

שיעור טו: כוח הבעל לערער ולפסול

דף ג ע"א

תוכן:

- א. חד אתי בעל מערער ופסיל ליה - השאלות
- ב. כוח הבעל לערער על מזויף לעומת לשמה
- ג. כוח הבעל לערער על מזויף לעומת לשמה - שיטת הגרי"ז
- ד. ערעור כטענה וערעור כעדות
- ה. כוח העד המקדים את ערעור הבעל
- ו. עדות באיסורים - האם היא כשניים
- ז. סתירה בריטב"א
- ח. מכוח מה הגט נפסל לשיטת רש"י
- ט. מה עושה ערעור הבעל - שיטת תוספות
- י. ויכוח הראשונים בשאלה אם הגט נפסל
- יא. קיום על שטר שיצא ערעור על הלשמה
- יב. כמי שנחקרה - לעניין לשמה
- יג. תירוץ הגמרא "מידק דייק" לרש"י
- יד. שיטת הרשב"א במידק דייק

מקורות לשיעור:

הסוגיה בדף ג ע"א מ"האי קולא" עד "לאורועי נפשיה" וברש"י ותוספות
פנ"י לדף ג ע"א על רש"י ד"ה "דאי מצרכת"
הגרי"ז בספרו בתחילת הלכות גירושין
הגר"ח הלוי בהלכות רוצח ושמירת נפש פרק ט הלכה יד
הריטב"א בדף ג ע"א בד"ה "חד אתי"
הריטב"א בדף ה ע"ב ד"ה "לימא" (חלקו הראשון)
הנמו"י בתחילת פרק עשירי מיבמות, בדף כח מדפי הרי"ף בשם הריטב"א
מהר"ם על תוספות ד"ה "חד"
הרמב"ם בפ"ז הלכה כד
שו"ע אה"ע סימן קלא סעיף ח וסמ"ע שם
רשב"א לדף ג ע"א ד"ה "כיון דאמר מר"

א. חד אתי בעל מערער ופסיל ליה - השאלות

הגמרא שואלת: "האי קולא הוא חומרא הוא... חד אתי בעל ומערער ופסיל ליה".

יש לעיין בכמה נקודות:

1. אם הבעל יכול לערער גם לאחר עדות השליח, הרי ששאלת הגמרא לא אמורה להיות מצד קולא וחומרא, אלא מצד זה שלא הועלנו כלום בתקנת אמירת בפ"נ, שהרי גם אחריה אנו עומדים באותה נקודת התחלה והיא החשש שהבעל יבוא ויערער! בהבנת קושי זה עסק רוב שיעורנו הקודם, ובו ביארנו את התועלת שהשיגה התקנה, הן לפי רבה והן לפי רבא לפי שיטות רש"י ותוספות. א"כ המקשן למד שאמנם חכמים האמינו לו, ויש לנו רווח מעדותו של השליח, אולם עלולה לצאת חומרא ובעיה חדשה במקרה והבעל יערער, שאז הבעל 'פסול' את הגט ע"י ערעורו.
2. האם כוונת הגמרא שהבעל ממש יפסול את הגט?
3. אם אכן כן, כיצד יכול הבעל לפסול לאחר שהעיד השליח והאמנו לו?
4. המקשן חשש דווקא לבעל שיבוא ויערער, האם זה בדווקא? אם כן, מה מעמד הבעל בערעור על פני אדם אחר?

ב. כוח הבעל לערער על מזויף לעומת לשמה - שיטת הפנ"י

שאלת הפנ"י ותירוצו

רש"י כאן בד"ה "דאי מצרכת תרי" פירש: "...השתא אתי ומערער ואוקי חד לבהדי חד". הפנ"י כאן מקשה דבדף ט ע"א אומרת הגמרא שלמרות שאין ערער פחות משניים אולם הבעל יכול לערער לבדו על גט שהובא בא"י, משם רואים שהבעל עדיף על אחר, וא"כ הקשה הפנ"י, שערעור הבעל מול השליח הינו במשקל של שניים (חד ועוד) מול חד, שהרי הגמרא בדף ט ע"א אומרת שחד ערעורו לא מועיל לפסול את הגט ואילו ערעור הבעל מועיל, א"כ בעל עדיף על חד מעלמא (וניתן אף לומר שהוא ממש שקול לשניים ובזה יש לבאר למה המשנה כתבה לשון רבים "עוררים" - תוי"ט) ומדוע רש"י מעמידם כשקולים ו"מי הכריחו לפרש כן"?

ומוסיף הפנ"י על שאלתו, שלא רק שרש"י היה יכול לתת לבעל כוח גדול יותר מכפי שנתן ומדוע לא עשה זאת, אלא אדרבה לכאורה קלקל בזה שהחשיבו כחד, שהרי אם אנו

מחשיבים את הבעל רק כ"חד" הרי שאז אינו ערעור כמו שכתוב בגמרא בדף ט וא"כ אין כאן אפילו חד מול חד?

הפנ"י מתרץ שיש לחלק בין הגמרות מצד תוכן הערעור, שם בדף ט הגמרא מדברת על כך שטוען הבעל שהגט מזויף, ואילו כאן מדובר בערעור על לשמה. רק לעניין ערעור על מזויף מהני ערעור הבעל כשניים ולא בערעור על לשמה, ולעניין לשמה ערער חד הוי ערעור מטעם "כחד לגבי חד וכמאן דליתנייהו דמי וממילא מיפסיל מדרבנן" ועיי"ש בטעם לחלק ביניהם.

היה אפשר ללכת בדרכו ולחלק בין שני הערעורים מטעם אחר והוא ששם בדף ט שמערער על מזויף אין מולו ראייה שהגט אכן אינו מזויף ואילו כאן יש רוב פלוס שהגט נעשה לשמה.

שאלות על הסבר הפנ"י

1. הפנ"י ביאר שעל "לשמה" אין הבעל נחשב לתרי וממילא אין זה ערעור, אלא שהוא "כחד לגבי חד וכמאן דליתנייהו דמי וממילא מיפסיל מדרבנן". היינו, ערעור הבעל הוא מטעם ע"א בהכחשה לאו כלום הוא, ולכאורה הסבר זה דחוק בלשון רש"י, שהרי הלשון "אוקי חד להדי חד" משמעה שמעמידים עדות מול עדות, נאמנות מול נאמנות, ומאי חזית ללכת בתר זו ולא בתר זו, ואילו דין ע"א בהכחשה "לאו כלום הוא" אין מובנו שמעמידים עדות מול עדות, אלא שכל כוח ע"א הוא רק כשאינו מוכחש ולא כשמוכחש.

2. הפנ"י למד שדברי הגמרא בדף ט שנתנו לבעל כוח ערעור של שניים מתייחסים דווקא לערעור שטוען "מזויף", והנה באמת רש"י על המשנה כתב "שהבעל מערער שהוא מזויף", נקט רש"י שהערעור דווקא על מזויף ויל"ע למה רש"י לא למד שיש ערעור על לשמה, הרי לרבה התקנה היא בגלל לשמה?

בפשטות, בגלל שאז לא יועיל פתרון המשנה שיתקיים בחותמיו שרק יגלה שהגט לא מזויף, אך לא שנכתב לשמה. וא"ת למה באמת לא עוסקת המשנה גם בערעור על לשמה ותיתן פתרון אחר מאשר קיום?

צ"ל שמכיוון שהתנא מדבר בא"י ושם בקיאים לשמה, באמת אין לבעל נאמנות לטעון שהגט נכתב שלא לשמה.

אולם ברש"י בדף ט נראה לא כך. רש"י שם בד"ה "עוררים" פירש: "לפוסלו" משמע כל סוג פסול אף שלא לשמה.

ונראה לומר אף יותר מכך, לשון "לפוסלו" מורה שיש שטר אלא שהוא פסול וזה מתאים להיאמר על גט שנעשה שלא לשמה, אולם שטר מזויף איננו שטר פסול אלא איננו שטר בכלל, לכן לא רק שסתמת רש"י מורה שכולל גם שאר פסולים אלא לשונו מורה דווקא על לשמה (וודאי שיכול לערער גם על מזויף אלא רש"י בא להדגיש את לשמה).

אמנם לשון הגמרא אצלנו גם לגבי רבא היא, "חד אתי בעל מערער ופסיל ליה", ונוקטת לשון "פסול" ביחס למזויף, אולם אם נדייק נראה שהגמרא אצלנו מתייחסת לתוצאה שתהיה מערער הבעל ואילו רש"י בדף ט שכותב "לפוסלו" מתייחס לעצם הערער, ערער "לפסול" איננו לומר מזויף, כאמור, לומר שהשטר מזויף אין זה לומר שהשטר פסול אלא שאיננו שטר כלל, אולם התוצאה מערעורו הזה איננה שאנו מקבלים דבריו ואומרים שאיננו שטר כלל אלא אנו מסופקים לגבי השטר שהרי יש ע"א מולו ומותרים אותו כשטר פסול, עוד ניתן לומר בפשטות, שדווקא רש"י שם בדף ט שבא לבאר מה הפירוש "יש עליו עוררים" וכתב "לפוסלו" בא לבאר מהו הערער ועליו לדקדק יותר בלשונו כשכותב "לפוסלו".

בנוסף לכך נראה להביא עוד ראיה שרש"י שם למד שהערער הוא על לשמה, דהנה רש"י שם מבאר את "יתקיים בחותמו" וכתב "או העדים עצמן יעידו שחתמוהו או עדים אחרים יכירוהו ושוב אין בו פסול, דבני א"י ודאי בקיאים לשמה", ולכאורה לא ברור מה סיים שבני א"י בקיאים לשמה, אם כוונתו לומר למה בא"י לא חששנו על לשמה היה עליו לבאר זאת על עצם הדין שבא"י ל"צ לומר בפ"ג, ולמה בא לבאר זאת כאן על המשפט במשנה שהקיום מהני כלפי הערער? אלא ע"כ בגלל שרש"י למד שהערער הוא גם על לשמה וממילא התקשה מה יעזור לזה קיום, דקיום רק מורה שהגט אינו מזויף, כמו שביארנו לעיל מדוע רש"י על המשנה סבר שאין לפרש את המשנה בערער על לשמה, בא רש"י לומר שבגלל שבא"י בקיאים לשמה הרי שערער על לשמה מלכתחילה הינו טענה גרועה וכל נאמנותו לערער היא רק מטעם מיגו שהיה טוען 'מזויף', כמו שביאר החת"ס

על המשנה, וא"כ כאשר קיימו כבר לא יכול לטעון על זיוף ואין מיגו, אולם אם רש"י היה לומד שהערעור שם הוא על מזויף לא היה מקום למשפט הנ"ל.

א"כ, אף שצ"ע הסתירה ברש"י, אולם מרש"י בדף ט מדויק שהערעור של הבעל הוא על 'לשמה' וע"ז אמרה הגמרא שבעל נאמן יותר מאדם אחר, וזה שלא כדברי הפנ"י ברש"י שהגמרא שם מדברת דווקא על ערעור של מזויף.

בנוסף לכך, בפירוש המשניות לרמב"ם כתב בערעור הבעל "או שיפסול אותו בצד מצדדי הפסלות" משמע גם על שלא לשמה, אולם די לנו במה שראינו ברש"י כדי לתמוה איך הפנ"י ביאר זאת ברש"י.

3. עוד ילה"ק על דרכו של הפנ"י, דאם הבעל בא רק מדין ע"א בהכחשה, לכאורה שכל אדם יהיה נאמן לערער, שהרי כ"א הוא 'חד' ולמה רש"י כתב בתחילת הדבור "בעל"? וא"ת כי בד"כ רק הבעל יודע מהשטר סו"ס יש גם את הסופר שיודע מהשטר או חברו אם נמלך וכו'? אמנם יתכן לומר שדווקא סיום דברי רש"י "חד לבהדי חד" מורה שבאמת אין לו כאן מעמד מיוחד של בעל.

4. לסוגיה יש שני חלקים: חלק ראשון אליבא דשיטת רבה וחלק שני אליבא דשיטת רבא, ואיך רש"י יפרש את החלק השני?

רש"י לא פירש שם כלום, ואם אינו מפרש כלום, המשמעות הפשוטה היא שנסמך בפירושו על מה שכבר פירש בחלק הראשון, וא"כ דברי הגמרא שבחד "אתי בעל מערער ופסיל ליה" יתפרשו כמו שפירש רש"י במהלך הגמרא לפי רבה, שזה מצד "אוקי חד לבהדי חד". כמו"כ התור"ד כאן אומר במפורש על הגמרא בחלק השני, של מזויף, ג"כ שהטעם שמהני ערער הבעל הוא בגלל אוקי חד להדי חד.

והנה לפי הבנת הפנ"י ברש"י, הרי שמה שרש"י נזקק לומר "אוקי חד לבהדי חד" זה דווקא בדברי רבה, שם עסק בערעור על "לשמה", אולם ברבא שהערעור הוא על מזויף, שם יש לבעל נאמנות כשניים הרי שאז אין צורך לומר "אוקי חד לבהדי חד" אלא יש לבעל כוח נאמנות כשניים!

יישוב שאלה זו

הגמרא אמרה ברבא שמה"ת יש "כמי שנחקרה" ורק "רבנן הוא דאצרוך", מה שרבנן היום הצריכו את עדות השליח שמא הבעל יערער מחר, לא הצריכו עדות כנגד ערעור הבעל אלא **הצריכו קיום לגט** כי כבר היום עוד קודם שהבעל בא, יש **חשש בעצם** על הגט, כפי שהארכנו בעבר, א"כ אותו "רבנן הוא דאצרוך" שאמר רש"י ברבה שהיה בגדר "למיחש למילתא" וכמו שכבר ביארנו, יש גם ברבא אלא שאצלו זה מטעם שמא הבעל יערער.

א"כ, תירצה הגמרא ברבא: "משום עיגונא אקילו", רבנן נתנו תורת קיום מדרבנן כי כל הצורך בקיום היה רק מדרבנן, ואז שאלה הגמרא האי חומרא הוא דאתי בעל ומערער, וכוונתה שהבעל יכול לערער רק על שטר לא מקוים, אולם אם משום עיגונא אקילו ונתנו לגט תורת שטר מקוים, בגלל עדות השליח, הבעל כבר לא יכול לבוא ולערער ואין כאן את **תורת הערעור המיוחדת** שיש בה לבעל נאמנות כתרי כמו בדף ט, אלא יהיה רק כחד מול חד כנגד עדות הקיום ואז הקיום יורד וה"פסיל" זה מצד אוקי חד להדי חד.

ג. כוח הבעל לערער על מזויף לעומת לשמה - שיטת הגרי"ז

הגרי"ז בספרו בתחילת הלכות גירושין, מתרץ את שאלת הפנ"י הנ"ל בהקדם בירור כוח הבעל לערער. הגרי"ז מבאר שבעל אינו נאמן לערער ולפסול את השטר מדין 'בעל דבר' שהרי כתב הר"ן בדף ג מדפי הרי"ף שאין האשה ממונו של בעל וא"כ אין לו כוח לטעון כבעל דבר, ומבאר שכוח הבעל לערער איננו כי הוא בע"ד אלא כי הוא 'בעל השטר', מי שעושה את השטר יש לו נאמנות עליו ומוסיף שלפי"ז נאמן בוודאות, שלא כטענה של בע"ד שרק עושה ספק ובזה מבאר את הרמב"ם שלמד שערעור הבעל נאמן לבטל הגט לגמרי ואין עליו יותר 'כמי שנחקרה' (עיין בשיעור הבא) מכאן שזה דין ערעור מיוחד, דאי מדין טענת בע"ד שבכ"מ שיכול לערער ולהצריך לקיימו היה צריך להישאר ספק ולא שיתבטל בודאי.

לאור זאת יצא הגרי"ז לחלק ג"כ בין ערעור הבעל בדף ט שהוא מטעם מזויף לבין ערעורו כאן שהוא מטעם שלא לשמה, ובזה ביאר כפנ"י הנ"ל, אולם ההבדל אינו נשאר רק מצד **תוכן הערעור כפנ"י**, אלא ההבדל בתוכן גורם להבדל **בגדר הערעור ובמעמד המערער** ובזה טמון השוני.

א"כ, כיון שנאמנותו היא מדין היותו 'בעל השטר', הרי שנאמנות זו שייכת רק בנוגע

להלכות השטר, כגון שאומר שהוא לא כתבו או שהטיל בו תנאי וכדו', שלפי דבריו אין כאן שטר או עדות, דבתור בעל השטר יש לו נאמנות על פסול השטר, אולם לעניין 'לשמה' - גט שנחתם שלא לשמה, מבואר בתוספות דף ד ע"א שהוא מהווה ראייה על הגירושין ועדותו עדות אלא החיסרון רק בדין גירושין, לגרש בו, וא"כ ערעור על לשמה אינו ערעור על השטר, כי לשמה אינו דין בהלכות השטר, מצד השטר אין חילוק בין גט לשאר שטרות ו"קומת השטר" שבגט זהה ל"קומת השטר" שבשאר שטרות, אלא זה דין בחלות הגירושין ע"י השטר שצריך שהוא יהיה לשמה כדי שיוכל להחיל גירושין, אך השטר בעצם שטר ולכן אין ע"ז נאמנות של בעל השטר, אולם אם נאמנותו הייתה מצד בע"ד הרי שאז לא היה שייך לחלק בין טענת לשמה לטענת מזויף (כדרך שעשה הפנ"י) ורק בגלל שנאמנותו היא מדין בעל השטר ניתן לחלק.

ועיין בשיעור י בו התייחסנו לרשימת הערעורים שמנה הרמב"ם שכולם מהווים חסרונות בהלכות השטר ולא בהלכות הגירושין וא"ש עם הסבר הגרי"ז, וקצ"ע איך יתאים לדבריו בפייהמ"ש "צד מצדדי הפסלות" דק"ק לבארם רק במה שנוגע להלכות השטר.

א"כ רש"י כאן שמדבר על ערעור על לשמה, שלעניין זה אין לבעל את אותה נאמנות מיוחדת של "בעל השטר" אלא יש לו נאמנות רק כע"א ולכן אף שאין ערער פחות משניים וע"א לא נאמן לפסול את הגט, אולם כיוון שחז"ל האמינו לע"א לומר בפ"נ, א"כ כשבא הבעל ומכחישו, נחשב השליח כע"א בהכחשה וכאילו הגט נותר ללא אמירת בפ"נ שאז פסול.

שאלות על מהלך הגרי"ז

בדברי הגרי"ז טמונים מספר הנחות שיש לתמוה או להקשות על כל אחת מהן:

1. חידושו בדבר נאמנות חדשה של 'בעל השטר' שגדולה מנאמנות ערעור בעל דבר, צ"ב בדבר מקורה.

2. גם אם נקבל שהיתו 'בעל השטר' מקנה לו נאמנות לטעון עליו, עדיין קשה שהרי אם כל נאמנותו היא מכוח זה שיצר את השטר, כיצד תהיה לו נאמנות לטעון שלא הוא כתב את השטר ובעצם אינו בעל השטר?

כנראה כוונת הגרי"ז היא שעד כמה שמייחסים אליו את השטר הרי הוא נאמן גם לומר

שלא כתבו אלא הוא מזויף, בדומה לנאמנותו מדין "יכיר" שכוללת גם נאמנות על כך ש-'בנו' ממזר ואינו בנו. ועדיין צ"ב.

3. הנחת הגרי"ז שהלכות לשמה אינם מהלכות הגט, גם היא טעונה הוכחה, דמסברא לכאורה ניתן לטעון כדברי החזו"א באה"ע סימן צז אות כח שכתב: "דאי לא נכתב הגט לשמה אינו גט כלל דכיון דהוא גט פסול, נפסל גם מתורת שטר ראייה".

כמו"כ הראייה שהביא הגרי"ז מתוספות בדף ד שאמרו שגט שנחתם שלא לשמה כשר לראייה, קשה שהרי שם תוספות עוסקים בדעת ר"א שאין דין לשמה בחתימה ולכן כתבו שהגט כשר לראייה שהרי העדים כשרים, אולם אם "וכתב" קאי אחתימה אז כשחתמו שלא לשמה לכאורה העדות בטלה ואין דין עדות בגט ואינו שטר. (עיין בשיעור כד שכתבנו לתרץ שאלה זו).

4. כל השאלות ששאלנו לעיל אליבא דהפנ"י קשות אף לפי מהלך הגרי"ז, שהרי גם הוא חילק בין ערעור על מזויף לערעור על לשמה אלא שמטעם אחר, ונראה שאף שלפי הפנ"י תירצנו את שאלתנו האחרונה עליו לגבי החלק השני של הסוגיה שעוסק בערעור על מזויף ואמרנו שמכיוון שבא לאחר קיום השליח לא נאמן כתרי, מ"מ לפי הגרי"ז לא נוכל לתרץ כך, שכן לפיו יש לבעל נאמנות מוחלטת של 'בעל השטר' וזו צריכה להיות קיימת גם לאחר עדות השליח וכפי שגם נראה לקמן.

לכן יש לבאר דרך אחרת ברש"י

ד. ערעור כטענה וערעור כעדות

ערעור בעל דבר - יצירת ספיקות

נקדים ונוסיף עוד שאלה, למה יש על הבעל בכלל שם "עד" כדי שיוכל לפסול את הראשון, הרי הוא בע"ד ופסול לעדות?

באמת יש לערער על עצם הנחת הפנ"י והגרי"ז, כאילו רואים בדף ט שלבעל יש נאמנות גדולה יותר משאר אינשי, כפי שמיד נראה.

הנה, אם נלמד שלא כגרי"ז אלא כפשטות, שכוח ערעורו בדף ט הוא מהיותו "בעל דין", הרי שבעל דין שטוען טענה נאמן רק מספק (כמו שהגרי"ז ציין ולכן למד ברמב"ם שאינו מטעם בע"ד כי נאמן בוודאי).

א"כ, עדיפות הבעל בערעורו, שעולה מהגמרא בדף ט, נובעת מצד היותו בע"ד (והוא אכן בע"ד על הגירושין שלא כגרי"ז) ומכוח זה יכול לטעון, שלא כאדם אחר שאינו קשור לעניין, וא"כ בזה עדיף הוא על אדם מהשוק.

לפי"ד שנאמנותו בדף ט היא משום נאמנות בע"ד, כלל לא רואים בגמרא שם שהבעל נאמן יותר משאר אנשים, דמה שרק הבעל יכול לערער ולא אדם מהשוק, הוא כי הערעור שם הוא דין טענה ולכן רק הוא, שהוא בע"ד, יכול לטעון, אך שאר אנשים שאינם בע"ד אין להם זכות לטעון וממילא יכולים לבוא רק עם כוח של עדות ולעדות הרי צריך שניים, אולם לא רואים משם כלל שהבעל נאמן בתורת עדות יותר משאר אינשי. רק לשיטת הגרי"ז שיש לבעל נאמנות חדשה של 'בעל השטר' ולא רק כוח טענה לעורר ספיקות, מתחילה שאלת הפני"ה והגרי"ז דאפשר שנאמנות בעל השטר היא יותר משל ע"א.

לפי"ז שבתור בע"ד יכול הוא לעורר ספק ולא שאר אינשי, למה כאן לא יוכל לעורר ספק כשם?

אם כל כוחו שם הוא רק לעורר ספק, הרי שי"ל שיכולת הבעל ליצור ספיקות קיימת רק אם ערער לפני שיש עדות מועלת, אולם כאן שכבר יש עדות של ע"א שהאמנו לה ורק לאחריה מגיע הבעל ומערער הרי שע"י טענה לא יכול ליצור ספק. כאן הבעל מתמודד מול השליח שמביא את הגט, ולשליח זה נתנו כוח נאמנות של עדות ומולו עומד הבעל עם כוח של בע"ד, והרי כוחו של עד גדול מכוחו של בע"ד, מדוע? כי גדר כוחם שונה: לעד יש נאמנות על הדבר ואילו לבע"ד אין נאמנות אלא רק כוח לעורר ספיקות, ושום ספיקות לא ניתן לעורר כאשר יש עדות.

הכחשת ע"א ע"י עדות

א"כ, אם לא יכול הבעל לפעול כבדף ט, מה כן יכול לעשות?

כל מה שיכול לעשות זה רק לסלק את העד כדי שאח"כ ממילא יהיה נאמן, ולסלק את העד יכול לעשות רק ע"י נאמנות של עדות שאז "אוקי חד להדי חד" ויכחיש את העד הראשון, דללא סילוק הע"א ע"י נאמנות של עדות, לא תועיל טענה כנגד העד, דשם בדף ט נאמנותו מטעם בע"ד הייתה רק לטעון ובזה רק יכול היה לעשות ספק, אך כאן שיש כבר עדות המועלת אין לו נאמנות כנגד העד אם אינו מסלק את העד ע"י עדותו.

ממילא מובן שרש"י לא העמיד כאן את הבעל בתור 'הבעל' כבגמרא בדף ט, אלא קרא לו 'חד' וה'חד' הזה יכול להכחיש ע"א, שהרי קיי"ל שע"א בהכחשה אינו כלום, אע"פ שיש לע"א נאמנות זה בתנאי שאין חד מולה, ו'נאמנות' כדי להכחיש ע"א יש גם לבעל דבר אף שאין לו נאמנות של עדות, כמו כל עד פסול, דזו אינה נאמנות לעניין לקבל את דבריו אלא רק כדי לערער את עדות הע"א, כיוון שבא רק להכחיש את הראשון ולא להיות נאמן על גוף המעשה ל"צ שיהיה בגדרי עד כשר, כדי להכחיש את הראשון, כך עולה מהסוגיה ביבמות גבי עדות באשה שמת בעלה ובע"ה נאריך ביסוד זה לקמן.

במילים אחרות, שם בדף ט מיירי בא"י ואין בירור של בפ"נ, כי בא"י ל"ח כל עוד אין ערעור, אך כשבא הבעל ומערער שוב יש לבי"ד לחשוש ובזה יש עדיפות לבעל כי הוא בע"ד ויכול לטעון ואילו שאר בנ"א לא יכולים לטעון, אולם במדה"י הרי נאמר שחוששים וצריך לברר והשליח אמר בפ"נ א"כ יש כבר בירור ומה תועיל מעתה טענת הבעל בתור בע"ד שיחייב לחשוש ולברר הא בלא"ה בעינן לברר במדה"י וכבר התברר ע"י השליח שאמר בפ"נ ולא תועיל עכשיו טענת הבעל טפי משאר ע"א (בזה עדיין לא תיושב הערתנו הראשונה על ביאור הפנ"י).

ניתן להבין מדוע הגרי"ז מיאן בביאור זה, דכל ההסבר הנ"ל יוצא מנקודת הנחה שנאמנות הבעל בדף ט היא מדין בע"ד והוא נאמן רק לטעון וליצור ספק, ממילא לא יהיה זה לאחר עדות השליח, אולם לגרי"ז ערעור הבעל אינו רק טענה לעורר ספק, אלא נאמן ממש בנאמנות חדשה על גוף הגט ולבטלו, ולכן הקשה שאם נאמן לפוסלו, פשיטא שהגט פסול וגם עדות העד מתבטלת ע"י הבעל שעדיף עליו, אולם צ"ע למה הפנ"י לא ביאר כך.

נאמנות עדות לעניין הכחשה

שאלנו לעיל על רש"י: אם רש"י דן את הבעל כחד יקשה שהרי הגמרא אומרת בדף ט שערער דחד לא מהני.

צ"ל שיש דין מסוים של נאמנות לעניין הכחשה, אף שערער דחד ל"מ, אולם יש לו נאמנות לעניין להכחיש את הע"א, וא"כ בא"י של"צ כלל את נאמנות השליח ל"מ ערער חד, אולם בחו"ל שבעי לנאמנותו, לזה מהני ערער חד לעניין הכחשת וסילוקו ולא דווקא הבעל אלא כ"א יוכל ואת זה אומר רש"י ב'אוקי חד לבהדי חד' (וצע"ק למה רש"י כתב בתחילה דווקא בעל).

מה הביאור בזה?

לקמן נראה את דברי הנמו"י ביבמות בשם הריטב"א בעניין "כ"מ שהאמינה תורה הרי הוא כשניים" שסבר שלא נאמר לגבי ע"א באיסורים כי פירש את טעם כלל זה בכך שהעד הראשון הוא כתרי.

אולם הגר"ח כתב בהלכות רוצח ושמירת נפש פרק ט הלכה יד ג"כ שבאיסורים לא אומרים את כללא דעולא "כל מקום וכו", אך פירש אחרת, ופירש שבעדות אשה ובסוטה שהם דשב"ע, בעיקרון היה צריך שניים לעדות אלא ניתנה נאמנות לעד שאומר מת בעלה או לע"א שאומר נטמאה לאחר קו"ס, אך לעד המכחיש שאומר שלא מת או שלא נטמאה אין כלל נאמנות כי הוי דשב"ע ולא התחדשה לו נאמנות, וא"כ לפיו באמת אצ"ל שהראשון כתרי ולכן אין השני נאמן, אלא די לומר שהראשון נאמן והשני לא (ומה שכתוב בגמרא לשון שהוי "כשניים" צ"ל שהכוונה היא לעניין נאמנות דהכחשה הוי כשניים) ולכן ל"ש הך כללא באיסורים כי שם נאמן הראשון כמו השני, אם ננקוט שנאמנות עדות לאיסורים זה בין להתיר ובין לאסור.

אולם א"כ, יש לשאול, לפי הסבר הגר"ח, מדוע בכללא דעולא כאשר באו שני העדים בב"א לא אמרינן שרק הראשון יהיה נאמן כי רק לו יש נאמנות? מבאר הגר"ח דכאשר באו בב"א אמרינן שאף שאין השני נאמן מצ"ע על הדבר, אולם יש לו נאמנות מסוימת לעניין הכחשת וסילוק עדות הראשון, ולזה אמר עולא דדוקא באו בב"א שייך לומר שיש נאמנות של הכחשה ולא בזא"ז, שהרי אז כבר התקבלה עדות הראשון ולא שייכת יותר נאמנות הכחשה.

א"כ, התבאר בגר"ח בדעת עולא שיש נאמנות מסוימת לעניין הכחשה, אף שאין נאמנות בפנ"ע ואף שלפי הסבר הנמו"י בשם הריטב"א שם אין הכרח ליסוד הגר"ח, מ"מ ברש"י כאן נפרש עפ"י זה.

אמרנו ברש"י שהבעל כאן רק כשאר ע"א, אלא יש לו דין נאמנות מסוים לעניין הכחשת העד אף שערער חד ל"מ, וא"ת הרי ראינו לפי חשבון הגר"ח שזה דוקא בבאו בב"א ולא בזא"ז, וזה היה הכלל דעולא לפי הגר"ח, שהרי הכחשה אינה נאמנות, אלא כל עוד לא

התקבל הראשון מהני עדות השני לעניין שלא נקבל לראשון, אך אחר שכבר התקבל צריך נאמנות נגדו ולא סגי בהכחשה וא"כ למה חיישין שיבוא הבעל לאח"ז, הרי אז לא יוכל להכחישו?

לצורך זה נפנה לשאלה השנייה של הפנ"י שעוסקת בדיוק בדבר זה מדוע לא נאמר שהראשון כשניים.

ה. כוח העד המקדים את ערעור הבעל

כוח העד אינו כשל שניים

שאלה נוספת שואל כאן הפנ"י:

עולא אמר כלל 'כל מקום שהאמינה תורה ע"א הרי הוא כשניים' וא"כ כיצד אנו רואים את השליח כ'חד' הרי אם חכמים האמינו לעדות השליח וקיבלו את עדותו, ממילא הרי הוא כשניים, וא"כ כעת הבעל כבר לא יכול להכחיש את הראשון, כי זה כאחד מול שניים ומדוע הבעל נאמן?

פתרונות בראשונים שאינם מתיישבים ברש"י

הנה לכאורה כבר הריטב"א כאן בד"ה "חד אתי" שאל שאלה זו ומכוח זה אמר שבאמת אה"נ הראשון הוא כשניים וכל נאמנות הבעל כאן היא רק לעשות לעז, ולא יכול לפסול, (אולם עיין לקמן בסעיף ז שביארנו בריטב"א באופן אחר עפ"י דקדוק לשונו) אבל הרי רש"י לומד להדיא שלא כריטב"א ואומר שפסול בגלל ההכחשה של הבעל שאוקי חד להדי חד, ולמה באמת הראשון אינו כשניים?

היה אפ"ל שרק כאשר התורה האמינה לע"א הרי הוא כשניים כפשטות לשון עולא: "כל מקום שהאמינה תורה" ואף שדבריו של עולא הובאו לגבי עדות על מיתת הבעל, הרי הריטב"א לדף ב ע"ב מביא מהרמב"ן שעד שמעיד שמת הבעל באמת נאמן מה"ת, וא"כ כאן ש"משום עיגונא אקילו ביה רבנן" ונאמנותו רק מדרבנן, אינו כשניים.

אולם גם פתרון זה לא יעלה יפה בשיטת רש"י, דעיין ברש"י בשבת דף קמה ע"ב ד"ה "לעדות אשה" שאומר להדיא שנאמנות העד לומר שמת בעלה היא מדרבנן ובכ"ז הגמרא

אומרת ששייך בו "כל מקום וכו' הרי הוא כשניים" א"כ ע"כ למד רש"י שזה אף בנאמנות מדרבנן.

ביאור "טכני" ברש"י

ניתן היה לתרץ ולומר כך: הנה למעשה שאלה זו הפוכה מקודמתה, בשאלתו הקודמת רצה הפנ"י לראות את הבעל כשניים ואת השליח כאחד, ובכך ההכרעה תהיה לטובת הבעל ואילו כאן רוצה הפנ"י לראות את השליח כשניים, א"כ נמצא שעדיפות כ"א מהם מקזזת זא"ז ובסופו של דבר הם שווים.

אולם זה ק"ק לומר בלשון רש"י שהרי רש"י לא כותב רק שהם שווים, אלא כותב שהם 'חד' מול 'חד' ולהנ"ל הם 'תרי' מול 'תרי'.

לכן נבאר את רש"י באופן שונה.

ו. עדות באיסורים - האם היא כשניים

מהו גדר נאמנות השליח?

ראינו ש"משום עיגונא אקילו בה רבנן", מהי גדר הנאמנות שהקילו ונתנו לו? ביאר הריטב"א בדף ה ע"ב בד"ה "לימא" שגדר הקולא הוא שלמרות שזה איסור ערווה שמצריך שניים עשו זאת כשאר איסורים וז"ל: "דלמ"ד דטעמא משום לשמה מדינא שליח מהימן דעד אחד נאמן באיסורים, אי לאו טעמא דהוי דבר שבערוה ומיהו משום עיגונא אקילו בה ועשו איסור זה כשאר איסורים דע"א נאמן".

ויל"ע בדבריו, הרי הגמרא אמרה שכאן זה דבש"ע ואין זה עדות באיסורים ואיך כותב הריטב"א להחשיבו כע"א באיסורים?

הריטב"א אכן התייחס לזה וכתב שמדינא ע"א נאמן ללא זה שזה דשב"ע, ודבריו לא מובנים דמה הפירוש "אי לאו טעמא דהוי דבר שבערוה", וכי ניתן לומר שע"א נאמן בנפשות לולא זאת שצריך שני עדים?

אלא, כפי שכבר ביארנו בעבר, גם בדשב"ע שייכת בעצם נאמנות של איסורים שהרי זה איסורים, פשט המילים "דבר ערווה" זה "איסור ערווה", אלא שהתורה חידשה שנאמנות

ע"א - כיוון שאיננה נאמנות גמורה אלא רק "מסתמא", לא מהני באיסור מסוג ערווה כי מחמת חומר הערווה צריך יותר נאמנות וצריך שניים.

ראינו ברש"י שם שאומר שאין דבר שבערווה "ראוי להתירו" בפחות משניים, היינו, בתחילה שאלה הגמרא "מידי דהוי אכל עדויות" ופירשו תוספות עדות ממון ונפשות, וסברה הגמרא שגם בגט זה ככל עדויות ואם זו עדות הרי שיש צורך בשניים, ותירצה הגמרא "ע"א נאמן באיסורים", היינו, שגם עריות ביסודם הינן "איסורים", ואיסורים אינו דבר שמסור לבי"ד אלא לכ"א ולא נאמר ע"ז תורת עדות, ואז באה הגמרא ושאלה הרי זה דשב"ע, ונראה שבא רש"י לומר שאין כוונת הגמרא לומר שדשב"ע חוזר להיות ככל עדויות, אלא ביסודו הוא ג"כ איסורים, אלא גזיה"כ היא שמחמת חומר איסורו אין ראוי להתירו מחמת האיסור שבו, אולם ביסודו זה איסורים ואיסורים אינם מסורים לבי"ד.

זו כוונת הריטב"א שמדינא נאמן כמו שאר איסורים ול"צ בי"ד ולא מסור לבי"ד, אלא שבגלל חומר איסור דשב"ע צריך יותר נאמנות, וא"כ משום עיגונא אקילו ומה הקולא? שחומר דשב"ע במקרה זה לא יצריך שני עדים כי זה רק חשש דרבנן, אלא דינו יהיה כשאר איסורים וממילא תועיל נאמנות ע"א כמו בשאר איסורים. א"כ, לפי הריטב"א הקולא היא להאמינו כעדות באיסורים ואחרי הקולא הזו נמצא שנאמנות ע"א היא מעיקר הדין כי ע"א נאמן באיסורים.

ע"א באיסורים האם נאמן כשניים - הריטב"א

וא"כ לפי"ז נצטרך כעת לעיין האם גם בעדות באיסורים שייך הכלל "כל מקום שהאמינה תורה ע"א הרי הוא כשניים", והנה נחלקו הראשונים במקרה שע"א העיד שהחתיכה שומן והתרנו על פיו, ואח"כ בא עד אחר והעיד שהחתיכה חלב, האם נדון זאת כע"א בהכחשה, או שמא העד הראשון הרי הוא כשניים?

הנמו"י בתחילת פרק עשירי מיבמות, בדף כח מדפי הרי"ף בשם הריטב"א, אומר שמה שאמרינן "הרי הוא כשניים" אינו שייך לגבי ע"א באיסורים, מפני שזה דווקא במקרה שצריך בעיקרון שניים כמו בעדות אשה אלא שלמרות זאת הקילו להאמין לאחד, אז ע"כ פירוש הקולא הוא להאמין לו כשניים ורק אז מקבלת עדותו תוקף של עדות עפ"י שניים, אולם בעדות באיסורים הרי אי"צ שניים ולכן אין סיבה לומר שנתנו לו נאמנות כשניים. ה'תורת גיטין' אומר ששאלה זו תלויה במחלוקת רש"י ותוספות בשאלה האם נאמנות

ע"א באיסורים היא מסברא או נלמדת מפסוק, וכותב שלרש"י שלמד מסברא הרי שעפ"י סברא רק ניתן לומר שבענייני איסורים אין צורך בשניים, אולם מהיכ"ת לומר מסברא שבאמת צריך שניים וע"א הוא כשניים? אולם לתוספות שהנאמנות מפסוק, יתכן שהפסוק מחדש שאף שהיה צריך שניים מ"מ התחדש שלאחד יש כוח של שניים.

והנה מה שכתב שלפי תוספות ילפינן מפסוק, הרי בשעתו בשיעור יא ביארנו אחרת מכוח גמרא מפורשת ביבמות שמורה שזה מסברא.

אולם מ"מ וודאי הוא שרש"י למד שזה מסברא, וא"כ אין הסברא יכולה לומר שהוא נאמן כשניים אלא רק של"צ שניים, וממילא כאן לא אומרים "הרי הוא כשניים".

לפי"ז לשון רש"י בד"ה "משום עיגונא" שכתב "להימניה לשליח" תתפרש שהנמיכו את רמת הנאמנות הדרושה לנושא וממילא השליח נאמן, ולא שהגבירו את כוח נאמנותו לרמה הגבוהה שהנושא דורש, כפי שאולי מורה יותר פשטות לשונו.

ע"א באיסורים האם נאמן כשניים - הגר"ח

והנה לעיל הבאנו את הגר"ח שכתב בהלכות רוצח ג"כ שבאיסורים ל"א את כללא דעולא ושכן אף דעת הרמב"ם, אולם פירש אחרת מה הטעם, ופירש שבעדות אשה ובסוטה שהם דשב"ע, בעיקרון היה צריך שניים, אלא שניתנה נאמנות לעד שאומר מת בעלה או לע"א שאומר נטמאה לאחר קו"ס, אך לעד המכחיש שאומר לא מת או לא נטמאה אין כלל נאמנות כי הוי דשב"ע ולא התחדשה לו נאמנות, וא"כ לפיו באמת אצ"ל שהראשון כתרי ולכן אין השני נאמן אלא די לומר שהראשון נאמן והשני לא (ומה שכתוב בגמרא לשון שהוי "כשניים" צ"ל שהכוונה היא לעניין נאמנות דהכחשה הוי כשניים) ולכן ל"ש הך כללא באיסורים כי שם נאמן הראשון כמו השני, דע"א נאמן להתיר ולאסור.

והנה מה שביארנו מדוע לשליח אין נאמנות של שניים, יהיה טוב רק לדרך הריטב"א בכללא דעולא שהטעם שהשני לא נאמן הרי זה בגלל שהראשון כתרי, וא"כ כאן שאין הראשון כתרי ממילא השני ג"כ נאמן, אך להסבר הגר"ח שהעניין הוא שלראשון יש נאמנות ולא לשני, בעיקרון יש את כללא דעולא אף באיסורים, לו יצויר שהשני לא נאמן, אלא שבד"כ באיסורים יש לשניהם אותו כוח נאמנות, אולם כאן הרי רק לשליח נתנו נאמנות ואיך יוכל הבעל להכחיש את השליח?

לכן נראה שלא יתבאר לפי הגר"ח.

שאלה על ביאור זה

יל"ע שרש"י בחלק הבא של מזויף לא מפרש כלום, ומזה נראה שהבין שם באותו האופן כמו בחלק הראשון, היינו חד להדי חד, ולכן לא פירש, והרי שם לא נוכל לבאר כדרך שביארנו כעת, כי הריטב"א אומר שדווקא לרבה שהחשש הוא משום לשמה, אפשר לומר שתק"ח הייתה שהוא נאמן כע"א באיסורים, אך לפי רבא שהחשש הוא משום מזויף, אינו כשאר איסורים.

אולם, באמת ניתן להמשיך בתירוץ זה ברש"י לשיטתו, דעיין בשיעור כז שהארכנו לבאר שרש"י חולק על הריטב"א ביחס לרבא ולא מקבל שברבא יש גדר עדות רגילה, נראה ממנו בבירור שאף לרבא גדר העדות של השליח היא כעדות באיסורים, וכפי שאף מורה פטות הגמרא אצלנו שתירצה באותם מילים לרבא כמו שתירצה לרבה, עיי"ש באריכות.

ז. סתירה בריטב"א

כיצד אצלנו הרי הוא כשניים

הזכרנו שהריטב"א כאן הקשה כשאלת הפנ"י ולכן למד שלא כרש"י ושבאמת השליח נאמן כשניים, והנה הריטב"א הוא זה שסבר לקמן בדף ה שנאמנות השליח היא משום ע"א באיסורים, וכיצד הדבר מסתדר?

ע"כ צ"ל שסבר הריטב"א שגם בנאמנות של איסורים יש דין של "כל מקום וכו' הרי הוא כשניים".

אולם קשה, שהרי הנמו"י ביבמות כתב את דבריו שבעדות איסורים לא אומרים "כל מקום וכו'", בשם הריטב"א?

חידושי הריטב"א בגיטין אינם של הריטב"א

אלא אע"פ שאנו בשיעורים מצטטים את חידושי הריטב"א הנדפסים כ'חידושי הריטב"א' מחמת הנוחות והרגילות, ידוע שפירוש הריטב"א לגיטין אינו מהריטב"א, ראה בהקדמת

המהדיר לחידושי הריטב"א שבהוצאת 'מוסד הרב קוק' (יש הרואים אותו כחידושי רבנו קרשקש ויש כרמ"ה) לכן אין להקשות ממנו על הריטב"א שהביא הנמור"י.

באמת הריטב"א שונה משאלת הפנ"י

אולם אפ"ל שגם אם 'חידושי הריטב"א' אצלנו הם של הריטב"א, באמת אין סתירה בין הדברים, דבאמת כשנתבונן נראה שהריטב"א כאן לא הזכיר את הכלל שהביא הפנ"י של עולא "כל מקום וכו'" אלא רק כתב "דהא האמינוהו רבנן כבי תרי", וא"כ י"ל שאין כוונתו לכלל של עולא כי הוא באמת לא שייך להיאמר כאן שהרי זו כעדות איסורים, אלא למד הריטב"א שגדר תקנת המשנה של נאמנות השליח לעניין בפ"נ היה שנאמין לו כשניים וא"כ אין סתירה.

עדות באיסורים שעשאוה כשניים

עוד נראה לומר ולחלק בסברא, דאף אם כוונת הריטב"א כאן להאמין לו מדין "כל מקום וכו' הרי הוא כשניים", בכ"ז אין סתירה בריטב"א, כי יש לחלק בין האיסורים שם, לבין אצלנו שעדותו בעצם היא עדות בדשב"ע אלא שנתנו לה דין של עדות איסורים.

אצלנו זה דשב"ע, שבד"כ מצריך שניים, ואם היה לפנינו ספק גמור בדשב"ע ולא שאלה כמו אצלנו שסתם ספרי גמירי שזו בעצם רק שאלה של גילוי מילתא, היה צריך שני עדים, אלא שבספק זה שאינו אלא גילוי מילתא האמינו חז"ל גם לע"א וא"כ י"ל כיוון שנתנו כוח עדות לאחד לברר ספק קל בנושא כזה שאם היה בו ספק חמור היה צריך שני עדים, א"כ לגבי זה עשינו אותו כשניים דמסתבר שנתנו לו כוח עדות כמו שבד"כ צריך בערוה, אבל באיסורים שלא שייך בכלל עדות גמורה בעצם הספק באיסורים, וגם אם היה ספק גמור לא היה שייך עליו עדות, בזה אין לומר שהרי הוא כשניים.

ח. מכוח מה הגט נפסל לשיטת רש"י

עד כאן עסקנו במשמעות 'אוקי חד לבהדי חד', וביררנו את מהות כוח הבעל להכחיש את נאמנות הע"א ולהורידו, ונמצא שכעת יש לנו גט ללא עדות כלל, ומדוע פסול בסופו של דבר?

ניתן לומר מספר סיבות:

1. לאחר שירדה עדות השליח חזרנו לנקודת ההתחלה, ונשאר אותו חשש שבגללו תיקנו את תקנת בפ"נ, והוא מה שרש"י הגדיר בתחילת הסוגיה כ"איכא למיחש למילתא וכו'" שאנו חוששים לכך שהגט נעשה שלא לשמה, ולרבא אנו חוששים שהגט מזויף (אם נאמר כדברינו לעיל שבעקבות החשש שהבעל יערער אנו חוששים שהגט מזויף).

2. או מצד עצם ערעור הבעל, שמלבד היותו מפיל את עדות השליח שאת זה עושה בתור 'חד' ולא בתור 'בעל', הוא משמש גם בתפקיד הבעל המערער, כטענת בע"ד שראינו בדף ט, שהרי לאחר שכבר אין עדות שמכשירה, מולו, אחרי שיש דין של חד מול חד, הבע"ד יוכל להיות נאמן משום טענתו כבדף ט, דכיוון שעדות הראשון הוכחשה ונפלה, יכול כעת הבעל דין לטעון ולערור ספק.

3. או בגלל שיש לפנינו גט שלא קוימה בו תקנת חז"ל שיאמר השליח בפ"נ, ללא קשר לחשש שבגללו תיקנו חז"ל, אלא בעצם זה שהגט ניתן ללא אמירת בפ"נ הגט נפסל, כמו שעולה מרש"י והר"ן לסוגיה בדף ה ע"ב שאם השליח כלל לא אמר בפ"נ אף לרבנן יוציא והוולד ממזר, ונראה לבאר זאת בגלל שלא קיים את תקנת חז"ל הרי שהגט פסול או נתינתו (עיין בשיעור ב באריכות) פסולה.

4. ניתן להבין את הגמרא בדף ה אליבא דרש"י, הרואה את הגט פסול ללא אמירת בפ"נ, שזה לא מטעם אי-קיום תקנת המשנה, אלא מכוח תקנת קיום הכללית וללמוד שאף שאינה נוהגת בגט בא"י, מ"מ נוהגת היא בגט הבא ממדה"י, אולם הבנה זו תלויה בשיטות הראשונים השונות בהם עסקנו בעבר, מה הטעם שבא"י אין תקנת קיום הכללית, לשיטות ש"אין אשה ממונו של בעל" הרי שזה שייך גם בגט מחו"ל, אולם לשיטות שזה מטעם עיגונא הרי שבגט מחו"ל לא שייך טעם זה שכן ממילא תקנת המשנה דורשת עדות, אולם זה בתנאי שתקנת קיום פוסלת גט אף ללא ערעור ואכמ"ל.

ועיין בתוספות רי"ד כאן שאומר שהשטר פסול בגלל אוקי האשה על חזקתה, ויש לפלפל כמי מהסברים הנ"ל ניתן לבאר.

ט. מה עושה ערעור הבעל - שיטת תוספות

הסיבה שתוספות ממאנים בפירוש רש"י

תוספות לא פירשו כרש"י שערעור הבעל יפסול מטעם 'אוקי חד להדי חד', אלא לדידם עדות השליח נשאת ורק יוצא לעז.

מדוע לא פירשו כרש"י שהבעל מוחק את עדות השליח?

ראינו שהריטב"א כותב שמה שהגמרא אומרת "פסיל ליה" אינו ממש, שהרי האמינו לשליח כבי תרי אלא הבעל רק יוציא לעז, והנה אם תוספות למדו כריטב"א שהאמינוהו כשניים, הרי שבאמת אין כאן חד מול חד, אלא מול שניים ולכן עדות השליח נשאת.

והה בריטב"א הנ"ל ביארנו שתי דרכים:

או שלמד שעדות השליח הרי היא כשניים מטעם "כל מקום שהאמינה תורה וכו" ואז אפ"ל שהסיבה שתוספות לומדים כריטב"א היא עפ"י התו"ג שראינו, ואף אם באמת נתנו לו נאמנות של ע"א באיסורים, אולם כיוון שתוספות לשיטתם שזו נאמנות מהפסוק הרי שנתנו לו נאמנות של שניים ואילו רש"י לשיטתו שהנאמנות מסברא לא יתכן שנתנו לו נאמנות של תרי, אולם אנו נקטנו בשעתו לבאר בתוספות שג"כ למדו שהנאמנות מסברא.

או שלמד הריטב"א שא"ז מטעם עולא אלא שזה מלכתחילה גדר הנאמנות שנתנו לתקנתם וא"כ גם תוספות יכולים לסבור כך.

והנה אף שתוספות למדו שערעור הבעל רק מוציא לעז, בכל זאת נחלקו שתי שיטות בתוספות האם הגט נפסל או לא וכעת נפנה לדון באורך בשאלה זו.

י. ויכוח הראשונים בשאלה אם הגט נפסל

נחלקו שני הפירושים בתוספות האם הלעז שמוציא הבעל פוסל את הגט.

לשיטה הראשונה בתוספות, פוסל, דעצם זה שהבריות מרננות יוצר דין דרבנן שלא להסתמך על הגט אף שאנו מבינים שהגט כשר, ולשיטת ר"י בתוספות הגט כשר אף מדרבנן, אך לכתחילה אין זה מצב תקין שהבריות מרננות.

ר"י שחולק על השיטה הראשונה בתוספות וסובר שלעז בעלמא שמוציא הבעל אינו פוסל את הגט, מביא שתי ראיות לדבריו, והנה לכאורה בשיטות שפוסלות את הגט מצאנו את רש"י ואת השיטה הראשונה בתוספות, ויל"ע האם ראיות ר"י הינן קשות רק לשיטה הראשונה בתוספות אליה כיוון ר"י את דבריו, או גם לשיטת רש"י שפוסל את הגט לא מטעם לעז כתוספות, אלא מעיקר הדין וכמו שביררנו את שיטתו לעיל.

ראיות ר"י ותשובה עליהן

1. לא מסתבר שגט שנראה בעינינו כשר ייפסל.
והנה טענה זו ניתן להבין כטענה רק כנגד השיטה הראשונה בתוספות, שלמדה שמעיקר הדין הגט וודאי כשר אלא שהלעז פוסל, אך זו אינה טענה על רש"י שכן רש"י לא פסל מצד לעז כתוספות אלא באמת מצד דיני עדות.
2. למה לא כתבה המשנה ברישא "אם יש עליו עוררים יתקיים בחותמיו"? מכאן שלאחר עדות השליח לא מועיל יותר ערעור.
לכאורה שאלה זו תהיה קשה על רש"י, שהרי לשיטתו שהבעל נאמן לפסול את הגט ולהצריך קיום, הרי שיהיה נאמן לטעון גם כשהשליח הביא גט ממדה"י והעיד, ולמה המשנה לא כתבה "אם יש עליו עוררים" גם על הרישא?
כשר"י שואל מדוע המשנה לא כותבת "אם יש עליו עוררים יתקיים בחותמיו", על גט הבא ממדה"י, כוונתו למקרה שהשליח העיד בפ"נ ואח"כ ערער הבעל, שהרי אם השליח לא העיד, הגט פסול, אף ללא ערעור הבעל כמו שראינו ברש"י בדף ה ע"ב.
והנה ראינו לעיל ברש"י שנאמנות ערעור הבעל היא מכוח "אוקי חד להדי חד", נאמנות של ע"א להכחיש את השליח, וראינו שזו נאמנות של עדות ולא של כוח ערעור המיוחד שיש לבעל כבדף ט, א"כ, לא על ערעור כזה דיברה המשנה, שהרי הגמרא מבררת לקמן "ערער דמאן, אי דחד, לא מהני אלא ערער דבעל", כוח ערעור זה המיוחד לבעל שייך רק כשבא לערער מול הכשרות בסתמא של גט בא"י, לזה יש צורך בנאמנות של ערעור, אבל בגט שהובא ממדה"י נאמנותו לערער היא רק משום עדות, ובפשטות גם אדם אחר יהיה נאמן ולא רק הבעל, דאין הבדל בין בעל לאחר מצד כוח העדות, כמו שהארכנו לבאר לעיל בהבדלים בין ערעור הבעל כאן לערעורו בדף ט.

ממילא לא קשה על רש"י שאלת ר"י מדוע התנא לא כתב זאת, כי אין על התנא לכתוב ערעור מכוח נאמנות רגילה של עדות, התנא כותב רק נאמנות מיוחדת של ערעור שיש רק לבעל ולא לאחרים, ממילא שאלת ר"י איננה קשה על רש"י אלא רק על הפשט הראשון בתוספות לפיו הבעל נאמן לא מטעם עדות, אלא משום הוצאת הלעז, ורק הבעל יכול להוציא לעז ולא מישוהו אחר, על שיטה זו שפיר הקשה ר"י למה התנא לא כותב מה יהיה הדין אם יבוא הבעל ויערער אחר עדות השליח.

היינו, לשיטת רש"י גם אם אדם מהשוק יכחיש את עדות השליח הגט ייפסל, שהרי לרש"י הבעל כאן לא משמש בתור 'בעל' אלא בתור 'חד' (אמנם באחד הפירושים שנקטנו למה הגט נפסל לאחר שעדות השליח נמחקת, השתמשנו בבעל בתור בעל אך זה רק לשלב אח"כ ואינו מחויב, כי ניתן לבאר כהסברים הנוספים) לעומת לתוספות הגמרא נוקטת דווקא בעל ולא אחר, שהוא משמש בתור ערעור והגמרא בדף ט אומרת שרק בעל יכול לערער ולא אחר, רואים מהגמרא שם שאף לעז לא נוצר ע"י ערעור של אחר, כי אינו בע"ד ודבריו כלל לא נשמעים.

המשנה חידשה בסיפא דין חדש שאף שהגט בסתמא כשר מ"מ אם יש ערעור יתקיים בחותמיו דהערעור מחיל ספקות, לעומת ברישא, גט מחו"ל לאחר עדות השליח, הרי זה יהיה ע"א בהכחשה וכ"א יכול להכחיש ולא רק הבעל, ודין זה אינו חידוש אלא דין פשוט של ע"א בהכחשה שלא כסיפא שזה דין חדש שבעל ובו רק בעל מסוגל ליצור ספיקות בגט.

לכן גם שאלה זו לא קשה על רש"י לשיטתו, אלא תהיה קשה רק על השיטה הראשונה בתוספות שלמדה שערעור הבעל כאן פוסל רק מחמת לעז ודווקא בתור בעל, וממילא המשנה שכותבת את דינו המיוחד של ערעור הבעל הייתה צריכה להוסיף זאת גם ברישא.

דמיון תוספות לגמרא ביבמות רק לשיטתם

תוספות בד"ה "האי קולא הוא" שאלו מדוע בקולא שהקלנו בעדות על מיתת בעלה של אשה משום עיגונא, לא הקשתה הגמרא שחומרא היא, דהשתא בחד אם יבוא בעלה תצא מזה ומזה?

נראה שלפי רש"י מתורצת שאלתם, שהרי כאן בגמרא הקולא היא שע"א נאמן ול"צ

שניים ולכן שואלת הגמרא ש**בזה שאנו מקילים להכשיר** עדות ע"א, מזה גופא תצא חומרא שיתכן שיגיע מצב בו נצטרך נאמנות של שניים ולא תועיל שם נאמנות של ע"א, אבל שם בגמרא אותו מצב ממנו אנו חוששים, מצב שהבעל יבוא, איננו צומח בגלל שהקלנו לקבל עדות ע"א, שהרי אפילו יש שני עדים שאמרו שמת עדותם אינה כלום כשבא בעלה, אלא שבשני עדים לא יהיה חומר מדרבנן של תצא מזה ומזה, וא"כ נמצא שהקולא וחומרא של תצא מזה ומזה זו סתם קולא שיש בשניים ולא באחד, ולא בגלל שנתנו נאמנות לחד במקום שהיה צריך שניים באה החומרא, ולכן על זה לא שייכת שאלת הגמרא שלנו, כי רק אצלנו בגמרא שהחומרא היא **מחמת** שנתנו נאמנות לע"א במקום שהיה צריך שניים, שואלת הגמרא שאותה קולא שהקלת שהיא שע"א נאמן היא, בעצם חומרא.

אולם תוספות ששואלים הם לשיטתם שהבעל לא נאמן כמו לרש"י, ויתכן כריטב"א משום ע"א הרי הוא כשניים כנ"ל וערער הבעל מהני רק לעשות לעז, אז אנו חוששים בגמרא כאן למצב שיבוא הבעל ותהיה סתם חומרא משום לעז, וחומרא זו, לשיטתם, איננה מגיעה מזה שהאמנו לע"א שרק נאמנות זו מאפשרת לבעל לבוא ולערער, ולא בעדים שהם יותר נאמנים בעדותם מע"א, שהרי לשיטתם אף ע"א הוא כשניים אלא שבע"א יש חומרא צדדית שאנו חוששים לעז, דבר שלא עושים בשני עדים, א"כ לשיטתם הגמרא כאן דומה לגמרא ביבמות ודו"ק.

יא. קיום על שטר שיצא ערער על הלשמה

שאלת המהר"ם ודיון בדבריו

תוספות כותבים שאם נפרש שחד אתי בעל ומערער ופסיל ליה ממש, מה שכתוב במשנה "אם יש עליו עוררים יתקיים בחותמיו", קאי גם על מביא גט ממדה"י, כי גם אחרי שהעד מעיד בפ"נ, הלעז פוסל.

ויל"ע, הרי מדובר כאן לרבה, שהבעל מערער שהגט נחתם שלא לשמה, ומה יעזור לנו אם הגט יתקיים בחותמיו הרי זה לא יברר שהגט נכתב לשמה?

זוהי שאלת המהר"ם כאן, ולכן המהר"ם לומד שתוספות הולך על המהלך הבא של רבא משום מזויף.

והנה יל"ע בשאלתו, שהרי היה יכול לבאר בפשטות שכוונת תוספות היא שהיה למשנה

לומר "אם יש עליו עוררים יתקיים בחותמיו", במקרה שהבעל ערער שהגט מזויף, שהרי אף לרבה יכול לערער כך?

כנראה שהמהר"ם לא רצה לפרש כך, דאם כן אין זה קשור לדברי הגמרא כאן שאף אחר עדות השליח הבעל יכול עדיין לערער שזה וודאי קאי על ערעור לשמה.

אולם ניתן ליישב ולומר שבאמת כוונת תוספות היא לערעור מזויף, אולם זה קשור לדברי הגמרא שעסקה בערעור על לשמה, כי רק לאחר שהגמרא אומרת שהבעל יכול לערער על לשמה אף לאחר עדות השליח, ניתן לומר שיכול לערער גם על מזויף לאחר עדות השליח, דאם לא כך אלא הייתה מועילה עדות השליח לברר שנעשה לשמה, הייתה עדות הבפ"נ מועילה גם לעניין שאינו מזויף, אף לרבה וכמו שהבאנו בעבר מה-תורת גיטין' שלכן לא אמרה הגמרא שאיכא בין רבא לרבה אם ערער הבעל על זיוף אחר אמירת בפ"נ (וכ"ד חידושי הר"ן).

אולם המהר"ם לא הסכים לבאר כנ"ל, אולי כי סבר שאמירת בפ"נ לרבה לא מהני לקיים ולמנוע ערעור דמזויף, ולכן הקשר לסוגיה מחייב ששאלתם תהיה כמו הערעור שבסוגיה, ולכן כתב שדבריהם מוסבים על המשך הסוגיה, ברבא, אולם הפשטות היא שתוספות הולך על עניין הלא לשמה של רבה, וכ"ה בתוספות הרא"ש והוא דן אם גם בערעור על מזויף נאמן רק בגלל לעז בעלמא וכך מסקנתו. גם במהרש"א נראה שלמד שתוספות מדבר לפי רבה שהרי מזכיר המהרש"א בתוך דבריו על תוספות את "סתם ספרי דדייני מיגמר גמירי".

ומה שפירש מהר"ם שיש כאן לרבה את מושג "יתקיים בחותמיו" אחרת מהרגיל ויהיה מובנו שנשאל את העדים אם נעשה לשמה קשה מאד וכבר הערנו על זה בעבר.

בעיית המהר"ם שונה מבעיית הקיום במשנה

והנה לעיל עסקנו האם ניתן ללמוד את הערעור שבמשנה על גט בא"י, כערעור על לשמה וראינו שרש"י על המשנה למד שלא ניתן, וביארנו זאת משום שאז הקיום לא יפתור את הבעיה, אולם ראינו שרש"י בדף ט וכן הרמב"ם למדו שזה ערעור על לשמה, ולפיהם הקיום עוזר, כיצד? הבאנו את החת"ס שכל כוחו לערער על לשמה זה בגלל מיגו דמזויף וברגע שהשטר קיים אין יותר מיגו דמזויף, אולם כאן לא נוכל לתרץ שכל נאמנות הבעל לטעון שהגט נכתב שלא לשמה זה רק מכוח מיגו שיטען מזויף, שהרי כאן עסקינו בגט ממדה"י ולא בא"י שבקיאים לשמה, וכמו שראינו בתוספות בדף ב ע"ב ד"ה "מאי בינייהו"

לעיל שכתבו שלרבה בגט מקוים ממדה"י חיישינן ללשמה אף שאינו נאמן לומר מזויף, רואים שערעור על לשמה אינו מטעם מיגו, ובכלל קשה לומר שלתוספות שכל הערעור כאן הוא אינו אמיתי אלא רק יוצר לעז, שערעור כזה יהיה זקוק למיגו. כדי לענות על שאלת המהר"ם נברר את שאלת ה'נחקה' שבגט ביחס ל'לשמה'.

יב. כמי שנחקה - לעניין לשמה

הנה אם נלמד שהכלל של 'עדים החתומים על השטר נעשו כמי שנחקה עדותן' כולל גם שנעשה הגט לשמה הרי שלא קשה שאלת מהר"ם, כי אף שהערעור על הגט הוא מטעם 'לשמה', אולם הקיום בחותמיו עושה שיש 'נחקה' (וצ"ל שלפני הקיום אין כמי שנחקה, מדרבנו, כמ"ש הריטב"א בדף ג ע"א) וה'נחקה' הוא גם על הלשמה ואז הערעור נופל, אולם יל"ע האם זה באמת כלול.

דיוק מדברי הרמב"ם

הרמב"ם בפ"ז הלכה כד כותב "...ועוד שהעדים החתומים על הגט הרי הן כמי שנחקה עדותן בב"ד עד שיהא שם מערער, לפיכך נעמיד הגט בחזקתו ותנשא ואין חוששין שמא ימצא מזויף כמו שנעמיד הגט בחזקת כשר כשיביא אותו השליח... שאם תבוא לחוש לדברים אלו וכי"ב כך היה לנו לחוש... שמא שלא לשמה נכתב וכשם שאין חוששין לזה וכי"ב אלא נעמידו על חזקתו...".

רואים ברמב"ם שרשימת החששות שמנה וביניהן חשש שלא לשמה, בטלה מכוח ה'נחקה' שכתב בתחילה, א"כ, מבואר בו שגם על חשש של שלא לשמה יש "כמי שנחקה" ובאמת הגר"ד ב'ברכת שמואל' בגיטין סימן ז מביא בשם הגר"ע שמה ש"עדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקה עדותן" זה מועיל גם ללשמה.

אמנם הגר"ז למד שאין 'כמי שנחקה' על ה'לשמה', כי דין 'כמי שנחקה' אומר שהשטר נעשה בהכשר, וזה רק במה שנוגע לדיני הכשר השטר כשטר, אולם דין 'לשמה' הרי זה מהלכות הגט לגרש בו ולא מדיני השטר, ועיין במה שהרחבנו בזה בשיעור כד.

ניתן לדחות את הדיוק ברמב"ם נגד הגר"ז, ולומר עפ"י מה שכבר ביארנו באריכות ברמב"ם, בשיעור ח שיש שתי קומות לשטר: קומת החזקה מסברא ומעליה קומת

ה'נחקרה'. אם נדקדק בדבריו נראה שהרמב"ם בא להוכיח בכל דבריו רק את עניין 'חזקת השטר' שזה הקומה הראשונה, לפני דין 'נחקרה', אך לא את דין 'נחקרה' עצמו וא"כ אף אם אין דין נחקרה על לשמה כגר"ז, מ"מ הביא הרמב"ם את עניין לשמה לומר שלא חיישינו על השטר דמזויף הוא כמו של"ח לשאר חששות.

דעת הרשב"א

כך גם משמע ברשב"א לדף ד בדין 'מזויף מתוכו' (הרחבנו בביאור דבריו בשיעור כד) שכתב בתו"ד: "...דמימר אמרינן כיון שמתקיים בחותמיו לאו מזויף הוא ובודאי כדין נמסר לה בפני שניים וכדין נעשה לשמה..." קיום מברר את הלשמה.

דיוק מרש"י

מרש"י בדף ט לכאורה לא משמע כרח"ע שהרי כתב שם שאיננו חוששים על הלשמה בגט בא"י כי בני א"י בקיאים בלשמה, ולהנ"ל לא זו הסיבה אלא כי יש 'נחקרה', אא"כ נאמר שרש"י כתב את ההקדמה ל'נחקרה' שקודם כל אנו רואים לפנינו גט כשר ואז ניתן לומר 'נחקרה'.

מחלוקת השו"ע והסמ"ק

בשו"ע אה"ע סימן קלא סעיף ח פסק: "יהיו שם שני עדי חתימה בשעה שמתחיל לכתוב הגט כדי שידעו שנכתב לשמה ויכירוהו בשעת חתימה", א"כ לפיו עדי חתימה צריכים לדעת בשעת החתימה שהגט נכתב לשמה ואין להסתפק בכך שיידעו אח"כ והב"ש שם בס"ק ט הביא שהסמ"ק חולק ויש לעיין מהי סברת השו"ע ומה נקודת המחלוקת.

על מה עדי השטר מעידים?

דעת ה'נתיבות' בסימן מה סק"ג וסימן מו ס"ק כ"א שעדות עדי חתימה היא רק על ציווי הבעל לכתוב ולא על הגירושין עצמם, שהרי כותבים גט לאיש אע"פ שאין אשתו עימו, אולם הגר"ח בספרו בהלכות עדות פ"ג ה"ד בד"ה "והנה" כתב: "הרי כל ע"ח אינם יודעים כלל מגוף הגו"ק וליכא רק הגדתן שמעידין על הגט או על השטר ובע"כ צ"ל דזהו גזה"כ דהגדתן שבשטר משויא ליה שטרא וחשיבא גם עדות ראייה על גוף המעשה" וביחוד בהל' גרושין פ"ו ה"ט בד"ה "ובפ"ג" דהתם השטר גופיה מעיד ע"ז שבא ליד האשה דעיקרו של

שטר הוא שהבעל נותנו לה ומגרשה וע"כ שפיר מיקרי ראיית השטר דמהני מה"ת", היינו, התחדש מגזה"כ שיש גם עדות על הגירושין לאחר שנמסר הגט לידה, כאילו מתחדשת בגט עוד הגדת עדות גם על זה עצמו שהשטר מעיד ע"י העדים, שדין שטרות אומר שהתורה רואה את העדות בשטר כאילו מעידים על עצם הגירושין.

א"כ, לפי הגר"ח עדי השטר מעידים בחתימתם על עשיית השטר ולא רק על דעת המתחייב, וזה יסוד דין ר"ל שיש בשטר עדות עליו עצמו שלפנינו שטר כשר עם כל הלכותיו, ונרחיב בע"ה ביסודו רבות בשיעורים הבאים. אם נלמד כגר"ח הרי שעליהם להעיד על כל הלכות השטר ומכיוון שהש"ע הצריך שיידעו שנכתב הגט לשמה מוכח שלמד שדין 'לשמה' הוא מדיני השטר דגט ודלא כגר"ז שלמד שזה מדיני הגט ולא מדיני השטר, והחולקים שהביא הב"ש - או שחולקים בזה וסברי כגר"ז שאין זה מדיני השטר גירושין או שיחלקו על הגר"ח ויסברו כנתיבות שהעדים מעידים רק על דעת המתחייב.

שאלות בפשט הגמרא על הגר"ח

1. יש לעיין, אם נלמד כגר"ח"ע, למה לא אמרה הגמרא לעיל כתשובה לשאלתה על רבה "ליבעי תרי", דמדאורייתא אי"צ עדות על לשמה כיון שיש 'נחקה'?

מכאן לכאורה ניתן להביא ראייה לגר"ז שדין 'לשמה' אינו מהלכות השטר אלא רק מדיני הגט שניתן לגרש בו, וא"כ דין ר"ל הוא רק על דיני השטר שיש עדות בשטר על עצמו שהוא שטר, אולם אין נחקה על לשמה כי אינו חיסרון בשטר.

אולם ניתן לדחות ולומר עפ"י מה שכעת אמרנו בשיעור ח שכל דין 'נחקה' זקוק הוא להקדמה כדי שבכלל נראה לפנינו שטר ו'סתם ספרי גמירי' זו ההקדמה שמן הסתם לפנינו שטר שנכתב לשמה, אולם עדיין צ"ב למה הגמרא לא כתבה ישר את הנחקה כמו שכתבה ברבא (ורק רש"י שם כתב את ההקדמה של "לא חציף איניש לזיופי")?

2. ראינו לעיל בדין 'אתיוהו בי תרי' שהוא כמקוים לדעת חלק מהראשונים, וא"כ יל"ע מדוע יש עדיין לרבה חשש והוא מצריך אמירת בפ"ג, הרי אם קוים יש לשטר נחקה שאומר שהגט נעשה לשמה? אמנם בדעת תוספות עצמם נקטנו בשיעור י שאין אתיוהו בי תרי עושהו ממש למקוים אלא רק "דמי למקוים".

3. עו"ק מתוספות בדף ב ע"ב ששאלו למה הגמרא לא אומרת נפק"מ בין רבה לרבא בשטר

מקויים ולכאורה איך תהיה נפק"מ, הרי אם זה מקוים יש 'נחקה' ואז זה מעיד גם על לשמה?

4. עוד צ"ע למה לא די לרבה שיגיד רק 'בפני נחתם' ואז יש קיום אף לדעתו (לפי דברי חידושי הר"ן בדף ה והתנו"ג) וא"כ יש 'נחקה' וברור שאף הכתיבה הייתה לשמה?

5. אם יש נחקה על לשמה, למה באמת חששו לרבה על לשמה?

6. הגמרא בדף ה ע"א הקשתה על רבה כיצד שליח שמביא גט ואינו יכול לומר מועיל שיתקיים הגט בחותמיו במקום אמירתו, א"כ מבואר שם שקיום בחותמיו לא מהני לרבה.

ביאור הפשט

אלא, באמת מה"ת יש על השטר "כמי שנחקה" שכולל גם את הלשמה כדברי הגר"ח"ע, ובאמת מה שיש 'נחקה' על הלשמה זקוק להקדמה שאומרת שמסתמא השטר נכתב לשמה בא"י, ובחור"ל מצד סתם ספרי גמירי, כמ"ש רש"י לגבי הנחקה ברבא שע"י "לא חציף איניש לזיופי" אנו אומרים שבכלל יש לפנינו שטר, ומתוך כך על שטר יש נחקה, כך גם כאן לגבי לשמה, אחרי שאנו אומרים "סתם ספרי גמירי" ובסתמא השטר הוא לשמה הרי שיש 'נחקה' על לשמה.

אולם לרבה ישנו חשש שמא הבעל יערער על הלשמה, ומכוח חשש זה רבנן אצריכו **למיחש למילתא**, פירשנו לעיל שרבנן חששו שמא נעשה שלא לשמה, כעת נוסיף ונאמר, רבנן **לא יכולים לחשוש** על הלשמה כל עד יש 'נחקה' על השטר שאומר שנעשה לשמה, וא"כ ע"כ צ"ל שרבנן אמרו **שאינן נחקה'**, וא"כ, "רבנן הוא דאצרוך" פירושו, מכיוון שרבנן חששו לערעור הבעל על לשמה אז רבנן הצריכו נאמנות ולא הסתפקו בכמי שנחקה, ואמרו שמדרבנן אנו אומרים שאין נחקה אלא חשש, לכן אנו דורשים נאמנות "ומשום עיגונא אקילו" ונתנו נאמנות לשליח.

שאלה הגמרא "האי קולא הוא חומרא הוא, חד אתי בעל ומערער", לתוספות, אף שנתנו לשליח אחד נאמנות עדיין יכול הבעל לבוא ולהוציא לעז ולפסול עי"כ את הגט. והנה כתבו תוספות שלמנוע זאת ניתן ע"י "קיום בחותמיו", כי לעז יכול לפסול את הגט רק כל עוד אין עדות קיום ע"י שניים, אולם אחר עדות קיום לא יכול הבעל להוציא לעז.

אולם, עדות הקיום תמנע הוצאת לעז, רק **לאחר** שהשליח אמר בפ"נ, אולם אם מגיע גט מקוים לפנינו בלא שהשליח העיד, הרי שאז קיימת בעיה מצד **חשש שלנו** שמא נכתב

שלא לשמה, (חשש זה הוא גדר התקנה הנובע כאמור מטעמה שהוא חשש שהבעל יוציא לעז) ובשל חשש זה הורדנו את הקיום, כמו שהורדנו את ה'כמי שנחקרה' שהיה קיים מה"ת בגט שאינו מקיים.

נמצא שאנו זקוקים לשני הדברים יחד למנוע לגמרי: עדות השליח בפ"נ וקיום ע"י שניים. חשש שלנו שמא הגט נעשה שלא לשמה (שנובע מחשש שהבעל יערער) נמנע רק ע"י עדות השליח במפורש על לשמה אך בל"ז אנו ממשיכים לחשוש והורדנו לצורך החשש את ה'נחקרה' שקיים בגט על לשמה, כי אין את הקומה הראשונה של מסתמא נעשה לשמה, ואף אם הגט מקיים אין נחקרה על הלשמה כי ביטלנו את הנחקרה ואין מסתמא שנכתב לשמה.

ואילו הלעז שהבעל יכול להוציא יימנע רק ע"י עדות קיום ולא ע"י עדות השליח על לשמה כי עדותו לשמה אין לה כוח לעשות קיום, דהאמינוהו רק על הלשמה ולא על הקיום (לא כמו הר"ן והת"ג לפי מהלך זה ולכאורה זה מחויב לפי תוספות כי אם האמינוהו כקיום מה יעזור שיתקיים בחותמיו) ורק על גט מקיים כבר לא ניתן להוציא לעז.

אמנם לגבי החשש לרבא שהבעל יטען מזויף, אף שגם הוא גרם לנו להוריד את הנחקרה שאומר שמסתמא אינו מזויף ואנו חוששים שבאמת מזויף, כאן ברור שדי בעדות קיום ול"צ אז יותר לאמירת השליח, מכיוון שהחשש שהיה לרבא הוא על זיוף ולכן רבנן הצריכו קיום ואף האמינו לשליח כעדות קיום, ואע"פ שלאחר עדות השליח עדיין להו"א יכול להוציא לעז והצרכנו קיום של שניים למנוע הלעז.

לפי"ז נתרץ את הקשיים בפשט הגמרא: נבין שתוספות אמרו שיש נפק"מ ביניהם בגט מקיים, כי אם "רבנן אצרוך" הרי שלא יעזור לנו שהגט מקיים, כי רבנן חששו למרות שמה"ת יש נחקרה ואמרו שאין כמי שנחקרה ואנו זקוקים דווקא לעדות השליח וכמו"כ באתויהו בי תרי, אף אם נאמר שהגט כמקיים, לרבה יש צורך באמירת שליח מפורשת על לשמה כי ביטלנו את הנחקרה, ולא יעזור שטר מקיים.

לכן בדף ה לא יעזור לרבה עדות קיום במקום אמירת בפ"נ כי כל עוד אין עדות על לשמה ביטלנו את הנחקרה כי הבעל יכול לערער על הלשמה כנ"ל.

ג. תירוץ הגמרא "מידק דייק" לרש"י

חידשה הגמרא שמכיוון שמידק דייק, "ולא אתי לאורועי נפשיה". מהו "לא אתי"? האם אינו יכול לבוא ולפסול ממניעה הלכתית או שמא רק מציאותית איננו חוששים שיבוא? חלקו בזה הראשונים.

פרש"י "ואי נמי עורר אינו נאמן דודאי דק במילתא שפיר", היינו, לא יועיל ערעור הבעל, בגלל ה'דייק' נאמנות השליח היא כשניים וזה מה שהתחדש בתירוץ הגמרא וממילא כעת אין הבעל יכול להכחישו שהרי זה חד מול שניים.

במה מדייק?

עולה מרש"י שישנם שני דברים בהם הוא מדייק: "ויודע בו שברצון מגרשה ולא יבא ויערער עוד... אינו נאמן דודאי דק במילתא שפיר", היינו מדייק שהבעל לא יבוא ויערער, וגם שהגט נכתב בכשרות.

הטעם שהוא מדייק בשניהם הוא, שסברת 'מידק דייק' היא שבגלל ה'אורועי נפשיה' הוא לוקח את הגט למוסרו באופן כזה שאין סיכוי לערעור והרי ישנן שתי אפשרויות של ערעור: ערעור של שקר וערעור של אמת. כדי לסלק את הערעור של שקר, עליו לדייק שהבעל נתן ברצון ולא יבוא ויערער וכדי לסלק את החשש לערעור אמת עליו לדייק שהגט באמת נכתב לשמה.

אך יל"ע למה רש"י צריך להוסיף גם את "ואי נמי עורר אינו נאמן דודאי דק במילתא שפיר", לומר שגם אם בפועל יבוא לא יהיה נאמן והרי לעניין שאלת הגמרא ששאלה שיכולה לצאת חומרא אם הבעל יבוא, די לומר את העניין הראשון שאיננו חוששים שהבעל באמת יבוא?

צ"ל שאה"נ היה די רק בראשון, אלא שרש"י אומר את האמת שגם אם הבעל יבוא לא יהיה נאמן והנה יש בזה גם תוספת בהגדרת כוח השליח, דלפי הטעם השני שלשליח יש יותר נאמנות שהגט לשמה מחמת המידק דייק, נראה שהטעם שאין יכולת הכחשה מצד הבעל הוא משום שמחמת המידק דייק נאמן השליח כשניים ולכן ע"א לא יכול להכחישו כפי שפתחנו לעיל ברש"י.

הצורך במידק דייק למסקנה - מחלוקת רש"י ותוספות

יל"ע, האם לפי המסקנה כל הדין של "משום עיגונא אקילו בה רבנן" ונתינת נאמנות לשליח הוא רק בגלל ה"מידק דייק" וללא זה לא היה נאמן?

חלקו הראשונים, האם השליח נאמן לומר בפ"נ ובפ"נ לאחר שעת הנתינה: בתוספות בדף פד ע"ב ד"ה "אמר" מבואר שכל ה"מידק דייק" קיים רק אם יאמר בשעת הנתינה, אולם מרש"י בדף ה ע"ב עולה שנאמן גם אם אמר לאחר הנתינה ועיין בשיעור כט שהוכחנו זאת והרחבנו מאד בעניין זה.

נמצא שלפי רש"י הפשט בגמרא הוא שמשום עיגונא אקילו בה רבנן אע"פ שהוא לא מדייק, אלא שהיה קשה לגמרא שיוצא שיש חומרא אם הבעל יערער, לצורך זה הגמרא אומרת סברא של מידק דייק, אבל בעצם השליח נאמן לומר בפ"נ גם בלי המידק דייק.

רש"י ותוספות לשיטתם

לכאורה רש"י בזה לשיטתו כאן שלפיו את החשש בגללו תוקנה התקנה כבר פתרה הגמרא בכך שע"א נאמן לסלק חשש, אלא שהגמרא הקשתה שאלה צדדית ולזה הצריכה מידק דייק, אולם לפי תוספות שעיקר התקנה היה בשביל ערעור הבעל, אף שתירצו למה אין שאלה של מה הועילו חכמים בתקנתם אבל כיוון שלמעשה צריך את המידק דייק כדי לסלק את חשש ערעור הבעל, ממילא נתנו נאמנות כנגד חשש ערעור הבעל רק במקום שיש מידק דייק.

יד. שיטת הרשב"א במידק דייק

הרשב"א מביא את רש"י שאם הבעל ערער אחר עדות השליח שוב אינו נאמן וכותב: "אלא דלישנא דגמרא לא משמע אלא דאיהו לא אתי לאורועי נפשיה, הא אי אתי ומערער ערעורו ערעור וכן משמע נמי מדקאמר אתי בעל ומערער ופסיל ליה".

הרשב"א לומד שהמילים "לא אתי לאורועי" מתייחסות לבעל, ומכוח זה מדייק הרשב"א ש"מידק דייק" גורם רק לכך שאיננו חוששים שהבעל יבוא, אולם אם הבעל יבוא - יהיה נאמן.

וכבר המהרש"ל כאן מעיר שלרש"י שהמילים "אתי לאורועי" מתייחסות לשליח ולא לבעל וכן לתוספות שכך למדו בד"ה "הכא בפני", אין מקום לדייק כרשב"א.

יש להעיר שהרשב"א עצמו בדף פד ע"ב כתב ששליח נאמן רק אם הוא מידק דייק וכמו תוספות שם שציינו לעיל, למרות שכאן הרשב"א לומד שה"מידק דייק" מתיחס לבעל ולא לשליח. יוצא לפיו חידוש שלמרות שאין גמרא שאומרת שהשליח נאמן רק בגלל מידק דייק שלו אעפ"כ יהיה נאמן רק כשמדייק.

והנה הקשה הרשב"א על דבריו, מהגמרא בדף ו ע"ב "ואי עבדת אהנית דאי אתי בעל ומערער לא משגחינן ביה", שם רואים שבא"י אם השליח אמר בפ"נ והבעל יערער לא יהיה נאמן ותירץ הרשב"א "דלמא התם במביא מא"י דווקא, וטעמא דמילתא משום דלא צריך וכיון דלא הוה צריך ואמר מסקינן ליה דרגא ומהנה כיון דקיום שטרות מדרבנן". היינו, בא"י שונה הדבר, מכיוון שהשליח לא נצרך להעיד כדי להכשיר את הגט, אלא רק להיות נאמן מול הבעל אז אסיק חד דרגה והוא גם נאמן מול הבעל.

לבסוף הרשב"א הקשה על זה מהמשנה שלא כותבת שגם גט ממדה"י - אם יש עליו עוררים לאחר עדות השליח יתקיים בחותמיו (כעין שאלת ר"י לעיל) ומכוח שאלה זו מסיק שבאמת הבעל לא יהיה נאמן.

וצריך להבין את דברי הרשב"א:

1. מדוע אם העד לא נצרך כדי להכשיר את הגט, יש לו יותר נאמנות?
2. ועוד יש להבין, הרי בא"י אין תקנה שיהיה השליח נאמן לומר בפ"נ, וכל התקנה היא רק בחו"ל ואיך יתכן שהוא נאמן בא"י יותר ממה שנאמן בחו"ל?

ביאור דברי הרשב"א

והנה גם הרשב"א הסיק לבסוף שהבעל לא יהיה נאמן בערעורו ובאמת מדוע ערעור הבעל לא מועיל למסקנה נגד העד?

ברמב"ם מדויק שעדות העד דוחה את הערעור ובע"ה נרחיב בשיטתו בשיעור הבא, אולם נראה ברשב"א שלמד שעניין של "ערעור" שייך רק כאשר הדבר עליו מערערים כשר רק

מטעם חזקה כמו באדם שבסתם כשר להעיד או באדם שמוחזק לכהן או בכשרות שטר, שבכל אלה אנו אומרים מסתמא כשר, אולם כאשר ברור הדבר שהדבר כשר **אין מקום כלל** לערער חד, וא"כ לומד הרשב"א שבמקום שיש ע"א על הגט הרי הוא כבר יש יותר ממסתמא כשר, וזה יוצר **בירור** שהשטר כשר ולא רק **חזקה** וממילא אין כעת מקום לערער הבעל ואילו בתחילה חשב הרשב"א שהעד לא יצר בירור על כשרות הגט.

זו כוונת הרשב"א בדבריו שבא"י "מסקינן חד דרגא", הוא למד שחז"ל תיקנו שבגט מחו"ל יש חששות על עצם השטר, כפי שביארנו כבר בעבר, ובזה חלוק גט בא"י מגט ממדה"י, שבמדה"י שיש תקנה של בפ"נ חז"ל החילו חששות על עצם השטר, אולם בא"י שאין תקנה אין חששות על השטר, וממילא תצא נפק"מ לנאמנות העד, במדה"י שחלו חששות על השטר העד לא יהיה נאמן ליצור בירור על כשרות השטר כי כבר חלו עליו חששות והוא יכול רק לסלק את החששות ולהביאו לדרגה כזו שהוא **מסתמא** כשר, אולם בא"י שהוא מעיד על שטר שאין עליו חששות יש לו שפיר נאמנות לעשותו כשר לגמרי ולכן ממילא לא מועיל אח"כ ערעור.

כעת מובן הרשב"א, כיוון שבאמת החילוק בין א"י למדה"י אינו ברמת **נאמנות העד** אלא בהגדרת רמת **נאמנות השטר** וה"אסיקנא חד דרגא" זה **ביחס לשטר** שעומד בדרגא אחרת בא"י מבחו"ל.

ניתן לבאר את הרשב"א בנוסח מעט שונה, גם אם לא נאמר שחז"ל החילו בגט מחו"ל חששות על עצם הגט אלא לומר שבגט שהובא ממדה"י ישנן שתי סיבות לחשוש, גם מצד **תקנת חכמים** שתיקנו לחשוש לערעורו וגם מצד **המציאות** שמא יבוא ויערער הבעל וא"כ ע"א לא יכול לסלק שניהם, כי צירוף שני החששות יוצר חשש גדול יותר, אולם בחו"ל שהחשש הינו רק בגלל מציאות ערעור הבעל מהני נאמנותו לסלק החשש האחד הזה.

