

שיעור כח: הפסולים לעדות ודיינות על בפ"נ

דף ה ע"ב

תוכן:

- א. הכא בשליח נעשה עד - הקושי
- ב. מהלך הריטב"א בסוגיה
- ג. שיטת רש"י ותוספות הרא"ש
- ד. שיטת תוספות רי"ד
- ה. עד ודיין באותה השעה
- ו. פסול קרובים לעדות ודיינות - הר"ן
- ז. פסול קרובים לעדות ודיינות - שיטת הרשב"א

מקורות לשיעור:

המחלוקת בקידושין דף מג ע"א בדין שליח נעשה עד
האו"ש בהלכות גירושין פרק ב הלכה טו והאבנ"מ בסימן לה ס"ק א בביאור המחלוקת
הריטב"א בד"ה "והכא בשליח"
רש"י בד"ה "בשליח נעשה"
תוספות הרא"ש כאן בד"ה "והכא"
תוספות רי"ד כאן בד"ה "והכא בשליח"
ריטב"א בד"ה "והא דאמרינן"
'קצות' בסימן לח ס"ק ד, בהשגת ה'נתיבות' וב'משובב'
הר"ן כאן בדין קרובים
חידושי הרשב"א כאן בד"ה "ואסיקנא"
שו"ע חו"מ סימן מ"ו סעיף יט ובש"ך ס"ק נ
שם ב'קצות' ס"ק יד בנתיבות עליו ובמשובב

א. הכא בשליח נעשה עד - הקושי

הגמרא ממשיכה ואומרת "דכ"ע בעינן עדים מצויין לקיימו והכא בשליח נעשה עד ועד נעשה דיין קמפלגי, מ"ד בפני שנים קסבר שליח נעשה עד ועד נעשה דיין ומ"ד בפני ג קסבר שליח נעשה עד ואין עד נעשה דיין".

קודם שהגמרא מעמידה שחלקו בשאלה האם עד נעשה דיין היא מקדימה ואומרת "שליח נעשה עד".

השאלה אם שליח נעשה עד, הינה מחלוקת בגמרא בקידושין בדף מג ע"א בין רב לדבי רבי שילא, כשהגמרא מבארת את טעמו של הפוסל "כיון דאמר מר שלוחו של אדם כמותו הוה ליה כגופיה", פסול זה הינו פסול של בע"ד לעדות, לעומ"ז טעמו של המכשיר פחות ברור, הגמרא מטעימה זאת ב"אלומי קא מאלימנא למילתיה" ולא ברור כ"כ מדוע לדידו אין בו פסול של בע"ד.

האור"ש בהלכות גירושין פרק ב הלכה טו לומד שיסוד מחלוקתם נעוץ בחקירה בגדר שליחות, טעמו של המכשיר הוא שאע"פ ששלוחו של אדם כמותו עדיין לא נעשה בזה לבע"ד וכגופו, ה"כמותו" שיש בשלוחו מוגבל הוא, הוא מכיל רק את התייחסות המעשה למשלח אולם המשלח הוא המגרש ופועל את החלות והשליח רק עושה את פעולת הגירושין עבור המשלח ובה עדיין לא נחשב לבע"ד, ואילו הפוסל סובר שהשליח במקום המשלח גם לגבי החלת החלות, ו"כמותו" כזה עושהו לבעל דבר, (אך מה שרצה האור"ש לתלות בזה מחלוקת פוסקים בכמה עניינים בהלכות גיטין לכאורה תמוה שכן אותם פוסקים פסקו להלכה ששליח נעשה עד).

לעומ"ז האבנ"מ בסימן לה ס"ק א ביאר עפ"י הריב"ש בסימן פג בטעמו של המכשיר, דאף שהשליח הינו בע"ד, מ"מ כיוון שאין לו נגיעה הרי הוא כשר להעיד ואכמ"ל בדבר.

בפשטות הלשון 'שליח נעשה עד' שהגמרא מזכירה אצלנו וזהה ללשון המחלוקת בקידושין מורה שהכוונה לאותה מחלוקת, אולם הדבר המתמיה הוא שאצלנו אין מחלוקת בין שני המ"ד בזה, ושניהם סוברים ששליח נעשה עד כפי שהגמרא כותבת וכפי שעולה מדין המשנה וא"כ הקושי כפול:

1. מדוע הגמרא ראתה לנכון להקדים ולומר ש"שליח נעשה עד" לנקודת המחלוקת שלהם שהיא בעצם רק ב"עד נעשה דיין", הרי כאן פשוט הוא שהשליח יכול להעיד בפ"נ?
2. לכאורה קשה ממשנתנו על המ"ד בקידושין שאין שליח נעשה עד.

ב. מהלך הריטב"א בסוגיה

הסבר הריטב"א

הריטב"א בד"ה "והכא בשליח" אכן משייך את מושג שליח נעשה עד אצלנו לסוגיה בקידושין כפי שכותב: "ופלוגתא היא בפרק האיש מקדש אם נעשה עד, וקיי"ל כמ"ד דנעשה עד וכו".

את הצורך של הגמרא להזכיר זאת למרות שלא נחלקו בזה שני המ"ד אצלנו, מבאר הריטב"א כך: "והלכך איכא לאפלוגי אם נעשה דיין אם לאו, אבל למ"ד דאין נעשה עד מפני שהוא כגופו ליכא לאפלוגי דבעל דבר אינו נעשה דיין".

היינו, אף שכאן וודאי שהשליח מעיד, כמבואר במשנה, ואין כוונת הריטב"א לומר שמכיוון שקיי"ל שם ששליח נעשה עד לכן אצלנו השליח נעשה עד, דוודאי גם המ"ד שם שאין שליח נעשה עד יודה למשנה כאן שאצלנו שליח נעשה, וצ"ל שהטעם הוא שאצלנו אף בע"ד נאמן לומר בפ"נ, בשונה משאר עדויות, כמו שאומרת הגמרא בדף ג ע"א.

אולם, אם שליח בעלמא לא היה נעשה עד היה זה מורה כי הוא בע"ד, וא"כ היה פסול להיות דיין, כי מה שהכשרנו בע"ד הרי זו רק קולא לגבי העדות של בפ"נ, אולם לא הקלנו לגבי הדיינות, לומר שבע"ד יהיה נאמן לדון על בפ"נ, לכן יש צורך לגמרא להקדים ולומר ששליח בעלמא נעשה עד וממילא אינו בע"ד, וכעת פתוחה הדרך לחלוק אם עד נעשה דיין.

מהריטב"א עולה חידוש:

בגמרא בקידושין חלקו אם שליח יכול להעיד שעשה את שליחותו ועל נידון זה ישנה דעה שפסול כי הוא בע"ד, אולם כאן לכאורה שונה הדבר שהרי הוא מעיד רק שהגט שנשלח איתו הוא גט כשר ולא על עצמו שעשה את השליחות ובכ"ז סבר הריטב"א שגם אצלנו יש חיסרון של 'אין שליח נעשה עד' למ"ד שם (לולא זאת שהכשרנו בע"ד) ולכן לדידו וודאי שיהיה פסול לדון.

ג. שיטת רש"י ותוספות הרא"ש

השייכות בין שתי ההלכות

ברש"י מבואר שלא כריטב"א, דרש"י בד"ה "בשליח נעשה" אומר "כלומר אי אמרינן כי היכי דשליח נעשה עד הכי נמי עד נעשה דין קמיפלגי".

רש"י לא שייך זאת כלל למחלוקת בקידושין ולדידו הגמרא לא בנתה את המחלוקת אם עד נעשה דין בשאלת המחלוקת שם בקידושין, אלא תלתה את המחלוקת אם עד נעשה דין בשאלה אם יש לזה קשר לכך שאצלנו שליח נעשה עד, כמו"כ נראה ברש"י שהעובדה ששליח נעשה עד צריכה להיות **סיבה חיובית** לכך שעד נעשה דין, כמו שכתב גם בד"ה "ומ"ד בפני שלשה": "אף ששליח נעשה עד אין עד נעשה דין" ולא רק שמאפשרת להסתפק אם עד נעשה דין, כשיטת הריטב"א.

בתוספות הרא"ש כאן בד"ה "והכא" מפרש כרש"י ומוסיף עליו שבאמת אין קשר למחלוקת בקידושין וז"ל: "פירוש כי היכי דאמרינן דשליח נעשה עד אי אמרינן נמי דעד נעשה דין בהכי פליגי, דלכו"ע שליח דהכא נעשה עד דהא שליח נאמן לומר בפני נכתב ובפני נחתם, וטעמא דמידק דייק כדאמרינן בריש פרקין, ולא דמי לפלוגתא דפ"ב דקידושין דהן הן שלוחיו הן הן עדי".

יש לעיין לשיטתם מהו ה"כי היכי", מה השייכות בין שתי המחלוקת, ראינו בתחילת השיעור מה יסוד המחלוקת אם שליח נעשה עד ולכאורה אין זה קשור כלל לשאלה אם עד נעשה דין! באמת תוספות הרא"ש אומר שאין הנידון כאן כשם, א"כ מה כן ביאור העניין ששליח נעשה עד אצלנו, כך שיכול להשפיע על השאלה אם עד נעשה דין?

הסבר א - שאלה של קולות

בפשטות היה ניתן לבאר שכמו שרואים שרבנן הקילו כאן בכך שהאמינו לבע"ד או בכך שנתנו נאמנות לאחד במקום שהיה ראוי להצריך שניים, ה"ה שעשו **קולא נוספת** שהעד יכול להיות דין.

הקושי בביאור זה

קשה סתם להקיש מקולא אחת לקולא אחרת, יש צורך שיהיה מכנה משותף בין הקולות. והנה הקולות שמנינו הינן קולות **בהלכות עדות** של השליח, אולם הקולא לגבי שלושה הינה קולא במה?

הדבר יהיה תלוי במחלוקת הריטב"א ורש"י שלמדנו בשיעור הקודם:

לפי הריטב"א שלמד שהצורך בשלושה הוא לקבלת עדות, אכן ניתן יהיה להבין שכמו שהקילו קולא אחת בהלכות עדות והיא לקבל עדות של ע"א, ה"ה שהקילו עוד קולא בהלכות עדות והוא בהלכות קבלתה שיספיקו ג שאחד מהם השליח.

אולם ראינו שרש"י חולק על הריטב"א וסובר שצריך ג לצורך מעשה הקיום, לפיו לא מבואר מה הקשר, דאין סברא לומר שבגלל שהקילו בהלכות עדות יקלו גם בדיני בי"ד, והרי אנו באים כעת לפרש את רש"י ולא את הריטב"א.

הסבר ב -

בתוספות הרא"ש שכאמור הוסיף ביאור על דברי רש"י כתב "דלכו"ע שליח דהכא נעשה עד דהא שליח נאמן לומר בפני נכתב ובפני נחתם, **וטעמא דמידק דייק** כדאמרינן בריש פרקין", ביאר מדוע אין אצלנו חיסרון של שליח נעשה עד לכו"ע, בגלל שנאמן משום דמידק דייק ולכן זה לא קשור לסוגיה בקידושין, דכאן לכו"ע כשר.

מהי כוונתו? נראה ללמוד בו שה'דייק' הוא **סיבה לנאמנות בפנ"ע**, ונאמנותו איננה בגלל 'עדות' וא"כ מובן שלא שייך חיסרון של שליח נעשה עד, כי פה השליחות היא ה**סיבה לנאמנות** כי דייק היא יסוד הנאמנות וזו פרשה חדשה של נאמנות **דווקא** על הבעל דבר. בעל דבר אינו פסול אלא לעניין **עדות ע"ע**, אולם כאשר הנאמנות כאן בנויה על הדייק, הרי שהיותו בע"ד יוצרת מעלה בנאמנות וכמו שראינו בשיעור הקודם בדברי המאירי.

לפי"ז נבין שה"ה החיסרון של עד נעשה דיין לא יהיה כאן, כי הנאמנות כאן איננה של עדות, מה הקשר שלכן עד נעשה דיין?

הסיבות בראשונים לכך שאין עד נעשה דיין נעוצות בהלכות עדות, אם מצד הפסוק "ועמדו שני האנשים לפני ה'" לרשב"ם, ואם מצד עדות שאי אתה יכול להזימה לתוספות, ואם שליח נעשה עד בנאמנות חדשה, לא שייך לומר שלא ייעשה דיין, כי נאמנות שליח

שהיא מפרשה אחרת שלגביה אין מניעה שה'נאמן' יהיה לדיין, וזה טעמו של המכשיר כאן לדיינות, ואילו הפוסל יחלוק בזה גופא ויסבור שנתנו לנאמנות גדרי עדות ואף ששליח כאן נעשה עד והקילו לגבי פסול בע"ד לעדות לא הקילו להכשיר את העד לדיינות.

רש"י והריטב"א לשיטתם

לפי הסבר זה ניתן לומר שרש"י והריטב"א לשיטתם במחלוקתם בדבר סיבת הצורך בשלושה, בה עסקנו בשיעור הקודם. לשיטת הריטב"א שצריך שלושה לצורך קבלת עדות, נמצא שלמד שיש לעדות השליח נאמנות של עדות ולא נאמנות חדשה, לפי"ז לא יכול ללמוד בסוגיה כרש"י ותוספות הרא"ש מצד "כי היכי", כי אין קשר בין שתי ההלכות, אולם רש"י לשיטתו שהצורך בשלושה אינו מצד קבלת עדות, יכול ללמוד שאין זו נאמנות של עדות אלא נאמנות חדשה ולכן ניתן לומר שבנאמנות זו נעשה דיין.

הקושי בביאור זה

1. ראשית, בלשון רש"י קשה לבאר כך, שהרי רש"י מזכיר בדבריו לאורך כל הסוגיה את המושג "עד" כדברי הגמרא ואם היה לומד שיש כאן נאמנות חדשה היה עליו לכתוב זאת, שהרי בזה כל יסוד מחלוקתם.

2. כמו"כ ראינו שרש"י בדף ג נקט בערעור מול השליח לשון: "אוקי חד להדי חד" שזה נוסח שנאמר לגבי נאמנות עדות ויל"ע אם ניתן להשתמש בנוסח זה גם כשאינה נאמנות של עדות.

3. כמו"כ קשה לבאר כך אף בשיטת תוספות הרא"ש שהרי כבר ראינו את דבריו בדף ה ע"א שכתב שיש חיסרון של 'מפי כתבם' בעדות על קיום, והנה אם למד שזו נאמנות חדשה ולא משום עדות, מדוע שיהיה לגביה חיסרון של "מפיהם ולא מפי כתבם"?

4. עו"ק, דתוספות הרא"ש כאן מביא גירסה בגמרא לפיה הגמרא שואלת והא קיי"ל דאין עד נעשה דיין ומתרת שה"נ בדאורייתא אבל בדרבנן נעשה, והנה לפי שיטתו שיש אצלנו סיבה מסוימת למה כן אומרים עד נעשה דיין והיא בגלל "כי היכי", מה מקשה הגמרא משאר מקומות, הרי בכל מקום אין "כי היכי" לכן בד"כ בדאורייתא אין עד נשעה דיין, אך כאן שיש "כי היכי", אפילו מדאורייתא עד נעשה דיין (ולגירסת רש"י "והא קיי"ל

בדרבנן דעד נעשה דיין" לא כ"כ קשה, דניתן לבאר דאפילו בכל מקום עד נעשה דיין וכ"ש (הכא) וצ"ע.

ד. שיטת תוספות רי"ד

תוספות רי"ד כאן בד"ה "והכא בשליח" כתב: "פירוש בריש פרק האיש מקדש אמר... ומסקנה התם והלכתא שליח נעשה עד והכא בהא קמיפלגי מאן דאמר בפני שניים קסבר כי היכי דשליח נעשה עד הכי נמי עד נעשה דיין...".

גם הוא כתב כרש"י ותוספות הרא"ש שהמחלוקת היא אם לומר "כי היכי", אולם לאידך גיסא הוא כן מקשר את המחלוקת כאן למחלוקת בקידושין, ממילא לא נוכל לבאר בו כדרך שביארנו ברש"י ותוספות הרא"ש, שהרי לדידו כאן שליח נעשה עד בגלל שתמיד שליח נעשה עד והלכה כאותו מ"ד בקידושין ואין כאן שום קולא מיוחדת.

וילה"ק על שיטתו בתרתי:

1. כיצד למד תורי"ד שזה כסוגיה בקידושין, הרי קשה ממשנתנו על המ"ד שאין שליח נעשה עד?
2. אם זה כעדות רגילה ושליח נעשה עד בגלל טעמי המ"ד בקידושין שתמיד שליח נעשה עד (ושעמדנו עליהם בתחילת השיעור) והלכה כמותו, כיצד זה קשור לשאלה אם עד נעשה דיין?

ביאור דבריו

אם נדקדק נראה שקיים הבדל מסוים בינו לרש"י. בהסבר המ"ד שאין עד נעשה דיין כתב רש"י: "אף ששליח נעשה עד אין עד נעשה דיין", ואילו תוספות רי"ד כותב: "קסבר דוקא שליח נעשה עד ואין עד נעשה דיין".

נראה שלרש"י העובדה ששליח נעשה עד אצלנו אמורה להיות סיבה חיובית שעד יהיה דיין, וכפי שביארנו בדבריו, אולם לתוספות רי"ד שמה ששליח נעשה עד הוא מטעם שאינו פסול מדין בע"ד כטעם המ"ד שם בקידושין זה לא יכול להיות סיבה לכך ששליח

יהיה עד אולם זה רק מאפשר לומר ששליח נעשה עד, שהרי אם לא היינו פוסקים כך אלא כמ"ד השני הרי שהיה בע"ד וממילא פסול לדיינות, כדברי הריטב"א לעיל. נמצא שחלוקים רש"י ותוספות ר"ד בכוונת מטבע הלשון "כי היכי" ששניהם נקטו בה, לרש"י הכוונה היא **כסיבה** לומר שעד נעשה דיין ואילו לתוספות ר"ד **כמאפשרת** לומר שעד נעשה דיין כי מסלקת מפריע מצד בע"ד. ועדיין תיקשה עליו שאלתנו הראשונה כיצד המ"ד האחר בקידושין יבאר את משנתנו.

ה. עד ודיין באותה השעה

מהסוגיה רואים שעד נעשה דיין אף באותה שעה

הריטב"א כאן בד"ה "והא דאמרין" מביא מחלוקת ראשונים בדין עד נעשה דיין בדרבנן, ישנם הסוברים (כמו הרמב"ן בכתובות דף כא ע"ב) שאף שעד נעשה דיין, אולם לא יכול להיות עד ודיין כאחד, אלא עליו להעיד בפני שלושה אחרים ורק **לאחר** שהעיד יכול להצטרף לבי"ד במקום אחד הדיינים, אולם אינו יכול להעיד בפני שניים, כי באותו הזמן הוא גם עד וגם דיין, אך יש החולקים (עיין בר"ן שם בשם הרשב"א) וסוברים שיכול להיות עד ודיין באותה השעה.

והנה החולקים שם מביאים ראיה מסוגיין שכאן אנו רואים שעד נעשה דיין אף באותה שעה שבה אומר את עדותו וכיצד תבאר זאת השיטה החולקת?

תירוץ הריטב"א

הריטב"א הנ"ל מתרץ "ותירץ ר"י דאפילו למ"ד בעלמא דעד נעשה דיין לאחר עדותו, ההכא משום עיגונא הקילו להיותו עד ודיין כאחד".

הקושי בתירוץ:

1. הרי מ"שום עיגונא אקילו" מצינו שאומרים רק לגבי נאמנות של עדות ולא על דינים השייכים לדיינות בי"ד.

באמת יש לפלפל האם החיסרון של עד ודיין כאחד הוא מצד הגדת העדות או הדיינות ואכמ"ל.

2. אולם בנוסף לזה הסבר הריטב"א קשה מאד מעצם הסוגיה, שהרי הגמרא מקשה על המ"ד שאומר בפני שלושה "והא קי"ל בדרבנן דעד נעשה דיין" ולכאורה מה הקושיה, הרי כאן זה עד ודיין בב"א, וכי ניתן להקשות ולהכריח שאם אקילו רבנן שעד נעשה דיין אז בהכרח אקילו גם לענין שזה בב"א?!

ובכלל, לא הקשתה הגמרא שמשום עיגונא אקילו ולכן עד נעשה דיין, אלא שבכל דרבנן עד נעשה דיין, ואיך, הרי זה בב"א?

השאלה אינה קשה לדרך רש"י

לכאורה הריטב"א שראה בגמרא קושי לשיטתם והוצרך לתרץ זאת הוא לשיטתו אולם לפי רש"י שראינו בשיעור הקודם שהצורך בשלושה הוא למעשה הקיום ולא לקבלת העדות כריטב"א, לא מתחילה שאלת הראשונים, ונוכל לומר שתי סיבות מדוע:

1. אף שזה בב"א אין כאן חיסרון

מדוע סוברים אותם ראשונים שבב"א לא יכול להיות עד ודיין? האם כי אותו אדם לא יכול להיות עד ודיין באותה שעה? נראה שזה רק חיסרון בהגדת עדות שצריך שתיאמר בפני בי"ד ולא שייך הגדת עדות לעצמו, א"כ, באמת יכול להיות עד ודיין בב"א, אולם הגדת עדות בפני בי"ד לא תהיה, א"כ כל זה שייך כשיש דין של הגדת עדות וזו הגמרא שם בכתובות שמדובר על קיום שטרות בעלמא ולא על גט, אבל בקיום הגט, כיון שמשום עיגונא אקילו רבנן לדונו כעדות איסור כמ"ש הריטב"א וראינו שלרש"י זה אף לדעת רבא, ממילא ל"צ הגדה ואין סיבה שא"א בב"א.

אולם א"כ יל"ע מה בכלל הנידון כאן אם עד נעשה דיין, הרי אין דין הגדה?

צ"ל שכיון שלקיום עצמו צריך שלושה בתור מעשה בי"ד, הרי שבי"ד עושה את מעשה הקיום בעצם קבלת העדות כפי שביארנו בשיעור הקודם, וישנו מושג מחודש, דעין בקצות בסימן לח ס"ק ד שכתב: "יראה לי דשניים שהעידו באחד שנתנסך יינו והוזמו חייבין העדים לשלם דמי היין ככל תורת עדים זוממין..." ובנתיבות השיג על הקצות שהרי בעדות איסורים אין צריך עדות בפני בי"ד, ובמשובב השיב שאף של"צ בי"ד, מ"מ אם העידו בבי"ד יש דין הזמה כי יש מושג של נחקרה עדותן בבי"ד אף בעדות איסורים ולא

יכולים לחזור ולהגיד אם העידו בפני בי"ד. מבוואר בקצות ששייכת עדות איסורים בבי"ד ויש קבלת עדות, אחרת לא היה דין הזמה.

2. אין זה בבת אחת

ראינו בשיעור הקודם שתי דרכים כיצד נעשה הקיום ע"י בי"ד וראינו שלפי הרמב"ם הקיום נעשה ע"י נתינת השטר בפני בי"ד ועל דעתם, נמצא שאף שבי"ד צריך אמנם לשמוע את העדות אולם ל"צ קבלת עדות כי זו עדות איסורים וכשומעים עדות איסורים הם אינם צריכים להיות "דיינים" אלא רק לאחר מכן לצורך הקיום, והקיום לפי הרמב"ם נעשה כפעולה נפרדת לאחר גמר שמיעתם, בנתינת השטר בפניהם כאילו הם לקחוהו ונתנהו וא"כ אין זה בב"א, לכן כשנגמרת אמירת העדות הם בי"ד לקיום בשעת הנתינה ואז עד נעשה דין.

ו. פסול קרובים לעדות ודיינות - הר"ן

דברי הר"ן

כשהגמרא כותבת איזו חורבה עלולה לצאת אם עד יהיה כאן דין אומרת "זמנין דמיית ליה איתתא וסמכי עלה" ולא מצינת קרובים.

תוספות ד"ה "דהכי" כותבים שאה"נ היה יכול לכתוב ג"כ קרוב, והוסיף הר"ן שנקטה הגמרא דווקא אשה כי היא מיתניא בהדיא במתניתין.

אולם עוד הוסיף הר"ן "וי"א דכיון שהזכיר חשש הבאת האישה שהוא דבר שאינו מצוי ולא הזכיר קרוב או פסול משמע שאף הקרובים מצטרפין לשלושה דאע"ג דדיינים קרובים לבעלי הדין פסולין בעלמא אפ"ה הקילו להכשירן כאן כמו שהקלו והאמינו הבעל דבר לקיימו ולומר בפ"נ...".

הר"ן לומד בגלל שקרובים כשרים לדון בבי"ד על בפ"נ, אף שקרובים תמיד פסולים לדון אולם כמו שהקילו והכשירו בע"ד לעדות ה"ה שהכשירו קרובים להיות דיינים, ורק אישה לא הכשירו לדון כי אישה לאו בת דין כלל, היינו היא לעולם לא דין, אולם קרוב שראוי הרי להיות דין אלא שבציוור זה לא יכול להיות דין, הקילו להכשירו לבי"ד על בפ"נ.

קושי בדברי הר"ן

יל"ע למה הר"ן נקט שמזה שרואים **שבע"ד** נאמן כאן בעדות על בפ"נ מוכח שהקילו להכשיר קרוב לדון, והרי היה יכול הר"ן לומר מזה עצמו **שקוב** כשר לעדות על בפ"נ מכאן שאף כשר לדון ומדוע נזקק להביא מקולא בבע"ד? עיין לקמן מה שנתרץ בסוף השיעור.

ז. פסול קרובים לעדות ודיינות - שיטת הרשב"א

דברי הרשב"א

הרשב"א לא מקבל שסיבת השמטת קרובים היא מחמת שאינם כתובים מפורש כאישה, שהרי גם קרובים כתובים ב"הכל כשרים להביא את הגט", לכן מסיק מכך שלא כתבה הגמרא קרובים "ע"כ נ"ל בהלכה דהכא אפילו הקרובים כשרים ומצטרפים לפי שאני סבור דאפילו בעלמא דייני קיום ועדי קיום אע"פ שהן קרובים אלו לאלו כשרים... וכנ"ל דעדי קיום הקרובים בין למלוה בין ללווה כשרין... אבל דיינין קרובים לבעלי הדבר ודאי בעלמא פסולין אבל היקלו להכשיר אפילו הקרובים כדרך שהתירום בהבאת הגט....".

א"כ השיטה שהביא הר"ן שקרוב כשר לדון על בפ"נ זה הרשב"א שמוכיח זאת מזה שהגמרא לא אמרה פסול של קרובים ששכיח יותר שיביאו גט מאישה, כמ"ש בגמרא שאשה עצמה לא שכיח, ועל עצם הדין יש תשובת הרשב"א בה דן בדין זה, והרשב"א כאן בתחילה כותב שיש שתי קולות בכל קיום: בד"כ דיינים קרובים לעדים - פסולים, ואילו בקיום זה שונה, וכמו שרואים שעד נעשה דין ואם עדי קיום קרובים לבע"ד בכל קיום שטרות זה כשר, אבל גם בקיום **אם הדיינים קרובים לבע"ד פסול** משא"כ בעדות על בפ"נ כשר.

סתירה בדברי הרשב"א

והנה בשו"ע חו"מ סימן מו סעיף יט מביא שתי דעות אם עדי קיום שקרובים לבע"ד כשרים והרמ"א מסיים שם שדיינים שקרובים לבע"ד פסול, והש"ך בס"ק נ מדייק ברמ"א שלכו"ע פסול אפילו לשיטת הסובר שעדי קיום קרובים כשרים לבע"ד ומביא שהלבוש בעיר שושן' כתב כך מפורש והקשה הש"ך: "ודבריהם תמוהין בעיני דפשיטא דמאן דמכשיר בעדי קיום ה"ה בדייני קיום דאין טעם לחלק כלל ועוד דהא לפי טעם המכשיר

הוא משום דקיום שטרות דרבנן הקילו בה ואוקמה אדאורייתא דל"צ קיום כלל א"כ ה"ט שייך נמי בדייני קיום...", והביא משו"ת הרשב"א שאומר להדיא שאין חילוק, בין עדים לדיינים ופוסל בשניהם.

והנה הש"ך הביא ג"כ את חידושי הרשב"א אצלנו בסוף דברי הרשב"א, שם כותב שקרוב שהביא את הגט - עליו לתת בפני שלושה, ותמה הרשב"א שאם קרובים כשרים להעיד בעדות על בפ"נ למה פסולים להיות דיינים הרי יש כלל שכל שכשר להעיד כשר לדון.

והנה לכאורה דברי הרשב"א האלו הם סתירה לתחילת הרשב"א שפתחנו בהם, אבל למעשה בתחילת הרשב"א מדויק כמו הרמ"א והלבוש ומסתמא סמכו על זה.

הבעיות בדברי הרשב"א

1. ראשית, כאמור הסתירה בדבריו האם קרובים כשרים לדון על בפ"נ (עיין בהערת המהדיר בהוצאת 'מוסד הרב קוק' שחלק זה אינו מהרשב"א).

2. איך נבאר את תחילת הרשב"א שקרובים בד"כ נאמנים לעדות קיום אך לא לדון על קיום, משאלת הש"ך, למה לחלק בין עדים לדיינים, הרי טעם הקולא לעדות צריך להועיל לדיינות?

3. לפי תחילת דברי הרשב"א מדוע אם עדים שקרובים לבע"ד כשרים להעיד על בפ"נ ה"ה דיינים קרובים יהיו כשרים לדון כמו שכותב "אבל הקלו להכשיר אפילו הקרובים כדרך שהתירום בהבאת הגט ובעדות דנכתב לשמה", והרי תמיד אף שעדים קרובים כשרים לקיים בכ"ז דיינים קרובים פסולים ורואים א"כ שכן יש מקום לחלק ביניהם ולמה בעדות של בפ"נ אין מקום?

4. הרשב"א הוסיף שהקילו כדרך שהקילו בעדות על לשמה, וק"ק הרי קיי"ל כרבא ולמה מזכיר את דעת רבה?

5. הרשב"א מוסיף על ההשוואה הנ"ל ואומר כמו שהקילו בעדות של בפ"נ שקרובים כשרים "דהשתא אינהו משוו ליה גט" - מהי הוספה זו?

6. אם הנאמנות לומר בפ"נ אינה מהלכות עדות הרגילות, אלא נאמנות חדשה, כמו שביארנו בתוספות הרא"ש, כיצד הרשב"א בונה מנאמנות קרוב להעיד לנאמנותו לדון, הרי קרוב פסול לדון ולהעיד ואילו כאן אין זה נאמנות עדות, ומעולם לא נפסל לה קרוב?

יתכן שזו כוונת דבריו בסוף הקטע שם באמת חילק ביניהם ואמר שדווקא להעיד נאמן, משום עיגונא ונבאר שכוונתו שמשום עיגונא נתנו כאן נאמנות חדשה. אולם בתחילת דבריו, שכן למד מעדות על דיינות, יהיה מוכח ממנו שלמד שאין לשליח נאמנות חדשה אלא דין עדות רגיל כמו שראינו בריטב"א.

ביאור הקשיים ברשב"א

נראה שהש"ך למד שמה שהקילו בקיום להכשיר עדים קרובים לבע"ד זוהי סתם קולא בעלמא בגלל שקיום דרבנן ולכן התקשה למה לא נקל מאותה סיבה להכשירם לדון, אבל נראה ברשב"א שחכמים נתנו לקולא גדר והיא לראות שהעדות התקבלה רק על החתימות ולא על עצם השטר והסיפור דברים, וכמו שעושים דימוי חתימות אף שהחתימות באו מהעדים, ה"ה בעדים שקרובים לבע"ד, ניתן לקבל את עדותם על החתימות ולא על גוף השטר והם הרי קרובים לבע"ד ולא לחתימות (ועיין בקצות שם ס"ק יד שהקשה מב"ב דף קנט, שם רואים שקרוב אינו יכול להעיד על קיום שטרות והנתיבות שם תירץ דשם לא העיד על החתימות אלא על כת"י ואמנה שבשטר והשיב לו במשובב דמאי נפק"מ סו"ס הטעם להקל הוא כי קיום מדרבנן וא"כ חלקו ממש בנקודה (זו

עניין זה שמקיימי השטר לא מעידים על מנה שבשטר מופיע גם ברשב"א בב"ק דף קיב כטעם לכך שמקבלים עדות קיום שלא בפני הבע"ד ולא כתוספות שזו סתם קולא בדרבנן ועסקנו בזה בשיעור כה בעניין עדות בכתב בקיום.

וא"כ למד הרשב"א שיש לחלק בין הכשר קרובים לעדות על קיום לבין הכשרם לדון, כי הטעם הנ"ל נכון רק לגבי עדות, אולם הקיום של בי"ד הוא אישור על כל השטר ולא רק על החתימות, לשון הגמרא היא קיום "שטרות" וזה גם לשון ההנפק "וקיימנוהו" ולכן קרובים ייפסלו לזה.

וא"ת למה עדות של בפ"נ שונה?

נראה שניתן לומר שעדות על בפ"נ חלוקה מכל קיום, כי בעדותו בפ"נ הוא לא מעיד רק על החתימות אלא גם על גוף הגט שהוא גט כשר שהרי הוא מעיד שבפניו נכתב שזה קאי על גוף הגט ולא על החתימות, א"כ ה"ה ה"בפני נחתם" הוא עדות על גוף הכשר הגט.

זו ההוספה של הרשב"א ש"אינהו משוי ליה להאי גט", דהיינו שהם מעידים על ההכשר של הגט ולכן הרשב"א מוסיף גם שמעידים על לשמה אף שאנו קיי"ל כרבא שהטעם הוא בגלל אין מצויים לקיימו, כי כוונת הרשב"א לומר שכמו בלשמה פשוט שהעדים מעידים על גוף הגט ולא רק על החתימות ה"ה לדין שהטעם בגלל מצויין לקיימו.

א"כ, מבוארת ראיית הרשב"א מכך שקרובים נאמנים על עדות בפ"נ שה"ה יכולים להיות דיינים, אף שבד"כ יש חילוק ביניהם בכל קיום, אבל בעדות על בפ"נ שזו עדות על השטר עצמו ובכ"ז עדים שהם קרובים כשרים ה"ה שדיינים קרובים כשרים כנ"ל, שבעדות על גט אין מקום לחלק ביניהם.

ביאור דברי הר"ן לפי"ז

לפי"ז מובן למה הר"ן מביא ראייה לכשרות קרובים לדיינות מכך שבע"ד כשר לעדות ולא מכך שקרובים כשרים לעדות, נראה שהר"ן חולק על הרשב"א וסובר שאף בעדות על בפ"נ זו עדות רק על החתימות ולא על גוף הגט ולכן אין חילוק בין דין בפ"נ לשאר עדויות קיום וממילא לא ניתן להוכיח מהא דקרוב כשר לעדות, ורק מבע"ד יש לו ראייה, כי הגדר שביארנו בעדים הקרובים לבע"ד מדוע כשרים לא שייך בבע"ד בעצמו ובכ"ז כשר, רואים שחכמים הקילו סתם קולא וא"כ ה"ה שהקילו והכשירו דיינים קרובים לבע"ד.

