

מערכה ג מודה במקצת חלק א – מהלך הגמ'

עין: גמ' ורש"י ג, א – ג, ב (תני ר' חייא - קמ"ל ק"ו)
שיטה מקובצת ד"ה ומאי שלא תהא
תוס' שם ד"ה מפני, בכליה, אבל
רש"י בבא קמא קז, א ד"ה כדרבה

כדכרה לאמר רבה. אין אדם מעיז פניו בפני זה שצוה לו עושה לו עושה הלכך היכא דכפר הכל פטור משבועה דאי לאו קושטא כהדיה לא הוה מצי למכפר ביה והיכא דמודה מקצת כטלה בעי למכפריה והא ללא כפריה משום דאין אדם מעיז:

תוס' גיטין נא, ב ד"ה אין

אין אדם מעיז - אין לפרש לפי שעשה לו טובה כדפי' בקונטרס בהגוזל קמא (ב"ק דף קז). דאם כן בפקדון שלא עשה לו טובה יפטר במודה במקצת במיגו דאי בעי כפר הכל ובכמה דוכתי מחייבין מודה במקצת בפקדון אלא אין אדם מעיז כל מקום שאותו שכנגדו יודע שהוא משקר כדפי' ריב"א ואין להאריך כאן.

תוס' שם ד"ה ובכולי

ובכולי בעי דלודי ליה - פי' בקונטרס וכי תימא דלא נשבעיניה אשאר דמיגו דחשיד אממונא חשיד אשבועתא אממונא לא חשיד מדלא כפריה כוליה וכי היכי דמודה בפלגא בכליה נמי בעי דלודי ליה וקשה דבפ"ק דב"מ (דף ו.) מסקינן דלא אמרינן מיגו דחשיד אממונא חשיד אשבועתא וליכא למימר דהתם מדרבנן הוא דלא חשיד לפי שראו דפריש משבועתא טפי מממונא דהא משמע בחזקת הבתים (ב"ב דף לג:) גבי נסכא דרבי אבא דאי הוה אמר לא חטפי הוה נשבע להכחיש את העד אלמא לא אמרינן מיגו דחשוד אממונא חשוד נמי אשבועתא וההיא שבועה דאורייתא דשבועה דרבנן לא אמרינן מתוך שאינו יכול לישבע משלם לתקנתא לתקנתא לא עבדינן כדאמרינן גבי ההוא רעיא בבבא מציעא בפ"ק (דף ה.) לכן נראה דאתא לפרש דלא תימא כיון דאין אדם מעיז פניו אם כן קושטא קאמר ויפטר משבועה מאותו מקצת שכופר מטעם חזקה דאין אדם מעיז ולהכי קאמר ובכולי הוה דבעי דלודי ליה דאינו ברצון מעיז אלא אישתמטי קא מישתמיט ואם תאמר גזלן אמאי פסול לשבועה כיון דלא אמרינן מיגו דחשיד אממונא חשיד נמי אשבועתא וי"ל דמדרבנן פסול משום דפסלתו תורה לעדות דכתיב להיות עד חמס ולא גזרו רבנן אלא היכא דנודע פסולו דגנאי הוה להשביעו ואם תאמר מדאורייתא מאי שנא לאו דעדות מלאו דשבועה וי"ל דחמירא ליה שבועה לפי שכל העולם נזדעזע בשעה שאמר הקדוש ברוך הוא לא תשא כדאמרינן בריש פרק הדיינין (שבועות דף טו.) ועוד יש לחלק דעל אותו ממון דחשידינן ליה לא חשיד אשבועתא דעל ידי שבועה יפרוש אבל גזלן אממונא אחר חשוד כמו שמממון אחר לא פירש כמו כן לא יפרוש משבועה ולא קשה מההוא רעיא דאסהידו ביה דאכל תרי מנייהו אמאי פסול דהנך תרי צריך לשלם ומן השאר יפרוש על ידי שבועה דהא מה שמשלם ע"י עדים אין זה השבה מעליא דעל כורחו הוה משלם.

תוס' כתובות יח, ב ד"ה ובכולי

ובכולי בעי דלודי - פירש בקונטרס בב"מ (דף ג: ושם) דאתא לפרש דלא תימא אמאי נשבע נימא מגו דחשיד אממונא חשיד נמי אשבועתא ולהכי קאמר ובכולי בעי דלודי ליה ולא חשיד אממונא וקשה לר"י דהא אמר בפ"ק דב"מ (דף ה:) דלא אמרינן מגו דחשיד אממונא חשיד נמי אשבועתא ואין לומר דמן התורה חשיד נמי אשבועתא ומדרבנן הוה דאמרינן דלא חשיד לפי שראו שהיו מקילין בממון יותר מבשבועה ותקנו שבועה על החשודים כל זמן שלא נודע שהוא גזלן שכשר מן התורה עדיין אבל גזלן ידוע שפסול מן התורה לא תקנו ולפי זה שבועה שלא שלחתי בו יד היא מדרבנן [ולא הוה דאורייתא אלא שבועה שלא פשעתי בה] והא דכתיב אם לא שלח לא שנשבע שלא שלח אלא ה"ק קרא נשבע שלא פשע אימתי בזמן שלא שלח בו יד דאם שלח בו יד חייב אפילו שלא פשע דנתחייב באונסים דהא גבי נסכא דרבי אבא (שבועות דף לב:) משמע דאי אמר לא חטפי היה נשבע להכחיש את העד אע"ג דחשיד אממונא והתם הוה שבועה דאורייתא דבשבועה דרבנן לא אמרינן מתוך שאינו יכול לישבע משלם כדמשמע בפ"ק דב"מ (שם) גבי ההוא רעיא ונראה דאתא לפרש דלא תקשי כיון דאין אדם מעיז יהא נאמן במה שכפר מקצת וכיון דמחייבין שבועה אם כן מחשבו עזות פנים א"כ יהא נאמן במגו דאי בעי כפר הכל וקאמר דאין זה עזות מה שכופר קצת וא"ת כיון דלא חשיד אשבועתא למה גזלן פסול לשבועה ותירץ ר' יהודה חסיד דדוקא כשהוא חשוד על אותו ממון שבא לישבע אמרינן דלא חשיד אשבועתא דעל ידי השבועה יפרוש אבל אותו ממון שכבר גזל לא יפרוש ע"י השבועה וגבי ההוא רעיא דחשיב ליה גזלן משום דאכל תרי מנייהו אע"פ שצריך לפרוע הני תרי דאכל מ"מ לא יפרוש מן השאר משום שבועה דמה שמשלם בע"כ אין זה השבה מעליא וי"מ דגזלן כשר לשבועה מן התורה דלא חשיד אשבועתא אלא דמדרבנן פסולו כשהוא גזלן ואם תאמר ומאי שנא דלעדות פסול כדכתיב אל תשת ידך עם רשע וגו' ולשבועה כשר וי"ל דבשבועת שקר יש בה עונש גדול דכתיב בה לא ינקה וכדאמר בשבועות הדיינין (שבועות דף לט.) שכל העולם כולו נזדעזע כשאמר הקב"ה (לא תשבעו ו) לא תשא ועוד דבעדות שקר ליכא אלא לא תענה ובשבועת שקר איכא לא תגזול ולא תשבעו לשקר.

רא"ש שבועות פ"ז אות ג (חולק כאן על הר"י מיג"ש)

ועוד כתב דלא אמרינן מיגו לאפטורי משבועה אלא לאפטורי מממון דהא שבועת שומרינן דאיכא למימר מיגו וכן מודה מקצת ועד אחד איכא למימר בהא מיגו ואפי' הכי מישתבעי הלכך האי מאן דתבע ליה לחבריה לקמן לדינא וא"ל דשותפא ידי הוה ופליגנא בהדך ואתנאי עלך מקמי דנפלוג בהדך דתשבע לי על שמא וקמודי ליה חבריה דשותפא ידיה הוה מיהו קאמר דלא אוני ליה בשוה פרוטה מעולם אע"ג דליכא סהדי בההיא שותפתא ואיכא למימר מיגו לא איפטר מההיא שבועה אלא משבעינן ליה ודבריו אינן מובנים לי כיון דמיגו דאורייתא הוה מה לי ממון מה לי שבועה אטו שבועה לאו ממון הוה דזימנין דלא בעי אישתבעי וקיהיב ממוןא ומה שאמר דבשבועת שומרינן איכא מיגו הא כבר כתבינן לעיל דמיגו דהעזה הוה ומה שכתב דבמודה מקצת איכא מיגו הא אמרינן חזקה אין אדם מעיז פניו בפני בע"כ וליכא מיגו וגם בעד אחד לא ידענא מאי מיגו איכא:

הקטע המצולם מהנחלת משה

רש"י לקמן ד,ב ד"ה אינו אלא כמשיב אבידה
שיטה מקובצת ג,א ד"ה מפני מה אמרה תורה (הראשון)
שם ד"ה ומורנו הרב
שם ד"ה ובשיטה כתוב
רמב"ם שכירות ב,ח

אחד המפקיד או המשאיל או המשכיר את חבירו בעדים או שלא בעדים דין אחד יש להן כיון שהודה זה מפי עצמו ששמר לו או ששאל ממנו הרי זה נשבע שבועת השומרין שאין אומרים מיגו לפוטרו משבועה אלא לפוטרו מלשלם, אפילו היה הדבר השאל או המופקד או המושכר שוה פרוטה הרי זה השומר נשבע עליו ואין אחד מן השומרים צריך להודייה במקצת.

שו"ע חו"מ פז,ל

אף על פי שנשבע הנתבע ונפטר על פי בית דין, אם תפס התובע אחר כך משלו בלא עדים, וטוען שתופס על אותה תביעה שנשבע לו עליה, שלא נשבע לו באמת, הדין עם התופס, ונאמן במגו שלא תפסתי משלך כלום, ונשבע היסת, ונפטר. ואין צריך לומר שאם הביא התובע עדים אחר שנשבע, בין שבועה דאורייתא בין שבועת היסת, שמוציאין מידו ונותנין לזה, ונעשה חשוד על פי העדים.

תוס' לעיל ב,א ד"ה וזה

נימוקי יוסף א,א על המשנה ד"ה וזה נוטל רביע

- מאי נפקא מינה לפשט במשנתנו אם אומרים "תנא תונא" לדין של ר' חייא קמייטא או אין תנא תונא לר' חייא קמייטא?
- תוס' ד"ה מפני, האם רש"י ותוס' חולקים כאן? אם כן מהי המחלוקת?
- מהו מהלך הגמ' לפי רש"י ומהו מהלך הגמ' לפי התוס'?
- מהי נקודת המחלוקת בין הרא"ש והר"י מיג"ש אם מיגו פוטר משבועה או לא?
- למה יש הבדל בין ממון לשבועה במיגו דהעזה, שמיגו דהעזה עוזר לפטור מממון אבל אינו עוזר לפטור משבועה?
- למה תוס' אומרים שאין לומר מתוך שאיל"מ אלא בשבועה מדאורייתא? בתוס' גיטין כתוב ההסבר שאין עושים תקנתא לתקנתא, מה פירוש הדברים?

"מפני מה אמרה תורה" וכו'
סיכום מהלך הגמ'

| מהלך הגמ' | רש"י | תוס' |
|---|--|---|
| מפני מה אמרה תורה מודה במקצת הטענה ישבע | מכיון שלא כפר בכל – לכאורה הוא דובר אמת. והיה לו להיות פטור משבועה, בגלל: | מיגו שהיה יכול לכפור בכל |
| | שהוא כמשיב אבידה | |
| חזקה אין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו, והאי בכוליה בעי דלכפריה, והא דלא כפריה משום דאין אדם מעיז פניו | בזה שלא כפר בכל – אינו כמשיב אבידה ואין זה מראה שהוא דובר אמת. אלא הסיבה שהוא לא כפר בכל, היא שאין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו, וממילא אין כאן מיגו. (מיגו דהעזה אינו מיגו). | בזה שלא כפר בכל – אינו מראה שהוא דובר אמת. אלא הסיבה שהוא לא כפר בכל, היא שאין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו, וממילא אין כאן מיגו. (מיגו דהעזה אינו מיגו). |
| לפי רש"י - קושיא סמויה לפי תוס' – והאי בכוליה בעי דלודי ליה? – קושיא מפורשת 1 | אכן אם הוא דובר אמת הוא היה צריך להודות בכל, וכיון שלא הודה לכאורה החשוד על הממון חשוד על השבועה, ולא ניתן לו האפשרות להישבע. | מודה במקצת הוא גם מעיז , (ומכיון שכן אין זה מיגו דהעזה אלא מיגו רגיל) ומכח המיגו שהיה יכול לכפור בכל, נאמין בו שאמת הוא מדבר, <u>ונפטרנו משבועה?</u> |
| (מתרצת הגמ'): והאי בכוליה בעי דלודי (לפי תוס' התירוץ מתחזיל מכאן): והאי דלא אודי ליה אשתמוטי הוא דקא מישתמט מיניה סבר עד דהו לי זוזי ופרענה ליה ואמר רחמנא רמי שבועה עליה כי הכי דלודי ליה בכוליה | אין הוא חשוד, אלא רק משתמט הוא מתשלום מידי, ולכן <u>ניתנת לו האפשרות להישבע כדי שיוודה בכולו</u> | לא נאמין לו, שהמשתמט שמודה במקצת אינו מעיז , ומכיון שכן אין לו מיגו (שזה מיגו דהעזה), ולכן <u>מחייבים אותו להישבע כדי שיוודה בכולו</u> |
| אבל גבי העדאת עדים דליכא למימר הכי אימא לא | אולם גבי העדאת עדים ודאי חשוד הוא על השבועה, שהרי כפר בכל ולא ניתן לו להישבע | |
| קמ"ל ק"ו | דלא הוי גזלן, כי אומרים משתמט הוא גם במקרה של העדאת עדים במקצת. 2 | |

1. תוס' גיטין (ד"ה ובכולי) מחלק את הקושיא ושלב התירוץ כרש"י.
2. מוכח שגם רש"י סובר כן, עיין ד, א ד"ה כשר לעדות.

תוס' ד"ה אבל מסביר את הצורך בק"ו כמו שפירש רש"י (ונימא מיגו דחשוד אממונא חשוד אשבועה) ואף שלעיל תוס' כתבו שאין לפרש כך, (ועוד לפי המהלך של תוס' השלב הבא של הגמ' היה צריך להיות שנפטרנו משבועה) כאן הוצרך לפרש כן, שאינם יכולים לפרש שפטור משבועה בגלל שנאמן הוא ממיגו שהיה יכול לכפור בכל, שהרי במקרה של העדאת עדים באמת הוא כופר בכל.

חשוד אממונא חשוד אשבועתא

רש"י (ג,ב ד"ה דליכא למימר הכי) מפרש את שאלת הגמ' כך, כיון שבהעדאת עדים במקצת אין לומר שהוא משתמט, לכן גם אין לנו להטיל עליו שבועה, שמגו דחשוד אממונא חשוד נמי אשבועתא, קמ"ל קל וחומר, שכן נותנים לו להישבע. ולכאורה כוונת רש"י לומר שהק"ו מלמד אותנו שאף שהוא חשוד אממונא אין הוא חשוד אשבועתא. כלומר, גם בהעדאת עדים ניתן לומר שהוא רק משתמיט.

אולם דבר זה צריך בירור רב, שהרי מה שייך ללמוד מקל וחומר את העובדה שלא חשוד אשבועתא. הרי זה ענין של אומדנא, האם הוא עלול להישבע לשקר או לא, ומה שייך ללמוד דבר זה מילפוטא? וממה נפשך קשה על דברי רש"י שהרי אם אנו לומדים כמו תוס' (ה,ב ד"ה חשוד) שאנשים אכן נזהרים משבועת שקר ולכן אין לנו לחשוש שישבע לשקר, הרי מה הצורך בקל וחומר? ומאידך, אם נראה לנו שהוא חשוד אשבועה ואכן ישבע לשקר, איך עוזר לנו הילפותא של הקל וחומר? וכן הקשה הרמב"ן. [והוסיף והקשה, הרי כל קל וחומר בא להחמיר על האדם, אולם כאן הקל וחומר בא להקל. (אמנם לא הבנתי את השאלה הזו)].

עוד קשים דברי התוס' לעיל (ג,ב ד"ה בכוליה) שהתוס' שם דוחים את האפשרות שאף שמדאורייתא חשוד אממונא הוי חשוד אשבועה, אבל מדרבנן חשוד אממונא לא הוי חשוד אשבועה (שחז"ל ראו שאנשים התחילו להיזהר מהעוון של שבועות שקר). כלומר, מה שכתוב בדף ה,ב שהחשוד על הממון אינו חשוד על השבועה הוא ביחס לשבועת המשנה, וזו שבועה דרבנן. אולם מה שרש"י מתייחס אליו כאן הוא שבועת מודה במקצת, והיינו שבועה דאורייתא, ובשבועה דאורייתא אכן החשוד על הממון הוי חשוד על השבועה.

תוס' באים ואומרים שכיוון זה לא יתכן מדברי רב נחמן שמשיעין אותו שלש שבועות וכן מנסכא דר' אבא (ושבועות הללו הוי שבועות דאורייתא, ובכל זאת משביעין אותו). אולם ההוא אמינא קשה מצד הסברה, שהרי אם מדרבנן הוא אינו חשוד, בגלל שעכשיו אנשים נזהרים משבועת שקר, למה הוא חשוד מדאורייתא, שהרי אם חז"ל ראו והבחינו שקם דור חדש שנזהר משבועת שקר, גם מדאורייתא היה לו להיות כשר. כלומר, אם כל הפסול של החשוד הוא בגלל שחשוד הוא לשקר, הרי היום אין הוא חשוד לשקר. ולמה אנו יכולים לומר סברא כזו בשבועות דרבנן ולא בשבועות דאורייתא, אם הפסול הוא מצד הסברא ההלכה צריכה להיות זהה.

וכתב הרב גוסטמן בקונטרסי שיעורים שנראה לומר שבשאלת חשוד אממונא אי הוה חשוד אשבועה יש שני דינים. כמו שמצאנו שני דינים בפסולי עדות, פסול עדות מחמת שחשוד הוא לשקר, ופסול עדות מחמת פסול הגוף, אף

שאינו חשוד לשקר. יש פסול הגוף בעדות אף שאין חשש שישקר, כגון משה ואהרן בעדות אחת.

וכמו כן יש לומר בדין חשוד אממונא חשוד אשבועה. א) יש חשוד אממונא שהוא חשוד אשבועה מחמת שחשוד הוא לשקר, ולכן לא שייך להאמינו בשבועה. ב) יש חשוד אממונא שהוא חשוד אשבועה לא בגלל שאנו חושדים בו שישבע לשקר, אלא מחמת פסול הגוף, שאין הוא בר שבועה, שלא נאמרה פרשת שבועה בחשוד אממונא. ואפילו אם נשבע באמת אין שבועתו שבועה, דגברא דחשוד אממונא אינו בר שבועה.

ועל פי זה ניתן לתרץ את הקושיות שהקשנו לעיל על רש"י ותוס'. ההסבר בדברי התוס' שחילק בין דאורייתא לדרבנן הוא שהדיון בדף ג, לגבי מודה במקצת היה דיון לגבי פסול הגוף. בפסול הגוף שהוא מדאורייתא, רבנן יכולים לבוא ולומר שאע"פ שמדאורייתא חשוד אממונא הוי פסול לשבועה, מחמת פסול הגוף, מכל מקום רבנן באו והכשירוהו, ואמרו שלגבי שבועות דרבנן אין החשוד על הממון מהוה פסול הגוף לפסול אותו בשבועות דרבנן. כלומר, חז"ל קבעו סטנדרטים יותר מקילים לשבועות דרבנן מאשר לשבועות דאורייתא לגבי פסולי הגוף. אולם אם מדובר בפסול מצד הסברא, אין שום טעם לחלק בין שבועה דאורייתא ושבועה דרבנן. ולכן בדף ו, ששם הדיון הוא מצד הסברא, אכן המסקנה היא שהחשוד על הממון לא הוי חשוד על השבועה.

וכן יש לתרץ מה שהקשינו על רש"י לעיל, איך אפשר ללמוד מק"ו שהחשוד על הממון לא הוי חשוד על השבועה, אם הוא ענין התלוי בסברא מה שייך ללמוד כן מק"ו? אולם לפי הסברנו הוא ברור. אם היינו דנים על פסול מצד הסברא, האם הוא חשוד לישבע לשקר, אכן לא שייך לומר שלומדים כן מקל וחומר, שהרי כל הדין הוא רק מצד הסברא. ולכן מסיקה הגמ' בדף ו שהחשוד על הממון לא הוי חשוד על השבועה. אולם הגמ' בדף ג דנה מצד פסול הגוף ונהי שאינו חשוד לישבע לשקר, מכל מקום אולי יש פסול הגוף לשבועה, שהרי הוא חשוד אממונא, ועל זה בא הקל וחומר ללמד אותנו שאין כאן שום פסול הגוף.

מפני שהוא כמשיב אבידה

רש"י מסביר את קושית רבה "מפני מה אמרה תורה" מפני מה לא פטרו אותו משבועה מפני שהוא כמשיב אבידה.

על דברי רש"י כאן יש להקשות שתי קושיות גדולות:

א) למה רש"י לא פירש כמו תוס' ששאלת רבה היא שיש לפטרו משבועה בגלל שיש לו מיגו?

ב) מוכח מדברי רש"י שמשיב אבידה פטור משבועה מדאורייתא, שהרי שאלת רבה היתה על הדין דאורייתא. אולם מוכח מרש"י בעצמו (לקמן ד, ב ד"ה אינו אלא כמשיב אבידה, וכן ברש"י כתובות יח, א) שהפטור משבועה במשיב אבידה הוא תקנת חכמים מפני תיקון העולם. וכן משמע מהמשנה גיטין.

ונעסוק מקודם בקושיא השניה. הר"ן הקשה על רש"י מהמשנה בגיטין (מח, ב) שהמוצא מציאה לא ישבע מפני תיקון העולם. ומכאן משמע שדין זה הוא תקנת חכמים.

וכתב הר"ן שיש בזה שני דינים:

- (א) כשהלה תובעו – מדאורייתא חייב שבועה, והפטור הוא תקנת חכמים
(ב) כשאינו תובעו – הפטור הוא מדאורייתא.

השיטה מקובצת כתב דבר דומה בשם מורינו הרב כתירוץ לדעת רש"י, ואחר כך הקשה קושיא עצומה על תירוץ זה – הרי כאן במקרה של רבה שמודה במקצת אכן יש תובע והיה צריך להיות פטור רק מתקנת חכמים? השיטמ"ק נשאר בצריך עיון.

האחרונים תירצו את רש"י בכמה כיוונים ונביא שלשה מהם:
(א) הרשב"א ועוד ראשונים מסיקים שאמנם משיב אבידה פטור משבועה (והמקור מהגמ' שלנו), והטעם הוא שהפה שאסר הוא הפה שהתיר. וכתב המהר"ם שי"ף (גיטין נא, א) שרש"י גם סובר כך, ואין כוונת "מפני תיקון העולם" שהיא תקנת חכמים אלא הוא הסבר לטעם של דין התורה. ולכן לפי רש"י כאן הגמ' שואלת למה אין מודה במקצת כמשיב אבידה. אמנם אף שניתן לפרש את רש"י בגיטין כך, פירוש זה קשה מאד לומר ברש"י שלנו, שהרי רש"י כותב במפורש (לקמן ד, ב) שדין פטור שבועה במשיב אבידה הוא תקנת חכמים.

(ב) החתם סופר (חידושים כתובות יח, א ד"ה מפני) כותב שרש"י סובר שהדין הוא תקנת חכמים וכוונת השאלה של רבה היא שרואים שחז"ל היו ערים לבעייתות של הטלת שבועה על משיב אבידה (שאנשים לא ירצו להחזיר אבידה) ולכן פטרו אותו משבועה, ואם כן שואל רבה למה התורה לא היתה ערה לזה כשהטילו שבועה על המודה במקצת, שאנשים יכפרו בכל, כי הוא יותר קל מאשר להודות במקצת שבזה יתחייב שבועה. וכוונת רש"י כאן שהוא כמשיב אבידה הוא לשון מושאל, איך התורה נתנה מכשול על דבר שחז"ל היו ערים לו.

(ג) השיטה מקובצת מביא תירוץ אחר לדברי רש"י (וכן כתבו כמה אחרונים), שאמנם משיב אבידה פטור משבועה מדאורייתא, והכוונה של המשנה מפני תיקון העולם הוא הפטור משבועת היסט. כלומר, ודאי שפטור משבועה רגילה מדאורייתא, והתקנה היתה לפוטרו אף משבועת היסט. אמנם יש בזה בעיה לפי השיטות שתקנת שבועת היסט היתה רק בתקופת הגמ' ולא בתקופת המשנה, שהרי דבר זה שמשיב אבידה פטור משבועה מפני תיקון העולם מופיע במשנה גיטין. אלא רש"י הולך לשיטתו (שבועות מה, א) ששבועת היסט היתה עוד בתקופת המשנה.

כדי לתרץ את השאלה הראשונה נטפל בשאלה המופיעה בדף המקורות: מהי נקודת המחלוקת בין הרא"ש והר"י מיג"ש אם מיגו פוטר משבועה או לא?

א. נחלקו אם מיגו דהעזה הוי מיגו

הרא"ש בשבועות הביא את שיטת הר"י מיג"ש שמיגו אינו פוטר שבועה. ראית הר"י מיג"ש הוא מהדין של מודה במקצת. שאם לא אומרים כן מודה במקצת היה צריך להיות פטור משבועה תמיד, שהרי יש לו מיגו. והקשה עליו הרא"ש

שבמודה במקצת אומרים חזקה שאין אדם מעיז כו', וממילא ליכא מיגו במודה במקצת.

וכתב בנחלת משה שהר"י מיג"ש סובר כמו הראשונים שאומרים שאין בעיה במיגו דהעזה. כלומר, לפי אותם ראשונים אין צורך שהטענה שהוא אינו טוען צריך להיות קלה לומר באותה מידה שהטענה שהוא כן טוען. וממילא אם כן גם כאן היה צריך להיות פטור משבועה, שהרי יש לו מיגו. לכן הוא חייב לומר שמיגו אינו פוטר משבועה.

אמנם דברי רבה לכאורה סותרים את זה. שהרי רבה שאל למה ישבע מודה במקצת? הרי לפי הר"י מיג"ש הוא פשוט שהרי אין מיגו פוטר משבועה? אלא צריכים לומר שהר"י מיג"ש הולך לפי השיטה שמוזכר ברש"י שרבה שואל למה אין הוא פטור מטעם משיב אבידה.

אנחנו הסברנו את נקודת המחלוקת של הרא"ש והר"י מיג"ש אם מיגו פוטר משבועה או לא – האם מיגו דהעזה הוי מיגו או לא. אמנם ניתן לומר הסבר אחר בנקודת המחלוקת בין הרא"ש והר"י מיג"ש אם מיגו פוטר משבועה או לא.

ב. נחלקו אם חיוב שבועה נאמר להיות לקולא או לחומרא

כתב הפרי משה שיש לחקור במה שהתורה חייבה שבועה, האם היא לחומרא או לקולא? האם מעיקר הדין היה הנתבע חייב ממון אלא שתורה הקילה עליו ונתנה לו אפשרות לישבע וליפטר. כלומר, עיקר החיוב הוא חיוב ממון, וניתן ליפטר על ידי שבועה. או דילמא כל החיוב הוא רק חיוב שבועה. כלומר באופנים מסויימים נוצר ספק לבית דין מכח טענותיהם של בעלי הדינים, והתורה חייבה את הנתבע לברר את טענתו על ידי שבועה. אמנם במקרה שאינו יכול לישבע משלם, אך עיקר החיוב הוא חיוב שבועה.

ועל ידי זה ניתן לפרש גם את המחלוקת בין הר"י מיג"ש והרא"ש.

ר"י מיג"ש – חיוב שבועה של התורה הוא רק חיוב שבועה. כלומר התורה רצתה בירור של שבועה, ומשום הכי מגו לא מהני לפטורי מהשבועה, כיון שיתכן שהבירור של שבועה הוא יותר חזק מהבירור של מיגו, שאנשים מפחדים משבועת שוא, ואינם מפחדים ממיגו.

רא"ש – מעיקר הדין הוא חיוב ממון שניתן לפטור על ידי שבועה. וכיון שהשבועה היא כדי לפטור מממון אפשר שהוא הדין יועיל המגו, כיון שבמגו הוא נפטר מהממון. אין זה שהמיגו פוטר מהשבועה, שהרי מלכתחילה הוא לא היה חייב שבועה אלא חייב ממון שניתן לפטור על ידי שבועה. המיגו פוטר מהממון ולא מהשבועה, וכמו שהשבועה יכול לפטור מהממון כמו כן המיגו יכול לפטור מהממון.

מחקירה זו שראינו בפרי משה – האם גדר חיוב שבועה הוא גדר של קולא או גדר של חומרא, ניתן להבין עוד כמה מחלוקות בעניני שבועה ומתוך שאינו יכול לישבע משלם. אנחנו כבר עסקנו בענין הזה בהרחבה, ונשלים כאן בעוד ענין אחד.

אם תפס התובע אחרי השבועה

בשו"ע חו"מ פז, לכתוב שאם לאחר שהנתבע נשבע ונפטר בבית דין, תפס התובע בלא עדים, וטוען שתפס על אותה תביעה שנשבע לו עליה כי לדעתו השבועה לא היתה שבועת אמת – הדין עם התופס, ונאמן במיגו שהיה יכול לומר שלא תפסתי ממך כלום, ונשבע שבועת היסת ונפטר.

ולכאורה דין זה צריך ביאור – איך התובע יכול לתפוס לאחר שהנתבע נשבע ונפטר בבית דין. הרי התורה חייבה אותו שבועה והאמינה לו בשבועה, ואחרי השבועה הוא פטור, ולאחר שבית דין פסקו שפטור הכל נגמר, והרי הוא ככל אדם שמוחזק לבית דין שאינו חייב לתובע. ובמקרה כזה אין התובע נאמן במיגו שיכול לומר לא תפסתי.

אמנם דין זה ניתן להבין על פי הצד של החקירה שבכל חיוב שבועה יש חזקה של חיוב ממון. כיון שיש כאן חיוב ממון, והתובע טוען שודאי חייב לו ממון, יכול הוא לתפוס אף אחרי שהלה נשבע, שלפי דעתו השבועה הזו לא שוה כלום. אולם אם נאמר שמלכתחילה לא היתה כאן חיוב ממון אלא חיוב שבועה בלבד, ורק היכא שלא נשבע חייב לשלם, אבל כשנשבע אין כאן חיוב ממון כלל, בודאי שלא מסתבר לומר שיוכל לתפוס לאחר השבועה, שלאחר השבועה הנתבע הוא ככל אדם.

הערות על התוס': (ד"ה בכוליה)

תוס' גיטין (ד"ה ובכולי) שואלים למה החשוד אממון לא חשיד אשבועה אבל הגזלן אכן פסול לשבועה. הם מסבירים את ההבדל בין חשיד אממונא לא חשיד אשבועתא וזה שהגזלן פסול לשבועה.

גזלן חשוד על כל ממון שבעולם ולכן גם על השבועה על ממון, חשוד אממונא הוא רק חשוד בממון זה המסוים ואינו בגדר גזלן ולכן לא ישבע לשקר.

בהוה אמינא, איך רבנן יכולים להקל על דין דאורייתא, שמדאורייתא חשוד לזה חשוד לזה, ומדרבנן חשיד אממונא לא חשיד אשבועה?
הדין דאורייתא נובע מהאיסור של לא תשא, התורה אינה מרשה לבית דין להשביע מי שודאי יעבור על איסור זה. ולכן מדאורייתא, בזמן שהחשוד על הממון גם חשוד על השבועה, בית דין אינם משביעים אחד כזה. אולם בזמן חז"ל כלל ישראל כבר היו שונים, ואז חששו לעבור על איסור שבועה, וממילא גם אם היו חשודים על ממון, אין חשש שיעברו על איסור שבועה, ולכן אז ההלכה היתה שחשוד אממונא אינו חשוד על השבועה.

תוס' מביא שתי ראיות לזה שחשיד אממונא לא חשיד אשבועה הוא דין דאורייתא. הראיה הראשונה משבועה שלא שלחתי בו יד, שהיא שבועה דאורייתא, והראיה השניה מנסכא דר' אבא, שתוס' מוכיח שגם הוא שבועה דאורייתא.

בנסכא דר' אבא החוטף הוא חשיד אממונא בגלל העדאת העד. בכל זאת היה יכול להישבע להכחיש את העד לולא הודאת עצמו שדידי חטפתי. הרי רואים שחשיד אממונא לא חשיד אשבועה.

אמנם איך יודעים שהמקרה הזה הוא דין דאורייתא? בגלל שהוא מקרה של מתוך שאיל"מ, והוא רק בדין דאורייתא. למה? תוס' בגיטין כותבים משום שלא עבדין תקנתא לתקנתא. ופירוש הדברים הוא על פי מה שהסברנו לעיל בחקירה שעד אחד מחייב שבועה. העדאת עד אחד מחייב מדאורייתא גם שבועה וגם ממון, אמנם אם הוא נשבע הוא פטור מלשלם ממון, ואם אינו יכול לישבע החיוב במקומו עומד, וחייב לשלם. לעומת בחיוב שבועה מדרבנן אין כאן חיוב ממון, ואם אכן אינו יכול לישבע, מהיכי תיתי שנחייב אותו לשלם. וזה פירוש דברי התוס' שתקנתא לתקנתא לא עבדין, כלומר, כל החיוב של שבועה הוא מדרבנן, ומכאן אי אפשר לעשות עוד תקנתא של מתוך שאיל"מ.

מערכה ג מודה במקצת מיגו

עיין: גמ' ורשב"ם בבא בתרא לו, א (הני עיזי דאכלי חושלא – לידא משלמי)
הנהו עיזי דאכלו חושלא בנהרדעא, אתא מרי חושלא תפסיניהו והוה קא טעיין טובא; אמר אבוה דשמואל: יכול לטעון עד כדי דמיהן, דאי בעי אמר: לקוחות הן בידי. והאמר ר"ל: הגודרות אין להן חזקה! שאני עיזי, דמסירה לרועה. והא איכא צפרא ופניא! בנהרדעא טייעי שכיחי, ומידא לידא משלמי.
הני עיזי דאכלו חושלא – שערס קלופים שנקסו – בשקה וולאון אוחה תבואה השטוחה קם לשמש וקיימא לן קן מועדת היא לעולם וכי הויה בקשות הגיזק נזק שלם משלמת ואין עדים מעידין מה אכלו מעט או הרבה וטוען בעל השדה כי הרבה אכלו יותר מכדי דמיהן קל עזים הללו. יכול לטעון עד כדי דמיהן – קל עזים מ"ט מיגו דיכול למימר בעל השדה לקוחין הן בידי דהא תפיס בהו ומיהימן כי קאמר נמי קד וכד אכלו מהימן וקיימא לן האי מהימן בשבועה אבל בטפי מכדי דמיהן לייכא מיגו לא מהימן אלא בעדים.
והאמר ר"ל טי' – ואמאי יכול לטעון עד כדי דמיהן הא ליכא מיגו ללא מיגו למימר לקוחין הן בידי.
שאני עיזי – דלע"ז גודרות נינהו כיון דמסירי לרועה מתוך שמטות הן יותר מאוליס וכבשים ואין אדם יכול להחזיק בהן בדך לפיכך יש להן חזקה. והאיכא צפרא – שהולכים יחידות מבית הבעלים עד בית הרועה.
ופניא – שהרועה מביאן מן השדה עד תוך העיר וכל אחת הולכת מעצמה לבית הבעלים.
טייעי – ישמעאלים נבכים.
מידא לידא משלמי – מיד הבעלים ליד הרועה ומיד הרועה ליד הבעלים ערבית ואין הולכות יחידות כלל.

קצות החושן, קצוה"ח סימן פב ס"ק יד

(יד) מגו דהעזה לא אמרינן. אמנם דוקא לענין שבועה וכדברה (ב"מ ג, א) מפני מה אמרה תורה מודה מקצת ישבע חזקה אין אדם מעיז, אבל גבי ממון אמרינן מגו דהעזה וכמו שהוכיחו התוס' (ב"ק קז, א ד"ה עירוב) מהא דתנן שדה זו של אביך ולקחתיה ממנו דנאמן והוא במגו דלהד"מ, אע"ג דהשתא אינו מעיז ואם יאמר להד"מ הבן יכיר בשקר. עוד הוכיחו פוסקים מהא דאמרינן (ב"ב לו, א) בהני עיזי דאכלי חושלא דנאמן במגו דלקוח ואע"ג דהוי מגו דהעזה. והנה בר"ן פרק כל הנשבעין (שבועות כו, ב בדפי הר"ף ע"ש) [כתב] הטעם משום דטפי אמרינן מגו לממון ומשו"ה [אמרינן] אפילו מגו דהעזה אבל לשבועה מחמירין ולא אמרינן מגו דהעזה ע"ש בסוגיא דשכיר נשבע ונוטל, אבל קשיא לפי מ"ש הרא"ש על הרמב"ם (פ"ב משכירות ה"ח) שסובר דלא אמרינן מגו לאפטורי משבועה, וטען הרא"ש מאי שנא שבועה מממון דהא גם שבועה אתי לכלל ממון עיין ברא"ש פרק כל הנשבעין (שם ס"ג ג'), וא"כ ה"נ לענין מגו דהעזה למה נחלק בין ממון לשבועה הא גם שבועה אתי לכלל ממון...

גמ' ורשב"ם בבא בתרא לב, א-לב, ב

ההוא דאמר לחבריה: מאי בעית בהאי ארעא? א"ל: מינך זבינתה והא שטרא, אמר ליה: שטרא זייפא הוא; גחין לחיש ליה לרבה: אין, שטרא זייפא הוא, מיהו שטרא מעליא הוה לי ואירכס, ואמינא: אינקיט האי בידאי כל דהו; אמר רבה: מה לי לשקר? אי בעי אמר ליה שטרא מעליא הוא. אמר ליה רב יוסף: אמאי סמכת? אהאי שטרא, האי שטרא חספא בעלמא הוא. ההוא דאמר לחבריה: הב לי מאה זוזי דמסיקנא בך והא שטרא, א"ל: שטרא זייפא הוא; גחין לחיש ליה לרבה: אין, שטרא זייפא, מיהו שטרא מעליא הוה לי ואירכס, ואמינא: אינקיט האי בידאי כל דהו; אמר רבה: מה לי לשקר? אי בעי אמר ליה שטרא מעליא הוא. א"ל רב יוסף: אמאי קא סמכת? אהאי שטרא, האי שטרא חספא בעלמא הוא. אמר רב אידי בר אבין: הלכתא כוותיה דרבה בארעא, והלכתא כוותיה דרב יוסף בזוזי; הלכתא כרבה בארעא - דהיכא דקיימא ארעא תיקום, והלכתא כוותיה דרב יוסף בזוזי - דהיכא דקיימי זוזי לוקמי.
אמר ליה שטרא זייפא הוא - השטר מזויף וגם שני חזקה לא החזקה.
גחין - בעל השטר.
לחיש לרבה - בנחת שלא שמע המעריכר.

אין שטרא זייפא הוא - פי' ר"ח לאו שטרא זייפא ממש אלא כמו שטרא זייפא שלא נכתב על מכירה זו ומאי ניהו שטר אמנה דהוא בטל מיהו אי לאו לאורי דטענתיה דהוצע דשטרא זייפא הוא לאו כל כמיניה שהי העדים מכירים חתימת ידיהם ומשום הכי אמר רבה מה לו לשקר ולומר שטרא מעליא הוה לי ואירכס לומר האי שטרא לאו זייפא הוא דהוה בעי לקוימיה מקיים ליה אי' איכא לפרוכי זייפא שטר מזויף ממש שזייף חתימת העדים יפה וטועים העדים כסבורים חתימת ידיהם היא ומקיימים את השטר והלכך מני לקיים את השטר ולומר שטרא מעליא הוא אי' מני לקיימו בעדים שקרים שחתמו לו וראשון עיקר.

לחיש ליה לרבה - גרסוין דרבה מלך מקמי דרב יוסף כדאמרינן בשלהי דברכות (דף סד) והיה רב יוסף חזירו מהקשה לו.
אמאי קא סמכת אהאי שטרא - דהא שני חזקה ליכא והאי שטרא חספא בעלמא הוא וכיון דלאורי אורי ולא דמי לשאר מה לו לשקר שבגמרא שתי טענות יכולות להיות אמת אוחה שהוא טוען ואוחה שהוא יכול לטעון ולא טען דאמרי' מיגו אבל הכא דמי למה לו לשקר במקום עדים שהרי כל כחו וחזקתו בקרקע זו על ידי האי שטר הוא והיאך נאמר מה לו לשקר בשטר זה אי בעי אמר שטרא מעליא הוא והלא מודה שהשטר פסול והולדת בעל דין כמאה עדים ואילו באו שני עדים שאמרו שהוא פסול ליכא תו מה לו לשקר.
הב לי מאה זוזי טי' - כפלוגתא דלעיל ובאותם הטעמים.

הלכתא כוותיה דרבה בארעא - באותו דין ראשון דלעיל מספקא ליה לרב אידי בר אבין טעם קל מי משניהם נראה יותר הלכך פוסק כדראשון כרבה דאמרינן מה לו לשקר ועימוד על מקחו דכיון דלא אחברירו טעמיהם קל רבה ורב יוסף הגומליא מחבריו עליו הראיה וגבי זוזי שהלכו מוחזק ולא בעל השטר אמרינן יציא בעל השטר ראייה וטוול דהיכא דקיימא ארעא חספא חספא חספא וכן זוזי היכא דקיימי ליקום וכן הלכה ואע"ג דפסקוין הלכה כרב יוסף בשדה ענין ומחלה (לקמן) ובבא בתרא/ דף קיד:) מכלל דכטויל גמרא הלכה כרבה ולא כרב יוסף והכא פסקוין הלכה כרב יוסף לא קשיא דהא בהך פלוגתא נמי פסקוין כרבה.

תוס' לעיל ב, א ד"ה זזה

פני יהושע שם על תחילת התוס'

שיטה מקובצת ב, א ד"ה עוד כתב הרמב"ן ז"ל

עוד כתב הרמב"ן ז"ל וז"ל וזו אינה ראייה דכי אמר כולה שלי הא לא שקיל אלא חצי מה שהוא טוען אף האומר חציה שלי אין לו אלא חצי מה שהוא טוען, שאם אתה אומר יש לו הכל יותר אתה מאמינו בטענה זו ממה שאתה מאמינו

באותה שכולה שלי ומה שזה מודה לו הרי הוא כאלו חלק אותו חציו כבר נטלו, והאיך תאמר מיגו שהיה זה יכול לתבוע ממנו גלימא שלו נאמין אותו כשהוא טוען בטלית אחר הרי בטענת חצי זה אין לו דרך ליטול אותה לגמרי, אלא שורת הדין כך הוא לעולם אינו נוטל אלא חצי טעון בלבד והדין שאמרו שאין אומרים מיגו לאפוקי ממונא אפשר הוא אבל יש לי לתקדק עליו. ובפרק חזקת הבתים (לב: ד"ה אמאי) יתבאר בסייעתא דשמיא. עד כאן. וכן כתב הר"ן ז"ל (ד"ה וזה נוטל) וכמו שכתוב בנמוקי יוסף עיין שם:

מרדכי תחילת המסכת רטז

נמוקי יוסף א,א על המשנה ד"ה וזה

שיטה מקובצת שם ד"ה ותלמיד ה"ר פריץ

ותלמיד ה"ר פריץ ז"ל (ד"ה זה ישבע) תירץ וז"ל אפילו למאן דאמר מיגו להוציא יש לפרש דלא אמרינן מיגו כי האי גוונא אלא מאותו ממון והכי הוי מיגו, מיגו שיכול להרויח ממון זה דאי בעי אמר טענה אחרת בזה הממון שהיה נאמן בה, אבל כי האי גוונא לא האמינוהו על חציה מיגו דאי בעי אמר כולה שלי בכי האי גוונא לא אמרינן מיגו. ולא נהירא לשר מקוצי ז"ל דבגמרא (ג א) אמרינן מפני מה אמרה תורה מודה במקצת הטענה ישבע דאמרינן מיגו ממון לממון אחר. לכן נראה לי דכיון דלא נחית לשקר דאי נחית לשקר היה אומר כולה שלי אלא סבור שהגביה בשעה שחברו הגביה ולא היא ואם כן לא אמרינן מיגו. וראיה לדבר מדאמרינן (יבמות קיד ב) מת בעלי במלחמה אינה נאמנת במטתו נאמנת ואמאי, דין הוא שנאמין אותה במת בעלי במלחמה מיגו דאי בעיא אמרה מת במטתו אלא אומר מסברא מת במלחמה שהלך. עד כאן:

מהו מיגו מדבר לדבר או מממון לממון? ולמה המקרה של המשנה נחשב למיגו מממון

לממון?

ר"ף קידושין כז,ב

מתני' קדשתי את בתי קטנה קדשתיה וגרשתיה כשהיא קטנה והרי היא קטנה נאמן קדשתיה וגרשתיה כשהיא קטנה והרי היא גדולה אינו נאמן נשבית ופדיתיה בין שהיא קטנה בין שהיא גדולה אינו נאמן מי שאמר בשעת מיתתו יש לי בנים נאמן יש לי אחים אינו נאמן: המקדש את בתו סתם אין הבוגרות בכלל: גמ' מ"ש רישא גבי קדושין דנאמן ומאי שנא סיפא גבי שבוייה דאינו נאמן אמר רב אשי רישא רחמנא הימניה כדרב הונא דאמר רב הונא אמר רב מנין לאב שנאמן לאסור את בתו מן התורה שנאמר את בתי נתתי לאיש הזה לאיש אסרה הזה התירה לנשואין הימניה רחמנא לאב בשבוייה לא הימניה רחמנא:

ר"ן שם (גמ' – אלא חדושו בלבד)

מתני' קדשתי את בתי קטנה קדשתיה וגרשתיה. קבלתי גיטה והרי היא קטנה עכשיו כשאמר עליה כן: נאמן. לפוסלה מן הכהונה:

והרי היא גדולה. בוגרת משגדלה אמר כן ובקטנותה לא אמר: אינו נאמן. ומותרת לכהן:

נשבית ופדיתיה. והרי היא פסולה לכהונה ולתרומה משום ספק זונה:

אינו נאמן. ובגמ' מפרש טעמא. וכי אמרינן דקדשתיה וגרשתיה נאמן דוקא בתוך כדי דיבור אבל היכא שהוחזקה אשת איש על פיו אינו נאמן לומר לאחר זמן גרשתיה דלא הימניה רחמנא בגירושין:

מי שאמר בשעת מיתתו יש לי בנים. ואין אשתי זקוקה ליבם:

יש לי אחים. וזקוקה ליבם והיא היתה עד הנה בחזקה שאינה זקוקה ליבם:

גמ' לאיש. אסרה על הכל שאין אנו יודעין למי וכי אמר הזה התירה לזה:

לנשואין הימניה רחמנא. אם נערה היא או קטנה אבל בבוגרת לא אשתי קרא דנערה כתיב הלכך לא מהימן כלל משגדלה אבל בשבוייה לא הימניה רחמנא כלל ואם תאמר להימניה כי אמר נשבית מגו דאי בעי אמר קדשתיה בביאה לפסול לה דמפסלה נמי מכהונה ומתרומה ומהימן בהכי דהא בנשואין הימניה רחמנא לאו קושיא היא דבקדושי ביאת איסור לא אשכחן דהימניה והכי מוכח להדיא בירושלמי [בפירקן הלכה ח] קדשתיה לא' מכל הפסולין לה נאמן הבעלתיה לא' מכל הפסולין לה אינו נאמן ואכתי קשיא נהימניה בשבוייה מגו דאי בעי אמר קדשתיה וגרשתיה דמהימן ופסיל לה מכהונה יש לומר דמגו לחצי טענה לא אמרינן והכא חצי טענה הוא לפי שעכשיו הוא רוצה לפוסלה בין לענין תרומה בין לענין כהונה וכי אמר גרשתיה לא פסיל לה אלא לכהונה וכ"ת תינח בת כהן בת ישראל מאי איכא למימר שהרי כל כך הוא פוסל אותה כשאמר קדשתיה וגרשתיה כאילו אמר נשבית ואילו תנא פסיק ותני אינו נאמן נ"ל דהיינו טעמא משום דכיון דבנשבית פוגם אותה יותר שאילו היתה בת כהן היתה פסולה מן התרומה ובקדשתיה וגרשתיה אינו פוגם אותה כל כך מש"ה אפילו בבת ישראל אינו נאמן ואחרים אמרו דכיון דמה שהאמינה תורה לאב חדוש הוא שהרי לא היה ראוי להיות נאמן יותר מעד אחד דעלמא דיינו שנאמין אותו באותה טענה עצמה אבל אין אומרים מגו מחמת [זה] דאין לנו בו אלא חדושו בלבד:

תוס' בבא בתרא לב,ב ד"ה אמאי

אמאי קא מסכת אהאי שטרא האי שטרא חספא בעלמא הוא - תימה דליהמניה במיגו דאי בעי אמר שטרא מעליא הוא ותירץ ר"י בר' מרדכי דלא אמרי' מיגו להוציא ממון ומה שהוא מוחזק בקרקע אינו כלום דקרקע בחזקת בעליה קיימא כיון שאין לו שטר ולא חזקה אלא בדברים בעלמא שאומר שטרא מעליא הוה לי ואירכס ולא אמרי' מיגו אלא להחזיק ממון שיכול לפטור עצמו ע"י מיגו אי נמי אם יש לו שטר או חזקה וזה בא לפסול ראייתו אז זה יכול לקיימו ע"י מיגו כמו קמי דידי זבנה מינך מיגו דאי בעי אמר מינך זבינתיה ואכלתיה שני חזקה ואין נראה לר"י מדלא מפרש טעמא הכי בהדיא משמע דלאו משום הכי הוא ונראה לר"י דטעמא דרב יוסף דלא אמרי' מיגו הכא כיון דלית ליה הכא מיגו אא"כ שקר תחלה שהוצרך לשקר תחלה ולומר והא שטרא א"נ משום הכי לא אמרי' הכא מיגו משום דהוי חוזר וטוען דמעיקרא טען והא שטרא ועתה חוזר בו ומודה דחספא בעלמא הוא אלא שטרא מעליא הוה לי.

מהו מיגו?

ההבנה הפשוטה והמקובלת – מה לו לשקר, הוכחה (אנן סהדי) שהוא דובר אמת. כלומר, מיגו הוא בירור האמת.
אמנם יש לבחון דבר זה על פי כמה מקורות שקשים להסביר לפי ההגדרה הזו.

• עיזי דאכלי חושלי –

אם הטעם שיש כאן בירור שמה לו לשקר, אין ענין זה שייך לכאן, שהרי ודאי אין לומר כך במקרה זה שהרי זה העזה, ששניהם, וגם בית דין יודעים שזה שקר?

• מיגו דהעזה –

אתמול ראינו שלפי תוס' והרא"ש מיגו דהעזה אינו פוטר משובעה, אף שמיגו דהעזה אכן פועל להחזיק ממון (לפי הריב"ם בתוס' ב,א). ולכאורה מה ההבדל, אם מיגו הוא בירור האמת למה יש הבדל בין להחזיק ממון ולהיפטר מן השבועה?

• מיגו להוציא –

שיטה מקובצת (ד"ה עוד כתב הרמב"ן ז"ל) תירץ את קושית התוס', במקרה שזה אומר חציו שלי, למה לא מאמינים לו במגו שהיה יכול לומר כולה שלי. תירוץ הוא שכיון שכשאומר כולה שלי מקבל רק חצי טענתו, כמו כן כשטוען שחציה שלו מקבל רק חצי טענתו, ולא יתכן לומר שניתן לו כל טענתו, דהיינו חציה, שאם נעשה כן יצא שהטוען חצי כחו גדול מהטוען כולה שלי. שהטוען כולה שלי מקבל 50% מטענתו והטוען חציה שלי מקבל 100% מטענתו. "אלא שורת הדין כך הוא, דלעולם אינו נוטל אלא חצי טענתו בלבד".

ואם נאמר שהגדרת מיגו הוא בירור שאנן סהדי שמה לי לשקר, אין מובן לדין זה, שהרי אין המיגו מבוסס על דין מסוים, אלא סברא היא שזוהי האמת שמה לו לשקר ומה זה משנה אם נותנים לו חצי טענתו או כל טענתו.

• מיגו לתלמיד חכם -

שאלת מחשבה – האם טענת מיגו תעזור לתלמיד חכם – הרי אין כאן שום בירור שהוא דובר אמת, שהרי בקי הוא בדיני מיגו?

מערכה ג מודה במקצת מיגו

אתמול היתה הסכמה בין התלמידים שההגדרה של מיגו היא בירור האמת, דהיינו שאנן סהדי שאיש זה דובר אמת, דמה לו לשקר. התחלנו לעבור על כמה סוגיות במיגו לראות אם הגדרה זו עומדת במבחן המציאות.

הבאנו את הגמ' בבבא בתרא הני עיזי דאכלי חושלא, שמיגו דהעזה פועל כדי להחזיק ממון, ושאלנו שאין ההגדרה של בירור האמת מתאימה למקרה זה.

אחר כך שאלנו למה מיגו דהעזה פועל להחזיק ממון ואינו פועל לבטל שבועה? אחר כך הבאנו המקרה בסיפא של המשנה שלנו, שזה אומר כולה שלי וזה אומר חציה שלי, הבאנו את דברי השיטה מקובצת לקושיית התוס' ששורת הדין היא שאין נותנים לו אלא חצי טענתו, ושוב שאלנו שההגדרה של בירור האמת אינה מתאימה להסבר זה.

בסוף ביקשתי לתת את הדעת לשאלת מחשבה – האם טענת מיגו תעזור לתלמיד חכם?

היום עליכם לעיין במקורות שראינו ובמקורות הבאים ולבחון האם ההגדרה מתאימה למקרה הנידון, ולמה כן או למה לא. אם אין ההגדרה מתאימה, האם תוכלו להגדיר הגדרה אחרת לדין מיגו שתתאים למקרים הללו?

לדוגמא: עיין בקושיא של הר"ן בקידושין, ושני תירוציו. על פי התירוץ השני – האם אפשר לומר שההגדרה של מיגו היא בירור האמת?

לאחר סיום מראי המקומות של אתמול – יש לעיין ב:

גמ' ורש"י כתובות יח,ב (משנה – אין אדם משים עצמו רשע)

מתני'. העדים שאמרו: כתב ידינו הוא זה, אבל אנוסים היינו, קטנים היינו, פסולי עדות היינו - הרי אלו נאמנים; ואם יש עדים שהוא כתב ידם, או שהיה כתב ידם יוצא ממקום אחר - אינן נאמנים.

גמ'. אמר רמי בר חמא: לא שנו אלא שאמרו אנוסים היינו מחמת ממון, אבל אנוסים היינו מחמת נפשות - הרי אלו נאמנים. אמר ליה רבא: כל כמיניה? כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד! וכי תימא הני מילי על פה, אבל בשטר לא, והא אמר ריש לקיש: עדים החתומים על השטר - נעשה כמי שנחקרה עדותן בב"ד! אלא כי אתמר - ארישא אתמר: הרי אלו נאמנים, אמר רמי בר חמא: לא שנו אלא שאמרו אנוסין היינו מחמת נפשות, אבל אמרו אנוסין היינו מחמת ממון - אין נאמנים; מאי טעמא? אין אדם משים עצמו רשע.

מתני'. העדים שאמרו כו' - שהיו מעידים על החימתם לקיים את השטר.

פסולי עדות היינו - קרוצים או משחקים בקוביא.

הרי אלו נאמנים - כיון דאין כתב ידם ניכר אלא על פיהם שאסר הוא הפה שהתיר כי היכי דמהימנת לכו אהא הימנינהו אהא.

יולא ממקום אחר - חתומים בשטר אחר שהחזיק בב"ד וכתוב בו הגפך ובא אותו שטר לפנינו עם זה וכתב חותמן דומין של זה לשל זה אין כאן הפה שאסר ואין נאמנים לומר פסולים היינו.

גמ'. לא שנו - דאם כתב ידן יולא ממקום אחר אין נאמנים.

אלא שאמרו אנוסים היינו מחמת ממון - דלכו כל כמיניהו לשוויי נפשייהו רשעים בעדות פיהם ולפסול את השטר לדאס קרוב אלל עצמו ואינו נאמן על עצמו לא לזכות ולא לחובה דיני נפשות ובפסולי עדות להעשות רשע ופסול על פיו ואלו פוסלים עצמן באומרים חתמו שקר בשביל אונם ממון ורישא טעמא משום הפה שאסר הוא הפה שהתיר.

מחמת נפשות - שאמר בעל השטר הזה להרגנו ולדס חזק הוא.

כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד - לגבי עדות חלא הגדה כתיבא אס לא יגיד וגו' (ויקרא ה) והכא נמי כיון דחתימי בשטרא היינו הגדה לדיהו והיכי מהימני תו למיעקר הואיל וכתב ידן יולא ממקום אחר בשלמא רישא כשאין כתב ידן יולא ממקום אחר ועלייהו סמכינן כולה חלא הגדה היא דהא בחורו דבור ובכדילן שאילת שלום קאמרי אכל אנוסים היינו אכל הכא לאו אפומייהו סמכינן.

הני מילי על פה - כגון המעניד בב"ד ולאחר כדי דבור בלא לשנת בו.

אכל בשטר לא - דהגדה כתיב.

לא שנו - דלמרינן הפה שאסר כו'.

אלא לחמי מחמת נפשות - נאנסנו ללא משו נפשייהו רשעים וכיון דעלייהו סמכינן הא בחוד כדי דבור עקרוה לכהדוטייהו והפה שאסר התיב.

אין אדם משים עצמו רשע - אינו נאמן לפסול את עצמו מחמתו וקרוב הוא אלל עצמו וקרוב פסול לעדות.

תוס' שם ד"ה אין

אין נאמנים - הכא ליכא לאקשוויי דלהימנו במגו דאי בעו אמרי פרוע הוא דכיון דמקויים הוא הוי מגו במקום עדים כדפירשנו ועוד דחוזרים ומגידיים הם וכיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד כדאמר' בגמרא ועוד דבשני עדים לא אמרינן מגו וברישא נאמנים משום דאי בעו שתקי.

תוס' שם ד"ה מחמת

מחמת נפשות הרי אלו נאמנים - וא"ת וכי אמרו קטנים היינו או אנוסים מחמת ממון היינו להימנו במגו דאמרי אנוסים היינו מחמת נפשות דהא ברישא דאיכא מגו נאמנים לומר אנוסים היינו מחמת ממון וי"ל דאונס מחמת נפשות לא שכיח ועוד דבשני עדים לא אמרינן מגו כדפרישית.

למה תוס' כותבים שבשני עדים לא אומרים מיגו?

במקרה של שלשה שטוענים נגד אחד, למה לא נאמר שתמיד יהיו נאמנים במיגו של מה להם לשקר, שהרי היו יכולים לסדר שרק אחד יטען ושנים יהיו עדיין. הכן?

גמ' ורש"י כתובות י"ט, א (אלא אנוסין מ"ט – אין צריך לקיימו)

אלא אנוסין מ"ט? אמר רב חסדא, קסבר ר"מ: עדים, שאמרו להם חתמו שקר ואל תהרגו - יהרגו ואל יחתמו שקר. אמר ליה רבא: השתא אילו אתו לקמן לאמלוכי, אמרינן להו: זילו חתומו ולא תתקטלו, דאמר מר: אין לך דבר שעומד בפני פיקוח נפש - אלא עבודת כוכבים וגלוי עריות ושפיכות דמים בלבד, השתא דחתמו אמרינן להו אמאי חתמיתו? אלא טעמא דר"מ - כדרב הונא אמר רב, דא"ר הונא אמר רב: מודה בשטר שכתבו - אין צריך לקיימו. אלא אנוסים מ"ט לא - נימא הפה שאכר הוא שהתיר.

אז"כ נעשה בגדול - כל מעשה השטר בגדולים הלוואה והמוכר וגבי עדים נמי אמרי חזקה אין הלוואה מחתים צו קטנים. יהרגו ואל יחתמו שקר - הלכך כי אמרי נמי אנוסים היינו מחמת נפשות משו נפשיהו קטנים.

מודה בשטר שכתבו - לזה שהודה בשטר שכתבו ועל פיו נחתמו העדים.

אין המלוה לריך לקיימו - בעדים החתומים צו שאין הלוה שוב נאמן לומר פרעתיו ולא אמרינן בהאי הפה שאכר הוא שהתיר דמכיון שאמר כשר היה הכי הוזהק השטר וכי אמר פרעתיו לא מהימן שהרי ציד המלוה הוא וי"מ נמי דלאמר אין נאמנים בסוכו כמודה לזה שכתבו קאמר וקסבר לא לריכין תו לעדים ולאו אפומייהו מיקיים שטרא.

תוס' שם ד"ה מודה

מודה בשטר שכתבו א"צ לקיימו - וא"ת ומ"ט לא מהימן במגו דאי בעי אמר מזויף וי"ל דשמא ירא לזה לומר מזויף פן יכחישהו וליכא מגו ופירש הקונט' במקום אחר דטעמא משום דדבר תורה א"צ קיום דעדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותו בב"ד ורבנן הוא דאצרכוהו קיום כי טעין מזויף הוא אבל בשאר טענות כגון פרוע הוא לא הצריכוהו קיום וכן נראה לר"י אבל אין לפרש דלא מהימן במגו לומר פרוע הוא משום דאי פרעיה שטרא בידה מאי בעי דהא כי טעין נמי אמנה הוא מסקינן בסמוך אמילתיה דרב דלא מהימן והתם לא שייך האי טעמא.

האיך יש להבין את דברי רש"י המובאים בתוס' על פי ההגדרה שלנו?

תוס' גיטין ב, א ד"ה ואם יש עליו עוררין

ואם יש עליו עוררין יתקיים בחותמיו - אבל כל זמן דלא אתי בעל ומערער נישאת על פי הגט ולא טענינן מזויף דמשום עיגונא אקילו בה רבנן אבל בממון טענינן מזויף לנפרע שלא בפניו ומיתומים ומלקוחות דאל"כ לא שבקת חיי לכל בריה שיוכל כל אדם לכתוב שטר מלוה ולהחתים עדים מעצמו ולטרוף שלא בפניו מיתומים ומלקוחות ומיהו מזה אין להוכיח דאפילו לא טענינן להו מזויף טענינן להו פרוע כיון דהוא עצמו הוי מהימן לומר פרוע מיגו דאי בעי אמר מזויף...

איך ניתן להבין את הדין שבית דין טענינן ליתמי פרוע במיגו דמזויף על פי ההגדרה של מה לו לשקר?

רמב"ם יבום וחליצה ג, א

האומר זה בני או שאמר יש לי בנים הרי זה נאמן ופוסט את אשתו מן החליצה ומן היבום.

משנה למלך שם (האומר זה בני – אף לכהן ע"כ)

האומר זה בני או שאמר יש לי בנים ה"ז נאמן. משנה בקידושין פרק האומר וכתב הטור סימן קנ"ו וז"ל האומר זה בני או יש לי בנים נאמן לפטור אשתו מן היבם אפי' הוחזק באחים ע"כ. והנה בפרק יש נוחלין (דף קל"ד) מבואר דטעמא הוא מפני שבידו לגרשה. ואע"ג דגבי בעל שאמר גרשתי את אשתי איכא מ"ד דאינו נאמן ואפי' מכאן ולהבא ואנן קי"ל דחולצת ולא מתייבמת וכמו שפסק הטור סי' קנ"ב ואע"ג דאית ליה מגו דבידו לגרשה שאני הכא דריע טענתיה משום דגירושין קלא איתא להו וכיון דליכא קלא איתרע טענתיה דקאמר גרשתי. אבל באומר יש לי בנים נאמן לפטור מן החליצה משום דבידו לגרשה. אך יש להסתפק אי שריא לכהן דכיון דנאמנותו הוא משום דאי בעי מגרש לה א"כ לכהן אסירא. ומצאתי בהגהות הרי"ף (דף רנ"ג): שכתב וז"ל ומ"ה כתב שאינו נאמן להתירה אלא לישראל שיכול להתירה לו בגיטו אבל לא לכהן שאינו יכול להתירה לו בגיטו ע"כ. אך הרמב"ן ז"ל בחידושו חולק על זה שכתב על האי מימרא דמפני מה אמרו זה בני נאמן הואיל ובידו לגרשה וקשה היכי מהימנינן ליה משום גירושין דהא אם מגרש לה אסורה לכהן ועכשיו אתה מאמינו שיש לו בנים ומתירה אף לכהן... וכשבאים לפנינו ע"כ אנו מאמינים אותו שאינה זקוקה ליבם זה וכיון שהותרה הותרה שאם אינה זקוקה ליבם מפני טענה זו שטען מותרת אף לכהן ע"כ.

האם פסק הגהות הרי"ף (דהיינו שלטי הגיבורים) מסתדר לפי ההגדרה שלנו?

עיי' בקטעים מקובץ שיעורים, שרידי אש ור' שמעון שקופ

• אין אומרים מיגו מממון לממון -
מרדכי תחילת המסכת רטז
נמוקי יוסף א,א על המשנה ד"ה וזה
שיטה מקובצת שם ד"ה ותלמיד ה"ר פרץ
מהו מיגו מדבר לדבר או מממון לממון? ולמה המקרה של המשנה נחשב
למיגו מממון לממון?
להסביר מהו מיגו מדבר לדבר.
מיגו מממון לממון הוא רעיון דומה, אמנם כשמדובר בסכומי כסף כל מיגו
הוא מיגו מדבר לדבר, שאין להאמין לאדם שטוען אלף מיגו שהיה יכול לטעון
עשרת אלפים.

המקרה של המשנה הוא מיגו מדבר לדבר כי אחרי שהלה מודה שרק חצי
שלו, החצי השני כבר אינו בדיון והוא כנטול מכאן לגמרי, ואין להאמינו שהיה יכול
לתובעו, שהוא כמיגו שנאמין לו שהרכב שלו במיגו שהיה יכול לטעון גם את הבית.
נמוקי יוסף ושיטה מקובצת בשם רבנו פרץ (ד"ה ותלמידי ה"ר פרץ ז"ל)
תירצו את קושית התוס' (ב,א) שלא אמרינן כאן מיגו, שהוא מיגו מדבר לדבר.
ופירוש הדברים הוא כך, שכמו שאין אומרים שנאמין לו כשטוען שהרכב הזה הוא
שלו, במגו שהיה יכול לטעון שהבית הזה הוא שלו, שהוא מדבר לדבר או מממון
לממון, כמו כן אין לומר שיש כאן מיגו שהיה יכול לומר כולה שלי, שהחצי השני
הוא כאילו דבר אחר, והוא מממון לממון.

ואם נאמר שהגדרה של מיגו הוא בירור האמת שאנן סהדי שמה לו
לשקר, הרי כאן הסברא נותנת שכן יש להאמין לו, ויש לומר את המיגו, שהרי אף
על פי שמבחינה טכנית הלכתית מדובר על דברים וחפצים שונים, מכיון שהודה
על החצי השני, בכל זאת הרי מצד האמת מדובר על חפץ אחד, וודאי יש צד של
בירור האמת ואנן סהדי שדובר אמת, ולמה אין כאן מיגו במקרה זה. ואין זה דומה
למקרה שהזכרנו לעיל, שיש להאמינו כשטוען שהרכב שלו במיגו שהיה יכול לטעון
שהבית שלו.

• שני תירוצים בר"ן –
הר"ן בקידושין מקשה על הדין שהאב נאמן לומר קידשתי את בתי
וגרשתיה, ואינו נאמן לומר שבתי נשבית ופדיתיה, למה אינו נאמן לומר נשבית
ופדיתיה במגו שהיה יכול לומר קדשתי וגרשתיה, שגם שם פסולה היא לכהונה?
הר"ן מתרץ שני תירוצים:
(א) הוי מיגו לחצי טענה – כדי להיות מיגו הטענה שאינה נטענת חייבת להיות
טענה יותר טובה מאשר הטענה הנטענת, אבל אם הטענה שאינה נטענת
היא טענה פחות טובה מאשר הטענה הנטענת אין כאן מיגו. ולכן כאן אם
אומר קידשתי וגרשתיה פסלה מכהונה אבל לא פסלה מתרומה, אם
היא בת כהן, אבל בשבוייה ופדיתיה פסלה מתרומה ומכהונה.
(ב) אין לך בו אלא חידושו - כיון שכל הדין שקידשתי את בתי נאמן הוא חידוש,
אין למדים ממנו לומר שגם שבוייה היתה ופדיתיה נאמן במגו שהיה יכול
לומר קידשתי וכו', שהרי אין לך בו אלא חידושו.

התירוץ השני קשה לפי ההגדרה המקובלת של מיגו, שאם הטעם שיש כאן בירור שמה לו לשקר, מה זה משנה אם הדין הוא חידוש, הרי הוא ודאי (במאה אחוזים) אומר אמת, והוי כשני עדים, ולמה אינו נאמן?

• תוס' גיטין ב,א ד"ה ואם יש עליו עוררין
איך ניתן להבין את הדין שבית דין טענינן ליתמי פרוע במיגו דמזוייף על פי ההגדרה של מה לו לשקר?

הדין הוא שבית דין טוענים עבור היתומים טענות, שלא היתומים יודעים עליהם, ואף בית דין אינו יודע כלום על אמיתותם. לכן הם יכולים לטעון פרוע במיגו שהיו יכולים לטעון מזוייף. ואם המגו מבוסס על אגן סהדי של מה לו לשקר, אין לדין הזה שום שייכות לכאן, שהרי אין אגן סהדי בזה לא על היתומים ולא על הבית דין.

• גמ' ורש"י כתובות יט,א (אלא אנוסין מ"ט – אין צריך לקיימו)
תוס' שם ד"ה מודה

האיך יש להבין את דברי רש"י המובאים בתוס' על פי ההגדרה שלנו?
הדין בכתובות הוא שהמודה בשטר שכתבו אין צריך לקיימו. כלומר, האומר פרוע הוא, חייב לשלם, ואין המלוה חייב לעשות קיום לשטר, כי בזה שאמר פרעתי הודה בשטר ואין צורך לקיימו.

תוס' שואלים על זה למה אין מאמינים ללוה כשאומר פרוע הוא במיגו שהיה יכול לומר מזוייף. תוס' מביאים את דעת רש"י שהסביר משום דדבר תורה אין השטר צריך קיום, דעדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותם בבית דין, ורבנן הוא דאצרכוהו קיום כשטוען מזוייף הוא, אבל בשאר טענות, כגון פרוע הוא, לא אצרכוהו קיום. כלומר כל הדין של קיום שטרות הוא רק דרבנן, שמדאורייתא אין צורך בקיום כלל. ולכן אין להאמינו כשהוא טוען פרוע הוא, במיגו דבעי אמר מזוייף, ועל פי זה נצטרך לעשות קיום לשטר, כי אין לעשות מיגו מדין דרבנן, שמדאורייתא אין צורך בקיום כלל, אף כשאומר מזוייף.

והקשו האחרונים שאין דין זה מסתדר עם ההגדרה שאמרנו, שאם ההסבר של מיגו הוא שיש כאן אגן סהדי שאומר אמת, מה זה משנה אם הדין של קיום שטרות הוא דרבנן או דאורייתא, הרי הוא אומר אמת, ויש להאמינו על כך.

• מיגו דהעזה
לסיכום שלב השאלות - נחזור לשאלה שהתחלנו בה, למה מיגו דהעזה פועל להחזיק ממון ולא פועל לבטל שבועה?

מיגו - כח טענה

ר' אלחנן בקובץ שיעורים (ח"ב, ג-ד; וכן הוא בקהילות יעקב ב"מ ג, ושרידי אש ח"א עמ' רפא) מביא את החקירה היסודית בענין מיגו, האם מיגו הוא בירור או כח נאמנות, ותולה את שני התירוצים שבר"ן בחקירה זו. יש ניסוחים שונים של הצד השני של החקירה: כח נאמנות, כח טענה, דין.

כתב הרשב"ם בבא בתרא (דף לב ד"ה אמאי) בהסבר דברי רב יוסף שכיון שכל חזקתו בקרקע מבוססת על האי שטר, והאי שטר הוא חספא בעלמא, אין כאן מה לו לשקר. והקשו הרמב"ן והרשב"א שלכאורה דבריו תמוהים, שלמה אין כאן הנאמנות של מיגו, הרי כל מיגו מבוסס על זה שנאמין לו, כיון שאם הוא שקרן אמיתי היה יכול לזכות על ידי אמירת שקר יותר גדול?

ואכן דברי הרשב"ם כאן היא אחת הראיות של דברי הקובץ שיעורים (תנב) ור' שמעון שקופ (יח,ב) שמיגו אינו נאמנות ובירור אלא כח הטענה, וכאן כיון שהודה שהשטר מזוייף הוא, נתברר שלא היה לו כח לזכות בדין.

הסבר הדברים הוא כך, לפי המהלך של "כח טענה" בכל מיגו יש כח נאמנות בטענה שלא טען. כגון בשטר שאינו מקויים נאמן בטענת פרעתי במיגו דמזוייף. אף שאינו נאמן בטענת פרעתי כנגד שטרך בידי מאי בעי, כשיש מיגו שהיה יכול לטעון מזוייף, נאמן, כאילו טען את הטענה הזו. אולם כל זה דוקא במקרה שאכן היה יכול לטעון טענת מזוייף מצד הדין. אולם במקרה שלנו, שטען שהיה לו שטר כשר שנאבד, ורוצה לזכות במיגו על בסיס השטר המזוייף, הרי מצד הדין לא היה יכול לזכות בשטר מזוייף, ולכן אין כאן מיגו. אמנם מצד מה לי לשקר אכן יש לומר את המיגו הזה.

| | | |
|--------------|--|---|
| קובץ שיעורים | רבה – מה לו לשקר בירור נאמנות (אנן סהדי שהוא איש נאמן) יש לומר מה לו לשקר גם כשישקר בהתחלה | רב יוסף – האי שטרא זייפא הוא כח טענה הדין לא נקבע על פי מה שטען אלא פי הטענות הטובות שיש לו, אולם כאן בסופו של דבר הטענה שלא טען היא טענת שקר, ועל זה אי אפשר לסמוך |
|--------------|--|---|

• עיזי דאכלי חושלי –

אם הטעם שיש כאן בירור שמה לו לשקר, אין ענין זה שייך לכאן, שהרי ודאי אין לומר כך במקרה זה שהרי זה העזה, ששניהם, וגם בית דין יודעים שזה שקר?
אולם אם אומרים שהוא דין, בית דין מקבלים את כל טענותיו, בין אם אמרם ובין אם לא אמרם, בין אם הן מסתברות ובין אם לא.

• מיגו להוציא –

שיטה מקובצת (ד"ה עוד כתב הרמב"ן ז"ל) תירץ את קושית התוס', במקרה שזה אומר חציו שלי, למה לא מאמינים לו במגו שהיה יכול לומר כולה שלי. תירוצו הוא שכיון שכשאומר כולה שלי מקבל רק חצי טענתו, כמו כן כשטוען שחציה שלו מקבל רק חצי טענתו, ולא יתכן לומר שניתן לו כל טענתו, דהיינו חציה, שאם נעשה כן יצא שהטוען חצי כחו גדול מהטוען כולה שלי. שהטוען כולה שלי מקבל 50% מטענתו והטוען חציה שלי מקבל 100% מטענתו. "אלא שורת הדין כך הוא, דלעולם אינו נוטל אלא חצי טענתו בלבד".

ואם נאמר שהגדרת מיגו הוא בירור שאנן סהדי שמה לי לשקר, אין מובן לדין זה, שהרי אין המיגו מבוסס על דין מסוים, אלא סברא היא שזוהי האמת שמה לו לשקר ומה זה משנה אם נותנים לו חצי טענתו או כל טענתו.
אמנם אם מסבירים כפי ההסבר השני שזה דין, ודאי שיש לנו ללכת לפי כללים ברורים של דין, וכך קבעו את הדין, "שורת הדין", שאין לו לקבל אלא חצי טענתו, ואף שיש לו צד של מה לו לשקר, אנו הולכים לפי הדין.

- מיגו מממון לממון
מרדכי תחילת המסכת רטז
נמוקי יוסף א,א על המשנה ד"ה וזה
שיטה מקובצת שם ד"ה ותלמיד ה"ר פרץ

כאמור יש ראשונים שתירצו את קושית התוס' שלא אומרים מיגו מדבר לדבר או מממון לממון. אמנם אם נאמר שההגדרה של מיגו הוא בירור האמת שאנן סהדי שמה לו לשקר, הרי כאן הסברא נותנת שכן יש להאמין לו, ויש לומר את המיגו?

נמוקי יוסף ושיטה מקובצת בשם רבנו פרץ (ד"ה ותלמידי ה"ר פרץ ז"ל) תירצו את קושית התוס' (ב,א) שלא אמרין כאן מיגו, שהוא מיגו מדבר לדבר. ופירוש הדברים הוא כך, שכמו שאין אומרים שנאמין לו כשטוען שהרכב הזה הוא שלו, במגו שהיה יכול לטעון שהבית הזה הוא שלו, שהוא מדבר לדבר או מממון לממון, כמו כן אין לומר שיש כאן מיגו שהיה יכול לומר כולה שלי, שהחצי השני הוא כאילו דבר אחר, והוי מממון לממון.

ואם נאמר שההגדרה של מיגו הוא בירור האמת שאנן סהדי שמה לו לשקר, הרי כאן הסברא נותנת שכן יש להאמין לו, ויש לומר את המיגו, שהרי אף על פי שמביחה טכנית הלכתית מדובר על דברים וחפצים שונים, מכיון שהודה על החצי השני, בכל זאת הרי מצד האמת מדובר על חפץ אחד, וודאי יש צד של בירור האמת ואנן סהדי שדובר אמת, ולמה אין כאן מיגו במקרה זה. ואין זה דומה למקרה שהזכרנו לעיל, שיש להאמינו כשטוען שהרכב שלו במיגו שהיה יכול לטעון שהבית שלו.

אמנם אם מסבירים כפי ההסבר השני שזה דין, ודאי שיש לנו ללכת לפי כללים ברורים של דין, ולא על פי סברא בלבד. וכך קבעו את הדין, שאי אפשר לעשות מיגו מממון לממון, או מדבר לדבר, ואפילו אם זה ענין טכני בלבד, ולמרות שעל פי סברא זה עובד, אין זה משנה אלא מכיון שכן אין כאן מיגו.

- תירוץ השני בר"ן –

כאמור, ר' אלחנן תולה את ההבדל בין שני התירוצים בחקירה זו. לפי התירוץ הראשון הרי המיגו הוא בירור האמת, ואם כן אנן סהדי שאומר אמת, דמה לו לשקר, שהיה יכול לטעון טענה שהיא יותר טובה מהטענה שהוא טען. ולפי זה כתב הר"ן התירוץ הראשון, שכאן הטענה שאינה נטענת אינה יותר טובה מהטענה שהוא טען.

אבל אי אפשר לתרץ כן לפי התירוץ השני, שהרי מה זה משנה אם דין זה הוא חידוש, הרי אם יש כאן בירור האמת, מה איכפת לי אם הדין הוא חידוש? לכן בתירוץ זה יש להסביר שמיגו הוא כח נאמנות, דהיינו שבית דין מסתכלים על טענותיו, וכאילו טען את הטענה השניה. כלומר, הטענה שלא יצא מפיו, הוי כאילו הוא אכן יצא מפיו. ועל פי זה אמנם יש לנו להאמינו בטענה שאינה נטענת, ולא איכפת לנו שהוי מיגו לחצי טענה. ולכן הר"ן כתב תירוץ שני, שדין זה הוא חידוש

ואין ללמוד ממנו לדין מיגו. ואכן לפי זה מיגו הוא דין, ולימוד דינים יש לו חוקים משלו, ואחד החוקים הוא שאין ללמוד ממנו בגלל שהוא חידוש. אם הטעם שיש כאן בירור שמה לו לשקר, מה זה משנה אם הדין הוא חידוש, הרי הוא ודאי (במאה אחוזים) אומר אמת, והוא כשני עדים?
אולם אם אומרים שהוא דין, שבית דין מקבלים את טענותיו, הכל צריך לעבוד לפי מערכות הדין, ולא לפי סברא. ולכן כאן הדין הוא שאי אפשר ללמוד מהחידוש ולעשות מיגו.

• תוס' גיטין ב, א ד"ה ואם יש עליו עוררין
איך ניתן להבין את הדין שבית דין טענין ליתמי פרוע במיגו דמזוייף על פי ההגדרה של מה לו לשקר?
הדין הוא שבית דין טוענים עבור היתומים טענות, שלא היתומים יודעים עליהם, ואף בית דין אינו יודע כלום על אמיתותם. לכן הם יכולים לטעון פרוע במיגו שהיו יכולים לטעון מזוייף. ואם המגו מבוסס על אגן סהדי של מה לו לשקר, אין לדין הזה שום שייכות לכאן, שהרי אין אגן סהדי בזה לא על היתומים ולא על הבית דין.

אמנם אם המיגו הוא דין הענין מסתדר יפה. כך הוא הדין שבית דין שומעים את כל הטענות של בעל הדין, בין אם טענם ובין אם לא טענם.

• גמ' ורש"י כתובות יט, א (אלא אנוסין מ"ט – אין צריך לקיימו)
תוס' שם ד"ה מודה
האיך יש להבין את דברי רש"י המובאים בתוס' על פי ההגדרה שלנו?
הדין בכתובות הוא שהמודה בשטר שכתבו אין צריך לקיימו. כלומר, האומר פרוע הוא, חייב לשלם, ואין המלוה חייב לעשות קיום לשטר, כי בזה שאמר פרעתי הודה בשטר ואין צורך לקיימו.
תוס' שואלים על זה למה אין מאמינים ללוה כשאומר פרוע הוא במיגו שהיה יכול לומר מזוייף. תוס' מביאים את דעת רש"י שהסביר משום דדבר תורה אין צריך קיום, דעדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותם בבית דין ורבנן הוא דאצרכוהו קיום כשטוען מזוייף הוא, אבל בשאר טענות, כגון פרוע הוא, לא אצרכוהו קיום. כלומר כל הדין של קיום שטרות הוא רק דרבנן, שמדאורייתא אין צורך בקיום כלל. ולכן אין להאמינו כשהוא טוען פרוע הוא, במיגו דבעי אמר מזוייף, ועל פי זה נצטרך לעשות קיום לשטר, כי אין לעשות מיגו מדין דרבנן, שמדאורייתא אין צורך בקיום כלל, אף כשאומר מזוייף.
והקשו האחרונים שאין דין זה מסתדר עם ההגדרה שאמרנו, שאם ההסבר של מיגו הוא שיש כאן אגן סהדי שאומר אמת, מה זה משנה אם הדין של קיום שטרות הוא דרבנן או דאורייתא, הרי הוא אומר אמת, ויש להאמינו על כך. אבל אם אומרים את הצד השני של החקירה שהוא דין הכל מובן, כי כך הוא הדין, וכך קבעו מלכתחילה, שאין מיגו בדין דרבנן. כלומר בטענה שהיא רק דרבנן אין בית דין טוענין טענה עבורו שהוא רק מדרבנן. ויש לו טענה כזו רק אם הוא טוען כך בעצמו.

נפקא מינה גדולה אם אומרים שהוא דין

• רמב"ם יבום וחליצה ג, א
משנה למלך שם (האומר זה בני – אף לכהן ע"כ)

האם פסק הגהות הרי"ף (דהיינו שלטי הגיבורים) מסתדר לפי ההגדרה שלנו? האומר זה בני או שאמר יש לי בנים, נאמן ופוטר את אשתו מן החליצה ומן היבום. הטעם שהוא נאמן הוא מיגו שבידו לגרשה. וכותב שם המשנה למלך את שיטת השלטי גיבורים שאם טען כן, הרי היא פסולה לכהן, כיון שהכל מבוסס על המיגו, ואין הוא יכול להתירה לכהן בגיטו. לכאורה מכאן רואים עוד ראייה שהוא דין, ולא בירור האמת. ולא עוד אלא שטענתו שהוא לא טוען הוי כאילו טען אותה ממש, והיא אסורה לכהן!

אמנם יש ראיות שמיגו הוא בירור האמת

- גמ' ורש"י כתובות יח, ב (משנה – אין אדם משים עצמו רשע) תוס' שם ד"ה אין וד"ה מחמת, למה תוס' כותבים שבשני עדים לא אומרים מיגו? כי האחד אינו יודע מה השני הולך לטעון.

במקרה של שלשה שטוענים נגד אחד, למה לא נאמר שתמיד יהיו נאמנים במיגו של מה להם לשקר, שהרי היו יכולים לסדר שרק אחד יטען ושנים יהיו עדין. הכן?

כותבים תוס' במקום אחר (יט, ב סוף ד"ה ואם), כי האחד אינו יודע מה השני הולך לטעון.

דברים אלו דוקא מסתדרים יפה דוקא עם ההגדרה של בירור האמת, כי אם זה דין מה זה משנה אם אין אחד יודע מה יטען השני, הרי הטענה הזו נמצאת בסל טענותיו? אלא דוקא כאן משמע שההגדרה הוא בירור האמת.

- מיגו להוציא

לפי הרבה ראשונים מיגו פועל לא רק להחזיק כדעת התוס', אלא אף להוציא ממון. לכאורה אי אפשר להוציא ממון אלא אם כן יש כאן בירור האמת, כמו שאנו אומרים למה ניתן להוציא ממון בשני עדים ולא ניתן להוציא ממון בעד אחד. להוציא ממון אנו זקוקים לשני עדים שהם יוצרים בריאה חדשה.

סיכום: מיגו – נאמנות או כח הטענה – ארבע שיטות

(שו"ת שואל ומשיב ח"ד ח) בפשטות מיגו הוא בירור שהוא אומר אמת – ולכן נקרא בהרבה מקומות מה לי לשקר. כלומר, יש כאן נאמנות שמבררת את המציאות האמיתית שהוא דובר אמת.

אמנם על פי הראיות שהבאנו קצת קשה להכניס הגדרה זו בכל המקרים של מיגו, ולכן יש אחרונים שפירשו בכיוון אחר.

(קובץ שער התורה כב, א ועוד) יש שחידשו שהוא כח הטענה – ניתן להסביר ענין זה בכמה אופנים:

- כמו כמה ענינים בהלכה אנו דנים על פי מה שיש לו בכח, ולא על מה שעשה בפועל. (אדם יכול לקחת אתרוג דמאי, מכיון שהיה יכול להפקיר את נכסיו להיות עני ואז מותר לו לאכול דמאי.)
- או שבית דין נותנים לו לטעון כל מיני טענות שיש באפשרותו לטעון, אף שהוא לא טוען אותם בפועל (שרידי אש).

- מכיון שיש לאדם טענה כזו באמתחתו, הוא נהפך למוחזק, וממילא הצד שכנגד הוי המוציא, והמוציא מחבירו עליו הראיה (ר' שמעון שקופ).
ברור שלפי הבנה זו, מיגו הוא הכרעה ולא בירור האמת.

ולפי הרשב"ם (במחלוקת רבה ורב יוסף בבא בתרא לב) נראה שחקירה זו האם מיגו הוא בירור של מה לי לשקר או כח טענה הוי מחלוקת אמוראים בין רבה ורב יוסף! וכן כתב הקובץ שיעורים אפשרות כזו (חלק ב, ג, אות טו).

(קובץ שיעורים) יש שקבלו את שני ההסברים אך חילקו אותם לגבי דינים שונים. כלומר, יש אכן שני סוגי מיגו. יש מיגו שהוא מכח הטענה והוא מועיל להחזיק ממון. ויש מיגו שהוא יותר חזק, והוא מיגו של מה לי לשקר שיש בו בירור האמת, והוא מועיל אף לפטור משבועה.

כלומר, שלא כשאר האחרונים ר' אלחנן מחדש שבמיגו יש שתי ההגדרות ושני העינים.

על ידי הסבר זה ר' אלחנן מתרץ למה מיגו דהעזה פועל בממון ולא בשבועה? מיגו דהעזה – יש לו כח הטענה אך אין לו את המימד של מה לשקר, לכן הוא מועיל להחזיק ממון, אך אינו מועיל לפטור משבועה. החסרון של מיגו דהעזה הוא בבירור שלו, אולם לענין זה שהוי כח טענה אין בו חסרון. אולם שבועה הוי בירור, ולכן לפטור משבועה צריכים בירור כמותו. אכן מיגו רגיל הוי בירור כמו שבועה, שהרי מה לו לשקר ואנן סהדי שהוא אומר האמת. אולם מיגו דהעזה אף שהוי כח טענה אינו בירור גמור. אמנם כח טענה הוא מספיק כשמדובר על ממון, שאין צורך בבירור מלא. אכן כל זה מסתדר לפי שיטת התוס' שאומרים מיגו רק להחזיק אבל לא להוציא.

מיגו נגד חזקת אומדנא – היא בעית הגמ', אבל הגמ' לא הסתפקה לגבי מיגו של כח הטענה אלא רק לגבי מיגו של מה לי לשקר (ולכן דוקא לשון זו מוזכרת בגמ').

בסופו של דבר גם ר' שמעון שקופ סובר שמיגו יכול להיות כפי שני ההסברים. ובדרך זו הוא מתרץ את השאלה שלנו, למה מיגו מועיל בממון ואינו מועיל לפטור משבועה – המודה במקצת אינו יכול להיפטר משבועה על ידי כח המיגו, כי כמו שאמר רבה אין כאן בירור האמת, שהרי זו מיגו דהעזה, ובזה שלא כפר הכל, אין כל הוכחה שהוא דובר אמת. וגם אין כאן מיגו של כח הטענה, כי אי אפשר לומר שעל ידי המיגו יחשב למוחזק ויפטר משבועה, שהרי גם עתה הוא המוחזק ובכל זאת התורה הטילה עליו שבועה!

(מנחת אשר בבא בתרא יא) יש שחיברו את שני הדברים יחד בכל דין. כלומר, שלא כמו האחרונים לעיל, שכתבו שיש דינים שהגדרת המיגו הוא כך ויש דינים שהוא כך, אלא בכל דין שבין שני בעלי דין יש שתי אפשרויות לזכות בדין: א) על ידי בירור האמת; ב) על ידי כח טענה. אמנם בכל דין הבא לפני בית דין מוטל על בית הדין לקבוע את המציאות ולברר את האמת אם הדבר אפשרי. אולם אם דבר זה אינו אפשרי ובית דין אינם יכולים לקבוע את האמת, ניתן לפסוק את הדין גם על ידי כח הטענה. כלומר, על פי מי מבעלי הדין שטענותיו יותר חזקות.