קונטרס

ליקוטי שושנים

הערות וביאורים
על מסכת גיטין

נכתב ע"י רבני ותלמידי ישיבת

תורת רפאל

ביתר עילית

ניסן תשפ"א

תוכן העניינים

מורינו ראש הישיבה - הרה"ג זאב כץ שליט"א
דברי פתיחה ..... א
מורנו המשגיח - הרה"ג אהרן קליין שליט"א
דברים אחדים ..... ב

מתורת רבני הישיבה

מורנו ראש הישיבה - הרה"ג חיים קוק שליט"א
"קְוֻצּוֹתָיו תַּלְתַּלִּים שְׁחֹרוֹת כָּעוֹרֵב" ..... ז
מורנו ראש הישיבה - הרה"ג זאב כץ שליט"א
סוגיא דשרטוט ..... יב
מורינו המשגיח - הרה"ג אהרן קליין שליט"א
דין אמירה בגירושין ..... יח
הרב אברהם צוויג שליט"א - יו"ר המוסדות
"הסר המצנפת והרם העטרה" – עטרות חתנים וכלות בזמן הזה ..... כו
הרב אברהם צוויג שליט"א - יו"ר המוסדות
זאטוטי בני ישראל קודמים לקבל פני שכינה ..... לו
הרה"ג פנחס וינטרוב שליט"א - ר"מ
בביאור שי' הר"מ באומר תן שטר שחרור זה לעבדי ..... מ
הרב אליהו פפר שליט"א - ר"מ
בדין היזק שאינו ניכר ..... מה
הרב יהושע רוטנברג שליט"א - ר"מ
בגדר הכשר שטרי ערכאות ..... מח
הרב שמואל ישי אלפנביין שליט"א - ר"מ
בירור זמן תליית המן וסדר המאורעות שקדמו לה ..... נד
הרב אריה לוין שליט"א - נו"נ
בענין הערמה לפטור עצמו ממצוות ..... סא
הרב מרדכי פרוינד שליט"א - נו"נ
יסוד כח השטר ..... סג

הרב אברהם ישעיהו קרני שליט"א - נו"נ
בדין קנין חצר בגט ובמציאה ..... עו
הרב אברהם ישעיהו קרני שליט"א - נו"נ
הישיבה ..... פא

מתורת תלמידי הישיבה

אלחנן שיינברגר
בענין ערעור דלקוחות ..... פז
ישראל צבי גרוען
בענין המביא גט ממדה"י צריך שיאמר בפני וכו' ..... פט
ישראל יונגר
בעניין טענת מזוף ..... צב
שמחה הופקוביץ
שיטת רש"י ותוס' באתיוהו בי תרי ..... קא
הלל כהן
טעם שעד אחד נאמן לענין מלקות ולא לענין מיתה ..... קג
יהודה כוכב לב
עדי מסירה כרתי ..... קד
יודי קידרוף
בדין עד אחד נאמן באיסורים ..... קו
ישראל דוד אוחנה
בעניין דאתיוהו בי תרי ..... קז
נפתלי אלחנן יונה
בענין אמירת בפ"נ ובפ"נ בשיטה רבה ..... קט
זאב פרנקל
הטעם שאין הסופר פוסל משום עדות שבטלה מקצתה ..... קיב
ישעיהו היינמן
בעניין כתב ידו ..... קיד
דוד לייבוויץ
ביאור שיטת ר"ת לחלק בין גיטין לממון ..... קטז
ישי פלוטקין
כשרות עד חרש או אילם בשטר ..... קיח

ישראל דוד אוחנה
בענין עדות ע"פ הכתב ..... קכ
מיכי רוזנטל
בענין שניים שהביאו גט ממדינת הים ..... קכב
רפאל עזר
בענין מיגו בעדות ..... קכד
יונתן פורטל
הערות בענין עד נעשה דיין ..... קכו
מרדכי פיליפס
שרטוט במגילה ..... קכז
זאב פרנקל
בענין דין אכילת איסור שוגג ודרבנן ..... קכח
יוסף חיים שרהבני
בסוגיית בפ"נ בעפר הבא מחו"ל ..... קל
בנימין ון-חלדר
בעניין במה שוו גיטי נשים לשחרורי עבדים ..... קלב
דוד אזולאי
האם האדון מערער על הגט ..... קלג
שלמה דאום
בענין פלגינן ..... קלז
אריה אודרברג
מחלוקת בה"ג ותוס' באמירה לנכרי וריבוי בשיעורים ..... קמ
יונתן זוהר
בענין כל נכסי קנויים לך ..... קמב
יוחנן קופולוביץ
בענין עד כותי ..... קמד
יוסף בן שימול
בעניין עיגון בעבד ..... קמו
ישראל ברקוביץ
ביאור שיטת התוס' והר"ן באם טענינן מזויף בגט ..... קמח
יעקב עמר
נאמנות ע"א ..... קנ

אברהם גולדשטיין
בעניין קו' הפנ"י ורעק"א על דין בפ"נ בעבד ..... קנג
מוטי קוגלר
בעניין עדות כותי ..... קנה
דוד רפול
בענין יסודות פלגינן דיבורא ..... קנו
אהרן חיים הימל
בעניין ערכאות של עכו"ם ..... קנח
שלמה דאום
בענין מזויף מתוכו ..... קס
יוני גלר
בענין נאמנות הגוי בשטרות ..... קסג
יוני הנאו
בדין נאמנות כותים ..... קסו
איציק לינצר
בעניין עד אחד כותי ..... קסז
ישראל מאיר מלאכי
בענין דין לשמה בכתיבת גט לר"א ..... קסח
שלמה יוסף דייקין
סיכום סוגיית ערכאות ..... קסט
חיים לייב לוינשטיין
בעניין הפסול בכתיבת עכו"ם ..... קעא
דוד אזולאי
בענין שמות מובהקים ..... קעב
אבישי בן שושן
בענין שטר פרסאה דלית ליה קלא ..... קעג
יוסף שלום רז
בעניין תופס לבע"ח במקום שחב לאחרים דלא קנה ..... קעד
איציק גולדברג
בענין מחלוקת ר"מ ורבנן אם שחרור עבד הוי זכות ..... קעו
שמעון אדלר
בענין עשה עימי ואיני זנך ..... קעז

הלל ווברמן
הקדש בפחות משווה פרוטה . . . . . קעח
אליהו משה נברוצקי
בענין קנין מעמד שלשתן . . . . . קפ
צבי בדמן
ביאור בדברי הרשב"א . . . . . קפא
מני רוט
בענין השבת ירושה ביובל [למ"ד דכלקוחות הן] . . . . . קפב
אלעזר מונק
ביאור בשיטת ריב"ם ור"ת במעשר לקוח . . . . . קפו
משה רוזן
בענין היזק שאינו ניכר . . . . . קפז
ישראל פיינר
בענין מי שאחזו קורדייקוס . . . . . קצא
שמחה הופקוביץ
בעניין עדות הכתובה בשטר . . . . . קצב
אלעזר הרשקוביץ
בענין מפי כתבם בשטר . . . . . קצד
פנחס שילה
בענין אמרו לו נכתוב גט . . . . . קצו
ישעיה צוויג
בענין ע"מ שתניקי את בני וכו' . . . . . קצז
איתמר שטיבל
ביאור שיטת רש"י ותוס' בגט קרח . . . . . קצח
אלחנן גרתי
בענין תנאי בגט . . . . . ר
אברהם קידורף
בענין ריח הגט . . . . . רג

הערות וביאורים מתלמידי הישיבה

אברהם ברוך פלדר
חילוק בין פסול בלשמה לפסול בעדות . . . . . רז

אהרון יאיר מירסקי
שיטת ר"א שע"מ כרתי ..... רז
רובי פרוינד
טעם שהביאו למ"ד שנותנו בפני ג' ..... רח
מנחם מרלטקו
שיטות הראשונים באיסור 'זמרא' ..... רח
אריה לייב רוזן
בענין מחלוקת ר"י ורבנן בעפר חו"ל הבא בספינה ..... רט
שמשון היימן
טעם שהתירו אמירה לעכו"ם משום ישוב א"י ולא בשאר מצוות ..... רי
חנוך קרקובסקי
שטרי עכו"ם ..... ריא
משה פוסטבסקי
ביאור המחלוקת בקידושין ע"ג מחובר ..... ריא
ישראל סלומנוס
מפני מה לא שנינו ששוו גיטין ושחרורי עבדים לענין זמן ..... ריב
אברהם הלוי
ביאור בדין שטר שאינו יכול להזדייף ..... ריב
דניאל פייט
אם חליצה פסולה פוסלת לכהונה ..... ריג
זאב הינמן
סוגיית ברירה ..... ריג
ישראל מאיר מזוז
ביאור בדברי החת"ס ..... ריד
בנימין וינר
הערה בלשון המשנה ..... ריד
יאיר שמאי
שיטת הרי"ף ושיטת הרמב"ם בגט שאבד ..... רטו
בנימין ליפקה
הערה בקושית הגמ' ..... רטז
נתנאל פורטנוי
מעלת הניזקין שגובין מעידית ..... רטז

הלל לוין
הערה בדברי הלח"מ ..... ריז
נתנאל זקש
היאך תקנו שחטאת גזולה מכפרת ..... ריז
עזרי גראזי
ביאור קושית הגמ' לגבי שמואל דוד ושלמה ..... ריח
נתן רוטמן
ביאור שיטת הרי"ף בהיתר כתיבת מגילה לקטן ..... ריח
חמי פפר
ביאור בדברי הר"ן ..... ריט
יוסי כהן
אימתי התירו גניבת דעת ..... ריט
חיים כאהן
הערה בדין שליח ..... רכ
חיים סלומון
אם יש אופן שמשיאין על פי הקול ..... רכ
ישראל אלחרר
הערה בקושית הגמ' ..... רכא
שמחה אריה מנדל
ביאור קושית הגמ' האיכא מקום כרעי ..... רכא
יעקב וייס
זכייה בד"א ברה"ר לבעל ..... רכא
ישראל פרויליך
ב' עניינים בדין ונתן בידה ..... רכב
שלמה ארליכמן
הערה בדברי התוס' ..... רכב
ישראל עמר
הערה בקושית הגמ' ..... רכב
ברוך פולק
ביאורי הראשונים בענין מחיצות החיצונות ..... רכג
יעקב אבא שאול
שיטות הראשונים במחלוקת רב ושמואל בשלום מלכות ..... רכג

נתנאל שפירא
אימתי גט פסול יש בו משום ריח הגט ..... רכד
שלמה וינטרוב
טעם שצריך קיום בעדות כשרה ..... רכה
שלום צבי כי טוב
ביאור קושית הגמ' עפ"י רעק"א ..... רכה

מורינו ראש הישיבה
הרה"ג זאב כץ שליט"א

דברי פתיחה

"ראה קראתי בשם בצלאל בן אורי בן חור למטה יהודה" - אמר ה' למשה: "ראה קראתי בשם", ומשה אמר לישראל "ראו קרא ה' בשם". וכתב הרמב"ן על זה "...ולכן אמר למשה שיראה הפלא הזה" (שמות לא, ב).

ואף כלפי ישיבתנו הקדושה נאמר כן:

ראו **הפלא הגדול** שתוך זמן קצר כל כך, כבר בשנה השלישית לקיומה, רואים אנו בני עלייה שקועים בלימוד, עמלים בהבנת התורה, יודעים דבריה בבהירות וברירות, שנון בפיהם וחרות בליבם, עולים ומתעלים ביראת שמים, במידות טובות ובהנהגות ישרות. הכל פורח כל כך והפירות כה נפלאים ומתוקים.

והכל הוא במתנת חינם מחסד ה' יתברך עלינו, אשר באהבתו, "באהבה רבה" שאהבנו, נתן לנו את תורתו ומלמדנו חוקים ומשפטים, ומסייע ביד כל אחד ואחד לתת לו חלקו בתורה באהבה ובשמחה.

בני הישיבה זכו בתקופה האחרונה - תקופה שבה אבינו אב הרחמן העמידנו בכור המבחן לנסותנו במצבים שונים, תקופת ה"קורונה" - והמה עמדו בגבורה ולמדו ועמלו וירדו לעומקם של דברים, וחזרו ושיננו רוב מסכת גיטין (ובעזה"י יסיימוה כולה עד סוף השנה), והעלו על הכתב מי בקצרה ומי בארוכה הערות והארות מחכימות - בני שיעור ג' וב' חבורות שנאמרו האחד בפני קבוצת חבריו, ובני שיעור א' הארות קצרות. אשרינו מה טוב חלקנו.

ועל הכל נודה ונשבח לנותן התורה על חסדיו העצומים עמנו בכל יום ובכל עת, ונמשיך ונבקש - אנא עזרנו הלאה לקיים חובתנו בעולמנו, להבין ולהשכיל, לשמוע ללמוד וללמד, להתחבר לתורה בכל לבנו ונפשו, ולעשות נחת רוח לבורא יתברך שמו תמיד.

מורנו המשגיח
הרה"ג אהרן קליין שליט"א

דברים אחדים

איתא בתנא דבי אליהו: "ושותה בצמא את דבריהם" - זה רבי עקיבא, מה היה תחילתו של רבי עקיבא, אמרו בן ארבעים שנה היה ולא שנה כלום, פעם אחת היה עומד ע"פ הבאר אמר מי חקק אבן זו? אמרו לו המים שתדיר נופלים עליה בכל יום, אמרו לו עקיבא אי אתה קורא "אבנים שחקו מים". מיד היה ר"ע דן ק"ו בעצמו, רך פסל את הקשה דברי תורה שהם קשין כברזל על אחת כמה וכמה שיחקקו את לבי שהוא בשר ודם. מיד חזר ללמוד תורה. הלך הוא ובנו וישבו אצל מלמדי תינוקות, א"ל רבי למדני תורה, אחז רבי עקיבא בראש הלוח ובנו בראש הלוח כתב לו אלף בית ולמדה. (אלף תיו ולמדה תורת כהנים ולמדה). היה לומד והולך עד שלמד כל התורה כולה. הלך וישב לפני רבי אליעזר ולפני ר' יהושע אמר להם רבותי פתחו לי טעם משנה, כיון שאמר לו הלכה אחת הלך וישב לו בינו לבין עצמו אמר (אלף זו למה נכתבה בית זו למה נכתבה) דבר זה למה נאמר חזר ושאלן והעמידן בדברים. עכ"ל. ר"ע עמל בתורה בגיל כ"כ מאוחר והגיע לדרגה כזו שהצליח לחדד את ר' אליעזר ור' יהושע בלימוד התורה, עד ששבחו רבי טרפון, כפי שמובא שם בהמשך הדברים: אמר לו רבי טרפון, עקיבא עליך הכתוב אומר "מבכי נהרות חבש ותעלומה יוציא אור" דברים המסותרים מבני אדם הוציאם רבי עקיבא לאורה, עכ"ל.

וכשנתבונן בדברי תנא דבי אליהו נמצינו למדים גודל מעלת לימוד התורה והחזרה עליה, שהרי כשבא ר"ע לבאר היה תמה מי חקק אבן זו, והנה מה ששם על ליבו שכח המים הוא מכך **שהם "תדיר נופלים עליה בכל יום"**, שהיא החזרה המתמדת על אותה פעולה שהיא לכשעצמה כוחה מוגבל אלא שבהישנותה פעם אחר פעם כוחה גדול עד שהאבן נחקקת, ומכך למד ר"ע את כוח התורה, ללמוד ולחזור שוב ושוב עד שהדברים נעשים חקוקים על לוח ליבך.

ומה נפלא להביא את דברי התולדות אדם על דברי הגמ' בחגיגה (טו.) **בגודל וחשיבות חזרה על לימודו**, דאיתא שם: אמר ר"מ מאי דכתיב "לא יערכנה זהב וזכוכית ותמורתה כלי פז" אלו דברי תורה שקשין לקנותן ככלי זהב וכלי פז ונוחים לאבדן ככלי זכוכית. **והקשה התולדות אדם:** אם כן סדר הפסוק היה צריך להיות כך: לא יערכנה זהב וכלי

פז ותמורתה ככלי זכוכית, ולמה כתוב לא יערכנה זהב וזכוכית ותמורתה כלי פז? **וביאר הדברים כך:** כוונת הפסוק שקשה לקנותם בפעם הראשונה כמו כלי זהב, וכשאינו חוזר נוחים לאבדם ככלי זכוכית, אבל המשך הפסוק הוא שאם לא חזר עליהם כל הזמן ורוצה לקנותה מחדש קשה לקנותם ככלי פז שהוא קשה יותר מכלי זהב, שהרי קשה עתיקא מחדתא. **ובהמשך הדברים כתב** שדברים אלו אמרם ר' זלמלה זצ"ל לאיש אמונים שראה אותו חוזר על דבר שלוש מאות פעם ואחרי חודש ימים ראה שחזר עליהם עוד ארבעים פעמים, ולא יכל אותו האיש להתאפק ושאל את ר' זלמלה זצ"ל "הגידה נא לי שאהבה נפשי זה זמן לא כבר שנית ושלשת על דבר זה שלוש מאות פעמים ובזמן קצר אתה חוזר ושונה על דבר זה? ענה לו: מצאנו בחז"ל "תנא מינה ארבעין זימנין ודמי ליה כמאן דמנח בכיסי", **ולכאורה יש להקשות,** למה לא אמר כמנח בקופסא כמו שמצינו כך בלשון חז"ל בכמה מקומות? **אלא ביאר ר' זלמלה:** דהנה בגמ' בבא מציעא כתוב "אדם עשוי למשמש בכיסו כל שעה", ולכן אמרו בכיסו כי אחרי שלמד ארבעין פעמים היה כמונח בכיסו כי ע"י כך זה נקבע בזיכרונו כמונח בכיסו, ומעתה אדם עשוי למשמש בכיסו בכל שעה ושעה, ולכך אחרי שהתקיימו אצלי אני משמש בכיסי בכל שעה לראות שהתלמוד בידי. **ועוד הובא שם ששאלוהו הרי חז"ל כתבו מאה ואחד ומנין ארבע מאות ויותר פעמים, ענהו ר' זלמלה: חז"ל אמרו מאה ואחד לזיכרון אבל לחביבות התורה כל ימיו בעמוד והחזר.**

ולכאורה זו היא כוונת דברי חז"ל "הלומד ואינו חוזר כזורע כאינו קוצר" שהרי הזורע ואינו קוצר כל יגיעתו לריק, כך הלומד ואינו חוזר אינו מקיים לימודו. ועל זה ביקש דוד המלך "סעדני ואושעה" **וביארו בספרי** כוונת הפסוק שביקש דוד שלא אלמד תורה ושוכח ולא אלמד תורה ויצה"ר אינו מניח לי לחזור, מוכח מכך שיש יצה"ר מיוחד לעניין חזרה על התורה.

ושמא יאמר אדם חזרתי על לימודי ואיני משכח לימודי, **כתב בכתר ראש שהגר"ח מוולאזין זצוק"ל** כשהיה בן י"ט שנה בתוקף חריפותו וזוך שכלו וגודל התמדתו בעת ההיא ורוב זכרונו כידוע, אמר לרבו הגר"א "חזרתי סדר מועד י"ד פעמים ועוד אינם מחודדים ומחוורים בפי", השיבו בתמיהה: וכי מי"ד פעמים רצונך שיהיו מחוורים וברורים אצלך? חזר ושאלו: אלא מאי מאה ואחד פעמים? ענהו ואמר אין לדבר שיעור כלל אלא **כל ימיו בעמוד והחזר קאי.** וכך היא הצורה של לימוד התורה עמוד והחזר, שלא יהיה ח"ו משכח תלמודו אלא זוכרהו.

זכינו שבישיבתנו המעטירה בני הישיבה המסולאים מפז קנו קנינים עצומים בתורה בהבנתה לעומק ובעיון, ויחד עם כך קניין עצום ונרחב בידיעת התורה של עשרות דפים ונתקיימו בהם שני הדברים יחד, גם "סיני" וגם "עוקר הרים", ועתה באו דבריהם עלי ספר שלא תהיה תורתם בבחינת אותיות פורחות באויר.

והנה כתב האריז"ל, שבכל מצוה צריך אדם לעשות במחשבה דיבור ומעשה. **אלא שצריך ביאור לפי דבריו** היכן מתקיים דבר זה בלימוד התורה שהרי בלימוד תורה שייך רק מחשבה ודיבור, והיכן מתקיים כאן מעשה? **והנראה בזה** שחלק המעשה בלימוד התורה הוא כתיבת חידושי התורה.

ומה נהדר המראה לחזות בחידושי התורה הנפלאים שחלקם נמסרו בבית המדרש בתוכנית אמירת חידושי תורה מידי שבוע בהיכל ישיבתינו, ולרגל השמחה בבית מורינו ורבינו ראש הישיבה שליט"א בנישואי בתו, ראינו לנכון לקבץ את כל הדברים שנמסרו ונכתבו ע"י בני הישיבה עלי ספר כהכרת הטוב למו"ר שליט"א המאלפינו תורה ובינה ברוחב ליבו וטובו, יזכהו ה' יתברך עוד רבות בשנים ללמוד וללמד מתוך שלווה והשקט ולראות רוב נחת ושמחה כל הימים עד כי יבוא ינון, ויתקיים בנו "עוד ישמע בערי יהודה ובחוצות ירושלים קול ששון וקול שמחה קול חתן וקול כלה".

"אם אין קמח אין תורה", תודתינו פרוסה מקרב לב לאיש אשר נדבו ליבו אותו הלא הוא הרה"ג ר' אברהם צוויג שליט"א ראש הכוללים "דורשי ציון" ראש ומנהל הישיבה, שאוהב את הישיבה בלב ונפש ומשקיע את כל אונו והונו לרווחת הלומדים "עץ חיים היא למחזיקים בה ותומכיה מאושר", אורך ימים ושנות חיים יוסיפו לך בהשקט ושלווה עד כי יבוא ינון ויבנה בית מקדשינו במהרה בימינו אמן.

וכצאתי את הקודש אפרוש בברכה ותפילה על כל בני הישיבה שיזכם ה' לשקוד על התורה והעבודה מתוך יראת שמים טהורה בשמחה וטוב לב, כשאיפתם ושאיפתנו הגדולה.

מתורת
רבני
הישיבה

מורנו ראש הישיבה
הרה"ג חיים קוק שליט"א

"קְוֻצּוֹתָיו תַּלְתַּלִּים שְׁחֹרוֹת כָּעוֹרֵב"

ביאור עניין השרטוט ע"ד האגדה

א. גדר השרטוט שיהיו ד"ת שורות שורות

כתיב (שיר השירים ה, יא): "ראשו כתם פז קוצותיו תלתלים שחרות כעורב". ואמרו בשיר השירים רבה (שם): **"קווצותיו תלתלים" - זה הסירגול [-שרטוט]. "שחורות כעורב" - אלו האותיות.** ומכאן הוכיח רבינו שמחה, דבעינן שרטוט המתקיים, [עי' בהלכות קטנות למרדכי בהגה שם], ויש לבאר מדוע עניין השירטוט קשור דוקא לעניין התלתלים.

ונראה בפשטות, דהמחלק בין שער פזור לתלתלים הוא, דהתלתלים עשויים קבוצות, וכל כמה שמורגש ההפרש שבין התלתלים, אזי התלתלים יותר מופרדים זמ"ז, ויותר חל שמם עליהם. ונמצא דמה שניכר העור הלבן בין התלתלים, הוא היוצר את התלתלים. וכשם שכדי שיחול שם תלתלים, בעינן להלובן שביניהם, ואם יופסק זה, הרי בטלו התלתלים, כמו"כ חזינן, דהשרטוט אינו רק לשעת הכתיבה, אלא לקיום ההבדל דבין השיטין, דיסוד הדין הוא, דד"ת צריכים להיות כתובין שיטין שיטין, כל שיטה בפנ"ע.

ובזה מובן מה דכתב שם עוד בשם הבה"ג, דהשרטוט אין יכול להיות בכתב אלא דוקא בחריץ, דהשרטוט הוא ליישר הכתב, וא"כ כיון שהפס הוא כתב הרי הוא אדרבה מצטרף להכתב, ואינו מבדיל בין השיטים, ורק חריץ הוא המבדיל בין השיטים ליתן ע"ז דין ושם שיטין.

ובעומק הענין הוא מ"ש חז"ל והביאו הרמב"ן (בהקדמת התורה) דהתורה נכתבה באש שחורה ע"ג אש לבנה, וכן זה מבנה הס"ת, אש שחורה - האותיות, ע"ג הקלף שהוא האש לבנה כמבואר ברמב"ן. וזה עניין השירטוט בחריץ דוקא, שבא להורות את עומקי העומקים של האש הלבנה, דמושרשת בשורש השורשים ובעומק העומקים של אור התורה הקדושה.

ובזה מובן גם מה שאמרו (גיטין ו, ב): 'וא"ר יצחק, בשתים כותבין שלש אין כותבין, במתניתא תנא שלש כותבין ארבע אין כותבין'. דכיון דהוא דין בהשיטין, בעינן שיטה חשובה, והוא ב' או ג' תיבות, אבל בפחות מכך אינו עולה בשם שיטה כלל, אלא מילה מילה בפנ"ע.

ב. הצדיקים יושבין שורות שורות

וכל זה מבואר בביאור הגר"א שכתב: '"קוצותיו תלתלים" וזהו השערות, המה "זה ספר תולדות אדם", ששם שורות צדיקים הרבה.

וזה ע"פ מה שהביא הרמב"ן (גיטין ו, ב): **ובב"ר זה ספר תולדות אדם אף סרגול הספר אדם הראשון למד. ואשכחינן התם בספר ויקרא רבה: "קווצותיו תלתלים" זה הסרגול, "שחורות כעורב" אלו השיטות, והיינו סרגול כל שיטה ושיטה שהן עשויות תלתלים.** כלומר ששורות מסודרות מכונות תלתלים.

וזה מה שביאר הגר"א דמורה על שורות של הצדיקים, דמצינו בגמ' שישיבתם של צדיקים הם בשורות. שאמרו בסוכה (מה, ב): **ואמר חזקיה א"ר ירמיה משום רשב"י, ראיתי בני עלייה והן מועטין, אם אלף הן אני ובני מהן, אם מאה הם אני ובני מהן, אם שנים הן אני ובני הן. ומי זוטרי כולי האי, והא אמר רבא, תמני סרי אלפי דרא הוה דקמיה קודשא בריך הוא, שנאמר** (יחזקאל מח, לה)**: "סביב שמנה עשר אלף".** ודרי פי' שורה.

ובפי' ב' כתב הגר"א "קווצותיו" הן הת"ח שנשמתן מתחת כסא הכבוד. וז"ש שדורשין על כל קוץ וקוץ תלי תלים, ועיין בעירובין כ"א ע"ב.

"שחורות כעורב", ודרשו חז"ל, אלו ת"ח שמשחירין פניהם על ד"ת כעורב. ובמדרש (שהש"ר שם): **רבי יהודה פתר קרא בתלמידי חכמים, "תלתלים שחורות כעורב", אלו תלמידי חכמים, שאע"פ שנראין כעורין ושחורין בעולם הזה, לעתיד לבא** (נחום ב)**: "מראיהן כלפידים כברקים ירוצצו".**

ועוד כתיב (שיר השירים ו, ג): "דודי ירד לגנו לערוגות הבשם לרעות בגנים וללקט שושנים". הם הצדיקים שיושבים כשורות שורות של בשמים. וכמו שאמרו בשבת (קלח, ב): כשנכנסו רבותינו לכרם ביבנה, ופירש"י: על שם שהיו יושבין שורות שורות ככרם.

ג. "ללקוט שושנים", "לא בשמים היא"

וזהו "לרעות בגנים", להשתעשע עם הצדיקים. "וללקוט שושנים", פי' ללקוט מהן חידושי תורה, והקב"ה מסכים עמהם.

ובתנחומא (שמות יח): **כשם שנושאין ונותנין בהלכה למטן כך למעלן. והכל במשפט, שנאמר: "אבל אגיד לך את הרשום בכתב אמת", והקב"ה נושא ונותן במשפט, ואומר היאך יצא דינו של פלוני זה, והם אומרים כך יצא, והקב"ה מסכים עמהם.**

ובבבא מציעא (נט, ב): **עמד רבי יהושע על רגליו ואמר** (דברים ל, יב): **"לא בשמים היא". מאי "לא בשמים היא", אמר רבי ירמיה, שכבר נתנה תורה מהר סיני אין אנו משגיחין בבת קול, שכבר כתבת בהר סיני בתורה** (שמות כג, ב): **"אחרי רבים להטות". אשכחיה רבי נתן לאליהו, א"ל מאי עביד קוב"ה בההיא שעתא, א"ל קא חייך ואמר נצחוני בני נצחוני בני.**

וכן איתא בגיטין (ו, ב): **"ותזנה עליו פילגשו", רבי אביתר אמר, זבוב מצא לה, ר' יונתן אמר, נימא מצא לה. ואשכחיה ר' אביתר לאליהו, א"ל מאי קא עביד הקב"ה, א"ל עסיק בפילגש בגבעה, ומאי קאמר, אמר ליה אביתר בני כך הוא אומר, יונתן בני כך הוא אומר, וכו'.**

והנה מסוגית רבי אביתר ורבי יונתן יש ללמוד יסודות גדולים ונוראים.

והוא דבנפש החיים כתב רבינו הגר"ח (שער ד, ו): **לזאת האמת, שזו היא הדרך האמתי אשר בזה בחר הוא ית"ש, שבכל עת שיכון האדם עצמו ללמוד, ראוי לו להתיישב קודם שיתחיל עכ"פ זמן מועט ביראת ה' טהורה בטהרת הלב, להתודות על חטאתו מעומקא דלבא, כדי שתהא תורתו קדושה וטהורה.**

ויכוין להתדבק בלימודו בו בתורה, בו בהקב"ה, היינו להתדבק בכל כחותיו לדבר ה' זו הלכה, ובזה הוא דבוק בו ית' ממש כביכול, כי הוא ית' ורצונו חד, כמ"ש בזוהר. וכל דין והלכה מתורה הקדושה, הוא רצונו ית', שכן גזרה רצונו שיהא כך הדין, כשר או פסול, טמא וטהור, אסור ומותר, חייב וזכאי.

וגם אם הוא עסוק בדברי אגדה שאין בהם נפקותא לשום דין, ג"כ הוא דבוק בדבורו של הקב"ה, כי התורה כולה בכלליה ופרטיה ודקדוקיה, ואפי' מה שהתלמיד קטן שואל מרבו, הכל יצא מפיו ית' למשה בסיני. כמ"ש רז"ל סוף פ"ב דמגילה, ובפ"ק דברכות, ובקהלת רבה ס"א פי"א, ושם בסי' ה' פ"ו. ובירושלמי פ"ב דפאה, ובויקרא רבה פכ"ב ע"ש.

ובשמות רבה פמ"ג: "כתב לך את הדברים האלה", בשעה שנגלה הקב"ה בסיני ליתן תורה לישראל, אמר למשה על הסדר מקרא ומשנה הלכות ואגדות. שנאמר: "וידבר אלהים את כל הדברים האלה", אפילו מה שהתלמיד שואל לרב, ע"כ.

ולא עוד, אלא כי גם באותו העת שהאדם עוסק בתורה למטה, כל תיבה שמוציא מפיו, הן הן הדברים יוצאים כביכול גם מפיו ית' באותו העת ממש. כדאשכחן בפ"ק דגיטין גבי

פלגש בגבעה: "ותזנה עליו פלגשו", ר' אביתר אמר, זבוב מצא לה. ר"י אמר נימא כו'. ואשכחיה ר"א לאליהו, א"ל מאי קעביד קב"ה, א"ל עסיק בפלגש בגבעה, ומאי קאמר, אביתר בני כך הוא אומר, יונתן בני כך הוא אומר.

והיינו מפני שר"א ור"י עסקו ביניהם בענין פלגש בגבעה, אז באותו עת. גם הוא ית' שנה דבריהם ממש, והוא ית"ש ודבורו חד. וכמפורש בתוה"ק במשנה תורה: "לאהבה את ה' אלהיך" כו' ופירשוהו רז"ל בנדרים (סב, א) **דקאי על עסק התורה, ע"ש. וסיפיה דקרא: "ולדבקה בו".**

ולכן אמר דוד המלך ע"ה: "טוב לי תורת פיך" כו'. אמר כי לבי שמח בעמלי בתורה הקדושה ברוב עוז, בהעלותי על לבי שהיא "תורת פיך" שכל תיבה ממש מהתורה שאני עוסק בה כעת, הכל יצא וגם עתה היא יוצאת מפיך ית'.

ולכן כל התורה קדושתה שוה בלי שום חילוק ושינוי כלל ח"ו, כי הכל דבר פיו ית"ש ממש. ואם חסר בס"ת אות א' מפסוק "אלוף תמנע", היא נפסלת כמו אם היה נחסר אות א' מעשרת הדברות, או מפסוק "שמע ישראל", וכמ"ש גם הרמב"ם ז"ל והוא מתד"א סא"ז פ"ג.

והמשיך הנפש החיים (פרק ז): **ולזאת ראוי להאדם, להכין עצמו כל עת קודם שיתחיל ללמוד, להתחשב מעט עם קונו ית"ש, בטהרת הלב ביראת ה', ולהטהר מעונותיו בהרהורי תשובה, כדי שיוכל להתקשר ולהתדבק בעת עסקו בתוה"ק בדבורו ורצונו ית"ש. וגם יקבל ע"ע לעשות ולקיים ככל הכתוב בתורה שבכתב ובע"פ, ואשר יראה ויבין דרכו והנהגתו מתוה"ק. וכן כשרוצה לעיין בדבר הלכה, ראוי להתפלל שיזכהו ית' לאסוקי שמעתא אליבא דהלכתא, לכוין לאמיתה של תורה.**

ובפרק י' המשיך: **כי שרשה העליון של התורה הקדושה, הוא בעליון שבהעולמות הנקראים עולמות הא"ס וכו'. שהוא ראשית סוד אותיות התורה הקדושה, וכמ"ש: "ה' קנני ראשית דרכו קדם מפעליו מאז" וכו'. והאמת שקדמה כביכול גם לעולם האצילות יתב' כנ"ל, וכו', והענין כי התורה הקדושה היא דבורו יתב'. ובמאמר פיו ית' במע"ב נבראו העולמות כולם. שע"י סידור גלגול צרופי האותיות עפ"י סדר הרל"א שערים וכו'.**

ד. עניין נוסף בשרטוט להורות על יושר הד"ת

וי"ל עוד דגדר השרטוט הוא דין בעצם השרטוט עצמו. והוא ע"פ דברי המהר"ל באור חדש על הפסוק: "דברי שלום ואמת", וז"ל: **ונראה כי יש טעם לדבר שצריכה המגילה שרטוט, וזה כי השרטוט מורה על היושר הגמור שיש בספר שכותב, כיון שכותב אותה בשרטוט, זהו היושר. וזה ראוי דוקא לתורה, כי התורה היא היושר הגמור, ואינה יוצא מן היושר.**

ובהמשך דבריו כתב: **ועוד יש לך לדעת, כי השרטוט הוא קו ישר, והקו הישר הולך עד בלתי סוף. כי כן הוא היושר, שאין ליושר שום קצה כלל. ודבר זה בארנו בכמה מקומות, כי הישר אין לה קץ וסוף. ומפני כי הוא יתברך הוא היושר עצמו, ולפיכך היושר אין לה קץ ותכלית. ולכך התורה שאין לה סוף, צריכה שרטוט, שהוא קו ישר, ודבר זה מבואר. ומפני כי הנס שעשה השם יתברך בזאת המגילה היא נצוח המן כמו שאמרנו, ולדבר הזה אין לו קץ וסוף. כמו שבארנו גם כן למעלה שעל זה אמר** (ילקו"ש משלי רמז תתקמד) **שאם כל המועדים בטלים, ימי הפורים לא יהיו בטילים. ולכך המגילה הזאת גם כן צריכה שרטוט כאמתתה של תורה.**

דהיינו שיש במגילה יושר גמור לביטול זרע עמלק המעוקל. וזה מה שביאר שם כי התורה היא היושר הגמור, אך דרכי נביאים הוא הנהגת החסד בתוך צורת העיקול. אך המגילה היא מצד הקיום הנצחי של עם ישראל לעולם.

ה. כל אדם הוא ספר המשורטט ועומד לכתיבה

ועוד י"ל בדברי הרמב"ן בשם המד"ר "זה ספר תולדות אדם" מכאן שאף הלכות סרגול למד אדם הראשון. וצ"ב.

ונראה בס"ד עפ"ד המהר"ל דג' ספרים נפתחין, דהספר הוא נשמת האדם, וספר חלק הוא, אלא דביד האדם לכתוב בו כל הקדש או ח"ו להיפך.

ולהוסיף דלא ספר חלק לגמרי אלא ספר משורטט, שלכל חלק בתורה יש בנשמת האדם שורה פנויה, ולכל אדם כבר ניתנו לו מראש הקווים לעבודתו. וזה מה שאמרו חז"ל אין אדם לומד אלא במקום שליבו חפץ, דהם הקוים שניתנו לו לעבודתו, וכל אדם משורטט באופן אחר [והרומז ע"ז בגוף האדם הם קוי האצבעות שאין אדם דומה בזה לחבירו], אלא דבתוך השרטוט לפי תכונותיו הוא צריך למלאותם לפי דרכו בכל חלקו בתורה ועבודה.

וזהו "ספר תולדות אדם", שאדה"ר היה כללות כל הנשמות, וכולל נשמת כולם, ועוד לפני עבודת האדם הכללי, כבר אז למד אדה"ר הלכות סרגול בעצמו הוא, שהיו שם כבר את כל השרטוטים, ומשם ואילך תפקידו למלאות את כל השיטות הריקות.

והשי"ת יאיר עינינו במאור תורתו ללמוד וללמד תוה"ק לשמה, להודות לו וליחדו באהבה, אמן.

מורנו ראש הישיבה
הרה"ג זאב כץ שליט"א

סוגיא דשרטוט

איתא בגמ' (ו:) אין כותבין בלא שרטוט. כ' הרמב"ן דוקא בכתב אשורית. עי' רמ"א סוסי' רפ"ד ביור"ד אין לכתוב דברים של חול בכתב אשורית שכותבין בו התורה. והגר"א כ' ולהרמב"ן הנ"ל משום שרטוט.

ובתוס' (ד"ה א"ר יצחק): בה"ג פסק כר"י, דהוקשה לו היאך פליג על ברייתא, ותו דבגמ' נראה דהעיקר כר"י דאמרו מאן דלא ידע הא דר' יצחק וכו'. וכן מבואר ביבמות קו: גבי גט חליצה "מלא" עד "לקחתה" אף שהוא רק ג' מילים, ועיי"ש בראש"ש שתמה הא קיי"ל דג' כותבין. ועי' בהגר"א רפ"ד סק"ב דכ' תמוה הוא עיי"ש. ובנקודות הכסף ישב בדוחק דקושייתו על רש"י שם [וע"ע או"ח מג"א לב, ז.].

ברמב"ם סתר דבריו, עי' הל' ס"ת ז, טז. הל' יבום ד, לה. דלא ניחא ליה כתוס' אלא דלא פליגי.

א) רדב"ז (הובא במהרצ"ח) חילק בין סופר היודע לאמן ידיו לשאר אדם.

ב) בלח"מ הל' יבום ת"ז דבאגרת וכיו"ב יש לחשוש שיזרקנו לאשפה ולכן החמירו גם בג' אך מעיקר הדין רק בד' אסור. [וחזינן דב' מותר לזרוק לאשפה]. בהא דב' או ג' כותבין ורק יותר לא, יש לפ' דבקצת תיבות אפשר ליישר השיטה גם בלא שרטוט [וכ"מ ברדב"ז ה"ט], ויל"פ דהוא כלל, דאין חשיבות **תורה שבכתב** לקצת תיבות. ועי' רמב"ם ס"ת פ"ז, יד, לענין איסור כתיבת פרשיות שבכתב מגילה שיש בה ג' ג' תיבות בשיטה מותר. וכתב הגר"א שם וכמו בשרטוט, וחזינן כנ"ל, דאין זו צורת כתיבת תורה שבכתב. ונפ"מ לכאו' בכותב הרבה מילים ובסוף השיטה לא שרטט וממשיך שם ב' מילים בלא שרטוט לדרך, הב' אסור ולדרך א' מותר.

ג) עוד כתבו בתוס': פסק ר"ת וכו' אגרת שלומים בלשון צח שרי. ומיהו וכו'. דברי התוס' צ"ב.

ובמהרש"א פי' דהוסיף, דאל תאמר דכשכותב לדרשא לא מהני שינוי התיבות דסו"ס כותב תוכן המקרא ורק דכותב ללשון צח שרי בהכי, קמ"ל דאינו כן. ובמהר"ם

פי' דבא ליישב תמיהתו. ור"ל דמהא דנקטו עוד סיפורים להשמיענו דדוקא בכה"ג ופלוגתא היא. [א"נ ללמדנו שאף ראשיתך מצער הוי לדרשא עי' מהרמ"ש]. ולמהרש"א אין לפסוק כר"ת הנ"ל. אבל למהר"ם כן נפסוק כמותו, וכ"כ בקרבן נתנאל מגילה ברא"ש פ"ב סימן ב' אות פ' דמדפסק הטור כך אלמא דס"ל כפי' מהר"ם. ובשו"ע רפ"ד פסק כן. ובש"ך הביא דיש מחמירין כמו שמבואר בירושלמי והיינו דס"ל כמהרש"א.

לשון צח פי' כשכותב דברי עצמו ומשתמש בלשון מקרא ללשון צח. עי' בס' מקום שמואל (מובא בסוף הגמ') בגמ' לק' ז. שלח ליה דום לה' וכו' ועיי"ש בתוס', ור"ל דהוי כלשון צח, שאינו פי' המקרא באמת ומשו"ה לא שרטט. ובפשוטו כה"ג שא"ל שאף זה נכלל במקרא הוי כלדרשה ויש לעי'. ועי' פנ"י גבי הם קיימו בעצמם ויתנו הילד וכו' דאם לגנאי הוא הוי כדרשה, ואם לשבח הוי כלשון צח, ועי'.

ולגוף הגמ' הנ"ל י"ל **דשלח ליה** ולא כתב ליה בכתב (חת"ס), וא"נ כתב **ל"ה** ולא ממש שם השם והוי כשינוי במקרא וכמו שינוי סדר המילים, וא"נ הכל היה באותה אגרת ראשונה דשלח ליה ושרטט אשמרה דרכי וכו', ולר"ת סגי בשיטה ראשונה (עי' מהמהר"ש).

ד) וא"ת תפילין וכו'. קו' ר"ת אף שמהל' תפילין א"צ שרטוט אך היכן נעלם דין סוגיין שכל תורה בכתב צריכה שרטוט. ותו קשה [הוספת הרמב"ן בשם ר"ת] למאי איצטריך הלמ"ס במזוזה תיפו"ל מדר' יצחק. ולזה חידש ר"ת דמדינא דר' יצחק סגי בשיטה ראשונה, ועל פיה ימשיך לכתוב שאר השיטין. משא"כ מזוזה. וזה הפי' תפילין א"צ כמזוזה והיינו אין צריך כל שיטה ושיטה. כאן נקט שסגי בשיטה ראשונה. בסוף התוס' גבי ס"ת דעת התוס' [דלא כרש"י וש"ר] דס"ת דינו כתפילין דא"צ שרטוט, ורק דינא דר' יצחק נאמר בו, כ' דבעי ד' סרגולין. ולפי"ז ודאי ה"ה בתפילין וה"ה בכל כתיבת תורה שבכתב, ודלא כמש"כ בריש דבריו. ובאמת בסוטה (יז: תוד"ה כתבה), נקט בדר' יצחק דבעי ד' סרגולין. ומאידך, במנחות (לב: ד"ה הא) נקט אף **בס"ת** דסגי בשיטה ראשונה. וכאן ספוקי מספק"ל בזה. בסי' ל"ב ס"ו פסק בשו"ע בתפילין דסגי בשיטה ראשונה והרמ"א הוסיף וי"א דבעינן ד' סרגולין. וביור"ד רפ"ד כ' הרמ"א בסתם כותב תורה שבכתב דסגי בשיטה ראשונה, ועיי"ש ברע"א דתמה בזה דסותר הרמ"א דבריו, וצ"ע. [ושמא לענין תפילין שיש כאן צד פסול בתפילין החמיר יותר מאשר סתם האיסור דכתיבה בלא שרטוט]. עיי"ש בהגר"א דמייתי מס' סופרים "יריעה מסורגלת" לא משמע דר"ל שיטה עליונה בלבד ומשמע טפי ד' סרגולין. וא"כ כ"ז לתוס' דס"ל דס"ת כתפילין, אבל למאי דקיי"ל כרש"י וש"ר דס"ת כמזוזה א"כ אין שם ראיה ממס' סופרים לדינא דר' יצחק ולתפילין וא"כ סגי בשיטה עליונה בלבד.

ה) ומיהו אם אין הסופר וכו' זה אלי ואנווהו. וצ"ב א"כ הדרא קו' לדוכתיה מהגמ' במנחות, ושמא כוונת תוס' רק לס"ת אבל בתפילין אין דין ואנווהו. וכ"כ תוס' במנחות הנ"ל, כיון דמכוסין הן. ולפי"ז קו' הגמ' שם רק מתפילין. ולא משמע כן מסתימת לשון התוס', וכ"ה להדיא בשו"ע גבי תפילין דין הנ"ל. וביותר עי' מהרמ"ש דלתוס' דילן לא משמע דקו' הגמ' רק מתפילין אלא מתרווייהו עיי"ש. ועיי"ש סי' ל"ב ס"ד דכתב הרמ"א מצוה ליפותן מבחוץ ומבפנים עיי"ש בהגר"א דהוא דלא כתוס' מנחות הנ"ל וכ"ה ברמב"ם.

ור"ל דברמב"ם כתב (ס"ת א, יב) הלמ"ס שאין כותבין ס"ת ולא מזוזה אלא בשרטוט אבל תפילין א"צ שרטוט **לפי שאין מחופין**. ור"ל דמשו"ה אף ואנוהו לא שייך בזה (ק"ק).

ו) וא"ת תפילין וכו' ושמא נאמר דהיא גופא ההלמ"ס דתפילין אין בהם דינא דר' יצחק. ועי' רמב"ן שכ' דאין הלמ"ס בתפילין כלל, אלא במזוזה נאמר שצריך ובתפילין לא נאמר כלום. [ואולי י"ל דאף אם נאמרה הלכה דאינה כמזוזה עדיין מסתברא לתוס' דלא יתכן שגרע מכל תורה שבכתב ועדיין דינא דר' יצחק ודאי קיים ויל"ע].

אמנם תוס' בסוטה, הנ"ל, באמת כן ת' דכך היא ההלכה דאין לשרטט. ולפ"ז אף אם אין הסופר יודע לכון השיטה מ"מ לא ישרטט. עי' ב"י שהביא מהאגור בשם ר' שמחה שאם שרטט פסל ותמה עליו טובא בב"י וכ' לא ידעתי מנין הוציא דין זה. ושמא י"ל דהוא כתוס' בסוטה הנ"ל ועי'. עי' בה"ל שהמנהג לשרטט ד' סרגולין - מצד הכתיבה וכל שיטה - מבחוץ. והוא לחוש לדברי ר' שמחה הנ"ל, וצ"ב לדברינו הנ"ל לר' שמחה אף ד' סרגולין אין לשרטט, וע"כ דבלא"ה לא חיישינן לדבריו [ושמא הוא ס"ל דלא כתוס' בסוטה ממש אלא כך בחלק דנאמרה ההלכה בתפילין דאין לשרטט טפי ממה שצריך בכל התורה. וק"ק ויל"ע].

ז) וא"ת תפילין וכו'. ולכאו' היה יכול לת' דאה"נ דבעי שרטוט מדר' יצחק, אלא ר"ל דמהלכות תפילין א"צ ונפ"מ דבדיעבד כשר. [דדינא דר' יצחק לא עסק כלל בתפילין, אלא דסתם כותב לעצמו ורק דין איסור אמר ולא פסול]. ולא משמע כלל שכל קושיית התוס' היא מחמת הגמ' במנחות שמביא בהמשך דבריו דהתם משמע שלמעשה לא משרטטים.

אמנם הדבר מבואר בסוף התוס' דדינא דר' יצחק גורר פסול דבמס' סופרים מפורש גבי ס"ת דאם לא סרגל פסול, ולתוס' ס"ת כתפילין והכל הוא רק מדינא דר' יצחק ואעפ"כ מפורש דפסול, וא"נ ה"ל בתפילין, והדבר מחודש וצריך הסבר. ונל"פ דכיון דלמדנו דצורת תורה שבכתב היא כתיבה בשרטוט משו"ה אסור לכותבה בלא שרטוט [כשם שחזינן שאסור לכתוב מגילות, דיש דינים בכתיבת תורה שבכתב], משו"ה ברור

דאין כאן תפילין וס"ת כשרות דאין כאן תורה שבכתב כצורתה לפנינו. ובאמת בתוס' סוטה פליג בזה, וכן תי' גבי מגילת סוטה דהק' כנ"ל למאי צריך חידוש תיפו"ל מדר' יצחק. ותי' דנפ"מ לפסול, ושוב ממשיך שם דלכאו' ניישב כן גבי תפילין א"צ דר"ל אין פוסלים ואה"נ דצריכים מדר' יצחק, וכתב דמהגמ' במנחות מוכח שלא כן ומשו"ה תי' כנ"ל אות ו' דנאמרה הלכה לא לשרטט בדוקא.

כתב הבה"ל במה שפסקו בשו"ע והרמ"א דבתפילין בעי שרטוט דשטה א' לשו"ע או דד' סרגולין לרע"א, אם לא עשה - לתוס' דס"ל דס"ת א"צ שרטוט, ואעפ"כ תנינא במס' סופרים אם לא סרגל פסול ה"נ בתפילין, אבל לרש"י וש"ר דס"ת כמזוזה, אבל אין שום ראיה לשרטוט דר' יצחק שיפסול, בתפילין אם לא שרטט כלל כשר.

[עי' בה"ל שם שהביא כן מהגר"א. ועיי"ש דאיהו חשבן כנ"ל לענין הצורך בד' או בשיטה א' כדלעיל אות ד' שלא דיבר לענין דיעבד אם לא עשה כלום, אמנם הן הן הדברים ועי' היטב].

לסיכום, על ב' הקושיות [שבאות ד'] מה פי' תפילין א"צ שרטוט, ומה נתחדש במזוזה.

לר"ת א"צ שרטוט גמור דכל שיטה ושיטה וכן צריך קצת סרגול, וזה נתחדש במזוזה דבעי כל שיטה. **לתוס' בסוטה** נתחדש במזוזה לפסול ותפילין נאמרה הלכה בדוקא דאין לשרטט. ברמב"ן תי' בדרך נוספת דדינא דר' יצחק נאמר בדברים העומדים לקרות בהן משא"כ תפילין ומזוזה, וס"ד דאף במזוזה א"צ שרטוט ואתא הלכתא במזוזה וחידשה דאינו כן. ועדיין גבי תפילין נשארים בסברתנו דא"צ שרטוט דהם מחופין לגמרי ואינן כמזוזה. וע"כ אף כשכבר נתחדש שמזוזה צריכה, עדיין אמרינן דתפילין א"צ שרטוט כלל. והביא מר"נ גאון שכ' דתפילין כקמיע. ובזה נתיישבו ב' הקושיות הנ"ל.

ואחר דברים אלו, נראה לפר' שזה כיוון הרמב"ם לעיל (סוף אות ה') תפילין לפי שהן מחופין משו"ה לא שייך בו דינא דר' יצחק וא"צ כלל שרטוט (ודלא כמש"כ הגר"א עי' באות הנ"ל).

ח) עי' ב"ח בטור סי' ל"ב שכתב [על לדברי הטור שכתב דבתפילין אם רצה לשרטט כל שיטה יעשה כן ואינו הדיוט ודלא כמש"כ התוס'] פשט חדש בגמ' מנחות שהביא התוס', דאה"נ דתפילין משרטטים אלא דבמזוזה דבעיא שרטוט בעינן שרטוט לשמה. ובתפילין שא"צ שרטוט ל"ש בזה כלל לשמה אף אם יאמר דלשמה הוא. וא"כ שרטוט דבתפילין לא יהני למזוזה כיון שאינו לשמה וזו קוש' הגמ' שם. ולפ"ז הוא תי' נוסף על ב' קו' הנ"ל די"ל דנתחדש במזוזה דין לשמה ומשא"כ בתפילין א"צ שרטוט לשמה, ואה"נ די"ל דמדר' יצחק בעי. [אמנם עי' פמ"ג במשבצות זהב שם סק"ד דבטור לענין

ס"ת דאף דפסק דצריך שרטוט כרש"י ושכ' מ"מ כתב דלא בעי לשמה וא"כ לכאו' הוה כמזוזה].

ט) עי' רע"א תשובה נ, ותוכן דבריו, הא פשיטא ליה דאם שרטט עקום וכתב ישר שלא בהתאם לשרטוט כלל, ודאי פסול, דאין כאן "שרטוט" שמהותו שרטוט לכתב. אלא ה"ז כסתם קוים בעלמא, ואינו כלום. ושוב דן שם האם מהני להוסיף שרטוט אחר הכתיבה והוכיח דאין זה מהני מגמ' מנחות הנ"ל, דא"כ מה מקשה דבלא"ה א"א לעשות מתפילין מזוזה, דמזוזה בעיא שרטוט, ישרטט עכשיו ויוכשר וע"כ דלא מהני. ותמה על תוס' בסוטה שנסתפק בכך גבי מגילת סוטה עיי"ש.

ובס' עמק ברכה מזוזה ב, תי' דמזוזה דהלמ"ס היא פשיטא דבעי כבר בעת כתיבה, ורק במגילת סוטה דהתם ילפינן מדאיקרי "ספר", התם י"ל כיון שהשתא צורתו כספר סגי בכך.

שוב הוסיף הגרע"א די"ל תי' חדש על הקו' מה נתחדש כמזוזה תיפו"ל מדר"י, דבזה י"ל דבדר' יצחק סגי בשרטוט הקיים שעת הכתיבה, ואף שלאחר זמן מה לא יהיה ניכר כלל משא"כ בהלכתא דבעינן שרטוט י"ל דהוא צורך המזוזה לעולם ובעי שרטוט המתקיים. [ושמא הוא תי' גם על תפילין, דהשתא י"ל דאינו צריך שרטוט ר"ל המתקיים. ובגמ' במנחות פי' דאין שרטוטים בתפילין שרטוט קיים וחזק. וק"ק דלפי"ז יהיה מוכח דשרטט קודם הכתיבה שרטוט שאינו בר קיימא ואחר הכתיבה עשה בר קיימא לא מהני ודוק"ה, וברע"א נשאר בכה"ג בצ"ע לדינא].

י) בספר עמק ברכה תפילין א. הביא בשם הגרי"ז לת' קושיות הנ"ל, דבמקום שלכתיבה יש דין בפ"ע, שכותב תפילין או מזוזה אין בזה דינא דר"י שהוא נאמר דוקא במקום שכותב תורה שבכתב בלא דין כתיבה אחר. משא"כ במקום שדין כתיבה בפ"ע יש לו, ועי'.

יא) רש"י במנחות ד"ה כתיבה כתיבה, פי' דברי הגמ' שם דאיכא גז"ש על מזוזה דאיקרי ספר וממילא בעי שרטוט דהלמ"ס דהספרים צריכים שרטוט (לשון רש"י בסוטה), דכתיבה וכתיבה כתב רש"י, וכתב לה ספר כריתות א"נ כתוב זאת זכרון בספר.

ומבואר בזה דגט בעיר שרטוט מדאו', ועי' בסי' קנ"ה בב"ש סקי"ד[א]. ובתוס' תמה על פירש"י דבגמ' לעיל מבואר דבמזוזה הוא מהל"מ ולא מדרשה, עיי"ש. [ושמא י"ל דתרווייהו צריכי דאי רק הל"מ הוא דא"צ שרטוט המתקיים [ור' יצחק אינו מעכב] קמ"ל כתיבה כתיבה דספר הוי. ואי רק מספר הו"א דמהני שרטוט אחר הכתיבה קמ"ל].

א. ויש לעי' דאיתא התם בגט דנהגו לשרטט **מאחורה**, וצ"ע דלכאו' לרש"י אינו מהני ויש לעי'.

יב) קו' תוס' על רש"י במגילה אמאי בעי גם הלימוד ד"אמת" וגם הלימוד דכתיבה כתיבה לענין בספר ודיו. והאמת דאיתא התם עוד, דמגילה איקרי ספר דכתיב ונכתב בספר ומשו"ה בעי תפירה כס"ת [ולא לגמרי כס"ת עיי"ש], וא"כ אף לתוס' צ"ב תרתי ל"ל ולרש"י תלת ל"ל. ועי' ר"ן שם במגילה, דתי' שיטת רש"י דכיון דמגילה אף נקראת אגרת א"כ יש לצמצם דין ספר שלה. ואי לימוד א' הו"א דקאי רק לענין גוף המגילה והיינו בספר ודיו. ותו לימוד שני קמ"ל דאף בדבר חיצוני יותר שהוא שרטוט. ותו קמ"ל לימוד שלישי דאף לענין התפירות הוי כס"ת, אך באמת לא לגמרי דמ"מ איקרי נמי אגרת [ואדרבא יש לעי' מה ק' לתוס' על רש"י וכנ"ל דאף לשיטתו צ"ל כעי"ז, ועי'].

יג) מגילה צריכה שרטוט והיינו שרטוט גמור כל שיטה ושיטה. אמנם בב"י הביא בשם אורחות חיים וכ"ה במג"א (תרצ"א) דסגי בשיטה א'. וכבר תמה טובה בזה בד"מ. ובהגר"א שם כתוב שגגה בידם, דרק במקום שא"צ שרטוט, מ"מ מדר"י בעינן שיטה א' [או ד' וכנ"ל], אך במקום שילפינן שצריך, צריך הכל.

[ושמא איהו מפ' כאמיתה של תורה ר"ל כס"ת כרש"י, וס"ל כר"ת שבס"ת סגי בשיטה א', וקמ"ל שמגילת אסתר לא גרעא משאר כתבי הקודש אלא דין כתובים יש לה ממש, כדברי תורה שבכתב ממש. ובכ"ז לא ניחא דלזה קרא הגמ' א"צ שרטוט גבי תפילין והכא במגילה קרינא לזה צריך, והוא דוחק. ועכ"פ כיון דלמעשה קיי"ל בס"ת דבעי שרטוט גמור ודלא כר"ת, היאך פסקו הם כאן דסגי בשיטה א' וצ"ע].

מורינו המשגיח
הרה"ג אהרן קליין שליט"א

דין אמירה בגירושין

א.

תנן (עח.): 'אמר לה כנסי שטר חוב זה או שמצאתו מאחוריו קוראה והרי הוא גיטה אינו גט, עד שיאמר לה הא גיטך, נתן בידה והיא ישנה, נעורה קוראה והרי הוא גיטה אינו גט עד שיאמר לה הא גיטך'. ותניא, אמר לה כנסי שטר חוב זה או ששלפתו מאחוריו, קראתו והרי הוא גיטה, אינו גט עד שיאמר לה הא גיטך דברי רבי, רשב"א אומר לעולם אינו גט עד שיטלנו הימנה ויחזור ויתננו לה ויאמר לה הא גיטך, וצריכא, דאי איתמר בהך קמייתא, בההיא קאמר רבי משום דבת איגרושי היא, אבל נתן בידה והיא ישנה דלאו בת איגרושי היא אימא מודי ליה לרשב"א ואי איתמר בהא, בהא קאמר רשב"א, אבל בהך אימא מודי ליה לרבי, צריכא.

והקשו התוס' (ד"ה אינו) דבהניזקין משמע דאפי' לא אמר כשר, גבי מעדותו של רבי יוחנן בן גודגודא נשמע אמר לעדים ראו גט זה וכו' עי"ש. ועיין עוד ברשב"א (ד"ה מתני' אמר תו"ד) שתמה אמאי נקט לה באומר לה כנסי שטר חוב, לישמועינן בנותן לה סתם דאינו גט וכ"ש באומר לה כנסי שטר חוב עי"ש.

ויש כאן ה' דברים צ"ב: א. מ"ט כנסי שטר חוב זה או שמצאתו מאחוריו אינו גט. **ב.** מ"ט ישנה לאו בת איגרושי היא. **ג.** במה פליגי רבי ורשב"א. **ד.** קושיית התוס' מהנזיקין. **ה.** קושיית הרשב"א דלישמועינן בנותן לה סתם דאינו גט.

ובביאור הסוגיא נראה דישנם ד' מהלכים ונבארם אחד לאחד.

ב.

שיטת התוס': כתבו התוס' (שם) דהתם בהנזיקין אח"כ יגידו לה העדים שהיא מגורשת, אע"פ שהאישה מתגרשת בע"כ מ"מ צריך לומר לה הי גיטך כדי שתדע שהיא מגורשת ולא תהיה משלחה והיא חוזרת. ומבואר מדברי התוס' דהא דכנסי שטר חוב זה או שמצאתו מאחוריו אינו גט משום דצריך לומר לה הי גיטך שתדע שהיא מגורשת ולא תהא חוזרת.

ובביאור דבריהם נראה דישנם ג' שיטות: **א.** עיין שו"ע קל"ו ס"ה, צריך שיתננו לה בתורת גירושין, אבל אם נתנו לה בתורת שהוא שטר חוב אינה מגורשת אא"כ יאמר אח"כ הרי זה גיטך או שיודיע כן לעדים בתחילה. וכתב הרמ"א ובלבד שתדע האשה שנתגרשה בו או שהעדים מגידים לה אח"כ. וע"ע ב"ח (שם ד"ה וצריך שתדע) שכתב דאינו כשר אא"כ שהעדים יגידו לה שהיא מגורשת שלא תהא חוזרת, ומשו"ה לכתחילה צריך שתדע בשעה שמקבלת את גיטה שהוא גיטה דחיישינן שמא ישכח מלומר לה אח"כ הרי זה גיטך או העדים לא יגידו לה אח"כ שהיא מגורשת ותהיה חוזרת, עי"ש. ונראה מדברי הב"ח דאינה מגורשת אלא מכאן ולהבא משעה שהעדים מגידים לה אח"כ, דעי' בב"ח בסימן קל"ח ד"ה נתנו לה שכתב שהעדים יגידו לה אח"כ שהיא מגורשת כמו שכתב בסי' קל"ו דה"ל כאילו אמר לה הבעל אח"כ ה"ז גיטך עי"ש, הרי דשוה העדים המגידים לה אח"כ כבעל האומר לה אח"כ ה"ז גיטך, וכה"ג דאמר לה הבעל בודאי אינה מגורשת אלא מכאן ולהבא, וא"כ גם העדים המגידים לה אינה מגורשת אלא מכאן ולהבא, דלפי דברי הב"ח הא דצריך שתדע שהיא מגורשת ולא תהא חוזרת הוא חלק ממעשה הגירושין, וע"כ כ"ז שאינה יודעת שהיא מגורשת ולא תהא חוזרת אין כאן גמר מעשה הגירושין.

ב. אולם עיין בט"ז שם שכתב דאם אינה יודעת בשעת הנתינה והוא לא אמר לה כלום או אמר לה כנסי שטר חוב זה, ממילא אין בשעת השילוחין משמעות שאינה חוזרת, ע"כ צריך שיאמר אח"כ ה"ז גיטך, וממילא יהיה באותו הפעם שלוחין גמורין, וכן אם הוא אומר תחילה לעדים כן ממילא הוי בשעת הנתינה שפיר משמעות שאינה חוזרת, אלא שהיא לא ידעה עדיין עד שיגידו לה עדים אח"כ שהיו שם שלוחין גמורין, עי"ש. ומבואר מדבריו שמגורשת למפרע משעת נתינה, וכמש"נ אם הוא אומר תחילה לעדים כן ממילא הוי בשעת הנתינה שפיר אינה חוזרת, אלא שהיא לא ידעה עדיין עד שיגידו לה העדים אח"כ שהיו שם שלוחין גמורין. וע"ע באבני מילואים שם שכתב בהדיא דכל שהודיע לה אח"כ מגורשת למפרע כיון שגוף ההודעה אינו אלא בכדי שתהיה משלחה ואינה חוזרת עי"ש. ולפ"ד הט"ז והאבני מילואים הא דצריך שתדע שהיא מגורשת ולא תהא חוזרת הוא תורת מעשה הגירושין, שמגרשה ומשלחה שלא תהיה חוזרת, וע"כ כיון שאינה יודעת שהיא מגורשת ולא תהא חוזרת אינו אלא חיסרון ידיעה בעלמא, וכל שהעדים מגידים לה אח"כ הו"ל מגורשת למפרע.

ג. ועי' תורת גיטין שחידש דלא בעי שהעדים יאמרו לה כן, רק כשאומר כן לעדים הוי ג"כ אינה חוזרת כיון שהעדים ודאי יגידו לה אח"כ, דמילתא דעדים קלא אית ליה, אבל לא שיהיו מחוייבים העדים לומר לה כן, ואפי' שנתקרע הגט קודם שנודע לה כשר כיון דעומד היה להתברר בשעת נתינה הוי כמשלחה ואינה חוזרת עי"ש. ולפ"ד התורת גיטין הא דצריך שתדע שהיא מגורשת ולא תהא חוזרת הוא מן מעשה גירושין,

שמגרשה ומשלחה, וע"כ אפי' שאינה יודעת כלל כל שהו"ל מעשה שמגרשה ומשלחה מגורשת שפיר.

כתבו התוס' (עז. ד"ה ת"ל ונתן) שונתן בידה ושלחה הו"ל כלל ופרט וכלל ודייניו כעין הפרט, עי"ש. ואיכא למידק, דהא לא דמי כללא קמא לכללא בתרא, דכללא דבתרא אינו אלא ענין משלחה ואינה חוזרת, וכללא קמא הוא עצם הנתינה, ולפי דברי התורת גיטין אתי שפיר, דענין משלחה ואינה חוזרת אינו חלק מהגירושין או תורת גירושין אלא היא היא עצם מעשה גירושין, וע"כ כללא בתרא ככללא דקמא ממש.

ג.

עיין ב"ח שם שהקשה, דלפי ר"י דבא"ל כנסי שטר חוב זה דהגט כשר באומר לעדים ראו גט שאני נותן, מ"ש גבי ישנה דגרע שאפילו כשאומר להו לעדים ראו גט דלא הוי גט אע"פ שיגידו לה אח"כ שהיא מגורשת.

ועיין תורי"ד שכתב דכשנתן בידה והיא ישנה יש כאן נתינה, אלא מפני שאינה יכולה לשומרו אומר לה כשניעורה הרי זה גיטך ודי לו, אבל אילו נתנו לה מתחילה לשם פיקדון, נתינה זו אינה כלום ולא די שיחזיר ויאמר לה הרי זה גיטך עי"ש. ועיין עוד באבני מילואים סי' קל"ו ס"ק ב' שכתב דישנה אע"ג דאינה מגורשת למפרע, דהא כשהיא ישנה אין לה יד ואינו משתמר, מ"מ מהני נתינה ראשונה כיון שהבעל נתנו לה לשם גירושין, והיכא דלא הוי הנתינה לשם גירושין כלל אלא לשם פיקדון לא קרינן ביה ונתן בידה כלל. ומבואר מדברי התורי"ד והאבנ"מ דנתינה שהיא ישנה הוי נתינה אלא אינה מגורשת מפני שאינה יכולה לשומרו, ולפ"ז צ"ל דהא דישנה לאו בת איגרושי היא לאו למימרא דלאו נתינה הוי, אלא דאע"ג דאין לה יד הוי נתינה דסוף כל סוף הו"ל נתינה לשם גירושין, אולם הוסיף האבנ"מ דלא דמי ישנה לכנסי שט"ח דכנסי שט"ח לא זו בלבד דנתינה הוי אלא דגם גירושין הוי, דמגרשה ומשלחה שלא תהא חוזרת, ורק דכ"ז שאינה יודעת שהיא מגורשת ולא תהיה חוזרת יש כאן חסרון ידיעה בעלמא, אבל ישנה נתינה הוי ולא גירושין הוי וממילא אינה מגורשת למפרע.

ועפ"ז מיושבת קושיית הב"ח הנ"ל, דע"כ לא אמרינן דבא"ל כנסי שט"ח זה דהגט כשר באומר לעדים ראו גט שאני נותן אלא משום דגם גירושין הוי, ומשו"ה כשיגידו לה העדים אח"כ, היו שם שלוחין גמורים ומתגרשת למפרע, אבל בישנה דלאו גירושין הוי, לא סגיא כשיגידו לה עדים אח"כ שהיו שם שלוחין גמורים, אלא דבעינן אמירה אחרת ובאותו פעם השלוחין הגמורים.

מיהו אין תירוץ זה עולה אלא לפ"ד הט"ז והאבנ"מ או לפ"ד התו"ג דכנסי שט"ח הו"ל גם גירושין מעיקרא, דלפ"ז י"ל שפיר דישנה אע"ג דנתינה הוי לאו גירושין הוי, אבל לפ"ד הב"ח גופי' דכנסי שט"ח ג"כ לאו גירושין הוי, תקשי באמת מ"ש כנסי

שט"ח ומ"ש ישנה, הא כשם דכנסי שט"ח אע"ג דלא הו"ל גירושין אפ"ה כשהעדים מגידים לה מגורשת, כך הול"ל בישנה דאע"ג דלא הו"ל גירושין אפ"ה כשהעדים מגידים לה מגורשת, ונמצא דהב"ח ק"ל שפיר לשיטתו דלדידיה דכנסי שט"ח לאו גירושין הוי קשה לחלק בין כנסי שט"ח ובין ישנה.

אולם עי' ט"ז שכתב ליישב קושיית הב"ח הנ"ל דבכנסי שט"ח יש כאן נתינה גמורה אלא שמחוסרת ידיעה מה ניתן לה, ע"כ מהני מה שהעדים יגלו לה אח"כ, משא"כ בישנה שלא הוי נתינה כלל דלאו בת גירושין היא ע"כ ל"מ אמירה לעדים אלא דווקא אומר לה אח"כ הרי זה גיטך דזה הוי במקום נתינה כיון שהוא בידה בעת ההיא. ומבואר מדברי הט"ז דלא זו בלבד שישנה לאו גירושין הוי אלא אף זו דישנה לאו נתינה הוי, דכל דלא הו"ל בת גירושין לא הו"ל נתינה כלל, ודווקא כנסי שט"ח דיש כאן נתינה אלא דכ"ז שאינה יודעת שהיא מגורשת ולא תהא חוזרת אין כאן גמר מעשה גירושין כשהעדים יגלו לה יש כאן גמר מעשה הגירושין, אבל בישנה שאין כאן נתינה כלל אפי' כשהעדים יגלו אח"כ אינה מגורשת דאין כאן גירושין כלל.

ד.

ובין לדברי הט"ז ובין לדברי האבנ"מ בישוב קושיית הב"ח הנ"ל איכא למידק, דכיון דישנה לאו בת איגרושי ולאו נתינה הוי או עכ"פ לאו גירושין הוי, מ"ט באמת כשיאמר לה אח"כ הא גיטך מגורשת, הא הו"ל טלי גיטך מע"ג קרקע.

ועיין בר"ן מ ע"א מדפי הרי"ף (ד"ה מתני') **שכתב וז"ל:** ומיהו כי אמר לה בתר הכי הא גיטך אפי אחר שבא לידה מהני, דונתן בידה קרינן ביה אע"ג דנתינה ראשונה לאו כלום היא, וה"ה כשנתנו לה לשם פיקדון או שנתנו לה בחצרה לשם גירושין ואח"כ אמר לה הא גיטך והיא עומדת בצד חצרה מגורשת, כיון שמיד הבעל בא לידה או לחצרה, עכ"ל. ומבואר מדברי הר"ן כי באמת אין כאן נתינה מעיקרא כלל, וכדכתב שנתינה ראשונה לאו כלום היא, אלא אח"כ כשאומר לה הא גיטך מגורשת, כיון שמיד הבעל בא לידה או לחצרה ונתן בידה קרינן ביה השתא. וע"ע בריטב"א בכתב יד שכתב בהדיא דכי אמר לה הא גיטך הוי גט, ואע"ג דאמר לה בתר הכי, משום דאכתי קאי גיטה בידה וכמאן דמנח ליה בעל השתא בידה דמי, הרי בהדיא דכל שמיד הבעל בא לידה או לחצר, ונתן בידה קרינן ביה השתא.

וביאור הדברים: דעיקר ענין נתינה בגט לאו עצם הנתינה היא אלא קבלת האישה, ויסוד לזה דעי' רש"י בדף עז ע"ב (ד"ה גיטה) שביאר הא דגיטה וידה באין כאחד דע"י הגט באה ידה לה **עם נתינתו.** ודייקו הקצוה"ח והאבנ"מ דעצם הנתינה מגרשה, וזה מה שכתב עם נתינתו. אולם עיין בר"ן לט ע"ב מדפי הרי"ף (ד"ה אלא גיטו) שהעתיק את דברי רש"י בשינוי קצת, דע"י הגט באה ידו לו עם קבלת גיטו, עי"ש, ומבואר

שאין עיקר נתינה בגט עצם הנתינה אלא קבלת האישה, וע"כ כל שקבלת האישה הוא מכח נתינה מיד הבעל לידה או לחצירה ונתן בידה קרינן ביה השתא, דקבלת האישה מכח נתינה מיד הבעל הוא וממילא יש כאן קבלת האישה וקבלת האישה הוא מגרשה.

ואע"ג דמבואר מדברי הר"ן דכשנתנו לה לשם פיקדון ואח"כ אמר לה הא גיטך מתגרשת, ואילו מדברי התורי"ד שהבאנו לעיל מבואר שאינה מגורשת, מ"מ מודה גם התורי"ד בשורש הדברים דקבלת האישה מכח נתינה מיד הבעל הוא מגרשה, אלא שנחלקו הר"ן והתורי"ד בפרטי הדברים, דלפ"ד הר"ן גם נתינה לשם פיקדון הו"ל נתינה מיד הבעל, ולפ"ד התורי"ד רק נתינה לשם גירושין הו"ל נתינה מיד הבעל, אבל לכו"ע קבלת האישה מכח נתינה מיד הבעל הוא מגרשה, ומה"ט כשיאמר לה אח"כ הא גיטך ונתן בידה קרינן ביה ומגורשת.

ובזה מובן קושיית הב"ח: דהוי ק"ל להב"ח תירוץ הט"ז דבישנה לא הוה נתינה כלל דלאו בת גירושין היא דא"כ תיקשי מ"ט כשיאמר לה אח"כ הא גיטך מגורשת, דהא אין כאן קבלת האישה מכח נתינה מיד הבעל כיון שאין כאן נתינה כלל דלאו בת גירושין היא, ומשו"ה ק"ל לשיטתו מ"ש כנסי שט"ח ומ"ש ישנה, אבל הט"ז תירץ דגם קבלת האישה מכח נתינה בעלמא מיד הבעל מגרשה, וממילא כשיאמר אח"כ הא גיטך ונתן בידה קרינן ביה מגורשת.

ה.

ולפי מה שנתבאר, מבואר היטב גם הא דפליגי רבי ורשב"א, דלרבי אין עיקר נתינה בגט עצם הנתינה אלא קבלת האישה, ומשו"ה כנסי שט"ח או נתן בידה ואמר לה הא גיטך מגורשת, כיון שיש כאן קבלת האישה מכח נתינה מיד הבעל המגרשה, אבל לרשב"א עיקר הנתינה בגט היא עצם הנתינה ולא קבלת האישה, וממילא לעולם אינו גט עד שיטלנו ממנה ויחזור ויתננו לה ויאמר לה הא גיטך כיון שאין כאן נתינה המגרשה, **אולם אפשר** דגם לרשב"א אין עיקר נתינה בגט עצם הנתינה אלא קבלת האישה, ומ"מ לעולם אינו גט עד שיטלנו הימנה ויחזור ויתננה לה ויאמר לה ה"ז גיטך, דהא לשיטת התוס' הא דצריך שיאמר לה הא גיטך הוא משום שתדע שהיא מגורשת דבעינן שיהא משלחה ואינה חוזרת, וא"כ י"ל דרבי סבר דאפשר לחלק, דתחילה עושה מעשה גירושין או נתינה ולבסוף עושה שילוחין, וכיון דיש כאן קבלת האישה מכח מעשה גירושין או נתינה או אפי' נתינה בעלמא שפיר דמי, אבל רשב"א סבר דבע"כ עושה מעשה השילוחין מעיקרא דכל עיקר מעשה גירושין הוא מעשה השילוחין וקבלת האישה מכח מעשה גירושין או נתינה, וכ"ש מכח נתינה בעלמא לאו כלום היא אלא בעינן קבלת האישה מכח מעשה שילוחין דווקא, וממילא לעולם אינו גט עד שיחזור ויתננה לה ויאמר לה ה"ז גיטך.

ויוצא נפ"מ בין ג' שיטות בביאור דברי התס' שהבאנו לעיל לשיטת רשב"א: דהא התוס' תירצו הא דהניזקין, דהתם נמי שיגידו לה העדים אח"כ שמגורשת, ולפ"ד הב"ח דאינה מגורשת אלא מכאן ולהבא משעה שהעדים אומרים לה א"כ לרשב"א אפי' יגידו לה העדים אינה מגורשת דסוף כל סוף אין כאן קבלת האישה מכח מעשה השילוחין וכנ"ל, אבל לפ"ד הט"ז והאבנ"מ דמגורשת למפרע משעת נתינה וכן לפ"ד התור"ג דמגורשת מיד, לרשב"א ג"כ מגורשת דהא יש כאן קבלת האישה מכח מעשה השילוחין או כשיגידו לה העדים למפרע או מיד.

ו.

ועיין ברשב"א שכתב ליישב תמיהתו אמאי נקט לה באומר לה כנסי שט"ח לישמועינן בנותן סתם דאינו גט וכ"ש באומר כנסי שט"ח בב' תירוצים, א. דהכא אפילו בשעסוקין אותו ענין. ב. משום דהתירא דרבי אתא לאשמועינן דאפי' באומר כנסי שט"ח אינו צריך ליטלו ממנו אלא באומר לה הא גיטך סגיא עי"ש. **ולפ"ד התוס'** באמת לא זו בלבד דנותן לה סתם אינו גט, אלא אפי' אומר הא גיטך ולא אמר הרי את מותרת לכל אדם אינה מגורשת, והתוס' לשיטתייהו דהא דצריך שיאמר לה הא גיטך הוא משום שתדע שמגורשת דבעינן שיהיה משלחה ואינה חוזרת, וממילא צריך לומר לה שהוא גיטה ושהיא מקבלת אותו להתגרש שלא תהיה חוזרת.

ז.

שיטת הרמב"ם: כתב הרמב"ם (גירושין פ"א ה"ט הי"א) ומנין שאינו נותנו לה אלא בתורת גירושין, שנאמר ספר כריתות ונתן בידה שיתן אותו בתורת ספר כריתות, אבל אם נותנו לה בתורת שהוא שטר חוב או מזוזה או שנתנו בידה והיא ישנה ונעורה והרי הוא בידה אינו גט. ואם אמר לה אח"כ הרי זה גיטך הרי זה גט. אמר לעדים ראו גט שאני נותן לה וחזר ואמר לה כנסי שטר חוב זה הרי זה כשר, שהרי הודיע את העדים שנתנו בתורת גירושין. המגרש צריך שיאמר לה כשיתן לה הגט הרי זה גיטך או הוא גיטך וכיוצא בזה, ואם נתן בידה ולא אמר כלום הרי זה פסול, עי"ש. ומבואר מדברי הרמב"ם שהנותן גט בתורת שטר חוב אינו גט אבל הנותן גט ולא אמר כלום הרי זה פסול, והנה עי' הרמב"ם גירושין פ"ב ה"ז ופ"י ה"א וה"ב שכתב שכל מקום שנאמר בחיבור זה בגט שהוא בטל או אינו גט, הרי זה גט בטל מן התורה, וכל מקום שנאמר בחיבור זה שהגט פסול הרי זה פסול מדברי סופרים בלבד, עי"ש. ולפ"ז נמצא מבואר מדברי הרמב"ם שהנותן גט בתורת שט"ח בטל מן התורה, והנותן גט ולא אמר כלום הרי זה פסול מדרבנן.

ועיין בלחם משנה שם, שכתב דהרמב"ם בא ליישב קושיית הרשב"א אמאי נקט באומר לה כנסי שט"ח זה לישמועינן בנותן סתם דאינו גט וכ"ש בכנסי שט"ח, וע"ז

תירץ הרמב"ם דלא דמי, שהנותן גט ולא אמר כלום אינו פסול אלא מדרבנן ורק הנותן בתורת שט"ח פסול מן התורה, וה"ט משום דבכנסי שט"ח אינו גט משום שאינו נותנו לה בתורת גירושין ותורת ספר כריתות אלא שלא אמר כן בהדיא.

ובעיקר דברי הרמב"ם יש לדייק דבמתני' כלל כנסי שט"ח בהדי מצאתו מאחוריו, ואילו נתן בידה והיא ישנה הו"ל בבא באנפי נפשיה. ואילו הרמב"ם כלל כנסי שט"ח בהדי נתן בידה והיא ישנה, ואילו מצאתו מאחוריו כתב באנפי נפשיה. **ובביאור הדברים נראה:** דמצד אחד כנסי שט"ח דמיא למצאתו מאחוריו ולא לנתן בידה והיא ישנה, ומצד שני כנסי שט"ח דמיא לנתן בידה והיא ישנה ולא למצאתו מאחוריו. דהנה לפ"ד הרמב"ם וודאי כנסי שט"ח לאו גירושין הוי שהרי כתב בהדיא דאינו בתורת גירושין ובתורת ספר כריתות, ונמצא דלדידיה צ"ל דנתן בידה והיא ישנה לא הוי נתינה כלל דלאו בת גירושין היא, דהא מבואר בגמ' דישנה גרע טפי וגם כשהעדים יגלו לה אינה מגורשת וכדברי הט"ז, ולפ"ז כנסי שט"ח דמיא למצאתו מאחוריו דתרוויהו הו"ל נתינה מיד הבעל, אבל נתן בידה והיא ישנה אין כאן נתינה כלל. ונפק"מ דבנתן בידה והיא ישנה איכא למימר דמודה רבי לרשב"א דכיון דאין כאן נתינה כלל אין כאן קבלת האישה מכח נתינה מיד הבעל וכמש"כ בביאור דברי הב"ח וגם כשעדים יגלו לה אינה מגורשת, אבל בכנסי שט"ח ובין נתן בידה והיא ישנה לא הו"ל נתינה בתורת גירושין ותורת ספר כריתות, אבל מצאתו מאחוריו הו"ל נתינה בתורת גירושין ובתורת ספר כריתות שפיר וממילא אינו פסול אלא מדרבנן.

ח.

ולדברי הרמב"ם יש לומר בביאור פלוגתת רבי ורשב"א, דלרבי אין עיקר נתינה בגט עצם הנתינה אלא קבלת האישה, ומשו"ה כנסי שט"ח או נתן בידה ואמר לה הא גיטך מגורשת כיון שיש כאן קבלת האישה מכח נתינה מיד הבעל המגרשה, אבל לרשב"א עיקר נתינה בגט הוא עצם הנתינה ולא קבלת האישה, וממילא לעולם אינו גט עד שיחזור ויתננו לה כיון שאין כאן נתינה המגרשה.

והרמב"ם שם ה"י יישב קושיית התוס' מהניזקין, דכשאומר לעדים ראו גט שאני נותן לה וחזר ואמר לה כנסי שט"ח זה, הרי הודיע את העדים שנתנו בתורת גירושין, וכתב הב"ש דפל"ד א"צ שיאמרו העדים לה שהוא גט ודי אם הבעל מוציא מפיו השילוחים ויאמר לה או העדים, **ולפ"ד הרמב"ם** א"צ לומר אלא הא גיטך ולא בעינן הרי את מותרת לכל אדם. ועיין בהגר"א סי' קל"ו ס"ק ג' והוא לשיטתו הנ"ל דהא דצריך שיאמר לה הא גיטך לאו משום שתדע שהיא מגורשת דבעינן שיהא משלחה ואינה חוזרת, אלא משום דבעינן נתינה בתורת גירושין ובתורת כריתות, וע"כ כל שיאמר לה הא גיטך סגיא.

ט.

שיטת הבעל המאור והרשב"א: כתב הבעל המאור (מ'. מדפי הרי"ף) דבעינן שיוציא הבעל השילוחין בפיו לאחר כתיבת הגט, בענין שיתבונן הדבר או לעדים או לאישה וכיון שפירש הדבר לעדים אין צריך דעת האישה ע"ש. וע"ע ברשב"א (עח. ד"ה נתן וד"ה ומסתברא) דלעולם דעת בעינן, או דעת האישה או דעת העדים דכתיב ספר כריתות ונתן בידה, שיהא ניתן בידה לדעת שהוא ספר כריתותה, ולא הקפיד הכתוב בידיעתה דווקא אלא כיון שנודע לעדים הרי כאן דעת שהוא ניתן לה לכריתות עי"ש. וביאור הדברים, דדרשינן או מושלחה או מספר כריתות ונתן בידה דבעינן מעשה המוכח שילוחין או כריתות וע"כ בעינן שיוציא הבעל השילוחין או הדעת בפיו או לאישה או לעדים.

ושיטה הנ"ל דמיא לשיטת הרמב"ם אלא דחלוק לענין נתן בידה ולא אמר כלום, דמדברי הרמב"ם מבואר דבכה"ג אינו פסול אלא מדרבנן, והוא משום דלדידיה עיקר הדין הוא דבעינן נתינה בתורת גירושין וספר כריתות וגם הנותן גט ולא אמר כלום נותנו בתורת גירושין וספר כריתות, אבל מדברי הבעה"מ והרשב"א מבואר דבטל מן התורה משום דלדידהו עיקר הדין הוא דבעינן שיוציא הבעל השילוחין או הדעת בפיו, ומשום דבעינן מעשה המוכיח שילוחין או כריתות, ומשו"ה הנותן גט ולא אמר כלום דאין כאן מעשה המוכיח לשילוחין או כריתות ואינו גט.

י.

שיטת הרמב"ן (עח. ד"ה מתני' אמר לה): כתב הרמב"ן שכיון שלא אמר לעדים בתורת גירושין אני נותנו לה, לא ע"מ לגרשה נתן לה אלא רצה לשחק בה ובטולי בטליה להך נתינה שתהא כשט"ח, עי"ש. ומבואר מדבריו דכנסי שט"ח אינו גט משום דביטל את הנתינה. אולם כ"ז בשט"ח אבל מצאתו מאחוריו כתב הרמב"ן דהוי נתינה, אלא דכיון דלא אמר לה כלום אינו גט, וכדרשת הספרי ונתן בידה ושלחה מביתו, ונמצא דכנסי שט"ח אינו גט משום שביטלו, ומצאתו מאחוריו משום ושלחה. **ובמלחמות הוסיף** עוד, דלא נצרכה אלא אפילו במדבר עימה על עסקי גיטה דאי יהיב לה ושתיק או דאמר לה כנסי לא הוי גט, ומצאתו מאחוריו כיון דאיהי הוא דשדיא בה ידא אינו גט דכל שמדבר עמה אתן לך גט ונתן לה שטר סתם הוכיח תחילתו על סופו שהוא הגט והם הגירושין דמשלים דבורו הוא, אלא זו שתפסה לעצמה שטר ממנו, אע"פ שמדבר עימה אינו גט עי"ש. אולם מדברי הרמב"ן בחידושיו מבואר דרישא נצרכה למימר דחוזר ומגרש בו, וסיפא אתא לאשמועינן עצם הא דלא אמר לה כלום אינו גט עי"ש, ואף שחשוב נתינה, הגריעותא היא השתיקה. ושיטה זו דמיא לשיטת הרמב"ם והבעה"מ והרשב"א, אלא דעפ"ד הרמב"ן מיושב קושית הרשב"א דלישמועינן בנותן לה סתם דאינו גט בפשיטות, דהא קמ"ל מתני' דרישא חוזר ומגרש בו.

הרב אברהם צוויג שליט"א
יו"ר המוסדות

"הסר המצנפת והרם העטרה" – עטרות התנים וכלות בזמן הזה

א"ל ריש גלותא לרב הונא כלילא מנא לן דאסור א"ל מדרבנן דתנן בפולמוס של אספסיינוס גזרו על עטרות חתנים ועל האירוס אדהכי קם רב הונא לאפנויי א"ל רב חסדא קרא כתיב (יחזקאל כא-לא) **כה אמר ה' אלהים הסר המצנפת והרם העטרה זאת לא זאת השפלה הגבה והגבוה השפיל וכי מה ענין מצנפת אצל עטרה אלא לומר לך בזמן שמצנפת בראש כ"ג עטרה בראש כל אדם נסתלקה מצנפת מראש כ"ג נסתלקה עטרה מראש כל אדם אדהכי אתא רב הונא אשכחינהו דהוי יתבי א"ל האלהים מדרבנן אלא חסדא שמך וחסדאין מילך רבינא אשכחיה למר בר רב אשי דהוה גדיל כלילא לברתיה א"ל לא סבר לה מר הסר המצנפת והרם העטרה א"ל דומיא דכ"ג בגברי אבל בנשי לא מאי זאת לא זאת דרש ר' עוירא זימנין א"ל משמיה דרב אמי וזימנין א"ל משמיה דרב אסי בשעה שאמר הקב"ה לישראל הסר המצנפת והרם העטרה אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה רבש"ע זאת להן לישראל שהקדימו לפניך בסיני נעשה לנשמע אמר להן לא זאת להן לישראל שהשפילו את הגבוה והגביהו את השפל והעמידו צלם בהיכל.**

(גיטין ז.)

תקנות סותרות

הנה יש להתבונן בתקנות חז"ל בעניין שמחת נישואין, מצד אחד מצינו שגזרו חז"ל גזירות שונות הממעטות בפאר חתונות, חלקם מנהגים ופעולות מעשיות להראות אבלות על החורבן כגון נתינת אפר בראשי חתנים ושבירת כלים, וחלקם בצמצום השמחה כגון החסרת מנה בסעודה, החסרת תכשיט מקישוטי הכלה, וכן הגזירות שבסוגיא דידן על עטרות חתנים וכלות. ולעומת זה מצינו תקנות אחרות שדוקא הקלו בהם משום שמחת חתן וכלה, כגון לנגן בכלי שיר שנאסר לכל אדם אך הותר לצורך מצות שמחת חתן וכלה. הרי שבמקרים מסוימים הוציאו את החתן והכלה מהגזירה,

ויש לא מעט גבולות שהתירו לפרוץ דוקא משום שמחת חתן וכלה. ויש לברר מה גדרם ועניינם של הגבלות אלו, וכיצד הן נוגעות לימינו, ובפרט בשנה זאת שבעלי השמחה בעל כרחם נאלצו לצמצם בפאר החתונה ובהוצאות עקב מגיפת הקורונה.

מעמד החתונה זכה ליחס מיוחד אצל חז"ל ובשל כך אפשרו בו הנהגות שיהודי רגיל אינו יכול להרשות לעצמו ביום יום. בכתובות טז ע"ב הובאו היתרים והנהגות מיוחדות לשמחת חתן וכלה כגון שהותר לשנות בדבריו ולספר בשבח הכלה, וכן הגמרא מספרת על האמוראים שיצאו מגדרם על מנת לשמח חתן וכלה בריקודים שונים ומשונים. אף מצינו שנהגו החכמים בהנהגות צניעות שאינם רגילות כגון זאת של רב אחא שהרכיב כלה על כתפו, וההיתר [שלא נפסק להלכה] של רב שמואל בר נחמני להסתכל בפני כלה כל שבעה על מנת לחבבה על בעלה (שם).

מצינו גם שהתירו איסורים מסויימים במיוחד לצורך שמחת חתן וכלה, כגון איסור בל תשחית, שהתירו השלכת מזון ויין לפניהם אף שבאים לידי הפסד (ברכות נ ע"ב), וכן יש בפוסקים שהתירו איסור שבות באמירה לגוי לצורך כך, כגון לומר לגוי לנגן בשבת עבור חתן וכלה (ראבי"ה הלכות יו"ט תשצ"ו), ויש פוסקים שהתירו לומר לגוי לתקן כלי שיר לצורך שמחת חתן וכלה (רמ"א או"ח ס תק"ס ג).

"**מצוה גדולה לשמח חתן וכלה**" (טור אבן העזר סימן ס"ה) - חז"ל ראו את הערך הגדול של שמחת חתן וכלה והתירו היתרים מסוימים הנצרכים לכך בדברים האסורים בדרך כלל. רבי זירא בכתובות יז ע"א הביע מורת רוח לפני רב שמואל בר יצחק לאחר שבריקודו הניף הדסים לפני הכלה, ואמר לו "קא מכסיף לן סבא", אך בשעת פטירתו של רב שמואל כולם ראו שהוא צדק בעת שהפסיק עמוד אש בין מיטתו לבין המלווים, וגם רבי זירא הודה שצדק.

ראשית נברר גדרי התקנה בעטרות חתנים וכלות ולאחר מכן את מקורה וענינה, ומתוך כך בס"ד ננסה לברר את החילוק בין המקרים בהם ראו חז"ל לנכון **למעט** בשמחת הנשואין, לבין מקרים בהם ראו שראוי להתיר גבולות מסוימים על מנת **להרבות** בשמחה.

זמני הגזירות

המשנה בסוף מסכת סוטה (מט.) מביאה תקנות רבות לפי סדר המאורעות בשלהי בית שני: "**בַּפֻּלְמוֹס שֶׁל אַסְפַּסְיָנוּס גָּזְרוּ עַל עַטָּרוֹת חֲתָנִים, וְעַל הָאֵרוּס. בַּפֻּלְמוֹס שֶׁל טִיטוּס גָּזְרוּ עַל עַטָּרוֹת כַּלּוֹת**".

'פולמוס' הוא חיל (רע"ב ורש"י), או תקופת מלכות (רמב"ם), ואספיאנוס היה מפקד הצבא הרומי בזמן המלחמות נגד היהודים, ובזמן שצר על ירושלים התמנה לקיסר

רומי וטיטוס החליפו ופיקד על המצור עד שהחריב את העיר והמקדש. כך שבתחילת המלחמה גזרו על עטרות החתנים ובסופה על עטרות הכלות. בכמה כתבי יד הגרסא היא בפולמוס של קיטוס והוא פיקד על הצבא הרומי בזמן המרד בקיסר טריינוס כ50 שנה לאחר חורבן הבית.

החילוק בין עטרות חתנים לעטרות כלות ולשאר עטרות

'עטרות חתנים' היו כעין זר מצמחים שונים שלבשו החתנים על ראשם ביום חתונתם.

התפא"י על המשנה מבאר את סדר התקנות, שבתחילה לא רצו לגרום לכלות להתגנות על בעליהם לכן גזרו רק על עטרות החתנים אך עקב החמרת המצור והחורבן גזרו גם על הכלות.

'עטרות כלות' הן עטרות של זהב שעליהם מצויירות עיר של זהב (וי"א שהמילה עיר כוונתה גם כן לסוג של עטרה), והיו נותנים אותן בראשי הכלות, ואצל הכלות לא גזרו על עטרות פשוטות אלא רק על של זהב או כסף.

ובמסכת שבת נט ע"ב בסוגיא של יציאה בכלילא לרשות הרבים או בעיר של זהב, דנו שם האם זה כלילא מזהב או מבד עם תכשיטי זהב בפנים. ורואים מהתיאורים שם שהכלילא היא מין פס שהאישה קושרת על המצח מאוזן לאוזן, ועשוי מחומרים שונים.

וכתבו תוספות שם (ד"ה **ולא בעיר של זהב**) וז"ל: **מור"ת דלמא היינו נוסקא כדפי' בקונט', דהא אמרי' בפרק במה מדליקין** (דף מט:) **אמי עטרות כלות עיר של זהב משמע דעשוי הוא כעין עטרה, ומע"ג דאמרי' התם בפולמוס של טיטוס גזרו על עטרות חתנים וכלות והכא לא אקרו אלא בשבת מור"ת דדוקא לחתנים וכלות גזרו ולא לשאר בני אדם.**

וכן כתבו התוס' בגיטין ז ע"א והרמב"ן והרשב"א והריטב"א שהאיסור מוגבל רק לחתנים וכלות אך לשאר אדם מותר, והראיה מהסוגיה שם שדנה ביציאה בשבת בעיר של זהב ובכלילא, ומשמע שביום חול ודאי מותר ואם כך לסתם אישה שאינה כלה מותר. והסבירו התוס' את החילוק שבחתן וכלה יש שמחה יתירה ולכן אסרו דוקא בהם, וזה מאותו הטעם שהורו חכמים לשים אפר בראשי חתנים (ב"ב פ:). ומדבריהם ניתן להסיק שזהו אותו הענין שמוזכר פעמים מספר בש"ס שבמקום גילה שם תהא רעדה, וכן מביא הרוקח (ס' שנ"ג) ששוברים כלי זכוכית בנישואין לפי שנאמר "וגילו ברעדה". וכפי שנהגו החתנים להזכיר את ירושלים תחת החופה "אם לא אעלה את ירושלים על ראש שמחתי".

הגמרא במסכת סוטה (מט:) מביאה מחלוקת על אילו עטרות גזרו, לדעת רב גזרו על עטרות מאבן מלח צלולה (קריסטל) וצבעו אותה בגופרית, ועל עטרות פשוטות יותר מהדסים או מוורדים לא גזרו. ולדעת שמואל גזרו אף עליהם אך לא על של קנים ושל חילת (גומא הגדל במים), ולדעת לוי גזרו על כל העטרות וגם הפשוטות.

ופסק הרמב"ם (תעניות ה, טו) לאסור כל סוג של כליל בראש החתנים וכן פסק השו"ע (או"ח תק"ס ס"ד). והסביר הכסף משנה שפסק כדעת לוי כי לוי היה גדול מרב ושמואל. אולם הטור (או"ח תק"ס) הביא בשם הרמב"ם שהלכה כשמואל, והב"ח ישב שכנראה היתה לו גרסא אחרת בדברי הרמב"ם, וביאר הב"ח שפסק כשמואל ולא כרב אע"פ שהלכה כרב באיסורי כיון ששיטתו של שמואל היא השיטה האמצעית בסוגיא ולכן הכריע כמותו. אך הגר"א מבאר את הכרעת הרמב"ם על פי הכלל של מקום שלא נפסק הלכה בהדיא פוסקין כאמורא שנזכר באחרונה.

התפארת ציון על הסוגיא מבאר שנחלקו האם איסור העטרה הוא מדרבנן או מדברי קבלה כפי שנחלקו בגיטין (ז.), ולדעת רב האיסור מדרבנן ולכן גזרו רק על העטרה החשובה והשכיחה ביותר, ולשמואל שסובר שהאיסור מדברי קבלה לא שייך לחלק ולכן כל עטרה אסורה. וביאר במחלוקת שמואל ולוי, שלוי אסר אף של קנים ושל חילת ושמואל התיר, שהלכו בזה לשיטתם, ששמואל סבר במנחות (כח:) שאין עושין כלי שרת אלא מדבר חשוב, וכין שלמדו איסור זה גם מהפסוק "הסר המצנפת והרם העטרה" הרי שיש לאסור רק דבר חשוב כמו מצנפת כהן גדול. ולוי סבר שעושים כלי שרת גם מדבר שאינו חשוב כי עיקר הכלי אינו החומר שבו אלא צורתו, וכוונת הפסוק אינה לחומר של המצנפת אלא על תכליתה שעומדת למלאכת הקודש, ולכן אף בעטרה יש לאסור כל דבר שעומד לשימוש של עטרות חתנים.

וממשיכה הגמרא (סוטה שם) ומבארת: **"מאי עטרות כלות, אמר רבה בר בר חנה אמר ר' יוחנן עיר של זהב. תניא נמי הכי איזהו עטרות כלות עיר של זהב אבל עושה אותה כיפה של מילת. תנא אף על חופת חתנים גזרו. מאי חופת חתנים זהורית המוזהבות. תניא נמי הכי אלו הן חופת חתנים זהורית המוזהבות אבל עושה פפירית ותולה בה כל מה שירצה".**

מבואר שחכמים גזרו על עטרות חתנים באופן כללי שלא יניחו כלל בראשי החתנים, ועל עטרות כלות גזרו גם אך רק על עטרות העשויות מכסף, זהב, אבנים טובות ומרגליות, אך אם העטרה של הכלה עשויה מגדיל אז התירו לכלה לצאת בה כדי שלא תתנוול. וכך גם ביאר הגר"א כהסברו של רב חסדא בגיטין "דומיא דכ"ג בגברי", שרק לחתנים נאסר, ומה שנאסר במס' סוטה עטרות כלות זה לא כלילא אלא עיר של זהב והחילוק בין גברי לנשי הוא בכלילא.

וכותב הטור (או"ח תקס): "תקנו להניח אפר בראש חתנים במקום הנחת תפילין ואסרו עטרות לחתנים, ודוקא לחתנים שלא אסרו אלא בעת ריבוי שמחה אבל לשאר כל אדם מותר, וקאמר רב לא שנו אלא של מלח וגפרית אבל של ורד והדם מותר ושמואל אומר אף של ורד והדם אסור אבל עושה של קנים וחילת. ופסק הרמב"ם ז"ל כשמואל ואיני יודע למה דהא קי"ל כרב באיסורי. ופירשו התום' דלא בעטרות של הראש אירי שאין דרך לעשותו מקנים וחילת אלא כעין כיפה שעושין לחתן שיושב בה. וכלות מותרות בכל חוץ מבעיר של זהב שאסרו אף לכלות, והרמב"ן כתב דלאו דוקא עיר של זהב אלא כל שעיקרו של כסף או של זהב אסור אף לכלות ולא התירו להם אלא שעיקרן של מיני צבעונים אע"פ שיש בו משבצות זהב, וכ"כ הרמב"ם ז"ל גזרו על עטרות כלות של כסף וזהב אבל עטרות של גדיל מותר לכלות ושאר כל אדם חוץ מחתן וכלה מותרין בכל" עכ"ל.

ואת מקור החילוק בין חתנים לכלות, מסביר הבית יוסף על פי תשובתו של מר בר רב אשי בגיטין (ז.) שהביא את היתרו להלכה, שרק דומיא דכהן גדול בגברי אסור, ואף בגברי לא אסרו אלא בחתנים דעטרות חתנים תנן, ודומיא דגברי בנשים מותר. וזאת למרות שרב הונא לא קיבל את דעתו של רב חסדא שמקור האיסור מהפס' ביחזקאל "הסר המצנפת והרם העטרה".

ופסק עוד הרמב"ם לגבי עטרות כלות שעטרה של כסף ושל זהב אסורה ורק של גדיל מותרת, ולכן מר בר רב אשי עשה לבתו כלילא מגדיל. והקשה הרמב"ן (תורת האדם קיג) ממה שאמרו בשבת (נז:) שלדעת רבי אלעזר ברבי שמעון אצטמא אין בה משום עטרות כלות, ודוקא בה מותר להתעטר משום שזה בגד גרוע, ושאר בגדים אפילו שאינם של זהב גם אסורים, ותירץ הרמב"ן שכל עטרה של אניסכא [שיש בתוכה כסף או זהב] אסורה אף שאינה בצורה של עיר של זהב, אך של גדיל מותרת. והחידוש של רבי אלעזר ברבי שמעון הוא שאע"פ שבאצטמא יש משבצות זהב התירו אותה כי עיקרה הוא בגד ואין זה כליל, ורק כלילא שכולה מכסף או זהב אסורה.

אף הבית יוסף כתב (שם) שבנוסח הרמב"ם שברשותו כתוב "שאם היה שם כסף אסור להניחה", ודקדק שאפילו שעיקר הכלילא בגד אם יש בה משבצות כסף או זהב היא אסורה. וכתב על זה הט"ז (שם סק"ו) שעל פי שיטה זאת מה שנהגו לכסות את הכלה בהינומא שיש בה חוטי כסף, יש לאסור זאת! אך הוסיף שנראה שכל מה שאסרו הוא רק אם הבגד נוצר לכתחילה לשם עטרה, משא"כ הינומות אלו שנעשו בעיקרם עבור בית הכנסת ובנוסף משתמשים בהם גם עבור הכלות. בביאור הגר"א נדחית סברה זאת של הט"ז וכן בנוסחים המדוייקים מכתבי יד לא מופיע נוסח זה שהביא הבית יוסף, ומדבריו משמע שרק כלילא שכולה זהב או כסף אסורה.

כלילא וחופות חתנים

בסוגיתנו בגיטין (ז.) הדיון הוא על הכלילא. מהי כלילא? רש"י (ד"ה כלילא) פירש שזוהי העטרה שבראשי החתנים. והתוס' (ד"ה עטרות) פירשו שזה מעין כיפה מעל החתן והוא נכנס אל תוכה ואין זה לבוש. המהרש"ל ביאר את דבריהם שהכוונה שהחתן יושב בתוך הכיפה. והב"ח מסביר שהתוס' מודים שגם עטרה אסורה ורק הרחיבו את האיסור גם לכיפה מעל ראשם. על ביאור רש"י מקשים התוס' מהדוגמאות של העטרות המותרות במסכת סוטה העשויות מקנים או חילת והרי אם יש כלילא מקנים לא יתכן שהכוונה לעטרה אלא לסוג של מבנה ארעי כפי שביארו התוס'.

ומדייק שם הב"ח בדעת התוס': ומשמע לי דלפירוש המוס' כיון דנשל כיפה מקור כ"ש בעטרה ממש, ומ"כ נזמניו זה שדרך לעשות עטרה נרמש משל קנים וחילות כמו שנוהגים הגויס בשעת נשואין שלהם מקור ליטרנל. וכן משמע בסוף סוטה דטפי מיקור יש בעטרה שברמש מנשואין שעושין כעין כיפה, עכ"ל.

והמהר"ל בנצח ישראל (כג) מתרץ את הקושיה על רש"י בפשטות: וילמה למין זה קטיע כלל, דומי מין דרכו לעשות של קנים ושל חילת כך בפני עצמן, אבל בודמי היו מניירין הקנים ומיפים חומס, עד שהיו נחים מחוד. וכדפירש רש"י משמע, דקאמר 'כל זמן שהמנופת נרמש כהן גדול - עטרה נרמש כל מדס'. ומס כפירוש המוספות שפרשו שהיו עושים מקוס לחתן ליטב תמחיו, מה ענין זה לזה, דתלה במנופת של כהן גדול. ועוד, דקאמר 'מר נריס דרב מסי גדיל כלילא לברתיה', עד 'דומיא דכהן גדול', ומס לא היה דומה כלל עטרת חתנים למנופת, מה שייך דומיא זה, דקאמר 'דומיא דכהן גדול'.

מבואר ברייתא בהמשך הסוגיא בסוטה שגזרו גם על חופות חתנים, והוראה זאת לא נפסקה להלכה, ומסביר הים של שלמה (גיטין פ"א יט) כיון שאין דבר זה מצוי בימינו, אך הצפנת פענח (תענית ה, טו) פירש שכוונת הרמב"ם שכתב שלא יניח החתן על ראשו שום כליל, היא לגזירה זאת על חופת חתנים, כיון שהאיסור של עטרות חתנים כבר כתב הרמב"ם לפני כן. והט"ז הקשה על המנהג לשים על ראש הכלה עטרה עם חוטי זהב וכסף, ותירץ שלא אסרו אלא בדבר שנעשה בתחילה לשם כך והינומה זאת לא נעשתה בתחילה עבור כלות, אלא לצורך בית הכנסת וכאמור.

ובעקבות פירוש זה, הקשה בשו"ת עם סגולה שלפי דעת הגר"א (באה"ע נ"ה סק"ט) שמבאר שם שהחופה שאנו נוהגים היום נכללת לכאורה בגזירה על עטרות כלות, שכן זוהי העטרה לדעת התוספות או חופת החתנים שמוזכרת בברייתא בסוטה: 'על פי הירושלמי נסוף סוטה "אלו הן חופת קדיניס מצוירים ומהרוניס זהב תלוין בהס תני אבל עושה הוא אפיפרות ותולה בהן כל מה שירלה. וכ"ה בבלי שם תנא אף כו' ממי חופת כו' אלא דבירושלמי קרי

לעטרות מתניס זהוריס המוזהבות ממ"מ מד עניגת הוס. ועיין רס"י סס ד"ה זהורית כו' ותוס' דגיטין ז' ע"ס ד"ה עטרות כו' והיס חופה שלנו ..'.

וכיון שזוהי החופה שלנו אם כן יהא אסור לעשות חופה כפי שעושים היום, וזאת לדעת הגר"א שסובר שהחופה שנוהגים כיום היא מצד המנהג ואינה מחוייבת בדין עבור קנין הנשואין.

ואכן דן בזה בשו"ת מנחת יצחק (ח"ה סי' ל' ס"ק י"א, י"ב, י"ג וי"ד), וז"ל: **'לפי מה שמשוה בציאור הגר"ס סס** (בתחילת דבריו) **מת דברי הסס"ס בגלי וירושלמי הנ"ל, דבגלי מיתס, מאי חופת מתניס, זהורית המוזהבית, ובירושלמי מיתס כן בעטרות מתניס, זו זהורית המוזהבית כנ"ל, וכתב ע"ז הגר"ס, דמ"מ מד עניגת הוס, ועיין לדברי רס"י** (סוטה מ"ט ע"ב ד"ה זהורית), **ותוס' גיטין** (ז' ע"א ד"ה עטרות), **ולשונו לומר, דרס"י כתב סס שמעמידין חופה כעין כיפה, והתוס' כתבו דעטרות עושין כעין כיפה, וברמס כל מדס לשו דוקס עיין סס, ומ"כ הכל מד עניגת, וכתב הגר"ס והוס חופה שלנו עיין סס, מס כן, לף מה שמיתס סס שגזרו בעטרות מתניס שיך בחופה שלנו'.**

ומתרץ המנחת יצחק, כיון דחופה שלנו נעשית עבור החתן והכלה יחד, יש לזה דין עטרות כלות, שהקילו יותר בעטרות כלות כמבואר שם. וגם מוסיף שאין לשנות את המנהג שיסודו קדום מאד, ועוד שקיבלו אבותינו לחוש לדעה שזוהי הכניסה לנישואין.

אך יתכן ליישב באופן אחר ולא נצטרך לבסס את ההיתר רק על המנהג, כיון שלשון הירושלמי שם: "אילו הן חופות חתנים סדינים מצויירין וסהרוני זהב תלויין בהם תני אבל עושה הוא אפיפיירות ותולה בהן כל מין שירצה", ואפיפירות הם בנין של עצים מסודרים כמין שתי וערב (רא"ש כלאים ו, ג), או סבכות שעושים מקנים וזמורות כדי שיתפשט עליהם העריס (רמב"ם שם), ולא כל החופות נכללות בצורה זאת, וכוונת הגר"א רק שזוהי צורת חופה אך לאו דוקא שאלו החופות שנאסרו. ואולי רק באופן של צורת כיפה אסרו. וגם יש לומר שדעת הגר"א כרש"י שהעטרה היא כעין כתר על ראש החתנים.

ביאור המקור לגזירה מהפס' ביחזקאל וישוב החילוקים בגזירות

פשט הפסוק לפי כל המפרשים מדבר על עטרת המלך ועל כך שהוסרה המלכות מצדקיהו המלך, ומבאר המלבי"ם באריכות שכבוד המלכות תלוי בכבוד הכהונה ולא יתכן שהכהונה תהיה מבוזה וכבוד המלכות יגדל, **'סמס הרימו כבוד הכהונה וכבוד בית ס', היה ס' מסגיס גס על כבוד המלכות שירוס וינסג ויגבה מאד, ובעת ביזו כבוד הכהונה בוזי ס' יקלו והיה ס' מספיל כבוד העטרה שלבס המלך ... מתה מוסב בדעתך להסיר המנגפת מן הכהן הגדול ולהספיל כבוד הכהונה והמקדס ולהריס העטרה של המלך, להגדיל כבוד המלוכה ולהספיל כבוד הכהונה? "זאת לא זאת?" ר"ל מתה רוצה שיהיה זאת ולא יהיה זאת? ר"ל שמתקייס העטרה ולא**

המלנפת? "הסמלה הגבה", אתה רוצה להגדיל את העטרה שהיא סמלה במדרגתה ולהסמיל את המלנפת שהיא גבוהה בחמת בחסר הוא כבוד ה'. "עוה עוה עוה חשימנה" לכן חסיס את העטרה עוה שלום פעמים שג' פעמים העוה נבוכדנאצר את העטרה מיהויקים ויהויכין ומדקיהו'.

והמהר"ל בנצח ישראל (כג) מבאר באופן דומה: 'וכך פירושו, בזמן שהעטרה נרחם כהן גדול, וזה מורה על המדריגה המלכית שיש לישראל, ומלך הזה יש למדם מעלה גם כן מה שהמדם הוא מלך בתחתונים, ורחוי למדם העטרה הזאת. אבל כאשר אין המעלה הקדושה המלכית הזאת לישראל, אין עטרה הזאת למדם מה שהמדם מלך בתחתונים, והיא בטילה. אבל זה, כאשר יש מלך בחדינה, אז יש כאן שריס ומושלים עמו גם כן. אבל אם אין מלך בחדינה, אז אין גם כן מושלים למטה ממנו בחדינה. וזה שאמר אם יש מלנפת - שהיא המעלה המלכית הקדושה - נמלאת, רחוי שיהיו עמו המעלה למטה מזה, דהיינו עטרת נרחם כל חדם, כאשר יש מלנפת נרחם כהן גדול'.

והמהרש"א (בחדושי אגדות) מעיר, מדוע תולה מצנפת בעטרה. והרי בפסוק נכתב קודם מצנפת ואחר כך עטרה, ואם כן, היה צריך רב חסדא לומר הפוך: מה עניין עטרה אצל מצנפת, שנכתבה תחילה. ומבאר המהרש"א, שפשט הפסוק מתנבא על ביטול הכהונה והמלכות בישראל. ומאחר והמלכות [של צדקיהו המלך] נתבטלה בבית ראשון, ואילו הכהונה נמשכה עד בית שני ולא נתבטלה, לכן, שואל מה עניין מצנפת שהוסרה בבית שני בחורבן הבית, אצל העטרה [המלכות] שהוסרה כבר בבית ראשון, והיה צריך להקדים את העטרה. ולכן פירשו, שעטרה היא עטרה של כל אדם [כל חתן] שהוסרה, כאשר הוסרה המצנפת מעל ראשו של כהן גדול.

רב הונא תיקן את רב חסדא בפשט הפסוק, שעטרה היינו מלכות, ולא כמו שפירש הוא שהיא עטרה של חתנים. ודין עטרה של חתנים הוא רק מדרבנן, כמו שהמשנה אומרת במסכת סוטה. אמנם, מבאר המהרש"א, רב הונא התפעל מהדיוק שלו 'מה עניין מצנפת' וכו'.

ולרב הונא יתכן והסיבה לגזירה אינה קשורה לביטול עבודת המקדש אלא לפולמוס עצמו, שכן מנהג הרומאים היה לשים זרים בראש הקיסרים והמפקדים ויתכן שהגזירה היתה על מנת להתרחק ממנהגם זה. אך למרות דעת רב הונא נראה שמקורו של רב חסדא התקבל להלכה וצוטט אצל המפרשים.

ביאור הקשר בין חורבן המקדש לגזירה על החתנים

נמצינו למדים, כמה רצו חכמים לחבר את שמחתו הפרטית של היחיד למצב האומה, שלא תהא שמחת היחיד מנותקת מהמצב של השראת השכינה בישראל וכבוד שמים בכל דור ודור ומצבם של כלל ישראל, לא יתכן שהשמחה הפרטית תתעלם מחורבן המקדש. אמנם חתן דומה למלך אך כאשר אין כהונה המלך אינו אותו מלך וכבודו אינו אותו כבוד.

העטרות עניינם הוא בעיקר כבוד החתן והכלה , כבודם החיצוני ולא שמחתם הפנימית, השמחה הפנימית באה לידי ביטוי במשתה עצמו ובכלי הזמר שבהם חז"ל דוקא התירו והחריגו את גזירות כלי שיר וזמר שתוקנו לאחר החורבן, כי הבינו שהשמחה הפנימית של החתן והכלה היא העיקר והיא ענין מהותי הבונה את ביתם, ולכן כל המשמח חתן וכלה כאילו בנה אחת מחורבות ירושלים, לעומת זאת פאר בראשי החתנים מבטא התעלמות מחורבות ירושלים. ויש לשים לב שכל הדוגמאות של האמוראים שיצאו מגדרם לשמח חתן וכלה למעשה הורידו מכבודם ועשו פעולות שנחשבות לכאורה למבוזות על פי מעמדם לו היו עושים זאת במצב אחר, ומחילה זאת על כבודם הגדילה את השמחה. כל מהות לבישת עטרות הינו כבוד. וכן מורה לשון המשנה באבות (פ"ד מ"ה) "רבי צדוק אומר, אל תעשם **עטרה להתגדל** בה". גם חופות החתנים וגם האפיריון הן תמיד נמצאים מעל הראש, ההגבהה מעל ראשה מטרתה היא להתגדל מעל הסביבה וזה ענינו של הכבוד. וכמו שאמרו שאל ילך אדם בקומה זקופה כי ממעט בכבוד שמים, ולכן פעולות הכבוד ראויות רק בעת שכבוד השמים נמצא בשיאו כאשר בית מקדש עומד ומלכות שמיים ניכרת בישראל, אך כשכבוד מלכות השמים לא ניכר היאך ניתן לכבד את הנבראים מעבר למידתם.

ויבואר בזה גם החילוק בין עטרות כלות שנאסרו בהם רק עטרות מזהב לעטרות חתנים שנאסרו גם עטרות פשוטות יותר. כיון שאצל הכלה עטרה רגילה תכליתה ליופי וקישוט ואינה מהוה חריגה מנוהג הנשים בלבושם, אך עטרה של זהב אינה באה ליפות את הכלה יותר אלא לכבד אותה יותר כי מגלה את עושרה וענינה בעיקר כבודה. אך אצל חתנים שאין עיקר ענין הלבוש ליופי אלא לכבוד, כפי שמובא על ענין בגדי שבת במסכת שבת קיג 'וכבדתו מעשות דרכיך וכבדתו שלא יהא מלבושך של שבת כמלבושך של חול, וכי הא דרבי יוחנן קרי למאניה מכבדותי', וכן בגדי אהרן ניתנו ל"כבוד ולתפארת". כך שלמעשה במצות שמחת חתן וכלה לא מיעטו חכמים, והכלילא אינה חלק מהשמחה אלא מהכבוד והפאר שאותם כן רצו חכמים לצמצם.

ובספר יחזקאל פרק טז פס' יד פרק הפורענות - "הודע את ירושלים", אותו אנו מצטטים בסדר ההגדה [שישנם תנאים שאסרו לקרוא אותו בהפטרות], נאמר שם כיצד הקב"ה מצא את עם ישראל כתינוקת מושלכת מתבוססת בדמיה וטיפל בה וגידלה מתוך "בדמייך חיי" וקישט אותה, ואז בתאור הקישוטים כתוב "**ויצא לך שם בגוים ביפיך כי כליל הוא בהדרי אשר שמתי עליך נאם ה' אלוקים**", ורש"י מפרש מה זה "כליל" - כי כולה שלם היה, דבר אחר 'כי כליל - **קרונא נלעז! כמו מזר כדמתרגמינן כלילא**'. זאת אומרת לפי רש"י תרגום המילה קורונה אינו בדיוק כתר אלא סוג העטרה הנקרא כלילא, מין נזר.

ומדהימה העובדה שאחד התחומים עליהם השפיעה המגיפה באופן המשמעותי ביותר גם כשלא היו סגרים הינה פאר החתונות, כאשר כל בעל שמחה נאלץ להקטין את גודל החתונה ואת ההוצאות על ענין התפאורה שזה ענינה של הכלילא - ענין הכבוד ששמה בלעז קורונה! (קוביד - כבוד). ודוקא במצב זה מעידים בעלי שמחות רבים שהשמחה רק התעצמה, וככל שהשקיעו פחות בכבוד השמחה גדלה.

מובא בספר תולדות אדם מעשה בו פנה אדם אל רבי שלמה זלמן מוילנה [תלמיד הגר"א], והתאונן על מצבו הקשה. עליו להשיא את בתו, ואין בידו אפשרות להכין חתונה מפוארת לפי מעמדו ולפי כבודו.

הרגיעו ר' זלמן ואמר לו: אנו מוצאים בתנ"ך שני פעמים שהוזכר משתה נשואין. האחד אצל לבן, שכתוב בו: "ויאסוף לבן את כל אנשי המקום ויעש משתה" - הוא ערך חתונה מפוארת ביותר, הזמין את כל תושבי העיר, אך התוצאות היו שלבסוף לקח מכל המשתתפים את בגדיהם כמסופר במדרש באריכות. והחתונה השניה מוזכרת אצל בועז, שהוא הזמין למשתה רק עשרה אנשים מזקני העיר -חתונה מצומצמת ביותר, והתוצאות היו שיצא מהם דוד המלך ומלך המשיח.

ורעיון זה כל כך מתאים לראש הישיבה שליט"א וליסוד החינוך בישיבתנו, בה מושם הדגש על העניינים הפנימיים ולא עושים עניין מהכבוד החיצוני, מעודדים כל בחור לשאיפות פנימיות ולהבנות באופן מאוזן בריא והדרגתי, כל נער לפי דרכו בטוב לו. ובמיוחד הדוגמא היום יומית שמקבלים תלמידי הישיבה מראש הישיבה בענווה המופלאה והאחריות והמסירות והיא מביאה את הכבוד האמיתי ויחס הערכה פנימי של הבחורים לדמות שממנה אפשר ללמוד. וכך גם לימוד התורה כשהדגש הוא על ההישגים הפנימיים של ידיעת כל סוגיא על צורתה, והשכל הישר על מנת להגיע לקנין תורה לאורך שנים. וכתוצאה מכך השמחה הפנימית בלימוד התורה ושמירת המצוות נבנית ויוצאת מליבם באופן טבעי ובריא.

נברך ונאחל שיזכה ראש הישיבה שליט"א לחיבור הראוי של המצנפת והעטרה לשמחת חתן וכלה אמיתית של בת כהן תלמיד חכם לחתן תלמיד חכם, אשר דומה לו במידותיו וענוונותו אשר כל עניינם הוא כבוד שמים לפני כל דבר אחר.

ונזכה שעוד בימינו נראה בהחזרת העטרה ליושנה וגם תחזור המצנפת והעטרה כאחת, ועימם שלום ותהילת עולם לישראל כשהכבוד לא יסתור את השמחה כדברי החכם באדם "צאינה וראינה בנות ציון במלך שלמה בעטרה שעטרה לו אמו ביום חתונתו וביום שמחת לבו".

הרב אברהם צוויג שליט"א
יו"ר המוסדות

זאטוטי בני ישראל קודמים לקבל פני שכינה

מאת ה' היתה זאת היא נפלאת בעיננו!

כל כך הרבה דברים מופלאים רואים בישיבה והכל מתרכז ובא לידי ביטוי בשבת נפלאה זו. אתם תראו שבעוד עשר שנים, עשרים שנה , שבעים שנה שתעשו שבת היכן שלא יהיה, וישאלו אתכם אחר כך איך היתה השבת, אתם תשוו אותה לשבת הזאת, זה יהיה המדד שלכם איך שבת צריכה להראות ולהחוות. כל בוגר ישיבה תמיד נזכר בערגה לשבתות של הישיבה שנחרטות בתודעה וזאת הדוגמא שלו לעוצמתה של השבת, כך הוא מכיר את השבת ולכן זה כל כך חשוב להשקיע בשבתות האלה ולהטעין את המצברים הרוחניים כמה שיותר כי ההשפעה היא לכל החיים.

ללא ספק "מאת ה' היתה זאת" הסייעתא דשמיא שמלווה אותנו מידי יום בכל כך הרבה פרטים ועניינים שאינכם מודעים להם היא מפליאה ורואים בחוש את השגחת ה' יתברך עלינו. נפלא לראות את הרמה של הבחורים והשמחה בלימוד התורה, וכך התרשמו כל "הראשי ישיבות" שביקרו בישיבה. למשל מה שעשה איתכם הר"מ הרה"ג ר' ישי אלפנביין שליט"א אמש בסעודה, ששלפתם את כל הדרשות מהגמרות בנזיקין על סדר פסוקי הפרשה זה דבר עצום ממש, חיבור תורה שבכתב עם תורה שבעל פה. על הגר"א מוספר שבשנותיו האחרונות היה לומד חומש, וקורא את הפסוקים ואומר עליהם בעל פה את כל דרשות חז"ל, אשריכם!

עברתם פסוק פסוק, אך לפסוק הראשון במשפטים חשבתם שאין דרשה קשורה. אך האמת היא שיש ויש, ולמעשה צורת לימודכם מבוסס על הדרשה של המכילתא על פסוק זה ואתם עושים זאת יום יום.

כך אומרת המכילתא "רבי עקיבא אומר 'ואלה המשפטים' למה נאמר? - לפי שהוא אומר 'דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם', אין לי אלא פעם אחת מנין שנה ושלש ורבע עד שילמדו, תלמוד לומר 'ולמדה את בני ישראל'. יכול למדין ולא שונין - תלמוד לומר 'שימה בפיהם'. יכול שונין ולא יודעין - תלמוד לומר 'ואלה המשפטים' ערכם לפניהם כשלחן ערוך כענין שנאמר 'אתה הראית לדעת'."

זה סדר הלימוד הראוי, הארבע פעמים הראשונות זה עדיין לא נחשב כלל לחזרה אלא להעמקת הלימוד וההבנה. וזה נקרא 'למדין' ורק אחר כך 'שונין' ולזה אין גבול שמו ששמענו שיש פה בחורים שחזרו על בבא מציעא עשרים ושמונה פעם ויש פה תלמידים שכבר הספיקו על 'הכונס' לחזור מאה ואחד פעמים! ובחינה זאת של שימה בפיהם היא מביאה לשלב הבא של הידיעה השלמה שהכל מסודר וערוך ומסוכם כשולחן ערוך שאז מסדרים הכל ומסכמים באופן בהיר. הידיעה היא גם חובה וגם נותנת סיפוק לתלמיד וכלים אדירים לעיון אמיתי ולסברות ישרות. יש תפיסות לא נכונות של מושג הבקיאות שגורמות לזלזול בבקיאות: חושבים שבקיאות זה הספק, ושזה סותר את העיון וגורם לשטחיות, שבקיאות זה רק אוסף ידיעות ללא הבנה. אך לחלוטין אין זה כך, בקיאות אינה הספק אלא ידיעה ושליטה בחומר תוך קנין אמיתי וחיבור למסכת.

והנה לאחר שראינו את הבחורים שולטים בפרשת משפטים, ניתן להניח בפניהם קושיה, מדוע פרשת משפטים נכנסה לכאן אחרי גאולת מצרים והאותות והמופתים, המעמד העצום והנשגב של ההתגלות הקב"ה על הר סיני ומסירת התורה, ורגע לפני בניית המשכן והשראת השכינה באופן קבוע בתוך בני ישראל. איך פתאום נכנסו לכאן כל המצוות של בין אדם לחברו של סכסוכי שכנים, שומרים, מזיקים וגנבים ועוד שאר נושאים שלא כל כך נעים להתעסק איתם ביום יום ובמיוחד לאחר התעלות רוחנית. ועוד שואלים בחורים שלומדים קצת דף היומי ומתוודעים לכל הנושאים המרתקים של אורח חיים במסכת ברכות, כל יסודות עבודת ה' דרך ק"ש תפילה ברכות, ואם כך מדוע בישיבות בחרו ללמוד דוקא נזיקין, מדוע נכנסים לעולם התורה דוקא דרך מסכתות נזיקין?

והעומק של ענין זה מונח כבר בפרשת יתרו. יתרו מוכיח את משה רבינו כיצד הוא עומד מבוקר עד ערב ושופט את העם. יתרו בא לעם ישראל וכולו נלהב ורוצה גם להדבק בה' אלוקי ישראל יחד עם העם, והנה הוא מביא זבחים ועולות לקב"ה ואחר כך "ויבא אהרן וכל זקני ישראל לאכל לחם עם חתן משה לפני האלקים" יושבים לאכול מן הזבחים לפני האלקים. ומי חסר? (עפ"י פשוטו של מקרא) משה רבנו. היכן הוא ולמה הוא לא מגיע? כי הוא שופט את העם. ויתרו לא מבין איך יתכן שהוא מתעסק עכשיו בסכסוכים כספיים ושל בעיות רכוש והיזקים ולהיות בבית דין, אבל לא כך מבין רועה של ישראל. משה אומר ליתרו "כי יבוא אלי העם לדרוש אלוקים" הם באים אלי לדרוש אלקים! הם רוצים את אלקים בתוך החיים שלהם, שיכנס ויאמר מה נכון לעשות ואיך ראוי לנהוג ולנהל את חיי היום יום שלנו. משה מודיע להם את "חוקי האלקים" אלו חוקי האלקים, בשביל זה הקב"ה התגלה ונתן תורה לישראל

שנקיים אותה גם בתוך חיי העולם הזה, שהנהגת ה' שירדה בהר סיני תגיע לכל שטחי החיים.

לא הרבה יודעים אבל היה נסיון להקים את הישיבה כבר 4 שנים לפני שהיא הוקמה בפועל, הרצון בא מחמת דרישה של אברכים רבים שרצו לזכות את בניהם בלימוד תורה מסוג זה שהם לא זכו לו. באופן טבעי פנינו כמה אברכים לראש הישיבה הגר"ח קוק שליט"א, ובשיחה ארוכה בביתו פרש לנו את משנתו. אחד הדגשים החשובים היה, שמלמדים את הבחורים שעיקר הסיפוק והחיבור ללימוד התורה הינו ההכרה שאנו עוסקים בדבר האלקים, שבחור קורא את הגמרא מבין שהנושא אינו חידות ואתגרים אינטלקטואלים, אלא אנו קוראים את דבר ה' ואת רצונו שמתגלה בעולם. הבחור צריך להרגיש כאילו הוא מקבל את הדברים ישירות ממי שאמר והיה העולם וזה משנה את כל היחס והחיבור ללימוד התורה. זוהי דרישת אלקים. לדרוש דבר, זה לבקש להחזיר אלינו דבר ששייך לנו שהיה קשור אלינו. מבקשים להכניס את דבר האלקים לחיינו.

ולכן החושן משפט קודם לזבחים ולעולות. והנה לאחר שמשה רבנו מסיים לומר את המשפטים. כל העם עונה ומקבל את הדברים ואז לאחר ש"ויכתב משה את כל דברי ה' וישכם בבקר ויבן מזבח תחת ההר..."

ואת מי הוא שולח להעלות עולות וזבחים על המזבח? את הזקנים? את הנשיאים? ראשי העדה? הוא שולח את נערי בני ישראל! ובתרגום התורה ליוונית הנקרא תרגום השבעים שכתבו 72 חכמי ישראל לתלמי המלך שרצה לדעת מה כתוב בתורת ישראל וציוה עליהם בנפרד לכתוב את התרגום וארע נס וכל החכמים חשבו ועשו את אותם השינויים שידעו שעלולים להכעיס אותו כפי שמפורט במסכת מגילה ט. "מעשה בתלמי המלך שכנס ע"ב זקנים והכניסן בע"ב בתים ואמר לכל אחר כתבו לי תורת משה רבכם, נתן הקב"ה עצה בלב כל אחד ואחד והסכימו כולם לדעה אחת וכתבו לו וישלח את זאטוטי בני ישראל" ומסביר רש"י "משום דנערי הוא לשון קטנות ויאמר גרועים שבכם שלחתם לקבל פני שכינה, וזאטוטי הוא לשון חשיבות כמו זוטו של ים". תלמי לא היה מסוגל להבין איך שולחים נערים צעירים לקבל פני שכינה, מדוע הם אלו שנבחרו להקריב זבחים לראשונה לאחר מעמד הר סיני, אך אנחנו מבינים זאת הנערים הם נערים כמוכם שהם אלו שלומדים את התורה ומעמידים אותה באופן הנקי והטהור ביותר לדורות הבאים. וכן הרמב"ן על הפסוק אומר "**ועל דרך הפשט** נערי בני ישראל הם בחורי ישראל שלא טעמו טעם חטא" ודוקא בעניני נזיקין של חושן משפט יש הבדל משמעותי בין נער שלומד זאת לאדם מבוגר. אדם מבוגר שלומד דינים אלו מקשר זאת באופן ישיר להרפתקאות חייו וסביבתו ויש לו נגיעות אישיות, אמנם הוא ילמד זאת היטב ויפנים את משמעות מצוות אלו פעמים רבות יקשר זאת לצרכיו.

לעומת זאת הנערים בישיבה לומדים זאת אך ורק כי זהו דבר ה' ואלו מצוות ה' ולכן ערך לימוד תורה באופן זה גדול לאין ערוך.

ומהו לשון זאטוטי? רש"י אומר שזה מלשון זוטו של ים. אותם מקומות על חוף הים שלעיתים הים עולה עליהם ולעיתים הם יבשים. האבידה שמונחת במקום זה נחשבת שיש בה יאוש בעלים כי ודאי הים יסחוף אותה. (ב"מ כא.) וזאת בחינה אחת גם בנערים שהם נמצאים בישיבה ובחוץ יש ים גדול וסוחף שנראה כמים שאין להם סוף עם עוצמות אדירות ומי יכול לעמוד מולו, והנסיון הגדול שלכם הוא לעמוד מול הסחף ולהשאר זוטו של ים שאינו זז ממקומו. ועוד בחינה אחרת יש בו שזהו הגבול של הים, שהים נעצר בזוטו של ים ואינו יכול לעבור אותו למרות כוחותיו הגדולים ככתוב בירמיהו (ה, לב) "אֲשֶׁר שַׂמְתִּי חוֹל גְּבוּל לַיָּם חָק עוֹלָם וְלֹא יַעַבְרֻנְהוּ וַיִּתְגָּעֲשׁוּ וְלֹא יוּכָלוּ וְהָמוּ גַלָּיו וְלֹא יַעַבְרֻנְהוּ" גלי הים רוצים להתפשט עד אינסוף, אך הקב"ה שם גבול, ואמר לים: "לא", אי אפשר לעבור את החול. הים מנסה ומתגעש - אך לא יכול לפרוץ את הגבול. בעולם המודרני של היום קשה להציב גבולות, לא נעים למחנכים ולמתחנכים, אך למרות הקושי בהצבתם, הגבולות הם מרכזיים בחייו של האדם. חיים ללא גבולות גורמים לערעור הנפש, שכן הגבולות מעניקים לאדם בטחון. העובדה שיש סמכות מעליו שהוא יכול לסמוך עליה - יוצרת אצל האדם תחושה של בטחון, של שייכות לדרך, למסגרת למערכת שהוא חלק ממנה. וכן ממשיל זאת רבי אלעזר אזכרי ז"ל בספר חרדים [פרק ד] "האותי לא תיראו אם מפני לא תחילו אשר שמתי חול גבול לים חק עולם ולא יעברנהו. רצונו לומר כי גם אתם ראוי לכם לבלתי עבור גבולכם בגזל ועריות .." עוד מובא בילקוט חדש [ישראל ומעלתן ומעלת צדיקים, י"ז] "הא דכתיב [הושע ב, א] והיה מספר בני ישראל כחול הים וגו', פירש כמו שהגלים שבים רוצים לשטוף את העולם וכיון שרואים החול שעשה הקדוש ברוך הוא גבול לים חוזרים לאחוריהם, כך הסטרא אחרא עולה ורוצה לשטוף ולכלות העולם, וכיון שרואים את ישראל הדבוקים בהקב"ה, מיד חוזרים לאחוריהם".

הבוקר בדרך לתפילה כאן ראיתי את נחל געתון שנשפך אל תוך הים הגועש והסוער המתנפץ אל החוף ונזכרתי בדברי קהלת "כל הנחלים הלכים אל הים והים איננו מלא" שכן מי עוצר אותו ולהתמלאות? אותו זוטו של ים ששם לו את הגבול. וסוף דברי קהלת הינם קיום הגבול "סוף דבר הכל נשמע את האלקים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם".

הרה"ג פנחס וינטרוב שליט"א
ר"מ

בביאור שי' הר"מ באומר תן שטר שחרור זה לעבדי

א) כתב הר"מ (בפ"ו מהל' עבדים ה"א): הכותב שטר שחרור לעבדו וזיכה לו בו ע"י אחר ואמר זכה בגט זה לפלוני עבדי יצא לחירות אע"פ שלא הגיע גט לידו, שזכין לאדם שלא בפניו, אבל אם אמר תנו גט זה לעבדי אינו יכול לחזור בו ולא יצא העבד לחירות עד שיגיע הגט לידו, לפיכך האומר תנו גט זה לעבדי ומת לא יתנו לאחור מיתה, עכ"ל הר"מ. ומבואר דדעת הר"מ דחלוק לש' תן מלש' זכה, דזכה היינו לענין שחרור, ותן אף דאמרי' בגמ' דתן כזכה מ"מ הוי דווקא לענין שלא יוכל לחזור בו.

ובלח"מ הק' וז"ל: ומ"מ צריך טעם מ"ל זכה מ"ל תן כיון דקיימ"ל דתן הוי כזכי אפי' במתנה וכמש"כ רבינו ז"ל בפ"ד מהל' זכייה, ומפני מה בזכי אפי' לא יגיע הגט לידו מגורש ובתן בעי' שיגיע לידו. וי"ל דסובר רבינו דאע"ג דתן הוי כזכי לא הוי כזכי אלא לענין שלא יוכל לחזור בו, אבל מדאפקיה בלשון נתינה ר"ל עד שיגיע לידו לא הוי גט עכ"ל. והיינו דלש' תן מורה על דעתו לשייר חלות השחרור עד שיגיע הגט לידו ומה"ט אינו משתחרר מיד.

ויל"ד בגדר שיור זה, דאם הוי כתנאי בעלמא א"כ סו"ס כשהגיע לידו השטר צריך להיות משוחרר למפרע ואפי' מת האדון סו"ס נתקיים התנאי, ובע"כ דהגדר הוא דמעכב המעשה מלחול עד שיגיע השטר לידו והוי כמו משחרר לאחר ל', וא"כ צ"ע אמאי א"י לחזור בו דמ"ש מהא דקיי"ל דכל מעשה לאחר ל' יכול לחזור בו, כמבואר בקידושין (נח:) דמקדש לאחר ל' יכולה להתקדש לאחר והיינו משום דאתי דיבור ומבטל דיבור כמבואר בגמ' שם (נט.), ומ"ש הכא דא"י לחזור בו, וצ"ע.

ב) ונראה לומר, דהנה בגדר אתי דיבור ומבטל דיבור ולא אתי דיבור ומבטל מעשה, יל"ד מה חשיב דיבור ומה חשיב מעשה, ובסוגיא שם מבואר דדעת ר"ל דדווקא להתקדש לאחר יכולה דהוי מעשה ומבטל מעשה, אבל חזרה גרידא ל"מ לבטל מעשה נתינת הכסף דהוי מעשה ולא אתי דיבור ומבטל מעשה, ומבואר שם ברש"י דאי"ז מעשה גמור וז"ל: דכי מעשה דמו ואע"פ שלא חלו מיד הוי מעשה מיהא לחול לאחר שלושים והא דקרי ליה דיבור משום דלאו מעשה ממש הוא עכ"ל.

ומבואר א"כ דסברת ר"י דל"ח מעשה כיון דלא חל מיד, ור"ל ס"ל דסו"ס כיון דיחול לאחר ל' הוי מעשה ולא אתי דיבור ומבטל מעשה. וצ"ב יסוד המח' ובגדר הדין דמעשה שחל מיד יש לו דין מעשה.

ונר' לבאר גדר הדברים ע"פ מש"כ הר"מ בהל' ערכין (פ"ו ה"ט): האומר שור זה הקדש לאחר ל' יום ושחטו בתוך שלשים יום ה"ז מותר בהנאה. הקדישו למזבח ה"ז הקדש למזבח. אבל אם אמר ה"ז הקדש מעכשיו לאחר ל' יום ושחטו בתוך שלשים יום ה"ז אסור בהנאה, ואם הקדישו בתוך שלשים למזבח אינו מוקדש, עכ"ל. ומבואר דדעת הר"מ דמקדיש לאחר ל' לבדה"ב יכול לחזור בו ולהקדישו למזבח.

ויל"ד אם יכול למוכרו או לחזור בו, ומלש' הר"מ נר' לכאו' דדוקא להקדישו למזבח מהני אבל למוכרו לחולין א"י, ובאמת דהוא פלוגתא דאמוראי אליבא דר"י בירושלמי פ"ג דקידושין אם מקדיש לאחר ל' יכול למוכרה לחולין, ואיכא מ"ד דל"מ משום דאמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט, ולכאו' צ"ע דמקור דברי הר"מ הוא מתוספתא רפ"ג דתמורה וא"כ ק' למ"ד דא"י למוכרה מהתוספתא דמשמע דמהני חזרה, ומוכח מזה נמי דדוקא להקדישה למזבח יכול. וצ"ב החילוק בין הקדש למזבח למכירה לחולין דאידי ואידי דיבור מבטל דיבור הוא ומ"ש.

ג) ונר' לומר, דהנה יסוד דין אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט [דהוא יסוד הדין דא"י לחזור בו לחד מ"ד] מקורו בירושלמי פ"ק דקידושין, וילפי' לה לחד מ"ד מהא דכתיב לה' הארץ ומלואה, וביאר המאירי פ"ק דקידושין דף (כט.) דגדר הכתוב הוא דההקדש קונה בקנין חצר, וע"י אמירתו מזכה להקדש והוי כאילו נתן בחצירו של הקדש ונקנה לו. ומה"ט נר' דהכא ל"ח דיבור מבטל דיבור אף דבעלמא לר"י מעשה קנין לאחר ל' ל"ח מעשה אלא דיבור מ"מ הכא חשיב מעשה.

ובי' הדבר לפמש"כ תוס' בקידושין (נט:) דמקשי' התם על ר"י דס"ל דנתינת מעות לא חשיבא מעשה, מדאמרי' בבריי' דלא אתי מחשבה דהכשר כלי לטומאה ומפקע מידי מחשבה קודמת, ולר"י הא אתי דיבור ומבטל דיבור, והק' תוס' וז"ל: תימה לפרוך נמי גבי תרומה לעיל לר"י דקאמר אם עד שלא תרם ביטל [את השליחות] אין תרומתו תרומה, אבל אם משתרם ביטל תרומתו תרומה ואפי' תרם השליח במחשבה דהא תרומה ניטלת באומד ובמחשבה, אלמא לא אתי דיבור ומבטל דיבור. וי"ל דמחשבה דתרומה הי' יודע דכמעשה דמי דכתיב ונחשב לכם תרומתכם והוי כאילו תרים בידים, ואפי' מעשה אינו מוציא אפי' תרם אח"כ את כריו אחר מחשבת השליח, אבל גבי טומאה אין המחשבה מטמאתו אבל מביאתו לידי תורת קבלת טומאה ואותה הבאה יכולה להתבטל דהכל מודים דע"י מעשה מתבטלת א"כ תתבטל ע"י המחשבה עכ"ל.

ד) ונר' בבי' דברי התוס' דסברת ר"י דמעות ל"ח מעשה, משום דכיון דיכול לבטל את עצם המעשה קנין ע"י החזרת המעות או מחילה ל"ח מעשה, דמעשה היינו דווקא דא"א לבטל את עצם המעשה, ולפ"ז בתרומה דרחמנא אחשבה מעשה וא"י לבטל זה המעשה דכיון שחל תרומה מכח המעשה נמצא דנקבע במציאות דין תרומה ע"פ המעשה ול"ש לבטל מציאות זו. וכן הוא בכל מעשה שחל מיד שכיון שנקבע מציאות חלות דין שחל ע"פ המעשה ול"ש לבטל מציאות זו הוי מעשה ול"מ חזרה ע"י דין אתי דיבור ומבטל דיבור, משא"כ בטומאה דלא חל טומאה כמש"כ תוס' דאין המחשבה מטמאת רק קובעת את תשמישו של החפץ, וא"כ ע"י מעשה מתבטל עצם מציאות עמידת החפץ לצורך אשר העמידתו המחשבה ונמצא דאין כאן מעשה כלל, [ולר"ל הוי מעשה כיון דסו"ס נקבע ע"פ המחשבה ייעודו של החפץ והוי כמעשה], ונמצא דאין כלל דין דמעשה מבטל מעשה מצד הל' דיבור מבטל דיבור רק דהוא ענין אחר לגמרי, דע"י מעשה מתבטלת במציאות המעשה הקודם או המחשבה. וזה דווקא בטומאה ול"ש בתרומה ולשאר החלויות, וע"כ התם אפ' מעשה ל"מ אחר שחל המעשה. ועכ"פ כיון דבטומאה יכול להתבטל המחשבה נמצא דאין לזה תוקף של מעשה ויכול לבטלו ע"י מחשבה.

ה) ולפי"ז נמצא דכל מעשה שא"י לבטלו במציאות יש לו דין מעשה, ולא אתי דיבור ומבטלו. ונר' דזהו טעמא דאמירתו לגבוה דל"מ חזרה, דכיון דנעשה בו קנין חצר של הקדש ול"ש להוציאו מחצר הקדש דהרי כל היכא דאיתיה ביה גזא דרחמנא איתיה דלה' הארץ ומלואה, נמצא דיש כאן מעשה גם בלי שיחול הקדש כיון דאין שום אפשרות לבטלו, וממילא א"י למוכרו משא"כ להקדישו למזבח דבזה אינו מבטל הקנין חצר דהרי גם לאחר היותו שייך לרשות מזבח הוי בחצר ההקדש, נמצא דכלפי להקדישו למזבח ל"ח דיבור מבטל מעשה רק דיבור מבטל דיבור ומהני.

וע"כ דווקא להקדישו למזבח פסק הר"מ דמהני, דע"ז ל"ש טעמא דאמירתו לגבוה ורק מכירה לחולין ל"ש מכח אמירתו לגבוה, דכיון דהוי בחצר הקדש וא"י לבטל מעשה קנין זה, אמרי' גם אליבא דר"י לא אתי דיבור ומבטל מעשה. ואל תקשה על דברינו דסו"ס מכירה זו מעשה הוא ואתי מעשה ומבטל מעשה מצד הל' "מבטל", דמה שמצינו בטומאה ביטול ע"י מעשה, היינו ביטול המציאות, וזה ל"ש כלל במכירה וכנ"ל.

ו) ועתה נבוא לבאר דברי הר"מ שפתחנו בהם תחילה ע"פ כל הדברים האמורים לעיל, ונקדים לזה ביאור דברי הסוגיא בגיטין (יא:) דאמרי' התם ש"מ מדרבנן התופס לבע"ח קנה, ופרש"י ש"מ מדרבנן דאמרי שהשליח יתפוס השטר לצורך העבד ואע"ג דבעל קמהדר ביה ואינו עוד שליחו ותפיסה בעלמא הוא בע"כ [ד]התופס לבע"ח אדם מן השוק שתופס מטלטלי בנכסי ראובן לצורך שמעון שהוא בע"ח קנה, עכ"ל.

היינו מדאמרי' במתני' דהאומר תן שטר שחרור זה לעבדי דא"י לחזור בו, אי"ז מטעם דזוכה לעבד בשטר ע"י שאמר תן וכוונתו זכה, אלא מטעם שתופס השטר עבור העבד כמו תופס לבע"ח בעלמא. והק' שם תוס' וז"ל: תימה לר"י אפי' אי תופס לבע"ח קנה היינו משום שהוא שליח וקונה אפי' בע"כ לפי שהוא חייב כאילו הוא תפס בעצמו, אבל כאן אפי' העבד עצמו א"י לעכב את האדון מלחזור בו אם היה נותן ג"ש לדעת כן שלא ישתחרר בקבלה זו, כי אינו חייב לשחררו, א"כ למה יעכב המקבל את האדון מלחזור.

ובי' קושייתם דכיון דאינו חייב השחרור לעבד ע"כ ל"מ תפיסה. וצ"ע דמשמע דאם היה חייב לעבד השחרור היה מהני התפיסה, וצ"ע דסו"ס איך מהני התפיסה הא בעי' נתינה לשם שחרור ולא סגי שתופס לשם שחרור, כנר' מדברי הר"מ ריש הל' גירושין (פ"א הל"ט): ומנין שאינו נותנו לה אלא בתורת גירושין שנא' ספר כריתות ונתן בידה שיתן אותו בתורת ספר כריתות ובלא זה אינו גט, ואפי' לא אמר לה כלום רק שהיתה ישנה נמי ל"מ עד שיאמר לה הא גיטך. וא"כ איך מהני תפיסה בשט"ח בלא שיאמר האדון הא שטרך דנמצא דאין כאן כלל נתינה של שחרור. ועוד צ"ע בי' תירוצם של תוס' שכתבו וז"ל: ונר' לר"י דהכי פירושו בשלמא אי תופס לבע"ח קנה אין תימה אם גם כאן קנה בקבלה זו לענין שלא יוכל לחזור בו דמשום דעבד ליה נייח נפשיה רוצה הוא שיהא בע"ח בכך שיוכל לעכבו מלחזור, עכ"ל. וצ"ב דא"כ אי"ז תפיסה אלא מעשה שחרור מעליא, ומ"ש כלל לדין תופס לבע"ח.

ונר' לבאר עפמש"כ, דהנה יל"ד בשטר לאחר ל' אם חשיב מעשה או דיבור. ונר' דזה תלוי במי שהוא בעלים על השטר, דאם השטר הוא בבעלות המקנה ויכול לקרעו ולשרפו, נמצא דיש כאן יכולת לבטל המעשה קנין. משא"כ אם השטר בבעלות הקונה אף שאפשר לקרעו ולשרפו מ"מ כיון דהבעלים א"י לבטל המעשה, נמצא דהמעשה כלפי הבעלים אינו בר ביטול, ויש לו דין מעשה שא"י לבטלו בדין אתי דיבור ומבטל דיבור. והנה בכל מגרש שתולה הגירושין בזמן כגון שאומר ה"ז גיטך לאחר ל' או שתולהו במעשה כגון שאומר עד שתתני לי מאתיים זוז דין השטר שהוא כפקדון בידה ואינו שייך לאשה רק לבעל, וז"ל הר"מ: (פ"ט מהל' גירושין ה"ה) אבל התולה גירושין בזמן או במעשה לא הגיע גט לידה בתורת גירושין אלא בתורת פיקדון עד הזמן שקבע או עד שתעשה המעשה, עכ"ל. ונמצא לפי"ז דבאומר תן ג"ש זה לעבדי דהוי כתולה במעשה שאומר לא ישתחרר עד שיגיע גט לידו, אף דעשה עכשיו השחרור מ"מ השטר הוי פקדון עד שיגיע ליד העבד, ונמצא דיכול לקרעו ולבטל מעשה הקנין ויכול לחזור בו מדין אתי דיבור ומבטל דיבור.

ובזה יבואר השו"ט בגמ', דאמרי' ש"מ תופס לבע"ח קנה, והיינו מדאמרי רבנן דא"י לחזור בו משמע דמהני תפיסת השליח את השטר להקנותו לעבד ושוב א"י לחזור בו

כיון דהשטר שייך לעבד וא"י לבטל את מציאות המעשה. ונמצא דהשו"ט כאן אינה שייכת כלל לעצם מעשה השחרור, דז"פ דנתן לשם שחרור רק דהשטר היה פקדון בעלמא מכח נתינתו ויכול לחזור בו, וע"י דין תפיסה קונה לו השטר לענין שלא יוכל לחזור בו כלש' התוס', דכיון דאחשביה כבע"ח יכול לקנות השטר לענין שלא יוכל לחזור ככל תופס דקונה החפץ למלווה.

וע"ז מסקינן דאי"ז משום תפיסה, רק דבהדיא כוונתו זכה היינו לבד מזכיית המעשה שחרור זכה בשטר כדי שלא אוכל לחזור, וע"כ פסק הר"מ דאף דאומר תנו כוונתו לעכב המעשה שחרור שלא יחול מהא דלא אמר זכה מ"מ עד כמה שלא שייך לחלות השחרור אמרי' דכוונתו לזכה גמור גם בעצם השטר, וע"כ זוכה לו בשטר, ושוב א"י לבטל המעשה קנין ולא אתי דיבור ומבטל מעשה.

הרב אליהו פפר שליט"א
ר"מ

בדין היזק שאינו ניכר

נחלקו בגמ' (נב:) המזיק את חבירו היזק שאינו ניכר, האם מחויב הוא מן התורה לשלם את ערך שנפחת הניזוק, או דפטור הוא מדין מזיק, רק מדרבנן חייבהו במזיד כדי שלא יהיה כל אחד הולך ומטמא טהרותיו של חבירו.

מקור ההלכה בסוגיין (דף נב:), שאמרו במתני' המטמא והמדמע והמנסך בשוגג פטור במזיד חייב. ובגמ' פליגי חזקיה ור' יוחנן, חזקיה אמר דבר תורה אחד שוגג ואחד מזיד חייב, מ"ט היזק שאינו ניכר שמיה היזק, ומאי טעמא אמרו בשוגג פטור כדי שיודיעו. ורבי יוחנן אמר אחד שוגג ואחד מזיד פטור, ומ"ט במזיד חייב שלא יהא כל אחד הולך ומטמא טהרותיו של חבירו.

גדר אינו ניכר

ויש לעיין מה הגדר של היזק שאינו ניכר. ויעוין בקוב"ש ב"ק אות קכח דכתב ש'אינו ניכר' יש לפרשו בשני אופנים:

א. שיהא ניכר על החפץ שיש בו הפסד.

ב. שההיזק (פעולת ההיזק) בעצמו יהא דבר מוחשי. לאפוקי אם ההיזק הוא ברוחניותו של החפץ כגון איסור או פסול.

ונר' דפליגי בזה אמוראי בגמ', וכן פליגי בזה הראשונים להלכה וכמו שיבואר לקמן.

דהנה **במשנה בב"ק** (צו:) אמרו 'גזל מטבע ונסדק פירות והרקיבו יין והחמיץ משלם כשעת הגזילה מטבע ונפסל תרומה ונטמאת חמץ ועבר עליו הפסח וכו' אומר לו הרי שלך לפניך'.

ובגמ': 'אמר רב הונא נסדק נסדק ממש נפסל פסלתו מלכות. ור' יהודה אמר פסלתו מלכות נמי היינו נסדק אלא היכי דמי נפסל שפסלתו מדינה זו ויוצאה במדינה אחרת אמר לו רב חסדא לרב הונא לדידך דאמרת נפסל פסלתו מלכות הרי פירות והרקיבו יין והחמיץ דכי פסלתו מלכות דמי וקחני משלם כשעת הגזילה, אמר לו התם נשתנה טעמו וריחו הכא לא נשתנה אמר ליה רבא לר' יהודה לדידך דאמרת פסלתו

מלכות נמי היינו נסדק הרי תרומה ונטמאת דכי פסלתו מלכות דמי וקתני אומר לו הרי שלך לפניך אמר לו התם לא מינכר הזיקא הכא מינכר הזיקא'.

חזינן הכא, דר"ה ור"י פליגי בחקירה הנ"ל. ר"ה סבר דהמודד להחשב היזק שאינו ניכר הוא האם השתנה גוף הדבר, ולכן חילק בין מטבע שנפסל לפירות והרקיבו. אמנם ר' יהודה סבר דהמודד להחשב היזק שאינו ניכר, דלא רואים שהדבר הוזק, ובמטבע כיון שרואים שהמטבע הזאת א"א להשתמש בה נחשב להיזק ניכר, ובזה הוא מחלק בין מטבע שנפסל לתרומה ונטמאת, דלאחר שנטמאה התרומה לא רואים על התרומה כלום ולא מינכר היזקא.

ובמח' זו פליגי נמי הראשונים. דיעויין ברש"י במסכתין דף נג ע"א (ד"ה היזק שאינו ניכר) שפירש 'כגון הני דמתני' **שלא נשתנו** מכמות שהיו'. וכן שם בע"ב (ד"ה הרי שלך לפניך) כתב 'ובלבד שישלם לו אותו עצמו וקרינא ביה והשיב את הגזילה אשר גזל **שהרי לא השתנה**'. וכן פסק הרמב"ם בהל' חובל ומזיק פ"ז ה"א, וז"ל: 'המזיק ממון חבירו היזק שאינו ניכר **הואיל ולא נשתנה הדבר ולא נפסדה צורתו** הר"ז פטור מן התשלומין'. חזינן ברש"י וברמב"ם דהמודד להחשב היזק ניכר הוא האם קרה שינוי בגוף הדבר.

אמנם בתוס' חזינן דסבר דהמודד הוא האם ההיזק ניכר וכדלהלן.

א. בב"ב (ב:): מחיצת הכרם שנפרצה אומר לו גדור חזרה ונפרצה אומר לו גדור נתייאש הימנה ולא גדרה הר"ז קידש וחייב באחריותו. ובתוס' שם כתבו: אע"ג דהיזק שאינו ניכר לא שמיה היזק, נראה לר"י דהאי חשוב היזק ניכר שהרי ניכר הוא שהוא כלאים כשרואה גפנים בשדה, ומטמא אע"פ שרואים השרץ על הטהרות לא חשיב היזק ניכר דמי יודע אם הוכשרו מחדש. חזינן בתוס' דבעינן דבזמן יצירת הנזק יראו שיש כאן היזק. ואף אם ההיזק הוא חיצוני ולא השתנה בגוף הדבר, אעפ"כ חייב כיון דבזמן יצירת הנזק ראו שהדבר ניזוק, כגון בכלאים שראו את הגדילה של הכלאים, וכן בטומאה יחשב היזק ניכר אם יראו שרץ נוגע במשקין.

ב. וכסברא זו מצאנו ג"כ בתוס' בסוגיין (נג. ד"ה בדיני אדם), שמבואר בתוס' דהצורם אוזן פרתו של חבירו פטור מדין היזק שאינו ניכר, אף דבגוף הפרה רואים נזק כי רואים שריטה באוזן אעפ"כ פטור. והטעם כנ"ל, דלתוס' צריך שיראו שיש כאן נזק, והואיל וסתם שוורים לאו לגבי מזבח קיימי, א"כ לא רואים שהוא ניזוק לגבי מזבח, ולכן אף שיש שינוי בגוף הדבר חשיב היזק שאינו ניכר.

והנה יש לדון מה יהיה הדין במערב סם המוות בתוך משקה של חבירו. אף דהיה נר' לומר דהוי היזק שאינו ניכר כיון דלא השתנה גוף הדבר, כיון דהוא רק מעורב עם

הסם, וכן אין ניכר כאן ההיזק, אמנם נר' דבזה ודאי דהוי היזק ניכר, והביאור דבמקום שנשארו כל התשמישים רק אינו יכול להשתמש מחמת איסור וכדומה בזה אמרינן דהוי היזק שאינו ניכר, כיון דגוף הדבר עדיין קיים רק יש חסרון שמונע את השתמשותו, אבל הכא כיון שאין אפשרות גשמית להשתמש בכוס ואדרבא פעולתו היא הפוכה דבמקום להחיות היא הורגת, אין זה יותר כמשקה אלא כסם המוות והוי היזק ניכר, דמתייחסים לחפץ כחפץ אחר. ועיין בגרש"ש בשע"י ש"א פ"ט דכתב כעי"ז לגבי דבר האסור בהנאה מדאורי', דאין נחשב כהיזק שאינו ניכר כיון דהדבר השתנה לגמרי.

ובספר הביאני חדריו הביא בשם הר"י סילמן כן להלכה לגבי קורונה, דאדם דהזיק את חבירו ע"י ששם על חפציו נגיעות קורונה דא"א להגדיר זה כהיזק שאינו ניכר, ובהמשך דבריו כתב שם בענין סם המוות דיותר נר' דנותן סם המוות בתבשיל חבירו לכו"ע חשיב היזק ניכר, כיון שנותן סם המוות שבאופן מציאותי השתנה החפץ ונהפך להיות מורעל, ובכגון זה לא אשכחן בשום מקום שיחשב היזק שאינו ניכר. והוסיף דבאופן שיראה על האדם האוכל ההיזק, כגון שנחלה או מת אף זה סברא להחשיבו היזק ניכר ויתחייב אף על החפץ שנגע ואפילו בשוגג.

טעם הפטור

יש להבין אמאי המזיק היזק שאינו ניכר פטור, הר"ז ברור דאין שווי לדבר אף דהוי היזק שאינו ניכר, ואמאי אינו חייב. ועיין בחת"ס בסוגיין דכתב וז"ל: בודאי אין שום סברא בעולם דמן התורה הפקר והיתר הוא להפסיד אלפים רבבות של חבירו בהיזק שאינו ניכר חלילה וחלילה, אלא שאינו נזכר בפרשת נזיקין דקרא לשלם ממיטב אלא הוא בכלל ב"ד מכין ועונשין שלא מן הדין וקונסין לפי המקום והזמן והאיש המזיק ולפי הניזק, עד שתקנו חכמים שיהיה ככל נזקין שבתורה, ומוסיף שם, אבל הדבר צל"ע מנ"ל מן התורה למעט היזק שאינו ניכר שלא יהיה בכלל מכה בהמה ישלמנה, יעוי"ש.

אמנם הגריש"א הביא בשם ספר דור רביעי הטעם לפטור, שכל מזיק נלמד ממכה בהמה ישלמנה, וכל שההפסד הוא רוחני וזה הפסד רק לעם ישראל ולא לאומות העולם אין זה דומה למכה בהמה ישלמנה.

הרב יהושע רוטנברג שליט"א
ר"מ

בגדר הכשר שטרי ערכאות

א. במתני' (י:): כל השטרות העולין בערכאות של עכו"ם אע"פ שחותמיהן עכו"ם כשרים חוץ מגיטי נשים ושחרורי עבדים, ובגמ' קא פסיק ותני לא שנא מכר לא שנא מתנה, בשלמא מכר מכי יהיב זוזי קמייהו הוא דקנה ושטרא ראייה בעלמא הוא דאי לא הוי יהיב זוזי קמייהו לא הוי מרעי נפשייהו וכתבין ליה שטרא, אלא מתנה במאי קא קני לאו בהאי שטרא, האי שטרא חספא בעלמא הוא וכו' ע"כ.

ובמרדכי (הביאו גם בהגה' אשר"י) כת' וז"ל וא"ת א"כ משה ואהרון אמאי לא מיהמנו הא ודאי לא מרעי נפשייהו, וי"ל דעכו"ם אינם פסולים מה"ת אלא מטעם שהם גזלנין והני דידעינן ביה דלא מרעי נפשייהו מהמני, מספר החכמה, מורי רבינו יקר היה אומר דעכו"ם המוחזקים שאינם שקרנים כשרים לעדות כדאמר הכא, אבל משה ואהרון פסולין מה"ת מטעם קורבה, ולא נהירא לי להכשיר עכו"ם לעדות כיון שאינו בכלל אחיך ולא עדיף מעבד, והכא נראה שתקנת חכמים שתיקנו בשטרות העולין בערכאות של עכו"ם שיהיו כשרים לפי שהעכו"ם מקפידים על השטרות שבערכאותיהם אם נפסלים עכ"ל.

ומבואר שנחלקו הראשונים בגדר נאמנות ערכאות בשטרות, דשי' ס' החכמה ור' יקר דכשרים מה"ת דנכרי כשר כל שודאי שאינו משקר, אכן שי' המרדכי שהוא תקנה דרבנן, וכשיטת המרדכי מבו' גם בד' התוס' (ט' ב' ד"ה אע"פ) שכת' וז"ל וכיון דלאו בני עדות נינהו היה ראוי אפי' כל שטרות העולין בערכאות של עכו"ם לפסול מה"ת אפי' אותם העומדים לראיה אלא תקנתא דרבנן היא היכא דקים לי' בסהדותייהו שהוא אמת, דלא מרעי נפשייהו, ומ"מ שטר מתנה קאמר לקמן דחספא בעלמא הוא אע"ג דקים לי' דקושטא קאמרי משום דברי אין כאן שטר, עכ"ל, איברא דבתוס' ב"ק פח, א' כת' דשי' רש"י לחלוק וס"ל דנכרי כשר מה"ת וכשי' רבינו יקר, ובהגה' מהר"ם רוטנבורג ז"ל ציין כוונתו לד' רש"י לעיל שם (ד"ה חוץ) שכת' וז"ל חוץ מגיטי נשים דלאו בני כריתות נינהו הואיל ולא שייכי בתורת גו"ק אבל על הדינים נצטוו בני נח עכ"ל ומדלא נקט בסתמא שהוא תקנ"ח אלא דנצטוו על הדינים משמע דס"ל שנאמנותם היא מה"ת, וכ"כ גם בתורא"ש, ובקצה"ח (סי' ס"ח סק"א).

ויתכן היה לדון עוד דרש"י ותוס' פליגי בזה לשיטתם בסוגיין להלן (יא, א) דבמה שנחלקו בברייתא ר"ע ורבנן בשטר שנכתב בהדיוט האריכו התוס' (ד"ה לא) דפלוגתתם כשנכתב השטר בהדיוט בשמות מובהקין ונמסר בפני ע"מ ישראל שנחלקו אי גזרו לפסול משום מזוייף מתוכו, אבל בסתם הדיוטות פשיטא דפסול, אמנם ברש"י מבו' שנחלקו אפי' בהדיוט סתמא (וכן נקט הרא"ש סי' לפרש פלוגתתם), ובטעמא דמכשיר ר"ע כת' הרמב"ן דס"ל שגם הדיוטות לא מרעי אנפשייהו להעיד בשטר שלא יתפסו כשקרנים יעו"ש, ואזלי בזה רש"י ותוס' לשיטתם בביאור כל הסוגיא עיי"ש היטב, והנה לכאו' אי נימא שנאמנות הערכאות הוא מתקנ"ח לכאו' הוא משום תקנת השוק וכמש"כ בתורא"ש (ט, ב) וז"ל אלא שחכמים האמינו אותם משום תקנת השוק שאנו צריכים לישא וליתן בשטרותיהם וסמכו ע"ז דקים לן בסהדותייהו שהוא אמת עכ"ל, וא"כ מסתברא דאין צורך לתקן אלא בערכאות ולא בהדיוט דלזה הרי אנו יכולים להחתים ישראל, וא"כ לשי' התוס' ברור דאין מובן לשי' ר"ע להכשיר הדיוט אא"כ מסרו בפני ע"מ ישראל, אכן רש"י לשי' דס"ל דכל שאינו משקר יש לנו להאמינו מה"ת שפיר י"ל דאפי' בהדיוט נאמן כה"ג, וכ"כ גם בשי' הגרש"ר, אך אינו מוכרח דיתכן דר"ע ס"ל דגם הדיוט הוא בכלל תקנת השוק.

ב. והנה קו' הש"ס לעניין שטר מתנה וערכאות דאינם נאמנים כי הוא חספא בעלמא י"ל בבי' הסוגיא לב' הדרכים, דלשי' התוס' והמרדכי יקשה דכיוון שבלא"ה הנאמנות משום תקנ"ח א"כ מי יימר דלא תיקנו גם בשטר קניין, ולשי' רבינו יקר ורש"י יקשה דאדרבה כיון שיש לעכו"ם נאמנות מה"ת כל שאינם משקרים א"כ שפיר מצי להעיד גם לשטר מתנה, וצ"ב.

אכן בשי' התוס' בלא"ה יש לנו לבאר דבריהם שהרי האריכו בסוגיין (ד"ה חספא) לבאר דקו' הגמ' דהאי שטרא חספא אינו אלא אליבא דר"מ דע"ח כרתי דלידיה ודאי אינו כלום אלא דגם לר"א פסול משום מזוייף מתוכו והוסיפו דאף אי נימא דשטר מתנה א"צ ליתנו בפני עדי מסירה [וכמו דהסתפקו בזה לעיל ד, א ד"ה דקיי"ל] מ"מ זהו דווקא כשחתומים עליו עדים אבל בערכאות דליכא ע"ח כשרים לא חייל השטר מהתורה כל שלא נמסר בפני עדי מסירה עי' בדבריהם, וגם בזה יש לנו לעיין בתרתי, האחד דכיון דחכמים האמינום לעניין שטר ראיה מנלן דלא נימא שבכלל תקנתם היה שחשיב כעדות לעניין קניין ג"כ וממילא לא נזדקק לעדי מסירה, ועוד צ"ע דלכאו' מה דצריך עדי מסירה היינו רק כשאין בשטר תורת שטר ראיה אבל אם מוסר לחבירו שטר ראייה סגי בזה גופא להחיל הקניין, וא"כ מה אכפת לן אי אין לשטר תורת עדות גמורה והרי סו"ס כל שיש בזה ראיה וסגי בהחזקת השטר להוכיח שהקרקע שלו מימלא יהא בזה גם קניין ע"י מסירתו ,וכן הקשה הרש"ש ודבריהם צ"ב.

ומצינו בדבריהם ב' דרכים. שבתורת גיטין כתוב דנהי דתקנת ערכאות היתה להאמינם מיהו אינו אלא לעינין ראיה. אך לא סגי בהא לעשות קנין, ע"ש וביאו"ד נראה ע"פ מה שיש לחקור בגדר התקנה אי היתה לדין השטר כשטר גמור וליתן להם דין עדות גמורה וכשאר שטרות. או דאף שאין עליהם דין עדים ודין שטר עכ"ז סמכו להאמין לראיה שבשטר אף שאין עליו שם עדות ושטר, ומעתה נראה דסברת הש"ס היא דגם אחר התקנה עדיין לית להו שם עדים ואין עליו דין שטר ולכך פשיטא לגמ' דנהי דבתורת ראיה סמכינן עלייהו מכ"מ לעניין חלות קניין לא מהני כיון דהאי שטרא חספא בעלמא, ולא מצינו שמהני למסירת הראיה שיהא בו קנין אלא כשהוא הוכחה שיש עליו תורת שטר, אכן בתורא"ש נראה שבי' בזה באופ"א שכת' וז"ל אבל בדבר שהקניין נגמר על ידם לא האמינום חכמים, הלכך חשיב הגמ' שטרא חספא בעלמא כאילו לא נחתם בו שום אדם כי בשעה שחתמו עדיין השטר ביד הנותן ולא שייך למימר בהא לא מרעי נפשייהו עכ"ל, והיינו דבאמת בזה ליכא כלל נאמנות כיון שחתימתם היא קודם למקח, ולפי"ז ודאי שהוא חספא כיון שאינם נאמנין, ולדרך זו יתכן שאין הכרח להבנה הנ"ל דגדר התקנה היתה שלא ליתן לו תורת שטר ועדות, די"ל שאף שיש לו תורת שטר מ"מ לעניין שטר מתנה אינו מועיל שבזה אינם נאמנים.

ונראה דבשני הצדדים הנ"ל יש לדון במה שנחלקו הראשונים בביאור הסוגייא דלהלן יט, ב אי שטר ערכאות גובה ממשועבדים דשי' רש"י שדווקא בהדיוטות אינו גובה אך בערכאות גובה, ואזיל לשיטתו דביאר דשטר פרסאי [בדף יא, א] שאינו גובה ממשעבדי היינו בחתמו עליו הדיוטות, יעו"ש, אכן שי' הרמב"ם (פכ"ז מלוה ה"א) שגובה רק מבני חרי וכן הוא גירסתו בגמ' שם, והסכים עימו הראב"ד והוסיף דגם יכולים לטעון כנגדו פרוע, וגם הרא"ש בסוגיין (סי' י') הכריח מתחילה כן בשי' התוס' דכיון שלשיטתם סב' רבנן דשטר שחתומין עליו הדיוטות נכרים פסול משום מזויף מתוכו, א"כ היאך גובין בשטר פרסאי מבני חורין, ובהכרח דסוגיין איירי בערכאות וע"ז מבו' דגובין מבני חורין, ולפי הנ"ל יש לבאר היטב דרש"י לשיטתו דס"ל דנאמנותם היא בגדר עדות ושטר ס"ל שפיר דגובה ממשועבדים וכשטרות דישראל, אכן הראשונים דפליגי ומכשרי רק מתקנ"ח סב' שאינו אלא ראיה בעלמא אך דין שטר לית ביה ובזה לא שייך לגבות ממשועבדים, איברא דהרא"ש עצמו מסיק לא כן וס"ל דגובה ממשועבדים והביא דכ"ה בירושלמי, [והסוגיא דשטר פרסאי מפרש בדליכא ע"ח כלל], ולהנ"ל י"ל דאיהו לטעמיה אזילל לפי המבו' בתורא"ש דגם לשי' התוס' י"ל שנתנו עליו שם שטר אלא דבמתנה ליכא נאמנות, וממילא שפיר י"ל דגבי ממשעבדי, [ויעו"ש שגם מתחילה שהביא את שי' התוס' לבאר דלא גבי ביה דהוא משום דערכאות אינם מוציאין קול, ולא ניח"ל לפרש משום דלאו תורת שטר עלה, ולהנ"ל ניחא היטב דלשיטתו שפיר אית ליה תורת שטר וכנ"ל], ויש לעי' היטב בכ"ז כי קיצרתי.

ג. וכעת נחזור לשי' רש"י ור' יקר דסב' דכל דלא מרעי אנפשייהו כשרים לעדות מה"ת ולשיטתם ודאי קשה דמ"ט בשטר מתנה חספא בעלמא הוא והרי בממון שפיר כשרים לעדות הם, והנה באמת עפי"ד התורא"ש הנ"ל (אות ב') יתכן היה לדון דכיון שחותמין קודם הקניין ליכא להו נאמנות דבזה מרעי אנפשייהו, אכן אי"ז משמעות הסוגיא והו"ל לרש"י לפרש זה, וביותר דלפי"ז מדוע הוצרכו לבאר דפסולין בגט משום דלאו בני כריתות ודריש ליה רש"י מקרא דוכתב ונתן, ומ"ט לא נימא דכיון שחתמו קודם הנתינה מרעי אנפשייהו, ויותר היה נראה דרש"י לא נחית לכ"ז וס"ל דלעולם נאמנים אלא דבגט יש מיעוט דילפינן מקרא דלאו בני כריתות וא"כ צ"ב מ"ט במתנה חשיב חספא.

והקצה"ח (הנ"ל סי' ס"ח) כתב לבאר דכל מה שנאמנין העכו"ם הוא רק במילתא דליכא ביה וכמש"כ רש"י בעל הדינים נצטוו בני נח אבל במה דלא ליכא פסולים להעיד, וכיון דעכו"ם לאו בני קניין שטר נינהו וכמבו' בתוס' ב"ב (נד, ב) וקידושין (יד, ב) ממילא גם אינם בתורת להעיד ע"ז ולכן חשיב חספא בעלמא, עכ"ד, איברא דלפי"ז צ"ע דמה נזקק רש"י לפרש דטעמא דלאו בני כריתות היינו משום דילפינן מקרא דוכתב ונתן ולכאו' מה צריך לזה קרא והא בלא"ה כיון שאינם בתורת פסולין דלא גרע משטר מתנה דפשיטא לגמ' ד"ז מסברא.

ולכאו' צ"ל דאה"נ דלאו מסברא ילפינן לה אלא דמאחר דמצינו בגט שמיעטתו תורה ממילא יש לנו ללמוד גם לשאר שטרות ועדות כשאינו בתורת, אלא דאם כנים אנו צ"ע מה שהק' הפור"י ע"ד רש"י שכת' בסו"ד דאינם יכולים לכתוב שטר שחרור עבד כיון דילפינן לה לה מאשה, ולכאו' צ"ע מה הוזקק לזה כיון דבלא"ה אינו בתורת, שהרי אין לנכרי קניין בעבד כנעני, וד' רש"י בזה צ"ע, ובאמת דלולי ד' הראשונים והקצה"ח היה מקום לפרש ד' רש"י באופ"א דמש"כ דבני נח נצטוו על הדינים הוא כדי להסביר מדוע נאמנין הערכאות בשטרי מתנה משום דינא דמלכותא וכמש"כ רש"י בדיבור שלעיל מיניה בסמוך, דיסוד הדין בזה הוא משום שנצטוו על הדינים, ולפי"ז אין כלל מקור מד' דאזיל בשי' רבינו יקר דבאמת יתכן דס"ל שהוא תקנה ורק בא להסביר מדוע לא שייך דינא דמלכותא בגיטין אלא בשאר שטרות, וכך נקטו באבן האזל ובחי' הגרנ"ט לפרש אכן כמדו' שפשטות דבריו אינה במשמע כן, וצ"ע.

ודע עוד, שלשי' רש"י ורבינו יקר מסתפק אני בביאור מסקנא דגמ' דשטר מתנה בערכאות כשר משום שדינא דמלכותא דינא, ובפשטות היינו לא משום נאמנות דעלמא אלא דין נוסף דכיון שעפ"י חוקי המלך חל קניין ע"י ערכאות ממילא גם עפ"י דינא ישראל חייל הקנין, אכן לשי' רש"י יתכן דכיון שכן הוא הדין ממילא הדרינן לחשוב הנכרי כמי שהוא בתורת שטר קניין, דאף שביאר הקצה"ח דעפ"י דיני התורה אין להם קניין שטר וממילא אינם בתורת, מיהו יתכן דאחר שכן הוא חוקי המלכות

ממילא חשבי גם בתורת, וממילא הדרינן להאמינם בתורת עדות מן התורה כשאר שטרי ראיה, וצ"ע בזה.

ד. והנה בעיקר שי' רבינו יקר ורש"י כבר תמהו התוס' בסוגיין דלעיל ובב"ק פח, א שהוא כנגד הסוגיא דהתם שפסלו עבד לעדות משום שאינו אחיך, ולכאו' כ"ש גוי שאינו חייב כלל במצוות, וצ"ע כיצד יישבו הערה זו, אמנם באמת ברש"י בב"ק שם כת' לפרש בתרי פנים מהו החיסרון דאחוה אצל עבד, שלפנינו כת' שהוא משום שאסור לבוא בקהל, ובגיליון נוסף פי' נוסף שהוא משום שיאן לו איסורי קורבה כיון דלית ליה חייס, וכעי"ז פי' שם התוס' שאין יוצ"ח קרויים אחים, וכמדו' שמשמעות הסוגיא בפ"ק דב"ק שם (טו, א) הוא כפי זה דשם איתא אמתני' דע"פ עדים בני חורין ובני ברית, ופי' דבני חורין לאפוקי עבד ובני ברית לאפוקי נכרים, ועשו צריכותא, דאי אשמעינן עבד דאין לו יחס, אבל נכרי לא, ואי אשמעינן נכרי משום דלא שייך במצוות אבל עבד לא, קמ"ל, עיי"ש, ומבו' עכ"פ דעבד חמיר מגוי במה שאין לו יחס, ומעתה לפי' זה ליכא לאקשויי מסוגיא זו דיתכן דדווקא עבד נתמעט דלית ליה אחרה וקורבה משא"כ בגוי.

אלא דעדיין יש לתמוה מסוגיא הנ"ל דפ"ק דהתם עבדינן צריכותא בין עבד לגוי ומשמע דתרוויהו כי הדדי ופסולים, מי נימא דגוי פסול רק משום שחשוד לשקר וגזלן הו"ל לעשות צריכותא טפי דעבד פסול בעצם ואילו נכרי כשר וכל פסולו אינו אלא משום פסול רשע דחמס ובגמ' לא משמע כן, וכבר תמה בזה בב"י (חו"מ סי' ל"ד סכ"ד) ודחה מזה את שי' רבינו יקר, וצ"ע, ולענ"ד אולי יש ליישב עפי"ד הקצה"ח הנ"ל (אות ג') דכל מה דלא שייך בנכרי פסול להעיד עליו משום דאינו בתורת, ולפי"ז י"ל דאולי גם פרשת ודיני נזיקין לית ליה דאף שנצטוו על הדינים מ"מ בודאי שאין דיניהם כדיני ישראל, ולכך לעניין נזיקין אינם חשובים בתורת, וכל מה שמצינו הוא שנאמנין לענין שטרי ראיה דבזה שוים הם לדיני ישראל, וצ"ע.

והנה בעיקר שיטת רבינו יקר תמוה לי טובא דלכאו' אפי' אי נימא דעכו"ם כשר וכל פסולו משום חשש משקר וגזלנות, מיהו כיון דסו"ס גזלן הוא ממילא הוו"ל רשע דחמס וכיצד מהני מה דכעת דובר אמת דלאו מרעי אנפשייהו, והרי לא גרע מישראל שנפסל לעדות כל שהוא רשע דחמס, והנה לעניין הערכאות עצמם היה יתכן לומר דכיון דלא מרעי נפשייהו יש לתלות שגם בעלמא הוחזקו שלא לגנוב, אכן ברא"ש בי' דעולין בערכאות היינו שעדים הדיוטות חותמין בפני הערכאות, וא"כ ודאי קשה דכיון שהוחזקו רשעים היאך יש להכשירן, ואפי' אם ננקוט דר' יקר פליג וס"ל דהדיינים עצמם חותמין, מ"מ אכתי ק' בשי' ר"ע דס"ל דהדיוטות החתומין על השטר כשרין ולרש"י היינו אפי' בלא ע"מ, ובזה ודאי תמוה דמה נאמנות יש להם כיון שהם בכלל רשע דחמס ופסולין לעדות, וצ"ע.

וגיסי מוהר"פ וינטרוב שליט"א הציע לפרש עפ"י שי' התומים (אורים סי' כ"ח סק"ג, תומים סי' פ"ז סקכ"ז) דרשע שלא העידו עליו בבי"ד לפוסלו אינו פסול, ומה"ט ס"ל דרשע היודע עדות אמת יכול להעיד בבי"ד כל שלא פסלוהו, עיי"ש, וא"כ ה"נ בנידו"ד גבי הדיוטות יש להכשירם כיון שלא פסלום, אכן לענ"ד אינו מספיק דכיון דבעלמא אין אנו מקבלים עדותן שבע"פ משום דהוחזקו בגזלנים, ודווקא בשטרות דלא מרעי נפשייהו, א"כ בהכרח דדיינן להו כמי שכבר הוחזק לרשע ובזה ודאי כבר יש עליו שיש פסול וא"כ אינו מובן לעניין שטר מ"ט מכשירין ליה, וצ"ע.

ולכאו' היה נלענ"ד שיש מכאן ראיה למה שחידש בגבורות ארי (מכות ה, ב) דחלוק פסול רשע סתמא מפסול רשע דחמס, דרשע הוא פסול הגוף ורשע דחמס הוא פסול משום חשש משקר, והאריכו בזה האחרונים, וכת' לחדש לפי"ז דדין נמצא אחד מהם קרוב או פסול אינו אלא בפסול רשע אך בחמס אף שנמצא אחד רשע דחמס אין העדין האחרים נפסלים, וטעמא משום דחמס פסולו משום חשש משקר וכאן הרי יש ב' עדים שמעידים עימו ואומרים שעדותו אמת, וממילא הוא ג"כ כשר, ומעתה לפי"ז י"ל גם בנידו"ד דאף דבעלמא מחזיקין לו בפסול מ"מ כל שידעינן שדובר אמת וכגון הכא דלא מרעי נפשייהו ממילא יש לו דין של עדות ושפיר מחזיקין ליה כעד כשר, אכן באמת הוא דבר חידוש גדול, וצ"ע.

הרב שמואל ישי אלפנביין שליט"א
ר"מ

בירור זמן תליית המן וסדר המאורעות שקדמו לה

עַל־כֵּ֞ן קָרְא֣וּ לַיָּמִ֗ים הָאֵ֤לֶּה פוּרִים֙ עַל־שֵׁ֣ם הַפּ֔וּר עַל־כֵּ֕ן עַל־כָּל־דִּבְרֵ֥י הָאִגֶּ֖רֶת הַזֹּ֑את וּמֶ֤ה רָאוּ֙ עַל־כָּ֣כָה וּמֶ֔ה הִגִּ֥יעַ אֲלֵיהֶֽם׃

בפסוק זה מתבאר שאין די בידיעת דברי האיגרת הזאת, אלא צריך להתבונן מה עשו אלו שעשאום (רש"י) ומה הגיע אליהם כתוצאה מכך.

במאמר זה נעמוד בס"ד על סדר השתלשלות המאורעות בפרק מרכזי בנס המגילה, יום תליית המן וסדר המאורעות שקדמו והביאו לזאת.

והנה לפי פשטות המגילה סדרן של דברים כך, אחר שהעביר המן את עשרת אלפי ככרי הכסף וקבל מהמלך את טבעתו לעשות בה כטוב בעיניו, קרא לסופרי המלך לכתוב את איגרות הגזירה. וזה היה בחודש הראשון בשלושה עשר בו דהיינו י"ג ניסן, וכשנודע למרדכי את אשר נעשה לבש שק ואפר, ואסתר התחלחלה מאוד. והחל דו שיח ביניהם ע"י התך, שבסופו אומרת אסתר למרדכי לכנוס את יהודי שושן לצום שלושת ימים. והיא תבוא אל המלך בלא שנקראה אליו. היות שהצומות היו לילה ויום א"א להתחילם כי אם למחרת בי"ד ונמשכו ט"ו ט"ז. "ויהי ביום השלישי", כפשוטו הוא השלישי משלושת הימים המדוברים, לבשה אסתר מלכות, נכנסה, מצאה חן והושיט לה השרביט. ואז זימנה אסתר את המלך והמן למשתה שמפורש בפסוק שנעשה בו ביום, דהיינו ביום השלישי , ט"ז ניסן, ואחר המשתה המן שומע לעצת אשתו ואוהביו לתלות את מרדכי ועושה העץ, ובלילה ההוא שהוא ליל י"ז, נדדה שנת המלך וקורא בספר הזיכרונות את מעשה בגתן ותרש, ומצוה להמן להרכיב את מרדכי ברחובות העיר, וביום הרביעי עושה זאת המן, ומיד אח"כ ויבהלוהו אל המשתה, ואז אומרת אסתר את בקשתה, ובסופו של דבר אומר המלך לתלות את המן. וזה כבר בסוף היום הרביעי או אפילו בערב שאחריו.

ולפי הסדר, התאריכים הם כך: י"ג כתיבת אגרות, י"ד ט"ו ט"ז ימי הצום, ט"ז הוא השלישי לבשה אסתר מלכות וכו' ובו ביום היה המשתה הראשון, בלילה

שלאחריו (ליל י"ז) נדדה שנת המלך, וביום זה היה הרכבת מרדכי, המשתה השני ותליית המן.

אבל מנגד ישנם כמה מקורות שיום תליית המן היה ביום הקרבת העומר, וליל נדידת השינה היה בליל א' דפסח.

להלן המקורות שהתלייה הייתה בט"ז ניסן:

- בסליחה לתענית אסתר המתחילה "אדם בקום עלינו" מביא רמזים מן המקראות למעשה המגילה בזה"ל: "יְדַע רֶמֶז הַקּוֹרוֹת לְעַם מְעָפָּר וּמְהֻדָּס. כְּתָב הַסְתֵּר אַסְתִּיר וּמָר דְּרוֹר מְפֹרְדָּס. לִשְׁבוֹת הָמָן מִמְּחֻרַת הֱמִן הָעֵץ קָנְדָּס". פירוש: הקב"ה הודיע ברמז את הקורות לעם המפולש בעפר, כתב בתורה הסתר אסתיר רמז לאסתר, ומר דרור רמז למרדכי, 'מפרדס' פירוש גודל בפרדס, לשבות המן ממחרת רמז להשבתת המן, המן העץ קנדס רמז לתלייתו על העץ.

מקור רמזי המקראות בפיוט הוא מן הגמרא חולין קלט: המן מרדכי אסתר מן התורה מניין, והפייטן מחדש רמז נוסף המבוסס על הפסוק ביהושע פרק ה' "וישבות המן ממחרת", הנאמר לגבי זמן סיום אכילת המן, שמבואר בקידושין לח. דבנ"י בכניסתן לארץ עד הקרבת העומר אכלו את המן שבכליהם, ומהקרבת העומר הותר החדש ואכלו מהתבואה החדשה, ואז שבת המן.

וזהו כוונת הפייטן שגם המן הושבת באותו היום, ומ"ש 'ממחרת' כי כן מתואר יום תלייתו כמחרתו של המשתה הראשון, ומחר אעשה... וגם למחר אני קרוא...

- וכן פשטות הגמרא במגילה (טז.) כשהמן בא אל מרדכי להרכיבו על הסוס מצאו עוסק בהלכות קמיצה, וכתב שם רש"י (ד"ה הלכות קמיצה) דרש בעניינו של יום, וט"ז בניסן היה יום תנופת העומר, עכ"ל. וכפי המבואר במגילה מיד אחר שהרכיבו ונדחף אל בית אבל וחפוי ראש הבהילוהו אל המשתה השני שבמהלכו נתלה.
- וכן הביא המשנה ברורה סי' ת"צ סק"ב, טוב לעשות ביום שני דפסח בסעודה איזה דבר לזכר סעודת אסתר שביום ההוא נתלה המן.

המקורות שליל נדידת השינה הוא ליל פסח.

- התרגום על הפסוק בלילה ההוא נדדה שנת המלך כתב "ביה בליליא אתקטלו כל בוכרי מצרים וכו' הרי שליל נדידת השינה היה ליל פסח.
- וכן הוא בפיוט לליל פסח "ויהי בחצי הלילה" עוררת נצחך עליו בנדד שנת לילה.

- ומקורו בילקוט שמעוני אסתר רמז תתרנ"ח וז"ל ארבע פעמים כתיב בלילה ההוא וארבעתם היו בליל פסח, שתיים ביד בניה של רחל ושתיים ביד בניה של לאה, וכו'. מכת בכורות ומפלת סנחריב ביד בניה של לאה, ומפלת גדעון והמן ביד בניה של רחל.
- וגם במערבית לליל ב' בפסח לרבנו מאיר ש"ץ המתחיל ליל שמורים, ליל שמורים רוח והצלה עמדה, בלילה ההוא נדדה, בלילי חג פסח, ע"כ.

השאלות:

1. איך זה מסתדר עם המהלך במגילה, כי ליל נדידת השינה היה אחרי המשתה הראשון, שלפניו לבשה אסתר מלכות ובאה לפני המלך, ולפי זה יוצא שזה היה בי"ד ניסן, ובפסוק מפורש שהיה ביום השלישי, ובפשוטו הוא היום השלישי לשלושת הימים המוזכרים לעיל "וְאַל תֹּאכְלוּ וְאַל תִּשְׁתּוּ שִׁלֹּשֶׁת יָמִים לַיְלָה וָיוֹם" והרי בי"ג ניסן כתבו האגרות "לְהַשְׁמִיד לַהֲרוֹג וּלְאַבֵּד" והעיר שושן נבוכה, וכל התיאור דפרק ד' היה ביום י"ג, ובסופו אמרה אסתר לצום שלושה ימים. שהם י"ד ט"ו ט"ז, כמבואר ברש"י פרק ד' י"ז, ומגילה ט"ז. ד"ה לתעניתו, א"כ איך יתכן שי"ד יחשב היום השלישי?
2. ועוד תמיהה גדולה לומר שליל הנדידה היה בליל ט"ו דהא מבואר בקרא, דבלילה ההוא אחר שקראו בספר הזיכרונות על מעשה מרדכי עם בגתן ותרש, הצטווה המן מהר קח את הלבוש וגו' ולהרכיב את מרדכי, ואחר שעשה כן המן מיד הבהילו אותו אל המשתה השני שבו נתלה, ואם התלייה הייתה רק בט"ז, אזי גם ההרכבה שקדמה לה הרי שעבר יום שלם ללא שעשה דבר מכל מה שהצטווה. ובפסוק כתוב שאחשוורוש צווה עליו למהר.
3. וביותר תמוה דהא מפורש שהמשתה השני היה למחרת הראשון וכאן יוצא שהראשון היה בי"ד והשני בט"ז, וגם אם נאמר שההרכבה והמשתה השני היו בט"ו ונתלה לערב ליל ט"ז עדיין קשה, אחד, מרש"י (ט"ז ד"ה הלכות קמיצה) מבואר דההרכבה הייתה בט"ז דהוא יום הקרבת העומר, ולכן למד מרדכי הלכות אלו, ותו שלפי זה המשתה הראשון בי"ד היה כדלעיל, שאין זה יום השלישי.

ויש בזה כמה דרכים במדרשים ובמפרשים:

א. שיטת רש"י:

ימי הצום היו י"ד ט"ו ט"ז, וביום ט"ו לבשה אסתר מלכות, וזימנה אותם אל המשתה הראשון, ונקרא היום השלישי כי הוא שלישי לאגרות שהיו בי"ג, ובו ביום

היה המשתה הראשון וליל ט"ז הוא ליל הנדידה. ויום ט"ז הייתה הרכבת מרדכי, משתה שני, ותליית המן, ולשון רש"י (ט"ו ד"ה יו"ט א' של פסח) ובששה עשר נתלה המן בערב. עכ"ל.

וישנה הגהה על הגליון, וז"ל בערב אחר יום ט"ז, וע"ל טז רש"י ד"ה הלכות קמיצה, וד"ה לתעניתו, ע"כ, וכוונתו דברש"י שם מבואר דכל מעשה ההרכבה ומשתה שני היה בט"ז, וא"כ מה שכתב רש"י שנתלה בערב, ע"כ, היינו בליל י"ז, וא"כ אינו עולה בקנה אחד עם המקורות שהמן נתלה ביום הקרבת העומר, וגם לא עם המקורות דליל הנדידה בט"ו,

ואפשר ליישב הכל דמה שכתב רש"י שנתלה לערב היינו ערבו של יום, לפנות ערב, והיה עדיין ט"ז, או מכיוון שנגמר דינו לתלייה בט"ז נחשב יום זה ליום השבתתו, אע"פ דהתלייה בפועל הייתה בליל י"ז.

וגם מה שמבואר דליל הנדידה ביו"ט של פסח, לפי רש"י תהיה הכוונה ליו"ט שני של גלויות, ומכיוון שהיה זה בחו"ל חשוב להו ליל פסח, וליל מכת בכורות. ומיושב היטב הגמ' דוישב מרדכי אל שער המלך, שלמד ששב לשקו ולתעניתו, כי זה היה בט"ז, יום השלישי לתענית.

ב. שיטת הפרקי דרבי אליעזר (פרק נ') **ואסתר רבה** (פרשה ח' ו'):

שיטתם היא דהתענית החל בי"ג עצמו, ושלושת הימים הם י"ג י"ד ט"ו, (ובמגות הלוי תמה הלוא א"א להתחיל לצום מאמצע היום, וצריך לקבלו יום קודם) ולשיטתם יום ט"ו הוא השלישי לשלושת ימי הצום כפשטי' דקרא, וכל המשך השתלשלות המאורעות לומדים כרש"י, דהיינו ט"ו משתה ראשון, ליל ט"ז נדידת השינה, יום ט"ז משתה שני ותליית המן.

וכן נראה שלמד הגר"א דכתב על הפסוק הנאמר במשתה השני, ויבוא המלך והמן לשתות עם אסתר המלכה (ז' א') דכאן היה המשתה עם אסתר ובמשתה הראשון כתוב "ויבוא המלך והמן אל המשתה אשר עשתה אסתר" אבל היא עצמה לא שתתה, ומסביר הגר"א דהמשתה הראשון היה בג' ימי הצום, ורק בשני יכלה לשתות. הרי דלמד שבט"ז כבר עבר הצום, כי היהי בי"ג י"ד ט"ו.

ולפירוש זה לא מובן הגמ' דמרדכי שב אל שקו ותעניתו, וכתב בספר נחלי מים (להגרי"מ פאדווא) דמרדכי המשיך הצום עד אשר תתבטל הגזירה לגמרי.

ג. שיטת המהרש"א

המהרש"א מגילה טו. ד"ה "ויעבור מרדכי" מתרץ דגם במגילת אסתר נאמר הכלל דאין מוקדם ומאוחר, ולפי זה אומר המהרש"א דליל הנדידה דפרק ו' היה קודם

ללבישת אסתר מלכות דפרק ה'. ולשיטתו בליל פסח נדדה שנתו בלא שתקדם סיבה מסוימת, ואז כקרא לפניו ספר הזיכרונות גמר בליבו לעשות למרדכי יקר וגדולה, אבל הציווי להמן "מהר קח את הלבוש" והרכבת מרדכי לא היה בו ביום אלא ביום ט"ז, אלא דבמשך יום ט"ו חלה התפתחות חדשה, ולבשה אסתר מלכות והיה המשתה הראשון, שאחריו אמר המן לאשתו ואוהביו דכל זה איננו שווה כשרואה את מרדכי, ובינתיים עושה העץ, ובליל ט"ז קראו המלך וצווהו על הרכבת מרדכי ברחוב העיר, וביום ט"ז היה הרכבת מרדכי והמשתה השני ובסוף היום נתלה.

והרש"ש שם מקשה דהא מבואר בגמ' שם טו: דהסיבה שנדדה שנתו היא שהוטרד מהזמנת אסתר את המן דלמא עצה קא שקלי עילויה דההוא גברא מקטליה, ומתוך כך נתן אל ליבו מדוע אין לו אחד נאמן שיגלה לו, ולכן קרא בספר הזיכרונות האם יש מי שעשה לו טובה ולא גמלו על כך, הרי דנדידת השינה היא כתוצאה מהמשתה.

ורש"י על המגילה (פרק ו' א') אמנם מביא את פירוש הגמ' כיש אומרים. אבל בתחילה מפרש שנדידת השינה היה נס, ומה שקראו לפניו בספר הזיכרונות הוא דדרך המלכים כששנתם נודדת אומרים לפניהם משלים ושיחות עד ששנתם חוזרת אליהם, עכ"ל. (וכנראה משמיים נסתבב שימצאו שם את המעשה דבגתן ותרש) ולפי פירוש זה באמת אין קשר בין נדידת השינה למשתה ויתכן מהלך המהרש"א.

סיכום שיטת המהרש"א: בליל ט"ו נדדה שנת המלך (ע"י נס בלי שום סיבה טבעית) ביום ט"ו לבשה אסתר מלכות והיה המשתה הראשון, והמן עושה העץ, בליל ט"ז נצטווה להרכיב את מרדכי, ביום ט"ז הרכבת מרדכי משתה שני ותלייתו.

ד. שיטת התרגום:

כבר הבאנו לעיל דברי התרגום ריש פרק ו' דליל הנדידה היה בליל פסח. אך יש תמיהה גדולה בדברי התרגום דהתרגום פרק ה' א' כתב על הפסוק "ויהי ביום השלישי", הוה ביומא תליתאה דפסחא, דרק ביום השלישי של פסח דהיינו י"ז ניסן לבשה אסתר מלכות והיה המשתה הראשון, ולפי זה נתלה המן בי"ח ניסן, ולשיטתו ימי התענית היו י"ד ט"ו ט"ז ורק אחר השלמת התענית החלה בפעולותיה ליכנס אל המלך וכו'.

וא"כ איך זה מתיישב עם התרגום דליל הנדידה בט"ו?

ועל פי יסוד המהרש"א יש ליישב שאין מוקדם ומאוחר, וליל הנדידה לא קשור למשתה, ומעשה דפרק ו' דנדידת השינה קדם למשתה דפרק ה', רק בשונה מהמהרש"א התרגום מאחר את כל המעשה ליום י"ז.

ולא ס"ל להתרגום דהמן נתלה ביום הקרבת העומר.

ובשו"ת הרדב"ז סי' תתי"ח אומר מהלך מחודש ליישב התרגום, דאסתר אכן נכנסה ביום שלישי לפסח, ומה שכתב התרגום שהיה בליל פסח היינו לפי שנות החמה, דהיינו דלפי חשבון שנים של שס"ה ימים (=תאריך לועזי) יצא באותה שנה ליל פסח בי"ז ניסן.

ה. שיטת היערות דבש:

היערות דבש (ח"ב דרוש ט' ד"ה אבל העניין) מבאר דבזמן מרדכי ישבו בירושלים בי"ד הגדול וקדשו החודשים על פי הראיה, ובחו"ל שלא הגיעו לשם השליחים לא ידעו את יום ר"ח, והיה להם ספיקא דיומא, והיות שרוב שנים אדר חסר לכן גם באותה שנה נהגו בשושן את ר"ח ניסן אחר כ"ט אדר, ומה שכתוב במגילה י"ג ניסן היינו לפי חשבונם שלפי זה חשבו לבטל חג הפסח בצום, בלא אכילת מצה, משום עת לעשות לה', ובאמת לפי חשבונם כניסת אסתר הייתה בט"ו וליל הנדידה היה בט"ז.

אבל האמת מאת ה' הייתה דבאותה שנה עברו חודש אדר בירושלים וכל סדר המאורעות הכל באמת יום קודם, דהיינו י"ב ניסן כתיבת האגרות ובו ביום התחילו להתענות עם ימי י"ג י"ד, ולפ"ז הכל על המקומו יבוא בשלום, די"ד הוא היום השלישי, ובו היה המשתה הראשון וליל ט"ו הנדידה ויום ט"ו משתה שני וליל ט"ז התלייה.

ומה שיש לדון בדבריו, מי הם הסנהדרין שהיו בארץ ישראל בשבעים שנות גלות בבל, אחר שכבתה גחלת ישראל ולא נותרו בארץ כי אם מדלת העם. ושמא כוונתו לזרובבל ובית דינו, שכידוע נס פורים היה אחר שעלה יהושע כה"ג וזרובבל, והם החלו לקדש ע"פ הראיה.

ומה שעוד צריך תלמוד הלא אסתר ברוח הקודש נאמרה, ואיך יתכן לומר דתאריך מפורש במגילה הוא מוטעה, ואליבא דאמת הוא יום קודם, ומדוע השאירו טעות זאת במגילה לדורות.

וגם לשיטת היע"ד נצרך לומר דשיבת מרדכי אל שקו ותעניתו היה אחר ג' ימי הצום ומרדכי מעצמו המשיך בתענית עד ביטול הגזירה.

סיכום השיטות:

טבלה

הרב אריה לוין שליט"א
נו"נ

בענין הערמה לפטור עצמו ממצוות

נכתב לכבוד השמחה בבית רה"י שליט"א, יה"ר שיבנה הבית בשפע ברכה וס"ד אכי"ר.

בגמ' במסכתין (פא.) מובא מנהג דורות האחרונים להכניס תבואה שלא כדרך לבית כדי לפוטרה מחיוב מעשר, ומבואר שם שלא עברו איסור אלא שאין מעלתן גדולה כדורות הראשונים שהיו מביאים עצמן לידי חיוב.

והנה בענין המביא עצמו לפטור ממצוות יש כמה מקורות:

א. בגמ' במנחות מובא על רב קטינא שלבש בגד שפטור מציצית והמלאך טען עליו איך מפקיע ממנו מצות ציצית, ומבואר בגמ' שהטענה ע"כ שעושה טצדיקי לפטור עצמו ממצות ציצית. וברש"י שם פי' שמבקש תחבולות לפטור עצמו. ודינו שיענש ע"כ בעידן דריתחא.

ב. בשו"ע יור"ד שכד סעיף יד נפסק שאסור לחלק עיסתו לפחות מכשיעור כדי להפקיע ממנו חיוב חלה.

ג. בגמ' בקידושין (לג.) בענין מצות והדרת פני זקן כתוב שאם מעצים עיניו קודם שנכנס הזקן לד' אמותיו ובזה נפטר מחיוב והדרת, שקאי באזהרה של ויראת מאלוקיך. וברש"י: יש לך לירא מיוצרך היודע מחשבותיך שאתה מבקש תחבולות להפטר ממצותו.

ובביאור הלכה קכח סעיף ד' מבואר שהדין הנ"ל בגמ' בקידושין שייך בכל המצוות, שדן בדברי השו"ע איך מפקיע הכהן עצמו מחיוב לברך ברכת כהנים ותמה ע"כ מהגמ' בענין מצות ציצית, ומוסיף שבאמת הוא גמ' מפורשת לאיסור יכול יעצים עיניו וכו'.

ונראה שיש ב' דרגות בפוטר עצמו, דבגמ' במנחות לא כתוב שיש בזה איסור אלא שיש עליו תביעה ויענש בעיתות צרה, וכלשון ר' יונה בשער השלישי אות כב 'ואם אין לו בגד אינו חייב לקנותו אף גם זאת אמרו ז"ל כי ענוש יענש לעיתות בצרה על דבר אשר לא חמד בלבבו יופי המצוה' וכו', משא"כ בענין חלה מבואר שהוא איסור לחלק את העיסה, וכן בעוצם עינו מבואר שקאי באיסור.

והחילוק, שבחלה וכן בזקן המצב שעומד בו הוא שצריך להתחייב במצוה והוא עושה מעשה להפקיע את עצמו מהחיוב שעוצם עיניו או מחלק את העיסה, משא"כ בציצית אינו באופן שיש לפניו ציצית והוא מפקיע מלקיימה, אלא שאינו הולך וקונה ציצית, וכלשון ר' יונה שהאיסור שאינו חומד מצוה זו. ובמפקיע עצמו ממצות והדרת פני זקן מפרש רש"י שהחומרא שמחפש תחבולות להיפטר ממצוה זו. [ועיין בתוס' בערכין ב: שמעמיד את הגמרא במנחות באופן אחר מרבינו יונה אבל גם לדבריו יש לחלק על דרך הנ"ל].

ומכל הנ"ל צ"ע מהגמ' ברכות (לא.) אמר רב הושעיא מערים אדם על תבואתו ומכניסה במוץ שלה כדי שתהא בהמתו אוכלת ופטורה מן המעשר, וכך נפסק להלכה להיתר בשו"ע יורה דעה של"א סעיף פ"ד, וצ"ע היכי שרי הרי מפקיע עצמו מן המצוה. ויש בזה כמה דרכים בראשונים, במהר"ם חלואה כתב כיון ששייך להתחייב במעשר גם לאחר שהכניסו לבית ורק בכה"ג שרי כיון שיכול עדיין לחייב עצמו, והחילוק מהאיסור לחלק עיסתו שכאן ע"י מעשיו גורם לפטור שאינו בר שינוי. ובמאירי מחלק שרק כדי להאכיל את בהמתו מותר, וכלשון הגמ' כדי שתהא בהמתו אוכלת, וכיון שאכילת הבהמה פטורה מהתורה שנחשב אכילת עראי לכן שרי לגרום פטור זה.

עוד יש בראשונים לחלק בין מקום שפוטר רק חלק ממה שחייב בו כגון שלא פוטר כל תבואתו, למקום שפוטר עצמו לגמרי מהמצוה, ובזה מתורצים דברי רב הושעיא.

אבל אכתי בזה לא עלתה ארוכה מהגמ' בגיטין על מנהג דורות אחרונים לפטור עצמם ממעשר וכמו שמדויק שלא עברו בזה אסור אלא שאין מעלתן גדולה כדורות הראשונים, דהיכי שרי הא מפקיעים עצמם ממצוות, ולא מבואר שעשו כך על דרך הגמ' של מערים אדם להאכיל לבהמתו וכו'. וצ"ע.

ויסוד הדברים הנ"ל שמעתי מאבי מורי הכ"מ ויהיו הדברים לעילוי נשמתו, ודבריהם הם זכרונם.

הרב מרדכי פרוינד שליט"א
נו"נ

יסוד כח השטר

(מבוסס על שיעוריו של הרב פנחס וינטרוב שליט"א)

בגמ' (ג:): ולרבה דאמר לפי שאין בקיאין לשמה, מאן האי תנא דבעי כתיבה לשמה ובעי חתימה לשמה, אי ר"מ חתימה בעי כתיבה לא בעי וכו'.

והק' הרעק"א דלמא רבה סבר כשמואל דאמר בדף פו: דכתב סופר ועד כשר, דהסופר נחשב ג"כ כעד ונמצא שכתיבת הסופר אית בה נמי תורת חתימה ושפיר צריך גם לר"מ כתיבה לשמה, לא מדין כתיבה אלא מדין חתימה, ואע"פ שיש בלעדי הסופר שני עדים חתומים לשמה בהכשר, אך מ"מ גם הסופר הוי עד, ובכל גיטין שבעולם איכא ג' עדים - ב' עדים והסופר, ואי כתב שלא לשמה, כל העדות בטלה כדין נמצא אחד מהעדים קרוב או פסול כל העדות בטלה, ומשו"ה צ"ל "בפני נכתב" לברר שגם עדות הסופר הייתה לשמה כדי שלא יפסול את כל העדות.

ומחזק הרעק"א את קושייתו דאין לומר דמכיון דלכתחילה לא תינשא ע"י כתב סופר ועד, אין הסופר מתכוון לעדות, דא"כ האיך בדיעבד כשר, אע"כ דהוי עדות.

וכמו"כ דוחק לחלק דהא דכתב סופר ועד כשר איירי דווקא כשיודעים שהבעל יחתים רק עד אחד דבכה"ג מתכוון הסופר לעדות, אבל היכא דיש ב' עדים חתומים לא מתכוון להעיד וכדחילק החזו"א (סי' ק"ג אות כ"ד), משום דמסתימת הפוסקים משמע דגם בסתם, כתב סופר ועד כשר.

ולעצם קושייתו תמהו האחרונים (דברי יחזקאל סי' ל"ג והקה"י סי' ג'), מה שייך הכא דין נמצא אחד מהן - מהעדים קרוב או פסול. דאפי' אי נימא דכשאחד מהעדים חתם שלא לשמה הוי כנמצא קרוב או פסול, אך כשהסופר כותב שלא לשמה, לא הוי כלל עדות.

לא מיבעיא לרש"י דהחשש בלשמה הוא ב' יוסף בן שמעון דהסופר כלל לא העיד על היוב"ש הלזה והעדים חתמו ליוב"ש אחר ולא העידו על דבר אחד ואין עניינו דומה לנמצא אחד מהן קרוב או פסול כשכולן מעידין על דבר אחד.

אלא אפי' לתוס' דהחשש שמא כתבו הסופר להתלמד, הסופר לא כתב כלל לשם עדות ולא שייך שיצטרף לעדות העדים לפוסלם.

עכ"פ הוכיח הרעק"א מכח קו' שכשחתמו עדים רבים ואחד מהן חתם שלא לשמה לא בטלו כולן ולא שייכא בזה דינא דעדות שבטלה מקצתה, וז"ל "משום שפסול זה שלא לשמה אין הפסול מתפשט על כל העדים ואינו דומה לנמצא אחד מהן קרוב או פסול, דהתם הפסול בגופו דעד דלא חזי להעיד" וממילא שפיר פריך הש"ס דלר"מ אי"צ כתיבה לשמה, דאף אי נדון את כתיבת הסופר כחתימה ולא הוי לשמה, הכשיר הגט ע"י חתימת העדים לשמה.

ובביאור דברי רע"א דפסול לשמה לא הוי פסול בגוף העדים, דנו האחרונים (קה"י, דברי יחזקאל הנ"ל ובקובץ ביאורים אות ג') בכוונתו, לחלק בין פסול הגוף לבין פסול בהגדה, והק' עליו מסוגיא דמכות דף ו' ומסנהדרין דף מ"א דמבואר התם דאף בפסול הגדה שייך הא דינא דעדות שבטלה מקצתה.

ויעויין בקה"י שביאר [וכ' דאולי לזה כיוון הרעק"א] דדין נמצא אחד מהם קרוב או פסול הוי דווקא בפסול בגוף העדות, בנאמנות על סיפור הדברים, אך בלשמה דאין הפסול בנאמנות, רק פסול בדין הגירושין ובגט לא נאמר דין זה, ויבואר להלן.

והנה בעצם הנידון האם בעי חתימה לשמה או אי"צ חתימה לשמה, הק' הרעק"א (דף ב: ברש"י ד"ה ורבנן הוא דאצרוך) והתורת גיטין, איך שייך חתימה שלא לשמה, אי שלא לשמה הוי כדכתב רש"י דהוי חשש ב' יוב"ש, וחתמו העדים לשם יוב"ש א', אזי לגבי יוב"ש ב' לא הוי כלל עדות וחתימתן לאו כלום והחיסרון בעדות ולא בלשמה. וכמו"כ לתוס' דהחשש בסופר הוא להתלמד, זה הוי דווקא בסופר, אך בעדים, אי חתמו להתלמד ליכא עדות כלל, ובכה"ג הוי פסול אף בשאר שטרות ולא רק בגט, ומצד דליכא עדות ולא מצד הלשמה.

(ואין לומר דהעדות הוי עדות לכלל מי שעונה לשם יוב"ש, דכבר עתה אנו מצמצמים את העדים שבשטר, דהלא לא ראו בפועל את מעשה הגירושין אלא רק עדות על דעת המתחייב והוה עדות על גילוי דעת שהבעל רוצה לגרש את האשה וכו', ופשוט דא"א לצמצם את העדות יותר לעדות כללית, וברור דכשעדים מעידים על דבר צריך להיות עדות על דבר מסוים ובהכרח צ"ל דעדות הוי עדות על האדם שבשטר וא"כ צ"ב האיך שייך חתימה שלא לשמה).

ותי' רעק"א בב' אופנים, א. להסוברים דבדין לשמה בעי אמירה בפה ולא סגי במחשבה. ואיירי דהעדים חתמו בלא אמירה בפה, עדות איכא ולשמה ליכא. ב. במי שהיו לו ב' נשים ששמותיהן שווים וציווה לעדים לחתום לזו שתצא מהפתח תחילה, דמצד דיני עדות איכא, אך מצד לשמה למ"ד אין ברירה ליכא, אך מק' רעק"א עדיין מרש"י, עיי"ש.

ובר' נחום (אות מט) הביא עוד ליישב ע"ד החידוד, בכה"ג דהעדים התחילו לחתום שמם שלא לשמה - בלא ציווי הבעל ובאמצע החתימה הבעל ציווה להם, דמצד עדות איכא, דאזלי בתר השלמת החתימה, אך מצד לשמה תליא ברמ"א סי' קל"א, האם צריך לשמה בכל אות ואות. (ויעויין בר' נחום אות ע"ג שהאריך ליישב עוד ולחדש דהעדות נגמרת בשעת המסירה).

וכתבו ליישב ר' נחום והקה"י, דמשכח"ל בגוונא שהעדים חתמו על הגט לשם הבעל והאשה ולא לשם גירושין, כלומר שחתמו עליו בתורת שטר ראיה ולא ע"מ לגרש בו, דבכה"ג הוי החתימה עדות מעלייתא ואעפ"כ אי"ז לשמה (וכן הוציא הגרי"ז מתוס' ד"ה "מודה ר"א" דף ד.) ויבואר להלן.

ובביאור הדברים, כל שטר קניין הפועל חלות כגון שטר גיטין, קידושין, הלוואה, מכירה, מתנה, גט שחרור, מורכב מב' דברים, א. **"כח העדות"**, ב. **"כח הפעולה"** (בגיטין "כח המגרש"), כלומר יש את עדות השטר, סיפור הדברים (מה דמקביל לשטר ראיה). ויש את כח הפעולה שבנוי ומורכב על העדות, דמכח העדות נפעל חלות הקניין (מקביל לשטר קניין).

ובהרחבת הדברים, **קומה א'** "כח העדות".

כשעדים חתומים על שטר הלוואה, והשטר יוצא תחת ידי המלוה, זה "כח עדות" על סיפור הדברים הכתובים בשטר, דהעדים לא יחתמו על שטר הלוואה אם הלווה לא ביקש מהם לחתום על השטר המספר מה דהתחייב הלווה לשלם למלווה מחמת ההלוואה, ואי לא דעת המתחייב לא היו חותמים על שטר ההלוואה, כלומר, העדים מעידים על "דעת המתחייב" שבשטר[ב], (נתיבות סי' מ"ו ס"ק כ"ו), ואם כעת השטר יוצא מתחת ידי המלוה, זה אומר דההלוואה התבצעה, והוי כח עדות על סיפור הדברים שבשטר.

וה"ה בשטר מכירה היוצא מתחת ידי הקונה, דהוי כח עדות על דעת המתחייב שבשטר, המוכר שמכר לקונה, וה"ה בשטר מתנה, ובקידושין ובגירושין ושחרור עבד, דאי הגט יוצא מתחת ידי האשה בהכרח שנתגרשה בגט זה והוה עדות על מעשה הגירושין, ו"כוח עדות" זה הוי בכל השטרות, בשטר ראיה ובשטר קנין, באיסורין ובממונות. - עדות על סיפור הדברים שבשטר, שהתורה נתנה לשטר כח עדות. וזה מה דהגר"ח אמר דכל עדים שבשטר עושים את השטר לשטר, "אשווי שטרא", יוצרים שטר - "כח עדות".

ב. יש שביארו בזה דברי תוס' ד"ה "ג' גיטין פסולין" (ג:) דכתב ידו אין לך חתימה גדולה מזו - משום דכל עדות שבשטר הוי עדות על דעת המתחייב, ובכתב ידו הוי דעת המתחייב עצמו.

ומבואר בזה דברי הפנ"י בריש מסכתין, במה דכ' רש"י דשליח הולכה צ"ל בפ"נ, ומדוייק דשליח קבלה אי"צ לומר, ומשום דכשהגט נמצא ביד האשה יש בידה "כח עדות" דנתגרשה וכל עוד שאין ערעור הבעל הוי בידה עדות שנתגרשה.

ומדאו' - הוי כח עדות ברמה של נחקרה והוי עדות חקורה, דהנה כל עדים צריכים בדיקות וחקירות, ובשטר מדאו' אי"צ קיום "כדר"ל דאמר ר"ל עדים החתומים על השטר נעשו כמי שנחקרה עדותן בבי"ד" (ג.).

ויבואר בזה מה דהק' התוס' ד"ה "ורבנן הוא דאצרוך" ב: על רש"י דפי' דאיירי בשני יוסף בן שמעון, והק' דבכה"ג לא הוה מוכח מתוכו, ו"בעינן שיהא מוכח מתוך עדי החתימה הי מינייהו מיגרשא". וביאור הדבר, דאי לא מוכח מתוכו חסר ב"כוח העדות" שבשטר על מי מעידים.

אך לכאו' כ"ז הוי דווקא לר"מ דעדי חתימה כרתי, ובכל שטר איכא עדים חתומים בו היוצרים את השטר ועושים אותו ל"כח עדות", אך לר"א דעדי מסירה כרתי, ומדאו' אין צריכים עדי חתימה על השטר, ואפשר לפעול עדות בשטר ללא חתימת עדים, אלא ע"י עדי מסירה שרואים מסירת השטר, איזה כח עדות יש בשטר, ואי הוה כח ה"עדי מסירה", שיבואו העדי מסירה להעיד ונקבלם בתור עדים ולמה מועיל השטר.

וחזינן דאינו כן, אלא אף לר"א צריך גם את השטר ולא סגי בעדי מסירה לחודא, אלא דווקא כשיש את השטר והעדים, העדי מסירה הוי כח ועדות לשטר, והוי תוקף של שטר (כתיבה) שתוקפו יותר מאשר תוקף העדים (אמירה).

ומבואר דאף לר"א כח עשיית הדבר הוה ע"י שטר שמקבל תוקף מהעדים הרואים את מסירתו. ונחלקו ר"מ ור"א מהו ה"נתנה תוקף" של השטר, דלר"א גם שראו העדים את מסירתו, והנותנים תוקף לשטר הם ה"עדי מסירה". ולר"מ סגי במה דיוצא השטר מתחת ידו הוי עדות שנמסר השטר מהמתחייב, והנותנים תוקף לשטר הם ה"עדי חתימה". וכן מבואר בקה"י, דהעדי מסירה לר"א לא הוי עדי קיום בעלמא אלא נותנים תוקף לשטר, וכן מבואר בכל האחרונים כ"א בדרכו (עי' ר' נחום, ובגרנ"ט סי' ס"ו, ובגר"ח ובנתיבות מ"ו כ"ו) דהעדים נותנים תוקף לשטר, לר"מ ע"ח ולר"א ע"מ, ומעידים על "דעת המתחייב" שבשטר, וזה ה"אשוי שטרא", וזה "כח העדות" שבשטר.

והדברים מבוארים בתוס' "ורבנן הוא דאצרוך" ב: (הובא לעיל) "דאף לר"א צריך עדי מסירה שידעו שעשאו הבעל שליח" והק' רעק"א מ"ש משליח קבלה דמבואר בדף סג. דסגי לברר אח"כ אי היה שליח האשה, ומיישבים האחרונים לפי האמור, דשליח הולכה אי לא ידעו העדים מי הבעל השולח, חסר בעדות השטר על דעת המתחייב, ולא הוה שטר, אך בשליח קבלה סגי בעדות בעלמא ומהני אח"כ לברר ולהשלים הדבר.

א"כ העולה בזה - בקומה א' - דשטר הוא "כח עדות", וה"נתנה תוקף" של השטר - לר"מ - הוי ע"י עדי חתימה ולר"א ע"י העדי מסירה.

קומה ב' "כח הפעולה"

ע"י "כח העדות" שנוצר נפעל חלות קניין ואני לוקח את כח העדות ואיתו אני פועל וזה "כח המגרש" שבגט וזה ה"ספר כריתות" וזה השטר קניין.

וא"כ בכל שטר קניין יש קומה א' - דזה "כח העדות" וקומה ב' "כח פעולת השטר" הנפעל מכח העדות שבו, ומח' ר"מ ור"א הוי בין בקומה א' ובין בקומה ב', וכפי לשון הגמ' האם עדי חתימה כרתי או עדי מסירה כרתי - "כרתי" מלשון כריתות, מה עושה את הספר לספר כריתות, דלר"מ - העדי חתימה נותנים תוקף עדות לשטר ועושים את ה"כח עדות" שבשטר והם גם פועלים עם השטר, ולר"א הע"מ פועלים זאת.

ולאור הדברים הנ"ל מתבארים כמה וכמה דברים לאורך סוגיית בפני נכתב ובפני נחתם בריש פירקין.

א. פסולים בגט

פסולים קומה א' - מזויף, קרוב ופסול,

פסולים קומה ב' - לשמה ומחובר, נכתב ונחתם באותו יום,

ומשום, דמזויף הוי טענה על זיוף סיפור הדברים והוי טענה על "כח העדות". וכמו"כ קרוב או פסול הוי פסול בעדים היוצרים את "כח העדות".

אך לשמה ומחובר, הוי הלכות בהכשר הגט כדי שיהיה ספר כריתות לפעול את הגירושין, והוי פסולים בקומה ב' ב"כח המגרש"

וראיה לדבר שלשמה הוי פסול בקומה ב', דהנה לשמה נלמד מ"וכתב לה" וילפי' דין לשמה למגילת סוטה, ושם אין שום נושא של עדות אלא של כח פעולה, דפועל פעולת בירור שמיימי.

ועוד ראיה משיטת ר"א דעדי מסירה כרתי, וה"וכתב לה" איירי בכתיבה ולא בחתימה, ובכתיבה עצמה אין שום עדות ובע"כ דהלשמה הוי דין ב"כח המגרש" ומהלכות הכשר הגט, ויעוין לקמן דאף לר"א כשע"מ כרתי, את החלק של "כח העדות" אף עדי חתימה עושים.

ב. מחלוקת רבה ורבא (ב:)

רבה - לפי שאין בקיאין לשמה - קומה ב' "כח המגרש"

רבא - לפי שאין עדים מצויין לקיימו - חשש מזויף - קומה א' "כח העדות".

ויעוין רמב"ן ו. "שיטה אחת לשמה" ויעוין בנכתב ב"סיבת התקנה" ו"גדר התקנה", דאף לרבא - ה"בפני נכתב", אמנם סיבת התקנה הוי משום איחלופי אך גדר התקנה - הוי מצד לשמה ואי לא הוי לשמה - חסר בעדות של ה"בפני נכתב" ולא הוי עדות גמורה, וממילא אף לרבא - סיבת התקנה - קומה א' וגדר התקנה - קומה ב'[ג].

ג. ביאור תוס' ד"ה "עד אחד נאמן באיסורין" (בתרא) (ב:)

הגמ' דנה ברבה מדוע סגי באחד שאומר בפ"נ ולא בעי תרי ככל עדות שבתורה, ותי' עד אחד נאמן באיסורין. והק' ר"ת - "עיקר הגט יוכיח שצריך לחותמו בשניים". ותי דה"ק דע"א נאמן באיסורין בכה"ג שעיקר הגט נעשה כבר ושוב אין צריך אלא גילוי מילתא בעלמא לידע אם לשמה נכתב".

וביאור תי' ר"ת, דעיקר הגט ודאי צריך ב' עדים והוה קומה א' "כח העדות" ומדיני השטר והוה בכל שטר שיהיה, בין באיסורין ובין בממונות, אך הכא נידון דידן הוה בקומה ב', בהלכות הכשר הגט שיהיה כשר לגרש בו דצריך שיהיה לשמה, וזה הוה איסורין ועד אחד נאמן בו, ולא קשור לגוף העדות שבשטר.

ד. קו' התו' גיטין (ב:)

בהמשך הגמ' - מק' הגמ', היאך עד אחד נאמן באיסורין, הלא הוה כנגד אתחזק וכנגד דבר שבערוה ואין דבר שבערוה פחות משניים.

ולאור הדברים שנתבארו בביאור תי' התוס', מק' התו"ג, שהלא כאן הנושא הוא כנגד כשרות הגט ולא על עצם עדות הגירושין, ומדוע הוה נגד איתחזק ודבר שבערוה, אמנם כלפי האשה ועצם העדות הוה נגד איתחזק והוה דבר שבערוה, אך זה דווקא אם היה מעיד נגד קומה א', אך כאן מעיד על קומה ב', על הגט וכשרותו, והלכות הכשר הגט לא קשור לאיתחזק ודבר שבערוה, אלא לאיסורין.

ה. קו' תוס' ד"ה "ורבנן הוא דאצרוך" (ב:)

בהמשך הגמ', הסיקה הגמ' שמדאו' אין חשש, דרוב בקיאין הן וסתם ספרי דדייני מיגמר גמירי, וכל חשש דלשמה הוה מדרבנן וכו', ופי' רש"י דחששו לב' יוסף בן שמעון וכו' והק' התוס' דאי בהוחזק ב' יוב"ש בעיר אפי' נכתב לשמה פסול לגרש בו, משום דצריך לר"מ מוכח מתוכו למי מגרשה, ואף לר"א צריך שהעדי מסירה ידעו מי הבעל המגרש.

ג. כ"ז לרמב"ן, אך מתוס' ד"ה אתי דף ג. משמע דסבר דאף ה"בפני נכתב" גדר התקנה מצטרף לתקנת הקיום של ה"בפני נחתם" מהא שהצריך לראות את כל חציו הראשון ולא סגי בשורה הראשונה כרבה בדף ה: ועיין בנכתב על סיבת התקנה וגדר התקנה.

וביאור קו' כדנתבאר לעיל דשטר הוה "כוח עדות", ואם לא מוכח מתוכו או אם העדים לא יודעים מי הוא המתחייב שבשטר חסר ב"כוח עדות" שבשטר, וא"כ מק' תוס' דהחיסרון לא הוה בלשמה בקומה א' שבשטר אלא בקומה ב' בכוח העדות.

ו. ביאור דברי רש"י "אוקי חד לבהדי חד" בד"ה "דאי מצרכת תרי" (ג.)

בהמשך הגמ', דחשש לשמה הוה מדרבנן והקילו דסגי באחד משום עיגונא, הק' הגמ' דלא הוה קולא, דאם יבוא הבעל ויערער יפסול הגט ופי' רש"י שם "אוקי חד לבהדי חד". והק' הגרי"ז דתיפוק ליה מצד בעל השטר, דהוה תוקף וכוח יותר מחד בעלמא.

ולהאמור מבואר, דכל נאמנות בעל השטר הוה על עצם העדות שבשטר - קומה א', אך על דיני הכשר הגט כלשמה דהוה תנאי להחיל את הגירושין, אין לבעל השטר כח של בעל השטר יותר מחד בעלמא.

ז. ביאור הקה"י בדברי הרעק"א לגבי נמצא אחד מהן קרוב או פסול (ג:)

יתבאר בזה מה דהובא לעיל בקו' הרע"א, שהק' על דברי הגמ' מאן תנא דבעי כתיבה לשמה ובעי חתימה לשמה והק' הרע"א נוקים כר"מ דצריך חתימה לשמה, ומה דצריך כתיבה לשמה הוי משום כתב סופר דהוי עד כשמואל דף פ"ו: דכתב סופר ועד כשר, והכתיבה לשמה אינה מדין כתיבה לשמה אלא מדין חתימה לשמה, ואף דאיכא ב' עדים מבלעדי הסופר אך כל עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, ואי הסופר יכתוב שלא לשמה כל העדות בטלה.

וביאר הקה"י כדאמרינן דדין נמצא אחד מהן קרוב או פסול הוי דווקא בפסול בגוף העדות, בנאמנות על סיפור הדברים דהוי בקומה א' ב"כוח העדות", אך בלשמה דאין הפסול בנאמנות ובגוף העדות אלא פסול בדין הגירושין ובגט, בקומה ב' "בכוח המגרש" בזה לא נאמר פסול דעדות שבטלה מקצתה כו'.

ח. ביאור ויישוב קו' הרע"א היאך שייך חתימה שלא לשמה (ג:)

הובא לעיל קו' הרע"א (על דברי רש"י ד"ה "ורבנן הוא דאצרוך" ב:) היאך שייך חתימה שלא לשמה, אי כרש"י דשלא לשמה הוי ב' יוב"ש, אזי כשחתם ליוב"ש א', כלפי יוב"ש ב' לא הוי כלל עדות. ואי כתוס' דהוי חשש להתלמד לא הוי לשם עדות, וא"כ הוי חיסרון בעדות - בקומה א', ולא בלשמה - בקומה ב'.

והובא ליישב, ומתבאר לאור הדברים האלו, דמשכח"ל בגוונא שהעדים חתמו על הגט לשם עדות ולשם הבעל והאשה האלו ויצרו בשטר "כוח עדות" קומה א', אך התכוונו לחתום רק בתורת שטר ראיה - קומה א' ולא ע"מ לגרש בו לפעול גירושין

- קומה ב' וממילא בכה"ג הוי חתימה עדות מעלייתא אך לא הוי לשמה ומשום דלשמה הוי דין בהלכות הכשר הגט שיוכל לפעול גי' ולא ב "כוח העדות".

ט. ביאור שיטת רשב"ם בתוס' ד"ה "וגובה מנכסים משועבדים" (ג:)

בדעת ר"א דע"מ כרתי וגובה מנכסים משועבדים, נחלקו הראשונים האם גובה ממשעבדי דווקא בגט אשה לענין כתובתה או בכל שטרי ממון. ר"ח ופי' א' ברש"י וכן רש"י בי"א. סברי דאינה גובה ממשעבדי, ודעת פי' ב' ברש"י, ר"ת ורשב"ם דגובה ממשעבדי, והביאו התוס' ראיה מהסוגיות לכאן ולכאן. ומסוגיא דב"ב קעו: לגבי הוחזק כת"י בבי"ד הסתפקה שם הגמ' האם גובה ממשועבדים והוכיחה מסוגיא דהכא ודחתה "שאני התם דאיכא כתובה", הוכיחו תוס' דסוגיין איירי בגט אשה, אך הרשב"ם גריס התם "שאני התם דמשעת כתיבה שיעבד נפשיה".

וביאר רשב"ם "פי' כשנכתב השטר נכתב כדי למוסרו בפני עדים שיהיו עדי מסירה במקום עדי חתימה והוי קול כאילו עדים חתומים, אבל לעיל איבעיא לן הוחזק כתב ידו בבי"ד ומסר בינו לבין עצמו ולא נתכוון אלא להודאה ולא לעשות שטר שיהא לו קול, והתם לא יועיל אפי' אתחזק בבי"ד", ונתבאר דאף אי אח"כ יצא קול בבי"ד לא מהני ואמנם סיבת התקנה הוי משום קול אך גדר התקנה הוי שטר המפרסם - שטר המוציא קול[ד].

וא"כ חילק רשב"ם בין שטר הנכתב בתור שטר קניין המקביל לקומה ב', שטר ששיעבד נפשו והקול יוצא מחמת השטר לבין כת"י להודאה בלבד הפועל רק בתור שטר ראיה המקביל לקומה א' ואינו גובה ממשעבדי אף ביצא אח"כ קול, דאמנם "כח עדות" יש והוי שטר ראיה, אך לא שטר קניין לגבות ממשעבדי[ה]

י. "שאין העדים חותמים על הגט אלא מפני תיקון העולם" (ג:)

לר"א אף דאין עדי חתימה, כשר אי מסרו לה בפני עדים, שאין העדים חותמים על הגט אלא מפני תיקון העולם, ופי' רש"י "שמא ימותו עדים ושוב אין לו עדות,

---

ד. ומתיישב קו' ר' אלחנן בקובץ ביאורים מדוע דווקא לר"א גובה בעדי מסירה כשיש קול, משום דגדר התקנה הוי בשטר המפרסם ולכן דווקא לר"א דהעדי מסירה יוצרים כח עדות בשטר הוי תורת שטר, אך לר"מ דצריך דווקא עדי חתימה לא יעזור קול לחודא.

ה. ויתכן לפרש, דאף אי נאמר דכת"י התם הוי ברמה של קניין (וכדמשמע בתוס' ד"ה "חספא" דף י: ע"פ ביאור התו"ג "וכן כשר בהודאת נותן" שביאר דאיירי בכת"י) יש חילוק בין כת"י שהוחזק בבי"ד דאז אין הקול יוצא מתוך השטר אלא בבי"ד וצריך שהקול יצא מתוך "שטר המפרסם" ולפי"ז החילוק הוא לא בין קומה א' לקומה ב' ונראה דודאי כת"י הוי שטר קניין, אך לא הוי שטר קניין גמור למיעבד שיעבוד דכל עניינו על העתיד, כל עוד שלא הגיע לבי"ד, ודווקא שטר רגיל דהוי כנחקרה עדותן בבי"ד פועל שיעבוד.

לפיכך נהגו לחתום דאם ימותו תראה חתימתם לעדים אחרים ויכירוהו", כלומר דאם תרצה האשה להינשא תוכל להינשא ע"י גט זה.

ולכאו' האיך סמכינן על הגט והלא לא נחתם לשמה. ולהאמור מבואר דמה דסמכינן על הגט הוי בתור שטר ראיה כדי שתוכל להינשא - לגבי עצם "כח העדות" - קומה א', ולא לגבי לפעול גירושין, ולכן לא אכפת לן דלא הוי לשמה השייך ל"כח המגרש" - קומה ב', ויעויין לקמן דנח' תוס' והרי"ף להוכיח מהכא למחלוקתם.

יא. ביאור קו' תוס' ד"ה "מודה ר"א במזויף מתוכו" (ד.)

בתי' הגמ', דלעולם ר"א וכי לא בעי ר"א חתימה לשמה היכא דליכא עדים כלל, אך היכא דאיכא עדים בעי, כר' אבא דאמר "מודה ר"א במזויף מתוכו שהוא פסול", הק' התוס' "מה עניין שלא לשמה למזויף מתוכו שחתומים בו קרובים או פסולים דהתם בדין מיפסל, משום דילמא אתי למיסמך עלוייהו להשיאה או להוציא ממון על פיהם אע"פ שהדבר אמת אין לעשות אלא בעדות כשר... אבל הכא שהעדים כשרים אלא שחתמו שלא לשמה, מה תקלה יש בכך אם נסמוך עליהם", עכ"ל.

וביאור קו', דכל חשש ר' אבא הוא שבי"ד יפסקו ויקימו פסק ("יקום דבר") ע"פ עדות פסולה. (עי' שערי יושר שער ז'), ואי "כח העדות" - קומה א' שבשטר יוקם ע"י עדות פסולה, הפסק אינו פסק. אך הכא לר"א דע"מ כרתי "כח העדות" שבשטר הוקם ע"י עדי מסירה כשרים והפסק היוצא מתוך "כח העדות" שבשטר הוי ללא דופי. ומצד דהוי לשמה - הוי פסול ב"כח המגרש" בקומה ב', וכח המגרש נפעל מחמת הע"מ, ומה איכפת לן דהעדי חתימה חתמו שלא לשמה. כלומר קו' התוס', דמזויף מתוכו שייך רק לקומה א' ל"כח העדות" ולא ל"כח המגרש" ומה שייך ללשמה.

יב. ביאור תי' התוס' הנ"ל. (ד.)

ותי' התוס' דגזרו רבנן חתימה אטו כתיבה, ונתבאר ד"סיבת התקנה" הוי גזירה אטו כתיבה אך "גדר התקנה" דהחתימה הוי חלק ממעשה הגירושין.

והביאור בזה ע"פ מה דנתבאר, דאמנם "כח העדות" מושלם ללא דופי ובעדים כשרים, ואמנם מדאו' החתימה היא לא חלק מ"ספר הכריתות ומכח המגרש", אך כשחותם, תיקנו רבנן דאף החתימה הוי חלק ממעשה הגירושין ונוצר בעי' בקומה ב' ב"כח המגרש".

יג. ביאור מח' הראשונים בדברי רב ירמיה דף פ"ו - הובא בתוס' ד"ה "דקיימא לן" (ד.)

נח' תוס' והרי"ף בדעת ר"א דעדי מסירה כרתי, לתוס' - דווקא עדי מסירה ולא עדי חתימה. ולרי"ף - אף עדי מסירה. והביא תוס' ראיה לשי', מר' ירמיה לגבי שניים

ששמותיהן שווין שנתערבו גיטיהן, דסבר ר' ירמיה דלר"א צריך שהעדי מסירה ידעו באיזה גט מתגרשת, ואי לר"א בעדי חתימה סגי דל מהכא ע"מ וכו'. ועי"ש בגמ' דהסיקה דאי"צ העדי מסירה בשעת הנתינה לדעת מי המגרש. ומבואר לתוס' דהנושא שם בגמ' ביצירת "כח העדות" - קומה א', דלר"מ השטר והעדים החתומים בו זה הספר, ואיירי במשלושין ובמוכח מתוכו, ולר"א העדי מסירה הם חלק מערכת השטר. ור' ירמיה סבר דאף לר"א צריך שיהא מוכח מתוכו, לכן צריכים ע"מ לדעת מי המגרש, ובמסקנת הגמ', לר"א אי"צ מוכח מתוכו.

אך רש"י בפו: פי' דהנושא בר' ירמיה קשור לקומה ב', שבשביל לייחד את הספר וליצור ספר גירושין צריך שיהא לשמה, דר' ירמיה סבר דאף בשעת המסירה דזה הזמן היוצר את הגירושין ונותן כח לספר לפעול בעי לשמה, ובמסקנת הגמ', מספיק שבשעת כתיבת הספר יהיה לשמה, (ועיין ברמב"ן שיישב את הרי"ף ע"פ שיטת רש"י, דאי הוה דין לשמה והנתינה הוי חלק מה"וכתב" אז לעולם בעי לשמה ואין לומר דל מהכא עדי מסירה)

העולה בזה - לתוס' - הנושא בר' ירמיה בקומה א', האם ל"כח עדות" שבשטר צריך שיהא לר"א מוכח מתוכו. ולרש"י - הנושא בקומה ב', האם בשביל לייחד את הספר כריתות לשם גירושין צריך לשמה רק בכתיבה - ביצירת הספר, או גם בנתינה.

יד. בא"ד, לבאר דלשטר ראיה סגי בעדי חתימה (ד.)

כתבו התוס' וכן שטר מתנת קרקע או שטר מכר שהוא לקניין קרקע ואינו לראיה אין מועיל כלום לר"א אם ידוע שלא נתנו בפני עדים". להדיא בדבריהם דדווקא לשטר קניין הפועל קומה ב', צריך ע"מ, אך לשטר ראייה בשביל "כח העדות" - קומה א' אף לר"א מהני בע"ח.

טו. בא"ד, לבאר התוס' דבממון אף בשביל שטר קניין מהני בעדי חתימה (ד.)

"מיהו יש לחלק דלעניין ממון דמהניא הודאת בע"ד כמאה עדים, סגי בעדי חתימה במקום הודאת בע"ד וכו'", ונתבאר במקומו דליצור את הדעת המתחייב של "כח העדות" (חדר פנימי) בקומה א', אפשר ליצור ע"י עדי חתימה. וע"ז מתווסף הוכחה וראייה למעשה דזה המסירה בפועל, (חדר חיצוני) בקומה א'. והמסירה בפועל לגמור את הקומה א', ופעולת הקניין קומה ב', נעשית או ע"י הודאת בע"ד במקום עדי חתימה, או ע"י אנן סהדי של העדי חתימה, יעוין באחרונים כ"א בדרכו.

טז. ביאור שיטת האחרונים בר"ן בדעת הרי"ף (ד.)

בשיטת הרי"ף דלר"א אף עדי מסירה כרתי נחלקו הרמב"ן והר"ן. לרמב"ן יש ב' מסלולים, א. עדי חתימה, והספר נהיה ספר כריתות בשעת החתימה, ב. עדי מסירה,

ובשעת המסירה הספר נהיה ספר כריתות, אך הר"ן סבר (פו.) דיש רק מסלול של עדי מסירה, ואף כשיש ע"ח, המסירה כורתת. ונחלקו האחרונים בהבנת הר"ן, דלגר"ח ולקה"י, העדי חתימה הם הע"מ ונתנה התורה לע"ח כח לעדותם אף למה שכתוב בשטר ונפעל מכח השטר (לגוף מה שכתוב), ולקצות (מב. א.) ובאבני מילואים (לא. ד) ולנתיבות (כח. ז.) מכיוון שהגט יוצא מתחת ידי האשה הוי אנן סהדי שנמסר הגט.

ומבואר לקצות ולנתיבות דאת יצירת הדעת המתחייב של "כח העדות" - קומה א' יוצרים הע"ח ואת מסירת השטר הגומרת את קומה א', ואת "כח המגרש" (קומה ב') יוצרים ה"אנן סהדי" והוה כשאר שטרי ממון לתוס' (עי' באות הקודמת).

יז. ביאור דברי הגאון, דחתימה דגט אינה אלא מדין שטרות (ד.)

נחלקו הראשונים לרי"ף בדעת ר"א, על מה קאי ה"וכתב לה" לשמה, כשמגרש בעדי חתימה וכשמגרש בעדי מסירה, האם על הכתיבה, החתימה, או שניהם.

הרשב"א בדף ד. מביא שיטה וכן הריטב"א ג: מעלה צד, דלעולם אף כשמגרש בעדי חתימה אין החתימה צריכה להיות לשמה אלא הכתיבה וכן כתב הגר"א למסקנא ולהלכה בשו"ע סי' קל"א ד"וכתב לה" קאי על הכתיבה, וחתימה דגט אינה אלא מדין שטרות,

ובביאור דבריו, דחתימה בגט הוי מדין שטרות, מדין העדות שבשטר והם יוצרים את "כח העדות" קומה א', ואמנם הם עולים לקומה ב' לפעול גירושין ולתת כח לפעול לכתיבה שבגט ולגילוי דעת שבגט, אך חידש הגאון דאף דהם היוצרים ונותנים תוקף לשטר לפעול, אך מה דפועל זה הגילוי דעת בעצם, שזה הכתיבה, ולכן לעולם רק הכתיבה צריכה להיות לשמה.

יח. ביאור דברי המהרש"א ביישוב קו' הרשב"א לגבי אינו יכול לומר בפ"נ (ה.)

בקו' הגמ' בד: על רבה ממתני' דאינו יכול לומר בפ"נ דמהני קיום חותמיו, הקשה הרשב"א, מדוע הוצרכה הגמ' בקושייתה להעמיד דאירי בפיקח ונתחרש, ותי' המהרש"א, דאל"ה נוקים באילם ושיכתוב בפ"נ ולא קשיא. ותורף דברי המהרש"א ע"פ המתבאר דבפ"נ הוי, א. בשביל לשמה, ב. בשביל מזויף. וכלפי הלשמה הוי דין בכשרות הגט - בקומה ב' והוי איסורין, ולזה מועיל אף מפי הכתב כמו שלא צריך בפני בי"ד, (עי' באות הבאה) ויכתוב בפ"נ, והוי כמו חותמת כשרות - עדות כתיבה על איסורין. וכלפי המזויף, דהוי חשש זיוף שטרות, ועדות קיום מנושא של משפט ודיני ממונות (דצריך בי"ד), וכלפי "כח העדות" - קומה א', בזה ס"ל לתוס' (ד"ה אילימא חרש ה.) דאיכא חיסרון של מפיהם ולא מפי כתבם ולא מהני כתיבת בפ"נ, אך לזה איכא קיום חותמיו (ועי' תו"ר כעין זה).

יט. ביאור דברי הריטב"א לגבי בפני כמה נותנו לה (ה:)

נחלקו בגמ' ה: ר' יוחנן ור' חנינא בפני כמה נותן השליח את הגט לאשה ואומר בפ"נ, בפני ב' או ג', וניסתה הגמ' לתלות דמ"ד בפני שניים קסבר דבפ"נ הוי מצד לשמה, ומ"ד בפני שלושה קסבר דהוי מצד עדים מצויים לקיימו, וביאר הריטב"א, ותורף דבריו מתבאר לפי הנ"ל, ולפי מה דיתבאר באות הקודמת, דאי מצד עדות לשמה השייך לקומה ב' הוי עדות של איסורין, ומעיקר הדין סגי באחד, אלא משום מידק דייק וחומרת אשת איש הצריכו שניים. ואי מצד קיום שטרות לקיים העדות עצמה, את "כח העדות" קומה א', הוי ככל קיום שטרות הצריך בי"ד וצריך שלושה.

כ. ביאור שיטת הרמב"ם בעדות בפ"נ מפי השמיעה (ו.)

בסוגיית שמיעת קול קולמוס מצינו כמה שיטת בראשונים, האם ומתי מהני לומר בפ"נ ע"י עדות שמיעה, שיטת הרמב"ם - דלכתיבת הגט מהני ולחתימה לא מהני, ולאור הדברים דלעיל מבואר, דחתימה זה כקיום שטרות דעלמא, וכלפי קומה א' צריך עדות גמורה ולא מהני שמיעה וכמו דלא מהני בפני שניים וכמו דלא מהני מפי הכתיבה, אך הכתיבה לשמה, דהוי עדות על האיסורין אפשר להעיד מפי שמיעה וכמו דאי"צ בפני בי"ד וכמו דמהני מפי הכתיבה.

כא. יבואר דברי הרמב"ן לגבי פלגינן דיבורא (ח:)

בסוגי' דפלגינן דיבורא - היכא דאיכא דיבור בשטר עם שתי תכנים וחלק אחד אינו מצליח לפעול מחמת העדר (ולא מחמת פסלות חיובית כעד קרוב) ואילולא פלגינן דיבורא, היה כל הדיבור בטל, מחמת קלקול הדיבור, ודיבור שבטל מקצתו בטל כולו.

מבואר ברמב"ן דהוה בין בקומה א' - ב"כח העדות, ובין בקומה ב' ב"כח המגרש", בכח העדות - עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה. וב"כח הפעולה - הקניין", קניין שבטל מקצתו בטל כולו, דהכל היה בטל אילולא הפלגינן.

ובפירוט, לגבי ג' המקרים המבוארים בסוגי' דידן.

א. עבד שהביא גיטו וכתוב בו כל נכסי קנוין לך, דעל עצמו מהני לומר בפ"נ אך על הנכסים יש העדר קיום, וחסר בקומה א' - ב"כח העדות".

ב. הכותב כל נכסיו לעבדו ושייר קרקע כל שהוא - דלרש"י - החיסרון דלא בירר איזה קרקע ויש העדר וחוסר ברירות על איזה קרקע קאי - והוה חיסרון בקומה א' דצריך עדות ברורה, ולתוס' - דאיירי דיש רק קרקע אחת ואמר חוץ מהקרקע הזאת, הוה חיסרון בקומה ב' - בכח הקניין שלא מצליח הקניין לפעול בכה"ג, אך לכאו' הוה חיסרון גם בקומה א' - דאין לעדות על מה לחול.

ג. שכיב מרע שכתב כל נכסיו לעבדו ועמד, דלגבי העבד אינו חוזר דיצא עליו שם בן חורין ולגבי הנכסים חוזר ככל מתנת שכיב מרע מחמת העדר קניין מחמת התנאי שמבטל את הקניין, דבזה החיסרון אינו ב"כח העדות" אלא ב"כח הקניין" ע"י חזרתו.

וע"פ הנ"ל יתבארו עוד, בסוגיית דעד כותי ובסוגייא דערכאות

כב. **יבואר סיבת הפסול בעד כותי** (י.)

כג. **יבואר דברי הגר"ח ברמב"ם, בהא דבשטר קנין אין חסרון של "מפי כתבם"** (י.)

כד. **יבואר לשון הרא"ש בנוסח הגט**

כה. **יבוארו ד' דרכים בפסול ערכאות בגיטי נשים** (ט:, י.)

כו. **יבוארו ד' דרכים בקושיית הגמ' "חספא בעלמא" בשטרי ממון בערכאות** (י:)

כז. **יבואר תרוץ הגמ' "דינא דמלכותא דינא", ולפי זה נפק"מ למכירת שטר ערכאות** (י:)

כח. **יבואר פסול "מזוייף מתוכו" לר"א** (י:)

כט. **יבוארו דברי התוס' מדוע לא מהני בערכאות עדי חתימה לר"א כמו בישראל** (י:)

ל. **יבואר סיבת וגדר התקנה במזוייף מתוכו דערכאות בשמות שאינן מובהקין** (יא.)

לא. **יבואר הא דעדות על דבר שאינו יכול להזדייף הוי דווקא בשטרי ראיה** (יא.)

לב. **יבואר הא דדוקא בשטרי ראיה צריכים העדים לקרוא השטר** (יא.)

לג. **יבואר מח' הרמב"ם ורבותיו האם לשטר הלוואה בערכאות איכא תורת שטר** (יא.)

"ותן לחכם ויחכם עוד"

הרב אברהם ישעיהו קרני שליט"א
נו"נ

בדין קנין חצר בגט ובמציאה

א'. מתני' (עט.): "היתה עומדת על ראש הגג וזרקו לה כיון שהגיע לאויר הגג הרי זו מגורשת. והקשתה הגמ' "והא לא מינטר".

וביאר רש"י את קושית הגמ' "והא לא מינטר - אויר הגג דאתי זיקא ושדי ליה מקמי דלינח וכי לא שדיה זיקא ואירע לו דבר אחר שבא כלב וקלטו או גשמים מחקוהו אמאי קתני מגורשת מן האויר הא בעינן אויר שסופו לנוח".

והקשה הפנ"י ועוד אחרונים, דהלא דין זה דאויר שאין סופו לנוח הוי ספק דלא נפשט בגמ' בב"מ דף י"ד.

ב'. בהמשך המשנה נאמר "הוא מלמעלה והיא מלמטה וזרקו לה, כיון שיצא מרשות הגג נמחק או נשרף הרי זו מגורשת".

והקשתה הגמ' "והא לא מינטר". תירצה הגמ' "א"ר יהודה אמר שמואל כגון שהיו מחיצות התחתונות עודפות על העליונות וכן אמר רבי אלעזר א"ר אושעיא כגון שהיו מחיצות התחתונות עודפות על העליונות וכן אמר עולא א"ר יוחנן כגון שהיו מחיצות התחתונות עודפות על העליונות א"ל ר' אבא לעולא כמאן כרבי דאמר קלוטה כמי שהונחה דמיא א"ל אפילו תימא רבנן עד כאן לא פליגי רבנן עליה דרבי אלא לענין שבת אבל הכא משום אינטורי הוא והא קא מינטר".

וקשה, מה השייכות בין גט בחצר לדין קלוטה כמי שהונחה. הלא בשבת ישנו ענין שיהיה מונח ברה"י, דבעינן הנחה, אך בגט די לנו שיהיה בחצירה, ואויר הרשות עולה עד לרקיע, עי' לקמן ק"ב ע"ב דאויר חצר כחצר.

ג'. בגמ' בע"ב "אמר אביי שתי חצרות זו לפנים מזו פנימית שלה וחיצונה שלו ומחיצות החיצונות עודפות על הפנימיות וזרקו לה כיון שהגיע לאויר מחיצות החיצונה הרי זו מגורשת, מאי טעמא פנימית גופה במחיצות החיצונה קא מינטרה".

וכתב רש"י "במחיצות החיצונה קא מינטרה - רגילה להשתמר הלכך משועבדות הן לה וקנו לה". וצ"ב מהו הפשט שמשועבדות לה, הרי גם ללא זה מהני משום שהחצר שמורה.

ד'. מבואר בסוגיא כאן דהאישה מתגרשת רק כשהגט מגיע לתוך אויר המחיצות (החיצונות). והקשה מכאן הט"ז על הר"ן בדף ע"ח ע"ב דכתב דהא דאויר חצר קונה זהו משום שרשות עולה עד לרקיע.

ה'. עוד נאמר בגמ' בע"ב "שתי קופות זו בתוך זו פנימית שלה וחיצונה שלו וזרקו לה אפילו הגיע לאויר פנימית אינה מגורשת, מאי טעמא דהא לא נח".

וכתב רש"י "דהא לא נח - ואין מחיצות כלי עשוין לאוירן לשמור דאין כלי עשוי אלא להניח בתוכו".

וצ"ב בכוונתו, דאם ס"ל דאויר כלי אינו ככלי צ"ב מדוע זה כך, ואם כוונתו שאויר כלי ככלי אך יש חיסרון של אינו משתמר, צ"ב מה איכפת לן שהמחיצות לא נועדו לכך, והא סו"ס הוא משתמר.

ותוס' הקשו על דברי רש"י אלו דלגביי יין נסך מצינו במסכת ע"ז דאויר כלי קונה.

והנראה בכ"ז, דהנה חקרו הלומדים בגדר קנין חצר, האם פירושו שהאדם קונה ע"י החצר, או דלמא דהגדר הוא שהחצר קונה עבור האדם.

וישנן כמה נידונים דאפשר לתלות בחקירה זו.

נידון א'. נחלקו הראשונים האם שייך דין זכין לאדם ע"י חצר, דהיינו שבעל החצר רוצה לזכות לאדם אחר מציאה שנפלה לחצירו ע"י קנין חצר. שיטת הר"ן בנדרים דף ל"ב ע"ב ששייך. אך שיטת התוס' רי"ד בגיטין דף י"ג ע"א דלא שייך.

ונראה דזה תלוי בנידון דידן. דאם בקנין חצר חשיב מעשה קנין שעושה בעל החצר ע"י חצירו א"כ שייך בזה דין זכין. אך אם הגדר הוא דהחצר קונה עבור הבעלים, א"כ לא שייך בזה זכין לאדם, דהלא אין הבעלים עושה את הקנין.

נידון ב'. נחלקו הראשונים האם בקנין חצר צריך אמירה, דהיינו שיאמר "זכתה לי שדי". בתוס' בב"מ י"א ע"א ד"ה זכתה לו כתבו תוס' דלא בעינן אמירה. אך ברמב"ם כתב(הלכות גזילה ואבידה יז, ח, ובהלכות זכיה ומתנה א-ד, ד-ט) דבחצר שאינה משתמרת בעינן שיעמוד בצידה ויאמר זכתה לי שדי.

ונראה דזה תלוי בנידון דידן. דאם גדר קנין חצר הוא דהאדם עושה מעשה קנין בחפץ ע"י החצר, א"כ בעינן לאימרתו דע"י האמירה נחשב שעושה מעשה קנין בחפץ ע"י החצר, אך אם הגדר בקנין חצר הוא דהחצר קונה לאדם, א"כ לא בעינן לאמירתו.

נידון ג'. נחלקו הראשונים בחצר שכורה, האם החצר קונה את המציאה לשוכר או לבעלים המשכיר. דברש"י בב"מ ק"א ע"ב מבואר דהשוכר קונה. אך ברמב"ם מבואר (בהלכות שכירות ו-ה) דהמשכיר קונה.

ונראה דזה תלוי בנידון דידן. דאם הגדר הוא דהחצר קונה לבעלים, א"כ בשוכרומשכיר החצר תקנה עבור הבעלים של החצר. אך אם הגדר הוא דהאדם קונה את החפץ ע"י החצר, א"כ נראה דהשוכר יקנה, משום דבפועל הוא זה שמשתמש ואחראי כעת על החצר.

נידון ד'. בשיטמ"ק בב"מ כ"ו ע"א הביא בשם תוס' חיצוניות דחצר קונה רק אם החפץ נכנס לחצר אחרי שקנה את החצר, אך אם קנה את החצר כשהחפץ כבר מונח שם לא קנה את החפץ בקנין חצר. והקצה"ח (קצב-ב, רב-ג) הביא דזוהי גם שיטת הש"ך. אך הקשה עליהם מכמה סוגיות.

ונראה דזה תלוי בנידון דידן. דאם החצר קונה את החפץ לבעלים, א"כ יתכן דצריך דהחפץ יכנס לחצר שכבר שייכת לו דאז ברגע שהחפץ נכנס לחצר חשיב שהחצר עושה קנין בחפץ עבור הבעלים. אך אם חשיב שהאדם הוא זה שקונה ע"י החצר, א"כ לא שנא סדר הדברים, דכיון שהקנין האו שהאדם מחזיק את החפץ ע"י החצר א"כ אין חיסרון שהחפץ הגיע לפני קנית החצר.

ובעיקר החקירה נראה לומר, דזהו ההבדל בין חצר המשתמרת לחצר שאינה משתמרת דבעינן שיעמוד בצד שדהו. דהנה במסכת ב"מ דף י"א ע"א נאמר במשנה "ראה אותן רצין אחר מציאה אחר צבי שבור אחר גוזלות שלא פרחו ואמר זכתה לי שדי זכתה לו". ואומרת הגמ' "אמר רב יהודה אמר שמואל והוא שעומד בצד שדהו, ותקני ליה שדהו דאמר ר' יוסי בר' חנינא חצרו של אדם קונה לו שלא מדעתו, הני מילי בחצר המשתמרת אבל חצר שאינה משתמרת אי עומד בצד שדהו אין אי לא לא".

ונראה דבחצר המשתמרת הגדר הוא דהחצר השומרת על החפץ היא תופסת וקונה את החפץ בעבור הבעלים. משא"כ בחצר שאיננה משתמרת דבזה אין החצר תופסת וקונה עבור הבעלים, אלא הבעלים שעומד בצד החצר הוא זה שקונה ותופס את החפץ ע"י חצירו.

ועוד נראה לומר, דבנידון זה פליגי ריש לקיש ור' יוחנן בב"מ דף י' ע"ב, דנאמר שם "אמר ריש לקיש משום אבא כהן ברדלא קטנה אין לה חצר ואין לה ארבע אמות, ור' יוחנן משום ר' ינאי אמר יש לה חצר ויש לה ארבע אמות, במאי קמיפלגי מר סבר חצר משום ידה איתרבאי כי היכי דאית לה יד חצר נמי אית לה, ומר סבר חצר משום שליחות איתרבאי וכי היכי דשליחות לית לה חצר נמי לית לה".

ונראה לבאר, דר' יוחנן דס"ל דחצר מטעם יד סובר דכמו שהאדם קונה ע"י שתופס החפץב ידו כמו"כ קונה האדם ע"י שתופס את החפץ ע"י חצירו. משא"כ ריש לקיש

דס"ל דחצר מטעם שליחות, היינו דס"ל דהחצר קונה את החפץ עבור הבעלים כשליח הפועל עבור המשלח.

והנה למסקנת הגמ' בב"מ י"ב ע"א נאמר "אלא אמר רב אשי חצר איתרבאי משום יד ולא גרעה משליחות, גבי גט דחוב הוא לה אין חבין לאדם אלא בפניו, גבי מתנה דזכות הוא לו זכין לאדם שלא בפניו".

וא"כ נראה לפי דרכינו, דלמסקנת הגמ' מבואר דחלוק גדר חצר במתנה מגדר חצר בגט. דבגט הגדר הוא דהאישה מקבלת את הגט ע"י החצר, משא"כ במתנה ומציאה הגדר הוא דהחצר קונה עבור הבעלים.

ונראה להוסיף בזה ולומר, דכיון שאמרינן דבגט הגדר הוא דהאישה מקבלת ע"י החצר, א"כ בעינן לזה גדר של מעשה קבלה, וכמו שבקנין יד וקנין משיכה והגבהה דהקונה עושה מעשה בחפץ, כמו"כ בדין חצר מטעם יד דבעינן לגדר זה דחשיב שהאישה עושה מעשה קבלה בגט ע"י החצר.

ולפי כ"ז מיושבות כל הקושיות דלעיל.

הקשינו דבמסכת ב"מ ישנו ספק האם אויר שאין סופו לנוח כמונח דמי או לאו, וגבי גט פשיטא ליה דהוי כאינו מונח. וי"ל בזה, דבגט, כיון דחצר מטעם יד לכך בעינן למעשה קבלה ע"י החצר, ולכך כשהגט נמצא באויר שאין סופו לנוח לא נחשב למעשה קבלה ע"י החצר. משא"כ במציאה דשם חצר מטעם שליחות לכך לא בעינן למעשה קבלה.

הקשינו מה השייכות בין דין קלוטה כמי שהונחה גבי שבת לקבלת גט בחצר. וי"ל בזה, דכיון דגט בחצר הוי מטעם יד ובעינן למעשה קבלה לכך בעינן לדין קלוטה, דבזה דהגט נחשב לקלוטה חשיב מעשה קבלה של האישה ע"י החצר. ואומנם למסקנת הגמ' מהני גם אם קלוטה לאו כמי שהונחה, והיינו דלמסקנא עצם זה שהגט משתמר בחצר חשיב למעשה קבלה בחצר.

הקשינו מהו הענין דמחיצות החיצוניות משתעבדות לפנימיות. וי"ל בזה, דאומנם גם ללא זה הגט נשמר בחצר הפנימית, אך מ"מ לא חשיב שהחצר הפנימית אוחזת בגט וממילא לא נחשב שהאישה עושה מעשה אחיזה וקבלה בגט אילולי דהמחיצות החיצוניות משועבדות לפנימיות, דבזה נחשב שהאישה אוחזת בגט ע"י חצירה.

הקשינו לגבי ב' קופות, מהו החיסרון בזה שאין מחיצות כלי עשויות לאוירן לשמור. וי"ל בזה, דאומנם למעשה זה שמור, אך מ"מ צריך שהחצר והכלי יחזיקו את הגט עבור האישה דבזה נחשב שהאישה מקבלת, וכיון שמחיצות הכלי אינן עשויות לאוירן

לשמור לכך לא נחשב שהכלי מחזיק עבור האישה וממילא לא נחשב שהאישה מקבלת את הגט בכלי.

הקשינו מדוע גבי גט אמרינן דמתגרשת רק כשהגט מגיע לאויר המחיצות ולא מהני אפי' למעלה מזה דהא רשות עולה עד לרקיע. וי"ל בזה, דכיון שהחצר קונה מדין יד, ובעינן דהחצר תחזיק את הגט, א"כ אם הגט לא בתוך המחיצות לא נחשב שהאישה תופסת את הגט ע"י החצר.

הרב אברהם ישעיהו קרני שליט"א
נו"נ

הישיבה

יומא כ"ח ע"ב: "א"ר חמא בר חנינא, מימיהן של אבותינו לא פרשה ישיבה מהן, היו במצרים ישיבה עמהן שנאמר "לך ואספת את זקני ישראל", היו במדבר ישיבה עמהן שנאמר "אספה לי שבעים איש מזקני ישראל", אברהם אבינו זקן ויושב בישיבה היה שנאמר "ואברהם זקן בא בימים", יצחק אבינו זקן יושב בישיבה היה שנאמר "ויהי כי זקן יצחק", יעקב אבינו זקן ויושב בישיבה היה שנאמר "ועיני ישראל כבדו מזוקן", אליעזר עבד אברהם זקן ויושב בישיבה היה שנאמר "ויאמר אברהם אל עבדו זקן ביתו המושל בכל אשר לו" - אמר ר' אלעזר שמושל בתורת רבו".

ויש להתבונן, דהנה לא כתוב רק שעסקו בתורה, אלא שישבו בישיבה. ומהו העניין של "יושבים בישיבה"?

חגיגה ה' ע"ב: "רב אידי אבוה דרב יעקב בר אידי הוה רגיל דהוה אזיל תלתא ירחי באורחא וחד יומא בבי רב".

רש"י: "מהלך שלשה חדשים היה מביתו לבית המדרש, נוסע מביתו לאחר הפסח ולומד יום אחד, וחוזר לביתו" וכו'.

וקשה, האם לא היה עדיף שישב בביתו ויעסוק בתורה כל הששה חודשים בהם היה בדרכים. מהו העניין הגדול להקריב ששה חדשים בשביל יום אחד ללמוד "בבי רב"?

מדרש רבה קדושים פכ"ה: "כי תבואו אל הארץ ונטעתם כל עץ מאכל וערלתם את ערלתו" - הדא הוא דכתיב "עץ חיים היא למחזיקים בה", אמר ר"ה בשם ר"א שלא יהיו דברי תורה בעיניך" וכו', אף כך אמר הקב"ה למשה אמור לישראל בני עמקו בתורה ואין אתם מתייראים משום אומה".

תנחומא פרשת קדושים סי"ד: "ונטעתם וערלתם" – הכתוב מדבר בתינוק שלש שנים יהיה לכם ערלים שאינו יכול לא להשיח ולא לדבר, ובשנה הרביעית יהיה כל פריו קודש, שאביו מקדישו לתורה".

וצ"ב מהו ההקשר בין ערלה ללימוד תורה?

ונראה לומר, שהנה "ערלה" פירושה "אטום וסתום" כלשון רש"י בפרשת קדושים: "וערלתם ערלתו" - ואטמתם אטימתו, יהא אטום ונסתם מליהנות ממנו". ובזה הורונו חז"ל שהחפץ לזכות בכתרה של תורה עליו להיות אטום וחתום משאר עניני העולם, וזהו הדמיון בין פירות הערלה ללימוד תורה.

זוהי גם מטרתה ומהותה של הישיבה, שבה ועל ידה יתנתקו הלומדים בה מהסובב אותם, יתבדלו מהמולת ההמון ויהיו טמונים וספונים בין כותליה.

ויתכן שכאן בדברי חז"ל אלו מצאנו מקור לאותם שלש השנים של "ישיבה קטנה", שבהם יושבים בחממת הישיבה, בצורה אטומה וחתומה משאר ענייני העולם, כאותם פירות ערלה האטומים וחתומים.

ב"ק כ' ע"א: "אמר ליה רב חסדא לרמי בר חמא, לא הוית גבן באורתא בתחומא דאיבעי לן מילי מעלייתא".

ומפרש רש"י: "בתחומא - בבית המדרש".

גליון בשם הערוך: "בתחומא פירוש בבית המדרש שהוא תחומה של תורה".

גילו לנו הראשונים כאן, שהשם הנרדף ל"בית המדרש" הוא "תחום". כי היכל הישיבה ובית המדרש הוא הדבר היחיד שתוחם את לומדיו ומונע מהם השפעות חיצוניות.

תנחומא פרשת עקב סוף סימן ח': "אתה תצפון תורתי, באדם שיש לו מרגלית והוא מצפינה כך תהא יגע בתורה, לכך אמר ומצותי תצפון אתך"
(משלי ב'-א')

ויש להבין מה הקשר בין בעל המרגלית שמצפינה לבין יגיעת התורה?

אלא, הלא בשעת מתן תורה כפה הקב"ה על עם ישראל הר כגיגית ואמר להם "אם תקבלו את התורה מוטב", ויתכן שהכוונה שיקבלו וילמדו את התורה כעין הצורה הזאת שטמונים בתוך ההר, שהרי לא רק סיכך עליהם מלמעלה, אלא גם הקיף אותם מכל צדדיהם כגיגית הפוכה הנוצרת בתוכה דברים ומכסה אותם, וכך רצונו יתברך שילמדו תורה בתוך חממה המגינה מהסובב.

וזהו הדמיון למרגלית, שהיושב והעוסק בתורה מוטל עליו לעשות זאת בתוך מקום שמור כמו המרגלית שנמצאת בתוך מקום מוצפן.

רש"י סוף פרשת תולדות: ..."הא למדת, שאחר שקבל יעקב הברכות נטמן בבית עבר י"ד שנים, אבל לא נענש עליהם בוכות התורה, וכו', ולא פירש יוסף ממנו אלא כ"ב שנה, מדה כנגד מדה".

דהיינו שעל אותם י"ד שנה שיעקב אבינו טמן עצמו בישיבתם של שם ועבר לא נענש על חוסר בכיבוד אב ואם, ורק על עשרים ושתים שנה ששהה בדרכים ואצל לבן נענש, למרות שוודאי גם שם למד תורה, וכפי שאמר "עם לבן גרתי" ופירש רש"י: "תרי"ג מצוות שמרתי".

אלא, אמנם לימוד תורה יכול היה לקיים גם אצל אביו, ולכך נענש על אותם כ"ב שנה. משא"כ את אותם י"ד שנה שטמן עצמו בישיבתם של שם ועבר, את זה לא היה יכול לקיים אצל אביו ולכך לא נענש על אותם שנים.

ברכות ס"ג: "אמר ריש לקיש מנין שאין דברי תורה מתקיימים אלא במי שממית עצמו עליה שנאמר: זאת התורה אדם כי ימות באוהל".

מבואר שלימוד התורה באופן הרצוי הינו בתוך "אוהל" המוקף מחיצות.

וכן ביעקב אבינו, כשהתורה רוצה לתאר לנו את דמותו היא מתבטאת בתואר "יושב אוהלים".

וכן מצינו בבלעם הרשע שמשבח את ישראל ואומר "מה טובו אוהליך יעקב".

וכן על יששכר היושב ועוסק בתורה נאמר "שמח זבולון בצאתך ויששכר באוהליך".

בראשית מ"ו כ"ח: "ואת יהודה שלח לפניו אל יוסף להורות לפניו".

מדרש רבה שם: "מהו להורות, אמר ר' נחמיה להתקין לו בית תלמוד שיהא מורה שם תורה, ושיהיו השבטים קוראים בו את התורה וכו' ללמדך שבכל מקום שהיה יעקב הולך היה עוסק בתורה כשם שאבותיו היו עושין".

נמצאנו למדים שצריך אוהל ובית ללימוד התורה. ואכן זוהי הישיבה בה האדם עוסק בתורה כשהוא נתון בתוך אוהל המיוחד לכך.

יש להתבונן מדוע ישיבה לא נקראת "בית-ישיבה" כמו שאומרים "בית-כנסת", ו"בית-מדרש"?

ויש לבאר על-פי דברי בעל המשך חכמה בסוף פרשת ויקהל, שהקשה מדוע בכל כלי המשכן נזכרו הטבעות בלשון "בתים לבדים", ובארון לא נזכר לשון זה של בתים לבדים. ותירץ משום ש"בית" הוא העשוי לדירה, שפעמים הוא בתוכו ופעמים יוצא מן הבית, לכן בשאר הכלים שאינם קבועים לעולם כתוב "בתים לבדים" וכן "בתים לבריחים", אבל בארון, מכיון שקבועים בו לעולם לא כתוב "בתים לבדים".

לפי דברי המשך חכמה יש לבאר, כי "בית הכנסת" נקרא "בית" משום שבאים להתפלל בו ולשפוך שיח ולאחר מכן יוצאים ממנו, ו"בית המדרש" כמוהו, באים אליו ללמוד ולשמוע שיעור ולצאת ממנו. שונה מהם בתכלית השינוי "הישיבה", כי היא מקום שבשעריה נכנסים על מנת שלא לצאת מהאווירה שבה, במפתנה דורכים כדי להיטמן ולהתנתק ולהיבדל. לכך לא יתכן לקרוא לה "בית-ישיבה", כי "בית" ו"ישיבה" הם תרתי דסתרי.

"הישיבה", שמה כך, על שום שמבטאת את הקביעות התמידית. וכדברי הגמ' במסכת סוכה כ"ח: "ת"ר תשבו כעין תדורו, מכאן אמרו כל שבעת הימים אדם עושה סוכתו קבע וביתו ארעי".

וכן מפורש בדברי הפלא יועץ בערך "ישיבה", וז"ל: "תנן מרבה ישיבה מרבה חכמה, ונקרא בשם ישיבה להורות שצריך לישב ולהתעכב שם".

מתבאר שמהותה של ישיבה היא הקביעות וההתעכבות בה, וכמו תיבה ואוהל החוצצים מהחוץ.

ונסיים בדברי רבי יצחק הוטנר זי"ע:

"אין סוף הגדרתה של הישיבה מקום שמתרכזים שם לומדי תורה, זהו עניין של כל בית מדרש, אך ישיבה מתייחדת בזה שהיא מסירת התורה. הוספת שלשלת בטבעת המסורה מרב לתלמיד מתקיימת איפה בישיבה, החייאה מחדש בזעיר אנפין של מעמד הר סיני, דהיינו כמו שבהר סיני נוצרה בריאה חדשה כך הישיבה יוצרת ומולידה בריות חדשות נעלות יותר".

מתורת תלמידי הישיבה

דף ב:

אלחנן שיינברגר

בענין ערעור דלקוחות

אמרו במשנה (ב.) 'אם יש עליו עוררים יתקים בחותמיו'. והתבאר בגמ' שהיינו ערעור דבעל. וכתבו תוס' שגם הלקוחות יכולים לטעון שהכתובה מזויפת. ומסבירים המפרשים כוונת התוס', משום שהיה קשה לתוס' שנכתב במשנה 'עוררים' בלשון רבים, ותי' בגלל שגם הלקוחות יכולים לטעון. וכתבו עוד תוס' כדאמרינן בירושלמי, דאיתא בירושלמי: 'מי עורר, ר' חסדא אמר ערער דבעל ור' יוסף אמר אף הלקוחות עוררים' בשביל שהאשה לא תיקח ללקוח את השדות שהבעל מכר להם קודם.

וביאר הר"ן את שי' תוס' שכל מה שהלקוחות נאמנים זה דווקא בגט לא מקוים, אבל בגט מקוים [כשאמרו בפ"נ] גם הלקוחות וגם הבעל לא נאמנים, אבל בא"י שלא אומרים בפ"נ מסביר הר"ן שמותר לה להינשא שאנחנו לא אוסרים לה להתחתן אבל גם לא מתירים במפורש אך יכולה להינשא.

אולם הר"ן עצמו דחה 'ולא נראה לי משום שכבר פי' שאפי' שלא בפניו טענינן לו מזויף' א"כ הלקוחות לא צריכים לערער משום שעוד לפני שיבואו לערער אנחנו נערער בשביל הבעל, א"כ 'עורר' זה לא הלקוחות אלא הבעל. ומסביר הר"ן דברי הירושלמי שר' יוסף אומר אף הלקוחות, פי' שהלקוחות יכולים לעכב את הגט אבל אצלנו במשנה זה דווקא הבעל.

והק' התוס' יו"ט על הר"ן, למה כתוב במשנה 'עוררים' לשון רבים. ומת' שעוררים בא לחדש שערעור של הבעל זה כמו הרבה עוררים.

וביאר ר' נחום, שאצלנו בתוס' לא התברר אם לקוחות בחו"ל נאמנים או לא, אבל ראינו בתוס' לעיל דף ג' שלקוחות בחו"ל לא נאמנים, משום שכתוב אם יש עוררים וכו' דווקא בסוף המשנה שזה מדבר על א"י אבל בתחילת המשנה שזה מדבר על חו"ל לא כתוב [אם יש עוררים וכו'], משמע שנאמנים דווקא בא"י.

ויש כמה שאלות על מה שהלקוחות נאמנים לערער על הכתובה שהיא מזויפת [לשי' תוס']:

א. האם כמו שהלקוחות נאמנים לומר שהכתובה מזויפת הם נאמנים לגבי שאר השטרות [מלוה או צוואה].

ב. האם כמו שהלקוחות נאמנים לערער על הכתובה, הבעל גם יכול לערער כל פעם שמגרשה, וא״כ אשה לא תקבל כתובה אף פעם שהבעל יערער ויאמר שזה מזויף.

ג. האם האשה צריכה להביא את עדי הכתובה [מזמן הקידושין] בשביל להוכיח שהלקוחות משקרים, משום שאמרנו שגם אם הלקוחות נאמנים היא מגורשת, ויוצא שעדי הגט לא שייכים לכתובה.

ד. למה כשהבעל מערער על הגט הכתובה גם נפסלת ומשמע שזה דבר אחד, וכשהלקוחות מערערים על הכתובה הגט לא נפסל, ומשמע שזה שני דברים.

ה. בגמ׳ לעיל אמרנו שעבד שהביא גט על עצמו ונכסים, עליו נאמן ועל הנכסים לא, ומאי שנא עצמו מהנכסים שבזה נאמן ובזה לא.

ונראה ליישב, שבכל מקום שיש רק לאדם אחד זכויות בדבר, כדי להוציא ממנו צריך ראיה ברורה, אבל אם יש לשניים זכויות בדבר אחד, למי שיש ראיה אפי׳ לא ברורה נאמן, ולפי זה מיושבות כל השאלות, וכמו שיתבאר.

א. בכל מקום אם יש לשניים זכויות בו בעל הראיה זכה, ואם רק לאחד צריך ראיה חזקה להוציא ממנו.

ב. הבעל לא יכול לומר זאת משום שאם כבר הבאנו ראיה שהגט כשר אז האשה מיד מוחזקת בכתובה, שלכל גט יש כתובה, ולהוציא ממנה צריך ראיה חזקה שהכתובה מזויפת.

ג. לא צריך עדי כתובה ומספיק עדי גירושין, אע״פ שראינו שגם אם הכתובה פסולה הגט קיים וזה לא קשור, עדיין אם יש עדי גירושין הגט ודאי כשר, וא״כ יש גם כתובה והיא מוחזקת בקרקע ועכשיו הלקוחות צריכים להביא ראיה חזקה להוציא את הקרקע.

ד. כשהבעל מערער הוא מערער על משהו שגם שלו וגם של האשה, ולכך גם ראיה חלשה הוא פוסל את שניהם [גט וכתובה], אבל בלקוחות שהשדה כבר נמכרה להם רק להם יש כאן זכויות, וא״כ האשה צריכה להביא ראיה ברורה, וא״כ בגט היא נאמנת ובכתובה לא נאמנת שאין לה ראיה חזקה.

ה. ההגדרה היא שבדבר שיש לעבד זכויות וגם יש לו שטר [ראיה חלשה] נאמן, ובנכסים שאין לו זכויות צריך ראיה חזקה.

ולפי כל זה מתורצת קו׳ רעק״א לעיל, שהנה בסוגיא של עבד שהביא גט שכתוב בו כל נכסיי קנויים לך, רש״י מעמיד שמדובר שעכשיו הוא רוצה להשתחרר בביי״ד זה, והתוס׳ רי״ד מוקים שכבר השתחרר בחו״ל וצריך כאן (בא״י) רק להאמין לשטר. ושואל רעק״א למה רש״י לא מעמיד כמו התורי״ד, ומת׳ שלרש״י מובן למה פלגינן דיבורא, שמעיקרו של דבר טוענים מזויף אבל על

עבד מאמינים ועל הנכסים לא מאמינים. אבל לתורי״ד זה לא קשור לפלגינן דיבורא, אלא כאן מאמינים לעבד וכאן לא. ולכאורה קשה שגם לתורי״ד שבעיקרו של דבר טוענים בשניהם מזויף, אבל על העבד מאמינים ועל הנכסים לא. ולפי מה שהסברנו מובן, שעל עצמו [העבד] יש לו זכויות ומספיק השטר ולא טוענים מזויף, אבל לגבי הממון לא מספיק וטוענים מזויף, וזה לא שייך לפלגינן דיבורא,

ור׳ נחום מביא את הר״ן, והק׳ על מה שביאר הר״ן שיש חילוק בין א״י לחו״ל שבא״י לא אסרנו לה להינשא אבל גם לא התרנו, הרי בא״י התרנו לה להתחתן לכתחילה, שכך משמע במשניות שלא צריך לומר כלל בפ״נ. ומת׳ שהר״ן לשיט׳, שנחלקו הראשונים מדוע לא טוענים בא״י, תוס׳ פירשו שמשום עיגונא הקילו, והר״ן והרמב״ן פירשו, משום שאין האשה ממונו של בעלה היא יכולה לטעון כל דבר ואנן לא מנעינן לה מלהינשא. ושם שואל הריב״ש על הרמב״ן איך יתכן כסברא זו, והרי איסור זה יותר חמור מממון ואיך מתירים לה להינשא בלי קיום ובממון אוסרים. ומת׳ שכאן בגט זה לא ספק גמור משום שמסתמא זה לא מזויף, וכמו שהסברנו לעיל שזה דבר ששייך לשניהם ומספיק ראיה רגילה ומתירים לה להינשא, אבל בממון שזה לא שלה וצריך ראיה חזקה וברורה, לא נאמנת משום סתמא.

ולפי״ז אפשר להסביר את הר״ן כאן שסבר שבא״י ׳אנן לא טענינן ליה׳, שטעמו משום שבחו״ל יש ראיה ברורה שהגט כשר משום שאמרו בפ״נ, אבל בא״י אנן לא טענינן, פירוש שאין דין ודאי גט אלא אנן לא טוענים ויכולה להינשא לכתחילה משום שלא צריכה ראיה חזקה, ויש כאן ראיה של סתמא וכדו׳.

• • •

ישראל צבי גרוען

בענין המביא גט ממדה״י צריך שיאמר בפני וכו׳

שנינו במשנה (ב.): המביא גט ממדה״י צריך שיאמר בפ״נ וכו׳. וברש״י (ד״ה צריך) כתב בסו״ד ׳ושליח זה הבעל שעשאו שליח להולכה׳.

הר״ן ביאר כוונת רש״י שרק שליח הולכה צריך לומר בפ״נ ובפנו״נ אבל שליח קבלה אין צריך, והוכיח לזה מזה שאישה עצמה שהביאה גיטה אין

צ״ל, כמבואר לקמן (כד.) ׳אשה מכי מטא גיטא לידה מגורשת׳, היינו דבמתני׳ שם תנן האישה עצמה מביאה את גיטה ובלבד שהיא צריכה לומר בפ״נ ובפ״נ, ומקשה הגמ׳ אשה מכי מטא גיטא לידה מגורשת, ופירש רש״י שם שכיון שכבר נתגרשה ואינה צריכה להביא הגט אלא לראיה בעלמא למה לה לומר בפני נחתם הא לאו שליח היא, אלא דמתני׳ מיירי כשאומר לה הוי שליח הולכה עד דמטית להתם וכו׳. ומבואר שכיון שכבר ניתגרשה בקבלת הגט שוב אינה צ״ל בפ״נ ובפ״נ, וה״ה בשליח קבלה כיון שכבר נתגרשה בשעה שקיבל השליח הגט מידי הבעל א״צ לומר בפ״נ ובפ״נ.

וביאר הטעם דשליח קבלה ואישה שקיבלה גיטה אין צריך קיום, שכל תקנת בפני נכתב היא מחשש ערעור דבעל, וכשמגרש מיד לא חיישי שיחזור בו ויערער, ורק לשליח הולכה חיישי שלא גמר בלבו לגמרי וימלך ויערער, וכל היכא דליכא למיחש לערעור הבעל אין האישה צריכה לקיומו של גט. וכ״כ הרשב״א בדף כד ע״א, וצ״ל שכיון שבא הגט מידו לידה ליכא למיחש לכלום וכו׳, וגם לא חיישינן שמא יבוא הבעל ויתחרט כיון שהגט יצא מידו לידה ובשביל גירושין גמורים נתנו לה, ליכא למיחש בכי האי לאימלוכי. [ומבואר בדברי הריטב״א שם שהמקור לסברא זו הוא מהא דבעל שהביא גיטו א״צ לומר בפ״נ ובפ״נ כדאיתא בדף ה., משום דהשתא מיקט נקיט לה בידה מערער עליה, ומבואר דכל היכא שהבעל עצמו נותן הגט ליד האישה אין חוששין שמא אח״כ ימלך ויערער, והטעם מפני שהוא גומר בדעתו בשעת הנתינה ושוב לא יחזור בו].

וכ״כ הריטב״א להלן דכל שהוא מביא על ידי עצמו לא חיישינן לאימלוכי, אבל כשהוא שולח הגט ע״י שליח פעמים שהוא נמלך ובא ומערער.

והק׳ הפנ״י, שכאן הא ניחא אי כל התקנה מחשש ערעור כמו שפירשו רש״י ותוס׳ להלן, אבל ברש״י ב: (ד״ה ורבנן הוא דאיצרוך) ביאר שרבנן איצרוך למיחש שלא בקיאין לשמה [ואין לומר שרש״י והר״ן אזלי רק אליבא דרבא שפירש משום קיום, כי א״כ מצינו עוד נפק״מ בין רבה לרבא האם בשליח קבלה צ״ל בפ״נ ובפ״נ, ובג׳ אמרי׳ מאי בינייהו ולא קאמר בנפק״מ בשליח קבלה]. עכ״פ צ״ב אמאי דווקא בשליח להולכה מצריך רש״י לומר בפני נכתב, ולכאורה ה״ה דבשליח קבלה נצריך אמירת בפני נכתב שהרי חיישינן שלא לשמה הוא.

והאחרונים ז״ל ביארו תירוץ רש״י באופן אחר (עי׳ מהר״ם שיף בדף כד. ולכאורה זה גם כוונת הפנ״י), שלא תיקנו חכמים אמירת בפ״נ ובפ״נ אלא בשעת הגירושין דהיינו כשהבעל נותן הגט ליד האישה ומגרשה, אבל בשליח קבלה כיון שכבר נעשו הגירושין בקבלת השליח כשמביא השליח הגט לפנינו ונותנו לאישה כדי להיות בידיה לראיה בלבד לא קאי תקנת בפ״נ ובפ״נ.

והביאור בזה עפ״י מה דנתבאר לעיל שדין בפ״נ ובפ״נ תיקנוהו בשעת הגירושין שצריך לומר בשעת הנתינה בפ״נ ובפ״נ.

אבל מדברי הר״ן שהוצרך לבאר משום שבשליח קבלה אין חוששין שמא יערער הבעל, לכאו׳ מבואר דתקנו להצריך אמירת בפ״נ ובפ״נ אפי׳ אחרי שניגמר מעשה הגירושין. וכתבו האחרונים דמוכח דהר״ן סובר שמלבד הדין שתקנו חכמים בשעת הגירושין שצריך לומר בפ״נ ובפ״נ נכלל בתקנה גם שחכמים החמירו לחוש שמא באמת הגט מזויף, ואפי׳ בשליח קבלה שכבר נגמרו הגירושין או שהבעל עצמו הביאו, היה לנו להצריכו לומר בפ״נ לשיטה זו.

הנה ברמב״ם (גירושין פי״ב הי״א) כתב וז״ל, שליח קבלה שהוציא גט מיתחת ידו והבעל אומר מזויף הוא יתקיים בחותמיו, ומבואר שאם אין הבעל מערער א״צ לומר בפ״נ. וא״כ הר״מ סובר כשיטת רש״י דבשליח קבלה א״צ לומר בפ״נ ובפ״נ.

וכן פסק הרמב״ם לגבי אישה שהביאה גיטה שא״צ לומר בפ״נ כמבואר בסוגיא בדף כד. הנ״ל, וכ״כ הרמב״ם וז״ל: אשה שהוציאה גט מתחת ידה ואמרה גרשני, נאמנת. והרמב״ם ביאר שאין האישה צ״ל בפני נכתב וז״ל נתן לה גיטה והרי הגט יוצא מתחת ידה א״צ לומר כלום והרי היא בחזקת מגורשת הואיל וגט שבידה כתוב כהילכתה וכו׳, שאין אנו מכירין כתב העדים ולא ניתקיים אין חוששין שמא זייפה אותו שהרי אינה מקלקלת על עצמה ועוד שהעדים החתומים על הגט כמי שנחקרה עדותן בבי״ד וכו׳, לפיכך מעמיד הגט על חזקתו, ואין חוששין שמא ימצא מזויף כמו שנעמיד הגט בחזקת כשר כשיביא אותו השליח עד שיערער הבעל. ולכאו׳ ביאורו שבגמ׳ (כד.) מבואר שהאישה המקבלת גיטה א״צ לומר בפ״נ כיון דכי מטא גיטא לידה ומגרשה, אך אכתי נחשוש שמא הגט מזויף, וע״ז תירץ הר״מ שאין האישה מקלקלת על עצמה ועוד שהעדים החתומים על הגט כמי שנחקרה עדותן בב״ד לפיכך נעמיד הגט על חזקתו, אלא שבשליח הולכה חששו חכמים שמא יערער הבעל ולא יהיו עדים מצויים לקיימו ולכן תיקנו אמירת בפ״נ, אבל באישה ב״ד לא תיקנו אמירת בפ״נ.

ומסיק הר״מ כמו שנעמיד הגט בחזקת כשר כשיביא אותו השליח עד שיערער הבעל. ולכא׳ כוונתו להוכיח ממביא גט בא״י שא״צ לומר בפ״נ ולא חיישינן שהגט מזויף, והטעם כנ״ל משום שהעדים החתומים על הגט כמי שנחקרה עדותן בב״ד ונעמיד הגט על חזקתו, וזהו גם הטעם שבשליח קבלה שלא יקנו אמירת בפ״נ אין אנו חוששין שמא הגט מזויף.

והמאירי בדף כד. ביאר הטעם שבאישה שהביאה גיטה אין חוששין למזויף מפני שאינה חשודה לקלקל לעצמה, דכל מה דתקינו הכי כדי שלא יקלקלה. ומבואר שזה עיקר החילוק בין

שליח לאישה דשליח חשוד לקלקלה, ולכא׳ לפ״ד המאירי בשליח קבלה ג״כ צריך לומר בפ״נ ובפ״נ.

הראב״ד (בהל׳ גירושין) חולק על הר״מ לגבי אישה שהביאה גיטה, וכתב וז״ל: אומר אני שיתקים בחותמיו אע״פ שלא יצא עליו ערער. וכ״כ בהלן עבדים שם וז״ל הוא מפרש מה שאמרו בגמ׳ אשה מכי מטי גיטא לידה איגרשה לה שאינה צריכה לקיימו ואין זה הדרך וכו׳, שאף אם לא יערער אין להתיר אשת איש ואיסור עבד בלא קיום הגט אלא ודאי צריך לפרש בו דרך אחרת.

והריב״ש פירש, דהראב״ד ביאר הסוגיא להיפך, כיון שכבר נתגרשה שוב אין לה נאמנות באמירת בפ״נ אלא צריך לקיים הגט בחותמיו. וכ״כ הלח״מ שם. ולכא׳ לפי׳ הריב״ש והלח״מ בדעת הראב״ד שכיון שנתגרשה אין לה נאמנות ה״ה בשליח קבלה לפי הראב״ד צריך לקים הגט ע״י עדים, ולא סגי באמירת בפ״נ שהרי כבר נגמרו הגירושין ושוב אינו שליח לגרש.

אבל הלח״מ בהל׳ גירושין כתב טעם אחר בשיטת הראב״ד, שאין האישה נאמנת לומר בפ״נ מפני שהיא נוגעת בדבר, אלא שבמקום שהאישה היא שליח להולכה [כת׳ הג׳ שם], האמינוה משום שלא חילקו חכ׳ בשליח, אבל כשאינה שליח לא האמינוה. אלא לפ״ז יתכן שהראב״ד מודה שנאמן לומר בפ״נ והב״מ כתב שרק באישה עצמה שהביאה גיטא חששו שמא זייפה גיטה ולכן צריך קיום, אבל בשליח קבלה אין צורך לחשוש, ומוקמינן על דין תורה דחזקה דר״ל ולעירעור הבעל לא חששו אלא בשליח הולכה ולא בשליח קבלה כיון שגמר בדעתו לגרש, וכמ״ש הר״ן.

• • •

ישראל יונגר

בעניין טענת מזויף

מבואר בתוס׳ (ד״ה אם יש עליו עוררים יתקיים בחותמיו): אבל כל זמן דלא אתי נישאת על פי הגט ולא טענינן מזויף דמשום עיגונא אקילו בה רבנן ובממונות טענינן מזויף לנפרע שלא בפניו ומיתומים ומלקוחות דאל״כ לא שבקת חיי לכל בריה שיוכל כל אדם לכתוב שטר מלוה ולהחתים עליו עדים מעצמו ולטרוף שלא בפניו ומיתומים ומלקוחות, ותוס׳ דחו דאף דלא טענינן מזויף טענינן פרוע וכו׳. לכאו׳ הפשט הפשוט בדברי תוס׳ שהוכיחו דטענינן מזויף מסברא

דלא שבקת חיי מעצם דין טענינן ליתומים, מפני דשמא לא תיקנו בטענינן כח לטעון טענות דאינם שכיחות, ומזויף זה טענה דאינה שכיחה, ומשו"ה תוס' הוצרכו להוכיח מסברא דלא שבקת חיי, ולאחר שתוס' דחו זאת דמ"מ טענינן פרוע תוס' אומרים דאכתי איכא להוכיח משטרי מכר ומתנה דבהנהו ליכא למיטען פרוע, אלא מוכח דמדלא שבקת חיי דטענינן מזויף, ועוד יש לדקדק מסוף פ' גט פשוט (קעד:) דרב ושמואל דאמרי תרוויהו ש"מ דאמר מנה לפלוני בידי אמר תנו נותנים לא אמר תנו אין נותנים, ואוקמה בשטר דאינו מקוים דאי אמר תנו קיימה לשטרא, ותוס' מוכיחים דאם לא טענינן מזויף אמאי אם לא אמר תנו אין נותנים, והא נקיט שטרא בידיה, אלא מוכח דטענינן מזויף וליכא למימר דטענינן פרוע, דהא רב סבר דמודה בשטר שכתבו א"צ לקיימו וא"כ ליכא למיטען פרוע במיגו דמזויף אלא מוכח דטענינן מזויף.

ומקשה המהרש"א דממה נפשך אי סבירא לן כרב דמודה בשטר שכתבו אין צריך לקיימו, ואין טענת פרוע מיגו דמזויף, א"כ למה הוצרכו תוס' לראיה מסוף גט פשוט הרי מוכח מכח הסברא הראשונה, דהרי דחיית תוס' היתה דאף דלא טענינן מזויף טענינן פרוע, ולרב דא"א לטעון פרוע א"כ מוכח דטענינן מזויף מסברא דאל"כ לא שבקת חיי לכל בריה, שלמה הוצרכו להוכיח מסוף כל הגט הרי לרב דחיית התוס' לסברא הראשונה אינה נכונה וא"כ נשארה הראיה מסברא, ואי לא סבירא לן כרב, מה הוכיחו התוס' מסג"פ טפי מהסברא לעיל, דהא הכא נמי איכא למיפרך דטענינן פרוע, ומ"מ למה הוצרכו תוס' לראיה מסג"פ. ומתרץ על כך רעק"א דמה שתוס' הביאו מסוף גט פשוט אינו עוד הוכחה דטענינן מזויף בממונות דהא כבר הוכיחו שפיר משטרי מכר ומתנה מכח סברא דלא שבקת חיי, וא"כ מוכח לכל השטרות ומה שהביאו בסג"פ הוא כדי שלא יקשה לנו דמי אמר כשתיקנו טענינן תיקנו גם מפני לא שבקת חיי, ומי אמר שסברא זו קשורה בכלל לדין טענינן, דילמא תיקנו בטענינן רק טענות דשכיחות, ואע"פ דפעמים דנתקל בסברא דלא שבקת חיי עדיין אין לש"ח שכיח כ"כ דתיקנו מפני זה דטענינן אלף טענות דאינם שכיחות, ולכן אף דתוס' הוכיחו מסברא דלש"ח דמוכח דתיקנו בטענינן שכן טענת מזויף, תוס' מחפשים לכך מקור מגמ' דאכן מוכח דמשום לש"ח תיקנו טענינן מזויף אף דאינו שכיח, ולכן הוכיחו מסוף פרק גט פשוט, ואף דהתם מוכח רק לשיטת ר' יוחנן ולא ס"ל כוותיה מ"מ מוכח דמסברא דלש"ח תיקנו בטענינן גם טענת מזויף.

לבאו' נראה מקושיית המהרש"א ותירוץ רעק"א דכל אחד הבין הבנה שונה בדברי התוס', מקושיית המהרש"א נראה דהבין דתוס' הביא מסוף גט פשוט עוד הוכחה דטענינן מזויף והביאו מסוף פ' גט פשוט דאכן בטענינן תיקנו נמי מפני לש"ח, וא"כ למה למהרש"א תוס'

הוצרכו לעוד ראיה דטענינן מזויף ולרעק״א לא, לכאו׳ מפני שהמהרש״א יבין דכשתוס׳ הוכיחו משטרי מכר ומתנה ההוכחה שייכת רק לשטרי מכר ומתנה בלבד וא״א ללמוד משם גם לשטרי הלוואה, ולכך הוצרכו תוס׳ לראיה נוספת לשטר הלוואה, ורעק״א הבין דכיון דתוס׳ הוכיחו משטרי מכר ומתנה דטענינן מזויף, א״כ מוכח גם לשטר הלוואה, רק שתוס׳ הוצרכו לראיה דאכן אפשר להוכיח מסברא דלש״ח לטענינן. ובמה זה תלוי האם בשטרי מכר ומתנה מוכח נמי לשאר שטרות, ע״כ נראה לבאר דנחלקו מה הביאור במה דכתבו תוס׳ בתחילת דבריהם דבממונות טענינן מזויף משום דאל״כ לא שבקת חיי לכל בריה, ולכאו׳ קשה למה דלא נאמר בפשיטות דנטען מזויף ע״י הדין דטענינן ליתומים. ויש בזה ב׳ הבנות שונות ונראה דבזה הם חלקו, דההבנה הפשוטה היא כמש״כ לעיל דכיון דמזויף הוא טענה דלא שכיחא לכן תוס׳ הסתפקו דאולי לא תיקנו טענינן אלא רק לטענות הרגילות, ולכן הוכיחו מסברא דלש״ח דמוכח דכשתיקנו טענינן תיקנו גם לטענת מזויף אף דלא שכיחא, ולכן כשתוס׳ הביאו ראיה מפרק ג״פ הוא לאמת את הראיה מסברא, דהא תוס׳ לא אמרו דטענינן ע״י לש״ח אלא דהוא רק הוכחה לגדרי טענינן, וכך הבין רעק״א.

אולם ישנה הבנה שונה בדברי התוס׳ למה לא נטען מזויף מדין טענינן אלא רק מסברא דלש״ח, דנמצא בתוס׳ בכתובות (צב:) בעניין ראובן שמכר שדה לשמעון וכו׳ ואתא בע״ח דראובן וטרפא מיניה דדינא הוא דאתי ראובן וקא משתעי דינא בדיה משום דאמר ליה דמפקת מיניה עלי הדר, והק׳ תוס׳ מה הנפק״מ שיבוא ראובן הא כל מה שיטען ראובן יטען שמעון, ותי׳ דנפק״מ דראובן יטען מזויף בדווקא ולטענת הלווה דבאה מכח טענת ברי תקנו קיום, אך לטענת הלקוחות דטענתם מכח שמא לא תקנו קיום, דהא מן התורה כל שטר נאמן גם בלי קיום, דעדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בבי״ד, הלכך כי תקינו רבנן קיום תיקנו רק לטענת הלווה דהיא בטענת ברי, דמשמע מהתם דטענת מזויף אינה טענה ככל הטענות דכוחה מכח טענת בע״ד, אלא דמדאו׳ לא חשו לטענת מזויף, ורק משום תקנת קיום חשו לטענה זו, אם כן כוחה בא מכח תקנת הקיום וזה תקנו רק למי שטוען בברי, וא״כ גם אם נטען ע״י טענינן דמזויף בי״ד לא יזדקקו לטענה הזאת דהיא באה בטענת שמא, ולכן תוס׳ מוכיחים מלש״ח דאז תקנו קיום אף דהוא לטענת שמא כיוון דלש״ח. כך מבאר ר׳ נחום את האופן הזה, דאם נאמר טענינן יהיה רק מכח שמא ולא יוכל להצריך קיום.

ור׳ דוד פוברסקי מבאר קצת שונה דכיון דהוא מכח תקנת קיום א״כ בעצם דיני הבע״ד אין לו כח לטעון מזויף, א״כ א״א לומר טענינן דזו אינה טענה כלל, ורק מכח לש״ח תוס׳ אומרים דגם כאן תקנו קיום, וכך סובר המהרש״א, ולכן מובן למה אי אפשר להוכיח משטרי מכר

ומתנה לשאר שטרות, דכיון דאינו דין בטענינן אלא האם תקנו כאן תקנת קיום – האם כאן שייך לא שבקת חיי דמכח זה תקנו קיום, וא״כ גם כשהוכיחו לשטרי מכר ומתנה עדיין לא הוכיחו לשטר הלואה דווקא התם דאל״כ דלא שבקת חיי תיקנו קיום אבל היכא דאין לש״ח לא תיקנו קיום, וצריך הוכחה לכל שטר בפנ״ע, וא״כ ההוכחה של תוס׳ מג״פ זה ראיה לשטר הלוואה, וא״כ אתי קושיית המהרש״א, וגם דלפי״ז מובן למה תוס׳ לא הוצרכו למקור לסברת לש״ח דהכא אנו דנים מכח לש״ח עצמו וא״כ איננו צריכים למקור דרק שמש״ח מוכרח דתיקנו טענינן אלא דע״י לש״ח חכמים מתקנים קיום.[דכל תקנת הקיום הוא מפני לש״ח].

והר״ן מביא את התוס׳ בכתובות דחלקו על תוס׳ אצלינו ואמרו דממתניתין משמע לכל שטרות דלא חיישינן למזויף, ודוחה הר״ן את ראייתם ואומר דממתניתין ליכא למיגמר משום שאשה זו אינה ממונו של בעל וברשות עצמה היא להנשא ואנן לא מנעינן לה, ומשמע מדבריו דחולק על התוס׳ דכתבו דהסיבה דכאן לא טענינן הוא דאקילו בה משום עיגונא, ומשמע דבעיקרון שייך גם כאן לומר טענינן, ובר״ן משמע דכאן אי אפשר לטעון כלל, דאין אשה זו ממונו של בעל, ולא כתב בפשיטות כתוס׳ דהכא אקילו בה רבנן. ובהבנה הפשוטה בדברי הר״ן נראה דסבר דהבעל אין לו כוח בעל דין דהאשה אינה ממונו, וא״כ אין כאן דין טענינן דהבעל אינו בע״ד, אך לא נראה לבאר כך בר״ן, דא״כ קשה דהא הר״ן בדף פו ע״א כתב בגט שנכתב בכתב ידו דכשר מדאו׳ דכתב ידו כמאה עדים, ולכאו׳ מתכוון לדין דהודאת בע״ד כמאה עדים דהוא הודאת המתחייב, ואי נימא דהר״ן סבר דהבעל אינו בע״ד א״כ היאך הודאתו תחשב כעדים הרי אינה הודאת המתחייב דהאשה אינה ממונו ואינו בע״ד.

ע״כ נראה לבאר או כביאור א׳ דר׳ נחום מבאר בר״ן או כדעת הגרי״ז, דר׳ נחום מבאר בביאורו הא׳ בר״ן דסובר דיש חילוק בדיני טענינן שלא נאמר לכל בע״ד שהוא, דמשמעות דין טענינן אינה שאם יש אדם דיש לו כח לטעון בדין הזה ואינו כאן דבי״ד טוענים במקומו, אלא דטענינן משמע דבכל מקרה דיש הוצאת ממון מיד בעליו והבעלים אינו כאן שיציל דעל בי״ד מוטל להציל את הממון מהגבייה, וא״כ באמת הר״ן סובר דהבעל הוא בעל דין מכיון דאח״כ היא תבוא ותגבה כתובה, אלא דטענינן לא נאמר אלא היכא דבאים להוציא ממנו ממון, וכאן בעצם זה שנכשיר לאשה את הגט ונתיר לה להינשא, אין לבעל שום הפסד, א״כ אף דהוא בע״ד ואם הוא היה כאן יכל לטעון מ״מ אין דין טענינן כיוון שבעצם הגירושין הבעל לא מפסיד, [וכמו שרוצה ר׳ נחום ליישב המח׳ בין תוס׳ כאן דכתבו דשט״ח דנמצא לא מחזירין אותו למלווה כיון דהלווה טוען מזויף ונפל ואיתרע ואף דהלווה לא נמצא כאן לא מחזירין דאח״כ יתחזק התירא ושוב הלווה לא יוכל לטעון,

והתוס׳ בב״מ כתבו דאם הלווה לא נמצא כאן מחזירין השטר למלווה ואף דאח״כ יתחזק בהתירא, ור׳ נחום מסביר דהתוס׳ כאן סברו דטענינן נאמר לכל בע״ד דיש לו כח טענה דטענינן ליה, וא״כ לא מחזירין למלווה אף דהלווה אינו כאן כיוון דהלווה בע״ד ויש לו כח לטעון, והתוס׳ בב״מ סברו דאף דהלווה בע״ד, מ״מ בדין הזה עצמו אינו בע״ד כיון דבעצם החזרת השטר אינו מפסיד וכמו בסוגיא בב״מ יד. וכתובות צב: וב״ק ח: דראובן שמכר שדה באחריות ואתא בע״ח וטרפה דינא הוא דקמשתעי דינא בהדיה ול״ש אמר ליה לאו בע״ד דידי את דא״ל דמפקת מיניה עלי הדר, והק׳ האחרונים מה ההו״א דאינו בע״ד הרי הוא הלווה - ויסדו ר׳ נחום והקה״י דתקנת השבועה דאשתבע ליה דלא פרעתיך נאמרה רק לבע״ד דיש לו הפסד מהגבייה הזו, וגם בזה מצינו את החילוק בין בע״ד רגיל לבע״ד דאית ליה פסידא מעצם דין זה דישנם תקנות בי״ד דנתקנו רק אם אית ליה פסידא]. ואם כן מובן דודאי הבעל הוא בע״ד, אך מ״מ כיון דלית ליה פסידא לא נאמר בו דין טענינן.

והגרי״ז מבאר בר״ן דבאמת הר״ן סובר דהבעל אינו בעל דין רק שיש לו כח אחר לטעון שהוא בעל השטר, אם כן דינו לטעון בשטר בין להתיר ובין לפסול נאמינו כיון דהוא בעל השטר, ומצד אחד זה באמת יותר חזק מכח בע״ד, שהרי הרמב״ם כותב דאם בא הבעל וערער ולא נמצאו עדי קיום הגט בטל ואם נשאת הולד ממזר, ולא כתב דהוא כבע״ד דאם לא קיימו טענתו נשאר ספק, אלא משמע דערעור הבעל פוסל את הגט לחלוטין, ולכן מבאר הגרי״ז דכח הטענה של הבעל הוא כח אחר שטוען מכח היותו בעל השטר שנתנו לו כח לטעון בשטר טענות אמיתיות, ואם כן דהבעל אינו בעל דין אלא טוען מכח בעל השטר לזה לא תיקנו דין טענינן, כיון דאינו בע״ד רק שיש לו כח חיצוני לטעון בשטר ולא מכח הטענה ולזה לא תיקנו טענינן, ועפ״ז מובן מה שכ׳ הר״ן בדף פו. בצורה אחרת דהר״ן כתב דכת״י כמאה עדים, והבנו בפשטות דכוונתו לדין הודאת בע״ד דהוא הודאת המתחייב, וע״פ מה דביאר הגרי״ז מובן בכוונת הר״ן לדין אחר דכיון שהבעל הוא בעל השטר אם כן יש לו כח לטעון בשטר בין לפסול ובין להתיר יותר משאר בע״ד, ולא דכת״י הוא הודאת המתחייב אלא דכיון דיש כאן עדות מבעל השטר דהשטר נכון א״כ לא צריך עוד עדים דעדותו עצמו יותר חזקה דהוא בעל השטר, אלא דמקשה הגרי״ז דאם זה נכון דלבעל השטר יש כח לטעון מזויף בשטר גם אם אינו בע״ד, א״כ בסוגיא בכתובות צב: מצי אמר ליה לאו בע״ד דידי את משום דאמר ליה דמפקת מיניה עלי הדר, ולהסבר התוס׳ שם הכוונה לטענת מזויף שיטען הלווה, ולמשנ״כ אינו מובן דא״כ יטען הלווה גם אם אינו בע״ד מכח היותו בעל השטר, ולמה הגמ׳ צריכה לסברא דמפקת מיניה עלי הדר דהוא כן בע״ד הרי יש לו כח לטעון גם אם אינו

בע״ד [ונשאר בצ״ע ולפמש״כ אולי אפשר לתרץ].

ומבאר ר׳ נחום את דברי הר״ן באופ״א, דהנה הר״ן לא נקט בלשון טענינן מזויף אלא חישיינן למזויף, וא״כ נראה דהר״ן ותוס׳ נחלקו האם מזויף הוא חשש או טענה, דהר״ן סובר דמזויף הוא חשש ובאיסורים לא נתחדש הדין שבי״ד חוששים למזויף כיון דמסתמא הגט כשר ורק אם בא ערעור בי״ד חוששים כיון דמסתמא הוא לא כשר, אבל בממונות נתחדש דין המוציא מחברו עליו הראיה דבעינן ראיה ברורה וכל זמן דלא אייתי ראיה ברורה לא סמכינן דמסתמא כשר, אלא כ״ז דלא אייתי ראיה דאינו מזויף האי שטרא כחספא בעלמא חשיב, ולכן בכל שטר ממון בי״ד חוששים מדאו׳ דהשטר מזויף, אבל כ״ז רק בממונות, וע״ז הר״ן כתב דממתניתין ליכא למיגמר כיון דהכא הסיבה דלא חיישינן היא מפני שהאשה אינה ממונו של בעל, וא״כ ליכא דין ממון ובי״ד לא חוששים למזויף, אבל זה ודאי דהר״ן לא בא לגרע מהבעל את כח טענת הבע״ד, אלא דהר״ן מירי בחשש בי״ד דהוא אינו שייך אלא בדין ממון אבל ודאי שלבעל יש כח טענה ובזה לא קאי הר״ן.

ולפי״ז נראה לבאר, דתוס׳ דחלקו על הר״ן סוברים דמזויף אינו חשש אלא טענה ככל הטענות, וחלקו דלר״ן מזויף הוא חשש אמיתי מדאו׳, ולתוס׳ הוא טענה רגילה, ולכן הר״ן נקט בלשון דלא חיישינן ותוס׳ בלשון טענינן, ולפי״ז מה דנחלקו המהרש״א ורעק״א הוא מה הסיבה דתוס׳ לא אמרו בפשיטות דבממונות טענינן מזויף מדין טענינן, דלרעק״א הסיבה היא דתוס׳ הסתפקו אי תיקנו בטענינן גם טענה דלא שכיחא ולכן הוכיחו מלש״ח, ולמהרש״א מכיוון דתקנת קיום לא נתקנה אלא לטענת ברי משום הכי תוס׳ לא אמרו דהוא מדין טענינן, דאם בי״ד יטענו מכח טענת שמא ולא יצריך קיום ומשו״ה תוס׳ אמרו מסברא דלש״ח דגם היא מצריכה קיום, [ונכון שלמעשה לרעק״א הוא מדין טענינן ולמהרש״א הוא ע״י לש״ח דמצריך תקנת קיום, אך מ״מ לשניהם ביאור המושג ״מזויף״ הוא טענה ולא חשש]. ומח׳ המהרש״א ורעק״א היא רק בביאור דברי התוס׳ אך אינם חולקים בביאור המח׳ בין תוס׳ לר״ן.

ומבאר ר׳ דוד פוברסקי את מח׳ תוס׳ והר״ן באופ״א ע״פ מה שביאר באופן הב׳ להסביר את תוס׳, דר׳ נחום ביאר דכיוו דתקנת הקיום נתקנה רק לטענת ברי א״א לומר כאן דין טענינן, ור׳ דוד מבאר זאת בצורה שונה, דתקנת קיום היא שנותנת את הכח לטענה, דהא בלא תקנת קיום לא חיישינן לטענתו מכיון דמדאו׳ עדים החתומים נעשו כמי שנחקרה עדותם בבי״ד, וגם דלא חציף איניש לזיופי, וא״כ אין לו שום כח לטעון מזויף דלא חשו לטענתו, ורק אחר דתיקנו קיום טענתו נחשבת לטענה, וא״כ זו אינה טענה שבאה מכח טענת בע״ד אלא זו טענה שבאה מכח תקנת הקיום,

וא״כ א״א לומר ע״ז טענינן מכיון דאין לו בעצמו כח לטעון מזויף אלא רק התקנה נותנת לטענה כח, ומשו״ה תוס׳ אמרו רק דטענינן להו ע״י לש״ח אבל טענינן א״א כיון דזו לא טענת הבע״ד. ועפ״ז מבאר ר׳ דוד פוברסקי דבזה נח׳ התוס׳ והר״ן האם מזויף זו טענה מכח טענת בי״ד או דהיא רק מכח תקנת קיום, דלר״ן מזויף זו טענת בע״ד רגילה ולא עשאוה כספק אמיתי אלא רק דתיקנו קיום לטענתו אבל זה טענת בע״ד, והתוס׳ סוברים דמזויף הוא טענה מכח תקנת קיום ולא שלבע״ד יש כח לטענה. וא״כ מובן למה הר״ן כתב דלא שייך בגיטין דין טענינן כיוון דהבעל אינו בע״ד ואין כאן דין טענינן, אבל בממונות טענינן להו – מכח דין טענינן, והתוס׳ כתבו דרק משום עיגונא אקילו בה רבנן אבל הדין שייך גם כאן, מכיון דתוס׳ סברו דהוא ע״י תקנת קיום, ואם כן גם אם הבעל אינו כבע״ד כמו שכ׳ הר״ן אך מ״מ כיון דתיקנו קיום תיקנו בכל השטרות דיש בהם הסברא דלש״ח, ואם כן עשאוהו כספק בי״ד בכל השטרות וגם אם הבעל לא בע״ד שייך כאן הדין דבי״ד יטענו מזויף, כיון דתיקנו בכל השטרות, ולכן רק משום עיגונא אקילו בה רבנן. ור׳ דוד ודאי חולק על ר׳ נחום דביאר דלר״ן הוא ספק גמור מדאו׳, שהרי הוא כתב דלר״ן אינו כספק מצד בי״ד רק דחשו לטענתו, ומה שביאר התוס׳ דהוא חשש מדרבנן אף דתוס׳ נקטו בלשון טענינן ולא חיישינן בכ״ז אפשר לבאר דתוס׳ לא נקטו חיישינן משום דאינו כספק אמיתי מצד בי״ד דבי״ד חוששים למזויף, אלא דאחר דתיקנו תקנת קיום בי״ד טוענים בשטר מזויף משום תקנת קיום ולא דהוא באמת חשש אלא דבי״ד טוענים כדי להגיע לתקנת קיום.

ולבאו׳ נראה דמה שביאר ר׳ דוד דמח׳ התוס׳ והר״ן קאי רק לשיטת המהרש״א דתוס׳ סברו דהוא מפני תקנת קיום ומשו״ה אפשר לטעון גם בגיטין אף דהבעל לא בע״ד כיוון שהוא מכוח לש״ח ולא מדין טענינן, אך לשיטת רעק״א בתוס׳ דמזויף הוא טענה רק דלא שכיחא וא״כ טענת בי״ד היא מדין טענינן ולא מדין תקנת קיום, ותוס׳ סברו דאכן שייך גם בגיטין לומר טענינן ורק משום עיגונא אקילו בה רבנן, וא״כ א״א לבאר את המח׳ בתוס׳ והר״ן כמו שביאר ר׳ דוד למהרש״א, אלא דלשיטתו דהכוונה בר״ן לדין טענינן ולא לחשש בי״ד, לפי״ז נצטרך להסביר לשי׳ רעק״א את מח׳ תוס׳ והר״ן באופן שלישי, דלעיל הבאנו הביאור הראשון של ר׳ נחום בדברי הר״ן דכאן לא שייך דין טענינן כיוון דאף דהבעל כבע״ד מ״מ כיון דלית ליה פסידא בעצם הגירושין משו״ה לא טענינן ליה, נראה עפ״ז לבאר דהתוס׳ והר״ן נח׳ בגדרי טענינן, דלתוס׳ טענינן משמעו דבי״ד טוענים לכל אדם דיש לו כח לטעון ואינו כאן, וא״כ אף דל״ל פסידא מ״מ טענינן ליה, והר״ן סבר דטענינן משמעו

דכל היכא דבאים להוציא ממון מיד בעליו והוא לא כאן דעל בי״ד מוטל להציל הממון מהגבייה, וא״כ כאן אין דין טענינן כיוון דל״ל פסידא.

ובקצרה ג׳ האופנים שנמצאו לבאר מח׳ תוס׳ והר״ן: האופן הא׳ ביאור ר׳ נחום, דנח׳ אי מזויף הוא טענה או חשש דאו׳ דלתוס׳ הוא טענה ולר״ן הוא חשש דאו׳. האופן הב׳ ביאור ר׳ דוד פוברסקי למהרש״א דנח׳ אי כח טענת מזויף הוא מכח טענת בע״ד או מכח תקנת קיום, דלר״ן הוא טענה מכח בע״ד ולתוס׳ הוא טענה או חשש דרבנן מכח תקנת קיום. והאופן הג׳ לכאו׳ לפי ר׳ דוד פוברסקי לשיטת רעק״א ונמצא בר׳ נחום, דנח׳ בגדר טענינן אי נתקן לכל בע״ד או רק היכא דאית ליה פסידא, ולתוס׳ נתקן לכל בע״ד ולר״ן רק למאן דאית ליה פסידא.

ובעצם דברי הר״ן יש ב׳ שיטות אי סבר דהבעל אינו בע״ד או לא, דר׳ נחום מבאר דהר״ן סבר דהבעל הוא ודאי בע״ד רק דלית ליה פסידא, והגרי״ז מבאר דאכן הבעל אינו בע״ד רק דיש לו כח בעל השטר.

ולפמש״כ נראה דמה שמבאר ר׳ דוד במח׳ התוס׳ והר״ן קאי לדעת הגרי״ז דהר״ן סובר דהבעל אינו בעל דין רק דיש לו כח בעל השטר ובזה לא תיקנו טענינן. ולפי״ז נראה ליישב קושיית הגרי״ז דהק׳ דאם זה נכון דלבעל השטר יש כח לטעון אף דאינו בע״ד, א״כ בגמ׳ בכתובות צב: דתוס׳ ביארו דראובן יבוא ויטען מזויף דרק לטענתו תיקנו קיום דא״כ למה הגמ׳ צריכה לסברא דמפקת מיניה עלי הדר דע״י הוא נהיה הבע״ד הרי הוא יכול לטעון מזויף גם בלא שהוא בע״ד. ולפמש״כ אפשר לתרץ דבזה פליגי תוס׳ והר״ן, דלר״ן מזויף זו טענה מכח בע״ד ולכן סובר דהבעל אף דאינו בע״ד מ״מ הוא בעל השטר ויכול לטעון, אבל תוס׳ סוברים דמזויף הוא מכח תקנת הקיום, וא״כ טענת מזויף לא שייכת דוקא לבע״ד, אלא בכל מקרה דשייך לש״ח בי״ד תיקנו קיום בין לבע״ד ובין אם הוא לא בע״ד, וא״כ מה שתוס׳ כתבו בכתובות דנפק״מ דהלווה יטען מזויף לא קשה, דא״כ יטען אף דאינו בע״ד לא רק מהיותו בעל השטר דהא תוס׳ פליגי על הר״ן וסוברים דהכח לטעון מזויף בא מדין תקנת קיום וא״כ אף דהוא בעל השטר לא יוכל לטעון מזויף אם לא דשייך כאן לש״ח דעי״ז תיקנו קיום, ולכן הגמ׳ אומרת דמשום דא״ל דמפקת מיניה עלי הדר - וא״כ שייך כאן לש״ח ורק עי״ז תיקנו קיום לטענתו ויוכל לטעון, דהתוס׳ פליגי על הר״ן, והר״ן אכן יסבור דהבעל יוכל לטעון מכח בעל השטר כיון דלר״ן הכח לטעון מזויף הוא מכח הבע״ד ולא מתקנת קיום, וזהו המח׳ בין תוס׳ לר״ן, אך אינו מוכרח דאולי תוס׳ בכתובות פליגי על התוס׳ דהכא גם בזה.

ונראה דלפי פירוש המהרש״א בתוס׳ דהטענה היא מכח תקנת קיום,

וביותר לשיטת ר׳ דוד פוברסקי שפי׳ דלתוס׳ כל כח טענת מזויף הוא מכח תקנת קיום, לפי״ז נראה לבאר את דעת רבא בגמ׳ דתיקנו בפנו״נ משום שאין עדים מצויים לקיימו באופן אחר מהביאור הפשוט.

שהביאור הפשוט בדברי רבא הוא דחיישינן שהבעל יערער ולא יוכלו לקיימו, ומשו״ה תיקנו שהשליח יאמר בפנו״נ ושוב לא נחשוש שהבעל יבוא ויערער או שאם יבוא הבעל לא נהמניה, כיון דמדאו׳ לא חיישינן וכו׳ והשליח לא מרע נפשיה ולכן נאמן. אבל לפי המהרש״א לשיטת ר׳ דוד פוברסקי נראה לבאר את דעת רבא באופ״א, דהרי כפי שכ׳ לשי׳ זו תוס׳ סוברים דרבנן תיקנו קיום בכל השטרות היכא דאיכא לש״ח ולאו דווקא לבע״ד, והרי הוא כחשש בי״ד מדרבנן שחיישינן למזויף כדי להצריך קיום, וא״כ כשרבא אומר דתיקנו בפנו״נ משום שאין עדים מצויים לקיימו, פירושו דגם כאן רבנן תיקנו תקנת קיום, וכיון שכך יש כאן חשש דרבנן למזויף, ומה שרבא אומר הוא הטעם לכך שיאמר בפנו״נ, ולא בעינן תרי משום שאין עדים מצויים לקיימו, וזה מה שמקשינן עליה מאי שנא מקיום שטרות דעלמא דבעינן תרי - ותי׳ הגמ׳ מתבאר באופ״א, דכל קיום שטרות דאו׳ בעינן תרי כי הוא חשש אמיתי וכאן מדאו׳ מספיק אחד כיון דלא חציף איניש לזיופי וכו׳ וכאן אין ערעור שמזוייף אלא רק חשש בי״ד ומשו״כ לעניין קיום דאו׳ די לנו בחד כיון דהוא גילוי מילתא שאינו מזויף, ולא שיש ערעור דאז אינו רק גילוי מילתא אלא קיום גמור שבלעדיו השטר בטל, וגם קיום דרבנן לא שייך כאן כיון דאף דרבנן תיקנו קיום אף בלא ערעור מ״מ הכא משום עיגונא אקילו בה רבנן וסגי בקיום דאו׳ דכאן הוא בחד, ומה שרבא אמר הוא דכיון שכאן אין עדים מצויים לקיימו ואי נצריך קיום בתרי היא תיתב בעיגונא משו״ה אקילו בה רבנן ולא תיקנו קיום, ומה שצריך בפנו״נ הוא מדין קיום דאו׳ דכאן שהוא גילוי מילתא סגי בחד, וזה המקור של תוס׳ דכתבו דכל זמן דלא אתי בעל ומערער לא טענינן דמשום עיגונא אקילו בה רבנן ושייך רק קיום דאו׳ ובא״י לא צריך כלל קיום, ולפי״ז יוצא שדעת רבא היא שלכאו׳ היה כאן חשש בי״ד שמצריך קיום גמור ולא תקנה מפני ערעור הבעל, ורבא מסביר למה רבנן אקילו בה דסגי בחד, וזו הסיבה שבכלל אמר בפנו״נ. ומהלך זה מובא בפנ״י ונראה שכך סוברים תוס׳ לפמש״כ.

• • •

שמחה הופקוביץ

שיטת רש"י ותוס' באתיוהו בי תרי

במשנה (ב.): המביא גט ממדינת הים לא"י צ"ל בפני נכתב ובפני נחתם.

והגמ' מביאה מח' טעם הדבר: רבה לפי שבני חו"ל אין בקיאין לשמה, לרבא לפי שאין עדים מצויים לקיימו. והגמ' מביאה שלוש נפק"מ ואחת מהם היא אם הביאו שני שליחים את הגט.

ומבאר רש"י וז"ל: ושניהם נעשו שליחים לגרשה והגט יוצא מתחת ידי שניהם, לרבה בעי למימר לרבא לא בעי למימר שהרי שנים הם ואם יערער בעל הרי הם מצויים לקיימו.

והק' תוס' על ביאור רש"י, שהרי העדים לא נמצאים במקום אחד שנוכל להביא אותם בעת שיצטרכו, הרי הולכים ממקום למקום ואם יבוא הבעל ויערער לא נוכל לעשות קיום.

ויש אחרונים שמתרצים שיטת רש"י שהעדים מועילים בכך שהבעל לא יבוא לערער כי יודע שיש שני עדים.

אבל ק"ק מלשון רש"י שמשמע שזה מצד קיום, שכתב: שהרי שניים הם ואם יערער הרי הם מצויים לקיימו.

והחזו"א מתרץ שיטת רש"י, שרש"י סבר שמספיק שבשעת הגירושין היה אפשר לעשות קיום אפי' שאח"כ ילכו.

ועוד מק' תוס' על רש"י, למה צריך דאתיוהו בי תרי הרי כל שניים מן השוק שמכירים את העדים וחתימתם יכולים לקיימו.

ורש"י בדף טז ע"ב כבר תירץ שאלה זו, דלא סגי בכל שנים מן השוק כי לא פלוג רבנן ותיקנו שתמיד יאמר בפ"נ אף שיש שנים שמכירים העדים וחתימתם, אבל כשהם השלוחים זה שונה מכל שליח כי הם היו בענינים מסתמא.

והוסיף הרשב"א להקשות שאם מדובר בשלוחים המכירים, אז בי"ד צריכים לדעת שהם באמת מכירים אותם [העדים] ואת חתימותיהם, דאל"כ לא מתירים לה להינשא מספק כי אולי לא מכירים, וא"כ אף באתיוהו בי תרי לרבא גם צריך לומר בפ"נ ואז ממילא רבא ורבה מודים בזה, ומהי הנפק"מ ביניהם.

ור' נחום כתב לתרץ בדעת רש"י שמתכון לומר שאם זה שני עדים זה שונה מסתם שליח שמביא גט ממדינת הים, דמשום שיתכן שהעדים האלה מכירים את חתימות העדים יכולים לעשות קיום אבל במביא גט ממדינת הים

שאין אפשרות לעשות קיום, תיקנו שיאמר בפ״נ ובפ״נ. **ובזה מתורצת השאלה הראשונה**, שכיון שיתכן שהעדים כן יהיו שם זה לא דומה למביא גט ממדינת הים. **והשאלה השניה של תוס׳ מתורצת**, כי לא חייב להיות שהעדים מכירים כי מספיק שאולי יודעים שבזה כבר לא תיקנו את התקנה.

התפארת יעקב מתרץ על השאלה הראשונה של תוס׳, שכיון שכל התקנה של בפ״נ ונחתם זה לטובת האישה, כשהעדים מגיעים ומגרשים אותה תיקח אותם לבי״ד ותעשה קיום ואז הבעל לא יוכל לבוא ולערער.

וא״ת הרי ברש״י משמע שאחרי שהבעל יערער יהיו מצויים לקיימו, י״ל שהכוונה כשהבעל יבוא ויערער השטר יהיה מקויים על ידיהם וערעורו לא יהיה בו כלום.

אבל תוס׳ חולק על רש״י ומבאר בשם הריב״א שמדובר שהעדים באו ואמרו שהבעל שלחם וממילא לא נאמן הבעל לומר לא שלחתים.

והקשה הגר״ח שכיון שאין תקנה של בפ״נ אז אין צריך להעיד בבי״ד, ואם כן למה הבעל לא יכול לומר לא שלחתים, הרי כל עוד שלא היתה עדות בבי״ד הוא יכול להכחיש אותם.

ותירץ הברכת אברהם שגם באופן שאין תורת עדות הבעל לא יכול לערער, כי כל מה שיכול לערער זה רק שאין מולו משהו חזק. ואז כיון שאמר לא שלחתי חל ערעור וצריך לברר מה היה באמת. אבל כאן שמעיקרא העדים אמרו שהבעל שלחם, גם אם אין תורת עדות כיון שיש שניים שטוענים נגדו, נחלש ערעורו וממילא לא צריך קיום.

המניד משנה כתב בשם הרשב״א שהשלוחים צריכים להגיד שהבעל שלחם בבי״ד. ולכאו׳ יוצא פה מחלוקת האם אומרים שהם שלוחים בבי״ד או לא, וכ״כ גם החזו״א, ולפי״ז גם אם צריכים העדים להעיד בשעת מסירת הגט, לרבה צריכים גם לומר בפ״נ, ולרבא אינם צריכים לומר בפ״נ אבל צריכים להעיד שהבעל שלחם.

החת״ם מביא בשם המהר״א מזרחי שהריב״א ורש״י לא נחלקו, ורש״י סובר כהריב״א שלא צריך שהשלוחים יקיימו את החתימות אלא סגי בזה שאומרים שהם שלוחים שלו, וזה הקיום של הגט שהרי לא חוששים שמא הבעל זייף חתימות העדים כי לא חשוד להכשילה באשת איש דאורייתא, ומה שרש״י כתב שאם הבעל יערער הרי הם מצויים לקיימו, כוונתו לומר שבזה שאומרים שהם שלוחי הבעל זה הקיום של הגט.

ומבאר החת״ס שכל הנפק״מ בין רש״י לריב״א שלרש״י צריך שיהיו דוקא שניהם שלוחים, ולריב״א אפי׳ אחד שליח ואחד מעיד.

אבל עדיין קשה מלשון רש״י שכתב: ׳ואם יבוא הבעל ויערער הרי הם

מצויים לקיימו', וא"כ למה צריך להגיע לזה שהבעל יערער, הרי בעת שהביאו את הגט אמרו את זה ובזה הגט מקויים, וצע"ג.

• • •

דף ב:

הלל כהן

טעם שעד אחד נאמן לענין מלקות ולא לענין מיתה

מבואר בגמ' (ב:) שעד אחד נאמן באיסורין בגוונא דלא איתחזק איסורא, ובאופן שאתחזק איסורא הגמ' ביבמות מסתפקת בזה. ובשיטת סוגיית הגמ' בגיטין נחלקו הרמב"ן ותוס', דהרמב"ן ס"ל דבאיתחזק איסורא אינו נאמן, ותוס' לומד שגם הגמ' לא פשוט לה, אמנם אם בידו לתקנו לכו"ע נאמן. ובאיקבע איסורא ע"א נאמן לכו"ע. ובדבר שבערוה, אם איתחזק איסורא ודאי לא נאמן. ובלא איתחזק, אם איקבע איסורא לא נאמן, ובלא איקבע איסורא, להרמב"ן לא נאמן ולתוס' ע"פ הרעק"א ע"א נאמן. והנה איתא ברמב"ן שאם ע"א מעיד על חתיכה שלא איתחזק בה איסורא שהיא חלב, ואח"כ בא אדם ואכלה בעדים והתראה, אומר הרמב"ם שחייב מלקות, דע"י ע"א הוחזק שזה איסור וא"כ כשבא זה ואכלה ע"י שניים חייב מלקות. ואע"פ דאין ע"א נאמן לענין מלקות, כיוון שהוא העיד לגבי איסור אכילה, נאמן גם לענין מלקות.

והקשה הפנ"י בקדושין, שכתוב בגמ' שאב נאמן לומר קדשתי את בתי מדכתיב את בתי נתתי לאיש הזה, ואיכא מ"ד שנאמן רק לענין שאם יבוא עליה, אבל אם מישהו בא עליה אינו נאמן לענין שיתחייב מיתה. ושואל הפנ"י מפני מה לא יתחייב הרי האב מעיד לענין האיסור וכתוצאה מזה יוצא חיוב מיתה, ולמה לא יהא נאמן וכדחזינן גבי חלב.

ומבאר רעק"א דיש הבדל בין מיתה למלקות, שרק לעניין מלקות נאמר הדין שהיות שמעיד לגבי האיסור מתחייב מלקות אבל לא בדיני נפשות.

וטעם הדבר, מבאר ר' אלחנן בשם ר' ליב וילקומירר (חותנו של הרב מפוניבז'), דע"א נאמן בדבר שהוא בתוצאה ישירה מעדותו שלא פלגינן נאמנות בדבר שהוא בתולדה, ובזה יש חילוק בין מלקות למיתה דכתב הרמח"ל שבעצם בכל עבירה יש שני חלקים א. נגרם בזה קלקול ולכן באמת התורה אסרה. ב. עבר על מה שהקב"ה אסר

עליו. וחיוב מלקות הוא ע״ז שעבר על מה שאסרה עליו תורה, והראיה שיש עשרות לאוין שיש עליהם חיוב מלקות חמורים יותר וקלים יותר, ומפני מה אין הבדל ביניהם, אלא שהענין הוא שהעונש על שעבר על דברי הקב״ה וכלפי זה אין הבדל בין חמור לקל. ולכן כאשר ע״א מעיד שדבר זה אסור הוא לא נאמן לחדש שזה חפצא של איסור, אלא שהקב״ה אסרו, וחיוב מלקות הוא תוצאה ישירה שאם הקב״ה אסרו יש חיוב מלקות, ולכן נאמן לענין מלקות. משא״כ חיוב מיתה זה לא רק כי עבר על דברי הקב״ה אלא גם כי עשה קלקול החפצא של האיסור, ולכן בעונש מיתה יש חילוק בין העבירות שיש יותר חמורים ופחות חמורים, וא״כ כאשר ע״א מעיד שהקב״ה אסר אשה, כתוצאה מזה יוצא שהבועלה עושה קלקול ויוצא מזה שחייב מיתה, אך זה לא תוצאה ישירה, ולכן על זה כבר לא נאמן שזה לא תוצאה ישירה.

• • •

יהודה כוכב לב

עדי מסירה כרתי

בגמ׳ (ב:) ׳סתם ספרי דדיני מיגמר גמירי ורבנן הוא דאצרוך׳, ומפרש רש״י שהחשש שיהיה גט ששמו כשמו ושמה כשמה ונמלך מלגרש, והקשה ע״ז תוס׳ ׳שאפי׳ נכתב לשמה אינה מגורשת לר״מ בריש פ׳ כל הגט׳, דהיינו שצריך שהע״מ יעידו וידעו שהשליח מונה ע״י הבעל.

והקשה בדו״ח לרעק״א מ״ש ממתני׳ בדף סג: בענין שליחות קבלה שצריך שני כיתי עדים, אחת שתעיד בפנינו על המינוי ואחת שתעיד בפנינו קיבל, ולא צריכים הע״מ לדעת על המינוי.

ולבאורה צ״ע בקושיתו, שהרי יש לחלק בין שני יוסף בן שמעון ששם אין ידוע אם כשר וצריך שידעו הע״מ שהגט כשר.

וכמו שכתב המרדכי לענין זרק גט ואין ידוע אם קרוב לו או לה שאינה מגורשת כי אין עדות כלל, וכן כתב (אות שמג) בשם ר״מ שצריך לקרוא את הגט קודם נתינה כדי שידעו בשעת המסירה שהגט כשר ואם לאו פסול, וא״כ לא מובן מה הקשה רעק״א, שהרי במשנה שם הוחזקו שני יוסף בן שמעון ואין עניין לחשוש סתם, משא״כ כאן שהוחזקו.

אך יש להסביר לפי פירוש האבני מילואים (לא סק״ז) שגם למרדכי במקרה שאדם קידש בתמרה חיישינן

שמא שווה פרוטה במדי, ואפי׳ שהרי הע״מ לא יודעים מ״מ חוששים שיש עדים במדי ששווה פרוטה ואז יש עדים על המעשה ועדים שש״פ, ולא צריך שכל כת של עדים תדע את הכל, ודווקא בזורק או שלא קראו את הגט קודם שעל עיקר המעשה אין עדות ברורה וודאי פסול שיש חיסרון בעדות על המעשה.

ולפי״ז שפיר הקשה רעק״א, שהרי כאן יש לנו עדות על המינוי ויש עדות על הגירושין ולא משנה שהוחזקו שני יוסף בן שמעון כשיש עדות ברורה ומאי שנא מעדות על קבלה.

והנראה בישוב קושייתו, דהנה הרמב״ם כתב ׳אמר לסופר כתוב לי גט לאשתי כתב ונתן לבעל בלי עדים ובא הבעל ונתן לשליח וא״ל תן גט זה לאשתי בפני עדים וכו׳ הרי זו ספק מגורשת׳.

וצריך לבאר שתי נקודות, א. מה חידש כשכתב שצריך למסור בפני עדים. ב. בדיני קידושין הרמב״ם לא כתב שיתן בפני עדים כי זה פשיטא, ומאי שנא.

ויש לפרש, שהביאור בכח של שטר הוא שזה נהיה כמי שנחקרה עדותן בבי״ד, ועי״ז שחותמים מדעת המתחייב משוי ליה דין שטר ואז אין פסול של מפי״כ.

וכן ע״מ חייבים להעיד מדעת המתחייב ועי״ז משווי לה דין שטר, שגם אם ישכחו יוכלו להעיד מתוך סיפור הגט. ולכן שפיר כתב הרמב״ם שצריך עדים על מינוי שליחות בגט כדי שיהיה עדות מדעת המתחייב, משא״כ בקידושין א״צ להעיד מדעת המתחייב כי זה רק לקיום ולחלות הקידושין.

ולפי״ז נ״ל דעת תוס׳ באופן אחר, שמה שכתב שצריך שידעו העדים שעשאו הבעל שליח, זה לא משום שאין כאן עדות ברורה על המעשה, שהרי צריכים להעיד רק על מעשה הנתינה, אלא הכא היינו טעמא משום שאין כאן עדות מדעת המתחייב אם אין יודעים שהבעל עשאו שליח וא״כ לא משווי ליה דין שטר.

וכל זה רק בשליחות הולכה אבל בקבלה אין צורך להעיד מדעת המתחייב [אצלינו - האשה] שאין צריך את דעת האשה לגט.

ועפי״ז נבאר את מש״כ המרדכי שצריכים העדים לקרוא את הגט קודם, שאל״כ לא יעידו מדעת המתחייב ולכן לא יועיל לקרוא אח״כ.

• • •

יודי קידרוף

בדין עד אחד נאמן באיסורים

איתא בגמ׳ (ב:) דלגבי ספק איסורי אשת איש אין עד אחד נאמן להתירה, כגון להעיד לעגונה שמת בעלה וכדו׳.

והגמ׳ רצתה להוכיח מהדין של ׳ספק חתיכת חלב׳ דע״א נאמן, ודחינן דהכא [בחתיכת חלב] נאמן כיון דאינה מוחזקת לא באיסורא ולא בהיתרא, משא״כ אש״א דמוחזקת באיסור, דלמא לא יהא נאמן.

ועוד דחתה הגמ׳, דבאשת איש אמרינן ׳אין דבר שבערוה פחות משניים׳.

וצ״ב מה המקור דעד אחד נאמן.

רש״י (ד״ה ׳עד אחד׳) פירש, דהתורה האמינה לכל א׳ וא׳ מישראל על תרומה, שחיטה ועל ניקור הגיד והחלב.

ובגמ׳ ביבמות (פח.). מבואר הטעם שאם לא נאמין לעד אחד, לא ילך אדם לסעוד אצל חבירו.

והיסוד לדברי רש״י, דבמהמנות שהתורה מצריכה עדות, צריך ב׳ עדים. אבל במהמנות שהתו׳ לא הצריכה ׳עדות׳ [כגון עדות על בשר שהוא אינו חלב], ע״א נאמן.

וכלשון הגמ׳ ביבמות ד׳אם אין גזה״כ לא חוששים׳.

וברש״י בחולין (י:) מבואר שהמקור הוא מהפסוק ״וזבחת מבקרך ומצאנך...ואכלת״ (דברים יב), שמשמע שא״צ עדים בשעת השחיטה.

ותום׳ מבאר דנלמד מהפסו׳ ״וספרה לה״ לעצמה, ואינה צריכה עדים, אלא סומכין עליה. וכן מבואר בתוס׳ ישנים דגם מוכיח מנדה.

יוצא לפ״ז שכל המקרים דסומכין על עד אחד, דוקא אם לא הוחזק באיסור.

והקשה הרמב״ן והרי נדה דמוחזקת באיסור ונאמנת. ותי׳ הרמב״ן ב׳ תשובות: א. דמתוך שנאמנת על עצמה נאמנת אף על בעלה. ב. כיון דא״א להעמיד עליה עדים.

וקשה לדכאו׳ יש לכתוב את התי׳ השני לפני הראשון, דקודם צ״ל מדוע האשה נאמנת ע״ע ואח״כ על בעלה, וצע״ג.

ותום׳ תי׳ דהחילוק מתי נאמן תלוי אם בידו לתקנו כגון תרומה ושחיטה ואע״פ שהוחזק באיסור, משא״כ באשת איש שאין בידה לתקן, ולכן ע״א לא נאמן.

והריטב״א הק׳ גם קושיא זו, שהרי שחיטה שמתחילה הוחזקה

באיסור ואמרינן ע״א נאמן. ותי׳ כתוס׳ שכיון שבידו לתקן נאמן.

דנים הראשונים, מאיזה דין אמרו התוס׳ והריטב״א את הדין של ׳כל שיש בידו נאמן׳.

ויש שר״ל שזה מדין ׳מיגו׳, מיגו שיכול לתקן מאמינים לו שדובר אמת.

אבל כל זה שייך בתרומה ובניקור הגו״ח, אבל בשחיטה מה שייך ׳מיגו׳ והרי לא יכול לתקן.

האחרונים מביאים את דברי הרא״ש שמסביר שזה מדיני׳בעלות׳, שמי שיכול או יכל לתקן יש לו נאמנות מדין בעלים.

המהרי״ק הוסיף על הרא״ש שכל הדין של ׳בעלות׳ שייך בממון אבל ב׳נדה׳ אין דין ׳בעלות׳, שאינה בעלים על גופה, לכן צ״ל דנדה נאמנת שכיון דבידה לטבול אין זה מוחזק באיסור.

וקשה לרע״א ולשמעתתא, דבגמ׳ ביבמות (פח.) אמרי׳ ׳אי דידיה משום דבידו לתקנן׳, א. מדוע לא דחו בטענה שיש לו ׳בעלות׳ כמ״ש הרא״ש, משמע דבעלות לא מוסיפה נאמנות. ב. עוד קשה דהרא״ש להדיא כתב שם ׳דכל אדם נאמן על שלו ואפי׳ איתחזק איסורא וכו׳ הואיל ובידו לתקנו׳, ולא כתב הרא״ש מפני בעלותו.

השערי יושר מיישב דיש לחלק בין ע״א דמעיד לאסור לע״א דמעיד להיתר, דע״א דבא לאסור צריך ׳בעלות׳ בין ע״י קניין בין ע״י כח ׳בידו׳, וזה מש״כ הרא״ש שבעינן ׳בעלות׳. אבל שהע״א בא להתיר לא יועיל ׳כח בעלים׳, אם הבעלים אין בידם לשנות, אלא צריך שיהא בידו לפעול משהו או לתקן, כמ״ש הרא״ש ביבמות.

• • •

ישראל דוד אוחנה

בעניין דאתיוהו בי תרי

בדברי הגמרא (ב:) ׳מאי בייניהו דאתיוהו בי תרי׳ מבאר רש״י שמגיעים לבי״ד שני שליחים, לרבא לא צריך לומר בפ״נ כי יוכלו לקיים אבל לרבה שזה מדין לשמה לא יועיל שיקיימו.

ותום׳ שואל שתי שאלות על רש״י:

א. שהרי הם לא מצויים פה כי הרי הם מביאים את הגט והולכים.

ב. מה שונה השלוחים משניים בשוק שמכירים את החתימות.

אלא מפרשים תוס׳ שהפשט הוא שזה שמעידים שהבעל שלח אותו זה

הקיום כי הבעל לא יכול להגיד לא שלחתי כי הם מעידים ששלחם, ולכן לא חוששים שהבעל יבוא ויטען מזויף.

ובדין זה מבואר בטור סימן קמ״ב סעיף י״ח בשם הרמ״ה שבאופן שהשליחים מודים שהבעל נתן להם את הגט צריכים להיות גם עדי מסירה, פירוש שצריכים לראות שהגט נמסר לאישה ולא יכולים עדים אחרים להעיד על זה מדין ׳דבר ולא חצי דבר׳, פירוש שיש דין שעד שמעיד עדות לא יכולה כת אחת להעיד חצי וכת שניה תעיד חצי אלא צריך שכת אחת תעיד את כל העדות. וסובר הרמ״ה שהוא הדין כאן, שאם נעיד רק שהבעל נתן את הגט וגירש ואנחנו שליחיו יש חצי עדות כי עדיין לא ראינו שגם הגט נמסר ליד האישה, ולכן צריכים להיות גם עדי מסירה.

ולכאורה ק״ק לפ״ז, שהרי מבואר בגמ׳ לקמן דף סג ע״ב שאישה שאמרה התקבל לי גיטי צריך שתי כתות עדים, כת אחת להעיד שאמרה בפנינו לקבל לה וכת שניה תעיד שהשליח קיבל וקרע את הגט. ולכאורה כל כת מעידה חצי עדות שהרי כת אחת מעידה שהאישה מנתה שליח וכת שניה מעידה שהשליח קיבל, ואם כך לפי הפשט של הרמ״ה קשה.

ובאמת אף לולא שיטת הרמ״ה דברי הגמ׳ צריכים ביאור, הרי ודאי שיש דין כזה של עדות ולא חצי עדות ושם הגמ׳ מדברת בחצי עדות ואעפ״כ כשר.

אלא אפשר לומר בגדר דין עדות ולא חצי עדות שאם העד ראה את כל המקרה או בכל ציור אחר ומעיד חצי זה לא עדות, אבל אם זה מה שהעד ראה זה לא נחשב חצי עדות [ואם ככה גם אצלנו בסוגין לא צריך שיהיו גם עדי מסירה כי אין חצי עדות כי הם העידו על מה שראו].

אבל הרמ״ה לא סובר כך, כי הוא אומר שאע״פ שעדיין לא ראה המסירה צריך לראותה, ואם הדין שעד שראה חצי מעשה יכול להעיד חצי, למה צריך לראות את המסירה.

וקשה עוד על הרמ״ה שמשמע מתוס׳ והרבה ראשונים שהסברא פה בבי תרי שהעדים מעידים שהבעל שלחם וזה קיום, כי כל החשש הוא שהבעל יגיד שלא שלח אותם וכשמעידים שהבעל שלח זה קיום הגט. והרי לא מצאנו בשום מקום שבקיום צריכים להיות העדים מעידים גם על המעשה עצמו, כי קיום זה עדות שלימה, ואין פה שום סברא של חצי עדות.

אלא שבאמת מוכח מהרשב״א שזה לא מדין קיום שהרשב״א מסביר בדברי הגמ׳ (דף ה׳ ע״א) ׳ומה אילו יאמרו בפנינו גירשה מי לא מהימניה ליה׳, והרשב״א מבאר שלכן אסור שהשליחים יהיו קרובים.

ומסביר הגרש״ר שזה לא דין של קיום אלא זה עדות על הגירושין לכן

הגמ׳ אומרת מה אילו יאמרו, ולפי״ז אם זה לא קיום שייך לומר שיש פה חצי דבר

ובאמת צריך להבין שאם בגלל זה הבעל לא יכול לטעון אז יש כאן קיום, ולפי״ז אם זה קיום אז למה צריך שיהיה גם בעדי מסירה.

ואכן בפשט הגמ׳ (שם) יש את החתם סופר ואת המחנה אפרים שמסבירים שהרי אין יכולים להעיד שהבעל שלח אותם, והרי הם בעלי דברים שגם הם קשורים לעדות שמעידים על עצמם שהיו שליחים ואיך נאמנים.

וזה הגמרא מתכוונת להגיד שבגלל שיש להם מיגו נאמנים, והמיגו הוא שאילו יאמרו בפנינו גרשה נאמין להם, פירוש שלא יזכירו שהיו עדים אלא הוא גרש בפנינו, וזה שלא אמרו את זה אלא אמרו שהבעל נתן לנו ושלח אותנו נאמנים.

אבל עדיין תמוה למה צריך להגיע למיגו, שלכאורה אין לומר שנחשבים ׳בעל דברים׳ כי הם מעידים שהבעל נתן להם ומזה משמע שגם מינה אותם שליח, אבל אם לא מעידים שמינה אותם שליח.

אלא צריך לומר כמו שפירש הרשב״א, שקיום פירושו שאני מקיים שלא יבואו ויטענו חשש מזויף, אבל כאן אני לא מקיים אלא רק מעיד שהבעל גירש וממילא יוצא שא״א לטעון מזוייף, שכמו שלעניין שמעידים שהבעל שלח התבאר שהם לא בעלי דברים כי לא מעידים על עצמם הוא הדין כאן שזה לא נקרא קיום.

ולפי זה אפשר לתרץ שיטת הרמ״ה, שאמנם קיום זה עדות גמורה, אבל פה זה לא קיום אלא עדות על גירושין, וזה חצי עדות כי יש פה עדות על גרושין ולא על מסירה. אבל עדיין נשאר קשה על הרמ״ה מהגמ׳ בדף סג: וצ״ע.

• • •

נפתלי אלחנן יונה

בענין אמירת בפ״נ ובפ״נ בשיטה רבה

שליח שמביא גט ממדינת הים צריך לומר שנכתב בפניו ונחתם בפניו. וביאר רבה בגמ׳ שהטעם הוא מפני שאין בקיאין לשמה, ואנו חוששים שהגט לא נכתב בכשרותו לשם האשה המדוברת, ומטעם זה הצריכו את השליח שמביא את הגט ממדינת הים להעיד בפנינו שהגט נכתב ונחתם ׳לשמה׳.

ופירש רש״י (ד״ה שאין בקיאין לשמה) דמה שאין בקיאין לשמה זה מפני שבני מדינת הים אינם בני תורה ולכן

אינם יודעים שצריך לכתוב את הגט 'לשמה'. וכן פירש רש"י שע"י אמירת בפ"נ ובפ"נ יודעים אנו שהגט נכתב לשמה משום ששואלים אותו אם ראה את הכתיבה ואם נעשתה לשמה, והוא אומר אין.

ובתום' (ד"ה לפי בקיאין לשמה) תמה על פירוש רש"י, דאם בני מדינת הים אינם בני תורה א"כ מדוע רבה ביאר שהחשש בכשרות הגט זה רק שלא נעשה לשמה, לכאו' צריך לחשוש לעוד דינים הפסולים בעצם מהות הגט כגון: מחובר, שינה שמו ושמה וכן נכתב ביום ונחתם בלילה דהא אינם בני תורה. ואם תתרץ שכיון שזה יותר מצוי נקטו זאת ובאמת חוששים להכל, הרי לכאו' בגמ' להלן (ט.) מבואר שדין לשמה כלול במוליך ומביא (לפי רבה), ולא כדין מחובר, ומוכח שאמירת בפ"נ ובפ"נ היא רק על דין לשמה בלבד ולא חוששים לשאר הדינים.

ולכן פירש ר"ת 'שאין בקיאין לשמה' פירושו שלא דרשו את דין לשמה מהפסוק "וכתב לה", ולא נראית להם עיקר הדרשה, אולם בכל ההלכות בקיאין.

דבר נוסף שחולק תוס' על רש"י זה שלא צריך לשאול את השליח האם הגט אכן נכתב לשמה, אלא 'סתמא לשמה קמסהיד' [וזה מכח ב' קושיות שנבארם בהמשך].

ומבארים המהרש"א והמהר"ם שי"ף והרעק"א שההקשר בין שני חלקי התוס' הוא, שהתוס' לשיטתם דכיון שכל החשש הוא רק על דין לשמה ולא על שאר דינים א"כ שמעיד שבפ"נ ובפ"נ - 'סתמא לשמה קמסהיד'. אולם לפי רש"י שהחשש בכשרות הגט היא על כל הדברים שפוסלים בגט א"כ מי אמר שמעיד על דין לשמה, ולכן צריך לשאלו וא"א לומר ש'סתמא לשמה קמסהיד'.

ובאמת שהתירוץ על רש"י מהגמ' בדף ט ע"א, מבואר בראשונים, דהרי למס' הדברים השתנו ולא חוששים לכל החששות בכשרות הגט מפני 'שסתם ספרי דדיני מיגמר גמירי', וא"כ לומר שהסופר כתב לא בהכשר לא אומרים ולכן רק בדין לשמה שהוא אינו תלוי בסופר כי הרי גם אם הסופר יכתוב לשמה לאדם אחד זה טוב ולשני זה לא טוב, א"כ חוששים שמא יקח זאת מאדם אחר כמו שפירש רש"י למס'.

ולסיכום הדברים, לשיטת רש"י בהו"א החשש הוא חשש דאו' שהסופר עצמו יכתוב לא בהכשר ולכן חוששים לכל הפסולים בגט. אולם למס' שמדאו' אין חשש כי סתם סופר אכן כותב את הגט כהלכתו וכל החשש הוא רק מדרבנן שמא מצא גט מאדם אחר כי רק רוב בקיאין ולא כולם, וממילא אתי שפיר שהחשש הוא רק בלשמה שזה לא תלוי בסופר ולא קשיא מדף ט ע"א.

ומבארים הראשונים עוד, דאע״פ שאין חוששין לשני יוסף בן שמעון כל עוד שלא הוחזקו בעיר, כאן כיון שיש מיעוטא דמיעוטא כן חוששים, כלומר בצירוף שני החששות, חדא שאולי יש עוד יוסף בן שמעון באותה העיר ומצא את הגט שלו, וכן אולי הסופר כתב שלא לשמה, דהרי לא כתוב בגמ׳ ׳כל ספרי׳ אלא ׳סתם ספרי׳ וכו׳ וצריך לחשוש למיעוט סופרים שלא כותבים לשמה.

ובאמת דצ״ל מדוע תוס׳ שאלו על רש״י מהגמ׳ בדף ט ע״א דהרי למס׳ השתנו הדברים כדפירשנו, וכך תמה הפנ״י.

ומתרץ הפנ״י דהתוס׳ אזלי לשיטתם, שלמסקנא כל חשש לשמה אינו חשש אמיתי כי לא חוששים לשני יוסף בן שמעון כל עוד שלא הוחזקו, וכל החשש הוא זה שמא הבעל יערער ויוציא לעז שהסופר כתב להתלמד והוא החתים עליו עדים, כי לא היה בקי בלשמה, וא״כ לפי״ז מאותו הטעם הבעל יכול להוציא לעז על שאר דיני הגט ויאמר שלא ידע את הפסול.

ובביאור החלק השני בתוס׳ בענין ׳סתמא למשה קמסהיד׳, הר״ן הביא בזה שני פירושים, א. מפני שאומר לעצמו השליח מפני מה אמרו חכמים שאני יעיד על הגט שנכתב בפני כנראה שיש כתיבה וחתימה שפסולים בגט וזה לשמה, ולכן ׳סתמא לשמה קמסהיד׳ כי אם הגט לא נכתב לשמה יאמר לנו. ב. שהרי אם אומר השליח ששלח אותו הבעל והוא ראה את הכתיבה ואת החתימה, א״כ אנו תולים שהבעל כתב והחתים את הגט כי לא מצוי שראה את הכתיבה ואת החתימה אצל בעל אחר, ולבוא ולומר שהבעל עצמו זייף את החתימות לא אומרים, דאין אדם עשוי להכשיל את אשתו, ואם לא רוצה לגרש לא היה מגרש את אשתו.

ומבאר הרעק״א דמובן מדוע רש״י בהתחלה פירש ששואלים אותו האם נכתב לשמה, ולבסוף פירש ד׳סתמא לשמה קמסהיד׳, מפני שלמס׳ השתנה החשש בכשרות הגט והוא רק על דין לשמה, ולכן ׳סתמא לשמה קמסהיד׳, דלא כהו״א דאז החשש על הכל ולכן צריך לשאלו וכפי שביארנו.

ומוסיף הרעק״א דלפי שני המהלכים בר״ן א״א לומר ש׳סתמא לשמה קמסהיד׳ אם החשש הוא על הכל, דלפי הפשט הראשון השליח יאמר לעצמו מה שאני מעיד על הגט שנכתב בפני זה מפני דין מחובר ולא ידע שזה מדין לשמה או להיפך, וכן לפי הפירוש השני דהרי אין ראיה מדברי השליח שאמר בפ״נ ובפ״נ אלא לענין שהבעל הוא כתב את הגט, אולם מנין שכתב זאת בהכשר דהרי ׳סתם ספרי דדיני׳, להו״א אינם גמירי ע״כ.

ולגבי עצם קושיות התוס׳ על רש״י ב׳סתמא לשמה קמסהיד׳, במה שהק׳ שנאמר איכא בינייהו באופן שלא שאלו אותו וכן שלא כתוב שצריך לשאול אותו, מתרץ הברכת אברהם דנראה שהתוס׳ למדו דלרש״י מה

ששואלים אותו זה היה עיקר התקנה, שהשליח יאמר בפ״נ ובפ״נ ואנו נשאל אותו האם נכתב לשמה, ולכן תוס׳ שואלים שנגיד איכא בינייהו. ומה שלא כתוב ששואלים אותו, רש״י למד שאין השאלה מעיקר התקנה אלא דתקנו לומר בפ״נ ובפ״נ ועי״ז ממילא זה יגרום לבי״ד לשאול אותו האם הגט אכן נכתב לשמה. והנפק״מ לדינא בזה, דאם לא שאלו אותו לא הוי בכלל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בגיטין, ולכן א״א לומר איכא בינייהו, וכן מטעם זה הגמ׳ לא אמרה שצריך לשאול אותו כי אין זה מעיקר התקנה.

עוד יש לתרץ מדוע לא אמרו איכא בינייהו, ע״פ התוס׳ בדף ג ע״א שכל מה שהגמ׳ אמרה איכא בינייהו זה דוקא באופנים דלמר צריך לומר ולמר לא צריך.

• • •

דף ג.

זאב פרנקל

הטעם שאין הסופר פוסל משום עדות שבטלה מקצתה

איתא בגמ׳ (ג.): מאן תנא דבעי כתיבה לשמה ובעי חתימה לשמה, אי ר׳ מאיר, ר׳ מאיר בעי חתימה לשמה כתיבה לא בעי לשמה, דתנן אין כותבין במחובר לקרקע כתבו על מחובר לקרקע תלשו ונתנו לה כשר.

והסברא של ר׳ מאיר שחתימה בעי לשמה, שבכך שהעדים חותמים על השטר [הגט] מתברר שכל מה שכתוב בשטר נכון, וזה הספר כריתות שהתורה דיברה עליו. ולכאורה קשה, איך ר׳ מאיר מיישב לשון הפסוק שהרי כתוב ״וכתב לה״ ולא כתוב וחתם לה, ועל זה מחדש ר׳ מאיר שכוונת הפסוק ״וכתב לה״ נאמר על החתימה ולא על הכתיבה.

ואיתא בהמשך הגמ׳ ״יש בו זמן ואין בו אלא עד אחד... ואם ניסת הולד כשר׳. ומבאר רש״י (ד״ה אין בו אלא) וז״ל ׳כתב ידי הסופר׳, וביאורו שהולד כשר למרות שהיה רק עד אחד כי כתב ידי הסופר כעדות דמי ומעיד שהיה פה נישואין כשרים [בדיעבד].

ומקשה רעק״א, שהכלל הוא עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, ומטעם זה אם יש לנו שני עדים כשרים אבל יש עד שלישי שהוא חשוד כגון על גזל הוא מבטל את שני עדים הכשרים

מתוך הכלל שעדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, ואם כן קשה מדוע הגמ׳ לא תירצה אליבא דר״מ שהוא התנא שסובר שבעי כתיבה וחתימה לשמה, שהרי רש״י מבאר שהסופר יכול להיות עד ע״י הכתיבה, וכיון שהסופר לא כתב לשמה, אם כן מבטל את העד הכש, מתוך הכלל שעדות שבטלה מקצתה בטלה כולה.

ומכח שאלה זו, היה קשה לי שהגמ׳ לקמן כותבת שמצאו באשפה כשר, ומדוע כשר, הרי הסופר נחשב אחד מן העדים והסופר הרי לא כתב לשמה.

אלא נראה לי לתרץ על פי פירוש תוס׳ שמבארים שלא מצוי שסופר שכתב גט להתלמד יזרוק את הגט לאשפה, כי אחרי שכותבים גט להתלמד קורעים את הגט שלא יזדמן שמישהו ימצא את הגט ויהיה שמו כשמו ושמה כשמה, ולכן אם מישהו מצא באשפה כשר, כי חשש רחוק ששייך לאחר.

ומתרץ רעק״א שיש לחלק, שעד אחד שלא חתם לשמה שפוסל את העדים האחרים, אבל הסופר אינו פוסל.

ומבאר הקהלות יעקב (גיטין סימן ה) את תירוצו, שכל הכלל שאומרים שעדות שבטלה מקצתה בטלה כולה זה רק במקום שעד עצמו פסול כגון גזלן, אבל כשרק משהו בגט פסול אז לא אומרים את הכלל עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, ולכן הסופר יכול להיות עד גם שלא כתב לשמה כי זה לא בעיה בו אלא בעיה בכתיבת הגט.

והקהלות יעקב מתרץ, שראינו לעיל מחלוקת רש״י ותוס׳ בעטם שרבנן הוצרכו לומר בפני נחתם ובפני נכתב: רש״י ביאר שאנו חוששים שאולי ימצא גט שנכתב לשם מישהו אחר ושמו כשמו ושמה כשמה. ותוס׳ מפרשים, שאנו חוששים לגט שלא נכתב לשמה כגון סופרים הכותבים גיטם כדי להתלמד ויעבור בשוק וישמע ששמו כשמו ושמה כשמה ויגרש אותה באותו הגט שנכתב שלא לשמה. ומעתה יש ליישב גם לרש״י וגם לתוס׳, שלפי התוס׳ הסופר לא פוסל את העדות כי כתב רק כדי להתלמד ואין פסול בסופר עצמו, ולכן לא פוסל את הגט. ולפי רש״י גם אינו פוסל, כי טעם הפסול משום שלא נכתב לשמה, ואין בעיה בסופר עצמו, אלא יש בעיה בכתיבת הגט, וזה לא פוסל את העדים האחרים.

אבל קצת קשה לפי תוס׳ (ד״ה סתם ספרי דיני מיגמר גמירי) שתוס׳ כותב שלא חוששים אבל בגלל שיש מעוט סופרים שלא בקיאין בלשמה כן חוששים. ואם כן חוזרת שאלת רעק״א מדוע לא תירצנו כר״מ, הרי אם הסופר לא יכול להיות עד והוא מבטל את העד השני צריך גם כתיבה לשמה. אלא ע״כ צריך לתרץ את תירוץ רעק״א שרק שעד שכל תכליתו לא כשר רק אז אומרים עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, אבל היכן שרק כתיבת הגט לא כשרה [כגון נכתב שלא לשמה] אז לא אומרים את הכלל עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה. [ולכאורה תירוצו של הקהלות יעקב צ״ב].

דף ג:

ישעיהו היינמן

בעניין כתב ידו

שנינו (ג:) כתב בכתב ידו וכו', פסולין ואם ניסת הולד כשר. פי' שאם כתב בכת"י בדיעבד כשר אפי' בלא עדים.

וצריך להבין אמאי, הרי צריך עדים על השטר כדי ליתן עליו שם שטר.

רש"י לקמן (פו.) מפרש שכתב יד מועיל בלי עדים מגזיה"כ דכתיב "וכתב ונתן" שהבעל כותב.

ותום' מפ' כיון שאין לך חתימה גדולה מזו.

וביאור הדברים, שרש"י ותוס' נחלקו מה הדין כשהבעל כותב בכתב ידו, האם בעינן עדים או לא. לרש"י לא צריך עדים כלל כי יש גזיה"כ, ולתוס' צריך עדים, וכאן כתיבת הבעל היא העדות.

ויש לדון בזה נפק"מ לשטר קידושין שכתב בכת"י ואין עדים, מה דינו.

ונראה לומר שלרש"י צריך עדים, כי רק בגט דרשינן וכתב ונתן, אבל בקידושין שאין גזיה"כ צריך עדים. וכך כתב הרשב"א ביבמות (לא:).

אך לתוס' לכאו' נראה שא"צ עדים כיוון שכתיבת הבעל היא העדות, וא"כ מסתבר שאין חילוק בין גיטין לקידושין ובשניהם יועיל כת"י, וכך משמע בתוס' ביבמות (שם).

אבל באמת גוף הבנת דבריהם צריך ביאור, שהרי צריך עדים וליכא, אלא לכאו' היה מקום לומר שהודאת בע"ד כמאה עדים דמי ולפיכך שפיר יש להחשיב את חתימתו כעדות, משום ההודאה הכתובה בו, אך לפי"ז יועיל רק בגיטין שזה יוצר חוב לבעל אבל בקידושין לא יועיל.

ומכל מקום כל זה נכון רק אם נאמר שמועיל מדין הודאת בע"ד, אבל א"א לומר כן, כי תוס' בדף ד. כתבו שזה חוב לאשה, בקידושין - שאוסרה אקרובים, ובגירושין - אוסרה אכהן, ואם ההודאה יוצרת חוב למישהו אחר לא מועיל הודאה.

ועוד, שלפי"ז לא מיושב לשון התוס' 'אין לך חתימה גדולה מזו', אמאי נקט לשון חתימה.

ומבואר, שזה לא מצד הודאת בע"ד, וא"כ אמאי כתב יד הבעל מועיל, וגם עדות אין כאן, כי אין כאן שניים, ובדבר שבערווה צריך שניים מגזירה שווה דבר דבר, שנאמר "כי מצא

בה ערוות דבר" ונאמר "ע"פ **שניים** עדים יקום דבר".

ואם תימצי לומר שלשון תוס' לא קשה כי חתימה זו עדות, אמאי תוס' נקט **לשון** חתימה ולא עדות.

והנראה לבאר בזה כדברי הרא"ש, שכתב שראה ברי"ף שכתב את נוסח הגט וכתב בלשון 'איך', דהיינו שהעדים כותבים את השטר, דיש שני סוגי גיטין, שטר 'איך' ושטר 'סיפור דברים'. בשטר 'איך' - **העדים** כותבים בעצמם את השטר וכותבים אנן סהדי איך הבעל מגרש וכו'. בשטר סיפור דברים - **הבעל** כותב את הגט וכותב אני פב"פ מגרש וכו'.

ומהות העדים בב' סוגי גיטין אלו, בשטר 'איך' העדים הם אלו שמספרים את הכתוב בשטר ורק על ידם יש משמעות לשטר. בשטר סיפור דברים, באמת הבע"ד הוא שכותב הסיפור דברים, והעדים הם כדי שיהיה הוכחה ולתת תוקף לשטר.

וא"כ כשהבעל כותב בכת"י לא צריך כלל עדים כיוון שאין לך חתימה גדולה מזו לנכונות הדברים, ומה שלא כתבו תוס' עדות, כי אכן לא צריך עדות, שנקטו כהצד שגט זה סיפור דברים.

והנה מצינו ב' סוגי שטרות: א. שטר ראיה - פירוש שהקנין נעשה כבר בכסף וכדומה, והשטר הוא ראיה שאכן נעשה קנין ע"י שכתוב בשטר פלוני מכר לפלוני וכו'. ב. שטר חלות (קיום) - פי' שכל הקניין נעשה ע"י השטר שהמוכר מוסר לקונה וכדו', וכתוב בשטר פלוני מוכר לפלוני בשטר זה.

וכפי שכתב הרא"ש שראה ספרים שכתבו את נוסח הגט וכתבו בלשון איך דהיינו שהעדים כותבים את השטר.

וכל הני דאמרן 'איך' ה"מ בשטר ראיה, אבל בשטר חלות - קיום יש מח' האם כותבים 'איך' או לא.

ולכאו' זה תלוי האם בשטר קנין זה ראיה ('איך') והשטר עצמו יוצר קניין, או ששטר קניין זה שהמוכר כותב שהוא מוכר את השדה וזה יוצר קניין.

וא"כ צריך לברר מהו תפקיד העדים, ונראה לומר שלפי הצד שכותבים 'איך', העדים הם אלה שיוצרים את מהות השטר, שהרי הם כותבים אותו ובלעדיהם אין שטר. ולפי הצד שלא כותבים 'איך' לא הם המהות של השטר, אלא רק לתת תוקף לדברים.

וכל זה בקניין אבל לעניין גט, למה שכתב הרא"ש שראה ספרים שכתבו את נוסח הגט וכתבו בלשון 'איך' דהיינו שהעדים כותבים את השטר [- דלא כהרא"ש עצמו שכתב בנוסח הגט לשון סיפור דברים]. וא"כ המהות של גט זה סיפור העדים איך ראובן מגרש את אשתו.

יוצא לפי"ז שאם אין עדים אלא כת"י לא מועיל, כי צריך עדים ומה שייך

׳איך׳ כשהבעל כותב, שהרי כל המהות של שטר זה עדים.

אבל דעת הרא״ש וכך כתב בנוסח הגט שלא לכתוב ׳איך׳, אלא המהות של גט זה שהבעל כותב לאשתו ומחתים עדים כדי לתת תוקף לדברים, אבל לא שהעדים זה מהות השטר כבשטר ׳איך׳.

וממילא יוצא לפי״ז שכשכותב בכת״י, אם הולכים כשיטת הרי״ף שכותבים ׳איך׳ השטר פסול [בקידושין אבל בגירושין כשר] כי אין עדים, אבל אם כהרא״ש שלא כותבים ׳איך׳ יועיל כת״י, כי לא צריך עדים שהרי כת״י זה העדות הכי חזקה.

• • •

דף ד.

דוד לייבוויץ

ביאור שיטת ר״ת לחלק בין גיטין לממון

כתבו התוס׳ (ד. ד״ה דקי״ל הל׳ כר״א בגיטין) וז״ל: ׳ועוד דרגיל ר״ת לומר דאפי׳ לר״מ בעי עדים בשעת נתינת הגט דאין דבר שבערווה פחות משניים, וכן שטר מתנת קרקע או שטר מכר שהוא לקנין קרקע ואינו לראיה אין מועיל כלום לר״א אם ידוע שלא נתנו בפני עדים׳ עכ״ל.

ומבואר בתוס׳ דלכו״ע בעי עדים בשעת נתינת הגט, אך לא מטעם אשוויי שטרא אלא עדי קיום ליצור חלות גירושין כמו שבקידושין בעינן עדי קיום.

ובסוף דבריהם כתבו התוס׳ וז״ל: ׳ומיהו יש לחלק דלענין ממון דמהניא הודאת בע״ד כמאה עדים סגי בעד״ח במקום הודאת בע״ד, אבל בקידושין וגירושין לא מהניא הודאת בע״ד משום דמחייב לאחרים דבקידושין אסר לה אקרובים ובגירושין אסר לה אכהן׳ עכ״ל.

ומקשה הגאון ר׳ חיים שלמה לייבאוויץ, מה הועלנו בממון דאיכא הודעת בע״ד והרי בעינן עדות על המסירה.

וכתב לתרץ עפ״י מהלך הקצוה״ח, שכתב הקצוה״ח בסי׳ מ״ב סק״א לבאר בדעת התוס׳ דבאמת לר״א מהני עד״ח לאשוויי שטרא כמו לר״מ, רק שחלוק ממון מגט, שבממון אע״פ שבעינן עדים לקיומי מ״מ מהני הודאת בע״ד משא״כ בגט דלא מהני הודאת בע״ד משום דחב לאחריני ובעינן עדים.

ולדבריו סברו התוס׳ דאף לר״א בעד״ח סגי והודאת בע״ד מהני במקום עדי קיום, משא״כ בגט כיון דבעינן עדי קיום ולא מהני הודאת בע״ד צריך עדי מסירה.

ולפי״ז מה ששאלנו דסו״ס בעי ע״מ, ההודאת בע״ד נחשבת כע״מ.

אמנם הברכ״ש ביאר בתוס׳ דלר״א מהני רק ע״מ, אלא כשיש עד״ח ומועילים לראיה בעלמא שנתגרשה א״כ יש לנו אנן סהדי שהשטר נמסר כדין והאנן סהדי נחשב כעד״מ. ולא מצד הודאת בע״ד אלא אנן סהדי.

ומביא הברכ״ש ראיה לדבריו מהתוס׳ לקמן (דף י ע״ב ד״ה חספא) דכתבו התוס׳ וז״ל: ׳ואפילו אם נאמר ששטר מתנה שחתמו בו ישראל, כשר לקנות בו בלא ע״מ היינו משום שידוע ע״י עד״ח שהם כשרים מן התורה, שבא השטר מיד הנותן ליד המקבל׳ עכ״ל. ומבואר שמועיל העד״ח משום שיש כאן עדות על המסירה ולא מצד הודאת בע״ד.

ופשוט דכל מה שיש אנן סהדי זה רק כשחתימות העדים נעשו בכל הכשרי הגט דאז מועילים לראיה וא״כ איכא אנן סהדי, אבל אם יש פסול בחתימה והשטר אינו מועיל לראיה ליכא אנן סהדי.

ולבו׳ דברי הברכ״ש דעד״ח לר״א מהני משום אנן סהדי צ״ב, דהרי תוס׳ כתבו במפורש ׳דלענין ממון דמהניא הודאת בע״ד׳ וכו׳.

ונראה להסביר ע״פ מהלך הגר״ח, דהוקשה לו מתני׳ דף פו ע״ב גבי ב׳ ששלחו ב׳ גיטין ושמותיהן שווים ונתערבו דנותן שניהם לזו ולזו ומוקי לה בגמ׳ דלא כר״א דבעי מסירה לשמה. וקשה דלשי׳ ר״ת אף לר״א בעי ע״מ.

ותי׳, דבגט בעינן ב׳ דיני עדות: א. עדות לאשוויי שטרא דבזה פליגי ר״מ ור״א אם עד״ח הם הכורתים או שהעד״מ הם הכורתים, ובדין זה שוו גיטין וקי׳ לשאר שטרות וקי״ל הל׳ כר״א בשאר שטרות. ב. דין עדות משום דהוי קנין דבר שבערוה, ולכן צריך שני עדים כשרים כמו בקידושין.

ונמצא דלר״מ עד״ח הם עדות לאשוויי שטרא, וצריך גם עדים במסירה משום דשבע״ר. ולר״א הע״מ פועלים גם לאשוויי שטרא וגם לעדות דשבע״ר.

ולפי״ז מה שהקשה דלשי׳ ר״ת אף לר״מ בעי ע״מ, י״ל דאמנם צריך ע״מ אך רק משום דשבע״ר, וא״כ א״צ מסירה לשמה אלא מספיק שהעדים יראו שקיבלה הגט.

ואילו לר״א בעי לשמה משום דלאשוויי גיטא בעינן.

וכן מה שכתבו התוס׳ ׳דלענין ממון דמהני הודאת בע״ד׳ פי׳ ולא בעינן עדות משום דשבע״ר אלא רק לאשוויי שטרא לכן מועיל אנן סהדי, אבל בגיטין

וקידושין שצריך עדות משום דשבע״ר צריך ע״מ ממש.

ונ״ל נפק״מ בין הקצוה״ח לברכ״ש, דכתב הקצוה״ח (סי׳ מ״ב סק״א) דשטר בעד״ח שיכול להזדיף פסול, ובנתה״מ שם פליג דמהני.

ונראה דהקצוה״ח לשיטתו בתוס׳ דבממון מהניא עד״ח כר״מ אפי׳ בלא עדי מסירה משום הודאת בע״ד, משו״ה אם יכול השטר להזדיף פסול דליכא הודאת בע״ד.

משא״כ הנתה״מ מבאר דברי התוס׳ כדברי הברכ״ש, דעד״ח מהני משום דע״י זה נהיה אנן סהדי, וא״כ גם כשאין מוכח מתוכו ליכא למיחש דאנן סהדי איכא כיון דעדיין בחזקת שבא מיד הבעל לאשה.

ולכאו׳ יש להק׳ לשי׳ הברכ״ש מדוע לא יועיל האנן סהדי אף לקיומי.

ונראה לומר דבגט איכא ג׳ סוגי עדות: א) עדים לאשוויי שטרא. ב) עדות לקיומי. ג) עדים לראיה.

וחלוק עדות דלאשוויי מעדות לקיומי, דלאשוויי צריך רק הוכחה ע״פ עדים כמו שמועיל כת״י, ולקיומי בעי עדים ממש. וע״כ כל מה דמהני האנן סהדי, הוא משום ההוכחה שנמסר השטר כדין וא״כ מהני רק לאשוויי שטרא ולא לקיומי.

וא״כ לדברי הברכ״ש עדיין קשים דברי הגרח״ש, דעדיין בממון ליכא עדי קיום דהאנן סהדי מועיל רק לראיה, וצ״ע.

• • •

דף ד:

ישי פלוטקין

כשרות עד חרש או אילם בשטר

מבואר במשנה שמי שמביא גט ולא יכול לומר בפנו״נ, אפשר לקיים את החתימות אם יבואו שניים שמכירים את החתימות.

הגמ׳ (ד:) מברר מהו שלא יכול לומר, אם מדובר בחרש-אילם הרי כתוב שחש״ו פסולים לעדות, כלומר להביא את הגט, אלא מדובר שהוא נתן לה את הגט ואז נתחרש ולא הספיק לומר בפנו״נ.

ויש מח׳ בענין חרש האם יכול לגרש בשטר, לפי תוס׳ חרש לא יכול להעיד בכתיבה, וזה מכיון שבגמ׳ בהמשך כתוב שלמדו שצריך לשמה, ואז

אומרת הגמ׳ שהרי גם אם יכול לומר יש גזירה ׳שמא יחזור דבר לקלקולו׳, ומשמע מהגמ׳ שדוקא אם היה יכול ולבסוף נתחרש שיכול להעיד בכתב, אבל אם תמיד היה חרש אינו יכול.

ולפי הר״ן חרש יכול להעיד בכתיבה, ומשום עיגונא. ודעת התוס׳ רא״ש כתוס׳.

ומבאר המהרש״א את הטעם של תוס׳, כי יש גזירת הכתוב שצריך לומר את העדות ולא לכתוב, והוא מביא פשרה, שכל מה שלא יכול לכתוב את העדות זה רק בקיום חתימות כיון שקיום חתימות זה נקרא ׳עדות׳ ואת זה צריך בפני שלושה, שצריך ׳מפיהם׳ ולא מפי כתבם, אבל כדי לאמת שזה נכתב לשמה, אפשר גם בכתיבה כי על זה לא כתוב שצריך ׳עדות׳.

מובא בתוס׳ רא״ש שבמקום אחד מבואר שעד אילם לא מועיל כתיבת עדותו, ובמקום אחר איתא שאם עד העיד מפי עד אחר העדות מועילה, ובעצם שתי המקומות הם אותו ענין שהוא לא העיד מעצמו בפירוש, אלא על ידי מישהו או משהו אחר, והסתירה קשה.

וכתב הבית מאיר, שאפשר לתרץ את קושית התוס׳ רא״ש, שדוקא אצל אילם חוששים שמא לא ידייק בעדותו כי זה בכתב, ולכן זה לא מועיל, ולעומת זאת אם עד העיד מפי העד השני, לא חוששים שלא ידייק כיון שהוא נאמר בפה, וזה חידוש גדול, ובעצם אפשר להביא מכאן ראיה לתוס׳ שלכן אם העד חרש הוא לא יכול להעיד בכתב.

ויש לשאול לפי החילוק של הבית מאיר, שהאילם גם לא יכול לאמת שזה נכתב לשמה כי כשהוא כותב אז הוא לא מדייק, וצ״ע.

ומבאר הקצה״ח, שדרשו בתוספתא לגבי עדות: ״או ראה״ פרט לסומא, ״ושמעה קול אלה״ פרט למדבר ואינו שומע. הרי שאפי׳ שסומא יכול לשמוע שכתבו ולומר, וכן מדבר ואינו שומע יכול להעיד בראיה, עדיין הם פסולים מדאורייתא, והוא הדין למי שהוא חרש אילם, כי זה פסול הגוף ולכן פסול להיות עד קידושין, אפי׳ שלא צריך לדבר כי הפסול זה בגופו, ויש נפק״מ אם היה חרש וראה שנכתב ונחתם ובשעת הגדה התפקח, ואז אם הטעם הוא ״מפיהם״ ולא מפי כתבם, אז עכשיו התפקח ויכול לומר ואין לפוסלו, אבל אם הטעם שפסול מצד גופו אז כשראה בזמן שהיה חרש היה לו פסול בגופו ויש לפוסלו. אולם בזה מביא הקצה״ח ראיה שכתוב בפרק מי שאחזו שרב כהנא סובר שחרש יכול להעיד בכתיבה, ומקשה ר׳ זירא מהברייתא שדרשו ״אם לא יגיד״ פרט לאילם, ומפני מה פסול הרי יכול להעיד מתוך הכתב, וא״ל אביי שכתוב ״מפיהם״ ולא מפי כתבם, ומבואר שלכן זה פסול. ודוחה הקצה״ח שאינה ראיה כי ודאי הטעם לא משום מפי כתבם שאל״כ למה הברייתא הביאה את ״ולא יגיד״, ובאמת חרש פסול מ״ולא יגיד״ וגם לא יכול לכתוב כי צריך ״מפיהם״.

הנתיבות המשפט הקשה על מה שכתב הש"ך שאילם אינו יכול לחתום בשטר, וקשה שהרי המחבר כתב שלדעתו אין חילוק בין אילם לשאינו אילם לענין חתימת השטר שאפי' חתם ושתק כשר. ועוד קשה שהרי למה אינו יכול להעיד על כתיבת ידו והרי עדי קיום אפשר שיהיו מפי כתבם. והתומים מתרץ, שכשמעיד על חתימת עצמו הוא כמעיד על מנה שבשטר שלא מועיל מפי כתבם, וממילא מתרץ גם מה שאמר קצה"ח שכתוב "אם לא יגיד" שלומדים שאילם לא יכול להעיד שבגלל זה אילם לא יכול לחתום או להעיד מפי הכתב, אפי' שאין את החילוק של מפי כתבם.

ויש להעיר, שיש מח' בפיקח שנתחרש, יש שאומרים שדינו כחרש מעיקרו ויש שחולקים שדינו כחרש מעיקרו רק בספק, ויש שסוברים שזה מח' רשב"ג וחכמים, שלרשב"ג דינו כמי שלא נחרש מעיקרו, אבל לחכמים לא הולכים אחר כתיבת ידו, שאם כותב זה לא מוכיח שהוא בר דעת ולכן העדות נפסלת. וכן כתבו הראשונים. אבל במקרה שלמד לכתוב אפי' בקטנותו הדין שהוא חרש גמור לכו"ע, אבל אם למד לדבר לכתוב ולשמוע על ידי תנועות ידיים וכדו' יש מן האחרונים שכתבו שהוא נחשב כחרש שמדבר ואינו שומע.

• • •

ישראל דוד אוחנה

בענין עדות ע"פ הכתב

איתא בגמ' (ד:): 'מאי ואינו יכול לומר אילימא חרש חרש בר איתויי גיטא הוא... ואמר רב יוסף הב"ע כגון שנתנו לה שהוא פיקח ולא הספיק לומר בפ"נ ובפ"נ עד שנתחרש'.

והקשו תוס' למה הוצרכנו להעמיד בחרש, נעמיד באדם שלא ראה את הכתיבה או אילם שגם במקרים אלו לא יכול לומר בפ"נ ובפ"נ. ותרצו תוס' שמלשון ואינו יכול לומר משמע שהוא הדין יכול עד עכשיו ועכשיו לא יכול, ולא ראה הכתיבה אלא מעיקרא לא יכול לומר, ומשמע מתוס' שאילם לא יכול לומר בפ"נ ובפ"נ ואע"פ שהוא פיקח וראה הכתיבה, והטעם נראה כי אילם לא יכול להעיד בפה אלא בכתב ויש דין מפיהם ולא מפי כתבם, וס"ל לתוס' שדין זה שייך גם בעדות קיום.

וכן גם מבואר בתוס' רא"ש שאילם לא יכול לקיים.

וקשה, שהרי התוס' רא"ש הסביר שההבדל בין מחאה לעדות

כתיבה שמחאה יש במחוזא אבל שבני מחוזא ידעו חתימת שכניהם אין במחוזא. ומסביר התוס׳ רא״ש שמחאה זה דבר יותר מעניין ומתפרסם, אבל גט זה לא כ״כ מעניין אנשים ולכן זה לא מתפרסם. ומשמע בתוס׳ רא״ש שמועיל עד מפי עד בשביל לקיים כי שמועות זה נחשב עד מפי עד, ומה שלא מועיל מפני שלא מתפרסם, והרי מאיפה לומדים דין עד מפי עד שאסור בממונות כי כתוב מפיהם ולא מפי עד אחר, ואותו דין של מפיהם ולא מפי כתבם גם נלמד מאותו פסוק, ואם עד מפי עד סובר התוס׳ רא״ש שלא שייך בקיום, אז גם שצריך מפיהם יסבור התוס׳ רא״ש שלא יהיה בקיום.

ותירץ הבית מאיר, שבאמת סובר התוס׳ רא״ש שלא נאמר בגט אשה מפיהם, ולכן שייך עד מפי עד, ומה שלא שייך מפי הכתב, כי זה לא מידק דייק ובפ״נ ובפ״נ צריך מידק דייק. וק״ק על מה שהמהרש״א מסביר שכל מה שלא מועיל מפי הכתב זה רק בקיום אבל בלשמה אפשר גם על פי הכתב, והטעם כי קיום זה בעצם השטר ולומדים מממונות שכמו שבממון יש דין מפיהם ולא מפי כתבם כך גם בקיום, אבל לשמה זה לא עצם השטר אלא דין בשטר, ודין זה אין בממונות ואפשר גם ע״פ הכתב. ומבואר מדברי המהרש״א ששייך מפיהם ולא מפי כתבם גם בגט אשה.

אלא נראה להסביר את סתירת התוס׳ רא״ש ע״פ הקצוה״ח, שהקצוה״ח (בסי׳ מו סל״ו סק״י) מביא סתירה לרמ״א, שהרמ״א מביא את הרא״ש שסובר שבכל קיום שטרות גם בנאמנות הכשירו מפי כתבם, וכן מועיל עדות על פי הכתב.

ושואל עליו הש״ך שהרי עד שנשתתק לא יכול להעיד על כתב ידו אבל אחרים מעידים, ולכאו׳ לא צדקו דברי הריב״ש שמועיל להעיד על פי הכתב בקיום וכן בכתב ומפני מה א״א שאילם יעיד בכתב.

ומתרץ הקצוה״ח שמה שאילם לא יכול להעיד מפי הכתב זה לא מדין מפיהם ולא מפי כתבם, אלא זה פסול בעד, פי׳ האילם עצמו פסול לעדות כי לא יכול להעיד בשאר שטרות.

ומביא ראיה מהגמ׳ במי שאחזו, שהגמ׳ אומרת שם אם לא יגיד פרט לאילם, משמע שיש פסול בעצם באילם ולכן זה לא פסול של מפיהם ולא מפי כתבם.

ולכאו׳ מהגמ׳ בב״ב נראה הפוך שעל מה שהגמ׳ אומרת שאילם פסול כי לא יכול לדבר, שואלת הגמ׳ הרי יכול לדבר מפי הכתב, ועונה הגמ׳ מפיהם ולא מפי כתבם, משמע שכן הפסול הוא בגלל שלא שייך עדות בכתב וזה לא פסול בעצם האילם.

ומתרץ על זה הקצוה״ח, שא״כ למה הבאנו את אם לא יגיד, אם יש לימוד של מפיהם ולא מפי כתבם למה צריך את הלימוד של אם לא יגיד, ומה שהגמ׳ מביאה מפיהם ולא מפי כתבם כי היה קשה לגמ׳ אולי לא שייך את

הלימוד של אם לא יגיד, כי אילם יכול להגיד מפי הכתב.

ואולי בדברים האלו נוכל לתרץ את הסתירה בתוס׳ רא״ש, שבאמת התוס׳ רא״ש סובר שאין בקיום גט מפיהם, רק מה שאומר שאילם לא יכול להעיד על פי הכתב כי באילם יש פסול בעצם שלא יכול לדבר, ולכן בעד מפי עד שאין פסול בעצם וגם אין את הלימוד של מפיהם סובר התוס׳ רא״ש ששייך בקיום גט.

אבל קשה לפי״ז, למה באדם פיקח יכול להעיד על פי הכתב, כי אם הגמ׳ בב״ב אמרה שכתיבה לא נחשבת דיבור למה בפיקח כן יחשב לדיבור, ואם נאמר שלא סוברים בקיום גט את הלימוד של מפיהם, ופה בקיום גט הכתיבה נחשבת עדות אז גם ככה למה אילם פסול הרי כל מה שפסול כי לא יכול לדבר, ולמה אמרנו שלא יכול לדבר פסול בגלל מפיהם ולא מפי כתבם, ולכן אם אילם פסול גם פיקח יהיה פסול כי צריך דיבור וכתב לא נחשב דיבור.

אלא צריך לומר שכן סובר התוס׳ רא״ש את הלימוד של מפיהם, וא״כ נשאר קשה למה עד מפי עד מועיל בגט (וצ״ע).

ועוד שהקצוה״ח דוחה את המהלך הזה שכוונת הגמ׳ שיש פסול בגוף, שהרי אשה כשרה להעיד ולקיים ובאשה יש פסול בגוף [ולפי״ז צריך להבין למה הגמ׳ שם הביאה את אם לא יגיד פרט לאילם].

• • •

דף ה.

מיכי רוזנטל

בענין שניים שהביאו גט ממדינת הים

הסתפקו בגמ׳ (ה.) ׳שניים שהביאו גט ממדינת הים צריכין לומר בפ״נ ובפ״נ או אין צריכין׳, והגמ׳ מבארת שהם לא צריכים מכח מיגו ׳ומה אילו יאמרו בפנינו גירשה׳, כלומר יש להם מיגו שהם יכלו להגיד שראו איך שנתן לשלוחה או לה ואז הם נחשבים עדים.

ולכאו׳ צריך להבין איך נאמנים על עצמם. ומבאר האבני מילואים שעד שאין לו נגיעה יכול להעיד על עצמו שהוא עד, וממילא השליחים יוכל להעיד על עצמם ויש להם את המיגו. ובאמת הכתונת פסים אומר שקרובים במקרה הנ״ל יצטרכו לומר בפ״נ ובפ״נ כי הם פסולים לעדות

ואין להם את המיגו שמגיע מכוח עדות.

והחת"ם חולק על האבנ"מ, וסובר שעד שמעיד שהוא שליח הוא בעל דבר וממילא לא יכול להעיד, אבל קשה עליו מהגמ' שאומרת ששליח נעשה עד, וגם איך יאמר בפנינו גירשה הרי הוא בכלל לא יכול להיות עד.

ועוד קשה על הגמ' איך הבעל לא נאמן לערער את השטר, הרי הכח שלו יותר חזק מהמיגו כי הוא בעל השטר. ומתרצים שבאמת הכח של הבעל יותר חזק מהמיגו, אבל מכיון שהשליחים נהפכים להיות עדי מסירה, גם כשהבעל מגיע ומערער על השטר, על הע"מ לא יכול לערער. ושואל הראב"ד א"כ זה מזויף מתוכו כי הבעל מערער על השטר, ומתרץ שזה ספק מזוייף מתוכו, כי הערעור של הבעל הוא לא ערעור אמיתי אלא זה רק לעז בעלמא. ועוד תי' דבמסירה לתרי לא חיישינן דילמא אתי בעל ומערער. ומהראב"ד משמע שגם אם יבוא הבעל ויערער לא נאמין לו.

אבל בשו"ע (קמב סי"ח) נפסק 'עשה הבעל שליחים להוליך גט לאשתו אע"פ שלא נכתב ונחתם בפניהם נותנים אותו לה ותהיה מגורשת שהרי אין הבעל יכול לערער בגט זה שהרי שליחיו הם עדיו, וי"א שאם הגיע הבעל וערער צריך להתקיים בחותמיו'.

ומפרש הבית שמואל בשיטת הי"א שמאמינים לבעל שאומר שהשטר שנתן לשליחים מזוייף, אבל שאומר שלא שלח אותם לא נאמן. והט"ז מפרש שמכיון ששייך לה הגט כדין אינו חשוד להכשילה, אבל אם יבוא הבעל ויערער נאמין לו.

והק' התורת גיטין על שי' הבית שמואל, הרי למעשה הם לא העידו ואם יבוא הבעל ויערער נאמין לו, ונצטרך להביא את שניהם, ואכתי קשה דאטו בכיפה תלא להו, ואין לומר שהשניים שמביאים לה את הגט צריכים למסור בפני בי"ד ולומר להם שהבעל שלחם, דלא אישתמיט שום פוסק לומר כך, וגם מנהג העולם אינו כך. ולכן נראה דאין לחוש לערעורו של הבעל רק לשמא יערער על מה שאומר השליח, דהיינו במקום הבעל כיון דאין עדים מצויים לקיימו ממקום למקום, אבל מה שנעשה במקום האשה ודאי אית ליה קלא וממילא לא יבוא הבעל ויערער. ועוד שהבעל יסבור שהשליחים עדיין שם ולא יבוא ויערער. ולפי"ז אם בא הבעל וערער וליכא קלא והשלוחים אינם כאן רק שהאשה אומרת ששניים היו שלוחים בגט זה, ודאי אינה נאמנת עד שהשניים יגידו שהבעל שלחם.

• • •

רפאל עזר

בענין מיגו בעדות

הגמ׳ בדף ה׳ מנסה להוכיח ממקרה של שנים שהביאו גט ממדינת הים, ששמואל הסתפק האם צ״ל בפ״נ ובפ״נ ופסק להם שצריך, והגמ׳ מקשה ׳ומה אילו יאמרו בפנינו גרשה׳.

ומבאר החת״ס, שיש לשנים יכולת לטעון בתור שני עדים שהתגרשה בפניהם ואז יהיו נאמנים, וע״ז מקשה הגמ׳ שהרי השליחים נאמנים מדין מיגו שהיו יכולים לטעון שהתגרשה בפניהם.

ויש לבאר את טענת המיגו ע״פ שני צדדים במיגו, א. שכשאדם מגיע לבי״ד וטוען פרוע מיגו דמזויף, אזי בי״ד פוסקים לטובתו בגלל שהוא באמת נאמן בטענה [ולא שהוא עצמו נאמן]. ב. שיש לו כוח לטעון פרוע בגלל שלא טען מזוייף [ועניין זה יתבאר בהמשך].

ולכאו׳ היה אפשר לחקור זאת גם בעדים, האם כשעדים באים לבי״ד, הרי הם מוכיחים לבי״ד שהדין אמור להפסק כמו העדות שלהם משום שהם שנים ולכן יהיו נאמנים, או שיש להם מן כוח חזק שפוסק את הדין.

אולם ר״ש שקאפ כבר כתב בספרו (ח״ב שער ז׳ פ׳ כ״ג) שדין עדות חלוק, שלענין אסור והתר זה בירור גרידא – שמאמינים לו כאלו ראו הדבר בעצמם ובאמת לא צריך בי״ד בשביל זה, משא״כ בדיני ממונות ונפשות לא מספיק בירור גרידא, אלא בשביל להוציא לפועל צריך גם את כוח העדות [ובי״ד, וכמו שנבאר בהמשך]. ולכאו׳ נראה שהביאור בזה הוא שבדיני איסור והיתר זה לא נגד מישהו, ולכן מספיק בירור גרידא, משא״כ בדיני ממונות שזה כן נגד מישהו אזי צריך גם את החלק החזק יותר שיפעל את הדין.

ולכאו׳ נראה ששני הצדדים במיגו שווים לצדדים שפשטנו בעדות, וא״כ מדוע לא נוכל לפשוט מעדות. ונראה לי לחלק בין עדות לטענה ממונית [מיגו וכדו׳], שבעדות [עדות של ממונות ונפשות], כאשר עדים מעידים בבי״ד הם בעצם פוסקים את הדין, וכביכול מכריחים את הדיינים לפסוק כמו העדות שלהם, משום שהתורה נתנה להם כוח עדות, וכמו שכתב ר״ש עדיין צריך את החלק ההגיוני שהעדים מבררים לנו, משא״כ בטענה ממונית שהיא פחות חזקה מעדות, ובזה נסתפקו האחרונים האם טענה ממונית פוסקת את הדין כמו עדות [וזה בעצם הצד שמיגו זה כח], או שהיא רק מבררת לבי״ד את הדין, וודאי שבי״ד בסופו של דבר מוציאים את הפסק לאור.

ונמצא, שבעדות של ממונות ונפשות לא שייך להסתפק בספק הנ״ל, אלא ברור שצריך גם את החלק ההגיוני [שזה בעצם הצד של נאמנות] וגם את החלק שיוציא לפועל את הפסק, וזה הכוח של העדים [וזה בעצם הצד של כח]. ובעדות של איסור והיתר לא שייך בכלל כל הנדון לעיל משום שבאיסור והיתר לא צריך לפעול כלום מהמצב הקודם אלא רק לברר אותו, משא״כ בדיני ממונות ונפשות המצב ברור עד שבי״ד יפסוק, ולכן צריך כח יותר חזק לפעול דין שלא היה קיים, וכן בעדות של גירושין, האשה וודאי נתגרשה שקבלה את הגט והעדים פועלים את הבירור בגט. אולם בכל טענה ממונית שהיא לא מספיק חזקה כעדות, בזה שייך להסתפק האם זה כמו עדות.

ובטענת ׳שטרך בידי מאי בעי׳, נראה שהסתפקו האחרונים גם בספק לעיל, ולכאו׳ כבר פשט ר״ש בספרו בעניין עדות, אלא שיש לומר שעצם טענת שבמ״ב אינה עדות אלא ראיה שלא נפרע בפני עדים (עיין בר״ח שם). ואין לפשוט מזה לכל הטענות משום שאף שזה לא עדות באמת שפועלת, אבל עצם הטענה מקבלת את כוחה מהעדות שעל השטר, ולכן נראה שלשבמ״ב יש יותר כח.

ויש לבאר העניינים ׳כוח׳ ו׳נאמנות׳, ונראה לי לבאר ש׳כוח׳ זו זכות לבעל הטענה לנצח בדין בזכותה, ו׳נאמנות׳ פועלת בירור לבי״ד, ולא שהיא פוסקת את הדין כמו כח.

ויש להוכיח מהגמ׳ בב״ב (לא.), שאם אחד טוען השדה שלי והביא עדים לכך שירשה מאביו והשני הביא עדים שמוחזק בקרקע, אזי השני נאמן מיגו שלא טען שקנה השדה מהראשון, והגמ׳ מביאה מקרה שראובן הגיע לבי״ד והביא עדים שירש את השדה וגם שמוחזק ושמעון הביא עדים שמוחזק, ופסק רבה שמורידים את שני העדויות ונשאר רק העדות של ראובן שמוחזק וזוכה. וקשה מדוע שמעון לא יכול לטעון מיגו כדלעיל. ומתרץ רש״י שם שמכיון ששמעון הגיע שני, לא שייך מיגו (ע״ש). ולפי הצד שמיגו זה זכות מדוע לא יכול לטעון, אלא מוכח כהצד שמיגו זה בירור.

• • •

דף ה:

יונתן פורטל

הערות בענין עד נעשה דיין

איתא בגמ׳ (ה:): בפני כמה נותנו לה מח׳ ר׳ יוחנן ור׳ חנינא חד אמר בפני ב׳ וח״א בפני ג׳. והגמ׳ מנסה להעמיד את המח׳ בכמה אפשרויות, ואחד מהם, אלא בהא קמפליגי בשליח נעשה עד ועד נעשה דיין שלמ״ד בפני ב׳ נעשה וממילא השליח מצטרף, ולמ״ד בפני ג׳ שליח נעשה עד ואין עד נעשה דיין.

שואלים הראשונים למ״ד שעד נעשה דיין (וגם לדרבנן) איך יתכן שתוך כדי שהוא עד הוא גם דיין, הרי הדין הוא שעד צריך לעמוד ודיין צריך לשבת. ועוד שזה עד שמעיד עדות לעצמו וזה לא מסתבר שמועיל.

ומתרץ הריטב״א שמשום עיגונא אקילו בה רבנן, ולכן הקילו פה שמקבלים את העדות הזאת.

בחי׳ ר׳ לייב מאלין (סי׳ לה) מקשה שכל מה שמצינו שהקילו רבנן זה בעדים, ולא מצינו שהקילו בדיינים. ומתרץ שהריטב״א סובר שהחיסרון של עד ודיין בב״א זה לא חיסרון בדיין אלא חיסרון בעד, ובזה רבנן הקילו, וכמו שיטת הר״ן והריטב״א בדף ט. שהקילו שמהני עדות מתוך הכתב.

בהא דאין עד נעשה דיין נאמרו כמה טעמים, הרשב״ם מבאר משום שכתוב ׳ועמדו שני אנשים לפני האלהים׳ אנשים זה העדים ואלהים זה הדיינים. תוס׳ בכתובות (נא:) מבאר, מכיון שזה עדות שא״א יכול להזימה כי אדם לא יזים את עצמו. והקשה ר׳ אלחנן, שלכאו׳ בעדות של בפ״נ לא שייך הדין של עדות שא״א יכול להזימה כי אין עונש על שקר בזה. ותירץ הבית הלוי (ח״ג סי׳ ו) שאפי׳ במקום שאין עונש צריך שיהיה עדות שאתה יכול להזימה. ומקשה הברכת אברהם שלא שייך בכלל הזמה כי הוא לא אומר מתי נכתב בפניו ואיפה וא״א להזימו, כי הזמה זה עמנו הייתם באותו זמן במקום אחר, ומתרץ שיוכלו לבדוק בגט מתי והיכן נכתב וכך יוכלו להזימו.

יש לחקור, האם הדין של אין עד נעשה דיין זה דין בהלכות עדים או גם בהלכות דיינים. ולפי הטעם שזה עדות שא״א יכול להזימה, זה דין רק בעדים. אולם החזו״א מבאר שזה דין גם בהלכות דיינים, כי הדיין צריך לדון בעדות שיכול להזים. ולפי הרשב״ם נראה שזה דין גם בדיינים.

• • •

דף ו:

מרדכי פיליפס

שרטוט במגילה

יש בדין כתיבת מגילה כמה פסוקים, א. "דברי שלום ואמת", ב. "כתיבה כתיבה", "ואני כותב על הספר" "ועתה כתבו לכם", ג. נקראת "ספר".

שי' תוס', שהפס' "דברי שלום ואמת" בא ללמד שצריכה שרטוט בכל שורה ושורה, ונלמד ממזוזה שנקראת אמיתה של תורה על שם שיש בה יחוד ה' וכו' ולא נלמד מס"ת שבס"ת מספיק שרטוט בשורה ראשונה. והגז"ש "כתיבה כתיבה" ללמד שצריכה קלף ודיו ונלמד מס"ת שבו יש דין ספר ולא ממזוזה שאין בה דין ספר. וקשה לשי' למה צריך את דרשת "ספר" הרי דיני כתיבה [דיו וקלף] כבר נלמדים מ"כתיבה כתיבה", וא"כ דרשת ספר מיותרת.

שי' רש"י, תוס' הק' מדוע צריך את דרשת "כתיבה" הרי אפשר ללמוד את דיני הספר גם מהפס' "דברי שלום ואמת" כיון שלשיטת רש"י "דברי שלום ואמת" הכוונה לס"ת ויש בו דין ספר, ותוס' במנחות הק' אחרת למה צריך את "דברי שלום ואמת" הרי אפשר ללמוד את זה מספר, וכן הקשה הרמב"ן [ואפשר לשאול גם הפוך מדוע צריך ספר וכתיבה שילמדו מ"דברי שלום ואמת"].

הרמב"ן מתרץ על שאלה זו, שמ"ספר" לא היינו למדים לענין שרטוט, כיון שנקראת גם איגרת ואיגרת ממעט שרטוט כמו שכתוב במנחות, לכן צריך את "דברי שלום" ללמד שספר זה דווקא.

ועדיין קשה שאלת תוס' אצלינו מדוע צריך את דרשת כתיבה שילמד מ"דברי שלום". ומתרץ הגרי"ז שיש דין שרטוט לצורת כתיבה [תורה שבכתב] שנלמד מהפסוק "דברי שלום ואמת" וזה בכל התורה ולא רק בס"ת, ויש דין שרטוט מדין ספר וכן הדין של דיו וקלף שזה נלמד מדרשת "כתיבה כתיבה". וקשה מדוע צריך את דרשת "ספר" הרי דין ספר נלמד כבר מהגז"ש "כתיבה כתיבה" וא"א לומר שמ"ספר" לא יודעים כיון שנקראת איגרת כיון שכבר התרבה מ"דברי שלום ואמת".

נמצא קשה בין לרש"י ובין לתוס' מדוע צריך גם את דרשת "ספר" וגם את הגז"ש של "כתיבה כתיבה". ומתרצים שיש עוד הגדרה חוץ מההגדרה של שרטוט מדין ספר או מדין כתיבה ישרה בתורה שבכתב, שיש דין של צורת הספר עצמו (כמו מעיל וכדו') שזה תפירה בגידים שזה נלמד מדרשת "ספר".

יוצא שמגילה ממועטת מאיגרת, וכל פסוק בא להוסיף בה הגדרה:

"**דברי** שלום ואמת" מלמד שצריך שרטוט בשביל כתיבה ישרה, וזה מלשון הפסוק שדומה לאמיתה של תורה, דהיינו בצורה של אמת, של תורה שבכתב.

"**כתיבה** כתיבה" מלמד שיש בכתיבה דין ספר קלף ודיו ושרטוט מדין ספר.

"**ספר**" בא לחדש בצורת הספר שצריך תפירה בגידי פשתן.

אבל לפי תוס' מ"כתיבה" לא נלמד שרטוט מדין ספר, כיון שבס"ת לא צריך שרטוט ומה שנלמד ממזוזה זה שצריך שרטוט לכתיבה ישרה ומכתיבה נלמד רק דיו וקלף. ונחלקו במנחות במזוזה שיש הלל"מ ללמד שצריכה כתב ישר כיון שיש בה יחוד ה' וכו', ולרש"י יש גם גז"ש כתיבה מס"ת שצריך שרטוט מדין הספר, משא"כ לתוס' שלא נלמד מס"ת כיון שבס"ת עצמו לא צריך שרטוט, וגם במגילה שנלמד ממזוזה לא צריך שרטוט מדין ספר אלא משום כתיבה ישרה [ובסוטה שאל שיש דין ספר, זה רק שם ולא במזוזה].

וא"כ יש נפק"מ בין רש"י לתוס' אם בעינן שרטוט המתקיים או זה רק שיכתוב ישר, שלתוס' לא בעינן שרטוט המתקיים, ומה שהגמ' במנחות שואלת למה צריך להגיע לזה שאסור לעשות מתפילין מזוזה הרי ממילא בעינן שרטוט, מתיישב גם לשי' תוס' שצריך שרטוט במזוזה מדין כתיבה ישרה וצריך שרטוט קודם הכתיבה.

ויוצא שתוס' לשיטתו בס"ת שצריך שרטוט רק בד' רוחות ולא לגמרי שאין דין שרטוט בספר, ובמזוזה צריך שרטוט רק מדין כתיבה ישרה, וצריך יותר מס"ת כיון שיש בה יחוד ה', ובמגילה צריך שרטוט מדין כתיבה ישרה שנלמד ממזוזה שלא צריך בה שרטוט מדין הספר.

משא"כ לרש"י שמגילה נלמדת מס"ת שצריך גם שרטוט מדין ספר.

• • •

דף ז.

זאב פרנקל

בענין דין אכילת איסור שוגג ודרבנן

איתא בגמ' (ז.): אמר ר' אבהו לעולם אל יטיל אדם אימה בתוך ביתו, שהרי אדם גדול הטיל אימה בתוך ביתו והאכילהו דבר גדול ומנו ר' חנינא בן

גמליאל. ומקשה הגמ׳ הרי למדנו (חולין ו.) שהקב״ה הציל את בהמתו של ר׳ פנחס בן יאיר מלאכול דבר אסור (דמאי), וכ״ש שהקב״ה יציל את ר׳ חנינא מלאכול דבר אסור. ומתרצים, לא שהאכילהו דבר גדול ממנו אלא שרצו להאכילו והקב״ה הצילו, ומה רצו לאכילו אבר מן החי.

ומבואר בתוס׳, אימתי הקב״ה מציל כשזה איסור חפצא ולא שזה איסור גברא, והראיה, שאכילה ביו״כ שזה איסור גברא הקב״ה לא הציל.

ואם כן קשה, שמצינו דין שזה איסור גברא והקב״ה הציל מאכילתו, והיכן מצאנו בבהמתו של ר׳ פנחס בן יאיר שרצתה לאכול דמאי והקב״ה הצילה מלאכול, ולמרות שזה איסור גברא, וקשיא על תוס׳ שתלה ההצלה באיסור חפצא. אלא מוכיח מכאן באתוון דאורייתא שהגמ׳ ותוס׳ למדו שזה איסור חפצא ולא גברא.

ובתוב בשולחן ערוך (חושן משפט סימן רל״ד סעיף ג׳): המוכר לחברו דבר אסור מדברי סופרים (דרבנן) אם הפירות קימים מחזיר הפירות והמוכר מחזיר דמים, אבל אם אכל אכל והמוכר לא מחזיר הדמים. ובסעיף ב׳ כתוב: השוחט בהמה ומכרה ונמצא טרפה אם אכל אכל אבל המוכר מחזיר הדמים.

ומבאר הנתיבות המשפט (סימן רל״ד), מה הבדל בין פירות שאם אכל המוכר לא מחזיר מעות לבין בהמה שהמוכר כן מחזיר את המעות, שבפירות לא מחזיר הדמים בגלל שהמוכר סו״ס נהנה מאכילה ולא צריך כפרה, אבל בבהמה שלא נהנה מאכילה מחזיר הדמים כי די בכך שיש לו עוגמת נפש שצריך לבקש מחילה (כפרה).

ולכאו׳ נראה שהחילוק בין דאורייתא לדרבנן הוא שבדאורייתא זה איסור חפצא ובדרבנן זה איסור גברא, ואם דרבנן נחשב איסור גברא אז מדוע דמאי [לפי תוס׳] זה איסור חפצא, הרי דמאי זה דין דרבנן. ומשמע מנתה״מ שדרבנן זה איסור גברא ולא חפצא, ואם כן יש סתירה לדברי האתוון דאורייתא שדייק מהתוס׳ שדמאי זה איסור חפצא ולא גברא.

ומתרץ ר׳ אלחנן וסרמן שכיון שדין דמאי אינו דין חדש שרבנן תיקנו, אלא הרחבה על דברי הדאורייתא של איסור טבל, כמו שטבל הוי איסור חפצא כך דמאי הוי איסור חפצא.

אך מהגמ׳ בבכורות (לז.) לא משמע כך, שכתוב שם: המוכר לחברו בשר ונמצא בכור, פרות ונמצאו טבלים, יין ונמצא יין נסך, יחזיר הדמים. ומדייק המגיד משנה מדוע מחזיר הדמים כי משמע שמדובר דוקא בטבל שאז מחזיר אבל בדמאי לא מחזיר הדמים, שמע מינה שדמאי זה ג״כ מאיסורי דרבנן והוא נחשב איסור גברא ולא איסור חפצא.

אלא יש ליישב הדבר על פי מה שכתב הרעק״א, ששוגג לענין כפרה לא תלוי בגברא או בחפצא אלא בדאורייתא

ודרבנן, דהיינו שאיסור דאורייתא אע״פ שהוא רק איסור גברא צריך כפרה. ודייק להוכיח מדברי הרמ״א, אכל מאכל ספק מתולע מחזיר הדמים אע״פ שספק דאורייתא לחומרא והוא רק דין גברא [כי צריך כפרה]. ואיסור דרבנן אע״פ שהוא איסור חפצא אין צריך כפרה. וממילא הכוונה היא שבדרבנן הציווי הוא לא למרוד בחז״ל שכתוב ״לא תסור מכל אשר יורוך״, ובשוגג זה לא נחשב כלל מרידה ובמזיד זה כן נחשב מרידה, ועל כן אין צריך כפרה אע״פ שזה איסור חפצא. ובדאורייתא הציווי לא לעבור על דברי התורה, וממילא גם בשוגג נחשב שעבר על דברי תורה אפ׳ שהיה בשוגג, אבל למרות כל זאת עשה פעולה שהיתה נגד התורה, ולכן גם איסורי גברא בדאורייתא צריך כפרה.

• • •

דף ז:

יוסף חיים שרהבני

בסוגיית בפ״נ בעפר הבא מחו״ל

יש לברר הדין בעפר א״י שהגיע לחו״ל וכן עפר חו״ל שהגיע לא״י בדיני חיוב ופטור תרו״מ. המשנה למלך בהל׳ בכורים (פ״ב ה״ט) כותב כך: הא ודאי ליתא שלא מצינו שיש חילוק בין עפר חו״ל לעפר א״י ועפר חו״ל שבא לארץ דינו כארץ ועפר הארץ שבא לחו״ל דינו כחו״ל וודאי כך, עכ״ל. ויש לבאר בדבריו שהרי כתוב עפר חו״ל אז דווקא עפר חו״ל שמגיע לא״י דינו כא״י, אבל עפר א״י שמגיע לחו״ל למה שזה יהפך לחו״ל הרי הוא התקדש. ויש לבאר שמה שכתוב חו״ל זה בא להגיד לך עפר חו״ל שבא בספינה לא״י שאם הספינה גוששת כבר יש לזה דין של עפר א״י, משום שהיא כבר גוששת [אבל אם אינה גוששת אינו חייב, כי זה לא קיבל קדושה].

אבל מדברי הריטב״א נראה שיש לחלק בין עפר א״י לעפר חו״ל, שבעפר חו״ל שבא לא״י הוא מקבל את קדושת א״י ונהיה קדוש, אבל עפר א״י שהוא קדוש כשהוא מגיע לחו״ל הוא לא הופך לחו״ל ולא פוקעת ממנו הקדושה.

וטעם הדבר מבאר הריטב״א, א״כ עפר חו״ל דווקא חו״ל נהפך לא״י אבל א״י שהוא קדוש לא נהפך לחו״ל, שגם כתוב במשנה עפר חו״ל דווקא חו״ל ולא א״י ובעפר חו״ל לא״י יש את המח׳ ר״י ורבנן לר״י רק בגוששת לרבנן תמיד אבל

מא״י לחו״ל שפיר ולכן זה קדוש כי נשאר קדוש

ולדברי הריטב״א ק״ק, שלפי ר״י אם לא נוגע במים אין לו קדושה של א״י אבל אם נוגע במים יש לזה קדושה של א״י וזה גידולי ארץ ולכן כתוב עפר חו״ל, אבל קשה שאם זה לא נוגע למה כתוב עפר חו״ל ועפר א״י הרי זה לא משנה כי בכל אופן לא יתחייב כי אין גידולי ארץ, א״כ למה כתוב עפר חו״ל עפר א״י מה זה משנה הרי בכ״א פטור מדין אחר, וצ״ע.

ועוד קשה לר״י אין יניקה א״כ מה משנה עפר א״י או חו״ל כי בדעת הריטב״א אין יניקה מקרקע מה יעזור שזה עפר מא״י אבל הוא לא יתחייב בתרומה כי זה לא יונק, וצע״ק.

ועוד קשה מה הריטב״א והמאירי אומרים שיש חילוק בין א״י לחו״ל ובעפר א״י אם מונח ע״ג יתדות חייב במעשר מדאו׳ כך מדברי רש״י, וקשה מה ההבדל בין זה לבין אוניה בעפר חו״ל והרי לכאו׳ שתיהם יונקים אותו דבר ומה החילוק.

אלא נראה לפרש בדוחק, שלמרות שהיניקה אותו דבר אבל לר״י לא מספיק לבטל את חו״ל לא״י כל עוד זה לא גושש ממש, ולרבנן יש יניקה כמו ר״י, אבל רבנן סוברים גם שזה מועיל לבטל את עפר חו״ל לעפר א״י אבל לר״י צריך גושש.

ומצינו בדברי ר׳ שמואל שמה שהמשנה למלך אומר שאין שום חילוק בין עפר א״י לעפר חו״ל לא נראה, כי הרי כתוב עפר חו״ל ודווקא חו״ל, וגם אם יש למשנה למלך תשובה שאם הביא עפר חו״ל לא״י יש חידוש ברגע שזה גושש לר״י ולרבנן אפי׳ לא גושש זה כבר נהיה קדוש בקדושת א״י זה נהיה לפני אבל בכל זאת לא נראה שיש חילוק בין עפר א״י לעפר חו״ל. וקשה עליו שא״כ למה לפי ר״י בשאינו גושש פטור אפי׳ מדרבנן, למה שיתחייב בדרבנן כמו עציץ שאינו נקוב ולכן נראה שאין חילוק, אבל למה שאומר שאין חילוק אולי י״ל עוד שוודאי עפר חו״ל הרבה יותר קל מא״י כי אם לא למה לא חייבים מדרבנן.

וכך מביא האמרי טל, שכל הדין בחו״ל שא״י תמיד קדוש והוא מביא ראיה מהירושלמי שאם אדם עקר עפר א״י לחו״ל וחיבר שם חייב בתרומות, וא״כ למה עפר שנמצא בעציץ שאינו נקוב פטור ממעשרות הרי זה קדוש. ונראה לחלק דהטעם פשוט שלא מספיק שזה קדוש כי צריך גם שזה יהיה מחובר לקרקע וזה לא מחובר, וגם עפר א״י שנמצא בחו״ל פטור כי זה יונק מחו״ל ותלוש מא״י ולכן פטור אפי׳ שזה קדוש, וזה כמו הירושלמי, אבל בירושלמי מדובר שזה מחובר עדיין ולכן ממשיך להיות חייב.

וא״כ נמצא בשיטת המאירי, דעפר א״י שנוסע באוניה בים הגדול חייב אפי׳ שלא גושש כי זה קדוש.

נמצא שהמח׳ היא האם העפר קדוש או שהקרקע קדושה לפי הה״ל הקרקע קדושה ולכן אין שום חילוק בין זה לזה דעפר לא קדוש. אבל לריטב״א העפר עצמו קדוש ולכן אם זה עובר אין לו קדושה של חו״ל כי העפר קדוש.

• • •

דף ח.

בנימין ון-חלדר

בעניין במה שוו גיטי נשים לשחרורי עבדים

מצינו בסוגיין (ח:) כמה דינים ששוו גיטי נשים לשחרורי עבדים, ומבואר בגמ׳ שבדין לשמה ובדין מחובר שווים הם מדאורייתא.

ובמקור הדין של מחובר פרש״י שילפינן בגט מ״וכתב״ ״ונתן״, ובשחרור, גז״ש ״לה״ ״לה״ מאשה. והעיר רעק״א שלענין לשמה לא פרש״י שנלמד מ״לה״ ״לה״, שהרי בשחרור גם כתי׳ ״אם חופשה לא ניתן לה״. ואכן הרמב״ם סובר שגם דין מחובר לומדים מ״או חופשה לא נתן לה״ ולא מגז״ש.

והנה בקצוה״ח (סי׳ י׳ סק״ה) העיר מסוגיית הגמ׳ בהשולח (לח.) שנחלקו אמוראי במי שמפקיר עבדו דהיינו שפקע הממון האם גם האיסורים פקעו, ששי׳ שמואל שא״צ גט שחרור ודריש ליה מקרא, עיי״ש.

ומבואר שכדי לשחרר העבד א״צ להפקיע האיסורים אלא להפקיע הממון.

ומעתה צ״ע, שהרי מסתבר שכל מה שצריך לשמה בגט שחרור הוא רק כשאנחנו באים להוציא האיסורים [להתירו בבת חורין ולחייבו במצוות], אבל להקנות את הממון א״צ לשמה, וכמו שאדם יכול לכתוב שטר קנין לחבירו וא״צ שיהא לשמה, א״כ מ״ט לא נימא שגם יכול לכתוב שטר קנין לעבד על הממון אפי׳ לשמה.

וא״כ צ״ע מדוע בשטר שחרו צריך לשמה, תיפוק ליה משום שטר קנין והוא ל״צ לשמה, וכיון שקנה הממון ממילא ג״כ פקע האיסורים אליבא דשמואל.

וב׳ הקצוה״ח עפ״י הגמ׳ בסוגייא בריש הזורק שבעלמא יד עבד כיד רבו

ומה שמהני נתינה זהו משום שגיטו וידו באים כאחד, וי״ל דכ״ז שייך בשטר שחרור שמועיל ע״י נתינה, אבל בשטר קנין הרי עיקרו ע״י שהעבד זוכה בשטר, וכיון שיד עבד כידו של רבו ממילא אין קנין והעבד לא יזכה גם בממונות.

והנה העירו האחרונים (אבנ״מ סי׳ קלט), מדוע לא נקטו בסוגיא ג״כ שיש דין ששוו גיטי נשים לשחרורי עבדים במה שבשניהם צריך נתינה, וכמבו׳ להלן עח ע״א דטלי גיטך מע״ג קרקע אינה מגורשת, ולכאו׳ ה״ה גם בשחרורי עבדים וכמש״כ ג״כ הריטב״א להלן כג ע״ב.

ותי׳ האבנ״מ שלמסקנת הגמ׳ שלא נקטו מילתא דליכא בקידושין ניחא, שהרי גם בקידושין הדין שאם מקדשה בשטר אינה מקודשת אא״כ נתן לה, משא״כ בטלי קידושיך מע״ג קרקע.

אך עדיין קצ״ע מלכתחילה מדוע הקשו דוקא מלשמה ומחובר ולא שאלו גם מנתינה, וצ״ע.

• • •

דף ח:

דוד אזולאי

האם האדון מערער על הגט

הגמ׳ (ח:) מבארת שעבד שהביא גט שחרור משתחרר במקום שסוכם עם האדון, ובמקרה שהאדון אמר ׳עצמך ונכסיי קנויים לך׳ עצמו קנה ונכסים לא קנה. ומפרש רש״י שאת עצמו קנה כמו אשה שנאמנת על גיטה [במקרה שהיא לבדה] ונכסים לא קנה משום שצריך לעדי קיום כמו שאר שטרות. ומסתפקינן מה הדין אם האדון אמר ׳כל נכסיי קנויים לך׳, האם זה כולל את העבד ומתוך שקנה עצמו קנה גם את הנכסים או שלא - דהיינו שלא קונה נכסים כמו שפירשנו לעיל דבעי עדי קיום כמו בשאר שטרות משום דאמרינן פלגינן דיבורא. ושיטת אביי שמתוך שקנה עצמו קנה נכסים. אבל רבא סובר שעצמו קנה ונכסים לא קנה. ומקשה רבא על אביי, בשלמא עצמו קנה כמו גט אשה, אבל נכסים למה שיקנה והרי צריך קיום כמו שאר שטרות. ואביי חוזר בו ואומר שמתוך שלא קנה נכסים לא קנה עצמו. ומבארים התוס׳ (ד״ה הדר) שלא משום קושיית רבא חזר בו אביי אלא משום שיש סברא שיד הבעלים על התחתונה, דהיינו שמתוך שלא קנה את הנכסים לא קנה את עצמו.

ורעק״א מקשה כאן קושיא עצומה, למה רש״י אומר שהעבד הביא גט

מחו״ל כדי להשתחרר כאן. [וכן הקשה התורי״ד]. ומתרץ רעק״א שבלי זה אין בזה שייכות לעניין פלגינן דיבורא, כי אם העבד לא מקיים את השטר באמירת בפ״נ אין לעניין הזה שום שייכות לפלגינן דיבורא.

התום׳ רא״ש מבאר שאביי חזר בו משום שחשב שלרבא היה קשה שיוציאו ממון ע״י המיגו, ולכן החמיר שגם עצמו לא קנה, וע״ז היה שאלה של רבא שיקנה את עצמו.

הרמב״ם פוסק (פ״ז מהלכות עבדים ה״ב) כדעת רבא, וכן פסק הטור (יו״ד רס״ז סנ״ו).

התורי״ד מבאר בספק הגמ׳ בענין ׳כל נכסיי קנויים לך׳, שהתספקו האם יש ב׳ נידונים וכל נידון לעצמו, או שכיון שכלל העבד עם שאר הנכסים לא אמרינן פלגינן דיבורא. וסובר רבא שאומרים פלגינן דיבורא ונאמן על עצמו כדין אשה ולא נאמן על הנכסים כדין שאר שטרות. והתורי״ד פוסק הלכה כרבא.

הרש״ש (בד״ה עבד) מבאר שהאדון לא מערער כלל שהגט שחרור מזויף.

ר׳ נחום מדייק מרש״י (ד״ה עבד) שחייב להיות שהאדון לא מערער על השטר שהוא מזויף, כי אם מדובר שערער, אם קרה מקרה שהביאו את הגט שחרור בא״י לא מקבלים את הערעור של האדון. והרשב״א והתוס׳ רא״ש מבארים בסוגייתנו שהגמ׳ יכולה להתפרש גם באופן שהאדון מערער ולכן לגבי שחרור העבד נאמן ולגבי הנכסים צריך קיום.

החת״ם מבאר (בד״ה עצמו), שאת עצמו קנה ונכסים לא קנה הכוונה שלא נותנים לו לקחת מהנכסים.

בחידושי ר׳ נחום וכן בחידושי ר׳ שמואל מבואר שקיום חתימות זה לא רק שהחתימות נכונות, אלא שכיון שהחתימות נכונות נמצא שמה שכתוב בשטר יש עליו עדים וזה אמת. והכוונה לפי זה בפלגינן דיבורא שמחלקים את הדיבור. ולכאו׳ קשה, אם האדון לא מערער שהגט שחרור מזויף למה צריך קיום, ומוכיח מכאן הרש״ש שרש״י סובר כתוס׳ בדף ב. (ד״ה ואם) שטוענים מזויף במלוה ובלקוחות, ולפי זה גם כאן אף שהאדון לא טוען מזויף אבל בי״ד טוענים ולכן צריך קיום. אבל לתוס׳ רא״ש ולרשב״א דלעיל אין ראיה מהסוגיא שלנו כי אה״נ אפשר להעמיד גם באופן שהאדון טוען מזויף.

הרמב״ן מצטט את הגמ׳ בסוגיין ומביא שיש מחלוקת לגבי הדין של פלגינן דיבורא (ב״ב פ׳ יש נוחלין) היינו בגוף אחד כגון עבד ואדון, אבל במקרה שלנו שיש תרי גופים כגון עבד אדון ונכסים הגמ׳ מסתפקת אם פלגינן, לרבא פלגינן, ורבא לשיטתו כמו שמצינו בסנהדרין (י׳.) לגבי אשה שזינתה עם עוד מישהו העדים נאמנים לומר שפלוני עשה מעשה זנות ונהרג ולגבי האשה לא נאמנים כי הבעל הוא קרוב, ויש דין של עדות

שבטלה מקצתה בטלה כולה. ואצלנו בגמ׳ הספק האם פלגינן דיבורא ולא אמרינן עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה או שלא פלגינן משום שבטלה מקצתה בטלה כולה. גם בסנהדרין (ט:) יש מח׳ ר׳ יוסף ורבא לגבי פלוני רבעני לרצוני האם נאמן או לא, לר׳ יוסף לא נאמן לרבא נאמן, ורבא גם אצלנו סובר שנאמן משום פלגינן דיבורא ולר׳ יוסף לא נאמן כי זה עדות רשע. [ונראה לי גם למה שהראב״ד אמר דלעיל שיש טעם אין אדם משים עצמו רשע, גם כאן אפשר לומר את הטעם של אין אדם משים עצמו רשע וצ״ע]. ומבארים האחרונים שהמח׳ לענין פלגינן דיבורא ולא לענין פלגינן נאמנות, ולגבי עדות לא אומרים פלגינן עדות. ומסביר הראב״ד שכל עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה מחמת פסול קרוב ולא משנה אם הם שלושה או שניים, הרי רואים שלא פלגינן עדות. ומקשים פה הרבה ראשונים למה בגמ׳ שלנו יש נידון האם פלגינן דיבורא והרי יש דין עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה. ומתרץ הקה״י בסי׳ ז, שבעדות שבטלה מקצתה בטלה כולה זה שאחד העדים הוא קרוב או פסול, אבל במקרה שבעל דין יצטרף (כמו בגיטין שיכול להצטרף) לא פוסל את שאר העדים משום שאין עליו תורת עד בכלל. ומורנו רה״י אמר לי שאין קשר לאין אדם משים עצמו רשע, אלא שלפי מה שהוא אומר הוא נקרא רשע ואין עדות לרשע. והקה״י מבאר בסי׳ ג׳ בשם הרעק״א קושיא על דף ג. שהגמ׳ מבררת מי הוא התנא שסובר שצריך כתיבה וחתימה לשמה, ומקשה הרעק״א, שהסופר יכול לכתוב ולחתום ואם חתם שלא לשמה למה לא אומרים עדות שבטלה מקצתה שזה הסופר, בטלה כולה שזה השתי עדים הנוספים, ומתרץ הקה״י שבגוף העדות אומרים עשמב״כ אבל שאין פסול בגוף העד אלא חיסרון בעדות אין עשמב״כ. ויש לדון האם פסול עשמב״כ מה שהפסול גורם לכל העדות הוא משום שאין עדות לחצאין, ולפי צד ב׳ בעדות אשה לגבי פסול אשה יש לדון בעשמב״כ.

המאירי כותב שלא אמרינן פלגינן עדות ואם מעיד בתור פלגינן כל חלק שמעיד יש בו גוף אחד והוי עדות בפ״ע על כל חלק בעדות. והמאירי סבר כמו צד ב׳ בחקירה וכן כתב הריטב״א, האם עשמב״כ זה בפסול העדים או העדות, לרמב״ם (פ״ב הלכות עדות) זה פסול בעדים ולתוס׳ (סנהדרין מב) זה פסול בעדות. ויסוד מחלוקתם האם זה פסול גורף או שאין עדות לחצאין, תוס׳ כצד ב׳ והרמב״ם כצד א׳. האחרונים כותבים שפלגינן דיבורא לא קשור לפלגינן נאמנות, שהרי רב יוסף ורבא נחלקו (הובא לעיל) בפלוני רבעני לרצוני, אבל בפלגינן נאמנות לכו״ע פלגינן.

ונחלקו הראשונים אם כל הנידון של פלגינן דיבורא זה במקרה שאפשר לחלק את הדיבור ממש לגמרי, וכן סברו הרשב״א בתשובות ועוד ראשונים, ויש ראשונים שחולקים

ואומרים שאפילו שלא מחלקים את הדיבור ממש בכל אופן אפשר לומר פלגינן דיבורא. ויסוד המחלוקת שהרשב״א סבר שעיקר העדות היא על המעשה וגם בי״ד מקבלים את העדות של המעשה, ולכן אפשר לחלק את הדיבור, ושאר הראשונים החולקים הבינו שבי״ד שומעים את המעשה אבל אפשר לחלק את הדיבור לענין קבלת העדות ויש לחלק בין גוף העדות - המעשה לעניין שבי״ד מקבלים את העדות.

שורש פלוגתת אביי ורבא בסוגיין. הגמ׳ ביארה שלאביי לא קנה ולרבא עצמו קנה נכסים לא קנה, וביאר רש״י שאליבא דאביי לא אמרינן פלגינן דיבורא, ואליבא דרבא שבין אמר עצמך ונכסי ובין אמר כל נכסי עצמו קנה נכסי לא קנה אמרינן פלגינן דיבורא. והבית יצחק מביא שבקובץ הערות סימן כא כותב ששורש מחלוקתם שרבא סובר שפלגינן דיבורא ולכן הפלגינן תלוי לגבי זה שזכות הקניינים של הנכסים כל אחד בפ״ע, אבל אביי סובר שלא פלגינן כי יש הקנאה אחת על כל הנכסים.

משמעות רש״י בסוגיא שהספק של הגמ׳ זה האם חולקים את הדיבור בשטר, ורעק״א הקשה למה צריך להעמיד שהעבד מביא גט להשתחרר כאן בא״י וצ״ל בפ״נ, והרי אם זה כאישה המביאה את גיטה אין צורך שתאמר בפ״נ. לכאורה מבואר בקושיית רעק״א שהצד שלא פלגינן זה לא משום שיש הקנאה אחת על כל הנכסים כאביי אלא כפי הצד של רבא שזה תלוי בשטר וחולקים את הדיבור של השטר וזכות הקניינים כל אחד בפ״ע [כך מסביר הבית יצחק בשיטת רעק״א]. וכן יש להסביר ברש״י [וברמב״ן דלעיל שרבה ור׳ יוסף זה אביי ורבא ומסביר ר׳ אלחנן האם זה כל קנין בפ״ע או לא הובא לעיל]. התורי״ד חולק על רש״י שכמו שבאשה שאומרת שבעלה נתן לה גט לצמיתות נאמנת ולא חיישינן לזיופא בשונה מרש״י דאמר שצריך לומר בפ״נ, כך כתבו הריטב״א הרשב״א המאירי ועוד, וקשה על רש״י שלגבי הנכסים זה כמו מתנה ובמתנה א״א להשוות שליח כי זה מילי אבל לגבי הגט שחרור יכול לעשות שליח, וצ״ע.

הרמב״ם והראב״ד נחלקו בפלוגתת רש״י ותוס׳ רי״ד, הרמב״ם כרש״י הראב״ד כתוס׳ רי״ד. ויש מהאחרונים שכתבו דרש״י לא פירש כהתוס׳ רי״ד משום שאם לא מדובר לגבי בפ״נ אז זה לא שייך לפלגינן דיבורא. ומביאים האחרונים חידוש עצום שלפי רש״י גם אם יערער האדון זה לא יועיל לו. כ״כ רעק״א האבי עזרי ר׳ שמואל. והבית הלוי מקשה על רש״י למה רש״י לא העמיד שיש שליח שהביא את הגט שחרור ממדה״י ואמר בפ״נ.

יש ד׳ ביאורים בפלוגתת אביי ורבא: א. האם הכל הוי הקנא אחת או לא [כדפי׳ לעיל]. ב. פלגינן דיבור השטר או לא [כדפי׳ לעיל]. ג. פשט נוסף שלא

מובא לעיל והוא מאד מחודש, שלגבי הנכסים לא קנה כי דבר שאין עליו קיום הוי כחרס בעלמא, ולגבי העבד האם קנה נחלקו אביי ורבא שאם על הנכסים זה לא שטר טוב גם לגבי העבד זה לא טוב מדין עשמב״כ וכך סבר אביי, ורבא סבר שפלגינן והשטר לא בטל. כך ביאר ר׳ שמואל. ד. האם זה חד גופא העבד והשטר וכך סבר אביי, או שזה תרי גופי ואפי׳ שזה כתוב בלשון אחד בכל אופן אומרים פלגינן, וכך שי׳ רבא. ור״ש בגמ׳ לקמן על שיור מתיישב לביאורים א׳ וג׳ שפיר.

• • •

שלמה דאום

בענין פלגינן

הגמ׳ (ח:) הביאה ספק לגבי עבד שהביא שטר שחרור שכתוב בו כ׳ל נכסיי קנויים לך׳ שלמסקנת אביי, לא קנה הנכסים וגם לא קנה עצמו, דלא פלגינן דיבורא. ואילו לדעת רבא, קנה את עצמו כאישה שהביאה גיטה, אבל את הנכסים לא קנה משום שכל קיום שטר צריך שני עדים. מבואר משיטת רבא שכן פלגינן דיבורא.

הגמ׳ לקמן (נד:) מביאה מעשה באדם שבא לפני ר׳ אמי וא״ל שס״ת שכתבתי לפלוני לא כתב את שם ה׳ לשמה [הדין שכל הס״ת פסול], ושאל אותו ר׳ אמי: אצל מי הס״ת, וענה לו: אצל הלוקח. ופסק ר׳ אמי, שהסופר נאמן להפסיד שכרו, אך אינו נאמן בשביל לפסול את הס״ת.

ויש לדון איזה סוג פלגינן מדובר שם, שהרי פשוט שזה לא פלגינן דיבורא, ואף זה לא פלגינן נאמנות, משום שפלגינן נאמנות זה תוכן אחד עם שני תוצאות, וכאן זה תוצאה אחת [ס״ת פסול], שע״י תוצאה זו יש פה עוד תוצאה שהיא שמפסיד שכרו. ובסוג מקרה כזה מבואר בר״ן שהדין שלא אומרים פלגינן, אך כן **נאמן על הכל**, ופה הרי רואים שכן אומרים פלגינן שנאמן רק להפסיד שכרו, וק׳ על דברי הר״ן.

ואין לתרץ, שבמקרה של ס״ת יש סיבה צדדית שאינו נאמן לפסול את הס״ת מכיון שאינו בידו, זה אינו מכיון שרבא שם כפי שמוכח לא סובר שצריך שיהיה בידו, מכיון ששם על המשנה ביאר רבא, שמכיון שפגש אותו קודם לכן ולא א״ל מידי לכך אינו נאמן, וא״כ לא סבר את תי׳ אביי שם שתרץ שמכיון שלא בידו אינו נאמן.

אלא שלכאו׳ יש ליישב לפי דברי התוס׳ בב״ב (לג. סוד״ה ה״ג לסוף) שפירשו הסברא שאינו יכול לפסול את הס״ת משום שכביכול יש עדים על הס״ת שנכתב לשמה, אך מה שנאמן להפסיד את שכרו משום שנחשב כהודאת בע״ד, וכפי שמצינו בכל מקום שאדם יכול להפסיד לעצמו ע״י הודאת בע״ד. וכן שם התבאר בדברי התפארת יעקב. ולפי״ז אינו קשור לדין פלגינן.

הריטב״א (שם) מוסיף לבאר, שהסופר הזה נחשב כע״א באיסורים ומש״ה נאמן על החלק של הממון באיסור ומפסיד את שכרו. אבל לגבי פסילת הס״ת אינו יכול לפוסלו, משום שכמו שאדם אינו יכול לומר לחבירו אני ופלוני חיבים לך מנה, שאינו יכול לחייב את חברו ע״י הודאתו, הוא הדין לגבי הס״ת שאין לו כח לפסולו.

היוצא מדבריהם שלכאו׳ אין כל קשר בזה לדין פלגינן ויש פה סיבות צדדיות.

ר׳ אלחנן בקובץ ביאורים שואל בסוגיין (דף ח:) על אביי שאמר לא פלגינן דיבורא, שבגמ׳ ביבמות (קיז.) מבואר, שאישה שמעידה שבעלה מת הדין הוא שהאישה מותרת לינשא, אך הילדים אינם יורשים את אביהם, הרי שפלגינן דיבורא.

ועו״ק, שכן מצינו מ״ד בבעל שאומר שגירש את אשתו לפני ל׳ יום לא נאמן על להבא ולא למפרע, ושוב גם על מ״ד זה קשה שמוכח שם ביבמות שפלגינן דיבורא.

ואין לתרץ, כפי יסוד הגמ׳ שתי׳ שבתרי גופי פלגינן ובחד גופא לא פלגינן, ונימא שגם באשה לכאו׳ יש גם את עדות האישה על עצמה, ועל הילדים שזה גוף שונה וזה תרי גופי, ולכן אף בזה לכו״ע פלגינן, שזה אינו מכיון שכבר יסד ר׳ אלחנן, שחד גופי ותרי גופי לא הכוונה אדם אחד או שני בנ״א כפשוטו, אלא הפשט בגמ׳ שם שאמרה חד גופי ותרי גופי, משום ששם לכאו׳ יש שתי מעשים, שמצד אחד פלוני אשת איש, וגם שהאישה נבעלה, אין זה חייב להיות תלוי אחד בשני, שיכול להיות שמקרה אחד אמיתי והשני שקר. משא״כ באומר שגירש את אשתו למפרע א״א לומר שהם שני מקרים שונים, שגירש את אשתו למפרע וע״ז מאמינים לו שגירש אבל אין אנו מאמינים לו על מתי שגירש, משום שזה לא בידו ולכן אינו נאמן. אבל אישה שאמרה שבעלה מת, גם א״א לחלק המציאות, שאם מת הילדים גם ירשו, ואם לא מת אף היא לא תוכל לינשא, אך מ״מ אומרים פלגינן על נאמנותה שלענין היתר נישואין מאמינים לה, ועל הירושה לא מאמינים לה.

וא״כ יוצא שמא שביבמות אומרים פלגינן זה על נאמנותה ולא על דיבורה.

ר׳ נחום בסוגייתנו דייק מרש״י שפירש שמתוך שנאמן על אהאי נאמן נמי אהאי, וזה לכאו׳ פלגינן נאמנות שמצד

אחד מאמינים לו על זה שהוא משוחרר לגבי בפ״נ, ולא מאמינים לו לגבי הנכסים.

וכן נראה מדברי הרעק״א שכתב שבלי בפ״נ, לכו״ע יש חילוק בין העבד לנכסים, והמח׳ כשאמר בפ״נ, שהספק האם פלגינן את נאמנותו, והנידון על נאמנות העבד.

אך לעומת זאת הרמב״ן כתב, שכאן לא הנידון בדברי העבד ובנאמנותו, אלא בדיבורו של השטר, ששטר שלא עושים בו מקצת דבריו לא דנים על מקצת שבו, והמח׳ של אביי ורבא האם עושים פה את השטר כאי׳ לשני שטרות.

יוצא א״כ שלרש״י ולרעק״א המח׳ אי פלגינן נאמנות, ולרמב״ן המח׳ האם פלגינן דיבור השטר.

והקשה ע״ז ר׳ נחום, שהרי בעבד אינו פלגינן נאמנות, משום שהעבד אינו יכול להעיד על חלק הממון, משום דהוי ככל עדות רגילה שצריך שני עדים, אך לגבי עצמו שאומר בפ״נ הוי ככל איסור, שנאמן ע״א לומר בפ״נ.

ותי׳ ר׳ נחום, שבאמת פה מח׳ אביי ורבא אינה בפלגינן נאמנות, אלא בפלגינן דיבורא.

וביאר ר׳ נחום, שבפשטות י״ל שדין קיום של שטרות הקיום הוא רק על החתימה ולא על כל דברי השטר, ומעיד רק שהחתימה אינה מזויפת, אך זה אינו נכון משום שבכמה מקומות מוכח שהקיום אינו רק על החתימה לבד אלא על דברי השטר שיש לו חתימה וזהו קיום.

ולפ״ז כוונתו של רש״י, שהנידון אינו אם פלגינן את דברי העבד אלא אם פלגינן את דברי השטר, שלגבי העבד לכו״ע נאמן על השחרור שלו ואינו נאמן על הנכסים, ובזה א״צ פלגינן דיבורא או נאמנות.

שהנה רואים שאימתי שכתוב בשטר עצמך ונכסיי פשוט שאפשר לקיים את דברי השטר, רק לגבי ׳עצמך׳ דנים את השטר ואומרים שהעדים חתמו ע״ז, אך מצד שני הדיבור של הנכסים שקנויים לו לא דנים את השטר כמקוים.

ומ״מ אין הנידון על החתימה, שא״א לחלק אותה שאו שהיא כשרה או שהיא מזויפת, אלא הנידון על עצם השטר בנאמנותו.

ולפ״ז דעת רש״י אינה אם פלגינן את דיבור העבד כפי שביארנו מתחילה, אלא כוונתו שבזה תלויה נאמנות העבד, שלרבא שפלגינן, אנו מחלקים את השטר כביכול לשני דיבורים שמאמינים לדיבורו לגבי העבד בשחרורו, ולא מאמינים לדיבור של השטר בנכסים. אך לפי אביי שלא פלגינן, א״א לחלק את דיבור השטר לשניים, ואינו נאמן כלל.

• • •

אריה אודרברג

מחלוקת בה"ג ותוס' באמירה לנכרי וריבוי בשיעורים

א. מבואר בגמ' בעירובין שמותר להוליך בחצר שאינה מעורבת ע"י גוי [ובכרמלית מותר להוליך ע"י גוי ובלבד שכשמגיע ליעדו לא יתן לו הגוי את אותו חפץ בידיים אלא יניח על השולחן כדי שלא תהיה לישראל שום שייכות להוצאה והנחה בשבת]. והרמב"ם סובר שברשות הרבים אסור לומר לגוי ללכת ברשות הרבים. (והינו סובר כשיטת התוס' והרי"ף).

ב. תוס' בסוגיין (גיטין ח: ד"ה אע"ג) מבארים טעם ההיתר שהרי זה שבות דשבות ופשוט שבזה מותר להוליך בחצר שאינה מעורבת ע"י גוי. והרמב"ם סובר שכל מקום שאסור משום שבות מותר לומר לגוי (כתוס').

ג. בהמשך הגמ' בעירובין מבואר שאם נשפכו המים החמים התירו לבשל מים ע"י גוי, מכיון שאמרנו ששבעה ימים אחר הלידה מחללים על היולדת את השבת ולאחר שבעה ימים מחללים עליה את השבת רק ע"י גוי, ואצלנו מדובר לאחר שבעת הימים. וקשה שלפי מה שהבה"ג אומר שבאיסור דאוריתא מותר לצורך מילה מדוע אנו צריכים לעשות ע"י הגוי ריבוי הרי אם מותר אפשר גם לבשל מתחילה ע"י גוי.

ויש שתי דרכים ליישב: א. שבתוס' מדובר ע"י ישראל ומותר רק ע"י ריבוי בשיעורין. ב. לתוס' הרא"ש שמדובר שלא היה זה לצורך המילה, ומותר ריבוי בשיעורין אפי' שאינו צריך לצורך המילה. [ורבינו פרץ ביאר שלא היה זה לצורך המילה כיון שזה היה לאחר ג' ימים מהמילה, ואכן מותר לחמם ע"י ריבוי בשיעורין ע"י גוי ואפי' אם אינו צריך לצורך המילה או לצורך רפואה, וזה חידוש].

והקשה המהרש"א על הבה"ג ממה שתוס' אמרו שאם היינו אומרים שמדובר ע"י ישראל והרי ע"י ישראל אסור לצורך קטן, והבה"ג בשונה מזה אמר שמותר לצורך קטן. ותי' לפי מה שתוס' הביאו מחולין שדווקא לצורך המילה הוא דשרי אבל לצורך דבר אחר אסור. ומסיק המהרש"א מפה שמה שאמרנו שאסור לצורך קטן זה בדבר אחר אבל במילה באמת יהיה מותר. ולפי"ז הסתפקנו מה שאמרנו דבר אחר האם הכוונה לסתם דברים או שהכוונה לשאר מצוות, ואם זה הכוונה לשאר מצוות הרי שזה קשה על בעל העיטור שאומר שלפי בה"ג מותר גם בשאר מצוות וכאן המהרש"א הסיק שאסור, וצע"ג.

והנה רע״א הקשה מה ההבדל בין אם חיממו לעצמו לבין אם חיממו אגב אימו הרי שניהם זה משום איסור דאורייתא. ותי׳ שאפי׳ שבשניהם יש איסור דאורייתא, עדיין לחמם לצורך אמו זה יותר קל מבחינת הדין [והריטב״א מבאר שאפי׳ אם שניהם מדאורייתא עדיין אנו צריכים שיהיה כמה שפחות חילול].

ד. נמצא שהבה״ג ותוס׳ חולקים בשני נושאים: א. מה דין אמירה לעכו״ם באיסור תורה, שלתוס׳ אסור אפי׳ במילה ולבה״ג מותר במילה. ב. ריבוי ע״י גוי שלתוס׳ בדרבנן מותר במילה, ולבה״ג גם בדרבנן וגם בדאורייתא מותר במילה.

ה. ולהלכה האם שאר מצוות הם כמו מילה, זה גם ספק דרבנן לתוס׳ וגם ספק על דאורייתא לבה״ג, ובדאורייתא בעל העיטור מתיר בשאר מצוות לבה״ג, ולדינא מחמירים, ובאיסור דרבנן תוס׳ מחמירים והרמב״ם מיקל, ואנו נוקטים להלכה כהרמב״ם.

ו. ויש לחקור להלכה מה הדין אם יש מקרה שהוא ספק דרבנן וספק דאורייתא כגון לפתוח גג של סוכה או לסכך ואיננו יודעים אם זה קבע שאז אסור מדאורייתא או שזה עראי ואז אסור מדרבנן (פרי מגדים). ונראה שמותר, שאם זה קבע ואיסור דאו׳ מותר לפי בעל העיטור ואם זה עראי ואיסור מדרבנן מותר לפי הרמב״ם.

ז. ויש לעיין לענין מח׳ בה״ג ותוס׳ לגבי ריבוי בשיעורין במה נחלקו, ולכאורה כו״ע מודים שריבוי בשיעורין זה איסור דרבנן, ובעצם הם נחלקו האם מותר להרבות בשיעורים ע״י ישראל שבה״ג סובר שכמו שבאמירה לעכו״ם התירו מכיון שאין בו שבות מעשה גם כאן ריבוי חשוב כאילו אין בה מעשה, ותוס׳ סובר שאסור ריבוי ע״י ישראל. ובהר״ן ראינו שבא לחלוק על הבה״ג וסבר שריבוי בשיעורין אסור מן התורה, ולכן הוכיח הר״ן שהסוגיא של נחים ליה חמימיה אגב אימיה זה ע״י עכו״ם.

וקשה מהיכן למדו התוס׳ שסובר שאיסור ריבוי בשיעורין הוא איסור דרבנן, ויש לתרץ שממה שאמרו שמותר לחמם ביו״ט משום שמחת יו״ט, ואם זה היה איסור תורה וכי מתירין איסור תורה משום שמחת יו״ט, אלא משמע שזה איסור דרבנן.

והרש״ש סבר בתוס׳ שאיסור ריבוי בשיעורין הוא איסור דאורייתא, והוא למד את זה ממה שתוס׳ הביאו ראיה מחולין שאסור לבריא לאכול אוכל שבישלו בשביל חולה וכתבו גזירה שמא ירבה בשבילו, ואם זה היה איסור דרבנן הרי זה גזירה לגזירה, ומשמע מזה שאסור מדאורייתא. וא״כ קשה מה הרש״ש יבאר במה שהיה קשה

לתוס׳, שהרי מה שהכריח אותם לנקוט שזה איסור דרבנן שהרי א״א להתיר באיסור דאוריתא וא״כ מדוע התירו ביו״ט משום שמחת יו״ט, והקה״י תירץ שיו״ט זה הותרה ושבת זה דחויה.

ח. ומקשה רע״א על הר״ן שא״כ כיון שהריבוי אסור מדאורייתא, מדוע מותר ע״י גוי והרי כשאומר לגוי להרבות נמצא שאומר לגוי לעשות איסור תורה, ולר״ן הרי מותר כתוס׳ רק בשבות דשבות.

והנה מצינו ברשב״א שחולק על הר״ן על הפשט בתוס׳, שהר״ן הסביר בתוס׳ שאיסור ריבוי בשיעורין זה דאורייתא, ואילו הרשב״א אומר שריבוי בשיעורין זה דרבנן.

• • •

יונתן זוהר

בעינן כל נכסי קנויים לך

בגמ׳ (ח:): ת״ר עבד שהביא גיטו וכתוב בו עצמך ונכסי קנוים לך, עצמו קנה אבל את הנכסים לא קנה, כי רק על עצמו נאמן משום התקנה, כאישה המביאה גיטה, אבל על הנכסים צריך שני עדים כשאר קיום שטרות.

ובגמ׳ נחלקו מה הדין אם אמר כל נכסי קנויים לך, שלאביי לא פלגינן דיבורא וגם עצמו לא קנה, ולרבא פלגינן ועצמו קנה ונכסים לא קנה, מכיון שאין סיבה חיובית לפסול את הגט.

ואיתא בגמ׳ מח׳ תנאים בין ר״ש לר״מ לגבי אדם שכתב נכסיו לעבדו ושייר קרקע כל שהוא, שלר״מ אינו משוחרר ולר״ש משוחרר, ואביי יעמיד שחולקים בפלגינן וסובר כר״מ, ורבא אומר שבעלמא לכו״ע פלגינן ופה יש מח׳ מכיון שזה לאו כרות גיטא.

והתפא״י מבאר שלרבא מחלוקתם האם פלגינן במקרה שלאו כרות גיטא, ובעלמא ר״מ מודה.

רש״י (ד״ה עבד שהביא גיטו) מבאר, כאישה המביאה גיטה וצריכה לומר בפ״נ ובפ״נ. ושואל התוס׳ רי״ד, הרי זה מקרה רחוק, ששייך רק במקרה שהאדון אמר לעבד אל תשתחרר אלא בבי״ד פלוני.

ולכן התורי״ד חולק ומפרש שהעבד כבר השתחרר בחו״ל, ובארץ נאמן לעניין השחרור ולא לעניין הנכסים, שחוששים למזויף.

ומבאר רעק״א שרש״י סובר שלא מדובר כאן במקרה שחוששים למזוייף, אלא הוא סובר שבפ״נ ובפ״נ מקיים את השטר אבל לא לעניין נכסים.

בגמ׳: ר״מ וכו׳. רש״י מבאר שבשייר קרקע פלונית ר״מ חושש שמא שייר גם את העבד, ולר״ש בא להשמיענו לעולם אפי׳ אמר קרקע סתם שלא קונה שום קרקע.

בתום׳, לר״מ לאו דוקא פלונית, ור״ש בא להשמיענו לעולם אפי׳ זו השדה היחידה.

בגמ׳: לאו כרות גיטא. פירש רש״י, שיש חשש שמא שייר גם את העבד. ובתוס׳ פי׳, לשון השטר לא ברור. תוס׳ רי״ד, פי׳ שיש לאדון זכויות בשטר.

וקשה על התורי״ד מר״מ לקמן שמכשיר שטר שחרור שהאדון כתב בו גם קידושין לעבד.

בגמ׳: לאו כרות גיטא. הגמ׳ בדף מב מביאה סתירה, שבברייתא א׳ כתוב הכותב כל נכסיו לשני עבדיו יצאו לחירות ומשחררים זה את זה, ובברייתא ב׳ כתוב שלא יצאו לחירות, ורב אשי מנסה שם לתרץ שבברייתא ב׳ אומר ״עבדיי״ ומשמע עדיין עבדיי כלומר שמתכוון לצחוק עליהם.

ורפרם שם מקשה עליו הרי ״עבדיי״ יכול להיות עבדיי לשעבר, ומביא לו ראיה מהברייתא של ר״ש ור״מ אצלינו, ורב אשי לא ענה לו.

ורש״י שם בברייתא מבאר שמחלוקתם היא אם פלגינן דיבורא, וקשה הרי זה לא מסקנת סוגייתנו, שהסיבה היא דלאו כרות גיטא.

ומבאר רעק״א, שלרש״י היה מוכרח שרפרם סובר כהו״א אצלנו ולא כמסקנא, והקשה כי סובר שלא חולקים במשמעות עבדיי אלא אי פלגינן דיבורא, אבל רב אשי סובר כמסקנת סוגייתנו שהמח׳ היא בלאו כרות גיטא, ולכן סובר שמח׳ היא האם עבדיי יש בזה כרות גיטא או לא, ולכן לא ענה לו. כי חולקים ביסוד האם ר״ש ור״מ חלקו בפלגינן או בלאו כרות גיטא, אבל התפא״י אומר שגם לרפרם חולקים בלאו כרות גיטא, וקשה לשיטתו מה רפרם מקשה.

• • •

דף ט.

יוחנן קופולוביץ

בענין עד כותי

יש לברר, מה הפסול של עד כותי, האם מצד שהם גרי אריות, והאם המשנה זה לפני הקלקול של הכותים.

והנה, הסיפור של הכותים שבאו לארץ, כתוב במלכים ב׳ (פי״ז פס׳ כד – מא) כאשר בנ״י הוגלו מא״י ע״י סרגון מלך אשור הוא הושיב אנשים מבבל וכותה וכו׳, בהתחלה היו אריות אוכלים אותם ואמרו למלך אשור שהם מתים כי הם לא שומרים את חוקי אלוקי ישראל, ואמר מלך אשור שיביאו כהן וגייר אותם ובסוף כתוב שהם המשיכו לעבוד ע״ז כמו שיבואר בהמשך.

בימי בית שני שחזרו בני הגולה לארץ, הכותים ניסו למנוע לבנות את ביהמ״ק.

גבולות ארץ הכותים משמע שזה היה בהרי השומרון בשטחי נחלת יוסף, והיה זה בין יהודה לגליל בעיר אנטיפרס.

יש מח׳ בקידושין (עה:) האם הם גרי אריות או גרי אמת, ובמסכת כותים משמע שהם יהודים, כי כתוב שם שהם יכולים לחלוץ ונותנים גט אלא שיש דברים שדינם כגויים כי נחשדו, ולכן אומרים רובן כישראל רוב דיניהם כישראל.

הרמב״ן בב״מ (עא:) שואל האם מותר להלוות בריבית לכותי, והביא את הברייתא הזאת שכתוב שמלווים בריבית, ומפרש הרמב״ן שהברייתא הזאת ס״ל שהם גרי אמת, ואפי׳ הכי מותר להלוות להם בריבית.

והגרח״ק שליט״א הביא, שבמסכת כותים בהל׳ יב מב׳ שהם גרי אמת, ובהמשך בהלכה ז שיש להם לקט שכחה ופאה ולגוי אין לקט שכחה ופאה, וגם בהלכה י׳ כתוב שישראל מוהל את הכותי וגוי לא, וגם בהלכה יב שכותי יכול להיות שליח להביא גט, וגם בפ״ב בהתחלה כתוב שאם יהודי הרג כותי בשוגג גולה ובמזיד הורגים אותו, ובפ״ב ה״ג כתוב שהם גרי אמת.

מבואר בב״ק לח ע״ב, דשור של ישראל שנגח שור של כותי פטור ושל כותי שנגח של ישראל תם חצי נזק ומועד נזק שלם ור״מ אומר של כותי בין תם בין מועד משלם נ״ש, ושל ישראל פטור. והא דאיתא בסוכה דף כג ע״ב שהלוקח יין מבין הכותים ואומר שתי לוגין שאני עתיד להפריש וכו׳ משמע שהם גרי אמת,

ובתוס׳ שם ד״ה דתניא יש מח׳ האם הם גרי אמת או לא, ובמשנה במסכת דמאי פ״ז וסתמא כר״מ דמטהר, אבל אפשר לומר שזה היה קודם שגזרו על יינם, כמו שכתוב בחולין ו ע״א ובמנחות סו ע״ב, שכותים גרי אריות הם אבל אפשר לומר שגזרו על היין של הגויים אבל כותים פרושים מע״ז ומחזיקים בתורה [במה שכתוב] אע״פ שגזרו על פיתן גם למ״ד שגרי אמת גזרו על פיתן ולא יינם עד שגזר ר״מ על הכותים כמו שכתוב בפ״ק בחולין, והריטב״א חולק ע״ז ואומר שסתמא כר״מ עיי״ש.

וכותב הגרח״ק שצריך לברר האם הברייתא שלנו זה לפני שנתקלקלו או אחרי.

הרמב״ם כתב שגזרו עליהם וגם לקולא עשאום כגויים, ואם מיירי אחרי שנתקלקו זה פשוט ולא לפני שנתקלקלו. אבל לדעת הראשונים שאומרים שרק לחומרא עשאום כגויים יש בזה סתירה, בפ״ב ה״ט כתוב שיינם מותר ובה״א כתוב ששחיטתם מותרת קודם שגזרו, אבל בפ״א ה״ח כתוב שאוסרים על העירוב וזה אחרי שרבי אמי ורבי אסי גזרו עליהם שהם גויים לבטל רשות כמו הגמ׳ בחולין דף ו׳ ע״א.

ויש לדחות, שמה שכתוב אוסרים הכוונה שאין מערבים כי הם לא מודים בעירוב, אבל הם מבטלים את הרשות וזה שכתוב כגויים הכוונה שאוסרים כמו גויים.

וגם מה שהתבאר שם בחולין דף ו׳ ופרותיהם טבל, וזה אחרי שנתקלקלו, שעשה ר״ג תקנה על הפירות שלהם שהם טבל. גם בתוספתא סוף פרק ה׳ בדמאי נראה שזה קודם לגזירה של ר״ג על שחיטה ובדורו לא כולם קיבלו את זה, כמו שכתוב בחולין דף ו. ברש״י שלא יכלו לפרוש מהם, או כפירוש הרמב״ן והרשב״א שר״ג חשש למיעוט ורבנן לא ואז נשנית ברייתא ז,ו שאחרי שרובם היו מקולקלים גזרו על כולם, כמו שכתוב בתוספתא שם סוף פרק ה׳ בדמאי בג׳ תקנות עיי״ש. ולדעת הרמב״ם שאומר שהברייתא הזו נשנית אחרי התקנה של ר״ג כי בימות ר׳ אבהו גזרו ונתקבל, וקשה והרי כתוב בהלכה ו׳ שאפשר להלוות להם בריבית ולמה מותר, והרי בירושלמי ע״ז פ״ג ה״ד שרק כותי קיסרין מותר להלוותו בריבית אבל בכולם אסור ואיך אצלינו מותר לכולם.

והמל״מ פ״ה ממלוה ה״ב כתב שצריך לומר שזה לאחר שנתקלקלו, וצריך לומר לפי המל״מ שבאמת חולקים בזה, הירושלמי ס״ל שרק כותי של קיסרין מותר שנתקלקלו בע״ז, אבל בשאר כותים לא אפי׳ שלא מקבלים את דברי החכמים וחשודים על הרבה מצוות אפילו הכי הם בכלל ״אחיך״. ומסכת כותים ס״ל, שכותים אינם בכלל ״אחיך״ כמו דאיתא במכות (ח.) אינו עושה מעשה עמך, וגם קודם שנתקלקלו, וממילא מותר להלוות להם בריבית.

הכותים עשו את הר גריזים כבית מקדש בגלל שעם ישראל הרחיקום

מבית המקדש. וה׳דמות יונה׳ יש מח׳ מה הכוונה, או שבהר גריזים היה במת יונה שזה היה שם מימי יעקב, או שמצאו אצלם דמות יונה של ע״ז וגזרו וזה הקלקול.

בגמ׳ בסנהדרין (כא:) כתוב שבכותים כתבו ס״ת בכתב עברי ענק. יש הרבה הבדלים ביניהם לביננו והגדול שבהם, שכתבו בו לבנות בית המקדש בהר גריזים. עוד שינוי שכתוב לבנות מזבח בהר עיבל והם כתבו בהר גריזים. כותב הרב לנדי שלפני שלושים שנה נתגלה שרידי מזבח בהר עיבל וזה גרם מבוכה לכותים.

• • •

יוסף בן שימול

בעניין עיגון בעבד

בתום׳ (ט. ד״ה שוו) הק׳: וא״ת איזה עיגון יש בעבד, ומת׳ שהעיגון הוא זה שאסור בבת חורין.

הר״ן הק׳ מהגמ׳ לקמן שכתוב שבגט אשה אם אין לו עדים יכול להביא עדים שאינם יודעים לכתוב ומקרע להם וימלאו את האותיות, אבל לא בשחרור עבדים, ובגמ׳ לקמן (יט:) כתוב ע״ז שההיתר זה משום עיגונא, וא״כ מוכח שאין עיגון בעבד.

והר״ן מסביר את העיגון שאם האדון שלח בע״כ את הגט לעבד הוי גט, וא״כ אם אני לא יתן לו לומר בפ״נ ובפ״נ הוא ישאר מעוגן כיון ששפחה אינו יכול לישא כיון שקיבל שחרור ואת הבת חורין לא כי לא היה קיום, וא״כ ודאי שבעבד במקרה זה יש עיגון, אבל במקרה שצריך לקרע לעדים, עדיין אין עיגון כי יכול לישא שפחה. אבל באשה יש חשש שמא ימות ותיפול ליבום. המאירי מוסיף שהאשה לא תרצה להתחתן איתו כיון שחושבת שהבעל יערער, ולא שרבנן אוסרים עליו, אבל בגמ׳ לקמן שם לא יתנו לו את זה מלכתחילה.

ומת׳ הפנ״י על קו׳ תוס׳, א. שתוס׳ מדבר במקרה ששלחו את הגט ועדיין לא הביא לה, ובזה שייך עיגון שעכשיו לא יכול לקיים את המצוות, אבל במקרעין לעדים עדיין לא שלחו לו, ואפשר כבר להחליף עדים ולא יהיה עיגון. ב. שכל מה שיש תקנה משום עיגון זה במקום שכיח שכבר כתבו גט ומביאים ועכשיו מונעים ממנו לקיים מצוות, אבל עדים שאינם יודעים לכתוב לא שכיח ואין עיגון.

הרמב״ן מת׳ תי׳ נוסף על קושית תוס׳, שכיון שהאמינו לשליח באשה, אנו מאמינים לו גם בעבד, שלא

נחמיר בעבד שהוא קל יותר מאשה שהיא חמורה. ועל קו׳ הר״ן הוא מת׳ שבגמ׳ לקמן באו לאשמועינן מה לכתחילה צריך לעשות, ולכתחילה צריך להביא עדים כשרים ולא עדים שלא יודעים לחתום.

הרשב״א מת׳ תי׳ נוסף על קו׳ תוס׳, שעבדים הוקשו לאשה [בגז״ש לה לה] ולכן גם אצל העבדים אומרים בפ״נ ובפ״נ גם אם אין עיגון, וממילא לא קשה כלל קו׳ הר״ן, וכן ביאר בתורי״ד.

הפנ״י מתרץ, א. שכתוב בגמ׳ לקמן (לט:) שאם אדם מתייאש מעבדו שאין לו תקנה. רש״י מפרש שאסור באשה בת חורין וגם בשפחה. וא״כ לפי״ז כל מה שאסור באשה בת חורין וגם בשפחה הגמ׳ אומרת שזה עד שיתן שטר. וא״כ גם פה אצלינו יש לומר כשכותב את השטר נחשב כאילו התייאש מעבדו, וכשעכשיו לא נותנים לו לומר בפ״נ ובפ״נ השטר נשאר בחזקת מזויף ונחשב כאילו לא קיבל שטר, וא״כ יש לו עיגון בזה שהוא לא יכול להתחתן עם אשה אחרת.

ויש לתמוה היכן מצא הפנ״י חידוש זה שכשכותבים את השטר נחשב כאילו התייאש מעבדו, ועיין ברמב״ן במה שכתב ואיכא למימר שכשכתב גט נשאר בעיגון כיון שלישא אשה אינו יכול וגם לישא שפחה אינו יכול, ולכאו׳ גם מדבריו יש לדייק שכונתו היא כדברי הפנ״י שמזמן שכתב את הגט התייאש מעבדו.

הפנ״י בתי׳ ב׳ כתב, שאם נאמר שבמשנה מדובר כמו מ״ד הולך כזכי דמי, כל זמן שנותן את הגט שחרור לשליח שיביא לעבד ואומר לו הילך, כבר מעכשיו חל השחרור הזה, וא״כ העבד השתחרר ולא אמרו אצלו בפ״נ ובפ״נ [ותוס׳ שואל כנראה לפי מ״ד הולך לאו כזכי, כי יש מחלוקת האם סתם זה כהולך או לאו כהולך, רבנן סוברים שסתם זה כהולך ור״מ למד שסתם זה לאו כהולך, וא״כ לדעת רבנן לא קשה קושיית תוס׳ אם הולך כזכי, ומוכח שתוס׳ מקשה למ״ד הולך לאו כזכי, אבל הפנ״י הבין שבמשנתנו מדובר שאומר לו מפורש הולך גט זה לאשתי], וא״כ אם לא יאמרו בפ״נ ובפ״נ הוא ישאר בעיגון שאינו יכול להתחתן כלל, כי אנו חוששים שזה מזויף והוא כבר משוחרר כיון שהולך כזכי.

וקשה על דבריו ג׳ קושיות:

א. מתי צריך לומר בפ״נ לפי שיטת הפנ״י הרי הוא לא צריך להביא לאף אחד כי אין כאן דין נתינה, ואין שעה מוגדרת לתת.

ב. מפני מה אמרו שוו גיטי נשים, שהרי בשליח קבלה של גט א״צ לומר בפ״נ, וכאן צריך לומר אפי׳ שנחשב שליח קבלה.

ג. רעק״א שואל על דבריו שהרי ודאי שבמשנתנו מדובר שפי׳ שלא יזכה

עכשיו, שהרי אם זה כזכי, אף באשה לא צריך שיאמר בפ״נ ובפ״נ [ובאמת הפנ״י הרגיש בזה ואמר שע״כ מדובר כמ״ד לאו כזכי ולא הוקשה לו מכותי]. ומת׳ רעק״א ע״פ המרדכי ביבמות, שכותב שלפי המ״ד שאם רוצים להתיר יבמה לשוק שזה כרת הוי דבר שבערווה ולכן צריך שניים, אבל מי שסובר שזה רק לאו זה מתיר בעד אחד. וגם פה כאן לא נחשב לדבר שבערווה ולכן מועיל עד אחד, וא״כ זה לא קשור לעיגונא.

וקשה על תי׳ זה שא״כ למה דווקא השליח צריך לומר בפ״נ, הרי כל אחד שיודע שזה היה לשמה יכול להעיד על זה שהרי צריך שיהיה לשמה ולהכשיר את הגט, וא״כ כל מי שיודע שכשר יעיד ולמה דווקא השליח, וצ״ע.

• • •

ישראל ברקוביץ

ביאור שיטת התוס׳ והר״ן באם טענינן מזויף בגט

איתא במשנה (ט.) ׳אם יש עליו עוררים יתקיים בחותמיו׳. ויש נידון האם טענינן מזויף על שטר שבא לבי״ד בלא ערעור של מישהו, או דרק אם יש ערעור של הבעל או הלווה טוענים מזויף ומצריכים קיום. לכאו׳ ממתני׳ אפשר להוכיח דלא טענינן אלא רק א״כ יש ערעור של מישהו, שכתוב ׳אם יש עליו עוררים יתקיים בחותמיו׳, ומשמע שבלא ערעור לא מצריכים קיום, אבל תוס׳ דוחה את זה ואומר דבאמת טענינן מזויף גם בלא ערעור וכאן משום עיגונא רבנן הקלו דלא טוענים ומתירים לה להינשא, ורק משום שיש ערער של הבעל וטוענים מזויף.

והר״ן כתב ששי׳ תוס׳ [י״א דזה תוס׳ בכתובות] שממשנתנו ניתן להוכיח דטענינן מזויף רק אם יש ערעור של מישהו, אבל הר״ן דוחה את זה ואומר דאין ראיה מהמשנה לפי שאין אשה ממונו של בעל אלא רשות עצמה היא להינשא ואנן לא מנעינן לה.

ובביאור דברי הר״ן יש ג׳ ביאורים:

א. הגרי״ז מבאר, שטענת מזויף מהותה זכות ממונית של הבעל דבר - ורק הבעל דבר יכול לטעון את הטענה הזאת ולכן לקוחות ויתומים דהם בעל דבר ויש להם לטעון מזויף - וכיון שלא יכולים לטעון - כי לא יודעים מה היה, בי״ד טוענים להם, אבל אשה היא לא ממונו של בעל ועל כן הוא לא בעל דבר ולכן בי״ד לא טוענים לו מזויף כי הבעל לא בע״ד. **ושואל הגרי״ז** א״כ איך הבעל יכול לערער - איך טוענים מזויף אם מערער - הרי אין לו כח כי הוא לא בע״ד. ומתרץ, שמכיון שהבעל הוא זה

שכתב את השטר יש לו כח של בעל השטר לערער על מה שכתב בשטר - ואין לביי"ד כח לערער - כי הבעל לא בע"ד והכח של בעל השטר גם לא עובר לביי"ד - אלא רק לבעל עצמו, ולכן אם מערער בי"ד טוענים מזויף.

ב. ברמב"ם בהלכות גירושין (פ"ז הכ"ד) כתוב: נתן לה גיטה ואח"כ הגט יוצא מתחת ידה אינה צריכה לומר כלום והרי היא בחזקת מגורשת לפי שהעדים חתומים עליו. ואע"פ שאין קיום ולא מכירים את העדים בכל אופן לא חוששים שזייפה - משום: א. האשה לא תרע לעצמה. ב. יש שטר - ומדאורייתא עדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בביי"ד, ורבנן הצריכו קיום, ולכן חיישינן כך בשליח ובאשה שהביאה גיטה לא חיישינן - **'לפי שאין דיני איסורים כדיני ממונות'. בפשטות** ההבנה היא שאיסורים יותר קל, **ושואל הריב"ש**: איך שייך לומר כך - לא מצאנו דאיסורים ובמיוחד איסור א"א יהיה יותר קל מממונות, ובאמת אומר הריב"ש שאיסורים יותר חמור, **וי"ל** שהביאור בדברי הרמב"ם לא שאיסורים יותר קל אלא דאיסורים זה נושא של בין אדם למקום ולא קשור לביי"ד אבל ממונות זה נושא של בין אדם לחברו ובזה מוטלת החובה על בי"ד לפסוק - וזה כוונת הרמב"ם, לפי שאין דיני האיסורים כדיני הממונות שאיסורים לא קשור לביי"ד וממונות כן קשור לביי"ד. וזה הביאור בדברי הר"ן: 'אין האשה ממונו של בעל' - אשה זה בגדר של איסורים - שלא קשור לביי"ד ולכן בי"ד לא טוענים מזויף - אבל בדיני ממונות כן טוענים מזויף בלא ערעור הלווה.

ג. הקצוה"ח (סי' קנה סקי"ד) **מביא את** שו"ת הרא"ש (כלל צט) שאומר שכל מה דטענינן מזויף זה רק למוחזק, במלוה ולווה - הלווה מוחזק בכסף - ומשום הכי טוענים לו מזויף, אמנם יש לבעל זכויות מסוימות באישה שהופכים אותו לבעל דבר, אבל האישה לא ממונו, וזה לא מוגדר שהבעל מוחזק ולכן לא טענינן ליה מזויף, אבל אם יבוא ויערער טענינן ליה מזויף מכח בעל השטר.

ויש לבאר ע"פ ג' הביאורים הללו במה תוס' חולק על הר"ן, הרי תוס' לא אומר שהטעם 'אין האישה ממונו של בעל' אלא שמשום עיגונא הקלו בה רבנן, י"ל, א. דתוס' למד שהקניינים שיש לו באישה הופכים אותו לבעל דבר. ב. תוס' למד כמו הריב"ש דחולק על הרמב"ם ואומר שאין דיני האיסורים כדיני הממונות לא כרמב"ם אלא שאיסורים יותר חמור והוא כן נקרא בעל דבר בגלל הקניינים המסוימים האלה שיש לו באישה וא"כ שזה לא נושא שקשור לביי"ד - ותוס' לא למד כביאור הזה וסובר שהוי בעל דבר ובאמת כן טוענים מזויף, ולכן תוס' אומר 'משום עיגונא אקילו בה רבנן'. ג. תוס' סובר דהקניינים האלה הופכים אותו למוחזק. ותוס' הביא ב' ראיות דטוענים מזויף, הראשונה מסברא שכל אדם יכתוב שטר מכר על חבירו דא"א לטעון פרוע ויגבה שלא בפניו וא"כ 'לא שבקת חיי לכל

בריה׳ אלא ודאי טוענים מזויף. והראיה השניה מהגמ׳ בב״ב שאמרו שכיב מרע שאמר מנה לפלוני בידי - אמר תנו נותנים כי בעצם הוא מקיים את השטר בזה שאומר תנו אבל אם לא אמר תנו - לא נותנים כי אין פה קיום ואם לא טוענים מזויף גם אם השכ״מ לא אמר תנו שיתנו כי יש לו שטר, ורואים שודאי טוענים מזויף ליתומים.

וקשה: הר״ן הביא את שי׳ התוס׳ דיש ראיה ממתניתין דלא טוענים מזויף בלא ערעור של הבעל דבר א״כ מה יתרץ על שתי הראיות של תוס׳.

ואפשר ליישב, על הראיה הראשונה: **המהרש״א שואל** על תוס׳ למה תוס׳ הוצרך להוכיח מהגמ׳ בב״ב - הרי אם לא טוענים פרוע לפי רב כי ׳מודה בשטר שכתבו אין צריך לקיימו׳ ולא טוען פרוע א״כ חוזרת ההוכחה מסברא דא״א לטעון פרוע, וא״כ לא שבקת חיי לכל בריה, דכך יגבו מיתומים ואין טענת פרוע כי אביהם לא היה יכול לטעון פרוע כי מודה בשטר שכתבו אין צריך לקיימו, אלא מוכח דטוענים מזויף, ותוס׳ היה יכול לחזור לראיה הראשונה. **ומתרץ רעק״א**, בהכרח דהסברא שלא שבקת חיי לכל בריה לא מספיקה וצריך עוד הוכחה. **וכן שואל הקצוה״ח:** הרי מדאורייתא שטר בלא קיום כשר - ׳עדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בבי״ד׳ - ומה עם הסברא של לא שבקת חיי, אלא ודאי שלא בכל מקום אומרים את הסברא הזאת וזה לא סברא מספיק חזקה. וע״פ זה י״ל דתוס׳ שסובר שיש ראיה ממתני׳ יתרץ כמו שאומר רעק״א שזה לא הוכחה מספיק חזקה. ועל הראיה השניה מהגמ׳ בב״ב י״ל, שיש דין ד׳אין נפרעין מנכסי יתומים אלא בשבועה׳ וע״פ זה י״ל ׳לא אמר תנו אין נותנין עד שישבע׳ כי בעי שבועה לגובה מנכסי יתומים.

• • •

יעקב עמר

נאמנות ע״א

נאמר במשנה (ט.) ׳כל גט שיש עליו עד כותי כשר חוץ מגיטי נשים ושחרורי עבדים׳.

ודנה הגמ׳ כדעת מי המשנה, כי יש שלוש שיטות: א. שיטת ת״ק שכשר משום שבקיאין. ב. שיטת ר״א שפסול כי לא בקיאים. ג. שיטת רשב״ג שתלוי אם קיבלו עליהם את הדינים.

ומסקנת הגמ׳ שזה כדעת ר׳ אלעזר הסובר שלא מועיל וזה פסול

משום שלא בקיאין, ומדובר שחתם ישראל בסוף אחרי הכותי וזה אומר שהוא חבר ואפשר לסמוך עליו.

התום' (ד"ה "אי לאו וכו') מקש' לפי"ז שאם כן יוצא שכל השטר מתקיים ע"פ ע"א, והרי להתיר אשה צריך שתי עדים.

ומתרצים תוס' שאין בזה בעיה, שהרי כותי כשר מדאורייתא ואינו פסול אלא מדרבנן, ולבטל את האיסור מספיק ע"א.

הרשב"א מתרץ תי' נוסף, שכל העניין זה רק גילוי מילתא, וממילא כשיש גילוי מילתא ע"י ע"א ישראל סגי, שבשביל גילוי מלתא מספיק ע"א, שאפי' קרוב ואשה יכולים להעיד כמו שמובא בגמ' ביבמות.

ולכאורה קשה על תי' הרשב"א שהרי תוס' הק' שיוצא שהעד כותי הוא הגורם להכשיר וע"א מועיל בא"א, והרשב"א תי' שזה גילוי מילתא, אך קשה שא"כ הדרא קושיא לדוכתא, ומה תירץ בזה שזה גילוי מילתא הרי הא גופא קשיא לתוס' האיך יכול לגלות מילתא שעד כותי כשר שהרי יוצא שהכל בנוי עליו.

וקשה במהות הענין גם לתוס', היאך כשרה העדות בעד ישראל על העד כותי בכדי להתיר אשת איש, שהרי י"ל פלגינן דיבורא כלומר שדבר שנאמן להעיד עליו ודבר שלא נאמן להעיד עליו כגון ממון ואיסור ונאמן לאסור ואינו נאמן לממון, אמרינן פלגינן דיבורא.

וכמו שמבואר ברמב"ם בהלכות סנהדרין (פרק טז) שאדם שהעיד על חתיכה ספק חלב שהיא חלב נאמן שהרי ע"א נאמן באיסורין, אבל אם לאחר מכן הגיע אדם ואכל את החלב מקבל מלקות מכיון שלגבי איסור ע"א נאמן אבל לגבי חיוב מלקות לא נאמן, וא"כ גם פה שיש לע"א נאמנות להעיד על עד כותי, לא יהיה נאמן להעיד על אשת איש ע"י העד כותי.

וגם אם יש לדחות דברי הרמב"ם ע"י זה שכל מה שאנחנו אומרים דין פלגינן זה דווקא בדבר שהעיד בחדא מחתא, כלומר שע"י עדותו עכשיו יצר ב' מעשים, אבל אם ע"י עצמו יצר דבר אחד ואחרי עדותו נוצר עוד משהו בכהאי גוונא ודאי נאמין לשתי הענינים וזה קשור לפלגינן, וא"כ את דברי הרמב"ם שזה היה בשתי מקרים משא"כ לגבי המקרה הרגיל של פלגינן.

אבל עכ"פ יש להקשות מהמקרה הרגיל של פלגינן בדף ט: שעבד שאדונו גירשו והביא לו כל נכסיו שנאמן לגבי שחרורו ולא נאמן לגבי נכסיו כי זה ממון שצריך שתי עדים. וא"כ קשה על המקרה שלנו איך מועיל ע"א להתיר הרי קיי"ל שפלגינן דיבורא.

אלא י"ל שכל דין פלגינן זה בשביל לפטור דברים ולא ליצור בעיות, כלומר שבמקרה בדף ט: זה לפטור בעיית נאמנות לגבי שחרור של עבד, משא"כ לגבי המקרה דידן שאנחנו רוצים ליצור בעיות של פלגינן שע"י זה

לא יהיה נאמן עד כותי, בכה״ג לא אמרינן פלגינן.

ולייישב תרוצו של הרשב״א, נראה לחקור בחקירת התוס׳ רא״ש האם ע״א באיסורין נאמן מדין שאנחנו מאמינים לו לגבי איסורין, שבממון אנחנו מצריכים עדות יותר חזקה, אבל לגבי איסורים נאמן אפי׳ שזה עד אחד מכיון שלא צריך עדות כ״כ חזקה, או דילמא עד אחד נאמן משום גזירת מלך, כלומר שזה סוג של גזירת הכתוב שעד אחד נאמן, ולא משום שבאיסורים לא חוששים לשיקרא, שבכל ממון חוששים לשיקרא ולכן מצריכים שניים שלא מסתבר שישקרו שניים, אבל לגבי איסורים מספיק אחד שלא חוששים לשיקרא, אלא זו גזירת מלך, דהיינו שאין בזה טעם אלא זה כעין גזירת הכתוב.

ולכאורה שיטת תוס׳ כמו צד ב׳ בחקירה שזה גזירת מלך ולא מטעם שחשיד אשיקרא, שהרי תוס׳ חילקו בדאורייתא ודרבנן.

אבל באמת אין הוכחה מכאן, שאפשר לומר שבאמת חוששים לשיקרא ובדאורייתא כותי כשר, וכל מה שפסלנו זה משום גזירה דרבנן שאולי משקרים, ועד אחד ישראל העיד עליו שלא פסול אלא כשר, אבל עכ״פ יש הוכחה ממשה ואהרון שלא חשודים אשיקרא ובכ״ז פוסלים ומוכח מכאן שזה מטעם גזירת מלך.

אבל לכאו׳ יש לומר שזה בעצם חקירת התוס׳ רא״ש, שהרשב״א סבר שזה עניין של גזירת מלך ולכן כשע״א מעיד על עד כותי ולאחר מכן יש פה שניים וזה לא משנה איך זה נעשה כי בסופו של דבר יש כאן שניים.

אבל תוס׳ סבר שזה עניין של נאמנות, ולכן ברגע שיש כאן שניים והראיה לכך לא תובעים לי את הדבר

ולכאורה זה לשיטתם בדף ב, שהגמ׳ אמרה ע״א נאמן באיסורים ורש״י פירש שזה מהני כמו שהאמינו אותו על שחיטה וניקור גיד וחלב.

אבל תוס׳ מבארים שם שלומדים את זה מנדה שכתוב וספרה לה לעצמה, ולכאורה תוס׳ לשיטתו שסבר שע״א זה עניין של נאמנות ולכן ביאר שלומדים את זה מנדה כי ע״א לא יכול להועיל בלי לימוד כי עדים לומדים מממון וזה עניין של נאמנות.

אבל רש״י סבר שזה לאו דווקא נאמנות אלא זה גזירת מלך, ולכן אפשר ללמוד את זה משחיטה וכו׳, שהתורה מעיקר הדבר לא מצריכה שניים ומעיקרא מועיל אחד ורק התורה הצריכה שניים.

משא״כ תוס׳ הבין שבעיקר הדבר צריך שניים אבל התורה התירה ע״א ולזה כן צריך מקור.

ולכאורה זה תלוי בחקירה האם צריך שני עדים או מספיק שני עדים, כלומר האם אני אומר שמעיקר

הדין הייתי צריך עשר עדים ורק התורה אומרת שמספיק שני עדים, או דלמא לא הייתי צריך עדים להגיד והתורה הצריכה שניים.

ולכאו' זה תלוי ברש"י ותוס' שהבאנו האם ע"א לומדים משחיטה, כלומר שכמו ששחיטה אין לימוד אותו דבר גם ע"א באיסורין, וזה אומר שבעיקר הדין לא היה צריך והתורה הצריכה שניים, כלומר שצריך שני עדים, אבל תוס' סובר שמעיקר הדבר מספיק שניים ולכן היה צריך להביא לזה לימוד שמותר אחד.

• • •

אברהם גולדשטיין

בעניין קו' הפנ"י ורעק"א על דין בפ"נ בעבד

מבואר במשנה (דף ט.) שגיטי נשים שוו לשחרורי עבדים "למוליך ומביא", ומפ' רש"י לומר בפ"נ.

ושואל תוס' שבשלמא באשה מסתמכים על ע"א משום עיגונא (כמבואר בדף ב:), אבל בעבד למה שנקל לו בע"א וכי מה עיגון יש בו. ותוס' מת' שגם לעבד יש עיגון שאסור בבת חורין ושאינו מתחייב במצוות. ושואל ע"ז הר"ן שזה לא נקרא עיגון, והראיה שהגמ' אומרת בדף יט: שבשחרורי עבדים א"א לקרוא לפני העדים ושיחתמו ע"י שיקרעו להם נייר חלק, ורק בגט אשה הקילו שאפשר משום עיגונא. ומוכח שבעבד אין עיגונא [ועי' בפנ"י שתי']. ולכן הר"ן מסביר שנאמנים לומר בפ"נ כי לאחר שנותן את הגט ספק שאולי משוחרר וממילא אסור גם בשפחה וספק אולי מזויף ואסור בבת חורין, ולכן זה נקרא עיגונא ונאמן לומר בפ"נ. ונראה מתוס' בתוך דבריו שדוחה את תי' הר"ן, שא"כ שלא יביא את הגט כלל ויהיה מותר בשפחה. והרמב"ן מת' עוד תי' שמה שנאמן זה כדי שלא נחמיר בקל (- עבד) יותר מהחמור (-אשה), [ובאמת לרמב"ן ק"ק שא"כ גם נצטרך להתיר לקרוא לפני העדים ולקרוע להם וצ"ע]. ועי' רעק"א שתי' עוד תי'.

ולכל התי' שואלים הפנ"י ורעק"א למה בכלל צריך לומר בפ"נ הרי קיי"ל כרבנן שאומרים בדף יא: שלשחרור עבד זה זכות בשבילו וא"כ משתחרר ברגע שנתן ליד השליח, ואימתי יצטרך לומר בפ"נ. ורעק"א מת' שמדובר שאמר לו לא להשתחרר עד שיגיע ליד העבד, ועי' בפנ"י עוד תי'.

ואולי יש להסביר בדרך אחרת, שכתוב בגמ׳ בדף ט: ובדף יג. במשנה ש״האומר תנו גט זה לאשתי ושטר שחרור זה לעבדי **לא יתנו לאחר מיתה**״, ושואלים הראשונים לרבנן שסוברים ששחרור זה זכות לעבד הרי כבר זכה כי זכין לאדם שלא בפניו ולמה לא יתנו לאחר מיתה הרי כבר משוחרר. ורש״י בדף ט: (לפני שחזר בו) והרי״ף [והרמב״ם] מסבירים ש״נהי דלהכי זכה ביה דלא מצי למיהדר, מיהו מודו רבנן דכל כמה דלא מטא גיטא לידיה לא הוי משוחרר״ וכו׳, ולפי״ז שעדיין לא השתחרר עד שיגיע לידו אולי מובן שצ״ל בשעת המסירה בפ״נ ומתורצת קושייתם של הפנ״י ורעק״א.

והנה, בהסבר שיטתם של רש״י והרי״ף יש כמה דרכים באחרונים, הקצוה״ח (סי׳ קכ״ה סק״ג) מסביר שיטה זו שזה כמו תנאי שיגיע ליד העבד וממילא צריך שיתקיים התנאי שיגיע ליד העבד ואז משוחרר. ומה שאם מת האדון א״א לתת לו, מסביר הקצוה״ח שזה גזירה דרבנן שלא יאמרו ששליח של מת יכול לגרש [ומביא שם שכך אומר הב״ח ביו״ד סי׳ רס״ז סק״א]. אבל לפי הסבר זה לכאו׳ שאלתם של הפנ״י ורעק״א עומדת במקומה שהרי משתחרר עכשיו ורק מתברר מלמפרע שחל התנאי כשיביא השליח את הגט לעבד.

ויש עוד הסבר לשיטה זו בקה״י, שזה תנאי כמו שהסביר הקצוה״ח, אבל מה שלא יכול לתת לו לאחר מיתת האדון הוא מכיון שהאדון מתכוון שהשליח יתן את הגט לעבד בנתינה טובה וגמורה שתועיל גם בפני עצמה בלי שהיה פה שום תנאי, וממילא זה לא נתינה שיכולה להיות בפני עצמה כי הוא מת ולכן לא יתנו לאחר מיתה. ויש להסתפק לפי הסבר זה שאולי צ״ל בפ״נ בנתינה לעבד כדי שיהיה נתינה טובה וגמורה ואז מתו׳ הקו׳ של הפנ״י ורעק״א, או שגם לפי שיטה זו לא מסתבר שיצטרך לומר בפ״נ בנתינה לעבד.

ומביא הסטייפלער עוד הסבר בשיטת הרי״ף, שבאמת בכלל לא זוכה העבד עד שיבוא לידו, ומה שהאדון לא יכול לחזור בו זה מכיון ש״לא אתי דיבור ומבטל מעשה״ וכבר נתן את השטר ולא יכול לבטלו. וממילא להסבר זה מסתבר שיצטרך לומר בפ״נ כשמביא לעבד כי מה שלא חוזר לא קשור בכלל לזכיה. וממילא מתורצת קו׳ של הפנ״י ורעק״א לשיטת הרי״ף ורש״י בדף ט: ע״פ הסבר זה.

• • •

מוטי קוגלר

בעניין עדות כותי

שנינו במשנה (ט.) שכל גט שיש עליו עד כותי פסול חוץ מגיטי נשים ושחרורי עבדים.

ומבואר בגמ׳ שהמשנה לא יכולה להיות לא כת״ק ולא כר״א ולא כרשב״ג, שיש מחלוקת האם מצת כותי מותרת, לפי ת״ק מותרת כי הכותים מקיימים את מה שכתוב בתורה, לפי ר׳ אליעזר אסורה כי הכותים לא בקיאים בדקדוקי מצוות ולפי רשב״ג אם החזיקו מותר ואם לא החזיקו אסור.

והק׳ בתוס׳ למה יוצא במצת כותי יד״ח, הרי הגמ׳ מבואר שהכותים חשודים על ״לפני עוור״, וא״כ אולי לא עשו את המצה לשם מצוה. ומת׳, שמדובר בשאין לכותי עוד מצה לצאת בה.

והק׳ האחרונים, שתוס׳ יכל לשאול יותר מזה, שהכותים חשודים על לפני עוור ואולי החמיצו את המצה.

ומת׳ המהרש״א, שתוס׳ העמידו [מתוך קו׳ הראשונה] שמדובר בעיסה של ישראל, וא״כ הוא מזהה את העיסה כמו שהיא ויודע שהכותי לא החמיץ אותה.

המהר״ם שיף מתרץ, שמדובר שהישראל ראה שהכותי אוכל מהמצה.

המהרש״ל מתרץ, שהכותי מפחד שהישראל יתן לו לאכול מהמצה, וכשלא יאכל, הישראל יחשוד בו שהחמיץ.

ולכאו׳ קשה על תוס׳, שאף אם הכותים חשודים על לפני עוור, הרי כתוב ״מדבר שקר תרחק״ ועל זה לא חשודים. ועוד קשה, שהכותים לא חשודים על ״לא תענה ברעך עד שקר״ ולמה שיעברו על לפני עוור. ועוד צריך להבין למה הכותים חשודים על לפני עוור והרי זה כתוב בתורה מפורש.

את השאלה הראשונה שואל ר׳ נחום ונשאר בצ״ע.

על השאלה השניה יש לומר שזה לא נחשב עדות, והכותים סוברים שזה רק בעדות.

על השאלה השלישית, רש״י בנדה מסביר שהכותים דורשים את הפסוק כפשוטו שרק במכשול ממש.

ויש להקשות, מאחר שמבואר בתוס׳ שהכותים חשודים על לפני עוור, א״כ מפני מה הכותים נאמנים בשטרות לרבנן.

וצ״ל שמכיון שאם יחתמו לשקר יעברו בזה על לפני עוור, הם יכתבו נכון.

הק' האמרי משה, שיתכן שהכותים יחתמו כפי ציווי הבעל אבל לא יחתמו לשמה, ובאופן זה עדותם אינה שקר אך הגט פסול, ובאופן זה הם חשודים כי בזה אין שקר, ואף שעוברים על לפני עוור, בזה הם חשודים.

ויש לתרץ בב' אופנים: א. אמנם הכותים מאמינים לפי ת"ק רק במה שכתוב בתורה, אבל יכול להיות שהדרשה של לשמה - וכתב לה לשמה, זה דרשה יותר מפורשת ובזה הם מאמינים. ב. יתכן שגם אם הם לא יעידו לשמה זה נחשב עדות שקר, כי כל מהות חתימת העדים זה לקיים את השטר ואת זה צריך לעשות לשמה, וממילא אם הם לא חתמו לשמה זה שקר.

• • •

דף ט:

דוד רפול

בענין יסודות פלגינן דיבורא

בגמ' (ט:): 'ת"ר עבד שהביא גיטו וכתוב בו עצמך ונכסי קנויים לך עצמו קנה נכסים לא קנה ובגמ' מספקא כל נכסי קנויים לך מהו'. ונחלקו אביי ורבא בדינו, שלאביי בהו"א קנה עצמו ונכסים ובמסקנא שניהם לא קנה, ולרבא עצמו קנה נכסים לא קנה.

ויש לדון בגדרי פלגינן דיבורא ועפי"ז יהיה ניתן לבאר את מחלוקתם.

ונצא לדון במקרים הבאים דעל פיהם יבואר גדר הדין:

א. מה הדין באחד שנתן לראובן ולשמעון [בנפרד] כסף על תנאי דאם ירד גשם ביום מסוים, ומגיעים עדים ומעידים כי ירד גשם והם קרובים לשמעון, האם שניהם לא זכו כי הרי כל עדותם בטלה כלפי שמעון. או דשניהם זכו כי אם מבורר לבי"ד דעדותם כשירה עקב ראובן ממילא עדותם מתמשכת כלפי שמעון. או דכלפי ראובן עדותם פסולה וכלפי שמעון עדותם כשירה, והטעם דהרי יש כאן עדות שירד גשם, וכיון שאין קשר בין הנידון של ראובן לנידון של שמעון, לגבי ראובן יקבלו את עדותם וכלפי שמעון לא.

ב. עד אחד שמעיד על אשה שמת בעלה ותיקנו רבנן דנאמן, ונפסק בגמ' שמקבלת גם כתובה למרות שעד לא נאמן לעניין איסורים.

ג. ודנו בגמ' (יבמות) שעדים המעידים על אדם שהוא ממזר והם קרובים לבנו

האם יהיה נאמן כלפי האב או לא, ומסקנת הגמ׳ שלא נאמן כלפי שניהם.

ד. וכן מצינו בגמ׳ במכות (ז.), דאילעי וטוביה עדי הלוואה הוו וקריביה דערבא, סבר ר״פ למימר גבי לווה ומלוה רחיקי נינהו, א״ל ר״ה בריה דרב יהושע לר״פ אי לית ליה ללווה לאו בתר ערבא אזיל מלווה.

והדבר פשוט דכשיש שני סלים של שני אנשים, אחד חולין ואחד טבל, וע״א מעיד שנפל פרי מהסל של הטבל לסל של החולין, והדין הוא שע״א נאמן רק באיסורים ולא בממונות, ויש לדון האם הפרי יאסר ואם כן האם צריך להחזיר אותו לבעל הטבל, וברור שלגבי האיסורים יהיה נאמן והפרי יהיה אסור, ובכ״ז לא מחויב להחזירו לבעל הטבל כיון שע״א לא נאמן להוציא ממון.

ובעצם זה כל מושג פלגינן, דאין קשר בין שני הנידונים ולמרות ששניהם יוצאים מאותו מקרה הם נפרדים ואין שייכות בין שני הדינים, והדבר ברור ומובן לכל צורב.

ולכאו׳ נר׳ דבמקרה הראשון לגבי שמעון נאמן ולגבי ראובן לא. ובמקרה השני בגמ׳ ביבמות מצינו שמקבלת כתובה. ובמקרה השלישי כמו דמצינו בגמ׳ לא יהיה נאמן לא על הבן ולא על האב. ובמקרה הרביעי נפסק בגמ׳ דאין עדות על ההלוואה.

והטעם הוא דגדר דין פלגינן דבמקום שהעדות לא משפיעה על שני המקרים כאחד, אלא דיש עדות וכלפי כל מקרה העדות נמשכת בפני עצמה, יהיה נאמן כלפי העדות הכשרה.

ובמקרה דיש תולדה והדבר הפסול נולד מכח העדות אינו נאמן בשני המקרים כמו שמצינו בגמ׳ ביבמות, וכן מבואר במקרא של עילאי וטוביא, ולכן במקרה הראשון אין שייכות בין הנידון של ראובן לנידון של שמעון וזה ב׳ נידונים נפרדים.

[**וכבר** מצינו בר׳ שמעון שער ז׳ שכתב דבכל עדות יש שני חלקים א׳ של בירור הדין ב׳ נתינת כח של בי״ד לפעול, וא״כ במקרה שלנו בירור הדין יש כאן ובאמת עדותן קיימת, רק לתת כח לבי״ד לפעול, כלפי ראובן אפשר וכלפי שמעון א״א].

ובמקרה השני שהכתובה היא תוצאה מדין ההיתר של האישה, מקבלת כתובתה גם אם ההיתר ע״פ עד אחד.

ובמקרה השלישי דין הממזרות של האבא והבן הוא אותו דין ממש, ואם לא נאמן על אחד מהם לא מתקבל בכלל.

ובמקרה הרביעי אילעי וטוביה לא נאמנים כלפי שניהם כמו דמצינו בגמ׳.

וא״כ בסוגיתינו יש לראות את הגט של כל נכסיי כנידון אחד ויש לראותו כשני נידונים ואפשר גם כתוצאה, ובהא

תליא מחלוקת אביי ורבא, דלאביי עצמו ונכסים תליא מילתא הא בהא ולכן שניהם לא קנה, ורבא סבר שאין שייכות לשני הדינים, נושא אחד זה עצמו והנושא השני זה הנכסים ואין שייכות בין נושא לנושא, וכיון שהעדות שבשטר יכולה לחול רק על העבד ולא על הנכסים אז עצמו קנה נכסים לא קנה.

[**ומצינו** בגמ׳ בהניזקין דף נד: ההוא אתא לקמיה דרבי אמי אמר ליה ס״ת שכתבתי לפלוני אזכרות שלו לא כתבתים לשמן והס״ת ביד לוקח, הדין הוא נאמן אתה להפסיד שכרך ואי אתה נאמן להפסיד שכר אזכרות, ולכאו׳ הטעם דכוון שאין עדות זו תלויה הא בהא אלא העדות היא רק כלפי האזכרות היה נאמן רק כלפיהם, ובאמת הגמ׳ בדף נה. מבארת דבמקרה הזה ב״א מעדיף להפסיד שכר אזכרות כנגד כל הס״ת. ועוד דבגמ׳ שם מצינו בההוא דאתא לקמיה דר׳ אבהו א״ל ס״ת שכתבתי לפלוני גווילין שלו לא עיבדתי לשמן א״ל ס״ת ביד מי א״ל ביד לוקח, א״ל מתוך שאתה נאמן להפסיד שכרך נאמן אתה להפסיד ס״ת. וצ״ע האם נידון זה שייך לנושא של פלגינן].

• • •

אהרן חיים הימל

בעניין ערכאות של עכו״ם

מבואר בברייתא (ט:) ששטרות העולים בערכאות כשרים בשאר שטרות, ופסולים בגטי נשים ושחרורי עבדים. ומפרש רש״י הטעם, א. משום דינא דמלכותא דינא. ב. משום שהם בתורת דינים לכן הם כשרים בשטרות, ובגט הם לא בתורת ולכך פסולים.

ויש להקשות על רש״י: א. מה השייכות לתורת דינים, הרי עכו״ם פסולים לעדות. ב. סתירה ברש״י פעם אחת כותב שהטעם הוא דינא דמלכותא דינא, ופעם שניה שהם בתורת דינים.

ור׳ נחום מתרץ על השאלה השניה, שמה טעם שדינא דמלכותא דינא מועיל בגלל שהם בתורת דינים, ואם לא היה אחד מהטעמים האלה זה לא היה מהני.

והתום׳ הרא״ש והקצה״ח עונים על השאלה הראשונה, וכן תירץ הבה״ח ישראל מאיר ניסטנפובר, שעכו״ם כשרים לעדות מפני שהם שייכים. ולפי הרמב״ן שסובר שמצות דינים זה כל דין היזק. ולפי הרמב״ם זה לא נכון שהרמב״ם סובר שמצות דינים זה הולך על שתי מצוות הראשונות.

והקצה"ח מסביר את זה לפי המרדכי שאומר שבית דין של גויים התורה הכשירה, ומסביר הקצה"ח שמה שהם נאמנים זה רק משום שהם בתורת, אבל משה ואהרן פסולים בגלל שהם קרובים והם לא בתורת עדות יחד. ולכאורה זה עונה על הסתירה ברש"י, שדינא דמלכותא דינא זה הולך על התירוץ הראשון בגמרא לקמן ששטר מתנה לא כשרים לעדות בגלל שהם לא בתורת קניין. ובאמת המהר"ם שיף כותב שהטעם הראשון ברש"י זה הולך על התירוץ הראשון בגמרא, ושני התירוצים בגמרא לא חולקים כלל, שהתירוץ הראשון בגמרא הולך על בית דין של עכו"ם שיש להם מצות המלך ולכן שטר מתנה מועיל, והתירוץ השני בגמרא הולך על בית דין שאין להם מצות המלך ולכן שטר מתנה אינו מועיל, ולכן כנראה רש"י מסביר לפי התירוץ הראשון שאצלנו מדברים על בית דין של עכו"ם שיש להם מצות המלך. ותוס' מפ' ד' טעמים למה עכו"ם כשר בשאר שטרות ופסול בגיטי נשים ושחרורי עבדים: **א.** משום שהם לא בני כריתות. **ב.** משום שצריך לשמה. **ג.** שהם לא בני שליחות, ותוס' מביא ראיה מלקמן שצריך עד שיאמר לעדים ולסופר לחתום, ומוכח שצריך שליחות. **ד.** שעכו"ם לא כשר לעדות, אפילו לר"מ שסובר שעבד כשר לעדות מ"מ פוסל בעכו"ם. והפני יהושע כותב שלא מצא ר"מ כזה אלה זה רבנן שחולקים על ר"מ.

ומעתה למה באמת לפי תוס' כשרים בשאר שטרות הרי הם פסולים לעדות, ומפרשים התוס', שרבנן תיקנו שמועיל משום שערכאות של ב"ד לא משקרים. ותוס' רא"ש מפרש שזה בגלל תקנת השוק שיעשו מסחר. ונמצא, שלרש"י הם כשרים מן התורה בשאר שטרות, ולתוס' רק מדרבנן.

והדבר יעקב מעמיד את המחלוקת של רש"י ותוס' בב' הטעמים שעבד פסול לעדות, **א.** שמותר להתחתן עם אחותו. **ב.** שאסור להתחתן עם כל אדם בן חורין. שרש"י סובר כמו הטעם הראשון, לכן גוי כשר מהתורה כי אסור על אחותו, אבל תוס' סובר כמו הטעם השני וגוי כשר מדרבנן.

והק' האור שמח על הטעם השלישי, מה שייך שליחות לעדים, הרי שם זה שליחות במקום הבעל אבל לעדים זה רק ראיה על השטר. ומתרץ שיש לבעל דין לכתוב והעדים הסופר שליחים במקומו.

ויש לבאר, מפני מה רש"י לא הביא את ארבעת הטעמים האחרים של תוס'.

וי"ל, הטעם הראשון לא הביא בגלל שרש"י סובר שכשר מן התורה. והטעם השני, כמו הפני יהושע שכותב שהטעם שלא נאמנים על לשמה זה רק בעכו"ם רגיל אבל ערכאות כן נאמנים. והטעם השלישי, שתוס' לקמן כותב שזה לא מטעם משליחות אלה בגלל צריך שהבעל יצווה ולא קשור לשליחות. והפרי חדש כותב שרש"י לא כותב טעם לשמה, כי הבעיה זה רק ספק אבל משום לא בני כריתות ודאי אינו מועיל.

וק' על תוס' מפני מה הגמרא לקמן לא הביאה את הטעמים האלו, ובאמת תוס' כותב שם שהגמרא יכלה להביאם.

• • •

שלמה דאום

בענין מזויף מתוכו

מבואר בגמ' (ט:) שאם יש שטר שהוא מזויף מתוכו, מודה ר"א שפסול.

ורש"י הביא ג' דוגמאות: חתמו עדים קרובים או פסולים בעצמם, או שנחתם שלא לשמה. וכבר הקשו בתוס' (ד"ה מודה ר"א) מה השייכות בין דין של לא לשמה לדין מזויף מתוכו. וניסו התוס' לתרץ שאל"כ אנשים יבואו לחתום על הגט ואח"כ לכותבו. ודחו זאת התוס' מכיון שאם סברא זו נכונה נפסול כל שטר ולא רק גט.

והרשב"א תירץ על שאלת התוס', שנחשב עדיין מזויף מתוכו, שכתיבה לשמה ודאי צריך, וחתימתם של העדים נכללת בכתיבת הגט שלפעמים אין עדי מסירה והגט מתקיים ע"י עדי החתימה וכשר אף לר"א, שקיום החתימות מוכיח שהגט אינו מזויף ונמסר בפני שני עדים וכו'. ומכיון שכך, עדי החתימה נעשים כחלק מהגט. וכן מביא הרשב"א את שיטת הרי"ף שס"ל שמספיק או עדי חתימה או עדי מסירה.

המהר"ם הק' סתירה בתוס', שהרי בתוס' (ד"ה מודה) כתבו: 'וי"ל דמ"מ איכא למיגזר חתימה אטו כתיבה דאם אין עושין חתימה לשמה גזרינן פן לא יכתבו גם הכתיבה לשמה', ומבו' מדבריהם שחוששים שאנשים יחליפו בין כתיבה לחתימה. ולעומת זאת בד"ה הקודם (ד"ה וחתמו בסוה"ד), תוס' מביאים שיטת ר"ת שבדין לשמה אין חשש שעדים יחתמו גם שלא לשמה, שיודעים שיש דין לשמה. הרי שס"ל שאנשים לא יתבלבלו בין כתיבה לחתימה שזה דבר ידוע.

ותי' המהר"ם שלר"מ (תוס' הראשון) יכול להיות שיהא מקרה בו הכתיבה לא תהיה לשמה כמו מצאו באשפה או טופס של גט, אך החתימה כן תהיה לשמה, שהסופר או הבעל יחתימו העדים וזה כן לשמה. אבל לשיטת ר"א לא יכול להיות שכותב הסופר לשמה ויחתמו דוקא לא לשמה, אלא רק שייך שרוב החתימה לא לשמה, דהיינו שכתב וחתם עדים והיה לא לשם אף אחד. ויוצא שאף הכתיבה לא היתה לשמה.

הגמ' מתרצת עוד תי', שהמשנה כשיטת ר' יהודה שמצריך כתיבה וחתימה בתלוש.

ומבאר ר' ראובן, שמשמע ששיטת ר"י לא כר"מ ולא כר"א. והק', שאולי ר"י כר"א וסובר אף שצריך כתיבה בתלוש מטעם דומה למזויף מתוכו. ותי' ע"פ סברת הרשב"א שצריך חתימה לשמה מכיון שהוסיף לשטר, והם אלו שנותנים ראיה וכח לשטר, וכ"ז בלשמה שזה דין בעשיית ספר, ודין הנתינה זה רק בחלק של השטר שעושה חלות גירושין והרי פסול מחובר פירש רש"י מקורו שכתוב: "וכתב ונתן" - מי שחסר לו רק כתיבה ולא גם קציצה, וכ"ז בחלק של הגט שצריך נתינה ולא בעדי חתימה שבזה אין פסול מחוסר קציצה.

ויש לחקור לשיטת הרשב"א, האם פסול מחובר הוא דווקא בשעת הגירושין דהיינו הנתינה שאז יש דין שצריך ספר, או שצריך ספר כבר משעת הכתיבה ומחוסר קציצה על קרן של בהמה שלא מתמעט מספר. והביא ראיה מהירושלמי שהסתפק לריה"ג האם יש דין ידות לפסול הגט, ופשט מקרן שכתב וגרד שפסול, מוכח שיש ידות וכאן גרד לפני הנתינה ופסול וריה"ג לומד מ"ספר" ומשמע שצריך שיהא תלוש כבר משעת כתיבה. וכן בדבר שיש בו רוח חיים.

ובתוספתא נלמד מ"וכתב ונתן", ומדריה"ג נלמד לרבנן שצריך תלוש מכתיבה וכיון שנלמד מספר, וכמו שלרשב"א לא לשמה נחשב מזויף מתוכו שנכלל בכתב ונתן ה"נ לענין תלוש, וא"כ קשה אולי לכן לר"י צריך תלוש.

ומכאן מוכח שכשאין פסול קציצה לא פסול משום חיבור בכתיבה, כמו לגבי כתב על עציץ נקוב שלאביי כשר ורבא פסל משום גזירה שמשיכה והגבהה לא מועיל במחובר, ובכתיבה אין דרשת ספר וכן בתו"ג, והירושלמי צריך לומר שחולק על הבבלי ומחובר שקצץ הפסול מצד קציצה.

מבואר בשיעורי ר' חיים שלמה, דברי הרשב"א שכיון שהוכנס לשטר כבר צריך לשמה. מסייג זאת שכ"ז הוא רק בגט ולא בשאר שטרי ממון, ומוכיח זאת שהרשב"א שאל על רש"י שבגט צריך זמן ושאר שטרות לא, ומוכח משאלתו שסובר שגט הזמן בו נצרך לפעולת הגט והוא חלק בלתי נפרד ממנו, אבל שטר ממון רגיל הדעת של המקנה פועלת את הפעולה והזמן בה לא נצרך לפעולה. וכן לגבי עדי חתימה זה רק בגט שהם נצרכים לגט עצמו, משא"כ בכל שטרי ממון שהעדים שחותמים הם לא חלק מתורף השטר ולא כלול בעצם השטר.

לשיטת הגרנ"ט זה פסול רק בתורף עצמו שאם יקרע החלק של החתימות הגט ישאר כשר והוא לא חלק גמור בגט, ורק אם הוא כן הכניס חתימות עדים אז ודאי שצריך שיהא לשמה, וממילא כל פסול של גט כזה הוא

מדרבנן מצד מזוייף מתוכו שרבנן פסלו שמא יכשירו גם לענין הגט.

אך הברכת שמואל כתב שלפי שיטת הרשב״א הגט פסול מדאו׳, שאם פוסל בתורף כבר מצטרף לשטר עצמו והוא כחלק אחד, וכיון שחלק מהשטר נעשה לא בכשרות כל הגט עכשיו נהיה פסול, והוסיף שאף אם יקרע את חלק החתימות הגט עדיין פסול שחתך כבר חלק מהגט.

ר׳ נפתלי ביאר, הרי אם יש שני עדים שמעידים על שטר ויש אחד שהוא פסול לעדות, הדין שהשטר פסול מצד לא לשמה. ולפ״ז הקשה ר׳ נפתלי, שכל גט שנכתב אצל סופר נחשוש שמא הסופר גם התכוון להיות עד על הגט וא״כ אולי הוא לא עשה לשמה, ואיך נתיר כל גט.

ותירץ ר׳ נפתלי, שפשוט שהסופר לא יכול להחליט להיות עד בעצמו וצריך ודאי שהבעל ימנה אותו כשליח, וכן שיש כבר שני עדים מוכח שהבעל אינו רוצה שהסופר ישמש כעד ואינו יכול לפסול הגט.

באילת השחר כתב לחקור, מה שתוס׳ כתבו החשש שלא יכתבו לשמה, האם כוונת התוס׳ שאנשים ישכחו שצריך לכתוב לשמה או שאנשים יסברו שאי״צ מצד הדין כתיבה לשמה.

והביא קו׳ המהר״ם בסתירת התוס׳, ומתוס׳ הראשון משמע שאנשים לא יטעו לומר לדינא שחתימה אי״צ לשמה, שאם הדין שצריך חתימה לשמה הכתיבה לא נכללת בכך וא״כ חשש שישכחו. ובזה תוס׳ חילק שכתיבה לא לשמה לא ישכחו ויאמרו שאף חתימה, משא״כ מחובר כן גורם שישכחו ויאמרו שאף לחתום אפשר במחובר, וכמ״ש הרשב״א, אלא שהרשב״א הביא סברא זו לדינא שכיון שחתימתם מועילה לראיה צריך לשמה, ולתוס׳ זה סיבה למה אנשים ישכחו עיקרו של דבר שמתיר האישה לינשא וזה כבר נקרא חלק מהגט, וכיון שהחתימה מועילה להיתר האישה לינשא אי״צ לשמה, יאמרו שגם כתיבה אי״צ לשמה.

והקשה האילת השחר, מה שייך דין לא לשמה לדין של מזוייף מתוכו שחתמו קרובים או עדים פסולים שיש חשש שנבוא לסמוך עליהם, הרי זה שתי גזירות שונות.

ותי׳, שעושים גזירות רק על דבר שנצרך שרבנן יתקנו, אבל עדי חתימה שזה לא חובה בגט אין יכול לפסול הגט אם חתם בכל זאת, ולכן הגמ׳ הביאה את ר׳ אבא שכן יש סיבה לפסול אם חתם שיותר גרוע אם חתם עדים פסולים מאשר שלא היה חותם כלל. וכעי״ז לקמן (כד ד״ה יותר). ועצם זה שיש גזירה שיכתוב לא לשמה הגמ׳ ידעה, רק הגמ׳ הביאה ראיה ששייך פסול על החתימה אפי׳ שאין זה דבר שנצרך.

ביאר הבית יצחק, הרמב״ם כתב שגט שהוא מזוייף מתוכו פסול מדרבנן, משום שחתימת העדים היא רק מפני תיקון העולם, וגט שיש בו עדי חתימה ונמסר אף בפני עדי מסירה אין אומרים ששניהם עשו הגירושין אלא אומרים שרק העדי מסירה הם אלו שנתנו כח לגט ועדות עדי חתימה זה ראיה על כשרות הגט. ואפי׳ שסובר הרמב״ם שגט עם עדי חתימה ובלי עדי מסירה כשר לר״א, אך אם יש עדי מסירה עיקר הגט בעדי מסירה ועדי חתימה לא פועלים בגוף כריתות הגט.

והטעם כפי׳ רש״י שמא ימותו עדי מסירה והגט יהיה כחרס ולכן תיקנו עדי חתימה, ועדיין צריך שני עדים למסור בפניהם שזה עיקר דין גט.

והרא״ש בפרק המגרש תמה ע״ז שאיך שייך שיהא דבר עיקר וטפל לגבי דין דאו׳ שנאמר שעדי חתימה אינם עיקר, ומשמע מדברי הרא״ש שלמד מהרמב״ם שעדי מסירה עיקר הגט זה דין דאו׳, ולכאורה לא שייך בזה עיקר וטפל.

ובאמת שיטת הגר״א שאם יש עדי חתימה פסולים הגט פוסל מדאו׳, ומובן למה חילק הרמב״ם בין גיטין לשאר שטרות במזוייף במתוכו שבגט פסול מדרבנן ובשאר שטרות מדאו׳, וביאור לפי הנ״ל שגט יש בו עדי מסירה ולכן אין פסול מדאו׳ שעדיין יש עדי חתימה, אבל שטר ממון שכל כשרותו תלויה בעדים גם של החתימה ולא רק מצד תיקון העולם השטר פסול מדאו׳.

• • •

יוני גלר

בענין נאמנות הגוי בשטרות

מבואר בגמרא (ט:) שכל השטרות העולים בערכאות כשרים חוץ מגיטי נשים ושחרורי עבדים. רש״י מפרש שהסיבה שכשרים משום שדינא דמלכותא דינא, וזה ע״פ הגמ׳ לקמן (י:) ששואלת והרי שטר שחתמו עליו גוים הוא כלום כי הם פסולים לעדות, וע״ז עונה הגמ׳ דדינא דמלכותא דינא ולכן השטר כשר.

ויש לחקור האם מה שדינא דמלכותא דינא זה בגלל שהם נאמנים וכשרים, או שגם אם הם לא כשרים מהני.

רש״י מפרש שהסיבה שעדים גויים מועילים בשאר שטרות כי הם נצטוו על הדנים ולכן הם נאמנים, אבל לענין גיטין וקידושין שאינם בתורת גיטין וקידושין הם לא נאמנים.

ובתום׳ מבואר שבאמת לא שייך עדות בגוי כנלמד מהפסוק ״עד שקר העד שקר ענה באחיו״, וכיון שאינו אחיו הוא פסול לעדות, ובכל אופן תיקנו רבנן משום תקנת השוק כדי שיוכלו לסחור, שבמקום שקים לן שהגויים לא ירצו לשקר מאמינים לעדות שלהם. והתוס׳ רא״ש מבאר שרש״י ותוס׳ נחלקו האם בשאר שטרות נאמנים מן התורה או שאסור מן התורה ורבנן התירו.

ובהגהות אשר״י הקשה לפי תוס׳ שזה תקנה דרבנן, למה משה ואהרון לא נאמנים ופסולים משום שהם אחים ואילו עדים גויים כן נאמנים, וכי ב׳ גויים יותר נאמנים מאחים כמו משה ואהרון.

ומתרץ בשם ספר החכמה של רבינו יקר המובא גם במרדכי, שעכו״ם אינם פסולים מן התורה אלא מטעם זה שהם גזלנים, ומי שיודעים עליהם שלא רוצים להרע לעצמם בזה שישקרו כשרים לעדות, אבל משה ואהרון הפסול שלהם הוא פסול בזה שהם קרובים ובלי קשר לנאמנות.

נמצא שאצל גוי זה פסול בנאמנות, וכשרוצה להיות נאמן אפשר לסמוך עליו. וא״כ נראה בשיטת רש״י שאצל גוי יש דין עדות כנ״ל אבל בד״כ לא מאמינים להם כי הם לא שייכים בזה, אבל בדינים שהגוי שייך בזה ויש לו מטרה להיות נאמן מאמינים להם בעדות.

והגהות אשר״י מביא את המרדכי ששואל את שאלת תוס׳ כיצד יש עדות בגוי והרי אינו בכלל אחיך.

השו״ע בסימן סח סעיף א פוסק שגוי יכול לחתום במקח וממכר.

והקשה הקצוה״ח על הגמ׳ לקמן י׳ ע״ב ששואלת שבשלמא בשטר מכר גוי נאמן כיון שהקנין נעשה בכסף והשטר הוא רק ראיה בעלמא אבל מתנה שכל הקנין הוא השטר בעצמו למה הגוי נאמן, וא״כ לפי שיטת רש״י שזה בעצם שיטת ספר החכמה ורבינו יקר למה לא נאמן הרי יש לו דין עד.

ומיישב הקצוה״ח ע״פ מה שמבואר בתוס׳ בחזקת הבתים (ב״ב נד:) שקרקע נקנית בשטר שנאמר ״ואקח את ספר המקנה״ ששם מבואר שירמיהו קנה קרקע בשטר מישראל, וכן בתוס׳ בקידושין (יד:) מבואר שגוי לא יכול לקנות קרקעות בשטר רק בכסף. וא״כ כיון שגוי אינו בתורת קנין שטר הוא גם לא יכול להעיד על שטר, וכמו שמצינו בגיטי נשים שכיון שהוא לאו בר כריתות אינו יכול להעיד על גיטי נשים.

ולפי מה שהקצות מבאר, מתיישבת הסתירה ברש״י שבהתחלה אומר דינא דמלכותא דינא ואח״כ שאינו בתורת, שיש ליישב כי רש״י מסביר לפי ב׳ הלשונות בגמ׳. המהר״ם שיף מבאר שרש״י מדבר לפי הלישנא הראשונה ויתרץ כמו ר׳ נחום שכל הדינא דמלכותא דינא זה משום שהם בתורת. והנ״י אומר

שב׳ התי׳ בגמ׳ לא חולקים אלא התי׳ הראשון זה כשיש מצות המלך והשני כשאין. ולפי״ז מובן המהר״ם שי״ף דהרי אצלנו מדובר בערכאות.

ולפי״ז קשה על מה שרש״י מפרש שבשחרורי עבדים גוי לא נאמן משום שיש גזירה שווה לה לה מאשה, והרי אפשר לומר הרבה יותר פשוט שגוי אינו בתורת שחרור עבד.

והפורת יוסף שואל כך, ומוסיף שגם אם נאמר שגוי יכול לקנות גוי אחר זה לא קנין גוף אלא קנין מע״י, וגם אם גוי קונה יהודי מיהודי הגמ׳ בדף מא. אומרת שיוצא לחירות ע״פ הגמ׳ בדף מג: כעין מה שמוכרו לחו״ל שמפקיעו מן המצוות. ומתרץ, דאפשר לומר ע״פ מה שרש״י אומר בהמשך העמוד שהפסול של אינם בתורת גיטין וקידושין נלמד מהפסוק וכתב ונתן ולומדים מזה שמי שישנו בכלל נתינה ישנו בכלל כתיבה, אבל לגבי שחרור עבד לא כתוב לשון כזאת, וא״כ צריך רש״י להגיע לדרשה של לה לה מאשה לומר שהדרשה של וכתב ונתן הולכת גם עליו.

ולכאו׳ מהקצה״ח משמע לא כמו שאומר הפורת יוסף כי לפי הקצה״ח זה בכל דבר שאינו בתורת, ולפי הפורת יוסף זה לא בכל מקום שהוא לא בתורת אלא רק איפה שיש לימוד. וא״כ לפי הפורת יוסף קשה את שאלת הקצה״ח ולפי הקצה״ח קשה את השאלה של הפורת יוסף.

וליישוב הקצה״ח אפשר לומר שאחרי שלומדים לה לה מאשה שצריך להיות בתורת כדי להעיד, הוא הדין בכל מקום שאינו בתורת לא יכול להעיד וכשהוא בתורת יכול להעיד.

וליישוב הפורת יוסף אפשר לומר בדרך דברי נתה״מ שאומר שאפי׳ שעכו״ם כשר לעדות בכל אופן בחתימה על שטר אינו נאמן, כי כל הדרשה של ואקח את ספר המקנה נאמרה רק בישראל, וא״כ מה הגמ׳ שואלת על מתנה שזה רק שטר אבל במכר זה גם עדות בע״פ והשטר הוא רק לראיה.

או לפי דרך הפנ״י שמבאר את שי׳ רש״י שרש״י לא סובר שגוי נאמן בעדות לכל דבר, אלא שבממון יש דין שהודאת בע״ד ראויה וא״כ מה שצריך עדים הוא כדי לברר שהוא לא משקר, וא״כ בערכאות כשגוי מעיד בגלל שהוא לא רוצה להפסיד את נאמנותו אני יכול לסמוך עליו.

ולכאורה לפי״ז היה מקום לומר שגם בגיטין גוי יהיה נאמן דהרי כל הענין הוא שנדע שנמסר הגט ע״י הבעל, והיה מקום לומר שגם בערכאות עדות הגוי תועיל אבל אחרי שכתבה התורה וכתב ונתן לכן ערכאות פסולים.

לפי כל מה שדיברנו יש להכריע בענין החקירה המדוברת מהו גדר דינא דמלכותא דינא האם שנאמנים או שכשרים לעדות, שלפי שיטת רש״י בדרך הקצה״ח יוצא שרש״י סובר כספר

החכמה וסייעתו שזה עדות, ותוס׳ חולקים שזה רק נאמנות, אבל לפי דרכו של הפנ״י זה נאמנות ויש לנו חזקה שהם לא ישקרו, ותוס׳ רק בא לאפוקי שזה לא עדות ולאו דוקא לחלוק על רש״י, ודלא כהתוס׳ רא״ש.

• • •

דף י.

יוני הנאו

בדין נאמנות כותים

מבואר במשנה (י.) ׳כל גט שיש עליו עד כותי פסול חוץ מגיטי נשים ושחרורי עבדים׳. הגמ׳ מבררת כמו מי המשנה שלנו, אם כת״ק שסובר במצת כותי שכשר לגמרי, או כר״א שסובר שאסור לגמרי, או כרשב״ג שתלוי אם הוחזקו ובמצת כותי הם הוחזקו. והטעם של ת״ק שסובר כך מכיון שכל מה שכתוב בתורה הם מקיימים בשונה מרשב״ג שסובר שדווקא במה שהחזיקו ולא במה שכתוב בתורה, כי ת״ק סובר שמסתכלים על מה שכתוב בתורה ולא על המציאות, ורשב״ג סובר שמסתכלים על המציאות מה שהם עושים.

תום׳ (ד״ה מצת כותי מותרת) הקשו לפי ת״ק למה אנחנו סומכים במצה ויוצאים בה יד״ח אולי נחשוד בהם בלפני עור שבאמת זה חמץ [והתוס׳ מתרצים ומביאים ראיה מחולין]. ולכאו׳ יש להקשות על זה כמה שאלות: א. לפני עור זה מהתורה ות״ק סובר שבדיני התורה סומכים עליהם. ב. יש עוד מצוה מהתורה של מדבר שקר תרחק. ג. הרי כתוב בתורה לא תענה ברעך עד שקר.

על שאלה א׳ אפשר לתרץ, שרש״י בנדה אומר שבלפני עור חושדים בהם, כי הם מפרשים את הפסוק כפשוטו. על שאלה ב׳ יש לתרץ, שמכיון שהם לא מחשיבים את לפני עור כאיסור באופן הנ״ל, לא נחשב להם כשקר. על שאלה ג׳ צריך לומר שזה לא נחשב עדות כי זה לא בבי״ד.

ויש לשאול למה שלא נחשוש בלפני עור בעד כותי בגט אשה שעושה בכוונה להכשיל את האשה. וצ״ל שלזה כבר לא חוששים כי זה בבי״ד ויש מצוה של לא תענה ברעך עד שקר.

אולם שואל האמרי משה אולי הוא לא יעיד לשקר אבל הוא יחשוב שלא לשמה, ואולי זה לא נחשב איסור מהתורה.

ויש ליישב בב׳ אופנים, א. כיון שלשמה נלמד מ״וכתב לה״ אף הם דורשים את זה כאילו זה מהתורה. ואפשר להביא ראיה שהם דורשים דרשות ממה שראינו במשנה, שהפנ״י מבאר ששחרורי עבדים וגט אשה זה מהתורה, ושחרורי עבדים נלמדים מהתורה בדרשה מגט אשה, הרי שהם דורשים דרשות. ב. צריך לומר שגם לשמה נחשב שקר כי כל מהות השטר זה לאמת את השטר, ואם הוא כותב שלא לשמה הוא לא מאמת את השטר וזה כאילו עדות שקר.

• • •

איציק לינצר

בעניין עד אחד כותי

במשנה (י.) מבואר שעד כותי פסול בשאר שטרות וכשר בגיטי נשים ושחרורי עבדים, עוד מבואר שגם בגיטי נשים רק ע״א כותי כשר ולא שניים.

ובביאור החילוק ביארה הגמ׳ שמדובר שהכותי חתם ראשון והישראל חתם אחריו, ובגט מוכח שהכותי חבר כי יש דין שעדי הגט צריכים לחתום זה בפני זה.

והק׳ התוס׳ שא״כ נראה שהשטר מתקיים ע״י עד אחד [שהרי אנחנו לא באמת יודעים שהכותי נאמן, ומה שאנחנו יודעים שהוא נאמן זה מתוך שהישראל חותם למטה, ויוצא שהשטר מקויים רק ע״י ע״א].

ויש בזה ב׳ תירוצים, א. תוס׳ תירצו שלא חוששים, בגלל שמדאורייתא הכותי כשר כי הם גרי אמת ומדרבנן פסול כי חוששים לשיקרא. וההוכחה לכך שבגמ׳ לעיל דף ט ע״א יש ברייתא: ׳ת״ר בשלושה דרכים שוו גיטי נשים לשחרורי עבדים וכו׳ וכל גט שיש עליו עד כותי פסול חוץ מגיטי נשים ושחרורי עבדים׳, ואח״כ בע״ב הגמ׳ שואלת ששוו גם בלשמה ומחובר, ומתרצת כי קתני בפסולא דרבנן אבל בדאורייתא לא מדובר, ומוכח מזה שפסול עד כותי זה רק דרבנן שהרי עד כותי הוא כן כתוב בברייתא.

והרשב״א מתרץ עוד תירוץ, שמה שנודע לנו שהכותי חבר זה רק גילוי מילתא בעלמא וממילא יש כאן שני עדים. ויש ב׳ ראיות לדברי הרשב״א, א. מדברי הגמ׳ ביבמות (לט:) שכתוב שהתברר לנו שהיבם הוא באמת האח של המת, ונחלקו רב אחא ורבינא איך התברר, חד אמר בעדים וחד אמר אפי׳ קרוב אפי׳ אשה, והלכתא גילוי מילתא

בעלמא ואפי׳ קרוב אפי׳ אשה. ומבואר כמ״ש הרשב״א שזה גילוי מילתא בעלמא. ב. מדברי הגמ׳ לעיל (ט:) שכתוב עדים שלא יודעים לקרות קורין לפניהם וחותמים, ותוס׳ שם מפ׳ שזה לא עדות כי הוא רק מברר מה שכתוב בשטר, והרשב״א לקמן (יט:) מוסיף על דברי תוס׳ ומבאר שזה כמו הגמ׳ ביבמות שזה רק גילוי מילתא בעלמא, **וגילוי מילתא זה לא עדות.**

• • •

דף י:

ישראל מאיר מלאכי

בענין דין לשמה בכתיבת גט לר״א

כתב הרמב״ם (פרק ג מהלכות גירושין הלכה טו - טז): ׳הכל כשרים לכתוב את הגט חוץ מחמישה, גוי עבד חרש שוטה וקטן וכו׳, ולמה אין כותבין אלו החמישה מפני שצריך לכתוב לשם האיש המגרש ולשם האישה המתגרשת והגוי על דעת עצמו הוא כותב וכו׳, והעבד אינו בתורת גיטין וקידושין לפיכך הוא פסול כעכו״ם לכל דבריו׳, עכ״ל.

ובמגיד משנה כתב שהרמב״ן והרשב״א חולקים על הרמב״ם והם סוברים שעבד כשר בין לכתיבת הטופס ובין לכתיבת התורף, ולא פסלו עבד אלא בשליחות, וכאן א״צ שליחות ולכך כשרה חתימתו של העבד.

וכן צ״ל לשיטת התוס׳ בדף כב ע״ב שכתבו שכל הפסול של עכו״ם זה בגלל שהוא לא כותב לשמה, וזה מה שכתוב בדף כג ע״א שעכו״ם לא יכול לכתוב כי עכו״ם אדעתיה דנפשיה קעביד, כלומר שבגלל שהוא גדול ויש בו דעת אז אפי׳ שהבעל אומר לו לשם משהו מסוים חוששין שמא העכו״ם יכוון לשם אחר ולכך הוא פסול (עפ״י רש״י).

והנה בעבד לא חוששים שאדעתיה דנפשיה קעביד, ואפי׳ שעבד ועכו״ם לא בתורת גיטין וקדושין, כתבו התוס׳ דלא פסלינן מי שאינו בתורת גיטין וקדושין אלא היכא דבעינן שליחות.

ובטעמי הדינים מבאר הרמב״ן שעבד כשר לכתוב כי בדין לשמה אין מעשה מיוחד אלא זה רק כוונה בעלמא ובשביל לכוין לשמה לא צריך להיות בתורת גיטין וקדושין. משא״כ הרמב״ם סובר שלשמה זה לא כוונה בעלמא אלא זה חלות הגט, והלשמה נותן שם גט כריתות לגט ולכן מי שאינו

בתורת גיטין וקדושין לא יכול לעשות גט לגט כריתות.

ובגמ׳ בדף י ע״ב כתוב שערכאות כלומר בי״ד של עכו״ם כשרה כתיבתם.

ורב האי גאון אומר שאפי׳ אם יש עדי מסירה, אם יש עדי חתימה הם צריכים לחתום לשמה ואם הם לא חותמים לשמה זה פסול מדאורייתא.

והקשה הגר״א לשיטת רב האי, איך בערכאות כשר הרי זה עכו״ם ועכו״ם על דעת עצמו הוא כותב, וממילא אין כאן לשמה. והגר״א חולק ואומר שאם יש עדי מסירה לא צריך עדי חתימה.

ובפנ״י כתב שבערכאות לא חוששים שאדעתיה דנפשיה קעביד. וא״כ למה הגר״א לא תירץ את שאלתו על רב האי גאון ע״פ דברי הפנ״י שאמר שבערכאות כשר, אלא זה תלוי במח׳ של הרמב״ם והרמב״ן, והגר״א סובר כמו הרמב״ם שאומר שעכו״ם פסול לא בגלל שהוא לא עושה לשמה אלא זה פסול בעצם כי הוא לא בתורת גיטין וקדושין, ולכן הגר״א לא יכל לתרץ שערכאות כשר.

ורב האי גאון יכול לתרץ כמו הפנ״י שערכאות כשר כי לא חוששים שאדעתיה דנפשיה קעביד, וזה רק לפי הרמב״ן שסובר שהלשמה זה רק כוונת מעשה, ולכן אפשר להגיד שבערכאות כשר כי אין פה פסול בעצם אלא בעיה של לשמה, ובערכאות אין בעיה של לשמה. אבל לפי הרמב״ם שהפסול הוא בעצם, לא יעזור שהעכו״ם יגיד שעל דעת המגרש הוא כותב, כי הוא פסול בעצם מכיון שהעכו״ם אינו בתורת גיטין וקדושין.

ולסיכום: הגר״א סובר כמו הרמב״ם שלשמה נותן שם גט כריתות ולכן בעבד ועכו״ם פסול [עבד כי הוא לא בתורת ועכו״ם כי על דעת עצמו הוא כותב], אבל רב האי גאון והפנ״י הולכים כמו הרמב״ן שאמר שהלשמה זה רק כוונת מעשה ובעבד לא חוששים שעל דעת עצמו היא כותב, ובערכאות גם לא חוששים כי הם נאמנים.

• • •

שלמה יוסף דייקין

סיכום סוגיית ערכאות

מבואר במשנה (י:) שאנחנו מאמינים לערכאות לגבי שטר ראיה, וצ״ב מקור הדין וטעמו. הגמ׳ מבארת שזה בגלל שהם רוצים שיאמינו להם, ולכן הם

לא ישקרו. מקשה המרדכי בשם הגהות אשרי, איך יתכן שלמשה ואהרון אנחנו לא מאמינים והרי גם לגביהם אנן סהדי שלא ישקרו. ותי׳ ב׳ תי׳: א. כשהגוי נאמן כמו בערכאות הוא כשר לעדות, אבל משה ואהרון מדאורייתא הם פסולים. ב. כאן זה תקנת חכמים מיוחדת שהשטרות של ערכאות כשרים כי הם מקפידים על זה שיהיו אמיתים.

ולכאורה נחלקו בזה רש״י ותוס׳, שרש״י פי׳ שהם נאמנים כי הם מצווים על הדינים בכלל שבע מצוות בני נח. ותוס׳ פי׳, שרבנן תיקנו תקנה מיוחדת לערכאות שאנו יודעים שלא ישקרו. והתוס׳ רא״ש מסביר שתיקנו כאן משום תקנת השוק שרק כאן נצרכים לתקנה כי זה יותר מצוי שנצרכים לזה.

ויש להעיר על שיטת רש״י, שלכאורה משׁ״כ שמצווים על הדינים זה תלוי במח׳ הרמב״ם והרמב״ן, שהרמב״ם סובר שהמצוה של דינים היא שיאכפו את שאר המצוות, והרמב״ן מסביר שדינים הכוונה שיהיה להם חוקים. ולכאו׳ רש״י מסביר כמו הרמב״ן.

ויש להקשות מדברי הגמ׳ לקמן, שהגמ׳ שואלת שבשלמא בשטר ראיה מאמינים לערכאות, אבל בשטר מתנה למה מאמינים להם. ולכאורה מאי שנא, שהרי לתוס׳ שביארנו שזה משום תקנת חכמים, כשם שיש תקנת חכמים בשטר ראיה למה שלא יהיה גם בשטר קניין. וגם לרש״י קשה כיון שמצווים על הדינים למה שלא יועיל גם לשטר מתנה כי גם זה נחשב בכלל דינים.

ואפשר לתרץ ע״י החקירה הבאה, מה היתה התקנה של ערכאות, האם רבנן החשיבו אותם כמו עדים כשרים, או אפי׳ שהם עדים פסולים לעניין הראיה סמכו עליהם. ואם נפרש כהצד השני לפי זה יתורץ תוס׳ שכל התק״ח היתה רק לגבי ראיה שלגבי זה האמינו להם, אבל לא בשטר קנין כי סו״ס העדים פסולים. ועל רש״י אפשר לתרץ ע״פ דברי הקצוה״ח סי׳ סח סק״א שכל הציווי שמצווים על הדינים זה רק בדינים ששייכים בהם, ואילו קנין שטר לא שייך בגויים, וכיון שאין לגוי שייכות בקניין שטר ממילא אינו יכול להעיד על זה, ולכן הבינה הגמ׳ שרק לגבי ראיה ערכאות נאמנים ולא לגבי שטר מתנה.

והק׳ הפורת יוסף, ע״פ ביאור הקצוה״ח יש לשאול על רש״י מפני מה צריך את הגז״ש לעבד, הרי הגויים אינם בתורת שחרורי עבדים ואף בלא הגז״ש א״א להכשירם. וצ״ע.

• • •

חיים לייב לוינשטיין

בעניין הפסול בכתיבת עכו"ם

רש"י ביאר שהגמ' יכלה לתרץ דכר"א ובעדי מסירה, אלא שזה תירוץ דחוק, ובסוגריים כתבו ברש"י דאע"פ שהגמ' לעיל אכן הסבירה כר"א, דווקא שם היה הכרח לפרש כך, אע"פ שלכאו' מדסיפא ר"א מכלל דרישא לאו ר"א אך כאן אין הכרח להידחק.

בתום' ד"ה חספא, הקשו על רש"י שהרי למסקנא הגמ' לעיל כן מעמידה כר"א, ואע"פ שרש"י תירץ על כך בסוגריים לכאו' לתוס' לא הייתה גירסת זו ברש"י, או שתוס' סבר שאם הגמ' תירצה כך משמע שדרך התנא שאע"פ שהסיפא היא ר"ש בשיטת ר"א גם הרישא ר"א, וא"כ גם כאן אפשר להסביר שהרישא כר"א. אך הביא תוס' בשם ר"י שאפי' אם נעמיד כר"א עדיין יהיה קשה שהרי זה מזוייף מתוכו אע"פ שבעדי מסירה ובשמות מובהקין, ואפי' אם נגיד שבשטר קניין לא צריך עדי מסירה וא"כ לא שייך מזוייף מתוכו, יש לדחות כי כל מה שכשר בלי עדי מסירה, זה רק אם יש עדי חתימה כשרים, אך כאן שהעדי חתימה פסולים צריך עדי מסירה כשרים. [הפנ"י מבאר לשיטת רש"י דכל מה שפסלו בשמות מובהקין משום מזויף מתוכו זה רק בגט, אבל בשטר קניין אם זה שמות מובהקין כשר].

אבל אין לומר ששאלת הגמ' 'הא חספא בעלמא הוא' שמתוך שהמשנה כללה שטר קניין עם שאר שטרות א"כ מדובר אפי' בכתבו עכו"ם כבשאר שטרות ולכן פסול, שהרי הגמ' לקמן כוללת את כל השטרות יחד עם גט, ובגט ודאי מדובר שכתבו ישראל. משמע מתוס' שבשטר קניין יש פסול שכתבו עכו"ם, רק שכאן אין להוכיח שאכן כתבו עכו"ם.

ובגדר הפסול ישנם כמה דרכים. התוס' רא"ש כתב שהפסול מצד שנכרי אינו בתורת כתיבה. והתורת גיטין ביאר שצריך שהמקנה יצוה בשליחות על כתיבת השטר, ונכרי אינו בר שליחות. והמקור לכך שצריך ציווי בשליחות הוא מהפס' "וכתוב בספר וחתום" שזה לשון ציווי. אך הקשה עליו הברכת יוסף שהרי הפסוק של וכתוב בספר וחתום הוא על שטר ראייה ולא על שטר קניין, ולשטר קנין יש פסוק אחר "ואקח את ספר המקנה", ועוד שאפי' בשטר ראיה לא צריך שליחות ומשמע שהלשון "וכתוב" אינה לשם ציווי. ותירץ הישועות דוד, שכוונת התורת גיטין היא שמהות השטר לשיטת ר"א היא הכתיבה, וא"כ המקנה צריך לכתוב או למנות שליח. אך האמרי משה הביא להקשות בשם החידושי

הרי״ם מהגמ׳ בדף כו שר״א מכשיר לכתוב את כל השטרות מראש חוץ מגיטי נשים, ומב׳ בתוס׳ שם שהכוונה גם לתורף, והרי המקנה לא ציווה על הסופר לכתוב, ואחרי זה הגמ׳ אומרת שאפי׳ במצאו באשפה ר״א מכשיר בשאר שטרות שזה קשה גם לפי התוס׳ רא״ש, שהרי אולי נכרי כתבו, ודוחק לומר שמדובר כאשר ידוע שישראל כתבו והשליכו לאשפה. ומתרץ הברכת יוסף שבגמ׳ שם מדובר בשטרי ראיה שבהם לא צריך תורת שליחות כפי שכתב לעיל, אבל באמת בשטרי קניין אם כתבו עכו״ם פסול. אך המילואי משפט הקשה דא״כ היה ראוי לומר ר״א מכשיר בכולן חוץ מגיטי נשים ושאר שטרות. אך אולי אפשר לדחוק כהגמ׳ בדף י: שאומרת ׳תני חוץ מכגיטי נשים׳, וצע״ק.

וע״פ דברי הברכת יוסף דבשטר ראיה לא צריך שליחות ולכאו׳ אף לא צריך שהכותב יהיה בתורת כתיבה, ניתן לפרש טעם דברי הגמ׳ בדף יא. אמר רבא ׳האי שטרא פרסאה דמסרי ניהליה באפי סהדי ישראל מגבינן ביה מבני חרי׳, שבשטר ראיה כשר אע״פ שכתבו עכו״ם.

• • •

דף יא.

דוד אזולאי

בענין שמות מובהקים

הק׳ בגמ׳ (יא.): ה״ד שמות מובהקים, אור״פ כגון וכו׳ ׳ובטאי׳. וברש״י גרס ׳בטי׳, ותוס׳ כתבו שגרסינן בטאי שהרי בטי שם ישראל הוא כדאמרינן בקידושין (ע:) בטי ברמות רוחיה לא קביל גיטא דחירותא שהיה עבד והיה מחזיק עצמו כישראל.

ונראה ליישב גירסת רש״י, דרש״י לשיטתו דשמות מובהקים איכא ישראל דמסקי בשמהתייהו, וכמו שביאר הרשב״א בדברי רש״י בע״ב, שרשי״י הסביר שר״י פשט את ספיקו של ר״ל לפי רבנן דמתני׳, והקשה הרשב״א הרי לרבנן אפי׳ שמות מובהקים פסול ואיך ר״י אומר שלוקוס ולוס כשר, ותירץ הרשב״א שבגלל שזה ספק אם הם ישראלים או עכו״ם ובגלל שיש קצת ישראלים שקוראים להם לוקוס ולוס, בזה ת״ק לא מחמיר ומכשיר. ועוד כתב הרשב״א: ואי קשיא לך לוקוס ולוס הא לא מסקי ישראל בשמהתייהו ובודאי הם גויים לא היא שהרי אמרינן בגמ׳ ׳דלא שכיחי ישראל דמסקי בשמהתייהו׳ משמע שיש ישראל שקוראים להם כך רק שלא מצוי.

ועפ״ז י״ל דרש״י לשיטתו דשמות מובהקים איכא ישראל דמסקי

בשמהתייהו, ולכן בטי החזיק עצמו לישראל אפי׳ ששמו בטי וזה שם של גויים משום שהוא סמך ע״ז שיש מיעוט ישראלים ששמם בטי.

ובשיטת תוס׳ י״ל שהחזיק עצמו ישראל ולקח לעצמו שם שרובו ישראלים ולא שם שיש בו רק מיעוט ישראלים.

וביאר מורנו ראש הישיבה די״ל דגם תוס׳ לשיטתם שכתבו לקמן ע״ב (בד״ה עדים) ׳והכא הם שמות שאין מובהקים דהא מספקינן אי עכו״ם הם אי לאו ובשמות מובהקים ליכא לספוקי דפשיטא דעכו״ם הם דהא בכל דוכתי לא חיישינן דילמא אתו למיסמך עלייהו׳ עכ״ל, וכיון דלשיטת תוס׳ ליכא מיעוט ישראל בשם מובהק אינו יכול לפרש כרש״י שבטי החזיק עצמו כישראל וסמך על מה שמיעוט בטי הם ישראל, שהרי בכזה מקרה אינו שם מובהק.

• • •

אבישי בן שושן

בענין שטר פרסאה דלית ליה קלא

מבואר בגמ׳ (יא.) דשטר פרסאה יש ביכולתו להוציא מבני חרי, והקשו בגמ׳ הקשתה שיוציא גם ממשעבדי, ודחינן שכיון דלית ליה קלא א״א להוציא, דמכיון שהעדים החתומים אינם ישראל לא יוציאו קלא, ואז יטען הלוקח ד׳לא ידענא דמשתעבד לך׳.

וקשה על גמ׳ זו מהגמ׳ בדף יט ע״ב שמסופר שם שרב פפא גבה בשטר פרסאה מנכסים משועבדים, וקשה שהרי כאן מבואר שגובה רק מבני חרי.

ורש״י שם פירש שרב פפא דיבר על שטר פרסאה של ערכאות של עכו״ם, כלומר בתי דינים שלהם, שאז הם מוציאים קול, ואילו בדף יא ע״א מדובר בהדיוטות של עכו״ם דלית להו קלא, וא״כ מובן ששם כיון דאית ליה קלא יגבה ממשועבדים ופה דלית ליה קלא יגבה מב״ח. וכן מבואר גם ע״פ דברי הרמב״ן הרשב״א והריטב״א שפירשו שבערכאות מוציאים קול.

אולם לשיטת התוס׳ שפירשו כאן שמדובר בשטר פרסאה של ערכאות גם כן, יש להקשות מה ההבדל בין שטר פרסאה שלנו לשטר דרב פפא.

והרא״ש והרמב״ן הוצרכו לבאר שמשנים את הגירסא בדף יט ע״ב, שכותבים שם שגובה מבני חרי, ולא רצו להעמיד כשיטת רש״י דיש הבדל בין ערכאות להדיוטות לגבי קלא,

דא״כ היתה הגמ׳ מביאה הבדל זה בחקירתה בדף י ע״ב ששם אמרו שההבדל הוא האם מרעי נפשייהו או לא.

אך הרא״ש הקשה על שיטה זו, שבירושלמי כתוב במפורש ששטרי ערכאות גובים ממשועבדים, ולא כשיטת תוס׳ דלא גובים בין כך ובין כך.

ולכן פי׳ דההבדל בין ב׳ הסוגיות הוא אחר, שבגמ׳ בדף יט ע״ב מדובר דאין עדי חתימה כלל, ובסוגיין מדובר דיש עדי חתימה פרסיים שזה גורע.

והמהרש״א הביא פי׳ נוסף, ששם מדובר בשטר פרסאה שכתוב בכתב עברי וחותמיהם עכו״ם, וכאן מדובר שכתוב בכתב פרסי, וממילא מסביר שיש יותר קול כשזה כתוב בכתב עברי ולכן יגבה גם ממשועבדים.

והקרבן נתנאל הוסיף לבאר, שכיוון שהפרסיים אינם בקיאים בדיני שטר, הישראלים חושבים שזה כלום וממילא אינם מוציאים קול, אבל אם רואים את השטר שנכתב בלשון עברי הם מוציאים קול, מכיון שרואים שהוא נכתב כהלכה, או שגם חותמיו יהודים.

ושיטתו היא אינה מתיישבת עם שיטת רש״י, שלכאורה לפי דברי הקרבן נתנאל כל הפרסיים אינם בקיאים בדיני שטר ואפי׳ ערכאות, ולפי רש״י ערכאות מהני, וקשה איך מוציאים על זה קול, הרי הישראלים חושבים שזה חספא בעלמא כיון שהפרסיים אינם בקיאים.

וקשה על שיטת רש״י, שהראשונים ביארו טעם לכך שגוי פסול לעדות מכיון דכתיב ״אחיו״ שכל גוי ואפי׳ בקי אינו יכול להעיד, ולפי דברי רש״י שאמר שיש הבדל בין ערכאות להדיוטות, מה ההבדל, הרי אנשים לא מוציאים קול כי יודעים שכל גוי פסול, וגם ערכאות מדין ״אחיו״, וצ״ע בשיטתו.

ולפי״ז גם מתבאר יותר שיטת הרא״ש דכתב שעדים פרסיים גורעים, מכיון שהישראל רואים זאת ואומרים שזה ודאי פסול.

• • •

דף יא:

יוסף שלום רז

בעניין תופס לבע״ח במקום שחב לאחרים דלא קנה

הדין הוא, שכשיש לראובן כמה בעלי חובות והוא ירד מנכסיו, ואחד מהבע״ח לא יכול לקחת ממנו חפצים מחמת שגר רחוק ועד שיגיע יגמר לו,

וחבירו בא לסייעו עליו ותופס בשבילו חפץ, הוי תופס במקום שחב לאחרים, שעכשיו הבע״ח האחרים אין להם מה לקחת ולכן אינו קונה.

ויש לברר מה הדין כשהבע״ח עשה אותו שליח, האם כאן יכול לתפוס עבורו, האם זה ידא אריכתא וכאילו הוא בעצמו לקח ואין פה תופס בכלל, או שלא מהני להיות כידא אריכתא במקום שמחמת כך חב לאחרים.

בתום׳ (ד״ה התופס) מבואר, שאפי׳ אם עשאו שליח לא קנה, ותוס׳ מביא ראיה מגמ׳ ומסברא. הראיה מהגמ׳, שאיתא בכתובות (פד:) גבי יימר בר חשו שאמר לשליח שילך לתפוס בשבילו חפץ מהלווה והיו עוד בעלי חובות ואמרו לשליח שהוי חב לאחרים ולא קנה, ומוכח שגם אם מינה שליח לא קנה.

והראיה מסברא, שלא יתכן שזכייה תועיל ושליחות לא כי הרי זכייה מדין שליחות.

ותום׳ באו לאפוקי משיטת רש״י וכדלהלן.

שרש״י בפ״ק דב״מ (י.) פירש מדוע תופס לבע״ח במקום שחב לאחרים לא קנה, וז״ל: ׳דלאו כל כמיניה להיות קופץ מאיליו וחב לאלו מאחר שלא עשאו שליח לתפוס׳, ומשמע שאם מינהו שליח קונה.

וא״כ צ״ב מה רש״י יענה על הראיות של תוס׳ מהגמ׳ בכתובות ומהסברא.

ור׳ אלחנן וסרמן בקובץ שיעורים (כתובות פד:), תירץ בראיה מכתובות, דיש לחלק בין אם המשלח שלח לתפוס בלא זכייה לבין אם שלח שיזכה ג״כ עבורו, ובסוגייא שם מדובר שיימר בר חשו מינה שליח לתפוס בלא זכייה ובכה״ג גם רש״י מודה שבמקום שחב לאחרים ומזכה מדעת עצמו שלא קנה. אבל בב״מ שם שמשמע ברש״י שאם מינהו שליח קנה, היינו אם מינה שליח לתפוס עם זכייה, שבזה קנה.

ובעניו ההוכחה של תוס׳ מסברא, אין לתרץ שרש״י סובר שזכייה לאו מטעם שליחות, דהא רש״י לעיל (ט: ד״ה יחזיר) כתב ׳וזכין לו לאדם שלא בפניו דאנן סהדי דניחא ליה דניהוי האי שלוחו להכי׳. ומבאר הקצוה״ח (סימן קה) שרש״י יאמר שגם כשלא מינה שליח התורה עשאתו שליח, וזה רק כשלא חב לאחרים אבל כשחב לאחרים אם לא מינהו שליח התורה מבטלת את השליחות. אך אם עשאו שליח להדיא, גם כשחב לאחרים קנה.

• • •

איציק גולדברג

בענין מחלוקת ר"מ ורבנן אם שחרור עבד הוי זכות

מצינו שני סוגי שליחים בגט, א. שליח הולכה. ב. שליח קבלה.

שבשליח הולכה הבעל ממנה את השליח ורק ברגע שמגיע הגט ליד האשה מגורשת, ובשליח קבלה האשה ממנה אותו, וברגע שהגט מגיע ליד השליח מגורשת.

ובמשנה בדף יא ע"ב דנו כיצד הדין שאדון נותן גט שחרור לעבדו, ונחלקו בזה ר"מ ורבנן, שר"מ סובר שגט שחרור זה חובה לעבד ולכן דינו כשליח הולכה והשחרור חל רק מתי שמגיע לעבד, ורבנן סוברים ששחרור עבד זה זכות ולכן ברגע שזה מגיע ליד השליח העבד משוחרר, כי יש כלל שזכין לאדם שלא בפניו, ופירש רש"י (ט: ד"ה יחזור) 'דאנן סהדי דניחא ליה דניהוי האי שלוחו להכי'.

וטעם מח' ר"מ ורבנן, בגמ' מבואר שיש ב' דברים שהעבד מפסיד בשחרור, א. מזונות - שכשהוא משתחרר האדון מפסיק לתת לו מזונות, ב. כשהאדון כהן, ע"י השחרור העבד מפסיק לאכול תרומה. ואם כן קשה לכאו' מדוע לרבנן זה נחשב זכות, ופי' בגמ' שלעניין המזונות האדון בכל מקרה לא היה חייב לזון אותו. ויש לבאר זאת בב' אופנים, א. שבעת שהוא היה עבד האדון היה יכול להחליט שלא לזון אותו. ב. המהרש"א מפרש שאם בזמן שהוא היה עבד האדון זן אותו בחסד, יכול להיות שיזון גם אחרי השחרור ולכן זה לא חובה.

ולעניין שאם האדון היה כהן ועכשיו הוא משתחרר הוא מפסיד תרומה, פי' בגמ' שהאדון היה יכול להפסידו בתרומה לאו דווקא ע"י השחרור אלא ע"י שהוא היה מוכר אותו לישראל.

ובטעמו של ר"מ יש לעיין במה הוא חולק על רבנן, ולכאו' היה מקום לומר שר"מ חולק על הסברא הנ"ל וסובר שכיון שבפועל העבד מפסיד את המזונות ואת התרומה לכן נחשב חובה, אמנם בגמ' מבואר שלעניין עבד של ישראל גם ר"מ מודה לרבנן שההפסד של המזונות לא נחשב חובה, ורק לעניין עבד של כהן ר"מ חולק שנחשב חובה, ור"מ לא ס"ל את הסברא שהאדון היה יכול למכור את העבד לישראל וע"י זה הוא מפסיד בתרומה. ויש להסביר לפי המהרש"ל שתרומה זה זכות אמתית שיש לעבד, ולכן סובר ר"מ

שאע״פ שיש בכוחו להפקיע את הזכות ע״י שימכור אותו לישראל, מ״מ כל עוד שהאדון לא מכר אותו הזכות קיימת לעבד והשחרור מפקיע את הזכות הזו, משא״כ במזונות לעולם לא היה לעבד זכות אמיתית שיזון אותו רבו, ולכן השחרור אינו נחשב כחובה.

ולפי זה הקשו בגמ׳, בשלמה בעבד של כהן מובן מדוע לר״מ נחשב חובה, אבל בעבד של ישראל קשה למה סובר ר״מ שזה חובה לעבד ולא זכות, ותי׳ בגמ׳ ׳שעבדא בהפקירא ניחא ליה׳.

ונמצא לפי זה שר״מ ורבנן נח׳ בשני דברים, א. בעבד כהן שמפסיד את התרומה ע״י השחרור, האם מתחשבים בסברא שיכול למכור אותו לישראל. ב. בעבד של ישראל, האם עצם השחרור זה זכות כי נוח לו להיות בן חורין או שזה חובה כי ׳עבדא בהפקירא ניחא ליה׳.

• • •

דף יב.

שמעון אדלר

בענין עשה עימי ואיני זנך

מבואר בגמ׳ (יב.) שרב סובר שהאדון לא יכול לומר לעבד עשה עימי ואיני זנך אלא חייב לזונו, ולר׳ יוחנן יכול לומר לו ולא חייב לזונו, ומשמע שהמחלוקת היא האם האדון חייב לזון את עבדו, שרב סובר שחייב האדון לזון את עבדו, ור׳ יוחנן סובר שלא חייב לזונו.

וקשה, שרואים בסוגיא שני צדדים, צד א. האדון יכול לומר קח ממעשה ידיך למזונותיך ואם לא מספיק לא צריך להשלים לו, ומוכח שלא חייב לזונו, והרי אמרנו שרב סובר שחייב העבד לזון את עבדו. צד ב. בשני בצורת יכול העבד לומר לאדון או פרנסני או הוציאני לחרות לרשב״ג, ורבנן אומרים שזה לא עוזר אבל אם היה עוזר יכול לומר. ומשמע לר׳ יוחנן שאם יש לו אפשרות לחזר על הפתחים לא חייב לזונו, משמע שאם אין לו אפשרות חייב לזונו, ומוכח שיש אופנים שלא חייב לפי רב ויש אופנים שחייב לר׳ יוחנן.

ומבאר ר׳ ברוך בער, שלכו״ע אין חיוב מזונות גמור, ומצד שני כולם מודים שא״א לשעבד את העבד ולמנוע ממנו מזונות, והמח׳ היא מקומית מה נקרא עשה עימי **ואיני זנך**, שלרב זהו שלוקח לו את המזונות, וזה אינו יכול לומר, אבל לר׳ יוחנן זה לא שאני לא זן אותו כי הוא יכול לחזר על הפתחים.

ומביא ראיה לרב שאומר שהאדון גם יכול לומר עשה עמי ואיני זנך, מה הדין אם הקדיש את מעשה ידי עבדו, הגמ׳ אומרת שהעבד לווה ואוכל עושה ופורע, ושואלת הגמ׳ כשתוב שאם האדון לא מביא לו מזונות לא יכול להקדיש את מעש״י, אלא מדובר שמביא לו מזונות, מוכח כמו היסוד של הגרב״ב שאין האדון יכול לקחת את המע״י לשעבד את העבד כשאינו מביא לו מזונות.

מבואר בגמ׳ בכתובות (נח), שאשה בעלה זכאי במעשי ידיה וצריך לזונה ולא יכול להקדיש את מעש״י אם לא זן אותה, והגמ׳ שם אומרת שהטעם הוא אם בע״ע לא יכול לומר עשה עמי ואיני זנך, ק״ו באשה שלא יכול לומר.

וקשה מה הדימוי, הרי אשה בעלה חייב לזונה ומה הראיה מעבד עברי. אלא היה מקום לומר שנכון שהבעל חייב לתת לאשה מזונות אבל זה לא קשור להקדש, ההקדש חל כפי המע״י של האדון, והמזונות אינו שייך לזה, שהוא חייב לה והוא יביא לה אח״כ, ומפני מה שמשום כך תקבל מע״י, הרי זה קדוש ומה זה תלוי אחד בשני.

וכן בע״ע האדון חייב לזונו כי מקבל את מע״י, וזה תלוי אחד בשני, לכן אם הקדישו זה לא חל, וזה הסוגיא לרב.

רש״י כותב ׳עשה עימי ואיני זנך׳, אלא חוזר על הפתחים. ולכאורה, מה אכפת לאדון איך העבד יסתדר. ומוכח כר׳ ברוך בער שלא יכול לשעבדו בלי לזונו ולקחת לו את מעשה ידיו, אלא צריך לדאוג לו למזונות, ולכן אומר לו חזור על הפתחים.

הגמ׳ אומרת ׳סד״א וחי עביד ליה חיותא טפי׳, לכאורה מה זה שייך לאדון הרי זה מצוה של בני העיר מקלט. וגם מזה מוכח כר׳ ברוך בער, שבגלל ששיעבד אותו צריך לדאוג לו למזון, ולכן סד״א וחי עביד ליה חיותא טפי ולא יכול למנוע מהעבד את החיותא טפי כי בעיר מקלט זה המזונות הבסיסיים.

• • •

דף יב:

הלל ווברמן

הקדש בפחות משווה פרוטה

למדנו מדברי רב שאדם שמקדיש ידי עבדו, אם האדון לא מאכיל את העבד, העבד יכול לאכול ממעשה ידיו, אבל אם האדון זן את העבד והעבד רוצה לאכול יותר, מבואר בגמ׳ שהעבד יכול ללוות ולפרוע ממעשה ידיו, והק׳ איך

יכול העבד לפרוע ממעשה ידיו הרי זה הקדש, ותי׳ שמדובר בפחות פחות משווה פרוטה.

יוצא מהגמ׳ שתי נקודות: א. שהעבד יכול להשתמש עם המע״י כדי לזון את עצמו. ב. שהעבד יכול לקחת ממעשה ידיו בפחות פחות משווה פרוטה, וההקדש לא חל על זה.

על הנקודה הראשונה הק׳ ר׳ ברוך בער, איך יתכן שאנחנו נותנים לעבד להשתמש עם מעשה ידיו, הרי גם אם זה ניחא להקדש, מכל מקום זה קדוש. ומת׳ שבעצם אדם רגיל ניזון ממעשה ידיו ובעבד אם לוקחים לו את המע״י חייבים לזון אותו ואם אף אחד לא זן אותו יכול להשתמש בהם.

על הנקודה השנייה הק׳ תוס׳, אם בפחות מש״פ זה לא הקדש למה המשנה בב״מ שמביאה חמש דינים על ש״פ לא מזכירה את הדין הזה, אלא אומר תוס׳ שמדובר שהאדון הקדיש רק את המע״י ששווים יותר מפרוטה אבל בפחות מפרוטה זה לא הקדש.

הסטייפלער מתרץ על שאלת תוס׳ שהמשנה שם באה ללמדנו שלא צריך יותר מפרוטה ולכן לא כתוב את הדין שלנו שם כי אצלינו זה דין בפחות מש״פ.

האחרונים שואלים שתי שאלות על רש״י: א. כשהאדון מקדיש את ידי העבד כל מה שיוצא מידיו קדוש, ואיך בפחות מש״פ אינו קדוש. ב. הגמ׳ אומרת שניחא להקדש שלווה ואוכל ועושה ופורע כדי שישביח, וקשה למה צריך שיהיה ניחא הרי זה לא הקדש.

והסטייפלער מתרץ שיש שני חלקים בהקדש, הממון וההקדש, ובפחות מש״פ הממון חל אבל זה לא נהיה קדוש, ואז שתי השאלות מתיישבות, א. שאכן זה ממון של הקדש אבל אין בזה בעיה כי זה לא קדוש, ב. צריך שזה יהיה ניחא להקדש כי זה ממון הקדש.

וזה מתיישב לשי׳ רש״י, אבל לתוס׳ השאלה השנייה עדיין קשה, היות ולא היה בכלל דעתו להקדיש למה צריך שיהיה ניחא להקדש.

והמהר״ם שיף מתרץ שאפי׳ שזה שייך לאדון, מכל מקום הוא רוצה שזה יגיע להקדש והוא רוצה שיהיה מה שהכי נוח להקדש.

ר׳ נחום מתרץ שבאמת זה לא של הקדש, אבל ההקדש יכול להכריח את העבד לעבוד כדי שזה יהיה שווה פרוטה.

• • •

דף יג.

אליהו משה נברוצקי

בענין קנין מעמד שלשתן

התבאר במשנה (יג.) שאם נתן כסף לשליח שיתן מנה לפלוני והשליח לא הספיק לתת למקבל עד שהמשלח מת, יתנו לאח״מ. והתבאר בגמ׳ שזה דוקא במקרה של צבורין ומונחין בקרן זוית. והק׳ בגמ׳ ממ״נ אם מדובר במשלח בריא שמת למה בצבורין יתן הרי הוא לא משך, ואם המשלח הוא שכיב מרע אז אפ׳ שזה לא היה צבור יתן, מכיון שדברי שכי״מ ככתובים ומסורין דמי. ומת׳ ר׳ זביד לעולם בבריא, וכדרב הונא דאמר רב הונא אמר רב מנה לי בידך תנהו לפלוני במעמד שלשתן קנה, דהיינו שהמפקיד אומר לנפקד תן למקבל את הכסף שהפקדתי אצלך, וכשהוא אומר לנפקד את זה המקבל שמע את זה וזה גופא הקנין, שלכן אפשר לתת לאחר מיתה.

התום׳ דנים האם הנפקד הזה יכול להביא למקבל אפי׳ בע״כ [של הנפקד], דהיינו האם זה יועיל לתת למקבל בע״כ או שלא יועיל. והר״ן הרמב״ן סוברים שצריך את הדעת של הנפקד.

והק׳ הפנ״י על כך שתוס׳ הסתפק בדבר ולר״ן ולרמב״ן היה פשוט כך, שמה טעם להצריך את הדעת והרצון של הנפקד, הרי הממון הזה שייך למפקיד וזכותו של המפקיד לעשות מה שרוצה בכסף שלו. ולכן צריך לומר שההגדרה של קנין של מעמד שלשתן שזה לא סתם קנין אלא מדין זכי שהנפקד מזכה את זה למקבל, ואפי׳ שהוא לא עשה כאן שום קנין של זכייה, אבל רבנן עשו את שאינו זוכה כזוכה. ובזה יתורץ מה ששאלנו שהרי זה ממון של המפקיד ולמה יש הו״א שצריך להיות בידע וברצון של הנפקד, ולפי מה שהתבאר, צריך את הרצון של הנפקד כי זה מדין זכייה וזכייה זה רק מדעתו ולא שייך זכייה בע״כ.

ולכאו׳ אפשר לומר שזה כוונת תוס׳ לעיל שאומר שקנין במעמד שלשתן והנפקד גוי לא מהני, מכיון שכל הקנין הזה זה מדין זכי ובגוי לא שייך זכייה. ומעתה קשה שביארנו בדעת תוס׳ מה הצד שצריך את הרצון של הנפקד, אבל מה הצד לומר שאין צריך, וצריך לומר כיון שהיה קשה לנו אם זה מדין זכייה למה צריך מעמד שלשתן הרי זה כמו כל זכייה רגילה שלא צריך מעמד שלשתן, ומזה שצריך מעמד שלשתן היה מקום לומר שאפי׳ בע״כ של הנפקד זה

מועיל מטעם שזה במעמד שלשתן, ולכן הסתפקו התוס׳ בזה.

ובזה יתבארו גם דברי המשנה שאדם מביא לשליח גט והשליח לא הספיק לתת עד שהמשלח מת, לא יתנו לאחר מיתה ואפי׳ במעמד שלשתן, שבשלמא בממון נותנים לאחר מיתה כיון שמיגו שיכול לזכות לעצמו יכול לזכות לאחרים, אבל גט שלא יכול לזכות לעצמו לא יכול לזכות לאחרים, ולכן בגלל שלא זוכה לאחרים לא יכול לתת לאחר מיתה [ומוכח שזה מדין זכייה].

• • •

דף יד.

צבי בדמן

ביאור בדברי הרשב״א

בגמ׳ (יד.) אמר ר׳ זירא כשהוחזק כפרן.

כתב הרשב״א שאפשר לתרץ גם שמדובר שהשליח חבירו של המפקיד, ולא אכפת לו שיהיה ביד המפקיד.

והק׳ החת״ס שפוסקים הלכה כהרשב״א ומצד שני פוסקים הלכה כרב, והרי שהרשב״א זה בשיטת שמואל, כי שמואל סובר שדין חזרה ואחריות שווים שאם יכול לחזור בו חייב באחריות ואם לא פטור, אבל לרב שבין אם חוזר ובין אם לא תמיד חייב באחריות, אינו מיושב, כי לרשב״א זה זכות גרידא, כי הוא חבירו של המפקיד ולא צריך אחריות, ולרב תמיד חייב באחריות גם אם לא יכול לחזור בו.

ומתרץ החת״ס, שהרמב״ם כותב שזה כשומר שמסר לשומר אוהבו, שאפי׳ שהוא חבירו אם זה מוריד מהשמירה השומר הראשון תמיד חייב באחריות על כל מה שיקרה לפיקדון אצל השני. ולכן גם אצלינו שמוסר ליד השליח, שהולך בדרך ויש אונסים מגרע מהשמירה, ולכן רק אומר שחייב באחריות אפי׳ שזה זכות גדולה למפקיד.

ומקשים, שלפי״ז לא מובן לשון הגמ׳ ׳והרי אין רצונו שיהיה פקדונו ביד אחר׳, משמע שאם זה אוהבו אפשר, והרי מגרע מגוף השמירה שעד עכשיו זה היה ביד המשלח שהתחייב באחריות ועכשיו זה ביד השליח שפטור מאחריות. ועוד קשה שהרשב״א אומר

שאם זה אוהבו וחבירו שפיר, והרי מגרע בשמירתו.

ומתרצים על השאלה הראשונה שגם לשיטת רב שלא סובר את הסברא שמחלקים בין השומרים, יש את הסברא של אין רצונו שיהיה פקדונו ביד אחר, וכמבואר במשנה בדף כט ע״ב, ולכן עדיף להעמיד בסברא שכתובה במשנה מפורשת ולכו״ע.

ועל השאלה השניה מתרצים, שיש באמת מי שחולק על הרשב״א משום כך, ומוסיף שהוא מגרע יותר, שעד עכשיו התחייב המשלח גם באונס ועכשיו המשלח חייב רק בפשיעה.

• • •

דף כד.

מני רוט

בענין השבת ירושה ביובל [למ״ד דכלקוחות הן]

במתני׳ (גיטין כד.) ׳כל גט שנכתב שלא לשום אשה פסול - כיצד...׳ והמשנה מביאה שם ארבע דוגמאות:

א. גט שכתבו אחר להתלמד וכתוב בו שמו ושם אשתו.

ב. גט שכתב ראובן לאשתו ובסוף לא גרש בו ומסרו לראובן אחר ששם אשתו כשם אשת חברו.

ג. ראובן שהיו לו שתי נשים ושם שתיהם רחל וכתב לגדולה ונמלך לגרש בו את הקטנה.

ד. אמר ללבלר כתוב לאיזה שארצה אגרש בו.

ונחלקו רב ושמואל, זעירי רב אסי ורב יוחנן בדין בת כהן בכל אופני המשנה, לרב כולם פוסלים חוץ מן הראשון, ולשמואל כולם פוסלים ואף הראשון, לזעירי ור״א כולם פוסלים חוץ מן האחרון, ור״י סבר שכולן אינן פוסלים כלל ואף האחרון. וטעמייהו, כיוון שלזעירי ור״א ספק אין ברירה ולחומרא בבת כהן פוסלת, משא״כ לר״י שוודאי אין ברירה ולכן המקרה האחרון אינו פוסל שהרי אינו מגרש כלל. והגמ׳ מביאה דר״י אזדא לטעמיה בברייתא דאחים שחלקו שסבר ר״י דכלקוחות הן ומחזירים ביובל משום דאין ברירה.

ורש״י (בד״ה לקוחות הן) מפרש וז״ל: דאין ברירה דאיכא למיחש חלק שנטל זה היה ראוי לאחיו והחליפו והינו לקיחה וחוזר ביובל לתחילתו משום מצות יובל והדר שקליה כדמעיקרא. עכ״ד.

ויש שני חלקים ביובל: א. שהמכירה חוזרת והוא הדין אי יש חלוקה בין האחים שהחלוקה חוזרת למה שהיה קודם החלוקה וזה בעצם דין אפקעתא דמלכא. ב. לאחר שנתבטלה חלוקת הירושה הראשונה צריך לדון האם יכול לחזור לחלוקתו הקודמת או שצריך חלוקה מחדש. [ועל זה נידונינו].

וצ"ב הרבה בדבריו, שהרי כל דין יובל הוא שיתן, ושואל הפני יהושע מה מועיל לדין ההשבה ביובל שהיורש צריך להחזיר בכך שאומרים לו שיעשה כאילו החזיר ע"י שיחזיר לתפוסת הבית, ואז מיד יקח בחזרה, והרי זה תמוה ביותר. אלא מבאר הפנ"י הפנ"י שיש בדיני ירושה שני חלקים: א. דין ממון שבזה שכל אחד מתמקח עם השני וזה בעצם המקח וממכר כאן. ב. דין איסורים, ומבאר הפנ"י שעל הקרקע יש דין השבה ביובל מדין הממון שבזה, אבל חוזרת מיד מדיני האיסורים שבקרקע.

והברכת אברהם שואל על רש"י מדין פדיון הבן או תרומה, ששם בספק האב אינו נותן לכהן והכהן מחזיר לו מיד, אלא האב מלכתחילה לא נותן. וא"כ למה כאן בירושה הבן כן צריך לתת ולקחת חזרה. אלא מבאר הברכת אברהם את דין ההשבה ביובל של ירושה, שבאמת אה"נ לא צריך לתת את חלקו חזרה אלא שבגלל שזה דין ביובל אז הקרקע כן חוזרת כמו כל קרקעות העולם, וא"כ עד כמה שהקרקע חזרה מעצמה הוא צריך לקחת אותה מתפוסת הבית, וזה כוונת רש"י.

[**ולכאורה** יש לדון אם הברכת אברהם ס"ל כחילוק הפנ"י, וע"י האיסור הקרקע ניתנת לתפוסת הבית והיורש לוקח אותה חזרה כי צריך להישאר אצלו מדין ממון, או שלא וחידש בענין אחר. ודו"ק].

אבל לכאורה קשה על זה ובכללות על דין ההשבה ביובל, שהרי כל דין יובל הוא שהקרקע פוקעת לגמרי ואין שום בעלות עליה ונעשית הפקר, וא"כ גם לביאור הפנ"י מה שחילק בין ממון לאיסור שהיובל אינו מפקיע איסורים לכאורה אינו נכון, שהרי כאמור דין יובל הוא הפקעה גמורה מהבעלים ומפקיע גם איסור [שהרי אם אדם קונה קרקע בשנה לפני יובל ועדין לא הביא ביכורים אין צריך להביא, וא"כ חזינן שכן מפקיע איסור]. וכן לברכת אברהם ק"ק שאין לו זכות לקחתה כדמעיקרא [אלא אם יעשה חלוקה נוספת, ואולי אפ' לתפוסת הבית אינו חוזר שהרי יובל מוציא להפקר, וא"כ צ"ע אם לתפוסת הבית כן חוזר וזה לכאו' תלוי האם ירש קרקע או פירות ודו"ק]. וצע"ג.

והמצפה איתן כמדומני עונה על זה ואינו מובן לי, עיין שם.

והנה מהרמב"ם הל' שמו"י פי"א הכ' נראה שפסק שם כר"י וז"ל: 'האחים שחלקו לקוחות הן ומחזירין ביובל חלקן זה לזה ולא תתבטל חלוקתן

מכמות שהיתה וכו׳, ואחרי היובל לוקחין כל אחד חלק חבירו׳, ונראה שרצה לומר כרש״י, ומה שכתב שכל אחד מקבל חלק חבירו רצונו לומר שכן מחליפין חלקיהן, אבל בתוך כל חלק אין עושים חלוקה נוספת, וממילא זה כרש״י שלא עושים חלוקה מחדש, וא״כ קשה עליו מה שהקשנו לעיל.

והנה הגר״ח ז״ל הביא את הרמב״ם הזה והקשה עליו קושיה זו, ומה שלכאורה לא מובן ברמב״ם מה התכוון במ״ש שאין מתבטלת חלוקתן כלל, מפרש בזה הגר״ח שבדין חלוקת הירושה יש בה שני דינים וכל מהלך חלוקת הירושה הוא מטעם שני דינים: א. ירושה ב. מקח וממכר, וא״כ מסביר שע״י זה שכל אח לוקח חלק אחד והאח השני לוקח חלק שני נודע שמה שהאחד נטל החלק שיש בידו כעת אינו שזה חלקו המגיעו, אלא שעל ידי שכל אחד מאחיו נטלו החלקים אשר בידם ממילא חלק שאצלו יהיה שלו כי כל אח מפקיר את חלקו לטובת אחיו ע״מ שהחלק שאצלו יהיה שלו, וא״כ יוצא שזו היא בעצם החלוקה, ואם כך החלוקה מתבצעת הרי שעצם החלוקה היא כן מדין מקח וממכר, אבל הירושה עצמה היא מדין ירושה, דהיינו שמה שמגיע לו חלק בחלוקה זה מטעם הירושה שיש לו בה חלק, וא״כ זה יחזור ביובל מדדני המקח וממכר אבל עד כמה שיש בזה ירושה גמורה וירושה אין חוזרת, אז אינו צריך לחזור ביובל ולכן לוקח בחזרה ואפ׳ ביובל עצמו.

והפנ״י כתב שגם לר״י אין ברירה לחומרא, וא״כ לפי מה שביאר הגר״ח, גם אם אמרינן אין ברירה אין הביאור שכלל לא היתה חלוקה והירושה נמצאת בתפוסת הבית ויש בין האחים שותפות בירושה, אלא הביאור הוא שגם אי אין ברירה כן מתחלקת החלוקה אבל אין אנו יודעים חלק של כל אחד מהו, וא״כ מבאר ר׳ חיים איך מתקיימת חלוקה והרי אין אנו יודעים לחלקה לכל אחד האחים שיהיה חלק שלו, אלא כשמתחלקים בירושה לוקחים האחים כל אחד חלק סתם ואומרים הם אחד לאחיו אם חלקי נמצא אצלך הרי אתה מוכרו לי תמורת חלקי שאצלך וכן להיפך, וממילא ביובל אין מתחלקים שוב, וגם א״נ דוודאי אין ברירה נשאר הספק אולי מה שלקח כן שלו ומה שלקח אחיו זה חלק אחיו והמע״ה שיוכיח לאחיו שמה שלקח זה חלקו של אחיו.

אבל א״נ לפירוש הראשון דגם למ״ד אין ברירה אין הירושה מתחלקת לחלקים אלא הם כשותפים בה, הרי עכשיו שכן חלקו בה הרי זה מקח גמור שכל אחד מקנה לחבריו את חלקו בשותפות, וא״כ זה יחזור בכל יובל והבכור הפסיד את חלקו פי שתים, ואין בזה דין ירושה כלל [ומכל מקום כל זה רק באופן שרוצים לחלוק שהרי אין הם מחויבים לחלוק].

וכל זה למ״ד אין ברירה, אבל אי יש ברירה אזי הירושה מתחלקת ואין

חוזרת ביובל שהרי כל חלק מוברר שהוא של בעליו.

והנה האבי עזרי בשיעורים על הדף מביא את השאלה לעיל ועונה ע״ז כך, שכל דינו של רב יוחנן שהאחים מחזירים ביובל וחידוש רש״י והרמב״ם שחוזר כדמעיקרא כמות שהיה, כל זה רק ביובל ראשון, אבל משא״כ ליובל שני מהחלוקה אין מחזיר כאמור. וטעמו שמחלק את זה על אותו יסוד של הגר״ח שהזכיה של כל אח בירושתו דהיינו שיכול ויש לו זכות לקבל חלק בירושה מתוך כולה זה מדין ירושה, ויש בזה עוד דין של מקח וממכר בצורת החלוקה של הזכיה בין הבנים, וא״כ הם מתחלקים כרגיל כחלוקת מקח והם כלקוחות, אבל יש בהם דין ירושה ג״כ כדלעיל וא״כ ברגע שכשמגיע יובל והם מחזירים ומכ״ש הרמב״ם הם לוקחים כל אחד חלק חבירו וממילא כבר אין חלוקה ומקבל מאליו את חלקו של האחר. וזה מה שהבין ברמב״ם, שמה שמחליפים חלקיהם אין זה נקרא חלוקה, כי סבר שחלוקה היא חלוקה ממש שכל חלק מחלקי האחים מתפרק ומתחלק לחלקים אחרים, וכאן שאין עושים זאת אלא רק מחליפים חלקיהם בשלמות הרי שכבר אין כאן מקח ואין הם קרויים לקוחות, אבל דין יורשים יש לאחים כי כל כח השייכות בקרקע והזכות בזה מדין ירושה, וא״כ הכל רק ביובל הראשון משא״כ ביובל השני שהם כבר לא לקוחות כדאמרינן לעיל.

[**ויש** לחקור (בסתמא) האם כל הפשטים האלו הם רק בקרקעות וירושת קרקע, או שלא אבל רק קרקע חוזרת ביובל, או דלמא שזה בממון ג״כ ולשון קרקע זה לישנא נוחא יותר ולאו דווקא ודו״ק.]

ולי נראה לומר בזה חילוק הפוך בין רש״י לרמב״ם, שבאמת אה״נ והרמב״ם סבר לא כרש״י והבין שכן צריך לחזור ולחלק מחדש שהרי כתב בסוף דיבורו שהם מחליפים ׳כל אחד שייקח חלק של כנגדו׳, ונראה להסבירו לא כהאבי עזרי אלא להיפך, שעצם החלוקה זה שמחליפים ואפ׳ רק החלקים גם נקרא חלוקה וממילא רש״י לא כהרמב״ם אלא שמחדש שכן מחזיר ביובל ומקבל את אותו חלק, אבל כ״ז רק ביובל הראשון [וזה כדי שלא יקראו לקוחות], שהרי לרש״י כשמחזירים כל אחד חלקו לתפוסת הבית ואח״כ לא מתבצעת חלוקה חוזרת דהיינו שאין שום ויכוח או הסכם או כל דבר אחר שגורם למקח בעצם אלא שכל אחד לוקח את חלקו שלו [ואפ׳ לגר״ח אין מקח לפי הפשט שלו שהרי כל חלק הוא שלו ויתברר ששלו מעיקרא], וממילא אין שום מקח וממכר ביובל השני, שהם כבר לא כלקוחות אלא יורשים וא״כ לרש״י הם לא נקראים לקוחות, אבל לרמב״ם גם ביובל השני יחלקו [דהינו הפוך מהאבי עזרי], וזה לכאורה נראה כך ברש״י שהרי כתב שנותנים לתפוסת הבית ואח״כ חוזרים ולוקחים כמו שהיה מעיקרא, וא״כ הרי שלא היתה חלוקה

אלא כל אחד לוקח את חלקו שלו [ואולי כן צריך לברר את מהלך הגר"ח להבנה זו שהרי לפי"ז זה עצם הבירור כשאדם לוקח את החלק אז עצם הלקיחה, ואף אם לא עשה ולא בירר כלום זה המכר שבירושה. ודו"ק].

ולכאורה צריך לתמוה על דברי רמב"ם ע"פ הים של שלמה שגורס ברמב"ם בגירושין פ"ג ה"ד שמביא שם את המשנה בחלקה האחרון שנתן לסופר שיכתוב לאיזו שארצה וכותב הרמב"ם 'הרי זה ספק גירושין', ולכאורה נראה שסבר שאין ברירה ונשאר ספק עד שיחליט, אבל הים של שלמה אינו גורס את המילים 'ספק גירושין' וממילא יוצא שסובר הרמב"ם פה שיש ברירה לחומרא כזעירי, וא"כ קשה עליו מהרמב"ם כאן שרואים שסובר כרב יוחנן ומביא ראיה מכאן ומהרמב"ם בבכורות פ"ו הי' ומהגמ' שם וצ"ע למה התכוון ואיך להביא משם ראיה, אבל הר"ן כן גרס כפשוטו וכן המשנה למלך.

• • •

דף כה:

אלעזר מונק

ביאור בשיטת ריב"ם ור"ת במעשר לקוח

בגמ' (כה:) הוכיחו מהמשנה של הלוקח יין, שלר' יוסי ור' יהודה ור"ש אין ברירה. והגמ' בעירובין (לז.) מקשה לשיטת ר"ש דסובר דלית ברירה, ששם אמר שאדם יכול להחליט משחשיכה האם עירובו ערוב ומשמע דאית ליה ברירה, והגמ' שם מחלקת שלגבי עירוב שהוא דרבנן יש ברירה, אבל מעשר שהוא דאו' ולכן אין ברירה.

וקשה, שהרי בב"מ (פח:) יש דרשה שמה שחייב במעשר זה "תבואת זרעך" ולא לקוח, וכאן זה קנוי מהכותי וכל החיוב זה דרבנן, ולכאו' הגמר מלאכה היה כבר בידי הכותי, ובשלמא לשי' ריב"ם בב"מ (פח.) שאם כבר היה חייב בידי המוכר ע"י הגמר מלאכה תו לא פקע חיוביה, אבל לשי' ר"ת שם שאומר להיפך שאם הגמר מלאכה היה ביד המוכר פטור ואם ביד הלוקח חייב, צ"ב. וכן קשה לרמב"ם הלכות מעשר פ"ז ה"א שפוסק כר"ת.

וביותר קשה, שהרי שיטת ר"ש במנחות (סו:) שאפשר להפריש משל כותים על של עכו"ם ולא משל כותי על של ישראל משום דאין מפרישים מהפטור על החיוב, ומוכח שסובר שכותי

גרי אריות ויש קנין לעכו״ם להפקיע מידי תרו״מ, וא״כ היה נראה לשיטתו שאינו חייב כלל, שהרי כשהמירוח היה ע״י עכו״מ אפי׳ מדרבנן אינו חייב. ומתרץ הפנ״י שמדובר שזה ענבים של ישראל שמכר לכותי שעשה מהם יין ומכרם לישראל. ומעתה קשה אף לשי׳ ריב״ם, שהרי לשיטתו אם מוכר לפני מירוח ודאי שפטור. ואולי לשי׳ אינו קשה, שהרי הפנ״י אומר שמכר לכותי כשזה היה עוד מחובר דאל״כ אסור לישראל למכור טבל, וא״כ כאן זה כן נקרא זרעך כיון שהגיע לידיו לפני שזה נעשה טבל שחייב לעשר.

ואולי אפשר לתרץ כעי״ז גם לשיטת ר״ת, שהיה ראוי להיות שיהיה החיוב רק מדרבנן כי זה נמכר לאחר מירוח, שכ״ז כשזה נמכר לאחר מירוח שמחייב בתרו״מ משא״כ מירוח של הכותי שאינו מחייב, ולכן זה נקרא זרעך כיון שהגיע לידו לפני מירוח שמחייב, כמו שאמרנו לשי׳ ריב״ם שזה לא לקוח כיון שהגיע לידו לפני שהיה ע״ז שם טבל.

• • •

דף נב: נג.

משה רוזן

בעניין היזק שאינו ניכר

איתא במסכתין ׳המטמא המדמע והמנסך בשוגג פטור במזיד חייב׳, מ״ט למ״ד היזק שאינו ניכר שמיה היזק בשוגג פטור כדי שיודיעו, ולמ״ד היזק שאינו ניכר לא שמיה היזק במזיד חייב משום קנסא שלא ילך ויטמא טהרותיו של חבירו [ונפק״מ אם משתלם מהבנים].

ובגדר הדבר מהו אינו ניכר צריך ביאור, ונראה לבאר בב׳ אופנים.

א. ׳היזק שאינו ניכר׳ כפשוטו, היזק אשר אינו ניכר לעין. ולכאו׳ זה מוכח בתוס׳ (ב״ב ב:) דאיתא בגמ׳ ׳מחיצת הכרם שנפרצה אומר לו גדור חזרה ונפרצה אומר לו גדור נתיאש הימנה ולא גדרה ה״ז קידש וחייב באחריותו׳, והק׳ התוס׳ הא הוי היזק שאינו ניכר ולא שמיה היזק, ותי׳, נראה לר״י דהא ודאי חשיב היזק הניכר דהא ניכר הוא שהוא כלאים כשרואה הגפנים בשדה, מוכח להדיא מדברי התוס׳ דהגדר בהיזק שאינו ניכר הוא היזק שאינו נראה לעין.

וכן לכאו׳ מוכח בגמ׳ בב״ק (צז.): אמר רב הונא נסדק שאמרו דמשלם כשעת הגזילה היינו נסדק ממש ופסלתו שאמרו דאומר לו הרי שלך לפניך היינו

פסלתו מלכות דאינה יוצאה במדינה זו ובאחרת, ורב יהודה אמר דפסלתו מלכות היינו נמי נסדק ופסלתו היינו פסלתו מדינה זו ויוצאה במדינה אחרת, ופרכינן, לר״י דאמר פסלתו מלכות היינו נמי נסדק מאי שנא מתרומה ונטמאת דאומר לו הרי שלך לפניך, ומשני תרומה לא מינכר הזיקא הכא מינכר הזיקא. וז״ל רש״י ׳לא נשתנה **מראיתה** משאר חיטים׳, משמע דהגדר בהיזק שאינו ניכר הוא שינוי מראה. ולהלכה נפסק כר״י וכן פסק הרמב״ם (פ״ג ה״ד מהלכות גזו״א), ואין לחלק בין גזילה להיזק דהא בסוגיין (נג:) פרכי׳ למ״ד היזק שאינו ניכר שמיה היזק מהא דגזל מטבע ונפסל, תרומה ונטמאת, חמץ ועבר עליו הפסח, משמע דאין לחלק בין גזילה להיזק. וכן מוכח בתוס׳ (ב״ק צח.) לגבי השף מטבע של חבירו (לרבה) דפטור משום דסובר כרב הונא דפסלתו מלכות היינו פסלתו ולא נסדק, הרי דמדמין גזילה (סוגיא דרב הונא) להיזק (סוגיא דרבה) בנידון ד׳ניכר׳.

ב. היזק שאינו ניכר הגדרתו תלויה באם נשתנה משהו בעצם הדבר דהיינו בעצם גוף החפץ, וכל היכא דלא נשתנה כלום בגוף החפץ זהו היזק שאינו ניכר, ולא תלוי כלל האם נראה ההיזק בעיני אדם.

ולכאו׳ כך למד הרמב״ם (פ״ז ה״א מהלכות חובל ומזיק), וז״ל ׳המזיק ממון חבירו היזק שאינו ניכר, הואיל ולא **נשתנה** הדבר ולא נפסדה צורתו פטור מן התשלומים דין תורה, אבל מדברי סופרים אמרו הואיל והפחית דמיהן הרי זה חייב ומשלם מה שהפחית דמיהן׳ עכ״ל. מוכח מדבריו דהגדר הוא האם נשתנה דבר או נפסד הדבר בעצם גוף החפץ, ולכאו׳ לא תליא הדבר בראיה ובשביל להיחשב נזק צריך היזק בעצם.

ברמב״ן ב״דיני דגרמי״ מוכח כגדר זה, דשואל להלכה דהיזק שאינו ניכר פטור, מדוע טבח (שוחט) שקלקל חייב, בשלמא הגרמה ועיקור דזה היזק הניכר שרואים ההיזק ע״י התבוננות בקנה וושט, אלא בשהייה והדרסה הא לא ידיעא, זה קושיית הרמב״ן, ומת׳ דל״ק דכיון דלא שחט כראוי השחיטה עצמה היא ההיזק דלא הוי שחיטה אלא הוי כמתיז ראשה בסיף והרי ניכר בין חיה לשחוטה, ואי קשיא לך א״כ מפגל נמי ליחייב מכיון שבעיקר השחיטה היה היזק, י״ל שחיטה הוי ניכר היכא דאיכא פסול שחיטה שלא שחטה אלא נבילה דזה בעצם שנשתנתה מחיה לנבילה במקום מחיה לשחוטה, אבל היכא דשחיטתו שחיטה אך איסור אחר הוא דגרם לה ואין השחיטה נחשבת כנחירה או כמתיז ראשה אלא השחיטה כשירה דהא השחיטה מוציאה מידי נבילה ואיסור אחר הוא דגרם לה לאיסור אכילה, באמת לא הוי ניכר דבאיסור זה לא נשתנה גוף הבהמה אלא זהו איסור אחר דלא נמצא בגוף הבהמה. משמע מדבריו דהגדר בהיזק שאינו ניכר הוא שינוי בגוף הדבר, וכן הוכיח רבינו הקצה״ח (סי׳ שו סק״ט).

השו"ע (סי' ש"ו ס' ד' ה') פסק דטבח שקלקל חייב רק היכא שניבלה ודאי, אבל אם ניבלה מספק כגון ששהה במקצת או שלאחר השחיטה מצא הסכין פגום ולפני השחיטה היה שלם לעניין ממון לא מפקינן מספק. וכתב ע"ז הרמ"א אע"ג שאנחנו נוהגים לאוסרו לאכילה מ"מ לא מפקינן ממונא מספק, ותרומת הדשן כתב דמפקינן, ומ"מ שכרו הפסיד דאולי בסכין פגום שחט.

ומביא הקצה"ח (סק"י) ש"ך שהעלה כדעת תרומת הדשן שכתב לענין טבח אומן ששוחט בשכר וקלקל השחיטה בדבר שאין אנו מחמירים בו אלא לחומרא יתירה, כגון שהייה כל דהו וכמו שאנחנו מחמירים בכמה וכמה חומרות בהלכות שחיטה, ובאמת מדאו' זה היתר גמור, האם חייב הטבח לשלם או לא, נראה שכל חומרא כה"ג שמפורשת בהלכות שחיטה שהטבחים (שוחטים) לומדים הלכות אלו, אם קלקל חייב לשלם שיודע שאם יעשה הקלקול הזה תיאסר השחיטה והיה לו ליזהר ולכן חייב לשלם, עכ"ד תרומה"ד.

וכותב רבינו הקצה"ח על דבריו דלכאו' בקלקול ע"י שהייה כל דהו בשוגג דהו"ל היזק שאינו ניכר דפטור בשוגג דהא כל מה שזה חומרא יתירה לא הוי כמתיז ראשה בסייף כפי שביארנו לעיל דטבח אומן שניבלה ודאי ה"ז ניכר דהא הוי כמתיז ראשה בסייף, אבל בשהייה כל דהו הוי חומרא יתירה רק לענין אכילה אבל השחיטה ודאי מוציאה מידי נבילה, והחומרא שהחמירו הוי רק על האכילה וע"כ הוי היזק שאינו ניכר, אבל אם עשה הקלקול בחומרא ואפי' יתירה שאנו מחמירים בהגרמה ועיקור דהו"ל בעצם השחיטה הוי היזק הניכר, דהא הקלקול בעצם השחיטה הוי, משא"כ שהייה במקצת הוי חומרא באכילה, וע"כ אפי' מצד חומרא יתירה חייב דהיה לו ליזהר כדברי תרומה"ד דהא הוי קלקול בעצם השחיטה. ולכאו' להדיא מוכח דהגדר בהיזק שאינו ניכר הוי כפי שהגדרנו דרק היכא דהוי בגוף הדבר ה"ז היזק ניכר.

והקשה הנתה"מ על דברי הקצה"ח, דאם חומרא לא הוי כמתיז ראשה לאחר שרבנן אסרו האכילה הוי היזק, ואי היזק הוי ודאי הוא ניכר דהא 'כל מה דתקון רבנן כעין דאו' תקון' וצריך להיות כמתיז ראשה, עכ"ד. ולא זכיתי להבין דבריו, דהא ודאי דהקצה"ח יסכים דאם היא נבילה הוי ניכר אבל מכיון דבשהייה כל דהו הוי רק חומרא לאכילה ובודאי יצאה מגדר נבילה והוי היזק שאינו ניכר, ושהייה כל דהו לא גרע מפיגול דהרמב"ן כתב דזה היזק שאינו ניכר מכיון שהשחיטה בהכשר הייתה רק המחשבה פסולה והיא זו שהזיקה ומנעה ממנו לאוכלה, וה"נ לדידן החומרא שבאכילה היא זו שהזיקה והוי היזק שאינו ניכר, וזה דברי הקצה"ח שסבר שהנזק צריך להיות בגוף הדבר ולא משנה האם תקון רבנן, דתליא מילתא האם הנזק נעשה בגוף הדבר או לא.

הרמב"ם בהלכות חובל ומזיק (פ"ז ה"א) פסק דהיזק שאינו ניכר הוא רק היכא שנשתנה בגוף החפץ או נפסדה צורתו כדביארנו לעיל, ולעומת זאת הרמב"ם בהלכות גזילה ואבידה (פ"ג ה"ד) פסק כר"י (ב"ק צז.) דאמר דפסלתו מלכות נמי הוי כנסדק ולא דמי לתרומה ונטמאת דהא לא מינכרא והכא מינכרא, משמע דהרמב"ם פסק דהגדר הוא האם מינכר ונראה לעין.

ויש ליישב דברי הרמב"ם ע"פ דברי הקצה"ח (שפ"ו סקי"א) שמסביר שיטת הרמב"ם ע"פ הרשב"א (ב"ק שם) שהקשה האיך רבה אומר דשף מטבע חבירו פטור והלא מבואר שם (צו:) 'זוזי ועבדינהו נסכא קני' ולא מצינו מחלוקת בזה, והיאך בשף מטבע הוא פטור, וי"ל דלענין זוזי ועבדינהו נסכא הוי לענין גזילה, והכא לגבי השף מטבע הוי לעניין נזיקין דיש לו טענה מאי אפסדתיך, דהיינו בניזקין היכא דליכא חיסרון בגוף הדבר יש לו טענה מאי חסרתיך ויהיה פטור, ולכן לדידן בסוגיית היזק שאינו ניכר ובסוגיית השף מטבע פסק הרמב"ם דחייב רק היכא שנשתנה בגוף הדבר דיש לו טענה דמאי חסרתיך, ולענין גזילה פסק כר"י דאפי' עשה שינוי כל דהו הוי שינוי לענין גזילה למיקני.

ובגמ' אצלינו (נג:) שמדמים גזלן למזיק דמקשי' אליבא דמ"ד היזק שאינו ניכר שמיה היזק מגזל מטבע ונפסל משמע דמדמים היזק לגזילה, היינו רק למ"ד היזק שאינו ניכר שמיה היזק דבדין הוא ששינוי קל יחשב גם כהיזק דהא אפי' אינו ניכר הוי היזק, וזהו שיטת הרמב"ם דשף מטבע אין זה מזיק שלא חיסר כלום בגוף החפץ אבל שינוי ודאי איכא, וגם בפסלתו מלכות איכא שינוי ואם הוי היזק בניזקין ה"ז דומה לגזילה.

ומה שתוס' (ב"ק צח.) מדמין גזילה למזיק, דתוס' כתבו דלרבה השף מטבע פטור, כי ס"ל כרב הונא שפסלתו הוי פסלתו מלכות, דהא אם הוא סבר כר"י דפסלתו מלכות הוי כנסדק כ"ש שף משמע דמדמין גזילה למזיק, ולרמב"ם לא קשה ולא מידי דלגבי שף מטבע פוסק הרמב"ם כרבה משום דינא דגרמי דלא ניתן לחייב מסתם מזיק דהא לא ניכר, והוא לשיטתו דצריך שינוי בעצם, משא"כ לגבי הגוזל מטבע ונפסל הוא פוסק כר"י דלגבי גזילה מספיק ראיה להיקרא גזלן.

• • •

דף ע:

ישראל פיינר

בענין מי שאחזו קורדייקוס

בגמ' (ע:): 'ור"ל מ"ט לא אמר כר"י לשוטה לית ליה סמא בידו האי אית סמא בידו'.

וקשה, אחרי שהוא כשוטה מה החילוק אם יש תרופה. ואולי אפשר לומר שהכוונה שמצד שיש תרופה זה אומר שהחולי הוא פחות והוא פחות שוטה. וקשה על זה שכ' התוס' (ד"ה ומי) בשם הרב ר' אלחנן שהק' שהשאלה מצלוב זה גם על ר"ל שהרי אין לו תרופה, ולפי"ז הו"ל למימר אסור, שגם לר"ל כל ההיתר זה משום שיש תרופה.

וצריך להסביר (בשם הרב קרניו), שהפסול לר"ל בקורדייקוס זה שהוא לא בתורת גט, וכשיש תרופה הוא כן בתורת גט, ולכן הוא יותר קל משוטה.

הרמב"ם פוסק כר' יוחנן שהגט פסול מדרבנן, והטור כתב שפסול מדאורייתא.

האור שמח מסביר שמחלוקתם היא האם שליחות זה ידא אריכתא או מסירת כח, שלטור שליחות זה ידא אריכתא, ולפי"ז ברגע שהבעל נשתטה השליחות בטלה. ולרמב"ם שליחות זה מסירת כח, וגם אחרי שנשתטה המשלח, הכח עדיין נשאר אצל השליח, והפסול הוא רק דרבנן שמא אנשים יאמרו ששוטה יכול למנות שליח.

ואולי יש להוסיף שכל הסברא שאמרנו שכשיש תרופה הוא בתורת, זה שייך רק לטור שהפסול מדאו', אבל לפי הרמב"ם קשה, שהרי לפי הרמב"ם הוא באמת שליח והשליחות קיימת כבר מההתחלה, וא"כ לכאורה לא מהני שהוא בתורת, שהרי הפסול הוא מדרבנן שמא יאמרו, ומה ההבדל אם יש תרופה או לא.

ואולי אפשר לומר שהחשש שיתבלבלו וימנו מיד אדם זה שייך רק בשוטה שהוא שוטה עכשיו ולעולם, אבל כשיש תרופה זה משהו זמני, ולא יטעו לומר בכל מקום.

האבי עזרי מבאר, שבמשנה משמע יותר כמו הטור, שכתוב אינו כלום, ולפי הרמב"ם היה משמע לומר שרבנן פסלו וזה חידוש שפסול.

הכסף משנה הק' שדין שוטה שמתבטלת שליחותו, וא"כ למה לר"י שמדמה קורדייקוס לשוטה הוא יכול לתת את הגט כשיבריא, והרי

השליחות התבטלה. [ואולי החילוק, שזה דווקא בשוטה שלא יכול להתרפאות, שהשליחות התבטלה שאין מתי להמשיך את השליחות].

והתי' שבתוך ההגדרה של קורדייקוס יש גם שוטה וגם ישן, ולפי"ז ר"י דימה אותו יותר לשוטה אבל יש דינים של ישן שלא מתבטלת שליחותו.

• • •

דף עא.

שמחה הופקוביץ

בעניין עדות הכתובה בשטר

הקצוה"ח בסי' כח ס"ק ו מקשה איך מועיל עדים מתוך השטר הרי דרשינן מפיהם ולא מפי כתבם. ומביא ארבעה תירוצים מהראשונים.

תירוץ ראשון בשם ר"ת ביבמות (לו:) מתרץ שכל עד שיכול להעיד בפה יכול להעיד בכתב, וכל עד שלא יכול להעיד בפה לא מהני מתוך הכתב.

ומקשה המילואי חושן על ביאור ר"ת, שהרי כל שיטת ר"ת זה שהעדים זוכרים את עדותם ואם שכחו לא מהני ובעדות רגילה של שטר מהני גם אם שכחו, אלא ע"כ שר"ת בא לחדש שגם בכה"ג שאין שטר אם העדים זוכרים את עדותם מספיק, וצ"ע.

תירוץ שני מביא הקצוה"ח בשם בעל המאור וכן שי' רש"י, שגדר שטר זה לא שהעדים מספרים את הסיפור וחותמים אלא שבעל השטר מספר והם נותנים כח לסיפור.

תירוץ שלישי בשם הרמב"ן שעדות הכתובה על דף יש בעיה בהגדה כיון שזה עדות שא"א לחקור אותה, משא"כ עדות שחתומה על שטר זה כמי שנחקרה עדותן בבי"ד ולכן אין פסול בהגדה.

והביאור הרביעי מהרמב"ם לשיטתו דס"ל דעדות בשטר אינו אלא מדברי סופרים ובאמת מהתורה לא מועיל משום דהוי מפי כתבם. ומקשה הרמב"ן על הרמב"ם דלפי דבריו היאך מועיל גט אשה בעדים הרי זה דאורייתא, ואת"ל שהרמב"ם פסק כר"א שעדי מסירה כרתי ואז הוי דרבנן עדיין יקשה שהרי לר"א העדים חותמים מפני תיקון העולם ואיך מהני להתגרש ע"י החתימות כשאין ע"מ הרי מדאורייתא לא כשר.

וביאור מחלוקתם, דהנה שי׳ הרמב״ם בשורשי המצוות שורש שני שגם דבר שנלמד מי״ג מידות שהתורה נדרשת בהם זה לא בהכרח בתוך הפסוק אלא רבנן סמכו את זה על הפסוק, וזה גם נקרא דאורייתא כי חז״ל בכוחם קבעו שזה דאורייתא, אבל מה שרבנן לא סמכו בפסוק אפי׳ שנלמד מי״ג מידות זה לא דאורייתא ולא דרבנן אלא דברי סופרים. אבל הרמב״ן חולק וסובר שכל מה שכתוב בתורה נביאים כתובים או נלמד מי״ג מידות לא נחשב דברי סופרים כי רבנן קיבלו שזה דאורייתא. ואפשר להקשות על הרמב״ם שהרי בגמ׳ לקמן (לו:) מבואר שעדים שמעידים בשטר נלמד מפסוק וכתוב בספר וחתום, משמע שזה דאורייתא ולא מדברי סופרים כהרמב״ם. ועוד מקשה הפנ״י על הרמב״ם שהרי הגמ׳ שואלת משיטת ת״ק, אי ת״ק אפי׳ שאר שטרות נמי, והרי אם זה דרבנן הכותים לא מודים בזה. וכתבו נתה״מ ור״ח והתומים ליישב בשיטת הרמב״ם שהרמב״ם מודה שבשטר קנין זה מהני מדאורייתא, וכל מה שדיבר היינו בשטר ראיה שלא מועיל מדאורייתא אלא מדרבנן.

וטעם החילוק, התומים כתב שבשטר קנין צריך את העדות שיהיה ע״ז שם חלות שטר ושיהיה לשטר לפעול קנין גירושין או קידושין, וזה מהני מדאו׳ משא״כ הראיה שהעדים באים לתת זה לא מועיל משום מפי כתבם. מוסיף הגר״ח על זה שבשטר קנין הוי על זה שם שטר וממילא עדותם מועילה גם לראיה, והרמב״ם באמת גם סובר כמו הרמב״ן ששטר מועיל בעצם משום גזיה״ת אלא סובר שרק שטר שעושה קנין יש על זה שם שטר אבל בשטר ראיה אין על זה שם שטר וזה מועיל רק מדרבנן. והנתה״מ חילק שבעצם בשטר קנין העדות של העדים לא מעידה על גמר הדבר שהרי חותמים על גט לאיש אע״פ שאין אשתו עמו (וכן בהלואה ומכר), ורק מעידים שהיה פה ציווי המתחייב וזה לא עדות על גמר הדבר, בזה אין בעיה של מפי כתבם וכשר, וממילא לא צריך שזה יהיה בבי״ד ולא צריך שזה יהיה עדות שאתה יכול להזימה.

מקשה הגר״ש שקאפ שאם היה ענין העדות שחתמו בציווי הבעל, היה ראוי שיכתבו בשטר שהם חתמו בציווי הבעל, ולא רק את שמותיהם כ״שהעיקר חסר מן הספר״, ולא שמענו כך בכל עדות.

ועוד מקשה הגרש״ש שהרי בעדים על השטר ונמצא אחד מהם קרוב או פסול לעדות כולה בטלה, ואם זה כעין עדות שבאיסורים דאיתחזק איסורא הרי שם אין את הדין של קרוב או פסול שפוסל, ומה הפשט בנתה״מ, אלא מבאר הגרש״ש שעדים החתומים על השטר מעידים שהבעל מגרש את אשתו, ובעצם כשהעדים חותמים הם מקיימים את מה שכתוב למעלה: אני פלוני בן פלוני מגרש את פלונית וכו׳ וע״י שחותמים גורמים לקיים את הוכחת השטר והבעל גומר את שטר הגט ע״י העדים שבעצם

הם שלוחי הבעל להוכיח הוכחה ניכרת, ולפי״ז באמת העדים מעידים על עיקר הגירושין אבל זה לא כמו שאר עדויות שהעדים מעידים על מה שהיה או על מה שראו, אלא בשטר קנין וגירושין לא מעידים כלום ממה שהיה אלא שע״י חתימתם נגמר הכתב שהם מעידים עליו [שהרי בלי חתימתם לא היה הוכחה מן הכתב וע״י חתימתם הם מעידים שפלוני מגרש את אשתו]. ונמצא שהחתימה היא בלי העדות שמעידה על עצמה ועל כל מה שאמור בשטר זה.

ולענין קושיות הנתה״מ, על השאלה הראשונה אפשר ליישב שזה בעצם השטר, שזה מובנה בתוך כוונת החתימה וזה מובן.

ועל השאלה השניה יש ליישב, שבעדות יש שני חלקים: א. העדות בפועל על ציווי הבעל, ב. שהאישה תחזיק את השטר ותרצה להתגרש בו, כי העדים חתמו בציווי הבעל אז כנראה זה הגיע לה מהבעל. הפסול של מפי כתבם שייך רק על החלק הראשון, ובזה אין בעיה כי זה באיסורים, ובחלק השני זה לא הגדה של העדות אלא פועל יוצא וזה לא סיפור, וע״ז אין פסול של מפי כתבם, אבל פסול של קרוב או פסול יש [על החלק השני].

• • •

אלעזר הרשקוביץ

בענין מפי כתבם בשטר

איתא בגמ׳ (עא.) דחרש אינו יכול להעיד, משום דדרשינן ״על פי שניים עדים״ מפיהם ולא מפי כתבם, ולכן חרש אינו יכול להעיד מתוך הכתב.

וקשה דא״כ כל השטרות איך כשרים ע״י חתימות העדים, והרי אין יכולים להעיד מתוך הכתב, דאיך יכולים לקיים את השטר ע״י החתימות.

והנה בקצוה״ח (סי׳ כח סק״ו) מובא ארבע תשובות.

שי׳ ראשונה היא שי׳ רש״י ובעה״מ, דעניין השטר הוא גילוי דעת המתחייב שהתחייב על הדבר הכתוב בשטר, והעדים חותמים לחזק את השטר לגלות שהדברים אמיתיים ובזה אין את הפסול של מפיהם ולא מפי כתבם.

[**וכוונתו** שברש״י בגיטין עא. ד״ה ולא מפי כתבם מבואר דלא דמי לשטר שחתמו ביומו דאורחיה להכי, ופירושו עפ״י האבני נזר (אה״ע סי׳ קצח) דכותב דכוונת רש״י דפסול בעדות מפי

הכתב הוא דאין דרך לדבר כך ולכן במקרה שבו יהיה הדרך לכתוב כגון לחבירו הנמצא במדה״י שיכול לכתוב כתבו גט ותנו לאשתי דדרכו לכך, ולכן גם בשטר כשרה העדות מפי כתבם דיון דהדרך לחתום בשטרות. וא״כ צריך ביאור מהיכן הביא קצה״ח דרש״י סובר כבעה״מ].

שי׳ שניה היא שיטת הרמב״ן, דטעם הפסול של מפיהם ולא מפי כתבם הוא דאין עדותם טובה שא״א לחקור אותם מכיון שהם לא נמצאים בבי״ד, וא״כ בשטר דאמרינן עדים החתומים על השטר נעשו כמי שנחקרה עדותן בבי״ד, אין פסול של מפיהם ולא מפי כתבם.

שיטה שלישית היא שיטת ר״ת ביבמות, דפסול מפיהם ולא מפ״כ שייך רק על מי שאינו ראוי להעיד בפה כגון חרש דאז אינו יכול להעיד בכתב, אבל הראוי להעיד בפה יכול להעיד בכתב, ולפי״ז בשטר דחתומים בו עדים הראויים להעיד בפה השטר כשר.

ונראה דגם לשיטת ר״ת יש נפק״מ בין עדות רגילה בכתב לבין עדות בשטר, דבעדות רגילה בכתב גם כשראוי להעיד בפה צריך דבשעת קיום השטר שהעדים יזכרו באותה שעה את העדות, כי אם לא למה לא נחשבים ראויים לדיבור באותה שעה ואינם יכול להעיד בשטר, משא״כ בשטר דאע״ג דבאותה שעה של קיום השטר העדים לא זוכרים את העדות או שמתו, עדותם מועילה.

שיטה רביעית היא שיטת הרמב״ם בהלכות עדות (פ״ג ה״ד), שכותב דהשטר מועיל מדברי סופרים ולכן אמרו שאפשר לחתום עליו כדי שלא תנעל דלת בפני לווין.

ושיטתו תמוהה דהרי מצינו הרבה שטרות מדאורייתא כגון גט אישה, ואפי׳ לר״א דאמר עדי מסירה כרתי הרי מודה דאחר שנמסר בפני עדים דיכולים לחתום עליו עדים ולאחר זמן שתלך לבי״ד יסמכו על החתימות, וא״כ מצינו דסומכים עליהם גם בדינים דאורייתא, ועוד קשה דמצינו מקור מהתורה לדין שטר, שכתוב ״וכתוב בספר וחתום״, וא״כ שטר הוא דאורייתא. וכן קשה מסוגיא דלעיל י׳ ע״א לגבי מצת כותי דלת״ק כותים מדקדקים היכא דכתיבא, והגמ׳ מדמה מצות כותים לשטרות, דלת״ק כמו שמדקדקים במצה דכתיבא כן נאמנים גם בשטרות, וא״כ מצינו דשטרות הם דאורייתא.

וביאר הגר״ח דאיכא ב׳ סוגי שטרות, האחד שטר קנין והשני שטר ראיה, ומה ששטר קנין פועל מדאורייתא ומועיל בחתימות העדים יתכן לפרש כדעת בעה״מ שהשטר הוא מדעת המתחייב, או כדעת הרמב״ן שהעדים החתומים על השטר נעשו כמי שנחקרה עדותן בבי״ד, והא דאמר הרמב״ם ששטר מועיל מדברי סופרים מדובר בשטרי ראיה דאין עליהם דין שטר מאחר ואינם פועלים כלום, ועליהם לא היה

מועיל עדים בכתב לולא התקנה דרבנן שלא תנעל דלת בפני לווין, ואע״ג דכל שטר קנין פועל ע״י העדות שבו מכיון דעיקר עדות השטר היא לצורך פעולת הקנין מועילים אף לעדות שבו, ואפי׳ לסמוך עליהם לאחר זמן דעכשיו נשאר רק העדות שבו בלי חלות קניין.

ובנתה״מ מבואר הסבר נוסף, דבשטר קניין העדות אינה על המקרה אם היה גירושין או לא דהרי אפשר לכתוב גט לאיש אפי׳ שאין אשתו עמו והעדות היא רק שהיה כאן ציווי המתחייב, וזה לא נחשב עדות על גמר הדבר ולכן כשר מפי כתבם.

• • •

דף עא:

פנחס שילה

בענין אמרו לו נכתוב גט

שנינו במשנה: אמרו לו נכתוב גט לאשתך וכו׳.

רש״י מפרש, שמדובר בבריא ובשכיב מרע. והמאירי מפרש, שהבריא הוא היה מפרש או יוצא בשיירה. ומפרש המאירי שמה שהוא לא אומר לתת זה כלול בדבריו במפרש ושכיב מרע בשונה מאיניש דעלמא.

רש״י כתב בדף כט ע״א מפרש, שמדובר שלא היה גט מוכן. עוד כתב רש״י שסברת אביי שהוא רוצה שלא ידעו שהוא לא יודע לכתוב. וכמו רש״י משמע גם בתוספות, וגם ברשב״א וגם בפסקי רי״ד.

שיטת הר״ן, רבינו חננאל והריטב״א (כתבים ישנים) בדף כט ע״א, שהוא מקפיד שלא ידעו שהוא מגרש אם הוא יחזור בו, כיוון ששואלים הר״ן וריטב״א כת״י את שאלת תוס׳ מדף כב, והר״ן הקשה גם מב״ב.

תום׳ בדף כט ע״א ועוד ראשונים מבארים, שלפי רבא לכו״ע מילי לא נמסרין לשליח והמחלוקת של ר׳ מאיר ור׳ יוסי האם יש כוח יותר חזק לבי״ד או לא, כך גם כתוב בר״ן על הרי״ף.

הק׳ הר״ן (סו:) למה לא הקשו גם מר׳ מאיר כי בשניים ודאי ממסרן. והתוספות בדף כט ע״א בתרוץ הראשון והרשב״א (סו:) מפ׳, ששמואל אמר במפורש. ומקשים מזה תוס׳ ועוד ראשונים שאולי הטעם הוא ביזיון ויש רק בחתימה כי יש יותר קול, וההסבר, בגלל שבכתיבה זה רק הסופר ואין פרסום.

והפסקי רי״ד הביא מקור לרש״י שכתוב וכתב ונתן. והר״ן כתב בזה סברא שרק בחתימה יש את הטעם של הביזיון, שהם יודעים שהבעל מסכים לגרש. והר״ן לשיטתו שסובר שביזיון זה כשיודעים שהוא מגרש.

תוספות (סו:) והראשונים שואלים הרי שמואל בדף פו סובר לא כמו ר׳ ירמיה, וכתב סופר שנינו שהוא מובהק שאז תינשא לכתחילה, בגלל שרש״י בדף יא ע״א והרשב״ם בגט פשוט פי׳ שהכל נעשה ע״י החתימה, ולכן יש את הכול בחתימה.

והתוספות הרא״ש וספר התרומות וגם רש״י בתשובה כתבו, שהוא מודה בעצם לרב חסדא שלא מצינו שחולקים עליו. והבעל המאור כתב שעדיף להקשות ממשנה.

הרמב״ן כתב על התירוץ של רש״י שזה תירוץ לא מחוור. והר״ן בתירוץ א׳ והרשב״א והריטב״א תירצו ששמואל לא בא להוציא חתם סופר אלא אפילו כתב סופר. והרמב״ן כתב שזה תירוץ רעוע. ועי׳ ברמב״ן מה מתרץ, והרשב״א דחה אותו והריטב״א תירץ אותו.

• • •

דף עה.

ישעיה צוויג

בענין ע״מ שתניקי את בני וכו׳

מבואר במשנה (עה.) שאם אמר לה ע״מ שתניקי או תשמשי, לת״ק היינו שנתיים ולר״י זה י״ח חודש.

והגמ׳ הק׳ מהתוספתא שכתוב שאפי׳ יום אחד, ואילו במשנה אמרו זמן רב, ומתרצת הגמ׳ שהתוספתא זה לפי רבנן והמשנה כרשב״ג.

והקשתה הגמ׳ שהרי הסיפא כרשב״ג ואם כן הרישא זה רבנן. ומתרצת הגמ׳ שבאמת הרישא זה רבנן, והתוספתא כרשב״ג שמיקל בתנאי, וכמו שראינו במשנה, ולרבנן באמת צריך שתניק ב׳ שנים.

ומפרש רש״י על מת הבן וכו׳, שאם מדובר שלא הניקה ושימשה כלל אינו גט, אך אם כן הניקה ושימשה חלק מהזמן ודאי שיהיה גט.

ולשיטת תוס׳ אפי׳ במקרה שמת הבן או האב לפני שהניקתו או שימשתו ה״ז גט, כי רק רצה שיהיה להם

טוב להרווחה ולא בשביל לצער אותם ולכן זה גט.

והמח' של רש"י ותוס' זה שלא הניקתו כלל, לרש"י לא מגורשת ולתוס' מגורשת.

ושיטת הריטב"א כשיטת התוס' שמגורשת. והריטב"א מביא את הרמ"ה שאומר שמדובר ששימשתו יום אחד או שעה אחת ואז מת ה"ז גט, אבל שלא שימשתו כלל אינו גט כי לא קיימה את התנאי וחולק על תוס'.

ומחדש רבינו קרשקש, שרשב"ג שכתוב במשנה זה כמו רשב"ג באיצטלית, שגם כאן וגם שם רוצה להרויח משהו איצטלית או את הצרכים של האבא, והולכים אחרי הלשון של רבנן שאמר שתניק בזה אפי' שעה אחת, וכתב שכך פי' רש"י ונכון הוא.

ומחדש החת"ס פירוש אחר על כל המשנה, שהאב והבן זה שני תנאים, ואמר לה שתניק את הבן ותשמשי את האב שזה שני תנאים שחיבר אותם לתנאי אחד, ולשניהם זה אותו זמן. וכתב שאם זה היה הפירוש במשנה היה מתיישב, כי לכן כתוב מת הבן או האב ה"ז גט, וגם אם מתו שניהם מגורשת, ומהסיפא רואים שאם מתו שניהם לא מגורשת, מזה שכתוב אם מת אחד מהם אינה מגורשת.

ויש להעיר למה שואלת הגמ' מהתוספתא, שאולי חולקת על המשנה, ועוד צ"ע למה השאלה דוקא מהשיטה של ר"מ.

• • •

דף פב.

איתמר שטיבל

ביאור שיטת רש"י ותוס' בגט קרח

רש"י ותוס' נחלקו האם כשמחתימים את העד החסר בגט קרח צריך שיהיה בפני שאר העדים, רש"י פי' בסוגי' 'כי אתא לקמיה דרבי אמי וכו' צא והשלם עליו עבד מן השוק - גט מקושר שלא הזמין לו עדים כמנין קשריו והסופר והעדים בפנינו ועדיין לא נמסר לה',

וכותב בהדיא שהיו שם עדים, והטעם, מכיון שצריך זה בפני זה, ולתוס' אי"צ צא והשלם עליו עבד מן השוק לאחר שחתמו הראשונים, תוס' דימה את העד החסר לסתם אדם שרוצה להחתים עוד עדים על השטר לאחר חתימתם דלתוס' אין צריך בפני הראשונים ולרש"י צריך.

וסברת התוס׳ היא מכיון שכבר נגמר הדבר ע״י הראשונים ולא היה אז בדעתו להחתים יותר, וכשהחתים את השלישי אינו נפסל בכך.

ורש״י סבר, שכשבא להחתים שלישי מגלה בדעתו שלא יהיה גט עד שיחתים שלישי.

הר״ן תלה מחלוקתם במח׳ אמוראי לעיל (לב.) בכתב גט ומסרו לשליח ובאמצע ביטלו, שנחלקו שם האם אפשר לבטל את הגט או שביטל רק את השליח, והמח׳ האם אפשר לבטל גט לאחר שנגמר, דלמ״ד דא״א לבטל את הגט אחר שנגמר לא יועיל גילוי דעתו וכתוס׳, ומ״ד שאפשר גילוי דעת ס״ל שלא נגמר הדבר, וכרש״י.

ויש להקשות על זה דפסקינן התם בגמ׳ כמ״ד שנגמר הדבר וא״א לבטל.

ויש לתרץ עפמ״ש הפורת יוסף שם, דסברת מ״ד שנגמר הדבר היא דלא אתא דיבור ומבטל מעשה, וכאן בגילוי דעת של מעשה חתימה אתא מעשה ומבטל מעשה.

ובביאור שי׳ רש״י יש להבין, מדוע רש״י כתב שעדיין לא נמסר לה, ולכאו׳ זה פשוט דלא גרע מגט פשוט דצריך חתימה קודם נתינה.

ועל מה שכתב רש״י ש׳הסופר בפנינו׳, הקשה תוס׳ על רש״י למה צריך שיהיה בפנינו.

בתפארת יעקב ביאר כוונת רש״י דהא דאמר שהסופר והעדים בפניו, רצה לומר דשמא תאמר למה צריך עבד שיחתמו העדי מסירה, ולכן ביאר רש״י שהעדים בפנינו ועדי מסירה הם העדי חתימה, ואם תאמר שהסופר יחתום - קיי״ל דהסופר פסול.

והקשה התפארת יעקב דמ״מ לא גרע סופר מפסול ועבד, אלא שהסופר והעדים בפנינו ואומרים שלא הזמין יותר מהם דאין חשש של ׳כולכם׳, וקשה דבכל מקרה אין פה גזירת כולכם כיון שחותמים זה בפני זה.

באילת השחר תי׳ באופ״א, דהעד צריך לראות על מה חותם ומה יש בתוך הכפל שעליו חותם ולכן צריך שיהיה הסופר שם, וזה מה שרש״י הדגיש שהסופר בפנינו.

ובביאור שי׳ תוס׳ מדוע אין גזירה משום כולכם, תי׳ תוס׳ שכבר נגמר הדבר ע״י העדים הראשונים. הרא״ש תי׳ דגזירה משום כולכם זה דוקא השניים שצריכים אותם, שבזה גזרינן אטו כולכם, אבל במה שלא צריכים אותו אין גזירה.

ובגמ׳ בדף י ע״ב שמביאה את הגזירה משום כולכם, נח׳ רש״י והראב״ד, לרש״י הגזירה גם היכא שלא אמר כולכם שתיקנו שכולם יהיו בשעת החתימה, אבל הראב״ד סובר דרק בשניים צריכים זה בפני זה.

ולרש"י מובן למה אין גזירה משום כולכם דבאמת חותמים זה בפני זה, אבל בשיטת תוס׳ והרא"ש שהעד החסר חותם שלא בפניהם צ"ל שסברו כהראב"ד דגזירה משום כולכם היינו בשניים ראשונים.

• • •

אלחנן גרתי

בענין תנאי בגט

מבואר במשנה (פב.), שאדם שגירש את אשתו ואמר לה הרי את מותרת לכל אדם אלא לפלוני, לר"א מגורשת וחכמים אומרים אינה מגורשת, וצריך לחזור ולתת לה את הגט ולומר הרי את מותרת לכל אדם.

והגמ׳ מסתפקת האם אלא זה חוץ או ע"מ, אם זה חוץ בע"מ רבנן מודים לר"א, ואם זה ע"מ בחוץ ר"א יודה לרבנן, ולמסקנא אלא זה חוץ.

הריטב"א והר"ן מבארים שבעת שלוקח ממנה את הגט ונותן לה בחזרה לא מספיק שיאמר הא גיטך, אלא צריך לומר הרי את מותרת לכל אדם, דמסתמא אם לא מפרש, עדיין זה חוץ מפלוני, אולם שיטת הרמב"ם שמספיק להגיד הא גיטך, משום שאם לקח והחזיר מוכח שזה לא כמו מקודם.

האור זרוע (הלכות יבום וקידושין סי׳ תקצו) הסתפק במקרה שאמר ע"מ שלא תנשאי לראובן שבעצם רבנן מודים לר"א שיכולה להינשא, והלכה ונישאה לשמעון אחיו של ראובן, ולשמעון יש עוד אשה ואין לו בנים, ומת שמעון ועכשיו שניהם נפלו לייבום אצל ראובן, ובעצם הגרושה אסורה על ראובן משום אשת איש דלגביו לא מגורשת, וכשם שאסורה לראובן כך גם צרתה, או בגלל שגירש הבעל הראשון ע"מ שלא לראובן אז אם ייבמנה ראובן ואז ייצא שלא התקיים תנאו של הראשון והרי לא נתגרשה, ואז גם קידושי אחיו לא היו קידושין נמצא שהיא לא הייתה אשת אחיו, ואז מותרת הצרה להתייבם [לא שישאנה אלא בודקים אם ישאנה].

בשו"ע (אבן העזר סי׳ קמ"ג) פסק בע"מ שלא תנשאי לפלוני, שאין תקנה להתיר אותה אלא אם יקדש אותה עוד פעם ויגרש סתם שאז מותרת לפלוני.

הט"ז (סקכ"א) הקשה בשם הב"ח על מה שכתב השו"ע בע"מ שלא לפלוני זמן מסויים שיש שאומרים שלא הוי גט עד שימות הפלוני משום דלא גרע מחוץ דהוי שיור, ויש שאומרים שמותרת

להינשא מיד משום דבידה לקיימו שהרי יכולה להינשא רק מדעתה.

ומתוך כך הקשה הב״ח על מה שפסק השו״ע שאין תקנה להתירה לפלוני, שאפי׳ בע״מ עד זמן פלוני יכול לבטל את התנאי ותהיה מותרת לאלתר לדעת האוסרים עד שימות הפלוני. ותירץ שכיון שכוונתו לצער אותה לא יכול לבטל את התנאי כמו שלמדנו לעיל גבי מחולין לך בע״מ שתתני מאתיים זוז שאינה מגורשת משום שלא ציער אותה, אבל במקרה שאמר ה״ז גיטך אם לא אבוא תוך שנתיים ה״ז גט, שהרי עושה לטובתה.

והט״ז תירץ, שכיון שאסר משעת הגט על פלוני, היא אסורה כיון שהיא כאשת איש גמורה וגם לא יעזור שיבטל התנאי שהרי לא יכולה להינשא לפלוני עד שיביא גט שני, אבל בשאר הדברים כיון שלא שייכא בעיה של אשת איש יכול לבטל תנאו.

ולבאורה צ״ע על מה שכתב שהתנאי שלא תנשאי לפלוני נאסרה עליו כאשת איש, שהרי מבואר ברא״ש שהתנאי מילתא אחריתא הוא ולא קשור לעצם הגט ואז זה דומה לשאר התנאים כגון ע״מ שתתני מאתיים זוז, וקשה שוב מה שונה תנאי זה משאר התנאים, ומה שמוכח מהט״ז כדעת האו״ז שע״מ זה שיור בגט משום שאומר ביחד שלא תנשא לפלוני, נמצא שאולי מותר לה להינשא לאחרים אבל לא התיר הגט לכולם, ובאמת צ״ע שהרי גם חוץ וגם ע״מ לדעת האו״ז זה שיור, ומאי שנא חוץ דלאו בני כריתות ולא מגורשת, מע״מ שגם יש שיור ואינה מגורשת, וצ״ע.

ויש לדון בגדר התנאי בע״מ.

הגמ׳ בכתובות (נו.) מביאה ׳תניא האומר לאשה הרי את מקודשת ע״מ שאין לך עלי שאר כסות ועונה מקודשת ותנאו בטל משום דמתנה על מה שכתוב בתורה דברי ר״מ, ור״י אומר בדבר שבממון תנאו קיים׳. ותוס׳ שם מפ׳ שמדובר ע״כ בתנאי כפול דאל״ה תנאו בטל גם בממון אלא שהיה תנאי כפול. ומקשה רעק״א מה שייך דין זה לתנאים הרי לא באנו לבטל את המעשה, ומתרץ שמקדש ללא התחייבות שאר כסות ועונה והתקדשה לו ע״מ זה. והגרי״ז (הלכות נזירות) מבאר דברי התוס׳, שכיון שאנו באים לעשות דין בנישואין שאין בהם את החיוב של שכו״ע, זה אפשרי רק מדין תנאים, שבתנאים זה גזיה״כ שנעשה חלות בעצם המעשה שהמעשה מתקיים בתנאי זה שבעצם מתקדשת רק אם אין שכו״ע, כמו שמבואר ברמב״ם (פ״ט מהלכות גירושין) שבעצם יסוד הדין של תנאים שנעשה כבר גוף המעשה ויש דין שתלוי בתנאי, וזה מה שסובר תוס׳ שבתנאי הזה צריך שיהיה כל מה שצריך בשאר התנאים שרק ע״י דין תנאים באים לתת דין בנישואין שלא יהיה חיוב שכו״ע.

ומבואר שיש ב׳ סוגים של תנאים:

א. שעצם המעשה כבר נעשה, אלא שיש עוד דין שתלוי בקיום התנאי.

ב. חלות דין בקיום המעשה שע״י התנאי ישתנה הדין, כמו בתנאי שכו״ע שאי אפשר לעשות דין שלא יהא חיוב שכו״ע, ורק ע״י תנאי מגזה״כ אז נעשה חלות הדין במעשה שמתקיים בתנאי זה, ולכן בממון תנאו קיים משום שהמעשה מתקיים ע״י התנאי.

לפי״ז נראה לבאר כוונת הט״ז שכתב לחלק בין תנאי ע״מ שתתני לי מאתיים זוז לשאר תנאים, משום דגדר התנאי זה שעצם המעשה כבר נעשה אלא שיש עוד דין שתלוי בקיום התנאי. ולפי״ז מיושב הרא״ש שכתב דתנאי מילתא אחריתא הוא ויכול לבטל בדיבור את התנאי, משא״כ בתנאי שקשור לאשת איש שאז אינו יכול למחול ולבטל בדיבור, שבעצם גדר התנאי זה שחל דין בעצם המעשה, כמו בע״מ שאין עלי שכו״ע שהמעשה מתקיים בתנאי זה, וה״ה לכאן דבע״מ שלא תינשאי לפלוני חלות הדין תלוי במעשה, שעצם המעשה גירושין תלוי בתנאי, ומאחר שכך לא התיר הגט איסור אשת איש לגבי האיש פלוני ובמקרה זה א״א לומר תנאי מילתא אחריתא וא״א לבטל, ואז יתיישב הצ״ע דלעיל על הרא״ש.

ועדיין צ״ע, שהרי התבאר לעיל שגם בע״מ יש שיור, ואיך חל השיור בעלמא ולא דומה לשכו״ע שהתנאי קיים, ששם התנאי קיים משום שזה ממון אבל בע״מ שלא תנשאי זה חיסרון בכריתות וזה לא ממון ואפי׳ הכי התנאי קיים.

החת״ם מבאר שבע״מ שלא תנשאי כתב הרא״ש בפשיטות שלא יכול למחול, וכך גם נפסק בשו״ע (סי׳ קמג) וכן כתבו האחרונים, ומ״מ במבי״ט (ריש חלק ב׳) כתוב שע״מ לא הוי כריתות מדאורייתא משום דלא דמי לשאר תנאים, וגם שקיי״ל שבחוץ פליגי ובע״מ מודו רבנן אבל האשה נכרתה ממנו לגמרי [למרות שלמעשה היא לא יכולה להנשא לפלוני] וממילא הבעל לא יכול לבטל.

ונמצא שלרא״ש בתנאי בע״מ אסורה לפלוני באיסור א״א.

• • •

דף פב:

אברהם קידורף

בענין ריח הגט

דרשו בברייתא (פב:) "ואשה גרושה מאשה לא יקחו" - אפי' לא נתגרשה אלא מאישה נפסלה מן הכהונה. [ולכאו' זה פסול דאו' כמו שדייקו כמה ראשונים מזה שהביאו פסוק].

וכן נפסק בשו"ע אה"ע סי' ו' סעיף א שאפי' לא גירשה אלא מאישה פסלה לכהונה.

הגמ' (כד: - כה.) מביאה ד' שיטות בעניין האם גט שנכתב לא לשמה אי פוסל בכהונה.

א. שיטת רב: שגט שנכתב שלא לשמה פוסל לכהונה, אא"כ לא נכתב לשם גט כלל (אלא להתלמד).

ב. שיטת שמואל: שאפי' לא נכתב לשם גט, תמיד פוסל לכהונה.

ג. שיטת זעירי: שגט שנכתב שלא לשמה לא פוסל לכהונה, אא"כ א"ל לכתוב לאיזו שארצה שאז פוסל לכהונה מספק אי יש בירה או אין.

ד. שיטת ר' יוחנן: שברי לו שאין ברירה לכן תמיד לא פוסל.

בשו"ע שם סק"נ סע' ג פסק כר' יוחנן שבגט שלא לשמה אין ריח הגט.

והנה בגמ' בדף פא ע"א איתא: כתב לגרש את אשתו ונמלך, ב"ש אומרים פסלה מן הכהונה וב"ה אומרים אע"פ שנתנו לה על תנאי ולא נעשה לא פסלה מן הכהונה.

ובשו"ע שם סעיף א: נפסק כב"ה נתן לאשתו גט על תנאי ולא התקיים לא פסלה לכהונה.

ובגמ' בדף פח ע"ב: אר"נ אמר שמואל גט המעושה בישראל כדין כשר שלא כדין פסול ופוסל. ופירש רש"י: משום ריח הגט.

ושם בגמ': העכו"ם כדין פסול ופוסל שלא כדין אין ריח גט. ומפרש רש"י, שלא גזרו בשלא כדין בעכו"ם כיון שכל מה שפוסל בלא כדין אצל ישראל זה משום גזירה. וא"כ מבואר כאן ברש"י שריח הגט מדרבנן.

ויש להקשות שיש סתירה בין הסוגיות: בדף כד:-כה. משמע שאין ריה"ג. בדף פח: משמע שרה"ג דרבנן. בדף פב: משמע שריה"ג מדאו'.

וי"ל שיש ג' דרגות בריה"ג, ובכל דרגה ריח הגט פוסל בצורה אחרת, וכדלהלן.

בדף כה שהפסול הוא בגוף הגט, אין שום ריח הגט (עי׳ רד״ה זעירי).

וכן בדף פא. שהפסול בעיקר הגט שהפסול בגוף הגט אין שום ריה״ג. וכן מוכח בדף פו: בר׳ יוחנן ׳לרבנן אפי׳ ריח הגט אין... ע״ש.

ובדף פח: שהגט כשר אבל הפסול הוא בנתינה, מדאו׳ אין ריה״ג אבל רבנן גזרו אטו כדין שתפסל לכהונה.

ובדף פב: שאף הנתינה כשרה והחיסרון היחיד הוא החלות שלא חל לכל העולם, לכן שם ריה״ג הוא מדאו׳.

ובגדר ריח הגט, נראה שיש שני צדדים:

צד א, שכיון שהיה נתינת [וקבלת] גט אע״פ שהגט פסול מטעמים שהובאו לעיל [פסול בחלות או בנתינה או בגוף הגט לרב ושמואל], אבל כיון שהיה נתינה נפסלת לכהונה, כיון שיש עליה שם של אישה שקיבלה גיטה.

צד ב׳, שהגירושין חלו, אבל כיון שהיה כמה בעיות טכניות שהובאו לעיל הגירושין לא חלים באופן מושלם, כלומר כלפי הכל, אלא באופן חלקי רק לגבי ריח הגט.

ויותר מסתבר לומר שהטעם הוא משום שהגירושין חלו לגבי ריח הגט [כצד ב׳], דאת״ל שהטעם בגלל מעשה הנתינה יש ריח הגט, אם כן היה הדין שגם גט שלא לשמה וכל גט פסול יהיה ריח הגט כיון שסוף סוף היה נתינה, ולא כמו שפסק השו״ע (סי׳ ק״נ ס״ג) שגט פסול אין בו ריח הגט.

ומעתה אפשר לומר שרב ושמואל סברו כהצד הראשון שכיון שהיה נתינה אע״פ שהגט פסול יש בו ריח הגט, ולכן פוסלים בכהונה בגט שלא לשמה, ור׳ יוחנן סבר כהצד השני שזה חלק מחלות הגט, וכיון שבגט פסול [שלא לשמה] אין שום חלות ממילא גם אין ריח הגט.

ואולי יש להוסיף שר׳ יוחנן שסובר את הצד השני של חלות עדיין מדרבנן גם בגלל שיש עליה שם של אישה שקיבלה גיטה [שהיה נתינה], ולפי״ז אם היה את שניהם [כגון שנתן לה גט כשר ואסרה על כל העולם] שם יש ריח הגט מדאו׳, אבל אם יש חלות אבל אין נתינה כגון שהגט כשר אבל הנתינה פסולה (המקרה של דף פח:), מדאו׳ אין ריח גט אבל רבנן גזרו כיון שסוף סוף היה חלות גט, וזה הכוונה שר׳ יוחנן סובר את הטעם של חלות שזה הטעם הבסיסי ובלי זה אפי׳ מדרבנן לא גזרו, ולפי״ז אם היה נתינה ולא היה חלות אפי׳ רבנן לא פסלוה לכהונה וכמו שאמר ר׳ יוחנן בדף כה ע״א שגט שלא לשמה שניתן לא פוסל לכהונה [וע״ז נחלקו עליו רב ושמואל שסברו שהטעם הבסיסי הוא נתינה, ולפי״ז אם יש נתינה אפי׳ בלי חלות (דף כד:) רבנן גזרו שם שפוסל (מדוייק שם שזה מדרבנן)].

• • •

הערות וביאורים מתלמידי הישיבה

דף ג.

אברהם ברוך פלדר

חילוק בין פסול בלשמה לפסול בעדות

בגמ' (ג.): ולרבה דאמר לפי שאין בקיאין לשמה.

הקשה רעק"א שלכאו' היה אפשר לתרץ את הקושיא על רבה "מאן האי תנא" ולפרש שרבה סובר כמו שמואל שאומר שכתב סופר ועד כשר, וא"כ אם הסופר כתב את הגט שלא לשמה הרי הוא פוסל את כל שאר העדים, כיון שלמדנו שברגע שאחד נפסל פוסל את כולם, אז יצטרכו לומר בפ"נ ובפ"נ כי אם לא יאמרו גם על הכתיבה אז שאר העדים יהיו פסולים, וא"כ זה כמו רבה שאומר שצריך גם בפ"נ וגם בפ"נ.

ומתרץ רעק"א, שכל הדין שאם אחד העדים פסול נפסלו כולם זה רק במקום שהפסול בגוף העד כמו קרוב שהפסול בגוף העד עצמו ולא **כשהפסול בעדות** של העד.

ושואל הקה"י שיש להעיר שלכאו' מצינו בסנהדרין שאם שלושה עדים באו לבי"ד ושנים נחקרו ונמצאו דבריהם אמת ואחד נפסל, מבואר בתוס' שכיון שעד אחד נפסל בחקירה כולם פסולים.

ויש להסביר אחרת מדברי רעק"א, שהחילוק הוא לא בין גוף העד לעדות, אלא בין נאמנות ללשמה, דהיינו שבנאמנות הוא פוסל את כולם כיון שחסר בעדות עצמה, אבל בלשמה זה לא בעדות עצמה אלא שאחרי שיחתמו לא לשמה הגט יהיה פסול מהלכות הגט ולא מהלכות העדות.

דף ד.

אהרון יאיר מירסקי

שיטת ר"א שע"מ כרתי

שיטת התוס' בדף ד. ד"ה דקיי"ל הלכה כר"א בגיטין שלשיטת ר"א ע"מ כרתי ולא מועילים כלל ע"ח. והרי"ף חולק על תוס' וסובר שאף לר"א מועילים ע"ח בלא ע"מ. ובביאור שיטתו נחלקו הראשונים: הרמב"ן ביאר שאכן הרי"ף סובר שלר"א מועילים גם ע"ח ולא רק ע"מ. אך הר"ן ביאר שבאמת גם הרי"ף סובר שלר"א רק ע"מ כרתי, ואמנם מועילים גם ע"ח כיון שנחשב כאילו הע"ח מעידים על המסירה. וטעם הדבר מבאר הקצה"ח, שכיון שיש ע"ח ברור שהבעל כתב את הגט, ועכשיו רואים שהגט ביד האשה ובודאי שהבעל נתן לה את זה. ולפי"ז הר"ן שאמר שנחשב כאילו הע"ח מעידים על המסירה כוונתו כיון שיש כאן ע"ח זה הוכחה על המסירה.

ולפי"ז ניתן לבאר את עיקר מחלוקת התוס' והרי"ף, שתוס' סבורים שצריך שיהיה עדות גמורה של ע"מ ול"מ הוכחה בעלמא שכיון שחתמו

הע״ח והגט אצל האשה אז מוכח שהוא כתב ונתן. אבל הרי״ף סובר שצריך שבסה״כ יהיה הוכחה על המסירה.

ולכאורה לפי פי׳ זה קשה על תוס׳, שהרי תוס׳ סוברים שמועיל הודאת בע״ד אף בלא ע״מ ול״צ שיהיה עדות גמורה. וי״ל שהודאת בע״ד נחשבת בעצמה כמאה עדים ומשא״כ בע״ח שזה רק הוכחה בעלמא.

ולכאו׳ קשה לפי הרי״ף שאמר שלר״א מועיל גם ע״ח, מדוע לא נקטנו שלר״א מועילים אף ע״מ. ולפי הר״ן הנ״ל הכל מיושב, כיון שהע״ח הם נחשבים כע״מ לא שייך לומר אף ע״מ כרתי, שא״כ משמע שהע״ח כרתי, וזה לא נכון כי הע״ח הם מעידים על המסירה. אך לרמב״ן שמבאר בשיטת הרי״ף לפי שלשי׳ ר״א מועילים אף ע״ח ולא רק ע״מ כרתי, עדיין קשה מדוע לא נקט ר״א אף ע״מ כרתי. ויתכן ליישב בשני אופנים: א. כי אז היה משמע שצריך גם ע״ח וגם ע״מ. ב. כי מעיקר הדין צריך ע״מ ואם היינו נוקטים ׳אף׳ היה משמע שזה לא העיקר והעיקר זה ע״ח.

דף ה:

רובי פרוינד

טעם שהביאו למ״ד שנותנו בפני ג׳

בגמ׳ (ה:) ׳איתמר בפני כמה נותנו לה׳ וכו׳. מבואר בסוגיא דלמ״ד דהבעיה היא מצד דאין בקיאין לשמה ודאי מספיק דנותנו בפני ב׳, וכל מה שאמרנו שנותנו בפני ג׳ זה דווקא למ״ד שסובר שהבעיה מצד שאין עדים מצויים לקיימו.

וקשה, מדוע הביאה הגמ׳ את השיטה שנותנו בפני ג׳, הרי לרבה הטעם שאין בקיאין לשמה, ולקמן מבואר דאם הבעיה דאין בקיאין לשמה ודאי מספיק דנותנו לה בפני ב׳.

ואפשר לתרץ שאמנם המ״ד שסובר שנותנו לה בפני ג׳ אינו ענין לכאן, אבל הגמ׳ ציטטה מימרא והביאה את כולה כלשון הגמ׳ ׳כיון דאמר׳.

והדברים מוכרחים, דהרי למסקנא מחלוקתם האם השליח יכול להצטרף לדיין, וא״כ להו״א שרבה לית ליה דרבא בכלל קשה מה זה קשור לרבה, כי הרי לרבה תמיד נותנו לה רק בפני ב׳, אלא ע״כ אפי׳ שזה לא קשור לכאן הגמ׳ ציטטה מימרא והביאה את כולה כלשון הגמ׳ ׳כיון דאמר מר׳.

דף ז.

מנחם מרלטקו

שיטות הראשונים באיסור ׳זמרא׳

איתא בגמ׳ בגיטין (דף ז.) שזמרא אסור בגלל חורבן ביהמ״ק ממה שכתוב ״אל תשמח ישראל״, והגמ׳ שואלת שנלמד מ״בשיר לא ישתו יין״, והגמ׳ מתרצת שמ״בשיר לא ישתו יין״ הייתי אומר ש״שיר״ הכוונה דווקא

בכלי אבל בפה מותר, לכן אנחנו לומדים מ״אל תשמח ישראל״ וגם שיר בפה זה שמחה.

ועוד איתא בפ׳ בתרא דסוטה (דף מח.) שמשבטלה סנהדרין בטל שיר בבית המשתאות שנא׳ ״בשיר לא ישתו יין״.

בטור בסי׳ תק״ס מצינו ג׳ שיטות בעניין איסור זמרא:

שי׳ רש״י ותוס׳ שאין הבדל בין כלי לפה ואסור דווקא במשתה היין או ברגיל אפי׳ **ללא יין** (הב״ח שם מבאר שאיסור ״רגיל״ הוא בין בכלי ובין בפה, אבל מהרמ״א בסי׳ תק״ס ס״ג מדויק שאיסור ״רגיל״ שייך רק בכלי, דהרמ״א כתב שאסור דווקא ברגיל על דברי השו״ע לעניין כלי ולא לעניין פה), **וכן פסק הרמ״א.**

וראיית התוס׳ היא מזה שהגמ׳ שאלה שנלמד מ״בשיר לא ישתו יין״ והגמ׳ לא דחתה שא״כ הייתי לומד משם שרק במשתה היין אסור, משמע שזה לא הוקשה לגמ׳ אלא באמת כל האיסור הוא רק במשתה היין. וכן כתוב מפורש בפ׳ בתרא דסוטה שבטל שיר בבית המשתאות. ואיסור ׳רגיל׳ התוס׳ למדו מירושלמי שמביא שריש גלותא היה קם ושוכב מתוך זמרא ומר עוקבא פסק לו שאסור.

שי׳ הרמב״ם בהלכותיו שבכלי אסור בכל עניין ובפה אסור דווקא על היין, וכן פסק השו״ע.

וראייתו - שרק בהו״א הייתי אומר ש״בשיר לא ישתו יין״ זה רק בכלי, אבל אחרי שלמדנו מ״אל תשמח ישראל״ נכלל בזה אפי׳ ללא יין אבל רק בכלי, דאם זה מרבה גם בפה אז בכלל ל״צ להביא את ״בשיר לא ישתו יין״. ומה שהגמ׳ בסוטה אומרת דווקא ׳בבית המשתאות׳, דהגמ׳ שם נקטה דבר שאסור תמיד ואפי׳ בפה.

שי׳ הרמב״ם בתשובות שבין בכלי ובין בפה בין ביין ובין לא יין תמיד אסור, וכן פסק הב״ח והמ״ב, וכל הראיות הנ״ל הם לאו דוקא אלא אורחא דמילתא נקט.

ויה״ר שיבנה ביהמ״ק במהרה בימינו ונשיר ונזמר בביהמ״ק, אכי״ר.

דף ז:

אריה לייב רוזן

בענין מחלוקת ר״י ורבנן בעפר חו״ל הבא בספינה

רש״י בדף ז: ד״ה ותניא אידך כתב ׳שהנהר אין לו תורת יבשה לכל תורת הארץ׳. משמע לכאורה שהנידון הוא האם הנהר עצמו נחשב כא״י או לא, וזה מחלוקת ר״י ורבנן. וכך גם משמע ברש״י בד״ה חייבת במעשר ובשביעית, שכתב ׳שהנהרות שבא״י הרי הם כא״י׳, וגם כאן משמע שבזה הם חולקים, כי הרי לשיטת רבנן שכן חייב הסיבה משום שזה כא״י.

אבל לכאורה קשה, הרי לענין ר׳ זירא שדימה לעציץ נקוב את המחלוקת של ר״י ורבנן, רש״י כותב על זה ׳לרבנן אוירא כמאן דמנחא דמי ולר״י לא מיחייב במעשר מדאורייתא עד דמנחא באראעא׳, וכאן מוכח שאין המחלוקת האם הנהר נחשב כא״י אלא משמע שנחלקו האם הנהר נחשב כקרקע או לא.

ואפשר אולי לתרץ שרש״י סבר שיש בעדים מחלוקת בין ר׳ ירמיה לבין ר״ז מה מחלוקת ר״י ורבנן, שר״י סבר שמחלוקתם היא האם הנהר כתורת א״י או לא, ולכן במה שדימה ר׳ זירא לא שייכים לפי המח׳ הנ״ל, אבל ר׳ זירא למד שלכו״ע הנהר אין לו תורת א״י, ונחלקו האם האויר נחשב כמאן דמנחא או לא ולכן כיון שהספינה למעלה מן הארץ לכן יש כאן את מחלוקת ר״י ורבנן. וכן לגבי רנב״י שאומר שבא״י לכו״ע לא פליגי ורש״י כותב שזה בודאי כא״י ׳דטעמא דגט לא משום יניקה כמעשר וכשביעית׳ – ומבואר שלגבי מעשר ושביעית נחלקו האם יש יניקה מן הקרקע או לא, וגם כאן צריך לומר שהכל מחלוקת אמוראים.

אמנם זה דוחק, כי אם זה כל המחלוקת לכאורה רש״י היה צריך לכתוב את זה.

דף ח:

שמשון היימן

טעם שהתירו אמירה לעכו״ם משום ישוב א״י ולא בשאר מצוות

מבואר בתוס׳ (ח: ד״ה אע״ג דאמירה לעכו״ם וכו׳), שהתירו אמירה לעכו״ם משום ישוב ארץ ישראל, אבל משום מצוה אחרת לא היינו מתירים אמירה לעכו״ם באיסור דאורייתא.

וקשה מאי שנא ישוב א״י משאר המצוות כגון מצות מילה.

ומבאר החזון איש (או״ח סי׳ מ״ו סק״ד) בשם הרשב״א, שחז״ל שקלו כל דבר האם יביא זלזול בשמירת שבת או לא, ואנחנו לא בקיאים בדבר.

עוד הסביר שחז״ל התירו שבת לצורך מצוה ואנחנו לא בקיאים איזה מצוה יותר חמורה. והביא ראיה שהתרנו הוצאת מת דרך כרמלית מפני החמה, למרות שלא נחשב מת מצוה לגבי כהן נזיר וההולך לשחוט פסחו ולמול את בנו, ולא התרנו במילה.

עוד הביא ראיה שלגבי צינור שעלו בו קשקשים (עשבים קשים שעוצרים את הזרימה של המים) התרנו שבות להוציא עם הרגלים, ולא התרנו אמירה לנכרי לכבות שריפה, ואולי שבות של קשקשים לא נראה לאנשים כמלאכה.

עוד תירץ, שחז״ל לא רצו להכביד על הציבור יותר מדאי, ואנחנו לא יכולים לדמות.

אולם הר״ן חילק בין שבות ע״י שינוי לכל שבות, ומכל מקום גם לר״ן לא כל השינויים שוים וא״א לדמות.

דף ט:

חנוך קרקובסקי

שטרי עכו״ם

מבואר בגמ׳ (ט:) שכל השטרות העולים בערכאות של עכו״ם אפי׳ שמי שחתם היה עכו״ם כשרים, חוץ מגיטי נשים ושחרורי עבדים. רש״י מפרש שכל השטרות כשר בעכו״ם מכיון שעל הדינים נצטוו בני נח. ויש להקשות על ביאורו, כי לקמן בדף י ע״ב מבואר בגמ׳ ב׳ טעמים להכשיר בערכאות של עכו״ם, במכר הטעם מכיון שע״י כסף קונה והשטר זה רק ראיה בעלמא ולא מרעי נפשייהו, ובשטר מתנה מפרש שמואל שמועיל משום שדינא דמלכותא דינא. והטעם של רש״י לא מוזכר בגמ׳ שם.

ומרן הגרא״ז מלצר מבאר שדינא דמלכותא דינא נאמר דוקא בדברים מסוימים, וא״א שדינא דמלכותא דינא יהיה בכל התורה דא״כ אם יגידו לא ללמוד תורה לא יהיה אפשר ללמוד תורה ח״ו, אלא רק בדברים שמצווים בהם. ולפי״ז מה שרש״י אומר שעל הדינים נצטוו בני נח זה אותו טעם עם דינא דמלכותא דינא, שמכיון שבני נח נצטוו על הדינים, המלך יכול לעשות דינים לטובת המדינה, וכמ״ש הרמב״ן בבראשית שמצווים בני נח לעשות משפטים כעין הדינים שנצטוו ישראל.

משה פוסטבסקי

ביאור המחלוקת בקידושין ע״ג מחובר

מבואר בגמ׳ (ט:) שלא מנינו דין מחובר ששוו בו גיטי נשים לשחרורי עבדים כי דין זה ישנו גם בקידושין, ומבואר שיש דין פסול מחובר בקידושין.

השו״ע (אה״ע לב ד) כתב ששטר קידושין שכתבו במחובר יש אומרים שפסול וי״א שכשר. והקשו הח״ק והב״ש שבגמ׳ שלנו מבואר שקידושי מחובר פסול.

ואולי יש להסביר שהשו״ע פוסק שכל קידושי שטר שפסולים אם יש בהם שוה פרוטה כשרים מדין קידושי כסף, והנה הר״ן בקידושין מסתפק האם היקש ויצאה והיתה זה רק בקידושי שטר או גם על שאר סוגי קידושין, והר״ן רוצה להוכיח ממטבע שכשר, ולכאו׳ ההטבעה לא היתה לשמה ואפ״ה זה כשר, ומבואר שכל ההיקש זה רק על קידושי שטר, אך הר״ן דוחה שלא מקדש בהטבעה אלא בשווי ולכך לא צריך הטבעה לשמה.

ועפי״ז יש להסביר כאן שזה לא פועל בתורת שטר אלא בתורת כסף

ומדובר בעוד השטר מחובר, והי״א הראשון שפוסלין ס״ל שההיקש הולך גם על שאר קנינים כהתשובה בר״ן, ולכן מחובר בקידושי כסף פסול, אך הי״א השני שמכשירין ס״ל שכל ההיקש זה רק על קידושי שטר כשאילת הר״ן, ולכן מחובר בקידושי כסף כשר.

דף י.

ישראל סלומנוס

מפני מה לא שנינו ששוו גיטין ושחרורי עבדים לענין זמן

הקשו בתוס׳ (ד״ה כי קתני וכו׳): והאיכא זמן ששוו גיטי נשים לשחרורי עבדים כדאמרינן בפרק ד׳ אחין וכו׳, ומתרצים: ויש לומר דכיון שרגילין לעשות זמן בכל שטרות לא תניא הכא.

וקשה, שאפשר לומר ששוו בזה שגם בגיטי נשים וגם שחרורי עבדים חובה לכתוב זמן, ולא רק מצד שרגילין.

ובחת״ם הביא, שבתוס׳ ביבמות (לא:) שאלו כמו תוס׳ כאן ששוו לענין זמן, ומתרצים שזמן בגיטי נשים זה מטעם אחד וזמן בשחרורי עבדים זה מטעם אחר, ועל כן לא שוו, ומשום הכי לא תני. ושואל החת״ס שלקמן בדף יז ע״א בסוף תוד״ה מפני וכו׳ מבואר טעם שיש זמן בשחרורי עבדים, כי אולי רבו ימכור אותו ושוב נותן לו גט בלי זמן, והעבד טוען כבר נשתחררתי קודם מכירה (עיי״ש). וא״כ זה הטעם בגיטין למ״ד משום פירי ומדוע תוס׳ ביבמות פירשו שזה טעם שונה. וצריך לומר שזה רק למ״ד משום בת אחותו, ותוס׳ כאן כתבו התירוץ הזה ולא כמו ביבמות כי כאן זה גם למ״ד משום פירי וגם למ״ד משום בת אחותו.

אולם עדיין קשה כאן שגיטי נשים ושחרורי עבדים, הזמן הוא זה חובה ואם אין זמן פוסל, ולא רק מצד שרגילין. וגם בתשובה של הגמ׳ למסקנא, זמן בקידושין זה לא חובה, כי תוס׳ אומר שרגילים לכתוב זמן בכל השטרות אז בכלל זה גם קי׳, ועדיין קשה. ומתרץ הפנ״י שתשובת תוס׳ היא שבמכר אם אין זמן מביאים עדי מסירה מתי זה היה, וכיון שרגילים לכתוב בכל שטרות זמן ישכחו לשים לב לזמן, ולכן למעשה גם בשאר שטרות פסול אם אין זמן, וממילא זה לא שוו כי גם שאר שטרות פסול.

דף יא.

אברהם הלוי

ביאור בדין שטר שאינו יכול להזדייף

הגמ׳ בדף יא. שואלת שהשטר יכול להזדייף, ומתרצת שמדובר בדאפיצן. תוס׳ (ד״ה והא יכול להזדייף) מביא את הגמ׳ בדף כב: שטעם הפסול של יכול להזדייף מהפסוק ״למען יעמדו ימים רבים״. וק״ק שהרי במכר צריך חזקה ג׳ שנים ואיזה ימים רבים יש כאן

הרי לכאו׳ משמע שימים רבים זה הרבה יותר ג׳ שנים.

וי״ל שכל מה שחוששים בשטר שמא יזייף היינו שיוכל לזייף גם בזמן קצר, ולכן גם בג׳ שנים יש פסול של יכול להזדייף וגם נחשב ימים רבים.

ועוד קשה, שרש״י (דף כב:) חושש לטעם שמא ישכחו העדי מסירה ולכן צריך שיהיה שטר שאינו יכול להזדייף, והרי קודם צריך לבדוק אם העדי מסירה צריכים לדעת מה כתוב בשטר. והתוס׳ בדף ג. (ד״ה ורבנן הוא דאצרוך) מביא שלפי ר״א צריך שהע״מ ידעו שהבעל שלח את השליח לגרש את אשתו ומשמע שלא צריך שידעו מי האשה המתגרשת.

ויש לחלק, שבשטר שאינו יכול להזדייף הע״מ לא צריכים לדעת מה כתוב בשטר, ובמקום שבאמת יכול להזדייף צריכים לדעת מה כתוב בשטר, ואכן התוס׳ בדף ג מדבר בשאינו יכול להזדייף ולכן לא צריך שידעו מה כתוב בו, ורש״י בדף כב מדבר בשטר שיכול להזדייף וממילא צריכים לדעת מה כתוב בשטר וע״ז שואל רש״י שהע״מ צריכים לזכור מה כתוב בשטר.

דף כד:

דניאל פייט

אם חליצה פסולה פוסלת לכהונה

בגמ׳ (כד:): ׳שמואל לטעמיה... שחליצה פסולה ופוסלתה מן האחים׳.

יש להסתפק האם פסולה לכהונה, כיון דתרי דרבנן הוי: א. חליצה פוסלת מדרבנן לכהן. ב. שפה זה לא חליצה ממש אלא חליצה פסולה.

ויש לפשוט עפ״י השאגת אריה שכותב שריח הגט פסול מהתורה, וכך גם ריח חליצה זה כמו חליצה עצמה שמדאורייתא, ומסתבר שחליצה פסולה זה יותר מריח חליצה, ואם כן הוי רק דרבנן אחד, ולכן פסולה לכהן.

דף כה.

זאב הינמן

סוגיית ברירה

בגמ׳ (כה.) הביאו ששאל רב הושעיא את רב יהודה אם כתב על איזה שתצא בפתח תחילה מהו, והשיב לו ר׳ יהודה שבמקרה שאמר ללבלר כתוב לאיזה שארצה פסול לגרש בו. והקשה אביי, קא בעי מיניה תולה בדעת אחרים וקא פשיט ליה תולה בדעת עצמו, והדר מותיב ליה תולה בדעת אחרים.

ומפרשים התוס׳ שאביי שואל רק על ר׳ יהודה, שר׳ הושעיא שואל אותו על תולה בדעת אחרים שיש ברירה, והוא עונה לו בתולה בדעת עצמו שאין ברירה.

אולם הרשב״א ביאר, שאביי שואל על שניהם, שהוקשה לו על ר׳ יהודה למה עונה בתולה בדעת עצמו, והוקשה לו על רב הושעיא שממה שלא שאל את

ר׳ יהודה למה ענה לו בתולה בדעת עצמו, רואים שאף הוא סבר שאין הבדל בין דעת עצמו לאחרים, אז למה שאל שוב פעם מפסחים שזה גם בדעת אחרים.

הריטב״א ביאר, שאביי שואל או על ר׳ יהודה או על ר׳ הושעיא, כלומר, או שביאורו כפי׳ התוס׳ שהשאלה היא על ר׳ יהודה, או שאפשר להסביר שר׳ יהודה ענה לו תולה בדעת עצמו אין ברירה שיבין מזה שתולה בדעת אחרים יש ברירה וכשר, אבל ר׳ הושעיא לא הבין אותו וטעה ושאל שוב על תולה בדעת אחרים.

דף כו.

ישראל מאיר מזוז

ביאור בדברי החת״ס

כתוב במשנה בדף כו. ׳מפני התקנה׳, ובגמ׳ מבואר שלמ״ד ע״מ כרתי החשש הוא שמא לא אשכח ספרא ואזיל למדינת הים, וביאור הדברים שלא ימצא סופר שיכתוב לו מיד לכן תיקנו שיהיה טופס שיוכל לגומרו מהר.

אולם החת״ס ביאר שלא אשכח ספרא כפשוטו שלא מצא, והוכיח זאת שאם מצא סופר אז הוא יכול להגיד לסופר שיהיה שליח לכתוב אח״כ וילך כמבואר בגמ׳ ביבמות. אבל אם לא מצא את הסופר אז לא יכול להגיד לאחרים להגיד לסופר שיכתוב.

וקשה שהרי א״כ מה עוזר לו התקנה שיכתוב טופס הרי לא מצא את הסופר כדי לקחתו. והיה מקום לומר שמדובר שכיון שיש את התקנה יכול לקחת את הטופס שהיה לו כבר, וצריך רק טופס. אלא שישוב זה לכאו׳ לא מועיל, כי החלקת מחוקק באבן העזר סימן קב כותב שאותו סופר שכותב את הטופס צריך לכתוב את התורף שנאמר ״וכתב לה ספר כריתות״ בלשון יחיד ומשמע דווקא אחד (וגם קשה מהטור שהזכרנו בדף ד. שאומר שאסור שיהיה הפסק בין הכתיבה לחתימה).

וא״כ חוזרת הקושיה הרי לא אשכח ספרא ואז לא יעזור שיש לו טופס, וע״כ צ״ל שהחת״ס סובר כהבית שמואל שכל אחד יכול להשלים את התורף וזה מתקנת עגונות שהסופר יכול לכתוב טופס והוא יקנה את זה לפני. והבית שמואל הוסיף שאם לא כן מה התקנת עגונות, ונראה שהתקשה בשאלה הנ״ל, והוסיף שראיית החלקת מחוקק מוכתב לה ספר כריתות לגבי התורף שצריך שאחד יכתוב.

דף כו.

בנימין וינר

הערה בלשון המשנה

שנינו במשנה (כו.): ׳הכותב טופסי גיטין צריך שיניח מקום התורף׳. ומבואר בגמ׳ שלפי ר״מ שעדי חתימה כרתי אפי׳ תורף נמי לכתוב, ומפני

התקנה צריך להניח מקום התורף. ולפי ר״א שעדי מסירה כרתי ובענין כתיבה לשמה אפי׳ טופס נמי לא נכתוב, ומפני התקנה התירו לו לכתוב את הטופס.

ויש לשאול לפי ר״א מה הלשון ׳צריך שיניח, הרי לפי ר״א הנחת התורף הוא מדין תורה, והחידוש שטופס א״צ להניח מפני התקנה, וא״כ לשון המשנה היה צריך להיות להיפך: הכותב גיטין מותר לכתוב את הטופס, ולשון המשנה משמע להיפך, וצ״ע.

דף כח.

יאיר שמאי

שיטת הרי״ף ושיטת הרמב״ם בגט שאבד

נחלקו בגמ׳ (כח.): ׳הלכה שלא שהה אדם שם וכו׳ שלא עבר אדם שם׳.

הרי״ף מביא את דעת הגאון שפסק הלכה כמ״ד שלאלתר זה זמן שלא שהה אדם שם. והרי״ף חולק עליו ופוסק שלא עבר שם אדם, ואם עבר שם אדם והוחזקו שני יוסף בן שמעון הגט פסול.

והקשה עליו הראב״ד, שהרי הרי״ף בעצמו פסק בב״מ שחוששים גם בלא הוחזקו שני יוסף בן שמעון, וא״כ למה כאן הרי״ף פוסל רק בהוחזקו.

ותי׳ הראב״ד והר״ן בתירוצו השני, שהרי״ף סובר שאם עבר שם אדם זה לא נחשב כשיירות מצויות, ולכן אם לא הוחזקו אין פוסלים את הגט, ולכן כאן הרי״ף סבר שהיה צ״ל שמדובר שהוחזקו שני יוסף בן שמעון ועבר שם אדם כיוון שלא מחמירים שצריך גם הוחזקו וגם שיירות מצויות, ולכן או שיש שיירות מצויות אע״ג שלא הוחזקו או הוחזקו אע״ג שאין שיירות מצויות אבל רק בעבר אדם שם.

והר״ן בתי׳ הא׳ תי׳, שכנראה שהרי״ף לא רצה להחמיר גם את הדין של ר׳ זירא וגם את החומרא שלא עבר שם אדם כיון שיש מ״ד שסובר שהלכה שלא שהה שם אדם, ומה שר׳ זירא חולק על רבה בשיירות מצויות ולא הוחזקו בזה הרי״ף לא רצה להחמיר בעבר שם אדם אלא רק במקום שהשיירות מצויות והוחזקו, שבזה מחמיר הרי״ף שלא עבר שם אדם.

הרמב״ם כתב (הלכות גירושין פ״ג ה״ט), שאם אבד במקום שהשיירות מצויות אם מצאו מיד ועדיין לא שהה שם אדם מן העוברים וכו׳ תתגרש בו, ואילו בה״י כתב שאם הוחזקו באותו מקום שני יוסף בן שמעון חוששים שזה של האחר הואיל ועבר שם אדם, ואפי׳ לא שהה הגט פסול.

והקשה עליו הראב״ד ׳רואה אני בלבול כאן׳ כיון שבהתחלה כתב שלאלתר זה שלא שהה אדם שם, ואח״כ

כתב שלא עבר שם אדם, ולכאו׳ יש סתירה ברמב״ם. וא״א לתרץ שיש חילוק אם הוחזקו או לא, כיון שלא ראינו בגמ׳ שחלקו בזה אלא במצאו לאחר זמן, אבל בלאלתר אין בזה שום חילוק.

ותי׳ המגיד משנה, שהרמב״ם סובר שרק אם יש שיירות מצויות והוחזקו בזה מחמירים בשלא עבר שם אדם, אבל אם לא הוחזקו אין מחמירים שצריך שלא יעבור שם אדם אלא שלא שהה שם אדם, ומה שכתב הרמב״ם בה״י שאם הוחזקו פסול, כוונתו שהוחזקו ויש שיירות, שבזה מחמירים שצריך שלא יעבור אדם שם.

דף כט:

בנימין ליפקה

הערה בקושית הגמ׳

הגמ׳ (כט:) מביאה את הסיפור של אבא בר מניומי ורבי אבהו ורבי חנניא בר פפא ורב יצחק נפחא ורב ספרא, והגמ׳ שואלת ׳והא שליח שלא ניתן לגירושין הוא׳, וצריך להבין מה הוקשה לגמ׳, הרי אע״פ שהוא לא שליח לגירושין הוא יכול למנות שליח אחר אע״פ שאין לו את הכח לגרש.

ותירץ הריטב״א בשם רבינו פנחס הלוי חידוש גדול, שאע״פ שיש לו אפשרות למנות צריך שיהיה לו בעצמו כח לגרש.

דף מח:

נתנאל פורטנוי

מעלת הניזקין שגובין מעידית

רש״י (מח: ד״ה בעידית) כותב שהמעלה של ניזקין בעידית משום שנח לאדם קרקע קטנה בעידית מקרקע גדולה בזיבורית.

והק׳ הפנ״י למה רש״י לא פירש שהמעלה בכך שיכול לגבות מאיזה קרקע שרוצה לעומת בע״ח שלא יכול לגבות מאיזה קרקע שרוצה.

ומוכיח מזה הפנ״י שרש״י סובר כמו הרא״ש בב״ק, שכמו שבע״ח גובה מבינונית ולא גובה מעידית כך גם ניזקין גובים מעידית דווקא ולא מבינונית וזיבורית.

ולכאו׳ א״א לומר כך, שמבואר ברש״י בב״ק שיכול לגבות מבינונית, הרי שחולק על הרא״ש. אלא צ״ל שרש״י כאן כתב את האמת שנח לאדם לגבות קרקע קטנה וזה לא סותר את זה שיש בזה מעלה שיכול לגבות איזה קרקע שרוצה.

דף נב:

הלל לוין

הערה בדברי הלח"מ

הגמ' בדף נב ע"א אומרת 'משוך פירי מיתמי איקור היינו דרב חנילאי' והלקוחות צריכים לשלם לפי המחיר היקר.

והקשה הלחם משנה, למה הגמ' לא שואלת שהרי זה רע ליתומים שהלקוחות לא ירצו לקנות.

ומתרץ הלחם משנה שכל מה שאנחנו רוצים שללקוחות לא יהיה פסידא, היינו שהם לא משלמים מיד, אבל בלקוחות שמשלמים מיד אין פסידא, והיתומים מקבלים כסף וממילא יש מי שיקנה מהיתומים.

וא"כ יש להבין את המשך הגמ', שהגמ' אומרת 'אמשכו פירי ליתמי', ואם זה הוזל שהיתומים לא יכולים לחזור, כי אם הם יחזרו יהיה להם רע שאף אחד לא ירצה למכור להם פירות עד שיביאו כסף. ולכאו' קשה שעדיין ימכרו להם אם יתנו כסף כמו שפירשנו, אלא ששם היתומים צריכים כסף ולכן הם ימכרו למי שמביא כסף, ופה הם צריכים פירות, ואנחנו לא רוצים שיתעכבו בלי פירות.

דף נה.

נתנאל זקש

היאך תקנו שחטאת גזולה מכפרת

שנינו במשנה (נה.) שהעיד ר' יוחנן בן גודגודא על אדם שגזל בהמה והביא אותה לקרבן חטאת, שאם לא נודעה לרבים שהבהמה גזולה מכפרת, והטעם מפני תיקון המזבח.

ובגמ' מבואר בשם עולא שמהתורה בין נודעה לרבים ובין אם לא נודעה לרבים שהבהמה גזולה, הבהמה לא מכפרת לגזלן, ואפי' שנתייאשו הבעלים, והטעם שיאוש לבד לא קונה אלא אם כן היה גם שינוי רשות וממילא הגזלן לא יכול להקריב את הבהמה שאינה שלו, והטעם שאמרו חכמים שאם לא נודעה לרבים מכפרת כדי שלא יהיו כהנים עצבים.

והקשה רש"י (בד"ה נמצא המזבח בטל) היאך יש לבי"ד כח לעקור דבר מן התורה ולפטור את הגזלן מלהביא חטאת. ותירץ רש"י ע"פ הגמ' ביבמות שאמנם אין לחכמים כח לעקור דבר מן התורה לגבי קום ועשה, אבל לגבי שב ואל תעשה יש כח לחכמים לעשות כן, וכל תקנתם זה לפטור את הגזלן מלהביא קרבן נוסף, וזה שוא"ת.

והקשו הראשונים שאם כל תקנת חכמים היא לפטור את הגזלן מלהביא קרבן נוסף אבל עדיין זה נחשב כחולין בעזרה, אם כן עדיין יהיו הכהנים עצבים שהרי הביאו חולין בעזרה. ועוד הקשו שאם התרת לכהנים לאכול את הבשר יש כאן עקירת דבר מן התורה בקום ועשה.

ולכן פי׳ הראשונים שחכמים הקנו לגזלן את הבהמה מכח הפקר בי״ד הפקר, וממילא יכול הגזלן להקדישה ולעלות אותה כמחטאת והכנים יכולים להקריבה ולאכול את הבשר מהתורה, שהרי אחר התקנה הבהמה שייכת לגזלן ואין כאן עקירת דבר מן התורה, והכהנים לא יהיו עצבים.

דף נט.

עזרי גראזי

ביאור קושית הגמ׳ לגבי שמואל דוד ושלמה

אמרו בגמ׳ (נט.) ׳מימות משה ועד רבי לא מצינו תורה וגדולה במקום אחד׳.

ומקשה הגמ׳ שהרי היה גם את שאול, ומתרצת שהיה את שמואל. ושואלת הגמ׳ שהרי נח נפשיה דשמואל, ומתרצת שכולהו שני אמרינן. וכן מקשה הגמ׳ ומתרצת גבי דוד שהיה את עירה היאירי, וכן גם שלמה ושמעי בן גרא, וכן גבי חזקיה ושבנא.

וצ״ב למה מנינו את כולם, הרי בכולם התירוץ דומה שכולהו שני אמרינן. ומתרץ הבן יהוידע שהמקשן הבין שדווקא בשאול ושמואל יש לתרץ כך, שהרי שאול נפטר זמן קצר לאחר שמואל ודוקא שם זה לא נחשב, כי אף ששמואל נפטר לפניו, רוב שניו של שאול היה שמואל עמו, ולכן הקשה גם גבי דוד. והמשיך המקשן והקשה גבי שלמה, מכיון שדוד ציוה להרוג את שמעי בן גרא, והיה הו״א שנחשב שנהרג עוד בזמן דוד והיה חשוב כמת בזמן שלמה ובכל שנותיו של שלמה. ובכולהו תירצה הגמ׳ כולהו שני אמרינן.

והמשיך המקשן ושאל גם גבי חזקיה כי אחרי שסנחריב הרג את שבנא נתגלה שכל תורתו היתה שלא לשמה ואולי לא היה נחשב ראש ישיבה אמיתי וחזקיה נחשב לבדו ולכן הקשה המקשן ותירצו לו שעדיין זה נחשב שהיה איתו עוד מישהו וכולהו שנין אמרינן

דף ס.

נתן רוטמן

ביאור שיטת הרי״ף בהיתר כתיבת מגילה לקטן

בגמ׳ (ס.) הביאו שאביי הסתפק לפני רבה האם מותר לכתוב מגילה לקטן, ורבה פשט לו שאסור.

הטור (יו״ד סי׳ רפג ס״ב) מביא את דעת הרמב״ם והרא״ש שאסור לכתוב מגילה לקטן, והרי״ף סובר שמותר. וקשה שהרי בגמ׳ מפורש שאסור, ותי׳ הרא״ש שהרי״ף היקל בזה בגלל שעני

לא יכול לכתוב ספר תורה שלם. והרא״ש תי׳ עוד תירוץ שהרי״ף סובר כמו ר׳ יוחנן שאמר תורה מגילה מגילה ניתנה, ואפי׳ שזה נדבק אח״כ לא חוששים לזה כי א״כ נחשוש שיהיה אסור לכתוב אפי׳ חומש.

והקשה הבית יוסף על התירוץ השני, שהרי רבה אומר לעיל שלא כותבים חומש ולא נחלקו עליו, וחוזרת השאלה איך הרי״ף התיר. ועוד הקשה הב״י על התי׳ הראשון שזה צד אחד בספק של אביי ובכל זאת רבה פסק שאסור. ותירץ הבית יוסף שבזמן האמוראים עדיין היה אפשר שחמש ילדים ילמדו בס״ת אחד, ובזמן הרי״ף אפי׳ עשר לא היו יכולים. ואומר הבית יוסף שיותר נראה לתרץ, כהא דלעיל שרבה ורב יוסף אמרו שאסור לקרוא בספר אפטרתא בשבת, והגמ׳ אמרה שמותר כי כתוב עת לעשות לד׳ הפרו תורתך, והוא הדין בדין מגילה לקטן שאע״פ שרבה פסק שאסור, משום עת לעשות לד׳ מותר.

דף סא:

חמי פפר

ביאור בדברי הר״ן

איתא בגמ׳ (סא:): הבא לי גיטי ואשתך אמרה התקבל והוא אומר הילך כמו שאמרה. ומפרש רש״י: הבא לי גיטי, היא מבקשת ממנו שאם יראה את בעלה שיבקש ממנו שישלח לה איתו גט [שימנה אותו לשליח הולכה].

הר״ן מביא את הרמב״ם שהאשה יכולה למנות שליח הולכה [והר״ן הקשה עליו]. ומסביר שהוא ממנה שליח קבלה, וכיון שאמרה ׳הבא׳ זה כמו תנאי שלא יחול אם לא יביא.

ולפי׳ הר״ן יש להקשות מהגמ׳ ׳הבא לי גיטי ואשתך אמרה התקבל והוא אומר הילך כמו שאמרה, אמר ר״נ אפי׳ הגיע לידה אינה מגורשת ואומרת הגמ׳ כי אדיבורא דידיה סמיך׳. וקשה לפי׳ ר״ן ש׳הבא׳ זה שליח קבלה למה לא מגורשת [הרי הבעל נתן לו בתורת קבלה והאשה מינתה אותו לשליח קבלה].

ומתרצים, שהאשה מינתה שליח קבלה שלא תתגרש מיד, אבל הבעל סבר שמינתה אותו לשליח קבלה רגיל והקפיד שיחול מיד ולא הסכים לגרושין עם תנאי.

דף סב.

יוסי כהן

אימתי התירו גניבת דעת

מבואר בתוס׳ בדף סב ע״א (ד״ה שלמא), שאין לומר שלום למר פעמיים לעכו״ם ולהתכוין על רבו, כדי ׳שלא יהיה בזה גונב דעת הבריות׳.

וקשה לי שהרי נתבאר בגמ׳ שע״ה לא מטמא את החלה משום דאמרינן

ליה חזי אי נגעת בה הדרא לטיבלא, ובזה לכאו׳ גונבים דעת הע״ה, שהרי אם הוא יגע בזה זה לא יחזור להיות טבל.

ונראה די״ל שבשביל שע״ה לא יטמא את החלה אפשר לגנוב דעתו, אך לומר לעכו״ם ׳שלום למר׳ א״א בזה לגנוב דעתו משום שיש פתרונות אחרים כגון לומר לו שלום למר רק פעם אחת, ולכן מפני דרכי שלום אין לגנוב דעת הע״ה, ויש לדון עוד.

דף סב:

חיים כאהן

הערה בדין שליח

כתוב במשנה (סב:) שלפיקח אם אמר א״א שתתקבל לה אלא הולך ותן לה אם רצה לחזור חוזר. ולכאו׳ קשה לדעת הרמב״ם שסובר ששליח עומד במקום הבעל, איך יכול לחזור אחרי שמסרו. וצריך לבאר לפי מה שאמרנו בגמ׳ שלמסקנא הולך כזכי, ממילא בזכין חל רק אם אין בזה שום צד חובה, וברגע שחוזר יש צד חובה ולכן לא יכול לזכות אם חוזר בו.

דף סו.

חיים סלומון

אם יש אופן שמשיאין על פי הקול

השו״ע (אה״ע סי׳ יז ס״י) פוסק ׳שמעו קול איש פלוני מת והלכו ולא מצאו אדם שם משיאין את אשתו, אבל אם שמעו קול מן הבור או השדה או החורבה אין משיאין על פי הקול משום דחיישינן שמא שד הוא׳ [היינו במקומות שהשדים מצויין שם].

ומקשה החלקת מחוקק, מדוע אסורה לינשא והרי ראינו בגיטין (סו.) שמתי שחזו ליה בבואה דבבואה לא חיישינן שמא שד הוא, ומלשון השו״ע משמע שתמיד אסורה להינשא.

ומבאר החלקת מחוקק שחש לסברת גאון (הביאו הטור בסימן זה ס״ו) שמכיון שלא עבדינן בה עובדא החמירו שאסורה להנשא. אבל בירושלמי (יבמות פד.) כתוב ׳ששמעו בת קול מצווחת איש פלוני מת משיאין את אשתו׳ ומסביר הירושלמי ׳והוא דחזו ליה בבואה׳, ומשמע שאפי׳ חזו בבואה בלבד יכולה להינשא.

ובפני משה נדחק לבאר שהכוונה שחזו ליה בבואה דבבואה כדאמרינן בבבלי, אבל לכאו׳ הכוונה בירושלמי דחזו ליה **בבואה** בלבד ויכולים על פי כך להשיא את אשתו. ועל פי זה לכאורה איכא נפק״מ לדינא במח׳ בין הבבלי לירושלמי, שלשיטת הבבלי שלא עבדינן עובדא [בבואה דבבואה] שצריך בבואה דבבואה, במקרה ששמעו קול ממקום שהשדים מצויים שם תהיה אסורה להינשא, ומשום שצריך בבואה דבבואה ולא בקיאין בכך. אבל ע״פ הירושלמי שמספיק שחזו ליה בבואה, זה לא משנה שבבואה דבבואה לא עבדינן בה עובדא, ובמקרה ששמעו קול

ממקום שהשדים מצויים שם יש אופן שתוכל להנשא במקרה שחזו ליה בבואה [אבל ע״פ ההסבר של הפני משה באמת אין שום נפק״מ ואף לפי הירושלמי תהיה אסורה להנשא].

דף עד:

ישראל אלחרר

הערה בקושית הגמ׳

הגמ׳ מסתפקת בדין אדם שאמר הרי את מגורשת על מנת שתיתני לי מאתיים זוז ואמר מחולים לך.

ולכאורה קשה, מדוע הגמ׳ הסתפקה רק בזה ולא באבדה איצטליתי.

ויש לומר, שמכיון שאיצטלית זה בעין אז לא שייך בזה מחילה, מה שאין כן במאתיים זוז שכיון שזה לא אצלה זה לא בעין ושייך מחילה.

דף עח.

שמחה אריה מנדל

ביאור קושית הגמ׳ האיכא מקום כרעי

בגמ׳ בדף עח ע״א העמידו ׳לא צריכא דגבוה עשרה׳, שלכן זו רשות בפנ״ע והבעל מקנה לה את המיטה, והק׳ ׳והאיכא מקום כרעי - אמקום כרעי לא קפדי אינשי׳.

ולכאו׳ הרי מיירי שהמיטה גבוהה י׳, ואם כן מהו שהקשו והאיכא מקום כרעי, הרי המיטה גבוהה י׳ וזוהי מציאות, ואולי נגיד ששאר החנות לא מקנה ולכן לא קנתה את המיטה.

ונראה ליישב שאם המיטה גבוהה י׳ ומקנה לה הכל, אז יש כאן י׳ טפחים שלה, אבל אם כרעי המיטה לא מקנה יוצא שהמיטה גבוהה רק ט׳ טפחים ואז אינה רשות בפנ״ע ואינו מקנה לה, ותי׳ הגמ׳ שבאמת מקנה לה משום שלא קפיד.

יעקב וייס

זכייה בד״א ברה״ר לבעל

מביאה הגמ׳ (עח.) דין המשנה ׳מחצה על מחצה ברה״ר׳, ומבאר שמואל בר רב יצחק כגון שהיו שניהם בתוך ד׳ אמות, שכאן הדין ספק מגורשת. ושואלת הגמ׳ ׳וליחזי הי מינייהו קדים׳ שאם האשה קדמה היא תזכה ואם הוא קדם לא תזכה מכיון שהוא כבר זכה.

והנה כל זה שפיר לתוס׳ בע״ב שסובר שמה שכתוב רה״ר אין הכוונה רה״ר אלא סימטא או צידי רה״ר, א״כ ניחא שלשניהם יש זכות בד״א. אולם הרשב״א סובר שמה שכתוב רה״ר הכוונה דווקא, ומבאר שאע״פ שברה״ר אין דין ד״א, מ״מ כאן יש דין ד״א כי זה תקנת רבנן משום עיגונא. וא״כ קשה שלכאו׳ יש לומר שכל מה שתיקנו זה רק לאשה וא״כ אף שהבעל יגיע קודם אינו מעכב כי לבעל אין דין ד״א.

ותירץ לי מורנו ראש הישיבה שליט״א, שצריך לומר שלאחר שתיקנו רבנן נחשב דין זה כמו דין סימטא, וממילא יש לשניהם דין ד״א.

ישראל פרויליך

ב' עניינים בדין ונתן בידה

בגמ' (עח.): ואמר רבא טלי גיטך מע״ג קרקע לא אמר כלום, אימא ששלפתו מאחוריו, שלפתו נמי הא בעינן ונתן בידה וליכא, לא צריכא דערק לה חרציה ושלפתיה.

וקשה, הרי הגמ׳ שאלה שהמקרה של טלי גיטך מע״ג קרקע לא אמר כלום, ומפרש רש״י דבעינן ונתן, וא״כ מה הגמ׳ עונה ששלפתו מאחוריו הרי גם כאן אין ״ונתן בידה״.

ומתרץ החשק שלמה שבדין ״ונתן בידה״ יש שני חלקים, חלק אחד שהבעל יתן וחלק שני שיצא מהבעל, וא״כ הגמ׳ שאלה בטלי גיטך שאין בזה לא את החלק הראשון ולא את החלק השני, והגמ׳ עונה ששלפתו מאחוריו שזה יצא ממנו, ואז שאלה הגמ׳ שמכל מקום אין את החלק הראשון שהבעל יתן, וע״ז עונה הגמ׳ דערק ליה חרציה ושלפתיה, שיש בזה את שני החלקים גם שהבעל נותן וגם שזה יוצא מהבעל.

דף עח:

שלמה ארליכמן

הערה בדברי התוס'

איתא בגמ׳ (עח:) ׳אמר רב אסי לגיטין אמרו ולא לדבר אחר׳ וכו׳. ולענין חוב נאמר בגמ׳ שמדובר שאמר זרוק לי חובי והיפטר. ומקשה הגמ׳, אי הכי מאי למימרא.

והקשו התוס׳, שיש להקשות אמאי קרוב ללווה חייב. ותרצו תוס׳, שמפרש לו מקום שיוכל לשומרו. לכאורה תי׳ תוס׳ מתיישב רק לר׳ יוחנן שאמר מימרא זו שזה תלוי בשמירה, אבל לאמוראים האחרים שלא תולים בשמירה לא שייך תי׳ זה.

דף עט.

ישראל עמר

הערה בקושית הגמ'

איתא בגמ׳ (עט.): במאי עסקינן אילימא בגג דידה וחצר דידה למה לי אויר הגג, ומתרצת הגמ׳, שקונה כבר בחצר מתי שמשתחרר מידו.

לכאו' קשה מה שאלת הגמ׳, הרי ודאי שקונה רק שמגיע לאויר הגג כי רק כך זה דרך ירידה, והגמ׳ לעיל אומרת שדרך עליה לא קונה.

והרשב"א כתב לתרץ, ששאלת הגמ' שאמנם זה עכשיו דרך עליה בחצר אבל אם זה היה דרך ירידה גם בחצר היה קונה, ועדיין קשה על המשנה שאומרת שכיון שהגיע לאויר הגג מגורשת.

דף עט:

ברוך פולק

ביאורי הראשונים בענין מחיצות החיצונות

מבואר בגמ' (עט:) שאם זרק לה הגט והגיע לאויר מחיצות החיצונות מגורשת. רש"י מפרש (ד"ה במחיצות החיצונות וכו') שבמחיצות החיצונות רגילה להשתמר בהם ולכן משועבדות לה וקנוי לה.

תוס' מפרשים כוונת רש"י שמחיצות החיצונות גבוהות מהמחיצות הפנימיות והגט הגיע לאויר מחיצות הפנימיות בגובה של החיצוניות. וכן כותבים הראשונים (רש"י תוס' הריטב"א והרשב"א).

והריטב"א מדמה את זה לחצר המשכן, שחצר המשכן זה כמו החיצונות, והמשכן זה כמו הפנימיות.

והמאירי כותב ב' ביאורים בדבר: א. כפי שהבאנו מהראשונים. ב. שהגט הגיע לאויר החיצונות ואפ"ה מגורשת, כיון שהחצר שומרת על חצירה (הפנימית) והיא מהלכת בה (החיצונית).

ויש להקשות בפשט השני של המאירי, שהרי למדנו (עח:) שאם לבעל יש איזשהו אחיזה בגט, הגט פסול כיון שחסר בכריתות, והרי לפי מה שאמרנו החצר החיצונית היא גם של האישה כיון שזה שומר על חצירה והיא עוברת שם, והרי יש לשניהם חלק בזה וחסר בכריתות, ולכאורה הגט אמור להיות פסול מלכתחילה.

ונראה לתרץ שכיון שהוא השאיל לה חלק בחצר לקנות את הגט, החצר לא נחשבת משותפת.

דף פ:

יעקב אבא שאול

שיטות הראשונים במחלוקת רב ושמואל בשלום מלכות

בגמ' (פ:) 'אמר רב זו דברי ר"מ אבל חכמים אומרים הולד כשר'. פי' רש"י, 'אשלום מלכות קאי'. ומבואר שרב חולק על שמואל בשלום מלכות, שרב סובר: לר"מ תצא והולד ממזר, ולרבנן תצא והולד כשר. ושמואל סובר: לר"מ תצא והולד ממזר, ולרבנן תינשא לכתחילה.

ברי"ח נראה כשיטת רש"י שמביא רק את שיטת רב. ולכאו' סבר שהם חולקים והביא רק את רב כי הלכה כמותו באיסורים.

ולכאו' יש ראיה לרש"י בגמ' בפרק המגרש (פו.) שאמרו 'ג' גיטין

פסולים ואם נשאת הולד כשר׳ ומקשה הגמ׳ והאיכא שלום מלכות, ומתרצת הגמ׳ התם תצא הכא לא תצא, ומקשה הגמ׳ הניחא למ״ד הכא לא תצא אבל למ״ד תצא מאי איכא למימר, ומתרצת הגמ׳ התם הולד ממזר הכא בולד כשר. ומקשה הגמ׳, הניחא לר״מ אלא לרבנן מאי איכא למימר. ורואים מפורש כשיטת רש״י שרב סובר כרבנן שתצא והולד כשר.

שיטת ר״ת ש׳זו דברי ר״מ׳ וכו׳ נאמר על היה במזרח וכתב במערב היה במערב וכתב במזרח, שע״ז אמר רב תצא והולד כשר. ושמואל דיבר על שלום מלכות. ונמצא שרב ושמואל לא חולקים כלל.

ולשיטת רש״י יש לבאר שהיה במזרח וכו׳ גם רבנן יודו שבזה הדין שהולד ממזר.

ובעצם קשה מאד על פי׳ ר״ת מהגמ׳ בהמגרש שהבאנו. והרשב״א מתרץ שאפשר לומר שהגמ׳ שם מדברת על היה במזרח וכתב במערב ומה שהיא אמרה ׳שלום מלכות׳ לישנא דרישא נקט.

שיטת הר״ן, ששמואל דיבר על שלום מלכות, ואם כתב לשם סנטר אז לר״מ דמחמיר טפי בשלום מלכות אומר שתצא והולד ממזר, אבל רבנן אומרים שאם כתב אפי׳ לשם סנטר שבעיר תינשא לכתחילה. אבל רב דיבר על מקרה שלא כתב כלום אפי׳ שלא לשם סנטר, שאז ר״מ אומר שהולד ממזר ורבנן אומרים תצא והולד כשר. והר״ן מוסיף שאולי לכן הביא הרי״ף רק את רב, אבל בימינו לא מקפידים על שלום מלכות.

דף פא.

נתנאל שפירא

אימתי גט פסול יש בו משום ריח הגט

במשנה (פא.) נחלקו ב״ש וב״ה בכתב גט לאשתו ונמלך ולא נתן לה, ב״ש סברי פסלה מן הכהונה דהוי ריח הגט, ב״ה סברי דאינו ריח הגט ומותרת לכהונה, ואפי׳ נתן לה גט עם תנאי ולא נתקיים התנאי אין בו משום ריח הגט.

ולכאו׳ קשה דהרי לרב ולשמואל (לעיל כד ע״ב) באופן שאדם כתב גט לאשתו ונמלך ובא בן עירו ורוצה לגרש בו אינו יכול לגרש בו, ואם גרש פסל את אשתו מן הכהונה משום ריח הגט. והרי ק״ו דאם במקום שנתן גט פסול לאשה בכל אופן יש בו משום ריח הגט, כ״ש כשנתן לה גט כשר [אע״פ שהוא עם תנאי, שיהיה בו משום ריח הגט].

ונראה דצ״ל דלב״ה יש כמה דרגות בריח הגט, דבר שהוא דומה ממש ל׳הרי את מגורשת ממני ואינך מותרת לכל אדם׳ זהו גט מדאורייתא, ושאר הדברים יש בהם ריח הגט מדרבנן שגזרו שמא יאמרו שהיה גט ויצא לעז על הבנים, ולכך אם הוא נתן גט לא לשמה אנשים שומעים שהיה גט ואינם בודקים לפרטים, אבל בגט עם תנאי כיון

שהתנאי הוא דבר חיצוני לגט זה מתפרסם, ואם לא קיימו את התנאי לא יסברו שהיה גט, ולכן דווקא בפסול לשמה נחשב ריח הגט, משא"כ אצלנו.

ועוד יש לומר, שבמקרה של 'מצאו בן עירו', הוא נותן לה **גט** פסול אבל אצלנו אם התנאי לא התקיים זה לא **גט**, ולכן אין בזה משום ריח הגט.

דף פא:

שלמה וינטרוב

טעם שצריך קיום בעדות כשרה

מבואר בגמ' (פא:) שגם אם התרנו קרוב ושני כשרים בגט מקושר זה רק קרוב אחד ולא שניים, דילמא כשיקיימו שלוש חתימות יקיימו שני קרובים שזה עדות פסולה.

והיה מקום לומר שגם שניים יהיו כשרים, כי אם בי"ד חושב שזה אמת וזה באמת אמת שהרי חתומים שניים כשרים, יהיה כשר גם בשניים, ובכל זאת הגמ' פסלה, וצריך להבין מדוע, שהרי זה לא עדות פסולה אלא קיום ע"פ עדות לא טובה, אבל באמת חתומים עוד שניים כשרים.

ובאמת תוס' בדף ד ע"א (ד"ה מודה ר"כ) כתבו שכל קיום 'אע"פ שהדבר אמת אין לעשות אלא בעדות כשר', וזה צריך ביאור.

ור' אלחנן מבאר שהוא דין פשוט, דהרי כמו שמשה ואהרון יבואו להעיד לא נקבל עדותם אע"פ שהדבר אמת כך גם כאן אע"פ שהדבר אמת אינו כשר. אבל באמת יש לחלק שזה שלא מקבלים את משה ואהרון כי לתורה יש כלל שעדים קרובים לא יכולים להעיד ובי"ד יודע את זה, אבל כשמקיימים שניים קרובים אינו דומה, שבי"ד חושב שזה כשר וזה באמת כשר, ואולי התורה פסלה את מי שבי"ד יודע שזה פסול.

ובאמת הש"ך נחלק על מש"כ הטור שאין להביא לבי"ד עדות פסולה והבי"ד חושבים שזה אמת וזה באמת אמת, והש"ך חולק על דין זה, וכתב שאין בעיה להטעות את בי"ד אם זה אמת.

ויש להעיר על הש"ך מהגמ' אצלינו (פא:) שמשמע מפורש שלהטעות את בי"ד אע"פ שזה אמת אסור, וכן מהגמ' שתוס' הביא לראיה.

דף פב:

שלום צבי כי טוב

ביאור קושית הגמ' עפ"י רעק"א

הגמ' (פב:) מסתפקת האם מח' רבנן ור"א זה רק לגבי גירושין, 'או דילמא ויצאה והיתה' וממילא נחלקו גם בקידושין.

נשאלת השאלה מה הכוונה דילמא ויצאה והיתה, הרי אין היקש

לחצאין, ואם יש היקש ויצאה והיתה זה לגבי כל הדברים ומה הסתפקה הגמ׳.

וצ״ל כמו שרעק״א מפרש, שמוכח שיש דברים שאין עליהם היקש, כמו שבכסף קידושין לא צריך לשמה, והחילוק הוא בין דברים שהם בעצם הדבר לבין דינים חיצוניים, וזה מה שהסתפקה הגמ׳ אצלינו האם זה מגוף הדבר או לא.