

בעזרה"ת

# אמרות דב"ש

חידושים וביאורים

במס' כתובות

מאת

הרה"ג הרה"ח

ר' שלום דובער פרידלנד נ"י

ר"מ בישיבת תומכי תמימים - "ע"ד כבליובאוויטש"

ברינוא, צרפת

בעמח"ס שולחן הזהב, נתיבי צ"צ ועוד



ברינוא, צרפת

שנת תשפ"ה לפ"ק



בעזה"ת

# אמרות דב"ש

חידושים וביאורים

במס' כתובות

מאת

הרה"ג הרה"ח

ר' שלום דובער פרידלנד נ"י

ר"מ בישיבת תומכי תמימים - "ע"ד כבליובאוויטש"

ברינוא, צרפת

בעמח"ס שולחן הזהב, נתיבי צ"צ ועוד



ברינוא, צרפת

שנת תשפ"ה לפ"ק

י"ל ע"י

תלמידי התמימים דשיעור ב' ישי"ג

ישיבת תות"ל - "ע"ד כלובאוויטש"

ברינוא, צרפת

בס"ד.

## דבר המוציאים לאור

בשבח והודי' לה' יתברך, מתכבדים אנו להגיש בפני קהל התמימים ואנ"ש שיחיו, קובץ אמרות דב"ש (חלק א'), הכולל חידושים וביאורים במס' כתובות מאת הרב שלום דובער פרידלנד נ"י, ר"מ בישיבת תומכי תמימים – „ע"ד כבליובאוויטש" – ברינוא, צרפת.

הקובץ יוצא לאור לכבוד יום הולדת החמישים של הרב נ"י (כ"ב אדר) הבעל"ט.

\* \* \*

רובם של ביאורים אלו הם משיעורים שמסר לפני התלמידים ונרשמו ע"י השומעים, וחלק מהם אף ראו אור עולם בקובץ חידו"ת „צרפת – פרצת" היו"ל ע"י ישיבתנו מזמן לזמן (ונדפסים בזה שוב לשלימות הענין).

החובה עלינו להבהיר שהביאורים (ברובם) לא הוגהו ע"י הרב, ויתכנו איזה אי-הבנות או טעויות וכיו"ב, ופשוט שכולם על אחריות המערכת בלבד. ונבקש מכל מי שימצא איזה טעות וכיוצא, שיואיל לשלחה להמערכת בהקדם האפשרי, למען נתקנה בעז"ה בהוצאות הבאות.

כתובת המערכת – [imrosdvas@gmail.com](mailto:imrosdvas@gmail.com)

\* \* \*

אנו תפילה שבזכות הדפסת חידו"ת אלו נזכה בקרוב לחזות בקיום היעוד „תורה חדשה מאתי תצא" (ראה ויק"ר שמיני פי"ג, ג), כביאת גואל צדק במהרה בימינו ממש.

המערכת

ימי הפורים ה'תשפ"ה  
ברינוא, צרפת.

## תוכן עניינים

- שקו"ט הגמ' בדין רוב נשים (טז, א)..... א
- בדין אין נשבעין על טענת אלמנה נשאתיך כדין מודה במקצת..... ז
- שיטת רש"י במודה ר' יהושע (טו, ב)..... ט
- תוד"ה וליחוש (טז, ב)..... יב
- מלזה שאמר שטר אמנה כשחב לאחרים (יט, א)..... יג
- מודה בשטר שכתבו (יח, ב)..... יט
- מלזה שאמר שטר אמנה כשחב לאחרים (יט, א)..... כה
- הסבר השקו"ט בענין הכחשה תחילת הזמה (יט, ב)..... לא
- הערות על המהר"ם שיף בתוד"ה ורבי יוחנן (כ, א)..... לה
- במחלוקת רש"י ותוס' אם מועיל לפרש על מה מעיד (כ, א)..... לח
- עד נעשה דיין בשעת קבלת העדות (כא, ב)..... מג
- תרי ותרי (כב, א)..... נא
- ב' פירושים ב"הפסק מרובה" (כב, א)..... נב
- מחלוקת הרמב"ם ותוס' ישנים בהא דריבתה תורה חובל לתשלומין (לב, ב)..... נג



אמרות דב"ש







## שקו"ט הנמ' בדין רוב נשים (טז, א)

א.

איתא במכילתין: "וכיון דרוב נשים בתולות נישאות, כי לא אתו עדים מאי הוי אמר רבינא משום דאיכא למימר רוב נשים בתולות נישאות ומיעוט אלמנות וכל הנשאת בתולה יש לה קול וזו הואיל ואין לה קול איתרע לה רובא".

ומקשים בגמ' על דברי המשנה מדוע אין האשה נאמנת הו"ל לילך אחר הרוב ונאמין לאשה.

וכתבו התוס': "לרב פריך דאית ליה הולכים בממון אחר הרוב". היינו כיון דלרב הולכין בממון אחר הרוב יקשה בין לרבן גמליאל ובין לר' יהושע מפני מה אין האשה נאמנת והלא הרוב מסייע לטענתה דבתולה נישאת.

וכתבו הראשונים (תוס' ישנים, בעל המאור) דהקושיא היא אף לשמואל, דאף שלשמואל אין הולכין בממון אחר הרוב מכל מקום כיון שכאן יש בנוסף על הרוב גם חזקה דגופא הרי זה מצטרף כנגד חזקת הממון של הבעל, ולכן צריך ליישב דאכן אין כאן רוב כיון דאילו היתה נישאת בתולה היה לה קול.

ובפשטות אף רש"י יסבור כן דהרי כתב רש"י בד"ה הבעל, "הואיל ומספקא לן על יום נישואיה אם בתולה היתה אם בעולה העמד אותה על חזקתה של קודם לכן ומתחילה בתולה היתה". היינו דלרש"י אכן קושית הגמ' בתחילה שנאמין לדברי האשה, הוא מצד חזקת הגוף שלה. וממילא יש מקום להקשות אף לשמואל מדין רוב, שיצטרף הרוב עם חזקת הגוף.

ולפי זה מה שכתבו התוס' דהקושיא היא לרב ומשמע שלשמואל לא יקשה, הוא מכיון שתוס' סבירא להו כשיטת הרמב"ן במלחמות ה' דחזקת הגוף שייך רק לגבי הא שאינה מזונה משום שבנות ישראל כשרות הם. אבל לא כשטוען שהיתה אלמנה, דאין חזקה שהיא לא תהיה אלמנה, אלא רק רוב שאינן אלמנות אך לא חזקה, דאין סיבה והכרח לומר שהיא לא היתה אלמנה וממילא אין זה נחשב כחזקה. ויש כאן רק רוב, והקושיא היא רק לרב שרוב בעצמו סגי בכדי להוציא ממון.

(ולכאורה צריך לבאר סברתו דאף הרמב"ן מודה דיש לאשה חזקת בתולה, אלא שזה

אינו חזקה שנולדה משלילת מציאות אחרת, אלא מצד חזקה דמעיקרא דבספק אזלינן בתר חזקה דמעיקרא. וזה דוקא לענין איסור, אבל להוציא ממון מחזקה גמורה ובפרט נגד טענת בריא זהו כשהחזקה מלמדת כדברי טענת הבריא, דהיינו כיון שיש בירור שבנות ישראל כשרות הרי זה שולל מציאות של זנות, וממילא גם טענת אונס נעשה נגד החזקה דמצד ההסתברות בנות ישראל אינן בעולות קודם הנישואין אלא בחזקת בתולות וטענת אונס הולכת נגד חזקה זו. משא"כ טענת אלמנה אינה מושללת והיא רק חזקה דמעיקרא. ורק בחזקה שהיא מיוסדת על בירור הרי זה מצטרף להוציא ממון מחזקה גמורה, אבל חזקה דמעיקרא היא רק המשך ואין בה כח לפעול עקירה מחזקת ממון גמורה).

נמצא שלפי הפשט אפשר לומר דרש"י ותוס' יחלקו במחלוקת בעל המאור והרמב"ן אי יש לאשה חזקת הגוף שלא היתה אלמנה וממילא האם קושיית הגמ' ברוב היא קושיא לרב או קושיא אף לשמואל.

## ב.

אמנם נראה לבאר שבאמת לא יחלקו רש"י ותוס' בענין זה ואף לרש"י יש מקום לומר שהקושיא היא רק לרב ולא לשמואל וכלקמן בהאופנים לבאר את השקו"ט לרש"י ולתוס' במהלך הסוגיא.

אופן א': בתחילת הסוגיא הקשו בגמ' לימא תנן סתמא דלא כרבן גמליאל, ולרש"י כוונת המקשן דכיון שיש לה חזקת הגוף הרי לרבן גמליאל יש להאמין אותה, והתרצן משיב דזהו רק בבריא ושמא דמצטרפין לחזקה אך בבריא ובריא אין חזקה מספקת להוציא. ומבאר המקשן את קושייתו שלדבריו אף כאן הרי זה כברי ושמא דהלא יש רוב לצד האשה וממילא טענתה חזקה יותר מטענתו "דקרובה טענתה להיות אמת יותר משלו וכברי ושמא דמיה". נמצא שלקושיית המקשן כבר מתחילה הקשה מצד חזקה ובריא ושמא שנעשה מחמת הרוב. ואם כן אין מובן מה השיב לו התרצן דכאן הוא בריא ובריא, אך מכל מקום הרוב פועל שזה ייחשב כבריא ושמא.

ובפשטות צריך לומר שאכן זהו קושיית הגמרא השתא, דאחר שהמקשן ביאר מפני מה נחשב כבריא ושמא – מצד הרוב מקשים על התרצן מפני מה לשיטתו הוא נחשב לבריא ובריא הלא יש רוב.

ולפי"ז קושיית הגמ' "וכיון דרוב נשים וכו'" היא אותה קושיא דהמקשן בתחילת הסוגיא דכיון שיש רוב מפני מה הבעל נאמן הלא זה ע"ד בריא ושמא, וע"ז משיבים שכוונת התרצן שכאן נחשב כבריא ובריא זהו מכיון שבאמת אין דין רוב, דחסרון הקול

מטיל ריעותא ברוב.

ולפי"ז מה שכתב רש"י "וכיון דרוב נשים – קושיא היא" כוונתו שהיא קושיא על התרצן שסבר שכאן הוא בריא ובריא. היינו שהוא קושיא על מה שנאמר קודם לכן.

אכן בשטמ"ק ביאר שכוונת רש"י שכתב קושיא היא כוונתו קושיא חדשה ואינה שייכת להנאמר קודם לכן, אלא כאן מקשים מדין רוב ואינו בהמשך לקושיית המקשן בתחילת הסוגיא מבריא ושמא. ולפי"ז על כרחך צריך לבאר רש"י באופן אחר קצת.

### ג.

אופן הב': בתחילת הסוגיא הקשינו מדין בריא ושמא, היינו שהרוב שהוא לצד האשה יגרום שטענתה תחשב כבריא לגבי שמא. וע"ז משיבים שבפועל הרי"ז בריא ובריא. ובחלק השני של הסוגיא מקשין מדין רוב, דאף אם הרוב אינו גורם שייחשב כבריא ושמא דבפועל הרי זה בריא ובריא, מכל מקום מדין רוב – שתהי' האשה נאמנת, דהרי (לרש"י) יש לה חזקה המצטרפת עם הרוב ואף לשמואל צריך לילך אחר הרוב. ואם כן קושיא זו אינה המשך מתחילת העמוד דלאו דווקא שהקושיא היא רק לרבן גמליאל, דלרבן גמליאל שמצרף בריא ושמא לחזקה בוודאי יקשה שוודאי יש לצרף רוב לחזקה (וכשיטת הפנ"י דרוב עדיף מברי ושמא), אלא גם לר' יהושע הגם שאינו מצרף בריא ושמא לחזקה מכל מקום כיוון שלשיטת שמואל ברוב וחזקה מודה לרב דמוציאין ממון הרי שזה מדין רוב, ואף לר' יהושע מדוע לא נימא שמדין רוב תהי' האשה נאמנת. וע"ז משיבים שאין כאן רוב.

ולפי זה על כרחך התרצן שביאר לעיל שכאן זה בריא ובריא, אינו משום שאין כאן רוב אלא אף אם יש דין רוב עדיין אין הרוב גורם שייחשב כבריא ושמא, (דאי נימא שכוונתו שנחשב כבריא כיוון שאין כאן דין רוב אזי שאלת הגמרא מדין רוב היא המשך ולא התחלה חדשה, דמדוע אמרו לעיל שנחשב כבריא והלא יש רוב. ועל כרחך שלפי"ז אין דין בריא ושמא גם אם יש דין רוב). וצריך להבין מה תירוצו דכאן מדובר בבריא ובריא והלא הרוב גורם שייחשב כבריא ושמא. ומדוע באמת זה נחשב כבריא ובריא.

ונראה לבאר ע"ד מה שכתב החת"ס ונראה שהחילוק בין המקשן לתרצן הוא בסיבת התועלת שבבריא ושמא. דלמקשן בריא ושמא היינו שטענה אחת היא אלימה יותר ונראית יותר מהשני' וממילא כיון דיש רוב לצד אחד אף אם הבעל טוען בריא הרי שטענת האשה נראית אמת יותר וחזקה יותר וממילא זה נעשה כבריא ושמא. וע"ז עונה לו התרצן דכאן הוא בריא ובריא היינו שמעלת בריא ושמא הוא שהמחזיק אינו מחזיק לגמרי את

הממון כיון שאינו יודע אם הוא חייב או לא, נמצא שהוא עצמו אין לו חזקה גמורה וממילא בכה"ג כשהשני בריא עם חזקה נמצא שחזקת הגוף של הטוען בריא יכול להוציא מחזקת הממון כיוון שאי"ז חזקה גמורה. אבל אם המחזיק טוען בריא – לא אכפת לי אם הבריא של האשה חזק יותר ונראה יותר אמת, אחר שלטענת הבעל הממון הוא שלו לגמרי בחזקה גמורה דבריא לו שאינו חייב דכנגד זה לא מועיל הרוב לעשות את טענת השני כבריא, כי סוף סוף המחזיק יש לו חזקה גמורה.

ולכן אחר שביארו שאין כאן דין בריא ולכן ושמא, מקשים מצד דין רוב בלבד, שיצטרף עם החזקה (ולא מצד בריא ושמא). (ומה שכתב בתוס' ישנים שזה הולך על דברי הגמ' קודם לכן, יש לבאר שאין חילוק בין התוס' ישנים לבעה"מ אלא לשנייהם קושיית הגמ' היא שנצטרף את הרוב לחזקה, וזה יקשה רק על רבן גמליאל שמצטרף בריא ושמא לחזקה, וממילא זה המשך מהקושיא דלעיל דהמשנה לכאורה אינה כרבן גמליאל, דבתחילה הקשו מצד גדר בריא ושמא שנוצר ע"י הרוב, וע"ז יישבו שאין זה נחשב כשמא. וע"ז הוסיפו דמצד צירוף רוב לחזקה הרי"ז דומה לבריא ושמא וחזקה ולרבן גמליאל יש להאמין לאשה, ולכן תירצו שאין כאן רוב).

אלא שבפשט קצת יקשה, שלפי"ז כיוון אלא שתירצו לבסוף שאין כאן רוב נמצא שכל השקו"ט בתחילת הסוגיא היא מיותרת, דאם אין רוב אין גם סיבה לקרות לזה כבריא ושמא. (ולהנ"ל כעת מקשים מדין רוב ואין זה המשך הביאור על בריא ושמא, נמצא שבתחילה כבר היו צריכים לומר שאין כאן רוב).

ולכן נראה לבאר את דברי רש"י דאם ולכן קושיית הגמ' וכיון דרוב נשים בתולות נישאות היא קושיא חדשה מדין רוב (כדברי השטמ"ק) הכוונה שזה יקשה רק לרב ולא לשמואל, ורש"י יסבור כהתוס'.

#### ד.

אופן ג': דהנה לתוס' שלרב פריך, הי' אופן מקום לבאר שסובר כהרמב"ן דכיוון שאין לאשה חזקת הגוף שלא היתה אלמנה ממילא אי אפשר להקשות לשמואל, דלשמואל אין הולכין בממון אחר הרוב, ואין מקום לצרף רוב לחזקה דאין חזקה, ולפי"ז יקשה מה הקשו בתחילת הגמ' לימא מתניתין דלא כרבן גמליאל, מה מקשים והלא אין כאן חזקה. ונצטרך ליישב עפ"י מה שכתב הפנ"י שמקשים לשיטת רב הונא דבריא ושמא לבד סגי ולפי"ז מקשים לשיטת שמואל דאין הולכין בממון אחר הרוב דלפחות שיעשה כבריא ושמא, וע"ז משיבין שבפועל זה בריא ובריא, ואח"כ מקשים לרב שהולך בממון אחר הרוב.

אלא שבאמת כן יש לבאר להרמב"ן אלא לכאורה, אך להתוס' ניתן לבאר באופן אחר. התוס' אינם חולקים על רש"י כלל וגם הם סוברים שיש לאשה חזקת הגוף שאינה אלמנה, ומ"מ מקשים רק על רב.

דבתחילה הקשה המקשן מדין בריא דבתחילה ושמא, היינו שהרוב יגרום להחשב כבריא ושמא - דהוא הבין שהמעלה דברייתא ושמא הוא מצד תוקף הטענה, וממילא הרוב גורם לתוקף בטענת האשה; וכשהשיב לו התרצן דכאן מדובר בברייתא וברייתא דהיינו שכיוון שהמחזיק טוען ברייתא אין להוציא ממנו ע"י חזקה בלבד - כוונת התרצן לדחות את כל סוגי צירופי הכוחות, היינו דרך ברייתא ושמא יכול להצטרף לחזקה, אבל דברים אחרים אינם יכולים להצטרף, דכל הכוחות דחזקה ורוב הם מאותו סוג כוח, שעניינו שבמקום ספק הנהגה לילך אחר החזקה או הרוב, היינו, שנאמר זאת למי שאינו יודע מה לעשות; ולכן כשהבעל הוא שמא הרי לא רק שתפיסתו בממון אינה גמורה וזה מצטרף לחזקה, אלא כיוון שהוא שמא הרי גם עליו חל הדין לילך אחר החזקה, דחזקת הממון שלו היא הורעה מחמת הספק משא"כ חזקת האשה היא חזקה טובה, ויש לו לילך אחרי' ולכן מוציאין מידו.

אך אם הוא טוען ברייתא אין בכוח חזקה ורוב אך להוציא מידו כיוון שהוא ברייתא ואין לו ספק, ובין חזקה ובין רוב אינם ראיות (גמורות) אלא רק דין כיצד לנהוג במצב של ספק וזה לא יחול עליו, וממילא אין לנו כוח להוציא ממנו (ולכן לא יקשה מה שהקשה הפנ"י דרוב עדיף מברייתא ושמא ומדוע לא יצטרף, דאף שרוב עדיף מצד עצמו, אך אינו יכול להצטרף לחזקה נגד ברייתא כיוון שכל אחד מצד עצמו אין מוציא מחזקה אין טעם ששניהם יוציאו מחזקת ברייתא, ורק כשטוען שמא ה"ה פוגם בחזקת עצמו ואז זה מצטרף לחזקה (ואולי גם לרוב).

והשתא כשהשיב התרצן דכאן הוא ברייתא והשתא וברייתא כוונתו דנגד חזקת ברייתא אין מועיל רוב וחזקה יחד מצד שהברייתא אינו נהפך לשמא וממילא אין כוח צירוף לרוב עם החזקה כנ"ל. וממילא לשמואל אין לשאול מאומה דרוב מצד עצמו אינו מוציא, ואף צירוף עם חזקה אינו מועיל נגד ברייתא, והברייתא אינו נהפך לשמא.

ולכן מבארים התוס' דהקושיא היא רק ולכן לרב, דרק לרב שרוב מוציא גם בלא צירוף מקשים על המשנה (בין על ר"ג ובין על ר"י) שנאמין לאשה מצד רוב.

וע"ז מיישבים דאין כאן רוב. אכן כיוון וע"ז שהקושיא היא רק לרב, הרי שכל החלק הראשון אינו מיותר, דלשמואל אכן יש לומר דסובר שיש כאן רוב גמור, וכדמשמע בגמ' דף כח דלכן יכול להעיד הקטן כשיגדל. ורק שמרוב אין מוציאין כנ"ל. ורק לרב שהקשינו

דהוא הולך אחר הרוב מיישבים שאין כאן ממש רוב.

ונראה דלכן תוס' ביארו שאין כוונת רב ונראה שאין רוב כלל, אלא שכוונתו דעדיין רוב דבתולות הם יותר מאלו שיש להם קול, כדי ליתן טעם במחלוקת רב ושמואל עפ"י מהלך הסוגיא, דלשמואל כיוון דאלו שאין להן קול עדיין שייכות לרוב בתולות (אף שהם מיעוט בהם) יש להם דין רוב גמור, ולרב כיוון שאינם מעיקר הרוב אלא מחלק המיעוט שברוב אין בזה כוח להוציא ממון, אך יש כוח להעיד בעדות קטן.

והשתא רש"י שסובר שיש חזקת הגוף והשתא באשה יכול לבאר כפי מה שביארנו לעיל, וממילא כשכותב דכיוון שרוב נשים – קושיא היא, היינו קושיא חדשה (כביאור השטמ"ק), על כרחך יהי' יותר מובן דהקושיא תהי' רק לרב. ואז אי"צ להגיע לחלק הא' בגמ' וכן אין את השקו"ט בחלק זה מיותר את החלק הראשון (משא"כ אם מקשים אף לשמואל מצד צירוף רוב עם חזקה הרי ממילא נמצא שהשקו"ט לעיל שהולך כשמואל הוא מיותר).

## ברין אין נשבעין על מענת אלמנה נשאתיך ברין מודה במקצת

אין הבעל נשבע כשטוען שחייב לה רק מאה מדין מודה במקצת כיוון שהקרקעות משועבדות לכתובתה ואין נשבעין על כפירת שיעבוד קרקעות.

וכותב הרא"ש<sup>1</sup>: דאף לאחר תקנת הגאונים לגבות מן המטלטלין אין נשבעין כלפני התקנה דאחר התקנה הרי"ז כדין הילך כיוון שאינו יכול לכפור בו דהטוען אחר מעשה בי"ד לא אמר כלום.

וכותב הרמב"ם בהלכות אישות: "היא אומרת בתולה נישאתי ועיקר כתובתי מאתים והבעל או יורשיו אומרים בעולה נשאת ואין לה אלא מאה, אם יש עדים שראו שעשו לה המנהגות שנהגו אנשי אותה העיר לעשותן לבתולה כגון מיני שמחה או כתרים או מלבוש ידוע או שאר דברים שאין עושין כך אלא לבתולה הרי זו נוטלת מאתים, ואם אין לה עדים בזה הרי זו נוטלת מנה, ואם היה הבעל קיים יש לה להשביעו שבועת התורה שהרי הודה במקצת הטענה, ונאמן הקטן להעיד בגדלו ולומר זכור אני כשהייתי קטן שנעשה לפלונית מנהגה הבתולות, וכל הדברים האלו במקום שאין כותבין כתובה כמו שאמרנו", עכ"ל. הבעל נשבע שבועת מודה במקצת.

והשיג עליו הראב"ד וז"ל: "ואם היה הבעל קיים יש לה להשביעו שבועת התורה שהרי הודה במקצת הטענה. א"א שבועת התורה אין כאן שהרי כפירת שיעבוד קרקעות הוא", עכ"ל.

והמגיד משנה שם: להרמב"ם צריך להישבע אף שיש כאן שיעבוד קרקעות י"ל שהרמב"ם מדבר אחר התקנה לגבות ממטלטלין. ואין זה נחשב כממון שא"א לכפור בו דהרי במקום שכותבים כתובה שיטת הרמב"ם שיכול לומר פרעתי. משא"כ במקום שאין כותבים אכן אין יכול לומר פרעתי (ולכאו' על כרחך צריך להעמיד שהרמב"ם מדבר במקום שכותבין כתובה הגם שהרמב"ם כתב בפירוש שמדבר היכא דאין כותבין מ"מ פרט זה דשבועה שייך היכא דכותבין דדווקא לגבי תקנות וסכום הכתובה הרי במקום שכותבים כבר יש להם מנהג כיצד להתחייב ואין שייך ליתן בזה כללים, אבל לגבי דין מודה במקצת מפני מה צריך להעמיד במקום שלא יכתבו כתובה? מדוע נאמר שהכתובה גורעת. אלא ע"כ שלא על פרט זה מדבר)

והקשו עליו הלחם משנה ומשנה למלך דמה מועיל שתקנו לגבות מן המטלטלין והלא גם מן הקרקעות גובין והוי כפירת שיעבוד קרקעות.

צמח צדק: משמע מדברי הרמב"ן והראשונים דשטר שיש בו שיעבוד קרקעות ומטלטלין פוטר משבועה רק במקום שאינו יכול לכפור שאז השטר נעשה כשיעבוד גמור דסומך על הקרקע שאין יכולים לסלקו. אבל אי יכולים לכפור בחיוב אין מעלה זו דמ"מ אין סומכים על השעבוד כיון שהבעל יכול לכפור בכל העניין, וממילא אין בזה גדר פטור דשיעבוד קרקעות. וממילא כיון שכאן מדובר כשיכול לכפור (דאי אין יכול לכפור מ"מ אין שבועה דהוי הילך) היינו שנאבד כתובתה ממילא אין לשיעבוד חשיבות בקרקע. אלא שעד תקנת הגאונים שכל הכתובה הייתה נגבית מן הקרקע לא מדין שיעבוד אלא אף מדין גבי' כשיטת הרמב"ם קודם לכן הרי אף אם הי' יכול לכפור נשאר בזה דין קרקע כי עיקרו קרקע. אבל אחר תקנת הגאונים נסתלק דין הגבי' מן הקרקע ונהפך רק לשיעבוד קרקע ומטלטלין, הרי כיון שיכול לכפור (ושיטת הרמב"ם שבמקום שכותבין כתובה יכול לומר פרעתי), נאבד כוח המעלה של הקרקע ואין זה נחשב כשיעבוד קרקעות אלא הקרקע שווה למטלטלין. ולכן יש שבועה.



## שיטת רש"י במורה ר' יהושע (טו, ב)

א.

איתא במתניתין: "ומודה רבי יהושע, באומר לחבירו שדה זו של אביך היתה ולקחתיה הימנו שהוא נאמן שהפה שאסר הוא הפה שהתיר".

ופירש"י<sup>2</sup> וז"ל: "זה אינו יודע שהיתה של אביו אלא על פיו של זה ומה שאסר הרי התיר, עכ"ל. מרש"י כאן משמע, (ומביאור רש"י בהמשך הגמ' "הכא שור שחוט") שיש עוררין, משמע שאין אומרים מיגו כשהשני תובע ורק כשהשני אינו תובע אמרין מיגו.

ומקשים ע"ז התוס':

א. דא"כ מדוע כתוב ואם יש עליו עדים, הול"ל ואם הלה תובעו.

ב. כיצד הגמ' הקשתה וניתני באומר שדה שלך הייתה, והלא הוא תובע (ובאמת רש"י שם פירש שאינו תובע).

ג. הריטב"א והרמב"ן מקשים דא"כ משמע שר' יהושע חולק על כל המיגו הש"ס וזה תימה, דמיגו דאורייתא.

(בפנ"י תירץ שרק בכהא"ג שהשדה של האב אין מיגו אם השני תובע דהוי מיגו דהעזה כיוון שאין היתומים יודעים אם קנה מהאב, אבל אם הבעלים תובעים הרי"ז מיגו טוב).

(ובבית הלוי חלק ג' סי' כ' תירץ שזה רק לר' יהושע ור"ג חולק וסובר ממיגו עיי"ש).

ב.

ויש לבאר דברי רש"י בב' אופנים כלליים:

א. עפ"י דברי הראשונים דלעיל דאין כוונת רש"י לחלק בין אם השני תובעו אי לא, אלא אם התובע יש לו ראי' או לא.

דמצינו בגדר הפה שאסר הוא הפה שהתיר ב' אופנים (מחנה אפרים הל' איסורי ביאה) אי עניינו מטעם מיגו דמהא שיכול שלא לאסור משמע שהוא דובר אמת (וממילא לא נאמר זאת למפרע ולא נאמר זאת כנגד עדים פסולים ועוד). או כיוון שכל החזקת איסור

(1) טו, ב.

(2) ד"ה שהפה שאסר.

הוא מפיו רשאי הוא להתיר מה שאסר.

הנהגה אם הפה שאסר הוא מסברא כמיגו אז זהו רק כשאין תובע שאז הי' יכול לשתוק משא"כ כשיש תובע אין לו אותו נאמנות של שתיקה והוי כמיגו רגיל ובוזה ר' יהושע אינו אומר מיגו, דדילמא לא אסקא אדעתא אי נמי איערומי קא מערים.

אמנם אי הפה שאסר הוא דין להתיר מה שאסר, לא אכפת לי אם השני תובעו דכיון שאין להשני ראי' וכדי לתבוע חייב לסמוך על הודאת פיו, הרי הנתבע רשאי להתיר מה שמודה. ולפי"ז מה שכתב רש"י שהשני לא תבעו היינו לא תבעו בכוחו אלא תובע בלא ראיות וממילא צריך להסתמך על הודאת פיו וכאילו לא תבעו אלא הנתבע אסר על עצמו. ולפי"ז מיישבים הקושיות הנ"ל.

אלא שקשה שרש"י בהמשך<sup>3</sup> כתב בפירוש שהיכא אמרינן מיגו במקום שאין תובע ד"הלכך אי לאו דדבר פשוט הוא שלקחה הימנו לא הי' אומר לו של אביך הייתה" - משמע שלא הכוח שלו נותן לו נאמנות אלא הסברא שאין מסתבר שהוא משקר. וזהו מטעם דין מיגו. משמע שרש"י לומד שדין פה שאסר אינו מטעם כוח להתיר מה שאסר, אלא מסברא כמיגו, אלא שהוא מיגו חזק יותר - מיגו דאי בעי שתיק. וממילא על כרחך רש"י יחלק בין מקום שהשני תובע (גם בלא ראיות) שאז אין זה מיגו דאי בעי שתיק, ולכן אין זה מיגו לר' יהושע דדילמא לא אסיק אדעתא' לומר את הטענה המעולה; לבין מקום שאין כלל תובע דהוי מיגו דאי בעי שתיק. ולפי"ז חוזרות קושיות הראשונים.

## ג.

ב. ונראה לבאר דדווקא בדברי המשנה יאמר רש"י דאין מיגו מועיל לר' יהושע, דרש"י אזיל בשיטת ריב"ם בב"ב דף לב,ב שסובר שמיגו אינו מועיל בקרקעות דמיגו להוציא לא אמרינן, דאף שהנתבע נמצא בשדה, כיוון שקרקע בחזקת בעלי' עומדת, אין נחשב תפיסת המחזיק כתפיסה אלא עם ראי'. ולכן מיגו אינו מועיל דע"י המיגו מוציא הקרקע מרשות בעלי'.

ולכן רק במיגו להוציא סובר ר' יהושע דאין מיגו מועיל, דבין בכתובה ובין בקרקע הרי זה נחשב כמיגו להוציא ולפי שאמר שבכתובה אין מיגו מועיל (משא"כ לר"ג הרי"ז מועיל רק בצירוף הבריא ושמא) הרי במשנה מודה שמיגו להוציא בקרקע אמרינן. וע"ז מקשים מאי שנא האי מיגו וכו' ותירצו דכאן יש תובע ולכן הרי"ז מיגו רגיל ולא אמרינן להוציא,

ושם הרי"ז מיגו דאי בעי שתיק דאמרינן להוציא. (וזה בא בעיקר לתרץ את קושיית הראשונים, וקושיית התוס' מלקמן רש"י עצמו ביאר שם שזה במקום שאין הלה תובעו. והקושיא מאם יש עליו עדים י"ל דהיא חידוש יותר ממקום שהשני תובע, דכיון שלרש"י דין הפה שאסר הוא מסברא הרי קודם שבאו העדים בא הנתבע מעצמו ואמר ששדה זו של אביך הייתה, בזה ניכר שהוא דובר אמת. ואעפ"כ כשבאו עדים אח"כ אינו נאמן. אבל כשהלה תובעו אי"ז אותו גדר מיגו ובוודאי שאינו נאמן להוציא).

## תור"ה וליחוש (טז, ב)

תנן במכילתין: "האשה שנתארמלה או שנתגרשה, היא אומרת בתולה נשאתני, והוא אומר לא כי אלא אלמנה נשאתיך, אם יש עדים שיצאת בהינומא וראשה פרוע, כתובתה מאתים".

והקשה בגמ': "וליחוש דלמא מפקא עדים בהאי בי דינא וגביא והדר מפקא לכתובתה בהאי ב"ד וגביא בה".

ומפרש התוס': "ואפי' ע"י עדי הינומא לא היה לה לגבות עד שתחזיר לו הכתובה כיון שיכול לבא לידי הפסד במה שנשארה כתובה תחת ידה דלא מיבעיא למ"ד דיכול לטעון אחר מעשה ב"ד דמפסיד דאם לא יהיה לה כתובה יהי' נאמן לומר פרעתי, אלא אפילו למ"ד דלא מצי טעין אחר מעשה בית דין מפסיד במה שהכתובה תחת ידה שאם תתבענו פעם אחרת ולא יהיו לה עדי הינומא יהא נאמן לומר פרעתי מנה במגו דאי בעי אמר אלמנה נשאתיך. ", עכ"ל בנוגע לענינינו.

ופי' המהרש"א, וז"ל: "במאי דאמר פרעתי כולו יהא נאמן מיהת על מנה במגו דאלמנה", עכ"ל. היינו דאף אם טוען פרעתי על מאתיים יהי' נאמן על מנה.

וקשה דהרי כתוב בשער המשפט<sup>5</sup>: "מיגו לחצי טענה לא אמרינן היינו שבטענת המיגו לא היה נאמן רק על חצי טענתו שטוען עכשיו לא הוי מיגו ואינו נאמן עכשיו כלל?"

ויש ליישב ע"פ החקירה הידועה במיגו, אם מיגו הוא מדין נאמנות או מדין כח הטענה, דאם נאמר דהוא מדין נאמנות, אינו נאמן אלא או על כל דבריו או על כלום, אבל אין מיגו על חצי טענה. אבל אם נאמר דהוא מדין כח הטענה הרי יש לו כח על מנה.

ובנוגע לענינינו: האשה אין לה ראי' על המנה הב', כיון דאין לה עדי הינומא, אלא שנתנו לה כח לגבות דהוי מעשה ב"ד, וכיון שהיא באה מכח ב"ד גובה גם מנה זו - דהיינו מאתיים. אבל כיון דיש לו כח על מנה (מדין כח הטענה כנ"ל), נמצא דאינה יכולה לתבוע אלא מנה.

(1) טו, ב.

(2) טז, ב.

(3) ד"ה וליחוש.

(4) שם.

(5) כללי מיגו סי' ג.

## מלוה שאמר שטר אמנה כשחב לאחרים (יט, א)

### א.

במכילתין<sup>1</sup> ביארו דמלוה שאמר שטר אמנה הוא זה, הגם שנאמן על עצמו כמאה עדים, מכל מקום כשחב עי"ז לאחריו, אינו נאמן.

והקשו הראשונים שהלא יש בידו למחול את החוב, וא"כ יהא נאמן שהשטר הוא אמנה במיגו שהיה יכול למחול את החוב.

ובראשונים תירצו כמה תירוצים בזה:

למשמעות הר"י מיגאש והשלטי גיבורים, הטעם דאינו נאמן במיגו נגד השטר הוא מפני שדבריו שהשטר נכתב באמנה הם נגד חתימת העדים שעל השטר שמעידין שהיתה הלוואה, והוי כמיגו במקום עדים. (ולתוס' לכאורה צריך לומר דכיון שהמלוה מצד עצמו נאמן נגד השטר דהרי הוא חב לעצמו ונאמן כמאה עדים, וכל הטעם שאינו נאמן הוא רק מפני שחב לאחריו. לכן מקשים התוס' שנאמיניהו להמלוה דהשטר אמנה במיגו שהיה יכול למחול על החוב. כי המיגו, מלבד הנאמנות, הרי הוא מוריד את גדר החוב להשני. דכיון שהיה יכול למחול נמצא שאין זה חוב עבור השני דבפועל היה בידו למחול לו, וממילא מצד הודאת בעל דין יהיה נאמן אף נגד השטר).

ובהריטב"א (בא' מהאופנים) תירץ דאין שייך מיגו במקום שאין בו רווח ממון. (והנה ידוע דמיגו אפשר להבין בב' אופנים: א) שנאמן מטעם מה לי לשקר, ב) שיש לו כח הנאמנות של הטענה שהי' יכול לומר. ונראה לומר דמצד גדר מה לי לשקר אין חילוק בין מיגו לרווח ומיגו להפסד, כי מ"מ שייך לומר "מה לי לשקר". אבל הגדר דכח הנאמנות שייך רק אם הנאמנות מתלבשת בממון, משא"כ במקרה שהטענה שהי' יכול לטעון מתפרש בזה שאין השני חייב לו, אז אין כאן נאמנות נגד השני וא"כ אין שייך מיגו).

והרמב"ן ביאר "דשאני הכא דריע טעניתיה דכל מאי דאיתא בידיה באיניש בחזקת שלו הוא ואינו נאמן לומר אינו שלו כשחב לאחרים ואפילו במקום מיגו", וכמבואר בדבריו שם שהפירוש בטענת אמנה או פרוע הוא שהשטר אינו שלו ולא צריך להיות אצלו. אבל החזקה אומרת שהשטר שלו, היינו שיש באמת חיוב.

(1) יט, א.

והקשה בקצה<sup>ח</sup>, דלפי פי' הרמב"ן יוצא שהחזקה דמה שתח"י של אדם שלו הוא חזק יותר ממיגו. וא"כ, איך יכול להיות שיש הסוברים שהלוה נאמן לומר פרוע או אמנה במיגו דמזויף, והלא מיגו זה עומד נגד החזקה דהשטר שתח"י המלוה שלו הוא ויכול לגבות בו. והגם ששם יש לו להלוה כח נוסף, מאחר שהוא המקיים את השטר והוה לי' הפה שאסר, מ"מ מצינו שיש מיגו כזה גם בשומר למרות שעומד נגד שטר הפיקדון שביד המפקיד, ואע"פ ששם השטר כבר מקיום. ועיי"ש מה שמתרץ.

ואולי יש לבאר עוד, דלכאורה כוונת הרמב"ן בזה דמיגו אינו חזק נגד החזקה היא דוקא במיגו סתם, היינו כשלא בא לחזק חזקה אחרת. ולכן אין בו כח נגד חזקת מה שתחת ידו של אדם כו'. וכמו כאן, שהמלוה טוען אמנה והלוה אינו חייב, שבזה אינו מחזק שום חזקה<sup>3</sup>. משא"כ כשהלוה טוען זאת הרי מיגו זה בא לחזק חזקת הממון שלו שלא יצטרך לשלם. וא"כ הוה לי' כמיגו וחזקה נגד חזקת מה שתחת ידיו של אדם כו', ובזה אמרינן מיגו. (ואולי יש לפרש שעד"ז הוא כונת הריטב"א דלעיל).

ויש להוסיף בזה: דלכאורה יש לשאול, למה כתב הרמב"ן דמיגו זה אינו מועיל מפני שהוא נגד חזקת מה שתחת ידו של אדם, ואינו אומר דהמיגו אין מועיל נגד הכלל דשטרך בידי מאי בעי, וכמו שאומרים במקרה שהלוה טוען פרוע במיגו דמזויף. וכן לאידך, כשהלוה כופר בחוב וטוען פרוע אמרינן ליה שטרך בידי מאי בעי, ואמאי אין אומרים לו חזקה מה שתחת ידיו של אדם שלו הוא.

ומוכן איפוא דכאשר אדם שלישי בא לגבות מהמלוה, אז מועיל דוקא טענת חזקה מה שתחת ידיו של אדם (כמ"ש הרמב"ן). אך כשבאים לגבות מהלוה כאן צריכים דוקא לטענת שטרך בידי מאי בעי.

ואוי"ל הביאור בזה, דלגבי הלוה אין החזקה דמה שתחת ידו של אדם מועיל, כיון דחזקה זו היא מחמת כח התפיסה של המחזיק (המלוה), וזה אינו מועיל להוציא, דהלא גם הלוה תפוס בהממון שלו, ואין חזקת תפיסה מוציאה מתפיסה אחרת. וכדי להוציא צריכים דוקא הטענה דשטרך בידי מאי בעי, שהיא חזקה שבסברה, דאילו פרע הוה ליה ליטול את השטר (או יתירה מזו: עצם השטר ניתן ביד המלוה כראיה, באופן שהשני אינו יוכל לטעון

(2) ריש סי' מז.

(3) ואע"פ שבכל אופן מחזק את החזקה של ממון הלוה, אעפ"כ אי"ז נחשב כמיגו שמחזק חזקה. מפני שמייגו אינה עדות אלא טענה, ודוקא כשבעל הטענה עצמו תפיס בממון אומרים שהמיגו בא לחזק את תפיסתו, אבל מיגו של אדם זה אינו מצטרף לתפיסה של חברו, כי התפיסה אינה של בעל הטענה, ומייגו אינה נאמנות נפרדת אלא כח של בעל הטענה עצמו.

כנגדו) ולכן נאמן המלוה כנגד הלוה. אמנם לגבי אדם שלישי שרוצה ליטול את השטר מהמלוה ולגבות החוב במקומו, שם אין טענת שטרך בידי מאי בעי מועיל, כי אין בזה כי אם נאמנות שהלוה חייב לו, שנאמן לגבי הלוה בחוב זה, אך אין בזה ודאות גמורה לגבי אחרים. זוהי רק טענה פרטית דהמלוה כנגד הלוה שנותן לו כביכול את זכות הנאמנות על ההלוואה בכך שמחזיק את השטר. אבל אדם אחר צריך לבא מכוח חזקה מה שתחת ידו כו', דכשם שבנוגע שאר כל המטלטלין שתח"י אינו נאמן לומר שאינם שלו כדי להפסיד את השיעבוד, כמו"כ על השטר אינו נאמן לומר שזה אמנה או פרוע (היינו שאין זה שלו) ולהפסיד עי"ז את בעל חובו.

ובזה מתורצת קושיית הקצוה"ח דלעיל. כי סברת הרמב"ן שהמיגו אינה יכולה להפקיע מחזקה, היא דווקא לגבי מיגו שטוען המלוה, כי בזה רוצה לטעון שמחזיק דבר שאינו שלו, וכזה מיגו אין אומרים. דמאחר שהחזוק שהשטר שלו הרי המיגו מפקיע תפיסתו כביכול והרי זה כמיגו להוציא<sup>4</sup>. ולכן אין אומרים מיגו זה להפקיע מידי שיעבוד לבעל חובו. אבל כשהלוה שטוען שפרע, אז אין טוענים נגדו חזקה מה שתחת ידו של אדם, כ"א שטרך בידי מאי בעי וכנ"ל. ושטרך בידי מאי בעי הוא חזקה שבסברא, ואז מועיל לו מיגו דמזוייף, כי מיגו זה משמש כראיה וסברא נגדית, וכיון שמחזקת את תפיסת הממון של הלוה לכן לר"נ אומרים מיגו זה.

## ב.

בתוד"ה וכגון הקשו התוס' שנאמין להמלוה שהשטר אמנה במיגו דמחילה דהלא יכול למחול על החיוב כשם שהמוכר שטר חוב יכול למחול.

ותירצו על זה ג' תירוצים:

א. דאין מיגו כיון שאין רוצה למחול ולהפסיד החוב. ומשמעות התוס' שמכירת שטרות דאורייתא, והא דאפשר למחול על החיוב אחר המכירה, כן הוא בשיעבודא דר"נ.

ב. דמכירת שטרות דרבנן ע"כ אפשר למחול משא"כ שיעבודא דר"נ דאורייתא ואי אפשר למחול את החוב שהשתעבד. נמצא שאילו מכירת שטרות היתה דאורייתא לא היה אפשר למחול את החוב.

ג. יש חילוק מתי נעשה השיעבוד שלו. דאי הלוה השתעבד אליו תחילה ואח"כ מכר הלוה את השטר יכול למחול דקדם השיעבוד למכירה. אבל אילו קודם נתחייב לאדם חוב,

(4) ולהעיר שסברת הרמב"ן בכמה מקומות דאמרינן מיגו להוציא.

ורק אח"כ הלוה לאדם אחר נמצא שמי שמשתעבד אליו השתעבד לאחר שכבר הוא עצמו משועבד בזה אינו יכול למחול. נמצא לתירוץ זה דמכירת שטרות דאורייתא ובדאורייתא יכול למחול ותלוי אי כבר אחר נשתעבד אליו דכיון שהיה יכול למחול בתחילה הרי גם כשלוה מאחר יכול למחול.

וצ"ל סברת החילוק האם בדאורייתא יכול למחול או לא.

וכן דלכאורה אף אי מכירת שטרות דאורייתא אפשר לחלק כפי שמחלק הר"ן והש"ך סימן פ"ו סקי"א דאינו דומה לשיעבודא דר"נ, דשיעבודא דר"נ הוא שיעבוד הגוף למלוה ולכן אי אפשר למחול. משא"כ במכירת השטר אף שהוא דאורייתא מ"מ רק שיעבוד הנכסים נמכר ולכן יכול למחול. וקשה מדוע תוס' משוים בין דין מכירה לדין השיעבוד.

ועוד קשה דלהר"ן דשיעבודא דר"נ היינו שיעבוד הגוף שהלוה מראובן משועבד השתא לשמעון (המלוה שהלוה לראובן) משא"כ במכירה אין שיעבוד הגוף, א"כ יקשה מה שהקשה הרע"א דהר"ן סותר א"ע דבתחילה כתב דשטרות לאו בני גוביינא דאילו שטר הוא נחשב כממון שנגבה, מפני מה צריך לחידוש דשיעבודא דר"נ. אלא דבלא החידוש אין דין ממון בשטר חוב. ולכאורה דבריו סותרים דאף אילו שטר נחשב כגביית החוב זהו רק לענין הכח דשיעבוד הנכסים, ששייך בזה מחילה. וע"ז הוסיפה התורה ענין דשיעבודא דר"נ לומר שגם הגוף של הלוה משועבד למלוה ואי אפשר למחול להחוב. והרע"ק נשאר בצע"ג.

ונראה דחלוקים הראשונים בעצם ענין מכירת השטר אי נקנית להלוקח מדאורייתא או מדרבנן, דלתוס"ס<sup>5</sup> שיטת ר"י ור"ת שכיון שיכול המלוה למחול על החוב על כרחך שמכירת השטר הוא מדרבנן. היינו שאילו היה המכירה מדאורייתא לא היה אפשר למחול.

אבל הר"ן אחר שהביא שיטת הרי"ף והרמב"ם דס"ל כדברי התוס', מביא את שיטת ר"ת דמחלק דאף אי מכירת השטר מדאורייתא, על כל לוח יש ב' שיעבודים א. שיעבוד הגוף שזהו עצם החיוב דפירעון. ב. שיעבוד נכסים דאם לא ישלם יהיה אפשר לגבות מנכסיו. ומכירת השטר היא דאורייתא רק לענין שיהיה הלוקח יכול לגבות מהנכסים, אך החיוב שחל על הלוה אין שייך למכור. ולכן אם אחר המכירה מחל המלוה על החיוב אי אפשר לגבות מהנכסים כי אם הלוה לא חייב אין לגבות ממנו.



ולכאורה התוס' והרי"ף הסוברים שהמכירה היא מדרבנן אינם מחלקים בין שיעבוד נכסים לשיעבוד הגוף. דכיון שהחייב של הלואה הוא למלוה הרי גם יכולת השיעבוד מנכסיו הוא נובע מכך, ואי אפשר להפריד בין שיעבוד הגוף לשיעבוד נכסים.

ונראה שבוזה מחולקים תירוצי התוס' כאן דלהתירוץ הראשון שיעבוד הגוף מחולק משיעבוד נכסים ולכן הגם ששייך מכירה מדאורייתא וכן שיעבודא דר"נ, מ"מ זה חל רק על השיעבוד נכסים וזה אינו מונע מהמלוה מלמחול. כיון שעדיין הגוף של הלואה משועבד אליו.

ובתירוץ השני ס"ל לתוס' כשיטת התוס' לקמן דאין שיעבוד הגוף מחולק משיעבוד נכסים ואם אפשר למכור את החוב הרי כל החוב הוא להשני ואי אפשר למכור כי כל החוב הוא להראשון ולכן מחלקים שמכירה היא מדרבנן, דהלא אי אפשר להעביר ולמכור את שיעבוד הגוף וממילא גם את שיעבוד הנכסים אי אפשר למכור. ולכן אפשר למחול. אבל שיעבודא דר"נ שהוא מדאורייתא היינו שהכל עבר למלוה, ממילא אי אפשר למחול. דכבר הלואה אינו חייב (רק) לו אלא (גם) להשני.

נמצא שהתוס' מסתפקים במחלוקת הראשונים לגבי שיעבוד נכסים, אבל מ"מ אינם סוברים כהר"ן ששיעבודא דר"נ יהיה שונה ממכירה, דאילו שיעבוד נכסים היה יכול להיות מועבר לאדם אחר הרי זהו החידוש בשיעבודא דר"נ ומנין שגם שיעבוד הגוף עבר להמלוה ואחר שהתורה חידשה זאת בשיעבודא דר"נ למדים מזה גם לענין מכירה. אבל אין הכרח לומר שגם שיעבוד הגוף עבר להא' (בפרט לפי שיטת הראשונים שרק כשאין ממון להמלוה השני הולכים להלוה<sup>7</sup>, משמע שאין להלוה שיעבוד גוף להמלוה הראשון). אבל אם אין חילוק בין שיעבוד הגוף לשיעבוד נכסים הרי הלואה חייב להמלוה הראשון היינו שאף גופו נשתעבד ולכן ע"כ אי אפשר למחול, דהגוף דהלואה אינו משועבד דוקא אליו. אבל גם במכירה אילו היה זה מדאורייתא לא היה אפשר למחול. (כי או שהכל עובר להלוקח, או שלא עובר כלום. וכיון שעבר החוב אין להמלוה כח למחול דכבר מכר את המלוה).

והתירוץ הג' בא בהמשך להתירוץ הראשון דשיעבוד הגוף אינו יכול להשתנות ממלוה אחד למלוה אחר, משא"כ שיעבוד נכסים יכול להשתנות מהמלוה למלוה הראשון אבל כל זה שכבר שיעבוד הגוף חל והלואה נתחייב רק לו. אבל אם המלוה עצמו כבר חייב קודם לכן,

6 שם.

7 עיין באורך בדברי הש"ך ריש סימן פו.

נמצא שבשעה שמלוה להלוה מיד מתחייב הלוה גם למלוה הראשון וכאן גם הגוף משועבד להראשון שהחוב כבר קיים ועל כן המלוה השני אינו יכול למחול.

ולפי"ז אפשר לבאר את דברי הר"ן:

דהר"ן עצמו סובר כשיטת הרי"ף והתוס', דאין חילוק בין שיעבוד הגוף לשיעבוד נכסים, ולפי"ז כתב בתחילת דבריו דשטרות אינם בני גוביינא היינו שאי אפשר להעביר שיעבוד אחד להשני, כי אילו היה אפשר להעביר, אזי היה עובר גם שיעבוד הגוף וגם שיעבוד נכסים, וממילא שיעבודא דר"נ לא היה מוסיף. ולפי"ז ממשיך דהטעם שאפשר למחול במכירה הוא לפי שהמכירה היא רק מדרבנן, וזהו בהמשך להנ"ל דאילו היתה המכירה מדאורייתא לא היה אפשר למחול דהרי שיעבוד הגוף כבר נמכר.

ורק בתירוץ השני מתרץ לפי שיטת ר"ת דלר"ת דשיעבוד נכסים אינו הולך דוקא עם שיעבוד הגוף הרי שייך שהמכירה תהיה מדאורייתא ומ"מ יהיה אפשר למחול, ובשיעבודא דר"נ לא יהיה יכול למחול כי התורה העבירה גם את השיעבוד נכסים. ולפי ר"ת באמת תשובת הר"ן אינה מוכרחת ואפשר לומר דשטרות בני גוביינא מצד השיעבוד נכסים, אלא שהר"ן כתב דבריו בתחילה לשיטת עצמו כפי שסובר להלכה.

## מורה בשטר שכתבו (יח, ב)

### א.

במכלתין! מובאת מחלוקת ר"מ וחכמים בענין עדים שאמרו כתב ידיו הוא זה אבל אנוסים או קטנים או פסולי עדות היינו - דלר"מ אין נאמנים לפוסלו ולרבנן נאמנים. וטעמא דר"מ למסקנה מפרש בגמ'<sup>2</sup>: "כדרב הונא אמר רב, דא"ר הונא אמר רב מודה בשטר שכתבו אין צריך לקיימו".

ובביאור דברי הגמרא חלוקים רש"י ותוספות:

דלרש"י<sup>3</sup>, ר"מ איירי בשכבר הודה הלוה שכתבו (בטענת פרוע וכיו"ב), ותו לא צריכינן לעדים כי לאו אפומייהו מיקיים שטרא ולכן אינם נאמנים. ומזה משמע שאילו היו העדים באים לקיים את השטר בלא הלוה אז גם לר"מ יהיו נאמנים במיגו דהפה שאסר.

אבל התוס'<sup>4</sup> לא ניחא להו פירושו של רש"י, כי לפי דבריו היו צריכים ר"מ ורבנן לחלוק בלוה גופא ולא בעדים. ולכן ביארו התוס' דמחלוקת ר"מ וחכמים היא כשאין הלוה מודה, ואעפ"כ אין להם מיגו לשיטת ר"מ. והטעם - ע"ד סברת רב הונא שללוה אין מיגו כשמקיים, כמו"כ סובר ר"מ לגבי העדים שאינם נאמנים במיגו. אבל כשהלוה מודה, אז לכו"ע אין כאן מיגו, ומחלוקת ר"מ ורבנן הוא רק בדין העדים<sup>5</sup>, דלרבנן אלימי עדים מלוה

(1) יח, ב.

(2) יט, א.

(3) ד"ה אין המלוה צריך לקיימו.

(4) ד"ה טעמא דר"מ.

(5) והנה בפשטות, כל ההסבר של תוס' שהמחלוקת שייכת רק בעדים היא דוקא לדעת רב הונא דס"ל דמודה בשטר שכתבו א"צ לקיימו (וא"כ אפשר לומר דזהו רק בלוה אבל עדים אלימי טפי), אבל לרב נחמן (דס"ל מודה בשטר שכתבו צריך לקיימו) צ"ל דמחלוקת ר"מ ורבנן הוא בין בעדים ובין בלוה. דאי ס"ל לרבנן דאפי' להלוה יש מיגו, כ"ש וק"ו דלעדים יש מיגו. ולר"מ דלעדים אין מיגו הרי בודאי שללוה אין מיגו, דעדים אלימי.

ועפ"ז ניתן לבאר דבר תמוה בהמשך הגמרא. דלכאור' יוקשה מפני מה לא ענה רב הונא לר' נחמן על טענתו "גנבא גנובי למה לך אי סבירא לך הל' כר"מ אימא הלכה כר' מאיר". והביאור, דלשיטת רב נחמן דפליגי ר"מ ורבנן גם בלוה וכנ"ל, ממילא יוצא שדברי רב הונא דלהלוה אין מיגו אזלי כשיטת ר"מ (שדין הלוה כדין העדים). ולכן טען "אי ס"ל הל' כר"מ אימא הלכה כר' מאיר". אבל באמת לרב הונא אין דין הלוה קשור לדין העדים, ובלוה כו"ע מודי דאין מיגו, וא"ז שיטת ר"מ לבד. כי כל מחלוקתם הוא רק בעדים. ולכן לא ראה רב הונא הצורך לתרץ דבריו ורק שאל מר"נ "ומר היכי סבירא לי", כי לפי רב הונא אין לר"נ כל טענה נגדו, דלשיטתו אין קשר בין דין העדים ודין הלוה, ורק רצה להבין מפני מה חשב רב נחמן שדין העדים כרוך בדין

ולכו יש להם מיגו, ולר"מ דין העדים כדין הלוה וגם בהם אין אומרים מיגו נגד שטר (כן הוא שיטת ר' יוחנן בב"ב<sup>6</sup> (מובא בתוס') בביאור המחלוקת, ומשמע שגם התוס' מפרשים כן (עיין מהר"ם שי"ף)).

אמנם רש"י לא ס"ל הכי. דלרש"י פשיטא לי' דדין העדים אינו כדין הלוה, ובעדים לכו"ע יש מיגו כי אלימי טפי. ובאמת צ"ל סברא זו דעדים אלימי יותר מהלוה, הלא כאן אין העדים נאמנים מדין עדות (שהרי אין חוזר ומגיד) אלא מדין מיגו, ואיך נותנין להם כח של מיגו (ויותר מלוה) להגיד נגד השטר שכבר קיימו.

ואולי יש לבאר דרש"י אזיל בזה לשיטתו:

דהנה בטעם שלהלוה אין מיגו לטעון פרוע, כתב רש"י<sup>3</sup>: "דמכיון שאמר כשר הי' הרי הוחזק השטר וכי אמר פרעתי לא מהימן שהרי ביד המלוה הוא". ומשמע מדברי רש"י טענת שטרך בידי מאי בעי אלים יותר מהמיגו<sup>7</sup> (וכביאור הג' בתוס' ד"ה מודה<sup>8</sup>). ומוכן שטעם דשטרך בידי מאי בעי שייך רק בטענת הלוה דפרוע או אמנה. אבל בטענת העדים דאנוסים היינו וכיו"ב - בזה ודאי אלימי טפי וצריכים להיות נאמנים, כי אין זה עומד נגד החזקה דשטרך בידי. ועל כן סובר רש"י שמחלוקתם היא רק לגבי הלוה.

והנה כ"ז הוא לפי רש"י כאן. אבל התוס'<sup>9</sup> הביאו מדברי רש"י במק"א (בהטעם דאין הלוה נאמן לטעון פרוע) דהגם דהלוה יהי' נאמן אי טען מזויף, מ"מ השטר מצד עצמו אינו צריך קיום מדאורייתא, ורבנן הצריכוהו קיום רק כשיש טענת מזויף. אך אינו יכול לטעון טענה אחרת במיגו מזויף, דלגבי זה לא הצריכוהו קיום דבאמת מדאורייתא השטר כשר, כי עדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בב"ד.

הלוה.

6) דף קנד, ב.

7) אמנם עיין בפני יהושע כאן דמבאר שאין הכרח מדברי רש"י דס"ל מענין שטרך בידי מאי בעי.

8) ומה שהקשו התוס' על תירוצו זה משטר אמנה דשם אין שייך חזקה דשטרך בידי, הנה כבר תירצו רש"י בדיוק לשונו גבי שטר אמנה (ד"ה כדרב הונא): "אין נאמן לוח לפסלו דלא עביד איניש דכתב ומסר בלא הלואה", היינו שבאמת גם בשטר אמנה יש ענין של שטרך בידי מאי בעי. כי כל שטר מורה שיש חוב, וגם טענת אמנה הולך נגד חזקה זו. ובפרט לפי ביאור המפרשים דשטרך בידי מאי בעי אינו רק הוכחה וסברא מצד התפיסה של השטר, אלא גם דין של כוח בשטר (דכיון ששטר ניתן לגבות בו ממילא מוכן שהשטר מוכיח על החיוב, וכשלוה נותן שטר הרי זה כאילו התנה שתמיד יהי' המלוה נאמן נגדו) בודאי שייך ענין זה גם בשטר אמנה. דסוף סוף שטר זה נמסר כדי להוכיח על הלואה שתתקיים אח"כ וא"כ השטר נותן כח הנאמנות להמלוה.

9) ד"ה מודה בשטר שכתבו אינו צריך לקיימו

ולכאורה גם לפי טעם זה יש לחלק בין הלוה לעדים. דבלוה, כל זמן שלא טען מזוייף הרי השטר בחזקת שטר כשר, וע"כ אינו יכול לטעון כנגדו פרוע וכיו"ב, דאין לו מיגו נגד דבר שהוא בחזקת שאינו מזוייף. אבל בעדים (שבאים לאחרי שהלוה כבר טען מזוייף וכיו"ב) ודאי בעינן קיום, כי השטר כבר אבד חזקתו ע"י טענת הלוה, ועכשיו הוא בחזקת מזוייף (ובפרט לשיטת רבינו אביגדור הכהן<sup>10</sup> דבטענת מזוייף צריכים קיום מדאורייתא), וא"כ יש להם נאמנות דהפה שאסר לפסול השטר שהיו יכולים שלא לקיים.

אבל בפועל התוס' לא סבירא להו הכי, ולשיטתם גם עדים אפשר שאינם נאמנים כנ"ל. וי"ל דס"ל שאף אחר טענת מזוייף דהלוה, השטר עדיין בחזקת כשרות, וא"כ מדאורייתא אין העדים נותנים שום תוקף להשטר ע"י קיומם, כי הקיום הוא רק מדרבנן, וממילא אינם יכולים לטעון נאנסנו מצד הפה שאסר, אלא מצד מיגו. ומיגו אין כאן דהוי מיגו דהעזה כמו שכבר כתבו התוס' ומבואר בתומים<sup>11</sup>. ולכן אינם נאמנים.

## ב.

ובאמת נראה לבאר סברת רש"י ותוס' בעומק יותר, ובהקדם הטעם דאין הלוה נאמן לטעון פרוע, דבוה תירצו התוס'<sup>9</sup> בב' אופנים: א) דירא לומר מזוייף דירא שיכחישוהו (מיגו דהעזה). ב) כנ"ל, שהשטר בחזקת כשר מדאורייתא ורבנן הוא דאצריכוהו קיום.

והקשו בכמה אחרונים, מה אכפת לן שהשטר כשר מדאורייתא, הלא מ"מ הי' הלוה יכול לטעון מזוייף, ולמה אין לו מיגו. וביארו בכללות בב' אופנים:

א) התוס' כתבו ב' תירוצים הנ"ל בדרך ממנ"פ<sup>12</sup>. דלכאורה היכולת לטעון מזוייף נותן לו טענת מיגו, או יותר מזה - שנותן לו הכח דהפה שאסר, דסוף סוף הוא העושה את הקיום. ועל זה באו התוס' לבאר בתירוץ הראשון דמיגו אין כאן דהוה מיגו דהעזה. וא"ת דמ"מ כאן יש לו הפה שאסר, שהרי הפה שאסר דהעזה אמרינן - ע"ז ממשיכים התוס' לומר דאין זה הפה שאסר כיון שלא הוא נותן תוקף לשטר אלא השטר בעצמו הוא בחזקת כשר (מדאורייתא) עד שיפסלוהו.

ב) התוס' הסתפקו בגדר מיגו, האם זהו מצד מה לי לשקר, דהי' יכול לטעון טענה

10) הובא בפוסקים בס"י מו.

11) סימן מו סק"ד.

12) כן משמע מדברי הבית יעקב וברכת שמואל כאן, וכ"כ התומים (שם) והקובץ שיעורים (בבא בתרא סימן תכו), ועוד.

שיהי' נאמן בו, או זהו מצד כח נאמנות<sup>13</sup>, דמאחר שהיה נאמן בטענה האחרת הרי כח נאמנות זו נותנת לו נאמנות אף בהטענה שטוען בפועל. דאם נאמר דמיגו הוא מצד מה לי לשקר, הרי כאן - דהוי מיגו דהעזה - אין סברת מה לי לשקר. אבל אם נאמר שהמיגו הוא מצד כח נאמנות שהי' לו בטענה האחרת, אז לא אכפת לן שירא לשקר דמ"מ הי' יכול לטעון טענה אחרת שיהי' נאמן בה. אבל אעפ"כ מבארים התוס' דכאן אינו נאמן, כי כח הנאמנות מועלת רק כשיש לו נאמנות בטענה שהיא טובה מצד עצמה, אבל טענת מזויף אינה טענה טובה מצד עצמה, דבעצם לא הי' צריך להיות נאמן בזה, ורק שחכמים נתנו לו נאמנות כשטוען מזויף בפועל, אבל כשאינו טוען מזויף אלא פרוע, אז אין לו כח נאמנות מזה שהי' יכול לטעון מזויף, דאין לו אלא זכות הטענה אבל לא נאמנות<sup>14</sup>.

והנה עפ"י ביאור זה אפשר לבאר הא דלרש"י עדים אלימי טפי. דבפשטות הא דאין כח נאמנות בטענת מזויף הוא דוקא כשהלוה טוען פרוע. כי היכולת שלו לטעון מזויף בפועל הוא חידוש (כי מדאורייתא השטר אי"צ קיום). אבל בעדים אינו כן, ואם טענו מזויף, בודאי צריכים להיות נאמנים (אף אם מדאורייתא השטר אי"צ קיום). נמצא שלגבי העדים כח טענת מזויף הוי כח נאמנות טובה (ואין בזה חידוש), ועל כן יכולים לטעון אנוסים היינו עם מיגו (- כח הטענה -) דמזויף<sup>15</sup>. ונמצא גם לפי זה דרש"י אזיל לשיטתו. דס"ל (כמו שהביאו התוס' מפירושו במק"א) דהטעם דאין הלוה נאמן במיגו הוא מפני דדבר תורה השטר אין צריך קיום כנ"ל. ולכן צריך לומר שהמחלוקת הוא רק בלוה ולא בעדים, כי בעדים לכו"ע צריכים להיות נאמנים וכנ"ל.

ולסיכום: אם נפרש בדברי רש"י דאין הלוה נאמן מטעם שאין לו דין הפה שאסר - הרי גבי עדים שבאים אחר הערעור, יש דין הפה שאסר כנ"ל. ולכן עדים אלימי. וכן אם נפרש בדבריו דאין הלוה נאמן מפני שאין כאן כח נאמנות, הרי זהו דוקא לגבי הלוה, שטענת מזויף הוא חידוש אצלו. אבל לגבי עדים אין זה חידוש ויש להם כח נאמנות לטעון אנוסים היינו וכו'. ולכן נאמנים.

13) ביאור ב' גדרים אלו במיגו - קובץ שיעורים חלק ב' סימן ג, ובכ"מ.

14) ולכאורה ביאור זה צריכים דוקא אי נימא דהפה שאסר אינו דין בפני עצמו אלא רק בגדר מיגו דאי בעי שתיק, על כן צריך לבאר כנ"ל, דכאן אין גדר מיגו לא מצד זה שהי' יכול לשקר ולא מצד כח הטענה שהיה יכול לטעון. אבל להמפרשים (ראה במחנה אפרים) דהפה שאסר הוא סוג נאמנות נפרדת עם כללים נפרדים א"כ אי"צ ביאור זה (לומר דכאן לא יועיל מיגו) כ"א הביאור הא' (דאין כאן לא מיגו ולא הפה שאסר).

15) וכן משמע בברכת שמואל בסוגיין.

## ג.

אך לתוס' י"ל דס"ל דאין הכרח לומר כן. דבאמת אף אי נימא דמיגו הוי כח נאמנות, אעפ"כ אין הכרח לחלק בין הלוה לעדים (וכשיטת התוס'). כי הא דמיגו הוא כח נאמנות (שיש בידו להיות נאמן בטענה אחרת) מתבאר בב' אופנים:

(א) דנאמן הנתבע כיון שהי' יכול לטעון טענה שהי' נאמן בה. וכגון החזרתי במיגו דנאנסו (בפיקדון), דאי הוה טוען נאנסה הי' נפטר, א"כ יש בידו נאמנות של פטור, וממילא הוא נאמן גם על הטענה הב' דהחזרתי. כי אינו מושלל לגמרי שהחזיר הפיקדון, רק שאינה טענה הפוטרת, דכנגד טענה זו יש תפיסת שטר - שטרך בידי מאי בעי. אבל מאחר שהי' בידו להיפטר ע"י טענה אחרת הרי זה נותן לו כח לטעון טענה שמצד עצמה אין בה כח לפטור (ע"ד הנאמנות דבידו לתקן באיסורין, דכיון שבידו להפריש התרומות וכיו"ב הרי הוא נאמן על הטבל לומר שהוא מתוקן). אבל זהו דוקא כשהנאמנות שיש לו בהטענה האחרת היא נאמנות גמורה. משא"כ בפרוע מיגו דמזויף, כיון שטענת מזויף אינה נאמנות (כי מה"ת השטר כשר) אלא זכות שתקנו חכמים לערער על השטר, לכן אינה מועלת וכנ"ל.

(ב) הטעם שאומרים מיגו (אינו מצד זה שכח נאמנות בטענה אחת מועלת לטענה אחרת, אלא) דזה שיכול לטעון טענה אחרת ולהפטר - זה עצמו מוכיח שאין להתובע כח תביעה גמורה ואין חיוב גמור בתביעתו. דכיון שיכול הנתבע לדחותו בטענה האחרת, נמצא שכל כוחו של התובע בתביעתו תלוי בהנתבע שלא ידחהו. וכשהנתבע אינו טוען את הטענה המעולה הרי הוא כמי שהעניק כח להתובע, אבל עדיין יכול לדחותו בטענה האחרת, כי הו"ל כעין הפה שאסר. וכגון החזרתי מיגו דנאנסה, דתביעת הממון אינה ודאית דאפשר שהבהמה נאנסה, ובמילא גם אם הנתבע מודה שלא נאנס, הרי הוא הגורם להתובע לקבל כח תביעה וממילא עדיין יכול לדחותו בטענת החזרתי. והא דטענת החזרתי אינה מועלת הוא דוקא כשעומד נגד תובע גמור, אבל כנגד תובע שכוחו נובע מהנתבע - כן מועלת.

אולם בלוה שטען פרוע מיגו דמזויף אינו כן, דבוה התובע חזק יותר מצד עצמו, כיון שיש לו שטר שהוא בחזקת כשרות מדאורייתא. וטענת פרוע (ע"ד טענת החזרתי) אינה מועלת נגד שטר אלא כשהתובע חלש (כי בידו של הנתבע להיפטר בקל), אבל כאן אינו כן, כי היכולת של הנתבע לטעון מזויף אינו אלא זכות שהחכמים נתנו לו. ולאמיתתו של דבר הי' צריך המלוה (עם שטרו) להיות חזק יותר. ולכן אין הנתבע נאמן כאן במיגו כזה.

ולסברא זו אין חילוק בין הלוח להעדים, דאף העדים אינם נאמנים מצד עצמם לטעון אנוסים (נגד העדות שהעידו בשטר), וזה שרוצים להיות נאמנים הוא רק מצד המיגו שהיו יכולים שלא לקיים (לטעון מזויף). אבל היכולת לטעון מזויף אינה מצד חלישות בהמלוה (כי באמת מה"ת שטרו הי' צ"ל חזק מצ"ע, גם בלי קיום, וכנ"ל גבי לוח), ובכהאי גוונא אין שייך כח הנאמנות דמיגו.

ובזה יש לבאר הא דלשיטת התוס' ס"ל לר"מ דגם עדים אינם נאמנים, דבין להלוח ובין להעדים אין מיגו נגד השטר. כי מיגו בא מחלישות מחזיק השטר, אבל כאן, כיון שמדאורייתא מחזיק השטר אין בו שום חלישות, א"כ אין שייך כח הנאמנות דמיגו. ורק מצד הגדר דמה לי לשקר הי' אפשר להאמינם, אבל כאן אין זה שייך דהוי לי' מיגו דהעזה וכמ"ש התוס' (וכנ"ל בהסבר ב' התירוצים).



## מלוה שאמר שטר אמנה כשחב לאחרים (יט, א)

### א.

במכלתיך! מבואר דמלוה שאמר שטר אמנה הוא זה, הגם שנאמן על עצמו כמאה עדים, מכל מקום כשחב עי"ז לאחרני, אינו נאמן.

והקשו כמה מהראשונים הלא יש בידו למחול את החוב, וא"כ יהא נאמן שהשטר הוא שטר אמנה במיגו שהי' יכול למחול את החוב והי' "חב לאחרני" ממ"נ.

ותירצו בזה כמה אופנים:

א) מהר"י מיגאש והשלטי גיבורים משמע, דהטעם דאינו נאמן במיגו זה נגד השטר הוא מפני שדבריו שהשטר נכתב באמנה הם נגד חתימת העדים שעל השטר שמעידין שהיתה הלוואה, והוי כמיגו במקום עדים.

ב) בריטב"א (בא' מהאופנים שם) תירץ דאין שייך מיגו במקום שאין בו רווח ממון.

[ - וידוע דמיגו אפשר להבין בב' אופנים: א) שנאמן מטעם מה לי לשקר, ב) שיש לו כח הנאמנות של הטענה שהי' יכול לומר. ונראה לומר דמצד גדר מה לי לשקר אין חילוק בין מיגו לרווח ומיגו להפסד, כי מ"מ שייך לומר "מה לי לשקר". אבל הגדר דכח הנאמנות שייך רק אם הנאמנות מתלבשת בממון, משא"כ במקרה שהטענה שהי' יכול לטעון מתפרשת בכך שאין השני חייב לו, אזי אין כאן נאמנות נגד השני וא"כ אין שייך מיגו].

ג) הרמב"ן ביאר ד"שאני הכא דריע טעניתיה דכל מאי דאתא בידי דאיניש בחזקת שלו הוא, ואינו נאמן לומר אינו שלו כשחב לאחרים ואפילו במקום מיגו", וכמבואר בדבריו שם שהפירוש בטענת אמנה או פרוע הוא שהשטר אינו שלו ולא צריך להיות אצלו. אבל החזקה אומרת שהשטר שלו, היינו שיש באמת חיוב.

### ב.

והנה בקצה"ח? הקשה, דלפי פי' הרמב"ן יוצא שהחזקה דמה שתח"י של אדם שלו הוא חזקה יותר ממיגו. וא"כ צריך להבין, איך יכול להיות שיש סוברים שהלוה נאמן לומר פרוע

(1) יט, א.

(2) ריש סי' מז.

או אמנה במיגו דמזויף<sup>3</sup>, והלא מיגו זה עומד נגד החזקה שהשטר שתח"י המלוה "שלו הוא" ויכול לגבות בו. וכי תימא שאני התם שיש לו להלוה כח נוסף, מאחר שהוא המקיים את השטר והוה לי' הפה שאסר - הלא גם בשומר מצינו שיש מיגו כזה למרות שעומד נגד שטר הפיקדון שביד המפקיד, ואפילו אם השטר כבר מקיום. ועיי"ש מה שמתרץ.

ואולי יש לומר בזה, דלכאורה כוונת הרמב"ן בזה דמיגו אינו חזק נגד החזקה היא דוקא במיגו סתם, היינו כשלא בא לחזק חזקה אחרת. ולכן אין בו כח נגד חזקת "מה שתחת ידו של אדם כו". וכמו כאן, שהמלוה טוען אמנה ושהלוה אינו חייב, שבוה אינו מחזק שום חזקה<sup>4</sup>. משא"כ כשהלוה טוען וזאת הרי מיגו זה בא לחזק חזקת הממון שלו שלא יצטרך לשלם. וא"כ הוה לי' כמיגו וחזקה נגד חזקת מה שתחת ידיו של אדם כו', ובוה אמרינן מיגו (ואולי יש לומר שעד"ז היא כוונת הריטב"א דלעיל, ואכ"מ).

ויש להוסיף בזה: דלכאורה יש לשאול, למה כתב הרמב"ן דמיגו זה אינו מועיל מפני שהוא נגד חזקת מה שתחת ידו של אדם, ואינו מפרש דהמיגו אין מועיל נגד הכלל דשטרך בידי מאי בעי, וכמו שאומרים במקרה שהלוה טוען פרוע במיגו דמזויף. וכן לאידך, כשהלוה כופר בחוב וטוען פרוע אמרינן לי' שטרך בידי מאי בעי, ואמאי אין אומרים לו חזקה "מה שתחת ידיו של אדם שלו הוא".

ולכאורה מזה מובן דכאשר אדם שלישי בא לגבות מהמלוה, אז מועיל דוקא טענת חזקה מה שתחת ידיו של אדם (כמ"ש הרמב"ן), ולאידך כשבאים לגבות מהלוה כאן צריכים דוקא לטענת שטרך בידי מאי בעי.

והביאור בזה י"ל, דלגבי הלוה אין החזקה דמה שתחת ידו של אדם מועילה, כיון דחזקה זו היא מחמת כח התפיסה של המחזיק (המלוה), וזה אינו מועיל להוציא, דהלא גם הלוה תפוס בהממון שלו, ואין חזקת תפיסה מוציאה מתפיסה אחרת. וכדי להוציא צריכים דוקא הטענה דשטרך בידי מאי בעי, שהיא חזקה שבסברה, דאילו פרע הוה ליה ליטול את השטר (או יתירה מזו: עצם השטר ניתן ביד המלוה כראיה, באופן שהשני אינו יוכל לטעון כנגדו) ולכן נאמן המלוה כנגד הלוה. אמנם לגבי אדם שלישי שרוצה ליטול את השטר מהמלוה ולגבות החוב במקומו, שם אין טענת שטרך בידי מאי בעי מועיל, כי אין בזה כי אם נאמנות

(3) היינו - "מודה בשטר שכתבו צריך לקיימו", ראה במכלתין שם.

(4) ואע"פ שבכל אופן מחזק את החזקה של ממון הלוה, אעפ"כ אי"ז נחשב כמיגו שמחזק חזקה. מפני שמייגו אינה עדות אלא טענה, ודוקא כשבעל הטענה עצמו תפוס בממון אומרים שהמיגו בא לחזק את תפיסתו, אבל מיגו של אדם זה אינו מצטרף לתפיסה של חברו, כי התפיסה אינה של בעל הטענה, ומייגו אינה נאמנות נפרדת אלא כח של בעל הטענה עצמו.

שהלוה חייב לו, שנאמן לגבי הלוה בחוב זה, אך אין בזה ודאות גמורה לגבי אחרים. זוהי רק טענה פרטית דהמלוה כנגד הלוה שנותן לו כביכול את זכות הנאמנות על ההלוואה בכך שמחזיק את השטר. אבל אדם אחר צריך לבא מכוח חזקה מה שתחת ידו כו', דכשם שבנוגע שאר כל המטלטלין שתח"י אינו נאמן לומר שאינם שלו כדי להפסיד את השיעבוד, כמו"כ על השטר אינו נאמן לומר שזה אמנה או פרוע (היינו שאין זה שלו) ולהפסיד עי"ז את בעל חובו.

ובזה מתורצת קושיית הקצה"ח דלעיל. כי סברת הרמב"ן שהמיגו אינה יכולה להפקיע מחזקה, היא דווקא לגבי מיגו שטוען המלוה, כי בזה רוצה לטעון שמחזיק דבר שאינו שלו, וכזה מיגו אין אומרים. דמאחר שהחזיק שהשטר שלו הרי המיגו מפקיע תפיסתו כביכול והרי זה כמיגו להוציא<sup>5</sup>. ולכן אין אומרים מיגו זה להפקיע מידי שיעבוד לבעל חובו. אבל כשהלוה שטוען שפרע, אז אין טוענים נגדו חזקה מה שתחת ידו של אדם, כ"א שטרך בידי מאי בעי וכנ"ל. ושטרך בידי מאי בעי הוא חזקה שבסברא, ואז מועיל לו מיגו דמזוייף, כי מיגו זה משמש כראיה וסברא נגדית, וכיון שמחזקת את תפיסת הממון של הלוה לכן לר"נ אומרים מיגו זה.

### ג.

והנה גם בתוס' כאן<sup>6</sup> הקישו דלכאור' הוה לן להאמין להמלוה שהשטר הי' אמנה במיגו דמחילה, דהלא יכול למחול על החיוב, וכשם שהמוכר שטר חוב יכול למחול.

וכתבו על זה ג' תירוצים:

(א) א"א לומר כאן מיגו דמחילה, כיון שאין המלוה רוצה למחול ולהפסיד החוב.  
 (ב) רק במכירת שטרות שהוא רק דרבנן אפשר למוכר למחול השעבוד שבשטר שמכר.  
 משא"כ בשיעבוד דר"נ (היינו כשהמלוה חייב לאחר), כאן השיעבוד להשני הוא מדאורייתא ולכן אי אפשר למחול את החוב שהשתעבד.

(ג) יש חילוק מתי נעשה השיעבוד שלו. אם הלוה השתעבד אליו תחילה ואח"כ מכר הלוה את השטר, אז יכול למחול, כי קדם השיעבוד למכירה. אבל אם תחילה נתחייב לאדם חוב, ורק אח"כ הלוה לאדם אחר, נמצא שכשנשתעבד אליו הלוה כבר הי' משועבד להאדם

(5) ולהעיר ששיטת הרמב"ן בכמה מקומות דאמרינן מיגו להוציא, ואכ"מ.

(6) ד"ה וכגון.

הראשון, ולכן בזה אינו יכול למחול.

ועפ"י התירוץ השלישי נמצא דמכירת שטרות דאורייתא, ואעפ"כ גם בדאורייתא יכול למחול, ורק תלוי אי נשתעבד כבר לאחר, כי רק אם אליו הי' יכול למחול בתחילה אז גם כשילוח אח"כ מאדם שני עדיין יכול למחול. משא"כ מהתירוץ השני משמע שאילו מכירת שטרות היתה דאורייתא לא הי' אפשר למחול את החוב (וכמו בשיעבודא דר"נ).

וצלה"ב סברת החילוק בין ב' התירוצים בתוס' אם מחילה מועיל בדאורייתא או לא.

גם צלה"ב: מדוע משוים התוס' בין דין מכירה לדין השיעבוד. דלכאורה אף אי מכירת שטרות דאורייתא, מ"מ עדיין אפשר לחלק בין מכירת שטר לשיעבודא דר"נ. וכפי שמחלקים הר"ן (כאן) והש"ך<sup>8</sup>, דאינו דומה לשיעבודא דר"נ, דשיעבודא דר"נ הוא שיעבוד הגוף להמלוה, ולכן אי אפשר למחול. משא"כ מכירת השטר, אף אם נאמר שהיא מדאורייתא, מ"מ רק שיעבוד הנכסים נמכר, וא"כ עדיין אפ"ל שיכול למחול.

עוד ילה"ק: הר"ן כאן כתב דשיעבודא דר"נ הוא שיעבוד הגוף (כנ"ל), משא"כ במכירה - אין שיעבוד הגוף. אך א"כ יקשה<sup>9</sup>, דלכאור' הר"ן סותר א"ע, דבתחילה כתב דשטרות לאו בני גוביינא נינהו, דאילו הי' נחשב שטר כממון שנגבה, אז לא היינו צריכים להחידוש דשיעבודא דר"נ, דגם בלי חידושו עדיין אין דין ממון בשאר חוב, עיי"ש. ולכאורה דבריו סותרים זא"ז, דלפי דבריו הנ"ל שבחוב יש שיעבוד הגוף, נמצא דאין הכרח משיעבודא דר"נ דשטרות לאו בני גוביינא נינהו. דאף אם נאמר דשטר נחשב כגביית החוב, עדיין אי"ז אלא לענין הכח דשיעבוד הנכסים, שבזה שייך מחילה. ועדיין היינו צריכים להחידוש דשיעבודא דר"נ ללמד שגם הגוף של הלוה משועבד למלוה, ואי אפשר למחול להחוב.

#### ד.

ונראה לבאר בכ"ז, ובהקדם מחלוקת הראשונים בעצם ענין מכירת השטר, אי נקנית להלוקח מדאורייתא או מדרבנן. דלשיטת התוס'<sup>10</sup>, כיון שיכול המלוה למחול על החוב, על כרחק צ"ל שמכירת השטר הוא מדרבנן. כי אילו הי' המכירה מדאורייתא לא הי' אפשר

(7) וכמו"כ מהתירוץ הראשון משמע דאי לא שהי' מחילה נגד רצונו היינו אומרים שיכול למחול אף בשיעבודא דר"נ שהיא מדאורייתא.

(8) חו"מ ס"ו פו סק"א.

(9) כן הק' בחי' רעק"א כאן ונשאר בצע"ג.

(10) היא שיטת ר"י ור"ת לקמן דף פה, ב בתוד"ה המוכר.

למחול.

אבל הר"ן<sup>11</sup> חולק ע"ז, ואחר שמביא שיטת הר"ף והרמב"ם (דס"ל כהתוס' הנ"ל, עיי"ש), מביא את שיטת ר"ת<sup>12</sup> דס"ל דאף אם נאמר דמכירת השטר היא מדאורייתא, עדיין אפ"ל שיכול למחול. שהרי על כל לוח יש ב' שיעבודים: א) שיעבוד הגוף, שזהו עצם החיוב דפירעון. ב) שיעבוד נכסים, דאם הלוח עצמו לא ישלם יהי אפשר לגבות מנכסיו. והמכירה של השטר שהיא דאורייתא היא רק לענין הנכסים, היינו שיוכל הלוקח לגבות מן נכסי הלוח במקום המוכר. אבל החיוב שחל על גוף הלוח - את זה אין שייך למכור - ולכן אם ימחול המלוה על החיוב והשיעבוד שעדיין יש לו (גם אחר המכירה) על גוף הלוח - אז במילא אי אפשר לו להקונה לגבות מנכסי הלוח. שהרי אם הלוח כבר נפטר מחיובו (ע"י מחילת המוכר), כבר א"א לגבות ממנו.

ולכאורה צ"ל דהתוס' והר"ף וכו' הסוברים שהמכירה היא מדרבנן ס"ל דאין חילוק בין שיעבוד נכסים לשיעבוד הגוף<sup>13</sup>. ולפי דבריהם, אילו היינו אומרים שהמוכר יכול למחול על החוב - הי' יוצא דמוחל על כל חלקי השיעבוד. ולכן לשיטתם מוכרח דמכירה אינו אלא מדרבנן, דאילו הי' מדאורייתא לא הי' אפשר למחול עלי' כלל (כי ע"כ עי"ז הי' מוחלה לגמרי וכנ"ל).

ונראה שהתוס' בסוגיין מסתפקים במחלוקת הראשונים הנ"ל, ובזה מחולקים ג' תירוצי התוס'. דלהתירוץ הראשון, שיעבוד הגוף מחולק משיעבוד הנכסים. ולכן, הגם ששייך מכירה מדאורייתא, מ"מ זה חל רק על השיעבוד נכסים ואי"ז מונע את המלוה מלמחול כיון שהגוף של הלוח עדיין משועבד אליו. וכמו"כ יהי הדין בשיעבודא דר"נ.

משא"כ בהתירוץ השני - ס"ל לתוס' כשיטת התוס' לקמן, דאין שיעבוד הגוף מחולק משיעבוד נכסים. וא"כ, אם נאמר שאפשר למכור את החוב, נמצא שכל החוב עובר להשני. אך זה אינו, כי לא שייך למכור ולהעביר את שיעבוד הגוף. ואם אין חילוק בין הגוף לנכסים - אז גם את שיעבוד הנכסים לא יהי אפשר למכור. ולכן מחלקים שמכירה היא מדרבנן, ולכן אפשר למחול. אבל בשיעבודא דר"נ שהוא מדאורייתא, הכל עובר למלוה, ובמילא

(11) מד, א בדפי הר"ף. שייך לדברי הגמ' לקמן דף פה, ב.

(12) ככל הנראה הי' להר"ן הבנה אחרת בשיטת ר"ת, דלא כמ"ש בשם ר"ת בתוס' הנ"ל.

(13) והסברא מובנת בפשטות: חלק מהחיוב והשיעבוד שעל הלוח הוא שגם נכסיו משועבדים, ואי אפשר להפריד בין שיעבוד הגוף לשיעבוד נכסים.

אי אפשר למחול. כי הלוח כבר חייב לא (רק) להמלוה הראשון אלא (גם) להשני<sup>14</sup>.

ואח"כ בהתירוץ הג' חוזרים התוס' לדרכם בהתירוץ הראשון (היינו דשיעבוד הגוף אינו יכול לעבור ממלוה אחד למלוה שני, ורק שיעבוד נכסים עובר), אבל כאן אומרים שכל זה הוא רק כשנתחייב הלוח תחילה, ונשתעבד גופו להמלוה הראשון, ורק אח"כ לוח המלוה מהשני. אבל אם המלוה עצמו כבר הי' חייב להשני קודם לכן, נמצא שמיד ברגע שהלוח להלוה נתחייב הלוח (גם) להמלוה הראשון. וכאן גם הגוף משועבד להראשון, כי במקרה כזה החוב של הראשון כבר קיים - ולכן אין בכוחו של המלוה השני למחול.

## ה.

ולפי"ז אפשר ליישב גם את הסתירה הנ"ל בדברי הר"ן:

דהר"ן עצמו סובר כשיטת הרי"ף והתוס', דאין חילוק בין שיעבוד הגוף לשיעבוד נכסים. ולפי"ז כתב בתחילת דבריו דשטרות אינם בני גוביינא, היינו שאי אפשר לאחד להעביר שיעבוד שיש לו בשטר לשני. כי אילו הי' אפשר להעביר, אזי הי' עובר הכל, בין שיעבוד הגוף ובין שיעבוד נכסים (וכנ"ל דא"ל לחלוק ביניהם), וממילא לא הי' חידוש בשיעבוד דר"נ. וגם ממשיך שם דהטעם שאפשר למחול במכירה הוא לפי שהמכירה היא רק מדרבנן, וזה בא בהמשך להנ"ל, דעכצ"ל דמכירה היא מדרבנן, דאילו היתה מדאורייתא לא הי' אפשר למחול דהרי גם שיעבוד הגוף כבר נמכר כו'.

אך בתירוץ השני מתרץ לפי שיטת ר"ת, דלר"ת אין הכרח דשיעבוד נכסים עובר עם שיעבוד הגוף. ואם כן אפ"ל שמכירה (של שיעבוד הנכסים) תהי' מדאורייתא ואעפ"כ יהי' אפשר למחול (על שיעבוד הגוף, דלא מכר). ורק בשיעבוד דר"נ לא יהי' יכול למחול, כי במלוה העבירה התורה גם את השיעבוד הגוף. ולפי שיטה זו (דר"ת, דיש חילוק בין נכסים לגוף), באמת אין דברי הר"ן מוכרחים, כי אפשר לומר דבאמת שטרות הוי בני גוביינא (מצד השיעבוד הנכסים), אלא שהר"ן כתב דבריו בתחילה לשיטת עצמו כפי שסובר להלכה, ודו"ק.

14) אך גם בתירוץ השני אין הפי' שיסברו התוס' כמו הר"ן לגמרי. דלהר"ן אין הכרח לומר שגם במכירה עובר שיעבוד הגוף להראשון. דרק בהלוואה (שיעבוד דר"נ) חידשה תורה שגם שיעבוד הגוף עובר (ומשם למודים גם לענין מכירה). אבל לתוס' י"ל דאין חילוק כלל, וגם במכירה (- אם נאמר שזה מדאורייתא -) אינו יכול למחול (כי גם שיעבוד הגוף משועבד להלוקח כבר ואין לו כח למחול גם בזה). ויש להאריך בכ"ז ואין הזמ"ג.

## הסבר השקו"ט בענין הכחשה תחילת הזמה (יט, ב)

### א.

גרסי' במכלתינ': "ת"ר שנים חתומין על השטר ומתו, ובאו שנים מן השוק ואמרו ידענו שכתב ידם הוא, אבל אנוסים היו קטנים היו פסולי עדות היו . . אם יש עדים שכתב ידם הוא זה או שהיה כתב ידם יוצא ממקום אחר . . אין אלו נאמנין. [ופריך: ] ומגבינן ביה כבשטרא מעליא, ואמאי תרי ותרי נינהו, אמר רב ששת זאת אומרת הכחשה תחלת הזמה היא וכשם שאין מזימין את העדים אלא בפניהם כך אין מכחישינן את העדים אלא בפניהם. א"ל רב נחמן אילו הוון קמן ומכחישינן להו הוה הכחשה, ולא הוה משגיחין בהו דהוי לה עדות מוכחשת, השתא דליתנהו, דאילו הוון לקמן דלמא הוון מודו להו, מהימני [בתמי]. אלא אמר רב נחמן, אוקי תרי להדי תרי ואוקי ממונא בחזקת מריה".

והנה דברי הגמ' אלו צריכים הסבר, דלכאורה תמוה:

(א) מה הפי' בהא דא"ר ששת "הכחשה תחלת הזמה", ומה ענין זה לכאן. הרי "הכחשה תחלת הזמה" פירושו - דאפשר לחזור ולהזים עדים ואע"פ שכבר נתכחשו. אבל איך נלמוד מזה דההכחשה צ"ל בפניהם? הלא כל ענין הזמה הוא כשמעידין המזימין נגד העדים עצמם לחייבם בעונש, אבל בהכחשה באה הכת השני' רק להכחיש את העדות, ובנדוד' - כשרות השטר<sup>3</sup>. ובפרט אם נאמר שכבר מתו עידי השטר (וכמ"ש בגמ' דידן), ששוב א"א לחייבן כלל<sup>4</sup> - א"כ מדוע צריכים שיהיו בפניהם?

[ובפרט לפי מש"כ ברא"ש<sup>5</sup> דאפילו אם העידו דפסולי עדות הם עכשיו לא מהימני לפסול השטר, והטעם - דאנן סהדי דכל שטר שנכתב ונחתם נעשית בלא שום פסול. ומה מובן דאין העדים האחרונים מתייחסים כלל להעדים (שבשטר) עצמם, אלא הולכין נגד

(1) יט, ב.

(2) וכמבואר להדיא במקור הדין בבבא קמא (דף עג ודף עד).

(3) כן הקשה בקובץ שיעורים (ח"א אות נג) ונשאר בצ"ע.

(4) ראה חידושי רעק"א.

(5) סי' יג [ודלא כמ"ש בתוס' (ד"ה ואם) ד"פסולי עדות דקתני, לא שאומרים שעדיין פסולים, דא"כ אמאי אין נאמנים, אלא פסולי עדות הוון אז, ועתה מודים שהם כשרים]. ומודגש ביותר לפי דברי הקצוה"ח (חומ"מ סי' מו ס"ק ב"א, עיי"ש (דלא כמ"ש הש"ך בס"ק ק"ב שם)) שמסביר לשיטת הרא"ש דאפי' פסלו השניים את הראשונים בגולונותא בפניהם ממש - אפ"ה אינם נאמנין (לפסלם לגמרי עכ"פ), מאחר שהולכין נגד חזקת הכשרות של השטר כו', כנ"ל בפנים.

השטר (שיש לה חזקת כשרות). וא"כ אין זה דומה להזמה כלל].

ב) גם תשובת ר"נ אי"מ לכאורה, דאם חולק על ר' ששת וס"ל דאין הכחשה תחלת הזמה, א"כ הל"ל כן בפירושו. ואם מודה דהכחשה תחלת הזמה, א"כ מה בכך ד"אילו הוּו קמן ומכחישין להו הוה הכחשה", הלא מ"מ מצד דיני הזמה א"א לקבל העדות אלא בפניהם<sup>3</sup>.

וע"כ נראה לבאר מהלך הגמ' באופן שונה ובזה יהי' מובן, וכדלקמן.

## ב.

והוא בהקדם מש"כ הריטב"א כאן וז"ל:

"הכחשה תחלת הזמה היא. פירוש לאו דוקא תחלת הזמה ממש דהא . . לא דמי אהדדי כלל, אלא לומר קצת הזמה, שאומרים על הראשונים שלא העידו כדן, ולפיכך כשם שאין מזימין את העדים אלא בפניהם . . כך אין מכחישין את העדים אלא בפניהם, דמ"מ עדות הכחשה על גופם הוא, שהעידו שקר, ולפי דבריהם של אלו הראשונים - פסולי עדות הם, ואע"ג דבהא דשמעתין אינן מעידים שהעידו שקר, אלא שהיו קרובים או אנוסים מחמת נפשות, מ"מ כיון שלפי השטר הרי אנו חושבין שהעדים מעידים שחתמו כראוי וכי השטר קיים ויציב, ואלו מעידים שאין העדות קיימת, שם הכחשה יש כאן ואין להכחישם אלא בפניהם", עכ"ל.

ועפ"י דבריו ניתן להבין את מהלך הגמ' באופן מחודש. שהרי בפשטות, "הכחשה תחילת הזמה" פירושו כך: קודם כל אנו יודעים שהכחשה שייך להזמה ושכל דיניהם דומין (הכלל ד"הכחשה תחלת הזמה"), וכתוצאה מכלל זה מובן דכמו שהזמה צ"ל בפניהם - ה"ה בהכחשה. אבל מדברי הריטב"א (שגם בהכחשה פוגעים בהעדים) משמע להיפך, דקודם כל מסתבר לומר דהכחשה צ"ל בפניהם. שהרי עפ"י עדותן של אלו האחרונים - העדים הראשונים העידו בשקר (ואע"פ שבפועל א"א להעניש את הראשונים (דמאי חזית

6) אכן כבר דנו כמה מהאחרונים בביאור סברת הפלוגתא שבין ר' ששת ור"נ ופירשו לפי דרכם, ראה חידושי הפלאה, חידושי הרי"מ (ועיי"ש אריכות נפלאה) ועוד.

7) ועד"ז כ' המאירי וז"ל: "שהזמה הוא כשמזימין את העדים בגופן . . והכחשה אינה בגוף העדים אלא שמכחישים את הדבר מצד אחר . . [ו]כל שמכחישין בעיקר המעשה שכתו או אומרת כך היה וכתו זו אומרת כך היה זה אינו ממין הזמה . . [אבל] ההכחשה שבכאן ר"ל אנוסים היו פסולי עדות היו ממין הזמה והוא שנקראת תחלת הזמה, ר"ל שאינה הזמה גמורה אלא שהיא ממינה, ומאחר שהוא מין הזמה אינה כלום אלא בפני המוכחים אף לבטל עדותם, כשם שההזמה אינה מועלת לקיים בעדים כאשר זמם אלא בפניהם. ואף על פי שבהזמה מיהא כל הזמה שלא בפניהם, עכ"ל.



דסמכית אהני כו'), מ"מ יש בדברי האחרונים עדות נגד גופם של הראשונים). ומזה מובן  
 דהכחשה דומה בענינו להזמה, וכתוצאה מזו צריך לומר שגם עדים שכבר נתכחשו - אפשר  
 עדיין להזימן ("הכחשה תחלת הזמה", וכמשי"ת).

### ג.

ובזה מתפרשים היטב דברי ר' ששת ד"הכחשה תחילת הזמה". דאין ר"ל שדיני הזמה  
 מכריחים אותנו כאן להשליך עדות האחרונים (היינו שהכלל ד"הכחשה תחילת הזמה" הוא  
 הגורם, ו"אין נאמנין" הוא התוצאה), כי אין לזה הבנה, וכנ"ל, בדנוד"ד אין הזמה, וא"א  
 להכריח שדיני הזמה יהיו חלים כאן. אלא כוונתו לומר דמהא דפסק הברייתא שאי אפשר  
 לנו לשמוע עדות האחרונים ("אין נאמנים") - היינו שדבריהם נחשבים כפגיעה בהעדים  
 עצמם - שמע מינה דבעלמא אמרינן "הכחשה תחילת הזמה". דמאחר שמהברייתא יוצא  
 ש"אין מכחישינן כו' אלא בפניהם", כמו שהוא בהזמה, משמע דשניהם דומין בעינים, וא"כ  
 נלמד מזה ד"הכחשה תחילת הזמה". היינו שהברייתא נותנת לנו להבין יסוד הדין  
 ד"הכחשה תחילת הזמה", וכנ"ל מדברי הריטב"א.

לתוספת ביאור: אפילו אם נאמר שהלכה היא ש"הכחשה תחילת הזמה", עדיין אי"ז  
 מכריח שהכחשה צ"ל בפניהם. דאע"פ שהכחשה נותנת מקום להזמה, מ"מ אין הכרח  
 שדיניהם שווים. אבל אם רואים בפירוש באיזה מקום שלהלכה הכחשה צ"ל בפניהם, היינו  
 שדיניהם שווים, אז עכצ"ל (מכ"ש וק"ו) ש"הכחשה תחילת הזמה", היינו שאחד מהם  
 מוביל להשני. וכיון שלפי הבנת ר' ששת ההלכה בברייתא שלנו ("אין נאמנים") פירושו  
 שעדות ההכחשה צ"ל בפניהם, א"כ - "זאת אומרת הכחשה תחלת הזמה היא".

ועל זה השיב רב נחמן, שכל זה אינו שייך לכאן. דאה"נ ד"הכחשה תחילת הזמה", אך  
 א"א להביא טעם (וראי') לזה מסוגיין כפי שר' ששת ניסה להסביר. הניחא "אילו הו"  
 העדים הראשונים "קמן" ואומרים בפירוש דלא היו פסולים בשעת החתימה (ומכחישינן  
 להו"), אז - הי' אפשר לפרש ש"אין נאמנין" כאן פי' שצריכים שיהיו הראשונים בפנינו  
 (כמו שהוא בהזמה), וזה הי' מהוה טעם לדין "הכחשה תחילת הזמה" כנ"ל. אולם כ"ז הוא  
 דוקא אם הי' ברור לנו שיש הכחשה בין שני כתי העדים. אבל "השתא", בנדוד"ד "דליתנהו"  
 - אין שום הכחשה בכלל, כי העדים שבשטר מעולם לא העידו שהיו כשירים, רק שיש  
 חזקה שעדים החתומין על שטר כשירים הם. והעדים עצמם - "אילו הו לקמן דלמא הו

מודו להו" להעדים האחרונים, דאפשר שהיו מודים שאכן פסולים היו באותו שעה<sup>8</sup>. אכן אנו לומדים מהחתימות שלהם שהיו כשירים, אבל אין זה עדותם הם כ"א מה שיוצא מדבריהם עפ"י החזקה.

יתירה מזו: מדברי העדים האחרונים ש"פסולים היו" הראשונים, מוכח שאין שום דיבור והכחשה נגד ה"גברא" של העדים, כי לדבריהם לא היו להראשונים עדות בכלל (כי אינם טוענים שהראשונים משקרים, אלא שאינם בני חיובא), וקטנים (או אנוסים) אינם בגדר עדים, ולכן א"א לדבר על ה"גברא" שלהם - כי לא היו בני חיובא להיות נתפסים על דבריהם. נמצא שעדותם עצמה מכריח שאינם "מכחישים" גופם של הראשונים<sup>9</sup>. וא"כ אין שום סברא לומר שצ"ל בפניהם דוקא, כי אין כאן שום שורש הזמה (היינו פגיעה בהעדים) אף לשיטת ר' ששת. וא"א לפרש ההלכה בהברייתא כן. לכן מפרש ר"נ שנחשב כתרי ותרי, כי אע"פ שמכחישים החזקה כשירים היו, מ"מ אין כאן הכחשה נגד גופם להצריך "בפניהם". וא"כ א"א ללמוד מכאן שום השוואה בין הכחשה והזמה, ובמילא אין מכאן ראי' לדין "הכחשה תחילת הזמה". ודו"ק.

(8) הגם שלא ישתנה הדין אם יבאו העדים ויודו, שהרי "כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד" (וכמ"ש לעיל להדיא (במתני' בדף יח, ב) שאין העדים החתומין על שטר נאמנין (בלי מיגו) לחזור ולומר "פסולין היינו וכו'"), מ"מ מובן שבפועל העדים עצמם "מנותקים" מעדותן, כי מעולם לא אמרו בעצמם שהיו כשירים, ואדרבה - אפשר שיסכימו לעדות האחרונים. רק שהחזקה מעיד עכורם, אבל אין זה דין בהגברא של העדים כ"א בהחפצא. ועיי' מהר"ם ש"ף.

(9) להמחשת הדברים: בב"ב (לא, ב) פליגי רב הונא ורב חסדא אם עדים שנתחכשו יכולים לבוא בפנ"ע (בענין אחר) ולהעיד. אבל לכו"ע אין א' מכת זו וא' מכת השני' מצטרפים, דממ"נ אחד מהם פסול (רשב"ם שם ד"ה וזו). אבל בנדו"ד, אילו באו א' מהחתומים על השטר וא' מהעדים האחרונים ביחד להעיד על דבר אחר, בודאי היו מצטרפים, כי לא הי' בהכחשתם ערעור על כשרות הראשונים, כ"א על היכולת שלהם להעיד. ואף אם באמת היו קטנים וכו' אין זה מונע אותם מלהעיד מכאן ולהבא. ופשוט.

## הערות על המהר"ם שיף בתור"ה ורבי יוחנן (ב, א)

### א.

איתא במכלתינ': "ת"ר כותב אדם עדותו על השטר, ומעיד עליה אפילו לאחר כמה שנים. . ר' יוחנן אמר אף על פי שאין זוכרה מעצמו". ובתוס':<sup>2</sup> "פי' אבל ע"י השטר זוכרה אבל אם אין זוכרה כלל לא דמפיהם ולא מפי כתבם אמר רחמנא". וממשיך: "וא"ת והכא אפילו אין זה זוכרה כלל מה בכך, יביא שטרו בב"ד<sup>3</sup>, וי"ל דע"א בשטר לא חשיב שטר אלא אותו שיש בו שני עדים כו".

ובמהר"ם שיף כאן העיר דבמקום להקשות "יביא שטרו בב"ד" הוה מצי התוס' להק' "יבא ויעיד שכך ראה בשטר" (ואכן כתבו התוס' עד"ז לקמן), אך מ"מ עדיפא לי' להק' מהבאת השטר עצמו לבי"ד מלהקשות מעדותו על הכתוב בשטר, דלא כמו הדוגמאות שהביאו התוס' לפני<sup>4</sup> מגט פשוט<sup>4</sup> והגזל<sup>5</sup>, שבהם א"א להעיד על השטר עצמו, כי כבר נשרף או נמחק, עכת"ד.

ובאמת צ"ע מהי כוונת המהר"ם שיף בזה, דלכאורה אינו מובן, איך אפ"ל דהו"ל להתוס' להקשות "יבא ויעיד שכך ראה בשטר". הרי דוקא כשמביא השטר עצמו לבי"ד (וכקושיית התוס'), אז (- אם נאמר שיש בזה גדר שטר -) מקבל הבי"ד עדות גמורה של עד אחר על ההלואה עד"מ. אבל אם רק מעיד על מש"כ בהשטר - אז אין כאן אלא עד אחד המעיד על שטר של עדות עד אחד.

בפרטיות יותר: עדות פי' - שעדים מספרים לבי"ד מה שראו, היינו "גברא" שמעיד. משא"כ שטר (שחתמו בו עדים) פי' - עדות שכבר נתקבלה ונגמרה (וכל' הידוע': "עדים החתומין על השטר - נעשה כמי שנחקרה עדותן בבי"ד"), היינו - "חפצא" של עדות. וא"כ מובן, שאילו הי' זוכר בעצמו את עדותו והי' מעיד בבי"ד, אז הי' נחשב כעד שמעיד על

(1) כ, א.

(2) ד"ה ור' יוחנן. וכ"ה ברש"י שם ד"ה אע"פ.

(3) ואז יהי' לזה דין שטר (שמועיל גם כשאין העדים לפנינו) ולא עדות (שהוא דוקא כשזוכר ע"י העדים).

(4) ב"ב קסח, א.

(5) ב"ק צח, א.

(6) גיטין ג, א.

חציו של הסיפור (והי' עושה עי"ז חצי עדות). אבל כאן בתוס' מדובר שאינו זוכר, וא"כ כבר אינו נחשב כאחד מהמעידים על ההלואה, כ"א כמי שמעיד על עדות שכבר נגמרה (כי כבר נגמרה עדותו ע"י השטר ונהפכה ל"חפצא" כשלעצמה). וכיון שהוא רק עד אחד, א"א לקבוע העדות של החתום בהשטר על פיו. כי רק דבריו של מי שמעיד על הסיפור מתקבלים כשהוא לבד, כי הוא יוצר מעכשיו (חציה של) העדות. אבל להעיד על שטר, היינו על עדות שכבר נקבע, לזה צריכים שנים<sup>7</sup>. כי בשטר נהפכים החתימות להיות כמו חפצא (סיפור) כשלעצמן, וכבר אינן בגדר עדות של הגברא. וכדי להעיד על "חפצא" - צריכים שנים.

ועפ"ז פשוט שאכן דקדקו התוס' בקושיתם "יביא שטרו לבי"ד", כי בלי הבאת השטר לא יועיל הגדתו על מש"כ בשטר וכנ"ל, וא"כ צ"ע למה נתכוון המהר"ם שיף.

## ב.

וממשיך במהר"ם שיף שם: "ובסמוך דכתבו 'ומ"מ נהי דע"א כו' לענין שאם יבואו עדים ויאמרו כך ראינו וכו'" הוי מצי למימר 'לענין שלא יביאו השטר לבי"ד", עכ"ל.

ופי' דבריו: אחרי אשר פסקו התוס' (מובא לעיל) דשטר שיש בו עד אחד אינו בגדר שטר, הוסיפו התוס' ד"נהי דעד אחד לא חשיב שטר לענין שאם יבואו עדים ויאמרו כך ראינו בשטר דחשבינן להו כעד מפי עד [היינו - שנחשב כעדות על דברי עדות (שמעידין שאחרים ראו דבר) ולא כעדות על מש"כ בשטר (שזה הי' מועיל, וכראיית התוס' מגט פשוט וכו'), מ"מ -] עדות מיהא הוי [למרות שהדברים כתובים על נייר], ויכול לשלוח כתב ידו לבי"ד ולא חשיב מפייהם ולא מפי כתבם, כיון שהוא זוכר העדות [והוא "ראוי לבילה" להגיד העדות בפיו לבי"ד, לכן אין פרט זה מעכב]."

וגם כאן העיר המהר"ם שיף, דבמקום לומר דע"א אינו חשוב שטר לענין עד מפי עד, המל"מ שאינו בגדר שטר לענין שאינו יכול לשלחו לבי"ד (במקרה שאינו זוכר העדות; משא"כ - כמו שהמשיכו התוס' - אם כן זוכר, אז יכול לשלחו לבי"ד).

והנה גם בזה צ"ע כוונתו: אה"נ דאילו לא זכר עדותו לא הי' יכול לשלוח השטר לבי"ד, אך מ"מ אינו מובן הצעתו שיכתבו התוס' זה כאן, דלכאורה נראה ברור שאין התוס'

(7) אכן המעיין בתוס' יראה שבל' הגמ' שהעתיקו מפורש שעדות על מש"כ בשטר נעשית דוקא ע"י שני עדים. בגט פשוט: "מעמיד עליו עדים . . . ועושין לו קיומו"; וכן בהגוזל: "דאיכא סהדי דידעי מה הוה כתוב ביה בשטרא", וכמו"כ בהמשך התוס' עיי"ש, ופשוט.

מתכוונים כאן לפרט זה.

והביאור: חילוק גדול יש בגדר שטר זה בין כשזוכר עדותו ובין כשאינו זוכר. דאם זוכר עדותו - אז שטר זה נחשב כעדות, ויכול לשלחו לבי"ד. אך אם אינו זוכר - אין השטר כלום (לא בגדר שטר, שהרי אין שטר בע"א, וגם לא בגדר עדות, דהו"ל "מפיהם ולא מפי כתבם"), ואינו יכול לשלחו לבי"ד. אך כאן לא רצו התוס' לפרט הנפק"מ בין זוכר עדותו לאינו זוכר (היינו בין יכול לשלוח לבי"ד לאינו יכול, וכהצעת המהר"ם שיף), אלא רצו לפרט חילוקי הדינים בזוכר גופא. היינו, שגם אם זוכר עדותו, ונחשב שטר זה לעדות שיכול להתקבל בבי"ד (וכמ"ש בתוס'), מ"מ זהו דוקא אם שולח הכתב עצמו לבי"ד, אבל אם אחרים יעידו עלי' - הוי עד מפי עד (ודלא כמו בשטר רגיל, שאפשר לעדים להעיד עלי').

וא"כ גם כאן צ"ע בכוונת המהר"ם שיף, על אף שהצעתו עולה עם שיטת התוס', מ"מ בפשטות אי"ז כוונתם כאן כלל וכנ"ל, וצ"ע.

## במחלוקת רש"י ותוס' אם מועיל לפרש על מה מעיד (ב, א)

א.

במחלוקת בין רבי ורבנן אם עד צריך להיצטרף עם עוד אחד כדי לקיים חתימתו (כשיטת רבי), או יכול לקיים חתימתו לבד (כשיטת רבנן). ובסברת מחלוקתם מבארת הגמ': "כשתימצי לומר, לדברי רבי על כתב ידן הם מעידים, לדברי חכמים על מנה שבשטר הם מעידים".

ובתוס': "נראה דרבי אפילו אומרים בפירוש דמעידין על מנה שבשטר חשיב כאילו מעידין על כתב ידן, וכן לרבנן אפי' אומר' בהדיא דעל כתב ידן הן מעידין". והביאו ראי' לזה - דבסמוך מבארת הגמ' לשיטת רבנן (דס"ל דעל המנה הם מעידין), שאם אחד מהעדים העיד על כתב ידו והשני מת, שוב א"א לו להחי להצטרף עם אחר להעיד על חתימת חבריו המת. דמאחר שעל מנה שבשטר העיד בקיום החתימה שלו, כבר יצא חצי מהמזון על ידו, ואם יעיד גם על חבריו, נמצא דנכי רביעא דממונא נפיק אפומא דחד. וע"ז שואלת הגמ' לקמן, מה יעשה אם א"א למצוא שנים אחרים להעיד על חתימת המת. ומשמע מזה דלפי רבנן א"א לו להגביל עדותו (מלהיות על חצי המזון) ע"י שיפרש בהדיא דרוצה להעיד על כתב ידו לבד, ואף עם יפרש כן עדיין נחשב כ"דנכי רביעא דממונא נפיק אפומא דחד"; אא"כ יכתוב כת"י אחספא וכמ"ש אביי שם בהמשך.

אמנם בתוס' רי"ד כאן כ': "ופי' המורה - רש"י] שהם זקוקין לומר אנחנו ראינו המלוה וחתמנו". משמע קצת<sup>3</sup> דאם לא פירשו כן ביכולתן להעיד על כתב ידן (גם לשיטת רבנן).

(1) כתובות כ, א ואילך.

(2) ד"ה על כתב ידן (כא, א).

(3) וע"ז אם ניתן ללמוד זה מדברי רש"י שלפנינו. דהנה בד"ה לדברי חכמים כתב: "על מנה שבשטר הם מעידים, אנחנו ראינו המלוה וחתמנו". משמע קצת דנחשבים כמעידין על המנה או על כת"י רק מפני שפירשו ואמרו כן -

[ועד"ז בד"ה מהו דתימא: "אי על כתב ידן אנו נזקקין שיעידו". אבל בזה י"ל שאין הכוונה שצריכים העדים להעיד בפירוש על כתב ידן, אלא הכוונה שכל עדות לקיים חתימה נחשבת כעדות על כת"י (בין יפרשו כן בין לאו), כיון שרק זה צריכים הבי"ד לשמוע (אנו נזקקין שיעידו). ובל' המאירי כאן: "אין כונתם לשאול להם אם ראו המעשה כמו שכתוב בשטר . . . אלא שאין השאלה אלא כשאלת שאר עדים המקיימים ששואלים להם אם זה כתב ידם אם לאו"].

ודלא כפי' התוס' שא"א שיעידו על כת"י ואפי' אם יאמרו כן בפירוש.

והנה התוס' הביאו ראי' לדבריהם מהמשך הגמ' וכן"ל, ואם נאמר שרש"י חולק על שיטת התוס', עכצ"ל דלדידי' אין ראית התוס' מוכרחת. ואולי אפשר לומר הביאור בזה, וכדלקמן.

## ב.

דהנה בשטמ"ק כאן מעתיק מדברי הקונטרסין שעמדו שם על מה שהביאו התוס' ראי' לדבריהם דוקא משאלת הגמ' "היכי נעביד" (כשמת חד מהעדים), והקשו שם ע"ז: "תימה למה לא הביאו ראיה מדקאמר [- לפנ"ז -] 'למאי נפק"מ למת אחד מהם, שצריך שנים מן השוק [להעיד על חתימת המת], משום דדילמא על מנה שבשטר הן מעידין', [ומזה הי' אפשר לכאורה להוכיח שא"א להעדים לפרש כוונתן בעדותן, שהרי - (ו) אם איתא שיועיל לרבנן אם יעידו בהדיא על כתב ידן, נימא דסגי בחד מן השוק, ויאמרו לו [להעיד החי] שיעיד על כתב ידן [לבד, ולא על המנה, ואז הי' אפשר לו להצטרף עם אחר להעיד על כת"י המת], אלא ודאי אינו מועיל". ומתרץ שם, דמהא א"א להוכיח. כי אפשר לדחות ולומר שהטעם ששם א"א להם לפרש הוא דוקא מפני "דמיירי שכבר העיד על מנה

---

- אבל אי"ז מוכרח כלל, כי אפ"ל בפשטות דאין הכוונה שצריכים העדים לפרש כוונתם בפועל, אלא שכל עד שמעיד על חתימתו נעשה כאילו פירש ואמר "אני ראיתי המלוה", ואף אם לא פירש כן. ובאמת כן הוא ע"פ הגירסא שבפרש"י על הרי"ף\*: "על מנה שבשטר - כאילו אומרים אנחנו ראינו המלוה וחתמנו".

ולכאור' כן משמע גם ממש"כ תלמידי ה"ר יונה (הובא בשטמ"ק לעיל (ב, כ)) לפרש שיטת רש"י, וז"ל: "פרש"י ז"ל .. לדברי חכמים כשמעידין עכשיו על כתיבתן הוה כאילו מעידין על עיקר ההלואה שהיו עדים מתחלה". ומיד לאח"ז ממש"י: "ונראים הדברים דדוקא שאינם זוכרין בהלואת המנה הוה שנחלקו ר' ורבנן אבל היכא שזוכרין במנה עצמו דברי הכל על המנה הם מעידים ואין צריכים צירוף". ומשמע שאף לשיטת רש"י כתב כן, דאין העדים צריכים לזכור העדות לפי רבנן. וא"כ מובן דאין העדות תלוי בזכרונם (או פירושם) כלל.

---

(\*) "ידועה השקו"ט (יד מלאכי כללי רש"י אות ה. שד"ח (כך ט) כללי הפוסקים ס"ח (כללי רש"י) אות ז) ע"ד מחבר פירוש זה. ובכל אופן מסתבר דכל מה שאפשר להשוותן משווינן, ובפרט לפרש"י לש"ס על אתר" - לקו"ש ח"ט עמ' 129 הערה 8.

ובדבר השינויים שבין פרש"י שלפנינו ושעל הרי"ף - הנה בס' משק ביתי (כללי רש"י בסופו (יא, א), הובא בשד"ח שם) כתב שהקטעים שנתקנו מפרש"י לפרש הרי"ף נלקחו ממהדו"ק של פירושו (וכידוע שפרש"י על הש"ס נכתב בכמה מהדורות). אבל א"כ לכאורה היו השינויים צריכים להיות גדולים ובוולטים יותר. וילע"ע בזה, ואכ"מ.

---

(\*) ולהעיר (שככה"נ) לא ראה רש"י חיבורו של הרי"ף מימיו.

שבשטר". וא"כ משם א"א לדעת שיהי' הדין כן אפילו במקרה שעדיין לא העיד כלום, שאעפ"כ לא יוכל לפרש. משא"כ בהשאלה "היכי נעביד" שלאח"ז, שם "ע"כ לא איירי שכבר העיד על מנה שבשטר, דאם כן יפרש בפי' 'היכי נעביד היכא דליכא אלא חד והעיד [כבר] על מנה שבשטר', אלא ודאי לא איירי שהעיד כבר על מנה שבשטר".

ונראה שעפ"י יסוד זה אפשר לבאר מחלוקת רש"י ותוס' הנ"ל, דלפי רש"י, גם מהשאלה "היכי עביד" א"א להוכיח שפירושם אינו מועיל. כי לשיטתו גם בזה אפ"ל דאיירי דוקא בשכבר העיד. משא"כ לתוס', על כרחנו מדובר שם שעדיין לא העיד וכמ"ש הקונטרסין, ולכן אפשר להוכיח משם, וכמשי"ת לפנינו בס"ד.

### ג.

דהנה בנימוקי<sup>4</sup> (על הרי"ף בב"ב<sup>5</sup>) איתא, שכמו שאפשר למנוע מצב של "נכי רביעא דממונא נפיק אפומא דחד" ע"י שישלח העד החי את חתימתו על חרס לבי"ד, כמו"כ - "אם בא אחד מן השוק והעיד על חתימת החי ואח"כ בא החי ומעיד על עצמו", גם בזה יכול להצטרף עם אחר להעיד גם על חתימת המת. דבהא לא העיד על כל חתימתו בתחילה, אלא על חציו, וא"כ גם אם יעיד על חתימת חבירו לא נפיק על ידו אלא חצי הממון בלבד. "אבל אם העיד ראשונה החי עצמו", אז כבר פעל ע"י עדותו שיצא חצי הממון, ובוה כבר לא יועיל לו אם יגיע עוד עד להעיד עמו על חתימתו, מאחר ד"הוה אידך יתר, שהוא כנטול".

וע"ז כתב הש"ך<sup>6</sup>, דאם אפי' עד נוסף שיגיע אינו מועיל להגביל העדות שכבר העיד החי על עצמו מלהיות על פלגא דממונא, "א"כ כ"ש כשהעיד ראשונה החי על עצמו, דלא מהני [שוב] דלכתוב חתימת ידיה אחספא [- כי כבר נתקבלה ונגמרה עדותו על חתימתו, ולשלוח חספא 'הוה יתר, שהוא כנטול']".

אך בקצוה"ח<sup>7</sup> חולק ע"ז וס"ל דבכה"ג (ששלח חרס) שפיר מהני, "דבשלמא העדאת עדים שאח"כ אינו מעלה, כיון דכבר העיד החי על עצמו, והוא על עצמו כמו תרי, וא"כ כי אתו תרי אח"כ הוי כנטול. . אבל אם כותב חתימת ידו בב"ד, דאז ניכר לב"ד חתימת החי, בזה לא שייך כנטול. . כיון דהב"ד בעצמן מכירין, ולא שייך בזה כנטול, דהחוש אינו כנטול

(4) ל, ב בדפי הרי"ף (שייך לדברי הגמ' שם נו, א).

(5) חו"מ סי' מו סעי' יג סקל"ח.

(6) שם סקי"ג.



. . וזה יראה ברור".

הגתיה"מ<sup>7</sup> נקט כשיטת הש"ך, ודלא כדברי הקצוה"ח, ובלשונו: "ואין לו [לסברת הקצוה"ח] שחר, דכיון שכבר העיד בפיו וא"צ להב"ד, הב"ד הוי כנטול". אולם במשובב נתיבות שם השיב בעל הקצוה"ח: "המעייין בדברינו שם ס"ק י"ב יראה כי דברינו צודקים. דודאי אם הב"ד מכירין אח"כ חתימת החי בטביעות עין, ודאי דיכולין לדין עפ"י ראיתם, ואינם צריכין לעדותו של זה, כיון שהם יודעים האמת. ויכולים הם לעשות משפט עפ"י ידיעתם, ואין צריך ראייה לדבר פשוט כזה".

נמצא דלכו"ע, אם כבר העיד על חתימתו, שוב אינו יכול להעיד גם על של חבירו, וגם א"א לו לחזור בו מעדותו ע"י שיביא עדים אחרים במקומו דהוי כנטול. אבל לשלוח חרס - בזה נחלקו הש"ך והקצוה"ח. דלפי הש"ך אין חילוק בין עדים לחרס. וגם חרס נחשב כמיותר (אחרי אשר כבר העיד בעצמו) ואין החרס יכול להוסיף על עדותו שכבר העיד. משא"כ לפי הקצוה"ח, דוקא עדים נוספים נחשבים כיתר, דאינם מוסיפים כלום על העדות שכבר העיד הראשון, דסו"ס שניהם בגדר עדות. אבל אם ישלח חרס - בזה אפשר לו לחזור מעדותו הראשונה, כי בחרס יש מעלה לגבי עדותו הראשונה, שבחרס רואין הבי"ד בעצמן את כת"י ובוזה מתאמת הענין אצלם לגמרי (ולא שצריכים לסמוך על דבריו של העד). וכיון שחרס מוספת על העדות, לכן אינו נחשב כיתר וחזי להחליף דבריו הראשונים. אין זה נחשב כעוד קבלת עדות, דהלא כבר אין צורך בכך. אלא שהחרס פועל בדרך ממילא לעשות חתימתו כדבר שעליו אי"צ עדים. כי הבי"ד עצמם נעשים "עדים", והענין שמור אצלם. ובדרך ממילא נתבטלה העדות שכבר העיד. ולכן גם אם כבר העיד על שלו, מניחין לו עי"ז להעיד על של חבירו.

## ד.

וי"ל דעד"ז פליגי רש"י ותוס':

דלתוס' י"ל דס"ל ע"ד שיטת הש"ך, וממילא עכצ"ל דשאלת "היכי נעביד" איירי בשלא העיד עדיין בבי"ד. דאילו כבר העיד, אז לא הי' יכול לשלוח חרס, כי נחשב כיתר וכנ"ל. אלא ודאי איירי בשלא העיד עדיין. וא"כ שפיר מצי התוס' להוכיח משם דא"א להעדים לפרש בעדותן (ואע"פ שלא העידו עדיין), דאילו היו יכולים לפרש היינו מלמדים אותם לעשות כן.

(7) שם בביאורים סק"ב.

משא"כ רש"י, אפשר דס"ל כהקצוה"ח, וממילא אין משם ראי', כי לשיטתו גם מי שכבר העיד יכול לשלוח חרס להחליף עדותו, ואפ"ל דבאמת מיירי הגמ' במי שכבר העיד, ואעפ"כ שולח חרס. וא"כ א"א להביא ראי' משם דאין פירוש מועיל, כי יש לדחות ולומר (כנ"ל מהשטמ"ק) שהטעם שלא נתנה שם הגמ' אפשרות לפרש אינו מפני שבעלמא א"א לפרש, אלא מפני שמיירי במי שכבר העיד. ואי"ז מופרח כי גם בזה אפשר לשלוח חרס (לפי הקצוה"ח). ואפשר לומר דבאמת אילו לא העיד עדיין, הי' פירושו מועיל. נמצא דראיית התוס' תלויה במחלוקת הש"ך והקצוה"ח, ובזה מובן דשפיר מציי רש"י לחלוק על התוס', ודו"ק<sup>8</sup>

(8) בסגנון אחר וליתר ביאור:

הנה כוונת הגמ' כאן היא למצוא פתרון שיוכל העד החי להעיד על המת (לשיטת חכמים). ובזה אפשר לומר בב' אופנים: (א) שפרש העד בהדיא שמתכון להעיד על כתב ידו. (ב) שיטיל חתימתו בחרס. והנה לרש"י (דס"ל כהקצוה"ח שחרס מועיל אחר עדותו), ודאי עדיף הפתרון של חרס, ששייכת בין אם כבר העיד ובין אם לא העיד. משא"כ הפתרון הראשון, אינו שייך אחר שכבר העיד על המנה שבשטר, וכפשוטו. ולכן לשיטת רש"י א"א להוכיח מכאן אם מועלת פירוש עדותו או לא, כי זה שהביאה הגמ' דוגמה של חרס - אי"ז מפני שרוצה לשלול האפשרות לפרש, כ"א מפני ששייך פתרון זה גם אחר עדותו (לפי הקצוה"ח), ולכן עדיף וכנ"ל. משא"כ להתוס', דס"ל כהש"ך, הנה לשיטתו גם לשלוח חרס שייך רק אם עדיין לא העיד, וא"כ אין מעלה בהפתרון של חרס על הפתרון של פירוש. ואין סיבה להביא הפתרון של חרס דוקא, אא"כ נאמר שאין אפשרות בפתרון של פירוש. ובזה הוכיחו התוס' דאכן לא יועיל פירוש.

- אכן בשטמ"ק שם רצה להוכיח (לפי תוס') דאיירי בשלא העיד עדיין מלשון הגמ' שלא פירש אחרת. ועפ"י הנ"ל מוכחא מילתא מסברא. כי דוקא בזה שייך חרס וכנ"ל.

וגם אתי שפיר לפי דברינו הא דלא יכלו התוס' להביא ראי' מהנאמר לפנ"ז בגמ' (וכקושיית השטמ"ק), משם דאפ"ל (כנז' בפנים) דשם איירי במי שהעיד כבר (ורק מפנ"ז אינו יכול לפרש) - לא רק מפני שאינו מפורש אחרת בל' הגמ' שם (כמו שתירץ השטמ"ק), אלא יתירה מזו - זה יותר מתאים עם תוכן הגמ'.

והביאור: הנה בקטע זה הראשון מחפשת הגמ' נפק"מ בין רבי ורבנן (ובזה יצא חומרה לשניהם וכו', וכמבואר שם). וגם בזה ניתן למצוא נפק"מ בא' מב' אופנים: (א) אם נאמר דמלמדין איך לפרש עדותו. אז תהי' הנפק"מ - דלרבנן נחשב כמעיד על כת"י רק אם מלמדין אותו להעיד כן בפירוש (ואז מצד אחד יצטרך להביא עוד אחד להעיד עמו על שלו, אבל לא יידרש יוכל להעיד גם על של המת). משא"כ לרבי - בכל אופן על כת"י הוא מעיד. (ב) אם נאמר דאין מלמדין אותן איך להעיד, אז תהי' הנפק"מ - דלפי רבנן יצטרכו ב' אחרים על חתימת המת (כי הוא כבר העיד על חלקו בהמנה), משא"כ לפי רבי גם הוא יכול להיצטרף.

ופשוט דעדיפא לי' להגמ' להביא את הנפק"מ הב', ומשני טעמים: (א) נפק"מ זו שייכת בין אם העיד כבר ובין לא. משא"כ הנפק"מ הא' שייכת רק אם לא העיד, כי רק אז שייך ללמד אותו. (ב) הנפק"מ הב' מולדת חומרה בין לשיטת רבי (דס"ל דעל כת"י הוא מעיד) ובין לשיטת רבנן (דס"ל דעל המנה הוא מעיד). משא"כ בהנפק"מ הב' - בוז אין הדין משתנה לפי רבנן, דגם רבנן יאמרו שיוכל (להעיד על כתב ידו ועי"ז) להעיד על (חצי החתימה) שלו וגם על (חצי) של חבירו המת. וכל הנפק"מ היא רק האם צריך לפרש בתחילה שכוונתו להעיד על כתב היד בכדי להגיע לדין זה. אך אין בזה נפק"מ בפועל לחומרה. ובזה מובן, דגם אם הי' מועיל כשהי' העד מפרש עדותו, אפ"ה לא היינו מביאים נפק"מ שבמקרה כוז (הנפק"מ הא' הנ"ל), אלא עדיין היינו מביאים נפק"מ במקרה שלא פירש עדותו (הנפק"מ הב' הנ"ל), שבוה יש נפק"מ וחומרה בפועל וכנ"ל.

ועכ"פ מובן דא"א להוכיח מדברי הגמ' שם מה יהי' הדין אם יפרש עדותו, דעדיפא לי' להביא נפק"מ במי שבפועל לא פירש (בין יהי' הדין באמת שיוכל לפרש ובין שלא יהי' הדין כן), ומב' טעמים כנ"ל, ודו"ק.

## עד נעשה דיין בשעת קבלת העדות (כא, ב)

א.

איתא במכלתינן: "אמר רב ספרא אמר רבי אבא אמר רב יצחק בר שמואל בר מרתא אמר רב הונא, ואמרי לי' אמר רב הונא אמר רב, שלשה שישבו לקיים את השטר, שנים מכירין חתימות ידי עדים ואחד אינו מכיר, עד שלא חתמו מעידין בפניו וחותרם, משחתמו אין מעידין בפניו וחותרם". ובהמשך הגמ': "ש"מ תלת, ש"מ עד נעשה דיין, וש"מ דינין המכירין חתימות ידי עדים אינן צריכין להעיד בפניהם כו".

ובהמשך לזה: "מתקיף לה רב אשי בשלמא עד נעשה דיין שמעינן מיני, אלא דינין המכירין חתימות ידי עדים אין צריכין להעיד בפניהם, דלמא לעולם אימא לך צריכין, ושאני הכא, דקא מקיימא הגדה בחד".

והא דהי' סליק אדעתין למימר דהכרת הדיינים עצמם אינה מספקת, וצריכים שישמעו העדות דוקא מאחרים – אף שלכאורה "לא תהא שמיעה גדולה מראייה"<sup>2</sup> – מבואר שם בתוס'<sup>3</sup> ב' טעמים לזה:

(א) כאן א"א לומר שראיית הדיינים גדולה משמיעת עדות, כי, בלשון התוס', "כשאין מעידין בפניהם אין נראה אלא כעד מפי עד"<sup>4</sup>. ודוקא ע"י שישמעו עדות מאחרים – "נראין יותר בית דין"<sup>5</sup>.

(ב) קיים חשש<sup>6</sup> "דפעמים אין מכירין [הדיינים את החתימות] אלא על ידי שראו בלילה, ד[בכה"ג] ליכא למימר לא תהא שמיעה גדולה מראייה, דשמיעה אינה יכולה להיות בלילה כדאמר בר"ה, דחקירת עדים כתחלת דין דמי, ותחלת דין אינו אלא ביום".

והנה חששות אלו נובעות מכך שהדיינים סומכים על ידיעתם עצמם, היינו – מזה

(1) כא, ב.

(2) ר"ה כה, ב.

(3) ד"ה ושמע מינה.

(4) ראה ברש"ש שכתב להגיה כאן ושצ"ל: "אין נראין אלא כעדים", עיי"ש. אך עיי' בפנ"י (וראה גם במהרש"א ונימוקי הגר"ב) ביאור הגירסא שלפנינו. ואכ"מ.

(5) ועיי' בחי' רעק"א דמבאר מפני מה זה יראה כעד מפי עד.

(6) ראה במהרש"א כאן (ד"ה משום דפעמים).

ש"דיינין המכירין חתימות ידי עדים אינן צריכין להעיד בפניהם". ולכן, כדי להינצל מחששות אלו, הי' קס"ד לומר (בלשון רב אשי בהגמ') - "אינו כן", היינו שאין הדיינים יכולים לסמוך על עצמן (וכנ"ל מהתוס' שמפני חששות אלו קס"ד דאין ראי' גדולה משמיעה). אבל אם כן אינו מובן הא דפסק רב בסוגיין שהדיינים כן יכולים לחתום עפ"י ידיעתם, הלא עי"ז חוזרות חששות הנ"ל למקומן. ע"ז משיב רב אשי - "שאני הכא דקא מקיימא הגדה בחד".

נמצא, דאף לפי הקס"ד דרב אשי שקיים חשש אם נסמוך על ראיית הדיינים, אעפ"כ אם תתקיים הגדה בחד (היינו - אם יעידו שני הדיינים בפני היחיד שאינו מכיר?) - שוללים כל חשש.

ובאמת צ"ל, דבשלמא החשש הראשון בתוס', דמחזי כעד מפי עד, זה ודאי יתתקן אם יגידו עדותם לפני השלישי. דהשתא נראה שפיר כמו קבלת עדות בבי"ד. אבל להחשש השני בתוס', שמא יראו בלילה - לכאורה אינו מובן, מה מועילים בזה כשמגידים עדותם לפני השלישי. הלא הגדה זו היא רק לצורך השלישי, שהוא עדיין אינו מכיר החתימות וזקוק להעדאת עדים. אבל אלו הראשונים שכבר מכירים החתימות - לכאורה אין ההגדה מוספת בהם כלום, כי הם כבר מכירים החתימות בעצמם. וא"כ לכאורה עדיין קיים החשש, שמא ראי' זו שעל פ' הם מקיימים היתה בלילה שאינה זמן עדות.

## ב.

ולכאורה הי' אפשר לבאר בזה, ובהקדים:

על הא ד"מעדיין בפניו וחותם" - הקשה הר"ן:<sup>8</sup> "וכ"ת, דהיכי מהני האי עדות שמעדיין אלו השנים בפני השלישי, דהא בקבלת העדות שלשה בעינן, והכא ליכא אלא אחד. תירץ הרשב"א ז"ל, דכיון דקיום שטרות דרבנן, אפילו השנים בשעה שמעדיין נעשים דיינים ומצטרפין עם השלישי לקבל עדות עצמן". היינו שבו בשעה שהם מעידים בתור עדים, הם מקבלים עדות עצמם בתור דיינים.

והיוצא לפי שיטת הר"ן, שכשהראשונים מעידים בפני השלישי, אי"ז רק שהשלישי מקבל העדות, אלא גם שהם עצמם מקבלים עדות עי"ז. כי ע"י הגדתם הם מקבלים בתור דיינים מה שלפנ"ז הי' רק ידיעתם הפרטית בתור עדים.

(7) רש"י ד"ה ושאני הכא.

(8) בפירושו על הרי"ף כאן (ה, ב בדפי הרי"ף).

ובזה הי' אפשר ליישב התמ"ה הנ"ל על התוס', די"ל דס"ל בזה כשיטת הר"ן, דהם עצמם מקבלים העדות שלהם. וא"כ מובן שפיר הא דע"י שיגידו עדותם סרה החשש של "ראוהו בלילה", כי לפי הר"ן הרי זה נחשב כמו שמקבלים את העדות שלהם עוה"פ - ביום, בהכשר - בתור דיינים, ע"י שיגידו אותה להשלישי. ולכן גם אם היתה ראייתם בלילה אין בזה כלום. וכנ"ל בשיטת הר"ן, שהגדתם אינה רק עבור השלישי אלא מועלת להם עצמם ג"כ.

[אולם הרא"ש חולק על הר"ן, דלדידי' א"א להיות עד ודיין כאחד, היינו שא"א שהדיינים "יקבלו" מהעדת עצמם. ולכן מפרש הגמ' באו"א, ולשיטתו (בלשונו) - "אין צריך להעיד על חתימת העדים בפני כל שלשתן יחד, אלא די שיעידו בפני כל אחד ואחד בפני עצמו". היינו שאי"צ שיהיו דיינים בשעה שמעידים, אלא די בכך שיהיו שלשה (בי"ד) רק אח"כ בשעת הקיום בפועל.

ולכאורה צ"ל שלפי הרא"ש אפשר לתרץ רק כהתירוץ הראשון שבתוס', דחוששין לעד מפי עד. אבל לתרץ דחיישנן לראיית לילה - זה א"א לשיטת הרא"ש, דלדידי' לא יתבטל החשש ע"י העדות עוה"פ לפני השלישי<sup>10</sup>, כי לשיטתו א"א להם לקבל מעדות עצמם, וכנ"ל. ועפ"ז י"ל דב' התירוצים בתוס' קשורים (תלויים) במחלוקת הר"ן והרא"ש].

### ג.

אך באמת כד דייקת תראה דאפילו לשיטת הר"ן א"א לתקן ראיית לילה ע"י עדותם.

והענין בזה, ובהקדים, דלכאורה יש סתירה בדברי הר"ן. דהנה בדין קיום שטרות כתב שאם אחד אינו מכיר החתימות או יכולים השנים להעיד בפניו, כיון שיכולים המעידים להצטרף עם השלישי להיות בי"ד לקבל עדות עצמם, וכנ"ל.

אבל אח"כ מעתיק מהמשך הגמ': "איתיביה רב ספרא לרבי אבא, [מהא דתנן בר"ה<sup>11</sup>]: 'ראוהו שלשה והן בית דין, יעמדו שנים ויושיבו מחבריהם אצל היחיד, ויעידו בפניהם ויאמרו מקודש החדש, מקודש, שאין היחיד נאמן על ידי עצמו', ואי סלקא דעתך דעד

(9) בהלכותיו סי' יט.

(10) ובזה אין חילוק אם נבאר כדברי המהרש"א בהתוס' (שכאן אין מדובר שבפועל ראו בלילה, אלא מדובר שראו ביום ורק חיישנן שמא תצא תקלה במקום שראו בלילה), לבין אם נפרש כפשוטו (ע"ד הרמב"ן (מובא לקמון)) - שמדובר שבאמת ראו בלילה, בכל אופן למסקנה לא אכפת לן. כי מכל מקום (אפי' לפי המהרש"א), כיון שלכתחילה חוששין משום ראית לילה (הגם שבפועל אין מדובר בכה"ג), מכל מקום מה תועיל הגדתם לפי רב אשי.

(11) משנה ר"ה שם.

נעשה דיין, למה לי כולי האי, ליתבו בדוכתייהו וליקדשיי".

וע"ז כ' הר"ן, דאין הכוונה ב"ליתבו בדוכתייהו ולקדשיי" שלא יצטרכו להגיד עדותן בפנה כלל, כי מבואר בהגמ' דר"ה שם דמיירי בשראוהו בלילה, וודאי שצריכים למסור עדותן עוה"פ בכשרות. אלא הכוונה - "ליקום חד ויושיבו אחד מחבריהם אצל הב' ויעיד אחד בפניהם ואחר כך ישב זה ויקום חבריו ויעיד כן". היינו שכשיעידו ב' מהדיינים על מה שראו, לא יצטרכו להביא עוד שנים להצטרף עם השלישי השומע להיות ב"ד, אלא די בכך שיביאו עוד א', והוא וב' מהדיינים מצטרפים לקבל העדות (של כל דיין בנפרד).

ולכאורה תמוה, ובל' הרעק"א<sup>12</sup>: "אף דזה אמת דע"כ אין פירכת הש"ס דליתבו בדוכתייהו ולקדשיי על פי ראייתן בלא הגדה, אבל מ"מ למאי צריך לצרף עמהם אחר, הא אפשר שיעידו ב' בפני הג', דהוי הגדה מעליא, אף דלכ"ע בעינן ג', הא בשעה שמעידים הם עצמן נעשו דיינים, וכדכתב הר"ן בעצמו בשם הרשב"א גבי קיום שטרות". אבל מזה שכ' הר"ן שצריכים לצרף (לכה"פ) עוד אחד - נראה ברור שאם לא יצרפו עוד אחד עם השנים השומעים - אין כאן קבלה בב"ד. ואינו מספיק שיספר הראשון את עדותו לפני שני הדיינים הנשואים, דאין הדיין יכול לקבל העדות שלו בשעה שמעיד. ולכאורה ד"ו סותר מש"כ הר"ן לעיל בדין קיום שטרות, דיכול להיות עד ודיין בב"א.

ולכן מבאר רעק"א: "הא דאמרין דבשעה שמעיד הוי עד ודיין בבת אחת, היינו לענין זה שיהי' קבלת עדות בשלשה . . דמקרי עדות בפני ב"ד, אבל מ"מ שיהי' עדים שעצמם דיינים אח"כ לדון ע"פ הגדת עצמן זהו לא מסתבר שיהי' מקרי עדות לגבי נפשיה". ולכן דוקא בקיום שטרות כ' הר"ן שהוי עד ודיין בב"א, כי שם הוא "שומע מעצמו" רק לענין קבלת העדות. ואח"כ כשבא לדון בפועל - בזה יכול לדון עפ"י ידיעתו, בלא הגדתו. משא"כ בקדוה"ח, בזה זקוק הוא לסמוך על העדתו גם בנוגע להדין בפועל (כי ראייתו היתה בלילה (כנ"ל), שזו פסולה). אבל זה אי אפשר, ובל' רעק"א: "מה יוסיף תת כחו לגבי עצמו במה דהשמיע לאזניו מה שמוציא מפיו, הלא כבר ראה וידע זה קודם שהגיד בפיו"<sup>13</sup>. וכל היתר ד"מעידים בפניו וחותרם" הוא רק לענין שיהי' נחשב קבלת עדות בשלשה. אבל לא לדון עפ"ז, וכנ"ל.

(12) שו"ת החדשות סי' סו. הובא בכמה ליקוטים של חידושי על הש"ס.

(13) לכאורה משמע מדבריו שהבעי' היא רק אם רוצה "לשמוע" ולקבל מהגדת עצמו, אבל אם שומע עדות מאחר - יכול לסמוך על זה לדון, ואע"פ שהוא כבר ראה בעצמו (ועיי"ע במקור הדברים באריכות). ובאמת צ"ע, דמאי שנא אי שמע מעצמו או מאחר, הלא מ"מ "כבר ראה וידע זה קודם שהגיד בפיו", וא"כ גם אם שומע מאחר, עדיין סומך על מה שהוא בעצמו ראה ולא על מה ששומע. וילע"ע בזה, ואכ"מ.

נמצא, דגם לפי הר"ן, שיכול להיות עד ודיין בב"א, אפ"ה א"א לתקן ראיית לילה ע"י הגדה עוה"פ. כי בשעה שידון בפועל - סומך על ראיית עצמו ולא על עדותו.

וא"כ צ"ל דהתוס' (דס"ל בהתירוץ השני) דכן אפשר לתקן, כנ"ל בארוכה) פליגי על הר"ן, ולדידהו יכול הדיין לדון עפ"י מה ששומע מעצמו, ואע"פ שהוא כבר מכיר הדבר מקודם, וא"כ אף אם ראייתו היתה בלילה עדיין מועלת הגדתו.

וא"כ עדיין צריך ביאור לשיטת התוס' - איך תועיל העדאתם למנוע החשש ד"ראוהו בלילה", הלא מ"מ בשעת הדין יסתמכו על ראייתם הפסולה, ולא על הגדתם.

#### ד.

והנראה לומר בזה - בהקדים דברי הרמב"ן במלחמות: ". כיון דאותן שנים המכירין מעידין בפני אותו שאינו מכיר . . נעשו אף הן כאילו קבלו עדות, שהרי העידו בפני ב"ד ושמעו הן, ועד המעיד נעשה דיין בהגדת עצמו".

היינו, שלפי הרמב"ן, דיין השומע עדות עצמו - אינו רק דיין בשעת מעשה (בענין קבלת העדות בלבד) ותו לא (כביאור הרעק"א בשיטת הר"ן<sup>14</sup>), אלא יתירה מזו - שמיעת עדותו הופכו לדיין גמור, עד כדי כך שיכול לדון עפ"י שמיעה זו.

וההסברה בזה, דהנה הגם שידיעתו (בקידוש החודש) היתה מראיית לילה - הפסול לעדות, מ"מ אין ידיעה זו מצ"ע ידיעה פסולה. דהלא גם עד רגיל שכיח שידע מראיית לילה ואין בזה פסול. רק, שצריכים שיעיד ביום כדי שקבלת העדות תהי' ביום. אבל הידיעה עצמה בודאי אינה ידיעה הפסולה לדון עלי', דהלא אף להר"ן - דס"ל דצריך להעיד לג' אחרים - מדובר שהם כבר ראו את החודש בלילה. ופשוט שגם לגבם אין העדות מחדשת מאומה לגבי מה שכבר ראו בעצמם, וא"כ כשפוסקים הרי זה לפי שהם עצמם יודעים. אלא ודאי שאין ידיעתם ידיעה פסולה בתור ידיעת עדות, אלא ידיעתם פסולה לדון אם תישאר כמות שהיא בלא העדה מחודשת (דהוה נמצא שקיבלו את העדות בלילה). נמצא שאין כאן ידיעה פסולה, אלא - שצריכים לדון באופן שיהא ניכר שדנים על זה כידיעת עד ולא כידיעת דיין.

וממילא מובן שאין חילוק אם הם שומעים מחבריהם או אם הדיינים עצמם מעידיים, כי בכל מקרה גורמים שידיעה זו תהי' ידיעת עדות, ואז יכולים בעצמם לדון בזה, שהרי

14) כנ"ל בארוכה בפנים (עפ"י דבריו), וכמובן מלשונו: "בשעה שמעידין נעשים דיינים ומצטרפין עם השלישי לקבל עדות עצמן".

עד נעשה דיין. ואינו משנה שהם כבר יודעים מזה, ידיעתם השתא היא פחות ממי שאינו יודע מדבר זה.

ועפ"י זה מובנת היטב דעת התוס' בהעדת הדיין מבטל ה"ראוהו בלילה", כי ע"י שמעיד עדותו מחדש לא אכפת לן שיודע מעדות זו ע"י ידיעת לילה, דמה שיודע מעצמו לא גרע ממי שאין יודע מעצמו דכיון שנצרך להעיד הוא גורם שיחשב שידיעה הראשונה אינה קבלת עדות. והשתא שמעי: כיון שהוא יכול לשמוע בעצמו, דעד נעשה דיין, לא גרע מאחר דכביכול השתא דן על פי מה שיודע במה שנתקבל כקבלת עדות חדשה ואין פסול במה שיודע מקודם לזה דכנ"ל אין זה ידיעה פסולה לדון עלי' כעדות, אלא רק שלא יחשב כקבלת עדות בלילה.

## ה.

והנה אף לשיטת רש"י<sup>15</sup> מצינו שאין הדיינים צריכים לצרף עמהם עוד אחד כדי שיהיו שלשה בלבד המעיד (כמ"ש הר"ן), אלא סגי שיעידו שנים מהם לפני השלישי – ויכולים לדון עפ"ז. ובלשונו (בנוגע לקדוה"ח): "ליתב בדוכתייהו [ולקדשו] - אחר שהעידו בפניו". היינו – בפני חבריהם השלישי. ואע"פ שעיקר ראייתם היתה בלילה (כמבואר בהגמ' בר"ה) – מהני הגדתם בכשרות (לא רק לענין קבלת העדות (וכשיטת הר"ן), אלא גם) לדון על פי'.

ונראה דלרש"י ניתן לבאר באופן אחר מכהנ"ל, ובהתאם לשיטתו. דהנה בשיטת רב אשי שצריך הגדה כתב רש"י: אין עדות אלא ע"י הגדת עדות". ומשמע דלשיטת רש"י אין שייך כלל הענין דלא תהא שמיעה גדולה מראי'. דהגם שראי' גדולה מ"מ כיון שהתורה ציותה "ע"פ שנים עדים יקום דבר". הרי שצריך להגדת עדות, ורק אז נחשב כדבר שנידון על פי עדים, אך בראי' אי כאן עדים אלא דיינים שקיבלו ידיעתם מראי' בלא עדים (ובפשטות אפשר לבאר זאת שהכלל דראי' טובה משמיעה אינה מספקת לדין דרק כשצריך לומר את העדות נותנים דעתם לכל פרט וענין. משא"כ בראי' רואים תא הדבר בכללות ופעמים שאין משימים לב להפרטים עד שיאמרו ואז ידעו אם אכן ראו כדבעי או לא). ומה שכתבה הגמ' דלא תהא שמיעה גדולה מראי' זה לא על דבר שצריך לדון אלא דבר שראי' מספקת. וכפי שכתב רשי במס' ר"ה<sup>16</sup>: ". יקדשוהו בראייתם, דלא תהא

(15) וכן משמע מהרמב"ן בחידושו כאן, יעוי"ש.

(16) שם, ד"ה אמאי.



שמיעה ששומעין מפי עדים גדולה מראייה, דהא גבי עדות החדש לא כתיב עדות, אלא כזה ראה וקדש<sup>17</sup>. ואכן התוס' חלקו עליו שם דאין צריך לטעם זה. אכן רש"י לשיטתו דוקא בקידוש החודש שייך לדון על פי הראי<sup>18</sup>.

ולפי זה מובן שפיר הא דלשיטת רש"י אין פסול אם ראו הירח בלילה, כי אי"צ בזה גדר של קבלת עדות, כ"א ידיעת הדיינים לחוד, וא"כ פשוט שאין בזה נפק"מ מתי היתה ראייתם, ביום או בלילה כיון שאין צריך הגדת עדות נמצא שבראייתם לא חל גדר קבלת עדות אלא ידיעה בלבד שהיא מספקת לקדש את החודש.

ולפי זה הטעם שצריכים ש"יעמדו שנים ויעידו בפניהם" בשראוהו בלילה מבואר בדיוק לשונו של רש"י בסוגיין. דהנה בנוגע לקדוה"ח כתב<sup>19</sup>, שאם ראוהו בלילה, - "אם לא יעידו לבקר על מה יאמרו מקודש". והנראה לומר בפ' דבריו, דזה שאנו מצריכים אותם לספר עדותם בבקר, אין הפירוש בזה דאל"כ נמצא שהידיעה עליהם הם סומכים היא פסולה לדון עליו. אלא - שמלכתחילה אין להם על מה לסמוך. היינו שבאמת, עיקר הידיעה כשירה היא, והי' אפשר לדון על פי'. אבל מ"מ בפועל הראי' היתה בשעה שא"א לקדש החודש (בלילה), דגם אם ידיעתם אינה פסולה לדון עליו כשראו בלילה מ"מ לפסוק ולקדש החודש אינם יכולים בלילה דאין דנים בלילה, ואם כן בבוקר א"א לקדש בלא שהיא ניכר על מה אומרים. עכשיו כבר אינה לפנינו. וקיים הפסוק בין ידיעתם וקידושם. והפתרון - "יעידו לבקר". שבזה הם "לוקחים" ראייתם שהיתה בלילה שעברה, ו"מביאים" אותה לכאן, כדי שהי' אפשר לדון בה<sup>20</sup>. אל אשאו על כרחם הם נעשים עדים וממילא אינם

(17) ראה שמות יב, ב ובפרש"י שם. ר"ה שם. ועוד. ואכ"מ.

(18) וע"פ מה שנתבאר לעיל יובן דבמקום שאין צריך לדון בפרטים ורק בעצם הענין הרי דאין צריך להגדה דעל עצם הענין ראי' עדיפא. ורק בדין שכל פרט יכול לשנות (אם הי' תנאי או בע"כ או באופן מפורש) שם עדיף ענין להגדת עדות. ואפשר שלזה כונת הראשונים בשטמ"ק שבדבר הגלוי לכל (קידוש החודש) אין צריך להגדת עדות.

(19) ד"ה יעמדו השנים. וכ"ה בפירושו לר"ה שם (ד"ה שראוהו בלילה) "למחר אי לאו שמיעה על מה יקדשו".  
(20) ופשוט שבקיום שטרות אי"צ רש"י להגיע לכ"ז. כי שם אין החשש (לפי רש"י) משום ראוהו בלילה (כמ"ש התוס'), אלא (כלשונו ד"ה דלמא לעולם צריכין): "שאינן עדות אלא ע"י הגדת עדות". היינו, שהקס"ד שיצטרכו הדיינים להעיד בפה הוא (לא משום דבראייתם יש חשש של עד מפי עד או ראוהו בלילה, אלא -) מפני שאין ידיעת הדיין חשוב כעדות הכשרה לדון על פי'. ובמילא אי"צ להסביר לפי הקס"ד שיועיל ההגדה לתקן ראיית לילה וכיו"ב. משא"כ בקדוה"ח - מפורש בגמ' דראוהו בלילה. וא"כ בזה ודאי צ"ל להגדתם תועיל "לתקן" ראיית לילה, וכמבואר בפנים (דבאמת בקדוה"ח אין פסול בראיית לילה, רק צריכים לחבר העדות להפס"ד כו'). ודו"ק. ולרש"י דברי רב אשי אינם סלקא דעתך אלא אפשר שהם מסקנא, דדוקא לשיטת התוס' דלרב אשי יש כאן גזירה, למסקנא לא מצינו שגזורים. אך לרש"י שדבריי רב אשי נאמרו על דין עדות אפשר שאף למסקנא יסבור כן.

יכולים לשמש דיינים בדאורייתא אין עד נעשה דיין.

נמצא דלפי שיטת רש"י, בכל עדויות - נפסק כמו רב אשי, שצריכים עדות דוקא - "אין עדות אלא ע"י הגדת עדות" - ואע"פ שהדיינים כבר מכירים. יוצא מהכלל קדוה"ח - דבזה יכולין הדיינים לקדש עפ"י ראייתם. והא דבר"ה צריכים ש"יעמדו שנים ויושיבו מחבריהם אצל היחיד ויעידו בפניהם כו" - זהו רק מפני שראו בלילה. וגם ראי' בלילה אינה פסול בהעדות (כי לפי רש"י אי"צ עדות בקדוה"ח), אלא לחבר הראי' והפסק דיין.

ולפי"ז מובן ופשוט מפני מה לרש"י בשאלת הגמ' דאם עד נעשה דיין סגי שיעידו בבוקר לפני חבריהם והם עצמם יהיו מתוך הג', הגם שצריך ג' לקבלת עדות, אף לסברת הרע"א בשעטת הר"ן. דהלא לרש"י ידיעתם מהלילה היא ידיעה כשרה לדון עלי'. ורק כדי שיהי' על מה לומר מקודש הם מעידים שוב על החודש, נמצא שמעידים על דבר שיכולים להחב דיינים השתא ולכן יכולים להשלים בעצמם ולהיות מתוך הג' דיינים וזהו דוקא אם עד נעשה דיין כיון דהגדת העדות עצמו אינו פוסל אותם מלדון בזה. אבל למסקנא דזה עצמו שמעידים פוסל אותם מלדון הגם שהידיעה עצמה היא ידיעה כשרה, אך ההכרח להעיד פוסל אותם על כן צריכים להושיב ב' מחבריהם דהשתא אין נחשבים לדיינים.

## תרי ותרי (כב, א)

בקובץ שיעורים מס' ב"ב כותב: "בטעמא דר"ח דלא מוקמינן להו בחזקת כשרות פירשב"ם משום דאזיל בתר חזקת ממון והיינו דחזקה לא מהניא להוציא ממון, והר"י מיגש שבועות מ"ז - פירש, משום דממ"נ כת אחת פסולה והיינו דאיכא תרתי דסתרי, ונ"מ בין שני הפירושים היכא דאיכא תרי ותרי על איש אחד אם נפסל לעדות, דלפירוש רשב"ם גם בכה"ג אמרי' לא תוציא ממון מספק אליבא דר"ח, אבל לפירוש הר"י מיגש בכה"ג מודה ר"ח דהכא ליכא תרתי דסתרי, ומדברי תוס' כאן ד"ה ור"נ מבואר כדעת רשב"ם דגם בכה"ג תלוי בפלוגתא דר"ה ור"ח, ועיין בתוס' כתובות כ"ב ובתוס' ב"ק ע"ב דלכאורה דבריהם בשני המקומות סותרין זא"ז, עכ"ל.

ועפ"ז אפשר לבאר הא דמצד א' לפי רב חסדא העדים בחזקת פסולים (היינו אין הולכים אחרי חזקת כשרות). אך מצד שני עדיין אפ"ל דהדיין עליהם הם מעידים הוא בחזקת כשרות (כי אין עליו עדים ברי סמכא כלל (לא להכשר ולא לפסול)).

וע"פ הקו"ש גם מובן דהר"י מיגש בב"ב מסביר (טעם ר"ח) - יורד חשד פסול. חזקה מאחר (מאחר שיש כאן ודאי שקרן). אבל הרשב"ם פי' (דבעצם אין זה חזקת ודאי שקרן, אלא) יש חזקה של ממון, היינו דבאמת ניתן ללכת אחר החזקת כשרות שלהם, אבל זה ספק ולכן חזקת ממון גוברת. (משא"כ להר"י מיגש יש מעין ודאי שהם פסולים).

ואם נאמר לפי ר"ח דיש כאן חזקת פסול, נמצא שהעד נאמן לומר על חברו שהוא פסול (היינו ליצור חזקה זו). וא"כ לכאורה צ"ל "נאמן" גם להרע חזקת הכשרות של אדם שלישי (הדיין בנדו"ד), וא"כ אין ראי' נגד רש"י.

משא"כ לפי הר"י מיגש לא גרמו העדים אחד על השני פסול "ודאי", רק כל אחד שי לו חזקת כשרות עדיין וא"כ לא יהיו נאמנים גם על השלישי. וזה הראי' של תוס' כי זה כמו שכ"א אומר "אולי נעשה כו"כ". היינו - מצב העד מוטל בספק, וההכחשה מייצרת מצב של ספק, ולא העדים עצמם.

ובאמת צע"ג לשיטת התוס', דבעצם יודה שא"א להוציא (ע"י תרי ותרי) משום חזקה. וא"כ מה הבעי' של תרי ותרי בכח הש"ס. אלא לכאורה מוכח דיש להם קצת כח לדבר על השלישי (ובזה מובנת יותר הא דלא יכלו התוס' לומר דעסקינן בדיינים, כי אם הם עצמם יהיו מהתרי ותרי אז הם עצמם יהיו פסולים מספק ולא יהי' להם שום כח (משא"כ לרש"י יש להם עדיין קצת כח וכו' ויל"ע בזה).

## ב' פירושים ב"הפסק מרובה" (כב, א)

### א.

איתא במכילתין<sup>2</sup>: "א"ר אסי, מנין להפה שאסר הוא הפה שהתיר מן התורה, שנאמר, את בתי נתתי לאיש הזה לאשה, לאיש אסרה, הזה התירה".

וכתבו התוס<sup>3</sup>, וז"ל: "משמע דאין האב נאמן להתיר את בתו כשאסרה אלא מחמת מגו, ותימה דאם בא אחד ואמר קדשתי את בתי ולאחר שעה או למחר אמר לפלוני קדשתיה לא יהא נאמן כיון דהשתא ליכא מגו, ואומר ר"י דבענין זה שאינו סותר דבריו הראשונים ולא בא אלא לפרש דבריו הראשונים מהימן אף על גב דליכא מגו, והכא דריש מאת בתי הפה שאסר הוא הפה שהתיר כגון דקאי האיש שקידש לו קמיה וקאמר את בתי נתתי לאיש ושתיק, דמשמע ודאי שאינו מכיר שזה חתנו מדלא אמר את בתי נתתי לזה או לאיש הזה ביחד בלא הפסק מרובה, הלכך לא יהא נאמן אחר כך אלא תוך כדי דבור דאיכא מגו", עכ"ל בנוגע לעניינינו.

והקשה בחידושי רעק"א, וז"ל: "ומ"מ לשון התוס' במ"ש דמשמע שאינו מכירו מדלא אמר לאיש הזה בלי הפסק מרובה, קשיא לי טובא דמשמע דבהפסק מועט לא נשמע שאינו מכירו, א"כ מה סיימו הלכך לא יהא נאמן אלא תוך כדי דיבור דאיכא מגו, והא תוך כדי ד"ד דליכא הפסק מרובה שוב א"צ למגו, דיהא נאמן לפרש, ובהפסק מרובה שוב גם מגו ליכא וצריך התבוננות", עכ"ל.

ויש לתרץ קושיתו בדא"פ, דפי' "בלא הפסק מרובה" פי', באיכות, דלא יהא משמע מדבריו שסותר את עצמו באופן חזק, אבל אם אינו סותר א"ע באופן כה חזק - סתירה גדולה, מועיל מיגו תוך כדי דיבור.

### ב.

והנה מתוס' משמע ד"הפה שאסר" מועיל רק תוך כדי דיבור, וכן פי' רבינו יונה. אבל הרמ"ה סובר דתוך כדי דיבור פי', קודם שיסתלקו מאותו ענין, דהיינו מדיבור האחרון.

ובזה מיושב היטב קושית רעק"א, דיכול להיות "הפסק מרובה" כל זמן דהם באותו ענין. אבל תוך כדי דיבור פי' כנ"ל - מדיבור האחרון. וק"ל.

(2) כב, א.

(3) ד"ה מנין להפה שאסר.

## מחלוקת הרמב"ם ותוס' ישנים

### בהא דריבתה תורה חובל לתשלומין (לב, ב) \*

#### א.

איתא במכילתין: "רבי יוחנן אמר אפי' תימא אחותו נערה כאן שהתרו בו כאן שלא התרו בו", והנה לעיל ת"י<sup>2</sup> כתב להדיא דבושת ופגם דאונס יש לו דין דחובל,

והנה להלכה קיימא לן כר' יוחנן שבכל מקום לוקה ואינו משלם חוץ מחובל וע"ז שבפירוש ריבתה תורה חובל לתשלומים שמשלם ואינו לוקה, ומעתה יוקשה כיצד תירץ ר' יוחנן דהא דתנן לוקין מיירי במאנס אחותו שהתרו בו, והרי כל אונס כלול בו חובל, שהרי בושת ופגם זהו חובל, והרי בחובל ריבתה תורה שמשלם ואינו לוקה וכיצד קאמר ר"י במאנס אחותו שהתרו בו שלוקה ואינו משלם, כמו שכבר הקשו כן הרעק"א ומנחת חינוך מצוה מ"ט, והמנחת חינוך מקשה קושיא זו בעוד אופן, בהא דכתב רש"י<sup>3</sup> דאוקי מתני' בבוגרת ולא אוקמה למתני' דהכא בשלא התרו בו שמעת מינה אפילו אתרו ביה נמי ממונא משלם ולא לקי והיינו דמזה שעולא תירץ דמיירי במפותה ומשום הכי לוקה משום שבמפותה אין קנס ולא בושת ופגם, ולא תירץ דהכא בשלא אתרו ביה ש"מ וסבירא ליה לעולא שבעלמא אפילו אתרו ביה משלם ואינו לוקה ויוקשה מנא לן, דילמא סבירא ליה לעולא בעלמא שלוקה ואינו משלם והא דלא תירץ עולא דלא אתרו משום דבאונס אין חילוק בין אתרו ללא אתרו דגם אתרו משלם ואינו לוקה כי כל אונס יש בו חובל מצד בושת ופגם, ובחובל ריבתה תורה שמשלם ואינו לוקה.

כמו"כ אפשר להקשות קושיא זו באופן שלישי, דאם בושת ופגם זהו חובל, א"כ במה פליגי ר' יוחנן ועולא דהא בתוד"ה אלא מעתה כתבו דלעולא רק בהנהו תלת משלם ואינו לוקה אבל בעלמא לוקה ואינו משלם וא"כ מתי פליגי, דהא בעלמא גם לעולא לוקה ואינו משלם, ואילו בחובל וע"ז גם לר' יוחנן משלם ואינו לוקה, וא"כ אוקימתא היחידה דפליגי זהו באנס ולעולא משלם ולר' יוחנן לוקה ומעתה יוקשה אם כל אונס כלול בו חובל והרי בחובל גם ר' יוחנן מודה שמשלם ונמצא שגם באונס צריך להיות לר' יוחנן שמשלם וא"כ

\* קטע מספר גליוני שיעורים חלק ב'.

(1) לב, ב.

(2) בד"ה ועוד.

(3) ל"ב, א בד"ה קסבר עולא.

מתי ובמה פליגי, והא להדיא חזינן שלר' יוחנן באונס כשהתרו בו לוקה ואינו משלם ויוקשה דהא בחובל מודה ר' יוחנן שריבתה תורה לתשלומין ואם כל אונס כלול בו חובל מצד בושת ופגם שבו א"כ צ"ל במאנס אחותו שמשלם גם לר' יוחנן וכיצד קאמר ר' יוחנן במאנס אחותו שהתרו בו שלוקה ואינו משלם.

ותירצו הרעק"א והמנחת חינוך, דהתו"י סבירא ליה דכלל זה שריבתה תורה חובל לתשלומין זהו רק כשיש בו לאו דחובל, דכל חובל יש ממון ומלקות מצד לאו דחובל לא יוסיף ואז ריבתה תורה שמשלם ואינו לוקה אבל אם נוסף לאו צדדי שמחוץ לחובל כמו מאנס אחותו שבנוסף ללאו דחובל יש גם לאו דערות אחותך לא תגלה בכה"ג לא ריבתה תורה חובל לתשלומין ואז גם בחובל לוקה ואינו משלם ולכן קאמר ר' יוחנן במאנס אחותו שלוקה ואינו משלם הגם שאונס כלול בו חובל ובחובל ריבתה תורה שמשלם, כי ריבוי דחובל שמשלם זהו כשיש רק לאו דחובל אבל אם נוסף לאו שמחוץ לחובל כמו מאנס אחותו שיש עוד לאו דכרת שבנוסף ללאו דלא יוסיף דחובל יש גם לאו דערות אחותו בכה"ג לא ריבתה תורה חובל לתשלומין ואזי גם חובל לוקה ואינו משלם.

## ב.

איברא דעדיין יוקשה לשיטת הרמב"ם מהל' חובל<sup>4</sup> שכתב החובל חבירו ביוה"ב אפילו שהתרו בו חייב בתשלומין משום שבפירוש דיבתה תורה חובל בחבירו לתשלומין אפילו באופן שמחויב מלקות גם מצד לאו אחר, והיינו דשיטת הרמב"ם הוא שריבוי התורה בחובל שמשלם ואינו לוקה הוא לא רק כשיש לאו דחובל גרידא אלא גם כשניתוסף לחובל עוד לאו צדדי נוסף גם בכה"ג ריבתה תורה בחובל שמשלם ואינו לוקה ודלא כהת"י,

ומעתה הדרא קושיא לשיטת הרמב"ם כיצד קאמר ר' יוחנן במאנס אחותו שהתרו בו שלוקה ואינו משלם הרי אונס כלול בו חובל ובחובל ריבתה תורה שמשלם הגם שכלול בו לאו נוסף דאחותו, כשם שהחובל ביוה"כ משלם ואינו לוקה הגם שכלול בו לאו נוסף דיוה"כ, אפ"ה ריבתה תורה בחובל שמשלם ואינו לוקה וה"נ צ"ל במאנס אחותו שהרי כל אונס יש בו חובל מצד בושת ופגם.

ועוד יוקשה כיצד אפ"ל שבושת ופגם זהו גדר דחובל דלפי"ז נמצא דכל אונס כלול בו חובל, וא"כ כשהגמ' מחפשת איפה חזינן שהתורה ריבתה חובל בתשלומין מדוע לא אמרה דילפינן מאונס שהתורה מחייב את המאנס לשלם והרי כל אונס כלול בו חובל שיש בו

ממון ומלקות דלא יוסיף ואפ"ה אמרה תורה שהמאנס ישלם והרי"ז ראייה שריבתה תורה חובל לתשלומין ולמה לן לחפש ולדרוש רמז מהפסוק כן ינתן בו וכו', והא איכא למילף להדיא ממה שאמרה תורה להדיא שאונס משלם,

ולכאורה יש לתרץ דליכא להוכיח מאונס דשמא מיירי באופן שלא התרו בו שאינו לוקה משום הכי משלם אך מנ"ל בחובל שגם כשהתרו בו שמשלם ואינו לוקה לכן חיפשה הגמ' הוכחה אחרת שריבתה תורה חובל לתשלומין, אלא שזה דוחק לאוקמי לפרשה של אונס שמשלם דווקא כשלא התרו בו, דהו"ל לתורה לפרט, לחלק שאונס משלם רק כשלא התרו בו, ותלמידי נוטיק רצה ליישב קושיא זו דליכא להוכיח מאונס, דאפ"ל לעולם חובל לוקה ואינו משלם, ומה שאונס משלם זהו לא מצד חובל שבו אלא מצד הקנס שבו, דהרי באונס יש שני פרטים (א) קנס (ב) בושת ופגם,

דין חובל הוא בושת ופגם אך קנס אינו מדין חובל, ולכן מה שמשלם הוא מדין קנס ולאחר שמשלם מדין קנס שוב אינו יכול ללקות דהא אינו לוקה ומשלם ולאחר שאינו לוקה שוב יכול לשלם גם בושת ופגם, אך לעולם בחובל גרידא שאין בו קנס שמא בכה"ג לוקה ואינו משלם ומנ"ל שבחובל גרידא משלם ואינו לוקה משום הכי חיפשה הגמ' פסוקים אחרים להוכיח שריבתה תורה בחובל גרידא שמשלם ואינו לוקה, איברא לפי היבואר בשיטת הרמב"ם יתורץ קושיא זו בפשטות וכדלקמן.

## ג.

ומהרב שלום דובער פרידלנד שליט"א שמעתי ביאור נפלא ליישב קושיית הרעק"א בפשטות דלעולם י"ל דגם הרמב"ם מודה דבושת ופגם דאונס הוא מדין חובל ואפ"ה יתורץ קושיית הרעק"א דבמאנס אחותו, לאו דאחותו אין לו שום שייכות לחבלה שנעשה באונס, דהא החבלה דאונס הוא השרת בתולים, ואילו לאו דאחותו הוא גם בבעולה וא"כ לאו דאחותו הוא לאו צדדי שאין לו שום שייכות לחבלה ובכה"ג מודה הרמב"ם דכשיש לאו נוסף צדדי שמצטרף לחובל, אזי לא ריבתה תורה חובל לתשלומין ולוקה ואינו משלם, ולכן אמר ר' יוחנן במאנס אחותו אם התרו בו שלוקה ואינו משלם, אבל החובל ביוה"כ אעפ"י שיש לאו נוסף דיוה"כ אך אי"ז נקרא לאו צדדי אלא לאו זה דיוה"כ קשור לחובל שהרי הלאו הוא מה שחובל ביוה"כ נמצא דשני הלאוין קשורים בחובל הן לאו דלא יוסיף והן לאו דיוה"כ הלאו הוא מה שחובל ביוה"כ ובכה"ג דיבתה תורה חובל לתשלומין שמשלם ואינו לוקה הגם שניתוסף עוד לאו דיוה"כ דמ"מ לאו זה קשור לחובל, ובל"א

התורה ריבתה חובל לתשלומין בצירוף כל הלאוין שקשורים לחובל דכל חובל שיש בו צירוף לאוין נוספים הקשורים לחובל ריבתה תורה שמשלם ואינו לוקה אבל אם נתוספו לחובל עוד לאוין צדדין שלא קשורים לחובל אזי גם בחובל לוקה ואינו משלם ומיושב שפיר דברי הרמב"ם בפ"ד מהל' חובל דהחובל בחבירו ביוה"ב משלם ואינו לוקה, ואפ"ה קאמר ר' יוחנן מאנס אחותו והתרו בו לוקה ואינו משלם.

והבאתי סמך לדבריו עפ"י דברי השער המלך, בהל' גניבה<sup>5</sup> לחלק בין מעילה וטביחה, במה שפסק הרמב"ם בהל' מעילה<sup>6</sup> האומר לשלוחו שיתן לאורחים חתיכות של עולה לא מעל המשלח שהרי הוא חייב באיסור אחר יתר על המעילה ובכל התורה כולה אשלד"ע אלא במעילה לבדה שזה בדק הבית שלא יתערב עמה איסור אחר, ואפ"ה פוסק הרמב"ם בהל' גניבה<sup>7</sup> עשה שליח לשחוט לו ושחט לו השליח בשבת ועפ"י הרמב"ם בפירוש המשניות וכן חזינן מדברי הטור<sup>8</sup>, שלמד כן ברמב"ם שאמר לשליח לשחוט בשבת [ודלא כמשל"מ] ואפ"ה פוסק הרמב"ם שהגנב חייב בתשלומי ד' וה', שאתרבי מקרא דיש שליח לד"ע בטביחה והא התם נתערב איסור אחר של שבת<sup>9</sup>, וביאר השער המלך וכן מבואר בספר פלס חיים<sup>10</sup>, דבטביחה ושבת זהו שני איסורים נפרדים ולכן הגם שלגבי שבת אשלד"ע אך לגבי טביחה יש שלד"ע, אבל מעילה ועולה זהו איסור חדא של בדק הבית אלא שניתוסף חומרא של עולה ומאחר שזה איסור אחד א"א לחלק ביניהם וכשם שאין שליחות לעולה כמו"כ אין שליחות למעילה והרי"ז ע"ד ביאור הנ"ל לחלק בין לאו דיוה"כ שזהו לאו הקשור לחובל שאסור לחובל ביוה"כ, ולא שייך להפריד ביניהם, לבין מאנס אחותו שזהו שני לאוין נפרדים, ובמקומו נבאר יותר בפרטות ליישב הקושיות ברמב"ם לענין שליח לד"ע במעילה טביחה וכו'.

(5) פ"ג ה"ו.

(6) פ"ז ה"ב

(7) שם.

(8) חו"מ סימן ש"ע ס"ז.

(9) ראה קצוה"ח חו"מ סי' רצב סק"א.

(10) ראה בירורי השיטות קידושין דף מג.



מוקדש  
לכ"ק אדמו"ר נשיא דודנו



שיראה רוב נחת מחסידיו ושלוחיו ברחבי תבל  
ובפרט מתלמידי התמימים  
"דעם רבי'נס קינדער"  
יבוא ויגאלנו ויוליכנו קוממיות לארצנו  
ויבנה ביהמ"ק במקומו ויקבץ נדחי ישראל  
וישמיענו נפלאות מתורתו  
"תורה חדשה מאתי תצא"  
תיכף ומיד נאו ממש



לזכות

הנהלת הישיבה

וכל חברי צוות הישיבה שי' הרוחני והגשמי העוסקים  
במסירה ונתינה לטובת ורווחת תלמידי הישיבה בגו"ר



יהי רצון שיזכו לראות הצלחה רבה ומופלגה

במילוי תפקידם

מתוך מנוחת הנפש והגוף

ובריאות נכונה

עד לגאולה האמיתית והשלימה

## לזכות

כל אחינו בני ישראל הנמצאים בצרה ובשבי'  
שיקויים בהם מקרא שכתוב "ושבו בנים לגבולם",  
לרפואתם השלימה של כל הפצועים.



לע"נ

מרת פרומא שרה

בת הרה"ח ר' אברהם ע"ה

נפטרה כ"ג כסלו תשפ"ד

ת. נ. צ. ב. ה.

והקיצו ורננו שוכני עפר והיא בתוכם  
בגאולה האמיתית והשלימה תיכף ומיד ממש



לע"נ  
הרב לוי יצחק ע"ה  
בן יבלחט"א הרה"ח ר' חיים צבי שליט"א  
וואלאסאוו

נקטף בדמי ימיו ביום ה' שבט ה'תשפ"ה

ת. נ. צ. ב. ה.

והקיצו ורננו שוכני עפר והוא בתוכם  
בגאולה האמיתית והשלימה תיכף ומיד ממש



לע"נ

הרה"ג הרה"ת ר' עמרם

בן הרה"ג הרה"ת ר' יחזקאל ע"ה

ראטה

נפטר בחג הסוכות ה'תשפ"ה

ת. נ. צ. ב. ה.

והקיצו ורננו שוכני עפר והוא בתוכם  
בגאולה האמיתית והשלימה תיכף ומיד ממש





# טנא מלא ברכות

מזל טוב מזל טוב להרה"ג הרה"ח  
ר' שלום דובער פרידלנד שליט"א  
לרגל יום הולדתו החמישים  
ביום שבת קודש כ"ב אדר

יה"ר מהשי"ת שיתברך בכל מילי דמיטב  
בטוב הנראה והנגלה בגו"ר  
ויזכה וימשיך להעמיד תלמידים הרבה  
מתוך שמחה וטוב לבב  
עד ביאת משיח צדקנו במהרה בימינו ממש