



א

בטאון ישיבת "ברכת-משה"

מעלה אדומים

חורף התשנ"ז

בני נפתלי

א

בטאון ישיבת "ברכת-משה"

מעלה אדומים

חורף התש"ח

ערך: יצחק שילת

בהוצאת ישיבת "ברכת משה" מעלה אדומים
ד.ג. בקעת יריחו

התוכן

בפתח החוברת

1. משנת "מי שמת והניח אשה בע"ח ויורשין" - הרב חיים סבתו
7. ביאור סוגית "העדים שאמרו אמנה היו דברינו" - הרב עזריה ברזון
21. בדין שליח קבלה - הרב דוד הנשקה
26. אמתלא - שלמה שפירא
28. הוציא עליו כתב ידו - רוני שוה
32. בסוגית תרי ותרי - ישראל פירש
38. מהלכות המועדים: א. בענין עירוב והוצאה ליוה"כ
43. ב. שיטת הבה"ג בזמן הדלקת נר חנוכה - יצחק שילת
46. מחלוקת הראשונים בענין גרירה בחטאות - עודד עירשי
51. סוכה העשויה ככבשן - חיים ברנר
55. בנית סוכה בחצר בית משותף - יוסף מונק

בפתח החוברת

עם היכנס שיבתנו, ישיבת "ברכת משה" מעלה-אדומים, לשנת ה"חזקה" שלה - השנה השלישית - עלה הרעיון של יצירת כלי ביטוי בכתב, בו יכונס מקצת מן המתחדש בבית מדרשנו.

דומה שהתועלת בהעלאת דברים על הכתב אינה רק תועלתם של הקוראים, אלא גם, לרבות, תועלתו של הכותב. פעמים שדברי תורה נקנים לאדם במשיכת הקולמוס: הכתיבה תובעת ממנו סדר ובהירות, ועמלה קובע את הדברים בלבו. וסימנר: "אמירה נעימה כתיבה - יהיבה" (שבת ק"ה).

בחוברת זו מפרי עמלם של רמים ותלמידים כאחד בשני ה"זמנים" האחרונים בישיבה. נושאים מגוונים: מסוגיות מסכתות כתובות וגיטין שנלמדו בעיון, ומעניני מועד שנלמדו בבקיאות. בעתיד ניתן בעז"ה מקום גם לנושאים בתנ"ך ובמחשבת ישראל, המהווים חלק חשוב מסדר לימודינו.

אנו מודים בהודמנות זו לכל המסייעים בפיתוח הישיבה. יהי נועם ה' עליהם ועלינו ומעשה ידינו יכונן.

הרב חיים סבתו

משנת "מי שמת והניח אשה בע"ח ויורשין" (כתובות פ"ד ע"א)

לשון המשנה: "מי שמת והניח אשה ובע"ח ויורשין, והיה לו פקדון או מלוה ביד אחרים, רבי טרפון אומר ינתנו לכושלו שבהן, רבי עקיבא אומר אין מרחמין בדין אלא ינתנו ליורשין; שכולן צריכין שבועה ואין היורשין צריכין שבועה. הניח פירות תלושין מן הקרקע כל הקודם בהן זכה בהן. זכתה אשה יותר מכתובתה ובע"ח יותר על חובו, המותר רבי טרפון אומר ינתנו לכושלו שבהן, רבי עקיבא אומר אין מרחמין בדין אלא ינתנו ליורשין, שכולם צריכין שבועה ואין היורשים צריכין שבועה."

פשט משנתנו קשה מאד, וצריך לבאר את דעת ר"ט ואת דעת ר"ע. בדעת ר"ט יש לבאר כיצד בע"ח גובה ממטלטלים הרי "מטלטלי דיתמי לבע"ח לא משתעבדי", וכיצד בע"ח ואשה תובעים מהלוה או מהנפקד של האב, והרי אין ביניהם כל חוב. כמו כן יש להבין את תוכן שני טעונו של רבי עקיבא ובמה נחלק על ר"ט (בהתאם להסבר שנסביר את שיטת ר"ט).

כתב הר"ף (כתובות כאן): "... ומאי שנא פקדון ומלוה משום דמטלטלי דיתמי לבע"ח לא משתעבדי והני כיון דלא אתי לרשות יורשים משתעבדי לבע"ח מדר' נתן. ..."

הרי"ף נזקק לדינו של ר' נתן לצורך הסבר משנתנו. ברור שלאור דינו של ר' נתן שהביא הר"ף יכול בעל-חובו של המת לבוא אל הלוה או אל הנפקד של המת ולגבות מנכסיהם מדין שעבודא דר' נתן, אבל הר"ף לא בא לפתור רק את שאלת זכות הגביה של בע"ח המת מהלוה ומהנפקד, אלא גם את בעיית הגביה ממלוה או מפקדון של היורשים על אף שמטלטלי דיתמי לא משתעבדי, ועל שאלה זו אפשר להבין את תשובת הר"ף בשני אופנים.

א. ניתן להבין שהרי"ף למד את דינו של ר' נתן בצורה מורחבת, דהיינו שאף אחר שמת אותו אדם שלוח מאחר והלוה לשני (וע"ר כ"י יצר ביניהם שעבוד) ממשיך השעבוד להתקיים ואם כן, נשארת אפשרות תביעה למלוה בנכסי השלישי אף לאחר מות מי שלוח ממנו. זו הבנה מחודשת בדברי ר' נתן, שברגע שנוצר שעבוד בין המלוה הראשון ללוה השני ע"י האדם האמצעי, עומד השעבוד בפני עצמו ואינו תלוי בשעבודים החלקיים שבין הראשון לשני ובין השני לשלישי. לפי הסבר זה המטלטלים אשר נמצאים ביד מי שלוח מן המת או ביד הנפקד שלו, משועבדים בשעבוד הגוף לבע"ח או לאשה, וממילא ברור שיכולים הם לגבות אותם ואין הוא יכול לעכב בעדם. על הבנה זו בדברי הר"ף קשה מהסיפא של המשנה, המדברת במקרה שאין לוח או נפקד אלא בפירות, ולא שייך שם שעבודא דר' נתן, וא"כ מאיזו סיבה תהיה זכות לבע"ח או אשה לגבות חובם, הרי "מטלטלי דיתמי לא משתעבדי".¹ מלבד קושי זה, עצם הסברא שדינו של ר' נתן קיים אף לאחר שמת "האמצעי" חדוש גדול הוא, שיש להביא לו קאיה.

לפי פירושו זה בר"ט אפשר לומר שר"ע חולק על החדוש בסברת ר' נתן שהשעבוד

(1) עיין שטמ"ק כאן שהביא ריב"ש שלמד את הר"ף שפסק בר"ט ברישא ובר"ע בסיפא, וזה תואם את ההבנה הזו שלרישא ולסיפא טעמים נפרדים.

בין הראשון לשלישי נשאר אף לאחר מיתה ה"אמצעי", ואם כן מובן שאין לבע"ח או לאשה שום זכות במטלטלים הללו והיורשים הם התובעים היחידים שזכאים לקבלם. ואפשר כמוכרן לומר שר' עקיבא חולק על כל דינו של ר' נתן, אך אין לכך כל הכרת אלא שעדיין יש לדייק בלשונו של ר' עקיבא: "ר"ע אומר אין מרחמין בדין אלא ינתנו ליורשין, שכולן צריכין שבועה ואין היורשין צריכין שבועה". שני הטענות המוזכרים פה בדברי ר"ע אינם מבטאים אף לא אחת משתי האפשרויות שהצענו בשטתו. והנה על הטעון הראשון של "אין מרחמין בדין" אפשר לומר שהוא לטעמו דר"ט. כלומר, אפילו היה מודה לו, אין סיבה לתת לכושל כי "אין מרחמין בדין"². אולם הטעון השני בא לכאורה לבטא את דעתו החולקת על ר' טרפון, אך מה הקשר בין טיעון זה: "שכולם צריכים שבועה ואין היורשים צריכים שבועה" לבין מחלוקתם בדבר דינו של ר' נתן. ואולי י"ל כד' הירושלמי "זו תורה וזו אינה תורה וכו", ע"ש.

ב. אם נרצה להבין את דינו של ר' נתן בהבנה הפשוטה, שאין שעבוד בין השלישי לראשון לאחר שמת השני, נזדקק עדיין לדינו של ר' נתן לפתרון בעית זכות העמידה של הבע"ח והאשה בפני הלוח או הנפקד. אולם, נצטרך לתת הסבר נוסף כדי לפתור את הבעיה הראשונה שהצגנו מ"מטלטלי דיתמי לא משתעבדי". אפשרות שניה להסבר דברי הרי"ף תתבסס על הבנה שונה בתפיסת ירושה ועל הבנה מחודשת בשעבוד מטלטלים, שיהיו להן השלכות חשובות לסוגיות שונות. אפשר לומר שאין היתומים יורשים באופן ישיר בעת מותו של האב את כל נכסיו בכל מקום שהם (וכאילו שהם לובשים את אדרת אביהם והופכים לבעלים במקומו). אלא שיש בשעת המיתה העברת בעלות מהאב ליתומים. ברי, שאין האב יכול לעשות מעשה כזה, שהרי מת, ו"היאך יכול אדם לתת אחר שמת ונקבר" (רשב"ם ב"ב, קל"ה, ע"ב), ולכן יש לומר שהתורה מקנה ליתומים בשעת המיתה את כל נכסיו האב. אולם כאן צריך שייתמלא תנאי מסוים, וזאת רואים במשנה המדכרת דוקא על נכסים הנמצאים אצל לוח, נפקד או ברה"ר. כלומר, נכסים שנמצאים במקומות אלו לא הועברו לרשות יורשים בעת מותו של האב. יתכן, שהחסרון במקומות אלו הוא שהיתומים לא תפסו את הנכסים. כלומר, התנאי שצריך כדי שהתורה תוכל להעביר נכסיו אב ליורשיו בעת מותו הוא שנכסים אלו יהיו תפוסים בידיהם, ולכן, כל נכס שנמצא בביתם הורש להם בעת מות אביהם. ואילו נכסים שהיו ברה"ר או אצל אדם אחר עדיין לא הורשו ליתומים. ויתכן שלא חסרון התפיסה הוא הבעיה בנכסים אלו, אלא "מקום שאינו ראוי לקנין", והתורה לא יכולה להקנות ליתומים את הנכסים במקום שמתנגד לקנין, ולכן כאשר הכסף נמצא ברשות לוח או נפקד או ברשות הרבים לא נכנסו נכסים אלו לרשות יורשים³.

מכל מקום לפי שתי האפשרויות הללו, נכסים אלו אינם ברשות יורשים, אלא ליורשים יש תביעה עליהם כיוורש שרוצה לזכות בנכסים שהיו שייכים לאביו בעת מותו. וכן כתב הרשב"א בתשובה (ח"ב, ת' רנ"ב) גבי גר שמת בלא בניס, שאם בעת מותו היו נכסיו ביד אחרים קנו אותם, ואין אשתו יכולה לגבות מהם כתובתה, ואם

(2) ועיין במבנה הלשוני של דבריו, שלא אמר את שני הטעמים ואח"כ ינתנו ליורשים, אלא הקדים הטעם של אין מרחמים ואח"כ ינתנו ליורשים שכולם וכו'.

(3) במחלקת הגמ' אם דוקא ברה"ר או אפילו סמטא צ"ל שר' יוחנן ור"ח סוברים כאפשרות הראשונה.

בזבזו ישראל נכסיו אחר שמת גובה מהם כתובתה. ומביא ראיה לשיטתו ממשנתנו, וז"ל: "... דמטלטלי דיתמי גופייהו אי לאו דירושה ממילא קא הוא ועם גמר מיתה קמו להן נכסי בחזקת יתמי היו כתובת אשה ובע"ח גובין מהם דתנן פרק הכותב מי שמת וכו'... דאלמא לר"ט כל שאינו ברשות היורשים ממש 4 בשעת מיתה כתובת אשה ובע"ח גובין מהם... ועוד כאן לא פליג עליה ר"ע אלא שהן זוכין ויורשין ממילא". רואים בבירור שהרשב"א תפס שירושה אינה ממילא (לשיטת ר"ט), אלא כל נכס שלא נמצא ברשות היורשים בעת המיתה אינו מורש להם ע"ן שיגיע לידם (ועיין מחנה אפרים הל' זכיה מהפקר ס' ה' באותו ענין במה שהקשה עליו). ועיין רשב"א קדושין דף ט"ו ע"א ד"ה "ואידך בעלמא" שמשמע שלא כפירוש הזה.

אולם גם אחר שהסברנו ירושה בצורה זו אין זה מסביר כיצד בע"ח ואשה יכולים לגבות ממטלטלים אלו, והרי מטלטלים לא משתעבדים לבע"ח. כידוע, שעבוד קרקעות הוא שעבוד נכסים, ומטלטלים גגבים מדין שעבוד הגוף. ויש לשאול מדוע לא חל שעבוד נכסים גם על מטלטלים. ופירושו הראשונים שעל קרקעות אדם סומך דעתו ואינו חושש שלא יוכל לגבות, מהם אולם מטלטלים שהם נידים אין אדם סומך דעתו עליהם, ולכן קרקע משועבדת ומטלטלים אינם משועבדים.

ובהערה באבני מלואים הלכות כתובות כתב, שמשמעות הסבר זה היא שאדם לא סומך דעתו על מטלטלים שיצליח להוציאם מרשות אחרים, משום שבנקל יכול להבריחם, אולם כל עוד לא נעשה צעד זה, כלומר כל עוד לא נכנסו לרשות אחרת, משתעבדים המטלטלים כמו הקרקעות. מכאן שהוא מבין שכל עוד הלוח לא מכר נכסיו יש שעבוד נכסים בין במקרקעין ובין במטלטלין, אלא שגבי מטלטלין כאשר הם עוברים ליד אחרים פקע מהם שעבודם. לפי זה, במקרה שאדם מת והניח יתומיה ויתומים אלה לא תפשו עדיין את הנכסים - הרי אלו נכסים שלא נכנסו לרשות אחרים, וממילא לא פקע מהם שעבוד עדיין.

ושו"ר בספר אמרי בינה דיני הלואה סימן ב' שכתב: "והא דכתב הרשב"א בקדושין דהא' דלא גבי בע"ח מטלטלי דיתמי אינו תורה דמדינא גבי אלא כונה אחרת לו בזה דודאי גם מטלטלין נכנסו בכלל השעבוד ומיניה דידיה גבי ומה"ט דעת הרשב"א דגם השתא יש דין קדימה לבע"ח מוקדם נגד מאוחר במטלטלין כמבואר, רק דסובר דזה מיניה דידיה אבל מיתומים כשמת נפקע השעבוד דשוב ליכא סמיכת דעת ע"ז כיון דיכולים להבריחן. וכן מבואר בתשובת הרשב"א (ח"ד סי' קנ"ב) וז"ל לפענ"ד לגבות מן היתומים אפילו שעבד מטלטלין בפירוש 'אעפ"י שלא כתב מטלטלי אג"ק גובה מן הדין אפילו מן המטלטלין וכשאמרו מטלטלי דיתמי לא משתעבדי לבע"ח לא אמרו אלא מפני שאין דעת המלוה סומכת עליהם לאחר מיתה הלוח לפי שהיורשים שלא קבלו טובה ממנו עשויים להבריחם מה שאין בהלוח עצמו מפני שקיבל טובה ממנו ועוד שלא יקראוהו לוח רשע ולא ישלם ואפילו היו המטלטלין ביד אחרים שאי אפשר להיתומים להבריחם כההיא דפ"ה הכותב וכו' ע"ש באורך. עכ"ל האמרי בינה. ונמצא א"כ שסברת הרשב"א בתשובת היא לשיטתו.

ובאותו סימן כתב: "ומ"מ פשט דברי הרמ"ה נראה דאף מיניה דידיה מטלטלין לאו בני שעבוד נינהו ולא אמרינן בהו האינן ערבין רק מטעם חיוב התורה לשלם מקרא והאיש אשר אתה נושה בן" עכ"ל. והוא כדברי מחנה אפרים שהבאנו לעיל.

(4) ומשמע קצת כאפשרות הראשונה.

כאשר משתמשים בשתי הכנות אלו ניתן לפתור את הקושי במשנה. שכן במקרה שלנו מדובר בנכסים מטלטלים שלא נכנסו עדיין לרשות אחרים, דהיינו במקרה זה: היורשים, וזאת משום שירושה אינה ממילא אלא רק אם קיים התנאי של מקום ראוי לקנין או תפישה. ור"ע חולק וסיכר שירושה היא ממילא ולכן נכסים אלו נכנסו לרשות אחרים, וממילא פקע מהם שעבודם ואין יכולים בעל החוב והאשה לגבותם. גם לפירוש זה נצטרך להסביר מדוע למרות שבע"ח או אשה יכולים לגבות מטלטלין אלו, אבדו היורשים את זכותם לגבות אותם בתור יורשים. וההסבר פשוט: לדעת ר"ט מעמדם של היורשים בנכסים אלו אינו כשל יורש, אלא כשל תובע את הירושה, וממילא לבע"ח ואשה יש שעבוד בנכסים אלו עוד מחיי האב, וודאי שהם יכולים לגבות אותם בלי שהיורשים יקבלו כלום. ע"פ הבנה זו מובנת היטב הסיפא, וכל המשנה מוסברת מאותו הטעם של נכסים שלא נכנסו לרשות יורשים (ושלא כפירוש הראשון לפיו צריך להסביר את הסיפא מטעם שונה), ואת דינו של ר' נתן למדנו בפשטות ללא כל חידוש נוסף (שהוכרחנו לחדש עפ"י הפירוש הראשון). אולם לפי הסבר זה קשה מדוע כאשר האשה תפסה יותר מוצאים מידה את המותר? והרי כאן לא שייך דינו של ר' נתן, ושעבוד המטלטלים כבר פקע. וצ"ל שאחר שנאמר הדין שינתנו לכושל, מוציאים בית דין מידה, כי זה שייך לכושל גם לפני שתפס (אבל כל זה במותר בלבד) ⁵. אמנם מתוס' בפסחים ל"א ע"א ד"ה "משתעבדנא" נראה שהם חולקים על פירוש זה. כמו כן קצת קשה לפירוש זה מדוע היורשים לא קנו בשעת מיתה את חוב אביהם, כי אמנם נכונות הסברות שאמרנו לגבי רכוש המופקד אצל אחר או נמצא ברה"ר, אבל בחוב אין לכאורה כל סיבה שלא יוקנה ליורשים בשעת מיתה. וכאן צריך להדחק ולומר שהתורה אינה מקנה חוב ליורשים אלא אם הכסף עצמו נמצא בתפיסתם.

דעת ר' עקיבא לפי פירוש זה בר"ט: הרשב"א הבין שר"ע חולק על הבנת ר"ט בירושה, וסובר שירושה באה ממילא, ואם כן, בעת מותו של האב יורשים יתומים את כל נכסי האב בכל מקום שהם ללא צורך במעשה כל שהוא, וכמו שהסברנו בהבנה הראשונה במשנה. ולפי זה אין ר"ע חולק על ההבנה בשעבוד מטלטלים, אלא שמאחר וירושה ממילא קא היא פקע שעבודם של מטלטלים אלו שכן נכנסו לרשות יורשים. ואפשר לפרש פירוש שני בדעת ר"ע, שהוא חולק על החדוש בשעבוד מטלטלים, וסובר שאין אפשרות לגבות מטלטלים אחר שיצאו מרשות בעליהם, שהרי פקע שעבוד הגוף, ואינו מסכים להנחה שהנחנו שיש שעבוד במטלטלים כמו בקרקע כל עוד לא נכנסו לרשות אחרים. מובן שלפי זה אין צורך לומר שר"ע סובר בירושה שהיא ממילא עוד י"ל כמו שר"ל לעיל שר"ע חולק על דינו של ר' נתן, אך זה רחוק מפשט דבריו, ואין כל צורך בכך לפירושנו זה. לפירוש זה מתורצת גם קושיא חזקה של רעק"א. רעק"א הקשה בחידושו לכתובות על ר' עקיבא, מדוע אומר "שכולם צריכים שבועה ואין היורשים צריכים שבועה", והרי כל הדיון במשנה הוא על נכסים שלא הגיעו לרשות יורשים, וא"כ לא חל עליהם הדין שהבא ליפרע מנכסי יתומים לא יפרע אלא בשבועה? ותירץ רעק"א שאין זו שבועה של פרעון נכסי יתומים, אלא שבועה של הבא לגבות שלא בפניו שצריך להשבע, וכאן הרי זה שלא בפני האב (שמת). אולם ע"פ מה שאמרנו לא קשה כלל קושיתו, שהרי אם ר"ע חולק וסובר שירושה ממילא, אם כן נכסים אלו שייכים בשעת מיתה ליורשים, ושייך לגביהם דין הבא ליפרע מנכסי יתומים וכו' ⁶.

⁵ עיין בית יעקב כאן וכן שו"ע אהע"ז ס' קב, ב.

⁶ ברור שלפי האפשרות הראשונה שהצבנו בדעת הר"ף אין מקום לקושיא רעק"א, ואין ספק שהבין כמו שהסברנו באפשרות השניה.

לגבי מקור הדין של "הבא ליפרע מנכסי יתומים לא יפרע אלא בשבועה" ישנה מחלוקת בראשונים. רש"י על המשנה בד"ה "שכולם צריכים שבועה" כתב: "... דתנן בפרקין הבא ליפרע מנכסי יתומים לא יפרע אלא בשבועה ...". יאמנם יש משנה בפרקנו (פ"ז ע"א) "הפוגמת כתובתה וכו' ולא תפרע אלא בשבועה" ע"ש. אלא שאין זה מקור טוב לדידנו, שכן זו משנה לגבי כתובת אשה "דשאני אלמנה דאית לה בתאי בי"ד וחשינן לצררי טפיל". וכן כתב התוס' בב"ב דף ה' ע"ב ד"ה "אע"ג". ואם נרצה לומר שכונת רש"י למה שכתוב באותו דף (פ"ז ע"א) בגמרא "... אבל מה אעשה שהרי אמרו חכמים הבא ליפרע מנכסי יתומים לא יפרע אלא בשבועה" – גם זה קשה, שכן רש"י כתב "דתנן בפרקין", ואולי אפשר להסביר עפ"י לשון שניה בגמ' שם שאין זו שמעתא של אמוראים אלא מתניתא ע"ש וברש"י! התוס' בב"ב דף ה' ע"ב בד"ה "אע"ג" כתב שמקורו של הדין הוא משנתנו וכן משנה נוספת בשבועות. ברור א"כ שתוס' הביא את משנתנו כשבועה של יתומים, ולא כהבנת רעק"א שזו שבועה של הגובה שלא בפניו.

באחרונים הובא דיון לגבי תפיסה של המטלטלים ע"י הצד שאינו כושל, ובשו"ע אהע"ז ס' ק"ב סעיף ב' הובאה מחלוקת אם תפסה האשה אם מוציאין מידה או לא. ואולם לפי מה שפירשנו ודאי שאם היורשים תפסו אין מוציאין מידם שכן כל המשנה מתבססת על העובדה שיש כאן נכסים שהיורשים לא תפסו ולכן אין הם בגדר "מטלטלי דיתמי", וברגע שהם יתפסו ע"י היתומים יהפכו לירושתם ואין גובים מהם (ועיין בית יעקב בחדושו כאן). כבר כתבנו שמתוס' בפסחים ל"א ע"א ד"ה "משתעבדנא" משמע שאינו סובר שיתכן שעבוד נכסים במטלטלים. ואולם מתוס' כתובות פ"ב ע"א ד"ה "לא" וכן בתוס' בבכורות דף נ"א ע"ב ד"ה "ולא" רואים בפירוש שהבין את משנתנו ללא דינו של ר' נתן כלל. וצ"ע כיצד למד תוס' את המשנה.

הפנ"י למד את משנתנו מדין מצוה שיש ליתומים לפרוע חוב אביהם. יתומים שירשו מטלטלים אינם משועבדים לבע"ח של אביהם, אולם יש עליהם מצוה לפרעם. ואף שעל מצוה זו אין כופין דרך כלל, סובר הפנ"י שבנכסים אלו שאינם ברשות יורשים בעת מותו של אביהם כופים על מצוה זו, והסבר זה דחוק.

- לסכום: ההסברים השונים למשנתנו (למעט האחרון) סובבים סביב שלשה דינים שונים: ירושה, שעבוד מטלטלים ושעבודא דר' נתן.
1. בירושה הצגנו שתי תפיסות:
 - א. ירושה עוברת ליורשים בעת מיתת היורש בכל מקום שנמצאים נכסיו.
 - ב. ירושה מעברת ליורשים ע"י העברת בעלות של הנכסים מהאב ליורשים (ע"י התורה), והעברת בעלות זו דורשת תנאי מסוים שחסר בנכסים בהם המשנה דנה.
 2. בשעבוד מטלטלים:
 - א. ההבנה הפשוטה שמטלטלים אינם משתעבדים שעבוד נכסים כמו קרקעות, אלא שבזמן שהאדם חי גובים ממטלטלים משום ערבות לשעבוד גוף, וזה פוקע בעת מותו.
 - ב. הבנה מחודשת בשעבוד מטלטלים היא ההבנה שיש שעבוד כמו בקרקע ושעבוד זה פוקע בעת העברת המטלטלים לבעלות אחרת אולם לפני שהועברו לבעלות אחרת לא פקע שעבוד זה ואפילו מת בעליו.

-
3. בשעבודא דר' נתן:
- א. בפשטות חידש ר' נתן את דינו רק כאשר שלשת האנשים הקשורים בשעבוד, חיים. אבל כאשר האמצעי מת פקע שעבודו של הראשון לשלישי.
- ב. הבנה מחודשת (שאינן לה מקור ללא משנתנו) שדין שעבודא דר' נתן נאמר אפילו אחר מיתת האמצעי.

“החדש הזה לכם ראש חדשים ראשון הוא לכם לחדשי השנה” –

שיהא נקרא ראשון לכו, כלומר ראשון לגאולתנו,
שנמנה החדשים לגאולתנו שיצאנו ממצרים.

(דרשת הרמב"ן לר"ה)

הרב עזריה ברזון

ביאור סוגית "העדים שאמרו אמנה היו דברינו" (כתובות י"ט):

א. העדים שאמרו אמנה היו דברינו

כתובות (י"ט): "אמר רב נחמן עדים שאמרו אמנה היו דברינו אין נאמנים מודעא היו דברינו אין נאמנים. מר בר רב אשן אמר אמנה היו דברינו אין נאמנים מודעא היו דברינו נאמנים מ"ט האל ניתן ליכתב והאי לא ניתן ליכתב." ופירשו התוס' בד"ה "אמר רב נחמן" שלדעת רב נחמן אין העדים נאמנים אף כשאין כתב ידם יוצא ממקום אחר, והקשו מדוע לא נאמינם במיגו, הרי היו יכולים לפסול שטר שאינו מקויים ע"י טענת מזוייף, ומצאנו כבר במשנה שעדים שאמרו אנוסים היינו וכו' ואין כתב ידם יוצא ממקום אחר, נאמנים משום מיגו, ואין לומר שרב נחמן סובר כר"מ החולק על משנתנו וסובר שאין נאמנים, דזה אינו, דטעמא דר"מ מפורש בגמ' משום שסובר רב הונא אמר רב דמודה בשטר שכתבו אין צריך לקיימו, ורב נחמן חולק בפירושו על רב הונא אמר רב. ע"ש בתוס' בתירוצם שחילקו בין מודעא ואמנה מצד אחד, לבין אנוסים היינו מצד שני, במודעא ואמנה העדים מודים שכתבת השטר היתה כדין, ושוב "לא אתי על פה ומרע לשטרא" (כך היא לשון הגמ' בב"ב מ"ט.). לעומת זאת, באנוסים היינו אין העדים מודים בכתבת השטר בכשרות, אלא אומרים שאין זה שטר כלל, רק כתיבה בעלמא, ולכן "לא שייך כאן לומר דלא אתי על פה ומרע לשטרא שהרי אינם מודים שהיה שטר". בסוף דבריהם הקשו התוס' מדוע רב נחמן סובר שלוה הטוען פרעתי נגד שטר שאינו מקויים נאמן, למרות שהלוה מודה בכשרות השטר. ותוס' אומרים "התם לא מרע לשטרא כלל".

היוצא מדברי התוס' הוא שלרב נחמן קיימות שלש הלכות שנאמרו בשטר שאינו מקויים: (א) טענת אנוסים היינו – שאין בה הודאה על כשרות השטר, נאמנת, דאין כאן "לא אתי על פה ומרע לשטרא"; (ב) טענת אמנה או מודעא היו דברינו – שיש בה הודאה על כשרות השטר, אינה נאמנת, משום ש"לא אתי על פה ומרע לשטרא"; (ג) טענתי פרעתי – למרות שיש בה הודאה על כשרות השטר, נאמנת, משום שגם במקרה זה (כמו באנוסים היינו) אין כאן "מרע לשטרא".

נראה שניתן להבין את חילוקם של התוס' בין אמנה ומודעא לבין אנוסים היינו לאור דבריהם לעיל, דף י"ח: ד"ה "הרי אלו נאמנים". תוס' הקשו על הדין של אנוסים היינו מהברייתא המובאת בדף י"ט: האומרת ששני עדים שהעידו על שטר מקויים שהעדים החתומים בו היו אנוסים, אינם נאמנים, והויין תרי ותרי. ולפי"ז אין נאמין לעדים שאומרים כתי"י הוא זה אבל אנוסים היינו, הרי השטר מכחישם ויש בו עדות שלא היו אנוסים וא"כ הוי מגו במקום עדים. ותירצו התוס' "וז"ל כיון דהצריכו חכמים קיום הכא לא חשיב כלל קיום מה שאומרים כתב ידינו הוא זה כיון דאינהו גופייהו אמרי תוך כדי דבור קטנים או אנוסים היינו". והגר"ח ז"ל, בפ"ב מהלכות גירושין ה"ג, מבאר דברי התוס' כך: זה שהשטר מכחיש את העדים, היינו בשטר מקויים, ובמשנה הרי השטר איננו מקויים, ולכן אין בו דין של עדות. אין להחשיב את דברי העדים "כתב ידינו הוא זה" כקיום השטר, משום שעדות זו אינה מכשירה את השטר. אדרבה, הרי העדים אומרים שאין זה שטר כלל! קיום שטר על ידי עדות אפשרי רק אם העדות מכשירה את השטר, ולא בעדות הפוסלת אותו. לפי סברה זאת אין כאן שטר המכחיש את הגדת העדים, וא"כ יש להאמינם ללא

מיגו. דין המיגו בא רק כדי לקבוע שעדות זו בשלימותה היא עדות הפוסלת את השטר.

לאור דברים אלו ניתן להבין את ביאורם של התוס' בשיטת רב נחמן באמנה ומודעא. במקרים אלו ישנו קיום שטר על ידי הודאתם ש"כתב ידינו הוא זה", משום שהעדים מודים בכשרות השטר. אין בעדותם שאמנה היו דברינו או מודעא היו דברינו הכחשה כלשהי לעובדת כשרות גוף השטר. ברגע שישנה עדות המכשירה און גוף השטר, השטר מקויים, ומהוה עדות על החוב הכתוב בו, ואין להאמין לעדים המעידים נגד שטר מקויים; אין כאן אפילו תרי ותרי כשהם מוכחשים ע"י השטר שלהם משום ש"כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד". וזהו הפירוש ב"לא אתי על פה ומרע לשטרא", משום שהשטר הוא מקויים על פי דבריהם ואין בהם כח להכחישו. כל זה אינו דומה לאנוסים היינו במקרה שהעדים באים לפסול את הגוף השטר, וממילא אין עדות לקיים את השטר, ובשטר שאינו מקויים לא אמרינן "לא אתי על פה ומרע לשטרא". מדברי מר בר רב אשי יש ללמוד שהוא חולק על סברה זו "דלא אתי על פה ומרע לשטרא". כל הדין בנאמנותם של העדים שאמרו "אמנה" או "מודעא" הוא בתחום אחר, דהיינו בדין של "אין אדם משים עצמו רשע". לדעת מר בר רב אשי אין להאמין לעדותם של אמנה, לא משום שעדות זו מוכחשת ע"י השטר אלא משום "דלא ניתן ליכתב", וכשהם אומרים שכתבו שטר אמנה הם מרשיעים את עצמם ולכן אין לבי"ד לקבל עדות זו. המעידים מודעא היו דברינו, שאין כאן הרשעת עצמם, נאמנים, למרות שיש בעדותם הודאה על כשרות השטר. יש לעיין במה נחלקו ר"ב ומר בר ר"א. נראה שניתן להגדיר מחלוקת זו לאור כמה יסודות בהלכות שטרות.

ב. "עדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בב"ד"

מימרא קצרה זו של ר"ל מכריזה על ייחודו המשונה של שטר. שטר שעדים חתומים בו נחשב כעדות שנתקבלה בב"ד. חידוש זה הוא חידוש עצום; עדות בבית דין עוברת תהליך מסובך שכולל הגדה, הרישה וחקירה, וקבלה. עדות השטר מקיפה תהליך זה כולו. עדות שבשטר כשירה מפני שהיא שטר. כך דינו ותוקפו של שטר. כשנעיין ביסוד דינו של ר"ל, נראה שניתן לחלקו לשתי הלכות נפרדות. (א) השטר מעיד על עצמו שהוא כשר כ"חפצא" של שטר: מזה יוצא שכל מה שנחוץ להתהוות של שטר נעשה בהתאם לדרישות ההלכתיות של עשיית שטר. הדין של כשרות שטר מבוסס על ההנחה שנייר זה איננו "חספא בעלמא", אלא דין שטר יש לו, והוא ראוי להמסך לידו של בעליו כדי להוות עדות בכתב על מה שכתוב בו. נדמה שקיימים חמשה תנאים המתייחסים ליצירת "חפצא" של שטר: שיהיה (א) מישמתחייב (ב) ושני עדים, (ג) וכולם ראויים למעמדם, זאת אומרת שהמתחייב צ"ל בר-דעת ולא חשו"ו, ושהעדים הם כשרים ולא פסולים או אנוסים; (ד) שהמתחייב יצוה לעדים לכתוב לו שטר¹; (ה) כתיבת וחתימת השטר תהיה ע"י העדים.

(1) בדין כתיבת השטר על פי צווי המתחייב עיין במאירי לגיטין דף כ"ט. המחלק בין גיטין לשאר שטרות. בגיטין אם הגט נכתב ע"י שלוחו של שליח הבעל הוא פסול למ"ד מיל לא מימטרין לשליח, ואילו בשטרי ממון אם החזירו השטר ליד הנותן, והוא מסר את השטר למקבל, השטר הוא כשר. חילוקו מובן, דבגט יש הלכה של כתיבה לשמה, ואם הגט נכתב שלא ע"י צווי הבעל הכתיבה היא פסולה, ושוב אי אפשר לגרש בגט זה.

בנוגע לעיקר הדין של דעת המתחייב, עיין בדברי ר"י בתוס' כתובות כ: שכתובת עדות שלא מדעת הלוח אינה נחשבת לשטר. משמע שתוס' בתחילת הדיבור הניחו שכתובה שלא מדעת המתחייב ("אגרת") יש בה דין שטר. שמעתי מרבינו הגר"ד סולובייצ'יק נר"ו שברור ששטר קניין שלא נכתב מדעת המתחייב אינו כלום. ודברי התוס' נאמרו בשטר ראייה, ואכמ"ל.

ההלכה של ר"ל - "כחקרה" - אומרת שהשטר הוא כשר, וכל הנחוץ לעשיית שטר נעשה כדת וכדין. דוגמה ליסוד זה ניתן להביא מהברייתא בכתובות דף י"ט סוף ע"ב. הברייתא פוסקת ששני עדים המעידים על שטר מקויים שעדי השטר היו אנוסים או קטינים או פסולים, אינם נאמנים, וכפי שהגמ' מפרשת: "תרי ותרי ביניהו". ויש לתמוה, הרי העדים אינם מכחישים את העובדה שעדי השטר חתמו אלא הם מספרים על משהו מחוץ לחתימה. א"כ היכן היא העדות שמכחישתם ואומרת שחתמו בכשרות שלא באונס וכו'? אלא זה דינו של שטר, שטר מעיד על הכרוך בכשרות הכשרו בשטר. (ב) השטר לאחר שנמסר מידו של המתחייב לידו של בעל השטר (המלוה, הקונה המקבל וכו'), מעיד על כל מה שכתוב בו, למרות שהעדים לא ראו את המעשה הכתוב בשטר. נביא שתי דוגמאות:

(1) המשנה בב"ב קס"ז: אומרת: "כותבין שטר ללוה אע"פ שאין המלוה עמו" לפי דברי המשנה, ברור שעדים כותבים שטר שהוא כשר מבלי לראות את עצם מתן המעות. נשאלת השאלה, איך השטר יכול להיות עדות על ההלוואה אם העדים שכתבו את השטר לא ראו את ההלוואה? התשובה היא: כך דינו של שטר! מה שנחוץ מצד העדים הוא רק לקיים תנאי ודני הכשר שטר. לאחר שחתמו את השטר, השטר הוא שטר, וע"י מסירתו ליד המלוה הוא מעיד על ההלוואה. ואם המלוה יוציא את השטר כנגד הלוה, אין הלוה נאמן לומר שהמלוה גזל את השטר או מצא אותו; משום שעצם תפיסת השטר ביד המלוה מעניקה לשטר תוקף של שטר, שהוא עדות על ההלוואה.

(2) הגמ' בגיטין ל"ו: אומרת שלדעת ר"א שעדי מסירה כרתי, תקנו חכמים להחתים עדי חתימה משום שאם ימותו עדי מסירה או ילכו למדינת הים נובל להתיר את האשה להינשא על סמך עדי חתימה. והדבר תמוה, הרי עדי החתימה לא ראו את מסירת הגט, ואיך אפשר להחשיבם כעדים על המסירה? תוס' בדף ד'. כתבו "דמסתמא בהכשר נעשה". ברור שגדר ה"מסתמא" הזה הוא גדר של עדות, כפי אין להתיר אשת איש ללא עדות. א"כ היכן העדות? גם כאן התשובה היא: שטר! השטר בידי האשה מעיד על מעשה המסירה והכשרו. זהו תוקפו של שטר 2.

ג. קיום שטרות

מדן תורה, עדות שטר היא כעדות שנחקרה בב"ד, ברגע שהשטר נכתב ונמסר, ושוב אין לפקפק בכשרותה. בהקשר זה סוגית העדים שאמרו אנוסים היינו, אמנה היו דברינו וכו' אינה מובנת כלל. הרי עדות השטר שלימה, ואין לעדים החתומים בשטר (2) מתוך עיון בכמה סוגיות ניתן לעמוד על כך שתוקף עדותו של שטר רחב יותר; השטר מעיד אף על דברים שאינם כתובים בגוף השטר. עיין בהשגות הראב"ד בפ"ג מה"ל אישות הט"ו, ודברי ר' חיים ז"ל על הלכות גירושין פ"ו, ה"ט. לשיטת הראב"ד בשליח להולכת גט, בעיני עדות על היותו שלח, אלא דע"י סברת "גיטו מוכיח עליו" נחשב כאילו יש עדות על מנוי השליח. מצאנו סברה זו "שהכתב מוכיח" (משנה, גיטין כג:). בנוגע לאשה המביאה את גיטה. אמנם הבל גדול הוא בין תפיסת הגט בידה של האשה, לבין תפיסתו ביד שלוחו של הבעל. האשה מוזכרת בתוך ספור הדברים שבגט, ולכן הגט מגיד ומעיד על גירושיה. מאידך גיסא, אין שם השליח מוזכר בגופו של הגט, ואיך הגט מעיד עליו לשיטת הראב"ד ודאי שהגדרת עדות השטר היא רחבה יותר, עדים החתומים על גט מעידים שזה שתופס את הגט הוא השליח. כן יש לעיין בסוגיית אותיות נקנות במסירה (ב"ב ע"ו). שמעתי בשם רבינו הגרי"ד סולוביצ'יק נר"ו שהלכה זו היא הלכה בהלכות הגדת שטרות. שטר מעיד עדות לקונה בזמן שהוא בעל השטר. שהרי שמו נזכר בגוף השטר; אם מסר הקונה את השטר לשלישי משתנית הגדת השטר להיות כלפי הקונה החדש שהרי הוא התופס את השטר. וזאת למרות ששמו של קונה זה אינו מוזכר בגוף השטר. רבינו הגרי"ד נר"ו אמר שדין זה של עדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותם בב"ד פירושו שהשטר בתפיסתו מעיד על כל מה שנוגע להכשרו וקיומו של שטר זה שעליו חתמו העדים. ולכן השטר מעיד לטובת השליח התופסו או הלוקח החדש התופסו למרות שאינם מוזכרים בתוך הגט משום שעדותם זו נחוצה כדי שהשטר יהיה כשר ובר תוקף.

זכות להעיד עדות כלשהי הנוגעת לשטר, שהרי כלל הוא בעדות: "כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד". קבלת עדותם כלפי השטר אפשרית רק לאחר שחכמים הצריכו קיום ואמרו שאין עדות השטר גמורה כל עוד שהשטר אינו מקויים. כשחכמים חדשו את דין קיום שטרות, חל שינוי מהותי בנוגע לשטרות: אין לשטר שאינו מקויים דין של "כחקה" והשטר חשוף לטענות נגד כשרותו. חכמים דורשים קבלת עדות נוספת בכדי שתחול על השטר דין "כחקה".

יש להסתפק בדין זה שחכמים דחו את דין "כחקה" של שטרות, האם עשו זאת בנוגע לשתי ההלכות (האמורות לעיל) הכלולות ב"כחקה", או רק בנוגע להלכה הראשונה? כשעדים מעידים על שטר שהוא נכתב כהלכתו ואין לפקפק על כשרותו, ניתן לקיים את השטר על פי עדותם. מה אם אותם עדים המעידים על כשרותו של השטר כ"חפצא" של שטר (קרי: השטר הוכשר כדת וכדין) אומרים שאין לשטר זה תוקף להעיד על הלואה מסויימת זאת שעליה אנו דנים? שאלה זו מתעוררת בנוגע לעדים שאמרו כת"י הוא זה אבל אמנה היו דברינו. אין בעדות זאת הכחשה כלשהי לעובדת כשרות השטר בתור "חפצא" של שטר. אין שום פסול בגופו של השטר; העדים מודים שהשטר כשר ללות בו מכאן ולהבא. העדות שלהם רק מבטלת את כוחו של השטר להעיד על הלואה זו. נראה שרב נחמן ומר בר ר"א נחלקו בנוגע לשאלה זו. ר"נ סובר שחכמים דרשו קיום שטרות רק ביחס לזין הראשון של "כחקה". חכמים לא הסתמכו על כוחו של שטר להעיד על כשרותו כשטר, כלומר שכל התנאים הדרושים להכשר השטר נתקיימו בשטר זה. אך בדין השני של שטר – כוחו של שטר להעיד על המעשה – לעולם לא נגעו. לדעת רב נחמן, כשעדים אומרים כת"י הוא זה אבל אמנה היו דברינו, מתקיים השטר על פיהם, מכיון שהם מודים בכשרות השטר כ"חפצא" של שטר, ושוב אין להסתפק על עדות השטר הכתובה בו. ממילא, חזר דינו של שטר זה להיות כדינו של שטר מהתורה, ואין לעדים שום זכות להעיד ולהכחיש את השטר. זהו כללו של ר"נ ש"לא אתי על פה ומרעי לשטרא". מר בר ר"א החולק על ר"נ סובר שע"י הדין של קיום שטרות חכמים הפשיטו מהשטר את כל כוחותיו. אי אפשר לקיים את השטר על פי דבריהם של אלו האומרים שאין עדות של הלואה בשטר זה הנמסר שלא ע"מ לקבל מעות. אין אפשרות לקיים שטר ע"י עדות השוללת את כוחו של השטר להעיד עדות על הלואה זו. שטר שאינו מקויים חשוף גם לחששות מעין אמנה המבטלות את כוחו להעיד על הלואה הכתובה בו.

לתוספת ביאור, המחלוקת היא בהבנת עדות לקיום שטר. לדעת ר"נ, בל"ד צריכים לקבל עדות על שטר ולא עדות על מעשה הכתוב בו. בל"ד מקבלים את אמירת העדים הנוגעת לשטר, אך אינם מקבלים עדות על עצם המעשה. בכת"י הוא זה אבל אמנה היו דברינו ישנן שתי חלופות עדות: (א) עדות על השטר; (ב) עדות על מעשה ההלואה. בנוגע לעדות על השטר יש קבלת עדות מצד הדין של קיום שטרות. בנוגע לעדות על המעשה, אין בל"ד מקבלים עדותם כלל, שהרי העידו כבר על המעשה כשחתמו על השטר. אין זה דומה לעדות של "פלונני רבעני לרצונני" שלדעת ר' יוסף (סנהדרין ט:); כיון שעדותו על עצמו שנרבע לרצונו פסולה, גם עדותו על הרובע פסולה. בסוגיא בסנהדרין ישנה עדות אחת על מעשה רביעה, ואם בטלה עדות זו במקצתה, בטלה העדות כולה. משא"כ בסוגיתנו העדים מגידים שתי הגדות שונות על שני מעשים שונים: (א) מעשה עשיית השטר; (ב) מעשה ההלואה. לדעת ר"נ, כשחכמים אמרו שלהכשיר שטר יש צורך בקבלת עדות נוספת, הם דרשו קבלת עדות רק על עשיית השטר. בנוגע למעשה הכתוב בשטר הרי עדות השטר על המעשה

לעולם היא עדות כשירה, רק שיש צורך לאשר את עשיית השטר כדי להפעילו. ברגע שאישור זה קיים, השטר כשר לגבות בו, ותוספת העדות של העדים שהשטר הוא "אמנה" מוכחשת ע"י השטר, ואין לקבלה בכ"ד.

מר בר ר"א סובר שחכמים הפקיעו את דין "כחקרה" לגמרי, והצריכו עדות נוספת המאשרת את המעשה; אלא שהם אמרו שעדות על השטר היא עדות על המעשה. זהו דין בקבלת בי"ד, שבי"ד מקבלים את העדות על השטר בתורת עדות על המעשה הכתוב בו. עדים שאמרו אמנה היו דברינו הרי עדותם מכחישה את המעשה הכתוב בשטר, ומכיון שאין הלכה של "כחקרה" בשטר זה, עדותם מתקבלת, והשטר נפסל. יש לציין שדין המשנה "עדים שאמרו כת"י הוא זה אבל אנוסים היינו נאמנים" לא מהוה בעיה לשיטתו של רב נחמן. עדים שאומרים שחתמו בעל כרחם אינם מודים בכשרותו של השטר. אדרבה, הם מעידים שכתבת השטר היתה בפסול, וחסר בו תנאי מתנאי הכשרו כשטר. ברור א"כ שאי אפשר לקיים את השטר על פי עדותם. כמו כן, עדים שאמרו כתב ידינו הוא זה אבל המתחייב היה קטן בשעה שצוה לכתוב את השטר, יש להאמינם גם לדעת ר"נ, משום שהם מעידים שהשטר נכתב בפסול. אם כן, יש מקום לבטל את עדותם מדין "אין אדם משימ עצמו רשע", וע' בחו"מ, סוף סימן מ"ו.

ניתן לעמוד על כך שישנה נפ"מ נוספת בין רב נחמן למר בר ר"א, והיא במקרה שהלוח מודה בשטר שכתבו אך טוען שהשטר הוא שטר אמנה. לרב נחמן הלוח אינו נאמן, מפני שאפשר לקיים את השטר על פי הודאתו בכשרות השטר, והשטר מכחיש את טענתו שלא היתה הלואה. למר בר ר"א הלוח נאמן, משום שאין לקיים שטר על פי דבריו של הלוח המכחישים את כוחו של השטר להעיד על מעשה ההלואה הכתוב בו.

יש להסתפק במקרה אחר, כאשר הלוח טוען שכתב את השטר אך לא מסר אותו, השטר נפל ממנו, ומעולם לא לוח. לדעת מר בר ר"א ברור שהלוח נאמן, משום שאין בדבריו המכחישים את עדות השטר קיום השטר. הספק הוא לשיטת רב נחמן. הבדל אחד קיים בין טענה זו לטענת "אמנה". במקרה שלנו אין הלוח מודה במסירת השטר ליד המלוה; באמנה נוסף על כך שהלוח כתב את השטר, הוא גם מסר אותו למלוה; האם הבדל זה הוא משמעותי?

ד. שני פירושים בשיטת רב נחמן

אם נשוה את דברי ר"י בעל התוס' כפי שהם מובאים בכתובות (י"ט:) לדבריו המובאים בב"ב (מ"ח:) ד"ה אמר רב נחמן, נראה שניתן לעמוד על שתי הבנות בשיטת רב נחמן. תוס' בכתובות, כאשר הוא מפרש את טעמו של ר"נ, הוא מחלק את הדברים לשני חלקים. בתחילת הדיבור ה"י מתייחס למודעה: "היינו טעמא דמודעה הואיל ומודים שהשטר נכתב ונמסר כהלכתו שוב לא אתי על פה ומרע לשטרא". לקראת סוף דבריו תוס' מתייחס לאמנה: "ואמכה נמי נראה דהיינו טעמא הלא מהימני לרב נחמן הלא מרעי לשטרא הואיל ומודים שהשטר נכתב כדין מדעת הלוח". בנוגע למודעה גם הכתיבה וגם המסירה היו בכשרות, ואילו באמנה רק הכתיבה היתה בכשרות, ובכל זאת "לא מרעי לשטרא". לעומת זאת, תוס' בב"ב כוללים את שני המקרים יחד באמנם: "דהיינו טעמא במודעה ואמנה לר"נ הואיל ואמר שהשטר נכתב ונמסר כהלכתו שוב לא אתי על פה ומרע לשטרא". גם שטר אמנה נמסר כהלכתו. נראה שתוס' בכתובות הבינו שלדעת ר"נ כל שהודו העדים בכשרות כתיבת

השטר ודינו כ"חפצא" של שטר, אף שהעדים מכחישים את מסירת השטר למלוה לשם התחייבות, בכל זאת השטר מקויים על פיהם, ושוב "לא אתי ע"פ ומרע לשטרא". אין מסירת השטר חשובה לדין קיום השטר. משום שדין קיום מתייחס להכשר השטר ולא למסירת השטר.

אך לפי הבנת התוס' בב"ב בדעת ר"נ, עדות על כתיבת השטר והכשרו איננה מספיקה לחלות קיום השטר. כל עוד שהשטר לא נמסר כהלכתו אין הוא שטר. משום כך הוזקקו תוס' בב"ב לומר שלר"נ גם שטר אמנה נמסר כהלכתו. אמנם מסירה זו לא היתה לשם הלואה, מ"מ כל מעשה מסירה מרצונו של המתחייב הוא מעשה מסירה לענין השלמת השם שטר. עצם העובדה שהלוה מזין את המלוה בראייה כנגדו היא גופא המסירה המשלימה את עדותו של השטר.

לתוספת ביאור במחלוקת זו בגדר מסירת השטר יש לעיין בדין שטרי קנין הצריכים דעת מקנה במסירת השטר ללוקח. האם דעה זו נצרכת מחמת גדר הלכות שטרות או פשוט, מחמת דעת-מקנה הכללית של כל הקנינים? וכך יש להקור בשטר מלוה, שהשעבודים בקרקעותיו של הלוה חלים ע"י מסירת השטר, האם דעתו של הלוה במסירת השטר היא הלכה בחלות השעבודים או גם בחלות השטר?

אם נבין שדעת-מקנה בשטר היא הלכה של דעת בשטרות, יש לומר שהשטר כשטר נשלם ע"י מסירתו. דוגמה לסברה זאת ניתן להביא משיטת ר"א שעדי-מסירה כותי. בנוגע למסירת שטר שאין בו עדי חתימה, בפני עדי מסירה, אין ספק שעצם המסירה יוצרת את חלות השטר. מסתבר שצריך דעת של שטרות כדי שהמסירה תפעול בגוף השטר. ושמעתי בשם רבינו הגר"ד סולובייצ'יק נר"ו שעל פי חקירה זו יש להבין את שאלת הגמ' בגיטין (דף ל"ב:) אם אפשרי ביטול הגט ע"י הבעל לאחר כתיבתו קודם מסירתו (עיין ברמב"ם, פ"ו מהל' גירושין הכ"א, שפסק שיתכן ביטול הגט בין כתיבתו לנתינתו). אם מסירת השטר היא הלכה אך ורק מצד יצירת חלות הגירושין, "ונתן בידה", והשטר הוא שטר ברגע שנכתב, אין הבעל יכול לבטל את השטר. אך אם המסירה היא גם הלכה בהלכות חלות הגט והיא נחשבת כחלק מהכשר הגט, הבעל יכול לבטלו כל עוד לא נמסר שהרי עדיין לא חלה בו חלות גמורה של שטר. לפי זה יש להסביר שתוס' בכתובות הבינו ששטר הוא שטר לאחר כתיבתו אף טרם מסירתו. ובעדים שאמרו אמנה היו דברינו למרות שאין בעדותם הודאה על מסירתה לשם השתעבודות, בכל זאת ישנה הודאה על כתיבת השטר וממילא השטר הוא שטר. לעומת זאת, תוס' בב"ב סבורים שמסירת השטר היא חלק מהכשר השטר, אבל כל מסירה מדעתו של הלוה, המאפשרת למלוה להוציא שטר כנגדו, היא מסירה המשלימה ומכשירה את השטר לכן, ב"אמנה" יש הודאה שהשטר הוא שטר.

הנפ"מ בין שני הסבריו התוס' היא בלוח הטוען שהשטר נפל ממנו. לפי תוס' בכתובות אין הלוח נאמן. שהרי הוא מודה בכתיבת השטר והכשרו, ויש בהודאה זו קיום השטר. לפי תוס' בב"ב הלוח נאמן, משום שאינו מודה בהכשר השטר. כאשר הלוח טוען שהשטר לא נמסר כלל הוא אומר שחסר בעצם הכשרו של השטר.

נראה שעל פי היסוד הנ"ל ניתן להבין את מחלוקת התוס' ר"ד ורש"י (כתובות י"ט). בפירושו של המושג שטר אמנה. ז"ל התוס' ר"ד: "פ"י המורה שטר אמנה שלא לזה כלום אלא כתבו ומסרו למלוה שאם יצטרך ללוות ילוהו והאמינו שלא יתבענו אא"כ מלוהו. ואינו נ"ל דמשמע מפירושו שהעדים נתנוהו ללוה והוא נתנו למלוה וא"כ אמאי קרי ל"י לקמן עולה ולא מהימני עדים בזה והתנן כותבין שטר ללוה אע"פ שאין מלוה עמו. . . וכו' אלא ודאי שטר אמנה הוא שלא נעשה מתחלה ללוות

בו אלא הלוה עשאו כדי להראות עצמו לעולם שאינו עשוי. . . ושטר אמנה כזה ודאי הוא עולה שלא נעשה בשביל הלוואה ואין העדים רשאים לחתום בו. רש"י הבין שמסירת השטר היא חלק מהכשר השטר; למרות שהמשנה פוטרת את העדים מלראות את מסירת השטר היינו משום שאפשר להניח שהשטר נמסר עם דעת המתחייב ולשם עשיית שטר. במקרה ששטר נכתב על מנת להמסר ללא דעת מקנה או דעת מתחייב אסור לעדים לכתוב שטר זה, משום שידוע שיחסר פרט נחוץ להכשר השטר. תוס' ר"ד סובר שאין לעדים שום ענין במסירת השטר, אלא בהכשר גוף השטר. דיינו כתיבתו. אבל כתיבת השטר היא פעולת הגדת עדות על המעשה הכתוב בשטר. אם הלוה מתחילה אינו מתכוין ללוות בשטר כתיבת השטר היא כעדות שקר, ואסור לעדים לכתוב שטר כזה.

ה. הגדרה נוספת בקיום שטרות

עד כה התייחסנו לשלש אפשרויות בהגדרת קיום שטרות ע"י עדים:

- (א) השטר מתקיים ברגע שהעדים מעידים על כך שגוף השטר הוכשר כדין;
- (ב) השטר מתקיים כשהעדים מעידים שהשטר הוכשר כדין ונמסר כדין;
- (ג) אין השטר מתקיים עד שהעדים יעידו שהשטר כשר להעיד על הלוואה זו שעליה אנו דנים. אפשר לעמוד על אפשרות רביעית, והיא שהשטר מתקיים ברגע שהעדים אומרים "כת"י הוא זה". במילים אחרות, חכמים הצריכו קיום רק בנוגע לחשש זיוף. אם יתברר ששמות העדים המוזכרים בשטר מתאימים לעדים שחתמו בשטר, אין להוסיף לבדוק כשרותו של שטר זה. השטר מקויים, והעדות שבו "כנחקרה בב"ד". שיטה זו יש בה הרבה מן ההגיון: הרי מצאנו קיום שטרות על ידי השוואת החתימות לשטרות אחרים שהוחזקו בב"ד. בסוג קיום כזה אין בירור של ב"ד יותר מקביעת עובדת חתימת העדים. לא נתגלו שום פרטים נוספים בנוגע לשטר, ובכל זאת השטר מקויים, ושוב "לא אתי על פה ומרע לשטרא". מדוע לא יהיה דין קיומו שע"י עדים כדין קיומו ע"י השוואה לשטר אחר?

כשתמצי לומר שיטה זו היא שיטת ר"מ החולקת על דין משנתנו בעדים שאמרו כת"י הוא זה אבל אנוסים היינו. לדעת ר"מ אין העדים נאמנים, והסוגיא (י"ט.) מוסרת ש"טעמא דר"מ כדרב הונא א"ר דא"ר הונא אמר רב מודה בשטר שכתבו אין צריך לקיימו", "מודה בשטר שכתבו" פירושן שיש הודאה על פעולת הכתיבה ע"י העדים המוזכרים בתוך השטר. זאת ולא יותר. לר"מ הודאה זו יוצרת חלות קיום על השטר, וכנגד שטר מקויים אין להאמין לטענות ולעדויות כלשהן.³

3 יש להעיר, לדעת ר' יוסף בסנהדרין (ט): שאם יש פסול בחלק מההגדה אין מקבלים את ההגדה כלל, אין אפשר לקיים את השטר ע"י עדים שאומרים אנוסים היינו, הרי אם לא נקבל את הגדתם של עובדת היוהם אנוסים אין נקבל עדותם להכשיר את השטר לפי דברינו שלדעת ר"מ הדין של קיום הוא רק כלפי עצם החתימות, אין זו קושיא: כשב"ד מקבלים עדות של קיום הם מקבלים עדות רק על כתב ידו של העד. ממילא כל תוספת עדות היא עדות נפרדת, חלות עדות אחרת, אבל העדות הראשונה על כת"י היא כשרה בשלימותה. מדברי התוס' (י"ט: ד"ה אמר ר"נ) משמע שהיינו שר"נ הסכים לדעת חכמים במשנה, שב"אנוסים היינו" העדים נאמנים. הבחנה זו טעונה הוכחה לכאורה. הית מקום. לומר שר"נ סובר בדעת ר"מ שכל הודאה על אי-זיופו של השטר מהווה קיום, ולא אתי על פה ומרע ליה לשטרא. משיטת ר"נ שלוה נאמן לומר פרעתי במגו דמוזייה למרות שהוא מודה בכתיבת השטר, אין הוכחה כלל. הרי זה פשוט שלוה הטוען פרעתי אין חסרון בקיום השטר, שהרי גם לפי דבריו של הלוה אין שום פסול בשטר הזה. מ"מ הלוה נאמן משום ש'לא מרע לשטרא כלל' (כפי שנבאר לקמן). א"כ מהיכן יצא לתוס' שר"נ סובר כמשנתנו א"כ תוס' הניחו שר"נ לא יחלוק על סתם משנה.

ג. העדים שאמרו "אמנה" בפסק הלכה.

משני פסקי הרמב"ם ניתן להוכיח שהוא פוסק כמר בר ר"א, ולא כרב נחמן. (א) בהלכות עדות, פ"ג, ה"ז הרמב"ם כותב: "וכן אם אמרו אמנה היו דברינו אין נאמנים שהמעיד על שטר אמנה כמעיד שקר". מדברי הרמב"ם משמע שסיבת אי-נאמנותם איננה הכחשת השטר, אלא אין אדם מ"ע רשע. (ב) בהלכות מלוה ולוה פ"ד, ה"ה, הרמב"ם כותב: "הוציא עלי שטר חוב שאינו יכול לקיימו ואמר הלוה אמת שאני כתבתי שטר זה אבל פרעתי או אמנה הוא או כתבתי ללוה ועדיין לא לוייתי וכל כיוצא בזה הואיל ואם רצה אמר לא היו דברים מעולם והרי מפיו נתקיים הרי זה נאמן וישבע היסת ויפטר וכו'". מדבריו בנוגע לטענת "כתבתי ללוה ועדיין לא לוייתי" לא ניתן להוכיח שהרמב"ם פוסק כנגד ר"נ. כפי שדייקנו מתוס' בב"ב, ר"ג מודה שכל שלא נתברר שהשטר נמסר, אין בו דין קיום, וממילא הלוה נאמן לטעון שהשטר נפל ממנו. אך, מדברי הרמב"ם בנוגע לטענת אמנה יש להוכיח שהוא פוסק נגד ר"נ. שהרי לר"נ יש בטענת אמנה קיום השטר, ואין להאמין לטענת הלוה המוכחשת ע"י עדות השטר. (מה שהרמב"ם מוסיף "והרי מפיו נתקיים", מוסב על טענת פרעתי).

אם פוסקים כמר בר רב אשי, במקרה שהעדים היו רשאים לחתום על שטר אמנה, ואין כאן שקר ועולה, יש להאמינם. כתב הטור (ח"מ סימן מ"ו) שאם העדים אומרים שבשעה שחתמו לא ידעו שהשטר הוא אמנה, ואחר כך נתברר להם שהוא אמנה, הם נאמנים. יש להסתפק, האם העדים נאמנים במקרה זה אפילו אם כת"י יוצא ממקום אחר. לפי מה שפרשנו עד כה, המחלוקת בין ר"נ למר בר ר"א היא האם באמנה יש דין של "לא אתי על פה ומרעי לשטרא", דהיינו האם העדים מכחישים שטר. שאלה זאת תלויה בשאלה אחרת: האם השטר מקויים או לא. לדעת מר בר ר"א אי אפשר לקיים את השטר על פי דברי העדים המכחישים את מעשה ההלוואה, ואם אין השטר מקויים, אין עדותם מוכחשת ע"י השטר. (אלא שיש בעיה אחרת של אאמע"ר). בשטר מקויים גם מר בר רב אשי יורה שעדותם "אמנה" מוכחשת ע"י השטר. עיין בדברי הב"ח על הטור שמדייק כמו שכתבנו מדברי התוס' שלנו (יט: ד"ה א"א נחמן): "אמר ר"נ... אמנה היו דברינו אין נאמנים ע"כ באין כת"י יוצא ממקום אחר איירי דאי כת"י יוצא ממקום אחר פשיטא... ועוד דמר בר רב אשי קאמר דאין נאמנים משום דלא ניתן ליכתב ואי בכתב ידן יוצא ממקום אחר אפילו ניתן ליכתב פשיטא דאין נאמנים". מדברי התוס' יוצא שבשטר מקויים אין להאמינם אפילו כאשר בעיית אאמע"ר איננה.

אך עיין בדברי הש"ך בס"ק ק"ד שמדייק מדברי הנמוקי יוסף בב"ב, והריטב"א בכתובות שכשהעדים מעידים שלא ידעו שהשטר הוא אמנה עד לאחר שחתמו נאמנים אפילו כשכת"י יוצא ממקום אחר. ראשונים אלו משויים עדות זו לעדות שהשטר פרוע או מחול, ועדות על פרעון או מחילה נאמנת אף בשטר מקויים.

נראה שמחלוקת זו היא מחלוקת בגדר דין "כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד". כלל זה ניתן לחלוקה לשני דינים: (א) לאחר שעדותו של העד נסתיימה, שוב אין העד יכול לחזור ולסתור עדותו. (ב) אפילו אם העד אינו סותר אלא מוסיף הוספה הגורמת ביטול עדותו, אינו יכול להוסיף לעדות. (עי' לשון הרמב"ם, פ"ג מהלכות עדות, ה"ה). ניסוח לדין השני יש למצוא בדברי השאלות (ויקרא ס"ט): "אם לא יגיד ונשא עונו כיון שלא הגיד לא יגיד וממילא כיון שלא הגיד שוב אינו חוזר ומגיד". לפי ניסוח זה יש דין של "שוב אינו מגיד" אף כלפי עדות שהעד לא העיד אלא השמיט מעדותו

הראשונה. דין זה ניתן להגדירו בשני אופנים. (א) גם דין זה הוא דין של חזרה. כל מה שהיה נוגע לעדות הראשונה והעד השמיטו, נחשב כאילו העיד את ההיפך, ועכשיו הוא סותר את דבריו הראשונים. (ב) הלכה חדשה היא שלאחר מעמדו הראשון בבי"ד שוב אין לעד זכות להעיד עדות כלשהי הנוגעת לעדות הראשונה. הנפ"מ היא בהוספת עדות על מעשה מאוחר יותר שקרה לאחר ההגדה הראשונה. במקרה זה אי אפשר לומר שהעד השמיט הוספה זו מעדותו הראשונה ועכשיו הוא חוזר בו. הרי בשעת עדותו הראשונה לא ידע מאומה! אך, אם אין לעד זכות להעיד, כהגדרתנו השניה, גם כאן נאמר "כיון שהגיד וכו'". הב"ח הביין כהבנה השניה, ואילו הראשונים המצוטטים בש"ך הבינו שדין "כיון שהגיד" הוא רק דין של חזרה, ובאומרים לא ידענו בשעת חתימה ששטר זה הוא אמנה, אין כאן הוספה שיש בה חזרה, אלא הוספה של בירור. נראה שאפילו הנמו"ל והריטב"א יכולים לסבור שאין לעד זכות להעיד שום עדות נוספת, אלא שיש גדר מיוחד ל"כיון שהגיד" בשטרות. כבר ביארנו (למעלה, פרק ב') ששטר מעיד על יותר ממה שהעדים ראו, שטר משלים את העדות שכתובה בו בכל מה שנחוץ להפעלת כוחו. הגבלה אחת קיימת בנוגע להרחבת עדות השטר והיא שלא שמענו מעדי השטר את ההיפך. עדי השטר פטורים מלראות את מסירת השטר (משנה ב"ב קסז): ויכולים לחתום שטר ולתתו לידו של המתחייב שצוה לכתוב את השטר. לאחר מכן, כשהמלוה מוציא את השטר, אנו אומרים שמכיון ששטר זה יוצא מתחת ידו, השטר מעיד על מסירתו כדת וכדין. עדי השטר עדיין שומרים על הזכות להכחיש השלמה זו ולהעיד שהשטר נמסר שלא על מנת להתחייב (אמנה). במקרה זה שאין עדות המסירה עדותם של העדים אלא של השטר אין בעדותם "אמנה" דין של "כיון שהגיד" משום שלעולם לא העידו על מסירת השטר. לכן סוברים ראשונים אלו שאם אין בעיה של אאמע"ר, נקבל עדותם שהשטר הוא אמנה אף שהשטר מקויים.

לפי הבנתנו בשיטת ר"ב שטר שעדיו מעידים "כת"י הוא זה אבל אמנה היו דברינו" הוא שטר מקויים. כוונת דברי ר"ב "אין נאמנים" היא לא שלילת עדותם וכאילו שהם לא העידו בכלל. אדרבה, קבלנו עדותם בנוגע לקיום השטר. הבנה זו מסתמכת על סברה פשוטה: אם לא נאמר שהשטר הוא מקויים, מדוע אין להאמינם? הרי הנחנו ששטר שאינו מקויים אין בו דין "כנחקה" ואין לעדות השטר תוקף של עדות כשירה. אם כן מה מכחיש את העדות ש"אמנה היו דברינו"? אלא ודאי שר"ב חדש שיש בעדותם קיום השטר, ולכן "לא אתי על פה ומרעי ליה לשטרא", דהיינו שאין לעדים זכות להכחיש את השטר שמהווה עדות שלימה, וכיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד. ברור שלדעת ר"ב לאחר שהעדים העידו "כת"י הוא זה אבל אמנה היו דברינו" שוב אין הלוה נאמן בטענת פרעתי, מכיון שבשטר מקויים אמרינן "שטרך בידי מאל בעי" נגד טענת פרעתי.

ז. פירוש אחר בשיטת ר"ב

יש מקום להציע פשוט אחר בדברי ר"ב "אינם נאמנים". אין הכי נמי השטר נשאר שטר שאינו מקויים כמו שהיה מקודם. ר"ב קבל את היסוד של מר בר ר"א שאי אפשר לקיים שטר על פי עדות המכחישה את המעשה הכתוב בתוך השטר. למרות שאין לשטר דין קיום, אומר ר"ב שהעדים אינם נאמנים. מדוע? כדי להבין אפשרות זאת עלינו להקדים חקירה יסודית בדין קיום שטרות: יש מקום לשתי הבנות שונות בדין זה שחכמים הצריכו קיום ולא הסתמכו על עיקר דינו ותוקפו של שטר "שעדים החתומים, על השטר הוי כנחקה עדותם בבי"ד".

(א) חכמים הפקיעו את דין "כחקה" שבשטר. אם כן שטר שאינו מקויים אינו שטר, שהרי כל המושג שטר הוא עדות שנתקבלה בבי"ד. (כהבנה זו' פרשנו עד כה). (ב) גם שטר שאינו מקויים הוא שטר, ויש לו דין של עדות שנחקרה. אלא שדין קיום שטרות הוא דין בגביה בבי"ד, דהיינו שחכמים אמרו שכל זמן שלא קיימו את השטר, ויש טענת בעל-דין נגד השטר, אין לבי"ד לגבות על פי השטר. דין קיום אינו דין בשטר: השטר מצד עצמו הוא שטר כעיקר דינו. אלא שדין הוא בבי"ד, שבי"ד לא מוציאים ממון על פי שטר זה כל עוד הם לא קבלו עדות נוספת המאשרת את כשרותו של השטר.

לכאורה יש בשאלה זו מחלוקת מפורשת בין הראשונים. עיין ברמב"ם הלכות מלוה ולוה, פי"ג, ה"ב. הרמב"ם פוסק שמלוה שבא להפרע בשטר שבידו שלא בפני הלוח ואי אפשר לבי"ד להודיע ללוה במהרה, אם המלוה יכול לקיים השטר שבידו (ועוד שתי ראיות, ע"ש), אז ב"ד גובים מנכסי הלוח. המגיד משנה מבא דעת היש חולקים שאומרים שמכיון שאין כאן טענת בעל-דין נגד השטר, אין המלוה צריך לקיימו, ואפשר לגבות על ידי שטר שאין בו קיום. בפשטות המחלוקת היא בחקירה שלנו. אם שטר שאינו מקויים אינו שטר, אין לגבות על פיו אפילו כשאין טענה כנגדו. אם שטר שאינו מקויים הוא שטר, אפשר לגבות ע"י כל זמן שאין טענה כנגדו. נראה שגם הרמב"ם יכול להסכים ששטר שאינו מקויים הוא שטר: אלא שלדעת הרמב"ם במלוה שבא להפרע שלא בפני הלוח יש דין של טענין, שבי"ד טוענים בעד הלוח מכיון שהוא לא עומד בפנינו ואינו יכול לטעון. לדעת הרמב"ם דין טענין נאמר אפילו במי שיכול לטעון בכל מקרה של העמדה בדין, ורק שבמקרה מסויים אינו בפנינו לטעון. עיין בכיור הגר"א, חו"מ ט"ו ק"ח, ס"ק י"ד. אם יש טענה נגד השטר אין לבי"ד לגבות ע"י.

שמעתי בשם רבינו הגר"ד סולובייצ'יק נר"ו שיש להוכיח שדין קיום שטרות הוא לא שכלי קיום השטר הוא "חספא בעלמא", אלא שקיום הוא דין בגביית בי"ד, מדברי הירושלמי המצוטטים בתוס' כתובות (כ:). שיטת התוס' היא שעד אחד בשטר לא חשוב שטר, ואין כאן אפילו עדות של עד אחד. תוס' מקשים מהגמ' האומרת עד אחד בשטר ועד אחד בעל פה אין מצטרפין, עיין שם בקושיית התוס'. על זה תוס' מביאים את פירוש הירושלמי שעד אחד בשטר היינו ששנים חתומים בשטר וקיימו כתב ידו של אחד מהחתימות ולא מצאו לקיים את השנייה. לא מובן איך פירוש זה יתרץ את קושיית התוס': הרי כל עוד שלא קיימו את שתי החתימות יש תוקף של שטר רק בנוגע לחתימה אחת, ותוס' סובר ששטר של עד אחד אינו כלום! אלא מוכח ששטר שאינו מקויים הוא שטר, רק שדין הוא בגביית בי"ד שאין גובין על פיו. מכיון שקיימו חתימת עד אחד, כלפי העדות של עד זה יש לבי"ד "לגבות" על פי עדותו. אלא שכוונתו של עד אחד הוא לחייב שבועה, וא"כ יש לכ"ד לחייב שבועה ע"פ שטר זה.

כן יש לדייק מדברי התוס' כתובות (יח:): ד"ה "ואין אדם" בתירוצם הראשון. זה לשונם: "וי"ל-כיון דקיום שטרות דרבנן לא פלגינן דיבורא כדי לפסול השטר." לדברי התוס' אי אפשר לומר ששטר שאינו מקויים הוא "כחספא בעלמא" ואין בו דין שטר; דא"כ מדוע לא נאמר פלגינן דיבורא בעדות על שטר שאינו מקויים, הרי אין בזה חידוש פסול בשטר, שהרי השטר הוא פסול מצד עצמו. אלא נראה שכוונת התוס' ששטר זה כשר לגבות בו מדין תורה, וחכמים שהצריכו קיום לא רצו בזה לפסול את השטר אלא להצריך קיום. לכן אין לבי"ד לעשות פעולה של פלגינן דיבורא כדי לחדש פסול בשטר. נראה שגם יתר התירוצים של תוס' הסכימו ליסוד זה בהבנת דין

קיום שטרות. אלא שהם הבינו הבנה אחרת בדין "פלגינן", והיא ש"פלגינן" אינה פעולה חיובית של ב"ד, אלא שדין זה חל ממילא ברגע שהעדים מוסיפים לסיפור עדותם הוספה שאין בה דין עדות (משום שאין אדם משים עצמו רשע). לפי סברת "פלגינן" הוספה זאת נופלת מאליה וכאילו שבי"ד לא שמעו אותה כלל. לכן תוס' ממשיכים לשאול מדוע לא נפסול את השטר על ידי עדות ש"אנוסים היינו"? עוד נפ"מ לחקירה זו שמעתי בשם רבנו נר"ו בנוגע ללזה שהוציא שובר נגד שטרו של המלוה, והשובר אינו מקויים. אם המלוה טוען מזויף נגד השובר, ברור שבי"ד אינם יכולים לפסוק על פי השובר ולפטור את הלוח. מה יהיה כאשר המלוה אלם או יתום ואינו יכול לטעון נגד השובר: הרי בכה"ג אין דין "טענינן" משום שכלל הוא שאמרינן טענינן רק להחזיק ממון ולא להוציא ממון. האם נפטור את הלוח על ידי שוברו? אם שטר שאין בו קיום אינו שטר, אין לפטורו. אך לפי מה שאמרנו שאה"נ גם לפני קיום, השטר הוא שטר, אלא שבי"ד לא נזקקים לשטר שיש נגדו טענה, במקרה שלנו שאין כנגד השובר טענה אפשר יהיה להסתמך על השובה, ולפטור את הלוח.

על פי חקירה זו יש לנתח את דין המשנה "העדים שאמרו כתי" הוא זה אבל אנוסים היינו וכו' נאמנים". יש לשאול שאלה יסודית: מהו גדר דין נאמנות? האם הם נאמנים בתורת עדים או שאין לדבריהם תורת עדות. אלא נאמנות בעלמא לטעון ולחדש ערעור על השטר? הנפ"מ חשובה מאוד. מה יהיה אם לאחר שהעדים העידו שאנוסים היו ב"ד קיימו את השטר? לפי הסברה הראשונה שבי"ד מקבלים את דבריהם בתורת עדות, השטר פסול, שהרי נכתב באונס. א"כ ברגע שבי"ד שמעו את העדות "אנוסים היינו" עליהם לקרוע את השטר, שהרי שטר פסול הוא – ושוב לא יועיל קיום הבא לאחר מכן. משא"כ לפי הסברה השניה, שבי"ד קבלו דבריהם רק כנאמנות של טענה וערעור על השטר, במה דברים אמורים אם השטר צריך קיום, אז אין לגבות על פיו כל זמן שיש טענה נגדו. אבל עכשיו שנוכל לקיים את השטר אין לבי"ד להתחשב בשום טענות נגדו.

נראה ששאלה זו תלויה בחקירתנו בדין קיום שטרות. אם נבין שחכמים הפקיעו מהשטר דין "כחקרה" יש לעדים זכות להעיד על השטר, משום שאין "כיון שהגיד" על עדות שלא נחקרה בב"ד. לפי זה יש לקבל את דבריהם "אנוסים היינו" בתורת עדות, ולבטל את השטר. אבל לפי ההבנה השניה גם שטר שאינו מקויים יש לו דין של עדות שנחקרה, א"כ אין לעדים זכות להעיד שום עדות בנוגע לעדות שבשטר. ומדוע המשנה פוסקת שבאין כתב ידם יוצא ממקום אחר "הרי אלו נאמנים"? השט"מ באמצע ד"ה הרי אלו נאמנים מעלה את השאלה, וזה לשונו: . . . קשיא ליה! רישא דמתניתין דקתני דאין כתב ידן יוצא ממקום אחר הרי אלו נאמנים, דהא עדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בבית דין והאין חוזרין ומגידין. וכ"ת לא אמרינן נעשה כמי שנחקרה עדותם בב"ד אלא בעדים שנתקיים כתב ידן, והא אמרינן בריש פ"ק דגיטין בדין הוא דקיום שטרות נמי לא נבעי כדר"ל וכו' ורבנן הוא דאצרוך והכא משום עיגונא אקילו בה רבנן". נראה בכובת השט"מ שאין לומר ששטר שאין בו קיום מדרבנן אינו שטר, דא"כ קשה להבין איך הקילו בקיום גט כשהבעל טוען מזויף להסתמך על עדות השליח. אלא ודאי שחכמים לא הפקיעו דין שטר, אלא הצריכו קיום כדי לפסוק על פי השטר, ובמקום עיגון הקילו לסמוך על שטר אפילו בקיום של עד אחד. נחזור לדברי השיטה: "יש לומר כיון דרבנן מיהא אצרוך אשתכח באין כתב ידן יוצא ממקום אחר דאי לא מסהדי אינהו אכתב ידן לא מפקינן ממונא

אפומא דהאי שטרא, והשתא דקא מטהדי אכתב ידן ואמרי אנוסים היינו מהימני משום הפה שאסור וכו'". לפי דברי השיטה אה"נ אי אפשר להאמין להם בתורת עדות דהרי חוזרין ומגידין הם, אלא דנאמנים משום "הפה שאסור", דהיינו נאמנות צדדית ולא דין של עדות. נראה שנאמנות זו מבוססת על כך שאי אפשר לקיים את השטר בלעדיהם. אבל אם יבואו עדים לאחר מכן ונוכל לקיים את השטר לא נאמינם והשטר יהיה כשר לגבות בו. עיין במאירי לעיל (טו:) בפירושו למשנה הראשונה בפרק זה שכתב שאם האמיננו למחזיק הטוען שדה זו של אביך היתה ולקחתיה ממנו משום שיש לו "הפה שאסור", אם באו עדים אחר כן והעידו שדה זו של אבינו, אין המחזיק נאמן ומוציאין מידו. וכן י"ל במשנתנו בעדים שאמרו אנוסים היינו שנאמנים מטעם "הפה שאסור" אם אחר כך קיימו את השטר נפל היסוד של נאמנותם, ויש להכשיר את השטר. [עיין בהמשך דברי השיטה בקטע הנ"ל שהביא שיטה אחרת הסוברת שאם האמינוהו לומר אנוסים היינו, נפסל השטר ושוב אין לו תקנה אף שאחרי כן נמצא כת"י יוצא ממקום אחר. וכן משמע מלשון הרמב"ם פ"ג מהל' עדות, סוף ה"ט].

הנפ"מ בין מצבו של השטר לפני שהעדים אמרו אנוסים היינו למצבו לאחר שהאמינו לדבריהם שאנוסים היו היא שעכשיו יש על השטר חלות ערעור וטענה, ולא נוכל לגבות ע"פ שטר זה אפילו אם אין טענה כנגד השטר, כגון שהלוה אינו בפנינו לפי דעת היש חולקים שבמגיד משנה או לדעת הרמב"ם במקרה שלא אמרינן טענינן; כגון בשובר, כנ"ל, וזאת משום שלאחר שנאמין להם שאנוסים היו יש חלות ערעור על השטר ובי"ד לא יגבו על פי השטר כל זמן שלא מצאו לקיימו ממקום אחר (אם הלוה בפנינו ואינו טוען מזויף נראה פשוט שיהיה חייב, אי-טענתו מהוה הודאה, והדאת בע"ד כמאה עדים דמי).

נחזור עתה לפירוש השני בדעת ר"נ בעדים שאומרים "אמנה היו דברינו". רצינו לומר שהשטר נשאר שטר ללא קיום, ושאלנו א"כ מדוע אינם נאמנים? התשובה היא שאין להאמינם בתורת עדות משום שגם שטר שאינו מקויים הוא שטר ויש בו דין "כנחקרה" והעדים הם חוזרים ומגידים. ר"נ חידש ש"אין נאמנים" היינו אפילו בתורת נאמנות צדדית שיש להם בשטר שאינו מקויים מטעם הפה שאסור. ר"נ סובר שטענת "אמנה" היא טענה שאין לה נאמנות מצד עצמה ומופקעת היא אף מדין נאמנות היוצרת ערעור על השטר, זאת משום שהעדים מודים בכשרות השטר ושטר שנכתב בכשרות חזקה היא שנמסר בכשרות ולשם התחייבות ולא לשם אמנה. ברגע שהעדים מודים על כשרות גוף השטר אם הם אומרים "אמנה" זה כמו תרת-דסתרי בדבריהם. כמן כן לוח שטוען אמנה נגד שטר שאינו מקויים, לר"נ לא יהיה נאמן דאין בדבריו חלות טענה נגד השטר משום שהוא כאילו מכחיש את עצמו. יוצא שלפי ר"נ החילוק בין עדים שאמרו אנוסים היינו לעדים שאמרו אמנה היו דברינו הוא בזה: במקרה הראשון בי"ד מקבלים דבריהם בתורת נאמנות המערערת את השטר, ושוב אי אפשר לגבות ע"פ שטר זה עד דלא יקיימונו. במקרה השני, השטר הוא שטר שאין בו טענה, ובכל מקרה שלא נתחדשה טענה נגד שטר זה בי"ד יכולים לגבות על פיו; אבל לפירוש זה השטר הוא עדיין שטר שאינו מקויים, ואם הלוה יטען פרעתי נגד השטר יהיה פטור לפי מ"ד מודה בשטר שכתבו צריך לקיימן.

לפי פירוש זה הביטוי "לא אתי על פה ומרע ליה לשטרא" אינו שאין כאן עדות הפוסלת את השטר. יותר מזה: אין כאן אפילו נאמנות המערערת את כשרותו של השטר.

ח. מודה בשטר שכתבו.

בסוף דברי התוס': "והא דאית ליה לרב נחמן דנאמן לומר פרוע הוא במגו דמזויף, התם נמי לא מרע לשטרא כלל הלכך מהימן: במגו". נראה שכונתם היא כך: טענת פרעתי אינה מוכחשת ע"י השטר, משום שאין השטר מעיד על אי-פרעון: כמו שהעדים נאמנים לומר אנוסים היינו משום שאין שטר להכחישם, כן הלזה נאמן לטעון פרעתי - למרות שיש שטר - משום שאין השטר מכחישו. זאת מפני שעדות על הפרעון היא מחוץ לתחומה של עדות השטר.

הנה יש לחקור האם שטר מלזה מעיד על כך שהחוב המוזכר בתוכו אינו פרוע, או שאין על כך עדות שטר ורק עובדת תפסיתו של המלוה בשטר מהוה ראיה שהחוב אינו פרוע משום "שטרך בידי מאי בעי"? עיין בדברי הרמב"ם, הלכות מלוה ולוה, פ"ד, ה"ב וה"ג. הרמב"ם מחלק בין טענת פרעתי ליתר הטענות בנוגע לחיוב שבועת נשבע ונוטל שחלה על המלוה. לדעת הרמב"ם בטענת פרעתי יכול הלזה לחייב את המלוה בשבועת נשבע ונוטל. לעומת זאת, בכל יתר הטענות אין המלוה מחוייב להשבע שבועה זו. "רבתי הוורו שלא ישבע המלוה אלא אם טען עליו הלזה שפרעו בלבד שהרי הודה בשטר, ולפרעון הוא עומד, אבל כל אלו הטענות לא כל הימנו לבטל שטר מקויים . . . וכו'". שמעתי מרבינו הגר"ד סולובייצ'יק נר"ו שכל הטענות מוכחות ע"י עדותו של השטר, שהרי השטר מעיד על כשרותו. אבל אין טענת פרעתי מוכחשת ע"י עדות השטר אלא ע"י סברת "שטרך בידי מאי בעי" שהיא ראיה צדדית הבאה מכח תפסית השטר בידו של המלוה. טענה המוכחשת ע"י השטר בטלה, ואינה מחייבת שבועה. טענת פרעתי שאינה מוכחשת ע"י השטר מחייבת שבועה⁴.

נראה שתוס' הבינו את שיטת ר"נ במודה בשטר שכתבו צריך לקיימו, כדיוקנו ברמב"ם, שאין עדות בשטר על אי-פרעון, אלא ראיה בעלמא. וכנגד ראיה זו נאמן הלזה בטענתו שיש לו מיגו⁵. יוצא מזה שישנן שתי הלכות בתפיסת בעל-השטר כשטרו: (א) תפיסתו משלימה את הגדת השטר ומעניקה תוקף של עדות לשטר; (ב) תפיסתו בתור ראיה והוכחה בעלמא. עיין בחידושי ר' חיים ז"ל על הרמב"ם בהלכות גירושין פ"ו, ה"ט, בנוגע לתפיסת שלוחו של הבעל בגט, שתפיסה זו מהוה הוכחה צדדית לבירור היותו שליח. בניגוד לשיטת הראב"ד, שתפיסתו מפעילה את עדות השטר להעיד שהוא שליח, ראה דברינו לעיל, הערה 2.

לכאורה נראה היה לומר שר' הונא הסובר מודה בשטר שכתבו אין צריך לקיימו ואין להאמין ללזה בטענת פרעתי, חולק על ר"נ בדיוק בנוגע לנקודה זו. לדעת רב הונא, ברגע שהלזה מודה בכשרות השטר הרי השטר מקויים על פיו, ומעיד שהחוב

4 רבינו הקשה על זה מדברי הרמב"ם בהל' טוען ונטען, פ"ד, ה"ח. לפי הרמב"ם שטר מלוה שיש בו עד אחד, והלזה טען פרעתי, הרי זה מחוייב שבועה ואינו יכול לשבע ומשלם. מדברי הרמב"ם משמע שהשטר מעיד (עדות של עד אחד) שהלזה לא פרע, שהרי אין לחייבו שבועה על ידי הוכחה אלא על ידי עדות. והשאיך קושיא זו בצ"ע.

5 לדברנו ברור שאין להשוות טענת פרעתי לטענת אמנה. טענת פרעתי אינה מכחישה את עדות השטר, ואילו אמנה מכחישה אותה. קשה להבין מדוע הגמ' מקשרת את שתי שאלות אלו. עי' ב"דף יט: "אמר רבא לעולם דקאמר ליה וכירב הונא . . . מודה בשטר שכתבו אין צורך לקיימו." אפילו לדעת החולק על רב הונא הסובר שהלזה נאמן בטענת פרעתי, היינו משום שאין הלזה מכחיש את השטר, ויש להאמינו בניגוד כנגד ראית "שטרך בידי מאי בעי". משא"כ בטענת אמנה שהיא טענה המכחישה את השטר, ואין להאמינו.

אינו פרוע. השטר מעיד על כל מה שכרוך בקיומו כשטר (ראה סוף הערה 2), וטענת פרעתי מבטלת תוקפו של השטר להעיד על חוב זה.⁶

'עיינן בדברי התוס' ב"ב דף מט., וז"ל: "ורב הונא דקאמר התם מודה בשטר שכתבו א"צ לקיימן סבר דאפילו פרוע הוא אינו נאמן לומר במיגו אע"ג דלא מרע לשטרא אלא. א"כ טוען מזויף". תוס' מאנו לפרש את שיטת רב הונא כפירשוננו. גם רב הונא מודה שאין טענת פרוע מוכחשת ע"י השטר, משום שאין עדות בשטר על אי-פרעון. תוס' שם לא הסבירו א"כ מדוע אין להאמינו במיגו דמזויף. עי' בתוס' כתובות, דף יט. ד"ה "מודה", שהעלו שאלה זו, ותירצו שאין זה מיגו חזק "דשמא ירא ליה לומר מזויף פן יכחשוהו".

6 הרמב"ם שפוסק כנגד רב הונא (מלוה ולוה, פי"ד ה"ה) הולך לשיטתו (שם, בהלכה ג') שאין השטר מעיד על אי-פרעון.

ע"כ ב"ברכת שמואל" לגיטין סי' ד' אות ב' ואת ג' שהעלה ששטר מעיד על אי-פרעון, ולפי יסוד זה יש לתרץ קושיא מפורסמת. מדוע מחייבים את הלוה לשלם למלוה כשהלוה טוען פרעתי, והמלוה מחזיק את השטר, משום שיש חזקה ורוב שהלוה לא פרע (שהרי השטר נמצא ביד המלוה), בכל זאת, כלל גדול הוא בד"מ שאין הולכים בממון אחר הרוב. לפי היסוד הנ"ל אין קושיא כלל. על ידי ההחזקה הזאת, עובדת אי-פרעון בכללת בעדות השטר, ומחייבים את הלוה מדין עדות. עיינן עוד בשו"ת רע"א, סי' קל"ז, ובאור שמח, הל' עדות פכ"ב, ד"ה האחרונים נסתפקו.

כדין שליח קבלה

א) כתב הרמב"ם בפ"ו מהל' גירושין ה"ט: "קטנה אינה עושה שליח לקבלה, אע"פ שחצרה קונה לה גיטה כגדולה, מפני ששליח קבלה צריך עדים, ואין מעידין על הקטן שאינו בן דעת גמורה". וכתב שם הראב"ד: "זה הטעם אין לו לא טעם ולא ריח, אלא אתם גם אתם לרבות שלוחכם ומה אתם בני דעת אף שלוחכם בני דעת". טעמו של הרמב"ם תמוה מאד משני פנים: א. מבואר מדבריו דהא דאין קטנה עושה שליח קבלה אינו אלא משום ששליח קבלה צריך עדים, והרי בלאו הכי פסק הרמב"ם בפ"ב מהל' שלוחין ה"ב שאין קטן וקטנה עושים שליח בכל גוונא, לפני שאינם בני דעת, וא"כ אף אילו לא היה צורך בשליחות קבלה לעדים לא היתה הקטנה יכולה לעשות שליח מתוך עצם היותה קטנה. ונפק"מ, למשל, בשליחות הבאה, שבה אין צורך בעדים כדכתב הרמב"ם בהל' גירושין שם ה"ד, שלפי טעמו כאן עושה קטנה שליח הבאה, שאין בזה חסרון דאין מעידין על הקטן, ולפי דבריו בהל' שלוחין ודאי שאינה עושה שליח הבאה, דקטנה אינה עושה שליח. ב. הרמב"ם עונה בטעמו על הקושיא שכלולה בדבריו: "קטנה אינה עושה שליח לקבלה, אע"פ שחצרה קונה לה גיטה כגדולה", דמשמע שכיון שחצרה קונה לה אף שליחות היתה צריכה להיות לה, ועל כך עונה הטעם דאין מעידין על הקטן. וקשה, דמה שייכות היא בין חצר לשליחות, דחצר באמת יש לקטנה, דאין סיבה שלא תוכל להיות בעלים על חצר, אבל שליחות אין לה, דאין שליחות לקטן, לפי שאינו בן דעת 1). ועל הקושיא השניה כתב המ"מ שם שהרמב"ם סובר שחצר משום שליחות איתרבאי, וכיון שחצר יש לקטנה, ע"כ גם שליחות יש לה. אבל אי אפשר לומר כן בדעת הרמב"ם, שפסק להדיא בפ"ז מהל' גזלה ה"ח דחצר דקטנה משום יד איתרבאי, ולא משום שליחות. וכבר העירו כן האחרונים.

ועל הקושיא הראשונה כתב הקצוה"ח (סי' קפ"ח סק"ג) דלעולם גם הרמב"ם מודה דבכל גוונא אין שליחות לקטנה, וכדבריו בהל' שלוחין, אלא שבטעמו כאן ביאר כיצד ילפינו דין זה דאין שליחות לקטן, וכך הוא ביאור הדברים: מקור דין שליחות הוא בפרשת גירושין. כמבואר בקדושין (מ"א ע"א), והתם ע"כ לא איירי אלא במשלח גדול, דמצד האיש לא יתכן שהמגרש קטן, דאין קדושין לקטן, ומצד האשה לא יתכן שבקטנה העושה שליח קבלה ג"כ איירי קרא, מכח טעמו של הרמב"ם, דאין מעידין על הקטנה ושליח קבלה בעי עדים. ונמצא דע"כ איירינן במשלח גדול, וכיון שכל

1) והא דקשה על דברי הרמב"ם מלשון המשנה בגיטין (ס"ה ע"א): "קטנה שאמרה התקבל לי גיטי אינו גט . . . שאין קטן עושה שליח", ומשמע להדיא שטעם הדין משום ההלכה הכללית שאין שליחות לקטן, יש לזשב עפ"י הגירסא המובאת ב'דקדוקי סופרים' לגיטין (מהד' פלדבלום), עפ"י כמה כ"י, דלשון המשנה הוא "שאינו קטנה עושה שליח", וי"ל שהכוונה לדין שליחות קבלה במסמיו, שהוא שייך דוקא בקטנה, ולא לדין שליחות לקטן הכללי, שאין בו חילוק בין קטן לקטנה. ועדיים צ"ע. ויש להניח שלפני הרמב"ם היה מצוי מקור מפורש לטעמו, ויתכן שמכוונו דחה את הטעם במשנתו.

מקור דין שליחות נובע מפרשה זו, שוב אין לנו מקור למילף שליחות לקטן. ונמצא דטעמו של הרמב"ם אינו צריך למסקנא, דלמסקנא אין שליחות לקטנה בכל גווני, ולא בא הרמב"ם אלא לבאר כיצד הגענו למסקנא זו. והנה, נוסף לכך שאין ביאור זה מתיישב בלשון הרמב"ם כלל, דמשמעות דבריו שבא ליתן טעם לדין שליחות קבלה בקטנה, ולא לדין אין שליחות לקטן הכללי, קשה גם כן ביאור זה מצד עצמו. דהרי להרמב"ם האשה עושה שליח להבאה, ובזה לא שייך טעמא דאין מעידין על הקטנה, דאין שליח הבאה צריך עדים, וא"כ הרי יתכן דהפרשה איירי במשלח קטן, כגון קטנה העושה שליח להבאה, ושוב אין ראייה דאין שליחות לקטן.

ובחדושי ר"ח הלוי לרמב"ם (כאן) ביאר גם הוא דלעולם מדה הרמב"ם דבכל גווני אין שליחות לקטנה, ולא נצרך לטעמו זה דאין מעידין על הקטן אלא למקרה שהגט זכות לה, וכהיא דיבמות (ק"ח ע"ב), דבהתם לא בעינן שליחות, וניתן לזכות לה את גיטה מדין זכין לאדם שלא בפניו, ובזה לא מהני הא דאין שליחות לקטן, דבזיכוי אין צורך במינוי המשלח, ואין חסרון איפוא בכך שאין המשלח בן דעת. ולכך הוצרך הרמב"ם לטעמו המיוחד, שאף באופן זה אין לקטנה שליחות לקבלה. והדברים תמוהים מאד, כפי שכבר עמד על כך ב"אבי עזרי" (מהדו"ת, שלוחין פ"ב ה"ב), דאם לא נצרך הרמב"ם אלא לאופן של זיכוי, הרי בזה לא מהני כלל טעמו דאין מעידין על הקטנה, דהא אין בזה מעשה של הקטנה כלל, דבמינוי שליחות הקטנה היא הממנה, ובזה שפיר כ' הרמב"ם דאין מעידין על הקטנה, אבל באופן של זיכוי דליכא מינוי כלל, הרי אין כאן כל מעשה מצד הקטנה, עד שיחול בזה החסרון דאין מעידין על הקטנה. וא"כ עדיין צריכים דברי הרמב"ם עיון.

ב) והנה, בירושלמי גיטין (פ"ו סה"ב) גרסינן: "שאל ר' אלעזר, חצרו של שליח מהו שתיעשה כידו, והיינו דמספקא ליה, אי חצרו של שליח קבלה הוא כידו, וכשמניח הבעל את הגט בחצרו של השליח נתגרשה האשה, או דילמא בעינן שיגיע הגט דוקא לידו של השליח, ולא סגי בחצרו. והנה, בספק זה עצמו דן הטור (סי' ק"מ), וכתב בזה"ל: "האשה עושה שליח לקבלה והיא מגורשת בקבלתו מיד כשיגיע הגט לידו. וכהא מספקא לן, אם דינו כדין האשה לכל דבר, לענין שאם זרק לחצרו או לתוך ד' אמותיו שתהיה מגורשת. ומסתברא שדינו כדין האשה לכל דבר". וכבר העיר המל"מ (רפ"ו בגירושין). שספקו של הטור מבואר בירושלמי, וע"כ שלא נמצא ירושלמי זה לפני הטור. עכ"פ הטור הכריע בספק זה דחצר דשליח קבלה מהניא, ואילו בדעת הרמב"ם קבעו האחרונים ("מכתב מאלהו שער ו' סי' ז'; "יד דוד" להגר"ד פרידמן ח"א דף קכ"א ע"ב). עפ"י דיוק לשונו ברפ"ה וברפ"ו מהל' גירושין, דחצר של ש"ק לא מהניא, וכמד השני של הירושלמי. וצריך ביאור ביסוד הספק שבירושלמי, שהוא יסוד מחלוקת הרמב"ם והטור.

ובקצוה"ח (סי' רמ"ד סק"ג) פירש דספקו של הטור הוא, משום שחצר דגברא משום שליחות איתרבאי כמבואר בב"מ (י' ע"ב), וכיון שכתבו הראשונים שבש"ק אין שליח עושה שליח משום דהו"ל מילי, ממילא אין החצר יכולה לשמש כש"ק, שאינה אלא שלוחו של השליח, ואין ש"ק עושה שליח. וביאור צידו השני של הספק

הוא דכיון שחצר דאיתתא משום ידה איתרבאי, כמבואר שם, ה"ה בשלוחה, אף שהוא איש, מ"מ כיון שהוא שלוחה הרי הוא כמותה, וחצרו תיהני כידו, וממילא אין כאן שליח עושה שליח. ולענ"ד פירוש זה אינו מתקבל, דהרי אף אי חצר מטעם שליחות, מ"מ הרי החצר ממילא הוי שליח, ואין צורך במינני ובזה לא שייך לומר שכיון דהוי מילי אין שליח עושה שליח, דאינו צריך לעשות את החצר שליח, דכבר ממילא הוא שלוחה. וכבר דחה ה"אור שמח" (רפ"ו מגירושין) הסבר זה דהקצוה"ח; ע"ש. ועוד, שכבר כתב ה"אמרי משה" (סי' כ"א אות ג') דאף אי חצר משום שליחות איתרבאי אין הפירוש שחצר הוא ממש שליח, דודאי לא שייך לומר כן, אלא הפירוש דמשליחות ילפינן שיד כזו מהניא אף שאינה סמוכה אליו כידו ממש, דע"י דין שליחות ילפינן דיד דחצר כלולה בגדר יד, שגם יד בלתי סמוכה מהניא כשם שמצינו בדין שליחות, אבל ודאי דבאמת קונה חצר מטעם יד. וא"כ ל"ש בזה החסרון דמילי, ושוב צ"ב ספיקו של הירושלמי.

ג) והנראה בבואור הדברים דיש לחקור בגדר דין נתינת הגט לאשה, האם יסוד הדין שהגט צריך להנתן לאשה מבחינת אישיותה, דבעינן מעשה נתינה המכוון לאישיותה של האשה, אלא שרשותה ג"כ מהניא, דכשמגיע הגט לרשותה כאילו הגיע אליה, לאישיותה; דרשותה היא חלק ממנה; או דילמא עיקר דין נתינת הגט הוא שיגיע וימצא ברשותה, ו"בידה" דכתיב בקרא היא מבחינת הרשות, שידה היא רשותה, ולא מבחינת האישיות. לשון אחר: האם הדין ד"ונתן בידה" עונה על השאלה היכן צריך הגט להמצא, או שמא עונה על השאלה למי צריך הגט להנתן.

משנת? הבנות אלו נובעות ע"כ גם שתי הבנות נפרדות בגדר שליח קבלה. אם דין ד"ונתן בידה" נאמר במישור האישיות, הרי שליח קבלה מובן כפשוטו: כיון ששלוחו של אדם, כמותו, ממילא מיצג שליח הקבלה את אישיותה של האשה, וכיון שאין הצורך אלא במעשה נתינה המכוון כלפי אישיות האשה, ממילא כשמגיע הגט לידי השליח כאלו הגיע לידי האשה ומגורשת. ונמצא שגדר שליח קבלה כשאר שלוחים שבתורה, שגדרם ייצוג אישיותו של המשלח, שלוחו של אדם כמותו אבל אם נאמר דין ד"ונתן בידה" במישור המקום והרשות נאמר, והגירושין חלים כאשר מגיע הגט לרשותה הממונית של האשה, גדרו של שליח קבלה צריך ביאור. שהרי דין שליחות במישור האישיות הוא אמור, דשלוחו של אדם מייצג את אישיותו, אך ודאי שאין שלוחו של אדם הופך להיות חצרו, וכיון דלחלות הגירושין בעינן שיימצא הגט במציאות ברשותה ובחצרה, מה מהני הא דהגיע לידי שלוחה, דאף דמדין שליחות נחשב הדבר כאילו הגיע לאשה עצמה, אין זה אלא במישור האישיות דחשבינן מכח דין שליחות כאילו נתן הגט לאישיותה של האשה; אבל כיון דאין שלוחו של אדם הופך להיות חצרו, הרי עדיין לא הגיע הגט במציאות לרשותה של האשה, שהוא התנאי - להבנה זו - לחלות הגירושין. על כרחנו, שלהבנה זו שאנן יסוד דין ש"ק משאר שלוחים שבתורה, דשאר שלוחים שבתורה מועילים מתוך ייצוגם את אישיות המשלח, ואילו בש"ק לא סגי בכך כמשב"ת; וע"כ ש"ק מהני מדין חצר, דחשבינן לידו דשליח כחצר האשה וכרשותה. והיינו, דמושג הרשות לגבי גירושין הורחב ע"י התורה בכך שקבעה ש"ק מהני, וכולל גם את יד השליח, דחשיב כרשות האשה וחצרה.

ד) ונראה, שבשתי הבנות אלו נעוצה מחלוקת הרמב"ם והטור. דהנה, ברש"י הל' גירושין כתב הרמב"ם: "אין האשה מתגרשת אלא בכתב שיגיע לה", ומשמע דיסוד הגירושין אינו במעשה נתינת הבעל, כי אם בהמצאות הגט ביד האשה. וכן מפורש בדברי המ"מ בפ"ט מהל' גירושין ה"ג, המחלק, לצורך בואור דברי הרמב"ם שם; בין קנין משיכה לגט בזה"ל: "והטעם בזה, דבפרה במה הוא קונה אותה במשיכה, לאחר שלשים יום כבר כלתה משיכתו, הילכך אם לא אמר מעכשיו לאו כלום הוא; אבל בגט בכתב היא מתגרשת, והכתב עדין הוא קיים ביום ל". ומפורש בדבריו, שלהבדיל מבקנין משיכה, אין הגירושין חלים ע"י מעשה הנתינה, כי אם ע"י המצאות הגט בידי האשה (ומיושבת בזה תמיהת הכס"מ שם), ואין מעשה הנתינה אלא הכשר להמצאות הגט בידי האשה, שהיא הפועלת את הגירושין. משא"כ לשיטת הטור, אשר בראש ס' ק"כ כתב בזה"ל: "אין האשה מתגרשת אלא בכתב, דכתיב וכתב לה ספר כריתות ונתן, שיכתוב בכתב שהוא פוטר אותה ומתירה לכל, ונתנו בידה". הרי שהעתיק בתחלה את לשון הרמב"ם שהובאה לעיל, אך בהמשך השמיט את התיבות "שיגיע לה", והוסיף את דין נתינת הבעל כחלק יסודי בתהליך הגירושין, להבדיל מהרמב"ם. ומשמע דלדידיה יסוד הגירושין ע"י מעשה הנתינה הוא 2א). ונראה לפי"ז דלפטור שעיקר הדין במעשה הנתינה נאמר, ממילא הגדר שיתן לה, לאשה, לאישיותה דלמושג הנתינה שייכת האישיות, דאין נתינה אלה נתינה למישהו, לאישיות כלשהיא. משא"כ להרמב"ם, דעיקר הדין בהמצאות הגט בידי האשה, הרי לדידיה הדין ד'ונתן בידה' הוא דין במקום וברשות שבו הגט צריך להמצא, דלמושג ההמצאות שייך המקום, ולא האישיות. וממילא נחלקו הרמב"ם והטור בגדר שליח קבלה, דהרי כבר נתבאר שמשתי הבנות - יסוד אלו נובעות ע"כ שתי הבנות בגדר ש"ק: להטור שישוד דין 'ונתן בידה' אמור במישור האישיות, גדר ש"ק כשאר שלוחים שבתורה, המציגים את אישיות משלחם. ויסוד דין שליחות בגירושין שאני לדידיה במהותו מדין חצר. אשר על-כן חילקם הטור, שבס' קל"ט הביא את דיני חצר בגירושין, ובס' ק"מ הביא דין ש"ק, בכלל שאר דיני שלוחים בגט. משא"כ להרמב"ם, דלמשנ"ת ע"כ ס'ל שש"ק שאני משאר שלוחים שבתורה, ויסודו מדין חצר. ואכן בפ"א מהל' גירושין ה"ג כתב הרמב"ם בזה"ל: "ונתן בידה - מלמד שאינה מתגרשת עד שינתן הגט לידה או ליד שלוחה שהוא כידה או לחצרה שהכל כידה". ומבואר דהרמב"ם כולל בחדא מחתא דין שליח ודין חצר, ו"הכל כידה". (וע' "יד דוד" להגר"ד פרידמן, ח"א דף קט"ז ע"ב, דלהרמב"ם מקור דין ש"ק אינו מ"ושלחה" כי אם מ"בידה", עפ"י הגמ' בגיטין כ"א ע"א, עש"ה). וכן מפורש בד' הרמב"ם רפ"ה מגירושין: "זה שנאמר בתורה ונתן בידה אין ענין הכתוב אלא שיגיע הגט לה. ואחד ידה או חיקה או חצרה או שלוחה שעשתה ידו כידה הכל אחד הוא". ומפורש שדין ש"ק ודין חצר יסוד אחד להם. והיינו כמשנ"ת דלהרמב"ם ש"ק מדין חצר. וזהו גם ביאור העובדא, שכל אימת שמזכיר הרמב"ם ש"ק מוסיף הוא "שהוא כידה" או "שעשתה ידו כידה" וכיו"ב, שאין גדר ש"ק כשאר שלוחים, ויסודו מדין חצר ויד, שיד השליח נחשבת כרשות האשה וידה, ואינו רק מיצג את אישיותה.

ה) וממילא מבוארת מחלוקת הרמב"ם והטור בדין חצרו של ש"ק, וספקו של הירושלמי בזה. דבכך הדבר תלוי: אם יסוד דין 'ונתן בידה' במישור האישיות נאמר,

2. מש להאריך בהוכחת מחלוקת זו בין הרמב"ם לטור, לגבי ענינים שונים, ואב"מ.

וממילא גדר ש"ק כשאר שלוחים, שמייצג את אישיות האשה, דלא בעינן אלא שינתן הגט לאישיותה של האשה, ממילא חצר דש"ק מהניא. שהרי חצרו כידו, ומהווה חלק ממנו, כאשר הדיון במישור האישיות, וכיון שהגיע הגט לשליח בהגעתו לחצרו, כאלו הגיע לאשה, דהשליח מייצג את אישיותה. ומבחינה זו מובנים דברי הב"י שכתב על ספקו של הטור, דלא ידע במה מספקא ליה, ופשיטא ליה דחצר דש"ק מהניא. ולכך הכריע הטור דבאמת חצר דש"ק מהניא, דהא נתבאר דס"ל כצד זה שבספק, שיסוד הדיון במישור האישיות נאמר וגדר ש"ק כשאר שלוחים שבתורה. אבל אי נימא דדין ד"ונתן בידה" נאמר במישור הרשות והמקום, ובעינן שימצא הגט ברשות הממונית של האשה לחלות הגירושיה, ולא מהני ש"ק אלא משום שחידשה תורה, שרשות האשה כוללת גם את יד שלוחה ומועיל מדין חצר, ממילא פשוט שחצרו של ש"ק לא מהניא, דבשליח עצמו נתחזה דחשבינן ליה כחצרה ורשותה של האשה, אבל חצרו, שאינה סוף סוף השליח עצמו ואינה כלולה במציאות באותה רשות ממונית, פיזית כידו, ממילא אינה מוגדרת כחצרה ורשותה של האשה. ואף שמבחינת האישיות, נחשב הגט כאופן זה שניתן לאשה, אבל כיון דלדעה זו לא סגי בכך; ובעינן שיימצא במציאות ברשותה הממונית של האשה, פשוט שאין חצרו של השליח בכלל זה ואינה מגורשת. ולכך הרמב"ם דס"ל כמשנ"ת שש"ק מהני מדין חצר, ס"ל; כפי שקבעו האחרונים בדעתו, דחצר דש"ק לא מהניא.

(ו) וזוהי יתבארו היטב דברי הרמב"ם בטעם לכך שאין קטנה עושה שליח לקבלה, דנתקשינו בהם בתרתי: א. כיצד כתב שאין הטעם לכך שאין הקטנה עושה שליח משום ששליח קבלה צריך עדים ואין מעידין על הקטן, והרי בלא"ה אין שליחות לקטנה בכל גווניו, כמפורש בפ"ב משלוחין ה"ב. ב. מה כוונתו בדבריו שאין קטנה עושה ש"ק "אע"פ שחצרה קונה לה", דמה שייכות היא בין דין חצר לדין שליחות. ולמשנ"ת הדברים מובנים היטב, דכיון ששיטת הרמב"ם שש"ק אינו מועיל מדין שליחות דכל התורה, אלא מדין חצר, ממילא קשיא ליה מדוע אין קטנה עושה ש"ק; הואיל ויסוד דינו משום חצר, וחצר יש לקטנה. (ונמצא היפך דברי המ"מ וסיעתו שחצר משום שליחות, אלא שליחות קבלה משום חצר): ולזה השיב הרמב"ם, משום שש"ק בעי עדים, ואין מעידין על הקטן. דמצד ההלכה הכללית שאין שליחות לקטנה, יכולה היתה הקטנה לעשות ש"ק, דהא דאין שליחות לקטנה היא הלכה בהל' שליחות דכה"ת, שאין שליח יכול לייצג משלח קטן שאינו בן דעת, דמה אתם בני דעת אף שלוחכם וכדכ' הראב"ד, אבל בש"ק שאינו מועיל מדין שליחות, ואין פעולתו ייצוג אישיות המשלח כבשאר שלוחים, אלא יסוד פעולתו משום שנחשב חצר האשה, הרי שפיר היה יכול להיות ש"ק גם לקטנה, ולכך הוצרך הרמב"ם להא' דאין מעידין על הקטן. ונמצא דגם להרמב"ם הדבר פשוט שאין שליחות לקטן בכל התורה ללא טעמו המיוחד, וכדבריו בהל' שלוחין, אלא שבש"ק שיסוד דינו משום חצר ולא משום שליחות, בזה הוצרך הרמב"ם לטעמו. [ונמצא לפי דברים אלו היפך דברי הגרע"א בדו"ח לכתובות (י"א ע"א), שכתב דהא דאין שליחות לקטן אינו דין בעצם השליחות שהופקעה מקטן, אלא הוא חסרון במעשה המינוי, שאין לקטן דעת ולפיכך מינויו אינו מינוי. ולהנ"ל מתבאר איפכא, דמינוי יש גם בש"ק, ואעפ"כ אין בזה חסרון, לולא הא דאין מעידין על הקטן. דדין אין שליחות לקטן הוא חסרון בעצם השליחות, שאין גדול יכול לייצג קטן, דאתם גם אתם אמר רחמנא, וכשם שהשליח בן דעת כן צריך להיות גם משלחו. אבל מעשה המינוי לא בעי דעת דגדול, ולכך בש"ק שאינו פועל מדין שליחות ולא שייך ביה הא דאתם גם אתם, יכולה היתה קטנה לעשות שליח לולא הא דאין מעידין על הקטן, אף דבעינן ביה מינוי].

אמתלא

'אמתלא' היא נאמנות שנתנה התורה לאדם לחזור בו מדבריו הראשונים, בתנאי שיחן הסבר לדבריו הראשונים. ההסבר יכול להיות כתוצאה מאילוץ חיצוני (סיבה מציאותית), או כתוצאה מאילוץ פנימי-אישי ('טעיתי'): כדי שבי"ד יוכלו לקבל את הטענה השנייה -- האמתלה -- צריך שיהיה בה ממש¹, ויהיה ניכר מדבריו שהיא אמת. מטעם זה אין בי"ד מקבלים אמתלא נגד מעשה אם האמתלא אינה "מכסה" את המעשה (כפ"י שיפורט להלן).

אדם נאמן ליתן אמתלא בין כשהוא סותר את דבריו ובין כשהוא מפרש את דבריו (לשיטת תוס' שאינו נאמן מטעם הפה שאסר אחר תוך כדי דבור).

הסברא לאמתלא ניתנת להכנה בשלושה אופנים שונים:

- א) כל מקום שאין בירור אוביקטיבי-הלכתי על סמך עדותו של אדם נתנה לו התורה אפשרות לחזור בו אם מתברר שהבירור הפרטי שלו לא היה אמיתי.
- ב) כל מקום שהבירור משפיע רק על האדם עצמו ניתנה לו האפשרות לחזור בו, אך כשהברור שלו נוגע גם לאחרים שוב אין ביכולתו לחזור.
- ג) כל מקום שהברור נובע ממנו ולא מגורם חיצוני יכול האדם לחזור בו משום היותו בעלים על דבריו.

לפי הסברים א', ב' תועיל אמתלא אך ורק בשני אנפשיה חתיכא. דאיסורא, וממילא את הגמרא ככתובות כ"ב. "אמרה טמאה אני וחזרה ואמרה טהורה אני מהו אמר ליה אף בזו אם נתנה אמתלא לדבריה נאמנת", שמוכנת בפשטות מטעם עד אחד נאמן באיסורין נצטרך להסביר בצורה מחודשת, שהנאמנות לטמאה אני נובעת משווא אנפשה, כי לאשה יש חזקת טהרה, ואין עד נאמן באיסורין מועיל מול חזקה (שב שמעתתא ו, י"ט).

לפי הסבר ג' תועיל לכאורה אמתלא בכל סוגי העדויות, כולל שני עדים, ולכן יש צורך להבין את הגמרא בסנהדרין מ"ד: שמוכח שאין אמתלא בשני עדים (ר' לקמן). לעומת זאת הגמרא בכתובות תהיה מובנת כפשוטה מטעם ע"א נאמן באיסורין: באשר לאמתלא בעדים – נראה שאפשר לומר שהסברא השלישית היא הנכונה ואעפ"כ לא תהיה אמתלא בעדים, בגלל הדין של "כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד". האם הדברים אמורים גם בעד אחד? נראה שיש לומר שרק בשני עדים לא תועיל אמתלא, וזאת כתוצאה משלש סיבות אפשריות:

- 1) אין דין של "כיון שהגיד" בע"א. 2) בע"א אכן יש דין של "כיון שהגיד", ואעפ"כ תועיל אמתלא, בנגוד לשני עדים, כי בהם יש גם דין של "כיון שנחקרה עדותן בבב"ד"; והוא הגורם לקבלת דבריהם באופן סופי. 3) הסבר שלישי להבדל בין ע"א לשני עדים יהיה מבוסס על הטעם של "כיון שהגיד" בע"א ובשני עדים; בשני עדים זוהי גזרת הכתוב שנאלצים לחתוך עדות ע"פ ההגדה הראשונה; לעומת זאת בע"א כיון שהגיד מבוסס רק על סברא ולכן, במקום שיש גזרת הכתוב – אמתלא לא תועיל, אבל בע"א שיש סברה – האמתלא נותנת לנו סברה להאמין לעדות השניה.
- הרמב"ם ובעקבותיו השו"ע, פסקו שבשני עדים לא מועילה אמתלא², ובעד

(1) רמב"ם הלכות אישות פ"ט ה"א.
 (2) רמב"ם הלכות עדות פ"ג ה"ה. שו"ע חו"מ סי' כ"ט סעיף א'.

אחד 3 ובשווא אנפשה 4 מועילה אמתלא. הרמב"ם והשו"ע למדו כנראה את יסוד אמתלא כהסבר השלישי, בהגבלה לגבי שני עדים (ויש להוסיף שאם נאמר שהרמב"ם למד שטמאה אני מטעם שווא אנפשה א"כ יתכן שלמד כהסבר הראשון או השני). לעומת זאת יש דעות שסוברות שבע"א לא תועיל אמתלא, ונראה שסברו כהסבר הראשון או השני.

והנה נפק"מ בין ההסברים הנ"ל לאמתלא תהיה שלפי שני ההסברים השונים אמתלא תועיל גם נגד מעשה, אך להבנה השלישית כיון שהמעשה מהוה כירור חיצוני שוב לא תהיה אפשרות לאמתלא (כי נאמנות אדם ליתן אמתלא ניתנת כשעצם בירור האסור נובע רק ממנו). וכאן מתעוררת בעית הפסיקה בשו"ע שלכאורה סותר את עצמו באמתלא נגד מעשה. בשו"ע יו"ד סי' א' סעיף י"ג פסק המחבר: "טבח שעשה סימן בראש הכבש השחוט שיהיה נראה שהוא טריפה וגם היה אומר שהיא טריפה, ואח"כ אמר שכשר היה ולא אמר כן אלא כדי שלא יקחו אותו וישאר לו ליקח ממנו בשר, כיון שנתן אמתלא לדבריו נאמן". ובסי' קפ"ה סעיף י"ג כתב: "אבל אם ראוה לבושת בגדים המיוחדים לימי נידותה ואח"כ אמרה טהורה אני אע"פ שנתנה אמתלא אינה נאמנת". כפי שהוכחנו סובר השו"ע בהכרח כסברה השלישית, לכן יהיו פסקי השו"ע קשים ביותר, כי מלבד הסתירה שביניהם הרי בשני המקרים יש בירור חיצוני, וא"כ איך מועילה אמתלא בשוחט, ואולי יש לתרץ בדוחק שהבירור החיצוני תלוי במידת הכרחיות המעשה: אם לא היתה ברירה כמו בשוחט. אלא לעשות סימן - תועיל אמתלא, אבל בנידה היתה יכולה להסתפק באמירת "טמאה אנוכל" ולכן לא תועיל אמתלא.

נפק"מ נוספת בין ההסברים הנ"ל תהיה האם תועיל אמתלא בדיני ממונות. נראה שלפי ההבנות א' וב' לא תועיל אמתלא, או משום שנאמנות ע"א בממונות - הודאת בעל-דין - מהוה בירור (להסבר א'), או משום שדיני ממונות נוגעים גם לאחר (להסבר ב'). רק לפי ההסבר השלישי אפשר יהיה לומר שאמתלא תועיל בדיני ממונות.

ובאמת מצינו שחולקים אם בדיני ממונות מועילה אמתלא. הקצות בסימן פ' מביא מחלוקת אם מועילא אמתלא בדיני ממונות. ונראה שאת המחלוקת יש לתלות בהסבר אמתלא. והנה הבית שמואל והחלקת מחוקק פסקו באה"ע סי' קטו שאין אמתלא בממונות, ונראה שמוסכם כך להלכה, וא"כ שוב יקשה מספק השו"ע שסובר כהבנה השלישית. ונראה שגם מי שסובר שהקביעה אם מועילה אמתלא היא כהסבר השלישי - יודה בדיני ממונות שלא תועיל אמתלא אם היא נוגעת לאחרים, משום שכל מה שהתירו לאדם לחזור מעדותו באיסורין אע"פ שהחזרה מתיחסת לאחר היא במקום שגורם היתר לשני, אבל בממונות חזרתו יוצרת חיוב לאחר ומזכה את עצמו, ולחייב אחרים אין לאדם נאמנות.

ויש להסתפק כשדיני ממונות תלויים בדיני איסורים האם תועיל אמתלא או לא? האם ניתן לומר שאמתלא תועיל גם לדיני ממונות משום שעיקר הכונה היתה לדיני איסורים, ואם ממילא בא נזק ממוני אני נאמן משום שלא באתי לחייב את השני, אלא להתיר האיסור. או שאפשר לומר שמכיון שלא ניתנה לאדם נאמנות בדיני ממונות, ממילא לא תהיה נאמנות לגבי האיסורין, משום שאם נאמן לאיסורין ולא לממונות תיוצר סתירה, המחייבת אותנו לא לקבל את האמתלא כלל.

(3) רמב"ם הלכות איסורי-ביאה פ"ד ה"י, שו"ע יו"ד סי' א' סעיף י"ג, יו"ד סי' קפ"ה סעיף ג'.

(4) רמב"ם הלכות אישות פ"ט הל"א, שו"ע אה"ע סי' מ"ז סעיף ד'.

הוציא עליו כתב ידו*

א. הקדמה

"כתב יד" הוא התחייבות של אדם בכתב בלי חתימת עדים. המקור לדין כתב יד במשנה: בממונות – "הוציא עליו כתב ידו שהוא חיב לו, גובה מנכסים בני חורין" (ב"ב קע"ה:). באיסורין – "שלשה גיטין פסולים והולד כשר: כתב בכתב ידו ואין עליו עדין" . . . (גיטין פ"ו)

מאמר זה יתרכז בדיון בהתחייבות ממונית בלבד.

הנושאים לבירור לגבי מעמדו של כתב יד הם: 1. הגביה בו מנכסים בני חורין או אף ממשועבדים? 2. האם הקיום צריך להעשות בפני בעל דין? 3. האם הלוח נאמן לומר פרעתין?

ב. דעות הפוסקים

(א) כתב יד שנמסר למלוה בפני עדים – הרי הוא שטר לכל דבר, ואפילו גובים בו ממשועבדים. כך פסק הרמב"ם הל' מלוה ולוה פ"א ה"ב, והשולחן ערוך מצטט אותו בחושן משפט סי' מ' סעיף ב'.

(ב) כתב יד שלא נמסר בפני עדים:

1. אין מחלוקת שגובים בו רק מנכסים בני חורין: רמב"ם שם הלכה ג' וכן שו"ע חו"מ סי' ס"ט סעיף א.

2. בשולחן ערוך סי' מ"ו סעיף ה' כתוב, ששטר רגיל מקיימים שלא בפני בעל דין. לא מפורש מה לגבי כתב יד. הש"ך בס"ק י"א אומר, שדין זה קים דוקא בשטר ולא בכתב יד. הוא מביא שתי ראיות לדעתו: א – קיום רגיל הוא עדות על חתימת העדים, לכן לא שייך כאן הלוח, אבל בכתב יד אין עדים, לכן בהכרח הקיום הוא עדות על ההלואה עצמה ובשביל זה צריך את המתחייב. ב – שטר עם עדים אינו צריך קיום אלא מדרבנן, כי מהתורה הוא טוב, אבל כתב יד צריך קיום מהתורה, לכן אין להקל בזה.

בסוף הדבור שם, הש"ך עצמו מסתפק אם צריך לנהוג כך למעשה, כי המנהג הנפוץ הוא לקיים כתב יד לא בפני בעל הדין. הש"ך לא מצא ביסוס למנהג הזה, אבל בהמשך נראה שאפשר למצוא לזה הסבר.

3. ר"ף בבא בתרא (דף פ"ג. בדפים שלו) אומר, שכתב יד הוא כמו מלוה ע"פ, ואפשר לטעון נגדו פרעתי ונפטרים בשבועה. חולקים עליו התוספות (בכתובות כ"א. ד"ה הוציא), רשב"ם בכ"ב קע"ו. ד"ה ה"ג, וכן המאור על הר"ף. תומך בר"ף הרמב"ן במלחמת ה' שם, וכן פסקו כמותו הרמב"ם (מלוה ולוה פרק י"א ה"ג) והשלחן ערוך (חו"מ סי' ס"ט סעיף ב').

ג. נקודת המוצא של המחלוקת

רש"י בגיטין פ"ו. ד"ה ואם נשאת – על משנת "ג' גטין פסולים" וכו' מביא אפשרות להבין את המשנה שם לפי שיטת ר' מאיר, שדורש עדי חתימה. רש"י שם מביא שתי סיבות, למה גט בלי עדים אינו פסול לגמרי: א' – חתימת ידו היא כמו מאה עדים (כך גם כתבו תוס' בגיטין ג': ד"ה שלשה: כיון שהבעל עצמו כתב – אין-לך חתימה

* מבוסס על שיעור מפי הרב ברזון.

גדולה מזו). ב' – הפסוק דורש רק "וכתב ונתן", וזה מתקיים בכתב יד. רואים הבדל גדול בין שני הסברים אלו. לפי הסבר א' – כל כתב יד הוא טוב כמו חתימת עדים. לפי הסבר ב' – זה הידוע מיוחד של הפסוק ונאמר רק בגיטין, אבל בשאר הדינים – כתב יד אין לו תוקף. כמו כן, רואים כאן שתי שיטות בהבנת מהותו של שטר: לפי הסבר א' – שטר הוא ראייה (א' קמוצה) בכתב. כיון שהודאת בעל דין היא ראייה מצוינת, אז גם היא יכולה להוות שטר. לעומת זאת לפי הסבר ב' שטר הוא עדות בכתב. בכתב יד אין שום עדות, לכן אין זה שטר.

שתי שיטות אלה מביאים התוספות בכתובות דף כ': (המשך ד"ה ורבי). הם מביאים הגדרות שונות לשטר: הגדרה ראשונה – רק שטר שחתומים עליו שני עדים נקרא שטר, הגדרה שניה – שטר שנעשה מדעת הלואה נקרא שטר. רואים בבירור, שהשטר הראשון זה עדות בכתב, והשני – ראייה בכתב (התוספות מביאים גם הגדרה שלישית, והיא טובא בהמשך).

הערה: לכאורה, יש קושיא על הסברה שכתב יד זה שטר, כי לפי דעה זו, אפשר היה לגבות בו גם נכסים משועבדים, כמו כל שטר, והרי במשנה בב"ב קע"ה: כתוב ההפך? התשובה לזה נמצאת ברשב"ם שם ד"ה גובה מנכסים בני חורין. הרשב"ם מבדיל בין שטר שיש בו עדים ושטר שאין בו עדים, והוא מסביר, שכדי לגבות ממשועבדים צריך שני דברים – שטר ועדים, ואילו שטר לבד איננו מספיק.

ד. הסברת המחלוקת בהתאם לנהגות המוצא

א) בדיון שהביא הש"ך, האם הקיום צריך להעשות לפני בעל דין – הוא עצמו סבר שכתב יד אינו שטר. לכן הוא צריך קיום לפני בעל דין, משני הטעמים שהביא שם. אבל אלה שנהגו כמנהג הנפוץ – כנראה, שסברו, שכתב יד יש לו דין של שטר רגיל, ואז ירדו שני הטעמים שהביא הש"ך. א – אם כתב יד הוא שטר, אז עדי הקיום אינם מעידים על ההלואה אלא על כתב ידו וחתמתו של הלואה, וזה יכול להעשות שלא בפניו. ב – קיום שטרות הוא מדרבנן, ואם כתב יד נכלל בהגדרה של שטר, מובן שגם הקיום שלו הוא מדרבנן ולא צריך בעל דין.

ב) המחלוקת האם הלואה נאמן בטענת פרעתי היא למעשה מחלוקת, האם אפשר לטעון נגד הלואה "שטרך בידי מאי בעי", נביא קודם כל שלש דיעות לגבי "שטרך בידי מאי בעי"?

1. רע"א בתשובות שלו סימן קל"ז מסביר, ש"שטרך בידי" הוא חזקה מבררת, כמו "אנן סהדי". כי לא יתכן שאדם יפרע את חובו ולא יקרע את ההוכחה נגדו. לפי הגדרה זו, השאלה אם זה קיים גם בכתב יד תלויה בסברה. ר' חיים הלוי אומר שאדם אינו מקפיד לקרוע שטר אלא אם כן יש לו סבה חיצונית לכך, למשל כשטר רגיל, שאז צריך לפרוע בעדים, במקום להביא עדים הוא קורע את השטר. אבל בכתב יד לא שייך.

2. ה"אור שמח" בהלכות עדות פרק כ"ב חולק על זה. לפי דעתו, זוהי האמנה של הלואה למלוה: הם כאלו מתנים ביניהם, שהלואה חייב לפרוע כאשר המלוה יוצא את השטר, ולא יוכל להתחמק בטענת פרעתי. זה, כנראה, קיים גם בכתב יד.

3. בשטר רגיל יש בעיה: הרי כל שטר עומד לפרעון, אז למה לוא אינו נאמן לטעון שפרע את השטר? איך שטר יכול להיות הוכחה לאי-פרעון? לפי זה חייבים לומר, שחוקת השטר כוללת גם דין זה: ברגע שהשטר נמצא ביד המלוה, זה הוכחה לאי פרעון.

לפי הגדרה 3, המחלוקת על טענת פרוע תלויה בשאלה המרכזית: האם כתב יד נכלל בהגדרת שטר. אם כן – אז יש לו חזקת שטר רגילה, ותפיסתו מהווה הוכחה לאי-פרעון; ואם לא – אז אין בו הוכחה כזאת, ואי אפשר לטעון נגד הלוח "שטרך בידי מאי בעי".

לכאורה, יש קושיא על אלה שסוברים, שהלוח נאמן בטענת פרעתי: בכתובות כ"א. נאמר בגמרא, שלא כדאי להראות חתימה לבי"ד על קלף רגיל אלא על חרס, כדי שלא יוסיפו התחיבות על הקלף ויחייבו את העד: אבל אם הוא יכול לטעון פרעתי – מה הסכנה, יטען תמיד שפרע ויפטור? התשובה – כאשר יביאו לאדם את הקלף הזה, לא ישקר אלא יאמר את האמת – שלא לוח מעולם. ואז שוב לא יוכל לטעון שפרע. כי האומר "לא לוחתי" כאלו אמר "לא פרעתי".

ג) דין "מפי כתבם" בכתב יד: נראה לי, שאם המלוח בא עם הכתב לבית דין – לא שייך כאן "מפי כתבם", כי יש אסור כזה רק על עדות ולא על הודאת בעל דין. הבעיה מתחילה אם באו עדים והעידו על סמך כתב יד כזה. כאן זה תלוי בנקודה המרכזית – האם כתב יד זה שטר או לא. אם כן יאזכרו כל שטר, יש לזה מעמד של פסקי בי"ד; ואפשר להעיד ממנו. אבל אם זה לא שטר, זה כמו עד מפי עד, ואסור להעיד ממנו.

ה: בירורים שונים

א) בהסבר של רש"י בגיטין פ"ו. משם הוצאנו את שתי ההגדרות לשטר – נראה יותר שרש"י לא הביא את זה בתור שני הסברים נפרדים, אלא הסבר אחד. לדעתו כתב יד אינו שטר, וכדי להפוך כתב יד לגט, צריך שני דברים: צריך עדים, וצריך שטר. לשם כך באו שני ההסברים: עדים לא צריך – כי כתב ידו כמאה עדים דמי. אבל עדין אין זה שטר; לכן בא הפסוק – להראות שהתורה לא דרשה שטר ממש, אלא סתם "כתיבה".

ב) באותו ענין, ישנה קושיא: איך יתכן לומר שכתב ידו בגט זה כמו מאה עדים, הרי אין הודאת בעל דין באסורין? התשובה: באמת אין הודאת בעל דין באיסורין. כאשר בית דין בא לפסוק, והוא צריך לברר עובדה מסוימת – אז אסור לו לסמוך על הודאת בעל דין. אבל גט זה לא בירור עובדה, אלא יצירת מצב. כדי ליצור גרושין, דרושה התחיבות הבעל בכתב ומסירתה לאשה. זה בדיוק מה שקורה בכתב יד הודאת הבעל באה למלא את מקום העדים שבשטר, אבל אין כאן בירור המצב על סמך הודאת בע"ד.

ג) מהרשב"ם שהובא לעיל (ב"ב קע"ו) נראה שאינו סובר, שכתב יד זה שטר, ע"ש. אם כך, למה הלוח איננו נאמן לטעון פרוע? נראה שהרשב"ם סובר, כמו ה"אור שמח" שהובא לעיל – שיש נאמנות של הלוח למלוח, שלא תועיל טענת פרוע, וזה קיים גם בכתב יד. אך אם כך, קשה על הרשב"ם מדבריו עצמו בעמוד הקודם (ד"ה גובה מנכסים בני חורין): לא מובן, איך יתכן מצב של שטר בלי עדים, אם כתב יד הוא כמו מלוח בע"פ? ונראה לי, שרשב"ם קבל את ההגדרה השלישית של התוספות לגבי שטר, אם נעשה כתקון שטרות: בדה קע"ה הוא מדבר בכתב יד שנעשה כשטר, רק אין בו עדים; ואלו בדה קע"ו זהו כתב יד שלא נעשה כשטר – "כתב ידו בעלמא", כלשון הרשב"ם שם.

1. סיכום

התוספות בכתובות כ': הביאו את שלש השיטות להגדרת שטר, ולא הכריעו בדבר, אבל בגיטין ג': קבעו התוס' שכתב יד זה כמו שטר. המאור כנראה סובר כמותם, ואלו הרשב"ם מביא שיטה אחרת: הוא תולה זאת בשאלה האם נכתב כתיקון שטרות. בכל אופן, שלשת אלה מסכימים, שהלוה אינו נאמן לטעון פרוע.

לעומת זאת, מפירוש רש"י בגיטין פ"ו. נראה יותר שכתב יד אינו שטר; וכך היא דעת הרי"ף והרמב"ן, וכן פסקו הרמב"ם (מלוה ולוה פי"א ה"ג) והרא"ש (על ב"ב קע"ו). וכך פסק השולחן ערוך (הו"מ ס"ה ט"ט סעיף ב).

לפי זה, דין כתב יד להלכה הוא כך (מדובר רק במקרה שלא נמסר בעדים):

1. גובים בו רק מנכסים בני חורין.
2. הקיום צריך להעשות בפני בעל דין.
3. אם הלוה טען שפרע - נשבע ונפטר.
4. אסור להעיד בבית דין על סמך כתב יד.

"היום אתם יוצאים בחדש האביב" -

יציאת ישראל ממצרים תישאר לעד האביב של העולם כולו

(מרוך הראי"ה. קוק זצ"ל)

בסוגית תרי ותרי

שני עדים מהוים את פסגת הראיות האפשריות בכדי להוכיח טענה¹. ואולם דוקא משום שנאמנותם היא מקסימלית תיוצרה בעיות מיוחדות כאשר נאמנות מירבית של שני עדים עומדת מול שני עדים אחרים². שתי בעיות מרכזיות התעוררה לבית הדין עם בואן של שתי כתות עדים המכחישים זו את זו:

1. דינו של נושא העדות, דהיינו אם שני עדים טוענים פלוני גולן ושני עדים טוענים איננו גולן, מה דינו של האדם הנידון.
2. מה דינם של העדים. בטענתה של כל כת כלולה בהיסק הגיוני הכחשת הטענה ההפוכה. כאשר כת טוענת פלוני גולן כלולה בטענתן זו הכחשת טענתה של הכת הטוענת פלוני לא גולן. ואם כן טענתם היא לא רק שפלוני גולן אלא שהכת השניה שקרנית. ישנה איפה סתירה בין עדותן של שתי הכתות הטוענות אחת לעומת הכרתה כי היא שקרנית.

המקורות שנדון בהם:

1. כתובות כ"א: "שלשה שישבו לקיים את השטר" – דיון לגבי נושא העדות.
2. יבמות ל"א. תרי ותרי ספיקא דאורייתא או דרבנן-דיון לגבי נושא העדות.
3. שבעות מ"ז: מחלוקת רב הונא ורב נחמן-דיון על כשרות העדים.
4. כתובות כ' תרי ותרי בשטר-דיון בנושא העדות, ובראשונים שם אף על העדים.

ניתוח הבעיה של תרי ותרי

1. ניתן לומר כי שני עדים מול שני עדים מהוים ראיה מול ראיה, ומכיון שבית דין אינו יכול לפסוק כאחת הכתות, כי "מאי אולמיה האי מהאי", הרי מישור הראיות נעול בפנינו, ונזדקק לכללים הלכתיים – כגון העמד דבר על חזקתו המלמדים איך נוהגים במקרה של ספק. ברור, כי אין דומה מצב זה של ראיות נגדיות המביאות לידי ספק למצב שבו המציאות מסופקת ואין ראיות לשום צד, שאז יכולה הוכחה ולא תמיד המקסימלית – להועיל. בתרי ותרי לא תועיל ראיה והוכחה נוספת שתפקידה להוסיף לכוחם של העדים, שהרי כוחם קיים ועומד ברור אם כן שהכרעת הספק לא תיעשה במישור של הוכחות. רעק"א בשו"ת ס' קל"ו מסתפק האם מיגו בתרי ותרי יועיל ספקו נובע מאפשרות הבנת מיגו בתור ברור והוכחה, ואם כך לא יועיל בתרי ותרי, או שמא מיגו יכול לשמש כהכרעה לספק, וכעין חזקה דמעיקרא וממילא יועיל בתרי ותרי. ואכן בדרוש

(1) דוק, כי אף עיקרה של האמונה מבוסס על סיפור עדותם של עדים. עדי ראית המאורעות בראשית ההיסטוריה של האומה מפרים את המחשבה ומעוררים את הרמיון לדורות עד כדי המחשת המסופר. "חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים" מביע הסתכלות היסטורית אשר תפקידה להביא לא רק לידי הזדהות אישית עם קורות האומה אלא להחיות החיה בלבו של המאמין. כל עיקרה של ההיסטוריה בנויה על עדות תיקשורתית. זאת ועוד, קעקעת יסוד זה – והחרבת את אשיות החברה, שהרי האמון דבר של יום הוא ביחסי אנוש. ואולם הקביעה התורתית קבעה כי שנים יהיו העדים אשר להם נאמין: "שנצטוינו לחתוך את הדין על פי שני עדים" (רמב"ם הלכות יסמי התורה פ"ז ה"ז).

(2) הודאת בעל דין מול שני עדים יתכן שהיא התחיבות ולא ברור מציאות, ולגבי דין שוי אנפשיה מול שני עדין עיין מל"מ הלכות אישות פ"ט ה"טו.

וחדוש כתובות י"ח: אומר רע"א כי זוהי שיטת התוספות ובתשובה קל"ז הוא אומר כי יתכן שרוב בתרי ותרי יועיל, שהרי רוב משמש כהכרעה במקום ספק.

2. אפשרות קיצונית יותר היא האפשרות שמכיון ששני עדים מהוים עדות מקסימלית אין יכולת לכית דין לפסוק כנגד שני עדים, ולו גם להכריע ע"פ חזקה דמעיקרא, כיון שחזקה זו עומדת מול שני עדים.

בראה כי שתי האפשרויות הנ"ל משמשות יסוד להבנת הבעיה ביבמות ל"א. האם תרי ותרי ספיקא דאורייתא או ספיקא דרבנן. האם מדאורייתא אפשר להכריע ע"פ חזקה או לא. אין ספק כי אין הם חולקים בדין חזקה, אלא מחלוקתם היא לגבי האפשרות להעמיד דבר על חזקתו בתרי ותרי. מאן דאמר ספיקא דרבנן סובר שאפשר להעמיד דבר על חזקתו מדאורייתא (יש שרבנן ביטלו חזקה זו, ועיין על כך להלן). ולמרות שהכרעה זו סותרת עדותם של שני עדים – הרי על כל פנים היא הכרעה, ואינה עומדת במישור אחד עם טענות העדים שהם ראיות.

מאן דאמר ספיקא דאורייתא סובר שלמרות שהעמדת דבר על חזקתו היא הכרעה אין כל אפשרות לנקוט פעולה משפטית נגד דברי שני עדים.

חידוד נוסף למחלוקתם נוכל להסיק מתוך ראית הגמרא שם למאן דאמר תרי ותרי ספיקא דרבנן. ראית הגמרא היא ממעשה דבר שטיא שהעידו שני עדים מול שני עדים על כשרות מכירת השדה של בר שטיא לפלוני והעמידו חכמים את השדה בחזקת בר שטיא. ומסביר ר' שמעון שקוף שערי יושר שער ה' פ"ד כי הוכחת הגמ' היא מהעובדה שהשדה שהיתה בתפיסתו של הקונה עוברת לידי בר שטיא על סמך חזקת קרקע שלו. ואם תרי ותרי ספיקא דאורייתא לא היו רשאים בית דין להוציא את השדה מתפיסתו של הקונה, למרות היות בר שטיא בעל החזקה. דהיינו אין אפשרות של נקיטת פעולה משפטית כל שהיא למרות שאינה לכאורה יצירת מצב חדש. בי"ד "מסלקים את ידיהם"³.

הקצנה נוספת בחזקתם של שני עדים נוכל למצוא בדברי הרמב"ן. ספק בכור שתקפו בהן מוציאים מידו (ב"מ ו'). שואל הרמב"ן (בחדושי שם) הרי זו סתירה לדין הגמרא בכתובות כ', שאוקי תרי בהדי תרי ואוקי ממונא בחזקת מריה, ומשמע שאין מוציאים מידו. מחלק הרמב"ן בין ספק הנובע כתוצאה מאי ידיעת מצאות, שבכגון זה בי"ד מעמידים דבר על חזקתו, ואם כן כאשר הכהן חטף פעל הוא כנגד פסק בי"ד ומוציאים מידו, לביק מקרה של ספק הבא כתוצאה מעדיות סותרות, שבכגון זה אין בי"ד יכול להוציא מהתופס, שהרי אז פועל הוא כנגד שני עדים. וזאת למרות שהתופס עצמו פעל נגד שני עדים! בי"ד אינו יכול לפעול ולו גם פעולה המקימת את פסקם הראשון. אמנם ניתן לחלוק ולומר שאין כאן סילוק מוחלט של בי"ד מהמשפט, אלא שיש פסק על השארת המצב הראשוני כפי שהוא, ואם כן נוציא מיד התופס גם כאן. קושיית הרמב"ן נשאלה גם בתוספות (כתובות כ:). תשובתם היא שכאשר התפיסה מלווה בטענת ברי היא מועילה, אולם בטענת ספק, ככתקפו בהן מוציאים מידו. דברי תוס' טעונים הסבר, שהרי יש כבר שני עדים, אלא משמשת כמצב הגורם למוציא להביא ראיה, ואם כן פסק בי"ד שהמוחזק בממון חברו מוציא מידו, ולכן כשתפס זה בי"ד פוסק שהוא המוחזק בממון.

דברי תוס' טעונים הסבר, שהרי אם נפסק שתרי ותרי ספיקא דרבנן (תוס' קדושין

(3) בספק ממוני רגיל סילוק ידי בי"ד והעמדת דבר על חזקתו מתאחדים, שהרי המוחזק הוא בעל החזקה, בקרקעות ניתן להבחין בין התופס למוחזק.

טו. ב"ב לב.) וניתן להעמיד ממון על חזקתו, מדוע לא נוציא מיד התופס? ונראה כי הבנת תוס' תלויה בהבנת חזקת ממון. מכיון שכאן חזקת הממון אינה משמשת ראיה שהרי יש כבר שני עדים, אלא משמשת כמצב הגורם למוציא להביא ראיה, ואם כן פסק ב"ד שהמוחזק בממון חברו מוציאו מידו, ולכן כשתפס זה ב"ד פוסק שהוא המוחזק בממון.

הגמ' בכתובות כ"ב באומרת כי כאשר שנים אומרים מת בערך ושנים אומרים לא מת ואם נשאת לאחד מעדיה וברי לה מותרת. מבין הרשב"א (קדושין סו) שדיעת ודאות המעשה מצד האשה והעד יכולה להכריע את הספק ביחס אליהם, ואפילו למאן דאמר ספיקא דרבנן המעמיד האשה בחזקת אשת איש. ניתן אם כן לפעול מול שני עדים באם הדבר נוגע אישית לנדון. ניתן לראות את דברי הרשב"א האלה כהסבר נוסף לדברי התוס' בתופס וברי לו. אפשר לחלק ולומר שדינו של הרשב"א נאמר רק באיסורים, וזאת מכיון שאיסורים הם ענין הנוגע אך ורק למעמדו האישי של האדם ואילו בממונות תפיסתך גורעת מחברך, אך ניתן לומר כי אדרבה, באיסורים החידוש הוא כי ידיעה אישית שלי יכולה לבטל חלות דין של ספק, ואילו בממונות הרי לאחר שהתקבלו הראיות הסותרות עשית האדם דין לעצמו היא דין בהלכות תפיסת ממון שלטענתו מגיע לו.

תפיסת חדשה בדין תרי ותרי אנו מוצאים בדברי רבי יצחק בר' ברוך (תוס' כתובות כ"ו: ד"ה אנו). כאשר שני עדים העידו על מעמדו של אדם והעמדנו אותו בעקבות זאת על חזקה, ובאו עדים וסותרו את עדות הראשונים – מעמידים את האדם על החזקה שנבעה בעקבות העדות הראשונה. ואולם בעקבות ביטול העדות הראשונה התבטלה גם החזקה שנבעה מעדות זו, ואם כן מדוע לא נעמידו על חזקתו שלפני בוא העדים הראשונים? ואכן מבין ר' יצחק בר' ברוך שעם בואם של העדים השניים לא התבטלה עדות הראשונים, ומכיון שמעידים עדות מקסימלית אנו מאמינים לשתי הכתות, למרות המצב הפרדוקסלי. ברור אם כן שנעמידו על החזקה שבאה בעקבות העדים הראשונים, שהרי עדותם לא בטלה.

סיכום (א)

ראינו כי קימת מחלוקת אמוראים האם מעמידים את נושא העדות על חזקתו בתרי ותרי. הראינו כי אם ספיקא דאורייתא הרי ניתן להביא את כוחם של העדים למקסימום, עד כדי להגביל את ב"ד מלפעול פעולה כל שהיא (רמב"ן). ראינו כי יתכנו הכרעות במישורים שונים: או חזקה למאן דאמר ספיקא דרבנן, או ידיעה אישית באיסורין (רשב"א), או מיגו או רוב (רעק"א). יתכן כי שתי כתות אינם יכולות לבטל אחת את השניה ושתייהן נאמנות (ר' יצחק בר' ברוך).

שאלת דינם של העדים בתרי ותרי.

לכאורה שתי הבעיות שעוררנו בתחילת הדין לגבי נושא העדות ודין העדים תלויות אחת בשניה. דהיינו אם נפסוק שמעמידים את נושא העדות על חזקתו ממילא אפשר להעמיד את העדים על חזקת כשרותם, ואם נסבור שאי אפשר לפעול כנגד העדים אין אפשרות להעמידם על חזקת כשרות.

אך מתוס' כתובות כ"ב משמע שאם מעמידים את נושא העדות על חזקתו יהיה עדיין ניתן לסבור שאין כל כת באה בפני עצמה ומעידה. ואמנם דוקא צד זה הוא הפשוט והברור, שהרי העמדת עדים אלו על חזקת כשרות, דוחה את-כשרות העדים שכנגדם. והרי ברור הוא שבעדות הראשונה אי אפשר לפסוק כאף כת; שהרי מאי אולמיה האי חזקת כשרות מהאי חזקת כשרות, ואם כן אין סיבה שנפסוק כאחת

הכתות בעדות אחרת, שהרי נמצאת מכחיש את כשרות העדים השניים: ודוקא אותה דעה הסוברת שכל כת באה בפני עצמה ומעידה היא היא המחודשת, ותצטרך לחלק בין הדיון הראשון, שבו מאג אולמיה האי כת מהאי כת, לבין דיון משפטי אחר, שבו באה כל כת בפני עצמה, שאז ניתן לפסוק כמותה: אם כן נמצאנו מרעין כוחן של עדין לפי שיטה זו, שאין כוחם לדחות את הכת השניה בדיון אחר.

התוספות כתובות כ: שואל מדוע בשטר מקוים שהעידו שני עדים ופסלוהו לא נעמיד את עדי השטר על חזקתם ונוציא ממון על פי חזקת כשרותם של העדים. תוס' מבין ששני דיונים לפנינו, דיון אחד המתיחס לאפשרות העדתם של העדים על השטר, ודיון שני על היות ההלואה כשרה. ואם כן מכיון שבדין הראשון יש תרי מול תרי מעמידים עדים על חזקתם, ובדיון השני הכת באה בפני עצמה ומעידה. אם כן, שואל התוס', מדוע לא נוציא ממון על פי עדות זו?

והנה הדיון השני על כשרות ההלואה אינו יכול להיות על מלוא בשטר, שהרי אז העדים הראשונים מכחישים דבר זה בפרוש, שהרי טענתם שעדי השטר היו פסולים פסלו את השטר. אם כן הדיון השני מתיחס לאפשרות היות המלוה מלוה על פה. אולם גם דיון זה סותר את הדין הנובע מעדות הראשונים, שהרי אם פסלו העדים הראשונים את השטר אין המלוה מלוה כלל. אך התוס' כתבו בפירושו (בכתובות י"ח: ד"ה מלוה גופא מידק דיק). כל כת באה בפני עצמה ומעידה אפילו במקרה שבדיון אחר נסתר הדין הנובע מעדות הראשונים בדיון הראשון, ולא רק בעדות אחרת לגמרי שבה עדות השניים אינה סותרת ואינה נוגעת כלל ועיקר לנושא העדות הראשון. דיון זה הסיקו התוס' מגמ' ב"ב לא. שבה אומרת הגמ' שאם באו שתי כתות וטענו על חזקת קרקע של שני אנשים, וכת אחת הוסיפה שהקרקע היתה של אביו של אחד תועמד הקרקע בחזקת אותו אדם, וזאת אליבא דרב הונא שכל כת באה בפני עצמה ומעידה. דהינו על אף שהדין הנובע מטענת העדים סותר את הדין הנובע מעדותם של העדים שטענו על חזקת שלוש שנים של האדם השני בכל אופן נחשב הדבר לעדות אחרת ומהמנים.

יקשה על התוס' לפי פסקם בב"ב ל"ב. ובקידושין ט"ו. שתרי ותרי ספיקא דרבנן, ומדרבנן לא העמידו על חזקה אלא בתרומה דכהן, ואם כן מדוע בכתובות כ"ב. העמידו את נושא העדות, הדיון, על חזקתו ואפילו להוציא ממון, וכן בכתובות כ'. הקשו שנעמיד את עדי השטר על חזקתם ונוציא ממון על פיהם.

על קושיא אחרונה זו תירצו תוס' שני תירוצים העוקפים את הבעיה: 1. עצם הדיון הוא על חזקת כשרותם ואם כן לא ניתן להעמידם על חזקה זו. 2. דאלו הוו קמן דילמא היו מודים.

שיטת הר"ף היא כי בכתובות כ"ב. אין מעמידים את הדיון על חזקתו ואין מוציאים ממון על פיו. והביא ראייה לדבריו מהגמ' בכתובות כ'. שאין מעמידים את עדי השטר על חזקתם ואין מוציאים ממון על פיהם. ברור שהר"ף חילק כתוס' בין שני הדיונים בשטר, ולכן הביא ראייה שלא מעמידים הדיון על חזקתו. אילולי כן – שמא מעמידים אדם על חזקתו וכשר בעדות אחרת, אולם כאן מכיון שהעדות נסותרת מאי אולמיה האי מהאי, וחזקת כשרותם של עדים עומדת מול חזקת כשרותם של עדים אחרים. אלא ודאי ששני דיונים לפנינו, ומכיון שקא העמדנו את העדים על חזקתם משמע שלא מעמידים אדם על חזקתו בתרי ותרי.

יתכן לומר שהר"ף אכן זיהה בין המחלוקות, ומאן דאמר שאין כל כת באה

- בפני עצמה ומעידה סובר שספיקא דאורייתא. אף קשה לקבל אפשרות זו, שהרי:
1. הגמ' עצמה מביאה בכתובות כ'. שבה לדברי הרי"ף לא מעמידים אדם אל חזקתו, דהינו ספיקא דאורייתא, את המקרה של בר שטא שהגמ' ביבמות ל"א מביאתו כהוכחה למאן דאמר ספיקא דרבנן.
 2. הרי"ף עצמו פוסק בב"ב ל"א, שהילכתא כרב נחמן, והגמ' העמידה את רב נחמן אליבא דרב הונא שכל כת באה בפני עצמה ומעידה, ואם כן נצטרך לומר כי הגמרה חלוקות.
 3. לא מצינו שהגמ' תלתה את שתי המחלוקות אחת בשניה. ועוד הרי מסקנת הגמ' ביבמות היא כי תרי ותרי ספיקא דרבנן.
- מסתבר איפוא להניח שהרי"ף פוסק שתרי ותרי ספיקא דרבנן, ודבריו נגד חזקת ממון הם בדוקא, דהיינו לא מעמידים את העדות על חזקת כשרותם, כי נוציא ממון על פיהם, ובכגון זה לא העמידו חכמים את העדים על חזקתם.
- אך על אפשרות זו קשה: 1. מדוע בגמ' בב"ב ל"א. מעמידים את העדים על חזקתם ומעידים על חזקת אביו של פלוני. 2. אפילו העידו על חזקת אביו איך נוציא ממון על פי זה, הרי גם אצלנו אין מוציאים ממון על סמך חזקת כשרות.

נציע תשובה אחת לשתי השאלות: הרי התופס בקרקעות אינו כמוחזק במטלטלים, ולא נחשב להחזקה גמורה, ואם כן העדים באים להעמיד דבר על חזקתו ולא להוציאן מחזקתו. ממילא, העמדת העדים על חזקתם אינה בכדי להוציא ממון, ולכן מעמידים אותם על חזקתם.

לשיטת הרי"ף אם כן:

1. כאשר העדות מוכחשת בפירושו אין מאמינים לאף כת כי מאי אולמיה האי מהאן.
2. אין מעמידים את נושא העדות על חזקתו בכדי להוציא ממון.
3. כאשר כל כת באה בפני עצמה ומעידה נאמנים להוציא ממון.
4. כאשר דיני העדיות סותרות לא מעמידים עדים על חזקתם להוציא ממון.
5. כאשר דיני העדיות סותרות מעמידים עדים על חזקתם להוציא קרקע מיד התופס.

הר"ן מבין שאי אפשר להביא ראיה שאין מעמידים אדם על חזקתו מול חזקת ממון מהגמ' של תרי ותרי בשטר (ראית הרי"ף), שהרי מאי אולמיה האי מהאן, והנה לא יתכן שהר"ן סובר ששני דיונים לפנינו בנוגע לשטר, שהרי אז יוכחש מהגמ' בב"ב ל"א. שאף כאשר הדינים הנובעים משני הדיונים סותרים נאמנים העדים בדיון השני. ונראה שהר"ן סובר שאמנם שני דיונים בפנינו, אולם רק כתוצאה מעדות אחת, מה שאז כו בגמ' בב"ב שתי עדיות לפנינו, דהינו עדות על חזקת שלוש שנים ועדות על חזקת אבא, ואם כן המקרה של שטר יחשב כעדות מוכחשת, ואילו המקרה של חזקת הקרקע כעדות נפרדת.

הר"ן נותן סברה להבין מדוע בעדות אחרת יהיה נאמן להעיד ואפילו להוציא ממון. מסביר הר"ן כי כאשר אנו דנים על העדים בעדות ההכחשה לא ניתן להעמיד כל כת על חזקתה, שהרי תיוצר סתירה, אולם כאשר באה כל כת בפני עצמה ומעידה ניתן יהיה להעמיד אותה על חזקת כשרות.

אך טענה זו, שאי אפשר להעמיד את העדים על חזקת כשרותם בעדות ההכחשה, אינה מוכרחת. ניתן לומר שהעמדתם על חזקתם אינה אלא קביעה שנוצרה עקב האשרות של כת שקרנית אחת, וכתוצאה מספק העמדתו כל כת על חזקתה ולא ניתן יהיה להאמין לאף כת מפני היות חזקת כשרותם עומדת אחת מול השניה, ולא מפני אי

האמנתנו לכל כת מפני הספק (כפי שנאמר לעיל). וסברת הר"ן היא שמכיון שהסתירה בין שתי כתות העדים לגבי בעיית הכת השקדנית היא עקיפה, ונובעת אך ורק מהצורך לפסוק לגבי מעמדם של העדים בעדות ההכחשה. איננו פוסקים ומעמידים אותם על חזקתם, אלא איננו פוסקים כלל לגבי העדים, שהרי זו רק בעיה עקיפה. לגבי נושא העדות, שבו הדיון המשפטי ניתן להעמיד על חזקתו, שהרי יש צורך לבי"ד לפסוק לגביו, אולם לגבי העדים אין בי"ד פוסקים כלל ועיקר, וממילא נעמידם על חזקתם בעדות אחרת.

קשה יהיה להסביר הסבר זה גם בתוס', שהרי תוס' הבין שאפילו באותה עדות כאשר הדיון שונה ניתן להעמיד את העדים על חזקתם. וקשה יהיה לומר שבדיון הראשון אין בי"ד פוסקים לגבי העדים, ובדיון השני אכן פוסקים, שהרי הדיון האחד קשור בשני. נפקא מינא בין התפיסה האומרת שגם בעדות ההכחשה אנו מעמידים עדים על חזקתם לבין התפיסה שבעדות ההכחשה אין מעמידים עדים על חזקתם, תהיה במקרה שבעדות אחרת בא עד אחד מכל כת: אם נסבור כי גם בעדות ההכחשה העמדנו כל כת על חזקתה – הרי באו לפנינו שני עדים בעלי חזקת כשרות. אך אם נסבור שלא פסקנו לגבי העדים בעדות ההכחשה – הרי בבואם לפנינו בעדות אחרת לא נוכל להעמיד את שניהם על חזקת כשרות.

סיכום (ב)

אלה הסוברים כי כגמ' כתובות כ"ב. אלה מעמידים אדם על חזקתו יסברו בגמ' כתובות כ'. לגבי עדי השטר או כתירוץ התוס', או כתירוץ הרשב"א, או כסברת הר"ן שהדיון שם הוא אחד. לגבי השאלה מה קובע את העדות ראינו כי תוס' סובר שאם דיון אחר נובע מעדות אחת נקרא הדבר עדות אחרת. שיטת הר"ף שבכגון זה לא העמידו חכמים על חזקת כשרות מול חזקת הממון. שיטת הר"ן שבעדות אחת עם שני דיונים נחשב עדיין הדבר לאותה העדות.

אלה הסוברים כי בכתובות כ"ב. לא מעמידים דיון על חזקתו יסברו שלגבי עדי השטר אין מעמידים אותם על חזקתם, אן כסברת הר"ן או כסברת הר"ף, ואם כן יסברו כמותו בהבדל שבין אותה עדות לעדות אחרת.

מהלכות המועדים

(א)

בענין עירוב והוצאה ליום הכיפורים*

א. שנינו בברייתא יומא ס"ו ע"א בענין שעיר המשתלח: "ת"ר 'איש' - להכשיר את הזר, 'עתי' - שיהא מזומן, 'עתי' - ואפילו בטומאה". ובגמ' שם (ע"ב): "עתי ואפילו בשבת למאי הלכתא-אמר רב ששת לומר שאם היה חולה (פ"ה: השעיר) מרכיבו על כתפו. כמאן דלא כר' נתן, דאי ר' נתן האמר חל נושא את עצמו, אפילו תימא ר' נתן, חלה שאני. אמר רפרם זאת אומרת עירוב והוצאה לשבת ואין עירוב והוצאה ליום הכיפורים".

ופירש"י: "למאי הלכתא - מה חילול שבת יש שהוצרך להתירו, אי משום תחומין דרבנן בעלמא נינהו שגזרו עליהן לאחר מתן תורה". "זאת אומרת - מדאיצריך למתני עתי אפילו בשבת איכא למשמע דאין איסור הוצאה ליום הכיפורים" וכו'. וקשה, לשיטת הרמב"ם (הל' שבת כ"ז, א') שאיסור תחומין של י"ב מיל הוא מן התורה ולוקין עליו, מדוע לא תירצה הגמ' על השאלה "למאי הלכתא" שמשום יציאת י"ב מיל הוא, שהרי במש' הבאה (ס"ו ע"ב) מבואה שהצוק שבו היתה מתקיימת המצוה היה רחוק מירושלים תשעים ריס שהן י"ב מיל. ועוד קשה לכאורה מדוע לא תירצו על "למאי הלכתא" שאיצטריך משום המתת השיער בדחיפה (ע' במש' שם), שהיא אב מלאכה של נטילת נשמה. וקושיה אחרונה זו יש לדחות שמהכתוב "ושלח ביד איש עתי המדברה" משמע שעל עצם השילוח אל המדבר הוצרך הרכיב של "עתי ואפילו בשבת", ולא על הדחיפה מהצוק. אך קמייתא קשיא.

ובכריתות י"ד ע"א: "דתניא 'ושלח ביד איש עתי, 'איש' - להכשיר את הזר, 'עתי' - אפילו בטומאה ואפילו בשבת, 'עתי' - במזומן. קתני 'עתי' אפילו בשבת, אמר רפרם זאת אומרת עירוב והוצאה לשבת ואין עירוב והוצאה ליום הכיפורים. ממאי, שאני שעיר המשתלח דהכשרו ביום הכיפורים בכך. אלא דרפרם ברותא היא (ובגליון שם: נ"א בדותא היא)".

ולכאורה קשה מאד מדוע ביומא, ששם עיקר ענין יוה"כ, לא דחתה הגמ' את דברי רפרם. וזהתוס' בכריתות התקשו בכך, וכתבו: "אלא רגילות הוא דברי תורה עניים במקומם ועשירים במקום אחר". אך השאגת אריה (ס"ו ע') כתב על כך: "מי יתן שהיו מראין לנו רבותינו אפילו מקום אחד שהגמ' מייתי דברי איזה אמורא במקום אחד בסתם ובמקום אחר מייתי ליה ודחי ליה בשתי ידים כהך דהכא". ורק גאון כהשאגת אריה רב גובריה למימר הכי.

ב. והנה השאגת אריה, וכן הנודע ביהודה (תנינא או"ח מ"ו), שניהם כאחד מתרצים את שתי הקושיות הנזכרות חדא בחברתה, ואומרים כך: ביומא מוסבים דברי רפרם על האוקימתא של רב ששת שהעמיד את הברייתא בחלה השעיר והוצרך להרכיבו על כתפו. בחלה, טוענים הם, אי אפשר לדחות שהברייתא הוצרכה להזכיר שבת מפני שיוה"כ פשיטא. שנדחה משום שהכשרו בכך, שהרי חלה אינו האופן הרגיל של קיום המצוה, ואלמלא ריבוי התורה הייתי אומר שבמקרה של חלה, שיצרכו לחלל יוה"כ בנשיאתו, באמת תידחה המצוה באותה שנה (כי אין עשה דוחה ל"ת שיש

* שיעור שניתן בישיבה בליל יום הכיפורים תש"מ (מורחב).

כרת¹. ולכן מדייק רפרם שפיר' מזה שהזכירו שבת - ולא אמרו סתם "עתי ואפילו חלה" - שאין איסור הוצאה ביוה"כ, והגמ' אינה דוחה את דבריו. אך בכריתות, שם לא הובאו דברי רב ששת, דוחה הגמ' כך: מניין לך להעמיד את הברייתא בחלה, תעמיד אותה באופן הרגיל, ומשום יציאה חוץ ל"ב מיל נשנתה, ומה שהזכירו שבת - זה משום שליוה"כ שחל בחול אין צורך בפסוק להתיר הוצאתו, שהרי עיקר מצותו בכך. ולפי זה אדרבה, מכאן יש להביא ראיה לשיטת הרמב"ם ש"ב' מיל דאורייתא.

מובן שנשאר לשאול על הסבר זה מדוע סוף סוף רב ששת הוצרך להעמיד בחלה, ולא העמיד משום איסור תחומין. וכתבו השאג"א והנוב"י שעל כרחנו רב ששת לא סבר שאני יוה"כ שהכשרו בכך, אלא. כיון שהותר הדבר ביוה"כ אין צורך בריבוי אפילו לשבת. והנה השאג"א והנוב"י לא פירשו מהו טעם מחלוקת רב ששת וסתמא דגמ' דכריתות. ונראה ש"ל כך: הגמ' ביבמות ז' ע"ב אומרת שכאשר התורה מתירה איסור מסוים באיזה ענין - הרי גם אם אירע שבזמן בו איסור נוסף הריהו מותר - "הואיל ואשתרי אשתר"י, ועל כן כשהותר מצורע להכניס אצבעו לעזרה - הותר גם אם היה בעל קרי, וכן כאשר אח שהותרה ליכנס היינו אומרים שאף אם היא אחות אשתו הותרה, אלמלא גילוי מיוחד של התורה. וכתב השאג"א בגבורות ארי ליומא (שם) שכלל זה של "הואיל ואשתרי אשתר"י אמור רק כשהאיסור הנוסף שווה לאיסור העיקרי בחומרתו, או קל ממנו, אך כשהוא חמור מן הראשון - בזה לא נאמר הואיל ואשתרי הקל אשתרי החמור. וי"ל, איפוא, שרב ששת סבר שאם איסור תחומין הותר ביוה"כ - הותר גם בשבת, כי תחומין הוא גם בשבת רק בלאו ולא בסקילה, ע' ברמב"ם שם, וא"כ הו"ל איסורים שוים והואיל ואשתרי אשתר"י. ואילו הגמ' בכריתות סוברת שמ"מ לאו דשבת חמיר שכן בעלמא יש בשבת איסור סקילה², וקדושתה חמורה מיוה"כ, ואם התורה התירה תחומין ביוה"כ שכן הכשרו בכך לא הייתי מתיר שבת, ואיצטרך קרא לשבת.

ג. והנה לתירוצם של השאג"א והנוב"י יוצא שאיסור תחומין לא תלי בשאלת יש עירוב והוצאה ליוה"כ או לא, ודאי שיש איסור תחומין ביוה"כ, שאם לא כן סו"ס מדוע הוצרך ר"ש להעמיד בחלה, יעמיד בתחומין ואיצטרך שבת משום שאין עירוב והוצאה ליוה"כ. אלא ע"כ שתחומין לא תלי בעירוב והוצאה (ועל פירוש הביטוי "עירוב והוצאה" ע' רש"י ביומא ותוס' בכריתות שם). ולפי"ן רפרם שדייק בכריתות זאת אומרת אין עירוב והוצאה ליוה"כ פירש את הברייתא כרב ששת, בחלה, והגמ' דוחה ממאי, דילמא הברייתא כפשוטה ומשום איסור תחומין, ואיצטרך קרא לשבת, כנ"ל.

אך דבר זה, שאיסור תחומין אינו שייך לשאלת יש עירוב והוצאה ליוה"כ - אינו פשוט כלל וכלל, כי מדברי רבנו חננאל והרי"ף מוכח שאיסור תחומין כן תלוי באיסור הוצאה, שכן ר"ח ביומא שם והרי"ף בביצה ו' ע"א (בר"י"ף) מוכיחים שלהלכה יש עירוב והוצאה ליוה"כ מזה שבעירובין ל' ע"ב אמרו שמערכין עירובי תחומין ביוה"כ. וטעמם של הר"ח והרי"ף הוא שמלאכת הוצאה נלמדת אף היא, כאיסור תחומין, מהפסוק "אל יצא איש ממקומו", ע' תוס' עירובין י"ז ע"ב ד"ה לאו, ומה

(1) ע' שדי חמד דברי חכמים סי' ע"ו (במהד' המצויה כרך ה' עמ' 398). ויש להוסיף למקורותיו את שו"ת הרמב"ם (מהר"ם בלאו) סי' ש"ב, שם מבואר להלכה: "לא אתי עשה דמצות ציצית, דחזו שבת דהיא ל"ת שיש בה סקילה", ולעניננו שביתה ממלאכה היא גם עשה ול"ת, ואין עשה דוחה את ל"ת ועשה, ע' שבת כ"ה ע"א.

(2) כך אולי אפשר לפרש את הגמ' ביבמות ו' ע"א "שאני לאו שבת דחמיר". אך לפירש"י שם לא ברור שיוה"כ פחות חמור לענין זה, ע' דרו"ח לרעק"א מערכה ג'.

שיש בזה יש בזה. נמצא שלשיטת הר"ח וזהר"ף אין תירוץ של השאג"א והנוב"י עולה יפה וכ"כ השאג"א בעצמו. (וביותר הדבר קשה לשיטת הר"ף, שהביא בספ"ק דעירובין את הדעה של"ב מיל דאורייתא נינהו, וראשונים אחדים סוברים שכך הוא נוקט להלכה, ע' הגהות הב"ח שם).

עוד יש להתקשות קצת בתירוץ השאג"א והנוב"י, סו"ס מדוע לא הקשתה הגמ' ביומא על דברי רב ששת ממאי דבחלה הוא, דילמא בתחומין ויהו"ב שאנן דהכשרו בכך. ויש ליישב שביומא סברה סתמא דגמ' כרב ששת, והסוגיות חלוקות בזה (משא"כ לגבי הקושיה המקורית, כל עוד לא הסבירו במה נחלקו הסוגיות ובמה הן מדברות; לא רצו השאג"א והנוב"י לומר סתם שהגמ' ביומא חולקת, שהרי טענת הגמ' בכריתות לכאורה צודקת)³. אך קמייטא, משיטת ר"ח ור"ף, קשיא.

ד. והנה הנוב"י כתב עוד תירוץ יפה על הקושיה מדוע לא אמרו למאי הלכתא ל"ב מיל (לפי השיטה שהם דאורייתא), וזהו: להלן ס"ז ע"א מבואר שריהודה חולק על סתם מתני' וסובר שהמרחק מירושלים לצוק היה רק י' מילין. והנה הברייתא "עתי ואפילו בשבת" וכו' מקורה בספרא, וסתם ספרא ר' יהודה (יומא מ"א ע"א), ואם כן י"ל שהגמ' לא רצתה לומר למאי הלכתא לתחומין מפני שלדעת ר' יהודה אין י"ב מיל מירושלים לצוק.

אך באמת יש כאן מקום עיון. כי הנה צריך לברר האם "עזאזל" הנזכר בתורה הוא מקום מסוים שזה היה שמו, ודוקא בו צריך לקיים את המצוה, או לא. והלכה זו מענינת במיוחד איתנו, בני מעלה אדומים, כי מקום כפרת עונות ישראל היה כאן בסביבתנו, מצפון או מדרום לנו, שהרי מרחקנו ממקום המקדש הוא כ"ב מיל, וכשיבנה בית המקדש במהרה בימינו נהיה מכלל ה' סוכות' המסעדות את האיש העתי (ע' מש' ס"ו ע"ב). והנה לענין שאלתנו, בדף ס"ז ע"ב ישנה ברייתא: "המדברה' המדברה' במדבר' לרבות נוב וגבעון שילה ובית עולמים". הרי שעיקר הפרשה נאמרה למדבר סיני, ומרבית גם בית עולמים (וע' תוס' לעיל מ"ד ע"א ד"ה בשילה), ועל כרחק, איפוא, שאין "עזאזל" מקום מסוים במדבר יהודה. ובהמשך שם: "דתניא גזירה אין גזירה אלא חתוכה (רש"י: צוק חתוך בזקיפה). דבר אחר אין גזירה אלא דבר המתגורר ויורד (רש"י: השעיר מתגורר בה איברים איברים)". "ת"ר 'עזאזל' שיהא עז וקשה, יכול בישוב ת"ל 'במדבר', ומנן שבצוק ת"ל 'גזירה'. תניא אידך 'עזאזל' קשה שבהרים, וכן הוא אומר 'ואת אילי הארץ לקח'". ומהלשון "שיהא עז וקשה" משמע כנ"ל שעזאזל הוא כל מקום שהוא עז וקשה, והמשלה את השעיר צריך למצוא מקום המקיים שלושה תנאים: א. שיהא עז וקשה - "עזאזל", ב. שיהיה צוק "חתוך" (מה שמכנים כיום: "מצוק") - "ארץ גזירה", ו-ג. שלא יהיה מקום ישוב - "המדברה", וכל מקום כזה כשר לדחיפת השעיר. לפי זה מובנת יותר מחלוקת התנאים במרחק הצוק מירושלים, כי באמת אין צוק מסוים שהוא ה'עזאזל', והתנאים נחלקו איזה צוק נמצא הכי מתאים לענין זה⁴.

(3) ועל דברי רב ששת לא שייך כ"כ לומר שהגמ' דוחה אותם בשתי ידיים במקום אחר ולא באחר, כמ"ש השאג"א לגבי רפרם, כי דברי ר"ש הם רק אוקימתא, ולדינא היא בחדאי נכונה, כי "עתי" משמע שיעשה בזמן בכל ענין. ע' רש"י ביומא שם, משא"כ לגבי דברי רפרם שהם הידוש דין, דוק.

(4) מאי דאיתא בתרגום יונתן בו עוזיאל על "לשלה אותו לעזאזל המדברה" - "לשדרא, יתיה לממת באתר תקיף וקשי במדברא דצוק דהוא בית חרורי" - אין זה ציון מדויק של הצוק, אלא של המדבר הסמוך לירושלים, כי במש' ס"ח ע"ב מבואר שבית חרוריו (= חרורי) היה רחוק ג' מילון בלבד מירושלים והוא היה התחלת המדבר. ועצם ציון המדבר הסמוך לירושלים דוקא הוא ע"פ שיטתו של תרגום יונתן לתורה לפרש את המקראות עפ"י המנהג המקובל למעשה, אף שאינו מחייב להלכה, וכבר העירו בזה (דומני שמאמר על נושא זה התפרסם פעם ב"המעין").

ועל פי הדברים האלה נראה שגם לדעת ר' יהודה שהצוק היה רחוק רק י' מילין יש צורך בריבוי של "איש עתי" לענין תחומין, כי מה יעשו אם ישתנו תנאי השטח ולא יימצא צוק מתאים עד י' ב.מיל. וקל לתאר שינוי כזה בפני השטח: או כתוצאה מסחף וכד', או פשוט יותר, אם יקימו ישובים על יד הצוקים הסמוכים לירושלים, כמו בימינו ב"ה, או שירושלים תתפשט עד אליהם, שאז אין הם כשרים כי הם מקום ישוב. ופשוט שמותר לעשות כן, שהרי אפשר למצוא צוקים אחרים יותר רחוקים שיהיו במדבה, והרי אין עוזל מקום קבוע כלל, כנ"ל.

אך נראה שמכל מקום יש לקיים את תירוץ של הנוב"י, כי ז"ל שרב ששת באמת סבר אליבא דהברייתא אין עירוב והוצאה ליוה"כ; וה"ה לתחומין כשיטת ר"ח ור"ף, ועל מה שהקשינו א"כ מדוע לא העמיד את הברייתא באיסור תחומין יש לענות: שהואיל והברייתא היא בר' יהודה הרי שינוי תנאי השטח עד שיצטרכו ללכת י"ב מיל הוא דבר שאינו יותר שכיח מחלה השעיר, ואולי אף פחות שכיח, ולכן העמיד ר"ש בחלה, ואה"נ שה"ה לתחומין אם הוצרכו לכך.

מאידך, לפי דברינו הנ"ל מהלך זה אינו מפריע לתירוץ סתירת הסוגיות בדרכם הראשונה של השאג"א והנוב"י. כי על הסוגיה בכריתות י"ל שבאמת כוונתה לומר שהברייתא מדברת בתחומין, והיינו במקרה שמשתינים תנאי השטח, ושאינו יוה"כ שהכשרו בכך, ואין זה דומה לחלה שבו קבענו לעיל שאין שייך לומר הכשרו בכך, כי בנגוד לחלה שינוי פני השטח זהו דבר שמכאן ולהבא בכל השנים, ובודאי שאין לומר שתבטל המצוה לדורות, אלא רחמנא אמר שלחו, ואף בלי ריבוי מיוחד היינו יודעים לשלח גם אם נמצא צוק רק אחר י"ב מיל. נמצאו הסוגיות מיושבות אף לשיטת ר"ח והרי"ף. ודוק.

עוד מרויחים אנו לפי דרך זו שאין צורך לומר שדברי רפרם בכריתות מוסבין על האוקימתא של רב ששת בחלה, שאינה נזכרת שם כלל, ואין שום רמז לכך שהגמ' בדחייתה מעמידה את הברייתא בענין אחר, וזה קשה על תירוץ השאג"א והנוב"י הנ"ל. כי לדרך זו שתחומין שייכים אף הם לעירוב והוצאה י"ל שדברי רפרם בכריתות מוסבים על עצם הברייתא לפי פשטה, שמדברת בתחומין, ורפרם מדייק מתחומין שאין עירוב והוצאה ליוה"כ. ולפי"ז גם מוסברת יפה הלשון החריפה "אלא דפרם ברותא (בדותא) היא", כי ההתקפה היא על עצם ההסק של רפרם מהברייתא, משא"כ לפי השאג"א שההתקפה היא בעצם על האוקימתא של רב ששת⁵

ה. לסיום נציע דרך אחרת לשוב שתי הקושיות המקוריות, שהן: מדוע לא אמרה הגמ' ביומא למאי הלכתא לתחומין, וסתירת הסוגיות ביומא ובכריתות. בתירוץ הקושיה הראשונה י"ל שלאיסור תחומין לא אצטרף קרא, כי אתי עשה דשילוח השעיר ודחי לא תעשה דתחומין, שהוא לאו גרידא שאין בו כרת. ומסקנת הסוגיה ביבמות ו' ע"א שגם לאוי דשבת נדחים מפני עשה⁶, אא"כ המעשה הדוחה הוא רק

5 ובאמת התוספות ישנים ביומא רצו לתרץ כעין תירוצם של השאג"א והנוב"י, וז"ל: "דהכא מיירי בהרכבתו דה"א דלא דחי יוה"כ אלא בשיכול ללכת השעיר ברגליו דאין הכשרו כשהוצרך להרכיבו על כתפו, ובכריתות מיירי להחיר איסור תחומין וכמ"ד שהן מן התורה והשתא פריך שפיר דשאני יוה"כ דהכשירו בכך", אך הם נדים מתירוץ זה באמרם: "אין נראה כלל שיהיו שנים אלו דברי רפרם והתלמוד לא הזכיר כאן אותה של שם ולשם אותה שבכאן". ונראה שהבינו כנ"ל שדברי רפרם בכריתות הם על הברייתא עצמה, ומתחומין דייק אין עירוב והוצאה ליוה"כ, וכשיטת ר"ח ור"ף, ועל כן הם מתקשים שיוצא שהיו שתי מימרות של רפרם. ולשיטתם שאין י"ב מיל מן התורה ובכריתות העמידו כמ"ד תחומין (של אלפיים אמה) דאורייתא, מיושב כמובן בפשטות מדוע ר"ש ביומא לא העמיד כן, כי רצה להעמיד הברייתא כהלכה שתחומין מדרבנן.

6 ואין זה קשה על מ"ש לעיל בענין הואיל ואשתרי אשתרי, כי "עשה דוחה לית" ו"הואיל ואשתרי אשתרי" שני ענינים שונים הם, ואין דיניהם שווים.

הכשר מצוה ולא גוף המצוה. (ע' תוס' שם ד"ה שכן), ושילוח השעיר למדבר הוא גופו מצוה (וע' ס"ז ע"א. שהשילוח מתחיל משיצא חוץ לחומת ירושלים). שמא תאמר: שבת עשה ולא תעשה הוא, ואין עשה דוחה את ל"ת ועשה, כשבת כ"ה ע"א ועוד – ר"ל דעשה דשבתה בשבת הוא רק במלאכות, ולא בלאו דתחומין, וכן משמע מלשון הרמב"ם ריש הל' שבת: "שבתה בשביעי ממלאכה מצות עשה שנא' וביום השביעי תשבת וכל העושה בו מלאכה ביטל עשה" וכו'. וכן היא משמעות כמה מהפסוקים בענין שבתה: "ששת ימים תעבד וביום השביעי תשבת. בחרגש ובקציר תשבת" (שמות ל"ד, כ"א), "ששת ימים תעשה מלאכה וביום השביעי שבת שבתון מקרא קודש כל מלאכה לא תעשו" וגו' (ויקרא כ"ג, ג'). לעומת זאת הוצאה מרשות לרשות יש בה כרת ואין עשה דוחה אותה (7).

ובאשר לסתירת הסוגיות י"ל שהגמ' בכריתות בדחותה את דברי רפרם מתכוונת להעמיד את הברייתא במלאכת המתת השעיר, שבכל יו"כ הכשרו בכך, ושבת הו"א דלא לידהי כי שבת חמירא, כנ"ל. ולגמ' ביומא לא נראה לפרש כן מהטעם המכואר לעיל, שמ'ושלח ביד איש עתי המדברה" משמע שעל עצם השילוח נאמר "עתי ואפילו בשבת". והגמ' בכריתות לא נחתא להכי משום ש"המדברה" יכול להיות משמעו. עד סוף מעשה המצוה (ע' במש' ס"ח ע"ב ובגמ' שם רק ר' יהודה סובר כיון שהגיע שעיר למדבר – אף קודם דחיפתו – נתקיים "ושלח את השעיר במדבר" (8). ובדבר זה נחלקו הסוגיות ביומא ובכריתות, ולכן ביומא לא דחו את דברי רפרם, כי בחלה לא שייך לומר שהכשרו בכך, ובכריתות דחו שכוונת הברייתא לעצם מצות ההמתה, והכשרו בכך. והרי גם לתירוץ השאג"א והנוב"י צ"ל שהסוגיות נחלקו, כנ"ל. [אמנם ברור שלתירוצנו זה קשה קצת שחסר מן הספר בכריתות שבדחיית הגמ' מעמידים את הברייתא באוקימתא אחרת, דהיינו בהמתת השעיר. וזה קשה גם לתירוץ המקורי של השאג"א והנוב"י, לפיו עברו מאוקימתת חלה לאוקימתת תחומין בלי להזכיר זאת, כנ"ל].

(7) ע' לעיל הערה 1.

(8) אמנם אולי יש לחלק בין "המדברה" לבין "במדבר". וצ"ע.

(ב)

על שיטת הבה"ג בזמן הדלקת נר חנוכה*

שבת כ"א ע"ב: "מצותה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק . . . דאי
הכנ^א אדליק מדליק ואי נמי לשיעורה".

ובר"ן שם: "מצותה משתשקע החמה - לאו למימרא שלא יהא רשאי להדליק קודם
זמן זה, דשבת יוכיח שצריך להדליק קודם שקיעת החמה לרבה דאמר בשלהי פרקין
דמשתשקע החמה הוי בין השמשות, אלא עיקר מצותה קאמר, ואם רצה להקדים
מקדים. אבל מדברי בעל הלכות ז"ל נראה דדוקא נקט משתשקע החמה, ובע"ש
נמי מדליק אחר שקיעה, וכרב יוסף דאמר דמשתשקע החמה עד שהכסיף העליון
והשוה לתחתון יום (ע' הגהות מא"י)".

מבואר שלדעת בה"ג מצות ההדלקה לכתחילה לדעת רב יוסף היא מבעוד יום.
ונראה שכוונת בה"ג לפסוק כרב יוסף, וזהו מ"ש הר"ן "וכרב יוסף דאמר" וכו', ר"ל
שכרב יוסף אתי שפיר טפי דין זמן ההדלקה, שבין בחול ובין בשבת זמנה משתשקע
ולא קודם לכן, משא"כ לרבה נצטרך לומר - כדי שלא תקשה עליו הברייתא - שע"ש
שאנו, שאי אפשר להדליק בו משתשקע. וע' רשב"א כאן, שגם מדברין יש ללמוד
שבה"ג פסק כרב יוסף¹ (ור' על דברי הרשב"א להלן).

ולכאורה שיטת הבה"ג תמוהה, כי מה טעם לקבוע את מצות-היום דחנוכה
ביום כ"ד, כאשר שמונת ימי החנוכה לכל דיניהם (הלל ועל הנסים ואיסור הספד
וכו') הם מכ"ה, כמבואר בסוגיין: "מאי חנוכה דת"ר בכ"ה בכסלו יומי דחנוכה
תמניא אינון דלא למספד בהון" וכו'.

אך מאידך יש לכאורה טעמא רבה לשיטת הבה"ג, שהרי ברור שמצות נר חנוכה
היא זכר לנס הדלקת הנרות במקדש מפך השמן, וההדלקה במקדש הרי היא "בין
הערבים", כמבואר בקרא ("ובהעלות אהרן את הנרות בין הערבים יקטירנה" וכו',
שמות ל', ח') ובמתניתין ("אין מחנכין . . . את המנורה אלא בשבעה נרותיה בין
הערבים", מנחות מ"ט ע"א) וברמב"ם הל' תמידין ומוסיפין ג', ל' ו"בין הערבים"
הוא הרי מבעוד יום, בין חצות היום לתחילת הלילה, ע' רש"י שמות י"ב, ו' (וע'
יומא ט"ו ע"א ורש"י שם ד"ה אין לך).

ב. ונראה שתחילה צריכים אנו לברר מתי היתה ההדלקה הראשונה במנורה
ע"י החשמונאים - בין הערבים של יום כ"ד או של יום כ"ה? (ודאי שההדלקה
הראשונה היתה בין הערבים, כמבואר במש' מנחות ה"ל).

לשון הרמב"ם הל' חנוכה א', ב'-ג': "וכשגברו ישראל על אויביהם ואיבודם
בכ"ה בחודש כסלו היה, וכנסו להיכל ולא מצאו שמן טהור במקדש אלא פך אחד
והדליקו ממנו נרות המערכה שמונה ימים . . . ומפני זה התקינו חכמים שבאותו
הדור שיהיו שמונת ימים האלו שתחילתן כ"ה בכסלו ימי שמחה והלל" וכו'. משמע
בפרוש שההדלקה הראשונה היתה בכ"ה בין הערבים.

אך המאירי כתב בסוגיין: "ותגבורת זה היה בכסלו בכ"ד בו, וכנסו להיכל ולא
מצאו שמן טהור אלא פך אחד . . . והדליקו ליל כ"ה² שהיה יום ראשון לנס".

* שיעור שניתן בישיבה בחנוכה תשל"ט.

(1) ולהלן ל"ה ע"א (ד"ה אמר) הביא הרשב"א עוד שיטה הפוסקת כרב יוסף, מטעמים אחרים.
(2) הכוונה כמובן שהדליקו בין הערבים של כ"ד ודלק כל ליל כ"ה, שהרי נותנים בה שמן כדי
שתדלק כל הלילה, ע' יומא ט"ו ע"א.

ובספר חשמונאים א', שנכתב ככל הנראה בתקופת בית שני, משמע בפירושו כמאירי, כי מסופר שם (פרק ד', מ'ח-ג"ב). שהדלקת המנורה וחידוש הקטורת ולחם הפנים היו לפני חנוכת המזבח, וחנוכת המזבח היתה ביום כ"ה בכסלו בבוקר, בהקרכת תמיד של שחר. הרי שחנוכת המנורה היתה ביום כ"ד בין הערבים. והרמב"ם כנראה לא הכיר את ספר חשמונאים (כי מקורו העברי אבד, והיה מצוי רק ביוניוניק) אמנם לפי צריך להבין מדוע לא קבעו את החג מיום כ"ד ואילך גם ל הספד ותענית וכו'. התשובה לכך מצויה אף היא בספר חשמונאים, כי שם בהמשך כתוב: "ויחוגו את חנוכת המזבח שמונת ימים ויעלו עולות ותודות... ויצו יהודה ואחיו וכל קהל ישראל לחוג את חנוכת המזבח ביום החמישה ועשרים לחודש כסלו מדי שנה בשנה בהלל ובתודה לה". הרי מבואר שעיקר החג נקבע על חנוכת המזבח, שנחגגה שמונה ימים מיום כ"ה. והדבר בא לידי ביטוי בקריאת התורה שנקבעה לחנוכה (ע' מגילה ל' ע"ב) שענינה חנוכת המזבח (במדבר ו', י'). וכן יסוד הפייט: "לעת תכין מטבח מצר המנבח אז אגמור בשיר מזמור חנוכת המזבח". וע' מש' מידות פ"א מ"ז וגמ' ע"ז נ"ב ע"ב על מאורע חידוש המזבח ע"י החשמונאים. ונראה שאין הדבר מנוגד לאמור בסוגייתנו "נעשה בו נס והדליקו ממנו שמונה ימים, לשנה אחרת קבעום ועשאו ימים טובים בהלל והודאה", כי הרי עיקר הנס היה בלילות, שהשמן דלק משך שמונה לילות, וי"ל שלכך האריכו את חגיגת חנוכת המזבח שמונה ימים, כי בכל בוקר משמונת הימים הודו לה' על הנס שאירע בלילה שהשמן המשיך לדלוק. ובזה תתורץ קושיית הב"י הידועה מדוע קבעו שמונה ימים, והרי הנס היה שבעה, והיינו שביום כ"ה באמת חגגו את חנוכת המזבח (שהיא היתה סיום טיהור המקדש) והאריכו חגיגתו עוד ז' ימים משום הנס, והדברים משלימים אלו את אלהולשון הגמ' "והדליקו ממנו שמונה ימים לשנה אחרת קבעום" לא קאי על פעולת ההדלקה, שהיתה ביום כ"ד, אלא על הדליקה, שהיתה כל ליל כ"ה והלילות שאחריו (ו' ימים' כאן כמובן הרחב של המלה). ומכל מקום את מצות ההדלקה קבעו דומיא דמקדש, מבעוד יום. וי"ל שלשיטת בה"ג גם רבה מודה שההדלקה הראשונה היתה ביום כ"ד, אלא שאי אפשר לקבוע הדלקת נר חנוכה לפני השקיעה, כי בחנוכה (בניגוד למקדש) בעינן פרסומי ניסא, ושרגא בטיהרא מאי אהני ולא מינכר, ולכן מדליקים משתשקע שהוא לרעת רבה בין השמשות (ומוסבר מדוע מדליקים ביה"ש ולא בלילה ודאי, כי בעצם היו צריכים להדליק מבעוד יום).

ג. והרמב"ם הסתמך כנראה על פשט הלשון "והדליקו ממנו שמונה ימים לשנה אחרת קבעום", והבין שהימים שבהם היתה ההדלקה הם שנקבעו (ו' ימים' ממש), והיינו שבכ"ה בין הערבים הדליקו בראשונה. וכשיטה זו איתא בנוסח כ"י של שאילתות דרב אחאי (מהדורת מירסקי שאילתא כ"ז): "דתניא כשנכנסו יו"תים בהיכל וטימאו כל שמן שבהיכל ולא היה להם שמן להדליק בביהמ"ק וכשגברו בית חשמונאי והרגום וחררו לביתם בכ"ה ימים בחודש כסלו ובקשו ולא מצאו אלא לוג' אחד שמן' וכו'. ונראה בבירור שלמרות שיש שם לשון 'דתניא' אין זה ציטוט הגמ', אלא הרחבה ופירושו, ומכל מקום יתכן שגם לשון זו של השאילתות היתה מקור לרמב"ם. אך קשה לשיטה זו מדוע קבעו את ההדלקה לליל כ"ה, בעוד שההדלקה הראשונה במקדש היתה בכ"ה בין הערבים ודלק כל ליל כ"ו. ובשלמא אם נסבור - כשיטת ראשונים אחדים - שזמן הדלקת נר חנוכה הוא בצאת הכוכבים, שהוא כ"ה ודאי, י"ל שכיון שההדלקה הראשונה היתה בכ"ה קבעו את החג מכ"ה, אך ביום כ"ה בין

הערבים א"א להדליק משום שרגא בטיהרא, כנ"ל, ולכן קבעו להדליק בליל כ"ה. אך מדברי הרמב"ם פ"ד מהל' חנוכה ה"ה משמע שסובר שזמן ההדלקה הוא בשקיעת החמה ממש ולא בצאתה"כ, ולשיטתו בהל' שבת פ"ה ה"ד שקינה"ח היא תחילת בין השמשות, שהוא ספק כ"ד ספק כ"ה, וקשה איפוא מדוע הקדימו את ההדלקה לימי הנס והחג. ואפשר ליישב קצת בדוחק, ואכמ"ל, אך לשיטת הבה"ג אתי שפיר טפי.

ד. באשר ליניצם יחסו השיטה הנ"ל לבה"ג – לפנינו בהלכות גדולות אין שום דבר ממה שכתב הר"ן בשמו. ואמנם אפשר היה לומר שהנוסח שלפנינו חסר, ולפני הר"ן היה בבה"ג קטע נוסף, אך מחידושי הרשב"א בסוגיין מתגלה לנו מקור דברי הר"ן, וז"ל הרשב"א: "מיהו נראה מדברי הרב בעל הלכות דדוקא קאמר משתשקע החמה, ובע"ש נמי מדליק משתשקע החמה כרב יוסף, שהוא ז"ל כתב בהל' חנוכה הא דאמר רב יהודה אמר שמואל כוכב אחד יום שנים'בין השמשות שלושה לילה³ ואלמלא כתבה לכוונה זו למה כתבה בהלכות חנוכה ומאי שייכא דההיא בהנוכה". הרשב"א הבין איפוא ש"כוכב אחד" נראה אחר השקיעה, וכך אמנם משמע בגמ' שם: "לא כוכבים גדולים הנראים ביום" (ר"ל: קודם השקיעה), והבה"ג כתבה בהל' חנוכה להשמיענו שלהלכה אין ביה"ש מתחיל מיד בשקיעה, ולכן אפשר גם בע"ש להדליק משתשקע. אך על כך קשה לי בתרתי: א. מדוע הגמ' אינה מכריעה ממימרה זו של רב יהודה אמר שמואל שנאמרה כסתם במחלוקת רבה ורב יוסף בביה"ש שהיא אליבא דרב יהודה אמר שמואל, ע' בגמ' ל"ד: ב. מדוע הרשב"א בדונו שם⁴ בשאלה האם הלכה כרבה או כרב יוסף, אינו מביא ראיה ממימרת רב יהודה אמר שמואל. וצ"ע.

ועל עצם הוכחת הרשב"א מהבה"ג יש להעיר, שאמנם לפי המהדורה המצויה בדפוסים הישנים של הבה"ג, בה הל' חנוכה מסודרות בסוף מסכת שבת, באמת הבאת מימרת רב יהודה בסוף הל' חנוכה אומרת דרשנן, אך במהדורת הבה"ג שהו"ל ר"ע הילדסהיימר עפ"י כ"י, מופיעות הל' חנוכה במקומן בתוך פ' כמה מדליקין בשבת, ובינו לבין פרק כירה מובאות שתי הלכות מסוף פרק במה מדליקין: שמן שרפה בשבת וביו"ט (כ"ד ע"ב), ומימרת רב יהודה הנ"ל. ולפי"ז אין המימרה מובאת כלל כחלק מהל' חנוכה, אלא כהמשך, הלכות שבת לפי סדר המסכת, ונשמט היסוד לדברי הרשב"א. [ויש להוכיח מכאן שלפני הרשב"א היתה המהדורה הראשונה הנ"ל של הבה"ג, ושלא כאותם שקראו למהד' הילדסהיימר "ה"ג אספמא", ואכמ"ל בבעיה סבוכה זו של מהדורות הבה"ג, ע' במבוא של הילדסהיימר הנכד למהדורתו].

(3) שבת ל"ה ע"ב.

(4) ע' לעיל הערה 1.

מחלוקת הראשונים בענין גרירה בחטאות

גרירה היא כפרת מעשה עבירה אחד אגב, או בעזרת. קרבן חטאת המובא על מעשה עבירה אחר. בגמרא¹ מצינו שני מצבים בסיסיים שבהם נכללים מקרים שונים (בהתאם למפרשים השונים) של גרירה:

מצב א: אדם קצר וטחן בשגגת שבת וזדון מלאכות², וחזר וקצר טחן בזדון שבת ושגגת מלאכות³. אח"כ נודע לו על הקצירה וטחינה של שגגת שבת, ונודע לו שוב על קצירה וטחינה של שגגת מלאכות. אומר רבא: כיון שנודע לו על קצירה וטחינה ראשונה (של שג"ש) אזי קצירה גוררת קצירה וטחינה גוררת טחינה.

מצב ב: אדם קצר וטחן בשגגת שבת וזדון מלאכות, וחזר וקצר וטחן בזדון שבת ושגגת מלאכות. וכשנודע לו – נודע לו קודם על קצירה של זדון שבת ושגגת מלאכות. אומר רבא: כיון שנודע לו על קצירה שניה (של שג"מ) אזי קצירה גוררת קצירה וטחינה שעמה, ואילו טחינה שכנגדה (שניה) במקומה עומדת (וכשיוודע לו עליה יתחייב חטאת נוספת). אביי חולק על רבא וסובר שגם טחינה שכנגדה מתכפרת אגב הקרבן שהובא על הקצירה של שגגת מלאכות.

בסכום שני המצבים בגמרא הם: (א) הקרבן מובא על הקצירה וטחינה הראשונה⁴, והדין הוא שקצירה מכפרת קצירה וטחינה. מכפרת טחינה. (ב) הקרבן מובא על קצירה שניה, והדין הוא שקצירה מכפרת קצירה וטחינה ראשונה ואילו טחינה שניה במקומה עומדת ולא מתכפרת⁵.

לכאורה הדין של גרירה כפי שהגדרנו אותו בתחילת דברינו אינו דין מיוחד, כי מצאנו כבר דינים אחרים שמאפשרים כפרה על מעשה עבירה אחד אגב, או בעזרת, קרבן שהובא על מעשה עבירה אחר:

א. שני זיתי חלב בהעלם אחד – אדם שעשה מעשה עבירה מסויים פעמיים ברציפות בלא ידיעת החטא, ונודע לו על אחד ממעשי העבירה-קרבן החטאת שיביא יכפר על שני מעשי העבירה.

ב. שגגת שבת – אדם שעשה מספר מעשי עבירה שונים בשגגת שבת מתחייב קרבן אחד שמכפר על כל העבירות. היסוד לדין הזה הוא המימרא של רב נחמן⁶: "קרבן דחייב רחמנא אמאי אשגגה, התם חדא שגגה הכא טובה שגגת הויין". הדין של שגגת שבת הוא קצת יותר מיוחד מהדין של שני זיתי חלב בזה שהוא מכפר בקרבן אחד על מעשי עבירה שונים. דרך הכפרה של הקרבן הבודד על מספר מלאכות שנעשו בשגגת שבת יכולה להתפרש בשתי אופנים:

אפשרות 1 – כאשר אדם מביא קרבן על מעשה אחד של שג"ש מתוך מספר מעשי עבירה, כל המלאכות האחרות מתכפרות מכיון שהן מחוברות למלאכה שהתכפרה ע"י הקרבן (מעין תגובת שרשרת).

- (1) שבת דף ע"ג – ע"א.
- (2) מלאכות שנעשו בשגגת שבת – מתחייבים חטאת אחת על כולם.
- (3) מלאכות אלה שנעשו בשגגת מלאכות מחייבות חטאת על כל מלאכה ומלאכה.
- (4) ראשונה ושניה פירושם ראשונה נעשתה בשג"ש ושניה נעשתה בשגגת מלאכות.
- (5) לפי אביי גם טחינה שניה מתכפרת. אך בדין של גרירה דברירה לא נטפל ולכן לא אתייחס אל נקודה זאת בהמשך.
- (6) שבת ע"ג.

אפשרות 2 - כאשר אדם מביא קרבן על אחת מהמלאכות שנעשו בשג"ש הוא מכפר ע"י קרבן זה על כל אחת ואחת מהמלאכות, והחידוש הוא שקרבן אחד כאילו חוזר וניעור ומכפר מחדש על כל מלאכה בפני עצמה (לאפשרות זו נקרא בהמשך "כפרה חוזרת").

ההבדל בין שתי האפשרויות הוא בשאלה האם כשאדם מביא קרבן על אחת ממלאכות שג"ש אפשר לומר שמעשה אחר של שג"ש (שלא עליו הובא הקרבן) התכפר ע"י קרבן או לא: לפי אפשרות 1 רק המלאכה שעליה הביאו את הקרבן התכפרה ע"י הבאת קרבן, אך שאר המלאכות נתכפרו לא בגלל קרבן אלא בגלל שהם קשורים למעשה העבירה שהתכפר ואין כפרה לזה בלא זה. אך לפי אפשרות 2 - כל אחת מהמלאכות של שג"ש מתכפרת ע"י קרבן, אף שלמעשה הקרבן נשחט רק על מעשה עבירה אחד.

נפק"מ בין שתי האפשרויות תהיה אם אדם הביא קרבן, ואגב אותו קרבן (כגון: מדין שני זיתי חלב בהעלם אחד) התכפר גם מעשה עבירה אחד של שג"ש (מתוך כמה מעשי עבירה של שג"ש) - האם כיון שהתכפרה מלאכה אחת של שג"ש גם האחרות מתכפרות או לא? לפי אפשרות 1 - כיון שכפרת עבירות של שג"ש מבוססת על הקשר למעשה המתכפר הרי לא חשוב איך הראשון בסדרת המלאכות של שג"ש התכפר, ולכן כולם מתכפרים אחריו באופן אוטומטי. אך לפי אפשרות 2 - כיון שהראשון בסדרת המלאכות של שג"ש לא התכפר ע"י הבאת קרבן אלא רק אגב או בעזרת קרבן שהובא על מעשה עבירה אחר - אזי אין שאר העבירות של שג"ש מתכפרות מדין שג"ש, כי לפי אפשרות 2 דרך הכפרה היא ע"י קרבן שמובא על אחת מהמלאכות של שג"ש.

כעת נעבור להסברת השיטות בסוגיה לפי הנ"ל. בסוגיה מוצאים אנו שלש שיטות ראשונים בדין של גרירה:

שיטת רש"י:

לפני שניגש לפירוט הדינים לפי שיטת רש"י נזכיר את רש"י ע' ד"ה "ונודע לו" "אחרי כן על הקצירה ועל הטחינה כלומר או על זו או על זו וכ"ש על שתיהן" לפי רש"י במצב א' אין נפק"מ אם נודע לחוטא על שתי המלאכות או רק על אחת מהן: ובהמשך נבין מדוע.

מצב א': קצירה מכפרת קצירה וטחינה מכפרת טחינה מדין שני זיתי חלב בהעלם אחד, ולא מדין גרירה.

1. רש"י סובר שכיון שהקרבן הובא אל קצירה של שג"ש אזי הקצירה והטחינה מתכפרת מדין שני זיתי חלב בהעלם אחד; ואף הטחינה השניה מתכפרתו

קצירה	קצירה
טחינה	טחינה

אגב הטחינה של שג"ש (הראשונה). מדין שני זיתי חלב בהעלם אחד: ומכאן מסקנתו שרש"י סובר שדרך הכפרה בשג"ש היא כאפשרות 2 לעיל, ולכן כשהובא קרבן על קצירה של שג"ש זה כאילו הובא קרבן גם על טחינה של שג"ש, ולכן אפשרות 2 - את הטחינה השניה מדין שני זיתי חלב.

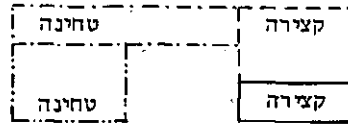
2. לפי רש"י החידוש של רבא במצב א' הוא שאעפ"י שבתחילה קצהו טחן בשג"ש ולבסוף קצר וטחן בשג"מ, ולכאורה זהו העלם שונה, מכיון שלא היתה יחידה

* מקראה לשרטוטים: - המלאכה שעליה הובא הקרבן. - - - - - דין שני זיתי חלב בהעלם אחד שגגת שבת - - - - - גרירה - - - - - גרירה דגרירה.

חטא מפורשת זה עדין נחשב כהעלם כללי אחד, ולכן אפשר להשתמש בדין של שני זיתי חלב בהעלם אחד.

מצב ב': קצירה שניה מכפרת קצירה ראשונה מדין שני זיתי חלב, ואילו הטחינה הראשונה מתכפרת מדין גרירה (ולגבי הטחינה השניה חולקים אבוי ורבא האם יש גרירה דגרירה או לא).

1. הקצירה השניה שעליה הובא הקרבן מכפרת את הקצירה הראשונה מדין שני זיתי חלב בהעלם אחד. החידוש הוא אותו חידוש כמו במצב א'.



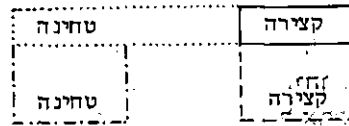
2. הטחינה הראשונה לא מכפרת מדין שג"ש מפני שהקרבן המכפר לא הובא על מלאכה שנעשתה בשג"ש, ומכיון שאי אפשר לכפר בדרך הכפרה הרגילה של שג"ש אנו נזקקים לדין המחודש של גרירה שמכפר את הטחינה הראשונה בעזרת קרבן שהובא על הקצירה השניה.

החידוש של גרירה הוא שאף על פי שהקשר בין הטחינה הראשונה לקצירה השניה רופף, כי אי אפשר לכפר בדרך הנורמלית של שג"ש, בכ"ז אפשר לכפר מדין גרירה, כלומר גרירה הוא הרחבה של שני הדינים האחרים – שני זיתי חלב, ושג"ש. הערה אחרונה בשיטת רש"י היא שמכיון שרש"י סובר שמלאכות שג"ש מתכפרות כאפשרות 2 ממילא ברור מדוע רש"י אומר שבמצב א' אין נפק'מ אם נודע לחוטא רק על הקצירה או על שניהם, כי אפ' נודע לו רק על הקצירה הרי הקרבן שהובא כאילו הובא על כל אחת מהמלאכות שנעשו בשג"ש.

שיטת הרא"ה 7:

מצב א': קצירה מכפרת קצירה מדין שני זיתי חלב בהעלם אחד וטחינה מכפרת טחינה מדין גרירה.

1. הרא"ה סובר שקצירה ראשונה שעליה הובא הקרבן מכפרת קצירה שניה מדין שני זיתי חלב בהעלם אחד. והחידוש הוא שאע"פ שברישא יש



העלם שבת ובסיפא העלם מלאכות בכ"ז זה נחשב העלם כללי אחד, כי לא היתה ידועת חטא מפורשת שתחלק לחטאות, ולכן משתמשים כאן בדין של שני זיתי חלב בהעלם אחד.

2. זא טחינה שניה לא מתכפרת מדין שני זיתי חלב בהעלם אחד, אלא מדין גרירה, מכיון שהרא"ה סובר שדרך הכפרה בשג"ש היא כאפשרות 1, כלומר תגובת שרשרת, ולכן הטחינה הראשונה התכפרה אך לא ע"י קרבן, וממילא אי אפשר לצרף לטחינה הראשונה את הטחינה השניה מדין שני זיתי חלב, כי הקרבן לא הובא על אף אחד מהטחינות לכן אנו נזקקים כאן לדין המחודש של גרירה שאף שהקשר בין הטחינה השנייה לקרבן שהובא על הקצירה הראשונה הוא קצת רופף, כי אי אפשר להשתמש בדרך של שג"ש וזיתו חלב – בכ"ז נוצרת כפרה מדין של גרירה.

3. לפי הרא"ה כפרת שג"ש היא כאפשרות 1, ולכן לשיטתו במצב א' חייבים לומר שבנודע לחוטא רק על הקצירה או רק על הטחינה ולא על שניהם, כי אילו נודע לו על שניהם אז הטחינה השניה היתה מתכפרת מדין שני זיתי חלב ולא מדין גרירה כפי

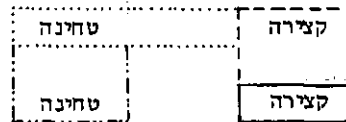
47) חגי מובאת בחי"ה הר"ן דף ע':

שמסביר הרא"ה. ולכן נצטרך לומר כשהגמרא אומרת "ונודע לו על קצירה וטחינה" פירושו או על קצירה או על טחינה.

מצב ב: קצירה מכפרת קצירה ראשונה מדין שני זיתי חלב בהעלם אחד וטחינה שעמה מתכפרת מדין שגגת שבת.

ואילו לגבי טחינה שכנגדה יש צורך בגרירה, ואבוי ורבא חולקים אם היא מועילה לכפר או לא (ר' לקמן).

1. קצירה שניה שעליה הובא הקרבן מכפרת קצירה ראשונה מדין שני זיתי חלב בהעלם אחד והחידוש הוא כנ"ל במצב א'.



2. הטחינה של שג"ש מתכפרת באופן אוטומאטי, כי כפי שהזכרנו הרא"ה סובר כאפשרות 1 שכפרת שג"ש היא בדרך של תגובת שרשרת, ולכן כאן אעפ"י שהקרבן הובא על קצירה שניה שלא נעשתה בשג"ש אלא בשג"מ, מכיון שקצירה ראשונה של שג"ש מתכפרת מדין שני זיתי חלב - אז גם הטחינה של שג"ש מתכפרת, כי אין כפרה לזו בלא זו.

3. לגבי הטחינה השניה של שג"מ, שמעיקר הדין מחייבת חטאת בפני עצמה, אנו נזקקים לדין של גרירה כדי לכפר עליה בעזרת הקרבן שהובא על הקצירה השניה.

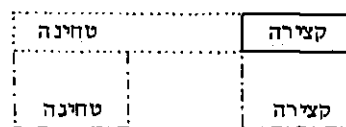
בנקודה זו יש קושי בשיטת הרא"ה, והוא: הגמרא מכנה את הכפרה של הטחינה השניה במצב ב' כגרירה דגרירה ואילו לפי הרא"ה במצב ב' זו הגרירה הראשונה שנוקמים לה (כי הקצירה הראשונה מתכפרת מדין שני זיתי חלב והטחינה הראשונה בדין שג"ש)? אלא חייבים לומר שמקרה זה נחשב כגרירה דגרירה כי כפי שראינו במצב שלא אנו נזקקים לגרירה כדי לכפר על טחינה שניה אגב קרבן שהובא על קצירה ראשונה, ולכן כאן שרוצים לכפר על טחינה שניה בעזרת קרבן שהובא על קצירה שניה שמעיקר הדין חייבת חטאת בפני עצמה - זה נחשב כגרירה דגרירה, ובה חולקים אבוי ורבא האם מכפרת או לא⁸.

עד כאן הזכרנו את שיטות רש"י והרא"ה שעקרונית מסכימים שגרירה הוא חידוש דין שמרחיב את הדינים של שני זיתי חלב ושגגת שבת, ויוצר כפרה אף במקרים שאחד מהדינים הנ"ל לא יכול לכפר בדרך הרגילה שלו. בעיה משותפת לשתי השיטות היא בעיה לשונית: לפי כל שיטה יש מקרים שבהם רבא אומר לשון "גוררת" בגמרא ולפי האמת הכפרה היא מדין שני זיתי חלב או שג"ש ולא מדין גרירה. וצריך לומר שלפי רש"י והרא"ה כשהגמרא אומרת "קצירה גוררת קצירה" אין גוררת מדין "גרירה" דוקא, אלא גוררת מלשון "נמשכת אחרי" או "מתכפרת".

שיטת ר"י⁹:

מצב א': קצירה מכפרת קצירה וטחינה מכפרת טחינה מדין גרירה.

1. ר"י חולק על רש"י והרא"ה וסובר שמכיון שהשגגה ברישא אינה אותה שגגה כמו בסיפא אין זה נחשב כהעלם אחד, ולכן אי אפשר להשתמש בדין של שני זיתי חלב בהעלם אחד כדי לכפר על הקצירה והטחינה שנעשו

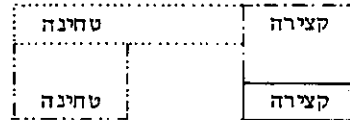


(8) כך מוסבר בחידושי הר"ן ד"ה "גרירה דגרירה לית ליה".

(9) תוס' ע"א. ד"ה גרירה דגרירה לית ליה וכו'.

בשגגת מלאכות. והחידוש של רבא שבכ"ז הקצירה והטחינה השניים מתכפרים מדין גרירה, כלומר לפי ר"י גרירה הוא תחליף לדין של שני זיתי חלב בהעלם אחד. מצב ב': קצירה שניה מכפרת קצירה ראשונה מדין גרירה וטחינה ראשונה מתכפרת עמה מדין שגגת שבת בהעלם אחד (ולגבי טחינה שניה יש מחלוקת בין אב"י לרבא האם גרירה דגרירה מועילה לכפר או לא).

1. קצירה שניה שעליה הובא הקרבן



מכפרת קצירה ראשונה מדין גרירה, מכיון שאי אפשר להשתמש בדין של שני זיתי חלב בהעלם אחד; כי לפי ר"י הסברנו שמכיון שברישא יש מצב של שגגת שבת ובסיפא שגגת מלאכות

זה לא יכול להיחשב היעלם אחד לגבי הדין של שני זיתי חלב.

2. בענין דרך הכפרה בשגגת שבת צריך לומר שה"י סובר באפשרות 1, ולכן גם אם קצירה ראשונה (של שגגת שבת) מתכפרת בעזרת קרבן שהובא על מעשה עבירה אחר – אפשר בכ"ז לכפר את שאר העבירות שנעשו בשגגת שבת בדרך הרגילה של כפרת שגגת שבת.

3. לפי ר"י (בניגוד לשיטת הרא"ה) אין נפק"מ במצב א' בין אם נודע לחוטא רק על הקצירה או גם על הטחינה, כי גם אם יודע לחוטא על שניהם לא נוכל לפי ר"י להשתמש בדין של שני זיתי חלב, ונזדקק בכל מקרה לדין המחודש של גרירה.

סיכום השיטות:

לפי רש"י והרא"ה הדין של גרירה הוא הרחבה לדינים של שני זיתי חלב ושגגת שבת, שאף במקרה שאחד מהדינים הנ"ל לא מכפר בדרך הרגילה הדין של גרירה מכפר. המחלוקת בין רש"י והרא"ה באיזה מקרים מזדקקים לגרירה נובעת מהמחלוקת הבסיסית יותר באופן הכפרה של שג"ש. ר"י חולק באופן עקרוני וסובר שגרירה הוא חידוש דין שמחליף את הדין של שני זיתי חלב במקרים שדין זה לא יכול לכפר בדרך הרגילה. היתרון של שיטת ר"י היא שמבחינת הלשון בגמרא היא מתאימה יותר.

סוכה העשויה ככבשן

בסוכה זו ע"ב דנה הגמרא בגודל המינימלי של סוכה עגולה, ומביאה את דברי ר' יוחנן: "סוכה העשויה ככבשן אם יש בהיקפה כדי לישב בה כ"ד בני אדם כשרה ואם לאו פסולה". הגמ' מניחה שאדם יושב בשטח אמה על אמה, ואם כך היקף הסוכה צריך להיות 24 אמות. הגמ' אומרת שדברי ר' יוחנן מסתמכים על דעת רבי שמצריך סוכה בגודל 4×4 אמות. מובאות כמה אפשרויות לקשר הגודל שמצריך רבי לגודל שמצריך ר' יוחנן, והגמ' דוחה אותן, ולמסקנה אומרת הגמ' שצריך סוכה עגולה שחוסמת ריבוע של 4×4 .

הגמ' עושה את החשבון ע"פ שני כללים. בלשון הגמ': א. כל שיש בהיקפו שלשה טפחים יש בו רוחב טפח (כלומר: "פי" נחשב ל-3). ב. כל אמתא בריבוע אמתא ותרי חומשי באלכסונה (כלומר: שורש 2 נחשב ל-1.4). ועל כן סוכה עגולה שחוסמת ריבוע 4×4 אמות קוטרה הוא אלכסון הריבוע, שזה $4 \times 1.4 = 5.6$ אמות, והיקף המעגל הוא $3 \times 5.6 = 16.8$ אמות, או בלשון הגמ': "שבעה עשר נכי חומשא". ממשיכה הגמ': אם כך למה צריך 24 אמות? ומת'רצת הגמ' שתיבת האנשים היא מחוץ לסוכה, כמעגל חיצוני שהיקפו 24 אמות וקוטרו 8 אמות. מכל צד של הקוטר יושב אדם בקטע של אמה, ולכן קוטר המעגל הפנימי הוא 6 אמות, והיקפו 18 אמות, ור' יוחנן לא דק, אלא החמיר (כנראה כי רצה להשתמש במספרים שלמים).

על זה יש להקשות כמה קושיות:

- (א) אם ר' יוחנן רצה מעגל בעל היקף 18 אמות מדוע לא אמר זאת בפירושו?
- (ב) אם כבר אמר היקף מבחוץ מדוע לא אמר שישבו בהיקפה 23 בני אדם, ואז היקף המעגל הפנימי יוצא 17 אמות, שזה הרבה יותר מדויק (אי-הדיוק רק בחמישית אמה).
- (ג) הגמרא בבבא בתרא דף כ"ז ע"א, בסוגיה לגבי הרחקת עץ משדה חבירו, אומרת: "לא דק, וחצי אמה לא דק". אם כן מדוע פה הגמ' לא אומרת "לא דק, ואמה וחומש לא דק"?
- (ד) הגמרא בשבת דף ח' ע"א, לגבי זריקת כוורת לרשות הרבים, גם כן לא דייקה לחומרא, ועל זה אומר רש"י שמ"מ לא יתחייב עד שהגודל יהיה בדיוק (ע"ש). מדוע פה לא עומדים על זה המפרשים ואומרים: אבל אם הסוכה קטנה יותר עדיין לא עבר על איסור עשה? ובעיקר קשה שמפורש בדברי ר' יוחנן "ואם לאו פסולה" – הרי לכאורה זה לא נכון?
- (ה) תוס' כבר מקשים פה ומוכיחים שכל אמתא בריבוע זה קצת יותר מאמתא ותרי חומשי באלכסונא, וכמו שידוע ששורש 2 הוא: . . . 1.4142.
- (ו) הגמ' לומדת שכל שיש בהיקפו 3 טפחים יש בו רוחב טפח מים שעשה שלמה, שכתוב במלכים א' ז', כ"ג: "ויעש את הים מוצק . . . עשר באמה משפתו עד שפתו . . . וקו(ה) שלשים באמה יסב אותו סביב". והנה ידוע שהיחס בין הקוטר להיקף ("פי") אינו בדיוק 3, אלא . . . 3.1415. ואם כך לכאורה כל חשבונות הגמ' אינם נכונים. וכן קשה איך היקף הים של שלמה היה 30 אמות, הרי צריך להיות 31.4 אמות, שזה כאמה וחצי יותר. ועוד קשה למה הגמ' לומדת מהפסוק ענין זה, תאמר שידוע מהנסיון שכל שיש בהיקפו שלשה טפחים יש בו רוחב טפח?

(ז) לפי הבנת רוב הראשונים את הסוגיה קשה מדוע לא נפרש את דברי ר' יוחנן "אם יש בהיקפה כדי לישב בה 24 בני אדם" אם יש בתוך היקפה, דהיינו בשטח, כלומר ששטחה יהיה 24 אמות מרובעות ואז דברי ר' יוחנן מכוונים בדיוק.

ננסה מהקושיות האחרונות להגיע לתרוץ. נראה מה יצא אם נציב בסוגיה את הערכים המדויקים: "פי" = 3.1415 , שורש 2 = 1.4142 . אלכסון ריבוע 4×4 אמות הוא: $4 \times 1.4142 = 5.6568$ אמות, והיקף המעגל החוסם הוא: $5.6568 \times 3.1415 = 17.77$ אמות.

לפי ר' יוחנן היקף המעגל החיצוני 24 אמות, וקטורו $24:3.1415 = 7.64$ אמות. קוטר המעגל הפנימי 5.64 אמות, והיקפו 17.72 אמות. והנה הלא דק הוא בסך הכל 0.05 אמות, שזה כ-3 ס"מ. וכך כתב בשו"ת תשב"ץ חלק א' סימן קס"ד. וראה גם "תורה ומדע" כרך ז' חוברת ב' במאמרו של שמעון בולג.

(א) אם ר' יוחנן היה אומר שהיקף הסוכה יהיה 18 אמות היה החשבון פחות מדויק ובוה יתורצו השאלות:

מאשר לפני 24 בני אדם, שראינו שמדויק עד כדי 3 ס"מ.

(ב) אם ר' יוחנן היה אומר שיהא בהקפה 23 בני אדם אזי היה יוצא ההיקף הפנימי לפי הערך המדויק: 16.72 אמות, שזה לא דק לקולא. ויש להוסיף כי ר' יוחנן נוהג כנראה תמיד לגבי מדות עגולות להשתמש במספר 24, וכל פעם בהסבר אחר (בענינו בסוכה, בעירובין ריש פרק חלון, באהלות פ' י"ב משנה ז'), כדי להקל על הזכרון, או אולי בגלל שמספר זה נוח לחשובים בגלל מחלקיו הרבים.

(ג) בבבא בתרא צריך להוסיף חצי אמה כדי שהחשבון יצא מדויק, אולם פה ראינו שההפרש מצומצם מאד, ולכן פה אין צורך להגיד בכמה לא דק. ומה שהגמ' אמרה "לא דק" הכוונה ע"י השימוש ב"פי" = 3.

מאותה סיבה גם לא קשה השאלה (ד) משבת, כי פה שלא כמו במסכת שבת החשבון יוצא מדויק, ובאמת אם ההיקף קטן מ-24 הסוכה פסולה.

עדיין קשה איך הכתוב אומר "וקו שלשים באמה יסב אותו סביב", הרי זה אי-דיוק של כ-1.4 אמות. וראיתי במאמרו של הרב מתתיהו הכהן מונק ב"הדרום" חוברת כ"ג (ניסן תשכ"ח), שאומר שלרוב קרי וכתוב בתנ"ך באים ללמדנו משהו, ובעיקר פה שהלשון מסורבלת: "עשר באמה משפתו עד שפתו, עגול סביב... וקולה) שלשים באמה יסב אותו סביב". כמו כן באותו פרק בפסוק ט"ו משתמשים להיקף בביטוי "וחוט שתים עשרה אמה יסוב את העמוד השני", ואילו פה בביטוי "קו". ולכן הוא אומר שעל דרך הגימטריה "פי" מתיחס ל-3 כמו "קוה" (כתיב) ל"קו" (קרי). "קוה" בגמטריה-111, "קוה"-106, ואכן: $\frac{111}{3.1415} = \frac{106}{3} = \frac{106}{3}$.

דהיינו דיוק של 4 ספרות אחרי הנקודה. ובוה בא' הפסוק ללמדנו שאונמם "פי" שונה מ-3, אבל מכיון שאי אפשר שהכתוב יודעו לנו בדיוק, כמו שכתב הרמב"ם בפיהמ"ש (עירובין פ"א מ"ה): "צריך אתה לידע שיחס קוטר העיגול להיקפו בלתי ידוע, ואי אפשר לדבר עליו לעולם בדיוק, ואין זה חסרון ידיעה מצידנו כמו שחושבים הסכלים, אלא שדבר זה הוא מצד טבעו בלתי נודע ואין במציאות שיוודע" = משתמשים לצורך החשבון כ-3, ולכך גם הגמרא שמתמשת בחשבונותיה כ-3. וע"י הגימטריה הכתוב מלמדנו לעשות את החשבון בדיוק רב.

כל זה טוב ויפה, אבל נשאר כאן קושי אחד, והוא: יצא לנו בחשבון שלפי ר'

יוחנן קוטר הסוכה 5.64 אמות והיקפה 17.72 אמות, ולפי רבי צריך קוטר של 5.66 אמות והיקף של 17.77 אמות, אך אם כן ר' יוחנן לא דק לקולא, והרי הגמ' אומרת: "כי אמרינן לא דק לחומרא לקולא מי אמרינן"? אולם באמת אם נושיב 24 בני אדם בהיקף סוכה עגולה כאשר אדם תופש אמה, כלומר רוחב גבו של אדם ממוצע אמה - יוצר לא מעגל אלא מצולע משוכלל בן 24 צלעות כל צלע אמה. אם נחשב את אלכסון הרבוע החסום במצולע זה ונפחית ממנו אמה מכל צד - נקבל 5.661 אמות. בעוד שאלכסון הריבוע של רבי הוא $4 \times 1.4142 = 5.6568$. נמצא האלכסון הריבוע של רבי הוא $4 \times 1.4142 = 5.6568$. נמצא האלכסון של רבי גדול ב- 0.004 אמה, כלומר ר' יוחנן לא דק לחומרא בכ-2 מילימטר! הרי שדברי ר' יוחנן מדויקים להפליא

לאור כל הנ"ל ננסה לפרש סוגיה מקבילה לסוגיתנו במס' עירובין. אך תחילה נסביר את דברי "דייני דקסרי" בסוגיתנו: "עיגולא דנפיק מגו ריבוע רבעא. ריבוע דנפיק מגו עיגולא פלגא". ואומרת הגמ', "ולא היא דהא קחזינן דלא הוי כולי האי". לפי רש"י דייני דקסרי דיברו על היקף המעגל, וכך נסו להעמיד את דברי ר' יוחנן, אלא שדבריהם אינם נכונים ולכן דוחים אותם. תוס' מבינים שדייני דקסרי מדברים על שטחים, ובשטחים זה נכון, אלא שהגמרא חשבה תחילה שמדובר בהיקף, ודחתה שדייני דקסרי לא דברו בהיקף. לפי שני פירושים אלו לא מובן מהי לשון הגמרא "ולא היא דהא קחזינן דלא הוי כולי האי", למה לא פשוט: "ולאו מילתא היא". ובאמת כך גורס רש"י, אבל אינו כן לפנינו בגמרא.

הגמ' בעירובין ע"ר ע"א אומרת שכשיש חלון בין שתי חצרות שגודלו 4×4 טפחים ונמצא בתוך 10 טפחים לקרקע אפשר לשים עירוב אחד לשתי החצרות. ואומר ר' יוחנן: "חלון עגול צריך שיהא בהיקפו עשרים וארבע טפחים, ושנים ומשהו מהן בתוך עשרה, שאם ירבענו נמצא משהו בתוך עשרה". הגמ' מתחילה לדון בדיוק כמו בסוכה, ואומרת בשבעה עשר נכי חומשי סגי, ואומרת הגמ' במסקנה שר' יוחנן הולך לפי דייני דקסרי. וקשה, הרי הגמ' בסוכה דחתה את דייני דקסרי מכל וכל, ואיך הגמרא בעירובין אינה דחתה, ולפחות תגיד שר' יוחנן הולך לפי דייני דקסרי אבל להלכה מספיק שבעה עשר נכי חומשי. ובאמת כך סוברים רב הראשונים להלכה. לכן נסביר את ר' יוחנן לפי דייני דקסרי כמו שמסביר המאירי בעירובין, וכמו שאמרנו בשאלה זו לעיל, שדייני דקסרי מדברים בשטח, וכמ"ש תוס', ומדובר כריבוע בתוך עיגול בתוך ריבוע, ודייני דקסרי משווים את הריבוע הפנימי והמעגל לריבוע החיצוני: "עיגולא מגו ריבוע רבעא" - שטח העיגול הוא $3/4$ משטח הריבוע החיצוני, כלומר: שטח הריבוע פחות רבע (לפי "פי" = 3. הנוסחה לשטח העיגול היא "פי" כפול הרדיוס בחזקת 2). "ריבוע מגו עיגולא פלגא" - הריבוע בתוך העיגול שטחו חצי משטח הריבוע החיצוני.

ואת דברי ר' יוחנן נסביר בשטח. דהיינו "כל שיש בהיקפו" פירושו: כל שיש בתוך היקפו שטח של 24 אנשים (בסוכה) או 24 טפחים מרובעים (בעירובין). לפי רבי צריך שהמעגל יחסום רבוע 4×4 אמות ששטחו 16 אמ"ר, ואם כך שטח הריבוע החוסם את המעגל הוא פי שניים = 32 אמ"ר, ואילו שטח העיגול הוא $3/4$ משטח הרבוע החוסם, כלומר 24 אמ"ר, וזה בדיוק מה שר' יוחנן אומר. וקשה אם כן, מדוע הגמרא בסוכה לא מקבלת הסבר זה ובעירובין כן? התשובה מצויה בלשון הדחיה בסוכה: "לא היא דהא קחזינן דלא הוי כולי האי", כלומר אם ננסה ונעשה סוכה שבשטחה 24 בני אדם (אמות מרובעות) נראה שזה לא יחסום ריבוע 4×4 אמות, כי

באמת "פי" גדול מ-3, ושטח העיגול לפי רבי צריך להיות $8 \times \text{"פי"}$ שזה גדול מ-24 אמ"ר, ור' יוחנן הרי מסתפק ב-24 אמ"ר.
לעומת זאת בעירובין כיון שמדובר על טפחים ולא על אמות - הטעות היא זניחה, ואפשר לקבל את החשבון של דייני דקיסרי, בעיקר שערובי חצרות דרבנן. לפי הסבר זה גם מובנים דברי ר' יוחנן בעירובין "ושנים ומשהו מהן בתוך עשרה כדי שאם תרבענו נמצא משהו בתוך עשרה". "שהרי שטח העיגול הוא 24 טפ"ר ושטח הריבוע החסום הוא 16 טפ"ר, ואם כן השטח הכלוא, בין הקשת של המעגל לריבוע, בכל צד הוא 4: (16 - 24) כלומר 2 טפ"ר, ולכם אם שטה של 2 טפחים ומשהו בתוך עשרה אזי חלק מהריבוע בתוך עשרה.

צא וראה מה בין דורות הראשונים לדורות האחרונים:
הראשונים דאגו לגשמייות של אחרים ולרוחניות של עצמם
ואילו האחרונים דואגים לרוחניות של אחרים ולגשמייות של עצמם ...
בשם ר"י סלנטר

בניית סוכה בחצר בית משותף

בסוכה דף כ"ז ע"ב ישנה מחלוקת ר' אליעזר ורבנן בסוכה שאולה האם יוצאים בה או לא. ואומרת הגמ' שטעמם של רבנן: "כל האזרח בישראל ישבו בסוכת" (כתיב חסר) - מלמד שכל ישראל יכולים לשבת בסוכה אחת. ואז הגמ' שואלת מה רבנן יעשו עם הפסוק "סוכות תעשה לך" שמשמע לכל אחד סוכה שלו? עונה הגמ' למעוטי גזולה, אבל סוכה שאולה כשרה. ממשיכה הגמ' ושואלת, מה יעשה ר"א עם הפסוק "כל האזרח בישראל ישבו בסוכת"? עונה הגמ' שר"א לומד מזה שגר שנתגייר וקטן שהגדיל באמצע החג חייבים בסוכה. ואז הגמ' שואלת מהיכן רבנן ילמדו את הדין של גר שנתגייר וקטן שהגדיל בתוך החג? עונה הגמ' שמכיון שרבנן סוברים שמותר לבנות סוכה בחולו של מועד, אין הם צריכים פסוק לדבר זה.

ובדף ל"א ע"א: "ת"ר סוכה גזולה והמסכן ברשות הרבים ר"א פוסל וחכמים מכשירין". ואומר רב נחמן שהמחלוקת היא במקרה שראובן בנה סוכה בקרקע שלו, ובא שמעון וסילק את ראובן מסוכתו. לר' אליעזר אם נאמר שקרקע נגזלת או הסוכה גזולה ופסולה, ואם נאמר קרקע אינה נגזלת או הסוכה שאולה, וגם היא פסולה לדעתו, שהרי הוא פוסל מ"לך" גזולה ושאולה. לעומת זאת רבנן סוברים קרקע אינה נגזלת, ואז רק סוכה שאולה, והם הרי מכשירים סוכה שאולה.

מכיון שההלכה כחכמים שסוכה שאולה כשרה, וכן סוכה גזולה בכמה אופנים, נדון רק לדעת חכמים.

הבעיה שנדון בה היא: האם מותר לבנות סוכה בחצר בית משותף -

א. עם קבלת רשות משאר הדיירים.

ב. במקרה והדיירים אסרו על פלוני לבנות.

ג. ללא שאלת הדיירים.

א. בניית סוכה בחצר בית משותף ברשות הדיירים.

הבעיות הנוגעות למקרה זה: סוכה שאולה וסוכת שותפין. לשון השר"ע (תרל"ז): "יוצאים בסוכה שאולה וכן בסוכת שותפין". בגמ' הב"ל "מלמד שכל ישראל ראויים לישוב בסוכה אחת" מפרש רש"י שהלימוד הוא מזה שאם כל העם ישבו בסוכה אחת הרי אין לאף אחד שווה פרוטה בסוכה, אלא מכיון שסוכה שאולה כשרה יש לכל אחד סוכה שלימה. על השאלה מנין שצריך שווה פרוטה בסוכה עונה הרב זוין (המועדים בהלכה) שבסוכה יש צורך בקנין, ולומדים זאת מ"חג הסוכות תעשה לך", ומכיון שצריך קנין צריך שיהיה לאדם דבר השווה פרוטה בסוכה, וכתב עוד- שם בשם האחרונים שהדברים אמורים רק כאשר בעלות האדם מצומצמת לחלק מהחפץ, אבל כאשר אדם קונה חפץ שלם, כגון ערבה, אע"פ שאין בחפץ ערך של שווה פרוטה זה יקרא קנין. היחס בין סוכה שאולה לסבת השותפים: מכיון שסוכה שאולה כשרה כ"ש שסוכת שותפים כשרה, שהרי בסוכה שאולה אין לאדם שום חלק בזה, אלא כל הסוכה מושאלת, לעומת זאת בסוכת השותפין יש לאדם חלק מסוים בסוכה והשאר שאול.

כיון שסוכה שאולה וכן סוכת שותפין כשרה, ואין חילוק בין השאלת הקרקע להשאלת הדפנות - מובן שבסוכה הנמצאת בחצר משותפת לו ולאחרים, כאשר האדם מקבל רשות משכניו לבנות שם סוכה, הסוכה תהיה כשרה.

ב. בנית סוכה בתצר משותפת על אף אי הסכמתם של הדיירים.
השאלה הנוגעת למקרה זה: סוכה גזולה. סוכה גזולה פסולה, כמבואר בגמ'
הנ"ל, וכן פסק השו"ע (תרל"ז).

כיצד מבחינה טכנית קיימת סוכה גזולה?

א. אדם הגוזל סוכה הנמצאת בראש העגלה או בראש הספינה.
ב. אדם הבונה סוכה בקרקעו של חברו שלא מדעתו, ובא בעל הקרקע וגוזל את
את הסוכה ממנו.

לדעת רש"י רק במקרים הנ"ל יחולו הדינים של סוכה גזולה ומקרים אחרים לא
יכולים להיות, כגון: ראובן בנה סוכה בחצרו ובא שמעון וסילק את ראובן וגזל את
הסוכה, ולכאורה הסוכה גזולה וצריכה להיות פסולה, אך באמת מכיון שקרקע אינה
נגזלת הסוכה לא תיקרא גזולה, ותהיה כשרה. דוגמא נוספת: ראובן גזל עצים משמעון
וסיבך בהן, לכאורה שוב הסוכה גזולה וצריכה להיות פסולה, אך מכיון שיש "תקנת
השבים" ("תקנת השבים" – חכמים תיקנו שכאשר אדם גזל מחברו קורה והשתמש
בה לבנית בית, ואחר כך הוא רוצה לחזור בתשובה ולהחזיר את הגזילה, הדין הוא
שמשפיק שיחזיר את דמי הקורה ואינו צריך לפרק את הבית ולהחזיר את הקורה,
וחכמים תקנו זאת כדי שבני אדם יחזרו בתשובה ולא ייתרעו), וכן יש במקרה הנ"ל
שינוי מעשה ושינוי השם – הסוכה לא תיקרא סוכה גזולה, ותהיה כשרה: לדעת בעל
העטור במקרה שאדם גזל עצים וסיבך בהם ואינו מוכן לשלם את דמיהן תהיה הסוכה
גזולה, מפני שכל זמן שהוא לא מוכן לשלם הסכך בחזקת הנגזל ואז הסוכה פסולה,
[אמנם רש"י סוכר שאף אם הגזלן לא מוכן לשלם – הסוכה לא תיקרא גזולה, שהרי יש
באפשרותו לשלם מפני תקנת השבים].

לעומת זאת סוכה ע"ג ספינה או בראש העגלה שנגזלה תיקרא סוכה גזולה,
מפני שהטעם של קרקע אינה נגזלת במקרה זה לא שייך, מפני שהסוכה על הספינה
ולא על הקרקע. וכן במקרה הזה לא שייכת תקנת השבים, מפני שתקנת השבים היא
דוקא כאשר האדם עשה איזה מאמץ עם החפץ שגזל ויצטרך ע"י ההשבה להרוס מה
שעשה, אבל פה הגזלן לא עשה כלום, שהרי גזל סוכה שלימה. ובמקרה ב' הנ"ל
לסוכה גזולה, אין לנו בעית קרקע אינה נגזלת, שהרי הקרקע של הגזלן, וכן אין לנו
בעית תקנת השבים מפני שגזל סוכה שלמה (כנ"ל).

ויש להוסיף כי לדעת התוס' (ל"א ע"א ד"ה אבל) אדם שגזל עצים וסיבך בהם
תהיה הסוכה גזולה, מפני שתקנת השבים היא רק מדרבנן ולכן זה לא יבטל לנו פסול
דאורייתא, ושינוי השם ושינוי מעשה אין כאן, כי זהו שינוי החזיר לברייתא. ולכן
הסוכה נחשבת גזולה.

לפי הנ"ל יוצא, שכאשר אדם בונה סוכה בתצר בית משותף על אף אי רשותם של
שאר הדיירים – הסוכה תהיה כשרה לדברי הכל, מפני שקרקע אינה נגזלת. מובן
שמכל מקום הדבר אסור לכתחילה, כי גם שאילה ושינוי הבעלים אסורה.

ג. בנית סוכה בתצר בית משותף ללא בקשת רשות.

הבעיות הנוגעות למקרה זה:

א. הבעיות הנ"ל.

ב. האם יש בזה איסור לכתחילה.

ערוך השולחן כותב כי אדם הבונה סוכה בתצר חברו ללא רשותו, אם הוא יודע שחברו
אינו מקפיד עליו – מותר לבנות אפילו לכתחילה, מפני שאדם מעונין שיעשו מצוה

בממונו, אבל אם חבירו עלול להקפיד עליו - אז לכתחילה אסור אבל בדיעבד כשר.
וכב עוד שמוטר לבקש רשות מאשתו, מפני שדעתו כדעתה. אבל לא מבנו או בתו, אלא
בשעת הדחק.

לסיכום: אדם הבונה סוכה בחצר משותפת וחברו איננו מסכים - הסוכה תהיה
כשרה בדיעבד, וכ"ש אם הוא לא שאל את חברו, וכ"ש אם חברו מסכים, מפני שסוכה
שאולה וסוכת השותפין כשרות, וקרקע אינה נגזלת.

ברכת פסח שמח וכשר
לכל תלמידי הישיבה בצבא
ולכל ידידי הישיבה
באשר הם שם