

הרב חיים ישראל וולפסון

השפעת דין 'קיום שטרות' על סדרי הדיון בשטר

עיון בסוגיית "העדים שאמרו" (כתובות יח,ב – יט,ב)

ראשי פרקים

- א. פתיחה
- ב. הכלול בעדות השטר - השטר כמעיד על העדים
- ג. סוגיית "העדים שאמרו" - מצב השטר לפני הקיום
- ד. דין השטר למסקנה ולהלכה
 1. שיטת הרשב"א
 2. שיטת הישיטה ישנה ור"א כהן
 3. שיטת הרמב"ם
- ה. משמעות הצורך בבית דין לקיום השטר
 - ו. שיטת רבי מאיר
 - ז. טענות אמנה, מודעה ותנאי
 1. שיטת רש"י ותוס'
 2. שיטת הרשב"א
 3. שיטת גאון, רשב"ם ור"ן
 - ח. סיכום

א. פתיחה

חלק מרכזי מן הפרק השני במסכת כתובות מוקדש לדיון בעניין שטרות. מסוגיות אלו עולים היסודות של גדרי השטר והדיון בו בבב"ד.

הדיון במשנה הראשונה – "העדים שאמרו" וכו' (יח,ב) – הוא אחד הדיונים המרכזיים בסוגיא. כאן נידון מצבו של השטר לאחר שהצריכו רבנן קיום. הגמ' (שם ובגיטין ג,א) אומרת "עדים החתומים על השטר – נעשה כמי שנחקרה עדותן בבית דין (מדאורייתא), ורבנן הוא דאצרוך (קיום)"; כלומר, מן התורה, לאחר שחתמו העדים על השטר – תם הדיון העקרוני בשטר, ורבנן הם שהוסיפו דרישה לקיום חתימות העדים. הוספה זו יוצרת מצב שבו מצד אחד השטר הושלם, ומצד שני נדרשת פעולה נוספת. אנו נעסוק

השפעת דין 'קיום שטרות' על סדרי הדיון בשטר

בהגדרת, דין השטר לאחר הצורך בקיום, אופי הדיון בבי"ד בקיום, ומה כולל הקיום עצמו.

מתוך סוגיא זו עולות הגדרות יסודיות בדיני שטרות, על פיהן ניתן לעמוד על מהות השטר, העדות שבו, סדרי הדיון בבי"ד בשטר, קיום שטרות ועוד.¹

ב. הכלול בעדות השטר - השטר כמעיד על העדים

המשנה (יח,ב) עוסקת במקרה בו עדים החתומים על שטר טוענים שחתימתם היתה באונס וכו'. המקרה הפשוט ביותר לדיון הוא דווקא בשתי כיתי עדים, ובו דנה הגמ' בהמשך (יט,ב). מקרה זה הוא **לכאורה** מקרה רגיל של הכחשת עדות, ואין צורך להיכנס בו לבעיות הנוספות של חזרה בעדות, 'חוזר ומגיד', 'הפה שאסר' ו'אין אדם משים עצמו רשע', שמתוספות בדיון במשנה. נתבונן בו, ואח"כ נלמד את המשנה והמתחדש בה:

תנו רבנן: שנים חתומין על השטר ומתו, ובאו שנים מן השוק ואמרו: ידענו שכתב ידם הוא – אבל אנוסים היו, קטנים היו, פסולי עדות היו – הרי אלו נאמנים; ואם יש עדים שכתב ידם הוא זה, או שהיה כתב ידם יוצא ממקום אחר משטר שקרא עליו ערער והוחזק בבית דין – אין אלו נאמנים.

ומגבינן ביה כבשטרא מעליא!! ואמאי? תרי ותרי נינהו!
[ומסקנת הגמ' היא (כ,א)] – אלא אמר רב נחמן: אוקי תרי להדי תרי ואוקי ממונא בחזקת מריה וכו'.

הברייתא עוסקת בעדים שהעידו שהעדים החתומים בשטר היו קטנים, קרובים וכדומה, והגמ' מבינה שיש כאן הכחשה של תרי ותרי. הגמ' משווה בזה עדות על העדים לעדות על השטר, ומבינה שכביכול יש כאן עדים המעידים שהעדים כשרים ומכחישים את הפוסלים. דבר זה צ"ע, שהרי קיום השטר מעיד רק על דבר אחד – שהשטר אינו מזויף, ומדוע א"כ עדות של העדים על עדי השטר אינה מתקבלת לפוסלם לאחר הקיום, אלא נידונה כתרי ותרי?

¹ הביטויים 'כאן' או 'בסוגיא' מתייחסים לסוגיא בכתובות יח,ב – יט,ב.

לא מסתבר לומר שבשטרות כל עד מעיד על חברו שאיננו קטן וכו', כיון שלפניי היינו צריכים שני עדים על כל אחד מהעדים (ויותר מזה – אולי עדים נוספים על אותם עדים). גם לא מצאנו דין הקובע שעל עדי השטר להכיר זה את זה כדי שיוכלו להעיד, או דין הדורש שהם יחתמו יחד, וא"כ קשה לומר שעדי השטר מעידים על כך שהם גדולים וכו'.

קשה גם לומר שאנחנו סומכים על החזקה המופיעה לקמן (יט,א), שאין העדים חותמין על השטר אא"כ נעשה בגדול – כיון שהגמ' נוקטת שיש כאן הכחשה של תרי ותרי, כלומר – הכחשה נגד עדים, ולא נגד חזקה. בעדים נגד חזקה נעדיף באופן פשוט את העדים, ולכן כאן קשה לומר שהגמ' התכוונה לחזקה.

להבנת העניין יש לברר האם נאמר כך בכל עדות. החזו"א (לכתובות, הנדפס מחדש) דן בסוגייתנו מתוך השוואה לעדות שנתקבלה בבי"ד אחר, ועתה עדים מעידים עליה בבי"ד שלפנינו. לדעתו דין עדות שבשטר מקביל לדין עדות כזו.

ביסוד דברי החזו"א עומדת ההבנה ששטר הוא עדות שנתקבלה כבר בבי"ד. סמך לשיטתו ניתן להביא מהכלל ש"עדים החתומים על השטר, נעשה כמי שנחקרה עדותן בבי"ד". באופן פשוט אין כאן ברור לגבי אמיתות העדות או העדים, אלא יש כאן דבר אחד בלבד, הגדרה של שלב פורמלי בדיון שמשמעותו שהעדות נחקרה כלומר נתקבלה והנפ"מ היא שהעדים סיימו למסור את עדותם ולכן לא יוכלו לחזור בהם.² שטר זה עדות שעברה את שלב החקירה בבי"ד, ולפי זה מקבילה עדות כזאת לכל עדות שנתקבלה כבר בבי"ד ועכשיו אנחנו מקבלים עדות עליה מפי עדים שמספרים על כך שהועדה בבי"ד אחר.

אבל יש להתבונן האם אין בשטר יותר מזה. הגדרה זו מציבה לכאורה את השטר בקטגוריה של כל העדויות ואומרת שהשטר הוא כתב של עדות שאינה צריכה קבלה בבי"ד כיון שכבר נתקבלה. משמעות כזאת יש ברי"י מיגש. התור"י מביא את דבריו לפיהם דין הברייתא שייך באנוסים הייתם בלבד כיון שרק בזה יש הכחשה על העדות (שהרי טוענים אנוסים הייתם ושקרתם) אבל אם פסלו אותם בכל פסול אחר שנוגע לגופם יהיו העדים פסולים כמו בכל עדויות שבתורה. כלומר לא שונה הדיון בשטר מדיון בכל עדות אחרת אע"פ שכך משמע בברייתא.

² עיין רמב"ן (יח,ב ד"ה עדים החתומים): "פירוש, כמו שאם נחקרה עדותן בבי"ד אינם יכולין לחזור בהם, כך מכיון שהם חתומים על השטר אינם יכולים לחזור בהם".

התורני"ד (כ,ב) חולק על הר"י מיגש ואומר שיש לחלק בין אומרים פסולים אתם או קטנים אתם, לבין אומרים קטנים הייתם או גזלנים הייתם. סיבת החילוק היא שכשמעידים על גופם ופוסלים אותם כעת העדים עצמם אינם יכולים להעיד על גופם ולהכשיר עצמם שהרי לפי דברי הפוסלים, פסולים הם כעת. אבל כשמעידים על העדים שבעבר היו קטנים זה כבר לא על גופם ולכן יכולים העדים להעיד הואיל וזה רק על דבר מסוים בעבר ואין הם פסולים עכשיו (אף) לדברי הפוסלים, נחשב הדבר כהכחשה הנוגעת לעדות בלבד "כי אמרי להו גזלנים אתם או קרובים אתם נאמנים משום דמסלקי להו מתורת עדות לגמרי. אבל כשאומרים קטנים הייתם או קרובים הייתם, כיון דמודו דהשתא בני עדות ניהו ומסהדי על ההוא זמנא בלחוד הוו להו תרי ותרי דהא השתא הם כשרים לעדות ואמרי לא היינו קטנים לא היינו קרובים ומש"ה לא מהימנינן לבתראי".

עכ"פ נראה שהר"י דן בזה כמו בכל עדות רגילה ואינו מיחס גדר מיוחד לשטר.

ברמב"ן ובר"ן נראה אחרת. הרמב"ן מחלק בין הכחשה של גזלנים לפסול של קטנים או קרובים. בגזלנים העדות על הגברא עצמו זו החלת שם גזלן על הגברא ולכן העדים ודאי פסולים. ואילו בקטנים או קרובים זהו דין שנוגע לקבלתה של העדות כאן ולא להם עצמם. שם גזלן הוא פסול גברא, אך הדיון של קטנים או קרובים נוגע לקבלת העדות בלבד, ובזה יש תרי ותרי.

יש לעיין, האם נאמר כך בכל עדות? בעדות על פה נפסול לכאורה את העדים ולמה כאן העדים יהיו כשרים? אפשר היה לומר כנ"ל, שבשטר כבר נתקבלה העדות, ולכן הופך הדבר להכחשה בעדות עצמה. אבל ברמב"ן משמע יותר מזה. הרמב"ן כותב: "ואינהו מסהדי דשטרא מעליא הוא, וחזקה אין חותמין על השטר אלא אם כן רחוקים הם". בדברי הרמב"ן יש מעין סתירה פנימית; הרמב"ן נוקט, שהם מעידים שהשטר כשר, אבל עדותם אפשרית רק אם נסמוך על החזקה, וא"כ קשה, אם אנו סומכים על החזקה כדי לקבלם, א"כ אין זה תרי ותרי אלא תרי נגד חזקה?

נראה שהרמב"ן מבסס את דבריו על כך שיש כאן שטר והעדים חתומים על השטר. באופן פשוט שטר איננו כתב עדות. השטר הוא תיאור חובתו של פלוני, התורה חידשה שהשטר הוא מסמך שמתאר את ההתחייבות³ של

³ באופן כללי, יש שתי אפשרויות מרכזיות לחסביר מטעם מה מועיל שטר – הראשונה: ששטר מהווה מסמך של העסקה, ביטוי לעסקה ומכח זה הוא גם מהווה עדות. השנייה: השטר מהווה עדות ומכח זה הוא גם פועל כלפי העסקה.

פלוני, וע"י ההחזקה בו מחזיק אדם בחוב, אפשרא דחוב,⁴ חובתי מצויה אצלך בשטר. עדי השטר הם רק גיבוי לכך. ומכח זה שהשטר מבטא ומחזיק את חובתו של פלוני הוא גם מעיד עליו. אבל עיקר השטר זה פעולתו כשטר ולא העדות שבו. זו אחת האפשרויות להבין למה שטר שאין בו דעת המתחייב אינו שטר (עיין תוס' כ,א ד"ה ור' יוחנן). דעת המתחייב היא ביטוי להתחייבותו של פלוני. בסוגיא לקמן כ,א מתבאר שלא כל עדות כתובה היא שטר. שטר הוא 'מסמך החוב' ואולי ליתר דיוק מסמך העסקה והוא מתאר דבר בעל ממשות ממונית מסוימת ובנוסף לזה יש בו גם עדות.⁵ לפי"ז נבאר אף אצלנו: העדים אינם נושא השטר, לשטר גדר עצמאי משלו ומתוך שהעדים חתומים על השטר, חלות עליהם החזקות שחלות על השטר, ולכן הם כשרים. העדים חתומים על שטר, על מסמך השטר, וכל הכללים שנובעים מזה חלים עליהם. נושא הדיון אינו העדים אלא השטר שהעדים הם רק מרכיב בו ולכן זהו תרי ותרי על השטר. כל הני"ל נכון למעט מקרה של פסול גזלנות שאז זהו דיון בגברא עצמו, ולזה לא יוכל השטר להועיל.

הרמב"ן והר"ן מביאים באור נוסף לגמ' על פיו מדובר בגזלנים היו ומתו, כך משמע גם ברש"י על המשנה שאומר שהפסול הוא משחק בקוביה; ורק אם מתו אפשר לבאר כך, מכיון שאז, ההשלכות נוגעות רק לקבלת השטר, כי העדים אינם קיימים וכל היוצא מעדותם הוא שא"א לקבל את עדות העדים, לכן ניתן לראות זאת כתרי ותרי על העדות ולא כפסילת העדים בפסול עדות. אבל בתוס' משמע שמדובר אפי' בפסול עדות ובתנאי שמעידים שפסולי עדות היו. אמנם הש"ך (מו"ק קב) אומר שלא יתכן שכונת תוס' לפסולי עדות ממש ומחלקים בין מתו לחיים כיון שתוס' מקשים למה לא פוסלים אותם עכשיו במיגו שהיו פוסלים אותם בגזלנים אתם כרמב"ן. וקשה הרי בברייתא מפורש שמתו, ע"כ צ"ל שכונת תוס' אינה לחלק בפסול גזלן בין מתו לחיים אלא לחלק בפסול של קורבה בין קרובים אתם לקרובים הייתם. ואילו בפסול גזלנות נפסלו בכל ענין.

בשיטת הש"ך, ניתן לומר (וכך משמע ברא"ש בדעת תוס') שתוס' מחלקים בין פסולים היו לפסולים הם ומדבר בחיים (ומתו שבברייתא לאו דווקא).

⁴ לא במובן שמשמע ברי' חיים שהשטר פועל את הדבר אלא רק מבטא את החוב, מתאר אותו.

⁵ כך מתבארים דברי תוס' לקמן כ,א גם לגבי זה שכתב עדות של ע"א אינו שטר, שטר אינו כתב העדות אלא מסמך שבו חתומים שני עדים, ואולי זו כונתו גם כשאומר שכשהשטר לא כתוב כ"סדר השטר" צריך לזכור העד את עדותו בגלל בעיה של מפי כתבם.

תוס' מסכימים לדברי הרמב"ן והר"ן אבל טוענים שגם בפסולים היו הדיון זהה כיון שהדיון רלוונטי רק לענין קבלת העדות ולא לגוף העדים שהרי לפי עדותם העדים כשרים עכשיו ואין בהם פסול הגוף.

הרא"ש נוקט שאפי' אם מעידים עליהם שהם גזלנים כעת, אינם נאמנים, ויש תרי ותרי. בכך חולק הרא"ש על כל הראשונים ואומר שהשטר מעיד על העדים אפי' בפסול גזלנות על גוף העדים. יש לדייק ברא"ש: ברור שלא נאמר שהעדים כגברא כשרים, לא יתכן שעד יחתום על שטר והדבר יקנה לו תעודת כשרות לנצח. הדבר גם מדויק ברא"ש "דאפי' אי אמרי פסולי עדות הם גם עכשיו לא מהימני לפסול השטר..." כלומר הדיון הוא בשטר ולא בעדים עצמם "... דאנן סהדי שכל שטר שנכתב ונחתם בלא שום פסול נחתם הלכך... לא מהימני לפסול השטר" כאמור, הדיון הוא בחתימות בכשרות השטר ולא בכשרות העדים. אין לומר, שמכח חתימת העדים על השטר יש שטר אלא מכח חתימת העדים על השטר יש **עדים** שחותמים. השטר מעיד על חותמיו, ויש לנו אן סהדי שחתימה על השטר נעשית בכשרות והשטר כשטר מעיד על חותמיו שהם כשרים.

כך מבואר גם בריטב"א הישן בגיטין בענין של "עדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותם בבי"ד", בשטר לא חיישינן לפסול בחתימה, בגלל חשיבותו "למען יעמדו ימים רבים" וכד' כיון שזו לא אמירה בעלמא אלא מסמך כתוב וקיים, האדם חושש לשקר ולכן אין חשש שיזייפו שטר.

יש להוסיף ולומר שהאנן סהדי הוא כלפי חתימתם בלבד. התוס' מקשים (יט ד"ה אלא) למה לא אמרינן בתרי ותרי בשטר כמו שאומרים לרב נחמן בתרי ותרי שזו באה בפנינו ומעידה, ואם כך נעמיד גברא על חזקתיה ונכשיר את השטר, שהרי השטר הוא כבר "עדות אחרת" כביכול.

קצות החושן (ס"ק כא) מתרץ לפי הרא"ש שודאי שגוף העדים פסולים וכל האנן סהדי הוא על השטר בלבד. חתימת העדים בשטר היא זו שכשרה, השטר מעיד על עצמו שנעשה בכשרות אבל לא על כשרות העדים לכן יש תרי ותרי על השטר אבל העדים ודאי שיהיו פסולים כמו בכל פסול בעדות.

לסיכום – ניתן לראות בראשונים שלש התיחסויות לדרך בה מעיד השטר על עדיו:

א. תור"י ר"י מייגש – גדר בקבלת עדות, שטר הוא כעדות רגילה שנתקבלה, השטר הוא ככתב עדות.

ב. רמב"ן ר"ן תוס' – השטר כמסמך, וכחלק מכללי הדיון שבו גורם שלא העדים יהיו נושא הדיון אלא עדותם.

ג. רא"ש – השטר מעיד על חתימות העדים שבו שנחתמו בכשרות.

ג. סוגיית "העדים שאמרו" - מצב השטר לפני הקיום

בברייתא (יט,א) התבאר לנו מהו המצב כאשר יש לנו שטר מקויים. השטר מעיד על יותר מתכנו כעדות על מלוה. יתר על כן, אמרנו שישנו דין שטר, סדר הדיון בשטר נובע מהגדרתו כמסמך העסקה וממילא הוא שונה, השטר הוא כמי שנחקרה וממילא מוכשרים אף עדי השטר ולפי שיטת הרא"ש השטר מעיד עליהם שהיו כשרים בחתימתם. כל הנ"ל נכון במידה ומתקיים בשטר "כמי שנחקרה" כלומר שיש שטר על כל דינו לפנינו. כאן עלינו לשאול מהו המצב לפני שיש שטר לפנינו? רבנן הצריכו קיום בשטר, דבר שמדאורי לא נדרש. שטר מדאורי הוא כמי שנחקרה, עדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותם בבי"ד ומהתורה ל"צ קיום אפי' בטענת מזויף. רבנן הצריכו קיום ונשאלת השאלה מהו המצב לפני שקיים השטר. ענין זה נידון בגמ' (יח,ב):

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.

הדיון בסוגיא הוא במקרה שעדי השטר, באים ומעידים שכת"י הוא אבל אנוסים היו, כשהם באים להעיד השטר אינו מקויים, הם מקיימים ובתוך כך פוסלים השטר בטענה שהם היו פסולים.

בה"א רוצה רמי בר חמא לומר שגם בסיפא כך, ואפי' שהשטר כבר מקויים יכולים לומר אנוסים היינו, וכל הבעיה היא באמירת אנוסים היינו מחמת ממון, מחמת א"א משים עצמו רשע. אבל רבא דוחה את דבריו: "א"ל רבא כל כמיניה, כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד". הסוגיא אומרת שהבעיה בסיפא היא של חוזר ומגיד, בעיה זו אינה קיימת ברישא.

דין חוזר ומגיד יכול להתפרש בשני אופנים:

א. עד אינו יכול לחזור בו מעדות שכבר העיד, כלומר כיון שהגיד דבר אחד לא יוכל להעיד דבר הפוך, וכך משמע ברש"י בסנהדרין מב,ב: "כיון שהגיד שוב

אינו חוזר ומגיד: דבר המכחיש את הראשון". כלומר הבעיה היא בהכחשת דבריו.

ב. דרך נוספת היא לומר שיש כאן דיון בהגדת עדות שעל פיו נאמר שעד שסיים עדותו לא יכול להעיד פעם נוספת, זהו דין בהגדת עדות או אולי בקבלת עדות, שקובע שעד מעיד פעם אחת, אפי' אם לא סותר דבריו הראשונים.⁶

שיטה זו באה לידי ביטוי גם בדברי רבא בגמ' שגם בשטר יש חוזר ומגיד כיון שעדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותם בבי"ד. ההו"א בסוגיא היתה שבשטר אין הגדה ולכן עדותם לא נתקבלה עדיין. ממילא לא תהיה בעיה של חוזר ומגיד. מסקנת הגמ' היא שבגלל "כמי שנחקרה" העדות נתקבלה והיא כביכול לאחר שלב חקירת העדים, וממילא היתה הגדה, וא"א "להגיד" עכשיו כיון שזה חוזר ומגיד פעם נוספת.⁷

אחת הנפ"מ בין שתי שיטות אלו היא האם נוכל לקשור בין חוזר ומגיד לתרי ותרי. לפי ההסבר הראשון, בכל מקום שיש חוזר ומגיד, יהיה תרי ותרי כשהמדובר הוא בכת אחרת שהרי הבעיה היא שהם כבר העידו לפני כן להפך ולכן גם אם יבואו תרי נגדם יהיה תרי ותרי שהרי הכת הראשונה העידה כבר הפוך.⁸ אבל לפי ההסבר השני יתכן שלא יהיה תרי ותרי כיון שלא כל מקרה של חוזר ומגיד הוא בהכרח סתירה וא"כ יתכן שתהיה בעיה של חוזר ומגיד בעדות מסוימת אבל עדים אחרים שיעידו מולם את אותה עדות לא יחשבו למכחישים כיון שאין סתירה בעדותם.

כאמור, הבעיה של חוזר ומגיד נפתרת לפי הגמ' ברישא. שם עדיין לא היתה הגדה כיון שהשטר עדיין לא מקויים. הנחת היסוד של הסוגיא היא שברישא, שהשטר לא מקויים, לא נעשתה עדיין הגדת עדות ולכן אין בעיה של חוזר ומגיד. כאן יש להדגיש שלא אמרנו דבר מעבר לזה, הסוגיא מתיחסת לבעיה אחת, לבעיה של העדים לחזור ולהגיד. באופן פשוט הסוגיא לא נוקטת עמדה

⁶ לקמן בברור טענת אמנה, מודעא ותנאי נראה את השיטות ביתר הרחבה.

⁷ הגדרה זו שלפיה בחתימת השטר, או מסירתו נתקבלה עדות העדים, היא מעט המכיל את המרובה, ומהוה בחמשך חגמ' יסוד חשוב בשיטות הראשונים בדיון למה אין בשטר בעיה של עדות שבכתב. הראשונים ובראשם הרי"ף והרמב"ן נוקטים שבגלל שבשטר העדות כמי שנחקרה, מתקיים בהם מפייהם. בגלל שהעדים כביכול מעידים בחתימת השטר לא מתקיים חסרון של מפי כתבם שנוגע למידת ה"חיות", האותנטיות של העדות, העדות נתקבלה כבר בשעה שעוד היתה "חיה" אצל העד. ואכמ"ל.

⁸ ועיין בחזו"א כתובות הנ"ל שאכן משוה לכך.

בשאלה מה נתברר ומה לא נתברר לנו בשטר עצמו (דבר זה מתברר בהמשך בסוגית אמנה מודעא תנאי) אלא דנה בעדים עצמם האם היתה כבר הגדה או לא היתה. לפני קיום השטר לא היתה הגדה ולכן יכולים העדים "לחזור" ולהגיד ללא בעיה שאנוסים היו, ואין בזה בעיה של חוזר ומגיד.

שלב שני של הדיון הוא, האם לאחר שפטרנו את הבעיה של חוזר ומגיד, יהיו העדים נאמנים באמירתם. הקושי הבסיסי בסוגיא הוא, כיצד יכולים העדים לומר ברישא שאנוסים היו, הרי באמירתם שכת"י הוא זה כבר קיימו את השטר (ונמצא שעכשיו השטר כבר נכון מזמן כתיבתו) והם אומרים עכשיו שאנוסים היו וחוזרים ומגידי. הגמ' פותרת בעיה זו בדיון בברייתא – "תי"ר: אין נאמנין לפסלו דברי ר' מאיר וחכמים אומרים נאמנים" ואומרת הגמ' – "בשלמא לרבנן כי טעמיהו שהפה שאסר הוא הפה שהתיר וכו'..."

מפשט הגמ' יוצא שהפה שאסר פותר לנו את הבעיה של חוזר ומגיד ולא מגדיר לנו את נאמנותם. כך נאמר בשלב ראשון. "הפה שאסר הוא הפה שהתיר" הוא בראש ובראשונה דין בטענה, דין בהעמדת דבריו של הטוען. כשהטוען בבי"ד הוא מצד אחד אוסר ומצד שני מתיר נשאלת השאלה האם וכיצד לקבל את ההיתר. על זה נאמר שהפה שאסר הוא הפה שהתיר, אנחנו מעמידים את דבריו כך שלא נכון שאמר כאן שני דברים סותרים, כמו"כ לא נכון לומר שבטל את דבריו הקודמים אלא נוקטים שיש כאן אמירה אחת. הפה שאסר הוא כלל בבי"ד כיצד לקבל טיעון. רק בשלב שני נידונה שאלת כחו ונאמנותו של הטוען. (כך מבואר בסוגיא לקמן כב).

גם כאן בסוגיא הפה שאסר הוא דין בהעמדת דבריהם, בסידור טענתו בבי"ד. לא נכון לומר שיש כאן בעיה של חוזר ומגיד כיון שחזרו והגידו בתוכ"ד וממילא יש לתפוס את כל דבריהם כאחד. זו המשמעות הפשוטה בדברי רש"י שכותב (ד"ה "כיון שהגיד") ש"כולה חדא הגדה היא". לפי דברינו כאן, המיגו בסוגיא אינו דין הנאמנות שלהם אלא הוא דין בכללי המגו שדבריהם התקבלו בבי"ד לפי הכללים של הפה שאסר.

רעק"א הבין אחרת, לשיטתו הפה שאסר בסוגיא מגדיר את נאמנותם של העדים שנאמנים מטעם הפה שאסר. כדי להבין את דבריו יש לשאול שאלה נוספת. השאלה הבאה בסוגיא היא מה יהיה פסק הדין במקרה כזה. העדים אומרים שכת"י אבל אנוסים היו, האם נקרע את השטר? קשה מאוד לומר דבר כזה. שהרי מהתורה השטר כשר, "כמי שנחקרה עדותם בבי"ד", ויש לגבות בו. אמנם רבנן לא סמכו על השטר והצריכו קיום אבל אם רבנן לא **סומכים** על השטר ודורשים דבר נוסף ע"מ שיוכל לגבות בו זה עדיין לא נותן להם את הכח לגרוע ממנו ולקרוע אותו. כלומר, מובן הדבר שרבנן יכולים

להוסיף חומרא, סיג, דרישה נוספת ולומר שלא ניתן יהיה לגבות בשטר כל עוד לא קוים, אבל מכאן ועד לחזור אחורה ולקדוע את השטר המרחק רב, שהרי פירוש הדבר הוא לקבוע שהעדות עדיין לא נתקבלה כך שהשטר הוא לא כמי שנחקרה והעדים יכולים לומר אנוסים היינו, קביעה זו שאנוסים היו כלל לא עומדת לדיון מהתורה וכיצד מאפשרים רבנן טענה כזאת?

זו בעצם שאלת תוס' (ד"ה הרי אלו): "וא"ת ולמה נאמנים, והא מגו במקום עדים הוא דאנן סהדי שלא היו אנוסים ולא פסולי עדות, דהא לקמן אמרינן תרי ותרי נינהו!" כלומר לא יועיל להם המגו שהרי הם העידו כבר בשעה שחתמו בשטר וברגע זה יש כאן אן סהדי כפי שלמדנו בדף יט:

תשובת תוס' היא שבאמת העדים לא יוצאים נגד הכתוב בשטר ובאמת אין הם יכולים לצאת נגד ה"כמי שנחקרה" מדאורי. אלא ש"כיון שהצריכו חכמים קיום, הכא לא חשיב קיום כלל מה שאומרים כתב ידינו הוא זה כיון דאינהו גופייהו אמרי תוך כדי דבור קטנים או אנוסים היינו וכו'". העדים פשוט לא קיימו את השטר כשטענו שהם היו אנוסים. כיון שאמרו בתוכ"ד שאנוסים היו, לא נחשב להם הדבר לקיום. האמירה עצמה אפשרית מצד הפה שאסר. כפי שאומרים תוס' לקמן (ד"ה אין) זהו מעין מגו דאי בעי שתיק, אבל לא מצד הנאמנות שלו, אלא הואיל ואנחנו תלויים בהם הם יכולים שלא לקיים וכשטוענים עכשיו שאנוסים היו בעצם לא קיימו את השטר. השטר לא מקויים אבל לא יותר מזה.

בתוס' הרא"ש משמע אחרת, לשיטתו יש כאן ממש מגו, מגו דמזויף "וי"ל דלהכי נאמנים, לפי שהן באין בטענת זיוף... דאי בעי אמרי מזויף הוא ובהאי מגו נאמנים אף במקום עדים... דהא אלמיה רבנן לטענת זיוף דיכול כל אדם לומר שטר זה מזויף הוא, אע"ג דמדין התורה עדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בבי"ד וכו'". אבל בהמשך דבריו מסיים תוס' הרא"ש בדיוק כתוס' "...אבל הכא לא חשיב קיום מה שאומרים כתב ידינו הוא זה דהא אינהו גופייהו אמרי קטנים היו..." כלומר זו לא נאמנות אלא פשוט לא קיימו?

נראה שכונת תוס' הרא"ש היא שבאמת טענתם היא במגו דמזויף אבל הפה שאסר מסיע כאן להסביר למה כשאמרו "כת"י הוא זה" לא הרסו לעצמם את המגו (שהרי מגו בנוי על שתי טענות, טענה נטענת וטענה אפשרית, וכשחם אמרו שכת"י הוא זה הרסו את המגו דמזויף ומה שנותר להם זה רק זה שאם רצו לא היו באים, אי בעי שתיק, אבל לומר מזויף ודאי שלא יכולים) ועל כך אומר תוס' הרא"ש שיש להם מגו דמזויף כיון שטענתם האחרונה לא אמרה בעצם שכת"י הוא זה כיון שאמרה קטנים היו ולכן אינה טענת קיום וממילא

יכולים לטעון מזויף. עדיין דברי התורא"ש קשים, זהו לכאורה מעין מגו בתוך מגו, גם יל"ע האם נקרע את השטר כשיטענו מזויף או שנמתין לקיום. התורא"ש מוכיח מזה שלרבנן כ"א יכול לטעון מזויף ויל"ע מה כונתו, האם שנקרע את השטר או שהטענה מועילה רק כדי לעכב את השמוש בשטר?

רע"א מקשה למה תוס' אינם מקשים את קושיתם על הגמ' (יט,ב), שם מופיע ששני עדים נאמנים לומר שעדי השטר אנוסים היו אם כת"י לא יוצא ממקום אחר, וקשה שהרי זהו מגו נגד עדים כיון שכשאוברים שכת"י הוא זה קיימו את השטר? רע"א מתרץ שתוס' מבינים שמגו במקום תרי ותרי אמרינן, אמנם מגו נגד עדים לא אמרינן אבל במדה ויש תרי ותרי מועיל המגו. הדבר קשור להגדרת "תרי כמאה" אפשר להבין כך שלשני עדים הכח הגדול ביותר, ע"פ שנים עדים יקום דבר ואין ראיה או נאמנות שעשויה לעמוד נגדם בבי"ד. אך אפשר להבין שתרי כמאה הוא דין בעדות בלבד, עדות של שני עדים שקולה לעדות של מאה. בעדויות שקולים שנים כמאה זהו דין בהתמודדות של עדים נגד עדים אבל תרי ומגו עדיפים על עדים⁹ ולכן שם (יט,ב) נאמר מגו כיון שאם לעדים יש מגו הרי שעדותם עדיפה בבי"ד ונקבל דווקא אותם. וכאן אומר רע"א בתורת עדות לא נאמנים אלא בתורת מגו ולכן קשה לתוס' שזהו מגו במקום עדים. כלומר הבין רע"א שהנאמנות שלהם היא ממש מדין מגו.

גם בדעת תוס' (ד"ה אין נאמנים) נוקט רע"א, שכונתם לדון מגו כנאמנות. לשאלתם למה לא נאמנים מדין מגו דפרוע, משיבים תוס' (אחד מהתירוצים) שבמקרה כזה נחשבים העדים חוזרים ומגידיים. ושואל רע"א שחוזר ומגיד לא שייך בדין מגו, חוזר ומגיד זהו דין בעדות אבל כאן הם במעמד של טוענים ולא בתורת עדות. ובלשונו "דהא קושיתם לא היה דלהימני מדין עדות אלא מדין מגו, וא"כ מה ענין זה לאין חוזרין ומגידיין...!" כלומר הבין רע"א שתוס' למדו את הסוגיא כדין מגו. אבל לפי דברינו אפ"ל שתשובת תוס' היא שחוזרים ומגידיים זהו דין בקבלת עדות ואכן גם כאן אומר תוס' שהמגו הוא דרך קבלת עדותם ולא סיבת הנאמנות שלהם. ממילא לא נדון כאן מדיני טענות אלא מדיני עדות וגם חוזר ומגיד יהיה שייך כאן.

אמנם אפ"ל שכוונת תוס' היא לטענה ולא לעדות כיון שבהמשך מתרץ שכאן זה לא מגו רגיל אלא אי בעי שתיק, וא"כ אולי כונתו לדון באמת מדין מגו, גם

⁹ עיי' קוב"ש ח"ב סי' ד שמבאר את דברי שער המשפט (סי' מו) שבכל תרי ותרי יועיל מיגו לבעל דין ורק לעדים אינו מועיל וכאן אמנם מדובר בעדים, אך רע"א דן בהם לא כעדים אלא כבעלי דין ולכן שייך הדיון הנ"ל. כמו"כ עיי' קצוה"ח קז סק"ב שלמד שאם לא אומרים מיגו לעדים בתרי ותרי ק"ו שלא יועיל מיגו לבעל דין כשיש תרי ותרי.

מקושתית התוס' שיאמנו במגו דפרוע, משמע שמתכוון ממש למגו. לפי"ז אכן נאמר שהמגו הוא כח הנאמנות שלהם בסוגיא וחבין הרע"א שבמגו לא תהיה בעיה של חוזר ומגיד כיון שבחוזר ומגיד הבעיה היא שסותרים דבריהם הקודמים ואלו במגו לא סותרים את עדותם הקודמת.

עדיין עלינו לבאר את הסיבה לומר שמדובר כאן ממש במגו. נראה שהדבר נוגע להגדרת קיום שטרות. רבנן הצריכו כאמור קיום בשטר, אבל יש לדון האם בקיום אנחנו ממש מקבלים עדות. יש מקום לומר שהקיום אינו עדות. בחמשת הדרכים שתקנו רבנן לקיום ישנה גם אפשרות של כתי"י שיוצא ממקום אחר, כלומר זיהוי כתי"י עם כתי"י שיוצא ממקום אחר כמקויים. גם הכרת כתי"י על ידי הדיינים אינו בדרך עדות וא"כ אפ"ל שגם כשהעדים מקיימים את השטר זו לא עדות אלא זה מדין טענה, הסרת החשש שהשטר מזויף ולא ממש עדות על כתב ידם. את השטר ניתן לקיים על ידי השוואת כתי"י עם כתי"י אחר או ע"י זה שהם מזהים את כתב היד אך עדיין לא צריך לומר שזו עדות. ממילא כשאנו מקבלים את דבריהם זו לא עדות אלא טענת שטר מקויים שמסירה את החשש לבי"ד. ולפי"ז אפ"ל שכונת תוס' היא באמת למגו ככח הנאמנות שלהם.¹⁰

אבל אפ"ל כאמור שכונת תוס' לומר שיש כאן חוזר ומגיד כיון שהבין שבאמת אנו דנים בהם כעדים אלא שהמגו כאן הוא צורת הקבלה של דבריהם כך משמע גם בר' חיים ובר"ש שקאפ סימן כ'. לפי הסבר זה דבריהם מתקבלים ללא בעיה של חוזר ומגיד ובעצם אין כאן קיום כיון שבסופו של דבר השטר לא קיים.

כל זה נוגע להגדרת השטר. רבנן שהצריכו קיום לא מעלים את השטר לדיון מחודש מן היסוד שהרי כפי שמציגה התורה את השטר היא כמו שנחקרה.

¹⁰ ניתן להביא מקור נוסף לכך שלתוס' אכן מדובר כאן בכח מיגו ממש"כ שמחלוקת ר"מ ורבנן היא במיגו במקום חזקה (יט,א ד"ה חזקה) תוס' מבארים בב"ב (הב ד"ה מל) שהשאלה במגו במקום חזקה היא על כח מגו נגד כחה של חזקה, מי מהם גובר. ולכאורה הבין גם כאן כך שהרי הוא מזכיר בדבריו את הסוגיא בב"ב. לפי"ז נצטרך לבאר אחרת בתוד"ה הרישאמר שנאמנותם היא לומר שאין קיום ותו לא. נצטרך לומר שתוס' אומר שהפה שאסר מועיל כאן לומר שאין קיום לשטר כשהם אומרים "כתי"י אבל אנוסים היינו" וממילא עכשיו יהיו נאמנים במגו דאו בעי שתיק כמו שטוען תוס' לקמן. נאמנותם תהיה לזה שהשטר לא מקויים אבל זו נאמנות מדין מגו. וא"כ המגו כאן: א. פותר את הבעיה של מגו במקום עדים. ב. נותן להם את הנאמנות של אי בעי שתיק.

העדות שבשטר לא עומדת לדיון ולא העדים אלא רק שאלת קיום השטר.¹¹ לפי זה נגיע להגדרת ביניים שלפיה אין כאן עדות שמבררת ממש אלא קיום של השטר, אבל הגמ' דנה בדבריהם בכללי קבלת עדות, ממילא הסבר הגמ' הוא כפי שבארו תוס' שהפה שאסר אינו כח הנאמנות שלהם אלא הדרך של קבלת דבריהם, צורת העמדת הדברים שמסרו בבי"ד.

ד.דין השטר למסקנה ולהלכה

1.שיטת הרשב"א

בברייתא יט,ב העוסקת בשתי כיתי עדים מבואר ברשב"א כמו שמתבאר בתוס' כאן. הרשב"א מבאר שקורעים את השטר אבל מקשה למה שלא ניתן למלוה אפשרות לקיים? הדברים קשים, אם נאמנים פי' נאמנות ממש לקרוע, לשם מה לתת לו זמן, והרי השטר פסול? משמע שהרשב"א מבין שהשטר לא פסול באמת ובעצם קשה לו קושית תוס' כאן, איך ניתן לקרוע את השטר רק בגלל שלא עמד בקיום שדרשו חכמים, השטר הרי כשר מדאורי?

זו גם תשובת הרשב"א, גם אם יקוים השטר עדיין יהיה כאן תרי ותרי שהרי העדים הפוסלים עדיין יעידו שפסולים היו, לכן לא מקיימים את השטר. לא נחזיק שטר שיגיע לכל היותר להיות ספק. אבל משמע במפורש ברשב"א שקריעת השטר אינה בגלל שהוא באמת מתברר כפסול אלא בגלל שמקסימום נגיע כאן לרובי ספקות על השטר, עדות העדים כך שבכל אופן לא פסלה את השטר אלא פשוט לא קיימה אותו.

נתיבות המשפט בסימן מו מבאר כך סתירה בדברי השו"ע שפסק: שנים החתומים על השטר ומתו ואין כתב ידם יוצא ממקום אחר, ובאו שנים ואמרו כתב ידם הוא אבל קטנים היו או פסולין, הרי אלו נאמנים וקורעין השטר וכו' עדים שאין כתי"י יוצא ממקום אחר ואמרו כתי"י הוא זה ואומרים בתוך כדי דבור אנוסים היינו מחמת נפשות וכו' הרי אלו נאמנים.

¹¹ כך משמע גם לקמן כא בסוגיא "שעל מנה שבשטר הם מעידים" לרוב שיטות הראשונים מעידים על כך שהעידו, מאשרים שהעידו, ולא מספרים את העדות עכשיו מחדש, לדבר זה לכאורה אין מקום בקיום.

השו"ע נוקט שבשתי כתות נאמנים וקורעים. אבל בכת אחת אע"פ שנאמנים מ"מ לא קורעים את השטר. הנתיבות שם (סימן כא) אומר: "ואע"ג דלא מהימני אלא במגו דאי בעי שתקו ולא הוי מקיימי ליה לשטר **ושטר שאינו מקויים לא קרעין ליה**, מ"מ כיון דאף שיקיימנהו ליה לא הוי רק תרי ותרי, לא מועיל רק לענין תפיסה, מש"ה קרעין ליה **השתא דליכא קיום**, כמ"ש הש"ך ס"ק צט. ולפי"ז בעדים עצמן שאומרים כתי"י ואנוסים היינו לא קרעין דאם יתקיים השטר יהא כשר דכיון שהגיד אינו חוזר ומגיד..."

הנתיבות מבאר כרשב"א שכיון שלכל היותר לשטר יהיה דין תרי ותרי, קורעים אותו כבר עכשיו. אבל זה רק בעדים אחרים, באותם עדים לא קורעים את השטר והסיבה היא שיש חוזר ומגיד בעדותם. ברגע שנקיים את השטר לא נוכל לדון בעדותם שוב בגלל חוזר ומגיד וממילא לא נוכל לקבל את עדותם שאנוסים היינו.

יוצא א"כ שבאותם עדים, העדים פשוט לא קיימו את השטר וכשתהיה עדות אחרת שמקימת לא ניתן לראות בהם עדות שפוסלת את השטר כי אין חוזר ומגיד וממילא לכן לא קורעים את השטר. החוזר ומגיד נובע מכך שעכשיו כשהשטר מקויים הרי שהם כבר סימו עדותם עוד בעבר בשעת הכתיבה כעדי השטר הכתובים בו ואז לא אמרו שהם אנוסים וממילא גם עכשיו לא יוכלו לומר שהם אנוסים, בעצם ברגע שאחרים קיימו "הפה שאסר" כבר לא מועיל להם לקבלת דבריהם.

עד כאן נקטנו כהנחת יסוד, שהקיום שהצריכו רבנן יכול לכל היותר להציב מכשול נוסף בפני השטר, זו דרישה נוספת שלא מחזירה אותנו אחורה וקובעת שהשטר מזויף או לא כשר, אלא פשוט הצריכו רבנן קיום שאם לא יתבצע לא נקרע את השטר אך גם לא נקבלו. באמירת אנוסים היינו השטר פשוט לא קיים.

הרשב"א שם כותב: "אבל ברישא אפי' תפס מפקינן מיניה דהא נאמנין לפסלו. ומיהו אי תפס שלא בעדים לא מפקינן מיניה אלא מהימניה ליה משום הפה שאסר, ולא מגו במקום עדים קרינן ליה דהא מדינא שטרא כמאן דמקויים דמי, **דמדאורייתא קיום שטרות לא בעי** וכתרי ותרי נהו **אלא דרבנן אנהו דאצטריך ומהימני להני דפסילי טפי כיון דלאו מקויים הוא** ואיתפס בעדים מפקינן מיניה אבל במקום מגו לא מפקינן כיון דמסיע ליה שטרא".

לדעת הרשב"א אין לראות במגו (של התופס בדעים) מגו נגד עדים למרות **שעדים מעידים שהשטר לא מקויים**. עדי השטר לא מעידים שלא היה מלוה

ויותר מזה, אפי' את השטר אינם פוסלים שהרי "מדאורייתא קיום שטרות לא בעי" והשטר כשר. נאמנותם היחידה של העדים היא רק לענין זה שלא נפעל על פי השטר, שבי"ד לא יסמוך על השטר להוציא ממון. לכן אם תפס שלא בעדים ויש לו הפה שאסר, ברור שהעדים לא עומדים מול טענתו כיון שאין זה כלל במסגרת כוחה של עדות הקיום. ממילא מדאורייתא מסייע לו השטר להחזקת הממון.

2. שיטת ה'שיטה ישנה' ור"א כהן

בשיטה מקובצת מובא בשם שיטה ישנה מתקדם שלב נוסף ומביא הסבר מחודש – "הרי אלו נאמנין" – פירשתי וקריעין לשטרא. וא"ת אמאי מהימני לאו משום מגו דאי בעו לא מקיימי ליה והא אי לא מקיימי ליה לא קריעין ליה שמא יבואו אחרים ויקיימוהו? שאלת השיטה ישנה היא בדיוק נקודת המוצא שלנו הרי כל הנאמנות שלהם היא לא לפסול את השטר אלא "לא לקיימו" שטר לא מקויים אינו צריך להקריע? "יש לומר כל שני עדים נאמנים הם לכל עדות אלא דהיכא דכתב ידי עדים החתומים יוצא ממקום אחר אינן נאמנין... אבל כל שעה שלא נתקיימו עדים שבשטר ולא נגמרה עדותן נאמנים שני עדים להכחישן ואף על פי שהן מקיימין עדים שבשטר הא איכא מגו דאי בעו לא מקיימי והוה ליה כשני עדים החתומים ובאו שנים אחרים ואמרו אין אנו יודעין אם כתב ידן הוא זה אבל אנוסין היו".

השיטה ישנה מדגיש שכל שעה שלא נתקיימו החתימות – "לא נגמרה עדותם", נראה שכונתו לומר שהסיבה שנקרע את השטר היא שכשהתורה אמרה עדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותם בבי"ד זה היה אם באמת הם החתומים. כל עוד שלא נתברר לנו האם הם החתומים לא נחקרה עדותם. כאשר נותרו לנו דברים לברר בעדות העדות עדיין לא נחקרה. ברגע שרבנן הצריכו קיום נוצר מצב שהעדויות לא נגמרה. מצד העדים שבשטר עוד לא נתבררה זהות החתימות ולכן יכולים לבא מדין עדות ולומר שהשטר פסול.¹²

עד כאן נקטנו שהשטר הוא כמי שנחקרה ובנתון זה נפתח הדיון בשטר בבי"ד. בשיטה ישנה מתברר שהנתון של ה"כמי שנחקרה" ניתן לערעור.

¹² וכך דעת הגר"ש רוזובסקי בזכרון שמואל סימן מג אות ב.

הש"ך (מו, ט) מביא את שיטת ר' אביגדור כהן: **"דהא דקיום שטרות מדרבנן היינו היכא דליכא הכחשה**. וההיא דריש גיטין ח"פ בדין הוא דבשאר שטרות לא ליבעי תרי היכא דליכא הכחשה כדר"ל דאמר עדים החתומים וכו' **ורבנן הוא דאצורך קיום בשאר שטרות בתרי אפי' היכא דליכא הכחשה** כגון בבא ליפרע שלא בפניו או מיתומים ולקוחות ולא גבי עד דמקיים ליה בתרי... אבל היכא דבעל דין לפנינו ואומר מזויף הוא אפי' מדאורייתא בעי קיום..."

דברי הר"א כהן עומדים בניגוד למה שנקטנו עד כאן- שהשטר מדאורייתא הוא כמי שנחקרה והצורך בקיום הוא דין נוסף מדרבנן. הרב אביגדור כהן אומר שכל זה נכון אלא אם כן טען בעל הדין מזויף שאז **מן התורה יש לקיים את השטר**. וצ"ב, כיצד טענת מזויף תבטל את ה"כמי שנחקרה" מדאורייתא?

נראה שעל כרחנו לומר שר"א כהן מגדיר אחרת את ה"כמי שנחקרה" של השטר. עד עכשיו נקטנו שזה שטר הוא כמי שנחקרה זו עובדה מכח היותו שטר, מהות השטר מגדירה אותו שהוא כעדות שנחקרה ואף יותר מזה, לכן כל דיון שיתפתח על השטר בבי"ד יבא לאחר הנתון הבסיסי הזה ולא יפגע בו. אבל הר"א הכהן מבין שהכמי שנחקרה אינו נתון הפתיחה של השטר אלא זו תוצאה. שטר שלא התעורר כלפיו חשד כלשהו בבית דין יש לברר אותו מן התורה. ורק במדה שלא התעורר חשד במהלך הדיון, יוגדר השטר שהוא כמי שנחקרה מדאורייתא. כשבעל הדין טוען נגד השטר שהוא מזויף מתעורר חשד כלפי השטר ומדאורייתא צריך לקיימו. לעומת זאת שטר שלא נטענה כלפיו כל טענה מוגדר כמי שעדותו נחקרה בבי"ד. כאן באו חכמים והצריכו קיום בכל השטרות.

כאמור, לפי דברי הרב אביגדור הכהן הגדר של כמי שנחקרה אינו נתון פתיחה, אלא זו תוצאת הדיון. כתוצאה ממערכת של חזקות ושיקולים שונים קבעה התורה כלל, שטר הוא כמי שנחקרה, ברגע שמציאות זו מתערערת הערכתנו כלפי השטר תשתנה.

3. שיטת הרמב"ם

הדיון בדברי השיטה ישנה ובדברי הרב אביגדור הכהן מביא אותנו לפסק הרמב"ם בסוגיא.¹³

¹³ עיסוק מרחיב וממצה בדברי הרמב"ם מצריך עיון מקיף בשתי סוגיות נוספות, האחת בענין שטר כעדות כתובה והשניה במשנה כ,ב. אנחנו לא נעסוק כאן בשתי סוגיות אלו ורק נצביע על כיוון הבנה אפשרי ברמב"ם. ועיין לעיל הערה 2.

הרמב"ם פסק שבשטר יש בעיה של מפי כתבם וכתב כך (עדות ג, ד): "דין תורה שאין מקבלין עדות לא בדיני ממונות ולא בדיני נפשות אלא מפי העדים שנאמר על פי שנים עדים מפיהם ולא מפי כתב ידן. אבל מדברי סופרים שחותכין דיני ממונות בעדות שבשטר אף על פי שאין העדים קיימים כדי שלא תנעול דלת בפני לוי".

ואילו שם ו, א נקט: "כבר ביארנו שקיום שטרות מדבריהם כדי שלא תנעול דלת בפני לוי".

דברי הרמב"ם צ"ע שכן כתב (ג, ד) שדנים בעדות בכתב כדי שלא תנעול דלת, ואילו בפרק ו כתב שקיום שטרות הוא כדי שלא תנעול דלת בפני לוי, אך את השטר עצמו קבלנו גם בלי הטעם הזה. מפשטי סוגיות עולה שאין בשטר חסרון של עדות כתובה. אדרבא, שהשטר הוא כמי שנחקרה מדאורייתא ולא מדרבנן. (גיטין ג, א: "ורבנן הוא דאצרוך (קיום)").

נראה שהרמב"ם הבין שמרגע שהצריכו רבנן קיום לא מתקים בשטר "כמי שנחקרה". הסיבה שהשטר הוא כמי שנחקרה ואין בו חסרון של עדות כתב, היא שנסתיימה העדות שנכתבה ואולי אף נמסרה.¹⁴ וכיון שתם הדיון בעדות הרי היא כמי שנחקרה. מרגע שהצריכו רבנן קיום (בגלל לא תנעול דלת) נוצר מצב מחודש, שלמרות שהשטר נכתב ונמסר, הדיון בו עדיין לא תם. לפני דין הקיום העדות כאילו נאמרה מפיהם של העדים כיון שהדיון בה תם והשטר היה רק רישום של העדות שכבר היתה. אך כשהצריכו קיום נוסף שלב לעדות, הדיון בה לא תם עדיין והעדות לא הסתיימה. לכן עדות השטר נחשבת עדות בכתב ותקנו רבנן שתתקבל כדי שלא תנעול דלת.¹⁵ לפיכך נבין את דברי הרמב"ם עדות ג, ו:

"עדים החתומים על השטר הרי זה כמי שנחקרה עדותו בבית דין ואין יכולין לחזור בהן. במה דברים אמורים כשאפשר לקיים השטר שלא מפיהן כגון שהיו שם עדים שזה כתב ידן או שהיה כתב ידן יוצא ממקום אחר, אבל אם אי אפשר לקיים את השטר אלא מפיהן ואמרו כתב ידינו הוא זה אבל אנוסים היינו, קטנים היינו קרובים היינו מוטעים היינו הרי אלו נאמנים ויבטל השטר".

¹⁴ עיין הערה 2 וכן רי"ף יבמות ט, א "אבל שטרא דנפיק מתותי ידיה דבעל דין לא אמרינן ביה מפיהם ולא מפי כתבם הוא דהא מעידנא דחתימי בשטרא ויהבי ליה למריה לא יכלי למהדר בהו והוו להו כמי שנחקרה עדותן בבי"ד... הלכך מפיהם קרינא ביה ולא מפי כתבם הוא וכי" ויש להאריך עוד בביאור הרי"ף ואכמ"ל.

¹⁵ יסוד באור זה שמעתי בשם הרב מישקובסקי.

הרמב"ם פסק, שכשאותם עדים אומרים כתב ידנו הוא זה אבל אנוסים היינו נאמנים הם לבטל את השטר. סיבת נאמנותם מתבחרת לפי הניסוח בחלק הראשון של ההלכה – אין כמי שנחקרה. כמי שנחקרה מתקיים רק כשניתן היה לקיים את השטר שלא מפיהם; לפני הקיום אין כמי שנחקרה כלל ולכן העדים עצמם יכולים לקרוע את השטר שהרי עדותם נמשכת וטרם נסתיימה.¹⁶

לסיכום: הראנו בסוגיא מספר כוונים מרכזיים שמגדירים את היחס בין מעמד השטר לפני שתקנו קיום למצבו לאחר שהצריכו רבנן קיום. באופן פשוט נקטנו שכשחכמים קבעו קיום הם אמרו שלא ניתן לסמוך על השטר וצריך שלב נוסף שבו יתברר האם הוא מזויף, בזה ראינו שתי אפשרויות:

שיטת ר' עקיבא איגר בתוס' – נאמנותם של העדים לחזור ולהגיד מדין מגו.

שיטת ר' חיים והגרש"ש"ק – מדובר בעדים ובכללי עדות אבל המגו מגדיר את צורת קבלת דבריהם מדין הפה שאסר שעל ידו נוצר מצב שאין חוזר ומגיד.

לפי דרך זו לא נקרע את השטר על פיהם כיון שרבנן לא פגעו ב"כמי שנחקרה" של השטר שקיים מדאורייתא אלא פשוט דרשו ברור נוסף על אמיתותו. מדאורייתא נותר השטר אותו הדבר.

מאידך גיסא ראינו כיוון נוסף בראשונים - מעמד השטר נפגע כשצריך קיום: **שיטת הרב אביגדור הכהן** – טענת מזויף פוגעת ב"כמי שנחקרה" אפי' מדאורייתא. ה"כמי שנחקרה" הוא תוצאת הדיון בשטר. **שיטת השיטה ישנה** – כשנקבע שצריך קיום בטל ה"כמי שנחקרה" של השטר, ברגע שקבעו רבנן שצריך קיום הם הגדירו שהעדויות לא נסתיימה עדותם ובטל ה"כמי שנחקרה". ממילא נקרע את השטר על פיהם, וכן כתב הנהגות.

מכאן הגענו לשיטת הרמב"ם שנוקט שכיון שלא תמה עדותם, בטל ה"כמי שנחקרה" וחוזר השטר להיות עדות בכתב.

¹⁶ להשלמת ענין זה יש לעיין ברמב"ם בפרק ח ואכמ"ל.

ה. משמעות הצורך בבית דין לקיום השטר

לאור המתבאר קיימת מחלוקת הפוסקים לגבי הצורך בבית דין בקיום השטר.

הגמרא (כא,ב) עוסקת בדרכי הקיום של השטר: עדים, דיינים המכירים כתב ידי העדים וצירופם זה לזה. בין השאר מסיקה שם הגמ' ש"דיינין המכירין חתימת עדים, אינן צריכין להעיד בפניהם".

בבאור דברי הגמ' תוס' עונים על קושיא נסתרת, למה היתה הו"א לומר שלא תועיל ידיעת דיינים, והלא אין שמיעה גדולה מראה? וז"ל: "דקס"ד דצריך להעיד בפניהם אף על גב דלא תהא שמיעה גדולה מראה, לפי שהיו נראין יותר ב"ד דכשאינ מעידין בפניהם אין נראה אלא כעד מפי עד, ומטעם זה הצריכו ג' בקיום שטרות דהוה סגי בב' אלא משום דבעינן שיהא ב"ד כדפרישית".

בתוס' מבואר שמצד עצמו, קיום השטר היה מועיל בשני דיינים אלא שישנה בעיה של עד מפי עד ולכן הצריכו ג'. מתוס' עולות מספר הגדרות שקשורות לתפקיד הבי"ד בקיום השטר, נדון בנקודה אחת.

השו"ע פסק (מו,ד) – "אין מקיימין שטרות אלא בג' מפני שהוא דין... הגה ואם קיימו בשנים לא הוי קיום".

הרמ"א נקט כדברי תוס' ובאופן פשוט כתב שלא יקיימו אלא בשלשה כיון שבשנים ישנו חסרון של עד מפי עד.

הסמ"ע בסק"ז שם באר את דברי הרמ"א אחרת: "בשנים לא הוה קיום": משום דהוה ליה כעדים מפי עדים דלא מהני אבל בג' דהן בית דין מקיימין חתימתן ואז הבית דין הדנין על שטר זה לאחר זמן הוה ליה כאילו שמעו העדות מעידי השטר עצמן. והיינו דוקא כשאין הן עצמן מכירין חתימת עדי השטר, אלא שעדי החתימה מודים לפנייהן שהוא חתימתן. אבל כשהן עצמן מכירין החתימות הוה ליה כאלו מעידים על מנה שבשטר...".

הסמ"ע מחלק בין מצב שבי"ד לא מכיר את חתימת העדים ונאלץ לסמוך על עדים שיעידו על חתימתם, ואז צריך ג'. אבל כשבית הדין עצמו מכיר את החתימות ניתן לקיים אפילו בשנים. הסמ"ע הבין שמצד תהליך הקיום עצמו אין צורך בשלשה דיינים ולכן הסיק שבמצב בו שני דיינים מכירים את החתימות די בכך.

בשיטת הסמ"ע מתבאר שכשהצריכו חכמים קיום הם לא הוסיפו שלב דיני נוסף לדיון בשטר אלא הציבו תנאי או דרישה, שכאשר סומכים על השטר צריך לדעת שהוא שטר אמת. בירור ידיעה כזאת אפשרי גם בשנים שברור להם שהשטר אמת. הצורך בשלשה דיינים נדרש רק כאשר הם מקבלים עדות מעדים אחרים על החתימות, אז ישנה בעיה של עד מפי עד כיון שהעדים מוסרים עדות לבית הדין ואם הוא של שני דיינים הרי שזה שני עדים שמקבלים משני עדים. אבל זו בעיה בסדרי דין. מצד עצם השטר מספיקה עדות על החתימות והשטר מקויים.

הט"ז והקצות הסכימו עם הסמ"ע והוסיפו נקודה אחרת, (נראה שהסמ"ע רמז לה בתחילת דבריו). לדבריהם השטר אמנם מקויים בשני דיינים שמכירים אותו וניתן לגבות בו אבל אי אפשר להסתמך על קיום כזה בבי"ד אחר.

הבעיה לפי דבריהם היא ביכולת לסמוך על קיום **שנכתב** ע"י שנים בבי"ד אחר.

ההבדל בין השטר לקיום הוא שהשטר הוא "כמי שנחקרה" והקיום הוא עדות בכתב. וכלשון הקצות "ואם כן... שנים המכירים חתימת עדי השטר, לכאורה הוי עד מפי עד כיון דאין מכירין בעצמן עדי השטר אלא אלו מעדין שמכירין והוה ליה כמו שאמרו אדם נאמן אמר לנו שיש לזה אצל זה, אלא דכיון דעדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בבית דין לא הוה עד מפי עד... וזה יתכן בעדים החתומים על השטר יכולין אחרים להעיד על חתימתן ולא הוה עד מפי עד כיון דעדים החתומים בשטר נעשה כנחקרה בבי"ד. **אבל שנים החתומים על הקיום** אם אין הבי"ד מכירין חתימת אלו העדים ויבואו אחרים להעיד על חתימתן של אלו בזה ודאי הוי עד מפי עד **דהא אלו שנים הבאים על הקיום אין עליהם תורת שטר**... אלא מפי כתבם ממש...".

הקצות מחלק בברור בין שטר שהוא כמי שנחקרה ולכן עדות על עדי השטר אינה כעד מפי עד שהרי זו עדות שכבר נתקבלה בבית דין. לעומת זאת הקיום עצמו צריך להעשות ב-ג' אחרת הוא נחשב עדות על השטר והוא עדות בכתב ממש ואם יבא כתב קיום כזה, לפני בי"ד אחר שלא מכיר את חתימות הדיינים, לא ניתן לסמוך עליו אפילו מפי עדים כיון שבזה יהיה עד מפי עד. כל זה בשנים, אך אם שלשה חתמו הרי זה מעשה בי"ד ולא כתב עדות.

דברי הסמ"ע אפשריים רק לאור ההבנה שהבנו לעיל בדברי התוס' והרשב"א, שכאשר דרשו קיום לא פגמו בשטר בכהוא זה אלא הוסיפו מגבלה, דרישה

שלפני שנשתמש בשטר צריך לאמת אותו. העדות כבר התקבלה ונחקרה אלא שרבנן הוסיפו מגבלה בלבד.

הש"ך (ס"ק ו) הבין אחרת והקשה על הסמ"ע שהצורך בבי"ד לקיום הוא מהותי ביותר: "...ולא נהירא לי דאף כשמכירים החתימות הלא לא היו אצל ההלואה אלא על חתימת ידן הן מעידים ולא על מנה שבשטר והילכך צריך שלשה דאם לא כן הוה ליה כעד מפי עד אע"פ שמכירים החתימות..."

לדברי הש"ך עדות על חתימות, אפי' אם מכירים הדיינים את החתימות הוא עד מפי עד. הסמ"ע והקצות נקטו שכשהדיינים מכירים את החתימות די לנו בשנים כיון שהשטר כמי שנחקרה, וכשמכירים את החתימות הם שומעים את העדות שבשטר שנתקבלה כבר בעבר. אבל הש"ך מבין שעדות השטר לא נתקבלה עדיין, ועדיין לא נחקרה ולכן שנים שמכירים החתימות לא שומעים כאן עדות שנתקבלה בבי"ד אלא שומעים עדים המעידים כעת.

הש"ך מבין לפי זה שעדות השטר לא נחקרה עדיין, כיון שצריך קיום אין כאן עדות אלא עדים בלבד ותפקיד בי"ד בקיום הוא **לקבל את העדות עכשיו** וכל זמן שלא ישב כאן בי"ד אין כאן עדות. דברי הש"ך קרובים מאוד להבנה השניה אותה הצגנו בסוגיא לעיל שלפיה הצורך בקיום קובע שהשטר לא נחקר ועדותו לא נתקבלה עדיין. קיום השטר הוא שמקבל את העדות.

ו. שיטת רבי מאיר

הגמ' בארה שר"מ סומך על חזקות ואומדנות שונות (חזקה ששטר נעשה בגדול, מלוה מידק דייק) והראשונים בארו שהמחלוקת היא במגו במקום חזקה, כלומר גם רבנן מסכימים לחזקות האלו באופן עקרוני אבל חולקיים בגלל מגו במקום חזקה. אבל למסקנת הגמ' המחלוקת היא במודה בשטר שכתבו: "אלא טעמא דר"מ כדרב הונא אמר רב דא"ר הונא אמר רב מודה בשטר שכתבו אין צריך לקיימו". יש לבאר שני דברים – א. כיצד מסביר דין מודה בשטר שכתבו את שיטת ר"מ כאן. ב. מהי דעת רבנן במודה בשטר.

רש"י מבאר כאן שמודה בשטר שכתבו זו אוקימתא. כאן בסוגיא מדובר במודה בשטר שכתבו ולכן לר"מ כאן בסוגיא לא צריך לקיים את השטר. המקרה כאן בסוגיא יהיה לפי"ז, שהלוה מודה שכתב את השטר, במקרה כזה שממש הודה שכתב, השטר בעצם קיים ולכן המלוה ל"צ לקיים אותו עכשיו בעדים. לרש"י הסיבה היא – "דמכיון שאמר כשר היה, הרי הוחזק השטר וכי אמר פרעתיו לא מהימן שהרי ביד המלוה הוא". אחרי שהודה לא

יוכל לומר שפרע את השטר, אין לו טענת פרוע. משהודה, השטר מוחזק ביד המלוה, הודאתו אינה רק באמיתות השטר, אלא מקנה למלוה את היכולת לגבות בשטר. טענת פרוע אינה מתקבלת וממילא אין הפה שאסר, שהרי אין לו טענה לטעון.

כך גם מתבארים דברי ר"מ בסוגיא שלנו "ור"מ נמי דאמר אין נאמנים לפסלו במודה לזה שכתבו קאמר וקסבר, לא צריכין תו לעדים ולא אפומייהו מקיים שטרא". כיון שהודה בשטר לא צריכים שוב לעדות העדים "שלאו אפומייהו מקיים שטרא", וממילא גם האמירה שהיו אנוסים אינה משמעותית.

ברשב"ם בב"ב (קנד) מוסברת המחלוקת בצורה דומה. מ"ד שמודה בשטר שכתבו אין צריך לקיימו אומר שלא יועיל הפה שאסר נגד שטר. א"א לטעון נגד שטר כיון ש"סתם שטרות הרי הם כשרים ובשטרות לא נימא הפה שאסר", ברגע שקיים השטר הוא מקוים לכל דבריו ולא ניתן לטעון נגדו כל טענה נוספת. לרבנן לעומת זאת אפשר לטעון טענות אחרות נגד שטר, לכן מודה בשטר שכתבו צריך עדיין לקיימו כדי למנוע מהמלוה להיות נאמר במגו. אם מקיימו לא יהיה ללוה הפה שאסר שהרי לא הוא האוסר וממילא לא הוא המתיר.

גם לעדים שהשטר מתקיים על פיהם – יש הפה שאסר (משמע לפי הרשב"ם שנאמנותם אינה לקרוע אלא שלא מקוים השטר על פיהם עין ד"ה ר"מ – "דהודאת נותן שטוען כתבתיו לא מהניא מידי" וכן בד"ה "בהחיא קאמרי" – "דאע"ג שמודה ליה שכתבו, לא חשיב קיום").

בהו"א בב"ב שם לפיו ר"מ יודה לרבנן בעדים כלומר שבסוגיא שלנו כשעדים מודים וטוענים טענה אחרת של אנוסים היינו ר"מ יודה, למסקנה שם בסוגיא רבנן מודים למודה בשטר שכתבו שאין צריך לקיימו אבל חלקו בעדים כלומר מחלוקת רבנן ור"מ לפי הגמ' בב"ב אינה במודה בשטר אלא בעדים שמקיימים וחוזרים בהם מסיבה אחרת. הסיבה לחלק בין עדים לשטר היא ש"עדים אלימי" כלשון הגמ'. כלומר למרות שלוח לא יוכל לטעון נגד שטר שהודה בו לעדים יש יותר כח ולכן הם אלימי. טענות שהלוח לא יוכל לאורועי בהן לשטר כי אין לו נאמנות לטעון אותם נגד שטר שקיים, יוכלו העדים לטעון כיון שיש להם יותר כח מללוח.

תוס' כאן אינם מבארים את ר"מ באוקימתא אלא אומרים שזו שיטת ר"מ, טעמא דר"מ הוא שיטתו במודה בשטר שכתבו שאין צריך לקיימו, וזה מה שעומד מאחרי דבריו כאן בסוגיא.

בתוס' (ד"ה מודה) מבואר שהבעיה אינה שאינו נאמן בטענה הנוכחית אלא בטענה שיכול היה לטעון, טענת המגו.

"ופירש הקונטרס במקו"א דטענא משום דד"ת א"צ קיום דעדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בבי"ד. ורבנן הוא דאצרכוהו קיום כי טעין מזויף הוא, אבל בשאר טענות כגון פרוע הוא, לא הצריכוהו קיום".

נראה שביסוד דברי תוס' נקודה אחת, והיא, שלמדה בשטר אין מגו כיון שהמודה אבד את ההזדמנות שהיתה לו, הוא כבר לא טען מזויף. רבנן הצריכו קיום כשטוען מזויף אבל אם לא טען מזויף אין לו מגו שיכול היה לטעון כך.

אפשר להציע שני הסברים:

א. חכמים הצריכו קיום כשיש חשש מזויף וכשהלוה טוען מזויף הוא מעורר את החשד שהשטר מזויף. שטר שהלוה עומד וצוח שהוא מזויף, מתעורר אצלנו חשד שאולי הוא אכן כזה. אם לא טען לא נתעורר כל חשד ולכן לא נצריך קיום מגו לא יהיה כי בסופו של דבר לא טען הקיום בא בשביל להסיר את החשש. בדומה לזה במחאה מול חזקה בקרקע, המחאה יוצרת חשד שהמחזיק לא יושב כדין וכדי להסיר את החשש עליו להציג את שטרו, אבל אין מגו שהייתי מוחה.

ב. חכמים קבעו שדווקא טענת מזויף אפשר לטעון נגד שטר. טענת מזויף מצריכה קיום, לא בגלל שיוצרת חשש אלא שרבנן קבעו שבשטר, שמעיקרא אין בו כל חשד ניתן לתבוע קיום בטענת מזויף, זהו דין בטוען ונטען, רבנן תקנו טענה נגד שטר. (מובן שהסיבה לתקנה היתה שזייפו שטרות אבל כתוצאה מחשש זה עצבנו את דין השטר בצורה מסוימת). לכן לא יהיה מגו כיון שרק אם טוען מזויף הוא תובע קיום אך כל זמן שלא טען זו לא טענה פוטנציאלית, רק המצב שבו עומד אדם וטוען נגד שטר מזויף, ובכך תובע את הקיום של השטר, הוא המצב שבו נתקן קיום שטר. רק טענת מזויף מתקבלת.

נראה שההסבר השני נכון יותר. תוס' (ד"ה טעמא) מבארים את הגמ' בסוגיא שלנו כך שר"מ אמר שמודה בשטר שכתבו אין צריך לקיימו ורבנן מסכימים לו אלא שלר"מ לא נצריך קיום בעדים "ה"ז אומר ר"מ בעדים דאע"ג דאלימי לא פסלי שטרא במגו" ואלו לרבנן עדים אלימי. יש להתבונן בדברי תוס', כיצד משתלב הענין שעדים אלימי במודה בשטר? אם מודה בשטר פי' שכשאר טענת מזויף אין חשש ולכן לא צריך לקיים, למה שיהיו עדים אלימי, הרי אמרנו שאין מגו במודה בגלל שלא טען מזויף וכך נאמר גם בעדים שלא

צריך לקיים כיון שלא נטענה טענת מזויף ולכן אין כל חשש ולא נוצר הצורך לקיים. אבל אם נלך בדרך השניה ונאמר שללוה אין טענה אחרת מלבד טענת מזויף, אפ"ל שלעדים תהיה גם טענה אחרת. ללוה לא האמינו אלא בטענת מזויף, שאם נטענה נטענה ואם לא – לא. ר"מ אומר שכך הדיון גם בעדים, ברגע שהשטר מקויים כל דין השטר חוזר לקדמותו כמו שהוא מדאורייתא ואין כל טענה אחרת נגד שטר. רבנן אומרים שעדים אלימי, עדים חזקים יותר ואמירתם עושה יותר רושם מטענת הלוה ובגלל זה יכולים לטעון טענות שללוה אין. (נמצא לפי"ז ששיטת תוס' קרובה מאוד ואולי זהה לשיטת רשב"ם ורש"י ויתכן שכל מחלוקתם היא בשאלה האם "מודה בשטר" זו אוקימתא או עמדה עקרונית כאן בסוגיא).

מנקודה זו בסוגיא עולה מתי הצריכו חכמים קיום. עד עכשיו ראינו שתי נקודות: א. על מה מעיד השטר. ב. מה המעמד של השטר בעקבות דין הקיום. כאן מתברר מתי הצריכו חכמים לקיים שטר, מה גורם את הצורך לקיים, וממילא כנגד מה לא שייך בכלל להצריך לקיים את השטר.¹⁷

לפי מה שבארנו ניתן בהחלט לומר שהסוגיא ממשיכה כאן את הקו שבררנו לעיל: אמרנו שכשרבנן מצריכים קיום הם לא מעמידים את כל השטר לדיון נוסף אלא רק את השאלה המעשית האם לסמוך עליו או לא. רבי מאיר אומר שדבר זה מגדיר גם את הקף הטענות שאפשריות בדיון מסוג זה. השטר עולה לדיון בדבר אחד בלבד: שאלת אמיתותו, ומזה נגזרות גם הטענות הרלוונטיות לדיון מסוג זה. כל טענה או עדות שלא נוגעות לנושא זה אינן בדיון כלל. רבנן אומרים שאמנם הלוה לא יוכל לטעון אבל עדים עדיין לא יקיימו את השטר בצורה כזאת. כלומר, הדיון אמנם מתוה נפ"מ לקיום בלבד אבל עדיין תלוי מה משקל הטענה שעומדת מולנו. לרבנן ישנה אפשרות עקרונית גם לטענות אחרות (שהנפ"מ היחידה שלהן תהיה האם לקיים את השטר, כדלעיל) אלא שכאן החלוקה בין עדים ללוה. כטענה- אינן משמעותיות ואין לו טענה אבל בעדות הקיום אנו אומרים, שכיון שאלו עדים הרי שלא נתקיים השטר על ידם.

¹⁷ ברמב"ם אפשר להציע פירוש אחר לעובדה שעדים אלימי. בדבריו משמע שהעדים שמעידים מוסרים עכשיו את עדותם (עיין עדות ח, ד) ואפ"ל שיהיו נאמנים אפי' לקרוע את השטר כי הם חוזרים מעדותם שטרם נתסיימה. לפי"ז המשמעות של עדים אלימי היא שיש להם את הכח להפקיע את השטר ולקרועו כיון שעכשיו הם מוסרים את עדותם. (ברמב"ם עדות ג, אכן משמע שקורעים את השטר). שיטת הרמב"ם כולה מחייבת עיון בסוגיות נוספות ואכמ"ל.

ז. טענות אמנה, מודעה ותנאי

עד עכשיו דנו ב"כמי שנחקרה" שבעדות השטר, השטר לפני הקיום ולאחר הקיום ומה כלול בעדות השטר. חלק מהדיון היה סביב השאלה עד כמה יכולים רבנן לפגוע בשטר כשהם מצריכים קיום ובאיזה מרכיבים בשטר פוגם החסרון שהשטר לא מקויים. ההגדרה המרכזית שהגדרנו היתה שהדיון הוא סביב החתימות בלבד, עצם העדות וקבלתה בבי"ד. כל זה לא נוגע לכאורה לתוכן השטר. אין הו"א לכאורה שהעדים יוכלו לחזור ולשנות לפני הקיום את הזמן הכתוב בשטר, שאלה זו לא נדונה כלל ולא נפתחה לדיון בעקבות הדרישה לקיים את השטר. ובכל זאת בדף יט דנה הגמ' בשאלה האם יוכלו העדים לומר אמנה היו דברינו, מודעא היו דברינו ותנאי היו דברינו. נראה שגם הדיון באמנה, מודעא, תנאי קשור לקיום כיון שהוא נוגע לנתינת התוקף לשטר כשטר ולא סתם לתוכן עדותם, השאלה היא איזה שטר עומד לפנינו מבחינה מהותית. לאור הבנה זו יש לבאר דברי הגמ' בראשית הדברים:

"אר"י א"ר האומר שטר אמנה הוא זה אינו נאמן, דקאמר מאן וכו' אלא דקאמר עדים אי דכתב ידם יוצא ממקום אחר פשיטא דלא מהימני ואי דאין כתב ידם יוצא ממקום אחר ודקאמרת אמאי לא מהימני כדרב כהנא דאר"כ אסור לו לאדם שישעה שטר אמנה בתוך ביתו וכו'".

בהו"א נקטה הגמ' שאם אין כתב ידם יוצא ממקום אחר צריכים להיות נאמנים, כך גם ברב כהנא נשאר חבנה זו אלמלי אין אדם משים עצמו רשע. הדבר תמוה, שהרי זה שרבנן הצריכו קיום לא פותח את הדיון בשטר מחדש. עלינו לומר כפי שהסברנו, שהדיון כאן נוגע עדיין למהותו של השטר ולשאלה באיזו צורה הוא מוצג ומתקבל כאן בבי"ד. מהו תוקפו וכיצד הוא מתקיים כאן בבי"ד?

שיטת רב נחמן – "אמר רב נחמן עדים שאמרו אמנה היו דברינו אין נאמנין. מודעא היו דברינו, אין נאמנין. מ"ט – האי ניתן ליכתב והאי לא ניתן ליכתב".

טעמו של רב אשי הוא שמודעא ניתנה ליכתב, רב נחמן לא מחלק ומשמע מכאן שהטעם שניתן ליכתב לא מהוה נפ"מ לרב נחמן.

נראה לומר שלרב נחמן "שטר", באופן מהותי, אינו שטר אמנה, דיון זה לא קשור כלל לדיון הקודם, לא צריך גם להגיע לחזור ומגיד כדי להסביר למה לא נאמנים בטענת "אמנה". חוזר ומגיד זו בעיה בדיני עדות אבל נראה שדינו

של רב נחמן מיוסד על הנחה לפיה "שטר" ושטר אמנה הם שני דברים הפוכים. מרגע שנכנסנו למסגרת הדיון בשטר אין כל יסוד להניח או לטעון שיש כאן שטר אמנה, שטר אינו "שטר אמנה" בדיוק מהסיבה שהוא "שטר". הגמ' בב"ב מסבירה זאת "דלא אתו על פה ומרעא לשטרא" זו התבוננות עקרונית שאומרת שכיון שאנו עוסקים בשטר יש דברים שכלל לא באים בחשבון.

1. שיטת רש"י ותוס'

נראה שבדרך זו הולך רש"י (בד"ה אין נאמנין) שכותב – "דלא אתי על פה ומרע ליה לשטרא". גם תוס' נוקטים בדרך זאת – הם מקשים – "דאמאי לא מהימני במגו דהא רב נחמן גופיה אית ליה לעיל מגו לפסול השטר דקאמר כי אתו לקמן לדינא אמרינן להו זילו קיימו שטריכו וחותרו לדינא דמהימן לומר פרוע במגו דמזויף וכ"ש עדים דאלימי לאורועי שטרא כדאמר במי שמת?"

קושיית תוס' היא שלרב נחמן מודה בשטר שכתבו צריך לקיימו כלומר למרות שהודו בשטר יש להם מגו, וא"כ למה באמנה ומודעא לא?

ר"י בתוס' מחלק בין מצב שבו יש לפנינו שטר שלא נכתב כדין לבין שטר שנכתב כדין וטוענים שזה שטר אמנה. בשטר שלא נכתב כדין, אין לפנינו שטר ולכן ניתן לטעון נגדו, במצב כזה, (כבדף יח), השטר כלל לא קוים, אבל משמעות טענת אמנה היא שיש שטר אבל הוא אמנה, וטענה כזאת אינה אפשרית, א"א לומר על שטר, שלפי דברינו נכתב כהלכתו, שהוא שטר אמנה, זו טענה ("על פה") שכלל לא עומדת נגד שטר, זו טענה שאינה אפשרית, שטר אינו שטר אמנה.¹⁸

בתנאי הדיון שונה לחלוטין "בעא מיניה רבא מרב נחמן, תנאי היו דברינו מהו: מודעא ואמנה היינו טעמא דקא עקרי ליה לשטרא והאי נמי קא עקר לשטרא, או דלמא תנאי מלתא אחריתי היא? א"ל כי אתו לקמן לדינא

¹⁸ כך מבואר גם בתוס' בב"ב מח,ב ד"ה אמר. על שאלת תוס' משיבים – "ותי ר"י דהיינו טעמא במודעא ואמנה לר"י, הואיל ואמר שהשטר נכתב ונמסר כהלכתו, שוב לא אתי על פה ומרע לשטרא אפילו במגו ודמי נמי לחוזרין ומגידין...". תוס' לא אומרים שזה חוזר ומגיד אלא שהדבר דומה לחוזר ומגיד, הסיבה היא, לפי דבריו שם, שרבן לא הצריכו קיום אלא בטענת מזויף, כל טענה אחרת לא מסוגלת להרע שטר מקויים. הסיבה שאנוסים היינו מרע שטר היא שבסיום דבריהם אין שטר, אבל באמנה הם אומרים שיש שטר אלא שטוענים שזהו שטר אמנה. אמנם בתוס' בב"ב משמע שהדגש ב"לא אתי על פה ומרע לשטרא" הוא בעובדה שכבר קיים שטר ונראה מדבריו שאף באנוסים היינו אם יש שטר לא יאמנו בגלל שכבר יש שטר ולא בגלל חוזר ומגיד. וצ"ע.

אמרינן להו זילו קיימו תנאייכו והותו לדינא. עד אומר תנאי ועד אומר אינו תנאי: א"ר פפא תרויהו בשטרא מעליא קא מסהדי והאי דקאמר תנאי הוה ליה חד ואין דבריו של אחד במקום שנים. מתקיף לה ר"ה בריה דר"י אי הכי אפי' תרויהו נמי? אלא אמרינן הני למעקר סהדותיהו קאתו, האי כמי למיעקר סהדותיה קאתי, והלכתא כר"ה בריה דר"י.

הגמ' משוה את תנאי לאמנה ומודעא ומתלבטת; אמנה ומודעא "קא עקרי לה לשטרא" עוקרים את השטר לגמרי ופוגעים בעיקר השטר אבל תנאי נוגע לתוכן השטר במידה מסוימת, עדיין יש שטר אלא שהוא שטר בתנאי. תנאי מפקיע את השטר הספציפי שלפנינו אבל אינו יוצא נגד שם "השטר" באופן כללי. שאלת הגמ' היא האם מצב כזה הוא כמו טענת אמנה ומודעא שעוקרות את השטר לגמרי ולכן הגדרנו שבהן אין כלל טענה, או שכיון שהמשמעות של התנאי היא רק לגבי הרלוונטיות של השטר כאן, זה מועיל. רש"י מבאר (ד"ה אלא) שההו"א לקבל טענת "תנאי היו דברינו" היא ש"על כרחך לאו חתימה מקוימת היא דכיון דתוך כדי דבור מסקי דבוריהו ואמרי אבל תנאי היה ביניהן אמרינן הני למיעקר סהדותיהו קאתו ולומר לא חתמנו אלא ע"מ שיקיים את התנאי...". רש"י מבאר שהדיון בתנאי קשור לקיום כיון שזה דיון בחתימת העדים. מדרבנן הקיום הוא שאומר שהשטר יפעל כאן והוא זה שמפעילו. אף אמירת תנאי אינה עוסקת במהות השטר כשטר אלא בשאלת תפקודו כאן ולכן היא חלק מהקיום.

בדברי ר"ה בריה דר"י, עולה נקודה נוספת – "מעקרא סהדותיהו". עד עכשיו דנו האם הם יוצאים נגד ה"שטר" אבל כאן הבעיה היא בעיה בעדות, לכן רש"י משתמש כאן ב"חוזר ומגיד", "וכי אמרי תנאי היו דברינו הוה להו מגידים חוזרים ומגידים". כלומר גם אם אין בעיה בטענת תנאי מצד עצמה והיא לגיטימית, עדיין יש לשאול שכשטוענים אותה הם הרי עוקרים עדותם הקודמת (עיין רש"י ד"ה אפי' תרויהו) ויש בעיה כללית של דיני עדות, בעית חוזר ומגיד, שבתחילה העידו שלא בתנאי ועכשיו חוזרים ומעידים תנאי.

לסיכום שיטת רש"י – הגמ' התלבטה וחלקה בין אמנה ומודעא שהן טענות נגד מהות השטר וטענות אלו אינן מתקבלות (-לא אתי על פה ומרע לשטרא) לבין תנאי שבו הבינה הגמ' בהו"א שהוא מעקר שטר אך לבסוף הסיקה שמצד עצמה זו טענה לגיטימית. בהמשך, בדברי ר"ה בריה דר"י עוררה הגמ' בעיה נוספת של מעקר סהדותיהו – זו בעיה בדיני עדות, בעית חוזר ומגיד. האם כשחתמו העדים, חתמו כללו תנאי או שכללו תנאי ועכשיו כשטוענים תנאי אין בעיה.

היוצא מפרושו לסוגיא הוא, שיש להפריד בין דיון במה שמגדיר את מהות השטר למה שכלול בעדותם של העדים.

2. שיטת הרשב"א

לאורך כל הסוגיא מבאר הרשב"א שהמדובר הוא בבעיה של חוזר ומגיד. הדיון באמנה אינו בשאלה האם טענת אמנה תועיל מול שטר (=דיון בדיני שטרות). הדיון הוא מה ההבדל בין טענת "אנוסים היינו" שיש מגו לבין "אמנה היו דברינו" שאין מגו. הרשב"א עונה: "וי"ל דהכא שאני דכיון דקאמרי דשטרא דנא נעשית ברצון המחויב כשאר שטריה משוו ליה שטרא מעליה ויש כאן הגדה גמורה וכיון שכן לאו כל כמינייהו למועקרא דאין חוזרין ומגידין, אבל אנוסין היינו היא לא משוו לה שטרא מעליה ואין כאן הגדה גמורה... דאין כאן משנת חוזר ומגיד" תשובת הרשב"א היא שבאמנה יש בעיה של חוזר ומגיד. באנוסים לעומתו אין קיום מעיקרא, אין הגדה גמורה ולכן גם אין חוזר ומגיד. הבעיה של חוזר ומגיד לא נוגעת למהות השטר אלא זו בעיה בדיני עדות.

לעיל חלקנו בין שתי הבנות אפשריות בחוזר ומגיד:

א. בעיה בזה שסותר דבריו הראשונים.

ב. בעיה שעד יעיד פעמים באותו ענין, בעיה בהגדרת עדות. לפי הבנה זאת יתכן שעד לא יוכל לחזור ולהעיד נתון מסוים אבל עדים אחרים שיעידו עדות זאת יאמנו בעדותם, לא תהיה תלות שתאמר שכשיש חוזר ומגיד יש גם תרי ותרי בכת אחרת כיון שהבעיה אינה של סתירה בעדויות.

ברשב"א מוכח כאפשרות השניה. על דברי הגמ' "זילו קיימו תנאיכו וחותרו לדינא" כתב: "אבל כשכתב ידם יוצא ממקום אחר דלאו מפיהם אנו חיינ לא מהימני דהו להו כחוזרין ומגידין וגריעי מעדים אחרים דמהימני...". כלומר הבעיה אינה שסותרים דבריהם הקודמים (א"כ אף עדים אחרים לא היו נאמנים והוי תרי ותרי) ולרשב"א – אחרים נאמנים אלא הבעיה בחוזר ומגיד היא שלא יכולים להעיד שוב. הרשב"א מבאר את ההבדל בין לפני קיום לאחר הקיום כך: "...דכיון דלא נתקיים השטר קודם לכן ולא היתה כאן הגדה עד עכשיו וכשמגידין עכשיו ומבררין עדותן דעל תנאי היה, הרי אלו נאמנין כאלו מעידים עליו עדות אחרת שאף אלו אין עוקרין את השטר אלא מקיימין אותו בלבד בקיומו של תנאי, מה שאין כן במודעא ואמנה שעוקרין אותו לגמרי ומשוו ליה לשטרא כחספא בעלמא והלכך קרינ להו חוזרין ומגידין. אבל בשכתב ידן יוצא ממקום אחר כיון שהיתה כאן הגדה

גמורה מקודם לכן ובלא שום תנאי, שוב אינן יכולין לגרוע כחו של שטר דחוזרין ומגידין הן ואינם נאמנים".

עדים הטוענים אמנה ומודעא אינם נאמנים אף לפני קיום כיון שהעדות שבשטר נאמרה ונתקבלה כבר אלא שרבנן הצריכו שלב נוסף כדי שנוכל לסמוך עליה. לגבי מהות השטר יש כבר הגדה משעה ראשונה וברגע שמתברר לנו שיש כאן באמת שטר לא יוכלו להעיד לגבי מהות זו הגדה שנסתיימה כבר משעה ראשונה, וכדברי הרשב"א (ד"ה מר בר רב אשי) "ויש כאן הגדה גמורה". אמנם בתנאי הגמ' מסתפקת ויתכן שדבריהם יתקבלו, ומבאר הרשב"א שתנאי אינו מלתא אחרייתי לגמרי כאומר פרוע. אלא שיתכן שיש כאן שלב ששייך לקיום. עד עכשיו לא היתה כאן הגדה, יתכן שעכשיו יכולים להגיד כיון שמבחינה פרוצדורלית עוד לא היתה הגדה בנושאי השטר עוד לא נתקבל מדרבנן, תפקידו למעשה עדיין לא נקבע והדיון נמשך מדרבנן שעה נוספת. לכן יכולים לקבלו בתנאי, כלומר לקבוע את אופן קבלת השטר בפועל שהרי בזה דן השלב של הקיום וכלשון הרשב"א ש"מקיימין אותו בלבד בקיומו של תנאי". (מאידך גיסא ברור שלא יוכלו לקרוע את השטר באנוסים היינו, כפי שנתבאר לעיל שכשרבנן הצריכו קיום לא יכלו לבא ולומר שמה שהתורה הכשירה יפסל אלא שהקיום מחדש מצב, מדאורייתא כבר היה כאן חוזר ומגיד ולא היו יכולים לטעון תנאי אלא שכשרבנן הוסיפו קיום שנוגע לשאלת הרלוונטיות של השטר וקבלתו בבי"ד, נוצר חלל שבו יוכלו העדים לקבוע כיצד תהיה קבלתו, בתנאי או לא).

מסקנת הגמ' שתנאי זו עקירת עדותם. אם כת"י יוצא ממקו"א היתה כבר הגדה ואין חוזר ומגיד, אם אין כת"י יוצא ממקו"א לא היתה הגדה כי לא נחקרה וממילא יכולים לעקור סהדותיהו ואין בזה משום חוזר ומגיד.

3. שיטת הגאון, רשב"ם ור"ן

רב האי גאון מבאר את שאלת הגמ' בתנאי שגם לאחר הקיום, כשהיה כת"י יוצא ממקו"א עדיין יש מקום לומר שנאמנים לומר "תנאי היו דברינו". הראשונים מקשים על שיטה זו ודוחים אותה (עיין רמב"ן ור"ן). הר"ן לאחר שמקשה עליה מבאר אותה וכבאורו משמע גם ברשב"ם בב"ב.

"דאי בשכתב ידן יוצא ממקום אחר לא מהימני משום דהוה להו חוזרין ומגידין, אלמא חשבינן ליה לסהדותיהו קמא כאילו כתבו בפירוש שנעשה אותו מעשה בלא שום תנאי, ואי הכי אפי' אין כתב ידן יוצא ממקום אחר לית לן להימניהו דהא משוו נפשיהו רשעים. ולא דמו לאנוסים היינו מחמת

נפשות דבשכתב ידן יוצא ממקום אחר אין נאמנים ובשאין יוצא נאמנים. דהתם נהי דהוו חוזרים ומגידים מ"מ לא משוו נפשיהו רשעים ומשוו הכי מהימני. אבל הכא אי קרית להו חוזרין ומגידין הא משוו נפשיהו רשעים".

הר"ן מבאר שאין לחלק בין לפני קיום לאחר קיום כיון שאם לאחר שקוים השטר יש בעיה של חוזר ומגיד וסותרים דבריהם הקודמים, כך גם אם לא קוים השטר, תהיה בעיה כי א"א משים עצמו רשע וה"ז שכאילו כאומרים ששקרו בדבריהם הראשונים. מבואר בר"ן שהבעיה בחוזר ומגיד היא שסותרים דבריהם הראשונים. כשהעדים מעידים הם כביכול אומרים שמה שאמרו הוא הנכון ומה שלא אמרו לא נכון, וממילא כשמוסיפים אח"כ לעדותם נתונים נוספים הם סותרים את דבריהם הקודמים שמהם עלתה העובדה שזה לא נכון. החדוש בר"ן הוא שעל דרך זאת מתבאר בדבריו שאלת הגמ' גם לפני קיום. כיון שאמרו אחרת לפני כן הרי שעכשיו כשהעדים מעידים הם עוברים על א"א משים עצמו רשע שהרי יוצא מכלל דבריהם (ולא במישרין!) שבעבר העידו לא נכון ולכן גם לפני קיום לא יוכלו להעיד "תנאי". לפי הר"ן כל הדיון בגמ' הוא האם ניתן לראות בעדותם הראשונה של העדים שבאמת העידו שטר-ולא אמנה או שטר-ולא מודעא ובתנאי השאלה היא האם כללו בדבריהם הראשונים שזהו שטר בלא תנאי. הגמ' שואלת האם כלול בשטר שאינו בתנאי או להפך, בשטר לא העידו העדים כלל על זה שאינו בתנאי ועכשיו כשאומרים שהעידו בתנאי זה גילוי מלתא על מה שיש בעדותם הקודמת ולא סתירה:

"והכי מבעיא לן: אי לאמנה דמי ועקרי ליה לשטרא, דהוי מתחילה כאילו פירשו שנתקיים הענין בלא תנאי... או דלמא דתנאי מלתא אחריתי היא ואין סותרין בו דבריהם הראשונים, שאין עדות הראשון כאלו נתפרש בו שלא היה בו תנאי אלא סתם היה והשתא מלתא אחריתי קאמרי דמסהדי ואמרי דתנאי היה בו וכו'.

אף הרשב"ם בב"ב נוקט שהבעיה היא מצד 'חוזר ומגיד'. וכתב ש"לא אתי על פה ומרע לשטרא" אינה הגדרה עקרונית אלא תוצאת הדיון שכיון שלא יכולים לחזור ולהגיד ממילא מתקבל שלא אתי על פה ומרע לשטרא "דכיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד – "לא אתי ע"פ ומרע לשטרא". (ההפך ממה שראינו ברש"י ובתוס' ש"לא אתי על פה" זו הגדרה עקרונית, סיבה ולא תוצאה).

מדבריו משמע שגם בתנאי מדובר לאחר שכת"י יוצא ממקום אחר כיון שמשוה מודעא לאחר שהיה יוצא כת"י לתנאי: "מודעא היו דברינו נאמנים" – שהרי ניתן ליכתב דמצוה קעבדי... ואפי' כתב ידן יוצא ממקום אחר

נאמנים דאין זה חוזר ומגיד אלא מילתא אחריתי קמסהדי כדאמרין נמי התם חתמנו אבל תנאי היו דברינו... דמילתא אחריתי היא ונאמנים... והיכי דמי חוזר ומגיד כדתנן התם פסולים היינו... אם כתב ידן יוצא ממקום אחר אין נאמנים... הוא דפסלינן לעדותם משום חוזר ומגיד".

הרשב"ם משוה את דין תנאי לדין מודעא ולדין אנוסים היינו לענין זה שכשדן בהם הוא מזכיר שזה לאחר שכת"י יוצא ממקום אחר. בזה מבאר הרשב"ם כפירוש הגאון.

לסיכום, מצאנו שלש שיטות מרכזיות בראשונים :

א. שיטת רש"י ותוס' – באמנה – דין עקרוני בשטרות – לא אתי ע"פ ומרע לשטרא, אין טענת אמנה נגד שטר. בתנאי – חוזר ומגיד, דין בעדות והשאלה היא מה כלול בעדותם.

ב. שיטת הרשב"א – הכל מדין חוזר ומגיד שמשמעותו שלא יכולים לחזור ולהעיד פעם נוספת. הדיון בגמ' הוא לגבי מה נגמרה עדותם ומתי הוא נגמר כך שלא יוכלו לחזור ולהעיד.

ג. שיטת הר"ן ורשב"ם וגאון – בעיה של חוזר ומגיד שפ"י סתירה לעדותם הקודמת. השאלה היא מה כלול בעדותם הקודמת. לפי"ז לא אתי ע"פ ומרע לשטרא אינו הסיבה אלא התוצאה שנובעת להלכה מזה שלא חוזרים ומגידים.¹⁹ הדיון בגמרא סובב סביב השאלה, מה כלול בעדותם הראשונה ומכאן שבתנאי אף לאחר שכת"י יוצא ממקו"א יש מקום להתלבט.²⁰

¹⁹ שיטות התוס' והרשב"א בנויות על אותה הנחת יסוד בדין השטר ומחלקותם היא כיצד ליישמו כאן. לעומתם, הר"ן מניח שהבעיה היא בדין חוזר ומגיד ודין השטר נובע מדין זה.

²⁰ בר"ן מובאים שלשה פירושים לגבי שטר מודעא והדבר קשור להגדרת שטר מודעא ולא לדיון שלנו בשטרות:

א. האם ניתן להכתב ואין בו דין א"א משום עצמו רשע כיון שמותר לכתבו להציל האנוס.

ב. הגדרה בגדרי שטרות במהותו של השטר, שטר מודעא יכול להיות שטר ממש ולשמש כשטר לענין זה שהמוכר יצטרך להחזיר את הכסף לכשיבטל המכר, כסכום שכתוב בשטר ולכן אפי' לאחר קיום אפשר לכתוב שטר מודעא כיון שיתכן ששטר הוא שטר מודעא אפי' שזה לא כתוב בו ואין בזה עקירת השטר.

ג. הגדרה בחוזר ומגיד – כיון שיכולים תמיד לכתוב שטר מודעא ולכתוב את זמן השטר משעת המכר לא סיימו עדיין את עדותם "אין אלו חוזרין ומגידין שעדיין לא הגידו". (יש לעיין אם כוונת הר"ן בפירושו השני שבגלל שניתן תמיד לכתוב מודעא לא נחשבים עוקרים את השטר או שכוונתו שלא נחשבים חוזרים ומגידים).

ח. סיכום

הדיון בסוגיא שבה עסקנו סובב סביב הבעיה שנוצרת בשטרות מרגע שהצריכו רבנן קיום. כיצד דין הקיום משפיע על הליכי הדיון בשטר. בקשנו להדגיש כיוון מרכזי שעל פיו הקיום לא מבטל את השטר אלא רק דן ביכולת לקבלו. להגדרה זאת נפ"מ רבות שנוגעות להגדרת הקיום עצמו, כעדות או כמגו. לשאלת היכולת של הקיום לפגוע בשטר וממילא לשאלת אופי הדיון בקיום השטר, איזה טענות אפשריות בו ואיזה טענות לא עולות בכל כאפשרות. בסוגיא של אמנה, מודעא ותנאי ראינו שניתן ללכת בשני כוונים מרכזיים – האחד שולל את הטענות כהגדרה מהותית באופי הדיון בשטר והשני שולל אותן בגלל בעיה כללית בעדות, בעית חוזר ומגיד שגם היא נובעת כאן בסוגיא מהגדרת הפרוצדורה בבי"ד בעקבות הקיום. שיטה נוספת (שיטת הר"ן) הצביעה על הבעיה בטענות אלו בגלל היכולת לחזור בהם ממה שכבר כתוב בשטר.

כחלק מהסוגיא נגענו גם בשטר כעדות הן באפיו והן בנסיון לברר מה כלול בעדות השטר וכיצד השטר מבצע זאת. ונסינו להראות שרוב שיטות הראשונים תפסו את הדיון בשטר כדיון שהוא מעבר לדיון בעדות גרידא.²¹

²¹ לפי החסבר הנ"ל בסוגיא, כל הדיונים בסוגיא סובבים סביב אותה השאלה: עד כמה הרחבנו את הדיון בשטר כשהצרכנו קיום והדבר נוגע בין למחלוקת ר"מ ורבנן, ובין למחלוקת רב נחמן ורב הונא ובין לדיון באמנה מודעא תנאי כך משמע גם בשיטות הראשונים שקושרים בין הסוגיות בקושיותיהם ותירוניהם. ובפרט בתוס' בבי"ב מח,ב שמעמידים את שיטות רב נחמן ורב הונא כהמשך לסוגיא באמנה ומודעא.