



תדפיס מ-

ספר כריתות

שהוא

עיונים וביאורים במסכת גיטין

מאת הראש ישיבה

הרב עקיבא גרשון וגנר שליט"א

יו"ל ע"י תלמידי

ישיבת ליובאוויטש טאראנטא

תשרי תשע"ה



Published by
Yeshivas Lubavitch Toronto

יו"ל ע"י
תלמידי ישיבת ליובאוויטש טארנאטא

3055 Bathurst St. Toronto, On M6B 3B7
seferkrisus@gmail.com

נדפס בדפוס
The PrintHouse
538 Johnson Ave. Brooklyn N.Y. 11237
(718) 682 - 6700

נסדר והוכן לדפוס
ע"י
מאיר חיים בן חנה
ומנחם מענדל בן רבקה

בשבח הוהודאה להשי"ת, הננו מוציאים לאור בזה את הקובץ הנוכחי, תדפיס מ- "ספר כריתות" על מס' גיטין, הכולל שיעורים והערות על ריש פרק המביא גט בגיטין, מתוך שיעורים שנמסרו בישיבת ליובאוויטש, טאראנטא, ע"י ראש הישיבה הרב עקיבא גרשון שי' וגנר.

נודע בשערים את גודל התביעה שתבע הרבי במשך כל השנים שעל כל או"א לחדש בתורה כפום שיעורא דילי, וכמה וכמה פעמים הזכיר את דברי הזה"ק (בהקדמה, יב, ב): "פקודא חמישאה, כתיב (בראשית מ"ו ע"ב) ישרצו המים שרץ נפש חיה בהאי קרא אית תלת פקודין חד למלעי באורייתא . . למלעי באורייתא ולאשתדלא בה **ולאפשא לה** בכל יומא לתקנא נפשיה ורוחיה דכיון דב"נ אתעסק באורייתא אתתקן בנשמתא אחרא קדישא דכתיב שרץ נפש חיה נפש דההיא חיה קדישא", ומבואר שהחיוב דת"צ"ל באופן ד"לאפשא לה", - לא רק ללמוד את הדברים כמו שהם, כ"א להוסיף ולחדש בלימוד התורה כל חד וחד לפום שיעורא דילי'.

וידועים דברים נוראים שכ' בזה אדה"ז בתניא, באגה"ק סי' כ"ו: "והמשכיל יבין ענין פלא גדול מזה מאד מה נעשה בשמים ממעל ע"י עיון ובירור הלכה פסוקה מן הגמרא ופוסקים ראשונים ואחרונים מה שהיה בהעלם דבר קודם העיון הלז כי ע"י זה מעלה הלכה זו מהקליפות שהיו מעלימים ומכסים אותה שלא היתה ידועה כלל או שלא היתה מובנת היטב בטעמה . . והם שם בבחי' גלות שהקליפות שולטים עליהם ומעלימי' חכמת התורה מעליונים ותחתונים . . והנה העליונים אין בהם כח לברר ולהעלות מהשבירה שבקליפת נוגה אלא התחתונים לבד לפי שהם מלובשים בגוף חומרי משכא דחויא מקליפת נוגה והם מתישים כחה בשבירת התאוות ואתכפיא ס"א ויתפרדו כל פועלי און. ולכן באים העליונים לשמוע חידושי תורה מהתחתונים מה שמחדשים ומגלים תעלומות החכמה שהיו כבושים בגולה עד עתה וכל איש ישראל יוכל לגלות תעלומות חכמה (לגלות) ולחדש שכל חדש הן בהלכות הן באגדות הן בנגלה הן בנסתר כפי בחי' שרש נשמתו ומחוייב בדבר להשלים נשמתו בהעלאת כל הניצוצות שנפלו לחלקה ולגורלה כנודע (וכל דברי תורה ובפרט דבר הלכה היא ניצוץ מהשכינה שהיא היא דבר ה' כדאיתא בגמרא דבר ה' זו הלכה סוד מלכות דאצילות המלבשת לחכמה דאצילות ומלובשים במלכות דיצירה וירדו בקליפת נוגה בשבירת הכלים). וז"ש בגמרא כל העוסק בתורה אמר הקב"ה מעלה אני עליו כאלו פדאני ואת בני מבין האומות עו"ג".

ועוד תבע הרבי מאד במשך כל השנים להדפיס את החידו"ת שמחדשים בספרים וקובצים, והרבה פעמים במשך כל השנים עורר ועודד הרבי – בין בשיחות בין באגרות ובין במענות – אודות הדפסת ספרים וקובצי חידו"ת וגודל הנחיצות וגודל התועלת בזה, ושלילת כל הסברות וקס"ד להמנע מזה [ולדוגמא א' מיני אלף מענה שכ' הרבי לר"מ בשיבה מסוימת בברוקלין שהסתפק אם להו"ל מחידושי תורתו, ותחלת המענה הי' **"ישתדל בתור ר"מ ב . . שיו"ל קובצי תורה ויבחון התוצאות בפועל"**].

כמה נימוקים נתן הרבי במשך השנים לצורך בהדפסת ספרים תורניים וחידושי-תורה:

(א) תלמוד תורה דרבים, ויגדיל תורה ויאדיר.

(ב) דברי רבי יהודה החסיד במעלת כתיבת חידושי-תורה, והתבטאויות חריפות על מי שאינו עושה כן.

(ג) משקל-נגד לספרות היוצאת-לאור בצד דלעומת-זה, שכן בדורנו נדפס מדי יום ריבוי עצום של דברים שליליים – הרי על-אחת-כמה וכמה שיש לעשות כן בצד הקדושה!

(ד) עצם כתיבת חידושי-תורה גורמת לגילוי והבהרת עניינים רבים על-ידי הכותבים והמחדשים, והולכים ומתבררים ענייני תורה, ופעמים רבות זה גופא מגביר את הלימוד והעיון כו'. ועוד.

בשנת תשי"ז יסד הרבי "ישיבת ליובאוויטש, טאראנטא", ובהתוועדות דיו"ד שבט דאותה שנה הקדיש לה דברים, באמרו שע"י הישיבה (וישיבה נוספת שנתייסדה באותה שנה) ניתוסף בהענין ד"זרעו בחיים" שע"ז "הוא בחיים". ואכן בהישיבה בטאראנטא ניכרו וניכרת הברכות והנתינת כח של נשיא הדור לאורך דרכה, ובפרט בהצלחתם הגדולה של תלמידי הישיבה שי', שיצא להם שם בעולם התורה ועולם הישיבות במשך השנים בדרגתם בלימוד התורה וביראתם וחסידותם שקודמת לחכמתם.

במשך השנים האחרונים הוציאו תלמידי הישיבה לאור כמה קובצים של חידו"ת במקצואות שונות, וכעת מתכוננים להו"ל ספר הכולל השיעורים בגפ"ת הנאמרים בישיבה, להוסיף עי"ז בה"לאפשא לה" דלימוד התורה ולהגדיל תורה ולהאדירה, ולקיים רצון צדיק, לגרום עי"ז נח"ר לכ"ק אד"ש נשיא דורנו. רעיון הספר הי' ביוזמתם של הת' מ"מ שי' קמינקר ומאיר חיים שי' בריקמאן, וזכות הרבים תלוי בהם, וכו"כ מהרמ"ם, התלמידים השלוחים והתלמידים שי' עברו על דברים והעירו הרבה הערות חשובות. במיוחד יש להזכיר את הרב לייבל צייטלין, הרב שמריהו

לאבקאווסקי, השלוחים התמימים שניאור זלמן מוניץ, מנחם יפתח ה', לוי נפארסטיק, והת' לוי מאן,

והזמן גרמא, שהשנה היא שנת שמיטה, שבת לה'. והרבה תבע הרבי בשנות השמיטה להקדישה להוספה בלימוד התורה, וכמבואר כבר בראשונים בטעמי המצוה "וגם עובדי האדמה כאשר ישבתו בשנה ההיא יתעוררו לדרוש את ה'" (ספורנו), "כי ראה הקב"ה כי ישראל בכניסתם לארץ, זה רץ לכרמו וזה לשדהו בחריש ובקציר וכו', ותורה מה תהא עליה? לכן נתן להם יום אחד בשבוע הוא יום השבת שישבתו בו מכל מלאכה. אחר כך נתן להם חודש השביעי הוא תשרי, כולו להשם בקדושה ובמצוות ובתשובה. עוד נתן להם שנה אחת בכל השבע שנים, לה', לעסוק בו בתורה" (עה"ט עה"ת).

קראנו שם הספר "ספר כריתות", להיותה ספר על מס' גיטין שמכונה בפסוק בשם "ספר כריתות". וגם כי זהו ענינו של פלפולא דאורייתא, כידוע שאצל הקדמונים נקראים החידו"ת בשם "חילוקא דרבנן", כי ענינם ליישב הקושיות והסתירות הנראים בעניני תורה, ע"י שעמלים לרדת לעומקים של הדינים ומחלקים בין הדברים ומיישבים עי"ז את השאילה כי באמת יש שני דינים שונים, ונמצא כי ענין הפלפול הוא להיות דבר הכורת בינם לבינם, ע"י דדחקין במלין דחוכמתא להגיע לעומק ההלכה. וגם כי "ספר כריתות" ע"ה (1377) עולה בגי' "ישיבת ליובאוויטש דטאראנטא", ועי"ז באנו לעשות שם וזכר להישיבה הק' שהיתה אכסניא לד"ת הנדפסים בזה, שדבריה הם זכרונה.

שגיאות מי יבין, ובקשתינו שטוחה לכל הקוראים, תלמידי הישיבות ושוחרי התורה, שכל מי שיש לו הערות והארות בהנדפס כאן שיואיל נא לשלוח להמערכת לזכות את הרבים.

ואנו תפלה להשי"ת שזכות לימוד התורה, ובאופן של "לאפשא לה", יזרז וימהר ויחיש את קיום היעוד "תורה חדשה מאתי תצא", ומשנת השמיטה "שבת לה" נכנס תומ"י ממש ל"יום שכולו ארוך", "יום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים".

המערכת

תוכן הענינים

9.....שער השיעורים

10.....סימן א:

בגדר התקנה דפני נכתב ובפני נחתם

סיכום: מביא קושיות הראשונים על מה שפרש"י דכל תו"ל קרי מדינת הים, / מביא ראיות מגמ' לחלן לפרש"י, ומבאר שזה הי' כוונת רש"י, / מביא כמה קדוקים בפלוגתת ר"י ור"ת בתד"ת ואשקלון / מבאר דיסוד פלוגתתם אי גדר התקנה על המקום או על המצב, / מביא דברי המהר"ם ש"י על התוס' ומבאר גדר דמובלעות לפי דבריו, / מבאר עפ"י הדקדוקים בדברי ר"י ור"ת, / מבאר עפ"י כוונת רש"י במ"ש כל תו"ל, שבוה מבאר גדר התקנה

18.....סימן ב:

בהא דר' אבא מנשק כיפי דעכו

סיכום: מבאר החילוקים בין תוס' והרמב"ן בענין הראי' דעכו כבשוהו עולי בבל / מק' על מה שחתום' לא פ' בהרמב"ן / מביא סברת הריטב"א (דהתיבנות הוא אף כמה דלא נכש), מכרית דא"א לפרש כן בדברי התוס' / מביא החילוק בין תוס' והרמב"ן בענין מצינת ישוב א"י והגורם לה / מביא ב' אופנים לפרש הא דר' אבא מנשק כיפי דר' עכו / מיישב ראית התוס' לפי סברת התוס' בהא דר' אבא

24.....סימן ג:

בענין טענינן

סיכום: מביא הקושיא אמאי הוצרכו התוס' לטעמא דמשום עיגונא הקילו / מביא תי' ר' נחום דהוא משום גביית הממונ שבעט / מק' ע"ז ע"פ ביאור הטעם דבאששה לא שירי' כלל לא שבקת חי' / מבאר החילוק בין טענת פרוט לשענת מזוייף בענין טענינן / מביא ב' סברות מהרשב"א אמאי לא טענינן מזוייף / מבאר סברת התוס' ומבאר עפ"י הסברא דלא פלוג / מיישב עפ"י מה דהוצרכו התוס' להסברא דמשום עיגונא הקילו מכיון דסב"ל דהוא תקנה בגוף השטר

29.....סימן ד:

בענין טענינן [פרוע במיגו דמזוייף] (ב)

סיכום: מק' על סברת התוס' דנאמנים לטעון פרוט מאחר דלגבי דידהו ליכא מיגו, / מביא פ' הרשב"ם שהביא האבן האזל דמות שהי' יכול לטעון נאנסה מבטל ההומחה דישטרי בירי מאי בעי, אבל צ"ע לפרש כן בתוס' דידן, / מביא קהירית הקוב"ש שטענין מיגו והקס"ד תולדות פלוגתת הרמב"ן והתוס' בזה וגמ' דמק' ע"ז, / מביא מ"ש בכתבי ר' אהרן בענין הסברא דכח הנאמנות, / מבאר סברות הרמב"ן והתוס' עפ"י

33.....סימן ה:

בגדר התקנה דפני נכתב ובפני נחתם

סיכום: מביא קושיות האחרונים על דברי התוס' דלכאנ"ל מוכן מה דנקט לשמה דרך בזה שירי' החששו שבגמ', ומה שהק' על הראי' של תוס', / מביא מה דיש לחקור בתקנת בפ"נ ובפ"א אם התקנה הוא על אמירות השליח או על הגט / מביא יסוד לאופן הב' ממשנ"ת בשיעור הקודם בענין טענינן, / מביא יסוד לאופן הב' מפרש"י על המשנה, / מבאר השק"ט ש"ל הגמ' "האי קולא חומרא וכו'" לפי אופן הב', / מביא ב' אופנים בזה גופא אם הוא פסול חדש או אותה הפסול שחששו לה, / מיישב דברי התוס' עפ"י

42.....סימן ו:

בדין נאמנות השליח לומר שהבעל שלחו

סיכום: מביא פלוגתת רש"י ותוס' בענין דאיתוריהו בי תרי, ותולה בה פלוגת הרמב"ם והטור אי מחזי אח"כ כרעורר הבעל, / מביא קושיות הב"י אמאי לא הזכיר הטור דברי אביו הרא"ה ש"ל בזה, / תולה בפלוגתת הראב"ד והרמב"ן אי שירי' כרעורר דזיוף הבעל, / מבאר ביסוד המחלוקת דתלוי אי החזקה מצד החוצצא או מצד השקר, / מק' על הראב"ד דלכאנ"ל בודאי רובם בקיאין בזה, ומבאר ע"פ היסוד שנת' בשיעורים הקודמים בגדר התקנה.

47.....סימן ז:

בענין בפני נחתם לשמה

סיכום: קושית רעק"א והתפא"ר בענין בפני נחתם לשמה, תירוצי רעק"א והצ"ע בתירוצו / יישוב להקושיא לפי היסוד שנת' בגדר התקנה דבפ"נ תוס' ביאור בותי' לפי היסוד של התפא"ר / חילוקי דיעות בין האחרונים בפ"י הטנין דלשמה בגט

54.....סימן ח:

בהסברא לחלק בדבר שבערוה בין לאסור ולהתיר

סיכום: הצעת דברי התוס' והקושיות בדבריו / קושיות בפרש"י / תי' פ"ב א' אופנים בהסברא לחלק בין להתיר ולאסור, אם הוא בדין ע"א או בדין דבשב"ע / משמעות תוס' ביבמות כאופן הב' / הצעת הסוגיא ודברי התוס' ביבמות, מבואר מזה דיסוד החילוק הוא הלימוד מע"א / יישוב כמה ענינים עפ"י, ביאור השק"ט עפ"י / קושיא על הביאור דא"כ לא תו"ל להזכיר אתחזק כ"א בידו, ב' סברות בהאמנות דבידו שבוה תלוי היישוב לקושיא דה' / ביאור אידך בזה פליגי רש"י ותוס' / יישוב להקושיא גם אליבא דתוס'.

סימן ט: 63

בענין עד אחד נאמן באיסורין

סיכום: א. הצעת דברי התוס', וקושיית הגרעק"א בדבריהם. ב. תי' הרמב"ן ושקו"ט בדבריו, פי' הש"ש בדברי הרמב"ן וקושיית בפירושו. ג. פי' הר"ן ושקו"ט בדבריו, ביאור הש"ש בדבריו וצ"ע בפירושו. ד. ג' שיטות באחרונים מה נחשב לעדות נגד אתחזק איסורא. ה. ביאור קושיית הראשונים לפי סברא זו ביאור תי' הרמב"ן לפ"ז ו. ב' אופנים באתחזק איסורא, ועפ"ז ב' אופנים בנאמנות דבידו. ז. פי' תי' הר"ן, פי' בדברי התוס' ע"ד שא"ר. ח. יישוב קושיית הגרעק"א.

שער ההערות 75

הערה בתד"ה לפי (הב') 76

הערה בתד"ה ליבעי 78



שער השיעורים



סימן א:

בגדר התקנה דפני נכתב ובפני נחתם

סיכום: מביא קושיות הראשונים על מה שפרש"י דכל חו"ל קרי מדינת הים, / מביא ראיות מגמ' להלן לפרש"י, ומבאר שזה הי' כוונת רש"י, / מביא כמה דקדוקים בפלוגתת ר"י ור"ת בתד"ה ואשקלון / מבאר דיסוד פלוגתתם אי גדר התקנה על המקום או על המצב, / מביא דברי המהר"ם שי"ף על התוס' ומבאר גדר דמובלעות לפי דבריו, / מבאר עפ"י הדקדוקים בדברי ר"י ור"ת, / מבאר עפ"י כוונת רש"י במ"ש כל חו"ל, שבוזה מבאר גדר התקנה

ממדינת הים). ועי' בר"ן (קטע המתחלת ולפיכך אני אומר) מה שפי' בדברי רש"י (דהפי' כל חו"ל שבדוגמת צד המערבי הנק' מדינת הים, ולבסוף כ' דאפשר לפרש כן בפרש"י), ולכאז' זה דוחק בל' רש"י (שכ' בסתם "כל חו"ל" ולא רמז לכל הנ"ל).

ועי' במהר"ם שי"ף (על רש"י בד"ה המביא גט) שכ' דהי' אפ"ל דסב"ל לרש"י דרקם וחגר הם באמת חלק מא"י, ולכן לת"ק אצ"ל בפני נכתב ובפ"נ, ומ"מ לר"ג צ"ל משום דרחוקות מעיקר היישוב (וכהסברא שכ' התוס' בד"ה ואשקלון) [ועי' בחידושי רבינו קרשקש שם שהביא ג"כ סברא זו (ורק שכ' ע"ז דליכא למימר כן משום שמבואר דלא כן בגמ' להלן)].
וכ' עוד המהר"ם שי"ף דמדוייק כן בדברי רש"י, שבד"ה אפי' מכפר לודים פי' להדיא "שהיא מחו"ל", אבל לענין רקם וחגר לא פי' כלום, וא"כ הוי סמך להנ"ל דסב"ל דרקם וחגר הם באמת מא"י. אלא שהמהר"ם שי"ף הק' ע"ז, דלפ"ז אכתי קשה כפר לודים (שפרש"י להדיא שהוא מחו"ל, ואעפ"כ אצ"ל לת"ק)¹, ולכן תי

קושיות הראשונים על פרש"י

(א) בריש מס' גיטין: המביא גט ממדינת הים צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם. וברש"י: "כל חו"ל קרי ליה מדינת הים בר מבבל כדאמר לקמן". אבל בתוד"ה ממדינת הים: "להכי נקט ממדינת הים דמשמע רחוק כמו האשה שהלך בעלה למדינת הים וכמו פרעתין בפני פלוני ופלוני והלכו למדינת הים לאפוקי רקם וחגר דפליג בהו רבן גמליאל".

והראשונים הק' על פרש"י "דאילו היה פי' ממדינת הים כל חו"ל כמו שרש"י ז"ל מפרש, קשיא הא דאמר ר"ג אף המביא מן הרקם ומן החגר דמשמע דלת"ק הני לא צריך והא מחוצה לארץ הוו" (רמב"ן ד"ה המביא גט), ועד"ז ברשב"א (ד"ה המביא גט) "ואינו מחוור דהא רקם וחגר מחוצה לארץ הוא, כדמשמע בגמ' דקרי להו סמוכות לארץ ישראל ואפ"ה פליג ת"ק אר"ג ואמר דאינו צריך", ועד"ז ב(חידושי רבינו קרשקש המיוחסים לה) ריטב"א (בד"ה

לודים", וכמו שאמר לפנ"ז "אף המביא מן הרקם ומן החגר"? ועי' בתוס' ד"ה מכפר לודים ללוד שכ'

¹ ואין ליישב זה בפשטות, דהנה לכ' צ"ע מה שהזכיר "ללוד", דלא הול"ל אלא "אפי' מכפר

גמליאל אומר אף המביא מן הרקם ומן החגר רבי אליעזר אומר אפילו מכפר לודים ללוד ואמר אביי בעיירות הסמוכות לארץ ישראל ומובלעות בתחום א"י עסקינן ואמר רבה בר בר חנה לדידי חזי לי ההוא אתרא והוי כמבי כובי לפומבדיתא מכלל דת"ק סבר הני לא צריך וכו' ומדקאמר על דברי ר"ג ור"א "מכלל דת"ק סבר הני לא צריך", משמע דדעת הת"ק שמעינן מדפליג ר"ג ור"א ולא מלשונו גופא, ולכא' זהו דלא כפ' התוס' וראשונים הנ"ל, דלדבריהם שמעינן כן מל' הת"ק גופא, ולא רק מדפליג ר"ג ור"א.

[ולשיטת התוס' ושא"ר לכא' נצטרך לפרש שהא גופא שהפ' "מדינת הים" פירושה מקום רחוק שמעינן רק מדפליג ר"ג ור"א על ת"ק (אך זה דוחק, דבתוס' משמע דהדיוק הוא בעצם ה' של הת"ק, במה דנקט מדה"י ולא חו"ל), ועכ"פ לפרש"י א"ש בפשטות].

באו"א, דמ"ש רש"י "כל חו"ל" כוונתו לאפוקי שלא תימא שדוקא אותו צד של ים הגדול קרוי מדינת הים, לכן כ' ד"כל חו"ל קרי לי' מדינת הים", דהיינו כל הצדדים, אבל באמת גם לרש"י הוי הפ' רק מקום רחוק, יעו"ש.

אבל לכא' פירושו צ"ע, דלפ"ז לא א"ש מ"ש רש"י "לבר מבבל", דבשלמא אם כוונת רש"י ב"כל חו"ל" הוא כל מקום בחו"ל, א"כ מובן שבבל הוא יוצא מן הכלל, אבל אם כוונתו לרבות כל צד של א"י, א"כ מאי קאמר לבר מבבל, הרי בבל אינו יוצא מן הכלל בענין הצדדים של א"י, כ"א בנוגע להמקום גופא (דהרי גם הצד של בבל הוא בכלל מדה"י כמו שאר הצדדים)?

ראיות מהגמ' להלן לפרש"י,
ויישוב פרש"י עפ"ז

(ב) והנה באמת בגמ' להלן (ד, א) מוכרח לכא' כפרש"י, דאיתא "תנן רבן

ע"ז "אומר ר"י שהזכיר לוד לאשמועינן אע"פ שהיתה נקראת כפר לודים על שם בני לודים שהיו מצויים בה תמיד אפילו הכי צ"ל בפני נכתב ובפני נחתם ולא חשיב כלוד עצמה ורבינו מאיר פירש דרבי אליעזר הזכיר שם עירו כדאמרין (סנהדרין דף לב:). אחר ר' אליעזר ללוד ואין נראה לר"י דכ"ש שלא היה צריך להזכיר כי היכי דלא נקט תנא קמא ממדינת הים לארץ ישראל דפשיטא היא דבארץ ישראל קאי".

וא"כ ה' אפ"ל דרש"י מיישב זה באו"א ובפשיטות (דהרי בב' התי' שבתוס' יש דוחק בל' המשנה, כמובן). דגם ת"ק אינו חולק אלא במביא מכפר לודים ללוד, אבל המביא מכפר לודים לשאר א"י אכן צריך שיאמר בפ"נ ובפ"נ גם לת"ק, ושפיר קאמר דכל חו"ל קרי לי' מדה"י, דגם כפר לודים בכלל, דהמביא מכפר לודים לרוב המקומות בא"י צ"ל בפ"נ ובפ"נ, ורק במביא מכפר לודים ללוד

שהיא סמוכה לה הוא דסובר ת"ק דאי"צ לומר. וכן מדויק בפרש"י ד"ה ללוד. וע"ז חולק ר"א ואמר אפי' מכפר לודים ללוד ג"כ צריך יאמר.

אך זה אינו דהא מבואר בגמ' להלן (ד, א) דטעמא דת"ק (ור"ג) משום דמובלעות שכיחי וגמירי, והוא לגבי כל מקום בא"י. ועוד דלפרש"י ע"כ א"א לומר לפי האמת דרקם וחגר הם מא"י (ורק דרחוקים מעיקר היישוב כפ"הר"י), דהא מבואר בגמ' שם ובפרש"י דמובלעות "סמוכות טפי (מהני דסמוכות) שאף מובלעות הן בתחומה", וא"כ בשלמא לפי הר"י, הרי יפרש דסמוכות ומובלעות לעיקר היישוב, אבל לפרש"י דכפר לודים עצמה היא מחו"ל, ע"כ רקם וחגר שרחוקות יותר הם ג"כ בחו"ל ולא מא"י [דאין לומר דהכוונה דרחוקות יותר מהיישוב אבל הם אכן בא"י, דא"כ לא ה' נוגע כלל לענין כפר לודים זה שהיא מחו"ל, וק"ל].

עולי בבל כדאמר בסוף כתובות (דף קיב.) רבי אבא הוה מנשק כיפי דעכו ובפרק מי שאחזו (לקמן דף עו:) פריך למימרא דעכו לאו מארץ ישראל הוה הא כי הוה מפטרי רבנן מהדדי בעכו הוה מפטרי מהדדי לפי שאסור לצאת מארץ ישראל לחוצה לארץ אמר ר"ת דלא קשה מידי דעכו היתה חציה בארץ וחציה בחו"ל כדמוכח בירושלמי והכא מיירי באותו צד שבחוצה לארץ והא דלא משני נמי במי שאחזו (שם) מתני' דאם לא באתי מכאן ועד שלשים יום והגיעו לעכו וחזר ביטל תנאו היינו לאותו צד שבחוצה לארץ היינו משום דביוצא מארץ ישראל פוגע תחילה באותו צד של ארץ ישראל והגיע לעכו משמע לתחילת עכו אך קשה לר"י דאמר לקמן (דף ו:) נכנס לפניו ר' אלעא אמר ליה הלא כפר סיסאי מובלע בתחום ארץ ישראל וקרובה לציפורי יותר מעכו ומה בכך מכל מקום עכו עדיפא אע"פ שהיא רחוקה מציפורי שהיא עצמה חציה מארץ ישראל ועוד היכי דייק לקמן (דף ח.) דמוכר עבדו לסוריא יצא לחירות מדתנן עכו כארץ ישראל לגיטין לגיטין אין לעבדים לא כל שכן סוריא דמרחקא טובא אדרבה סוריא עדיפא כיון דמתני' איירי בצד של חוצה לארץ דקסבר כיבוש יחיד שמיה כיבוש והויא היא עצמה ארץ ישראל דלהכי מיבעיא ליה אי הוי כמוכר עבדו לארץ ישראל כיון דשמיה כיבוש או דלמא כיון דעפרה טמא כחוצה לארץ דמי ואמר ר"י דאפילו בצד של ארץ ישראל צ"ל בפני נכתב וכו' לפי שהוא בסוף הגבול ורחוק מעיקר ישוב ארץ ישראל ומופלג מן

ועוד יש להוכיח כפרש"י מדקאמר בגמ' שם דטעמא דר"א הוא שלא תחלוק במדינת הים, ופרש"י "מאחר שגזרו במדינת הים לא נתנו חילוק בדבר", והנה לפי התוס' ושאר"ר לכאור' אינו מובן, דהרי גם לפי הת"ק ור"ג אין חילוק "במדינת הים", דמאחר שמדינת הים פירושה מקום רחוק א"כ אף אם מכפר לודים אצ"ל עדיין אי"ז חילוק "במדינת הים" גופא, דהרי מדינת הים הוא רק מקום רחוק, ולדידהו אכן בכל מדינת הים צ"ל בפ"נ², אבל לפרש"י א"ש, דכל חו"ל קרי לה מדינת הים, ומ"מ הת"ק מחלק במדינת הים גופא בין רקם וחגר וכפר לודים לשאר מדה"י. וע"ז פליג ר"א שלא "תחלוק במדינת הים".

ואפ"ל דזהו כוונת רש"י במ"ש "דכל חו"ל קרי לי' מדינת הים", דבא לאפוקי מפ' התוס' ושאר"ר דהכוונה מקום רחוק, דלפירושם יקשה הגמ' הנ"ל בדף ד', וכנ"ל, וע"ז מבהיר רש"י דכל חו"ל קרי לי' מדה"י, ובמילא מובן דלהת"ק יש חילוק בדין בין המקומות שמדינת הים גופא (רקם וחגר וכפר לודים לשאר מדה"י), ובמילא מובן מאי דקאמר בגמ' שם דר"א פליג מטעם "שלא תחלוק במדה"י".

ישוב פרש"י באו"א,

ע"פ דיוק בקישיית הר"י על ר"ת בענין עכו

ג ועוד יש לפרש בהקדם, הנה עי' בתד"ה ואשקלון בא"ד תוספות מסכת גיטין דף ב עמוד א ועכו אע"ג דכבשוהו

² ודוחק לומר דפליגי בזה גופא, מה נקרא מדינת הים, דאין שום רמז לפלוגתא זו, וגם בגמ' משמע דרק ר"א אית לי' הסברא ד"שלא תחלוק במדה"י".

בריוחוק וקירוב מן היישוב, א"כ אפשר לומר דעכו לא הוי עדיפא (אע"ג דהיא עצמה חצי מא"י), כיון שאינה קרובה אל היישוב אבל לפר"ת, דתלוי הכל בא"י (ובא"י אף ברחוקה מן היישוב אצ"ל בפ"נ), א"כ הכל תלוי בקרוב לא"י ולא להיישוב, וא"כ ע"כ צ"ל דעכו יותר קרובה לא"י – דהיינו לחצי השני – מכפר סיסאי – אף שהיא קרובה יותר לציפורי (שהוא עיקר היישוב).

אמנם לכא' אי"ז מתיישב, דסוכ"ס גם אליבא דר"ת ישנה סברא דיישוב (דהא למ"ד דסמוכות וכיו"ב אצ"ל בפ"נ ובפ"נ, זהו משום דשכיחי וגמירי (כדאיתא בגמ' להלן ד, א), ופשוט שזה תלוי בהסמיכות (להיישוב), וא"כ אף דסב"ל לר"ת בארץ ישראל, בכל מקום אצ"ל בפ"נ ובפ"נ, מ"מ בנוגע לעיירות הסמוכות הרי מה דסמוך יותר ליישוב עדיף טפי, וא"כ מאחר דכפר סיסאי מובלעת, חשיב כא"י עצמה (לא פחות מעכו שחצי השני הוי' א"י) וגם קרובה לציפורי, שהוא עיקר היישוב א"כ עדיפה מעכו, והדק"ל?

[והנה במהר"ם שיף שם כ' עוד "ועוד דהול"ל והלא כפר סיסאי מובלע (והרי) [לכא' צ"ל והוי' א"י, ואילו חצי' דעכו דאירי ב' הוא חו"ל", והיינו דאם נתרץ ת' זה אליבא דר"ת, א"כ העיקר חסר מן הספר, דלא הול"ל אלא דמובלעת, וא"כ היא עצמה א"י (לסברת ת' זה) ועדיפא מעכו דמירי בצד של חו"ל, ומה נוגע שהיא "קרובה לציפורי".

אמנם לכא' אי משום הא לא איריא, שהרי ר"ת יכול לתרץ שכן הוא באמת

הישיבות ובתי דינים וכן יש לתרץ גבי אשקלון וגבי רקם וחגר והשתא פריך שפיר כפר סיסאי דקרוב לציפורי שהיתה עיקר ישוב א"י טפי מעכו דרחוק מעיקר ישוב א"י אע"ג דעכו היא עצמה בארץ ישראל וכפר סיסאי הוא חוצה לארץ מכל מקום פשיט שפיר כיון דקים ליה דמובלעת מהני כאילו היא ממש מארץ ישראל כר"ג דאמר מובלעות שכיחי וגמירי" עכ"ל.

ולכא' דברי הר"י צ"ע, דבשלמא הקושיא מעבדים מתרץ שפיר, דאם מיירי מתנ"י מצד של א"י, א"כ שפיר יליף סוריא מזה, משא"כ לר"ת דמירי בצד של חו"ל, ק' איך יליף סוריא דהוי עכ"פ כיבוש יחיד מאותו צד של עכו דהוי חו"ל. אבל מה שייך הא דכפר סיסאי קרובה לציפורי, עיקר ישוב א"י טפי מעכו דרחוק להפולגתא דר"י ור"ת? ומה שתי' דכפר סיסאי מובלעת ולכן חשיב כא"י עצמה, הרי גם אליבא דר"ת ה' אפשר לתרץ כן, ואי"ז שייך לפלוגתתם?

ועי' במהר"ם שי"ף (קטע אבל מובלעות מהני כאילו כו') שעמד ע"ז וכ' "אבל לפי ר"ת אין לומר כן כיון דבחצי' דעכו שהוא א"י אצ"ל לומר בפני נכתב א"כ אין שייך לומר בחצי השני רחוק מיישוב שהרי דבוקה בחציו שהוא א"י לכל דבר". ולא הבנתי כוונתו, דמה בכך שדבוקה לחצי השני דעכו, מ"מ רחוקה מן היישוב (דהא לא מסתבר כלל דפליגי במציאות אי חצי' השני דעכו הוי רחוק מן היישוב או לא)? והנה לכא' אפשר לבאר כוונתו דבשלמא לפר"י, דגם בא"י גופא תלוי

צ"ל בפ"נ ובפ"נ [כי מובן לכאור' דזהו דוחק לומר דפליגי במציאות אם שכיחי וגמירי]. וזהו עיקר החידוש בת"י הר"י, שר"ת לא סב"ל כן.

והנה ז"פ דלכו"ע **טעם** התקנה הוא משום לשמה או משום קיום כדאיתא בגמ', וזה תלוי בשכיחי וגמירי, ומ"מ לר"ת אף שזהו **סבת** התקנה, מ"מ התקנה **בפועל** היתה על א"י ולא על כל מקום דשכיחי וגמירי, (ואולי משום שלא יהי' "נתת דבריך לשיעורים", וכדמצינו בכמה תקנות חכמים עד"י), אך הר"י סב"ל דהענין דשכיחי וגמירי או לא שכיחי וגמירי זהו גדר התקנה ולא רק סבת התקנה.

וזה מתבטא גם בדברי ר"ת בענין אשקלון, שתי' "דעולי בבל לא כבשוה... ולכך אין תלמידי חכמים מצויין שם ואין בתי דינים קבועין שם", ולכאור' צ"ע, דמאחר דניחא לי' לר"ת לומר דיש מקומות בא"י שאין שם ישיבות ובתי דינים, ובמקומות אלו צ"ל בפ"נ ובפ"נ, א"כ לכאור' לא הול"ל אלא דאשקלון (אע"ג דהיא מא"י) אין בתי דינים קבועים שם (ואח"כ אפשר להוסיף הטעם לכך שהוא משום שלא כבשוה עולי בבל (או מטעם אחר, שזה אינו נוגע כל כך, העיקר הוא שכן הוא המציאות בפועל, (ומובן שיכול להיות יותר מטעם אחד שיהי' הגורם למציאות כזו). אך הביאור הוא כנ"ל, דלר"ת עיקר התקנה היתה שבא"י אצ"ל בפ"נ ובפ"נ ובחו"ל צ"ל, ורק שיש מקום לדון מה נחשב א"י לענין זה [ועי' ברמב"ם פ"א ה"ז מהל' תרומות וברדב"ז

הפשט בגמ' שכפר סיסאי נחשב יותר כא"י מעכו, דהנה קושיא זו הוא רק אם נפרש דמאי דקאמר בגמ' "מובלעת בתחום א"י, וקרובה לציפורי יותר מעכו" הם ב' דברים, וכן הוא באמת לפי התי' של ר"י, אמנם באמת אפשר לפרש דהוא ענין אחד, והכוונה "מובלעת בתחום א"י וקרובה לציפורי, יותר מעכו", דהיינו שהוי' קרוב **מאוד** לא"י בזה שהיא מובלעת וקרובה לציפורי, משא"כ בעכו, וראי' לזה דהנה עי' בפרש"י בד"ה מכפר לודים "שהיא מחו"ל ללוד שהיא סמוכה לה והיא מא"י", ולכאור' צ"ע במה דמשמע מרש"י דייחודה דכפר לודים הוא דסמוכה לא"י, והרי מבואר בגמ' שהיא מובלעת (ולא רק סמוכה)? ועי' במהרש"א שעמד ע"ז, ותו"ד דגדר מובלעות הוא דהוי סמוכה יותר, ובאמת מבואר כן לכאור' להלן (ד, א ברש"י ד"ה ואמר אביי עיירות הללו) שכל רש"י "והנך דר"א הוי סמוכות טפי שאף מובלעות בתחומה", ומבואר דמובלעות אינה מעלה בפ"ע אלא תוס' מעלה בה"סמיות³, וא"כ שפיר אפ"ל ג"כ אצלנו ד"קרובה לציפורי" הוא תוס' ביאור במ"ש ד "מובלעת בתחום א"י".

יסוד פלוגתת הר"י ור"ת בגדר התקנה

(ד) אך אפ"ל דהנה לכאור' פליגי ר"ת ור"י בעיקר התקנה דפ"נ ובפ"נ, דלר"ת תלוי זה בא"י, ובא"י אצ"ל בפני נכתב ובפני נחתם, אבל לר"י הרי אי"ז תלוי בא"י כ"א בהענין דשכיחי וגמירי, והיכא דלא הוי' שכיחי וגמירי, אף בא"י

³ועי' בתוהרא"ש להלן (ד, א ד"ה ומובלעות) שמסיק דלמובלעות בעינן ב' תנאים, - סמוכות ומובלעות.

לטעמ' ורבא מתרץ לטעמ' וכו' ומסיק דלתרווייהו טעמא דר"א הוא משום שלא תחלוק במדינת הים. ולכא' יל"ע, דכמו דמסתבר להגמ' דפליגי אם סמוכות שכיחי וגמירי או לא, למה לא מפרש בר"א ג"כ דסב"ל דאפי' מובלעות לא שכיחי ולא גמירי, ולמה הוכרח לפרש סברת ר"א (בין לרבה בין לרבא) מטעם בפנ"ע וסברא חדשה – שלא תחלוק במדינת הים [ועי' במהרש"א (ד, א שם בתד"ה ומר סבר) מה דשקו"ט אמאי לא פי' דטעמא דר' אלעזר דלא שכיחי ולא גמירי (לפי מה שר"ל שם דהמקשן אכן פי' כן), ועי' בספר "מ"מ" (להרב ח. ה. קרלנשטיין) על התוס' שם משה"ק עוד להך סברא דלא תחלוק במדה"י דא"כ אמאי אי"צ לומר בפ"נ מבבל, ולפ"ז צ"ע ביותר אמאי לא פי' טעמ' דר"א משום דלא שכיחי ולא גמירי?]

אך להנ"ל א"ש, דמובלעות לא שייך לומר דלא שכיחי וגמירי, כי הגדר דמובלעות הוא דשכיחי וגמירי, דמובלעות אי"ז רק הגדרה בנוגע למיקום העיר, כ"א יש בכלל זה שהוא באופן דשכיחי וגמירי, וכנ"ל.

ועפ"ז אפ"ל דדוקא לר"י, דסב"ל דיסוד התקנה הוא על מקומות דלא שכיחי וגמירי לעומת מקומות דשכיחי וגמירי, א"כ אפ"ל "דמובלעת מהני כאילו היא ממש מארץ ישראל" כיון דהוי שכיחי וגמירי, אבל לר"ת דהתקנה היתה בנוגע לא"י, א"כ אף להדיעות דסמוכות ומובלעות נכללו בהתקנה וג"כ אצ"ל בפ"נ ובפ"ג, מ"מ אי אפשר לומר "שהיא ממש כארץ ישראל" (כי הרי התקנה

וכ"מ שם, דמבואר דסב"ל להרמב"ם דלענין תקנת בפני נכתב כו' חשיב כא"י מה שכבשו עולי מצרים, ועי' ברכ"א ועוד מה שדנו בזה), וע"ז סב"ל לר"ת דכיון דישיבות ובתי דינים תלויים בעולי בבל, לכן נחשב לא"י לענין זה מה שכבשו עולי בבל, אבל התקנה הוא על כל א"י. וע"ז חולק הר"י וסב"ל דתלוי בהענין דשכיחי וגמירי.

דוקא לר"י חשוב מובלעות כא"י עצמה
משא"כ לר"ת

(ה) והנה עי' בתוס' ד"ה מכפר לודים שכל "אומר ר"י שהזכיר לוד לאשמועינן אע"פ שנקראת כן ע"ש בני (לודים) [אוצ"ל לוד] שהיו מצויים בה תמיד אפ"ה צ"ל בפ"נ ובפ"ג ולא חשיב כלוד עצמה". ועי' במהרש"א על התוס' שהק' על תי' תוס' דא"כ אמאי קאמר בגמ' (ד, א הנ"ל) דהחידוש דר"א בענין כפר לודים הוא אע"ג דמובלעת, שלכן סב"ל לת"ק ור"ג דאצ"ל בפ"נ ובפ"ג (דמובלעות שכיחי וגמירי), ור"א פליג שלא תחלוק במדינת הים, ולמה לי' כלל הך סברא דמובלעת, והול"ל דהחידוש דר"א בכפר לודים הוא אע"ג דנקראת ע"ש בני לוד כו' (שלכן סב"ל לת"ק ור"ג דאצ"ל), וע"ז פליג ר"א שלא תחלוק במדינת הים?

וכ' במהר"ם שי"ף (על התוס' שם) "דשמא היא היא בזה הורה מובלעת כו'" היינו דהפי' והגדר דמובלעות הוא שנמצאים שם תמיד אנשי לוד. והיינו דהגדר דמובלעת הוא דשכיחי וגמירי. ועי' בגמ' להלן (ד, א) דקאמר דרבה מתרץ

וכן לאידך, הנה גם בחו"ל אי שכיחי ובקיא לגמרי אז אצ"ל גם בחו"ל.

ומ"מ איכא נ"מ לדינא בין ר"י ור"ת בחציו של עכו שהוא מא"י, דלר"י שעיקר התקנה הוא שמקומות שאין שכיחים ובקיאים צ"ל בפ"נ ובפ"נ, א"כ גם במקומות שבא"י דלא שכיחי וגמירי צ"ל בפ"נ ובפ"נ, ולכן גם בעכו, אף בהצוי שהוא מא"י, מ"מ מכיון שהוא "בסוף הגבול ורחוק מעיקר ישוב ארץ ישראל ומופלג מן הישיבות ובתי דינים" צ"ל בפני נכתב ובפני נחתם.

אבל לר"ת שעיקר התקנה הוא שבא"י אצ"ל ובחו"ל צ"ל, א"כ בעכו בחציו שבא"י, כיון שהוא מא"י אצ"ל. ואף שגם הוא מודה שהוא מופלג מן הישיבות וכו', מ"מ אין זה מספיק לחדש חיוב אמירה כיון שסו"ס הוא מא"י (אף שגם לדידך ממדינה למדינה בא"י צ"ל בפ"נ ובפ"נ כיון דלא שכיחי כלל). ולכן הוצרך ר"ת לפרש דמתניתין מיירי בחציו של עכו שבחו"ל.

כוונת רש"י במ"ש דכל חו"ל קרי לה מדה"י

(ז) ועפ"ז י"ל דטובא אשמועינן רש"י במה שפירש "דכל חו"ל קרי לי' מדינת הים", דסב"ל דזהו עיקר גדר התקנה דבא"י אצ"ל ובחו"ל צ"ל, וכנ"ל אליבא דר"ת. ומ"מ אין זה סתירה לזה שברקם וחגר וכפר לודים סב"ל לת"ק דאצ"ל (כדחזינו ממה דר"א ור"ג פליגי עלי) משום דכיון דשכחי לגמרי דינם לענין זה כא"י, ולכן הוא עושה חילוק במדינת הים (וע"ד שהדין הוא דבאותה מדינה במדינת הים אצ"ל אליבא דרבא כיון דשכיחי לגמרי). אבל עדיין עיקר

ביסודה היתה בנוגע לא"י), וא"כ אכתי קשה דנימא דעכו עדיפא שהיא **עצמה** חצי' מא"י. וראה בדברי התוס', שבד"ה מכפר לודים כ' "אומר ר"י שהזכיר לוד לאשמועינן אע"פ שהיתה נקראת כפר לודים ע"ש בני לוד שהיו מצויים בה תמיד, אפ"ה צ"ל בפני נכתב ובפני נחתם ולא חשיב כלוד עצמה", וא"כ צ"ל דהת"ק (דפליג על החידוש דר"א) סב"ל "דחשיב כלוד עצמה". ואפ"ל דזהו לדברי הר"י לשיטתו, דסב"ל דהתקנה הוא בנוגע לשכיחי וגמירי, וא"כ כפר לודים דמובלעת "חשיב כלוד עצמה" (משא"כ סמוכות, אף דשכיחי וגמירי, מ"מ אינה שכיחי וגמירי כמו בא"י, שלכן פליגי בזה ת"ק ור"ג). משא"כ לר"ת לפמשנ"ת, אף למ"ד דמובלעות אצ"ל בפ"נ, מ"מ עדיין א"א לומר "דחשיב כלוד עצמה". ועפ"ז א"ש דהך תי' שכ' ר"י בענין עכו הוא דוקא לפי שיטתו, משא"כ לפי ר"ת.

לכו"ע נוגע הענין דשכיחי וגמירי, והחילוק בין ר"י ור"ת לדינא

(ו) והנה לכאור' הדבר מבואר דגם לר"ת תלוי התקנה בשכיחי וגמירי, ולא פסלו כל הגיטין הבאים מחו"ל, דהרי המביא גט באותה מדינה במדינת הים אצ"ל בפ"נ ובפ"נ אליבא דרבא, וממדינה למדינה בא"י כשמקפידים זה ע"ז כגון מהגמוניא להגמוניא, דלא שכיחי עדים, צ"ל אליבא דכו"ע (למסקנא (להלן ד, ב) דרבה אית לי' דרבא). וא"כ עכצ"ל דאף דעיקר התקנה אליבא דר"ת הוא בנוגע לא"י וחו"ל, מ"מ מכיון שיסוד וטעם התקנה הוא משום שאין בקיאין לשמה או משום שאין עדים מצויין לקיימה, לכן כשאין בקיאין או שכיחים כלל צ"ל בפ"נ,

התקנה וגדר התקנה (מצד החשש דלשמה ומצויים לקיימו) היתה שגט הבא ממדינת הים צ"ל והבא מא"י אצ"ל, וכמדויק בל' התנא, וכנ"ל דאיכא נפקותות לדינא, וזה מה שמשמיענו רש"י במ"ש ד"כל חו"ל קרי לי' מדה"י", דהתקנה הוא בנוגע לחו"ל וא"י ולא בנוגע להמצב דשכיחי וגמירי, וכמשנ"ת.

סימן ב:

בהא דר' אבא מנשק כיפי דעכו

סיכום: מבאר החילוקים בין תוס' והרמב"ן בענין הראי' דעכו כבשוהו עולי בבל / מק' על מה שהתוס' לא פי' כהרמב"ן / מביא סברת הריטב"א (דהחביבות הוא אף במה דלא נכבש), מכריח דא"א לפרש כן בדברי התוס' / מביא החילוק בין תוס' והרמב"ן בענין מצות ישוב א"י והגורם לה / מביא ב' אופנים לפרש הא דר' אבא מנשק כיפי דר' עכו / מיישב ראיית התוס' לפי סברת התוס' בהא דר' אבא

חילוק דתוס' ורמב"ן בענין עכו

(א)

בתוס' ד"ה ואשקלון: "הקשה ר"ת דאשקלון מארץ ישראל היא דכתיב ביהושע זאת הארץ הנשאת וגו' האשדודי והאשקלוני וכתוב הפילה לישראל לנחלה כאשר צויתך ואחר כך לכדוה כדכתיב בשופטים וילכוד יהודה את עזה ואת אשקלון ואת גבולה ואר"ת דעולי בבל לא כבשוה כדאמר בפ"ק דחולין גבי בית שאן הרבה כרכים כבשום עולי מצרים ולא כבשום עולי בבל ולכך אין תלמידי חכמים מצויין שם ואין בתי דינין קבועין שם . . . ועכו אע"ג דכבשוהו עולי בבל כדאמר בסוף כתובות (דף קיב.) רבי אבא הוה מנשק כיפי דעכו ובפרק מי שאחזו (לקמן דף עו:) פריך למימרא דעכו לאו מארץ ישראל הוה הא כי הוו מפטרי רבנן מהדדי בעכו הוו מפטרי מהדדי לפי שאסור לצאת מארץ ישראל לחוצה לארץ אמר ר"ת דלא קשה מידי דעכו היתה חציה בארץ וחציה בחו"ל כדמוכח בירושלמי והכא מיירי באותו צד שבחוצה לארץ".

ועי' ברמב"ן (ד"ה מאשקלון): "וכן בעכו ששנינו עכו כצפון קשיא דכתיב אשר לא הוריש את יושבי עכו ומשמע שמא"י הוה, וכדאמר' במס' חולין ומי איכא למ"ד בית שאן לאו מא"י הוה והא כתיב מנשה לא הוריש את בית שאן, וכ"ת שלא כבשוה עולי בבל הא אמר בשלהי מס' כתובות ר' אבא מנשק כיפי דעכו אלמא קדישה, איכא למימר סבירא להו קדושה ראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבא ולפיכך היתה חביבה עליהם אבל לענין גיטין כיון שלא כבשום אינם בקי אין לשמה ולא מצויין לקיימו דלא שכיחי בתי דינין, ואי נמי סבירא להו לא קדשה לעתיד לבא לענין תרומות ומעשרות, חביבא עליהו, דהא איכא דאמרי קדושה שלישית יש להם ואעפ"כ ארץ ישראל בחיבתה היא עומדת ובקדושתה לענין ישיבתה ודירתה".

(ד"ה מאשקלון לדרום) שכ' ויש לפרש דמשום הא לא איריא, דאפשר דלא כבשוה ואע"פ שבטלה קדושתה חיבת הארץ לא בטלה, דאי לא תימא הכי למ"ד (יבמות פ"ב ב' עיי"ש) דקדושה ראשונה ושניה ושלישית יש להן דקדושה שני הקדשה לשעתה ולא קדשה לעתיד לבא, עכשיו שהארץ חרבה מי איכא למ"ד [דכיון] דאינה קדושה דחיבתה נמי בטלה האי ודאי אינו נראה, ואע"פ שיש לחלק ולומר שעכשיו שהכל חרבה אע"פ שבטלה קדושתה חיבתה לא בטלה, אבל בכבוש שני כיון דמקצת הארץ כבושהו היא קדושה מה שלא כיבשו שאינו קדוש בטל נמי חיבתו שאינו חביב אלא הקדוש, אבל עכשיו בעוונותינו שאינה קדושה כלל ליכא למימר דחיבת כל הארץ בטלה ואכתי במקומה עומדת, אע"פ שיש לומר כן אין נראה שיהא חילוק בזה".

וא"כ הי' אפ"ל דהתוס' סב"ל כהך חילוק שכ' הריטב"א (אף שהריטב"א לא סב"ל כן) דמאחר שיש קדושה בשאר א"י שוב אין חביבות בהקדושה ראשונה שלא קידשה לעת"ל, ושוב מוכח ממה דר' אבא מנשק כיפי דעכו דכבשוהו עולי בבל.

אך באמת בדברי התוס' לכאו' א"א לפרש כן, דהרי הריטב"א כ' הך סברא (דאפשר דאחרי שיש קדושה בשאר חלקי א"י לא שייך חביבות במה שלא כיבשו עולי בבל) לפי מה דסב"ל דקדושה ראשונה קידשה לשעתה ולא קידשה לעת"ל, וע"ז כ' דאפשר דלהך סברא ליכא חביבות במה דכבשו עולי מצרים בלבד, כיון שיש קדושה (וחביבות) בשאר א"י שכבשו עולי בבל (ודלא כהא"נ שכ' הרמב"ן). אך בדברי התוס' א"א לומר

צ"ע אמאי לא ניחא להו
להתוס' תי' הרמב"ן

(ב) וצ"ע אמאי לא ניחא להי' להתוס' הת' של הרמב"ן על הא דר' אבא מנשק כיפי דעכו, והרי התוס' בעצמם כ' לעיל (בעיקר הת' גבי אשקלון דלא כבשוהו עולי בבל) דהא דתלוי אי כבשוהו עולי בבל או לא הוא משום דאם לא כבשוהו בבל "אין תלמידי חכמים מצויין שם ואין בתי דינים קבועין שם", שזה נוגע להתקנה דפני נכתב ובפני נחתם לענין גיטין, אבל לפ"ז אין שום סברא דהקדושה יהי' תלוי בזה, משא"כ לענין הא דר' אבא מנשק כיפי דעכו בודאי יודו לסברת הרמב"ן דתלוי במה שכבשו עולי מצרים, וא"כ מהו ראיית התוס'?

והנה בכתובות כ' התוס' עד"ז (שם בדף קיב, א בד"ה מנשק כיפי דעכו) "משמע דמארץ ישראל הוא וכן בשילהי מי שאחזו (גיטין דף עו:) ותימה דבפ"ק דגיטין (דף ב. ושם) תנן עכו כארץ ישראל לגיטין משמע דהוי מחוץ לארץ ומפרש בירושל' חציה בארץ וחציה בחוץ לארץ", אבל שם הרי לא בא בהמשך להסברא לחלק בין כיבוש ראשון לכיבוש שני, ואפ"ל דלא נחית לזה ושפיר מוכח מכללות הסוגיא דהוי מא"י, אבל בסוגיין שהתוס' רוצים להוכיח מזה (לא רק שהוא חלק מא"י, כ"א שבזה גופא הוא ממה) שכבשו עולי בבל, א"כ לכאו' צ"ע מהו הראי'?

סברת הריטב"א להדיעה דלא קידשה לעת"ל,
והכרח דהתוס' לא סב"ל כן

(ג) והנה עי' (בחידושי רבינו קרשקש המיוחסים ל) הריטב"א בסוגיין

שכ', מבואר דסב"ל דאין מזה הכרח דכבשוהו עולי בבל, ודלא כהריטב"א והרשב"א שכל בזה כדברי התוס'.

ומבואר לכא' דפליגי בהאיסור לצאת מא"י לחו"ל, דלהתוס' תלוי האיסור דיציאה מא"י במקום שהחזיקו בה עולי בבל, וכל מקום שהחזיקו בה עולי בבל הוא המקום שאסור לצאת משם אפי' למקום שהחזיקו בה עולי מצרים, ולכן מזה שבעכו הו' מיפטר מהדדי מוכח שעכו הוא ממה שכבשו עולי בבל. משא"כ להרמב"ן צ"ל דאינו אסור אלא אם יוצא מא"י לגמרי, אבל אם המקום שיצא לשם הוא מהמקום שכבשו עולי מצרים עכ"פ, א"כ אין איסור לצאת לשם אף שהמקום שיצא ממנה הוא מקום שהחזיקו בה עולי בבל, ולכן אין רא'י, דאפ"ל דעכו כבשו רק עולי מצרים.

[ואף שהרמב"ן יישב ראיית התוס' מר' אבא אף אליבא דהדיעה דקדושה ראשונה קידשה לשעתא ולא קידשה לעת"ל, וא"כ עכצ"ל דמה שלהרמב"ן לא ה' ק' מפרק מי שאחזו הוא גם אליבא דהך דיעה דלא קידשה לעת"ל (דאל"כ הו"ל לפרש דלהך דיעה דלא קידשה לעת"ל, אף דא"ש מה דר' אבא מנשק כיפה דעכו, מ"מ ק' ממה דבעכו הו' מיפדרו מהדדי).

אך זה יובן להמבואר בכ"מ דנוסף להקדושה דא"י בענין המצוות, שבזה הוא הפלוגתא אי קדושה ראשונה קידשה לשעתא או גם לעת"ל, יש גם "קדושה עליונה שירושלים הוא שער השמים מימות עולם", ע'י בשו"ת חת"ס יו"ד סי' רל"ד, וע'י אנציקלופדי' תלמודית ע' א"י וש"נ ועוד. ולהסברא (בלח"מ פ"ה בסוף

דסב"ל דקדושה ראשונה קידשה לשעתא ולא קידשה לעת"ל, דא"כ למה להו למימר בעיקר תירוצם (בענין אשקלון) "דעולי בבל לא כבשוהו . . . ולכן אין תלמידי חכמים מצויין שם ואין בתי דינים קבועין שם", לימא דלא כבשוהו עולי בבל ולכן לא הו' א"י, כיון דלא קידשה לעת"ל, והו' מדינת הים בפשטות? וע"כ דדברי התוס' הם להסברא דקדושה ראשונה קידשה לשעתא וקידשה לעת"ל, ויש קדושה גם במה שכבשו רק עולי מצרים, וא"כ הדק"ל, מהו הרא'י ממה דר' אבא מנשק כפי דעכו דכבשוהו עולי בבל, והרי איכא למימר בפשטות דה' מנשק מצד הקדושה שה' בה מצד הקדושה ראשונה?

ביאור החילוק דתוס' ורמב"ן בהרא'י השנייה

(ד) ובהקדם, הנה התוס' הביאו ב' הוכחות דעכו כבשוהו גם עולי בבל, חדא מהא דר' אבא מנשק כפי דעכו, ועוד רא'י מהא ד"מ" כי הו' מפטרי רבנן מהדדי בעכו הו' מפטרי מהדדי לפי שאסור לצאת מארץ ישראל לחוצה לארץ". והרמב"ן כ' דאפשר דלא כבשוהו עולי בבל, וכ' ב' ת' על רא'י ראשונה של התוס', אבל רא'י ה' של התוס' לא הזכיר כלל (רק בקטע שלאחר', כשהביא ת' התוס' שעכו הו' חצי' מא'י וחצי' מחו"ל כ' "ואיתמר נמי התם כי הו' מפטרי רבנן מהדדי בעכו הו' מפטרי משום שאסור לצאת מארץ ישראל לחוצה לארץ", ומבואר שם דלא הביא הך מימרא כלל לענין הדיון אי כבשוהו עולי בבל או לא, רק לענין כללות הדיון אי הו' חו"ל או א"י, וכסימוכין להסברא דהו' חצי' מא'י וחצי' מחו"ל, אבל מזה שלא הזכיר זה בקטע שלפניה, בקשר להתי

(ק"ב, סע"א) איתא: "ר' אבא מנשק כיפי דעכו [אלמוגים, לישנא אחרינא כיפי דעכו סלעים, - רש"י] ר' חנינא מתקן מתקליה [משוה ומתקן מכשולי העיר מחמת חיבת הארץ שהיתה חביבה עליו ומחזר שלא יצא שם רע על הדרכים, - רש"י], ר' אמי ורבי אסי קיימי משמשא לטולא ומטולא לשמשא [כשהשמש הגיע למקום שהן יושבין וגורסין וחמה מקדרת עליהן עומדין משם לישב בצל, ובימי הצנה עומדין מן הצל ויושבין בחמה כדי שלא יוכלו להתרעם על ישיבת ארץ ישראל, - רש"י] ר' חייא בר גמדה מיגנדר בעפרה, שנאמר כי רצו עבדיך את אבניה ואת עפרה יחוננו".

ולכאור' בהא דר' אבא ה' מנשק כיפי דעכו והענין ד"רצו עבדיך את אבניה ואת עפרה יחוננו" המבואר שם אפשר לבאר בב' אופנים: א) שזהו מצד הקדושה של האבנים והעפר של א"י, שלכן היו מחבבים אותה ומנשקים אותה ומתגוללים בה וכו', ב) או אפ"ל שענין זה ה' מצד חביבות המצוה דיישוב א"י, דכ"כ היו מחבבים המצוה שהיו מנשקים את האבנים והעפר שבה היו מקיימים מצוה זו.

[ואולי י"ל דזהו ע"ד החילוק בין מה דמנשקים ס"ת, כמבואר בנו"כ השו"ע סי' קמ"ט, דבפשטות זה שייך לקדושת הס"ת¹, ובין מה דמנשקים הצצית (שאינן בהם קדושה, ועי' ברמ"א סי' כ"ד ס"ד "משום חיבוב מצוה").]

ה"ב מהל' מלכים, ובחת"ס שם ועוד, ועדמ"ש הרדב"ז לרמב"ם פ"ד מהל' סנהדרין ה"ו לענין דין א"י לגבי סמיכה) דמצות ישיבת א"י תלוי בהך קדושה עליונה (ודלא כפשטות דברי הרשב"ם בב"ב (צא, א ד"ה אין יוצאין) דהוא מצד החיוב במצוות, דלדעתו ה' צ"ל תלוי אי קידשה לעת"ל או לא), א"כ א"ש דלהרמב"ן לא ק' לי מגמ' דמי שאחזו אף להדיעה דלא קידשה לעת"ל, דאף להך הדיעה הוי מצות ישיבת א"י והאיסור לצאת משם גם בהמקום שכיבשו עולי מצרים ולא כיבשו עולי בבל, וכמ"ש הרמב"ן עצמו (להדיעה דשלש קדושות הן) "ואעפ"כ ארץ ישראל בחיבתה היא עומדת ובקדושתה לענין ישיבתה ודירתה", והיינו דהא דלא קידשה לעת"ל אינה גוגע למצות ישיבה ודירה.

ובדעת התוס' (דאף דקדושה ראשונה קידשה לעת"ל, וכמשנת"ל, מ"מ אסור לצאת מהמקום שכיבשו עולי בבל), לכאור' צ"ל דיסוד האיסור הוא משום הבתי דינים והישיבות, ותלוי במקום היישוב כמו גבי גיטין, ועדמ"ש בפרש"י כתובות (ק"א, א, בד"ה כך אסור לצאת מבבל, בהא דמבואר שם דכשם שאסור לצאת מא"י כך אסור לצאת מבבל לשאר הארצות) "לפי שיש שם ישיבות המרביצות תורה תמיד".]

חקירה בפ"י החביבות דעפרה ואבניה,
ויסודות לב' הצדדים

(ה) ועפ"ז אפשר לבאר ראי' ראשונה שכ' התוס', כי בכתובות שם

¹ אבל עי' בל' הרמ"א סו"ס קמ"ט שם (בענין הקטנים) "לזרזם במצוות"

העיקר הוא מה שהיו מנשקים ומחבבים להאבנים (ופשיטא דלא פגעו באבנים עד שהגיעו לתחומה), ולמאי נ"מ להזכיר התחום? ומשמע דהרמב"ם מפרש מצד חביבות המצוה דישיבה בא"י, וכנ"ל, ומצוה זו קיימו בכניסתם להתחום.

וכן משמע ג"כ מסדר הענינים ברמב"ם, שכ' הלכה זו בין הלכה ט', שכ' בה הדין "אסור לצאת מארץ ישראל לחוצה לארץ לעולם" וכו', והלכה י"א שכ' בה בענין מעלת הישיבה בא"י "אמרו חכמים כל השוכן בארץ ישראל עונותיו מחולין" וכו', ומשמע דגם הא דרצו עבדיך את אבניה וגו' שבהלכה י' הוא שייך להמעלה דישיבה בא"י (אך אינו מוכרח, דאפ"ל להיפך, דזהו משום שיסוד המצוה דישיבה בא"י הוא מצד הקדושה דהאבנים ועפר. ועצ"ע).

יישוב דברי התוס' לפ"ז

(ו) ועפכ"ז אפ"ל דכן הוא ג"כ דעת התוס', ולכן סב"ל להתוס' דהא דמנשק כיפי דעכו תלוי בהמקום שבה יש מצות ישיבה ואיסור יציאה משם, וא"כ מאחר דלדעת התוס' האיסור לצאת מא"י הוא מכל מקום שהחזיקו עולי בבל, כדמוכח דעתם מראי' השנייה של התוס' מהא דבעכו הוו מיפטרי מהדדי, וכנ"ל, א"כ שפיר הוכיחו התוס' לשיטתם ממה דר' אבא מנשק כיפי דעכו דעכו החזיקו בה עולי בבל.

ועפ"ז מה דלפי' הרמב"ן אין ראי' הוא מב' טעמים: (א) דהרי נת' דהרמב"ן ע"כ סב"ל דמצות ישוב א"י מיתלי תלי בהקדושה, וגם בהמקומות שלא קידשו עולי בבל יש בהם מצות ישוב א"י, ולכן

והנה עי' במגילה (כט, א) ברש"י ד"ה דשף ויתייב שכ' "ובנאה יכניה וסיעתו מאבנים ועפר שהביאו עמהן בגלותן, לקיים מה שנאמר כי רצו עבדיך את אבניה ואת עפרה יחוננו", ומבואר דנכלל בהפסוק ד"כ רצו עבדיך את אבניה" גו' (גם) הענין הא' הנ"ל שהוא מצד הקדושה של האבנים עצמם, שלכן ישנה להקדושה אף כשמביאים למקום אחר.

אמנם בהסוגיא דכתובות לכאז' לא משמע כן, דהרי הובאו כל הנך דוגמאות בהמשך א' (וכן בהמשך להנך שלפניהם, ע"ש), ואף דהא דר' אבא מנשק כיפי ור' חייא בר גמא מיגנדר בעפרא אפשר לפרש לפי פשטות הכתוב (וכפי שמפרש במגילה הנ"ל) שהיו מחבבים האבנים והעפר עצמם (כאופן הא' הנ"ל). אך הא דמתקן הדרכים כדי שלא יצא שם רע על הדרכים, ומכ"ש הא דיצאו מחמה לצל וכו' "שלא יוכלו להתרעם על ישיבת ארץ ישראל", משמע להדיא דהם מצד המצוה דישיבה בא"י (ולא מצד הגוף דהאבנים ועפר), ומזה שהגמ' בכתובות הביאם בהמשך א', ויתירה מזו, שהגמ' הביאה הא דמתקן מתקלי' וקיימי משמשא לטולא כו' בין הנך דמייירי בהאבנים והעפר כפשוטם (וא"כ ע"כ הקרא הובא על כולם) משמע דהך סוגיא דכתובות מפרש הקרא מצד החביבות דהמצוה דישיבת א"י.

וכן משמע ברמב"ם פ"ה ה"י מהל' מלכים שכ' "גדולי החכמים היו מנשקין על תחומי ארץ ישראל ומנשקין אבניהו מתגלגלין על עפרה, וכן הוא אומר כי רצו עבדיך את אבניה ואת עפרה יחוננו", דלכאז' תחומין מאן דכר שמייהו, הרי

אף אי לא כיבשו עולי בבל את עכו מ"מ
 א"ש מה דר' אבא הוה מנשק כיפי דעכו,
 (ב) ובר מן דין, הרי אפ"ל דהרמב"ן לית
 לי' הך חידוש (שנת"ל אליבא דהתוס')
 דהחביבות תלוי' במצות ישוב א"י, וסב"ל
 דהחביבות תלוי' בעצם הקדושה, ושייך
 גם בהחלק שאין בה מצות ישיבה, וא"כ
 א"ש מה דר' אבא מנשק כיפי דעכו אף אי
 נימא דלא כבשוה עולי ובבל ו(לכן) אין
 בה המצוה דישיבת א"י

סימן ג: בענין טענין

סיכום: מביא הקושיא אמאי הוצרכו התוס' לטעמא דמשום עיגונא הקילו / מביא תי' ר' נחום דהוא משום גביית הממוין שבגט / מק' ע"ז ע"פ ביאור הטעם דבאשה לא שייך כלל לא שבקת חי / מבאר החילוק בין טענת פרוע לטענת מזוייף בענין טענין / מביא ב' סברות מהרשב"א אמאי לא טענין מזוייף / מבאר סברת התוס' ומבאר עפ"ז הסברא דלא פלוג / מיישב עפ"ז מה דהוצרכו התוס' להסברא דמשום עיגונא הקילו מכיון דסב"ל דהוא תקנה בגוף השטר

גט) ולא נחשדה לזייף גיטה, וע"ז שפיר ה' אפשר לתרץ כנ"ל דעדיין אפשר שתזייף בכדי לגבות הכתובה ולכן שייך הסברא דלא שבקת חיי אף שאינה מקלקלת על עצמה לענין נישואין (ואכן יש מהראשונים דסב"ל שלענין גביית הכתובה אכן טענין מזוייף גם באשה המוציאה גט). אבל באמת לכאור' הקושיא הוא בעומק יותר, ולא סגי בהך תירוץ, וכדלהלן.

טעם דשייך חשש לא שבקת אף דלא חציף לזיופי

(ג) ובהקדם: הנה הק' באחרונים (באבן האזל (פ"ז מהל' עבדים) ובחת"ס בסוגיין ועוד) דהא הסברא דלא טענין מזוייף הוא משום דעדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בב"ד, ופרש"י (להלן ג, א בד"ה נעשה) דלא חציף איניש לזיופי, וא"כ כמו דלא טענין מזוייף מה"ט, ה"ה נמי דלא שייך חשש דלא שבקת חיי לכל ברי', דאין לחשוש לזה מכיון דאין חוששים לזיוף?

ותי' דצ"ל פשוט דכשאנו דנים על כל א' המוציא שטר על חבירו צריכים אנו להעמידו על חזקתו דאינו חצוף לזייף, אבל מ"מ זה ודאי דמצוי חצופים ורמאים

צ"ע בטעם התוס' דלא טענין מזוייף בגט

(א) בתד"ה ואם יש עליו עוררין כ' "אבל כל זמן דלא אתי בעל נישאת ע"פ הגט ולא טענין מזוייף, דמשום עיגונא אקילו בה רבנן, אבל בממון טענין מזוייף לנפרע שלא בפניו ומיתומים ומלקוחות, דאל"כ לא שבקת חיי לכל בריה" עכ"ל.

ודברי התוס' צ"ע, דמאחר שכל הטעם שבממון טענין מזוייף הוא משום לא שבקת חיי, א"כ באשה דלא שייך האי טעמא, אין טעם לטעון, ולמה להו להתוס' לטעמא דמשום עיגונא אקילו?

תי' דתיקנו בגט מצד הכתובה

(ב) וראיתי בחידושי ר' נחום (בסוגיין אות ז') שתי' דגם בגט אשה שייך הסברא דלא שבקת חיי לכל ברי', דהא קי"ל (כתובות פח, ב במשנה) שאם הוציאה גט ואין עמה כתובה גובה כתובתה, וא"כ עדיין יש לחוש שתזייף גיטה כדי לגבות כתובתה, ואם לא נטעון נגדה מזוייף לא שבקת חיי לכל ברי'.

אך תי' זה לא הבנתי, דזה ה' אפשר לתרץ אם ה' יסוד הקושיא דבאשה לא שייך לא שבקת חיי לכל ברי' משום דהאשה לא תקלקל על עצמה (להנשא בלי

שייך לומר לא שבקת חיי, וע"כ מחלקים בין גנב, דאף דכ"א יש לו חזקת כשרות ואחזוקי אינשי בגנבי לא מחזקינן, מ"מ בזה ע"כ אמרינן דכמה גנבי איכא בעולם, וכמ"ש התוס' במקומות הנ"ל, משא"כ לענין זיוף, בזה לא חיישינן כי "מירתת לכתוב שטר מזויף פן יכירו ב"ד זיופו" כמ"ש התוס' שם.

אמנם למאי דסב"ל להתוס' בסוגיין דגם לענין החשש דמזוייף שייך הסברא דלא שבקת חיי לכל ברי' (וגם בתוס' כתובות שם מסקנתם הוא דטענינן מזוייף ליתמי, וע"כ טעמא משום דגם לענין זיוף שייך הסברא דלא שבקת חיי לכל ברי'), עכצ"ל דאית להו דגם לענין זיוף אמרינן הך סברא דכמה אינשי בעולם איכא דמזייפי ולכן סוכ"ס אי לא נטעון מזוייף יוכלו אותם אנשים לגנוב ע"י זיופם מכל היתומים והלקוחות ולא שבקת חיי לכל ברי'.

ועפ"ז ק' דכ"ז שייך לענין ממון, דאם יש ב' או ג' גנבים בעיר יכולים לגנוב מכל היתומים והלקוחות שבכל העולם, ולא שבקת חיי לכל ברי', אבל לענין גיטין, שאינה יכולה לזייף אלא נגד בעלה,

מאותן המצירים והמריעים לישראל אילו לא רצה להרע להם הרשות בידו. שלא גזר על איש ידוע אלא הודיעו שסוף זרעו עתיד להשתעבד בארץ לא להם.

והראב"ד השיג שם וכו' "אלה הם אריכות דברים שאינן מתובלים וחי ראשי כמעט אני אומר שהם דברי נערות. יאמר הבורא לזונים למה זנית ואני לא הזכרתך בשם כדי שתאמר שעליך גזרתי יאמרו לו הזונים ועל מי חלה גזרתך על אותן שלא זנו הנה לא נתקיימה גזרתך" ותל' באו"א. והיינו שלהרמב"ם אף שיש רשות לכ"א בפרט, מ"מ על הכלל שייך הגזירה "וקם העם הזה וזנה", כו', משא"כ להראב"ד

שיזייפו שטרות, וכעין זה כ' התוס' בב"מ קטז, א בד"ה והא, וא"כ אף דמן הדין לא חיישינן למזוייף, אבל מ"מ ראוי לעשות תקנה דאלא"ה כל חציף יזייף שטרות על כל העולם ושפיר קאמר דלא שבקת חיי לכל ברי'.

וסברא זו מבואר ג"כ – בענין חשש גנב - בתוס' ב"ב (נב, ב בד"ה דברים, וכ"כ בשבועות מו, ב בד"ה וספרא דאגדתא), שכל שם בענין מה ד"אחזוקי אינשי בגנבי לא מחזקינן" ד"ודאי אינו נאמן לאחזוקי ההוא גברא בגנבי אפי' במיגו, אבל הכא שאינו אומר שפלוגי גנבם אלא שהם גנובים מהימן שפיר, דכמה גנבים יש בעולם¹ (והוא ע"ד מ"ש בב"מ הנ"ל).

[אמנם יעויין בתוס' כתובות (צב, ב בד"ה דינא הוא) דשם לא ברי להו להתוס' הך סברא, שכל שם מעיקרא "ואל תתמה א"כ לא שבקת חיי לכל בריה שהרי מן התורה אין צריך שום שטר קיום דעדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בב"ד", והיינו דמצד הך סברא אכן לא שייך החשש דלא שבקת חיי לכל ברי', דכיון דבכ"א בפרט יש חזקת כשרות, אין

¹ ולחידודי יש לקשר בפלוגת הרמב"ם והראב"ד בהל' תשובה פ"ו ה"ה, שכל הרמב"ם שם "והלא כתוב בתורה ועבדום וענו אותם הרי גזר על המצריים לעשות רע. וכתוב וקם העם הזה וזנה אחרי אלהי נכר הארץ. הרי גזר על ישראל לעבוד כוכבים ומזלות ולמה נפרע מהן. לפי שלא גזר על איש פלוני הידוע שיהיה הוא הזונה אלא כל אחד ואחד מאותן הזונים לעבוד כוכבים ומזלות אילו לא רצה לעבוד לא היה עובד. ולא הודיעו הבורא אלא מנהגו של עולם. הא למה זה דומה לאומר העם הזה יהיה בהן צדיקים ורשעים. לא מפני זה יאמר הרשע כבר נגזר עליו שיהיה רשע מפני שהודיע למשה שיהיו רשעים בישראל. כענין שנאמר כי לא יחדל אביון מקרב הארץ. וכן המצריים כל אחד ואחד

ב' סברות בהסברא דלא טענין מזוייף,
 ונ"מ לענין פרוע

(ה) ואואפ"ל בזה בהקדם: הנה בהמשך כ' התוס' דמזה אין להוכיח דאפי' לא טענין להו מזוייף טענין להו פרוע כיון דאביהם ה' נאמן לטעון פרוע במיגו דמזוייף.

ומקשים (ע' דבר יעקב על התוס', ועוד), הרי מה שגרם להתוס' להסתפק דאפשר דלא טענין להו מזוייף (אף דשאר טענות טענין להו) הוא משום דטענת מזוייף לא שכיח, וכמ"ש המהר"ם, (וכמבואר ברש"י להלן ג'), א ד"ה נעשה כמי שנחקרה עדותן בב"ד) דלא חציף איניש לזיופי, וכמפורש בדברי התוס' בב"מ יג, ב בד"ה הא קאמר), וא"כ אמאי פשיטא להו שכן אפשר לטעון פרוע, והרי טענת פרוע, היכא שהשטר ביד המלוה, הוי ג"כ לא שכיח, ואדרבא, הוא יותר "לא שכיח" מטענת מזוייף, שלכן אין הטענה ד"פרוע" נאמן אלא במיגו דמזוייף, והיינו משום דנגד הטענה דפרוע איכא אומדנא וחזקה ד"שטרך בידי מאי בעי", וא"כ לא שכיח כלל שיפרע החוב מבלי שיקח השטר, ואיך סב"ל להתוס' (לפי הקס"ד דלא טענין מזוייף) דטענין פרוע [ועי' בסוכת דוד דלפמ"ש הגר"ח דהא דאינו נאמן לטעון פרוע הוא דין ולא סברא א"כ א"ש, אבל אם הך חזקה ד"שטרך בידי מאי בעי" הוי סברא, א"כ צ"ע כנ"ל?]

(או בסגנון אחר – כל אדם אין חשש שייגנב ממנו אלא ע"י אשתו), הנה בזה שייך שוב הסברא דלא חציף האשה לזיופי ואחזוקי בגנבי לא מחזקינן (וע"ש באבן האזל שכ"כ דסברא הנ"ל אינה שייכת לענין גט אשה), והדק"ל למה להו להתוס' טעמא דמשום עיגונא אקילו?²

ת' המהר"ם ש"ף דלא פלוג, ודקדוק בדבריו

(ד) ועי' במהר"ם ש"ף שכ' לתרין ע"פ מה דמבואר בהמשך דברי התוס' דאם היו טוענים במכר מזוייף היו טוענים כן בכל שטרות, משום דלא פלוג, וא"כ מטעם זה היו טוענים גם באשה, דלא פלוג, אי לאו טעמא דמשום עיגונא אקילו בה (ועד"ז פ' בגרש ירחים על התוס', והכריח כן משום דבנפרע שלא בפניו לא שייך כ"כ טעמא דלא שבקת חיי, ע"ש). ולכאור' אכתי צ"ע, דאם אין כאן שום חשש מן הדין, ורק מטעם לא שבקת חיי לכל ברי' הוא דטוענין כן גבי ממון, א"כ מהו הסברא לומר לא פלוג ולומר כן גם גבי אשה, דהרי מצד דיני השטר אין שום סבה לטעון מזוייף, והסברא דלא שבקת היינו דטוענין כן רק מצד ההכרח, וא"כ מאיזה סברא נימא לא פלוג, אדרבא נימא אין לך אלא חידושו במה שהוכרח (ועי' בפלס חיים על התוס' שפ' דברי התוס' באור"א, דהכוונה דבאשה לא חיישינן אף כשיש ע"א, ולכאור' לפי"ד העיקר חסר מן הספר)?.

² ומה שת' בחידושי ר' נחום הנ"ל, אפשר דמתרין הקושיא הנ"ל (דמה שייך לא שבקת חיי לכל ברי' מאחר דלא חציף לזיופי) באור"א, דמה"ת אכן אמרינן "דכמי שנחקרה עדותן בב"ד" ולא נחשדו לזיוף, אבל מה דרבנן אצרוך היינו משום דחכמים ראו שאכן יש אפשרות זו וחשד לזיוף (וע"ד מה

דמבואר ריש ב"מ דאף דמה"ת חשוד אממונא חשוד אשבועתא, מ"מ חכמים ראו שלפועל אנשים חשודים על ממון). אבל פ"י זה צ"ע, דלפ"ז למה להו להתוס' הטעם דלא שבקת חיי לכל ברי', והול"ל דטענין מזוייף מכיון דמדרבנן יש חשש זיוף.

לטעון. אבל אה"נ שאם היו טוענים כן, הי' מועיל הטענה.

אבל לפי סברא הב' שכל הרשב"א דכיון שזהו טענת ספק, אין לה הכח לסתור השטר (מכיון דקיום שטרות הוא רק מדרבנן, דאחזוקי אינשי בשיקרי לא מחזקינן). שהרי השטר הוא כמי שנחקרה עדותו בב"ד, ואף לאחר התקנת חכמים הוא כן, ומה "דרבנן הוא דאצרוך", היינו דכיון דסוכ"ס ישנה אפשריות של זיוף, לכן אם טוען בטענת ברי שהוא מזוייף חוששין לה, אבל כ"ז דליכא טענת ברי לא שייך החשש דמזוייף דאכתי השטר הוא כמי שנחקרה עדותו בב"ד. ולפ"ז החיסרון בטענין מזוייף הוא לא דלא טענינן כן (כמו שהוא לסברא הראשונה), אלא דאף אם נטעון כן לא יועיל כיון שאינה אלא טענת שמא ואינו מועיל לפסול השטר. והך חיסרון דטענת שמא הוא דוקא לענין הטענה דמזוייף, דצריך לזה הכח דטענת ברי, משא"כ פרוע, דטענינן שפיר אף שהוא טענת שמא דהרי אינו מכחיש השטר, וכנ"ל.

סברת התוס' כסברא הב' שברשב"א,
ועפ"ז א"ש דלא פלוג

והנה התוס' כ' דאפשר דלא טענינן מזוייף משום דלא שכיח, כנ"ל, ומ"מ כ' דאין להוכיח מכח הסברא דלא שבקת חיי לכל ברי' דטענינן מזוייף, כי אפשר דלא טענינן מזוייף, ומצד לא שבקת חיי טענינן פרוע. ולמשנ"ת דגם הטענה דפרוע כשהמלוה מחזיק בהשטר הוא טענה דלא שכיחא, כיון דאיכא חזקה "דשטרך בידי מאי בעי", י"ל דסברת התוס' לחלק בין פרוע למזוייף הוא ע"פ

ואפ"ל הביאור בזה, דישנה חילוק עיקרי בין ב' הטענות דפרוע ומזוייף, דאף טענת פרוע היא יותר "לא שכיח" מטענת מזוייף, ואדרבא, שהרי מטעם זה אינו נאמן לטעון פרוע אלא במיגו דמזוייף, מ"מ לענין הדין ד"טענינן" יש גריעותא בהטענה דמזוייף לגבי הטענה דפרוע. והטעם, דכשטענינן פרוע, אין הטענה נגד השטר, דאף שישנה סברא דשטרך בידי מאי בעי, מ"מ אין הטענה סותר לעצם מציאותה של השטר, משא"כ הטענה של מזוייף הוא בא להכחיש את גוף השטר, ולכן לזה יש סברא דלא אמרינן בזה טענינן.

ועי' ברשב"א להלן (ט, א ד"ה ואם יש עליו עוררין) שכל (בביאור הסברא דאין טוענינן מזוייף לנפרע שלא בפניו ומיתומים ומלקוחות) "דכל דלא שכיח לא טענינן ליתומים וללקוחות... וה"ה לטענת מזוייף. ועוד דכיון דקיום שטרות דרבנן. מספק לא טענינן טענת מזוייף". וצ"ב, מהו החילוק בין ב' הסברות שכל' הרשב"א, הרי החיסרון של "לא שכיח" הוא רק משום שזהו טענת ספק, דהרי הלוי עצמו פשיטא דנאמן לטעון מזוייף בטענת ברי, וכן לאידך, הרי החיסרון דטענת שמא הוא רק משום דלא שכיח, דהא שאר טענות פשיטא לי' דטענינן ליתמי אף דהוי טענת שמא, וא"כ מאי בינייהו?

ואפ"ל דב' הסברות שבדברי הרשב"א הם עפמשנ"ת, דהסברא ד"לא שכיח" הוא דכיון דאי"ז שכיח, לכן אין מקום לב"ד לחשוש לזה ולטעון כן (וע"ד מילתא דלא שכיחא לא גזרו בה רבנן), ולהך סברא כל דלא שכיח אין ב"ד טוענינן הטענה מעיקרא. וא"כ גם פרוע אין להם

השטר, ומדרבנן אינה כמי שנחקרה בב"ד (מכיון שמדרבנן איכא חשש זיוף) ובמילא שייך נגדה גם טענת שמא דמזוייף.

ומעתה יובן היטב דברי התוס' ותי' המהר"ם שי"ף, דכיון דסברת התוס' דטוענין מזוייף מטעם לא שבקת חיי לכל ברי' מכריח לומר דתיקנו דמדרבנן לא הוי השטר כמי שנחקרה בב"ד, א"כ ע"כ נוגע הך תקנה לכל שטר, דמדרבנן בכל שטר איכא חשש זיוף, ומטעם זה ה' צ"ל הדין דגם בגט טענין מזוייף שלא בפניו, וע"ז הוצרכו התוס' להסברא דמשום עיגונא אקילו, שמטעם זה תיקנו שגם לאחר תקנה הנ"ל הוי הגט עדיין כמי שנחקרה עדותן בב"ד ולא טענין מזוייף, וכמשנ"ת, וא"ש.

הסברא (הב' הנ"ל) דמה דלא טענין מזוייף הוא (לא משום שיש חיסרון בהטענה עצמה, דלא שכיח, כ"א) משום דהוי טענת שמא, ואינו מועיל נגד השטר (משא"כ טענת פרוע – אף שהוא טענת שמא – מועיל שפיר כיון דאינו נגד השטר, וכמשנ"ת ל').

ולפ"ז מובן דמה דאידך סברא של התוס' דאף מזוייף נטעון להו, משום דאל"כ לא שבקת חיי לכל ברי', והיינו דאף דהוא טענת שמא, מ"מ יועיל מה דטענין מזוייף מצד הטעם דאל"כ לא שבקת חיי. ולמשנ"ת לכאור' ילה"ק, דאם באמת נקטו התוס' כסברא הנ"ל, דסוג הטענה דמזוייף אינו מועיל, כיון דהוי טענת ספק והוי נגד השטר, א"כ מה מועיל הסברא דלא שבקת חיי לכל ברי', הרי סוכ"ס אין תוקף להטענת ספק דמזוייף לבטל הנאמנות הוודאית של השטר? וצ"ל דלהך סברא, הנה מצד ההכרח דלא שבקת חיי לכל ברי', הוצרכו לתקן שמבטלים מדרבנן את הנאמנות (דמה"ת) של

סימן ד':

בענין טענין [פרוע במיגו דמזוייף] (ב)

סיכום: מק' על סברת התוס' דנאמנים לטעון פרוע מאחר דלגבי דידהו ליכא מיגו, / מביא פי' הרשב"ם שהביא האבן האזל דמה שהי' יכול לטעון נאנסה מבטל ההוכחה דשטרך בידי מאי בעי, אבל צ"ע לפרש כן בתוס' דידן, / מביא חקירת הקוב"ש בענין מיגו והקס"ד לתלות פלוגתת הרמב"ן והתוס' בזה ומה דמק' ע"ז, / מביא מ"ש בכתבי ר' אייזיק בענין הסברא דכח הנאמנות, / מבאר סברות הרמב"ן והתוס' עפ"ז

ונפקד נמי לא הוה חייש לשטרא משום דהוה מצי למיפטר נפשיה בטענת אונס אבל מלוה את חבריו בשטר לא מצי טעין לווה פרעתי דא"ל אידך שטרך בידי מאי בעי וגבי לווה ליכא שום מיגו דאפי' טעין נאנסו צריך לשלם דמלוה להוצאה ניתנה", ומבואר דמה דנאמן לומר החזרתי אי"ז בתור מיגו כ"א דזה מבטל הראי' ד"שטרך בידי מאי בעי", דכיון דידוע שהוא נאמן בטענת נאנסו אינו חושש להניח השטר אצלו. ולפ"ז א"ש דשייך טענין בהטענה דהחזרתי, אף דאינם יכולים לטעון נאנסה, דכיון דאביהם הי' יכול לטעון נאנסתי ה"ז מבטל את ההוכחה דשטרך בידי מאי בעי, ושוב הוי הטענה דהחזרתי טענה מעלייתא (וע"ש מה שביאר דהי' יכול לישבע על האונס באמת דאין לך אונס גדול מזה).

אך לכאו' צ"ע לפרש כן בדברי התוס', חדא, דהרי בפרוע מיגו דמזוייף ק' לפרש כן, דהרי המלוה יכול לקיים השטר, ושוב לא יוכל לטעון מזוייף, וא"כ ההוכחה ד"שטרך בידי מאי בעי" הוי הוכחה מעלייתא, דלא הי' לו להניח

צ"ע איך שייך מיגו בפרוע אם לא טענין מזוייף והנה עמ"ש התוס' (ד"ה ואם הנ"ל) דטענין פרוע משום דאביהם הי' נאמן לומר פרעתי במיגו דמזוייף, אף שלא טענין מזוייף, לכאו' צ"ע, דמאחר דלא טענין מזוייף א"כ לגבי דידהו ליכא מיגו, ואיך נאמנים על הטענה דפרוע? והרמב"ן במלחמות פ"ד דב"ב (לו, א מדפי הרי"ף) אכן חולק מטעם זה, וכ' "שאלמלא אין דינינו לטעון נאנסו אף טענת חזרה לא נטעון להם שהרי אין נאמנות טענה זו אלא מחמת טענת נאנסו, וכיון שאין אנו יכולים לומר שנאנסו האיך נאמר החזירם לך, ואע"פ שאביהם הי' נאמן בטענה זו מכיון שהי' לו לומר נאנסו, אבל אנו מכיון שאין אנו יכולים לומר נאנסו אין אנו נאמנים לומר החזירם לך, דמאחר שהיסוד הרוס האיך יתקיים הבנין", וצ"ע מה יתרצו התוס' ע"ז?

ביאור האבן האזל ע"פ הרשב"ם וקושיא ע"ז
(ב) ועי' באבן האזל (פ"ז ה"א מהל' טו"נ) שמביא מדברי הרשב"ם בב"ב (ע, א ד"ה ולטעמך) שכ' "ולמה לי לשקר במקום עדים לא דמי דהא עביד איניש למידחי ואמר אבדתי את שטרי

יתכן לומר דטענין פרוע דאין כאן שום בירור, דאם בטל היסוד בטל הבנין. אבל התוס' סב"ל דמיגו הוא מדין כח הנאמנות, ולכן שייך טענין פרוע להיתומים והלקוחות כיון שאביהם הי' נאמן בה במיגו, אף שהם אינם יכולים לטעון מזויף (וע"ש מה שביאר אח"כ באו"א דפליגי בהדין דטענין).

אך שם גופא מק' ע"ז (בשם בנו) דהרי הרמב"ן סב"ל דאי הוה טענין מזויף הוה טענין פרוע, ואי נימא דסב"ל להרמב"ן דנאמנות דמיגו הוא מטעם בירור ואנן סהדי, א"כ איך שייך הברור דמיגו היכא דטענין, הרי הברור דמיגו הוא משום דאם הי' רוצה לשקר הי' משקר באו"א, אבל בדין דטענין דהוא טענת ספק, הרי אף להסברא דטענין מזויף לא יתכן לומר שכשטענין פרוע מספק דאנן סהדי שזהו אמת?

הסברת ה"כתבי ר' אייזיק" בדין כח הטענה דמיגו ואפ"ל בזה בהקדם דהנה בכתבי ר' אייזיק לב"ב (סי' י"ח) שמביא (בשם הדברות משה) ביסוד הנאמנות דמיגו (להסברא דהוי מטעם כח הטענה וכח הנאמנות) דע"י כל טענה נעשה חזקת חיוב על הנטען, ומצד החזקת חיוב, הרי צריך הנתבע לטעון טענה שיש בה קצת נאמנות בכדי לפטור את עצמו ולבטל החזקת חיוב. וכל היכא שהחזקת חיוב היא "חזקה" יותר ויש לה יותר תוקף, הנה הטענה שהנתבע צריך בכדי לבטלה ולפטור את עצמו היא טענה חזקה יותר.

השטר אצל המלווה בשום אופן אם הוא פרוע כיון שאין וודאות שיהי' נאמן בטענת מזויף, ועכצ"ל דמה דנאמן בטענת פרוע הוא רק משום דאיכא מיגו, והדק"ל,

ועוד דל' התוס' משמע דהכוונה לטענת פרוע מיגו דמזויף במיגו כפשוטה, שכ' "דאפילו לא טענין להו מזויף טענין להו פרוע כיון דהוא עצמו הוי מהימן לומר פרוע מיגו דאי בעי אמר מזויף", והיינו דהתוס' מחדשים דכיון שאביהם הי' נאמן במיגו, טענין להם הך טענה אף שלגביהם ליכא מיגו, וע"ז הוצרכו להביא ראי' משטר כיס היוצא על היתומים. אבל לסברת הרשב"ם הנ"ל, הרי בכה"ג ליתא לעיקר הראי' נגדם דשטרך בידי מאי בעי, וא"כ פשיטא דאין חילוק בין אביהם להיתומים עצמם, דכיון דלא הי' הכרח לקחת שטר זה אין שום ריעותא בטענת פרוע, ומה הוצרכו התוס' לחדש ולהוכיח מדין שטר כיס היוצא על היתומים? ומשמע להדיא דכוונת התוס' לדין מיגו, ולחדש דשייך טענין אף בטענה שלא הי' אביהם נאמן בה כ"א מכח מיגו (ודלא כסברת הרמב"ן בדין דטענין). וצ"ע לתרץ קושיית הרמב"ן?

ביאור הקוב"ש ע"פ החקירה בדין מיגו, והקושי בזה

(ג) ובקוב"ש ח"ב ס"ג כ' בתחלה לבאר דפליגי בהחקירה בגדר מיגו אם הוא מדין בירור ואנן סהדי או שזהו מצד כח הנאמנות של הטענה הטובה שהי' יכול לטעון. ומבאר שהרמב"ן סב"ל שהנאמנות דמיגו הוא מטעם בירור ואנן סהדי, ולכן אם לא טענין מזויף לא

[ובסגנון אחר, להך סברא הנאמנות דמיגו הוא לא באופן ד"סבה", דמכיון שהי' נאמן בהטענה הטובה לכן נאמן ג"כ (באותה כח הנאמנות) בהטענה השנייה, כ"א זהו "סימן", דזה שהי' נאמן בטענה מסויימת זהו סימן והוכחה שחסר בהנאמנות של התביעה נגדו ו(במילא) בהחזקת חיוב שלו ולכן נאמן בכל טענה].

ובזה יובנו ב' הסברות דמחלוקת רב ושמואל (כתובות יט, א) שהביאו התוס' בהמשך, אי מודה בשטר שכתבו צריך לקיימו או לא (דהיינו אי יש נאמנות לפרוע במיגו דמזוייף או לא), דהסברא דמודה בשטר שכתבו צריך לקיימו היינו דנאמן בפרוע במיגו דמזוייף כנ"ל, דכיון דיכול לטעון פרוע ה"ז סימן והוכחה שחסר בעיקר הנאמנות של השטר (ולכן מועיל גם הטענה דפרוע נגד השטר), והסברא דמודה בשטר שכתבו אי"צ לקיימו (ואינו נאמן בטענת פרוע מיגו דמזוייף) הוא דהא דנאמן בטענת מזוייף אינו כמו כל טענה אחרת, דכל טענה אחרת שנאמן בה היינו משום שחסר בעיקר הנאמנות של הראי' נגדו, משא"כ גבי מזוייף באמת אין שום חיסרון בהנאמנות של השטר, וגם מדרבנן הוי השטר כמי שנחקרה עדותן בב"ד, ורק שיש תקנה מיוחדת שאם טוען בודאי שמזוייף חוששין וצריכים לקיימו, אבל זהו רק אם טוען כן, אבל כ"ז שאין טענת מזוייף אין שום ריעותא בהשטר, ובמילא אין שום חיסרון בהחזקת חיוב, ולא שייך להאמינו בטענה אחרת מטעם מיגו.

ולדוגמא, הנה יש מחלוקת בברי ושמא אי ברי עדיף או לא, והיינו דכל טענה גורמת איזה חזקת חיוב, אבל הרי הטענה של ברי בלי שום ראי' גורמת רק קצת חזקת חיוב, כי אין לנו שום הוכחה שהאמת כדבריו. אבל מ"מ, מכיון שיש חזקה עכ"פ שאין אדם טוען אא"כ יש לו, הרי נגרמה איזה חזקת חיוב. ולזה, הנה אם הנתבע הוא כופר בטענת ברי לכו"ע נאמן, דכנגד הך חזקת חיוב די בהך טענה של להד"מ. אבל כשהנתבע טוען שמא, הנה יש מקום לומר דכיון דהחזקת חיוב הוא כ"כ גרוע הנה גם טענה כל דהו דשמא מועלת נגדה, והמ"ד דסב"ל דאמרינן ברי ושמא ברי עדיף הוא משום דסובר דטענת שמא אינה טענה כלל.

וזהו הסברא דמיגו להצד דהוא מטעם כח הנאמנות, דאם הנתבע ה' יכול לטעון טענה מסויימת לפטור את עצמו, הרי נמצא לפ"ז דחסר בהחזקת חיוב, זאת אומרת שגם לאחר הטענה שנגדו א"א להחזיקו בחזקת חיוב מכיו שיש אפשריות שיפטור עצמו באותה הטענה. ומכיון שחסר בהחזקת חיוב, במילא גם ע"י טענה קלושה יכול לפטור עצמו. ולדוגמא בפרוע מיגו דמזוייף, הרי מכיון שהתובע יש לו שטר, דהוי כמי שנחקרה עדותן בב"ד, וזה ג"כ ראי' שאינה פרוע (כי הרי יש סברא של "שטרך בידי מאי בעי"), הרי יש כאן אומדנא וחזקת חיוב נגד הנתבע. אבל כיון שהי' יכול לטעון מזוייף, נמצא שאף שיש שטר נגדו מ"מ אינו ברור שהוא חייב מכיון שאפשריות שהשטר מזוייף ואם הי' טוען מזוייף הי' נאמן, ונמצא שחסר בהחזקת חיוב, ולכן מועיל אף טענה קלושה לפטור עצמו, ולכן נאמן אף בטענת פרוע.

ביאור הסברות דהרמב"ן ותוס' עפ"ז

(ה) ומעתה יש לבאר סברת הרמב"ן, דהרמב"ן סב"ל דהחלישות של החזקת חיוב נגרם עי"ז שהי' יכול לפטור עצמו בפועל, ולכן לגבי היתומים והלקוחות, כיון דלא טענין מזויף, וא"כ אם אין יכולים לפטור את עצמם בטענת מזויף, א"כ א"א ל"החליש" את החזקת חיוב שעליהם מצד טענה זו. אבל אם טענין מזויף, נמצא שאכן חסר בהחזקת חיוב שעליהם, ושפיר שייך גם לגביהם לומר דטענין פרוע ג"כ ונאמן במיגו דמזויף.

אבל התוס' סב"ל שדנים על היסוד, והיינו שדנים על מה שגורם על חזקת החיוב, ובנידו"ד השטר, וכיון שאביהם הי' יכול לטעון מזויף (והרי קיימין למ"ד מודה בשטר שכתבו צריך לקיימו) נמצא שחסר בעיקר הנאמנות של השטר, ובמילא חסר בהחזקת חיוב שמצד שטר זה, ושפיר נאמנים בטענין פרוע נגד השטר (אף דטענת מזויף עצמה לא טענין מכיון דלא שכיח וכיו"ב, כמבואר במהר"ם ועוד).

סימן ה':

בגדר התקנה דבפני נכתב ובפני נחתם

סיכום: מביא קושיית האחרונים על דברי התוס' דלכאור' מובן מה דנקט לשמה דרק בזה שייך החשש שבגמ', ומה שהק' על הראי' של תוס', / מביא מה דיש לחקור בתקנת בפ"נ ובפ"נ אם התקנה הוא על אמירת השליח או על הגט / מביא יסוד לאופן הב' ממשנ"ת בשיעור הקודם בענין טענין, / מביא יסוד לאופן הב' מפרש"י על המשנה, / מבאר השקו"ט של הגמ' "האי קולא חומרא וכו'" לפי אופן הב', / מביא ב' אופנים בזה גופא אם הוא פסול חדש או אותה הפסול שחששו לה, / מיישב דברי התוס' עפ"ז

והרי חשש זה הוא רק בנוגע לשמה ולא בשאר פסולין,

[ואין לומר דקושיית התוס' הוא רק להו"א, דעדיין סבר הגמ' דהחשש הוא חשש אמיתי (וא"כ למה נקט לשמה דוקא), אבל לבסוף דמסיק דרוב בקיאים וסתם ספרי דדייני מגמר גמירי, א"ש להתוס' דהחשש הוא רק לשמה, דהא מדהביאו התוס' ראי' מדף ט, ב דלשמה הוא דוקא, אף דשם קאי לפי המסקנא, מוכח דגם על המסקנא ולפי האמת קשיא להו דלמה נקט לשמה דוקא],

וכ' הפנ"י דלרש"י אכן לא קשה קושיית התוס', וקושייתם הוא לשיטתם, דפי' (בד"ה ורבנן, וכן בד"ה לפי שאין בקיאים (הב') ובדף ג, א) בד"ה חד) דאי"ז חשש אמיתי, ורק דחוששין ללעז שהבעל יערער שלא כדון, וא"כ שפיר הק' דהבעל יכול לערער גם בכל הפסולים.

אמנם רעק"א הק' גם לפי שיטת התוס', דהרי התוס' כ' (בסד"ה ורבנן) דהחשש הוא שהבעל יערער שהסופר כ' להתלמד [והביאור הוא דהא אם הבעל

קושיית הפנ"י ורעק"א על קושיית התוס', בענין לשמה

(א) בגמ': מ"ט רבה אמר לפי שאין בקיאים לשמה רבא אמר לפי שאין מצויין לקיימו. ופרש"י (בד"ה לפי שאין בקיאים לשמה): "אין בני מדה"י בני תורה ואין יודעין שצריך לכתוב הגט לשם האשה וקרא כתי' וכו' לה דהיינו לשמה" וכו'.

ובתד"ה לפי שאין בקיאים לשמה הק' "וא"ת מאי שנא לשמה דאין בקיאים משאר הלכות גיטין כגון מחובר ושינה שמו ושמה ונכתב ביום ונחתם בלילה, ואין לומר דנקט לשמה משום דשכיח טפי כו' וה"ה שאר הלכות גיטין וכו', דהא אמר לקמן בג' דרכים שוו גיטי נשים לשחרורי עבדים, ופריך והא איכא לשמה בשלמא לרבה היינו מוליך ומביא אלא לרבא קשיא, ותו בין לרבה בין לרבא הא איכא מחובר, אלמא לרבה דוקא נקט לשמה בכלל מוליך ומביא ולא נקט מחובר". והק' בפנ"י דמאי קא קשיא לי', הא בפשיטות נקט לשמה משום דמסיק דסתם ספרי דדייני מגמר גמירי ורבנן הוא דאצרוך משום דאיכא דמשכח שמו כשמו ושמה כשמה וכו' והוא לא ה' בקי,

פסול דשלא לשמה בעבד אף אי אין פסול
דמחובר אבל א"א להיות פסול דמחובר
אם אין פסול דשלא לשמה)?

חקירה בעיקר התקנה בפני נכתב ובפני נחתם,
ויסוד עפ"שנ"ת בתד"ה ואם

(ב) ואופא"ל בזה: הנה בעיקר
התקנה דפני נכתב ונחתם יש לחקור,
דאפ"ל דזהו תקנה על העד שצ"ל אמירה
דבפ"נ וכו', ואפ"ל דזהו תקנה בגוף הגט,
דכיון דיש חשש שהבעל יערער על הגט,
לכן תיקנו חכמים שבגט ליכא החזקת
כשרות שישנה בסתם שטרות, שהם כמי
שנחקרה עדותן בב"ד, ובמילא צריך
השליח לומר בפני נכתב ובפני נחתם.

[דוגמא לדבר, הנה מבואר ריש
פסחים דאף דקי"ל (ד, ב) דמדאורייתא
בביטול בעלמא סגי, מ"מ חששו חכמים
למכשול ותיקנו שצריך לבדוק (דכתנן
במתני' ריש פסחים), ואפשר להבין זה
בב' אופנים: א) אפ"ל דכיון שיש חשש
מכשול מהביטול לכן תיקנו חכמים
שיתחייב בפעולה של בדיקה בנוסף על
הביטול, ב) או שכיון שיש חששות
מדרבנן על הביטול, לכן מדרבנן תיקנו
בנוגע להביטול עצמה דלא מהני הביטול,
ובמילא צריך לבדוק, וכל' אדה"ז בשו"ע
ריש הל' פסח (סי' תל"א ס"ג) דתיקנו

יערער בערער שאין לה מקום כלל, אי"ז
לעז, שלכן בא"י שהכל בקיאים לשמה,
אין מקום לערעור, וא"כ גם בחו"ל אינו
יכול לערער שהסופר כ' שלא כדין,
מאחר דסתם ספרי דדייני מגמר גמירי,
ואין שום מקום לערעור זה, רק
שהאפשריות הוא שהסופר כ' להתלמד,
והוא לקחה משום שהוא לא הי' בקי
לשמה], וא"כ שפיר נקט שלא לשמה
דוקא כי רק בשלא לשמה שייך הך חשש,
ואף שהיכא שהסופר כ' להתלמד הרי
יתכן שכ' גם במחובר, הרי חשש זה
דמחובר הוא רק היכא שזהו שלא
לשמה?

עוד הק' הפנ"י ורעק"א דמהו
הרא"י מהגמ' להלן ט, ב, הרי ייתכן
שבאמת תיקנו לומר בפ"נ ובפ"נ גם
משום מחובר ושאר פסולים, ומ"מ מהדין
דמוליך ומביא צ"ל בפ"נ אין יודעים כ"א
ההלכה דלשמה, דהא גם אילולי הפסול
דמחובר היו מתקנים כן משום לשמה,
וא"כ שפיר הק' בגמ' "האיכא מחובר"
כיון שעכ"פ אין יודעים זה מהדין דמוליך
ומביא (דמה דמוכרח מהתקנה הוא רק
לשמה משום דמחובר פסול רק אי גמרינן
לה לה מאשה בגז"ש, ואאי דרשינן כן
פשיטא דגם שלא לשמה פסול מאותה
גז"ש עצמה, אבל שלא לשמה פסולה
מקרא ד"לה" דנא" גם גבי עבד גופא
ואי"צ לזה להגז"ש, וא"כ אפשר שיש

יוצאים מן הכלל, וא"כ הי' שייך החשש גם בנוגע
שאר הלכות גיטין, מכיון שיכול לטעון שהוא הי'
מהמיעוטא דמיעוטא דלא גמירי, אבל התד"ה
ורבנן סובר דכשאומרים "סתם" הרי הכוונה שאין
יוצאין מן הכלל בזה, ולכן הוצרך לומר שהחשש
הוא דוקא שלא לשמה משום שהסופר כ' להתלמד,
ע"ש.

¹ עוד הק' רעק"א דהרי בתד"ה סתם כ' דחשיב
כמו מיעוטא דמיעוטא שאין חוששין אפי' לר"מ,
וא"כ אמאי הוצרכו התוס' לומר שהלעז הוא
שהסופר כ' להתלמד, נימא שהלעז הוא שהוא הי'
מהמיעוטא דמיעוטא, ובמ"א כ' רעק"א דמכח ב'
קושיות אלו הי' נראה דהתוס' האלו הם מב' בעלי
תוס', דד"ה לפי וד"ה סתם הם להסבירא דגם
כשאומרים "סתם" ישנם מיעוטא דמיעוטא

דמדרבנן לא הוי כמי שנחקרה עדותן בב"ד, והוי פסולא דרבנן בגוף הגט כ"ז שאין השליח המביאו מקיימו ע"י אמירת בפ"נ ובפ"נץ

ומדרבא נשמע לרבה, דגדר התקנה משום לשמה הוא לא דין בהשליח, שהשליח המביא צריך לומר בפ"נ לבטל החשש דערעור, כ"א הוא תקנה בגוף הגט שהשליח צריך להעיד ולהכשיר את גוף הגט.

חכמים "שאין ביטול והפקר מועיל כלום" לחמץ ובמילא צריך לבדוק.

עוד דוגמא, מתק"ח בק"ש דהוי עד חצות, כדי להרחיק את האדם מן העבירה, ולכמה דיעות (ראה בנו"כ הטור סי' רל"ה) התק"ח היתה שאם קרא אחר חצות לא יצא, דכן הוא אופן תק"ח בכמה ענינים].

יסוד לאופן הב' לפמשנ"ת בתד"ה ואם

(ג) ויסוד לאופן הב' הוא דהנה נת' לעיל (בסי' ג') בביאור דברי התוס' שכ' דבגט לא טענינן מזוייף דמשום עיגונא הקילו, ונת' (ע"פ דברי המהרמ"ש על התוס' ועוד) דמה דהוצרכו התוס' לטעמא דמשום עיגונא הקילו, אף דבגט ליכא החשש דלא שבקת חיי לכל ברי', הוא דאם היו חוששים להחשש ד"לא שבקת חיי" אז היו מטעם זה פוסלים את החזקת כשרות של שטר ומבטלים הדין דהוי כמי שנחקרה עדותן בב"ד, ובמילא הי' החשש גם בגט אילולי הא דמשום עיגונא הקילו.

ועפ"ז מסתבר דבגט הבא ממדינת הים, דתיקנו בה האמירה דפני נכתב ובפני נחתם לבטל חשש ד(ערעור ד) זיוף, הנה באותם גיטין חזר הדין

ביאור ברש"י על המשנה לסברא הב'

(ד) והנה ברש"י על המשנה בד"ה יתקיים בחותמיו כ' "ואם אין עליו עוררין מסתמא כשר דהא בקיאיין לשמה ועדים מצויין תמיד לקיימו" כו'. ולכאור' דברי רש"י צ"ע, דבשלמא הא דבקיאיין לשמה, שפיר הוי טעמא לכך דסתמא כשר, דלרבה דהחשש הוא חשש דשלא לשמה, א"כ המביא גט בא"י ליכא למיחש למידי, אבל הא דעדים מצויין לקיימו, לכאור' אי"ז נוגע ל"מסתמא כשר", כ"א שע"ז אם יבוא הבעל ויערער יוכלו לקיים את זה אז (וכמפורש ברש"י בע"ב בד"ה לפי שאין עדים מצויין לקיימו), וא"כ איך כ' זה רש"י כטעם לכך שמסתמא כשר?²

הוי ה"חציף" יותר (כיון שיש יותר עלוליות שיתפסוהו בשקרו, וא"כ זה מקטין את החשש זיוף, והוי שפיר טעם דמסתמא כשר (וע"ז מה דקי"ל ריש ב"מ דחזקה אין אדם מעיז פניו בפני בע"ח, ולחד פ"ה הוי הטעם משום שחבירו מכיר בשקרו, וא"כ ככל שיוגדל העוללות שיכירו בשקרו, כך יהי' פחות החשש שישקר) עכ"ד ודפח"ח.

² והת' הנע' וכו' מ"מ שי' הורוויץ תי' דבאמת סברא זו מועלת גם לענין דמסתמא כשר, דהא קי"ל דבר תורה עדים התתומין על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בב"ד, והטעם כ' רש"י (ג, א בד"ה נעשה) דלא חציף איניש לזיוף. וא"כ י"ל דגם לאחר שרבנן הצריכו קיום, וחששו לזיוף, זהו רק היכא שאינו "חציף" כ"כ, כי חושב שלא יוכלו לקיים, אבל היכא שעדים מצויין לקיימו, אז

חשש אמיתי, הרי ע"כ הכוונה דאם יערער הבעל אז ישנה חשש אמיתי, אבל אין לומר דסב"ל לרש"י דבעצם חוששים ב"ד שהגט נכתב שלא לשמה, דהא מבואר להדיא בגמ' להלן (ה, א) טעמא מאי טעמא מאי אמור רבנן צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם דילמא אתי בעל מערער ופסיל ליה, וכן מבואר מפרש"י (ג, א בד"ה מעיקרא), וא"כ ע"כ כוונתו כנ"ל], וא"כ אם בהקושיא ס"ד דהגמ' דאף לאחר אמירת השליח בפ"נ ובפ"נ מ"מ אם יבא הבעל ויערער יפסול להגט, א"כ מאי מקשה ד"האי קולא הוא חומרא הוא", הרי עדיפא הו"ל להקשות, דלהך ס"ד דא"כ מאי הועילו חכמים בתקנתם, ומהו התקנה כל עיקר?

גם, מאי מקשה בגמ' "האי קולא הוא חומרא הוא", הרי מאחר דכל התקנה היתה משום ערעור הבעל, א"כ אם הבעל עדיין יכול לערער הול"ל דנמצא שלא תיקנו כלום, ולא דהוא חומרא? ועוד, דמאי קאמר חומרא, הרי אין בהתקנה שום חומרא, דהא גם קודם התקנה אילו אתי בעל ומערער ה' פסיל לה להגט, וא"כ עכ"פ בזה שגם עכשיו יכול לערער (אף אי לא הוי קולא, אבל עכ"פ) איך שייך לומר ע"ז "חומרא הוא"?

[וע' בפנ"י (בא"ד בביאור על פרש"י ד"ה דאי מצרכת שיובא להלן) שכ' "וא"כ למאי דלא ס"ד עכשיו שהשליח מידק דייק א"כ לא היה לנו שום טעם להאמין לשליח יותר מהבעל אלא הו"ל לגמרי כחד לגבי חד וא"כ מה הועילו חכמים בתקנתם", ומשמע קצת שמפרש שזהו אכן כוונת הקושיא, אבל לכאור' זהו דוחק קצת בל' הגמ', דא"כ

ושמעתי שבספר חידושי ר' נחום תי' זה ע"פ החקירה הנ"ל, שאי נימא דגדר התקנה הוא מה דחכמים ביטלו את החזקת כשרות שבגיטין משום החשש שמא יבא הבעל ויערער (ולא יהי' אפשר לבטל ערעורו), א"כ א"ש דברי רש"י, דהגט מצ"ע היא כמי שנחקרה עדותן בב"ד ואין סבה לחשוש, ובחו"ל, שישנה חשש ערעור הבעל, תיקנו חכמים שלא יהי' בחזקת כשרות עד שיאמר השליח בפני נכתב ובפני נחתם, ובא"י, שעדים מצויין תמיד לקיימו, ואין חשש מערעור הבעל (כי אף אם יבא ויערער העדים יקיימוהו) לכן מסתמא כשר (כי ליכא תקנת חכמים לבטל נאמנותה).

ועד"ז אפשר לומר לפי' התוס' אליבא דרבה, דהחשש דלשמה הוא חשש דערעור הבעל, די"ל דמפני החשש דערעור הבעל ביטלו חכמים את החזקת כשרות של הגט עצמה.

ביאור השקו"ט של הגמ' לפ"ז

(ה) וע' בגמ' (ב, ב) "רוב בקיאים הם וסתם ספרי דדייני מיגמר גמירי ורבנן הוא דאצרוך, והכא משום עיגונא אקילו בה רבנן". ולכאור' צ"ע בקושיית הגמ', דהנה מעיקרא הק' דליבעי תרי מידי דהוי אכל עדיות שבתורה, ומתרץ דרוב בקיאים הן וכו' ורבנן הוא דאצרוך, והטעם דרבנן אצרוך הוא משום שמא יבא הבעל ויערער [לא מיבעיא למ"ש התוס' (בדף ב, ב בד"ה לפי (הב') ובד"ה ליבעי, ובדף ג, א בד"ה חד) דכל התקנה הוא רק משום לעז הבעל, דמסתמא שלא כדין יערער, אלא אף לפרש"י (ב, ב בד"ה ורבנן הוא דאצרוך) דמשמע דהוי

בזה שגם עכשיו יכול לערער (אף אי לא הוי קולא, אבל עכ"פ) איך שייך לומר ע"ז "חומרא הוא"?

ונראה דהביאור בזה הוא עפמשנ"ת, דבעיקר התקנה ד"רבנן הוא דאצרוך", הנה יסוד התקנה הוא דתיקנו חכמים שיש חשש (דרבנן) דשלא לשמה על הגט, והיינו שביטלו החזקת כשרות דהגט בנוגע ללשמה, וא"כ מצד אותה תקנה עצמה יש הכרח מעתה לקיים את הגט. ולזה תיקנו שבכדי לקיים את הגט די באמירת השליח בפ"נ ובפ"נ, וע"ז קאמר דמה דסמכו על אמירת השליח (אף שעכשיו שנתבטלה החזקת כשרות של הגט שוב ליבעי עדות גמורה בכדי לקיימה) הוא משום ד(דכיון דכל הצורך בקיום הוא רק מתקנה דרבנן, לכן) הכא משום עיגונא אקילו בה רבנן (לסמוך על העדות של השליח). וע"ז מק' שפיר, דלאחרי תקנה הראשונה ד"רבנן הוא דאצרוך", שמצד תקנה זו כבר מוכרח להעיד על כשרות הגט, הנה אם ה' נשאר הדין כמו שהוא מצד תקנה זו, ה' נצרך ב' עדים ע"ז (ככל עדיות), ומה דתיקנו חכמים תקנה ב' דדי בע"א ע"ז, הנה זהו חומרא, דע"ז יכול הבעל לבא ולערער.

ועי' בתוס' שם (ג, א ד"ה חד) שהק' "וא"ת א"כ מאי ס"ד דמהני בפני נכתב כיון דאכתי איכא לעז", ובפנ"י שם על דברי התוס' פי' "דעל כרחק הא דקאמר משום עיגונא הקילו בה רבנן היינו לענין ערעור הבעל דאי לענין דמתירין אותה לינשא ולא חיישינן למעוטא אפילו בלא עד אחד נמי דמאי שנא משאר גיטין שניתנו במדינת הים דלא חיישינן להו וכל שכן ללישנא דאין

הו"ל להקשות בפשיטות ולא על הל' "קולא" (וגם מדברי התוס' בד"ה האי קולא) משמע שאינו מפרש כן, דא"כ לא הוה מק' מידי מיבמות, דקושיא זו דלא הועילו חכמים כלום בתקנתם לא שייכא התם כלל, כמובן].

והנה בתד"ה חד מבואר דלעולם פשיטא לי' להגמ' דאין ב"ד מאמינים לערעור הבעל לאחרי אמירת השליח בפ"נ ובפ"נ, ואינו אלא לעז בעלמא (אלא שמשפךא להו מעיקרא להתוס' אם עכ"פ מצד הלעז פוסלים ב"ד את הגט, או שגם מצד הלעז אינו נפסל). ולפי' זה א"ש, דמעיקרא קאמר דרבנן הוא דאצרוך, ומשום עיגונא אקילו בה רבנן להימני' לשליח, וא"כ יש נ"מ טובא בהתק"ח, דע"ז לא מיפסל הגט מן הדין, אלא דמק' דמ"מ כיון דסו"ס ע"ז יהי' לעז, כיון דאנשים יאמינו להערעור דהבעל, א"כ (בין אם נפסול הגט מטעם זה בין אם לא נפסול) סו"ס הוי חומרא, והו"ל לתקן ששנים יאמרו בפ"נ, דע"ז גם לעז ליכא.

אבל למה שפי' בתוס' שם שמאי דקאמר בגמ' דאי אתי בעל ומערער ופסיל לי' היינו שיפסול אותה מן הדין, שב"ד יפסלו את הגט מצד ערעור הבעל, א"כ הדק"ל? גם, מאי מקשה בגמ' "האי קולא הוא חומרא הוא", הרי מאחר דכל התקנה היתה משום ערעור הבעל, א"כ אם הבעל עדיין יכול לערער הול"ל דנמצא שלא תיקנו כלום, ולא דהוא חומרא, אלא הו"ל להקשות מה הועיל חכמים בתקנתם כלל? ועוד, דמאי קאמר חומרא, הרי אין בהתקנה שום חומרא, דהא גם קודם התקנה אילו אתי בעל ומערער ה' פסיל לה להגט, וא"כ עכ"פ

דהגט עצמה כשר בדיעבד גם אם לא
אמר), וקמ"ל דהוי פסולא דרבנן בהגט.
וכן פסק הרמב"ם פ"ז ה"ז מהל' גירושין,
דאם לא אמר פסול.

[ועי' בדף ג, ב בתד"ה דתנן, שהק'
"היכי מוכח מהכא דלא בעינן כתיבה
לשמה, דילמא לכתחלה בעי כתיבה
לשמה כדבעי לכתחלה בתלוש? וי"ל . .
ועוד דתנן בריפ"ב דאי לא אמר בפני
נכתב פסול".

וצ"ע, דמאי ראי' היא זו, נימא
דפסול אי לא אמר דמשנה ממטבע
שטבעו חכמים (ועי' רש"י ג, א ד"ה אתי
למיגזייה, אף דשם ליכא שום נ"מ,
ולכא' דוחק לומר דכל החשש הוא רק
אליבא דר"מ, דהא פליגי רבנן עלי',
ועצ"ע)? ולהנ"ל ניחא, דהא כנ"ל, הרי
מה דקתני בהמשנה דרפ"ב דפסול כשלא
אמר, הוא לא משום ששינה מתק"ח, כ"א
זהו התק"ח שתיקנו בהגט שם פסולא
דרבנן, והפסול דרבנן הוא שהסירו מהגט
החזקת כשרות שבה בהנוגע להחשש
שאליה חששו. וא"כ בנוגע לבפני נכתב,
הרי הפסולא דרבנן הוא דיש ע"ז חששא
דרבנן דכתיבה שלא לשמה, וא"כ שפיר
הק' התוס' דאם הכתיבה כשר בדיעבד גם
שלא לשמה, א"כ לא הי' צ"ל הגט פסול
כשלא אמר].

ועי' ברש"י בד"ה דאתיוה
בי תרי שפי' "לרבא לא בעי למימר
שהרי שנים הם ואם יערער בעל הרי
הם מצויין לקיימו". ובתד"ה דאתיוה
הק' "דאטו בכיפה תלו להו שיהו
מזומנים לקיים כשיבא הבעל
ויערער, ועוד דלמה לי דאתיוה בי
תרי, כך שוים שנים מן השוק

מצויין לקיימו דלא שייך לומר שהקילו
להתירה להינשא אף בדליכא ערעור
דא"כ מה צורך לנאמנות השליח ומאי
שנא מגט הבא מארץ ישראל דמותרת
להינשא אף בלא נאמנות השליח ומאי
שנא מדינת הים מארץ ישראל אטו משום
דאין עדים מצויין נחמיר עלה, אלא על
כחך דעיקר הקולא הוא במקום ערעור
הבעל ואם כן מקשו התוספות שפיר
דלמאי דס"ד דסוף סוף פסיל ליה הבעל
למאי מהני בפני נכתב ובפני נחתם",
ולכא' זהו דלא כמשנ"ת דלאחרי התקנה
בעי לאמירת השליח בכדי להתירה
להנשא, דע"י התקנה יש פסולא דרבנן
בגוף הגט.

אבל מדברי התוס' אין קושיא,
דקושיית התוס' א"ש בפשטות גם
למשנ"ת, דהרי מובן דסו"ס סבת התקנה
הוא משום ערעור דבעל, שאינה אלא
לעז, ומשום זה תיקנו פסול בהגט בכדי
שהשליח יצטרך להעיד עליה דבפ"נ
ובפ"נ. וע"ז שפיר מקשים התוס' דאי
נימא דגם לאחר האמירה של השליח
איכא לעז דהבעל, א"כ לא מהני התקנה
דפני נכתב מידי (אף דלאחרי התקנה
צריכים לדברו של השליח בכדי
להתירה להנשא), וק"ל.

ולכא' כן מבואר במשנה רפ"ב,
דאם לא אמר פסול, ומבואר בגמ' שם
דסד"א צריך ואי לא אמר כשר קמ"ל,
ולכא' הביאור דהס"ד הוא דהוי רק
תקנת אמירה ולא דין בהגט, וא"כ אי לא
אמר כשר (ובפרט אי אזלינן בתר טעמא
דמילתא, דהוא תקנה לטובת האשה,
שאם יבא הבעל ויערער לא נאמין לו
כמבואר בהסוגיא, וא"כ הי' צ"ל הדין

שהנאמנות דפ"נ הוא מתקנת חכמים, והם תיקנו נאמנות זו רק בשעת נתינת הגט (ולכן נסתפקו התוס' שם אי בעינן תכ"ד או לא), אבל קיום בחותמיו, דהוי בירור מה"ת, א"כ מאחר שנתברר שהגט כשר למה יטלנו הימנה].

ועי' בתפא"י שמסיק דצריך ליטול הימנה גם אז, אמנם מלשון הרמב"ם לכאור' משמע דלא כן, דהא כ' הרמב"ם (הל' גירושין פ"ז ה"ז, בענין שליח שלא אמר בפ"נ ובפ"נ משום שלא הי' בכתיבת הגט) "ואם לא נתקיים ונתן לה הרי זה פסול **עד שיתקיים**", דמשמע דאז אי"צ אלא קיום, ואי"צ עוד ליטלה הימנה, ועד"ז בשו"ע אבהע"ז ריש סי' קמ"ב (ועי' בלשון הרמב"ם שם הי"ז: "שליח שהביא גט בחוצה לארץ . . . ולא אמר בפני נכתב ובפני נחתם אע"פ שנשאת נוטלו ממנה וחוזר ונותנו לה בפני שנים ואומר בפניהם בפני נכתב ובפני נחתם, ואם לא נטלו ממנה הרי זה פסול עד שיתקיים בחותמיו", ועי' בתפא"י שם שכ"ג"כ דמהפוסקים לא משמע כן).

ולכאור' ב' צדדים אלו תלויים בחקירה הנ"ל, דאי נימא דגדר הפסול דרבנן הוא דתיקנו שמי שאינו מקיים תק"ח, יהי' הגט פסול עד שיקיימה (וכל הפסול הוא כעין סייג להתקנה), הרי מאחר דהתק"ח היתה לא ליתן את הגט בלי אמירת בפ"נ או בפ"נ או קיום בחותמיו, א"כ כ"ז שלא נעשה כן קודם נתינת הגט, ה"ז צ"ל פסול מדרבנן. אבל אי נימא דהפסול קשורה עם החשש, דכיון שחששו שהבעל יערער שזה מזוייף, לכן תיקנו ע"ז חשש פסול מזוייף מדרבנן, ובמילא צריך האמירה או הקיום

שמכירין חתימת העדים" (וע"ע ברא"ש ובשא"ר)?

ואפ"ל בשיטת רש"י דסב"ל ע"ד הנ"ל, דהתקנה הוא שהחיסרון שישנה "בכח" בנוגע להגט נחשבת מתק"ח לפסולא דרבנן בהגט. ועפ"ז היכא דאתיוה בי תרי, הרי כיון ששנים הם, ולפי המצב הנוכחי אלו יכולים לקיימה, א"כ לפי המצב הנוכחי אין שום חשש ערעור בנוגע להגט, ושוב אין סבה להתקנה (ועי' ברש"י טז, ב ד"ה כשר, ואכמ"ל יותר כאן).

ב' אופנים אף להצד דהתקנה היא בגוף הגט

(ו) והנה לפכ"ז אכתי יש לחקור, דאפ"ל בב' אופנים, דאפ"ל דהפסולא דרבנן הוא רק פסול בעלמא, דכיון שתיקנו שצ"ל בפ"נ ובפ"נ הנה תיקנו כן גם בנוגע לדיעבד, דאם אינו מקיים את התקנה פסול, או אפ"ל דגדר הפסול דמדרבנן הוא דכיון שחוששין שמא יבא הבעל ויערער, לכן מדרבנן חששו ותיקנו על הגט אותה פסול שחששו שהבעל יערער אודותה.

ולכאור' אפ"ל נ"מ בין ב' האופנים במה שחקר בספר תפארת יעקב הנ"ל (בד"ה רבא אמר), אם נתן לה גט ולא אמר בפ"נ ובפ"נ, ואח"כ נתקיים בחותמיו, אם צריך לחזור וליטלה ממנה וליתנו לה, או שכשר בלא זה [ומה דמבואר בגמ' (ה, ב) אליבא דרבנן דיחזור ויטלנה הימנה ויתננה לה ויאמר בפני נכתב ובפ"נ, היינו משום דז"פ

לשמה, א"כ אין שום נ"מ בהתקנה אם בפועל ישנה לפעמים (בנוסף וביחד עם הערעור דשלא לשמה) גם ערעור דמחובר ושאר פסולים. אבל אי נימא שגדר התקנה הוא שתיקנו שיהי' חשש ופסול דרבנן על הגט, וכל ערעור שיכול הבעל לערער הנה בענין זה פסלו מלכתחלה את הגט מדרבנן, א"כ בוודאי שיש נ"מ טובא אם פסלוה מדרבנן ושוויה רק בגדר שלא לשמה, או שמדרבנן הוי גם בגדר פסול דמחובר (דהפסול הוא לא רק החשש וסבת התקנה, כ"א דזהו גם גדר ותוכן התקנה), ושפיר הק' התוס' דלמה נקט דוקא שלא לשמה, שהרי – אף שטעם התקנה הוא משום לעז – בכלל התקנה הוא גם שחסר בהחזקת כשרות של הגט גם בענין מחובר, וכיון שבדברי רבה "לפי שאין בקיאיין לשמה" מבאר (לא רק סבת התקנה, כ"א גם) גדר התקנה, א"כ בודאי ק' דהול"ל בל' הכולל יותר שאין בקיאיין בלשמה ומחובר (ולכן חסר בכשרות הגט בנוגע לשניהם) או שאין בקיאיין בהל' גיטין וכיו"ב.

ועד"ז יש ליישב גם הקושיא מדף ט, ב, ובהקדם דהנה לכאו' מהגמ' שם איכא יסוד לעיקר הסברא, דהנה עי' בגמ' שם דמק' (על הבריייתא דבג' דרכים שוו גיטי נשים לשחרורי עבדים) ותו ליכא כו' והאיכא לשמה בשלמא לרבה היינו מוליך ומביא אלא לרבא קשיא, ותו בין לרבה בין לרבא הא איכא מחובר, ולבסוף מתרץ כי קתני פסולא דרבנן דאורייתא לא קתני. ולכאו' צ"ע, הרי לעיל מיני' קאמר דלרבה לשמה היינו מוליך ומביא, וא"כ אם היינו הך, א"כ זהו פסולא דאורייתא, ואיך קאמר ע"ז

לבטל הפסול, אז צ"ל דאם נתקיים בחותמיו הרי סו"ס נתבטל הך פסול והך חששא, ומה לי אם הי' קודם נתינת הגט או לאח"כ.

יישוב דברי התוס' לפ"ז

(ז) ומעתה יש ליישב הקושיות דלעיל, דבאמת ישנה חשש ערעור דבעל גם לענין מחובר ושאר פסולים, דהא כשהסופר כותב להתלמד יכול לכתוב גם במחובר ושאר פסולים, ורק שרעק"א הק' ע"ז דסו"ס ליכא חשש דמחובר וכו' אלא בנכתב להתלמד, וא"כ צ"ל דזהו בכלל החשש דשלא לשמה. אמנם זהו רק אי נימא דהתקנה דפ"נ ובפ"נ הוא תקנה נוספת (כמו דין צדדי) שצ"ל האמירה של השליח בכדי לבטל הערעור של הבעל, דאז שפיר הק' דהערעור של הבעל שצריך לבטל הוא לעולם ערעור דשלא לשמה (ולא שייך שאר ערעורים בלי הערעור דשלא לשמה וכו"ל). אבל לפמשנ"ת דגדר התקנה הוא דחכמים פסלו הגט מדרבנן, והיינו דכל ערעור שחששו חכמים שאפשר שיהי' בהגט, תיקנו מדרבנן שבענין זה אין להגט חזקת כשרות, א"כ מאחר שבפועל יכול הבעל לערער הן בהענין דשלא לשמה, והן בענין מחובר, צ"ל דהתק"ח הוא דבעיקר הגט מדרבנן חוששים לב' הענינים דשלא לשמה ומחובר, ושפיר הק' התוס' דלמה נקט דוקא לשמה.

בסגנון אחר: אם נאמר דעיקר התקנה הוא האמירה דהשליח, והערעור דהבעל הוא סבת האמירה (שהאמירה באה לבטלה), א"כ הרי מאחר שבפועל האמירה באה תמיד לבטל הערעור דשלא

לדעת אם נכלל בזה גם מחובר או לא, דזה לא ק' לכאור', כמו דאין להקשות לרבה איך אשמועינן מהברייתא הדין דשלא לשמה והרי אפשר שהטעם הוא כרבא משום שאין עדים מצויין לקיימו, והרי למסקנת הגמ' רבה אית לי' לרבא, וגם לרבה היו מתקנים בפ"נ גם מטעם קיום איך מוכח מהברייתא הדין דלשמה? אלא ע"כ דלא יתכן להקשות כן, דמאי דקתני בהברייתא "שוו למוליך ולמביא" הרי הפי' בזה הוא הדין דבפ"נ ובפ"נ כמו שהוא לפי האמת, וכיון שבהדין דבפ"נ לפי האמת לפי רבה נכלל הדין דלשמה, א"כ שפיר נכלל זה בהרייתא, וא"כ ה"ה בעניינינו, אם בהדין דבפ"נ לפי האמת הי' נכלל הדין דמחובר, הרי שגם זה הי' נכלל בהרייתא, וא"ש ראיית התוס'.

פסולא דרבנן? ועי' בתד"ה כי קתני שם (בסוה"ד) "עיקר מחובר דאורייתא, אבל עיקר מוליך ומביא דרבנן, אע"פ שלרבה ניתקן משום לשמה דאורייתא". ולכאור' צ"ע, הרי התקנה דבפ"נ אינה "פסולא דרבנן", כ"א תקנת אמירה, והפסול (שבגלל זה תיקנו לומר כן) הוא פסול דאורייתא (והא דפסול היכא שבדיעבד לא אמר בפ"נ ובפ"נ הרי זהו פסול דאורייתא לר"מ, כמבואר לעיל (ה, ב)) דלר"מ הולד ממזר, וא"כ נצטרך לומר דנחית לפלוגתא?

ולכאור' מפורש בדברי הגמ' דהך תקנתא דבפ"נ אי"ז תקנת אמירה גרידא, כ"א פסולא דרבנן, שחכמים תיקנו פסול דרבנן וחששו דרבנן בכל אותם הענינים שחששו שמא יבא הבעל ויערער עליהם, וכמשנ"ת, ושפיר חשיב פסולא דרבנן.

ועפ"ז א"ש ראיית התוס' מקושיית הגמ' והא איכא מחובר, דאכן אם התקנה היתה רק תקנת אמירה שהשלח יאמר בפ"נ, והחששות הם רק סבת התקנה, אז הי' שייך להקשות דאין נ"מ בהתקנה אם יש חד סבה או ב' סבות, וא"כ מאחר דהסבה דחשש דשלא לשמה ישנה בלאו הכי, א"כ אין ניכר בהתקנה כלל שיש סבה נוספת דחשש דמחובר ג"כ, דאין מזה שום נ"מ בהתקנה. אבל למשנ"ת דגדר התקנה הוא פסולא דרבנן בהגט, א"כ בוודאי יש נ"מ טובא, דאם התקנה היא גם מחשש דמחובר, א"כ עכצ"ל דבה"פסולא דרבנן" שתיקנו בהגט נכלל גם הפסול דמחובר, ובוודאי הי' ניכר בהתקנה, וא"ש ראיית התוס'.

[ואין להקשות דסוכ"ס ממה דקתני בהברייתא "שוו למוליך ולמביא" א"א

סימן ו:

בדין נאמנות השליח לומר שהבעל שלחו

סיכום: מביא פלוגתת רש"י ותוס' בענין דאתיהו בי תרי, ותולה בה פלוגת הרמב"ם והטור אי מהני אח"כ ערעור הבעל, / מביא קושיית הב"י אמאי לא הזכיר הטור דברי אביו הרא"ש בזה, / תולה בפלוגתת הראב"ד והרמב"ן אי שייך ערעור דזיוף הבעל, / מבאר ביסוד המחלוקת דתלוי אי החזקה מצד החוצפה או מצד השקר, / מק' על הראב"ד דלכא"ו בודאי רובם בקיאין בזה, ומבאר ע"פ היסוד שנת' בשיעורים הקודמים בגדר התקנה.

פלוגתת רש"י ותוס' בענין דאתיהו בי תרי

אבל בטור (אבן העזר סי' קמ"ב אות י"ח) כ' "ואם שנים שלוחים להביאו אין צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם, אלא ינתן לה אע"פ שאינו מקויים בחותמיו ותנשא בו, ומ"מ כשיבוא הבעל יכול לערער ולומר מזויף הוא, וצריך שיתקיים בחותמיו". והיינו דאע"ג דהיכא דאתיהו בי תרי אצ"ל בפני נכתב ובפני נחתם, מ"מ אם ערער הבעל הוי ערעורו ערעור, וצריך שיתקיים בחותמיו.

ובפשטות תלויה מחלוקת הטור והרמב"ם בפלוגתת רש"י ותוס', דלרש"י דהסברא דאתיהו בי תרי הוא משום דע"ז חשוב מצויין לקיימו, א"כ אם בפועל יבא הבעל ויערער, יצטרך קיום, וכדעת הטור. אבל לפי התוס', דהסברא דאתיהו בי תרי הוא משום דע"ז חשוב עדות שהבעל שלחם, א"כ מובן דשוב לא שייך ערעור הבעל, וכדעת הרמב"ם שם דהיכא דאתיהו בי תרי "(ש)הרי אין הבעל יכול לערער בגט זה".

דברי הרא"ש, וקושיית הב"י על הטור שלא הזכירו (ג) והנה הרא"ש בפירקין סי' ב' הביא תל' הריב"א "ומפרש ריב"א דאתיהו בי תרי ואמרי שהבעל שלחם

(א) בגמ' (ב, ב) מאי בינייהו איכא בינייהו דאתיהו בי תרי. ופרש"י ושניהם נעשו שלוחים לגרשה. . לרבא לא בעי למימר שהרי שנים הם, ואם יערער בעל הרי הם מצויים לקיימו.

ובתד"ה דאתיהו הביא פרש"י והק' עליו, ומביא פי' ריב"א "דאתיהו בי תרי ואמרי שהבעל שלחם, דתו לא מהימן לומר לא שלחתים, דהכי אמרינן לקמן שנים אי"צ לומר בפני נכתב ובפני נחתם, ומה אילו יאמרו בפנינו גירשה מי לא מהימני, ולהאי לא חיישינן שמא החתים במזיד עדים פסולין, דמסתמא כיון דשלח לה גט כדין עשאו, דאינו חשוד להכשילה".

פלוגתת הרמב"ם והטור,
ותליתיה במחלוקת רש"י ותוס'

(ב) והנה כ' הרמב"ם פ"ז מהל' גירושין ה"ד "שנים שהביאו גט בחו"ל. . הרי אלו נותנין לה ותהי' מגורשת, שהרי אין הבעל יכול לערער בגט זה אע"פ שאינו מקויים שהרי שלוחין הם עדין, שאילו אמרו השנים בפנינו תגרשה ה"ז מגורשת אע"פ שאין שם גט". והיינו דהיכא דאתיהו בי תרי שוב אין הבעל נאמן לערער.

שבכלל התקנה של בפני נכתב ובפ"נ הוא שחכמים נתנו להשליח נאמנות כמו שנים לומר שהבעל נתן לו גט זה, וא"כ למה הוצרך לומר בפני נכתב, הרי די בהנאמנות שמאמינים לו שהבעל נתן לו הגט?

ות' הראב"ד שם (קטע המתחלת עתה אין לנו) "שמא יבא הבעל ויערער ויאמר מפני [אוצ"ל לחץ] השליח לא מצאתי עדים מזומנים וכתבתי אותם בכתב ידי בשם העדים והייתי סבור שהוא כשר ואח"כ נודע לי שהוא פסול לפיכך צ"ל בפ"נ ובפ"נ", והיינו דאף היכא דידעינן שהבעל שלחם, מ"מ שייך ערעור שהוא בעצמו זייף הגט.

והרמב"ן (ב, ב ד"ה רבא אמר) הביא את ת' הראב"ד וכו' ע"ז "ולא מחוור לו, שהדין נותן שלא יהא נאמן בכך, שכשהצריכו חכמים קיום שטרות, לא אמרו אלא משום חשש שמא זייף בעל השטר", והיינו דסב"ל להרמב"ן דלא שייך חשש ערעור דזיוף ע"י הבעל.

ובפשטות אפ"ל דבזה תלוי פלוגתת רש"י ותוס', דלסברת הרמב"ן דאין שייך ערעור שהבעל בעצמו זייף, א"כ באתיוהי בי תרי שהם מעידים שהבעל שלחם, שוב לא שייך שום ערעור, וכסברת תוס' והרמב"ם. אבל לסברת הראב"ד, דיכול הבעל לערער שהוא בעצמו זייף וחתם, א"כ גם באתיוהי בי תרי דמעידים שהבעל שלחם, אכתי שייך ערעור הבעל, וכסברת הטור, והא דאתיוהי בי תרי אצ"ל בפ"נ צ"ל כפרש"י, משום דחשיב עדים מצויין לקיימו (או כסברת הראב"ד עצמו).

ועפ"ז יישב הדרישה (על הטור שם סק"ו) את דעת הטור, דמ"ש הטור שאם הבעל מערער אח"כ צריך לקיימו,

דתו לא מהימן בעל למימר לא שלחתים הלכך לרבא לא צריך דכיון דודאי שלחם לא חיישינן שמא זייפו הבעל והחתימו בעדים פסולין דאינו חשוד לקלקלה במתכוין, ועפ"ז צ"ע שהטור כ' בסתם שאם הבעל מערער אח"כ נאמן, ולא הזכיר דעת אביו הרא"ש להיפך? וזהו כוונת הב"י שם שכ' על דברי הטור "תמיהא לי שהרא"ש כתב שם (סי' ב) דכיון שיש שני עדים לא יוכל לומר לא שלחתיו ומזוייף הוא".

ביאור ביסוד המחלוקת ע"פ המחלוקת הרמב"ן והראב"ד ויישוב דברי הטור עפ"ז

(ד) והנה באמת פרש"י והטור צ"ע בסברא, דמ"ט באמת יכול הבעל לערער, והרי ז"פ דכשאתיוהי בי תרי, הרי בפועל אמרו שניהם שהבעל שלחם, וא"כ יש כאן עדות מעליא שהגט אינו מזוייף, ואיך שייך ערעור דבעל? וכן למה באמת הוצרך רש"י לחדש הסברא דחשיב כמו מצויין לקיימו?

ולכא' ה' אפ"ל דזה תלוי בפלוגתא אחרת בראשונים, דהנה עי' בראב"ד בהשגות על הרי"ף ד"ה תחלה אמרו (קטע המתחלת וכן לרבא) שכ' "עתה קשה לי כיון שיאמר השליח הבעל נתנו לי חתום מה ערעור יכול הבעל לערער, והלא אין יכול לומר האשה זייפה אותו (שזהו) ערעור של כל שטרות . . ולמה לי למימר בפני נכתב ובפני נחתם?" וביאור קושייתו הוא (כמבואר בתוס' ביאור בחידושי רבינו קרשקש ב, ב ד"ה ורבא אמר) כי "השתא נמי אית לך למימר דהימנוהו רבנן כבי תרי שהבעל נתנו לו, שאע"פ שהגט נחתם בפניו, אם לא נאמינו כשנים שהוא נתנו לו אכתי יבא הבעל ויערער שלא עשאו שליח", והיינו דבין כך מוכרחים לומר

ומלקוחות) דלא שבקת חיי לכל ברל, אף דלגבי המזייף לגבות מיתומים ומלקוחות ג"כ לא הוי חציף (כיון דאין חבירו מכיר בשקרן, דהא מטעם זה הוי רק טענת ספק). ועכצ"ל דסב"ל להתוס' דאעפ"כ ישנה להכלל דנעשה כמי שנחקרה עדותן בב"ד (כסברת הרשב"א הנ"ל), ולכן אין כאן חשש מזוייף מעיקר הדין, אלא מטעם לא שבקת חיי.

ונ"מ בזה לענין הבעל, דאם הטעם הוא משום דאחזוקי אינשי בשיקרא לא מחזקינן, א"כ גם הבעל אינו חשוד לזייף ולשקר, אבל אם הטעם הוא משום דלא חציף אינשי לזיופי משום שמכירים בשקרן, א"כ הרי כשהבעל מזייף אין שום אדם מכיר בו, ולא שייך האי טעמא².

[ועי' בהערות המהדיר על חידושי הרמב"ן הנ"ל (הוצאת הרש"ל הערה 102) שהק' (עמ"ש הרמב"ן דלא חיישינן אלא לזיוף של בעל השטר כיון דמן התורה הוי כמי שנחקרה עדותן בב"ד) "דטעמא שלא הצריכו קיום מן התורה דנעשה כמי שנחקרה עדותן בב"ד, והיינו משום דלא חציף אינשי לזיופי, וכמ"ש רש"י לקמן ג, א ד"ה נעשה, אבל הכא שהבעל עצמו חתים את העדים בזיוף, לכאור' לא שייכא חזקה זו דלא חציף"]?

אכן באמת לא ק' מידי, דכנ"ל הרי פליגי בזה הראשונים, ואפ"ל דהרמב"ן סובר כדעת הרשב"א (והתוס') הנ"ל

הכוונה שהבעל ערער שהוא עצמו זייף, שבזה נאמן אף שיש עדים שהוא שלחם, וסב"ל להטור דמ"ש הרא"ש שאין הבעל נאמן, היינו שאינו נאמן לומר שלא שלחם, אבל אה"נ דאם יערער שהוא בעצמו זייף, יהי' נאמן. ועי' בב"ח ובאו"ת סנ"ו סק"ד וכו'.

ביאור סברת המחלוקת ע"פ ב' אופנים לבאר החזקה על השטר דכמי שנחקרה בב"ד

(ה) ובסודו הך פלוגתא אואפ"ל: הנה במה דקי"ל דעדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בב"ד לכאור' מצינו ב' סברות בראשונים, (א) בפרש"י להלן (ג, א ד"ה נעשה) כ' הטעם "דלא חציף אינשי לזיופי", דמל' זה הי' משמע דזהו רק היכא שהשני מכיר בשקרן, דעי"ז נחשב ל"חציף" [ועי"ד מה דאמרינן (ב"מ ג, א) גבי חזקה דאין אדם מעיז פניו בפני בע"ח, דזהו משום שחבירו מכיר בשקרן (כמ"ש התוס' שם בד"ה מפני ובכתובות (יח, א) ד"ה חזקה ועוד¹].

(ב) וברשב"א (ט, א בד"ה ור"י) כ' "דאי מדאורייתא בלא קיום סגי דאחזוקי אינשי בשיקרא לא מחזקינן", וא"כ לדבריו אין הטעם משום ההעזה משום שחבירו מכיר בשקרן, כ"א שמצ"ע אינו משקר, וזה שייך גם בחשש זיוף הבעל. ועכצ"ל כן לפי דעת התוס' (ב, א ד"ה ואם), שהוצרך להטעם (להא דטענינן מזוייף לנפרע שלא בפניו ומיתומים

² דאף אם יבואו עדים ויאמרו שאי"ז חתימתם לא נתברר עי"ז שהוא שקר, כי אפשר שחתמוהו עדים אחרים, דאף דאין חוששין לב' יוסף בן שמעון כשלא הוחזקו, מ"מ זהו רק שאין חוששין אבל לא נחשב זה שנתכחש בבירור, כמוכן, ולא הוי כ"מכיר בשקרן".

¹ ואף שרש"י פ"י (בב"ק קז, א ד"ה כדרכה) שמה שאין אדם מעיז היינו משום שעשה לו טובה, הרי בנידו"ל דלא שייך לכ' פשוט שגם לרש"י גדר החוצפא הוא מה שמשקר במה שחבירו מכיר בשקרן.

דכמי שנחקרה עדותן בב"ד (וע"ד מה דחזקה אין אדם חוטא ולא לו).

וא"כ אפ"ל דבזה תלוי פלוגתא, דלהראב"ד הנה כל שטר שייך חשש ואפשריות של זיוף (עכ"פ מדרבנן), ובכל שטר הנאמנות הוא מצד דלא חציף איניש לזיופי, וא"כ שייך חשש גם לגבי הבעל עצמו [ואף לפ"ז צ"ל דהוא רק חששא דרבנן מצ"ע (לא מצד החזקה) מכיון דסוכ"ס הוא דבר הרחוק], אבל הרמב"ן סב"ל, שמלכתחלה אוקמינן לשטר בחזקת כשרות גם בלי החזקה דכמי שנחקרה עדותן בב"ד, ורק שכשיש אפשריות שמישהו זייף כדי להרויח, שזהו חשש הקרוב, הנה כנגד זה ישנה החזקה דכמי שנחקרה עדותן בב"ד, ולכן סב"ל דלגבי הבעל מעיקרא לא חששו חכמים. וי"ל עוד בזה, ואכמ"ל].

דטעם הדין הוא משום דאחזוקי בשיקרא לא מחזקינן אף כשאין מכיר בשקרן].

וא"כ אפ"ל דבזה תלוי פלוגתא הראשונים הנ"ל, דלהסברא שיסוד החזקה דעדים החתומים על השטר הוא כמי שנחקרה עדותן בב"ד הוא משום דלא חציף איניש לזיופי, א"כ הרי לגבי הבעל עצמו שייך החשש שהוא בעצמו זייף, וא"כ אף דעיקר החשש זיוף הוא לענין בעל השטר, וכמ"ש הרמב"ן, מ"מ כיון שלגבי הבעל חסר בעיקר החזקת כשרות דכמי שנחקרה בב"ד שפיר חיישינן. אבל להסברא דיסוד החזקה הוא משום דאחזוקי אינשי בשיקרא לא מחזקינן, א"כ גם הבעל לא חשוד לזייף, כיון דזהו שקר, וכל החשש הוא רק מה דרבנן הוא דאצרוך, וזה לא חששו כ"א לגבי בעל השטר ולא לענין הבעל, וכמ"ש הרמב"ן.

קושיא על הראב"ד דהוא נגד הרוב

(ו) אלא שלכאור' ק' על שיטת הראב"ד, דהרי חזינן דלחשש רחוק ביותר לא חיישינן, ולכן מועיל הא דרוב בקיאיין הן וסתם ספרי מיגמר גמירי דשוב לא שייך חשש דשמא כ' הסופר והחתים עדים שלא לשמה משום שהוא לא ה' בקי דלזה אין מקום לחשוש ואין חוששין אפי' לערעור ע"ז (ורק דמ"מ שייך חשש דשלא לשמה לרבה דאיכא דאשכח כתוב ועומד). וא"כ צ"ע, דלכאור' מטעם זה נמי לא שייך הך חששא דלא ידע שאינו יכול לזייף, דאם רוב בקיאיין לשמה ולא חיישינן כלל שיהי' סופר שלא ה' בקי בזה וטעה בזה, עאכ"ל דרוב בקיאיין שאסור לזייף עדים, וא"כ מהו הטעם שחוששין לחשש רחוק כזה לפי הראב"ד?

ויומתק, דלפי ביאור זה הראשונים אזלי לשיטתייהו, דרש"י שפ"י דהטעם דכמי שנחקרה עדותן בב"ד הוא משום דלא חציף, דלפ"ז שייך החשש שהבעל עצמו זייף, והתוס', דממה שהוצרך להסברא גבי יתומים ולקוחות ד"לא שבקת חיי לכל ברי"א מוכח דסב"ל דליכא חשש זיוף גם כשאין השני מכיר בזה, וא"כ ליכא חשש שהבעל עצמו זייף, א"כ שפיר פ' – לשיטתו – שהיכא דאתיהו בי תרי שוב לא שייך ערעור.

[ובאו"א קצת אפשר לבאר, דמה דבעינן להך חזקה דמה"ת עדים החתומין הם כמי שנחקרה עדותן בב"ד, היינו כנגד הסברא דייתכן שאדם זייף שטר להרויח, הנה כנגד סברא זו ישנה החזקה דלא חציף איניש לזיופי, אבל שאדם זייף שטר שלא בשביל עצמו, ע"ז מלכתחלה אין סברא, ואי"צ לזה החזקה

בקיאתן הן שאסור לזייף חתימות ואי"ז עדות, וכנ"ל (וכקושיית רעק"א ועוד אחרונים על תקנת בפני נחתם לשמה, שיובא דלהלן בסימן ז' אות א'), אבל מאחר שחששו לערעור דבעל שהבעל יערער שהאשה זייפה הגט, שלזה שפיר איכא למיחש, ומטעם זה תיקנו פסולא דרבנן בגוף השטר, שמדרבנן חסר בהנאמנות ד"כמי שנחקרה עדותן בב"ד" שבגוף הגט (וע"כ צריך השליח להעיד עליה דבפ"נ ובפ"נ), בזה שפיר סב"ל להראב"ד דמאחר שכבר תיקנו שחסר בהנאמנות שבגוף (ויש חששא דרבנן דזיוף בגוף השטר), אף שסבת התקנה הוא משום חשש ערעור דזיוף האשה, הרי ע"י חסר בכל הנאמנות דהשטר, וא"כ שוב א"א לתקן זה ע"י שהשליח יאמר שהוא שליח (אף אם יתקנו שנאמן בכך), דכיון שע"י עיקר התקנה יש פסול דחשש זיוף דרבנן בכל השטר, הרי צריך התקנה דאמירת השליח לבטל כל חשש האפשרי בה, וע"י אמירה שהוא שליח אכתי נשאר החשש בנוגע להבעל עצמו. ועו"ל בזה.

ובאמת כן צ"ע גם על הרמב"ן, דהרי הרמב"ן לא חלק על הראב"ד מטעם זה, כ"א משום שלא חששו חכמים אלא לזיוף דהבעל דבר, ולכאור' הול"ל בפשטות, דהא לומר שהבעל זייף במזיד לא חיישינן, דאינו חשוד להכשילה ביד"ש, ולהערעור שזייף בשוגג ג"כ לא שייך לחוש מה"ט דרוב בקיאתן, ומדהוצרך הרמב"ן לטעמא דלא חששו אלא משום חשש שמא זייף בעל השטר מוכח דלית ליה האי טעמא, וצ"ב?

וי"ל הביאור בזה עפמשנ"ת במ"א (ראה בהשעורים שלפנ"ז) דבגדר התקנה דבפ"נ ובפ"נ, אי"ז רק שחששו לערעור הבעל ולכן תיקנו שהשליח יאמר עדות שתבטל את ערעור הבעל, כ"א שבמקום שחששו לערעור הבעל, הנה מטעם זה תיקנו **חששא דרבנן** ופסולא דרבנן על השטר עצמה. ועפ"ז י"ל דאיברא דלא היו מתקנים לומר בפני נכתב ובפני נחתם בשביל חשש שהבעל יערער ויאמר שזייף חתימת העדים בגלל העדר ידיעה, דאין חוששין לזה דרוב

סימן ז':

בענין בפני נחתם לשמה

סיכום: קושיית רעק"א והתפא"י בענין בפני נחתם לשמה, תירוץ רעק"א והצ"ע בתירוץו / יישוב להקושיא לפי היסוד שנת' בגדר התקנה דבפ"נ / תוס' ביאור בהתי' לפי היסוד של התפא"י / חילוקי דיעות בין האחרונים בפני הענין דלשמה בגט

(הקונ') שביאר ההמשך בדברי תוס' הנ"ל דלפי ההו"א של תוס' דלשמה לאו דוקא וה"ה לשאר הפסולים א"כ א"א לומר דסתמא קא מסהיד על כל הפסולים. אבל לפי מאי דמסיק התוס' (ע"פ הסוגיא דלהלן ט, ב) דלשמה דוקא קאמר, שפיר פ"י דסתמא לשמה קא מסהיד.

ועפ"ז ביאר הגרע"א השינוי בפירושי רש"י, דבהו"א של הגמ', שסתם סופרים אינם בקיאים, א"כ עכצ"ל דחוששים לכל הפסולים (וכסברת הקושיא של התוס' הנ"ל). אך לפי המסקנא דרוב בקיאים וסתם ספרי דדייני מיגמר גמירי ורבנן הוא דאצרוך, ופרש"י דרבנן הוא דאצרוך הוא משום דאיכא דאשכח כתוב ועומד כו', דחשש זה הוא רק בלשמה, א"כ לענין לשמה גרידא שפיר שייך לומר דסתמא קא מסהיד וכסברת המהרש"א הנ"ל, ולכן במסקנא פרש"י (גם) דסתמא לשמה קא מסהיד, עכתו"ד רע"א.

אך לכאור' פ"י זה צ"ע (נוסף למה דלפ"ז צ"ב אמאי הזכיר רש"י במסקנא גם הא דממילא שיילינן לי'), דהרי בלשון רש"י בתחלת הגמ' (בד"ה לפי הנ"ל) מודגש כמ"פ דהגזרה הוא רק מטעם לשמה ולא משום דינים אחרים, וא"כ משמע דמפרש כן גם בההו"א, והקושיא

(א) בגמ' (ב, ב) מ"ט, רבה אמר לפי שאין בקיאים לשמה, רבא אמר לפי שאין עדים מצויין לקיימו. והיינו דלרבה חוששין שמא לא נעשה לשמה, ולכך צריך השליח לומר בפ"נ ובפ"נ, וממילא שיילינן לי אם הי' לשמה או לא, או דסתמא לשמה קאמר. והק' בתוס' (ד"ה לפי שאין בקיאים לשמה) מ"ש לשמה משאר הל' גיטין כמו מחובר וכו'? והנה התוס' תי' לבסוף דמאי דקאמר שאין בקיאים לשמה הוי הפ' שלא קיבלו הדרשא דלשמה. ולכאור' עצ"ע, דהא גופא קשיא, אמאי לא קיבלו הדרשא דלשמה יותר משאר הל' גיטין? גם צ"ב בפרש"י, דמשמע מדבריו דאין בקיאים הוא כפשוטו, איך יתרץ קושיית התוס' מ"ש לשמה משאר הלכות גיטין?

והנה בתד"ה לפי (הא') בסופו כ' "והא דפ"ה דממילא שיילינן לי אי הוה לשמה ואמר אין אין נראה. . ואומר ר"י דסתמא לשמה קא מסהיד כדפ"י בקונ' נמי בסמוך", והכוונה לפרש"י להלן (ג, א ד"ה לא גיז) שכ' וממילא שיילינן לי אי נכתב לשמה ואמר אין א"נ סתמא לשמה קא מסהיד".

וביאר בחידושי רעק"א הטעם ששינה רש"י מההו"א להמסקנא ע"פ דברי המהרש"א (עמ"ש התוס' והא דפי'

במקומה עומדת גם לפרש"י, דאמאי הוי החשש בההו"א רק על לשמה?

קושיות על התקנה דבפני נחתם לשמה

(ב) והנה מבואר בהמשך הגמ' דרוב בקיאים הן וסתם ספרי דדייני מיגמר גמירי ורבנן הוא דאצרוך, ופרש"י דדלמא אשכח כתוב ששמו כשמו ושמה כשמה. ועפ"ז לכאור' סברת רבה צ"ע, דמאחר דכל החשש הוא דלמא אשכח כתוב ועומד, א"כ מאחר דמעיד על הכתיבה, ומוכח מזה דגט זה לא "אשכח כתוב ועומד", שוב ליכא חשש על החתימה, ולמה צ"ל גם בפני נחתם [והיינו דבשלמא לההו"א דהסופרים אינם בקיאים, א"כ יתכן שהכתיבה הי' לשמה ומ"מ החתים עדים שלא לשמה משום שלא ידע, אבל למאי דמסיק דכל החשש הוא דילמא אשכח כתוב ועומד, א"כ בפני נחתם ל"ל]?

עוד הק' האחרונים (בח"י רע"א ריש ע"ב ובתפא"י ועוד) ד"איך חוששין לעדים שיחתמו שלא לשמה, והרי ע"כ צריכין עידי חתימה לידע על מה הם חתומין דאל"כ ממילא הגט פסול דהוי כאילו אין עליו עדים כלל, דאינם יודעים להעיד, דהיינו בכדי שהעדות יהי' עדות אמיתית צריכים שיחתמו לשמה, ולמה צריך השליח להעיד בפני נחתם? ויש להוסיף דא"ת שחוששין למיעוטא דמיעוטא שאין יודעים שצריכים העדים לידע העדות, א"כ (מלבד מה דלכאור' זה פחות אפי' ממיעוטא דמיעוטא, הרי א"כ) גם גבי הסופר נימא דחוששין למיעוטא דמיעוטא, ולמה צ"ל דחוששין לשמו כשמו ושמה כשמה ואשכח כתוב ועומד?

ויש להוסיף עוד דאם נחתם שלא לשמה א"כ הרי זה ענין שנוגע בכל השטרות, והרי ממאי דקאמר ד"אין בקיאים לשמה" מוכח דבקיאים בהלכות של שטר שטרות, וכן מבואר מפרש"י (ד"ה לפי שאין בקיאים לשמה) שכ' "ואין יודעין שצריך לכתוב הגט לשם האשה וקרא כתיב וכ' לה ספר כריתות לה דהיינו לשמה, הלכך אומר השליח . . וממילא שיילינן לי' אם נכתב לשמה" כו'. ומודגש בכל דבריו דרק הלכה פרטית דלשמה שנאמרה לענין גיטין הוא שאין יודעין.

ועוד, הרי לפי ההו"א של הגמ' דרבה לית לי' דרבא, דהיינו שלרבה אין חוששין לזיוף, והרי אם העדים חתמו שלא לשמה אין לך מזויף יותר מזה, ואיך חשש רבה לזה ומצריך בפ"נ ובפ"נ מטעם זה?

ובעומק יותר הקושיא הוא על עיקר הדין דילפינן מ"וכתב לה" דבעינן לשמה, ומבואר בסוגיא להלן (ג, א – ג, ב) דלכמה דיעות נכלל בזה דבעינן חתימה לשמה, ולכאור' מה צריך קרא דבעינן חתימה לשמה (והוא הלכה בהל' גיטין). הרי פשיטא דאם חתמו שלא לשמה ה"ז עדות שקר ואסור משום מדבר שקר תרחק?

ה'י רעק"א והקושי בזה

(ג) ועי' בחידושי רעק"א בסוגיין שכ' דלהפוסקים דבעינן לשמה בדבור א"ש¹, דאף דהכתיבה הי' לשמה, וע"כ הי' החתימה לשמה, מ"מ צ"ל בפ"נ ובפ"נ דהיינו שהי' אמירה בפ"י לשמה

¹ ועי' בתניא סוף פמ"א דמשמע דבעי אמירה.

אבל הפסול בכה"ג הוא מאותו הלכה דלשמה שהוא בכל השטרות, ואינה דין מיוחד בגיטין, ולמה לן דרשא ד"וכתב לה – לשמה" לענין חתימה?

ת' הריטב"א והקושי בזה

(ד) והנה עי' ב(חידושי רבינו קרשקש המיוחסים לה) ריטב"א סוף ד"ה מ"ט רבה אמר (סוף ע"א) שכ' "חתימה שלא לשמה בספרי דלא גמירי היינו ג"כ שפעמים הסופרים כותבים טופס הגט ומניחין שם עירו ושם עירה וחותרים אותו, כדי שיהא מזומן להם, ויכולין לעשות כן, דבכי הא ליכא שיקרא, ונמצאת חתימה זו שלא לשמה". ומבואר מדבריו חידוש גדול, דבכל השטרות לא הוי עדות שקר במה שבשעת החתימה אין העדים יודעים למי הם חותמים, ולפ"ז מובן הצורך בהדרשה שמצריך לשמה גבי חתימת הגט, וגם מובן עפ"ז איך שייך שיטעו בחתימת הגט (מכיון שמדמים זה לשאר שטרות), והאחרונים האריכו לבאר סברתו. אבל בתוס' (ד, א ד"ה מודה) מבואר דלא כן, דבכל השטרות אם חתמו עדים למטה ואח"כ כ' למעלה אין כאן עדות (שמטעם זה הק' התוס' שם דאם בגט גזרינן שלא לשמה אטו חתם מקודם א"כ גם בכל שטרות צ"ל הדין כן), וא"כ הקושיא במקומה עומדת?

ת' רעק"א דבא למעט ברירה, ותלייה בפלוגתא הראשונים

(ה) ועי' ברעק"א שכ' דאפ"ל דמיירי שיש לו שני נשים ששמותיהן שוות, וחתמו לגרש בו איזה מהן שתצא מפתח ביתו תחלה, דמכח אין ברירה הוי שלא לשמה (כדאיתא בגמ' רי"פ כל הגט. ולכאוף הכוונה בזה ליישב רק הקושיא

בשעת החתימה. וכן לפ"ז א"ש מה דבעינן קרא ד"וכתב לה לשמה" גבי גט, למ"ד דקאי על החתימה, דבעינן קרא להצריך אמירה, וגם א"ש דזהו דין מיוחד בגט ולא בשאר שטרות. אבל הק' לדעת רוב הפוסקים שסוברים דלא בעינן אמירה (עי' ב"ש אה"ע סי' קל"א ס"ט בב"ש סקי"א ובפתח"ת סק"ג, ועייג"כ בתפארת יעקב שם דמכריח דלא בעינן אמירה), א"כ אכתי צ"ע.

וכ' רעק"א דאפ"ל דחוששין דלמא נכתב לא' ששמו כשמו ונמלך, ואח"כ מצאה השני והוא החתים עליו עדים בשביל עצמו (וא"כ החתימה ה' באמת ואינה עדות שקר), ואח"כ נמלך ואבד או החזיר להראשון, ואז אף שנכתב לשם הראשון אבל לא נחתם לשמו.

אבל לכאוף צ"ע ג' לומר שחוששין לזה, וכמו שהק' בתפארת יעקב ד"רחוק מאוד לומר דחיישינן שנכתב לשם זה ונמלך שלא לגרש ונתנו לאחר או שאבדו והשליכו לאשפה ומצאו אחר והחתים עליו עדים, וחזר השני ונמלך ג"כ והחזירו לראשון" ובפרט דהרי קי"ל (לקמן ה, ב וטו, א) ד"כתב שיטת ראשונה לשמה דסגי בכך דאמרינן מסתמא סיימוהו לשמה ולא חיישינן דנמלך בינתיים, כ"ש שאין לחוש היכי דידענו דנכתב כל הגט לשם זה דנחתם לשם אחר ואח"כ חזר הראשון לגרש בו". וגם, הרי זה ה' מתרץ לכאוף רק הקושיא דאיך שייך חשש דחתימה שלא לשמה והרי זה עדות שקר (וע"ז מתרץ דהחשש הוא שהעדים חתמו באמת והמוצא טעה בזה), אבל לכאוף עדיין הקושיא במקומה עומדת דאמאי צריכים לעיקר הדרשה ד"וכתב לה לשמה" לענין החתימה, הרי הנ"ל הוא רק היכי תימצא שיהי' גט שלא לשמה אף שנכתב לשמה,

אבל עי' ברשב"א שם (כה, א ד"ה ר' אסי) שכל "אע"ג דרב אסי אמר בסמוך משמיה דר' יוחנן האחין שחלקו מחזירין זה לזה ביובל משום שאין ברירה איפשר דהכא אזיל לחומרא והכא לחומרא, דרב אסי מספקא ליה גבי אחין שחלקו אי יורשין הוו ויש ברירה או לקוחות הוו ואין ברירה כדאיתא בשילהי בית כור (ק"ז א') הילכך זיל הכא לחומרא פוסל לכהונה משום ברירה ופסול לגרש בו משום דילמא אין ברירה וביובל מחזירין לחומרא", ומבואר שחולק על התוס' וסב"ל דאין חילוק בעצם הדין דברירה בין גיטין לממון (ורק דלעולם אזלינן לחומרא), וא"כ ע"כ לא סב"ל דזה גופא ילפינן מגזה"כ דוכתב לה.

ועכ"פ לפי' התוס' אפ"ל כתי' רעק"א דבעינן קרא ד"וכתב לה" לענין חתימת הגט למעט הך דברירה (דאיזה שארצה אגרש) אף למ"ד דיש ברירה לענין ממון, אבל לפי' הרשב"א א"א לומר כן, ופסול מטעם דלחומרא אין ברירה, וא"כ הדק"ל דכיון דאין ברירה א"כ אין כאן עדות ואינה דין מיוחד לענין גט?

תי' התפא"י

(ו) והתפא"י כ' דבכל שטר הנה חתימת העדים הוא (גם) להעיד שהשטר נעשה בכשרות, ולפ"ז בגט צ"ל שבכלל העדות העדים הוא שהכתיבה היתה לשמה (מכיון שזה נוגע לכשרות הגט), וא"כ אף אם לפי האמת היתה הכתיבה לשמה, מ"מ אם העדים לא ידעו מזה חסר בהעדות שלהם, ועפ"ז מיישב דאף דהי' אמירה דבפני נכתב, היינו דהכתיבה היתה לשמה, מ"מ (אף דנקטינן דגם חתימת העדים היתה לשמה, מ"מ) צ"ל

הב', דאיך ייתכן פסול דשלא לשמה שהוא פסול רק בגיטין ולא בשאר שטרות, אבל אי"ז מיישב את הקושיא הראשונה דאם אמר בפני נכתב אמאי צ"ל בפני נחתם, דהא בהך היכי תימצא ע"כ גם הכתיבה היתה כה"ג, וא"כ הוי פסול גם בהכתיבה). עכ"ד.

ולא זכיתי להבין, הרי כנ"ל לכאור' יסוד הקושיא הוא (לא רק מהו החשש דשלא לשמה בסוגיין, כ"א גם) מהו בכלל הדין דלשמה בגיטין, ולמה צריך קרא ד"וכתב לה לשמה" לר"מ (דאמר עדי חתימה כרתי) דסבר ד"וכתב" דקרא קאי אחתימה (וכן למ"ד דקאי הן אכתיבה והן אחתימה), דע"ז ה' הצ"ע מה צריך קרא בגט להצריך לשמה, הרי אם החתימה היתה שלא לשמה אי"ז עדות ופסול בכל השטרות. וא"כ לכאור' אין הת' מיישב זה, דהא בהך היכי תימצא שאיזה שתצא מפתח ביתי, הרי מבואר בגמ' (להלן כה, א) דזהו משום דלענין גיטין אין ברירה, וא"כ לכאור' גם בשאר שטרות צ"ל דלא מיחשב עדות בכך (אם ה' הדין גבייהו דאין ברירה).

אמנם באמת זה תלוי במחלוקת ראשונים בביאור יסוד הדין דאין ברירה לענין גיטין, דהנה עי' להלן (כד, ב) תד"ה לאיזו שארצה שכל "ואומר ר"י דאפי' מאן דסבר בעלמא יש ברירה הכא מודה משום דוכתב לה לשמה משמע שיהא מבורר בשעת כתיבה וכן משמע בגמרא דקאמר אי איתמר בהא בהא קאמר ר' יוחנן דאין ברירה משום דבעינן לה לשמה משמע אע"ג דבעלמא יש ברירה הכא פסול משום דכתיב וכתב לה", ומשמע דדין זה גופא דאין ברירה גבי גיטין הוא מגזה"כ ד"וכתב לה – לשמה".

לשמה" דין מיוחד בגיטין, דאינו מספיק הידיעה בלבד כמו בשאר שטרות, כ"א צריך פעולה וכוונה חיובית לייחודה במחשבתו.

ועי' באמרי משה סי' י"ז מה שביאר דמצד ההלכה ד"לשמה" בחתימה דכל השטרות לא הי' צריך להיות לשם האשה, דבכל השטרות אי"צ אלא שיהי' חתימת העדים מדעת המתחייב, ואם חתמו מדעת הלוח די בכך אף שאין מכירים המלוה, ומצד זה לא הי' צריך בגט אלא שיהי' מדעת הבעל ולא מדעת האשה, ועי' בעינין להלכה מיוחדת דלשמה דצ"ל גם לשם האשה, ע"ש, ולכא' יש לדון בדבריו, ואכ"מ.

עכ"פ נמצינו למדים דבהחידוש דדין לשמה לענין גיטין אפ"ל בכמה אופנים: א) דהחידוש הוא דבעינן גם לשם האשה ולא רק מדעת המתחייב שהוא הבעל (ודלא כשאר שטרות). ב) דבעינן שיוציא בדבור ויאמר לשמה. ג) דבא למעט כשאמר איזה שארצה אגרש, דלא מהני ברירה שיהי' נחשב לשמה. ד) דבא לומר שצריכים שיחתמו העדים שהכתיבה הי' לשמה. ה) דהחידוש הוא דבעינן מחשבה חיובית דלשמה, שמייחדה במחשבתו (ועוד אופן הוא המובא לעיל מרבינו קרשקש דבשאר שטרות לא בעינן לשמה וזהו החידוש דגיטין).

[ועי' במשנה להלן ריש פרק כל הגט: "גט שנכתב שלא לשום אשה פסול כיצד היה עובר בשוק ושמע קול סופרים מקרין איש פלוני מגרש את פלונית ממקום פלוני ואמר זה שמי וזה שם אשתי פסול לגרש בו יתר מיכן כתב לגרש את אשתו ונמלך מצאו בן עירו ואמר לו שמי כשמך ושם אשתי כשם אשתך פסול לגרש בו יתר מיכן היו לו

בפני נחתם להעיד שהעדים ידעו בשעה שחתמו שהכתיבה היתה לשמה, עש"ב והדברים ערבים.

(ועי' בתד"ה ורבנן הוא דאצרוך בסופו שכ' "דהא דאצרוך רבנן הכא היינו כדי שלא יערער הבעל ויאמר שכתבו הסופר כדי להתלמד והוא החתים עליו עדים שהוא לא הי' בקי לשמה", ובגליון הגמרות הובא גירסא מהר"י בכרך "שהוא והן לא היו בקיין לשמה", ואותה גירסא מתאים לפי הנ"ל דהתפא"י, דאם העדים חתמו על גט שלא נכתב לשמה זהו ג"כ משום שהם אין בקיין לשמה).

והנה לפי"ד צ"ל דבכל מקום דקאמר בפני נחתם לשמה יהי' הפי' שהשליח מעיד שהוא יודע שהעדים שחתמו ידעו שהכתיבה היתה לשמה, וזהו חידוש גדול [וגם לפ"ז צע"ק מאי דמשמע בגמ' ג, א) דאם הי' אומר בפני נחתם לשמה תו לא צריך].

עכ"פ בין לרעק"א ובין להתפא"י נקטו למסקנא דכל שהי' שלא לשמה ממש, ה"ז פסול בכל השטרות, דאי"ז עדות [והחידוש גבי גיטין – הנה לרעק"א החידוש הוא דפסול גם שלא לשמה דברירה, ולהתפא"י הוא שהחתימה צ"ל על ה"לשמה" דהכתיבה].

תי' נוספים באחרונים

ז) ועי' בליקוטי שיעורים (על גיטין להר"פ שטיין, סי' ג') בסופו (אות ח') שמביא ראי' מדברי הגר"ח דדין לשמה בגיטין הוא לא רק הידיעה כ"א פעולה חיובית שמייחדה במחשבתו (דאל"כ לא הי' מועיל לזה שליחות דהוי דבר דממילא, ע"ש), ועי' בתניא פל"ט. ולפי' זה א"ש דילפינן מ"וכתב לה –

הפי' בזה, ואעפ"כ ישנה ספק בכמה אחרונים בנוגע לפירושה וענינה של לשמה להלכה ולמעשה (ואף די"ל דמקיימים את כולם לפועל, הרי מבואר באחרונים הנ"ל דמאן דאמר הא לא אמר הא, כמובן)!

ועכ"פ עפ"ז לכאור' יש לתרץ עוד קושיית התוס' ושא"ר שהק' דמ"ש לשמה דנקט דאין בקיאין יותר משאר הל' גיטין (ולכאור' גם לת' התוס' שתי' דדרשה דלשמה לא קיבלו לכאור' עדיין צ"ע, דמ"ש דרשה דלשמה דלא קיבלו)? ולהנ"ל עכ"ס לא ק' כ"כ, דהרי חזינן דהפירוש דלשמה אינה פשוט כלל (ודלא כמו שאר הפסולין דמחובר ושינה שמו ושמה ונכתב ביום ונחתם בלילה), ועד שיש ספק וחילוקי דיעות בין גדולי האחרונים גם בזה"ז בנוגע לפועל, וא"כ שוב אי"ז דבר רחוק שבחו"ל שאינם בני תורה אין בקיאין או לא קיבלו הדרשה, דהיינו אותה הדרשה שהיא לפי האמת.



יישוב נוסף אמאי בעינן עדים גם על חתימה

(ח) ובנוגע להקושיא דאם הכתיבה הי' לשמה למה צריך להעיד גם על החתימה, אולי י"ל הביאור בזה בהקדם: הנה כבר נת' בשיעורים הקודמים דבגדר התקנה דבפני נכתב יש לחקור, דאפ"ל דתיקנו דין אמירה, אבל אפ"ל דהתקנה הוא דתיקנו לפסול הגט, ובמילא צריך השליח לומר בפ"נ ובפ"נ להכשירה. ונת' דמשמע כאופן הב' ממה דקאמר בגמ' (ט), (ב) דחשיב "פסולא דרבנן".

שתי נשים ושמותיהן שוות כתב לגרש את הגדולה לא יגרש בו את הקטנה יתר מיכן אמר ללבלר כתוב לאיזו שארצה אגרש פסול לגרש בו,

ובגמ' שם: "מאי יתר מיכן תנא דבי ר' ישמעאל לא זה שנכתב שלא לשום גירושין אלא אף זה שנכתב לשום גירושין פסול ולא זה שנכתב שלא לשום גירושין ידידה פסול ולא זה שנכתב לשום גירושין ידידה פסול ולא זה שנכתב לשום גירושין הא אלא אף זה שנכתב לשום גירושין הא פסול מאי טעמא אי כתב ונתן ספר כריתות בידה הוה אמינא למעוטי האיך קמא דלא עביד לשום כריתות אבל כתב לגרש את אשתו ונמלך דעביד לשום כריתות אימא כשר כתב רחמנא וכתב אי כתב רחמנא וכתב הוה אמינא למעוטי האי דלא איהו קא כתיב לה אבל יש לו שתי נשים דאיהו קא כתיב לה אימא כשר כתב רחמנא לה לשמה וסיפא למה לי הא קא משמע לן דאין ברירה".

ולהנ"ל הנה כל הדינים שבמשנה הם כמה מהסברות השונות דלעיל בדין לשמה דגט (גבי הכתיבה גופא): (א) להתלמד אינו מועיל, והיינו דבעינן לשמה ודלא כשטרות דלא בעינן כלל (לרבינו קרשקש), (ב) שנכתב לשום גירושין ידי' ולא לשום גירושין ידידה אינה מועיל (דלא כשטרות דבעינן רק מדעת המתחייב, כסברת האמרי משה), (ג) לשמה ע"י ברירה אינו מועיל דלא כשטרות, כסברת רעק"א].

והדבר פלא, הרי החיוב דלשמה הוא הלכה למעשה בהל' גיטין שנוגע בכל גט, ומעשים בכל יום, וכל הבתי דינים וכל הסופרים צריכים לדעת שצריכים לכתוב הגיטין לשמה, וצריכים לדעת

להכתיבה ולשמה בנוגע להחתימה), כ"א שהחשש והערעור בנוגע להכתיבה (שהי' שלא לשמה) יש בכללה גם חשש בנוגע להחתימה (דהא אם הכתיבה היתה שלא לשמה הרי זה חיסרון גם בהחתימה וכנ"ל), במילא הפסולא דרבנן שתיקנו מטעם זה הוא גם בנוגע להחתימה.

ונתבאר דלפ"ז אכתי יש לחקור, דאפ"ל בב' אופנים, דאפ"ל דהפסולא דרבנן הוא רק פסול בעלמא, דכיון שתיקנו שצ"ל בפ"נ ובפ"נ הנה תיקנו כן גם בנוגע לדיעבד, דאם אינו מקיים את התקנה פסול, או אפ"ל דגדר הפסול דמדרבנן הוא דכיון שחוששין שמא יבא הבעל ויערער, לכן מדרבנן חששו ותיקנו על הגט אותה פסול שחששו שהבעל יערער אודותה.

נ"מ בהחקירה בענין בפני נחתם לשמה

(ט) ונ"מ בנידו"ד, דאי נימא דכיון שיש חשש ערעור על הגט לכן גזרו רבנן אותה חשש ופסול על הגט, א"כ יוצא דלרבה דחששו שמא יערער הבעל שהוא שלא לשמה, הרי (החשש הזה עצמה הוא לא מה שמחייב האמירה דבפ"נ ובפ"נ, כ"א) חשש זה הוא רק הסבה לכך שגזרו פסולא דרבנן על הגט, וזה במילא מצריך האמירה דבפ"נ. ולפ"ז א"ש, דמאחר שישנה חשש שהבעל יערער שזהו שלא לשמה, א"כ ישנה פסולא דרבנן דשלא לשמה על גט זה, והיינו דכל גט יש לה חזקת כשרות בנוגע ללשמה, אבל בגט זה גזרו חכמים לבטל הך חזקת כשרות, וא"כ מובן דאף שהחשש הוא בנוגע להכתיבה, מ"מ הרי זהו רק הסבה לביטול החזקת כשרות, אבל לאחר תק"ח שוב אין חזקת לשמה כלל על גט זה, ובמילא דצריך להעיד גם על החתימה.

אמנם לפי היסוד שכותב יש להמתיק ההסברה דלעיל, דעפ"ז י"ל דזה שנת' דמצד החשש ערעור בנוגע להכתיבה ביטלו החזקת כשרות דלשמה גם בנוגע להחתימה, אי"ז רק משום שבנוגע להגט שניהם כדין א' דלשמה (ואי"ז ב' דינים שונים דלשמה בנוגע

סימן ח:

בהסברא לחלק בדבר שבערוה בין לאסור ולהתיר

סיכום: הצעת דברי התוס' והקושיות בדבריו / קושיות בפרש"י / תי' ע"פ ב' אופנים בהסברא לחלק בין להתיר ולאסור, אם הוא בדין ע"א או בדין דבשב"ע / משמעות מתוס' ביבמות כאופן הב' / הצעת הסוגיא ודברי התוס' ביבמות, מבואר מזה דיסוד החילוק הוא הלימוד מע"א / יישוב כמה ענינים עפ"ז, ביאור השקו"ט עפ"ז / קושיא על הביאור דא"כ לא הו"ל להזכיר אתחזק כ"א בידו, ב' סברות בהנאמנות בידו שבוז תלוי היישוב לקושיא זה / ביאור איך בזה פליגי רש"י ותוס' / יישוב הקושיא גם אליבא דתוס'.

קושיות על הגירסא "כל עריות" ברי"ש

[ובאמת גם לאידך גירסא (שהיא הגירסא שלפנינו) דגרס "כל עדיות שבתורה" צ"ע כנ"ל, דסוכ"ס מאי מקשה לבסוף "ואין דבשב"ע פחות משנים", הרי מאחר שישנה סברא דזהו רק לאסור (דאם יש מקום להסברא א"כ לכאו' אי"ז תלוי בהגירסאות), א"כ מהו הקושיא, ואיך דוחה סברא זו באמת גם להגירסא דלפנינו?]

גם צ"ע על הת' של התוס', דלכאו' העיקר חסר מן הספר, דאין נזכר כלל בהסוגיא שום זכר להחילוק בין להתיר ולאסור? ואם התוס' הוקשה להם על מאי דקאמר "כל" דאינו מדוייק (מכיון דזהו עיקר דבר שבערוה), איך ניחא להו במאי דמתרץ בגמ' "ע"א נאמן באיסורים" שלכאו' אין בה שום רמז לעיקר הת' לחלק בין להתיר ולאסור?

דקדוקים בפרש"י ותוס' בענין ע"א נאמן באיסורים

(ב) ועל מאי דמשני הגמ' עד אחד נאמן באיסורים פרש"י "שהרי האמינה תורה כאו"א על השחיטה ועל הפרשת תרומה ועל ניקור הגיד והחלב" (וכוונתו

(א) בגמ' (ב, ב) ולרבה דאמר לפי שאין בקיאין לשמה ליבעי תרי מידי דהוי אכל עדיות שבתורה. ובתד"ה מידי: "בדלי"ת גרסינן כגון עדות דיני ממונות ודיני נפשות, ואית דגריס עריות ברי"ש, ולא נהירא דא"כ מאי משני ע"א נאמן באיסורין, מה לו להזכיר איסורין והא ערוה נמי איסור הוא, והכי הו"ל למימר לא דמי לשאר עריות והו"ל ליתן טעם, ומיהו י"ל דה"ק ע"א נאמן באיסורין להתיר והא דבעי תרי ה"מ לאסור דחד לאו כל כמיני" (ואה"כ הק' ע"ז מהלשון "כל").

ולכאו' צ"ע, דמאחר דלגירסא זו הרי נחית הגמ' מעיקרא לסברא דאין דבשב"ע פחות משנים, ורק דמשני ע"ז דזהו רק לאסור אבל לא להתיר, א"כ מאי קא מקשה שוב לבסוף "והוי דבשב"ע ואין דבשב"ע פחות משנים", והרי קושיא זו כבר תי' (דאין דבר שבערוה פחות משנים אינה אלא לאסור ולא להתיר), ומאי מק' שוב? ולא הו"ל לומר אלא דהכא אתחזק איסורא, ותו לא (שו"ר שהק' כן בחת"ס (קטע המתחלת אמנם) ע"ש מה שתי')?

התוס' ליישב הגירסא (דאין דבר שבעוה פחות משנים הוא רק לאסור) א"כ איך יתורץ מאי דקאמר בגמ' שוב לבסוף "והוי דבשב"ע וכו'" – לכאור' אפשר לתרץ דבתחלה תל' הגמ' דע"א נאמן באיסורין להתיר, ולכן אין שייך לומר כאן הך כללא דאין דבשב"ע פחות משנים, וע"ז קאמר דכאן אין שייך הא דע"א נאמן באיסורין, אף דהוי להתיר, משום דכאן אתחזק איסורא דא"א, ושוב אי"כ נאמנות דע"א נאמן באיסורים, וחזר הדין דאין דבר שבעוה פחות משנים. והיינו דהסברא לחלק בין לאסור ולהתיר הוא משום דע"א נאמן באיסורים. אבל מאחר דלא שייך כאן הכלל דע"א נאמן באיסורים (מטעם דאתחזק איסורא), שוב הדר דינא דאין דבר שבעוה פחות משנים.

אך לכאור' זה תלוי במה שיש לחקור בהך סברא לחלק בין להתיר ולאסור, דאפשר לבארה בב' אופנים: (א) דזהו סברא בנוגע להדין דעד אחד נאמן באיסורין, דנקטינן דהא דע"א נאמן באיסורים זהו דוקא להתיר אבל לא לאסור, וכן מורה פשוטות ל' התוס' בסוגיין "דלאו כל כמיני' לאסור". ולפ"ז מאי דקאמר בגמ' "ע"א נאמן באיסורין" לגירסא זו, הוי הפי' בזה דכיון דלהתיר ישנה דין דע"א נאמן באיסורין, לכן נאמן אף שהוא דבר שבעוה (דכח הנאמנות דע"א נאמן באיסורים הוא אפי' בדבר שבעוה). (ב) או אפ"ל דזהו סברא בענין הדין דאין דבר שבעוה פחות משנים, דנקטינן מסברא דדין זה בדבשב"ע הוא רק לאסור אבל לא להתיר, ולפ"ז מאי דקאמר בגמ' "ע"א נאמן באיסורין" לגירסא זו, הוי הפי' בזה דהך כללא דב"כ עריות שבתורה" (דהיינו דבר שבעוה) הדין הוא דבעינן שני עדים, דאין דבשב"ע פחות משנים, זהו רק

כמו שפי' ביבמות (פח, א ד"ה ואמר ברי לי) "והא וודאי פשיטא לן דסמכינן עלי' . . דאי לאו הכי אין לך אדם אוכל משל חבירו ואין לך אדם סומך על בני ביתו". או כמו שפי' בחולין (י, ב בד"ה ע"א נאמן באיסורים) "דכל יחיד ויחיד האמינתו תורה וזבחת מבקרך ומצאנך ושחט את בן הבקר ואכלי כהנים על ידו ולא הזקיפו להעמיד עדים בדבר" (כו'). ובד"ה הכא אתחזק (על מאי דקאמר בגמ' דהכא לא שייך עד א' נאמן באיסורים משום דהכא אתחזק איסורא) פרש"י (בא"ד) "ומטבל ושחיטה לא גמרינן לה . . דהתם בידו לתקנן לפיכך נאמן להעיד עליהן".

וצ"ע, דמאחר שלבסוף מסיק רש"י דהנאמנות בטבל ושחיטה הוא מטעם אחר, משום שבידו לתקן (שלכן נאמן אע"פ דאתחזק איסורא), א"כ לא הו"ל להזכירן מעיקרא, וכמו שהק' באמת בתד"ה ע"א ובשא"ר? גם יל"ע במ"ש רש"י "ומטבל ושחיטה לא גמרינן לה", דלכאור' הו"ל להקשות על עיקר הדין, דאיך נאמן עלייהו אם אינו נאמן כ"א היכא דלא אתחזק איסורא?

והנה בתד"ה הוי דבר שבעוה מק' דלמה הוצרך להטעם דבשב"ע, ולמה אין די בהטעם דאתחזק איסורא, ותי' משום דביבמות יש ספק אם ע"א נאמן אפי' באתחזק איסורא, ולהך צד צ"ל דמה דהכא אינו נאמן הוא משום דהוי דבר שבעוה. ולכאור' צ"ע עפ"ז לאידך גיסא, דא"כ למה הזכיר כלל הטעם דאתחזק איסורא, ולמה לא הסתפק רק בהטעם דדבר שבעוה, שרק זה קיים לכל הדיעות?

ב' אופנים בהחלוק בין לאסור ולהתיר

(ג) והנה על הקושיא דלעיל על הגירסא "כל עריות שבתורה" – דלפמ"ש

דין בכל איסורין (דערה נמי איסור הוא כמ"ש בתוס'), ומ"מ יש דין דאין דבר שבערה פחות משנים, ועכצ"ל בדבר שבערה ליכא הכלל דע"א נאמן באיסורים (וזה גופא הוא הדין והילפותא דאין דבר שבערה פחות משנים), דאף דבשאר איסורים יש נאמנות לע"א, מ"מ בדבר שבערה יליפין דבר דבר ממון דשונה הוא משאר איסורים וצריך ב' עדים, אבל לא מסתבר כלל לומר דעיקר הדין הוא דאין דבר שבערה פחות משנים, וע"ז בא הכלל דע"א נאמן באיסורים ו"דוחה" הך כללא באיסורים מסויימים¹.

ואף דמהתוס' בסוגיין יש משמעות כאופן הא', מדקתני "דלאו כל כמיני", וכמובא לעיל², מ"מ בדברי התוס' יבמות מפורש לכאז' כאופן הב', דבדף פח, א שם בתד"ה מידי דהוי, הוזכר ג"כ סברא זו, וז"ל "הו"א דהאי דאין דבשב"ע פחות משנים הני מילי לאוסרה על בעלה, דאין אחד נאמן לאסור, דלענין איסור כתיב כי מצא בה ערות דבר, אבל להתירה חד נמי נאמן", ומכיון שזהו אותה החילוק כמו התוס' בסוגיין, ושם מפורש דהך חילוק

לאסור, אבל להתיר ליכא כללא זו, ובמילא לענין להתיר הדרינן לדינא דע"א נאמן באיסורין.

והנ"מ הוא דלאופן הא', הנה לאחר דקאמר בגמ' דכאן לא שייך הדין דע"א נאמן באיסורין משום דאתחזק איסורא, א"ש דמסיק דא"כ בעי תרתי כאן משום דאין דבשב"ע פחות משנים, דמה דנדחתה מעיקרא הסברא דאין דבר שבערה פחות משנים להתיר ה' רק מכאן דע"א נאמן באיסורים. אבל לאופן הב', הנה יסוד סברת הגמ' דע"א נאמן באיסורין³ הוא דכאן שייך הנאמנות דע"א **משום** דכאן לא שייך הכלל דאין דבשב"ע פחות משנים כיון דהך כללא הוא רק לאסור וכאן הוא להתיר, וא"כ אף לאחר הדחייה דדחי דכאן לא שייך הנאמנות דע"א משום דאתחזק איסורא, מ"מ מאי מסיק דאין דבר שבערה פחות משנים, הרי אכתי לא נדחתה בשום אופן הסברא לדחות זה בנידו"ד משום דכאן הוי להתיר והא דבעינן שנים הוא רק לאסור.

והנה מסברא לכאז' מסתבר יותר כאופן הב', דהא ע"א נאמן באיסורין הוא

לשאר עריות הוא דאין דבשב"ע פחות משנים הוא רק לאסור (ומאי דקאמר ע"א נאמן באיסורין ה"ז רק הפועל יוצא, דכיון דהכלל דבשב"ע אינה שייכת כאן, במילא הדר דינא דע"א נאמן באיסורים), וא"כ לכ' עיקר קושית התוס' במקומה עומדת [אף שיש ליישב בדוחק, דהא לב' האנופנים בפ' התוס' אין בכלל הפירוש של המלים של הגמ' ע"א נאמן באיסורים] הסברא לחלק בין איסור להתיר, ומ"מ א"ש דכיון דזהו הכוונה במלים אלו הרי זה בכלל תי' הגמ', ומאי דהק' התוס' מעיקרא (דמה לו להזכיר איסורין כו') הו"ל ליתן טעם (כו') ה' רק אי הוה אמרינן דאין בכלל תי' **שום** סברא לחלק, דע"ז ה' התוס' דא"כ לא תי' הגמ' כלום. וא"כ גם לפי זה הרי יש בכלל תי' הגמ' הסברא לחלק].

¹ וגם לפ"ז אי"מ הכלל ד"אין דבר שבערה פחות משנים", דקודם הלימוד דע"א נאמן באיסורים הרי אין חילוק בין דבר שבערה לעדויות אחרות (משום דבלי הילפותא דע"א נאמן באיסורים הרי כל עדויות בעו שנים).

² וכל' כן משמע ג"כ מעצם השקו"ט של התוס', דהרי מעיקרא ה' ד"מה לו להזכיר איסורין" כו', כלומר דלתרץ הקושיא הו"ל להגמ' ליתן טעם לחלק בין ערה זה לשאר עריות. וא"כ בשלמא לאופן הא', הרי במאי דקאמר ע"א נאמן באיסורין, בזה מבאר שפיר החילוק בין זה לשאר עריות, דהרי כאן זה להתיר, וא"כ שייך כאן הנאמנות דע"א נאמן באיסורין (דלא כשאר עריות), אמנם לאופן הב' הרי החילוק בין כאן

מנלן" ועד"ז קאמר לענין הקדש וקונמות, עד שלבסוף מסיק "מתוך חומר שהחמרת עליה בסופה הקלת עליה בתחלה לא ליחמיר ולא ליקיל משום עיגונא אקילו בה רבנן"].

וע"ז מק' בתד"ה מידי דהוי אטבל הקדש וקונמות (הנ"ל) "וא"ת והיכי ילפינן אשה מטבל והקדש והא אין דבשב"ע פחות משנים (וכוונת הקושיא ברורה, דהרי כבר קאמר בגמ' על הלימוד מחתיכה ספק של חלב דא"א למילף משם משום דאין דבשב"ע פחות משנים, וא"כ איך סבר למילף שוב מטבל וכו')? ואור"י דאי הוה שייך למילף מטבל והקדש, הו"א דהאי דאין דבשב"ע פחות משנים הני מילי לאוסרה על בעלה, דאין אחד נאמן לאסור, דלענין איסור כתיב כי מצא בה ערות דבר, אבל להתירה חד נמי נאמן".

ומבואר דיסוד הסברא לחלק בין להתיר ולאסור, היינו משום שאם אפשר למילף נאמנות דע"א באשה מהקדש טבל וקונמות, א"כ היינו מוכרחים לומר דהך דרשא דילפינן דבר דבר מממון דאין דבשב"ע פחות משנים, היינו רק לאסור (שבזה מייירי קרא) ולא להתיר, אבל מאחר דבי"כ אין ללמוד אשה מהם, דבאשה אתחזק איסורא (וכפשי"ת באות שלאח"י), לכן הדר דינא דקרא דכי מצא בה ערות דבר מפרשינן בכל מילי דדבר ערוה, דמהיכי תיתי לן לחלק, ושוב הוי הדין דאין דבשב"ע פחות משנים בין להתיר בין לאסור.

ומעתה יובן היטב השקו"ט דהגמ' בסוגיין לפי הגירסא שהביאו התוס' "כל עריות שבתורה", דהא דמשני בגמ' "ע"א נאמן באיסורים" ומפרש התוס' משום דאין דבשב"ע פחות משנים הוא רק לאסור אבל לא להתיר, הנה היסוד

הוא סברא וחילוק בהדין דאין דבר שבערוה פחות מב', וא"כ מסתבר לכאור' דזהו הפ' גם בתוס' בסוגיין דחד טעמא הוא, וא"כ הדק"ל, דמאחר דתירצה הגמ' דאין שייך כאן "אין דבר שבערוה פחות משנים" כיון שהוא להתיר, א"כ (אף דמק' דאין שייך הנאמנות דע"א משום דאתחזק איסורא, מ"מ) מה שייך לסיים בהקושיא ד"הוי דבשב"ע ואין דבשב"ע פחות מב'?"

ביאור השקו"ט ע"פ הסוגיא ודברי התוס' ביבמות

(ד) אך נראה דבאמת ע"פ דברי התוס' ביבמות הנ"ל יתורץ, ועפ"ז יתבאר השקו"ט בסוגיין, וצריך להקדים תוכן הסוגיא שע"ז קאי דברי התוס' שם:

הנה בגמ' שם מק' על מה דמבואר מהמשנה דע"א נאמן באשה לומר שמת בעלה "אלמא עד אחד נאמן ותנן נמי הוחזקו להיות משיאין עד מפי עד ואשה מפי אשה ואשה מפי עבד ומפי שפחה אלמא עד אחד מהימן . . מדאורייתא מנא לן . . (וקאמר) אלא סברא היא מידי דהוה אחתיכה ספק של חלב ספק של שומן ואתא עד אחד ואמר ברי לי דשומן הוא דמהימן מי דמי התם לא איתחזק איסורא הכא איתחזק איסורא דאשת איש ואין דבר שבערוה פחות משנים הא לא דמיא אלא לחתיכה דודאי חלב ואתא עד אחד ואמר ברי לי דשומן הוה דלא מהימן מי דמי התם אפי' אתו בי מאה לא מהימני הכא כיון דכי אתו בי תרי מהימני חד נמי להימניה, מידי דהוה אטבל הקדש וקונמות". [וממשיך] "האי טבל היכי דמי אי ידידיה משום דבידו לתקנו אלא דאחר מאי קסבר אי קא סבר תורם משלו על של חברו אינו צריך דעת בעלים משום דבידו לתקנו ואי קסבר צריך דעת בעלים ואמר אנא ידענא ביה דמתקן היא גופה

שבערוה פחות משנים הוא רק לאסור ולא להתיר.³

ובמילא א"ש - לפי גירסא זו - מה שהוצרכה הגמ' לשני הטעמים - דהכא אתחזק איסורא, וגם דהוי דבר שבערוה, דהטעם משום דדבר שבערוה גרידא אינו מועיל, דהא כבר הק' ע"ז דאפ"ל דזהו רק לאסור אבל לא להתיר, והיינו כנ"ל משום דלהתיר ילפינן מהקדש וכו', ולכן צריך להטעם דאתחזק איסורא, שמשמע זה לא ילפינן מהקדש וכו', וכמשנ"ת. אבל הטעם דאתחזק איסורא בפנ"ע ג"כ לא הי' מספיק לגירסא זו, דהרי עיקר הקושיא היתה דליבעי תרי מטעם דבר שבערוה, וע"ז קאמר ע"א נאמן כו', היינו דדילמא דבר שבערוה בעי תרי רק לאסור, וא"כ מובן דטעם זה שכאן הוא אתחזק איסורא בפנ"ע אינו מספיק, וזהו

לסברא זו הוא משום דכיון דאפשר למילף אשה מהקדש טבל וקונמות דע"א נאמן, לכן מוכרחים לחלק ולומר דאין דבר שבערוה פחות משנים הוא רק לאסור, וע"ז משני הגמ' דהכא אתחזק איסורא דא"א, וא"כ א"א למילף משאר ע"א נאמן באיסורים, וא"כ אין יסוד לחלק בין להתיר ולאסור, ושוב בעינן תרי מטעם דאין דבשב"ע פחות משנים.

ולפ"ז מבואר שבהתי' של הגמ' ע"א נאמן באיסורין" כלול התי' על הקושיא מאין דבר שבערוה פחות משנים (לפי' התוס'), שהיא הסברא לחלק (בענין אין דבר שבערוה פחות משנים) בין להתיר ולאסור, דהרי הטעם והיסוד להך חילוק הוא משום שע"א נאמן באיסורין (כנ"ל מדברי התוס' ביבמות), ומכאן זה הוא דמתחדש הסברא דאין דבר

פחות משני עדי מסירה או חתימה אבל אם נתקיים הדבר בשני עדים תו לענין נאמנות להעיד שנתגרשה או נתקדשה לזה סגי בע"א ככל איסורין שבתורה ומשני לא היא אלא כל דבר שבערוה בעי תרי הן לקיום הדבר הן להאמין הדבר". והנה אף שהחילוק מסתבר מאד, מ"מ לא הבנתי דלכ' הקושיא במקומה עומדת, דמאחר שהתירצן חידש סברא דלא נאמרה הא דאין דבר שבערוה פחות משנים כ"א בעדות של קיום דבר ולא בעדות שהוא גילוי מילתא, א"כ מאי מק' שוב "ואין דבר שבערוה פחות משנים", הרי לא הק' כלום על סברת המקשן?

ולמשנ"ת בפנים ע"פ דברי התוס' ביבמות אפשר ליישב, דיסוד הסברא לחלק בהך כלא דאין דבשב"ע פחות משנים, דאינה אלא בעידי קיום ולא בעדות של גילוי מילתא, הנה יסוד הך סברא גופא הוא מצד ההכרח מכיון דקי"ל דע"א נאמן באיסורים, וא"כ ע"כ צריך לחלק כנ"ל. אבל לאחר שמק' דכאן לא שייך ע"א נאמן באיסורים משום דאתחזק איסורא, א"כ בטלה היסוד וההכרח לחילוק הנ"ל, ושוב חזר הדין דאין דבשב"ע פחות משנים. ואכמ"ל.

³ וכל' יש עוד הכרח לזה, דהנה עי' בתד"ה עד א' (הב') שכל: "הקשה ר"ת מה תשובה היא זאת עיקר הגט יוכיח שצריך לחותמו בשנים ותי' דה"ק דעד אחד נאמן באיסורין ככה"ג שעיקר הגט נעשה כבר ושוב אין צריך אלא גילוי מילתא לידע אם לשמה נכתב". ולכ' צ"ע, אי יש סברא לחלק באין דבר שבערוה פחות משנים, דלא נאמרה לענין עדות שהיא גילוי מילתא בדבר שכבר נעשה, א"כ מאי מק' אח"כ "והוי דבר שבערוה ואין דבר שבערוה פחות משנים", והרי כבר תי' זה, ולא הק' כלום על סברתו הראשונה? שו"ר בחת"ס שעמד ע"ז וכו' "ותי' אינו מובן דממ"נ אי הוה ידע דבר דבר ממון אלא הוה ס"ל כיון שהגט כבר נכתב תו ה"ל גילוי בעלמא א"כ מאי מקשה אח"כ ה"ל דבר שבערוה אבל כוונת תוס' כך דקרא עפ"י ב' עדים יקום דבר קאי אשני ענינים א' שלא יקום דבר בלי עדים כגון קנין וגט וקדושין שאם נעשה בלא עדים אינו מתקיים אפי' אין כאן הכחשה שהעדים כורת' וגומרי' הענין. ועוד אפי' אחר שנעשה כדינו ובאים להעיד על דבר צריכין ב' עדים לראי' ולנאמנות ועל אלו ב' דברים בא הכתוב לומר עפ"י ב' עדים יקום דבר. ושוב ילפי' גז"ל דבר דבר ממון דגם בגירושין וקדושין בעי' ב' והוה סד"א דהיינו לעיקור קיום הדבר שאין כריתות וקדושין

אך זה אינו קושיא, דאף דהתם בעי למילף מהקדש טבל מקונמות, מ"מ בסוגיין ה' אפשר למילף מעיקר דינא דע"א נאמן באיסורין, דלפי התוס' הוא מנדה, דגם אם ה' אפשר למילף אשה משם ה' זה מכריח את החילוק בין לאסור ולהתיר, ושפיר הוצרך לחלק בין לא אתחזק איסורא (היינו וספרה לה דגבי נדה) ואתחזק איסורא בכדי להגיע להמסקנא דכאן הוי דבר שבערוה דאינה בפחות משנים אפי' להתיר, וכמשנ"ת.

עוד ביאור ע"פ שני אופנים בהנאמנות דבידו

(ו) ויש ליישב עוד בהקדם: דהנה הובא לעיל מה דצ"ע בפרש"י, דמה הזכיר שחיטה וטבל, הרי בהם הנאמנות הוא מטעם בידו, שלכן נאמן אע"ג דאתחזק איסורא, וכמו שפ' אח"כ בד"ה הכא אתחזק, וכמו שהק' התד"ה ע"א?

אך לכאז' י"ל דזה תלוי במה שיש לחקור בהסברא דבידו נאמן, דהנה עי' ברא"ש פרק הניזקין (סי"א) "כל דבר שהוא בידו של אדם אפי' אתחזק היתרא נאמן ע"א. . ומפרש אביי טעמא הואיל וברשותו הן הרי הוא כשלו ונאמן עליהן, ולא מטעמא דאי בעי מטמא להו. . אלא כיון דבידו לתקנו הוי כבעליו". היינו דהנאמנות ד"בידו" הוא דין נאמנות חדש מדין בעלים, שהתורה נתנה נאמנות לאדם על שלו. ולביאור זה בוודאי ק' קושיא הנ"ל על רש"י, דא"כ לא ה' לו להזכיר טבל ושחיטה לגבי נאמנות דע"א, כיון דהנאמנות בהו הוא מדין בידו ולא מטעם ע"א.

אבל י"ל דרש"י מפרש דהנאמנות דבידו הוא (לא דין נאמנות חדשה מדין בעלים, כ"א) דע"י דהוי בידו חשיב כאילו לא אתחזק איסורא, ובמילא נאמן

רק הכרח למה שמסיק והוי דבר שבערוה וכו', וכמשנ"ת.

ואין להקשות הרי התוס' ע"כ אינו מפרש כן, שהרי כ' התוס' (בד"ה הוי דבר שבערוה): "האי דנקט דבר שבערוה אומר ר"י משום דבהאשה רבה (יבמות דף פח.) בשאר איסורי כגון טבל והקדש וקונמות מספקא לן אי מהימן אפילו איתחזק איסורא ולא בידו או לא" (ועי' בשא"ר עד"ז), ולהנ"ל הרי לא ק' כלל מה שהזכיר דבר שבערוה, דלהנ"ל הרי כל הסברא דאתחזק איסורא הוא רק מה דע"ז חשיב דבר שבערוה. אך זה לא ק', די"ל בפשטות דאכן להגירסא "כל עריות שבתורה" א"ש בפשטות מה דנקט דבר שבערוה (ולא הסתפק ב"אתחזק איסורא"), ומה שהתוס' הק' ע"ז ות' הוא להגירסא "כל עדיות שבתורה", שהוא הגירסא שלפנינו, ובפרט שהרי התוס' לא ניחא להו בהגירסא "כל עריות" (מצד הקושיא דא"כ מאי כל"כ כמ"ש בסד"ה מידי הנ"ל).

הביאור במה שבגמ' הזכיר הסברא דאתחזק איסורא ולא בידו

(ה) ואין להקשות על כהנ"ל, דלפי הגמ' והתוס' ביבמות הנ"ל, הרי יסוד הטעם לחלק (בענין דבר שבערוה) בין לאסור ולהתיר הוא משום דאפשר למילף אשה מהקדש טבל וקונמות, שלכן מוכרחים לחלק דקרא דכי מצא בה ערות דבר הוא דוקא לאסור, וא"כ הרי הדחייה על זה הוא דהתם בידו והכא לאו בידו, וא"כ איך קאמר בגמ' דהחילוק הוא ד"התם לא אתחזק איסורא והכא אתחזק" (הרי גם שם הוי אתחזק איסורא ורק הוא בידו)?

ללמוד משם הנאמנות דע"א באיסורין. אמנם אי נימא דהנאמנות דבידו הוא נאמנות חדשה מדין בעלים, א"כ איך אפשר למילף הדין דע"א נאמן באיסורים מוספיה, הרי שם זהו הנאמנות דבידו?

אכן באמת זה לק"מ, דהא ביאר המהרש"א דבנאמנות ישנם ב' פרטים, מה דמאמינים אותה שפסקה מלראות, וזה לא הוי בידה ורק דלא חשיב אתחזק איסורא (כיון דאינה בחזקת שתהא רואה כל שעה), והנאמנות שנטהרה, וזהו נגד החזקת טומאה, ונאמנת משום שבידה לטבול. וא"כ הלימוד דע"א נאמן באיסורין (שזהו – לפמשנ"ת בשיטת התוס' – בלא אתחזק ואין בידו) הוא מהנאמנות הראשון שפסקה מלראות⁴.

והנה לפי הך סברא א"ש בפשטות מאי דקאמר בגמ' התם לא אתחזק איסורא הכא אתחזק איסורא גם לפמשנ"ת (ע"פ הסוגיא ודברי התוס' ביבמות), דהטעם לכך דאין ללמוד אשה מהקדש טבל וקונמות הוא משום דהתם לא אתחזק איסורא, דכיון דהתם בידו לתקן חשיב כלא אתחזק איסורא וכנ"ל, והכא אתחזק איסורא. ואף דהתוס' הרי אינו מפרש כן, וכמשנ"ת, הרי אפ"ל דהך גירסא דכל עריות שבתורה מפרשת כהך סברא דהנאמנות ד"בידו" הוא משום שזה מבטל החיסרון דאתחזק איסורא.

[ובפרט דהרי גם הר"ן, שחולק על סברת רש"י בסברת בידו, הרי הזכיר אותה סברא (דה"בידו" מבטל הא דאתחזק איסורא), ורק דלא ניחא לי' לפרש כן וכ"ז ד"פ שורה היא זו", אבל

מדין ע"א נאמן באיסורים. ולפ"ז א"ש דבאמת ילפינן דין ע"א נאמן באיסורים גם מטבול ושחיטה, דאף שבהם אתחזק איסורא, מ"מ ע"י שהם בידו הוי כלא אתחזק איסורא, והוי אותה הנאמנות דע"א נאמן באיסורים. ועי' בר"ן ש(לאחרי שהק' על פרש"י ע"ד קושיית התוס') הזכיר סברא זו בפרש"י, וז"ל (בד"ה ע"א) "אא"כ תאמר דאתחזק איסורא ובידו לתקן שוה ללא אתחזק איסורא ואין בידו לתקן", והיינו כסברא הנ"ל, אלא שהר"ן כ' ע"ז "ופשרה היא זו", דלא ניחא לי' בהך תי', ולכא' י"ל דזהו משום דסב"ל כפי' הרא"ש הנ"ל דנאמנות דבידו הוא מטעם בעלים, ועד"ז יל"פ סברת התוס' שהק' על רש"י. אבל בפרש"י יל"פ כסברא הנ"ל. ועי' בש"ש ש"ו פ"ו שמביא ממהרי"ק שפי' כסברא הנ"ל, וע"ש שמפרש בדעת התוס' כסברת הרא"ש, ושבוזה פליג התוס' עם רש"י.

[ועי' בקידושין (סה, ב) בתד"ה נטמא, דמבואר בדבריו דהיכא דבידו נאמן ע"א אף שיש אחר שמכחישו. והנה אם הנאמנות דבידו הוא מדין ע"א נאמן באיסורים, וה"בידו" מועיל רק לבטל החזקת איסור, א"כ לא ה' צריך להועיל כשמכחישו אחר, ומוכרח משם דדעת התוס' הוא דבידו הוא דין נאמנות בפנ"ע.

ולכא' ילה"ק ע"ז דהא התוס' פי' דהדין דע"א נאמן באיסורין ילפינן מ"וספרה לה", והתוס' הק' דשם הוי אתחזק איסורא, ות' דהתם בידה לטבול, וא"כ בשלמא אי נימא דבידה הוי כמו לא אתחזק איסורא, א"כ א"ש דאפשר

כ"כ, דהרי אפ"ל כמשנ"ת לפרש"י, רק שהקושיא הוא על התוס' לשיטתו, וכמשנ"ת.

⁴ולפמשנ"ת יוצא דקושיית מהרש"א שהק' על פי' התוס' דא"כ מגלן שע"א נאמן אף בלי אתחזק ואין בידו, הנה לפמשנ"ת אי"ז קושיא

דקדוקים מדברי התוס' בסוגיין שמפרשים באו"א

(ז) אכן באמת נראה יותר כשנדקדק בל' התוס' בסוגיין ול' התוס' ביבמות נראה דב' ענינים הן: א) הרי התוס' בסוגיין כ' דלאסור אינו נאמן משום "דלאו כל כמיני", וביבמות כ' דלאסור אינו נאמן משום דקרא דכי מצא בה ערות דבר מייירי לאסור (אף דזה יש ליישב, דבאמת הוא מצד הפסוק, ורק דהתוס' בסוגיין מבאר הטעמא דקרא, למה באמת יהי חילוק, שלא יהי גזיה"כ ומילתא בלא טעמא). ב) אם בסוגיין הכוונה לחלק בהדין דאין דבשב"ע פחות משתים, אכתי יהי ק"ק דא"כ הו"ל ליתן טעם ומאי קאמר ע"א נאמן באיסורין (וכמשנ"ת לעיל בהערה). ג) בסוגיין ההדגשה הוא ע"א נאמן... להתיר... , וביבמות ההדגשה הוא "דהאי דאין דבר שבערוה פחות משנים הני מילי לאוסרה...". היינו שבסוגיין ההדגשה הוא על הנאמנות להתיר ושם ההדגשה על מה שאינו נאמן לאסור.

אשר מכ"ז נראה יותר דאף דביבמות מבואר להדיא דהוי סברא בדין דבשב"ע, מ"מ בסוגיין הוי סברא בדין דע"א נאמן באיסורין, דיש סברא דהנאמנות דע"א הוא דוקא להתיר אבל לא לאסור, אבל כיון דלהתיר עכ"פ ישנה נאמנות דע"א, מועיל זה אף לדבשב"ע (ואין להקשות מ"כל עריות שבתורה" (דבעי ב' עדים), דזהו דוקא היכא שזהו לאסור, שאז אין בזה הנאמנות דע"א נאמן באיסורין, ואז שפיר נשאר הדין דאין דבשב"ע פחות משנים). ולפ"ז א"ש התי' דלעיל (דרך משום דע"א נאמן באיסורים להתיר הוא דאמרינן דאין דבר שבערוה פחות מב' הוא רק לאסור, ולכן לאחר דקאמר דכאן אין שייך ע"א נאמן

לא שלל הסברא לגמרי, ועכ"פ רואים שגם לפי הר"ן יש לזה מקום. וא"כ י"ל עד"ז אף אליבא דפי' התוס', דאף דלפי האמת סב"ל להתוס' דבידו הוי נאמנות חדשה (ולא שע"י מה שהוא בידו מתבטל ה"אתחזק איסורא"), שלכן כ' על דברי רש"י שלא הי' לו להזכיר שחיטה וטבל (דכיון שיש בהם אתחזק איסורא, אף שנאמנים משום שהוא בידו, אי"ז הנאמנות דע"א נאמן באיסורין כ"א נאמנות חדשה). אבל אף שסב"ל להתוס' כן לפי האמת, מ"מ סב"ל דיש מקום עכ"פ לפרש כאידך סברא (שע"י שהוא בידו מתבטל ה"אתחזק איסורא, וע"ד שנת' לפי הר"ן), ולכן לא הק' (על הגירסא עריות) הקושיא דלעיל דלפ"ז אמאי קאמר בגמ' "התם לא אתחזק איסורא" (אף דהקדש טבל וקונמות אתחזק איסורא ורק שהן בידו, כנ"ל), דסב"ל דזה אין קושיא כ"כ, דהא הי' אפשר לפרש בהך גירסא כאידך סברא ב"בידו", מאחר שגם לה יש מקום וכן"ל, ולכן הקושיא הוא רק דא"כ מאי כל" (ולא דגם "התם" הוא אתחזק איסורא).

ועד"ז יש לתרץ עוד ענין, דהנה בתד"ה "הוי" כ' דמה דבסוגיין הוצרך גם לטעמא דדבר שבערוה הוא משום דביבמות מסתפק הגמ' אי ע"א נאמן גם היכא דאתחזק איסורא. וא"כ צ"ע גם להנ"ל, דאיך מועיל מאי דקאמר בגמ' הכא אתחזק איסורא, הא להצד ביבמות דע"א נאמן גם היכא דאתחזק איסורא, א"כ אכתי איכא למילף אשה מיני', ואכתי יש הכרח להסברא לחלק בדבשב"ע בין להתיר ולאסור? וצ"ל ע"ד הנ"ל (אות ג'), דמ"ש התוס' הנ"ל היינו לפי הגירסא שלפנינו, אבל להך גירסא היינו מפרשים דסוגיין אזיל להסברא (שכ"ה האמת) דבאתחזק איסורא אין ע"א נאמן].

באיסורים משום דאתחזק איסורא, שוב אמרין דאין דבר שבערוה פחות מב' כפשוטו.

ובהסברת החילוק (והסברא ד"לאו כל כמיני') אפ"ל: כמו דמצינו דבדיני ממונות בעינן ב' עדים היכא שהוא חב לאחרים, דבחב לאחרים צריך יותר נאמנות (ועד שמצינו בב"ק (ס, ב) דאסור להציל עצמו בממון חבריו, ולחד דיעה הוא אף בדעתו לשלם (ע"ש בראשונים על אתר), והיינו דאף הסברא דפקו"נ אינו מועיל כשזהו על חשבון של אחר (וכן מבואר סברא זו אליבא דר"מ בכתובות יט, א, ע"ש ובשיטה שם ועוד)), עד"ז אפ"ל דאף שע"א נאמן באיסורים, מ"מ בבא לאסור ה"ז לעולם בגדר חב לאחרים, וא"כ יש מקום לומר שלזה אין מועיל הנאמנות של ע"א.

אמנם ביבמות שם לא הי' מועיל סברא זו, דהא שם קאי לאחרי שכבר אמרו בגמ' דאין שייך הנאמנות דע"א נאמן באיסורים משום דאתחזק איסורא, וא"כ א"א לומר דאתי עלה מטעם ע"א נאמן באיסורין, ושפיר הוכרחו התוס' שם לחדש חילוק מטעם אחר, בדין דדבשב"ע גופא, ומשום דקרא מיירי באיסור, וכמשנ"ת⁵.

בין להתיר ולאסור? וצ"ל בדוחק כמשנת"ל, דכיון דזהו עכ"פ הכוונה בהתי' לא ק' כ"כ. ועצ"ע.

⁵ אלא שלביאור זה ישאר הקושיא דלעיל, דלכ' עיקר התי' חסר מן הספר, דמאי קאמר ע"א נאמן באיסורין, והול"ל הסברא לחלק בדבר שבערוה

סימן ט':

בענין עד אחד נאמן באיסורין

סיכום: א. הצעת דברי התוס', וקושיית הגרעק"א בדבריהם ב. תי' הרמב"ן ושקו"ט בדבריו, פי' הש"ש בדברי הרמב"ן וקושיית בפירושו ג. פי' הר"ן ושקו"ט בדבריו, ביאור הש"ש בדבריו וצ"ע בפירושו ד. ג' שיטות באחרונים מה נחשב לעדות נגד אתחזק איסורא ה. ביאור קושיית הראשונים לפי סברא זו ביאור תי' הרמב"ן לפ"ז ו. ב' אופנים באתחזק איסורא, ועפ"ז ב' אופנים בנאמנות בדבריו ז. פי' תי' הר"ן, פי' בדברי התוס' ע"ד שא"ר ח. יישוב קושיית הגרעק"א.

א"כ דלמא זהו גופא האיבעיא אם ע"א נאמן אפי' באתחזק, דגם זה יכולין ללמוד מן וספרה לה דמקרי אתחזק איסורא, או דיש ללמוד רק בלא אתחזק דספירה לא מיקרי אתחזק, והיינו דעפ"ז – מלבד דהי' מתורץ קושיית התוס' למה איצטרך וספרה לה – הי' מתורץ גם הקושיא דאם ע"א נאמן באיסורין אפי' באתחזק א"כ הדק"ל דמנלן דע"א נאמן אפי' באתחזק (דהרי התוס' לעיל הביאו רק המקור לנאמנות דע"א היכא דלא אתחזק), דלהנ"ל הי' מתורץ דהך דיעה ג"כ ילפי מ"וספרה לה" וסברי דנדה חשיב אתחזק, וכנ"ל. וגם הי' מתורץ לפ"ז קושיית התוס' דלעיל, דא"ת דילפינן מנדה א"כ אתחזק איסורא נמי (והוצרכו התוס' לחדש דנדה לא חשיב אתחזק, וכפי' המהרש"א וכו'), ולהנ"ל הי' מתיישב, דלהצד דנדה חשיב אתחזק איסורא אכן ילפינן מזה הנאמנות דע"א גם היכא דאתחזק איסורא. וא"כ הו"ל להתוס' לתרץ כל ג' הקושיות בחדא מחתא דמתורצות זו בזו? וע"ש ברעק"א שהניח הדבר בצ"ע.

הצעת דברי התוס', וקושיית הגרעק"א בדבריהם

(א) בתד"ה ע"א (הא) וא"ת ומנלן דע"א נאמן באיסורין, וי"ל דילפינן מנדה דדרשינן וספרה לה לעצמה. וא"ת א"כ אפי' אתחזק איסורא, וי"ל דאינה בחזקת שתהא רואה כל שעה וכשעברו שבעה טהורה ממילא ולא אתחזק איסורא וגם בידה לטבול.

ובד"ה הוי דבר שבערוה כתבו: "האי דנקט דבר שבערוה אומר ר"י משום דבהאשה רבה בשאר איסורי . . מספקא לן אי מהימן אפי' אתחזק איסורא ולא בידו או לא. וא"ת אי ע"א נאמן בשאר איסורין אפי' אתחזק איסורא ולא בידו אמאי אצטרך וספרה לה לעצמה, וי"ל דס"ד דחשיב כמו דבר שבערוה.

והגרעק"א (בשו"ת מהדו"ק סי' קכ"ד, קטע המתחלת ובדברי התוס') תמה בזה וז"ל "ובדברי התוס' קשה לי, למאי הוצרכו לדחוק דהוי דבר שבערוה, הא מקודם הק' דאמאי נאמנת על הספירה, הא אתחזק איסורא, ותי' דלא מיקרי אתחזק איסורא דאינה בחזקת שתראה עוד, הרי דהסברא פשוטה הי' להם דמיקרי אתחזק איסורא, אלא דתי' דמ"מ י"ל דלא מיקרי אתחזק איסורא,

ת' הרמב"ן ושקו"ט בדבריו,
פי' הש"ש בדברי הרמב"ן וקושיות בפירושו

(ב)

והנה בת' התוס' דלעיל דנדה לא חשיב אתחזק איסורא דאינה בחזקת שתהא רואה כל שעה וגם בידה לטבול, עי' במהרש"א שביאר דבנוגע להנאמנות על זה שפסקו הדמים, הנה בנוגע לזה אמרין דלא הוי אתחזק איסורא וגם לא הוי בידו, ובנוגע להנאמנות שטבלה, הנה זה הוי כנגד החזקת טומאה, אבל זה הוי בידה, ע"ש. וזה מבואר ברשב"א (וכמו שציין המהרש"א בסו"ד) "כיון דדמיה פוסקין ממילא, וימי ספירה באין מאליהן כחתיכה ספק חלב ספק שומן חשבינן ליה, דהשתא דקאמרה טהורה אני לא אתחזק איסורא, ואי משום טבילה הו"ל כשחיטה דבידה לתקן".

אמנם בשא"ר מצינו שינויים בזה. וז"ל הרמב"ן וי"מ משום דכתי' וספרה לה לעצמה, וק"ל התם אתחזק איסורא. ובתוס' תי' דהתם בידה לתקן שתספור ותטבול, אע"פ שאין בידה לתקן עכשיו אם לא שלמו ימיה, מ"מ יכולה היא להמתין לספור ולטבול, וכל שבידה לתקן ע"א נאמן אע"ג דאתחזק איסורא. הרי דהרמב"ן הזכיר רק הסברא דבידה, ודלא כהתוס' והרשב"א שהזכירו ב' הטעמים, הן הטעם דהוי בידה והן הטעם דלא נחשב אתחזק איסורא (שע"ז שייך הביאור הנ"ל דמהרש"א דישנם ב' ענינים, וכן"ל).

והנה נת"ל (בסימן ח') דצ"ל דראיית התוס' לע"א נאמן באיסורין הוא רק מהנאמנות דפסקו הדמים, דלא חשיב אתחזק איסורא וגם לא בידה, אבל

מהנאמנות על הטבילה, כיון דשם הנאמנות הוא מטעם בידה, א"כ אי"ז שייך לע"א נאמן באיסורין (שטעם זה כ' התוס' על דברי רש"י ש"לא ה' לו להזכיר הפרשת תרומה ושחיטה" כיון שהתוס' סוברים שהנאמנות גבי אתחזק איסורא ובידו אינה שייכת להנאמנות דע"א נאמן באיסורים). ועפ"ז צ"ע, דלפי המבואר מדברי הרמב"ן דכל הנאמנות הוא רק מטעם בידו, א"כ איך באמת ילפינן מזה דע"א נאמן באיסורין?

אמנם זה לא ק', דהא אפ"ל דהרמב"ן סב"ל כמשנת"ל אליבא דרש"י, דסברת בידו הוא דע"ז חשיב כלא אתחזק איסורא, ושוב הוי הנאמנות מטעם ע"א נאמן באיסורין, וכמ"ש הר"ן, וכמו שהביא בש"ש (שמעתתא ו' פ"ו) מהמהרי"ק, ובמילא דשפיר ילפינן מזה דע"א נאמן באיסורין (ועפ"ז ה' אפ"ל דזהו יסוד החילוק בין התוס' והרמב"ן, דהתוס' לשיטתם לא היו יכולים להסתפק בסברת בידה, דא"כ אכתי ק' דאיך יליף מזה ע"א נאמן באיסורין כשאי"ז בידו, והוצרכו לתרץ דלענין פסיקת הדם חשיב לא אתחזק וגם אין בידה, והרמב"ן לשיטתו, הסתפק רק בהסברא דבידה).

ובאמת בש"ש ש"ו פי"ט (סוף קטע המתחלת ולענ"ד נראה) כ' כן בדעת הרמב"ן, ד"אפשר דהרמב"ן ס"ל דבידה אינו אלא לגרוע חזקת איסור, וכמ"ש המהרי"ק", אלא שהביא ע"ז דברי הר"ן שכ' שזה פשרה. אבל נראה דיש יסוד חזק לפרש כן בדעת הרמב"ן, ולומר שהרמב"ן חולק בזה על הר"ן שכ' שזה פשרה, דהנה היסוד לכך שלדעת התוס'

כמו בידו, ועפ"ז ר"ל דזהו גם סברת הרמב"ן דכיון דסוף הדם ליפסק הוי כמו בידה (ועפ"ז הכריח בדעת הרמב"ן דהך סברא דעשאוהו כדבר שבידו הוא דאורייתא, ולכן מועיל להתיר טומאת נדה מה"ת, ודלא כפנ"י שכ' דהוא רק מדרבנן). אבל לכאור' פל' זה דוחק גדול בדברי הרמב"ן, שלא הזכיר כלל הך סברא וכ' רק דבידה לטבול, וכל כי האי הו"ל לפרושי (ועי' בשע"י ש"ו פ"א מה שפי' בדברי הרמב"ן, אבל דבריו צ"ע, ואכמ"ל)?

פי' הר"ן ושקו"ט בדבריו,
ביאור הש"ס בדבריו וצ"ע בפירושו

(ג) ובחידושי הר"ן בסוגיין תי' באור"א: "וכ"ת פירסה נדה עמו במטה מאי איכא למימר דהא אתחזק איסורא, ליתא דכל שראתה טובלת היא לסוף ז' יצתה מאיסורה הראשון, אלא מיהו אי לאו דע"א נאמן באיסורין הי' לו לחוש שמא ראתה לאחר מכן".

והנה פשוט ל' הר"ן משמע דהוה קשיא לי' רק מנאמנותה על ספירת הימים, דלכאור' הוי נגד אתחזק איסורא, ומתרץ דמאחר דידיעין בוודאי דטבלה, הרי עי"ז במילא בטלה החזקת טומאה. אבל בנוגע להטבילה, משמע דפשיטא לי' דבזה (שייך ו) בעינן עדות ואי"צ לנאמנותה.

[ולכאור' הי' אפשר לבאר דזה תלוי בפלוגתא אחרת, דהנה עי' ברמב"ן הנ"ל שהזכיר בפ"י, הן בהקושיא והן בהתי', דנאמנת "על טבילתה". ובהערות המהדיר (הוצאת הרש"ר) שם הערה

הנאמנות דבידו הוא נאמנות בפנ"ע ואינו רק לגרע האתחזק איסורא, הוא ממה שחולק על רש"י דלא הי' להזכיר הפרשת תרומה ושחיטה, ועד"ז הוא בתורה"ש. וכן הר"ן שכותב על סברא זו שזה פשרה, הנה זהו טעמו שחולק על רש"י, ולא יליף ע"א מהני כ"א מוספרה לה. אולם ברמב"ן הביא דברי רש"י (דיליף ע"א משחיטה ותרומה וגיד וחלב) ולא הק' כלל על דבריו (ורק שהביא תי' התוס' דשייך ללמוד ג"כ מוספרה לה), וא"כ משמע להדיא דסב"ל כאידך סברא דגם כשנאמן מצד בידו הוי בכלל הנאמנות דע"א נאמן באיסורין, וכמשנ"ת (וכן מבואר לכאור' ברשב"א וריטב"א).

אבל לכאור' סברת הרמב"ן צ"ע, דמה שייך להאמינה על הספירה מצד בידה, הרי אם לא עברו ז' ימים, הרי אי"ז בידה לשנות זה? ומ"ש הרמב"ן "אע"פ שאין בידה לתקן עכשיו אם לא שלמו ימיה, מ"מ יכולה היא להמתין לספור ולטבול" אי"מ לכאור', הרי אנו רוצים להאמינה על הספירה דז' ימים, היינו על ענין זה גופה שעברו ז' ימים נקיים, והרי ענין זה אינו בידה, ומה מועיל מה שבידה להמתין ולספור ולטבול? ועוד צ"ע, דלכאור' סברת התוס' מוכחת היא, דבאמת לענין ספירת הימים הרי אי"ז אתחזק איסורא, דלכאור' פשוט דאינה בחזקת שתהא רואה כל שעה, וא"כ ל"ל טעמא דבידו?

ובש"ש שם פי' כונת הרמב"ן לפי סברת התוס' בקידושין (סד, ב ד"ה נאמן) דכיון דסופו ליגדל עשאוהו כדבר שבידו, היינו דכל דבר שסופו לבא ביי"כ עשאוהו

ולא היו עדים ע"ז (וע"ש בתוס' דבכלל נאמנותה הוא שנתלכלכו בגדיה ממ"א¹, שאי"ז שייך בכלל להספירה), וא"כ לכא' לא שייך לומר דפליגי בזה הראשונים (ומה שהק' הפרמ"ג שם דמגלן שנאמנת על הטבילה, אפשר דקושייתו היא על דברי הגמ' גופא, דמגלן כן מדברי שמואל (ולא על דברי הראשונים), אבל להלכה מהגמ' עכ"פ מוכח כן)].

ולכא' דברי הר"ן צ"ע, דמה שייך לומר שע"י הטבילה אינה בחזקת טומאה שכבר טהרה מטומאה הראשונה (והשאלה הוא רק אם ראתה שוב), והרי מכיון דמספקין אם ראתה שוב, א"כ הוי ספק על עיקר הטבילה, וא"כ איך שייך לומר שיצאתה ע"י אותה הטבילה מהחזקת טומאה?

ובש"ש ש"ו פ"ו (קטע המתחלת וזמה ראי') עמד בזה, וכ' דמזה ראי' דסב"ל להר"ן דאין מחזיקין מאיסור לאיסור אפי' אם הוא מעין איסור הראשון (ודלא כמהרי"ט שהוכיח ממשנה נזיר דמחזיקין מאיסור לאיסור ד"אי נימא דמחזיקין מאיסור לאיסור א"כ היכי נאמנת בספירתה ניהוש שמא ראתה אח"כ, כיון דמחזיקין מאיסור

123 הק', דהרי הראי' על הנאמנות הוא מקרא דוספרה לה, ודרשינן לה לעצמה, וא"כ לכא' אין מוכח מזה כ"א דנאמנת על הספירה, ומג"ל נאמנות על הטבילה (וע"ש שהביא שעמד ע"ז בפרמ"ג בפתיחה להל' שחיטה, והו"ד בכת"ס בסוגיין ד"ה ובשם תוס')?

ולכא' הי' אפ"ל דבזה חלוקים הרמב"ן והר"ן, דלהר"ן באמת לא ילפינן מקרא כ"א דנאמנת לענין הספירה, אבל על הטבילה באמת צריך ראי' או עדים, ולכן כ' דכיון דידעינן שטבלה, א"כ שוב כבר אזלה לה החזקת טומאה. ואילו הרמב"ן מפרש דמוספרה לה ילפינן כולא מילתא, הספירה והטבילה.

אכן לא הבנתי הקושיא, הרי יסוד הך דרשה הביאו הראשונים מסוגיא דכתובות (עב, א), דתנן שם שהעוברת על דת משה ויהודית יוצאת שלא בכתובה, ומפרש במתני' איזו היא דת משה מאכילתו שאינו מעושר ומשמשותו נדה כו'. ובגמ' מק' (על מאי דקאמר משמשותו נדה) היכי דמי אי דידע בה נפרוש אי דלא ידע נסמוך עילויה דא"ר חיינא בר כהנא אמר שמואל מנין לנדה שסופרת לעצמה שנ' וספרה לה שבעת ימים לה לעצמה, ע"כ. וא"כ ע"כ מוכח דהגמ' למד מזה גם שנאמנת על הטבילה, דאל"כ נוקים לה כגון דלא ידע שטבלה

שייך גם לנידון ההוא, ויהי' תלוי אי דבר שבערוה הוא רק באתחוק איסורא או לא, ועי' ברעק"א על דברי התוס' (שם), אמנם מדברי התוס' משמע דמוכרחים לומר כן רק להצד דע"א נאמן גם באתחוק איסורא, ולפי' התוס' הנ"ל בכתובות לכ' מוכרחים לפרש כן בלא"ה?

¹ולכ' ילה"ק על דבריו, דאם להאמינה שנתלכלכו בגדיה ממ"א, א"כ הרי פשוט לכ' דהוי לא אתחוק איסורא, והוי כחתיכה ספק של חלב ספק של שומן, ונאמנת ע"ז ככל ע"א, ולמה צריך קרא דוספרה לה ע"ז? ואף שהתוס' בסוגיין כ' דבעינן קרא משום דס"ד דהוי כמו דבר שבערוה (וא"כ

אתחזק איסורא אבל הכא אתחזק איסורא דא"א. והגרע"א (בהגהות לשו"ע יו"ד סי' ט"ו ס"ג) הביא ראי' מזה דאף כשעדות של ע"א אינה נגד חזקה, מ"מ אם עי"ז יוגרע מחזקה חשיב עדות נגד אתחזק איסורא, דהא הכא אין העד מעיד נגד שום חזקה, דהא מעיד רק שהגט נכתב ונחתם לשמה, ואין שום חזקה שאומר שלא הי' לשמה, ורק מכיון שעי"ז יהי' אפשר להתיר את האשה מהחזקת א"א חשיב עדות נגד אתחזק איסורא. ומזה למד רעק"א שע"א המעיד על עגל שעברו עליה ח' ימים, אף שזה אינה נגד אתחזק איסורא, מ"מ אינו נאמן, מכיון שעי"ז יוכשר השחיטה ותצא הבהמה מחזקת אינה זבוחה.

ובתו"ג בסוגיין (על תד"ה הוי דבר שבערוה) חולק ע"ז וסב"ל דבכה"ג לא חשיב אתחזק איסורא "דהא ודאי אם יעיד א' שבמקוה זה יש בו מ' סאה ואח"כ יטבול בו הטמא בודאי יהי' טהור, אף שמוציאין ע"י ע"א הטמא מחזקת טומאה, מ"מ כיון דבשעת הגדה על המקוה לא הוציאו עדיין שום דבר מחזקתו" נאמן. ולכן פ"י השקו"ט בגמ' באו"א (וגם בתפארת יעקב בסוגיין פ"י הגמ' באו"א מטעם זה, ומבואר דסב"ל בענין זה כסברת התו"ג).

וממה שכתב בתו"ג שם "ואח"כ יטבול בו הטמא", וכן ממ"ש "לא הוציאו עדיין שום דבר מחזקתו", מבואר דגם הוא מודה דאם יעיד כן הע"א לאחריו שכבר טבל הטמא במקוה (או - בנידון

לאיסור, אלא ע"כ אין מחזיקין מאיסור לאיסור".

אבל לא הבנתי דבריו כלל, דמה שייך בנידו"ד כלל דאין מחזיקין מאיסור לאיסור, הרי כאן אי"ז מאיסור לאיסור אחר, דמכיון שהשאיילה הוא על הטבילה, א"כ יוצא דהשאיילה הוא אם יצתה מאיסור הראשון, דאם לא היתה ראוייה לטבול לא טהרה מטומאה הראשון, וא"כ זהו עדיין חזקת הטומאה הראשונה ואיך לא הוי אתחזק איסורא [ואינו דומה לנידון המהרי"ק שמביא שם, דמירי שבודאי נטהר מטומאה הראשונה ע"י הטבילה², והשאיילה אם נטמא שוב. ועי' במאירי בסוגיין שהביא הקושא דשחיטה הוי אתחזק איסורא, והביא סברא דאיסור אמ"ה אזלה לה בוודאי ע"י השחיטה (אלא שאח"כ מסיק דישנה איסור דאינה זבוחה), ושם מובן ג"כ דתלוי במחזיקין מאיסור לאיסור, דאיסור אמ"ה בודאי אין בה מאחר דנשחטה, והשאיילה הוא רק באיסור חדש דנבלה וכיו"ב], (וכה"ק על דברי הש"ש בחדושי ר' ראובן ליבמות סי' כ"ז ובשו"ת מחנה חיים ח"א סס"א ועוד)?

ג' שיטות באחרונים מה נחשב לעדות נגד אתחזק איסורא

ד) ואפ"ל הביאור בזה בהקדם: הנה בגמ' דוחה הת' (דנאמנות השליח לומר בפ"נ ובפ"נ הוא מטעם ע"א נאמן באיסורין) משום דאימור דאמרינן ע"א נאמן באיסורין כגון חתיכה כו' דלא

²היינו לפי' התוס' שם (סג, א ד"ה כיצד) דטומאה הראשונה היתה טומאת שרץ.

עדות נגד אתחזק איסורא [ולפי' רעק"א בסוגיין הרי הקושיא מיוסדת על דברי הגמ' גופא דחשיב לעדות על הגט כעדות נגד אתחזק איסורא. וגם לדברי התו"ג הקושיא הוי עכ"פ מסברא, דהא מודה להסברא].

ונקודת הת' של הרמב"ן והר"ן הוא דכיון דיש לה כח הנאמנות בנוגע להטבילה, א"כ יש לה כח הנאמנות נגד האתחזק איסורא, ושוב נאמנת על הספירה דהא הספירה מצ"ע אינה נגד חזקת טומאה. ועתה נבאר הת' בפרטיות לכ"א מראשונים הנ"ל.

הנה תי' הרמב"ן היא דבידה לטבול או עכ"פ בידה להמתין ולספור ולטבול. ולהנ"ל א"ש, דהרי הסבה היחידה שלא להאמינה על הספירה הוא משום דחשיב נגד האתחזק איסורא כיון שע"ז היא מתטהרת מטומאתה ויוצאת מהחזקת טומאה. וע"ז מבאר הרמב"ן דחזקת טומאה זו אינה מגרע מהנאמנות שלה כיון דבידה לטבול, דכמו דזה שבידה לטבול הוא סבה להאמינה על הטבילה עצמה, כמו"כ הוא סבה להאמינה על שאר גורמי הטהרה דהיינו הספירה.

והביאור בזה, דהנה הובא לעיל הפלוגתא בגדר הנאמנות דבידו, דהרא"ש מבאר דזהו מדין בעלים, והש"ש הביא מהמהרי"ק וכו' דהבידו מגרע את האתחזק איסורא. והנה אם היינו אומרים דדין דבידו הוא נאמנות בפנ"ע מדין בעלים וכיו"ב (וכן אם היינו אומרים דזהו נאמנות מדין מיגו וכיו"ב), א"כ הרי הנאמנות הוא רק על ענין זה

הרע"א - לאחר שכתב נשחטה העגל) אז באמת אינו נאמן דחשיב נגד אתחזק. אבל בשע"י ש"ו פ"א חולק גם בזה, וסב"ל דגם בכה"ג הע"א נאמן, דהרי עדותו אינו נגד חזקה, אף דע"י עדותו מוציין מחזקה. וחיל' דיד' מדברי התוס' בסוגיין, שכ' דהנאמנות בנדה על שלא ראתה דם הוא משום שאינה בחזקת שתהא רואה כל שעה, והיינו דחשיב לא אתחזק איסורא. ולכאז' מה בכך, הרי בשעה שהיא מעידה על הספירה והטבילה הרי זה לאחר שטבלה, וא"כ ע"י עדות זו על הספירה נוציא אותה מחזקת טומאה לטהרה, ואיך חשיב זה לא אתחזק איסורא? ומזה הכריח דגם בכה"ג חשיב לא אתחזק, כיון דגוף העדות אינה נגד חזקה.

ביאור קושיית הראשונים לפי סברא זו ביאור תי' הרמב"ן לפ"ז

(ה) ונראה לומר דזה גופא הוא יסוד קושיות הראשונים הנ"ל, דהנה זה ברור דבנוגע להטבילה שייכא נאמנות כיון דבידה לטבול, והרי כבר כ' התוס' והר"ן סברא זו בנוגע לשחיטה ותרומה, וא"כ מה מקום להקשות על הנאמנות בנדה. ובנוגע להנאמנות שלא ראתה, דהיינו הנאמנות על הז' נקיים, הרי בזה לכאז' ברור הסברא שכתבו התוס' בסוגיין ד"אינה בחזקת שתהא רואה כל שעה" וא"כ אין שום חזקה נגד זה.

ולכן נראה לומר דקושיית הראשונים מעיקרא על הנאמנות לומר שלא ראתה דם הוא משום דכיון דע"ז יוצאת מטומאה לטהרה, א"כ שפיר חשיב

החזקת איסור, אפ"ל הביאור בזה, ע"פ מה דיש לחקור בהסברת הדין דע"א אינו נאמן היכא דאתחזק איסורא, דיש לבאר זה בב' אופנים: (1) דכיון דאתחזק איסורא, ה"ז רא"י ובירור נגד העדאת הע"א, ולכן צריך יותר נאמנות לנגד להנאמנות דהחזקה, ואין די בהנאמנות דע"א לזה. (2) או אפ"ל דאי"ז מצד הרא"י של החזקה, כ"א מצד הכח של החזקה, דכיון דאתחזק איסורא, הרי אם ע"י עדותו רוצה לשנות ולהוציא מחזקה, הנה לזה צריך סוג בפנ"ע של עדות וכח גדול יותר של עדות.

וזהו בדוגמת מה די"ל ב' אופנים בהא דהמע"ה, דאפ"ל דכיון דישנה מוחזק, ה"ז רא"י ובירור שזהו שלו, כיון דחזקה מה שתח"י שלו הוא דאחזוקי אינשי בגנבא לא מחזקינן, ולכן כנגד זה צריך רא"י ועדות. או אפ"ל דאי"ז בגדר בירור, כ"א דין ומציאות שלהוציא ממוחזק צריך "כח" גדול יותר (ונ"מ בב' האופנים בספק בכור ובתפיסא מספק וכיו"ב, וכמבואר בארוכה בהסוגיא דתקפו כהן ועוד). וכמו"כ ממש בנידו"ד, דאתחזק איסורא אפ"ל שענינה הוא הרא"י דהחזקה, וא"ל דזהו דין חזקה שלזה צריך סוג אחר של עדות, ואינו מספיק הכח של ע"א להוציא מזה ולשנות זה.

והנה בדין אין דבר שבערוה פחות משנים ישנה מחלוקת אם זהו דוקא באתחזק איסורא או גם בלא אתחזק איסורא (ולהסברא דזהו דוקא היכא דאתחזק איסורא, מבארים מאי דקאמר בגמ' "הכא אתחזק איסורא דאשת איש (ודוקא משום כך) הוי דבר שבערוה כו').

שהוא בידו, ובנידו"ד הנה זה שבידה לטבול הוא רק נאמנות על הטבילה עצמה (ואי"ז מועיל להיות נאמנת על שפסק הדם). אבל להצד דהנאמנות דבידו הוא משום דע"ז חשיב כלא אתחזק איסורא, א"כ הרי מאחר דכל הקושיא ה' רק שלא נאמינה על הספירה מכיון שזהו נגד אתחזק איסורא דהטומאה, א"כ מאחר דאמרינן דזה שבידה לטבול משוי זה כלא אתחזק איסורא, שוב א"ש דנאמנת על הספירה. ויומתק לפמשנת"ל (אות ב') דמדוייק מדברי הרמב"ן דמפרש כהן סברא דבידו מגרע החזקת איסור.

אלא שע"ז ילה"ק דסוכ"ס אם לא ה' ספירת ז' נקיים א"כ אי"ז בידה לטבול, וא"כ זה גופא הוא הדין אם בידה לטבול או לא (דתלוי אם נאמין לה שעברו ז' נקיים או לא), ואיך אפ"ל דנאמין לה על הספירה משום שבידה לטבול? הנה ע"ז כותב הרמב"ן משום שבידה להמתין ולספור ולטבול. והיינו דזה שיכולה להמתין וסוכ"ס לטבול, זה מספיק ג"כ ליחשב בידה.

ב' אופנים באתחזק איסורא,
ועפ"ז ב' אופנים בנאמנות דבידו

(ו) [ויש לבאר זה בב' אופנים: (א) י"ל (דזה דמועיל מה דבידה להמתין ליחשב בידה) דכיון דכאן מה דמחשבינן לזה לעדות נגד אתחזק איסורא הוא רק משום שיש לזה תוצאה (בלתי ישיר) נגד חזקה, הנה לזה מספיק מהשבידה לגרום לתוצאה דשינוי החזקה גם ע"י חזקה.

(ב) ובעומק יותר יש לבאר בהקדם, דהנה בהא דנת' כמה שיטות דבידו מגרע

והראי' של החזקה, א"כ נאמר דהא דבידו נאמן גם היכא דאתחזק איסורא הוא משום שבידו הוי ג"כ בירור (אי מטעם מיגו או מטעם בעלים, שהתורה האמינה לאדם על שלו, או כיו"ב), והבירור דבידו עדיף מהבירור דהחזקה. אבל אי נימא דבאתחזק איסורא אי"ז חיסרון נאמנות דהע"א, כ"א שאין בכת עדותו להוציא מחזקה, א"כ יהי' הסברא דבידו דכיון שזהו בידו הרי יוצא שאכן יש לו הכח על שינוי זה, ובמילא לענין נאמנות שוב מהני הנאמנות דע"א נאמן באיסורין.

ועי' בתוס' שביאר בהא דשחיטה נחשב בידו, אע"ג דאין בידו עכשיו, כיון דהי' בידו מעיקרא, וכן מוכח אליבא דרש"י ושא"ר. אכן עי' בגמ' להלן (נד, ב) בענין נטמא טהרותיך, דפליגי אביי ורבא, ואביי סב"ל דכל שבידו נאמן, היינו רק אם הוא בידו עכשיו, וא"כ הי' צ"ל דלאביי לא מיחשב שחיטה בידו (וכמשה"ק הפנ"י שם)? אך אפ"ל דהך בסברא שנת' בענין בידו, שהוא בכחו, הרי זה שייך רק בשחיטה והדומה לזה, שהתורה נותנת לו הכח ע"ז, אבל בהך נטמא טהרותיך, הרי אין לומר דהתורה נותנת לו הכח ע"ז, דאדרבא אם הוא עושה כן הוא מזיקוחיב לשלם (וכ"ש) הך דנתפגלו קרבנותיך שזהו איסור), ורק הבכח הוא שבפועל אם יעשה כן יועיל, ולכן מפרשים שם הסברא בכח באו"א, דהוא מטעם מיגו (וכמו שביארו הפוסקים, וכמובא בקיצור הפנ"י הנ"ל), וק"ל. ועוד יש לחלק בזה, ואכמ"ל.

ובש"ש ש"ו פ"ג כ' להוכיח דאין דבשב"ע פחות משנים הוא גם בדלא אתחזק איסורא, דהא ילפינן דבר דבר ממון, ובממון מה דבעינן ב' עדים הוא גם בלי חזקה, כדמוכח בב"מ (כת, א) דסימנים וסימנים וע"א יניח, עכתו"ד. ולכאור' יש ליישב זה, דבאמת בממון חשיב לעולם נגד חזקה (וכמשנת"ל) בביאור סברת התד"ה ע"א לחלק בין לאסור ולהתיר), דבממון לעולם מוציאין ממישהו, וא"כ א"א לסמוך על הע"א מכיון דאם השני הוא הבעלים האמיתיים הרי מוציאין מהמוחזק, וזה אין בכחו של הע"א. ודוקא באיסורין ודבשב"ע, הרי עיקר הבירור נעשה ע"י הע"א, דקודם לכן אין בזה שום גדר ע"פ הלכה, ודו"ק.

ועכ"פ זה יהי' תלוי לכאור' בב' האופנים הנ"ל, דאי נימא דחזקת איסור הוי בגדר בירור וראי', וזה שאין ע"א נאמן נגד זה הוא משום דהראי' והבירור דהחזקה אלים מהראי' והבירור דהע"א, א"כ הרי בנידו"ז דסימנים וסימנים וע"א, הרי אין שום ראי' ובירור דחזקה, כמובן, וא"כ הי' לנו להאמין הע"א. אבל אי נימא דהא דע"א אינו נאמן נגד אתחזק איסורא הוא הלכה בכח וסוג העדות דע"א, שעדות כזו אין בכחה להוציא מחזקה (כי לזה צריך הכח דהגזה"כ דע"פ שנים עדים יקום דבר), א"כ הרי גם בממון, מכיון שבפועל מוציאין מהבעלים האמיתיים מחזקתו, שפיר אין ע"א נאמן בזה.

ומזה יצא לנו ב' אופנים בנאמנות דבידו, דאי נימא דמה דאין הע"א נאמן נגד אתחזק איסורא הוא משום הבירור

לא מה דמוציא מהחזקה, וכבנידו"ד. וא"ש דאינו תלוי במחזיקין מאיסור לאיסור וכו'. ומדויק היטב ל' הר"ן, דכוונתו לגמרי לסברא הנ"ל.

ועפ"ז י"ל דגם קושיית התוס' היתה מטעם הנ"ל, דזה ברור דהעדות על הספירה אינה כנגד חזקה, והעדות על הטבילה הוי בידו, ורק דהי' ק' דלכאור' סוכ"ס גם העדות על הספירה, דליכא בזה סברת בידה, הוי ג"כ נגד אתחזק איסורא, כיון דעי"ז מועיל הטבילה לטהרה מטומאתה וכמשנ"ת. וע"ז מבארים התוס' דאי"ז חשיב נגד אתחזק כיון דהעדות עצמה אינה נגד חזקה (דאינה בחזקת שתהא רואה כל שעה) והחזקת טומאה הרי יש כנגד זה בידו. וא"ש דהרמב"ן הביא תי' בשם התוס', דלהנ"ל הרי היינו הך, דעיקר החידוש דתי' דתוס' הוא ג"כ דמצד הסברא דבידו לא חשיב החזקת טומאה לחזקה לענין שנחשוב העדות דהסברא כעדות נגד אתחזק איסורא. ולפ"ז מ"ש התוס' "וגם בידה לטבול" אי"ז תי' נוסף על קושיא נוספת (כפי שיוצא מפ' המהרש"א), כ"א שזהו המשך וביאור התי'.

[ואף דהתוס' הא סב"ל דבידו הוא מדין בעלים, וכמשנ"ת ל', ולא שזה מבטל את ה"אתחזק איסורא", שלכן כ' התוס' שלא הו"ל לרש"י להזכיר טבל ושחיטה, דכיון דנאמנים גם היכא דאתחזק איסורא, ומטעם בידו, אי"ז הנאמנות דע"א נאמן באיסורים, הנה מ"מ אפ"ל פ"י זה בדברי התוס' כאופן הראשון שנת"ל בדברי הרמב"ן, דהטעם דמועיל כאן הסברא דבידו באופן זה הוא משום דלא הוי ממש אתחזק איסורא, וזה אפשר

ונחזור לנידו"ד דעד"ז סב"ל להרמב"ן דבפועל הא יש לה הכח לטבול, והא דצריכה להמתין אי"ז מגרע בהמציאות **שהענין** דטהרה הרי הוא בכחה (וי"ל שזהו ע"ד מחוסר זמן לאו כמחוסר מעשה דמי), ולכן שפיר אמרינן דהעדות שגורמת להטהרה (דהיינו העדות על הספירה) ג"כ לא חשיב עדות נגד אתחזק איסורא. ולפ"ז ה"ה גם בעגל, שהרי בידו להמתין ולשחוט. אבל במקוה י"ל דלא שייך סברא זו, דהרי אין בידו לטהר אם באמת אין המקוה כשרה, וכן בעדות דבפ"נ על הגט מובן דלא שייך זה.

פי' תי' הר"ן,

פי' בדברי התוס' ע"ד שא"ר

(ז) והר"ן כ' דע"י הטבילה יצאת מהטומאה הראשונה, והיינו דהר"ן לא מפרש מטעם בידו (ולא כמ"ש בהערות המהדיר (הוצאת הרש"ר) דזהו כוונת הר"ן, דא"כ עיקר חסר מן הספר), רק דהר"ן חולק על יסוד הקושיא (וכלשונו "וליתא"), דהעדות על הספירה הוא לא מה שמוציא מהחזקה כ"א הטבילה הוא מה שמוציא מהחזקת טומאה, ועל הטבילה הרי נאמנת שפיר (ולזה לא נחית הר"ן דאיק נאמנת על הטבילה, דזה מובן אי משום שיש עדים, או ע"י אמירתה משום בידה, דזה הרי ידעינן דכל שבידו נאמן, וזה לא ה' ק' מעיקרא). וזהו דקאמר הר"ן דהיציאה מחזקת טומאה הוא ע"י הטבילה, והא דבעינן הנאמנות דע"א הוא על הספירה (דרק אז מועיל הטבילה) אבל זה אינו מוציא אותה מחזקתה. ולפ"ז לסברת הר"ן גם במקוה יהי' נאמנות להע"א, כיון דעדות שלו הוא

דנקטו דגם באתחזק איסורא כזה אין ע"א נאמן (ולפי' הגרעק"א הא מפורש כן בסוגיין). וע"ז תי' מה שתי' כ"א לפי דרכו.

אמנם בתד"ה הוי דבר שבערוה לא היו יכולים לתרץ דהצד דע"א נאמן אף באתחזק איסורא הוא משום דיליף מנדה, דהא הצד דנאמן ע"א באתחזק איסורא, היינו כגון בהקדש טבל וקונמות, כמבואר בהדיא ביבמות שם, היינו שהעד מעיד להדיא נגד החזקה, וא"כ אף אם נדה חשיב נגד אתחזק, לא ה' אפשר למילף מזה הך אתחזק איסורא דיבמות הנ"ל (וכדחזינן בכל האחרונים והראשונים הנ"ל דבאמת אינו תלוי הא בהא), ושפיר הק' התוס' דל"ל וספרה לה, והוצרכו לתרץ משום דס"ד דחשיב דבר שבערוה, וק"ל.

ולתוס' ביאור קצת: הנה הך צד (שהביאו התוס') דסב"ל דע"א נאמן אף באתחזק איסורא, אף דאין ע"ז מקור, עכצ"ל (לפי האמת) דזהו משום דסב"ל דמאחר שיש מקור לכך דע"א נאמן באיסורים, שוב אין לחלק בין אתחזק ללא אתחזק, ולא סב"ל לומר בזה דאין לך בו אלא חידושו, ולכן הנאמנות הוא בכל ענין. וא"כ ממ"נ, אם יסברו דאין לך בו אלא חידושו, וצריכים מקור להדיא להנאמנות דע"א (כל היכא שישנה סברא לחלק בין זה להנאמר בקרא), א"כ גם מנדה א"א למילף שיהי' ע"א נאמן באיסורין אפי' היכא דאתחזק איסורא

לבאר אף לסברת התוס' (וגם יתכן לבאר הסברא באו"א אליבא דהתוס'), ובפרט עפמ"ש המהרי"ק שהובא בש"ש שם דאף אי בידו משום בעלים מ"מ זה שייך רק בנכסיו של אדם, אבל לא בנדה שזהו בנוגע לעצמה, ע"ש. ולסברא זו הרי צ"ל ב"כ דמה דסב"ל להתוס' דבידו הוא משום בעלים זהו רק בנוגע לתרומה ושחיטה, אבל בנוגע לנדה מודה ג"כ דישנה סברא אחרת להא דבידו (אלא שע"כ אינה מועלת לאתחזק איסורא ממש, וכנ"ל). ועי"ל בזה ואי"ה עוד חזון למועד].

והעירני ח"א דבל' התוהרא"ש מדוייק כן יותר שכ' וי"ל דאינה בחזקת שתהא רואה כל שעה, אע"ג דבראיה אחת טמאה עד שתבא במים מ"מ בידה לתקן, והן הן הדברים, דמה שמועיל הסברא דאינה בחזקת שתהא רואה כל שעה לענין שלא יהי' נחשב אתחזק איסורא הוא מטעם סברא זה גופא דבידה לטבול, וכנ"ל³. ועפ"ז מתורץ סיום דברי התוהרא"ש שם.

יישוב קושיית רע"א עפמשנ"ת

(ה) ומעתה יתורץ קושיית הגרעק"א, דהנה עפ"ז יובן דההו"א דנדה חשיב אתחזק איסורא, היינו דחשיב עכ"פ כאתחזק איסורא כיון דעי"ז יוצאת מחזקת טומאה. וע"ז ה' ק' קושיית התוס' ושאר דא"כ אפי' אתחזק איסורא,

³ ובאמת מוכרחים ב"כ לפרש כן בדברי התוס', דבלא זה אי"מ מ"ש התוס' טהורה ממילא, אבל עי' ברעק"א מה שביאר בזה, ואכ"מ

ממש, דאכתי נימא דאין לך בו אלא
חידוש, ודוקא היכא שאינו מעיד להדיא
נגד החזקה, דהא יש מקום גם לחילוק זה.
ואם לית להו הסברא דאין לך בו אלא
חידוש, א"כ שוב אין צורך בהילפותא
מנדה להנאמנות דע"א גם באתחזק
איסורא, דהא יכולים ללמוד מכל ע"א
נאמן באיסורים (וכמו שהוא לפי האמת
להך דיעה, וכנ"ל).



שער ההערות



הערה בתד"ה לפי (הב')

דמיעוטא דשלא לשמה (ולפי אופן זה בוודאי בוודאי קשה מאי דקאמר בגמ' (ה), א הנ"ל) מאי טעמא תקינו רבנן שמא יבא בעל ויערער, ועוד כיו"ב, דמשמע דאין שום חשש באמת אפי' מדרבנן, וכל מה דרבנן אצרוך הוא משום ערעור הבעל). (ב) דגם מדרבנן אין חוששין לזה כיון דרוב בקיאים הם וסתם ספרי דדייני גמירי, אבל כיון שיש מיעוטא דמיעוטא שמשכח כתוב ועומד כו' והוי גט שלא לשמה, לכן אם יערער הבעל יאמינו להערער שכן הי' בנידו"ז, לכן מצריכים לומר בפ"נ שאם יבא הבעל ויערער יכולים לסמוך על העדאת השליח. ועל האופן הזה הק' התוס' דכיון שהחשש הוא שהבעל יערער באמת שזה הי' מהמיעוטא דמיעוטא, שלא ידעו מתחלה מהדין דלשמה, א"כ מהו הראי' מזה דמינקט נקט לו בידו¹. (ג) דכיון דרוב בקיאים ומיגמר גמירי לכן אין חשש כלל, וגם אם יערער לא נאמין לו כלל, אבל מ"מ אין רוצים שיערער מכיון שאז יהי' לעז על הגט מכיון שאנשים יאמינו לזה (וכמבואר בדף ג, א בתד"ה חד). ועיקר חידושו של תוס' הוא שהפי' בהמסקנא של הגמ' הוא (לא כאופן הא' והב', כ"א) כאופן הג' הנ"ל. ולפ"ז עיקר החידוש בהתי' והפי' של תוס' הוא המילים "וליאכא

בתד"ה לפי שאין בקיאים לשמה (הב') שכ' "קשה דלקמן תניא הוא עצמו שהביא גיטו אינו צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם, מ"ש הוא משלוחו, אי חיישינן שמא לא נעשה לשמה, וטעמא דאמר לקמן מינקט נקט לי' בידו' כו' למה לא יערער אם בתחלה לא ידע דבעי לשמה והשתא ידע, ואור"י דמסקינן בסמוך דרוב בקיאים הן וסתם ספרי דדייני גמירי וליכא אלא לעז בעלמא דמסתמא שלא כדין יערער, והכא שמביאו הבעל בעצמו ליכא למיחש אפי' ללעז, דתו לא מערער כדאמר בסמוך מינקט נקט לי' בידו' וכו'" עכ"ל התוס'.

ובהשקפ"ר דברי התוס' לכאו' צ"ע, הרי מסקנא זו דרוב בקיאים וסתם ספרי גמירי מפורש בגמ' מיד לאח"ז, והוא המסקנא של הגמ' בסיום שקו"ט זו, וכל המשך הסוגיא מכאן ואילך הרי היא מבוססת על אותה מסקנא. וא"כ פשיטא לכאו' דמאי דקאמר בגמ' בדף ה, א "מינקט נקט לי' בידו' ואיהו מערער", הוא ע"פ ובהמשך לאותה המסקנא שבדף ב, ב, ומה משמיעינו התוס'?

אך לכאו' הביאור בדברי התוס' פשוט: דהנה במאי דקאמר בגמ' דרוב בקיאים וסתם ספרי גמירי ורבנן הוא דאצרוך, הי' אפשר לפרש בג' אופנים: א) אף דמה"ת אין חשש דשלא לשמה, אבל מ"מ (משום חומרא דאשת איש) רבנן חששו למיעוטא

¹ היכא דאין הבעל ויערער הוא דחוששין לדבריו מן הדין). ומה דאין מקבלים הגט (עד שהשליח יאמר בפ"נ ובפ"ג) הוא רק חומרא דרבנן מחשש שמא יבא הבעל ויערער.

¹ והנ"מ בין ב' אופנים אלו הוא דלאופן הא' הי' צ"ל הגט פסול מן הדין, דיש חששא אמיתית בהגט עצמה, ואילו לפי אופן הב' הנה כ"ז שלא בא הבעל ויערער אין שום חששא ופסול על הגט מן הדין (דרק

אלא לעז בעלמא דמסתמא שלא כדין
יערער².

גם בנידו"ד לא יערער. (ב) או אפ"ל באו"א, שבעצם
התק"ח אינה שחוששים שמא לאח"ז יהי' ערעור
הבעל, דבשבילזה לא היו מתקנים מידי, אלא אם
יבא אח"כ ויערער אז יחייבו לקיימה, אלא שכיון
שצריכים לגרש עכשיו בגט זה, ויש אפשריות
שעכשיו כבר בדעתו לערער (וא"כ ישנה כבר
הערעור "בכח" בנוגע לשטר זה) לכן צ"ל בפ"ג
ובפ"ג, וא"כ מובן דהיכא דמינקט נקט לי' בידי' לא
שייך תקנה זו.

²וביאור סברת התוס' – דמכיון שהוא רק לעז
בעלמא הנה מטעם זה אין חשש שיבא ויערער היכא
דמינקט נקיט לי' בידי' [דלכ' מה בכך, הרי גם
כשמסר לשליח הרי מעיקרא נקטה בידו ומ"מ
חוששין שלאח"כ יחזור בו ויבא ויערער], אפשר
לבאר בב' אופנים: (א) אפ"ל ע"ד סברת הר"ן (ב), א
מדפי הרי"ף ד"ה וכתב) בביאור סברת רש"י
דבשליח לקבלה לא חיישינן, ע"פ המבואר מהגמ'
(כד, א) דהיכא דמיגרשא כבר לא חיישינן, משום
דאין הבעל מערער אלא כשמוסר לשליח כו' מכיון
שהגירושין עדיין לא נגמרה וכו' עש"ב, וא"כ מה"ט

הערה בתד"ה ליבעי

דאצרוך, א"כ יש לתרץ דהכא משום עיגונא אקילו רבנן. ומובן דלאופן זה לק"מ.

וא"ת, לאופן הב', א"כ מה באמת הכריחו להתוס' דאכתי לא ידע הסברא דלעז (דהרי ע"כ גם להסברא דלעז שייך להקשות ליבעי תרי, שלכן גם לאחר דקאמר רוב בקיאים וכו', שפירושה הוא דליכא אלא לעז בעלמא כמ"ש התוס' לעיל, עדיין הוצרך להוסיף ולתרץ דמשום עיגונא הקילו), י"ל דסב"ל להתוס' דמהשקו"ט בגמ' דתולה בדין אתחזק איסורא ואין דבשב"ע פחות משנים, משמע דהקושיא דליבעי תרי הוא מעיקר הדין, וא"כ עכצ"ל דאכתי לא ידע הסברא דלעז.

בגמ' (ב, ב) ולרבה דאמר לפי שאין בקיאים לשמה ליבעי תרי. ובתד"ה ליבעי תרי כ' "אכתי לא ידע הא דפרישית דלא הוי טעמא אלא משום לעז עד לבסוף".

ובהשקפ"ר דברי התוס' תמוהין, דהרי הך טעמא "דפרישית", הא במקומה (בד"ה לפי שאין (הב')) כ' שם מפורש דזהו מה "דמסקינן בסמוך רוב בקיאים וסתם ספרי מיגמר גמירי וליכא אלא לעז בעלמא", היינו דבמקומה כ' מפורש דזהו שהטעם הוא משום לעז, זהו הפירוש בתי הגמ' שבאה לתרץ הך קושיא ד"ליבעי תרי", וא"כ פשיטא דבהקושיא אכתי לא ידע התי' על הקושיא, ומאי קאמרי התוס' (וראיתי שהק' כן בפנ"י)?

ואולי אפשר ליישב בפשטות, דהנה בתי הגמ' "רוב בקיאים וכו'" אפשר לבאר בב' אופנים. דהנה גם לאחר דקאמר בגמ' דרוב בקיאים הם וסתם ספרי דדייני מגמר גמירי, אכתי אי"ז תי', דאכתי יש מקום לומר דליבעי תרי, וצריך לחדש דהכא משום עיגונא אקילו בה רבנן (שע"ז בה הקושיא והשקו"ט דהאי קולא חומרא כו'). וא"כ אפ"ל בב' אופנים: א) שהתי' מחדש שני דברים, א' דרוב בקיאים וסתם ספרי גמירי ורבנן הוא דאצרוך, ב' דכיון דהכא הוא רק רבנן הוא דאצרוך לכן משום עיגונא הקילו. ב) דהחידוש דהתי' הוא רק הא דהכא משום עיגונא אקילו בה רבנן, והא דקאמר רוב בקיאים וסתם ספרי וכו', זהו כמו הקדמה להתי', וכאילו אמר דכיון דרוב בקיאים וכו' וע"כ רבנן הוא

לע"נ
הבחור הת'
רפאל ז"ל בן יבלחט"א
ארי לייב שליט"א
קושאנסקי



לזכות
הבחור התמים
מנחם מענדל בן רבקה שיחי
שיהי חי"ל
ויגרום נחת רוח לכ"ק אדמו"ר
נשיא דורנו

לזכות
הרה"ת ר' שלום מרדכי הלוי בן
רבקה שי'
לגאולה וישועה קרובה ושלימה
ואף טוב וחסד בטוב הנראה
והנגלה תכה"י



לע"נ
הרה"ת ר' רפאל מנחם נחום
ב"ר יצחק אייזיק ז"ל וגנר
נלב"ע ד' ניסן תשנ"ז
תנצב"ה