

## שליח להבאת הגט – המשך

מקורות – (א) רמב"ם וראב"ד הל' גירושין פ"ו הל' ד-ט; 'משנה למלך' שם הל' ז, גר"א אבן העזר קמ"א ס"ק עא; רא"ש גיטין פ"א סי' ב; רמב"ם וראב"ד הל' אישות פ"ג הט"ו; חידושי הגר"ח הל' גירושין פ"ו ה"ט.

(ב) פסולי עדות מדאורייתא ומדרבנן – יבמות כה.; 'מנחת חינוך' מצווה ל"ז ס"ק ו; רמב"ם הל' טוען ונטען פ"ב ה"ב.

(ג) גיטין כג. משנה וגמרא, תוספות, רמב"ן, רשב"א, מיוחס לריטב"א ור"ן על אתר; גיטין כט: בעניין שליח שלא ניתן לגירושין; גיטין סג: בעניין לא חזרה שליחות אצל הבעל; רמב"ם וראב"ד הל' גירושין פ"ב ה"ב; שר"ת הריב"ש סי' שפ"ה.

בשיעור הקודם עסקנו בסוגים שונים של אנשים הפסולים לשליחות הולכת הגט. הרמב"ם הרחיב את הרשימה, והוסיף אליה גם רשעים ופסולי עדות מחמת עבירה:

"ואפילו הפסולין מדברי סופרים בעבירה – כשרין לשליחות גט. אבל הפסולין בעבירה מדברי תורה פסולין להבאת הגט, ואם הביאו – הרי זה פסול. במה דברים אמורים? כשנתקיים הגט בחותמו, אבל אם לא נסמך בו אלא על דברי פסול בעבירה מן התורה – אינו גט"

(רמב"ם הל' גירושין פ"ו ה"ז).

בפסק זה של הרמב"ם קיימים שני חילוקים. החילוק הראשון הוא בין פסולי עדות מחמת עבירה מדאורייתא או מדרבנן. הפסולים מדרבנן כשרים להולכת הגט, ורק הפסולים מדאורייתא פסולים להולכה. החילוק השני הוא בין גט שהתקיים בחותמו לבין גט שאיננו מקוים. כאשר השליח הוא פסול לעדות מדאורייתא, אם הגט מקוים – הוא פסול מדרבנן בלבד, ואם הגט איננו מקוים – הוא פסול מדאורייתא.

הראשונים תמחו על פסק הרמב"ם. הראב"ד בהשגותיו על אתר טוען שאין לרמב"ם כל מקור לפסק זה, וכן קשה להבין את טעמו. הולכת הגט איננה כרוכה בעדות, ומדוע פסולי עדות יהיו שונים מכל אדם אחר הכשר להולכת הגט?

הקושי העיקרי הוא במקרה שהגט איננו מקוים, שבו לדעת הרמב"ם הגט בטל מדאורייתא. כידוע, הצורך בקיום הגט הוא מדרבנן בלבד, ומדאורייתא גם גט שאיננו

מקוים כשר. כיצד אם כן מצטרפים יחד שני הגורמים: חוסר הקיום של הגט ופסול העדות של השליח, ומובילים לפסילת הגט מדאורייתא?

ה'משנה למלך' על אתר והגר"א (אבה"ע קמ"א ס"ק עא) הסבירו את דברי הרמב"ם על רקע דיון של הרא"ש בפרק הראשון. המשנה בפרק הראשון קובעת ששליח שהביא את הגט מחוץ לארץ צריך לומר "בפני נכתב ובפני נחתם". חכמים תיקנו שהשליח יהיה נאמן באמירה זו, ואין אנו חוששים שהגט מזויף. אך נשאלת השאלה: מניין לנו שאכן האדם שהביא את הגט התמנה לשליח על ידי הבעל? הרא"ש בפרק הראשון מתלבט האם השליח צריך להביא ראיה למינויו. בסופו של דבר הוא מכריע, שכשם שהשליח נאמן לומר "בפני נכתב ובפני נחתם", הוא נאמן גם על מינוי השליחות:

"אבל כי אמר 'בפני נכתב ובפני נחתם' לא מצי למימר בעל 'לא שלחתיו, אף על פי שאין עדים שעשאו שליח, דכי היכי דהימנודו רבנן לומר 'בפני נכתב ובפני נחתם' הימנודו נמי לומר שהבעל עשאו שליח, כיון שהגט יוצא מתחת ידו ולא מצי בעל מכחיש ליה"

(רא"ש גיטין פ"א ס"י ב).

ה'משנה למלך' והגר"א מסבירים, שכאשר השליח פסול לעדות מן התורה – הוא אינו נאמן לומר שהתמנה לשליח. אמנם עצם השליחות איננה כרוכה בעדות, אך כדי שנדע שהאדם שלפנינו הוא אכן שליח – אנו זקוקים לנאמנותו. פסול לעדות איננו נאמן לומר שהוא שליח של הבעל, ולכן אי אפשר לסמוך על הגירושין המתבצעים על ידו.<sup>1</sup>

יש לציין, שלא ברור שאכן די בדברים אלה כדי להסביר את פסק הרמב"ם. מדברי הרא"ש נראה, שהקביעה שהבעל אכן מינה את השליח מסתמכת על שני מקורות מידע: נאמנותו של השליח, והעובדה שהגט נמצא בידו. כאשר השליח פסול לעדות אי אפשר לסמוך על נאמנותו, אך עדיין ניתן לסמוך על כך שהגט בידו. משום כך נראה שלפי הרא"ש הגט יהיה פסול במקרה כזה מדרבנן בלבד, ולא מדאורייתא כפי שפוסק הרמב"ם.

1 יש לדון האם הנאמנות של השליח לפי הרא"ש קיימת דווקא כאשר הוא מביא גט מחוץ לארץ ואומר "בפני נכתב ובפני נחתם", או אף כאשר אין צורך באמירה זו, כגון במביא גט בארץ ישראל – עיין ש"ת הרא"ש כלל מ"ה ס"י טו, ר'בית שמואל' קמ"א ס"ק טו. מכל מקום, בשיטת הרמב"ם סביר להניח שהפסול דאורייתא במקרה שהשליח פסול לעדות קיים גם בחוץ לארץ, שהרי התוקף של אמירת "בפני נכתב ובפני נחתם" הוא מדרבנן בלבד.

### גיטו מוכיח עליו

יש לברר מהו כוחו של הגט הנמצא בידי השליח, ובאיזו מידה הוא יכול להעיד על כשרותו. הגר"ח בחידושו על הרמב"ם (הל' גירושין פ"ו ה"ט) הפנה בהקשר זה למחלוקת ראשונים ביחס לצורך בעדי קיום בשעת מינוי השליח. בעניין זה קיים הבדל בין סוגי השליחות השונים. כאשר האישה ממנה שליח קבלה, היא צריכה למנות אותו בפני עדים, כיוון שאין דבר שבערווה פחות משניים. הרא"ש (פ"א סי' ב) פוסק על פי הירושלמי, שגם שליח הולכה צריך להתמנות בפני עדים. הרמב"ם חלק על כך וסבר שמינוי שליח הולכה איננו צריך להיות בפני עדים (פ"ו ה"ד), וכך סבר גם הראב"ד.

הרמב"ם בהלכות אישות (פ"ג הט"ו) פוסק, שהחילוק בין שליח הולכה לשליח קבלה קיים גם בהלכות קידושין. שליח האיש לקידושין איננו צריך להתמנות בפני עדים, ואילו שליח האישה לקבלת הקידושין צריך להתמנות בפני עדים. הראב"ד הודה לרמב"ם בהלכות גירושין ששליח הולכה איננו צריך עדים, אך הוא חולק עליו בהלכות קידושין:

"כתב הראב"ד: אין הנדון דומה לראיה, דלענין שליח הגט גטו מוכיח עליו... אבל בקידושין אפילו שניהם מודים אינו כלום, כי מודו השליח והשולח נמי לאו כלום הוא" (השגות הראב"ד הל' אישות פ"ג הט"ז).

הראב"ד מסביר, שמבחינה עקרונית יש צורך בעדים על מינוי השליח הן בגיטין והן בקידושין, כדעת הרא"ש. ההבדל בין התחומים נובע מהעובדה ששליח הולכה בגירושין מחזיק בידו גט חתום. משום כך אפשר לומר "גיטו מוכיח עליו", כלומר – הגט מעיד שהמחזיק בו אכן התמנה לשליח, ואין צורך בעדים נוספים. שליח לקידושין איננו מקבל לידי שטר חתום, ולכן המינוי שלו צריך להיות בפני עדים<sup>2</sup>.

העיקרון "גיטו מוכיח עליו" לקוח מהמשנה בפרקנו (כג:). המשנה קובעת, שגם הנשים שאינן נאמנות להעיד לאישה שמת בעלה, נאמנות להביא עבורה את הגט, כיוון "שהכתב מוכיח". הגר"ח הסביר, שמחלוקת הרמב"ם והראב"ד היא בשאלה מה כוחו של עיקרון זה. לדעת הראב"ד, הגט היוצא מתחת ידי השליח מעיד לא רק על תוכנו, אלא גם על השליחות של זה שמחזיק בו. ממילא מוכח מהמשנה הנ"ל שקיימת דרישה

2 יש לעיין מה יהיה הדין לדעת הראב"ד בשליח שבא עם שטר קידושין – עיין 'לחם משנה' על אתר.

לעדות על מינוי השליח, ומכאן למד הראב"ד שגם בהלכות קידושין יש צורך בעדות כזו.<sup>3</sup>

הרמב"ם סבר שהעדות של הגט איננה כוללת עדות גם על מינוי השליח. העיקרון "גיטו מוכיח עליו" איננו מבוסס על העדות שבגט, אלא על אומדנא צדדית: כיוון שהגט בידו, מן הסתם הבעל נתן לו את הגט, וכנראה גם מינה אותו לשליח באותה ההזדמנות. אומדנא זו איננה עומדת בגדרי עדות, ואינה יכולה להיחשב כעדות לקיום הדבר. לכן, כאשר הרמב"ם פוסק שאין צורך בעדים במינוי שליח להולכה, הוא מניח שכלל לא נדרשת עדות לקיום הדבר במינוי השליח. מכאן הסיק הרמב"ם שגם בהלכות קידושין אין צורך בעדים על מינוי השליח של האיש.

לאור המהלך הזה של הגר"ח נוכל לומר, שהרמב"ם והראב"ד בסוגייתנו הולכים לשיטתם בהלכות אישות. הרמב"ם סבר ש"גיטו מוכיח עליו" הוא אומדנא צדדית בלבד, ואי אפשר לסמוך עליה לחלוטין כעדות. משום כך אנו זקוקים גם לנאמנות של השליח עצמו על כך שהוא אכן התמנה לשליח. אם השליח הוא פסול לעדות מן התורה – אי אפשר לסמוך על נאמנותו, ולכן הגט בטל מדאורייתא.

הראב"ד סבר ש"גיטו מוכיח עליו" הוא ראייה גמורה, בעלת תוקף של עדות. כיוון שכן, אין כל צורך בנאמנותו של השליח על כך שהוא אכן התמנה. הגט הנמצא בידו של השליח מספיק כדי להוכיח שהוא אכן שליח של הבעל. משום כך גם אם השליח פסול לעדות מן התורה – אין כל בעיה לקבל מידו את הגט, ואין כאן שום פסול.<sup>4</sup>

הסבר זה עדיין איננו מבאר באופן מלא את שיטת הרמב"ם. כפי שראינו, הרמב"ם חילק בין גט מקוים לגט שאיננו מקוים. בגט מקוים הפסול הוא מדרבנן בלבד, ורק בגט שאיננו מקוים הפסול הוא מדאורייתא. לאור העובדה שהצורך בקיום שטרות הוא מדרבנן בלבד, קשה להבין איזה תפקיד ממלא הקיום במקרה שלנו, וכיצד הוא משפיע על כשרות הגט מדאורייתא.

יש להסביר, שקיום הגט אמנם איננו נחוץ מדאורייתא כדי להכשיר את הגט עצמו, אך על כל פנים יש לו השפעה על דין "גיטו מוכיח עליו". כאשר הגט איננו מקוים –

3 קצת קשה על הסבר זה מדברי הראב"ד ב"כתוב שם" (בהשגה על דברי בעל המאור מו. בדפי הר"ף ד"ה כתב בכתב), המדגיש שעדי הגט מעידים רק על מה שכתוב בו, ולא על עניינים נוספים, כגון נתינת הגט מידי הבעל לידי האישה.

4 אמנם מדברי הראב"ד בתחילת ההשגה נראה שהגט כשר רק בדיעבד, ולכתחילה לא תינשא בו. ייתכן שלדעת הראב"ד יש במקרה זה פסול מסוים בכשרות הגט עצמו, שלא כפי שהסברנו ברמב"ם, שהפסול הוא משום נאמנות השליח על שליחותו.

הוא מעיד מדאורייתא אך ורק על תוכנו. אי אפשר להסיק ממנו דבר על כשרותו של השליח האוחז בגט, אפילו לא כאומדנא צדדית. משום כך חייבים אנו להסתמך באופן מלא על נאמנותו של השליח, ואם הלה פסול לעדות – הגט בטל מדאורייתא. כאשר הגט מקוים – אפשר לומר מדאורייתא "גיטו מוכיח עליו". אמנם לדעת הרמב"ם דין זה מספק אומדנא צדדית בלבד, אך על כל פנים די בכך כדי להכשיר את הגט מדאורייתא, והצורך בנאמנות השליח במקרה כזה הוא רק מדרבנן.

מכל מקום, גם לפי הסבר זה שיטת הרמב"ם נותרה קשה. אמנם אי אפשר לסמוך על הפסול לעדות המעיד שהוא התמנה לשליח, אך עדיין מידי ספק לא יצאנו. מניין לרמב"ם לקבוע בנחרצות שהגט בטל מדאורייתא, מבלי לחשוש לספק שמא השליח דובר אמת? ניתן לחדש שלדעת הרמב"ם שליח שאיננו יכול להוכיח את שליחותו – איננו שליח. אך זהו ללא ספק חידוש מרחיק לכת ביותר, ושיטת הרמב"ם עדיין צריכה עיון.

### פסולי עדות מדאורייתא ומדרבנן

כאמור, הרמב"ם חילק בין פסולי עדות מחמת עבירה מדאורייתא ומדרבנן. המקור לחילוק זה נמצא, כנראה, בגמרא במסכת יבמות. הגמרא שם עוסקת בעדים המעידים אישה שמת בעלה, ודנה במעמדם של פסולי עדות מחמת עבירה בהקשר זה:

”והאמר רב מנשה: גולן דדבריהם – כשר לעדות אשה, גולן דדברי תורה – פסול לעדות אשה”

(יבמות כה.-כה:).

הגמרא שם מחלקת בין פסולי עדות מדאורייתא ומדרבנן, בדומה לחילוק של הרמב"ם. אך יש לציין, שהגמרא איננה מזכירה את הפסולים מחמת כל העברות, אלא את הגזלנים בלבד. ניתן לטעון שדברי הגמרא שם נאמרו בדווקא: רק גזלנים פסולים לעדות אישה, ולא שאר עוברי עברה. כך כותב ה'מנחת חינוך' בשם ה'נימוקי יוסף':

”ובנמוקי יוסף סנהדרין שם (ה: בדפי הרי"ף ד"ה שבועת שוא) כתב, דבמקום דאין צריך עדות, כגון בעדות אשה וכדומה דאף אשה ועבד נאמנים, אף אם הוא רשע בעל עבירה – נאמן בעדות זו, דהוא לא נחשד לשקר, רק גזירת הכתוב דרשע פסול לעדות, אם כן במקום דאין צריך עדים כשרים – גם הוא כשר.”

אבל רשע דחמס, כגון גולן, פסול, דחשוד להעיד שקר בשביל ממון”

(מנחת חינוך מצווה ל"ז ס"ק ו).

ה'נימוקי יוסף' מחלק בין גזלן, שהוא רשע דחמס ופסול משום חשש שקר, לבין שאר עוברי עברות, הפסולים מגזרת הכתוב. לדעתו, בתחומים שבהם אין צורך בעדות – לא פסלו עוברי עברה, ורק רשע דחמס איננו נאמן. הרמב"ם חלק על ה'נימוקי יוסף', וסבר שאין חילוק בין גזלנים לשאר עוברי עברות. כך הוא פוסק אצלנו בעניין שליחות הבאת הגט, וכך הוא פוסק גם בעניין עדות אישה (הל' גירושין פ"ב הי"ז). ניתן להסביר את שיטת הרמב"ם בשני אופנים:

- א. החשש לשקר קיים לא רק ברשע דחמס, אלא בכל הפסולים מחמת עברה<sup>5</sup>.
- ב. גזרת הכתוב הפוסלת עוברי עברה לעדות קיימת, לדעת הרמב"ם, גם בעדות אישה.

נראה שההסבר הנכון לשיטת הרמב"ם הוא ההסבר הראשון, שלפיו החשש לשקר קיים בכל הפסולים מחמת עברה. ראיה לכך ניתן להביא מהעובדה, ששיטת הרמב"ם איננה מוגבלת לעדות אישה בלבד, שעליה דיברה הגמרא. כפי שראינו, הרמב"ם למד משם שעוברי עברה פסולים גם בשליחות להבאת הגט, וכך הוא פוסק גם בעניין החשודים על השבועה (הל' טוען ונטען פ"ב ה"ב). אילו הפסול שלהם היה מבוסס על גזרת הכתוב בעדות אישה – לא ניתן היה ללמוד משם לתחומים נוספים. הרמב"ם כנראה הניח שכל הפסולים מחמת עברה חשודים על שקר, ולכן יש לפסול אותם במידה שווה בכל תחומי ההלכה<sup>6</sup>.

### סומא

המשנה קובעת שסומא פסול להביא את הגט. הגמרא מתלבטת מהו טעמו של פסול זה. בשלב הראשון מציע רב ששת שסומא פסול "לפי שאינו יודע ממי נוטלו ולמי נותנו". הראשונים נחלקו בביאור הנימוק הזה. מדברי התוספות נראה שהם הבינו את דברי הגמרא כפשוטם: סומא אינו יכול להוליך את הגט כיוון שיש חשש שהוא לא יזהה את האנשים, ולא יבצע את תפקידו כראוי. ראשונים אחרים הסבירו את נימוקו של רב ששת בדרך אחרת:

5 הרמב"ם הגדיר רשע דחמס באופן שונה משאר הראשונים – עיין רמב"ם הל' עדות פ"י הל' ב-ד, והשווה לטור חו"מ סי' לד. להגדרות השונות של רשע דחמס עשויה להיות נפקא מינה לעניין הבנת אופי הפסול שלו לעדות, ואכמ"ל.

6 חיזוק לכך שלדעת הרמב"ם עוברי עברה פסולים מחמת חשש לשקר ניתן למצוא בכך שהרמב"ם מכשיר נשים וקרובים לשליחות הגט, וכן בכך שהוא מכשיר עובר עברה לעדות אישה כאשר הוא מסיח לפי תומו, כיוון שאז אין חשש לשקר (הל' גירושין פ"ב הי"ז).

”משום דהוה ליה שליח שלא ניתן לגירושין, שאי אפשר לו ליתן אלא על ידי אחרים שיאמרו לו זזה פלוני וזה פלוני”

(רמב”ן גיטין כג. ד”ה הא דאמרין).

הרמב”ן מתבסס בדבריו על עיקרון המופיע להלן בפרק השלישי. הגמרא שם (כט:): מספרת על אדם ששלח שליח לגירושין, ואמר לשליח שימסור את הגט לאבא בר מניומי, והוא יגרש את האישה. רב ספרא קובע שהשליח הזה איננו יכול למנות אדם אחר במקומו שייתן את הגט לאבא בר מניומי, כיוון שהוא שליח שלא ניתן לגירושין. הבעל לא העניק לשליח את הסמכות לגרש את האישה בעצמו, אלא רק למסור את הגט לאבא בר מניומי, ולכן סמכותו מוגבלת. הרמב”ן הבין שגם סומא הוא שליח שלא ניתן לגירושין, כיוון שאין בכוחו לגרש בכוחות עצמו אלא בסיוע של אנשים אחרים. כך הסביר גם הר”ן את דברי הגמרא (יא: בדפי הרי”ף ד”ה אלא סומא).

היישום של הרמב”ן והר”ן לדין “שליח שלא ניתן לגירושין” בסוגייתנו הוא מחודש. הגמרא להלן איננה עוסקת ביכולת של השליח הזה לגרש בפני עצמו, אלא רק ביכולת שלו למנות שליח. ניתן להבין ששליח שלא ניתן לגירושין איננו מופקע לחלוטין מדין שליחות, אלא הוא רק מוגבל בסמכויותיו, ולכן הוא מנוע מלהעביר את השליחות לאדם אחר. הרמב”ן והר”ן ודאי לא הבינו כך, אלא סברו שהאדם עצמו איננו מוגדר כשליח אם השליחות היא כזו שלא ניתנה לגירושין. כמו כן, השליח שעליו מדובר בגמרא להלן מוגבל בסמכויות שהוענקו לו. אין הכרח להסיק מכאן לסוגייתנו, שבה השליח הסומא מוגבל מבחינה טכנית בביצוע המשימה שהוטלה עליו, אך הסמכות שקיבל היא מלאה.

הגמרא בסוגייתנו בסופו של דבר דוחה את ההסבר הזה ביחס לסומא, ומסיקה שאפשר לסמוך על היכולת של סומא לזהות אנשים. מכאן ממשיכה הגמרא לחפש נימוקים נוספים לפסול של סומא להוליך את הגט. רב יוסף מסביר, שהמשנה כאן עוסקת בגט שנשלח מחוצה לארץ. כפי שהזכרנו, שליח המביא גט מחוץ לארץ צריך להעיד “בפני נכתב ובפני נחתם”. סומא אינו יכול להעיד עדות זו, לכן הוא פסול להבאת הגט.

בהמשך המשנה מבואר, שאם השליח היה פתוח (=בעל יכולת ראייה) בשעת קבלת הגט מידי האיש ובשעת מסירת הגט לאישה – הוא כשר, אף על פי שבין לבין הוא היה סומא. כך הוא הדין גם ביחס לחרש ושוטה: כולם כשרים להולכת הגט אם תחילתם וסופם בדעת.

הגמרא מסיקה משיטת רב יוסף שסומא כשר לשליחות הגט אפילו אם בשעת מסירת הגט לאישה הוא עדיין סומא. לפי רב יוסף די בכך שהשליח יהיה פתוח בתחילה, כדי שיוכל להעיד "בפני נכתב ובפני נחתם". זאת, לכאורה, בניגוד למשנה, שממנה נראה שהשליח צריך להיות פתוח גם בשעת המסירה. רב אשי מסביר שהמשנה דורשת אך ורק "תחילתו וסופו בדעת", אך איננה דורשת "תחילתו וסופו בכשרות". הפסול של סומא איננו נובע מחוסר דעת, ולכן הוא כשר גם אם בסוף התהליך הוא עדיין סומא.

הראשונים הפנו בהקשר זה לגמרא במסכת בבא בתרא (קכח.). הגמרא שם קובעת שבהלכות עדות קיימת דרישה של "תחילתו וסופו בכשרות". לאור זאת נשאלת השאלה: אם אמירת "בפני נכתב ובפני נחתם" נחשבת כעדות, כיצד יכולים אנו להכשיר פתוח ונסתמא להולכת הגט, והרי אין סופו בכשרות?

התוספות (ד"ה הוא הדין) מתרצים, שאמירת "בפני נכתב ובפני נחתם" איננה נחשבת כעדות. השליח המביא גט מחוץ לארץ איננו נדרש לעמוד בגדרי עדות, אלא בגדרי נאמנות בלבד. התוספות מוכיחים את טענתם מהעובדה שאפילו אישה נאמנת לומר "בפני נכתב ובפני נחתם", אף על פי שהיא פסולה לעדות.

הרמב"ן (ד"ה אלא מעתה) מתרץ בשם הראב"ד, שבהבאת הגט הקלו משום חשש לעיגון. כך מתרץ גם תוספות הרא"ש (ד"ה הוא הדין). יש לברר מהי הקולא במקרה זה: האם הקלו לקבל עדות של סומא, או שהקלו לקבל כל עדות, אף על פי שאין סופה בכשרות? הרשב"א (ד"ה הוא הדין) נוקט בגישה השנייה, שחכמים קיבלו כל עדות שתחילתה בכשרות, גם אם אין סופה בכשרות. לעומת זאת, מדברי הרמב"ן עצמו משתמע יותר כאפשרות הראשונה, שעדיין קיימת הדרישה ל"תחילתו וסופו בכשרות", אך חכמים הקלו בסומא וקבעו שהוא עומד בדרישה הזו.

### שליחות עבד בגירושין

הגמרא בהמשך הסוגיה דנה ביכולת של עבד להיות שליח של האישה לקבלת הגט. ההתלבטות ממוקדת בשאלה: האם השליח צריך להיות דווקא ישראל, או שהוא יכול להיות כל אדם בן ברית? עבד איננו ישראל, אך הוא נחשב בן ברית, כיוון שהוא חייב במילה ובחלק מהמצוות, ולכן ייתכן שהוא יהיה כשר לשליחות קבלה כמו ישראל.

מעמדו של עבד ביחס לעם ישראל עולה לדין בהקשרים שונים בהלכה. הרמב"ם כותב שלעבד כנעני יש "מקצת גירות" (הל' איסורי ביאה פי"ג הי"א). עבד חייב במצוות כאישה, והוא פטור ממצוות עשה שהזמן גרמן. אמנם, הגר"ד סולובייצ'יק הסביר



שקיים הבדל בין עבד לאישה: לאישה יש קדושת ישראל מלאה, והיא פטורה ממצוות עשה שהזמן גרמן בפטור צדדי. עבד, לעומת זאת, פטור ממצוות אלה מחמת חיסרון בקדושתו.

לדעת הרב סולובייצ'יק, להבדל זה בין עבד לאישה יש נפקא מינה להלכה, לעניין ברכת המצוות. כידוע, נחלקו הראשונים האם אישה רשאית לברך על מצוות עשה שהזמן גרמן. הרמב"ם (הל' ציצית פ"ג ה"ט) פוסק שנשים אינן מברכות, ואילו לדעת התוספות (קידושין לא. ד"ה דלא) הן רשאיות לברך.

התוספות במסכת גיטין (מ. ד"ה כשרבו) כותבים, בהתאם לשיטתם, שגם עבד רשאי לברך על מצוות עשה שהזמן גרמן. הרב סולובייצ'יק טען שאפשר לחלוק על התוספות מסברה, ולומר שעבד שונה מאישה, והוא אינו רשאי לברך על המצוות האלה. אישה אמנם פטורה ממצוות עשה שהזמן גרמן, אך מבחינה עקרונית היא שייכת בקדושת ישראל, ולכן היא יכולה לומר "אשר קדשנו במצוותיו". עבד פטור ממצוות אלה מחמת חיסרון בקדושה, ולכן נוסח הברכה אינו מתאים לו.

ניתן להצביע על מקורות נוספים בעניין מעמדו של עבד בהלכה. אחד מהם הוא מחלוקת הראשונים בעניין טבילתו של העבד כאשר הוא יוצא לחירות. מדברי הרמב"ם (הל' איסורי ביאה פ"ג ה"ב) נראה בפשטות שהחויב בטבילה זו הוא מדאורייתא, ואילו ה'נימוקי יוסף' (יבמות טז: בדפי הר"ף ד"ה קידושיו) סבר שהחויב הוא מדרבנן בלבד. לפי ה'נימוקי יוסף', הטבילה העיקרית היא הטבילה הראשונה של העבד בשעה שנכנס לעבדות. מסתבר שלפי דעה זו, מעמדו של העבד (לאחר הטבילה הראשונה) קרוב למעמד של ישראל יותר מאשר לפי דעת הרמב"ם.

הגמרא במסכת בבא קמא (פח.) דנה בשאלה האם עבד מוגדר כ"אחיק" או לא לעניין חיוב בושת, פסול לעדות ועניינים נוספים. הגמרא מתלבטת האם עבד מופקע מאחווה זו, או שגם הוא נחשב כ"אחיק", כיוון שהוא מחויב בחלק מהמצוות. גם דיון זה עשוי להתקשר לדיון בסוגייתנו בעניין יכולתו של עבד להיות שליח קבלה<sup>7</sup>.

אמנם, יש לחלק בין דיון הגמרא שם לבין הדיון בסוגייתנו. גם אם נכריע שעבד איננו נחשב "אחיק", עדיין ייתכן שהוא ייחשב לבן ברית, ויוכל להיות שליח לקבלת הגט. הדיון של הגמרא שם הוא רק בזיקה שבין העבד לעם ישראל. סוגייתנו, לעומת זאת, עוסקת במעמדו של העבד בפני עצמו – האם רמת הקדושה והחויב במצוות שלו

7 עיין רמב"ם הל' איסורי ביאה פ"ב הל' יא-יד, שם משמע שהאיסור של עבד ושפחה בן חורין נובע ממצות שם עכ"ם שעדיין חל עליהם.

מספיקים כדי לאפשר לו להיות שליח קבלה. ההכרעה בשני הדיונים האלה איננה חייבת להיות זהה.

הגמרא עוסקת ביכולת של עבד להיות שליח **לקבלת הגט**. הראשונים על אתר נחלקו בעניין היכולת של עבד להיות שליח **להולכת הגט**. הרמב"ן מביא את שיטתו של הר"י מיגאש, הסובר שיש חילוק בין שני סוגי השליחות האלה:

”וכן דעת הר"י בן מיגש ז"ל שלא פסלוהו אלא לקבלה, אבל להבאה אפילו עבד כשר, כסתם מתניתין. אלא שלא פירש ושאל לעצמו מאי שנא...  
ואנו יש לנו להשיב, שליח הולכה אינו אלא כשליח דעלמא, ובשליחות דעלמא איתנהו, אבל שליח קבלה, מכיון שהגיע גט לידו – מגורשת, והוא אין לו יד לגירושין, הואיל ואינו בתורת גירושין”

(רמב"ן גיטין כג. ד"ה עבד).

לדעת הר"י מיגאש, גם מי שפוסל עבד מלהיות שליח קבלה של האישה – יכשיר אותו להולכת הגט. הרמב"ן מבאר שהדרישות הקיימות בשליחות לקבלה הן גבוהות יותר, כיוון שהשליחות הזו היא היוצרת את חלות הגירושין. מציאותו של הגט בידי השליח היא הגומרת את חלות הגירושין, ולכן הדרישה כלפי השליח הזו היא מחמירה במיוחד. שליח הקבלה צריך להיות בתורת גירושין, ולכן עבד פסול לשליחות זו. זאת בשונה משליחות להולכה, שאיננה גומרת את החלות ההלכתית, ולפיכך גם עבד יכול לקיימה.

בכיוון אחר ניתן להסביר, שההבדל בין סוגי השליחות איננו ברמת הדרישה **ההלכתית**, אלא **במציאות בשטח**. בשליחות להולכה, הגט נמצא בידו של השליח וגיטו מוכיח עליו. המציאות בשטח מספקת חלק מהתנאים הנצרכים לשם גירושין, ולכן הדרישה מהשליח מתמעטת. בשליחות לקבלה, לעומת זאת, השליח איננו מקבל דבר מהאישה מלבד עצם המינוי. השליחות כולה תלויה באדם עצמו שהתמנה לשליח, ללא כל סיוע חיצוני. כיוון שכך, זהותו של העבד איננה מאפשרת לו להיות שליח לקבלה, שהרי הוא אינו בתורת גירושין.

### לא חזרה שליחות אצל הבעל

המשנה בדף כג: קובעת שהאישה עצמה יכולה להביא את גיטה מחוץ לארץ, ובלבד שתאמר "בפני נכתב ובפני נחתם". קשה להבין את דברי המשנה כפשוטם, שהרי אם האישה קיבלה את הגט מידי בעלה בחוץ לארץ – היא התגרשה מיד, ואיזו חשיבות יש להבאת הגט לארץ? הגמרא אכן מקשה זאת, ומציעה הסברים שונים למקרה שבו

עוסקת המשנה. לפי אחד ההסברים, הבעל מינה את האישה לשליח הולכה שלו עד שתגיע לארץ ישראל, ושם תקבל את גיטה מיד עצמה:

”אלא דאמר לה: יהוי שליח להולכה עד דמטית התם, וכי מטית התם הוי שליח לקבלה וקבלי את גיטך.  
והא לא חזרה שליחות אצל הבעל!”

(גיטין כד.).

הראשונים נחלקו בפירוש קושיית הגמרא ”והא לא חזרה שליחות אצל הבעל”. לדעת רש”י (ד”ה והא), הגמרא מתייחסת כאן לדין כללי בהלכות שליחות. אדם איננו יכול להיות שליח הולכה, אם אין באפשרותו לחזור אל המשלח, ולהודיע לו שביצע את שליחותו. במקרה שלנו האישה חייבת לחדול מלהיות שליח הולכה כאשר היא מגיעה לארץ, שהרי עליה להפוך לשליח לקבלה ולקבל את הגט. כיוון שכך אין באפשרותה לחזור ולהודיע לבעל שהיא ביצעה את שליחות ההולכה, ולכן היא פסולה לשליחות זו.

הסבר אחר הציע המיוחס לריטב”א:

”ונמצא כשהיא מקבלת הגט מעצמה אין כאן שליח, דכבר כלתה שליחות הבעל, והוה ליה כטלי גיטך מעל גבי קרקע”

(מיוחס לריטב”א גיטין כד. ד”ה והא).

לפי המיוחס לריטב”א, הבעיה כאן היא ייחודית להלכות גיטין. אותה אישה עצמה אינה יכולה לשמש במקביל בשני תפקידים – נתינת הגט וקבלתו. בשעה שהאישה הופכת לשליח קבלה, שליחות ההולכה שלה כבר פסקה. ממילא, ברגע קבלת הגט לא מתבצע שום מעשה נתינה אקטיבי מידי הבעל או שלוחו, ויש כאן בעיה של ”טלי גיטך מעל גבי קרקע”. יש להבין מדוע לפי רש”י בעיה זו איננה קיימת, והוא נזקק לחדש דין כללי בהלכות שליחות כדי להסביר את דברי הגמרא.

נפקא מינה בין ההסברים השונים עשויה להיות במקרה שבו אדם התמנה לשליח לתת מתנה לעצמו. לפי רש”י גם כאן תהיה בעיה של ”לא חזרה שליחות אצל הבעל”, שהרי בשעת קבלת המתנה הוא כבר איננו שליח הולכה, ואינו יכול לחזור אל משלחו ולהודיע שביצע את השליחות. לפי הריטב”א, דין ”לא חזרה שליחות אצל הבעל” הוא מיוחד להלכות גיטין, ובמקרה של מתנה לא תהיה כל בעיה.

דין ”לא חזרה שליחות אצל הבעל” מופיע שוב בגמרא להלן סג:, במקרה שונה. הגמרא שם עוסקת בשליח להולכה שבא לגרש את האישה, והאישה ביקשה ממנו

שיהיה שליח לקבלה שלה, ויקבל את הגט מידי עצמו. האמוראים מתלבטים האם יש לפסול את הגירושין במקרה זה משום "לא חזרה שליחות אצל הבעל", ובסופו של דבר מחמירים מספק. לא לגמרי ברור מדוע הגמרא שם מסתפקת באותו הדין שבסוגייתנו נראה פשוט ומוסכם. ייתכן שדווקא אצל האישה עצמה קיימת סתירה בין היותה מקבלת הגט לבין תפקידה בהולכת הגט, ואילו ביחס לשליח קבלה סתירה זו משמעותית פחות.

תמיהה נוספת מתעוררת במסגרת שיטתם של חלק מהראשונים בסוגיה במסכת בבא בתרא (פה.). הראשונים שם נחלקו האם שומר של חפץ מסוים יכול לזכות בחפץ זה עבור אדם אחר. לפי הגרסה שלפנינו, שהיא גם גרסת התוספות (ד"ה הכי), השומר יכול לזכות בחפץ לאדם אחר. לראשונים אחרים הייתה גרסה שונה, ולדעתם השומר איננו יכול לזכות בחפץ לאדם אחר. גרסה זו מובאת ביד רמ"ה שם (סי' צ"ח), וכך היא גם דעת הר"ד (גיטין יג.) והרמב"ם (הל' מכירה פ"ד ה"ו).

לפי גרסת הראשונים האלה ניתן להסביר, שאדם אחד איננו יכול לשמש בשני תפקידים – הן כשומר של הבעלים, והן כזוכה עבור מקבל החפץ. לפי הסבר זה נראה שכך יהיה הדין גם בגירושין, ואותו אדם לא יוכל לשמש הן כשליח הולכה והן כשליח קבלה. ואם כן, יש להבין מדוע הגמרא להלן מסתפקת האם אומרים "לא חזרה שליחות אצל הבעל", ואיננה קובעת כדבר פשוט שהגירושין פסולים.

### נאמנות אישה בגט שאיננו מקוים

כאמור, המשנה קובעת שאישה המביאה את גיטה מחוץ לארץ צריכה לומר "בפני נכתב ובפני נחתם". מדובר בגט שאיננו מקוים, שהרי בגט מקוים אין צורך באמירת "בפני נכתב ובפני נחתם". הגמרא הקשתה מדוע יש צורך באמירת "בפני נכתב ובפני נחתם", שהרי האישה התגרשה כבר ברגע שקיבלה את הגט מידי הבעל. מכאן ניתן לכאורה לדייק, שאישה המוחזקת בגט נאמנת לומר שהיא מגורשת, גם כאשר הגט הזה איננו מקוים. כך אמנם סבר הרמב"ם:

"הוציאה גט מתחת ידה ואמרה: גירשני בעלי בזה – הרי זו נאמנת ותנשא בו, אף על פי שאינו מקוים... אבל אם אמר הבעל: 'על תנאי היה, פקדון היה, מעולם לא כתבתיו, מזויף הוא' – יתקיים בחותמו או בעדי מסירה"

(רמב"ם הל' גירושין פי"ב ה"ב).

כמובן, אם הבעל מערער וטוען שהגט מזויף – טענתו מתקבלת, ואי אפשר לסמוך על הגט שאיננו מקוים<sup>8</sup>. אך כל עוד הבעל לא בא, האישה נאמנת להינשא על סמך הגט שאיננו מקוים.

הראב"ד בהשגותיו על אתר חולק על הרמב"ם, וטוען שגם אם הבעל לא ערער – אין לסמוך על גט שאיננו מקוים. הראב"ד כנראה סבר שהאישה בפני עצמה איננה נאמנת לומר שהתגרשה, והגט שאיננו מקוים לא מועיל לחזק את טענתה. כמו כן אפשר להסביר, שהראב"ד לא קיבל את המצב שבו אנו מכריעים שהאישה מגורשת, אך אם יבוא הבעל ויערער נוציא את האישה מחזקתה ונאסור אותה. לדעת הראב"ד, כיוון שקיימת אפשרות שהבעל יבוא ויערער – האישה איננה נאמנת כבר כעת, גם אם הבעל עדיין לא ערער<sup>9</sup>.

כפי שראינו, מתוך מהלך הגמרא אצלנו ניתן לדייק שהאישה נאמנת בגט שאיננו מקוים, כדעת הרמב"ם. הראב"ד איננו מבאר כיצד מתפרשים דברי הגמרא אצלנו לפי שיטתו. מי שהתייחס לשאלה זו היה הריב"ש, שעסק בשאלה זו בתשובותיו (סי' שפ"ה). הריב"ש כותב שלמעשה מעולם לא הקלו לסמוך על הרמב"ם, ושיטת הראב"ד היא זו שהתקבלה להלכה. הוא מסביר כיצד מפרש הראב"ד את הגמרא:

"אבל הראב"ד ז"ל שמשוה האשה לדין השליח יפרשה בדרך אחרת... כיון שכבר נתגרשה הרי אין דבורה מועיל כלום, כמו השליח אחר שנתן לה הגט ולא אמר בפני נכתב, וצריכה לעדים"

(שו"ת הריב"ש סי' שפ"ה).

הריב"ש מסביר, שהגמרא לא התכוונה לומר שהאישה אינה צריכה לומר "בפני נכתב ובפני נחתם", אלא שהיא אינה נאמנת לומר זאת. הגירושין חלו כבר ברגע שקיבלה את הגט מידי בעלה. כיוון שכך, אין כל משמעות לאמירה שלה בשלב מאוחר יותר – כאשר היא מגיעה ארצה, כשם ששליח אינו נאמן לומר "בפני נכתב ובפני נחתם" לאחר הגירושין. בין אם היא תאמר "בפני נכתב ובפני נחתם" ובין אם לא – היא לא תהיה נאמנת, ועליה לקיים את הגט. מכאן מובנת קושיית הגמרא: מדוע המשנה דורשת שהאישה תאמר "בפני נכתב ובפני נחתם", והרי אמירה זו חסרת משמעות?

8 אמנם גם במקרה כזה האישה תהיה אסורה לכוהן כגרושה, אך זהו רק מדין "שויא אנפשה", והנאמנות של הבעל היא בתורת ודאי.

9 עיין עוד ברמב"ם פ"ז הל"ד, ובהלכות עבדים פ"ו ה"ז.

הרשב"א בחידושיו (כד. ד"ה אשה) גם הוא דחה את שיטת הרמב"ם, אך הוא מבאר את דברי הגמרא בדרך אחרת. לדעתו, קושיית הגמרא מבוססת על דיוק בלשון המשנה: "אינה מגורשת עד שתביא גיטה ותאמר בפני נכתב ובפני נחתם"<sup>10</sup>. מדברים אלה משתמע, שכל עוד האישה אינה אומרת "בפני נכתב ובפני נחתם" – היא איננה מגורשת. על כך מקשה הגמרא: אמנם היא אינה נאמנת להעיד שהתגרשה, אך על כל פנים אם אכן הבעל מסר לה את הגט – על פי האמת היא מגורשת. מדוע אם כן קובעת המשנה בנחרצות שהאישה אינה מגורשת מבלי לומר "בפני נכתב ובפני נחתם"?

הרשב"א סובר, שאמירת "בפני נכתב ובפני נחתם" אכן מועילה לאישה במקרה זה. אמנם האמירה הזו לא הייתה ברגע שבו חלו הגירושין, כאשר האישה קיבלה את הגט מידי הבעל, אך האישה נאמנת גם בשלב מאוחר יותר. זאת בשונה משליח, שנאמן לומר "בפני נכתב ובפני נחתם" רק ברגע הגירושין. בכך שונה שיטת הרשב"א משתי השיטות שראינו קודם: הן משיטת הרמב"ם, הסובר שהאישה נאמנת אפילו מבלי לומר זאת; והן משיטת הריב"ש והראב"ד, הסוברים שהאישה אינה נאמנת אפילו אם תאמר "בפני נכתב ובפני נחתם".

יש להסביר את ההבדל בין האישה לבין השליח בשיטת הרשב"א. מסתבר שההבדל נובע מהעובדה, שמעמדו של השליח הוא זמני בלבד. השליח התמנה לבצע את הגירושין, ולאחר שאלו הסתיימו – הוא חדל מלהיות שליח. משום כך הוא כבר איננו נאמן מכאן ואילך לומר "בפני נכתב ובפני נחתם", שהרי כעת אין כל קשר בינו לבין הגירושין האלה. האישה, לעומת זאת, ממשיכה להיות האישה המגורשת גם לאחר הגירושין. משום כך אמירת "בפני נכתב ובפני נחתם" שלה איננה מוגבלת לרגע הגירושין דווקא, והיא נאמנת על כך גם במועד מאוחר יותר.

10 יש לציין, שלפנינו במשנה הנוסח הוא שונה: "ובלבד שהיא צריכה לומר בפני נכתב ובפני נחתם".