

שו"ת אגרות משה יורה דעה ח"ב סימן קכז

בטבילת גיורת, אם אפשר שהדיינים יעמדו בחדר הסמוך למקום הטבילה.

בענין טבילת גרות כשהב"ד היו בחדר אחר ולא ראו הטבילה, ובענין נאמנות על הגרות ובאם גרות נחשב דבר שבערוה ועוד ענינים ענף א. א"ח פסח תשכ"ג. מע"כ ידידי הרב הגאון המפורסם מהר"ר אריה ליב גראסנאם שליט"א חבר בד"צ דלאנדאן.

מכתבו בד"ת למעשה הנאמרים בהשכל ותבונה בבקיאות וחריופות קבלתי ואין צורך לכתר"ה לדידי ולמטלעתי אבל מאחר שכתר"ה מצד ענותנותו רוצה שגם אני אחזה דעתי העניה אני עושה רצונו דאין מסרבין לגדול וממילא רוחא שמעתתא.

והנה אם נחשב עמידת הב"ד בחדר הסמוך להמקוה בשעת טבילת הגיורת כטבלה לפני ב"ד אף שלא ראו את הטבילה, שרוצה כתר"ה לומר דאף שלשון הגמ' יבמות דף מ"ז הוא דמושיבין אותה במים עד צוארה וכן הוא ברמב"ם פי"ד מא"ב ה"ו ובש"ע יו"ד סימן רס"ח סעיף ב', שודאי הוא משום שצריכין הב"ד לראות כשהיא טובלת וא"א להו להכנס לשם תחלה כשהיא ערומה מחוץ למים, מ"מ נחשב בפניהם אף שלא ראו ואף שלא יכלו לראות כיון שהיו הב"ד שם, והוכיח כתר"ה זה מהא דבחליצה בעינן קרא למעט דיינים שהם סומים מקרא דלעיני פרט לסומין ביבמות דף ק"א וכיון שבגרות ליכא מיעוט הרי סומין כשרים לב"ד דגרות אלמא דאין צריכין שיראו עצם הטבילה אלא סגי בזה שיהיו שם ב"ד בשעת הטבילה שזה נחשב טבילה בפניהם. ולא כתב כתר"ה תירוץ על מה שמושיבין אותה במים עד צוארה שכיון שאין צריכין הב"ד לראות הרי יכולין הב"ד להיות מחוץ למקוה כדכתב כתר"ה גם בעצמו מתחלה ראה מזה שצריכין הב"ד לראות את הטבילה, וא"כ כשהחליט כתר"ה בסוף לדינא שאין צריכין לראות הרי היה צריך לתרץ ולא ראיתי בדברי כתר"ה תירוץ על זה. ואולי סובר כתר"ה שלכתחלה יצטרכו הב"ד לראות הטבילה ממש ורק בדיעבד הוא גר אף שלא ראו אם אך היו שם אף להסוברים דצריך ב"ד על מעשה הטבילה.

אבל לא מסתבר זה שאם אינו עיכוב בחשיבות הב"ד לא היו מצריכין שיראו הטבילה בגיורת שבכל אופן אין זה דרך צניעות, שבלא צורך גרות ודאי אסור להסתכל באשה הרוחצת והטובלת אף כשעומדת עד צוארה במים, אלא צריך לומר שהראיה בשעת הטבילה הוא עיכוב בחשיבות הויית הב"ד שם, שלכן לא מבעיא להסוברים שבלא ב"ד בשעת טבילה מעכב הגרות, אלא אף להסוברים דבדיעבד אינו עיכוב להגרות נמי כיון שענין ב"ד עכ"פ הוא עיכוב לגרות עדיף לרבנן להצריך ב"ד גם בטבילה שהיא מעיקרי הגרות כקבלת מצות כדי שלא יקילו גם בקבלת מצות שיהיה בלא ב"ד ולהחשיב זה לצורך גדול אף שיוכרחו לראותה כשהיא טובלת, אבל אם יש חשיבות ב"ד אף כשלא יוכלו לראות הרי אין בזה צורך בעצם, וא"כ מה"ת יצריכו אף אם יש איזה טעם להסתכל בטבילתה כיון שהוא חסרון בצניעות והוא דבר האסור בעצם. וגם לא מסתבר לדחוק דמה שאמרו שתהא עד צוארה במים הוא רק במקום גלוי כבנהר או שאין שם רק חדר המקוה לבד, שהרי אף באופן זה היו יכולין לפרוס סדין בינה לביניהם אלא ודאי משמע שלא נחשבו ב"ד למעשה הטבילה אם לא ראו מעשה הטבילה ממש.

וגם אם נימא כסברת כתר"ה דאין הב"ד צריכין לראות הטבילה אלא סגי במה שיהיו שם בשעת הטבילה, הרי כיון שהיו בחדר אחר אין להחשיב שהב"ד נמצאים שם, דמ"ש ממה שלא מצטרפין חמשה מחדר זה וחמשה מחדר אחר לעשרה לאמירת דבר שבקדושה ואף בקטנה שנפרצה לגדולה איתא בעירובין דף צ"ב שרק ביחיד בקטנה מצטרף ואיתא שם בתוס' דאף יותר מאחד אם הם המיעוט אבל חמשה בקטנה אין מצטרפין ואיפסק כן בש"ע /או"ח/ סימן נ"ה סעיף ט"ז, וכן לכל הדיינים נחשבו שני מקומות כמפורש בעירובין שם שחשב הרבה דברים, ואף במראה פניו שמצטרף אף דרך חלון לרב האי גאון ואיפסק כן בסעיף י"ד הוא רק לצרוף לתפלה

וגם רק יחיד דביותר לא מצינו, ועיין בערוך השלחן שכתב כן וגם חידש שם שדוקא מחצר או מרחוב ולא בעומד בבית בפני עצמה שלא יצטרף אף לתפלה אף במראה פניו כגון מעזרת נשים ובמ"ב /או"ח סי' נ"ה/ ס"ק נ"ב אינו מחלק, עכ"פ הוא דבר חדוש רק לתפלה ולזימון אבל לכל הדברים לא יועיל אף מראה פניו. ונמצא שכיון שהב"ד היו בחדר אחר אף שהדלת היה פתוח לחדר המקוה אין להחשיבם להב"ד שעמדו במקום הטבילה, ולסברת כתר"ה אין להועיל אף כשיראו ב"ד הטבילה דרך הפתח כיון דהקפידא דב"ד אינו בהראיה אלא במה שנמצאים במקום הטבילה דכיון שהם בחדר אחר הרי אינם שם, ואם נימא שהקפידא היא בראיית הב"ד את הטבילה יש להועיל כה"ג, אך אולי תרוייהו צריך שיהיו הב"ד במקום הטבילה וגם שיראו את הטבילה.

עכ"פ באופן זה שהיו הב"ד בחדר אחר וגם לא ראו את הטבילה אין כאן ב"ד במעשה הטבילה בכל אופן שנימא בצורך הב"ד, ונמצא שהיתה טבילת גיורת זו בלא ב"ד ותלוי זה במחלוקת הראשונים אם ב"ד בטבילה הוא לעיכובא שהוא ספקא דדינא.

ובדבר הוכחת כתר"ה מחליצה שבלא מיעוטא דקרא היו כשרין דיינים סומין אף שלא היו רואין החליצה דלכן בגרות שליכא קרא כשרין סומין, הנה ל"ד לחליצה דדין הב"ד שבחליצה הוא על סודר עניני החליצה ושיעשו על פיהם כדכתיב וקראו לו ודברו אליו ולכן בלא קרא דלעיני היו כשרין סומין, ואף אחר שנאמר קרא דלעיני למעט סומין לא מצינו בדברי רבותינו הראשונים שיסברו דצריכים הב"ד לראות החליצה אלא בב"ש /אהע"ז/ סימן קס"ט ס"ק ל"ט שמפרש כן בכוונת תוס' /יבמות/ דף ק"ג וגם בסדר חליצה של בעל סדר גיטין סימן פ"ב, ועיין בפ"ת בסדר חליצה ס"ק י"ג שמביא מספר בית מאיר שמסיק שהוא רק חומרא בעלמא לצאת משמעות פשטיה דקרא, והוא משום דבגמ' לא מצינו אלא שצריכי דייני למיחזי רוקא דקא נפקא מפומא דיבמה דכתיב לעיני הזקנים וירקה. וא"א לומר כהב"ש שלענין ראיית הרקיקה הוא רק אסמכתא והדרשא הוא לענין שצריך שיראו החליצה דסמיך יותר ללעיני הזקנים בקרא, דא"כ היה לו לגמ' לומר שצריך קרא דלעיני לחליצה שהוא עיקר הדרשא ולא לרקיקה שהוא רק אסמכתא אלא משמע דכך היא הקבלה לרבא שקרא דלעיני קאי אירקה ולא אחלצה אף שהוא סמוך יותר. ומה שאין ראיית הדיינים את הרוק מעכב כדאיתא ברמב"ם פ"ד מיבום הכ"ג, הוא משום שעיקר רקיקה אינו מעכב, ופלא על הב"ח דכתב מזה ראייה שהרמב"ם סובר דהוא רק אסמכתא בעלמא דהא הרקיקה ודאי מפורש בקרא ומ"מ אינו מעכב. אך אולי כוונתו דמשמע לו מרמב"ם שכשרה גם הרקיקה ולא צריכה לרוק פעם אחרת כדפ"ה הב"ש שם ונצטרך להגיה בב"ח רקיקתה כשרה במקום חליצתה. אבל אף להב"ש דהוא לענין דאינה צריכה לרוק פעם אחרת לפני הדיינים אפשר דאינו אסמכתא, אלא דכמו דמצינו דלעכב בחליצה בעינן קרא דככה כך יש להצריך קרא לעכב מצות הרקיקה ומדליכא קרא הוא רק למצוה בעלמא שיראו הדיינים אף שנאמר קרא ע"ז כדמוכרח בגמ', שלכן לפסול סומין ידעינן מזה משום שאין ראוי לראות כהא דאין ראוי לביילה.

אבל בגרות שדין הב"ד נאמר על עצם הגרות בקרא דמשפט ולגר שהוא על עשייתו לגר לכן הוא על הדברים שעושין הגרות שיהיה בפניהם שהוא קבלת המצות והמילה והטבילה ואם לא ראו אין זה בפניהם. אך בתוס' ודעמם סברי שנאמר שמשפט נאמר על רק קבלת מצות משום שזה עשה שיצטרך למילה וטבילה ושיועילו שיעשה גר ע"י זה, ונחשב בזה שנעשה גר בפני ב"ד כיון שנעשה בפניהם הדבר שיועילו מילתו וטבילתו שיעשה אח"כ להעשות גר. ואף שמצד סתם הקרא היה יותר מסתבר לפרש שהוא על כל המעשים אבל כיון שחזינן שנעשית גיורת גם במה שטבלה לנדוה הכריח לתוס' לומר שקאי משפט רק על קבלת המצות שעשה שיועילו המילה והטבילה שכן קבלו חז"ל לפרש הקרא.

ויש גם טעם לומר דסברי התוס' בתירוץ זה דבעצם בכל מקום שנאמר דין ב"ד שייך יותר לפרש שהוא על סודר הדברים והוראתם ולא על עצם הראיה אם אך אפשר לפרש כן וכמו דהוא בחליצה, אבל בגרות שהיה נכרי שלא שייך ענין ב"ד והוראתם לנכרים מוכרחין לפרש שהוא על זה שיעשה לפניהם ולכן אחר שקבל

המצות בפניהם דעתה אף שהוא עדיין נכרי אבל כבר הוא שייך להוראתם דב"ד איך יעשה עתה אחר קבלתו המצות להעשות חייב במצות ובקדושת ישראל ששייך שוב לפרש ענין הב"ד על ההוראה וסדור הדברים לא מפרשים על הראיה ממש אלא סגי במה שאומרים לו שכיון שקבלת מצות תעשה גר כשתמול ותטבול. אך יהיה חלוק לדינא בקבל מצות לפני ב"ד ולא אמרו לו כלום מה שצריך לעשות להעשות גר שהוא למול ולטבול והוא מל וטבל בעצמו שלא בפני ב"ד, דלמה שכתבתי תחלה שהוא קבלה לפרש הקרא שבעי ב"ד כמשפט הוא רק על קבלת המצות שעושה שיועילו מילה וטבילה גם בזה לא יצטרך בפני ב"ד, ולטעם השני כיון שלא אמרו לו הב"ד שילך לטבול הרי נמצא שלא נעשה זה ע"פ ב"ד ומשפט הא כתיב על כל עיקרי הגרות רק שבמילה וטבילה סגי בזה שיעשו ע"פ ב"ד אף שלא יהיו שם וכיון שהב"ד לא אמרו לו שימול ויטבול הרי לא נעשה זה ע"פ ב"ד. ואולי זהו כוונת הנ"י ביבמות שם /דף ק"ג/ שכתב דכל שמל בב"ד וקבל עליו בפניהם לטבול והודיעוהו קלות וחמורות אע"פ שטבל שלא בב"ד טבילתו טבילה בדיעבד, הרי שמצריך דוקא שיקבל עליו בפני הב"ד לטבול והוא כטעם השני. ואף שנמצא שהיה דמי לא טבלה לנדתה ומי לא טבל לקריו שנצטרך לאוקמי שקבלו לפני הב"ד לטבול לא קיימו קבלתם ומ"מ לא נתבטלה אמירתם וציונים של הב"ד ומהני כשטבלה לנדתה וטבל לקריו אלא שגם טבילה זו נחשבת ע"פ ציוני הב"ד והקבלה בפניהם, שקצת הוא דבר תמוה. ולטעם ראשון ניהא דאיירי שקבלה מתחלה המצות לפני שלשה כדאייתא בתו"י אבל לא אמרו לה לטבול ולכן לא טבלה שמ"מ כיון שטבלה לנדתה נעשה מעשה הגרות ע"י הטבילה אף שלא היתה ע"פ ב"ד. וזה יותר משמע לתוס' שכתבו דלא כתיב משפט אלא אקבלת מצות ואם כטעם השני הרי נאמר משפט על כל הדברים רק שעל טבילה הוא באופן אחר מלקבלת המצות.

עכ"פ לדינא הוא כלא היו ב"ד בשעת הטבילה שהוא ספקא דדינא וצריכה לחזור ולטבול בפני שלשה שיראו ממש הטבילה לעשותה גיורת ודאית.

ענף ב. ומה שכתב כתר"ה דאם גרות נחשב דבר שבערוה יש להצריך אף להסוברים שא"צ ב"ד בשעת טבילה שיהיו לכל הפחות שנים מדין עדים לקיומא להתהוות מעשה הגרות וכדחזינן בקידושין וגירושין שצריך שיהיו עדים בשעת נתינת הקידושין והגט שהוא עצם ההתהוות, הנה אף שלכאורה הוא דמיון נכון מ"מ אין זה כלל בכל מקום, דהא עיקר דבר שבערוה יוכיח שאף שלאוסרה על בעלה צריך דוקא שני עדים לברורא מ"מ אם אך האמת הוא שזינתה אף שלא ראה שום איש היא אסורה ומדינא כשאמרה טמאה אני לך היתה אסורה מדין שויהא אנפשה חד"א וכשהבעל מאמינה גם למשנה אחרונה דבסוף נדרים אסורה אף שלא היו עדים, שבכה"ג בקידושין וגירושין, כששניהם מודים שנתקדשה ונתגרשה אינו כלום כשאומרים שלא היה בפני עדים כמפורש בקידושין דף ס"ה, וא"כ אפשר שגם גרות אף שצריך עדים לברורא שהיא גיורת אין צריך עדים בשעת הגרות לקיומא. ובשלמא לענין האיסור לבעלה כהן שאף באונס נאסרה יש לומר דהמעשה בעצם אסורה בכל אופן שנעשה ואין בזה אלא ענין המציאות לכן לא שייך להצריך עדים לקיומא שהרי המציאות לא משתנה בראית עדים מבלא לפני עדים, וכיון שהיה המעשה במציאות בהכרח נאסרה, ול"ד למעשה קידושין וגירושין שהמעשה בלא כוונה אינו עושה כלום שנמצא שהאדם בכוונתו צריך לחדש במעשה הנתינה שלו ענין הקידושין והגירושין שע"ז שייך לומר שיהיה עוד דין שרק בראית עדים יכול לחדש, ולכן כיון שחזינן דהתורה הצריכה בהו עדים לברורא אמרינן דכמו כן הצריכה גם עדים לקיומא. אבל לאסרה לבעלה ישראל שעצם מציאות הזנות אינו אוסר כיון שבאונס ושוגג לא נאסרה עליו אלא כשזינתה במזיד ובכוונה הרי ג"כ נמצא שצריכה לחדש במעשה הזנות ענין האיסור לבעלה, שג"כ היה שייך להצריך שיהיו עדים בשעת הזנות לקיומא כמו שהצריכה תורה בזה עדים לברורא, ומ"מ לא אמרינן אלמא דאין זה כלל בכל דבר, א"כ גם בגרות אפשר שאף אם צריך עדים לברורא לא יצטרך עדים לקיומא. ועיין בחדושי רבינו חיים הלוי פ"ד מיבום הט"ז דמחדש דכוונה לבד שצריך להמעשה לא נחשב חדוש דבר מהעושה להצריך עדים לקיומא דלכן ניהא מה שבזנות אף שרק במזיד נאסרה לבעלה ישראל לא צריך עדים לקיומא אף אם נימא שהוא כלל בכל דבר שבערוה אבל הוא רק להרמב"ם שכתב שם שלא מצריך עדים לקיומא בחליצה למ"ד דגם שלא בפני ב"ד

כשרה עיי"ש אבל להנ"י דסובר ביבמות דף ק"ד דבחליצה בעי עדים לקיומא הא ליכא סברא זו ומ"מ בזנות מודה אלמא דאינו כלל בכל מקום א"כ אפשר גם בגרות אין צריך.

אך אולי יש לומר דגם לבעלה ישראל אוסר עצם מציאות הזנות רק שנתחדש להתירה כשלא היה במזיד, שהרי כן משמע מיבמות דף נ"ו דאמר רבה הכל היו בככל/בכלל/ אחרי אשר הוטמאה כשפרט לך הכתוב גבי אשת ישראל והיא לא נתפשה אסורה הא נתפשה מותרת מכלל דאשת כהן כדקיימא קיימא, הרי מפורש דבכללה איסור/דבכלל האיסור/ דאחרי אשר הוטמאה שנאמר לאסור אשה שזינתה על בעלה הוא גם באונס ולכן הוי איסור זה על כהן אף באונס אך שבאשת ישראל נתחדש היתר כשנאנסה, וא"כ במזיד שליכא ההיתר הוי מציאות מעשה הטומאה דבר האוסרה לבעלה כדקיימא פשוט הקרא שהוא אף אם היה באונס שאז ודאי היה עצם המציאות דבר האוסרה כמו כן אף שנתחדש להיתר כשזינתה באונס נשארה בזינתה במזיד כדקיימא בלא החדוש. וכיון דעצם המציאות הוא דבר האוסרה ל"ד לקידושין וגירושין ולא שייך בזה להצריך עדים לקיומא כהחלוק דלעיל, וא"כ אפשר הוא כלל לכל דבר הצריך עדים לברורא שצריך גם לקיומא כמו בקידושין וגירושין אם אך שייך זה שלכן גם בגרות יצטרך עדים לקיומא לראות את הטבילה כדכתב כתר"ה.

אבל אם נפרש כן מה נעשה בלישנא קמא דאמר רבה הכל היו בכלל זונה כשפרט לך הכתוב באשת ישראל והיא לא נתפשה אסורה הא נתפשה מותרת מכלל דאשת כהן כדקיימא קיימא, שמשמע הלשון דאשת ישראל במזיד אסורה משום זונה והא זה א"א דאיסור זונה לא נאמרה אלא לכהנים ולא לישראל, אלא צריך לפרש בלישנא קמא דאין הכוונה שהכל היו בכלל הלאו אף ישראל באונס ופרט הכתוב בישראל חדוש להתירו באונס שהרי לא נאמר כלל על ישראל, אלא הכל היו בכלל חשיבות זנות אף באונס שבלא חדוש הקרא להתיר אונס לבעלה ישראל היתה אנוסה כמזידה והיה נאסר כל אחד בהאיסור שנאמר בו כהן מצד זונה ובעלה ישראל מצד אחרי אשר הוטמאה ולכן כיון שהחדוש דאנוסה שאני נאמר רק בישראל אין למילף לכהן וכדקיימא קיימא שאנוסה היא כמזידה והיא זונה שאסורה לכהונה, ובלישנא בתרא פליג דבאונס לא קרינא בה זונה גם בלא קרא ורק שלטומאה הוצרך לקרא לחדש שאנוסה אינה נחשבת לטמאה מכלל דלכהן נחשבת טמאה, דכמו שצריך לפרש בלישנא קמא כמו כן הוא פירוש לישנא בתרא שלא קאי על הלאו אלא על חשיבות טומאה להאסר, ונמצא שלהאסר לבעלה צריכה לחדש במעשה הזנות ענין הטומאה והאיסור שג"כ היה שייך להצדיק/להצריך/ שיהיו עדים לקיומא כמו שהצריכה תורה עדים לברורא, ומדלא צריך איכא ראייה דאין זה כלל בכל דבר ולכן גם בגרות אפשר אין צורך בעדים לקיומא אף אם צריך עדים לברורא.

ועיין בש"ך יו"ד/ סימן רס"ח סק"י מפורש על מה שאיתא בש"ע לשיטה ראשונה בדיעבד אפילו לא מל אלא בפני שנים, שהוא לאו דוקא שנים אלא אפילו בפני אחד ואם אך לא ידוע שהיה עכו"ם באופן שהיה נאמן לומר שהוא ישראל לא היה צריך גם שנים, ויש להוסיף שגם הש"ך שנקט אחד נמי לאו דוקא אלא אף בינו לבינו נמי נעשה גר דאחד לעדות אינו כלום דהא מצריך במכירין שהוא נכרי שנים שיודעים שנתגייר, וכן בתוס' יבמות/ דף מ"ז שהביא הש"ך נמי לאו דוקא, עכ"פ הרי מפורש בש"ך ובתוס' שהביא הש"ך דא"צ עדים לקיומא בגרות. וכן הוא כמפורש ברמ"א שם יו"ד סי' רס"ח/ שכתב אפילו בפני קרובים, והא עדים שקרובים זה לזה פסולין לעדות בקידושין ובגיטין אף בלקיומא אלמא דא"צ עדים לקיומא בגרות ואף לא עד אחד דעדים קרובים זה לזה אינם אף בדין עד אחד במקום שצריכים עדות. וכן סוברים הב"ח והפרישה שהביא גם כתר"ה. ופלא על כתר"ה שכתב להש"ך בשם הפרישה צריכין שני עדים לקיומא בשעת טבילה שהרי מפורש שהוא דוקא במכירין שהיה עכו"ם א"כ הוא רק לברורא. עכ"פ אף שיש מקום להצריך עדים לקיומא בגרות אף להסוברים דלא בעי ב"ד כסברת כתר"ה מפורש בדברי כל רבותינו שאין צריך עדים לשיטה זו ולא קשה עלייהו כלום כדבארתי שלא בכל דבר שבערוה צריך עדים לקיומא.

וכן מוכרח מהא דכל המקור שלא בעינן ב"ד בשעת טבילה הוא ממי לא טבלה לנדתה, שבידיעה כזו לא היה נחשב עדים לקיומא בגיטין וקידושין דאין זה ידיעה כיחוד לביאה, עיין בתשובות מיימוניות לספר נשים סימן

א' ולטעם אחד שם אף בידיעה כיחוד לביאה נמי לא מהני משום דהוא חדוש רק בביאה שאי אפשר לראות כמכחול בשפופרת, וא"כ מה שמועיל בגרות הוא משום שאין צריך עדים לקיומא. ונוגע זה גם לדינא לתוס' /יבמות/ דף מ"ו שסוברים דמשפט כתיב ביה הוא למשפט דהודאות והלואות שלמ"ד חד נמי כשר א"צ לגרות אלא אחד מומחה שאם היה צריך עדות לקיומא היה צריך שיהיו שנים לעדים לקיומא ואיפסק ברמב"ם כמ"ד זה בפ"ב דסנהדרין ה"י, והרמב"ם שמצריך שלשה בגרות הוא משום דסובר דהוקש למשפט דגזלות שבעי שלשה.

ענף ג. ומש"כ כתר"ה לתרץ ע"פ דברי הגר"ח בספר חדושי רבנו חיים הלוי בחליצה להרמב"ם שלא מצריך עדים לקיומא מטעם שאין בחליצה רק צורך לכוונה על המעשה והפטור ממילא בא מדין התורה לא כקידושין וגירושין שהבעל עושה עצם הקידושין וגירושין, שלכן גם גרות הוא כן שצריך רק כוונה מהגר על מעשה הגרות ומה שנעשה מזה גר בקדושת ישראל הוא דין התורה ולא שהוא מעלה עליו הקדושה דישראל, לא דמי זה לע"ד דהא לא שייך לומר סברא כזו בלא הכרח מעצם הדבר, דגם גבי קידושין וגירושין הוא דין התורה שבמעשה זו דנתינת כסף ושטר תתקדש לו ותאסר לעלמא ובמעשה זו דנתינת גט תתגרש ממנו ותותר לעלמא, ומ"מ אמרינן דהבעל עושה עצם הגירושין והקידושין וא"כ גם חליצה מה לנו שהוא דין התורה ג"כ היה לנו להחשיב שהם עושים זה במעשה החליצה אחרי שנתחדש בתורה שהוא מעשה הפוטרה מזיקת יבום. וצריך לומר בטעם הגר"ח משום שבחליצה מוכרח זה מהא דחליצה מוטעת כשרה ואם הם היו עושין ענין הפטור היה נבטל במוטעת כמו שנבטל כל דבר שהאדם עושה כקנין וגיטין וקידושין כשהן מוטעין, ולא מבעיא לר"ל /יבמות/ בדף ק"ו דגם בחלוץ לה ובכך אתה כונסה כשרה אלא אף לר' יוחנן דרק בתנאי לא נתבטלה משום דל"ד לתנאי דבני גד ובני ראובן, מ"מ מפרש כן טעם הקרא שלכן אינו בדין תנאי ואולי שגם לכן אינו בדין שליחות.

ומסתבר שגם ר"ל שמכשיר אף בחלוץ לה ובכך אתה כונסה שלא הביא קרא ע"ז הוא ממה שנתמעטה חליצה מדין תנאי שמזה משמע שהם אין עושין ענין הפטור אלא שהוא דין התורה שמעשה זו פוטרת, וא"כ גם כשלא נתכוונו לפטור נמי ראייה מזה להכשיר אבל מכיון שר' יוחנן שנה בברייתא שבלא כוונה פסולה החליצה פליג, והוא לא שפליג על ר"ל בסברא אלא שהוא מטעם שבלא כוונה אין זה מעשה חליצה כלל. ולכן מסתבר שאף בחליצה דטעות אחר שלא ע"י תנאי כגון שהוא חשב שאשת אחיו אינה בת פלוני שהוא שונאו ואם היה יודע לא היה רוצה לחלוץ לה נמי יודה ר' יוחנן שהחליצה כשרה, והוא משום דלא פליג על ר"ל אלא לענין כוונה מצד הברייתא שהוא מטעם שבלא כוונה אין זה מעשה חליצה, אבל כשנתכוין לפטור שהיא מעשה חליצה גם הוא יודה לר"ל שהוא דבר הפוטרה בהכרח שלא שייך שתבטל בטעות.

ומפורש זה בהגר"א /אהע"ז/ סימן קס"ט ס"ק קצ"ח בטעם הרא"ש בתשובה שהביא הרמ"א סעיף נ' דאפילו התנה בשעת חליצה שהוא מתכוין לפוטרה ע"מ שלא תנשאי לשום איש וכפל תנאו שאם תנשאי לשום אדם לא תהיה החליצה חליצה נמי מותרת, שכתב הגר"א דאין תנאי בחליצה ואפילו חלוץ לה ובכך אתה כונסה היה כשר אי לאו משום דאין מתכוין משא"כ כהאי גונא עיי"ש, הרי מפורש בדבריו שגם ר' יוחנן מודה לר"ל שיש למילף מתנאי שליכא בחליצה שכמו כן גם מצד כל טעות לא תבטל הפטור ורק שמצריך שיתכוונו משום שבלא כוונה אינו מעשה חליצה כדבארתי. והוצרך הגר"א לזה משום דאם ר' יוחנן פליג על עיקר דברי ר"ל ויסבור שחליצה בטעות אינה חליצה כמו שמתבטלין כל דבר שהיה בטעות ורק שדין תנאי ליכא משום דל"ד לתנאי בני גד ובני ראובן, הרי היתה מתבטלת בתנאי כזה לא מדין תנאי אלא משום חליצה בטעות דהא חשב שתהיה אסורה לינשא אף שחלץ לה ורק בכוונה זו חלץ לה ואם היה יודע שתהיה מותרת לא היה חולצה ואין לך טעות גדול יותר מזה, ול"ד לתנאי דנתינת מאתים וזו שלא היה טעות בכוונת היתר דחליצה כיון דכשתתן המאתים וזו רצה להתירה אבל הכא הרי לא רצה להתירה כלל והוי טעות ברור, ולכן הוצרך הגר"א לזה דמודה ר' יוחנן דאם אך היתה כוונה שנעשה מעשה החליצה מועילה לפטור אף כשהיה טעות ברור. ונראה דאף הב"ש /אהע"ז/ סי' קס"ט/ ס"ק נ"א לא פליג ע"ז דודאי רק מטעמו של הגר"א הוא הפטור אף בתנאי זה

אבל הוקשה להב"ש דהא נמצא שלא נתכוין להתירה שאינו כלום לר' יוחנן וע"ז תירץ דאין זה חסרון בכוונה דחליצה משום דהתירה לינשא מצד הזיקה ולא אסרה לפי דעתו אלא מצד התנאי שהתנאי בטל, אבל עצם הטעם הוא כדכתב הגר"א. וזהו סברת הגר"ח הלוי שבחליצה הוא רק ענין כוונה ולא ענין עשיה מהיבם ויבמה.

וא"כ לא שייך זה בגרות דמסתבר דבגרות כשיהיה טעות שאדעתא דהכי לא היה מתגייר תבטל הגרות ככל דבר שנעשה בטעות, ואף תנאי מסתבר שיועיל לבטל כשלא יתקיים התנאי, דלא מבעיא לתוס' כתובות דף י"א להספרים דלא גרסי מדרבנן דאית לקטן זכיה מן התורה ועכו"ם קטן בבא להתגייר חשבינן ליה כישראל קטן וכיון שזכות גמור הוא יש לו שליחות שהוי זה דבר דאיתיה ע"י שליח וגדר השליחות בזה אף שעצם המעשה הוא בעצמו של הגר, נראה דהוא כדאיתא ברמב"ן בחדושו ב"ב דף קכ"ו בשם אחרים שגם נזיר משכחת ליה ע"י שליח שיאמר אדם לחברו הריני נזיר על דעתך וכל זמן שתמצא תדירני בנזיר, וכן הוא ענין שליחות דכאן לתוס' בגרות קטן דמצד הזכות הוי הסמיכות על הב"ד לעשותו לגר שנחשב זה שליחות להאחרים שברמב"ן, שלכן גם הוא דמי לתנאי בני גד ובני ראובן ויש בו דיני תנאי כדתירצו שם ברמב"ן בהא דאיכא תנאי בנזיר. אלא אף אם נימא דליכא דין שליחות בגרות, נמי נראה שאיכא דין תנאי דרק מה שא"א להיות ע"י שליח מצד הדין שלא נאמרה בו שליחות כהא דחליצה אמרינן מכיון של"ד לתנאי בני גד ובני ראובן אין בו דין תנאי, אבל בגרות שמה שליכא דין שליחות הוא מחמת שהוא דבר שצריך לעשות בגופו דוקא שהוא ימול והוא יטבול שלא שייך בו ענין שליחות ילפינן שפיר אף של"ד לבני גד ובני ראובן, דהא הטעם שאמרינן דבלא אפשר לקיומיה ע"י שליח ליכא בו דין תנאי כתבו התוס' כתובות דף ע"ד דהוא משום דרק מה שבידו כל כך שייכול לקיימו ע"י שליח סברא הוא שיהא כל כך בידו לשוייה ביה תנאה אבל חליצה שאין בידו לקיימה ע"י שליח לא הוי בידו נמי למירמי ביה תנאה, לכן שייך זה רק בחליצה שאפשר המציאות שיהיה ע"י שליח אבל התורה לא נתנה לו כח זה אבל בדבר שלא שייך ענין השליחות במציאות הרי אין זה משום שלא ניתנה לו הכח דאף אם היה לו מצד הכח א"א זה במציאות לכן לענין תנאי ששייך בו יש לו הכח לשוייה ביה תנאה. וכיון שבטעות אינו גרות וכן בתנאי אם לא נתקיים התנאי אין לנו לחלקו מקנין וגיטין וקידושין לומר שבגרות ליכא עשיה, ולא שייך לומר בו סברת הגר"ח הלוי בחליצה להרמב"ם. ואף אם נימא דבגר לא מהני תנאי לבטל הגרות משום דעכ"פ ל"ד לתנאי בני גד ובני ראובן אף שליכא טעם, ועיין ברמב"ן שם דהקשה על נזיר שאיכא בו דין תנאי הא א"א ע"י שליח ולמה שכתבתי לתוס' לא קשה כלל וא"כ הוא משום שהרמב"ן לא סבר כתוס' אלא דכיון של"ד לתנאי בני גד ובני ראובן לא נאמר בו דין תנאי, והתירוץ של היש אומרים שם דכי גמרינן מבני גד ובני ראובן ה"מ כיוצא בו שהוא תנאי שבין אדם לחברו אבל תנאי שבינו לבין עצמו בכל ענין הוי תנאי, לא שייך בגרות שכוונת התירוץ הוא לחלק בין תנאי שנוגע רק לעצמו מתנאי שנוגע לחברו כהא דתנאי בני גד ובני ראובן, ותנאי דגרות הרי נוגע זה לעלמא, וא"כ אין להיות בו דין תנאי מ"מ טעות ודאי יבטל הגרות וא"כ הוא ככל דבר ששייך בו עשיה. אבל האמת שלא בכל דבר ערוה צריך עדים לקיומא אף כשצריך עדים לברורא כדהוכחתי ממה שנאסרה לבעלה ישראל בזנות שלא בעדים אליבא דהנ"י שלא סבר טעם הגר"ח הלוי להרמב"ם כדלעיל.

ענף ד. ועיין ברש"י כתובות דף ט' שכתב על הא דאמר ולטעמיך קינאי וסתירה אין עדים לא בתמיה אפילו יש עדים שזינתה שמא אינה נאסרת בלא קינאי והא כתיב כי מצא בה ערות דבר ועוד הא לא נתפשה אסורה, שלכאורה תמוה דקרא דלא נתפשה נאמר בפרשת סוטה דהיה בקינאי וסתירה ועיין ברש"י שכתב שמזה אין ראייה אבל הא רש"י מביא קרא זה לראיה. וצריך לומר דהא הטעם שהיה סבור המקשה לומר דלא נאסרה לר"א אשה מזנה ע"פ בעלה הוא בהכרח כדכתבו התוס' שהיה סבור דמצריך עדים לקיומא וכן ודאי מפרש גם רש"י, וממילא סובר רש"י דאף כשיש עדים אם לא ידעה מהעדים נמי יש מקום לומר דלא הוי זה בחשיבות עדים לקיומא, כמו דהוא כן בגיטין וקידושין דבעינן שידעו המקדש והמתקדשת שיש שם עדים לשיטת מהרי"ט שהביא הב"ש /אהע"ז/ בסימן מ"ב סק"י וס"ק י"א שאף באופן שברור שנתכוונו לקידושין אינו כלום עיי"ש, דהוא מטעם שלא נחשבו עדים לקיומא אלא כשהעדים ובעלי המעשה יודעים זה מזה וכדהביא באבני מלואים סק"ז בסופו כן מריטב"א לטעם הראשון וכן מפרש הב"ש בכוונת מהרי"ט, וכן סובר גם רש"י ולכן

מפרש שהגמ' דוחה דברי המקשה שהיה סבור דלר"א בעינן עדים לקיומא בזנות לאוסרה על בעלה ישראל דלטעמיך גם עדים לקיומא כה"ג שראו באופן שלא ידעה האשה המזנית מהם לא יאסרו, ולא הוצרך הגמ' ורש"י לפרש זה משום שכן הוא דרך המזנים שעושים בסתר שלא בפני עדים וידיעת העדים הוא מחורין וסדקין וכדומה, דהא גם כשיש עדים והיא לא ידעה מהם אין להחשיבם עדים לקיומא. וע"ז כתב רש"י שהקרא שידעינן שנאסרה כשיש עדים אף שהיא לא ידעה מהם הוא מהתרי קראי אלו דוקא, דהא לאוסרה לכהן סובר רש"י דלא היה מקום כלל לומר שיטעה המקשה לומר שצריך עדים לקיומא כדכתבתי דכיון שנאסרה אף באונס הוא רק ענין מציאות שאין מקום לחלק בין לפני עדים לשלא בפני עדים, ולכן היה אפשר לפרש הקרא דכי מצא בה ערות דבר שהוא בעדים סתם שהוא כהדרך שהיא לא ידעה מהעדים והביא הקרא דלא נתפשה אסורה שפי' רבה ביבמות דף נ"ו דבקרא דאחרי אשר הוטמאה שנאמר בפרשה דמצא בה ערות דבר הוא גם על אשת ישראל וע"ז פרט בפרשת סוטה דרק באשת ישראל בעינן שתהיה לא נתפשה וא"כ מפורש בקרא דגם אשת ישראל דבעי כוונה לזנות נמי סגי להאסר בעדים שהיא לא ידעה מהם שזהו ראייה דלא בעינן עדים לקיומא, וממילא אין צורך גם לעיקר ראיית עדים לענין לקיומא ונאסרה בעצם אף בלא שום ידיעה דלכן יש לאוסרה כשהבעל נודע מזה בעצמו ע"י ראייתו או ע"י שמצא פתח פתוח. וזהו פירוש המוכרח ברש"י, וראייה מזה לדברי שרק לכהן לא שייך להצריך עדים לקיומא אבל לבעלה ישראל היה שייך להצריך מאחר דדוקא בכוונה מיתסרא אך מ"מ לדינא נאסרה גם בלא עדים לקיומא אף שצריך עדים לברורא וא"כ ראייה שאינו כלל בכל מקום. ואף שלרש"י ידעינן זה מהקראי מ"מ יש למילף מזה שגם שאר דברים שלא מצינו שיצטרכו עדים לקיומא שאין צריכין, שלכן אין להצריך עדים לקיומא אף בגרות אף אם הוא בדין דבר שבערוה כדבארתי לעיל. אך בחליצה יש להסתפק לרש"י דאולי יש לדמות זה לגיטין או שמ"מ כיון דלא מצינו אין להצריך עדים לקיומא. ועיין בפנ"י שהקשה איך הקשה ולטעמיך עדים לא הא עיקר סברת המקשה דקס"ד דבעינן עדים, ולמה שבארתי לפרש"י לא קשה כלום כיון דהכוונה הוא עדים כה"ג שלא ידעה האשה מהם שזה נמי אינו פשיטא ותלוי זה לדעת המדחה בעצם דין עדים לקיומא.

(ועיין בפ"ת /אהע"ז/ סימן קס"ט ס"ק כ"ד דמתרץ על הא דהקשה בספר גט מקושר על אטר שחולץ בשתייהן שכתב הב"ח שיכוונו בראשון שאם אינו כדין לא יהיה לכוונת חליצה ולכן הוא כאילו לא חלץ לה אם אינו כדין ולא תהא צריכה לחזור על כל האחיין שהוא כמו תנאי שאין תנאי בחליצה, שהוא כרמב"ן ב"ב /דף קכ"ו/ בתירוץ היש אומרים שהבאתי לעיל דבתנאי שבינו לבין עצמו ליכא דיני תנאי, שתנאי אם הרגל אינו כשר הוא כתנאי שבינו לבין עצמו עיי"ש, ולפ"מ שכתבתי שכוונת הרמב"ן היא לתנאי שנוגע רק לעצמו כנזיר לא שייך לכאן שהרי הוא נוגע להאשה ולעלמא. והפ"ת סובר שכוונת הרמב"ן הוא מחמת שתנאי זה רוצה לקיים, אבל אף שמשמע קצת כן לשון הרמב"ן במה שכתב והטעם נותן שהרי מדעתו התנה ורוצה הוא לקיים תנאו, מ"מ נראה דאין זה עיקר הטעם דלפעמים אף שמדעתו התנה אין ברצונו לקיים התנאי אלא להיות נזיר ולא לקיים התנאי ורק שהתנה באם יזמן שירצה לקיים התנאי, אלא החלוק העיקר הוא משום שהוא תנאי הנוגע לעצמו שאינו כיוצא בבני גד ובני ראובן. והטעם שכתב הוא על מה שלא ילפינן מתנאי דנוגע לחברו שהוא משום דברוב הפעמים רוצה הוא לקיים תנאו, וזה לא שייך בתנאי דחליצה דאם אינו כשר ברגל זה שנוגע להיבמה ולעלמא כמו תנאי דבני גד ובני ראובן שלכן כיון שאין תנאי בחליצה מקשה שפיר.

אבל נראה לתרץ דהב"ח /אהע"ז/ סי' קס"ט /ודעימיה סברי דמה שחליצה פסולה פוסלת מדרבנן אינו דתיקנו רבנן מין חליצה חדשה לענין לפסול על האחין ועל עצמו מלייבם שלכן יהיה לחליצה פסולה כל דיני חליצה כשרה לענין לפסול אלא דאף אם נימא שיש צורך לתקן זה שלא יבא לאיזה קלקול לטעות להתירה לאחיין אף אחר חליצה כשרה סברי דלא שייך לתקן שרבנן יאמרו דגם זה הוא חליצה כיון שהתורה פסלה חליצה כזו, אלא דהתקנה היתה דאם היבם והיבמה החשיבו זה לחליצה כשרה להתירה בין בטעות בין במזיד תועיל כמחשבתם לענין לפסולה על האחין, אבל לא שרבנן אומרים שהיא חליצה ולכן כשגם היבם והיבמה אין טועין ואין מזידין לעשות חליצה פסולה לכשרה אלא אמרו בפירוש שאין רוצים להתיר אלא בחליצה שהתורה מתרת ליכא לתקנה זו. וממילא באטר שחולץ בשתייהן שפיר קאמר הב"ח דכשיאמרו שמכוונין לחלוץ רק בזה

שע"פ הדין הוא כשר לחלוץ לא תיפסל בחליצת רגל ראשון גם לאחין אם הדין הוא שפסולה שהרי לא רבנן ולא הם אמרו שהיא חליצה, ולכן כשרה ואינה צריכה לחזור על כל האחין. והמצריכין דוקא לחלוץ בבת אחת שני המנעלים כדסובר בפירוש סדר חליצה סעיף מ' סברי דהתקנה היא להחשיב מדרבנן החליצה פסולה לכשרה לענין לפסול על האחין ועל עצמו מלייבם וכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון שלכן כיון שאין תנאי בחליצה אין תנאי גם בחליצה פסולה כקושית גט מקושר ותצטרך לחזור/לחזור/ על כל האחין, אבל טעם הב"ח נכון מאד ולא קשה עליו כלום וכדונהגין כן לדינא.

ונראה שאף לר"ל שלא מצריך כוונה להתירה שלכן מכשיר אף בחלוץ לה ובכך אתה כונסה, יודה למה שבארתי בטעם הב"ח דלא תיפסל בחליצת איטר כשחלצה שני המנעלים בזה אחר זה ונתכוונו שהחליצה להתיר הוא בזה שע"פ הדין לחלוץ בו, משום דרק מצד שהחשיבו היבם והיבמה להחליצה פסולה לחליצה הוא התקנה להשאיר כדעתם לענין לפסול ולכן לא שייך זה בלא כוונה. וניחא לפ"ז מה שלכאורה תמוה דבחלוץ לה ובכך אתה כונסה הא מפורש בגמ' /יבמות/ דף ק"ו שנפסלה מלהתייבם ופסקו כן הרמב"ם פ"ד מחליצה הכ"ד ובש"ע /אהע"ז סי' קס"ט/ סעיף נ"א, וביבמה שגדלה בין האחין וראינה שחלצה נעלו של אחד מהן איתא ברמב"ם הכ"ח ובש"ע /אהע"ז סי' קס"ט/ סעיף מ"ד דמה שנפסלה מלהתייבם הוא רק משום שחיישינן שמא כיוונו לחליצה כלישנא קמא בגמ' /יבמות/ דף ק"ב שנמצא שסותרין דבריהם, והכ"מ הקשה רק מלישנא בתרא שבגמ' ולא מסתירת הרמב"ם שהוא יותר קשה דמצד לישנא בתרא לא קשה כל כך דאפשר בדין דרבנן פסק כלישנא קמא לקולא. ועיין בק"נ /יבמות פי"ב/ בסיומן ט"ו שתיריך דבחלוץ לה ובכך אתה כונסה נחשב מתכוין לחליצה כיון דנפקע זיקה ממנה, וזה דחוק דא"כ מאי מקשה ר' יוחנן מברייתא דמצריך שיתכוונו אם גם זה שמתכוין לכניסה נמי הוא כוונה להפקעת זיקה ולא נזכר בגמ' שר"ל מתריך להברייתא, ורק אם נימא דבכוונה שלה לבד נמי מיפסלא לאחין כדסובר הנ"י וכמדויק קצת לשון הרמב"ם דכתב נפסלה שמא נתכוונה לחליצה וכדמפרש כן הכ"מ בתירוץ שני, לא קשה כלום משום דבחלוץ לה ובכך אתה כונסה ידוע לכל שאף היא לא אמרה כלום היא מתכוונת ליפטר ממנו בהחליצה. אבל הא הטור והרא"ש סברי דלא נפסלה עד שיתכוונו שניהם כדאיתא בב"ש /אהע"ז סי' קס"ט/ ס"ק מ"ה וא"כ אין לפסול בחלוץ לה ובכך אתה כונסה כמו שלא מיפסלא בלא נתכוין הוא אף שהיא נתכוונה.

אבל הוא משום דבגדלה בין האחין שהחליצה פסולה משום שלא היתה בפני ב"ד גם ר"ל מודה שלא תיפסל בלא נתכוונו שניהם מטעם דבארתי ולכן פסקו כן הרמב"ם והרא"ש והטור וש"ע שנפסלה רק מצד החשש שמא נתכוונו שניהם אבל בחליצה לפני ב"ד שלר"ל היא חליצה כשרה בחלוץ לה ובכך אתה כונסה סובר ר' חייא ב"א שאף שאיפסיק כר' יוחנן מ"מ למיפסלא על האחין יש לחוש להא דר"ל כיון שאין דין זה ברור לעלמא שאין החליצה כשרה יש שיטעו בזה לומר כר"ל וכשיתירו לה להתייבם אחר חליצה זו יטעו להתיר אף אחר חליצה כשרה. ולהחולקים על הב"ח שכתבתי שסברי דהתקנה היא להחשיב מדרבנן גם חליצה פסולה לכשרה לענין לפסול על האחין נמצא שגם בחלצה שלא בב"ד היא חליצה מדרבנן לענין לפסול שלכן יש לר"ל לפסול אף בלא נתכוונו ויהיה הגמ' /יבמות/ דף ק"ב דרק מצד חשש שמא נתכוונו פוסל בחלצה סנדל לאחד מהם דלא כר"ל, דלר"ל תיפסל אף בלא כוונה, וכן אולי יסבור האיכא דאמרי שלכן אף לר' יוחנן סובר שמיפסלא לעלמא. אבל אין הכרח לזה דאפשר שגם האיכא דאמרי סובר שגם לר"ל היה לן להצריך כוונה בחליצה פסולה שלכן באיטר יועיל הכוונה ליפטר דוקא ברגל שכשר לדינא ורק בחליצה שלא בפני ב"ד פוסל לישנא בתרא גם בלא כוונה אף לר' יוחנן וכ"ש לר"ל משום דלא ברור לעלמא דינים אלו).

ענף ה. ועצם שיטת הנו"ב מהדו"ק חלק אה"ע סימן נ"ה שעדות על גירות ואף על גר שנתגיירו הוא דבר שבערוה ואומר זה מסברא בלא ראייה, לכאורה לא נכון כלל דכי גרות שנכנסו לקדושת ישראל הוא דבר הנוגע רק לענין אישות הא עיקר גרות אינו לענין זה אלא לחיובי כל מצות התורה וגם לעלמא נוגע להחיותו ולהתנהג עמו בכל דבר כמו עם ישראל, רק שממילא כיון שהוא בקדושת ישראל מותר גם ליוחסין בישראל ותופסין הקידושין, ומנא ליה שגם זה הוא בדין דבר שבערוה כיון דל"ד כלל להדבר שבערוה דסוטה שבה נאמר הדין

דצריך שני עדים וכן לא לגיטין וקידושין שכל ענינם הוא דבר שבערוה ואין למילף מזה גרות, ואיזו ראייה היא מנדה דבלא קרא וספרה לה היה מקום לומר דהוא דבר שבערוה שכתבו התוס' ריש גיטין דנדה הא עיקרה הוא ענין ערוה ליאסר בביאה, ואף שנוגע גם לטומאה דנגיעה בטהרות מ"מ העיקר הוא לבעלה שהוא בכל מקום ובכל זמן וטהרות נוגע רק לאוכלי טהרות וכשצריכין להקריב קרבן ולעלות לרגל למצות שמחה לכן היה מקום לומר דהוא דבר שבערוה. ואפשר שמה שהאמת הוא שנדה לא נחשבה דבר שבערוה הוא משום שנוגע עכ"פ גם לטהרות, דהטעם שכתב הנו"ב משום דתפסי בה קידושין והולד כשר, דחוק דסוטה לבעלה נמי יש לה קידושין והולד כשר ומ"מ הוא דבר שבערוה ואף שהתם טומאה כתיב בה כעריות כדכתב הנו"ב לעיל מזה, אין זה טעם מוכרח להחשיב בשביל זה לדבר שבערוה, אך העיקר הוא שלא נוגע זה לחומר האיסורין אלא כיון שהוא מאיסורין דערוה בין לאסור בין להתיר צריך עדים וא"כ גם נדה הא היא אסור ערוה, ומה שיש היתר לאיסורה ע"י טבילה ודאי הוא טעם דחוק לסלק חשיבות דבר שבערוה דהוא טעם רק לסלק חשיבות דאיתחזק איסורא כדאיתא בתוס' ריש גיטין, ולכן אפשר הוא משום דנוגע גם לטהרות ואינו מיוחד רק לאיסור ערוה כסוטה לבעלה וגיטין וקידושין.

אבל איך שנימא בטעם נדה שלא נחשבה דבר שבערוה מ"מ בגרות שענין הגרות אינו לעניני אישות אלא להכניסו בקדושת ישראל רק שממילא נוגע זה גם לאישות ודאי אין לדמותו לסוטה וגיטין וקידושין להחשיב זה לדבר שבערוה. ואולי כשהיה הנידון אם הם גרים בשעה שרוצים לישא ישראלית וישראל או אחר שכבר היו הקידושין שעתה דנין ענין הגרות לתפיסת הקידושין, יש מקום להחשיב זה לדבר שבערוה אבל כשהנידון הוא לשאר הדברים אם הוא גר לכאורה אין מקום להחשיב זה לדבר שבערוה, וממילא יועיל גם לעניני אישות כעדות ע"א בחלב שחייב גם מלקות כשאכל אחד את החלב אחר שהעיד ע"א שהוא חלב כדאיתא ברמב"ם פט"ז מסנהדרין ה"ו. והגע עצמך בבאה אשה ממדה"י שאין מכירין אותה בכאן ואומרת שהיא אחות לאה שנמצאת כאן שנוגע זה לאוסרה על מי שישא את לאה באיסור ערוה דאחות אשה בכרת וכי סבור הנו"ב שהוא בדין דבר שבערוה להצריך דוקא שני עדים, אלא דכיון שנוגע גם לדברים אחרים מה שהיא אחות לאה אין להחשיב זה לדבר שבערוה אף שנוגע גם לדבר שבערוה. אך אולי להעיד שהיא אחות לאה ליכא בזה דין עדים דאף שבאה ממדה"י הוא נחשב גלויי מלתא בעלמא כהא דאשתמודעינהו דאחות דמיתנא מאבא דליכא בזה דין עדות משום דגלויי מלתא בעלמא הוא ולא נאמר שם חלוק אם האח היה כאן או במדה"י כהא דאחות דמרי בר איסק בב"מ דף ל"ט שלחליצה לא יצטרך עדים אף דלממון איתא שם דבעי עדים.

גם תמוה טובא להנו"ב איזה טעם הוא להאמינו בחוץ לארץ לר' יהודה ביבמות דף מ"ז דודאי אין זה אומדנא גדולה כאנן סהדי שבחו"ל שליכא טיבותא לא היה אומר שהוא גר אם לא נתגייר באמת, אלא הטעם דר' יהודה הוא דאף שאיירי שידוע שהיה נכרי שאומר נגד חזקתו מ"מ איכא חזקה אחרת כנגדה שלא היה רוצה לומר בחו"ל שהוא גר, והוי ממילא כלא איתחזק כלום שלע"א ישראל היה לן להאמין, אך שבכאן הרי אפשר שהוא נכרי שאין נאמן נכרי אפילו לאיסורין שלא צריך לעדים וחידש הקרא שנאמן לומר שנתגייר כמו ע"א ישראל. וא"כ הוא שייך רק אם הוא בדין שאר איסורין אבל להנו"ב שהוא דבר שבערוה וצריך עדים מדין זה הרי אף שבחו"ל הוא כלא איתחזק לנכרי משום שאיכא חזקה שלא היה אומר שהוא גר נגדה נמי אין להאמין אף לע"א ישראל ואיך יהיה הוא עצמו שידוע עד עתה לנכרי נאמן ולא שייך שיהיה גזה"כ להאמינו יותר מע"א ישראל. ובשלמא כשלא מוחזק לנכרי שיש לו מיגו דאי בעי אמר ישראל אני שהוא ברור ומועיל אף בדבר שבערוה כהא דא"א הייתי וגרושה אני שנאמנת /כתובות דף כב/ אבל במוחזק לנכרי שמ"מ נאמן לר' יהודה בחו"ל שאין זה ברור תמוה איך מועיל לר' יהודה, וא"כ ראייה שגרות אינו דבר שבערוה לר' יהודה וממילא הוא כן גם לרבנן שלא פליגי בזה, והא דמצרכי גם בחו"ל ראייה דעדים משום דאין מחשיבין זה לחזקה נגד חזקה ולכן כיון שמוחזק לנכרי צריך שני עדים שנתגייר. וצע"ג שיטת הנו"ב.

ובהא דכתב הנו"ב לתרץ לדבריו שגרות הוא דבר שבערוה מה שנאמן לר' ששת עד מפי עד לומר שנתגייר שהוא מטעם דהוה מלתא דעבידא לאגלויי דלשון שא"ר ששת שמענו שנתגייר בב"ד של פלוני הוא דוקא,

תמיהני טובא דכי דבר הנעשה בפני שלשה נאמן ע"ז ע"א הא אף בנעשה בפני רבים צריך שני עדים וככל הלכות עדות להעיד שנעשה בדבר הצריך עדים. ודבר ברור ופשוט שצריך שני עדים להעיד על פסק ב"ד של שלשה ואף על פסק ב"ד של כ"ג כדמצינו במכות דף ז' ולא דוקא בנפשות, דגם בממון צריך שנים שיעידו בפני ב"ד ובפני בע"ד איך שנגמר הדין בב"ד פלוני, וכן כשמעידין ראינו עדות שנחקרה בב"ד בעיני שנים שיעידו בפני ב"ד ובפני בעלים דוקא, וכן הוא ודאי בעדות לאסור אשה על בעלה ולהעיד שנתגרשה ונתקדשה אף שנעשה בפני רבים צריך שני עדים כשרים. ומפורש בגיטין דף פ"ט בקידושין הנעשה בפרסום בנרות דולקות ומטות מוצעות ובנ"א נכנסין ויוצאין ואמרין פלונית נתקדשה היום שהוא רק בדין קול שהוא שחוששין לזה מדרבנן כמפורש ברא"ש שם דמיחש לקלא חששא דרבנן הוא, וכ"ש דבר הנעשה רק בפני ב"ד שלא נעשה פרסום גדול וגם הב"ד עצמן עלולין לשכח מה שפסקו שצריך שני עדים.

ומלתא דעבידא לאגלווי שלא צריך דין עדים הוא רק בדבר שאפשר להודע עתה ולברר שקרו כהא דאשתמודעינהו דאחזה דמיתנא מאבא הוא שאפשר שיפגשוהו בנ"א המכירין לאיש הזה שיודעים את אביו ואת אחיו, וכן עדות דמת בעלה שאם הוא חי אפשר שיבא לכאן ויתגלה שקרו אבל להעיד על דבר שעבר וא"א עתה להתגלות שקרו רק בזה שיכחישוהו הב"ד לומר שלא גיירוהו שזה אינו גילוי גמור שמשקר, דהא בכה"ג באחד נגד אחד איתא ברא"ש כתובות דף ע"ב בהא דאמרה פלוני תיקן לי את הכרי ואזיל שייליה ואשתכח שיקרא דבמכחישתו אינו נאמן, וכן פסק הטור והש"ע /אהע"ז/ בסימן קט"ו סעיף א' דבעיני דוקא שיעידו עדים שבאותה שעה שאמרה שפלוני תיקן לה את הכרי לא היה אותו פלוני בעיר, ולכן אף שהוא נגד שנים ויותר שלא יהיה נאמן הוא רק מצד הדין ששנים עדיפי שאין להחשיב זה עבידא לאגלווי לומר שחזקה שלא ישקר כשידע שיתכחש משנים כיון שעדיין יכול הוא לומר שהוא אומר אמת והם המשקרין מצד שכחה או במזיד אף שלא יהיה נאמן. ואף הרמב"ן שהביא הר"ן בכתובות שם /דף ע"ב/ שפלוני שתלתה בו נאמן נמי לא יפלוג לומר שיתחשב זה כנתגלה שקרה, אלא דכיון דתלתה בו יש לו יותר נאמנות וכדאיתא ברא"ש שבעות דף ל"ב דודאי הוא נאמן יותר מן הבא בטענתו, אבל ודאי גם לדידיה אינו ברור שמשקר האומר משמו ולכן אין זה בכלל החזקה שלא ישקר. ועיין בתשובת רעק"א סימן קכ"ד שכתב בפירושו אף דבקל ימצאו הרבה יודעים אם ראוהו חי מבערב מ"מ יש לומר דעבידי לאגלווי לא הוי ע"י עדות העדים דמ"מ יכול להכחישם ששקר אותם דאף דהתורה האמינה מ"מ בכלל עבידי לאגלווי אפשר דלא מיקרי גלוי לפנינו לעיני כל עד שיבא הבעל בעצמו לפנינו והוא סברת החו"ד והסכים לו רעק"א והרי מפורש כדכתבתי.

ומה שבבכורות דף ל"ו איתא באמר הכהן בכור זה נתן לי ישראל במומו ובהראיתי בכור זה ובע"מ הוא דהוא מלתא דעבידא לאגלווי לא משקרי אינשי, הוא דוקא בדבר שא"צ דין עדים דהא ע"א נאמן באיסורין ורק שחשדו מדרבנן לכהנים, וכן הוא בע"ה על מעשר שרק חשדו מדרבנן לכן נאמן בעבידא לאגלווי כזה שאם יאמר הישראל שנתן לו כשהוא תמים יחזיקוהו בנ"א למשקר שיאמינו יותר להישראל שנתן לו, אבל בדבר שצריך דין עדים אף שעבידא לאגלווי נאמן גם בהו משום שזה גופיה דעבידא עושה שלא צריך דין עדים כדכתב הרמב"ם סוף הלכות גירושין, לא סגי בעבידא לאגלווי כזה שיהיה נאמן ע"א שנעשה בפני ב"ד ואף בפני רבים ביותר אלא בדבר שעבידא לאגלווי בברור ממש לא ע"י נאמנות כדבארתי וכדאיתא בתשובת רעק"א. ולכן טעם הנו"ב שאף שסובר דגרות הוא דבר שבערוה ומ"מ מכשיר לרב ששת עד מפי עד מטעם עבידא לאגלווי הוא דבר תמוה.

ומה שהרא"ש כתב ג"כ על הא דנאמנים בשמענו שנתגייר בב"ד של פלוני משום דגלווי מלתא הוא, נראה משום דסובר דאף בידעינן דהיה עכו"ם איתרע חזקת נכריות שלו בזה שאמר שנתגייר, דהא חזינן שהוצרך לקרא להצריך עדים ואם נחשב חזקת נכריות גמורה למה לי קרא הא אדרבה בר"פ האשה רבה מקשה מנא לן דמהימן ע"א אף בכל איסורין ובאיתחזק איסורא להתוס' ריש גיטין סברי דמספקא ליה דשמא אינו נאמן, ולהרא"ש הוי המסקנא בברור דאינו נאמן כמפורש בדבריו פרק הניזקין דף נ"ד בדין ג' וכן איפסק ברמ"א יו"ד סימן קכ"ז סעיף ב' ואיך מצריך להרא"ש כאן קרא שלא יהיה נאמן לומר שנתגייר, אלא הוא משום דלא

נחשב חזקה גמורה דהרוב נכרים אין אומרים על עצמם שהם גרים אף בא"י, ולכן היה מקום לומר דהוא ככל איסורין שע"א נאמן ואף על עצמו יש להאמינו, וחיידש הקרא דצריך ראייה לר' יהודה רק בארץ דיש לחוש דמשקר משום שבחא דא"י, ולרבנן גם בחו"ל נתחדש דבעי ראייה משום שיש לחוש אולי יש לו איזה טעם לשקר, ולכן כיון שהוא רק חדוש הקרא להצריך עדים נתחדש בהקרא שאף שצריך שני עדים סגי כשאומרים מפי עדים אחרים איך שנתגייר בב"ד של פלוני שהוא גלויי מלתא למירתתי אף שלא מועיל להאמין ע"א בגלויי מלתא כזה. אבל היכא דבעינן עדים מדינא שהוא בדבר שבערוה או באיסורין דאיתחזק איסורא לא יועיל להרא"ש אף שני עדים אם הם מפי עדים אף כשאומרים שהיה בפני ב"ד פלוני ובפני רבים ההם דאין להחשיב זה לגלויי מלתא כדכתבתי. וכן מוכרח להרא"ש מהא דמסיק דאפשר דהיינו דוקא לר' יהודה דבחו"ל א"צ להביא ראייה אבל לרבנן דאף בחו"ל צריך להביא ראייה דלמא עדות ברורה בעי, שטעמו הוא דרק לר' יהודה דבחו"ל א"צ להביא/להביא/ ראייה הרי בהכרח סובר שלא נחשב שהוא בחזקת נכריות מטעם דרוב נכרים אין אומרים שהם גרים לכן גם בארץ אף שאיכא שבחא דא"י הוא רק חשד בעלמא אבל עכ"פ איתרע חזקתו שלכן נתחדש שבעי עדים אבל סגי בהעידו שנים רק ששמעו שנתגייר בב"ד פלוני, אבל לרבנן שאף בחו"ל שליכא שבחא דא"י וליכא מה לחושדו ומ"מ מצרכי עדים, א"כ הוא מחמת שסברי דלא איתרע החזקת נכריות וממילא הוא בדין איתחזק איסורא שאין ע"א נאמן, שלכן יש להצריך עדות ברורה בין בארץ בין בחו"ל. ומתורץ הקושיא דק"נ דמנא לו שיפלגו רבנן על ר' יהודה גם באיכות הראייה, דהוא מוכרח שתלוי זה בזה ובהכרח שלא דרשי קרא להכשיר עדים ששמעו שנתגייר דא"א להכשיר לדידהו. והספק של הרא"ש לרבנן הוא דאולי סברי דגם בחו"ל יש לחוש שנזדמן לו איזה צורך לומר שנתגייר וא"כ הוא חדוש שבעי עדים ושייך לדרוש להכשיר עדים ששמעו שנתגייר, או שגם הם מודים שבחו"ל אין לחוש אלא שמ"מ אינו נאמן ע"א מטעם שנחשב איתחזק בנכריות שלכן עדות ברורה בעינן כדלעיל. ויהיה למה שבארתי ראייה מהרא"ש כהמשוכב נתיבות בסימן צ"ח דגם באיסורין היכא דצריכין לעדים צריך הגדה בב"ד ופסול עד מפי עד. (ופליטת קולמוס יש בדברי כתר"ה שכתב שהגנו"ב מתרץ עוד תירוץ במה שנאמן לר' ששת עד מפי עד בגרות מטעם דהוי רגלים לדבר, וליכא בנו"ב דבר כזה בגרות אלא שטעם רגלים לדבר שכתב הוא על העובדא שנאמן לומר שהיה תנאי בקידושין שאירי בסימן נ"ד שלעיל מזה שאיכא רגלים לדבר אבל בגרות ליכא רגלים לדבר).

ענף ו ומה שפשוט לכתר"ה דבאונסין אותו לבא על הבהמה יהרג ואל יעבור לא ידוע לי בעניותי מנא ליה דלכאורה אף שהוא איסור חמור מאד ומחייבי סקילה, מ"מ אינו בכלל גילוי עריות דהא אין זנות לבהמה כדאיתא ביבמות דף נ"ט, ודין דיהרג ואל יעבור לא תלוי בחומר האיסור אלא באם הוא מגילוי עריות, ולכן גם רק חייבי כריתות כיון שהוא מעברות דגילוי עריות הם בדין יהרג ואל יעבור, ושבת אף שהיא מעברות היותר חמורות הוא בדין יעבור ואל יהרג, וא"כ גם בהמה כיון שאינו בשם זנות אינו בכלל גילוי עריות והוא ככל העברות שבתורה דאין בו דין זה כשהוא בצנעא אף שהוא איסור היותר חמור.

ורק לשיטת הרמב"ם פ"כ מסנהדרין ה"ג שמחייב מיתה באיש שאנסוהו לבא על הערוה מטעם שאין קישוי אלא לדעת, שכתב הכ"מ וטעמו הוא משום דלהתקשות אי אפשר לעשות באונס אלא שמוכרח להשיג תאוה ולהתרצות וזה סובר הרמב"ם שחייב גם מיתה אפילו באונס מיתה, מסתבר שיסבור הרמב"ם שגם אסור זה אף מעצם האיסור לא רק מהדין דיהרג ואל יעבור, דהא מדין זה לא היה חייב מיתה כדסובר הרמב"ם שם בה"ב, אלא צריך לומר שסובר דלהתרצות לעבור עברה אסרו בעצם לא רק מדין החדש דבג' דברים אלו, אך שבכל איסורין לא שייך זה דהא אפשר לעשות האיסור שלא ברצון עצמו אלא מצד ציוי המאנס, ולכן חייב מיתה כדין עובר על עצם האיסור מדעת עצמו שלא באונס, ולפ"ז אף אם ליכא דין דיהרג ואל יעבור בביאת בהמה מ"מ יהיה אסור וגם חייב מיתה כשיעבור באונס מעצם האיסור כיון דאין קישוי אלא לדעת שהוא בתאוה וברצון שזה לא הותר אף באונס מיתה להרמב"ם.

ועיין בחדושי רעק"א יו"ד סימן קנ"ז שכתב דאפילו בערוה דאורייתא דהיינו חייבי לאוין כיון שאין בה כרת יעבור ואל יהרג, ולמה שכתבתי אין זה להרמב"ם דלדידה כיון שמעצם האיסור אסור לו להתאוות ולהתרצות אף באונס מיתה יהיה אסור אף רק בחייבי לאוין ויתחייב גם מלקות כיון דאין קישוי אלא לדעת. אבל כשהוא מקושה מצד שנתקשה לאשתו ואנסוהו לבא על הבהמה ועל חייבי לאוין גם להרמב"ם פטור וגם מותר כיון שאין בהן דין דיהרג ואל יעבור. ואולי מש"כ הש"ך שם /יו"ד סי' קנ"ז/ סוף סק"י דבערוה דרבנן לכו"ע יעבור ואל יהרג ג"כ מודה דבחייבי לאוין ליכא דין דיהרג ואל יעבור דאין זה הגלוי עריות שנאמרו בהג' דברים כיון שאין בהן כרת כדכתב רעק"א, אבל הוא משום דלהרמב"ם אסור וחייב מלקות מעצם האיסור מצד דאין קישוי אלא לדעת שזה איכא אף בחייבי לאוין, שמ"מ בערוה דרבנן כגון שניות לא החמירו לאסור אף באונס הריגה ומותר אף להתאוות ולהתרצות מאונס מיתה. ואם נימא שבאיסורים דרבנן ליכא שם איסור על עצם הדבר אלא שהאיסור הוא מה שאינו שומע להחכמים לא שייך כלל להחמיר דהרי נמצא שאין התאוה שאנוס להתאוות, תאוה להאיסור כיון דבעצם אין זה דבר איסור, ומה שאינו שומע להחכמים הרי זה שייך לעשות שלא ברצון ותאוה, אך אף אם הם איסורים על הדבר כמו איסורים דאורייתא נמי ניהא משום דלא החמירו לאסור אף באונס הריגה אף שבאיסורים דאורייתא כה"ג היה אסור.

ושיטת מחנה אפרים שהביא כתר"ה שכתב בהלכות עדות סימן י"ג שלהעיד על האדם שהוא פסול לומר שהוא בן גרושה אינו נאמן ע"א, הוא מוכרח כדהוכיח הש"ש בשמעתא ו' פט"ו מהא דכתיב יכיר לחדש שהאב נאמן וא"כ מוכח דכל אדם אינו נאמן מדין ע"א באיסורין וגם באב הא שיטת הבה"ג הוא דרק ע"י הכרת בכורה נאמן וא"כ הוא או משום דלהעיד על האדם לפוסלו בעיני שנים, או מטעם שהוא נגד חזקת היתרא בעיני שנים כטעמי המחנ"א וזה דבר ברור ולא שייך להסתפק בזה דודאי בעיני שני עדים לומר על אדם שהוא חלל וממזר, ולשון אם לא שנאמר שמבחנ"א /שבמחנ"א/ אינו משום שמסתפק בהדין לומר דשמא נאמן ע"א לפסול האדם דהא הביא מסוגיא דקידושין דף ס"ו דבעי עדים אלא שספקו הוא שאולי הוא מטעם דנחשב דבר שבערוה, שלכן לא יהיה ע"א נאמן גם לומר על אשה שהיא גרושה לאוסרה לכהן כדהביא מריטב"א שלא כרמב"ם פט"ז מסנהדרין ה"ו שכתב שנאמן ע"א לומר שאשה זו היא גרושה, וע"ז כתב אם לא שנאמר להרמב"ם דאף שאינו דבר שבערוה ונאמן לומר שאשה זו היא גרושה מ"מ אינו נאמן לומר על אחד שהוא בן גרושה לפוסלו משום דלפסול בעיני שנים וכדכתב גם הש"ש להרמב"ם לחלק זה גם בסוגיא דקידושין.

עכ"פ לדינא אין מקום ספק כלל דודאי בעי שני עדים כשרים להעיד על אדם שהוא ממזר ובן גרושה, ולא שייך שרעק"א יפלוג על זה דהוא נגד הגמ' דקידושין ונגד הראיה דגם האב אינו נאמן לבה"ג ודעימיה ואף להסוברים שהוא נאמן הוא מחדוש התורה דיכיר. ועובדא דרעק"א בתשובותיו סימן קכ"ד שהביא כתר"ה שסובר דנאמן, לא איירי שם להאמין ע"א לומר על אחד שהוא ממזר דשם היה העובדא להכשיר הבנים מפסול ממזר דאשה המוחזקת לא"א ניסת לאחד מבלי גביית עדות שבעלה מת ואחר מיתתה העיד ע"א איך שבעלה הראשון מת קודם שניסת שהעדוה נמצא שהוא רק להכשיר את הבנים, שנסתפק שאולי לא תקנו להאמין לע"א כשאינו נוגע לנישואי האשה וממילא הוא כדינא דאין ע"א נאמן במקום חזקת א"א, וגם אולי ליכא סברת דייקא ומינסבא כיון שניסת בלא עדות, ולבסוף מסיק בסוף סימן קכ"ג דיש לצדד להקל אף במעיד הע"א אחר מיתתה דהיה שייך שם דייקא על נישואיה ועיגון הבנים לפוסלן מקהל שנמי אין לך עיגון גדול מזה, ובדברים אלו הולכים גם התשובות דסימן קכ"ד וסימן קכ"ה עיי"ש, ואין שם שום רמז להאמין ע"א לומר על אחד שהוא ממזר וחלל שהוא נגד הגמ' שודאי לכו"ע אין ע"א נאמן אם מטעם איתחזק לכשרות, אם מטעם דלפסול בעיני שני עדים, וגם יש שסברי דהוא נחשב דבר שבערוה.

עכ"פ לדינא ודאי בעי שני עדים להעיד על מי שהיה מוחזק בנכרי איך שנתגייר לפני ב"ד משני טעמי המחנ"א ולהנו"ב גם משום דהוא דבר שבערוה, וכדאיפסק בגמ' כרבנן דגם בחו"ל צריך ראייה. אך הב"ח /אהע"ז סי' קס"ט/ בפירוש ראשון שסובר דבטבילה א"צ שיהיו עדים שם וסגי אף רק באשה העומדת שם, שמשמע שאף לברורא לא בעיני עדים דהא בפירוש שני כתב דבעיני שיהיו שנים למילה וטבילה כיון שהכרנוהו בנכרי שהוא

רק בשביל לברורא א"כ בפירוש ראשון סובר דגם לברורא לא צריך עדים על המילה וטבילה, הוא מטעם דסובר הב"ח דמה שצריך עדים הוא רק משום שהוא בחזקת נכרי שלכן כיון שכבר קבל המצות בפני שלשה שע"ז הא יש עדים איתרע כבר חזקת נכריות שלו והוי כלא איתחזק בכלום שנאמן ע"א ואף אשה, שסובר הב"ח שהוא ככל איסורין דלא כסברת המחנ"א דלפסול ולהכשיר אדם בעינן שני עדים אף בלא איתחזק. ולפ"ז דוקא כשהיה שם ע"א ואף אשה סגי כהלשון שכתב לאו דוקא שנים דאפילו באשה אחת נמי כשר בדיעבד משום שע"א ואשה נאמנים באיסורין היכא דלא איתחזק, אבל כשטבל בינו לבינו שרק הוא עצמו אומר שטבל לא יהיה נאמן דנכרי אינו נאמן לאיסורין אף בלא איתחזק ואם לא טבל הרי הוא נכרי עדיין אף שקבל מצות ולכן אינו נאמן לומר שטבל ואינו נכרי. ולא קשה מר' יהודה שלא מצריך בחו"ל אף לא ע"א מטעם שסובר דבכל מי שאומר שנתגייר הוא כלא איתחזק כדכתבתי לעיל שעכ"פ היה לו להצריך ע"א כאיסורין בלא איתחזק ולא להאמין לעצמו שאם לא טבל הרי הוא נכרי שאינו נאמן אף בלא איתחזק דהא הוא מחזוש הקרא להאמינו, ולכן הוא רק לר' יהודה דלרבנן שליכא קרא להאמינו יש להצריך ע"א אף כשאיתרע החזקה ממש אף לדידהו שהוא אף כשיש עדים על קבלת המצות שיעיד איך שמל וטבל אחר כך, ועל קבלת המצות מצרכי שני עדים אף בחו"ל משום דלא מחשבי זה שאמר שנתגייר לאיתרע חזקת נכריות וזהו שיטת הב"ח/אהע"ז סי' קס"ט/ בפירוש ראשון. אבל בפירוש שני שמסיק שכן העיקר דבעינן עדים להכרנוהו בנכרי לכל עניני גרות אף למילה וטבילה אף שיש עדים שקבל המצות בפני ג', יש לפרש דהוא משום דלא סבר בפירוש שני שאיתרע חזקת נכריותו במה שקבל המצות דיש לחוש שחזר בו, ויותר מסתבר שלא פליג על זה אלא דבפירוש שני סובר כטעם המחנ"א דלפסול ולאכשורי גברא בעינן שני עדים אף בלא איתחזק כלום. ולדינא ודאי יש לפסוק כפירוש שני דהב"ח שהוא בעצמו כתב שהוא עיקר וגם שכן סוברין הפרישה והש"ך.

ונמצא בעובדא זו שהב"ד היו בחדר אחר ולא ראו הטבילה והאשה שעמדה בשעת טבילה ואמרה בקול רם שישמעו הב"ד שבחדר האחר שכבר טבלה והכל בסדר נמצא שלא היתה יהודית אינו כלום לכו"ע, ל"מ להסוברים דבעי ב"ד בשעת טבילה שאף אם היו עדים כשרים בשעת הטבילה לא היה כלום משום שלא נחשבו שהיו הב"ד שם כיון שהיו בחדר אחר ולא ראו הטבילה ואף אם ראו דרך הפתח יש ספק אם נחשבו שהיו הב"ד שם. אלא אף להסוברים דלא בעינן ב"ד בשעת טבילה עכ"פ הא צריך עדים שיעידו שטבלה וע"א אינו נאמן בזה כפי' שני דהב"ח והפרישה והש"ך. ואף לפי' ראשון דהב"ח שכשיש שני עדים על קבלת המצות בפני ב"ד א"צ שני עדים על הטבילה שאחר כך ונאמן אף ע"א ואשה כמו באיסורין נמי הא כיון שהאשה היתה נכרית הרי אין לה נאמנות גם לאיסורין וממילא אין להאמינה גם לזה שטבלה ואף שנשמע להב"ד שנכנסה להמים הא ליכא עדות שטבלה כדין. ומש"כ כתר"ה דאולי יש להחשיב מה שהב"ד היו יכולים ליכנס ולראות הטבילה כעבידא לאגלויי לא מסתבר כלל כיון שידוע להאשה שעמדה שם שאין רוצים ליכנס לחדר הטבילה, ואף אם היה סברא כזו הא נכרית אינה נאמנת אף בעבידא לאיגלויי כדכתב גם כתר"ה. ולכן צריכה גרות מחדש לטבול לפני ב"ד כדין. והנני ידידו מוקירו ומברכו, משה פיינשטיין.