

'אלא אמר רב יוסף: הכא בחוצה לארץ עסקינן דבעי למימר בפ"נ ובפ"נ, ולא מצי למימר' – הקשה הר"ן, והלא אמרו (לעיל ו.1) שמספיקה שמיעת קן קולמסא וקן מגילתא ואין צורך שיראה ממש? ותירץ שדוקא במי שיכול לראות מועיל שמיעה זו, כיון שהסופר ירא שמא יראהו, מה שאין כן בסומא. עוד יש לומר, שבסומא נראה הדבר שקר אם אומר 'בפני' (ולומר 'שמעתי קול קולמוס' אין די, שתקנו חכמים שיאמר דוקא 'בפני'). (עפ"י הרא"ש פ"ק סי' ג. וע' תוס' ריש דף ו.1). ומלבד כל זאת, אין שמיעת קולמוס מועילה אלא לענין 'לשמה', אבל לקיום החתימות, הרי צריך לראות ולהכיר ממש. ולכן הסומא אינו יכול לומר בפני נחתם' (שהרי גם רבה אית ליה דרבא). (רעק"א. ותמה על הקושיא מעיקרא).

(אגב, שני החכמים שהסבירו טעם דין הסומא, הלא הם רב ששת ורב יוסף, אשר היו שניהם סגי-נהור).

'בעו מיניה מרבי אמי: עבד מהו שיעשה שליח לקבל גט אשה מיד בעלה... – רש"י פרש 'שליח לקבל' – לאו דוקא, הוא הדין בשליח להולכה, 'שאינן חילוק טעם ביניהם', אלא שכך נשאלה השאלה בבית המדרש. אולם שיטת הר"י אבן מגאש – הביאוהו הראשונים – ששליח להולכה יכול הוא להיות, על אף שאינו בתורת גטין וקדושין, והטעם לחלק, כתב הר"ן, לפי ששליח להולכה אינו אלא כשליח דעלמא, והרי העבד בר-שליחות הוא. ודוקא שליח לקבלה, שמתגרשת מיד בקבלתו, צריך שיהא בתורת גירושין, שאם לא כן, אין לו יד לקבל גירושין. באורו עדין טעון באור. והרחיבו האחרונים לבאר ענין זה, ועמדו גם על דברי השלחן-ערך, שבהלכות גרושין הביא את שתי השיטות בנוגע לשליח להולכה בעבד, ולגבי שליח קדושין סתם הדבר שאינו מועיל. וכתב ב'אבני מילואים' (לה, ט) על פי שיטת הרמב"ם (גירושין א ובכס"מ) שאמירת הבעל בנתינת הגט אינה מן התורה, וכל הגירושין מתבצעים על ידי הגט, נמצא שהשליח אינו אלא שליח למעשה נתינת בעלמא ואין הוא פועל מאומה בגירושין, מה שאין כן בשליח לקבלה, שידו צריכה להחשב כיד האשה. וכן בשליח להולכת קידושין, הרי הוא במקום הבעל לקדש. ועוד הרחיב בזה הגר"ד זצ"ל ב'ברכת שמואל' (סימנים לד-לו). וע"ע בהסבר החילוק בין שליח גירושין לקידושין, ובדקדוקי הסוגיא לשיטת הר"י מגאש, ב'שער המלך' (גירושין ו.1).

(ע"ב) 'עובר ירך אמו הוא, ונעשה כמי שהקנה לה אחד מאבריה' – תמהו בתוספות, כיון שלא משחרר את האם, כיצד תזכה בגט לעובר, הלא ידה קנויה לאדון. ובשלמא אם משחרר את כולה, אומרים 'גיטה וידה באין כאחד', אך כאן הלא ידה נשארת לאדוניה, והרי ידה כידו? ונראה, שעיקר קנין 'יד' שיש לו לאדם, אינו במה שגוף היד קנויה לו, אלא אך במה שהיד נחשבת ידו שלו על פי הדין. וכיון שעובר ירך אמו, הרי יש בה דין 'יד' גם לגבי העובר, ולא אכפת לנו כלל שהיד קנויה לאדון. ואם כן, שייך לומר 'גיטו וידו באין כאחד' לגבי העובר. (עפ"י הגר"ח הלוי – הל' עבדים).

דף כד

הערות ובאורים בפשט

'אשה מכי מטא גיטה לידה איגרשה לה' – יש לפרש בשלשה אופנים את שאלת הגמרא:
א. כי מטא גיטה לידה איגרשה, ואינה צריכה לאמירת בפ"נ ובפ"נ, אלא נאמנת בכל אופן.
לפירוש זה, מכאן מקור לשיטת הרמב"ם (גירושין ז, כד; יב, ב; עבדים ו, ז) שאשה שגט יוצא מתחת ידה, מחזיקים אותה למגורשת, הגם שאין קיום לחתימות הגט. (עפ"י רשב"א; מ"מ; בהגר"א אה"ע קמב. וע'

רש"ש).

ב. אשה המביאה גיטה, לא תועיל לה אמירת בפ"נ ובפ"נ, וצריכים קיום גמור לגט, כי הרי לא תקנו חכמים אלא לשליח בעת מסירתו לאשה, ולא אחרי כן, וכיון שכעת לא מתבצעת מסירת גט לאשה, אין אמירתה בפ"נ ובפ"נ כלום. (כך היא שיטת הראב"ד בהשגותיו שם; וכבאר הריב"ש בשו"ת סי' שפה – הביאו הב"י. וכן באר הגר"א שאלת הגמ' לשיטתו).

ג. השאלה על משמעות לשון המשנה, שמשמע שאם לא אמרה בפני בית דין בפ"נ ובפ"נ אינה מגורשת, ואין זה נכון, שהרי הגרושין כבר היו ואינם חלים עתה. לפירוש זה, אמנם תועיל עתה אמירת 'בפ"נ ובפ"נ', אלא שהאמירה רק לביורור הגירושין שכבר היו. (כך פרש בכתב סופר' את דברי הרשב"א בחידושו).

ובכל זה, אין חילוק אם האשה הבאה לפנינו עם הגט, אומרת שהבעל נתן לה, או אומרת שקבלה את הגט על ידי שליח שאמר בפ"נ ובפ"נ – להרמב"ם נאמנת בשניהם, ולהראב"ד בשניהם טעונה קיום או עדות על הדבר. (חזון איש קג, ג ד)

זכי מטית התם הוי שליח לקבלה' – הרש"ש כתב שהיו יכולים להעמיד שאמר לה הוי שליח להולכה עד דמטית התם, וכי מטית התם שוב אינך שליח להולכה, וממילא הרי היא כאילו קבלה מיד השליח, מידיה שלה.

ובהגהות 'מים חיים' כתב שבאופן זה לכאורה שפיר דמי, ואין להקשות דבר על אוקמיתא זו. אך הצריך עיון אם כן, מדוע לא העמידו באופן שכזה. (וצ"ע כיצד פרש 'לא חזרה שליחות אצל הבעל', שלכאורה מאי נפ"מ אם היא מקבלת את הגט מצד היותה שליח קבלה, או מצד עצמה).

זכי מטית התם אימר קמי בי דינא בפני נכתב ובפני נחתם ומשוי בי דינא שליח' – אין הכונה שאמר לה כן בפרוש, שאין צורך לכך, וגם אין בדבר שום חידוש, שהרי יכול להתנות את הגירושין בכל תנאי שיחפוץ, אלא הכונה שאמר לה הוי שליח להולכה עד שתגיעי לבית דין, וכשתגיעי אליהם יעשו הם שליח להולכה, וממילא הדין מחייב לומר בפ"נ ובפ"נ. (מהר"ם שף)

ציונים וראשי פרקים, לעיון

ז'הא לא חזרה שליחות אצל הבעל' – יעויין רש"י ותוס'. וההפרש בין פירושיהם, שלדעת רש"י החסרון הוא דוקא כאשר השליח עצמו עשה שליחות עבור עצמו, ונעשה בעל המעשה. ולדעת התוס' אף כי אינו בעל המעשה, אלא כל שגמר שליחותו לאחרים, נתבטלה השליחות (מים חיים). וההכרח של התוס', מן הסוגיא להלן (בדף ס:), ששם השליח נעשה שליח לקבלה, ואינו בעל המעשה, ואמרו שם שבטלה השליחות מפני שלא חזרה שליחות אצל בעל. אולם, שם באמת הדבר אינו פשוט ומוסכם על כל הדעות, וכאן שאלה הגמרא בפשטות, ומשמע שהוא לכולי עלמא? – זו הסיבה שרש"י ז"ל פרש בסוגיתנו באופן שונה, שבמקרה והשליח עצמו נעשה בעל המעשה, כולם מודים בחסרון זה. (שער המלך' הל' גירושין ו, ט).

ושורש הענין, לפי שגט טעון 'נתינה', והרי צריכה כאן האשה לשתי כחות, כח של 'נותן' הגט, וכח של ה'מקבל', וזה אי אפשר. ועצם חילוף התפקידים, שפוסקת מלהיות שליח להולכה, ונהיית 'מקבלת' – זה לא מחשיב את המעשה ל'נתינה', ודומה הדבר ל'טלי גיטך מעל גבי קרקע'. כן כתב הריטב"א. וכך צריך לפרש גם דברי רש"י ותוס'. (חזון איש אה"ע קד, כא).

והרש"ש כתב פרוש מחודש, שלא חזרה שליחות הקבלה אצל הבעל – שכמו שאין האשה יכולה

למנות את הבעל כשליח לקבלה, כך אינה יכולה להיות היא עצמה שליח לקבלה באופן זה, שהרי היא עצמה היתה עד כה שליח להולכה, שהוא כבעל עצמו. (וצ"ב מה המניעה שבדבר, הרי כבר פסקה להיות שליח להולכה).

זוהו שתקנו בתחלת ברכות השחר, קודם התפלה 'אלקי, נשמה וכו' ואתה נפתחה כו' ואתה עתיד ליטלה ממני כו' – כלומר, מאחר שאתה נפתחה בי ואתה עתיד ליטלה ממני, לכן מעתה אני מוסרה ומחזירה לך לייחודה באחדותך. וכמו שכתוב 'אליך ה' נפשי אשא', והיינו על ידי התקשרות מחשבתו במחשבתך ודיבורי בדיבורך באותיות התורה והתפלה, ובפרט באמירה לה' לנכת, כמו 'ברוך אתה' וכי האי גוונא.

והנה, בהכנה זו של מסירת נפשו לה', יתחיל ברכות השחר 'ברוך אתה' כו' וכן בהכנה זו יתחיל ללמוד שיעור קבוע מיד אחר התפלה, וכן באמצע היום קודם שיתחיל ללמוד צריכה הכנה זו לפחות, כנודע שעיקר ההכנה לשמה לעכב, הוא בתחלת הלימוד בבינונים, וכמו בגט וספר תורה שצריכים לשמה לעכב ודיו שיאמר בתחלת הכתיבה הריני כותב לשם קדושת ס"ת או לשמו ולשמה כו'...! (תניא, פרק מא. וע' ב'נפש החיים' שער ד, ו' ז).

ואף על פי שעיקר חיוב קבלת עול מלכות שמים בקריאת שמע, מכל מקום חיובה נמשך לעולם, שאפילו רגע אחד לא יזוז ממנו העול. וכמו שאומרים 'על חטא שחטאנו לפניך בפריקת עול'. ... אבל (קבלת עול שבקריאת שמע) של שחרית רק בתחלת הקימה. וכמו הברכה בתחילת המצוה סגי על כל המצוה, אף שנמשכת זמן מה, לפי שקבלת העול די בתחלת המעשה, ואח"כ קדושת המעשה ממשכת. וכמו בלשמה גבי גט, כמו שכתב בתניא פרק מא. הכא נמי ביום שהוא עת המעשה, הוא רק בתחילת המעשה...! (צדקת הצדיק – ה)

* * *

ב"ה

פרק שלישי 'כל הגט'

דף כד

הערות ובאורים בפשט

'בעדי מסירה ורבי אלעזר היא' – עיקרה של המחלוקת בין רבי אלעזר לרבי מאיר הוא, שלדעת רבי מאיר, ההוכחה של אותם דברים שנכתבים בשטר, צריכה להיות כתובה בשטר עצמו, וכל ידיעה חיצונית שהבעל נתן גט לאשה אינה כלום, כי דברי הגט צריכים להיות כתובים בספר דוקא. ומשום כך סובר שצריך מן התורה עדי חתימה, ולכן צריך גם לשיטתו שיהא הגט 'מוכח מתוכו', ומאידך, יוצאת גם קולא, שאין דינים בכתיבה, לפי שאינה עיקר, כי רק העדים בחתימותיהם עושים את הכתוב בגט לדברי כריתות.

אבל לרבי אלעזר, די בידיעה בעל פה שהבעל ציוה לכתוב, הגם שאין ההוכחה יוצאת מן השטר עצמו, ואף על פי כן, הדברים הכתובים בגט מחשיבים אותו לספר כריתות. וממילא, כל דיני הגט חלים על הכתיבה, שהכתיבה היא היא ה'ספר כריתות'. (דברות משה. ומובא באגרות משה אה"ע ח"א קלד)

– מכאן הוכיח רבנו יואל (מובא בהגהות אשר"י כאן ובמרדכי, ומוזכר לעיל) את שיטתו, ששמות האיש והאשה לרבי אלעזר, אינם מן התורה. כי כששמותיהן שוים, הרי זה כאילו לא כתב שמות כלל.

אמנם, השיטה המקובלת אינה כן, ולפיה יש לחלק בין גט שאין בו שמות לגט שיש בו שמות שאינם מוכיחים, כבעיר שיש בה שני יוסף בן שמעון. (ע' בהגר"א אה"ע קכט; אג"מ אה"ע ח"א קכח, א)

זוהא אמרינן ולא אחר יכול להוציא עליהן שטר חוב... – אף על פי שאינו דומה לגמרי, שהרי שם טוען, לא אני לויתי אלא חברי לזה ממך, וכאן אין לומר כן, אלא שגם כאן יכול לטעון, חברי נתן לך הגט ולא אני, שלהוציאך ממני נתכונן (ר"ן. וערש"י, מהרש"א, קרני ראם ומהר"ם שיף).

ציונים וראשי פרקים, לעיון

אמר לבלר כתוב לאיזו שארצה אגרש – פסול... הא קמשמע לן דאין ברירה' – נחלקו ראשונים: שיטת התוס', שאפילו לסובר בכל מקום 'יש ברירה' כאן הגט פסול, משום שכתוב "לה" – לשמה, משמע שצריך שיהא מבורר כבר בעת הנתינה. (וכי"ב כתבו התוס' בענין אחר – ע' ע"ז סג. ד"ה כגון).

(יש מי שבאר דבריהם, שגם הסובר 'יש ברירה', זהו רק בדברים שהבירור אינו ענין עיקרי בהם, ושייך שיחולו באופן שאינו מבורר. אבל בדברים שהבירות היא עיקר ענינם, בזה אין אומרים 'הוברר הדבר למפרע' – חידושי הגרנ"ט, פא).

והמהרש"ל ב"ם של שלמה' (קונטרס הברירה) כתב להוכיח שלא כהתוס'. ובשער המלך (עירובין ח, ז) השיג על שיטתו ודחה את ראיותיו.

הרמב"ם (גירושין פ"ג) והר"ן כתבו שאם אמר לבלר כתוב לאיזו שארצה אגרש – הרי הגט ספק פסול. והסביר הר"ן, לפי שקיימא לן בדינים דאורייתא אין ברירה ובדרבנן – יש ברירה, והטעם, שכיון שספק הוא, בדרבנן הולכים לקולא. וכיון שכך, האשה ספק מגורשת.

וכבר האריכו האחרונים בבאור הדין שבדרבנן יש ברירה ובדאי אין, אם זה מצד הספק או מדין ודאי (ונפ"מ אם אומרים בדרבנן יש ברירה לחומרא). וע"ע: שער המלך (הל' עירובין שם והל' גירושין ג, ד); מים חיים; אגרות משה (יו"ד ח"א רג) על שיטת התוס' והר"ן. והמהרש"ל פסק (ים של שלמה' – פ"ה דב"ק, קונטרס הברירה) שבדאורייתא אין ברירה גם לקולא. וע' פני יהושע להלן כה. חזון איש דמאי ט, כא; אור שמח הל' אישות ו, יא; גירושין ג, ד; בית ישי סב.

טעמים ורמזים

ו'כתב לה ספר' – בגימטריא: לשמה (ברכת פרץ).

זאת אומרת, שני יוסף בן שמעון הדרין בעיר אחת... – בספר 'תקנת השבים' (עמ' 58–55) לרבנו צדוק הכהן זצ"ל האריך לבאר מפני מה נקטו רז"ל בכמה מקומות דוקא שם זה – 'יוסף בן שמעון', ולא נקטו ראובן בן יעקב, כבשאר מקומות שנקטו 'ראובן' 'שמעון' ו'לוי', הראשונים שבשבטי ישראל.

ורחוק הוא לומר ששם 'יוסף בן שמעון' היה מצוי ביניהם הרבה, כי כמדומה – כתב – ששם זה דוקא לא היה מצוי. והראה ש'שמעון' היה מצוי רק בארץ ישראל, והשם 'יוסף' מצוי באמוראי בכל ולא באמוראי ארץ ישראל.

וכל דברי חז"ל לא באו במקרה ושלא בדקדוק, ואפילו במקום שנקטו למשל המורגל, יש בו טעם

נעלם גם כן, וכל שכן במקום שנקטו משל שאינו מורגל'. (כך שיטתו של 'הכהן הגדול' בכל מקום, לדקדק בלשונות חכמים ובשיחתם, ולהראות נכוחה מעומקי הענינים הטמונים בהם, עד שיוצאים הדברים לאור מאירים ומשמחים). מקוצר הדעת ומקוצר המקום לא נביא כאן את כל אריכות דבריו, שהם מכבשונו של עולם (עיקרי הדברים בנויים על דברי רבו, רמ"י מאיזביצא זצ"ל, ומוזכרים בקצרה ב'מי השילוח' בכמה מקומות). אולם תורף הדברים מבוסס על שני ענינים: הענין הראשון, יוסף ושמעון מהווים שני הפכים (וזה סוד הדבר ששמעון היה העיקר במכירת יוסף, וגם יוסף בחר לאסור את שמעון בדוקא). בשבטו של שמעון, היה החסרון הגדול – למראית העין – שבכל שבטי ישראל (במעשה זמרי, ועוד). ובירורו (היינו, הגילוי שחסרון זה אינו אלא למראית העין, ולאמיתו של דבר הוא דוקא הקל ביותר) נעשה על ידי מידת יוסף, שהוא מוגדר בפגמים אלו ביותר.

והענין השני: הבנים הם מבררים את האבות, ובבנים נגלה מעמקי לב האבות והנעלמות שבהם (ע' רמב"ן – נצבים, עה"פ 'פן יש בכם').

ולכן, הבירור והתיקון השלם הוא כאשר תהיה בחינת 'יוסף בן שמעון' – היינו, הבן יגלה את מעמקי נפש האב, כאשר יהיה הבן ההפך שלו ממש. ועל כן, כיון שעיקר ענינו של 'בן' – בירור מולידיו, מצאו חז"ל לקרוא לסתם בן, על דרך משל 'יוסף בן שמעון'.

דף כה

הערות ובאורים בפשט

ואי אשמעינן שדה, משום דלחומרא' – ולכן חייב להחזירה ביובל. ואין אומרים כאן 'המוציא מחברו עליו הראיה' – משום שהרי יש עליו מצות יובל, ואף על פי שבספק בכור אומרים 'המוציא מחברו' ופטור ממצות פדיון, כאן שונה, לפי שאין לו הפסד גמור, שמסתמא חילקו בשוה. (שער המלך ה' גירושין ג.ד. וצ"ב החילוק בין הפסד רב למועט. וגם פעמים יכול להיות שמפסיד הרבה). ועוד יש לומר, כיון ששניהם יורשים, אין אחד מהם מוחזק יותר מחברו, ואין כאן 'מוציא מחברו'. (גט פשוט' למהרה"ם בן חביב – מובא בשער המלך שם. ותמה על דבריו שהרי לאחר שחלקו, ודאי כל אחד מוחזק בחלקו. ואולי י"ל שכיון שהספק היה קיים עוד קודם החלוקה, מעיקרא החלוקה לא היתה ליותר מוזן היובל, מחמת הספק. וע"ע בפני יהושע).

אי נמי כתחילה' – יש מי שפרש בדרך זו: אף כי אומרים 'יש ברירה', ביורשים אין אומרים שהוברר למפרע שזה החלק שקיבל עתה, ירש כבר במות האב, לפי שכל יורש עומד במקום האב ממש, והכל שייך לכולם כל עוד לא חלקו. אלא שדין 'ברירה' מועיל שהוברר הדבר שחלק זה הוא חלקו המיועד לו לכשיחלקו, ודין 'יורש' יש על חלקו זה, ולא 'לוקח'. אך דוקא מן החלוקה ואילך, ולא שייך כאן שיתברר על הזמן הקודם.

לכך, לענין חזרה ביובל, הרי קנה כל אחד מהשני אף למאן דאמר 'יש ברירה', ולכן מחזירים ביובל. (חידושי הגרנ"ט – פא. וגדר זה מובא בחידושי הגר"ח על הש"ס – תמורה ל. ובדומה לזה (בחלוקת שותפים ולא ביורשים) ב'שערי ישר' שער ג ס"פ כ"ב).

ציונים ורשאי פרקים, לעיון

'תנאי' ו'ברירה' – הראשונים שאלו מה הפרש יש בין דין תנאי ל'ברירה', ולמה בכל תנאי לא נדון בו מצד ברירה.

רש"י ותוס' כאן כתבו, שאכן כל תנאי עתידי, שעתה הוא בספק, וגם אין בידו ובדעתו לקיימו,