לשנותה. ורבינו יוסף הלוי ז"ל מביא ראיה וסברה לזה מהא דבני הכפרים מר תרים למכור את ביהמ"ד דעל דעת בני העיר התנדבו וא"כ לסברת רבינו יוסף הלוי אין המיעוט מבני העיר יכולים לעכב המכירה של ביהמ"ד שעל דעת הרוב ומנהיגי העיר נתנו נדבתם וגם הרא"ש לא פליג עליה בסברת זו, אלא אדרבה הוא מקיל שם יותר ממנו דגם

בקופה של צדקה מותרים לשנות דגם בזה על דעת הצבור נותנים. (ג) מלבד סברות הראשונים הנ"ל יש לחלק בסברה מהא דחיישינן לאחד בסוף העולם ובכ"ז יש לומר דאין חוששין למיעוט בני העיר ואולינן בתר רוב דעות של בני העיר משום דהיכא אולינן בתר רוב דעות אם הרוב שמעו סברות המיעוט וטעמיהם ודחו טעמיהם וסברותיהם, אבל היכא שהרוב לא שמעו כלל דעת המיעוט לא שייך לזיל בתר רוב שמא אם היו שומר עים סברותיהם היו מודים להם ולכן באותו העיר כיון ששומעים דעת הר מיעוט וטעמיהם ואינם מודים להם אזלינן בתר רוב דעות אבל האחד שבסוף העולם הלא לא שמעו דעתו וסברתו ושמא אם היו שומעין דבריו היו מודים לו וע"כ אין הולכין בזה בתר רוב (וכסברא זו הביא ב"י בשם הרשב"א בס"י רכ"ח וז"ל ואפילו היתה הולכת אחרי הרוב אין הסכמת הרוב אלא כ"י שהיתה במעמד כולם עי"ש וכו').

אולם למה לן סברות מעצמינו כיון שמדברי הר"ן ורבינו יוסף הלוי משמע להדיא דהיחידים של בני אותה העיר אינם יכולים לעכב במכירת בית הכנסת להר"ן, משום שהם כפופים להם ולר"י הלוי משום דעל דעת בני העיר התנדבו (ד) במרדכי בב"ב פ"ק איתא דלמיגדר מילתא במילי דשמיא הולכין אחרי רוב דעות ואין לך מילי דשמיא מלקבל רב אשר יורה להם דרך השם וילמוד תורה ברבים ואשר בלי מכירת החדר בבית המדרש אי אפשר זה בעיר קאנאטאפ (ה) כתב הרמ"א בחו"מ סי' קס"ג צרכי הצבור שאינם יכולים להשוות עצמם יש להושיב כל בע"ב הנותן מס ויקבלו עליהם לומר דעתם לשם שמים והולכין

או בדעת הנבררים מאנשי העיר כדלעיל ומה שהקדק כת"ר מלשון מג"א סי"ק ט"ז שכתב דמ"מ אי אפשר למכור של אחרים בלי דעתם ומכש"כ בדבר ש" בקדושה וקדק בזה כת"ר דמשום דהוה דבר שבקדושה — יכול גם היחיד למחות כן משמע דעת כת"ר במכתבו השני. אפילו אם ה"י כתוב כן במג"א בהדיא אין להניח דעת הר"ן ורבינו יוסף הלוי והרא"ש כיון שהמג"א לא הביא דבריהם לחלוק עליהם בראיות מן הש"ס, אולם באמת אין דברי המג"א מוכרחים כלל כמו שרוצה כת"ר להעמיס בדבריו דהיכא שיש איסור לעשות בלי דעתם או יש "כש"כ" בדבר שבקדושה אבל היכא שאין איסור בלי דעתם כגון בבני העולם הרחוקים משום איזה זכות דוכין לאדם שלא בפניו, ובבני העיר משום דבכל צרכי הצבור הולכים אחרי רוב דעות המשלמים מס כדאיתא בחו"מ ברמ"א או במילי דשמיא כמו דאיתא במרדכי בב"ב כיון דנפל היסוד נפל הכנין. רצוני לומר, דכיון דאין דעתם מעכבת אין כאן "כש"כ" דהיכא שדעתם מעכבת או בדבר שבקדושה יש "כש"כ" והיכא דאין אנו חוששין לדעתם אין כאן "כש"כ" ובכלל אין לחפש דקדוקים וחומרות היכא דהשכל הישר מורה עפ"י דברי הראשונים דהולכין אחרי רוב דעות ובפרט שגם האחרונים הסכימו ללכת אחרי רוב דעות עתה. ועל כגון דא נאמר: "אל תצדק הרבה" ואם רוצה להחמיר על עצמו בדבר מה יחמיר על עצמו לבלי להסתפק בפסקי שאלות בלבד כי הלא השאלות נתמעטו עתה אצלנו בעוה"ר כידוע, כי אם ילמוד ברבים ש"ס או דברי אגדה כאשר כתבתי ב" מכתב הקודם.

וע"ד הספק השני שנסתפק כת"ר מפני דעת המג"א שכתב שדוקא אם בונים ביהמ"ד חדש במקום הישן אוי מותר, גם בזה אין להחמיר כי לשון הרמב"ן שהובא בר"ן בפרק בני העיר לא משמע כדבריו וכן לשון הרמ"א לא משמע כפירושו וביותר כי מלבד הט"ז חולקים עליו האלי" רבא והגר"א ז"ל (כאשר הובא במשנה ברורה) ותמה הרבים והאחרונים, והאחרון הכביד אדמו"ר בעל צ"צ באו"ח סי' כ"ג פסק הלכה למעשה בזה דלא כהמג"א והשיג עליו בקושיות חזקות, והוא יתד גדול לסמוך ע"ז הלכה למעשה אולם בצ"צ הנ"ל החמיר כי תה"י יד שלישי באמצע היינו: כי אנשי העיר ימכרו את החדר של ביהמ"ד לאחד מבני העיר וכת"ר יקנה ממנו את החדר של ביהמ"ד ואד" מו"ר אמנם מקיל להוציא המעות לחולין אולם בנידון דידן דעתי כי מעות הפדיון יוציאו לדבר שבקדושה כאמור במכתבי הקודם ויחמיר כת"ר עכ"ז שתה"י יד שלישי באמצע כדברי הצ"צ ותו לא מידי ויקבל הרבנות להצלחה.

ידידו עוז יהודא ל"ב דון יחייא

ג. ב.

אחרי איזה חדשים אשר כתבתי ושלחתי מכתב זה הגיע לידי ספר "משיב דבר" מהגאון דוואלאזין ושו"ת מהרשד"ם ומצאתי בשו"ת "משיב דבר" סי' מ"ה שיצא לחדש דלדעת הרשב"א הטעם דאין מוכרין ביהכנס"ס של כרכים היינו: שהוא מקודש יותר ואין לו בעלים כלל יע"ש בחדושי הרשב"א וא"כ הלא לפי זה בטל ההיתר של "זכין לאדם" כיון דמ" טעם קדושה הוא שאסור למוכרו אולם נגאון הנ"ל בסוף התשובה מחלק בזה

בין קדושת ביהמ"ד לביהמ"ד, דביהמ"ד
 הוה ביתא דרבנן וגם כתב שם דבביהמ"ד
 דכפרים דדיירי בהו אורחים קילא
 קדושתם וא"כ בחדר השני של ביהמ"ד
 דדיירי בהו לפעמים אורחים כמו ש'
 נהוג במקומותינו קילא קדושתו, וגם אם
 נאבה להחמיר עפ"י סברת הרשב"א
 בבית הכנסת. — יש להתיר בנידון דידן
 מטעמים הנ"ל, וגם הלא לדעת כמה
 ראשונים יש לסמוך על הסברה הזכין
 לאדם שלא בפניו וכמו שנתבאר לעיל.
 ובשו"ת מהרשד"ם סי' ל"ז כתב להדיא

הסברה שכתבתי בטעמו לענין קבלת
 רב ובעיקר הדבר הוא מפסק שם רק
 אם רוב בנין הוא נגד רוב בנין אבל
 אם רוב בנין וגם רוב בנין מסכימים
 לדעה אחת, כמו בנידון דידן גם הרשד"ם
 מודה ובפרט שכבר נפסק בפמ"ג דעתה
 תלוי הדבר עפ"י דעות הנבררים מאנשי
 העיר ובזה בטל גם החשש של הרשד"ם.
 דבודאי הנבררים הם החשובים שבעיר
 וא"כ יש בזה רוב בנין ורוב בנין, ודעת
 יחיד או איזה יחידים — בטל.

בכורי

הערות וחדושים

יהודה

קל"ה

בריש פרק במה מדליקין דף כ" ע"ב
 מהו דתימא לפתילא נמי לא חזיא קמ"ל.
 עיין רש"י ועיין מה שהביא בתו"ס מבני
 נרבינא שפירשו היינו שעשו מהשעוה
 פתילה, פירוש דהשעוה הי' כרוך על
 פתילה שדולקת אך השעוה לא היתה
 בתורת שמן, כי אם בתורת פתילה. והוא
 הניחה בתוך שמן, והתו"ס הקשה מדרך
 דבר שמדליקין בו על גבי דבר שאינו
 מדליקין, ובאמת מדרך דבר שמדליקין
 וכו' אינה קושיא כ"כ דיש לומר דדוקא
 שם אסור דאותו דבר שאין מדליקין
 אף דהוה דבר שאין מדליקין בכ"ז מין
 פתילה היא וע"כ אסור בכרך וכו' משום
 גזירה לא כן בכרך שעוה על פתילה,
 דשעוה לא הוה מין פתילה וע"כ אין זה
 בכלל הגזרה דכרך דבר שאין מדליקין
 וכו', אלא שבהר"ן הביא הקושיא בשם
 התו"ס מעירב דבר שמדליקין בו בדבר
 שאין מדליקין בו והקושיא משם חזקה
 יותר, דכיון שגם השעוה גורם שדלק
 וא"כ הוה עירב דבר שמדליקין בו בד'
 בר שאין מדליקין בו, ואף שעשה את
 השעוה בתורת פתילה מה בכך, בכ"ז
 הרי דולק דבר שמדליקין בו עם דבר
 שאין מדליקין בו, ואולי יש לתרץ, דכיון
 דכל עיקר האיסור מעירב דבר שמדלי'
 קין בו וכו' הוא רק משום גזירה, אפשר
 דדוקא אם הדבר שאין מדליקין הוה
 בתורת שמן יש לגזור פן יבוא להדליק
 השעוה לחד, אבל כיון דהדבר שאין
 מדליקין בו הוה בתורת פתילה לא שייך
 לגזור פן יבוא להדליק השעוה לחד
 בתורת שמן, וזה כעין שכתב הרא"ש
 בכונת הרי"ף דכל עיקר האיסור משום
 גזירה תלוי בכוננה, וזה דוחק, ועיין
 במלחמות מה שהשיג על בעל המאור
 ותראה כי הוא מפרש דברי בני נרבינא

כמו שפירשתי, דהם מפרשים שעשו
 את השעוה בתורת פתילה ונתנו בתוך
 כלי שמן וזה שהקשה על בעל המאור
 דאיך יהי כשר בפתילה לחד בלי שמן
 ולפי שהביא שם הרמב"ן דהרי"ף
 בתשובה פסל בנר של שעוה בלי שמן
 פירוש אם לא נתן הנר של שעוה בתוך
 כלי שמן — נראה להדיא שהוא הרי"ף
 ז"ל מפרש ג"כ הש"ס כמו בני נרבינא,
 וכן ס"ל להגאונים כדאיתא ברא"ש.
 ומה שנראה לי ליישב דעת בני
 נרבינא והרי"ף והגאונים דבאמת איתא
 בגמרא מהו שיערב משהו שמן בתוך
 דבר שאין מדליקין בו ואפשר מאד
 דהש"ס בדיוק קאמר: „משהו שמן“
 והיינו: שיעקר ההדלקה תהי' מאותו
 הדבר שאין מדליקין בו, והשמן יועיל
 רק שתמשך אחר הפתילה יפה, אבל אם
 ערב הרבה שמן באופן שיש בהשמן
 שיעור שידליק כפי שיעור הצריך, אין
 שייך לגזור כלל, דמה בכך שיש שם
 גם דבר שאין מדליקין בו, כיון דגם
 בהשמן יש שיעור להדליק, ודל דבר
 שאין מדליקין בו מהכא, והוה כאן שמן
 כשר, (ואפילו לפי הפירוש שאיתא בר"ן
 דהטעם מפני שאין דולק יפה, ג"כ יש
 לומר דכיון דיש שיעור בשמן שידליק
 כפי שיעור הצריך, שפיר דולק יפה כל
 זמן השיעור) אלא דלפי פירש"י לא
 משמע הכי דהלא הש"ס משני לקמן „לא
 להקפות“ ופירש"י היינו שסומך בהאגוז
 את הפתילה, אבל אם גם האגוז דולק
 פסול, ומשמע לכאורה דאף שהפתילה
 תוכל לדלוק בלי האגוז, בכ"ז פסול אם
 גם האגוז דולק, ונמצא דלפי פירש"י
 משמע דלא ס"ל הסברה שכתבתי דהיכא
 דאפשר לומר דל הפסול מהכא ואיכא
 שיעור בכשר ולכן מותר דהא הש"ס

מדמה להדי' כרך דבר שאין מדליקין וכו' לעירב שמן וכו', אבל הגאונים והרי"ף ז"ל ובני גרבינא יפרשו את הש"ס הכא: דבאמת מיירי דהפתילה הכשרה דקה כ"כ באופן דלא יתכן שתדלוק בלי הפתילה הפסולה. ונמצא דגם הפתילה הפסולה גורמת בהדלקה. ובלעדה לא היתה דולקת. וע"כ פסול, וזהו שאמר הש"ס מאי לאו, "להדליק" פירוש: דהפתילה בלי האגוז דקה כ"כ שאין באפשרות שתדלוק בלי האגוז וזהו דקאמר, "מאי לאו להדליק" שהאגוז גורם ההדלקה דבלעדו לא ה"י דלק, ומשני, "לא להקפות" וכמו שפירש הרי"ף ז"ל שכרך את האגוז שיהי' מוסיף אורה אבל אפשר שתדלוק הפתילה בלי האגוז וזה פירוש נכון ואמיתי בדברי הרי"ף ואין צורך מעתה במה שנדחק הרא"ש שהדבר תלוי בכונה והבן, ומעתה אפשר שגם הר"ן יפרש כפירוש האלפסי ז"ל ולא נצטרך להדחוק שאמרו כי הר"ן לפי פירושו בדברי הש"ס, "לפי שאין מדליקין" יע"ש יצטרך לפרש כדברי רש"י בהאי, "מאי לאו להקפות" וזה דוחק, שהרי הר"ן לא העיר מאומה בזה על פירוש האלפסי ז"ל, ועיין במ"מ ובספר בית הלוי להגאון הגדול ר' יוסף דובער ז"ל שחבר על חומש מה שהביא שם בהלכות חנוכה, שכתבו שהר"ן לא יוכל לפרש כהאלפסי, כיון דכל עיקר הטעם לדבריו מפני שאין דולק יפה, א"כ מה בכך דכונתו היתה להקפה אבל בכ"ז אינו דולק יפה וקושייתם היא לפי פירוש הרא"ש בדברי הרי"ף, אבל לפי מה שפירשנו לא קשה ולא מידי' ובכ"ז מתורץ היטב הקושיא על בני גרבינא והגאונים והרי"ף דהם מיירי דגם בלי השעוה יש שיעור בהשמן שידלוק וע"כ

שפיר כשר דדל שעוה מהכי וכו' וכש"כ ולא קשה מידי' מהש"ס, לא מעירב וכו' ולא מכרך וכו' ודו"ס.

ע"ן בש"ך יו"ד סי' ל"ה ס"ק מ"ד"ה שמביא שם דהמרש"ל ז"ל ס"ל לחלק בין דמיא לאופתא ובין חסר אונא לענין שיעור סדק, והש"ך ז"ל חלק עליו במה שכתב לחלק ביניהם בענין שיעור סדק, והסכים התם הש"ך לחלק ביניהם לענין שאר ההיכרים שכתב מהרי"ן וכן הס' כים בתבו"ש, אולם מהרמב"ם ז"ל מוכח דאין כל חלוק בין חסר אונא לדמיא לאופתא, משום דהרמב"ם חשב כל הפרושים שם לספק טריפה מפני דאיכא דאמרי בחזו"ת ואיכא דאמרי בגישתא ואיכא דאמרי בנפיקה וכיון דיש ספק בכונת דמיא לאופתא, וע"כ כתב הרמב"ם על בחזו"ת ועל בגישתא ועל בנפיקה דכולן הוה ספק טריפה דסובר הרמב"ם ז"ל דכל הני לישנא פליגי וספק כמאן הלכה, אבל על הפירוש דשיעא דלית לה חתיכי דאונא כתב הרמב"ם דהוה ודאי טריפה ופי' הב"י ז"ל משום דזה ודאי טריפה מצד חסר אונא ואי תימא דיש חלוק בין חסר אונא לאופתא באיזה פרטים דבחסר אונא מהני איזה היכרים ובדמיא לאופתא לא מהני ה"י צריך הרמב"ם לכתוב גם בזה ספק טריפה לענין החלוקים שביניהם, כיון דחלוק אופתא מדין חסר אונא, וא"כ יש נפקא מינה להדברים החלוקים ביניהם, ובהדברים החלוקים ביניהם, כיון דאנו באים לאוסרם לא מפאת חסר אונא, כי אם מפני שיעא כאופתא שפיר יש גם כאן ספק טריפה, אלא ודאי דלא ס"ל להרמב"ם לחלק ביניהם, ולא מצינו בהראשונים מי שיפליג בזה על הרמב"ם ואדרבה מכל הראשונים משמע

דחד דינא הוא, וע"כ נראה דבהפסד מרובה אין צריכים לדחמיר בחלוקים אלו. כל זה כתבתי בילדותי, ועתה ראיתי בים של שלמה שנוחר מזה שכתב לפרש דלהכי פסק הרמב"ם בשיעא כאופתא דהוה ודאי טריפה דאפילו פליגי הנך לישנא הלכה כלישנא בתרא אבל מלשון הרמב"ם בפ"ח מהלכות שחיטה הלכה ז' משמע כדעת הב"י דלדעת היש"ש שיעא כאופתא היא טרי' פה מצד עצמה ולא מצד חסר ולשון הרמב"ם משמע להדיא דהוא מטעם חסר מטריף, דזה לשונו בהלכה ז': נמצאת כולה שתי ערוגות ואין לה חתוך אזנים טריפה וכן אם חסר גוף הריאה וכו' הרי זה כמו שחסר מנין האונות וטריפה עכ"ל. הרי נראה דמטעם חסר הוא מטריף שיעא כאופתא כדעת הב"י, וכן בלחם משנה פירש דעת הרמב"ם כהב"י, וכן בב"ח סי' מ"ו הסכים בזה לדברי הב"י בטעמו שנתן לדעת הרמב"ם במה שכתב דבשיעא כאופתא טריפה ודאית, ומה שקשה מדוע מנה הרמב"ם בעי' טריפות חסר אונא לחוד ושיעא כאופתא לחוד תירץ זאת בלח"מ בפ"י מהלכות שחיטה, ומה שכתב הגאון בעל "לב אריה" דתירוץ הלח"מ דוחק חוץ מכבודו, אין זה דוחק, (וכן בתבואת שור תפס לנכון הצריכותא של הלח"מ) ואדרבה דברי הגאון בעל לב אריה הנ"ל שכתב ליישב דעת הרמב"ם דהיכא דהריאה היא נפוחה כחיות של דקל הוא כמו יתרת בדרא דאונא זה דוחק, דמה ענין נפיחת כל הריאה ליתרת אונא בדרא דאונה, — ולהלכה ולמעשה הנה בהיכר סדק הלא גם הב"ח והש"ך חלקו על רש"ל ז"ל בזה, ומכל הראשונים נים משמע דחד דינא הוא, וכיון דאנן

פסקינן כרש"י לענין דמיא לאופתא דסגי בהיכר סדק כל שהוא, וא"כ הוא הדין לחסר אונא, אולם לענין ההכרים שכתב מהרי"ן ז"ל אעפ"י שמן הסברה גם בזה אין לחלק בין שיעא כאופתא לבין חסר אונא, וכאשר הודה בזה גם בתבו"ש, בכ"ז כיון דכתב דקבלה היא לחלק ביניהם יאם קבלה היא נקבל, וגם לענין ההיכרים דמהרי"ן ז"ל אין רא"י כ"כ מהרמב"ם ז"ל שאין חלוק בין חסר אונא לדמיא לאופתא במה שלא כתב גם בדמיא לאופתא ספק טריפה לענין אם יש היכרים שכתב מהרי"ן דקרוב הדבר דבזמנו ובארצו לא נת' פשטו עוד ההיתרים שכתב מהרי"ן ז"ל, בכ"ז לענין הפסד גדול ומסוים יש לצדד להקל גם בהיכרים דמהרי"ן בדמיא לאופתא (כאשר כתב גם התבו"ש) וגם הרמ"א ז"ל שהעתיק בד"מ וביו"ד דברי מהרי"ן ולא העיר כלל לחלק בזה בין דמיא לאופתא ובין חסר אונא משמע בודאי דמהרי"ן ס"ל דאינם חלוקים כלל בדניהם, והקבלה לא שמיע להו או לא סבירא להו, ומכל הראשונים משמע דחד דינא הוא כאמור, ומה שכתב התבו"ש דדמיא לאופתא ריעותא גדולה היא בכ"ז הלא בהיכר סדק לכל הדעות אין מחמירין בזה בדמיא לאופתא, וע"כ בהפסד גדול ומסוים יש לסמוך על מהרי"ן ז"ל ועל פשוטות דברי הרמ"א שאין מחלקים בזה, ועל דמשמע מדברי הראשונים דחד דינא הוא, וצריך עיון בזה למעשה.

גזיר דת' ד' לא דכ"ע בעינן דבר הנידור ושאינו גבי' בכור דכתיב בי' לדי' לרבות את הבכור ופירש המפרש אבל גם גזיר וכו' בין לרי' יעקב וכו' בעינן דבר הנידור, וכי אמר הריני גזיר

שמשון לא אמר כלום ולפי"ו ר' יהודה דלא כמאן שלא כר' יעקב ולא כר"ש וגם קשה פסקי הרמב"ם אהדדי דפסק הריני נזיר שמשון הוה נזיר וגם פסק דבעינו דבר הנדור וגם המשניות סותרות וכדאריכו בזה כל המפרשים הוב"א בספר אורח מישור וגם עוד הרבה להקשות כמה תמיהות בסוגיא זו והי' נראה לפרש דברי הש"ס: לא דכו"ע בעינו דבר הנדור במתפיש ושאני גבי בכור דכתיב ב"י לר' וא"כ אין ענין מחלוקת ר' יעקב ור"י למחלוקת ר"י ור"ש דידן דהתם פליגי ברבוי דל"ד אי קאי על בכור או קאי על חטאת ואשם והכא מחלוקת אחרת לגמרי דר' יהודא סבור דכמו שיש דין נזיר עולם כמ"כ יש דין נזיר שמשון ולא שמתפיש בשמשון כהס"ד והאומר הריני נזיר שמשון יש לו דין נזירות דשמשון ור' שמעון סבור דאין דין נזיר שמשון בעולם כלל, דנזירות דשמשון היה עפ"י המלאך ואין בגדר לקבל עליו נזירות שמשון שלא על פי מלאך ואם כן אין שייכות כלל מחלוקת דר"י ור"ש לר' יעקב ור' יוסי דבכאן מחלוקת אחרת לגמרי ושפיר אפשר לפסוק כר"י ולפסוק דבעינו דבר הנדור ולר' יהודא יש שלושה מיני נזיר: נזיר זמני, נזיר עולם נזיר שמשון, ולר"ש רק שני מיני נזיר: נזיר זמני ונזיר עולם, ודין נזיר שמשון אין במציאות כלל. והס"ד בש"ס שהי' סבור שיש תנא דס"ל דאפשר להתפיש בדבר שאינו נדור הי' רוצה לפרש דברי ר"י כדבריו אבל כיון שזה נדחה נשאר דברי ר"י כפשוטן דכמו שיש דין נזיר עולם כן יש דין נזיר שמשון.

קשה לי על דעת הר"ן בשבת על האלפסי במס' נדרים והובא בב"י סי' ר"א לענין מעין שרבו עליו מים שאר בים דשוה למקוה לטהר באשברן ושוה למעין לטהר בכ"ש דפי' הר"ן דבמקום שהי' יכול להלך מתחלה שוה לגמרי למעין בין לענין כ"ש בין לענין שמתהר בזוחלין ובמקום שלא הי' יכול להלך מתחלה לגמרי דין מקוה יש לו בין שאינו מטהר אלא באשברן ובין לענין דבעי מ' סאה וא"כ קשה מאד דאין כאן אלא חמשה מעלות ואמאי שש מעלות קתני דליתר המפרשים שפיר הוה כאן מעלה מיוחדת במעין שרבו עליו מים שאובים דיש לו שתופי המש"פט בדינא חדא שוה למעין ובדינא חדא הוא שוה למקוה אבל לדעת הר"ן דבמ' מקום שהי' יכול להלך מתחלה הוה מעין גמור ובמקום שלא הי' יכול להלך מתחלה הוה מקוה גמור וא"כ אין כאן אלא מעין ומקוה אלא דמחצה ממנו היינו מקום שהי' יכול להלך מתחלה הוה מעין ומחצה מקוה ואין כאן מעלה מיוחדת במעין שרבו עליו מים שאר בים דלא נולד לנו בזה דין חדש ולא דמי ליתר המעלות דכל מעלה הוא דין מיוחד מזבירו אבל בזה אין כאן אלא מעין ומקוה וא"כ חסר מעלה אחת. וצריך עיון.

בקצוה"ח סימן קפ"ט השיג על ה' מהרי"ט שכתב דהיכא דהמפקיד נתן במ' תנה את החפץ להנפקד, בודאי קנה הנפקד החפץ מטעם חצרו והקצוה"ח הי' שיג עליו לא מיבעיא לדעת הרמב"ם דאכילת פירות קונה כו' עיי"ש והנה לדעת הרמב"ם הלא בודאי הצדק עם מהרי"ט מצד אחר דהרמב"ם הלא ס"ל דחצרו המושכרת קנה להמשכיר כדפירש המ"מ דבריו לענין היתה עלייתו של לוקח מושכרת ביד המוכר וכן נראה

דעת הרמב"ם במה שפסק בהלכות שכי' רות לענין הזבל דשייך להמשכיר ומשם משמע דהצדק עם המ"מ בפירוש הי' רמב"ם ומה שכתב עוד הקצוה"ח דאכ"י לת פירות קנה לפחות להתשמיש אף, דנודה לדבריו דקנה באכילת הפירות לאותו תשמיש גופא אבל הלא הנפקד לא הקנה לו רק לצורך תשמישו כל זמן שיצטרך להתשמיש אבל הלא לא הקנה לו גוף החצר וא"כ לא הקנה החצר להתשמיש, כי אם כל זמן שהוא צריך להשתמש, וכאשר יחדל הצורך להשתמש ממילא כלתה שאילתו לצורך התשמיש וזה דמי כאילו השאיל לו על זמן ידוע ואע"פ שלא הגביל לו זמן אבל הזמן הוא מן הסתם רק כל עת שיצטרך להתשמיש בחצרו וכיון שהמפקיד נותן החפץ להנפקד וממילא אין צריך עוד להשתמש בחצרו, וממילא שב החצר לבעליו גם לאותו תשמיש, והגע בעצמך אם הי' המפקיד מפקיר לחפץ שלו בודאי אין צריך עוד בהתש"מ יש בחצר חבירו וממילא שב גם ענין התשמיש לבעליו וכן כאשר נתן לו במתנה את החפץ הלא אין צריך עוד להשתמש בחצרו והוא השאיל להמפקיד רק כל עוד שהוא צריך לו וזה דומה היינו: כל זמן שיצטרך לו וכשהתנה על זמן ידוע כאילו השאיל לו החצר על זמן ידוע הלא הקצוה"ח מודה דאין בעל החצר צריך קנין מחדש, וגם כשלא התנה על זמן ידוע דמי כאילו התנה דהלא רק לצורך תשמישו השאילו ולא בשעה שאין צריך לו עוד. — ובר מן דין הנה גם להפוסקים דס"ל דחצרו המושכרת קונה להשוכר הוא דוקא בשוכר ששכר את החצר לכל מיני תשמישים ושכירות

ליומא ממכר הוא וכיון ששכר את החצר לכל מיני תשמישים שיהיו גם הזכות הוה לקנות ע"י החצר שייך ג"כ להשוכר אבל לענין כפקיד ושואל מקום בחצרו הלא לא הכאיל לו, כי אם לצורך הנחת אותו החפץ בחצרו לאותו תשמיש בלבד שיניח שם החפץ ולא לתש"מישים אחרים וממילא הזכות לקנות על ידי החצר שייך לבעל החצר, והגע בעצמך אילו יצויר שמקום החפץ לא יהיה מן המדה ובמקום החפץ גופא היה אפשר לבעל החצר להר"יח שם איזה חפץ אחר ולהשתמש במקום שמונה החפץ גופא בתשמיש אחר מבלי אשר יגיע שום הפסד ע"י התשמיש הוה להחפץ המופקד בודאי היה בעל החצר מותר להשתמש באופן זה במקום שמונה החפץ של המפקיד, כי הלא לא השאיל לו כי אם לצורך תשמישו של המפקיד אבל הלא לא סלק עצמו מהתשמישים שאפשר לו להשתמש בחצ"רו באופן שלא יגיע שום הפסד להמפקיד אלא כיון שאינו מצויר שיוכל להשתמש במקום שמונה החפץ גופא דהלא סוף סוף תופס מקום בחצרו וע"כ לא יוכל להשתמש ב"ב אבל לענין זה שהחצר יהיה קונה לו להנפקד את החפץ הלא לענין זה הפיר מקום החפץ אינו מן המדה ושוב נשאר זכות בעל החצר ע"ז שיכול לקנות את החפץ ע"י חצרו, וא"כ בודאי הצדק עם מהרי"ט ז"ל שבעל החצר הנפקד קונה אותו ע"י חצרו אם הנפקד נתנו לו במתנה וברור הוא, ובוה מסולקת ראית בעל הקצוה"ח ז"ל מהא דריש פרק הבית והעליה דרו"ק ועיין בחו"ב סי' שי"ג בש"ך ס"ק א' בשם הת"ח דלהכי לא קני השוכר הזבל דלאו להכי אגריה ועיי"ש בקצוה"ח

שהביא מלח"מ בשם הרב מוה"ר מרדכי מטאלין שהביא בשם הרמ"ה שלא הש" כיר לו החצר אלא לתשמישים הצריכים לו אבל בנכות שיהיה לו מדברים אחרים כגון שיהי' חצרו זוכה לו לא זכה לו ולפיכך הוא שלו עכ"ל וע"כ יש לומר דאפילו להסוברים דחצר השוכר קונה לו להשוכר היינו דס"ל כיון דהשכיר לו לכל התשמישים גם להכי אגריה אבל השאלו לו רק להניח חפצו רק לצורך זה השאלו לו שיהי' לו מקום להניח חפצו אבל לא לצורך זכות הקנין באיתו מקום ומכ"ש ששייר לעצמו זכות קנין זה החפץ גופו ואי תימא דדבר כזה לא אסיק אדעתו גם או נשאר הזכות לבעל החצר וראיה מגיטין דף ע"ג דדבר דלא אסקי המלחי אדעתיהו פטורים משלם ומאי חזית דאזלת בתר דעת המלחי זיל בתר דעת השוכר אלא כיון דבלי קבלת אונסין אינם מחויבים ואונסא דלא שכיח ולא אסקו אדעתיהו נשאר בלי קבלה על עצמם ולכן אי אפשר שיתחייבו והכי נמי כיון דכל עיקר הזכות שיש להמפקיד בחצר הוא מכח שבעל החצר נתן לו ובדבר שלא אסיק אדעתא לתת ממילא נשאר בזכותו.

גיטין דף כ"ט ע"ב והא שליח שלא ניתן לגירושין הוא איכספו. ושמעתי שבספר פני יהושע הקשה מאי איכפת לן דשליח שלא ניתן לגירושין הוא ואמאי לא יוכל לכסור שליחותו לאחר. דהלא הבעל שלח לו שהוא יעשה שליח לגירושין ושליחותו זאת הוא מוסר להנך רבנן דיתבי שם שהם יעשו שליח לגירושין ומה בכך שאינו שליח לגירושין הלא שליחותו היא שיעשה הוא שליח לגירושין את אבא בר מניומי ושליחותו זאת הוא מוסר להם ועיין

אח"כ הראני אחד שהריטב"א הקשה הקושיא של הפנ"י ותירץ דכיון דצריך השליח לומר בפ"נ ובפ"נ ולשליח שלא ניתן לגירושין לא האמינו חכמים לומר בפ"נ ובפ"נ אבל לפי זה אם יהיה הגט מקוים אפשר למסור הגט לאבא בר מניומי ומסתימת הפוסקים לא משמע כן.

בהא דהקופץ למקוה הרי זה מגונה פי' הרא"ש דבמקוה מצומצמת מיירי והריטב"ש הוכיח דהרמב"ם לא ס"ל הכי מדכתב הא דהקופץ למקוה בפ"א מהלכות מ' והא דמקוה מצומצמת כתב ב"פ"ח מהלכות מקואות וזה נכון כי הרמ"ב"ם לא ס"ל דבמקוה מצומצמת מיירי הא דהקופץ למקוה אבל מה שכתב ה"ריטב"ש דטעם הרמב"ם משום דהוה כמו שלא בכזונה אין זה ג"כ מחזור דמה"ר רמב"ם בפירוש המשניות (פ"ח משנה ה') משמע דטעם הקופץ למקוה הרי זה מגונה הוא משום דיתקמטו ביותר בית הקמטים ויסתמו הקמטים עד שלא יהיו ראויים לביאת מים וימנעו המים לבוא לבית הקמטים וכן משמע בחד

בורו של הרמב"ם בהלכה ט' דהקדים להא דהכופת ידיו ורגליו וישב לו ב' אמת המים קודם להא דהקופץ למקוה ואם הי' הטעם משום כונה הו"ל למיס' מך הא דהקופץ להלכה ח' דמיירי מדין כונה ואמאי הפסיק ביניהם בהדין דה' כופת ידיו וכו' אלא דטעמא הוה משום דלא יכנסו המים היטב לבית הקמטים ולא יהיו הבית הקמטים ראויים לביאת מים וע"כ הוה דומיא דהכופה ידיו ורגליו דג"כ הוה טעמא דלא יכנסו המים בכל גופו היטב וע"כ צריך ב' דיקה אח"כ אם נכנסו המים דרך כולו יע"ש בכ"מ אולם בכ"ז בהקופץ למקוה אין זה אלא חששא בעלמא ובדיעבד לא חיישינן לזה כדמשמע לישנא דה' קופץ למקוה הרי זה מגונה אבל בדיעבד לא פסלינן טבילתו. כתבתי את זה בילדותי אח"כ הוגד לי אז כי גם הגאון בעל גלת עליות כתב ג"כ הכי ב' דעת הרמב"ם ומחלישות בריאותי ואפס פנאי לא אוכל עתה לחפש זה בספר הנ"ל והפירוש הזה נראה מצד עצמו נכון והאמת תורה דרכה.

שני חדושי-תורה ממו"ר הגאון האמתי רשכבה"ג ר' חיים סאלאוויציג זצ"ל אשר נשארו לי לפליטה (כי יתר ההדושים הרבים שהיו רשומים אצלי נאבדו ממני בסגירת ישיבת וואלאזין) וע"כ יקרים הם לי מאד והגני מדפיסם בזה לזכרון והם לשון הגאון ממש שזו העתקה מכתב-יד הגאון זצ"ל.

(א) בב"ק דף י"ג ע"א אמר ר' אבא שלמים שהזיקו גובה מבשרן ואינו גובה מאימוריהן כו' לכאורה לפי מה דק"ל דאין מעילה באימורין כי אם לאחר זריקה א"כ הא נמצא דמחיים הוין בכלל נכסים שאין בהם מעילה א"כ הא נמצא דמדינא חייבין אלא דאין יכול לגבות מהן וא"כ לפי המבואר בתו"ס ר"פ הפרה דבכה"ג ליתא לדר' נתן קשה דאיך מייתי הכי הך דר"ג (ואולי יש

חלוק בין היכא דליכא לגבות ודאי ובין היכא דליכא לגבות מספיקא ועיין בחו"מ הובאו שתי הדעות יעו"ש אכן גם בזה נראה לי דלא דמיא היכי דמצי לבוא אח"כ לידי גביה או שאנו יודעין ש" בודאי לא יבוא לידי גביה לעולם) ונ"ל דבהך דר' נתן הא עיקר הדין הוי דכל אוד מזויב כולו, אלא שכיון ששניהם חייבין אחד פוטר את הבירו מה שא"כ היכא דליבא לאשתלומי נשאר השני ב- חיובו שחייב כולו, והנה זה שמחלקים ונתו"ס בין זליכא שהשני פטור או דו"ב ואין ינומים לגבות ממנו הרי פשיטא דזה החלוק הוא רק משום דהיכא דפטור נדינא או אינו פוטר את הגביר משא"כ היכי דמדינא הייב אלא דליכא לאש-

תלומי מיניה או מ"מ פוטר את חבירו אבל בהך דינא דכל אחד מתחייב בכלו בזה פשיטא דליכא שום נ"מ בין היכא שהשני פטור מדינא או לא דבכל גווגי

הרי כולו היזקא קעביד ולפי"ז הכא בחד בעלים הרי קי"ל דפרה שהזיקה דגובה מולדה והדבר פשוט דאין חצי אחד פוטר את החצי השני אלא דצריכין אנו רק לדעת אם כל חצי מתחייב בכלו ובוה הרי ליכא שום נ"מ בין היכא שפטור מדינא או לא ושפיר מייתי הגמ הכא להך דר"ג, אלא דלהיפך קשה דהרי פרה שהזיקה גובה מולדה לכולי עלמא אף לרבנן דר"ג והא דתלי הגימ' הכא בדר' נתן הוא רק דכיון דהאד מורים פטורים א"כ הרי ממילא ליכא חיובא כלל על כנגד האומרים ובוה הוא דחלוק מהך דפרה שהזיקה דגובה מולדה דהתם הנגיחה בחיוב משא"כ הכא ולפי"ז לפי מה שנתבאר דבאימורין ג"כ חייב אלא דליכא לאשתלומי מניה א"כ קשה דגם לרבנן דר"ג צריך להיות חייב כולו משום הך דינא דפרה שהזיקה גובה מולדה ולכאורה הוא תמוה ויש לתרץ גם בזה בהך דפרה שהזיקה גובה מולדה איכא תרי דינא (א) דזהו מיקרי מגופו אם גובה מהחצי האחד עבור החצי השני. (ב) דהרי כל מגופו מ"מ הוה חיובא דבעלים וראי' לדברינן מהא דמחלקין בין בעלים אחד להיכא דפרה דחד וולד דחד ולענין הך דינא דמגופו אין נ"מ מידי אם פרה וולד דחד או לא אלא ודאי דבוה אינו גובה מה- חצי השני משום הבעלים והנה הרמב"ם פסק בשור הנסקל שהזיק הוה נגיחה של חיוב ומשלם מגופו ולא מעלייה והך מגופו הא לא הוה כמגופו של תם דבתם רדיא עלייה דמרא הוא והכא גובה גם מרדיא משום דהכא טעמא אחרינא דכ"י ון דהבעלים אין להם הנאה משורם אע"ג דלא הוה הסקר והנגיחה היא של חיוב מ"מ אין לחייבם ממון דידיהו

וא"כ הרי נמי הכא אין לחייב הבעלים (מעלייה דידיה לגבי האמורין) וע"כ משום חיובא דבעלים אין לגבות מבשר כנגד האמורין אע"ג דהוה בכלל מגופו ודינו כמו פרה דחד וולד דחד, אלא דנהי דאין הבעלים מתחייבים עבור האימורין אבל מ"מ לא מיפטרי בהכי כיון דמ"מ גם האימורין דידיהו וע"כ שפיר תלוי זה כדינא דר"ג אם מתחייב החצי בעצמו בכלו ודו"ק.

(הערה, לכאורה יש לתרץ קושית ה' גאון דאולי ממון כזה שברור למפרע שיפקע ממנו דין ממון בעלים מיקרי זה פטור מדינא ולזה כיון הגאון בדבריו במוסגר שכתב „או שאנו יודעים שבר" דאי לא יבא לידי גביה לעולם" אולם דברי הישוב של הגאון בזה הם עמוקים ומתוקים).

(ב) בכתובות דף כ"א ודוקא אחספא אבל אניירא לא, דדילמא משכח לה אינש דלא מעליא וכתב עלה מאי דבעי וכו' וכבר הקשו כל הראשונים מהא דתניא כתב על גבי החרס שדי מכורה לך דקני ואע"ג שיכול להזדייף ותירצו דזה תלי במחלוקת דעדי חתימה ועדי מסירה דלמ"ד עדי מסירה כרתי מהני גם ביכול להזדייף והריטב"א כתב כאן דבשטר קנין מהני כתב שיכול להזדייף אפילו לר"מ דס"ל עדי חתימה כרתי וקשה אליביה קושית התוס' מהא דא"י תא בגיטין כ"א דכתב שיכול להזדייף לר"מ פסול לגרש בו והא ה"ו דבשטר קנין דכותיה דמאי שנא? והנה שם בר' והנה שם בגיטין פירש"י דגם לר"מ אינו פסול לגרש בו אלא משום דחייי שינן דלמא תנאה הוה בו ווייפתייה, אבל בעצם הגירושין לא איכפת לן ול- פי"ז אי נימא דהריטב"א סובר כדעת

רש"י הרי ניחא דגם בגיטין כשר כתב שיכול להזדייף אפילו אם עדי חתימה כרתי, והנה התוס' הקשו מהא דבעינן משולשים והיינו משום דבעינן מוכח מתוכו ואיך פירש"י דלענין עצם הגי' רושין לא בעינן מוכח מתוכו ואולי יש לומר דרש"י סבר דהתם שאני משום דחסר זה מי הוא המגרש אם ראובן בן יעקב זה אי ראובן בן יעקב השני, וכיון דכל עדותם הוא רט מה שכתוב בשטר ולא יותר, ע"כ הא נמצא דחסר עדין העדות משא"כ הכא דבעדותן מבוארת הכל, אלא דיכול להזדייף בזה ס"ל לרש"י דלא איכפת לנו אף אי עדי חתימה כרתי, אלא דהא צ"ע עדיין דהריטב"א בעצמו וכן הרמב"ן כתבו הכא בגיטין כשיטת התוס' דהיכא דיכול להזדייף לא הוה גירושין כלל לר"מ דס"ל ע"ח כרתי ואיך ס"ל להריטב"א והרמב"ן הכא דשט"ק כשר בשטר שרי כול להזדייף אף אם עדי חתימה כרתי וקשה לפי שיטתם אהדדי ונראה לומר דהנה חלוקים גיטין וקדושין משטרי קנין דבשטר קנין לא בעינן העדי חתימה או הע"מ כי אם לשויא שטרא אבל עצם הקנין אין צריך עדים דלא שאני קנין הסטר משארי קנינים דלא איברא סהדי אלא לשקרא וכמבואר בתוס' ב"ב דף מ' ד"ה קנין משא"כ בר' גיטין ובשטרי קידושין הרי מלבד דבר עינן עדים לשויא שטרא, הרי גם עצם הגירושין ועצם הקידושין ג"כ צריך עדות וכמו גם בקידושי כסף הרי קי"ל דהמקדש בלי עדים אין חוששין לקדושין והרי כבר נחלקו הראשונים לר"מ דס"ל ע"ח כרתי אי מהני העדי חתימה גם לעצם הגירושין והקידושין או דל- זה בעינן עדים שיראו הגירושין והקי-

דושינו וכבר האריכו הרמב"ן והר"ן בפ' המגרש בטעמא דמילתא איך מהני הע"ח על מסירת הגט והקידושין, ולכאורה נראה דהלא הא פשיטא דמהני שטרות לראי' וילפינן לה מקרא דשדות בכסף יקנו דמהני שטר לראי' וכמבאר אר בגיטין ל"ו והך קרא בשטרי ראי' איירי וכמבואר בקידושין כ"ח וכבר נתברר זאת בדעת כל הראשונים דשטרות דאורייתא דמהני לראי' ולפי"ז הא נמצא דכל מגרש ומקדש בשטר בעדי חתימה נהי דהעדים לא ראו הגירושין והקידושין ואינם יודעים מזה מאומה אבל מ"מ ראית שטר איכא על הגירושין ועל הקידושין והרי הא דמקדש ומגרש בלא עדים אינו כלום אין זה תלוי דוקא בעדים, דהא תנן גי' טין פ"א דגם כת"י כשר מדאורייתא ובעל כרחך דלא בעינן רק שיהא הגירושין והקידושין בראיה ובהוכחה ולפיכך מהני כת"י (ואעפ"י שהרשב"א ז"ל כתב דמהני משום דכתיב, וכתב אין זה גזיה"כ והטעם כדמר תלמידו דהוה גם כן ראי' משום הודאת בע"ד ולפי"ז שפיר מהני גירושין וקידושין בע"ח בלבד משום דנעשה הדבר, בראית שטר" דדין שטר ראי' עליו לומר שנתגרשה או נתקדשה ע"כ שפיר מהני עכ"פ נתבאר דנהי דעצם השטר הוא

שטר קנין דעל ידי השטר היא מתגרשת או מתקדשת והשטר נעשה ע"י עדים החתומים בו ומעידין שהוא שטר גמור אכן לענין זה שנמסר השטר מיד הבעל ליד האשה בזה הרי אין העדים מעידין כלל אלא דדין שטר ראי' עליו ומועיל השטר לראי' שנעשה הגירושין והקידושין ולפי"ז לפי מה שכתבו הריטב"א והרמב"ן דכתב שיכול להודיף בשטר ראי' פסול א"כ הוא נמצא דהעדי חתימה שבשטר שיכול להודיף אינם מועילים לראי' על המסירה כיון דבזה דין שטר ראי' עליו ולפי"ז שפיר ס"ל דלהריטב"א זה רמב"ן דבשטר קנין מהני אף ל- קנות בשטר שיכול להודיף משום דהתם לא בעינן שום עדות משא"כ בניטין וקידושין דהגט ושטר קידושין צריכים להיות שטר לראיה שנמסרו כדין ובזה הלא דין שטר ראי' עליו וע"כ שפיר קאמר הש"ס דפסולין ביכול להודיף דחסר ראיית המסירה ונעשה כמו שנתגרשה בשטר כשר אבל בלא ראי' על גוף הגירושין דלא מהני וכדק"ל דהי מגרש ומקדש בלי עדים אינה מגורשת ואינה מקודשת וע"כ שפיר קאמר הג"מ מרא דלר"מ דאיירי בלי עדי מסירה פסול כתב שיכול להודיף.

בכורי

קונטרס ר"ש הכהן

קמח יהודה

ואמנם לכאורה יש ליישב בפשטי טות תמיהת מעכ"ת נ"י, דהנה לכאורה יש לתמוה לפי מה דס"ד דמיירי בחרס צוננת גם לרב תקטה דהא מלישנא דמתניתין נספ מרוטבו על החרס משמע להדיא דנספ מן הפסח ספין ספין באופן שנפסק הקלוח מן הפסח, ועוד דאינו נמצא כלל כל כך שילך רוטב בקילוח גדול על החרס באופן שלא נפסק הקיר לוח עד שנפל על החרס, והתוס' בזבחים דף צ"ה ד"ה עירה כתבו בהדיא דהך נספ מרוטבו על החרס או על הסולת שאותו רוטב אינו כמו עירווי שהרי נפסקה ומד' התוס' אלו מביא הגר"א ז"ל ביו"ד סי' ס"ה ראי' לדברי רמ"א ז"ל שכתב דלא מיקרי עירווי אלא שלא פסק הקילוח אבל אם פסק לא מיקרי עירווי ואינו אוסר (והנה לכו"א אורה דברי הגר"א ז"ל תמוהים דהלא אדרבה כתבו התוס' שם דמ"מ קליפה מיהו בעי ושמואל דס"ל דחם לתוך צונן קולף היינו או דמיירי בשני דברים יב' שים שנגעו זה בזה או דמיירי אפי' בדבר לח וצלול שנפל על דבר צונן אך שהיה עירווי שנפסק הקילוח כגוונא דתנן דנספ מרוטבו על החרס אבל בעירווי שלא נפסק אוסר לגמרי אבל אחר העיון קצת דברי הגר"א נכונים דהתוס' כתבו כן לפי מה דרוצים לומר דעירווי שלא נפסק אוסר בכלו כמו חום דכלי ראשון וע"ז כתבו דשמואל דאמר חם לתוך צונן קולף מיירי בעי רוי שנפסק הקילוח, אבל דברי הרמ"א סובבים והולכים ע"ד המחבר שפסק בעירווי שלא נפסק הקילוח ג"כ אינו אוסר רק כדי קליפה וכמסקנת התוס' בשבת ובפסחים ובזבחים ממילא בעירווי שנפסק הקילוח אינו אוסר כלל דודאי

בעז"ה כאור בוקר של יום ר' עש"ק טוב מנחם-אב, לסדר ולפרט כי ניהם ד' ציון וגר' שישון ושמואלה ימצא ב"ה לפ"ק (תרס"ד).
יהא שלמא רבא מן שמיא וחיי אריכי ובויתא טבא לכבוד אהובי נפשי ולבכי חתני הרב המאוה"ג החו"ב וכו' מו"ה יהודה ליב דו"יחייא נ"י רב אב"ד בקהל חסידים אשר בק"ק שקלאוו יצ"ו, יהי ד' עמו ובכל דרכיו ישכיל ויצליח, ודאחדש"ת באתי להשיבו על דבר התמיהה הגדולה שתמה על הרב ב"י ביו"ד בס"י ק"ה שכתב שם שגם הרא"ה ז"ל דס"ל דצונן לתוך חם אינו אסור רק כדי נטילה מ"מ בחם לתוך חם מודה שאסור כולו, והלא בר"ן בפ' כל הבשר מבואר שהוציא הרא"ה ז"ל דין זה דצונן לתוך חם אינו אוסר רק כדי נטילה מהמשנה פסחים דף ע"ה דנספ מרוטבו של פסח על החרס וחזר אליו יטול את מקומו וקא סלקיה אדער תיה דש"ס שם דמיירי בחרס צוננת ולכן מקשה שם הש"ס דבשלמא לרב דס"ל דעילאה גבר ניהא דאזול רוטב ומרתח ליה לחרס וכו', אלמא דלרב דעילאה גבר מ"מ אינו אוסר אלא כדי נטילה וה"ה לדידן דקיי"ל כשמואל דתתאה גבר ג"כ אינו אוסר אלא כדי נטילה בצונן לתוך חם כמבואר בר"ן שם בשם הרא"ה ז"ל ושפיר תמה ע"ז מעכ"ת נ"י דהלא לשמואל דקיי"ל כוותי' דס"ל דתתאה גבר מוקי לה הש"ס למתניתין בחרס רותחת וא"כ הרי מוכת להדיא דגם חם בחם אינו אוסר רק כדי נטילה דהא הרוטב והחרס שניהם רותחים הם, ולכאורה היא סתי"ה רה גדולה על הרב ב"י ויפה תמה עליו מעכ"ת נ"י.

שנפסק הקילוח דינו ככלי שני ואין מפליט כלל וא"כ תמוה טובא לפי מה דס"ד דמיירי בחרס צוננת גם לרב קשה דהא צונן בצינן הוא. וע"כ צ"ל דהש"ס ר"ל דבשלמא לרב יש מקום לדחוק וליישב דמיירי דנטף הרוטב הרבה באופן שירד הקילוח על החרס ולא נפסק הקילוח אבל לשמואל אף בכה"ג קשיא ולכן הוצרך הש"ס לומר דמיירי באמת בחרס רותחת. ומאחר דאוקמינן דמיירי בחרס רותחת תו פרי שינן המשנה בפשטיה דמיירי שנטף טיפין טיפין באופן שנפסק הקילוח והוי כצונן לתוך חם ולכן סגי בנטילה אבל בחם לתוך חם שפיר י"ל דאוסר כולו נסתלק ביה לגמרי קושיית זעכ"ת על הב"י.

אך על ראיית הרא"ה ז"ל גופא יש לתמוה בכמה תמיהות. חדא דמה בכך דלא נאסר הרוטב רק כדי נטילה מ"מ הו"ל לאסור את הפסח בכולו עד ס' דהא הרוטב הוא חם והפסח גם כן חם. וחם בחם הא מודה הרא"ה דאוסר [בכולו]. ועוד קשה דממ"נ אם ס"ל להרא"ה כדעת התוס' והרא"ש שהובא בש"ע להלכה בס"י צ"א דבדבר צלול דלא שייך ביה לא קליפה ולא נטילה בטילה בשאר הרוטב ברוב ולא בעי ס' כנגד הנטילה ולכן פסק שם בש"ע דהחלב מותר כולו א"כ לא הוי ליה לאסור את הפסח כלל דהא נתבטל כדי נטילה בשאר הרוטב ואם סובר כדעת הריב"א שהובא בטור שם שצריך שיהא ס' בחלב כנגד הקליפה ואם ליכא נאסר כל החלב אם כן למה אין אוסר בפסח כולו ואפילו אם נדחק ונאמר דנטף רוטב הרבה באופן דאיכא ס' כנגד הנטילה מ"מ הא רב ושמואל

לא דמי לגמרי עירוני שנפסק לעירוני שלא נפסק. וכן מבואר עוד להדיא בד' הרמ"א בהגהה בס"י צ"ב סעיף ז'. וגם שם הביא הגר"א ז"ל ראי' מדברי התוס' דזבחים הנ"ל. ולפלא בעיני דברי הש"ך ביו"ד סיק"ה סק"ה שכתב דגם בעירוני שנפסק הקילוח מבליע מיהת כדי קליפה ומ"ש הרמ"א בס"י ס"ח הנ"ל היינו ומשום דאינו מפליט ומבליע כאחת. ודבריו תמוהים דמ"מ מה יענה לדברי הרמ"א בהגהה בס"י צ"ב. ובהגהה בנה"כ שם העיר על דברי הש"ך מס"י צ"ב וכתב דצריך לחלק עכ"ל. אבל אנוכי לא ידעתי איזה חילוק יש לומר בזה. ובלאו הכי אינו מובן מה שכתב הש"ך דבס"י ס"ח שאני דעירוני שנפסק הקילוח אינו יכול להפליט ולהבליע כאחת. ואני תמה למה הוצרך להפליט ולהבליע כאחת דאף דאינו מפליט כלל מהתרת נגולת מ"מ כיון שנבלע בה המים החר מים כדי קליפה תו אינו יוצא אחר כך הדם ע"י מליחה. והא דחום כלי שני מותר בדיעבד היינו משום דלענין דיעבד תפשינן כדעת הסוברים דכלי שני אינו מבליע כלל וכן אינו מפליט וכמבואר שם בס"י ס"ח ומפליט ומבליע כאחת אינו שייך רק אם נפלו שני דברים גושים אחד איסור ואחד היתר ושניהם צוננים לתוך מים חמין שעומדין בכלי שני דצריך המים שיש בהם חום של כלי שני להפליט מן האיסור ולהבר ליע בהיתר או לערות מים מכלי ראשון על שני דברים צוננים דצריך המים לעשות שתי פעולות להפליט מן האיסור ולהבליע בהיתר. אבל במליגת תרנגור לת קודם מליחה אינו צריך להפליט ולהבליע ביחד ודברי הש"ך צ"ע.

ועכ"פ שמעינן מכל הנ"ל דעירוני

שניהם ס"ל בע"ז דף ע"ב ובפסחים דף כ"ט כ"ר יהודא דמין במינו לא בטיל ואם כן נאסר כל הרוטב אפילו אם הוי ס' כנגד הנטילה וא"כ הדרא קושיא לדוכתיה דלמה אינו אוסר כל הפסח דהא חם בחם הוא. ורצייתי ליישב דאפשר דכדי נטילה הוי כסיכה משהו ואינו הולך בפסח רק כדי נטילה וכמו דאמרינן גבי סכו בשמן של תרומה דשאני סיכה דמשהו בעלמא הוא דע"ב בידא. ואף דגם כל הרוטב נאסר מחמת דנתערב בו הנטילה הא קי"ל דאין הנאסר יכול לאסור אם לא שהאיסור בעצמו יכול לילך וכמו שכתב הטור בס"ס ק"ה לענין מלח שבלוע מדם ע"ש. וגם בדבר צלול ולח כגון בדגים ועופות שמלחן זה עם זה דפסק בשו"ע ס"י ע' דהעופות מותרין ואין נאסרין מחמת שומן הדגים משום דכיון דדם העופות אין יכולין לכנס בעופות משום דאידי דטריד למיפלט לא בלעי הלכך גם השומן אינו יכול לאסור משום שאין הנאסר יכול לאסור וכ"ר. ואף דרשב"ם חולק וסובר דגם העופות אוסר רין מ"מ יש לומר דהרא"ה סובר כדעת הפוסקים דהעופות מותרין.

אבל אחר העיון אינו תירוץ כלל דשאני התם הדם אינו יכול לילך בעופות משום דאידי דעופות טרידי למפלט לא בלעי. אבל הכא דאין החר סרוון רק משהו מ"מ כיון דקי"ל דלח בלח קי"ל דיש בילה וא"כ הרי נתערב הכדי נטילה בכל הרוטב ואם כן כשנבלע בפסח עד כדי נטילה אין כאן בכדי נטילה של פסח רק משהו מהמשהו של נטילה וכשהולך אחר כך יתר הרור טב הולך עמהם גם משהו מהמשהו של הנטילה דהא הרוטב של הכדי נטילה

מעורב בכל הרוטב וא"כ לא שייך כלל הכא אין הנאסר יכול לאסור והדרא הקושיא לדוכתיה.

אבל אחר העיון בזה לא קשה מידי דמאחר דהרא"ה ז"ל סובר דחם לתוך צונן לרב. או בצונן לתוך חם לשמואל אינו אוסר רק כדי נטילה ע"כ דס"ל דלאחר שנכנס הצונן לתוך החם כדי נטילה תו מקרר ליה הצונן להחם ונע"ה שה גם החם צונן ולפיכך אינו יכול להבליע בו יותר מכדי נטילה והלכך אחר שנבלע בחרס כדי נטילה נעשה גם החרס צונן ופשיטא דהרוטב הצונן נש" אר בצינתו ואם כן מה בכך דמעורב בהם הרוטב שנאסר כדי נטילה מ"מ צונן הוא והפסח הוא חם והוי צונן לתוך חם ולכן אינו אוסר בפסח רק כדי נטילה ואין חלוק לשמואל בין צונן לתוך חם ובין חם לתוך צונן רק דב" צונן לתוך חם אינו מקרר הצונן להחם רק לאחר שנבלע בהם כדי נטילה ואז מקרר להחם אבל בחם לתוך צונן או כיון שנבלע בחם כדי קליפה מקרר את החם ואף קודם שנבלע בו כדי נטילה ולפיכך סגי בקליפה (וכן לרב הוא איפכא) אבל לדעת הפוסקים דצונן לתוך חם כולו אוסר ע"כ דאינו מקרר כלל ואדרבה החם מחמם להצונן ונעשה גם הצונן חם א"כ קשה דלמה אינו אוסר כל הפסח. ולכן הוצרך הר"ן לתרץ דמיירי דיש בפסח ס' כנגד הרור טב שנבלע בו ומיהו במקום שנבלע בו צריך ליטול (ולשון הר"ן קשה מאד להבין וצריך נגר ובר נגר דיפרקינה. אבל מ"מ לאחר העיון בו היטב סיעוני מן השמים לירד לעומק כוונתו וזה ביאורו דמתחילה אמר ליישב דלעולם צונן לתוך חם אוסר כולו ודלא כהרא"ה

והא דסגי דיטול את מקומו היינו משום הפסח צלי הוא וצלי סגי בנטילה כיון שאין שם רוטב והדר אמר דמיהו הצריכו נטילת מקום ולא סגי בקליפה משום דמפעפע (וס"ל כדעת התוס') בחולין דף צ"ו ד"ה עד שמגיע לגיד דדעתם ז"ל בתחילה דצלי אינו אוסר רק כדי קליפה והא דבנטף מרוטבו על החרס דיטול את מקומו ולא סגי בקליפה היינו משום דרוטב מפעפע יותר מגיד אבל לא מפעפע הרבה כמו חלב דמפעפע בכלו. וכן כתבו שם התוס' דף צ"ו ד"ה שאני חלב דרוטב אינו מפעפע כמו חלב דציר בעלמא הוא ולא שומן, ומיהו שוב מסקו התוס' דבכל צלי אוסר כדי נטילה אעפ"י בדליכא רוטב כלל. והר"ן סובר כדעת התוס' בס"ד דצלי אינו אוסר רק כדי קליפה ולפיכך הוצרך לומר משום דהר"ן רוטב מפעפע ולפיכך בעי נטילה, אך בזה לא ס"ל כהתוס' דרוטב אינו מפעפע כמו חלב אלא קסבר דמפעפע כמו חלב ואם כן קשה לו דלמה אינו נאסר כל הפסח ולכן הוצרך לפרש דמיירי דיש ס' בפסח כנגד הרוטב ומ"מ צריך נטילה משום דכיון דנפל למקום ידוע צריך נטילת מקום. (והיינו דשמא לא נתפשט הרוטב בכל הפסח רק באותו מקום בלבד או דלא נתפשט בשוה).

ושוב כתב הר"ן דלעולם י"ל דהר"ן רוטב אינו מפעפע כמו חלב ומה דלא סגי בקליפה היינו משום שהוא דומה קצת לרוטב שבקדירה ולפיכך הצריכו בו הכשר אמצעי דהיינו נטילת מקום שהוא יותר מן הקליפה, ושוב כתב תי' שלישי דאפילו אם נימא דרוטב דומה לחלב דמפעפע בכלו אפילו בצלי היינו דוקא אם נצלה בחלבו וכמו

דאיתא התם בחולין דגדי שצלאו בחלבו אסור לאכול אפילו מראש אוניה אבל הכא דע"כ מיירי שכבר סילקו הפסח מן האור וכמו דמוכח שם בגמרא והל"כ אפילו חלב אינו מפעפע בכלו כן הוא כוונת הר"ן ז"ל, והיוצא מדבריו שיש ג' תירוצים למה יטול את מקומו ולא סגי ליה בקליפה וגם למה אינו אוסר כולו: א.) משום דרוטב מפעפע כמו חלב ומיירי באמת דיש ס' בפסח כנגד הרוטב ולפום הך תירוצא סובר הר"ן דגם בצלי שסילקו מעל האור מ"מ חלב מפעפע בכלו וכן רוטב דרוטב הוי כמו חלב: ב.) דרוטב לא הוי כחלב ואינו מפעפע כלל אפילו כדי נטילה והא דבעי נטילה היינו משום דכיון שהוא דומה קצת לרוטב שבקדירה ולפיכך הוצרכו הכשר אמצעי. ג.) דלעולם רוטב מפעפע כמו חלב אך כיון דמיירו שסילקו מעל האור ולפיכך אפי' חלב אינו מפעפע רק כדי נטילה. ואמנם התוס' בחולין תירצו תירוץ רביעי דכל צלי בעי נטילה ולעולם רוטב אינו מפעפע כלל אפילו כדי נטילה ולהיפך חלב מפעפע בכלו אפילו סילקו מעל האור, ולפי כל ארבעה תירוצים הללו נסתלק ראיית הרא"ה ז"ל לגמרי, וקצת תימה לי דמה יענה הרא"ה למה שכתב בפסחים שם גבי סכו בשמן של תרומה דלשמואל דס"ל דתתאי גבר נית"ר לגמרי, אלמא דס"ל להש"ס בפשי"טות דצונן לתוך חם כולו אסור והדבר צ"ע. — ועתה אבוא במה שכתב מעכ"ת נ"י להקשות על הט"ז יו"ד בס"י מ"ג במה שכתב שם בנמצא נקב בטחול בתולדה כשר, והקשה מעכ"ת מדברי הרשב"א שכתב דבנמצא נקב בוושט בתולדה טריפה, ולא הו"ל למעכ"ת

נ"י להקשות מדברי הרשב"א דהלא מימרא ארוכה היא בנדה דף כ"ב ובכורות ד' דאמר רב ושטו נקוב אמו טמאה לידה ופירש"י דקסבר טריפה חיה אבל לדידן דקיי"ל דטריפה אינה חיה אין אמו טמאה לידה יעו"ש ברשב"א דכתב טעם אחר אבל עכ"פ שמענו מכולם דנקב בתולדה בוושט הוי טריפה ומה שתירץ מעכ"ת נ"י בעצמו דשאני וושט דאם יש בו נקב יפול המאכל לחוץ, זהו טעות דהא בניקב הופק כשר ואף דגופל המאכל לחוץ מ"מ כיון דאינו גופל לתוך חלל הגוף לא איכ"פ פת לן ומה שנופל קצת מן המאכל לחוץ דרך הנקב לא איכפת לן דמ"מ יוכל הבעל חי לחיות על יתר המאכל שאינו נופל לחוץ, ולכן בניטל הופק טריפה משום דגופל כל המאכל לחוץ ולא יוכל לחיות, אבל עיקר הטעם דנקב בתולדה בוושט טריפה משום דכל נקב לא גרע מחסר וכל אבר דנקב פוסל בו גם חסר פוסל בו, אבל בטחול דבניטל ביד ג"כ כשר, ואם כן כ"ש דבנברא חסר דודאי כשר והלכך גם נקב בתולדה כשר דלא גרע מנברא חסר דודאי אין שום חילוק כלל בין אם נברא חסר לגמרי לבין נברא חסר במקצת אבל בניקב אח"כ ע"י חולי כאיב לה ובודאי תמות הבעל-חי מחמת הכאב והלכך הוי טריפה.

ומה שהקשה עוד על הט"ז במכתבו השני במה שכתב להוכיח מדברי הרמב"ם, דאין שייך שם נקב אם נברא כך רק חסרון והרי הרשב"א פ"י לוושטו נקוב דהיינו נקב בתולדה במח"כ לא לא ירד לכוננת הט"ז דודאי בלשון הגמרא נקרא בלשון נקב וא"א כלל לקרותו בלשון חסר רק דהט"ז כתב

דמש"ה לא הזכיר הרמב"ם בדין נקב דאין חילוק בין אם ניקב אח"כ לבין אם נברא כך דמשום דנקב בתולדה שם חסרון יש עליו וכבר כתב דהנברא חסר גם כן טריפה וגם נקב בתולדה בכלל אבל ודאי עיקר שמו נקב גם בנברא נקוב ולפי"ז גם מה שכתב דיש להקשות דברי הרשב"א אהדי לק"מ.

ולענין מה שתמה על הכרתי ופלתי דמאי ראי' מהא דלא נמצא נקב בתול' דה בשוורים גדולים דנקב בתולדה דרכו להתרפא דילמא משום דאינו חי י"ב חודש משום הכי אינו בנמצא דיהיה נקב בתולדה בשור גדול שהוא כבר זקן וחי יותר מי"ב חודש דכל בהמה שנברא בה נקב בתולדה כבר היא מתה מקודם שמגיעה לי"ב חודש, ולכאורה תמיהה גדולה על הכו"פ, ואמנם יש ליישב דבריו בתרי אנפי, דחדא י"ל דאף דרוב טריפות אינן חיות י"ב חודש מ"מ מיעוטא דמיעוטא יש דחיים ואילו נקב בתולדה בשור הגדול לא נמצא כלל אפילו מיעוטא דמיעוטא וע"כ דדרכה להתרפאות, אך ביותר יש לתרץ דהכרתי ופלתי אזיל בשיטת הרשב"א שהובא במהרש"ל דטריפה מן הבטן דרכה לחיות אפי"ז יותר מי"ב חודש ומ"מ היא טריפה וכ"כ הלבוש עט"ז והובא בש"ך סי' נ"ז ס"ק מ"ח וע"כ דדרכה להתרפאות.

ולענין אשר ביקש ממני לבאר כל ספיקי שמות בשמות האנשים ונשים האיך צריך לכתוב בגט כפי הנהוג*

בוילנות, הנה דבר זה א"א לבאר הכל (* עיין הערת המחבר בסוף הקונטרס המרל, —

ולוי כלל וכלל, דאפי' אם הוא כהן ולוי בבירור ולא נכתב בגט גם כן כשר בדיעבד וכמו שמסיק הט"ז שם בס"ק ט' ומסיים דלפי הנראה אין יד ורגל לפסול אם לא נכתב כהן, משא"כ אם אינו כהן ונכתב כהן הגט פסול מן הדין, ואף במקום עיגון אין להכשירו, וכמו שהעלה הגרע"א בתשובה והר" בא בפ"ת.

בשם בשא צריך לכתוב בשא ולא כמו שנמצא באיזה תשובות האחרונים דצריך לכתוב בתיה בתי"ו או באסיע, כי כל מה שכתבו האחרונים בשם זה טעות הוא ואין לסמוך עליהם כלל. מי שבפי כל קורין אותו חצקל ולס"ת נקרא יחזקאל צריך לכתוב יחזקאל המ" כונה חצקל, וכן בשם יעקב דבפי כל נקרא ינקל צריך לכתוב יעקב המכונה ינקל, בשם האשה מריאשא צריך לכתוב כן באל"ף אחרי היות דאל"כ יהא נקרא מרישא.

ויתר השמות יוכל מעכ"ת ג"י להבין בעצמו כי תן לחכם ויחכם עוד, ויראה לחזור היטב ד' או ה' פעמים על סימן קכ"ה וקכ"ט בעיון עם הב"ש והט"ז וגם ילמוד בסדר הגט להרב ב"י הנדפס אחר סימן קנ"ד ויחזור עליו היטב ובשמות אנשים ונשים להרב ב"ש הנדפס אחר סימן קכ"ט ואז יוכל לסדר גיטין כאחד מהרבנים הגדולים המסדרים גיטין.

כה דברי חותנו דו"ש ומבקש הצלחתו ומברכו בברכת כהנים

שלמה הכהן

מו"צ דפ"ק ווילנא

שוב הראה לי כבוד חתני הרב הגדול חו"ב מו"ה מאיר קרעליץ נ"י בדברך הרא"ה ז"ל בבדק הבית בבית ד' שער ראשון (ובדפי הספר ד' ברלין הוא בדף צ"ב ע"ב). שכ' בלשונו לענין דבר חריף כגון בצנון שחתכו בסכין של בשר דאמרינן דאסור לאכול בכוח וכתב הרא"ה דסגי בנטילת מקום דדיו לדבר חריף להיות כחם לתוך חם שניט" לו מן האור דסגי בנטילת מקום עכ"ל, וא"כ הרי מוכח בהדיא דאפילו בחם לתוך חם אינו אסור רק כדי נטילה ודלא כמו שכתב הב"י דבחם לתוך חם מודה הרא"ה שאסור בכלו, אבל באמת בדברי הרא"ה ז"ל אלו אין שום סתירה לדברי הב"י דפשוט דה"ר רא"ה שם מיירי בחם לתוך חם של צלי שאין שם רוטב כגון שנפל חתיכת צלי של היתר חם ע"ג צלי של איסור חם ואין שם רוטב דבוה בוודאי אין אסור רק כדי נטילה ובוה כל הפוסקים מודים, ואדרבא הרשב"א ז"ל בתו"ה שם ס"ל דאפילו אם יצלה גדי בחלב כחוש בטבע או בשמנו של גיד דסגי בקליפה והוא מדברי הש"ס דאמר רב הונא גדי שצלאו בחלבו דקולף ואוכל עד שמגיע לחלב משום דחלב כחוש הוא ומה דתנן דנטף מרוטבו וחזר אליו דבעי נטילה תי' הרשב"א במשמרת הבית שם משום שהרוטב שמן ומפעפע אפ"י שהוא מועט והוא כדעת התוס' שהבאתי לעיל שכתב בתחילה דצלי אינו אסור רק כדי קליפה והא דנטף מרוטבו וכו' משום דרוטב הוא שמן ומפעפע כדי נטילה, ואדרבא הרא"ה ז"ל מחמיר בזה יותר דאפילו בחלב כחוש אסור כדי נטילה, אבל במה שכתב בר"ן

בשם הרא"ה דצונן לתוך חם אינו אסור רק כדי נטילה, מיירי שנפל לתוך חם של כלי ראשון שמונה בקדרה כמו דמיירי שמואל בבשר צונן שנפל לתוך חלב רותח בזה שפיר כתב הב"י דבחם לתוך חם בוודאי מודה הרא"ה דאסור בולו והא דמייתי הרא"ה ראייה לזה מנטף מרוטבו אף דהתם צלי והוא מיירי בחום שבקדרה זהו דחיית הר"ן עליו, שוב עיינתי עוד בבדק הבית סוף שער ראשון (ובדפי הספר ד' ברלין הוא דף קי"א ע"ב) שכ' שם בהדיא דכן מוכח בפסח שני דחם בתוך חם ושניהם ניטלו מן האור או צונן לתוך חם דתתאי גבר בעינן נט"י לת מקום וליכא קליפה אלא בחם לתוך צונן דתתאה גבר עכ"ל הרי בהדיא דס"ל אפילו בחם לתוך חם בנטילה אך מדבריו שם מוכח להדיא דלא כתב זה רק בחום דצלי דומיא דפסח דאם היה נופל על צלי אחר חם של איסור לא היה אסור רק כדי קליפה רק אי איכא שם דבר המפעפע אך דהוא כחוש כגון חלב של גדי כחוש אסור כדי נטילה וכן ברוטב של פסח אף בוודאי מיירי מתניתין אף בגדי שמן וממילא גם הרוטב הוא שמן מ"מ כיון שהוא מועט לא עדיף מחלב כחוש ואסור עד כדי נטילה, ובחלב שמן מפעפע ואסור כולו וכמו דאמרינן בחולין בגדי דצלאו בחלבו אסור לאכול אפילו מראש אנו ואלא מהני ס' כלל דלא נאסר ס' רק בגתבשל בקדרה ודוקא בניער וכיסה שמתערבים חלקיו בכל הקדרה בהש" ווייה אבל בצלי ומליחה אין בו דין ששים כלל שאין בו עירוב חלקים בהשווייה כלל, כל זה כתב הרא"ה ז"ל שם, ואמנם משמע שם להדיא דבצונן

שנפל לתוך חם שבקדרה זכמו בגזונא דמיירי שמואל מודה הרא"ה דכולו אסור ולכן לפלא בעיני על הר"ן דמביא ד' הרא"ה על מימרא דשמואל בצונן לתוך חם שבקדרה ולכן תמה עליו דמפסח אין ראייה משום שהוא צלי אבל לפי המבואר כאן בבדק הבית גם הרא"ה ז"ל לא אמר זה רק בחום של צלי ולא דווקא בצונן לתוך חם אלא אפי' בחם לתוך חם ולכן דברי הר"ן צע"ג, ומיהו דעת הרשב"א שם בתו"ה עצמו במשמרת שם דצלי או מליחה ואין דבר המפעפע אינו אסור רק כדי קליפה ואפילו גיד הנשה ושמנו או קרומות של איסור אינן מפעפין כלל וסגי בקליפה וכן בחלב של גדי כחוש גם כן אינו מפעפע כלל רק כדי קליפה ולא בעי ששים כלל וכ"כ שם במשמרת בשם הרמב"ן ז"ל (מיהו מתחילה במש" מרת שם הובא בשם המפרשים דהא דמשני ההוא כחוש הוא היינו משים דהגדי היה כחוש מסתמא אין לו רק חלב מועט ובוודאי היה ששים בגדי נגד חלבו ולפיכך היה סגי בקליפה ומ"מ בין מדברי המפרשים ז"ל ובין מדברי הרמב"ן ז"ל נלמד דגם בצלי מהני ששים ולא כדברי הרא"ה ז"ל), ומה שבפסח תנן דצריך נטילה היינו משום דהרוטב הוא שמן, (ור"ל משום דמתני' בוודאי מיירי גם בגדי שמן ואם הגדי שמן בוודאי גם הרוטב שלו הוא שמן, והלכך אף דמעט הוא ואינו יכול לאסור כולו מ"מ אסור כדי נטילה משא"כ חלב כחוש אינו מפעפע כלל ולכן סגי בקליפה) ומה שאינו אסור הרוטב לכל הפסח היינו משום דדבר מועט הוא ואין בו כדי לאסור את הכל כן הוא לשון הרשב"א במשמרת

הבית, ומלשון זה משמע משום דכיון דדבר מועט מסתמא יש ששים בפסח נגד הרוטב, וכמו שדחה הר"ן לדברי הרא"ה, ומה שהש"ס מביא שם ראייה מהמתניתין דיטול את מקומו לדברי רב לא לשיעורו הביאו אלא להביא ממנו ראייה לתתאה גבר או לעלאה גבר. אבל עיקר הטעם דאינו אוסר רק כדי נטילה היינו משום דהוא מועט ואין בו כדי לאסור את כולו אבל ברוטב הרבה בודאי הוא אוסר כל הפסח אף בצונן לתוך חם לשמואל וכ"ש לחם בחם, ודלא כדברי הרא"ה דהביא ראי' מזה אף לרוטב מרובה דאינו אוסר רק כדי נטילה אך טעמו של הרא"ה דרוטב אינו מפעפע כלל והוי כמו חלב כחוש ולפיכך סגי בנטילה אף ברוטב מרובה, אך דברי הרא"ה סותרים למה שכתב למעלה בדרך צ"ה משום דהרוטב הוא דבר מועט משום הכי הוי כחלב כחוש והדבר צ"ע.

הערות המחבר על דברי הקונטרס של חותנו הגאון הגדול זצ"ל.

(א) מה שהעיר מדוע לא הקשיתי מדברי הש"ס גיפא והקשיתי מדברי הרשב"א. — זה מפני שבדברי הש"ס אפשר לפרש שניקב הושט לאחר ברייתו במעי אמו כמו שכתב הרשב"א בראשית דבריו ועל כן הקשיתי מפירוש השני של הרשב"א בלשון אי נמי שניקב מתחילתו וה"ו מתחילת תולדתו (היבאו דבריו בב"י ביו"ד קצ"ד).

(ב) מה שתירץ מו"ח הגאון ז"ל על קושיתי על דברי הט"ז מהא דושטו נקוב דשאני ושט כיון דנקוב פסול בו וע"כ גם נקב מתולדה פסול דלא עדיף מניקב כיון שחסר הושט טריפה אבל טחול היכא שנברא בלי טחול כשר ועל כן בחסר בטחול במקום העב גם כן כשר דלא גרע מנברא כולו חסר בכ"ז אין עדיין דבריו אלו מעלים ארוכה לדברי הט"ז דהלא ריאה אם חסרה כולה טריפה ובכ"ז בחסר במקום שיפולה אפילו מעבר לעבר כתב הט"ז דכשר להמכשירים חסר בריאה מה תא"ר מר משום דטעם איסור הנקב בריאה משום דהרוח יוצא ממנה ובאופן שהוא מתולדה לא יצא הרוח כמו שכתב בנה"כ וא"כ מה מייתי הט"ז ראייה מריאה לטחול ולפי מה שכתב הצ"צ בדבר חלול מודה הט"ז לא קשה עליו מהא דושטו נקוב בתולדה שטריפה אור"ל קצת קשה מדברי הרשב"א לענין נקב בתולדה בושט טריפה מהא דמשמע מדברי הרשב"א שהובאו בנה"כ (ביו"ד סי' מ"ג) דאם היינו מאמינים להקצבים שהנקבים בדיקין מתולדה ושרוב הבהמות מות כך היה כשר ובכאן לענין נקב בושט מתולדה טריפה וצ"ל שאם היו

רוב הבהמות כך מתולדה היינו ריבוי תייהו מה שאין כן במקרה נקב בתולדה ובזה יש לקיים דברי הט"ז לדינא דבעובדא דידיה הי' בכל הגליל כך ובאותו גליל היינו רבותייהו ובר עובדא דדיקין בהרשב"א לא מיירי שהי' כך בכל איזה גליל ובזה יש לקיים דברי הט"ז ונכון בסברא לומר דבאותו גליל כיון שברוב העגלים שם כך והנקב במקום מיוחד ברוב השוורים היינו ריבוי בתייהו.

(ג) מה שהביא מו"ח הגאון מזפק אין הדבר מוכרח ללמוד ושט מזפק דיש לומר דושט שהוא צר יותר מזפק והמאכל צריך לילך במקום צר בדרך הנקב יפול מהמאכל בשעור כזה שלא יוכל אחר כך הבעליחי לחיות במעט המזון אשר יעבור, בכ"ז מודה אני כי התירוץ הזה מסופק והעיקר מה שיש לתרץ על דברי הט"ז הוא כדברי הצ"צ בדבר חלול מודה הט"ז ומה שקיימתי דברי הט"ז משים דבכל הגליל הוא כך ובמקום מיוחד היינו ריבותייהו הוא נכון לקיים דברי הט"ז לדינא אבל הט"ז לא נתכוון לזה כדמוכת מדבריו.

(ד) מה שהקשיתי על לשון הט"ז שכתב שנקב בתולדה אין שם נקב עליו אלא שם חסר אינני יודע מה התירוץ שכתב חותני הגאון על זה הלא גם אני כתבתי כי לדינא אפשר לתרץ דברי הט"ז אלא לשונו קשה דהכי הוה לי לומר דנקב בתולדה דין חסר יש לו אבל לא לומר שאין לו שם נקב אלא שם חסר ומה תירץ ע"ז? וראיתי שגם ב"דגול מרובה" הקשה על לשון הט"ז הנה מהא דבברכת אשר יצר נאמר נקבים על נקבים שבי תולדה. ונראה כוונת מו"ח לפרש דמה

שכתב הט"ז שאין לו שם נקב היינו לדינא אין לו שם נקב אלא שם חסר וע"ד "לא מן השם היא זה" ומסולקת ג"כ תמיהת הדג"מ.

(ה) מה שתירץ קושיתי על דברי זכור"פ שני תירוצים, גם ממני לא נעלמו התירוצים האלו אבל שניהם אינם נוחים לי התירוץ האחר עפ"י דעת מהרש"ל כי מיעוטא דמעומ"ץ חיים לא נוחא לי כי בריש פרק בנות כיתים משמע להדיא כי דבר שקרה בשני דורות נקרא ג"כ מיעוטא דמי עוטא או מיעוטא ומנין יודע הגאון בעל הכו"פ כי לא קרה מקרה כזה בדור שלפניו או שלא יקרה מקרה כזה בדור שלאחריו? ומה שתירץ על פי דברי הרשב"א כי יותרת שהוא בתולדה יכול להיות כמה שנים אין נוח לי חדא כי הרשב"א ז"ל לא אמר זאת בההלט כי במקום אחד משמע מדברי הרשב"א כי המקרה הזה הוא בדרך נס, כלומר מקרה יוצא מן הכלל, וביותר קשה על תירוץ זה כי הרשב"א לא כתב כן אלא בענין יתרת אבל בנקב בתולדה שהובא מדברי הרשב"א בב"י קצ"ד בענין שאנו עסר קים בו, כתב הרשב"א בפירוש, ויוכל להיות פחות מי"ב תודש".

(ו) ובדבר השמות בגיטין הנה אני בקשתי לכתוב לי מדברים מיוחדים הנוהגים בוילנא ומ"ח הגאון וצ"ל נהג בי טובת עין וכתב כמה דברים שלא דוקא שייכים למנהגי ווילנא ויש בהם כמה דברים פשוטים הידועים להעוסק בענינים אלו בכל זאת לא רציתי לש"נות מלשונו ולהשמיט איזה דברים יודר עים ולא עוד שקרה לי מקרה כי רב גאון מפורסם אחד העוסק בפלפולא

ז'אורייתא בשכל ישר ושגג בגט ששלח אלי (בהיותי רב בעיר דריססא) דוקא בדברים הפשוטים שנכתבו בזה ע"כ אמרתי טוב להדפיס כל ודברים כמו שיצאו מעטו של מו"ח הגאון הגדול ז"ל ובאיזה מקומות אעיר איזה הערות.

בדבר השם ישעיהו שנהגו בוילנא לכתוב שני גיטין כפי המבואר בדברי מו"ח הגאון ז"ל אין להקשות כלל מדוע לא נאמר כי השם ישעיהו הוא שם שנשתקע כיון שלס"ת נקרא ישעיהו ובפי כל נקרא רק שעה אין זו קושיא כי איתא בב"ש היכא ששני השמות כמעט שוים אין נקרא השם שאין קורין אותו, שם שנשתקע ובפרט בנידון דידן שהנ"מ רק ביו"ד אחד, גם מה שנהגו בוילנא לכתוב כל קצורי השמות הוא מנהג טוב כי לפי מיעוט ידיעתי אין מקור מפורש לזה בש"ס שאין לכתוב קצור השם, ואין לתמוה מה שכתוב בשם אברהם ישעיהו דאם בפי כל נקרא שעה צריך להזכיר בשני הגיטין השם שעה ואם קורין ישעיהו לחוד צריך להזכיר רק בגט אחד השם שעה דזה פשוט דכיון דנקרא אברהם ישעיהו הלא שני השמות יש להם דין כשם אחד ואסור לכתבם בשני גיטין כג"ל וא"כ שעה אינו קיצור השם מאברהם ישעיהו שיש לו דין שם אחד ארוך וראיתי אחרונים שטעו בזה, ומה שכתב בקונטרס של מו"ח הגאון ז"ל דאם יש לאבי המגרש או המגורשת שני שמות של קודש כגון דלס"ת קורין אותו אברהם יצחק ובפי כל נקרא יצחק לבד והוא כהן או לוי כותבין אברהם יצחק דמתקרי יצחק הכהן מה שאין כן בכנוי צריך לכתוב הכהן קודם הכנוי והוא

תמוה דאיך יכתבו דמתקרי יצחק הכהן הלא אין זה אמת לס"ת קורין אברהם יצחק הכהן ובשוק יצחק לחוד ואין קורין אותו יצחק הכהן.

ומה שכתב ברמ"א סי' קכ"ט סעיף ז' ע"כ צריכים לפרש שיש לו שני שמות קודש כמו ביהודה וגליל וא"כ בגליל למשל קורין לו לס"ת יצחק הכהן או שיש לו שם במקום אחר שאינו מקום הנתינה והכתיבה דלכת' זיליה צריך לכתוב גם השם שהוא כדאיתא בירושלמי ושם נקרא לס"ת הכהן אבל אם במקום אחד קורין לו לס"ת אברהם יצחק ובשוק שם יצחק לחוד ואין נקרא בשום מקום יצחק הכהן דודאי מסתברא דצריכים לכתוב אברהם יצחק הכהן דמתקרי יצחק וכן משמע בספר ב"ש וכן משמע בט"ז להמעייין היטב בדבריו בכ"ז היה לבי מהסס לחלק על גאוני ווילנא עד שח"פשתי בספרים ומצאתי בספר מים חיים להגאון ר"ח ראפעפארט שהגאון ר' יעקב ראפעפארט שאל שאלה זו איך לכתוב מהגאון ר' יעקב אוריגשטיין והוא (הגאון אוריגשטיין) השיב לו כדברי ובודאי נכון הדבר כי כאשר יכ'תבו אברהם יצחק הכהן דמתקרי יצחק לא יהא בזה כל טעות, ולא כן אם יכתבו דמתקרי יצחק הכהן ובגט הלא חוששין לכתחילה לכל מה שיש לטעות, ואין להקשות דאף אם במקום אחד קורין אותו לס"ת כהן אבל בעיר זו שאין קורין לו לס"ת יצחק הכהן (כי אם אברהם יצחק) הלא יטעו לומר דמתקרי כהן ואינו כהן כמו שחוששין לענין כנוי קושיא זו תירץ בט"ז אבל בת"י רוקן הט"ז לא יתורץ החשש שהעירותי

שהלא יסברו קוראי הגט שבשוק קורין אותו יצחק הכהן.

(ז) ומה שהחליט מו"ח הגאון ז"ל באם כתב כהן על מי שאינו כהן דהגט פסול בדיעבד אפילו במקום עיגון. — אם הוא נקום עיגון ודאי והאשה רכה בשנים יש להתיישב בזה ואעפ"י שהג' נר"ב והגאון ר"ח ראפעפארט פוסלים ג"כ אפילו במקום עיגון, אבל הגאון בית מאיר מקיל בזה ומדמה זה לשנוי מקום לידה דכשר בדיעבד ומצאתי תנא דמסייע להגאון בית מאיר והוא הגאון מהר"מ מינץ בתשובה ל"ז והוא עוד מוסיף דגם מי שפוסל בשנוי מקום הלידה מודה דיש להכשיר אם כתב כהן על מי שאינו כהן ואעפ"י דעל סברותיו בזה אולי יש לטעון אבל חזי מאן גברא רבא מכשיר בזה וכפי הנראה האחרונים לא ראו דבריו כיון שלא הביאום, וגם בזה הוא מסכים להגאון בעל בית מאיר דאין לחלק בזה בין גיטין לשטרות וגם הובא בשו"ת מים חיים כי גם הגאון ר' אבלי פוסוואלר הסכים להתיר בזה במקום עיגון ואעפ"י שהגאון ר"ח ראפעפארט כתב שאין ראיותיו ברורות אין לדחות דעת גאון גדול כזה במקום עיגון ונוסף לזה כי גם הגאון רע"א (אם לא היה ע"י שליח), וגם הג"פ חוששין בזה רק ללעז דהוא דרבנן ולא משום שנוי השם או קלקול בספירת דברים והלא גם רע"א הכחמיר משום דחושש דזה דמי לשנוי מקום דירה ובשנוי מקום דירה משמע ברא"ש דאין הרק פסול דר' בנן וא"כ הוא מתלוקת ברבנן וגם יתכן אם ראו האוסרים דברי מהר"מ לא היו דוחים דעתו, מצורף לזה יש להוסיף סברת הגאון ר"י אלחנן דאם אחר

החיפוש אין בעיר זו שנכתב הגט שם איש זה ושם אביו כמו זה, וכן אשה ושם אביה כשמה של זו ושם אביה א"כ מוכח שיש בזה טעות, ואפשר שרואה הגט יתלה ששם משפחתו כהן וע"כ טעו לכתוב הכהן וכעין זה כתב מהר"מ מינץ. אבל הגט נכתב בודאי לשם איש זה ואשה זו וכמו שהביא ראייה על זה מתשובת הרא"ש, ויש ג"כ להוסיף עוד דהלא מנהגנו לקרוע הגט ולהצנע אותו בארגז הבי"ד ולא יבוא הדבר לידי לעז כאשר סמכו הגאונים ר"ח ראפעפארט ור"י אלחנן ז"ל לפעמים על סברא זו, ובודאי במ"קום שיש לעז עפ"י הש"ס אין לסמוך על זה אבל בכאן שיש גאונים מכשיריים יש לצרף גם דבר זה ואיני תוקע עצמי לדבר הלכה למעשה אבל מצאתי חובה לעצמי להעיר כי אין זו הלכה פסוקה לאסור בנידון זה אפילו במקום עיגון ובפרט באשה צעירה לימים.

ח) ובדבר השם בשא שכתב מו"ח הגאון ז"ל לכתוב בשא בודאי בליטא וברייסין יש לכתוב כן כי במדינות אלו מבטאין בשא אבל כאן בארץ ישראל מדקדקים אנשים הרבה לבטא בתיה וע"כ יש לחקור אם קורין לה בשא כמו שח"ל או שקורין לה כמו בע"ברית" בתיה.

בשם אלטא באשה אם השם שניתן לה בעת הלידה נשתקע לגמרי בודאי אין לכתוב שם הנשתקע כידוע ובאיש שקורין אותו לס"ת יש לכתוב השם הקודש שנקרא בו לס"ת המכונה אלטר, ואם שם הנקרא בו לס"ת היא ג"כ שם חול כותבין דמתקרי אלטר, ומובן הדבר שאם גם לס"ת קורין לו רק אלטר צריכים לכתוב אלטער כיון שנשתקע

שם האחר או לא היה לו כלל שם אחר. ט) בדבר קושית מו"ח הגאון ז"ל על הש"ך מסי' צ"ב יעיון בהגהות יד לאברהם שתירץ דהיכא דנפסק הקלוח ונזחל על הכירה הוה כמנוח בכלי שני ולא דמי כ"כ לעירו. ובדבר קוש"יתו מה צורך בהך דעירוי על תרנגולת שיפליט ויבליע כאחד הרי כיון שהמים נבלעים כד"ק שוב לא יצא הדם ע"י מליחה אין זו קושיא דהלא באמת צריכים להבין לדעת הרשב"ם דמתיר עירוי על תרנגולת הלא לא יצא הדם דהלא גם הרשב"ם מודה דעירוי מבליע כדי קליפה ופלוגתא דהרשב"ם ור"ת הוא בזה דר"ת ס"ל דעירוי מבשל ורשב"ם ס"ל דעירוי רק מבליע כד"ק אבל לא מבשל אבל ההכרח לומר דגם הרשב"ם מודה דעירוי מבליע כדי קליפה דאם לא כן הלא תהי' דעתו נגד הש"ס דחם לתוך צונן קולף אלא על כרחך דגם הרשב"ם ס"ל דעירוי מבליע כדי קליפה (ומצאתי שכן כתב הק"נ בפ' כירה) אלא שחולק על ר"ת דס"ל דעירוי מבשל כ"ק, וכיון שגם להרשב"ם עירוי מבליע כדי מדוע מו"ח תר להרשב"ם לערות על התרנגולת אלא ההכרח לומר דדוקא אם עירוי מבשל אזי אין הדם יוצא ע"י מליחה משום דנתבשל הדם אבל מה שנבלע כ"ק אין זה מזיק ויכול עוד לצאת על ידי מליחה, נמצא כמו שיש לומר אליבא דהרשב"ם בעירוי שלא נפסק הקילוח כן יש לומר אליבא דידן לפי פסק הש"ך בעירוי שנפסק הקילוח, דאף שנבלע כד"ק בכ"ז יוצא הדם על ידי מליחה. — ומה שאמר הש"ך בלשונו אין מבליע ומפליט כאחד יש לומר שכתב זה משום החלב שלא נוקר דאין

חוששין שהפליט מהחלב בתרנגולת בעירוי שניפסק הקילוח או שאין חוששין שמה נפלט מהתרנגולת ונבלע בהכלי ונאסרה הכלי שמולגים בה ועל זה אמר דאין מבליע ומפליט כאחד אבל זה פשיטא לי' דהדם שבמקומו יכול לצאת על ידי מליחה כיון שאינו מבשל רק מבליע ומיושבים דברי הש"ך מקושית מו"ח ז"ל ופשיטא הוא.

כאשר אמרתי התמיה על הב"י לפני הגאון הג' ר"ש יפה נ"י אמר לתרץ כי באמת הרא"ה מודה שבחם לתוך חם יש לחלק בין בשול לצלי דהש"ס בפסחים מיירי בצלי ורק בצונן לתוך חם לא נראה לו לחלק בין בשול לצלי משום הסברא דעד דמיקר ליה בלע ולשונו הי' שלא בדקדוק כי הסב"רא דעד דמוקיר לו בלע נאמר בחם לתוך צונן ואנן מיירי בצונן לתוך חם אבל עצם סברתו טובה והכי יש לכוון דבריו כמו בחם לתוך צונן אמריינן אדמיקר לי' בלע כן י"ל בצונן לתוך חם אהמיחם לי' מצטנן קצת ויש לי ראי' מלשון הר"ן לדעת הרא"ה לסברת הגאון הנ"ל אלא שאין רצוני להאריך, אולם מלשון והברייתא שהובאה בפסחים דף ע"ו (והברייתא לא קאי על המשנה בפסחים ואם כן גם במבושל מיירי הב"רייתא). בשר רותח כו' וכן צונן כו' משמע להדיא דחם לתוך חם וצונן לתוך חם שניהם שוים בדינא ובשניהם אמרה הברייתא "אסור" בלשון אחד ומשמע דאין חלוק ביניהם וע"כ עדין הדברים צריכים עיון.

י) מה שהקשה מו"ח הגאון ז"ל דמה יענה הרא"ה ללשון הש"ס לענין סכו בשמן של תרומה, אלא לשמואל ניתסר לגמרי ולקושייתו א"כ על הש"ס

גופא תקשה דבכל הסוגיא אמרינן דא"י סור רק כדי נטילה וכאן אמר "ניתסר לגמרי" ויש לתרץ בכמה גווני ומה שנתרץ על הש"ס יתורץ ג"כ על הרא"ה ז"ל.

ב"ה יום א' דסליחות שנת ישמר לך תחסד לפ"ק דווינסק תחל שנה וברכותיה תזרח שמש בעריפיה לראש ענף עץ אבות בין עבותים צמרתו מהולל בתורתו הרב המאור הגדול חריף ובקי נודע בשמו הטוב הרב ר' יהודה לייב דון יהיא שלום לו ולכל המסתופפים בצלו.

הנה שמחתי לשמוע כי ישב על כסא אבותיו בר אורין תליתאי יתן ד' וישמחו אנשי קהלתו בו והוא בהם ויתברכו לרגלו כאמור תיכף לת"ח ברכה ואברכהו בברכת מז"ט וגדא טבא ושמו יגדל בכל מילא דמיטב כחפצו.

וע"ד אשר שאל הנה למורת רוחי קשה עלי להשיב כי זה כמה גדרתי בעדי שלא להשיב בענייני ריאה כי שמעתי אשר יש ספר דרכי תשובה בו הובא על כל פרט תשובות רבות אין מספר לכל צד ומה אוסיף כי אשיב לו יהי' שיתוסף עוד אחרון לכן גדרתי שלא אשיב כלל בעניינים האלה.

הנה מכבר הבאתי ראי' שלא כדעת הב"ח בנשבר הצלע (בסי' נ"ד) דמצ"י ריך בדיקה בריאה ממה שכתב הרמב"ם באיסורי מזבח פ"ג הל' ד' אבל אם נשבר עצם מצלעותיו כשר מפני שאינו בגלוי ואם הי' צריך בדיקה שמה נקב הריאה הלא ע"ז אמרו הקריבהו נא לכחחך כ"י כיון דאיתויק בה ריעותא דצריך לבדוק אותה וכמוש"כ רש"י

בר"פ כל הזבחים שנחערבו דף ע"ד ע"ב
 סד"ה נפולה וזה ראי' חזקה אולם
 פירוש רש"י ז"ל אינו מוכרח דאפשר
 לפרש כיון דמחיים ליכא בדיקה תו
 לא מצינו לשחוט אותן בעזרה ולבודקן
 דהם נתערבו בטרפה חולין (יעו"י תוס')
 אם כן אסור לשחוט בעזרה דספק שמא
 חולין הוי ואי דיקדיש הלא על טרפה
 לא חל הקדש קדוה"ג כמבואר בתמורה
 י"ז יעו"ש דלא כשמואל וא"כ אסור
 לשחוט חולין בעזרה וספיקא ג"כ אסור
 ואימור פירש הרמב"ם כך ולכן הכשיר
 להקריב שבירת הצלע ובתור"כ אינו מפר
 רש להכשיר הקרבן ואולי כוונתו
 כהפירוש מיראים דהוי כמום עובר
 יעו"ש ואכמ"ל הנה בוילנא המנהג
 בסרוכה לדופן ויש מכה בדופן פוסקים
 להטריף כהתב"ש שכל דבריו העתיק
 החכמת אדם וכן נהגים אבל אנו
 נהגים דלא כוותי' ובודקין במיעוד
 ובקליפה לדין וכפי דעת הגבעת שאול
 ובגשבר בלא סרכה רק שיש נגלד נגר
 העוקץ נדפס תשובת ר' סענדר סטנאווי
 בבית אפרים בקו"ג הראיות סי' י"ח
 להטריף יעו"ש ומכש"כ בנגלד וסרכה
 ונשברה צלע ביש עוקץ חד לא הכשרנו
 דמאן מפסי דזה לא הוי ריעותא בריאה
 דאמר בגמ' כיון דהנקב בעוקץ נגדו
 אם לא שיש מקום להקל לפום ראות
 הענין אשר לא ניתן לכתוב.
 ודי' שלומו יגדיל ויתברך בכוח"ט
 ובשנה טובה לכל אחב"י בכלל ובפרט
 שנת גאולה וישועה שנת יאמר לציון
 מ"א.

הודושת ומברכו בברכת כהן
מאור שמחה כהן
 חותם פה"ק דווינסק

ב"ה
 ביאור ברש"י סוכה דף י"ט מתלמידי
 הגאון ש. מ. קרול מכפר חסידים.
 מס' מקואות פ"ב מ"ג מקוה שיש בה
 מ' סאה מים וטיט רא"א מטבילין במים
 ואין מטבילין בטיט. ר"א במים ובטיט
 באיזה טיט מטבילין בטיט שהמים צפין
 ע"ג. היו המים מצ"א מודה ר"י שמט'
 בילין במים וא"מ בטיט. ופי' הרע"ב
 ז"ל כשהמים צפין ע"ג הטיט ואפילו
 דגליו שוקעות בטיט מטבילין לר"י.
 מפני שהמים מקדמין ור"א לית ל"י
 האי סברא. עכ"ל. ותמוה הא במים
 מקדמין אף בטיט העבה כשר כדאיתא
 פ"ט מ"ב ומאי האי דבעי כאן דוקא
 טיט הנרוק? ודוחק לומר דכאן מיירי
 רק לענין אצטרופי. כלומר שהטיט הנ'
 רוק מצטרף למ"ס. אולם בנוגע לטבילה
 אה"נ דאין שים הבדל בין טיט הנרוק
 לטיט העבה. דבמים צפין ע"ג הטיט
 בשניהם טובלים. ובאין המים מקדמין
 בשניהם אין טובליו. — דהא עיקר דינא
 דצירוף הוא לקמן דפ"ז וכאן מדבר
 רק מטבילה ושעורא דטיט מכשירתו
 לטבול בו. ומאי דחיק ל"י לרבנו הרע"ב
 לפרש דהכא מדין המים מקדמין קאתי
 גן עלה?

ובמס' סוכה דף י"ט בפסל היוצא
 מן הסוכה נידון כסוכה אוקס ר' אושעיא
 בסכך פסול פחית מג' בסוכה קטנה.
 ומאי יוצא מתורת סוכה. מתקיף לה
 ד' הושעיא לא יהא אלא אויר ואויר
 פמג"ט כו' א"ל ר' אבא זה מצטרף
 וישנים תחתיו וזה מצטרף ואין ישנים
 תחתיו. ומי איכא מידי דאצטרופי מצט'
 רף והוא עצמו אינו כשר. אד"י בן
 אלישב אין טיט הנרוק יוכיח שמצטרף
 למ"ס והטיבל בו לא עלתה לו טבילה.

ופירש"י דהכי תנון במס' מקואות אלו
 מעלין ולא פוסלין וכו' וטיט הנרוק.
 ומעלין היינו משלימין אשלומי אין
 בפ"ע לא. והקשו עליו התוס' דמה יוכיח
 הוא זה דאויר נמי בפ"ע לא. ואין זה
 יוכיח דטיט הנרוק בשעה שהוא משלים
 חזי לטבילה ולא דמי לאויר דאפילו בר
 שעה שהוא מצטרף אין ישנים תחת
 תויו ונראה וכו' וכן הקשו הר"ש
 והרא"ש. ודי' רש"י מרפסין איגרי. מלבד
 קושיית התוס' הא נראה מלשונו דס"ל
 דהיכא דמצטרף טיבל אף בטיט. דאי
 לא"ה ל"ל למיכר דהיכא דהטיט בפ"ע
 לא מטבילין בו תיפוק לו דאף דהיכא
 דמצטרף אין מטבילין בו. א"ו במצטרף
 טובלין בו. וזה נגד המטנה דהיו במים
 מצד אחד מודה ר"י דמטבילין במים
 וא"מ בטיט?

והי' אפשר לפרש בדברי רש"י.
 דהחילוק בין מים צפין ע"ג ובין היו
 המים מצד אחד לא מצאנו לרבותינו
 טעם בדבר. וזה שדחק ל"י להרע"ב
 לפרש כשים דהמים מקדמין. דאי לא"ה
 אלא כיון דמצטרף מיתר לטבול בו
 גם בלא טעם דהמים מקדמין אם כן מה
 בין צפין ע"ג לעימדים מן הצד? אלא
 ש"מ דעיקר טבילה היא במים. והטיט
 הוא רק לאשלימי שעירא דמים. וממילא
 היכא דהמים צפין ע"ג מטבילין בו דהא
 במים דיא טיבל אף אי נכנסו דגליו
 בתוך הטיט לית לן בה דהמים מקדמין.
 ביהת אילו היינו אומרים דאף בטיט
 יכול לטביל א"כ לא היה צריך מים
 כלל ושמיר אפשר היה לעשות מקוה
 כולה בטיט. וזהו שפירש"י דהא מקוה
 שלמה א"א לעשות בטיט. דמעלין היינו
 אשלומי אין בפ"ע לא. ש"מ דבטיט
 אין לטביל. ומינה — אף היכא דמטי'

לים ומצטרף אי עומד כן הצד. נמי
 אין טובליו בו. והיינו דאצטרופי מצ'
 טרף והוא עצמו אינו כשר. וד"ל.
 אולם כ"ז לא ניתא לי דקשה לבאר
 בפירש"י. שהוא מוכיח מדאמרין דמקוה
 שלמה א"א לעשות בטיט אף היכא
 דמצטרף אין מטבילין בו. דמיא סכך
 פסול יוכיח דהיכא דהוא בפני עצמו
 פסול. והיכא דמצטרף כשר וגם ישנים
 תחתיו? ותו לדברי הרע"ב שכ' דר"א
 לית לית לו האי סברא דמים מקדמין.
 קשה דלקמן פ"ז מ"ו הטביל בו אח
 המטה אעפ"י שרגליו שוקעות בטיט
 העבה טהורה מפני שהמים מקדמין. ולא
 כליג ר"א. ודוחק לומר דסביד אהאי
 משנה. דאדרבא עיקר דינא דמים
 מקדמין היא בפ"ה. ותלי תניא בדלא
 תניא?

תו קשה על אריכות הלשון במתניתין
 דהל"ל בקיצור מקוה שיש בה מ' סאה
 מים וטיט וכו'. ר"א במים ובטיט בבה
 דברים אמורים במים צפים ע"ג הטיט
 וכו'. ומאי האי דחזר ואמר באיזה טיט מטי'
 בילין. גם הרמב"ם הביא לישן הכיטנה.
 הלא דבר היא. ולילא דכסתפינא הייתי
 כפרש בדברי המיטנה שהביאור הוא
 באיזה טיט מטבילין בטיט שהמים צפים
 ע"ג כלומר דמין הטיט הוא בזה שהמים
 צפים ע"ג. והיינו שהטיט הוא כ"כ
 לח ומעורב במים עד שכל חלק וחלק
 ממנו המים צפים ע"ג. אולם אם המים
 מצד אחד וכו' כליכר. אם הטיט אינו
 לח כ"כ אלא שמתחלק מן המים. או
 מודה ר"י דמטבילין במים ואין מטבילין
 בטיט. ובמים צפים על גבם דמטבילין
 בו לא משום דהמים מקדמין דלהא לא
 בעינן טיט הנרוק. אלא כיון בלחתי
 הא כ"כ. הטיט עצמו דינא כמים כ"כ.

ידווק. לישנא רכתניתון. ומעתה יש לנו לפרש גם חברי רש"י בסוכה הנ"ל דרש"י ממרש קושית התי"ס לא כמו שפירשו הכמריים הקושיא רמי איכא ימדי דאצטרופא מצטרף והיא עצמו אינו כשר. יזה קאי על אויר פחות מג' טפחים. ואכאי אין ישנים תחתיו מכ' יון דמצטרף. אלא להיפך הקושיא היא על ככך פסול פחות מג' טפחים דישנים תחתיו וואלת הגמרא מי איכא מידי דאצטרופא מצטרף גם לישון תחתיו והוא עצמו. כליכר: היכא דהסכך נעשה כולו מפסול — פסול? ומשני ר"י בן אליעזר אין טיט הגרוק יוכיח שמצטרף לבי סאה והטובל בו לא עלתה לו טבילה פירש"י דבעלין הייני אשלומי אין בפ"ע לא. אלמא דיש במציאות היכא דהוא עצמו פסול והיכא דמצ' זרף כשר אף לטבול בו הכי נבי בסכך פסול פחות מג' טפחים דאע"ג זיכא דכולו כסכך פסול — פסול. היכא

דמצטרף מיהת ישנים תחתיו. ותל"מ. הערה לפי פירוש זה כי מה שכתב שהמים צפין ע"ג היא קאי על איכות הטיט. ולכאורה קשה מדוע שואלת המשנה עוד הפעם באיזה טיט? וי"ל דזו הש"א לה על אם הטיט מן הצד. דאין טובלין בטיט. אבל אצטרופי מצטרף ובאיזה טיט מצטרף? על זה אומר כל תנא כפי דעתו. ויותר נראה דקאי גם על מה שהמים צפין ע"ג רטובלין במים ובטיט. אלא דמלבד התנאי שיהיו המים צפין ע"ג בעינן עוד תנאי. כשיקחו הטיט מן המים יהי רך ודק למר כדאית לי' ולמר כדאית לי. ומה שבי' הרה"ג שליט"א כי הפירוש בדברי ר"י דהדין דטובלין במים ובטיט בעצם ולא משום שהמים מקדמין הוא ברור ואמת. גם הפירוש ברש"י הוא נכון ואמיתי.

יש ת"י הרבה שו"ת הדושי תורה ודרושים נהמרים מהרב המחבר אך בגלל העת הטרופה ומחמת חוסר אמצעים לא יכלנו להו"ל ואנו תקיח כי לעת אשר יהן השם שלום בארץ נוציאם לאיר. המח"ל.

- מדף ג' עד דף י"א: דרוש לחג השבועות על הנושא "השלום הכללי והפרטי"
- מדף י"ב עד דף ק"א: קונטרס שו"ת בענין שנוי השם בגט והמכיל:
- (א) ביאור פירוש דברי התו"ס. דבר שאין צריך לכוהבו אין השנוי מעכב ועינין מסתלקות כל סתירה בדברי התו"ס הנ"ל, ואין שום חולק על סברת התו"ס זו, ולא כמו שרצו האחרונים להראות סתירה בדברי התו"ס ולמצוא מחלוקת בסברת דברי התו"ס. כביאור זה מסתמך הרב המהר"ב כהוכחה נפורשת בש"ס זבחים.
- (ב) תירוץ על הקושיא שהקשו רבים ממ"ס עיטין דף כ' על רבינו יואל שכתב דאין השם בגט מעכב בדיעבד, ומבאר דמשמע דגם הרמב"ם והתו"ס ס"ל כדעת רבינו יואל. וכמה סוגיות בש"ס מירי"ט בפשטות כדעתו.
- (ג) ביאור דברי הירושלמי בפ"ג הנוגע ליענין זה.
- (ד) ביאור דברי הרא"ש הקצרים בכמה אופנים שכתב. וגם במקום הנתינה לא ידעו משם מקום הכתיבה, למסקנת הרב המחבר שנראה לו לנכון הפירוש האחרון.
- (ה) שמונה שיטות בגיטין דף ל"ד בענין והוא דאיתחזק בתרי שמי, והפירוש הסוגיא לפי כל שיטה ושיטה.
- (ו) ביאור הירושלמי בענין זה.
- (ז) כמה אופנים בביאור דברי הגהות אשרי והמרדכי. למי שבא מכרחק.
- (ח) דתיית דברי כמה אחרונים שרצו ליחס לכמה מגדולי הראשונים שאפילו כתב הסופר לשם עצמיות זה האיש, אלא שלא כתב שמו כראוי מקרי זה שלא לשמה.
- (ט) כמה הערות בענין דברים שבלב ובקשר עם זה ביאור כמה ענינים חשובים.
- מדף ק"ב עד דף ק"ה: שו"ת בענין שכר השתדלות.
- מדף ק"ה עד דף קי"ד: שו"ת בענין שנוי מעות צדקה.

- מדף קט"ז עד דף קי"ח: תשובה להרה"ג ליפשיץ מטיטרוך לקושיית הח"צ על הכ"מ בענין. לאי שאין בו מעשה.
- מדף קי"ח עד דף ק"כ: תשובה למשכיל אחד מחשובי עיר קיוב, שלמעשה התנהג כאחד משלומי אמוני ישראל על מכתבו להרב המחבר בסגנון מלוטש שבו הוא רוצה להוכיח שמוטל על הרבנים בזמן הזה להקל בענין חליצה.
- מדף קכ"א עד דף קכ"ט: תשובה לתלמידו של הרב המהר"ב הרה"ג ש. מ. קרול בדין שמוש במיך.
- מדף קכ"ט עד דף קל"ד: תשובה להרה"ג בעלינקא בענין שכירת דירה וחדר בבית המדרש.
- מדף קל"ה עד דף קמ"א: הערות וחדושים בענינים ישנים.
- מדף קמ"ב עד דף קמ"ר: שני הרושים מהגאון האמיתי רשכבנה"ג ר"ח סולוביצקי זצ"ל רבו של המחבר.
- מדף קמ"ד עד דף קנ"ד: קונטרס מהגאון הגדול האמיתי ר"ש הכהן זצ"ל חותנו של המחבר: (א) הדושים שונים. (ב) קצת שמות גיטין לפי מנהגי עיר וילנה.
- מדף קנ"ה עד דף קנ"ט: הערות על הקונטרס הנ"ל מהרב המחבר.
- מדף קנ"ט עד דף ק"ס: שו"ת להרב המחבר מהגאון הגדול האמיתי ר' מאיר שמחה הכהן ז"ל מדוינסק.
- מדף ק"ס עד דף קס"ב: חדוש מתלמידו של הרב המחבר הרה"ג ש. מ. קרול רב בכפר חסידים עם הערה מהרב המחבר.

לטוב תזכר הנדיבה מרת חסיא רבקה ע"ה שהשתתפה
בסכום הגון בהתחלת הדפסת הספר.

מחזיקנא טיבותא רבה להרה"ג י. ז. הכהן פישמן נ"י
אשר סיעני בהרבה להדפסת ספרי זה.

המחבר

לזכרון נצח

לכבוד ידידי היקר והנעלה מו"ה

אברהם יעקב יוניש נ"י

ברכה ותודה מיוחדת מעמקא דליבא על עזרתו הרבה
בהוצאת ספרי זה. על יגיעתו בהעתקת כת"י להאיים לד-
פוס ועל עמלו בהגהת הקורקטין.
תהי משכורתו שלמה מד' ויתברך בכטוי"ס.

המחבר

סופרים וספרים

שורת מאמרים על הספרות התלמודית-
ההלכותית. שהופיעה בדורנו

מאת

הרב שלמה יוסף זווין

גאונים / ראשונים / תשובות

בכורי יהודה

חלק ב', מאת הרב מהרי"ל דון יחייא. כולל: תשובות להלכה ולמעשה, חידושים בש"ס ופוסקים ודרושים ערבים ומועילים... יוצא לאור ע"י יצחק נימן, חתנו של המחבר, ואברהם יוניש. בסיוע מוסד הרב קוק שליח המזרחי העולמי. תל אביב תרצ"ט (קרי: תש"ב). קט"ב עם 16 עמודים.

המיוחד שבמחברנו, מהרי"ל דון יחייא, ז"ל, הוא לא סתם ה"כפילות" וה"שניות" שבו — החסידות והתורה. כבר היו לעולמים גדולים בשמים אלו. החזיון איננו גדיר כל עיקר. מה שמאפיין את המנות ביחוד הוא: איחוד הנקודות השרשיות של שני העמודים. מה משמע חסיד חב"ד? אין לזלזל אף בתשובה ההמונית של נוסח חב"די. נוסח — אין זאת אומרת דוקא התפילה בנוסח של „הודו בראש" וכיוצא. זה ועוד. הנוסח כולל את דרכי החיים, את אופן המחשבה ואף את ההרגלים והנימוסים. כל אלה יש להם דפוסים מיוחדים ונוסחות נפרדים. אבל החב"דיות בשרשה מעמיקה יותר מקביעת המטבע של הנוסח. היכין והבועז של החב"דיות הם תורת החסידות ועבודת התפילה. העיון הנוקב והחודר על התכלית המכוון של כל סדר השתלשלות העולמות לגילוייהם השונים, של תורת הנפש עם „מוחיה" ומדותיה ומסתר-הדריה, על המטרה הפנימית של חיי עולם וחיי אדם, על רזי התעלומה של התורה והמצוות, למן „גבוה מעל גבוה שומר" למעלה ועד הסתעפויותיהן לרמ"ח ושס"ת למטה, — עיון זה כשהוא מצטרף לעבודה שבלב, להתקשרות פנימית עם תיבות התפילה ואותיותיה דיבוריה, יש בו משום תרומות מדותיהם של חסידים הראשונים. מעטים הם בימינו אנו טיפוסי חסידים אמיתיים. מתעמקים בתורת החב"ד באופן קבוע ותדיר הניכר הישיבות החב"דיות בלבד. ואף אלה מכיון שהם „מצווים ועושים", והדבר מוטל עליהם בתורת לימוד של חובה, הרי כאן חסרון בהדביקות הנפשית של הלימוד. לא רבים הם אף „העובדים" שבין החסידים, אלה שמצרפים את ה„התבוננות" להשתפכות הנפש שבתפילה. כל שכן, שיחיד סגולה הם אלה המקדישים את עצמם ואת זמנם לתורת החסידות ולתפילה החב"דית כאחד. אחד גדול מבני עליה הללו היה מהרי"ל דון יחייא. ההתעסקות הקבועה בלימודי החסידות היתה לו קנין נפשי. בהם, בלימודים אלה, חי את חייו ובהם מצא את עצמו. ספרים וכתבים, ספרי אבות החב"ד וכתבי האדמו"רים האחרונים, לא היו זזים מעל שלחנו, ב„מאמרים", נדפסים ובלתי

נדפסים, היה שקוע בראשו ורובו כל ימיו. והתפילה היתה לו באמת „עבודה“.

תפילה — קרבן. ולא זו, שנטפל בכל יום לשלשה זוגות תפילין וחזר על הרבה מהמלים כמה פעמים, מחשש שמא לא התבטא כהוגן או לא בתכוון כהלכה. עצם התפילה היתה מעלה את נפשו, את כל עצמותו ומחוחו, למי שאמר והיה העולם. טוהר המחשבה ועומק הכוונה היו מוקקות את המלים כוהב. וכשם שהחסידות היתה שרשית אצלו, כך התורה, התורה הנגלית, לא ברכישת סכום פחות או יותר של הלכות ודינים ראה את המטרה בתורת רב ולא בדיעת כך וכך מאות דפים של גמרא ראה את התכלית של למדן. ההבנת והחדירה לנקודה היסודית של ההלכה ולסוד שורש של הסוגיא — לכך שאף, כך למד וכך לימד. למד מרבו המובהק, רבי חיים סולובייצקי, ולימד לתלמידיו בישיבה ולחניכיו בבית. רבותיו כפולים: האדמו"רים לחב"דיות ורבי חיים לתורה. שלש שנים עשה בולוויץ של ר' חיים ושנה אחת יצק מים על ידיו בבריסק. הוא שקבע את צורתו התורנית והוא שהתורה לו את הדרך. ורב אחר היה לו בהוראה, בפסקים למעשה — חותנו ר' שלמה'לי הכהן מווילנא. שלש שנים שימש אותו, את גדול התוראה שבדור. ר' חיים ור' שלמה'לי הם שני עולמות. ר' חיים למד ולימד ור' שלמה הורה והשיב. וגישות שונות להם. לא זו הדרך ולא זה מהלך המחשבה התורנית. תלמידו של ר' חיים וחתנו של ר' שלמה קלט לתוכו מריחם של שניהם. ההבנה הניתוחית בצירוף ברור הדין. ומשנה תורה זו של ההסברה וההוראה אנו רואים אף בספר שלפנינו. החלק הראשון של „בכורי יהודה“ הופיע בתר"ץ, בלוצין של לטביה. והמחבר עודנו ברוסיא הסובייטית, רבה של צ'רניגוב. ב„חידושים“ פתח ובשורת' סיים. החלק שלפנינו נמסר לדפוס בתרצ"ט (ומכאן ה„כתיב“ של השנה בדרך השער). והופיע בתש"ב, שבועות מספר לפני פטירתו של המחבר. רובו שורת' ומיעוטו „הערות וחידושים“. התשובה המרכזית היא הראשונה. בכמות תופסת היא תשעים עמוד (י"ב—ק"א) ובאיכות עוסקת היא לא בלבד בפתרון המעשי של העובדא אלא אף בביאורי סוגיות ובבירורי כל שיטות הראשונים. הנושא — שמות גיטין. איש אחד, שנשא כמה נשים ועיגן אותן כדי לסחוט מהן כסף שיגרשן בגט, גירש אחת מנשיו והוציא לעז אחר כך על הגט, שקרא את שמו שלא בדיוק; הוסיף במתכוון עוד שם לשמו האמיתי. פרטי העובדא באו בארוכה ולא הם המעניינים אותנו כאן. חשובה לנו דרכו: מבלי להזניח את הפרטים המעשיים, שהוא דן עליהם מכל צד, הריחו מברר בארוכה את העיקרים והיסודות. למה צריכים בכלל לכתוב השמות של האיש והאשה בגט? טעמים שונים נאמרו בדבר ושיטות שונות. ביניהן שיטת ר' יואל, שהובאה במרדכי, שבאמת אין כתיבת השמות מעכבת בדיעבד. הרבו להקשות על ר' יואל מכמה משניות וסוגיות וכמעט שנדחית שיטה זו מהפוסקים. המחבר אינו מכריע אמנם נגד כל הפוסקים, אבל מברר היטב את היסוד של שיטה זו, מסלק מתוך כך את כל מה שהקשו עליה ומסיק: „בכל אופן שיטת רבנו יואל

שיטה גדולה היא וכו' ואם כן במקום עיגון בודאי יש לצרף שיטה זו". הנקודה העיקרית: "ספר כריתות" לרבנו יואל, ענינו, שיהיה כתוב בגט שאדם פרטי מגרש אשה פרטית. לא מספיק שיהיה כתוב סתם תוכן דבר כריתות מצד אחד ואין צורך שיהיו כתובים השמות בפירוש מצד השני. "אנא" או "מנאי" שבנוסח הגט מציין את המגרש ו"את" או "אנת" — את המתגרשת. זהו דין התורה, אלא שהכמים תיקנו לכתוב השמות המפורשים. סרה מאיליה הקושיא העיקרית על ר' יואל מסוגיית גיטין¹, שההוא שנתן ספר תורה לאשתו ואמר לה הרי זה גיטך, שאמרו שאין חוששים לדבר: "אי משום כריתות דאית בה — הא בעינן שינה שמו ושמה וליכא". רוצה לומר: צריכים נוסח פרטי של גט ובספר תורה כתוב סתם כריתות. אף הקושיות האחרות, שטפלו על שיטה זו, נופלות. הרי זו נקודה חדשה, המפיצה אור על שיטת אחד הראשונים ביסוד של שמות גיטין. ונקודות יסודיות אחרות יש בתשובה זו. מהן: ביאור הכלל של התוספות², שכל דבר שאין צורך לכתבו אין השינוי פוסל בו. אף דוגמא לסברא זו הוא מביא מענין זר לכאורה: מקדשים. אבל ההשוואה נכונה. בובחים³ מבוואר, שכיון שהקטרת אימורים אינה מעכבת באשם על כן אין שינוי שלא לשמה פוסל בהקטרת זו. אותו הכלל: השינוי אינו גרוע יותר מחסרון. ומעניין: בעיקר ההשוואה כיוון המחבר לדעת אחד מהראשונים. ה"אור זרוע"⁴ השתמש בראיה זו עצמה לענין שמות גיטין. ושוב: עד אחד אינו נאמן לערער על גט, אחרי שהחזק בהיתר ופקע איסור אשת-איש. יסוד זה ערך כללי יש לו והוא מתפשט אף מחוץ לגבול הגיטין. הרי שיש ספק על עיקר החזקה, באופן שיש לומר ש"איגלאי מילתא למפרע", שהחזקה היתה לכתחילה בטעות, אם באופן כזה יש להעמיד את הדבר על חזקתו, מפני שעל כל פנים אנחנו החזקנו עד עכשיו את הדבר שהוא כך, או לאו? המחבר מביא שתי ראיות, שאף זו היא חזקה: מהר"ן, שהובא ב"בית יוסף"⁵, ומהט"ז⁶. דומני, שיש להביא עוד כמה ראיות לדבר מהתלמוד ומהפוסקים⁷. ואף זה יסוד כללי, שנתבאר בתשובה

1 כ', א'. 2 פ', א'.

3 י', ב'. 4 סימן תשמ"ה.

5 אבן העזר, סימן קל"ד.

6 יורה דעה, סימן י"ח סק"י.

7 ראה קדושין, ע"ג ב' וברש"י שם בד"ה "היכא דאית ליה": גיטין, י"ט ב'; "ולא כל הימנו לאוסרה", שב"תורת גיטין", קל"ה, סעיף ב', כתב הטעם משום שאין עד אחד נאמן נגד חזקת מגורשת: מהרי"ט בראשונות, סימן פ"ב, בד"ה "ומצאתי בתשובה", ובשניות, יורה דעה, סימן י"ג; שו"ת "לחם רב" לבעל ה"לחם משנה", סימן מ"ב; שו"ת הרדב"ן, ח"א סימן קנ"ו. וראה ב"אחיעזר", ח"א, סימן ה', שאף הוא נגע ביסוד זה והביא ראיות המחבר מיורה דעה, סימן י"ח ואף הוא לא העיר מכל אותם המקומות האמורים.

זו: „דברים שבלב אינם דברים“. מתוך לשונות הראשונים מוכיח המחבר בארוכה, ששלוש סברות נאמרו בטעמו של דבר: דברים שבלב אינם מועילים; על דברים שבלב אינו נאמן; דברים שבלב אינם באים לכתחילה בהסכם מוחלט שיעכבו את המעשה. כל אחת מהסברות מתבססת על ידו בהוכחות ובראיות. נקודות אלו וכיוצא בהן מראות על דרכו של המחבר לחדור לשיתין, לברר את הנידון מצד יסודותיו. ביותר מתגלה דרכו זו בהתיקף הרחב של סוגיית „שינה שמו ושמה“ בגיטין⁸. בנין נהדר, מלאכת מחשבת, הקים לפנינו המחבר, בביאור כל הסוגיא לפי כל אחת משיטות הראשונים. שמונה שיטות חשב ומנה: רש"י, רבנו תם, הרא"ש, הר"ן, הרמב"ם, „יש מפרשים“, העיטור, הראב"ד. כל השיטות הללו נתבררו ונתלבנו היטב ע"י המחבר בין מצד עצמותן ובין מצד התאמתן להרכב הסוגיא, תוכנה וסגנונה.

השאלה השניה יש בה, לכשתרצו, ענין אף מבחינת תיאור פרט ידוע מהתווך של היהודים ברוסיא הצארית. השאלה היא מ„חושן משפט“, דין תורה. הזמן — תרנ"ד. „שנים קיבלו על עצמם להוכיח בדבר איש אחד, כי פטור הוא על פי חוקי המדינה מעבודת הצבא, אלא שיש טעות גדול בספרי הנולדים. וכל אחד ואחד הסכים על סכום פרטי ושניהם עשו עד מקום שידם מגעת בלי שום ערכומיות, ואחרי כן יצא לחפשי על ידי פעולת אחד מהם ולא על ידי פעולת השני, וכפי הנראה מדברי מר דודי (הרב השואל) שלא היה ענין שותפות בין שני האנשים, כי אם כל אחד התנה להשתדל בפני עצמו ואינו נוגע להמשתדל השני“. ובכן: אם מגיע למשתדל השני שכר פעולה. כדרכו, מברר המחבר את יסודו של דבר ומוצא „שלושה אופנים בפועלים“: זה שנשכר על עשיית הפעולה בלבד, תבוא התכלית או לא תבוא; הנשכר להשיג את התכלית המבוקשת דוקא, ואם לא ישיגנה אין לו שכר; השכר הוא אמנם בעד טורח הפעולה, אלא ששומת השכר היא יתירה משיווי הטורח משום התכלית המקוהה מהפעולה, כעין השכר שנותנים לרופאים אף אם מת החולה. מתוך הגדרות אלו הוא דן על השאלה האמורה, שפתרונה מתחלף לפי נוסח התנאי שביניהם.

ומרוסיא הצארית — לרוסיא הסובייטית. הרי שאלה אופיינית מהחיים של הזמן האחרון — תרצ"ב. ע"ד שאלתו כאשר עתה רוב הבתים שייכים למוסדות הממשלה והם אינם רוצים להשכיר בשום אופן דירה לרב וגם דירה פרטית אי אפשר בשום אופן להשיג בעיר קאנטאפ ואנשי העיר רוצים לקבל אותו לרב כי אין להם רב עתה ובשביל העדר דירה יכול הדבר להתבטל לגמרי והעיר תישאר בלי רב, ועל כן נפשו בשאלתו אם מותר לו לדור עם בני ביתו בחדר השני של בהמ"ד שמתפללים בו בכל שבת ויו"ט. המחבר משיב להיתר על ידי שיוציאו את

החדר לחולין באמצעות מכירה בסכום ידוע והקדושה תחול על המעות. יסוד ההיתר יחד עם הפרטים הוא מבסס בראיות. ומעניין: אותו הרב, בעל הדבר, פקפק בהיתר זה ובתשובה שניה השיב לו המחבר: „אל תצדק הרבה“... עיקר החשש של הרב: „שמא יש בעיר קאנטאפ איזה יחיד או יחידים אשר לא יסכימו על מכירת החדר“, ולא מהני רוב דעות של אנשי העיר. המחבר הוכיח מהר"ן, שדעת היחידים, בטלה לדעת הרוב ו' טובי העיר (וכיוון בזה לדעת שו"ת „פני יהושע“⁹, שהאריך להוכיח, שמעמד אנשי העיר פירושו רוב אנשי העיר והביא אותה הראיה עצמה מהר"ן שהביא המחבר. באמת הדבר מפורש בחידושי הרמב"ן למגילה¹⁰: „ומסתברא במעמד רוב אנשי העיר“).

חידושים ותשובות באו בספר עוד בענינים אחרים. צורפו להם: שני חידושים מרבלי חיים סולובייצקי, שהמחבר העתיקם מכתב ידו; קונטרס גדול מרבי שלמה'לי מוילנא, ובו כמה מנהגים של ווילנא בשמות גיטין. תשובה להמחבר מרבי מאיר שמחה מדווינסק. באחרונה בא חידוש מתלמידו המובהק של המחבר, הרב רש"מ קרול ז"ל, מכפר חסידיים. מתכוון הוא לבאר משנה במקוואות ורש"י בסוכה. פירושו במשנה דחוק מצד הלשון, אבל פירושו ברש"י יפה ופשוט כאחד. יש להתפלא על המפרשים הקודמים שנתקשו בהבנת דברי רש"י (אפילו הראשונים תמהו עליה), ולא עמדו על הפירוש של הרב קרול, שנראה נכון מאד.

תוספת לו להספר מלפניו ומלאחריו. מלפניו — דרוש מאת המחבר על „השלום הכללי והפרטי“; מלאחריו — „לדמותו של הרב המחבר“ מאת המו"לים, ערוך על ידי ש. דניאל. דמות זו מתוארת בכשרון רב. המסגרת מתפשטת ועל היריעה עוברות לפנינו כמה דמויות מופלאות של משפחת הרבנים לבית דון-יחייא.

9 אורח חיים, סימן ד'.

10 כ"ה, ב'.