



תוספתו מרובה על העיקר

גיטין פרק א

הדגמת דרך לימוד התוספות
"ה"א"ך", וביאור העומק
משולב בהבנת תוכן התוספות (ה"מה").



הרב שגיב הלוי עמית
סיון תשפ"ב אלעד





לע"נ אבי מזורי

נתנאל בן ירחמיאל עמית ז"ל

נלב"ע שביעי של פסח, תשס"ז

שגיב עמית

sagivamit@gmail.com

052-770-3732

עימוד ר. רוט 0722114@gmail.com

מפתח עניינים

א	פתיחה בנימה אישית
ב	הסכמות
ג	תגובות ברכה
ג	מפעל התוספות על פי הקדמת הרמב"ם
ט	ביאור התוספות של מחצית פרק א' במסכת גיטין

פתיחה בנימה אישית

הדגמה של למעלה ממאה פעמים (שהרי בחלק מהתוספות, זה יותר מפעם אחת), של כיוון מחודש, של כלים, שעתידים לפתוח לו את הכלים בלימוד התוספות, לכל חייו. ואין ספק שיש נימה גאונית והגיונית, בקטעים הללו, אותם טרחתי להדגיש בעימוד בולט וברור, על מנת להפריד עם ההסבר.

כשמראים לך מקום, זה לא בא מהערה בביליגורפית, אלא מצפים ממך להשתמש בזה

התוספות הינו פרשן השוואתי, אשר אינו מתייחס רק לפרק הנלמד, אלא מטייל לו בכל הש"ס. ולכן אפילו בתוספות בודד, יכולות להיות אף עשר סוגיות שונות. וכאן יש נטייה לדלג, הרי ממילא התוספות קיצר והביא את העיקר ממה שנדרש מהסוגיה האחרת. אבל הרבי דרש, כי אכן צריך ללכת ולפתוח. נעזרתי רבות גם בפירוש חברותא, ואכן בגמרות, היו חלקים שהועתקו, על מנת שכל מראה מקום, הוא חייב להיות מובן, ולראות כי הבנתו תסייע בכל הבנת התוספות. לא זו בלבד, אלא תמיד לפני פתיחת התוספות, הבאתי הסבר לגמרא הדנה בקטע ממנו התוספות יוצא.

מאחר וכבר נכתבו הקדמות לפירוש זה, אני רק מציין מהיכן לקחת

מספרים על השפע חיים מצאנו, שלעולם לא היה חוזר על דבר תורה שהכין. לדוגמא בכל יום מימי החנוכה היה לו חידוש אחר. וכאשר היתה פעם בה נאלץ להשתמש במה שהכין להערב, הרי הוא לא חזר על כך, והיה נאלץ לשיטתו לחבר חידוש מיוחד נוסף לאותו היום. גם אצלי קיים עניין זה. אך מאחר וכתבתי הקדמות מרתקות על ספר זה, אצטרך רק לשלוח מראי מקום, ואני מקווה, שכמו שאני נהגתי עם הגמרות, אכן ינהגו בי בעיין טובה, ויעיינו שם. כי השנה כשביקשתי מהקב"ה שישלח לי עבודה טובה, הבטחתי לכתוב ספר. ואכן כבר מוכנים שני ספרים של ביאור התוספות על כל פרק ממסכת מכות (והגמר של הפרק השלישי והאחרון התעכב בשל ספר זה), וכבר יש שם הקדמות נפלאות הן על עצם התוספות, והן על סגנון פירוש זה, ועוד כמה עניינים מרתקים, הרי כאן אני נאלץ לחבר הקדמה חדשה. ומצורפת

חוכמה שהגאונים מבינים, אבל מה רוצים ממני, שאצליח להבין ולהעמיק בתוספות??

אחד הדברים שהרבי הרבה לדבר עליהם, היה המושג של נשיאת הפכים, היכולת לחבר שתי קצוות הפוכים. בהיותי בעל תשובה, מעולם לא זכיתי ללמוד בישיבה, אפילו זמן אחד. (מחצית שנה, שבעולם האקדמאי נקרא סימסטר). אני זוכר כיצד באתי לישיבת כפר חב"ד, אני לומד גמרא, חושב שאני מבין, והנה כאשר אני לומד פעם שנייה, הבנתי כי הפעם הראשונה היתה ממש שטות. נו .. לא נורא, לומד פעם שלישית, ושוב, שתי הפעמים היו ממש לא בכיוון. לא מתייאש, לומד פעם שלישית, וגם כאן התופעה חוזרת. רק בפעם הרביעית הצלחתי להבין. להגיד שלא היו לי דמעות, זה שקר. ולמה אני מקדים את זה. כי זה עוד היה גמרא, אבל התוספות תמיד נראו לי כחלום רחוק. ואפילו כאשר השתמשתי בספרי עזר, עדיין זה ממש היה מבצע להילחם להבין כל תוספות. חשוב לי לספר על כך, כי בוודאי עומד לו אותו תלמיד, שהשנה המסכת הישיבתית הינה גיטין, ושואל את עצמו, מה לי וללימוד מעמיק. הרי גם תוספות בודד אני מתקשה. והנה הספר הזה בהכרח יעזור לו.

הביאור כאן הינו בסגנון מרתק, המסתכל על זווית, שכמדומני, שמעולם לא הדגישו אותה

אז גם קיים צד שני. ברוך השם, זיכה אותי הקב"ה בלא מעט כישרונות, כך שהראש הוא לא רק מתקן לכובע. הכשרונות באים לידי ביטוי, הן בהבנה, והן בהסברה, וירידה לפרטים, אך באופן שהדבר מתבאר, ועוד עם נימת חוש הומור. ולמרות שאינני לומד במסגרת תורנית, אלא יום שלם אני עובד. הרי עם כוח רצון ניתן להגיע רחוק. וכאן הפירוש של התוספות הוא לא רק "מה" התוספות כתבו, אלא להתבונן על ה"איך", הדרך והסגנון. בכל אחד מתשעים התוספות הראשונים במסכת, מובא לפחות פעם אחת, הסתכלות שונה, הנותנת אור מיוחד, להבנת התוספות. כדי להגיע לידי זה, זו מתנה לה זכיתי. אך גם נדרשה ממני גם השקעה, על מנת להוציא את הכשרונות מה"כוח" אל ה"פועל". וכאן גם התלמיד המבריק, או הר"מ מקבלים כלים, שמסייעים להבין לא רק את התוספות המקומי, כי אם שיש כאן

שגם סגנון הביאור וההרחבות הינו משתפר.

הספר אינו (רק) עבור הגאונים, ואכן בדקתי את עצמי, שהבאתי לאנשים ברמות שונות לעבור עליו

רבים טעמו מהספרים, וכל אחד מהם נהנה בדרכו למרות השונות ברמה ביניהם. הן תלמיד מכיתה ח', שטרם נכנס לעולם הישיבות, הן בעלי בתים, והן תלמידים בישיבה קטנה מצד אחד. וכמו כן מי שמלמד בישיבות, הן חב"ד הן חסידיות והן ליטאיות. גם מי שכלל לא הכיר את הסוגיה, בגלל שאני מביא את כל ביאור הגמרות הנדרשות, ויש בספר כותרות, הרגיש כי הוא מסוגל לצאת גם בנושא שכלל לא הכיר, עם הבנה מלאה. שהרי בפרק זה עצמו, נכנסים דרך התוספות לכמות ידע ומושגים שהיא הרבה יותר ממה שנאמר רק בפרק זה. (לכן חלק מהתגובות ניתנו, רק על דעת שיפורסמו בעילום שם, וידעתי לכבד את רצונם).

הקדמה מרתקת, להבין את מפעל התוספות על פי הקדמת הרמב"ם במשנה תורה, שחלקה נאמר השנה בסיום הרמב"ם בל"ג בעומר.

הבקשה להוציא את ביאור התוספות לתחילת גיטין, היתה בעקבות אותם הספרים

דווקא כאשר שני ידידים שלי, ר"מים חשובים, משיבת תומכי תמימים אלעד, ראו את העבודה של ביאור התוספות על מסכת מכות, ביקשו ממני לשנס מתניים ולהכין ביאור כזה לקראת השנה הבאה. ואכן הספר נכתב בזמן שהוא מעל הטבע. והחידוש כאן לדעתי, שאני רואה במוחש, כי כל מה שטרחתי בספרים הקודמים, זה ממש מקפיץ את רמת הלימוד שלך בתוספות החדשים. וכל ספר יש בו ברכה מיוחדת. לא רק על ידיעת תוכן התוספות שם, אלא כלי המחשבה מתרחבים, והינך זוכה להבין את הדברים ולהעמיק בהם, תוך



הסכמה

ב"ה

לכב' הרה"ח ברוך הכשרון ורב פעלים לתורה וחכמתה, הרב שגיב עמית שיחי'

עברתי בין הבתרים של חבורך היקר - "תוספתו מרובה על העיקר", על (תחילת) מסכת גיטין, וככל שהוספתי לעיין בו, כך נוכחתי לדעת את המעלות הרבות הכלולות בספר זה, המסולא בפז.

לא מדובר כאן רק בביאור של דיבורי התוס', אלא בהנחלת והדגמת צורת הגישה לקטע של תוס', שכל אחד מהם הוא עולם ומלואו, ולהעמיק ולחקור תמיד מה "הפריע" לתוס' במהלך הגמ', גם כשלא ציינו במפורש את הקושי, לזהות קושיא של "אע"ג", אשר לא הכל מורגלים בזה, ולהבחין בינה לבין קושיא ממשית יותר של "וקשה" או "ותימה".

וכמעשהו בקושיא כן מעשהו בתיורן: לבחון ולנתח, באיזמל חד כתער, בכל "יישוב" של התוס', מהי הדרך שבה נקטו על מנת לבאר את הענין המוקשה, האם פירשו את הגמ' באופן מחודש, או שתלו שני מקורות סותרים במחלוקת שכבר ידועה וכיו"ב, ובאופן שניתן לקחת מכך "צידה לדרך", כיצד ללמוד ולהבין נכון בסוגיות הגמ'.

וכן עוד כו"כ סוגי מהלכים שונים, המוטמעים בתוך דברי התוס', אשר בחיבור הנפלא הזה הם מוארים באור זרקורים, והלומד בזה נהנה לא רק מתוספת ביאור בחלקי התוס' שלמד, אלא מקבל ורוכש יכולת וכלים, יקרים מפנינים, ללמוד אחרת לגמרי את חידושי התוס' האחרים, אשר ילמד באופן עצמאי לאחר מכן.

מקובל לומר, שהלומד מאה דפי גמ' עד"מ, עם כל התוס' שבהם, הרי כבר למד למעשה מאתיים דפים עם תוס', משום שרוב עניני התוס' נכפלו במקומות שונים במסכתות הש"ס, ויתכן "דיבור" של תוס' המופיע גם שלושה פעמים ויותר. (ראה לדוגמא התוס' בשבת ד' ע"א ד"ה וכו', ובמקומות שנשמנו בו). אמנם הלומד עשרה דפים של תוס' בחיבור זה, ה"ז שקול ללומד פי עשרה, כיון שליבן וקנה לו כלים ומיומנויות ללמוד היטב את דברי התוס', בכל מקום שהם.

ויה"ר שחפץ ה' בידך יצליח, ותמשיך להגביר חיילים לתורה, ויפוצו מעיינותיך חוצה, ויהא החיבור הזה לתועלת בפועל, ותרבה החכמה והדעת, עדי יקויים הייעוד ומלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים

בב"א.

אליעזר זוננפלד

תגובות ברכה

ברכת כהן

לידידי איש הספר והאשכולות, אשר לשונו עט סופר מהיר

נהניתי מאוד לקבל מגיליוני הספר על ביאורי התוספות פרק ראשון במסכתא גיטין, בעוברי על תורף הדברים, נוכחתי לראות אשר בחוכמתך הרבה, הצלחת להעביר להנחיל ולהחיות את התוספות עד לקל שבקלים, תוך נתינת סימנים, פיסוקים, הארות והערות בתוספות ולהעביר את שרשרת הלימוד אף לקטן שבקטנים. תוך השחלת עומקים וביאורים נפלאים הנובעים מכל חלקי התוספות.

לך בחיילך זה לביאור כל התוספות במסכת גיטין וכל הש"ס.



ברכת ליטאי

השנה אנו לומדים מסכת גיטין בישיבה, פשוט אין דבר כזה. מצד אחד אתה מאכיל בכפית, ברור ומסודר. כל עניין הכללים זה דבר חדשני, שמעולם לא היה. אני מכיר בכישרונך, ואינך זקוק להסכמה, החיבור מדהים ומדבר בפני עצמו.



מפעל התוספות על פי הקדמת הרמב"ם

נעתרתי לו, והדבר קורם עור וגידים, בקצב שניכרת בו ברכת השם, על מנת שנזכה שיגיע לידי שימוש לשנת הלימודים הבאה.

ההקדמה הינה חלק מרכזי ומשמעותי בספר, עד שאפילו כל הספר היה ראוי רק עבורה

ביארתי על דרך הצחות, כי עם היות שזכיתי להוציא למעלה מארבעים ספרים, הרי עם היות ולא קוראים את כל הספר, אבל את ההקדמות שלי, מי שמכיר לא רק שאינו מוכן לפספס, אלא שאומר שכל כתיבת הספר היתה כדאית, רק בשביל ההקדמה.

אנשים חושבים כי הקדמה היא כמו עטיפה לספר, ולא מבינים עד כמה ההקדמה יש בה עניינים מופלאים ללמוד ממנה. וידוע, אשר הרבי הרי"צ, שהיה אומן הכתיבה, נהג לעבור על הקדמות רבות. וכאן מאחר והספר הוא על התוספות, ומאחר וכבר כתבתי הקדמות מרתקות לחלקים של מסכת מכות, הרי כאן צריכים לכתוב באופן שונה.

החידוש להבין תהליכים מרכזיים בכתיבת התוספות כחלק מהתורה שבעל פה, עפ"י הקדמת הרמב"ם

השנה בדיוק כאשר למדתי את הקדמת הרמב"ם, אמרתי כמה יש ללמוד מכך על כל מפעל התוספות. לא יאומן עד כמה ניתן ללמוד לא רק מהקדמה שהיא בסך הכל פחות

בסיום הרמב"ם ל"ג בעומר תשפ"ב – דיברתי על מעלת הקדמת הרמב"ם

לא רק שכל ספר זה הינו על פי בקשה, אלא אפילו ההקדמה גם היא על פי בקשה. השנה, בל"ג בעומר בעיר אלעד נערכה חגיגה גדולה על סיום הרמב"ם, ומאחר שזה היום הראשון במסלול לימוד הרמב"ם של שלושה פרקים ביום, הרי ביום זה סדר הלימוד הינו הקדמת הרמב"ם, ועל כך נשאתי דברים. מארגן הכינוס, הינו יהודי יקר, רפאל חימי, אשר דוחף רבים ללימוד הרמב"ם, ממש ביקש ממני להעלות על הכתב את הדברים שדיברתי. והוא לא מתאר לעצמו, איזה הפתעה הוא הולך לקבל. כאשר אין בית המדרש ללא חידוש. ועם היות שהובאו גם נקודות שנאמרו בסיום, הרי נוצרה כאן מערכה מרתקת ומפתיעה.

בקשה לכתוב ביאור על תוספות תחילת גיטין עבור שנת הלימודים הבאה

הספר תוספתו מרובה על העיקר, הוא ביאור על התוספות של מחצית הפרק הראשון בגיטין, והוא בקשת ידידי המלומד, הרב אליעזר זוננפלד, אשר הוא אחד מהר"מים בישיבת אלעד. ולאחר שראה את ביאור התוספות, מה שכעת לקראת גמר עריכה על חלק ממסכת מכות, והתבטא שזה עוצר נשימה, ביקש שאכתוב זאת עבור תלמידי התמימים, מאחר וזה סדר הלימוד שנה הבאה, בכל ישיבות חב"ד בכל חלקי העולם.

זו תורה שבכתב. והמצוה זו פירושה. וצונו לעשות התורה על פי המצוה. ומצוה זו היא הנקראת תורה שבעל פה. כל התורה כתבה משה רבינו קודם שימות בכתב ידו. ונתן ספר לכל שבט ושבט וספר אחד נתנהו בארון לעד. שנאמר לקוח את ספר התורה הזה ושמרתם אותו וגו'.

והמצוה שהיא פירוש התורה לא כתבה אלא צוה בה לזקנים וליהושע ולשאר כל ישראל. שנאמר את כל הדבר אשר אנכי מצוה אתכם אותו תשמרו לעשות וגו'. ומפני זה נקראת תורה שבעל פה. אף על פי שלא נכתבה תורה שבעל פה למדה משה רבינו כולה בבית דינו לשבעים זקנים. ואלעזר ופנחס ויהושע שלשתן קבלו ממשה. וליהושע שהוא תלמידו של משה רבינו מסר תורה שבעל פה וצוהו עליה.

המפעל הראשון - מהותו והמהפכה בו - המשנה

כלומר, בתחילה אכן התורה שבעל פה בהקפדה לא נכתבה, כי אם נלמדה בעל פה, כשמה. ולא עוד אלא שיש איסור בדבר, מאחר ודברים שבעל פה, אין אתה רשאי לכותבם. וכך מונה הרמב"ם את שלשלת הדורות, עד שמגיעים אנו למפעל הראשון שמתרחש, והוא כתיבת המשנה. ומאחר ונוצרה כאן מהפכה, מבאר הרמב"ם את גורמיה, ומה בדיק פעל רבי יהודה הנשיא מחבר המשנה.

"רבינו הקדוש חיבר המשנה. ומימות משה רבינו ועד רבינו הקדוש לא חיברו חבור, שמלמדין אותו ברבים בתורה שבעל פה. אלא בכל דור ודור ראש בית דין או נביא שהיה באותו הדור כותב לעצמו זכרון השמועות ששמע מרבותיו והוא מלמד על פה ברבים. וכן כל אחד ואחד כותב לעצמו כפי כחו מביאור התורה ומהלכותיה כמו ששמע."

לימוד התורה שבעל פה עם שני קווים - המסירה מדור לדור, ויצירת החידוש

בעצם בכל תהליך מסירת התורה התרחשו שני תהליכים הפוכים. מצד אחד היתה זו מסירה של מה שזכה לקבל. אך מצד שני גם היתה הרחבה, בכל עצם הלימוד, לא רק בביאור הדברים, הבנתם וזיכרונם, כי אם תהליך יצירה של דבר חדש, של דינים חדשים, עם השימוש של י"ג המידות.

"ומדברים שנתחדשו בכל דור ודור בדינים שלא למדום מפי השמועה אלא במדה משלש עשרה מדות והסכימו עליהם בית דין הגדול. וכן היה הדבר תמיד עד רבינו הקדוש, והוא קיבץ כל השמועות וכל הדינים וכל הביאורים והפירושים ששמעו ממשה רבינו, ושלמדו בית דין שבכל דור ודור בכל התורה כולה, וחיבר מהכל ספר המשנה. ושננו לחכמים ברבים ונגלה לכל ישראל וכתבוהו כולם. ורצו בכל מקום. כדי שלא תשתכח תורה שבעל פה מישראל."

מתוך הקושי, והניסיון לעקור - צומחת המשנה, רבים יותר יוכלו ללמוד, בכל חלקי העולם

מלכות רומי ניסתה לקעקע את לימוד התורה. ואכן כאשר ביצעו את הריגת עשרת הרוגי המלכות, היתהויה שלהם מי הם גדולי ישראל היה מדויק. וכאן היתה מעלה עצומה, שדווקא מתוך הקושי והחורבן, הניחו משמייים את המקום לכתיבת המשנה, ויצירת מפעל חדש. המשנה אינה רק העתקה של מה שהיה כי אם שהושקעה בה תבונה עצומה של תמצות, אשר רק בדורות לאחר מכן הבינו עד כמה ניתן להרחיב מכך.

מאלפיים וחמש מאות מילים, לא רק על מה שהוא כותב, אלא להקיש מכך על מפעל התוספות. וכפי שיורחב לקראת סוף ההקדמה.

הרמב"ם מקדים פסוק להקדמה - שנינו בו מעלת הספר - כל מצוותיך

לא בכדי בוחר הרמב"ם להקדים להקדמתו את הפסוק "אז לא אבוש בהביטי אל כל מצותיך". כי מעלת הרמב"ם שהוא השלימות, כל מצוותיך. אכן בעל התניא שהוא המרא דאתרא להלכות תלמוד תורה, יש לו קו ודרך. זכיתי לשמוע מהמשפיע לוי יצחק גינזבורג ע"ה, כי בעוד שאר ספרי החסידות יש בהם דברים נפלאים, הרי התניא יש לו מהלך, קו, נושא עיקרי, עם מהלך ושלמות, ולא רק אוסף דברים, עם היות שבחר שם כה "עלוב" לספרו שהוא כביכול רק "ליקוטי אמרים". (וגם זה לא עזר לו, כי העם מכנה את הספר תניא, על שם המילה הראשונה). שיטת פסיקתו בלימוד התורה, הינה החובה לדעת את התורה כולה. לא יעלה על הדעת לפלפל דפים בודדים, ולחשוב כי זו הדרך.

לא שם הספר הוא העיקר - אלא העם מכון לשם הראוי

הדרך הראויה להקיף את כל התורה כולה היא לימוד הרמב"ם, שעם היות ובחר שם "מפוצץ" לספרו "משנה תורה", הרי שמות מפוצצים לא נשארים בפי הציבור, גם שהמחבר הינו משכמו ומעלה, אלא החיבור נקרא בפשטות הרמב"ם. (לדוגמא שני לוחות הברית - ייקרא השל"ה, ועם היות והוא אחד מהספרים היחידים שמוסיפים עליהם הקדוש, בבחינת השל"ה הקדוש, הרי לעולם לא יקראו את הספר בשמו המקורי. וכן תורת משה, הפך להיות החת"ם סופר, שהם ראשי תיבות חידושי תורת משה). גם הרבי בחר שם "צנוע", ליקוטי שיחות. וכאשר הוצאתי ספר הלוקח שיחה אחת ומראה כחמישים כללים הנלמדים מדרך הלימוד, שאף ה"חזור" הרב יואל כהן ע"ה התפעל ממנו, הרי קראתי לכך כמשקל נגד למזלזלים בליקוטי שיחות - "לא סתם ליקוט". שיש כאן אוצרות.

תקנת לימוד יומי של שלושה פרקים ברמב"ם - מעלת לימוד כל התורה, ושזה אפשרי

לכן לא רק שהרמב"ם מצד עצמו הוא ספר כזה, שמקיף את כל התורה כולה, כי אם שיש מעלה בתקנה של שלושה פרקים ביום, מאחר וניתן לסיים זאת בפחות משנה, והנה כעת אנחנו כבר למעלה מארבעים פעם, שלאחר ארבעים שנים נעמד אדם על דעת רבו. כך שמי שאפילו בהתחלה אינו מאמין, הרי בכל פעם יבין יותר ויותר. ובפרט שלשון הזהב של הרמב"ם, לא רק שהיא כל כך מתוקה ומובנת, אלא היא בשפה שאף מי שהוא בבחינת "ילד" בלימוד, מסוגל להבין עניינים עמוקים, שמובאים בפשטות, מבלי לאבד את ההיקף, הדיוק וההבנה.

פתיחה ההקדמה - החיבור והשילוב של התורה בכתב עם התורה שבעל פה

פותח הרמב"ם כיצד התורה שבכתב והתורה שבעל פה ממצב בו ירדו שלובים, עד שחתמת התורה שבעל פה היא התלמוד. "כל המצות שניתנו לו למשה בסיני בפירושן ניתנו. שנאמר ואתנה לך את לוחות האבן והתורה והמצוה. תורה

משפטים ודינים מופלאים שלא קיבלום ממש ודנו בהם בית דין של אותו הדור במדות שהתורה נדרשת בהן. ופסקו אותם הזקנים וגמרו שהדין כך הוא. הכל חיבר רב אשי בגמרא מימות משה ועד ימיו."

פרט למפעל הגמרא - שהיה מפעל הרבים, ציצו מפעלי אנשים יחידים - מדרשות וביאורי המשנה

"והברו חכמי המשנה חיבורים אחרים לפרש דברי התורה. רבי הושעיא תלמידו של רבינו הקדוש חיבר ביאור ספר בראשית. ורבי ישמעאל פירש מאלה שמות עד סוף התורה והוא הנקרא מכילתא. וכן ר' עקיבא חיבר מכילתא. וחכמים אחרים אחריהם חיברו מדרשות. והכל חובר קודם הגמרא הבבליה:"

לאחרי הגמרא - כבר לא היתה הסמכות לשנות את הדינים

כלומר, גם כאן, יש את אותן שתי היסודות, שימור מה שהיה והרחבה. שהרי התלמוד מבאר את המפעל הקודם, המשנה, עד שהמשנה היא חלק בלתי נפרד מהתלמוד. בכל הדורות היה את הפסיקה - לשון הפסקה, לדעת את הדינים, מה לעשות, ומצד שני היתה את ההרחבה, שהיא העמקות, ודברים שנתחדשו מתוך המשא ומתן בלימוד ההמונים. וכעת מבאר הרמב"ם מדוע הגמרא היא התחנה האחרונה.

"נמצא רבינא ורב אשי וחבריהם. סוף גדולי חכמי ישראל המעתיקים תורה שבעל פה. ושגזרו גזירות והתקינו התקנות והנהיגו מנהגות ופשטה גזירתם ותקנתם ומנהגותם בכל ישראל בכל מקומות מושבותם."

תפקיד הדורות הבאים הוא רק לבאר ולהסביר, ולא ניכר פריצת עניין חדש

יתירה מזו, בכל המקומות, מאחר ולא חזר הדברים למה שהיה, הרי כולם הסתמכו רק על פסקי הגמרא ולימודה, והם היו הסמכות האחרונה.

"ואחר בית דין של רב אשי שחבר הגמרא וגמרו בימי בנו נתפזרו ישראל בכל הארצות פיזור יתר והגיעו לקצוות ואיים הרחוקים ורבתה קטטה בעולם ונשתבשו הדרכים בגייסות ונתמעט תלמוד תורה ולא נכנסו ישראל ללמוד בישיבותיהם אלפים ורבבות כמו שהיו מקודם אלא מתקבצים יחידים השרידים אשר ה' קורא בכל עיר ועיר ובכל מדינה ומדינה ועוסקין בתורה ומבינים בחיבורי החכמים כולם ויודעים מהם דרך המשפט היאך הוא.

וכל בית דין שעמד אחר הגמרא בכל מדינה ומדינה וגזר או התקין או הנהיג לבני מדינתו או לבני מדינות רבות לא פשטו מעשיו בכל ישראל מפני רחוק מושבותיהם ושבוש הדרכים. והיות בית דין של אותה המדינה יחידים ובית דין הגדול של שבעים ואחד בטל מכמה שנים קודם חיבור הגמרא. לפיכך אין כופין אנשי מדינה זו לנהוג כמנהג מדינה האחרת. ואין אומרים לבית דין זה לגזור גזירה שגורה בית דין אחר במדינתו. וכן אם למד אחד מהגאונים שדרך המשפט כך הוא ונתבאר לבית דין אחר שעמד אחריו שאין זה דרך המשפט הכתוב בגמרא, אין שומעין לראשון אלא למי שהדעת נוטה לדבריו בין ראשון בין אחרון:"

"ולמה עשה רבינו הקדוש כך ולא הניח הדבר כמות שהיה. לפי שראה שתלמידים מתמעטין והולכין והצרות מתחדשות ובאות ומלכות רומי פושטת בעולם ומתגברת. וישראל מתגלגלין והולכין לקצוות. חיבר חיבור אחד להיות ביד כולם כדי שילמדוהו במהרה ולא ישכח. וישב כל ימיו הוא ובית דינו ולמדו המשנה ברבים. ואלו הם גדולי החכמים שהיו בבית דינו של רבינו הקדוש וקיבלו ממנו. שמעון וגמליאל בניו."

מניית ארבעים הדורות מבטאת כיצד המסירה הינה ממש מדויקת, וישירות מהגבורה ועד חתימת התלמוד הבבלי

וכך ממשיך הרמב"ם ומונה את הדורות, עד חתימת התלמוד הבבלי ע"י רב אשי, ושוב אנו מגיעים למספר המיוחד ארבעים, שבדיוק אחרי ארבעים דורות של מסירת התורה ע"י מעתיקי השמועה, מגיעים לכינוס המפעל המשמעותי השני - הרי הוא התלמוד. כלומר, במה שיש כאן מסירה ברורה וידוע מי מסר למי, ניכר כיצד ההעברה מקב"ה לחתימת הגמרא - הינה מסירה מדויקת.

המפעל השני - התלמוד - ואופן עריכתו

"כל אלו החכמים הנזכרים הם גדולי הדורות. מהם ראשי ישיבות ומהם ראשי גליות ומהם סנהדרי גדולה. ועמהם בכל דור ודור אלפים ורבבות ששמעו מהם ועמהם. רבינא ורב אשי הם סוף חכמי הגמרא. ורב אשי הוא שחיבר הגמרא הבבליה בארץ שנער, אחר שחיבר ר' יוחנן הגמרא ירושלמית בכמו מאה שנה. וענין שני הגמרות הוא פירוש דברי המשניות וביאור עמקותיה ודברים שנתחדשו בכל בית דין ובית דין מימות רבינו הקדוש ועד חיבור הגמרא. ומשני הגמרות ומן התוספות ומספרא וספרי (ומן התוספות) מכולם יתבאר האסור והמותר הטמא והטהור החיוב והפטור הפסול והכשר כמו שהעתיקו איש מפי איש מפי משה רבינו מסיני:"

חמשת הדורות של כתיבת התלמוד, עם מניית החכמים הנילוזים, מאפשרת לנו להתחקות כיצד מפעל כה חשוב הוקם

רבים מהתלמידים הצעירים בפרט, אשר אינם מכירים את סדר הדורות בגמרא. הכרת סדר החכמים, מי קדם למי, ובאיזה דור היה מסייעת אף היא בלימוד הגמרא. רק הכרת כעשרים האמוראים, שמונה הרמב"ם, גורמת לנו להכיר את המשמעותיים, המוזכרים כמעט בכל דף, ולדעת את זמנם. מבלי לשים לב, הרי התלמוד הבבלי בעצם נכתב בגלות. כלומר, היצאה ממרכז התורה בירושלים, בית המקדש, בו מצויה הסנהדרין, נוצרה גלות, וכנגד הגלות הגשמית, גם כעת צומחת פריחה רוחנית.

על התורה התווספו סייגים, תקנות, דינים ב"ג המידות, ופסיקתם

"גם יתבאר מהם דברים, שגזרו חכמים ונביאים שבכל דור ודור, לעשות סייג לתורה, כמו ששמעו ממש בפירוש. שנאמר ושמרתם את משמרת עשו משמרת למשמרתי. וכן יתבאר מהם המנהגות והתקנות שהתקינו או שנהגו בכל דור ודור כמו שראו בית דין של אותו הדור. לפי שאסור לסור מהם שנאמר לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל. וכן

הפירושים וההלכות והתשובות שחברו הגאונים וראו שהם דברים מבוארים נתקשו בימינו ואין מבין עניניהם כראוי אלא מעט במספר. ואין צריך לומר הגמרא עצמה הבבלי והירושלמי וספרא וספרי והתוספתא שהם צריכים דעת רחבה ונפש חכמה וזמן ארוך ואחר כך יודע מהם הדרך הנכונה בדברים האסורים והמותרים ושאר דיני התורה היאך הוא.

הרמב"ם מבאר את מטרת חיבורו – ולדעתנו, יש כאן לא רק סידור דברים מי אם הרחבה

הרמב"ם בענותנותו כותב, כאילו זה רק מלאכת סידור, על דרך מלאכה ואינה חוכמה. אולם, כיום רבו למאוד דווקא בשיעורי העיון של ראשי הישיבות הדיון מדוע כתב הרמב"ם כך ולא אחרת. ולבאר מדוע יש חילוק בינו ולבין פוסקים אחרים. ותוך כדי הלימוד עם הטעמים, להבין דבר דבור על אופניו, מתגלה, כי הרמב"ם אינו רק פעולת ליקוט פשוטה, כי אם שיש בו יצירה והרחבה. ידוע כי למרות שהרמב"ם הסתיר זאת, הרי גם ענייני קבלה שזורים ורמוזים בתוכו.

עצם ההתמודדות להוריד את הדברים למעשה, חידש המון על הגמרא. שהרי הגמרא אינה ספר בסגנון הלכה כלל. ועצם היכולת להכריע מתוך הגמרא, זה בריבוי מקרים מקומות בהם הגמרא כלל לא הכריעה. ועם היות שראוי ללמוד את הגמרא אליבא דהילכתא, הרי עד היום, תוך כדי ליבון הדברים, נדרשים לבאר דברים שגם לא נכתבו מפורשות, אלא מתוך הדברים עצמם, יש ריבוי דינים חדשים.

גם הניסוח של הרמב"ם, הן בעברית על דרך לשון המשנה, והן היותו בסגנון קצר, שאף הוא מזכיר את המשנה. לא רק זה, אלא ניסוחו של הרמב"ם מאפשר אף למי שאינו בקי, לרכוש בקלות את הידיעות. רמת הדיוק, לשון הזהב, אף היא מזכירה את המשנה. אחד החידושים הוא לאחר שכל העם היה בסגנון של לימוד התלמוד, הרי הוא מחזיר את הדברים לסגנון הפשוט והברור, סגנון של הכרעה. אולם, הרמב"ם לא רק שכיוון את הגמרא, הוא סלל שלאחריו קמה תורת הפסיקה. ולא בכדי בעל השולחן ערוך, מתחיל את דרכו לבאר את הרמב"ם, בפירושו הידוע כסף משנה.

"ומפני זה נערת חצני אני משה בן מיימון הספרדי ונשענתי על הצור ברוך הוא ובינותי בכל אלו הספרים וראיתי לחבר דברים המתבררים מכל אלו החיבורים בענין האסור והמותר הטמא והטהור עם שאר דיני התורה. כולם בלשון ברורה ודרך קצרה עד שתהא תורה שבעל פה כולה סדורה בפי הכל בלא קושיא ולא פירוק. לא זה אומר בכה וזה בכה. אלא דברים ברורים קרובים נכונים על פי המשפט אשר יתבאר מכל אלו החיבורים והפירושים הנמצאים מימות רבינו הקדוש ועד עכשיו. עד שיהיו כל הדינים גלויין לקטן ולגדול בדין כל מצוה ומצוה ובדין כל הדברים שתיקנו חכמים ונביאים."

עצם זה שאדם היה מתקשה להוציא את עומק ההלכה – רק מראה עד כמה נוצר כאן משהו חדש

מעיר הרמב"ם כי ריבוי החיבורים, לא רק שאינו מקל על הלימוד, אלא גורם לפיזור, ולכן הוצרך לכתוב חיבור אחד הכולל מצד אחד, וברור מצד שני.

"כללו של דבר כדי שלא יהא אדם צריך לחיבור אחר בעולם בדין מדיני ישראל אלא יהא חיבור זה מקבץ לתורה

חיבור התלמוד – הסכמה של כלל ישראל – בקבלה דור אחר דור

"ודברים הללו בידינו גזירות ותקנות ומנהגות שנתחדשו אחר חיבור הגמרא. אבל כל הדברים שבגמרא הבבלי חייבין כל ישראל ללכת בהם וכופין כל עיר ועיר וכל מדינה ומדינה לנהוג בכל המנהגות שנהגו חכמי הגמרא ולגזור גזירותם וללכת בתקנותם. הואיל וכל אותם הדברים שבגמרא הסכימו עליהם כל ישראל. ואותם החכמים שהתקינו או שגזרו או שהנהיגו או שדנו דין ולמדו שהמשפט כך הוא, הם כל חכמי ישראל או רובם והם ששמעו הקבלה בעקרי התורה כולה דור אחר דור עד משה רבינו עליו השלום."

לאחר חתימת התלמוד היה קושי לעם לקבל את הלימוד בו, מפאת השפה ועומק רעיונותיו

אמנם הגמרא היתה הבסיס להנהגה, אלא שעם השנים נוצר קושי על מנת להשתמש כראוי בגמרא. ומטרת הגאונים לא היתה ליצור דבר חדש, כי אם להסביר ולהבין ממה שנכתב קודם בגמרא.

"וכל החכמים שעמדו אחר חיבור הגמרא ובנו בו ויצא להם שם בחכמתם הם הנקראים גאונים. וכל אלו הגאונים שעמדו בארץ ישראל ובארץ שנער ובספרד ובצרפת למדו דרך הגמרא והוציאו לאור תעלומותיו וביארו עניניו, לפי שדרך עמוקה דרכו עד למאוד. ועוד שהוא בלשון ארמי מעורב עם לשונות אחרות לפי שאותה הלשון היתה ברורה לכל אנשי שנער בעת שחברה הגמרא. אבל בשאר מקומות וכן בשנער בימי הגאונים אין אדם מכיר אותה הלשון עד שמלמדים אותו.

ושאלות רבות שואלין אנשי כל עיר ועיר לכל גאון אשר היה בימיהם לפרש להם דברים קשים שבגמרא. והם משיבים להם כפי חכמתם. ואותם השואלים מקבצים התשובות ועושים מהם ספרים להבין מהם."

אצל הגאונים ניכר תפקיד השימור והביאור, ולא יצירת מפעל חדש

אלא שכל סגנון החיבורים שנוצרו, אינן בגדרי היצירה, אלא יותר בגדרי השימור, והיכולת להעביר לעם את הגמרא, שעם היות והיא ראויה ונכונה, אלא שהגישה אליה והבנתה נהייתה קשה, הן מקושי השפה, והן מקושי העניינים, והן מצד שחסרו בתי המדרש.

"גם חיבורי הגאונים שבכל דור ודור חיבורים לבאר הגמרא. מהם מי שפירש הלכות יחידות. ומהם שפירש פרקים יחידים שנתקשו בימיו. ומהם מי שפירש מסכתות וסדרים. ועוד חיבורי הלכות פסוקות בענין איסור והיתר וחוב ופטור בדברים שהשעה צריכה להם כדי שיהיו קרובים למדע מי שאינו יכול לירד לעומקה של גמרא. וזו היא מלאכת ה' שעשו בה כל גאוני ישראל מיום שחברה הגמרא ועד זמן זה שהיא שנה שמינית אחר מאה ואלף לחרבן הבית, והיא שנת ארבעת אלפים ותשע מאות ושלשים ושבע לבריאת עולם:"

כפי שביאר הרמב"ם הרי דווקא הבעיות הם שיוצרות את המפעל השלישי – חיבור הרמב"ם

"ובזמן הזה תקפו הצרות יתירות ודחקה השעה את הכל ואבדה חכמת חכמינו ובינת נבונינו נסתרה. לפיכך אותם

החיידוש בהקדמה - להוכיח כי התוספות הן המפעל הרביעי, והאחרון

לאחר שנסתיימו דברי הרמב"ם בהקדמתו, נראה כי אותם היסודות הן המפתח לחבור התוספות. ראינו כי הן המשנה והן הרמב"ם צמחו מתוך החורבן והקושי. ראינו גם כי ההבדל בתקופת הפריחה של כתיבת התלמוד, בניגוד לזמן הגאונים, היה שהיו ריבוי תלמידים בישיבות. וזה מה שהתרחש במפעל החמישי - התוספות. שלא בכדי בימיהם לא רק שהיו מסעי הצלב, וכמעט חלק מבעלי התוספות נפגע מכך, אלא אפילו שרפו את התלמוד. וגם כאן הצמיח הקב"ה אותיות פורחות, שהיתה פריחה בלימוד. ומהפריחה צמחה דרך לימוד חדשה לכל עם ישראל.

התוספות כשמים - נוצרה הרחבה

חכמי התוספות החזירו עטרה ליושנה, כי הישיבות פרחו אצלם, ולימוד התורה היה בעומק עצום, עצם זה שבקטע תוספות אחד יכולים לנוע בכל הגמרא כולה, מראה עד כמה עומק נוצר. ומתוך הדיון נוצרים חילוקים ודקויות, ומתבארים דברים, שכלל לא הועלו בתחילה. ולכן התוספות כשמים כן הוא, שהיא פעולת ההרחבה. ובסגנון הדומה ללימוד הגמרא.

לא בכדי היו שמינו את רש"י פרשנדתא - כי ספרו הוא פירוש, וביאור הדברים, מסירת התורה

אם נשווה את פירוש רש"י, שהוא הבסיס ללימוד התורה, הרי לא רק שאין עניינו לחלוק, ולחדש דברים, אלא תפקידו הוא לבאר, להסביר ללוות את הלומד בלימוד הגמרא. אפילו רש"י הכותב על המשנה הוא בסגנון של יתבאר בגמרא, בניגוד לברטנורא, שעניינו לבאר את המשנה על פי סוגיות הגמרא. ולעומתו רש"י נותן יד ומלווה את הלומד, שכעת בשלב המשנה - עדיין הוא אמור רק לדעת, סבלנות, חבה, הביאור יגיע מאוחר יותר.

התוספות לא באו לבאר את הגמרא - הוא אינו ספר פירושים וביאורים

וגם לימודם, שהוכנס לדף הגמרא התקבל בכל חלקי ישראל ממזרח וממערב. בדיוק כפי שהגמרא התקבלה. ולכן הם נהיו כמיקשה אחת בלימוד הגמרא. ובכך שהתורה הפכה להיות בעומק חדש עם הבנה חדשה, סללו ריבוי דברים. גם העמידו את כל הבסיס ללימוד בעיון מצד אחד, וגם מנעו שתהינה סתירות מחלק אחד לחלק אחר של הש"ס. אחת המעלות של התוספות היא הראייה של קדושה כלפי הדורות לפנייהם. התלמוד ראוי להיות מיקשה אחת, ולא תתכן סתירה ממקום למקום. ואם יש סתירות מדומות, הרי לשם כך יש להעמיק לנתח, ולמצוא את החילוקים בין הדינים הללו.

גם התוספות הינו מפעל שצמח מתוך קושי הגלות. בימי רש"י התחיל מסע הצלב הראשון, וכל המסעות לאחריו היו בזמן חכמי התוספות, שחלקם חוו על בשרם, את הצרות, כולל אחד החשובים בין בעלי התוספות, רבינו תם, שחיו היו לו לשלל.

שבעל פה כולה עם התקנות והמנהגות והגזירות שנעשו מימות משה רבינו ועד חבור הגמרא וכמו שפירשו לנו הגאונים בכל חיבוריהם שחיברו אחר הגמרא. לפיכך קראתי שם חיבור זה משנה תורה. לפי שאדם קורא בתורה שבכתב תחלה ואחר כך קורא בזה, ויודע ממנו תורה שבעל פה כולה ואינו צריך לקרות ספר אחר ביניהם."

דווקא החלוקה לספרים, הלכות, פרקים ואותיות - היא המאפשרת ללמוד בצורה מסודרת, וקבועה

פעם לימוד כל הגמרא כולה היה חלום דאינו בר השגה. קרוב לשלושת אלפי דפי גמרא, שכל דף הוא עמוק וקשה, וכיצד האדם המצוי יצליח ללמוד את כל התורה כולה? אלא שאז הגיע הרב מאיר שפירא מלובלין, והראה שהדבר אפשרי. ולשם כך נדרשים שני דברים, חלוקה והתמדה. ללמוד דף בודד ביום זו משימה הניתנת לביצוע, אצל כל אחד מישראל. ועם התמדה, הרי זוכים תוך מעט יותר משבע שנים לסיים את הש"ס כולו. וכאן אנו מגיעים למעלה נוספת שהרמב"ם מציין, והיא החלוקה. מאחר והחיבור בנוי שהוא מחולק, ניתן להבין אותו. ולאחר מכן, על דרך רבי מאיר שפירא מלובלין, שאף הוא עשה את מפעלו שנים ספורות לפני שנפל הכורת על יהדות אירופה, וכך הצליחה להישמר התורה בישראל.

תקנת לימוד הרמב"ם לפני כארבעים שנה - מראה כי כל אחד מסוגל ללמוד את התורה כולה, ובפחות משנה

ואף בדורנו הרבי מליובאוויטש, לקח את החיבור והראה כיצד ניתן עם כמות סבירה, הדורשת התמדה של פחות משנה, והנה כל החיבור הצלחת ללמוד אותו. ועם היות שיאמרו, וכי ניתן לזכור. לא זאת המטרה. שנה ראשונה תכיר, שנה הבאה כבר תצליח יותר. ועל דרך הצחות, מאחר ורזיתי עשרות קילוגרמים, חמישית ממשקלי, ביארתי בחיך, אדם משנה את דרך האכילה שלו, אבל עם עקביות, הוא יורד מעט בכל יום, אלא מכך שהדבר נמשך הרי תוך מספר חודשים קטן, כבר ניכר השינוי, וכל מה שנדרש הוא דרך נכונה והתמדה. והדוגמא עם המשקל, היא להראות שגם בדברים שנראים כל כך קשה לאנשים, הרי זה אפשרי. לא נדרש שיגעון של מניעת אכילה, אלא לאכול מה שאתה צריך, בזמן שאתה צריך, ובכמות שאתה צריך. ואותו הדבר בלימוד. כאשר אדם לומד בכל יום, הרי הדברים מצטברים עם השנים.

"וראיתי לחלק חיבור זה הלכות הלכות בכל ענין וענין. ואחלק ההלכות לפרקים שבאותו ענין. וכל פרק ופרק אחלק אותו להלכות קטנות כדי שיהיו סדורים על פה. אלו ההלכות שבכל ענין וענין יש מהם הלכות שהם משפטי מצוה אחת בלבד. והיא המצוה שיש בה דברי קבלה הרבה והוא ענין בפני עצמו. ויש מהם הלכות שהם כוללים משפטי מצות הרבה אם יהיו אותן המצות כולם בענין אחד. מפני שחילוק חיבור זה לפי הענינים לא לפי מנין המצות כמו שיתבאר לקורא בו. ומנין מצות התורה הנוהגות לדורות שש מאות ושלש עשרה מצות. מהם מצות עשה מאתים וארבעים ושמנה סימן להם מנין אבריו של אדם. ומהם מצות לא תעשה שלש מאות וששים וחמש סימן להם מנין ימי שנת החמה:"

עשר מי יודע, שאל ארבעה עשר מי יודע? ראו כי הרבי נדרך לשמוע מה עלול לשיר, וכאשר אמר ארבעה עשר רמב"מ-יה, שהרמב"ם מחולק לי"ד החזקה, ארבעה עשר ספרים, חייך הרבי. והמעניין כי הי"ג הולך על בניית המשנה והגמרא, שהוא ההרחבה שלהם. וכעת ההרחבה, היא יצירת הי"ד החזקה. לאחר ארבעה עשר התוספת מביאה אותנו לחמישה עשר - וזה שיר המעלות, שאכן מגיע למחברי התוספות, ולמתעמקים בדבריהם.

אכן קיים מפעל חמישי - החסידות

כפי שביארנו, על מנת שמפעל יתרחש, חייב להיות לו היקף, ובהיותו יוצר בתי מדרש, עם הרחבה לתורה. ואז עלה בדעתי, שבכל זאת, כן קיים מפעל נוסף. שהרי לא רק שהשילוב של התורה שבכתב עם התורה שבעל פה יצר את כל ההרחבה, כי אם שגם צד הניגלה של התורה, ובמקביל פנימיות התורה, הלכו בו זמנית בד בבד. לא בכדי לקראת הגאולה, צומחת תורת הסוד, על מנת לבטא מה שהרמב"ם בסוף ספרו כותב, כי אז היה בבחינת ומלאה הארץ דעה את ה'. והיא בעצם ההכנה התורנית, לקראת הנחלת ידיעת השם והחדרת האמונה בכלים תורניים, ובאופן של ידיעה.

גם החסידות צמחה מתוך מצוקת הדורות, לאחר גזירות ת"ח ות"ט, ומשיח השקר שבתי צבי, והנתק האדיר בין קבוצת הלומדים ופשוטי העם. גדולי החסידות היו גאוני עולם הן בניגלה והן בפנימיות התורה. ואף בהם התקיימו שני התנאים, שימור והרחבה. תמיד אומרים שהחסידות לא חידשה דבר, אלא רק האירה את הדברים באור יקרות. אלא שבוודאי שבתי המדרשות בריבוי חסידויות יצרו ספרות עניפה, בתקופה של מאות שנים. בדיוק כמו ההגדרות של כל שאר המפעלים.

תורת הניגלה והנסתר - תורה אחת היא, ובשילובם ניכרת מעלת התורה

גם החסידות יצקה מהפך בעם, כאשר היא השיבה מצד אחד את פשוטי העם, להתחזקות בתורה ויראה. ובמקביל, החסידות יוצקת עומק תורני ממש בלתי יתואר. הדבר אינו פרי חסידות בודדת. ניתן למנות עשרות ספרי חסידות, המשתרעים על כתשע דורות. וגם קמו ענקים בפסיקה ובניגלה, כדוגמת הדברי חיים, הצמח צדק, אבני נזר. מה שהוכיח כי גדלות חסידות אינה באה על חשבון הלמדנות בתורת הניגלה.

אדרבא, מאחר ואמרנו כי כל העת היו הניגלה ופנימיות התורה הולכים במקביל. הרי התורה היתה חייבת להתגלות, כי יש שלימות התורה. אמנם עד תקופת החסידות, הלימוד היה על דרך שהיו למדנים בעלי אגדה, וכנגדם מצד הסוגיות, וכן היה שהמקובלים ולומדי הניגלה, הינם כביכול כל אחד הולך בנפרד. הרי בסופו של דבר הראשון שסלל את תורת הסוד היה רשב"י, שבהחלט היה אחד מהבכירים שבתנאים. ולכן לא יעלה על הדעת שיכולה להתקיים תורת פנימיות התורה, ביחידה עצמאית ונפרדת מהניגלה, אלא הכל הוא בבחינת תורה אחת היא.

התוספות משלב ביאור והרחבה כאחד, וכמו שדרשו על הבבלי, הכל בלול בו

יש לציין כי התוספות הינו פרשן מאוד מסודר. ואחד הדברים שהנני מדגיש בחיבורי, הוא לא רק מה התוכן של דבריהם, אלא שבצורת הכתיבה, המחולקת בצורה ברורה לקושיות, תירוצים, דחיות הוכחות ביאור ואוקימתות, כולל ניפוי גירסאות, התייחסות לפרשן החשוב והבסיסי רש"י, וכן העמידו גם בסיס לפסיקה. אכן הסגנון אינו כיצד לצמצם את הדברים על מנת לפסוק, כי אם הניחו יצירה חדשה, שמרחיבה את התלמוד, מנתחת, מבארת, מתייחסת לשאל שהיו ראויות להישאל, ולהבין את הסוגיות שלכאורה סותרות, מה עומק דבריהם ומה היסוד. ובכך סללו לימוד ברמה שונה.

מדוע, לכאורה, התוספות הוא המפעל האחרון?

ראינו שעל מנת שיהיה מפעל, צריכים שיתקיימו בו מספר דברים. האחד הוא ההיקף. זה אינו חיבור מקומי, זה עניין חדש לגמרי. אפילו השולחן ערוך, הוא שלב לאחר שכבר היתה פסיקה. כבר הטור הלך וסידר את כל הסימנים. היה את הרמב"ם, כספר פסיקה לפניו. בכל שלושת המפעלים שצינו צמח משהו חדש בהיקף אדיר, שמעולם לא היה.

יתירה מזו, מצד אחד זכה בעל השולחן ערוך להיות מנושא הכלים של שני המפעלים המקבילים. מצד אחד חיבורו כסף משנה, הוא על הרמב"ם, אך גם קיים צד שני. באשר הרא"ש בפסיקותיו הוא כעין סיכום של תורת בעלי התוספות, וממנו צומח הטור. עליו בעל השולחן ערוך כתב את חיבורו המשמעותי יותר, הבית יוסף. וכל סימני השולחן ערוך הם לפי סידורו של הטור.

דבר שני הוא העוצמה. את התוספות כתבו במשך מאות שנים, בריבוי ישיבות ובריבוי משא ומתן, ובכך היה כעין מה שהיה ביצירת הגמרא בארץ בבל. דבר שלישי - הסכמה של כולם על כך. לא בכדי משמיימים זימנו כי על הדף יהיו רש"י והתוספות. הדפוס יצר את ההסכמה, כי מאחר והם על אותו הדף - הם קיבלו תוקף בדומה לגמרא עצמה בכל כלל ישראל. והעניין האחרון, שכל אחד מהמפעלים גרם שעליו נבנו עוד מפעלי עזר. וכך הלימוד בתוספות סלל בהחלט את לימוד הגמרא בעיון. והדבר האחרון, כל מפעל צמח מתוך רקע היסטורי של קושי אדיר, כפי שהראינו לגבי כל אחד מארבעת המפעלים.

ומאחר והדרישות שלנו, למה שאנו מגדירים הוא בגדר מפעל הינן מאוד מחמירות, הרי למצוא דבר כה מהותי, הוא דבר שהוא כזה פורץ דרך, היוצר הסכמה בכל עם ישראל, ונושא מסר משמעותי, הרי ממבט ראשון, נראה כי היקף כה משמעותי, מאז לא צמח.

ארבעה עשר מי ידוע - הי"ד החזקה של הרמב"ם

היה יהודי מרוסיה, שהיה נוהג לשיר בעת שהרבי היה מחלק את הכוס של ברכה את הניגון הידוע אחד מי יודע, אלא שהוא ניגן אותו ברוסית. אני אישית זכיתי לשמוע אותו בשנת תשמ"ח. ולאחר תקנת הרמב"ם לאחר שהגיע לשלושה



תוספות מסכת גיטין פרק א – המביא גט חלק א

[דף ב עמוד א]

המביא גט –

1.1 אף על גב,

דלשאר שטרות פעמים נמי קרי גט,

1.2 כדתנן בהשולח (לקמן דף לד),

אין עדים חותמין על הגט,

אלא מפני תיקון העולם,

ואיירי בכל שטרות,

1.3 ובפרק התקבל (לקמן דף סד),

נמי תניא וכן לגיטין,

ומפרש התם גיטי ממון,

מ"מ,

לא הוצרך לפרש כאן גט אשה,

משום דברוב מקומות,

היכא דקתני גט סתם,

איירי בגט אשה,

13 ומה שנהגים לכתוב י"ב שורות בגט,

4.1 אומר ר"ת משום דגט גימטריא י"ב,

14.2 ור"י שמע,

בשם רב האי גאון ובשם רבינו סעדיה,

משום דכתיב ספר כריתות,

כשיעור י"ב שיטין,

המפסיקין בין ארבעה חומשי ספר תורה,

כדאמר בבבא בתרא (דף יג:),

שצריך להניח ארבעה שיטין בין כל ספר וספר,

והפסק שבין וידבר למשנה תורה לא חשיב,

שאינו אלא חוזר ושונה מה שלמעלה.

ברור לכולם, כי הלשון במשנה המביא גט – מונתו הוא לגט אשה

המשנה במסכת גיטין פותחת "המביא גט ממדינת הים, צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם", וברור לנו כי מדובר כאן על גט אשה.

מקשים התוספות, מכיוון שהלשון גט איננה מוגבלת בגט אשה, מדוע נאמר כאן רק סתם גט

ועל כך נעמדים התוספות (1.1), שהרי מצינו בעוד כמה מקומות, שבאמירת גט, מרחיבים זאת גם לכל השטרות, כולל ממונות. ואכן מביאים התוספות הוכחה לכך משני מקורות (1.2 וכן 1.3). ואם כן השאלה היא מאחר ועל אותה מילה גט ניתן להרחיב זאת, מדוע הלשון הוא המביא גט סתם, והלשון איננה המביא גט אשה.

המקור הראשון (1.2) הוא המשנה בגיטין (לד, ב) "והעדים חותמין על הגט, מפני תיקון העולם". שהתבארה בגמרא (לו,

א) ומקשה הגמרא שיש פסוק מפורש לגבי קניית השדה, שהוא בשטר. "מפני תיקון העולם? דאורייתא הוא, דכתיב: וכתוב בספר וחתום!" ומצמצמת הגמרא, שהיות ורבי אלעזר מסתפק בעדי המסירה, והפסוק בעבורו הינה רק עצה טובה. הרי אם ימותו או ילכו למדינות הים, לחוץ לארץ, לא תהיה הוכחה מגוף השטר, ולכן למרות שלשיטתו אין חובה בכך, באה התקנה על מנת להגן, שהשטר הינו ראוי ותיקין. "אמר רבה: לא צריכא לרבי אלעזר, דאמר: עדי מסירה כרתי, תקינו רבנן עדי חתימה מפני תיקון העולם, דזמנין דמייתי סהדי, אי נמי זימנין דאזלי למדינת הים." ועם היות שבתחילה זה דובר על גט אשה, הרי ההרחבה לחתום על השטר כהגנה הינו גם על כל שאר שטרי ההלוואה, כפי שראינו שההוכחה היא לגבי שטרות של קניית השדה. ועדיין הלשון הינו גט.

הוכחה נוספת, שמכך שהגמרא תירצה על השאלה וכן לגיטין, שזה מדובר על גט ממון

המקור השני (1.3) הוא ממחלוקת אמוראים שהבעל הפקיד את הגט לטענתו רק לפקדון, בעוד השליש, שקיבל את השטר, טוען שהיה זה לצורך גירושין. על כך הקשה רבי אבא, כי השליש הוא הנאמן, יותר מבעל דין. ועל כך דחתה הגמרא, כי שונה הוא דיני הממון, שבעצם זה שנתן את השטר לשליש הוא מחל, מה שאין כן בגט, שיש בו גדר איסור. מקשה הגמרא מברייטא. "וכן לגיטין", כלומר הדין הוא גם לגבי גיטי נשים. ומיד דוחה הגמרא, שאל תביא מכאן ראיה, שהרי מדובר בגט ממון. ומכאן ההוכחה של התוספות לענייננו, שעם היות ונאמר הלשון של גט, הרי לאו דווקא שהוא רק גט נשים, אלא אפילו גט ממון.

תשובת התוס', הינה מהרגילות להתייחס לסתם גט – דווקא שהוא גט נשים

עונים התוס' (2) כי התשובה הינה פשוטה. מאחר כאשר אומרים גט, הכל מבינים מאליו, כי מדברים דווקא על גט אשה. והיות וכך הוא הרוב, הרי זה יוצר רגילות ברורה לומר כך.

נראה לי כי השאלה על י"ב שורות בגט איננה שאלה העומדת בפני עצמה

התוס' (3) שואלים, מה שנראה כשאלה צדדית, על הדין שהגט יש לו 12 שורות. אולם, נראה לי, כי זאת איננה שאלה נפרדת העומדת בפני עצמה, שהרי זה באותו הדיבור המתחיל. אלא זה חלק מהתשובה, מדוע סתם גט הוא גט אשה, ודבר זה מיתחבר לשני התירוצים המובאים, התירוץ הראשון (4.1) שזה אפילו חלק משם הגט שהוא בגימטריא י"ב, וגם זה לא הגיע בגלל משחק של גימטראות, אלא מרחיב על כך התירוץ השני (4.2) שהוא מבוסס על התורה עצמה, שיש בה י"ב שורות של הפרדה, בין החומשים בראשית, שמות, ויקרא, במדבר - יש שלוש הפרדות, ובכל אחד מהם ארבע שורות הפרדה. שכל מהות הגט הינו ספר כריתות, כלומר הפרדה. וספר דברים, בהיותו משנה תורה, הוא בעצם המשכה של

הרי ברור לנו כי יש כוונה, למה המשנה, שדבריה מדוקדקים, דייקה לומר דווקא ממדינת הים. ועונים התוספות, כי יש הבדל מהותי בלשונות. חוץ לארץ פירושו מחוץ לגבולות הארץ, אפילו שמדובר במקום קרוב ביותר. ואילו מדינת הים משמעותו היא ממקום רחוק, ובדווקא בחרה המשנה לשון זה. ומביאים התוספות ראיה לדבריהם, שכאשר רוצים לומר שמישהו פשוט אינו מצוי, כי הוא רחוק ביותר, הן לגבי האשה שהלך בעלה למדינת הים, ולא שהוא רק כאן בסמוך ויצא מגבולות הארץ, או שהעדים מאחר והם אינם פה, אלא הלכו כה רחוק עד אשר כעת הם במדינת הים.

אם המשנה היתה משתמשת בלשון של חוץ לארץ – לא היה ניכר שתנא קמא חלוק על רבן גמליאל

אחת ההוכחות הינן בדרך השלילה, שלא רק שיש לנו להבין מה נאמר, אלא מה היה קורה אם היה נאמר אחרת. ואכן, אם היתה המשנה משתמשת בלשון חוץ לארץ, הרי היה משמע אפילו רקם וחגר שהינם קרובים ביותר. ואילו המשנה חולקת על דברי רבן גמליאל, וסוברת שרק מהמקומות הרחוקים יש לומר בפני נכתב ובפני נחתם. ולכן בא רבן גמליאל, שיש לו הבנה אחרת, שהדין של חובת האמירה אינו קשור במרחק, אלא מרגע שכבר זה יצא מגבולות הארץ, יש לחייב אמירת בפני נכתב ובפני נחתם.

אחד מהכללים המשמעותיים של התוספות הוא הדיוק הלשוני, שיש לו משמעות הלכתית

[התוספות כאן מדייקים בלשון, ושאלתם היא מדוע המשנה בחרה אופן מסוים של מדינת הים, ולא השתמשה בלשון הרגיל שהוא חוץ לארץ, ולשם כך צירפו הוכחה מהגמרא, שהוא לשון מקובל. ומילת המפתח "הא דלא נקט .. כדקתני".

ועונים התוספות כי יש כאן בעצם שתי תשובות, אחת היא תשובה בסגנון החיובי, למה דווקא בחרו את הלשון מדינת הים, הן מצד מעלת הלשון (שעליה הביאו שתי ראיות) "משום דמשמע .. כמו .. וכמו", והתשובה במישור השלילי, הוא מדוע היה עליהם לשנות, ולא יכלו להשתמש בהצעה של חוץ לארץ כאן, עם היות ויש מקומות שלשון זה שימושית. הן מצד הגבלת ההלכה "לאפוקי".]

אף המביא מרקם –

משמע דברקם דרין בה ישראל, והא דתנן בפ' דם הנדה (נדה דף נו:), כל הכתמים הבאין מרקם טהורין וז' יהודה מטמא, מפני שהן גרים וטועין, היינו משום דכתמים הנמצאין שם, דעובדי כוכבים הם, דישאל מצניעין כתמיהן,

וז' יהודה מטמא, נראה לו, דאותם שנוהגין תורת עובדי כוכבים, הם גרים וטועין,

מה שנאמר, ואינו עומד בתור ספר בפני עצמו, גם לעניין חישוב השורות. והמקור לכך הוא הגמרא בבא בתרא (יג, ב) אמר רבי, מעשה והביאו לפנינו תורה נביאים וכתובים מדובקים כאחד, והכשרנום, כשיטת רבי מאיר. עתה עוברת הברייתא לדון בריוח שעל הסופר להשאיר על הגליון, בין חומש לחומש ובין נביא לנביא.

בין חומש לחומש של תורה יש להשאיר ארבעה שיטין שורות ריקות, ואחריהם להתחיל לכתוב את החומש הבא. כלומר, אף שמחברים את התורה לנביאים, יש רווח קבוע בין ספרי התורה, ורווח זה הוא גם כאשר ספר התורה הוא בפני עצמו.

שאלת אף על גב – הינה רק שאלת הבהרה, שאנו כבר ממתנינים לדעת מראש שיש תשובה

[אחד הכלים המעניינים בתוספות זה, הינה שאלת אף על גב. זו איננה שאלה חזקה, אלא רק נועדה לתיקון ולהבהרה. וגם כאן הכלי הינו צמד מילות מפתח "אף על גב .. מכל מקום". כלומר, עם כל זאת שהבאנו שני מקורות בהם גט אינו מתייחס רק לגט אשה, הרי מאחר וברוב המקומות זה כן כך. לכן ברור שאין בכלל מקום לשאלה להישאל.]

ממדינת הים –

הא דלא נקט המביא גט מחוץ לארץ,

כדקתני בגמ' (לקמן דף ז:),

המביא גט בספינה כמביא בחוצה לארץ,

משום דבחוצה לארץ,

הוה משמע כל חוצה לארץ אפילו רקם וחגר,

להכי נקט ממדינת הים,

דמשמע רחוק,

כמו (יבמות דף פז:),

האשה שהלך בעלה למדינת הים,

וכמו (שבועות דף מא:),

פרעתין בפני פלוני ופלוני והלכו למדינת הים,

לאפוקי רקם וחגר,

דפליג בהו רבן גמליאל.

המשנה מציגה את השליח המגיע ממדינת הים, בחרה בסגנון מדינת הים ולא מחוץ לארץ

נקדים את תחילת המשנה. המביא גט ממדינת הים, שליח הולכה, שנתמנה על ידי הבעל, השוהה במדינת הים, להוליך את הגט, וליתן את הגט לאשתו, הנמצאת בארץ ישראל, צריך שיאמר השליח בשעה שבא ליתן לה את הגט: בפני נכתב גט זה, ובפני נחתם ע"י העדים.

מקשים התוספות, לשון חוץ לארץ כבר שנוי בברייתא בגמרא, ולכן חובה להבין מדוע התעקשה המשנה לבחור בלשון ממדינת הים

התוספות שואלים, מאחר וכבר ראינו שיש גם סגנון שונה של המביא מחוץ לארץ, כפי שאכן הובא בגמרא בהמשך,

ולעולם ישראל נמי דרים בה.

עצם זה שמביאים גט מרקם – משמעו שהיו גרים בה ישראל

מביאה המשנה את דעת רבן גמליאל, שאף שליח המביא גט מן הרקם, צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם. מסיקים התוספות מסקנת ביניים, שמאחר וגט מנתק קשר של נישואים כדת משה וישראל, הרי מכאן משמע שהיו מצויים בה ישראלים.

מקשים התוס', מכך שתנא קמא טיהר את כל הכתמים הבאים מרקם, משמע שאין שם ישראל

מקשים התוספות על מסקנה זו ממשנה בנדה (נו, ב). כל הכתמין הבאין מרקם, שהיא מקומם של עובדי כוכבים, שאין דמם טמא - טהורין. רבי יהודה מטמא, מפני שהם גרים, וטועין בכך שאינם מצניעים את כתמיהם, ולכן דמם טמא כמו כל דם ישראל טמא. והכתמים הבאין מבין העובדי כוכבים - טהורין. ומבארים התוספות את משמעות המשנה. לגויים מאחר ואין טהרה, הרי גם טומאה אין להם. ולדעת תנא קמא, כל הכתמים טהורים, כי אין לגויים דין של כתמים. ומאחר וישראל טהורים הם, הרי הם מצניעים את הכתמים, ולכן אם מצאת כתם, בהגדרה אינו יכול להיות של ישראל, אלא הוא של עובדי הכוכבים, ועל כן ממילא הינם טהורים.

לשיטת רבי יהודה כן גרים ברקם ישראל, ומה שנמצאו הכתמים, הוא מצד שטועים בכך שלא מצניעים כתמיהם

כעת נותר לנו לבאר את טעמו של רבי יהודה, אליבא דהתוספות. והוא יוצר גדר ביניים. שהרי ישראל ממש - מצניעים את הכתמים. אלא אלו הם גרים, אשר את דיני הטהרה הסבירו להם, והטעות שלהם היא רק לעניין חוסר ההצנעה. ורק בעניין זה דומים הם בהנהגתם לעובדי כוכבים. ועל כן המסקנה היא, שלשיטתו גם ישראל גרים בה.

יש לצמצם שהטעות הינה רק בעניין אחד, אך אין בכך על מנת להוציאם מכלל ישראל

[התוספות עשו היפוך, ממצב בו ברור לנו, כי לא להצניע כתמים הוא הנהגה בבחינת תורת עובדי כוכבים, וממילא יש בה רק גויים. "נראה לו דאותם שנוהגין .. טועין". נכון שזאת המציאות, אולם כאן החידוש הוא להבין בדיוק מהי המציאות. זו אכן טעות, ולכן מי שמסוגל לטעות בדבר כה משמעותי, עם היות שאין זו דרך ישראל - הרי אלו הגרים, ומכאן מגיעים למסקנה להצדיק את משנתנו בגיטין, שבוודאי היו דרים בו ישראל וגויים.

ועוד יש לשים לב, כי יש כאן שלוש דרגות בבני האדם (ישראל, גרים, עובדי כוכבים), וכנגד זה יש גם ג' דרגות בהנהגת בני האדם (מצניעים כתמיהם, נוהגין מנהג עובדי כוכבים, טהורין).]

מכפר לודים ללוד –

1.אומר ר"י,

שהזכיר לוד לאשמועינן,

אף על פי שהיתה נקראת כפר לודים, על שם בני לודים שהיו מצויים בה תמיד, אפילו הכי צ"ל בפני נכתב ובפני נחתם, ולא חשיב כלוד עצמה.

ורבינו מאיר פירש,

דרכי אליעזר הזכיר שם עירו,

כדאמרינן (סנהדרין דף לב:) אחר ר' אליעזר ללוד,

ואין נראה לר"י,

דכ"ש שלא היה צריך להזכיר,

מי היכי דלא נקט תנא קמא,

ממדינת הים לארץ ישראל,

דפשיטא היא דבארץ ישראל קאי.

רבי אליעזר נותן דוגמא המצריכה לדעתו אמירת בפני נכתב ובפני נחתם – מכפר לודים ללוד

המשנה מביאה דעה נוספת של תנא החולק על תנא קמא, הסובר שרק ממדינת הים יש צורך לומר בפני נכתב ובפני נחתם. רבי אליעזר אומר: אפילו שליח המביא גט מכפר לודים, שהיא עיירה מחוץ לארץ הסמוכה מאוד לארץ ישראל, ואף מובלעת בתוך תחומה משלושה צדדים [ואנשי לוד מצויים בה תמיד - תוספות] ללוד, השייכת לארץ ישראל וסמוכה לה, גם כן צריך לומר "בפני נכתב ובפני נחתם".

[טעמו של רבי אליעזר מבואר בגמרא דף ד עמוד א: שלא תחלוק במדינת הים. כלומר - הואיל וגזרו על המביא גט ממקום רחוק - וכפי הטעמים שיבוארו בגמרא - לא חילקו חכמים בין מקום רחוק ומקום קרוב, ודינם שזה לחייב שליח המביא משם גט לומר "בפני נכתב ובפני נחתם".]

החשיבות לקביעת הצורך לומר קשורה במקום, ולא במירקם האוכלוסייה של בני העיר

מאחר ומה שקובע הוא דווקא נקודת המוצא, מה זה משנה לי לוד? ומבארים התוספות (בשם ר"י), שכל מטרת ציון לוד, הינה לחדש לנו דין. אין אנו הולכים אחר התושבים. ועם היות שתושבי לוד היו מצויים בה ועוד תמיד, הרי אין בכך על מנת לשלול את החובה לומר בפני נכתב ובפני נחתם, למביא משם, לדעת רבי אליעזר.

בהבנת רבינו מאיר – אין בציון העיר לוד גדר הלכתי

לעומתו סובר רבינו מאיר, שאין זה בא ללמד אותנו דין בענייני גיטין, אלא מאחר וציינו את שמו של רבי אליעזר, בחר להזכיר את עירו. מעניין מה סדר הדברים. כי תוספות הרא"ש הביא בתחילה פירוש זה, ואז עבר לחלק השלישי בהקדמת ולא נהירא, שראוי לשלול פירוש זה. ואילו כאן התוספות בחרו ישר לומר את המסקנה, ורק לאחר מכן לסלק פירוש אחר.

יש לדחות פירוש זה, כי הרצון להזכיר נוגד את לשון המשנה

הדרך לשלול פירוש זה, הוא לדייק מלשון המשנה, המציינת רק את נקודת המוצא, ולא שמביאים זאת לארץ ישראל, ואף כאן, מאחר וברור לנו כי לוד היא בארץ ישראל,

כלל לא היה נדרש לציינה, בפרט שאין לזה כלל השפעה על הדין.

דיוק לא רק ממבנה התוספות, אלא מכל מילות הקישור הלוגיות

[פרט למבנה התוס', בו יש פירוש של בעל תוספות אחד ("אומר ר"י"), ולאחריו של בעל תוספות שני ("ורבינו מאיר פירש"), והראשון חוזר וחולק על דברי קודמו ("ואין נראה לר"י"), שזה לבד הגיוני לסדר בצורה כזאת. הרי יש הרבה מה ללמוד ממילות מפתח מצד התוכן. ונראה שיש בזה שלושה עניינים.

נושא אחד הוא החידוש, שגם מה שהיתה נקראת כן, וגם מה שאותם התושבים היו מצויים בה, ואפילו תמיד, בבחינת קביעות, אין זה גורם להחשיבם כעיר המרכזית. עד אשר נוהגים בהם ממש לא כבני ארץ ישראל, לעניין אמירת בפני נכתב ובפני נחתם.

הנושא השני הוא מצד חן המקום על יושביו. וכמו שרגילים אנו לומר אליהו התשבי, מכיוון שזו היתה עירו, הרי זאת יכולה להיות סיבה מספקת להוסיפה במשנה. וכל מה שלאחר מכן חלקו על כך, הרי זה מסיבה צדדית, אבל עצם הרעיון היה יכול להישאר.

הנושא השלישי, מאחר והמשניות היו כתובות בצורה שהיו זוכרים אותם בעל פה, הרי בדוגמת שיר שיש לו משקל, ולכן קל לזכרו, הרי מאחר ותנא קמא ציין רק את מקור המקום (מדינת הים), ולא ציין לאן הביאו (לארץ ישראל), כך גם רבי אליעזר, היה לו רק להזכיר צלע אחת, מכפר לודים, ולא להזכיר כלל את לוד. ומבאר כי הסיבה שלא הזכיר, הינה שאין בכך כל חידוש, שברור לנו שמביאים משם לכאן, וכאן הרי זו ארץ ישראל, וכך יהיה לנו ברור, שמכפר לודים יכניסו זאת למקום שהוא בדין ארץ ישראל - לוד.]

ואשקלון מדרום -

הקשה ר"ת,

דאשקלון מארץ ישראל היא,

דכתיב ביהושע (יג) זאת הארץ הנשארית וגו',

האשדודי והאשקלוני,

וכתיב הפילה לישראל לנחלה כאשר צויתך,

ואחר כך לכדוה,

דכתיב בשופטים,

וילכוד יהודה את עזה ואת אשקלון ואת גבולה,

ואר"ת,

דעולי בבל לא כבשוה,

דאמר בפ"ק דחולין (דף ז.),

גבי בית שאן,

הרבה כרכים כבשום עולי מצרים,

ולא כבשום עולי בבל,

ולכך אין תלמידי חכמים מצויין שם,

ואין בתי דינים קבועין שם,

אבל קשה,

דרקם וחגר,

משמע הכא דהוה חוצה לארץ,

וכתיב ביהושע ויקדשו את קדש בהר נפתלי,

ולכא למימר דלא כבשוה עולי בבל,

דבספרי בפרשת והיה עקב,

חשיב רקם וחגר בהדי כרכים שכבשו עולי בבל,

וי"ל,

דתרי רקם וחגר הוה,

ואותו רקם וחגר דכתיב גבי אברהם,

וישב בין קדש ובין שור (בראשית כ),

מתרגמינן בין רקם ובין חגרא,

בארצו של אבימלך מלך פלשתים,

ואותו היה בארץ ישראל,

דמסתמא דאברהם ויצחק היו דרין בארץ ישראל,

וביהושע נמי משמע,

דפלשתים מארץ ישראל,

ואותו רקם וחגר היה במערבה של ארץ ישראל,

דפלשתים במערבו,

דים פלשתים הוא גבול מערב של ארץ ישראל,

ורקם וחגר דמתני',

היה במזרח,

דאמרינן רקם כמזרח,

ועכו -

אף על גב דכבשוהו עולי בבל,

דאמר בסוף כתובות (דף קיב.),

רבי אבא הוה מנשק כיפי דעכו,

ובפרק מי שאחזו (לקמן דף עז:),

פריך למימרא דעכו לאו מארץ ישראל הוה,

הא כי הוה מפטרי רבנן מהדדי,

בעכו הוה מפטרי מהדדי,

לפי שאסור לצאת מארץ ישראל לחוצה לארץ,

אמר ר"ת,

דלא קשה מידי,

דעכו היתה חציה בארץ וחציה בחו"ל,

דמוכח בירושלמי,

והכא מיירי באותו צד שבחוצה לארץ,

והא דלא משני נמי,

במי שאחזו (שם),

מתני' דאם לא באתי מכאן ועד שלשים יום,

והגיעו לעכו וחזר ביטל תנאו,

היינו לאותו צד שבחוצה לארץ,

היינו משום דביוצא מארץ ישראל,

פוגע תחילה באותו צד של ארץ ישראל,
והגיע לעכו משמע לתחילת עכו,

אך קשה לר"י,
דאמר לקמן (דף ו:),
נכנס לפניו ר' אלעא,
אמר ליה,
הלא כפר סיסאי מובלע בתחום ארץ ישראל,
וקרובה לציפורי יותר מעכו,
ומה בכך,
מכל מקום עכו עדיפא,
אף על פי שהיא רחוקה מציפורי,
שהיא עצמה חציה מארץ ישראל,
ועוד,

היכי דייק לקמן (דף ח.),
דמוכר עבדו לסוריא יצא לחירות,
מדתנן עכו כארץ ישראל לגיטין,
לגיטין - אין, לעבדים - לא,
כל שכן סוריא דמרחקא טובא,
אדרבה סוריא עדיפא,
כיון דמתני' איירי בצד של חוצה לארץ,
דקסבר מיבוש יחיד שמייה מיבוש,
והויה היא עצמה ארץ ישראל,
דלהכי מיבעיא ליה,
אי הוי כמוכר עבדו לארץ ישראל,
כיון דשמייה מיבוש,
או דלמא כיון דעפרה טמא,
כחוצה לארץ דמי.

ואמר ר"י,
דאפילו בצד של ארץ ישראל,
צ"ל בפני נכתב וכו',
לפי שהוא בסוף הגבול,
ורחוק מעיקר ישוב ארץ ישראל,
ומזפלג מן הישיבות ובתי דינים,

וכן יש לתרץ גבי אשקלון וגבי רקם וחגר,

והשתא פריך שפיר כפר סיסאי דקרוב לציפורי,
שהיתה עיקר ישוב א"י טפי מעכו,
דרחוק מעיקר ישוב א"י,
אף על גב דעכו היא עצמה בארץ ישראל,
וכפר סיסאי הוא חוצה לארץ,
מכל מקום פשיט שפיר,
כיון דקים ליה,
דמובלעת מהני,
כאילו היא ממש מארץ ישראל,

כר"ג,
דאמר מובלעות שכיחי וגמירי,

וא"ת,
דאמר בירושלמי,
המוכר עבדו לעכו יצא לחירות,
ר"ש אביו דרבי יודן אומר,
אפילו מעכו לעכו,
וכיון דאפילו באותו צד שבארץ ישראל יצא לחירות,
אם כן מעכו לעכו,
אמאי יצא לחירות,
כיון דחשיב כחוצה לארץ,
וי"ל,

דנחי דחשיב כחוצה לארץ,
לגבי עיקר ישוב ארץ ישראל,
לגבי חוצה לארץ,
מיהא חשיב כארץ ישראל.

רבי יהודה במשנה מונה את הגבולות, של איזה ערים הינן הערים מחוץ לגבול הארץ

על מנת לבאר איזה מקומות קרויים מדינת הים בצידה
השונים של ארץ ישראל [צפון, מזרח ודרום] - למעט הצד
המערבי, שבו הים הוא הגבול, מפרט רבי יהודה במשנה את
שמות הערים השוכנות לכל צד.

רבי יהודה אומר: מרקם הנמצאת בצד מזרח של ארץ
ישראל ואילך לכיוון מזרח הרי זה חוץ לארץ. ורקם עצמה
נחשבת כמזרח, שהוא חוץ לארץ.

מאשקלון הנמצאת בדרום ארץ ישראל ואילך לכיוון דרום
הרי זה כחוץ לארץ. ואשקלון עצמה נחשבת כדרום שהוא
חוץ לארץ.

מעכו הנמצאת בצפון ארץ ישראל ואילך לכיוון צפון הרי
זה כחוץ לארץ. ועכו עצמה נחשבת כצפון שהוא חוץ לארץ.

אך רבי מאיר חולק ואומר: עכו נחשבת כארץ ישראל
לענין גיטין, והמביא גט משם אינו צריך לומר בפני נכתב
ובפני נחתם.

עם היות ואשקלון הינה חלק מארץ ישראל על פי כיבוש בזמן יהושע והשופטים, הרי מחמת שלא קידשוה עולי בבל, נשארה כמדבר רוחני

הקשה רבינו תם, שמספר יהושע ומספר שופטים רואים אנו
כי אשקלון בתחילה היתה חלק מהארץ הנשארת, כלומר,
שהיא חלק מארץ ישראל, אלא שלא נכבשה, ולאחר יהודה
לוכד את אשקלון ואת גבולה, כלומר שנכבשה במסגרת כיבוש
הארץ, מה שנקרא עולי מצרים, ומכאן משמע, בניגוד לדברי
רבי יהודה, כי אשקלון הינה כן חלק מארץ ישראל. אלא
מאחר ובדוגמת בית שאן עולי בבל לא כבשוה וקידשוה, זה
גרם שאין תלמידי חכמים מצויים שם, וממילא אין בה בתי
דינין קבועים. ולכן לענין גיטין אינה חשובה כארץ ישראל.

התוספות מקשים על דיוק דברי הגמרא, מדוע סוריא אינה נחשבת לעניין גיטין כארץ ישראל

כעת התוספות דנים ביחס לסוריא. בתחילה יש להביא את הגמרא. בעו מיניה מרבי חייא בר אבא: המוכר עבדו לסוריא, כמוכר בחוץ לארץ דמי או לא? אמר להו: תניתוה, רבי מאיר אומר: עכו - כארץ ישראל לגיטין; לגיטין אין, לעבדים לא, וכל שכן סוריא דמרחקא טובא.

וכעת מקשים התוס', על דיוק הגמרא, שסוריא רחוקה יותר, שהרי מצד הסברא יש לסוריא עדיפות להיחשב כארץ ישראל. אדרבה, סוריא עדיפא, כיון דמתני' איירי בצד של חוצה לארץ, דקסבר כיבוש יחיד שמה כיבוש, והוא היא עצמה ארץ ישראל. ומאחר והדבר הוצג כבעיה (בעו מיניה), הרי בכל בעיה קיימים שני צדדים, שמה שמפריד בין שני הצדדים היא מילת המפתח בגמרא "או דילמא". ואכן לאחר שהציגו כי קיים צד שני, ואין ההכרעה כה פשוטה, חוזרים התוספות ומציגים מה היתה הבעיה. דלהכי מיבעיא ליה, אי הוי כמוכר עבדו לארץ ישראל, כיון דשמה כיבוש, (כפי שהציגו זאת התוספות בתחילת דבריהם), או דלמא כיון דעפרה טמא, כחוצה לארץ דמי. (שהרי וודאי שאינם יכולים לחלוק על הגמרא, אלא מתוך הקושיה, זכינו להבין היטב מה כאן בכלל היתה הבעיה, ומהם שני הצדדים שלה).

אם נלך אחר הטעם - הרי רואים כי גם במיקום שהוא מחוץ לארץ, אלא שיש בו את הבחינות של מעלת הארץ - לא נדרש לומר בפני נכתב ובפני נחתם

כעת מכריעים בתוס' כעיקרון שצינו קודם, כי לא המיקום הוא הקובע. ויכולה להיות מציאות של מובלעת, ומדויק לשון רבן גמליאל שכיחי וגמירי, שבכך הוא פותר את שני הקשיים. שכיחי - זה לגבי הטעם של רבא, שיש עדים המצויים לקיים את חתימת עדי הגט, וגמירי - זה על הצד של שיטת רבה, שעליהם לדעת שהגט נכתב לשמה. ומאחר והם במקום ריכוזי התורה, הרי לא רק שהם קרובים לשם, אלא הם עצמם למדנים, בבחינת גמירי, שהם יודעים זאת היטב, ככל ארץ ישראל.

להבין טעם הירושלמי שעל מכירת עבדו לעכו קנסוהו שיצא לחירות

הכוונה שמי שמוכר את עבדו לצד של ארץ ישראל, מאחר והרחיקו מעיקר היישוב של ארץ ישראל ומקומות התורה, שהוא עיקר הטעם מדוע אסור לצאת מארץ ישראל - ולפיכך קנסוהו שיצא לחירות, אף שעדיין הוא בשטחה של ארץ ישראל. והמוכר לחלק של עכו שהוא בחוץ לארץ - הפקיעו לגמרי מהמצווה של ישיבת ארץ ישראל, לכך קנסוהו. שהרי מכירת העבד אינה פעולה בגדר עראי, אלא שהיא דבר קבוע, שריחקו לגמרי.

התוספות מלמד אותנו לימוד דרך דוגמאות, ומה שמחשיב את דין ארץ ישראל, לאו דווקא שקשור למיקום במפה

[אלמלא התוספות, היה לנו קל מאוד לצייר גבול, ולדעת להפריד מה שייך לארץ ישראל, ומה לא שייך לארץ ישראל. וממילא מאחר והדין הוא שונה, היינו

מאחר ועיקרון כיבוש בבל נכון, הרי חייבים לומר, כי רקם וחגר במקרא ובמשנה הינן ערים שונות, הממוקמות בקצוות הפונים

אלא שאם אנחנו הולכים עפ"י עיקרון זה, הרי דווקא מוכח, כי רקם וחגר כן נכבשו על ידי עולי בבל, עד אשר בשל כך, אנו מבארים כי היו שתי ערים שונות עם אותו השם, וכמוכח מזה שבמשנה רקם היא במזרח, והתיאור שפסוקים היא בפלישתים שהיא על גבול המערב.

עכו אמנם נכבשה על ידי עולי בבל, אלא שחציה הוא ארץ ישראל, ויש בה גם חצי שאינו בארץ ישראל

עיקרון זה של כיבוש בבל מתרחש אף בעכו, שגדולי החכמים באו ונשקו את עפרה, ומשמע שלא רק שהיא מארץ ישראל, אלא אף עולי בבל כבשוה. וכאן מתרצים התוספות בחילוק. עכו יש בה בו זמנית גם ארץ ישראל וגם חוץ לארץ ישראל.

רבי אלעאי מקשה, שאין צורך למי שגר בכפר סיסאי לומר בפני נכתב ובפני נחתם

נביא תחילה את הגמרא לגבי כפר סיסאי, רבי ישמעאל נתן למביא עצה לומר בפני נכתב ובפני נחתם, אלא שרבי אלעאי, שסבר שתשובתו היתה מעיקר הדין, ולא סיימו את דברי רבי ישמעאל, שזו רק עצה, ולכן בא והקשה. ויש להבין את קושייתו.

לאחר שיצא אותו אדם מלפני רבי ישמעאל, נכנס לפניו רבי אלעאי ושאלתו בפיו. אמר לו: רבי, והלא כפר סיסאי מובלעת בתחום ארץ ישראל וקרובה לציפורי, שהיתה עיר ואם בישראל והיו בה ישיבות ובתי דינים, יותר מעכו. ותנן - [ולגבי עכו שנינו במשנתנו]: רבי מאיר אומר: עכו כארץ ישראל לעניין גיטין. ואם כן, כל שכן שהמביא מציפורי לא יצטרך לומר!

והוסיף רבי אלעאי ואמר:

ואפילו רבנן במשנתנו, לא פליגי - אינם חולקים - עליה - על - דרבי מאיר, אלא בעכו דמרחקא - שמרוחקת ממרכז הישוב היהודי בציפורי, ולפיכך דנים אותה כחוץ לארץ לעניין גיטין. אבל כפר סיסאי דמקרבא - שקרובה - לא חולקים עליו! ואם כן לדעת כולם, מכפר סיסאי, אין צריך לומר.

קיימות בעצם שתי סוגי חלוקות, צד הגבול הממשי, והקירבה למרכזי התורה

יש להבין את קושיית רבי אלעאי, שכפר סיסאי קרוב לציפורי יותר מעכו. שלכאורה מה מוסיף לי הקירבה לציפורי, אלא לכאורה, העיקר הוא גבולות הארץ, והרי עכו חציה הוא ממש ארץ ישראל. ובזה התקשו התוספות. ולכאורה ניתן לתרץ, כי גם רבינו תם מודה, שמצד הסברא מה שיותר קרוב לעיקר היישוב, יש בו פחות חשש, הן מצד שקרובים למקום תורה, והן שמצויות שירות. אלא שחכמים לא חילקו בתוך ארץ ישראל עצמה בין מקום למקום, ולכן קבעו החכמים את התקנה לפי גבולות ארץ ישראל, מטעם של לא פלוג. ובזה מובנת טענתו של רבי אלעאי, שהרי מצד ההלכה, הרי אין חשש על כפר סיסאי, שהוא מובלע בתחום ארץ ישראל, ואילו מצד הסברא יש בו פחות חשש מעכו, שקרובה לציפורי.

אבל בממוץ,
טענין מזויף,
לנפרע שלא בפניו ומיתומים ומלקוחות,
דאל"כ לא שבקת חיי לכל בריה,
שיוכל כל אדם לכתוב שטר מלוה,
ולחתים עדים מעצמו,
ולטרוף שלא בפניו מיתומים ומלקוחות,
ומיהו מזה אין להוכיח,
דאפילו לא טענין להו מזויף,
טענין להו פרוע,
כיון דהוא עצמו הוי מהימן לומר פרוע,
מיגו דאי בעי אמר מזויף,
דקי"ל כמ"ד בפרק המוכר את הבית (ב"ב דף ע:),
גבי שטר כיס היוצא על היתומים,
דנשבע וגובה מחצה,
אבל פלגא דפקדון טענין להו פרוע הוא לך,
אף על גב דלא טענין להו נאנסו,
משום דאביהם היה נאמן לומר החזרתיו לך,
במיגו דנאנסו,
אבל יש להוכיח דטענין להו מזויף,
דאל"כ כל אחד יכתוב שטר מכר או שטר מתנה,
ויהתום עדים ויגבה שלא בפניו מיתומים ומלקוחות,
דהשתא אין שייך לומר פרעתי,
ועוד יש לדקדק,
מסוף פ' גט פשוט (שם דף קעז:),
דטענין ליתמי מזויף,
דאמר רב הונא,
שכיב מרע שהקדיש כל נכסיו,
ואמר מנה לפלוני בידי - נאמן,
חזקה -
אין אדם עושה קנוניא על ההקדש,
ופריך,
וכי אדם עושה קנוניא על בניו,
דרב ושמואל דאמרי תרוייהו,
שכיב מרע שאמר מנה לפלוני בידי,
אמר תנו - נותנין,
לא אמר תנו - אין נותנין,
ומסיק,
דרב הונא - איירי בשטר מקויים,
ורב ושמואל - בדנקיט שטר שאינו מקויים,
אמר תנו - קיימיה לשטרא,
לא אמר תנו - לא קיימיה לשטרא,
פירוש,
דשמא שלא להשביע את בניו אמר כן,
ואי לא - טענין מזויף ליתומים,

יודעים מי צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם ומי לא.
אלא שאנו למדים שניתן להסתכל בצורה לגמרי שונה,
ולפי זה להחשיב מה שייך לארץ ישראל ומה לא.

אחד היסודות שאנו רואים בתוספות זה, הינו לימוד
דרך דוגמאות. מעלה עצומה יש בלימוד דרך דוגמאות,
זה הרבה יותר חי מובן וניתן לזכירה, מאשר לימוד של
רשימת חוקים יבשה. וכאן דרך חמשת הדוגמאות
הללו, אנו מגלים כי יש הרבה יותר מורכבות מהצד
הגיאוגרפי, להיכן משתייך מקום זה. ונעבור דוגמא
דוגמא.

אשקלון - מצד המקום הינה ארץ ישראל, אך מאחר
ולא כבשוה עולי בבל, נוצר מקום עם חור רוחני, וכאן
יש שתי הגדרות, שגם תלמידי חכמים אינם מצויים
שם, ואז הידע אינו עובר, וכן שאין בתי דינים דווקא
קבועים. העדרם של שני הגורמים הללו, גורם לנו
להחשיבם לא כדין ארץ ישראל, ונמצא כי המדד אינו
רק המיקום.

רקם וחגר, וכאן מוכיחים הן מהפסוקים (והתרגום,
ואגב המון מקומות בארץ הקודש נשמרו, כי הערבים
לא היו ממציאים שם חדש, אלא קוראים זאת עם
הטיה קלה לערבית, ולפי זה איתרו את המקומות גם
לאחר שנים רבות). וגם מוכיחים כי עולי בבל כבשו
אותם. ולפיכך, אנו לומדים, בחילוק נפלא, כי אכן
התנ"ך דיבר על מקום מסויים, בעוד המשנה דיברה על
מקום אחר, עם היות שהיה להם את אותו השם.

עכו, יש בה גם כיבוש בבל, וגם מצד אחד היא בארץ
ישראל, ומצד שני לא. וכאן הפיתרון אף הוא השיכפול.
אותה עכו היא גם וגם. הצד הקרוב לארץ ישראל -
הינו ארץ ישראל, והצד המרוחק - דינו כחוץ לארץ.
וגם כאן קיימת התייחסות שונה, בה כל צד רואה
שחציה השני של עכו עברו הינה מוגדרת שונה
מהמיקום שלו.

סוריא - גם מלמדת אותנו, כי יש התייחסות שונה
לדברים שונים, ומתוך כך אנו מגלים, כי העיקר אינו
המיקום הגיאוגרפי, אלא הצד הרוחני, עד כמה
מצויים בה הצד הלימודי (ישיבות) והמשפטי (בתי
הדינים). ועד כמה הוא מרוחק מעיקר היישוב. ומאחר
והגענו לעקרונות הללו, הרי אנו מצליחים ביתר קלות
גם לבאר את דינו של כפר סיסאי, שהוא דוגמא הפוכה,
מחוץ למפה, אך מקורב לכל המרכזים, ולכן דינו הוא
ממש כארץ ישראל.]

ואם יש עליו עוררין יתקיים בחותמיו -

אבל כל זמן דלא אתי בעל ומערער,
נישאת על פי הגט,
ולא טענין מזויף,
דמשום עיגונא אקילו בה רבנן,

מכל מקום יגבה,
 דהא נקיט שטרא,
 ואין לומר דטענינן פרוע,
 דהא רב [דף ב עמוד ב] אית ליה,
 מודה בשטר שכתבו - אין צריך לקיימו,
 וא"ת,
 בפ"ק דבבא מציעא (דף יג.),
 פליגי ר"מ ורבנן,
 במצא שטר שאין בו אחריות,
 דרבנן אמרי - לא יחזיר,
 ור"מ סבר - יחזיר,
 ומוקי לה שמואל,
 כשאין חייב מודה,
 ויחזיר לר"מ,
 לצור ע"פ צלוחיתו,

והשתא לרבנן,
 אמאי לא יחזיר,
 הא ליכא למיחש למידי,
 דאי מקיים ליה - הדין עמו,
 ואם לא מקיים ליה,
 אם כן מה מפסיד, אי מהדר ליה,
 אלא ודאי חיישינן,
 שמא יוציא שלא בפניו,
 ולא נטעון מזוייף הוא,

ויש לומר,
 דעל כרחק אין הטעם בשביל כך,
 דאכתי נטעון להו פרוע הוא,
 דהא שמואל סבירא ליה,
 בפ' מי שמת (ב"ב דף קנד:),
 בהדיא אליבא דר' מאיר,
 מודה בשטר שכתבו - צריך לקיימו,
 והיה נאמן לומר אביהן - דפרוע הוא,
 מיגו דאי בעי - אמר מזוייף הוא,

אף על גב דלדידהו - לא טענינן מזוייף,
 וליכא מיגו,
 מ"מ כיון דלאביהן יש מיגו,
 טענינן להו שפיר פרוע הוא,
 דקי"ל כמ"ד בסוף פ' המזכר את הבית (שם דף ע:),
 דנשבע וגובה מחצה גבי שטר כס,

אלא היינו טעמא דלא יחזיר,
 כיון דאיתרע בנפילתו,
 ולוה טוען - מזוייף הוא,
 אין לגבות מן הדין,

אפילו ימצא עדי קיום,
 דחיישינן,
 שמא זיופי זייף וחתים,
 כי ההיא דגט פשוט (שם דף קסז.),
 דאנח ידיה אזורניקא,
 וכן משמע התם לשון הקונטרס,
 אבל אי ליכא לזה קמן,
 והמלוה מצא עדי קיום,
 מחזירים לו,
 ואי הדר אתי לזה,
 וטעין מזוייף הוא,
 נראה דתו לא מהימן,
 כיון דהוחזק בהיתר.

**במקום בו השליח אינו נדרש לומר בפני נכתב ובפני נחתם,
 אם יטען הבעל מזוייף - לומדת המשנה שיתקיים
 בחותמיו**

ומסיימת המשנה:

שליח המביא גט ממקום למקום בארץ ישראל, אינו צריך
 שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם מאחר ובארץ ישראל כולם
 בקיאים לשמה ואף מצויות שיירות העוברות ממקום למקום.

לפיכך, אם יש עליו עוררים - כלומר שהבעל מערער עליו
 וטוען שהוא מזוייף - יתקיים הגט בחותמיו, היינו שהעדים
 שחתמו יבואו ויאשרו שזוהי חתימת ידם, או שיבואו אחרים
 המכירים את חתימתם ויזהו אותה.

ברם, אם אין כל ערעור מסתמא הגט כשר, ומטעם
 שנתבאר.

**בניגוד לשאר שטרות ממון - הרי אנו מניחים כי הגט
 כשר, ואיננו טוענים מיוזמתנו שמא הוא מזוייף**

מדגישים התוספות, כי השטר הרי הוא כנגד הבעל, שאולי
 אינו רוצה לגרשה. ועם היות שהוא אינו לפנינו, ואין כאן
 הסכמה מצידו שהגט כשר, הרי ללא טענה ממשית מצידו,
 אין אנו מיוזמתנו מכריחים את האשה לקיימו. וכפי שאנו
 טוענים מעצמנו, כאשר חסרה נוכחות הנפגע בשאר שטרי
 ממון. והסיבה לכך, שאנו מקילים על האשה הוא על מנת
 שלא תהא עגונה, מאחר ולא תמצא עדי קיום לקיימו. כי אם
 היינו מכריחים אותה, הרי טענת היסוד הינה, שללא הקיום
 זו רק חתיכת נייר בעלמא. אבל כאן ברירת המחדל הינה
 שהגט הוא אכן כשר, ורק במקום בו יבוא הבעל לטעון שהגט
 הוא זיוף, הרי אז אנו מכבדים את דבריו, ונותנים לו הגנה,
 ומכריחים אותה אז לקיימו.

למעשה מסתתר החשש, שטענת זיוף כאן אינה מציאותית,
 שיבצעו זאת ביוזמה. דליכא למיחש הכא לזיוף שהבעל אינו
 חשוד לקלקלה בידי שמים, כדאיתא בירושלמי, והיא נמי לא
 תזייף לקלקל את עצמה. אלא על מנת לא לחסום לגמרי את
 זכותו של הבעל, מאפשרים לו לטעון מזוייף, ואז אכן היא
 תודקק לקיימו.

ומכריעה הגמרא רבא אמר, הלכתא: שטר כס היוצא על היתומים, נשבע, וגובה מחצה של מלוה בלבד, ועל חלק הפקדון טענין ליתמי שהחזיר לו אביהם.

מכאן מחלצים התוספות, כי אפילו לא היינו טוענים מזוייף, היינו יכולים לטעון טענת פרוע, במיגו של מזוייף

מאחר והמטרה היא בסך הכל להגן על היתומים, כאשר ההגנה יכולה להינתן באופן אחר, הרי לאו דווקא שכאן ההגנה היתה באופן של טענת מזוייף. ובמקרה של שטר כס, מאחר ועל חלק ההלוואה היה חייב באחריותו גם אם היה נאנס, הרי על כך אי אפשר להגן עליהם. אבל על חלק הפיקדון, ניתן לנו לטעון פרוע, במיגו של טענת אונס. ועם היות שמלכתחילה לא טוענים אונס, הרי מאחר והיה האב יכול לומר החזרתי לך (שהוא טענת פרעתי) במיגו של נאנסו, הרי היתומים שבאין מכוח האב, רשאים לטעון פרעתי במיגו של מזוייף. ולכן כאן באמת אף אחד לא יזויף ביוזמתו, כי הוא יידע שהדבר לא יעלה בידו, כי בטענת פרוע מיגו מזוייף, הרי זה באופן מעשי, כאילו טענו לו מזוייף.

התוספות מוכיחים, כי יש סוגי שטרות מגון מכר ומתנה, שבהם אינו יכול להתגונן דרך טענת פרעתי, אלא רק ע"י טענת מזוייף

כמה שהרעיון אכן מוצלח, אבל מציירים התוספות מקרים, שבהם לא קיימת טענת פרעתי, וכגון שטר מכר או מתנה, שמאחר ולא היתה כאן הלוואה, הרי אין כאן טענת פרעתי. וגם כאן יכול כל אחד לכתוב שטר כזה ולהחתים עדים. ולגבות מיתומים או מלקוחות. ולכן אנו חוזרים לכך, שלעתים אין ברירה, אלא לטעון ישירות מזוייף.

מקרה נוסף בו אנו טוענים עבור היתומים מזוייף, ממי שבא להוציא מהם, שהוא חייב לקיים את השטר

הגמרא בסוף פרק גט פשוט (קעד, ב) מביאה אמר רב הונא: שכיב מרע שהקדיש כל נכסיו, ואמר מנה לפלוני בידי שאני חייב לו - הרי זה נאמן בדבריו, כי חזקה אין אדם עושה קנוניא של רמאות על הקדש. ואם אמר שחייב לפלוני, בודאי דיבר אמת.

מתקין לה רב נחמן: וכי אדם עושה קנוניא של רמאות על בנו, לתת לאחרים ולהפסידם בירושה?

והרי מצינו דרב ושמואל דאמרי תרויהו: שכיב מרע, אדם ההולך למות, שאמר לבניו מנה לפלוני בידי שאני חייב לו, אם אמר לבניו - תנו לו ממון זה שאני חייב לו - נותנין, ואם לא אמר "תנו" - אין נותנין, אף על פי שהודה, שיש בידו מנה של פלוני.

אלמא, מוכח מכאן, כי אדם עשוי לומר, שהוא חייב כסף לאחרים, רק כדי שלא להשביע את בניו, שהבריות לא יחזיקו אותו ואת בניו לעשירים. ודייקנן מדברי המתרגם: מכלל, דרב ושמואל דיברו באופן דלא נקיט שטרא, שאין בידי פלוני שטר על החוב, ולכן אם האב לא אמר לבניו "תנו" - אינם נותנים לו, כי שמא הודה שחייב, רק כדי שלא יחשיבו אותו ואת בניו לעשירים.

אם כן קשה, מדוע אם האב אמר תנו - נותנין? הרי אין לפלוני שטר, וחוב של מלוה על פה הוה, ורב ושמואל דאמרי

בממונות אנו טוענים עבור הלקוחות שלא בפנינו וליתומים שהשטר מזוייף, ואיננו מסתפקים שאנו רואים שטר

התוספות מביאים מקרה הפוך, בו אנו כן טוענים. כי הן היתומים והן לקוחות שאינן לפנינו, שאינם מסוגלים להכחישו. כי היתום אין בכוחו לטעון, אותם מאחר וטענה זו אכן ב"כוח" ראויה להיאמר. הרי אנו באים ובמקומו טוענים. התוספות מרחיקים לכת. ומראים, כי אם לא היינו נוקטים כך, היתה נוצרת פירצה, בה היה קל מאוד לזייף סיפור של שטר הלוואה, להחתים עדים, ואז לטרוף. יתירה מזו הביטוי בתוספות הינו חריף ביותר, "דאם לא כן, לא שבקת חיי לכל בריה". כלומר ההגנה אינה רק על המקרה המסויים כאן, אלא שללא הנהגה שכזו, אנו אלו המעודדים את הזיופים, כי כאשר חומת ההגנה מחוררת, הרי זה עידוד לכך.

על מנת להבין את המשך דברי התוספות יש להקדים את סוגיית שטר כס היוצא על יתומים

דנתיא: שטר כס היוצא על היתומים -

דהיינו, "שטר עיסקא", לפי שלקח אביהם של היתומים מעות מאדם אחר על מנת להתעסק בהם בעסק, וברווחים מהעסק יתחלקו ביניהם, הוא ונותן המעות. וכדי שלא יהיה איסור ריבית בדבר, תיקנו חכמים שמחצית מהסכום תינתן למתעסק כפקדון, ומחצית כהלוואה, כך שהרווחים הבאים ממעות הפקדון שייכים רק לנותן המעות, ואילו הרווחים הבאים ממעות המלוה שייכים רק למתעסק במעות. ובאופן כזה, נוח הדבר לנותן ולמתעסק, כי שניהם נושאים באחריות ההפסד בשוה, אם יאבד כל הסכום, או חלק ממנו.

אלא, שצריך הלווה לקבל חלק נוסף ברווחים יותר מהנותן עבור התעסקותו במעות הפקדון, כדי שלא יתעסק בחינם, כי אז ייחשב הדבר כריבית, שמתעסק בחינם עבור ההלוואה שנתן לו [את מחצית הסכום].

ועתה, כאשר מת מקבל העיסקה, תובע הנותן מן היתומים את כל הסכום, הן את מחצית הסכום שהיא מלוה ביד אביהם, והן את מחצית הסכום שהיא פקדון בידי אביהם.

ואילו היה אביהם היה לווח מחברו הלוואה רגילה בלי עיסקא, היה צריך המלווה להישבע שלא פרע לו אביהם את חובו, כדין כל מי שבא להפרע מהיתומים את חוב אביהם.

ומה שצריך המלווה להשבע, הוא משום שיכול היה אביהם של היתומים להשביעו שלא פרע לו את החוב, וכל מה שיכול אביהם לטעון, אנו טוענים ליתומים.

אך כיון שלקח אביהם את המעות בתורת עיסקא, נחלקו אמוראים בדבר:

"דייני גולה", שמואל וקרנא, אמרי: נשבע הנותן שלא פרע אביהם, לא את מחצית הסכום שהיתה הלוואה, ולא החזיר את מחצית הסכום שהיתה פקדון, וגובה כולו.

ודייני ארץ ישראל, רבי אמי ורבי אסי, אמרי: נשבע שלא פרע אביהם את מחצית הסכום של ההלוואה, וגובה רק את אותו מחצה, אך אינו גובה מהם את מחצית הפקדון, כיון שאביהם היה יכול לטעון החזרתי את הפקדון, ואנו טוענים זאת עבור היתומים. וכנגד טענה שכזאת, לא נאמן התובע, אפילו לא בשבועה.

הגמרא בהמשך (יג, א) מביאה כיצד שמואל העמיד את המשנה.

שמואל מוקי למתניתין כשאין החייב מודה. דהיינו, שטוען הלוח שהשטר מזויף, ולא הוא כתבו. ולכן לא יחזירונו מוצאו למלוה.

ומקשינן: אי הכי, שמדובר שאין הלוח מודה בהלואה, כי אין בהן בשטרות אחריות נכסים - אמאי יחזיר למלוה? נהי דכשאין בהם אחריות נכסים לא גבי מן משעבדי, הרי מבני חרי מגבי גבי [מנכסים בני חורין, דהיינו, מה שברשות הלוח, גובה], והלא הלוח טוען שלא לזה כלל!

ומבארין: שמואל לטעמיה [לשיטתו במקום אחר]. דאמר שמואל, אומר היה רבי מאיר: שטר חוב שאין בו אחריות נכסים, אין גובה בו המלוה כלל. לא ממשעבדי - ולא מבני חרי. שלשטר כזה אין דין שטר כלל, והרי זה כמלוה על פה שאין עליו עדים. ולכן יכול המוצא להחזירו למלוה, שהרי אינו יכול לגבות על פיו כלל.

ותמהינן: וכי מאחר שאינו גובה בו כלל, אמאי יחזיר את השטר? מה יעשה בו המלוה?

אמר רבי נתן בר אושעיא: אמנם אין המלוה יכול להשתמש בשטר בתורת שטר חוב, אלא שמכל מקום יחזירונו המוצא כפיסת נייר בעלמא, כדי לצור [לכרוך] אותו על פי צלוחיתו [בקבוקן] של מלוה.

עם היות שאנו אמרנו שיכול להחזירו כפיסת נייר, ומבלי שיוכל לקיימו הוא חסר ערך, ומדייקים שבעל השטר ינצל מצב בו לא עומד כנגדו החייב, ויגבה ממנו

לאחר שהעמידו התוספות את הציור, כעת המקום להקשות ממנו. שהרי אנו בשיטת שמואל, הלומד (אליבא דרבי מאיר) כי מאחר ובשטר אין אחריות נכסים, אינו גובה לא ממשעבדים ולא מבני חורין. והשטר מה שאינו מודה, היא טענת מזויף. אלא שאומרים התוספות, שאנו חוששים כי השטר הזה יישלף שלא בפני או לאחר מותו, ואנחנו לא נטען מזויף. ויש להדגיש כי מדובר ללקוחות, ולא קשור ליתומים, כי הם אלו שיתבעו בגלל השטר.

אם היה מדובר שהיה בעל השטר נפטר - עדיין יכולנו לטעון ליתומים פרוע

מדייקים התוספות, שמכאן אין הוכחה, שעל המקרה שזה לאחר מותו, אין טוענים עבור היתומים מזויף. כי בעצם יש לנו טענה טובה יותר, שאנו יכולים לטעון עבורם. שהשטר הוא פרוע.

ומביאים על כך סוגיה נוספת (ב"ב קנד, ב). דאמר רב יוסף, אמר רב יהודה, אמר שמואל: זו דברי חכמים, שסוברים מודה בשטר שכתבו אין צריך לקיימו. אבל רבי מאיר אומר, מודה בשטר שכתבו, שצריך לקיימו. ומכאן התוספות מתרצים, כי יש לאב זכות לומר כנגד השטר פרוע הוא. ועוד יש לו טענת מיגו, שיכול גם לטעון שהשטר מזויף. ואז מצד הטענה האחת, יוכל לטעון את טענת הפרוע. ועם היות שליתומים כבר לא תהיה יכולת לטעון מזויף, ובוודאי שאין להם מיגו. אולם, מעצם זה שלאב היתה היכולת לטעון פרוע, הרי יכולת זו עוברת גם אליהם. שהרי למדנו בשטר כיס, כי המחזיק בשטר

תרוייהו: מלוה על פה - אינו גובה לא מן היורשין ולא מן הלקוחות! ואם הסיבה שהם נותנים משום שמצוה לקיים דברי המת, אם כן לא היו צריכים לתת מחמת ציווי אלא לאחר מותו.

אלא אמר רב נחמן: אידי ואידי דנקיט שטרא, בין המקדיש נכסיו - שהודה שחייב לפלוני מנה, ובין המוריש נכסיו לבניו - שהודה שחייב לפלוני מנה, בכל המקרים מדובר, שיש בידי פלוני שטר על החוב, ולא קשיא: הא במקרה שהקדיש נכסיו - מדובר דמקויים השטר שבידי פלוני, שיש "הנפק" על השטר - שבית דין בדקו את השטר, וחקרו ועמדו על אמיתת הדבר, שכל הכתוב בשטר אמת. ולכן סומכים על הודאת המקדיש שחייב.

הא המוריש נכסיו לבניו שהודה שחייב לפלוני מנה, מדובר דלא מקויים השטר שבידי פלוני.

לכן אם אמר לבניו "תנו" - בזה קיימיה לשטריה, והודה שהשטר אמת.

לא אמר לבניו "תנו", אלא אמר רק שחייב לפלוני - לא קיימיה לשטריה, ואין סומכים על השטר שבידי פלוני, וחוששים שמא הודה שחייב לפלוני, רק כדי שלא יחשיבו אותו ואת בניו לעשירים, ופלוני אינו גובה בשטר עד שיקיים את השטר, ויוכיח את אמיתתו בבית דין.

מה שמחזיק השטר למרות שהשטר בידו והמוריש אמר שמגיע לו אינו גובה בשטר לא מקויים - זה רק מצד שאנו טוענים ליתומים מזויף

לאחר שהתוספות הביאו את תמצית הגמרא - הרי הם מחלצים מכאן חידוש. שהרי בסופו של דבר, השני עומד עם שטר בידו, ומדוע באמת לא יגבה, רק בגלל החשש שמא אומר זאת על מנת שלא להשביע את בניו. והרי השטר נמצא כנגד זה. אלא המשמעות שאנו לא מתחשבים בשטר, כל עוד לא קויים, ומתייחסים אליו כמזויף. שהרי מאחר שהמוריש בעצמו הודה, הרי מבחינתו זה מקויים, ושוב הוא מכוח עצמו, לא יוכל לטעון שהשטר פרוע. שהרי באמירתו יצר את החיוב, שהשטר אכן אמיתי. ובכל זאת, היתומים, עדיין הם עצמם יכולים כן לטעון מזויף. כי אנו מפרקים את המציאות לשני חלקים. מה שאמר שהוא חייב - הרי את זה אנו שוללים, כי שמא רק רצה שלא להשביע את בניו, שלא יחשבו שהם עשירים. וגבי השטר - כל עוד השטר אינו מקויים, יש ביכולתם לטעון מזויף. ומאחר ומחזיק השטר יכול לקיימו, הרי גם לו אתה מאפשר לגבות את החוב, במידה והוא אכן נכון. ונמצא כי דינו של רב נחמן, שעם היות ויש לו שטר ואינו גובה בו, הוא רק מצד שיש כוח אחר המחליש את גוף השטר, והוא אותה טענת מזויף, שאנו טוענים ליתומים.

התוספות מביאים מקרה בו נמצא שטר שאין בו אחריות, והחייב אינו מודה, אלא טוען שהוא מזויף

מדעים לראות כיצד התוספות מתמצתים את המשנה (ב"מ יב, ב) בלשונם. מצא שטרי חוב .. אין בהן אחריות נכסים - יחזיר, שאין בית דין נפרעין מהן, דברי רבי מאיר. וחכמים אומרים: בין כך ובין כך לא יחזיר, מפני שבית דין נפרעין מהן. באשר התוספות הקדימו דברי חכמים לרבי מאיר.

מסויימת בשטר, בכך שנפל. ולכן הדין שמחזירים לו. אמנם, לאחר שהבנו כי זה הטעם, מביאים התוספות את המקרה השני, שלאחר שהחזרנו הגיע הלווה וכעת הוא טוען מזוייף. הרי הדין שאומרים לו שלאחר שהוחזק השטר בהיתר לאחר הקיום, נראה לתוספות, שכבר כעת לא ניתן לטעון מזוייף.

כללים מתי אנו טוענים עבור מי? ומה סוג ההגנות שניתן לומר

[תוספות זה דן לגבי טענות, שאנו בעצמנו יכולים לטעון לטובת אחד הצדדים, אף בשעה שהוא עצמו לא טען זאת. טענה אשר היא מערערת את תוקף השטר המוצג לבית הדין. וכאן שוב על ידי דוגמאות שונות, אנו למדים מתי טוענים, למי טוענים, ומאיזה טעם.

הדוגמא הראשונה היא הגט. מאחר והשטר אינו מקויים, הרי כאשר רוצים להגן על הבעל, אם יבוא ויטען מזוייף, מגיעה לו הגנה, ואז השטר צריך להתקיים בחותמיו. אבל כל עוד לא הגיע הבעל, דווקא ההגנה היא לאשה, כי אם יהיה קל לערער על הגט, היא תתקשה להתגרש, ותהיה עגונה, ולכן כאן זה מקרה, שאלמלא היה הבעל מגיע ומערער, אנו מצידנו נימנע מלערער לטובת הבעל, כי עלינו דווקא להגן על האשה. כי כל תקנות חכמים יש בהם עומק רב, והגיון היכן ראויה ההגנה על החלש, בצירוף הסבירות למעשה.

הגנה נוספת היא על יתומים, מכיוון שעלולים לזייף כנגדם שטרות, הרי אנו מעצמנו נטען זאת להם. כלומר, היסוד כאן הוא כפול, למי שאנו טוענים עבורו, הרי זו טענה היכולה להיאמר, כגון שיש לאביהם מיגו שפרע, הרי אפילו אביהם איננו כאן, שהרי הם יתומים ממנו, אנו מתחשבים כאילו היה כאן, על מנת לתת ליתומים את מלוא ההגנה. וכן מאחר ואנו חוששים שבקלות יזייפו להם שטרות, הרי בעיה זו מולידה אצלנו את הטענה של מזוייף.

יש להדגיש מהי בעצם טענת המיגו, שהרי אין הוא יכול לטעון את הטענה הישירה, שזה מזוייף, אולם הוא כן יכול לטעון טענה אחרת שהוא פרע, ואז אנו כביכול מעניקים לו את כוח הטענה האחרת. ונמצא כי כאן ליתומים או ללקוח שלא בפניו, הרי אנו עושים כוח משולש. הכוח הראשון שגם טוענים עבורם, עם היות והם עצמם לא טענו. הכוח השני, שגם טוענים להם, מכוח אדם אחר, לדוגמא אביהם. שמאחר והם יתומים, ומי שבאמת לווה זה אביהם, הרי אנו מתייחסים כאילו היה כאן, ומייצגים עבורו את מלוא טענותיו. והכוח השלישי הוא המיגו, שהוא היכולת לטעון טענה אחת, שהיא מצד עצמה לא היתה יכולה להיטען ישירות, מכוח טענה שניה, שכן יכולה להיטען.

מסיימים התוספות בהגנה החיובית. היה מלווה, אשר הצליח למצוא עדים לקיים את שטרו, הרי עם

נשבע וגובה מחצה, של חלק ההלוואה. אבל על חלק הפיקדון כן טוענים להם פרוע.

צירוף של נפילת השטר וטענת הלווה שהוא מזוייף אפילו גובר על עדי קיום

התוספות חוזרים לבאר את הסוגיה בבבא מציעא, מדוע אין מחזירים. מדברים על שילוב של שני עניינים המסייעים לא להחזיר את השטר. מצד אחד, היכולת של טענת הלווה שהוא מזוייף יש לה כוח. ומצד שני, אנחנו רואים כי נפילת השטר, בכך שאבד לבעלים מרע את כוחו של השטר. כי אנו אומרים, כי אם היה השטר כשר, היה משתדל ושומר אותו כראוי. הרי שילוב שתי הטענות בשעה שהן מגיעות ביחד יש לו כוח, ואפילו קיימת הוכחה על החתימות, הרי כנגד זה החשש הוא שהן מזוייפות. וממילא לא יוכל לגבות את השטר. אכן, כבר התרחש מקרה בו הצליח לזייף בצורה מושלמת. הגמרא (ב"ב קס"א) מביאה דוגמא לזייף מושלם, ואפילו כתב יד קופצני מצא הזייפן דרך מקורית כיצד לזייף חתימה כה קשה.

ונראה לי כי מה שהצליח רבא לרדת לעומקם של דברים, הוא כי הטענה שברור לו היה כי כזה שטר מעולם לא נחתם, הוא בעצם די מקביל לטענת הלווה, שאינו טוען בצורה אוטומטית מזוייף, אלא שזו באמת טענה. וכדוגמת הסיפור שרבא אמר, שהרי מעולם לא חתמתי יחד עם הרב השני שחתום על אותו השטר.

ההוא שטרא דהוה חתים עליה רבא ורב אחא בר אדא, שהיו חתומים שניהם עליו.

אתא לקמיה דרבא הראו את השטר לרבא.

אמר ליה רבא לבעל השטר: דין חתימות ידא ידידי היא, אכן זו חתימת ידי, מיהו קמיה דרב אחא בר אדא לא חתימי לי מעולם! אלא שמעולם לא חתמתי לפני רב אחא בר אדא כפי שהוא בשטר הזה.

כפתיה ואודי! כפה עליו רבא להודות שהוא זייף את חתימתו.

אמר ליה רבא לזייפן: בשלמא ידידי זייפת, מילא את חתימתי הצלחת לזייף. אלא את חתימתו דרב אחא בר אדא, דרתית ידיה, שידיו רועדות והכתב שבור, היכי עבדת כיצד הצלחת לזייף?

אמר ליה: אנחי ידאי אמצרא, שמתני את ידי על החבל הנטוי על הנהר משפה לשפה, שמתנדנד כל הזמן בגלל שהעוברים על הגשר אווזים בו, וכך הצלחתי לזייף גם את רעידת ידו של רב אחא בר אדא.

ואמרי לה, יש אומרים, שהוא הצליח לזייף על ידי שהוא קם אזרנוקא, שעמד על הדלי ששואבים בו מים מהבור כשכל גופו רועד, וכתב. וכך זייף את החתימה של רב אחא בר אדא.

היעדרות של הלווה, מונעת מאיתנו לטעון טענת מזוייף, ולאחר שכבר החזרנו את השטר המקויים, שוב לא ניתן לטעון מזוייף

מנתחים התוספות ומוסיפים שני מצבים. האחד, הלווה כעת אינו נמצא. הרי מעצמנו לא נטען מזוייף, ויכולתו של המלווה להביא עדי קיום גוברת על המצב שהיתה ריעותא

אינה נראית להם עיקר דרשה,

ואין בקיאים -

פירוש,

אין חוששיין לדרשה דלשמה,

ולאחר שלמדו דלקמן,

פירוש,

לאחר שקיבלוה,

והא דפ"ה,

דממילא שיילינן ליה,

אי הוה לשמה ואמר אין,

אין נראה,

דלא משתמיט בשום דוכתא,

שיהא צריך לישאל,

ועוד,

דאם כן לימא,

איכא בינייהו אם צריך לישאל,

ואומר ר"י,

דסתמא,

לשמה קא מסהיד,

מדפירש בקונטרס נמי בסמוך,

והא דאמר לקמן,

מי קתני בפני נכתב ובפני נחתם לשמה,

נחי דסתמא לשמה משמע,

מכל מקום,

כיון דעיקר תקנה משום לשמה הוא,

הוה ליה למימר בהדיא.

שיטת רבה, שיטעם החיוב לאמירת בפני נכתב ובפני נחתם

היא שאין בני חוץ לארץ בקיאים בחובת הדין לכתוב את

הגט לשמה

מדדיקת הגמרא בטעם המשנה: מאי טעמא? מהו טעם תקנת חכמים שהשליח יאמר "בפני נכתב ובפני נחתם"?

ומביאה הגמרא שני הסברים:

רבה אמר: [דף ב עמוד ב] לפי שאין בני חוץ לארץ בני תורה, ואינם בקיאים בהלכה שצריך לכתוב את הגט לשמה של אשה זו בדוקא. והרי נאמר בתורה "וכתב לה ספר כריתות" [דברים פרק כד], ולמדים מזה לקמן [כ א], שצריך הבעל לכתוב את הגט לשמה של האשה המתגרשת הזאת. ולכן, כאשר השליח אומר "בפני נכתב ובפני נחתם", שואלים אותו הדיינים האם הגט נכתב לשמה, והוא עונה: כן!

יש להבין מדוע ציין רבה דווקא דין פרטי זה?

נעמדים התוספות לברר, מדוע בחר רבה דין זה יותר משאר דינים. והכוונה בשאלה, שכאן בקיאים פירושו ידע. ולכאורה היה מקום לחשוש שיטעו בעוד כמה דינים, בהיות כתיבת הגט מצריכה ידע בריבוי עניינים. התוס' מסלקים תשובה אפשרית, שאכן הכוונה גם לכל ההלכות, ורק הוא בחר את ההלכה הנפוצה ביותר, אותה הוא שלף כדוגמא. או שטועים

היות שחסר הלווה לפנינו, אנו כן סומכים עליו, ולאחר שהביא עדים, לקיימו, לא נטען ללווה, שאין לו כאן זכות מיוחדת הגנה שזה מזוייף, ולא עוד, אלא אף לא נרשה כן ללווה לטעון, לאחר שהשטר הוחזק בהיתר, ורק כאשר היה במקביל אירוע לטובת הלווה, כגון שגם נפל השטר, וגם הלווה עצמו טוען מזוייף, כאן כן נתיר לו לטעון, ולא נאפשר לקיימו אפילו בעדים, בהיות חשש הזיוף גובר. אבל אם הלווה לא היה, ורק הגיע לאחר שכבר החזרנו את השטר, הרי הקיום העלה את השטר לדרגת היתר, שכעת אין בכוח טענת המזוייף לערער את המציאות].

[דף ב עמוד ב]

לפי שאין בקיאים לשמה -

וא"ת,

מאי שנא לשמה דאין בקיאים,

משאר הלכות גיטין,

כגון מחובר ושינה שמו ושמה,

ונכתב ביום ונחתם בלילה,

ואין לומר,

דנקט לשמה,

דשכיח טפי,

דמשכח גט,

שישמו כשמו ושמה כשמה ומשדר לה,

וגם הסופר שרגיל לכתוב טופסי גיטין,

אגב שיטפיה מישתלי,

וכתב שמו ושמה,

וה"ה שאר הלכות גיטין,

זה אינו,

דהא אמר לקמן (דף ט:),

בג' דרכים שזו גיטי נשים לשחרורי עבדים,

ופריך והא איכא לשמה,

בשלמא לרבה,

היינו מזליך ומביא,

אלא לרבא קשיא,

ותו,

בין לרבה בין לרבא,

הא איכא מחובר,

אלמא לרבה,

דוקא נקט לשמה בכלל מזליך ומביא,

ולא נקט מחובר,

ומפרש ר"ת,

דבכל הלכות גיטין בקיאים,

אלא דהך דרשה,

דוכתב לה לשמה,

לדרשה זו, וממילא גם יקפידו לקיימה.

דיון בשיטת רש"י האם בנוסף הוא גם מעיד בפורש שהיה זה לשמה

אלא שיש דיון מה בדיוק מתרחש באמירתו בפני נכתב ובפני נחתם. לשיטת רש"י בנוסף שואלים אותו, האם הכתיבה הזאת היתה לשמה, ואז הוא אומר כן. אלא שהתוספות חולקים על כך, משתי סיבות. הן מצד שאין כל מקור לשאלה הנוספת הזו. והן שאם זה ההבדל בין רבה לרבא, הרי נושא זה היה חייב לעלות. כי לשיטת רבא, כל העניין של האמירה הוא משום שאין עדים מצויים לקיימו.

אין צורך לומר בפני נכתב לשמה, שהרי ברור שזאת כוונתו, ולרבה לא ניתן להסתמך על סברא זו, אלא היה לתקן אמירה מפורשת

ר"י מתרץ אף הוא באופן מקורי. אנחנו שואלים על אומר או אינו אומר, במקום לשאול שבעצם האמירה בפני נכתב ובפני נחתם יש להרחיב את משמעות אמירתו, אף מבלי שיפרש ויוסיף זאת במפורש. שהרי מאחר וכל השאלה של מה שאומר שבפניו היתה הכתיבה בעצם יש לה שאלה נילוות, הברורה מעצמה, שהוא גם מכון שהגט נכתב לשמה. ומאחר והדבר כה מובן מאליו, שלכך כוונתו, אין לו צורך לומר זאת בפיו בפירוש. אלא שלשיטת רבא, אין להסתפק בכך, אף שזו סברא הגיונית, אלא מאחר והיתה תקנה על כך, הרי התקנה צריכה להיות ברורה וחדה, ומלכתחילה היה עליהם לתקן שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם לשמה.

מדוע בלשמה יש גירעון שאינם בקיאים בו? ומהו אנו מחזקים את עצמנו בדין זה

[מאחר והדין של לשמה הינו אחד מדיני גיטין, מה כל כך בעייתי בו, שדווקא אין בקיאים זה רק בדין זה. ניסיון ראשון הינו שדין זה הוא נפוץ יותר, אלא מאחר והשוויון זאת לשחרורי עבדים, הרי אין זו הסיבה. אלא שפשוט אנחנו לא מחשיבים את הדין הזה, ולכן די מתעלמים ממנו.

אולם זה בעצם המהות, שהרי ברור שהגט הינו שטר אישי שנועד דווקא עבורה במיוחד. ומה שדרשו להוסיף לא רק שבפני נכתב ובפני נכתב, אלא גם לשמה, והרי ממילא הרי התכוונו רק לשמה. אלא זה רק בא להוציא לפועל ולהורות, כי מכיוון שכל התקנה היתה דווקא על כך, לכן ראוי להוציא זאת מפורשות בפיו.

ונראה לי, כי מה שהדגישו התוספות את הסוף, הרי זה כמשקל נגד, למה שבתחילה טענו, כי אנו איננו רגילים להחשיב זאת, ולכן די מכריחים אותנו להוכיח גם לעצמנו, שאכן אנו מפנימים, כי העיקר זה לשמה. אלא נראה לי, כי מצד כללי התוספות, יש כאן שני עניינים מרתקים.

האחד היא היכולת של רבינו תם לקחת את הדרשה של לשמה וליצוק בהנה חדשה (וכמעט הפוכה) בגדר של אין בקיאים.

בדבר זה הרבה יותר, שעלול הוא למצוא גט מוכן עם שמו ושם אשתו, וכן שהסופר המכין טופסי גיטין עלול להשתמש בגט מוכן. אולם, באמת הם אינם בקיאים בכל ההלכות. וכעת מוכיחים התוספות זאת מסוגיה בהמשך הגמרא, שלא ניתן לומר כך.

בהשוואת גיטי נשים לשחרורי עבדים ואים אנו כי רבה בחר בדווקא בגדר של לשמה, והעדיף זאת לעומת מחובר

המשנה (ט, א) מבארת אחד גיטי נשים ואחד גיטי שחרורי עבדים, שוו ביניהם לענין אמירת "בפני נכתב ובפני נחתם", הן למוליך הגט מארץ ישראל לחוץ לארץ, והן למביא מחו"ל לארץ ישראל.

וזו אחת מן הדרכים ששוו גיטי נשים לשחרורי עבדים. לאחר מכן מציינת הגמרא שיש שלושה דברים בהם גיטי נשים שווים לשחרורי עבדים. אלא שמאחר יותר מקשה הגמרא. ושוב מקשה הגמרא: והאיכא - והרי יש דבר נוסף, אשר בו שווה דינם של גט אשה ושטר שחרור, והוא דין "לשמה", כשם שבאשה צריך לכתוב את הגט לשמה, כך גם בעבד, צריך לכתוב את שטר השחרור לשמו.

בשלמא לרבה - [לעיל דף ב עמוד ב], הסובר שטעם התקנה שהשליח יאמר הוא משום "לשמה", אין זה קשה, משום שהיינו הדבר הראשון הנזכר בברייתא, ששוו למוליך ומביא.

אלא לרבה, שהטעם הוא לפי שאין עדים מצויין לקיימו, קשיא - מדוע אין מוכירה הברייתא ששוין הם בדין "לשמה"? וקושיא נוספת, לפי שניהם:

ותו - ועוד - בין לרבה בין לרבה האיכא - הרי יש פסול של כתיבת הגט או השטר על דבר מחובר, השווה בשניהם. ומתרצת הגמרא: כי קתני - מה ששנינו בברייתא - אלו רק הדברים שיש בהם פסול, פסול מדרבנן, כגון מוליך ומביא שחכמים הצריכוהו לומר בפני נכתב. וכן עד כותי, אינו פסול בשאר שטרות, אלא מדרבנן, לפי שמוחזקים הם לשקר בכך. אבל בדברים שבהם הפסול הוא דאורייתא - מן התורה - לא קתני.

כל הסוגיה הזאת הובאה רק על מנת להראות כי רבה בחר בדווקא את דין לשמה, והעדיף זאת יותר ממחובר. ואם כן חזרת הקושיא למקומה, מה מצא בדין של הכתיבה לשמה, שבחר להדגיש בה יותר.

רבינו תם מבאר כי מה שלא היו בקיאים לכתובה לשמה, לא נבע מחוסר ידע, אלא שלא החשיבו דרשה זו

תירוצו של רבינו תם הינו גאוני. יש כאן היפוך. בתחילה חשבנו כי הוא הדין היותר משמעותי, וכעת אנו רואים להיפך. וההיפוך מתבטא בשני עניינים. הן שהם אכן בקיאים לשון ידע בכל ענייני הגט. וההיפוך השני, שחשבנו כי דרשה זו הינה היותר חשובה, הרי אדרבא, היא היתה בעיניהם כלל לא חשובה. והיא במקום דין תורה, היתה עבורם מעין אסמכתא. והיא דרשה שאינה מעכבת את הגט לפסול אותו. ואז המילה אין בקיאים מקבלת משמעות שאין הם חוששים. ולפי זה, נשאר לנו לבאר מה התרחש אחרי שלמדו. שהרי לשיטת ר"ת גם את זה הם כן ידעו, רק שלא החשיבו. וכאן יוצקים התוספות, שהכוונה היא שמשמעותו שכן יש לחוש

הברייתא איננה נכונה, כלומר לחלוק עליה, אלא על מנת להבין טוב יותר, מדוע אכן כך הדין.

גם תירוץ הגמרא, אינו מסייע לנו לסיבה שפטרנו את הבעל מלומר, והוא אדרבא, יכול לערער

גם תשובת הגמרא איננה מועילה לנו. לו יצוייר, שאכן הבעל עצמו לא ידע והכיר מדיון זה של הצורך שהגט היה לשמה. ממילא אף לא ביקשנו ממנו להודיע שנכתב בפני ונחתם בפניו, וכעת הוא מגלה זאת. ואם כן מה שהוא מערער, זה רק על מנת שלא תצא תקלה תחת ידינו, להכשיר בגט שאינו ראוי.

באמת כל גדר של לשמה הוא אינו טענה חזקה, כי אם לעז, וכשהבעל מביאו, אף ללעז אין אנו חוששים

עונים התוספות (בשם ר"י) הבנה מחודשת. מסקנת הגמרא היא שטעמו של רבה אינו כה משמעותי, שהרי לא רק שהרוב בקיאים בדבר, אלא שאפילו הסופרים, אין חשש שתצא תקלה תחת ידם, מאחר והם מכירים היטב דין זה. ואז כל החשש יורד לרמת לעז בעלמא בלבד. ולשאלתך מה השוני בין סתם שליח, שאף אצלו אינו אלא לעז ולבין הבעל, תשובה בדבר. אין לנו כעת אפילו לחשוש ללעז זה. שהבעל לא יעשה צחוק מעצמו. הוא עצמו הביא את הגט, וכעת הוא בא לומר שהגט לא עשוי כראוי?! לאחר הבנת עומק הדברים, כעת הברייתא מאירה ומובנת. כפי שעוד לפני ששאלנו היינו בטוחים שהיא אכן נכונה. רק רצינו להבין את טעמה.

התוספות אינם שאלת קושי ותשובה, אלא יוצקים לנו הבנה חדשה בכל התייחסותנו לגדר הידיעה לגבי לשמה

[התוספות נותנים לנו הבנה מחודשת בכל הגדר של לשמה. ויש כאן חידוש מהותי, בו אנו נחשפים לעוצמת האיסור. בתחילה לפני ביאור התוספות, חשבנו כי אכן קיים לנו חשש אמיתי, שפשוט אין את הידיעה שהגט נדרש לשמה. וחוסר ידיעה זו הינה משותפת לכולם, וכאילו קיימת בורות בכל הנושא, העוברת בין כולם.

ולכן אפילו לא הצלחנו להבין את דברי הגמרא, מדוע ישתנה הדין כאשר הבעל עצמו מביאו, שאינו יכול לערער. וסברת המקשן היתה, שאכן גם לבעל כלל לא היתה ידיעה, ורק עכשיו שהוא יודע מזה הוא רשאי לערער עם היות שהוא עצמו הביאו.

אלא שהתוספות לא רק שנתנו לנו תירוץ לקושיא, אלא שזכינו להבין, כי בעצם מאחר והרוב בקיאים בכך, הרי הטענה שלא נכתב גט פרטי זה לשמה היא לא רק שהיא טענה חלשה ביותר, כי אם שזה אפילו בגדר לעז בעלמא.

ולכן יהיה מובן לנו הדין, מדוע כאשר הבעל עצמו מביאו, כבר לא יוכל לערער, וכפי שהגמרא תמהה, הוא זה שהביא את הגט, ועכשיו הוא עצמו יאמר כי הגט לא נכתב כראוי? כי הבנו ששוב לא יוכל לטעון את הטענה המפוקפקת "לעז בעלמא", ובעצם הבאתו, אפילו עוצמת החשש יורדת ונעלמת לחלוטין.]

והשני - הבנה מתי אנחנו יכולים להסתמך על מה שמסתמא זאת היתה הכוונה, ומתי נדרשים אנו להוציא זאת מה"כוח" אל הפועל, כי מאחר ויש כאן תקנה, הרי מכל מקום, כל מהות התקנה היא פעולה ברורה, המגלה את הדבר, ולא להישאר במחשבה, שכפי הנראה, זאת היתה הכוונה.]

לפי שאין בקיאים לשמה -

קשה,

דלקמן (דף ה.) תניא,

הוא עצמו שהביא גיטו,

אינו צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם,

מאי שנא הוא משלוחו,

אי חיישינן שמא לא נעשה לשמה,

וטעמא דאמר לקמן,

מינקט נקט ליה בידיה,

ואיהו מערער עלויה,

למה לא יערער,

אם מתחילה לא ידע דבעי לשמה,

והשתא ידע

ואומר ר"י,

דמסקינן בסמוך דרוב בקיאים הן,

וסתם ספרי גמירי,

וליכא אלא לעז בעלמא,

דמסתמא שלא כדון יערער,

והכא שמביאו הבעל בעצמו,

ליכא למיחש אפילו ללעז,

דתו לא מערער,

כדאמר בסמוך מנקט נקיט בידיה וכו'.

בשעה שעיקר האמירה לשיטת רבה הינה לסלק את החשש שמא הגט לא נכתב כראוי לשמה, לא מובנת הברייתא, המתירה לשחרר את הבעל המביא את הגט מאמירה זו

התוספות אינם חוששים להקשות אף על הגמרא. והנה מובאת הברייתא, ונימוקה עימה: "תניא: הוא עצמו שהביא גיטו, אין צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם! טעמא מאי אמור רבנן: צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם? דילמא אתי בעל מערער ופסיל ליה, השתא מינקט נקיט ליה בידיה וערעורי קא מערער עליה?!"

כעת אנחנו בתוך הסברא של רבה, שכל צד חובת האמירה בפני נכתב ובפני נחתם, הינו מחמת שאין בקיאים לכתוב את הגט לשמה, וכאשר הוא עצמו אומר, שהוא ראה, כי גט זה נכתב כראוי, הרי באמירתו זו הוא מסלק את החשש. ואם כן ללא אמירתו, הרי אנו עדיין חוששים, שהוא פשוט מביא מכתב שהוא חסר ערך לחלוטין, בבחינת חתיכת חרס בעלמא. ומכאן עולה השאלה, מה זה משנה מי מביא את חתיכת החרס? האם החלפת המביאים משנה כל שהוא על מה שהובא? ויש להסביר, שכוונת השאלה אינה לבוא ולומר, כי

מאי בינייהו -

לא מצי למימר מוליק איכא בינייהו, דלרבה,

נמי לרבנן בתראי במוליק,

צ"ל בפני נכתב ובפני נחתם,

דגדינן מוליק אטו מביא,

ולת"ק,

נמי הוי בכלל הא דאמר,

איכא בינייהו ממדינה למדינה בארץ ישראל,

והא דלא קאמר,

גט מקויים איכא בינייהו,

משום דהוי בכלל דאתיה בי תרי,

דדמי למקויים.

טעמיהם של רבה ורבה לגבי הטעם למשנה, שהצריכו את מביא הגט לומר בפני נכתב ובפני נחתם

המשנה הראשונה עוסקת בתקנת חכמים, שכל שליח המביא גט מן הבעל לגרש בו את אשתו, אם הביאו השליח ממדינת הים לארץ ישראל, צריך השליח לומר לפני שנותנו לה: בפני נכתב ובפני נחתם הגט הזה.

לדעת רבה בגמרא [דף ב א] טעם האמירה הוא משום שאין בני חוץ לארץ בקיאים לשמה - שאין הם יודעים שצריכים לכתוב את הגט לשם האשה המתגרשת הזאת בדוקא, וחסרון הכתיבה לשמה של האשה המתגרשת הזאת פוסל את הגט. לפיכך, תיקנו חכמים שיאמר השליח "בפני נכתב ובפני נחתם", ואנחנו נשאלהו האם זה נעשה לשמה.

ואילו לדעת רבא, טעם האמירה הוא, משום שאין עדים מצויים לקיימו - שאין בארץ ישראל עדים שמכירים את חתימת בני חוץ לארץ. ושיבאו עדים מחוץ לארץ לארץ ישראל כדי לקיים את החתימות אין זה שכיח, לפי שאין שיירות מצויות. לכן, תיקנו חכמים שהשליח יאמר "בפני נכתב ובפני נחתם", ותחשב אמירה זו כ"קיום" חתימות העדים שבגט.

הגמרא הביאה שלושה מקרים, אשר בגלל סברותיהם השונות של רבה ורבה, הם יפסקו שונה

הגמרא הביאה את טעמיהם של האמוראים רבה ורבה, מדוע כל אחד סבר, שיש לומר למביא הגט, בפני נכתב ובפני נחתם. אולם הגמרא לא הסתפקה בטעמו החיובי של כל אחד מהם, ואת השאלה מדוע כל אחד בחר את טעמו ולא טעם חברו (כפי שאכן תשאל בהמשך), אלא כאן נשאלה שאלה עם משמעות שונה לחלוטין, וזאת שאלת מאי בינייהו. משמעות שאלה זו איננה מה ההבדל, כי הרי ראינו שלכל אחד יש טעם שונה. אלא שאלת מאי בינייהו מוצאת מקרה חריג חדש, בו תהיה בעיה וחילוק בדין בין שניהם. כי הרי פסק ההלכה מוכרע לפי המקרה והטעם. ועל כן באותו המקרה, מכיוון שיש להם טעם שונה, ממילא פסק הדין מתהפך.

ושואלת הגמרא: מאי בינייהו, מהו ההבדל למעשה בין שני ההסברים של רבה ורבה?

ועונה הגמרא: יש שלשה אופנים שבהם יש חילוק בין טעמיהם:

א. איכא בינייהו - יש הבדל ביניהם באופן דאיתוהו בי תרי - שהביאו את הגט שני עדים ממדינת הים ולא אחד, ושניהם נעשו שלוחים של הבעל לגרשה ולמסור לה את הגט ביחד. לפי רבה, הדין נשאר כמות שהוא, ועל שניהם לומר בפני נכתב ובפני נחתם. אך לפי רבא, שטעם האמירה הוא בגלל חשש ערעור הבעל, הרי עתה ששניים הם, ויוכלו לקיימו, אין הם צריכים לומר בשעת המסירה בפני נכתב ובפני נחתם.

ב. אי נמי - ההבדל נוסף יהיה בין שני הטעמים, אם הגט נשלח ממדינה אחת בארץ ישראל למדינה שניה בארץ ישראל. כגון ממדינת גליל למדינת יהודה - אשר עכשיו אין שיירות מצויות ביניהם. לפי רבה, כיון ששני המקומות נמצאים בארץ ישראל, ובקיימים בהם בדין כתיבת הגט לשמה, אין השליח צריך לומר "בפני נכתב ובפני נחתם". ואילו לרבא, כיון שאין שיירות מצויות, צריך השליח לומר "בפני נכתב ובפני נחתם", כדי שלא יוכל הבעל לערער.

ג. אי נמי, ההבדל השלישי ביניהם, הוא באופן שמוליק השליח גט באותה מדינה במדינת הים. וכגון שנשלח מעיר אחת בחוץ לארץ לעיר אחרת באותה מדינה. לפי רבה, ודאי יהיה צריך השליח לומר "בפני נכתב ובפני נחתם", לפי שאין בקיאים לשמה. ולרבא, אין צריך לומר, לפי שמצויות שיירות ההולכות מעיר לעיר.

גם כאשר התוספות שואלים על הצעת מאי בינייהו נוספת, יש חילוק בסגנון ומהות שאלתם

[כפי שביארנו, כי התוספות משלימים את מה שלא נאמר בגמרא, ולמעשה עורכים דיון, בו הם מבארים לא רק את מה שנאמר, אלא גם מדוע הגמרא לא אמרה. ולכן כל השאלה היא על פי מילת המפתח "לא מצי למימר" וכן "והא דלא קאמר".

ואם נשים לב, הרי לכאורה שניהם באים לשלול מה שהגמרא אינה אומרת. ואם כן מדוע כל אחד הוא לשון אחרת.

אלא ניתן לראות מתוך תשובות התוספות, כי כל אחד עונה על שאלה מסוג אחר. על ההצעה שההבדל ביניהם יהיה מוליק, מבארים התוספות מדוע לא רק שלא נאמר, אלא כלל לא היה יכול להיאמר.

בעוד שעל ההצעה גט מקויים, מדייקים התוס' שאמנם לא אמר לשון זו, אולם במקרה הראשון שציינה הגמרא שהביאו שניים ביחד, הרי למעשה זאת מציאות של ניתן לקיימו. כך, שאין זה נושא חדש, עליו יש לדון שאינו יכול כלל להיות מובא, אלא רק אופן האמירה היתה כאן בסגנון שונה].

על מנת להבין את תוכן התוס' חייבת להיות הידיעה בהמשך הגמרא, המנתחת את ההבדל בין תנא קמא לחכמים

תנן - שנינו במשנה - וחכמים אומרים: אינו צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם אלא המביא גט ממדינת הים והמוליק. מכלל זה אתה למד, שתנא קמא סבר שהמוליק גט מארץ ישראל לחוץ לארץ, לא צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם. והגמרא באה לבאר מחלוקתם:

כל תוספות זה, מוכיח כי על מנת להבין את הסוגיה כאן, נדרש להבין את כל דברי הגמרא שבאו על המשנה

[יש לשים לב, כי התוספות, לא רק שגלגלו את כל הש"ס, אלא גם בתוך הפרק עצמו, השאלות אינן מקומיות, אלא לאחר שעל הפרק היה שגור בפייהם, הרי יש מקום לשאלה זו].

דאיתיה בי תרי -

פ"ה,

למ"ד לפי שאין עדים מצויין לקיימו,

אלו יקיימוהו,

וקשה,

דאטו בכיפא תלו להו,

שיהו מזומנין לקיימו כשיבא הבעל ויערער,

ועוד,

דלמה לי דאיתיה בי תרי,

כך שוים שנים מן השוק,

שמכירין חתימת העדים,

ומפרש ריב"א,

דאיתיה בי תרי,

ואמרי שהבעל שלחם,

דתו לא מהימן לומר,

לא שלחתי,

דהכי אמר לקמן (דף ה.),

שנים אין צריכין לומר בפני נכתב וכו',

ומה אילו יאמרו בפנינו גירשה,

מי לא מהימני,

ולחאי לא חיישינן,

שימא החתים במזיד עדים פסולין,

דמסתמא כיון דשלח לה גט,

כדין עשאו,

דאינו חשוד להכשילה.

ההבדל הראשון שהגמרא מונה בין שיטת רבה לשיטת רבא הוא המקרה בו שניים הביאו את הגט

שואלת הגמרא: מאי בינייהו, מהו ההבדל למעשה בין שני ההסברים של רבה ורבא?

ועונה הגמרא: יש שלשה אופנים שבהם יש חילוק בין טעמיהם:

ההבדל הראשון שאיכא בינייהו - יש הבדל ביניהם באופן דאיתיהו בי תרי - שהביאו את הגט שני עדים ממדינת הים ולא אחד, ושניהם נעשו שלוחים של הבעל לגרשה ולמסור לה את הגט ביחד. לפי רבה, הדין נשאר כמות שהוא, ועל שניהם לומר בפני נכתב ובפני נחתם. אך לפי רבא, שטעם האמירה הוא בגלל חשש ערעור הבעל, הרי עתה ששניים הם, ויוכלו לקיימו, אין הם צריכים לומר בשעת המסירה בפני נכתב ובפני נחתם.

מאי לאו, בהא קמיפלגי - הלא בכך הם חולקים, דמר סבר - שדעת תנא קמא כרבה, שטעם האמירה הוא לפי שאין בקיאיין לשמה, [דף ד עמוד ב] והני - בני ארץ ישראל שמהם נשלח הגט - גמירי - למדו ויודעים הם את ההלכה של "לשמה". ולפיכך, אין צריך המוליך לומר בפני נכתב ובפני נחתם. ומר סבר - ודעת חכמים השניים כרבא היא, שטעם האמירה: לפי שאין עדים מצויין לקיימו הוא. ולכן הני נמי - גם בני ארץ ישראל השולחים גט לחוץ לארץ - לא שכיחי אינם מצויים שם לקיימו במידה והבעל יערער. ולפיכך הצריכו חכמים אף את המוליך לומר.

ושוב דוחה הגמרא: רבה מתרץ לטעמיה ורבא מתרץ לטעמיה. כל אחד מהאמוראים יבאר את דעת חכמים השניים לפי טעמו הוא.

רבה מתרץ לטעמיה, שבאמת כולי עלמא - גם חכמים השניים מסכימים שטעם האמירה הוא לפי שאין בקיאיין לשמה. והכא - וכאן - בגזירת מוליך אטו מביא - האם גוזרים על המוליך גט, משום גזירת המביא גט [לומר "בפני נכתב"] - קמיפלגי - הם חולקים. דתנא קמא סבר לא גזרינן - אין גוזרים - מוליך אטו מביא. ורבנן בתראי - חכמים השניים - סברי כן גזרינן מוליך אטו מביא.

ורבא מתרץ לטעמיה - רבא יבאר לפי טעמו - דכולי עלמא - דעת כולם שטעם האמירה, לפי שאין עדים מצויין לקיימו הוא.

אלא, שרבנן בתראי, לפרושי טעמא דתנא קמא הוא דאתו לפרש את דברי תנא קמא באו ולא לחלוק עליהם. ולפי זה, גם לדעת תנא קמא צריך המוליך לומר בפני נכתב ובפני נחתם כמו המביא, אלא שהוא נקט רק את אחד מהם לדוגמא.

כל גדר הגזירה הוא להחיל את הדין גם במקום בו מעיקר הדין אין צורך, אלא למנוע טעות מכיוון אחר

אם כן חידושם של התוספות, שרבנן בתראי סוברים שגם המוליך למדינת הים צריך לומר, איננו רק לשיטת רבא, כפי שהגמרא הסבירה בדעתו, אלא הם מחדשים זאת בדעת רבה. והסיבה שהוא נדרש לומר, אכן איננה מגיעה מצד טעם, אלא מצד גזירה. אלא גופא מה שאנו גוזרים, הוא על מנת שלא יהיה מקום לטעות, ולכן לוקחים מקרה רחב יותר, לא רק המביא מכאן לשם, אלא על עצם ההולכה, וכך זוכרים שתמיד אומרים בפני נכתב ובפני נחתם. ומאחר ואלו הם פני הדברים, שוב לא יוכל לומר שקיים חילוק נוסף בין רבה לרבא, שהרי שניהם סוברים, כי גם המוליך נדרש לומר זאת.

מבארים התוספות שגדר מוליך נכלל בחילוקים אחרים שהגמרא הציעה

אלא שכעת חוזרים התוספות, לאחר שביארו שלפי רבנן בתראי אין חילוק, שגם תנא קמא, שכלל לא דיבר על עצם ההולכה, יכניס דין זה במסגרת אחת החילוקים שהגמרא הציעה, במדינה למדינה בארץ ישראל. שהרי כל גדר המוליך הפשוט הוא הדגש שהוא יוצא מארץ ישראל, ולא רק המביא ממדינת הים, שהוא נכנס לארץ ישראל. ובחילוק הזה של ממדינה למדינה בארץ ישראל (כגון יהודה וגליל), מה שחייבוהו לומר, הוא מגדר של מוליך.

לזה עד אחד? ליבעי תרי - הרי יש צורך בעדות של שני עדים! מידי דהוה - כמו הדין בכל שאר עדות שבתורה?

חומרת החשש של לשמה למסקנה אינו אלא לעז בעלמא, ולכן למסקנה מספיק עד יחיד, ורק כשלא ידענו זאת היתה מקום לשאלה

אם נצייר שיש דבר איסור, ואנו רוצים להוכיח שאין זה איסור, אלא דבר כשר וראוי, הרי נדרשים לכך שני עדים, להוציא את הדבר מהגדר בו הוא היה. מאחר ובשלב הזה של הסוגיה, משמע שהגדר של אין בקיאות לשמה, הוא שכביכול יש איסור מסויים בכל גט, הרי מגיע העד ומוציא את זה מהחשש שקיים לנו. אולם, התוספות מעירים, שכל השאלה היא מפני שאיננו יודעים את המשך הגמרא, בה נבין שאין באמת איסור בגט, ואנו סומכים שהגט נכתב לשמה. אמנם יש כאן חשש קטן, שהם הגדירו שהוא בבחינת לעז בעלמא. ועל מנת לסלק חשש כה קטן, די לנו בעד אחד. (ואגב, מקודם למדנו, כי כאשר הבעל מביא את הגט, הרי שם אפילו אין אנו חוששים ללעז, ולכן אינו נדרש לומר בפני נכתב ובפני נחתם).

התוספות מדייקים באיזה שלב בדיון אנו נמצאים, ולפי זה יובנו השאלות, שנשאלות דווקא בשלב זה

[אחד השלבים החשובים שהתוס' מלמדנו, כפרשן על הדף, כי השאלה נשאלה בשלב הזה, רק בגלל שכעת אנו סוברים שטעמו של רבה הוא שאין בקיאות לשמה. אמנם מאוחר יותר תבהיר הגמרא, כי מאחר והסופרים בקיאים הם, וכפי שהתוספות עצמם הביאו (ד"ה לפי השני) בשם ר"י דמסקינן בסמוך דרוב בקיאות הן, וסתם ספרי גמירי, וליכא אלא לעז בעלמא.

כלומר, בשלב המסקנה, מובן לנו מדוע אין צריך כאן אלא עד יחיד. ואם היינו יודעים את הטעם בהתחלה, מלכתחילה לא היינו שואלים. ונמצא כי כל השאלה נוצרה, לא מצד האמת, אלא רק בשלב הזה של הגמרא, ומחוסר ידע, מה תהיה המסקנה בסוף.]

מידי דהוה אכל עדיות שבתורה -

בדלי"ת גרסינן,

מגון עדות דיני ממונות ודיני נפשות,

ואית דגריס עדיות ברי"ש,

ולא נהירא,

דאם כן מאי משני,

עד אחד נאמן באיסורין,

מה לו להזכיר איסורין,

והא ערוה נמי איסור הוא,

והכי הוה ליה למימר,

לא דמי לשאר עדיות,

והוה ליה ליתן טעם,

ומיהו יש לומר,

דה"ק עד אחד נאמן באיסורין להתייר,

והא דבעי תרי,

לשיטת רש"י השניים שהביאו את הגט יכולים גם לקיימו, ועל כן לשיטת רבא, אין כל בעיה

כרגיל פני שחולקים על פירוש רש"י, יש להביא את תוכן דבריו, ומאחר ומדובר כאן שאת הגט הביאוהו שניים, כאן אין לנו מה לחשוש לגבי מציאת עדים עבור קיום הגט, הרי הם עומדים לפניך, מכיוון שהמביאים הם אלה שמסוגלים כעת לקיימו. וזאת בניגוד לשיטת רבה, שעדיין החשש שלא נכתב לשמה קיים.

יש פער בזמן בין הבאת הגט לצורך לקיים את הגט, שזה רק בעת ערעור הבעל, וביתניים מביאי הגט ילכו

קושיה ראשונה שמעלים התוספות, שהרי קיום השטר הינו רק בעת ערעור הבעל. ועם היות שבשעת ההבאה היו שניים, אבל היא לא יכולה לקשור אותם אליה, וכי בכיפה (מכסה הראש) הם תלויים אצלה, וזה לשון מושאל, על דרך הגמרא בסוטה (ז, א), או שהערוך פירשו תלויים בכתף. כלומר, שיהיו כאן בכל עת שיהיה ערעור, שהרי כדרכם של שליחים הם מתפזרים לאחר שסיימו את תפקיד שליחותם, ואולי אף יחזרו למדינת הים.

מדוע נזקקים אנו דווקא למביאי הגט לקיום, והרי הקיום הוא על ידי כל מי שמכיר חתימת העדים

קושיה שניה, באה מהכיוון ההפוך. במה מיוחדים דווקא השניים שהביאו את הגט, שהרי איני נצרך לתכונת ההבאה, אלא די לי בשני עדים מן השוק, אשר מכירין את החתימה, ויקיימו חתימתם, שאינו מזויף.

הוספת פרט קטן נוסף, ע"י הריב"א, משנה את כל התמונה [הגאונות היא לאחר שראינו את הקושי ברש"י, שעם היות וכעת מצויים שני עדים, בשעה שהביאו את הגט. הרי זמן הקיום, הינו סמוך לזמן בו יתבע הבעל, ואז הם כבר לא יהיו, ואם כן כבר לא יהיה אפשרי לקיים, בשעה שבאמת נזדקק להם, וכמו כן מה התועלת שיש בהם, יותר מכל אנשים המכירים את חתימת העדים.

ולאחר שראינו מה הבעיות, הרי הריב"א מצייר את המציאות עם עוד פרט, אשר מהפך את כל הדין. אכן מעצם הבאת הגט על ידם, נשארנו עם הקושי. אבל אם הם בנוסף אומרים שהבעל שלחם, הרי כבר העדות מתרחשת כעת, שאפילו היה הבעל מולנו, לא היה יכול להכחישם, שהרי אפילו יכלו לומר שגירשה בפנינו. ומאחר שקיבלו בשליחות את הגט, הרי מאחר ויש סברא שלא בא לקלקלה עם גט מזויף ולהכשילה, הרי אין הבעל יכול להכחיש, לא אותם ולא את הגט.]

ליבעי תרי -

אכתי לא ידע הא דפרישית,

דלא הוי טעמא,

אלא משום לעז עד לבסוף.

שאלת ליבעי תרי, היא מדוע מספיק עד יחיד, והרי רבה חושש שלא בקיאות לשמה

הגמרא לאחר שהביאה את טעמו של רבה, שלשיטתו, טעם האמירה הוא, לפי שאין בקיאות לשמה, תמזה מדוע מספיק

הביטוי כל עריות אינו נכון, מי כל גדר שני עדים הוא רק לדברים הקשורים באשת איש

שהרי כל הגדר של הדין שבערוה אין פחות משניים אינו בכל העריות אלא דווקא באשת איש. שהרי עיקר דרשא דדרשין, דאין דבר שבערוה פחות משנים, ממצא בה ערות דבר דרשין, ובאיסור אשת איש כתיב. וכפי שמצינים התוספות כאן שכל הדוגמאות הקשורות בכך הינן גיטין קידושין וזנות.

בירור גירסא ונימוקו הוא יסוד חשוב

[אחד היסודות החשובים בתוספות, היא לברר את הגירסא הנכונה. שהרי בימיהם לא היתה גירסא חד משמעית המוסכמת על הכל (כבעידן הדפוס). ועל מנת לברר גירסא, יש להסביר מה הקושי בגירסה הנדחית. וגם כאן בתחילה נאמר הכלל של דבר שהוא ככל שאר עדויות. ואם היינו בוחרים את הגירסא הדחוייה של עריות, הרי מאחר ועריות הוא איסור, הרי לשון הגמרא כעת היא שעד אחד נאמן באיסורין, הינו חסר משמעות, כי הרי כבר דיברנו על איסור.

אלא שאחד היסודות הגדולים של ביקורת, הוא היכולת גם לנסות לראות צד הפוך "ומיהו יש לומר", שעם היות שעד אחד נאמן באיסורין, הרי זה רק להתיר. ומאחר ואנו בענייני איסור, הרי שאלת הגמרא שלכך נדרשים שניים. אלא שכאן מדויקים שלא דווקא מכיוון של עריות אנו שוללים, כי אם מצד של "כל". כי למעשה זה רק לגבי עניין אחד.]

עד אחד נאמן באיסורין -

פי' הקונטרס,

שהרי האמינה תורה כל אחד ואחד,

על הפרשת תרומה ושחיטה וניקור הגיד וחלב,

ולא היה לו להזכיר הפרשת תרומה ושחיטה,

דבהנהו נאמן אף על גב דאיתחזק איסורא,

משום דבידו לתקנם,

כמו שפ"ה בסמוך,

והכי אמר בהאשה רבה (יבמות דף פח.),

ושחיטה,

אף על גב דהשתא אין בידו לתקנו,

מעיקרא היה בידו לשהוט,

דאם לא כן,

אמאי מהימן,

כיון דאיתחזק איסורא,

דלא מצינו בשום מקום,

שיצטרך בגדול אחד עומד על גביו,

ומעשים בכל יום דמהימן,

אף על גב דלא שייך רוב מצויין אצל שחיטה מומחין הן,

כגון שנחתך כל הראש,

ואין בית השחיטה ניכר,

הני מילי לאסור, דחד לאו כל כמיניה,

אבל הא דקאמר כל עריות, לא אתי שפיר,

דמאי כל עיקר דבר שבערוה אין פחות משנים, זהו באשת איש בגיטין ובקידושין וזנות, דאשת איש לאוסרה על בעלה.

ביאור הגמרא - שיש חובה לשני עדים, בכל ענייני התורה, ולא די בעד יחיד

על מנת להבין את התוספות ראוי להקדים תחילה את הגמרא. מאחר והיתה בעיה לשיטת רבה שאין בקיאין בלשמה, תמדה הגמרא כיצד יספיק עד יחיד, ואכן שאלה "ליבעי תרי", וביארה את שאלתה, שהדבר הינו ככל שאר העדויות, שתמיד עדות נזקקת לשני עדים, שעל פיהם יקום דבר. "מידי דהוה אכל עדות שבתורה!" - על קטע זה בנוי התוספות, בכך שהוא מאשר, שזו אכן הגירסא הנכונה.

ועונה הגמרא בכל זאת יש מעלה בעד יחיד. "עד אחד נאמן באיסורין." ממשיכה הגמרא ודוחה את ההצעה, אכן הנני מקבלת שיש כוח לעד היחיד, אלא שיש לצמצם כוח זה רק להכרעה, במקום בו יש ספק. "אימור דאמרינן עד אחד נאמן באיסורין, כגון חתיכה ספק של חלב ספק של שומן, דלא איתחזק איסורא", ומסיימת הגמרא את דחייתה, שמאחר וכאן הוא מקרה שונה, הרי כאן אכן אנו נזקקים לשני עדים. "אבל הכא דאיתחזק איסורא דאשת איש הוי דבר שבערוה, ואין דבר שבערוה פחות משנים!" נמצא כי עיקר הנושא הינו גרי עדויות. ואילו הגירסא עליה מדברים התוספות ודוחים היא עריות, שהרי הדחייה היא בגלל שכאן מדובר בנושא של עריות, שעליו נמסרת העדות.

השלבים לקיים ולדחות את הגירסא הראויה, ובפרט בענייננו

הרעיון בסתירת גירסא הינו שיש לנו חמישה שלבים. שלב ראשון - הצגת הגירסא הראויה, והיא עדויות בדלית. השלב השני הצגת הגירסא - ואית דגריס עריות ברי"ש. וטעמם מובא בתוספות רא"ש (משום דאעדות לא שייך למימר שבתורה אלא כל עדות ותו לא. ועל כך אמנם יש לענות, והאי דקאמר שבתורה שיש כמה מיני עדויות דיני ממונות ודיני קנסות ודיני נפשות). השלב השלישי - שלילת הגירסא הדחוייה, וכאן מנסים כן ללכת עם גירסא זו, אלא שמביאים לידי מצב של גיחוך או מצב שהוא לא סביר. התירוץ עד אחד נאמן באיסורין, והרי כבר נאמר לשון של איסור, אלא היה לו לשנות ולא דמי לשאר עריות. (והכי הוה ליה למימר הכא שאני, והיה לו לפרש טעם, ולחלק בין הכא ושאר איסורין). השלב הרביעי - עם היות שראינו שיש בגירסא זו קושי, הרי מאחר והיא קיימת, יש למצוא דרך לראות את מעלתה. ואז מביאים התוספות חילוק גאוני. לא כל פעולת התרת האיסורים שוות. אכן להתיר - די לנו בעד אחד, אולם ליצור מציאות חדשה של איסור - לשם כך כבר נדרשים שני עדים. והשלב החמישי, עם היות שבכל זאת מצאנו דרך לשבח גירסא זו, יש לתת ראיה מכרעת, לשלול גירסא זו.

ביאור לגבי נאמנות השחיטה, למרות שהרוב אינם מומחין, ועל נאמנות הנשים

נאמנות השחיטה, עם היות שכעת אינו יכול לתקן, אבל מאחר והוא היה רשאי לשחוט, ולא הגבילו שיצטרך לפיקוח על שחיטתו, עם היות ואין לנו את הכלל שרוב מצויין אצל שחיטה מומחים הם. ומדובר באופן שמאחר וכל הראש נחתך, אין אנו יכולים לבדוק כעת את בית השחיטה. ואפילו על נשים ניתן להסתמך על השחיטה, ועם היות שהן לא מכירות הלכות שחיטה, הרי מאחר והיתה יכולה ללמוד או להשכיר משהו עבודה שישחוט עבורה - זה יוצר עבורן את הנאמנות, כי אנו אומרים, שהיה ביכולתה לשחוט כראוי.

התורה נתנה לאשה את היכולת להיטהר בכוחות עצמה, והיא נאמנה על כך

מסכמים התוס' שעיקר הלימוד על נאמנות העד האחד, היא מכך שהאשה נאמנת לספור לעצמה, ומאחר והיתה טמאה במצב של נידה, הרי זה גדר בו כבר התחזק האיסור, ובכוחה להודיע כי כעת הינה טהורה. שהרי גם כאן, קיימת לה היכולת לטבול.

שיטת התוספות - לימוד דרך דוגמאות, שמתוכם מכירים את העקרונות

[אנו רואים כי עם היות ונותנים מספר דוגמאות, והנושא הוא נאמנות באיסורים. הרי כפי שהדגשנו, כל דוגמא באה ללמד ולהשלים עניין נוסף. ויש מספר יסודות חשובים. היסוד הראשון הנלמד מרש"י, שהתורה האמינה לאדם לבצע פעולות, שעלולות להביא לידי איסור. היסוד השני, הוא היכולת לתקן מצב. כי עם היות שכעת יש מצב של איסור, הרי בשעה שהדבר אינו קבוע, אלא שלא רק שניתן לשינוי, אלא שזה אפילו ביכולתו ביכולתו - הרי זה לטובתו.]

היסוד השלישי, גם מה שהיה בידו ללמוד או להפעיל אחרים, מסייע כגון באשה לגבי שחיטה. כי אין אנו דנים על המצב כעת, אלא על עצם זה שלא נעלו בפניה את השחיטה. יסוד הרביעי הוא על האשה מנדה, עם היות שהתחזק האיסור, הרי זה אינו דבר קבוע, שהרי לאחר שבעה היא נטהרת, וכן שהיא יכולה בכוחות עצמה לתקן על ידי טבילה.

עד אחד נאמן באיסורין -

הקשה ר"ת,
מה תשובה היא זאת,
עיקר הגט יוכיח,
שצריך להותמו בשנים,

ותי' דה"ק,
דעד אחד נאמן באיסורין,
בכה"ג שעיקר הגט נעשה כבר,
ושוב אין צריך,
אלא גילוי מילתא לידע אם לשמה נכתב.

ומה שאנו סומכין על הנשים בשחיטה,
אף על פי שאין יודעות הלכות שחיטה,
כיון שבידה ללמוד לשחוט,
או להשכיר אחרים שישחטו לה,
כבידה דמי,

וא"ת,
ומנא לן דעד אחד נאמן באיסורין,
וי"ל,
דילפינן מנדה,
דדרשינן בפרק המדיר (כתובות דף עב.) וספרה לה לעצמה,

וא"ת,
אם כן אפילו איתחזק איסורא,
וי"ל,
דאינה בחזקת שתהא רואה כל שעה,
וכשעברו שבעה טהורה ממילא,
ולא איתחזק איסורא,
וגם בידה לטבול.

עצם זה שמספיק השליח לומר בפני נכתב ובפני נחתם, עם היותו עד יחיד, מצד נאמנותו באיסורין

לשיטת רבה, שטעם האמירה הוא, לפי שאין בקיאים לשמה, מדוע מספיק לזה עד אחד? ליבעי תרי - הרי יש צורך בעדות של שני עדים! מידי דהוה - כמו הדין בכל שאר עדות שבתורה?

ומתרצת הגמרא:

עד אחד נאמן באיסורין, שהרי האמינה התורה לכל אחד ואחד מישראל אם הוא אומר שהופרשו תרומות ומעשרות מהפירות, או שהבהמה נשחטה כדין ובשרה מותר באכילה. וכן שניקרו מהבשר גידין וחלבים האסורים באכילה, ולכן גם כאן תקנו חכמים שהשליח יהיה נאמן להעיד שגט כשר הוא.

עצם יכולתו לתקן, אף במצב בו כבר האיסור הוחזק, הוא המשמעותי, ולא מחמת נאמנות דבריו

עדות העד האחד היא מצד אחד על מצב, אלא שמאחר והיה בכוחו לתקן את המצב, הרי אנו סומכים עליו, לאו דווקא מצד נאמנותו על האמת, אלא מצטרף לכך כוח נוסף, שאפילו כבר היה איסור ברור, אתחזק איסורא, הנה ביכולתו לשנות את המצב בעבר, וליצור מצב חדש, שהוא תקין, ולכן הוא רשאי לומר, כי המצב כעת תקין. וכפי שהגמרא ביבמות (פח, א) אומרת: האי טבל - שאמרת, שעד אחד נאמן עליו לומר שעשירוהו - היכי דמי?

אי טבל ידידיה [אם טבל שלו הוא], אין להוכיח מכאן שעד אחד נאמן באיסורין אפילו כשאתחזק איסורא.

כי שאני הכא, משום דבידו לתקנו, שהרי שלו הוא, ויכול הוא להפריש ממנו מעשר, ולכן הוא נאמן לומר שהוא מעושר, ואין לך לדמותו לעדות אשה.

הגמרא תמחה כי כוחו של עד יחיד מוגבל, ואף שנאמן באיסורים, זה שלא התחזק האיסור, ועוד מוסיפה שכאן לגבי גט, זה גם דבר שבערווה

מאחר ועל מנת להתיר אשה נשואה, הרי יש כאן איסור ממשי של אשת איש, ועל כן הוא נקרא דבר שבערווה, ולכן ציפתה הגמרא שלא רק אחד יביא את הגט. כי בשאלתה חשבה הגמרא, שעל מנת להתיר דבר כה חמור לא יועיל רק אחד. ועל כן מה שהביאה בתחילה כי אמנם העד האחד הוא נאמן באיסורים, הרי זה כל עוד שלא התחזק לנו הדבר. וכעת הביאה הגמרא עוד טענה לדחות לגבי גט, שיש כאן קושי נוסף, שהוא דבר שבערווה. וכעת נעמדים התוספות לבאר מדוע לא הסתפקה הגמרא גם לגבי התחזק האיסור, ונדרשה גם להוסיף את היות הגט דבר ערווה.

התוס' מנסים לערער את הכלל שאין כוח לעד היחיד במצב של התחזק האיסור

מבארים התוס', את קושייתם בשם ר"י, שעם היות והיה לנו כבר את הכלל שעד אחד אינו נאמן בשעה שהתחזק האיסור, ובפרט שאינו יכול לשנות זאת (לאו בידו), הרי מאחר והגמרא ביבמות הסתפקה בכך, הרי הדחייה של עד אחד נאמן באיסורים רק כל עוד טרם התחזק האיסור, איננה טענה חזקה, והראייה שהגמרא ביבמות הסתפקה לגבי טבל הקדש וקונמות, שאולי יש לעד היחיד נאמנות אף כאשר התחזק האיסור.

כל ההיתר בנידה, אף לאחר שבערעור מצד הסברא היה יכול להתיר היחיד, נובע דווקא מהפסוק, בשל היותו דבר ערווה

אלא שאם אכן הצלחנו כל כך לערער את החשש של חוסר נאמנות של העד, אפילו שהתחזק האיסור, לא היינו נדרשים לפסוק של וספרה לה, על מנת להתיר את הנידה. ומכאן שבכל זאת התורה הביאה את הפסוק, יש לזה טעם, שנידה הוא סוד של גדר ערווה, ולכן אף שלא התחזק בה האיסור, ובידה לתקנו, כל ההיתר נובע לא מצד הסברא, אלא רק הפסוק הוא המתיר, ומכאן רואים אנו, כי יש גדר שונה לאיסור התלוי בערווה, בהשוואה לשאר האיסורים. ולכן אלמלא הפסוק, היינו מצריכים שנים להתירו, ובא הפסוק והקל בה, שעם היות וזה גדר ערווה, שזה איסור בחומרה שונה לחלוטין, מצד הפסוק יכולה היא לספור בעצמה כיחיד.

מבנה התוספות המחולק לפי שלושה שלבים, וכיצד זה בנוי מצד מילות המפתח

[התוספות כאן בתחילה ביארו כאן את הצד בו אכן בניגוד לגמרא כאן, שהעד היחיד אינו נאמן באיסור שהתחזק, יש ספק לגמרא ביבמות. שאלת התוספות היא בבקשה, בואו ניקח את הספק כעובדה קיימת, אלא שכעת יש לענות על דברי הגמרא ביבמות, מדוע נדרשנו אם כך להתיר נדה רק על ידי פסוק וספרה לה. ולא הספיקה לנו הסברא. אלא חייבים אנו לומר מכאן את המסקנה, שגדר של ערווה הוא שונה לחלוטין.]

מצמצמים שאכן השליח אינו בגדר עד על עצם הגט, אלא רק חושף לנו בבחינת גילוי מילתא, שהפרט של הלשמה, אכן היה בגט הידוע

רבינו תם מקשה על עצם השאלה, שהרי לא השליח שמביא הוא שיוצר את הנאמנות, אלא מה שהוא מביא, וזה הגט, אשר חתום על ידי שניים. ומתרץ שיש בכלל חילוק בין העדות על עצם הגט, שעל כך אינו מעיד. אלא רק לגבי הפרט האם הגט עצמו שנעשה, היה זה באופן של לשמה. וגם כאן, ההגדרה אינה עדות, אלא גילוי מילתא. וביאר החת"ם סופר במתיקות לשונו, כי קיים חילוק בין קיום ובירור. בקיום העדים יוצרים את המצב, וכמו כתיבת הגט, שיוצר את היכולת לגרש בו. שלקחו חתיכת נייר, והפכוהו למסמך הלכתי. ואילו גדר לשמה הוא רק שאלת בירור, לוודאי שאכן הדבר נעשה כדון, ועל כך כבר מספיקה לנו הודעת המשלח, אף שמדובר בעד אחד.

חילוק תהומי בין נאמנות על עצם ועיקר הדבר, או על גילוי של פרט צדדי בו

[אחד הנושאים העיקריים הוא החילוקים. מצד אחד כל מהות הגט הוא שמתיר מה שהיא היתה אסורה באיסור החמור של אשת איש, ועל כך, אכן אנו צריכים לשני עדים.]

ואילו הנושא כאן בו העד האחד נאמן הוא נושא שולי. וכאן חשובות מילות המפתח "ותירץ דהכי קאמר" - כלומר כאן זה עניין אחר. "בכהאי גוונא שעיקר .. כבר נעשה", והעדות אינה על העיקר, "ושוב אין צריך, אלא גילוי מילתא לידע" וזה רק על פרט מסויים באופן הכתיבה של הגט. ואכן על דבר מוגבל כזה, אכן די בעד אחד.]

הוי דבר שבערווה -

האי דנקט דבר שבערווה,

אומר ר"י,

משום דבהאשה רבה (יבמות דף פח.),

בשאר איסורי,

כגון טבל והקדש וקונמות מספקא לן,

אי מהימן,

אפילו איתחזק איסורא ולא בידו או לא,

וא"ת,

אי עד אחד נאמן בשאר איסורין,

אפילו איתחזק איסורא ולא בידו,

אמאי איצטריך וספרה לה לעצמה,

ויש לומר,

דס"ד

דחשיב כמו דבר שבערווה.

גדר של לשמה, כי באופן מעשי, מה שהסופרים בקיאים בדבר, הוא הטעם להתיר, כי אז המציאות שהחשש הינו רק במקרה יוצא דופן, שלכתחילה אין לחוש על כך.]

ורבנן הוא דאצרוך -

פירש בקונטרס,
משום דאיכא דאשכח כתוב ועומד,
מגון שנכתב לשם א' מבני עירו,
ששמו כשמו ונמלך מלגרש,

וקשה,

דבהוהזק שני יוסף בן שמעון [דף ג עמוד א],
אפילו נכתב לשמו,

פסול לגרש בו לד' מאיר,

כדאמרינן בריש כל הגט (לקמן דף כד:),

כתב לגרש בו את הגדולה,

לא יגרש בו את הקטנה,

וקאמר בגמ',

קטנה הוא דלא מצי מגרש,

הא גדולה מגרש,

מוקי לה כר' אלעזר ולא כר"מ,

משום דבעינן,

שיהא מוכיח מתוך עדי החתימה,

הי מינייהו מגרשה,

ובסמוך בעי לאוקומי מתני' כר"מ,

ואפילו לרבי אלעזר,

צריך עדי מסירה,

שידעו שעשאו הבעל שליח וליכא,

ואור"י,

דהא דאצרוך רבנן הכא,

היינו כדי שלא יערער הבעל,

ויאמר שכתבו הסופר כדי להתלמד,

והוא החתים עליו עדים,

שהוא לא היה בקי לשמה.

ביאור הגמרא על מה הצריכו חכמים שהשליח יאמר בפני

נכתב ובפני נחתם

ראינו כי הגמרא הגיעה למסקנה שאין מה לחשוש, שהגט נכתב שלא לשמה, הן מצד שהרוב בקיאים בידיעה זו, והן מצד שהסופר הכותב את הגט בקיא בדין זה. ולא חששו בזה חכמים אלא למקרה יוצא דופן, שבו ימצא גט מוכן שנכתב לשם אחד מבני העיר, שכתבו לגרש את אשתו, ושמו של בעל הגט הוא כשמו של המוצא, ושמה של האשה שבגט הוא כשם אשתו, ולבסוף התחרט הבעל ההוא מלגרש. ויקח המוצא את הגט הזה לגרש בו את אשתו, והרי אינו כתוב "לשמה" של אשתו.

ורבנן הוא דאצרוך עדות של השליח שתברר שלא נעשה כן, אלא הגט נכתב לשמה של האשה המתגרשת.

וניתן לסכם את התוספות בשלוש קבוצות של מילות מפתח, מה שמראה כי יש כאן שלושה שלבים בהוכחה. הראשון - "מספקא לן אי מהימן .. או לא". הגדר השני - "ואי .. נאמן .. אפילו .. אמאי אצטריך". ואז מגיע השלב השלישי "דסלקא דעתך דחשיב כמו". ולדעתי, אחד הדברים שכדאי לתלמיד לעשות הוא לבנות כפי שהראינו את תמצית המילות המפתח, מה שמראה שהבין את התוכן.]

סתם ספרי דדייני מיגמר גמירי -

והוי כמו מיעוטא דמיעוטא,

דלא חיישינן אפילו לרבי מאיר.

הטעם שאין צורך כאן בשני עדים, לעניין להעיד שהכתיבה של הגט אכן נכתבה לשמה

מחלקת הגמרא:

כאן זה שונה, כי רוב ישראל [לגירסת רש"י] בקיאים הן בהלכה של לשמה. ומשום כך אין לחושדן שמא שלחו גט שאינו כשר. ולכן, די לחכמים שיאמר השליח "בפני נכתב ובפני נחתם" כדי להסתמך על גט זה ולהתירה.

ואפילו לרבי מאיר, דחייש למיעוטא גם כאשר הרוב אינו כן. כאן בגט אין לחשוש.

כי סתם ספרי דדייני, סופרי הדיינים, הרגילים לכתוב שטרי גיטין בכל המקומות, מיגמר גמירי - מלומדים ויודעים הם את ההלכה של כתיבת הגט לשמה. ולא חששו בזה חכמים אלא למקרה יוצא דופן, שבו ימצא גט מוכן שנכתב לשם אחד מבני העיר, שכתבו לגרש את אשתו, ושמו של בעל הגט הוא כשמו של המוצא, ושמה של האשה שבגט הוא כשם אשתו, ולבסוף התחרט הבעל ההוא מלגרש. ויקח המוצא את הגט הזה לגרש בו את אשתו, והרי אינו כתוב "לשמה" של אשתו.

התוספות מתרגמים את לשון הגמרא לגדרי ההכרעה בסוגיה

[הדיון בגמרא הינו לגבי חשש של כתיבה שלא לשמה. וכאן יש לנו גם זה שהרוב בקיאים הם בהלכה זו, ובנוסף גם אלו שכותבים את הגט, המכונים ספרא דדייני, יודעים היטב את מלאכתם, ובוודאי כתבו את הגט לשמה. והגמרא אמרה כי זה אפילו לשיטת רבי מאיר, החושש למיעוט.

מה שהתוספות כאן הוסיפו, שהם תרגמו את הכלל של סתם ספרי דדינא מיגמר גמירי, למושג של המיעוט. וביארו כי המשמעות שכעת יש לנו גדר של מיעוט שבמיעוט. ומאחר וידוע ממקומות אחרים בש"ס, כי רבי מאיר אינו חושש למצב כזה, לכן מה שאין צורך לחוש על העניין של שלא לשמה, הוא כל כך חזק, שאפילו רבי מאיר, יתיר זאת.

וכדרכנו לבאר ע"י הבנת המציאות, הטעם והדין, הרי מילות המפתח הן "והוי כמו" - שזה גדר המציאות של מיעוטא דמיעוטא. ומצד הדין "דלא חיישינן אפילו". והטעם הוא הדיבור המתחיל, שאין חשש לכתיבה ללא

זאת, ומאחר והם לא היו בעת החתימה, הרי לא ניתן לומר כן, שהוא רק היה שליח למסור את הגט, אבל אינו מסוגל לצלול ולהבין מהיכן הגיע גט זה.

ורק מתוך כל סוללים התוספות מהפך בכל ההבנה מה אכן הצריכו חכמים. והם באים לשלול ציור רביעי. בו מעשה הכתיבה לא נועד לאף אשה אמיתית (לשמה), אלא היה רק סופר הכותב להתלמד, כלומר להתאמן על עצם כתיבת הגט, ומבלי שבכלל התייחס עבור מי הוא ניתן. וכעת על מנת שהבעל לא יוכל לערער על טיבו של הגט בטענה, שנכתב על מנת להתלמד, ורק אחר כך החתים עדים, מאחר ואינו יודע הסופר את הדין של לשמה. ובכך שהם אומרים בפני נכתב ובפני נחתם, הרי הם שוללים ניסיון לערער על עצם מציאותו של הגט.]

[דף ג עמוד א]

האי קולא הוא חומרא הוא -

בריש האשה רבה (יבמות דף פח.),

גבי מתוך חומרא שהחמרת עליה בסופה,

דפריך לא לחמיר ולא ליקל,

ומשני משום עיגונא אקילו בה רבנן,

לא שייך למיפריך,

האי קולא הוא חומרא הוא,

דאי מצרכת לה תרי ובא בעלה,

מותרת לחזור כדאמרינן התם,

והשתא בחד תצא מזה ומזה,

דהתם זימנין דלא אפשר לתקן,

כשלא ראה אלא אחד,

שהיה מכיר שהוא בעלה,

ואפילו היו שם הרבה,

מי יביאם בכאן להעיד,

אבל כאן ימול לשלחו בשנים.

בסוגייתנו אכן היה מקום להקשות, שמה שהקלו חכמים כעת בהווה לגרש בעד אחד, בסופו של דבר החמירו על האשה, כי כנגד זה בעתיד יוכל הבעל לערער

ורבנן הוא דאצרוך עדות של השליח שתברר שלא נעשה כן, אלא הגט נכתב לשמה של האשה המתגרשת.

והכא, במקרה זה שהבעל נמצא בחוץ לארץ, והאשה בארץ ישראל - משום עיגונא אקילו בה רבנן. הקילו חכמים להאמין לשליח המביא את הגט, אף על פי שהוא רק עד אחד, כדי לא להאריך את זמן עיגונה.

ואולם גם על זה הגמרא מקשה:

מדוע הינך אומר שחכמים הקילו?, וכי האי, קולא הוא? והרי חומרא הוא!

דאי מצרכת ליה תרי, שהרי אילו היו מצריכים חכמים שני עדים [כלומר, ששני שליחים יביאו את הגט ויאמרו: בפנינו נכתב ובפנינו נחתם], אז לא אתי - לא יבוא - בעל ומערער

הצגת פירוש רש"י - נמצא גט שמבחינה חיצונית תקין, אך מאחר ונכתב עבור מישהי אחרת, כבר נפסל

התוס' מבארים, כי החשש שאמרנו, מובא ברש"י. שנכתב גט, שמבחינה חיצונית הכל תקין, יש נוסח גט, וגם השמות הינם מתאימים. אלא, שמאחר והתחרטו, הרי כעת יש לסופר טופס גט מבוזבז. ומאחר ולא ניתן להשתמש בו, כנראה זרק אותו. אלא הבעל שעכשיו רוצה לגרש, חושב להשתמש בטופס שלא עולה לו דבר. אלא שהיות וטופס גט זה נכתב במיוחד למטרה אחרת, הרי זה כדוגמת גפרור שרוף, שיותר לא ניתן להשתמש איתו. כדרכם לחלוק, מביאים התוספות תחילה את הבנת רש"י, לפני שיציינו מה קושי בדבר זה.

על ידי ציור מקרים נוספים, מתברר ממה באמת חששו חכמים לדעת התוס', ומדוע לא ניתן לומר כהבנת רש"י

[הגאונות של התוספות הוא להציג ציור דומה לפי דברי רש"י, שחושש שנמצא גט עם אותם השמות של הבעל והאשה, אלא שפשוט שלא נכתב עבור האשה שבאים לגרשה. ואז זאת הסיבה שהצריכו חכמים שמוסר הגט יאמר שבפני נכתב ובפני נחתם, מה שיסתור מקרה זה, שאם ראה את הכתיבה, הרי ברור לנו, שהגט לא היה משומש.

וכעת, מביאים התוס' מקרה שני, בו היו בעיר מלכתחילה שני אנשים עם שם זהה וכמובן עם שם נשים דומה. הסופר כותב גט, וזה מזמין שגם הבעל השני יכול לקחת את אותו הגט. יתירה מזו, יש גם מקרה שלישי, בו אותו אדם יש לו שתי נשים, ששתיהן עם אותו שם, אחת גדולה ואחת קטנה. והשאלה הינה איך יוכל לגרשן. ועל פי איזו שיטה. וכאן הרי קיימת המחלוקת הידועה בגיטין, מה כאן קובע, ומה גורם את הכריתות. לשיטת רבי אלעזר, אלו הם העדים שנותנים את הגט, מה שנקרא עדי מסירה. ולכן מספיק שיאמרו כי בפני נכתב ובפני נחתם. חלוק עליו רבי מאיר, הדורש כי עיקר הגט הוא עדי החתימה. כלומר, שטר הגט מתוכו ומצד עצמו, הוא זה שיש בו תוכן ברור על הגירושין, ולא פרשנות נוספת הבאה בעל פה על ידי עדי המסירה.

כעת המסקנה היא, שלשיטת רבי מאיר, לא יוכל הבעל לגרש עם הגט הזה, כי אין את המידע מתוך הגט. הרי אף שאנו יודעים בבירור כי הוא נכתב לשמה, מאחר ויש מצב בו הוא עבור מישהי אחרת, הרי הוא נפסל.

לאחר שכל זה התבאר, הרי עיקר הקושיה ממה שהגמרא מנסה להעמיד את משנתנו כשיטת רבי מאיר. ולכן לא יהיה ניתן להעמיד את המשנה שהחשש הוא לשני יוסף בן שמעון, שהרי רבי מאיר יפסול, כי אין מידע מתוך הגט מי כאן המגרש. והקושיה הינה אפילו לשיטת רבי אלעזר, כי נדרש לדעת לא רק את המסירה, אלא גם את זה שהגט שהם רואים שהוא ניתן, היה גט שנכתב דווקא על ידו ודווקא עבור אשה

ששאלה של וכי זה קולא, והרי יש בה חומרא, אין זו שאלה אוטומאטית היכולה להישאל, בכל תקנה שתיקנו חכמים להקל מחמת העיגון. הרי כאן "לא שייך למיפוך, האי קולא הוא חומרא הוא", מכיוון שיש חילוק.

שם היה מצב של חוסר ברירה, בו רק אחד היה יכול להביא את הגט. ולא היתה אפשרות לתקן אחרת, עם היות שיש בתקנה זו חומרה, אבל הברירה הינה שכלל לא היתה מתגרשת, ולכן הברירה העדיפה הינה שעדיף שתצליח להתגרש. וזה מה שהתוספות ביארו את היסוד "דהתם זימנין דלא אפשר לתקן", ולעומת זאת כאן הרי כאשר הגט כבר קיים, וכל השאלה היא כמה יביאו אותו, כן ניתן לתקן. ובלשון התוספות "אבל כאן יכול לשלחו בשנים."]

חד אתי בעל מערער ופסיל ליה -

יש לפרש,

דפסיל ליה ממש,

אף על גב דלא מהימן,

ולכא אלא לעז בעלמא,

מיפסל,

וא"ת,

א"כ מאי ס"ד דמהני בפני נכתב,

כיון דאכתי איכא לעז,

וי"ל,

דס"ד דמהני,

דרוב פעמים לא יוציא,

שיסבור שלא יאמינוהו,

ומיהו,

אי מפיך ליה מיפסל,

ולמאי דס"ד,

הא דקתני,

אם יש עליו עוררין יתקיים בחותמיו,

קאי נמי אהמביא גט ממדה"י,

ומשני מידק דייק,

ולא אתי בעל לערער,

ואפי' אם יערער,

לא יאמינוהו,

ולכא לעז כלל,

ומיהו,

אין נראה לד"י לפרש כן,

שיהא פסול משום לעז בעלמא,

כיון דקים לן שהוא כשר,

ועוד,

מדלא תנן ברישא המביא גט ממדה"י,

אם יש עליו עוררין וכו',

על הגט [לומר: מזויף הוא!] ופסיל ליה. לא יוכל הבעל לפסלו כי יש נגדו שני עדים, ואינו נאמן כנגדם.

אבל חד, עתה שהסתפקו חכמים בעדותו של השליח, שהוא נגד עד אחד בלבד, אתי בעל, ומערער. יבוא הבעל ויערער, ולא נדע למי מהם להאמין, לבעל או לשליח, כי הם אחד נגד אחד, ופסיל ליה - ויפסול הבעל את הגט, מן הספק.

וכי האי, זה שמאמינים לשליח, קולא הוא? והרי חומרא הוא!

שהרי אי מצרכת ליה תרי - אילו הצרכת שני עדים ולא אחד - לא הוה אתי בעל ומערער על הגט ופסיל ליה, כי אין דבריו של אחד - הבעל המערער - במקום שני עדים, נחשבים כלום!

אבל עכשיו, שהאמנת לשליח אחד, יש לחשוש, שמא אתי בעל, יבוא הבעל לאחר מכן, ומערער על כשרות הגט, ופסיל ליה לגט. כי נעמיד את דבריהם [של השליח והבעל], אחד נגד אחד. ויוצאת מכך חומרא, שלא יתקבלו דבריו של השליח!

לא תמיד ניתן לומר סברא זו של מתוך שהקלת בתחילה, הרי זה יבוא לידי חומרא בעתיד

כעת מבארים התוספות סוגיה דומה, בה נאמר בדיוק משום העיגון הקלו חכמים באשה. כי אמנם יש חילוק כאשר העדות שהבעל מת, מגיעה על ידי עד בודד או על ידי שניים. כי אם הבעל יגיע, ומעצם הגעתו הוכח שנישאה על פיו שלא כראוי, הרי היא מפסידה, שהיא יוצאת הן מהבעל החדש, כי העדות היתה שיקרית, ולכן וודאי שהיא נישאה כאשת איש ויוצאה מבעלה האחרון, וכל בניה ממנו הינם ממזרים, אך מאחר והיא נשואה, היא תצא גם מהבעל הראשון.

ואכן אם היו מגיעים אליה שני עדים, עם היות שהם העידו שלא כראוי, אבל כאן היא לא היתה פזיזה, ומאחר ונישאה כראוי בעדות מבוררת, הרי היא חוזרת לבעלה הראשון, כיוון שנישאה בהיתר גמור. ומאחר ויודעת היא מראש את המחר שהיא עלולה לשלם, היה עליה להשתדל יותר, לנסות לברר ולדייק, ולא להתפתות להאמין לעד הבודד.

אלא שבפני חכמים כאן עמדה הברירה, שלעולם לא תינשא, וכי מה לעשות שרק אחד, שהכיר את בעלה, הגיע או רק אחד ראה את המוות? ואף אם ראו רבים, מי מצליח להכריח אותם לבוא לכאן ולהעיד? וכל זאת בניגוד למקרה אצלנו, שבקלות חכמים יכלו לבוא ולתקן, שבגט הבא ממדינת הים נדרשים שני שליחים. אז רק כאן מאחר וכל התקנה הינה מכוח חכמים, יש מקום להקשות, שעם היות שיש בתקנה זו הקלה בהווה, הרי היא עלולה להגיע בעתיד לידי חומרה.

עם היות וגם במקום אחר צצה השאלה, מתוך שהקלת גרמת לחומרה, הרי יש לעיין, ולהוכיח שבחלק מהמקומות (בניגוד לסוגייתנו), לא היתה בכלל אפשרות אחרת לחכמים לתקן

[התוס' הינו פרשן השוואתי, ולכן נעתיק רק את תמצית הסברא "גבי .. (כלומר ביחס לסוגיה אחת)" הרי יש בה בדיוק את אותה ההקלה כפי שכאן "ומשני משום עיגונא אקילו בה רבנן" ובאים התוס' להורות

הגט, וכל קושי כאן הופך לראייה חיובית. "כיון דקים לן שהוא כשר". אלא מחמת שבכל זאת מילות הגמרא הינן ברורות "ופסיל ליה", יש צורך לצקת פרשנות שונה למילים הללו "ונראה לפרש ופסיל ליה". וכפי שיבארו התוספות.

מאחר ויש לבעל את האפשרות לערער, יש לתמוה מה הועילה תקנת האמירה בפני נכתב, ומתמצים שבגלל זה רוב הבעלים יימנעו מלערער

אלא שכעת, לאחר שנתנו כוח לבעל לבוא ולערער, ואף לפסול את הגט, עולה מאליה השאלה, מה כבר הועילה אמירת בפני נכתב? שהרי אף לאחריה מגיע הבעל ומוציא לעז על הגט. בעוד שלכאורה, מטרת התקנה, היתה למנוע אפשרות זאת. אכן ניתן לומר, שהבעל בפועל אינו מערער, ברוב הפעמים, שהוא סובר שלא יאמינוהו. ומה שיסבור כך, הוא רק בגלל אמירת בפני נכתב. אלא שאם בכל זאת יערער ויצליח לפסול, הרי על כך שאלה הגמרא, שלא רק שהקלת כאן, כי אם החמרת. והתרופה לכך הינה בדומת המביא גט בארץ ישראל, שאז יתקיים בחותמיו. ואותו דבר גם במי שמביא ממדינת הים.

מאחר והשליח מדייק שהבעל אכן רוצה לגרשה, לא רק שלא יגיע, אלא אין אנו מאמינים לו, לאחר שהשליח אמר שהדבר נעשה ברצון הבעל

אלא הגמרא תירצה, שהשליח אכן מדייק בבעל, שהוא באמת רוצה לגרשה, ואז כבר אין מקום לחשוש שירצה לערער. ולא עוד, אלא כיוון שהשליח בא ואומר, שהדבר נעשה ברצון הבעל, הרי אפילו אם ינסה לערער, שוב לא יאמינוהו, ואפילו לעז לא יהיה כאן. ומשום כך התירו לכתחילה לסמוך על שליח אחד.

התוספות חוזרים מסברתם הראשונה, ומעמידים שהפיסול אינו על גוף הגט, אלא רק מקבלים את הלעז

מסיימים התוס', שמאחר ובסופו של דבר, הרי כל הפיסול הוא מחמת לעז בעלמא בלבד, ויתירה מזו, קים לנו שהוא כשר, ואם כן היאך ניתן לפוסלו? וכן תומכים את קושייתם, שלא הובא ברישא הנוסח של ואם יש עליו עוררין, דבר שקיים בעניין אחר, בסיפא, ולכן מעמידים, כי אכן את הגט עצמו בלתי אפשרי לפסול, כי הבית דין אינו מקבל כלל את דבריו, אלא רק שאנשים הם אלו שיקבלו את הלעז. שהרי רק אחד מקיים אותו. וכל מה שרצינו, שיהיו שניים, ובכך נמנע אפילו את הלעז.

אתי לאיחלופי בקיום שטרות דעלמא -

וא"ת,

כיון דאין צריך לומר בפני נכתב,

אלא משום איחלופי,

אמאי פסיל בריש פ"ב (לקמן דף טו.),

בפני נכתב חציו אחרון טפי מחציו ראשון

וי"ל,

דבחיצי ראשון יש בו שם האיש והאשה והזמן,

נדקתני בסיפא,

ונראה לפרש ופסיל ליה,

היינו שיאמינוהו ללעז,

אבל מ"מ הגט כשר.

הגמרא הוכיחה, כי מאחר ויש רק שליח יחיד להבאת הגט, הרי ביכולתו של הבעל המערער, לפסול את השליח

יש לדון, שאם היו שני עדים המביאים את הגט, לא היה יכול הבעל לפוסלם, מצד היותם שנים כנגדו. אבל חד, עתה שהסתפקו חכמים בעדותו של השליח, שהוא בגדר עד אחד בלבד, אתי בעל, ומערער. יבוא הבעל ויערער, ולא נדע למי מהם להאמין, לבעל או לשליח, כי הם אחד נגד אחד, ופסיל ליה - ויפסול הבעל את הגט, מן הספק.

וכי האי, זה שמאמינים לשליח, קולא הוא? והרי חומרא הוא!

שהרי אי מצרכת ליה תרי - אילו הצרכת שני עדים ולא אחד - לא הוה אתי בעל ומערער על הגט ופסיל ליה, כי אין דבריו של אחד - הבעל המערער - במקום שני עדים, נחשבים כלום!

אבל עכשיו, שהאמנת לשליח אחד, יש לחשוש, שמא אתי בעל, יבוא הבעל לאחר מכן, ומערער על כשרות הגט, ופסיל ליה לגט. כי נעמיד את דבריהם [של השליח והבעל], אחד נגד אחד. ויוצאת מכך חומרא, שלא יתקבלו דבריו של השליח!

בפתיחת דבריהם מציגים התוספות, יש פיסול ממשי, למרות כל הקשיים במסקנה זו

דנים התוספות על אופן הפסילה. בעצם אין לנו כאן שני צדדים שווים. כל הבעיה בגט, הוא אפילו לא ברמת החשש, מאחר וכבר למדנו כי הרוב בקיאת, וכל שכן הסופרים, שמיגמר גמירי, ואפילו לשיטת רבי מאיר אין לחוש על כך, אין זה מיעוט, אלא בדוגמת מיעוט למיעוט, אלא הכל הוא רק מצד לעז בעלמא. גם לבעל אין כל מהימנות, כך שאין כל צד הבא לחזק את טענתו. ומחדשים התוס', בתחילת דבריהם, שעם כל זאת, הבעל כאשר הוא מערער, משמע לנו כעת, שפוסל את הגט לגמרי. (בסוף התוס' נראה כי אכן סברא זו נדחת).

עם היות שהתוספות פותחים, שיש לפרש כי הבעל מצליח לפסול בערעור, הרי רומזים שכל הקשיים יביאו למסקנה הפוכה

[ידוע כי קושיית אף על גב, הינה חלשה ביותר. וכאן מילות המפתח הינן חזקות ביותר. הפיסול הוא "ממש" עם היות שיש שני צדדים לא לפסול "אף על גב שאינו .. וליכא אלא לעז בעלמא". והתוספות אומרים כן בצורה שאיננה נותנת מקום לדעה אחרת בבחינת יש מפרשים, אלא כאילו דבר סגור וחתום כך "יש לפרש".

אולם התוספות במתיקות לשונם, עם היות והביאו פסק זה, הרי רמזו עד כמה הוא דחוק. וזאת היא ההכנה הטובה, לקבל לאחר מכן את פירושו של ר"י, שמוסק שאין ביכולתו של הבעל המערער לפסול את

מדוע יש לדייק כי כאשר מעיד דווקא על כתיבת חציו האחרון של הגט הוא פסול. שהרי לכאורה די שיעיד על חציו, כמו שראינו כי עד אחד בגט הוא הנאמן. ואז מבארים לנו התוספות, כי רק בחציו הראשון, יש את עצם פרטי הגט, ולכן די לו שמעיד עליהם, על מנת לומר שעיקר הגט הינו כשר, ומאחר ורק בשטר גט קיימת חלוקה של חצי זה, הרי כאן אכן אין כל מקום לטעות. ורק כאשר מעיד על חציו האחרון, הרי בכך אין כל הבדל עם שאר שטרות ממון, וכאן באמת יהיה מקום לחשוש שיחליפו את הדין.

שני חלקי הגט אינם שווים, ורק בחציו הראשון ניכר השוני של מהות הגט, בניגוד לשאר שטרות

[התוספות מפרקים את שטר הגט, שנראה כדבר שהינו יחידה אחת, שבעצם יש בו שני מרכיבים שונים. בשלב השאלה ציינו ששני החצאים הינם דבר שווה, וכל החלוקה לשני חצאים הינה טכנית בלבד. ועל כן התפלאו התוספות על פסק הגמרא שפסלה דווקא את חציו האחרון יותר מחציו הראשון. כלומר, שהמביא אומר כי נכתב בפניו רק חציו האחרון. ובתשובתם, מבארים התוספות, כי מאחר ובחציו הראשון, קיים כל משמעות הגט, שהוא שלושה דברים, שם האיש, שם האשה והזמן, הרי הוא העיקר, ואם לא ראה את הכתיבה בו, הרי זה החלק שבו ניכר ההבדל לעומת שאר השטרות. ומילת המפתח הוא על החילוק לגבי שאר השטרות "מינכר מילתא, ולא אתי לאיחלופי".]

הכא בפני -

אבל ידעתי אין מועיל,
וטעמא דכשאמר בפ"נ ונחתם,
דייק טפי,
דמרע אנפשיה טובא,
משאמר בפני נעשה הכל,
והוא לא ראה,
מכשיאמר ידעתי,

וא"ת,
ואמאי לא מהני ידעתי לרבה כמו לרבא,
על כרחך משום דלרבה,
הוי טעמא משום לשמה,
ואכתי תיקשי,
רבה מ"ט לא אמר כרבא,
דמפ',

טעמא משום קיום, ויועיל ידעתי,
וצריך בפני נכתב, דלא אתי לאיחלופי,
ואור"י,

דמכח מתני' דבריש פ"ב (לקמן דף טו.),
דקתני אחד אומר בפני נכתב,
ושנים אומרים בפנינו נחתם כשר,
משמע ליה לרבה,
דידענו לא מהני.

שהוא עיקר הגט,

מינכר מילתא, ולא אתי לאיחלופי.

דרכה של הגמרא, כאשר יש דעות סותרות, לשאול את הצד האחד, מדוע לא אמר מדברי הצד השני

ועתה הגמרא שואלת לצד השני:

ורבה, שאמר שהטעם הוא לפי שאין בקיאת לשמה, מאי טעמא לא אמר כרבא, שהטעם לפי שאין עדים מצויין לקיימו? ומשיבה הגמרא: אם כן הוא, כדבריו של רבא, ניתני, היה על המשנה לשנות "בפני נחתם" בלבד, ותו לא, שהרי קיום עושים רק על חתימות העדים. "בפני נכתב", למה ליה? - מדוע בכל זאת צריך השליח להעיד גם על הכתיבה? אלא בודאי, שמע מינה - שומעים מכך [כלומר למדים מכך] שצריך עדות גם על הכתיבה, היינו שהגט נכתב לשמה, כשיטת רבה.

ורבא, יענה על הוכחה זו, שבאמת בדין הוא דליתני, אכן היה על התנא להסתפק באמירת בפני נחתם של השליח, בלי עדות על הכתיבה. אלא, דאם כן, אם לא היה מזכיר הכתיבה אתי לאיחלופי - היו האנשים טועים ומחליפים בין הקיום של השליח כאן בגט לבין קיום שטרות דעלמא - והיו חושבים שאף אותם ניתן לקיים בעד אחד, ולא צריך שנים. לכן צריך לומר גם "בפני נכתב".

התוספות לוקחים את טעמו של רבא בגמרא, ומתוך כך מנסים להבין דין בגמרא אחרת.

יש להבין כי מאחר וכל העניין הוא הסכנה להחליף בין הגט לשאר שטרות, הרי בשאר שטרות, כשהוא אומר על חציו, הכוונה היא על חתימה בודדת, ונמצא כי אם נאמר שמספיק לנו להעיד על חציו, עלולים אנו לטעות לגבי שטרות ממון. ולשם כך יש להקדים את דברי הגמרא, עליהם התוספות שואלים, בתחילת הפרק השני.

שנינו במשנה במקרה השני: "בפני נכתב חציו, ובפני נחתם כולו", פסול.

והוינן בה: הי חציו? באיזה חצי מדובר?

אילימא חציו הראשון של הגט, והוא מעיד שהוא נכתב בפניו, אם כן קשה, מדוע הוא פסול?

והאמר רבי אלעזר: אפילו לא כתב בו בגט אלא שיטה אחת, שורה אחת, לשמה, בפני השליח, והיא השורה הראשונה של הגט, שבה כתובים שם האיש והאשה והזמן, שוב אינו צריך לראות השליח שיכתבו את המשכו של הגט בפניו.

ואם כן, מדוע פסול כשהעיד על חציו הראשון שנכתב בפניו? והרי מספיק שיראה את השורה הראשונה בלבד, כדי שיוכל להעיד עליו!?

אלא, אמר רב אשי: מה שפסול כשמעיד "בפני נכתב חציו", זה דוקא אם העיד על חציו אחרון. אבל אם חציו ראשון נכתב בפניו, כשר, אפילו אם רק שיטה ראשונה נכתבה בפניו. שנינו במשנה: בפני נכתב כולו ובפני נחתם חציו, פסול!

חציו הראשון של הגט היא מהות הגט, ואינו דומה לאף שטר, ולכן אין חשש של החלפה ביחס לחציו זה

וכעת שואלים התוספות, מאחר וכל העדות בכתיבה של הגט הינה רק בשל החשש של ההחלפה עם שאר שטרות,

מה שהמשנה מדייקת לומר בפנינו נחתם, ולא מסתפקת בידענו – היא עצמה אמירה, שרק כך מועיל

ולכן אנו צריכים להוכיח, כי כל יסוד השאלה נופל, מכיוון אחר, שפשוט ידענו אינו מועיל. ואת זה מוכיח ר"י מתחילת הפרק הבא. שדייק לומר, כי כאשר שניים אומרים בפנינו נחתם, שזו אמירה חזקה יותר מידענו, שהיא רק על עצם החתימה. ומאחר והגמרא דרשה דווקא אופן זה, מסיק רבה, כי ידענו מצד עצמו אינו מועיל.

כל מהלך התוס' הוא לראות עניין מסוים רק לשיטת צד אחד בסוגיה

[אחד הדברים החשובים בתוספות הוא לנהל את מהלך הדברים (לגבי התועלת באמירת ידעתי או ידענו), רק לשיטה אחת של הסוגיה (וכאן זה לשיטת רבה). כי כל החלק השני של התוספות דן דווקא בהבנת שיטת רבה לגבי ידעתי או ידענו. "ואמאי לא מהני ידעתי לרבה .. על כרחך משום דלרבה .. ואכתי תיקשי, רבה מ"ט לא אמר.. ויועיל ידעתי .. ואומר ר"י .. משמע ליה לרבה, ידיענו לא מהני."]

אטו כי אמרי ידענו מי לא מהימני –

פי' בקונטרס,

הואיל ולדידיה טעמא משום קיומא,

מה לי בפני ומה לי יודע אני,

משמע שרוצה לומר,

דשליח מהימון,

כי אמר יודע אני,

והא דנקט,

כי אמרי ידענו לשון רבים,

ולא אמר,

כי אמר ידעתי,

משום,

דאשלוהין דעלמא קאי,

ולעיל,

לא בעי למימר,

ידעתי איכא בינייהו,

דלא בעי למינקט,

אלא הנהו,

דלמד צריך ולמד לא צריך,

אבל תימה הוא,

דבכל דוכתי,

נקט לרבא,

בפני נחתם לאו דוקא,

ועוד,

אי בחד נמי מהני ידעתי,

היכי קאמר רבא,

ברפ"ב (לקמן דף טו.),

אפילו הוא ואחר,

הגמרא מבארת, כי רבה יענה, כי יש פער תהומי באופן קיום שטר הגט ושאר שטרות, כך שאין סכנה כטענתך רבא, שיבואו להחליף ביניהם

ראינו כי רבא טען, כי אכן לשיטתו די היה שיאמר בפני נחתם, וכל מה שאומר בנוסף בפני נכתב, הוא רק על מנת לספק אפשרות שהאנשים יחליפו בין קיום שטר הגט, ולבין שאר שטרות. אלא שעל כך עונה לו רבה.

ורבה יטען על זה: מי דמי? - וכי דומים הם זה לזה [הקיום של הגט על ידי השליח לקיום שאר שטרות בשני עדים]. והרי יש ביניהם שלושה הבדלים: א. התם - לגבי קיום שטרות, אומרים העדים: ידענו - יודעים אנו שאלו הם חתימות העדים שאנו מכירים [אף על פי שלא נכחו עדים אלו בשעת ההלוואה!]. ואילו הכא - לעניין גט, צריך השליח לומר בפני נכתב ובפני נחתם, ולא די בכך שמכיר את החתימות.

התוספות מראים מדוע באמת טענת ידעתי, שמועילה בשאר שטרות, כאן בגט איננה מועילה

ובתוספות זה אנו דנים לגבי ההבדל הראשון. מאחר ולגבי קיום שטרות, אומרים העדים: ידענו - יודעים אנו שאלו הם חתימות העדים שאנו מכירים [אף על פי שלא נכחו עדים אלו בשעת ההלוואה!]. יש להבין מדוע אין מועיל בגט. אומרים התוספות, כי כאשר העד אומר דברים כה מדויקים ומפורשים, שכל כתיבת הגט וחתימתו היתה לפניו, הרי אם לאחר מכן יתברר, שלא כן היתה המציאות, הרי הוא לא יוכל לטעון ולהתגונן, לעומת זאת אם רק אומר ידעתי, הוא לא מרע את עצמו כל כך, כי יוכל לטעון שטעה וחשב שהוא מכיר, אם יתברר שאינו אמת. ונמצא כי בגט בו אנו דורשים דיוק מירבי, הרי זה שונה מסתם קיום של שטר אחר.

על מנת להראות שאין דמיון, מראים כי ההנהגה בשני הקיומים היא באופן מוחלט שונה, לטובת הקפדתו בעניין הגט

[התוספות יוצרים את החילוק על ידי שני ביטויים "דייק טפי" וכן "דמרע אנפשיה טובא". והמושג של היות, אינו סתם גדר כמותי, אלא שזה לאין ערוך (השוואה).

מילות הקישור ממש מחלקות את השלבים בדברי התוספות: שאלה, תירוץ, והוכחה שלמרות התירוץ, עדיין יש קושיה נוספת

מדויקים התוספות, ומקשים, בתחילה הם יוצאים מתוך נקודת המוצא, כי מאחר ולשיטת רבה טעם האמירה הינה מצד שהכתיבה תהיה לשמה, הרי לכן באמירת ידעתי, זה לא יועיל, מאחר והוא מעיד רק על חתימת העדים, אך לא שמעשה הכתיבה היה באופן של לשמה. אלא עדיין יהיה לנו קושי, מדוע רבה לא מקבל את שיטת רבא. שאם לשיטת רבא, האמירה היא על מנת לקיים את השטר, ואם כן יספיק לנו ידעתי, שאמירת ידעתי היא באה לומר כי החתימות טובות, כלומר קיום השטר. אלא שאז הקושי הוא במה שהכריחו לא רק בפני נחתם, אלא גם נכתב, זה רק עבור שלא יבואו להחליף ולומר כיצד לנהוג בשאר שטרות.

[יש לראות כי האמירה כאן בנויה בשלושה שלבים: "ואמאי לא מהני .. על כרחך משום .. ואכתי תיקשי".]

על מנת שלא נבוא לטעות, ונחליף את הדין ונחשוב ונאמר, שבשאר שטרות גם ניתן לקיים רק על ידי עד בודד.

מתוך לשונות התוספות, אנו רואים כי לא רק שהקושיות אינן שוות בעוצמתן, אלא גם סוג השאלה הוא שונה בכל פעם

[יש לראות את עוצמות השאלה בתוספות. שאם אנו באים לבאר לשון מסויים מדוע בחר לאומרה בלשון יחיד או רבים, הרי אין זו קושיה ממשית, ורק יש לתרץ שזה משום טעם מסויים. "והא דנקט .. ולא אמר .. משום". וכן יש לתרץ לא רק מה שנאמר, אלא גם את מה שלא נאמר. שהרי מאליו עולה השאלה, מדוע דיוק זה לא נאמר. "ולעיל, לא בעי למימר, ידעתי איכא בינייהו, דלא בעי למינקט, אלא הנהו ..". וגם כאן הביאור הינו ברמה שאכן יש סיבה לכך, אלא שאין כאן שאלה ממשית.

ורק לאחר מכן מגיעה הקושיה החזקה, ומאחר והיא כה חזקה, הרי לשם חיזוק יש כאן רצף שאלות. "אבל תימה הוא .. ועוד" וכאן ההוכחה הינה דרך השלילה "אי בחד נמי מהני .. היכי קאמר". ונמצא כי השאלות הינן בסדר עולה, כי סוף השאלה האחרונה מסיימת בביטוי חריף ביותר "מכל מקום אין סברא כלל, שהיה רבא טועה בכך", ורק אז נאלצים התוספות לסלול הבנה מחודשת ביותר, "ונראה .. לא מהני אפילו לרבא".

מדעייקים התוספות, כי הלשון ידעין ברבים אינו בא לשלול את עדות השליח הבודד האומר ידעתי

כל החשש שרבא בא להדגיש בו, הוא שבכל השטרות הנוסח הינו יודע אני, והכוונה היא שהוא מכיר את חתימות העדים בשטר. ובכך הוא בעצם מקיים אותם. ולכן החשש שיטעו הוא דווקא בשליח בודד, שהוא הרגיל בהבאת הגט. ולכאורה זה המכשול הגדול, שיבואו לטעות ולהכשיר שאר שטרות בעד יחיד. ולכן מאחר והבעיה הינה דווקא בשליח היחיד, הרי היה מתבקש שהלשון תהיה ידעתי, שהולך על השליח הבודד. ולכן נדרשים התוספות לבאר, מדוע בכל זאת בחר רבא להשתמש בלשון ידענו, שהוא לשון רבים, אשר בשני שלוחים אין כל מקום לטעות לגבי שאר השטרות. ועל כך עונים התוספות, שהכוונה אינה על השליח שכעת עומד לדיון, אלא על שלוחים באופן כללי, והוא הוכחה על עצם התועלת באמירת יודעים אנו.

ההבדלים בעמוד הקודם בין רבא לרבא, התמקדו רק במה שכל צד מחייב, בעוד שהשני לומד שאינו נדרש, ולכן לא ציינו הבדל זה

התוספות מעירים, כי מאחר והגדר של ידעתי מועיל רק לרבא, שזה מצד קיום, הרי יש להבין, מדוע בחילוקים בין רבא ורבא, לא ציינה הגמרא את ההבדל הזה. כלומר מהות השאלה היא לא ממה שנאמר, אלא מדבר שלכאורה הייתי מצפה שהגמרא תציין. ולעיל לא בעי למימר ידעתי הוא חילוק נוסף בין שניהם, כי מטרת השאלה לא היתה לציין את ההבדלים באופן כללי, אלא רק מה שכל צד מכריח שצריך, בניגוד לצד השני, אשר לא מצריך זאת. וכאן זה בכלל דיון

מעידין על חתימת עד שני פסול, דאי לא הוה אלא האי שליח, דמכיר שתי חתימות הוה כשר, והשתא משום דבא אחד מהשוק, לסייעו בחתימת שני יפסל, אף על גב דבקונטרס פ' התם, דהיינו הא דפריך ליה רב אשי, מי איכא מידי, דאילו מסיק איהו לכולי דיבורא כשר וכו', מ"מ אין סברא כלל, שהיה רבא טועה בכך,

ונראה דידעתי, לא מהני אפילו לרבא, עד שיאמר בפ"נ ונחתם, משום דדייק טפי, כדפירשנו,

והכי מפרש ר' משולם, אטו כי אמרי ידענו, שנים מעלמא שיקיימו גט זה, מי לא מהימני, והואיל ומהני בזה קיום, דמהני בשאר שטרות, אתי לאיחלופי.

מבארת הגמרא את תשובתו של רבא לחילוק הראשון בין שאר שטרות, שהקשה רבא

ועונה רבא כנגד ההבדל הראשון:

אטו הכא - וכי כאן בגט - כי אמרי "ידעין", מי לא מהימני? [גירסת רש"י: כי אמר יודע אני, מי לא מהימן] - וכי יעלה על הדעת לומר שכאן, בגט, לא תועיל אמירת השליח אם יאמר: יודע אני שגט זה נחתם על ידי העדים פלוני ואלמוני המוכרים לי. שהרי לדעתו טעם האמירה משום קיום הוא, ואין כל הבדל בין: "בפני נכתב" ל"יודע אני".

וכיון דכי אמרי "ידעין" - שאם יאמר השליח יודע אני - מהימני - הרי הוא נאמן - אתי לאחלופי בקיום שטרות דעלמא - היו טועים האנשים לחשוב שגם שאר שטרות ניתן לקיים את חתימות העדים בעד אחד בלבד. ומשום כך, טוען רבא, מחייבים כן אנו את השליח לומר גם "בפני נכתב", כדי להבחין בין קיום גט לקיום שאר שטרות.

שיטת רש"י האמירה של השליח יודע אני, היא שקולה לגמרי לידיעת החתימה לצורך עניין קיום הגט

מבארים התוספות תחילה את פירוש רש"י, וזה עצמו מעיד כי באו לחלוק על שיטתו. מאחר ולרבא שיטתו שהאמירה הינה מצד קיום, הרי לדרכו אין זה משנה כלל, אם יאמר כשיטה שאנו דורשים בפני נחתם, או שיאמר יודע אני בחתימת העדים, כי באמירה זו לשיטתו השליח אכן נאמן. ולכן כל האמירה הנוספת שאנו מצריכים לגבי כתיבה, אין בה מטרה בפני עצמה, לעניין גוף הגט, אלא שהיא רק היכר

לכוליה דיבורא, כשר, שאם היה מעיד "בפני נחתם" על הכל היה כשר. ואילו השתא, דאיכא חד בהדיה, שעל חתימת העד השני הצטרף עמו עד נוסף אחר, וכי זה יגרע, ויהא פסול!

מחדשים התוספות, כי אכן בניגוד לשיטת רש"י, לשון ידעתי ביחיד אינו מועיל

וכאן עושים התוספות מהפך. וטוענים שנראה דידעתי אינו מועיל אף לרבא, וכפי שביארו בתוספות הקודם, כי אמירה בפני נחתם היא אמירה מדויקת יותר, ואם ייתפס שטעה, הרי זה הרבה יותר חמור, כי על אי ידיעה יכול להתחמק, שאכן חשב שהוא מכיר. ולשון התוספות הינה בסגנון החיובי, שהוא מדקדק על עצמו יותר, על מנת שלא יטעה.

החשש להחליף עם שאר שטרות, כי אכן בשניהם אמירת ידענו הינה בשניים, ואז נוצר פתח לטעות, שכביכול בכל שאר הדברים דינם גם שווה

והכי מפרש ר' משולם. כי אכן הקיום כאן בגט אכן נעשה על ידי שניים, באומרים ידענו. אלא שמכאן יאמרו, שהרי הדבר מתבצע בדיוק כך עם שאר שטרות. ואז ילכו בכיוון ההפוך, שמאחר ובגט די לנו שליח יחיד. יטענו ללמוד מהגט לשאר שטרות, ולהתיר קיום על ידי עד בודד. כלומר, דווקא העובדה שהשוואה הינה מושלמת על ידי שניים שאומרים ידענו, נראה לטועה כי אכן אין כל הבדל. ואז אם אין הבדל בעניין אחר, עלולים לחשוב כי גם לא יהיה הבדל בעניין שני. ולכן שאלת הגמרא על שניים הינה מדויקת.

מיון דאילו אמרי ידענו כו' -

וקושיא דאשה ובעל דבר,

לא חש לתרוץ,

דלא שכיח דמייתי גיטא,

וכי מייתי עד כשר,

אתי לאיחלופי.

תוספות זה מתייחס לא לדברי רבא, אלא מדוע התעלם, במקום שהקשו עליו

לאחר שרבא טען שניתן להתבלבל בין גט לשאר השטרות, הקשה רבה שיש שלושה חילוקים ביניהם. רבא אכן התייחס לדבריו הראשונים, אך לא התייחס לשני חילוקיו הבאים (שהאשה בעצמה מביאה את הגט, וכן שהאשה היא הופכת שליח להולכה עבור בעלה, שמגרשה. ובכך היא כמו בעל דבר, שהוא מוציא את השטר לטובתו. שאמנם האשה מייצגת את הבעל, שכעת היא כשליחה שלו, מביאה זאת כבעל דבר לטובתו). החידוש בתוספות זה, שהוא יבאר לא את תשובתו של רבא, על שתי קושיותיו האחרונות של רבה, כי אם מדוע כלל לא התייחס לשני העניינים הנוספים.

קושיא שכמעט ואינה מתרחשת במציאות, איננה קושיא אמיתית, שראוי להתייחס אליה

[על מנת להבין את המציאות, ראוי לשאול משאלות שאכן עומדות במבחן המציאות. יש קושיות שאולי יש מקום לגוף השאלה, אך מצד המציאות אינן מתרחשות. כפעמים רבות, תוספות זה מבאר לא את מה שנאמר בגמרא, אלא את התעלמותו של רבא, משתי קושיותיו

האם את מה שהוא חייב לומר לצד אחד, האם הוא רשאי לשנותו לנוסח של ידיעה.

מאחר ותמיד רבא תופס לשון בפני נחתם, הרי על מנת להדגיש את ההבדל הייתי מצפה שלפעמים יאמר לשון של ידעתי

שאלת התוספות היא שאלה חזקה. אבל תימה הוא מדוע רבא שלשיטתו שהיא קיום, יכול להרחיב ולומר גם בסגנון של ידעתי, ואילו בכך שהוא נוקט תמיד רק לשון בפני נחתם, הרי הוא מסתיר את דעתו.

ראוי להבין את דבריו של רבא בהתייחסות למשנה בפרק הבא

וכאן מגיעה קושיה חשובה, המבוססת על דין המשנה בפרק הבא. שנינו במשנה: בפני נכתב כולו ובפני נחתם חציו, פסול! והעמיד רבא, שאפילו אם הוא, השליח, ועד אחר, מצטרפין ומעידין [ביחד, כמו שהיו שני עדים מן השוק] על חתימת יד שני - בכל זאת פסול הגט!

מאי טעמא? - גזירה משום אתי לאיחלופי בקיום שטרות דעלמא.

והיינו, כיון שבמקרה דומה לזה בקיום שטרות דעלמא, הוא פסול, וכפי שיבואר הטעם להלן, הרי אם נכשיר קיום שכזה בגט, יש חשש שיחליפו, ויאמרו שגם בקיום שטרות בעלמא כשר קיום באופן הזה.

ומקרה זה הוא, כאשר בקיום שטר ממון, בא אחד העדים, ואמר "זה כתב ידי". ועל כתב ידו הוא נאמן להעיד כשניים, ובכך קויימה חתימת העד האחר. ואילו על חתימת העד השני, בא עד אחר מהשוק, והצטרף לעד הראשון שבא לפנינו, וביחד הם העידו על חתימת יד השני.

וקיום שטר ממון באופן שכזה, הוא פסול, כי קא נפיק "נכי רבעא דממונא", היות ויוצא "כל הממון פחות רביע" [דהיינו שלשת רבעי הממון הרשום בשטר] מן הלווה אל המלוה, אפומא דחד סהדא, לפי דיבור פיו של עד אחד, המעיד על חתימת ידו עדות בלעדית, ומעיד גם על חתימת היד הנוספת, בצירוף עד אחד.

וזה שלא כדן, כי בתורה כתוב "על פי שני עדים יקום דבר". ומשמע שחצי אחד מהממון שמעידים עליו שני העדים, יקום על פי עד זה, וחצי הממון האחר, יקום על פי העד השני.

ואילו כאן, יוצא "שלשת רבעי ממון" על פי עד אחד, כי העד שהעיד על חתימת ידו, קיים בכך את מחצית הקיום, ובנוסף לכך הוא השתתף בקיום חתימת ידו של השני, ונטל חצי חלק בקיומה של החתימה השנייה. ונמצא שהוא קיים שלשת רבעי קיום, והאחר קיים רק רבע מהקיום. ונמצא ששלשת רבעי הממון יוצאים על ידי עד אחד, ורבע על ידי העד השני.

ולכן, רבא פסל גם במקרה ששליח הגט העיד על חתימה אחת, ועל השניה הוא הצטרף עם אחר לקיימה. שגם כאן דומה ששלשת רבעי קיום נעשה על פי אחד - השליח, ורבע על ידי העד, ולכן גם פה פסול, גזירה משום קיום שטרות.

ואכן רבא אשי התקיף את דברי רבא: מתקיף לה רבא אשי: מי איכא מידי, האם יתכן כדבר הזה, דאילו מסיק ליה איהו

עצמה. יש לנו עכשיו כלל מעניין בגמרא. ולדעת רבה, שאמר טעם התקנה הוא לפי שאין בקיין לשמה, מאן - מיהו - האי תנא, של משנתנו, דבעי - המצריך כתיבה לשמה ובעי חתימה לשמה? באופן טבעי יש כאלה הסבורים שיש כאן שאלת בירור, ועל כך נדרשת התשובה מיהו אכן התנא. אבל ברצוני לבאר, שאין זו שאלת בירור תמימה, כי אם ממש התקפה. שלכאורה יש לנו שתי אפשרויות חשובות, בדרך כלל כל המשניות הינם כרבי מאיר, וכאן בגיטין ההלכות נפסקו כשיטת רבי אלעזר. וכאן השאלה בנויה, שבין אם נציע תחילה את ההצעה הטבעית של רבי מאיר - הרי קיים קושי. ובין אם נציע את רבי אלעזר - הרי גם עליו קיים קושי, וכל זה הוא חלק מהשאלה. עד שאכן הגמרא סוללת הבנה מחודשת, כי משנתנו, היא אכן לא זה ולא זה.

על מנת להדגים סוג שאלה כזו, ניקח שאלה תמימה אחרת, שגם בה רבים הטועים, וחושבים שהיא שאלת בירור, בשעה שהיא ממש התקפה. זאת שאלת היכי דמי. בתחילת פרק אלו מציאות, הגמרא הביאה לעניין הצפיפות את דעתו של רבי יצחק, שזה קב בארבע אמות. אלא ששוב שאלה הגמרא היכי דמי, והרי יש לנו שתי אפשרויות לאבד דבר מה. או שזה נפל מאיתנו בלא שנשים לב, או שהנחנו במקום מסויים, אך לאחר מכן לא זכרנו היכן הנחנו תחילה. אלא שהחשבון של קב בארבע אמות לא מסתדר עם אף שיטה. וגם כאן על כל אחת מההצעות מגיעה דחייה.

ומתוך כך סוללת הגמרא תירוץ מבריק, הכא במכנשתא דבי דרי עסקינן. בכלל האבידה כאן היא בכוונה "מדעת", כי פשוט לא השתלם לו לחזור ולקחת כמות כה קטנה, כי המאמץ אינו מצדיק את ערך מה שנשכח. ושוב נמצא, כי שאלת היכי דמי, היא התקפה, שהרי מהיכן יש לרבי יצחק כלל זה, שהרי אינו מתאים לא לנפילה ולא להנחה. ומתוך התקפה זו, נאלצת הגמרא למצוא פתרון מחוץ לקופסא. בדיוק כמו כאן, שרב אשי העמיד את משנתנו בשיטת רבי יהודה].

התוספות מציעים להעמיד את המשנה לפי המסקנה, בה רבה אכן מקבל את דברי רבא

עם היות והתוספות מציעים להעמיד את המשנה כרבי אלעזר. הרי עיקר החידוש הוא שאנו באים להעמיד את המשנה לפי מסקנת הגמרא, בה רבה מקבל את דברי רבא, ואינו חלוק עליהם. יתירה מזו, הם מחדשים, כי עם היות ורב אשי אכן הצליח לאתר כמו איזה תנא משנתנו שנויה (רבי יהודה), הרי יש להעמיד את דבריו, שגם הוא הגיע למסקנתו, רק מאחר והוא נשאר בשלב ההווה אמינא של הגמרא, בו טעמי רבה ורבא סותרים. ואם כן לכאורה, הרי הצעת התוספות הינה עדיפה. וכל זה הם שמים תחת השאלה ואם תאמר, שהיא בעצם שאלה, שמעצמה היתה חובה שנחשוב עליה. וזו הצעה שהיתה חייבת להיות מוצעת, אלמלא מה שיחדשו לנו בתשובה על כך. ואדרבא, להעמיד כפי המסקנה עוד יש בזה יתרון.

האחרונות של רבה. ויש לראות את מילות המפתח כאן "וקושיא .. לא חש לתרץ, דלא שכיח דמייתי .. וכי מייתי .. אתי לאיחלופי."

כלומר, מאחר וזאת מציאות שכמעט ואינה מתרחשת, הרי אני רבא עונה על אותו עד כשר, שהוא המצוי והרגיל בהבאת הגט, ועליו באמת יש חשש שיחליפו עם שאר שטרות, כי לשיטת רבא, באמירתו בפני נכתב ובפני נחתם, הוא בעצם מקיים את שטר הגט. והרי ראינו כי גם שאר שטרות בעולם נקראים גט. כך שבקלות עלולים האנשים למשוך את ההלכה בגט, ועם היות והיא שייכת רק לגט אשה, וללמוד זאת גם לגבי שאר שטרות].

מאן האי תנא דבעי כתיבה לשמה ובעי חתימה לשמה

—

וא"ת,

למאי דמסקינן,

דרבה אית ליה דרבא,

נוקי מתני' כרבי אלעזר,

והוי -

בפני נכתב,

משום לשמה,

ובפני נחתם,

משום שאין עדים מצויין לקיימו,

ודוחק לומר,

דכולה הך סוגיא

וגם רב אשי,

דאמר לקמן ר' יהודה היא,

איירי למאי דס"ד מעיקרא,

וי"ל,

דרבה,

אף לפי המסקנא,

בעי חתימה לשמה,

כיון דידענו - לא מהני,

דאי מהני לפי המסקנא,

תיקשי,

רבה מ"ט לא אמר כרבא,

ולכא למימר,

הא דלא מהני ידענו,

היינו משום איחלופי,

דהא,

כיון דצריך לומר בפני נכתב,

משום לשמה,

לא אתי לאיחלופי.

עתה מנסה הגמרא לברר, מי הוא התנא של משנתנו, הסובר שגם הכתיבה וגם החתימה צריכים להיות "לשמה".

[הפעם את הכלל הראשון נלמד עוד מדברי הגמרא

אבל רבי יוחנן ושימואל,
מוקי התם מתניתין כרבי אלעזר,
וחתמו אתורף קאי,
כלומר סיימו,
כמו תורה התומה ניתנה,
דס"פ הניזקין (לקמן דף ס.).

ולשימואל ורבי יוחנן,
נמי יש להוכיח,
דר"מ לא בעי כתיבה לשמה,
כדמסיק בסמוך מדרב נחמן,
דאמר אומר היה ר"מ,
אפילו מצאו באשפה מו',

וא"ת,
והיכי מוכח מהכא,
דלא בעי כתיבה לשמה,
דילמא,
לכתחילה בעי כתיבה לשמה,
כדבעי לכתחלה בתלוש,

וי"ל,
דאפילו אי לכתחילה,
בעי כתיבה לשמה,
לא מיתוקמא מתני' כוותיה,
כיון דדיעבד כשר,
לא היו מתקנין לומר בפ"ג,

ועוד,
דתנן בריש פ"ב (לקמן דף טו.),
דאי לא אמר בפני נכתב פסול,

ותימה לר"י,
דחכא משמע,
דלא מיתוקמא מתני' כר"מ,
משום דר"מ לא בעי כתיבה לשמה,
ולקמן (דף ה:),
תניא בהדיא,

המביא גט ממדינת הים,
נתנו לה,
ולא אמר בפ"ג ובפני נחתם,
יוציא והולד ממזר,
דברי ר"מ,

ולרבא ניהא,
דבעי בפני נכתב,
דלא ליתי לאיחלופי,
והא דאמר רב נחמן בסמוך,
דלר"מ מצאו באשפה כשר,

הברק של התוספות הוא הן מהיכולת לפצל, שמאחר ויש
כאן שתי אמירות, הרי כל אמירה היא עבור שיטה אחרת
[התוס' בקושייתו, מנסה לערער כליל, על עצם
שאלת הגמרא ותשובתה, ומבאר, שיש לצמצם כי כל
השאלה מלכתחילה, התייחסה רק לפי הדעה כי רבה
ורבא חולקים, אך לפי מסקנת הגמרא, יש פתרון חדש,
שניתן להציע. התוס' גם מצמצם את הכרעת רב אשי
שמשנתנו הינה כשיטת רבי יהודה, שזה אכן לא לפי
שלב של מסקנת הגמרא, אלא רק לפי ההווא אמינא
של הגמרא.

ומאחר ובגמרא יש שלבים בהבנת הסוגיה, ואמנם
בתחילה סברנו כי רבה ורבא חולקים לגמרי, ולאחר מכן
נוצרה הבנה מחודשת, שרבה עם היות ויש לו דעה
עצמאית, (שכל האמירה לגבי הכתיבה היא להבטיח
שהגט נכתב לשמה), הרי הוא כן מקבל את דברי רבא,
(שהאמירה היא מעין קיום שטר הגט, על מנת למנוע
מצב בו לא יהיה לאחר מכן עדים המצויים לקיימו).

ואז התוספות מציעים פיתרון מבריק של חילוק.
למה לנו להעמיד את כל המשנה רק בשיטת תנא
מסויים, באשר ניתן לומר, כי מאחר ויש שתי אמירות
מצד השליח, הן בפני נכתב והן בפני נחתם, ניתן יהיה
לומר, שיש לכל אחת מאמירותיו שזה לפי תנא אחר.]

**גם בשלב המסקנה, בו רבה מקבל את דברי רבא, אין
פירוש הדבר שהוא מבטל את דעתו הראשונה**

עונים התשובות תשובה מבריקה. אנחנו רגילים לחשוב
במושגים של שחור ולבן, בכן או לא. ולאחר שהגענו למסקנה
כי רבה מקבל את דברי רבא, היה לנו חשש לסבור, כי דברי
רבא הם המסקנה הסופית, שלא רק שרבא סובר כך, אלא
אפילו רבה מקבל זאת. אלא כאן יש לנו יכולת להשאיר לרבה
את דרכו. אכן הוא מוכן לקבל גם את דברי רבא, אולם יש
לו דעה עצמאית, אחת, היתה נשארת כאן דעה אחת.
ומוכיחים התוספות, כי רבה גם בשלב המסקנה עדיין סובר
שנדרשת הכתיבה לשמה. וזה מאחר והוא חלוק עם רבא לגבי
ידענו, שלשיטתו הוא אינו מועיל ויש חשש של להחליף בין
גט לשאר שטרות. ויש להביא את לשון תוספות הרא"ש "ולפי
מאי דפרישית לעיל (שיטת התוספות בדף זה), דרבה סבר דאף
לטעמא דמצויין לקיימו, ידענו - לא מהני. דדוקא כשהוא אומר
שראה הדבר, אז מידק דייק - ניהא דלא מצי רבה למיסבר
כרבא, דאם כן בפני נכתב למה לי."

[דף ג עמוד ב]

דתנן אין כותבין במחובר וכו' -

הך סוגיא ובסמוך נמי,
דמוקי רב אשי מתניתין כר' יהודה,
אתיא כריש לקיש דפ"ב (לקמן דף כא:),
דמוקי מתניתין כר"מ,
דחתמו שנינו,
דמשמע חתימה ממש,

דמתניתין, והכוונה כפשוטו, שדי אם חתימת העדים בלבד היתה בתלוש, אף אם כל הגט נכתב במחובר.

ורבי מאיר היא, דאמר עדי חתימה כרתי, שהם עיקר הגט. ועיקר כתיבת הגט שאמרה תורה, היינו חתימת העדים, וחתימתם בלבד צריך שתהא בתלוש.

והכי קאמר התנא במשנה: אין כותבין לכתחילה את תורף הגט במחובר, גזירה שמא יחתום גם את העדים במחובר.

אבל אם בדיעבד כתבו לתורף במחובר, תלשו, ואחר כך חתמו, ונתנו לה, כשר. ומכאן מוכיחים התוספות, כי מאחר וריש לקיש מדבר על חתימה ממשית, רואים כי לכתיבה אין כל תועלת, ולכן זה לא מפריע כלל לריש לקיש שיכתבו בעוד הגט מחובר. וכל מה שאסרו זאת, אינו מצד שיש בעייה בעצם הדבר, אלא רק שחששו שדרכם של שני אדם שהתחילו במשהו, שהם עלולים מרצף הדברים גם לחתום, ואז באמת זה יפסל.

ומוסיפים התוס' כי מאחר וזו סוגייתנו כאן, זו הסיבה שגם רב אשי בחר להעמיד את המשנה לשיטת רבי יהודה, שהרי לא ניתן להעמיד כברירה הטבעית, שסתם משנה הינה רבי מאיר, כאן במשנה הראשונה.

אפילו לשיטת האמוראים החולקים על ריש לקיש – הלשון חתמו היא סיימו, ומעמידים את המשנה בשיטת רבי אלעזר שעיקר הכריתות היא עדי המסירה

כעת עוברים התוספות לבאר את התייחסות שאר האמוראים שחלקו על ריש לקיש בסוגיה (שמואל ורבי יוחנן). שאמנם הלשון חתמו מתפרשת אצלם לא כחתימה, אלא לשון גמר וסיום. על דרך "תורה חתומה [גמורה ומסויימת ושלמה] ניתנה", כלומר: עד שלא נאמרו כל הפרשיות כולן, לא היה משה כותבן, אלא משמך בעל פה, ואך כשנשלמו כל הפרשיות, כתב משה את התורה כולה כאחד.

ומה שאמרנו שצריך לכתוב לפחות את תורף הגט בתלוש ורבי אלעזר היא, דאמר: עדי מסירה כרתי, העדים שבפניהם נמסר הגט לאשה הם עיקר עדי הגט, והם העושים אותו בעדותם לספר כריתות, ומן התורה אין צורך כלל בעדי חתימה, ולכן מה שכתוב בתורה "וכתב", הכוונה היא לכתיבת הגט, והוא צריך להיות בתלוש.

והכי קאמר התנא במשנה: אין כותבין לכתחילה את טופס הגט, הנוסח הכללי שבכל גט, במחובר, שמא יכתוב גם את תורף הגט במחובר, ויפסלו.

אבל אם בדיעבד כתבו לטופס במחובר, ותלשו, ואחר כך כתבו לתורף, ונתנו לה, כשר.

מסוגיית מצאו באשפה, שרבי נחמן סובר כי רבי מאיר מכשיר, כי החתימות יקבעו – מוכרע שרבי מאיר אינו מצריך כתיבה לשמה

אולם את דעתם שהמשנה הראשונה היא אינה לשיטת רבי מאיר, ניתן ללמוד מסוגיה נוספת. המובאת בסיום דף ג, ובתחילת ד, א. ועל הסוגיה הבאה אף הם לא חולקים.

אלא, שמא נאמר כי משנתנו, לדעת רבי מאיר היא. וכי לא בעי רבי מאיר - ומה שאינו מצריך - כתיבה לשמה, היינו דוקא מדאורייתא. אבל מדרבנן בעי - הוא כן מצריך!

היינו כשהבעל עצמו נותנו לה או בא"י, אבל שולח גט ממדינת הים, צריך שיראה השליח כתיבת הגט, שיוכל לומר בפני נכתב, דלא לייתי לאיחלופי,

אבל לרבה קשה, דלית ליה טעמא דאיחלופי, אף לפי המסקנא, דרבה אית ליה דרבא כדפירשנו.

הגמרא דוחה את הנסיון להעמיד המשנה לשיטת רבה, שנדרשת גם כתיבה וגם חתימה לשמה, שהיא כשיטת רבי מאיר, מהדין שאין כותבים במחובר, ולשיטתו משמעות וכתב לה הינו רק לגבי החתימה

עתה מנסה הגמרא לברר מי הוא התנא של משנתנו הסובר שגם הכתיבה וגם החתימה צריכים להיות "לשמה".

ולדעת רבה, שאמר טעם התקנה הוא לפי שאין בקיאות לשמה, מאן - מיהו - האי תנא, של משנתנו, דבעי - המצריך כתיבה לשמה ובעי [דף ג עמוד ב] חתימה לשמה?

אי - אם נאמר שזהו רבי מאיר, הסובר שעיקר תוקף השטר הוא מכח החתימה שבו, הרי לדעתו דוקא חתימה בעי - רק החתימה צריכה להיות לשמה - כי מה שכתוב בפסוק "וכתב לה" נאמר על החתימה של הגט. אבל כתיבה לשמה של האשה, לא בעי - אינו מצריך שתהא לשמה.

והראיה לכך, מדברי המשנה [כא ב], דתנן: אין כותבין לכתחילה את הגט במחובר לקרקע, שמא יבואו לחותמו שבמחובר, ויפסל. ובדיעבד, אם כתבו על המחובר לקרקע, ואחר כך תלשו, וחתמו, ונתנו לה, הרי זה כשר. ומוכח שלדבריו, הכתיבה אינה פועלת את הכריתות, שהרי כשר במחובר. ואם כן, אי אפשר להעמיד את המשנה כרבי מאיר.

התוס' באים להוכיח כיצד דחינו שמשנתנו אינה רבי מאיר, מאחר ושיטתו שאין צורך בכתיבה לשמה, מהסוגיה של כתבו מחובר

התוספות הזה מעביר אותנו מסע על פני כמה וכמה סוגיות, על מנת להראות לנו, כי מאחר ורבה סובר כי משנתנו הינה מדין שנדרשת כתיבה לשמה, אינה יכולה להיות כשיטת רבי מאיר, מאחר ורבי מאיר סובר חד משמעית, שכלל אין צורך בכתיבה לשמה. וגופא בכל סוגיה יש יותר מדעה אחת כיצד יש לבאר את אותה הסוגיה. אך לכל השיטות הללו, רואים כי כולם סוברים, שרבי מאיר לומר כי אין צורך בכתיבה לשמה.

הסוגיה הראשונה היא המשנה בפרק ב (כא, ב). "אין כותבין את הגט בדבר המחובר לקרקע, כיון שצריך לתלושו אחר הכתיבה, וליתנו לה, והרי זה פסול, כדדרשינן לעיל מ"וכתב" ונתן", שלא יהא הגט מחוסר כתיבה וקציצה ונתניה.

ואם כתבו במחובר, תלשו, ואז חתמו, ונתנו לה, כשר. כי בדיעבד די בחתימת הגט שיהא בתלוש.

רבי יהודה פוסל, עד שתהא כתיבתו וחתימתו בתלוש. בהבנת משנה זו נחלקו אמוראים, אך מדברי ריש לקיש מוכחים הדברים. "וריש לקיש אמר: "חתמו" שנינו בסיפא

אי אפשר לומר כן:

והא - הרי - אמר רב נחמן: אומר היה רבי מאיר: כתיבת הגט אינה צריכה כלל להיעשות "לשמה", ולכן, אפילו אם מצאו הבעל [את הגט] באשפה, ובמקרה נכתבו בו שמות זהים לשמו ולשם אשתו, ובודאי לא [דף ד עמוד א] נכתב הגט הזה לשמה, וחתמו, החתים הבעל עדים עליו לשם גירושי האשה שלו, ונתנו לה, הרי זה כשר.

ומכאן אתה למד, שאפילו מדרבנן אין צורך לכתוב את הגט לשמה, לדעת רבי מאיר. כי אם מדרבנן היה צריך לכתובו לשמה, לא היה מכשיר רבי מאיר במקרה זה להחתימו וליתנו לה.

וכי תימא - אם בכל זאת תטען - אכן, מדאורייתא קא מתנינן לה, שרב נחמן אמר דין זה רק מצד דין התורה.

אי הכי - אם אכן זאת היתה כוונתו - "אומר היה רבי מאיר: דבר תורה", מיבעי ליה - בלשון זו היה לרב נחמן לשנות, ולפרש שרבי מאיר מתכוין רק לדין התורה, ולא שכך היא ההלכה גם מדרבנן, משום שרב נחמן הוא אמורא, ועליו לפרש היטב את דברי רבי מאיר שהיה תנא, כדי שלא תצא טעות מתוך דבריו.

כל ההיתר במצאו באשפה, יתכן שניתן לצמצמו שיזה רק לגבי בדיעבד, אבל לכתחילה יודה שראוי לכתוב לשמה

מקשים התוספות, שאחת השאלות שעולות מאליהן, קשורה בהפרדה בין מה שנדרש לכתחילה, ומה שבכל זאת כשר אף בדיעבד. נכון שרבי מאיר מתיר במצאו באשפה. אבל עצם ההגדרה של מצאו, אינה באה לומר כיצד מלכתחילה היה ראוי לעשות. אלא שאם התרחש אירוע, ובדיעבד מצא כזה גט, הרי לכל היותר אינו פוסלו. אבל לכתחילה הוא יכול להסכים גם עם המשנה, ולדרוש שהגט כן יכתב לשמה. ומביאים על כך ראיה ממחבור. שהרי אם כותב את הטופס במחבור, תולש, ורק אז כותב את התורף, ואז נותן לה - הרי זה כשר. והרי ברור שלכתחילה אין בכך על מנת לסתור, כי אכן עדיף שהכל יכתב בתלוש.

לא יתכן שהגט יהיה כשר בדיעבד, ובו זמנית יתקנו תקנה לומר בפני נכתב ובפני נחתם

התוספות עונים תשובה מיוחדת. בא, נקבל את הנחת היסוד של שאלתך, שההיתר הוא רק בדיעבד, ואכן לכתחילה ראוי לכתוב לשמה. הרי מעצם זה שהגט יהיה מותר בדיעבד, אין כל תועלת בחיוב האמירה בפני נכתב ובפני נחתם, עד אשר באו חכמים ומיוזמתם תיקנו זאת. וכי מה זה מועיל, אם גם אם זה לא היה עדיין הגט יהיה כשר?

עפ"י הלכה, שללא אמירה בפני נכתב הגט פסול, ברור כי אף בדיעבד, הגט אינו יכול להיות כשר

יתירה מזו, עד שאנו ענינו ברמת הסברא, הרי הדין הוא כפי שמופיע בתחילת הפרק הבא, שאם לא אמר בפני נכתב, הרי זה פסול. כך שאנו רואים במפורש, שלא ניתן לומר כי הגט יהיה כשר בדיעבד. ויש לדייק על סדר התשובות. שמאחר וההוכחה השנייה היא חזקה ברבה, מה טעם בהוכחה הראשונה. אלא שלטעמי, סדר החשיבה בראש של הלמדן, היא להראות תחילה, שאפילו, לפי מחשבתך הלא נכונה להלכה, הרי זה אינו יכול להיות.

ר"י מציג סתירה בהתייחסות רבי מאיר, לגבי הצורך בכתיבה לשמה

אחת הקושיות החזקות ביותר הינה סתירה. ובפרט סתירה לשיטת אותו פלוני. ויש לציין כי הסתירה אינה באה להורות כי אחת הסוגיות איננה נכונה, אלא זה מכריח אותנו להבין את הסוגיה לעומקה, כך שממילא לאחר ההסבר המחודש, לא יהיה מקום לסתירה. והסתירה היא לערוך את הלישום היוצא מכל סוגיה, ולראות כי הדברים אינם מסתדרים יחדיו, בפרט כאשר מדובר בשני הדברים הינם בדעת רבי מאיר.

הסוגיה הראשונה הינה משנתנו כאן, וכבר ראינו (דרך הסוגיה של מצאו באשפה) כי לשיטת רבי מאיר, אין צורך בכתיבה לשמה.

לעומתה הסוגיה השניה הינה ברייתא, שנתנית הגט בלא אמירת בפני נכתב ובפני נחתם, לא רק שהגט אינו כשר, אלא אנו נוקטים כלפיו כי הוא כחתיכת נייר חסרת ערך, ולכן היא עדיין נשואה לראשון, והיא אשת איש, ואם תלד מהשני ילד, הרי הוא ממזר, ועל השני להוציאה ממנו, כי הרי היא עדיין שייכת לראשון. וכל אלו הם אותו רבי מאיר.

סתירה זו ניתן לתרצה רק לשיטת רבא, אך לא לשיטת רבה

אחד הדברים החשובים, הוא שאין אנו מחוייבים בכוח לתרץ כל קושי שעולה. ואכן התשובה היא שאת הסתירה הזאת ניתן לפרש רק לשיטת רבא, אך לא לשיטת רבה.

ביאור הסתירה לפי רבא, אכן יש חובת אמירה בפני נכתב, אלא שזה מטעם אחר

בשלב הראשון מתעכבים התוספות על המסקנה בצלע השניה של הסתירה. מדוע בכל זאת רבי מאיר, שאינו מצריך כתיבה לשמה, מכריח לומר בפני נכתב. אכן רבא דורש שתהיה כתיבה לשמה, אלא שזה מטעם שונה לחלוטין, שלא יחליפו בין כתיבת הגט לשאר שטרות. ולכן במידה והאמירה בפני נכתב חסרה - יש מקום לפסול לחלוטין את הגט.

יש לצמצם את המקרה בו רבי מאיר התיר במצאו באשפה, וללא אמירת בפני נכתב

אך יש גם לבאר את הצלע הראשונה. שהרי כל לימודו של רבי מאיר שאין חובת כתיבה לשמה נלמד מהדין של מצאו באשפה. שרבי מאיר התיר גם באופן זה. וכעת התוספות מעמידים את היתר של נתינה אף ללא אמירה בפני נכתב שהוא רק במקרה מסויים. על מנת שלא תהיה סתירה עם הצלע השניה, הוא רק כאשר הבעל עצמו נותן, שאז לא יהיה חשש שיערער לאחר מכן, או באופן שהנתינה היא בארץ ישראל, ששם לא נדרשת כלל אמירה. אולם, עם היות והגט נמצא באשפה, והעביר את זה דרך שליח, הרי אז כן נדרש השליח לומר בפני נכתב, אלא שכאמור, זה מסיבה אחרת, שלא יחליפו עם שאר שטרות.

מאחר ורבה עדיין סובר חובת לשמה, ואינו לומד את עניין ההחלפה - הסתירה של ר"י לשיטתו אכן קשה

אלא שכעת מסכמים התוספות, שעם היות ורבה קיבל את דברי רבא לענין הקיום, הרי רק מטעם זה הושוו דבריו לרבא, אך את החשש הנוסף שלא יחליפו בשאר שטרות, את זה הוא

כתב ידו ועד שנינו שפיר,

אלא למ"ד כתב סופר ועד קשה,
ניחוש דשמא סופר כתבו להתלמד,
וזרקו לאשפה,
ובאתה האשה והחתימה עליו עד אחד,
ואין כאן שנים,
וי"ל,

שהסופרים חוששים למכשול,
ונוהרין בכך,
ומיהו אין רגילות להזהר לגמרי,
שתחשב כתיבת סופר כעד אחד.

יש שהעמידו את המשנה בפרק האחרון כשיטת רבי מאיר, למרות קושי מסויים

על מנת להבין תוספות זה יש להקדים תחילה את הסוגיה בפרק תשיעי. שמצינו שיש בזה מחלוקת חכמים ורבי אלעזר. ואם כן יהיה זה טבעי להעמיד, שהמשנה שם הינה לשיטת רבי מאיר, שהוא הבר פלוגתא של רבי אלעזר בכל גיטין. ועם היות ויש בעיה משנית (שתמיד הלשון אף על גב באה לומר שעם היות וזו בעיה, הרי אינה ממש קושיה. אלא שנצטרך לבאר בהמשך, כיצד אנו מתגברים על בעיה זו).

ביאור המשנה ששלושה גיטין פסולים רק מדרבנן, ומשום כך, אף שהתחתנה וילדה, הולד כשר

המשנה [בפרק תשיעי דף פו עמוד א], מונה לדעת חכמים שלושה גיטין פסולין דרבנן - אשר אחד מהם הוא גט שכתב הבעל בכתב ידו ואין חתומים בו עדים - ובכולם הדין הוא שאם נישאת לאדם אחר, לאחר שקיבלה גט זה מבעלה הראשון, הולד כשר. ורבי אלעזר חולק על חכמים וסובר שאפילו לכתחילה מותר לה להנשא בו. ולא בעי רבי אלעזר - לא הצריך - חתימה לשמה אפילו לכתחילה.

דתנן: שלושה גיטין פסולין, ואם בכל זאת ניסת [נישאת] לאחר שקיבלה אחד מהם, הולד כשר:

א. כתב הבעל את הגט בכתב ידו ואין חתומין עליו עדים.
ב. אם יש עליו עדים חתומים, אך אין כתוב בו זמן [תאריך].
ג. אם יש בו זמן ואין חתום בו אלא עד אחד וכן כתב ידו של הסופר - הנחשב כעד שני.
הרי אלו שלושה גיטין פסולין מדרבנן. ואם ניסת, הולד כשר.

ומשמע, שחכמים אינם פוסלים גיטין אלו אלא מדרבנן.

יש להבין כיצד רבי מאיר האומר שהמשנה ממטבע שטבעו חכמים הולד ממזר, וכאן הוא מתיר ג' גיטין הללו?

הקושי להעמיד את המשנה בפרק האחרון כרבי מאיר, הוא כי במקום אחר שנינו, משמו של רבי מאיר, שמאחר והיתה הקפדה יתירה על מטבע שטבעו חכמים באופן כללי, ובגיטין באופן מיוחד, הרי הוא עצמו אומר, שכל המשנה ממטבע שטבעו חכמים, הרי הולד ממזר. ואילו כל אחד משלושת הגיטין המקולקלים מדרבנן הרי הם שינוי מאותו מטבע.

לא קיבל. ולכן הסתירה שהציג ר"י מקודם, נשארת קשה לשיטת רבה.

ראוי בפרט בתוספות המוללים מספר שלבים, לדעת לתמצת אותם, מקריאת מילות המפתח לבד

[אחד הדברים שלדעתי נדרש לצאת מהתוספות, בפרט בשעה שהינם ארוכים וכוללים מספר שלבים, היא היכולת לצייר את התמצית עפ"י מילות המפתח. ולמעשה ניתן לתמצת את התוס' לשלושה שלבים.

השלב הראשון - הוא כי לכל האמוראים בסוגיה אין כותבים במחובר, משמע כי רבי מאיר אין מצריך כתיבה לשמה.

"הך סוגיא ובסמוך נמי .. אתיא כריש לקיש .. דמוקי מתניתין כר"מ .. דחתמו שנינו .. דמשמע חתימה ממש .. ולשמואל ורבי יוחנן, נמי יש להוכיח, דר"מ לא בעי כתיבה לשמה, כדמסיק בסמוך."

השלב השני - הוא ההוכחה שלא ניתן להעמיד שהדרישה של כתיבה לשמה הינה רק לכתחילה.

"והיכי מוכח מהכא, דלא בעי .. דילמא לכתחילה בעי .. דאפילו אי לכתחילה בעי .. לא מיתוקמא מתני' כוותיה, כיון דדיעבד כשר, לא היו מתקנין לומר."

השלב השלישי היא קושיית ר"י, שהמסקנה, שאכן יש מקום לקושייתו, ויש לחלק כי לשיטת רבא, אכן לא נדרש לדעת רבי מאיר לומר במשנתנו בפני נכתב. אלא שרבה אכן יחלוק על כך.

"ותימה לר", דהכא משמע דלא מיתוקמא מתני' כר"מ .. ולקמן .. נתנו לה ולא אמר בפ"נ .. יוציא והולד ממזר דברי ר"מ .. ולרבא ניחא, דבעי בפני נכתב, דלא ליתי לאיחלופי .. אבל לרבה קשה ..אף לפי המסקנא, דרבה אית ליה דרבא."

שלושה גיטין פסולים -

איכא דמוקי בפ' בתרא (לקמן דף פו.) הך מתני' כר"מ, אף על גב דאית ליה לר"מ,

כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בגיטין הולד ממזר,

אור"ת,

דהכא היינו טעמא דהולד כשר,

דכך היה המטבע,

שלא יפסל הולד בהנך שלשה,

ואף על גב דר"מ סבר,

וכתב היינו וחתם,

מ"מ כשר הולד,

בכתב ידו ואין עליו עדים,

דכיון שהבעל עצמו כתב,

אין לך חתימה גדולה מזו,

ואין בו אלא עד אחד,

למ"ד בפ' בתרא (ג"ז שם),

זהירות הרמטית, ובלשון התוספות "להזהר לגמרי", ולכן העדיפו חכמים לפסול גט זה, אמנם רק מדרבנן, והוולד כן יהיה כשר.

כתב בכתב ידו ואין עליו עדים -

טעמא דפסול, משום שיוכל לכתוב הזמן כמו שירצה, והוי כאין בו זמן, וא"ת, בשלמא למ"ד בפ"ב (לקמן דף יז), דתקנו זמן בגיטין, שלא יחפה על בת אחותו, הכא בכתב ידו, נמי איכא למיחש שמה יחפה, אבל למאן דמפרש התם, דתקינו זמן משום פירי, קשה לר"י, מה חשיש יש בכתב ידו, ואם יש לחוש שיקדים זמן לטובת האשה, אף על פי שבא לגרשה, ולעשות עמה קנוניא, שתגבה מלקוחות, שמכר להם פירות בינתיים, מאותו הזמן הכתוב בגט עד עכשיו, כמו שאנו חושדין את האשה, גבי שובר כתובה, בסוף שנים או חזין (ב"מ דף יט.), א"כ לא נסמוך עליו, לטרוף לקוחות מזמן הכתוב בו, וי"ל,

דודאי אינו נאמן, ולכך פסלוהו, דלפעמים תפסיד האשה שלא בדין, כשיכתוב הבעל יום שעומד בו, ולא יקדים הזמן, ואז היה לה לטרוף לקוחות מזמן הכתוב, והיא לא תוכל לטרוף, לפי שאנו חושדין אותה שהקדים הזמן, ולכך פסלוהו, דהשתא בדין לא תטרוף האשה מזמן הכתוב, כיון שהגט פסול, דדוקא בגט כשר גובה מיום הכתיבה, ועי"ל, דחיישינן, דאחר הכתיבה,

במסגרת הכללים רציתי להתעכב על הכלים הלמדניים שמעניק לנו תירוץ של רבינו תם.

[באשר תירוץ של רבינו תם הוא פשוט מבריק בשלושה עניינים.

העניין הראשון הוא ההיפוך. לפי המתקין, כל שינוי ממה שנדרש - הרי הוא שינוי מהמטבע שטבעו חכמים, בבחינת כך נדרש ואין לסטות מזה כמלוא נימה, וכל המשנה ידו על התחתונה. ואילו רבינו תם לומד, שמלכתחילה, כך היה המטבע, שחכמים הגדירו לגבי שלושת הגיטין הללו, שבגיטין הללו הוולד לא יהיה ממזר, ולא יפסל.

העניין השני, הוא מלווה בצמד מילות המפתח "ואף על גב .. מכל מקום", גם כאן יש היפוך, שהרי כל המשנה מדברת על בפני נכתב ובפני נחתם, שמשמע שאלו הם שני עניינים שונים. ואילו לאחר התירוץ הרי הכתיבה לא רק שהיא בניגוד לחתימה. אלא היא היא עומק החתימה. ועד שיש את הלשון החותכת "אין לך חתימה גדולה מזו".

העניין השלישי, היא היכולת לתרגם את המציאות לגדר הלכתי, ולהסתייע בו כהוכחה. באשר כעת לאחר שהסברנו כי כתב ידו היא בעצם חתימה. הרי פרט לחתימה, יש לנו רק עד אחד, אשר הוא בנוסף חתם על הגט. ולכאורה, איך מכאן מגיעים שהוולד יהיה כשר. ועל כן רבינו תם מביא כי אכן קיים מאן דאמר (שמואל), שכתב ידו ועד - הרי זה שפיר, כלומר תקין, ואין לפסול זאת. כלומר, עם היות שבתחילת הדיבור המתחיל, הרי הלשון של הגמרא, שהובאה כאן בלשון של הדיבור המתחיל, שאלו הם שלושה גיטין פסולים. הרי כעת הדין הוא שהדבר ממש מותר. (ואע"פ שאין הלכה כמותו, הרי כאן אנו באים לבאר סברות, וגם לאחר מכן מכריעה הגמרא כרבי אלעזר בגיטין החולק על רבי מאיר).]

הביאור מדוע גם הגט השלישי של סופר ועד - פסול רק מדרבנן, והוולד אינו נפסל

כעת אנו עוברים לגט השלישי. באשר עצם המציאות של כתב הסופר ועד יחיד מקפיצה לנו את החשש, שכל הגט אינו נועד אלא להתלמד, ונמצא שנכתב שלא לשמה. שאנו מניחים שמציאות זו נוצרה, שלאחר שסיים הסופר את כתיבתו, אז זרק לאשפה, וכעת באה האשה והחתימה עד אחד. והרי דווקא רבי מאיר הוא המחמיר בעדי חתימה, ואפילו לשיטתו שהם העיקר, הרי לא רק שיש כאן עד אחד, אלא שבכזה גט הוא פוסל ואומר כי הוולד ממזר.

וגם כאן אנו עונים היפוך, כי אם יש משהו שהסופרים נוהרים במיוחד, זה דווקא העניין עליו הינך חושש ממכשול. ונמצא שאין מציאות כזאת שהאשה תמצא כזה גט באשפה.

אלא מאחר ותירצת טוב מדיי, עולה מאליה השאלה ההפוכה, אז אם אין כלל חשש כזה, מדוע בכל זאת באו חכמים ופסלו גט זה? ועל כך עונים, שאין מושג כזה של

אינו משנה, לדעתו, לענין אכילת הפירות כלום, כי הכל תלוי בנתינה.

וממילא, סובר רבי יוחנן, שאם יש חשש שהבעל ימשיך לאכול פירות, לא יועיל לזה כתיבת הזמן - ולזה צריך עדים על שעת נתינה. ולכן לא פירש רב יוחנן כריש לקיש אלא פירש טעם אחר למה תיקנו זמן.

אכן החשש שיחפה על בת אחותו קיים בגט שבכתב ידו, ובפירות הפעם זה לטובת האשה, אך ניתן לטפל בבעיה זו

מבארים התוס', שאכן לטעמו של ריש לקיש, שמחפה על בת אחותו שזינתה, הרי מובן למה לפסול גט זה. אבל לשיטת רבי יוחנן, הלומד מצד פירות, יש להבין מה כאן הבעיה. ומציעים, שמדובר שהוא מקדים את זמן הגט, שהדבר נעשה לטובת האשה. כי לו יצויר שהוא בינתיים מכר את פירות נכסיה, הרי היא תוכל לטרוף, ולגבות מהלקוחות שמכר להם, בין הזמן שהוא לאחר התאריך המוקדם והמזויף הרשום בגט. וכדינה של כל קנוניא, היא לאחר מכן תתן לו מקצת ממה שגבתה. אלא שכאן שואל ר"י, הרי יכולים אנו למנוע לגבות לקוחות מהזמן הכתוב בגט. כלומר, תתמקד בבעיה, ואותה ניתן לפתור מבלי לפסול את עצם הגט.

האופן בו יכולה האשה לקחת גט מזמן ניסן, ולגבות את הנכסים שהבעל מכר בהיתר, מאחר וקיבלה אותו רק לאחר מכן בתשרי

על מנת להבין כיצד חלה הקנוניה, ראוי להביא את הגמרא בבבא מציעא (יט, א) גופא [שנינו בבביתא שהובאה לעיל יח ב]: מצא גט אשה בשוק:

בזמן שהבעל מודה, יחזיר לאשה; אין הבעל מודה, לא יחזיר לא לזה ולא לזה.

ותמהינן: בזמן שהבעל מודה, מיהא, יחזיר לאשה! ולמה מחזירים אנו את הגט, והרי ליחוש [יש לחשוש]:

שמה כתב את הגט כדי ליתן אותו בניסן שהוא התאריך המופיע בגט, ואולם בפועל לא נתן לה את הגט עד תשרי, ונמצא שלא נתגרשה עד תשרי -

ושמא אזל בעל זבין פירי מניסן ועד תשרי [הלך הבעל ומכר את פירות נכסי המלוג שהן שלו, בין ניסן לתשרי], וכדין מכר, שהרי בזמן זה עדיין אשתו היא; ואם ניתן את הגט לאשה, מפקא האשה לגיטא דכתב בניסן, ואתיא למטרף לקוחות שקנו מהבעל שלא כדין [תוציא האשה את הגט שזמנו הוא בניסן, ותוציא מהלקוחות - שנמכרו להם הפירות לאחר ניסן - שלא כדין] שהרי עדיין של בעל היו, ויכול היה למוכרם.

דיוקא אם הבעל יכתוב כראוי, מאחר ואנו לא מאמינים וחוששים, האשה לא תגבה, לכן פסלו את כל הגט

התוס' מבארים מדוע בכל זאת פסלו את הגט. כאן נוצר מצב מגוחך. הפעם הבעל כותב כראוי, אלא מרוב שאנחנו חושבים על הרמאות, אנחנו מונעים ממנה לגבות כראוי. ואז אנחנו גורמים שהאשה תפסיד. כי אם הגט היה כשר, וודאי שהיתה גובה מהיום שכתוב. אבל כעת, אנחנו לא מקבלים את הזמן, וכאן זה פועל לרעת האשה. וממילא ברגע שהגט פסול, אכן היא אינה מגורשת, ושוב לא תפסיד. שההפסד

מיד תתפוס הפירות, ותאמר,

שכבר נתגרשה מזמן הכתוב בו.

הפיסול הראשון לשיטת חכמים בגט הוא שהבעל כתב בכתב ידו, ואין חתומים עליו עדים

הגמרא דחתה אפשרות להעמיד את המשנה כרבי אלעזר. שהרי המשנה [בפרק תשיעי דף פו עמוד א], מונה לדעת חכמים שלושה גיטין פסולין דרבנן - אשר אחד מהם הוא גט שכתב הבעל בכתב ידו ואין חתומים בו עדים - ובכולם הדין הוא שאם נישאת לאדם אחר, לאחר שקיבלה גט זה מבעלה הראשון, הולד כשר. ורבי אלעזר חולק על חכמים וסובר שאפילו לכתחילה מותר לה להנשא בו. ולא בעי רבי אלעזר - לא הצריך - חתימה לשמה אפילו לכתחילה.

דתנן: שלושה גיטין פסולין, ואם בכל זאת ניסת [נישאת] לאחר שקיבלה אחד מהם, הולד כשר:

הגט הראשון (עליו דנים כאן תוספות) הינו כתב הבעל את הגט בכתב ידו ואין חתומים עליו עדים.

מחלוקת אמוראים על סיבת כתיבת הזמן בגט

מאחר והתוס' מבארים כי הפיסול כאן הוא מצד שנחשב שאין זמן בגט זה, מאחר והוא יוכל לכתוב את הזמן כרצונו, ראוי להביא את הגמרא בהמשך (יז, א) הדנה בטעם חשיבות הזמן בגט, שנקבעה תקנה.

איתמר: מפני מה תיקנו לכתוב את הזמן בגיטין?

רבי יוחנן אמר: אם לא יהא כתוב בגט זמן, יש חשש שמא יחפה על אשתו שזינתה, אם היא בת אחותו, ויתן לה גט בלי זמן. וכיון שאין בו זמן, תוכל האשה לטעון שהגט ניתן לה לפני הזנות - והיא זינתה כשהיתה פנויה, ועל ידי כך היא תפטר מעונש המיתה, ולכן תיקנו זמן בגט, שלא יוכל לחפות על בת אחותו.

ריש לקיש אמר: אם בגט לא יהא זמן, יש חשש משום שהבעל ימשיך לאכול פירות מנכסי מלוג של אשתו שלא כדין - וגם אחר שגירשה ימשיך ויאכל פירות. וכשתתבענו בבית דין, יאמר לה שרק עכשיו גירשה, ומה שהספיק לאכול פירות היא לא תוכל להוציא ממנו, ולכן תיקנו זמן בגט.

ועתה מבארת הגמרא:

ריש לקיש שאמר תיקנו זמן משום פירות - מאי טעמא לא פירש שצריך זמן בגט כמו הטעם של רבי יוחנן, שמא יחפה? אמר לך ריש לקיש: זנות לא שכיחא! ולכן משום החשש שאשתו, שהיא בת אחותו, תזנה, יחפה עליה, לא היו מתקנים זמן.

ומקשינן: ורבי יוחנן, שאמר הטעם שתיקנו זמן הוא משום שמא יחפה על אשתו, מאי טעמא לא פירש שתיקנו זמן משום הפסד הפירות כמו שפירש ריש לקיש?

ומתריצין: קסבר רבי יוחנן, יש לבעל פירות עד שעת נתינה. והרי כל הסיבה שלריש לקיש תיקנו זמן, הוא כדי שהאשה תוכל להוציא מידי הבעל את הפירות שאכל מהתאריך שכתוב בגט. אבל רבי יוחנן סובר, שהבעל אוכל פירות נכסי מלוג שלה עד שעת נתינת הגט. ואם כן, הזמן הכתוב בגט,

אילימא שאמר דבריו ארישא, ששנינו בה "כתב בכתב ידו ואין עליו עדים", שאין שם אפילו עד אחד.

אי אפשר לומר כך, כי פשיטא הוא שמדובר בה בכתב ידו, שהרי "כתב ידו", קתני במפורש ברישא, ובלעדיו אין שום עד.

ואלא שמא תאמר, אמצעיתא, ששנינו בה "יש עליו עדים ואין בו זמן", אמר רב "כתב ידו".

גם זה לא יתכן! כי הרי "יש עליו עדים" שנינו, ואין כל צורך לכתב ידו!

אלא אסיפא אמר רב.

דקתני "יש בו זמן, ואין בו אלא עד אחד". ועל זה אמר רב, כי דוקא אם היה כתב ידו ועד, הרי זה פסול לכתחילה והולד כשר.

אבל כתב סופר ועד, לא! אלא גם הולד פסול.

ולטעמו של רב, באה הסיפא של המשנה להשמיענו, שלא נאמר שאם היה כתב ידו ועד אחד תנשא אפילו לכתחילה. ולכן אמר רב שהסיפא מדברת דוקא בכתב ידו ועד אחד, ומשמיעה שלכתחילה זה גט פסול [אך הולד כשר], ואילו אם היה זה כתב יד הסופר ועד אחד

ושמואל אמר: אפילו היה כתב סופר ועד, הולד כשר.

הלימוד שגם במקרה של כתב ידו וללא עדים – הוולד כשר

כעת מגיע הדיוק של התוספות. שלאחר שרב העמיד כי המקרה השלישי מדובר בכתב ידו, ובנוסף עד אחר חתום. הרי דין זה היה יכול להיות נלמד בקל וחומר מהדין הראשון, שאם ללא עדים מספיק כתב ידו, כל שכן גם כאשר יש עד אחד בנוסף. אלא כאן לומדים התוספות בדיוק לכיוון ההפוך, שאלמלא היה את המקרה הראשון, היינו עלולים לחשוב כי לאחר שהחסרנו את העד הנוסף, הוולד לא יהיה כשר.

לאחר שהיה לנו את הידיעה שגם המקרה הראשון (כתב ידו) מועיל, היינו עלולים לטעות כי תוספת העד תתיר לכתחילה

אבל כעת הכיוון חוזר לצד השני, שלאחר שהתרנו את המקרה הראשון, מאחר ובמקרה השלישי הוספנו פרט לכתב ידו עד, הייתי יכול לבצע שגיאה אחרת, ולא רק להתיר את הוולד, אלא להורות, שהיא יכולה באופן כזה להינשא לכתחילה.

לשונות התוספות מדוייקים, וממש ממחישים את כל המהלך הלוגי, שהתוספות מציגים לנו

[אחד הדברים שאנו למדים מתוספות זה, היא היכולת לשאול בכיוונים הפוכים. והמרתק שבכל אחד מהם יש חידוש, מה שנכתב במילות המפתח "אפילו הכי". ואז אנו רואים את החילוק בין שני הכיוונים.

בכיוון הראשון: "למאן דאמר .. תנא .. לאשמועינן דאפילו הכי". ובכיוון השני: וסיפא .. איצטריך, דאפילו הכי לא .. לכתחילה."]

יהיה גירושין שאינם ראויים מהצד הכספי. אלא כשתקבל גט כשר, ממילא תגבה כראוי.

כאשר האשה חוטפת את הגט לפני הנתינה, והחילוק כשיש או אין עדים

חשש נוסף, שהאשה תחטוף את הגט, מיד לאחר כתיבתו, עוד לפני שתקבל זאת מבעלה, ואז היא תתפוס פירות מהלקוחות, ותאמר כי נתגרשה מהזמן שכתוב בו. וכאן כאשר יש עדים, עם היות שקיים חשש שתחטוף, אבל יש דעה, שכבר מזמן כתיבת הגט מאבד הבעל את זכותו בנכסי המלוג שלה, שנתן עינו לגרשה. ואז היא אכן טורפת את הנכסים כדין, שלשיטה זו, אכן היה אסור לבעל למכור את הפירות.

סברת ההיפוך היא תמיד מבריקה מקורית ועם חשיבה מחוץ לקופסא

[אחת הסברות הלמדניות החזקות הינה היפוך. אכן הגמרא מדברת על שינוי הזמן לצורך קנוניא. ואכן ניתן להתגונן על כך. אלא שכאן מגיעים התוס', ומתוך שאנו כה שבוים בחשש זה, יתכן מצב שהכל היה תקין, ודווקא אז מי שמתנהג כראוי נפגע. ולכן רק מאחר ופסלנו את הגט, התיקון יהיה לקבל גט תקין, ואז יהיה ניתן לגבות מזמן הגט.

מילות המפתח הן הסברות ההפוכות. "ואם יש לחוש שיקדים זמן לטובת האשה, ולעשות עמה קנוניא." וכנגד זה הסברא ההפוכה "דלפעמים תפסיד האשה שלא כדין, כשיכתוב הבעל יום שעומד בו, ולא יקדים הזמן, ואז היה לה לטרוף לקוחות מזמן הכתוב, והיא לא תוכל לטרוף, לפי שאנו חושדין אותו שהקדים הזמן."]

יש בו זמן ואין בו אלא עד אחד –

למ"ד כתב ידו ועד שנינו,

תנא כתב בכתב ידו ואין עליו עדים,

לאשמועינן דאפ"ה הולד כשר,

וסיפא דאין בו אלא עד אחד,

איצטריך,

דאפ"ה לא תנשא לכתחילה.

הגמרא בסוף גיטין מוכיחה לשיטת רב, שהמקרה שלישי הינו כתב ידו ועד

הגמרא התייחסה למה שמבואר בפרק האחרון בגיטין במשנה. "שלשה גיטין פסולין, ואם נשאת - הוולד כשר: כתב בכתב ידו ואין עליו עדים, יש עליו עדים ואין בו זמן, יש בו זמן ואין בו אלא עד אחד, הרי אלו שלשה גיטין פסולין, ואם נשאת - הולד כשר."

הגמרא שם הביאה מחלוקת אמוראים. אמר רב: "כתב ידו" של הבעל, שנינו במשנתנו.

ודנה הגמרא: אהייא? על איזה ענין מדברי המשנה אמר זאת רב?

יש בו זמן -

נראה,

ה"ה דאין בו זמן,

אלא לאשמועינן,

אף על גב דיש בו זמן,

לא תינשא לכתחילה.

גם שלושת המרכיבים של כתב ידו של הסופר, עד נוסף חתום וזמן - אינם מכשירים את הגט

המקרה השלישי של גט שנפסל מדבריהם עליו מדברת המשנה הינו אם יש בו זמן ואין חתום בו אלא עד אחד וכן כתב ידו של הסופר - הנחשב כעד שני.

הרי אלו שלושה גיטין פסולין מדרבנן. ואם ניסת, הולך כשר.

ומשמע, שחכמים אינם פוסלים גיטין אלו אלא מדרבנן.

ניתוח הרגישות היא דרך למדנית, שמביאה אותך להבין את עומק הגורמים לדין להשתנות

בגיטין הללו הפסולים מדרבנן יש שני כיוונים בהסתכלות. צד אחד, הוא מה שלא פוסל אותם לגמרי, ומשאיר אותם שכל זה הוא צד הפסול רק מדבריהם, ואז ההלכה היא שהוולד לא יפסל. וכנגד זה המצב בו אפילו לא קיים פיסול מדבריהם.

אחד הכלים המבריקים שקיימים בניתוח לוגי הוא ניתוח הרגישות, אנו מוסיפים ומורידים פרמטרים, ורואים מה זה משפיע לנו על הדין, ומתוך כך אנו מבינים את עומק ההלכה. כעת התוספות משחקים לשני הכיוונים. יש לנו שלושה היתרים, אך גם אם נוריד את הזמן, ונישאר רק עם השניים של כתב ידו של הסופר והעד - עדיין הגט יהיה רק פסול מדבריהם. ונמצא כי הזמן אינו מרכיב כה משמעותי לפסילה. אולם אם היינו כותבים לכתחילה רק את שני הגורמים הללו, היה לנו מקום לטעות, שאם היינו מוסיפים את ההיתר השלישי של זמן, אולי זה היה מתיר את הגט שתינשא בו לכתחילה. ולכן זו הסיבה, שהובאו כל שלושת הפרטים, לא מצד שהזמן הוא החשוב, אלא רק למנוע טעות, אם היינו כותבים בגטים הפסולים מדבריהם רק את שני הפרטים.

מילות המפתח מראות כיצד הדין משתנה כאשר אין בו או יש בו, שזה הביס לניתוח רגישות

[מבחינת מילות המפתח יש לציין "הוא הדין דאין בו .. אלא לאשמועינן .. אף על גב דיש בו". אולם למי שנהנה ללמוד את דרך התוספות, בהחלט הייתי ממליץ לעבור גם על הפסקה הקודמת.]

רבי אלעזר אומר אפילו אין עליו עדים כו' -

וא"ת,

דילמא דוקא כתב בכתב ידו,

או בעד אחד,

דאיירי ת"ק,

מכשיר ר"א,

וי"ל,

דהלשון אפילו אין עליו עדים,

משמע דאין עליו עדים כלל,

ועוד,

דקתני דאין העדים חותמין על הגט,

אלא מפני תיקון העולם,

משמע דבעדי מסירה לחוד סגי,

ונראה לר"י,

דאף לכתחילה,

מכשיר ר' אלעזר בעדי מסירה,

כדפירש בקונטרס,

מדקתני לקמן בפ"ב (דף כא:),

אין כותבין על הנייר מחוק וחכמים מכשירין,

ואמר מאן חכמים,

ר"א דאמר עדי מסירה כרתי,

ומשמע מכשירין וכותבין,

והדתנן בהשולח (לקמן דף לד:),

התקין ר"ג שיהו העדים חותמין על הגט,

לא שצריך לעשות כן,

אלא תיקן שילמד להם לעשות כן,

שלא יצטרכו לעדי מסירה,

כשירצו להראות לראיה השטר והגט,

אבל אם באים לסמוך לכתחילה,

אעדי מסירה סומכין.

הגמרא מוכיחה לא ניתן לומר שמשנתנו הינה בשיטת רבי אלעזר, שאינו מצריך עדי חתימה

רבי אלעזר אומר: אף על פי שאין חתומים עליו עדים כלל, אלא שנתנו לה בפני עדים, הרי זה גט כשר, וגובה על ידו את כתובתה מנכסים של הבעל, אף על פי שהם משועבדים לאחרים [כגון: לבעלי חובות שלו], משום שאין העדים חותמין על הגט מן התורה, אלא תקנת חכמים היא, מפני תיקון העולם, שאם ימותו לאחר שראו את העדות, לא תהיה לאשה שום עדות על גירושה. לפיכך נהגו העדים לחתום, שאף אם הם ימותו, תהיה לאשה ראיה, שתראה את חתימתם לעדים אחרים, והם יקיימו את חתימת העדים שבשטר.

ומכך שרבי אלעזר חולק, רואים שהוא סובר שגט ללא חתימת עדים, כשר אפילו לכתחילה. ואם כן, לא יתכן שרבי אלעזר הוא התנא של משנתנו, המצריך גם חתימה לשמה!

דוחים התוספות נסיון לצמצם דברי רבי אלעזר שהם רק במקום בו הוא מכשיר ללא עדים, הן מצד שדיבר באופן גורף, והן מצד שהעיקר הוא עדי המסירה, משמע שלא מצריך כלל עדי חתימה

מעלים התוספות שאלה, שלכאורה כאשר בא רבי אלעזר והכשיר שאין עליו עדים, אינו עומד כעניין בפני עצמו, אלא יש לצמצם זאת ולהעמיד, שמדובר רק דווקא במקום שהאחר (תנא קמא) פסל, וכנגד זה הוא רבי אלעזר מכשיר. כגון גט

דאפילו בשאר שטרות,
 גובה בעדי מסירה מנכסים משועבדים,
 כדמשמע בפ' בתרא (לקמן דף פו:),
 דאמר רב הלכה כר"א בגיטין,
 ובשאר שטרות לא,
 והא קתני וגובה מנכסים משועבדים,
 אלמא דר"א איירי נמי בשאר שטרות,
 וקשה,
 דאמר בגט פשוט (ב"ב דף קעו:),
 הוחזק כתב ידו בב"ד מהו,
 פ"י,
 מהו שיגבה ממשעבדי,
 ומייתי מהך דגיטין,
 דקתני וגובה מנכסים משועבדים,
 ומשני,
 שאני התם דאיכא כתובה,
 משמע דדוקא בגט איירי,
 ולא בשאר שטרות,
 ורשב"ם גרס התם,
 שאני התם,
 דמשעת כתיבה שיעבד נפשיה,
 פידוש כשנכתב השטר,
 נכתב כדי למוסרו בפני עדים,
 שיהו עדי מסירה במקום עדי חתימה,
 והוי קול כאילו עדים התומים,
 אבל לעיל,
 איבעיא לן הוחזק כתב ידו בב"ד,
 ומסר בינו לבין עצמו,
 ולא נתכוין אלא להודאה,
 ולא לעשות שטר שיהיה לו קול,
 והתם לא יועיל אפילו איתחזק בב"ד,
 ורבינו חננאל פ"י,
 דההיא דגט פשוט (שם דף קעו:),
 פליגא אההיא דהמגרש (לקמן דף פו:),
 ופסק רבינו חננאל,
 שיש לסמוך אההיא דגט פשוט,
 ולא מגבינן בעדי מסירה אלא מבני חרי,
 והא דפריך סתמא דהש"ס בפידקין (דף יא:),
 גבי שטר פרסאה,
 דמסרי באפי סהדי ישראל,
 אי הכי ממשעבדי נמי ליגבי,
 לא קשה לפסק רבינו חננאל,
 דמיירי,
 בחתימי עליה סהדי עובדי מוכבים הדיוטות,

שכתב בכתב ידו או בעד אחד, שבמקרים הללו פסל תנא קמא, ואילו הוא רבי אלעזר מכשיר. ומתריצים התוספות, שהלשון אפילו אין עליו עדים, משמעותו היא באופן גורף, שאפילו אין עליו עדים כלל.

רבי אלעזר הסובר שעדי מסירה אלו הם הכורתיים, אף לכתחילה אינו מצריך עדי חתימה

תירוצו נוסף, לומדים זאת מטעמו, שכל מטרת חתימת העדים הינה מפני תיקון העולם. משמע שמדובר רק בנוגע לעדי המסירה, והגט יכול להסתדר אף ללא עדי הגט כלל. ובכך מתבארת כי רבי אלעזר חולק על שיטת רבי מאיר, שהעיקר הם עדי החתימה, ממש מקצה עד קצה. שהיות ועדי מסירה הם אלו שכורתיים, הרי כלל איננו נזקקים לעדי החתימה. ודין זה הוא ממש לכתחילה. ופרט לכך שכך כתב רש"י מביאים התוס' ראייה על כך. מכך שנאמר בפרק הבא, שאין כותבים על נייר מחוק, בעוד שחכמים מכשירים, והעמידו שזאת דעת רבי אלעזר, שלא איכפת לו שיהיה זיוף, מאחר ועדי המסירה הם אלה שכורתיים. ומשמעות דבריו הינה, מכשירין וכותבים, שזה מלכתחילה.

יש חילוק בין עצם פעולת הגירושין, שבזה מספיקים עדי המסירה, ולבין השימוש בשטר הגט מאוחר יותר, שזו רק בבחינת המלצה, שלכן תיקן רבן גמליאל לעשותה

ממשיכים התוס' ומבארים את לשון תקנתו של רבן גמליאל, שיהיו חותמים על הגט, שאין דבריו אלו באו לפסיקת הלכה, שכך הדבר ולא אחרת, שהרי הדברים נאמרו בלשון תקנה "התקין רבן גמליאל". ולא שהדבר נצרך לצורך כשרות הגט, כי אם שהוא לימד להם שראוי לעשות כן, כדי שלא יזדקקו לעדי המסירה, כשירצו להראות השטר והגט. ואז אלמלא עדי החתימה, בשעה שימותו או ילכו למדינת הים, לא תוכל להינשא על פי השטר גט, מכיוון שאינו מעיד מתוכו. אך בשעה שיש עדים, הרי מניחים אנו כי מסתמא זה נעשה בהיתר. אך בלי קשר, על עצם מעשה הגט עצמו, הוא דבר העומד בפני עצמו, וניתן להסתמך רק על עדי המסירה.

הכלל הלמדני שחידשו התוספות, התקנה היא איננה חובה, אלא רק באה לתועלת

[בדרך כלל אנו חושבים שמה שתיקנו, הרי הוא בבחינת חידוש הלכה, שבעקבות התקנה יש חיוב לבצעה. ואילו כאן התוספות מלמדים אותנו כלל בדרכי החשיבה. "לא שצריך לעשות כן, אלא תיקן שילמד להם לעשות כן, שלא יצטרכו .. כשירצו להראות לראיה." וראוי ללמוד את דרכם הניתוחית של התוספות, שהתקנה היא רק לצורך מטרה. כי אם רק כעת התחדשה התקנה, וכי עד עכשיו היה פיסול?! אלא מצד שני חייבים לבאר, מה טעם בחרו לתקן את התקנה, שוודאי יש בדבר היגיון.]

וגובה מנכסים משועבדים –

לשון שני פ"י בקונטרס,
 אם שטר מלוה הוא גובה מנכסים משועבדים,
 וכן נראה לר"ת עיקר,

עדים אלא בכתב ידו שהוא חייב לו ממון, ובא הלוח לבית דין והודה בפניהם שהוא כתב ידו, או שהעידו עדים שהוא כתב ידו, וכתבו הבית דין "הנפק" - שבית דין בדקו את השטר וחקרו ועמדו על אמיתת הדבר שכל הכתוב בשטר אמת.

מאי? האם לאחר שכתבו בית דין "הנפק" על השטר, נחשב כשטר החתום בעדים שגובה מנכסים משועבדים, או שמא קיום השטר הועיל רק להחזיקו בבית דין כמו שהוא, שהלווה אינו יכול לטעון אין זה כתב ידי, אבל לא הועיל להחשיבו כשטר החתום בעדים, ואינו גובה אלא מנכסים בני חורין.

אמר ליה רבי יוחנן: אף על פי שהוחזק כתב ידו בבית דין - אינו גובה אלא מנכסים בני חורין.

מתלב, מקשה על כך רמי בר חמא מברייטא, ששינוי בה: שלשה גיטין פסולין .. (ומביא את הסוגיה שהבאנו לעיל, כי דעת רבי אלעזר שהגט כשר ואף גובה מנכסים משועבדים). על כל פנים מבואר בברייטא, שאם הוציא עליו כתב ידו שהוא חייב לו ומסרו בפני עדים, גובה מנכסים משועבדים, וכל שכן באופן שהוחזק כתב ידו בבית דין. וקשה לרבי יוחנן שאמר שאינו גובה אלא מנכסים בני חורין.

ודחינן: שאני התם, שונה הדין שם שגובה מנכסים משועבדים, כיון דמשעת כתיבה של השטר הוא דשעבד נפשיה, שהרי מתחילתו נכתב כדי להימסר בעדים, שיהיו עדי מסירה במקום עדי חתימה, ולדעת רבי אלעזר עדי מסירה הם כמו עדים החתומים בשטר, שהשטר נכתב כדי לשעבד הנכסים.

מה שאין כן בכתב ידו שקיימוהו בית דין לאחר זמן, שבזמן כתיבתו לא נכתב כלל כדי לשעבד נכסיו, אלא נכתב רק במקום הודאה, שלא יוכל לחזור ולכפור בו ולומר שפרע כל זמן שחתימת ידו בידי המלוה. אם כן בשעה שהלווה היה כמלוה על פה, ושוב לא יכולים בית דין בקיומן לעשות את השטר לשטר המשעבד את נכסי הלוה, שהרי השטר לא נכתב על דעת כן מתחילה.

ביאורם של הרשב"ם ורבינו חננאל על החילוק בין שתי הסוגיות

לאחר שביארנו את החילוק, הרי הרשב"ם ביאר, כי לא רק ששעבד נפשו בעת כתיבת הגט, אלא שהיה קול, כלומר היה בפירסום, ולכן יכולה לגבות גם מנכסים משועבדים. (וכמבואר בתוס' רא"ש "פירוש", כשנכתב השטר נכתב כדי למסרו בפני עדים שיהיו עידי מסירה במקום עידי חתימה ויש לו קול, כאילו עדים חתומים בו, אבל כתב ידו שמסר בינו לבין עצמו, ולא נתכוון אלא להודאה, ולא רצה לעשות לו שטר שיהיה לו קול, התם לא יועיל אפילו אתחזק בבית דין"). ואילו רבינו חננאל, לומד שיש כאן אכן מחלוקת, ולכן עלינו לפסוק כרבי יוחנן, ולא ניתן לגבות בעדי מסירה, אלא מנכסים בני חורין.

ההתייחסות לגבי שטר פרסאה, הסברות לגבות ממנו נכסים בני חורין או אף ממשועבדים

ראשית יש לבאר מהו שטר פרסאה, וכל הדיון האם גובים בו רק מנכסים בני חורין או אפילו ממשועבדים, תלויה בהערכה, עד כמה הדבר נחשב שיש קול על שטר זה.

מדובר בשטר שעשאוהו בלשון פרסי, וחתמו פרסיים הדיוטות עליו, הגמרא העמידה שהשטר נעשה לפי כל כללי

כדפי' בקונטרס,

ומשום הכי ס"ד דגבי ממשעבדי,

כיון דמסרי באפי סהדי ישראל,

חשיבי הנך הדיוטות כערכאות,

וגם מלשון הקונטרס מוכיח לקמן,

דלא גבי ממשעבדי,

אלא בעדי חתימה.

הגמרא מביאה את המשנה בפרק האחרון המדברת על שלושה סוגי גיטין שהם פסולים. אך לשיטת רבי אלעזר, שמתוך כך מובן שאינו התנא של משנתנו, לא רק שאינם פסולים, אלא אף גובה איתו את כתובתה אף מנכסים משועבדים

דתנן: שלושה גיטין פסולין, ואם בכל זאת ניסת [נישאת] לאחר שקיבלה אחד מהם, הולד כשר:

- א. כתב הבעל את הגט בכתב ידו ואין חתומין עליו עדים.
- ב. אם יש עליו עדים חתומים, אך אין כתוב בו זמן [תאריך].
- ג. אם יש בו זמן ואין חתום בו אלא עד אחד וכן כתב ידו של הסופר - הנחשב כעד שני.

הרי אלו שלושה גיטין פסולין מדרבנן. ואם ניסת, הולד כשר.

ומשמע, שחכמים אינם פוסלים גיטין אלו אלא מדרבנן.

רבי אלעזר אומר: אף על פי שאין חתומים עליו עדים כלל, אלא שנתנו לה בפני עדים, הרי זה גט כשר, וגובה על ידו את כתובתה מנכסים של הבעל, אף על פי שהם משועבדים לאחרים [כגון: לבעלי חובות של], משום שאין העדים חתומין על הגט מן התורה, אלא תקנת חכמים היא, מפני תיקון העולם, שאם ימותו לאחר שראו את העדות, לא תהיה לאשה שום עדות על גירושיה. לפיכך נהגו העדים לחתום, שאף אם הם ימותו, תהיה לאשה ראייה, שתראה את חתימתם לעדים אחרים, והם יקיימו את חתימת העדים שבשטר.

ומכך שרבי אלעזר חולק, רואים שהוא סובר שגט ללא חתימת עדים, כשר אפילו לכתחילה. ואם כן, לא יתכן שרבי אלעזר הוא התנא של משנתנו, המצריך גם חתימה לשמה!

יש להרחיב את היכולת לגבייה מנכסים משועבדים לא רק בגט, אלא אף בשאר שטרות

התוס' מביאים את דעת רש"י, שהכוונה אינה רק לגבי שטר של גט, אלא אף בכל שאר השטרות, כגון שטר מלווה. גם רבינו תם מקבל את דבריו, וראייתו כי לאחר שרב על המשנה שהבאנו לגי השלושה גיטין אמר כי הלכה כרבי אלעזר. ומיד מקשה הגמרא, שהרי מאחר ונאמר וגובה מנכסים משועבדים, הרי מוכח לגמרא, שזה גם בשאר שטרות.

מקשים התוס' מסוגיה בסוף בבא בתרא, שלשיטת רבי יוחנן רק בגט גובה מנכסים משועבדים, ומבאר את החילוק

שינוי במשנה: הוציא עליו כתב ידו שהוא חייב לו - גובה מנכסים בני חורין וכו'.

בעא מיניה רבה בר נתן מרבי יוחנן: אם הוחזק כתב ידו של הלווה בבית דין, שהלווה מסר למלווה שטר ללא חתימת

וחתמו אתורף קאי.

הנסיין להעמיד את משנתו בשיטת רבי מאיר – נמשל, מכיוון שאינו מצריך כתיבה לשמה, לא מהתורה ואף לא מדרבנן

לאחר שדחתה הגמרא ניסיון להעמיד את המשנה בשיטת רבי אלעזר, היא מציעה תנא אחר, שהמשנה היא לפי שיטתו. אלא, שמא נאמר כי משנתנו, לדעת רבי מאיר היא. וכי לא בעי רבי מאיר - ומה שאינו מצריך - כתיבה לשמה, היינו דוקא מדאורייתא. אבל מדרבנן בעי - הוא כן מצריך! גם את זה אי אפשר לומר כן:

והא - הרי - אמר רב נחמן: אומר היה רבי מאיר: כתיבת הגט אינה צריכה כלל להיעשות "לשמה", ולכן, אפילו אם מצאו הבעל [את הגט] באשפה, ובמקרה נכתבו בו שמות זהים לשמו ולשם אשתו, ובודאי לא [דף ד עמוד א] נכתב הגט הזה לשמה, וחתמו, החתים הבעל עדים עליו לשם גירושי האשה שלו, ונתנו לה, הרי זה כשר.

ומכאן אתה למד, שאפילו מדרבנן אין צורך לכתוב את הגט לשמה, לדעת רבי מאיר. כי אם מדרבנן היה צריך לכותבו לשמה, לא היה מכשיר רבי מאיר במקרה זה להחתימו וליתנו לה.

וכי תימא - אם בכל זאת תטען - אנן, מדאורייתא קא מתנינן לה, שרב נחמן אמר דין זה רק מצד דין התורה.

אי הכי - אם אכן זאת היתה כוונתו - "אומר היה רבי מאיר: דבר תורה", מיבעי ליה - בלשון זו היה לרב נחמן לשנות, ולפרש שרבי מאיר מתכוין רק לדין התורה, ולא שכך היא ההלכה גם מדרבנן, משום שרב נחמן הוא אמורא, ועליו לפרש היטב את דברי רבי מאיר שהיה תנא, כדי שלא תצא טעות מתוך דבריו.

חייבים לומר, שהפיסול כשלא כתב לשמה הוא אפילו בדיעבד

מסכמים התוס' כי מאחר ולא כתב לשמה, הרי אף בדיעבד הגט נפסל. כי אם היה כשר בדיעבד, לא היו באים חכמים ומתקנים לומר בפני נכתב. ועוד שבדף (טו, א) שנינו שאם לא אמר בפני נכתב הרי זה פסול. ולשון פסול הינו אף בדיעבד. ואם כן בפשטות לא ניתן להעמיד כרבי מאיר.

השוואה של איסור לכתחילה, אבל מותר בדיעבד בעניין אחר (מחובר), בניגוד לכתיבה לשמה, שהפיסול הינו אף בדיעבד

[לפני שניכנס לתוכן השאלה, הרי נדגיש את כלל השאלה. כפי שראינו כי התוס' הינו פרשן משווה, ולכן שאלה טבעית היא בהתייחסות לפיסול אחר, של מחובר. ומילת המפתח הינה "ומאי שנא". נושא משמעותי להשוואה הוא ההתייחסות בין לכתחילה ובין דיעבד.

בכתיבה לשמה, הפיסול הינו אפילו בדיעבד. ואכן כאן נקודת ההשוואה, שעם היות שלא כותבים לכתחילה במחובר, הרי בדיעבד הוא כשר. ומאחר שבגדרי התורה אין כל הבדל, כי כל מה שאינו כשר

השטר, שהעדים יודעים לקרוא, והוא איננו מזדייק, וחזר מעניינו של שטר בשורה האחרונה. ועל כן הקשתה הגמרא מדוע רבא סובר שגובים ממנו רק מנכסים בני חורין. ויש לדייק מעצם שאלת הגמרא, שמספיק לנו עדי מסירה על מנת לגבות מנכסים משועבדים. אלא מכיוון שחתומים על שטר זה עובדי כוכבים הדיוטות, ומאחר ומצד שני נמסר השטר לפני עדי ישראל, הרי הסברא היא יש קול לשטר זה. אלא שהנקודה שמי שעושה את הקול אלו הם עדי הכתיבה, והם אינם ישראל, וזו הסברא ההפוכה לא לגבות מנכסים משועבדים. וכן אלו דברי רש"י שרק כאשר חתומים ישראל רשאי לטרוף ממשועבדים.

ההתייחסות לדברי רבינו חננאל

[במסגרת הדרך של דברי התוספות, אני משתדל להביא כל פעם עניין נוסף, על מנת להראות ריבוי נושאים. וכאן ההתייחסות של התוספות לרבינו חננאל. ההתייחסות כאן לדברי רבינו חננאל היא שלוש פעמים.

הפעם הראשונה - כפרשן. "ורבינו חננאל פירש", מאחר ורבינו חננאל היה לא רק הפרשן הראשון על הש"ס, כי אם ינק מתורת המזרח, הן רבות מהתלמוד הירושלמי ומהגאונים, הרי כאשר באים להכריע, ראוי להביאו. הפעם השניה היא כפוסק "ופסק רבינו חננאל, שיש לסמוך אהיהא ד", שהרי מאחר ויש כאן שתי סוגיות סותרות, יש לראות מה להכריע מביניהן.

וכאן בפעם השלישית בו הוא מובא בתוספות זה, מגיעים התוספות כפרשן השוואתי, ודנים במשמעות הפסק שלו, אף על סוגיה שלישית שכלל לא הוזכרה אצלו, והיא שטר פרסאה. ומעצם ההתייחסות לפסק שלו, הרי בעצם התוספות לא רק מבארים, אלא זה סוג של אמירה, שכאן ראוי לקבל את דבריו. "לא קשה לפסק רבינו חננאל."

וכי לא בעי רבי מאיר כתיבה לשמה מדאורייתא אבל מדרבנן בעי -

ופסול בדיעבד,

דבענין אחר לא מתקמא מתניתין כוותיה, כדפיר' לעיל,

ואם תאמר,

ומאי שנא ממחובר,

דאמר לעיל,

אין כותבין לכתחילה,

אבל בדיעבד כשר אפילו מדרבנן,

דמדאורייתא -

אין חילוק בין לכתחילה לדיעבד,

ויש לומר,

דהשתא מוקי ההיא מתניתין דמחובר,

כרבי אלעזר,

משום תקנת סופר,
ורבי אלעזר היא,
משמע דלר"מ,
אין צריך להניח כלום,
ושרי לכתוב הכל,

והא דלא קאמר הכא,
חתמו ונתנו לה,
אומר ר"ת,
משום דהוה משמע,
דלא סגי דלא עביד הכי,

וא"ת,

ומאי שנא,

דבעי לר"מ לכתחילה כתיבה בתלוש,
למאן דמוקי מתניתין דמחבר כר' מאיר,
ושלא לשמה,
שרי אפילו לכתחילה,

ואומר ר"ת,

דלגבי לשמה,

לא חיישינן,

אי מייתי גט לעדים שאינו כתוב לשמה,
שיחתמו גם הם שלא לשמה,
דכיון דידעי דצריך לשמה,

לא אתו למיטעי,

אבל במחבר,

אי כתב לה במחבר,

זימנין דמישתלי,

ואין נזכרין לתלוש וחתמי.

למדנו בגמרא שלשיטת רבי מאיר, אף אם מצא גט מוכן,
כולל התורף, של שמו ושמה - עם היות שלא נכתב
עבודה, הרי זה כשר

והא - הרי - אמר רב נחמן: אומר היה רבי מאיר: כתיבת
הגט אינה צריכה כלל להיעשות "לשמה", ולכן, אפילו אם
מצאו הבעל [את הגט] באשפה, ובמקרה נכתבו בו שמות זהים
לשמו ולשם אשתו, ובודאי לא [דף ד עמוד א] נכתב הגט הזה
לשמה, וחתמו, החתים הבעל עדים עליו לשם גירוש האשה
שלו, ונתנו לה, הרי זה כשר.

ומכאן אתה למד, שאפילו מדרבנן, אין צורך לכתוב את
הגט לשמה, לדעת רבי מאיר. כי אם מדרבנן היה צריך לכותבו
לשמה, לא היה מכשיר רבי מאיר במקרה זה, להחתימו וליתנו
לה.

**בשטר גט שנכתב לא לשמה - אין בכך את הפיסול
שנראה שהשטר עצמו הוא שקר**

מעירים התוספות, על פי הפרק הבא (כו, ב), בו חששה
הגמרא שאם יכין את השטר קודם הגירושין, זה מיחזי
כשיקרא, נראה כשקר! ? ותירצה על פי סוגייתנו כיון שדעת

לכתחילה, אין לו כל היתר בדיעבד. ואילו כאן במחבר
הוא כשר אף מדרבנן בדיעבד. כלומר, יש לנו הכנסת
גורם נוסף של לכתחילה מול בדיעבד. ואיני מתייחס
כעת מה ענו התוספות, אלא רק על עצם הסברא, על
מה ראוי לשאול, ולהשוות.

**אכן כאשר מדברים על כשר בדיעבד, זה לא יכול להיות
בשיטת רבי מאיר, אלא שמאחר והכתיבה על התורף לא
היתה במחבר - הגט לשיטת רבי אלעזר כשר**

תשובת התוס' היא אוקימתא כפולה. לא רק שאנו מדברים
על תנא מסוים "מוקי ההיא מתניתין דמחבר", כלומר בשיטת
רבי אלעזר. ועוד העמדה, כי אין מדובר על כתיבת כל הגט,
אלא דווקא מדובר דווקא על התורף - "אתורף קאי". באמת
רבי מאיר, היה פוסל גט שנכתב במחבר אף בדיעבד, אולם
כאן מדובר לשיטת רבי אלעזר, שלא החתימה היא הפועלת
את הגט, אלא עדי מסירה הם אלו שכורתים. אכן הסופר
רשאי להכין לו את נוסח הגט, שזה הטופס ולמלא אותו. וכל
מה שיישאר על מנת שיהיה כאן גט, הוא רק להשלים את
התורף, המקום בו ממלאים בגט את שם האיש ושם האשה
והתאריך. ולכן לכתחילה יש לאסור לכתוב את הטופס
במחבר, כי אז יש חשש שמתוך הכתיבה וישכח ויכתוב את
עיקר הגט אף הוא במחבר. אבל אם אמנם כתב במחבר רק
את הטופס, ואילו עיקר הגט נכתב לאחר שתלש, יהיה הגט
כשר בדיעבד, כי אנחנו מסתכלים על מהות ותמצית הגט,
שהוא אכן נכתב כראוי בתלוש.

[דף ד עמוד א]

וחתמו ונתנו לה כשר -

לכתחילה,

נמי כשר,

להתום וליתן,

דבפרק כל הגט (לקמן דף כו:),

ובהכותב (כתובות דף פה:),

מוכיח מדרב נחמן דהכא,

דלמיחזי כשיקרא,

לא חיישינן,

ועוד,

תנן בפרק כל הגט (לקמן דף כו:),

הכותב טופסי גיטין,

צריך שייניח מקום האיש והאשה,

וקאמר בגמ',

משום קטטה ור' מאיר היא,

או משום תקנת עגונות,

משמע,

במצאו באשפה,

דלא שייכי הני טעמי,

שרי אפילו לכתחילה,

ומאן דמפרשי נמי התם,

ואומרת שהטעם הוא מפני התקנה - וזה יבואר בגמרא, כפי שנביא. ומסכמת כי רבי יהודה פוסל בכולן, ולעומתו רבי אלעזר מכשיר בכולן חוץ מגיטי נשים. שנאמר "וכתב לה", לשמה! וכיון שכתובת הגט צריכה שתהיה לשם האשה, לכן אין לסופר להכין את הגט לפני שהבעל יצוה עליו לכתוב את הגט.

הטעם לכתובת הטופס, וביאור התוספות לגבי סוגיית מצאו באשפה

הגמרא מבארת:

מאי "תקנה"?

אמר רבי יונתן:

מפני תקנת סופר, התיירו לסופר לכתוב את הגט אפילו קודם שהבעל צוה עליו לכתבו. ורבי אלעזר היא, דאמר עדי מסירה כרתי, ולכן צריך מדאורייתא שתהא כתובת הגט לשמה.

ובדין הוא דאפילו טופס נמי לא לכתוב, ומעיקר הדין היה צריך להיות שלא נתיר לסופר לכתוב אפילו את הטופס ללא ציווי הבעל, כיון שיש לחשוש שמא מתוך כך יבא הסופר לכתוב גם את התורף שלא לשמה. ומשום תקנת סופרים, שיהא לו בידו גט מוכן, שרו, התיירו לו רבנן לכתוב את הטופס שלא לשמה, וגזרו אף על שאר שטרות, שישאיר בשטר מקום פנוי כדי שלא יבואו לטעות ולהכשיר גם בגיטין.

ומדייקים התוספות, כי מאחר וטעם זה הוא רק לרבי אלעזר, הרי משמע שלשיטת רבי מאיר, שאינו דורש שכתובת הגט תהיה לשמה, אף אין הוא נדרש להניח חלק ריק. ועל כן במצא שטר מוכן באשפה, אין כלל בעיה.

בהמשך דנה הגמרא לגבי הטעם השארת המקום ריק, ושוב אנו רואים כי לפי שני הטעמים, של קטטה או עגונות, אין כל קשר לציור של מצאו באשפה

רבי שבתי אמר חזקיה -

הסיבה שצריך לשייר את מקום האיש והאשה, היא משום קטטה. והמשנה היא כשיטת רבי מאיר, היא דאמר עדי חתימה כרתי, ומדאורייתא לא צריך שתהא כתובת הגט לשמה -

ובדין הוא, דאפילו תורף נמי לכתוב. מעיקר הדין היה הסופר יכול לכתוב גם את שם האיש ואת שם האשה. אלא, וזמנין דשמעה ליה לסופר דקא כתיב, שאנו חוששין שמא תשמע האשה שהסופר כותב גט על שם בעלה, וסברה: איהו קאמר ליה! ותסבור שבעלה צוה עליו לכתבו. והוה לה קטטה בהדיה. וזה יגרום לקטטה בינה לבינו -

ולכן צריך לשייר את שם האיש ואת שם האשה. וכמו כן צריך לשייר את הזמן של הגט, כדי שלא יהא גט מוקדם. אבל הוא יכול לכתוב "הרי את מותרת לכל אדם" ללא ציווי הבעל, כיון שזה לא יכול לגרום לקטטה.

רב חסדא אמר בשם אבימי -

הטעם שצריך הסופר לשייר את התורף הוא משום תקנת עגונות.

אמרי לה, יש אומרים, שזה לפי רבי מאיר, ואמרי לה, ויש אומרים, שזה לפי רבי אלעזר.

רבי מאיר היא, שעדי חתימה כרתי, ועיקר הגט הוא החתימה, ולא צריך שתהא הכתיבה לשמה.

ומוכח, שאין אנו חוששין שיראה כשקר, שהרי הגט לא נכתב כלל לשם האשה, ובכל זאת יכול לגרש בו. ואפילו חכמים עם היות שהם חולקים על רבי מאיר בגט, בו הם סבורים כי נדרשת הכתיבה לשמה. אבל בשאר שטרות, שאין בהם דין כתיבה לשמה, לא! אלא יכול הלוח להשתמש בשטר שמצא באשפה כדי ללוות כסף, ולא חוששין שיראה כשקר.

ונראה כי עיקר החידוש של התוספות, אינו שהדבר רק כשר לשיטת רבי מאיר, אלא שלכתחילה הוא רשאי לעשות כן. ולכן גם נדרש להוכיח, שהפעולה עצמה "מצד ה"גברא", לא רק נכונה, כי החתמת העדים היא הקובעת, ורשאי לעשות זאת, אלא גם השטר עצמו מצד ה"חפצא" אינו נראה שמשמש בדבר שקר.

גם כאשר מצא את הגט באשפה - אין בזה חשש שקר, אלא רק את הבעיה של כתיבה לשמה לדעת חכמים

וכן בכתובות (פה, א) ודחינן: וליתא, הא דאמרן שיש לחוש לשקר, אינו נכון.

וראיה: מדברי רב נחמן.

דאמר רב נחמן: אומר היה רבי מאיר, הרוצה לגרש את אשתו, אפילו מצאו את הגט, באשפה, והיה כתוב בו שמו ושמה כראוי, וחתמו ונתנו לה, כשר. ואין צריך כתיבה לשמה.

ואפילו רבנן שחלקו על רבי מאיר, ואמרו שצריך לכתוב את הגט לשמה, לא פליגי עליה דרבי מאיר אלא בגיטי נשים, דבעינן כתיבה לשמה. אבל בשאר שטרות, מודו ליה שאין צריך כתיבה לשמה, ולא חיישינן ל"מיחזי כשיקרא".

והראיה - דאמר רב אסי אמר ר' יוחנן - שטר שלוח בו ופרעו, אינו חוזר ולוח בו. אפילו בו ביום, כיון שכבר נמחל שיעבודו, שהרי המלוה השניה היתה בעל פה, ואינה גובה ממשועבדים. ועל ידי השטר נמצא גובה מהם שלא כדין. ומדייקין: טעמא שאינו חוזר וגובה - רק משום דנמחל שיעבודו, אבל למיחזי כשיקרא לא חיישינן.

מדוע אין את ההגבלות של כתיבת טופסי גיטין בציור של מצאו באשפה, עם השמות ממולאים

כעת התוספות מוכיחים מסוגיה נוספת, מדוע כאן רשאי הוא לעשות זאת לכתחילה. כי עם היות והדוגמא דומה, הרי כל הטעמים שבה אנו אומרים שנדרש לעשות, כאן אינם חסרים, וזה רק מוסיף להוכחה כי כאן הדבר יכול להתבצע לכתחילה. ונבאר את הסוגיה.

דין המשנה לגבי הכותב טופסי גיטין

אומרת המשנה: הכותב טופסי גיטין, סופר שנוטל שכר על כתיבת הגט, ורוצה שיהיו לו גיטין מוכנים, משום שלפעמים באים אנשים לשוכרו לכתוב גט, והוא טרוד בכתיבת שטרות אחרים, ולכן הוא רוצה שיהיו בידו שטרות מוכנים -

אף שיכול הסופר לכתוב את כל נוסח הגט גם לפני שהבעל מצוה אותו לכתוב לו גט, אבל צריך שיניח פנוי בגט את המקום שבו צריך להכתב שם האיש, וכן את המקום שבו צריך להכתב שם האשה, וכן את המקום שבו צריך להכתב הזמן של הגירושין. וממשיכה המשנה לגבי שאר השטרות.

היכולת לצלול להבין את עומק הדברים בהנהגת האדם, מסייע להפריד בין שני דברים שממבט ראשון נראים כשזוים

[אחת ההשוואות היא לא רק מה כשר או לא, אלא על עצם החילוק בין פעולה שיכולה להתבצע לכתחילה, וכנגדה פעולה, שעם היות שהיא דומה לה, הרי רק בדיעבד היא כשרה.

אחד הגדרים הלמדניים הוא החילוקים. לכאורה מלכתחילה נראה כי מדובר על שני עניינים שווים, וכאן מגיעה מילת המפתח בניתוח מאי שנא? כלומר, שמלכתחילה נראה היה שאין כאן כל הבדל, ואז מגיע צד הלמדנות, בו אנו צוללים להבין, כיצד פועלים האנשים. ואז אנו מבינים כי באחד המקרים, לא יכולה להגיע טעות זו, "לא חיישין" .. שיחתמו גם הם שלא לשמה, דכיון דידעי דצריך לשמה, לא אתו למיטעי." ואילו במקרה השני, כך אכן טועים האנשים, ולכן זה השורש לכך שעתידיה כאן הטעות להתרחש. "זימנין דמישתלי, ואין נזכרין."]

מודה רבי אלעזר במזוייף מתוכו –

תימה לר"י,
מה ענין שלא לשמה למזוייף מתוכו,
שחתומים בו קרובין או פסולים,

דהתם בדין מיפסיל,
משום דלמא אתי למיסמך עילויהו,
להשיאה או להוציא ממון על פיהם,
אף על פי שהדבר אמת,
אין לעשות אלא בעדות כשר,

כדאמר בפ' ארבעה אחין (יבמות דף לא:),
נינחיה גבי עדים,
זימנין דחזו בכתבא ומסהדי,
ורחמנא אמר מפיהם ולא מפי כתבם,

אבל הכא,
שהעדים כשרים,
אלא שחתמו שלא לשמה,
מה תקלה יש בכך אם נסמוך עליהן,

ולכא למימר,
דאי שרינן בחתמו שלא לשמה יבא להכשיר,
זימנין דיחתמו תחלה,
ויכתבו גט על גבי התימות,
והתם ליכא עדות כלל,
דאם כן מטעם זה,
גם בשאר שטרות,
היה לנו להצריך חתימה לשמה,

אמרי לה רבי מאיר, דאמר עדי חתימה כרתי -

ובדין הוא דאפילו תורף נמי לכתוב. מעיקר הדין יכול הסופר לכתוב גם את התורף ללא ציווי הבעל. וזמנין דהוה ליה קטטה בהדה, אלא שאנו חוששין שיהיה לו קטטה עמה, ורתח עלה, וזריק ליה ניהלה, מתוך כעסו הוא יזרוק לה את הגט, ומעגן, ומותיב לה. ועל ידי זה הוא תשאר מגורשת ללא בעלה. אבל כיון שצריך לכתוב את שם האיש והאשה, אנו תולין שעד שהסופר יכתוב הוא ינוח מכעסו ויתפייס עמה.

אמרי לה רבי אלעזר דאמר עידי מסירה כרתי -

ובדין הוא דאפילו טופס נמי לא לכתוב ומעיקר הדין היה ראוי שאף את הטופס לא יכין הסופר כיון שאנו גוזרין טופס אטו תורף, אלא וזמנין דבעי למיזל למדינת הים פעמים שהבעל ממחר לילך למדינת הים ולא אשכח ספרא ולא ימצא סופר שיכתוב לו גט ושביק לה ויעזוב אותה ללא שיגרשנה ואזיל וילך למדינת הים ומעגן ומותיב לה ותשאר אשת איש עגונה, לכך התירו לסופר להכין גט, ולא יצטרך להוסיף אלא את שם האיש והאשה והזמן:

מכאן מוכיחים התוספות שלפי כל שלושת הפירושים הללו, הן תקנת סופר, הן קטטה והן תקנת עגונות, הרי הם דנים על מקרה השונה בתכלית ממצאו באשפה. ומכאן מגיעים התוספות לאחר שעברו את כל השיטות, כי לכתחילה רשאי הסופר לכתוב לא רק את הטופס, אלא גם את השמות שלו ושלה מלכתחילה, עוד לפני שיודע שיהיה גירושין עם גט זה.

עם היות וניתן לגרש בגט שמצאו באשפה, וודאי שניתן גם לכתחילה לכתוב גט חדש עבודה

ר"ת מבאר מדוע לא נכתב אם זה כשר לכתחילה "חתמו ונתנו לה". נמסביר שאם רבי מאיר היה אומר "חתמו ונתנו לה" היתה משתמע מכך, שמי שרוצה לגרש אשתו ומצא גט כעין זה, שישתמש דווקא בזה ושלא יכין גט חדש. והרי זה לא נכון, כי רשאי אדם לכתוב לאשתו גט חדש לכתחילה.

החילוק בשני מקרים בהם רבי מאיר מתיר, באחד לכתחילה ובשני - לא

לאחר שהתוספות הוכיחו עד כמה זה אפשרי לכתחילה לכתוב את הגט שלא לשמה, מאליה עולה השאלה על השוני בין שני מקרים. ואם תשאל לדברינו, שר"מ מתיר כתיבת גט שלא לשמה אפילו לכתחילה, למא ר"מ אוסר לכתחילה לכתוב גט במחובר, למאן דאמר שהמשנה ד"ה אין כותבין במחובר, נאמרה מפי רבי מאיר.

שני המקרים שונים – בכתיבה במחובר, מצד רצף הפעולות גורם לעדים לשינוח, שרק כתיבה היא המותרת במחובר

עונים התוספות אכן יש סיבה לחשוש יותר לתקלה בכתיבת גט על מחובר, מאשר כתיבת גט שלא לשמה. והחשש במחובר הוא שמא מתוך שכחה, מיד אחרי הכתיבה יחתמו עדים, כי זה נראה להם כפעולה אחת ארוכה, והם אינם מצליחים להפסיק בינתיים. אבל ב'שלא לשמה' לא חוששים שעדים ישכחו ויחתמו שלא לשמה.

הכתוב בשטר, אלא ליתו ליסהוד, יבואו העדים ויעידו מזכרונם על זמן הקידושין.

ואי לא, אם אין זוכרים הם את הזמן, אלא זמנין דחזו מכתבא, רואים הם בכתב השטר את זמן הקידושין, ואתו מסהדי, והם באים להעיד על הזמן על סמך ראייתם בשטר - אין זו עדות.

היות ורחמנא אמר שצריכה העדות של העדים להיות מפיהם, על סמך זכרונם, ולא מפיו, על סמך, כתבם.

ואם כן המסקנה הינה, שלמרות שהם הולכים להעיד אמת, מכיוון שהם נעזרו בשטר, מה שאסור, הרי כל העדות איננה ראויה.

ואם כן אף כאן, שאם עדי המסירה ימותו או ילכו למדינת הים, על מה יסתמכו, כולל בענייני ממון, וכולל בענייני איסור, הוא על מה שנכתב בגט. ומאחר וכל הגט הינו שיקרי, כי מאחר ויש כאן עדים פסולים, הרי לא ניתן להוציא על פיו. ובכלל לא נוגע לנו האם זה אמת או לא, אלא מאחר ויש פיסול בגוף הגט, כדוגמת שטר הקידושין, עליו הבאנו את הדוגמא.

בכתיבה לשמה - לא שייך להשוות, כי אין סכנה לאף תקלה, בניגוד לשטר המזויף מתוכו

הצד השני הם הכתיבה לשמה, וכי איזו תקלה עלולה להיות כאן? ראשית, יש כאן עדי מסירה, ושנית, אפילו תינשא על ידי העדים הללו, הרי הם כשרים, ושלישית, אם תחשוב שהיתה עלולה להיות תקלה, שהחתימה תהיה קודמת לתוכן, הרי תקלה כזאת, אינה קשורה לגט, כי אם לכל שאר השטרות. ומאחר ואין אנו מצריכין חתימה לשמה בכל השטרות, משמע שתקלה כזאת כלל אינה מציאותית.

על מנת להבטיח שהכתיבה תהיה לשמה, גוזרים על חתימה שלא לשמה, אף שלכתחילה אין צורך בזה

אלא הנקודה היא כמו שחושש רבי אלעזר לכתובה, שהיא צריכה להיות לשמה, הרי הוא גוזר על דבר שהוא רק דומה לו, אלא שמצד עצמו אין צורך, והכוונה היא על חתימה לשמה. שכפי שאמרנו, שאם היה צורך, היו עושים זאת בשאר שטרות. ומאחר וראינו כי אין צורך, הרי כל החתימה אינה מעיקר הדין, אלא רק מצד גזירה, בו אנו מדמים זאת לכתובה. ומטרת הגזירה אינה על החתימה, אלא בעצם חיוק לכתובה לשמה. כי ע"י חיוק החתימה, נשיג שלבטח יכתבו לשמה, וזאת היתה מטרתנו.

הא מני ר' יהודה היא -

אף על גב דבריש פ"ב (לקמן דף טו.),
תנא קמא דר' יהודה מצריך בפני נכתב ובפני נחתם,
בהא סבר לה כר"י.

הכרעת הגמרא - ניתן להעמיד את המשנה כשיטת רבי יהודה

ואילו רב אשי מעמיד את משנתו כרבי יהודה:

רב אשי אמר: אין לדחוק ולהעמיד את משנתו לא כרבי מאיר ולא כרבי אלעזר. אלא הא מני - משנתו בשיטת רבי יהודה היא. שדעתו מובאת במשנה בפרק שני.

ויש לומר,

דמ"מ איכא למיגזר חתימה אטו כתיבה,

דאם אין עושין חתימה לשמה,

גוזרין פן לא יכתבו גם הכתיבה לשמה.

רבי אלעזר, עם היות שמה שקובע הוא עדי המסירה, לא יאפשר שתהיה תקלה בעדים החתומים על הגט

הגמרא מנסה להעמיד את משנתו בשיטת רבי אלעזר. אלא לעולם, משנתו רבי אלעזר היא, וכי לא בעי - ומה שלא הצריך - רבי אלעזר חתימה של עדים [וממילא אין בחתימתם דין "לשמה"], היינו היכא דליכא עדים כלל - אם לא חתמו על גט זה עדים כלל, הרי זה יותר טוב מאשר חתמו "שלא לשמה".

אבל היכא דאיכא עדים - אם כבר חתמו עדים - בעי - צריך שיחתמו לשמה! ואם לאו, הרי נחשב גט זה מזויף מתוכו.

דאמר רבי אבא: אף על פי שאינו מצריך עדים לכתחילה בגט כלל, מודה רבי אלעזר בגט מזויף מתוכו - כגון שחתם עליו עד קרוב או פסול לעדות, או שנכתב שלא לשמה - שהוא פסול.

לכאורה מציגים התוספות שכלל אינם מובנים כיצד נקשרו שני נושאים הפוכים, וגם תשובה של גזירה ראויה להבנה בפרטיה

[מבחינת מבנה התוספות יש כאן גדר מעניין. ההשוואה היא ממש תמיהה, "ותימה לר"י", "מה עניין" א' לב', "דהתם .. אבל הכא". בנוסף יש דחייה של תשובה אפשרית "ולכא למימר", והפיתרון הוא מפתיע, אכן מצד הסברא אין מקום, אלא "דמכל מקום איכא למיגזר". כל מקום בו קיימת גזירה, הרי אנו מחילים דין אחד על הדבר השני, רק מצד חשש, אף על פי שמצד עצמו לא שייכת ההשוואה ביניהם. ועכשיו נצלול שלב אחר שלב.]

ראשית מכריזים התוספות על המסקנה - כתיבה לשמה ומזויף מתוכו הינם שני עניינים שכלל אינם קשורים

השלב הראשון קובעים התוספות, שלכאורה אין כל קשר בין שלא לשמה למזויף מתוכו, שחתומים בו עדים פסולים מצד עצמם, או מעצם צירופם, שכל עד כשר, אך ביחד העדות כולה נפסלת, כדוגמת קרובים. וכעת עורכים התוספות את החשבון הנפרד לכל עניין.

מזויף מתוכו גורם לפסילת הדבר, ללא קשר האם נכתב בו אמת, אלא מצד פיסולו של השטר

הנושא הראשון - השטר המזויף. מבארים התוספות כי עם היות שהעדות נכונה, הרי היא חייבת להיות כנדרש. ומביאה דוגמא על כך ממסכת יבמות (לא, ב) בשטר הקידושין נכתב זמן. אלא בכל מקרה קיימת כאן בעיה היכן להניח את שטר הקידושין על מנת שלא תצא מכך תקלה. מציעה הגמרא אפשרות שניה. לינחה גבי עדים - ודוחה הגמרא, שלא יהיה בזה תועלת. כי ממה נפשך אין תועלת בדבר. כי:

אי זוכירי העדים מתי הוא זמן הקידושין, אין צורך בזמן

יהודה היא. שדעתו מובאת במשנה בפרק שני.

דתנן [בהמשך לדברי תנא קמא שאין כותבין במחבר לקרקע], רבי יהודה פוסל את הגט, עד שתהא גם כתיבתו וגם חתימתו בתלוש. ולדעתו, אפילו אם כתב רק את הטופס במחבר, הגט פסול. ומשום כך גם במשנתנו מצריך רבי יהודה, לפי רב אשי, שגם הכתיבה וגם החתימה תהא לשמה.

ניתוח סדר הפעולות מצד ההיגיון, והיכולת לא רק לחשיבה היוצאת מהקופסא, אלא ממש היפוך

[אחד הדברים הנפלאים שניתן ללמוד מניתוח התוספות הוא שימוש בתורת הלוגיקה. אחד הדברים החשובים להבין בניתוח הוא סדר הפעולות. ברור לנו כי הכתיבה קודמת לחתימה, כי הרי חותמים על מה שהיה כתוב תחילה. כמו כן ברור לנו, כי אילן יכול להיות או מחובר או תלוש. והסדר הוא שקודם האילן הינו מחובר, ולאחר מכן תולשים אותו.

ומכאן, המסקנה הטבעית, שאם היתה כתיבתו בתלוש, הרי לא ניתן להחזיר את הגלגל, והוא נשאר תלוש, וממילא החתימה חייבת להיות בתלוש. שהרי זה בגדר "אי אפשר .. שתהא".

אלא שכאן מפעילים התוספות ממש היפוך בחשיבה, "דמשכחת לה". ומעלים אפשרות בו אכן האילן היה תלוש, ואז כתבו, והנה הוא חוזר להיות מחובר, לאחר שכתבו, חזרו ונטעו, עד שהשריש, ורק אז חתמו].

עם היות שסדר הפעולות הינן כתיבה ולאחריה חתימה, הרי ניתן לתקן מציאות של תלוש, ולהחזירו למצב של מחובר

מעלים התוספות קושיא אפשרית ומתבקשת. הקושיא היא מחמת המציאות, שאם היתה הכתיבה בתלוש, הרי החתימה שבאה לאחר מכן, חייבת להיות בתלוש. ועל כך מחדשים, שזה בא לשלול מציאות שלאחר הכתיבה חזרו וחברו את העץ. ואין מדובר על חיבור של הדבקה, אלא ממש נטיעה והשרשה, ורק לאחר מכן באו וחתמו.

דקיימא לן הלכה כר"א בגיטין -

משום דמיירי הכא בגיטין,

נקט גיטין,

אבל הלכה כמותו אף בשאר שטרות,

אף על גב דכל אמודאי דלקמן (דף פו:),

סברי כר' אלעזר דוקא בגיטין,

קיימא לן כשמואל בדיני,

דפליג לקמן (שם) אדרב,

וקאמר אף בשאר שטרות,

ועוד בפ' זה בורר (סנהדרין דף כח:),

גבי מתנתא דהווי חתימי עלה תרי גיסי,

קאמר רב יוסף,

זיל אקנייה בעדי מסירה כר' אלעזר,

ופריך ליה אביי,

דתנן [בהמשך לדברי תנא קמא שאין כותבין במחבר לקרקע], רבי יהודה פוסל את הגט עד שתהא גם כתיבתו וגם חתימתו בתלוש. ולדעתו, אפילו אם כתב רק את הטופס במחבר, הגט פסול. ומשום כך גם במשנתנו מצריך רבי יהודה, לפי רב אשי, שגם הכתיבה וגם החתימה תהא לשמה.

עם היות וקיימת מחלוקת בעניין יסודי בפרק הבא בין תנא קמא ורבי יהודה, הרי לגבי עצם הכתיבה לשמה, הוא אינו חולק

מקשים התוספות, שהרי בפרק הבא, שנים אומרים בפנינו נכתב, ואחד אומר בפני נחתם - פסול, ור' יהודה מכשיר. ואם כן רבי יהודה חלוק על התנא קמא, שהוא מצריך שהשליח יאמר שגם בפני נכתב וגם בפני נחתם, בדיוק כמו משנתנו. ומאחר ורבי יהודה סובר אחרת, היאך הוא יכול להיות התנא של משנתנו? עונים התוספות, כי לעניין שתהיה הכתיבה והחתימה לשמה, בזה הם אינם חלוקים. וכל מה שחלק רבי יהודה, הוא רק לעניין המסויים, ועדיין ניתן לומר שהוא מקבל את דברי המשנה כאן, והיא שיטתו.

גם אצל בעלי מחלוקת, יכולות להיות נקודות הסכמה

[אחד הדברים כשאנו רואים מחלוקת, אנו עלולים לחשוב שיש אי הסכמה מוחלט. אלא שהגדלות לראות כי הדברים מורכבים, ועם היות שבדבר אחד הם אכן חלוקים, הרי עדיין יכולים להיות דברים בהם יש הסכמה. ומילות המפתח הן "בהא סבר לה כרבי ..". ומתוך כך מגיעים התוספות, כי עם היות שיש מחלוקת בדבר אחד, עדיין כן קיימת הסכמה לעניין של כתיבה לשמה. ולכן התוספות בחרו לפתוח בקושיית אף על גב, שמשמעה שעם היות וקיים קושי מסויים, עדיין ניתן למצוא תירוץ ובקלות].

החידוש שגם התנא בפרק הבא מקבל את שיטת רבי יהודה כאן שהן הכתיבה והן החתימה כורתיים

קיימת דרך אחרת לבאר את התוספות. המשנה כאן לומדת כי גם הכתיבה וגם החתימה כורתיים בגט. ואם זו שיטת רבי יהודה, לא הייתי מצפה שעוד משהו יסבור כמותו. והנה אנו רואים כי גם תנא קמא בתחילת הפרק השני, גם הוא סובר כך. ונכון שהוא נחלק על מקרה ששניים אומרים בפנינו נחתם ואחד אומר בפני נחתם, אבל בכך שגם הכתיבה וגם החתימה כורתיים, בכך יש ביניהם הסכמה.

עד שתהא כתיבתו וחתימתו בתלוש -

וא"ת,

ולמה ליה למינקט וחתימתו,

כיון שהיתה כתיבה בתלוש,

אי אפשר לחתימתו שתהא במחבר,

וי"ל,

דמשכחת לה שכתבו על אילן תלוש,

ואח"כ נטעו והשריש וחתמו.

רב אשי מעמיד את משנתנו כרבי יהודה, כי הוא מצריך שהן הכתיבה והן החתימה יהיו לשמה

רב אשי אמר: אין לדחוק ולהעמיד את משנתנו לא כרבי מאיר ולא כרבי אלעזר. אלא הא מני - משנתנו בשיטת רבי

והאמר ר' אבא,
מוזרה ר' אלעזר במזויף מתוכו שהוא פסול,
משמע דרב יוסף ואבבי דהוה בתראי,
סברי כר' אלעזר,

ובפירקין נמי אמר ר' אבא,
האי שטרא פרסאה,
דמסירה ניהליה באפי סהדי ישראל,
מגבינן ביה מבני חרי,

ולפיכך צריך לזוהר,
שיהו עדי מסירה בשעת נתינת הגט,
דאינהו כרתי,
דאי ליכא שם עדי מסירה אינה מגורשת,
אף על גב דאיכא עדי חתימה,
ולא מהני עדי חתימה,
אלא שאם ימותו עדי מסירה,
או ילכו להם למדינת הים,
שתינשא ע"י עדי חתימה,
דמסתמא בהכשר נעשה,

כדאמרינן בהשולח (לקמן דף לו.),
לא צריכא אלא לר' אלעזר,
דאמר עדי מסירה כרתי,
תקינן רבנן עדי חתימה,
דזימנין דמייתי סהדי,
אי נמי דאזלי למדינת הים,

וכן משמע בפ' בתרא (לקמן דף פו.),
גבי שנים ששלחו שני גיטין,
ושמותיהן שזין [ונתערבו],
נותן שתיהן לזו ושתייהן לזו,
וקאמר בגמ',

דלא כר' אלעזר,
משום דלא ידעי עדי מסירה,
בהי מינייהו מיגרשא,
אבל לר"מ ניחא,

וצריך לומר,
דבמשולשין איירי,
דבעי לר"מ שיהא מוכח מתוכו,
כדאמרינן בריש כל הגט (לקמן דף כד.),
גבי כתב לגרש את הגדולה,
ואי לר' אלעזר סגי בעדי חתימה,
אמאי לא אתיא כר' אלעזר,
דל עדי מסירה מהכא,
בעדי חתימה סגי,
אלא משמע,
דלעולם בעי ר' אלעזר עדי מסירה,

ועוד דרגיל ר"ת לומר,
דאפילו לר"מ,
בעי עדים בשעת נתינת הגט,
דאין דבר שבערוה פחות משנים,

וכן שטר מתנת קרקע או שטר מכר,
שהוא לקנין קרקע ואינו לראיה,
אין מועיל כלום לר' אלעזר,
אם ידוע שלא נתנו בפני עדים,

מיהו יש לחלק,
דלענין ממון,
דמהניא הודאת בעל דין כמאה עדים,
סגי בעדי חתימה במקום הודאת בעל דין,
אבל בקידושין וגרושין,
לא מהניא הודאת בעל דין,
משום דמחייב לאחרים,
דבקידושין אסר לה אקרובים,
ובגרושין אסר לה אכהן.

**הגמרא מקשה מדוע לא מלכתחילה ענו שמשנתנו כשיטת
רבי יהודה, אלא ניסו להעמידה כרבי מאיר או כרבי
אלעזר?**

ומקשה הגמרא: אם כן, שכה פשוט הוא להעמיד כרבי
יהודה, מעיקרא - כבר מהתחלה - מאי טעמא לא מוקמינן -
מדוע לא העמדנו - כרבי יהודה?

ומתוצא הגמרא: מהדרינן ארבי מאיר - מחזירים אנו
להעמיד את משנתנו כדעתו, משום שסתם מתניתין - כל
משנה הנשנית בסתם [ללא הזכרת שם התנא] - דעת רבי
מאיר היא.

וכמו כן מהדרינן ארבי אלעזר מחזירים להעמידה כמוהו,
משום שהלכתא כוותיה - שהלכה כמותו בגיטין. והיה נוח
להעמיד שגם משנתנו הולכת כפי ההלכה.

**מדוע הגמרא מעלה את שבחו של רבי אלעזר רק בגיטין,
שהרי להלכה, נפסק שהלכה כמותו בכל השטרות**

התוספות עונים כביכול על שאלה סמויה, מאחר והלכה
כרבי אלעזר לא רק בגיטין, אלא בכל השטרות, מדוע צמצמה
הגמרא ובחרה להדגיש כי הלכה כמותו כביכול רק בגיטין.
שהיה לה לתת את הדבר הכולל יותר, ושממנו ממילא נשמע
שגם בגיטין. שתמיד הדרך הוא לתת את החידוש הגדול יותר.
ועם היות שכל האמוראים מסכימים שבוודאי בגיטין ההלכה
כמותו, והגמרא מביאה רשימה ארוכה ביותר. הרי מאחר
ושטרות זה דיון הקשור לממונות, אנו פוסקים כשמואל, הסובר
כי הלכה כמותו גם בכל השטרות, שכדי המסירה הם
הכותרים, אף שחלוק הוא על רב בכך.

ועל כך מתרצים התוספות, כי כאן הנחה את הגמרא שיקול
אחר. שמאחר ועסוקים אנו בענייני גיטין, הרי רבי אלעזר הוא
כביכול המרא דאתרא בעניין זה, ולכן הרצון להעמיד את
המשנה, שתהיה על פי הלכה, הוא משמעותי, ולכן ניסו
בתחילה לדחוק על מנת להעמיד את המשנה כרבי אלעזר.

רק בגיטין וקידושין קיימת חובת עדי המסירה, בניגוד לממונות מצד הדין של הודאת בעל דין

מסיימים התוספות, שיש חילוק תהומי בין שטר ממון ושטר הגט. בדיבור מצינו כי כאשר האדם מודה, הרי יש לזה תוקף ממוני, והדבר נחשב כמאה עדים. עצם הודאתו היא כאילו השטר נמסר, כדוגמת קניין כסף, שלא נדרשת עדות על מעשה המסירה, והקניין חל. לאחר הבנת כלל זה, מובן כי עדי החתימה הם בעצם מחליפים את הודאת בעל הדין. ולכן יש תוקף לשטר הממוני, אף ללא עדי המסירה. אך מאחר וזה הטעם, לא יוכל האדם בענייני קידושין וגירושין להשפיע בהודאתו, שהרי הוא מחייב את האחרים. כי ברגע שהיא מתקדשת הוא אוסר לה את קרוביו או את כל העולם. ואם היא גרושה, הרי היא נאסרת על הכהן. ומאחר ואין תוקף לאמירתו, הרי גם לשטר מצד עצמו, לא יועילו עדי החתימה, אלא רק עדי המסירה.

רבינו תם מדגיש, שעם היות שההלכה בגיטין כרבי אלעזר, הרי על עצם חובת המסירה בעת נתינת הגט, יודה גם רבי מאיר

[מבחינת כללים, הדבר שרציתי להביא כאן שעם היות שמה שיוצר את הפסק הוא במקרה מסויים, הדין הוא כך מטעם מסויים, הרי מחלוקת נוצרת שיש על אותו מקרה שני דינים, בגלל שזה שני אנשים, ובעיקר שהם חלוקים בטעם. הרי מאחר ונחלקו רבי אלעזר ורבי מאיר בטעם מה פועל את הגט, הרי תמצית התוספות הוא שגט ללא עדי מסירה, אינו קיים כלל.

ואפילו רבי מאיר, הסובר, כי עדי החתימה הם הקובעים, מכריח ליתן עם עדים, כי כאן מדובר בעדות הקשורה בערווה, שלכן אנו צריכים שניים בעת נתינת הגט.

ומאחר ודין זה הינו כה מהותי בחרו התוספות להדגיש זאת במילות המפתח "דרגיל רבינו תם לומר". כי מאחר ודין זה הינו כה יסודי, הרי הוא נכנס לשיגרת לשונו].

ומר סבר לפי שאין עדים מצויין לקיימו והני נמי לא שכיחי -

וטעמא דרבי אליעזר,
לא משום דקסבר דמובלעות נמי לא שכיחי,
אלא שלא תחלוץ במדינת הים,
כדמשמע בסמוך.

הגמרא מבארת מה העיקרון שנמצא בדוגמאות שהביאו רבן גמליאל ורבי אליעזר

הגמרא מביאה את המחלוקת במשנה. תנן - שנינו במשנתנו - רבן גמליאל אומר: אף המביא גט מן הרקם ומן החגר צריך שיאמר: בפני נכתב ובפני נחתם. רבי אליעזר אומר: אפילו המביא מכפר לודים ללוד. ואמר אביי לפרש דבריהם, שרבן גמליאל דיבר בעיירות הסמוכות לארץ ישראל [היינו רקם וחגר]. ואילו רבי אליעזר דיבר בעיירות המובלעות בתוך תחומה של ארץ ישראל, אף על פי שאינן מארץ ישראל

ורק מחמת שלא היתה ברירה, הרי אז בכל זאת מצאו תנא שניתן להעמיד את המשנה כמותו - רבי יהודה.

ראייה נוספת, שעדי מסירה הם הכורתים, לגבי שטר מתנה, שהקנוהו בעדי מסירה דווקא

הסיפור בפרק זה בורר (סנהדרין כח, ב), היה על שטר מתנה, שהיו חתומים עליו שני גיסים, מה שיוצר פסול בשטר. ואז הציע רב יוסף שיתנו בעדי מסירה. ואביי מנע זאת רק מצד סיבה צדדית שהדבר נקרא שהשטר מזויף מתוכו, הרי אפילו עדי מסירה לא יועילו. ואלמלא בעיה זו, סימן שגם אביי מקבל את עצם הפסק, שניתן היה להביא ראייה שהשטר נמסר בפני עדים. והיות ורב יוסף ואביי נקראים אחרונים, והלכה כבתראי, מכיוון שהם ראו טעמי כולם, ובחרו כך להכריע.

ראייה נוספת - גבייה משטר ממון שחתום ע"י גויים, אך נמסר ע"י עדין מישראל - גובים בו מנכסים בני חורים

בפרק זה (יא, א) מובא בשם רבי אבא (רבא) ששטר פרסאה (שטר ממון שחתומים בו פרסיים עכו"ם), במידה ונמסר על ידי עדים יהודים, כשר הוא לגבות מנכסים בני חורין. ושוב אנו רואים עדי מסירה כרתי אף בשאר שטרות.

מטרת עדי החתימה, היא רק כגיבוי, אם לא יהיו עדי המסירה, ושיש להניח שנמסר כראוי

עיקר הגט הוא על ידי עדי מסירה, ולכן יש להיזהר שיהיו בשעת הגט. ואם כן יש להבין מה צורך בעדי חתימה. ומבארים, כי זה רק נועד להיות כעין גיבוי, שאם ימותו עדי המסירה לאחר נתינת הגט או ילכו למדינת הים, אנו מניחים שהגט ניתן בהכשר. וכפי שנאמר בפרק השולח, שכל חתימת עדי החתימה בשטר הוא רק מצד תיקון העולם, בבחינת עצה טובה, ולא שיש להם תוקף הלכתי לגבי מעשה הגט, והנה כל זה הוא רק לשיטת רבי אלעזר.

הוכחה נוספת שעדי חתימה אינם מועילים דבר לשיטת רבי אלעזר

היו שניים ששלחו את הגט שלהם, ושמותיהם היו שווים, אלא שהגיטים התערבבו, כך שלא ידוע למי נכתב. הדין במקרה כזה, שנותנים לכל אחת את שני הגיטים. ומבארים בגמרא, כי מאחר ועדי המסירה אינם יודעים באיזה גט הינה מגורשת, הרי לא מועילה נתינתם. לעומת זאת עדי החתימה ידעו בעת הכתיבה למי שייך כל גט, ולכן עבורו התקנה תועיל. מוסיפים התוספות, שזה יכול להיות רק אם שני הגיטין היו משולשים, כלומר מציינים שלושה דורות, שמם, שם אביהם, ושם זקנם, ואז כל גט הוא מוכח מתוכו למי כאן מדובר. ולא עוזר לנו ידיעת העדים לבדם. ומכך שהגמרא למדה שאין הן מגורשות אלא על פי רבי מאיר, משמע כי רבי אלעזר מצריך עדי המסירה, וכאשר הם חסרים, שאינם יודעים בשעת הגט, מה שם האבות, הרי לשיטתו אין כאן מעשה גט כלל. ואין ניתן לומר, שלא נתייחס אליהם, אלא רק לפי עדי החתימה, כי לשיטתו אין בכך שום תועלת.

[דף ד עמוד ב]

תנן המביא גט ממדינה למדינה במדינת הים -

ומרישא דמתניתין המביא גט ממדינת הים,
דמשמע דוקא ממדינה"י לא"י,
לא מצי למיפרך,

דלעולם,

באותה מדינה במדינת הים,

נמי צריך,

ונקט הכי לאפוקי רקם וחגר.

יש לדייק כי באותה מדינה, עם היותה במדינת הים, אין צורך לומר בפני נכתב ובפני נחתם

הגמרא מבארת דין נוסף המובא במשנה:

תנן - שנינו במשנה - המביא גט ממדינה למדינה במדינת הים, צריך לומר "בפני נכתב ובפני נחתם".

ומשמע מכך, הא באותה מדינה במדינת הים, ומעיר אחת לעיר אחרת, לא צריך לומר. ואף על פי שאין בקיאות שם "לשמה", מאחר ומכל מקום, עדים מצויין לקיימו, לא צריך.

באים התוס' לשלול סברא, שניתן לומר את המסקנה שבאותה מדינה הרי אף במדינת הים לא נדרשים לומר בפני נכתב ובפני נחתם, ונדיק זאת, שרק קיימת חובה ממדינת הים לארץ ישראל. ואם כן ממדינה למדינה בתוך חוץ לארץ, יכולנו, לכאורה, לדייק שבא גם לשלול באותה מדינה אשר מצויה במדינת הים.

כי אז היינו יכולים לדייק, כי משנתנו כלל לא באה לדבר על כך, אלא רק לשלול את דעת התנאים בהמשך, שזה רק ממקום רחוק כמו מדינת הים, אך ממקום קרוב, כבר אין חובת הגדה. אבל בתוך אותה מדינה בגלל היותה ממדינת הים, אכן קיימת חובת הגדה. בהיותה ממקום רחוק.

הלימוד אינו ממה נלמד, אלא להוכיח שממקום אחר, לא היה ניתן גם ללמוד

[התוספות באים ללמדנו, מדוע לא הקשתה הגמרא, שניתן ללמוד דין זה רק מכאן, ולא מתחילת המשנה. "ומרישא דמתניתין .. דמשמע דווקא .. לא מצי למיפרך. דלעולם .. נמי צריך .. ונקט הכי לאפוקי".

יש לדייק את משמעות המילה לעולם, שהוא בעצם תמרוז, בהיותו מילת מפתח. כי למשל כאשר אנו מקשים היכי דמי, שהרי בין על דרך אחת יש מקום להקשות ולדחות, ובין לתירוץ אחר, יש מקום לדחו. ואז בחלק מהפעמים, בוחרת הגמרא, כן לקבל את אחד התירוצים, ואז היא פותחת במילת המפתח "לעולם", כלומר, אכן זה התירוץ, ומה שהקשינו ודחינו זאת, הרי יש לענות על כך.

כלומר, מאחר וניתן לדייק מתחילת המשנה עניין אחר, הרי לא בהכרח שניתן לומר, שאפשרי ללמוד את הדין שהגמרא לומדת כאן, מתחילת המשנה. כלומר, הכלל הוא שלילת הצעה ללמוד את הדין ממקום אחר,

עצמה, ובעיירות אלו עסקינן. ולפי זה, תנא קמא הצריך לומר רק מהמקומות המרוחקים, אך לא מהעיירות הסמוכות והמובלעות. ורבן גמליאל הוסיף את הסמוכות, ורק במובלעות מודה הוא לתנא קמא, שאין צריך לומר. ורבי אליעזר הוסיף אף את המובלעות. שאף המביא גט מהם, צריך לומר.

(שהרי אחד מסגנונות הגמרא הוא ללמוד את הנכלל על ידי דוגמאות. ודרך הדוגמאות מלמדים אותנו מדוע נבחרו הדוגמאות הללו).

הגמרא מציעה הצעה שתיכשל, שכל אחד מתנא קמא ורבן גמליאל הולך כאחד מהאמוראים

ועתה הגמרא באה לבאר את מחלוקת התנאים במשנה:

מאי לאו, בהא קמיפלגי - האם לא נאמר שהם חולקים במחלוקתם של רבה ורבה בטעם האמירה של השליח. (סגנון שאלה זו הינו הצעה, שעתידה להידחות, וכפי שאכן ממשיכה הגמרא, שכל אחד מהאמוראים יכול לבאר את טעמו לפי כל אחד מהתנאים).

דמר סבר - תנא קמא של משנתנו סבר כרבה, שטעם האמירה הוא לפי שאין בקיאות לשמה. והני גמירי - דיירי העיירות הסמוכות, בקיאות הם בהלכה זו. ולפיכך, אינו מצריך את השליח לומר.

ומר סבר - רבן גמליאל סובר כמו רבא, שטעם האמירה הוא לפי שאין שירות מצויות ולכן אין עדים מצויין לקיימו. והני נמי לא שכיחי - אף ממקומות אלו אין מצויות שירות. ולפיכך, גם מאלו מצריך רבן גמליאל לומר.

הכלל שלא תחלוק הוא בדומה לגזירה של היוצאים מחמת הנכנסים, על מנת שלא יהיה הבדל, ראוי להשוות

נעמדים התוספות בשלב הזה של הגמרא (ההווא אמינא, שעתידה להידחות), ומעירים, כי אכן ביארנו מה חושב תנא קמא, ומה חושב רבן גמליאל, אך מה יסבור רבי אליעזר בשלב זה? וחיובים לומר, שמאחר והן מובלעות הרי הן ממש קרובות, וסביר שיש כן שירות, ובכך הוא חולק על דברי רבן גמליאל. אלא מאחר ועם היות שהקירבה הגיאוגרפית לא גורמת סיבה שלא תהיינה שירות, אבל בכל זאת הן אינן משטח ארץ ישראל.

ואז חייבים לומר, שזה מגיע מטעם אחר, מדוע הן כן צריכות לומר. וטעם זה הוא טעם ההשוואה, שאין לנו לחלוק. ועל מנת שלא יהיה הבדל, מחילים את החובה לומר, על מנת שכולם יזכרו שמחוץ לארץ כן אומרים. ולא שיחפשו תירוץ איך לא להגיד, ועלולים לטעות במקרה הרגיל. וזה משמעות הכלל של שלא תחלוק במדינת הים.

התוספות ביארו את טעם דעת רבי אליעזר שהגמרא התעלמה מכך, ובפרט שהיה מקום לטעות בדבריו

[הגמרא כלל לא הביאה את טעמו של רבי אליעזר, וכאן התוספות עשו שני דברים. הדבר הראשון הינו עצם זה שבחרו לבאר את טעם דעתו.

והדבר השני, שבתחילה שללו הצעה אחת, והדגישו מה כן. ומילות המפתח הינן "לא משום דקסבר .. אלא שלא תחלוק".]

ואז נקבל את המסקנה שרצינו לומר, שבארץ ישראל אין צריך, ולא רק באותה מדינה, אלא גם ממדינה למדינה, כי הרי לגבי רבה, מדינה למדינה - כלל אינו משנה.

אם היינו אומרים לשון אחרת, היינו טועים בדין של ממדינה למדינה בארץ ישראל

מתוך כך, אכן התוספות עונים, כי אם היינו אומרים את הלשון באותה מדינה במדינת הים, היינו מגבילים את הפטור בארץ ישראל באותו אופן, רק באותה מדינה, אך לא בין מדינה למדינה, אפילו שזה ארץ ישראל. היינו מסוגלים להגיע לידי טעות. היינו אומרים כי רבה, פרט לטעם שלו ש"אין בקיאים לשמה" הוא סובר גם כשיטת רבא. לפי שאין עדים מצויים. ומתוך כך היינו עלולים לטעות, שהוא יחייב ויאמר שצריך לומר במדינה למדינה בארץ ישראל. ולכן ברגע שהלשון הוא המביא גט ממדינה למדינה במדינת הים, מכריח אותנו ללמוד כי גם רבה יפטור במדינה למדינה בארץ ישראל. וזה יכול להיות באחד משני טעמים, בין אם הוא לא מודה לרבא, ואז מאחר וזה בכל ארץ ישראל יש פטור, ובין אם הוא מודה לרבא, הרי בתוך ארץ ישראל, קיימות שיירות, וניתן לקיים את הגט, בין בימי הבית ובין לאחריו.

גם אם רבה יודה לרבא, הרי בארץ ישראל כן מצויות שיירות

תירוצו נוסף מתרצים התוס', שגם לשיטת רבה אין צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם, כפי שהגמרא אכן מסיקה. אלא שהטעם, כפי שדייקה הגמרא לאחר מכן, שמצויים עולי רגלים, ולכן שיירות מצויות, ואפילו לאחר שחרב הבית, השיירות ממשיכות להיות, אלא מצד טעם אחר, שיש בתי דינים קבועים. ואז לכן השתמשו בסגנון של מדינה למדינה במדינת הים, שממנו נסיק ונדייק, שבניגוד לכך, ממדינה למדינה בארץ ישראל אין צורך.

אחת הדרכים הטובות להתנגד לתירוץ, היא להראות לאיזה טעות ניתן להגיע ממנו

[אחד הכלים המבריקים, אתה רוצה להגיד לי כי עלי לשנות ולומר אחרת, בבקשה. רק בא נחשבן את מה שזה אמור להוליד. ואז מוכיחים, כי היינו מגיעים לכלל טעות. כלומר, אנו לא אומרים סתם לא, אלא אנו אומרים, בא וננסה לראות למה נגיע לפי התירוץ שלך. ומאחר ואנו מגלים שהיינו מגיעים לכלל טעות, ממילא לא ניתן לומר כן. "דלא נימא .. צריך נמי", ואנו שוללים זאת, ומגיעים למסקנה הנכונה "קא משמע לן דאין צריך".]

אי מההיא הוה אמינא הני מילי דיעבד -

פירש בקונטרס,

אי מדיוקא דרישא,

ופי' כן משום דאסיפא,

לא הוי מצי למימר,

הני מילי דיעבד,

דהא בהדיא קתני אין צריך,

דמשמע לכתחילה,

מה שהיה גורם לשאלה, מה פתאום בחרנו לדייק דווקא מכאן.]

אלא אימא ממדינה למדינה בארץ ישראל לא צריך -

וא"ת,

ואמאי נקט ממדינה למדינה,

ניתני המביא גט באותה מדינה במדינת הים צריך כו',

הא בארץ ישראל אין צריך באותה מדינה,

וה"ה ממדינה למדינה,

דלרבה אין חילוק בין אותה מדינה ובין ממדינה למדינה,

וי"ל,

דנקט הכי לאשמועינן,

דלא נימא,

דממדינה למדינה בארץ ישראל,

צריך נמי,

משום קיום כרבא,

קמ"ל דאין צריך,

דטעמא לאו משום קיום,

אי נמי,

משום דשכיחי עולי רגלים כדמסיק.

מתוך הקושיה על רבה, סוללת הגמרא הבנה אחרת שיש לדייק מהמשנה, שרק ממדינה למדינה בארץ ישראל לא צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם

לומדת הגמרא לגבי הדין באותה מדינה במדינת הים, שלא צריך לומר, ולפי איזה אמורא נאמרו הדברים. לרבא, שהטעם הוא "לפי שאין עדים מצויין לקיימו", ניחא - מובן היטב דין זה.

אך לרבא, שפירש טעם האמירה "לפי שאין בקיאים לשמה", קשיא - קשה, מדוע ממדינה למדינה במדינת הים אין צריך לומר, והרי אינם בקיאים לשמה?

ומתרצת הגמרא: לא תימא, אל תדייק כפי שדייקת, הא באותה מדינה במדינת הים לא צריך.

אלא אימא - דייק אחרת - ממדינה למדינה בארץ ישראל, לא צריך.

התוספות סוללים דרך אחרת לתרוץ, עבור רבה, מאחר ויש קושי בסגנון של תירוץ הגמרא, שאינו תואם כלל לרבה

שואלים התוספות, הרי אנו נמצאים בתירוץ אחר לרבה. והרי לשיטתו אין כלל משמעות למעבר ממדינה למדינה. שהרי כל שיטתו היא כן או לא, האם כאן בקיאים בכתיבה לשמה או לא. כל ההגדרה של מדינה למדינה, היא רק לגבי רבא, כי עצם הגבול מפריע לתנועת העדים והיכולת לקיים את הגט. ומתוך הבנה זו מעלים התוספות קושיא אפשרית לגבי הניסוח, שהרי התירוץ של ממדינה למדינה בארץ ישראל, ניסוח זה כלל אינו מתאים לרבה. ומטרת השאלה אינה רק לשלול, כי אם להציע הצעה אחרת. ואז הניסוח היה צריך להיות המביא גט אפילו באותה מדינה בחוץ לארץ, הרי מאחר וזה בחוץ לארץ שאינם בקיאים, ממילא צריך להגיד.

ומיהו,
לשון אי מההיא,
לא משמע הכי,

ונראה דיש ליישב,
דהכא שייך למיתני א"צ בדיעבד,
כלומר אין צריך ליטלו הימנה,
כשלא אמר בפני נכתב ובפ"נ,
דאמר לקמן,
כיצד יעשה,
יטלנו הימנה,
ויחזור ויתן לה בפני שנים,
ויאמר בפני נכתב ובפני נחתם,

אבל קשה,
דאמרינן בריש פ"ב (לקמן דף טו.),
המביא גט ממדינת הים,
ואמר בפני נכתב אבל לא בפני נחתם כו' פסול,
ופריך בגמ',
תנינא חדא זימנא המביא כו',
ומשני,
אי מההיא הוה אמינא צריך,
ואי לא אמר כשר,

והיכי הוה מצי למימר הכי,
הא אמרינן הכא,
דאי לא תנא אלא חד בבא,
הוה אמינא בא"י לכתחילה צריך,
מכלל דבמדינת הים,
אפילו בדיעבד נמי צריך,

וי"ל,
דמאחר דתנא הכא תרי בבי,
לאשמועינן דארץ ישראל,
אפילו לכתחילה אין צריך,
אם כן מהשתא מצינן למימר,
דהא דצריך במדינת הים,
היינו לכתחילה,
אבל בדיעבד כשר,
להכי איצטריך מתניתין דפ"ב,

ועוד נראה לר"י,
דהכי פירושא,
הני מילי דיעבד,
שלא ראה כתיבת הגט וחתימתו,
דיכול ליתנו לה בא"י,
אבל לכתחילה,
צריך שיראה כתיבת הגט וחתימתו,
כדי שיוכל לומר בפני נכתב,

קמ"ל דלא צריך,
ובמדינת הים,
אם לא ראה כתיבת הגט וחתימתו,
אין יכול להביאו וליתנו לה,
ואם הביא ונתנו,
ה"א דכשר,
אי לא מתניתין דפ"ב,
והשתא מיתרצה נמי פירכא קמייטא.

**החידוש הוא שמלכתחילה רשאי להביא גט בארץ ישראל,
ממדינה למדינה, אף שלא ראה את הכתיבה**

הגמרא מבארת דין נוסף המובא במשנה:

תנן - שנינו במשנה - המביא גט ממדינה למדינה במדינת
הים, צריך לומר "בפני נכתב ובפני נחתם".

ומשמע מכך, הא באותה מדינה במדינת הים, ומעיר אחת
לעיר אחרת, לא צריך לומר. ואף על פי שאין בקיאות שם
"לשמה", מאחר ומכל מקום, עדים מצויין לקיימו, לא צריך.

לרבא, שהטעם הוא "לפי שאין עדים מצויין לקיימו", ניחא
- מובן היטב דין זה.

אך לרבה, שפירש טעם האמירה "לפי שאין בקיאות לשמה",
קשיא - קשה, מדוע ממדינה למדינה במדינת הים אין צריך
לומר, והרי אינם בקיאות לשמה?

ומתרצת הגמרא: לא תימא, אל תדייק כפי שדייקת, הא
באותה מדינה במדינת הים לא צריך.

אלא אימא - דייק אחרת - ממדינה למדינה בארץ ישראל,
לא צריך.

אך הגמרא מקשה על זה: הא בהדיא קתני לה - מדוע
צריכים לדייק זאת ממשמעות דין אחר. והרי דין זה נכתב
בפירוש בהמשך המשנה. המביא גט בארץ ישראל אינו צריך
לומר בפני נכתב ובפני נחתם!?

ומתרצת הגמרא (אליבא דרש"י): אי מההיא - אילו היינו
לומדים זאת רק מהדיוק הוה אמינא - היינו אומרים - הני
מילי דיעבד - דוקא אם כבר הביא גט ממקום למקום בארץ
ישראל בלי שנכתב בפניו, אין השליחות נפסלת בגלל זה. אבל
להביא לכתחילה לא נתיר לו להיות שליח, אלא אם כן ראה
את כתיבת הגט. קא משמע לן - לכן השמיענו בפרוש בסיפא,
שבארץ ישראל מותר אף לכתחילה, להביא גט ממקום למקום,
אף אם לא ראה את הכתיבה.

**מדדייקים התוספות, כי עדיין ניתן לבאר אין צריך רק על
בדיעבד, כלומר, שבא לשלול את הצורך לתקן, וכאן
החידוש שאכן מלכתחילה הוא רשאי להביא בארץ ישראל
ממדינה למדינה, אף בלא אמירה כלל**

יש לעשות סדר בכל הגמרא. הגמרא החלה לגבי המשנה,
שהמביא גט ממדינה למדינה במדינת הים, שהוא כן צריך
לומר בפני נכתב ובפני נחתם. לאחר מכן למדנו מדיוק
שבמדינה למדינה בארץ ישראל - לא צריך לומר. ואז תמזה
הגמרא, עד שהינך מביא לי דיוק, הרי יש לי דין מפורש על
כך. שנכתב בהמשך המשנה נאמר כי המביא גט בארץ ישראל

שאם אמנם לא אמר בפני נכתב ובפני נחתם, הרי היה נדרש שייטול ממנה בחזרה את הגט ויחזור וייתן לה עם האמירה. ודווקא בפני שניים, כאילו כל התהליך כעת יבוצע כראוי. וכאן החידוש של אינו צריך היא רק על פעולת התיקון שאינה נדרשת, אבל היה לנו מקום לומר, כי אף לכתחילה אינו צריך לאמר, אף שמדובר על ממדינה למדינה בארץ ישראל.

על מנת להבין היטב את קושיית התוספות, ראוי ללמוד היטב את תחילת המשנה הראשונה בפרק הבא, וכן את דברי הגמרא עליה

הקדמה למשנה:

משנתנו חוזרת לבאר את מה ששנינו בתחילת פרק ראשון, שכל גט שבא ממדינת הים צריך שהשליח שמביאו יעיד עליו, שיאמר "בפני נכתב ובפני נחתם".

לרבא, הטעם הוא, כי יש לחשוש שבעתיד לא יהיו עדים מצוין לקיים את חתימות הגט, ולכן תיקנו שהשליח יאמר "בפני נחתם". ותיקנו להאמינו, למרות שהוא רק עד אחד.

וכדי שלא יבואו לטעות ולומר שאפשר לקיים גם את כל השטרות האחרים בעד אחד בלבד, תיקנו חכמים שצריך מביא הגט לומר גם "בפני נכתב", כדי שיהא מוכח לכל שהמדובר הוא באישור הגט, ולא בקיום שטרות רגיל.

ולרבה יש עוד טעם בדבר, משום שיש חשש שהבעל יבוא אחר כך ויערער על כשרות הגט, ויטען שהגט לא נכתב לשם האשה, ולכן הצריכו שהשליח יברר לנו שהכתיבה והחתימה היו לשמה.

משנתנו עוסקת בשליח שלא אמר כדבעי את האמירה "בפני נכתב ובפני נחתם", בכמה אופנים:

א. שליח שלא אמר במלואו "בפני נכתב ובפני נחתם" אלא העיד רק על הכתיבה, או רק על החתימה, הגט פסול.

המביא גט ממדינת הים, ואמר "בפני נכתב", אבל לא אמר "בפני נחתם".

או שאמר "בפני נחתם" אבל לא אמר "בפני נכתב" - פסול הגט. (וממשיכה המשנה ונותנת עוד כמה דוגמאות, מתי כשר ומתי פסול, אבל אנו נביא רק את הגמרא המתייחסת למקרה הראשון).

שנינו במשנה במקרה הראשון: אמר "בפני נכתב, ולא בפני נחתם", פסול.

ומקשינן: הא תו, למה ליה? הא תנינא חדא זימנא! הרי שנינו דין זה פרק ראשון.

דתנן: המביא גט ממדינת הים, צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם!

ואם כן, פשוט הוא, שאם הוא לא אמר את כל האמירה הזאת בשלמותה, פסול הגט.

ומשנינן: אי מההיא, מהמשנה של פרק ראשון בלבד, הוה אמינא, הייתי אומר, שהמביא גט צריך אמנם לומר "בפני נכתב ובפני נחתם", אך זהו רק דין לכתחילה. אבל, ואי לא אמר, בדיעבד הוא כשר. לכן קא משמע לן משנתנו, שאם לא אמר גם בפני נכתב וגם בפני נחתם, הגט פסול.

- אינו צריך לומר. ואז הגמרא אומרת אי מההיא. וכאן נחלקו רש"י ותוס'.

התוספות מבארים תחילה את שיטת רש"י, אף שלאחר מכן יחלקו עליה

כפי שראינו בכל הגמרא. כי בית הלל, אף שחלקו על דברי בית שמאי, עד אשר ההכרעה היא רק בבית הלל, הרי תמיד הביאו את דבריהם תחילה. וכידוע, שבשעה שהתוספות מביאים את פירוש רש"י, הרי מאחר ויכולנו ללמוד זאת לבד, הרי המטרה היא להביא את התמצית הנוגעת, לכך שישללו לאחר מכן הבנה חדשה, בעקבות הקשיים בהם נתקלו.

שיטת רש"י שהדברים מתייחסים על הדיוק, שנאמר תחילה. ואז משמעות הגמרא הינה, שהצורך גם בדיוק עם היות שהדברים מפורשים, שהדבר בא ללמדנו חיזוק בדברים. שמפעם אחת הייתי יכול ללמוד שזה רק בדיעבד. והלימוד הכפול (גם דיוק וגם מפורש) מוסיף לנו, כי הדברים אינם רק בדיעבד, כי אם אף לכתחילה. ומה שאינו נדרש לומר בפני נכתב ובפני נחתם, הוא אף במדינה למדינה בארץ ישראל, אף לכתחילה.

הקושי שגרם לרש"י לפרש כן, כי הדברים המפורשים נשנו בלשון ברורה של לא צריך, שאז לא היינו יכולים להעמידה מדיעבד

ועם היות והתוספות באים לחלוק על פירוש רש"י, הרי בתחילה הם מבארים מדוע נקט כך. ומבארים מדוע לא היה יכול לומר כך על הסיפא. באשר הדין בסיפא נאמר בלשון שאינה מאפשרת לחשוב שיש כאן בדיעבד. אמירה של אינו צריך נשמעת כהוראה חד משמעית, ולכתחילה משמע, שלכן לא היינו מצפים להתייחס עליה בדיעבד. וכפי שדייקה הגמרא בריש מסכת חולין, שמאחר ונאמר אין השומר צריך להיות יושב ומשמר, למדים מכך את הדין שהוא יוצא ונכנס הוא לכתחילה, ועדיין הוא נקרא שומר ראוי.

כאשר ההיגיון קיים, אך זה סותר למילות הגמרא - חייבים למצוא פירוש, שקודם כל מתלבש במילות הגמרא, ואפילו במילות הקישור

אלא לפני שסוללים דרך אחרת, מבארים התוספות מה הקושי בדברי רש"י. והקושי הינו לשוני. באשר כל מילות הגמרא מדויקות הן. ויש להדגיש כי מאחר ואנו מדברים על שני דינים רצופים, הרי כאשר אנחנו מדברים על הדין האחרון, הלשון הראויה הינה אי מהא, אבל כאשר אנו אומרים אי מההיא, המשמעות היא לא ממה שעסקנו כעת שהוא הדיוק, עם היות שהוא נאמר תחילה, אלא דווקא לעניין הרחוק יותר, והוא הסיפא. ומאחר וכפי שהדגשנו, שמילות הגמרא מדויקות, הרי קושי לשוני אינו עניין של מה בכך, ראשית הנוסח חייב להיות נכון. ואז רואים איך הדברים מקבלים משמעות מבחינת כללות תוכן הסוגיה.

הכוונה באין צריך, הוא שאינו נדרש לתקן את הפעולה מאחר שלא התרחשה

אלא מחדשים התוספות הבנה אחרת. שהכוונה של אין צריך, היא פעולה לאחר ההבאה. שהיה לנו מקום לחשוש,

התוספות מביאים שני פירושים – הראשון שעצם הבאת שתי הבבות נועדה לחדש בעניין המביא בארץ ישראל, שדין זה רק לכתחילה

מדייקים התוספות בתירוצם, מדקתני הכא תרי בבי, בא הדבר ללמדנו דין חשוב. דאי לא תנא אלא חדא הוה אמינא דלכתחילה בארץ ישראל הוה צריך, אלא בשל שתי הבבות כעת אנו יודעים שבארץ ישראל, אפילו לכתחילה אינו צריך. והיינו ממשיכים וטועים, כי במדינת הים הוא צריך רק לכתחילה. וכעת בשל המובא בפרק ב', הרי אנו לומדים מכלל דמדינת הים אפי' בדיעבד נמי צריך, ואי לא אמר - הרי אפילו בדיעבד - הדין שהוא ממש פסול.

פירוש ר"י מחלק שיש שלושה מצבי דיעבד שונים – לא ראה את כתיבת הגט, הוא עם הגט שלא ראה, ועצם זה שמסר אף ללא אמירה

ונראה לפרש, דהאי דיעבד דקאמר הכא, היינו דיעבד אם לא ראה כתיבת הגט וחתימתו, יכול להביאו וליתנו לה בארץ ישראל [וזה ציור הדיעבד הראשון]. אבל לכתחילה צריך שיראה כתיבת הגט וחתימתו אפי' בארץ ישראל, כדי שיוכל לומר בפני נכתב ובפני נחתם, ובמדינת הים אם לא ראה כתיבת הגט וחתימתו [הציור של בדיעבד השני] - אין לו להביאו וליתנו לה, כיון שלא יוכל לומר בפני נכתב, ואם הביאו ונתנו לה ולא אמר [שזה ציור הדיעבד השלישי] - אכתי הוה אמינא דכשר, אי לאו מתני' דפרק ב'.

ובכך מתורצת גם התמיהה על לשון בדיעבד שניתן לומר זאת גם על מקרה בו הגט נכתב מבלי שראה, הרי הדין שבכל זאת, עליו לתת את הגט, אך מבלי אמירה שקרית של בפני נכתב, שהרי הגט נכתב בהיעדרו.

ההשוואה לתוספות רא"ש מאפשרת טוב יותר להבין את הפשט

[את החלק הקודם, ממש השתמשתי בלשון התוספות ראש (פרט להוספה בסוגריים המרובעות של שלושת מקרי הדיעבד השונים). כידוע תקופת התוספות נמשכה מאות שנים, ולקח זמן עד שהתקבלה הנוסחא הסופית. ואצלנו מקובל כי במסכת גיטין זה הנוסח של רבי אליעזר מטון. אלא שיש להשתמש באחד הכלים החשובים, והוא להשוות את אותם התוספות, עם תוספות בסגנון אחר, שלעתים שינוי הסגנון והוספת המילים מבהיר היטב את הדברים.

ובעניין זה לשון התוספות רא"ש מביאה ברכה, באשר אותם המילים הנאמרות בסגנון אחר ועם הרחבה, מאפשרים לנו להבין את הסוגיה, ממש ללא כל הסבר נוסף. גם ידוע כי הרא"ש סגנון כתיבתו היא בצורה נעימה קולחת ומוצלחת. וכאן אני מתייחס שיש ללמוד אותו, לא על מנת למצוא את החילוקים והשוני, ומתוך כך להקשות ולפלפל, שזה עצמו קובע ברכה באופן אחר. אלא בדיוק בכיוון ההפוך, על מנת להבין את לשון התוספות שלנו טוב יותר. וכאן אני אישית מוצא חביבות גדולה, שהדבר סייע לי בהבנת הדברים,

מקשים, שהרי כבר מעצם זה שבפרק הראשון שנויה המשנה בשני חלקים, מוכח כי במדינת הים האמירה היא אף בדיעבד

קושיית התוספות היא על דברי הגמרא בפרק שני. כיצד הוא מפרש את המשנה הראשונה שללא המשנה בפרק שני היינו חושבים כי זה רק היתה הצעה לכתחילה, אבל בדיעבד, זה היה גם כשר. ולכן היה צורך להוסיף את המשנה בפרק שני, שנדע שזה ממש פסול. והרי לא ניתן לומר כך. שהרי המשנה שנויה עם שני חלקים, האחד הואט על הבאת הגט בארץ ישראל, שאכן הייתי אומר שהדין לומר הוא רק לכתחילה, אבל מעצם הבאת החלק השני לגבי מדינת הים, בנוסף, הרי זה בא כבר מהמשנה בפרק הראשון ללמדנו כי במדינת הים אפילו בדיעבד הוא צריך לומר. כלומר, שאם לא אמר כבר הייתי לומד מהפרק הראשון שזה פסול.

מילות הקישור מדויקות, ויש להבין מה גדר אי מההיא, וכן מה הכוונה בדיעבד, איזה פעולה כבר נעשתה

[מילות הקישור בגמרא הינן משמעותיות. וכאן גופא בדיבור המתחיל יש שני נושאים שבאו לידי ביטוי בתוספות זה. החלק הראשון אי מההיא, שכך התחילה כל המחלוקת בין פירוש רש"י לתוספות. והחלק האחרון, שגם בו יש שוני, ואפילו בתוספות עצמו יש יותר ממשמעות אחת, והיא מה הכוונה של בדיעבד.

אחד הדברים שאנו אומרים בדיעבד, וחושבים שיש לכך משמעות אחת, אלא שאין הדברים כך. (אגב הביאור הלשוני הוא שתי מילים בדיעבד, שאם כבר עשה). וניתן מתוך התוספות לראות שמילה כה פשוטה, מקבלת משמעויות שונות. כך שהלשון הני מילי בדיעבד יש בו לא רק משמעות בודדת.

בתהליך הגט קיימים מספר שלבים.

האפשרות האחת, היא שהפעולה שבוצעה הינה נתינת הגט. אמנם לכתחילה, לפני שגירשה היה עליו לומר בפני נכתב ובפני נחתם, בעת מתן הגט, אלא שאין אנו מצריכים אותו, לבטל את פעולת הנתינה, ולחזור וליטלו ממנה, והפעם לשוב ולתת כולל האמירה של בפני נכתב ובפני נחתם.

האפשרות השנייה שקיימת ברש"י הוא שאם הגיע ממדינה למדינה בארץ ישראל, ולא נכתב לפניו, הרי אין אנו פוסלים את שליחותו שכבר הגיע השליח לכאן. עם היות שאם היה בא להתייעץ תחילה, והיה נמלך בנו, היינו אומרים לו כי עליו להסתכל בכתיבת הגט. ולכן אין אנו מחייבים אותו כעת לומר בפני נכתב ובפני נחתם.

האפשרות השלישית, שמה שכבר הספיק להיווצר הוא הגט הכתוב, ואין אנו מצריכים אותו לראות את כתיבתו, שהרי הדבר כבר נעשה. עם היות שמלכתחילה ראוי לראות את הכתיבה, כל עוד לא כתבו הסופר.]

שיירות מצויות מזו לזו, ולכן, כל שהיה המערער בגליל והחזיק המחזיק ביהודה אינה חזקה. ואם כן זו הוכחה שאין כלל שיירות. אז איך ניתן יהיה לקיים את הגט?

חייבים להבין מה ההבדל במציאות, אשר מהפכת את הדין, האשה יוזמת למצוא עדי קיום, בניגוד לקרקע, שלא מעלה המחזיק שמחו כנגדו

וכרגיל שיש לנו כזאת סתירה, נדרש לבאר מה החילוק בין שני המקרים. וזה בעצם שאנו אומרים, שלעניין אחד (מחאה שלא בפניו) - אין שיירות. ואילו לעניין השני (קיום הגט על ידי מציאת העדים) - למרות היותם שתי מדינות בארץ ישראל, אנחנו כן מצליחים לקיים את הגט.

וההבדל הוא פשוט, הוא מחזיק בקרקע ומצוי בשלווה, הוא בכלל לא מאמין שיבוא משהו ויערער עליו. וממילא הוא בכלל לא מחפש את המידע. לעומתו האשה המגורשת ממש עושה חקירה על מנת לאתר את העדים שיצילו אותה. ויכירו את העדים החתומים על הגט שלה, כלומר, היא עורכת חיפוש יזום, אחרי מטרה חשובה.

במחוזא לכאורה משימע כי עיקר הבעייה הינה קיום החתימה, ולא המחאה

מוסיפים התוספות קושיה אפשרית, מהגמרא בפרקנו לגבי העיר מחוזא, שלכאורה הדבר ממש נשמע הפוך, מאחר והם ניידים ממקום למקום, לא ניתן למצוא עדי קיום, ולכן חייבנו באמירה של בפני נכתב, אפילו משכונה לשכונה, בגלל שהעדים שהיו, כבר עזבו ואינם נמצאים. תמיהים התוספות, וכי במחוזא אין גדר מחאה? אלא חייבים אנו לומר, שהמחאה שם כן מצויה. אלא שהשאלה היא אכן כיצד. ומתרגמים, כי המוחה אפילו דרך הליכתו הוא פוגש באנשים, וכל מי ששומע, מעביר את השמועה ששמע לידידיו, והם ממשיכים ומעבירים לידידיהם. כך שאפילו הם עזבו את מחוזא, המחאה פועלת את פעולתה. בניגוד לקיום הגט, שרק את האנשים עצמם אנו נצרכים להם, ואילו כעת הם כבר אינם.

החילוק שהתוספות מציגים מבוסס על הבנה לעומק, כיצד התהליכים מתרחשים

[ממבט ראשון חשבנו כי הנושא הוא העברת מידע, בהתייחס לכך שיש נתק בין גליל ליהודה. ולכן לא הבנו את הפערים בדין. ונראה כי כאן ראוי לצלול לעולם התוכן, ולהבין את המציאות כיצד היא מתרחשת. ובעולם התוכן אנו מגלים, כי שונה היא דרך ההפצה על מחאת קרקעות, מאשר מציאת עדים לקיום הגט. מצד המחזיק - הוא כלל אינו מעלה בדעתו, שאכן ימחו כנגדו. ואצל האשה, אשר נזקקת לקיים את חתימות הגט, הרי היא הפעלתנית, ויוזמת למצוא עדים על החתימות.

אך גם קיים הבנה לעומק גם מצד מעבירי המידע. מצד אחד הם עושים זאת בתמימות של העברת מידע. אך אפילו יאמרו להם, אל תעבירו, אין הם מקשיבים לכך, וממילא הסיפור עושה כנפיים, עד שיגיע. ומצד שני קיים גרעון לאתר אנשים שמכירים. במציאות בה

עד אשר (כמעט) אין צורך להוסיף ולבאר עם מילות קישור וביאור.]

כיון דאיכא עולי רגלים מישכח שיכחי -

ואף על גב דלענין מחאה שלא בפניו, אמרינן בחזקת הבתים (ב"ב דף לח:), סתם יהודה וגליל כשעת חירום דמי, ולא הוי מחאה,

היינו,

משום שאין המחזיק דרכו לחזר אם עשו מחאה, אבל הכא,

שמחזרת אחר עדים המכירים חתימת העדים, מצויין לקיימו,

ואם תאמר,

דלקמן (דף ו.) משימע איפכא,

גבי בני מחוזא דניידי,

ומצרכי בפני נכתב משכונה לשכונה,

אטו במחוזא מי לא הוה מחאה,

וי"ל,

דהתם אפילו ימחה בפני בני אדם שהולכין להם,

שלא יאמרו למחזיק,

מכל מקום דרך הליכתם יאמרו לאחרים,

וחברך חבא אית ליה כדאמרינן התם,

אבל לענין קיום,

כיון דניידי,

לא ימצא קיום כשיצטרך להם.

מאחר ויש עולי רגל, הרי יש שיירות, ואף ממדינה למדינה בארץ ישראל מצויים עדים שיכולים לקיים את הגט

הגמרא למדה, כי גם המביא גט ממדינה למדינה בארץ ישראל אין צריך לקיימו. והקשינו לשיטת רבא, שמאחר וטעמו משום שאין שיירות, ולכן אין עדים מצויים לקיימו, ולפי זה, הדין צריך להתהפך. ועונה הגמרא, כי המציאות היא זו שמתהפכת. כי כן מצויים שיירות. שהרי בגלל העלייה לרגל, שהיא חובה על הכל, מגיעים אנשים מהגליל ליהודה. ועל כן מישכח שיכחי עדים לקיים את הגט.

מהו החילוק בין מחאה בקרקע, שדינה כאילו יש בין יהודה והגליל שעת חירום, כלומר אין תנועה, ואילו בגט אנו אומרים שיש תנועה ביניהם

מקשים התוספות, וזה די מעניין כי התוספות רא"ש בחרו במילה תימה, שמשמעו קושיה חזקה, בעוד התוס' לנו השאירו זאת בנוסח הקליל, של ואע"ג, שאמנם קיים קושי כלשהו, אך אינו קושי משמעותי. הקושי הוא שמי שנכנס לשטח שלך בגדרי חזקת הבתים, אתה יכול למחות אף שלא בפניו, כי אז אנו אומרים, כי לחבר יש חבר, ולחבר של החבר גם יש חבר, וממילא המחאה תגיע אליו. אלא שיש דבר שיש בו חריג. דסתם יהודה וגליל כשעת חירום דמו, כלומר, אפילו כשיש שלום ביניהם, הרי זה כאילו היה חירום ביניהם, ומשום שאין

פעולת ההחסרה, בו אנו משימיטין עובדה שנאמרה, ובודקים האם יכולנו להגיע אליה, ללא הדברים המפורשים שצינינו עובדה זו

[אחד הכלים הלמדניים ביותר היא פעולת ההחסרה. רבי יצחק מסר לנו מידע על עססיות, שהיו בה שתי הגמוניות המקפידות זו על זו, שעיר זו היתה בארץ ישראל. אלא כאן אנו מנסים לבצע חסרה, כאילו לא אמר זאת, ועם כל זאת אנו מצליחים להוכיח, אף ללא דבריו, שחייבים מעצמנו לומר, כי ניתן להוכיח זאת, שהסיפור הינו בארץ ישראל. ומילות המפתח הינן "בלא ר' יצחק - נמי יש להוכיח".

שהרי דברי רשב"ג שמהגמוניא להגמוניא הוא נדרש לומר, הינם בסתם, ולא ידענו כי מדובר בארץ ישראל, אלמלא סיפר לנו רבי יצחק על העיר עססיות הזאת שהיתה בארץ ישראל. והשיטה הידועה, היא לצייר הפוך, נניח שלא היתה בארץ ישראל, הרי אף ללא מעבר בין הגמוניא לשניה, אלא אף באותה הגמוניא, עצם הימצאותנו בחוץ לארץ, מאחר ורבה סובר שאין הם בקיאיין לשמה, זה עצמו מכריח אותנו לומר בפני נכתב ובפני נחתם. ולכן חייבים אנו לומר, שרשב"ג מדבר בארץ ישראל. ולמסקנה זו הגענו אף ללא דברי רבי יצחק, אלא מסברא.

והגאונות בלומדות הוא למצוא איזה פרט הינו משמעותי, ואיזה פרט, אנו יכולים להסיק את המציאות, אף ללא הדברים המפורשים שנאמרו.]

שהיו מקפידין זה על זה -

וחירום ידיהו,

הוי טפי מחירום דיהודה וגליל.

הציור של ההגמוניות שרבות זו עם זו - שיש קפידיא משמעותית, שממש מנתקות אחת מהשניה

תנן - במשנתנו - רבן שמעון בן גמליאל אומר: אפילו המביא גט מהגמוניא להגמוניא צריך שיאמר.

ואמר על כך רבי יצחק: עיר אחת גדולה היתה בארץ ישראל ועססיות שמה. והיו בה שתי הגמוניות שהיו ההגמונים מקפידין זה על זה, שלא יעברו בני הגמוניא זו להגמוניא זו. לפיכך, הוצרכו המביאים גט מהגמוניא להגמוניא לומר בפני נכתב ובפני נחתם.

דוגמא מחומת ברלין, להמחיש עד כמה המעבר מצד אחד לשני הוא בלתי חדיד

רק על מנת להמחיש את הציור, הרי במשך שנים היתה ברלין עיר בירתה של גרמניה חצויה. הם היו ממש שתי מדינות, ונקראו בשתי שמות, גרמניה המזרחית, הקומוניסטית, וגרמניה המערבית, שכל הנהגתה היה בשיטת המערב. באמצע היתה חומה בלתי עבירה. ועם היות שכאן לא סיפרו לנו על כך, אלא כל הדוגמא באה להמחיש, מהו גדר של קפידה.

העדים ניידים, ונמצא כי האוכלוסיה המדוברת נעלמה, וזה עצמו אינו מאפשר לאשה למצוא עדי קיום. כלומר, רק היכולת להבין לעומק מה הם הגדרים בהתנהגות האנשים, היא המאפשרת לנו להבין, האם יימצאו עדים, והאם המידע יגיע.]

ואמר ר' יצחק עיר אחת היתה בארץ ישראל כו' -

בלא ר' יצחק נמי יש להוכיח,

דבארץ ישראל היתה,

דבחוזה לארץ באותה הגמוניא,

נמי צריך לרבה,

כיון דאין בקיאיין לשמה.

העיר עססיות, עם היותה מארץ ישראל, מאחר והיו בה שתי הגמוניות המקפידות, הוצרכו לומר בפני נכתב ובפני נחתם

הגמרא מביאה דין נוסף מהמשנה:

תנן - במשנתנו - רבן שמעון בן גמליאל אומר: אפילו המביא גט מהגמוניא להגמוניא צריך שיאמר.

ואמר על כך רבי יצחק: עיר אחת גדולה היתה בארץ ישראל ועססיות שמה. והיו בה שתי הגמוניות שהיו ההגמונים מקפידין זה על זה, שלא יעברו בני הגמוניא זו להגמוניא זו. לפיכך, הוצרכו המביאים גט מהגמוניא להגמוניא לומר בפני נכתב ובפני נחתם.

ומוכיחה הגמרא: לשיטת רבא, שהטעם לפי שאין עדים מצויין לקיימו, נחא - מובן היטב, מודע אף המביא מהגמוניא להגמוניא צריך לומר. שהרי אין מניחים לאנשים לעבור מאחת לחבירתה!

אך לרבה קשיא, שהרי שתי ההגמוניות בארץ ישראל הן ובקיאיין בהן לשמה. ומדוע בכל זאת הצריכו את השליח לומר. אלא בודא מוכח כטעמו של רבא!

ומיישבת הגמרא: אכן רבה אית ליה דרבא - הריהו מסכים לטעמו של רבא, שממדינה למדינה בארץ ישראל במקום שמקפידים ואין עדים מצויין, צריך השליח לומר.

אבל רבא אינו מודה לטעמו של רבה. ולכן, במקום שמצויין עדים אין חוששים שמא לא כתבוהו "לשמה", משום שכולם בקיאיין הם.

הנתון שעססיות היא בארץ ישראל, היה יכול להילמד אף ללא דבריו המפורשים של רבי יצחק

מדייקים התוספות, כי בעצם קיימת לנו מציאות בה אין העדים מצויים לקיימו, מאחר וההגמוניות מקפידות זו על זו, ולכן אין מעבר אנשים. וממילא נוצרת החובה לומר בפני נכתב ובפני נכתב אף בארץ ישראל. אלא שהתוס' מחדשים לנו, גם אלמלא אמר לנו רבי יצחק מפורשות, שהיתה בארץ ישראל, היינו מגלים לבד שדברי רשב"ג חייבים להיאמר על ארץ ישראל.

שמקפידים ואין עדים מצויין, צריך השליח לומר.

אבל רבא אינו מודה לטעמו של רבה. ולכן, במקום שמצויין עדים אין חוששים שמא לא כתבוהו "לשמה", משום שכולם בקיאים הם.

אמירת ידענו מועילה רק בשאר שטרות, ומאחר ורבה סובר שידענו אינו מועיל בגיטין, נופל החשש שמא יחליפו עם שאר שטרות

מבררים התוס' לגבי דעתו של רבה בפני עצמו, מה טעם נדרש לומר בכזה מקרה. והבירור הוא עוד לפני שאמרנו, שרק מצד שיש לו גם את שיטת רבא, אשר הוא מודה לה, ובלשון הגמרא, רבה אית ליה דרבא. ראשית מדובר שההגמוניות מצויות בארץ ישראל וכלל אין את החשש של לשמה. אלא בשעה שאומרים העדים, ידענו שהגט נכתב לשמה, הדבר אינו נחשב על מנת לקיים את הגט. ואם כן שונה הוא מקיום שאר שטרות, שבהם האמירה ידענו כן מועילה. ולכן מאחר ולשיטתו יש חילוק תהומי בין גיטין לשאר השטרות, שוב אין את החשש שיחליפו בין גיטין לשאר שטרות. ואם כן אינו מובן מה טעם שהוא מצד עצמו מצריך את האמירה בפני נכתב.

אמירת בפני נכתב לא היתה בגלל ההחלפות, אלא מאחר וזה הלשון במדינת הים, הרי הוא תיקון לכל מקום כולל בארץ ישראל

עונים התוס' שאכן מצד ארץ ישראל, כלל אין מקום לתקנה זו, לומר בפני נכתב. אלא מאחר ובחוץ לארץ, בה חששו שלא נכתב לשמה, דרשו שיאמר בזה הסגנון. ומאחר ולשון חכמים לא רק שמדוייקת, אלא שלא חילקו בין שאר מקומות, הרי תיקנו שגם בארץ ישראל יאמר כן, משום החשש של החלפה בקיום שטרות אחרים.

עיקר התקנה משפיעה שכך יהיה הלשון תמיד, אף כאשר לשון זו, אין בה צורך במקרה הפרטי כאן

[בתוספות זה יש אחד היסודות החשובים. מושג התקנה הינו כללי, וברגע שתיקנו דבר זה במקום אחד, שבו אכן היה צורך בכך, הרי מאחר ולא חילקו חכמים בתקנותיהם, על מנת שהדבר יהיה פשוט וברור, ולא יטעו בהשוואות ממקום למקום, הרי גם במקום שמצד עצמו לא היה כלל ראוי לתקן, נשאר אותו סגנון אמירה, אף שכאן אין בו צורך. אלא שהלשון שתוקנה באשר מקומות שוכפלה גם לכאן.

ומילות המפתח הינן "דמתחילה לא היו מתקנין משום .. אבל כיון דתקינו משום .. תקנו שיאמר בכל מקום, אף." כלומר, אכן כאן לא היה צורך בתקנה, אלא שהאמירה נשארה בנוסח משאר מקומות. וזה טעם גדול בכל התקנות.]

אלא מאי בינייהו –

לעיל כי משני,

כיון דאיכא עולי רגלים מישכח שמיחי,

לא הוה מצי למיבעי מאי בינייהו,

דאמתי איכא בינייהו,

מקומות דלא קביעי בתי דינין,

הפער של ההקפדה, גרם למציאות בה שני המקומות בלתי עבירים, למרות קירבתם הגיאוגרפית

וכעת משווים התוספות למה שדיברנו באחד התוספות הקודמים, שגם היה מצב של חירום בין הגליל ליהודה, ובכל זאת לא הוצרכו לומר בפני נכתב ובפני נחתם, ועל כן מאלוה עולה השאלה מה ההבדל. ואם נצלול לעומק השאלה, הרי מאחר והדין הפוך, כנראה שלא מספיק הדגשנו עד כמה המקרה הוא ממש שונה. ואת זה עושים התוספות, בהערה קצרה, כי אכן החירום בין שתי ההגמוניות בעיר עססיות, היתה הרבה יותר מאשר החירום בין יהודה וגליל. וכפי שנמחיש בכללים.

המילה טפי משמעותה, שאלו ממש שני מקרים שבלתי ניתנים להשוואה, ולא שזה רק קצת יותר אחד מהמקרה השני

[בכך שהתוספות עורכים השוואה בין שני מצבים, ואומרים את מילת המפתח "טפי", הרי אין הכוונה שכאן היה קצת יותר חירום מהשני, אלא זה ממש מדד לפער איכותי. כפי שהדגשנו כאן שבני הישיבות היו טרודים טפי לעומת מה שהיו הקונים טרודים בשוק. ודרך הציור של חומת ברלין, שהיתה עשרות שנים, ואף אחד לא האמין שעוד יגיע יום בו היא תיפול. ניתן להמחיש עד כמה הדבר היה סגור הרמטית, וממילא כאשר המציאות הינה כה שונה, ברור גם מדוע הדין מתהפך. וכל זאת ממילה קטנה "טפי".]

רבה אית ליה דרבא –

וא"ת,

אמאי צריך לרבה,

בפני נכתב מהגמוניא להגמוניא,

והא רבה,

לא חייש לאיחלופי,

כיון דידענו לא מהני,

וי"ל,

דמתחילה לא היו מתקנין בפני נכתב,

משום איחלופי,

אבל כיון דתקינו משום לשמה במדינת הים,

תקנו שיאמר בכל מקום אף בארץ ישראל.

מבאר הגמרא לגבי העיר עססיות, שהיו בה שתי הגמוניות שהקפידו זה על זה, עד אשר המביא גט נדרש לומר בפני נכתב ובפני נחתם, לשיטת מי נאמר?

ומוכיחה הגמרא: לשיטת רבא, שהטעם לפי שאין עדים מצויין לקיימו, ניאח – מובן היטב, מודע אף המביא מהגמוניא להגמוניא צריך לומר. שהרי אין מניחים לאנשים לעבור מאחת לחברתה!

אך לרבה קשיא, שהרי שתי ההגמוניות בארץ ישראל הן ובקיאין בהן לשמה. ומדוע בכל זאת הצריכו את השליח לומר. אלא בודא מוכח כטעמו של רבא!

ומיישבת הגמרא: אכן רבה אית ליה דרבא – הריהו מסכים לטעמו של רבא, שממדינה למדינה בארץ ישראל במקום

רואים את אותה שאלה, כיצד היא אז ועכשיו. "לעיל כי משני .. לא הווה מצי למיבעי .. דאכתי איכא".

כלומר, עד החידוש שרבה מקבל את דברי רבא, עדיין נשארו מקרים צדדיים, שנשאר חלק מהג' חילוקים שהבאנו לעיל. ורק כעת שחילוקים הללו נעלמו, יש לשאול עכשיו, נו .. אז בכל זאת מה ההבדל בין רבה לרבא. והרי כבר ביארנו כי הדיבור המתחיל, הוא הנקודה בה יש להעיר. ומיד שהגמרא שואלת שוב, קופצים התוספות, ומסבירים, מה התחדש כעת, שלפני כן לא היתה יכולה שאלה זו להישאל.

[דף ה עמוד א]

אילימא חרש -

ולא בעי למימר,
כגון אלם או שלא ראה כתיבת הגט,
דא"כ הוה ליה למימר,
ולא אמר.

הגמרא העמידה שמשמעות אינו יכול לומר, שהיא נוצרה רק כעת, שהתרחש סמוך לעת נתינת הגט

תנן - שנינו במשנה [בדף ט עמוד א]: המביא גט ממדינת הים ואינו יכול לומר: "בפני נכתב ובפני נחתם". אם יש עליו [על הגט] עדים חתומים, יתקיים הגט בחותמיו - על ידי שיבואו אנשים המכירים את החתימות - והגט כשר.

והוינן בה - הגמרא שם דנה את פירוש המשנה:

מאי - מה הפירוש - ואינו יכול לומר?

[דף ה עמוד א] אילימא - אם נאמר שהשליח - חרש [שאינו שומע ואינו מדבר]? - אי אפשר לומר כך! היות וכי חרש בר איתויי גיטא הוא - האם הוא בר הבאת גט? והתנן [בדף כג עמוד א]: הכל כשרים להביא את הגט חוץ מחרש שוטה וקטן, משום שאינם בני דעת ואינם ראויים להיות "שליח גירושין".

ואמר רב יוסף לבאר זאת: הכא - כאן - במאי עסקינן - במה מדובר - כגון שנתנו לה [השליח לאשה] את הגט כשהוא פיקח - השומע ומדבר - ולא הספיק לומר "בפני נכתב ובפני נחתם", כתקנת חכמים, עד שנתחרש השליח בפתאומיות.

מדדיקים התוס', שהבעיה אינה מה שלא אמר, אלא שכעת לא היתה יכולת לומר

מדדיקים התוספות, שהרי כל שאלת אילימא, היא הצעה שעתידה להידחות. כי הרי החרש כלל אינו בגדר של הבאת הגט, שהוא שלב הקודם לאמירה. וכדרכם מציעים הצעה שלא נאמרה, ומבארים מדוע אכן לא נאמרה הצעה זו. שהרי אם היו שואלים מאילם, שהרי אף הוא אינו יכול לומר. אלא שמדייקים כי אז המשנה היתה אומרת ולא אמר, ולא היתה מוסיפה על היכולת.

ההצעה של סברא אחרת בגמרא, היא בדוגמת שאלת ואם תאמר, שהלומד היה לו להעלות בדעתו

[בתוספות זה יש ללמוד שני עניינים. העניין הראשון, כפי שמצינו את השאלה ואם תאמר, שזו

או שמקפידין זה על זה.

הגמרא לאחר שלמדה כי רבה מודה לרבא, עדיין מקשה מה ההבדל ביניהם

ומוכיחה הגמרא: לשיטת רבא, שהטעם לפי שאין עדים מצויין לקיימו, נוחא - מובן היטב, מדוע אף המביא מהגמוניא להגמוניא צריך לומר. שהרי אין מניחים לאנשים לעבור מאחת לחבירתה!

אך לרבה קשיא, שהרי שתי ההגמוניות בארץ ישראל הן ובקיאין בהן לשמה. ומדוע בכל זאת הצריכו את השליח לומר. אלא בודא מוכח כטעמו של רבא!

ומיישבת הגמרא: אכן רבה אית ליה דרבא - הריהו מסכים לטעמו של רבא, שממדינה למדינה בארץ ישראל במקום שמקפידים ואין עדים מצויין, צריך השליח לומר.

אבל רבא אינו מודה לטעמו של רבה. ולכן, במקום שמצויין עדים אין חוששים שמא לא כתבוהו "לשמה", משום שכולם בקיאין הם.

ולפי זה שואלת הגמרא: אלא, מעתה שתירצת שרבה מודה לרבא, מאי בינייהו - מהם המקרים בהם יהיה הבדל ביניהם? הרי לפי שני תירוצי הגמרא האחרונים לא יהיה הבדל במביא גט ממדינה למדינה בארץ ישראל. כי לפי התירוצי שמצויים עולי רגלים, גם רבא לא יצריך יותר לומר. ולפי התירוצי שרבה מודה לרבא במקום שמקפידים, אם כן לפי שניהם צריך לומר.

ומתרצת הגמרא: ודאי שההבדל השני כמו שאמרה הגמרא לעיל [בדף ב עמוד ב], אינו קיים עוד לפי תירוצי זה. אך איכא בינייהו - עדיין נשארים שני הבדלים. ההבדל הראשון: דאיתוהו בי תרי - שהביאו את הגט שני שלוחים. אי נמי - או גם - ההבדל השני יתכן בכגון ששלחו את הגט ממקום למקום באותה מדינה במדינת הים. בשני מקרים אלו, לדעת רבה צריך השליח לומר בפני נכתב ובפני נחתם. ולדעת רבא אין צריך.

יש לעקוב בכל נקודת זמן במהלך השקלא והטריא, מתי יכולה להישאל מחדש שאלת מאי בינייהו

[התוספות עושים את החשבון של ההבדלים בין רבה לרבא, בכל שלב של הסוגיה. שהרי השאלה מאי בינייהו, כבר נשאלה בתחילת הגמרא (ב, ב), ואז הביאה הגמרא שלושה הבדלים. ואחד מהם הוא במדינה למדינה בארץ ישראל. מצד הכתיבה לשמה, הרי מאחר ומדובר בארץ ישראל, לשיטת רבה אין לחוש. ומצד שמצויים עדים לצורך קיום החתימות, הרי תירצה הגמרא שגם רבא אין לו מה לחוש, מכיוון שיש שיירות הן בתור עולי רגלים והן מצד שהולכים לבתי הדינים. ואם כן ימצאו העדים. אלא עדיין היה ביניהם הבדל, במקרים בו קיימת קפידה, ואז אין מעבר, או שאין קבועים בתי הדינים.

ומחדשים התוס', שרק כעת יכולה הגמרא לשאול מחדש מאי בינייהו, שהרי רבה מקבל את דברי רבא. ומאחר והוא כן מקבל את דבריו, וזה התגלה לנו רק עכשיו, הרי צצה מחדש שאלת המאי בינייהו, שהיא שונה מהשאלה שנשאלה בדף ב. ובמילות המפתח אנו

שאלה טבעית של הלומד, והם התוספות מבארים, מדוע אכן הגמרא לא למדה והביאה שאלה זו. ואף כאן, הגמרא בחרה להביא כדוגמא למי שאינו יכול לומר את החרש, והרי גם מי שלא ראה, היאך הוא יכול לומר בפני נכתב ובפני נחתם, וגם האילם הוא עוד אחד מאלו שאינם מסוגלים לומר. ומילות המפתח הן "ולא בעי למימר, כגון .. דאם כן הוזה ליה למימר".

העניין השני, הוא הדיוק במילים. בפרט במשנה, שנאמר ולא היה יכול לומר. כלומר כאן אין אנו מדברים על עצם העובדה האם אמר או לא, אלא על עצם היכולת. ומתוך כך נדרשה הגמרא לציין את מי שאכן היה יכול באופן כללי לומר, ורק כעת הוא חסר יכולת לומר, שזה כפי שהעמיד רב יוסף, שהיה פיקח בעת ההבאה, וממילא אינו נכנס לגדר של אינו בר הבאה, שהרי אנו מדברים כי המכשול אינו בשלב הראשוני של ההבאה, אלא בשלב השני, לאחר ההבאה, שהוא ממוקד באי היכולת של האמירה.]

אי הכי יכול נמי –

פי' יכול,

נמי סגי בקיום חותמיו,

וא"ת,

מאי קשיא ליה לרבה,

כי היכי דלרבא ניהא ליה,

דמפרש,

אינו יכול,

צריך קיום חותמיו,

אבל יכול,

סגי באומר בפני נכתב ונחתם,

ואין צריך שנים,

הכי נמי יפרש לרבה,

דלאחר שלמדו,

רבה ורבא שוים,

ואומר ר"ת,

דלרבא ניהא,

דתנא אינו יכול לאשמועי' דבעי קיום חותמיו,

אבל ביכול,

סגי באומר בפני נכתב,

אף על גב,

דלא חשיב לרבא כמו קיום חותמיו,

אבל לרבה,

בפני נכתב,

עדיף מקיום חותמיו,

שמעיד שנעשה לשמה,

ע"כ תנא אתא לאשמועינן,

דאינו יכול,

סגי בקיום חותמיו,

כיון דאוקמינן לאחר שלמדו יכול נמי,

תיסגי ליה בקיום חותמיו,

ולקמן מפרש,

אי הכי חד נמי,

ליבעי שמואל מרב הונא,

אי סגי בקיום חותמיו,

כיון דליכא למיחש למידי,

או דילמא,

לא פלוג בין למדו ללא למדו,

ומשני,

בהך פשיטא ליה דצריך,

גזירה משום שימא יחזור הדבר לקלוקלו,

ור"י מפרש,

דהכי פריך,

אי הכי יכול נמי,

היכא דאין צריך קיום,

לא יצטרך לומר לרבה בפני נכתב ונחתם,

כיון דלמדו,

ולעיל אמרינן,

באתיוה בי תרי ובאותה מדינה במדינת הים,

דלרבה,

בהני נמי קתני מתניתין דצריך,

דכולה מתני' אית לן לאוקמא בלמדו,

מדפריך ממתני',

דהאשה עצמה מביאה גיטה,

וא"כ - רישא נמי איירי בלמדו,

ובענין זה יש לפרש,

אי הכי חד נמי,

ומתחילה כתב רש"י בפירוש כתב ידו,

דהך קושיא דאי הכי יכול נמי,

ואי הכי חד נמי,

איירי למאי דסלקא דעתא,

מעיקרא דרבה לית ליה דרבא,

דכן דרך הש"ס,

דבתר דאיתותב מחדא,

הדר מויתיב ליה מאידך,

ושוב מחקו רש"י,

ואין לפרש,

יכול נמי,

לא יצטרך לרבה בפני נכתב,

כיון דלמדו,

בשלמא לרבא,

דחייש לאיחלופי ניהא,

- מקרה שאינו שכיח הוא - ומילתא דלא שכיחא לא גזור בה רבנן - חכמים לא גזור גזירות, אלא על מקרים מצויים.

התוספות מבארים את שאלת הגמרא, שאם אנו מעצמנו יודעים שהגט עם זה שבא מחוץ לארץ נכתב לשמה, הרי גם כשיכול לומר בפני נכתב - אין כל צורך בכך

התוספות מבהירים את המציאות. שלאחר שהגמרא ביארה, שהמציאות הינה, שבני חוץ לארץ, אף הם למדו את ההלכה לשמה. הרי בכל מצב, כבר אין צורך באמירה. והדבר כלל אינו קשור האם הוא יכול או לא. באשר האמירה נעשתה מיותרת, כי גם ללא אמירתו, ברור לנו כי הגט נכתב לשמה, כך שאין צורך להודיע זאת על ידי השליח, אף שמבחינתו הוא יכול. והחשש היחיד שנשאר הוא של רבא, ולשם כך, אין צורך יותר מאשר קיום הגט על ידי חותמיו.

להבין, מדוע רבה אינו מסתפק כאשר השליח יכול לומר, שיאמר, ומצריך קיום?

מקשים התוספות, שלכאורה עולה קושיה אפשרית. בשיטת רבא, יש שני מצבים. אכן אם אינו יכול - שיתקיים בחותמיו. אבל אם יכול - ניתן להקל ולהסתפק באמירה בפני נכתב ובפני נחתם, ואין אנו מצריכים שניים לקיום. וכעת, מאחר ומדובר שגם רבה מקבל שהמציאות שבני הגולה למדו, הרי אין ביניהם כל חילוק, לכאורה, ומדוע בצד של יכול, רבה אינו מסתפק באמירה, אלא דורש קיום?

לפני שניגשים לתוספות כה מזרז, יש להתבונן מה בעצם יש לנו לעבור, ואחר כך להבין כל מהלך

[בפרט כאשר מדובר בתוספות ארוך, הרי היכולת לפרקו לשלבים מקלה את כל המהלך. מדובר על הצגת הקושיה, וביאורה בארבעה דרכים שונות.

הקושיה הינה קושיית ההשוואה בין רבה לרבא, לאחר שאנו יודעים שמדובר בלמדו, מדוע הקושיה היא רק על רבה, שהרי שניהם שווים. "מאי קשיא ליה לרבה, כי היכי דלרבא ניחא ליה."

פירוש ראשון: "ואומר ר"ת, דלרבא ניחא.. אבל לרבה."

פירוש שני: "ור"י מפרש.. לא יצטרך לומר לרבה.. דלרבה בהני נמי.. צריך."

פירוש שלישי: ומתחילה כתב רש"י בפירוש כתב ידו.. איירי למאי דסלקא דעתך.. ושוב מחקו רש"י."

פירוש רביעי: ואין לפרש.. בשלמא לרבא דחייש.. ניחא, אבל לרבה.. אם כן לא אתי" ומפרשים טעם הדחייה "דהא לקמן.. משמע."

וכעת יש להבין היטב כל קטע בפני עצמו, הן את השאלה, והן את התשובה.

רבה מלכתחילה מעדיף אמירה שמוכיחה שהגט נכתב לשמה, ואילו רק מחוסר ברירה, מוכן להסתפק בקיום בחותמיו

עונה רבינו תם, שרבא ורבה לא שווים, כפי שחשבת. רבא מעדיף לכתחילה קיום חותמיו, אבל כאשר השליח יכול לומר,

אבל לרבה,

דידענו לא מהני,

א"כ לא אתי לאיחלופי,

מה צריך בפני נכתב,

דהא לקמן בריש פרק שני (דף טז:),

משמע,

דכיון דאיתקן בפני נכתב,

לרבה משום לשמה,

מודה רבה,

דצריך לאומרו, אפילו אחר שלמדו,

משום איחלופי.

ציור בו הביא גט, ורק אינו יכול לומר, הדין הוא שיתקיים בעדים החתומים

תנן - שנינו במשנה [בדף ט עמוד א]: המביא גט ממדינת הים ואינו יכול לומר: "בפני נכתב ובפני נחתם". אם יש עליו [על הגט] עדים חתומים, יתקיים הגט בחותמיו - על ידי שיבואו אנשים המכירים את החתימות - והגט כשר.

והוינן בה - הגמרא שם דנה את פירוש המשנה:

מאי - מה הפירוש - ואינו יכול לומר? והעמידה הגמרא שמדובר כגון שנתנו לה [השליח לאשה] את הגט כשהוא פיקח - השומע ומדבר - ולא הספיק לומר "בפני נכתב ובפני נחתם", כתקנת חכמים, עד שנתחרש השליח בפתאומיות.

מפרשת הגמרא שמשנה זו הינה גם בשיטת רבה, ועם היות שבני חוץ לאחר למדו לכתוב הגט לשמה, לא עקרו התקנה, לומר בפני נכתב ובפני נחתם

ולאחר שהגמרא ניסתה לומר, כי אכן ניתן להוכיח כשיטת רבא, מובן, אבל אך לרבה קשיא! מה יועיל ה"קיום", מאחר ואין בני חוץ לארץ בקיאים לשמה?

ומתרצת הגמרא: הכא במאי עסקינן - כאן מדובר - לאחר שלמדו בני חוץ לארץ את ההלכה של לשמה, ואין צריך על זה עדות!

אך הגמרא מקשה: אי הכי - אם כך - אפילו יכול השליח לומר, נמי - גם - יהא פטור מלומר, מאחר ולמדו? ונסתפק ב"קיום" של עדים.

ומתרצת הגמרא: אף על גב שלמדו, לא עקרו רבנן את תקנתם שהשליח יאמר, משום גזירה שמא יחזור דבר לקלולו, וישכחו שצריך לכתוב את הגט ולחותמו "לשמה". ולפיכך גם עכשיו צריך השליח, קודם שנוטל את הגט, לוודא שנעשה "לשמה".

גזירה הינה רק על מקרה מצוי, אבל על מקרה קיצון כגון שלאחר שהביא השליח נתחרש, אין לגזור, כי הוא אינו אמור לסגור שום פירצה קיימת

ושוב מקשה הגמרא: אי הכי, אפילו אם השליח אינו יכול לומר, נמי - גם כן - תיפסל שליחותו מאחר ואינו אומר, משום גזירה שמא יחזור דבר לקלולו?!

ומתרצת הגמרא: מקרה זה, שהיה השליח פקח בשעת מסירת הגט ונתחרש אחר כך טרם שאמר, מילתא דלא שכיחא

הים, שהרי כעת כבר מדובר שלמדו את דין לשמה, ואין כל חשש לזיוף, וכפי שרבה עצמו, אכן אומר שאין צורך לומר כן. ואילו לעיל ראינו כי בציור בו שנים הביאוה באותה מדינה במדינת הים, רבה עם היות שמדובר שכבר למדו, עדיין מצריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם, למרות שעל פי הסברה אין צורך. וזאת בדיוק השאלה גם לכאן. עם היות שזה שליח אחד, הרי כך יש לפרש את קושיית שמואל בסוגייתנו. שהרי אין כל הצדקה לאמירה. ועל כך באמת הגמרא עונה, אתה אכן צודק בשאלתך, והסיבה הינה רק מצד הגזירה, שלא יחזור הדבר לקלולו.

התוספות מביאים פירוש, שרש"י עם היות שכתבו בכתב ידו - מחקו לאחר מכן

כעת התוספות מציגים דרך שלישית לתרץ, אלא שהם דוחים אותה, שהרי רש"י בעצמו מחק אותה. לפי סברא זו, כעת הש"ס טרם הגיע למסקנה, שרבה גם מחשיב את דברי רבא. ואז השאלה הינה מאחר ולרבה אין חוששים מצד עדים המצויים לקיימו, אפילו אם יהיה קיום חותמיו, ואז כל הצורך באמירה הינה בשל לחוש שלא נכתב לשמה, אלא שמדובר שזאת לאחר שלמדו, ואכן יכול שלכן גם כאן, לא יהיה צורך לומר בפני נכתב. אלא שיש כאן קושי סמוי לתוספות, שהמסקנה שרבה סובר גם את שיטת רבא, סימן שאנו לאחר המסקנה. וכעת כבר לא ניתן להקשות מצד הסלקא דעתך. ועל זה מתרצים, שכן זו דרך התלמוד. שעם היות ומשיב על דבריו ודוחה אותם ממקום אחד (דברי רשב"ג), יש לו את הזכות להקשות עליהם, והפעם ממקום שונה (דיוק המשנה). אלא שרש"י עצמו מחק פירוש זה, כי הקושי בו, שאם אנו בהווה אמינא, הרי אין כל צורך בקיום חותמיו, כי כאן עדיין רבה אינו מקבל את דברי רבא. וזה אף כשאנו יכול, כי אין כל מקום לקיום. ולכן אין כל תועלת באמירת בפני נכתב ובפני נחתם. וגם לשיטתו הרי למדו, הרי אין כל סיבה לומר. ועניין זה הוא גם לגבי כאשר אחד מביא, שהרי לרבה אין צורך לא מצד לשמה (שהרי למדו), ולא מצד קיום (שהרי אנו בשלב בו אנו אומרים כי אין הוא מקבל את מסקנת רבא).

פירוש נוסף, העתיד אף הוא להידחות

הצעת התוספות, היא שלשיטת רבה יהיה ניתן לבטל את האמירה בפני נכתב. שמאחר ואנו מדברים לאחר שלמדו, שוב אין כאן בעיית של כתיבת הגט לשמה, ואז גם אין צורך באמירת בפני נכתב, כי ברור לנו שהכתיבה הינה ראויה.

וכעת עורכים התוספות את ההצעה, ובודקים אותה לפי שתי השיטות. אכן שחטה זו הינה מוצלחת עבור רבא, שבגלל שהוא חושש לא מצד חוסר קיום, אלא שלא יחליפו זאת לגבי שטר אחר. אבל יהיה קושי מצד הבנת רבה. שהרי לשיטתו ידענו אינו מועיל, ולכן אנחנו יכולים להסתפק בלפני נחתם. ואכן אין כל צורך באמירת לפני נכתב.

התוספות מחזקים את דבריהם, כי כל אמירת בפני נכתב, היא ניתקנה עבור רבה, רק מצד לשמה. אבל מרגע שהיא נתקנה, הרי נשארים אנו בשיגרת הלשון, אפילו לאחר שלמדו. כי אין אנו עוקרים לשון, שכבר נקבעה. אלא שכאן העולם עלולים לטעות, ולסבור שאם אינו אומר בפני נכתב, הרי כל אמירתו בפני נחתם, הינה עבור קיום. ואז עלולים להגיע לידי טעות, כי די לנו קיום בכל שאר השטרות בעד אחד. ונמצא כי בסופו של דבר גם לשיטתו יש לחוש מבעיית איחולופא.

הוא מסתפק בכך. רבה בניגוד לכך, מלכתחילה מעדיף אמירת בפני נכתב. כי בכך הוא מעיד שהדבר נעשה לשמה. ואז החידוש, כי כאשר אינו יכול, די לנו להסתפק בקיום בחותמיו. ואם כן, גם כאשר הוא יכול, ניתן להסתפק בחלופה הגרועה מבחינתו של קיום חותמיו.

סוגיית הגמרא האם לאחר שלמדו יש לפטור שליח אחד, ותשובת הגמרא לשיטת רבה, גזירה שמא יחזור לקלולו
מאחר והתוספות מפלפלים בסוגייה של אי הכי - חד נמי, ראוי להביא את הסוגיה.

ומביאה הגמרא נסיון נוסף להוכיח כשיטת רבא:

תא שמע: דבעא מיניה - ששאל ממנו - שמואל מרב הונא:

שנים שהביאו גט ממדינת הים ושניהם נעשו שלוחים. האם צריכין שיאמרו "בפנינו נכתב ובפנינו נחתם". או אין צריכין? אמר ליה: אין צריכין! והטעם: ומה אילו יאמרו - כלומר, הרי אם ירצו לומר אנו מעידים שבפנינו גירשה ונתן לה או לשלוחה גט. מי לא מהימני - וכי לא יהיו נאמנים?!

לרבא ניחא - לשיטת רבא נוחה ומובנת הלכה זו, שהרי יש להם מיגו. וזה מועיל כמו "קיום".

אך לרבה קשיא! שהרי לדעתו אף שנים המביאים צריכין לומר.

ומתרת הגמרא: הכא במאי עסקין - כאן מדובר - לאחר שלמדו.

ושב מקשה: אי הכי - אם כן - חד נמי - שליח אחד גם כן יהיה פטור?

ומתרת כמקודם: גזירה שמא יחזור דבר לקלולו!

מאחר ורבא סובר כי באחד צריך לומר, משום שאין מצויין לקיימו, הרי גם רבה עכשיו סובר כמותו, ומדוע הגמרא הקשתה רק לרבה

בעצם לתוס' היתה כעין שאלה סמויה. שהרי מה היה הקושי שגם עם אחד אין צריך בפני נכתב ובפני נחתם כמו שניים. כי לאחר שאמרנו כי לאחר שלמדו, הרי רבה יש לו את דברי רבא, ויצטרכו משם קיום, ורק כאשר יש שניים אין צורך בקיום כיוון שלמדו.

ועל כן מבארים התוספות מהם שני הצדדים בשאלת שמואל לרב הונא, אליבא דרבה. שאגב בכל בעיה קיימים שני צדדים, שמופרדים באו דילמא. שהרי צד אחד הוא מאחר וכבר למדו, הרי השאלה האם עדיין קיים הצורך לומר בפני נכתב ובפני נחתם, ואז נסתפק בקיום חותמיו. או שכל גזירות חכמים לא יישארו עם שינוי, ולא חילקו בין לפני שלמדו או לאחר שכבר למדו על הצורך לכתוב לשמה. ספק זה קיים גם כאשר מביא שליח יחיד. ושאלת הגמרא, שלא רק כמו השאלה בתחילה, שהיתה לגבי ששנים הביאוהו, אלא אפילו הביא רק יחיד, אנחנו עדיין ממשיכים ושואלים, כי בעניין זה נשאר לנו הספק.

בניגוד לרבינו תם, מבאר ר"י את שאלת הגמרא "אי הכי יכול נמי" באופן אחר

הקושיה הינה, שכאשר אנו מדברים במקומות, בהם אין חשש שהבעל יערער על הגט, כגון באותה מדינה במדינת

שלא תחלוק בשליחות –

פירוש בשליחות דיכול.

האשה מאחר וימולה לומר בפני נכתב ובפני נחתם, נדרשת לומר זאת, אף בהבאת הגט שלה

הגמרא העמידה, כי המקרה שאינו יכול לומר, הינו בפיקח בעת ההבאה, ולאחר מכן נתחרש. ושרק כעת אין לו את יכולת האמירה. וביארה כי אין לחוש שמא ישכחו מהכלל של אמירת בפני נכתב ובפני נחתם, שהרי הוא בבחינת מילתא דלא שכיחא, ובמקרה כזה לא גזרו חכמים.

אך מקשה הגמרא: והא - והרי - גם מקרה בו אשה נעשית שליח להביא את הגט של עצמה מחוץ לארץ ישראל, והגט לא יחול עד שתגיע לבית דין מסויים שבארץ ישראל, דלא שכיחא - שאינו מצוי כלל. ותנן - [ובכל זאת] שנינו במשנה [לקמן דף כג עמוד ב]: האשה עצמה מביאה את גיטה בתורת שליחות. ובלבד, שצריכה לומר: "בפני נכתב ובפני נחתם".

ומוכח שחכמים גזרו לומר גם במקרים שאינם שכיחים!

ומתרצת הגמרא: שלא תחלוק בשליחות! - חכמים לא חילקו בין שליח לשליח. וגם האשה עצמה המביאה גיטה צריכה לומר כמו כל שליח אחר. ואף שליח זה ש"אינו יכול" חייב הוא לומר, אלא שאינו יכול!

שיטת התוספות, מלכתחילה לא תיקנו חכמים לומר בפני נכתב ובפני נחתם במקרה חריג, ולכן לא יהיה ניתן לטעות ולהקיש ממנו

התוספות חלוקים על הבנת רש"י, מה כאן עקרו חכמים ומה תיקנו. לשיטת רש"י מעולם לא פטרו חכמים שום שליח מתקנתם לומר בפני נכתב ובפני נחתם. אלא הבעיה היא אצלו. ולכן מה שלא אומר מי שהיה פיקח ולאחר מכן נתחרש, הוא שמצבו הנוכחי מונע ממנו, אבל החיוב עדיין נשאר עליו, ורק הוא אינו יכול לבצע את החיוב.

ואילו התוספות למדים, שתשובת הגמרא היא על עצם התקנה, שמלכתחילה לא תוקנה, אלא על אלה המסוגלים לבצעה. ולכן ידעו חכמים בגוף תקנתם להחריג את מי שאינו מסוגל, וכבר הם הסירו ממנו את התקנה. ובכך הם הרוויחו, שאין כאן את החשש שלא יחזור המצב לקלוקלו, שישכחו מאמירת בפני נכתב ובפני נחתם, כי כאן בכלל אין צורך לומר, ולא שאינו אומר כי חש לו בעיה, ואז עלולים להקיש בטעות למקרה שאין לו בעיה. אבל בשעה שעצם המקרה החריג גורם שלא תהיה כאן תקנה, הרי וודאי שלא ניתן להקיש ממנה על שאר המקרים.

המילה פירוש בתחילת דברי התוספות, באה לציין שרק זה הפירוש, כלומר אנו חלוקים על פירוש אחר

[יש לשים לב, כי אכן יש כאן מילת מפתח משמעותית והיא "פירוש". ומשמעות הדברים, אינה כי התוספות באים לומר פירוש שלהם, אלא הם בעצם רומזים לנו, כך הפירוש הוא ולא אחרת, סימן שאנו באים לעקור פירוש אחר. ועל כן הקדמה זו מכריחה אותנו להבין כי הם חלוקים על פירוש אחר, וכפי שביארנו בפנים.

כמו כן ראוי לשים לב, שכאשר באים לחלוק על פירוש רש"י, הרי זה מצד שיש בו קושי, ועל כן נדרש להביאו. אמנם חייבים להבין מה מעלת פירושם, אך הוא לא צמח לאחר שבאו לחלוק על רש"י, אלא מלכתחילה זהו הלימוד הנכון והראוי.]

אי הכי בעל נמי –

לרבא נחא,

דכי מייתי ליה בעל,

ליכא למיחש לזיוף,

דאינו חשוד להכשילה במתכוין,

אלא לרבה,

בבעל נמי ליחוש,

שלא יערער,

דמתחילה לא היה יודע שצריך לשמה,

ומשני,

מינקט נקיט בידיה,

מיון דערעור זה אינו אלא לעז,

ליכא למיחש שיערער,

מיון דנקיט ליה.

למדות שחכמים לא חילקו בשליחות לעניין לומר בפני נכתב ובפני נחתם, הרי בכל זאת הבעל המביא, אינו צריך לומר

לאחר שלמדנו כי חכמים לא חילקו בין שליח לשליח. וגם האשה עצמה המביאה גיטה צריכה לומר בפני נכתב ובפני נחתם, כמו כל שליח אחר. ואף שליח זה ש"אינו יכול" חייב הוא לומר, אלא שאינו יכול!

אך שוב מקשה הגמרא: אי הכי - אם כך - בעל נמי - גם בעל שהביא את הגט [כתוב] עמו ממדינת הים לגרשה בארץ ישראל, יהא חייב לומר "בפני נכתב ובפני נחתם" מטעם זה, שלא תחלוק בשליחות.

אלמה תניא - ומדוע אם כן שנינו בברייתא - הוא עצמו שהביא גיטו אין צריך לומר "בפני נכתב ובפני נחתם".

ומתרצת הגמרא: טעמא מאי - מהו הטעם - אמור רבנן - שחכמים אמרו - צריך השליח לומר בפני נכתב ובפני נחתם. הרי זה מחשש דילמא אתי בעל - שמא יבוא הבעל - ומערער ופסיל ליה - ויפסול הגט. אם כן, השתא - עכשיו - מינקט נקיט ליה בידיה - שאוחז ומביא הוא את הגט בידו - וערעורי קא מערער עליה? - היתכן שיבוא לערער על גט שהוא עצמו הביאו בתורת כשר? ולפיכך לא תיקנו שיאמר במקרה זה!

מבנה התוספות, שיש לחשב בהבנה את הסוגיה לכל השיטות הן לשיטת רבא והן לשיטת רבה

[הגמרא אומרת את דבריה בצורה ברורה, היא מחשבת שכל הקושיא הינה רק לשיטת רבה, אלא שהתוספות מנסים להבהיר מדוע קיים קושי גדול לרבה. ואז מבנה התוספות הוא לבאר תחילה מדוע אין מקום להקשות על רבא, ולכן פותחים בביאור דבר זה, מה טעם אכן לרבא נחא, ולא ראוי להקשות עליו. ומהו בעצם הקושי, שיותר משמעותי אצל רבה, אם כי

מ"מ נקט בפנינו נחתם,
משום דקודם שלמדו,
הוה בפנינו דוקא.

שניים שהביאו גט, מאחר והיה להם את היכולת לומר שנהיו עדים, יכולים להביא גט אף ללא צורך לומר בפנינו נכתב ובפנינו נחתם, כי הם מקרה נדיר, בו לא גזרו חכמים ומביאה הגמרא נסיון נוסף להוכיח כשיטת רבא:

תא שמע: דבעא מיניה - ששאל ממנו - שמואל מרב הונא: שנים שהביאו גט ממדינת הים ושניהם נעשו שלוחים. האם צריכין שיאמרו "בפנינו נכתב ובפנינו נחתם". או אין צריכין? אמר ליה: אין צריכין! והטעם: ומה אילו יאמרו - כלומר, הרי אם ירצו לומר אנו מעידים שבפנינו גירשה ונתן לה או לשלוחה גט. מי לא מהימני - וכי לא יהיו נאמנים?!
לרבא ניחא - לשיטת רבא נוחה ומובנת הלכה זו, שהרי יש להם מיגו. וזה מועיל כמו "קיום".

אך לרבה קשיא! שהרי לדעתו אף שנים המביאין צריכין לומר.

ומתוצאת הגמרא: הכא במאי עסקינן - כאן מדובר - לאחר שלמדו בני חוץ לארץ את ההלכה של לשמה, ואין צריך על זה עדות!

ושוב מקשה: אי הכי - אם כן - חד נמי - שליח אחד גם כן יהיה פטור?

ומתוצאת כמקודם: גזירה שמא יחזור דבר לקלקולו!

אך מקשה הגמרא: אי הכי בי תרי נמי - גם בשני שלוחים נחייב לומר משום הגזירה?

ומתוצאת הגמרא: בי תרי דמייתי גיטא - ששנים יעשו שלוחים להבאת גט - מילתא דלא שכיחא - זהו דבר שאינו שכיח. ומילתא דלא שכיחא לא גזור בה רבנן!

שינוי המציאות גוררת בהכרח שינוי בדין, אלא שצריך לדאוג את המרכיב השלישי מה הטעם, וכאן יש בחלק חילוק בין רבה ובין רבא, ובחלק לא

[דיברנו רבות, כי ההלכה בנויה משלוש, המציאות הדין והטעם. ומאחר וכאן השתנתה המציאות (שהרי בני הגולה אף הם יודעים שצריך לכתוב לשמה), ממילא משתנה גם הדיון. אלא מאחר וזה קשור גם בטעם, הרי לא בכל המקרים ישתנה הדין. מדובר במצב שכבר למדו אף בני הגולה שיש לכתוב את הגט לשמה. ונמצא כי מאחר והמציאות השתנתה, וכעת יודעים, הרי ההלכה הן לפי רבה והן לפי רבא אחידה, והדין הוא שאין צורך להעיד ולומר בפנינו נחתם.

כעת עורכים התוס' מסקנה, עדיין במה מסכימים ובמה חלוקים רבא ורבה. וזאת מילת המפתח "לפי זה". אלא שכהרגלם מדייקים התוספות, להסתכל על מקרה נוסף שלא נאמר, אך הוא דומה. והוא גדר של מקוים, שהכוונה שחותמיו כבר קויימו בחוץ לארץ, והגיע ארצה על ידי שליח אחר, ולכן לרבא אין צורך לומר בפנינו נכתב ובפנינו נחתם, כי אין חשש שהבעל יטען כי

יש גם להבין מה עונה הגמרא על מנת לסלק קושי זה. ראוי לראות את מילות המפתח "לרבא ניחא, .. ליכא למיחש. .. אלא לרבה .. נמי ליחוש, .. ומשני, .. כיוון .. ליכא למיחש".]

הגמרא לא מקשה לרבא, כי הטענה שהוא עצמו זייף רק על מנת להכשילה, אינה נחשבת כלל טענה

התוספות מבארים, כי מאחר ורבא סובר כי הטעם לאמירת בפנינו נכתב ובפנינו נחתם הוא על מנת שניתן יהיה לקיים את הגט, באם הבעל יבוא ויטען שהגט מזוייף. לא נאמין בכך, שהרי הוא אינו חשוד שזייף את הגט רק על מנת להכשילה במתכוון. מה עוד, שמאחר והוא זה שמביא את הגט, הרי זה עצמו הודאה כי הוא הזייפן, בכך שהחתים עדים פסולים, רק על מנת להכשילה באיסור אשת איש. והרי בית דין אינו חושש שאחד מישראל יעשה זאת. כי מאחר והיה חפץ לגרשה, כפי שנראה עשה את הגט כראוי.

השאלה על רבה, היא מצד הטענה, שיוכל לומר, שלא ידע מהכתיבה לשמה, ועל כך עונים, שמאחר והוא מביא את הגט, אפילו אין כאן את החשש של הלעז

לעומת זאת, לכאורה היה כן מקום להקשות על רבה, שהבעל היה יכול לומר, כי מאחר ולא ידע בתחילה שצריך לשמה, ולכן הגט אינו ראוי. כלומר מה הסיבה שהבעל בוחר לשקר ולהוציא לעז, שהרי טענה כזאת אין לה בכלל תוקף, שהרי למדנו, כי הוא רק לעז בעלמא, מאחר וכל הסופרים יודעים שצריך לשמה, ואף הכל יודעים. וכל הרצון לערער, כי הוא בעצם נמלך בדעתו, ואינו רוצה את הגט. אבל מאחר ובשעה שהוא נותן לה את הגט, הרי היא מיד מתגרשת, וכל זה היה תלוי רק בו, מראה כי היתה לבעל גמירות דעת, ורק אז בחר לתת. ואין לנו לחוש שמא יבוא כעת לערער. כי הוא הרי דייק בשעה שנתן את הגט. ולבוא כעת ולומר לאחר מעשה, לא דייקתי, הרי זה הפוך מכל המהות שהתרחשה.

בי תרי דמייתו גיטא כו' -

לפי זה,

ליכא בינייהו לאחר שלמדו,

דאיתיהו בי תרי,

אבל איכא בינייהו מקוים,

ולקמן בר"פ שני (דף טז:),

איכא למ"ד,

דשנים צריכין לומר,

אפילו אחר שלמדו,

דלא חשיב ליה מילתא דלא שכיחא,

ולמאי דחשיב ליה מילתא דלא שכיחא,

הא דקתני בפ"ב (לקמן דף טו:),

וב' אומרים בפנינו נחתם,

דדייק מינה רבה,

דידענו לא מהני,

אף על גב דמסתמא איירי אחר שלמדו,

התוספות ממקדים, שהגזירה הינה רק על הבאת הגט על ידי איש בודד, שכאן אנו מרחיבים וגוזרים, כי גם במילתא דלא שכיחא – עליו לומר בפני נכתב ובפני נחתם

[גם כאן יסוד התוספות הוא "מילת המפתח פירוש", כלומר אנו באים לצמצם ולבאר כי כל הגדר שלא לחלוק בשליחות, אף במקרה שלא שכיח, הוא רק כאשר יש חשש להחליף. ואז נוצרת הגזירה. ומה שאיננו חולקים בשליחות היא רק על מציאות של יחידים, הבאת הגט על ידי אדם יחיד, בין שזה שכיח ובין אם לאו.

הגזירה היא להשוות את הדינים, גם כאשר אין צורך בהם מצד המקרה, אלא רק מצד שאנו חוששים שאנשים יתבלבלו ויבואו להתיר גם במקרה בו כן הדין יחייב. אלא שגם גזירה הינה דבר ממוקד, ולא עם הרחבות ללא גבול. וכפי שמצינו כי גזירה לגזירה לא גזרינן. ונמצא כי מילת המפתח כאן בענייני הגזירה היא השילוב בין מה כן ומה לא: "דגזרינן .. לא גזרינן".]

גזירה הוא רק בעניין קרוב, שיש מקום לטעות, אך במקרה של שניים, כבר לא מפעילים על כך גזירה, בהיותו כה שונה

נמצא שעיקר החידוש בתוספות הוא לא לדבר על מה כן גוזרים, אלא על מה לא גוזרים. והחידוש שלא ניתן לגזור על מקרה רחוק של שניים שהביאוהו, שהוא כל כך שונה מהמקרה המקורי של אדם שהביא. בניגוד למקרה שמישהו הביא, הרי אף שהדבר אינו שכיח, כלומר הוא יוצא מן הכלל, באה הגזירה ומיישרת את ההלכה, שאנשים לא יתחילו לחשב מחדש כל פעם, זה כן שכיח או לא, אלא פשוט יש כאן הלכה אחידה, כי אין אנו חולקים בשליחות של מביא יחידי. אבל כאשר שניים הביאוהו, הרי זה עצמו כל כך שונה, שאין צורך להכלילו תחת הכלל של לא חולקים בשליחות.

כשניסת –

והא דתניא לקמן,
לא אמר בפני נכתב ובפני נחתם הולד ממזר,
היינו כשלא נתקיים בחותמיו,

וא"ת,
ולחשביה (לקמן דף פו.) בהדי ג' גיטין פסולין,
ואם ניסת – הולד כשר,

ויש לומר,
דקסבר רבה,
דבג' גיטין – תצא,
והכא – לא תצא,

ואם תאמר,
להאי לישנא דבפ"ב (לקמן דף יז.),
דאית ליה לר' יוחנן,
שנים שהביאו גט ממדינת הים,
צריכין לומר בפנינו נכתב כו',

הוא מזוייף, אך מאחר ואצל רבה הטעם שונה, הוא יחייב מצד לשמה, לא בגלל שזה כעת בעיה אמיתית, שהרי מדובר שכעת כבר למדו, אלא שמא יחזור הדבר לקלקולו. ואין אנו רוצים לשנות את הדין, כי אנו חוששים שמא בעתיד המציאות תחזור ותשתנה, ואז לא ידעו לשנות את הדין. ונמצא שרק שבזה הם עדיין חלוקים].

מקשים שיש דעה בפרק הבא, שאומרת שהבאה על ידי שניים אינה מילתא דלא שכיחא, וחובה לומר בפנינו נחתם

מקשים התוספות, כיצד הינך אומר את הטעם שזה מילתא דלא שכיחא ששניים יביאו, והרי קיימת דעה האומרת, שכן צריך לומר, כי הוא לא מחשיב זאת לדבר שאינו מצוי. שהרי ידיעה איננה מספיקה לרבה, גם בשעה שזה מדובר שכבר למדו. ולכן אם יטענו השניים ידענו שהגט נעשה כהלכתו, אין בכך להכשירו, אלא דווקא כאשר יאמרו בפנינו נחתם. וזה לא כפי סוגיותנו.

מה שנאמר שהם אמרו בפנינו נחתם, אינו מצד החובה ההלכתית, אלא אמרוהו מתוך שיגרת לשונם, עוד מהימים שטרם למדו

אלא שצריכים לומר, שיש כאן רגילות לומר בפנינו נחתם, עם היות ואין צורך כעת לאומרו מצד הדין. אלא מה שהם אומרים זאת, לא מצד שהם חלוקים בדין שזה מילתא דלא שכיחא, אלא נקט הדברים מצד הרגילות בשיגרת לשונם, ולא מאחר וזו היתה חייבת להיות המציאות על מנת שכך תהיה ההלכה, כי באמת אף לשיטת רבה אכן לאחר שלמדו, אין צורך.

שלא תחלוק בשליחות –

פי' בשליחות דחד,
דגזרינן,
חד דלא שכיח,
אטו חד דשכיח,
אבל בי תרי אטו חד,
לא גזרינן.

רק על אשה נאמר בגמרא שלא תחלוק בשליחות, אך לא על שני שלוחים, עם היות ששניהם הוא מקרה שאינו שכיח

אך מקשה הגמרא: אי הכי בי תרי נמי - גם בשני שלוחים נחייב לומר משום הגזירה?

ומתרצת הגמרא: בי תרי דמייתי גיטא - ששנים יעשו שלוחים להבאת גט - מילתא דלא שכיחא - וזהו דבר שאינו שכיח. ומילתא דלא שכיחא לא גזור בה רבנן!

ושבו מקשה הגמרא כמקודם: והא - והרי - אשה הנעשית שליחה להביא את גיטה, דלא שכיחא. ותנן במשנה [בדף כג]: האשה עצמה מביאה את גיטה, ובלבד שהיא עצמה צריכה לומר "בפני נכתב ובפני נחתם".

ומתרצת הגמרא: שלא תחלוק בשליחות!

אך לפי זה קשה: אי הכי - אם כן לפי זה, מה שסיימה
הברייתא "הוי אומר: לא הוצרכו לומר בפני נכתב ובפני נחתם
להחמיר עליה. אלא להקל עליה", אינו נכון. שהרי רק משום
דניסת הוא - שכבר התחתנה, לכן מסתפקים בקיום, ומשמע
מכך שאילו לא היתה נישאת עדיין, לא היינו מניחים לה
להינשא, גם לאחר קיום. ואם כן, חיוב האמירה חומרא הוא.
ולא קולא!

אך הגמרא דוחה את הקושיא ומסבירה אחרת:

אכן, מדובר לאחר שכבר התחתנה. והכי קאמר - וכך היה
מקום לדייק ולשאול: וכי תימא - ואם תטען ותאמר, שאף
שנישאת צריך להחמיר עלה - עליה - ולפקה - ולהוציאה
מבעלה, מאחר ולא קוימה התקנה. על כך בא הדיוק: הוי
אומר: לא הוצרכו לומר בפני נכתב ובפני נחתם להחמיר עליה
ולהוציאה לאחר שנישאת. אלא להקל עליה מלכתחילה, שלא
תיזדקק לעדים. ויהיה די באמירת השליח.

[דף ה עמוד ב] והטעם שהקילו: שהרי, טעמא מאי - מהו
טעם תקנת חכמים שהשליח יאמר, דילמא אתי בעל - שמא
יבוא הבעל - מערער ופסיל ליה - יערער ויפסול את הגט,
כדי שהיא לא תוכל להינשא. אבל השתא - עכשיו שכבר
התחתנה, ובודאי בעל לא קא מערער, שהרי לא תצמח שום
תועלת מעירעורו. אנן ניקום - נבוא אנו - ונערער עלה - על
גיטה, כדי לפוסלו ולהוציאה מבעלה?

ואם כן, גם מברייתא זו אין הוכחה כשיטת רבא.

**לשיטת רבי מאיר יש סתירה, ומחמיר שלא רק שתצא,
אלא אף הולד ממזר**

מעלים התוס' קושיא חזקה, שיש בה ממש סתירה. שהרי
כאן אנו רואים, כי כאשר האשה נישאת, מתעלמים מכך
שהגט ניתן ללא האמירה של בפני נכתב ובפני נחתם. ואילו
הברייתא לומדת, כי אם לא אמר בפני נכתב ובפני נחתם,
ולא רק שהתחתנה אלא גם נולד לה ילד מהנישואים השניים,
הרי היא מקבלת את מלוא הסנקציות, ומתייחסים לכך שהגט
הוא כקליפת השום, ועדיין הינה אשת איש של הראשון, ועל
כן גם תצא וגם בנה הנולד הוא ממזר. ודוחים התוספות, שיש
כאן חילוק, שמשנה את פני התמונה, ששם היה זה ללא
שנתקים בחותמיו.

**ראוי להביא את המקור של ברייתא זו, שהיא רק לשיטת
רבי מאיר, המחמיר בכל מקום ששינוי ממטבע שתיקנו
חכמים**

תניא - שנינו בברייתא - כוותיה - כמו - רבי יוחנן, שדי
לתת את הגט בפני שנים: המביא גט ממדינת הים ונתנו לה
ולא אמר לה בפני נכתב ובפני נחתם. יוציא אותה בעלה השני
שנשאה בגט זה. והולד, הנולד לה ממנו, ממזר. דברי רבי
מאיר.

וחכמים אומרים: אין הולד ממזר! אלא צריך לחזור ולתת
לה את הגט בכשרות, כדי לא תצטרך לצאת מבעלה השני.
כיצד יעשה זאת השליח? יטלנו [את הגט] הימנה - ממנה.
ויחזור ויתנו לה בפני שנים. ויאמר בשעה שהוא נותן בפני
נכתב ובפני נחתם.

והגמרא תמהה: ולדעת רבי מאיר, רק משום דלא אמר
השליח בפני נכתב ובפני נחתם, לכן יוציא והולד ממזר? והרי

משמע דקסבר,
לפי שאין בקיאות לשמה,
הכי משני לה ברייתא דהכא,
דאי משני לה כשניסת,
א"כ ליחשביה (לקמן דף פו.) בהדי ג' גיטין פסולין,
דהא ר' יוחנן אית ליה בפ"ט (שם),
דג' גיטין נמי לא תצא,

ואין לומר,
דלא חשיב אלא פסול התלוי בגט עצמו,
דהא אמרינן בפ"ט,
מניינא דסיפא למעוטי נתנו לה,
ולא אמר בפני נכתב יוציא והולד ממזר,
ואומר ר"י,

דההוא מילתא דר' יוחנן,
דסבר לא תצא,
קאי בלישנא קמא דבפ"ב (לקמן דף טז:),
דאית ליה לר' יוחנן,
לפי שאין עדים מצויין לקיימו,
ובמסקנא דשמעתין,

אי נמי,
יאמר דהך דרבה ורבא תנאי היא,
דבעינן נמי למימר,
בפרק שני (ג"ז שם) לרבי יוחנן.

**הגמרא מבארת מה מתרחש כאשר האשה שהביאו עבורה
את הגט, ולא אמרו בפני נכתב ובפני נחתם, אלא שכבר
ניסת, ורק מצד זה לא מחמירים**

ועוד נסיון להוכיח כרבא:

תא שמע: המביא גט ממדינת הים ונתנו לה ולא אמר לה
בפני נכתב ובפני נחתם. אם נתקים בחותמיו, כשר. ואם לאו
פסול.

ומסיקה מכך הברייתא: הוי אומר [כלומר, נשמע מכאן]:
לא הוצרכו המביאים גט לומר בפני נכתב ובפני נחתם כדי
להחמיר עליה, שללא אמירה זו לא תוכל להתגרש. אלא רצו
חכמים להקל עליה שדי באמירת השליח ואין צריך שני עדים
נוספים כדי לקיים את הגט.

ולפי זה מוכח כרבא:

לרבא, שטעם האמירה הוא משום קיום, ניחא - מובן היטב,
שחכמים הקילו להסתפק באמירת השליח במקום קיום!
אך לרבה, קשיא. מה יועיל קיום העדים לענין "לשמה"?
ומתרצת הגמרא כמקודם: הכא במאי עסקינן - כאן מדובר
- לאחר שלמדו.

ומקשה הגמרא: והאמרת - הרי מקודם אמרת שאף על פי
שלמדו, צריך הוא לומר מטעם גזירה, שמא יחזור דבר
לקלקלו?

ומתרצת הגמרא: כשניסת - שהתחתנה כבר על פי הגט.
ומשום הגזירה אין להוציאה מבעלה.

מקשים לשיטת רבי יוחנן, שהוא כן יכול להכליל גט זה עם הג' גיטות הפסולים בסוגיה בפרק האחרון

התוספות עורכים את החשבון בדברי רבי יוחנן. בצירוף של שנים שהביאו גט. מצריך שיאמרו בפני נכתב ובפני נחתם, ויש להבין שדבריו אלו מטעם שאין בקיאות בשמה. ושואלים כיצד יתייחס רבי יוחנן לסוגיה שלנו. שהרי מה שאנו אומרים שאפילו נתקיים בחותמיו, עדיין קיים החשש של יחזור הדבר לקלוקלו, ולכן אם נאמר כי העמדנו אותה בצירוף בו נישאת, הרי רבי יוחנן בג' הגיטות הפסולים סובר שלא תצא, ואם כן היה לו להכליל גם גט זה. וכחלק מהשאלה מיד דוחים התוספות תירוץ אפשרי, שהגיטות הללו הם רק אם קיים פיסול בגוף הגט עצמו, כגון שכתב בכתב ידו או שאין בו עדים או זמן. כי על כך שאלה הגמרא מדוע אתה מונה לי שלושה מקרים ואומר לי כי זה שלושה, אלא שבכך רמז לשלול נתנו לה ולא אמר בפני נכתב ובפני נחתם, ששם הדין שיוצא והוולד ממזר. והרי מה שכעת אנו אומרים היא רק שיטת רבי מאיר, המחמיר במטבע שטבעו חכמים ששינו בו. אבל רבי יוחנן הסובר שאין הוולד ממזר, כן יכול להכליל מקרה זה באותם הגיטות.

כל הקושיה בדברי רבי יוחנן היתה רק על ההזהר אמינא, שחשבנו כי הטעם מצד לשמה, אבל במסקנה, הגט כשר שהביאוהו שנים, כי יכול הוא להתקיים

ועל כך מיישבים התוספות בשם ר"י, כי כל מה שנדרש היה לומר בפני נכתב, הוא בשל סיבה אחרת, לפי שאין עדים מצויים לקיימו. וזאת אכן מסקנת הסוגיא. אמר ליה רבי אמי: המימרא האחרונה - שלעולם בשני שליחים אין צריך לומר בפני נכתב ונחתם, היא העיקר, ועליה אני קורא: יתד היא, שלא תמוט! ואם כן יוכל רבי יוחנן לתרץ, שמאחר וגט זה הינו כשר אף אם לא נישאת, לכן אין להכלילו עם ג' הגיטות, שיש בהם פיסול, בהיותו כשר.

הכלי החשוב לדאוג מקור הדברים, ולהבין שעם היות והם נאמרו לדעת פלוני, אלא שזה רק תחילת דבריו בדין, ולא מסקנתו

[הכלל לדייק באיזה שלב נאמרו הדברים, לפי ההווה אמינא או למסקנה, מופיע במילות המפתח בתוספות. המצמצם את דבריו הראשונים. "דהוה מילתא דרבי .. דסבר .. קאי כלישנא קמא" ואולם האמת היא

"דאית ליה לרבי .. וכמסקנא דשמעתין.", ולכן ממילא אינה קושיה, שהבאת את דעתו הראשונית רק מהשלב שאיננו למסקנה, ששם היא דעתו העיקרית והנכונה.]

התירוץ השני, שהפיסול הוא אפילו בדיעבד, וממילא אין לשנות גט זה עם ג' הגיטות הפסולים, ושם הקלו שלא תצא

תירוץ נוסף הוא מהכיוון ההפוך, שרבי יוחנן אינו מקבל שהגט כשר, אפילו כאשר נתקיים בחותמיו. ומה שנאמר שהוא כשר, יש לצמצם שזה שנוי במחלוקת תנאים בין דעת חכמים ורבי יהודה. מה הטעם לפיסול. ואילו רבי יוחנן כן סובר, כדעת האומר שזה מצד לשמה, ואם כן אין מקום להקשות.

הגט כשר הוא, ונכתב בפניו, אלא שהוא לא אמר "בפני נכתב ובפני נחתם" כתקנת חכמים. האם יתכן שרק בגלל זה יוציא והולד ממזר?

ועונה הגמרא: אין - כן - דעת רבי מאיר כאן היא לטעמיה - לפי טעמו ושיטתו גם במקומות אחרים.

דאמר רב המנונא משמיה - משמו - של עולא: אומר היה רבי מאיר כלל: כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בגיטין, הדין הוא: יוציא והולד ממזר!

אפילו לשיטת רבי מאיר שמחמיר להוציא ולפסוק הוולד ממזר בגט פסול - אנו רואים שיש גיטות שעם היות שפסולים, ועדיין הוולד כשר

שואלים התוספות, שאלה העולה מאליה, וכי זה שגט הוא פסול, זו סיבה שהבן ממש חייב להיות ממזר? והרי אנו רואים שיש מציאות של שלושה גיטות שעם היות והם פסולים, הרי הדין שם, שהוולד כן כשר. ואם כן אנו רואים, שלא הפיסול בגט הוא המכריח שהוולד יהיה ממזר.

לקיחת מקרה והשוואתו היא שאלה העולה מאליה, אך יש לשים לב, אם ניתן להכליל, או שיש חילוק מהותי

[ובעצם שאלת השוואה כזאת מזמינה חילוק. כי חייבים להבין, שזה שלא צירפו את המקרה הזה לג' הגיטות הפסולים הללו, סימן שיש כאן הבדל מהותי. ואכן התוספות מבארים זאת. במילת המפתח "הכא", שלא ניתן להשוות, כפי שהעלינו בדעתנו "ואם תאמר" בראשונה.]

הגיטין הפסולים, עם היות והוולד כשר, הרי הם חמורים יותר, כי בהם האשה כן יוצאה

עונים התוספות, כי כאשר אנו מנסים להכליל את הגט הזה יחד עם הגיטות הללו, הרי הם צריכים להיות שווים בכל. שהרי בכך שאומרים שלושה או אם נוסף ארבעה, לא יעלה על הדעת שבתוכם יש חילוקים. ועם היות שבגטים הפסולים בסוף גיטין הוולד כשר, אבל עדיין לשיטת רבה האשה יוצאה. ואילו כאן עם היות שהגט פסול, הרי מאחר ונתקיים בחותמיו, הרי רמת הפיסול פחותה, ולדעת חכמים לא תצא.

שאלה נוספת של ואם תאמר, אינה עומדת בפני עצמה, אלא היא המשך טבעי לקושיית האם תאמר הקודמת

[הדגשנו רבות כי קושיית ואם תאמר, היא אינה סתם קושיה הצונחת מהחלל, אלא שאלה, שדווקא כאן וכעת היא עולה מאליה. כמו כן הקושיה הבאה. לאחר שביארנו כי מאחר ולרבה יש חילוק בגט זה, שבו האשה תצא, ולכן לא ניתן לכלול זאת עם הג' גיטות הפסולים, שהובאו בפרק האחרון.]

אבל מאחר ולרבי יוחנן, כפי שנבאר אין האשה יוצאה, הרי למה הוא אינו משייך גם מקרה זה לג' גיטות הפסולים? זו בדיוק השאלה המתבקשת. כי התירוץ שענינו מקודם רק צמצם לגבי רבה, אך לא דחה את עצם ההשוואה.]

מטרת התוספות היא לדייק מה הגירסא, האם נאמר לפני טעמא מאי ואי בעית אימא

לאחר הרקע של הגמרא באים התוספות, ומבררים, האם טעמא מאי נאמר בגירסת רש"י, ללא הקדמת אי בעית אימא, כפי שהבאנו את ביאור הגמרא, או כן אומרים ואיבעית אימא טעמא מאי, כשיטת ר"י, ואז צריך לבאר כיצד הגמרא תקבל משמעות חדשה.

כל גירסא חייבת להראות סיבה למה בחרו דווקא בגירסא זאת

[כל גירסא בגמרא יש לה טעם. ומילות המפתח "רש"י לא גריס איבעית אימא, דסיומא דמילתא הוא .. ולר"י נראה דשפיר גריס ליה, ומוקי לה". כלומר, כל צד נדרש לבאר את מהלך הגמרא, באופן שגירסתו אכן תהיה מובנת ותתלבש במילות וכוונת הגמרא בכל המהלך.]

ביאור מהלך רש"י, אין לגרוס אי בעית אימא, שעניינו עניין חדש, מאחר וזה רק המשך הדברים הקודמים

התוס' מבארים בתחילה את מהלכו של רש"י, שאינו גורס אי בעית אימא, מאחר והוא סובר כי טעמא מאי אינו פותח עניין חדש, שהיא הקדמה לתירוץ חדש, אלא הוא חלק מהתירוץ הקודם, שנועד לבאר מדוע לא הוצרכו לומר בפני נכתב ובפני נחתם להחמיר עליה, והטעם לכך הוא, כי מה היה לך לחשוש, שמא הבעל יבוא ויערער, והרי מדובר במצב בו כבר למדו, וממילא אין לחשוש, כי טענה שהגט לא נכתב לשמה, כעת אינה תופסת.

ואם ינסה לערער, עצם זה שלמדו, משמעו שהגט נכתב לשמה, וזה שומט לו את כל הטענה. ואם לו אין טענה, אין לנו מקום לערער עברו. כי מה שבית דין באים ומערערים עבור מישוה, הוא רק מאחר והוא כן היה ב"כוח" ראוי לערער, כך שאפילו אם לא ערער ב"פועל", אנחנו מגינים עליו. אבל כאן, אפילו ב"כוח" אין לו כל בסיס לערעור. וממילא אין לנו לערער עברו.

ר"י מבאר את הדברים באוקימתא חדשה, וממילא מראה כי התירוץ הראשון הוא מעמיד באופן אחד, ומאחר ומעמיד בתירוץ השני באוקימתא שניה - נדרש כאן תירוץ שני

לעומת זאת ר"י כן מקיים את הגירסא אי בעית אימא. אלא שעל מנת לקבל משמעות למהלך הגמרא, הוא מעמיד כי מדובר בברייתא קודם שלמדו. וכל מה שהברייתא למדה שזה כשר, הרי זה מאחר שכבר ניסת. ואז אין לנו לחוש לזיוף, כי מאחר ונתקיים בחותמיו, הרי אין פיסול בגוף הגט, אלא זה רק בבחינת לעז בעלמא. וטענה חלשה שכזאת, כבר התבאר בתוספות קודם (ע"א א"ה בעל).

וכעת התוס' חייבים לבאר את המשמעות החדשה של מהלך הגמרא. אכן התירוץ הראשון דן במציאות שכבר למדו, וכל מה שנדרשים לומר בכל זאת בפני מכתב ובפני נחתם, הרי זה מצד גזירה שמא יחזור הדבר לקלולו. אלא מצד שניסת - הדין שלא מחמירין עליה להוציאה, מצד לעז בלבד. ואז אם תרצה לומר מה הטעם לפסול את הגט, מצד שהבעל

שהרי לגעתו הדבר פסול אף בדיעבד, שמא יחזור הדבר לקלולו.

[דף ה עמוד ב]

אי בעית אימא טעמא מאי כו' -

רש"י לא גריס איבעית אימא, דסיומא דמילתא הוא,

ולר"י נראה דשפיר גריס ליה,

ומוקי לה השתא קודם שלמדו,

דכיון דניסת לא תצא,

כיון דלזיוף ליכא למיחש,

דנתקיים בחותמיו,

ולכא אלא לעז בעלמא, דשלא לשמה,

אפי' אי אתי בעל ומערער,

כדפרישית לעיל (ע"א ד"ה א"ה בעל).

לכאורה צריך להבין מה טעם לא חששו שמא הדבר יחזור לקלולו, האם זה בגלל שניסת או מצד שבאנו להקל ולא להחמיר

הגמרא למדה, כי לאחר שלמדו שנדרשת כתיבת הגט לשמה, היה מקום לגזור, שחובה לומר בפני נכתב ובפני נחתם, שמא יחזור הדבר לקלולו. על כך ענתה הגמרא שמדובר במצב בו האשה נישאה, וכל האמירה הינה רק על מנת להקל עליה, ולא להחמיר. אלא שאם הטעם רק בגלל שנישאה, הרי לא ניתן לתפוס שני טעמים שונים. שהרי רק משום דניסת הוא - שכבר התחתנה, לכן מסתפקים בקיום, ומשמע מכך שאילו לא היתה נישאת עדיין, לא היינו מניחים לה להינשא, גם לאחר קיום. ואם כן, חיוב האמירה חומרא הוא. ולא קולא!

החידוש של הטעם שהאמירה בפני נחתם באה להקל - כי אלמלא זאת, היתה סברה להוציאה גם כשניסת

אך הגמרא דוחה את הקושיא ומסבירה אחרת:

אכן, מדובר לאחר שכבר התחתנה. והכי קאמר - וכך היה מקום לדייק ולשאול: וכי תימא - ואם תטען ותאמר, שאף שנישאת צריך להחמיר עלה - עליה - ולפקה - ולהוציאה מבעלה, מאחר ולא קיימה התקנה. על כך בא הדיוק: הרי אומר: לא הוצרכו לומר בפני נכתב ובפני נחתם להחמיר עליה ולהוציאה לאחר שנישאת. אלא להקל עליה מלכתחילה, שלא תיזדקק לעדים. ויהיה די באמירת השליח.

לאחר שנישאה, אין לחשוש שהבעל יבוא ויערער, וממילא גם אנחנו לא נערער

[דף ה עמוד ב] והטעם שהקילו: שהרי, טעמא מאי - מהו טעם תקנת חכמים שהשליח יאמר, דילמא אתי בעל - שמא יבוא הבעל - מערער ופסיל ליה - יערער ויפסול את הגט, כדי שהיא לא תוכל להינשא. אבל השתא - עכשיו שכבר התחתנה, ובודאי בעל לא קא מערער, שהרי לא תצמח שום תועלת מעירעורו. אנן ניקום - נבוא אנו - ונערער עלה - על גיטה, כדי לפסולו ולהוציאה מבעלה?

ואם כן, גם מבריייתא זו אין הוכחה כשיטת רבא.

דוחה הגמרא, שאכן לא ניתן לומר כי רבי שמעון בר אבא היה שליח יחיד, וכך יכלו לקיימו השניים

ועוד, הא אמרינן - הרי אמרנו בעמוד הקודם - שחוששים שמא יחזור דבר לקלוקלו. ולכן מחייבים לומר גם לאחר שלמדו!?

ומסיקה הגמרא: אלא, רבי שמעון בר אבא לא היה שליח יחיד, אלא איניש אחרינא הוה בהדיה - אדם נוסף התמנה איתנו לשליחות. והא דלא חשיב ליה - ומה שלא הזכירוהו - משום כבודו דרבי שמעון. שהיה חשוב, ואין יאה להזכיר איתו אדם נוסף שלא היה במעמדו.

בהמשך מקשה הגמרא על הנסיון להעמיד את דעת רבי יוחנן שסובר כי טעם האמירה בפני נכתב הוא מדין שלא היו בקיאים לשמה, והרי כבר אמר זאת רבי יהושע בן לוי

לאחר מכן מביאה הגמרא מחלוקת אמוראים נוספת בין רבי יוחנן ורבי חנינא. בה רבי יוחנן סובר, כי צריך לתת את הגט בפני שניים. ומתוך כך מנסה הגמרא ללמוד כי רבי יוחנן, המצריך רק שניים, סובר את הטעם האמירה הוא מצד שאין בקיאים לשמה. אלא על כך מקשה הגמרא, והרי רבי יוחנן בסוגיה לעיל היה בר פלוגתא עם רבי יהושע בן לוי, והוא זה שאמר שלפי שאין בקיאים לשמה? ונמצא כי בסוגיה הקודמת הוא זה שאמר את הטעם לפי שאין עדים מצויים לקיימו, וכיצד כעת אתה נותן לו את הטעם ההפוך?

התוספות שוללים את המילים ותסברא ואלא, מכיוון שהן באות לשלול את מסקנת הגמרא הראשונית, והרי היא המסקנה הסופית

לאחר הקדמת כל אריכות הגמרא נצלול אל דברי התוספות. הגמרא למדה כי רבי יהושע בן לוי הוא שאמר את הטעם לפי שאין בקיאים לשמה. וכעת יש מילות מפתח הסותרות את האמירה הזאת. באשר ותסברא הינה מילת קושיה הבאה לערער את מה שנאמר קודם לכן. והכלל הוא שכאשר אנו אומרים שרבי יהושע בן לוי סובר שהטעם הוא מצד לשמה, הרי בהכרח שאינו מצד קיום. וגם בחזרה אלא, שהיא מילת מפתח הבאה לשלול את כל מה שנאמר תחילה, ואם נגרוס אותה, נגיע למסקנה, שהיו חייבים להיות שניים, על מנת שיוכלו לקיים את הגט, ואם כן, לא מצד שלא בקיאים לשמה.

ומוכיחים התוספות את מה שמסירים את מילות הקושיות הללו, הבאות לערער את המסקנה הראשונית שהכרזנו בתסתיים, כי רבי יהושע הוא הסובר שהאמירה היא מצד שאין בקיאים לשמה, שהרי לאחר שהובאה מחלוקת רבי יוחנן ורבי חנינא, הקשינו, שרבי יהושע בן לוי הוא האומר שהטעם שאין בקיאים לשמה, כלומר, מהלך זה אכן נשאר למסקנא, ולא ייתכן שהגמרא באמצע שללה אותו.

התוספות מלמדים אותנו שיעור במילות המפתח של הגמרא, וכאשר לא ניתן לומר, מכיוון שהדבר ייצור סתירה [התוספות מכניסים אותנו להבנה של מילות המפתח של הגמרא. באשר שתי המילים "ותסברא" וכן "אלא" באות לערער את מה שנאמר לפנייהם - שהיא ההכרעה "תסתיים", שהיא לשון מסקנה. ואם בכל זאת

יבוא ויערער, הרי הבעל לא בא לפנינו לערער, וכי אנו כעת נבוא ונוציא לעז על הגט? והרי אין שום פיסול ממשי בגט, אף קודם שלמדו.

ותסברא והא רבה אית ליה דרבא -

לא גרסינן ותסברא,
כדפירש בקונטרס,

ובסמוך דקאמר,
אלא ר' שמעון בר אבא,
איניש אחרינא הוה בהדיה,
לא גרסינן אלא,
דאינו בא לסתור תסתיים,

ובסמוך נמי קאמר,
הא מדריב"ל סבר,
לפי שאין בקיאים לשמה כו'.

הגמרא מנסה להעמיד את מחלוקתם של רבה ורבא, שהיא בעצם מחלוקת אמוראים קדומה יותר

ועתה הגמרא אומרת שבמחלוקת רבה ורבא נחלקו כבר אמוראים שקדמו להם.

רבה ורבא נחלקו בפלוגתא דרבי יוחנן ורבי יהושע בן לוי. חד מהם אמר, שטעם התקנה לפי שאין בקיאים לשמה. וחד אמר שהטעם הוא לפי שאין עדים מצויין לקיימו. אך אין ידוע מה סבר כל אחד מהם.

מנסה הגמרא ללמוד כי רבי יהושע בן לוי, למד מרבה, שכל תקנת אמירה בפני נכתב ובפני נחתם, היתה רק בדורות הראשונים טרם היו בקיאים לדעת את הדין לשמה

תסתיים, יש להוכיח, דרבי יהושע בן לוי הוא זה דאמר לפי שאין בקיאים לשמה. ונלמד זאת מן המעשה, דרבי שמעון בר אבא אייתי גיטא - הביא גט - ממדינת הים לקמיה - בפני רבי יהושע בן לוי. ואמר ליה - ושאל אותו - צריכנא למימר - האם צריך אני לומר - בפני נכתב ובפני נחתם, או לא? אמר ליה - ענה לו: לא צריכת - אינך צריך לומר. כיון שלא אמרו חכמים תקנה זו, אלא בדורות הראשונים, שאין בקיאים בני חוץ לארץ בהלכה של "לשמה". אבל בדורות האחרונים, דבקיאים "לשמה", לא הצריכו את השליח לומר.

ומכך תסתיים - נלמד את דעתו של רבי יהושע בן לוי!

מקשה הגמרא על פי הכלל, שגם רבה סובר, כמו רבא, שנדרש לקיימו, ובתור עד יחיד לא היה ניתן לפוטרו מאמירה

ושואלת הגמרא: ותסברא - האם באמת הינך סבור שרבי שמעון בר אבא היה שליח יחיד בהבאת הגט. והא - והרי גם רבה אית ליה - סובר את טעמו של - דרבא, שצריכים לקיים את הגט, כדי שהבעל לא יערער. וכאן, לא היה כל "קיום". ואיך פטרו רבי יהושע בן לוי מאמירה?

[מוכיחה] שלדעת רבי יוחנן נותנו לה בפני שנים? והרי ל"קיום", צריך שלושה שיהיו בית דין.

התוספות קובעים שהגמרא לא בחרה לתרץ את המחלוקת בין רבי יוחנן על עצמו על פי הנאמר בפרק הבא

התוספות נעמדים בדיוק בשלב זה ומבארים מדוע בחרה הגמרא לבחור דרך זו להכריע את המחלוקת ביניהם. והרי היה לגמרא אפשרות אחרת לתרץ. ומכך שהביאה את דברי רבי יהושע בן לוי, משמע שלא בחרה כן.

בעצם הגמרא בחרה לא לקבל את ההמלצה השניה, שטעמו של רבי יוחנן הוא מצד שאין בקיאים לשמה. ולכן התקיפה ואמרה, והרי ראינו מהסוגיא הראשונה, כי רבי יוחנן חלוק בדבר. מבארים התוספות, כי הגמרא לא רצתה להצדיק את הדרך השניה. והרי היא יכולה לעשות כן. מדברי רבי אמי, שהביא מרבי יוחנן בפרק הבא.

רואים אנו בתחילת הסוגיה בפרק ב', כי טעמו של רבי יוחנן הוא שלא בקיאים לשמה

אמר רבי אמי אמר רבי יוחנן: לא שנו במשנה שהגט כשר, אלא שהגט יוצא מתחת יד עד כתיבה - שהוא השליח. והוא נאמן על "בפני נכתב", ועל החתימה יש קיום של שני עדים, דנעשו כשנים על זה - על הכתיבה, כי שליח נאמן כשנים וכשנים על זה, על החתימה.

אבל אם הגט יוצא רק מתחת ידי עדי חתימה - שהם שליחים - והעד על הכתיבה אינו שליח, הגט פסול.

כי רבי אמי סובר כרבה, שהטעם שצריך לומר בפני נכתב ונחתם הוא כדי לברר שהגט נעשה לשמה. ולכך אפילו אם יש לנו על החתימה קיום של שני עדים, כיון שעל הכתיבה אין בירור שנכתב הגט לשמה, כי רק לשליח אנו מאמינים - הגט פסול.

מעת מבארים התוספות שני תירושים, מדוע נמנעה הגמרא ללכת בדרך זו. שדעה זו נדחתה, ולכן לא ניתן לומר בדעת רבי יוחנן שטעמו משום שאין בקיאים

התירוצ הראשון, שכל מה שנאמר בתחילה שרבי יוחנן סובר שהטעם לאמירה היא מטעם שאין בקיאים לשמה, הוא רק הווה אמינא, אלא שהוא נדחה לעומת הדעה שהובאה לאחר מכן. אמר ליה רבי אמי: המימרא האחרונה - שלעולם בשני שליחים אין צריך לומר בפני נכתב ונחתם, היא העיקר, ועליה אני קורא: יתד היא, שלא תמוט! ולא רק שיש דעה אחרונה, אלא הביטוי המסכם יתד היא שלא תמוט, מראה כי דעה זו הינה העיקר. ונמצא כי מאחר ויכולים לקיימו זה הטעם העיקרי.

מאחר וגם רבה מודה לרבה, לכן העדיף שרבי יוחנן טעמו העיקרי יהיה לפי שאין עדים מצויים לקיימו

הטעם השני, שהיתה לנו קושיה נוספת, והרי רבה יש לו גם את דעת רבא. ובתירוץ שהינך מחזק רק את דעת רבה, אינך מתייחס לכך שיש לו גם את הטעם שצריכים לקיימו. ולכן העדיף התרצן לומר, שטעמון של רבי יוחנן הוא מצד לפי שאין עדים מצויים לקיימו, ומה שהוא חולק על רבי חנינא הינו בעניין אחר, של עד נעשה דיין.

אותה מסקנה המעורערת, ממשיכה הלאה, סימן שהן לא יכלו להיאמר. וזה מה שמילות המפתח של התוספות הינם "דאינו בא לסתור תסתיים". ובכך התוספות מלמדים אותנו הן להבין את מהלך הגמרא, והן להיות בקיאים במילות המפתח של הגמרא.

הא מדר' יהושע כו' רבי יוחנן סבר לפי שאין עדים מצויין לקיימו -

לא בעי לשנויי,

דסבר כאידך לישנא דפ"ב (לקמן דף יז.),

דההוא לישנא דהתם,

דקאמר שנים אין צריכין לומר בפני נכתב,

הוא עיקר,

דקאמר עלה יתד הוא שלא תמוט,

ועוד,

דבההיא שינויא,

לא הוה משני הא דפריך,

והא רבה אית ליה דרבא.

הגמרא בשלב הראשון העמידה את מחלוקתם של רבה ורבה, כמחלוקתם של רבי יהושע בן לוי ורבי יוחנן - ונמצא כי רבי יוחנן סובר שאמירת בפני נחתם, הוא לפי שאין עדים מצויים לקיימו

למדנו כי הגמרא רצתה להעמיד את מחלוקתם של רבה ורבה, בטעם של אמירת בפני נכתב ובפני נחתם כמחלוקת אמוראים קדומה יותר. ולאחר שלמדנו כי רבי יהושע בן לוי הוא הסובר שזה מטעם שאין בקיאים לשמה, משמע מכך כי רבי יוחנן הוא הסובר, לפי שאין עדים מצויין לקיימו.

הגמרא בשלב השני הביאה ממחלוקת רבי יוחנן ורבי חנינא - כי רבי יוחנן סובר שחיוב אמירת לפני נחתם, מצד שאין בקיאים לשמה

אולם לאחר מכן הביאה הגמרא מחלוקת אמוראים נוספת, והפעם בין רבי יוחנן ולבין רבי חנינא. ושם למדה הגמרא, כי רבי יוחנן, מעצם זה שהוא מצריך את נתינת הגט רק בפני שנים, סימן שהוא סובר כי הטעם לאמירה הוא מצד שאין בקיאים לשמה, והשניים יעידו, שאכן כן היו בקיאים. כי מי שחולק עליו, ומצריך שלושה, זה מטעם שהשלושה הופכים לבית דין, והם מקיימים את הגט.

לאחר המחלוקות, בחרה הגמרא להתקף את הדעה השניה, שרבי יוחנן סובר כי החובה לאמירת בפני נחתם, היא מצד שאין בקיאים לשמה

על כל פנים, משתי הסוגיות הללו יוצא לנו כי יש כאן מחלוקת מרבי יוחנן על עצמו. וכאן מקשה הגמרא: ותסברא - האם באמת הינך סבור שכך דעתו של רבי יוחנן? הא - הרי מכך שהוכחנו לעיל שרבי יהושע בן לוי הוא זה שאמר לפי שאין בקיאים לשמה, אם כן יוצא שכן מחלוקתו, רבי יוחנן, אמר את הטעם השני לפי שאין עדים מצויין לקיימו. ואם כן קשה, הכא - כאן - היכי קאמר, איך הגמרא אומרת

ובכך קמיפלגי - הם חולקים: מאן דאמר, האומר בפני שנים, קסבר כשם שהדין הוא ששליח נעשה עד, כך הוא הדין שעד נעשה דיין. ולפיכך, מצטרף השליח לשנים האחרים. וביחד הם שלושה [בית דין].

ומאן דאמר בפני שלושה, קסבר, אף על פי שהדין הוא ששליח נעשה עד. מכל מקום, אין עד נעשה דיין. ולפיכך צריך לתת לה את הגט דוקא בפני שלושה.

הגמרא דוחה אוקימתא זו, מכך שידוע שמה שאין עד נעשה דיין הוא רק מדרבנן

אך הגמרא מקשה על אוקימתא זו:

והא קיימא לן - והרי נפסק להלכה [במסכת כתובות דף כא עמוד ב] - שבדין דרבנן שאינו מדאורייתא, כגון קיום שטרות, דעד נעשה דיין?!

מאחר וברור לגמרא שאין נעשה דיין זה מדרבנן, לכתחילה לא היה מקום לשאול לגבי מדאורייתא

על כך נעמדים התוספות, ומאחר ותוספות הרא"ש מפרטים ומאריכים, בצורה ברורה יותר, נביא את לשונו. "יש ספרים שכתוב בהם, הא קיי"ל דאין עד נעשה דיין, ה"מ בדאורייתא, אבל בדרבנן נעשה דיין. והא ודאי קי"ל בדרבנן נעשה דיין, אלא הכא בהא קא מיפלגי וכו', ופירש"י דלא גרסינן אלא מעיקרא גרס והא בדרבנן עד נעשה דיין, והדין עמו, דכיון שהיה פשוט לו בדרבנן עד נעשה דיין, כדפריך לבסוף, היכי פריך מעיקרא הא קיימא לן דאין עד נעשה דיין, היאך טעה לומר דהכא הוי דאורייתא."

ההוכחה דרך השלילה, שאם לאחר מכן ברור שהדין הוא רק מדרבנן, לא יתכן לשאול על אותו דבר לפני כן שהדבר הינו מהתורה.

[התוספות מצדדים כגירסת רש"י, שבחר לא לצטט את הגירסא השגויה. "לא גריס ליה, והדין עמו." מאחר ולא יעלה על הדעת, שהגמרא תשאל שתי שאלות ברצף, האחת האם זה מדאורייתא, בשעה שמלכתחילה היה פשוט לה, שהדין אין עד נעשה דיין הוא רק מדרבנן. שהרי הגמרא תשאל זאת מיד בהמשך, לא היה מקום שתהיה בתחילה כזו שאלה לגבי מדאורייתא. ולכן גירסת רש"י היא נכונה. ומילות המפתח הינן: "דכיון דפשיטא דרבנן .. כדפריך לבסוף, היכי פריך מעיקרא, דהא פשיטא, דלא סלקא דעתך דהכא הוי דאורייתא."]

חובה למצוא נקודת אמת גם בגירסא הנדחית

[עם היות שיש גירסא עדיפא, ובגירסא השניה יש קושי רב, הרי לא יעלה על הדעת שהגירסא הנדחית, אין בה שום נקודת היגיון, שהרי בכל זאת הינה גירסא. ועל כן בכל זאת התוספות מוצאים מקום לגירסא זו. ומילות המפתח הינם "ומיהו בפרק .. יש קצת כענין זה." כלומר, אנו רואים כי עם כל הלימוד זכות, עדיין רואים, כי זו אכן גירסא דחוייה.]

מאחר והיה לגמרא דרך אחרת, והיא בחרה לא להשתמש בה, יש להבין מדוע לא בחרה בדרך זו

[התוספות, כפי שהראינו פעמים רבות, מבארים לא את מה שהגמרא אמרה, כי אם דווקא את מה שהגמרא לא אמרה. ולכן הם מוכיחים את בחירת מהלך הגמרא, ובעצם נותנים הערכה, מהו התירוץ המשמעותי יותר.

ומאחר ויש כאן שני תירוצים, הרי התירוץ הראשון מחזק את התירוץ שהובא בגמרא, והתירוץ השני, מחליש את התירוץ, שהתוספות אפשרו בתור הצעה. ואלה הם מילות המפתח "לא בעי לשנויי, דסבר כאידך לישנא .. דההוא לישנא דהתם ..הוא עיקר, דקאמר עלה יתד הוא שלא תמוט .. ועוד, דבההיא שינויא, לא הוה משני הא דפריך."]

והא קיימא לן דאין עד נעשה דיין ה"מ בדאורייתא כו' -

רש"י לא גריס ליה,

והדין עמו,

דכיון דפשיטא דרבנן עד נעשה דיין,

כדפריך לבסוף,

היכי פריך מעיקרא,

הא קיימא לן,

דאין עד נעשה דיין,

דהא פשיטא,

דלא ס"ד דהכא הוי דאורייתא,

ומיהו בפרק קמא דכתובות (דף יא.),

יש קצת כענין זה,

גבי גר קטן מטבילין אותו על דעת ב"ד,

ופריך מאי קמ"ל,

תנינא זמין לאדם שלא בפניו כו',

והדר פריך,

והא קי"ל דודאי עבד בהפקירא ניהא ליה.

רבי יוחנן ורבי חנינא חולקים האם צריך לתת את הגט בפני שניים או שלושה, והגמרא מנסה להוכיח כי הטעם למחלוקתם הוא האם השליח נהיה רק עד או גם דיין

הגמרא העמידה כי שיטת רבי יוחנן הוא שהטעם לחובה לומר בפני נכתב ובפני נחתם הוא לפי שאין עדים מצויים לקיימו. אך מאחר וגם רבה יש לו את שיטת רבא, הרי חייבים למצוא עניין אחר, במה חלוקים רבי יוחנן ורבי חנינא. שהאחד אמר שצריך לתת את הגט בפני שניים, והאחר אומר בפני שלושה.

ומתרצת הגמרא: אלא, אין הם חולקים בטעם האמירה, דכולי עלמא - לדעת כולם - בעינן צריך שיהיו עדים מצויין לקיימו. והכא - כאן הנדון הוא בשליח שנעשה עד, האם כמו כן עד זה נעשה דיין, או לא.

שהכל יודעים שקרוב הוא. וממילא לא יהיה את המקום לטעות ולהכשירו.

(יש המציגים שהיה קשה לתוספות מדוע הגמרא לא אמרה לכתחילה קרב, ובכך היתה נכללת האשה, ועל כך תירצו, שאכן היה יכול לתרץ כן, אלא שבחר לתת את הדוגמא באשה, ולא מצד שדינה שונה מקרוב).

גם קרוב נדרש להביא הגט בפני שלושה, כי יש למנוע חשש שיצרפו אותו כדיין, אם היה מביא לשניים

[אחד הדברים העולים מעומק סברות התוספות, כי מאחר ויש מקרה נוסף עם אותה סברא, הרי יש לכך גם משמעות הלכתית. ומילות המפתח של ההרחבה הינן "והוא הדין דהוה מצי למימר". מה שמוכיח שעצם הדיון בדברי התלמוד אינו יכול להיעצר רק בסברות לבד, כי אם שיש לכך משמעות הלכתית למעשה. והראייה כי למשל לדעת הרשב"א קרוב כן כשר להיות דיין לעניין קבלת עדות השליח. כך שכל סברא בהכרח מהפכת את הדין.]

מיצד יעשה -

פי',
מיצד יעשה לרבנן,
שתינשא לכתחילה,
או אם נישאת שלא תצא,
אבל לולד אין צריך תקנה,
דבלא תקנה לא הוי ממזר,
דלית להו כל המשנה מו',
ולד"מ,
מיצד יעשה קודם נישואין,
אבל לאחר נישואין,
מסתבר דלד"מ אין תקנה,
דכיון דהולד ממזר,
א"כ כל הדרכים האלו בה,
ותצא מזה ומזה,
וכל הנהו דתנן לקמן בהזורק (דף פ.).

חכמים מבארים, מיצד ניתן לתקן הבאת גט מבלי שאמר בפני נכתב ובפני נחתם

הגמרא מביאה ברייתא כרבי יוחנן:

תניא - שנינו בברייתא - כוותיה - כמו - רבי יוחנן, שדי לתת את הגט בפני שנים: המביא גט ממדינת הים ונתנו לה ולא אמר לה בפני נכתב ובפני נחתם. יוציא אותה בעלה השני שנשאה בגט זה. והולד, הנולד לה ממנו, ממזר. דברי רבי מאיר.

וחכמים אומרים: אין הולד ממזר! אלא צריך לחזור ולתת לה את הגט בכשרות, כדי לא תצטרך לצאת מבעלה השני.

כיצד יעשה זאת השליח? יטלנו [את הגט] הימנה - ממנה. ויחזור ויתננו לה בפני שנים. ויאמר בשעה שהוא נותן בפני נכתב ובפני נחתם.

בגמרא בכתובות מובא שעם היות שלמסקנה ברורה הדעה, בכל זאת בשלב ההווה אמינא מקשים הפוך

הדיון הינו לגבי הטבלת גר קטן על דעת בית דין. כלומר, אנו מניחים שהדבר הינו עבורו זכות, ומגדר של זכים לאדם שלא בפניו. וכל דעה זו, היא עם היות שהמסקנה בסוף, שהעבד רוצה בחיי הפקר, ולכן כל עוד אינו יהודי, יכול להיות בחיי הפקרות, וזה רצונו. ואילו בכך שהוא יקבל על עצמו את דיני התורה, שוב לא יוכל לבצע את אוות נפשו הפסולה. ונמצא כי עם היות והגמרא ידעה שהוא לא ירצה, הרי בכל זאת בתחילת הדיון העמידה שהדבר הינו לזכותו. כך שאין בכוח המסקנה למנוע בשלב ההוא אמינא להקשות הפוך.

הכי גריס ר"ת -

כיון דאשה כשירה להביא את הגט,

זימנין דמייתי ליה איתתא,

וכן פירש רבינו חננאל,

וה"ה דהוה מצי למימר,

זימנין דמייתי ליה קרוב.

רבי יוחנן הסובר שיש להביא את הגט בפני שניים, לא יחשוש שאשה תביא את הגט, כי ברור שלא ניתן לצרפה לשניים על מנת להיעשות בית דין

במחלוקת בין רבי יוחנן ורבי חנינא, שנחלקו האם את הגט יש לתת בפני שניים או שלושה, מעמידה הגמרא אוקימתא אחרת:

אלא, הכא בהא קמיפלגי - כאן בכך הם חולקים. דמר סבר - האומר בפני שלושה סובר - כיון שאשה כשירה להביא את הגט ממדינת הים [כדלהלן דף כג עמוד ב], אם כן יש לחשוש, זימנין - לפעמים - דמייתא ליה איתתא - תביא אותו אשה - וסמכי עלה, ויסמכו עליה שתצטרף עימם להיות שלושה, ויכשירוהו בשנים. בו בזמן שאשה אינה מצטרפת למושב בית דין.

ואידך - רבי יוחנן המכשיר בפני שנים סובר - זה שאשה פסולה לדון, מידע ידעי - כל האנשים יודעים, ולא סמכי עלה - לא יבואו לסמוך עליה ולצרפה לשני האנשים. ולכן, במקרה כזה [שאשה הביאה גט], צריכה ליתנו בפני שלושה. ורק כאשר איש מביא גט, הריהו מצטרף לשנים [שהרי עד נעשה דיין]. ולפיכך די שיתן בפני שנים.

התוספות מרחיבים, שגם קרוב רשאי להביא הגט בפני שלושה, שעם היותו פסול לדון, אין חשש שיצרפוהו

התוספות אומרים כי זו הגירסא הנכונה, ומסתמכים גם על פירוש רבינו חננאל, וכך היא גם גירסת הגמרא לפנינו. הטעם הוא שאין לחשוש שיצרפו את האשה, מאחר והיא פסולה לדון. אלא שעל יסוד זה מרחיבים התוספות, שמאחר וסברה זו קיימת גם בקרוב, בהיותו פסול להצטרף, גם הוא יכול להביא דווקא לשלושה, כי אם היה מביא לשניים, היה מקום לטעות, ולכן לכתחילה יש להביאו דווקא בפני שלושה, כדי למנוע שיטעו וירצו לצרפו כדיין שלישי. ולשיטת רבי יוחנן הסובר שיש לתת בפני שניים, הרי כמו שהוא אומר שדבר ידוע הוא שאשה אינה ראויה לדון, כך גם היא שיטתו בקרוב,

נמי אין מועלת תקנה זו, דמסתבר כיון דהולד ממזר לר"מ, א"כ כל הדרכים האלו נמי ישנן בה תצא מזה ומזה וכל הנהו דתנן לקמן בפרק הזורק. ואם תרצה לומר נמי דקאי אדר' מאיר - מיירי קודם נשואין, ויש ספרים דגרסי אלא כיצד יעשה, ומשמע דקאי אדר' מאיר, והכי קאמר, אלא כיצד יעשה שלא יהא ממזר - יטלנו וכו'."]

יטלנו הימנה ויחזור ויתננו לה ויאמר כו' -

מכאן משמע,

דצריך לומר בשעת נתינה,

בפני נכתב,

מדקאמר יטלנו הימנה,

זה"ה לאחר נתינה,

תוך כדי דיבור דמהני,

מדקאמר לעיל,

שנתנו לה כשהיה פיקה,

ולא הספיק לומר בפני נכתב עד שנתחדש,

אבל לאחר כדי דיבור,

מספקא לר"י,

אי מהני כל זמן שעסוקים באותו ענין או לאו,

וקודם נתינה,

מספקא לר"י נמי אי מהני,

ומדתנן בפרק כל הגט (לקמן דף כט:),

המביא גט ממדינת הים וחלה,

עושה בבית דין שליח ואומר כו',

אין ראייה,

דהרי אומר כשהגט יוצא מתחת ידו.

התוספות מדייקים מהדרישה לחזור ולקחת ממנה את הגט, עליו לא נאמר בפני נכתב ובפני נחתם, ורק אז לומר שוב בפני נכתב ובפני נחתם, מתי ראוי לומר בפני נכתב ובפני נחתם ביחס לנתינת הגט

כיצד יעשה זאת השליח? יטלנו [את הגט] הימנה - ממנה. ויחזור ויתננו לה בפני שנים. ויאמר בשעה שהוא נותן בפני נכתב ובפני נחתם. והיות ולשון הגמרא המדויקת בפעולות הינן (ההקדמה) יטלנו הימנה, (הפעולה הראשונה) ויחזור ויתננו לה, (והפעולה השנייה) ויאמר, הרי יש לדייק מהו בדיוק זמן האמירה ביחס לנתינה.

חקירה של ניתוח רגישות בין שתי פעולות האמורות להיות יחדיו, מה הסדר, ועד כמה יכול להיות המירווח בין פעולה אחת לשנייה

[המושג ניתוח רגישות היא בדיקה של מיגוון אפשרויות קרובות. וכאן יש לנו ניתוח מרתק על סדר הדברים של שתי פעולות. באשר, אנו רואים כי קיימות שתי פעולות עבור הגט, מצד אחד, עצם נתינתו, ומצד

על מנת להבין את דברי התוספות, יש גם להבין טעמו של רבי מאיר, שפסל הגט, מאחר וכבר בנתינתו שינה ממטבע שטבעו חכמים

והגמרא תמהה: ולדעת רבי מאיר, רק משום דלא אמר השליח בפני נכתב ובפני נחתם, לכן יוציא והולד ממזר? והרי הגט כשר הוא, ונכתב בפניו, אלא שהוא לא אמר "בפני נכתב ובפני נחתם" כתקנת חכמים. האם יתכן שרק בגלל זה יוציא והולד ממזר?

ועונה הגמרא: אין - כן - דעת רבי מאיר כאן היא לטעמיה - לפי טעמו ושיטתו גם במקומות אחרים.

דאמר רב המנונא משמיה - משמו - של עולא: אומר היה רבי מאיר כלל: כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בגיטין, הדין הוא: יוציא והולד ממזר!

בחלק הראשון מבארים את משמעות הדברים ביחס לדברי חכמים

נעמדים התוספות לפרש על מי נסובים דברי הגמרא כיצד יעשה. ממבט ראשון, מאחר ונחלקו חכמים עם רבי מאיר. הרי אלו הם חכמים הבאים לומר כיצד כן ראוי לתקן, שאף לא יהיה חשש שתצטרך לצאת מבעלה השני, והגט יהיה פסול. ונמצא שפעולת העשייה החוזרת ומתקנת באה על מנת למנוע פיסולו של הגט. ומאחר וניתן לתקן זאת, הרי זה עצמו הוכחה כי הגט אינו נפסל. אלא מדגישים התוספות, שיש כאן שלושה דברים. דבר ראשון, היתה פעולת נתינת גט לא ראויה, והוא חוזר מיידית על מנת לתקנה, כך שהתיקון הוא עוד לפני הנישואים בשנית. דבר שני, אף אם כבר נישאה, ניתן לחזור ולפעול זאת עם הגט. והדבר השלישי, כי מאחר וחכמים חלוקים על דברי רבי מאיר, הרי הם חלוקים גם על טעמו של רבי מאיר. וממילא הוולד תמיד יהיה כשר. ואין צורך בתקנה זו, שיחזור ויתנו לה בפני שניים ואז יאמר בפני נכתב ובפני נחתם.

ניתן גם לבאר שהתקנה מועילה לשיטת רבי מאיר, אלא רק לפני הנישואים והולדת הוולד

אלא מוסיפים התוספות, כי בתקנה גם לשיטת רבי מאיר יש בה תועלת, אלא שיש לצמצם זאת, רק קודם שנישאה ונולד. כי מאחר ולשיטתו הוולד ממזר, הרי לא ניתן לבצע פעולה שתחזיר אחורה את הדברים. אמנם, לשיטתו, מעירים התוספות, שכן יכול הוא לתקן לפני הנישואין, אף שמלכתחילה הנתינה הראשונה היתה בלתי ראויה.

תוספות הרא"ש מדגישים, כי מי שרוצה לפרשו שזה גם לשיטת רבי מאיר, גירסתו בגמרא היתה אלא כיצד יעשה

[עם היות שיש כאן מחלוקת חכמים ורבי מאיר, הרי אחד הדברים המשמעותיים בגמרא הוא להבין לשיטת מי נאמרו הדברים בהמשך למחלוקתם. ונביא מעט מלשון התוספות רא"ש המבאר זאת באופן נפלא, ועל כן מובנת מילת המפתח "פירוש".

"אדרבנן קאי, ובא להשמיענו כיצד יעשה שתנשא בגט זה לכתחילה. אי נמי, אם נשאת לא תצא, ... ולר"מ

נכתב ובפני נחתם קודם לביצוע הנתינה לאשה על ידי השליח הנוסף. אלא כפי שמדייקים התוספות רא"ש, שמכאן "אין ראייה, דמכל מקום, בשעה שהגט יוצא מתחת יד שליח, בעינן שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם." כלומר, בעת נתינת הגט (אפילו שזה לשליח השני, הרי בעת המסירה) יש כן אמירה, ומה שעדיין לא הגיע הגט לאשה, זה כלל אינו קשור. אלא עיקר הדיון הוא נתק בין המסירה לאמירה. ושהאמירה תהיה בפני עצמה, ומחולקת מפעולת הנתינה. (לכן בוודאי אם זה אמנם לפני, רק תוך כדי דיבור, אין בכלל מקום לשאול, כי אין כאן נתק, של שני עניינים נפרדים.

אפילו לא כתב בו אלא שיטה אחת כו' -

פירוש,

שלא ראה אלא שיטה ראשונה,

דמסתמא סיימו לשמה.

כאשר ראה שכתב אפילו שורה אחת לשמה - נחשב שיכול לומר בפני נכתב

הגמרא מספרת מעשה: רבה בר בר חנה אייתי גיטא - הביא גט ממדינת הים. פלגא איכתב קמיה - חצי ממנו נכתב בפניו - ופלגא לא איכתב קמיה - וחצי לא נכתב בפניו. אתא לקמיה - בא לפני - דרבי אלעזר ושאל. אמר ליה רבי אלעזר: אפילו לא כתב בו [בגט] הסופר, אלא שיטה - שורה - אחת "לשמה", שוב - מכאן ואילך - אינו צריך השליח לעמוד ולראות.

התוספות למדים, שיש גדר של מסתמא, שאנו מניחים שיש כאן פעולה אחת - ודי לנו בנקודת זמן זו

מבארים התוס', שעצם זה שהגט הוחל עם כתיבה לשמה, ועם היות ש"בפועל" רק ראה את כתיבת השורה הראשונה, הרי ב"כוח" אנו מחשיבים, כאילו ראה את כל כתיבת הגט לשמה. שהדבר ברור לנו, שברגע שמתחילים לכתוב לשמה, גם יסיימו לכתוב לשמה. מבאר המאירי, כי השיטה הראשונה אינה סתם עניין של כמות, אלא יש בה גדר איכותי, מאחר והיא כוללת עניין משמעותי. "כל שכתב שיטה אחת, רצונו לומר שם האיש והאשה והזמן לשמה, והשאר בסתם ולא לשם אחר, ולא כמתלמד - דיו, שמסתמא הכל לשמה, ואף זו הכל כנכתב לפניו."

החידוש שהתוספות לוקחים את הפעולה הקצרה, וממנה מסיקים על כל הפעולה כולה

[אחת ההגדרות של הגאון הרוג'ובי, היא לראות עניין כנקודה אחת. ומאחר שעם היות ש"בפועל" יש לנו רק בחינת דגימה, ולא ראיית דבר שלם, מילות המפתח של התוספות הינן "שלא ראה אלא", הרי הסברא "דמסתמא סיימו", קושרת את כל הפעולה לעניין אחד. כלומר הסברא היא שגדר הלשמה בכתיבה היא פעולה אחת רציפה, הרי יש כאן מציאות של רצף, העושה את הכל כעניין אחד. ואם כן הדגימה היא כדבר הנוגע בעצם, שהגדרת העצם, שאף חלק ממנו מחשיבו כעצם אחד.]

שני אמירת בפני נכתב ובפני נחתם. אלא שכאן מבצעים התוספות חקירה, עד כמה שני העניינים נדרשים להיות צמודים. כי כאשר אנו מסדרים שני דברים יכולות להיות מספר אפשרויות.

האפשרות הראשונה - שתי הפעולות מתבצעות יחדיו. וכאן התוספות אומרים שכך אכן ראוי.

האפשרות השנייה - האמירה היא אמנם לאחר הנתינה, אך בזמן קצר ביותר, הנקרא תוך כדי דיבור. האפשרות השלישית - האמירה לאחר הנתינה, אלא כבר המירווח הינו מעבר לזמן של תוך כדי דיבור, אולם עדיין זה בגדר שהם עדיין עסוקים באותו העניין.

האפשרות הרביעית היא היפוך, בו הוא מקדים את האמירה לנתינה. ומבלי להיכנס מה הדין בכל אחד מהם, ומהי הראייה על כך, הרי מה שיש ללמוד כאן הוא על עצם החקירה של שתי פעולות הקשורות זו בזו.

לכתחילה, מהסוגיה כאן רואים, כי עיקר הדין שהאמירה צריכה להיות יחד עם נתינת הגט

מדייקים התוספות, שמאחר ואינו יכול לומר ללא הנתינה, אלא מה שנדרש לחזור וליקח הימנה, שהאמירה (של בפני נכתב ובפני נחתם) הינה ביחד עם הנתינה. כלומר, מדיוק הגמרא (מכאן משמע) אנו מחדשים את הדין.

גם כאשר האמירה היא צמודה לנתינה, אלא מעט אחריה - הגט כשר

מדייקים התוספות, מהמקרה לעיל (ה, א), שאם נתנו לה כשהוא פיקח, ולא הספיק לומר בפני נכתב עד שנתחרש, שאם כן היה יכול לומר, הרי מאחר והתחרשותו אירעה לאחר הנתינה, משמע שהאמירה היתה מעט לאחר הנתינה. והתוספות מגדירים זאת כתוך כדי דיבור.

יש לדון האם כל עוד עסוקים באותו עניין, זה נחשב כדבר אחד ללא נתק

אמנם, כאשר הדיבור כבר מתרחק עד כדי השיעור של לאחר כדי דיבור, הדבר כבר נהיה ספק לר"י. אלא, שעדיין יש כן קשר, המוגדר בכל זמן שעסוקים באותו העניין. כפי שמצינו לגבי קניין שיכול לחזור בו, כל זמן שעסוקים באותו העניין. זאת אומרת, שעדיין יתכן שזה כן מוגדר כמספיק סמוך.

אמירה המנותקת מהנתינה, וקודמת לה - התוספות מסתפקים, ולא יכולים להכריע מהסוגיה של העברת שליחות

ספק נוסף הוא אם האמירה קדמה לנתינה. התוספות מבארים מדוע לא היו יכולים להכריע מדברי המשנה (כט, ב) "המביא גט ממדינת הים וחלה - עושה שליח בב"ד ומשלחו, ואומר לפנייהם בפני נכתב ובפני נחתם." כאן הרי מדובר, שבגלל מחלתו השליח החולה אומר קודם את האמירה בפני

[דף ו עמוד א]

אפילו קן קולמוסא -

לא דמי לסומא,

דפסול להביא גט,

בפרק שני (לקמן דף כג).

עדות של שמיעת הקולמוס יכולה להועיל לעניין שיכול להעיד בפני נכתב ובפני נחתם

אומרת הגמרא: רב אשי אמר: [דף ו עמוד א] אפילו אם שמע השליח קן קולמוסא - את קול הקולמוס של הסופר הכותב לשמה. וקן מגילתא - או את קול יריעת הקלף של הסופר הכותב לשמה. יכול הוא להעיד בפני נכתב ובפני נחתם, כי בודאי עשה את הכל לשמה.

לא עצם אי הראייה בפועל היא החשובה, אלא שבחרש לא יעלה על הדעת לומר שהוא ראה, שהעדות מתוך עצמה היא שקר

המשנה בפרק ב' (כג, א) "הכל כשרין להביא את הגט, חוץ מחרש, שוטה, וקטן, וסומא, ועובר כוכבים". ממבט ראשון, הרי מי ששמע את הקולמוס, לא רואה את הכתיבה. ומה ההבדל לגבי סומא, שגם הוא אינו רואה? ובתוספות רא"ש מבאר את החילוק. "לא שיהא צריך תיקון הקולמוס והקלף לשמה אלא שמע כשתקנו הקולמוס וקלף שאמרו כדי לכתוב בו גט לשמה ומסתמא כך עשו, ואף על פי שדי בקן קולמוסא אין להכשיר על ידי כן סומא להביא את הגט כדאיתא לקמן בפ"ב דסומא פסול, והיינו טעמא משום דנראה שקר, אם יאמר בפני נכתב והוא לא ראה."

אחד מהדברים החשובים שהתוספות עשו, היא השוואה לגבי סוגיות דומות בכל הש"ס, ולהבין את החילוק וההבדל ביניהם

[אחד הכלים המשמעותיים של התוספות הוא השוואת סוגיות. ולכאורה, כפי שביארנו, מה לי ההבדל שהוא שמע את הקולמוס, שהרי בפועל לא ראה, ולבין הסומא? ולכן התוספות מבארים, כי לא ניתן להשוות, דבר שהוא אמירת דבר שהוא בעליל שקר. לעומת זאת, מאחר ולעניין לשמה הקלו, שהרי הכל בקיאים וכן הסופרים, לכן אנו מרחיבים את שמיעת האירוע, על מנת להכלילו בגדר שיש לנו ידע ברור, שהדבר אכן התרחש בפניו. בניגוד מלעשות צחוק מעדות של סומא האומר כביכול ראיתי, ובפני נכתב ובפני נחתם.]

השתא הוא בבית כו' -

לא בעי למימר,

דאפי' נכנס ויוצא בבית קאמר,

דיוצא ונכנס,

משמע למקום שהסופר כותב.

הגמרא הביאה ברייתא לתמוך בדברי רב אשי, שאמר שיכול להעיד בפני נכתב, אפילו שרק שמע את קול הקולמוס.

ומביאה הגמרא ברייתא לסייע לרב אשי:

תניא - שנינו - בברייתא כוותיה - כמו - דרב אשי: המביא גט ממדינת הים. אפילו אם הוא [השליח] היה בבית, בשעת כתיבת הגט וסופר היה כותב בעליה - עליית הגג. או, הוא בעליה וסופר כותב בבית. ואפילו אינו בעליה, שיוכל לראות משם את הסופר, אלא נכנס למקום שהסופר כותב ויוצא משם כל היום כולו, הגט כשר. ויכול השליח להעיד עליו "בפני נכתב ובפני נחתם".

ותמחה הגמרא: כיצד ניתן להכשיר, כאשר הוא בבית וסופר בעליה. הא לא קא חזי ליה - הרי אינו רואה אותו [את הסופר], ואיך יכול הוא להעיד שכתב "לשמה"?

אלא לאו - אין זה כפשוטו. אלא כגון ששמע השליח קן קולמוסא וקן מגילתא, ודי בכך. וכדברי רב אשי.

התוספות דחו הצעה אפשרית, ויש להבין אלמלא הקושי, מה היה הדין במה שהציעו

יש להבין את הצעת התוספות שדחו. לכאורה ההצעה היתה שהשליח גם יוצא ונכנס מהבית, וגם רק שמע את קול הקולמוס. ועם היות התוספות התייחסו שאם היה אומר נכנס ויוצא, היו מבינים אחרת, שנכנס גם אל העליה, הרי יש לדון, מה באמת אם היתה כן הצעה מפורשת, והיו מוספים את הפרט שזה לא לחדרו של הסופר. ונראה, כי לא ניתן להקל יתר על המידה, ועם היות שיש כאן רק שמיעה, הרי מכיוון שהוא מצוי תחת הסופר שנמצא בעליה, הרי יש לנו רווח, שהוא מלווה את המעשה במה שהוא שומע מתחילתו ועד סופו. ובמהלך הכללים, ביארתי את דברי התוספות באריכות.

הבנת גדר נכנס ויוצא - והטעם שלא הביאו גם דוגמא זו, שאינה מחדשת יותר, ונכללת בדוגמת השמיעה

[מאחר והתוספות דנים גם בתירוץ שהיה יכול להיאמר על ידי הגמרא, יש להבין מדוע תירוץ זה לא נאמר. ומילות המפתח "לא בעי למימר". וכאן מגלים לנו התוספות, שהתירוץ הנוסף, לא רק שאינו מרחיב את הדברים וכמודגש במילת המפתח "אפילו", שלא רק שהוא שמע את קול הקולמוס, אלא אפילו לא היה ברצף בבית בשעת הכתיבה.

ואילו כאן מחדשים התוספות, ועושים לנו היפוך, שאדרבא, זה מצמצם, כי היינו מבינים (ומילת המפתח משמע"), כי הכניסה היא דווקא למקום שהוא לא רק שומע, אלא אף רואה. וכמו שראינו שכאן אנו מקבלים גם עדות נסיבתית, שהרי ברור לנו שהכל בקיאים לשמה, והסופרים יודעים לכתוב לשמה, הרי מאחר וזה רק נועד לסלק את הלעיז, הקלו בגדרי העשות בכך.]

בבל רב אמר כא"י -

ממדינה למדינה בבבל פליגי,

דבאותה מדינה,

מודה שמואל דאין צריך,

דאף ע"ג דאמר בגירסייהו טרידי,

היינו לומר דלא חשיבי יותר משאר חוצה לארץ,

ממקומות אחרים אליהם כדי ללמוד תורה. לכן, מישכח שכיחי - מצויין ביניהם עדים שיוכלו לקיים. ולפיכך, אין צריך השליח לומר.

ושמואל סבר, מתיבתא - בני הישיבות בגירסייהו טרידי - טרודים הם בלימודיהם, ואינם עוסקים במסחר. ולפיכך, אינם מכירים את החתימות. ולכן צריך השליח לקיים ולומר בפני נכתב ובפני נחתם.

מחלוקתו של שמואל לא באה לטעון שבמדינה למדינה בתוך בבל זה פחות משאר מקומות בעולם, וממילא אינו חולק על רב

כעת התוספות יוצקים משמעות חדשה לדברי שמואל, שעם היות ובני הישיבה אכן טרודים בלימודם, הרי אף ללא בני הישיבות יהיו לנו עדים. שהרי בכל חוץ לארץ, אין צורך באותה מדינה לומר בפני נכתב ובפני נחתם. ובבל אינה פחותה משאר המדינות בחוץ לארץ, ששם אין צורך לומר באותה המדינה. וכל מה ששמואל אמר, שלא ניתן להסתמך על כך שאל הישיבות מגיעים תלמידים מכל הערים המצויות בבבל, וכן יש תנועה בין סורא לנהרדעא. ולחדש ולומר שהם עדיפים על חוץ לארץ. אבל וודאי שהם לא פחות מכל שאר מקומות בחוץ לארץ.

לא ניתן לומר שרב ושמואל חלקו על הגיטין הבאים מבבל לארץ ישראל, שזו מחלוקת אחרת

התוספות שוללים כי מדובר על הציור של הבאה הגט מבבל ולארץ ישראל, שהרי סוגיה זו, כבר שנויה לפי אמוראים אחרים. וכפי שהגמרא בהמשך מביאה. ואכן מוגשת הגמרא (ו, ב) שלח ליה רבי אביתר לרב חסדא פסק הלכה למעשה: גיטין הבאים משם - מבבל - לכאן - לארץ ישראל - אין השליח צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם. .. (ומבררת הגמרא שהמחלוקת היא אליבא דרבא, שהרי ככולם כולל רבה מסכימים לדבריו שהטעם לאמירת בפני נכתב ובפני נחתם היא מצד היכולת לקיימו). .. אלא באמת, דכולי עלמא - שדעת כולם - בעינן - שצריך - לקיימו. וכאן, כיון דאיכא - שיש אנשים רבים דסלקי - העולים [מבבל לארץ ישראל] ונחתי - והיורדים [מארץ ישראל לבבל]. לפיכך, מישכח שכיחי - מצויות שיירות תדירות ביניהם ומצויין עדים לקיים את הגט.

אמר רב יוסף: מאן לימא לן - מי יאמר לנו [יעיד בפנינו] - שרבי אביתר בר סמכא הוא - שראוי הוא לסמוך עליו ולפסוק על פיו? (כלומר, שאמירה זו, הינה מכיוון שלא קיבל את דבריו).

ממי אתא רב לבבל -

פ"ה והרבה ישיבות,

וקשה,

דא"כ מאי פריך ממתני',

דמעכו לצפון,

שנישנית קודם שבא רב לבבל,

ומפרש ר"ת,

ממי אתא רב לבבל,

והורה לנו שמימות יבנה,

ומבבל לא"י,

נמי לא איירי,

דהיינו פלוגתא דר' אביתר ורב יוסף בסמוך.

מחלוקת אמוראים לגבי דינה של בבל בהבאת גיטין, האם היא כארץ ישראל או כחוץ לארץ

ועתה מבררת הגמרא מה דינה של בבל. האם דינה כארץ ישראל, מאחר ומצויים בה ישיבות כבארץ ישראל. או שדינה כחוץ לארץ, כשאר הארצות?

איתמר - שנינו: בבל. רב אמר: דינה כארץ ישראל לעניין גיטין. ולכן, המביא בה גט ממדינה למדינה בתוך בבל, אין צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם.

ושמואל אמר: דינה של בבל כחוץ לארץ.

אגב, הרבה טועים ומבארים שאיתנו הוא שנינו, כפי שהבאנו כאן. אלא הפעם נלמד מילת מפתח מהגמרא. ואכן המילה איתמר הינה מילת מפתח המקדימה מחלוקת אמוראים. ואיך שרואים בגמרא איתמר, הרי נדרכים לראות מי הם האמוראים החולקים, ועל מה בדיוק נחלקו. ובתוספות זה, הנושא הוא לברר אכן על מה בדיוק נחלקו.

אחד העניינים החשובים הוא להבין מה הוא נושא המחלוקת, ועל מה בדיוק האמוראים חולקים

[אחד העניינים החשובים, הוא לברר על מה בדיוק דנה סוגיית הגמרא. שהרי התוספות בעצם הציעו לנו שלוש אפשרויות שונות כיצד לפרש את מחלוקתם של רב ושמואל. ולא רק שהם צריכים לבאר על מה שאמת מדובר, אלא הם גם שוללים שתי אפשרויות, שלכאורה היה מקום לחשוב עליהם.

על האפשרות הראשונה הם ציינו "פליגי", שמשמעותו שרק על המקרה הזה הם אכן דנים.

את ההצעה השניה הם דוחים "מודה .. דאין צריך, דאף על גב דאמר .. היינו לומר". כלומר, שכאן בכלל יש הסכמה של שני הצדדים. ואין לנו להבין את הדברים בדרך אחת, כי אם בדרך שנייה, וממילא נראה שעל זה אין ביניהם מחלוקת.

וגם את ההצעה השלישית הם דוחים "נמי לא איירי", מכיוון שזו שאלה מעניינת, אבל על כך ידונו בהמשך ויחלקו רבי אביתר ורב יוסף. "דהיינו פלוגתא .. בסמוך".]

מאחר וכל אחת מהישיבות הינה באיזור אחר, כעין מדינה ומדינה - על מציאות זו נחלקו

הגמרא למדה, שטעם מחלוקתם הוא כרבא, שאכן כל השאלה על האמירה בפני נכתב הינה מצד קיום החתימות. ונביא את לשון הגמרא, בו כל אמורא מבאר דבריו. רב הרי לימד בסורא, ואילו שמואל לימד בנהרדעא, שהיתה עיר ספר, וממילא היתה באיזור אחר, בבחינת כל אחד במדינה שונה.

לאחר השאלה כמו איזה אמורא הם נחלקו רבה או רבא, עונה הגמרא: אלא, דכולי עלמא - לדעת כולם - בעינן - צריך - לקיימו, כטעמו של רבא.

רב סבר, כיון דאיכא מתיבתא - שיש ישיבות קבועות אחת בסורא ואחת בנהרדעא. והולכים התלמידים מזו לזו. וכן

אלא שיש להקשות על כך, שהרי המשנה המדברת שעכו הינה כבר מחוץ לגבול הצפוני של ארץ ישראל לעניין גיטין, הינה שנויה קודם בואו. שהרי אפילו רבי מאיר, שמוכן לקבל שעכו היא עדיין ארץ ישראל, זה בגלל שהיא ממש קרובה לארץ ישראל, אבל וודאי שבבל, שהיא צפונית לארץ ישראל הינה מחוץ לתחום. ועם היות שהוא תירץ לאחר מכן פרט לבלל, הרי שאלת התוספות היא מעצם הקושיה. ולא דווקא שמקבלים את דבריו. כי הרי הם בהמשך מביאים טעמים אחרים וביאור אחר למה שהתרחש.

לא עצם ירידת רב הוא הזמן, אלא מה שרב לימד שהיה זה מימי יכניה וגלות החרש והמסגר

מתוך קושיה זו סולל לו רבינו תם הבנה שונה לגמרי. איננו דנים מתי רב עצמו ירד לבלל, אלא האירוע שהתרחש עם בואו, הוא הדין שהוא לימד, שמאז גלות יכניה, שגלו עמו החרש והמסגר, התרחשו שני דברים, גם שהיו בקיאים עם הידע שנדרשת הכתיבה לשמה, וגם שהיו מצויות שיירות, מכיוון שאכן היו שם ישיבות. והמשנה נשנתה הרבה יותר מאוחר, ועדיין מתוכה משמע שבבל הינה כחוץ לארץ לעניין גיטין.

מביא רבינו תם שתי ראיות לדבריו – שהדינים חלו למפרע ולא מזמן הגעתו כפשוטו

ראייה ראשונה: הגמרא בתחילת הפרק בכל מערבין (עירובין כח, א) מביאה כי אין לערב בחזיו. ומקשה הגמרא "ובחזיו לא? והאמר רב יהודה אמר רב: כשות וחזיו מערבין בהן, ומברכין עליהן בורא פרי האדמה! - לא קשיא; הא - מקמי דאתא רב לבלל, הא - לבתר דאתא רב לבלל." כלומר, הקושיה הינה מרב על עצמו. והנקודה היא מרגע שהגיע לבלל, ראה שיש אנשים שכן אוכלים חזיו, וגם כאן ההיתר הוא מזמן יהויכין ולא מזמן הגעתו שלו.

החלת הדין של איסור גידול בהמה דקה, אך הוא התרחש מזמן יכניה ולא מזמנו של רב

ראייה שנייה: הגמרא בסוף פרק מרובה (ב"ק פ, א) "איכא דאמרי, אמר רב הונא אמר רב: עשינו עצמנו בבבל כארץ ישראל לבהמה דקה, מכי אתא רב לבלל. והכוונה היא לא על הגעת רב עצמו, אלא מזמן שיכניה בא לבלל, ואז יש שם רוב ישראלף והחלו את הדין של איסור גידול בהמה דקה גם לבלל. ולא רק לארץ ישראל, אלא השווה בה את הדין.

שוללים את הגירסא אמר רב הונא אמר רב, שהוא יאמר מכי אתא רב לבלל

יש לראות על מה נסובים דברי התוספות הללו. בתחילה פירשתי שהוא מדבר על הסוגיא בגיטין, וכפי שהשארתי לאחר מכן. אולם נראה לי כי זה נאמר על פרק מרובה, שאכן הב"ח עצמו מוחק את הגירסא שנאמר אמר רב הונא אמר רב, ומשאיר רק אמר רב הונא, וגם זה מאותה סיבה.

בנוסף מגיחים התוס' שכאן נאמר אמר רבי אבא אמר רב הונא, ואין ליגרוס אמר רב הונא אמר רב, שזה מגוחך שרב ישבח את עצמו ויאמר, כי החידוש שהוא מאז רב, (שזה הוא עצמו) עלה לבלל.

שגלו עמו לבלל החרש והמסגר,
דינה להיות כא"י לגיטין,

וכן מפרש,
בריש בכל מערבין (עירובין דף כח.),
ובסוף מרובה (ב"ק דף פ.).

ולא גרס אמר רב הונא אמר רב,
שרב עצמו לא היה אומר מכי אתא רב לבלל,

ויש מפרשים,

מכי אתא רב,

לא רב ממש,

אלא כלומר רבנים ובעלי תורה.

הגמרא מבארת מי מרגע שרב הגיע לבלל הדין שלה השתנה

איתמר נמי - מעוד אמורא למדנו שטעם הפטור מאמירה הוא, משום שמצויות ישיבות: אמר רבי אבא אמר רב הונא: עשינו עצמנו בבבל, כארץ ישראל לגיטין - שהמביא שם גט ממקום למקום אינו צריך לומר. וזה התחיל מכי אתא - מאז שהגיע - רב לבלל ומה שהתרחש לשיטת רש"י זה שהוא הקים בסורא ישיבה קבועה. ושמאל הקים בנהרדעא. וממילא התרבו הישיבות.

הגמרא מקשה על המשנה, שבבל הינה עוד צפונית לעכו, שהיא הגבול של ארץ ישראל

רבי ירמיה מקשה על דברי רב מהמשנה:

מתיב - מקשה - רבי ירמיה ממשנתנו: רבי יהודה אומר: מרקם לכיוון מזרח, נחשב מדינת הים, בצד המזרחי של ארץ ישראל. ורקם עצמה נידונית כמזרח ונחשבת מדינת הים. מאשקלון לצד דרום, נחשב כמדינת הים. ואשקלון עצמה כדרום. מעכו לצד צפון. ועכו עצמה כצפון.

והא - והרי - בבל, לצפונה דארץ ישראל קיימא - שוכנת בצד הצפוני של ארץ ישראל. דכתיב: "ויאמר ה' אלי, מצפון תפתח הרעה" [ירמיה פרק א]. ותנן בהמשך משנתנו: רבי מאיר אומר עכו, דינה כארץ ישראל לגיטין.

ואפילו רבי מאיר לא קאמר - לא חלק על רבי יהודה - אלא בעכו, דמקרבא - שקרובה היא לארץ ישראל. ומשום כך מחשיבה רבי מאיר כארץ ישראל. אבל בבל, דמרחקא - שמרוחקת הרבה יותר מארץ ישראל, לא!

אך רבי ירמיה עצמו מיישב את הקושיא:

הוא מותיב לה - הוא הקשה את הקושיא - והוא מפרק לה - והוא מתרץ אותה: לבר - חוץ - מבבל. כלומר, שבבל יוצאת דופן מכל האזור הצפוני של ארץ ישראל, מאחר ויש טעם להתיירה. [שמצויים בה ישיבות!]

התוספות מקשים על שיטת רש"י, בהבנת המציאות מה התרחש שרב הגיע לבלל

התוספות מביאים את פירוש רש"י, שמשמעות הגעת רב לבלל, היא בכך שהרבה ישיבות.

הרחבת העניין של מכי אתא רב לבבל - רבנים ובעלי תורה

מהלך נוסף בהבנת מכי אתא רב לבבל, נותן חשיבה מחוץ לקופסא. עד עכשיו התכוונו לאמורא רב, שהוא היה הדור הראשון של האמוראים בבבל וממעתקי השמועה. וכאן אנו מרחיבים, שאין הכוונה דווקא אליו, כי אם על כלל הרבנים ובעלי התורה. והרעיון הוא דומה למה שהבאנו לעיל לגבי גלות יבניה והחרש והמסגר, אלא שכאן החידוש הוא על עצם הדיק במילה רב. ולהרחיבה לבעלי תורה, שאז קיים הן הידע לשמה, והן שיש עדים המצויים לקיים.

החובה להכיר את הזמנים, על מנת לא להקשות שאלה מזמנים לא סבירים

[הנושא שהייתי רוצה להדגיש בכללי תוספות זה הוא אחד הנושאים שיש להחזיק בהם ראש, שהינו סדר הזמנים של ההיסטוריה. לא יעלה על הדעת לשאול על אירוע ממשנה שהיתה הרבה לפני האירוע.

ועל כן התוספות סוללים לנו הבנה מחודשת. לא המאורע של הגעת רב לבבל היא הקובעת, אלא שאז הוא עצמו לימד שהדין המסויים כבר היה מתקופה קדומה יותר. או שאין לנו להידבק באירוע של רב עצמו, אלא המילה רב רק באה לייצג רבנים באופן כללי ובעלי תורה. באופן כזה, לא יקשה לנו המשנה, כי או שאמרנו שהעניין עצמו קדם למשנה, או שנאמר כי הנושא עצמו השתנה, וממילא האירוע של עליית בעלי תורה לבבל, אף הוא קדם למשנה.]

ומבי ארדשיר לאקטיספון לא מצריך -

וא"ת,

מארדשיר לאקטיספון,

נמי לגזור,

מזליך אטו מביא כדאמרינן לעיל,

וי"ל,

דלמסקנא דרבה אית ליה דרבא,

לכ"ע לא גזרינן מזליך אטו מביא,

ונראה,

דארדשיר בבבל,

דאי בשאר חו"ל,

היכי בעי למימר,

נימא קסבר לפי שאין בקיאיין לשמה,

והני גמירי,

מה מועיל דגמירי,

הא חיישינן שמא יחזור דבר לקלולו,

ואקטיספון על כרחי' לאו מבבל,

דאי מבבל,

אקטיספון נמי גמירי,

ומאי קאמר הני לא גמירי,

ועוד דבלא אזלי לשוקא,

נמי אמרינן לעיל לרב,

דקיי"ל מוותיה באיסורא דשמיחי מתיבתא,

אלא ודאי ארדשיר בבבל,

ואקטיספון לאו מבבל,

והוי ממדינה למדינה,

ואין עדים מצויין לקיימו,

אי לאו דאזלי לשוקא,

והשתא פריך שפיר,

והא רבה אית ליה דרבא,

ואמאי לא מצריך מארדשיר לאקטיספון,

כיון דאין עדים מצויין לקיימו,

ואף על פי שהיו סמוכות זו לזו,

ולא היה אלא דגלת מפסיק ביניהם,

כדאמרינן בפ' כיצד מעברין (עירובין דף נז:),

מ"מ חשיבי כשתי מדינות,

כמו עבר הירדן שחלוק מא"י לענין חזקה,

לפי שירדן מפסיק,

(ואין זה אקטיספון,

דאמרינן בפ"ק דיומא (דף י.) רסן זה אקטיספון,

דההוא מא"י הוה,

כדכתיב רישיה דקרא מן הארץ ההיא יצא אשור,

ויבן את נינוה מו' (בראשית י'),

(ובפ"י רש"י כתב התם רסן זה אקטיספון)).

לא המיקום קובע, שהרי רב חסדא מצריך אמירת בפני נכתב משני מקומות בחוץ לארץ, רק מכיוון אחד

רב חסדא מצריך את השליחים המביאים גט מאקטיספון - [עיר בחוץ לארץ]. לבי ארדשיר הנמצאת גם היא בחו"ל, לומר בפני נכתב ובפני נחתם. אך מבי ארדשיר לאקטיספון לא היה מצריך לומר.

ומנסה הגמרא להוכיח שהוא סובר כשיטת רבה:

לימא קסבר - הבה נאמר שרב חסדא סובר כרבה, שטעם האמירה הוא לפי שאין בני חוץ לארץ בקיאיין לשמה. והני - ואלו [בני ארדשיר] גמירי - למדו ויודעים את ההלכה של לשמה. ולפיכך, אינם צריכין לומר. ורק בני אקטיספון שאינם יודעים, צריכים לומר.

ותממה ודוחה הגמרא: ותסברא - היאך הינך סבור לומר כן? והא - והרי - רבה אית ליה - מסכים עם דינו - דרבא - של רבא! ואם כן, אם אין שיירות מצויות ממדינה אחת לחבירתה, צריך לומר משני המקומות.

ומסבירה הגמרא: אלא, דכולי עלמא - לדעת כולם - בעינן - צריך שיהיה ניתן לקיימו [את הגט]. והני - בני ארדשיר - כיון דאזלי - שהם הולכים - לשוקא להתם - לשוק הגדול הנמצא [רש"י] באקטיספון. לכן, הנך - אלו, אנשי אקטיספון - ידעי - מכירים - בחתימות ידא - ידיהם - דהני - של אלו, בני ארדשיר. אבל הני - בני ארדשיר - בדהנך - בחתימות ידיהם של בני אקטיספון - לא ידעי - אינם מכירים.

שהדבר יחזור לקלולו. הרי בבבל, מכיוון שמצויין בה חכמים רבים, לא חששו. ומתוך כך מובן מדוע המביא גט מארדשיר, אינו נדרש לומר בפני נכתב ובפני נחתם. ומאחר ובכיוון השני מאקטיספון כן נדרשים לומר, הרי משמע שאינה מבבל, אלא סתם בחוץ לארץ. וכל מה שאינם נדרשים לומר, שעם היות שזה ממדינה למדינה, הרי מאחר והם הולכים לשוק באקטיספון, והם מכירים את חתימותיהם, הרי גם מצד קיום אין לנו חשש. ומאחר ורבה חושב גם בשיטת רבא, הרי מצד אחד הם נקראים שתי מדינות, מכיוון שנהר החידקל (דגלת) מפריד ביניהם, כדוגמת הירדן, שיוצר שתי מדינות. אלמלא היתה התנועה של השוק, שזה אכן מחבר ביניהם.

התוספות שוללים זיהו שגוי של מיקום הערים

מסיימים התוספות, כי היו שני מקומות עם שם זה, ואחד מהם הוא ארץ ישראל, אלא שכאן לא מדברים על כך. בפרט בשמות של ישובים נדירים, ראוי לציין, על מה לא מדובר.

הוכחה דרך השלילה, היא קביעת העובדה, ואם תרצה בכל זאת הפוך, לא תוכל לומר כן, מאחר ותהיינה לך כמה קשיים, ומסכמים וחותמים, שמעת אין זה רק בגדר נראה, אלא ממש וודאי

[אחד מדרכי ההוכחה הינם על דרך השלילה. ולכן בתחילה קובעים התוספות את מיקומה של כל עיר, ומילת המפתח הינה "ונראה". ולאחר מכן מוכיחים, שאם תנסה לומר הפוך, ומילת המפתח היא "דאי", כלומר אם תנסה בכל זאת לטעון הפוך, נוכיח לך באותו ובמופתים, שלא ניתן לומר כן. כי יקשה עליך כך וכך. ומסיימים במילות המפתח "אלא וודאי", ונשארים במסקנתם.]

הני ידעי בחתימות ידיהו דהני –

וא"ת,

לעיל דאמר בגירסייהו טרידי,

אמאי לא אמרין,

דבני המקום מכירין חתימתן,

כדאמר הכא,

דבני אקטיספון מכירין חתימות בני ארדשיר,

אף על גב דבני ארדשיר טרידי בשוקא,

וי"ל,

דהנהו דבגירסייהו טרידי,

טרידי טפי,

ואין להם פנאי לחתום כלל.

הגמרא מבארת כיצד דווקא אנשי אקטיספון (הסוחרים) מכירים את חתימות בני ארדשיר (הקונים), אך לא להיפך

ותממה ודוחה הגמרא: ותסברא - היאך הינך סבור לומר כן? והא - והרי - רבה אית ליה - מסכים עם דינו - דרבא - של רבא! ואם כן, אם אין שיירות מצויות ממדינה אחת לחברתה, צריך לומר משני המקומות.

ומסבירה הגמרא: אלא, דכולי עלמא - לדעת כולם - בעינן - צריך שיהיה ניתן לקיימו [את הגט]. והני - בני ארדשיר -

ושואלת הגמרא: מאי טעמא - מדוע אינם מכירים את חתימות הסוחרים, כשם שהסוחרים באקטיספון מכירים את חתימותיהם.

ומבארת הגמרא: כל יום השוק בו הם נמצאים שם, בשוקיהו טרידי - טרודים הם בקניותיהם ואינם נותנים ליבם להסתכל ולהכיר את חתימות בני העיר.

מדוע כאן אנו לא מפעילים את הגזירה של המוליך משום המביא?

מקשים התוספות שאלה שממש מתבקשת. ולכן היה מקום לאומרה. אחד הכללים הוא שעל מנת שלא יהיו חילוקים וריבוי דינים, על מנת לא לבלבל את האנשים בדבר שהוא מצוי חשוב, הרי אנו משווים ומחמירים גם במקום, שמעיקר הדין היה עלינו להקל. ומאחר ואין זה מחמת הדין, הרי זה שאנו שגוירים. והסיבה שאנו גוזרים הינה מהטעם ההגיוני של מוליך משום מביא.

כבר ראינו שגזרו על המוציא גט לארץ ישראל "המוליך" שחייב גם לומר, בגלל המכניס "המביא" משם

ואין זו ממש המצאה, כי כעין זה כבר ראינו לעיל. שרבה הסובר כי הטעם של אמירת בפני נכתב ובפני נחתם הינו חוסר הבקאות לדעת שכותבים את הגט לשמה. ועל פי זה הכיוון היחידי שדין זה קיים הוא מחוץ לארץ, ששם אין בקיאות לכיוון ארץ ישראל. אבל כאן שיודעים, וודאי שמעיקר הדין אין כל צורך לומר. והנה אף על פי כן, רק מצד שלא יטעו, ולא יבינו למה מכאן לא ומשם כן, הרי העדיפו לגזור שתמיד יש לומר כך, ואז אנו מרוויחים, שגם במקום שבאמת צריך, לא יישמש דין זה. ואם כן, מדוע כאן לא ניגזור כך.

גזירה זו נדחתה, כי עיקר הטעם הוא כשיטת רבא, מצד קיום הגט ע"י העדים

מתרצים התוספות, כי כל זה היה רק בשלב של ההווה אמיןא בגמרא. ולאחר שלמדנו כי העיקר הוא מצד קיום, כדברי רבא, שאף רבה מסכים עליהם, הרי אין קשר מאיזה כיוון, כי איננו מכריעים שהסיבה היא מצד כתיבה לשמה, ועל כן מאחר ולא גוזרים כן, הרי שמטנו את כל הבסיס של גזירה זו, ואף כאן לא יהיה מקום לגזור כן.

ואם בתחילת התוספות שללנו זאת מצד שאין אנו סוברים רבה, הרי כעת מתעוררת חובת שאלה זו אף לרבה

וכעת אף לרבה, אין מקום לגזור, כי כל הגזירה היתה שמה יטען הבעל כי הגט מזויף. וכל הבעיה היא רק במציאת העדים במדינת הים, כך שאין לדמות זאת כלל למוליך, שהוא מגיע מארץ ישראל, בה כן ניתן למצוא עדים, שיעידו שזו חתימת עדי הגט. בעוד שהמביא, יש בעיה לאתר את העדים, מכיוון שאין שיירות מצוייות דווקא מחו"ל לארץ ישראל.

התוספות מעמידים כי ארדשיר היא בבל ואקטיספון אינה בבל, ומתוך כך מתבארים הדברים

אחת התכונות של בבל, היא שבקאים בה בדין של לשמה לגבי כתיבת הגט. ותכונה נוספת, שבניגוד לחוץ לארץ, שלא ביטלו את התקנה של הצורך לומר בפני נכתב ובפני נחתם, אף לאחר שלמדו על הצורך לכתוב גט לשמה, מאחר וחששו

ואמאי,

והא מחווא מבבל היא דבקיאיין לשמה,

וי"ל,

דשמא לגיטין וליוחסין,

לא חשיבי מבבל,

דשימי בה גרים,

כדמשמע פ' בתרא דקידושין (דף עג.),

גבי רבי זירא דדריש במחוא,

גר מותר בממזרת,

משמע דאין זה עיקר יחס של בבל,

וה"ה דהוה מצי למיפרך לרבה בר אבוא ורב ששת,

דע"כ סבירא להו נמי כרבא,

דאמר לפי שאין עדים מצויין לקיימו,

דאי משום דאין בקיאיין לשמה והני לא גמירי,

אפי' באותה שכונה נמי יצריכו,

אלא דניחא ליה למיפרך מדבא,

דאית ליה בהדיא הכי,

ומשני,

שאני בני מחוא דניידי,

לכך מצריך רבה בר אבוא מערסא לערסא,

שהולכין להם מכירי החתימות,

קודם שתוודע הליכתן לבני ערסא אחרת,

ומתוך כך אין נוהרין לקיים שטרם קודם הליכתן,

אבל משכונה לשכונה לא הוה מצריך,

דקסבר דבמולה ערסא,

יודעין כל אחד בהליכת חבירו,

ומבקשת האשה קיום קודם הליכתן,

ורב ששת חושש אפילו באותה ערסא,

ורבא אפילו באותה שכונה.

הגמרא מביאה דעת מספר אמוראים, ומקשה על רבא, שהגמרא חשיבה כי במצב זה עדים מצויים לקיימו

רבה בר אבוא היה מצריך שליח המביא גט לומר בפני נכתב ובפני נחתם, מערסא - משורת בתים שבצד אחד של רשות הרבים - לערסא - לצד שכנגד.

רב ששת היה מצריך לומר משכונה בת שלושה בתים לשכונה סמוכה.

ורבא החמיר מכולם, שהיה מצריך אפילו מביא את הגט באותה שכונה מבית לבית.

ומקשה הגמרא: איך יתכן שרבא הצריך באותה שכונה? והא - והרי - רבא הוא זה דאמר לפי שאין עדים מצויין לקיימו. ובאותה שכונה, ודאי מצויים עדים המכירים את חתימות השכנים, ויוכלו לקיימו.

ומתרצת הגמרא: שאני - שונים הם - בני מחוא משאר בני בבל, משום דניידי - שאין דרכם לשהות בביתם זמן רב, אלא נוסעים תדיר ממקום למקום לצרכי מסחר. ומשום כך אינם מכירים את החתימות שביניהם.

כיון דאזלי - שהם הולכים - לשוקא להתם - לשוק הגדול הנמצא [רש"י] באקטיספון. לכן, הנך - אלו, אנשי אקטיספון - ידעי - מכירים - בחתימות ידא - ידיהם - דהני - של אלו, בני ארשיר. אבל הני - בני ארשיר - בדהנך - בחתימות ידיהם של בני אקטיספון - לא ידעי - אינם מכירים.

ושואלת הגמרא: מאי טעמא - מדוע אינם מכירים את חתימות הסוחרים, כשם שהסוחרים באקטיספון מכירים את חתימותיהם. שהרי הקונים חותמים על שטרות חוב כנגד הסחורות שהם לוקחים.

ומבארת הגמרא: כל יום השוק בו הם נמצאים שם, בשוקיהו טרידי - טרודים הם בקניותיהם ואינם נותנים ליבם להסתכל ולהכיר את חתימות בני העיר.

ראינו כי הטיידה כאן מאפשרת לסוחרים להכיר חתימות האוחרים, בעוד שאצל בני הישיבה לדעת שמואל - לא מכירים

מביאים התוספות קושיה שלכאורה חובה להעלות. זאת שאלת השוואה, שהרי כבר נתקלנו במושג של טרודים. היה זה בסוגיה ששמואל טען, כי בני הישיבות טרודים הם בלימודם, ולכן אינם מכירים את חתימת התלמידים הבאים מעיר אחרת. ואילו כאן, עם זה שבני ארשיר, הטרודים בשוק, בכל זאת הסוחרים מבני אטיספון מכירים את חתימותיהם. ואם כן גם כאן יכולנו לומר כי בני המקום יכלו להכיר את חתימות התלמידים הבאים מעיר אחרת.

טיידתם של בני הישיבה בלימודם, מונעת מהם כל קשר מסחרי, וממילא לא מכירים את חתימתם

תירוצם של התוספות, מעלה אצלי חיוך, מאחר והם ירדו להבין את המציאות לאשורה, שתלמיד ראוי בישיבה הינו כה טרוד, עד אשר אין לו זמן לחתום כלל. וזה המקום להמתיק זאת עם סיפור אישי. כאשר למדתי בישיבת כפר חב"ד, לאחר מכן פשוט שכחתי את הקוד הסודי של הכרטיס אשראי, ולא היתה לי ברירה, אלא להחליפו, כי מאחר והייתי טרוד בלימוד, ועם היות שיש לי זיכרון חזק למספרים, היותי טרוד בלימוד ממש מחקה ממני את הזיכרון בעניין המסחר.

עם היות שהמילה טרוד הינה השוואה, אבל כאן המושג טרוד טפי, יוצרת מציאות שונה בתכלית

[אחד היסודות החשובים של התוספות הוא עיקרון השוואת הסוגיות. ויש כאן מילה קטנה, שמשנה את כל ההשוואה. "טפי". ולכן לא ניתן להשוות טרוד לטרוד מאוד. אין זה שאלה כמוותית, שהוא מעט יותר טרוד, אלא עניין איכותי. זה לא שהאחד מבצע מעט מסחר והשני מבצע הרבה מסחר, אלא הדבר מתבטא בסוד הגדול "ואין להם פנאי לחתום כלל", כלומר השינוי הינו ממש מוחלט.]

והא רבא הוא דאמר לפי שאין עדים מצויין לקיימו

—

קשה,

דמשמע דאי הוה סבר רבא,

לפי שאין בקיאיין לשמה,

הוה ניהא ליה,

מפורשת, בעוד שאצלם זה רק מצד הסברא, עד כמה שסברא זו הינה חזקה.

עם היות ומכירי החתימות ניידים, עדיין הנשים מכירות לפני עזיבתם, ומבקשות קיום הגט

כעת עוברים התוס' לבאר את תשובת הגמרא, שהם ניידים. אלא שעדיין הם מכירים לפני שהם הולכים, ומבקשת האשה את קיום הגט קודם הליכת מכירי החתימות. וכאן נחלקו לגבי המציאות, שמאחר ובכל זאת הם הולכים, הרי עד איזה טווח האשה מכירה, ויודעת ותבקש את הקיום קודם עזיבת העיר.

שאני בני מחוזא דנייד -

מכאן פוסק רבינו תם,
דהשתא בזמן הזה,
צריך לומר בכל מקום בפני נכתב,
אף על גב דקיימא לן כרבא,
דאמר לפי שאין עדים מצויין לקיימו,
ולא משום לשמה,
מכל מקום,
צריך,

דהשתא בכל מקומות נייד כבני מחוזא.

הגמרא מביאה את דעתו של רבא, המצריך אך בשכנות סמוכה ביותר, שהשליח יאמר בפני נכתב ובפני נחתם

המחשבה הראשונית, כי מי שגר בשכנות מכיר את השכנים, עד אשר אפילו מכיר את חתימותיהם. ואילו כאן אנו רואים, שגדולי האמוראים הצריכו את השליח מביא הגט לומר בפני נכתב ובפני נחתם. ממשיכה הגמרא ומביאה את דעתו של רבא. ורבא החמיר מכולם, שהיה מצריך אפילו מביא את הגט באותה שכונה מבית לבית.

ומקשה הגמרא: איך יתכן שרבא הצריך באותה שכונה? והא - והרי - רבא הוא זה דאמר לפי שאין עדים מצויין לקיימו. ובאותה שכונה, ודאי מצויים עדים המכירים את חתימות השכנים, ויוכלו לקיימו.

ומתרצת הגמרא: שאני - שונים הם - בני מחוזא משאר בני בבל, משום דנייד - שאין דרכם לשהות בביתם זמן רב, אלא נוסעים תדיר ממקום למקום לצרכי מסחר. ומשום כך אינם מכירים את החתימות שביניהם.

רבינו תם, מדגיש כי שינוי המציאות בה השכנים כלל אינם מכירים חתימות השכנים, גורמת שלא יהיה ניתן לקיים

מחדשים התוס', כי המציאות כיום השתנתה, ולכן אין כזה דבר שאחרים יצליחו לקיים את החתימות, כי אפילו השכנים הקרובים ביותר, אינן מכירים בחתימות שכניהם. ונמצא כי עם היות שאנו פוסקים ומכריעים כרבא, שהאמירה אינה מצד שאינם יודעים שנדרשת כתיבה לשמה, אלא מצד הקיום. הרי מאחר ואנשים ניידים, ואין מכירים את שכניהם, כאילו נעלם מהעולם גורי הקיום. וכפי שלמדנו כי הפסק נובע מהבנת המציאות, הרי מאחר וזו המציאות, ממילא יש להכריע, כי בכל מקום יש לומר בפני נכתב ובפני נחתם. וכך אכן רבינו תם מכריע להלכה. כי הרי לא יוכלו לבצע קיום מצד חוסר

קושיית התוס', וכי רק על הסברה של לפי אין עדים מצויים לקיימו תקשה חובת האמירה בפני נכתב ובפני נחתם?

מקשים התוס', מדוע מצמצמת הגמרא את שאלתה על רבא, שהיא רק מצד שהעדים מצויים לקיימו, והרי אם היה גם סובר כרבא, שחובת האמירה, הינה מצד שאין בקיאות בכתובה לשמה, הרי גם על סברה זו גם היה מקום להקשות, שהרי בהיות העיר מחוזא בבבל, וודאי שהן בקיאות לשמה. וגם לפי סברה זו, אין טעם לכך שהצריך לאומרה.

עם היות שמחוזא היא חלק מבבל, הרי לעניין גיטין ויוחסין היא פחותה מכלל בבל

מתרצים התוס', שאין בבל אחידה. הכוונה היא שלא לכל בבל קיים דין אחד. ואדרבא יש מקום לומר כי מחוזא מקולקלת יותר, ושם אין יודעים את הדין לשמה. ומביאים על כך התוספות ראייה מסוף קידושין. "דרש רב זירא במחוזא: גר מותר בממזרת.

רגמוהו כולי עלמא באתרוגיהו [באתרוגיהם], לפי שהיו במחוזא הרבה גרים, והיה קשה בעיניהם שאין הם קרויים "קהל". כלומר, רואים אנו בפירוש, שמאחר ויש שם ריבוי גרים, הרי לעניין גיטין ראויה להחמיר במחוזא.

היכולת לקחת דבר כללי, ולהראות שהוא בעצם אינו עם דין אחיד, זה חשיבה מחוץ למבט הראשוני

[נראה לי שכאן יש תירוץ גאוני של התוספות, שיש לנו ללמוד ממנו דרך חשובה בכללי הפילפול. פעמים רבות, כאשר אנו מדברים על הכלל, מיד אנו סוברים, שהדין אחיד בכל בבל. עצם זה, שניתן לראות כי מחוזא איננה חשובה מצד יוחסין כמו שאר בבל, היא היכולת לפרק דבר אחיד, ולראות שבעצם לא כל בבל הינה מיקשה אחת.]

מוכיחים התוס', שאכן עם היות שהגמרא בחרה לשאול זאת על רבא, כבר היתה יכולה לשאול קודם על שיטת רבה בר אבוה ועל רב ששת

מדגישים התוספות, שאמנם הגמרא שאלה רק על רבא, אך זה אינו מאחר ולא היה לה להקשות כבר על שני האמוראים הקודמים, רבה בר אבוה או רב ששת. אלא ניתן להרחיב את אותה השאלה גם לגביהם שהרי מילת המפתח כאן היא "הוא הדין". התוספות לא רק שאומרים זאת בוודאות "דעל כורחך סבירא להו נמי כרבא". אלא גם מוכיחים זאת על דרך השלילה, שהיא הוכחה חזקה ביותר. כי אם הם היו סוברים שאין בני מחוזא בקיאים לשמה, הרי זה עניין איכותי, וחובה היה אפילו באותה שכונה לחייב את השליח המביא לומר בפני נכתב ובפני נחתם.

מאחר ודעתו של רבא מפורשת, היה עדיף לגמרא להקשות עליו

אלא שעצם הבהרה זו, מיד מקפיצה שאלה סמויה, למה בכל זאת בחרה הגמרא לא לשאול בהודמנות הראשונה אלא להמתין לדברי רבא. ומה שבכל זאת חיכתה הגמרא ובחרה להקשות דווקא כאן על רבא, הוא לפי שדעת רבא בעניין זה

אתה לומר בפני נכתב ובפני נחתם, כדי שאם יערער הבעל על הגט, שלא תיזקק האשה לעדים שיקיימוהו. (ולא שאמר לו שכך ההלכה מעיקר הדין, אלא השיאו בעצה טובה).

מקשים התוספות, שמאחר ומשמע שמדובר בארץ ישראל, הרי זה נוגד סוגיה אחרת

פותרים התוספות בהצגת מסקנת ביניים, לפני שמציגים את קושייתם. שהרי ראינו כי בארץ ישראל כלל אין צורך לומר בפני נכתב ובפני נחתם, בין מאחר ויודעים לכתוב את הגט לשמה, ובין מאחר וניתן לקיים את הגט. ובאמירה זו דוחים את טענת הבעל על זיוף.

דין המשנה בחמש שנים, שהשודות לשקר על מנת לקלקל את האשה, שעם היות ואינו נאמנות לומר שמת בעלה, נאמנות להביא את הגט

כדי להקדים את קושיית התוספות ראוי להבין תחילה מה שנאמר במשנה בפרק הבא (כג, ב) שנינו במסכת יבמות, שתיקנו חכמים משום עיגונא, להתיר לאשה להינשא על פי עד אחד המעיד שמת בעלה.

ונאמנים לעדות הזאת גם עדים הפסולים להעיד, ולכן, גם אשה, או קרוב משפחה, ואפילו האשה עצמה יכולה להעיד על מיתת בעלה. מלבד חמש נשים, המנויות להלן, שהן אינן נאמנות להעיד שמת בעלה, כי הן שונאות אותה, ויש חשש שמא יעידו בשקר כדי לקלקל אותה, שתינשא לאדם אחר, ותיאסר עליו ועל בעלה.

משנתנו באה ללמד, שאף אותן הנשים שאינן נאמנות להעיד ולומר שמת בעלה, בכל זאת הן נאמנות להביא לאשה את גיטה מיד בעלה, ואיננו חוששים שמא מחמת שנאה הם יקלקלו אותה, כדמפרש הטעם להלן.

ואלו הן הנשים שאינן נאמנות להעיד על מיתת בעלה של אשה: חמותה, אם בעלה, ובת חמותה, אחות בעלה, וצרתה, אשה אחרת הנשואה לבעלה, ויבמתה, אשת אחי בעלה, ובת בעלה שנולדה מאשה אחרת. וממשיכה המשנה ומבארת את החילוק מה בין גט למיתתה? מדוע הן נאמנות על הגט יותר מאשר להעיד על המיתתה? ועונה, מפני שבגט הכתב מוכיח, ואנו סומכים בעיקר על הגט עצמו שהיא מביאה עמה, ולא על עדותה בלבד.

הגמרא מביאה את דברי רב יוסף, המצמצם את מה שרשאית להביא את הגט, שזה רק בארץ ישראל

ומקשה הגמרא סתירה בין הברייתא למשנה:

והא תניא: כשם שאין נאמנות חמשת הנשים הללו לומר "מת בעלה", כך אין נאמנות להביא את גיטה!

ומתריצין: אמר רב יוסף, לא קשיא:

כאן בארץ, כאן בחוצה לארץ.

בארץ, דלאו אדיבורה דידה סמכין, איננו צריכים להסתמך כלל על נאמנותה, שהרי שליח המביא גט בארץ ישראל אינו צריך לומר "בפני נכתב ובפני נחתם", ויש כאן רק שליחות בלבד, מהימנא להביא את הגט.

אבל בחוצה לארץ, דאדיבורה דידה קא סמכין, שהיא צריכה לומר "בפני נכתב ובפני נחתם" בשעה שהיא מביאה

ידיעה. וכן פסק הרמב"ם (הל' גירושין ז, ח) "ומפני מה הצריכו לומר בפני נכתב ובפני נחתם בחוצה לארץ, כדי שלא תהיה האשה צריכה לקיימו, אם יבוא הבעל ויערער, מפני שאין העדים מצויין לקיימו ממקום למקום בחוצה לארץ."

הפסיקה של רבינו תם, אינה באה לחלוק על דינו של רבא בגיטין, אלא רק מכיוון שהמציאות השתנתה, הרי גם לטעמו, יש מחוייבות לומר בפני נכתב ובפני נחתם [הכלל של "אף על גב .. מכל מקום" הוא גם כאן. שעם היות וההלכה כרבא עצמו, שכל האמירה היא רק מאחר וצריך לקיים את הגט במידה והבעל יערער, הרי המציאות שהשתנתה כעת, בה אפילו השכנים בארץ בבל שזה ישוב ישראל בחוץ לארץ, כלל אינם מכירים את חתימות שכניהם - היא היוצרת את שינוי הדין, שיהיה חובה לומר בפני נכתב ובפני נחתם, ולא מצד חוסר ידיעתם על הכתיבה לשמה.]

[דף ו עמוד ב]

ואי עבדת אהנית -

משמע דבפני נכתב מועיל בא"י, והא דאמר בספ"ב (לקמן דף כג:), בארץ דלאו אדיבורה [דידה] סמכין - מהימנא,

היינו משום דאירי,

בלא אמר בפני נכתב,

כסתם מביאי גט בארץ ישראל,

אבל אי אמר,

סמכין אדיבורה כדאמרינן הכא.

התועלת שאמירת בפני כתב ובפני נחתם, אף שאינו נצרך, שאם יבוא הבעל ויערער, לא יצליח לפסול הגט

וממשיכה הגמרא ומספרת:

רב חנין משתעי - סיפר: רב כהנא אייתי גיטא - הביא גט, ולא ידענא - ואיני יודע אי - אם היה זה - מסורא לנהרדעא, או מנהרדעא לסורא. אתא לקמיה דרב - בא לשאול שאלתו בפני רב. אמר ליה - וכך הוא שאל: צריכנא למימר - האם צריך אני לומר, במקומות אלו שבהם קיימות ישיבות, בפני נכתב ובפני נחתם. או לא צריכנא? אמר ליה - ענה לו רב [לפי שיטתו, שבבל כארץ ישראל]: לא צריכת - אינך צריך!

[דף ו עמוד ב] אך הוסיף רב ואמר: ואי עבדת - ואם בכל זאת תאמר [אף שהינך פטור], אהנית - הועלת באמירתך.

ושואלת הגמרא: מאי, אי עבדת אהנית - מה התכוונן רב, בכך שאמר לו שאם יאמר יועיל?

ועונה הגמרא: התועלת היא, דאי אתי - שאם יבוא - הבעל ומערער, לא משגחינן ביה - אין מתייחסים לערעורו. אבל אם לא יאמר עכשיו. ואחר כך יערער הבעל, הגט יפסל.

וכדתניא: מעשה באדם אחד, שהביא גט לפני רבי ישמעאל, אמר לו [לרבי ישמעאל]: צריך אני לומר בפני נכתב ובפני נחתם, או איני צריך. אמר לו רבי ישמעאל: בני, מהיכן אתה? אמר לו: רבי, מכפר סיסאי [שם מקום] אני, אמר לו: צריך

ועוד מפ' כדאמר בירושלמי,
עובדא הוה בחד שמכר בתו ללמוד תורה,
והלך ולמד.

**רבי אביתר יוצא כנגד אלו הבאים מבבל ללמוד תורה
בארץ ישראל, שאינם מתחשבים בנשיהם ובילדיהם**

הגמרא דנה האם בכלל ניתן להחשיב את רבי אביתר כאדם שניתן לסמוך על שמועותיו. ומביאה מקרה בו כתב דרשה, בה ציטט פסוק ללא שרטוט. על תוכן העניין של השרטוט, ידונו התוספות בתוספותיהם הבאים, וכאן מתמקדים על גוף תוכן הדברים שכתב.

אמר רב יוסף: מאן לימא לן - מי יאמר לנו [יעיד בפנינו] - שרבי אביתר בר סמכא הוא - שראוי הוא לסמוך עליו ולפסוק על פיו? ועוד הא - הרי - מהמעשה הבא מוכח שאינו אדם גדול. שהרי איהו - הוא עצמו [רבי אביתר] דשלח ליה איגרת לרב יהודה, וכתב בה: אותם בני אדם העולין משם - מבבל - לכאן - לארץ ישראל. ומניחים שם את נשותיהם לבד. ובטלים זמן רב ממצות פריה ורביה, לפי שאין חשוב בעיניהם להוליד בנים ובנות, הן [אותם האנשים] קיימו בעצמן את הפסוק הנאמר בספר יואל [כתובחת לגויים]: "ויתנו הילד בזונה והילדה מכרו בין וישתו" [שמשמעותו היא, שהתעללו בילדים מאחר ולא החשיבו את ערכם. וכמו כן אנשים אלו, המזלזלים במצות פריה ורביה].

וכתב לו רבי אביתר פסוק זה באיגרת, בלא שירטוט. וזאת, אף על פי, שאמר רבי יצחק: שנים - שני מילים מתוך פסוק - כותבין - מותר לכתוב בלי שרטוט. אבל שלוש אין כותבין ללא שרטוט.

**לימוד התורה המתמשך, מעבר למה שיכלו לעמוד בו,
גורם מצוקה כלכלית לאשה ולילדיה**

מדייקים התוס', שוודאי לא מדובר כאן על זונה מצד זנות, אלא שיש לדרוש זאת לעניין מזונות. ומילת המפתח בתוספת הינה "והיינו", כלומר, לא כפי שהינך רגיל לקרוא זונה במובן הרגיל, אבל הכוונה היא שונה. (ונראה לי, ברמז, שאגב הפסוק מדייק ויתנו הילד בזונה, כאשר אם זה היה זנות יותר מתאים לומר על הילדה).

שהרי מאחר ומצווה אינה נקנית בעבירה, הרי לא יעלה על הדעת שיעשו איסור חמור של אחד מג' עניינים של יהרג ובל יעבור של גילוי ערוות, רק בשל רצונם ללמוד תורה. אולם, כן יכולה להיות מציאות דקה, שהם לא ירגישו, כי הם עושים טעות, והנביא אומרה בלשון חריפה כדרכו, על מנת להבליט עניין זה. ושיבינו שמה שנראה אצלם לא נורא כלל, הרי יש בו טעות חמורה.

והנקודה היא שלימוד יש לו מעלה שהאדם נמשך בו. אך מצד שני, מאחר וטרוד הוא בלימוד, הוא לא מעלה בדעתו עד כמה הוא מעיק על אשתו וילדיו בנושא הפרנסה. כך שאפילו שנתנו לו זמן על מנת ללמוד בהסכמה, הרי כאשר הדבר מתארך יתר על המידה שחשבו, הם צריכים להשתעבד ולעבוד קשה מעבר ליכולתם לפעמים, עבור משימת האב ללימוד התורה. וכאשר הם נזקקים להלוואה, ונדרשים לשעבד דבר כנגדה, הרי הרכוש היחידי הינו ילדיו, מה שבנוסף אינו מביא כבוד להורה הלומד תורה.

את הגט, לא מהימנא לומר "בפני נכתב ובפני נחתם", כי שמא היא משקרת כדי לקלקל אותה, שתינשא בגט פסול.

לכאורה יש סתירה בין סוגיית חמשת הנשים לסוגייתנו לגבי התועלת באמירת בפני נכתב ובפני נחתם בארץ ישראל

ומזה שרב יוסף לומד שבארץ ישראל איננה סומכים על דיבורה, כי כלל אין צורך לומר, משמע שלא רק שאין צורך לומר בארץ ישראל בפני נכתב ובפני נחתם, אלא יתירה מזו, שלא מהני בפני נכתב בארץ ישראל. בניגוד לסוגייתנו, שלא רק שרשאים לומר, אלא אפילו יש לה תועלת בכך.

חמשת הנשים יש להן דין פרטי, ולכן לא ניתן להקשות מהן, כי אכן על דבריהם אין אנו סומכים, אלא רק על עצם הגט

כהרגלם מתרצים התוספות בחילוק עם העמדה (אוקימתא). מאחר ומדובר כאן על מקרה פרטי, שם באמת אין כלל כוח לדבריהם, וכאילו לא נאמרו כלל. אבל שאר שליחים, אם כן יאמרו בפני נכתב ובפני נחתם אפילו בארץ ישראל, יהיה לכך תוקף, ששוב לא יוכל הבעל לטעון שהגט מזויף.

וראוי להביא את דבריו המתוקים של התוספות רא"ש: וי"ל דנאמנת להביא גיטה היינו כשאר שלוחי המדינה, שאין אומרים בפני נכתב ובפני נחתם, והיינו דקאמר דלאו אדיבורא דידה קא סמכין, ולעולם שליו אחר שמביא בא"י אי אמר בפני נכתב ובפני נחתם מהני, ואלו הנשים אם הביאו גט בארץ ישראל ואמרו בפני נכתב ובפני נחתם, הגט כשר כאילו לא אמרו, ואם יצא עליו ערעור יתקיים בחותמיו.

**הכלי של יכולת הפירוק לפצל מקרה אחד לשני מקרים,
ומתוך כך לתרץ סתירה מדומה**

[ראינו כי אכן מלכתחילה אין כל צורך לומר בפני נכתב ובפני נחתם למביא גט בארץ ישראל. אלא מכאן מציגים התוספות שני מצבים, המראים שיש חילוק ביניהם. וזו בעצם הגאונות של התוספות, לקחת מקרה אחד של הבאת גט בארץ ישראל, ולפרק אותו לשני מקרים. ומתוך כך מתבארת הסוגיה.

אכן הדברים ממש מתלבשים בלשונם. המצב הרגיל בו אכן לא אמר, ולבין שבכל זאת, שליו שאין עליו את הבעייה הפרטית של חמשת הנשים, ולכן הוא כן נאמן, שבחר כן לומר. "היינו משום דאירי, בלא אמר בפני נכתב, כסתם מביאי גט בארץ ישראל" שזאת הדוגמא לבירית המחדל, אין לו צורך להגיד, ואכן הוא לא אמר, ולבין המצב של השינוי שהיתה לו החלטה כן לומר, "אבל אי אמר" ומכאן מחלצים התוספות את המסקנה למצב זה, "סמכין אדבוריה".]

ויתנו (את) הילד בזונה -

לפי שהן משתהין בארץ ישראל,
היו בניהם ובנותיהם משתעבדים בשביל מזונות,
והיינו בזונה בשביל מזונות,

שימוש בכספי מכירת בתו לצורך לימוד התורה בארץ ישראל

עניין נוסף, שהתרחש בשביל הלימוד הוא כפי שהובא בירושלמי (בידינו לא נמצא עניין זה, אולם ראוי הוא להיות בירושלמי, על מנת למנוע מהלומדים שם לעשות כן). כי המזונות כאן הן ישירות עבור האב, שנאלץ ללמוד תורה. ומאחר ורשאי האב למכור את בתו, הרי מכסף זה הוא הלך ולמד.

ועם היות שמעשה זה הינו חמור. אלא שהלחץ החברתי והרצון ללמוד תורה בארץ ישראל, נתן לו שיקול דעת מעוות. ורק לאחר שיש דרשה כה ציורית ושלילית, שאדרכא, הנביא בדווקא בוחר בוונה, כי אכן יש לכך משמעות כפולה, שהרי נבואתו הינה על מנת לגרום שהאנשים לא יעשו כן. ואין להקשות ממקרה יחיד. כי תמיד יהיו מקרים קיצוניים, ועל ידי ששוללים את המקרים הקיצוניים, כולם מתיישרים כראוי. כי לעתים עובר אדם עבירה שהיא רק בדקות עניין זה.

כאשר משנים את משמעות הלשון הרגילה, ראוי להביא ראיות לחיזוק הדבר

[אחד הכלים המשמעותיים, שאנו עוקרים את הפירוש הפשוט, ויוצקים בו משמעות חדשה. "והיינו בזונה בשביל מזונות." ואז אנו מביאים ראיות על כך, על מנת לחזק את הפירוש הלא פשוט. הן "עובדא הוה" ומסתמך על מקור מהירושלמי, והן "לפי שהן .. היו בניהם ובנותיהם משתעבדים".]

א"ר יצחק שתיים כותבין -

בה"ג פוסק כר' יצחק,

ואף על גב דפליג אמתניתא,

דיודע היה שאינה עיקר,

ואומר ר"ת,

וכן פי' ריב"א בשם רבינו אליהו,

דדוקא שמתכוין לכתוב הפסוק לדרשה כי הכא,

אבל כשאדם שולח איגרת להבירו,

מותר שיכתוב לשון המקרא,

כדי לכתוב לשון צח בלא שירטוט,

מיהו בירושלמי פ' בתרא דמגילה,

משמע קצת דאסור,

דקאמר התם,

מהו לכתוב תרתין תלת מילין מן פסוקא,

ומייתי ר' מונא שלח כתב לר' אושעיא בר שימי,

ראשיתך מצער היה מאד ישגא אחריתך,

משמע שלא היה כותב,

אלא לשם איגרת שלומים ולא לדרשה,

ואעפ"כ היה מקפיד שלא לכותבו כסדר,

ומיהו הרבה מביא שם,

שנראה שהיו כותבין לדרשה,

דקאמר מר עוקבא שלח כתב לריש גלותא,

דהוה קאי ודמיך בזמרא,
פירוש,

כשהיה שוכב וקם,

היו מזמרין לפניו ישראל,

אל תשמח אל גיל בעמים,

וכן הרבה מביא שם,

וא"ת,

דאמר בהקומין רבה (מנחות דף לב:),

ובפ"ב דמגילה (ד' יח:),

דתפילין אין צריכין שירטוט,

והלא אפי' שלש או ארבע תיבות צריכין שירטוט,

ואור"ת,

דתפילין לא בעי שירטוט,

על כל שיטה ושיטה,

אבל עושה שירטוט אחת למעלה,

וכותב תחתיו כמה שיטין,

ואור"ת,

דאין לשירטוט תפילין על כל שיטה ושיטה,

כדאמר עלה בירושלמי בפ' במה מדליקין,

כל הפטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט,

וכן משמע בהקומין רבה (שם דף לב:),

דקאמר התם,

תפילין אין צריכין שירטוט,

ופריך מהא דתניא,

ס"ת שבלה ותפילין שבלו,

אין עושין מהן מזוזות,

לפי שאין מורידין מקדושה חמורה לקדושה קלה,

הא מורידין עושין,

והא מזוזה בעי שירטוט,

ומשני תנאי היא,

ומדלא משני,

הכא במאי עסקינן במשורטטין,

משמע דאין רגילות לשירטוט כלל,

לא ס"ת ולא תפילין,

והיינו משום דנקרא הדיוט,

ומיהו,

אם אין הסופר יכול לכתוב יפה בלא שירטוט,

צריך לשירטוט על כל שיטה ושיטה,

משום זה אלי ואנוהו,

והא דאמר בפ"ק דמגילה (דף טז:),

דברי שלום ואמת,

מלמד שצריכה שירטוט,

כאמיתה של תורה,

יש השפעה מה מטרת כתיבת הפסוק, והאם ראוי לכותבו עם שיבוש

דעת הריב"א, שיש חילוק האם הפסוק נכתב כדרשה או כאיגרת שלומים לחברו. ואז הפסוק אינו העיקר כאיגרת, אלא רק לאפשר לו לכתוב בלשון מכובדת. ואז אין צורך לשרטט, כי העיקר איננה הכתיבה, אלא רק תיקון הניסוח. אך כנגד זה בירושלמי מביאים כי היו כותבים בכוונה בשיבוש מהפסוק, על מנת שלא יהיה עליהם את החיוב לכתוב בשרטוט. אך מצד שני מביאים דוגמאות, כהיו שכן כתבו פסוקים כתבניתם, מצד סדר המילים, אך ללא שרטוט.

עם היות שאין רגילות לכתוב ספר תורה בשרטוט, הרי אם הדבר יגרום לו לכתוב יפה, ראוי שכן ישרטט

מאחר וראינו את הצורך בשרטוט, יש להבין כיצד אין חובת שרטוט בתפילין, והרי יש בו יותר משלוש או ארבע מילים ברצף, ומבארים כי אכן יש שרטוט למעלה, ומתחתיו כותב כמה שורות. ואדרבא, מאחר ואין חובה כזאת, הרי אם היה משרטט היה הסופר נכנס לגדר של העושה דבר שהוא פטור, הנקרא הדיוט. ומה שאין עושים מספר תורה או תפילין שבלו מזוזות, והרי קיים חיוב במזוזה לשרטט. וכל הבעיה לא היתה בשל חוסר בשרטוט, אלא רק מצד ירידה לדרגת קדושה נמוכה יותר. ומכאן הוכחה, שלא היתה רגילות לכותבם משרטטים. אמנם אין זה גדר של דין הלכתי, וסופר שמתקשה לכתוב יפה בלא שרטוט, הרי הכלל של זה אלי ואנוהו גובר. וראוי שישרטט אפילו בכל שורה בנפרד. אלא שמעניין אופן כתיבת התוספות, שאכן לכתחילה לא שיכתוב, אלא רק במידה וללא שרטוט הוא כותב לא יפה.

אין להקשות שמגילה נדרשת שרטוט כספר תורה, כלומר שספר תורה כן נדרש בו שרטוט, אלא יש להוכיח, שההשוואה של המגילה היא למזוזה

מקשים התוספות ממסכת מגילה, "דברי שלום ואמת". אמר רבי תנחום, ואמרי לה אמר רבי אסי: מלמד שמגילה צריכה שרטוט כאמיתה של תורה, דהיינו כספר תורה עצמו (כך רש"י למד). ועונה על כך רבינו תם, שההשוואה אינה לספר תורה, שאכן אינו זקוק לשרטוט, אלא למזוזה, שיש בה חובת שרטוט, והראייה, שנקראת דברי שלום ואמת, מצד שיש בה ייחוד מלכות שמיים. ועם היות שרש"י פירשה על ספר תורה, הרי פרט לרבינו תם, כך גם פירש רבינו חננאל.

ועוד מביאים על כך התוספות ראייה. שמוזכר שפוסלים כתיבת מגילה על דיפתרא, שהוא קלף שלא עובד כראוי, שהרי ראוי לשרות הקלף בקמח מים ומי עפצים. וכן בדיו שאינו כשר לכתובה. והלימוד לכך הוא בגזירה שווה מדברי הנביא ירמיה, ואני כותב על הספר בדיו, שהרי ספר משמעו קלף. ומכאן מקשים התוספות, שאם אמיתתה של תורה הוא ספר תורה, אין לו כל צורך ללמוד מהגזירה שווה, כי ממילא ידוע כי הספר תורה מחייב קלף ודיו. אלא על כורחך מדובר שאמיתתה של תורה הכוונה היא למזוזה. שהרי מזוזה נכתבת על דוכסוסטוס, שהוא העור מצידו הפנימי, בצד הסמוך לבשר הבהמה. אלא מאחר ואין המגילה נכתבת כי אם כל ידי דיו, כבר יש צורך בגזירה שווה, שנלמד ממנה לכתוב על גבי הדיפתרא ובדיו.

אור"ת,
דלאו היינו ס"ת,
דהא לא בעי שרטוט,
אלא היינו מזוזה,
וקרי ליה אמיתה של תורה,
על שם שיש בו שם יחוד מלכות שמים,

וכן פירש ר"ח,
וכן נראה,
דאי בס"ת כדפי' שם בקונטרס,
הא דפסלינן התם בפ"ב דמגילה (דף יט).
אדיפתרא ושלא בדיו,
דאתיא כתיבה כתיבה,
מדכתיב (ירמיה לו) ואני כותב על הספר בדיו,
ואמאי לא ילפי מאמיתה של תורה,
ואי במזוזה מיירי,
ניחא,
דאם כן הייתי מצריך דוכסוסטוס כמו במזוזה,

והא דאמר במסכת סופרים (פ"א הל' א'),
אינו רשאי לכתוב אפ"כ סידגל,
ויריעה שאינה מסודרגלת פסולה,
היינו ד' שרטוטין,
מלמעלה ולמטה ומצדדין,
ודוחק.

מאחר ויש חובה לכתוב פסוק עם שרטוט - מכך שרבי אביתר לא נהג כן, הקשו עד כמה הוא נחשב כבר סמכא, שניתן לפסוק על פיו

עם היות והגמרא רצתה להקשות האם בכלל רבי אביתר הינו אדם גדול, הרי ממעשה כתיבתו של פסוק "ויתנו הילד בזונה והילדה מכרו ביין וישתו", רואים שהוא עבר על האופן הראוי לכתוב. מביאה הגמרא את החובה לכתוב בשרטוט. ואילו כתב לו רבי אביתר את הפסוק הזה באיגרת, בלא שירטוט. וזאת, אף על פי, שאמר רבי יצחק: שתיים - שני מילים מתוך פסוק - כותבין - מותר לכתוב בלי שרטוט. אבל שלוש אין כותבין ללא שרטוט.

ובמתניתא תנא - בברייתא שנה התנא: שלוש, כותבין. אבל ארבע, אין כותבין, ללא שרטוט.

ולפי שתי הגירסאות [גירסת רבי יצחק וגירסת הברייתא], עבר רבי אביתר על הלכה זו. שהרי הוא כתב יותר מארבע מילים בלי שרטוט. ומכך, רצה רב יוסף להוכיח שרבי אביתר אינו אדם גדול.

בה"ג פוסק כרבי יצחק, והמתניתא אינה באה לחלוק על דבריו, אלא רק אגב שמקשים על רבי אביתר

הגמרא הביאה את המתניתא כסיוע לדברי רבי יצחק. אם המתניתא היתה להלכה, היתה הגמרא מקשה ממנה על דברי רבי יצחק. וזה עצמו מעיד, כי היא אינה עיקר. ומאחר ואינה חשובה יותר מדברי רבי יצחק, שבהם פתחו, אין פלא שבעל הלכות גדולות יכול לפסוק בשיטתו, שרק שתי מילים מפסוק ניתן לכתוב ללא שרטוט.

של האמוראים. מהיכן למדו את המציאות של זבוב או שערה. ויש כאן שני כיוונים, הכיוון הראשון הוא מציאת הקשר בין מה שנכתב בפסוק, לציור בו תיארו האמוראים מה בדיוק היה. והכיוון השני, מדוע באו האמוראים ועקרו את הפשט של הפסוק, האומר מפורשות ותזנה עליו. ומדוע לעקור ולא לומר שהיה זה זנות ממש?

שתי הדרשות - הן הקשורים למזון והן הקשורים לזנות - נרמזות במילה ותזנה

לגבי העניין הראשון, מדויקים דברי התוספות, ובאופן סמוי מראים כי זה לא היה זנות ממשית אלא לשון של זנות וכן לשון של מזון. ומאחר ושני הצדדים שקולים, הרי צד המזון בא ואומר, שהזבוב שהיה על המזון, הוא שגרם, ומצד שני השערה (נימא) במקום הערוה, היא שבשעתו גרמה לאבשלום להיות כרות שופכה, שהיא פגעה באיברו.

מהיכן חובה לומר, שלא ניתן לפרש כפשוטו שהפילגש זנתה עליו

לגבי העניין השני, הפסוקים מוכיחים כיצד לא רק שרצה להחזירה, אלא ממש עשה מעשה, והלך עם נערו לדבר על ליבה להשיבה. ומאחר והיתה פילגש, הרי ברגע שהן חוטאות בזנות, כדוגמת אבשלום שהיה עם פילגשי אביו דוד המלך, כבר הם עברו את הגבול, ויותר לא מתייחסים אליהם כראויות למעשה אישות. עד שמתייחסים אליהם כאלמנות חיות, כי לא ניתן להתייחס שהבעל איתם. ולכן לא יכלו לבאר האמוראים, כי היה כאן מעשה זנות ממשי, אלא רק לשון, דבר שקשור בצורה עקיפה יותר.

הכל מדויק הן מצד מתי ראוי לדרוש, ומתי לדייק מהפסוקים

[מבחינת הדיוקים בלשון התוספות. כל ההתחלה מבארת כי הדברים אינם כפשוטם "דריש" - הדרשה היא לא הפשט עצמו. וממילא עולה השאלה "ואם תאמר מנלן דלא", כלומר מדוע הינך הולך לעולם הדרשה. ומביאים את דבריהם שהנם הכל בנויים על פסוקים. "כדמוכח קראי .. כדכתיב .. וכתיב". זאת אומרת התוספות אינם אומרים סברא אם לא שהכל ברור שמיוסד על הפסוקים].

נימא מצא לה -

וא"ת,

והא אמר בסנהדרין בפ' כ"ג (דף כא.),

שאין להם לבנות ישראל שעה,

לא בית השחי ולא בית הערוה,

וי"ל,

דבת יפת תואר היתה,

כדמשיני התם גבי תמר.

חובת הסירגול הן לאדם והן לקלף, ניתן להעמידו רק על ארבעת השרטוטים, ולא בכל שורה

מסיימים התוס', מקושיה נוספת, שאדם אינו רשאי לכתוב אם לא סירגל, מה שהולך על הכותב, וכן על היריעה, שאם אינה מסורגל הינה פסולה, ומצמצמים ומעמידים, שאין הכוונה לשרטוט לכל שורה, אלא ...

רק הד' שרטוטים של כעין מלבן, שהם יוצרים את גבול הכתיבה. כלומר, אין לנו ללמוד מכך על כתיבה של שרטוט לכל שורה.

הלימוד מתוספות זה הינו בניית מערכת, המתחשבת עם ריבוי עניינים, וסוללת דרך בטוחה אף בסוגיות הנראות כסותרות ממש ראשון

[נראה לי, כי מה שהייתי לומד מתוספות זה הוא ממש בניין של מערכה, עם ריבוי דינים והשוואות וסתירות ממקורות שונים, עד אשר אני מוצא משנה סדורה, המחלקת בין סוגי הדברים הנכתבים, מזוזה, תפילין מגילה וספר תורה. הן מצד רמת הסופר, ויכולתו לכתוב בהידור רק בסיוע שרטוט, והן מצד ריבוי המקורות, לא רק ריבוי מקורות מהגמרא, אלא גם הירושלמי ורבינו חננאל. והעיקר שכל זה מסתדר עם כל החילוקים בהבדלים, עד מציאת מהלך, בו הנני מתמודד עם כל הקשיים, והסתירות המדומות].

זבוב מצא לה נימא מצא לה -

מותזנה עליו,

דריש לשון זנות ולשון מזון,

וא"ת,

ומנלן דלא הוי זנות ממש,

ואמר ר"ח,

מדריצה להחזירה,

כדמוכח קראי,

דאפי' פילגשים,

לא היה דרכם להחזיר אחר זנותם,

כדכתיב בא אל פילגשי אביר,

וכתיב ותהיינה צדורות עד יום מותן אלמנות חיות.

הגמרא מביאה את פירושיהם של האמוראים, מה היה עם הפילגש שזנתה

הגמרא רצתה להוכיח כי אין לזלזל בדברי רבי אביתר. וכפי הסיפור שהובא, עד כמה הקב"ה קיבל את דבריו. הא ר' אביתר הוא דאסכים מריה על ידיה, דכתיב: ותזנה עליו פילגשו, רבי אביתר אמר: זבוב מצא לה, ר' יונתן אמר: נימא מצא לה.

מצד אחד יש רמז בפסוק, אך מצד שני קיים פשט לשון הפסוק

אלא שכאן באים התוספות ומבארים את שורש דבריהם

שלש עבירות –

בסדר עולם אמר,

דאותו יום דפילגש בגבעה שבת היה,

ור"ח כתב,

ג' עבירות גילוי עריות ושפיכות דמים וחילול השם,

וג' היו בפילגש בגבעה,

ולהכי לא חשיב אבר מן החי.

מעשה פילגש בגבעה מלמד אותנו כי האימה היתירה
שהטיל בעלה – גורם לעבירות חמורותוממשיכה עתה הגמרא ואומרת מהו הלך הנלמד ממעשה
"פילגש בגבעה":אמר רב חסדא: לעולם אל יטיל אדם אימה יתירה בתוך
ביתו. שהרי במעשה של פילגש בגבעה, הטיל עליה בעלה
אימה יתירה והפילה בסופו של המעשה כמה רבבות מירשאל.אמר רבי יהודה אמר רב: כל המטיל אימה יתירה בתוך
ביתו. סוף דבר הוא בא מכך לידי שלוש עבירות:גילוי עריות [כגון, שיגיע זמן טבילתה בזמן שהיה קור גדול
והיא לא טבלה. אך פחדה לספר זאת לבעלה משום שהוא
קפדן. ושימשה עמו כשהיא עדיין נידה].ושפיכות דמים. [כמו מקרה זה. או שמרוב פחד תברח ממנו
ותיפול בדרך במקומות מסוכנים. ועלולה להיהרג].וחילול שבת [שלפעמים אינה מספיקה לגמור לבשל לפני
כניסת השבת. או שלא הספיקה להדליק נרות. והיא עושה
זאת לאחר כניסת השבת, מפני אימתו].התוספות מבארים כיצד הגיעו ממעשה פילגש בגבעה
לעבירה של חילול שבתהביטוי שלוש הוא עניין של חזקה, ולכן משתמשים בו,
אלא שהתוספות כאן באים לדברי על גוף השלוש עבירות
הללו. מה נכנס בהפתעה, ומה כלל לא נכנס. לכאורה, אינו
מובן ממעשה של האימה יתירה מה פתאום שנוי כאן שבת.
ולכן מבארים התוספות, שמאחר ונשנה בסדר עולם, כי
המעשה היה בשבת (ומאחר ולא מצינו זאת בסדר עולם, הרי
יש האומרים כי המלחמה היתה בשבת, ועם היות שזו היתה
מלחמת מצוה, הרי בסופו של דבר השבת התחללה).ומאחר וכל העניין של שבת לכאורה אינו מתקשר למעשה
של פילגש בגבעה, הרי מביאים את גירסת רבינו חננאל, שהיה
זה חילול השם, שהוא ממש קשור עם המעשה של פילגש
בגבעה.מצד שני מאחר ובהמשך מבואר כי על אותו עניין של
הטלת אימה יתירה יש גם עבירה נוספת, הרי כאן חשוב לציין
שעבירה זו אינה נכללת כאן. וכן אמר רבי אבהו: לעולם אל
יטיל אדם אימה יתירה בתוך ביתו, שהרי, אדם גדול הטיל
אימה יתירה בתוך ביתו והאכילו עבדיו דבר גדול - כלומר,
אבר מן החי [שנתלש מבהמה חיה ללא ששחטוה].הכלים החשובים לניפוי הגירסא הנכונה או הוספת גירסא
ראויה נוספת[כאשר אנו דנים על גירסאות, וכפי שהתוספות
עושים בריבוי מקומות, יש להביא את המקורות ואז
מילות המפתח הוא ציון המקורות: "בסדר עולם אמר
.. ורבינו חננאל כתב", וכן יש לנפות סברות של
גירסאות שגויות שעלולות להיות. ולצורך כך יש מקום
להוכיח זאת מסברא. ואז מילות המפתח הוא לקשור
את השלושה פרטים שיהיה להם קשר לאירוע.
"ושלושתן היו .. ולהכי לא חשיב".]

ערבתם –

פי' בקונטרס,

עירובי הצירות,

ואין נראה,

אלא כמו שפי' בקונטרס,

בבמה מדליקין (שבת דף לד.),

דפריך התם,

הא - גופא קשיא,

אמרת עם חשיכה - ערבתם,

הא ספק חשיכה - לא,

והדר תני,

ספק חשיכה - מערבין,

ומשני,

כאן בעירובי תחומין,

פי' בקונטרס,

דרישא - בעירובי תחומין,

דבספק חשיכה - אין מערבין,

וכן פר"ח,

והיינו משום,

דבעירובי תחומין –

מחמירין טפי,

שיש לה סמך מן הפסוק,

וכן משמע,

בפ' מי שהוציאוהו (עירובין דף מו:),

גבי הלכה כדברי המיקל בעירוב,

רב פפא אמר אצטריך,

סד"א –

ה"מ בעירובי הצירות,

אבל בעירובי תחומין - אימא לא.

מבנה התוספות מחלוקת לשלוש – הבאת פירוש רש"י,
שלילתו והבאת הוכחה (כפולה)[כפי שביארנו, ראוי לנו לראות את המפה של רש"י,
מה שיקל עלינו, את המהלך. ובפרט שסגנון זה הינו
קבוע. ומילות המפתח הם "פירש בקונטרס, ואין נראה

נראה", עוברים לבאר את הפירוש החדש, וכן את הטעם שנדרשו לעבור לפירוש זה.

בפרק במה מדליקין, הפותח בהדלקת הנרות לפני שבת, מובא בגמרא דיוק על העיתוי המדויק שהשאלה לגבי העירוב מתרחשת.

אך נקדים את דברי המשנה, שלכאורה יש כאן סתירה, וכפי שיבואר בגמרא.

אומרת המשנה שלשה דברים צריך אדם לומר בתוך ביתו, לבני ביתו, ערב שבת עם חשכה, סמוך לכניסת השבת. ולא קודם לכן, כדי שלא יאמרו יש לנו עדיין שהות לעשותם:

א. האם עשרתם את הפירות המיועדים לאכילה בשבת, ואפילו את הפירות שלא נגמרה מלאכתם [שהם מותרים ביום חול לאכלם אכילת ארעי, אך אסורים באכילה בשבת. לפי שהשבת "קובעת" את הפירות לחייבם במעשר, ולאסור אפילו אכילת עראי של פירות טבל שלא נגמרו מלאכתם].

ב. האם ערבתם את עירוב החצרות המאפשר לטלטל מן הבית לחצר, ואת עירוב התחומין המאפשר ללכת אלפיים אמות נוספות מעבר לתחום שבת?

ג. הדליקו את הנר!

אימרה זאת אינה נאמרת בלשון שאלה, כי הרי רואים אם הנר דולק אם לאו.

ממשיכה המשנה ואומרת, וכשהגיע זמן "בין השמשות" שהוא ספק חשכה ספק אינו חשכה .. ומערבין עירובי תחומין וחצרות. ויתבאר בגמרא שאין בכך סתירה לאמור לעיל במשנה שיש לדאוג לערב לפני בין השמשות. .. אבל משחשכה, שוב לא יעשר ולא יערב ולא יטמין.

הגמרא מתרצת בחילוק שערב שבת עיקר התיקון של העירוב הוא תחומין, ואילו הסיפא בין השמשות מדבר בעירובי חצרות

ותו הוינן בה: הא גופא קשיא:

אמרת ברישא: שלשה דברים צריך אדם לומר בתוך ביתו ערב שבת עם [קודם] חשכה. ומשמע: עם [קודם] חשכה, אין. אבל בבין השמשות שהוא ספק חשכה ספק אינו חשכה - לא יאמר, כי כבר אסור אז לערב ולהפריש מעשר.

והדר תני: ספק חשכה ספק אינו חשכה - מערב?

ומביאה הגמרא תירוץ של רבי אבא בשם רב חייא בר אשי בשם רב, ומצינן ב"סימן" עוד מספר מקומות במסכת שבת שבהם מופיעים דבריו של רבי אבא בשם רב חייא בר אשי בשם רב.

סימן: בגופיא [היינו בסוגיתנו, שבא לתרץ את הסתירה בגוף המשנה], זימרא, ציפרא, בחבלא מילתא.

אמר רבי אבא אמר רב חייא בר אשי אמר רב: לא קשיא. כאן, ברישא, שהותר העירוב דוקא מבעוד יום, דיברה המשנה - בעירובי תחומין, שהוא תיקון חשוב הואיל ויש לאיסור היציאה מתחום שבת סמך מן הכתוב.

כאן, בסיפא, ששינוי בה שמותר לערב בבין השמשות, המדובר הוא - בעירובי חצרות, שאין לאיסור הטלטול סמך

.. אלא כמו שפירש בקונטרס ב(תיאור המקום, באיזה פרק). "דפריך התם .. והדר תני". ומשם מביא התוספות את ההוכחה, שלא ניתן בזמן שעליו מדובר כאן לערב חצירות אלא דווקא תחומין. ולא עוד, כי אם הוכחתם הינה כפי שפירש הקונטרס עצמו במקום השני שהביאו.

וכעת הטעם החיובי "וכן פירש רבינו חננאל .. היינו משום", שהראייה איננה רק מצד שרבינו חננאל גורס כך, אלא מצד הטעם שבדבר. והוכחה נוספת "וכן משמע בפרק" שכאן יש לנו ממש הוכחה מהגמרא בעירובין, וכפי שהם באים ומראים מהי ההוכחה משם. שהחידוש שיש להקל לא רק בעירובי חצירות הקל, אלא אפילו בעירובי תחומין החמור.

אחד הדברים שאדם צריך לומר בניחותא לבני ביתו בערב שבת קודם שחשיכה הוא לשואלם האם ביצעו עירוב?

ונפתח בדברי הגמרא. הגמרא לאחר שהביאה את האסון הנורא שקרה בפרשת פילגש בגבעה, למדו מוסר השכל, שכל אחד יכול לקחת לעצמו. אמר רבי יהודה אמר רב: כל המטיל אימה יתירה בתוך ביתו. סוף דבר הוא בא מכך לידי שלוש עבירות:

גילוי עריות [כגון, שיגיע זמן טבילתה בזמן שהיה קור גדול והיא לא טבלה. אך פחדה לספר זאת לבעלה משום שהוא קפדן. ושימשה עמו כשהיא עדיין נידה].

ושפיכות דמים. [כמו מקרה זה. או שמרוב פחד תברח ממנו ותיפול בדרך במקומות מסוכנים. ועלולה להיהרג].

וחילול שבת [שלפעמים אינה מספיקה לגמור לבשל לפני כניסת השבת. או שלא הספיקה להדליק נרות. והיא עושה זאת לאחר כניסת השבת, מפני אימתה].

והגמרא מביאה עתה אימרות נוספות בעניין זה:

אמר רבה בר בר חנה: הא דאמרי רבנן - מה שאמרו חכמים [במשנה במסכת שבת פרק שני [דף לד עמוד א]: שלושה דברים צריך אדם לומר - לשאול - בתוך ביתו, ערב שבת עם - קודם - חשיכה: האם עישרתם את הפירות הנצרכים לשבת? האם ערבתם ערובי חצרות? וכן לומר להם: הדליקו את הנר, לפני שיעבור הזמן. דברים אלו, צריך [דף ז עמוד א] למימרינהו - לומר אותם - לבני הבית בניחותא - בנחת ובשלוה [ולא מתוך כעס]. והטעם: כי היכי - כדי - דליקבלו מיניה - שיקבלו ממנו [את דבריו].

(ויש לי להדגיש, כי השאלה לא רק שנועדה לוודא האם הדבר בוצע, אלא שאם אפילו לא הספיקו, כעת הם יכולים לבצע ולתקן אדבר, ואז יאמרו לו, תודה, הנה כעת אנו עושים. ולגבי הדלקת הנרות, הרי הוא רואה בעצמו, ולכן כאן הוא הוא אומר בלשון בקשה הדליקו, ולא בלשון שאלה).

התוספות באים להוכיח מי מדובר בעירובי תחומין, ולא מגירסת רש"י בעירובי חצירות

כפי שהבאנו בסדר, התוספות באו להוכיח, כי הבקשה לערב אינה עירובי חצירות כפירוש רש"י, אלא דווקא עירובי תחומין. כדרכם לסלול פירוש חדש ושונה, הם מביאים בתחילה את הפירוש הראשון, חותכים בפסק באומרם "ואין

על פי התוספות והריטב"א, וראה מה שתמזה על פירושם ב"גאון יעקב".

הרי חזו"ן, שאפילו במקום שיש שם קצת חוב מקילין יותר בעירובי חצירות מבעירובי תחומין, וכיון שכן הוה אמינא דהוא הדין דלא אמרינן הלכה כדברי המיקל אלא בעירובי חצירות, קא משמע לן.

[דף ז עמוד א]

השתא בהמתן של צדיקים מו' -

אמר ר"ת,

דלא פריך אלא גבי מידי דאכילה,

דגנאי הוא לצדיק שאוכל דבר איסור,

ולחכי לא פריך גבי ר' ישמעאל,

שקרא והטה בפרק קמא דשבת (דף יב:),

וגבי יהודה בן טבאי שהרג עד זומם (חגיגה דף טז:),

ובהיא דפ"ב דכתובות (דף כח:),

דהעלו עבד לכהונה על פיו,

לא גריס ליה ר"ת,

אף על פי שיש שם אכילת איסור תרומה לאשתו ולבניו,

שהן אסורין בתרומה,

מ"מ,

כיון שהם עצמו אין נמשל באכילת איסור,

אין סברא להקשות,

ורב ירמיה בר אבא,

דאישתלי וטעים קודם הבדלה (פסחים דף קו:),

אף על גב דאמר התם (דף קה:),

דמיתתו באסכרה,

ובראש השנה (דף כא:),

בסיים תבשילא דבבלאי בצומא רבא דמערבא,

אין דבר מגונה כל כך אכילה של היתרא בשעת האיסור.

הגמרא לא מוכנה לקבל שתקלה כה חמורה, הקשורה בהאכלת צדיק אבר מן החי אכן התרחשה

הגמרא מביאה כי אימה יתירה עלולה לגרום לאיסור נוסף של האכלת אבר מן החי, אלא שהגמרא תמהה, שמאחר ומדובר על אדם גדול, לא שייך שתקלה חמורה כזאת אכן התממשה. ושואלת הגמרא: האכילוהו סלקא דעתך - האם הינך מעלה על דעתך שהאכילוהו ממש? השתא - עכשיו, שאנו יודעים שאפילו בהמתן של צדיקים, אין הקדוש ברוך הוא מביא תקלה על ידם שתאכל דבר אסור. צדיקים עצמן, לא כל שכן הוא שהקדוש ברוך הוא מצילם מתקלות. ואם כן, איך יתכן שרבי חנינא בן גמליאל נכשל?

ומתרצת הגמרא: אלא, ביקשו להאכילו - סברו להאכילו - דבר גדול. ומאי ניהו - ומדוע? אבר מן החי [ששחטו עבורו בהמה ואבר להם אבר אחד. ומפני שפחדו שמא ירגיש, ויכעס, חתכו אבר כזה מבהמה חיה, והניחו במקום זה שנאמר, כדי שלא ירגיש].

מן התורה, ולכן אין עשיית עירוב החצירות נחשבת כתיקון חשוב, ומותר לעשות תיקון שכזה גם בבין השמשות.

קיימת סתירה על רש"י כאן, האומר עירובי חצירות, ובשבת (לד, א) אומר עירובי תחומין, שהרי לא ניתן לעשותם בספק חשיכה

מדייקים התוספות, לאחר שהביאו את תמצית הגמרא שהבאנו, כי רש"י מבאר כי לא ניתן היה לבצע עירוב תחומין בזמן המאוחר, שהוא ספק חשיכה. ומכאן שהביטוי עשרתם, ערבת, הדליקו את הנר חייב להיות עירוב תחומין. בעוד שכאן הוא אומר שזה עירוב חצירות. כלומר, יש כאן סתירה מרש"י על רש"י במסכת אחרת, אך באותו העניין.

הוכחה נוספת ממה שפסק רבינו חננאל בשבת

רבינו חננאל לא רק שמביא את המסקנה, שיש להחמיר יותר בעירובי תחומין, כי אם שהוא גם מבאר את הטעם, שבעוד שעירובי חצירות הוא מדרבנן, הרי עירובי תחומין, מאחר ויש לו סמך מן הפסוק - הרי הוא כדברי תורה ואלו דבריו: "ואוקמינן, הא דתנן הכא ערבתם עם חשכה - הן עירובי תחומין. והא דתני בסיפא בספק חשיכה ומערבין וטומנין את החמין - ערובי חצרות". ובהמשך דבריו הביא את ההכרעה (והטעם): "ואסיקנא בין השמשות ספק מן היום הוא ספק מן הלילה הוא ועירובי חצירות דרבנן וספק דבריהם להקל: ירושלמי חדא דתימר בעירובי חצרות, אבל בעירובי תחומין - דבר תורה הן:"

נביא מדברי הגמרא (עירובין מו, ב) הוכחה שיש חילוק בין עירובי חצירות ועירובי תחומין, וראוי להחמיר יותר בעירובי תחומין

רב פפא אמר, משני על שהקשינו למה ליה לרבי יהושע בן לוי לומר הלכה כרבי יוחנן בן נורי, אחר שכבר אמר הלכה כדברי המיקל בעירוב:

איצטריך, שאם לא כן, סלקא דעתך אמינא, הני מילי בעירובי חצירות הלכה כדברי המיקל, אבל בעירובי תחומין - שבו נחלקו רבי יוחנן בן נורי ורבנן - אימא לא, להכי צריכא ליה למימר, דאף בעירובי תחומין הלכה כדברי המיקל.

ומפרשינן לה: ומנא תימרא דשני לן בין עירובי חצירות לעירובי תחומין להקל בזה יותר מבזה?

דתנן: אמר רבי יהודה:

במה דברים אמורים שאין מערבין לאדם שלא מדעתו, בעירובי תחומין כיון שמפסיד על ידי העירוב - שהושם לו לצד מזרח של העיר - אלפיים אמה שהיו לו לצד מערב של העיר, ואפילו גילה בדעתו שהיה רוצה שיהיה לו עירוב לצד מזרח ולהפסיד אלפים אמה לצד מערב, אפילו הכי אין מערבין לו שלא מדעתו, כיון שיש שם קצת חוב שמפסיד אלפים אמה [תוספות וריטב"א].

אבל בעירובי חצירות שאינו מפסיד כלום במה שעירבו עליו, אף על פי שיש שם קצת חוב שעירבו בפת שלו שלא מדעתו, אפילו הכי מערבין בין לדעת ובין שלא לדעת, ומשום שזכין לאדם שלא בפניו ואין חבין לאדם אלא בפניו. [נתבאר

והוא יפילם חללים -

בפ' בתרא דזבחים (דף קטו:),

דרשי' דום בענין אחר,

גבי וידום אהרן (ויקרא י'),

אף על פי שהפיל לך חללים אתה דום.

על מר עוקבא להיות בבחינת דום לה' - זמך יצליח לגבור על כל אלו המצייקים לו

אם כי התוספות נוגעים רק בחלק מהסיפור, ראוי להביא את העניין בשלמותו מהגמרא: "שלח ליה מר עוקבא מכתב לרבי אלעזר ושאל: ישנם בני אדם העומדים עלי - כנגדי - בקביעות, לחרפני ולגדפני. ובידי כח ואפשרות להלשין עליהם ולמוסרם למלכות. מהו הדין, [מותר לי או אסור]?"

שרטט רבי אלעזר שורה על הנייר וכתב לו פסוק בתהלים [כתשובה לשאלתו]: "אמרתי אשמרה דרכי, מחטוא בלשוני אשמרה לפי מחסום, בעוד רשע לנגדי". ומשמעותו היא: אף על פי שרשע עומד לנגדי, לריב עמי ולהקניטני. בכל זאת, אשמרה לפי מחסום, ולא אלשין עליו.

חזר מר עוקבא, שלח ליה מכתב נוסף, וכתב: קא מצערי לי טובא - הם מצערים אותי מאוד - ולא מצינא דאיקום בהו - ואיני יכול לעמוד בכך.

שלח ליה רבי אלעזר פסוק נוסף: "דום לה' והתחולל לו". אשר פירושו הוא: דום לה' - התפלל לה', והוא יפילם לך - לפניך - חללים חללים. השכם והערב עליהן לבית המדרש. והן - אותם האנשים המצייקים לך - כלין מאליהן - מעצמם [ללא כל פעולה נגדית מצידך].

ואכן: הדבר יצא מפי רבי אלעזר, ובאותו רגע נתנהו לגניבא - אותו אדם שהציק למר עוקבא - בקולר. [קשרוהו בשלשלת של ברזל. שבה קושרים את כל הנדונים להריגה על ידי המלכות].

מאחר ויש קושי הן בפירוש המילות של דום, והן בהקשר לעניין, מפרש המהר"ל פירוש הקושר את שניהם

לפני שנביא את התוספות, נביא את דברי המהר"ל שמפרש: "דום לה'" - המתן לתשועות ה' יתברך. ואז אתה בחלקו [כלומר שייך אליו]. אך אין לפרש כפשוטו. שהוא ישתוק, והקדוש ברוך הוא יעשה מלחמתו. כי למה ילחם הקדוש ברוך הוא מלחמתו? אלא, בשביל שמלחמה זו שהיא מלחמת ה', לפי שהוא משכים ומעריב לבית המדרש. ובוזה הוא אל השם יתברך. ודבר זה בעצמו יהיה גורם שיפיל שונאיו חללים, כי דבר זה נקרא מלחמת ה', כאשר ירצה [הרשע] להרע אל מי שהוא אל השם יתברך לגמרי.

התוספות מעירים כי פירוש הגמרא על כך הוא ממש הפוך, הדום הינו תוצאה לאחר החללים

אם הכיוון שראינו כאן הוא שבגלל שהוא בתחילה בבחינת דום - הרי זה גורם לאחר מכן, שבגלל זה הוא זוכה, שלטובתו מפילים את אויביו כחללים. ואילו הגמרא בזבחים לומדת ממש בכיוון ההפוך. שהרי המדרש הינו כפטיש יפוצץ סלע. שהוא יכול להיות בדיוק לכיוון ההפוך. ומילות המפתח בתוספות אכן מתארות זאת "דרשינן .. בעניין אחר". מכיוון

ממשפטי המפתח של התוספות, ניתן לראות על מה הגמרא התמקדה, ואיזה דוגמאות לא נכללו

[כבר דיברנו עד כמה יש לדייק, ולשלול להביא מקרים, שעם היות ונראים ממש קרובים, שאכן לא הובאו כאן בגמרא. ובמקום שנבאר את גוף התוספות, נדגיש הפעם בתוספות את מילות המפתח מצד הסברא. שיש כאן עוד שלושה מקרים, ודי להכיר את שורת המחץ בכל אחת מהן על מנת להבין את עומק הדבר. (וכן בחרתי להדגיש את מילות המפתח של מילות התוספות בכל אחד מהם).

העניין הראשון "דגנאי הוא לצדיק שאוכל דבר איסור", ולכן אף שיש מקרים אחרים של כישלון, הרי שפה של צדיק יאכל דבר איסור, יש בו חומרה יתירה. (עד אשר יש פסק מעניין שהצדיק רשאי למסור את נפשו, גם על איסור זה, פרט לג' עבירות של יהרג ובל יעבור). ומילות המפתח המדייקות כי רק עניין זה ראוי להיאמר הן "דלא פריך אלא גבי .. ולהכי לא פריך גבי".

העניין השני, שהדבר יהיה קשור בו ישירות. "כיון שחכם עצמו אין נכשל באכילת איסור", ואז מקרה עקיף כזה אינו קשור לחומרה המדוברת כאן. ומילות המפתח על כך הינן "לא גריס ליה .. אף על פי שיש שם .. מכל מקום .. אין סברא להקשות".

העניין השלישי הוא "אין דבר מגונה כל כך אכילה של היתרא בשעת האיסור". ואחד הסימנים בהלכות תערובות מדבר על דבר שיש לו מתירין, שעצם הדבר מותר, וכל האיסור הינו רק איסור צדדי של זמן. ולכן מדגישים שעם היות שיש גם בזה איסור, אלא הגנאי ממוקד רק על שהצדיק אוכל דבר שבעצמותו הוא איסור. ולא רק שכעת אסור לו. ומאחר ואין בדבר זה כל כך קושי, הרי הוא נדחה ע"י מילות המפתח "אף על גב דאמר" שאנו שוללים את הסברא מראש, בגלל היותה קושי קל].

כל שאר המקרים המובאים בתוספות, עם היותם חמורים או קשורים בעקיפין לאוכל, אינם מנסת איסור לפה

ונעבור בתמצית על העניינים המוזכרים בתוספות, הקב"ה אכן מגן על הצדיקים, אולם עם היות ויש עבירות חמורות אחרות, אפילו כמו חילול שבת, שהטה את הנר, ואף אמר שיביא חטאת שמינה לכשיבנה בית המקדש, או שהרג עד זומם, עד שלאחר מכן גרר את עצמו, שלא ידון בנפרד ללא בן שטח. אולם ההגנה של הקב"ה לצדיקיו מתייחדת על אכילה ישירה של איסור. ולכן תקלה בו העלה עבד לכהונה, עם היות וכעת משפחתו אוכלת תרומה, הרי אין זה נוגע ישירות לאכילת הצדיק. וכן אכילה בזמן של איסור, כגון ששכח שלא הספיק לבצע הבדלה ואכל, הרי עם היות והעבירה היא חמורה, עד אשר ראוי להיענש בה במיתה, אבל אין כאן אכילת איסור. או שצדיקי בבל אכלו ביום הכיפורים שבארץ ישראל, כי לא ידעו על העיבור, הרי זה רק טעות בחישוב הימים, אבל לא שהכניסו לפיהם אוכל לא כשר.

חזקה, אלא אנו מבינים כי הקושי לא גדול ונצליח לתרצו. וכבר ממילות הקישור רואים את מהלך התוספות "אף על גב .. הא אמר, הני מילי דאית ליה .. אי נמי .. קאמר".

כלומר, מלכתחילה השאלה קיימת, אך אין לנו מה לחשוש. כי בעצם מלכתחילה נשנו הדברים באוקימתא מסויימת, מה שאינו מתרחש בסוגייתנו, ותירוץ שני, שמה שהבנו בתחילה, כלל לא היה נכון, אלא הכוונה בו היתה באופן אחר לגמרי, כך שמלכתחילה לא תהיה מקום לשאלה.

ועם היות והתירוץ השני, ממש סותר את עצם השאלה, הרי היה ראוי לפתוח בתירוץ הראשון, המראה, שבתוך גוף הדברים שהביא, יש חילוק, ומאחר וכל הקושי היה רק באופן בו ביארה הגמרא, בעוד שכאן קושי זה אינו קיים, הרי ההתייחסות היא ממש על עצם דברי הקושיה, ולכן התוספות פותח בתירוץ זה].

לכאורה קיים קושי, העתיד להידחות, מגדר של מוסר דינו לשמיים

מקשים התוספות, מתוך שהבינו כי כוונת ההליכה לבית המדרש היתה צורך תפילה, על מנת שהאויב יפול. וקושייתם הינה מפרק החובל שמבאר "אמר רב חנן: המוסר דין על חבירו - הוא נענש תחילה, שנאמר: ותאמר שרי אל אברם חמסי עליך, וכתבי: ויבא אברהם לספוד לשרה ולבכותה; והני מילי, דאית ליה דינא בארעא." ואם כן, כיצד היה לו להתפלל באופן זה, שבעצם הוא אומר, אני מתפלל שהקב"ה יעשה בהם דין. ודבר זה הרי נקרא מוסר את דינו לשמיים. והרי לא רק שהדבר אינו עצה טובה, אלא הוא עוד נענש תחילה.

מקור הקושיה בגמרא, מלכתחילה דיברה רק כאשר היה ניתן למסור דינו כאן לדיינים, בעוד שאצל מר עוקבא היתה המציאות שונה

תירוץ ראשון עונים התוספות מגוף דברי הגמרא, שמלכתחילה צמצמה, שמאחר והוא יכול למסור את דינו לבית הדין, ובמקום זאת הולך לשמיים, על כך הוא נענש. ואילו אצל מר עוקבא, שהציקו לו רבות, לא היה יכול להתמודד איתם דרך בית הדין.

טעם ההליכה לבית המדרש, היא לעשות רצון ה' בלימוד לשמה, ולא על מנת להילחם, ודבר זה תואם לכך שכל עצותיו של רבי אלעזר לא היו כנגדם

תירוץ שני, כל הבנתך שמה שהשכים והעריב היתה לעניין תפילה, ויצקת בתפילה זו פירוש שהיא נגד אויביו, מקורו בטעות. שהרי מדובר לבית המדרש, שעיקרו הוא הלימוד. ובדרך ממילא יענשו, שמשמיים ישמרו על השקדן. ולא עלה על דעתו כלל, שהמטרה היא מלחמה, שהרי לא אלו הם כל פני הדברים בכל עצותיו. אלא שללימוד התורה ובשקידה, מצד עצמו, יש בו ערך סגולי של הגנה.

שכאן החללים נופלים תחילה לא לטובתו, ואעפ"כ זה גורם אצלו להתקדש, עד אשר הוא אפילו מצליח לשתוק. "כיון שידע אהרן שבניו ידועי מקום הן, שתק, וקבל שכר על שתיקתו. שנאמר "ידום אהרן" הרי ששתק [וקבלת השכר, שנתייחד אליו הדבור בפרשת שתויי יין האמורה אחר אותו ענין, שנאמרה רק לו ולא למשה].

וכן בדוד הוא אומר "דום לה' והתחולל לו", ביאורו, אף על פי שמפיל לך חללים, את דום! ונמצא כי עם היות שהעיקר הוא הבאת הפסוק אצל דוד, הרי אותה בחינה בדיוק קיימת אצל אהרן. ונמצא כי מה שהובא אצל דוד, רק הרחיב וביאר, את בחינת הדום של אהרן.

השכם והערב עליהן -

דריש דום כמו דמדומי חמה (שבת דף קיח:).

אף על גב דאמר בבבא קמא (דף צג.), המוסר דינו לשמים הוא נענש תחילה, הא אמר,

ה"מ דאית ליה דינא בארעא,

אי נמי,

השכם עליהם לבית המדרש,

קאמר לעסוק בתורה.

לבאר כי השכם והערב עליהן, איננו עניין בפני עצמו, אלא קשור עם דום

מר עוקבא סבל קשות מאנשים שהציקו לו, ועם היות שהיה יכול למוסרם למלכות, התייעץ על כך עם רבי אלעזר, שענה לו בתחילה, שעם היות והרשע כנגדו, הפעולה הראשונה שהמליץ לו שראוי לו להחריש, בבחינת אשמרה מחסום לפי. אולם מאחר והיה לו צער גדול בדבר, חלק זאת עם רבי אלעזר. והביא לו כעצה פעולה שניה דום לה', שממבט ראשון דום הינו לשון דומיה, שהוא בדיוק עניין השתיקה הראשון, מהפסוק דום לה' והתחולל לו.

אלא שהתקשו התוספות, לאחר שביארנו את העניין של דום, מה צורך היה לו ליתן עצה שלישית. כי דום הינה פעולה אחת, ומה לו להוסיף ולומר פעולה נוספת, של השכם והערב עליהם. וכאן מחדשים התוספות, שמאחר והכל קשור זה בזה, הרי יש כאן לדרוש "דריש", כי המילה דום איננה קשורה לשתיקה, אלא דווקא היא קשורה לעצה השלישית. ואז אנו מפרשים כי דום הוא לשון דמדומי חמה. כי בשעה שהחמה זורחת, וכן בשעה שהיא שוקעת, הרי היא ממש ככדור אדום, לשון דום, ומכאן משחק המילים דמדומי, שמזכיר גם את המילה אדמדם. ומאחר ופעם היו לומדים רק בזמן שיש בו אור, הרי מיד עוד לפני שהאור עולה ממש, וכן עד הקצה בסוף היום, זה מתיישב עם השכם והערב עליהם. שמנצלים כל אפשרות לימוד עד הקצה.

מבנה המילות מפתח בתוספות, מלכתחילה נותנות לנו לראות ולזכור את כל מהלך התוספות

[לפני שנבאר את המשך תוכן התוספות ניגע במילות המפתח. שוב יש לנו שאלת אף על גב, שאיננה שאלה

ראשונה מקושיית הגמרא, וראייה שניה מדברי המשנה המפורשים. "פירש בקונטרס .. וכן משמע, מדקאמר .. ובפרק .. תנן".

ראוי להחמיר, ולאסור ניגוני עינוגים, אף לראש הגולה, וכנגד זה ראוי לשמח חתן וכלה בחופתם

מסיימים התוספות, באיכות מטרת השירה. שאפילו אם מדובר בריש גלותא, מאחר וזו שירה ללא מטרת קדושה, אלא רק נתינת כבוד, בשעה שהיה קם, שמתענג ביותר. כמובא בירושלמי (מגילה פ"ג ה"ב), הרי את זה יש לאסור (אלא שהלשון היא פחות תקיפה, רק ראוי להחמיר .. בכיוצא דההוא).

בניגוד לכך, כאשר כל המטרה הינה תוספת קדושה, שהוא בבחינת שיר של מצוה הרי זה מותר, ומביאים דוגמא מעשית, כגון בשעת חופה, שעושים לשמח חתן וכלה. ומביאים התוס' הרא"ש מדברי הרי"ף חילוק ברור, בשם גאון "פי' גאון, הא דאמרין זימרא דפומא אסיר, הני מילי כגון נגינות של אהבת אדם לחבירו, ולשבח היפה ביופיו, אבל דברי שירות ותשבחות וזכרון חסדיו של הקדוש ברוך הוא, אין אדם מישראל נמנע מזאת, ומנהג כל ישראל לאומרן בבית חתנים ובבית המשתאות, בקול נגינות ובקול שמחות, ולא ראינו מי שממחה בזאת." כלומר כאן הלשון הינה כפולה, הן מצד המעלה החיובית של עניין זה, עד שהוא בבחינת מנהג ישראל, וכן סילוק העניין השלילי, ולא ראינו מי שממחה בזה.

עטרות חתנים –

פירש בקונטרס,

עטרה ממש,

ואין נראה,

דאמר עלה בפ"ב דסוטה (דף מט:),

לא שנו אלא של ורד ושל הדס,

אבל של קנים ושל חילת מותר,

ואין דרך לעשות עטרה משל קנים,

אלא עטרות שעושים כעין כיפה,

ובראש כל אדם דקאמר,

לאו דווקא בראש ממש,

אלא למעלה מראש,

ובמס' מדות (ספ"ג דף לו:),

דתנן העטרות שבחלונות,

פירשו נמי הגאונים,

כעין כיפות מוזהבות שעושים בחלונות,

ולא הויא כלילא דדהבא,

כההיא דבמה אשה (שבת דף נט:),

דקאמר נפוק כמה כלילי בנהרדעא,

ודווקא לחתנים אסרו,

דזמייא דעטרות כלות,

דמפרש בסוטה (דף מט:),

דהיא עיר של זהב,

ובפרק במה אשה (דף נו:) אמר,

זמרא מנא לן דאסור –

פי' בקונטרס,

לשורר בבית המשתאות,

וכן משמע,

מדקאמר ולישלח ליה מהכא,

בשיר לא ישתו יין,

ובפרק בתרא דסוטה (דף מח:),

תנן משבטלה סנהדרין,

בטל שיר בבית המשתאות,

שנאמר בשיר לא ישתו יין,

וראוי להחמיר בכיוצא,

דההוא בירושלמי,

דהוה קאים ודמיך בזמרא,

שמתענג ביותר,

ושיר של מצוה שרי,

כגון בשעת חופה,

שעושים לשמח חתן וכלה.

יש לדייק איזה פסוק מביאים, כי עם היות והמטרה איסור זמרא, יש לחלק בין בכלי או רק בפיו

הגמרא מביאה מעשה נוסף בעניין שרטוט:

שלחו ליה מכתב למר עוקבא, ושאלו: זמרא, שנוהגים לשורר בבתי המשתאות. מנא לן דאסור - מניין לנו שהיא אסורה [מאז חורבן בית המקדש]? שרטוט מר עוקבא על הנייר, וכתב להם פסוק: "אל תשמח ישראל אל גיל בעמים".

ושואלת הגמרא:

ולישלח להו מהכא - שישלח להם תשובה מכאן [מפסוק זה]: "בשיר לא ישתו יין. ימר [יהיה מר] שכר לשותיו".

ומשיבה הגמרא:

אי מההוא - אם היה שולח את הפסוק ההוא - הוה אמינא הני מילי - היינו חושבים, שדוקא זימרא דמנא - נגינה בכלי [כגון כינור] אסורה. אבל דפומא - שירה בפה - שרי - מותרת. קא משמע לן - לכן שלח את הפסוק, "אל תשמח ישראל וכו'". להשמיענו, שכל זימרה [שאינה של מצוה] נאסרה, ואפילו בפה.

שתי הוכחות לפירוש רש"י שמדובר בבתי משתאות

התוספות מוכיחים כדברי רש"י, מדברי המשנה בסוטה, כי הפסוק בשיר לא ישתו ביין, נאמר לגבי הבתי משתאות. ומכך שהגמרא שאלה, וכי מדוע אין אתה מביא ראיה מפסוק זה, הרי זה עצמו הוכחה, כי אכן מדובר בבתי המשתאות. וכן לשון המשנה המחבר פסוק זה עם הכלל בטל שיר בבית המשתאות.

מילות המפתח, מסייעות להבין את שלבי הוכחת התוספות

[ומילות המפתח ממש מבארות זאת היטב, כי יש כאן שלושה שלבים. הבאת פירוש הקונטרס, הוכחה

ורבנן סברי: תכשיט הוא, דילמא שלפא ומחויא ליה ואתיא לאתויי. ורבי אליעזר סבר: מאן דרכה למיפק בעיר של זהב - אשה חשובה, ואשה חשובה לא משלפא ומחויא. ועם היות שנחלקו רב ושמאל לגבי כלילא מובא בגמרא "דרש לוי בנהרדעא: כלילא שרי, נפיק עשרין וארבע כלילי מכולה נהרדעא."

הגמרא בבא בתרא הביאה, כי בשל החורבן, לא יכלו להתאבל יתר על המידה, אבל כנגד מקום העטרה, בחור להדגיש את החורבן

הגמרא בבבא בתרא (ס, ב) דנה על ההתנהגות הראויה לאחר החורבן. ומאחר והיו פרושים שהחמירו על עצמם יתר על המידה, פנה אליהם רבי יהושע "אמר להן: בני, בואו ואומר לכם: שלא להתאבל כל עיקר אי אפשר - שכבר נגזרה גזירה, ולהתאבל יותר מדאי אי אפשר - שאין גזרין גזירה על הצבור אא"כ רוב צבור יכולין לעמוד בה." ואז מביאה הגמרא דוגמא ראויה להתאבל "שנאמר: אם אשכחך ירושלים תשכח ימיני תדבק לשוני לחכי וגו'. מאי על ראש שמחתי? אמר רב יצחק: זה אפר מקלה שבראש חתנים. א"ל רב פפא לאביי: היכא מנח לה? במקום תפילין, שנאמר: לשום לאבלי ציון לתת להם פאר תחת אפר."

בסוגייתנו בגיטין מובא שהעטרות המיוחדות שהיו עושים לחתנים, גזרו עליהם שאסור להניחם, מצד אבלות
ונביא תחילה את הסוגיה אצלנו בגיטין, שהחלה בדיני שרטוט. "ומעשה נוסף בענין שרטוט:

שלחו ליה מכתב למר עוקבא, ושאלו: זמרא, שנוהגים לשורר בבתי המשתאות. מנא לן דאסור - מניין לנו שהיא אסורה [מאז חורבן בית המקדש]? שרטוט מר עוקבא על הנייר, וכתב להם פסוק: "אל תשמח ישראל אל גיל בעמים". ומאחר יותר דנה הגמרא, מתוך שהיה מדובר שתוכן השרטוט דן בענייני אבילות "וממשיכה הגמרא בעניין אבלות החורבן [לאחר שעניין זה הוזכר בנושא השרטוט]:

אמר ליה ריש גלותא [ראש הגולה - נשיא יהודי בבל] לרב הונא: אותן עטרות מצוירות בגפרית או במלח שהיו עושים לחתנים מזהב או מכסף, או מוורדים והדסים, הנקראות כלילא. מנא לן - מניין לנו - שאסור להניחם על ראש החתנים, לאות אבילות?

אמר ליה: מדרבנן - מתקנת חכמים. וכמו ששינו במשנה [במסכת סוטה דף מט עמוד א], דתנן: בפולמוס של אספסינוס - באותו זמן שבו העלה אספסינוס את חיילותיו לירושלים, טרם בואו של טיטוס - גזרו חכמים על עטרות שמניחים על ראש חתנים ועל האירוס - עינבל [פעמון שמקשקשים בו בבתי משתאות], שאסורות להשתמש בהם."

דברי רב חסדא מדייקים כי העטרה היא בראש כל אדם, וכדוגמת הכהן הגדול

ומאחר והתוספות יתייחסו גם לדברי רב חסדא, נביא גם את החלק הזה של הגמרא. "ומספרת הגמרא:

אדהכי - בינתיים - קם רב הונא לאפנויי - להתפנות.

אמר לו רב חסדא [תלמידו של רב הונא שהיה שם ושמע את שאלתו אך לא רצה להשיב בפני רבו], לריש גלותא: קרא

לא תצא אשה בעיר של זהב, מכלל דבחול שרי, אלא דוקא חתנים וכלות אסור, משום שמחה יתירה, כדאמרי' התם נמי (ב"ב ס:), זה אפר מקלה שבראש חתנים.

לפני שיצוללים להבין את עומק התוספות, ראוי להכיר את המקורות מבפנים

[אחד הדברים שהוא משמעותי בלימוד התוספות, היה שגלגלו את כל הש"ס, וכך הביאו ממקורות שונים, המפוזרים במסכתות שונות. הכוונה שמציינים מראה מקום, אינו בא על בקיאות, אלא שהוא ממש מראה את המקום, על מנת שתסתכל על הדברים במקורם.

ומאחר והתוספות מביא את פירוש רש"י וחולק עליו, ויש כאן שלוש סוגיות עיקריות (סוטה, שבת בבא בתרא), אשר הן עצמן מפוזרות על פני המשנה והגמרא. ראיתי להביא תחילה את עיקר המקורות כלשונם, עם מספר מילות קישור. ורק לאחר שנכיר את המקורות הללו, ראוי לצלול ולהבין את דברי התוספות לאשורן. שהרי מטרת הספר אינו רק לתת את ביאור תוכן מילות התוספות, אלא להראות מהי הדרך הראויה בלימוד דבריהם.]

סוגיית עטרות החתנים והכלות, מובאת בסוף מסכת סוטה

המשנה בסוטה אומרת: "בפולמוס של אספסינוס - גזרו על עטרות חתנים ועל האירוס. בפולמוס של טיטוס - גזרו על עטרות כלות." מפרטת הגמרא - "אמר רב: לא שנו אלא של מלח וגפרית, אבל של הדס ושל וורד - מותר, ושמאל אומר: אף של הדס ושל וורד - אסור; של קנים ושל חילת - מותר, ולוי אמר: אף של קנים ושל חילת - אסור. וכן תני לוי במתניתיה: אף של קנים ושל חילת - אסור."

ולאחר מכן לגבי עטרות הכלות - "בפולמוס של טיטוס גזרו על עטרות כלות וכו'. מאי עטרות כלות? אמר רבה בר בר חנה אמר ר' יוחנן: עיר של זהב. תניא נמי הכי: איזהו עטרות כלות? עיר של זהב, אבל עושה אותה כיפה של מילת. תנא: אף על חופת חתנים גזרו. מאי חופת חתנים? זהורית המוזהבת. תניא נמי הכי: אלו הן חופת חתנים? זהורית המוזהבת, אבל עושה פפירית ותולה בה כל מה שירצה."

אחד הדברים המשמעותיים ביותר לאשה הוא תכשיט, שאין אשה אלא לנוי, ולכן דנו במסכת שבת, כיצד יכולה לצאת עם זה בשבת

המשנה בשבת (נז, א) אומרת: "במה אשה יוצאה ובמה אינה יוצאה? .. ולא בעיר של זהב." מביאה הגמרא על כך מחלוקת "ולא בעיר של זהב. מאי בעיר של זהב? רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: ירושלים דדהבא, כדעבד ליה רבי עקיבא לדביתהו. תנו רבנן: לא תצא אשה בעיר של זהב, ואם יצתה - חייבת חטאת, דברי רבי מאיר. וחכמים אומרים: לא תצא, ואם יצתה - פטורה. רבי אליעזר אומר: יוצאה אשה בעיר של זהב לכתחלה. במאי קמיפלגי? רבי מאיר סבר: משוי הוא,

של זהב, שהראייה שכל דיון הגמרא אינו על איסור עצם התכשיט לכל אשה, אלא רק לגבי היציאה בשבת. ומכאן שבחול כן היה מותר לה לצאת. וכל האיסור הינו רק משום שמחה יתירה, כפי שמצינו שמה שגזרו להתאבל על ירושלים בבא בתרא, וששמו אפר מקלה בראש החתן, הוא בדיוק רק בעניינים המיוחדים הללו.

בזמן שמצנפת בראש כהן גדול -

דאותה של כהן הדיוט קרויה מגבעת,

כדכתיב (שמות כה),

ועשית להם אבנטים ומגבעות,

ומפרש ריב"א,

משום דלכהן הדיוט,

לא היה ציץ,

והיתה גדולה קרויה מגבעת,

אבל של כ"ג,

היתה קטנה קרויה מצנפת

מיהו אומר ר"י,

דאשכחן בלשון הגמרא,

דקרי נמי מצנפת לשל הדיוט,

בפרק בראשונה ביומא (דף כה),

דאמר נוטל מצנפת של אחד מהן,

ואפילו היו שוות,

נקט הכא בראש כ"ג,

לפי שאין אסור אלא לחתנים,

כדמפרש כעין כ"ג,

שהוא ראש ושר בישראל.

תירוצו של רב חסדא, על איסור העטרות

ראש הגולה שאל את רב הונא, שהיה דור שני לאמוראים וממעתיקי השמועה, כלומר הנשיא, מהיכן שאסור את העטרות, ועל כך דיברנו בתוספות הקודם. מאחר ובינתיים רב הונא התפנה, יכל תלמידו רב חסדא, לתרץ באופן אחר שלא בפניו רבו. ועל כך יהיו נסובים דברי תוספות זה. ונקדים את דברי הגמרא:

ומספרת הגמרא:

אדהכי - בינתיים - קם רב הונא לאפנויי - להתפנות.

אמר לו רב חסדא [תלמידו של רב הונא, שהיה שם ושמע את שאלתו, אך לא רצה להשיב בפני רבו], לריש גלותא: קרא כתיב - [דבר זה] כתוב בפסוק - "כה אמר ה' אלהים, הסר המצנפת והרם העטרה. זאת לא זאת. השפלה הגבה והגבוהה השפיל".

והפסוק מוקשה: וכי מה עניין מצנפת, שהיא אחד מבגדי כהונה של כהן גדול, אצל עטרה של חתנים, שהפסוק מזכירם יחד?

אלא, לומר לך: בזמן שמצנפת בראש כהן גדול [שבית המקדש קיים], עטרה בראש כל אדם [ביום חתונתו וביום שמחת ליבו]. נסתלקה מצנפת מראש כהן גדול [בזמן שנחרב

כתיב - [דבר זה] כתוב בפסוק - "כה אמר ה' אלהים הסר המצנפת והרם העטרה. זאת לא זאת. השפלה הגבה והגבוהה השפיל".

והפסוק מוקשה: וכי מה עניין מצנפת, שהיא אחד מבגדי כהונה של כהן גדול, אצל עטרה של חתנים, שהפסוק מזכירם יחד?

אלא, לומר לך: בזמן שמצנפת בראש כהן גדול [שבית המקדש קיים], עטרה בראש כל אדם [ביום חתונתו וביום שמחת ליבו]. נסתלקה מצנפת מראש כהן גדול [בזמן שנחרב הבית], נסתלקה גם עטרה מראש כל אדם [שבטל ששון כולם ואבדה שמחתם].

אדהכי - בינתיים - אתא - חזר - רב הונא אשכחינהו דהוי יתבי - מצאם שהם יושבים. ושמע את תשובת רב חסדא תלמידו.

אמר לו רב הונא לרב חסדא: האלהים - לשון שבועה - אין איסור להניח עטרה לחתנים מן התורה, כדברך, אלא מדרבנן. והפסוק שציינת, אינו מתייחס לעטרות חתנים. אלא לעטרה של מלך. שהיה יחזקאל הנביא מתנבא שתבטל הכהונה, ויגלה צדיקו המלך לגולה. אלא - ומכל מקום - חסדא שמך וחסדאי מילך - חסודים ונאים דברך. בכך שדקדקת בלשון הפסוק "מה עניין מצנפת אצל עטרה".

התוספות מציגים כי הכוונה אינה עטרה כפשוטו מדברי רש"י, אלא כעין כיפה, ומביאים ראיה לדבריהם

פותחים התוספות בהבאת פירוש רש"י, שמדובר על עטרות ממש, שהיא היתה על המצח, כדוגמת הציץ. ואילו התוספות דוחים את הדברים, עטרה עניינה כעין כתר. וכתר יש בו שלושה עניינים, נעשה מדברים חשובים, מיקומו וצורתו. ואכן מאחר וגזרו לא לילך עם עטרות, הרי גם בפולמוס אספסיאנוס, שגזרו לאסור עטרות חתנים, חילקו בין דבר חשוב כמו פרחים של ורד והדס, שצמצמו את הגזירה, שרק אלו הם חשובים, אך מצד שני מצאו היתר חלק מאמוראים בקנים, שהוא בחינת הגומא, שהוא דבר הרבה פחות משמעותי.

ומאחר ואין כלל דרך לעשות על המצח עם גומא, כדרך צורת העטרה, אלא רק כעין כיפה המונחת על הראש, וכזאת כיפה כבר כן ניתן לעשות מקנים. גם לגבי המיקום דנים התוספות, שהרי העטרה מקיפה את הראש. ומאחר ואמר רב חסדא שהעטרה היא בראש, וזה יותר קרוב לרש"י, ומכאן משנים התוס' ומבארים, שאין זה בראש ממש, כי אם למעלה מהראש, בחינת כיפה. כפי שהם ביארו. ומביאים התוס' ראיה לדבריהם. שהרי שנינו במסכת מדות, כי בבית המקדש היו חלונות, שעל גביהם היו עטרות, והגאונים פירשו שזה בחינת כיפות מוזהבות. ואם כן, הכלילא כאן הינו שונה מאותו סוג תכשיט עליה מדברת הגמרא, במסכת שבת לעניין במה רשאית אשה לצאת בשבת לרשות הרבים.

האיסור הצטמצם לחתנים ולכלות, ולכן דברים שאינם כה משמעותיים, כדוגמת תכשיט ירושלים של זהב כן התירו

מסיימים התוס', שמלכתחילה צמצמו את האיסור רק לחתנים, כדוגמת העטרות של הכלות, שגם איסור זה התמקד רק בכלות ולא בשאר הנשים. וזה כדוגמת התכשיט של עיר

[דף ז עמוד ב]

הכי גרסי' בתוספתא (אהלות פי"ח) מימינו למזרח הדרך -

ולא גרסי' וימינו,
דכיון שהולך מעכו לכזיב,
לעולם ימינו הוי למזרח הדרך,
ומיהו,
ל",
דפעמים הדרך מתעקם,
ואין ימינו למזרח.

לפי התוספתא עכו אינה הגבול הצפוני כדברי רבי יהודה, כי אם מזיב

אומרת הגמרא: למימרא - לאמור, [כלומר, מהמשך לשון המשנה משמע] - שעכו, לצפונה - בסוף הצד הצפוני - של ארץ ישראל קיימא - נמצאת!

ויש להקשות על זה מדברי התוספתא:

ורמינהו - קשה סתירה לכך מדברי התוספתא [מסכת אהלות פרק יח הלכה ח]: היה מהלך מעכו לכזיב [הנמצאת צפון מזרחית לעכו]. מימינו של ההולך לצד מזרח, הדרך טמאה. משום הטומאה, שגזרו חכמים על ארץ העמים. ופטורה מן המעשר, כדן חוץ לארץ, ומן מצות השמיטה בשנה השביעית עד שיוודע לך, על ידי אדם הבקי היטב בגבולות, שהיא [הדרך באזור זה] חייבת! מאחר וגם אזור זה משתייך לארץ ישראל. משמאלו של ההולך לצד מערב, הדרך טהורה משום שאין היא ארץ העמים, אלא ארץ ישראל. וחייבת במעשר ובשביעית. עד שיוודע לך, על ידי בקי, שהיא פטורה! עד היכן נמשך מצב זה? עד כזיב!

רבי ישמעאל ברבי יוסי אומר משום - בשם - אביו: מצב זה נמשך עד מקום הנקרא בבלבו. ולא עד כזיב.

כאשר שוללים גירסא יש לציין מפורשות מה הקושי בגירסא השניה

כבר ראינו כי אחת ממטרות התוספות היתה ביצוע הגהה על הנוסחאות שהיו בידם. וכאן מדגישים התוספות בכפליים, הן כדיבור המתחיל, והן בתחילת דבריהם, שיש לשלול את הגירסא וימינו, אלא לקיים את הגירסא מימינו. אלא שכאשר משנים גירסא, סימן שיש קושי בגירסא זו. והקושי, שאם הינך עולה צפונה, תמיד ימינך תהיה מזרח, וכאשר נגרוס מימינו מזרח, הרי אין זה על מנת לציין סימן, אלא רק על מנת לומר את הדין.

מאחר והיתה קיימת גירסא, עם היות שאותה אנו דוחים, חייבת להיות בה גם נקודת אמת

תמיד ראוי לא סתם לשלול גירסא, ואפילו היא פחות ראויה, מבלי לנסות להבין במה היא כן הגיונית, שהרי בכל זאת היתה גירסא כזאת. ומבארים התוס', שאמנם בכיוון הכללי תמיד המזרח מימינו. אולם, לעולם אין הדרך ישרה כסרגל, אלא היא מתפתלת. שהרי הדרכים קשורים עם תוואי ההליכה, ובהכרח שלא קיימת שום דרך ישרה ממש. בפרט

הבית], נסתלקה גם עטרה מראש כל אדם [שבטל ששון כולם ואבדה שמחתם].

אדהכי - בינתיים - אתא - חזר - רב הונא אשכחינהו דהוי יתבי - מצאם שהם יושבים. ושמע את תשובת רב חסדא תלמידו.

אמר לו רב הונא לרב חסדא: האלהים - לשון שבועה - אין איסור להניח עטרה לחתנים מן התורה, כדברך, אלא מדרבנן. והפסוק שציינת, אינו מתייחס לעטרות חתנים. אלא לעטרה של מלך. שהיה יחזקאל הנביא מתנבא שתבטל הכהונה, ויגלה צדיקו המלך לגולה. אלא - ומכל מקום - חסדא שמך וחסדאי מילך - חסודים ונאים דברך. בכך שדקדקת בלשון הפסוק "מה ענין מצנפת אצל עטרה".

הריב"א מבאר, מדוע מדוייק לשון המצנפת בשיוכו לכהן הגדול

הגמרא מספרת, כי רב חסדא למד את הדין של איסור העטרה לחתן מהפסוק ביחזקאל (כא, לא) "כֹּה אָמַר אֲדֹנָי ה' הָסִיר הַמִּצְנֶפֶת וְהָרִים הָעֵטְרָה זֹאת לֹא-זֹאת הַשְּׂפָלָה הַגִּבֵּה וְהַגִּבֵּה הַשְּׂפָלָה:" מדוייק הריב"א, כי לשון הפסוק מורה כי המגבעת היא הקשורה לכהן ההדיוט. ומבאר, כי מאחר ורק לכהן הגדול היה ציץ וכן תפילין, לכן לא היה דבר המגביל אותה, ולכן המגבעת היתה גבוהה. בניגוד לכך, הכהן הגדול, היתה לו רק מצנפת שהיא קטנה יותר. כדאיתא בפ"ב דובחים, שערו היה נראה בין ציץ למצנפת, ששם היה מניח תפילין, וקרייה מצנפת. ועכשיו, מאחר והפסוק ביחזקאל מדבר דווקא על מצנפת, הרי משמע מלשון התורה, כי מדובר על כהן גדול. ובנוסף נאמר מפורש, דכתיב גבי אהרן ומצנפת בד יצנוף, ונתת המצנפת. ואם כן הנביא יחזקאל מדבר בהסרת המצנפת, שזה הולך על מי שהוא חשוב יותר, הכהן הגדול, שהיה ראש ושר בישראל, וכדוגמתו, החתן, שאף אצלו הורמה העטרה, שאינו רשאי ללובשה. כי כל האיסור היה דווקא על החתנים.

לשון התלמוד, מראה כי אמנם המילים אינן מדוייקות, אולם הרעיון מדוייק בהחלט

אמנם, ר"י מעיר, כי גם מצינו בלשון התלמוד כי מצנפת ראויה להיקרא גם לכהן הדיוט. שהרי היה הממונה נוטל מצנפת של אחד מהם, וכהן גדול הוא יחיד. ואפילו שהגדול היה שווה, הרי בדווקא בחר להשתמש עם הכהן הגדול, שמבחינת המשמעות דומה הוא לחתן, שהוא החשוב ביותר.

גם שאנו רואים כביכול שתי דעות בתוספות, הרי מילות המפתח מסייעות לנו להבין איזה טעם הוא המשמעותי

[אחד הדברים שיש לדייק בלשון התוספות, כפי שאמרנו, הוא במילות המפתח. הפירוש העיקרי הינו ומפרש ריב"א. והדיוק הוא מפסוקי התורה. אכן יש קושי מלשון הגמרא, אך זה רק נאמר בלשון מצומצם מיהו, וניכרים הדברים עוד יותר בלשון תוספות הרא"ש "ומיהו אשכחן נמי בלשון התלמוד שקורא לשל כהן הדיוט מצנפת". אמנם ממשיכים התוספות ומצמצמים את הפער "ואפילו היו שוות, נקט הכא .. לפי דאין . כמפרש כעין כהן גדול, שהוא ..". כלומר, עם היות שיש מקום לומר שזה אינו ממש מדוייק במילים, הרי מבחינת הרעיון, הדבר הינו חד משמעי.]

דכתיב - שכתוב בספר שופטים [פרק כא]: "הנה חג ה' בשילו מימים ימימה, אשר מצפונה לבית אל. מזרחה השמש למסילה העולה מבית אל שכמה. ומנגב ללבונה". ואמר רב פפא, שכוונת הפסוק לומר, ששילה נמצאת למזרחה של מסילה - בצד מזרח של המסילה.

קושיית רש"י, שהוא מתמיה כיצד מחשיבים אנו מקום כה צדדי, לתת לו סימן

התוספות מביאים תחילה את פירוש רש"י, כיצד מחשיבים רצועה זו, ועוד מציינים אותה כסימן. וזאת מאחר ומדובר על שיעור כה לא משמעותי, ולכן אולי רק היה צריך לציין את המקומות, ולא לכלול את הרצועה. ושאלתו הינה מאחר ודרכים טבעם להשתנות ולהתעקם, ואם כן מה שייך לקבוע לדורות על פי אותה המסילה שהיתה אז.

מקשים התוספות, שאכן רצועה יכולה להיות סימן לגבול, וגם לפי פירושו איננה מובנת תשובת רב פפא

וכדרכם בשעה שהתוספות חלוקים על רש"י הרי הם מציגים אותו ולאחר מכן מקשים על פירושו. ואכן שואלים התוספות על כך שתי שאלות. השאלה הראשונה, שהרי אם זה עדיין ארץ ישראל, הרי אפילו זה שטח צר, הרי חייב התנא לציין את הגבולות המדויקים.

השאלה השניה מתייחסת לתשובת הגמרא. שהרי רב פפא בעצמו מדגיש כי הסימן אינו על המסילה, כי אם על שילה, שהוא אכן מקום ראוי וחשוב, ואת הסימן עליו, הוא משתמש במסילה כביאור למיקומה של שילה. אבל לא להפוך את היוצרות, ולהחשיב את המסילה. ואם כן אין לנו ראייה להחשיב מסילה בפני עצמה. ואם כן, לפי פירוש רש"י כלל איננה מובנת מהי תשובתו של רב פפא.

מתרצים התוספות בשם רבי שמואל, שיש הבנה שונה על מה השאלה ומה מרוויחים בתירוץ

ומתוך כך סוללים התוספות הבנה חדשה, בשם רבינו שמואל. כי אין הכוונה להקשות על דברי אביי, שהרי הוא רק מספר לנו כיצד היתה המציאות. ולכן לא ניתן להתעלם מרצועה זו. אלא הקושיא הינה על הברייתא, שמחשיבה את הדרך יתר על המידה, עם היותה כה קטנה, עד שיש לדבר על מזרחה ומערבה. אלא היה צריך להתייחס באופן כללי לאדם ההולך בה, מימינו למזרח. ומתוך כך מובנת תשובת רב פפא, שאכן יש חשיבות אף למסילה, להתייחס עליה ולציין מימינה, כפי שתיארו את שילה.

אחד היסודות החשובים הוא לדעת לייחס כל שלב, בהקשר לאיזה קטע הוא נאמר, ואכן יש קושיה, אלא שהפעם אינה על הדבר הקודם לו, אלא חוזר לקטע עוד לפניו

[הפעם על סגנון התוספות אביא את לשון תוספות הרא"ש "ופי' רשב"ם דהא דפריך ויהיב תנא סימנא הכי, (וכאן מגיעות מילות המפתח, שהן באות ללמדנו כי אנחנו שאלנו לא על הדבר הנכון. אחד היסודות הגדולים הוא לאתר כל שלב על איזה קטע הוא מתייחס, ומבארים התוספות, כי פשוט קישרנו לא נכון. וההתייחסות אינה על דברי אביי, שיש תמיד נטייה

תמיד יש מקטע של עליות וירידות. ולכן, קיימת גם מציאות שבה הדרך סובבת, ואז לכן צריך בנוסף לתת את התנאי של מזרח.

בניגוד לכללים של שחור ולבן, התוספות מציגים גירסא עדיפה, שאכן ראוי לבחור בה, וגירסא דחוקה, אך יש גם בה הגיון

[כפי שביארנו בפנים, הרי מצד אחד יש בחירה בגירסה מימינו ושלילת גירסת וימינו ומילת המפתח "ולא גרסינן וימינו". ומצד שני, חייבים לתת גם לגירסא הדחוקה מקום, אלא מילות המפתח מורות, עד כמה זה עצמו דחוק. "ומיהו יש לומר דפעמים".]

ויהיב תנא סימנא הכי -

פי' בקונטרס, ומי חשיבא דהא רצועה לאתנוחי בה סימנא,

וקשה, וכי אין לתנא לציין גבולי ארץ ישראל,

ועוד, מאי ראיא מיייתי מרב פפא, דאמר למזרחה של מסילה, התם יהיב קרא סימנא לשילה, אנה היא על ידי מסילה,

ומפרש רבינו שמואל, דלאו אשינויא פריך, אלא אברייא,

דקתני למזרח הדרך ולמערב הדרך, וכי דבר מועט כמו דרך, שייך למימר בו מזרחו או מערבו, דהוה ליה למימר מימינו למזרח סתם, ומיייתי מדרב פפא, דאמר למזרחה של מסילה, דמוכר מזרח אמסילה.

הגמרא שוללת את הצעת אביי, שאכן קיימת רצועה לצפון, ובו זמנית משאירה את עכו כסימן

ראינו כי לשיטת רבי יהודה עכו היא הגבול הצפוני. אלא שאז הקשינו מהתוספתא שעם היות וולך עד כזיב (או לבלבו), והרי הם ממוקמים צפונית לעכו. וכעת עונה הגמרא אמר אביי: אף על פי שהעיר עכו נמצאת בקצה הצפוני של ארץ ישראל, מכל מקום רצועה נפקא - רצועה צרה יוצאת ממנה לכיוון צפון, אשר גם היא שייכת לארץ ישראל.

אך הגמרא תמדה על כך: ויהיב תנא סימנא הכי - כיצד השתמש התנא של הברייתא ברצועה אחת לשם סימן. אשר על פיה נקבעים גבולות הארץ?

ומאחר והתוספות יתייחסו גם לתירוץ על השאלה, יש להביא גם את המשך הגמרא.

ועונה הגמרא: אין - כן, ניתן להשתמש בסימן מעין זה, שהרי: קרא - התורה עצמה - יהיב סימנא - נתנה סימן דומה.

כי נחשב העפר שבה, כמחובר לעפר הארץ. אבל אם אין הספינה גוששת, פטור מהכל. ודינו כחוץ לארץ.

לא ניתן לדמות את המים כמובלעות, אשר הן בטילות לארץ ישראל, מאחר ולמים חשיבות בפני עצמם, ואינם בטלים

התוס' מנסים ללמוד את המציאות שכאילו יש כאן מובלעות. באשר הקרקע הינה ארץ ישראל, ואילו הספינה עצמה, מאחר והיא בנהרות, הרי הם נחשבים כח"ל. ואז ניתן לצייר כאילו המים הינם כמציאות של מובלעות. וכעת למדנו כי יש מחלוקת בדיני המובלעות.

רבן גמליאל הסובר כי המובלעות דינה כארץ ישראל. וכך היא דעת הברייתא הסוברת שבספינה הוא כארץ ישראל סוברת כמותה. ואילו הברייתא הסוברת כי הספינה דינה כחוץ לארץ, היא תלמד כי המובלעות אף הן דינן כחוץ לארץ.

אלא שהתוספות דוחים סברא זו, כי דווקא הערים, עם היותם מבחינת המיקום כח"ל, הרי הם בטלים לארץ ישראל, בשיטת רבן גמליאל, ולכן ניתן להכיל עליהם את דין ארץ ישראל לשיטתו. אולם הנהרות נחשבים לדבר חשוב, ומיוחד בפני עצמו. ולשיטה שהמים כח"ל - הרי הם ממש ח"ל גמור, ולא ניתן להתייחס אליהם רק כמובלעות.

הניסיון להשוואה, של המים למובלעות, עם היות והיה לו מקום, ממריעים התוספות, שאינו ניתן להיאמר

[בהשוואה לגדרי המובלעות, מצד אחד לספינה יש יותר אפשרות להיקרא ארץ ישראל, באשר הקרקע היא וודאי ארץ ישראל, ורק על המים יש דיון, ולדעת המקשן, סברנו לדמות את המים למובלעות. אלא שהתוספות מהפכים זאת. הם מודעים לנסיון ההשוואה, אלא שהם מהפכים זאת.

"ואף על גב", עם היות שהיה לך מקום לדבור שהמים יש להם גדר כעין מובלעות, במילת השוואה שלילית הם אומרים "גרע הכא". וכפי שביארנו, שלמים יש מציאות עצמאית, ואינם בטלים לקרקע, בדוגמת המובלעות, אשר בטלה לארץ ישראל. כלומר התוס' מודעים לנסיון, אך מבארים מדוע הם דוחים אותו].

התוספות מנסים להבין מדוע בחרה הגמרא להשוות את גדר הגט בספינה לדיני המעשרף מביאה זאת לגדר מגוחך

כל שאלת הגמרא היתה על עפר חוץ לארץ המובא בספינה, האם דינו הוא כגדל בארץ ישראל או כח"ל לענין מעשר ושביעית. ושואלים התוספות, שהרי לא ניתן לדמות זאת. והם ממציאים מציאות של בית עם עלייה על גביו. שהרי ברור לנו, כי גט זה לא יחשב שהביא לה את הגט בחוץ לארץ, אף שלא נכתב על אדמת ארץ ישראל. ואם היה זורע שם בעפר שהיה מגיע מחוץ לארץ לא היה מתחייב במעשר, והרי אין לו דין ארץ ישראל, מצד המעשרות, אלא שלא יעלה על הדעת לסבור שיצטרך לומר על גט שכזה בפני נכתב ובפני נחתם, כגט הבא מחוץ לארץ.

לקשר זאת למה שנאמר לפנינו, אלא עם היות וזו תשובה, הרי היא שייכת לשני שלבים אחורה, על עצם התוספתא) "לאו אשינויא קא מהדר, אלא אמתניתא קאי",

דקתני ימינו למזרח הדרך, וקא מתמה וכי במסלה הווה ליה לאתנוחי סימנא במזרחו של עולם, שאומר למזרח הדרך למערב הדרך, כלומר למזרחו של עולם של המסילה, דעל דבר מועט כמו דרך לא שייך להזכיר ולומר מזרח ומערב של אותו דבר, והווה ליה למימר ימינו למזרח דהיינו למזרח העולם."]

הא רבי יהודה הא רבנן -

אף על גב דקרקעית המים הוויא כארץ ישראל, גרע הכא ממובלעות דלעיל,

ואם תאמר,

ומה ענין גט אצל מעשר,

אטו המביא גט בעלייה בארץ ישראל,

יחשב כמביא בחוצה לארץ,

משום דעפר הבא שם מחוצה לארץ פטור ממעשר,

ואומר ר"י,

דלא דמי,

דעלייה קרקע שתחתיה בר זריעה היא,

וראו להתחייב במעשר ושביעית,

מה שאין כן בספינה.

הסתירה בין הברייתות, הדנות לגבי גט הנכתב בספינה, לשיטת רבי ירמיה, אחת מהן לשיטת רבי יהודה, והשניה כשיטת חכמים

עתה דנה הגמרא מה דינו של גט הנכתב בספינה. האם נחשב כנכתב בחוץ לארץ, וצריך שליח המביאו לומר בפני נכתב ובפני נחתם. או שדינו כאילו נכתב בארץ ישראל.

ומביאה הגמרא סתירה בין שתי ברייתות בכך:

תנא חדא - תנא אחד שנה בברייתא: המביא גט שנכתב בספינה לארץ ישראל, דינו כמביא דרך היבשה בארץ ישראל עצמה. ואינו צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם.

ותניא אידך - בברייתא אחרת שנו: המביא גט בספינה, כמביא גט שנכתב בחוץ לארץ לארץ ישראל. משום שלנהר אין תורת יבשה, לענין כל הדינים. ואם כן, צריך השליח לומר בפני נכתב ובפני נחתם.

אמר רבי ירמיה: לא קשיא, הא - אחת הברייתות לשיטת רבי יהודה היא. הא - והאחרת לשיטת רבנן היא. וכמובא במשנה במסכת חלה [פרק ב משנה ב]. דתנן: עפר חוץ לארץ שבא בספינה לארץ ישראל. וזרעו בו בהיותו בספינה, וצמחו בו גידולים. חייב, מה שצמח שם, בתרומה ומעשר. ובשביעית, יש לפירותיו קדושת שביעית. משום שנהרות ארץ ישראל נחשבים כארץ ישראל.

אמר רבי יהודה: אימתי הדין הוא כן? בזמן שהספינה גוששת - נוגעת - בקרקע. מאחר והמים אינם עמוקים. והטעם:

כלי הגיחוך נועד לומר, הנה זה ברור לא לפי מה שחשבת, כי אם נלך בשיטתך נגיע למקרה כה מגוחך, שברור לנו כי המסקנה בו תהיה הפוכה

[אחד הכלים החזקים ביותר הלמדנות הינו להקצין את המקרה עד כדי גיחוך. "ומה עניין .. אצל". "אטו המביא בעלייה בארץ ישראל, יחשב כמביא בחוץ לארץ, משום ..". כלומר, בגוף השאלה ברור לנו כי התשובה הינה שלילית. וכל השאלה מתחילה, רק מאחר וכל כך ברור לנו, שהתשובה היא שלילית, למרות שלפי הכללים שלך, היא היתה צריכה להיות הפוכה. אמנם לאחר מכן התוספות מבארים את החילוק, אבל כאן דיברתי רק על הכלי של הגיחוך. שהרי היה לנו מקום לשאול שאלה זו מאלוה].

אלא שמבאר ר"י, שלא ניתן לדמות את דין הגט הנמתב בעלייה, לדין עפר חוץ לארץ הבא בספינה

כדי לסתור את ההשוואה, הרי אנו נוקטים בחילוק, עפ"י יסוד חשוב. עם היות ואכן העלייה באוויר, הרי הקרקע שתחתיה הינה בת זריעה, וממילא מחשיבים אותה כארץ ישראל. לעומת זאת, עם היות שהספינה שטה בנהר, הרי קרקע הנהר, אינו מתאים כלל לזרוע בו. ולכן אין לו דין ארץ ישראל. ומתוך כך, גם גט הבא בספינה נחשב כחוץ לארץ, ועל כן דינו שמחוייב באמירה של בפני נכתב ובפני נחתם.

אמר ר' יהודה אימתי -

משמע,

דאימתי דר' יהודה,

בא לחלוק,

ואם תאמר בפרק חלון (עירובין דף פא:),

ובזה בורר (סנהדרין דף כד:),

אמר ר' יהושע בן לוי,

כל מקום שאמר ר' יהודה אימתי ובמה,

אינו אלא לפרש,

וד' יוחנן אמר אימתי לפרש ובמה לחלוק,

אלמא לכ"ע אימתי לפרש,

וי"ל דר' ירמיה דהכא סבר כרמי בר חמא,

דאית ליה בפרק זה בורר (שם דף כה:),

דאפי' אימתי לחלוק,

ולפי זה לא גרסי' בשמעתין,

אמר ר' יוחנן עציץ נקוב המונח על גבי יתדות,

באנו למחלוקת ר"י ורבנן,

כמו שכתוב במקצת ספרים,

דר' יוחנן אית ליה אימתי לפרש,

אלא אמר רב הונא,

ואית דגרסי ר' זירא,

כדאימא ברוב ספרים,

ועוד י"ל,

דנראה כספרים דגרסי בס"פ חלון (עירובין ד' פא:),

כל מקום שאמר רבי יהודה במשנתנו אימתי ובמה כו',

דדוקא במשנה אימתי לפרש,

אבל בביריתא לא,

ותרי תנאי אליבא דר' יהודה,

והכא ברייתא היא,

דהא במשנה במסכת חלה (פ"ב מ"ב),

לא מסיים בה,

אבל אין הספינה גוששת פטורה מדמסיים הכא,

ונהי דבמתני' דחלה בא לפרש,

בברייתא בא לחלוק,

אבל קשה,

דבפ' חלון ובפרק זה בורר,

פריך מכא ברייתא,

דקתני וחכ"א,

ומוכח מברייתא,

דבמתני' נמי אתא לחלוק,

וי"ל,

דהוה מצי לשנויי,

ההוא תנא אחרינא הוא,

דבמתני' לעולם בא לפרש,

אלא משום דמשכח תנא בהדיא,

קא משני,

ההיא ר' יהודה משום ר' טרפון היא דתניא כו',

וכן צ"ל דדוקא במשנה אימתי לפרש,

דבפ' כסוי הדם (חולין דף פח:),

תניא וכסהו,

מלמד שכל דמו חייב לכסות,

מכאן אמרו דם הניתנו כו',

אמר ר' יהודה אימתי,

בזמן שאין שם דם אלא הוא,

וטעמא דר' יהודה מפרש התם,

דקסבר דמו מקצת דמו,

וע"כ דפליג את"ק,

דבהדיא קתני תנא קמא כל דמו,

ופוסק התם ר"ת,

כר' יהודה דבמתניתין,

דהתם בא לפרש,

ומיהו,

שמא רבנן דברייתא עיקר,

והוי ר' יהודה דמתניתין יחיד,

במקום רבים דברייתא,

יכהאי גוונא,

איכא בפרק קמא דסוכה (דף יד).

ביאורו של רבי יהודה על סתירה בין שתי הברייתות לגבי גט שנכתב בספינה

עתה דנה הגמרא מה דינו של גט הנכתב בספינה. האם נחשב כנכתב בחוץ לארץ, וצריך שליח המביאו לומר בפני נכתב ובפני נחתם. או שדינו כאילו נכתב בארץ ישראל.

ומביאה הגמרא סתירה בין שתי ברייתות בכך:

תנא חדא - תנא אחד שנה בברייתא: המביא גט שנכתב בספינה לארץ ישראל, דינו כמביא דרך היבשה בארץ ישראל עצמה. ואינו צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם.

ותניא אידך - בברייתא אחרת שנו: המביא גט בספינה, כמביא גט שנכתב בחוץ לארץ לארץ ישראל. משום שלנהר אין תורת יבשה, לעניין כל הדינים. ואם כן, צריך השליח לומר בפני נכתב ובפני נחתם.

רבי יהודה מבאר, כי בשעה שהספינה נוגעת בקרקע - הרי דינה כארץ ישראל, למספר עניינים

אמר רבי ירמיה: לא קשיא, הא - אחת הברייתות לשיטת רבי יהודה היא. הא - והאחרת לשיטת רבנן היא. וכמובא במשנה במסכת חלה [פרק ב משנה ב]. דתנן: עפר חוץ לארץ שבא בספינה לארץ ישראל. וזרעו בו בהיותו בספינה, וצמחו בו גידולים. חייב, מה שצמח שם, בתרומה ומעשר. ובשביעית, יש לפירותיו קדושת שביעית. משום שנהרות ארץ ישראל נחשבים כארץ ישראל.

רבי יהודה מעמיד שהדין שהעפר הוא כארץ ישראל, הינו דווקא בשעה שהספינה נוגעת בקרקע

אמר רבי יהודה: אימתי הדין הוא כן? בזמן שהספינה גוששת - נוגעת - בקרקע. מאחר והמים אינם עמוקים. והטעם: כי נחשב העפר שבה, כמחובר לעפר הארץ. אבל אם אין הספינה גוששת, פטור מהכל. ודינו כחוץ לארץ.

מילות המפתח של הגמרא, צריכות להיות עקביות, ובוודאי שלא יסתרו את הכללים לגבי מילה זו המובאים בש"ס, והדבר כה חזק, עד שראוי לשנות גירסא

[אחד מתפקידי התוספות הוא לבאר את מילות המפתח של הגמרא, ומה כאן המשמעות. הגמרא בשם רבי ירמיה עשתה חילוק. כל המחלוקת המדומה, היא פשוט מכיוון שיש כאן שתי שיטות, וכל אחד עקבי לדבריו. הא - הברייתא האחת היא כדברי רבנן, ועוד שהברייתא האחרת היא לשיטת רבי יהודה. אם כן הלשון המובאת להראות שיש כאן שני דברים שונים היא תנן, ולאחריה אמר רבי יהודה: אימתי, כלומר מאחר ורצינו להראות שתי שיטות, הרי המשמעות שרבי יהודה בא לחלוק.

ובקושיית התוספות, הדבר סותר לכלל שהובא בגמרא, כי בכל מקום שרבי יהודה אומר אימתי, הרי זה בא לפרש, כלומר להסביר, ולא לחלוק, ויש שני

אמוראים המדייקים על כך, ועם היות שיש ביניהם מחלוקת, אבל אימתי היא לשיטת הכל באה לפרש, בעוד אנו מבארים כי זה לחלוק. (אגב גם הלשון אמר רבי יהודה, ולא רבי יהודה אומר, מורה שהוא בא לבאר ולא לחלוק).

גם בהמשך התוספות, בגלל הכללים הללו הם משנים גירסא בשני עניינים. "ולפי זה לא גרסין בשמעתין", ואכן הם מחזקים את הגירסא שלפנינו. "והכא ברייתא היא", ולכן הם משנים את הלשון של התימוכין שרבי ירמיה מביא, שהוא אינו דתנן, אלא דתניא. (ועם היות שהיה ניתן להעמיד כדעת אמורא אחר (רמי בר חמא), היה כדאי לתוספות לשנות גירסא, ובלבד שיהיה זה לשיטת הכל).

מסקנת הפתיחה של התוספות הינה כי רבי יהודה בביטוי אימתי, לא בא לבאר, כי אם לחלוק

התוספות פותחים במסקנת הביניים. מאחר ורבי יהודה חולק על רבנן, שהרי בתחילה דעת חכמים היא שנהרות ארץ ישראל דינם כארץ ישראל, וגדר זה נאמר בכל המקרים. ומה שרבי יהודה מביא דרך הביטוי אימתי, הוא להראות שיש כאן בעצם שני מקרים, עם הלכה מנוגדת. שדין הספינה כארץ ישראל הוא רק בהיות הספינה נוגעת בקרקע, אבל כאשר אין זאת המציאות, הרי זה מתהפך. כלומר, העיקר כאן הוא לומר, קיים מקרה בו לספינה אין דין של ארץ ישראל. (בדרך כלל ניתן לומר, כי אימתי הוא בא לפרש, ומשמעותו היא שאכן רבנן צודקים, ולהדגיש שהם אכן צודקים, ולמצוא את הנקודה מתי הם צודקים. ואז האוקימתא תהיה על מנת להוכיח כי אין הוא בא לחלוק, אלא רק לבאר מתי זה אכן נכון. אבל כאן מאחר ולכתחילה בא רבי ירמיה להורות כי יש כאן שתי שיטות שונות, הרי לא ניתן לומר שרבי יהודה בא לבאר את הדעה הראשונה, אלא כל עניינו הוא להביא דעה מנוגדת. וזאת למרות שלכאורה הביטוי אימתי, הוא בא לפרש.

מקשים, שהרי כלל ברור במשנה שרבי יהודה במשנה באומרו במה דברים אמורים או אימתי אינו בא לחלוק על קודמיו, ואף רבי יוחנן החולק, בעניין זה מסכים

יתירה מזו. אם הסברנו את הקושי הלשוני רק מצד הסברא, הרי כאן מערבים התוספות שיש כללים ברורים בביאור הביטוי של אימתי, ודווקא כאשר רבי יהודה משתמש בו. המקור הראשון הינו מהגמרא בעירובין (פא, ב). לאחר הדעה הראשונה מוסיף רבי יהודה במה דברים אמורים, שהיא מילת מפתח שמשמעותה הינה ביאור דברי קודמיו. ולכן תמזה שם הגמרא כיצד אמר רבי יהודה אמר שמואל הלכה כרבי יהודה, שכוזה דבר ניתן לומר, רק כאשר הוא חולק, והרי זה עומד בסתירה לכללו של רבי יהושע בן לוי. וכפי שהגמרא מעמיקה לאחר מכן בכלל זה. אמר רבי יהושע בן לוי: כל מקום שאמר רבי יהודה, אימתי ובמה במשנתנו (בניגוד לברייתות) - אינו אלא לפרש דברי חכמים. ורבי יוחנן אמר: אימתי - לפרש, ובמה - לחלוק. ומכאן מדייקים התוספות, כי אפילו רבי יוחנן החולק על דברי רבי יהושע בן לוי, לעניין אימתי - הרי הוא מקבל את דבריו.

וחכמים אומרים: בין שאין לו אומנות אלא היא, ובין שיש לו אומנות שלא היא הרי זה פסול.

ומכאן אתה למד, שתנא קמא פליג על רבי יהודה, שהרי כן איתא בהך ברייתא, דחכמים פליגי.

והשתא תיקשי: הרי חזינן, דאף דקאמר רבי יהודה "אימתי", לא לפרש בא, אלא לחלוק.

מה שנראה שיש מחלוקת במשנה בין תנא קמא ורבי יהודה, אינו נכון, כי רבי יהודה חולק רק על רבי טרפון בברייתא, אך לא על התנא קמא במשנה

מתרצים התוספות על פי המשך הגמרא. ומשינין: לעולם רבי יהודה לא בא לחלוק, אלא לפרש דברי חכמים קאתי, דאף לדידהו כל הפסול אינו אלא משום שאין עוסקין בישונו של עולם.

והא דאמרי חכמים בברייתא דפסוליהו משום גזלן הוא, לאו היינו תנא קמא דרבי יהודה, אלא ההיא - דרבי יהודה אמר רבי טרפון, היא. דסבר אסמכתא לא קניא!

אבל תנא קמא דמתניתין לא פליג.

והדיוק של התוספות הינו שאכן הגמרא יכלה לומר, כי מדובר בתנא אחר בשיטת רבי יהודה. אלא מאחר ומצא לשון ברורה, הרי הוא מביא את דברי רבי טרפון, שרבי יהודה הביא בשמו. וכך אנו רואים כי התנא קמא של הברייתא אינו דעת תנא קמא של המשנה. וממילא אנו נשארים עם הכלל, שבכל מקום במשנה, כאשר רבי יהודה אומר אימתי, הוא בא לפרש ולא לחלוק. ונמצא כי אין כאן מחלוקת בדעת רבי יהודה, אלא מה שהשתנה כאן הוא דעת התנא קמא. וכפי שהגמרא אכן אומרת, שזהו רבי טרפון.

התוספות מביאים הוכחה מחולין, כי אימתי במשנה של רבי יהודה תמיד לפרש, ובניגוד לברייתא, בה אנו רואים מפורש שבא לחלוק, אף בלשון אימתי

המשנה בחולין (פז, ב) מביאה את דעת חכמים ואת דברי רבי יהודה, בלשון אימתי.

דמ הניתו למרחוק, ודם שעל הסכין של השחיטה חייב לכסות.

אמר רבי יהודה: אימתי חייב לכסות דם הניתו ושעל הסכין - בזמן שאין שם דם אחר אלא הוא בלבד. אבל, אם יש שם דם שלא הוא, שיש שם דם אחר שיכול לקיים בו מצות כסוי - פטור מלכסות את הדם הניתו ושעל הסכין! לפי שאין חיוב לכסות את כל הדם, אלא במקצת דם שכסהו יצא ידי חובתו.

לשון הברייתא מראה כי למדות שיש בה לשון אימתי, הרי רבי יהודה (הסובר מקצת דמו), חולק במפורש על דברי תנא קמא, הסובר כל דמו (אלא שזה רק מוכח בברייתא)

תנו רבנן: כתיב "וכסהו", מלמד שדם הניתו ושעל הסכין חייב לכסות.

אמר רבי יהודה: אימתי, בזמן שאין שם דם אלא הוא. אבל יש שם דם שלא הוא - פטור מלכסות!

תניא אידך: "וכסהו", מלמד שכל דמו חייב לכסות.

בסנהדרין מובאת דוגמא שרמי בר חמא לומד שרבי יהודה אף שאומר במשנה אימתי - הרי ניתן לפרשו כמחלוקת, ולא שבא לפרש

התוספות מביאים תירוץ ראשון לקושיה. אמנם בפרק זה בורר (סנהדרין כה, א) אנו מוצאים אמורא אחר, החולק על הכלל המובא. וכאשר הקשו עליו את הכלל ששינינו עונה הגמרא, וכי הינך מקשה דעת אדם אחד על אדם שני, זכותו לחשוב אחרת. ושם מדובר הרי במשנה שלאחר שנאמר בצורה מוחלטת כי המשחק בקוביא הינו פסול לעדות, מובאת דעתו של רבי יהודה. "אמר רבי יהודה: אימתי - בזמן שאין להן אומנות אלא הוא, אבל יש להן אומנות שלא הוא - כשרין." ורמי בר חמא לומד שלמרות הביטוי אימתי, הרי הוא כן בא לחלוק. ונמצא כי רבי ירמיה כאן בגיטין, יש לו סיוע משיטתו, ולכן בחר כאן להעמיד כי אכן רבי יהודה בא לחלוק.

שאלת התוספות הינה כה חזקה, שמשום כך, הם מתקנים גירסא שגויה בהמשך הגמרא, כמו בגרסתנו שאלו דברי רבי זירא, ולא רבי יוחנן

מאחר וכלל זה כה מוצק, הרי לא יעלה על הדעת כי מה שנאמר בהמשך לגבי עציץ נקוב המונח על גבי יתדות, באנו למחלוקת רבנן ורבי יהודה. שאם אנחנו למדים כי רבי יוחנן לומד שלעולם במשנה אימתי באה לפרש ולא לחלוק, הרי לא יתכן שכאן הוא יסבור שרבי יהודה חולק על רבנן. ומשום כך, הדברים נאמרו על ידי אמורא אחר, והתוספות מציעים או את רב הונא, או את רבי זירא, כפי שמצוי בגירסתנו. על כל פנים עד כאן, שאלת התוספות היא עניין אחד.

התוספות למדים כי הוכחת רבי ירמיה הינה מברייתא, כי אכן בברייתא רשאי רבי יהודה להשתמש בלשון אימתי גם על מנת לחלוק

מביאים התוספות תירוץ שני, שיש לדייק בכלל של רבי יהושע בן לוי, שדבריו אכן מדויקים, ויש להגביל כלל זה למשנה, אך לא לברייתא. ומתוך דיוק זה משנים כאן התוספות את לשון הגמרא. אמר רבי ירמיה לא קשיא - הא רבי יהודה, הא רבנן. ובמקום לנקוט דתנן, הרי הם גורסים דתניא. וכך זה לא יסתור אפילו את שאר האמוראים, ולא נצטרך לצמצם שזה רק לפי שיטת רמי בר חמא.

הדיוק שהמקור בגיטין הוא ברייתא מדויקת גם בהשוואה ללשון המשנה

מוכיחים התוספות כי מה שהובא כאן בגיטין הוא ברייתא, לא רק מסברא, כי אם מדיוק בלשונות. שהרי לשון המשנה (חלה פרק ב, משנה ב) הוא "עפר חוצה לארץ שבא בספינה לארץ חייב במעשרות ובשביעית אמר ר' יהודה אימתי בזמן שהספינה גוששת". ועילו כאן המקור בגמרא ממשיך ומתאר את המקרה הנגדי, אבל אין הספינה גוששת. ומכאן לומדים התוספות, כי אכן כאן בגמרא זה איננה המשנה כי אם ברייתא, וכבר למדנו, כי בברייתא רשאי רבי יהודה להשתמש בלשון אימתי ולחלוק.

יש להקשות, שהברייתא בעירובין הראתה כי רבי יהודה חולק בלשון אימתי אף במשנה

מקשים התוספות שהרי מובא בברייתא שאף במשנה בא רבי יהודה לחלוק. ותני עלה בברייתא:

הם], והיינו, שהעמיד שתי דפנות ממין הכשר לסיכוך זו כנגד זו כשהם מוטות באלכסון ודבוקות זו לזו בראשן, ואין לסוכה זו גג נפרד מדפנותיה, אלא הכל אחד.

או שסמכה לדופן סוכתו לכותל, שהטה את ראשי הקנים באלכסון, כאשר רגליהן מרוחקות מן הכותל, וראשיהן מונחים בזווית על הכותל.

רבי אליעזר פוסל סוכה זו מפני שאין לה גג, שאינו ניכר מהו הגג שלה ומהן הדפנות. שסבר רבי אליעזר, כמאן דאמר "שיפועי אוהלים לאו כאוהלים". כלומר, דין אוהל הוא רק כאשר יש לה גג רחב טפח, ולא כאשר ראשה משופע.

וחכמים מכשירין. וטעמם יתבאר להלן בגמרא.

עיקר החידוש הוא שרק רבי נתן סובר, כי במשנה חכמים מכשירים, אבל רב יוסף מסתמך על דעת חכמים כפי שהובאה בברייתא

אביי אשכחיה [מצאון] לרב יוסף, דקא גני [שהיה ישן] בחג הסוכות, במיטה שהיתה פרוסה עליה כילת חתנים, שאין לה גג רחב טפח אלא עשויה בשיפוע צריף, בסוכה. וסבר רב יוסף, שאין הכילה חשובה אוהל להפסיק בינו לסוכה, כיון שאין לה גג רחב טפח.

אמר ליה אביי לרב יוסף: כמאן? כדעת מי אתה עושה כן? האם כרבי אליעזר במשנתנו, הפוסל סוכה עשויה צריף משום דשיפועי אוהלים לאו כאוהלים, וכמו כן אין הכילה מפסקת בינו לסוכה,

אם כן תיקשי לך: וכי שבקת רבנן ועבדת כרבי אליעזר? וכי מניח אתה את דברי חכמים הסוברים שיפועי אוהלים כאוהלים, ונוהג אתה כשיטתו של רבי אליעזר?

אמר ליה רב יוסף לאביי: אכן, במשנה שנינו כדבריו. אבל בברייתא איפכא תני בה, [כלומר, מחלוקת חכמים ורבי אליעזר נשנית היא להיפך], וכך היא שנויה:

רבי אליעזר מכשיר, וחכמים פוסלין, היות ולדעתם שיפועי אוהלים לאו כאוהלים דמו, ולפיכך נהגתי לישן תחת הכילה וכדברי חכמים.

השיב לו אביי: אף אם שנינו בברייתא כדבריו, וכי שבקת מתניתין דידן ועבדת כברייתא? האם מניח אתה משנתנו הנוקטת שלדעת חכמים שיפועי אוהלים כאוהלים דמו, ונהגת כברייתא?

אמר ליה רב יוסף: מתניתין, יחידאה היא [תנא יחיד הוא ששנאה כן]. אבל חכמים שבדורו היו חולקים עליו, ושנו: רבי אליעזר מכשיר, וחכמים פוסלים, וכמו ששנינו בברייתא.

וכדנניא: העושה סוכתו כמין צריף, או שסמכה לכותל, רבי נתן אומר: רבי אליעזר פוסל סוכה זו, מפני שאין לה גג ושיפועי אוהלים לאו כאוהלים דמו. וחכמים מכשירין.

עציץ נקוב –

פירש בקונטרס,

דספינה דלעיל של חרס,

ואינה צריכה לינקב,

אם היתה מונחת בקרקע,

מכאן אמרו: דם הניתז ושעל אגפים [כותלי בית השחיטה] - חייב לכסות!

אמר רבי שמעון בן גמליאל: במה דברים אמורים שחייב לכסות דם הניתז ושעל אגפים כשלם את כל דם הנפש. דהיינו, שדם הניתז ושעל אגפים הוא מדם הנפש ולכן צריך לכסותו, אבל אם כסה את כל דם הנפש, והדם הניתז ושעל האגפים אינו מדם הנפש - פטור מלכסות אותו, כיון שאין חיוב לכסות אלא את דם הנפש, והרי כולו מכוסה.

ומבארין: במאי קא מיפלגי הני תנאים?

רבנן סברי: "דמו" דכתיב גבי כסוי - כל דמו משמע! רבי יהודה סבר: "דמו" - ואפילו מקצת דמו משמע! שכיון שכסה מקצת מדם הנפש יצא, ואפילו אם נשאר דם הנפש שאינו מכוסה פטור מלכסות אותו. [שהרי הוא פטור דם הניתז ואפילו אם הוא דם הנפש]. ורבי שמעון בן גמליאל סבר: "דמו" - המיוחד משמע דהיינו דם הנפש שכולו חייב בכסוי.

נמצאו שלש דעות בדבר:

א. לרבנן צריך לכסות את כל הדם.

ב. לרבי יהודה חייב לכסות רק מקצת הדם, ובלבד שיהא מדם הנפש.

ג. לרבן שמעון בן גמליאל חייב לכסות את כל דם הנפש, ותו לא.

עצם ימולתו של רבינו תם לפסוק כרבי יהודה, היא עצמה הוכחה, שאינו חולק על תנא קמא

הטעם שרבינו תם פוסק כרבי יהודה, עם היותו והוא כביכול דעת יחיד. שהרי לשיטתנו שבמשנה אינו בא לחלוק, הרי אין הוא יחיד, כי בעצם הוא והמשנה חד המה. ואז הוא בא מכוח חכמים, ולכן ניתן לפסוק כמותו.

מחדשים התוספות, כי עם היות ורבי יהודה טוען שתנא קמא במשנה הוא כדעתו, הרי ניתן להסתמך על דעת חכמים בברייתא החולקת עליו

רבי יהודה במשנה, אכן אומר אימתי, ולדעתו הוא אמנם בא רק לפרש ולא לחלוק. אלא שכאן בברייתא אנו רואים כי הוא אכן חלוק על חכמים. ואז ניתן לצמצם ולומר, כי המשנה שבה רבי יהודה מעמיד שהיא אינה חולקת על תנא קמא, הינה בעצמה רק דעת יחיד (של). ואז החכמים של הברייתא הם הרבים. ואז הכלל הוא שיש ללכת אחר הרבים, אף שמדובר כי אנו סומכים על החכמים בברייתא יותר מהמשנה, ועל כך מביאים התוספות דוגמא מפורשת מהגמרא בסוכה.

גם במסכת סוכה אנו מוצאים, כי עם היות שיש לשון של המשנה, הרי להלכה מתייחסים אליה כדעת יחיד, ופוסקים אחר הברייתא

התוספות מביאים ראייה למה שנפסק בחולין, כי עם היות דברים המובאים במשנה, הרי יש פעמים שסומכים יותר על הברייתא, ומעמידים כי המשנה עם היות שהיא מייצגת דעת חכמים, הינה רק דעת יחיד.

המשנה בסוכה (יט, ב) מביאה מחלוקת בין תנא קמא לרבי אליעזר. העושה סוכתו כמין צריף [סוכה של ציידים שאורבים בו לעופות, ועשוי בצורה משופעת ככוורת, שגגו וקירותיו אחד

כדאמרי' במנחות,

אבל עציץ של עץ בעי נקיבה,

ונראה דראייתו,

מסוף פרק כל הקרבנות (מנחות דף פד:),

דאמר תנא חדא,

שבגג ושבחורבה שבספינה ושבבעיץ,

מביא וקורא,

ותניא אידך,

מביא ואינו קורא,

ומשני,

עציץ אעציץ לא קשיא,

כאן בנקוב כאן בשאינו נקוב,

ספינה אספינה נמי לא קשיא,

כאן בשל עץ וכאן בשל חרס,

ומדלא משני בספינה כאן בנקובה כו',

מכלל דשל חרס,

אפי' אינה נקובה הויא כנקובה,

ואתא לאשמועינן,

חדוש אחר בספינה שאינו בעציץ

וקשה לפירושו,

דאמר לקמן בפ"ב (דף כא:),

כתבו על חרס של עציץ נקוב כשר,

משמע דחרס בעי נקיבה,

דאי לאו הכי,

מאי רבותא הוא,

בנקוב טפי מבשאינו נקוב,

ומשמע נמי דעציץ של חרס הוא,

ורבינו שמואל ב"מ,

הביא מתוספתא דשביעית,

דתניא הטומן את הלוח בשביעית,

ר"מ אומר דרך ארץ טומנו בעציץ שלא יצמח,

ואף על פי שאין ראייה לדבר זכר לדבר,

ונתתם בכלי חרס וגו',

אלמא סתם עציץ של חרס הוא,

ונראה לר"ת להפך,

דשל חרס בעי נקיבה,

ושל עץ לא בעי נקיבה,

שהוא מתלחלח יותר מן החרס,

ואתי שפיר,

דסתם ספינה היא של עץ,

ובמנחות (דף פד:),

נמי מוכח,

דקאמר כאן בשל עץ כאן בשל חרס,

שמזכיר תחילה אותו שמביא וקורא,

כמו שמזכיר,

כי משני התם אגג וחורבה ועציץ,

והכא לא מצי לשנויי,

כאן בשל חרס כאן בשל עץ,

א"נ,

כאן בנקובה כאן בשאינה נקובה,

כדמשני התם,

דנחי דהיכא דאינה גוששת לר' יהודה,

מדהויא חו"ל לענין מעשר,

חשיבא נמי חו"ל לענין גט,

היינו משום כיון דשם חו"ל על המקום,

צ"ל בפני נכתב,

ואף על גב דשמיחי וגמירי,

כדי שלא תחלוק במדינת הים,

אבל בגוששת לר' יהודה,

ולרבנן אפי' בשאינה גוששת,

כיון דשם א"י על המקום,

אף על פי שמחמת הכלי אינו חייב במעשר,

בשביל כך לא יחשב כחוצה לארץ לענין גט.

גדרו של עציץ נקוב, המונח על גבי יתירות, מחלוקת

תנאים האם נחשב כמחובר לקרקע

ומעניין לעניין באותו עניין. כשם שהגמרא דנה לעניין ספינה הנמצאת במים, האם נחשבת כמונחת על גבי קרקע. דנה היא עתה לעניין עציץ הנמצא באויר [ועומד על יתירות]. האם נחשב עפרו כמחובר לקרקע, או לא.

אמר רבי זירא: עציץ מעץ, נקוב מתחתיו, המונח על גבי יתירות באו למחלוקת, לעניין חיוב מעשרות, בין רבי יהודה ורבנן. שחלקו לעניין עפר חוץ לארץ הבא בספינה לארץ. לדעת רבנן, דבר הנמצא באויר מעל פני הקרקע, נחשב כמונח בקרקע וכמו כן כאן, מתחייבים גידולי העציץ במעשרות. ולדעת רבי יהודה אינו מתחייב במעשרות מן התורה כשאר גידולי קרקע, אלא אם כן מונח ממש על הארץ.

שיטת רש"י הספינה מחרס ואינה נדרשת להיות נקובה

התוס' באים ליצוק כאן פירוש השונה מרש"י, וכדרכם, מביאים דבריו, טעמו, הקושי שבדבריו, ומה כן ראוי. רש"י מבאר כי המציאות בספינה הינה שהיא עשויה מחרס, לשיטתו אינה זקוקה להיות נקובה, אם היא מונחת על גבי קרקע. וכל זה הוא בניגוד לעציץ מעץ, אשק הוא לשיטתו חייב להיות נקוב.

התוספות מוכיחים את שיטת רש"י מדיוק הגמרא במנחות

על מנת להבין את נימוקו של רש"י נבאר תחילה את הגמרא במנחות. הגמרא מביאה שתי ברייתות סותרות לכאורה בענין פירות הגדלים בגג בחורבה בעציץ ובספינה, ומקשה מכחם על רבי יוחנן הסובר שהמביא בכורים מתמרים שבהרים לא קידש, וכל שכן הגדלים בעציץ ובספינה שהם גרועים מהם, וכמבואר לעיל:

תני חדא: שבגג ושבחורבה ושבבעיץ ושבספינה, מביא מהם בכורים, ואף קורא עליהם "מקרא בכורים".

זה אנו באים להוכיח, כי עם היות העציץ מחרס, הרי מדובר דווקא בנקוב. כי אם זה אינו משנה, לא היתה צריכה הגמרא להוסיף דיוק זה. ומכאן אנו רואים כי הוא כן יונק מהקרקע, אלא שאין לו דין מחובר. ועוד דיוק מרויחים התוספות מהגמרא בגיטין, שהעציץ הוא מחרס. וזה בניגוד לשיטת רש"י בסוגייתנו, שהוא פירש שעציץ הינו מעץ.

ראייה שניה שעליך לשנות ולטמון את הלוח בשביעית בעציץ, על מנת שלא יצמח, ומוכיח כאן, שהעציץ הרגיל שהוא חרס

ראייה שניה היא של הרשב"ם, כתוב בתוספתא דשביעית פ"ד הטומן את הלוח בשביעית (על מנת שלא יירקב), ר"מ אומר דרך ארץ טומנו בעציץ כדי שלא תצמח, (שהרי דרכו של הלוח, שטומנים אותו באדמה הוא ממשיך ומצמיח עלים נוספים, ודבר זה הינו פעולת זריעה האסורה בשביעית. אבל מאחר ובעציץ הוא מנוע מלהצמיח - הרי זה מותר). ואף על פי שאין ראייה לדבר, בכל זאת יש זכר לדבר, (שהנביא ירמיה אומר ומזהיר את ישראל, היאך לשמור על שטרות הקרקע שלא יאבדו, ונותן להם עצה טובה), ונתתם בכלי חרס למען יעמדו ימים רבים, אלמא דכלי חרס מעמיד שלא יתפח ושללא יצמיח. ומכאן אנו רואים כי דווקא סתם עציץ הינו מחרס, וכהמלצת הנביא. והרי רבי מאיר בתוספתא אומר סתם עציץ, ומאחר ומביא ראייה דווקא מכלי חרס, מוכח שמהות העציץ הינה דווקא שעשוי חרס.

רבינו תם מהפך הסוגיה, ומוכיח כי סתם ספינה הינה של עץ, ואינה נדרשת לנקיבה

באים התוספות בשם רבינו תם, ומתוך הקושיות הללו, מסיקים מסקנה הפוכה, ועוד מבארים את הטעם. מסקנתו היא שכלי החרס נזקק לניקוב על מנת לינוק, וכלי העץ אינו נזקק לניקוב. שהרי בשעה שיצרו את החרס בכבשן, הרי הוא מתקשה, בעוד שהעץ נכנסת בו הלחות והיניקה, ועל כן הוא יכול לינוק אף ללא הנקב. ואז בברייתא הראשונה, שמשמע שיש יניקה, היא ספינה מעץ, ואנו רואים כי אכן המציאות בעולם של סתם ספינה שהיא עשויה מעץ. ואינה נזקקת לנקיבה על מנת לינוק. ומשמע שהזרעים בספינה יונקים, עם היות שהספינה איננה נקובה.

חוזרים ומבארים את שיטת רבינו תם במנחות, שממנה הבאנו בתחילה ראייה על שיטת רש"י

מדייקים התוספות כעת בסוגיה של מנחות על סדר תירוצי הגמרא. הסדר הוא שבתחילה הוא מבאר כיצד הוא מביא ביכורים וקורא, וכפי שכל מהלך התירוצים הוא כך פותח בסתירה על הגג, בגג של מערה מביא וקורא, ורק לאחר מכן בגג של בית בו הוא מביא אך אינו קורא. ולאחר מכן לגבי חורבה, שפותח בחורבה שטרח לעבד את הקרקע על מנת שתוציא פירות טובים, ועל כן הוא מביא וגם קורא, אך בחורבה שלא טרח בא, עם היות והוא מביא, אך אינו וקרא. ולאחר מכן לגבי עציץ, שבו מביאים תחילה את הנקוב, שבו הוא גם קורא. ולכן הזכיר תחילה את העץ, מכיוון שיש בו יניקה גם ללא היותו נקוב. ומאחר ובספינה הביא תחילה את העץ ורק לאחר מכן את החרס - אנו רואים כי רק בספינה של עץ הוא מביא וקורא.

ותניא אידך: מביא בכורים מכל אלו ואינו קורא.

בשלמא לריש לקיש יש ליישב את סתירת הבריות:

גג אג לא קשיא:

הא - ששנינו: מביא וקורא - בגג דמערה שפירותיו משובחים.

הא - ששנינו: מביא ואינו קורא - בגג דבית שאין פירותיו משובחים כמו גג דמערה.

חורבה אחורבה נמי לא קשיא:

כאן - ששנינו מביא וקורא - בחורבה עבודה [מעובדת].

כאן - ששנינו מביא ואינו קורא - בחורבה שאינה עבודה, שאין פירותיה משובחים כמו של חורבה עבודה...

ומתרתה הגמרא בהמשך את החילוקים, שלא יקשה לנו.

עציץ אעציץ נמי לא קשיא:

כאן - ששנינו מביא וקורא - בנקובה [עציץ נקוב] שפירותיו משובחים.

כאן - ששנינו מביא ואינו קורא - בשאינו נקובה, שפירותיו אינם משובחים.

ספינה אספינה נמי לא קשיא:

כאן - ששנינו מביא ואינו קורא - בספינה של עץ, שאין פירותיה משובחים, שהיא כמו עציץ שאינו נקוב.

כאן - ששנינו מביא וקורא - בספינה של חרס שאינה צריכה נקיבה, ופירותיה משובחים.

נעמדים התוס' ושואלים, מדוע רק בעציץ בחרה הגמרא לעשות את החילוק בין נקוב ללא נקוב, ולכאורה אותו תירוצ' היתה הגמרא יכולה לומר לגבי ספינה. ומתוך כך מחלצים התוספות כי בספינה אין זה משנה לנו האם היא נקובה אם לא. כי בהיותה מחרס, אפילו אם אינה נקובה ב"פועל", הרי ב"כוח" יש לה כבר דין של נקובה. ומכאן חילץ רש"י את תירוצו, שהספינה, בהיותה על גבי הקרקע אינה צריכה להיות מנוקבת. וזה בניגוד לעציץ של עץ, שהוא מחוייב להיות נקוב ב"פועל".

אם כי כעת הדיוק הוא רק לגבי העציץ והספינה, הבאנו גם את הגג והחורבה, שעליהם ידברו התוספות בחלק האחרון של התוספות.

התוספות מקשים על שיטת רש"י ומביאים שתי ראיות - הראשונה מכתבו על חרס של עציץ נקוב - כשר

ראייה ראשונה הינה מגיטין, מהפרק הבא (כא, ב). המשנה שם לומדת את האיסור לכתיבה במחבר. אין כותבין את הגט בדבר המחובר לקרקע, כיון שצריך לתולשו אחר הכתיבה, וליתנו לה, והרי זה פסול, כדדרשינן לעיל מ"כתב" ו"נתן", שלא יהא הגט מחוסר כתיבה וקציצה ונתינה. ובהמשך מדייקת הגמרא לגבי עציץ. כתבו לגט על חרס של עציץ נקוב, כשר, משום דשקיל, ויהיב ליה ניהלה. הוא נותן לה את כל העציץ בשלימותו עבור הגט, ואין כאן "מחוסר קציצה" בין כתיבה לנתינה. וגם לא חיישינן שמא ישבור את העציץ ויתן לה את החתיכה של החרס שעליה נכתב הגט, ונמצא "מחוסר קציצה", מפני שאינו מקלקל את העציץ. אלא שכאן בתוספות

והא דקאמר הכא,
עד כאן לא קאמרי רבנן אלא בספינה,
משמע דבעינן,
לכ"ע לא הוי כמחבר,
דיחויא בעלמא הוא

והא דאמר בשבת,
בפרק המוציא יין (דף פא:),
האי פרפיסא דמנחא אארעא ואנחה אסיכי,
חייב משום תולש,
היינו מדרבנן,
כדפי' התם בקונטרס.

החילוק בין ספינה ולבין עציץ נקוב, לגבי מה נחשב מחובר לקרקע

אמר רבא: דילמא, לא היא כדברין [שמא אין השוואתן נכונה]?! שהרי אפשר לטעון [בדעת רבי יהודה] כך: עד כאן לא קאמר רבי יהודה התם - שם - את דבריו [שצריך להיות מונח על הקרקע ממש, כדי להחשב מחובר לקרקע], אלא דוקא בספינה. [דף ח עמוד א] משום שדרכה הוא, [שהיא] העשויה לברוח ולנוע כל רגע למקום אחר. ואינה עומדת במקום אחד.

ולפיכך, אינה נחשבת כמחוברת לקרקע, עד שתיגע בקרקע. אבל עציץ זה שאתה [רבי זירא] דן עליו שאינו עשוי לברוח, והוא קבוע במקום אחד, לא יאמר זאת רבי יהודה. אלא [יתכן שהוא] יודה, שעציץ, נחשב כמחובר לקרקע.

אי נמי - או גם [יתכן שאפשר לטעון גם בדעת רבנן סברא הפוכה]. והיא: עד כאן לא קאמרי - לא אמרו - רבנן התם - שם - את דבריהם [שאין צריך להיות על הקרקע ממש, כדי להחשב מחובר], אלא דוקא בספינה שהיא מונחת על המים, ושלא מפסיק אוירא - האויר - בינה לבין הקרקע, אלא מים. דמיא - שהמים - כארעא סמיכתא דמי - נחשבים כקרקע סמיכה. [והראיה: שיש בהם כח הצמחה, כעין קרקע]. אבל עציץ, שמונח הוא על גבי יתירות [באופן] שמפסיק אוירא בינו לבין הקרקע, לא אמרו רבנן. ויתכן, שהם מודים שאינו נחשב כמחובר.

עם היות והגמרא אומרת דילמא - מדגישים התוספות, שכך היא המסקנה

[אחד הדברים שהתוספות מדייקים הוא בלשון הגמרא. והרי הלשון דילמא היא לשון אולי וספק, ועל כן באים התוספות ומוכיחים, שזאת אכן ההכרעה "כן הוא האמת". כי עציץ המונח על גבי קרקע, עם היות והוא על גבי יתירות, נחשב כיונק מהקרקע, ויש לו דין מחובר לקרקע, בין לרבנן ובין לרבי יהודה.

הוכחת התוספות הינה משולשת, בראשונה, היא עצם ההוכחה, ועל כך מביאים מפרק השולח, שהגמרא העמידה שמונח על גבי יתירות. בשנית, זה לשלול קושיא אפשרית "והא דקאמר", שעם היות ומשמע שיש חילוק בין עציץ וספינה, מדגישים התוספות, שאין זה אלא "דיחויא בעלמא הוא". ובשלישית, שוב

מקשים התוספות בסוגייתנו, לאחר שראינו את החילוק בין עץ לחרס, ובין נקובה לאינה נקובה, מדוע לא ענתה הגמרא בחילוק זה, ולשיטת מולם, אלא בחרה להציג כמחלוקת בין רבי יהודה וחכמים

התירוץ להעמיד כמחלוקת בין רבי יהודה וחכמים הוא דחוק. שהרי יכלה הגמרא לומר כי באחת מדובר בעץ, ואז הוא כמביא בארץ ישראל, וכאן הוא בחרס, ומדובר בחוץ לארץ או ששניהם בחרס, באת מדובר בנקובה ובשניה לא.

ותורצו, דאע"פ שאינה גוששת לרבי יהודה נחשבת היא כחור"ל לענין גט, משום דנחשבת היא כחור"ל לענין מעשר, היינו משום דיש שם חור"ל על מקום הספינה וכדפרשנו לעיל משום דהמים חולקים רשות לעצמם. לפיכך נחשב המקום כחור"ל וצריך לומר בפ"נ ובפ"נ אע"ג דשכיח וגמירי, כדי שלא תחלוק במדינת הים, אבל בגוששת לר' יהודה, ולרבנן אפילו באינה גוששת, כיון דשם א"י על המקום, אע"פ שמחמת סיבה צדדית שמחמת הכלי (סוג הספינה) אינה יונקת ואינה חייבת במעשר, משום כך לא יחשב המקום כחור"ל לענין גט, כיון שיש עליו שם א"י.

בו זמנית התוספות מציג שתי גישות הפוכות ומשלימות - תירוץ מבריק של היפוך, יחד עם סדר מופתי, להבין את השיטה הראשונה (רש"י), מעלותיה, והקשיים שבה, השיטה המוצעת, כולל מהגמרא שסייענו לשיטה הראשונה

[מצד מבנה התוספות יש לנו כאן דוגמא נפלאה. הן מצד הסדר, והן מצד חריפות הלמדנות. מצד הסדר, הרי מביאים את דברי רש"י, ומביאים סיוע לדבריו מגמרא אחרת (במנחות). לאחר מכן מקשים עליו משני עניינים (פרק ב בגיטין, תוספתא שביעית). ורק מצד זה כביכול "נאלץ" רבינו תם ללמוד הפוך, גופא הוא לא רק אומר את המסקנה, אלא מוסיף עוד מילות הסבר על החילוק במציאות של עץ ושל חרס. ולאחר מכן חוזרים לאותה גמרא ממנה הבאנו ראייה לדברי רש"י, ומוכיחים, כי שיטתו הפוכה מתבארת היטב באותה גמרא.

מצד החריפות, השיא בלמדנות אינו רק לצאת מחוץ לקופסא, אלא ממש לבצע היפוך. אלא בעוד שבלמדנות אנו רואים את צד הברק שבדבר, הרי מתוך הסדר אנו רואים דווקא עד כמה הדברים בנויים לתלפיות. אין זו סתם הברקה זמנית ורגעית, אלא היא מבוננת היטב בכל פרטי הסוגיה, הן כאן והן במנחות.]

דילמא לא היא עד כאן לא קאמר רבי יהודה -

כן הוא האמת,

דעציץ כמחבר,

דבפ' השולח (לקמן דף לז.) אמרי,

אין כותבין פרוזבול אלא על עציץ נקוב,

ומוקי לה דמנחא אסיכי,

שלילת מה שנאמר תחילה. וכאן מחדשים התוס', ומצמצמים שדברי הגמרא אינם אליבא דהילכתא, אלא רק דיהויא בעלמא.

סוגיית עציץ נקוב לעניין שבת

אמר אביי: פרפיסא, הואיל ואתא לידן, לימא ביה מילתא: היה עציץ נקוב, הנחשב כיונק מהקרקע, מונח על גבי קרקע, והרימו מהקרקע, והניחו על גבי יתדות - מיחייב משום תולש מדרבנן, דמיחוי כתולש, כיון שאינו נהנה עוד מריח הקרקע. אבל מדאורייתא לא חשיב תולש, לפי שהוא עדיין מחובר לקרקע. [שהרי ריש לקיש התיר לקנח בצרור אף שעלו בו עשבים, ולא אמרינן שהעשבים יונקים מהקרקע, ובעצם הגבהתו את הצרור הוא עוקר דבר מגידולו, כי האי פרפיסא, עציץ נקוב שזרעו בו - שרי לטלטולי בשבת, ואין בזה משום תולש. ונמצא שריש לקיש שהתיר לקנח בצרור, הינו משום כבוד הבריות, ואם היה בו חיוב סקילה וכתת מדאורייתא, לא היו מתירים חכמים].

היה מונח העציץ על גבי יתדות, והניחו על גבי קרקע - חייב משום נוטע [מדרבנן].

דוחים התוספות, שלא ניתן יהיה להקשות על עציץ נקוב ממסכת שבת

אף כאן מדייקים התוספות, שאין לך מה להקשות מסוגיית של שבת, באשר כפי שהראינו, אין דינו אלא מדרבנן.

[דף ח עמוד א]

כל שישופע ויורד מטורי אמנון -

פי' בקונטרס,

מטורי אמנון ולפנים,

דהיינו לצד דרום ארץ ישראל,

ולחוץ לצד צפון חוצה לארץ,

וקשה לר"י,

דא"כ אמאי נקט רבי יהודה קפלוריא,

הוא ליה למימר,

רואין כאילו חוט מתוח מטורי אמנון עד אוקיינוס,

כיון דתנא קמא,

נמי לציין גבול צפוני של ארץ ישראל קאתי,

ונראה לר"י,

דטורי אמנון משתפע ויורד לצד מזרח ולצד מערב,

וחודו של הר הוא הגבול מערבי של ארץ ישראל,

והנסיך שבים,

רואין כאילו חוט מתוח מטורי אמנון,

כלומר מחודו של הר עד נחל מצרים,

וקפלוריא לרבי יהודה,

אתי לציין נסין שבצפון א"י,

ונראה שהכתוב דוחקו לרש"י לפרש כן,

דכתיב וזה יהיה לכם גבול צפון,

אנו שוללים קושיה אפשרית "והא דאמר", וגם שם אנו מצמצמים שזה רק מדרבנן, ולכן לא יקשה על שיטתנו].

סוגיית כתיבת פרוזבול על גבי קרקע

לפני שנתחיל את דברי התוספות, נקדים להציג את סוגיית הגמרא הדנה על פרוזבול, והאופן הנדרש בעציץ נקוב. הגמרא בפרק השולח לומדת לגבי פרוזבול. תנן התם במסכת שביעית: אין כותבין פרוזבול אלא על הקרקע של הלוח, כלומר: אלא אם כן יש ללוח קרקע ואפילו כל שהוא, אבל אם אין ללוח קרקע אין כותבין פרוזבול.

ומשום שאין דרך להלוות אלא כשיש ללוח קרקע, שעליה סומך המלוה לגבות את חובו ממנה, ועל מטלטלין אינו סומך מפני שיכול הלוח להבריחם, ונמצאת הלואה כשאינן ללוח קרקע "מילתא דלא שכיחא", ובמילתא דלא שכיחא לא תיקנו חכמים תקנות.

ובהמשך דנה הגמרא כיצד ניתן לכתוב על גבי עציץ נקוב, שימצד אחד נחשב כמחובר לקרקע, ומצד שני אינו יושב על הקרקע עצמה.

אמר רב יהודה:

אפילו אם המלוה השאילו ללוח מקום, להניח בו תנור או להניח כיריים המיטלטלין, כותבין עליו פרוזבול! ואף שאין הקרקע בידו אלא בתורת שאילה, חשוב כיש לו קרקע.

ומקשינן: איני, והא אין הדבר כן?!

שהרי: והתני הלל [האמורא]: אין כותבין פרוזבול, אלא על עציץ נקוב - שדרכו יונקים הפירות מן הקרקע - בלבד, מפני שהאילן שבו חשוב כמחובר משום היניקה מן הקרקע דרך הנקב.

ודייקנן: על עציץ נקוב, אין, אכן כותבין פרוזבול, אבל על עציץ שאינו נקוב לא כותבין! משום שאין האילן שבו יונק מן הקרקע, ולא חשיב כמחובר לקרקע.

ומסקינן לקושיין: ואם די בהשאלת מקום, אמאי אין כותבין על עציץ שאינו נקוב? הלא אף אם אי אפשר לכתוב על העציץ עצמו, והא איכא מקומו של העציץ? ואף אם אין המקום שייך ללוח, הרי שאול לו המקום.

ומשנינן: לא צריכא, דאין כותבין על עציץ שאינו נקוב, היכא דמנח העציץ אסיכי [מונח על יתדות], ואינו נוגע בקרקע, והקרקע שתחתיו אינה של בעל העציץ.

הוכחת התוספות, מעציץ נקוב, שיש לו דין קרקע, שכותבים את הפרוזבול למי שיש עציץ נקוב, ונחשב שהוא בעל קרקע

ראייה ראשונה, מכך שהתאפשר לכתוב פרוזבול אע"פ שאין לו קרקע, אבל יש לו עציץ נקוב, שגם שהוא מונח על יתדות - הרי יש לו דין קרקע.

עם היות שהגמרא בסוגייתנו אמרה אלא, הרי כאן זה לא בא לשלול, אלא רק דחייה, אך לא להלכה

לכאורה היה מקום להקשות מספינה שלא מפסיק בה אוויר. שהרי לשון הגמרא כאן הוא "אלא.. אבל", שמשמעו היא

המערבי הסמוך לארץ ישראל. [האם דינם כארץ ישראל, או כחוץ לארץ]? תשובה: רואין אותן במקומם כאילו חוט מתוח עליהן מלמעלה, שראשו מתחיל מטורי אמנון בצפון והוא נמתח והולך עד נחל מצרים, שהוא גבולה הדרום מערבי של הארץ המתחבר לים התיכון. ולפי זה קובעים את דינם [של הניסין]: מן החוט ולפנים - מזרחה לכיוון ארץ ישראל, דינם, כארץ ישראל. מן החוט ולחוץ - לכיוון מערב - דינם כחוץ לארץ.

שיטת רבי יהודה - מה שממזל ארץ ישראל מערבה הוא הקובע, ועניינו בעיקר קשור לאיים

רבי יהודה אומר: כל הים שכנגד אור של ארץ ישראל לצד מערב, אפילו עד אוקיינוס שהוא בסוף העולם, הרי הוא כארץ ישראל. שנאמר [בספר במדבר פרק לד]: "וגבול ים. ויהיה לכם הים הגדול וגבול. זה יהיה לכם גבול ים".

והנסיך, אשר שייך לדון עליהם, [אם הם בתוך התחום הארץ, או לא], אינם אלו שנמצאים בצד מערב של ארץ ישראל. אלא אלו שבצדדין. לצד צפון ולצד דרום שיש מהם המתפשטין צפונה או דרומה, מחוץ לתחום הארץ. ואשר כדי לקבוע את דינם, רואין אותן במקומם, כאילו חוט מתוח עליהן מלמעלה, מקפלוריא - שהיא העיר השוכנת בפסגת טורי אמנון [והיא הגבול הצפוני], מערבה ועד ים אוקיינוס. והחוט השני מתוח מנחל מצרים, שבדרום ארץ ישראל מערבה, עד ים אוקיינוס. ועל פי זה נקבע הדין: מן החוט ולפנים - לצד החוט השני [כלומר בין שני החוטין], נחשב ארץ ישראל. אך מן החוט ולחוץ - צפונה מקפלוריא ודרומית לנחל מצרים - הרי זה חוצה לארץ.

ושאלת הגמרא: ורבנן, האי "וגבול" - מילה זו הנראית מיותרת בפסוק, [שממנה למד רבי יהודה את דינו] - מאי עבדי ליה - מה ידרשו בה?

ועונה הגמרא: מיבעי להו - צריכים הם את זאת כדי ללמוד - שגם הנסין הנמצאים בים בצד המזרחי של החוט, נחשבים כארץ ישראל [לענין מעשרות, שביעית וכדומה]. ואין אומרים בכך, שתחומה של ארץ ישראל מגיע רק עד שפת הים.

ומסבירה את דעת רבי יהודה:

ורבי יהודה סובר: נסין, לא צריכי קראי - אינם צריכים פסוק מיוחד. כי מאחר והם נמצאים בתוך התחום, ודאי דינם כארץ ישראל!

התוספות פותחים בהצגת פירוש רש"י - הגבול הוא לגבי צפון ולא לגבי המערב כלל

התוספות פותחים בהבאת פירושו של רש"י, המגדיר את הלשון לפנים ולחוץ שהכוונה של לפנים הוא לדרום, ולחוץ הינו לצפון. שהרי לשון הגמרא הוא "כל ששופע ויורד מטורי אמנון ולפנים - ארץ ישראל, מטורי אמנון ולחוץ - חוצה לארץ". שהרי טורי אמנון היא הנקודה הצפונית ביותר.

ממש קשה שרבי יהודה שינה מלשון תנא קמא, ואת החוט כלפי מערב הוא מושיך לא מטורי אמנון, כי אם מקפלוריא

מאחר וצינו כי טורי אמנון הינם הגבול הצפוני, הרי בשעה שרבי יהודה רוצה לציין איזה איים נכנסים תחת ההגדרה

מן הים הגדול תתאו לכם הר ההר, ומתרגמינן הר ההר טורי אמנון, אלמא הכתוב בא לציין גבול צפוני, ומיהו יכול להיות, שההר תקוע בקרן צפונית מערבית, אבל משפיע ויורד לצד מזרח.

מאחר והנושא בתוספות הוא על התירוץ השלישי לבאר המחלוקת בין הברייתות, יש להביא את הברייתות, ובאריכות את הגמרא הדנה על אופן הגבול

עתה דנה הגמרא מה דינו של גט הנכתב בספינה. האם נחשב כנכתב בחוץ לארץ, וצריך שליח המביאו לומר בפני נכתב ובפני נחתם. או שדינו כאילו נכתב בארץ ישראל.

ומביאה הגמרא סתירה בין שתי ברייתות בכך:

תנא חדא - תנא אחד שנה בברייתא: המביא גט שנכתב בספינה לארץ ישראל, דינו כמביא דרך היבשה בארץ ישראל עצמה. ואינו צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם.

ותניא אידך - בברייתא אחרת שנו: המביא גט בספינה, כמביא גט שנכתב בחוץ לארץ ישראל. משום שלנהר אין תורת יבשה, לעניין כל הדינים. ואם כן, צריך השליח לומר בפני נכתב ובפני נחתם.

שיטת רב נחמן בר יצחק, שהוויכוח אינו קשור בנהרות, אלא בהגדרת גבולה המערבי של ארץ ישראל

רב נחמן בר יצחק אומר: ברייתות אלו, בנהרות דארץ ישראל, דכולי עלמא - לדעת כולם - לא פליגי - אינן חולקות. ולפי שתייהן נחשבות הספינות השטות בנהרות אלו. כמונחות על הקרקע, לעניין גט הנכתב עליהן. ואף על גב שאינן נוגעות בקרקע כלל.

אלא כי פליגי - במה הן חולקות? בגט הנכתב על ספינה השטה בים הגדול [הים התיכון], שהוא תוחם את צידה המערבי של ארץ ישראל. אלא שעל הים עצמו, יש שתי מחלוקות בין התנאים. תנא אחד סובר, ששפת הים, הוא הגבול של ארץ ישראל. אך הים עצמו, כבר אינו מארץ ישראל. ואילו האחר סובר, שאף הים עצמו, מארץ ישראל הוא, ומחלוקתם של שתי הברייתות היא על הים עצמו, עד היכן מגיעים גבולות הארץ. האם בתוכו או עד אליו.

על כך, מביאה הגמרא את דברי התוספתא:

דתניא: איזהו המקום המדויק בצפון, שבו מתחיל גבולה של ארץ ישראל. ואיזהו המקום השייך לחוצה לארץ? האם הפיסגה של ההר הנקרא טורי אמנון היא נקודת הגבול. או שפתו, הנמצאת במרחק הילוך של יום או יומיים ממנו, לכיוון דרום.

שיטת תנא קמא - הגבול הוא מטורי אמנון ועד נחל מצרים

תנא קמא אומר: כל ששופע - שמתחיל ההר להשתפע - ויורד מפיסגת טורי אמנון ולפנים - דרומה לצד ארץ ישראל. הוא ארץ ישראל משום שפיסגת ההר היא הגבול. ומצידו השני, המקום המשתפע מפיסגת טורי אמנון ולחוץ צפונה, הוא חוצה לארץ. ומה דין הנסין - האיים - שבים, בצד

מודגש אצל רבי יהודה הצד הצפוני "וקפלוריא לרבי יהודה, אתי לציין נסין שבצפון ארץ ישראל".

אלא שהתוספות באים ללמד אותנו יסוד חשוב, שאין לך לחלוק, מבלי שתבין את מה שהביא לדעה שעליה הינך חולק ללמוד כן. "ונראה שהכתוב דוחקו לרש"י לפרש כן, דכתיב וזה יהיה לכם גבול צפון" .. אלמא הכתוב בא לציין גבול צפוני. אלא שאז עושים התוספות את ההיפוך, "ומיהו יכול להיות" ואכן למדים שיש בעצם כאן שני שיפועים בהר, וכל אחד מהתנאים החולקים בא לדבר על עניין אחר.

רבי יהודה אומר כל שכנגד ארץ ישראל כו' -

שאל רבינו פטר לר"ת,

בזמן הזה היה להתחייב לר' יהודה במעשר,

שאנו במערבה של ארץ ישראל,

והשיב,

דלא קיימא לן כרבי יהודה

אבל קשה,

וכי ר' יהודה היה מכיר בכל ארץ ישראל,

שעדי אוקיינוס שמולם היו בקיאים לשמה,

או שעדים מצויין לקיימם,

שאינן צריך לומר בפני נכתב,

לכך י"ל,

דלא כבשו הכל עולי בבל,

אי נמי כדפירש בקונטרס,

דכל שכנגד ארץ ישראל,

היינו כל הים שכנגד ארץ ישראל,

דלא איירי ביבשה שעדי אוקיינוס,

אלא בנסין שבים הגדול דווקא,

מדכתיב (יהושע א),

עדי ים הגדול מבוא השמש יהיה גבולכם,

וכתיב (שמות כג),

ושתי את גבולך מים סוף ועדי ים פלשתיים,

וממדבר עד הנהר,

פירוש,

ים סוף לצד דרום,

ים פלשתיים לצד מערב,

מדבר למזרח,

נהר פרת לצד צפון

ועוד י"ל,

שהיה יודע,

שהיו מולם בקיאים לשמה,

לפי שהיה ידוע להם,

עד היכן ישראל עומדין,

ומשם ואילך,

לא היו ישראל עד סוף העולם,

ארץ ישראל, הגיוני שיסכים עם הנקודה הצפונית, ויאמר כי רואים חוט המתוח מטורי אמנון מערבה לכיוון האוקיינוס. ואילו הוא בוחר נקודה שונה, קפלוריא, והרי לכאורה שניהם היו אמורים להסכים מהיכן מתחיל החוט וכל השאלה היתה רק על כיוונו של החוט, לתנא קמא לכיוון נחל מצרים, ואילו לרבי יהודה לכיוון האוקיינוס. וכל זאת הוקשה לתוספות בשם ר"י.

ר"י לומד כי הור ההר (טורי אמנון) הינו הגבול המערבי

מתוך קושיה זו, סולל ר"י הבנה אחרת. שטורי אמנון הינו הר עם חוד, שהוא הגבול המערבי, ויש לו שני שיפועים, הן לצד מזרח והן לצד מערב. ולגבי הניסין, הרי ציינו כי החוט מתוח מחוד ההר. בעוד רבי יהודה מציין קפלוריא. ללא זה לא היינו יודעים האם זה מהצד הצפוני או הדרומי שבהר.

מבאר כי רש"י נדחק ללמוד מהפסוק המדבר על הגבול הצפוני, אלא שאכן יש כאן גם נקודת המערב

אחד הכללים החשובים בלימוד, כאשר הינך חולק על דעה מסויימת, ראוי להבין מהיכן למדה אותה דעה. ומבארים התוס', כי לשון הכתוב, כביכול, דחק את רש"י לפרש כפי שפירש. כאשר לשון הפסוק (במדבר לד, ז) הינו וְהִיָּה לָכֶם גְּבוּל צִפּוֹן מִן־הַיָּם הַגָּדֹל תִּתְּאוּ לָכֶם הָהָר: ובתרגום יונתן כתב "תְּכַוְּנוּן לְכוֹן לְטוֹרוֹס אֲמָנוֹס: שמשמעו הוא טורי אמנון. ומאחר והכתוב בא לומר שזה גבול הצפון, לכן למד רש"י כי ההר הוא משופע לצפון ולדרום, והגבול הצפוני הוא החוד. אלא שאין מכך ראיה, כי ניתן לומר, כי ההר תקוע בקרן צפונית מערבית. והיות וקיים גם שיפוע לצד מזרח ומערב, ולכן הוא גם הגבול המערבי, וממזרחו היא ארץ ישראל, ולצד מערב זה כבר חוץ לארץ.

ולכן רבי יהודה הוא שציין את קפלוריא, שהיא ממש הגבול הצפוני, כי מאחר וההר משתרע עם מהלך מספר ימים בין הגבול הצפוני והדרומי, הכוונה היתה רק לתאר את נקודת המערב, שזה הוא קצה ההר. שכל הדיון אינו על עצם גבול הארץ, אלא מהיכן עלינו למשוך את הקו מערב לגבי האיים שבים. ואז יוצא שבעוד שתנא קמא דן על הגבול המערבי, שהרי לשיטת רבי יהודה הגבול המערבי נמשך עד לכיוון אוקיינוס, ולכן הדגיש את קפלוריא, שהיא הגבול הצפוני. בעוד שתנא קמא בא להדגיש את הגבול המערבי.

יש לדייק את כל מהלך העניין בדיוק לשון התוספות

[ראוי לראות את תמצית הדברים בדיוק של לשון התוספות " פירש בקונטרס .. דהיינו", ואז מגיע ר"י ומקשה על הדיוק במחלוקת תנא קמא ורבי יהודה. וקשה לר"י, דאם כן אמאי נקט רבי יהודה קפלוריא, הוה ליה למימר .. כיוון דתנא קמא נמי לציין גבול". ואז מגיע ר"י ומתרץ על ידי חילוק שכל אחד מהם בא להדגיש בחינה אחרת בהר. החילוק מראה מדוע כל אחד מהם בחר בהתייחסות שונה, ובא לומר כי בעצם כל אחד מהם בא להדגיש עניין אחר.

בתחילה התוספות מציג את עמדת תנא קמא "וחודו של הר הוא הגבול מערבי של ארץ ישראל. ולאחר מכן

- דווקא ים, וכן ועד ים פלישתים, שכל המערב הוא רק בשעה שזה בתוך הים.

במקום בו לא היו ישראל, ממילא מלכתחילה אין כל שאלה על גט

מוסיפים התוס' שאכן כן היה יודע, על פי דברי הגמרא בסוף מנחות. שידעו היכן אין מכירים בבורא עולם, כלומר, שידעו מפורשות שאין מצויים שם יהודים. וממילא לא מתחלה השאלה של מיקום ארץ ישראל בעניין הגיטין, כי אם רק במקומות בהם יש יהודים, שאז יש שימוש בגט.

התפנית מהשאלה המקורית לעניין אחר, וג' התירושים - הדגמת חשיבה מחוץ לקופסא

[אחד הדברים הגאונים היא חשיבה מחוץ לקופסא. השאלה שנשאלה היתה קשורה למעשר, ואילו מה שהיה קשה לתוספות, היתה שאלה בעניין אחר לגמרי. והוא שאם אתה נותן להם דין ארץ ישראל, מהיכן הינך יודע שגם במרחק כה גדול הם יהיו בקיאים לשמה, או שתהיה אפשרות לקיים את החתימות?

וגם התשובה מראה על חשיבה מחוץ לקופסא. ולא סתם אלא יש כאן שלוש תשובות שונות, שכל אחת מהן היא חשיבה מחוץ לקופסא. הראשונה, לא רק ההגדרה הינה כן או לא לגבי היותה ארץ ישראל, אלא לגבי גיטין דורשים עניין נוסף שכבשוהו עולי בבל. עניין חוסר הכיבוש מורה, כי אין שם מתיישבים, וממילא השאלה לא היה לה מקום.

והתירוץ השני הוא אוקימתא, המצמצמת את גדר ארץ ישראל בגבול למערב רק לאיי הים, שגם כאן בקושי גרים בהם.

והתירוץ השלישי, מאחר והכירו חכמי ישראל היכן מצויים היהודים במערב, הרי ידעו, כי שם אין יישוב, ובכך חזרנו לעניין הראשון, שממילא לא יביאו משם גט, כך שהבעיה כלל לא מתחילה].

כדאמרינן בסוף מנחות (דף קי.),

מצויר כלפי מערב ומקדטיגני כלפי מזרח,

אין מכירין לא ישראל ולא אביהם שבשמים.

להבין כיצד לשיטת רבי יהודה בצרפת, המצויה ממערב, אין נזקקים להתחייב במעשר, כדין ארץ ישראל

מאחר ולמדנו, כי רבי יהודה אומר, כי כל שכנגד ארץ ישראל כלפי מערב דינה (הרי הוא) כארץ ישראל. שאל רבינו פטר את רבינו תם, שהיה לנו (גירסת הרש"ש) הכוונה במקום מגורינו בצרפת, שהיא ממערב לארץ ישראל להתחייב בזמן הזה במעשר. ועצם שאלתו הינה שאם כן מדוע אין אנו נוהגים כך. אלא שענה לו רבינו תם, שדעת רבי יהודה אינה להלכה.

מאחר ורבי יהודה התייחס למערב כארץ ישראל, איך הנהגתם לגבי אמירת בפני נכתב ובפני נחתם

אמנם התוספות, מדלגים על עצם התשובה בעניין המעשר, ומבררים מהי דעת רבי יהודה לגבי גיטין, בפרט לגבע כל ההתייחסות על המקומות שבהם צריכים לומר בפני נכתב ובפני נחתם, שהם רק מחוץ לארץ. והשאלה היא בין לשיטת רבה, שאמירה זו היא מצד שבקיאים לשמה, ובין לשיטת רבא, וכי עדים מצויים שם לקיימם? וכי היה בקי רבי יהודה שכל מי שהוא כנגד ארץ ישראל שהוא בגדר זה?

תירוץ ראשון, שלא כבשום עולי בבל, תירוץ שני - רק איי הים דינם כארץ ישראל

ועונים, שעם היות ולעניין מעשר. אכן דעתו שזה כארץ ישראל, עם כי הלכה שלא כמותו, הרי לעניין הגיטין נדרשת בנוסף גם כיבוש עולי בבל, על מנת להכלילם בדין ארץ ישראל. או כפירוש הקונטרס, שמדובר דווקא באיי הים, שממול ארץ ישראל, אך לא ביבשה. (ומאחר והגענו לעניין זה, נציין משהו מתוק ששמעתי אישית בשיעור מהרב מרדכי אליהו, שהביא מהרב עובדיה הדאיה, מדוע הוא מתעקש לכתוב האי ג'רבא, אף לאחר שעשו גשר ליבשה. וענה, כי אי הוא בראשי תיבות ארץ ישראל. ואכן בהסתכלות במפה, לשיטת רבי יהודה בהיותה אי - הרי ג'רבא יש לה דין של ארץ ישראל). ומביאים על כך שתי ראיות, הן עד הים הגדול