



חמדת הארץ ד' תשס"ו

קובץ תורני מבית ארץ חמדה

קידושין וגיטין



תוכן העניינים

1	ברכת ראשי כולל ארץ חמדה
3	הקדמת העורך
5	תקצירי המאמרים

שער הלכות קידושין

15	מרב הגאון הרב שאול ישראלי זצ"ל	שליבים שונים בקידושין ובגירושין הדורשים שני עדים
22	הגאון הרב זלמן נחמיה גולדברג שליט"א	בעקבות רש"י בקידושין
48	מו"ר הרב משה ארנרייך שליט"א	קידושין – קניין או מעשה
72	מו"ר הרב יוסף כרמל שליט"א	נישואין וגירושין של מי שאינו בן דעת
83	הרב עודד מכמן	אישות וזנות – מציאות ודין
110	הרב דני כיטוב	שומא בקידושין
128	הרב דניאל כ"ץ	שטר קידושין

שער הלכות גיטין

157	מו"ר הרב משה ארנרייך שליט"א	שליח שלא ניתן לגירושין
169	הרב ידידיה כהנא	נתינת גט וגירושין – מעשה ומהות
178	הרב עופר לבנת	מתי ראוי לאדם לגרש את אשתו?
193	הרב אורי סדן	גירושין על ידי שוטה
206	הרב נחשון כהנא	מחוסר קציצה בגט
212	הרב יצחק שטיינברג	נתינה, כריתות והקנאה בגט
249	הרב עודד מכמן	גדרי נתינה בגט
269	הרב אריה כ"ץ	שיטת הרמב"ם בצורך בהנחה בגט
284	הרב גד אלדד	שליחות בגטין כשליחות על דבר שבגופו

שער תנ"ך

299	מו"ר הרב יוסף כרמל שליט"א	חוק וצחוק
305	הרב אברהם ישראל שריר	כיצד היא גאולתם של ישראל?
322	הרב אודי דהן	זה כוחו של יוסף
329	הרב עידו רכניץ	בטחון והשתדלות במשנת דוד המלך

ברכת ראשי הכולל

בכואנו לכתוב את ההקדמה לחלק הרביעי של "חמדת הארץ" תוך כדי המחזור השלישי של הלימודים ב"ארץ חמדה", עלו מול עיננו הפסוקים:

"שְׁלֹשָׁה הָמָּה נִפְּלְאוּ מִמְּנֵי וְאַרְבָּעָה לֹא יִדְעָתִים:

...

אַרְבָּעָה הֵם קְטָנֵי אֶרֶץ וְהָמָּה חֲכָמִים מְחַכְמִים

...

שְׁלֹשָׁה הָמָּה מֵיטִיבֵי צַעַד וְאַרְבָּעָה מֵיטִיבֵי לְכָת"

(משלי ל יח, כד, כט)

ודברי חז"ל במדרש:

ד"א אחר כל אותה חכמה שכתוב בשלמה "החכמה והמדע נתון לך" (דהי"ב א, יב), "נתרב חכמת שלמה ... ויחפם מכל האדם" (מלכים א ה, י-יא), יש לו תמיה על ארבע מינין הללו, שנו' שלשמה הפלאו ממני (משלי ל, יח), "וארבעה לא ידעתים" (שם)

אלו ארבעת מינין שביקש לעמוד עליהן. ... שלשמה הפלאו מיטיבי צעד וארבעה מיטיבי לכת" (משלי ל, כט),

אלו ארבעת מינין שכל אחד ואחד מישראל הולך ורץ ליקח מהם להלל להקב"ה והן נראין קטנים בעיני בני אדם וגדולים לפני הקב"ה.

ומי פירש להן לישראל ארבעת מינין הללו שהן אתרוג לולב הדס וערבה, חכמים, שנאמר "והמה חכמים מחכמים" (שם)

(ויקרא רבה פרשה ל, טו)

אנו נמצאים היום במחזור הלימודים השלישי של "ארץ חמדה". סיימנו פעמיים, בעה"י, את הסדרים נזיקין ונשים ופעמיים את השולחן ערוך חלקים חושן משפט ואבן העזר, על פי תוכנית הלימודים שבנינו בהדרכת מו"ר מרן הגר"ש ישראלי זצ"ל.

על הרבנים הצעירים להתמודד בזמן הלימודים עם שני אתגרים ולהיות גם "מיטיבי צעד" וגם "מיטיבי לכת". המסלול קשה וארוך, על הצועדים בו מוטל להיות מעמיקים בכל צעד וצעד של פרטי התוכנית וגם להיות מן המחזיקים מעמד בתוכנית ארוכה ותובענית.

במסלול זה עליהם להיות "קטנים בעיני בני אדם וגדולים לפני הקב"ה". קטנים שהרי עדיין אין הם נושאים בעול של ההנהגה והרבנות בפועל - אף על פי שהם ראויים לכך. קטנים גם במשמעות של ענווים, שהרי ללא תכונה זו אין אפשרות "לקנות תורה". אף על פי כן, הם בבחינת "גדולים לפני הקב"ה" מבחינת הישגיהם, מבחינת האתגרים שלקחו על עצמם ומבחינת ההתחייבות לשרת את העם בקודש עם סיום לימודיהם.

הלכות קידושין וגיטין הם ים עמוק ורחב ידיים, שכל לומד ומעמיק יכול למצוא בו את בקעתו כדי להתגדר בה. עיקר עיסוקן של קובץ זה הוא בניסיון להעמיק בהבנת דברי חכמים. כפי שהמדרש מציין מדובר בחכמה עמוקה שהייתה נפלאה גם בעיניו של החכם מכל אדם. אנו מודים לקב"ה בכל רגע ורגע על הזכות הגדולה לעסוק בדברי חכמי ישראל - חכמי התורה, בשלווה ובטוב לבב, תוך תפילה שנוזכה להמשיך להיות קטנים בעינינו וגדולים לפניו.

הרב משה ארנרייך הרב יוסף כרמל

ראשי הכולל



הקדמת העורך

דברי חכמים כדרבנות וכמשמרות נטועים בעלי אספות נתנו מרעה אחד (קהלת יב,יא)

ועל כך דרש רבי יהושע בפקיעין:

למה נמשלו דברי תורה לדרבן? לומר לך: מה דרבן זה מכויץ את הפרה לתלמיה להוציא חיים לעולם, אף דברי תורה מכוונין את לומדיהן מדרכי מיתה לדרכי חיים. אי מה דרבן זה מטלטל אף דברי תורה מטלטלין - תלמוד לומר משמרות. אי מה מסמר זה חסר ולא יתר אף דברי תורה חסירין ולא יתירין - תלמוד לומר נטועים, מה נטיעה זו פרה ורבה - אף דברי תורה פריץ ורביץ. בעלי אספות - אלו תלמידי חכמים שיושבין אסופות ועוסקין בתורה, הללו מטמאין והללו מטהרין, הללו אוסרין והללו מתירין, הללו פוסלין והללו מכשירין. שמא יאמר אדם: היאך אני למד תורה מעתה? תלמוד לומר: כולם נתנו מרעה אחד - אל אחד נתנו, פרנס אחד אמרן, מפי אדון כל המעשים ברוך הוא, דכתיב "וידבר אלהים את כל הדברים האלה" (שמות כ,א). אף אתה עשה אזניך כאפרכסת, וקנה לך לב מבין לשמוע את דברי מטמאים ואת דברי מטהרים, את דברי אוסרין ואת דברי מתירין, את דברי פוסלין ואת דברי מכשירין. (תלמוד בבלי חגיגה ג.)

הלזו של דרשת רבי יהושע הוא הדימוי של דברי התורה לנטיעות ומתוך כך עולה מהותם של דברי תורה שהם "פריים ורביים".

אך דבר זה דורש ביאור, כיצד יתכן שהתורה שנמסרה בשלימותה למשה רבינו בהר סיני תתרבה ואף תהיה מאופיינת בכך שיש בה מידה זו של פריה ורביה.

נדמה שמהמכלול של הדרשה ניתן להבין את משמעותם של הדברים.

רבי יהושע פותח בכך שהתורה מכוונת את לומדיה לדרכי חיים. ומסיים בכך שיושבים תלמידי חכמים, בעלי אסופות, ועוסקים בתורה ונחלקים בהבנתה אף על פי שמרועה אחד ניתנה. זהו התהליך של לימוד התורה. היא יוצאת מפיו של הקב"ה שצימצם את חכמתו הבלתי מוגבלת לספר התורה ושוב היא חוזרת מהספרים אל החיים ואל נשמותיהם של תלמידי חכמים שמחפשים למצא בה דרך חיים ואז היא שוב נעשית בלתי מוגבלת והיא פרה ורבה עד לאין שיעור.

נודה לה' שזכינו שבבית מדרשנו עוסקים בתורה ומבקשים להעמיק ולמצא בה דרכי חיים. ומתוך כך התורה פרה ורבה בערוצים שונים שאחד מהם הוא סידרת חוברות "חמדת הארץ".

חוברת זו, הרביעית במניינה, מוקדשת לעיסוק בהלכות קידושין וגיטין.

ייחודה של החוברת הוא בניסיון להעמיק ביסודי ההלכות ובשורשן ולא להצטמצם בדיון בפרטי ההלכות ובהבאת שיטות שונות בלבד.

בעבודתנו בעריכת החוברת השתדלנו להביא לכך שדברי הכותבים יהיו ברורים ובהירים וכוונתם תהיה מובנת לקוראים, כמובן שהאחריות על תוכנם של המאמרים מוטלת על כותביהם.

תודות:

ראשית אנו מודים להקב"ה שזיכנו לעסוק בתורה ולהיות שותפים בהכנת חוברת זו.

ראשי הכולל מו"ר הרב משה ארנרין שליט"א ומו"ר והרב יוסף כרמל שליט"א שאנו זוכים תדיר ללמוד מתורתם, במסירות רבה הם מובילים את לומדי הכולל לעליה בתורה, ומכחם יוצאת לאור גם חוברת זו.

מו"ר הגאון הרב זלמן נחמיה גולברג שליט"א, דיין בבית הדין הגדול (לשעבר), מרביץ תורה בכולל שנים רבות, תמידים כסדרן, וגם זיכנו במאמר מדברי תורתו לחוברת זו.

חברי ההנהלה והמסייעים לכולל נותנים לציבור הלומדים את האפשרות להתפנות ליצירה התורנית.

הרב ישראל שריר שליט"א מסר בדינו, בעין יפה, מכתביו של חותנו מרן הגאון הרב שאול ישראלי זצ"ל וסייע בעריכתם.

חמדת הארץ ד

הנהו תרי צנתרי דדהבא, הרב ידידיה כהנא, כעת ר"מ בישיבת "אורות אביב" תל אביב, והרב מנחם קופרמן החלו בעריכת החוברת כפי שערכו את הקודמות לה, ולולא עבודתם לא היינו יכולים להוציאה לאור. הרב ניר ורגון ערך, כדרכו בקודש, את מאמרי מו"ר הרב משה ארנרייך שליט"א. הרב אריה כ"ץ סייע בידינו בכל מלאכה שנדרשה כדי להביא להשלמתה של החוברת.

גברת מיטב דהאן, העורכת הלשונית, השקיעה מאמצים רבים כדי להוציא דבר מתוקן מתחת ידיה. ר' נריה לוי עיצב את עטיפת החוברת ואת השערים הפנימיים בטוב טעם.

ואחרונים חביבים, צות המשרד בניהולה של גב' יפה רוזנהק, שבכל השנה עומדים הכן לסייע לכל דורש במאור פנים, וגם בחוברת זו רב חלקם.

נסיים בתפילה שזכות העיסוק בתורה תעמוד לעם ישראל ונזכה לראות בגאולה שלימה במהרה בימינו.

העורך

דניאל כ"ץ

תקצירים

שלבים שונים בקידושין וגירושין הדורשים שני עדים/ מרן הגאון הרב שאול ישראלי זצ"ל

הרמב"ם פוסק בהלכות אישות (ג,טו) שיש הבדל בין איש שממנה שליח לקדש אישה שאינו צריך עדים על המינוי לבין אישה שממנה שליח לקבל קידושין שצריכה עדים על המינוי. המקור של הרמב"ם לחילוק זה הוא מהלכות גירושין שגם שם קיים הבדל דומה בין שליח לגרש שאינו צריך עדים למינויו לבין שליח לקבל גט שצריך עדים למינויו. הרב תמה מה פשר החילוק, ובמיוחד לאור ההלכה שמצאנו שעדות על כתיבת הגט "לשמה" אינה מצריכה שני עדים.

הרב מבאר שיש חילוק בין שני סוגי עדות. האחד נועד לקיום הדבר ואז אין תחליף לעדים. והשני נועד לבירור הדבר ואז ניתן גם להסתמך על הודאת בעלי הדין. בדיני ממונות העדות שייכת לסוג השני. ובגיטין, לדברי הרב, קיימים שני הסוגים. במה שנוגע לגירושין עצמם צריך עדות לקיום, ובמה שנוגע לשלבים קודמים לגירושין יש צורך בעדות לבירור ודי גם בהודאת הבעל והאישה. לפי זה הוא מבאר את החילוק בין שליח הולכת הקידושין והגט שהוא רק מייפה כח השליח לביצוע הפעולה ולכן מספיקה בו עדות בירור, לבין שליח האישה שנדרש להיות כידה וכגופה ממש ולכן נחשב מינוי שליח זה כחלק ממעשה הגירושין וצריך שני עדים לקיום המינוי השליחות.

בעקבות רש"י קידושין/ מו"ר הגאון הרב זלמן נחמיה גולברג שליט"א

המאמר כולל הערות קצרות על רש"י בדפים הראשונים של מסכת קידושין. בהערות אלו הרב מברר בקצרה כמה נושאים יסודיים הנוגעים להלכות קידושין.

ההערה הפותחת מגדירה את דרכו של רש"י כפרשן שמבאר גם מקומות שאין בהם חידוש כי אם תוספת הבנה.

בהערות נוספות דן הרב בשיטת רש"י באמירה בקידושין, לשון קידושין, קידושין במלוה, קידושין בריבית, קידושין בהתחייבות, איסור כלאים, הגדרת שפחה חרופה ועוד.

נספח למאמר בירור מקיף בייחס לדברי קצות החושן שביאר בשני מקומות (קצה, ט וקכג, ה) מהו "דין עבד כנעני" דהיינו הקנאה שנעשית על ידי כסף של אדם אחד עבור אדם שני. הקצות הסביר שבקנין אין צורך שהממון יהיה שייך דוקא לקונה כמו בעבד כנעני שמשחרר על ידי כסף שניתן עבורו שהרי אין לו בעלות על כסף משל עצמו. הרב מוסיף לבאר את החידוש בדברי קצות שגילוי רצון של הקונה מספיק לכך שאם אדם אחר יתן את הכסף עבורו הוא יקנה את החפץ אף אם הקונה לא נמצא במקום.

קידושין קנין או מעשה/ מו"ר הרב משה ארנרייך שליט"א

אנו מוצאים בתורה את הלכות הקניינים המגדירות העברת בעלות של רכוש מאיש לרעהו. המאמר דן בשאלת הדימיון של הלכות הקידושין להלכות הקניינים. בתחילת המאמר הרב מעלה שתי אפשרויות להבנת הקידושין: 1. הקידושין דומים לחלוטין להלכות הקניינים. 2. הקידושין דומים להלכות הקניינים רק באופן היצירה שלהם, אך התוצאה של מעשה הקידושין היא בתחום האיסורים. הרב מביא את הראיות השונות בגמרא לשני הצדדים וכן מבאר לאור זה את הסוגיה בתחילת הקידושין.

בהמשך המאמר הרב מביא שורה ארוכה של מחלוקות שניתן לתלות אותם בצדדי החקירה ובסיומם של דברים יש גם דיון מקיף בסוגיית קידושין לאחר ל' שהיא גם סובבת סביב אותה שאלה יסודית בהגדרת הקידושין.

נישואין וגירושין של מי שאינו בן דעת/ מו"ר הרב יוסף כרמל שליט"א

ישנם שלושה אנשים שמופיעים בדברי חז"ל ככאלו שאינם שייכים במצוות התורה: "חרש שוטה וקטן" הרב מנסה להגדיר במאמר מה הסיבה שהם מופקעים ממצוות התורה וממילא מה יהיה מעמדם בדיני נישואין וגירושין. ובעקבות כך הוא דן מה יהיה מעמדו של ה"פתי" דהיינו ה"לוקה בשכלו".

הקטן אינו שייך במצוות מפני שהתורה פונה אל ה"איש" ואף על פי כן בייחס לקידושיו עולות בפוסקים כמה אפשרויות שקיושיו יחולו.

לגבי החרש שהוא חירש ואילם, ישנו ויכוח האם הפסול שלו הוא גורף משום הלכה למשה מסיני או שהוא קשור לרמת הדעת שלו ואם יש לו דעת צלולה הוא אכן שייך בקידושין וגירושין.

בייחס לשוטה שהוא מוגדר בימינו "חולה רוח" ישנן שיטות שונות כיצד להגדיר את מצבו למעשה. כפי הנראה, החיסרון בשוטה לרוב השיטות הוא חיסרון הדעת שלו.

בייחס לפתי יש מהפוסקים שהגדירו אותו כחרש לפחות לגבי העניינים שניכר שהוא חסר דעת בהם ויש מהפוסקים שנקטו שהוא פסול מסברה, ולכן יועיל "גדול עומד על גביו". וכן יש מהפוסקים שסברו שהוא אינו שייך במצוות מפאת מצב דעתו אך הוא שייך במעשי קנין וקידושין וביארו לפי זה גם את שיטת הרמב"ם.

אישות וזנות- מציאות ודין/ הרב עודד מכמן

תהליך הקידושין כולל בתוכו שני חלקים- קידושין ונישואין. המאמר מברר את היחס שבין החלקים. הקידושין שנלמדו מהתורה מהמילים "כי יקח איש אשה" הם החלק ההלכתי שבתהליך ואילו הנישואין אינם מוזכרים בתורה והם החלק המציאותי של הזוג שנכנס למסגרת המשפחתית. להבדל זה ישנן כמה משמעויות הלכתיות כמו הצורך בעדים שקיים בודאי בחלק ההלכתי אך יתכן ואין צורך בהם בחלק המציאותי. כמו כן האפשרות להתנות תנאים בנישואין, וכן האפשרות לשנות את הסדר של התהליך ולהקדים את החופה לקידושין. כל אלו תלויים בשאלת הבנת הנישואין כתופעה מציאותית.

המאמר ממשיך לפתח לאור תפיסה זו גם את מושגי ה"גירושין" וה"זנות" וכן לעמוד על כמה הלכות מיוחדות שמצאנו בייחס לנישואי קטן.

שומא בקידושין/ הרב דני כיטוב

הגמרא במסכת קידושין דנה במקרה שאדם מקדש את אשתו בחפצים שערכם אינו ברור האם ומתי צריך לשום את שוויים. וישנה בעניין זה מחלוקת בין רב יוסף שמצריך שומא לרבה שאינו מצריך שומא. בגמרא מובאת מחלוקת נוספת האם לדיעה שצריך שומא יהיה צורך בשומא גם כאשר הבעל יקדש את האישה ויאמר לה שהקידושין חלים גם בשווי הנמוך ביותר "בכל דהוא".

המאמר דן בשני הסברים אפשריים לצורך בשומא: א. סמיכות דעת של האישה שאינה מוכנה להתקדש בדבר שערכו אינו ברור. ב. חיסרון בהגדרת החפץ ככסף מכיון שערכו אינו ברור.

ההבנה הפשוטה של הגמרא היא שהשאלה האם גם כשהאשה מסכימה להתקדש בכל שווי שהוא, יתקיים הצורך בשומא, תלויה בשני ההסברים הללו. אך המאמר מציע הבנות נוספות למחלוקת ומבסס אותן בדברי הראשונים.

שטר קידושין/ הרב דניאל כ"ץ

הקידושין נעשים בג' דרכים, כסף שטר וביאה, שטר הקידושין מקורו מהיקש לגט "ויצאה והייתה" ואנו מוצאים התלבטות בגמרא בראשונים ובאחרונים עד כמה הלכותיו של שטר הקידושין דומות לשטר הקידושין. המאמר מנסה לעמוד על ההגיון שעומד מאחורי הדיונים הללו.

המסקנות של המאמר הן שהלכות שלכל הדיעות הועתקו מגט לשטר קידושין הן אלו ששייכות להגדרת השטר כמו כתיבת השטר "לשמה" וכן הצורך בדעת מקנה בכתיבת השטר. ההלכות שכלפיהן יש דיונים הן אלו שאינן שייכות באופן מובהק להגדרת השטר כמו כתיבת השטר במחבר ועל איסורי הנאה.

כמו כן עולה מהמאמר שהרשב"א באופן עקבי מנסה לקרב את הלכות שטר הקידושין להלכות קידושי כסף וביאה ובניגוד לדעת רוב הראשונים שנוטים ללמוד את הלכות שטר הקידושין מגט.

שליח שלא ניתן לגירושין/ מו"ר הרב משה ארנרייך שליט"א

התורה מחדשת בפרשת הגירושין את האפשרות למנות שליח למעשה הגירושין. מהמילים "ושלחה מביתו" למדו חז"ל שהבעל אינו צריך לתת את הגט בעצמו לאשה אלא הוא יכול לעשות זאת על ידי אדם אחר שיתן עבורו את הגט. בהלכה אנו מוצאים שלוש סוגי שליחות. האחת היא שליחות לגרש ושתיים נוספות שבהן השליח אינו מגרש בעצמו אלא נותן את הגט לאדם שלישי שיגרש. בדרך זו ישנן שתי אפשרויות, האחת, שהשליח מקבל סמכות למנות אדם לגרש. והשנייה, שהבעל מינה כבר אדם מסויים שיגרש עבורו, והשליח מונה למסור לאותו אדם את הגט ולהודיע לו שהבעל הטיל עליו את השליחות.

הרב עוקב אחר שלוש שיטות בראשונים בייחס למעמד של שליח אלו.

שיטת רש"י היא שאין אפשרות למנות שליח שימנה שליח אחר אלא הבעל חייב למנות בעצמו את השליח שאם לא כן אנו נתקלים בבעיית "מילי לא מימסרן לשליח". אמנם לדעת רש"י גם השליח שמודיע לשליח הנבחר את שליחותו ומוסר בידו את הגט יש לו נאמנות להעיד שבפניו נכתב הגט ולמנוע ערעורים על כשרותו.

שיטת הריטב"א שניתן למנות שליח שתפקידו למנות שליח ושליח כזה גם יכול להעיד שבפניו ניתן הגט ואילו שליח שמודיע לשליח שמונה אינו יכול להעיד על כשרות הגט.

שיטת התשב"ץ שטוען שרק שליח שיכול לגרש בעצמו יכול להעיד על כשרות הגט.

נתינת גט וגירושין- מעשה ומהות עיון בשיטת הרמב"ם/ הרב ידידיה כהנא

בפרשיית הגירושין שמופיעה בתורה (דברים כד, א) מופיע פרט שנראה כתוצאת מעשה הגירושין: "ושלחה מביתו". כלומר, האישה צריכה להיפרד מהבעל לאחר נתינת הגט. המאמר מבאר שהרמב"ם הבין שפרט זה הוא חלק מהותי ממעשה הגירושין. ואם בית הדין יווכח שהבעל לא שילח את אשתו בפועל, אזי ישנו חיסרון בגירושין והגט בטל.

הדברים מבוססים על דברי הרמב"ם בתחילת הלכות גטין (א, ה) שמתייחס למציאות של גירש "ולא הוציאה מביתו" כמציאות שמחייבת גט נוסף אף שלא נתברר שהיה יחוד של בני הזוג. לפי זה מובן כיצד ניתן לבטל גט שהוטל בו תנאי, כל עוד התנאי לא נתקיים. וכן ניתן להבין מדוע לדעת הרמב"ם הגט בטל אם הבעל ציוה לסופר לכתוב גט, ולפני שהגט נכתב הבעל התייחד עם האישה.

מתי ראוי לאדם לגרש את אשתו? / הרב עופר לבנת

הפסוק שמתאר את תהליך הגירושין, מגדיר את סיבתם במילים (דברים כד, א) "כי מצא בה ערות דבר". נחלקו התנאים בביאור סיבה זו. לדעת בית שמאי הדברים כפשוטם, כשיש חשש של זנות על הבעל לגרש את אשתו. בית הלל חולקים ומסתפקים רק ב"הקדיחה תבשילו" ואילו לדעת רבי עקיבא די גם בכך שימצא "אחרת נאה הימנה". המאמר מבאר את עומק דברי בית הלל ומוכיח שהם מתכוונים למציאות של שנאה בין בני הזוג שנגרמת כתוצאה מבעיות ביחסי האישות.

לפי ביאור זה הוא מיישב קשיים בפסיקת הרמב"ם ומתוך כך הוא גם עומד על ההבדלים בין שיטת הבבלי והירושלמי בייחס לסוגיה זו ולייחס לחיי הנישואין בכלל.

גירושין על ידי שוטה/ הרב אורי סדן

ברור הוא ששוטה מופקע מפרשיית הגירושין מהתורה. גם כאשר אדם בריא מורה לסופר ולעדים לכתוב עבורו גט ולמוסרו לאישתו, ולאחר מכן נכנס למצב של שטיון, ברור הוא שאין למסור את הגט לאישה. אך נחלקו הדעות בראשונים האם המניעה לסיום התהליך במקרה זה נעוצה בחיסרון מהתורה או מדרבנן. לדעת הרמב"ם הגט פסול רק מדרבנן ולדעת הטור הגט בטל מהתורה.

המאמר מבאר את האפשרויות להבנת המחלוקת בין הראשונים. הוא מביא שלוש אפשרויות: א. נחלקו בהגדרת השליחות. ב. נחלקו בהגדרת החיסרון של השוטה מענייני גיטין. ג. נחלקו בשאלה מדוע הסופר כותב את הגט בציווי הבעל האם כשליחו או כדי שהגט יהיה לשמה.

המאמר דן בהסברים אלו לאור סוגיית הבבלי והירושלמי וכן מבאר את שיטת בעלי התוספות המובאת בחידושי הרשב"א בייחס להבדל שבין שיטיון בשעת כתיבה לשיטיון בשעת הנתינה.

נתינה כריתות והקנאה בגט/ הרב יצחק שטינברג

התורה הגדירה את מעשה הגירושין במילים (דברים כד, א): "וכתב לה ספר כריתות ונתן בידה ושלחה מביתו". המאמר מבאר בתחילה מה משמעותה של ה"כריתות" עליה דיברה התורה ומוכיח שלדעת הרמב"ם הכריתות היא הגדרה של מעשה הגירושין שמתיר את כל הקשרים שבין בני הזוג ולדעת ראשונים אחרים היא מגדירה את דרך הנתינה כמפרידה לחלוטין את הגט מהבעל ומעבירה אותו לידי האישה. מחלוקת זו באה לידי ביטוי בשאלה מדוע גט שניתן לאשה בזמן שהיא ישנה פסול לדעת הרמב"ם זהו חיסרון בכריתות וניתן להשלים את החיסרון באמירה לאישה לאחר שתקום שזהו גיטה. ולדעת ראשונים אחרים זהו חיסרון בנתינת הגט ועליו לשוב וליתנו. במאמר מובאות נפקותות נוספות לשאלה זו.

דיון נוסף שעולה במאמר הוא האם יש צורך להקנות את הגט לאישה. ידוע חידושו של "קצות החושן" (ר, א) שמוכיח שאין צורך להקנות את הגט אלא די בנתינתו לאשה כדי שהגירושין יחולו ויש מהאחרונים שחלקו עליו. במאמר מובאות הראיות שנידונו

חמדת הארץ ד

בייחס לשאלה זו. המחבר נוטה לחזק את דברי "קצות החושן" ולבסס אותם במשנת הרמב"ם ואף מציע בעקבות הבנה זו חידוש בדעת הרמב"ם שניתן יהיה לתת לאישה גט שאינו שייך לבעל וכן אינו רכוש האישה אלא בבעלות אדם שלישי. מסקנת המאמר היא שעיקר מעשה הגירושין הוא נתינת הגט ביד האישה במובן הבסיסי של מעשה זה, כלומר ללא כל תוספת של קנין או אמירה שהן ממלאות, אם יש צורך בהם, תפקידים אחרים במעשה הגירושין.

גדרי נתינה בגט/ הרב עודד מכמן

מסוגיית הגמרא (גטין עח.) עולה שאפשר לתת גט לאישה באופן המכונה: "ערק לה חרציה" דהיינו שהבעל מעקם מותניו לעבר האישה וזו נוטלת גיטה. המאמר עוסק בשאלה כיצד ניתן ליישב הלכה זו עם הלכות נתינה בגט המחייבות מעשה נתינה גמור של הבעל ופוסלות גט שניתן על ידי כך שהאישה נוטלת אותו בעצמה מהקרקע.

החידוש העקרוני של המאמר הוא שהמושג "נתינה" יכול להתבצע בכמה אופנים כאשר כולם נקראים נתינה מכיון שהם נעשים כדרך המקובלת בין בני אדם לתת. בעקבות כך הוא דן גם בשאלת נתינת הגט על ידי הקנאתו לאישה ומבאר את שיטת רש"י שסובר שניתן לגרש על ידי הקנאת הגט בקנין אגב. וכן את חידוש ה"תורת גטין" לאפשר גירושין על ידי קניינים הנלמדים מ"יד" כמו משיכה וכדומה.

דיון נוסף שעולה במאמר הוא הגדרת ה"כריתות" שנדרשת בתהליך הגירושין. המאמר מעלה כמה אפשרויות לביאור מושג זה והקשר שבינו להלכות הנתינה ומראה את דיעות הראשונים בעניין.

מחוסר קציצה בגט/ הרב נחשון כהנא

התורה הסמיכה את כתיבת הגט לנתינתו. מכך למדו חז"ל שגט שנכתב במחובר ולאחר מכן נתלש וניתן בתלוש פסול. המאמר דן בשתי אפשרויות להבנת הלכה זו. א. חיסרון בהפסק שבין הכתיבה לנתינה. ב. הגט ניתן צריך להיות מוכן בכתיבתו בצורה שבה הוא אמור להינתן. ההשלכה שבין שתי האפשרויות היא, האם ניתן ליטוע ולתלוש עץ שעליו כתוב גט. בפעולה מסוג זה יש בודאי הפסק אך הגט ניתן כפי שהכינו אותו מלכתחילה בתלוש. ואכן נחלקו בזה הראשונים. הרמ"ה פוסל והרשב"א מכשיר. מחלוקת נוספת שתלויה בשאלה זו היא האם ניתן לכתוב גט על קלף גדול מתוך מטרה לחתוך את הגט מהקלף ולמוסרו. פעולת החיתוך אינה נחשבת הפסק אך יש בה שינוי מהצורה הראשונה שבה הוכן הגט. וגם בזה נחלקו הראשונים.

שיטת הרמב"ם בצורך בהנחת הגט/ הרב אריה כ"ץ

במסכת גיטין (עט.) אנו מוצאים חילוקים שונים הנוגעים לדיני הנחת הגט, בין היתר מופיעים שם המושגים "דרך ירידה" ו"דרך עליה". לדעת רוב הראשונים ההבדל בין ירידה לעליה נקבע לפי המציאות, כלומר, אם הגט מושלך ממקום למקום יש להבחין בין השלב בו הוא מתרומם לשלב שבו הוא מתחיל לרדת. אך בשיטת הרמב"ם ניתן לזהות כיוון אחר שמתייחס להבדל מהותי בין הדברים. המאמר מוכיח שלדעת המגיד משנה הרמב"ם מחלק בין פעולה של "הנחה בכח", כלומר, פעולה שמביאה את הגט להשגת ידי האשה אף כאשר הגט אינו בידיה בפועל, לבין פעולה שאינה מביאה לידי הנחה באופן טבעי ולכן אינה מספיקה לצורך הגירושין. במקרה שבו פעולת ההנחה נעשתה באופן זה, הגירושין יחולו רק כאשר הגט יגיע בפועל לידי האישה.

לאור הבנה זו מובהרות הלכות נוספות ברמב"ם שעולה מהן שלא בכל מקרה האישה צריכה לאחוז בסופו של דבר בגט בידיה.

שליחות בגיטין כשליחות על דבר שבגופו/ הרב גד אלדר

התורה מחדשת בפרשיית הגירושין אפשרות לגרש על ידי שליח. מסוגיית הגמרא במסכת קידושין (מב.) עולה שהשליחות בגירושין אינה מהווה מקור לשליחות בדיני התורה. דבר המעיד על כך שהשליחות בגט שונה במהותה משאר מיני השליחות. המאמר מצביע על כך שמצאנו תחומים בהם לא ניתן למנות שליח כמו מצוות מילה לחלק מהדיעות וההסבר לכך הוא שמצוות אלו נקראות "מצוות בגוף". המאמר מבאר שמושג זה הוא סימן לקשר מיוחד שיש בין האדם למצווה ועל כן האדם אינו יכול למנות מחליף במקומו אלא המצווה מוטלת אך ורק עליו. לפי זה ניתן להבין שגם מעשה הגירושין יכול להיחשב כמצווה שבגוף שהרי הוא עוסק ביחס שבין האדם לאשתו שהיא "שאר". לכן כשהתורה חידשה שליחות בגיטין לא ניתן ללמוד ממנה לשאר חלקי התורה.

חמדת הארץ ד

לאור הסבר זה הוא מיישב סתירה בדברי הרמב"ן שאינו מצריך שהסופר שכותב את הגט יהיה שליח הבעל ומאידך הוא הוא מחייב שהסופר יקבל את ציווי הבעל באופן ישיר ללא מתווכים. לדבריו מעשה הגירושין מהווה פעולה שצריכה להיעשות על ידי הבעל "בגופו" ולכן הוא זה שצריך לצוות לסופר על כתיבת הגט כדי שהגט ייחשב ממש כאמירתו.



שער הלכות קידושין

שלבים שונים בקידושין ובגירושין הדורשים שני עדים

א. שיטת הרמב"ם בעדות שטר קידושין¹

הרמב"ם (אישות פרק ג הל' ג) כתב:

[ואם קידש בשטר כותב על הנייר או על החרס או על העלה ועל כל דבר שירצה הרי את מקודשת לי או הרי את מאורסת לי וכל כיוצא בדברים אלו ונותנו לה בפני עדים.

דהיינו], בקידושי שטר סגי גם על דבר שיכול להזדייף אי מוסרו בפני שני עדים, וזה פשוט, שכיוון שיש כאן עדי מסירה סגי גם על דבר שיכול להזדייף. אולם לא הביא דסגי בעדי חתימה ולא בכתב בכתב ידו. ועמד בזה ב"לחם משנה" שם.

ונראה לכאורה דהא דהשמיט כתב בכתב ידו, דבזה נראה דהיה כשר גם בדבר שיכול להזדייף, שהרי כתב ידו שלו אי מזויף יכירו, ומשמע דפוסל כמו הרשב"א (יבמות לא: ד"ה הא)².

אכן, מה שלא הזכיר חתימת ידי עדים יש לומר דלא מצי הכא לכותבו, שהרי בזה אם יכול להזדייף אין לסמוך על עדי חתימה. ויש לומר דסמך בזה על מה שכתב להכשיר בעדי חתימה בדיעבד בגירושין (פרק א הל' טו), דהיא כשיטת הרי"ף (גיטין מז: מדפי אלפט), דגם לרבי אלעזר [שסובר שעדי מסירה הם הכותרים (גיטין ב:)] ובכל אופן מודה שגם [כשר בעדי חתימה.

ובזה יובן [הרמב"ם] הוצרך לסברא [מדוע צריך עדים בגט] (גירושין פרק א, הל' ג):

[ומנין שיתננו לה בפני עדים, הרי הוא אומר "על פי שנים עדים או שלשה עדים יקום דבר", ואי אפשר שתהיה זו היום ערוה והבא עליה במיתת בית דין ולמחר תהיה מותרת בלא עדים. לפיכך, אם נתן לה גט בינו לבניה, ואפילו בעד אחד – אינו גט כלל.]

כי לריטב"א (קידושין סה: ד"ה התם) אפשר לומר שהוקשה יציאה להויה, אף-על-פי דיציאה אין חב לאחריני [ולכן צריך עדים גם בגירושין, ולא מספיקה הודאת בעלי הדין; ואין צורך בסברה מיוחדת לכך]. אכן, לפי הרשב"א (יבמות לא: ד"ה הא) דיני יציאה והויה שונים זה מזה, כפי שביאר בהדיא. [והרמב"ם סובר כרשב"א, כפי שנתבאר בעניין כתב ידו, שמהני בגירושין ולא מהני בקידושין – ולולא הסברה שכתב הרמב"ם היינו חושבים שאין צורך בעדים בגירושין, כפי שכתב ידו מהני בגירושין ללא עדים.]

ב. עדים על שליחות האיש והאשה לקידושין

עוד כתב שם הרמב"ם (אישות פרק ג הל' טו):

[כל העושה שליח לקבל הקידושין צריך לעשותו בפני שני עדים. אבל האיש שעשה שליח לקדש לו אשה אינו צריך לעשותו בעדים, שאין מקום לעדים בשליחות האיש אלא להודיע אמתת הדבר. לפיכך, אם הודו השליח והמשלח אינן צריכין עדים, כמו שליח הגט וכמו שליח שהרשהו להפריש לו תרומה וכיוצא בהן – בכל שלוחו של אדם כמותו ואינו צריך עדים.]

[כלומר], מינוי שליח לקידושין לא צריך עדים, שמספיק כשמודים שניהם, ואילו אשה שעושה שליח לקבלה צריך ב' עדים. והסמך על מה שמצינו בגט נמי כהאי גונא.

ובראב"ד השיג:

¹ המאמר נערך על ידי הרב דניאל כ"ץ. הכותרות וכן כל הקטעים המוקפים בסוגריים מרובעות נוספו על ידי עורך המאמר.

² [הרב זצ"ל מסתמך על מחלוקת ראשונים שעסק בה בשיעור קודם. נביא את תמצית דבריהם.

לדעת הרשב"א (יבמות לא: ד"ה הא), למרות שמהתורה גט בכתב יד הבעל כשר, אין ללמוד ממנו לשטר קידושין – מפני שקידושין הם "חב לאחריני", ולא מועילה בהם הודאת בעל דין. ולכן שטר קידושין בכתב יד הבעל וללא עדים פסול מהתורה. הריטב"א (קידושין סה: ד"ה התם) חולק על הרשב"א, ומביא בשם הרא"ה שכיוון ששטר קידושין הוקש לגט בפסוק "ויצאה... והיתה", גם שטר קידושין בכתב יד הבעל וללא עדים כשר מהתורה.]

חמדת הארץ ד

[אין הנדון דומה לראיה, דלענין שליח הגט גטו מוכיח עליו, ולענין תרומה אין צריך עדות כלל; אבל בקידושין, דאפילו שניהם מודים אינו כלום כי מודו השליח והשולח נמי לא כלום הוא] [כלומר], דהתם הגט שבידו מוכיח שהוא שליח. ולא כן בקידושין בכסף אין שום הוכחה.

וכן קשה [על הרמב"ם] מה הבדל בין שליח הבעל לשליח האשה. וכן קשה מצד עצמו, דכיוון דמתקדשת על-ידי השליח, ובקידושין יש צורך בעדים, אמאי סגי המנוי על זה [בלא עדים]?

ג. עדות על כתיבת הגט

בריש גיטין (ב.) מוכח דלעניין לשמה בכתיבת הגט צריך ב' עדים, כמו דבר שבערווה. ונראה מזה דהכשרו של הגט, דין דבר שבערווה עליו. ואף-על-פי שאינו פועל עדיין גירושין, מכל מקום דיינין ליה בכתיבת הגט כאילו היא שעת הגירושין עצמם. ואמאי לא נימא דכמו דפסק הרמב"ם (סנהדרין פרק טז הל' ו):

[אינו צריך שני עדים למלקות אלא בשעת, מעשה אבל האיסור עצמו בעד אחד יוחזק. כיצד? אמר עד אחד חלב כליות הוא זה, כלאי הכרם הם פירות אלו, גרושה או זונה אשה זו, ואכל או בעל בעדים אחר שהתרה בו, הרי זה לוקה, אף על פי שעיקר האיסור בעד אחד.]

[כלומר], שעד אחד כשר להעיד על חתיכה שהיא חלב ומשהוחזק [האיסור] האוכל [ממנו] לוקה. דיינין לקביעת עצם האיסור דסגי בעד אחד, אף-על-פי שמזה [נובעות] תוצאות לדבר שצריך ב' עדים. [אם כך] למה נצריך [ב'] עדים לכשרות הגט?

וצריך לומר לכאורה שבכתיבת הגט, שבזה הגט נעשה כשר לתפקידו, הרי זה כמו בשעת הגירושין. כן כתב בספר "חזון יחזקאל" (ריש גיטין). ומזה הוקשה לו על מה שכתב "נתיבות המשפט" (סימן כח ס"ק ז) לתרץ דעת הרמב"ם שכל הכשר שטרות כשר רק מדרבנן, ואילו מהתורה פסול מדין מפיהם ולא מפי כתבם, דהקשו [על הרמב"ם]: הרי בגט וקידושין כשר בשטר, למרות שזה מפי כתבם והוא כשר מהתורה. ועל זה תירץ "נתיבות המשפט", שבזה בא רק להכשיר השטר, ולאפשר לגרש בו, אבל אין בו עוד כוח המתיר, על כן אין בזה פסול "מפי כתבם". ועל זה העיר ה"חזון יחזקאל", דהרי חזינן דמייחסים דין דבר שבערווה להכשרת השטר. ולפי דבריו מתחזקת הקושיה, דכמו כן מינוי שליח לקדש אין לו עניין רק לקידושין – אם כן נצריך ב' עדים.

ד. שני מרכיבים בעדות: בירור וקיום

והנראה בזה, דהנה כפי שכתב הרשב"א (קידושין סה: ד"ה אמר):

[דגבי ממון דאי לאו דכתב רחמנא "אשר יאמר כי הוא זה", דמיניה גמרינן הודאת בעל דין הוא אמינא דלעולם לא מיקיימא מלתא אלא בסהדי, משום דכתיב "על פי שנים עדים או שלשה עדים יקום דבר", וכדאיסתפקא מלתא למר זוטרא ורב אחא, דבסמוך אלא דאתא "כי הוא זה" וגלי לן ד"יקום דבר" במקום דאיכא חובה לאחריני כתיב. והלכך עריות דכתיב בהו "דבר" על כרחין לצד ממון שיש בו חובה הוקשו, ולא לצד ממון שאין בו חובה, ולומר דלא מקיימא להו מלתא אלא במקיימי דבר. ומשום דאית בהו כעין חוב לאחריני אקשינהו לצד ממון, דאית ביה חובה, ולא שתהא חובתו של זה כזה, דזה חב ממש וזה אינו חב ממש כדאמרן.]

[כלומר], הלימוד דבר דבר [מממון] לדבר שבערווה הוא מצד דההיקש הזה אזיל לגבי דבר שבערווה שיש בו דמיון לחב לאחריני [ולכן] צריך עדים לקיומו, ולא סגי כמו בממון דכל עיקר עדים הם רק ל"שיקרי". נמצא דמהאי טעמא גט שנראה (דעת הרשב"א) שאין בו חב לאחריני³, לכאורה למה בכלל הסתמך הרשב"א בעיקר על מה שנכתב בגט "וכתב", ותיפוק ליה שאין כאן חב לאחריני.

וצריך לומר דאילו לא זה היינו מקישים יציאה להויה, וכמו דבקידושין הוקש לעדי קיום הכי נמי בגירושין, אלא דאתי קרא "וכתב" לגילוי דבזה הרי זה דומה לדיני ממונות (לשונו של הרשב"א שם). והיינו שגם בזה יש היסוד של הודאת בעל דין, דכיוון כשיש בידה הגט מוכח שבא לידה מהבעל סגי דכתב בכתב ידו, שוב דנינן בזה דין העדים, כמו בדיני ממונות – מה התם לשיקרי מיהא צריכי עדים, וזהו "על פי שנים עדים יקום דבר", אם כי המושג לקיומי אין שם, ועצם הקניין אין צריך עדים, מכל מקום לגבי אימות הדבר (נגד הלשקרי) צריך ב' עדים בדווקא.

יוצא שישנן שתי הלכות בשני עדים:

³ שלא כמו שכתבו התוספות גיטין (ד. ד"ה דקיי"ל) דמצד דחב לכהן, שכבר הרבו להקשות בזה, והרשב"א לא הזכיר זאת כלל.

חמדת הארץ ד

- א. שהם מאמתים את הדבר בצורה המלאה ביותר. דמהאי טעמא נגד עדים לא מהני רוב או חזקה. וזה קיים גם בדיני ממונות – לאפוקי מדברי איסור דבעד אחד נמי נאמן.
- ב. דעדים יש בהם גם דין לקיומי, בגוונא (דאישות) כשזה חב לאחריני. אך באינו חב, אין צורך בשני עדים מבחינת הלקיומי גם בדבר שבערווה.
- על כל פנים, הדין שכשחייבים בירורים לאפוקי מלשיקרא יש צורך בב' עדים דווקא, גם דין זה נלמד ממה שנאמר דבר – דבר. שכמו בממון בגוונא דלקיומי אין בו צורך, מכל מקום מדין בירור צריך ב' עדים בדווקא, כך גם בדבר שבערווה גם כשאין דין לקיומי, והיינו כשאין חב לאחריני. דין העדות כשלעצמו שמצריך ב' עדים – זה קיים גם בכהאי גוונא.
- ה. העדות על כתיבת הגט היא לצורך הבירור

ומעתה אתי שפיר הא דריש גיטין (ב:), שהרי כבר כתבו התוספות (שם ד"ה הוי):

[האי דנקט דבר שבערווה, אומר ר"י: משום דבהאשה רבה (במות דף פח.) בשאר איסורי כגון טבל והקדש וקונמות מספקא לן אי מהימן אפילו איתחזק איסורא ולא בידו או לא.]

[כלומר, הא דמזכיר "הוה דבר שבערווה" [ביחס לנאמנות על "לשמה"] הוא משום דבמילתא דאיסורא, אף בגוונא דאיתחזק איסורא, אין הדבר מוכרע בוודאות שצריך ב' עדים בדווקא. לזאת אמרו בזה בגמרא – מצד דבר שבערווה.

כלומר דעל כל פנים זה דבר ברור, כשם שבדיני ממונות בעינן ב' עדים לעצם הבירור, כך גם לכתיבת הגט, שאמנם אין לראות דיני עדות לקיומו להצריך ב' עדים כמו בקידושין, על כל פנים כמו דלדין הלבירורי דבממון יש צורך דווקא בב' עדים כמו כן בכתיבת הגט, שאין בו גדרי חב וגדר הצורך בעדי קיום, על כל פנים מדין בירור, כיון שיש בו תוצאות לגירושין. וזה כפי שכתב שם ב"חזון יחזקאל" בשוני מעדות עד אחד באיסורים.

ויש לומר באופן יותר חריף, לא רק מצד זה שהגט אין לו משמעות אחרת חוץ מאשר לגירושין, די ש לומר דלא מתחשבים עם זה כיוון דהשתא מיהא אינה מתקדשת או מתגרשת. רק משום שיש בגט כוח גירושין, אם הבעל אכן משתמש בו, עצם הכוח הזה שטמון בגט הוא בדומה לממונות מצד הדין דל"שיקרי", לזה צריך ב' עדים.

וזוהי כוונת "נתיבות המשפט" – שאין כאן בגדר של לקיומי, כיוון שבגירושין המושג הזה אינו קיים לרשב"א, כיוון דלא הוי חב לאחריני. והיינו שאף לדעת התוספות, דגם בגירושין שייך חב לאחריני, מכל מקום הרי כשלעת עתה אין עוד החב בפועל סגי בב' עדים, אבל צריך מכל מקום שני עדים.

ו. הגדרת השליחות

והנה, בגמרא (קידושין מג.):

איתמר, רב אמר: שליח נעשה עד, דבי רבי שילא אמרי: אין שליח נעשה עד.

והוא ברמב"ם שם (אישות פרק ג הל' טז):

[השליח נעשה עד, לפיכך אם עשה שנים שלוחין לקדש לו אשה והלכו וקידשו אותה הן הן שלוחיו והן הן עידי הקידושין, ואינן צריכין לקדשה לו בפני שנים אחרים].

[דהיינו] דשליחי קידושין נעשים עדים, וזה נקבע להלכה אחר שהובאה מחלוקת בזה.

ונראה דתוכן השאלה הוא מהו המעמד של שליח, האם במעשה השליחות הוא נעשה כאילו הוא בעל דבר – המשלח עצמו, שמכוח זה מה שעושה נחשב כמעשה הבעל דבר, או דנימא דרק לגבי המעשה ריבתה תורה שהפעולה נחשבת כאילו המשלח עשאה וכידא אריכתא דמי, אבל לא שהוא גופו לגבי דבר זה נראה כאילו הוא בעל הדבר. דאילו היינו רואים אותו כבעל דבר, כי אז לא היה יכול עם זה גם להיעשות עד. אלא שהוא שליח רק לגבי הפעולה, שזה כאילו המשלח הוא המפעיל אותו. ועל כן נעשה שליח.

שליחות האיש שונה מהותית משליחות האישה

והנה מה שמצינו שליח נעשה עד לא מצאנוהו רק בעדים מטעם הבעל לקדש, ולא מצאנו מה הדין בשליחי האשה לקבלה⁴. ויש לומר, דלגבי המקדש שנותן בידי השליח הממון או השטר, בזה תוכן השליחות הוא רק המעשה הטכני של המסירה, שזה נחשב כפעולת הבעל. בעוד ששליחי האשה, הרי אין בהם מעשה, כדי שיחולו הקידושין, צריך שתהיה ידם כיד האשה השולחת, שממילא כשמים לידם הרי זה כאילו שמו ליד האשה. על כורחך נחשבים השליחים כיד האשה ממש, על כן יש לומר באמת משום זה נקטו בגמרא שליח נעשה עד רק לפעולת הקידושין, אבל שליח האשה אינו נעשה עד כי קבלתו היא באותה שעה כאילו יד האשה, ומשום זה היא מתקדשת.

ז. החילוק בין מינוי שליח הבעל למינוי שליח האישה

על כורחך מזה יש תוצאות לגבי עצם המינוי. כי אשה הממנה שליח נותנת לו בזה תוקף שהיד שלו כאילו היא היד שלה, וכיוון שעל-ידי זה עצם מינויו הוא מגדר דבר שבערווה שצריך עדים, גם אם מצד החב לאחריני אין עוד ברגע זה שיצריך את הדין של עדות לקיומי – על כן פוסק בזה הרמב"ם שצריך עדים. בעוד שעד מטעם הבעל, שידו איננה נעשית כיד השולח – אין בעשייתו תוכן מה שהצריכה התורה ב' עדים, בדומה למה שמצינו בדיני ממונות, כי אין במינויו מה שיש במינוי האשה המתקדשת, ועל כן, ומכיוון שאין עוד חלות הקידושין עצמם על-ידי האפשרות הזאת [שנותן הבעל לשליח לקדש, ואם כך אי אפשר לומר] שיש במעשהו גדר של מעשה המקדש. על כן אין בו דין דבר שבערווה, רק מצד הדמיון לעדים בדיני ממונות, וסגי בהודאת השליח והמשלח.

הסבר ראיית הרמב"ם

ומה שמביא הרמב"ם אסמכתא משליח לגרש, דדחה הראב"ד משום דגטו מוכיח עליו, נראה כוונת הרמב"ם מגט שאין בו חתימת עדים, ומתגרשת על-ידי עדי מסירה כעיקר הדין, דבעוד שלגבי קבלתו מפורש במשנה שצריכה עדים לעשותם שליחים (סג). בעניין הבעל לא נזכר מזה מאומה, ואז כשאין חתימת יד עדים אין כאן משום הוכחה, ואף-על-פי-כן נראה שכשר. ומוכח מזה דיש שוני יסודי בין שליחות האיש לשליחות האשה.

⁴ ב"אבני מילואים" (סימן לה ס"ק ב) מביא מה"כ"לבו" ספק בדבר. ונראה תוכן ההבדל שהרי קיימים שני ריבויים על האיש ועל האשה (קידושין מא.), וזה מסביר אולי הא דצריך שני ריבויים – לאיש ולאשה, דהתם בהמשך אמרו דלא ילפינן מגט משום דהוא ענין של חול ולא ילפינן לתרומה, אבל מהאיש לאשה ולהיפך, שניהם עניין חול, הרי ניתן ללמוד. אכן להנ"ל אי אפשר [ללמוד מכיוון] ששליח האיש והאשה הם שונים במהותם.

מור"ר הגאון הרב זלמן נחמיה גולדברג שליט"א

בעקבות רש"י בקידושין

לדרכי פרשנותו של רש"י¹

"האשה נקנית לבעלה" (קידושין ב.)² – ראיתי רבים שנתקשו למה כתב רש"י "לבעלה", והרי מובן מאליו. לענ"ד נראה שרש"י לא כתב דברים שלא ניתן להבינם לבד, אלא הוסיף כדרכו תיבות שחסרות הן במקרא והן במשנה ובגמרא. אף שכתוב "הידות המוכיחות" כתבו רש"י, ומתוך שאדם קורא כל צרכו הוא מבין את הדברים.

בוא וראה מה שכתב רש"י (בראשית מא, ט-יג):

וידבר שר המשקים את פרעה לאמר: את חטאי אני מזכיר היום. פרעה קצף על עבדיו ויתן אותי ואת שר האופים במשמר וגו', ויהי כאשר פתר כן היה: אותי השיב על כני ואותו תלה.

רש"י: השיב על כני. פרעה הנזכר למעלה, כמו שאמר "פרעה קצף על עבדיו", הרי מקרא קצר לשון ולא פירש מי השיב, לפי שאין צורך לפרש מי השיב – מי שבידו להשיב והוא פרעה. וכן דרך כל מקראות קצרים על מי שעליו לעשות הם סותמים את הדבר.

החידוש הוא שהמקרא מקצר בלשון, וכן המשנה והגמרא, ורש"י מוסיף מה שנתקצר. נראה לדוגמה בבראשית (מח, א-ב):

...ויאמר ליוסף הנה אביך חולה... ויגד ליעקב ויאמר: הנה בנך יוסף בא אליך.

רש"י: ויגד ליוסף אחד מן המגידים וזה מקרא קצר... ויגד המגיד ליעקב, ולא פירש מי, והרבה מקראות קצרי לשון.

ועיין בהקדמת ה"תוספות יום טוב" (ד"ה ונשוב):

אבל כאשר קם הנשר הגדול הרמב"ם ופירשה, ואחריו החכם השלם מוה"ר עובדיה ז"ל וחיבר פירוש, כי לא נסתפק בפירוש הרמב"ם. ומה שנתאמת אצלי הוא, שלא בלבד מפני שלפעמים מפרש בענין אחר מפירוש הרמב"ם עשה פירוש, שא"כ לא היה לו לעשות אלא הגהות עליו, אבל ראה ויוכח כי דרך הרמב"ם בסוגית פירושו לעשות עיקרים וכללים למשנה ולכלול עניניה ולחברם וממנה נבין כוונת המשנה, ולא זו היא דרך וסוגית רש"י, שמפרש על סדר המשנה אחת לאחת ולחלקם לחלקים ודיבורים קצרים, וסוגיה דעלמא אזלא כוותיה דרש"י, כי פירושו נתפשט על המקרא והגמרא. לזאת היתה סיבה עצמה שהתחכם הרע"ב וחיבר פירוש שלם על המשנה על דרך וסוגית רש"י ז"ל.

ולענ"ד, דרך פירוש זאת רש"י הוא הראשון שהמציאה, ובה יוצאים הדברים מדויקים, ותוספות הלכו אחר פירוש רש"י. ולא כן פירושים שלא ראו את רש"י, כגון הרמב"ם בפירושו והרי"ף ור"ח, וגם בעל "המאור" ו"המלחמות" כתבו כדרך פירושי הספרדים שלפני רש"י, וכל לומד רואה שקשה להבינם יותר מאשר את התוספות.

"וקונה את עצמה" (קידושין ב.) – וביאר רש"י: "להיות ברשותה להנשא לאחר". נראה שרש"י פירש כך ולא "קונה עצמה – שאין לבעלה שעבוד עליה לתשמיש", כיוון שהמשנה מנתה שהאשה קונה את עצמה בגט ובמיתת הבעל, וכשהבעל מת אין מקום לומר שקנתה עצמה לעניין שעבוד בעלה, שהרי הוא מת – לכן פירש רש"י שקנתה עצמה לעניין שיכולה להינשא לאחר. ועוד יש לומר שכסף אירוסין עושה, ולא נשואין, ולא קני רק לזה שאסור לאחר, והוא הדין בקונה את עצמה.

¹ המאמר נערך על ידי הרב דניאל כ"ץ. העריכה כללה הוספת כותרות וציוני מקורות וכן נוספו, לפי הצורך, מילים להבהרת העניין.

² מכאן ולהבא, בכל מקום שמופיע מקור מהגמרא הוא ממסכת קידושין, אלא אם צוין אחרת.

אמירה בקידושין

רש"י (קידושין ב.):

כסף ובשטר – מפרש בברייתא בגמ': נותן לה כסף או שוה כסף ואומר לה "הרי את מקודשת לי", שטר כותב לה על הנייר, אע"פ שאינו שוה פרוטה: "הרי את מקודשת לי", ביאה בא עליה ואמר "התקדשי לי בביאה זו".

נראה שמה שכתב רש"י "מפרש בברייתא" אכן מפורש בברייתא (ה), אך ההמשך שכתב רש"י אינו כתוב באותה ברייתא אלא בברייתא אחרת (ט): "שטר כותב לה על הנייר, אע"פ שאינו שוה פרוטה: 'הרי את מקודשת לי' ולא הזכיר 'שאומר לה'. מכאן דייק ה"מקנה" (ב. ד"ה מתני' האשה) שבשטר אינו צריך לומר לה, ודי במה שנותן לה שטר שכתוב בו "הרי את מקודשת", שכתובה שמסר לה כדיבור.

והנה, אף שבמשנה (מעשר שני פ"ד מ"ז, יובא להלן ו.) מובא שהנותן גט צריך לדבר עמה על עסקי גטה וקידושיה, הרי שגם בגט צריך אמירה, אף שנתן לה גט שכתוב בו לשון גירושין (ולדעת רש"י כתיבה כדיבור). צריך לומר שרש"י סובר כרמב"ם (גירושין פרק א הל' יא), שמן התורה מגורשת גם בלא אמירה, ורק מדרבנן צריך לומר. רש"י סובר שבקידושין לא החמירו חכמים שיש לומר, ואדרבה, החומרה שהיא מקודשת גם בלי אמירה.

ונראה שמה שכתב רש"י ש"כתב לה על הנייר" והשמיט "או על החרס" שכתוב בברייתא (ט). הוא כיוון שעל החרס מועיל רק לפי ר' אליעזר, הסובר כי "עדי מסירה כרתי" (משנה גיטין פה.), אבל לר' מאיר לא מועיל על החרס, שיכול להזדייף, וכך כתבו גם התוספות (ט. ד"ה כתב).

ונראה שמה שכתב רש"י: "אע"פ שאינו שוה פרוטה", לכאורה אינו עצם הגדרת שטר אלא הלכה מסוימת שיש בדיני שטר. אך רש"י לא בא כאן לפרש דיני שטרות, ולכאורה היה לרש"י להשמיטו. אלא שהוא בא ליישב מדוע צריך קניין שטר, והרי שטר גם הוא שווה כסף – ולזה תירץ שהנייר אין בו שווה פרוטה, כמו שכתב הירושלמי (קידושין פ"א ה"א, הובא ברי"ף א: מדפי אלפס).

והנה אין לתרץ ששטר קונה גם בלא שיאמר לה: "הרי את מקודשת", שגם כסף קונה אם יכתוב לה "הרי את מקודשת בכסף", וגם אין לתרץ ששטר מועיל בעדי חתימה, ואין צריך עדי מסירה לדעת ר' מאיר, וגם לדעת ר' אליעזר להרבה שיטות. אך על כך יש להשיב שגם בתורת כסף מועיל עדי חתימה – דבר זה נסתפק ב"אור שמח", בשטר פסול שמקודשת מדין כסף, אם די בעדי חתימה, ושמה חסר כאן "מפי כתבם" – ורק שטר כשר שהוא בתורת שטר מועיל³.

תוקף הייחוד לקידושין

לגבי מה שכתב רש"י: "בביאה בא עליה ואמר לה", יש לעיין למה בכסף כתב רש"י: "ואומר לה" ובביאה כתב: "ואמר לה". ונראה שדעת רש"י היא כמו הרמב"ם (אישות פרק ג הל' ח), שביאה היינו ייחוד. התוספות נסתפקו בזה להלן (יב: ד"ה פריצותא); ואולי מה שכתבו שם, שצריך להעמיד עדים על הביאה או על הייחוד, אינו לשון ספק אלא לשון ודאי, ומועיל זה. וטעם הדבר הוא שבכל מקום שראינו שנתייחדה אומרים "הן עדי ייחוד", "הן עדי ביאה", ואם כן כשאומר לה, לא אומר בשעת ביאה אלא בשעה שמתייחד – לכן כתב "אמר" בלשון עבר. אבל בכסף כתב לשון הווה, שמיד אחר שאומר נותן לה.

שווה כסף ככסף

רש"י (ב.): "פרוטה – של נחשת". ויש לעיין למה נחוץ לדעת שפרוטה היא של נחושת.

המשנה מסיימת: "וכמה היא פרוטה? אחד משמונה באיסר האטלקי (רש"י: איסר האטלקי של כסף, ודמיו שמונה פרוטות)". ונראה שרש"י בא לבאר מדוע כתבה המשנה שפרוטה היא אחד משמונה באיסר איטלקי – למה יודעים יותר כמה הוא איסר מאשר כמה היא פרוטה? ולכן פירש רש"י שפרוטה היא של נחושת, ואיסר הוא של כסף. כיוון שהפרוטה היא של נחושת, לכן אין שוויה קבוע – אם הוזלו פרוטות של נחושת ובאיסר האיטלקי ניתן בזמן מסוים לקנות שש-עשרה פרוטות, צריך לקדש בשתי פרוטות של נחושת. אבל איסר האיטלקי אינו משתנה, שקיימא לן "כספא טיבעא וזהב ונחושת פירי", ומצאתי כן ברש"ש.

ובתוספות (שם ד"ה וכמה) כתבו:

³ עיין ברמ"א (אבה"ע סימן מב סע' ד) בדין שטר ראה על קידושין.

הא דלא מפרש כמה הוא דינר, משום דדינר היו יודעין כמה היה, שהוא אחד מכ"ד בדינר זהב... אבל פרוטה, איכא פלוגתא: זמנין דזל וזימנין דייקרי.

ולענ"ד אין דבריהם מובנים, שאם דינר כסף הוא אחד מכ"ד בדינר זהב, הרי ייתכן גם שהוא יזול לגבי הזהב, ואז צריך יותר מדינר; שהרי אם מחליטין שדינר כסף הוא אחד מכ"ד בדינר זהב בהכרח שזה לפי מי שאומר "דהבא טבעה וכספא פירי", ואדרבה – אם דינר כסף ידוע מצד עצמו אז אינו משתנה, וכן מפורש שם בגמרא (בבא מציעא מב:). ואולי לא שכיח שיוזל הכסף לגבי זהב, וצ"ע.

ה"אבני מילואים" (סימן כז, ס"ק א) הקשה אם פרוטה היא של נחושת – אם כן כל פרוטה אינה אלא שווה כסף, שהרי רק כסף הוא טבעה. ולענ"ד נראה שאף שכספא הוא טבעא, ולעולם אינו מתייקר ולא מוזל – שלעולם הוא באותו מצב ושוויות, מכל מקום אין זה עניין לדין של שווה כסף; שהנה בתוספות (ב. ד"ה בפרוטה) נתקשו מאין יודעין ששווה כסף ככסף, והרי חזינן שבנזיקין צריך הפסוק לרבות. ותירץ הר"ן (א. ד"ה ב"ש מדפי אלפס), שמצד הסברה יודעין ששווה כסף בכסף, שמה גרע שווה כסף מכסף? אלא כל זה שהמקבל רוצה בשווה כסף, אבל כל שאינו רוצה לקבל שווה כסף – כגון בניזק, שהמזיק נותן לו שווה כסף בעל כורחו – בזה צריך קרא.

ונראה כי הסבר הדבר הוא כך: שכל שהמקבל רוצה בשווה כסף בוודאי לא גרע מכסף, ואדרבה, זקוק הוא לשווה יותר מכסף, אבל כל שאין המקבל צריך לשווה כסף שנותן לו המזיק, כגון שהזיק לו שולחן ונותן לו כיסא וכדומה – בזה חידשה התורה שמועיל. וטעם הדבר, ששווה כסף ניתן למכרו ולקנות בו מה שצריך, ולכן כסף עדיף, שבכסף קונים בכל המדינה ועובר לסוחר – מה שאין כן שווה כסף, שרק מי שצריך אותו שווה קונה אותו. ומהאי טעמא עדיף מיטב מזיבורית, אף שמחירם שווה, כיוון שקונים מיטב יותר משקונים זיבורית. ומהאי טעמא אמרו בגמרא (בבא קמא ז:). שמטלטלי כל מילי מיטב, שאם לא מזדבן הכא יכול למכרו במקום אחר.

ומעתה גדר של כסף – בניגוד לשווה כסף – הוא שכסף עובר לסוחר ושווה כסף אינו עובר לסוחר. לכן גם אם הם מנחושת, אם עובר לסוחר נחשב כסף, ואילו כסף בלי צורה נחשב שווה כסף, אבל השוויות הולכין אחר הכסף ולא אחר הנחושת. ובזה מובן מה שאמרו בגמרא (בבא קמא ז:). שביומי ניסן יקרי ארעא וביומי תשרי זל ארעא, ואם נוטל מיטב נוטל בשער הזול אבל אם נוטל בינונית נותנים לו כשער, ולא נתפרש טעם הדבר. ונראה שזהו הטעם, שאם נוטל מיטב זה מראה שברצונו לקנות דברים אחרים, ולכן נחוץ מיטב שיכול למוכרו, אבל כשנוטל בינונית זה מוכיח שצריך לבינונית, וכל שלוקח הבינונית לא כדי למכור אז מוכרין אותו בשווי האמיתי.

ההשלכות של מעשה הייבום

רש"י (ב):

האשה נקנית – לבעלה. וקונה עצמה – להיות ברשותה להנשא לאחר. היבמה נקנית – ליבם להיות אשתו לכל דבר, שאם בא אח"כ לגרשה אינה צריכה הימנו חליצה אלא גט. אבל שטר וכסף אין מועילין מן התורה אלא מדרבנן, דתקון דמהני בה מאמר, אבל אינו גומר בה להיות יורשה, ומיטמא לה. ולא לפוטרה מן החליצה, אלא לפוסלה על שאר אחיו.

נראה ש"נקנית ליבם" לא ייתכן לפרש לעניין שאינה יכולה להינשא לאחר, שהרי גם ביבמה שלא בא עליה היבם אינה ברשותה להינשא לאחר, ולחד מאן דאמר "אין קידושין תופסין ביבמה לשוק" (יבמות צב:), וגם למאן דאמר שקידושין תופסין, מכל מקום אסורה להינשא לאחר. לכן פירוש "נקנית ליבם" הוא לעניין שאינה צריכה חליצה אלא גט, וגם לעניין ירושה ולהיטמא לה, מה שאין כן שאשה נקנית לבעל, שהקידושין אינם עושין נישואין אלא ארוסה, שאינה יורשת ואין מיטמאים לה. וגם אין לפרש שהיבמה נקנית ליבם לעניין שצריכה גט בלבד, שהרי גם כסף וגם שטר קונים ביבמה להצריכה גט, ואף שזה מדרבנן, מכל מקום "כל שנקנית" גם מדרבנן היה למשנה לפרש. ומה שכתב רש"י שכסף ושטר אין מועילין מן התורה, לא כתב זאת להסביר למה המשנה לא הזכירה שיבמה נקנית בכסף ושטר, אלא כדי להבין למה כסף ושטר אינם קונים ביבמה לכל דבר.

אמירה בקידושין

בכסף ושטר, רש"י:

מפרש בברייתא בגמרא (קדושין ה:): נותן לה כסף או שווה כסף ואומר לה "הרי את מקודשת לי". שטר – כותב על ניר, אע"פ שאינו שווה פרוטה, "הרי את מקודשת לי". ביאה – בא עליה ואמר "התקדשי לי בביאה זו" וכו'.

חמדת הארץ ד

מכאן למד ה"מקנה" (ב. ד"ה מתניי האשה) שלדעת רש"י שטר אינו צריך אמירה, שהכתב שבשטר שמוסר לה הריהו כאמירה. וצריך לומר שרש"י סובר כרמב"ם (גירושין פרק י ה' א) שמפרש מה שאמרו בגמרא (ו. והוא משנה במעשר שני פ"ד מ"ו) שהיה מדבר עם האשה על עסקי גטה וקידושיה, ונתן לה גטה ולא פירש וכו', ומוכח שגם גט צריך אמירה היינו מדרבנן, אבל מן התורה מגורשת גם בלי אמירה, ולכן גם בקידושי שטר כאלו מקודשת גם בלי אמירה. ומכאן הוכיח ה"מקנה" דלא כב"ש (סימן קלו ס"ק א)⁴ שכתב שגם לפי הרמב"ם לא אמרין כתיבה כדיבור, רק בגט, שאינו צריך אמירה לאשה ודי לאמירה לעדים; אבל בקידושין, שצריך אמירה לאשה, מסירת השטר איננה כאמירה לאשה.

ומה שלא פירש רש"י, שמדרבנן צריך לקדש באמירה כמו בגט, משום שחכמים החמירו באיסור אשת איש שתהיה אמירה בגירושין, ואם גירשו בלא אמירה יש לחזור ולגרש. ולדעת ר' מאיר (גיטין ה): ייתכן שאם לא אמר נחשב כמשנה ממטבע שטבעו חכמים בגיטין, והוולד ממזר. גם לדעת חכמים, ייתכן שלדעת ראשונים רבים (רי"ף גיטין מו: מדפי אלפס) תצא, אף שהוולד אינו ממזר. אבל גם לדעת הרמב"ם (גירושין פרק י ה' ב) והשו"ע (סימן קנ ס"א), שכל שנתגרשה בפסול דרבנן לא תצא, אבל לכתחילה לא תינשא – בקידושין לא באו חכמים להקל ולומר שאינה מקודשת. ומה שלא החמירו לעניין איסור פילגש, לדעת הסוברים שפילגש אסורה מן התורה (רמב"ם מלכים פרק ג ה' ב), ייתכן שלא החמירו אלא בחייבי מיתת בית דין, דהיינו איסור אשת איש, אבל לא החמירו לעניין איסור פילגש, שאינו אלא עשה, או כמו לשיטת רש"י, שאיסור פנויה הוא מתקנת דוד המלך, שגזר על ייחוד פנויה – וכל שכן ביאת פנויה (סנהדרין כא:).

קניין הקידושין

"דמדעתה אין, בעל כרחיה לא" (ב:).

רש"י (יבמות יט: ד"ה קידושין): "דהלכה והיתה לאיש אחר (דברים כד, ב) – מדעתה משמע".

ונראה שזה המקור לכך שבענין דעת מקנה. ונראה שסברת רש"י, שכתב ביבמות (שם) שלמדים מקרא ולא מסברה – ולכאורה סברה פשוטה היא שצריך דעת מקנה, שזה יסוד הקניין: שיש בכוח רצון של הבעלים להעביר בעלות לאחר, עד כדי כך שהרשב"א (ב: ד"ה תנא) תמה מה חידוש יש בכך שאי אפשר לקדש בעל כורחה. ונראה שרש"י הלך לשיטת הר"ן (נדרים ל. ד"ה ואשה), שקידושי אשה אינם כשאר קניינים; שהאשה אינה מקנה עצמה לבעלה, אלא שבקידושין האיש יכול לקדש אשה כזוכה מן ההפקר, וצריך את רצונה כדי שתעשה עצמה כהפקר. דבר זה נלמד מ"כי יקח", ולא "תיקח", שהרי אם "אמרה היא" אינה מקודשת. ולפי זה מובן שצריך הוכחה מפסוק לכך שצריך רצונה להיעשות כהפקר, ודעת רש"י להלן היא שאת זה גופא חידשה המשנה – שאשה מקנה עצמה, שלא נאמר כהר"ן (ועיי' בספר ציונים לתורה לר' יוסף ענגיל כלל לט עמ' 114).

איסור כלאיים

רש"י (ג:)

כוי – ספק חיה ספק בהמה. יש בו דרכים וכו' – דכיון דמספקא לן, ניזיל ביה לחומרא... שאין שוה לא לחיה ולא לבהמה – אסור הרבעה עם בהמה וחיה.

והנה לשון המשנה בביכורים (פ"ב מ"א): "אסור משום כלאים עם החיה ועם הבהמה", וכן לשון השו"ע (יו"ד סימן רצו ס"ה). ויש לעיין למה פירש רש"י שאסור להרביע, והרי בכלאיים אסור גם להנהיג יחד. ונראה ליישב שדעת רש"י היא כדעת הרמב"ם (כלאים פרק ט ה' ח), שמן התורה אין איסור לחרוש אלא בשור וחמור, וכן בשני מינים, אחד טהור ואחד טמא – אבל בשני מינים טהורים או שני מינים טמאים – אינו אסור מן התורה אלא מדרבנן. לכן כוי, שהוא ספק חיה ספק בהמה אבל טהור, אינו אסור בהנהגה או חרישה לא עם חיה טהורה ולא עם בהמה טהורה, שהוא ספק דרבנן.

והנה בגמרא (מכות כב:).

אמר ר' אושעיה: המרביע שור פסולי המוקדשים לוקה שנים. אמר ר' יצחק: המנהיג בשור פסולי המוקדשים לוקה, שהרי גוף אחד הוא ועשאו הכתוב כשני גופים.

⁴ זה לשון הב"ש: "שאני גט, דאע"ג שלא אמר כלום, מכל מקום לשון הגט הוא לשון הבעל. אבל בקידושין, אפילו אם מקדש בשטר, והוי כאילו הוא מדבר – מ"מ אין ניכר אם דעתה ג"כ לקידושין".

רש"י: המרביע שור פסולי המוקדשים שנפדה אפילו על מינו לוקה, שהרי גוף אחד ועשאו הכתוב שני גופין, תורת חולין ותורת קדשים יש עליו. תורת חולין – שיותר באכילה מחוץ לפתח אהל מועד כאילו לא הוקדש מעולם, ותורת קדשים – שאסור בגיזה ועבודה, כדאמרין בספרי בכל אות נפשך... והלכך אסור להרביעו אפי' עם מינו, משום כלאים שמרביע חולין על קדשים או קדשים על חולין. וכן במנהיג, אפילו מנהיג עם מינו ואפילו מנהיגו בפני עצמו, חולין וקדשים הוא וחייב משום כלאים דחרישה, דהוא עצמו כלאים שעשאו הכתוב שני גופין. ולא שמעתי ראייה מנלן דחולין וקדשים כלאים זה בזה, ודבר תימה הוא.

התוספות (שם ד"ה שהרי) הביאו פירוש מ"ת:

כמין חומר, דכתיב ביה כצבי וכאיל, שהם ב' מינין, היינו מין צבי ומין איל.

והנה, הרמב"ם פירש כמו רש"י, שהרי לשיטתו – ששני מינים טהורים אין בהם איסור הנהגה מן התורה – גם צבי ואיל מותרים מן התורה, ולכן פירש כרש"י "כשני גופים – היינו קודש וחולין", ואם כן יש ראייה שרש"י סובר כרמב"ם. מסיבה זו, אם בא להנהיג כוי עם חיה טהורה או עם בהמה טהורה זהו ספק דרבנן ולקולא, ולכן פירשו שאסור להרביע.

וזה לשון הרמב"ם (כלאים פרק ט הל' יא):

בהמת פסולי המוקדשין, אע"פ שהיא גוף אחד עשאה הכתוב כשני גופין, מפני שהיתה קדש ונעשית כקדש וכחול מעורבין זה בזה, ונמצאת בהמה זו כבהמה טמאה עם הטהורה המעורבין כאחד; הרי הוא אומר ואם "כל בהמה טמאה אשר לא יקריבו ממנה קרבן לה", מפי השמועה למדו שאינו מדבר אלא בפסולי המוקדשין, לפיכך החורש בשור פסולי המוקדשין או המרביע – הרי זה לוקה משום כלאים, ואיסור זה מדברי קבלה.

הראב"ד השיג ופירש שהוא שני מינים, היינו צבי ואיל (ועיין שם ב"משנה למלך"). ויש לומר שהרמב"ם, שחידש שרק במין טהור ומין טמא ישנו איסור "לא תחרוש בשור וחמור", מקורו כאן – שכיוון שראינו שחולין וקדשים נחשבים לשני מינים, הרי שמינים שונים היינו לא שונים במציאות אלא שונים בדין, ולכן שני מינים שהם שווים בדין ושונים במציאות אינם כלאים.

אם כן, גם בהרבעה נאמר כן שאין איסור להרביע רק מין טהור בטמא, וזה לא שמענו? ואולי יש ליישב שבהרבעה, שכתוב בתורה (ויקרא יט, יט) "בהמתך לא תרביע כלאים" ולא הוזכר שם שור וחמור, כמו בחרישה, לכן בהרבעה כל שני מינים אסורים, גם השווים בדינם.

ויש לעיין מה שסיים הרמב"ם, "שדבר זה אסור מפי הקבלה" – אם כן, איך לוקין על הנהגה והרבעה של פסולי המוקדשין, והרי כל שאין עליו אזהרה בתורה אין לוקין, וכמו שכתב הר"ן ריש פ' הזורק⁵ וצריך לומר שמפי הקבלה למדנו שזה הפירוש בתורה ל"שור וחמור" – דהיינו שני מינים שונים בדינם, אחד טמא ואחד טהור, וכן בשונים בדינם שזה חולין וזה קודש. והרי זה דומה לאוכל טרפה שלוקה, אף שבתורה מפורש רק טרפה של דרוסה, וכמו שהאריך הרמב"ם בזה (מאכלות אסורות פרק ד הל' ו), ולא כמה שכתב בספר המצוות (לא תעשה מצווה קפא), שאין לוקין על אכילת טרפות מלבד מדרוסה⁶.

חופה

רש"י (ג):

מניינא דרישא... למעוטי חופה – שאם מסרה לה אביה לחופה לשם קידושין אינה מקודשת בכך.

וצריך ביאור, למה צייר רש"י שהאב מסר ולא שהיא עצמה נכנסה לחופה. ולפי מה שכתב "בית יעקב" (כתובות ב. ד"ה בגמ' פירסה נידה) יש לפרש את דעת הרמב"ם (אישות פרק כב הל' ב) שכל שאביה מסרה לשלוחי הבעל זוהי חופה, אבל אם היא עצמה הלכה עם שלוחי הבעל אינה חופה, והרי זה כהלכו שלוחי האב עם שלוחי הבעל (שאינן זה חופה). וייתכן שגם רש"י סובר כך; אם יעשה חופה ממש צריך שיהיה ייחוד, וכל שיש ייחוד שוב מקודשת מדין ביאה, דעדי ייחוד הם עדי ביאה, כמו שכתב הרמב"ם (אישות פרק ג הל' ח), ועל כרחך שמדובר במקרה שהאב מסר לשלוחי הבעל.

⁵ [ה.ע. לא מצאנו את מקומו של ר"ן זה]

⁶ הרמב"ם (בהשגות לספר המצוות שורש ב עמ' פב בהוצאת פרנקל) כתב שהרמב"ם חזר במשנה תורה מדבריו בספר המצוות.

תשלום תמורת קידושין

רש"י (ג):

האב זכאי בבתו בקידושיה – שהכסף יהיה שלו, והוא מקבל השטר, והוא מוסרה לביאה על כרחיה לשם קידושין בעודה נערה.

התוספות (ד"ה "האב") הביאו פירוש מהירושלמי: "שיש לו זכות בביאה, שנותנין לו שכר לקדש בביאה". ונראה שרש"י חולק על פירוש זה וסובר שאב שמסר בתו לשם קידושין ופסקו שיתנו לו ממון אין חייבים ליתן, ואינו דומה למוכר חפץ וקנה הלוקח בקניין המועיל, שחייב לשלם מה שקבעו מחיר החפץ. וטעם הדבר, שמי שקיבל חפץ צריך לשלם את מחירו, אבל בקידושין האשה אינה חפץ ממוני ואינה מחייבת תשלום, וממילא לא ייתכן שהאב יקדש את בתו תמורת תשלום. בידו לבקש רק שיתנו לו מתנה, ואז יסכים לתיתה לאיש, אבל כל שכבר קידשה לא ייתכן לחייב כסף למקדש, אלא אם יקדש בתנאי שיתנו לו מתנה.

ועיין בבית שמואל (סימן לו ס"ק א), שנתקשה למה באב שקיבל קידושי בתו, גם מה שמעבר לפרוטה לאב, ומזה הוכיח שגם מתנה שקיבלה הבת שייכת לאב. וכן ניתן להביא ראיה ממה שאמרו (נ), שהמקדש אשה במנה ונתן לה דינר – מקודשת, וישלים שכל האומר "על מנת" כאומר מעכשיו. ופשוט שאם יקנה בית במנה וייתן דינר שבוודאי קנה, וישלים, אבל לא בתורת תנאי, שגם אם לא ישלים לא יבטל המקח; ועל כורחך שבקידושין לא ייתכן שיצטרך להשלים, רק בדרך תנאי.

אכן, ה"אבני מילואים" (סימן כט ס"ק יז) מפרש שגם בקידושין מקודשת, וישלים מדין תשלום אבל לא מדין תנאי, וגם אם לא ישלים מקודשת. ומה שאמרו "כל האומר על מנת כאומר מעכשיו", לא באו לומר שיש כאן תנאי אלא רק שהקידושין חלים מעכשיו ולא בשעה שנשלם התנאי. ונראה שה"אבני מילואים" כאן לשיטתו, שגם בקידושי אשה הכסף הוא תשלום עבור האשה (ראה דבריו בסימן כט ס"ק ב) וחולק על הט"ז (חושן משפט סימן קצ סע"ב).

בביאור דברי הירושלמי ישנן שתי אפשרויות: או שהוא סובר כמו ה"אבני מילואים" – שקידושי אשה פועלים כקניין רגיל, או שגם כסף מתנה שהוא מקבל כדי לקיים התנאי, ניתן לומר עליו שהוא זוכה בביאה, כיוון שהוא יכול להתנות את הסכמתו לקידושי בתו בקבלת כסף או לבקש שיתנו לו מתנה ואז יסכים לקידושי ביאה.

כיצד מעריכים את שווי הזכות למסור לקידושין

רש"י (ג):

שאני בושתי ופגם דאביה שייך בגווייהו – שיש לו דין חלק בהן, שיש בידו לביישה ולפוגמה בשביל ממון שיתנו לו. דאי בעי מסר לה למנוול ומוכה שחין, דהויא לה בושתי ופגם, ואנס זה שבא עליה מחסר ממון זה שזלולה ולא יקפצו עליה תובעין.

ויש לעיין איך ייתכן למוסרה למוכה שחין, והרי מוכה שחין הוא מאלו שכופין אותם להוציא (כתובות ע), ואם כופין להוציא קל וחומר שכופין שלא להכניסה, ואיך ימסרנה למוכה שחין? ואולי כשהאב רוצה אין כופין להוציא, כמו שכתבו התוספות (קידושין ה. ד"ה שכן ישנו) – שכל שיש רצון האב, אף שאין רצון הבת אינו נחשב לבעל כורחה.

וכן יש להוכיח מלשון השו"ע (אבה"ע סימן קנד סע"ה):

איש המשתטה מדי יום, ואומרת אשתו "אבי מחמת דוחקו השיאני לו, וסבורה הייתי יכולה לקבל ואי אפשרי, כי מטורף הוא, פן יהרגני בכעסו" – אין כופין אותו לגרש.

ובביאור הגר"א (שם ס"ק יז) כתב: "דכאן יש לומר כיון שידעה אין אומרים סבורה הייתי לקבל". מהלשון "אבי השיאני" נראה קצת שמדובר בנישואי נערה או קטנה, ו"כסבורה הייתי לקבל" היינו אביה. אך ייתכן גם לפרש ש"אבי השיאני" לאו דווקא, אלא הכוונה "שכנע אותי", וחזרה קושיה למקומה (מכיוון שאין הוכחה מהשו"ע שרצון האב מועיל לבתו).

אך במוכה שחין מבואר בגמרא (כתובות ע): שגם באשה שאינה תובעת גט כופין אותו להוציא, מפני שסכנה הוא לו, אם כן איך ניתן לו לכתחילה לכנוס אשה? ואם נאמר שהדין שכופין אותו להוציא הוא מדרבנן ולא מן התורה, יש ליישב הקושיה. אבל לפי המבואר בתשובת ה"חתם סופר" (ח"ד סימן קעד), שדין כפייה הוא מן התורה ונלמד מ"ואהבת לרעך כמוך", עדיין קשה. ועצם סברת הגמרא, שבושת ופגם שייך לאביה מטעם שאביה שייך בגווה, יש להסביר בדרך פשוטה על פגם, שמה שפגמה שלא יקפצו עליה ויפסיד כסף קידושין, וכיוון שהכסף של האב, הרי זה שהפסיד את כסף הקידושין הפסיד לאביה.

אכן, לא נראה כי זהו תשלום בושת, כיוון שבושת משלמים עבור הבושה עצמה. ונראה לומר שאף שכופין את המוכה שחין לגרש, ומכל שכן שכופין שלא יישא אשה, מכל מקום אין זה חיסרון בעלות. מכוח זכותו ובעלותו על בתו, בידו של האב למוסרה למוכה שחין, והכפייה אינה אלא לקיים מצוות חכמים או מצווה מן התורה לגרש את האשה – אך היא איננה פוגמת בבעלותו. לכן נחשב שמזמן הבושת צריך ליתן למי שהוא בעלים על הדבר, וכל שכן כשהחיוב לגרש בא מכוח פיקוח נפש של המוכה שחין, שבוודאי אינו מגרע מבעלותו של אבי הנערה.

מזונות הבת

הגמרא (ד):

איצטרך למכתב קידושיה לאביה ואיצטרך למיכתב מעשה ידיה לאביה, דאי כתב רחמנא קידושיה לאביה – הוה אמינא: משום דלא טרחא בהו, אבל מעשה ידיה דקא טרחא בהו – אימא דידה הוה. ואי אשמעינן מעשה ידיה – דקא מיתזנא מיניה, אבל קידושיה דמעלמא קאתי לה – אתו אימא דידה הוה צריכא.

רש"י: ואיצטרך למיכתב מעשה ידיה – כדיליף לעיל מ"את בתו לאמה". דקא מיתזנא מיניה – ודעתיה על מעשה ידיה דשכיחא. אבל קידושין דמעלמא קאתי לה – ולא היתה דעתו עליהם לזונה בשבילם, אימא דידה הוה.

נראה שאף שהאב אינו חייב במזונות בתו, מכל מקום זיכתה אותו התורה במעשה ידיה. והטעם לכך, יש לומר לפי מה שכתב הרמב"ן על התורה (שמות כא, ג) שהאדון חייב במזונות אשתו ובניו של העבד:

וכל זה חמלה מאת השם עליהם ועל העבד, שלא ימות בצערו בהיות עמלו בבית נכרי ובניו ואשתו יהיו נעזבים, ואע"פ שלא היה הוא מחוייב במזונותיהם מדין התורה, כמו שנתבאר בתלמוד בכתובות (מט). אבל כיון שדרך כל הארץ לפרנס אדם אשתו ובניו הקטנים ציוה האל ברחמיו להיות הקונה כאב רחמן להם.

ולכן נאמר שגם מה שזיכתה תורה לאב מזונות בתו הוא משום שכך דרך כל הארץ, לפרנס בניו הקטנים. וכבר נתבאר בגמרא (בבא קמא טז): שהאב אינו יכול לומר לבתו "עשה עמי ואיני זנך", ולכן מעשה ידי בתו לאב. ומה שמעשה ידי בניו אינם של האב, ייתכן שבנים יכולים יותר להתפרנס בקטנותם, מה שאין כן בת. ובזה יש לבאר מה שמצינו (כתובות נב):, שמתנאי כתובה ש"בנן נוקבן אינהו יתבן בביתו ומתזנא מנכסיו". ואמרו במשנה (כתובות מט). שזו מדרש דרש ר' אליעזר בן עזריה, שאין הבנות ניזונות אלא לאחר מיתה. וקשה: מאי ראו חכמים לתקן מזונות לאחר מותו, ואילו בחיים לא תיקנו? ועוד יש לעיין: מה מקום לקרוא לתקנה זו תנאי כתובה, והרי התקנה לטובת הבנות, ועוד כשמצינו בגמרא (כתובות נג) שהאשה יכולה למחול על מזונות בנן נוקבן?

אכן, לפי דרכנו יש ליישב, שבחיים לא תיקנו כיוון שדרך כל הארץ לזון בנותיו, ואין צריך לתקן ליחידים, אבל אחר מותו, שאין להם אב, תיקנו חכמים. ונראה שהתקנה הייתה לטובת האם, שרוצה לזון בנותיה כדרך כל הארץ. כשם שאב זן, גם האם רצונה בכך, אלא שאין לה, לכן תיקנו לטובתה, היינו שיעשה רצונה.

יסוד חיוב הבעל לאשה

הגמרא (ד): כותבת:

אי כתב רחמנא "ויצאה חנים" הוא אמינא: היכא דיהבא איהי לדידיה וקידשתו – הוה קידושי, כתב רחמנא "כי יקח" ולא "וכי יקח".

רש"י: היכא דיהבא איהי לדידיה – כסף, וקדשתו. דאמרה ליה: "התקדש לי". ליהוי קידושין – דכיוון דאשמועינן דכסף עביד אישות, מה לי כסף דידיה מה לי כסף דידה? להכי הדר תנא קרא זימנא אחריתי בהדיא: "כי יקח איש" ולא "כי תקח אשה לאיש".

התוספות (ד"ה היכא) הקשו על רש"י:

וקשה, שהרי באיש אינו נופל לשון קידושין, שאינו נאסר בכך בשאר נשים? ויש לפרש שאומרת "הרי אני מקודשת לך", וצריך לומר דיהבא לדידיה – לאו דוקא, שהרי אביה מקבל הקידושין, אלא רוצה לומר: ואמרה.

נראה שקושיית התוספות היא רק לפי פירוש הראשון שהביאו (ב: ד"ה דאסר): "שהרי את מקודשת לי היינו כהקדש לעולם עבורי". בזה לא ייתכן שהיא תאמר לו שהוא מקודש, שהרי לא נאסר בנשים אחרות; אבל לפי פירושם השני, שמקודשת היינו מזומנת, ייתכן שתאמר שהוא מזומן לה, וממילא היא אשתו ונאסרת על כל העולם. ומה שסיימו התוספות שדווקא הוא נתן הכסף, היינו

לפירושים שהיא אמרה "הרי אני מקודשת לך" – אז בהכרח שהוא נתן הכסף, אבל אם אמרה "הרי אתה מקודש לי" היינו גם שהיא נתנה הכסף.

ונראה שמקור פירושו של רש"י הוא מהגמרא לקמן (ה): "נתן הוא ואמרה היא – נעשה כמי שנתנה היא ואמרה היא". הרי שעיקר הפסוק הוא שממעט ולא "כי תיקח" בנתנה היא ואמרה היא.

אמנם, עדיין קשה להבין את סברת רש"י, שבפשטות האיש קונה את אשתו שנשבעדה לו לתשמיש, מה שאין כן אשה אינה קונה שעבוד מבעלה. והשעבוד שיש לבעל כלפי האשה, שהוא אינו יכול לאסור עליה את הנאתה בקונם, הוא מכוח המצוה של "עונתה לא יגרע". ואם כן, כשהיא תאמר "הרי אתה מקודש לי" היינו שהבעל ישתעבד לה מכוח הקניין ולא מכוח המצוה, אלא שאז אין שעבוד על האשה כלל, שהרי לא זכה בה.

ואולי אין הכי נמי, שרק הוא יהיה משועבד לה ואילו היא לא תהיה משועבדת לו. ואכן, ברשב"א (נדרים טו: ד"ה באומר) נראה שגם השעבוד שיש לאשה על בעלה הוא מכוח הנישואין עצמם, ולא מכוח המצווה. הרי שכשהוא קונה אותה זה גורם גם לו להשתעבד, ונראה שזה כעין תשלומים עבור זכייתו בה. ואם כן, אם האשה תקנה את בעלה היא תשתעבד אליו מכוח תשלום.

קידושין בהתחייבות

רש"י (ה):

שטר שאין פודים בו הקדשות – אם כתב לגזבר שטר על מעות פדיון הקדש – אין הקדשו פדוי, דבעינן "ונתן הכסף וקם לו".

מה שלא פירש בגזבר, שכתב בשטר "שדה הקדש קנוי לך", כמו שפירש הרשב"א (ה. ד"ה מה לכסף), כתב "קצות החושן" (סימן קצ ס"ק ו):

אלא דנראה מהא דאמרו תאמר שטר שאין פודין בו הקדש ומעשר שני, וגבי מעשר שני דאינו במחובר אלא תלוש ומטלטלין לאו בני שטרא נינהו, ולכן פירש רש"י שטר חוב ידידה דבזה משכחת גם במעשר שני שמניח שטר חוב ידידה ואומר 'פירות הללו יהיו מחוללים על שטרחוב זה' כשם שפודה על מעות.

ומזה הוכיח "קצות החושן" שדעת רש"י היא שניתן לקדש אשה בשטר שכתוב בו שמתחייב לה מנה. ומה שהמקדש אשה במנה ונתן לה משכון אינה מקודשת (ה) – ששם הטעם הוא כיוון שלא נתחייב לה מנה, שהרי לא קנו מיניה וכל שאינו חייב מנה לא ניתן לשעבד משכון עבור מנה שאינו חייב. וז"ל רש"י (ח: ד"ה מנה): "מנה אין כאן, הלכך משכון אינו שווה כלום, שאין המשכון מתנה". וכוונתו שכשנתן משכון של עצמו לא קנתה המשכון, לעומת משכון של אחרים שרש"י שם בהמשך כתב "שהמשכון עצמו קנוי לה" וכן נראה ממה שכתב "שאינ המשכון מתנה", דהיינו לקנות גוף המשכון, אלא רק שעבוד – וכל שאינו חייב מנה אינו יכול לשעבד.

כשאב משיא את בתו, האם הנישואין נחשבים מרצונה?

הגמרא (ה):

וכי תימא: כסף נמי בעל כרחא – באמה עבריה – באישות מיהא לא אשכחן.

רש"י: באמה עבריה בעל כרחא – שאביה מוכרה שלא מדעתה.

וביאר התוספות (ד"ה שכן ישנן בשם "יש מיישבים פירוש הקונטרס") את ההבדל בין אמה ובת שאביה מקדש אותה:

דודאי זה קרוי בעל כרחא – מכירה של אמה, עבריה שחוב הוא לה. ואם היתה בת דעת – לא היתה מתרצית. אבל קידושי קטנה לאו חוב הוא לה כמו מכירה, וסופה עומדת לינשא. אם היתה בת דעת – היתה מתרצית ולא חשיב בעל כרחא.

ונראה שאף שקידושין אינם חוב, גם זכות אין כאן, שאם היה נחשב לה לזכות הייתה מתקדשת מדין "זכין לאדם שלא בפניו", ואם כן איך אמרו שקידושי מיאון, שקידושה אמה ואחיה הם מדרבנן? תתקדש מן התורה מדין "זכין לאדם שלא בפניו"? אלא על כורחך שאין זו זכות, ומכל מקום לא נחשב בעל כורחא. אכן, לסברת "קצות החושן" (סימן רמג ס"ק ח), שאין אומרים זכין מאדם, יש לומר שלעולם כל קידושין זכות הוא לאשה, רק שאינו מועיל מפני שזה זכין מאדם.

רש"י עצמו תירץ לקושיית התוספות כך שגם קידושי קטנה הם בעל כורחה. ומה שרב הונא אמר: "לא אשכחן באישות בעל כרחה" כוונתו בעלמא, ולא בקידושין, שהרי באנו לדחות את הצד השווה – שלא ללמוד חופה מכסף וביאה, שכסף וביאה ישנם בעל כורחה, ולכן כוחם חזק לקנות בקידושין, מה שאין כן חופה, שקונה אבל לא בעל כורחה, ולכן אין ללמוד חופה מהם. וזה שאמר רב הונא ש"באישות לא אשכחן בעל כרחה" שיקנו כסף וביאה, ולכן למדים חופה מהם. ומה שנאמר שכסף וביאה קונים בעל כורחה בקטנה, זה אינו פירכא – שהרי אם נלמד חופה מהם, גם חופה תקנה בעל כורחה.

שפחה חרופה

הגמרא (ו):

דתניא: האומר "חרופתי" מקודשת, שכן ביהודה קורין לארוסה חרופה.

רש"י: שכן ביהודה קורין לארוסה חרופתי אבל מקרא ליכא למילף, דההוא יחוד בעלמא הוא. שהרי בשפחה כנענית הכתוב מדבר, שאין קידושין תופסין בה. ומעיקרא הוא סלקא דעתיה כמ"ד בגיטין (מג.) בחציה שפחה וחציה בת חורין הכתוב מדבר, דשייכי ביה צד קידושין.

ונראה שיש להוכיח מרש"י שהטעם למה שאין חיוב מיתה על שפחה חרופה משום שרק חציה אשת איש, ונמצא שעבר חצי עברה, כסברת ר' עקיבא אייגר (בתשובה מהדו"ק סימן קעא ד"ה לעני"ד). אבל לפי סברת ר' שלמה אייגר (בשות רע"א סימן קע בסוף ד"ה ונראה לי), הטעם שפטור משום שחסר באשת איש שבה. וכן דעת ה"אבני מילואים" (סימן מד ס"ק ז), שסובר שלא נתחדש שאין חיוב מיתה אלא באיסור אשת איש, אבל באיסורים אחרים, כגון אשת אח או אשת אב לא נתחדש, ודינה כאשת אח גמורה וחייב כרת.

קשה אם כן למה "חרופתי" נחשב לשון קידושין, והרי חסר באשת איש? ונראה שעל כורחן כסברת ר' עקיבא אייגר (שם), שחרופה היא אשת איש גמורה, אך דינה שונה כיוון שרק חציה אשת איש גמורה, ואין חייבין מיתה על חצי עברה. הרמב"ם (אישות פרק ג הל' ה), הפוסק ש"חרופה" אינה לשון קידושין, אף שפוסק (אישות פרק ד הל' טו) ששפחה חרופה חציה שפחה וחציה בת חורין, אולי סובר כ"אבני מילואים", וההוה אמינא של הגמרא לדעתו היא סברתו של ר' עקיבא אייגר.

עבד שנמכר לגוי

רש"י (ו):

המוכר עבדו לגוי יצא לחרותו – ואע"ג דקיימא לן קונסין אותו לפדותו מן הגוי עד עשרה בדמיו דאפקעיה ממצות.

נראה בכוונת הדברים שלא תאמר כיון שקונסים אותו לפדותו מן הגוי יחזור לרבו הראשון אחר שפדאו, אלא אף-על-פי-כן יצא גם לחירות.

קידושין במלוה

רש"י (ו):

אמר אב"י המקדש במלוה אינה מקודשת – דאמר "התקדשי לי במלוה שהלוייתך".

במקום אחר מפרש רש"י (כתובות עד. ד"ה במלוה):

במלוה – שמחל לה מלוה שחייבת לו, ואמרינן בקידושין (ו): דאינה מקודשת, דמשעה שלוותה ניתנה להוצאה וברשותה קיימא, והשתא לאו מידי יהיב לה.

ועיין בתוספות (שם ד"ה המקדש).

קידושין בריבית

רש"י (ו):

רבית מעלייתא הוא – ואמאי קרי לה הערמת רבית?

כבר האריכו אחרונים, וגם אני כתבתי מאמר בעניין זה – למה לא כתב רש"י שקשה למה מקודשת אם זה "רבית מעלייתא", ועיין בשו"ת "באר יצחק" (חלק יו"ד סימן יד). מעיקר פירוש רש"י נראה שהוא למד כן מהגמרא, שאם קושיית הגמרא היא למה האשה מקודשת, היה צריך להיות כתוב: למה מקודשת? והרי רבית מעלייתא הוא.

קניין כסף בקידושין ובמכר

רש"י (ו):

לא צריכה דארווח לה זימנא – זמן הלוואתו, ואמר לה "התקדשי בהנאה זו שאת היית נותנת פרוטה לאדם שיפייסני על כך, או לי". ואפילו לאגר נטר לא דמי כלל, ואם פירש לה כך – מקודשת, והערמת רבית הוא, דהויא ולא רבית גמורה, דלא קץ לה מידי, ולא מידי שקל מיניה.

נראה שאם הלווה ארבעה בחמישה ואחר-כך קידשה בהנאה שנהנית במה שמוחל לה על הזוה החמישי, שזה היה ריבית מעלייתא, כאילו נטל ממנה הזוה החמישי – שאף שקידושי אשה אינם נחשבים ל"מידי שקל", היינו שקידושי האשה עצמם אינם נחשבים כאילו נטל ממנה דבר; אבל כל שנתחייבה לו ריבית והוא מוחל ומקדשה בהנאת מחילה נחשב כאילו נטל ממנה הזוה, שזה שקידשה בזוה כאילו נטל ממנה.

ואם נאמר שגם באופן זה לא נחשב שנטל ממנה ריבית, מדוע הקשו "הא רבית מעלייתא"? ודוחק לומר שהקושיה הייתה ש"הרי רבית מעלייתא" בשעה שלווה, ואז עבר על "לא תשימון עליו נשך"; שנראה שבשעת הקידושין עובר בריבית. ואם כעת הגמרא חידשה שקידושי אשה אינם נחשבים כריבית, הא העיקר חסר מן הספר! אלא על כורחך שכל שקץ ונתחייב בריבית ואחר-כך מוחל לה הריבית ומקדשה בהנאה – נחשב כנוטל ממנה ריבית.

ונפקא מינה שעבר על "לא תקחו ממנו רבית", וגם יוצא בדיינים. ונראה עוד שיש לומר שרש"י לשיטתו – שכסף שקונים בו אשה אינו תשלום אלא קניין – לכן אין בזה שמקדשה בהנאה מכך שמרוויחה זמן כנטילת ריבית, שהרי לא נטל תמורה עבור נתינת הרווחה, אבל אם היה כסף קידושין בתורת תשלום – יש כאן ריבית גמורה, וזו באמת דעת התוספות (שם ד"ה דארווח), ואולי לשיטתם שכתבנו לעיל.

ולפי זה, אם יקנה שדה בהנאת הרווחת זמן – ייתכן שגם לרש"י זוהי ריבית גמורה. אכן בטור (חוי"מ סימן רד) מבואר שגם בקניית שדה קונים בהנאת הרווחת זמן, ובעל כורחך שהטור סובר שגם קניין כסף בקרקע הוא כסף קניין ולא כסף שווי, ולכן אין בו ריבית דאורייתא, או שדעת הטור שגם במקום שיש ריבית דאורייתא, מכל מקום קני.

מצווה הבאה בעברה

הגמרא (ו):

הילך אתרוג זה על מנת שתחזירו לי... לא החזירו – לא יצא.

רש"י: דהוה ליה גזל למפרע.

ולפי זה גם בשאר ימי החג לא יצא, שזה מצווה הבאה בעברה. ולא פירש רש"י דהוה ליה שאול למפרע. ונראה שאף שלא עבר איסור בשעת נטילת האתרוג, שהרי היה ספק שמא יחזירונו, מכל מקום נחשב למצווה הבאה בעברה.

שליחות

הגמרא (ו):

הילך מנה והתקדשי לפלוני מקודשת מדין עבד כנעני.

רש"י: והוא שלוחו, אלא שמקדשה משלו.

ומה שצריך לדין עבד כנעני והקדושין אינם מועילים מדין שליחות, נראה שרש"י סובר כי שליחות מועילה רק על מעשה שעושה השליח, שבזה נתחדש שכוח שיוצר השליח עבור המשלח הריהו ככוח של המשלח; אבל לא נתחדש שגופו של שליח נעשה כגופו של משלח, וכמו שכתב "קצות החושן" (סימן קפב ס"ק א). ולכן גם כספו של השליח אינו נעשה ככסף של משלח, מדין שלוחו של אדם כמותו.

ה"תורת גיטין" (סימן קכ ביאורים ס"ק א) הוכיח מדברי רש"י כאן שגט שכתב השליח על נייר של השליח – אינו גט. ולענ"ד יש לומר ששאני כסף קידושין מנייר של הגט, לפי סברת הסמ"ע (חוי"מ סימן קצ סעי' א) שכסף קניין הוא קונה בעבור שוויו, ולפי דבריו ביאר ה"אבני מילואים" (סימן כט ס"ק ב) שגם כסף הקידושין קונה, ומשמש כתשלום עבור האשה, ולכן אין מקום שתיקנה האשה בכסף של השליח, שלעולם התשלום מחייב לתת את התמורה לבעל הממון; וכיוון שכסף של השליח לא נעשה ככסף של המשלח – לכן הקידושין אינם חלים מדין שליחות, אלא מדין עבד כנעני.

חמדת הארץ ד

אבל מה שהגט צריך להיות של הבעל נלמד מ"ונתן", היינו שאם נותן גט שאינו שלו לא נתן, שנתניה היינו ששלו נעשה שלה, אבל אם השליח נותן – כיוון שמעשה השליח כמעשה המשלח, וכיוון שהשליח נתן משלו – יש כאן נתניה. אכן, בדעת רש"י הסובר שכסף קידושין הוא כסף קניין, וכמו שכתבנו לעיל לכן שפיר יש ראייה מרש"י שגם בגט לא מהני.

עוד יש לעיין למה צריך שליחות, והרי עבד כנעני משתחרר על-ידי כסף של אחרים גם כשהנותנים לא היו שלוחיו של העבד. ואכן, הטעם לכך הוא שעבד משתחרר בעל כורחו, לכן אין צריך ששלוחו ייתן כסף עבורו – אבל בקידושין, שצריך רצון הבעל בזה, לא מועיל בלי שליחות⁷.

השוואת דיני אדם לדיני קרקע

רש"י (י):

נכסים שיש להם אחריות – אדם הוקש לקרקעות, דכתיב (ויקרא כה, מו): "והתנחלתם אותם לרשת אחוזה".

ובתוספות (שם ד"ה אם) הקשו: והרי לא הוקש לקרקע אלא עבד כנעני? ודעת רש"י, שכל אדם הנו קרקע, ואף שכתוב בעבדים אין סברה לחלק בין עבד לבין חורין. הש"ך (חוי"מ סימן צה ס"ק יח) הכריע כרש"י, וכן מצינו לגבי אונאה (בבא מציעא נו.) שפועל דינו כקרקע. ומפורש להלן (כח.) שעבד עברי היינו קרקע לגבי שבועה.

לשון קידושין

גמרא (י):

"חציין מקודשת לי" – אינה מקודשת... וניפשוטו לה קידושי בכולה.

רש"י: כי אמר "חציין מקודשת לי", דהא "מקודשת" בלשון הקדש קאמר לה.

מלשון זה נראה שרש"י סובר כמו התוספות (י: ד"ה חציין), שרק במי שאמר לשון קידושין מתפשטים הקידושין, אבל לא במי שקידשה בלשון אחר. ור' שמעון שקופ (חידושי הגרש"ש קידושין סימן יד) פירש שבלשון קידושין היינו לשון הקדש לכולי עלמא. ולפי זה קשה מה שכתבנו לעיל, שרש"י סובר שקידושין הוא לשון מזומנת. ואולי ב"אמרה היא" מדובר, שאמרה "הרי אתה מאורס לי" ולא אמרה "הרי אתה מקודש לי". אבל במקום אחר מפורש ברש"י (ד: ד"ה היכא דיהבה) שאמרה "התקדש לי", ואולי כשהיא אומרת מתפרש מקודש מלשון מזומן, וכשהיא אומרת מתפרש לשון הקדש – שאסר לה אכולי עלמא כהקדש.

שווה כסף כסף

רש"י (ח):

שווה כסף כסף – גבי קידושין כסף כתוב, ושווה כסף אתרבי כסף, כדאמרינן לקמן: "ישיב" – לרבות שווה כסף. הלכך כי כסף בעינן, דקייץ.

מתבאר מרש"י שהמקור לכך ששווה כסף כסף לגבי קידושין נלמד מהמילה "ישיב" שנאמרה בעבד עברי, והוא כסברת התוספות (ב. ד"ה בפרוטה). אכן, דעת הר"ן (א. מדפי אלפט) ששווה כסף כסף ידעין מסברה, ומה שצריך פסוק בעבד עברי ובנזיקין הוא משום שכשמשלם שלא ברצון המקבל צריך הפסוק לרבות שווה כסף כסף. ולסברת הר"ן צריך לומר שמה שאמר רב יוסף "שווה כסף כסף" – מה כסף דקייץ אף שווה כסף דקייץ, אינו היקש ולא במה מצינו, שהרי לפי סברת הר"ן "שווה כסף כסף" היינו מסברה, שכל מקבל ברצון מסברה שדינו כסף. וצריך לומר שגם זה שאמרו ש"שווה כסף כסף" מה כסף דקייץ – היינו גם סברה ששווה כסף שמועיל היינו דקייץ, והסברה בזה דאז מסתבר שדומה לכסף.

קניין בחצר השותפין

גמרא (ח):

תנם על גבי הסלע... ואם היה סלע שלה מקודשת.

רש"י: שחצירו של אדם קונה, והרי כמו שמקבלתו.

התוספות (ד"ה אם) הקשו על רש"י:

⁷ עיין בנושא שליחות עוד בנספח שבסוף המאמר

דאם כן מאי בעי "אם היה סלע של שניהם מהו"? פשיטא דאינה קונה, כיון דהוא חצר של שניהם, ואמרו (בבא בתרא פד): חצר של שני שותפין במודד על הקרקע לא קני.

ובר"ן (ד: מדפי האלפס ד"ה ת"ר השני) תירץ:

דהכי קא מיבעיא ליה מי אמרינן דכיון דיש לה חלק בו כי אמרה ליה תנהו על גבי סלע דעתה להתקדש ואיהו נמי כיון דניחא ליה לקדשה אקנויי אקני לה מקום באותו הסלע וקני לה או דלמא דכיון דסלע זה אינו שלה לגמרי דחיה בעלמא הוא.

דבריהם של הר"ן ושל רש"י צריכים עיון, שאם כן למה אין שותפין קונים זה מזה? והרי כיוון שהקונה רוצה לקנות והמקנה רוצה להקנות, נאמר גם שאקנויי אקני ליה מקום באותו חצר. ואולי יש לחלק ששותף שבא לקנות פירות מחברו ומודד על גבי הקרקע, שעיקר כוונתם לקנות הפירות בזה, אין אומרים שמקנה מוכר ללוקח מקום בחצרו, שבדעתו שיקנה הפירות בזמן שיעשה קניין המועיל, ואין לו עניין להקדים הקניין – מה שאין כן בקידושין, שאין עיקר עניינם לקנות כסף הקידושין, אלא מטרתם היא הקידושין, וקניית המעות אינו אלא למעשה קניין – בזה אמרינן: כיוון שרצונם בקידושין, ורק לצורך קניין צריך לקנות הכסף בזה הבעל מקנה מקום לאשה כדי שתקנה הכסף.

עוד יש לעיין איך תקנה האשה המקום מבלי קניין, ויש לומר שחצר השותפין מתחילה קנו שיהיה המקום למי מהשותפין שישתמש באותה שעה בחצר השותפין, ומה שאין שותפין קונים זה מזה היינו שמה שאחד מהשותפין מכניס חפץ שלו לחצר השותפין נחשב כשימוש בעל החפץ, ואף שבדעתו להקנותו לשני – מכל מקום, כל זמן שלא הקנהו לחפץ השימוש של המוכר, וממילא לא קנה החפץ. אבל בזמן שיש לנו אומדנא שהבעל רוצה להקנות המקום לאשה, אמרינן שמתחלת השותפות נקנה לשותף השני בזמן שיהיה מעוניין להקנות המקום לשותף השני.

הגדרת כסף בתורה

גמרא (יא):

כל כסף האמור בתורה – כסף צורי, ושל דבריהם – כסף מדינה.

רש"י: כל כסף האמור בתורה כסף צורי – אם פירש שקלים הוה שקל צורי, ואם סתם – הוי מטבע הפחותה שבצורי... הלכך, פרוטה לא מצית למימר, לפי שהיא של נחושת, ובצורי מטבע של נחשת ליכא. ובקידושין כסף כתיב, דהא קיחה קיחה גמירי. וכיון דאפיקתיה מפרוטה – אלמא מידי דחשיבות בעי, אוקמי אדינר.

בתוספות (יא: ד"ה והרי) הקשה ר"י על רש"י:

כיון דמטבע פחות שבצורי היא מעה, היכי שייך כלל למימר כיון דאפיקתיה מפרוטה אוקמי אדינר? הוה ליה למימר אמעה, שהוא מטבע פחות שבצורי. דבשלמא לקמן (יב.) דאמר: כיון דאפיקתיה מפרוטה דהוי כסף – אוקמיה אדינר – היינו בתר דאשכחנא דפרוטה הוי שפיר כסף לגבי אמה העבריה, וכיון דאפיקתיה מפרוטה דהוי כסף – אוקמיה דינר דהוי דבר חשוב. אבל השתא, דאמר דבצורי ליכא פרוטה – אלמא מטבע פחות שלהן היינו מעה, נהי נמי דאפיקתיה מפרוטה, אדינר אמאי מוקמת ליה? אמעה הוה לן לאוקמא.

ויש לעיין מה כוונתם "דאשכחנא דפרוטה הוה כסף לענין אמה עבריה", היכא אשכחנא זאת. ואולי הכוונה היא כיוון שבאמה לא כתוב כסף, ולכן הוי דינר – ככל דיני התורה ששיעורם בפרוטה, כגזל ואונאה, וכמו ששינונו (בבא מציעא נה.) "חמש פרוטות הן". אלא שיש הכרח שאין אמה נקנית בפרוטה, ולכן מעמידים על דינר ולא על מעה, שאין סיבה להעמיד על מעה אלא על דינר, שהוא חשוב, אבל בקידושין שכתוב "כסף" והוא מעה – מה מקום לומר שאפיקתיה מפרוטה? כן נראה בכוונתם.

ולתרוץ שיטת רש"י יש לומר שגם קידושי אשה היה צריך להיות פרוטה, כקניין שדה, ובשאר מקומות שגדר של כסף הוא פרוטה כההיא דחמש פרוטות, ולכן אף שכתבה התורה "כסף", באה תורה לאפוקי מפרוטה, ושוב אמרינן שאוקמי אדינר.

שיעור הקידושין לבית שמאי מדרבנן

רש"י (יב.):

היינו טעמא דבית שמאי, שלא יהו בנות ישראל כהפקר – לקנות בדבר מועט, ומדרבנן הוא דקאמרי לה בית שמאי דאפקעיה רבנן לקידושין הפחותין מדינר.

ויש לעיין מאין למד רש"י שזה מדרבנן, ואף שיש לומר שמסברה נראה כך, שכל שהדבר בא מכוח טעם אינו מן התורה, מכל מקום אין דרך רש"י להוסיף, רק ממה שמוכיח לשון הגמרא. ונראה שרש"י למד שהוא מדרבנן ממה שאמרו הלשון "שלא יהיו בנות ישראל כהפקר", וזה לשון עתיד, ולא אמרו לשון הווה "בנות ישראל הפקר". מזה נראה שהוא גדר של גזרה ותקנה, שלא יבוא לידי הפקר, ולכן פירש שהוא מדרבנן.

לשון גויים בשימוש חז"ל

תוספות (יב: ד"ה הא) הביא מה שפירש רש"י במסכת בבא בתרא (כה. ד"ה אוריה), שאוריה מזרח אויר של פני שכינה, והיינו אויר קה. ודעת ר"ת שאוריה היינו מערב. ועיין בספר "תולדות אדם" לר' זלמלא, שכתב ש"אוריה" היינו מזרח בלשון לעז (אורינטל בלע"ז), והוכיח מזה שחכמים דורשים לשון גויים, ומיושב קושיות הג"ר יעבץ על הזהר, עיין שם מה שהקשה על מה שקוראים לבית הכנסת אשננה.

ביטול גט בפני שליח הבעל

רש"י (יב:):

דרב מנגיד... על דמבטל גיטא – השולח גט לאשתו והגיע בשליח, ואמר לו: גט שנתתי לך בטל הוא. דלמא לא ידעי ליה אינשי דבטליה קודם שיבוא לידה, ושמא יתננו השליח לאחר שבטלו, ותנשא בו.

התוספות (שם ד"ה ועל) השיגו על רש"י: דאטו ברשיעי עסקינן, שיתן השליח את הגט אחר שבטלו הבעל? לכן פירשו שהבעל ביטל שלא בפני השליח, ויש תקנת רבן גמליאל שלא לעשות כן.

ונראה שרש"י סובר שלא מנו כל מה שרב מנגיד, רק דברים שלא נאמר איסורם בפירוש, כמו מקדש בשוקא ומקדש בביאה ומקדש בלא שידוכי ועל חתנא דדייר בבי חמוה – שכל אלו לא נאמר איסורם בפירוש. לכן לא ייתכן לפרש שמדובר שביטל שלא בפני השליח, ומה שאמר רש"י (שם) "דמנגיד... דמצער שלוחה דרבנן – שמזמינו לדין מפי הדיינין, וזה קם עליו ומכהו", אף שלחבול בישראל מפורש איסורו בתורה (דברים כה, ג) "לא יוסיף" – נראה ששם החידוש שמנגיד ולא חייבו מומן ככל חובל בחברו, או שמדובר שאין עדים ואין השליח נאמן אלא לנידוי (חומ"מ סימן יא סע' א).

ומה שהקשו התוספות "אטו ברשיעי עסקינן" יש ליישב, חדא דמצינו ששליח שאבד גטו אינו נאמן בטביעת עין, ופירשו שם שיש לו נגיעה לקבל שכרו, ואם כן יש מקום לחשוד גם לשליח שיתן הגט אחר שבטלו כדי לקבל שכר מאשה, או שנאמר שהשליח יטעה, שכיוון שהבעל הגיע במקרה לשליח ולא קתני הגיעו, וכמו שאמרו ריש השולח (גיטין לב). שיש לומר לצעורי קא מכווין – אם כן ייתכן שהשליח יטעה בכך וייתן את הגט לאשה, ולפי זה יוצא שאסור לבטל גט גם בפני השליח לדעת רש"י.

כיצד יודעים שהאשה אינה רוצה בקידושין

גמרא (יג:):

מי דמי? התם – בתורת פיקדון יהבינהו ניהלה, סברא: אי שדינא להו ומיתברי – מיחייבנא בהו... פריך רב אחאי: אטו כולהו נשי דינא גמירי?

רש"י: התם – גבי כנסי בפקדון, מעיקרא בתורת שמירה קבילתיה, כי הדר אמר "התקדשי לו בו" סברה: אי שדינא ליה ומתברי מחייבנא בהו, הילכך לא שדתינהו... אבל גבי ציפתא – מעיקרא בתורת קידושין קבלתיה, ונהי דציפתא לית בה שוה פרוטה, כי הדר אמר "תקדוש בזווי דאית בה" אי לא ניחא לה – תשדינהו, דהא לא נתחייבה בשמירתה, ומדלא שדתינהו – שמע מינה נתרצית בקידושין.

פריך רב אחאי אטו כולי נשי דינא גמירי – וידעה כיון דלא קבלה נטירותא עלה, אי שדיא להו לא תחייב?

ויש לעיין: הרי אם תזרקנו וישיבר תתחייב מדין מזיק, ואף שאינה בגדר שומר. ובר"ן (ו: מדפי האלפס ד"ה ההוא גברא השני) נראה שלא גרס "ומתברי", ואולי גם רש"י לא גרס ליה. וכך לשון הר"ן: "סברה אי שדינא להו ויארע שום אונס מחייבנא בהו". והיינו על מה שכתבה הגמרא שתזרוק החפץ, מבאר הר"ן שאפשר שיקרה לה אונס אחר זמן, ואז החיוב מדין שומר. ובהכרח שאין הכוונה שיישבר, שהרי סלע וציפתא אינם נשברים כשנופלים. ולפי זה יוצא חידוש, שאם זה דבר הנשבר ולא זרקא את החפץ – לא יהיה חשש קידושין, וצ"ע.

מחבר תרגום יונתן

רש"י (יג):

כדמתרגם רב יוסף – דהוה בקי בתרגום נביאים שתרגם יונתן בן עוזיאל, דהאי "פרצו דמים בדמים נגעו" באשת איש קאי.

נראה שרש"י לשיטתו, שכתב (שבת קטו. ד"ה טעונין) שיונתן לא כתב התרגום, רק אמרו, ולכן צריך בקיאות בעל-פה כדי לדעת תרגום של יונתן. ובתוספות (בבא קמא ג. ד"ה כדמתרגם) כתבו שרב יוסף היה בקי בתרגום, שיש כמה ענייני תרגום – ייתכן שסוברים כרבותיו של רש"י, שיונתן כתב תרגום ולא רק אמרו.

שעבוד

גמרא (יג):

האשה שהביאה חטאתה ומתה – יביאו יורשין עולתה. אמר רב יהודה אמר שמואל: והוא שהפרישתה מחיים... קסבר שעבודא לאו דאורייתא.

רש"י: קסבר – הא דאמור רבנן: נכסי משתעבדי על חוב המוטל על המת. לאו דאורייתא היא – לומר דנכסוהי דאינש ערבין ביה ומשתעבדים מדין ערב, ויהיו מלוה על פה ומלוה של שטר שווין. אלא, מלוה בשטר שהוא שיעבדו, דכתב ליה "נכסי אחראין לך" – משתעבדי, מלוה על פה – לא משתעבדי.

ונראה שכוונת רש"י היא שידוע שרבנן אמרו שנכסי המת משתעבדים לפרוע חוב המת, אלא שזה לא מן התורה, שאילו היה מן התורה היה גם מלוה בעל-פה משתעבד, אבל כיוון שזה רק מדרבנן חילקו, שמלוה בשטר משתעבד ומלוה בעל-פה אינו משתעבד.

ולפי זה, מה שאמרו בסמוך שר' יוחנן סובר שמלוה כתובה בתורה ככתוב בשטר דמי, היינו שר' יוחנן אינו מחלק בין מלוה בעל-פה למלוה בשטר, משום שסובר ששיעבודא דאורייתא, ורב ושמואל שסוברים שמלוה הכתוב בתורה אינו ככתוב בשטר, משום שסוברים ששעבודם לא דאורייתא, ורק מדרבנן אמרו שמלוה בשטר גובה – משום שהוא עצמו שעבדו אמרו רבנן שמשעבדו. אכן, הסברה שמלוה הכתוב בתורה מודים רב ושמואל שהוא ככתוב בשטר – צריך לדחוק, שמן התורה משתעבד מלוה הכתוב בתורה כמו שמשעבד מדרבנן מלוה הכתוב בשטר.

מצות פריעת חוב

גמרא (יג):

בהך קאמר שמואל: משום דלאו מלוה כתובה בתורה היא.

רש"י: דלאו מלוה הכתובה בתורה – לא הוטל עליו חובה מאת המלך, אלא מעסקי מעשה עצמו.

ואף שפריעת בעל חוב מצווה: "והאיש אשר אתה נושה בו יוציא אליך העבוט החוצה" (דברים כד, יא), מכל מקום מתחילה בא החוב מחמת מעשה עצמו שנתחייב, והתורה ציוותה לקיים מה שהבטיח. ועיין תוספות (שם ד"ה מלוה) שתירצו באופן אחר.

איסור עשה באשת איש

גמרא (יג):

מדאמר רחמנא אלמנה לכהן גדול אסורה, הא לכהן הדיוט שריא. ודלמא: לכהן גדול בלאו, לכולי עלמא בעשה.

רש"י: לכולי עלמא בעשה – ויצאה והיתה לאיש אחר על ידי גירושין ולא על ידי מיתה, ד"ושלחה" – לזו ולא לאחרת משמע, ולא הבא מכלל עשה – עשה.

ולכאורה נראה שרש"י חולק על תוספות (שם ד"ה לכ"ע) וסובר שעשה "ודבק באשתו" (בראשית ב, כד) לא נאמר לישראל אלא לאדם ובני נח. אכן אין ראיה, ואפשר שגם לרש"י יש באשת איש איסור עשה של "ודבק באשתו", וסברת רש"י שאם התורה אסרה לכהן גדול – הא לאחר מותר, מאי אמרת גם לאחר אסורה לא מכוח איסור "לא תנאף" (שמות כ, יב) אלא מכוח איסור "ודבק באשתו", אבל מה סברה לאמר כן, שאם חזינן שמיתת הבעל מתיר את איסור הלאו, למה לא יתיר את איסור עשה? לכן כתב רש"י שיש כאן

לאו הבא מכלל עשה, והיינו "ושלחה" לזו ולא לאחרת. ומה שהביא בגמרא דמיון מפסולי המוקשים, שאחר הפדיון נשאר עשה של גיזה, ונלמד מ"תזבח ולא תגוז" גם כן יש שם לאו הבא מכלל עשה.

נספח לנושא שליחות

א. "קצות החושן" (סימן קצה ס"ק ט), על מה שנפסק (סימן קצה סעי' יא): "אין קונין בשבת קנין סודר, ואם קנו אע"פ שעשו עבירה קנו". הקשה: מאחר שהמנהג שכבר נהגו גם בזמן הגמרא, שהעדים נותנים הסודר, וכמו שכתבין בכתובות "וקנינא מיניה" – אם כן אם עשו כן בשבת נאמר אין שליח לדבר עברה (לסוברים שגם באיסור דרבנן אין שליח לדבר עברה) ולא יקנה הלוקח המקח. ותירץ "קצות החושן" שהעדים הם שנותנים הסודר, ונקנה המקח ללוקח אינו מדין "שלוחו של אדם כמותו", שמדין "שלוחו של אדם כמותו" לא מועיל אלא כשנותנים סודר של הקונה. ומה שמועיל סודר העדים הוא מדין עבד כנעני, שכמו שבעבד כנעני אחרים נותנים כסף עבורו ומשתחרר – כך גם בכל קניין כסף, וכמו שאמרו בקידושין (ו): "האומר לאשה הילך מנה והתקדשי לפלוני – מקודשת מדין עבד כנעני". וכן גם בקניין סודר ישנו דין של עבד כנעני.

ודין זה אינו זקוק לדיני שליחות, שהרי עבד משתחרר בעל כורחו בכסף על-ידי אחרים, ואם מדין שליחות לא אשכחן בעל כורחו, לכן מוכח שאינו דין שליחות אלא הלכה חדשה, ומועיל גם כשאין העדים שנותנים הסודר שלוחים של הקונה. וכן כתב "קצות החושן" סברה זו (סימן קכג ס"ק ה) על מה שכתבו תוספות (קידושין ג. ד"ה ואשה), שר"ת סובר שקניין סודר נהג בגוי: "וכן נהג ר"ת לשלוח הרשאה על ידי גוי לגבות חוב. אמנם יש לזהר לא לכתוב וקנינא מיני, שהוא לשון שליחות, אלא לכתוב וקנה".

וכבר נתקשו מה ראו תוספות להזהיר על הכתיבה, ולא הזהירו על הקניין עצמו – שלא העדים ייתנו הסודר אלא הגוי ייתן הסודר לר"ת, שאין שליחות לגוי. ותירץ "קצות החושן" שמה שהעדים נותנים סודר אינו מדין שליחות אלא דין חדש, שנלמד מעבד כנעני ואינו מדין שליחות. ומהני גם בגוי מה שהעדים נותנים הסודר עבורו, רק יש להזהר שלא לכתוב "וקנינא", שהוא לשון שליחות.

ב. בתוך דבריו כתב "קצות החושן" ליישב למה אי אפשר בעל כורחו לקנות חפץ עבור אחד, כשייתן הוא הסודר או הכסף ויקנה – מדין עבד כנעני, שמועיל אפילו בעל כורחו. וז"ל:

וגבי קידושין ומתנה, דבעינן דעת, אינו אלא משום דאין מזכים לאדם בעל כורחו, ואי אמר לא בעינא – לא קנה בעל כורחו. אבל כל שאומר הקונה בעינא אינו צריך לדין שליחות, וסגי ליה בקבלת מוכר את הכסף, אפילו בכסף דאחרים, ואין צריך שליחות כלל...

ודבריו צריכים ביאור, ולכאורה היה נראה שלכן אין מועיל בעל כורחו לקדש עבורו אשה בכסף של אחרים, כמו שמועיל שחרור עבד בעל כורחו בכסף של אחרים – משום שכדי לקנות צריך גם לתת את הכסף וגם לומר, דהיינו שהקונה או שהמוכר יאמר לקונה "קנה לך", וגם צריך כסף משל הקונה; ומה שלומדים מעבד כנעני לא למדו אלא זה, שכסף של אחרים מועיל ולא מדין שליחות, אבל עדיין זקוקין לנתינת הכסף וגם לאמירה, ולזה צריך שליחות.

וזה אין ללמוד מעבד כנעני, שמשתחרר בעל כורחו, ולכן אין צריך שיאמר העבד "אני משתחרר בכסף זה", וכן אין צריך שהאדון יאמר זאת לעבד, ש"אני משחררך בכסף זה". וזה שהאדון אומר לעדים שמשחררו, וכן באשה מצנינו שיכול לומר לעדים "ראו גט זה שאני נותן לאשתך", ואין צריך לומר לה הדברים (גיטין נה.). ואילו בקידושין בוודאי לא מהני מה שיאמר לעדים: "הרי אני מקדש האשה", ולכן דעת הב"ש (סימן קלו ס"ק א) שאף לדעת הרמב"ם (גירושין פרק א הל' יא) שאמירה בגט אינה מן התורה, וטעם הדבר שמה שכתוב בגט הלשון הרי הוא כאומר, ומכל מקום בשטר קידושין מודה הרמב"ם שצריך לומר לה, ולא מהני מה שניתן לה שטר קידושין שכתוב בה "הרי את מקודשת". וטעם החילוק שבגט שאין צריך אמירה לה, ודי באמירה לעדים, ולכן נחשב נתינת הגט כאמירה – אבל קידושין, שצריך אמירה לאשה, אין נתינת הגט נחשב כאמירה לה.

ג. ואף שה"מקנה" (ב. ד"ה מתני' האשה) חולק על הב"ש, והוכיח מרש"י (קידושין ב. ד"ה בכסף) שאין צריך אמירה בשטר קידושין, נראה שאינו חולק על יסוד דברי הב"ש, רק שסובר שנתנית שטר קידושין הריהו כאומר לאשה, ולכן אם ייתן כסף לאשה בלי דעת ושליחות מהמקדש לא יועיל גם בנותן כסף של הנותן, שאף שמצד הכסף אין צריך שליחות; אבל אמירה צריכה שליחות, מה שאין כן בשחרור, שאפשר לשחרר בעל כורחו ואין צריך בשליחות כלל, לא לגוף הכסף ולא לאמירתו.

ומעתה מה שכתב "קצות החושן" ליישב למה מועיל קניין בשבת, והרי אין שליח לדבר עברה, ותירץ שמועיל מדין עבד כנעני, ואין צריך לזה שליחות – כל זה מדובר שהקונה עומד שם והמוכר אומר לו "קנה", או שהלוקח אומר למוכר או לנותן "אני קונה בסודר שהעדים נותנים", וכן ר"ת שהקנה הרשאה לגוי מדובר שהגוי עצמו עומד שם ואמר לו ר"ת "קנה", רק העדים נתנו עבורו הסודר. אבל שלא בפני הגוי בזה ודאי צריך שליחות או זכייה לגוי.

חמדת הארץ ד

ד. אמנם כל זה קשה לומר שלזה נתכוון "קצות החושן" במה שכתב דאין מזכים לאדם בעל כורחו ואי אמר לא בעינא אינו צריך לדין שליחות, אין לשון זה מורה למה שכתבנו, לכן נראה שכוונת "קצות החושן" כך היא, לפי מה שכתב הרשב"א בחידושו (קידושין כג: ד"ה ולענין פסק), שניתן לשחרר עבד על-יד שייטן השטר שחרור לאחרים שיזכו לעבד, וגם אם העבד אומר שאינו רוצה בשחרור – לא מועיל לו. וז"ל:

אבל גט שיחרור דזכות גמור הוא דמתירו בבת חורין ומכניסו לכלל מצוות – זכין לו מכל מקום, ואפילו עומד וצוות בטלה דעתו אצל כל אדם, ואע"פ שבמציאה ובנכסי הגר ובלקט שכחה ופאה דזכות גמורה וגר קטן שהטבילוהו על דעת ב"ד שאין זכין בעל כרחם, כדאמרינן (כתובות יא.) הגדילו יכולים למחות, הכא שאני שאילו איתיה לעבד כאן כפינן ליה לקבוליהבעל כרחיה כי ליתא נמי מזכין ליה בע"כ.

ה"ברכת שמואל" (קידושין סימן יד) פירש בדעת הרשב"א כך שמדין "זכין לאדם" – כל שהוא זכות גמורה נעשה שלוחו, אפילו כשמוחה, שבטלה דעתו אצל כל אדם. ומכל מקום אין אפשרות לזכות עבד אדם דברים שהם זכות גמורה, שאף שיש בזה זכין, מכל מקום גם שליח אינו יכול לזכות עבד המשלח כשאין השליח רוצה, שאף שלא ביטל שליחותו – כששליח קונה צריך שיהיה רצון הבעלים לקנות, ולעניין רצון אין אומרים בטלה דעתו, שרצון תלוי בכל איש ואיש. לכן לא ניתן לזכות מציאה ולקט, וגר קטן יכול למחות – שאף שיש כאן זכות, מכל מקום חסר רצון של הזוכה. אבל בשחרור עבד בעל כורחו רק שצריך שיגיע הגט לידו או ליד שלוחו, ובזה מועיל מה שהוא זכות גמור, שישתחרר גם כשהעבד אינו רוצה – עד כאן תוכן דבריו.

ה. ולפי זה יש לומר שגם "קצות החושן" דידן יתפרש על דרך זו, והוא שמדין עבד כנעני נלמד שאדם אחר יכול לקנות עבד העבד גם בלי רצונו. ומזה נלמד גם לקידושין ומתנה, ומכל מקום אם אינו רוצה אינו יכול לקנות עבדו או לקדש עבדו, מטעם שאף שיש לו כוח לעשות עבדו לא עדיף משליח, שגם צריך שיהיה ברצון הבעלים. אלא שבעבד שמשחרר בעל כורחו אינו צריך רצונו כשמשחררים אותו בכסף של אחרים, אבל בקידושין ומתנה מועיל רק כאשר יש רצון. ולפי זה יכול לקדש מדין עבד כנעני גם מי שאינו בר שליחות, וגם בעברה, ואפילו שלא בפני פלוני שקידש עבדו.

מו"ר הרב משה ארנרייך שליט"א

ראש כולל 'ארץ חמדה'

קידושין – קניין או מעשה

פתיחה¹

התורה מתארת לנו את הקידושין בפסוק (דברים כד, א): "כי יקח איש אשה ובעלה". חכמים העלו בפנינו את דרכי הקידושין, שהן כסף שטר וביאה (קידושין ב). לפחות אחת הדרכים הללו קיימת גם בתחום הקניינים, והיא הכסף. מטרתנו היא לברר את המעמד ההלכתי של הקידושין: אם מדובר בסוג נוסף של קניין, כשהבעל מבצע מעשה קניין וקונה בכך את האשה, או שהמעשים הפותחים את הקידושין קשורים אך ורק באופן חיצוני למערכת הקניינים – אך הקידושין עצמם אינם שייכים לקניינים אלא למערכת האיסורים.

בפרק הראשון נסקור את הראיות לשתי הגישות ונדון בהם. בפרק השני נבהיר סוגיה בתחילת מסכת קידושין לאור צדדי החקירה. בפרק השלישי נביא אוסף נרחב של השלכות הלכתיות הנובעות מחקירה זו, ובפרק הרביעי נעסוק בשיטות הראשונים בביאור סוגיה נוספת בקידושין, העוסקת בקידושין לאחר ל' יום.

א. ההבנות השונות במושג הקידושין

את מושג הקידושין ניתן להבין בשני אופנים עיקריים:

1. הקידושין כקניין, שהבעל קונה בו את האשה והיא נכנסת לרשותו והופכת להיות קניינו, כמו שאר קנייניו. לכאורה, ניתן לבסס דעה זו על כמה ראיות:

(א) קניין האשה מופיע בתוך פרק ראשון בקידושין, שעוסק בכל סוגי הקניינים: עבד עברי וכנעני, קרקעות ומיטלטלין.

(ב) המקור לקניין אשה הוא מקניין שדה.

(ג) הגמרא (קידושין כג:) משווה בין עבד לאשה: ר' מאיר סבר כי אין קניין לעבד בלא רבו ואין קניין לאשה בלא בעלה.

(ד) המשניות בגיטין (פ"א, מ"ד-ו) משוות בין גטי נשים לשחרורי עבדים.

לכאורה, תפיסה זו נשללת מגמרות מפורשות: בגמרא בקידושין (ה:ו-ו). מבואר שנוסף למעשה הקידושין או הגירושין יש צורך באמירה של הבעל. הגמרא גם דנה בשאלה אלו לשונות מועילות. במסגרת זו מנסה הגמרא (ו:) לברר אם לשון "הרי את לעצמך" מועילה בגירושין:

אמר לה לאשתו "הרי את לעצמך", מהו? מי אמרין למלאכה קאמר לה, או דילמא לגמרי קאמר לה? א"ל רבינא לרב אשי, ת"ש: דתניא, גופו של גט שחרור "הרי אתה בן חורין", "הרי אתה לעצמך"; השתא ומה עבד כנעני דקני ליה גופיה כי א"ל "הרי אתה לעצמך" – לגמרי קא"ל, אשה, דלא קני ליה גופה, לא כ"ש.

רבינא מסיק שאם לשון זו מועילה בעבד כנעני שגופו קנוי, קל וחומר שהיא מועילה גם באשה, שגופה אינו קנוי, וממילא מוכח שהקידושין אינם מעשה קניין גמור – שהרי האשה לא נקנתה.

אנו מוצאים התבטאות נוספת של רבינא המעידות כי האשה אינה קנויה לבעל: הגמרא בגיטין (עו:) מנסה לברר כיצד יכולה אשה לזכות בגט שזרק לתוך חצרה – והרי מה שקנתה אשה קנה בעלה. רבא מנסה ליישב קושיה זו:

רבא אמר: אטו ידה מי לא קניא ליה לבעל? אלא גיטה וידה באין כאחד, הכא נמי גיטה וחצרה באין כאחד. אמר ליה רבינא לרב אשי: רבא, יד דאשה קא קשיא ליה? נהי דקני ליה למעשה ידיה, ידה גופה מי קני ליה? אמר ליה: רבא, יד העבד קא קשיא ליה...

¹ עריכת המאמר נעשתה על-ידי הרב ניר ורגון. הפניות סתמיות לחידושי ראשונים המופיעות במאמר מתייחסות לחידושיהם על מסכת קידושין.

חמדת הארץ ד

רבא טוען שלמעשה, גם בגט שניתן לאשה בידה הבעיה קיימת, שהרי גם ידה קנויה לבעל. לכן צריך לחדש עיקרון הלכתי שנקרא "גיטה וידה באין כאחד", היינו שנתנית הגט יכולה לחול גם ביד שתיווצר יחד עם נתינת הגט. רבינא מעיר שקושיית רבא ודאי לא הייתה על יד האשה, כיוון שאין לבעל קניין באשה, ולכן יד האשה שייכת לעצמה – וממילא היא יכולה להתגרש בנתינת הגט בידה; רק בעבד, שגופו קנוי, קיימת הבעיה כיצד ניתן לזכות לו את כתב השחרור שלו.

עולה אפוא משתי סוגיות אלו שהקידושין אינם מעשה קניין.

אולם ניתן לומר שהקידושין הם אכן מעשה קניין, אך לא קניין של גוף האשה אלא קניין פירות לתשמיש, כפי שמדייקים ה"כתב סופר" (אבה"ע סימן מד) וה"שערי יושר" (שער ה פרק כ) בדעת הרמב"ם (נדרים פרק יב הל' ט)²:

האשה שאמרה לבעלה "הנאת תשמישי אסורה עליך" אינו צריך להפר, הא למה זה דומה? לאוסר פירות חבירו על בעל הפירות.

וכן כתב הנצי"ב (שו"ת "משיב דבר" חלק רביעי סי' לה).

2. קידושין הם קניין איסור, היינו מעשה קניין רגיל שיווצר איסור ככל העריות. הגמרא (קידושין סז): לומדת שקידושין אינם תופסים באשת איש מהיקש לאחות איש, כמו כל העריות. היקש זה מצביע על כך שאיסור אשת איש הוא איסור כמו שאר איסורי עריות, שאין לו משמעות קניינית – אלא שיש צורך במעשה קניין כדי ליצור אותו. ניתן לנסח אפשרות זו גם בדרך אחרת: הקידושין הם מעשה קניין רגיל, אך תוצאתו איננה קניין גוף האשה וגם לא איסור – אלא ייחודה של האשה לו והגדרתה כאשת איש, השייכת למשפחת העריות. משמעותו של מעמד חדש זה הוא אי תפיסה של קידושין בה, ואיסוריה כמו שאר העריות.

ראיה לסברא זו היא הסבר הגמ' (ב): למושג קידושין: "דאסר לה אכו"ע כהקדש"³. זוהי גם שיטת ה"אבני מילואים", כפי שנראה לקמן.

לפי האפשרות האחרונה, יש לומר שהסיבה שקידושין נזכרים בפרק א עם שאר הקניינים היא רק משום שפרק א עוסק בדרכי הקניין, ובזה דומים קידושין לשאר קניינים. כמו כן, הלימוד משדה נוגע רק לדרכי הקניין⁴, ואיננו מעיד על המהות.

לגבי המושג ש"אין קניין לאשה בלא בעלה", יש ליישב שהמושג הזה שונה מהמושג של עבד בלא רבו. ה"אמרי משה" (סימן כה) מסביר שבעבד הקניין נעשה ישירות לאדון, כיוון שגופו שייך לאדון, לכן צריך להגיע לכלל של "גטו וידו באין כאחד"; אך באשה, שהבעל איננו זוכה בגופה – יש לה קניין, ולבעל יש רק זכות במעשה ידיה (גיטין עז):

יש מקום לסתור הבנה זו מהגמרא בתחילת קידושין (ה), המנסה ללמוד קניין שטר מקניין כסף:

ודין הוא, ומה כסף שאין מוציא מכניס, שטר שמוציא אינו דין שמכניס.

מלשון זו של הכנסה והוצאה משתמע שיש פה הכנסה לרשות הבעל במובן מסוים, ולא רק איסורא בעלמא. אולם ייתכן שניתן ליישב על-פי דברי ה"קובץ שיעורים" (קידושין אות נג), שביאר את דברי התוספות (ז) ד"ה ונפשטו). הגמרא שם שואלת מדוע האומר

² עיין במאמרו של הרב מיכאל אדרעי, "חמדת הארץ" ב עמ' 136-139.

³ עיין ב"קובץ הערות" ליבמות (סימן לה ס"ק ו), שמתקשה איך קידושין תופסים בנידה, והרי יש בה איסור כרת, ואין איסור חל על איסור. הוא מיישב את קושייתו בכך שיש תוספת באיסור אשת איש, כיוון שהוא אוסרה על כל העולם – כלומר שבקידושיו הוא אוסר עליה להתקדש ולהיות מותרת לכל האדם אפילו בהיותה טהורה.

אולם ר' אלחנן דוחה את התירוץ הזה, כיוון שכשהגמרא (בקידושין סז): מחפשת מקור לכך שקידושין אינם תופסים באשת איש, יש לה הוכחה לכך שהם תופסים בנידה; ולפי דברינו, ההלכה שקידושין תופסים בנידה מבוססת על כך שבאשת איש הם אינם תופסים. ה"קובץ הערות" מיישב שגם בלי הדין שקידושין אינם תופסים באשת איש, איסור אשת איש נחשב כמוסף ביחס לאיסור נידה, כיוון שהוא אוסר אותה גם בבני נח – ולפי זה ניתן לומר שאיסור אשת איש חל על איסור נידה לא בגלל שהוא מונע קידושין לכל העולם, אלא משום שהיא נאסרת גם לבני נח – ומיגו שחל האיסור על בן נח נאסרת גם על ישראל, כיוון שזהו איסור מוסף.

⁴ גם הראשונים ניסו לצמצם את משמעות ההשוואה לשרה. התוספות (ג) ד"ה ואשה) מסביר מדוע הגמרא לא למדה משדה גם קניין שטר וחזקה: "ואימא הכא נמי בשטר וחזקה, אלא פשיטא דלא גמרינן אשה קיחה לעשות אשה ככל ענייני שדה". כלומר, ההשוואה לשרה היא רק בעניין קניין כסף וחליפין הדומים לכסף, אך לא לשאר קניינים. הרמב"ן כתב שגמרינן רק שלשון "לקיחה" שבאשה היא לשון כסף, אך לא הוקשה אשה לשרה כלל.

"חציין מקודשת לי" אינה מקודשת, ולא אומרים שיפשוטו הקידושין בכולה. רש"י מדגיש: "דהא מקודשת בלשון הקדש קאמר לה". ומוסיפים התוספות:

וכדאמר בריש פירקין (ב): דאסר לה אכו"ע כהקדש, שאדם עושה אותה כהקדש... אבל אם היה אומר מאורסת... על זה לא היה מקשה ונפשוטו קידושי בכולה.

מקשה ה"קובץ שיעורים": וכי יש שני מיני אשת איש בתורה? ומיישב, שבכל קידושין יש איסור ויש קניין. כאשר המקדש נוקט לשון קידושין הוא יוצר קדושה ואיסור, וממילא חל הקניין, כמו בקודשי מזבח, ולכן הקידושין יתפשוטו בכולה. אולם כשהבעל נוקט לשון קניין רגילה הקניין יוצר את האיסור, ובזה לא שייך שיתפשוט בכולה⁵.

לפי זה ניתן לומר שאף-על-פי שה"אבני מילואים" סובר שקידושין אינם אלא מעשה האוסר, גם הוא מסכים שתולדת האיסור היא הכנסתה לרשותו, שהרי היא מותרת לו ואסורה לכל אדם; ובזה מתיישבת לשון הגמרא "כסף מכניס".

ב. הסוגיה בתחילת מסכת קידושין

1. סדר השאלות בגמרא

המשנה (ב) פותחת בדין:

האשה נקנית בשלש דרכים וקונה את עצמה בשתי דרכים.

הגמרא דנה בשאלה מדוע המשנה נקטה לשון קניין ולא לשון קידושין, כמו בתחילת פרק שני: "האיש מקדש". לאחר מכן שואלת הגמרא מדוע כתוב "האשה נקנית" ולא "האיש קונה".

הרשב"א (ב: ד"ה וניתנא הכא האיש קונה) מקשה, מדוע ההצעה לכתוב "האיש קונה" אינה מופיעה בגמ' כשאלה ראשונה, והרי המילה "אשה" קודמת לקניין. הוא מביא לכך את תשובת רבותיו, שאם היינו מתחילים בשאלה מדוע אשה ולא איש היינו מגיעים לתשובת הגמרא משום סיפא; דהיינו, שכיוון שבסיפא הנושא הוא האשה שקונה את עצמה, גם ברישא נקטנו שהאשה היא הנושא.

לאור התשובה הזו, כבר מתורצת גם השאלה מדוע נקטה המשנה בלשון קניין ולא קידושין, שהרי בסיפא לא שייך להשתמש בלשון קידושין, שהוא לשון איסור: "דאסר לה אכו"ע כהקדש" (ב: 6). הרשב"א דוחה תירוץ זה, שהרי דווקא מטעם זה היה ראוי לשאול קודם את השאלה על לשון אשה ולא איש, כדי לחסוך שאלה נוספת⁷.

הרשב"א מיישב שפתחו בשאלה על לשון קניין כיוון שזו שאלה משמעותית, שהרי בכל מקום בש"ס נקרא קניין האשה "קידושין" ולא "קניין". אולם הקושיה על לשון אשה ולא איש "לית לה עיקר" (אין לה יסוד), כיוון שנוסח "האשה נקנית" קצר יותר מאשר

⁵ ה"ברכת שמואל" (בבא קמא סימן לד) מביא יסוד בשם ר' חיים רבו לחלק בין קודשי מזבח לקודשי בדק הבית: קודשי בדק הבית קנויים להקדש על-ידי אמירתו לגבוה, שהיא כמסירתו להדיוט, אבל קודשי מזבח אינם קנויים להקדש, ואין מושג של אמירה לגבוה כמסירתו להדיוט, אלא שעל-ידי הקדושה שחלה בהם נעשו ממון גבוה.

בזה מבוארים דברי הגמרא (בבא קמא עו): "גנב והקדיש ואח"כ טבח ומכר – אינו חייב ד' וה', כיוון שטבח של הקדש". אולם לכאורה, קשה מדוע לא יתחייב על עצם ההקדשה: מה לי מכרו להדיוט מה לי מכרו לשמים? והגמ' מתרצת: "מכרו להדיוט – מעיקרא תורא דראובן והשתא תורא דשמעון, מכרו לשמים – מעיקרא תורא דראובן והשתא תורא דראובן". התוספות (שם ד"ה והשתא) מסבירים שהגמרא כאן עוסקת בקודשי מזבח, אך בקודשי בדק הבית חייב הגנב תשלומי ארבעה וחמישה על עצם ההקדשה, כמבואר בדף עט. וכן כתבו התוספות במקום (עט. ד"ה גנב).

מבאר ה"ברכת שמואל", שכאשר אדם מקדיש לקודשי מזבח אין כאן מכירה, אלא שהחלת הקדושה הופכת את הבהמה לממון גבוה – אבל בקודשי בדק הבית זוהי מכירה לגבוה. ב"קובץ שיעורים" (קידושין אות מב) מבואר על-פי אותו יסוד מדוע בקודשי מזבח אמרינן שאם מקדיש חצי מהבהמה מתפשטת הקדושה בכולה, ואילו בקדושת דמים אין התפשטות. קדושת דמים היא מעשה קניין, ובקניין אין התפשטות, אבל בקדושת הגוף הוי מעשה הקדשה, ולכן כשהקדיש חציה פשוט בכולה.

⁶ הרשב"א (ד"ה משום דקא בעי). התוספות (ב. ד"ה מאי שנא) בתחילת דבריו מסכימים לדברי רבותיו של הרשב"א, שניתן היה ליישב את הקושיה על לשון קניין על-פי הסיפא, אך לבסוף מביאים תוספות בשם רבנו מנחם, שהסיפא אינה מפריעה ללשון קידושין כיוון שניתן היה לכתוב ש"ניתרת בשתי דרכים". הרשב"א טוען שהתירוץ שכסף נקרא קניין הוא תירוץ טוב יותר.

⁷ עוד מקשה הרשב"א: אם המקשה שאל בסדר זה וידע את התשובה משום סיפא, מדוע שאל אותה אחר-כך? אולם על קושיה זו מודה הרשב"א שניתן להשיב שכך דרכם של אמוראים, שהוא מותיב לה והוא מפרק, כדי לברר את פשט המשנה.

"האיש קונה את האשה". הגמרא מקשה בהמשך על לשון אשה ולא איש רק כדי להגיע לתשובה שאי אפשר לקדש אשה בעל כורחה, והמקשה בחר לומר חידוש זה בסגנון של קושיה ותירוץ.

לסיכום, יש כאן קושי: מדוע הקדימה הגמרא את הקושיה על לשון הקניין, וקושי נוסף ביחס ללשון של "האשה נקנית", שלדעת הרשב"א הדיון של הגמרא בניסוח זה הוא רק אמצעי להעלות יסוד הלכתי; והדברים דורשים ביאור.

2. מיקום הדיון במקור קניין כסף

הגמרא מיישבת שהמשנה נקטה לשון קניין ולא קידושין בגלל שהאשה נקנית בכסף, ומקור קידושי כסף הוא גזרה שווה של המילה 'קיחה' משדה עפרון, ו"קיחה איקרי קניין".

התוספות (שם ד"ה וכסף מנלן) מקשה מדוע הגמרא הזכירה כאן את הלימוד "קיחה – קיחה" משדה עפרון, והרי איננו עוסקים כאן בשאלת המקור לקניין כסף באשה, שניידון בהמשך (ג). אם כן, הגמרא יכלה להסתפק באמירה שהמשנה הזכירה לשון קניין כיוון שכסף נקרא קניין, כמו שנאמר: "השדה אשר קנה אברהם" וכן "שדות בכסף יקנו". התוספות מיישבים את שאלתם בכך שבפסוקים אלו נאמר שדווקא כסף שבו קונים שדה נחשב קניין, אך ללא גזרה שווה לא ברור שגם כסף שמקדשים בו אשה נקרא קניין.

לסיכום, מהתוספות עולה שהגמרא חייבת להדגיש את המקור של קניין כסף באשה מקניין כסף בשדה. ועדיין צריך להבין מדוע צריך להיות הבדל בין קניין כסף של אשה לבין קניין כסף של שדה.

3. התאמתו של לשון קניין לשטר וביאה

התוספות (ד"ה משום דקבעי למיתני כסף) הקשו, מדוע המשנה משתמשת בביטוי קניין דווקא בהקשר של קניין כסף, והרי יש במשנה שני קניינים נוספים בקידושין: שטר וביאה; מדוע משתמשים בלשון שמתאימה לאחד ולא מתאימה לשניים⁸? ומיישבים, שלשון קניין מתאימה לשטר וגם לביאה, ושאלת הגמרא הייתה רק מדוע העדפנו לשון זו על לשון קידושין. תירוץ נוסף הוא שגם בשטר מצאנו פסוק מפורש בלשון קניין: "ואקח את ספר המקנה", לכן יש כאן למעשה שני קניינים שלהם מתאימה לשון קניין, ולא רק אחד.

יש להבין מה ההבדל בין תירוצי התוספות.

4. פשר הנקיטה בלשון קידושין בפרק השני

לאחר שהגמרא הסבירה כי לשון הקניין היא בגלל קניין כסף, היא מתקשה: מדוע לא נקטנו לשון קניין גם בפתיחת הפרק השני? ומיישבת, שפתחנו בלשון תורה, ורק בפרק שני עברנו ללשון דרבנן. יש מקום להתבונן בתירוץ הגמרא, מדוע היה צורך לנקוט לשון תורה ולסיים בלשון דרבנן: האם יש הבדל ביניהם במשמעות?

5. ביאור הסוגיה

התוספות (ב. ד"ה האשה נקנית) מקשים, מדוע נכתב "האשה" בה' הידיעה. בתחילה הם מיישבים שכך דרך התנא בכל מקום שהוא מתייחס לדבר המפורש בפסוקים, אולם בהמשך הם דוחים את הפירוש הזה, כיוון שבאמה עבריה ועבר כנעני אין ה' הידיעה, למרות שהם מפורשים בפסוקים. בסופו של דבר הם מיישבים: "שאיין לחוש כ"כ, שבכל מקום שונה התנא לשון הרהוט לו בפה". לאור זאת צריך לומר שכאשר הגמרא שואלת מדוע כתוב כאן לשון קניין ובפרק ב' לשון קידושין, היא מניחה שזהו הבדל עקרוני לגבי מהות הקידושין – אם זהו מעשה קניין או רק הטלת איסור – ולא הבדל סמנטי.

לכן יש להבין שתשובת הגמרא – שנקטה לשון קניין בגלל שמקור הקניין של כסף באשה הוא משדה – משמעותה שמעשה הקידושין הוא מעשה קניין, והניסוח של המשנה מעיד על מהות הדין. לאור זאת יתבארו דברי התוספות (ד"ה וכסף מנלן), שאי אפשר היה להסתפק בהבאת לשון קניין בכסף, אלא היה צורך להביא את המקור מקניין שדה לקניין אשה.

לפי דברינו, כוונתם לומר שהגמרא פה איננה עוסקת רק בבעיות לשוניות שהתעוררו במשנה, אלא כוונתה לברר את משמעותם של הקידושין. לכן צריך להביא כאן את הגזרה שווה של "קיחה – קיחה", כדי לומר שהמילה 'קניין' אינה רק מתאימה לכסף באופן כללי, אלא מבטאת את משמעות מעשה הקידושין כמעשה קניין ולא רק כמעשה אוסר.

⁸ כך תמהה הגמרא בהמשך (ב): "ותנא תרתי אטו חדא?" כאשר הגמרא הסבירה את לשון "דרך" שבמשנה בגלל קידושי ביאה, למרות שלשון זו לכאורה אינה מתאימה לכסף ולשטר.

לאור זאת מובנים גם דברי התוספות (שם ד"ה משום דקבעי), שהתקשו מדוע נקטה כאן לשון קניין, שלכאורה שייכת רק בכסף. בתירוצם הראשון הם אומרים שהמשנה נקטה לשון קניין לא רק בגלל כסף, אלא שגם לשטר וביאה מתאימה הלשון הזו. אם כן, לפי דברינו כוונתם הייתה לומר שלשון קניין מבטאת את משמעותו של מעשה הקידושין כמעשה קניין גם בשטר ובביאה – ולא כמעשה אוסר.⁹

ממשיכה הגמרא: כיוון שראינו שמעשה הקידושין הוא מעשה קניין, גם הפרק השני במסכת קידושין היה צריך לפתוח בנוסח "האיש קונה", ולא "האיש מקדש" כפי שהוא לפנינו! ומיישבת, שאף כי מהות מעשה הקידושין היא קניין, כיוון שעל-ידי הקניין נוצר איסור על האשה, ממילא שייך גם לנקוט לשון קידושין, מלשון הקדש.

נסיים פרק זה בנקודה נוספת שעולה מהסוגיה: הגמרא שאלה מדוע לא נכתוב בתחילת המסכת "האיש קונה" במקום "האשה נקנית", שהרי הוא זה שפועל את הקידושין. ותשובתה, שיש חשש שנחשוב שקידושין יועילו בעל כורחה של האשה, כיוון שהאשה אינה פעילה, לכן העדפנו שלא להזכיר את האיש כפועל הקידושין – למרות שכך מתבקש ממהות מעשה הקידושין.¹⁰

צריך לבאר מדוע נתנה הגמרא העדיפות להזכרת העובדה שהאיש הוא הקונה יותר מאשר להזכרת האשה הנקנית; אדרבה, כיוון שמעשה הקידושין הוא מעשה קניין, מעשה קניין תלוי בעיקר במקנה – שהרי אפשר להקנות לקטן למרות שאין לו זכיה, מצד שדעת אחרת מקנה (תוספות סנהדרין סח: ד"ה קטן).

אמנם, אם קידושין היו קניין רגיל, האשה – שהיא המקנה – הייתה יכולה להתקדש לקטן. אלא שהגמרא דורשת: "איש אשר ינאף את אשת איש" – פרט לאשת קטן (קידושין יט.), משום גזרת הכתוב "כי יקח איש אשה". על כן מוכח שאף שהקידושין הם מעשה קניין, יש הבדל בינם לבין קניינים אחרים.

הר"ן (נדרים דף ל. ד"ה 'ואשה') מסביר שמהפסוק "כי יקח איש" לומדים שלא האשה פועלת את הקידושין, אלא –

כיוון שהיא מסכמת לקידושי האיש, הרי היא מבטלת דעתה ורצונה ומשוי נפשה אצל הבעל כדבר של הפקר והבעל מכניסה לרשותו.

עולה מדבריו שהקידושין הם מעשה קניין שנעשה בעיקר על-ידי הקונה – שהוא הבעל. לכן הגמרא העדיפה שהניסוח יהיה "האיש קונה".

ג. ההשלכות של הגדרת הקידושין על סוגיות שונות

1. שבועת עד אחד על אשה

ה"נודע ביהודה" (מהדורה תניינא אבה"ע סימן עו) שואל על הגמרא (קידושין סו.), שאם עד מעיד שאשה נישאה בשני עדים, והיא מכחישה את יכולתה להינשא: מדוע שלא תהיה מחויבת להישבע להכחיש את העד, שאמנם אינו קם לכל עוון וחטאת, אבל קם הוא לחייב שבועה? והוא מיישב על-פי הרמב"ם (טוען ונטען פרק א ה' א):

מפי השמועה למדנו שכל מקום ששניים מחייבין אותו ממון אחד מחייבו שבועה.

ה"נודע ביהודה" מדייק מהרמב"ם שהשמועה היא שדווקא במקום ששניים מחייבים ממון אחד מחייב שבועה, אך במקום ששניים לא יחייבו ממון – אז גם עד אחד לא יחייב שבועה, ולכן באשת איש, ששניים עושים אותה לאשת איש, עניינה אינו חיוב ממון, ולכן אין כאן חיוב שבועה.¹¹

⁹ הערת עורך: בתירוף השני, התוספות מביא פסוק שבו מפורש שטר בלשון קניין. נראה ששאלת הגמרא מניחה שלא די בשייכות עקרונית למושג קניין כדי לשנות מלשון קידושין, המבטאת את מהות הקידושין, אלא יש צורך בפסוק מפורש.

¹⁰ הרשב"א (קידושין ב: ד"ה האשה נקנית) מקשה כיצד המילה "נקנית" מלמדת שאין בעל כורחה – אדרבה, משתמע ממנה דווקא בעל כורחה, שהרי "נקנית" הוא לשון סביל; ומתרחץ שני תירוצים: שהאיש קונה משמע יותר בעל כורחה, ושהראיה אינה מלשון "נקנית" אלא מהמילה "אשה", המראה שיש לה חלק בקניין.

¹¹ בנו של ה"נודע ביהודה" בהגה כתב שכיוון שהאשה חשודה על ממון, דהיינו על עצמה, ממילא היא פסולה גם לשבועה, וכאן אי אפשר לומר שהכחשתה איננה הופכת אותה לחשודה, כיוון שאין כאן סברה של מלווה ישנה.

מובן שזה בניגוד לתפיסה הראשונה – שיש כאן קניין של אשה שעוברת לבעלותו של הבעל. אולם שו"ת "בית אפרים" (מהדורה קמא אבה"ע סימן נז), מקשה על ה"נודע ביהודה", כיצד ייתכן ללמוד מהפסוק שעד אחד אינו נאמן אלא במקום ששניים מחייבים ממון; והרי הפסוק אומר שעד אחד אינו קם לממון אבל קם לאיסור, אף-על-פי שאין בו חיוב ממון בשניים. הוא מסביר מדוע אין נשבעין על אשה על-פי שיטת רש"י (קידושין ז. ד"ה שיש להם אחריות), שלא רק עבדים כנעניים דינם לעניין קניין כקרקעות, אלא גם בן חורין הוקש לקרקע, וחל עליו הכלל שאין נשבעין על קרקעות. דבריו מתאימים לתפיסה שיש קניין באשה, אך לפי ה"נודע ביהודה" קידושין הם רק מעשה קניין, ולא חלות קניין – לכן לא שייך להשוות את דין האשה לקרקע.

2. אי תפיסת קידושין באשת איש

יש מקום לחקור בסוגיה (קידושין טז): שבה מבואר שקידושין אינם תופסים באשת איש. האם זה נובע ממהות הקידושין כקניין – ואם היא בבעלות של אדם אחד אחר אינו יכול לקנות אותה, או משום שנוצר עליה איסור חמור של עריות, ובכל עריות של כריתות ומיתה אין תפיסת קידושין?

בגיטין (מג.) מקשה ה"פני יהושע", שלכאורה תיתכן מציאות של "אשת שני מתים מדאורייתא", במקרה שראובן נשא אשה שהיא חציה שפחה וחציה בת חורין, ולפני שנשתחררה קידשה שמעון. קידושי שמעון תופסים, כיוון שאיסורה של חציה שפחה וחציה בת חורין המקודשת אינו ככל אשת איש בחנק, אלא רק באשם, וקידושין תופסים בה – שהרי לא גרע מחייבי לאווין שתופסים בהם קידושין. ומיישב ה"פני יהושע":

אבל ע"י קידושין בלאו הכי לא משכחת קידושין אחר קידושין, דכיון שתופסין קידושי ראובן הרי היא ברשותו, ואין לה יד לקבל קידושין מאחר.

אולם ה"אבני מילואים" (סימן מד ס"ק ד) הקשה מהגמרא (קידושין טז): השואלת מאין לומדים שאין תפיסת קידושין באשת איש, ולומדת מהיקש דאחת אשה, שהוקשו לה כל העריות. אם נאמר שקידושין אחר קידושין אינם נתפסים, כיוון שיש לבעל בעלות, מה בעיית הגמרא? מכאן מוכח שגם באשת איש היו תופסים קידושין אלמלא היו חייבי מיתות, ולכן הוא מסיק שבאמת בשפחה חרופה תפסו הקידושין.

נראה שהמחלוקת היא בשאלה אם קידושין הם קניין ממוני או רק חלות איסורית¹².

3. אי תפיסת קידושין בשומרת יבם

בגמרא (יבמות מט): נאמר:

הכל מודים, בבא על הנדה ועל הסוטה ועל שומרת יבם שאין הולד ממזר.

כלומר, אף שלשיטת ר' עקיבא גם בחייבי לאוין הולד ממזר, הוא מודה שבסוטה – שאסורה בלאו – ולדה אינו ממזר, וכן שמעון התימני, שלשיטתו סובר שבחייבי כריתות הולד ממזר, מודה בנידה – למרות שיש בה חיוב כרת – שאין הולד ממזר, כיוון שקידושין תופסים בה, שנאמר: "ותהי נדחה עליו".

לגבי שומרת היבם, התוספות (שם ד"ה הכל מודים) הקשו מה ההווא אמינא שהולד ממזר בשומרת יבם, והרי האיסור הוא רק לאו: "לא תהיה אשת המת החוצה לאיש זר", וגם אליבא דר' עקיבא אין בכך חידוש, כיוון שהמשנה גורסת שר' עקיבא אומר שהולד ממזר רק בחייבי לאווין הקשורים לשאר.

התוספות מתרצים שהחידוש הוא אליבא דרב, הסובר כי קידושין אינם תופסים בשומרת יבם, ואף-על-פי-כן הולד אינו ממזר. ויש להבין מהו ההסבר לשיטת רב לפי התוספות – שמצד אחד רב מחמיר בדין שומרת יבם ופוסק שקידושין אינם תופסים בה, ומצד שני הוא מקל בדינה ופוסק שוולדה אינו ממזר. ר"ת מבאר מדוע הולד אינו ממזר: לדבריו, מעמדה של שומרת יבם דומה לשפחה נוכרית, שוולדה כשר כיוון שלאף אחד אין בה תפיסת קידושין, ואפילו היבם, שהיא מותרת לו – אינו יכול לקדשה, אלא יש לו בה ביאה בלבד. אולם, עדיין קשה מדוע הקידושין אינם תופסים בה.

¹² ל"פני יהושע" נצטרך ליישב את קושיית ה"אבני מילואים" מדף טז, שעצם אי תפיסת קידושין באשת איש היה ידוע מסברה, אלא ששאלת הגמרא היא מנין שאי תפיסת קידושין באשת איש גורמת לממזרות, שהרי אנו פוסקים שלא בכל מקום שהקידושין אינם תופסים נגרמת ממזרות, כגון גוי ועבד הבא על בת ישראל (יבמות מד:).

הגמרא (יבמות צה): מציעה כמה הסברים למחלוקת רב ושמואל אם יבמה היא כאשת איש. ההסבר האחרון שמציעה הגמרא הוא שהם נחלקו בשאלה אם תופסים בה קידושין. מכך עולה שסברת רב שקידושין אינם תופסים ביבמה היא בשל היותה כאשת איש, שקידושין אינם תופסים בה, למרות שביבמה אין איסור חנק. מדוע בכל זאת היא דומה לאשת איש?

הגמרא (קידושין ד): מנסה ללמוד שהאשה מתקדשת בביאה לא מפסוק אלא מיבמה. שם הגמרא דוחה לימוד זה: מה ליבמה, שכן זקוקה ועומדת? התוספות (שם ד"ה מה ליבמה) מביאים את ביאורו של ר' אלעזר משנזא:

שכן זקוקה ועומדת – שביאה זו אינה עושה אלא גומרת קידושי ראשון. ומשום דאשכחן ביאה גומרת לא נאמר שתקנה "תחילת קניין".

לפי דבריו, יש ליבמה זיקה ליבם מכוח הקידושין של הבעל הראשון, והביאה רק מסיימת את הקידושין הראשונים.

לאור זאת ניתן לומר שהעובדה שקידושין אינם תופסים בשומרת יבם אינה נובעת מחומרת האיסור, אלא מצד היותה מקודשת כבר לאדם מסוים. לפי זה צריך לומר שיש בקידושין דבר נוסף, מעבר להחלת האיסור – שהרי במקרה זה האיסור איננו, ואף-על-פי-כן היא אינה מתקדשת. אולי זו גם כוונת התוספות ביבמות; שמכך שליבם אין תפיסת קידושין מוכח שהקידושים אינם תופסים לא בשל חומרת האיסור – שאיננה קיימת לגבי יבם, אלא מצד היותה של היבמה אשת איש¹³.

4. "דין עבד כנעני" באשה – בניגוד לשאר קניינים

עבד כנעני יכול להקנות את עצמו גם על-ידי תשלומין של אדם אחר. לדעת הרמב"ם, רק בקידושין מועיל דין עבד כנעני, דהיינו שאדם ייתן כסף לאשה ובקבלת הכסף היא תתקדש עבור חברו, ולא במכירה רגילה, שבה הקונה צריך לתת מכספו ואינו יכול לקנות חפץ בכך שחברו ייתן למוכר כסף עבורו. מה החילוק בין קידושין למכירה אחרת?

הגר"ש שקופ (חידושי הגר"ש קידושין סימן ט) ביאר שבכל קנייני ממון צריך שיקבל המקנה כסף בכמות הדומה לזו שהקונה יחסר הכסף, כיוון שעיקר קניין הכסף הוא שיתרבה אצל כל אחד בעד מה שנחסר אצלו – מה שאין כן בקידושין: האשה אינה נחשבת כנכסי הבעל, ולכן אין צורך שהקונה, דהיינו הבעל, יחסר ממונו על מנת לקדש את האשה. כלומר, תפיסתו בדעת הרמב"ם היא שהקידושין אינם מעשה קניין.

5. בעיית ריבית בארווח לה זימני

הגמרא (קידושין ו): אומרת שלמרות שהמקדש במלווה אינה מקודשת, אם מקדש בהנאת מלווה מקודשת, אך אסור לעשות זאת משום הערמת ריבית. הגמרא מנסה לברר מהי הנאת מלווה: בתחילה היא מעלה אפשרות שהאיש מלווה לאשה ארבעה זוזים, תמורת חמישה שהיא צריכה לשלם לו. הזוז הנוסף הוא תמורת הנאת האשה מהמלווה, ובזוז זה הוא רוצה לקדש אותה. הגמרא דוחה אפשרות זו, כיוון שזו ריבית גמורה, וישנה כאן גם בעיה של מקדש במלווה, כיוון שהוא מקדש בכסף שכבר נמצא ברשותה. לבסוף אומרת הגמרא שהוא מקדש אותה בכך שהוא דוחה את מועד פירעון ההלוואה שלה, ומאפשר לה ליהנות יותר זמן מההלוואה.

הרשב"א מקשה, שהרי בסופו של דבר עדיין יש כאן ריבית גמורה: הוא מקבל תמורת הסכום שהלווה גם את מעותיו וגם אשה, שהיא כפרוטה נוספת. ומיישב: "וי"ל, כיוון דגופה ממש לא קני ליה, לא הוי ריבית וכו'". כלומר, העובדה שאשתו מקודשת לו איננה נחשבת לממון נוסף שהוא מקבל, כיוון שהיא אינה קנויה לו. ומוסיף הריטב"א:

דאגר נטר לא מיתסר אלא בשנותן הלווה למלווה ממון, וזו אינה נותנת לו ממון, ואם מפני שמקנה לו עצמה, הרי הוא קונה אדון לעצמו.

קושיא זו הובאה גם ב"אבני מילואים" (סימן כח ס"ק כא) בשם הט"ז, והוא מיישב שבמה שמקדשת עצמה לא נחשב הדבר כאילו קיבל ממנה חפץ או דמים.

רבי אברהם מן ההר (הנדפס על הדף בשם תוספות ר"י זקן) התקשה מדוע אין כאן ריבית, ויישב: "דנותן ריבית אין לו הנאה במה שנותן, ואשה יש לה הנאה בנתינת גופה, דבעלה חייב במזונותיה וכמה דברים...". כלומר, אין זה נחשב לריבית, למרות שהבעל זוכה גם באשה, כיוון שגם האשה נהנית.

¹³ עיין "קובץ הערות" (סימן שמט) וחידושי רבי ראובן (יבמות שם).

רואים אנו שלדעת הרשב"א, הריטב"א וה"אבני מילואים", הקידושין אינם מעשה קניין, ואילו רבי אברהם מן ההר, שלא תירץ כמותם, כנראה סובר שהקידושין הם אכן מעשה קניין.

6. זכות הבעל לערער על הגט

בגיטין (ב) במשנה כתוב:

המביא גט בארץ ישראל אינו צריך שיאמר "בפני נכתב ובפני נחתם". אם יש עליו עוררין – יתקיים בחותמיו.

התוספות (שם ד"ה ואם) דייקו שכל זמן שלא בא הבעל ומערער, לא טענינן מזויף ומותרת להינשא – למרות שהגט אינו מקויים. התוספות טוענים שהדבר הוא רק משום –

עגונא אקילו בה רבנן, אבל בממון טענינן לכל מי שבא לגבות שלא בפני הנתבע מיתומים או לקוחות, שאם לא כן לא שבקת חיי לכל בריה.

הר"ן בגיטין (ב: בדפי אלפס ד"ה וכתבו) מביא דעה בשם התוספות כי מגטין נלמד ש"הבא להיפרע מנכסי חברו שלא בפניו או מיתומים לא חיישינן למזויף", כיוון שזו טענה שאינה שכיחה. הר"ן דוחה את התוספות בהמשך וכותב:

ואין אלו ראיות, דממתני' ליכא למגמר, לפי שאין אשה זו ממנו של בעל אלא ברשות עצמה היא להינשא, ואנן לא מנעינן לה...

לכאורה, נראה שלדעת התוספות שהביא הר"ן, האשה נחשבת כקניין ממוני של הבעל, ששייך לגביו טענינן, אלא שמשום עיגונא הקלו. ייתכן ליישב כי הסיבה שהתוספות סברו שיש לטעון מזויף היא מתוך חשש לאיסור אשת איש. ה"נודע ביהודה" (אבה"ע מהדורה קמא סימן עה) מסביר שלעניין אפרושי מאיסורא כולנו בעלי דבר, ולכן לולי חשש עיגונא היינו טוענים מזויף¹⁴.

7. גדר קניין כספו באשת איש לעניין אכילה בתרומה

ה"אבני מילואים" (בשו"ת סימן יז) דן בשאלה מה מגדיר דבר כקניין כספו של כהן לעניין האכלתו בתרומה. לדעתו, דבר שיש בו לכהן קניין איסור מוגדר כבר כקניין כספו. ראייתו היא מכך שאשה אוכלת בתרומה, למרות שאיננה קנויה לבעל קניין ממון – שהרי מעשה ידיה הם שלו רק מדרבנן, כנגד מזונותיה. ראייה נוספת היא ארוסה, שאפילו מדרבנן אינו זוכה במעשה ידיה ובפירות נכסיה,

מ"מ קנין האיסור שבה לבעל במה שמיוחדת לו ואסורה על כל העולם משום אשת איש, משום הכי מאכילה דבר תורה.

בהמשך מתקשה ה"אבני מילואים", כיצד ניתן להגדיר קניין איסור כקניין כספו, ומיישב על-פי ה"שיטה מקובצת" (כתובות נ:): לגבי דברי עולא, שארוסה אוכלת בתרומה מן התורה "כיון שאותו קנין איסור נקנה לו ע"י כסף, מקרי קנין כספו".

8. קידושין בעל כורחה

הרשב"א (קידושין ב: ד"ה תנא האשה נקנית) הביא שיש מקשים מה היתה ההווא אמינא שניתן לקדש אשה בעל כורחה – היכן מצינו שאדם מקנה בעל כורחו והקניין חל? ומיישב שזו סוגיה מפורשת (בבא בתרא מח:): "תליוהו זבין זביניה זביני", דהיינו שמכר בעל כורחו מועיל. שם בסוגיה גם נאמר: "תליוהו וקדיש קידושיה קידושין" – אם הכריחו אשה להתקדש קידושיה מועילים, לפי דעת אמימר, אלא שאנחנו פוסקים כרב אשי, שקידושיה בעל כורחה אינם קידושין מצד אפקעינהו – כיוון שהוא עשה שלא כהוגן הפקיעו ממנו חכמים את הקידושין.

ממשיך הרשב"א לדון במקרה של האיש שאנסוהו לקדש, אם קידושו קידושין. דעת הרמב"ם (אישות פרק ד הל' א) היא שקידושו קידושין, ובעל ה"עיטור" חולק עליו ופוסק שאין קידושו קידושין, "דתליוהו זבין אמרו תליוהו וקני לא אמרו" – דהיינו שדווקא הקנאה בעל כורחה מועילה, אך לא זכייה בעל כורחה. הרשב"א מכריע כדעת הרמב"ם בקל וחומר: שאם אגב זווי מוכן להקנות, קל וחומר שמוכן לקנות.

¹⁴ עיין גם ב"ברכת שמואל" (בבא מציעא סימן יג), בחקירה אם חכמים הצריכו קיום למרות שמדאורייתא "עדים החתומים בשטר נעשה כמי שנחקרה עדותו בב"ד" דווקא במקרה של טענת מזויף, או שאין לשטר דין שטר עד שיקוים.

השו"ע (סימן מב סעי' א) הביא את שתי הדעות לגבי האיש שאנסוהו לקדש, ופסק שהוא ספק קידש. הח"מ (שם ס"ק א) ביאר שלכל הדעות, בין אונס האשה ובין אונס האיש, הוי קידושין מדינא; המחלוקת היא בדין אפקעינהו: אם אומרים שכשם שכאשר האיש כפה על האשה להתקדש בעל כורחה קונסים אותו להפקיע קידושו, כך קונסים גם את האשה שכפתה על האיש, או שיש לחלק – שדווקא כשהבעל אנס האשה מפקיעים ממנו את הקידושין, אבל כשאנסו את האיש, כיוון שהוא יכול לגרשה בעל כורחה, אף-על-פי שנעשה שלא כהוגן, אין צורך להפקיע את הקידושין. לאור זאת נשאר הח"מ בקושיה על דעת הרמ"א (חו"מ סימן כה), שפסק ש"תלוהו וקני לא קנה", והרי כאן רואים שמדינא לכולי עלמא קנה, ורק משום הפקעת קידושין יש מקום לבטל את הקנייה.

הב"ש (סימן מב ס"ק א) אומר שהמחלוקת בשו"ע אינה בדין אפקעינהו, אלא שהדעה שהבעל לא קנה היא דעת בעל ה"עיטור" שלא אמרינן תלוהו וקני; ופסק הרמ"א (חו"מ סי' רה) הוא כדעת בעל ה"עיטור".

והקשה ה"אבני מילואים" (סימן מב ס"ק א) על בעל ה"עיטור": כיצד מיישמים את החובה על האונס לשאת אנוסתו בעל כורחה ללא אפשרות גירושין, חובה המכונה בגמרא "שותה בעציצו" (כתובות לט.), והרי משמע ברמב"ם (נערה פרק א הל' ג) שאין זו רק מצווה לקדש, אלא כופין אותו (ומקורו בתוספתא כתובות פ"ג). לפי בעל ה"עיטור" כפייה על האונס לקדש, כפי שצייר הרמב"ם, לא תועיל – כיוון שזה "תלוהו וקני".

ואין לחלק בין כפייה על המצוות לכפייה על קניין, שהרי הסוגיה (בבא בתרא מח.) משווה בין כפייה על גטין או על קידושין שתופסת משום שמצווה לשמוע דברי חכמים, לבין כפייה על המכר, שכשם שאגב זווי ואונס גמר ומקני, כך כדי לקיים המצוות גומר ומקנה. אמנם לכתחילה, כשרצו להוכיח שכפייה על מכר מועילה מכופין על הגט, דחתה הגמרא את הטענה שגט שונה משום מצווה לשמוע דברי חכמים, אך משמע מרוב הפוסקים שזו רק דחייה בעלמא, ולאחר שהסקנו שכפייה על המכר מועילה אין חילוק בין כפייה על מצווה לבין כפייה על מכר או קניין. אם כן, לפי בעל ה"עיטור", שתלוהו וקני אינו מועיל, לא יועיל גם במקום מצווה.

ה"אבני מילואים" מתרץ שגם אם נאמר שלא כדברי הרשב"א אלא כבעל ה"עיטור", שכדי לקנות צריך רצון טפי, ואי אפשר ללמוד קל וחומר מכפייה על מכר לכפייה על קנייה – ניתן להבין את דין אונס, משום שבקידושי אשה הבעל אינו קונה את האשה קניין ממוני (כדברי הרשב"א (קידושין ו): לעניין ריבית הובאו לעיל), וממשיך ה"אבני מילואים":

ואין בקידושין כי אם שנאסרה על ידו לכל העולם, וכל כי האי גוונא אפילו ע"י אונס מהני, כיון דמחויב בדברו הוי לי כעין מכר.

דהיינו, כיוון שבקידושין אין שום זכייה ממונית, אלא אדרבה – הוא מחיל איסורים שהם בגדר חוב, דומה הדבר לכפייה על מכר, שמועילה גם לדעתו של בעל ה"עיטור"¹⁵.

לפי דברי ה"אבני מילואים", שבקידושין נדרשת רמת רצון נמוכה יותר מאשר בקניין רגיל – וגם בעל ה"עיטור" יודה שאדם שנאנס לקדש קונה מדינא ואינו דומה לנאנס לקנות קניין רגיל, שאינו קונה – הרי שדעת ה"יש אומרים" בשו"ע, שסוברת שבעל שנאנס לקדש בכל זאת אין קידושו מועילים, ודאי סוברת שהקידושין אינם חלים, משום אפקעינהו, וכדברי הח"מ. אולם נראה שניתן להציע הסבר חדש לשיטת בעל ה"עיטור", וליישב את קושיית ה"אבני מילואים" באופן אחר.

מדוע לדעת בעל ה"עיטור" קניין בעל כורחו אינו מועיל, למרות שמכר בעל כורחו מועיל?

נראה לומר שכאשר מכריחים אדם למכור למרות שהוא אינו רוצה לתת את החפץ, מכל מקום הוא מן הסתם רוצה בכסף, כמו כל אדם. אבל כשמכריחים אדם לקנות, הוא מן הסתם אינו מעוניין לתת כסף, ומצד שני הוא גם אינו מעוניין לקבל את החפץ – לכן לא שייך לומר שאגב אונסו וקבלת חפץ גמר וקני. לפי זה יכול להיות ה"תלוהו וקדיש" – שאינה מקודשת, כיוון שאין שום דבר שהוא רוצה בו, לבין "שותה בעציצו" – ששם יש מצווה שהוא רוצה לקיימה, כמו קבלת ממון שאדם רוצה בה באונס מכירה, ובזאת נדחית קושיית ה"אבני מילואים" על תפיסתו של בעל ה"עיטור".

ניתן לראות גם בסוגיה זו ששיטת ה"אבני מילואים" היא שהקידושין הם עניין איסורי ולא קנייני, ולכן לדעתו נדרשת רמה נמוכה יותר של רצון למעשה קידושין מאשר למעשה קניין.

¹⁵ ישנה עקביות בדברי ה"אבני מילואים": כאן הוא טוען שאין זה נחשב "תלוהו וקני" כיוון שהבעל אינו זוכה בכלום; בסימן כח (ס"ק כא) הוא כתב שאין ריבית בארווח לה זימנא, כיוון שקבלת האשה אינה קבלת ממון; בסימן מד (ס"ק ד) הוא חלק על ה"פני יהושע" וסבר שהקידושין אינם תופסים רק משום חומר האיסור, ולא משום קניין ממוני; ובתשובות (סימן יז) הוא הסביר כי גדר קניין כספו באשה הוא קניין איסורי ולא קניין ממוני.

9. קניין חזקה באשה

הרשב"א (שם ג ד"ה למעוטי חליפין) הביא את קושיית התוספות (שם ד"ה ואשה), מדוע הגמרא אינה לומדת משדה עפרון שתועיל גם חזקה באשה, כמו שלמדה משדה עפרון קניין כסף¹⁶:

יש מתרצים דכיוון שאין גופה קנוי לא שייכא חזקה. וקשיא לי, דהא עבד כנעני עד שלא טבל אין גופו קנוי, ולא קני ליה אלא למעשה ידיו, ואעפ"כ נקנה בחזקה. ושמא מכיוון שע"י חזקה זו אפשר לבוא לידי קנין הגוף, שאם הטבילו לשם עבדות גופו קנוי, חזקה נמי שייכא ביה, מה שאין כן באשה, דלעולם אין גופה קנוי לו.

הרשב"א מיישב שחזקה אינה שייכת במקום שאין קניין הגוף. אף-על-פי שגם בעבד כנעני מועילה חזקה, למרות שהוא אינו קנוי קניין הגוף עד לאחר טבילה, ניתן לומר שקניין חזקה מועיל רק משום שבסופו של דבר הקניין יגיע לידי קניין גוף מלא.

מכאן עולה קושי על הבנת ה"אבני מילואים" ברשב"א לגבי ריבית: הרי באשה אין כלל קניין, אלא רק מעשה קידושין. אם אמנם הרשב"א סובר כן, מדוע הייתה לו הווא אמינא שאשה דומה לעבד כנעני – שהרי בעבד כנעני יש קניין הגוף למעשה ידיים מן התורה אפילו בלא טבילה, ואילו באשה אפילו בגמר הקניין אין קניין אלא איסור?

אולם ניתן ליישב את דברי ה"אבני מילואים" על-פי דברי ה"קובץ שיעורים" (קידושין אות ג) שהבאנו לעיל, שהקידושין הם קניין איסורי שבסופו יש פן קנייני, לכן יש מקום להשוותו לעבד כנעני לפני טבילה – שאף שבשעת מעשה החזקה אין קניין הגוף, בסופו של דבר יהיה קניין.

10. שותפות באשה

בגמרא (קידושין ז.) נשללת האפשרות לקדש חצי אשה:

אמר רבא: "התקדשי לי לחציי" – מקודשת, "חצייך מקודשת לי" – אינה מקודשת. אמר ליה אביי לרבא: מאי שנא "חצייך מקודשת לי" דאינה מקודשת? "אשה" אמר רחמנא – ולא "חצי אשה"; ה"נ "איש" אמר רחמנא – ולא "חצי איש"! א"ל: הכי השתא, התם איתתא לבי תרי לא חזיא, אלא גברא מי לא חזי לבי תרי? וה"ק לה, דאי בעינא למינסב אחריתי נסיבנא.

בגמרא משמע שהנימוק לכך שאין אפשרות לשותפות באשה היא שעצם היותה אשת איש של אחד אוסרת אותה לכל העולם. אולם לכאורה, אפשרות של שותפות באשה עולה בסוגיות אחרות: במשנה (קידושין נח:) נשאלת השאלה אם אחד קידש אשה מעכשיו ולאחר ל' יום ובא אחר וקידשה בתוך ל' היום, והוכרע כי היא מקודשת ואינה מקודשת, היינו ספק מקודשת לשניהם – ולכן אסורה לשניהם.

רב ושמואל חלקו בהבנת דין המשנה (נט:): לדעת רב לעולם יש ספק אם מה שאמר הבעל "לאחר ל' יום" היה כדי לא לומר "מעכשיו", או שזהו תנאי. לדעת שמואל זהו בוודאי תנאי, לכן לדעתו מצב הספק שעליו דיברה המשנה הוא רק תוך ל' יום, אבל לאחר שלושים הימים תופסים קידושי הראשון. בשו"ע (אבה"ע סימן סע"ג) נפסק כדעת רב: "לפיכך שניהם נותנים גט, בין בתוך ה' יום ובין לאחר ה' יום".

אחר-כך דנה הגמרא מה יהיה הדין אם הראשון אומר "מעכשיו לאחר ל' יום" והשני "מעכשיו ולאחר כ' ימים". אביי טוען שלפי שיטת רב, רק מהראשון צריכים גט – שהרי אם לא חזר בו קידושי ראשון תפסו, ואם חזר בו קידושי אחרון תפסו – כיוון שהוא אמר את הזמן המוקדם ביותר. חידושו הוא בכך שאיננו חוששים שמא הראשון התכוון לחזרה והשני התכוון לתנאי, שאז יש מקום לומר שקידושי כולם תופסים. אולם הגמרא מביאה בשם ר' יוחנן ש"אפילו מאה תופסין בה", בנימוק ש"שוו נפשיה כי שרגא דלביני, דכל חד וחד רוחא לחבריה שביק". רש"י פירש שכוונת הגמרא לומר שאין לפרש את דברי ר' יוחנן כהחמרה מספק אם זה לשון חזרה או תנאי, כיוון שלשון "תופסים" משמעותה שוודאי מקודשת לכולם. הטעם לדין זה הוא ש"כל אחד מצא מקום זמן פנוי לקידושין, ותפסו בה כולן לאוסרה".

¹⁶ המהרי"ט (בחידושי על הרי"ף לקידושין) מקשה, מה פשר שאלת הראשונים מדוע אשה אינה נקנית בחזקה, והרי מהות קניין חזקה הוא שימוש בתשמישים שלשמים עומד הדבר, למשל בעבד כנעני שסכו ומרצו, אם כן באשה היישום של קניין החזקה הוא ביאה, וביאה אכן קונה באשה. במעשה ידיים האשה אינה יכולה להקנות, כיוון שמדאורייתא היא אינה עומדת לכך – שהרי מעשה ידיים הוא תקנה דרבנן כנגד מזונות, והיא יכולה לבטלם באמירת "איני ניוזנית". ומיישב המהרי"ט שישנן שלוש מלאכות של חיבה של אישות, דלא מהני בהם "איני ניוזנית": הצעת המיטה, הרחצת פניו ידיו ורגליו ומזיגת הכוס (כתובות סא.). שאלת הראשונים הייתה מדוע פעולות אלו, שמורות על אישות, אינן מועילות לקידושין כקניין חזקה.

בתוספות (שם ד"ה אפילו) הקשו על דברי ר' יוחנן, במה הדבר שונה ממקדש חצי אשה – שאינה מקודשת (ו), ותירצו:

ו"ל דהתם היינו טעמא לפי שאין אשה מתקדשת לחצאין, והוא שייר בגוף האשה, אבל הכא לא שייר בגוף האשה אלא גומרין בכולה.

כלומר, אין בעיה עקרונית לקדש חצי אשה; הבעיה היא שהוא משייר בגוף האשה. אך כאן, שאינו משייר באשה אלא דוחה את סיום הקידושין, הקידושין חלים¹⁷. אולם יש לברר אם כאשר קידושי כולם חלים, כיוון שכל אחד הניח זמן לשני להחיל קידושין – האם אין כאן מצב שלכל אחד יש רק חלק מן האשה? ויש לומר שבאמת כל אחד מקדש את כל האשה, אך אינו הופך אותה בכך לאשת איש גמורה שלו. כעין זה כתב הרשב"א (ס. ד"ה מותיב רב חנינא קידושין):

ואע"ג דאמרין בפ"ק (ו) אשה ולא חצי אשה, הכא לאו חצי אשה הוא – דכולה מיקדשא ליה, אלא חצי קנין הוא.

זהו בהתאם לדברינו לעיל בשיטת הרשב"א, שקידושי אשה אינם קניין אלא החלת שם אשת איש.

11. גירושי שותפין בגט אחד

בשו"ת הרשב"א (חלק א סימן תשז) סבר השואל שלפי ר' יוחנן (שהובא בסעיף הקודם) יוכלו כולם לתת גט אחד. הרשב"א דחה את דבריו, וטען שכל אחד ואחד צריך לתת גט בפני עצמו, אבל לא בגט אחד, משתי סיבות:

א. כיוון שאין אדם מגרש את אשת חברו.

ב. צריך שיהיה קלף הגט של כל אחד ואחד מהם, ולא שיהיה קלף הגט שלו ושל חברו. ואי אפשר להקנותו כל אחד ואחד לחברו, שאין גט שנים מתקבצין בזמן אחד¹⁸.

דברי השואל ודברי הרשב"א, שדוחה את דבריו מהסיבות הנ"ל, צריכים עיון: איך ייתכן שגט אחד יועיל כדי לשלח מכמה בעלים, והרי כל אחד מהם צריך לכתוב לה ספר כריתות ולנתק את קשר האישות המיוחד שיש בינו לבין אשתו?

לאור המתבאר לעיל, מובן שבאשה יש חלות אשת איש אחת, אלא שלכל אחד מהמקדשים יש חלק מן האישות, ועל-ידי צירוף של כולם מצטברת אישות אחת, לכן יש מקום לגרש בגט אחד.

ד. קידושין מעכשיו ולאחר ל' יום

1. "כלתה קניינו" בקידושין מעכשיו ולאחר ל' יום

התוספות (קידושין סג. ד"ה כגון) מתקשים, מדוע הגמרא מצריכה בעבד ובשדה בקניין לאחר ל' יום לומר "מעכשיו" (ובכך להחיל את הקניין מרגע מסוים), ואילו בקידושין ניתן לקדש לאחר ל' יום בלא אמירת "מעכשיו". הם מיישבים זאת על-פי דבריו של ר"י, שבעבד ושדה בדרך כלל הקניין הוא בשטר, ובקניין שטר צריך השטר להיות קיים בסוף הזמן, בגלל בעיה של "כלתה קניינו" (הקניין אינו יכול לחול אם מעשה הקניין בטל בשעת החלות). כדי למנוע מצב שהקניין יתבטל בגלל קריעת השטר, הצרכנו את הקונה לומר "מעכשיו"; באופן זה הקניין מועיל גם אם ייקרע השטר. לעומת זאת, קידושין נעשים בכסף, ובקניין כסף אין בעיה של "כלתה קניינו", כיוון שהמעטות שנתן משתמרות כחוב על האשה, והם כאילו בעין.

ומקשים התוספות על ר"י, אם אכן כאשר מזכירים "מעכשיו" הקניין נגמר ברגע הראשון ואין בעיה של "כלתה קניינו", מדוע בכתובות (פג) אומר ר' יוחנן לגבי מקרה שהמוכר אומר "משוך פרה מעכשיו ולא תהיה קנויה לך אלא לאחר ל' יום", שקנה דווקא בעומדת באגם או בחצרו ביום השלושים; הרי אם הקניין נגמר ברגע הראשון, אפילו אם תעמוד הפרה ברשות הרבים ביום השלושים הקניין צריך להועיל. על שאלה זו השיב התוספות:

¹⁷ הערת עורך: חילוק דומה לזה זה יש בגמרא בגיטין (מג). "אע"פ שאמרו המקדש חצי אשה אינה מקודשת, אבל חציה שפחה וחציה בת חורין שנתקדשה – קידושיה קידושין. מאי טעמא? התם שייר בקניינו הכא לא שייר בקניינו".

¹⁸ ה"דברי יחזקאל" (סימן לד) מבאר את נימוקי הרשב"א: אף-על-פי שבאמת כל אחד מגרש חלקו, כיוון שאף אחד אינו יכול לגרשה לגמרי, דומה דין זה לדין כמה נשים שמתגרשות בגט אחד, "והתורה אמרה 'לה' ולא 'לה' ולחברתה" (גיטין פז). אם יכתבו: "ודין דהוי ליכי מינן" (במקום "מינאי", שהוא לשון יחיד המקובלת בגיטין), זה כאלו כתבו בגט: "אני פלוני ופלוני מגרשים פלונית ופלוני".

אפילו אם נאמר שכיוון שבמציאות של אשה אחת שמקודשת לכמה אנשים אין חסרון של "לה ולחברתה", בכל אופן, כדי שתגרש צריכה לקבל גט מכל אחד, כיוון שהנייר שייך להם בשותפות, וממילא כשמקבלת מאחד עדיין אינה זוכה בכל הגט, שהרי גם לאחרים עדיין יש חלק; ואפילו אם כל אחד יקנה לחברו את חלקו והאשה תקבל את כל הנייר – כיוון שאינה קונה מכל אחד בפני עצמו, אין כאן מעשה נתינה.

וי"ל דר' יוחנן לטעמיה לעיל בפרקין (ס.) מעכשיו ולאחר ל' שוורא הוי וה"ק מעכשיו יתחילו הקידושין ולא יגמרו אלא עד לאחר ל' יום.

כיוון שלדעת ר' יוחנן הקניין איננו נגמר עד לאחר שלושים יום, צריך להיות במקום הראוי לקניין עד סוף הזמן אפילו אם אומר "מעכשיו", ודברי ר"י נכונים אליבא דשמואל. התוספות מוסיפים להקשות על שיטת ר' יוחנן:

איך אנו קניין שום דבר לאחר זמן, כגון שידוכין וכו' – דהא אפילו אמר ליה "מעכשיו" לא מהני לר' יוחנן אם חזר בו או אם הוא קנין סודר, כיוון שאין הסודר ביד הקונה בסוף הזמן דהדרא סודרא למריה.

התוספות מקשים, שלפי שיטת ר' יוחנן כל הקניינים שאנו עושים כדי שיחולו לאחר זמן אינם מועילים, כיוון שלדעתו יכול לחזור בו ויש בעיה של "כלתה קניינו"¹⁹.

ה"אבני מילואים" (סימן מ ס"ק ח) מקשה על שיטת התוספות: אם נכונים דברייהם, שלפי ר' יוחנן כיוון שלא נגמרו הקידושין מועילה החזרה, קשה מדוע כאשר האשה מסכימה להתקדש לשני איננו רואים זאת כאילו היא חוזרת מקידושה לראשון. אין לומר שכיוון שתפסו הקידושין הוי מעשה, והדיבור אינו מבטל מעשה (קידושין טו.) – כיוון שקידושה לאחרים הם גם מעשה; אם כן, יבוא מעשה ויבטל את המעשה.

ה"אבני מילואים" מסיק שעם כל הקשיים בשיטת התוספות בהבנת דברי ר' יוחנן, נראה שכך משמע בלשון הירושלמי, שמגדיר את המצב של תוך ל' יום כ"קונה ואינו קונה". לפי הבנה זו אסור שהשטר ייקרע, וכן ניתן לחזור, ונצטרך להידחק ולומר שהסכמה לקידושין לשני אינה חזרה מקידושי ראשון.²⁰

¹⁹ הר"ן (כד: מדפי אלפס ד"ה ובתר הכי גרסינן) מסכם את שיטות הפוסקים בסוגיה זו: דעת הר"ף היא שהלכה כרב – שמעכשיו ולאחר שלושים יום הוי ספק תנאי ספק חזרה. רבנו חננאל והרשב"א פוסקים כר' יוחנן.

הרמב"ם (אישות פרק ז) כותב: "כולם תופסין בה וצריכה גט מכל אחד, מפני שמקודשת לכולם מספק". מצד אחד משמע כר' יוחנן, שקידושי כולם תופסים, ומצד שני הוא כתב שרק ספק מקודשת, ולר' יוחנן היא ודאי מקודשת. הר"ן מציע שהרמב"ם הסתפק אם הלכה כרב או כר' יוחנן, אך עדיין לא מובן, כיוון שהוא כתב: "וכלם כסדר הזה", דהיינו שכל אחד אמר זמן מוקדם לזה שלפניו, ולר' יוחנן גם אם השני אמר לאחר מ' יום מקודשת לו, והוא מסיים באמירה "ולא נתבררו לי דבריו".

בסוף דבריו כתב הר"ן שלפי מי שפוסק כר' יוחנן, המקדש בשטר צריך שהשטר יהיה קיים לאחר ל' יום, אפילו אם הוא אומר "מעכשיו" – כיוון שהקניין אינו גמור עד לאחר שלושים יום, וכדאמרינן בירושלמי (קידושין פ"ג ה"א): "כל ל' יום קונה ואינו קונה, לאחר ל' קונה קנין גמור" (עיי' ב"קרבן העדה), שזו גרסת הרשב"א) ולפיכך צריך שהשטר יהיה קיים. וזוהי הבנת התוספות בדברי ר' יוחנן.

רשב"א (קידושין ס.) ד"ה מותיב רב חנינא) מקשה על פירוש התוספות כמה קושיות:

לפי פירוש התוספות, שר' יוחנן מבין שקידושין מעכשיו ולאחר ל' יום מתמשכים ל' יום, אם מת בתוך שלושים הימים הללו לכאורה לא הייתה זקוקה לייבום, ומלשון ר' יוחנן לא משמע כך;

לפי פירוש התוספות, אם שטר אירוסין נקרע באמצע שלושים היום לר' יוחנן אין כאן קידושין;

לפי פירוש התוספות היה צריך להיות הדין שלאחר יום השלושים, כשנגמרים קידושי הראשון, פוקעים קידושי שני – שהרי כל מה שהם חלו הוא משום שקידושי הראשון לא נסתיימו, ואם נאמר שכיוון שבשעה ראשונה יכלו קידושי שני לתפוס – היו צריכים קידושי ראשון לפקוע, כיוון שקידושי שני נגמרו לפני שנגמרו קידושי של הראשון.

הגמרא לא אמרה שטעמו של ר' יוחנן הוא משום שהקידושין מתמשכים, אלא משום שהמקדש הראשון הניח מקום לאחרים לקדש.

²⁰ ה"אבני מילואים" מעיר שישנה הבנה אחרת בדברי ר' יוחנן, והיא הבנת הרשב"א בחידושי:

"אלא מסתברא דלר' יוחנן אפי' א"ל 'הרי את מקודשת לי מעכשיו ולאחר מיתה' הרי זו מקודשת, אלא שתופסין בה קדושין אחרים לעולם, דרווחא שבק לכל מאן דמקדש לה עד לאחר מיתה, וכן נראה מדברי הראב"ד ז"ל, שהוא פי' דר' יוחנן סבר לה כבעיא דר' אבא דהתם (גיטין פב:) דאמר דע"כ לא אמרי רבנן הכא אלא דבעינן כריתות – וליכא, אבל התם קנין כל דהוא".

שיטת הרשב"א (וכ"כ בתשובה תש"ז שנוכרה לעיל) והראב"ד (וגם הרמב"ן שהובא בר"ן ובתוספות ר"י הזקן) היא שהמקדש מעכשיו ולאחר ל' יום קידושי חלים מיד. הסיבה שקידושי אחרים תופסים היא שכיוון שאמר "לאחר ל' יום" הוא בעצם נעשה כאומר "הרי את מקודשת חוץ מכל מי שיקדשך בתוך ל' יום". אמנם הגמרא (גיטין פב:) סברה שאין אפשרות לשייר בקידושין, כמו שאין אפשרות לשייר בגט, משום שמקשים יציאה להווייה, אולם ר' יוחנן סבר שיש לחלק ביניהם, ודווקא בגטין, שיש דין של כריתות, צריך להיות הגט מוחלט – אך בקידושין אין דין כזה.

2. דין האומר "לכשתגנב פרתי קנויה מעכשיו"

הגמרא (בבא מציעא לד.) אומרת ששומר שמשלם עבור הפיקדון שנגנב זוכה בכפל. היא מבארת שאין כאן בעיה של "מקנה דבר שלא בא לעולם":

אמר רבא: נעשה כאומר לו "לכשתגנב ותרצה ותשלמני – הרי פרתי קנויה לך מעכשיו". מתקיף לה רבי זירא: אי הכי, אפילו גיזותיה וולדותיה נמי. אלמה תניא: חוץ מגיזותיה וולדותיה! אלא אמר רבי זירא: נעשה כאומר לו "חוץ מגיזותיה וולדותיה..."

איכא דאמרי, אמר רבא: נעשה כאומר לו "לכשתגנב ותרצה ותשלמני, סמוך לגניבתה קנויה לך". מאי בינייהו? איכא בינייהו קושיא דרבי זירא. אי נמי, דקיימא באגם.

לפי לישנא קמא, רבא אומר שהמפקיד מקנה את הפרה לשומר מעכשיו אם תיגנב, אך רב זירא מתקן שחייב לסייג ולומר "חוץ מגיזותיה וולדותיה", שאם לא כן יזכה השומר גם בהם. לפי לישנא בתרא, המפקיד מקנה לשומר את הפרה רק משעת הגניבה, וממילא אין זה כולל גיזות וולדות שבינתיים נוצרו. הנפקא מינא בין הלשונות היא שלפי הגרסה השנייה, אם היא נגנבה בשעה שאינה בחצר השומר אלא רועה באגם – השומר אינו זוכה בכפל. רש"י מסביר מדוע במקרה כזה אין השומר קונה:

הא אמרינן בכתובות (פב.): האומר לחבירו "משוך פרה זו ולא תיקני לך אלא לאחר שלושים" – לא קנה.

התוספות (שם, ד"ה אי נמי) מקשה מדוע הגמרא אינה מציעה שנגיד לשומר שיקנה מעכשיו סמוך לגניבתה, כמו מעכשיו ולאחר ל' יום. באופן זה מבואר בגמרא (כתובות שם) שקונה אפילו בעומדת באגם. כמו כן, באופן זה השומר אינו קונה את הגיזות והולדות, כיוון שקניין מעכשיו ולאחר ל' יום מתחיל עכשיו ונגמר רק סמוך לגניבה. ראייה להבנה זו בקניין מעכשיו ולאחר ל' יום מביאים התוספות מדברי ר' יוחנן, שסובר שבקידושין מעכשיו ולאחר ל' יום "אפי" מאה תופסים בה". להבנת התוספות, משמעות דין זה היא שהקניין נגמר רק לאחר ל' יום, ולכן בינתיים גם אחרים יכולים לקדשה (כפי שראינו לעיל). והם מיישבים:

ושמא י"ל דקידושין אלימי, וכיוון דאשכיחי רווחא תו לא פקעי, אבל הכא גיזות וולדות לכל הפחות הנהו דאיתניהו בשעת מסירה, אהני מעכשיו לקנותה סמוך לגניבתה למפרע.

התוספות טוענים שדווקא קידושין, שהם קניין חזק, יש להם אפשרות לתפוס מעכשיו בלא שום קניין גמור בחפץ משעה ראשונה, אך בקניין רגיל, כמו במקרה של שומר שקונה פרה, ברגע שאומרים "מעכשיו" ודאי שזה כולל את הגיזות והולדות של שעת המסירה. ויש להבין מה כוונת התוספות "דקידושין אלימי": מהו הבדל בין קידושין לשאר הקניינים?

ה"ברכת שמואל" (שם סימן כז) מציעה שגם לפי התוספות, שטוענים ש"לר' יוחנן הקידושין מתמשכים כל שלושים הימים, כשנגמרים ל' היום הם חלים למפרע, לכן השומר קנה את הגיזות והולדות שהיו בשעת המשיכה²¹; זאת משום שהדין של "קונה ואינו קונה" אינו מבטא פגם בעצם הקניין או במעשה הקידושין, אלא את התמשכות החלות. דברי התוספות, שבמקרה שנקרע שטר הקידושין אינם נגמרים, משמעותם היא שאם השטר אינו קיים ביום השלושים הקניין אינו ראוי להיגמר, ולכן האשה אינה מקודשת; אבל כאשר הקניין ראוי להיגמר הוא חל למפרע.

אך קשים דברי ה"ברכת שמואל": לפי דבריו אין הבדל בין ממון לקידושין, בעוד שמלשון התוספות משמע שיש חילוק.

3. יישוב קושיית ה"אבני מילואים" והסבר התוספות ב"המפקיד"

"שערי יושר" (שער הפרק כב ד"ה עפ"י דברינו) מיישב את קושיית ה"אבני מילואים", מדוע הקידושין בתוך ל' יום של המקדש השני אינם מהווים חזרה מהקידושין הראשונים; לדעתו, התוספות סוברים שב"מעכשיו ולאחר ל' יום" הקניין פועל באותו אופן בממון, בגטין ובקידושין רק לעניין "כלתה קניינו": שהיות שהקניין מסתיים לאחר ל' יום, צריך שמעשה הקניין – דהיינו השטר – יהיה

הרשב"א דייק דבריו מהגמרא שלנו, שלא אמרה שטעמו של ר' יוחנן הוא משום שיש כאן תהליך מתמשך, אלא שיש כאן שיוך אחד משאיר לאחר לקדש. לפי דבריו, למרות שהאשה אכן חוזרת בה מקידושי ראשון כשהיא מתקדשת לשני, היא איננה יכולה להפקיעם, כיוון שכבר נגמרו, וגם השטר אינו צריך להיות קיים ביום השלושים.

²¹ ואמנם, לגבי הגיזות שבאו אחר-כך, כיוון שבינתיים לא נגמר, יש לדון מי יכול לומר "ארעי אשבח", וכיוון שעד סמוך לגניבה עדיין לא נשלם הקניין, יכול הבעלים לטעון "ארעי אשבח".

קיים ביום השלושים, אבל לעניין חזרה ממון שונה מגטין וקידושין: בממון תחילת הקניין איננה משנה דבר בבעלות על החפץ, ולקונה אין שום זכות של בעלים על הדבר עד גמר הקניין,

אבל בקידושין, אם כבר הותחל הקנין כבר נתפס דין אשת איש, וכיוון שחלתו לא פקע, אף שאינה אשת איש גמורה להתחייב עליה מיתה אם זנתה. אבל אסורה לאחר מן התורה, ואם מת חולצת ולא מתייבמת...

מסיבה זו, כאשר האשה מתקדשת בתוך ל' יום לאדם שני היא איננה יכולה להפקיע את הקידושין של הראשון, שכבר חלו למפרע. אם האשה חוזרת בה, היא יכולה רק למנוע מהקידושין להיגמר.

נראה שלכך התכוונו גם התוספות (בבא מציעא לד.), שכיוון שבקניין ממוני יש רק משמעות של העברת בעלות, אזי כדי לצקת משמעות לאמירת "מעכשיו" חייבים לומר שהוא מזכה את השומר בגיזות וולדות; ולעומת זאת, בקידושין משמעות האמירה "מעכשיו" היא איסורית.

ה. האם ניתן לגרש תוך ל' יום

הב"ש (סימן מ ס"ק ח) טוען שאחת הנפקא מינות בשאלה אם פוסקים כרב או כר' יוחנן היא בשאלה אם יכול לגרש בתוך ל' יום. לפי ר' יוחנן הוא יכול לגרש מיד, אך לפי רב אינו יכול לגרש מיד, שמא עדיין לא חלו הקידושין, כיוון שהוא תנאי. הב"ש הוכיח זאת מהרשב"א (תשובה תשא), שכתב שזו הנפקא מינא בין רב לר' יוחנן²².

הב"מ (סימן מא) הביא מדברי ר' עקיבא אייגר, שהקשה על הב"ש: ההנחה שלדעת ר' יוחנן מועיל הגט תוך ל' יום היא רק להבנת הרשב"א, שלא הביין בדעת ר' יוחנן שמעכשיו ולאחר ל' יום הוא כקניין מתמשך אלא כקניין עם שיור; אבל לדעת התוספות, כיוון שלא נגמרו הקידושין אין מקום לגירושין. לפי דברינו, שגם לדעת תוספות בקידושין החלות האיסורית כבר קיימת משעה ראשונה, שייך להבין שגם גירושין יועילו תוך ל' יום.

הירושלמי (קידושין פ"ג ה"א) מסתפק בהבנת השיטה שאפילו מאה תופסים בה:

חד תלמיד בעא קומי ר' זעירא: נתן לה בשחרית על מנת לגרשה בין הערביים.

"נועם ירושלמי" מביא את הפירוש הבא לבעיה זו: התלמיד שאל את ר' זעירא מה יהיה הדין אם המקדש מעכשיו ולאחר ל' יום נתן גט בשחרית על מנת שתתגרש בין הערביים. לתלמיד היה ברור שאם נתן גט על מנת לגרשה מיד ודאי שהגט מועיל, אך הוא הסתפק במקרה שהוא נותן את הגט עכשיו על מנת לגרשה בין הערביים, כיוון שהוא הבין שב"מעכשיו ולאחר ל' יום" הקניין מתמשך ומתרחב עד שנגמר ביום השלושים, ואם כן הגט של שחרית לא יועיל לגרשה בין הערביים, שאז היא כבר מקודשת יותר. מצד שני, ייתכן שהגט יועיל, כיוון שבתוך ל' יום הקידושין אינם הולכים ומתרחבים אלא נמצאים במצב סטטי של ספק, עד שיושלמו.

ספק זה פשט ר' זעירא לפי גרסת הרשב"א באומרו: "כל שלושים – קונה ואינו קונה, לאחר שלושים – קונה קנין גמור". דהיינו, כמו הצד השני: אין כאן חלות שהולכת ונוצרת כל הזמן, אלא שבמשך כל ל' היום יש מצב סטטי של ספק. לפי הסבר זה בירושלמי יש ראייה לדברינו, שגם לפי התפיסה של התוספות, שהקידושין נגמרים רק ביום השלושים, ניתן לגרש בתוך ל' יום.

סיכום

במאמר זה עסקנו בחקירה אם הקידושין הם קניין ממוני, קניין איסורי או החלת שם אשת איש. אנו צידדנו בעמדה שבקידושין יש מעשה קניין, אך החלות היא איסורית או בהחלת שם אשת איש.

תחילה עמדנו על כך שכבר מהשקלא וטריא שבראש המסכת ניתן ללמוד על מהותו של מעשה הקידושין, כמעשה קניין מצד אחד ומצד שני כמעשה בעל חלות איסורית.

בהמשך ראינו כיצד בסוגיות שונות ראשונים ואחרונים מנסים ליישב את הלכות קידושי אשה על-פי עקרונות הידועים לנו מקניינים אחרים. חלקם מיישבים וחלקם מחלקים.

²² לבסוף כותב הב"ש שנראה שגם לדעת רב ניתן לגרש תוך ל' יום, ממה נפשך: אם זה תנאי והתנאי מתקיים – מתברר שהיא אשתו מעכשיו ויכול לגרשה, ואם זו חזרה – הוא מגרש את מי שאינה אשתו. אך לבסוף הוא התקשה, שאסור לתת גט לאשה שאינה אשתו, כיוון שמוציא עליה שם פסול לכהונה, ואחר-כך צריך כרוז לכהונה להכריז עליה שמתרת. בסופו של דבר הוא כתב שבמקרה כזה ייתכן שאין צורך בכרוז, כיוון שהוא כמגרש על תנאי, והכול יודעים שאם לא נתקיים התנאי מותרת.

חמדת הארץ ד

בסוף המאמר עסקנו בהבנת התוספות בקניין "מעכשיו ולאחר ל' יום". גם שם ראינו שיש הבדל בין קניין ממוני רגיל, שמשמעותו היחידה היא העברת בעלות – ולכן כל זמן שלא התממשה הבעלות ניתן לחזור, וגם יש לומר שחלק ממימוש הבעלות הוא מידי, לעומת קידושין – שבהם המשמעות המידית היא איסורית, ובסוף התהליך ישנה חלות מלאה של דין אשת איש, הכוללת איסור חנק, חובת ייבום וכו'.

מו"ר הרב יוסף כרמל שליט"א

ראש כולל 'ארץ חמדה'

נישואין וגירושין של מי שאינו בן דעת

שלושה מוגדרים בהלכה כחסרי דעת וכחסרי אחריות, וממילא אינם בני קידושין ונישואין: קטן, חרש ושוטה. כתוצאה מכך הם אינם שייכים גם בדיני גירושין.

מטרתנו במאמר היא להגדיר את היסודות שבעקבותיהם הפקיעה ההלכה את שלושת סוגי האנשים הללו ממערכת הנישואין והגירושין. כמו כן, מתוך בירור הגדרתו של השוטה, נברר גם מה דינו של הפתי, הדומה לשוטה באופן חלקי אך הלכותיו שונות.

א. קטן

לגבי קטן, לכאורה, השאלה כלל אינה מתחילה, שהרי נאמר: "כי יקח איש אשה" – לכן קטן, שאינו איש, אינו נכלל בגדרי קידושין ונישואין, וממילא בגדרי גירושין. גם חכמים לא תיקנו לקטן נישואין¹.

אמנם, כבר נודעה ברכים, דעתו של הר"י ברזילי², שאב שקידש אשה לבנו קטן, צריכה גט מדאורייתא – שהרי זכין לאדם שלא בפניו. יחד עם הב"ח כבר חלקו עליו אחרונים נוספים ודחו את סברתו. ה"נודע ביהודה" (אבה"ע קמא סימן סב) טען שאין זו זכות, שהרי ייתכן שבכלל יהיה מעוניין באחרת. ה"שאגת אריה" (תשובות בהוספה לספר סימן א) הוכיח כנגד הר"י ברזילי מהגמרא (קידושין יט.) שלא תיתכן מציאות של אשה לקטן. גם ה"אבני מילואים" (סימן א ס"ק א) דחה את דעת הר"י ברזילי, שהרי אין חייבין מיתה על אשת קטן, וממילא תופסים בה קידושין של אחר – שהרי אין כאן ערוה של חייבי כריתות; ואם כן אין זכייה בקידושי אשה לקטן, ואכמ"ל.

בכל מקרה, לפי דעת הר"י ברזילי, אם האב קידש אשה לבנו קטן לא תותר אשתו אלא במיתתו, או אם יגרשנה בגדלותו, לאחר הבאת סימנים (בבדיקה). גם בח"מ (סימן א סוף ס"ק ג) בשם הב"ח מצאנו חידוש, שקטן סמוך לפרקו שהשיא לו אביו אשה היא צריכה גט מדרבנן, והח"מ חלק עליו, ועיין שם³.

ב. חרש

א. פסול משום חוסר דעת או משום הלכה למשה מסיני

בפשטות, החרש בפי חז"ל הוא החרש האילם, כפי שמצינו במשנה (תרומות פ"א מ"ב):

חרש שדברו בו חכמים בכל מקום אינו שומע ואינו מדבר.

רש"י (נידה יג.): להוציא מכלל בן דעת.

הגדרה זו של רש"י, לכאורה, מכניסה את החרש לקטגוריה של השוטה, ולשוטה כפי שנראה בהמשך יש הגדרה שונה לחלוטין.

ואמנם, שו"ת "חתם סופר" (אבה"ע ח"ב סימן ב ד"ה גרסינו) אומר לגבי חרש שפסולו "קרוב לודאי שכך היא הלכה למשה מסיני"⁴.

הנפקא מינא בין ההסבר שהחרש פסול כי אין לו דעת לבין ההסבר שהוא פסול מ"הלכה למשה מסיני" תהיה כאשר יהיה החרש בעל דעה צלולה, למרות מומו.

¹ כמבואר בשו"ע (אבה"ע סימן מד ס"א) על-פי הגמרא (יבמות ק"ב):

² הובאה בשו"ת מוהרי"ק (שורש ל), "משנה למלך" (גירושין פרק ו הל' ג).

³ עיין גם בח"מ (סימן מד ס"ק א).

⁴ וקצת תימה על מו"ר הגר"נ (תחומין ז) שהקשה על החת"ס קושיות רבות, והתעלם מדבריו הקודמים: שאחרי כל ההסברים פסול החרש הוא קרוב לודאי "הלכה למשה מסיני".

ב. חרש השומע ומדבר בעזרת מכשירים

גם אם נאמר שפסול חרש הוא הלכה למשה מסיני, ולכן גם אם דעתו צלולה הוא פסול, יש לברר מה יהיה הדין אם הוא שומע באמצעות מכשירים, מבין באמצעות "שפת חרשים" ומדבר באמצעות מחשב או "שפת אלמים". האם הוא עדיין פסול, והוא כ"חרש המדבר מתוך הכתב" – שרק לדעת רב כהנא הוא כשר ולהלכה פסול⁵, או שהוא יצא מדין חרש והיהוה כפיקח לכל דבר.

ונחלקו אחרונים בעניין: שו"ת "דברי חיים" (אבה"ע ח"ב סימן עב) התיר יבמה בחליצת חרש שכוזה. וכן מהרש"ם (שו"ת ח"ב סימן קמ) ויעב"ץ (בסידורו "בית יעקב", הלכות קריאת התורה אות כ) התייחסו אל החרש המדבר בשפת סימנים ומבין מה מדברים אליו כפיקח לכל דבר. לעומתם, מהר"מ ש"ק (שו"ת חלק "אבן העזר" סימן עט), הראשון לציון הרב עזיאל (שו"ת "משפטי עזיאל" ח"ב סימן פט) ו"מנחת יצחק" (ח"א סימן קלב) טענו שהוא פסול לכל דבר, והגדיל ה"מנחת יצחק" ופסק כך אפילו לקולא – שאין חוששים לקידושו⁶.

ג. תקנות מדרבנן בנישואין וגירושין לחרש

להלכה, חרש אינו יכול לקדש או לשאת אשה מן התורה, וממילא גם אין צורך בגירושיו מדאורייתא. אף-על-פי-כן תקנו לו חכמים קידושין ונישואין, וכשם שכונס ברמיזה כך מגרש ברמיזה⁷.

כל זה בחרש שנשא חרשת, אבל בחרש שנשא פיקחת, אם כנס ברמיזה הקידושין הם רק מדרבנן, לכן יכול לגרש ברמיזה. אבל חרש שקידש פיקחת בביאה, משמע מהירושלמי (בבב"ב פ"ד ה"א) שקידושיו קידושין מן התורה, וצריכה גט מדאורייתא, וצ"ע.

אמנם עיין ב"קרבן אורה" (שם), שפירש את הירושלמי שגם במקרה כזה הקידושין תופסים רק מדרבנן; לעומתו עיין ב"תורת גיטין" (סימן קכ"א ס"ק ה בבב"א) שחושש לכל קידושי חרש ופיקחת, כיוון שבעל והוי קידושי ביאה. לדעת הראשונים החולקים צריך לומר שאם קידש קודם בקניין אחר, כגון בכסף או ברמיזה, גם ביאתו היא על דעת הקידושין הללו. הרשב"א (בחדושי ליבמות ק"ב: ד"ה "רצה") הביא להלכה את דעת הירושלמי, ובעקבותיו פסק ה"קרבן נתנאל" שיש לחוש לירושלמי. לעומתם, ה"בית יוסף" (סימן קכ"א) הביא בשם "נימוקי יוסף": "לא ראיתי לאחד מן הפוסקים שכתב כן", והשו"ע לא הביא דעה זו להלכה! וכן נהוג בבתי הדין הרבניים בישראל, שלא לחוש לדעת הירושלמי⁸.

אם חרש קידש בכתב ידו, נחלקו ה"בית שמואל" (סימן קכ"א ס"ק ט), שכתב שמגרש גם בכתב ידו, והרע"א (שם ס"ק ד) שחלק עליה⁹.

הלכה למעשה נהגו בתי הדין להשתמש בגט מיוחד לגירושיו חרש.

ג. שוטה**א. הגדרת השוטה**

בלשוננו, המילה הנרדפת ל'שוטה' היא 'טיפש', אבל אם נעיין בהגדרה ההלכתית נראה שהשוטה הוא מטורף או חולה רוח¹⁰, שיכול להיות בהחלט גם בעל רמת משכל גבוהה מאוד. לפי זה ה"לוקה בשכלו", שהוא טיפש בדרגה חמורה יותר, איננו מופיע במפורש באף אחת מן הקטגוריות שהזכרנו לעיל (חרש, שוטה וקטן).

⁵ רמב"ם (גירושין פרק ב הל' טז), ועיין עוד שם.

⁶ יש עוד להעיר, שאם אכן פסול חרש הוא מ"הלכה למשה מסיני" מצינו מחלוקת תנאים בעניין בסוגיה (שבת קנ"ג). ושם גם נמצא הדירוג לגבי פטור ממצוות). לדעת ר' אליעזר תרומת חרש לא תצא לחולין, ונחלקו אמוראים שם בהסבר דעתו. עוד עיין דעת ר' יהודה בתוספתא (תרומות פ"א ה"א) שחרש שתרם תרומתו תרומה, וזה בניגוד לרמב"ם המפורסם, שאין מחלוקת בהלכה למשה מסיני, ואכמ"ל.

⁷ שו"ע (אבה"ע סימן מד ס"ע א; סימן קכ"א ס"ע ו).

⁸ יש לשאול אותה שאלה על קידושי קטן (מעל תשע שנים) שקידש בביאה. הדבר יהיה תלוי בהגדרת השתתפותה של האשה במעשה הקידושין. לדעה ש"האשה מפקרת עצמה" (כהסבר ה"אבני מילואים"), ייתכן שהדבר יהיה תלוי במחלוקת רש"י ותוספות (בבא מציעא יב.). אם בהפקר יש "דעת אחרת מקנה"; עיין בדיון הארוך ב"אבני מילואים" (סימן מג ס"ק ב) והתייחסותו בסוף הדיבור גם לקידושי חרש בביאה.

⁹ עיין ב"תורת גיטין" (שם ס"ק ה), שהבין שמדובר בשטר; ועוד עיין שם ב"תורת גיטין" בעניין הירושלמי (פ"א ה"א) שהביא ה"בית מאיר" בשם ה"נודע ביהודה", והסברו בעניין.

¹⁰ ואכן, התרגום על הפסוק "יככה ד' בשגעון" (דברים כח, כח) מתרגם: "בטפשותא".

גם חולי הרוח נחלקו לכמה סוגים: יש מהם הנוהגים בשיגעון בכל מעשיהם, יש מהם הנוהגים כך רק בחלק ממעשיהם; יש שמחלתם היא גופנית – כגון פגיעה פיזית במוח¹¹ ויש שמחלתם היא נפשית – כגון המדמיינים שהם המשיח או להבדיל נפוליאון; יש מהם הפועלים בצורה בלתי הגיונית ויש מהם השקועים בדיכאון עמוק, שסממניו הם חוסר פעילות וחוסר קשר עם הסביבה.

את הלוקים בשכלם ניתן לסווג על-פי רמות, החל מהסובלים מפגיעה קלה (נכון בחלק מחולי תסמונת דאון), שאפשר להביאם למצב של חיים כמעט נורמליים, וכלה בסובלים מפגיעה חמורה, שחייבים אשפוז קבוע במוסד סיעודי.

ב. שיטות הראשונים בהגדרת השוטה

הגמרא (חגיגה ג:ד) מגדירה את השוטה:

תנו רבנן: איזהו שוטה? היוצא יחידי בלילה, והלך בבית הקברות, והמקרע את כסותו. איתמר, רב הונא אמר: עד שיהו כולן בבת אחת. רבי יוחנן אמר: אפילו באחת מהן. היכי דמי? אי דעביד להו דרך שטות – אפילו בחדא נמי. אי דלא עביד להו דרך שטות – אפילו כולהו נמי לא! לעולם דקא עביד להו דרך שטות, והלך בבית הקברות – אימור כדי שתשרה עליו רוח טומאה הוא דקא עביד, והיוצא יחידי בלילה – אימור גנדרפס אחדיה, והמקרע את כסותו – אימור בעל מחשבות הוא. כיון דעבדינהו לכולהו – הוה להו כמי שנגח שור חמור וגמל, ונעשה מועד לכל. אמר רב פפא: אי שמיע ליה לרב הונא הא דתניא: אי זהו שוטה – זה המאבד כל מה שנותנים לו, הוה הדר ביה. איבעיא להו: כי הוה הדר ביה – ממקרע כסותו הוא דהוה הדר ביה, דדמיא להא, או דלמא מכולהו הוה הדר? – תיקו.

רש"י: איזהו שוטה – האמור בכל מקום, שפטור מן המצות ומן העונש, ואין קנינו קנין, ואין ממכרו ממכר. והלך בבית הקברות – בלילה. לעולם דקא עביד להו דרך שטות – ואפילו הכי לא מחזקינן ליה בחדא, דהיוצא יחידי בלילה אימור גנדרפס אחדיה – אני שמעתי: חולי האוחז מתוך דאגה, ולי נראה: שנתחמם גופו ויוצא למקום האויר. שתשרה עליו רוח טומאה – רוח שדים, שיסייעוהו להיות מכשף.

תוספות: דרך שטות אפילו בחד נמי – וכי תימא דלא היה מועד לשטות רק לאותו דבר ובעינן תלתא כדי להחזיקו כשוטה לכל מילי כמו נגח שור וחמור וגמל נעשה מועד לכל דהכא לא דמי דהכא כיון שהוא שוטה באחת ודאי יש להחזיקו בחזקת שוטה לכל דבר.

אם כן, האמוראים נחלקו ביחס להגדרת השוטה. לדעת רבי יוחנן, אפילו מעשה שטות אחד מהמנויים בברייתא מספיק על מנת להחזיקו כשוטה, ואילו לדעת רב הונא הוא צריך לעשות את שלושת המעשים ובדרך שטות.

ה"בית יוסף" (סימן קיט; וביתר פרוט בסימן קכא ד"ה סימני השוטה) הביא מחלוקת הראשונים, אם המקרים המופיעים בגמרא הם הסימנים הבלעדיים להגדרת שוטה. לדעתם של הרא"ש והרמב"ם, על-פי הסברו של ה"בית יוסף"¹², הלכה כר' יוחנן, ולפי זה מספיק סימן אחד כדי להגדיר פלוני כשוטה והסימנים הללו הם דוגמאות בלבד. לעומתם, לדעת ר' שמחה משפירא ור' אביגדור כהן¹³ הדוגמאות הללו הן הגדרות מחייבות, ורק מי שיש בו הסימנים הללו נחשב לשוטה.

דעתם של ר' שמחה משפירא ור' אביגדור קשה מאוד להבנה. ישנן שתי אפשרויות להסבירה:

א. כיוון שזו הלכה למשה מסיני, דווקא מקרים אלה מוגדרים כסימני השוטה.

ב. ייתכן שגם לפי דעה זו נגדיר כשוטה כל מי שזקוק לאפוטרופוס, כיוון שהוא מפקיר את גופו (שלוש הדוגמאות הראשונות) או את ממונו (הברייתא השנייה).

לפי הסבר זה, גם לפי ראשונים אלה יש הגדרה הגיונית לשוטה.

¹¹ כגון במקרה של חולי עגבת בשלב השלישי.

¹² עיין לקמן דיון בשיטת הרמב"ם.

¹³ על-פי דבריו שהובאו בשו"ת מהר"י קולון (שורש יט), כמוכא ב"בית יוסף" שם.

ד. ביאור שיטת הרמב"ם

הרמב"ם (עדות פרק ט הל' ט), לאחר שמנה (שם הל' א) את עשרת פסולי העדות, ובתוכם חרש שוטה וקטן, מגדיר את השוטה וזו הגדרתו:

השוטה פסול לעדות מן התורה, לפי שאינו בן מצוות. ולא שוטה שהוא מהלך ערום ומשבר כלים וזורק אבנים בלבד, אלא כל מי שנטרפה דעתו ונמצאת דעתו משובשת תמיד בדבר מן הדברים, אע"פ שהוא מדבר ושואל כעניין בשאר דברים – הרי זה פסול, ובכלל שוטים יחשב.

ובהמשך (הל' י) מוסיף הרמב"ם:

הפתאים ביותר, שאין מכירין דברים שסותרים זה את זה ולא יבינו עניני הדבר כדרך שמבינין שאר עם הארץ, וכן המבוהלים והנחפזים בדעתם והמשתגעים ביותר – הרי אלו בכלל השוטים, ודבר זה לפי מה שיראה הדיין, שאי אפשר לכוון הדעת בכתב.

ישנם כמה קשיים בדעת הרמב"ם:

1. מדוע נימק הרמב"ם פסול שוטה בכך שהוא פטור מן המצוות, ולא בכך שאינו בן דעת¹⁴?
2. מדוע התעלם הרמב"ם מהדוגמאות של הבבלי בחגיגה והירושלמי בתרומות (פ"א ה"א, בסוגיה המקבילה)?
3. מדוע מי שמדבר כעניין, אף שנטרפה דעתו באחד מן הדברים, הוא שוטה לכל עניין?
4. מה מקורו של הרמב"ם לדין פתי שאיננו מופיע בגמרא?
5. מדוע הזכיר הרמב"ם את דינו של הפתי רק בהלכות עדות, ובשאר המקומות הזכיר רק חרש שוטה וקטן?

ה. חילוק בין חולה נפש ללוקה בהבנתו

לפני שנענה על השאלות הנ"ל, נעיר כי מהרמב"ם משמע שיש חילוק בין חולה הנפש לבין הלוקה בהבנתו. חולה הנפש הוא הנקרא "שוטה", ואילו לזה שלוקה בהבנתו קורא הרמב"ם פתי. נדון בהמשך בקידושיו ובגירושיו של כל אחד מהם.

המהרי"ט (שו"ת ח"ב אה"ע סי' ט"ז והובא בפת"ש סימן קכא ס"ק ג) סובר שאכן החלוקה הנ"ל היא רק לעניין הלכות עדות. ה"חתם סופר" (אבה"ע ח"ב סי' ב) שהביאו מסביר את טעמו, שכיוון שדעתו של הפתי אינה צלולה כל-כך, אי אפשר לדעת מדבריו מה קרה לפני זמן מסוים; אבל אם עכשיו הוא מבצע פעולה הלכתית כלשהי כראוי – מעשהו מעשה, לכן אם יקדש או יגרש בפנינו אין בכך בעיה. לפי זה הפתי פסול לעדות גיטין וקידושין, אבל כשר לקדש או לגרש, אם הוא עושה זאת כראוי¹⁵.

ו. מעמדו ההלכתי של הפתי

ה"חתם סופר" (שם) רוצה לחדש שמי ששכלו אינו צלול, כלומר הפתי, אף-על-פי שאינו עושה מעשי שטות הוא בכלל החרש, שאינו בן דעת; אבל השוטה הוא העושה מעשי שטות המורים על טירוף הדעת.

לכן, לדעת ה"חתם סופר", לגבי חרש קיימא לן שתמיד אין בו דעת, ומעשיו לעולם אינם נחשבים; הפתי, אם התברר שלעניין מסוים יש לו דעת, מעשיו נחשבים; והשוטה לא יועיל בו אפילו אם משיב ושואל כהוגן.

ועיין בתחומין (ו עמ' 222) במאמרו של הגרז"נ גולדברג, המקשה ארבע קושיות על שיטתו של ה"חתם סופר", ועיקר קושיותיו הן על מסקנתו, שפתי פסול מדין חרש. הגרז"נ גולדברג רוצה לומר באחד ההסברים שפסול הפתי הוא מסברה, ולכן הוא תלוי בשאלה אם הפתי מבין או לא, ואם הוא מבין ולו בנושא מסוים, או שהצליחו ללמדו – הרי איננו פסול, ומעשיו נחשבים.

¹⁴ עיין ב"כסף משנה" וב"לחם משנה" במקום.

¹⁵ אמנם "תורת גיטין" (סימן קכא ס"ק ב) בביאורים דחה את הוכחת המהרי"ט מגמרא (בבא בתרא קנה): אבל הוא סיים להלכה: "אך מי יבוא אחר המהרי"ט..."

הנפקא מינא בין חרש, שוטה וקטן לבין פתי תהיה ב"גדול עומד על גביו" כי התורה לא החשיבה את דעתם של חרש, שוטה וקטן, ולכן גם אם הבינו הבנתם לא תועיל, אבל את הפתי התורה לא פסלה, ולכן אם אכן הבין מעשיו נחשבים, ואם יקדש קידושו חלים.¹⁶

ז. הסבר האחרונים ברמב"ם

"שני עדים נאמנים" שלא ראו זה את זה כיוונו לאותו תירוץ בדעת הרמב"ם: האחד – "אבן האזל" (עדות פרק ט הל' ט) – קיצר בדבריו, והשני – "אגרות משה" (אבן העזר ח"א סימן קכ ענפים א-ג) – האריך מאוד.

וזה תורף דברי ה"אבן האזל":

ומזה מוכח דסובר הרמב"ם דאין דעתו נכונה ומיושבת אינו מספיק, אלא היכי שבא לחדש דבר כמו לקדש או לגרש או לקנות או להקנות, דלזה צריך דעת להחליט אם טוב לו ההקנאה או הקידושין. אבל ספור מעשה לבר, כיון שאינו רשע ומתנהג בדרך התורה למה לא נאמין לו? ולזה חידש טעם אחר, דכיון שדעתו משובשת בדבר מן הדברים תמיד כבר אינו בן חיוב מצוות, דלא חייבה תורה במצוות אלא לשלם בדעת ככל הדברים.

ולפי"ז יש לומר בדעת הרמב"ם דמי שדעתו משובשת בדבר מן הדברים פסול לעדות, שאינו בן מצוות, דיש לומר דדווקא לעניין מצוות הצריכה התורה שלם גמור בכל הפרטים, ולכן פסול לעדות, כיוון שאין עליו עול מצוות, וממילא יכול להגיד שקר. אבל בענייני קניינים, ואפילו גיטין וקדושין, אם דעתו משובשת בדבר אחד שאין שום שייכות לענייני קניינים וגיטין וקדושין – אין להוכיח דמעשה שלו בטלה, כיון דכל הדברים שצריך דעת לא ראינו שאינו שלם בדעתו.

נביא גם חלק קטן מדברי ה"אגרות משה":

עובדא אתא לידי באחד שעוד בבחרותו נשתטה ושטותו הוא שאמר על עצמו שהוא משיח. וזה גרם לו לעשות עוד מעשה שטות שיש לו בולמוס לקרא בתורה ולהיות ש"ץ ואף שאין מניחין אותו הוא נלחם בכל כחו ואירע שלקח ס"ת וברח עמו. והיה נוסע מעיר לעיר באמרו שהוא צריך לתקן העולם והיה חוטף חפצים ומטמינם עד שיתנו הבעלים כסף לצורך גמ"ח. והיה עולה באילנות במקום שנמצאים בנ"א כדי לדרוש. ולפעמים הלך ערום באמרו שהוא כאדם קודם החטא ועוד עניני שטות בדברים כאלו, שנמשך מצד שאומר על עצמו שהוא משיח וצריך לתקן העולם לפי דעתו, ובשאר דברים היה פקח גמור בהבנת הדבר וזוכר ויודע הכל ומדבר ושואל כענין. וקודם הקידושין היה זמן רב, ערך ג' שנים ויותר, בחזקת חלים, שלא עשה שום מעשה שטות, והיה מלמד לילדים כראוי, אך עצבות היה ניכר עליו ולא היה אוהב בחלמותו לשוחח הרבה בחברת אנשים. ואיזה ימים אחר הנישואין נתקלקל עוד הפעם והתחיל לעשות מעשה שטות הנזכרים למעלה, והיה זה יותר משמונה שנים, וזה קרוב לשנתים שבא לבית אביו שדר בכפר ועובד אדמתו ועושה כל המלאכות כפקח ולא עשה שום מעשה שטות, ולא ניכר בו שום סימן שטותי לא בדבור ולא במעשה. והביאוהו לידי לדבר עמו שיתן גט לאשתו, ובדקתיו מתחלה באיזה שיחות ואח"כ דברתי עמו שיתן גט, ולא רצה בטעמים וחשבונות כמו אדם פקח בהבנה גמורה, עד שנתרצה אחר יום שלם בהשלשת הרבה כסף עבורו ובכל הדברים מתחלה ועד אחר סדור הגט ונתינתו וגם למחר כל זמן היותו בפה. וקודם נסיעתו מפה שהיה אצלי ליפטר ממני היה במעשיו ודבורו כפקח גמור, כפי שראינו אני וכל האנשים שהיו בעת הגט – יותר מעשרה אנשים, וכלנו הסכמנו שהוא פקח גמור בכל מעשיו ודבורו ומשאו ומתנו. וכן שמעתי שכל העת שישב בבית אביו היה כן. אך בתוך הרבה הדברים שדברתי עמו לחקרו ולדרשו אמר לי שבלבו עדין מחזיק שהוא משיח, אך המעשים שעשה מבין שהם שטות, אך בעת שעשה היה מוכרח לעשות, שלא היה יכול להתאפק וכמו המצב עתה אמר שהיה בעת הקידושין, שג"כ החזיק בלבו שהוא משיח אך מעשה שטות לא עשה. זהו כל מה שידוע אני בעצמי וששמעתי מאחרים, ושנודעתי ממנו ברוב דבורי עמו. ונסתפקתי אם יכול לגרש, ויצא מאתי להיתר מכמה טעמים אשר אבאר בעה"י...

¹⁶ אלא שכאן יתכן שתוצר נפקא מינא גדולה בין קידושי פתי לגירושו: הבנתו המוגבלת של הפתי במעשיו תועיל רק לעניין קידושין, ולא לעניין גירושו. עיין שו"ת "עונג יום טוב" (אבה"ע סי' קנג), דיון על דבריו במאמרו של הגרונ"ג גולדברג ועצתו כיצד לפתור הבעיה, על-ידי הקנאת הטבעת לפתי, בתנאי שאם יצטרך לגרש ולא יצליח הקניין יתבטל.

אך מה שעומד נגד זה הם דברי הרמב"ם (עדות פרק ט הל' ט) שכתב ולא שוטה שהוא מהלך ערום אלא כל מי שנטרפה דעתו ונמצאת דעתו משובשת תמיד בדבר מן הדברים, אע"פ שהוא מדבר ושואל כענין בשאר דברים – ה"ז פסול ובכלל שוטים יחשב, עיי"ש, א"כ מפורש לכאורה דשוטה לדבר אחד יש לו דין שוטה, אף למה שהוא פקח...

והנכון לע"ד דבר חדש, דהא קשה טובא מ"ט נקט הרמב"ם דין דמהו שוטה דוקא בהלכות עדות, ולא בשאר הלכות שהוזכר בהם שחלוק דין שוטה מדין פקח, כמו בתרומות וקידושין וגירושין וקנינים ושליחות, אף שהן הלכות הקודמות בספר הרמב"ם והיה יותר ראוי לכתוב בהקודמות מהו שוטה? ובפרט שעדות עדיף לענין פתאים ביותר, שלכל הדברים יש להם דין פקח ולעדות פסולין, וא"כ אין ראייה מעדות לשאר דברים כ"כ...

ולכן אמינא דהרמב"ם מחלק בשוטה לדבר אחד ופקח בדברים אחרים בין חיוב מצות לדיני קנינים וכדומה. דבחיוב מצות סובר דכיון שהוא שוטה לדבר אחד עכ"פ ופטור ממצות שנוגעות בעבירתם ובקיומם לשטותו, מחמת שאינו בן דעת לזה פטור גם מכל המצות אף בדברים שיש לו דעת ויכול לקיימם, דהתורה לא חייבה במצות לחצאין...

ולכן אם הוא רק שוטה לדבר אחד ופקח בדברים אחרים, שאז הוא בר דעת אף שפטור ממצות, יכול לתרום אם הוא בר דעת לזה, וכן יכול להיות שליח לדברים שהוא בר דעת, וכן יכול לקדש ולגרש וקנינו קנין אם הוא בר דעת לזה, דבדברים אלו תלוי בדעתו בדבר זה. ולא איכפת לן אם הוא שוטה לדבר אחר, רק בסתמא אנו מחזיקין אותו לשוטה לכל דבר, כדאיתא בתוס', אבל כשידעין בברור שהוא פקח יש לו דיני פקח. וסובר גם הרמב"ם בזה כתוס', ורק לענין חיוב מצות סובר שפטור אף לדברים שהוא פקח.... וזהו פירוש נכון ומדוקדק מאד, וכן מפרש הרמב"ם¹⁷.

ח. פסקי האחרונים בענין שוטה

אחד המקרים שהסעירו את העולם היהודי לפני כ-300 שנה הוא סוגיית "הגט מקליוא". רבני פרנקפורט פסלוהו, ובעל ה"שאגת אריה" ממין התייצב כנגדם והכשיר את הגט. שני ספרים שלמים נכתבו אודות גט זה: "אור הישר" ו"אור ישראל"¹⁸.

בתשובתו (תשובות בהוספה לספר סימן ב) קובע ה"שאגת אריה" את הכללים הבאים לגבי גטו של השוטה:

1. הוא צריך לעשות את מעשה השטות ג' פעמים לפחות.
 2. אפילו התחזק ג' פעמים במעשה שטות, אם בעניינים אחרים הוא בדעת רגילה – אינו נחשב שוטה לשאר דברים.
 3. גם אם הוחזק שוטה לדבר מסוים ואחר-כך גירש, אם בא לפנינו שפוי אזלינן בתר השתא.
- ועוד עיין ב"שרידי אש" (חי"ג תשובה לה) בענין חולה נפש שהפך חולה רוח כתוצאה ממחלת העגבת – תשובה של תלמידו, הרב פרופ' ברקוביץ, שרצה להתיר בהסתמך על דעת ר' שמחה בגלל המקרה הטראגי, ואולי בגלל שהיו אלו כנראה קידושי טעות. אם כן, השוטה אינו יכול לקדש, וממילא אין בעיה בגירושיו, והפתי יכול לקדש ועקרונית יכול גם לגרש – הכול לפי ראות עיני הדיין.

ט. הפתי במדינת ישראל

במדינת ישראל הפתי הוא בן חסותו של אפוטרופוס. לגבי נישואיו אין התערבות של רשויות הסעד, אלא אם הן סבורות כי יש חשש לניצולו או לפגיעה בו, ואז הן פונות לבית המשפט בבקשה שיוציא צו האוסר את הנישואין, שיובא לרשם הנישואין המקומי; אלא שכאן יש בעיה שאפשר לעקוף אותה בקלות, כיוון שאין קשר בין רשמי הנישואין.

¹⁷ ה"אגרות משה" כתב ונתן את הגט בלילה, למרות פסק הרמ"א (בשו"ע אבה"ע סימן קכג), בגלל חשש עיגון.

¹⁸ עיין בסוף שו"ת "שאגת אריה" לפרטי הדברים.

חמדת הארץ ד

גם במוסדות השונים הדואגים לרווחתו של הפתי ייתכן שירשו לו לחיות חיי אישות, וידאגו באמצעות אמצעי מניעה לאי התעברות; אבל הם לא יעקרו את הפתי, בהתאם לרוח ההלכה.

אישות וזנות – מציאות ודין

1. אישות – קידושין ונישואין

2. גירושין

3. השלכות ממוניות- סך הכתובה בקטן שהשיאו אביו

4. זנות

5. סיכום

1. אישות – קידושין ונישואין

א. ביאור הגר"ח בגדר נישואין – מציאות ולא קניין

בספר "דברי הגות והערכה" (עמ' 72) הביא בשם הגר"ח, שישנו הבדל יסודי בין קידושין לנישואין. בעוד שאירוסין זקוקים לדעת מקנה ככל קנייני תורה, נישואין אינם מיוסדים על דעת מקנה, והם חלים על-ידי חופה מאליהם. אמנם החופה צריכה להתקיים לשם נישואין, ברם אין צורך הכוונה לשם נישואין זהה למושג דעת מקנה בשאר קניינים. בכך הסביר את שיטת רב נסים גאון, שהובאה בתוספות (קידושין י. ד"ה כל הבעל דעתו על גמר ביאה). התוספות שם הקשו מיבמה, שילפינן שנקנית בהעראה, היינו תחילת ביאה, ואילו באירוסין הגמרא מסיקה שסוף ביאה קונה, משום שכל הבעל דעתו על גמר ביאה. ותירץ רב נסים גאון:

דההיא דיבמות איירי אחר קידושין, דע"י אותה העראה הוי כנשואה כמו חופה דלאחר קידושין.

לדברי הגר"ח, ביאור הדברים הוא שבעוד שאירוסין תלויים במעשה קניין, וחלות הקניין תלויה בדעת המקנה – לכן רק סוף הביאה קונה, נישואין לעומתם אינם מעשה קנייני אלא מצב מציאותי של אישות, וכיוון שכך אפילו תחילת ביאה – כשנעשית לשם נישואין – פועלת את חלות הנישואין¹. במשפט אחד, מקובל לומר שאירוסין הם קניין, לעומת נישואין שהם מצב מציאותי.

ב. הגדרתו של הרמב"ם

נראה שדברים אלו טמונים בעצם בלשונו של הרמב"ם (אישות פרק א הל' א)²:

קודם מתן תורה היה אדם פוגע אשה בשוק, אם רצה הוא והיא לישא אותה – מכניסה לביתו ובוועלה בינו לבין עצמו ותהיה לו לאשה. כיון שנתנה תורה, נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחילה בפני עדים, ואח"כ תהיה לו לאשה, שנאמר "כי יקח איש אשה ובא אליה".

כלומר, מצב הנישואין הוא בעצם דבר שכבר היה לפני מתן תורה, והתורה רק הוסיפה לו רובד קנייני שצריך להתבצע קודם לכן. התורה רצתה לעגן את חיי האישות במסגרת קניינית ולצורך כך ציוותה על מעשה קניין, המצריך דעת³.

ג. הסיבה לכך שלא מצאנו בתורה לימוד מפורש לגבי נישואין

נמצא שהתורה בעצם התערבה רק בשלב הקידושין-אירוסין, ולא בשלב הנישואין. נראה שזוהי גם הסיבה לכך שלא מצאנו לימוד מפורש מהי חופה. לגבי קידושין, יש לימודים מיוחדים לקידושי שטר וביאה, אך לא מצאנו להדיא לימוד או דיון בגמרא על נישואין. הסיבה לכך נעוצה במה שביארנו, שעקרונות התורה לא התערבה כלל בהגדרת הנישואין. הנישואין אינם אלא מצב

¹ דברים דומים כתב גם הגרש"ר בשיעוריו למסכת קידושין (עמ' לז-לח).

² ע' גם בהלכות מלכים (פרק ט הל' ז).

³ לשון אחר, הקידושין הם "אישות בכוח", לעומת הנישואין, שהם "אישות בפועל". משמעות הפיכתה של האישות למושג קנייני הוא שיש זיקה אמיתית בין האיש והאשה, כמו מושג הבעלות בממון ובעבדים, שקובע זיקה אמיתית בין האדם לבין ממונו ובעבדיו. זיקה זו מולידה חיובים וזכויות שונים בין הבעל והאשה, וכמו שנראה בהמשך היא זו שמצריכה גט, כיון שקניין אינו יכול להיפקע אלא בהפקעה בעלת אופי קנייני ולא ברצון להיפרדות בעלמא.

האישות בפועל, כפי שהוא מתבטא בחיי אישות שלמים, וחובות וזכויות הדדיות בין בני הזוג. לכן שלב זה אינו מצריך אלא נקודת התחלה ושינוי מצב, אך אין בו צורך בקניין.

רק במקום אחד מצאנו לימוד הנוגע להגדרת החופה, וגם הוא חלקי בלבד: בסוגיית "מסרה לשלוחין" (כתובות מ:):

תנא, מסר האב לשלוחי הבעל וזינתה – הרי זו בחנק. מנה"מ? א"ר אמי בר חמא: אמר קרא "לזנות בית אביה" (דברים כב) – פרט לשמסר האב לשלוחי הבעל, ואימא: פרט לשנכנסה לחופה ולא נבעלה. אמר רבא: אמר לי אמי, חופה בהדיא כתיבא "כי יהיה נערה בתולה מאורסה לאיש" (דברים כב) – נערה ולא בוגרת, בתולה ולא בעולה, מאורסה ולא נשואה. מאי נשואה? אילימא נשואה ממש, היינו בתולה ולא בעולה! אלא לאו שנכנסה לחופה ולא נבעלה.

מהגמרא הזו עולה שלהגדרת 'נשואה' מספיק שנכנסה לחופה, אף שלא נבעלה. וכן מופיע בסנהדרין (נ:): ביחס לעכו"ם: "בעולת בעל יש להם, נכנסה לחופה ולא נבעלה אין להם".

נראה שזהו המקור לדברי רמב"ם (אישות פרק א הל' א) שקודם מתן תורה, כדי לישא אשה היה צריך להכניסה לביתו ולבעול אותה בינו לבין עצמו, ומאוחר יותר (אישות פרק י הל' א) כתב:

הארוסה אסורה לבעלה מד"ס כל זמן שהיא בבית אביה... עד שיביא אותה לתוך ביתו ויטיח עמה ויפרישנה לו. ויחוד זה הוא הנקרא "כניסה לחופה" והוא הנקרא נשואין בכל מקום.

ואף-על-פי שעדיין לא נבעלה, וכדברי הגמרא הנ"ל.

אמנם לא פקעה המשמעות הראשונה של הנישואין, לכן גם "הבא על ארוסתו לשם נשואין אחר שקידשה – משיערה בה קנאה ונעשית נשואה, והרי היא אשתו לכל דבר" (שם), כמו קודם מתן תורה⁴.

אנו רואים אם כן שהנישואין הנם מצב טבעי, שהיה קיים גם קודם מתן תורה. הוא איננו נושא אופי קנייני, אלא מורה על תחילתם של חיי אישות מלאים, והתורה כמעט שאינה מתערבת בהגדרתו.

ד. דעת הראשונים בהגדרת חופה

דין מפורש על אופי החופה מצאנו בר"ן (כתובות א. בדפי אלפס). הר"ן שם מביא שתי דעות בשאלה מהי חופה: דעת בעל ה"עיטור", שחופה הנה ייחוד (וכן נוקט הר"ן גם בדעת הרמב"ם), ודעת אחרים, שחופה היינו "כל שהביאה הבעל מבית אביה לביתו לשם נשואין". ה"עיטור" מדייק את שיטתו מהסוגיה (כתובות ב.) הגורסת ש"פירסה נדה אינו מעלה לה מזונות" אפילו בהגעת הזמן, משמע שלא חלים בה נישואין, והיינו משום שבנידתה אסור להתייחד עמה; ואלו אחרים מדייקים את שיטתם מדכתיב "ואם בית אשה נדרה" – משמע שכשהיא בבית אשה היא ברשותו⁵. על כל פנים, גם לדעת השיטה האחרונה אין זו לפותא, אלא משמעות פשוט הכתוב – איך התורה עצמה מבינה מהם נישואין⁶. ועולה מכאן שהתורה אינה קובעת לנו מפורשות מהו אופי הנישואין, למרות שהיא מסייגת מעט את גדריהם, וקובעת שסגי בחופה ואין צורך בבעילה.

⁴ עיין במה שביארנו בזה לקמן, בפרק על היחס בין החופה כייחוד לבין התנאי של חזיא לביאה.

⁵ וראיה להם גם מגמרא (כתובות יב): "אלמנה מן הנישואין אין לה אלא מנה, אע"פ שעדים מעידים עליה שלא נסתרה ולא נבעלה".

⁶ דומה הדבר לדין כיסוי ראש באשה, שאינו עשה מפורש וגם אינו לאו מפורש, ואף-על-פי-כן זהו חיוב דאורייתא, כי עולה להדיא מהפסוקים שהתורה מתייחסת לאשה נשואה כאשה שחובשת כיסוי ראש. זוהי לדעתי כוונת הגמרא (כתובות עב): "ראשה פרוע דאורייתא היא, דכתיב 'ופרע את ראש האשה'. ותנא דבי ר' ישמעאל: אזהרה לבנות ישראל, שלא יצאו בפרוע ראש דאורייתא". ופרש"י (שם ד"ה אזהרה): "מדעבדינן לה הכי לנוולה מידה כנגד מידה כמו שעשתה להתנאות על בועלה, מכלל דאסור, א"נ מדכתיב ופרע מכלל דההוא שענת לאו פרועה הות, שמע מינה אין דרך בנות ישראל לצאת פרועות ראש, וכן עיקר". האם אזהרה ממש יש כאן, או רק "אין דרך בנות ישראל" כלשון רש"י? ועוד, על איזה לאו היא עוברת, "ופרע את ראש האשה"? וכי לאו הוא זה?

ולענ"ד, כוונת ר' ישמעאל לומר, שרואים שהתורה מתייחסת לאשה נשואה כאשה שמכסה את ראשה. זוהי קביעת מציאות יותר מאשר ציווי פרטי, אלא שר' ישמעאל ניסח זאת בלשון "אזהרה" כדי ללמד את הדין והחיוב העולה מכאן. נראה כי זו גם המשמעות בכך שבעילת כותית היא עוון חמור, אף שאין בה לאו מפורש, וכמו שכתב הרמב"ם (איסורי ביאה פרק יב הל' ז), ולכן קנאין פוגעין בו כשעושה זאת בפרהסיא. אין אלו עשין ולאויין המסורין לבית דין לענוש עליהן, ולמרות זאת הם חיובים גמורים. בזה ניתן גם להסביר את דעת הרמב"ם, שלא מנה את מצוות יישוב ארץ ישראל כמצווה מסוימת – משום

הגר"א בביאורו (סימן נה ס"ק ט), לאחר שהוא פורש את השיטות השונות שהובאו בראשונים לביאור חופה⁷, מסיק:

אבל העיקר שענין החופה שקונה היא יציאתה מבית אביה והולכתה עם החתן לביתו לשם נשואין, שמראה שהיא ברשות בעלה, וכדעת הר"ן, וא"צ שתתיחד עמו.

ועיי"ש שמאריך לזון בסוגיית "מסרה לשלוחין", ומסיק שאמנם עיקר החופה היא בביתו, ואף-על-פי-כן כל שקובע החופה אפילו בחצרה סגי, אלא שעשיית החופה היא על-ידי סדינים כירושלמי, אך אין זה העיקר. כלומר, אין אלו התוכן והמהות אלא רק מנהג עשייתה, אבל עיקר עניינה הוא יציאתה מרשות האב, למקום שבו נמסרת לרשות בעלה.

הסיבה לכך שהתורה לא קבעה אופי מדויק לכניסה לחופה, ולכן אופייה השתנה ממקום למקום, היא מהטעם הנ"ל: שהחופה היא מצב שבו מתחילין הנישואין, ולכן משמעותו היא העיקרית – שנכנסה לרשות בעלה, אך החופה עצמה אינה מעשה קנייני שיש לו גדרים מוחלטים וקבועים. לכן הגמרא מתנסחת תמיד "נכנסה לחופה" בלבד, ואינה מפרטת את אופי החופה המדויק⁸.

ה. נפקא מינות מהגדרת הנישואין כמציאות

בהמשך המאמר ברצוני להצביע על כמה השלכות של הגדרה זו, לבאר את שיטת הרמב"ם לגבי חופת נידה ולסלק את הקשיים התלויים בה, ולסיום ברצוני להראות שאין זו הגדרה רק לגבי תחילת קשר הנישואין, אלא גם לגבי סיומו בגירושין.

I. עדים לקיום דבר בנישואין

ה"אור שמח" (אישות פרק י הל' ב) הסתפק אם יש צורך בעדי קיום דבר בנישואין כמו בקידושין⁹. הגרי"ד זצ"ל ב"דברי הגות והערכה" (עמ' 72) כתב שדברי הגר"ח, שאין צריך עדי קיום דבר בחליצה, משום שהיא מציאות שחלוחתה בוקעת ועולה מאליה, ולא מעשה קנייני המצריך חלות דעת – הוא הדין בנישואין, שחלותם היא ממילא מכוח מציאות מעשה הנישואין אין צורך בעדים לקיום דבר¹⁰.

II. תנאי בנישואין

הגרעק"א (בשו"ת סימן נא, ונשנו הדברים בסימן קו) כתב שלפי הצד שמסירה לשלוחים לא מהני ולא מקרי חופה, מוכח דחופה היא מילתא דליתא בשליחות, כמו חליצה, ואם כן לא מהני בה תנאי דכל מילתא דליתא בשליחות ליתא בתנאי¹¹ (כתובות עד.). גם כאן יסוד הדבר הוא משום שרק במעשה קנייני שייך לתלות תנאי, כי הוא דבר שחלותו על-ידי דעת, אבל מציאות אינה נתפסת בתנאי, כמו שלא שייך לכרות בור בתנאי¹².

שלדעתו ישיבתו של עם ישראל בארצו היא הגדרת מציאות ולא רק חיוב מסוים, ולכן אין צורך לצוות בו. דבר זה עולה ממשמעות התורה כולה, וכמו שהאריך בחיבת ארץ ישראל (מלכים פרק ה הל' ט-יב).

⁷ סדינים מצויים כירושלמי (סוף סוטה), או אפריון למושב החתן והכלה כרא"ש (סוכה פרק ב סימן ח), או מסירה לחתן בשחרית כמרדכי (כתובות פרק א סימן קלב), או יציאה בהינומא כתוספות (יומא יג: ד"ה לחדא) או ייחוד באלמנה שאין חופתה כבתולה כמבואר בתוספות (שם) בשם הירושלמי.

⁸ במובן הזה, לא השתנו הדברים מלפני מתן תורה, כמו שניסח הרמב"ם (אישות פרק א הל' א): "מכניסה לביתו ובעולה בינו לבין עצמו".

⁹ דנו בזה גם ה"אבני מילואים" (סימן לח ס"ק יז) ועיי"ש ב"מילואי חותם", ה"אבי עזרי" (מאישות פרק ג הל' יג) וה"הפלאה" (כתובות מח), ועיי"ן גם ב"מקנה" (קו"א סימן נו ס"ק ב).

¹⁰ וע' בזה גם בשעורי הגר"נ גולדברג שליט"א (נדפס בספר "חזון קדומים" עמ' 14-15), בשיעורי הגר"ש רוזובסקי (כתובות מח הוצאה ישנה), בתוספות ר"י הזקן (קידושין י: וע"ע ב"ספר הנישואין כהלכתם" (חלק א עמ' רמח-רמט).

¹¹ יש שסברו שלכן, לגבי תנאי של שאר כסות ועונה הניסוח הוא תמיד (למשל, כתובות נו.) "הרי את מקודשת לי ע"מ שאין לך עלי שאר כסות ועונה", דדוקא בקידושין אפשר להתנות, ולא בנישואין. אמנם, התוספות כתבו (כתובות פג. ד"ה כדרך שכתבו): "וא"ת בלא רב כהנא נמי למה לא יכול להסתלק בכותב לה ועודה ארוסה מידי הוהוה אשאר כסות ועונה דלרבי יהודה ברב ברב שבממון תנאו קיים". מהתוספות עולה שגם לאחר קידושין, כל עוד לא נשאה אפשר להתנות, ואין צריך להתנות דווקא בקידושין. ונראה שיש לחלק בין תנאי בעצם הנישואין, כלומר שתולה את נישואיו בתנאי, לבין הגבלת זכויות בנישואין קודם חלותם בדרך תנאי, שזה אפשר גם לאחר הקידושין, כל עוד אינה נשואה ממש, ואפילו בשעת הנישואין עצמן (וע' תוספות כתובות נו. ד"ה הרי וריטב"א ורעק"א שם, ואכמ"ל).

¹² אמנם, הגרעק"א תלה זאת בשאלה אם מסירה לשלוחים הוי כחופה, ולדעתו משמע שמסירה לשלוחים הוי חופה מדין "שלוחו של אדם כמותו"; אך לענ"ד יסודו של דין מסירה לשלוחים מושתת על כך שבמציאות כשמסורה לשלוחיו מקרי שמסרה לו, וברשותו היא, ויצאה מרשות אביה, ונפקא מינה שגם שלוחים גויים מהני לעניין זה, ולא בעינן שיהיו בתורת גיטין וקדושין. ועיי"ן עוד בזה ב"אור שמח" (פרק יב הל' ב ד"ה עוד הנני מסתפק).

III. חופה הקודמת לקידושין

ה"משנה למלך" (אישות פרק י ה' א) נסתפק אם חופה שקדמה לקידושין מהני. דבר זה עולה לכאורה מהסוגיה ביבמות (פ"ט):

תניא, מאימתי אדם יורש את אשתו קטנה? ב"ש אומרים משתעמוד בקומתה, וב"ה אומרים משתכנס לחופה, רבי אליעזר אומר משתבעל¹³, ויורשה ומיטמא לה ואוכלת בגינו תרומה... ר' אליעזר אומר משתבעל, והאמר ר' אליעזר אין מעשה קטנה כלום, אימא משתגדיל ותבעל.

ובתוספות (שם ד"ה משתגדיל) הקשו:

וא"ת אכתי כיון דאין מעשה קטנה כלום היכי מהניא חופה שהיתה בקטנות? וי"ל, דכיון שהיא בביתו של בעל הויא כמסירה לחופה, וכשבעל בגדלות לשם קידושין – ואפ"ל דביאה אירוסין עושה – חשובה מיד כנשואה מידי דהוה אהיה לו חצר בדרך ונכנסה עמו לשם נישואין.

כלומר, החופה אינה מעשה הנוגע לרגע מסוים, אלא מציאות של האשה בבית בעלה. קודם הקידושין אין למציאות זו משמעות הלכתית, אבל לאחר שנתקדשה – ממילא חלים כל הדינים הנוגעים למציאות זו¹⁴.

המרדכי (ריש כתובות, סימן קלב) מסביר, שבנוסח ברכת האירוסין חופה קודמת לקידושין ("מקדש עמו ישראל על-ידי חופה וקידושין") משום שלעתים מקדש בשעת ברכת נישואין, ואז החופה קודמת לקידושין – כי הכנסת החופה היא שמוסרה בשחרית לחתן קודם הברכה! כאן הדברים כבר כתובים להדיא: החופה קדמה לקידושין.

גם במסכת קידושין (סימן תקמו) מביא המרדכי עיקרון זה:

ובא מעשה לפני רש"י¹⁵ באחד שקידש ונמצא אחד מעדי קידושין קרוב, או לא היה שו"פ, והשיב אע"פ שצריך לקדש פעם אחרת, א"צ לא כניסת חופה ולא ברכה אחרת של אירוסין ונישואין. ואע"פ שצריך לקדש פעם אחרת ונמצא שהייתה החופה קודם הקידושין, מה בכך, הרי קטנה שהשיאוה אחיה ואמה אין הקידושין קידושין עד שיגדלו ויבעלו, ואמרינן פרק הכותב (ז). קטן שהשיאו אביו כתובתו קיימת, שע"מ כן קיימה, ואמר רב הונא לא שנו אלא מנה מאתיים כו', נמצאת חופתו קודמת לקידושין.

והאריך המרדכי לבאר יסוד זה גם בסימן הקודם (תקמה):

ועוד, אפ"ל דקדושי טעות הו, כיוון דבעל אח"כ קנה ולא בעי ברכה, וסגי בברכה שנעשית תחילה לשם נישואין. ואע"פ שקידושין ונישואין הו בטעות, כדמוכח פרק האיש מקדש "קדשה בטעות או בפחות משו"פ וכן קטן שקידש אע"פ ששלח סבלונות..." ואם בעלו קנו, משמע שא"צ תו לא ברכה ולא כניסה לחופה וכו'.

עיי"ש, שהאריך לבאר כן לגבי קידושי חרש שנתפקח ונישואיו, שבסתם בעולה משנתפקח נעשית אשתו, ואינו צריך קידושין ונישואין חדשים¹⁶.

ו. שיטת הרמב"ם בחופת נידה – הצורך בחופה הראויה לביאה

הרמב"ם (אישות פרק י ה' ב) כותב:

כיון שנכנסה הארוסה לחופה הרי זו מותרת לו לבוא עליה בכל עת שירצה, והרי היא אשתו גמורה לכל דבר. ומשתכנס לחופה נקראת נשואה אע"פ שלא נבעלה, והוא שתהיה ראויה לבעילה. אבל אם היתה נידה, אע"פ שנכנסה לחופה ונתייחד עמה לא גמרו הנישואין, והרי היא כארוסה עדיין.

¹³ והלכה כמותו.

¹⁴ בתירוצ שני אכן התוספות הולכים בדרך שונה. הם אינם מקבלים עיקרון זה ונוקקים לכוח הפקר בית דין כדי להסביר מדוע היא יורשת משתגדיל, אך כפי שנראה בהמשך, נראה עיקר להלכה כתירוצ הראשון.

¹⁵ ע' גם רש"י (קידושין י:), שדקדק כן מדברי רש"י בסוגיה שם.

¹⁶ וכן נפסק ברמ"א (סימן סא סעיף א), ועיי"ש בגר"א (ס"ק ז). וע"ע ב"קהילות יעקב" (קידושין סימן ט). אציין שניסוחו של המרדכי הוא שהנישואין קדמו לקידושין, ואלו בתוספות משמע שהנישואין והקידושין באין כאחד. אך אפשר שאין כאן מחלוקת – המרדכי מדבר על מעשה הנישואין ואלו התוספות דנים על רגע החלות, שכיוון שמציאות הנישואין קיימת גם עכשיו – היא ממילא חלה בהרי הקידושין.

המקור לשיטה זו, כפי שהצביע כבר הר"ן שהבאנו לעיל, הוא בגמרא (כתובות ב.), שם מבואר שהגעת הזמן שנקבע לנישואין אינה מחייבת במזונות אם פרסה נידה. הר"ן מבאר לשיטה זו שכיוון שאסור להתייחד עמה מחמת נידתה, אין אפשרות לעשות ייחוד לשם חופה. הוא מביא את ה"עיתור", שכתב שמשום כך גם צריך לכתוב את הכתובה קודם החופה, דאם לא כן הרי ביאתה אסורה מדברי ר' מאיר, שאין להשהות אשתו בלא כתובה אפילו שעה אחת, אלא שעל שיטה זו הקשו מסוגיה מפורשת ביבמות (נ:), שם מבואר שיש חופה לפסולות כגון אלמנה לכהן גדול וחברותיה, אף-על-פי דלא חזיין לעולם לביאה ולייחוד! ומכוח זה מסיק הר"ן שדין "חזיא לביאה" הוא רק לכתחילה, אבל בדיעבד החופה חלה. אך לפי הרמב"ם קשה להלום דברים אלו, שהרי כתב להדיא: "לא גמרו הנישואין, והרי היא כארוסה עדיין", משמע שאפילו בדיעבד אין הנישואין חליין.

נראה שלפי המבואר לעיל, שחופה אינה מעשה קניין אלא מציאות של תחילת חיי אישות, ניתן ליישב שמניעה איסורית לא מקרי "לא חזיה לביאה", לכן יש חופה לפסולות, שהרי ביאתן אפשרית אף-על-פי שהיא אסורה, אך אם אכן אין אפשרות מציאותית לבוא על אשה זו – אין נישואיה חלים, כיוון שמצב הנישואין באשה זו אינו שלם עדיין, דאף-על-פי שנכנסה לביתו אין היא ראויה לביאה, ולכן "לא נגמרו הנישואין".

בנקודה זו נידה דומה לחולה. בשתייהן עיכוב הביאה הוא קודם כל עיכוב מציאותי, לכן נידה וחולה מוזכרות יחד בגמרא (כתובות ב.) "לפיכך חלה הוא או שחלתה היא או שפירסה נידה – אינו מעלה לה מזונות" נידות וחולי הן עיכוב מציאותי מוצדק דרחיית הנישואין, ולכן אינו מתחייב לה במזונות כשמגיע הזמן.

בתשובת הרא"ש (כלל נד סימן ב) מבואר להדיא כדברינו, שגם חולי מוגדר כ"לא חזיא לביאה"¹⁷: "שאלה וכו'... שלא היתה ראויה לביאה".

כאמור, השאלה כאן אינה תלויה באיסור, שהרי אין איסור לבוא על חולה; המניעה כאן היא מציאותית: חולי הוא מצב שאינו ראוי לביאה, ולכן אפילו שנכנסה לחופה – אינה נשואה עדיין. לדרך זו ניתן לומר שברגע שתחלים ממחלתה, או תפסיק לראות, יחולו הנישואין ממילא, כיוון שמעתה היא ראויה לביאה, ואין צורך להכניסה מחדש לחופה, שהרי במציאות כבר הייתה חופה, אלא שכל עוד היא נידה או חולה "לא גמרו הנישואין, והרי היא כארוסה עדיין" (הרמב"ם שם); אך משתבריא – היא נשואה לכל דבר.

נראה שזו הסיבה לפסק הרמב"ם (שם הל' ו) ש"אם עבר ונשא" אשה נידה ובירך ברכת חתנים "אינו חוזר ומברך", שהרי סוף סוף היו נישואין וכבר בירך עליהם, וכשפסקה מלראות גמרו נישואיה ממילא, ואין צורך לחזור לברך. אכן, אם היה צורך לעשות נישואין חדשים, הסברה נותנת שהיה צריך לחזור ולברך ברכת חתנים, שהרי לא הייתה משמעות כלל לברכות הראשונות¹⁸.

אלא שעל מה שכתבנו שמרגע שתפסיק לראות חלים הנישואין ממילא, יש להקשות מלשון הרמב"ם (שם הל' ו): "ולא תנשא נידה עד שתטהר, ואין מברכין לה ברכת חתנים עד שתטהר, ואם עבר ונשא וברך אינו חוזר ומברך". מדוע הקפיד לנסח "עד שתטהר"¹⁹ – והרי לדברינו, מרגע שפסקה לראות אין עיכוב מציאותי אלא איסורי בלבד, ושייך לשאתה?

שלוש דרכים אפ"ל בביאור קושי זה:

א. ה"דרישה" (סימן צ ס"ק ג) מקשה מדין חופה לפסולות על דין חופת נידה²⁰, ומתרץ: "וי"ל דשאני התם דהא לא בא עליה, ובעינן להרמב"ם כניסה הראויה לביאה וליכא, משא"כ הכא שכבר בא עליה, ואף א"ת שיורשה אף אם לא בא

¹⁷ "בית יוסף" (ריש סימן ד)

¹⁸ נראה שזהו עומק הפשט בניסוחו של הרמב"ם: "ומשתכנס (הארוסה) לחופה נקראת נשואה, אע"פ שלא נבעלה, והוא שתהיה ראויה לבעילה". הביטוי "ראויה לבעילה" ביחס לאותה ארוסה משתמע במפורש כביטוי המתייחס למצבה המציאותי של האשה, ולא למצבה ההלכתי. אם ביטוי זה היה כולל גם מניעות איסוריות לבעילה היה מוטב לנסח "והוא שתהיה מותרת לבעלה".

מדברי הרמב"ם הללו מדויק גם שהמושג "ראויה לביאה" ביחס לאשה אינו מתייחס לחופה, אלא להיותה קרויה "נשואה" – "ומשתכנס... נקראת נשואה... והוא שתהיה ראויה לבעילה". כלומר, דין "חזיא לביאה" אינו דין בחופה אלא בנישואין – היותה נשואה תלוי בכך שהיא ראויה לבעילה, אבל החופה עצמה אינה תלויה בזה. לכן, כמו שאמרנו, ברגע שהיא פוסקת מנידותה נגמרים נישואיה ממילא. לקמן הסקנו שיש לכך גם משמעות הלכתית, הנוגעת לזמן הייחוד של החופה, שאינו תלוי בשיעור זמן הראוי לביאה.

¹⁹ ותהיה מותרת לבעלה.

²⁰ קושיה שכבר עסקנו בה לעיל.

חמדת הארץ ד

עליה, מכ"מ כיון שנושאה אדעתא דהכי לבוא עליה באיסור נחשבת לו כאשתו, משא"כ בנדה שלא, היתה דעתו בשעת כניסה לבוא עליה כי אם אחר שתטהר מנידתה".

נראה שה"דרישה" מסכים עקרונית לקביעתנו שהשאלה כאן היא שאלה מציאותית ולא איסורית, אלא שהוא מוסיף שהמציאות תלויה בדעת האדם: אשה שדעתו לבוא עליה נקראת "חזיא לביאה", כיוון שבפועל חופתה תוביל לביאה סמוך לחופה, ואפילו אם זו ביאת איסור – מה שאין כן בנדה, כיוון שאין דעתו לבוא עליה עד שתטהר. נמצא שחופה זו אינה מובילה לביאה, ולכן הנישואין אינם חלים עד שתטהר – שאז מסכמת דעתו לבוא עליה.

ב. ניתן לומר, וכך נראה יותר מסידור דברי הרמב"ם ודקדוק לשונו, שאכן חופה ונישואין יכולים לחול כבר מהרגע שפסקה מנידתה, שבמציאות אינה כבר בגדר חולה. ומה שאיננו מאפשרים לו לכונסה אינו דין בנישואין כלל אלא בברכות חתנים. כלומר, שראוי לברך ברכות חתנים בנישואין המאפשרים חיי אישות מלאים על-פי דין תורה, לכן תיקנו חכמים שלכתחילה לא תינשא עד שתטהר, כדי שיברכו ברכת חתנים בהיותה טהורה וראויה לחיי אישות.

בכך מוסבר מדוע כתב הרמב"ם דין זה בהלכה ו, לאחר שביאר את כל דיני ברכת חתנים, ולא מיד בסיום הלכה ב, שם הוא מבאר את דין חופה הראויה לבעילה – כיוון שדין זה אינו נובע מחמת חלות הנישואין אלא מחמת ברכת חתנים.

ג. כמו כן אפשר לומר באופן קצת אחר, וכן נראה לי עיקר, שדין זה אינו דווקא מחמת הברכה, אלא זו תקנת חכמים, שראוי שהנישואין יאפשרו בעילת מצווה מיד, כסדר הנישואין הרגיל, ולכן אמרו שלכתחילה אין לעשות הן את החופה והן את הברכות אלא כשתטהר. לדרך זו, הרמב"ם איחר לכתוב הלכה זו דווקא כאן כיוון שזו הלכה כללית שנובעת מהנישואין ומהברכה במידה שווה. לכן, דווקא לאחר שהשלים לבאר את מהלך החופה ואת דיני הברכה השלים הלכה זו, המבארת כיצד ראוי להינשא לכתחילה. לדרך זו מדוקדקת הלשון "ולא תנשא עד שתטהר. ולא יברכו לה ברכת חתנים עד שתטהר" – יש כאן סימטריה בין הנישואין לברכה, כיוון שעיקוב הדבר עד שתטהר נובע מהנישואין ומהברכות במידה שווה. ודו"ק.

בכל מקרה, אם קדם ונשאה בנידתה חלים הנישואין ממילא משתפסיק לראות, וכן אם נישאה לאחר שפסקה מלראות אך קודם שהרתה חלים הנישואין מיד. אך לכתחילה אין לשאתה עד שתטהר, שהריהי אסורה עליו, ואין ראוי לשאתה כל עוד היא אסורה עליו.

אם כן, הראינו ששיטת הרמב"ם, שחופה דחזיא לביאה לא חלה, נובעת מתפיסה שהנישואין הם מצב מציאותי טבעי ולא מעשה קניין. לדרכנו צריך לבאר שמה שכתב הרמב"ם (אישות פרק י ה' ז) שצריך לכתוב כתובה קודם כניסה לחופה, ואחר-כך יהיה מותר באשתו, אינו משום שאיסור הביאה מדבריהם על אשה שאין לה כתובה מגדיר זאת כחופה "דלא חזיא לביאה" מדרבנן²¹ – שהרי זו שאלה איסורית בלבד, ואינה מעכבת וכמו שנתבאר – אלא כוונת הרמב"ם לומר שלדעת ר' מאיר אסור לאדם להשהות את אשתו בלא כתובה. כיוון שכך מוטל עליו לכתוב הכתובה כבר קודם הנישואין, כדי שלא ישהה עמה באיסור²² – ואין לדבר קשר כלל לדין של "חזיא לביאה".

ז. היחס בין החופה כייחוד לבין התנאי של "חזיא לביאה"

ראינו שהמעשה המובהק המגדיר נישואין הוא הבעילה, ש"מכניסה לביתו ובוועלה בינו לבין עצמו" (רמב"ם אישות פרק א ה' א). ראינו גם שבגמרא (כתובות מח:) מבואר שגם אם נכנסה לחופה ולא נבעלה נקראת נשואה (לשון הרמב"ם אישות פרק י ה' ב). לדעת הרמב"ם, צריך "שיביא אותה לתוך ביתו וייתחד עמה ויפרישנה לו" – לא סגי בהבאה לביתו סתם, אלא צריך גם להתייחד עמה,

²¹ וכמו שכתב שם ה"מגיד משנה".

²² לדרכנו, עיקר תקנת ר' מאיר היא איסור שהייה בלא כתובה, וכלשון הגמרא (בבא קצא פט.): "אסור לו לאדם שישהה את אשתו אפ' שעה אחת בלא כתובה" ומי ששוהה – ממילא ביאתו שם ביאת זנות עליה, כלשון המשנה (כתובות נד:) "כל הפוחת לכתולה ממאתים ולא למנה ממנה הרי זו בעילת זנות", שאסור לו לשהות עמה כלל, אבל לא שר' מאיר תיקן שיש איסור ביאה. כן משמעות לשון רש"י (כתובות נז. ד"ה זו דברי ר"מ) וכן יתפרשו שם דבריו בהמשך (סוף ד"ה אי הכי): "בעילת זנות באיסור היא". (אמנם משמעות לשון התוספות (כתובות נא. ד"ה מני) היא שחכמים תיקנו שזו בעילת זנות, אך יש ליישב, ואכמ"ל).

דברינו אלה נוגעים להגדרת המושג "ביאת זנות" בכל מקום, שאינו מושג הלכתי ביסודו, אלא מושג מציאותי המורה על אופי הביאה, וההלכות הן תולדה מהגדרת המציאות, כלומר שאיסור השהייה בלא כתובה גורם לביאתו להיקרא "ביאת זנות" שהרי אסור לנישואין אלו להתממש כל עוד לא כתב לה כתובה. ועיין בהמשך המאמר שייחדנו פרק להגדרת המושג "זנות".

אך דעת אחרים שבר"ן (כתובות א. מדפי אלפס) היא שאפילו בייחוד אין צורך, וסגי שכנסה לחופה בלא ייחוד, וחילא דידהו מהגמרא (כתובות יא.), שם מבואר שאפילו לא נסתרה חשובה נשואה.

על כל פנים, נראה שגם לרמב"ם תפקיד הייחוד כאן הוא מדין הפרשה, ולא כחזקה שבא עליה²³, לכן גם אם ודאי לן שלא בא עליה – חלו נשואיה בייחוד זה. ונפקא מינא נוספת לכך היא מה שביארנו לעיל שכאשר היא נידה אין זה פוגע בייחוד כאילו לא היה, אלא שלא נגמרו הנישואין מחמת שיש תנאי בחלות הנישואין (ולא בייחוד) שתהיה ראויה לביאה, כיוון שתכלית הנישואין שתיבעל²⁴. דבר זה למד הרמב"ם כאמור מהסוגיה בריש כתובות. ויש לעיין אם בעינן בייחוד זה שיהא זמן הראוי לביאה, או שמא סגי גם בפחות מכך, כי אין תפקיד ייחוד זה אלא להורות על הפרשה ולא על ביאה, ומשך זמן מועט מספיק לכך²⁵. יש להבין לאור זאת מה שכתבו הפוסקים²⁶, שייחוד של נישואין היינו שהחתן והכלה אוכלים יחד בבית החתנות, כיוון שהאכילה יחד באופן שמתייחדים אכן מורה על הפרשה גמורה של איש ואשתו²⁷.

ח. נישואין מדרבנן – נישואי חרש וחרשת ונישואי קטנה על-ידי אחיה ואמה

ברצוני לדון בהשלכה נוספת העולה מההגדרה שאנו עוסקים בה. בגמרא (יבמות קיב.) מבואר שחז"ל תיקנו נישואין לחרש וחרשת וכן לקטנה, אך מדאורייתא אין לנישואיהם תוקף. מדוע באמת נישואין אלו אינם תקפים מדאורייתא?

²³ שלא כקידושין, שם הן עדי ייחוד הן עדי ביאה.

²⁴ וכמו שהיה קודם מתן תורה, ש"מכניסה לביתו ובוועלה בינו לבין עצמו". סברה זו עולה גם מדברי הר"ן, שאף-על-פי שנקט כדברי אחרים, שאין צריך כלל חופה דחויא לביאה, וחופה לאו היינו יחוד, מכל מקום כתב (קידושין ה: מדפי אלפס): "בא עליה לשם נישואין קונה... דאע"ג דלא אשכחן בהדיא דקני אלא חופה, סברא הוא דכיון דחופה לא קניא אלא מפני שהיא צורך ביאה, כ"ש ביאה עצמה שקונה". וכן דעת הרמב"ם עצמו (סוף הל' א), שבא עליה לשם נישואין נעשית נשואה, אף-על-פי שאין ייחוד של נישואין עצמו מדין ביאה.

²⁵ ואכן שמעתי שהגרש"ז אירבאך זצ"ל הורה לאדם המחתן וזוגות שאינם מעוניינים שהכלה תלבש כסוי ראש לאחר חדר יחוד, שיתיחדו בחדר הייחוד שיעור זמן קצר שאינו ראוי לביאה, וממילא אינה בחזקת בעולה וא"צ כיסוי ראש עדיין, דכסוי ראש תלי בשם בעולה. סברא זו מושתתת על כך שהיחוד הועיל כחופה ואע"פ שאינו מורה על ביאה אלא על הפרשה בעלמא. ועכ"פ צע"ק דהרמב"ם פסק בפרק י"א מאישות ה"א שכל "נשואה בחזקת בעולה" ויש ליישב ע"פ מה שנתבאר בהערה 26 בסמוך, שדברי הרמב"ם שם נוגעים ליחסו של הבעל אליה כבעולה, ולכן ממילא גם חכמים תקנו לה כתובת בעולה, למרות שהיא עדיין בתולה וא"צ כיסוי ראש.

²⁶ ע' ב"ש אבהע"ז סי' נה סק"ה.

²⁷ ואולי אפילו א"צ שיתיחדו באופן שאין שם אף אחד, כיחוד של בעולה, שהרי "ייחוד" בנידוד איננו מושג השאול מקדושי ביאה והלכות ייחוד, אלא זוהי התייחדות לשם הפרשה, ובוהו תסתלק ממילא קושיית הר"ן על הרמב"ם (כתובות יא: מדפי אלפס), שם מוכח שאפילו שיש עדים שמעידים שלא נסתרה ולא נבעלה קרויה אלמנה מן הנישואין, כיוון שכנסה לשם נישואין. כיצד ייתכן שלא נסתרה ובכל זאת חשובה כנשואה, והרי צריך ייחוד? לאור האמור, אפשר שהמושג "ייחוד" בנידוד שלנו אינו ייחוד ללא אדם אחר כלל, אלא שהאיש והאשה נמצאים יחד, ואפילו שיש חלון פתוח או דלת פתוחה, כך שלא מקרי "נסתרה", וצ"ע בזה.

על כל פנים, כיוון שתכלית הנישואין שתיבעל, מובן מדוע פסק הרמב"ם (אישות פרק יא הל' א-ב): "הנשוא בתולה שנתאלמנה או שנתגרשה או נחלצה. אם מן הארוסין... כתובתה מאתיים, ואם מן הנישואין כתובתה מאה. שמשנשאת הרי הוא כבעולה... ומפני מה תקנו חכמים לאלו כתובה מאה, ואע"פ שהן בתולות? הואיל וחזקת הנשואה שתיבעל... תקנו להן מאה בין נבעלו ובין לא נבעלו, והרי כבעולות לכל דבר" – חלות הנישואין על-ידי חופה אינה דבר המחייב בעילה (ודו"ק, הרמב"ם לא כתב "חזקה שהנכנסת לחופה נבעלת", שמזה אכן משמע שמיד לאחר חופה אנו מניחים שנבעלה, אלא "חזקת הנשואה שתיבעל". מי שנשאת כבר – חזקה שתיבעל בסמוך, כי מטרת הנישואין היא היתר בעילה), אלא שהאיש והאשה מתייחדים יחד, אך כיוון ש"חזקת הנשואה שתיבעל", שהרי תכלית הנישואין להתיר את בעילתה, חכמים מתייחסים לכל אלמנה מן הנישואין כבעולה, כיוון שהייתה כבר מסורה לבעילה, ותיקנו לה כתובה מנה.

כלומר, כיוון ש"חזקת הנשואה שתיבעל" לכן לעניין כתובה, אף אם לא נבעלה "הרי היא כבעולה" – שם בעולה עליה, כיוון שנמסרה לבעילה. יש לזה השלכה לא רק לסך הכתובה, שהוא דין דרבנן, אלא גם לדין המבואר במשנה (כתובות יא:), שאין לבעל טענת בתולים לטעון מקח טעות משכנסה לחופה. מדוע, הרי כנסה בחזקת בתולה? נראה שדעת הרמב"ם היא שכיוון ש"חזקת הנשואה שתיבעל", כלומר שהיא מסורה לבעלה ויש להניח שתיבעל סמוך לחופתה (ולא בחופתה ממש!), לכן היא כבר פגומה בעיני הבעל השני, ומבחינתו "שם בעולה עליה" ואינו מקדש אותה על מנת שהיא בתולה דווקא. אם כן, המושג "חזקת הנשואה שתיבעל" מגדיר את שם האשה ולא את מצבה המציאותית.

השווה גם ללשון הרמב"ם (מקוואות פרק ד הל' ד): "המניח כלים תחת הצנור תמיד בכל עת ובכל זמן ונתמלאו מי גשמים, הרי אלו פסולים... שהרי לדעתו נתמלאו, שחזקת הצינור לקלח מים". אין כוונת הרמב"ם לומר שהצינור מקלח מים תמיד, שהרי מדובר אפילו שהניח הכלים בקיץ תחת הצינור, ואז הרי לא יורדים גשמים. כוונתו כנ"ל, שהצינור עומד למטרה זו, כמו שהאשה הנשואה עומדת לבעילה).

לפי מה שנתבאר לעיל, שלנישואין אין צורך בדעת של קניינים, נראה לומר שלפני מתן תורה אכן גם בחרש וחרשת וקטנה היו שייכים נישואין, שהרי אין צורך אלא ב"רצה הוא והיא" (הרמב"ם, אישות פרק א הל' א) – רצון צריך, אך לא דעת לקניינים. רק לאחר שחידשה התורה את הצורך בקניין קידושין הופקעו ממושג הנישואין חרש, חרשת, קטן וקטנה, ואפילו שוטה ושוטה ברמות מסוימות – כיוון שאין להם דעת לקניינים; אבל כאמור, כל מי שמבין עקרונית מהם חיי אישות – שייך בו מושג של נישואין.

נראה שזה מה שעומד בתשיתיה של תקנת חז"ל שתיקנו נישואין לחרש וחרשת: הם רצו לתת תוקף לנישואיהם, ולכן תיקנו להם קידושין מדרבנן, אף-על-פי שאין להם דעת. ממילא יש משמעות למציאות הנישואין שלהם כמצב בר תוקף. אמנם לשון הגמרא היא "תקינו להם רבנן נישואין" (יבמות ק"ג), אך כבר רש"י כותב שם "נישואין וקידושין", ועל כל פנים, ביאור אופן התקנה נראה שהוא כמו שנתבאר, שזו תקנת קידושין ביסודה ולא תקנת נישואין. בשוטה לעומת זאת הם לא תיקנו, מפני ש"אין אדם דר עם נחש בכפיפה", ואין אלו חיי אישות תקינים שחכמים מעוניינים בקיומם. גם בקטן לא תיקנו חז"ל קידושין, משום דאתי לכלל נישואין, ואין צורך לחוש לתקנתו, מה שאין כן קטנה שאין לה אב, שחשו לתקנתה שלא ינהגו בה מנהג הפקר, ותיקנו לה קידושין מדרבנן על-ידי אחיה ואמה, וממילא יש תוקף לנישואיה.

ראיה לכך שהתקנה בקטנה היא הקידושין ולא הנישואין יש להביא מהדין שהביא הרמ"א (סימן לו סעי' יג), ומקורו במרדכי (קידושין פרק ב סימן תקט"ו), שנחלקו הראשונים שם בקטנה שנתקדשה לדעת אביה, ומת האב קודם שנישאה – ונישאה. לדעה אחת שם אינה נשואה, ואינו יורשה ואינו מיטמא לה הואיל וקידושה דאורייתא אך נישואיה אינם דאורייתא, שהיו כביאת זנות, וגרע טפי מקידושה אמה ואחיה. אמנם לדעה השנייה שם, דעת ר"ת, וכן הסיק המרדכי, הוי נישואין מעלייתא. ונראה שר"ת סובר כפי שביארנו, שכל הבעיה בקידושי קטנה היא הדעת לקניין, אבל כשנוצר מצב שמקודשת מדאורייתא, וכגון שקידשה אביה ואחר-כך מת, שוב אין מניעה לנישואין, שהרי רצון לנישואין יש לה²⁸ (בחי אביה היא ברשות אביה, והתורה מסרה לו את הזכות להשיא אותה, ולכן אינה יכולה להינשא לבד). גם לדעת מי שחולק יש לומר שלא פליג על עצם דברינו, אלא שלדעתו לאחר שמסרה התורה קידושי קטנה ונישואיה לאב הופקעה ממנה היכולת להינשא לבד, ולכן אפילו כשמת אביה ואין מעכב – אינה יכולה להינשא מדאורייתא.

2. גירושין

א. מהם גירושין?

הרמב"ם (מלכים פרק ט הל' ח) כתב שבן נח הנשוי לאשה שהיא לגביו "בעולת בעל"²⁹ נחשבת כגרושה שלנו:

משויציאה מביתו וישלחנה לעצמה, או משתצא היא מתחת רשותו ותלך לה, שאין לה גירושין בכתב, ואין הדבר תלוי בו בלבד, אלא כל זמן שירצה הוא או היא לפרוש זמ"ז – פורשין.

דברים אלו הם תוצאה ישירה של הגדרת הנישואין לפני מתן תורה, כמו שביארנו לעיל, שלפני מתן תורה היה רק שלב של נישואין התלוי ברצון שני הצדדים, ללא התוקף שניתן למצב זה על-ידי קניין. לכן, כשברצונו של אחד מהצדדים לפרק מסגרת זו – הרשות בידו והוא קם והולך לו. אך לאחר מתן תורה, שנתחדשה מצוות הקידושין, והנישואין מחוזקים על-ידי קניין, אין דרך להפקיע מסגרת זו אלא בגט, שהוא המתיר את האשה ומפקיע את קניין הקידושין.

ב. דין משלחה ואינה חוזרת

והנה, הלכה רווחת היא שהאשה אינה מתקדשת אלא לרצונה, אבל גירושין חלין אפילו בעל כורחה. מהאי טעמא מבואר במשנה (גיטין נה.) שגם חרשת, שנתקדשה קידושין מדאורייתא (כגון על-ידי אביה, או שנתחרשה לאחר שנתקדשה) יוצאת בגט, ואף-על-פי שאין לה דעת לעניין משא ומתן, כיוון שמתגרשת בעל כורחה לא בעינן דעתה³⁰. מכל מקום, בגמרא (יבמות ק"ג:) מבואר ששוטה גמורה, כזו שאינה יודעת לשמור גטה והיא בגדר "משלחה וחוזרת" – אינה מגורשת, משום שלמדנו מתנא דבי ר' ישמעאל "ושלחה מביתו – מי שמשלחה ואינה חוזרת, יצתה זו שמשלחה וחוזרת". והדבר צריך תלמוד, אם אכן קניין הקידושין מופקע על-ידי גט אפילו בעל כורחה, ואין היא מעורבת כלל בהליך הגירושין. מהו אם כן תנאי זה, שצריך שתהא "משלחה ואינה חוזרת"?

²⁸ עיין ב"אור שמח" (אישות פרק י הל' ב) וב"עקי הצאן" לרב צבי שכתר (עמ' קצד).

²⁹ וע' גם תוספות (קידושין כא: ד"ה אשת), שיש בזה איסור עשה של "ורבק באשתו לא באשת חברו".

³⁰ וע' ברש"י (שם ד"ה שהשיאה אביה).

חמדת הארץ ד

נראה שדין "משלחה ואינה חוזרת" הנו הלכה במצב הנישואין, ולא בחלק הקנייני של האישות. כלומר, אף שעקרונית גט יכול להפקיע את הקידושין גם בעל כורחה, אם הפקעת הקניין אינה גורמת גם לביטול מצב האישות – אין לה משמעות. לכן הגט אינו חל עד שהוא מביא בסופו גם לביטול הנישואין. אשה שאינה מבינה שבקבלת גטה היא יוצאת מבית הבעל וחוזרת לבית אביה, והיא חוזרת לבית בעלה לאחר שילוחיה, הגט אינו יכול לפעול בה את הפקעת הקידושין, כיוון שלמעשה מצב הנישואין נשאר בה לעולם. זו הסיבה ששוטה אינה יכולה להתגרש.

יש בהסבר זה כדי לבאר קושי בדברי התוספות (גיטין עח. ד"ה אינו), שכתבו שמעבר לצורך לומר "הא גיטך" בנתינת הגט, כפי שעולה מהסוגיה שם, ר"י היה מצריך לומר גם "הרי את מותרת לכל אדם"³¹. והקשו עליו התוספות:

דבהניזקין משמע דאפילו לא אמר כשר, גבי מעדותו של ר"י בן גודגדא, נשמע אמר לעדים "ראו גט זה" וכו'.

ולא מבואר שם שאומר לה "הרי את מותרת לכל אדם". ותוצו התוספות:

ו"ל דהתם נמי אח"כ יגידו לה העדים שהיא מגורשת, אע"פ שהאשה מתגרשת בעל כרחה, מכ"מ צריך לומר לה "הא גיטך" ו"ה"א מותרת לכל אדם", שתדע שהיא מגורשת ולא תהא חוזרת, דבעינן שיהא משלחה ואינה חוזרת.

בסוף דבריהם נמצא גם התירוץ לקושייתם, דהיינו שאחר-כך יגידו לה העדים, וגם ביאור סיבת הצורך לומר "הרי את מותרת לכל אדם" – כדי לקיים את התנאי ש"משלחה ואינה חוזרת", הנלמד מ"ושלחה מביתו". יש שהעירו שאם אכן כן, וזהו דין דאורייתא שצריך שתדע שהיא מגורשת על מנת שיחולו הגירושין, אם כן מה מועיל שיאמרו לה אחר-כך? הרי ברגע שהגט חל אין היא יודעת זאת!

ברם, הערה זו נכונה אם אכן זהו דין בביטול קניין הקידושין על-ידי הגט, אך לדרכנו, שזו הלכה בנישואין (שאינם קניין אלא מצב), נכון אמנם שאם הגט יינתן באופן שלא יתבטל מצב האישות כלל לא יחול הגט, אך אם הבעל דאג שייודע לאשה שהיא מגורשת על-ידי העדים שיאמרו לה אחר-כך – סגי בהכי, כיוון שגט זה יביא לביטול מצב האישות, ואין צורך שהדבר ייעשה בו זמנית עם נתינת הגט.

לפי האמור לעיל ישנם שני סוגי אמירות: א. "הא גיטך" – להורות שנתנו בתורת גירושין ולא בתורת שטר חוב וכד', וזו אמירה הנצרכת מצד ביטול קניין הקידושין. ב. "הרי את מותרת לכל אדם" – כדי לבטל את מצב האישות, והאחרונה אין לה עניין לגט עצמו אלא כדי שתבין את עניין הגירושין).

ג. קטנה שאינה יודעת לשמור גטה – האם מתגרשת על-ידי אביה?

נראה שבזה ניתן להבין גם את שיטת התוספות (במות קיג: ד"ה יצתה), הסבורים שקטנה שאינה יודעת לשמור גטה מתגרשת על-ידי אביה, דכיוון שיש לה אב משלחה ואינה חוזרת, שאביה משמרה מלחזור. אין צורך שחלול הגירושין תחזור לתודעת המתגרשת דווקא; העיקר שבמציאות ייפסקו הנישואין, ולכן אם אביה משמרה מלחזור סגי בכך – בפועל האישות נסתיימה. לדעת רש"י, לעומת זאת, כשהאשה עצמה אינה מבינה את משמעות הגירושין אין כאן מציאות של גירושין³².

ד. מחזיר גרושתו בגירושי ספק וגט פסול

לפי דברינו, אפשר ליישב הלכה תמוהה נוספת בדברי הרמב"ם (גרושין פרק י ה' א):

וכן אם גירש את אשתו בגט פסול או שהיתה ספק מגורשת ורצה להחזירה, ה"ז מותרת לבעלה ואינו צריך לחדש הנישואין ולברך שבע ברכות ולכתוב כתובה, עד שתתגרש גרושין גמורין.

³¹ בראיה שהביא ר"י לשיטתו נתקשו המפרשים וע' בב"ח (סי' קלו ד"ה ואומר). ובפשטות כוונתם למה שכתב שם בגמ' (פה:): ביחס למחלוקת חכמים ור' יהודה במשנה "במאי קמפלגי... ור' יהודה סבר ידיים שאין מוכחות לא הויין ידיים, וטעמא דכתב לה ודין דמוכחא מילתא דבהאי גיטא קמגרש לה, אבל לא כתב לה ודין אמרי דביבואא גרשה ושטרא ראייה בעלמא". ופירש רש"י שם: "בדיבורא – דאמר לה בשעת מסירה 'הרי את מותרת לכל אדם'". מבואר אם כן שישנה אמירה של "הרי את מותרת לכל אדם", כפי שמצריכים התוספות. אלא שלשונם "שהיו רגילים לומר ג"כ ודין" קשה, שהרי "ודין" היו כותבים ולא אומרים, וצ"ע.

³² בגמרא (שם) מובאים בעצם שני טעמים מדוע שוטה אינה מתגרשת: תנא דבי ר' ישמעאל: "ושלחה מביתו" – מי שמשלחה והיא חוזרת; דבי ר' ינאי: "ונתן בידה" – מי שיש לה יד לגרש עצמה יצתה זו שאין לה יד לגרש עצמה. הגמרא כוללת שני לימודים אלו תחת הגדרה אחת: "אינה יודעת לשמור גיטה". ונראה שאלו סימנים לעניין אחד – הבנה מה מצבה קודם הגט ומה מצבה לאחריו. מי שיודעת לשמור את גטה מבינה שמסמך זה הוא בעל משמעות למעמדה, המשתנה מרגע זה. וזהו בעצם יד לגירושין, לכן מעתה היא לא תחזור עוד לבית בעלה, וצ"ע.

בביאור דבריו כתב ה"מגיד משנה":

דודאי צריך הוא לקדשה שנית, ולא מבעיא בגט פסול שהיא כפנויה מן התורה, אלא אפ' בספק מגורשת הרי היא ספק פנויה, ואין לה לעמוד תחתיו אלא בקידושין גמורין, וזה פשוט ומתבאר מהרבה מקומות, אבל הנישואין א"צ לחדשם ולברך, והטעם נראה שהיא בספק מגורשת, ומפני שאין מברכין על הספיקות כפי שיטת רבינו בהלכות ברכות... ואפ' במגורשת בגט פסול סובר הוא ז"ל שכיוון שאינה פנויה גמורה אין לברך, וחידוש הכתובה כבר נתבאר (אישות פרק ט) שהמגרש את האשה והחזירה, סתם על כתובתה הראשונה החזירה. ומ"מ סבור רבינו שבגרושין גמורין צריך הוא לחדש ולכתוב, אבל בספק מגורשת, כיוון שלא הייתה יכולה לגבות כתובתה הראשונה א"צ לחדשה. והשוה לזה גט פסול, ונראה שאינה גובה בו כתובה שהרי אינה רשאה לינשא לאחר לכת', ולא קרינא ביה לכשתנשאי לאחר תטלי מה שכתוב ליכי.

דבריו ה"מגיד משנה" ישנו הסבר מדוע בספק גירושין אין לברך שוב – משום ספק ברכות, אך אין בהם כדי להסביר מדוע בגט פסול אין צריך לברך³³. עוד קשה לדבריו קושיית ה"לחם משנה", שהעיר שלשון הרמב"ם אינה מדוקדקת לפי זה, והוא ליה לכתוב שאסור לברך ז' ברכות ולא רק שאין צריך.

לענ"ד, ניתן לבאר שספק גירושין, ואפילו מגורשת בגט פסול, שצריכה גט נוסף מדרבנן, סוף סוף המציאות היא שמחמת הצורך בגט נוסף לא יצאו עדיין מבית בעליהן, ועדיין הנישואין קיימים – אף-על-פי שקניין הקידושין פקע לגמרי, או ספק פקע. מכיוון שכך, בבואן להתקדש מחדש אין צורך אלא בקידושין, אבל הנישואין עדיין קיימים, ולכן אין מברכים ואין כותבים כתובה³⁴. מבחינה זו הדבר דומה למה שהבאנו לעיל מהמרדכי, ונפסק כך גם ברמ"א (סימן סא):

אם קידש בטעות והיו לו נישואין עמה, ואח"כ נודע שהקידושין היו בטעות, אע"פ שחוזר ומקדשה א"צ לברך שנית ז' ברכות, וסגי ליה בברכות הראשונות³⁵.

כך הביין להדיא הגרעק"א בהגהותיו לשו"ע (שם ס"ק ד), שעל דברי הרמ"א הללו ציטט את ההלכה הנזכרת ברמב"ם!

ה. שיטת ה"צפנת פענח"

רעיון דומה למה שכתבנו כאן מופיע כבר בספר "צפנת פענח" (ריש הלכות גירושין). הרמב"ם (גירושין פרק א הל' ה) כותב:

זה שנאמר בתורה "ושלחה מביתו" אין עניינו שלא יגמרו גרושיה עד שתצא מביתו, אלא משיגיע הגט לידה גמרו גירושיה, ואע"פ שעדיין היא בביתו, כמו שיתבאר. לא נאמר "ושלחה" אלא שאם גירש ולא הוציאה מביתו הרי זה כמי שגירש והחזיר גרושתו, לפיכך צריכה ממנו גט שני, כמו שיתבאר.

ה"צפנת פענח" כתב על זה:

מלשון רבינו מוכח דכל שלאחר גרושין נשארה בביתו הוה זה גופא כמו נישואין, וא"צ יחוד כלל, ולכן במשנה (גיטין פא.) דייק "ולנה עימו בפונדקי" דאז צריך הן הן עדי יחוד ה"ה עדי ביאה, אבל בביתו לא בעי זה.

מדבריו עולה שגירושין באופן שאינה משולחת מביתו אינם גירושין, והיינו שלא נתבטל מצב האישות³⁶, אלא שלדרכו הדבר תלוי במציאות הישארותה פיזית בביתו, ולא בכך שהיא עדיין זקוקה להתרה, כמו המקרה של גט פסול או ספק גירושין שהבאנו לעיל.

לענ"ד אין לדייק כך בדברי הרמב"ם, שהרי הרמב"ם עצמו כותב שדין זה יתבאר בהמשך (שם פרק י הל' יח), שם נתבאר דין "לנה עמו בפונדקי", שהיא מקודשת מכוח "חזקה אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות", ולכן הוי כמחזיר גרושתו, שקידשה מחדש

³³ וע' ב"צפנת פענח" מה שרצה ליישב.

³⁴ אין להקשות, אם כן ראוי שאפילו ספק גירושין לא יהיו כאן אלא מקודשת גמורה, וכמו במשלחה והיא חוזרת, שהגט לא פעל כלל. החילוק בין המקרים מבואר: שם ניתן הגט לגברא שאינו בר גירושין, אבל כאן העיכוב הוא רק מחמת פסול דרבנן בגט או מעשה מסופק, לכן הצד הקנייני יכול להיפקע, ורק מציאות הנישואין נשארה כשהייתה.

³⁵ השווה גם את דמיון הלשון.

³⁶ או שמא כונתו אחרת, שאכן הגירושין חלו, אך מציאותה בביתו מחילה נישואין חדשים, ולזה אין צריך קידושין מקדימים, וכעין דין חופה קונה. אמנם הרמב"ם פסק שחופה לא קונה, וע' בר"ן (קידושין כא:) ועוד, הרי ודאי שזהו דין רק במחזיר גרושתו ולא בכל פנויה, וצ"ע.

וצריכה גט נוסף, אבל ודאי שצריך ייחוד בפני עדים³⁷. גם מראשית ההלכה נראה שהרמב"ם אינו מתכוון לחדש חידוש זה, שהרי כתב: "זה שנאמר בתורה 'ושלחה מביתו' אין ענינו שלא יגמרו גרושיה עד שתצא מביתו" – משמע שאכן גירושיה נגמרים אף שלא יצאה מביתו, ומ"שלחה מביתו" רק נשמע שאם לא יצאה יש חזקה שקידשה בכיאה.

3. השלכות ממוניות – סך הכתובה בקטן שהשיאו אביו (שיטת רש"י ותוספות)

במשנה (כתובות ז.) כתוב:

קטן שהשיאו אביו – כתובתה קיימת שע"מ כן קיימה. גר שנתגיירה אשתו עמו – כתובתה קיימת שע"מ כן קיימה.

ובגמרא:

אמר רב הונא: ל"ש אלא מנה מאתיים, אבל תוספת אין לה."

בפשטות הניחו הראשונים שאם נישאה בהיותה בתולה כתובתה מאתיים כבתולה, וכן לשון התוספות (שם ד"ה לא שנו):

וי"ל דאשמועינן היכא דנשאה בתולה, אע"ג דכשגדלה או נתגיירה כבר היא בעולה, אפ"ה יש לה כתובה מאתיים, שע"מ כן קיימה שיהא עכשיו כתחילת נישואיה.

רש"י, וכן משמע מהתוספות, העמידו את הסוגיה כשכתב לה כשהוא קטן, וכן נפסק ברמ"א (סימן מג סעי' א) מ"שלטי גיבורים" (ריש פרק מי שהיה נשוי):

לא כתב לה כתובה כשהוא קטן – כשיגדיל אינו כותב לה רק מנה, דהא ההיא שעתה לאו בתולה היא.

ואף-על-פי-כן כתב רש"י (שם):

אלא מנה מאתיים – שהן תנאי ב"ד, דאילו בשטר לא גביא, דחספא בעלמא הוא.

כלומר, יש לה מאתיים מכוח תקנת בית דין ולא מכוח התחייבותו של הבעל. והדבר צריך תלמוד, מדוע תיחשב כבתולה שכתובתה מאתיים מתקנת בית דין, והרי עכשיו היא בעולה, ורק מעתה יש תוקף לנישואין אלו – ואם כן תהיה כתובתה מנה!

נראה לבאר, שכיוון שבעצם יש כאן מציאות של אישות גם בקטנותו או כשהיה גוי, וכמו שביארנו לעיל, אף שמבחינה הלכתית אין לזה תוקף – אם כתב לה כתובה, יש כאן הגדרה של נישואין אלו כנישואי בתולה. ממילא, כשהגדיל או נתגייר – איננו דנים במציאות המתחדשת עכשיו, אלא יש לה כתובת בתולה, כיוון שנישואיה הוגדרו מראשיתם כנישואי בתולה, שכתובתה מאתיים – ואף-על-פי שהשטר הוא כחספא בעלמא לדברי רש"י³⁸.

ראיה לדברינו ניתן להביא מדברי המרדכי (קידושין סימן תקמו) שכבר הבאנו לעיל, שמוכיח שנישואין יכולים לקדום לקידושין ממשנתנו:

ואמרינן בפרק הכותב: קטן שהשיאו אביו כתובתו קיימת, שעל מנת כן קיימה, ואמר רב הונא לא שאנו אלא מנה מאתיים כו', נמצא חופתו קודמת לקידושין.

המרדכי תופס שהמשפט "כתובתו קיימת, שעל מנת כן קיימה" תלוי בכך שישנה מציאות של נישואין גם קודם שהגדיל, וקידושו חלו מדאורייתא, ואם לא כן לא הייתה כתובתו מתקיימת. ואם כן מוכח כדרכנו, שכתובתה מאתיים כיוון שיש כאן מציאות של נישואין שכבר התחילו מקטנות וממשיכים עכשיו, ולא שעכשיו ישנה התחלה חדשה.

לעומת זאת, אם לא כתב לה כתובה כשנשאה, כתובתה תהיה מנה משגדל או שנתגיירו³⁹, וכל שכן הוא מחרש שנתפקח שיש להן נישואין מדרבנן, שמבואר בגמרא (יבמות ק"ג). שאם רצו לקיימן כתובתן מנה (והוא הדין בחרשת שנתפקחה). ואף שכאן ישנה גם

³⁷ ומה שהרמב"ם כותב שהדבר נלמד מהפסוק "ושלחה", ואילו בפרק י הל' יח מבואר שזה מכוח חזקה ואומדנא, יש ליישב שהרמב"ם אינו כותב שזה לפותא, אלא כך הוא מפרש את הפסוק על-פי מה שעולה מהחזקה, או שמא כוונתו כמו שנתבאר בהערה 6 לעיל, והיינו שמהפסוקים עולה שיש חזקה כזו.

³⁸ ע' גם בב"ש (סימן סז ס"ק יא).

³⁹ ה"אבני מילואים" (סימן מג ס"ק ג) אמנם פקפק בזה, אך לפי דבריו קשה להסביר מדוע חרש שנתפקח וכן חרשת שנתפקחה כתובתן מנה ולא מאתיים. במה שונה הדבר מקטן שהגדיל?

מציאות של אישות מלכתחילה, אין זו אישות שיש לה משמעות לעניין כתובה, שהרי אין לה כתובה כלל, כיוון שלא תיקנו לה, ולכן משנתפקח החרש או גדל הקטן נקבעת הכתובה לפי מצבה עכשיו, ועכשיו היא בעולה⁴⁰.

4. זנות

א. היחס בין אישות וזנות

בתחילת דברינו הארכנו לבסס שהמושג "אישות" הוא ביסודו מושג מציאותי ולא הלכתי. ברצוני בפרק זה לבאר שכנגד מושג האישות עומד מושג הפכי: "זנות", וגם הוא ביסודו מושג מציאותי, ועל-פי-זה לבאר כמה קשיים בדברי הרמב"ם.

ב. איסור קדשה – שיטת הרמב"ם

הרמב"ם (אישות פרק א הל' ד) כתב:

קודם מתן תורה היה אדם פוגע אשה בשוק, אם רצה הוא והיא נותן שכרה ובוועל אותה על אם הדרך והולך לו, וזו היא הנקראת קדשה. משנתנה התורה נאסרה הקדשה, שנאמר: "לא תהיה קדשה מבנות ישראל".

מפשטות דבריו עולה שאיסור קדשה חל רק על המציאות של קדשה שלפני מתן תורה. מהו הדין אם כן במיוחדת לו – האם עובר עליה באיסור קדשה? בשאלה זו נחלקו המפרשים. ה"כסף משנה" הביא את תשובת הרמב"ן, שהרמב"ם מתיר פילגש להדיוט בלא קידושין, אך ה"כסף משנה" תמה, שהרי הרמב"ם פסק מפורשות (מלכים פרק ד הל' ד) שפילגש אסורה להדיוט. הרמ"א (אבה"ע סימן כו סעיף א) הביין שמיוחדת לו לזנות אסורה באיסור קדשה. אכן הגר"א (שם ס"ק ח) השווה את דברי הרמב"ם עם הראב"ד, שרק במופקרת לזנות לכל אדם עובר, ולא במי שמיוחדת עצמה אליו.

אמנם מניסוחו של הרמב"ם בפרטי המצוות: "שלא תבעל אשה בלא כתובה וקידושין" משתמע שכל בעילת פנויה אסורה באיסור קדשה. וכן משמעות דבריו בספר המצוות (ל"ת שנה).

גם מסוף ההלכה שאנו עוסקים בה משתמע שכל בעילת פנויה אסורה, וז"ל הרמב"ם:

לפיכך כל הבעל אשה לשם זנות בלא קידושין לוקה מן התורה, מפני שבעל קדשה.

מפשטות ניסוחו "בלא קידושין" משמע שכל פנויה אסורה בלא קידושין (וכך נקט הגר"א בביאורו שם, אף-על-פי שהרמב"ן בתשובה הנ"ל פירש את לשון הרמב"ם כך שתתאים לביאורו)⁴². גם אם נקבל שאכן הרמב"ם אוסר כל פנויה, יש קושי באופן שבו ניסח את ההלכה. שהרי כאמור, את איסור קדשה הרמב"ם פותח בתיאור המציאות קודם מתן תורה, והוא מגדיר במדויק מהי קדשה. במציאות המתוארת לכאורה לא כלולה אשה המיוחדת לו בלא קידושין. אכן, לדרכו של הרמב"ם, הוא לא היה יכול לכלול מציאות כזו כקדשה, שהרי לדעתו, קודם מתן תורה אשה מיוחדת לו היא אשת איש שקודם מתן תורה, כמו שנתבאר בהלכה א. כיצד אם כן לאחר מתן תורה הורחב איסור הפילגש גם למיוחדת לו בלא קידושין? נראה שהדברים קשורים למה שביארנו. קודם מתן תורה היו רק מציאויות, לאחר מתן תורה נוספו דינים. נראה שהגדרת הדינים יונקת מהמציאות ומשפיעה עליה, ואבאר דבריי.

⁴⁰ עיין עוד בזה בהמשך המאמר, בפרק על דין הכתובה בקטן שהשיאו אביו והגדיל.

⁴¹ כעין זה יש לפרש לגבי נוסח שטר כתובה על מוחלת כתובתה, שהובא בטור (סימן טו), שכתוב שם שכתובתה מאתיים, והקשה הב"ש (ס"ק י): הרי השתא בעולה היא, וכתובתה מנה? לדרכנו, כיוון שמעיקרא הוגדרו נישואיה כנישואי בתולה המחייבים כתובה מאתיים, גם משמחלה החוב עדיין שם נישואי בתולה על נישואין אלו, המחייבים מאתיים מתנאי בית דין. לכן גם עתה, לאחר מחילתה, כתובתה מאתיים, כמו שהובא בטור (ואפילו אם לא כתב לה מעיקרא, כאן מתנאי בית דין הוא חייב כבר מתחילת נישואיה).

מכוח זה נראה לענ"ד שבמקרה שאדם חי עם אשה ללא נישואין, אלא שהייתה מיוחדת לו, והיא בעולת עצמו, ועכשיו כונסה לשם נישואין – פשוט שלא יכתוב בכתובתה אלא מנה, שהרי אע"פ שרק הוא בעל אותה, עד עתה לא היה כאן כלל מצב של נישואין אלא של זנות בעלמא, ולכן אי אפשר להתבונן בחייהם המשותפים כחלק מנישואין ולהגדיר על-פי-זה שיש כאן נישואי בתולה (וע"ע בדין בעולת עצמו ב"פתחי תשובה" (סימן סו ס"ק ה וסימן קצו ס"ק ג). אמנם שם עוסקים ה"חתם סופר" וה"נודע ביהודה" בעיקר בשאלה אם יש ללמוד דין בעולת עצמו מדין מפותה שכתובתה מאתיים, וה"נודע ביהודה" מחלק שאין ללמוד משם, דדווקא בנערה הדין כן משום קנס ולא בבוגרת, וכאן השתדלנו לבאר מה הגדרתם של נישואין אלו).

⁴² ומה שהביאו מדברי הרמב"ם (נערה בתולה פרק ב הל' יז) להוכיח שהרמב"ם סובר כראב"ד (בריש הלכות אישות), שקדשה היינו דווקא במקרה עצמה לכל, אינו נראה, דהרמב"ם שם רק מחלק בין אונס ופיתוי לבין קדשה, שקדשה היינו שהכנינו עצמה לכך. וכוננתו לדעת, אפילו שעושה זאת רק פעם אחת, כיוון שמדעתה הפקירה עצמה כעת למעשה זה שם קדשה עליה כעת, והבא עליה עובר בלאו ד"לא תהיה קדשה". מה שאין כן באונס או פיתוי, שלא הפקירה עצמה מראש למעשה זה אלא הוא פיתה אותה, בזה אין לאו דקדשה אלא דין מפתה (ואכן, דעת הרמב"ם היא שזנות של קטנה הוי זנות ולא פיתוי).

אנו רואים שגם המושג 'זנות'⁴³ אינו מושג הלכתי ביסודו, שהרי הרמב"ם מסביר לנו בהלכה ד שגם קודם מתן תורה הייתה מציאות של זנות, "וזה היא הנקראת קדשה". מהי אם כן זנות? מתוך דברי הרמב"ם נראה שזהו המושג ההפכי לאישות, וכמו שהראינו, שקודם מתן תורה היו רק שתי אפשרויות: אדם שרצה לישא אשה ואדם שרצה סתם כך לבעול אשה – אלו שני התיאורים של הרמב"ם, בהלכה א ובהלכה ד. האשה המיוחדת נקראה קודם מתן תורה אשתו; משניתנה תורה, ביארנו שהיא עיגנה את האישות במסגרת קניינית. את ההשפעה של ההתערבות הזו ביחס לאישות ביארנו כבר. כיצד השפיעה התערבות זו על הגדרת הזנות?

נראה שכל מה שיצא מכלל 'אישות' לאחר מתן תורה נכנס ממילא תחת שם 'זנות', ואם כן, אשה המיוחדת לאדם בלא קידושין, שקודם מתן תורה הייתה אשתו, לאחר מתן תורה שהותה עמו הופכת ממילא לזנות. איסור קדשה, שגם הוא נתחדש במתן תורה, כולל מעתה לא רק את הקדשה שקודם מתן תורה, אלא גם את כל מה שאינו יכול להיכלל במסגרת האישות מאז שהפכה ממציאות בעלמא למושג קנייני. לכן סיים הרמב"ם את הלכה ד ש"כל הבעול אשה לשם זנות בלא קידושין לוקה מן התורה, מפני שבעל קדשה". כלומר, כשאיש בועל אשה בלא קידושין, זה ממילא הופך להיות זנות, וחל על כך איסור קדשה.

נמצא שלא לחינם סמך הרמב"ם שני דינים אלו זה לזה, וגם הקדים להם את תיאור המציאות קודם מתן תורה – דבר חריג שלא מצאנו במקומות אחרים בהלכותיו. הרמב"ם רצה להסביר לנו שהאישות והזנות הן מושגים היונקים זה מזה, וביסודם אינם מתחילים מדינים אלא ממצאויות. מדברינו עולה שגם המושג 'זנות' אינו מושג איסורי ביסודו, אלא הגדרת אופי של ביאה, והוא תמיד עומד בניגוד למושג 'אישות'⁴⁴.

נסה לבחון הגדרה זו דרך מקורות נוספים בדברי הרמב"ם.

ג. נישואי קטן

הרמב"ם (איסורי ביאה פרק כא הל' כה) כתב:

מצות חכמים להשיא אדם בניו ובנותיו סמוך לפרקן, שאם יניחם יבואו לידי זנות או הרהור, ועל זה נאמר "ופקדת נון ולא תחטא". ואסור להשיא אשה לקטן, שזה כמו זנות היא.

וכן נקט הטור (אבה"ע סימן א), שאין להשיא את בנו קודם י"ג, דהוי כזנות. ה"בית יוסף" (אבה"ע שם) כתב שטעמם הוא מדאמרין (יבמות ק"ב): דקטן לא תקינו ליה רבנן נישואין, וכן נשותיהן פטורות מן החליצה ומן הייבום (יבמות צ"ו). כלומר, כיוון שלא תיקנו לו נישואין, ממילא יש לחייהם המשותפים שם זנות.

אם אכן לרמב"ם במיוחדת לו אין איסור קדשה, מדוע קטן שנושא אשה הוי כזנות? הרי אין היא זונה כלל וכלל, שהלא היא מיוחדת לו! ברור לדעתי שלדעת הרמב"ם, כמו שביארנו, אין מצב ביניים. כל מה שאינו אישות – שם זנות עליו. לאחר מתן תורה, שישנה אישות רק במסגרת של קידושין, ממילא כל מקום שאין בו קידושין הוי בכלל זנות – מצד אופי המעשה, וממילא גם מבחינה איסורית.

לכן, קטן פחות מ"ג הנושא אשה הוי כזנות, כיוון שלא תיקנו לו נישואין, אבל קטנה שתוקנו לה קידושין ונישואין מדרבנן, ומושג האישות שייך בה (כמו שנתבאר למעלה) – ממילא אין כאן שם זנות. ואין צריך לומר שחכמים עקרו כאן איסור לאו של קדשה, אלא שהם תיקנו קידושין ונישואין מדרבנן, וממילא אין כאן שם זנות, דלא שייך איסור קדשה אלא אם יש שם זנות. נמצא שחז"ל מגדירים את המציאות, והדין הוא תולדה של הגדרת המציאות.

לדרכם של הרמב"ם והטור, הא דתנו רבנן ביבמות (ס"ב): "והמשיאן סמוך לפרקן עליו הכתוב אומר וידעת כי שלום אהלך" מתפרש כי מיד בהגיען לגיל י"ג ראוי להשיאן ולא לשהות מאוחר יותר. אמנם, דעת רש"י (סנהדרין ע"ו): "סמוך לפרקן", היינו חצי שנה או שנה קודם שבגרו. התוספות (שם ד"ה סמוך) הקשו לדרך זו:

וקשה, דבפרק חרש אמרינן דקטן לא תקינו ליה רבנן נישואין (יבמות ק"ב), ואמר בהאשה רבה שם (צ"ו): דנשותיהן פטורות מן החליצה ומן הייבום, אלמא בעילת זנות היא.

⁴³ ולא רק המושג "אישות".

⁴⁴ במקום אחר ביארנו על פי יסוד זה את המושג "אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות" – שאין זו חזקה הבנויה על כך שאדם לא רוצה לבעול על איסורים, אלא מושג מציאותי-מוסרי, הקובע שאדם דרכו לבעול בעילה אופי של אישות ולא של זנות. לכן חולק הרמב"ם על הגאונים וסובר שחזקה זו אינה שייכת אלא באשתו, אבל בפנויה אדרבה, חזקה שבא עליה לשם זנות (ע' גרושין פרק י הל' ז, יט). ועיין הערה 22 מה שביארנו עוד על-פי יסוד זה.

הנחת היסוד של התוספות זהה למה שראינו בדברי הרמב"ם: ברגע שאין תוקף לנישואין, המסקנה הפשוטה היא שיש כאן בעילת זנות. אך מתרצים התוספות:

וי"ל דלא חשוב מיהא בעילת זנות, דהא אמר בפרק הכותב (כתובות ז): דקטן שהשיאו אביו אשה – כתובתה קיימת.

מה פשר תירוצם?

שני סגנונות נוספים מצאנו בדברי התוספות לתרוץ זה:

1. התוספות (יבמות סב: ד"ה סמוך לפרק): "אע"ג דקטן לא תקינו ליה רבנן נישואין, מ"מ להכי תקינו ליה נישואין דלא הויא בעילת זנות". משמעות דבריהם היא שכיוון שסמוך לפרק יש לנו עניין שינשאו, כדי שלא יבוא לידי הרהור וזנות – תיקנו חכמים תקנה מיוחדת סמוך לפרק, דלהרי נישואין גמורים לעניין זה שאין כאן בעילת זנות; אך שום חיובי אישות אינם קיימים בנישואין אלו.

2. ובמקום אחר (יבמות צו: ד"ה נשא אשה): "ואע"ג דלא תקינו רבנן נישואין לקטן, מ"מ אר"י דליכא איסורא דלא חשיבא ביאת זנות, ומצוה נמי איכא להשיא אשה לבנו קטן, כדאמר בהנשרפין דעליו הכתוב אומר וידעת כי שלום אהלך". כאן משמע שגם ללא תקנה אין זו ביאת זנות, והדבר אינו קשור כלל לדין של סמוך לפרק, אלא שמכל מקום מצוה נמי איכא משום "וידעת".

הנפקא מינה היא שלפי התירוץ הראשון, רק סמוך לפרק אין כאן ביאת זנות, אבל קודם לכן – יש, אבל לפי תירוץ השני אפילו קודם לכן אין כאן ביאת זנות – דעצם זה שחיו למעשה חיי אישות בעלי אופי של נישואין, אף-על-פי שאין להם משמעות הלכתית, גם ביאת זנות אין כאן⁴⁵.

ד. דין הכתובה בקטן שהשיאו אביו והגדיל – מחלוקת הרמב"ם והתוספות

ראיתם של התוספות, שאכן יש מצב שאין בו בעילת זנות אף שאין בו נישואין הוא מהמשנה (יבמות ז), וכוונתם שאם אכן יש כאן זנות, לא ייתכן שכתובת בתולה שלה תהיה קיימת, דאף-על-פי "שעל מנת כן קיימה", אין כאן אלא זנות עד שהגדיל. הרמב"ם (אישות פרק יא הל' ז), פסק את דין המשנה:

קטן אפילו בן תשע שנים ויום אחד שנשא אשה – אין לה כתובה, ואם הגדיל וקיימה אחר שהגדיל יש לה עיקר כתובה, וכן גר שנתגייר הוא ואשתו – כתובתה מנה, שעל מנת כן קיימה.

המפרשים עמדו על כך, שלמרות שמשמעות הגמרא שגר שנשא את אשתו כשהייתה בתולה כתובתה מאתיים, וכך מפורש שם בברייתא⁴⁶, בכל זאת נוקט הרמב"ם שכתובתה מנה בכל מקרה.

ה"משנה למלך" במקום העיר שגם בקטן הרמב"ם לא בירר את דבריו להדיא, וכתב רק: "יש לה עיקר כתובה". אמנם המפרשים העדיפו לפרש שבקטן הרמב"ם מסכים שאם כנסה כבתולה יש לה מאתיים, אך ה"משנה למלך" מעיר בצדק שמדנקט הרמב"ם "וכן גר שנתגייר כתובתה מנה" משמע שגם בקטן, שהוא הדין הקודם לדין גר, הוי דינא הכי – שכתובתה מנה בכל מקרה, ולא מאתיים. ואפילו נשאה בתולה, שלא כדברי הברייתא שם, דקתני: "לא חידשו בתולה גובה מאתיים, ואלמנה מנה".

ה"משנה למלך" עמד על הבדל נוסף בין הרמב"ם לשאר הראשונים. רש"י ותוספות פירשו שמבואר במשנה שכתב לה כתובה כשכנסה, דאם לא כן מה שייך לתת לה כתובת בתולה, "שעל מנת כן קיימה" – הרי לא חייב לה כלום מתקנת חכמים, כי אין תוקף לנישואין אלו⁴⁷. אך הרמב"ם לא פירש בזה כלום, ומשמע דבלא כתב לה כתובה איירי ויש לה בגדלותו כתובה מתקנת חכמים. ואכן, בפרק זה הרמב"ם פורש את כל סוגי הנישואין יוצאי הדופן: חרש, חרשת, שוטה, שוטה וקטן – ובכל המקרים הוא מסביר את הדין העקרוני. אין מדובר בכותב לה כתובה, אלא אם הרמב"ם ציין זאת בפירוש.

⁴⁵ וע' בזה בב"ש (סימן א ס"ק ד) ובב"ח (שם), ונראה דפליגי בשני תירוצים אלו.

⁴⁶ עיי"ש, ובתוספות (ד"ה לא שנו), ובטור (אבה"ע סימן סז).

⁴⁷ ועיי' לעיל בפרק "סך הכתובה בקטן שהשיאו אביו" מה שביארנו בשיטת ראשונים זו.

המעייין היטב בלשון הרמב"ם יבחין שישנה סימטריה בין קטן לחרש ושוטה. כמו שבהלכה ו כתב הרמב"ם שחרש או שוטה שנשא נשים פיקחות אין להן כתובה, ואם רצו לקיימן אחר שהבריא יש להן כתובה מאה, גם קטן שנשא אשה אין לה כתובה, ואם כשהגדיל רצה לקיימה – יש לה כתובה, והיינו מנה – דלא שנא מחרש, דעתה בעולה הוא.

אך יש להבין לפי דברינו, כיצד יפרש הרמב"ם את לשון המשנה: "כתובתה קיימת, שעל מנת כן קיימה"? הרי מכאן, כאמור, הסיקו הראשונים שאיירי שכתב לה בהתחלה כתובה, ועכשיו מקיים אותה בכתובה זו! נראה שהרמב"ם לדרכו מפרש לשון זו בעניין אחר לגמרי. לדעתו, אין כאן אלא קביעה שאם רצה לקיימה משהגדיל ממילא יש לה עיקר כתובה כתקנת חכמים, והוא איננו יכול להמשיך לקיימה בלא כתובה כמו קודם לכן, ד"על מנת כן קיימה" – הוא יודע שמעכשיו במשך נישואיהם יש תנאי בית דין של כתובה. אבל אם אינו רוצה להמשיך לקיימה אין לה כתובה כלל, וכמו שהבהיר הרמב"ם בהלכה ו לגבי חרש שנתפקח, שאין לה כלום על בעלה אלא אם רוצה להמשיך לקיימה.

פירוש זה אינו עולה בקנה אחד עם הברייתא שבגמרא, וצריך לומר בהכרח שהרמב"ם לא קיבל ברייתא זו להלכה בביאור המשנה. מה מכריח את הרמב"ם לפרש אחרת את המשנה?

לפי מה שנתבאר לעיל, שלדעת הרמב"ם אין מצב ביניים, וכל מצב שאינו בכלל קידושין ונישואין שם זנות עליו, הדברים מובנים. שהרי ראינו שהרמב"ם סובר שאסור להשיא אשה לקטן ("שזה כמו זנות היא") כיוון שלא תיקנו לקטן נישואין, וממילא לא שייך שאם הגדיל ומקיימה שתהיה לה כתובה מאתיים, שהרי אין משמעות כלל לכתובה שנכתבה אז, שהרי זו כתובה על זנות ולא על נישואין. לכן הוכרח הרמב"ם לפרש את המשנה באופן אחר, וממילא גם ראייתם של התוספות ממשנה זו לשיטתם אין לה מקום לפי הרמב"ם, כי אכן קודם שהגדיל מקרי בעילת זנות.

ה. מחלוקת הראשונים בפילגש

לאבחנה זו – שלרמב"ם כל מקום שאין בו אישות בדרך של קידושין ממילא הוא בכלל זנות, ואילו לתוספות ישנו גם מצב ביניים, שאמנם אינו אישות אך גם אינו זנות⁴⁸ – אפשר לצרף את מחלוקת הראשונים בעניין פילגש. לדעת הרא"ש (כתובות פרק א סימן י"ב) פילגש מותרת, וכן דעת הראב"ד (ריש הלכות אישות) שמיוחדת לו היינו פילגש האמורה בתורה, והיא מותרת. והיינו כדרכם של התוספות, ששייך מצב שאינו אישות ואין שם זנות עליו. אבל לרמב"ם (מלכים פרק ד, הל' ד) פילגש אסורה להדיט, וכמו שנתבאר, בכל מקום שאין אישות – היא זנות⁴⁹.

ו. בעילת גויה

כדברינו גם פשוט דברי הרמב"ם (איסורי ביאה פרק יב הל' א-ב) ביחס לבעילת גויה:

ישראל שבעל גויה משאר האומות דרך אישות או ישראלית שנבעלה לגוי דרך אישות הרי אלו לוקין מן התורה, שנאמר "לא תתחתן עם..." ולא אסרה תורה אלא דרך חתנות, אבל הבא על הגויה דרך זנות מכין אותו מכת מרדות מד"ס, גזירה שמא יבוא להתחתן. ואם יחדה לו בזנות חייב עליה משום נדה ומשום שפחה ומשום גויה ומשום זונה. ואם לא יחדה לו אלא נקראת מקרה אינו חייב אלא משום גויה. וכל חיובין אלו מדבריהן.

מפורש בדברי הרמב"ם שגם מיוחדת מקרי זנות, והיינו מהטעם הפשוט: כיוון שאין זה דרך חתנות ממילא הוא דרך זנות, ואין מצב ביניים⁵⁰.

מדברים אלו של הרמב"ם ישנו חיזוק גם לטענה השנייה שהעלינו: המושגים 'חתנות' ו'זנות' ביסודם אינם מושגים הלכתיים טהורים, אלא הגדרות מציאותיות. לכן שייך בישראל וגויה דרך חתנות, אף-על-פי שאין תפיסת קידושין, וכן מסתבר שגם מעשה קידושין לא נעשה כלל, אלא רק שחי איתה בדרך חתנות, אף שאין לזה תוקף הלכתי כלל⁵¹.

⁴⁸ כך לתירוצם ביבמות (צו):. אמנם לתירוצם ביבמות (סב: ד"ה סמוך), שנקטו שזו תקנה, אכן אין מצב ביניים, כי תיקנו להם נישואין לעניין זה.

⁴⁹ ומה שמתרת למלך אין זה היתר מיוחד לאישות בלא קידושין, אלא מכוח משפט המלך, שאם הוא לוקח אשה הוא "קונה אותה" – כלשון הרמב"ם שם, ולכן אינו זנות, דיש לו בה קניין. וע' ב"אגרות הראי"ה" (א עמ' קכו) – העירני לזה הרב דניאל כ"ץ, וע' במאמרו בעניין זה שנדפס ב"פירות הכרם", ספר היובל לשיבת כרם ביבנה.

⁵⁰ כך היא גם משמעות דברי הרמב"ם (גרושין פרק י הל' יז, יט).

⁵¹ ומטעם זה אכן הסיק רבא (יבמות עו). שאין לאו ד"לא תתחתן" מדבר בגיותן אלא בגרותן, דבגיותן "לא שייך בהו חתנות", וממילא אין להעמיד הפסוק אלא בגרותן, וע' רש"י (שם ד"ה לאו מילתא). אבל הרמב"ם פסק כלישנא קמא שם, ולדעתו אף שאין לזה תוקף הלכתי, במציאות יש כאן דרך חתנות.

חמדת הארץ ד

אלא שצריך עיון מכאן על מה שנתבאר לעיל, שלפני מתן תורה מיוחדת הייתה בכלל אשת איש, ולכן זנות לא הייתה שייכת אלא בדרך מקרה, ורק לאחר מתן תורה נכנסה מיוחדת לכלל זנות. כאן 'דרך חתנות' היא כמו לפני מתן תורה, וכמו שנתבאר שאפילו בלא קידושין מיירי, ובכל זאת הרמב"ם מחלק בין שני סוגי זנות: מיוחדת לזנות ודרך מקרה. ומבואר מכאן שעיקר החילוק בין נישואין לזנות הוא מצד מטרת הביאה. בנישואין הביאה היא פתיחה לחיי אישות שלמים, והמטרה אם כן הייתה האישות ולא הביאה עצמה, מה שאין כן בזנות – שהמטרה היא הביאה עצמה, ולכן ישנו גם מצב שמיוחדת לו ואף-על-פי-כן אינה אשתו, שהרי מוכנה לו למשכב בלבד ולא לחיי אישות.

באופן זה יש להתבונן גם בדברי הרמב"ם (אישות פרק א הל' א) בביאור המצב קודם מתן תורה, שכתב: "אם רצה הוא והיא לישא אותה מכניסה לביתו ובועלה בינו לבין עצמו, ותהיה לו אשה". מטרתם היא נישואין; ההכנסה לביתו והבעילה אינן אלא הפעולות היוצרות את הנישואין. אבל בזנות המטרה היא בעילה בלבד. לפי זה, מה שכתבנו לעיל שמיוחדת קודם מתן תורה הייתה בכלל נישואין ולאחר מתן תורה היא בכלל זנות, כיוון שאין כאן קידושין – אינו מדויק, שהרי הדבר תלוי אם הדבר נעשה בדרך חתנות או בדרך זנות.

מכל מקום, אינני חוזר בי מעצם הקביעה שמיוחדת לו חייב עליה משום קדשה, שהרי גם הרמב"ם עצמו (איסור ביאה פרק יב הל' ב) קרא לזה זנות. לכן לענ"ד צריך לחלק בין מיוחדת לזנות לבין דרך חתנות: מיוחדת לזנות הייתה גם קודם מתן תורה בכלל זנות, אך דרך חתנות בלא קידושין – רק לאחר מתן תורה קיבל שם זנות. וביתר ביאור יש לומר שלאחר מתן תורה לא שייך לחלק בישראל בין דרך חתנות לדרך זנות, שדרך חתנות היינו קידושין שבהן נצטוונו, ובמקום שבא עליה שלא לשם קידושין אין כאן דרך חתנות אלא זנות; רק בגויה, שאין בה תפיסת קידושין, שייך לדבר על דרך חתנות ודרך זנות, ובקטן, אף-על-פי שכעת אין בו תפיסת קידושין לכשיגדיל יתפסו בו קידושין, ולכן בקטנותו הוא כזנות. ודו"ק בזה.

5. סיכום

פתחנו בדבריו המפורסמים של הגר"ח ז"ל בהגדרת היחס בין קידושין לנישואין. הקידושין לדעתו הם פעולה קניינית המצריכה דעת מקנה, אך הנישואין הם מצב מציאותי, שחלותו אינה תלויה בדעת מקנה, והיא חלה ממילא על-ידי המצב של חופה.

הראינו שהגדרה מיוחדת זו נובעת מכך שמערכת הנישואין אינה דבר שהתורה חידשה, כמו שאר מצוות, אלא מציאות כלל אנושית שהייתה קיימת מאז ומקדם, והתורה רק עיגנה אותה כך שתכלול גם מרכיב קנייני מוחלט. אחר-כך הראינו את השלכות הנובעות מכך לגבי כמה וכמה דינים התלויים בנישואין.

בהמשך הדברים ביארנו שכתוצאה מהגדרת האישות באופן זה, גם הגירושין ממילא כוללים את שני המרכיבים של האישות: מציאות וקניין, וגם בזה הבאנו כמה דוגמאות. עוד נתבאר, שנוסף להשלכות הדיניות יש להגדרה זו גם השלכות לגבי החלק הממוני של האישות: הכתובה.

לבסוף הראינו שבעצם קביעה זו, שאישות יסודה בהגדרה מציאותית ולא קניינית, קובעת ממילא שגם הזנות היא הגדרה מציאותית ולא דינית, כי אישות וזנות הן שני מושגים הפכיים הניזונים זה מזה, ורק לאחר התערבותה של התורה מקבלת הזנות משמעות איסורית. אכן, בעקבות התערבות התורה בהגדרת האישות, ממילא גם הגדרת הזנות משתנה, כמו שעולה מדברי הרמב"ם (אישות פרק א הל' ד).

הרב דני כטוב

שומא בקידושין

פתיחה

סוגייתנו עוסקת בצורך בשומא, היינו בכך שהאשה תדע את ערך החפץ שבו היא מתקדשת מדין קידושי כסף. לצורך זה, כפי שהוא עולה מהסוגיה, שני פנים: ידיעה ברורה אודות השווי, ועצם קיומו של שווי מוגדר לאותו חפץ. אנו נדון בשאלה מאין נובעים שני הצרכים הללו ומה היחס ביניהם, על-פי העולה ממהלך הסוגיה ומשיטות הראשונים.

א. הבעיות בהבנת הסוגיה

הגמרא (קידושין 2): מביאה את מחלוקת רבה ורב יוסף בנוגע למקדש בשיראי (בגדי משי):

ההוא גברא דאקדיש בשיראי: רבה אמר לא צריכי שומא, רב יוסף אמר צריכי שומא. אי דאמר לה בכל דהו – כולי עלמא לא פליגי דלא צריכא שומא. אי דאמר לה חמשין ולא שווי חמשין – הא לא שווי! כי פליגי דאמר חמשין ושווי חמשין. רבה אמר: לא צריכא שומא, דהא שווי חמשין! רב יוסף אמר: צריכי שומא. כיוון דאתתא בקיאה בשומא – לא סמכה דעתה.

הלשון השנייה בגמרא (שם):

איכא דאמרי: בכל דהו נמי פליגי. רב יוסף אמר: שווה כסף הרי הוא ככסף. מה כסף דקייץ, אף שוה כסף דקייץ.

ההבדל בין הנוסחים בטעמו של רב יוסף הוא שלפי הלשון הראשונה הטעם הוא משום סמיכות דעתה – כלומר הבעיה היא שאין כאן הסכמה גמורה מצד האשה, שאינה יודעת את השווי האמיתי, ומתוך כך מפקפקת בכדאיות הקידושין¹; והרי דין מוסכם הוא שנצרכת הסכמה של האשה בקידושין².

לפי הלשון השנייה, הטעם של רב יוסף הוא בשם "כסף", היינו שמה שכל שווה כסף נחשב ככסף הוא רק באותו אופן של כסף, כלומר כאשר הוא קצוב. לפי לשון זו זהו חיסרון בדבר הקונה, והוא אינו תלוי כלל במה בדיוק אמר לה הבעל: לכל דבר שאינו קצוב אין תורת כסף³.

לפי הלשון הראשונה, יש לעיין מהו היתרון בלשון "כל דהו", שבה החסרון של סמיכות דעת אינו קיים; האם מדובר במי שאמר לה בפירוש כלשון הנ"ל, ובכך שהתרצתה לקידושין הסכימה לכל ערך שהוא, או שמדובר בסתמא, ומזה נלמד שבעצם אין חיסרון של סמיכות דעת אם לא ננקב סכום מפורש הגורם להטעייתה של האשה⁴.

ועוד יש לשאול: האם לפי הלשון השנייה, שנחלקו ב"כל דהו", מודים כולם ב"אמר לה חמשין" דבעי שומא, דנחלקו רק בשם כסף – אבל לכולי עלמא קיימת בעיה של סמיכות דעת, או שנחלקו בשניהם. שאלה זו תלויה בגרסה בגמרא. בגמרות שלנו לא כתוב בלשון השנייה "בכל דהו נמי פליגי", ובכתבי היד יש גרסה נמי⁵ – ולפי זה לכאורה נחלקו בשני עניינים נפרדים⁶.

¹ אמנם מצאנו דיני תנאים בקידושין, עיין למשל במשנה (מח): ועוד, ואם כן לכאורה גם שם האשה אינה סומכת בדעתה להתקדש, כיוון שאינה יודעת אם יתקיים התנאי. ברם, ההבדל הוא ברור: בתנאי היא מסכימה הסכמה גמורה להתקדש על הצד שיתקיים התנאי, ולא להתקדש על צד שלא יתקיים, כיוון שהספק ידוע לה מראש. אבל בדבר שלא נישום ואין שוויו ידוע, היא מקבלת על עצמה כביכול שהדבר ודאי שווה כך וכך, ולכן מתקדשת בוודאי, בעוד שבעצם היא מפקפקת באמיתות העניין. ועי' לקמן מה שנכתוב בשם ה"מקנה" בעניין זה.

² עיין למשל במקום אחר בקידושין (ב): "מדעתה אין – שלא מדעתה לא".

³ ניתן היה להבין גם את החיסרון הנ"ל כחיסרון בסמיכות דעת, היינו שדעתה אינה סומכת להתקדש בדבר שאינו קצוב, ועוד יבואר לקמן.

⁴ וראה מה שנכתוב לקמן בעניין זה במחלוקת תוספות והרא"ש.

⁵ עיין למשל בריטב"א, שזו הייתה גירסתו.

בהמשך הגמרא מביא רב יוסף שתי ראיות לשיטתו. יש לבחון על-פי איזו לשון ולפי אלו סברות ניתנו הראיות שלו, וכך לקבוע עמדה בשאלות ששאלנו לעיל:

א"ר יוסף מנא אמינא לה? דתניא (לגבי עבד עברי): "מכסף מקנתו" – בכסף הוא נקנה, ואינו נקנה בתבואה וכלים. היכי דמי? ... אלא לאו דאית בהו שווה פרוטה, וכיוון דלא קייצי – לא. א"ר יוסף: מנא אמינא לה? דתניא: "עגל זה לפדיון בני" – לא אמר כלום. "עגל זה בה' סלעים לפדיון בני", "טלית זו בה' סלעים לפדיון בני" – בנו פדוי. האי פדיון היכי דמי? אילימא דלא שווי, כל כמיניה? אלא לאו אף על גב דשווי, וכיוון דלא קייצי – לא.

הראיה הראשונה יכולה להיות טובה לכאורה רק לפי הלשון השנייה, דבכל דהו פליגי (או נמי פליגי), אבל אם רב יוסף מודה בכל דהו וחולק רק בחמשין, כיצד יבאר את הברייתא לדבריו, והרי הברייתא מיירי בסתמא⁷? וקשה יותר: הלא עבד עברי קונה עצמו בכסף בעל כורחו של אדון, ואם כן לשון הראשונה, דמיירי מצד סמיכות דעת – לכאורה לא אכפת לן בסמיכות דעתו של האדון כלל, אבל לפי הלשון השנייה, שהבעיה היא בשם כסף – ניחא, דעבד עברי נקנה רק בכסף או בכל דבר קצוב.

גם הראיה השנייה לכאורה הולכת רק לטעם דלא קייצי מאותה הסיבה, היינו שבפדיון הבן לכאורה אין צורך בדעתו ובהסכמתו של הכהן⁸, אלא התורה אמרה שיתן לכהן ה' סלעים, ובכך יהיה פדוי, ואז הוא כחוב לכהן ככל מתנות כהונה, ולא הוא כמקח וממכר כלל. מלבד זאת, כאן הגמרא מזכירה בפירוש: "וכיוון דלא קייצי", ונראה באופן פשוט שזו ראייה ללשון השנייה.

עוד יש לעיין במה שפסקה הגמרא (ט): "והלכתא: שיראי לא צריכי שומא".

האם דין זה מיוחד לשיראים (על-פי הסברות השונות שיבוארו לקמן), או שהוא כללי? לפי איזו לשון פסקה הגמרא את מה שפסקה? נראה לקמן שהראשונים נחלקו בשאלות אלו, כמו שיבואר.

ב. שיטת התוספות (ר"ת)

1. הבעיות בהבנתו

רש"י (ו):

לא צריכי שומא – שישומו אותם שמאים קודם שתקבלם.

גם התוספות (דף ו: ד"ה ורב יוסף) נוקט כדבר פשוט שהשומא חייבת להיות קודם הקידושין, ואינה מועילה לאחריהם (גם לא כדי להחשיב את הקידושין מכאן ולהבא), כדבריהם:

צריכי שומא – קודם קידושין, כדפי' הקונטרס.

וכן מוכח מהמשך דבריו, שמקשה מהברייתא (מח):

⁶ לפי מה שכתבנו לעיל בהערה 3, ייתכן להבין שנחלקו רק בעיקרון של סמיכות דעת, אלא שלפי רב יוסף הוא קיים אפילו בסתם דבר שאינו קצוב, ולרבה הוא אינו קיים כלל, אפילו כשאמר לה חמשין. וראה עוד בעניין זה במה שכתבנו בדרך הראשונה בביאור התוספות.

ישנה דרך נוספת להבין לאידך גיסא, שבעצם בכל מקרה החיסרון הוא ב"לא קייצי", אלא שהוא מהותי יותר במקרה של חמשין, היות ששם ירד לקציצה בכך שנקב סכום מסוים, ולכן צריך להשלימה ולבררה על-ידי שומא. וראה מה שנכתוב לקמן בעניין זה בדרך השנייה בביאור התוספות.

⁷ אלא אם נאמר שמוכיח על דרך של אי אמרת בשלמא: אי אמרת בשלמא כדברי, לכל הפחות נעמיד את הברייתא בחמשין, אבל לדברי רבה, במאי נוקים לה?

⁸ ועיין בספר "מים חיים" (לבעל ה"פרי חדש") סימן ה', דלגבי פדיון הבן ישנה נתינה בעל כורחו של הכהן, כיוון שהוא חוב בעלמא. אמנם, ב"אבני מילואים" (סימן לא ס"ק ג) וב"אמרי בינה" (שם) דחו את דבריו מהגמרא דילן ומהתוספות שיובאו דבריו לקמן, שהוא ראייה ללשון הראשונה, וכתבו דמכאן מוכח דאיכא דין נתינה לכהן בפדיון הבן, ונתינה בעל כורחו אין שמה נתינה.

וב"עצמות יוסף" (קידושין כ) הסביר באופן אחר, היינו שהכהן הוא "אדון" הבכור, ובפדיון הוא מקנה אותו לאב, ולכן צריך סמיכות דעתו. ולענ"ד הדברים קשים, וראה מה שנכתוב בכל זה בנספח. ועי' ב"אבני מילואים" שם, שגם הוא דוחה דבריו מצד אחר.

ובחידישי ר"ש שקוף (קידושין סימן ט"ז) כתב לבאר דיש בפדיון הבן ב' עניינים: ל גבי הישראל הוא חוב לכהן, אבל ישנו גם עניין פדיון שאותו עושה הכהן בה' סלעים שלו, ל אחר שזוכה בהם מהישראל, ולכן צריך לרצונו. ועי' מה שנכתוב לקמן בדעת התוספות, ולפי זה יתורץ עניין זה כמו שיתבאר.

ותימה דלקמן... תניא (גבי התקדשי לי בשט"ח): "וחכמים אומרים: שמין את הנייר, אם יש בו ש"פ – מקודשת", ומשמע: שמין את הנייר אחר קידושין⁹, ואף על גב דמתחלה שומת הנייר לא היתה ידועה¹⁰.

וצ"ע, מדוע פשוט כל-כך לתוספות דבר זה, דאם נימא דהבעיה היא בדעתה: למה לא תועיל שומא דלאחר מכן? הרי סוף סוף הייתה נתינה לשם קידושין, והם יחולו מכאן ולהבא (שהרי השיראי קיימים)¹¹. גם ללשון השנייה: דנימא דברגע דקייצי, וחשיב כסף, יחולו הקידושין למפרע¹² (ומוכח מתירוניהם של התוספות שהם שאלו לפי שתי הלשונות, שכן הם מתרצים "לל"ק וכו", "לל"ב וכו").

התוספות (ט. ד"ה והלכתא) שואלים על דברי הגמרא שהבאנו לעיל:

וא"ת, ואמאי איצטרך לפסוק כרבה לגבי רב יוסף...

ומאריכים להוכיח שם שפשוט בכל מקום שהלכה כרבה. התוספות מחדש בשם ר"ת חילוק בין שיראי לשאר דברים, ובכך מתרץ את הקושיה:

ואור"ת דאתא לאשמועינן דדוקא שיראי הוא דלא צריכא שומא, לפי ששומתן ידוע קצת ואין רגילין לטעות בו כ"כ, אבל שאר דברים, כגון אבנים טובות ומרגליות, שיש שאינם טובות אלא מעט, ורגילין לטעות בהרבה יותר משוויים – צריכי שומא משום דלא סמכה דעתה.

מכך שהוא סתם ולא פירש את הדברים, נראה שתירוצו הנ"ל הוא לפי שתי הלשונות, וקשה: ללשון של "קייץ", מה חילוק יש בין שיראי לשאר דברים – הא לא איכפת לן בסמיכות דעתה?
התוספות (ח. ד"ה מנא אמינא לה) כותב: "לל"ק מייתי ראייה".

ונראה מלשוננו דדוקא ללשון הראשונה¹³, ועוד נראה מלשוננו שהראיה הראשונה היא אליבא דשתי הלשונות. ויש לדייק בכך כמה דיוקים:

א. כפי שאמרנו לעיל, ההבנה הפשוטה היא ששתי ראיותיו של רב יוסף הן ללשון השנייה¹⁴ (מהלשון "כיוון דלא קייצי" המופיעה בשתייהן), וכן מורה גם הלשון, כמו שנתבאר.

⁹ עיין במהרש"א, שהסביר שהיה פשוט לתוספות שאם השומא הייתה מקודם, ודאי שדעתה גם על הנייר, ומקודשת לכו"ע. ולמסקנה אומרים התוספות דאה"נ מיירי דשמו קודם, ובאמת פשוט שבמקרה כזה מקודשת, אלא שבא לאפוקי ממאן דאמר דמקודשת בכל עניין.

¹⁰ אמנם, עיין ב"מקנה" (שם) שמתרץ את קושיית התוספות הנ"ל שכל דבר ששומתו ידועה (כגון כסף), אף שלא ידוע כמה הוא – חשיב קייץ. ובשטר שם הוי משכון על עצם החוב, והוא קייץ, ובו היא מתכוונת להתקדש (ולא חשיב מלוה כיוון שיש עליו משכון) ולכן לא הוי חיסרון דלא קייץ. בכך מתורצת גם קושיית התוספות הבא (ד"ה אף שוה כסף) מהגמרא (יב.), דהוא גברא דקדיש בוודא דהורדית – דגם שם מיירי שהשומא בשוק הייתה ידועה, והבירור היה רק אם יש כמות מספקת. מובן שכל זה טוב לפי הלשון השנייה, אבל מתירוניהם של התוספות מוכח שהקשה לשתי הלשונות, כמו שנכתוב.

¹¹ העירני הרב דניאל כץ שליט"א מ"המקדש בתמרה זו ובזו וכו" (קידושין דף מו.). שאינה מקודשת, הואיל ובינתיים לא חלו הקידושין והווי כמלווה. אמנם לענ"ד אינו דומה, דכאן מתברר למפרע שהייתה נתינה טובה, מה שאין כן שם, שבוודאי בשעת נתינה היה חסר משווה פרוטה, ולא חשיבא נתינה כלל.

¹² הב"ש (סימן לא ס"ק א) מקשה מדברי הריטב"א לגבי גזל: דאם קידשה בגזל וקנה אחר-כך מהנגזל חלין קידושין מאותה שעה, ואם כן נאמר גם שיחולו הקידושין מכאן ולהבא, וכותב מתוך זה דרש"י ותוספות חלקו על הריטב"א. ולקמן נכתוב שאין זה מוכרח.

¹³ אמנם, יש אחרונים שרצו לומר דכוונת התוספות היא לחדש שהקושיה היא גם לפי הלשון הראשונה (ועי' ב"פני יהושע", שכתב להגיה בתוספות שאין הראיה ללשון הראשונה), אך לענ"ד הדבר קשה בפשט התוספות, כיוון שסתם ולא פירש. ועי' גם בדברי התוספות הרא"ש שנביא לקמן, שלשוננו כמו של התוספות, ומוכח ממנו שהקושיה היא רק ללשון הראשונה, כמו שכתבנו.

¹⁴ עיין במהרש"א (גם הגר"א בביאורו לשו"ע הולך בעקבותיו), שכתב להסביר מדוע הראיה היא רק ללשון הראשונה בתוספות, שבפדיון הבן לא שייך כלל לומר דכל דהו יועיל, דזה שייך רק באשה דמתקדשת בשווה פרוטה, אבל בפדיון הא בעינן ה' סלעים, ולכן פשוט שהרישא של הברייתא מיירי במי שאמר לכהן דשוו ה' סלעים, ולכן מוכיח מכאן רב יוסף ללשון הראשונה דבחמשין צריך שומא, ולפי זה נצטרך לומר שהסיפא מיירי בנישום כבר, ולכן מהני.

אמנם, היה מקום לפקפק בכך לפי מה שמוכח בהמשך הגמרא, דמועיל ב"אמר הכהן לדידי שוה לי", ואם כן יועיל גם "כל דהו" בתורת "לדידי שוה לי". יותר מכך, דהיה נראה לומר דלהיפך: פדיון עדיף על קידושין, ובו גם באומר בפירוש ה' סלעים לא הוי כחמשין, דהכל יודעין דשווי הפדיון צריך להיות ה' סלעים, וממילא פשוט שמקבלין אותו כפי שהוא בתורת ה' סלעים, בניגוד לקידושין, שלא ידוע לאיזה ערך נתכוונה האשה.

ב. לפי דברי התוספות, מהו החילוק בין הראיות, שבגללו כתב שהראשונה היא אליבא דכולי עלמא והשנייה היא רק ללשון הראשונה?

עוד יש לדקדק בשיטת התוספות, שכתב בתירוץ הראשון (ז: ד"ה ורב יוסף) שללשון השנייה צ"ל דמיירי באמר לה בכל דהו, ואם כן מצאנו שלדעתו צריך להיות "כל דהו" במפורש. צריך לברר מהו ההכרח של תוספות לומר כן, מדוע לא נאמר באמת שבסתמא הוי קבלה לכל סכום, כמו שמשמע באמת מלשון "התקדשי לי בהן כמו שהן" ועיין בר"ן, רשב"א וראשונים נוספים, שכתבו כן בפירוש¹⁵.

2. אפשרות א' להסבר התוספות: היסוד המשותף לשתי הלשונות – סמיכות דעת

והנראה לומר בהסבר דברי תוספות, שוודאי לשתי הלשונות, כל הבעיה מתחילה מאי-סמיכות דעתה לקידושין, אלא שנחלקו מה היא גורמת, שהרי לפי הלשון הראשונה, היות שלא סמכה דעתה, אף אם נתן לה כסף – קבלתה אינה נחשבת, דל"שם קבלה" בעינן הסכמה גמורה וידיעה מה היא מקבלת. כיוון שהחיסרון נובע רק מאי ידיעתה, חסרה הסכמתה בקבלה. רק טעות גמורה בסכום מהווה בעיה לפי לשון זו. אך לפי הלשון השנייה אומר רב יוסף יותר מכך – שחסרון הידיעה גורם לחיסרון ב"שם כסף", היינו שכסף הוא דבר מבורר, הניתן מיד ליד, ואם ניתן חפץ שאינו עומד בדרישות הללו אינו נחשב לכסף, ולכן גם בעיה קלה בסמיכות דעת – היינו שאי ידיעת השומא – כבר פוגמת בשם כסף¹⁶.

על כן מובן למה פשוט לתוספות לפי שתי הלשונות ששומא אינם מועילה לאחר הקידושין כדי להחשיבם כקידושין מכאן ולהבא (כמו שהבאנו בשם הריטב"א לעניין המקדש בגזל וקנאו אחר-כך). בניגוד לגזל, שעל-פי ידיעתה קיבלה משהו, וגם ודאי קיבלה כסף, אלא שלא בא ממנו כיוון שאינו שלו – אם כן הייתה פה נתינה של כסף קידושין, והחלות באה אחר-כך; אצלנו, כיוון שלא סמכה דעתה, לא קיבלה כלל את הדבר¹⁷, או שקיבלה דבר שאינו נחשב ככסף – חלות הקידושין אינה יכולה לחול למפרע, וצריך נתינה חדשה לכולי עלמא.

לכן גם מובן החילוק שחידש ר"ת בין שיראי לשאר דברים, לרבה – שנפסקה הלכה כמותו – היות ששאר דברים אין שומתן ידועה, שחילוק זה נכון לגבי שתי הלשונות. בשתיהן החיסרון מתחיל מסמיכות דעת, ולכן אפשר לומר שהמחלוקת בין רבה לרב יוסף היא מקומית לשיראי, הואיל ולרבה שומתן ידועה קצת, אבל בשאר דברים לכולי עלמא לא סמכה דעתה.

כעת מובנים דברי התוספות לגבי הראיות שהביאה הגמרא, דהיינו שהראיה ראשונה היא לכולי עלמא. כיוון שמצאנו חיסרון בשווה כסף בעבד עברי, הלשון הראשונה תפרש דמיירי באי סמיכות דעת גמורה, היינו במי שאמר לה הסכום; והיות שיש דין קניין בעבד עברי, אף שהאדון אינו יכול לסרב לעצם הקניין, מכל מקום בעינן סמיכות דעתו, היינו שידע מה הוא מקבל, שאם לא כן לא חשיב קניין כלל – גם בקניין בעל כורחו בעינן שני צדדים מבחינת המודעות וההשתתפות שלהם בקניין. היות שכאן אמר את הסכום והוא אינו יודע אם אמנם הדבר כך – לא סמכה דעתו, ואינו נקנה כלל.

הלשון השנייה תסביר שמדובר כאן ב"אמר כל דהו", ואם כן אין חיסרון גמור בסמיכות הדעת, אלא שפוגם בשם כסף, כמו שביארנו.

הראיה השנייה היא מפדיון הבן. לפי הלשון הראשונה באמת מובן, שנאמר דהרישא מיירי ב"אמר לה הסכום ואינו ידוע", ואם כן הוי אי סמיכות דעת גמורה, ולכן לא נחשב שהכהן קיבל ולא נחשב שהאב נתן (כמו שפירשנו דכשלא סמכה דעתו נחשב כאילו

¹⁵ ועיין ב"מקנה", שכתב תרץ שהסיבה שמועיל "כל דהו" לתוספות היא שזהו כמו תנאי שמקבלת על מנת שהוא שווה פרוטה, וכבר כתבנו לעיל (עי' הערה 1) להסביר שבתנאי לכו"ע סמכה דעתה. ועל-פי זה מוסברת שיטת התוספות, דהראיה הראשונה היא לכו"ע, ללשון הראשונה נפרשה דלא אמר בפירוש בכל דהו – ואז הוי כחמשיין, וללשון השנייה נפרשה באמר בכל דהו, אבל בראיה הב' ודאי מיירי בלא אמר, דהוא מפרש שהסיפא של הברייתא של פדיון הבן מיירי באמר שמקבל אותו בה' סלעים, והוי כתנאי מפורש (בניגוד לאמר לה חמשיין, דלא נאמר כתנאי, אלא דסברה דמילי בעלמא הוא דאמר לה).

ועיין ב"יד דוד", שכתב להסביר לפי זה את דברי רש"י (ז: ד"ה אי דאמר), דבחמשיין מיירי דאמר לה "התקדשי לי בחמשיין", ואלו דמיהן, והקשה אמאי לא הסביר דמיירי כפשוטו דאמר לה "התקדשי בשיראין דשוו חמשיין", ותירץ דאי אמר לה הכי, אם כן הוי כתנאי מפורש, ושוב סמכה דעתה.

¹⁶ לגבי המקור לצורך בנתינה (וממילא בקבלת האשה) עיין בדף ב: "דבעינן מדעתה", ובדף ה: לגבי "נתנה היא", שבדרך-כלל אינם קידושין, אם לא באדם חשוב. לגבי המקור לכסף, עי' בדף ג: ד: לימודי הגמרא שם לעניין כסף ושווה כסף.

¹⁷ בניגוד לפיקדון, למשל, שבו קיבלה משהו, אלא שלא קיבלה אותו לשם קידושין.

לא קיבל כלל, וזה ודאי אינו מועיל אפילו בפדיון הבן¹⁸. אבל ללשון השנייה סובר התוספות שאי אפשר להסבירה, אף אם נעמיד דמייירי ב"אמר כל דהו" או כהאי גוונא, דבפדיון הכסף קונה בתורת שיווי – דהתורה נקטה את ערכו (ה' סלעים), ולא בתורת מטבע, ולכן לתוספות אין סברא שלעניין פדיון הבן לא יהיה לשווה כסף שאין שומתו ידועה בבירור שם כסף, דהא מכל מקום שווה ה' סלעים יש כאן, אף שאינו קצוב.

ומובן לפי זה גם למה רצו התוספות לומר "כל דהו" בפירוש לפי הלשון הראשונה. כיוון שהחיסרון בסמיכות דעת פוגם בשם נתינה, צריך שתקבל עליה בפירוש כל שווי שהוא, ואז נחשב שדעתה משתפת באופן חיובי בקבלה – מה שאין כן אם הוא רק חיסרון של מעין קידושי טעות, ששם מספיק לסלק את החיסרון באמצעות אי-אמירת הסכום, שאז מהיכא תיתי לומר שתטעה¹⁹.

3. קושיית הרא"ש על ר"ת והדרכים להתמודד אתה

ר"ת²⁰ בתוספות (ט. ד"ה והלכתא) מגיע למסקנה הלכתית לאור דבריו שהובאו לעיל בנוגע לחילוק שקיים לדעת רבה, להלכה, בין שיראי לשאר דברים:

ולפיכך נהגו העולם לקדש בטבעת שאין בה אבן.

כלומר, הטבעת עצמה דומה לשיראי, כיוון שהיא חלקה ואי אפשר כל-כך לטעות בה; אבל אבנים יקרות הן בעלות שווי המשתנה בצורה קיצונית מאבן לאבן, והאשה אינה בקיאה בשוויין, ולכן לא סמכה דעתה. הרא"ש מביא את דברי ר"ת אלו ותמה עליהם:

ומיהו לא ברירא לי האי טעמא מה שנהגו העולם להסיר האבן מן הטבעת, דהא אמרינן בכל דהו לא פליגי לל"ק, ואין דרך לתת שומא לטבעת של קידושין.

כלומר, הרי לל"ק לכולי עלמא ב"כל דהו" לא צריכא שומא, כיוון שבכהאי גוונא סמכה דעתה, ואם כן הוא הדין בשאר דברים – למרות שמודה בהם רבה, פשוט שבכל דהו לא צריכא שומא. דברי הרא"ש הללו טעונים בירור, משתי סיבות:

א. מנין לרא"ש שהלכה כלשון הראשונה? אולי ר"ת חשש ללשון השנייה, דגם ב"כל דהו" פליגי, וממילא גם לרבה בשאר דברים יצטרכו שומא, ולכן פסק דאין לקדש בטבעת עם אבן?

ב. הרי הוכחנו לעיל מתוספות (ז: ד"ה ורב יוסף) ששיטתו היא שצריך לומר בפירוש "כל דהו", ואם כן אולי זהו החיסרון במקדש באבן סתם²¹?

ה"בית יוסף" (אבה"ע סימן לא) מקשה את קושיה הראשונה שהקשינו, ומתריך:

וי"ל דהא דפסק ר"ת דאבנים טובות ומרגליות צריכי שומא ע"כ כל"ק אחי, דטעמא דרב יוסף משום דלא סמכה דעתה הוא, וע"כ לא פליגי רבה עליה אלא בשיראי, אבל באבנים טובות מודה; אבל לל"ב, דטעמא דרב יוסף משום דבעינן שוה כסף דקייץ, ורבה פליגי עליה וסבר דלא בעיא מידי דקייץ, והלכתא כוותיה – לא שני לן בין אבנים טובות לשיראי. וכיוון דפסק ר"ת כל"ק, אתי שפיר דמותיב אהוא מנהגא מל"ק.

כלומר, ה"בית יוסף" מתריך שהמקור לקושייתו של הרא"ש הוא בדברי ר"ת עצמם, שהרי כל החילוק בין שיראי (שבהם בקיאה האשה) לשאר דברים אינו שייך כלל ללשון השנייה, ואם כן מוכח שכך פסק ר"ת.

אמנם, אם נלך בדרך שבה הסברנו את התוספות, לא קשה באמת קושיית הרא"ש, שהרי לדעת התוספות, החיסרון בשתי הלשונות מתחיל בסמיכות דעת, ולכן פשוט לו החילוק בין שיראי לשאר דברים הוא גם ללשון השנייה. ה"בית יוסף" עצמו מתריך את קושיית הרא"ש לפי הבנת הר"ן בדברי ר"ת:

ולפמש"כ הר"ן דברי ר"ת אין מקום לתמיהת הרא"ש שכתב כלשון הזה: "אור"ת דמש"ה נקט שיראי לפי ששומתן ידועה לעולם קצת, ואין הדבר מצוי לטעות בהם כ"כ יותר משוויין הרבה כמרגליות ואבן טובה, שיש שאינה שווה

¹⁸ וראה מה שכתבנו לעיל בהערה 8, בדברי האחרונים בדבר הצורך בנתינה בפדיון הבן, וראה עוד בנספח.

¹⁹ ועי' לקמן במה שנכתוב בדברי הרא"ש על ר"ת, ובהבנת הר"ן.

²⁰ והביא דבריו השו"ע (אבה"ע סימן לא סע' א).

²¹ אלא אם נאמר שקושיית הרא"ש היא אמאי אסר ר"ת בסתמא, היה צריך לומר שיכול לקדש גם באבן אם יאמר בפירוש "בכל דהו".

אלא מעט, ואפשר שהיא סבורה כמה וכמה – בהא אפי' רבה מודה דאף על גב דלא אמר לה דשוויא חמשינן אלא אמר לה בכל דהו, דצריכי שומא".

כלומר, הר"ן מחדש הבנה בחיסרון בסמיכות דעת, בכך שאינו נובע בהכרח רק מהטעיה מפורשת – כגון דאמר חמשינן והיא סבורה שאינו שווה, אלא יכולה להיות טעות שכל כולה נובעת מדעתה של האשה, היינו שהיא מטעה את עצמה בנוגע לשווי הדבר, ואפילו אם אמר בפירוש "כל דהו" – אין הדבר מהווה הסכמה מפורשת שלה לכל סכום שהוא, כיוון שהיא סומכת במחשבתה על הערכתה הגבוהה: מסכימה כביכול לכלשהו, אבל אינה מתכוונת באמת להסכים. אמנם, הרא"ש שהקשה סבור כנראה שבאמר "כל דהו" בפירוש – לא שייך כלל לומר דאיכא טעות ולא סמיכות דעת, אפילו אם נאמר ב"נתן לה בסתמא" כדברי הר"ן.

מכל מקום, גם מקושיית הרא"ש (על-פי הסברו של ה"בית יוסף") וגם מתירוצו של הר"ן עולה שהם הבינו את שיטת ר"ת אחרת ממה שכתבנו (דהיינו כפי שהבנו על-פי פשט הדברים, שהלשונות נחלקו באופן מהותי בהבנת החיסרון בדבר שאין בו שומא – שלפי הלשון הראשונה הוא משום שאין סמיכות דעת, ולפי הלשון השנייה משום דלא קייץ). הרא"ש הבין שכל חידושו ההלכתי של ר"ת שלא לקדש באבן הוא דווקא לפי הלשון הראשונה, שרק היא סוברת שהבעיה היא בסמיכות דעת, ואילו הר"ן משיב שבשיראי – אין הכי נמי דבסתמא או ב"כל דהו" שפיר דמי דסמכא דעתה, הואיל ויודעת בדרך-כלל השווי, ואינה מדמה ששווה הרבה יותר. אבל בשאר דברים (כגון אבן), שלדעת ר"ת בהם גם רבה מודה, צריך לומר שמודה אפילו בסתמא, ויותר מכך – אפילו במי שאמר בפירוש "כל דהו", היות שהיא מטעה עצמה להעריכם בהרבה יותר משוויים, כמו שפירשנו בדבריו²².

על-פי הבנה זו, פשוט ששתי הראיות שמביא רב יוסף בגמרא הן ללשון השנייה דווקא, שהרי הן באות להוכיח חיסרון בסמיכות דעת, ואם כן צריך להיות שדברי התוספות (ח. ד"ה מנא אמינא לה) אינם כר"ת, אלא נאמר שהם הלכו על-פי התירוץ האחרון בתוספות (ט. ד"ה והלכתא). ואכן, מצאנו ברשב"א שהבנה זו בסוגיה עולה מתוך דבריו. הוא קובע שאין צריך לומר "כל דהו" בפירוש, ומוכיח זאת מהראיה מפדיון הבן:

ולאו דווקא בדאמר לה בפירוש בכל דהו, והכי מוכח לקמן מדא"ר יוסף: "מנא אמינא לה, דתניא: עגל זה לפדיון בני וכו'", והתם לא קאמר ליה בכל דהו בפירוש, אלא עגל זה סתם. ואי הכא בדאמר לה בכל דהו דווקא מאי קושיא – התם בדלא אמר לה "בכל דהו", אבל אמר לה "בכל דהו" – מקודשת.

וראים מדבריו שהוא הבין כדבר פשוט שהראיה מפדיון הבן (ומן הסתם גם הראיה הראשונה מעבד עברי) היא ללשון השנייה, והיא באה להוכיח שאף ב"כל דהו" צריכי שומא – דאם לא כן מאי קשיא ליה? והסיבה לכך היא כדברינו לעיל, שעל-פי פשט הדברים לא קיימת בפדיון בעיה של סמיכות דעת כלל, כיוון שאין הדבר תלוי ברצון הכהן, אלא שבאנו להוכיח ללשון השנייה, שהחיסרון הוא בלא קייץ, וכך תוסבר גם הרישא בכרייתא דפדיון הבן²³. לכן גם מובן למה פשוט לו שאין צריך לומר "כל דהו" בפירוש (שלא כתוספות), כיוון דאנן קיימינן לפי הלשון הראשונה שהסברה בה היא אך ורק מצד סמיכות דעת, ואין כאן חיסרון מהותי שנוצר בקבלה כשווה כסף לתוספות, אם כן בסתמא מהיכא תיתי דלא תסמוך דעתה – הרי כל החשש הזה קיים רק בחמשינן.

4. אפשרות ב' בהסבר התוספות (לפי תוספות הרא"ש) – היסוד המשותף לב' הלשונות: 'לא קייץ'."

אמנם, יש להעיר על הדרך שכתבנו להסביר את תוספות, שבתוספות הרא"ש (שם ד"ה מנא אמינא לה) מביא בדייקנות את דברי תוספות (ח. ד.נ), שאומר שהראיה היא רק ללשון הראשונה, אלא שמוסיף הסבר מדוע לא ייתכן שהוא לפי הלשון השנייה:

לל"ק מייתי ראיה, דאי לל"ב מנא ליה דבעינן מידי דקייץ – דילמא שאני הכא דצריך שומא ולא סמכא דעתיה.

והדברים לכאורה קשים, שהרי ההבנה הפשוטה בפדיון הבן היא שהעניין הוא דווקא קייץ, ולא סמיכות דעת – כמו שכתבנו לעיל. וכן לא מוסבר בדבריו מדוע לא העיר כן בראיה הראשונה, ומה ההבדל ביניהן. וקשה גם לפי מה שכתבנו לעיל להסביר בשיטת

²² דבריו דחוקים מעט, דמשמע בדברי ר"ת דבשאר דברים דגריעי משיירי חזור גם רבה (או סתמא דגמרא לעניין פסק הלכה) לומר כרב יוסף, ולא משמע דבשאר דברים יהיה הדין חמור יותר מדין רב יוסף בשיראי, וצ"ע.

²³ אמנם, בביאור הגר"א על השו"ע (אבה"ע סימן לא ס"ק א) כתב שמה שפשוט לרשב"א, שהראיה הנ"ל היא ללשון השנייה, משום שללשון הראשונה החיסרון הוא משום סמיכות דעת הוא רק באשה, כדברי רב יוסף: "דאיתתא לא בקיאה בשומא"; ואם כן לא שייך טעם זה בכהן, שהוא איש. ולכאורה נראים הדברים תמוהים, דזה חילוק שלא נמצא כמותו בכל הראשונים, וגם צ"ע בסברה ובמציאות, וגם משתנה בשינוי המקומות והזמנים. וגם הראב"ד (הובאו דבריו בתלמיד הרשב"א) כתב בפירוש דלאו דווקא איתתא. ונלע"ד כמו שכתבנו פשוט ברשב"א.

חמדת הארץ ד

התוספות, דלכולי עלמא החיסרון הוא בסמיכות דעת, ואם כן כיצד הוא כותב בשיטת התוספות שלפי הלשון השנייה, דלא קייץ, לא שייך לפדיון הבן – דשם הטעם הוא משום דלא סמיכות דעת.

ונראה שהוא הבין את שיטת ר"ת לאידך גיסא; דהיינו שבשתי הלשונות החיסרון הוא דכאשר אינו קצוב חסר בשם כסף²⁴, אלא שנחלקו בחיסרון זה גופו ממה הוא נובע, שלפי הלשון הראשונה רק כשירד לקציצה (כגון שאמר חמישים), והיא אינה יודעת שאכן כך הוא – ואם כן קבלה דבר שאינו קצוב, כלומר החיסרון בשם כסף הוא סובייקטיבי. ממילא מובן שברגע שיאמר "כל דהו" (בפירוש, כמו שכתב התוספות) והיא תסכים, הריהי מגדירה במפורש שלא אכפת לה מהשומא, ואם כן החיסרון ב"שם כסף" נופל.

אבל לפי הלשון השנייה החיסרון הוא אובייקטיבי, כלומר דבר שאין לו שומא ידועה בעולם ואינו קצוב, שאינו נחשב כסף – ולכן ללישנא זו לא תועיל אמירת "כל דהו".

ומובן לפי זה למה כתבו התוספות שלשתי הלשונות אין מועילה שומא לאחר הקידושין, שהרי לפי שתיהן למעשה החיסרון הוא ב"שם כסף", היינו שלא קבלה כסף, ולכן לא הייתה קבלה כלל, וצריך לבצעה מחדש (כמו שהסברנו לעיל בדרך הראשונה את הלשון השנייה).

כעת נבאר את ב' הראיות ואת ההבדל ביניהן לדעת התוספות. אכן, לגבי עבד עברי ניתן להבין את החיסרון בשווה כסף דלא קייץ בשני האופנים: היינו שהוא חסרון סובייקטיבי – מצד אי סמיכות דעתו של האדון, או אובייקטיבי – מצד עצם שם כסף; אבל בפדיון הבן, כיוון שגילתה התורה שהכסף קונה בתורת שיווי (כמו שכתבנו לעיל בהסבר הא' לתוספות), אם כן ודאי אם יש חיסרון הוא רק מצד סמיכות דעת, ולכן כתב שההוכחה היא ללשון הראשונה. ואם כן מובנים דברי התוספות הרא"ש: "דילמא שאני התם דצריך שומא ולא סמיכות דעת" – דהיינו שאני התם שפשוט שאם יש חיסרון הוא סובייקטיבי, ונובע מחסרון סמיכות דעת²⁵.

ג. שיטת הרמב"ם

הרמב"ם מביא את סוגייתנו להלכה (אישות פרק ז הל' יח):

אמר לה: "הרי את מקודשת לי בבגדים אלו שהם שוויין חמישים דינרים", והיו של משי וכיוצא בהן, שהאשה מתאוה להן, אם היו שוויין חמישים – ה"ז מקודשת משעת לקיחה, ואינן צריכין שומא בשוק ואח"כ תהיה מקודשת כדי שתסמוך דעתה; אלא הואיל והן שוויין כמו שאמר לה – ה"ז מקודשת משעה ראשונה, ואם אינן שוויין – אינה מקודשת.

שני חידושים עולים לכאורה מדברי הרמב"ם: האחד – שקידושין בלא שומא אינם מועילים אלא בשיראי וכדומה, שנפשה של האשה מתאוה להם; ועוד עולה מדבריו²⁶, שגם היכן שצריך שומא תועיל שומא דלאחר קידושין²⁷.

וצריך להתבונן: אם עניינה של סמיכות הדעת הוא כדי שלא יהיו קידושי טעות, כמו ההבנה הפשוטה, אם כן מה הנפקא מינה בכך שנפשה מתאוה? ועוד יש לשאול לדעת הרמב"ם, מדוע נקט דבריו להלכה רק בחמשין, דאין צריך שומא (ואנו נלמד בקל וחומר ל"כל דהו"), ולא נקט את שני המצבים – חמשין ו"כל דהו"?

²⁴ וכן העיר ה"פני יהושע", דמסתבר דטעם אחד עומד ביסוד שתי הלשונות, דאי נימא דבתרויהו פליגי יוצא שנחלקו בתרי מילי דלא שייכו כלל אהדדי, ועל כן הכריח לומר דגם בחמשין הוא מטעם דלא קייץ' (ועיין מה שכתבנו בזה לעיל, דממילא מוכרחים לומר כן למאן דגרס "בכל דהו נמי פליגי").

²⁵ ועי' ב"פני יהושע" הנ"ל, שכתב בדומה לדברינו בהבנת התוספות, אלא שכתב במסקנת דבריו לחלוק על התוספות ולומר שההוכחות של רב יוסף הן לשתי הלשונות, להוכיח דאף ב"כל דהו" איכא חסרון דלא קייץ' (חיסרון אובייקטיבי, כדברינו). ולפי מה שכתבנו אפשר לבאר דברי התוספות שלשון הראשונה מוכח על-פי ההבנה הנ"ל.

²⁶ מהלשון "ואין צריך שומא בשוק ואח"כ תהיה מקודשת", וכן הבינו מפרשי הרמב"ם: ה"מגיד משנה", ה"כסף משנה" וה"לחם משנה". ועי' בב"ש (אבה"ע סימן לא ס"ק א), שחלק על הבנה זו וכתב דאף לרמב"ם אינה מועיל שומא דלאחר מכאן, ובלשון הנ"ל מתכוון הרמב"ם לומר שכאשר אין צריך שומא – לא צריך גם לשום אחר-כך כדי שיחולו הקידושין. אכן, צ"ע בפירושו מהיכא תיתי לומר כן.

²⁷ ה"לחם משנה" מעיר שההכרח של הרמב"ם לומר כן הוא קושיות התוספות (ז: ד"ה ורב יוסף; ח. ד"ה אף שוה כסף), שבהם אכן הייתה שומא לאחר הקידושין, ולכן כתב הרמב"ם דשומא זו מועילה מכאן ולהבא, ולא קשיא מידי.

וביותר הקשה ה"לחם משנה" על דבריו, דמה הוכיח רב יוסף מהברייתות של פדיון הבן ועבד עברי, אולי שם מיירי דנישום לאחר מכן ויעיל הקניין מכאן ולהבא; והרי בכהאי גוונא מודה רב יוסף²⁸. ועוד הקשה, כיצד מוכיח בכלל רב יוסף מעגל וטלית או מתבואה וכלים, הא בכלל הני רבה מודה, כיוון שחלק רק בשיראי שהאשה מתאוה להם²⁹. ועוד הקשה, אמאי בפדיון הבן לא הזכיר הרמב"ם חילוקים אלו כלל, ולא כתב כלל דצריך שומא.

ותירץ ה"לחם משנה" את קושיותיו, שהראיות הן ללשון השנייה דווקא, ולהוכיח את העניין של לא קייץ, וללשון זאת ודאי אין חילוק בין דברים שהנפש מתאוה להם או לא, וגם פשוט שלא תועיל שומא לאחר מכן³⁰. אבל הרמב"ם עצמו פוסק כלשון הראשונה, ולכן כתב שאין צריך שומא, רק במה שהנפש מתאוה לו, ושהשומא מועילה גם לאחר מכן. ולכן מובן שבפדיון הבן, שאינו עניין לסמיכות דעת כלל³¹, למסקנה לא צריכא שומא כלל, ונעמיד את הברייתא כאידך אוקימתא בגמרא שם, דלא שוו ה' סלעים וקביל עליה הכהן.

ויש לעיין, דהא התוספות כתבו שגם לפי הלשון הראשונה לא מועילה שומא לאחר מכן, ואם כן באיזה סברא פליגי? ועוד, מדוע שינה הרמב"ם מדרכו בכל מקום לפסוק כלשון השנייה, ופסק כאן כלשון הראשונה³², ובמיוחד כשסוגיה בגמרא והראיות הן אליבא דהלשון השנייה? ועוד, שה"לחם משנה" עצמו נשאר בצ"ע מדברי הרמב"ם (עבדים פרק ב הל' ח'), דעבד עברי אינו נקנה בשווה כסף. הלא אין זה מתאים למסקנת הגמרא שפסקנו כרבה, והעמדנו את הברייתא שעבד עברי שאינו נקנה בתורת תבואה וכלים – היינו חליפין³³. ועוד, דאכתי קשה הקושיות שהקשינו אנו לעיל על דברי הרמב"ם.

והנראה להסביר בשיטת הרמב"ם הוא שבאמת לב' הלשונו החיסרון הוא בלא סמכה דעתה, אלא שפירושו משתנה: לפי הלשון הראשונה, פירושו שאינה רוצה להתקדש בדבר שהיא אינה בטוחה בשומתו, ובזה פליגי – דלרבה כיוון דמתאוה מתרצה מכל מקום, ולרב יוסף לא אמרינן סברא זו; ולפי הלשון השנייה אינה רוצה להתקדש בדבר שאין שומתו ידועה בעולם – היינו שאינו קצוב, ופליגי בסברות כנ"ל. אם כן, כיוון שלדעת הרמב"ם תלוי ברצון, פשוט שאם ייודע אחר-כך תתרצה, לעניין שיחולו הקידושין מכאן ולהבא, דהוי כתנאי ד"אם". ולפי זה עולה שהרמב"ם באמת פוסק כלשון השנייה, שגם בבסיסה עומד העניין של אי סמיכות דעת כנגד זה שהאשה מתאוה, ולכן שייכים החילוקים הנ"ל (ודלא כדברי ה"לחם משנה")³⁴.

לכן ברור מדוע נקט הרמב"ם דווקא חמשין, שדווקא לפי הלשון השנייה הייתה הווא אמינא לומר שנחלקו רק ב"כל דהו", אבל בחמשין לכולי עלמא צריכי שומא – לכן השמיע שאף בחמשין אין צריך. והראיות שהביא רב יוסף הן באמת ללשון השנייה, היינו דכל היכא דלא קייץ אינה סומכת האשה דעתה, ואם כן קבלתה אינה קבלה כלל, כמו שהסברנו בתוספות.

על-פי דרכנו נאמר שהסיבה לכך שהרמב"ם לא כתב בפדיון את כל הדין של סמיכות דעת היא משום שבאמת בפדיון, אף שרואים מהגמרא שדעתו נצרכת, מסתבר דבקל אנן סהדי שמסכים, כיוון שכל הנאה שלו והוי כמתנה – אמאי לא יסכים, שהרי אם לא יסכים ייתן האב את הפדיון לכהן אחר, ולכן אם בקידושין פסקנו שבשיראי ובכל מה שנצרך לאדם לא צריכא שומא, שכיוון שמתאוה סמכה דעתה – ודאי שבפדיון הבן, במתנה, כלשהו ניחא ליה לכהן (דהא הוא אינו נותן כלום מדיליה). ואם כן תמיד מהני אף בלי שומא כלל, ודברי הברייתא יפורשו כאוקימתא בתרא בגמרא – היינו שלא שווי וקביל עליה הכהן (כמו שבאמת פוסק הרמב"ם (בכורים פרק יא הל' ז)).

²⁸ ואף דאפשר לתרץ דרב יוסף מקשה דצ"ל שהברייתות מיירו כל עוד לא שמו – דאם לא כן במאי תוקמא להו – הוא דחוק.

²⁹ "המקנה" כתב לתרץ דאין כוונת הרמב"ם דווקא שיראי, אלא שהוא מחלק בין דברים הנצרכים לאדם לשימושו היומיומי – דהם כולם דמו לשיראי, כיוון דהוא צריך אותם, לבין דברים שקונה לשם סחורה.

³⁰ אף שדבר זה אינו פשוט כלל, דגם בלא קייץ – מנין לנו שלא תועיל שומא לאחר מכן? וכבר דנו בכך לעיל בנוגע לשיטת התוספות.

³¹ ועי' במה שיש להעיר על זה במה שכתבנו לעיל בהערה 8.

³² ואף דאפשר להסביר דההכרח לכך הוא מקושיית התוספות (ט. ד"ה והלכתא), מדוע הוצרכה הגמרא לפסוק כרבה, ולכן הוכרח לומר דפסקנו כרבה רק בשיראי, וממילא מוכח כלשון הראשונה, דהטעם הוא משום סמיכות דעת, עדיין לא היה הכרח גמור, וע"ש בתוספות בסוף דבריהם, שתירצו תירוצים אחרים.

³³ וב"פני יהושע" כתב לתרץ שהרמב"ם מיירי בנקנה בכסף, שאז צריך גם לפדות עצמו בכסף, ולכאורה אין אלו אלא דברי נביאות, דהרמב"ם אינו מזכיר חילוק זה כלל, וגם הסברא דהוא דמי לבעל-חיים צ"ע, ואין כאן מקומו.

³⁴ לעניין קושיותיו של ה"לחם משנה" נצטרך לתרץ כמו שכתבנו בהערה 28 ובהערה 29; ואף שיש בתירוץ אלו דוחק מסויים, עדיין עצם ההבנה ברמב"ם בסברה וביישוב הסוגיות מרווחת הרבה יותר.

חמדת הארץ ד

מאידך גיסא, בעבד עברי פסק הרמב"ם לקיצוניות השנייה – היינו שכל שווה כסף אינו קונה (כיוון דלא קייץ); ומסתבר שלדעת הרמב"ם, הואיל ועצם הקניין כפוי על האדון, והוא מרצונו לא היה מבצע אותו, ובכל זאת רואים מראיית הגמרא לרב יוסף דבעינן סמיכות דעתו ורצונו לסכום – פה צריך הסכמה מעלייתא³⁵, ומסתבר שאינו מקנה בכל דבר דלא קייץ ואין שומתו ידועה.

ד. שיטת שאר הראשונים בסוגיה

התוספות (ט. ד"ה והלכתא), לאחר שהביאו את תירוצו של ר"ת שהזכרנו לעיל, מביאים עוד שני תירוצים³⁶ שאינם מסכימים לחילוקו של ר"ת (ולמעשה גם אינם מסכימים לחילוקו של הרמב"ם) בין שיראי לשאר דברים:

ו"מ – מש"ה איצטריך לפסוק כרבה לגבי רב יוסף, משום דרב יוסף הביא לעיל כמה ראיות לדבריו. עוד י"מ – מש"ה ל"ק הלכתא כרבה, דלא תימא, היינו רבה דאיכא דאמרי דבכל דהו לא צריכא שומא, אמר לה "חמשין" ו"שוי חמשין" בעי שומא – לכך פסק דבשום עניין לא בעי שומא...

תירוצים אלו מתרצים את הבעיה באופן טכני, ונמנעים מלחלק בין שיראי לשאר דברים. מדבריהם עולה שלהלכה בכל דבר מקודשת. וראוי לשאול לפי זה אם הגדרת סמיכות הדעת הנצרכת לקידושין תשתנה באופן מהותי, שהרי לא ייתכן שבכל דבר האשה בקיאה קצת בשומא, וממילא סמכה דעתה – אלא ודאי עולה מדבריהם שאף שאינה בקיאה בשומא כלל הוי סמיכות דעת. וביאור הדברים הוא שלדבריהם תמיד האשה מתייחסת לדברים בתור תנאי. היינו דבחמשין, אף שנאמר בתורת ודאי, כיוון שהיא מסופקת מקדשת עצמה בתנאי ששווין חמשין, וגם ב"כל דהו" איכא למימר דהוי כמתנה בפירוש, שמקבלת על דעתה ששווה פרוטה³⁷.

ה. סיכום

ראינו שיש לבחון את שתי הסברות המופיעות בסוגיה להצריך שומא – אי סמיכות דעת וחסרון קציצה – על-פי מהלך הגמרא וראיותיו של רב יוסף מפדיון הבן, ולברר באיזו מידה הן תלויות זו בזו. בדעת התוספות מצאנו שלושה הסברים אפשריים:

1. החיסרון בסמיכות דעת פוגם בקבלתה של האשה את הקידושין, וחסרון הקציצה (הנובע אף הוא מאי סמיכות דעתה) פוגם בשם הכסף, ומכל מקום לא תועיל שומא לאחר מכן, כיוון שבשעת הנתנה לא הייתה קבלה מצד האשה, או שלא היה כסף.

2. (על-פי התוספות הרא"ש) בכל מקרה החיסרון הוא בקציצה, אלא שלפי הלשון הראשונה החיסרון הוא סובייטיבי, הנובע רק מכך שירדו לקציצה באמירת חמשין ולא סיימו אותה בשומא גמורה, ולפי הלשון השנייה החיסרון הוא אובייקטיבי, וקיים בכל שווה כסף שאינו קצוב.

3. (על-פי הבנת הרא"ש והר"ן) ישנו הבדל מהותי בין הלשונות. לפי הלשון הראשונה החיסרון הוא רק מצד דעתה, ולפי הלשון השנייה רק מצד "לא קייץ".

בדעת הרמב"ם מצאנו שני הסברים אפשריים:

1. הסבר ה"לחם משנה" דומה להבנה השלישית בתוספות לגבי ההבדל בין הלשונות, ולפיו הוא מסיק שהרמב"ם פסק כלשון הראשונה, ולכן כתב שרק בשיראי שמתאווה יש סמיכות דעת, ושכל מקרה מועילה שומא לאחר הקידושין.

2. באמת לב' הלשונות החיסרון הוא ברצונה, והשאלה היא אם בכל דבר שאינו קצוב אינה רוצה, או רק בדבר שאינה בטוחה בשומתו. מכל מקום ודאי תועיל שומא לאחר קידושין, דהוי כתנאי ד"אם".

בסוף דברי התוספות ובשאר ראשונים מצאנו שלרבה תמיד סמכה דעתה, וצריך לומר דתמיד חשיב כמתנה במפורש, שתתקדש על צד ששווה חמשין (או פרוטה ב"כל דהו").

³⁵ ואף שרב יוסף רצה להוכיח מעבד עברי לקידושין, כיוון שאירחיא לה הראיה, סבר הרמב"ם דלקושטא דמילתא איכא חילוק ביניהו.

³⁶ ועיין גם בשאר ראשונים, כמו הרא"ש, הרשב"א והריטב"א, שהביאו את התירוצים הנ"ל.

³⁷ ועי' במה שכתבנו בכל זה בהערות 1 ו-15.

נספח: סמיכות דעת בפדיון הבן

ה"אבני מילואים" (סימן לא ס"ק ג) שואל על התוספות (ח. ד"ה מנא אמינא לה), שכתבו שהראיה מפדיון הבן היא לפי הלשון הראשונה, כלומר להוכיח דבעינן סמיכות דעת, ואם כן עולה מדבריו שצריך את הסכמתו ואת סמיכות דעתו של הכהן בפדיון הבן – מדוע, והרי אינו אלא פירעון חוב בעלמא כמו כל מתנות כהונה, ואם כן יועיל בעל כורחו של הכהן, כמו דקיי"ל בכל חוב דעלמא?

"עצמות יוסף" (מסכת קידושין), רצה לחדש מכאן שהכהן הוא אדונו של בכור זה, ויש לו בו קניין ממוני – ובפדיון מקנהו לאב, לכן בעינן סמיכות דעתו ככל קניין. ומקשה ה"אבני מילואים" על דבריו, שהרי מצאנו³⁸ שיכול לפרוע לכהן הפדיון בעל כורחו, ואם כן מדוע צריך שידע ויסכים לשווי?

והביא ה"אבני מילואים" בשם ה"דרישה"³⁹, שמותר לתת לכהן אבנים וכהאי גוונא, היות שלא בעינן לדעתו, וכתב עליו שאף שזה המנהג – קשה עליו מדברי התוספות הנ"ל. ותירץ, שאולי מועיל באבנים וכהאי גוונא רק כאשר נותנן במתנה על מנת להחזיר (שמועילה בפדיון הבן⁴⁰). וב"קצות החושן" (סימן רמג ס"ק ד) הוא מסיק להלכה שנתינה בעל כורחו או בלי סמיכות דעת אינה מועילה כלל.

ה"נתיבות המשפט" (שם ס"ק ח) תירץ שפירעון חוב בעל כורחו מועיל רק כשחייב לאדם מסוים, אבל בפדיון, שחייב לכל הכהנים, אם זה אינו רוצה לקבל – ייתן לאחר, ואם כן אינו מועיל שיפרע בעל כורחו. ובשו"ת "מים חיים" (סימן ה) לא כתב כן, דמשום דסוף סוף טובת ההנאה היא של הנותן, על כן בידו לברר למי הוא חייב ולפרוע לו בעל כורחו.

וב"אמרי בינה" (פדיון הבן סימן ב) הביא את תשובת ר' יוסף אבן פלאט (שהשיב לראב"ד) בעניין ברכות המצוות, שחידש דאינו מברך על מתנות עניים – כיוון שאם יסרכו לקבלן פוקעת המצווה, ועל מתנות כהונה – כיוון שמגבוה זכו לו, מלבד במקום שיש מעשה שלו, כגון הפרשת תרומות ומעשרות, ופדיון הבן – כיוון שגם אם יסרב הכהן, צריך למצוא כהן אחר ולתת לו.

אם כן, נמצאנו למדים לדעתו שאינו מועיל פדיון בעל כורחו, שלא כדעת "מים חיים" הנ"ל. ועוד הוסיף ה"אמרי בינה", דאפילו אם נאמר שהוא חוב, לא שייך כאן פירעון בעל כורחו, כיוון שמה שמועיל פירעון בעל כורחו בחוב הוא מדין השעבוד שנשתעבד הלווה למלווה על דעת שיוכל לפרוע לו מתי שירצה, מה שאין כן כאן, שהוא חוב שהתורה הטילה על האב – מנא לן שיכול לפרוע בעל כורחו?

ובחידושי ר' שמעון שקופ (קידושין סימן טז) הסביר שישנם ב' עניינים בפדיון: א. החוב לכהן, שאותו ודאי יכול לפרוע בעל כורחו. ב. מצוות פדיון המוטלת על הכהן, שמקיימה במעות שלו (היינו, לאחר שהגיעו לידו), ועניינה – הפקעת הקדושה מהבכור על-ידי

³⁸ ע"י בשו"ת "מים חיים" (לבעל ה"פרי חדש") סימן ה, שכתב כן – שיכול לפרוע לכהן בעל כורחו ובנו פדוי.

³⁹ לא מצאתי מקומו.

⁴⁰ כדאיתא בשו"ע (יו"ד סימן שה סעיף ט).

חמדת הארץ ד

המעוֹת. לדבר זה ודאי בעינין הסכמתו וסמיכות דעתו של הכהן, כיוון שהוא מעשה שלו⁴¹. ובאופן אחר הסביר שאם אינו יודע הכהן השומא של החפץ – חסר בשוויון⁴².

וב"שיעורי ר' שמואל (רוזובסקי)" (קידושין) כתב דאף אי נימא דפדיון בעל כורחו הוי פדיון, כדברי ה"פרי חדש", מכל מקום, כדי להחשיבו מעשה פדיון בעינין ידיעת הכהן בשוויון. אמנם כל זה כתבו התוספות לפי הלשון הראשונה, אבל לפי הלשון השנייה, דהחסרון הוא רק בשם כסף, אין הוכחה מפדיון – דזה מסתבר בקידושין, שקונים בתורת כסף – אבל בפדיון קונה הנתינה, ובמעשה אין חיסרון ברגע שקיבל עליו ב"כל דהו"⁴³.

⁴¹ ע"ש שהוכיח זאת מהא דאיתא בקידושין דף כ"ט, דיפדה עצמו קודם בנו, דמצוה דגופיה עדיף, ואם הוא חוב בעלמא מאי שנא הוא מבנו. ועוד הוכיח מהא דבן כהן מגרושה – שהוא חלל, אם מת אביו הכהן לאחר ל' יום זכה בפדיונו כירושה מאביו, ובכל זאת צריך להפריש המעות, ומכאן שיש חלות פדיון במעות המסוימות, ואינו פירעון חוב בעלמא.

⁴² ועי' במה שכתבנו בגוף המאמר בעניין זה.

⁴³ כנ"ל.

הרב דניאל כ"ץ

שטר קידושין

פתיחה

התורה מתארת את תהליך הקידושין בפסוק (דברים כד, א): "כי יקח איש אשה ובעלה". חז"ל למדו מראש הפסוק שתי דרכים לקדש אשה: קידושי כסף מהמילה "יקח" וקידושי ביאה מהמילה "ובעלה". לשתי דרכים אלו, שנלמדו מהתיאור של הקידושין בפסוק, נוספה דרך שלישית – שנלמדה על-ידי היקש מגט בסוף הפסוק (שם): "וכתב לה ספר כריתת ונתן בידה ושלחה מביתו, ויצאה מביתו והלכה והיתה לאיש אחר". וכפי שמתאר הספרי (פסקה רסח, הובא בקידושין ה): "מקיש הוייתה לזה ליציאתה מזה: מה יציאתה מזה בשטר אף הוייתה לזה בשטר".

כיוון שמקורו של שטר קידושין הוא בגט, היה מקום לצפות שהלכותיו יהיו זהות לחלוטין להלכות הגט; ואף שאנו מוצאים שאמנם ישנן הלכות שנלמדו בוודאות מגט לשטר קידושין, ישנן גם הלכות שבוודאות לא נלמדו מגט לשטר קידושין, וישנן כאלו ששנויות במחלוקת¹.

מטרתנו במאמר זה היא לנסות להבין מהו העיקרון שעל-פיו עוצבו הלכותיו של שטר קידושין, ואם ניתן למצוא שיטתיות במחלוקות השונות, שיכולה להעיד על גישה עקרונית העומדת מאחוריהן.

בפתח הדברים צריך להזכיר שתי נקודות שנוגעות לסוגיה זו:

האחת היא ששטר קידושין, לאחר שנלמד מגט, נכנס למערכת של קידושין, הפועלת על-פי כללי הקניינים. השטר הזה – בשונה מגט – צריך לתפקד כשטר קניין. ייתכן אם כן שההסבר לחלק מהשינויים כרוך בהבדל בתפקידו של השטר.

הנקודה השנייה נוגעת לנושא הגירושין, שהם המקור לשטר הקידושין. באופן כללי ניתן לחלק את הלכות הגט לשני סוגים:

א. הלכות המגדירות את שטר הגט, והופכות אותו מפיסת נייר לשטר בעל משמעות הלכתית.

ב. הלכות שקשורות לתהליך הגירושין.

לפי חלוקה זו, מסתבר שההלכות שעליהן אנו מוצאים הסכמה נובעות מההגדרה ההלכתית של השטר – כלומר הסוג הראשון שהזכרנו, ולכן הן קיימות גם בשטר קידושין. ההלכות שאינן עוברות לשטר קידושין שייכות כפי הנראה לסוג השני – לתהליך הגירושין, ואינן נוגעות לתהליך השונה של קידושין. ההלכות השנויות במחלוקת הן אלו שיש קושי להגדיר את אופיין, ולכן אנו מוצאים מחלוקת אם יש להעביר אותן לשטר קידושין.

סדר המאמר הוא על-פי המקורות שבהם עסקנו: פתחנו בעניינים שבהם יש סוגיות מפורשות בגמרא, המשכנו בדיונים שנסמכים בעיקר על דברי הירושלמי והראשונים וסיימנו בהלכות שעיקרן בדברי האחרונים. הדיון בכל נושא נעשה בתחילה כשהוא עומד בפני עצמו, ולאחר מכן הוספנו את הקשר בינו לבין התמונה הכללית.

מי נותן את שטר הקידושין

הגמרא דנה בשאלה מי כותב את שטר הקידושין (דף טו):

ת"ר: בשטר כיצד? כתב לו על הנייר או על החרס, אע"פ שאין בו שוה פרוטה, "בתך מקודשת ליי", "בתך מאורסת ליי", "בתך לי לאינתו" – הרי זו מקודשת. מתקיף לה ר' זירא בר ממל: הא לא דמי האי שטרא לשטר זביני, התם מוכר כותב לו "שדי מכורה לך", הכא בעל כותב "בתך מקודשת ליי"? אמר רבא: התם מעניינא דקרא והכא מעניינא דקרא, התם כתיב: (ויקרא כה) "ומכר מאחוזתו" – במוכר תלה רחמנא, הכא כתיב: (דברים כב) "כי יקח" – בבעל תלה רחמנא. התם נמי כתיב: (ירמיהו לב) "שדות בכסף יקנו" – קרי ביה יקנו. מאי טעמא קרית ביה יקנו?

¹ עבודה נרחבת על הלכות שטר קידושין נעשתה על ידי המהרי"ט אלגזי בספרו "גט מקושר" וכן על ידי רבי דוד פרידמן מקרלין בספרו "פסקי הלכות". ספרים אלו היו לנו לעזר בכתיבת מאמר זה.

משום דכתיב "ומכר", ה"נ קרי ביה "כי יקח" דכתיב: (דברים כב) "את בתי נתתי לאיש הזה" ! אלא אמר רבא: הלכתא ניהו, ואסמכינהו רבנן אקראי. ואיבעית אימא, התם נמי כתיב: (ירמיהו לב) "ואקח את ספר המקנה".

כלומר, בכרייתא מבואר שהאיש (ה'קונה') כותב לאשה את שטר הקידושין. על כך תמהה הגמרא: הרי בשטר מכר המוכר כותב את השטר ומסרו לקונה. למסקנת הגמרא, ההבחנה בין מכר לקידושין נובעת מהלכה למשה מסיני.

התוספות (שם ד"ה אלא) הקשו, מדוע לומדים על קיומו של שטר קידושין בגזרה שווה מגט – אם יש הלכה למשה מסיני ביחס לשטר קידושין, הרי בהכרח יש שטר קידושין! ולכן כתבו שהלכה למשה מסיני לא נאמרה על שטר קידושין, שברור שהבעל כותבו – שהרי השטר נועד לבצע פעולת קידושין שמוגדרת בתורה במילים "כי יקח איש" (דהיינו, שהאיש צריך להיות מבצע הקידושין); אך שטר המכר זקוק למקור על עצם קיומו, וכן לגבי מי כותב אותו – כיוון שהוא יכול להיכתב גם על-ידי הקונה – ולכן הוא נזקק להלכה למשה מסיני. ובכל זאת, רבי אברהם מן ההר (נדפס בשם תוספות ר"י הזקן, וכן משמע מריטב"א ט. ד"ה אלא) הבין שלמסקנה, ההלכה למשה מסיני היא המקור להלכות של שני השטרות – שטר המכר ושטר הקידושין.

בעצם הדיון בסוגיה, יש להבין מדוע חשבה הגמרא להשוות שטר קידושין לשטר מכר, כשמקורו של שטר קידושין הוא בגט. אנו מוצאים בראשונים שני כיוונים בביאור עניין זה:

כיוון אחד הוא שהפנייה לשטר מכר נעשתה רק כשלא ניתן היה למצוא מענה הלכתי ברור בדיני הגט. כך כתב הרמב"ן (ט. ד"ה ותו), שמגט אי אפשר ללמוד מי יהיה הכותב בשטר קידושין, שכן הבעל שכותב את הגט הוא גם המקנה, ואילו בשטר קידושין – שבו הבעל אינו מקנה אלא קונה – ייתכן שלמרות שהבעל הוא הקונה הוא עדיין האחראי לכתוב את השטר, כמו בגט, וייתכן שהאשה – שהיא המקנה – תכתוב את השטר, גם כן כמו בגט²; לכן נזקקנו להכרעה שנובעת מהלכה למשה מסיני שרק הבעל יכול לכתוב את שטר הקידושין. וכן כתבו תוספות (ט. ד"ה הא), תוספות רא"ש (ט. ד"ה והא) וריטב"א (ט. ד"ה מתקיף). נמצא שלדעתם, למסקנה אין סתירה לדיני גט מכך שהבעל כותב את שטר הקידושין.

הרשב"א (שם סוף ד"ה מתקיף לה), לאחר שהביא את דברי הרמב"ן, כותב:

ולדידי, קשיא לי. דאנן שטר קדושין משטר גרושין ילפינן מ"ויצאה והיתה", ולא משטר מכר. ומאי קא מקשינן, והא לא דמי לשטר זביני ... ואנן קדושי כסף בלחוד הוא דילפינן מ"כי יקח". ויש לי לומר דודאי קדושי שטר מגרושין ילפינן, מיהו עיקר קדושין מדין קניה הוא, ובכולהו קיחה שייכא בהו, ובכולהו תנינן נקנית. וכיון שכן אף קניית שטר קדושין הו"ל למילף מקניית שטר זביני דעלמא – מה התם מקנה כותב אף הכא הוה ליה למימר שיכתוב המקנה, כך נראה לי.

כלומר, הרשב"א לא הסתפק בתשובת הרמב"ן, שאי אפשר ללמוד כאן מגט לשטר קידושין, והעלה לדיון את הסיבה שבשלה הגמרא מתחילה באופן פשוט כל-כך להשוות שטר קידושין לשטר מכר. הוא מבאר שאף ששטר הקידושין נלמד מגט, נותר אופיו של השטר קנייני, ויש להשוותו לשטר מכר.

כיוון שני הוא שגט הוא המקור לשטר קידושין, והזכרת שטר המכר היא מסיבות צדדיות. וכן כתב התוספות רי"ד (ט. ד"ה מתקיף):

ואין זו קושיה של כלום, דגט אשה נמי שכותב הבעל, מפני שהוא המקנה והאשה נקנית, וכותב לה "הרי את מגורשת ממני" ומקנה לה גופה, אבל הכא הבעל קנה והאשה מקנה את עצמה לו, והאיך כותב הבעל? האב היה צריך לכתוב והאשה.

כלומר, לדעתו קושיית הגמרא היא באמת מגט, שהבעל הוא שכותב אותו מפני שהוא המקנה. הוא כנראה לומד מהגמרא ששטר המכר מלמד אותנו גם את הסיבה שהבעל כותב את הגט – מפני שהוא המקנה, והמקנה כותב את את השטר, כפי שאנו רואים בשטר מכר. לפי דבריו, כשהגמרא עונה שבקידושין כותב "כי יקח" – כוונתה להפריד את שטר הקידושין מגט, וכן מסקנת הגמרא היא שהבעל כותב, היינו שבניגוד לגט – שאותו המקנה כותב, שטר קידושין דומה לשאר דרכי הקידושין, שנעשות על-ידי הבעל.

לסיכום, סוגיה זו מעמידה אותנו בנקודה של עימות אפשרי בין גט לשטר קידושין, ומעוררת דיון על היחס בין שטר קידושין לשטר מכר.

לדעתו של הר"ד, אכן ישנה סתירה בין שטר קידושין – שנכתב על-ידי הקונה, לגט – שנכתב על-ידי המוכר. כפי הנראה, לדעתו ההלכה למשה מסיני נדרשת על מנת ליצור את ההפרדה הזו. כן היא שיטת רבי אברהם מן ההר, שלומד את ההלכה למשה מסיני כמקור גם לשטר הקידושין. ייתכן אמנם לומר גם שאדרבה, לדעתם צריך לזהות שטר קידושין עם גט לגמרי – והעובדה שהמקרה החריג נלמד מהלכה למשה מסיני מוכיחה עד כמה החיבור בין הגט לשטר הקידושין אינו ניתן להפרדה.

לדעת התוספות, תוספות רא"ש, הרמב"ן והרשב"א אין סתירה בין גט לשטר קידושין, שכן גם הגט נכתב על-ידי הבעל. ואף שהמקנה בקידושין היא האשה, ייתכן שכתבת השטר נעשית תמיד על-ידי הבעל בקידושין, כמו בגט, כיוון שזהו ספק שקול. מקור ההכרעה הוא חיצוני, אם מהלכה למשה מסיני ואם מתוך השוואה לשאר דרכי הקידושין, שהבעל הוא הפועל בהן למרות היותו הקונה. לדעתם, הקשר של שטר מכר לסוגיה נובע מכך שנוצר ספק גמור, שהרי בגט לא היה ברור איך נקבע על מי מוטלת האחריות לכתבו.

סיבה נוספת לקשר זה היא מפני שבשטר קידושין יש קניין, כמו בשאר דרכי הקידושין. לפי דרכם נראה שצריך להשוות עד כמה שניתן את שטר הקידושין לשאר דרכי הקידושין, כל עוד הדבר אינו סותר את הלימוד מגט. אמנם, נראה שהרמב"ן שואף להשוות בין הגט לשטר הקידושין יותר מאשר הרשב"א, שמדגיש ששטר הקידושין – על אף שנלמד מגט – בסופו של דבר הוא חלק מדרכי הקניין של הקידושין.

כתיבה שטר קידושין "לשמה"

הגמרא (ט. דנה אם יש דין של כתיבה "לשמה" בשטר קידושין, כמו בגט:

בעי ר' שמעון בן לקיש: שטר אירוסין שכתבו שלא לשמה, מהו? היות ליציאות מקשינן, מה יציאה בעינין לשמה – אף הוייה בעינין לשמה? או דלמא היות להדדי מקשינן, מה הוייה דכסף לא בעינין לשמה – אף הוייה דשטר לא בעינין לשמה? בתר דבעיא הדר פשטה: הוייה ליציאה מקשינן, דאמר קרא: (דברים כד) "ויצאה והיתה".

ר"ל מסתפק עד כמה שטר קידושין דומה לגט, ומכריע שאכן דין כתיבה "לשמה", שנלמד בגט מהמילה: "וכתב לה" (דברים כד, א) יהיה גם בשטר קידושין. מהספק של ר"ל אנו יכולים ללמוד שההבחנה בין מקורו של שטר הקידושין לתפקידו כאחד מדרכי הקידושין לא הייתה חדה.³

יש לרזן אם ניתן יהיה ללמוד ממסקנת ריש לקיש כיצד לנהוג בהלכות נוספות שבהן יש סתירה בין גט לבין קידושי כסף. לשם ברור נקודה זו צריך להבין במה הסתפק ריש לקיש ומה הייתה הכרעתו.

אפשרות אחת היא שריש לקיש ידע בבירור שבקידושי כסף אין צורך ב"לשמה", ונקודת הספק היא אם להשוות קידושי שטר לגט או לקידושי כסף. לפי זה ההכרעה היא ברורה: ההשוואה לגט עדיפה על השוואה לקידושי כסף. אך מנין ידע ריש לקיש שבקידושי כסף אין דין "לשמה"? יש לציין שר"ל סבר שלא שייך לחייב את יצירת הכסף "לשמה", אם מפני שדבר זה יגביל את השימוש בכסף לדברים שנוצרו בידי אדם דווקא ואם בגלל שעיקר קניין הכסף הוא בשווי שלו.

ניתן להציע אפשרות אחרת: שריש לקיש סבר שאין צורך ב"לשמה" בכסף – מפני שאין מקור לכך, והספק היה אם ללמוד שטר קידושין מגט לעניין דין זה של "לשמה" או לא ללמוד, ולהשאיר את דין השטר כדין הכסף. לפי אפשרות זו הספק היא בהיקף הלימוד מגט, בלי קשר לכך שיש דינים אחרים בקידושי כסף שאינם דומים.

מהראשונים במקום קשה להסיק דבר ברור בעניין: הר"ן בתחילת המסכת (א. בדפי אלפס ד"ה בית) דן בשאלה אם צריך להשוות קידושי כסף לשטר קידושין לגבי ההלכות שהועתקו אליו מגט (כגון פסול מחובר), וכותב שאפשר להוכיח ממסקנת ר"ל, המקיש רק שטר קידושין לגט ולא מצריך טיבוע כסף "לשמה" – שדיני קידושי כסף אינם נלמדים מגט. הוא דוחה את הסברה שאין ללמוד קידושי כסף משטר, כיוון שעיקר קידושי כסף הוא בשווי, ולא מסתבר שצריך "לשמה".

לכאורה, הבנת דברי הר"ן תלויה בשתי האפשרויות שהעלינו: בתחילה הוא סבר שקידושי כסף אין בהם דין "לשמה" מפני שאין מקור לכך, והספק היה אם ללמוד "לשמה" מגט לשטר קידושין – ועל כן ממסקנת ריש לקיש, שיש בשטר "לשמה" ולמרות זאת בכסף לא צריך "לשמה" מוכח שלא לומדים הלכות משטר קידושין לכסף – זו האפשרות השנייה שהצענו בר"ל. למסקנת הר"ן

3 מעניין שלדעת ריש לקיש יש יותר משקל לגזרה שווה של "ויצאה והיתה", כפי שעולה במחלוקתו עם רבי יוחנן (קידושין מג-מד). לדעת ר"ל היה צריך להשוות גיטין לקידושין משום "ויצאה והיתה", והגמרא מסכמת שלא אשגחו ביה. אמנם כאן לא מצאנו חולק עליו, אך בסוגיה בקידושין (דף מח). הועלתה בגמרא אפשרות שהתנאים נחלקו אם כתיבת שטר קידושין צריכה להיות "לשמה", כר"ל.

יש סברה שאין דין "לשמה" בכסף מפני שמעשה הקידושין נעשה בשיווי שלו. על-פי זה צריך לומר שהספק היה ממה עדיף ללמוד על שטר קידושין – מגט או מקידושי כסף, כמו האפשרות הראשונה שהצענו⁴.

רש"י (שם, ד"ה הדר) ביאר שההכרעה של ר"ל נובעת מכך שאת עיקר הדין שהשטר קונה באשה, למדנו מגט. מדבריו ניתן ללמוד שהספק היה ממה ללמוד שטר קידושין – מגט או מקידושי כסף, וההכרעה הייתה שיש סברה ללמוד מגט יותר מאשר מקידושי כסף.

לסיכום, נראה משיטת הר"ן – וייתכן שגם מרש"י – שהכרעת ריש לקיש היא להשוות שטר קידושין לגט, אף במקום שיש אפשרות להשוות שטר קידושין לקידושי כסף. ייתכן שזוהי הכרעה מקומית, שהרי הסברה שלא להצריך "לשמה" בקידושי כסף היא בגלל שכסף קונה בשיווי שלו, וייתכן שסברה זו שייכת רק בכסף, ולכן העדיפו במקרה זו ללמוד שטר קידושין דווקא מגט.

כתיבת שטר קידושין מדעת האשה

הגמרא (ט). ממשיכה באותה סוגיה לדון אם צריך "דעת מקנה". דהיינו, אף שהכרענו שהבעל כותב, ייתכן שכדי ליצור את השטר נדרשת גם שותפות מסוימת של האשה:

איתמר: כתבו לשמה ושלא מדעתה – רבא ורבינא אמרי: מקודשת, רב פפא ורב שרביא אמרי: אינה מקודשת. אמר רב פפא: אימא טעמא דידהו, ואימא טעמא דידי; אימא טעמא דידהו: דכתיב "ויצאה והיתה" – מקיש הוייה ל"יצאה, מה יציאה לשמה ושלא מדעתה, אף הויה נמי לשמה ושלא מדעתה; ואימא טעמא דידי: "ויצאה והיתה" – מקיש הויה ל"יצאה, מה יציאה בעינין דעת מקנה, אף הויה בעינין דעת מקנה.

האמוראים נחלקו כיצד משווים את הגט לשטר הקידושין. לדעת רבא ורבינא, כמו שהגט הוא יצירה של הבעל כך שטר הקידושין הוא יצירה שלו ורק שלו; ואילו לדעת רב פפא ורב שרביא, הגט הוא יצירה של הבעל בהיותו המקנה, אך שטר קידושין נזקק גם ליצירה של האשה, המקנה את עצמה לבעל – זאת מלבד האחריות של הבעל לכתוב, כפי שנתבררה בסוגיה הקודמת.

הרמב"ן (ט: ד"ה כתבו), הרשב"א (ט: ד"ה אימא), הריטב"א (ט: ד"ה רבא) והתוספות רא"ש (ט: ד"ה אף) הכריעו שאין ויכוח על הצורך בדעת הבעל, והשאלה היא רק בנוגע לדעת האשה⁵.

בשאר קנייני הקידושין בוודאי אין צורך בדעת האשה המקנה ביצירתם, אלא רק הסכמה של האשה להינשא. למרות זאת, הגמרא אינה מעלה זאת כשיקול שלא להצריך את דעת האשה בכתיבת השטר. נראה שהסיבה לכך היא שנושא הדעת ביצירת השטר הוא דין מיוחד בהלכות שטרות, ולא ניתן להשוות שטר בעניין זה לכסף או לביאה. עיקרון דומה הזכרנו כבר בביאור דברי ר"ל, שביחס לדין "לשמה" ישנו הבדל מהותי בין כסף לשטר, ובכסף דין "לשמה" אינו שייך, מפני שמתקדשת בשיווי.

לפי זה מובן מדוע רבא ורבינא, שאינם מצריכים את דעת האשה, מממקים זאת בדמיון לגט; שכמו שגט צריך "לשמה" ואינו צריך את דעת האשה – אף שטר קידושין כך. ותמוה, מדוע הזכירו את הנושא של כתיבה "לשמה", שאינו שייך כלל לדין של הצורך בדעת האשה. אך על-פי דברינו מבואר שהם רצו לומר שאת דיני השטר אנו לומדים מגט, כשם שלמדנו את דין "לשמה", ואיננו מתחשבים בשאר דרכי הקידושין בתחום זה, הנוגע להגדרת שטר. על כן צריך גם להשוות שטר קידושין לגט בעניין דעת האשה, שהוא חלק מהגדרת השטר.

4 יעוין ב"שער המלך" (אישות פרק ג הל' ג ד"ה עוד כתב) שנחלק עם המהרי"ט בהבנת דברי הר"ן, אם למסקנת ר"ל אפשר ללמוד שפסול מחובר נלמד מגט רק לקידושי שטר ולא לקידושי כסף, ונשאר בצ"ע על הר"ן. וצריך דקדוק רב בדבריהם, שאין כאן מקומו.

5 מלבד ההוכחה שלהם מהגמרא, שאין כאן המקום להביאה. יש להוסיף שלאור שיטת הרמב"ן והרשב"א, שהובאו לעיל בסוגיית הכתיבה של השטר, הם מחויבים לומר כאן שיש צורך גם בדעת הבעל לכו"ע. שם הסתפקה הגמרא לדעתם אם להשוות שטר קידושין לגט מצד העובדה שבגט הבעל כותב וכך ראוי שיהיה הדין בקידושין, או שבגט המקנה כותב וכך ראוי שיהיה בקידושין, שהאשה – המקנה – תכתוב.

למסקנה, הבעל כותב; כלומר, הוכרע שבגט הבעל כותב לא בגלל שהוא המקנה. אם כך, הספק כאן הוא בוודאי רק על דעת האשה – אם ללמוד מהגט, שבו אין צורך בדעת האשה והכול תלוי בבעל, או שכיוון שבגט הבעל הוא המקנה, הוא פועל בגט הן מכוח היותו הבעל והן מכוח היותו המקנה; ובקידושין, שבהם האשה היא המקנה, צריך גם את דעתה על מנת למלא את החלק של "דעת המקנה" שקיים בגט. ומצאתי ברמב"ן (ט. ד"ה "קשיא") שמבאר שלמסקנת הגמרא דלעיל, הבעל כותב "היינו סברא דמאן דאמר לשמה ושלא מדעתה". ולדבריו, בוודאי צ"ל שלמסקנת הסוגיה שם, המוסכמת לכל הדעות, לא הוכרעה המחלוקת אצלנו אלא, רק הוברר שיש משמעות לכך שהבעל כותב, אפילו אלמלא היה המקנה, ואילו דינה של דעת האשה נותר פתוח לדיון.

חמדת הארץ ד

לפי דעת האמוראים, שצריך את דעת האשה נוסף לדעת הבעל, יש לברר מה המקור לצורך בדעת הבעל. הרי לכאורה, הלימוד מגט מצריך את דעת האשה בלבד – כמו שבגט צריך רק דעת מקנה.

ואכן, נחלקו הראשונים מהו המקור לצורך בדעת הבעל. הרמב"ן (ט: ד"ה כתבו) כתב: "וה"ה לדעת בעל כי התם". והבין הרשב"א (ט: ד"ה ואימא) שכוונתו היא: "דומיא דגיטין, דבעינן דעת הבעל". אך על כך הקשה הרשב"א, שאם אמוראים אלו לומדים מגט שצריך את דעת המקנה – מניין להם שצריך גם את דעת הבעל בשטר קידושין, שבו הוא אינו המקנה? ולכן כתב שהמקור לדעת הבעל הוא –

משום דכתיב בו "כי יקח", ודרשינן ולא שתקיא את עצמה, על כרחין בעינן דעתו. הואיל ובעינן דעתה, דאי לא הוי כמקחת את עצמה.

דהיינו, לדעת הרמב"ן המקור לדעת הבעל הוא מגט – מלבד העובדה שצריך גם את דעת האשה, שגם מקורה מגט. לדעת הרשב"א, הצורך בדעת האשה נובע מלימוד מגט, שצריך בו "דעת מקנה"; ואילו הצורך בדעת הבעל נלמד מדרכי הקידושין – ששטר קידושין הוא אחד מהן – שהבעל הוא היוזם והמבצע, ולכן גם יצירת השטר צריך להיעשות מדעתו, כדי שלא ייחשב שהאשה הקיחה את עצמה.⁶

תיתכן נפקא מינה בין שתי השיטות הללו בהבנת גדר האמירה לסופר לכתוב. בגט נחלקו הראשונים מה הסיבה שצריך דווקא הבעל לומר לסופר – אם משום שצריך כתיבה "לשמה", ועל-ידי הציווי לסופר נעשה הגט "לשמה" (רמב"ן גטין כג. ד"ה והוא, רשב"א גטין כג. ד"ה אלא ועוד), או משום שנאמר "וכתב", והסופר צריך להיות שליח הבעל (תוספות גטין ט: ד"ה ואע"פ).

לאור האמור כאן, ייתכן שלשיטה שהסופר הוא השליח של מי שמצווה בכתיבה האשה היא שאחראית לכתיבת השטר קידושין – משום שנלמד מ"וכתב" שבגט היא צריכה למנות את הסופר כשליח. לגבי הבעל, תלוי במחלוקת הרמב"ן והרשב"א, שכן אם גם הוא נלמד מגט אזי גם הוא נדרש למנות את הסופר כשליח, ואם הוא נלמד מ"כי יקח" מספיק שיביע את הסכמתו לכתיבת השטר, ואין הכרח בפסוק שהסופר יהיה שלווח.

גם לאפשרות שבכתיבת הגט צריך ציווי כדי לקיים את דין "לשמה" בגט, וממילא גם בשטר קידושין שצריך להיכתב "לשמה", נדרש ציווי לסופר. ייתכן שהאחריות לכתוב "לשמה" תלויה במי שנאמר עליו "וכתב לה" – ועל כן לשיטת הרשב"א, שרק דעת האשה נלמדת מגט, רק היא תיצור את ה"לשמה" שבשטר הקידושין, ואילו לשיטת הרמב"ן, ששניהם יוצרים את השטר, שניהם מחויבים ביצירת השטר "לשמה".

הריטב"א אינו מתייחס לשאלת המקור לדעת הבעל בשטר קידושין, אך מדבריו משמע שהצורך בדעת הבעל והאשה משמעותו מינוי הסופר לשליח. ואלו דבריו (ט: ד"ה איתמר):

שלא מדעתה. פי' שלא בשליחותה, דהא מקשינן ליה לדעת האיש בגט והתם דעתו דבעינן, היינו שליחותו שיצוה לסופר לכתוב ולעדים שיחתמו,⁷ וכן הדין למאן דבעי דעתה בשטר קידושין צריך שתאמר אף היא לסופר שיכתוב ולעדים שיחתמו, וזה פשוט.

מדבריו ניתן ללמוד שהנפקא מינה שהצענו לצד שהסופר הוא שליח הבעל היא נכונה. ואם יש צורך בשליחות בכתיבת הגט, ואם דעת האשה נלמדת מגט – שניהם צריכים למנות את הסופר כשליח.

ההלכה לגבי הצורך בדעת האשה

הרי"ף (ה: ה) פסק שיש צורך בדעת האשה, וכן פסקו הר"ח (הובא ברא"ש פרק א סימן טז), הרמב"ם (אישות פרק ג הל' ד), ר"י (הובא ברא"ש שם) והריטב"א (ט: ד"ה מיתבי). לעומתם, בה"ג ו"סדר תנאים ואמוראים" פסקו שאין צורך בדעת האשה (הובאו ברא"ש שם), וכן פסק

6 אפשר היה לבאר בשיטת הרמב"ן שמגט לומדים שני סוגי דעת: "דעת המקנה" לאשה – כמו שבגט המקנה כותב – ולזה אין מקור מהפסוק, ודעת הבעל – שבגט נלמדת מהמילים "וכתב לה", ולכן בקידושין יכתוב לה, אף שאינו המקנה. על-פי זה אין נפקא מינה בין הרמב"ן לרשב"א. וכן מיושבת קושיית הרשב"א על הרמב"ן – כיצד נלמדו דעת הבעל וגם דעת האשה מגט; אך זוהי אפשרות מחודשת. ה"פסקי הלכות" (פרק ג ס"ק סב) כתב בפשטות שעיקר ההלכה כרמב"ן.

7 כיוון שיש ספיקות בייחוס חידושי הריטב"א לגיטין, לא נכנסנו לבירור שיטת הריטב"א שם. המעיין בריטב"א שבהוצאת מוסד הרב קוק יראה שיש בחידושים מכתב יד סתירה בשאלה זו, ובחידושים המיוחסים לרבנו קרשקש מוכרע שלדעתו לא צריך שליחות בכתיבת הגט. בכל מקרה, בקטע שמצוטט כאן מבואר שלדעתו צריך שליחות בכתיבה.

רב נטרונאי גאון (הובא ברשב"א ט: ד"ה ולענין). הרא"ש (שם) נקט לחומרא מספק, וכן הרשב"א (שם) וכך גם משמע מהרמב"ן, שסיים שהדבר ספק מעתה (ט: ד"ה כתבו).

לסיכום, העולה משתי הסוגיות האחרונות הוא שהלימוד מגט לשטר קידושין כולל בוודאי מרכיבים שמגדירים שטר, כגון כתיבה לשמה ו"דעת המקנה" או דעת הבעל – תלוי בשיטות השונות. בעניינים אלו אין להתחשב בשאר דרכי הקידושין, מפני שהשטר שונה מהותית מכסף או מביאה, ואי אפשר ליצור השוואה מוחלטת ביניהם.

ניתן ללמוד מדברי הרשב"א ששיטתו היא להשוות ככל הניתן את השטר קידושין לשאר דרכי הקידושין. על כן, אף שליצירת השטר מספיקה דעת האשה-המקנה, כפי שבגט צריך דעת מקנה ליצירת השטר, למרות זאת הרשב"א מצריך גם את דעת האיש ביצירת השטר, על מנת לדמות את השטר לדרכי קידושין אחרות. הרמב"ן לעומתו משווה שטר קידושין לגט לכל דיני הדעת הנדרשים בגט, דהיינו: דעת הבעל ודעת האישה המקנה נדרשים גם בשטר קידושין.

מינוי שליח בציווי הכתיבה

הרמב"ם, שכאמור לעיל מצריך את דעת האשה בשטר קידושין, מוסיף בעניין זה הלכה חדשה (אישות פרק ג הל' יח): "ואם קידש בשטר אינו כותבו אלא מדעת האב או מדעת השליח". מדבריו למדו הראשונים ששליח האשה יכול ליצור דעת שתועיל לכתיבת שטר קידושין.

הרמב"ן (ט: ד"ה ומסתברא) השיג עליו:

ומסתברא דהיכא דשוייתיה שליח לקבלה אין שטר הקדושין נכתב מדעתו, כדקיימא לן גבי גט, דאפילו באומר אמרו "גט פסול או בטל הוי", והכא נמי מהתם גמרינן – מה התם דעת מקנה בעינן ולא שלוחו, אף כאן דעת מקנה ולא שלוחו, ואפילו באומר "אמרו". וראיתי לרב ר' משה ז"ל שכתב "ואם קדש בשטר אינו כותבו אלא מדעת האב או מדעת השליח", ואינו נכון לדעתי.

הרשב"א (ט: ד"ה והיכא) הביא את הרמב"ן, ונראה שהוא מסכים לדבריו, וכן הר"ן (ה: בדפי הרי"ף ד"ה שטר). מדברי הרמב"ן משמע שאף אם אומר "אמרו" פסול רק מדרבנן, בכל אופן יהיה הפסול הזה גם בשטר קידושין.

גם הריטב"א כתב כדבריהם (ט: ד"ה מיתביב):

והשתא דקיימא לן דבעינן דעתה בקידושין ושליחותה, נראין הדברים שאם עשתה שליח לקבל קידושין לא סגי בדעתו של שליח בשטר קידושין, דלקבלה עשאתו שליח ולא לזה, ודעתה בעינן שתמנה לסופר ולעדים לכתוב ולחתום בפניהם, ולא על ידי עדים – דהא קיימא לן בגט (גיטין 10). דאומר אמרו מדעתכם כשר ולא תעשה, שמא תשכור עדים, הכא נמי כשר ולא תעשה שמא ישכור עדים. וכתבו ליה שלא מדעתה שהוא פסול, הילכך כי היכי דהתם בגט חותם סופר ועד פסול משום חורבא דאומר אמרו כדאיתא התם. הוא הדין בשטר קידושין, וזה דעת מורי רבינו גר"ו.

דבריו מפורש שאף גזרת החכמים שמא תשכור עדים הועתקה לקידושין – למרות שניתן היה לחלק, ששטר קידושין בסופו של דבר נמסר לאשה רק מרצונה, ולמה לנו לחשוש שהבעל יזייף שטר בלא להימלך באשה – והרי בכתיבת השטר עדיין לא נעשו הקידושין ואינו מרוויח דבר.

לכאורה נראה שמחלוקת הרמב"ם והרמב"ן היא בשאלה עד כמה יש להשוות שטר קידושין לגט. לדעת הרמב"ם, אחרי שלמדנו את הדין של שטר קידושין מגט, שאר הפרטים של שטר קידושין נלמדים משאר דרכי הקידושין – ואף-על-פי שדעת האשה נלמדת מגט, זהו חלק מהגדרת השטר שנעשה על-ידי הדעת של המקנה, אבל אין ללמוד פסולים נוספים שאינם נוגעים להגדרות מהותיות בשטר. על כן פסול אומר "אמרו", שנחלקו הפוסקים בדעת הרמב"ם מה תוקפו ("כסף משנה" גירושין פרק ב הל' ו מביא שלוש דעות בשאלה 10), וגם אם פסול מהתורה ייתכן שהוא נובע מחיסרון בשליחות – כפי שעולה מדברי הרמב"ם לגבי שטר מתנה (זכיה ומתנה פרק ד הל' י). ואם כן בשטר קידושין, שעלינו לדמות אותו לשאר דרכי הקידושין שהשליח מועיל בהן, השליח יכול גם לעמוד במקום משלחתו וליצור דעת לשם יצירת השטר.

ייתכן שניתן להביא מקור לרמב"ם: רבנו חננאל, שפסק להלכה שדעת האשה נצרכת בשטר, הוכיח את דבריו מסוגיה בעמוד הקודם (ט. 8):

ואמר רבא אמר רב נחמן: כתב לו על הנייר או על החרס, אע"פ שאין בו שוה פרוטה, "בתך מקודשת לך", "בתך מאורסת לך", "בתך לי לאינתו", בין ע"י אביה בין ע"י עצמה – מקודשת, מדעתו – והוא שלא בגרה. כתב לה על הנייר או על החרס, אע"פ שאין בו שוה פרוטה, "הרי את מקודשת לך", "הרי את לי לאינתו", "הרי את מאורסת לך" – מקודשת, בין ע"י אביה בין ע"י עצמה, מדעתה – והוא שבגרה.

הרא"ש (קידושין פרק א סימן טו), שהביא את ראייתו של ר"ח, תמה; שהרי כוונת הגמרא בנתינה של שטר הקידושין שמועילה נתינה לאב מדעתה של הבת. וכך אכן מבאר רש"י (ט. ד"ה מדעתה) את הגמרא: "מדעתה – שהיא אמרה לו לקבל". ר"ח למד שהגמרא מתייחסת לכל מרכיבי הקידושין, הן לכתובת השטר והן לקבלתו, ובשניהם נדרשת דעתה. אך לכאורה דברי הרא"ש נראים מסתברים, ומניין למד ר"ח שהגמרא מדברת גם על יצירת השטר? נראה שר"ח התקשה מה בא רב נחמן לחדש במקרה של קידושי בת שבגרה. אפשר היה לומר שהחידוש הוא בהלכות נוסח השטר, שצריך להיכתב על-פי מי שיכול לקבלו: בקטנות הבת הנוסח נכתב עבור האב, וכשהיא גדלה הנוסח נכתב עבורה.

נראה שר"ח הבין שהחידוש הוא שניתן לבת להרשות לאביה לקדש בכל דרך שהיא, וממילא דעתה להתקדש מספיקה גם לכתובת שטר הקידושין עבורה – שהרי אם רק מינתה אותו שליח להתקדש על-ידו, זה הדין הפשוט של מינוי שליח לקבל קידושין. על-פי זה, בדברי רב נחמן יש מקור לכך שדעת האשה נצרכת בשטר קידושין, וגם לכך ששליח יכול ליצור את הדעת הזו.

לסיכום פרק זה, ניתן ללמוד שדעת הרמב"ם מצמצמת את ההשוואה בין שטר קידושין לגט כך ששליח יכול להחליף את האשה ולהיות שותף ביצירת השטר, כמו בשאר דרכי הקידושין, כשהוא מלא את מקומה לגמרי. הרמב"ן, הרשב"א, הריטב"א והר"ן לעומתו משווים את שטר הקידושין לגט גם לעניין זה של דעת מקנה ולא שלוחו. הם אינם רואים בכך סתירה לשאר דרכי הקידושין, מפני שכל התחום של יצירת השטר על-ידי דעת האשה נתפס אצלם כדין מיוחד של שטר, ואין מקום להשוות בינו לבין דרכי הקידושין האחרות.

זמן בשטר קידושין

חכמים תיקנו לכתוב זמן בגט (גיטין יז.), ואילו בשטר קידושין לא תיקנו – כפי שמבואר בגמרא ביבמות (לא:). הגמרא שם דנה בשאלה מדוע לא תיקנו, ומסבירה ששטר הקידושין לא יוכל לשמש כראיה, ואין תועלת בזמן שייכתב בו – ואף עלולה לצאת ממנו עדות מפי הכתב שהוא פסול וייגרם מכשול. אנו מביאים את הדברים אף שהם מוסכמים ואינם תורמים לבריור שיטות הראשונים בעניין השוואת שטר קידושין לגט, מפני שהם נחוצים להבנת הנושא הבא: כתב ידו בשטר קידושין.

עדים בשטר קידושין

נושא זה דורש עיון נרחב בפני עצמו בהלכות גיטין, לכן נזכיר כאן את הכללים הבסיסיים בלבד, על מנת לשמור על שלמות היריעה. ישנה מחלוקת תנאים בגט מהם העדים הכורתיים – אם עדי החתימה על השטר או עדי מסירת הגט. להלכה עדי המסירה הם הכורתיים, אך נחלקו ראשונים אם לדעה זו ניתן לבחור בין עדי חתימה לעדי מסירה, או שעדי המסירה בלבד יכולים ליצור גירושין. גם לדעה הראשונה, שעדי חתימה כורתיים, סובר ר"ת שמלבד עדי החתימה צריך עדי מסירה שיעידו על מסירת הגט.

באופן עקרוני, יש להניח שפסק ההלכה בגט הוא גם פסק ההלכה בשטר קידושין – כל פוסק לפי שיטתו⁹. אמנם, ייתכן שלשיטת הרמב"ם יש הבדל בין גט, שבו לדעתו מועילים עדי חתימה לבד והן עדי מסירה לבד, לשטר קידושין, שבו הוא מזכיר רק עדי מסירה. ה"אמרי משה" (סימן טו ס"ק ט) חידש שבקידושין צריך עדים משום דין "דבר שבערווה", ולכן רק עדי מסירה יכולים ליצור קידושין; ואילו בגט מספיקה הוכחה גמורה שהגט אינו מזויף – כשיוצא תחת ידי האשה אנו סהדי שקיבלה את הגט מבעלה, והוכחה גמורה זו מספיקה ליצירת הגט. גם אם נקבל את ביאורו של ה"אמרי משה" בעניין, אין בדברים אלו תרומה לנושא המאמר העיקרי, ולכן לא נדון בהם מעבר לכך.

8 הבאנו את דברי ר"ח כפי שביארם הרא"ש. באוצר הגאונים בסוף הכרך על קידושין (עמ' 13) הובאו דברי ר"ח עצמו מכתב יד, ושם הוא כותב בקיצור "ותוב רב נחמן קאי כוותיה". כמו כן, עיי"ש כיצד הביא ר"ח את דברי רב נחמן באופן שונה מאשר לפנינו.

9 כך נקט ה"פסקי הלכות" (פרק ג הלכה ג).

כתב ידו בשטר קידושין

המשנה בגיטין (פ. מונה שלושה גטין הפסולים מדרבנן. אחד מהם הוא גט שנכתב בכתב ידו של הבעל ואין עליו עדים – שכשר מהתורה ופסול מדרבנן. משנה זו היא גם על-פי שיטת רבי מאיר, שמצריך חתימת עדים בגט, והראשונים דנים כיצד מועיל מהתורה כתב ידו של הבעל במקום חתימת העדים.

בעניין זה ישנם שלושה הסברים:

- א. כתב ידו כעדים. כך ביאר רש"י (פ. ד"ה ואם, ומצוטט ברמב"ן פ. ד"ה מתני'), ובעקבותיו הרשב"א (פ. ד"ה מתני'), ה"חידושים מכ"י" (פ. ד"ה ג'), חידושי רבנו קרשקש (פ. ד"ה מתני') והר"ן (מו. בדפי אלפס ד"ה מתני').
 - ב. בכתב ידו מתקיים פשט הכתוב "וכתב ונתן", שהוא עצמו כותב. כך כתב רש"י בכיאוורו השני. הרשב"א (יבמות לא: ד"ה דהא) הבין ברש"י שזהו עיקר הנימוק, וממנו נובע הנימוק הקודם, אך משאר הראשונים משמע שאלו הם טעמים נפרדים.
 - ג. הודאת בעל דין מועילה בגט, מפני שאינו חב לאחריני (רשב"א יבמות שם, צוטט גם בריטב"א במקום).
- בסיבת הפסול מדרבנן יש מחלוקת. רש"י מבאר (פ. ד"ה ואם): "ומיהו רבנן פסליהו דלמא אתי לאכשורי בכתב סופר". תוספות כתבו (גיטין ג: ד"ה כתב; יבמות ל: ד"ה כתב): "משום שיוכל לכתוב הזמן כמו שירצה, והוי כאין בו זמן". וכן כתב הראב"ד (הובא ברמב"ן שם). לאור הנתונים הללו, יש לברר מה הדין בשטר קידושין שנכתב בכתב ידו, ללא עדים.

התוספות מעלה את הספק אם פסול שטר קידושין שנכתב בכתב ידו בלא עדים הוא מדרבנן (יבמות לא: ד"ה למעוטי):

מספקא לר"י כתב בכתב ידו ואין עליו עדים, אי מהני בקידושין אי לא, דכיון שאין צריך זמן מה לנו אם אין עליו עדים.

הספק של תוספות הוא לשיטתו, שסיבת הפסול מדרבנן היא ששטר בכתב ידו נחשב כשטר שאין בו זמן. אמנם, פשוט לתוספות שמהתורה שטר כזה מועיל. לעומתם, לדעת הרשב"א (יבמות לא: ד"ה הא) אין לקבל את כתב ידו בשטר קידושין מהתורה:

דלעולם אין קדושין בפחות משנים, כדילפינן דבר דבר מממון. ואפי' כתב בכתב ידו נמי כדמשמע בקדושין פרק האומר (סה: ה) משום דקא מחייב לאחריני, ובגיטין דמהני כתב ידו הוי טעמא, או משום דלא מחייב לאחריני, או משום דכתיב בהן וכתב לה – דמשמע אפילו בשכתב לה הוא עצמו די לה מדלא כתיב, וכתב לה ויעד עדים כדכתיב בשאר שטרות: וכתב בספר וחתום והעד עדים. וכלשון הזה נ"ל שפי' רש"י, שכתב בגיטין גבי כתב בכתב ידו ואין עליו עדים למאן דמוקי לה כר' מאיר, איכא למימר דכתב ידו כמאה עדים דמי, דכיון דכתב ידו הוא "וכתב ונתן" קרינן ביה, ואע"ג דליכא עדי מסירה – כשר מדאורייתא, ע"כ.

כלומר, הרשב"א מביא את שני הנימוקים האחרונים שהזכרנו למעלה וטוען שאינם שייכים בשטר קידושין, ועל כן לא יועיל בו כתב ידו של הבעל. הוא אינו מעלה אפשרות שאם המקור לכתב יד הבעל בגט הוא מהפסוק "וכתב", ניתן יהיה ללמוד אותו גם לשטר קידושין. ולכאורה צ"ע מדוע – הרי יש היקף "ויצאה והיתה". לאור מה שלמדנו בשיטת הרשב"א לעיל, נראה שהרשב"א משתדל להשוות שטר קידושין לשאר דרכי הקידושין, וכיוון שבקידושין צריך שני עדים, הרי שלימוד לגבי שטר שבו לא נצטרך שני עדים סותר את ההשוואה לשאר דרכי הקידושין. מסיבה זו הרשב"א אינו עושה את הלימוד מגט לעניין זה.

שיטת התוספות, כאמור לעיל, היא להשוות שטר קידושין לגט לעניין זה. כפי הנראה, מקורה הוא בהיקף לגט, וכן מפורש בריטב"א (קידושין סה: ד"ה התם) בשם הרמב"ן:

לענין שטר קדושין שהוא בכתב ידו בלבד, איכא מאן דאמר דלא מהני כלל דהא מחייב לאחריני, ואין דבר שבערוה פחות משנים, ובגיטין דמהני לדין תורה, היינו משום דלא מחייב לאחריני או משום דכתיב "וכתב לה" – דמשמע אפילו הוא עצמו. אבל רבינו נר"ו אומר בשם רבו ז"ל דכתב ידו כמאה עדים דמי, ומשום הכי כשר בגט מדאורייתא. ואע"ג דאין דבר שבערוה פחות משנים, וכדכתב רש"י ז"ל במסכת גיטין (פ. 19), וכיון דכן הוא הדין דמהני לשטר קדושין דהא איתקוש אהדי ומינה גמרינן שטר קדושין, והקשיתי לפניו... ותיירן לי רבינו נר"ו דלעולם מקודשת גמורה היא מדאורייתא דומיא דגט, אלא דכי היכי דפסלו רבנן לגט שהוא בכתב ידו כיון דאפשר בעדים, פסלו נמי לשטר קידושין מדרבנן¹⁰.

10 הריטב"א סותר כאן את מה שהביא בשם רבו (ט. ד"ה תנו וט: ד"ה בתך), שכתב ידו כשר גם מדרבנן. נראה שבעקבות קושיית תלמידו חזר בו הרא"ה.

כלומר, הריטב"א מביא שלושה טעמים מהתורה להכשיר כתב ידו בגט, ושטר קידושין בדומה לו – על-פי הטעם ש"כתב ידו כמאה עדים". לטעם זה מועילה העובדה שמקור השטר בקידושין הוא גט. הריטב"א אינו דן מה יהיה הדין בשטר קידושין על-פי הטעמים האחרים, ואם סברת הרמב"ן שלומדים שטר קידושין מגט תקפה גם אם הטעם בגט הוא שונה מזה שהביא בשם הרמב"ן. אמנם, מפשט דבריו משמע שהלימוד הזה היה מועיל גם אם המקור בגט הוא מ"וכתב", ובפרט שלדעת הרשב"א זהו המקור לדברי רש"י ש"כתב ידו כמאה עדים"¹¹. אם המקור בגט הוא אמנם סברה שהודאת בעל הדין מועילה מפני שלא חב לאחריני, לגבי זה ודאי לא שייך ללמוד שטר קידושין מגט, ונראה שהרמב"ן והריטב"א חולקים על סברה זו.

הר"ן בקידושין (כח: בדפי הרי"ף ד"ה מר) מוסר דברים מעט שונים בשם הרמב"ן:

ומיהו אמרו בשם הרמב"ן ז"ל דדוקא קידושי כסף וביאה הוא דלא מהנו בלא סהדי, אבל קדשה בשטר שהוא כתב ידו – אעפ"י שאין עליו עדים מהני, דכשהיא מוציאתו כאילו יש עדים בדבר. דמי דהא לשוויי שטרא לא בעינן עדים לדידן, דקיי"ל כר"א, דאמר עדי מסירה כרתי ובגירושין נמי, אע"פ שהוא דבר שבערוה מהני בדיעבד... וה"נ אם קדשה בשטר כזה מקודשת.

כלומר, כשרות השטר נובעת מכך שאנו פוסקים כר"א, שהעיקר הם עדי המסירה, וממילא אין צורך בעדים ליצירת השטר אלא רק להעיד על המעשה, וכיוון שגם בגט מועיל כתב ידו בדיעבד כדי להעיד על המעשה, הוא הדין בקידושין. ייתכן שגם הוא מבין שכתב ידו מועיל משום "אנן סהדי", ומגט לומדים לשטר קידושין שהוכחה על-ידי "אנן סהדי" מספיקה ליצירת הגירושין או הקידושין.

ה"נימוקי יוסף" (יבמות ח: ד"ה גמי) הביא את המחלוקת, וביאר שהדין הוא אם כתב היד כשר בגט בשל הלשון "וכתב", ולכן בקידושין – שלא נאמר "וכתב" – פסול, או שבגט כשר משום שהוא כמאה עדים, ובקידושין לומדים מגט ועל כן כשר גם כן. קשה להכריע מתוך דבריו אם המחלוקת היא בשאלה אם להשוות שטר קידושין לגט לגמרי או בשאלה מהי סיבת הכשרות של כתב ידו בגט. מסקנתו היא שלכל השיטות כתב ידו בשטר קידושין פסול מדרבנן.

ניתן לסכם שלדעת הרשב"א יש כאן הפרדה בין שטר קידושין לגט, הפרדה שנובעת משיטתו העקרונית לצמצם את הקשר ביניהם, ואילו לדעת הרמב"ן, הריטב"א ותוספות לומדים ככל שניתן את דיני שטר קידושין מגט.

כתיבת השמות בשטר קידושין

הרמב"ן בחידושו (קידושין ט. ד"ה בין) מסתפק אם כתיבת השמות בגט היא מדרבנן או מדאורייתא. הוא משווה שטר קידושין לגט, וכותב שאם כתיבת השמות בגט מדרבנן – בקידושין לא תיקנו, ואם כתיבת שמות בגט מהתורה –

דכתיב ספר כריתות בעינן סיפור דברים שכורתים ביניהן, וא"א בלא שם שלהם... הלכך גבי קידושין נמי צריך לכתוב הרי את פלונית מקודשת לי... דהא אקושי מקשינן להו לגטין דבעינן שמו ושמה.

הרשב"א (קידושין ט. ד"ה כתב) סבר שבוודאי השמות בגט הם מהתורה, וגם בשטר קידושין צריך שמות – שהרי הוא נלמד מגט. וכן כתב הר"ן (ה. בדפי הרי"ף סוף ד"ה וכתב). הם גם מוסיפים בהסבר על הצורך בשמות, שעל-ידם מוכח מהשטר שהוא נועד לבני הזוג שנזקקים לו. כמותם הכריע ה"שיטה קדמונית" (מיוחסת לתלמיד הרמב"ן והרשב"א, קידושין ט. ד"ה תנו).

הריטב"א (קידושין ט. ד"ה ולענין) מביא את המחלוקת בעניין, ונוטה לומר שאף אם בגט השמות הם מהתורה, משום שנאמר "ספר כריתות" – "אבל בשטר קידושין, כיון שמוכיח לנו למי מקדש ומי הוא המקדש בהא סגי, ולא בעי מוכח מתוכו". הוא מסתייע בכך שלא מצאנו בשום מקום נוסח שטר קידושין שיהיה בו זכר לשמות. כלומר, על-פי הריטב"א, העתקת הלכות שטר הקידושין מהגט אינה מקיפה את כל הפרטים, אלא את אלו שיש סברה שיעברו מגט לקידושין; לכן מה שגזרה התורה שיפרשו שמות בגט אינו חיוני בשטר קידושין מבחינה מציאותית, כפי שכותב הריטב"א – שברור מיהם בני הזוג, ועל כן אין ללמוד בעניין זה מגט לשטר קידושין¹².

11 נראה לכאורה שגם הרמב"ן יודה בזה, שכן אם ההסבר בסברת "כתב ידו כמאה עדים" הוא מצד אומדנא, ואין צורך ללמוד שטר קידושין מגט.

12 וכן דעת רבי אברהם מוהר (תוספות ר"י הזקן ט). שאין בשטר קידושין שמות (בנוסף שלפנינו מופיע "שאיין תורף אלא שם האיש, ולא שם האשה ולא זמן", אך נראה שיש להגיה במקום המילה "אלא" את המילה "לא").

הרמב"ם אינו מזכיר בנוסח שטר הקידושין את הצורך בשמות, ונראה שלדעתו אין צורך בכתיבת שמות. לא ברורה דעתו בעניין היסוד של כתיבת השמות בגט, ואי אפשר להסיק ממנה מסקנות ברורות בנושא ההשוואה של גט ושטר קידושין. לסיכום, כתיבת השמות בשטר הקידושין תלויה בכתיבת השמות בגט לדעת הרמב"ן, הרשב"א והר"ן. אם בגט יש צורך מהתורה לכתוב שמות – אף בקידושין ההדין צריך להיות כך. הריטב"א חולק עליהם, ומחלק בין דברים שנלמדים מהמילה "וכתב" – הנובעים מההגדרה יסודית של השטר, לבין דברים שמקורם ב"ספר כריתות" – המיוחדים לגט ואינם עוברים לשטר קידושין. ביארנו את דעתו, שאין צורך ללמוד את ההלכות שהסברה נותנת שהם גזרת הכתוב מיוחדת בגט.

מחובר

גט שנכתב במחובר – פסול (גיטין כא:). לגבי שטר קידושין יש מחלוקת בראשונים אם ללמוד מגט:

שיטת רש"י בגיטין (י. ד"ה הכז): "לשמה ומחובר איתא נמי בשטרי קידושין... איתקוש הויה ליציאה". בעל ה"עיטור" (אות ק דף עז:): אף הרחיב את הלימוד מהסוגיה לקידושי כסף, שאי אפשר לקדש במחובר.

הרשב"א בתשובותיו חלק עליהם (חלק א, סימן תר):

שטר קידושין כשר במחובר, דוקא בגט פסילנא, משום ד"כתב ונתן" (גיטין כא:). ובירושלמי (גיטין פ"ב ה"ג): מפקינן מדכתוב ספר. "מה ספר שהוא בתלוש...". וכן אמרי בתוספתא (קידושין פ"ד ה"ח): "המקדש בעיר הנדחת וביושביה בדימוס ובמה שעליה אינה מקודשת". משמע בהכי דוקא דאיכא איסור הנאה. הא לאו הכי מקודשת אפילו במחובר.

בסיום דבריו הוא מזכיר את שיטת רש"י שחולקת עליו, וכותב שאפשר לפרש את הגמרא שאליה התייחס רש"י באופן אחר ממנו. כלומר, לדעתו דברי רש"י אינם מוכרחים. תשובה זו הובאה בשו"ע (אה"ע סימן לב סע' ד), וכתב עליה הגר"א (אה"ע לב ט):

וכל דבריו אינם מובנים, דמה שאמר "משום ספר או נתן" מאי איכא? הא כתיב "ויצאה והיתה", וכן"ל וכמ"ש רש"י שם בגיטין. וההיא דתוספתא איירי בקידושי כסף דכן איירי כל פרקין דשם, וכ"ש לדעת המכשירין באיסורי הנאה בשטר.

וסיימ הגר"א שהרשב"א חזר בו בחידושיו לקידושין, וכן שהר"ן הביא בשמו שגט שנכתב במחובר פסול.

ואכן, בתשובה אחרת כותב הרשב"א (חלק א, סימן אלף רכו):

שאלת המקדש את האשה בקרקע אם היא מקודשת אם לאו. ויראה מדבריך שדעתך נוטה שאינה מקודשת, וסמכת על "אין יקחה אלא בכסף"... תשובה הרב בעל העיטור כתב שאינה מקודשת, משום דמקשינן הויה ליציאה. וכן מוכח לכאורה בפרק קמא דגיטין... אלמא קידושין ליתנהו במחובר לקרקע. אבל דעתי נוטה שהיא מקודשת. מדתניא בתוספתא... ומכל מקום, כך נראה לי עיקר דמקודשת כדמשמע פשטה דתוספתא. וכשנתן לה קרקע בתורת כסף קידושין, שאין כאן חליפין אלא בקנייה בשוה כסף, וההיא דפרק קמא דגיטין (י.) בשטר אירוסין, קאמר שאם כתבו במחובר לקרקע ונתנו לה – אינה מקודשת, דומיא דגט דמקשינן הויה ליציאה, וזה נראה לי עיקר.

גם בחידושיו למסכת קידושין (ב. ד"ה והאי) פוסק הרשב"א שרק שטר מחובר פסול, ולא שאר דרכי הקידושין – כפי שציין הגר"א. שיטתו זו הובאה בשמו גם בר"ן על הרי"ף (קידושין ב. בדפי אלפס, ד"ה בית שמאי) וגם הר"ן פסק כמותו.

לסיכום, לפנינו דיון בגבולות הלימוד מגט לשטר קידושין: הרשב"א מתלבט בשאלה כיצד לנהוג במקרה שבו בשאר דרכי הקידושין כשר ובגט פסול – אם להשוות שטר קידושין לגט או לשאר דרכי הקידושין. בעל ה"עיטור" השווה את כל דרכי הקידושין, ופסל מחובר בכולן, והרשב"א בתחילה נקט הפוך מבעל ה"עיטור" והכשיר גם שטר מחובר, אך בסופו של דבר הכריע כי שטר מחובר פסול וקידושי כסף כשרים במחובר, כדעת רש"י; וכן כדעת פסק הר"ן.

אמנם, יש לשים לב שמקורו של פסול המחובר נובע מהמילים "ונתן" או "ספר". כבר ראינו ערעור של הריטב"א על כתיבת השמות שנלמדה מהמילה "ספר", שאינה נצרכת לדעתו. הוא נמנע מללמוד הלכה מסוימת לא רק בגלל המקור שלה, אלא כשיש גם סברה שלא ללמוד אותה – כמו לגבי שמות, שלדעתו מוכח מי המקדש והמתקדשת גם בלי השמות בשטר. אך לגבי מחובר, ייתכן שהוא יודה ששטר קידושין פסול, למרות שמקורו על-פי הירושלמי מ"ספר" – כיוון שכתבת השטר בתלוש היא חלק מהגדרת השטר. כפי שביארנו למעלה, הגדרות ששייכות לשטר אין להשוותן לקידושי כסף, כיוון שהן שייכות לשוני המהותי שבין השטר לכסף – ואין זה נוגע לתפקיד ששניהם ממלאים, דהיינו הקידושין.

כתיבה על איסור הנאה

לגבי גט פוסקת הגמרא בפשטות (גיטין כ.): "שלחו מתם: כתבו על איסורי הנאה כשר". לגבי שטר קידושין נחלקו הדעות. הרשב"א (חלק א, סימן תרג) בתשובותיו דן בנושא זה, ומביא בתוכו את הירושלמי (כפי גרסתו):

תחלת כל דבר אנו צריכין לדעת אם נכתבו שטרי קידושין באיסורי הנאה אם מקודשת. ונראה לי דמקודשת, דהא קיימא לן בגט שכתבו באיסורי הנאה דמגורשת, כדאיתא בהמביא תניין (דף כ.ו) ומקשינן הויה ליציאה. וכדאיתא נמי בפרק קמא דגיטין בגמרא (י.): "בשלשה דברים שונו גיטי נשים לשחרורי עבדים", ואקשינן ותו ליכא. ואסיקנא דכי קתני מילתא דליתא בקידושין מילתא דאיתא בקידושין לא קתני. ואם איתא ליתני כתבו על איסורי הנאה דליתא בקידושין.

ואפשר לדחות, דהתם לא אקשינן ותו ליכא, והא איכא אלא במה דאיתא במתניתין, משום דמתניתין ידועה לתנאי, אבל במאי דלא תאני במתניתין לא. וההיא לאו מתניתין היא ברייתא היא בגיטין, כדאיתא התם בגיטין. ובירושלמי נחלקו בפרק קמא דקידושין על ההיא דכתבו על איסורי הנאה, דגרסינן התם "כתבו על דבר שהוא אסור בהנאה" – כלומר כתב הגט, "תני זונן מעשה בא לפני רבי ואמר מגורשת. רבי אליעזר אומר אינה מגורשת. הויין בה רבנן מאן דאמר מגורשת מקודשת ומאן דאמר אינה מגורשת אינה מקודשת. פליגינן רבנן דקיסרי בשם רבי יעקב ברבי אחא מאן דאמר מגורשת מקודשת איסורי הנאה מדבריהם. ומאן דאמר אינה מגורשת מקודשת איסורי הנאה מדברי תורה. והקשו באיסורי מדבריהם מקודשת לית הדא פליגא לרבי מאיר. דאמר המקדש בחמץ כ"ד משש שעות ולמעלה לא עשה כלום. תמן בגופו קדש ברם הכא בהנאה שלו קדש (גרסת הירושלמי שלפנינו: בתניי שבו). מעתה, ואפילו באיסורי הנאה דבר תורה אתתא מקודשת. מה בינו ולשטר דשאיין בו שוה פרוטה? תמן אינו ראוי להשלים עליו, ברם הכא ראוי להשלים עליו" (עד כאן ציטוט מהירושלמי).

וכדאמרין התם בגיטין על ההיא דשלחו מתם, אף אנן נמי תנינן על עלה של זית. שאני עלה של זית דחזי לאיצטרופי. ואף על גב דסתמא אמרוה לההיא דשלחו מתם וקבעו בהילכתא, ולא חילקו בין איסור דבריהם לשל תורה – מכל מקום כיון דפרישו עלה בהדיא דלא איתמרא אלא באיסורים דרבנן, נקטינן כוותיה אע"ג דבגמרא איתמרא כוותיה סתמא. ומכל מקום, אפילו תימצי לומר דגמרינן פליגא אנמרא דבני מערבא, וקסבר בגמרא דלא שנא באיסורי הנאה דרבנן ולא שנא בדאורייתא מגורשת, אפילו הכי – לגבי קידושין לא אשכחן בגמרא הכין. ואם לאו הא דירושלמי, דחלקו בין שטר לההוא דרבי מאיר, הוה מצי למימר דבקדושין אפילו באיסור דבריהם אינה מקודשת, משום דבעי מידי דאית לה הנאה מיניה. וכדסלקא דעתך מעיקרא בירושלמי דלא שנא בין מקדש בגופו למקדש בשטר, והלכך סגיא לה דנינקוט בידה מה דאיתו ופרישו בירושלמי, דדוקא כשכתבו באיסורין דרבנן¹³.

כלומר, הרשב"א מביא את סוגיית הירושלמי (בקיצורים קלים) ומסיק שהירושלמי מחלק בין איסורי הנאה מהתורה לבין איסורי הנאה מדרבנן. גט ושטר קידושין הכתובים על איסורי הנאה מהתורה פסולים, מפני שאינם ראויים להשלים עליהם. הם אינם דומים לשטר שאין בו שווה פרוטה, שאפשר להשלים אותו לפרוטה.

סברה זו אינה מובנת כל-כך, שהרי השטר פועל בכתב שבו, ולא בשווי שלו – אך הרשב"א מוכיח שסברה זו נאמרה גם בתלמוד בבלי לגבי גט (כ.ו) ושם ניסו להביא עבודה ראייה מהמשנה "כתבו על עלה של זית כשר" לדין של "כתבו על איסורי הנאה כשר". הגמרא דחתה השוואה זו בטענה שעלה של זית ראוי להצטרף, ולכן אינו דומה לאיסורי הנאה – סברה הדומה לחילוק של הירושלמי. ואף שנראה שמסקנת הירושלמי לחלק בין איסורי הנאה מהתורה לאיסורי הנאה מדרבנן חולקת על התלמוד בבלי, שלא הזכיר חילוק זה – להלכה, הרשב"א מחלק בין גט שהתלמוד בבלי פסק לגביו במפורש שהוא כשר תמיד, לבין שטר קידושין – שאף שמקורו מגט, כיוון שהירושלמי החמיר באיסור הנאה מהתורה הוא פוסק בו ששטר קידושין שנכתב על איסור הנאה מהתורה פסול.

לכאורה נראה שדבריו הם בגדר חומרה בעלמא, שהרי אין סברה לחלק בין גט לשטר קידושין – שהירושלמי עצמו השווה את דיניהם. אם אין הלכה כירושלמי לגבי גט, ודאי שאין הלכה כמותו בשטר קידושין. אך מחומרה זו יוצאת קולא, שמתירה אשת איש למעשה באותה תשובה.

13 "גט מקושר" (סימן ב) הציע פירוש אחר לירושלמי, ודן באריכות בגרסאות שונות בירושלמי. אנו מתמקדים בירושלמי לפי גרסתו של הרשב"א.

חמדת הארץ ד

בסוף דבריו כותב הרשב"א שלולא הירושלמי, היה מקום לומר שגם שטר קידושין שנכתב על איסור הנאה מדרבנן יהיה פסול, משום שאין לה הנאה ממנו, אך הוא אינו רוצה לחלוק על הירושלמי, שהכשיר במפורש. דברים אלו דורשים ביאור – מה צריך שהאשה תוכל ליהנות מהשטר? מה הביא את הרשב"א להצריך אפשרות של הנאה בשטר? ואף שהרשב"א עצמו ציין שמקורו מקושיית הירושלמי, ששאל על ההבדל בין קידושי כסף – שלרבי מאיר אפילו באיסורי הנאה מדרבנן אינה מקודשת, לבין קידושי שטר – שמקודשת; אבל הירושלמי תירץ את הקושיה, וכיצד ניתן אם כן להסתמך עליה? והרי התירוץ הוא בדיוק הסברה ההפוכה, שקידושי השטר אינם בדבר שאפשר ליהנות ממנו בשטר.

נראה לענ"ד ליישב את דברי הרשב"א על-פי שיטתו, שנתבארה עד פסקה זו – שיש להשוות את דיני קידושי שטר לדיני קידושי כסף. אם כן, לדעת הרשב"א, אף שקידושי השטר אינם פועלים מכוח שוויו של השטר, יש חיסרון בכך שהוא איסור הנאה, שהוא חיסרון מהותי, שאף אינו ראוי להצטרף להיות שווה פרוטה עם משהו אחר. מתוך כך כתב הרשב"א שלולא הירושלמי, שהכשיר שטר קידושין על איסורי הנאה מדרבנן – היה ראוי לפוסלם, כמו שקידושי כסף אינם שייכים כלל באיסורי הנאה, אפילו מדרבנן. על-פי דבריו מובן כיצד הירושלמי ניסה בקושייתו להשוות את דיני קידושי כסף לשטר, ולדעתו, אף-על-פי שהירושלמי מיישב קושי זה, ניתן ללמוד ממהלך דבריו שראוי היה להשוות את דיניהם של סוגי הקידושין השונים.

שו"ת הר"ן (סימן כז) נקט בתחילה שלא כרשב"א:

לפי שקרוב אני לומר שאין איסור חל כלל על קדושי שטר, דהא אמרינן בפ' המביא תניין (גיטין כ). לענין גיטין כתבו על איסורי הנאה כשר, ושטר של קדושין מגיטין ילפינן לה, וכדאיתא פ"ק דקדושין (ה א) מדכתיב (דברים כד, ב) "ויצאה והיתה" דאיתקש הויה ליציאה, וכיון דשטר של גט אינו נפסל משום איסורי הנאה, כך נראין הדברים בשטר של קדושין.

ושב חזר ודן (סימן נה) על-פי דברי הרשב"א:

וג"כ הייתי נושא ונותן אם אפשר שתתקדש בשטר כיון דלא מתהניא ביה, וכדתניא (קדושין ט). "כתב על הנייר או על החרס, ואעפ"י שאין בו שוה פרוטה, 'בתך מקודשת לי' 'בתך מאורסת לי' 'בתך לי לאנתו מקודשת', ותניא נמי גבי גט (גיטין כ) כתבו על איסורי הנאה כשר, וקיימא לן (קדושין ה) דמקשינן הויה ליציאה, וכיון שכן הוא אפשר לדון ג"כ בשטר קדושין, שאם כתבו על איסורי הנאה [שיהא] כשר, וזהו הצד היותר קרוב למצוא בו פתח בענין זה. אבל מה אעשה והרשב"א ז"ל כתב בתשובה (א, תרג) בענין אשה שנדרה נדר כזה שאם נתקדשה בשטר שאינה מקודשת, וסמך דבריו על הירושלמי. ואע"פ שאפשר לדון אחר דבריו ז"ל, אחר שהוא ז"ל כתב שאפי' נתקדשה אינה מקודשת – מאן גבר ומאן גבר דרב גובריה לומר שתתקדש לכתחלה, ולפיכך איני רואה היתר באיסור זה, (ועל) [על] פי מה שבאשאלתך.

מדברי הר"ן נראה שהוא הבין ברשב"א שבשטר שנכתב על איסורי הנאה מהתורה אינה מקודשת. אמנם ה"בית יוסף" (סוף סימן כח) הביא את הרשב"א, וכתב שלמסקנה דעתו שהאשה מקודשת. וכן כתב הרמ"א (אה"ע כח, כא): "אבל אם קידשה בשטר הוי קידושין". ושוב חזר על כך הרמ"א בסימן לב (סעיף ד): "כתבו על דבר המחובר לקרקע או על איסורי הנאה, י"א שהוא פסול (ה"מגיד משנה" אישות פרק ג), ויש מכשירים (רשב"א סי' תרג)".

גם שם מיוחס לרשב"א הכשר שטר מחובר או אסור בהנאה, שלא כדבריו בתשובות. ה"מגיד משנה" עצמו (אישות פרק ג הל' א) כתב שבמחובר פסול כמו בגט, וסיים שכן כתב הרשב"א. וכבר הח"מ (סימן כח ס"ק מא) תמה על דבריהם, שהרשב"א למסקנה כתב לגבי איסורי הנאה שאינה מקודשת. הב"ש (אה"ע סימן כח ס"ק נו) כתב ביחס לאיסורי הנאה שההכרעה של הרמ"א היא דלא כרשב"א, אלא הוא העדיף להשוות גטין לקידושין על-פי שיטת הבבלי ופסיקת השו"ע – שבגט גם אם נכתב על איסורי הנאה כשר. גם הגר"א (אה"ע סימן כח ס"ק סא) כותב שאף שאפשר לבאר את הרמ"א כך שבאיסורים דרבנן מקודשת, אך האמת היא שראוי שתהיה מקודשת גם באיסורי הנאה מהתורה, כמו בגט, כיוון שיש לדמות גטין לקידושין.

הר"ן בחידושים על הרי"ף (ב: בדפי אלפס, ד"ה "בשטר") נקט בפשטות לדמות שטר קידושין לגט ולהכשיר באיסורי הנאה, שלא כדבריו בתשובות, שם ביטל את דעתו בפני הרשב"א.

לסיכום, מדברי התלמוד ירושלמי, לפי הגרסה שהרשב"א הביא וביאר, רואים שיש להשוות שטר קידושין לגט. הרשב"א עצמו יוצר חילוקים בין גט לשטר קידושין הנוגדים את דברי הירושלמי, ולדעתו שטר קידושין שנכתב על איסורי הנאה מהתורה יהיה פסול – למרות שגט שכתוב עליו יהיה כשר – בשל הכרעת הבבלי. כמו כן הוא מוסיף שהיה ראוי לפסול את שטר הקידושין שנכתב גם על איסורי הנאה מדרבנן אלמלא הכשיר אותו הירושלמי בכירור. ביארנו שהרשב"א משתדל להשוות שטר קידושין

לקידושי כסף, וכיוון שקידושי כסף אינם שייכים באיסורי הנאה, גם קידושי שטר ראויים היו להיות כשרים רק בדברים שאינם איסורי הנאה. הר"ן בתשובתו קיבל את דעתו של הרשב"א, אך בחידושו הוא לא כתב את החילוק בין איסורי הנאה מהתורה לאיסורים מדרבנן, ונראה שהוא מכשיר בכולם; וכן נקט הרמ"א, על-פי ביאורם של הב"ש והגר"א.

שטר קידושין לזמן קצוב

בירושלמי (קידושין פ"ג ה"א, הובא ברשב"א קידושין נח: ד"ה האומר, ובר"ן קידושין כג: בדפי אלפס, ד"ה האומר):

הרי את מקודשת לי שלשים יום – הרי זו מקודשת... הרי זו גיטה שלשים יום – אין זה גט כריתות. א"ר יצחק בר' לעזר: הדא דאת אמר מקודשת בשקידשה בכסף, אבל אם קידשה בשטר, הואיל ולא למדו כתב קידושין אלא מגירושין – מה בגירושין אינה מגורשת אף בקידושין אינה מקודשת.

כלומר, הירושלמי מחלק בין שטר קידושין שמקורו בגט, ולכן לא יועיל לזמן קצוב, לבין קידושי כסף, שמועילים לזמן קצוב. "שער המלך" (אישות פרק ג הל' ג ד"ה עוד כתב) מוכיח שהבבלי חולק, כיוון שבגיטין (פב:) הגמרא הסתפקה לגבי אמירת "חוך מ..." בקידושין, והכריעה מ"ויצאה והיתה" שלא מועיל, כמו שבגט אינו מועיל. הגמרא לא חילקה בין קידושי שטר לקידושי כסף. לדעתו, ההסבר הוא כי במה ששייך רק לשטר לומדים שטר קידושין מגט, כמו כתיבה "לשמה" – שהגמרא כבר קבעה שאינה שייכת בקידושי כסף, וכן כתיבה במחובר – שאין סברא שתהיה בכסף. אך דברים ששייכים גם בכסף לומדים מגט גם לקידושי כסף.

אמנם, הרשב"א והר"ן שהביאו את דברי הירושלמי לא העירו עליו בנקודה זו, ורק דנו אם הדין ישתנה על-פי שיטת הבבלי, השונה בהלכות גטין. אם כן, נראה שהם סברו כי ייתכן שדין זה יהיה רק בקידושי שטר.

"טלי קידושין מעל גבי קרקע"

בגט, הלכה פסוקה היא שצריך נתינה ביד, ואם אמר לה "טלי גיטך מעל גבי הקרקע" פסול (גיטין כד.). המקור לכך הוא הפסוק "ונתן" (רש"י שם ד"ה לא). נשאלת השאלה מהו הדין בשטר קידושין.

הריטב"א (ט. ד"ה אמר) כותב ביחס לקידושי שטר: "דבעינן דומיא דגט, דכתיב 'ונתן בידה' – שיגיע הגט ליד האשה או לחצירה או לשלוחה". מכוח זה הוכיח הריטב"א שקטנה שאין לה יד אינה מתקדשת בשטר על-ידי עצמה. ובמקום אחר (יט. ד"ה אמר) כתב הריטב"א לגבי המימרה של רב נחמן: "אומר אדם לבתו קטנה צאי וקבלי קידושייך" – שיש מבארים שלבת יש יד מכוח האב, ש"מרוקן רשותו אצלה והרי ידה כידו"; ומוסיף, שעל-פי פירוש זה בהכרח מדובר בקידושי שטר, שאין בהם צורך בזכייה ממונית – שלזה קטנה אינה מסוגלת. מכאן שוב רואים שצריך לשיטתו קבלה ביד של שטר הקידושין, והמקור לכך הוא מגט.

גם בשיטה לא נודע למי (קידושין ח: ד"ה ואם) כתב במפורש ששטר קידושין נלמד מגט, ועל כן לא מועילה בו אמירת "טלי קידושין מעל גבי קרקע" – מה שאין כן בקידושי כסף, שמועילה בהם אמירה זו.

ברשב"א (ט. ד"ה כתב) משמע שקבלה ביד אינה נצרכת. בביאור דברי רב נחמן, שנותן לקטנה על-ידי עצמה מקודשת, כתב הרשב"א:

ולאו מדין שליחות, דאין שליחות לקטנה, אלא משום דהוה ליה כאומר "כל המקדש את בתי מקודשת לו", כאילו נתן כסף קידושיה או שטר קידושיה לידי הא. למה זה דומה? לתנם לפלוני שיקבלם לי דמקודשת¹⁴.

ומפורש שאף שרק האב הוא בעל הזכות לקדש את בתו, לדעת הרשב"א מועילה קבלת הבת עבור האב למרות שאין לה יד, ואין צורך בנתינה ליד דווקא.

המאירי (גיטין י. ד"ה שטר) מביא שיטה בראשונים שפסלה שטר קידושין שניתן בדרך של "טלי קידושין מעל גבי קרקע" – אותם ראשונים שפסלו גם תנאי ושיור בשטר קידושין כמו בגט; אך הוא חולק עליהם: "ואין זה נראה שלא פסלו תנאי ושיור בגטין אלא מטעם כריתות". לא נתברר בדבריו מדוע הוא חולק גם על הדין של "טלי קידושין", שהרי דין זה אינו נובע מ"כריתות", אך נראה שמסקנתו היא ש"טלי שטר קידושין" מהני.

14 כפי הנראה, יסוד דבריו הוא בשיטת הרמב"ן במקום (צוטטו דבריו גם בר"ן), אך הוא היחיד שכותב במפורש שהשלכה היא לגבי שטר – אף שגם לדעת הרמב"ן מוכרחים לומר זאת, שהרי הוא עוסק בדברי רב נחמן שמדבר על שטר.

לגבי קידושי כסף, המהר"ל (סימן עד) נוקט שלא מהני "טלי קידושיך מעל גבי קרקע", וכן נקט בעקבותיו ה"חתם סופר" (שו"ת אבן העזר סימן פב וסימן קא). ויש שהסתפקו בזה (ב"ש ל ס"ק א ציין למהר"ש קנב ולמהר"י בן לב ג' וכן דנו בזה ה"אבני מילואים" ל א ועוד), אך מהרשב"א וה"שיטה לא נודע למי נראה פשוט ש"טלי קידושיך מעל גבי קרקע" מועיל בקידושי כסף.

נמצא שביחס לשטר ישנה מחלוקת ראשונים: לדעת הרשב"א, שיסודה ברמב"ן והובאה גם בר"ן, אי אפשר ללמוד מגט לענין זה. לאור דברינו עד עתה, מסתבר ששיטתם היא להשוות קידושי שטר לקידושי כסף, וכיוון שבכסף פשוט להם שמועיל "טלי קידושיך מעל גבי קרקע" – הוא הדין בשטר. מה שלומדים מגט לשטר קידושיך לדעתם הוא דווקא בתחום שמיוחד לשטר, או שיש סברה ללמוד בו מגט לקידושי שטר. אמנם, ב"שיטה לא נודע מי סבר שהשוואה לגט היא מלאה, וכן משמע בריטב"א. השימוש של הריטב"א בסברה על מנת לצמצם את הלימוד מגט, נראה שהיינו דווקא במקרה שבו יש סברה שנוגדת את הלימוד, כמו בשמות – שמוכח גם בלעדיהם מיהו הנותן ומיהי המקבלת, אך במעשה הנתינה אין סברה שלא נדרוש דווקא נתינה לידה; אדרבה, מסתבר יותר שמעשה הנתינה יהיה ליד דווקא¹⁵ – מה שאין כן בכסף, הפועל על-ידי שוויו, ולכן יש מקום לדון בו אם צריך נתינה ביד דווקא.

בעלות על השטר קידושיך

הגט צריך להיות שייך לבעל, שנותן אותו. המקור לכך הוא המהפסוק "וכתב" (גיטין כ.).

ביחס לשטר קידושיך כתב הרמב"ן (בבא בתרא קסז: ד"ה והחתם): "ודאי בעינן גם בשטר קידושיך שיהיה שלו... דאיתקש ליציאה", וכן הכריע בספר פסקי הלכות (ח"א פ"ג ס"ק סג) על-פי דברי הרמב"ן¹⁶.

חקיקה ושאר הלכות כתיבת הגט

הלכות אלו נלמדות מהמילה "וכתב" (גיטין כא.), ולדעת ה"פסקי הלכות" הוא הדין בשטר קידושיך, שצריך להיות כתוב על-פי הלכות גט (והן מעכבות בו מהתורה).

שטר קידושיך שנכתב על שני שטרות מחוברים

בגמרא (גיטין כב:) מבואר שהגט צריך להיות כתוב על שטר שנעשה מיריעה אחת. מקור הדין הוא מהמילה "ספר". לדעת ה"פסקי הלכות" (פרק ג ס"ק מג), הוא הדין בשטר קידושיך.

"הרי זו שטר קידושיך והנייר שלי"

בגט, הלכה פסוקה היא שהאיש חייב להקנות את הנייר לאשה בזמן נתינת הגט (גיטין כ:). רש"י (שם, ד"ה אינה) מבאר את הנימוק לכך: "דכיון דהנייר שלו, לא נתן לה כלום – דנמצאו אותיות פורחות באויר"; והר"ן הביא את דבריו. ובקידושיך (א: ד"ה בשטר) כתב הר"ן בפשטות שהוא הדין בשטר קידושיך¹⁷ (הביאו הרמ"א לב ד). אמנם הרמב"ם (גירושין פרק ח הל' יד) נימק "שאיין זה כריתות", ועל-פי נימוקו מסתפק ה"גט מקורש" (סימן יג) אם דין זה שייך גם בשטר קידושיך.

שטר קידושיך בידה ומשיחה בידו

בגט, נתינה שמשאירה את החוט שמחובר לגט בידי הבעל אינה מועילה (גיטין עח:). ומבואר בגמרא שהסיבה לכך היא "בעינן כריתות, וליכא". ה"פסקי הלכות" (ח"א פ"ג ס"ק סח) מוכיח שישנה מחלוקת ראשונים בהבנת דין זה, שכן לדעת הרמב"ם היכולת לנתק מועילה לקניינים. הרשב"א (בבא מציעא ז. ד"ה האי) למד שמקורו של הרמב"ם לכך הוא מגט: העובדה כי הבעל יכול לנתק את הגט מידי האשה היא סימן לבעלות. אך הרשב"א הקשה על הרמב"ם, שהיכולת לנתק אינה מוכיחה בעלות אלא היא חיסרון מיוחד בגט, משום כריתות. על-פי זה יוצא שלדעת הרמב"ם זהו דין כללי, משום שהגט לא ניתן לאשה ויש לבעל זכות בו –

15 אפשר גם לטעון שהריטב"א תפס ש"טלי גיטך מע"ג קרקע" הוא סימן שמעשה הנתינה הנו חלק ממהות השטר, כמו שכתבת השטר במחובר פוסלת אותו ונתפסת אצלנו כדין השייך להגדרת השטר. אף שבזמן הנתינה השטר כבר עשוי, ייתכן שהריטב"א מבין שהשטר אינו מסתיים עד לאחר שהוא מבצע את תפקידו כשטר גירושין או קידושיך (כשם שמצאנו הלכות שנוגעות ליצירת השטר עוד לפני קיומו, כמו הציווי לסופר ולעדים והצורך בדעת יוצרי השטר).

16 "קצות החושן" (קצא א) הוכיח שדין זה קיים גם בשטר מכו.

17 "קצות החושן" (קצא א) הביא את טעמו של רש"י, והחליט שדין זה קיים גם בשטר מכו. "קהילות יעקב" (גיטין יג) השיג עליו, שזהו דין מיוחד בגט גם לשיטת רש"י, משום שנאמר בגט "ונתן".

וממילא דין זה ודאי שייך גם בשטר קידושין. אך ה"פסקי הלכות" מסתפק בדעת הרשב"א אם דין הכריתות שקיים בגט קיים גם בשטר קידושין, והדבר תלוי לכאורה בשאלת ההיקף של הלימוד מגט לשטר קידושין, שבה דנו עד עתה.

זכייה בשטר קידושין

"קצות החושן" (סימן ל ס"ק ד) הוכיח שהאשה שמקבלת את הגט אינה צריכה לזכות בו. ראייתו לדין זה היא מגט שכתבו על איסורי הנאה, שכשר למרות שהאשה אינה זוכה בו – שהרי אין בעלות על איסורי הנאה.

אם כן, מהו הדין לגבי שטר קידושין? לפני כן ראינו את הכרעת הרמ"א להכשיר שטר קידושין על איסורי הנאה, ואם כן לדעתו אין צורך בזכייה בשטר קידושין. אמנם, לשיטת הרשב"א שטר קידושין על איסורי הנאה פסול, ולדעתו משמע שצריך זכייה בשטר הקידושין. הריטב"א (קידושין יט. ד"ה אמר רבא) נוקט במפורש שאין צורך בזכייה:

ואיכא למימר להכא עסקינן כשאין כאן זכיית ממון, כגון שמקדשה בשטר שאינו ממון, דליבעי יד לזכות וביד בעלמא דאית לה לקבל קידושיה סגי לה שאי"צ בזכייה.

לשיטת הרשב"א, שלכאורה מצריך זכייה בשטר קידושין, צריך להבין מה ההבדל בינו לבין גט. ניתן לומר שבגט האשה אינה צריכה לזכות, מפני שהגירושין נעשים בעל כורחה (ואם היו הגירושין תלויים בקניין האשה היא הייתה יכולה למנוע את הגירושין, כיוון שאי אפשר להקנות דבר לאדם בעל כורחו). לעומת זאת, בשטר קידושין, כיוון שבלאו הכי הקידושין נעשים רק בהסכמתה, לא היה צורך לחדש שהיא תזכה בעל כורחה בשטר, או שתוכל לקבלו ללא זכייה – במיוחד לאור העובדה שלדעת "קצות החושן" בשטר מכר הקונה צריך לזכות בשטר, ואם כן הוא הדין בשטר קידושין¹⁸.

תורף שטר הקידושין

ישנם חלקים בנוסח הגט שהם תורף. העיקריים שבהם הם המשפט "הרי את מותרת לכל אדם" ושמות בני הזוג. בנושא השמות קיים דיון נרחב בראשונים, שהובא לעיל בפרק מיוחד. ביחס למשפט המקביל בקידושין: "הרי את מקודשת לי", לא מצאנו התבטאות מפורשת, ומסתבר על-פי דברי הראשונים בנושא השמות שהוא הדין לגבי משפט זה, יש צורך לכתוב "הרי את מקודשת לי" בשטר הקידושין. וכן הכריע ה"פסקי הלכות" (פרק ג הל' ג). אמנם, רבי אברהם מן ההר (תוספות ר"י הזקן קידושין ט.) נקט שאין תורף בשטר הקידושין, מפני שאין בו שמות או הזמן, אך צ"ע בדבריו מהי משמעותו של שטר שאין בו תוכן כלל.

סיכום

יצירת השטר בגט נעשית על-ידי הבעל באופן מלא, ואילו בקידושין – אף שמוסכם שהבעל הוא היוצר את השטר – עולות בגמרא ובראשונים שורת מחלוקת: אם גם דעת האשה נצרכת ליצירת שטר קידושין, ואם היא נצרכת כיצד מוגדרת השותפות של הבעל והאשה בשטר. בהקשר זה גם יש לדון בהלכה שמופיעה בגט, שצריך להיכתב "לשמה" – דהיינו לשם הגירושין. הלכה זו מועתקת לכל הדעות לשטר קידושין, שצריך גם הוא להיכתב "לשמה".

הגט צריך להיכתב על דבר תלוש, וגם שטר קידושין לרוב הדעות צריך להיכתב על תלוש – אם כי יש החולקים בדין זה, וכפי הנראה סברתם היא שהצורך בכתיבה בתלוש אינו מהותי בגט, וכן אינו שייך כלל בקידושי כסף, המקבילים לשטר קידושין ופועלים מכוח שוויים הממוני. כמו כן, ישנו דיון אם ניתן לכתוב שטר קידושין על איסורי הנאה, כפי שגט יכול להיכתב על איסורי הנאה. בעניין זה הסברה העיקרית, לפסול שטר קידושין על איסורי הנאה, היא שיש לדמות קידושי שטר לקידושי כסף, ולדרוש לפחות שווי כלשהו לשטר. ישנן גם הלכות הנוגעות לצורת הכתיבה ולצורת השטר, ומועתקות לדעת האחרונים לשטר קידושין.

נושא נוסף הוא נוסח השטר. ראשית, האם יש תורף לשטר קידושין? נושא זה כמעט לא נידון בראשונים ובאחרונים, והדעת נוטה שאין הבדל בו בין גט לשטר קידושין. חלק אחד מהתורף – כתיבת השמות – שנוי במחלוקת ראשונים, ולדעת רובם אין בו הבדל בין גט לשטר קידושין. חתימת העדים על שטר קידושין נלמדת גם היא לרוב הדעות מגט. אמנם, חידוש אחד שישנו בגט הוא האפשרות לכתוב את הגט מהתורה בכתב ידו של הבעל וללא עדים. חידוש זה שנוי במחלוקת ראשונים, אם אפשר ללמוד ממנו לשטר קידושין, שכן ייתכן שזוהי הלכה מיוחדת דווקא בגט. הביאור לשיטות שמחלקות בין הדברים הוא, שוב, ההשוואה בין שטר קידושין לשאר דרכי הקידושין, אשר נזקקות לעדים, ועל כן לדעתם אין לראות בחידוש זה בגט הגדרה נוספת של שטר שנכתב בידי יוצרו, כי אם חידוש מיוחד בהלכות הגט.

¹⁸ ב"אבני מילואים" יש סתירה בעניין זה בין דבריו בסימן כח, נט לסימן קלט, יג.

חמדת הארץ ד

שלב נוסף בגירושין הוא מסירת הגט לידי האשה באופן מלא. בגט הבעל חייב לתת לידי האשה ממש, ואילו בקידושין יש המכשירים גם אם האשה תיטול את השטר מהקרקע. מחלוקת זו נובעת לדעתנו מהשאלה עד כמה מהווה הנתינה מידי הבעל לאשה מרכיב חיוני בהגדרת הגט. העובדה שבקידושי כסף יכולה האשה לרוב הדעות ליטול את הכסף בעצמה, מוכיחה שמעשה הנתינה אינו מוכרח להיות חלק ממעשה הקידושין. האחרונים דנים בשאלות נוספות: אם יש צורך בזיכוי קנייני של השטר, וכן לגבי חסרונות שונים שמעכבים בנתינת הגט, כמו התנאה שהנייר נשאר שייך לבעל או השארת חוט שקשור לשטר בידיו.

שאלה נוספת שנידונה היא כתיבת נוסח קידושין לזמן מוגבל בשטר. לדעת הירושלמי, בשונה מקידושי כסף, שבהם נוסח זה מועיל, בשטר קידושין, שנלמד מגט, הניסוח לזמן אינו מועיל.

כפי שפתחנו בתחילת המאמר, ישנן כמה הלכות שיש מחלוקת עליהן בשאלה אם להעתיק אותן מגט לשטר קידושין. עיון בשיטות החולקים מגלה שהרשב"א הוא בעל השיטה שנוטה למיד לקרב את דיני שטר הקידושין לשאר דיני הקידושין. דבר זה בא לידי ביטוי הן בשאלות הלכתיות והן בדיונים פרשניים ביחס לביאור הסוגיה, ואף בכיווני מחשבה שהועלו אצלו תוך כדי דיון בשאלות הלכתיות. נסקור בקצרה את המקומות שבהם באה לידי ביטוי שיטת הרשב"א:

- ביאור הרשב"א, שסוגיית הגמרא נדרשה לברר מי כותב את שטר הקידושין בעקבות השוואה לשטר מכר, מפני שיש לדמות שטר קידושין לשאר סוגי הקידושין.
- המקור לדעת הבעל בשטר קידושין הוא מכוח השוואה לשאר דרכי קידושין, שבהן הבעל הוא המקדש. בזה חלק הרשב"א על הרמב"ן, שסבר שהמקור הוא מגט.
- לדעת הרשב"א, כתב ידו של הבעל אינו מספיק במקום עדים לשטר קידושין (שלא כמו בגט).
- הרשב"א בתחילה סבר ששטר קידושין כשר במחובר, אף שלאחר מכן חזר בו והשווה אותו לגט.
- הרשב"א סבר שראוי לפסול שטר קידושין שנכתב על איסורי הנאה, כמו שבקידושי כסף אין אפשרות לקדש באיסורי הנאה. בסופו של דבר הוא הכריע ששטר קידושין שנכתב על איסורי הנאה מדרבנן כשר, ורבים חלקו עליו והכשירו בכתבו גם על איסורי הנאה מהתורה, כמו בגט.
- הרשב"א סובר שבקידושין אין צורך בנתינה כמו בגט, ומכשיר "טלי קידושייך מעל גבי קרקע" בשטר קידושין.

לעומת שיטתו הברורה של הרשב"א, ניתן לראות שרוב שיטות הראשונים מקבלות באופן מלא יותר את ההשוואה בין גט לשטר קידושין, למעט מקרים יוצאי דופן.



שער הלכות גיטין

מו"ר הרב משה ארנרייך שליט"א

ראש כולל "ארץ חמדה"

שליח שלא ניתן לגירושין

פתיחה¹

התורה מתארת את תהליך הגירושין במילים (דברים כד, א): "ונתן בידה ושלחה מביתו". מכאן למדו חכמים שישנה אפשרות להשתמש בשליח לצורך ביצוע הגירושין.

אנו מוצאים בהלכה שלושה סוגי שליחים שהבעל יכול למנות:

א. שליח הולכה שהבעל מינה כדי לגרש את האשה – "שליח שניתן לגירושין", דהיינו שניתנה לו הסמכות לגרש. לשליח זה יש סמכות גם למנות שליחים אחרים במקומו (קידושין מא). "ושלח ושלחה" – מלמד שהשליח עושה שליח, והאמינוהו חכמים באמירת "כפני נכתב וכפני נחתם" (להלן: בפ"נ ובפ"נ) כדי לקיים את הגט מול טענת זיוף של הבעל (גיטין ג).

ב. שליח שהבעל מינה כדי שימנה שליח לגרש.

ג. שליח שלא קיבל סמכות מהבעל, ותפקידו הוא להודיע לשליח שהבעל מינה אותו להיות שליח הגירושין, ושעליו למסור את הגט לידי האשה.

שני השליחים האחרונים שהזכרנו הנם בגדר "שליח שלא ניתן לגירושין", שהרי אין בסמכותם לגרש את האשה. במאמר זה נדון במעמדם של שני שליחים אלה משתי בחינות: יכולתם למנות שליח אחר במקומם, ונאמנותם באמירת בפ"נ ובפ"נ.

סוגיית "כתבו ותנו לשליח"

הגמרא (גיטין סג:) מתלבטת בכמה שאלות שעניינן בירור אם העדים שנצטוו לכתוב את הגט אחראיים רק לכתובתו, או לכל הליך הגירושין. במסגרת זו מתלבטת הגמרא בדין זה:

בעא מיניה רבא מרב נחמן: "כתבו ותנו לשליח" מהו? סלוקי סליק להו, או דילמא לטירחא דידהו חייש? א"ל רבינא: "ויוליך לה" מהו? תיקו.

הגמרא מסתפקת אם בעל שממנה עדים כדי לכתוב את גטו ולתת לשליח מתכוון לומר שהם עצמם אינם שליחים לגרש, או שהם שליחים לגרש אלא שניתנה להם אפשרות להיעזר בשליח. נפקא מינא לספק זה היא מקרה שהגט אבד לשליח: אם העדים אינם שליחים לגרש אין בידם לעשות דבר, כיוון שהם כבר ביצעו שליחותם, אך אם הם שליחים לגרש יוכלו לכתוב גט חדש.

רש"י (ד"ה כתבו ותנו לשליח) מבאר שהמקרה שדנים בו הוא כשהבעל אומר לשליחים: "ותנו לשליח שלי שמינית".

ר' עקיבא אייגר ב"דרוש וחדוש" מביא את הרשב"א בתשובה, שהקשה: מדוע רש"י היה צריך לומר שמדובר במקרה שאמר להם הבעל "תנו לשליח שמינית", ולא ביאר שמדובר במקרה שהבעל עשאם שלוחים למנות שליח אחר, שימסור את הגט?

הרשב"א יישב שלדעת רש"י אם מינה הבעל שליח שיעשה שליח אחר לנתנת הגט, יש כוח גם לשליח הראשון לתת גט. לכן, במקרה זה, אין ספק שלא נגמרה שליחותו עד שיגיע הגט לידי האשה, ואם אבד הגט בוודאי יוכל לכתוב גט אחר.

הספק של הגמרא הוא דווקא במקרה שהבעל מינה בעצמו שליח, וכותבי הגט לא קיבלו כוח למנות שליח. במקרה זה יש מקום להסתפק אם "נטל ממנו הכוח להוליך בעצמו", או שמא בכל זאת התכוון הבעל לתת לעדים כוח שליחות על הכתיבה, עד שיגיע הגט לידי האשה.

הרשב"א התייחס לשני מצבים:

א. כשהבעל אומר לעדים שהם שליחים גם לגרש וממילא הם יכולים גם למנות שליח מכוחם.

¹ המאמר נערך על-ידי הרב ניר ורגון.

ב. כשהבעל אומר לעדים להודיע על המינוי שהוא עצמו עשה, שבכך מסתפקת הגמרא.

אולם הרשב"א לא הסביר מדוע רש"י לא ביאר את הגמרא, במקרה שהבעל ממנה אותם כשליחים שתפקידם למנות שליח עבורו – שאז יש מקום להסתפק, אם מינה אותם למנות שליח בלבד, או גם לגירושין, ורק רצה לחסוך מהם טרחה.

סוגיית אבא בר מניומי

חלוקה זו בין שליח שיכול לגרש לשליח שאינו יכול לגרש יסודה בסוגיה בגמרא (כט.):

ההוא גברא דשדר לה גיטא לדביתהו, אמר שליח: לא ידענא לה, אמר ליה: זיל יהביה לאבא בר מניומי, דאיהו ידע לה, וליזיל וליתביה ניהלה. אתא ולא אשכח לאבא בר מניומי, אשכחיה לרבי אבהו ורבי חנינא בר פפא ור' יצחק נפחא, ויתבי רב ספרא גבייהו. אמרו ליה: מסור מילך קמי דידן, דכי ייתי אבא בר מניומי ניתביניה ליה, וליזיל וליתביניה לה. אמר להו רב ספרא: והא שליח שלא ניתן לגירושין הוא, איכסופו. אמר רבא: קפחיניהו רב ספרא לתלתא רבנן סמוכי. א"ר אשי: במאי קפחיניהו? מי קאמר ליה "אבא בר מניומי ולא את"? איכא דאמרי, אמר רבא: קפחיניהו רב ספרא לתלתא רבנן סמוכי בטעותא. א"ר אשי: מאי טעותא? מאי קא אמר ליה – "אבא בר מניומי ולא את".

הגמרא מביאה מעשה שבו הבעל רצה למנות אדם כשליח לתת גט לאשתו, אלא שכיוון שהשליח לא הכיר את האשה, אמר לו למסור את הגט לאבא בר מניומי, שהכירה. כאשר הגיע השליח למקום הוא לא מצא את אבא בר מניומי, אך פגש בשלושה מחכמי המקום. הם הציעו שימסור להם את הגט, והם יתנוהו לאבא בר מניומי. רב ספרא טען שהם טועים, כיוון שהוא "שליח שלא ניתן לגירושין", דהיינו: כיוון ששליח זה אינו מוסמך לגרש, אין בכוחו למנות שליח. רבא ורב אשי הגיבו לדבריו. בגמ' יש שתי גרסאות לתגובה זו:

א. לפי לישנא קמא, רבא טען שרב ספרא צדק, אך רב אשי אמר שרב ספרא טעה, כיוון שהבעל לא התכוון לבטל את שליחותו של השליח אלא הוסיף את אבא בר מניומי, כיוון שהשליח הראשון לא יכול היה להביא את הגט לאשתו.

ב. לפי לישנא בתרא, רבא טען שרב ספרא טעה ורב אשי מצדיק את רב ספרא, שהרי כוונת הבעל הייתה לומר לשליח שרק אבא בר מניומי הוא שליח לגירושין, ולא הוא².

סוגיית האשה שהביאה גטה ממדינת הים

גם הסוגיה (כד.) העוסקת בהסבר דברי המשנה על אשה שהביאה את גטה ממדינת הים (כג.) נוגעת לענייננו. הגמרא אומרת שאין לפרש את המשנה כפשוטו, כיוון שבמקרה שהגט ביד האשה, נאמנת לומר "נתגרשתי" גם בלא בפ"נ ובפ"נ. לכן הגמרא מעמידה את המשנה באוקימתא:

דאמר לה: הוי שליח להולכה עד דמטית התם, וכי מטית התם שוי שליח להולכה וקבלי את גיטך מיניה.

הגמרא אומרת כי המשנה דנה במקרה שהבעל מינה את האשה לשליח הולכה עד שתגיע למקום מסוים, ובאותו מקום הטיל עליה למנות שליח קבלה אחר ולקבל ממנו.

התוספות (כט., ד"ה וכי מטית) מקשה:

וא"ת שליח שלא ניתן לגירושין הוא, ולא מצי משוי שליח כדאמר בפרק כל הגט.

² עיין תוספות ד"ה הכי גרסינן, שסבר שלפי שתי הגרסאות רב אשי דחה דברי רב ספרא, וטען שמינוי אבא בר מניומי מהווה תוספת לשליח הראשון, ולא ביטול; וההבדל בין הגרסאות הוא בדברי רבא, שלפי לישנא קמא תמך ברב ספרא, ולפי לישנא בתרא חלק על רב ספרא.

³ החזון איש (סימן קמז על גיטין סג.) מעיר שרבא שם הסתפק במקרה שאמר הבעל לעדים: "כתבו ותנו לשליח" אם פסקה שליחותם. אך בסוגיית אבא בר מניומי (כט.): הגמרא פושטת שכאשר אמר הבעל לשליח לתת לאבא בר מניומי ללישנא קמא, הכוונה שגם אבא בר מניומי היה שליח, דהיינו שלא פסקה שליחותם, וללישנא בתרא הכוונה שרק אבא בר מניומי היה שליח, דהיינו שפסקה שליחותם. ומיישב החזון איש שבסוגיית אבא בר מניומי המקרה שונה, כיוון שמלכתחילה מינהו, ורק משנודע לו שאינו מכירה אמר לו לתת לאבא בר מניומי. לכן ניתן לומר מצד אחד שכיוון שחזר בו ביטל את המינוי, ומצד שני ניתן לומר להיפך, שכיוון שמינה אותו בתחילה לא בטל המינוי.

כלומר, תוספות מתקשים כיצד ייתכן שהאשה תמנה שליח הולכה, הרי בסוגיה של אבא בר מניומי ראינו ששליח שאינו יכול לגרש אינו יכול גם למנות שליח.

ר' עקיבא אייגר (סו) מתקשה מהי שאלת התוספות; הרי בסוגיה של אבא בר מניומי (כט:) למדנו שגם שליח שלא ניתן לגירושין יכול למסור גט לאבא בר מניומי, שהוא השליח, וכל הבעיה שהתעוררה היא במקרה שאי אפשר היה למסור לשליח.

לכן מבאר ר' עקיבא אייגר (סו) מבאר את קושיית התוספות כך: התוספות סבר שבסוגיה של אשה שהביאה גטה (כד.) מדובר בכך שלא נתמנתה להיות שליח לגרש בעצמה, אלא נשלחה למנות שליח מכוח הבעל. על כך הקשו התוספות שזהו "שליח שלא ניתן לגירושין", כלומר ששליח כזה אינו יכול למנות שליח, מפני הוא שזהו בגדר "מילי ולא ממסרן לשליח"; דהיינו, אפשר למנות שליח רק לפעולות ממשיות, כגון לגרש, לקדש, לקנות או לעשות מצווה, אך אי אפשר למנות שליח למסירת דברים שבעל-פה, כגון מינוי שליח. וכפי שביאר רש"י (כט. ד"ה רבא אמר) שלא מסר להם אלא דברים, ואין בדברים כוח להיות חוזרים ונמסרים לאחר.

בסוגיה של אבא בר מניומי (כט:) לא התקשו התוספות כיצד מסר השליח לאבא בר מניומי, כיוון ששם השליח לא מינה את אבא בר מניומי במקום הבעל, אלא הבעל מינה אותו כשליח שלא בפניו, ותפקיד השליח היה רק להודיע זאת לאבא בר מניומי, והווי מעשה קוף בעלמא.

מה שהביא את התוספות להבנה שבסוגיה של האשה שהביאה את גטה (כד.) מדובר בבעל שמינה את אשתו למנות שליח, הוא לשון הגמרא: "וכי מטית התם שוי שליח הולכה", משמע שהיא ממנה את השליח ולא רק מודיעה לו, כמו בסוגיה של אבא בר מניומי (כט:). כמו כן לא נראה להם לפרש שמדובר במי שמינה אותה לשליח לגרש, ולכן יכלה למנות שליח, שהרי הבעל אמר לה שהיא עצמה אינה יכולה לגרש את עצמה, בלא שליח.

טעם נוסף שבשלו אי אפשר לומר שהסוגיה של האשה שהביאה גטה (כד.) היא במקרה שהאשה רק מודיעה לפלוני שהבעל מינה אותו לשליח⁴, הוא שבמקרה כזה אין לה שם שליח, ואם כן אינה נאמנת לומר בפ"נ בפ"נ.

אולם אם נאמר שכאשר השליח עושה מעשה קוף אינו נאמן לומר בפ"נ ובפ"נ, ישנו קושי מהסוגיה של אבא בר מניומי (כט:), שאותה העמדנו לפי התוספות במקרה שהשליח עשה מעשה קוף להודיע לאבא בר מניומי על שליחתו: כיצד היה אותו שליח נאמן לומר בפ"נ לאבא בר מניומי?

צריך לומר שלדעת התוספות מדובר שם בשטר מקוים או בארץ ישראל, שבהם אין צורך לומר בפ"נ ובפ"נ. דבר זה הוא נגד דבריו של רש"י (שם, ד"ה מסור מילך קמן) שאמר:

אמור דברי שליחותך בפנינו, ותן לנו הגט, ואמור בפ"נ בפ"נ ואנו נמסרנו לו.

עד כאן ביאור קושיית התוספות לפי ר' עקיבא אייגר. התוספות עצמו מתרץ את קושייתו כך:

וי"ל דהתם פריך שפיר דכיון שלא ניתן לגירושין, אין לו לעשות אלא כמו שאמר לו הבעל, ליתנו לאבא בר מניומי, אבל הכא הרי הבעל צוה לה לעשות שליח הולכה:

ר' עקיבא אייגר מבאר שבאמת אין בעיה של "מילי לא ממסרן לשליח" כאשר הבעל ממנה שליח לעשות שליח, אלא שכאשר השליח אינו שליח לפעולה הוא יכול לעשות רק מה שהבעל ציווה⁵.

⁴ רע"א אומר שיתכן שהבעל נתן לאשה אפשרות לבחור את השליח, ואף-על-פי-כן יחשב הדבר כמעשה קוף כשתחליט. דבר זה פועל גם למ"ד שאין ברירה, כיוון שברירה היא דווקא כאשר הוא רוצה שהמקרה העתידי יתברר כבר מעכשיו, אך כאן אין צורך שמשעה שתבחר שליח יחשב שליח מעכשיו, אלא רק מרגע בחירתה (עיי' ב"ק סט. בסוגיית "כל הנלקט") וכן כתב ה"נודע ביהודה" (סימן צא) ור' עקיבא אייגר בחידושו בסוגיית "אומר אמרו" (סו:). הביא דבריו והסכים עמו. הפת"ש הביא את דברי ה"נודע ביהודה" בסימן קמ"ס"ב, והביא אחרונים שפקקו בדיון זה בגלל שהרשב"א הסתפק בו.

⁵ ר' עקיבא אייגר בחידושו בסוגיית "אומר אמרו" (סו:). מסביר ש"מילי לא ממסרן לשליח" אין משמעותו שאין שליחות כלל לפעולה לא הלכתית, אלא שכאשר יש שליחות לפעולה שכזו אינו נחשב לשליחו עד שיעשה את אותה פעולה, אך אם עשה פעולה אחרת אינו נחשב לשליח. לכן סובר שמואל שם בגמרא ש"אומר אמרו" מועיל, – כאשר הבעל אומר לעדים במפורש למנות משהו אחר לכתוב את הגט. הסיבה שלהלכה חולקים עליו היא משום שבציווי הבעל לכתוב הגט יש דין מיוחד, צריך שימנה שליח בפניו, וכתובים "ישמעו קולו" (עב). משום כתיבה לשמה (רמב"ן), ואכמ"ל.

יישוב שיטת רש"י על-פי עקרון "מילי לא ממסרן לשליח"

לעיל הקשינו מדוע נאלץ רש"י לומר בסוגיה של "כתבו ותנו לשליח" (ס:ג) שהמקרה הוא שהבעל אומר לעדים לתת לשליח שהוא עצמו כבר מינה, ולא אמר שהמקרה הוא שהבעל מינה אותם כשליחים למנות שליח.

ר' עקיבא אייגר מבאר שלאור הבנתנו בקושיית התוספות לעיל, שיש לכאורה בעיה של "מילי לא ממסרן" במינוי שליח למנות שליח, ייתכן שרש"י סבר כמו התוספות בקושייתם, שאי אפשר למנות שליח לעשות שליח משום מילי⁶.

לפי זה נצטרך לחדש, שלדעת רש"י בסוגיית האשה שהביאה גטה (כד) מדובר במקרה שהאשה עושה מעשה קוף למסור לשליח של הבעל⁷; משום שלא ייתכן שהיא שליחה לגרש, שהרי בפירוש אמר לה שלא לגרש עצמה, ולא ייתכן שהוא מינה אותה כשליח לעשות שליח, כיוון שזה מילי.

עוד עולה מכאן שרש"י גם שליח שעושה מעשה קוף נאמן לומר בפ"נ ובפ"נ, כיוון שעל-ידו נגמרה השליחות להוליק. דבר זה עולה גם מדברי רש"י בסוגיית אבא בר מניומי (כט:), כפי שנראה לקמן.

נאמנות שליח שלא ניתן לגירושין באמירת בפ"נ ובפ"נ

הריטב"א (כט: ד"ה מסור מילך) מתקשה מדוע העובדה שהשליח להודיע לאבא בר מניומי הוא שליח שלא ניתן לגירושין מעכבת אותו מלמנות שליח במקומו:

תימא מאי קאמר, אטו אינו שליח שיתן הגט ביד אבא בר מניומי, וממה שהוא שליח אמאי לא יעשה שליח, כי היכי דעביד שליח בהולכת הגט?

לכן פי' החכם ר' פנחס הלוי, אחיו של רבינו נר"ו, דהכי קא מקשי להו: האיך יאמר בפניהם שבפנינו נחתם, דאלמא דבהכי סגי, והא שליח שלא ניתן לגירושין הוא, ולא האמינו רבנן כשנים אלא לשליח הניתן לגירושין, אבל לשליח שלא ניתן [לגירושין] הרי הוא כאדם א' ולא מהימן...

הריטב"א התקשה מדוע צריך היה להיות השליח בעל יכולת לגרש, שהרי הוא לא מינה שליח לגרש אלא רק אדם שיודיע לאבא בר מניומי, שזה במסגרת סמכותו. הריטב"א מיישב שקושיית רב ספרא היא מכך שהשליח אמר בפ"נ בפ"נ, אף-על-פי שאינו שליח לגירושין. לדעת הריטב"א לא האמינו חכמים באמירת בפ"נ בפ"נ אלא לשליח לגירושין⁸.

אולם רש"י (ד"ה והא שליח שלא ניתן לגירושין) מסביר שבעיית הגמרא הייתה רק כיצד היה יכול למסור את הגט ביד אחר, למרות שלא נצטווה: "הלכך לאו במקום בעל קאי למוסרו ליד אחר" – אבל אין בעיה מצד אמירת בפ"נ בפ"נ. זאת למרות שרש"י (ד"ה מסור מילך קמון) אומר שמדובר בסוגיה בשליח שאומר בפ"נ בפ"נ, ולא בשטר מקוים או בארץ ישראל. אם כן רואים שלדעת רש"י אפילו שליח שעושה מעשה קוף נאמן לומר בפ"נ ובפ"נ⁹.

⁶ הערת העורך: לכאורה, שאלה זו תלויה במחלוקת הראשונים שהביאו הטור והשו"ע (סימן קמא סע' מג), אם שליח קבלה יכול לעשות שליח כאשר האשה מאפשרת זאת בפירוש. לדעת הרמ"ה זה מילי מפני שקבלת הגט איננה פעולה הלכתית, אולם הרא"ש סובר שאם אמרה האשה לשליח בפירוש למנות שליח הוא רשאי לעשות כן, אלא שאין מסור לשליח לעשות דברים שלא נצטווה עליהם.

⁷ החזון איש (סימן קמז בהערות לדף ג:ג) הקשה שמלשון רש"י, שאמר "שליח שאני מיניתי", משמע שדווקא כשהבעל מינה כבר את השליח נחשבים העדים לשליח שלא ניתן לגירושין, אך אם מטיל עליהם למנות שליח נחשבים לשליח שניתן לגירושין, ולא כדברי ר' עקיבא אייגר, שפירש בסוגיה של אשה שמביאה גטה (כד). שגם אם אומר לה למנות, כוונתו שמה שימנה השליח יחשב למינוי של הבעל, ומעשה השליח יחשב למעשה קוף.

⁸ לגבי הסוגיה של האשה שמביאה גטה ממדינת הים (כד), שם האשה נאמנת להגיד בפ"נ בפ"נ, הריטב"א מסביר שהיא נחשבת לשליח שניתן לגירושין, אף-על-פי שאמר לה הבעל שלא להתגרש בעצמה, שאם לא כן לא הייתה לה הסמכות למנות שליח. לכן היא נאמנת לומר בפ"נ בפ"נ, וזהו כשיטת התשב"ץ שנביא לקמן.

⁹ צ"ע כיצד יענה רש"י על שאלת הריטב"א: מדוע לא יוכל למנות את בית הדין שיתנו לאבא בר מניומי, שהרי זה היה בסמכותו, וכן הקשה החזון איש (סימן קמז בהערותיו לדף ג:ג).

ייתכן לומר שלדעת רש"י חכמים נתנו נאמנות גם לשליח כזה, כיון שהשליח שמגרש יודע על המינוי שלו רק דרך שליח זה, לכן נחשב שליח זה כמי שהגירושין תלויים בו. הואיל והגירושין תלויים בו, הרי מירתת ומדייק¹⁰, ולכן הוא נאמן לומר בפ"נ ובפ"נ¹¹. לפי סברה זו, אם שליח ההולכה ידע על השליחות מעצמו, לא תהיה נאמנות למי שמסר לו לומר בפ"נ ובפ"נ¹².

החזון איש (גיטין סימן קד) ניסה להוכיח כדברי רש"י מהסוגיה של אשה שהביאה גטה ממדינת הים (כד.). אחת האוקימתות של הגמרא היא כשהבעל אמר לה:

כי מטית התם אתנחיה אארעא ושקליה. אי הכי הוה ליה: טלי גיטך מעל גבי קרקע?

מאוקימתא זו עולה שהאשה נאמנת לומר בפ"נ ובפ"נ גם במקרה שכל תפקידה הוא להניח את הגט על גבי הקרקע, שהוא מעשה קוף בעלמא. הגמרא אמנם דוחה אוקימתא זו, אך רק בגלל החסרון של "טלי גיטך", דהיינו שהאשה אינה מקבלת את הגט מיד הבעל אלא מעצמה. החזון איש דחה ראייה זו משתי סיבות:

א. ייתכן שיכולנו להקשות כיצד נאמנת לומר בפ"נ, אלא שהעדפנו לשאול מצד "טלי גיטך", כיוון שזהו חיסרון בסיסי יותר.

ב. ייתכן שמה שהאשה מניחה על גבי הקרקע ומתכננת ליטול אינו נחשב מעשה קוף, אלא מעשה נתינה (עיין גיטין עח. "ערק לה חרציה") לכן נחשבת לשליח לגירושין ונאמנת לומר בפ"נ ובפ"נ.

שיטת התשב"ץ בביאור הסוגיות

התשב"ץ (סימן כח) נשאל לגבי שליח שהיה צריך להביא גט לשליח ההולכה של הבעל, ולא היו עדים מצויים לקיימו, והשליח אמר בפ"נ ובפ"נ. השואל התיר את האשה, בהסתמך על הסוגיה של האשה שהביאה גטה (כד.), שם האשה המוסרת לשליח נאמנת. התשב"ץ דחה את דבריו של השואל, ואגב כך ביאר את הסוגיות בהרחבה.

התשב"ץ טוען שבסוגיה של אשה שהביאה גטה (כד.), כשהבעל אומר לאשה: "כי מטית התם שוי שליח להולכה וקבלי את גיטך", האשה נחשבת לשליח הניתן לגירושין לכל דבר, שאם לא כן לא יכלה למנות שליח לגרש. כאשר הבעל אמר לה שהיא עצמה לא יכולה להתגרש בגט זה, הרי זה כאילו עשאה שליח להולכה בתנאי שלא תתגרש בקבלתה. מסיבה זו היא נאמנת לומר בפ"נ ובפ"נ. במקרה של אבא בר מניומי, לפי הלישנא שהבעל התכוון לומר לו "ולא את" אין כאן שליח לגירושין כלל, ולכן לא יכול לעשות שליח אחר, וגם לא לומר בפ"נ ובפ"נ – וכן היא שיטת הריטב"א (כט): שהבאנו לעיל.

הב"ש (סימן קמב ס"ק כד) מנסה לבאר בדעת התשב"ץ מתי מבארים שכוונת הבעל היא שהשליח יעשה מעשה קוף, ומתי מפרשים שכוונת הבעל היא שהשליח הוא שליח לגירושין. לדעתו, כאשר אמר הבעל לשליח שימסור לאיזה שליח שירצה, הרי השליח נחשב לשליח שניתן לגירושין, ואם אמר לשליח שימסור לאדם פלוני הריהו נחשב לעושה מעשה קוף, ואינו נאמן לומר בפ"נ ובפ"נ.

אך הב"ש מחלק לבסוף בסברתו בין מקרה שהבעל ממנה את השליח בעצמו לבין מקרה שהוא ממנה את השליח על-ידי אשתו, שאז אפילו אם אומר שם "פלוני", נאמן. וכן מוכיח המהרי"ט (חלק א סימן לה) מהמקרה של האשה שמביאה גטה, שאמר לה הבעל שתמנה את בית-דין פלוני, ואף-על-פי-כן נאמנת (הובא בפת"ש, סימן קמב ס"ק כו).

¹⁰ כעין סברא זו אומרת הגמרא בקידושין סג.; באב שאמר "קידשתי את בתי" ובאים שני אנשים וכל אחד אומר "אני קידשתי", שאם רצו אחד כונס ואחד נותן גט. הגמרא מקשה על רב, שסובר שאין אדם נאמן לומר "אני קידשתי". ומתוך רב: "שאני התם כיוון דאיכא אחר בהדיה אירחותי מירתת" – דהיינו שכיוון שיש מי שטוען נגדו הוא מתיירא לשקר, ולכן יש לומר שאומר אמת. באופן זה מסביר רש"י את הדין בין נסך (עבודה זרה טז.) לגבי המניח עכו"ם בחנות וישראל יוצא ונכנס מותר, שכיוון שהעכו"ם מפחד שמא יבוא ישראל בכל שעה אינו אוסר את היין, וכן כתב הרמ"א (יו"ד סימן סט סע' י) לגבי השאלה ש הגוי הדיח את הבשר.

¹¹ הערת העורך: הסבר דומה מופיע בחזון איש (סימן קד אות קח). לדעתו, כיוון שהכשר הגט תלוי בשליח זה, ועל-ידו מתקיים הדין של עדים החתומים בשטר כמי שנחקרה עדותו, הוא אינו מירע את חזקתו.

¹² המהרשד"ם (סימן קצה) דייק ברש"י וברי"ף שגם העושה מעשה קוף נאמן לומר בפ"נ ופ"נ, שלא כרשב"ץ, שהסיק: "אם כן, נמצא שאין בין שליח שניתן לגירושין לשליח שלא ניתן לגירושין אלא שהשליח הניתן לגירושין יכול לעשות שליח למי שירצה, אבל שליח שלא ניתן לגירושין אינו יכול לעשות שליח אלא למי שאמר לו הבעל". מדבריו משמע שהוא לא חילק בין מקרה ששליח ההולכה יודע על השליחות בלא המוסר לו או שאינו יודע.

החזון איש (גיטין סימן קד אות יח) טען שבסוגיה של האשה שהביאה גטה היא נחשבת שליח לגירושין, מפני שאמר לה הבעל במפורש "הוי שליח הולכה עד דמטי להתם", ודברי התשב"ץ – שאינו נאמן לומר בפ"נ ובפ"נ – הם רק במקרה שאמר לה סתם: "תני לפלוני" או "לבית-דין פלוני".

גם אם אמר לה: "אמרי בפ"נ ופ"נ", או שאמר לה במפורש שתעשה את בית-הדין שליח, אפילו אמר "בית-דין פלוני", הרי זה כאילו אמר לה במפורש שהיא שליח הולכה, כיוון שרק שליח הולכה יכול לעשות זאת. ואף על פי שבלשון התשב"ץ משמע שצריך שיאמר לה שתעשה איזה שליח שתצוה כדי שתחשב לשליח הולכה, האחרונים חולקים עליו בזה בפת"ש (ס"ק כו). החזון איש טוען שלמרות שבפת"ש משמע שהאחרונים חולקים על עצם הדין שרק שליח שמגרש נאמן, נראה לומר שכל המחלוקת היא בהבנת לשון הבעל, מתי הוא ממנה שליח לגירושין.

סיכום השיטות

לסיכום, יש בדינינו שלוש שיטות בהבנת הסוגיה של האשה שהביאה גטה ממדינת הים (כד.):

- שיטת ר' עקיבא איגר ברש"י: האשה רק מודיעה לשליח של הבעל. היא איננה שליח לגירושין, שהרי בעלה אמר לה שלא תתגרש בעצמה, ולא שנתמנתה לעשות שליח, שהרי לדעת רש"י זה מילי בלבד. לדעת רש"י, שליח כזה נאמן לומר בפ"נ ובפ"נ.
- שיטת התוספות: האשה היא שליח למנות שליח עבור הבעל. החיסרון של שליח שלא ניתן לגירושין הוא ששליח כזה אינו יכול לשנות ממה שאמר לו הבעל. לדעת התוספות, שליח כזה יכול לומר בפ"נ ובפ"נ.
- שיטת התשב"ץ והריטב"א: האשה היא שליח לגירושין, אלא שהיא עצמה אינה יכולה להתגרש בקבלתה מכוח התנאי שהתנה עמה הבעל. לדעתם, רק שליח כזה נאמן לומר בפ"נ ובפ"נ.

מנין שאשה יכולה להיות שליח הולכה

הגמרא (גיטין סב:) מביאה שתי ראיות לכך שאשה יכולה להיות שליח הולכה:

אשה להולכה תיבעי לך, מאי? אמר רב מרי: ת"ש, אף הנשים, שאין נאמנות לומר "מת בעלה", נאמנות להביא את גיטה, והתם הולכה היא. אמר רב אשי: מסיפא נמי שמע מינה, דקתני סיפא: האשה עצמה מביאה את גיטה, ובלבד שהיא צריכה לומר "בפני נכתב ובפני נחתם", ואוקימנא בהולכה ש"מ:

החזון איש (אבה"ע קד אות יח) הקשה: מנלן שהאשה נתמנתה להיות שליח הולכה במקרים הנ"ל? אולי מדובר במקרה שהבעל מינה את האשה למעשה קוף בעלמא? ובספר "טיב גיטין" הקשה: לשם מה ציטטה הגמרא את החלק "ובלבד שתאמר האשה בפ"נ בפ"נ"? אומר החזון איש: הגמרא הוכיחה מכך שהאשה נאמנת להגיד בפ"נ ובפ"נ. מכאן מוכח, כדעת הריטב"א והתשב"ץ, שרק שליח הולכה שיכול לגרש נאמן לומר בפ"נ ובפ"נ.

אנו ננסה ליישב גמרא זו גם לפי רש"י ותוספות:

הראיה לכך שאשה נעשית שליח מהדין שנשים נאמנות לומר בפ"נ ובפ"נ, היא מפני שגם אם נאמר שהם נאמנות בגלל שעל-ידן נגמרו הגירושין ומדייקות, כמו שכתבנו לעיל, עדיין אין זה אלא בגדר אומדנא, ובדבר שבערווה יש צורך בעדות. לכן הבינה הגמרא שיש כאן תקנת חכמים, ומסתבר שאם חכמים תקנו נאמנות להכשיר את הגט, תיקנו אותה דווקא למי שיכול להיות שליח הולכה בגט. לאחר שתיקנו נאמנות למי שיכול להיות שליח הולכה, נאמנות זו מועילה לו אפילו כשהוא עושה מעשה קוף. לכן העובדה שנשים נאמנות היא ראיה לכך שהן יכולות להיות שליח הולכה.

אולם הראיה מהאשה עצמה שהביאה גטה ממדינת הים היא בעייתית לכל הדעות, שהרי ייתכן שהעובדה שהיא נאמנת לומר בפ"נ ובפ"נ אינה נובעת מכך שהיא שליח הולכה בפועל (חזון איש בשיטת הרשב"ץ) או יכולה להיות שליח הולכה באופן כללי (רש"י ותוספות), אלא מכך שיש לה מיגו, שהייתה יכולה לומר "נתגרשת"; ואם כן אין הוכחה שאשה יכולה להיות שליח הולכה.

אמנם, אם נאמר כדברי ר' עקיבא איגר בשיטת התוספות, שהמשנה של האשה שהביאה גטה עוסקת באשה שהיא שליח למנות שליח, ניתן לומר שעצם העובדה שהיא יכולה למנות שליח במקום הבעל, זהו גופא הוכחה שיש לה יכולת להיות שליח הולכה. גם לשיטת הרשב"ץ המשנה עוסקת במקרה שהיא עצמה עושה שליח, וייתכן שהעובדה שהאשה יכולה למנות שליח מהווה ראיה לכך שהיא שליח הולכה. אבל ברש"י הרי ביארנו שמדובר בכך שהאשה עושה מעשה קוף, ואף-על-פי-כן נאמנת לומר בפ"נ ובפ"נ, ומנין לנו שזה משום שהיא יכולה להיות שליח הולכה ולא בגלל מיגו?

נדמה שניתן למצוא מענה לקושיה זו בדברי הר"ן (יב. מדפי האלפס):

וקמ"ל מתני', שאע"פ שאילו רצתה האשה לומר "כבר נתגרשתי בגט שבידי" לא היתה צריכה לומר בפ"נ ובפ"נ, אפילו הכי, כל שהיא אומרת שנעשית שליח צריכה לומר בפ"נ ובפ"נ, ולא מיפטר במיגו, דאיבעיא אמרה "נתגרשתי".

הר"ן טוען שהחידוש של המשנה – שהאשה צריכה לומר בפ"נ ובפ"נ, הוא שאין לה נאמנות במיגו.

החזון איש (סימן קד ס"ק כב) מסביר שסברת הר"ן שאין כאן מיגו היא שאילו אמרה "נתגרשתי" היה מועיל ערעור הבעל, אך באמירת בפ"נ ובפ"נ הערעור אינו מועיל.

אמנם, הר"ן טוען שמיגו אינו מועיל בלא אמירת בפ"נ ובפ"נ, אך נראה מדבריו שגם כשאומרת בפ"נ ובפ"נ אין זה מכוח מיגו, מהטעם שאמר החזון איש. לפי זה ברור גם לפי שיטת רש"י כיצד הוכיחה הסוגיה מנאמנות האשה לומר בפ"נ ובפ"נ שהיא יכולה להיות שליח הולכה.

סיכום

במאמר זה עסקנו בהיקף סמכויותיו של שליח שלא ניתן לגירושין. סקרנו את סברותיהן ואת מקורותיהן של שלוש שיטות בראשונים בגדר סמכויותיו של שליח זה. לדעת הריטב"א והתשב"ץ, לשליח כזה אין סמכות למנות שליח או נאמנות לומר בפ"נ ובפ"נ. לדעת התוספות, מי שהבעל מינהו למנות שליח עבורו, אף-על-פי שאינו שליח לגרש, נאמן לומר בפ"נ ובפ"נ. לדעת רש"י, אין אפשרות למנות שליח על מינוי שליחות, בגלל הבעיה של מילי לא ממסרן לשליח. מאידך גיסא, לדעתו אפילו שליח שאינו ממנה שליח אלא מוסר לשליח שמינה הבעל נאמן לומר בפ"נ ובפ"נ.¹³

¹³ הערות בעניין מעשה נתינה בגט, כאשר הגט אינו ניתן מיד שליח הולכה ליד שליח קבלה

הר"ן (מ. מדפי האלפס) כותב שאם הבעל נתן גט לאשה עצמה לשם פיקדון, ואחר-כך אמר לה "הא גטך" – מועיל. יש לברר מה יהיה הדין אם הבעל ייתן גט לשליח קבלה של האשה בתחילה כפיקדון, ואחר-כך יאמר שיהא לגירושין. לכאורה, השליח נחשב ידה רק לגירושין, אך לפיקדון היא לא מינתה אותו לשלוחה, ואם כן לא הייתה כאן נתינת פיקדון לידה, או שנאמר שכיוון שהשליח הוא ידה לגירושין והבעל נתן לתוך ידו יועיל אחר-כך "הא גטך".

וכן יש מקום לשאול מה יהיה הדין אם ייתן לשליח קבלה גט לפיקדון, ואחר-כך ייתן השליח לאשה, והבעל יאמר "הא גטך".

לכאורה, יש להוכיח מדין שליח הבאה דמהני בכהאי גוונא (שליח הבאה הוא שליח שהאשה ממנה אותו רק כדי שיביא לה את גטה, אך לא כדי שתתגרש בקבלתו). בשליח הבאה יש בעיה, שהרי האשה מקבלת את הגט מיד שליח שלה ולא מיד שליח הבעל. מסיבה זו, דעת ר"ח שאין שליח זה מועיל (ר"ן כח. מדפי האלפס), אולם הרמב"ם (גירושין פרק ו הל' ד), הרמב"ן והר"ן שם סוברים שמועיל, וכן כתוב בשו"ע (סימן קמ סע' ה). יש שמסבירים ("אמרי משה" סימן כ) שהנתינה לשליח הבאה מועילה כנתינה לפיקדון; אם כן יש לומר שגם כאשר הגט ניתן ביד שליח הקבלה כפיקדון, כאשר הבעל אומר לו או לה אחר-כך "הא גטך" יחשב כנתינה בידה.

עיינ ב"דברי אמת", שמסתפק אם מועילים הגירושין בשליח הבאה שהניח הגט על הקרקע ואחר-כך מסר לאשה. ניתן לומר שכל מה שמועילה נתינה כפיקדון הוא מצד שהשליח נותן לאשה את הפיקדון מכוח הבעל, אך כאשר נפל הגט והשליח לקח מעצמו אין כאן נתינה מכוח הבעל. למסקנה הסיק שמועילה נתינה זו, והיא עדיפה מנתינה לאשה ישירות בתור פיקדון ונפל, כיוון שבשליח הנתינה הראשונה הייתה לשם גירושין, ולכן לא אכפת לי שאחר-כך מסר לאשה מכוח עצמו.

הגמרא (כד.) לגבי אשה נאמנת להביא גטה ולומר בפ"נ בפ"נ, באחת האוקימתות מעמידה במקרה שאמר לה שתהיה שליח הולכה עד מקום מסוים, ושם תיהפך לשליח קבלה:

דאמר לה: הוי שליח להולכה עד דמטית התם, וכי מטית התם הוי שליח לקבלה וקבלי את גיטך.

מקשה על כך הגמרא: "והא לא חזרה שליחות אצל הבעל!"

מהו החיסרון של לא חזרה שליחות אצל הבעל? אחד ההסברים מובא בריטב"א על אתר:

"מ שהחסרון הוא דכי קא מקבלא גיטא לאו משליח דבעל, קא מקבלה דבטיל ליה שליחות דבעל, כי מטא התם, דהא לא הוי שליח אלא עד התם, וכיון דכן הוי כטלי גיטך מע"ג קרקע.

כלומר, ברגע שהגיעה האשה לאותו מקום בטלה שליחות ההולכה, ולכן האשה נחשבת כמי שנוטלת את הגט מעצמה ולא מהבעל (עיינ ב"נתיבות המשפט" סימן קפה ס"ק א, שבממון בצורה כזו יועיל, משום שבקניין ממוני אין צורך בנתינה מיד ליד ממש אלא שהמקנה יאמר "לך משוך וקנה", ואז ילך הקונה

ויקנה מעצמו. לכן, כאשר הוא עדיין שליח הולכה הוא אומר לך "משכי וקני", ואחר-כך הוא עצמו קונה. אבל באשה צריך שהיא תחשב כשליח הבעל גם בשעת הקבלה, שאם לא כן הוי טלי גטך מעל גבי קרקע).

אולם יש להקשות מדוע נתינה זו איננה נחשבת אפילו כנתינה של פיקדון, כיוון שבפועל הבעל נתן את הגט לאשה. גם אם נאמר שכיוון שבתחילה היא נחשבת שליח הולכה, והגט נחשב עדיין ביד הבעל ולא הייתה נתינה, בכל אופן הגמרא יכלה לפסוק במקרה שהבעל מסר לידה את הגט כפיקדון שתהיה נתינה, ורק אחר-כך ימנה אותה לשליח הולכה.

נראה ליישב לפי דברי "דברי אמת", שנתונה כפיקדון ישירות לאשה מועילה רק אם הגט בידה עד שמתגרשת, ואילו כאן כשנעשתה שליח הולכה נחשב הדבר כאילו הגט יצא מרשותה, וממילא אין כאן נתינה שלו, ולכן נחשב כטלי גטך מעל גבי הקרקע.



הרב ידידיה כהנא

ר"מ בישיבת "אורות אביב", תל אביב

נתינת גט וגירושין - מעשה ומהות

עיון בשיטת הרמב"ם

הקדמה

התורה, בפרשת הגירושין, כותבת (דברים כד, א):

והיה אם לא תמצא חן בעיניו... וכתב לה ספר כריתת ונתן בידה, ושלחה מביתו. ויצאה מביתו...

בפסוק ישנה התייחסות לנתינת הגט ביד האשה ("ונתן בידה"), אולם מיד לאחריו אומרת התורה "ושלחה מביתו".

מהי המשמעות ההלכתית של אמירה זו מבחינת תהליך הגירושין? האם הבעל המגרש את אשתו חייב לשלחה מביתו, או שמא הנתינה בלבד היא המגרשת, ולחלופין – האם הגירושין הנם מעשה משפטי, או שמא יש בהם תוכן מהותי, וללא הרצון להוציא את האשה מהבית אין להם משמעות?

במאמרנו ננסה לתת תשובה לשאלה זו, לאור עיון בשיטת הרמב"ם בעניין.

א. גירושין לפטור מייבום

הגירושין הרגילים, שבהם אדם מגרש את אשתו כי מצא בה ערוות דבר, או שלא חפץ בה מכל סיבה אחרת, הם מצב פשוט, שבו הבעל אינו מעוניין עוד באשתו. אך יש מצבים שבהם הבעל רוצה לתת לאשה מעמד משפטי של גרושה, אך אינו רוצה באמת לשלחה מביתו. דוגמה לכך היא כשהבעל יוצא מביתו וחושש לעגן את אשתו, או שהבעל נוטה למות ואין לו בנים, ואינו רוצה שאשתו תלך ליבם.

אם נטען שבגירושין לא די במעשה המשפטי, אלא יש צורך גם ברצון לשלח את האשה מביתו – היינו התוכן המהותי, במקרים כאלה נצטרך לוודא שאין לבעל כוונה להשאיר את האשה בביתו, ואם הנחה זו הוכחה כבלתי נכונה הגירושין לא יחולו, שכן חסר בהם המרכיב המהותי.

ואכן, כך כתוב במשנה² (סו, יז):

זה גיטיך... מהיום אם מת, מעכשיו אם מת – ה"ז גט...

לא תתייחד עמו אלא בפני עדים...

כלומר, אשה כזו, שהתגרשה בתנאי שהבעל ימות, אסור לה להתייחד עם הבעל, משום שהתייחדות עמו תוכיח שאין תוכן מהותי למעשה הגירושין המשפטי, ועל כן הגט הוא חסר משמעות³.

ב. גירש ולא הוציאה מביתו

הביטוי הראשון לתפיסה זו – שהגירושין אינם רק נתינת גט – מופיע ברמב"ם (פרק א הל' ה):

זה שני' בתורה "ושלחה מביתו", אין עניינו שלא יגמרו גירושה עד שתצא מביתו, אלא משיגיע הגט לידה גמרו גירושה, ואע"פ שעדיין היא בביתו, כמו שיתבאר, לא נאמר "ושלחה", אלא שאם גירש ולא הוציאה מביתו הרי זה כמי שגירש והחזיר גרושתו, לפיכך צריכה ממנו גט שני, כמו שיתבאר.

¹ הגמרא (יבמות ק"ג): דורשת מפסוק זה כי שוטה שאינה יודעת לשמור את גטה ואת עצמה אינה בת גירושין. וז"ל: "אלא דאין יודעת לשמור לא גיטה ולא עצמה, דבר תורה שוטה מתגרשת?... ותנא רבי רבי ישמעאל: ושלחה מביתו – מי שמשלחה ואינה חוזרת, יצתה זו שמשלחה וחוזרת". שאלתנו היא בתחום הפשט: כשם שהנתינה היא מחויבת ואינה רק לדרשה, האם גם שילוח האשה הוא חלק מתהליך הגירושין?

² כל מראי המקומות בגמרא מתייחסים למסכת גיטין, ברמב"ם להל' גירושין, ובטור או בשו"ע לאבן העזר, אלא אם צוין אחרת.

³ רש"י (שם) מסביר שהדבר הוא משום שמא בעל, ואז הוי כקידוש שנית. אנו מנסים פה ללכת בכיוון אחר.

אפשר אמנם להבין ברמב"ם שמי שגירש ולא הוציא את אשתו מביתו כאילו קידשה מחדש, אך קשה הדבר, שכן אם זה הפשט, מדוע המקור הוא מהפסוק בפרשת הגירושין, והרי זה דין קידושין מוחלט? על כרחנו, שהישארות האשה בבית מבטלת את הגירושין, ומחזיר גרושתו מופיע רק כדימוי. אם כך, מה פירוש דברי הרמב"ם?

לפני שנבאר את דבריו, נשים לב כי יש שינוי לשון ושינוי דין בין הרישא של ההלכה לסיפא שלה. ברישא כותב הרמב"ם: "עד שתצא" – "ועדיין היא בביתו", ועל כך אומר הרמב"ם שגמרו גירושיה. לעומת זאת, בסיפא הוא כותב: "ולא הוציאה", ועל כך הוא אומר שאין הגירושין חלים, והווי כמחזיר גרושתו.

על-פי מה שניסנו לטעון לעיל, נבאר כי אין כוונת התורה שחלק ממעשה הגירושין הוא הוצאת האשה מהבית, ואפילו נשאה האשה בבית לאחר הגירושין הרי היא מגורשת; אלא שאם הבעל לא הוציאה מביתו, והוא ממשיך עמה בחיי אישות רגילים, הדבר מוכיח שאין כוונתו בגירושין אלא למעשה משפטי, ללא התוכן המהותי של הגירושין – הוצאת האשה מהבית.

להלן ננסה לראות דינים נוספים ברמב"ם שאפשר להבין על-פי העקרון הנ"ל.

ג. ביטול גט שנעשה מעכשיו על תנאי

הרמב"ם (פרק ח הל' ב) כותב:

כל המגרש על תנאי, בין שאמר "מעכשיו" בין שאמר "אם יהיה" ו"אם לא יהיה" – הרי זה לא יתיחד עם אשתו כל זמן שלא נתקיים התנאי אלא בפני עד, ואפילו עבד, ואפילו שפחה, חוץ משפחה או בנה הקטן, מפני שאינה בושא מלשמש בפניהם. והדבר ידוע שאם נתיחד עמה בפני שני עדים כאחד, אפילו נתקיים התנאי אחר-כך⁴, הרי זו ספק מגורשת, שמא נבעלה ובטל הגט, כמו שיתבאר בהלכות אלו.

דברי הרמב"ם תמוהים: הרי גט שניתן מעכשיו בתנאי חל מיד, ובלבד שיתקיים התנאי אחר-כך, ובתנאי של "מעכשיו" כתב הרמב"ם עצמו שאינו יכול לבטל את הגט לאחר נתינתו, אף קודם שהתקיים התנאי⁵. ואם כך, כיצד ניתן לבטל גט לאחר שחל?

ה"מגיד משנה" (שם) מסביר שהדין שאליו מכוון הרמב"ם במה שכתב "וכמו שיתבאר" הוא דין המגרש אשתו ולנה עמו בפונדקי (א.פ):

המגרש את אשתו ולנה עמו בפונדקי, ב"ש אומרים: אינה צריכה הימנו גט שני, ובה"א: צריכה הימנו גט שני. אימתי? בזמן שנתגרשה מן הנשואין...

ושם מבואר שאנו חוששים שמא קידשה בביאה. וכן פסק הרמב"ם (פרק י הל' יז-יח):

המגרש את אשתו וחזר ובעלה בפני עדים קודם שתנשא לאחר, בין שגירשה מן הנשואין בין מן האירוסין, הואיל ואשתו היתה הרי זו בחזקת שהחזירה, ולשם קידושין בעל... נתייחד עמה בפני עדים, והוא שיהיו שני העדים כאחד, אם היתה מגורשת מן הנשואין חוששין לה שמא נבעלה והן הן עדי יחוד הן עדי ביאה... לפיכך צריכה גט מספק, והרי היא ספק מקודשת, ואם היתה מגורשת מן האירוסין אין חוששין לה.

ומסביר המגיד משנה שהוא הדין במגרש מעכשיו בתנאי ובעל קודם שיתקיים התנאי – שהרי זה כמקדש.

וכן הסביר המחבר (סימן קמח טע' ב):

כל המגרש על תנאי, בין שאמר "מעכשיו", בין שאמר "אם יהיה" ו"אם לא יהיה", ה"ז לא יתייחד עמה כל זמן שלא נתקיים התנאי... והדבר ידוע שאם נתייחד עמה... אפילו נתקיים התנאי אחר-כך, הרי זו ספק מגורשת, שמא בעלה וביטל הגט, ויתבאר בסימן שאחר זה⁶.

⁴ יש שגורסים ברמב"ם "אפילו לאחר שנתקיים התנאי" (כך הגרסה במהדורת פרנקל, ועיין ילקוט שינויי נוסחאות שם), אך גם כך הכוונה היא שאפילו התקיים התנאי אחר שהתייחד עמה, הוי ספק מגורשת. ועיין מאירי (עב: על המשנה "לא תתייחד עמו"), שדחה את האפשרות שאם בא עליה לאחר קיום התנאי שהיא אינה מגורשת, וכן הקשה הרמ"ך. ואם כן, ודאי כוונת הרמב"ם היא שאפילו נתקיים התנאי אחר-כך, הרי הגט בטל קודם לכן. ועיין גם בדברי המחבר שהבאנו במאמר, שבוודאי הבין כך ברמב"ם, ואולי כך גם הייתה הגרסה שלפניו.

⁵ רמב"ם (פרק ח הל' א) "או שאמר לה 'הרי את מגורשת על מנת כך וכך', כשיתקיים התנאי תהיה מגורשת משעת נתינת הגט לידה, לפיכך אינו יכול לבטל הגט ולא להוסיף על תנאו משהגיע הגט לידה".

אך הסבר זה קשה בדברי הרמב"ם. ראשית, מה מיוחד דווקא קודם שנתקיים התנאי? הרי דין זה הוא אפילו במי שגירש גירושין גמורין ובא עליה לאחר מכן. ושנית, מדוע כתב הרמב"ם "בטל הגט", והרי היה לו לכתוב שקידשה מחדש?⁷

אם נלך בעקבות היסוד שאמרנו ברמב"ם, שבגירושין יש נוסף למעשה המשפטי תוכן מהותי, הרי בגירושין מעכשיו בתנאי, כאשר נראה לעין⁸ שהבעל אינו מגרש כי אינו חפץ באשה זו, יש לנו חשש שמא הגירושין אינם אלא מעשה משפטי בלבד, ללא תוכן מהותי. במצב זה אין לנו אלא להמתין. אם הבעל יניח לגירושין לחול – הוכח שהייתה כוונה לשלח את האשה. אך אם הוא ממשיך לחיות אתה חיי אישות, וכגון שנתייחד עמה לאחר מתן הגט – הוכח שלא הייתה כוונתו אלא לגירושין משפטיים בלבד, והם אינם תקפים וממילא בטל הגט. ואם נתייחד עמה וספק נבעלה לו, הרי הגט ספק, וזאת אף שהבעל אינו יכול לבטל את הגט!

ד. מחילת האשה על אי קיום התנאי לביטול הגט

הרמב"ם סובר שהאשה יכולה למחול לבעל על תנאי קודם שנתקיים⁹, ובכך לבטל את הגט (פרק ט הל' י):

וכן כל התנאין שהן תלויין ברצונה, ואם רצת ומחלה אותן לבעלה בטל הגט, חוששין לו שמא פייס עד שיאמר "נאמנת עלי". בד"א במתגרשת מן הנישואין שלבו גס בה, אבל במתגרשת מן האירוסין אין חוששין לו שמא פייס.

וכן מבין הרמב"ן מדבריו (בחיידושים עו: ד"ה "ולחוש שמא פייס"):

ורבנו הגדול ז"ל כתב כן בתשובתו, שמא פייסה בדברים ומחלה לו התנאי ובטל הגט, אבל הם גורסין ה"ז גיטיך כל זמן שאעבור. וכמקצת נוסחאות גרסינן בברייתא "על מנת... ולפי גרסת "על מנת" למדנו בפירוש שהנותן גט לאשתו, אע"פ שאמר לה מעכשיו, אם התנה עליה תנאי וביטלוהו שניהם – בטל הגט, שאין התנאי כלום מאחר שבטלו אותו... ולפיכך האומר לאשה "ע"מ שתתני לי מאתים זוז", אם רצו שניהם ובטלו התנאי הגט בטל... ואע"פ שנתנה לו אחר כן, שכל זמן שלא קיימתו לתנאי אפשר לבטלו מדעת שניהם, וכשמתיקיים התנאי אח"כ כאלו לא נתקיים הוא, וכן דעת הר"ם הספרדי ז"ל.

אמנם, הרמב"ן מתקשה גם כיצד ניתן לבטל את התנאי, ולאור זה – מה יקרה אם התנה עמה הבעל "על מנת שתתני לי מאתיים זוז", ומחלה, ואחר-כך נתנה:

...אם קבלה עליהם שלא תקיים התנאי ולא תתגרש באותה נתינה – בטל הגט מעתה, ואין צריך לומר אם לא נתנה לשם תנאי ונתנה לו לשם מתנה דגט בטל, אלא אפי' אמרה אח"כ "נותנת אני ומקיימת תנאי" כבר נתבטל, שכיון שבידם לבטל התנאי שלא תתן, מכיון שבטלוהו בטל לגמרי ושוב אין לו קיום.

כלומר, הרמב"ן מסביר שביטול התנאי במקרה זה הוא טכני בלבד, כלומר אין אמנם אפשרות לבטל חזיתית את התנאי ולגרום שכאילו לא התקיים, אלא להגדיר שנתנית הכסף לא תיחשב עוד כמילוי התנאי. ובכל זאת, אומר הרמב"ן, ברגע שהוגדר דבר זה בטל הגט מיד, ואף אם תתן האשה כסף לשם התנאי הגט כבר בטל ואינה מגורשת. אך דבר זה קשה להבנה, וכן מקשה הר"ן (נח: בדפי האלפס, ד"ה גמ'):

ואין זה מחוור... דכיוון שאם נתקרה הגט או אבד הרי זו מגורשת, כ"ש שאינו יכול לבטלו...

ואני תמה, אם איתא שהיא יכולה לבטל התנאי, לומר שאע"פ שנתקיים יהיה כאילו לא נתקיים ולבטל הגט, היכי אסיקנא לעיל דבאומר "מחולין לך" דאינה מגורשת... למה לא יהא בידו לומר שיהא כאילו נתקיים?

ולפי דברינו אפשר להסביר את הרמב"ם, שכיוון שכאשר היו גירושין על תנאי, והתנאי עדיין לא התקיים, אפשר להבין את הביטול כאי רצון להוציא את האשה מבית הבעל, וממילא הגירושין אינם חלים, מחמת החוסר בתוכן מהותי למעשה. וממילא

⁶ ה"סימן שאחרי זה" דן במגרש אשתו ולנה עמו בפונדק.

⁷ וכן העיר ברמב"ם המאירי (עב: ד"ה "וגדולי המחברים"), ועל כן הבין שהגט עצמו בטל.

⁸ עיין בתוספות (גיטין יח: ד"ה "חיישינן"), שמקשה מדוע אין חוששים שמא פייס ובטל הגט בכל אדם ששולח גט לאשתו ממדינת הים, ומתוך שאין חשש כזה אלא כשנראה שהבעל אינו מגרש לרצונו אלא בגלל רצון האשה.

⁹ אמנם, הרמב"ם בהלכה הקודמת לא דיבר על תנאי של "מעכשיו", אלא על לאחר שנים-עשר חודש וכדו', אבל מדבריו משמע שאין חילוק בין סוגי התנאים, כי הוא כותב "וכן כל התנאין" ואינו מגביל את הקביעה דווקא לתנאי של "אם" – אלא בשאלה אם ראינו שהיה כאן, ויש חשש אם נתקיים התנאי או לא.

מתורצת קושיית הר"ן, מדוע אין הבעל יכול למחול לאשתו על קיום התנאי, כיוון שאין לפי הרמב"ם אפשרות למחול על התנאי, אלא שיש אפשרות לבטל את הגירושין על-ידי השארות האשה בבית בעלה.

אם כן, נמצא שיש שתי דרכים לבטל גט לאחר שחל בתנאי של "על מנת": על-ידי שהאשה ממשיכה לגור בבית בעלה – כלומר שבא עליה, או כשהאשה תמחל לבעל על קיום התנאי (במקרה שהתנאי מבטל את הגט, או שתסכים שמילוי התנאי לא יקיים את הגט), ובזה היא בעצם אומרת שהיא נשארת בבית בעלה, ואם כן הגט בטל מאילו, משום שמלכתחילה הוכח שלא "שלחה מביתו".

נשים לב, שפירושו של הרמב"ן אינו אפשרי ברמב"ם גם ללא ההסבר שלנו, משום שלפי הרמב"ן כל מה שקרה הוא שאין כרגע אפשרות לקיים את התנאי לחלות הגט; ואילו הרמב"ם פוסק במקרה דומה שהגט אינו בטל כאשר פקעה האפשרות לקיים את התנאי, שהרי כתב (פרק ח הל' כב):

אמר לה "הרי זה גיטיך על מנת שתתני לי מאתים זוז", ולא קבע זמן ומת קודם שתתן, אינה יכולה ליתן ליורשיו שלא התנה עליה, אלא שתתן לו, ולא בטל הגט שהרי לא קבע זמן. לפיכך, אף על פי שאבד הגט או נקרע קודם שימות, הרי זו לא תנשא לזר עד שתחלוץ.

זאת אף שאין לאשה כל אפשרות לקיים את התנאי, כמבואר ברמב"ם.

ה. נתייחדו לאחר הציווי לכתוב

הרמב"ם (פרק ט הל' כה) מחדש:

נתייחד עמה אחר שאמר להן לכתוב ולחתום וליתן לה, הרי אלו לא יכתבו, וקל וחומר הדברים אם הגט שניתן לה לידה, כשנתייחד עמה נפסל הגט, שמא בעל. קל וחומר לזה שלא נכתב, ואם כתבו ונתנו לה אחר שנתייחד עמה אינו גט.

כלומר, אם נתייחד הבעל עם האשה לאחר שציווה לכתוב גט לאשתו, הגט בטל מדאורייתא. אולם, מקורו של הרמב"ם אינו פשוט, וכן מקשה הרמב"ן:

נראה שאם אמר לעדים "כתבו" ואחר כך נתייחד עמה, אם משנכתב זמנו לא נתייחד עמה הרי זה גט כשר, שאין כאן לחוש משום שמא יאמרו "גיטה קודם לבנה".

ולא נתברר לי דברי הרב רבינו משה ז"ל... ואין קל וחומר זה כלום, ואזלינן בתר טעמא. ואפשר שלא כיוון הרב אלא לחוש לפייס..

כלומר, הרמב"ן מבין את דברי הרמב"ם שמקורו הוא מגט ישן, דהיינו שנתייחד עם האשה בין הכתיבה לנתינה, ומקשה: כיצד ניתן ללמוד מגט ישן למקרה זה, הרי שם החשש הוא רק שיאמרו "גיטה קודם לבנה"¹⁰, והגט אינו נפסל מדאורייתא, אלא רק אסור לגרש בו מדרבנן. אם כן, הרמב"ן מנסה לומר שאולי חוששים שמא פייס. דבר זה תמוה ברמב"ם, ומעיר על כך ה"מגיד משנה":

ובאמת שכוונת רבינו אינה לחוש לפייס ולהיותה ספק מגורשת בלבד, שהרי כתב "אינה מגורשת".

על כן מציע ה"מגיד משנה" שהפסול הוא שמא ביטל את השליחות:

ובודאי שדעתו היתה ללמוד פסול הגט מקל וחומר ובטולו מן הסברא, שהוא סבור שכל שנתייחד אחר האמירה הרי הוא כאילו ביטל בפירוש שליחות, דוודאי חזר בו...

ולא דמי לגט ישן, דהתם אם נתגרשה תנשא בו... דהתם הוא עצמו עשה מעשה הנתינה.

דברי ה"מגיד משנה" תמוהים אף הם, שהרי גט ישן אינו פסול אלא לכתחילה בלבד¹¹, ואם כן אין כאן קל וחומר, אך העיקר – הסברה – חסר מן הספר.

¹⁰ כו., עט.:

¹¹ רמב"ם גירושין פרק ג הל' ה.

ולפי דברינו, ניתן לומר שהרמב"ם לא התכוון ללמוד מגט ישן קל וחומר, אלא מהדין של גט שניתן לה ולא הוציאה מביתו, וכלשונו: "אם הגט ניתן לה לידה כשנתייחד עמה, נתבטל הגט". ומזה לומד הרמב"ם קל וחומר, שאם לא נכתב כלל הרי הגט מעיקרו אין לו ערך, ואינו כורת בינו לבינה, שהרי במהלך יצירתו חיו הבעל והאשה יחד, ואם כן הוכח בעיקר כתיבת הגט שאין לבעל כוונה לגרש את האשה, אלא רק למעשה המשפטי.

ו. דברי ה"צפנת פענח" והרב הרצוג

נראה כי גם ה"צפנת פענח" הרגיש בנקודות אלה ברמב"ם (גירושין פרק א הל' ה):

הנה, מלשון רבינו מוכח דכל שלאחר גירושין נשארה בביתו הוה זה גופא כמו נישואין, ואין צריך ייחוד כלל... ועיין מה שכתב רבינו לקמן פרק ט הל' כה...

ובפרק ט הל' כה, לגבי הקל וחומר של הרמב"ם (לעיל במאמר פרק ד) הוא מפנה לפרק ח הל' ב ופרק א. כלומר, גם הוא משרך את כל ההלכות שחיברנו למקשה אחת – ביטול גט לאחר שניתן על תנאי, והשאירה בביתו ובא עליה בין הציווי לכתיבה¹².

גם הרב הרצוג ("פסקים וכתבים" אבה"ע סימן קצב) עמד על הפשט ברמב"ם, וכתב:

לעניין הטענה שישבו ביחוד איזה זמן אחרי הגט... מצינו דברים נראים מוזרים... לרמב"ם פרק א הל' ה... ולא הוציאה מביתו... צריכה הימנו גט שני... לפלא שלא העירו המפרשים...

ועל כרחך, מלשון רבינו, שזהו עצמו הפיסול שבדבר, לא שחוששין שקידשה שנית, שאם כן היה לרבינו לומר שחוששין שמא חזר וקידשה, ועוד מה זה עניין ל"ושלחה מביתו", ומה זה עניין ל"ולא הוציאה מביתו", אפילו הוציאה וחזר ונתייחד עמה אחר כך.

ועל כרחך שהכוונה היא שמעצם תורת הגט, הגירושין נפסלים כשלא הוציאה מביתו.

אך הרב הרצוג מקשה כמה קושיות על הבנה זו:

אך דבר זה צריך הגדרה, שהרי אמר שכיוון שמגיע גט לידה גמרו הגירושין... ואם כן, מהו המובן של "ולא הוציאה מביתו", כמה צריך שתשב עמו...?

ועוד, מהו המובן של "כמו שיתבאר"? היכן מתבאר דבר זה?

סוף דבר, דברי רבינו הגדול צ"ע.

אין ספק שהבנתו הפשוטה של הרב הרצוג ברמב"ם היא כהבנתנו, ולפי דברינו במאמר זה גם קושיות מתיישבות.

ז. סיכום

התורה אומרת "ונתן בידה ושלחה מביתו", ואם כן הייתה אפשרות להבין את השילוח רק כתוצאה. אך הרמב"ם כנראה הבין שהשילוח הוא החלק המהותי, התוכן של הגירושין, נוסף על המעשה המשפטי, שהוא נתינת הגט.

הראינו זאת בכמה הלכות ברמב"ם, החל מההלכה בפרק א, שאם גירש ולא הוציאה מביתו צריכה ממנו גט שני, וכן בגט שחל מעכשיו בתנאי, שבו יכולים הבעל או האשה בתנאים מסוימים "להחזיר את הגלגל", ולבטל את הגט או את התנאי, וכן הראינו זאת בציווי הבעל לכתוב גט, שמופר על-ידי חיים משותפים של הבעל והאשה, המבטלים את הגט.

¹² עיין שם. נראה, שה"צפנת פענח" הבין את הרמב"ם בצורה אחרת, והוא שיש פה כעין קידושין חדשים, אך לא ברור לי כיצד הוא מחבר לכך את ההלכות האחרות. הבאנו את דבריו רק כדי להראות שגם הגאון הנ"ל הרגיש שכל ההלכות הללו נובעות מיסוד אחד.

מתי ראוי לאדם לגרש את אשתו?

א. הקדמה¹

בתורה (דברים כד, א) נאמר:

פִּי יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה וּבָעֵלָהּ, וְהָיָה אִם לֹא תִמְצָא חֵן בְּעֵינָיו, פִּי מְצָא בָּהּ עֲרֹת דָּבָר, וְכָתַב לָהּ סֵפֶר פְּרִיטָת וְנָתַן בְּיָדָהּ וְשָׁלְחָהּ מִבֵּיתוֹ:

בפסוק מתואר מצב שבו אדם רוצה לגרש את אשתו. העילה לגירושין היא שהאדם מצא באשתו ערות דבר. השאלות המתבקשות הן: מה פירוש "ערות דבר"? האם התורה, בכך שבחרה לתאר דווקא מקרה זה, הטילה הגבלה על האפשרות של אדם לגרש את אשתו?

המשנה בסוף מסכת גיטין עוסקת בנושא זה. במאמר זה נשתדל לבאר את המשנה ואת סוגיית הבבלי הדנה בה על-פי פירושו של הרמב"ם. נבאר את הדעות השונות בחז"ל להבנת הפסוק, ואת מסקנותיו של הרמב"ם מהסוגיה. לבסוף נעסוק בשיטת הירושלמי, שעומד על היחס בין פרשת גירושין לפרשת סוטה.

ב. דעת התנאים

המשנה (גיטין פ"ט מ"י) מביאה מחלוקת תנאים בפירוש פרשת גירושין:

בית שמאי אומרים: לא יגרש אדם את אשתו אלא אם כן מצא בה דבר ערוה, שנאמר "כי מצא בה ערות דבר", ובית הלל אומרים: אפילו הקדיחה תבשילו, שנאמר "דבר"². רבי עקיבא אומר: אפילו מצא אחרת נאה הימנה, שנאמר "והיה אם לא תמצא חן בעיניו".

בית שמאי ובית הלל מסכימים שמותר לגרש רק במצב ש"מצא בה ערות דבר", אלא שהם חולקים בפרשנותו של מצב זה. ר' עקיבא דורש את תחילתו של הפסוק, "והיה אם לא תמצא חן בעיניו" – וממילא לשיטתו כל שאינו מוצאת חן בעיניו, אפילו רק במובן שיש אחרת שמוצאת חן בעיניו, יכול לגרש.

המחלוקת בין בית שמאי ובית הלל מצד אחד ור' עקיבא מצד שני היא בפירוש המילה "כי" בפסוק. וכך מסבירה הגמרא (גיטין צא):

ר"ע אומר: אפי' מצא אחרת. במאי קא מיפלגי? בדר"ל, דאמר ריש לקיש: כי משמש בד' לשונות: אי, דלמא, אלא, דהא; ב"ש סברי: [והיה אם לא תמצא חן בעיניו] "כי מצא בה ערות דבר" – דהא מצא בה ערות דבר, ור"ע סבר: "כי מצא בה ערות דבר" – אי נמי מצא בה ערות דבר.

בית שמאי ובית הלל סוברים כדעת ריש לקיש, שישנן רק ארבע אפשרויות לפירוש המילה "כי", ועל כן האפשרות היחידה בפסוק זה היא "דהא", כלומר נתינת טעם. מדוע האשה אינה מוצאת חן בעיניו? מפני שמצא בה ערות דבר. ר' עקיבא אינו מקבל את דעתו של ריש לקיש, וסובר שישנה עוד אפשרות לפירוש המילה "כי"³, והיא במובן של "אי נמי" – או אם. ועל כן לדעתו מתפרש הפסוק "והיה אם לא תמצא חן בעיניו, או אם מצא בה ערות דבר" – אזי בשני מקרים אלו "וכתב לה ספר כריתות" וכו'.

נמצאנו למדים שלדעת בית הלל ובית שמאי, אדם מוגבל לגבי האפשרות לגרש. אך עדיין לא ברור מה הדין אם גרש במקום שבו היה אסור לו. על כך דנה הגמרא (גיטין צ):

¹ תודתי נתונה למור"ר הרב יונתן רוזין שליט"א שזכיתי ללמוד עמו סוגיא זו, ומאמר זה הוא פרי אותו לימוד.

² כך היא הגרסה במשנה בכתב יד של פירוש המשנה להרמב"ם, והיא תבואר בהמשך. במשניות בדפוסים הגרסה היא: "שנאמר: כי מצא בה ערות דבר".

³ כן נראה לפרש, שהרי לשון הגמרא היא שהם נחלקו בדריש לקיש.

אמר ליה רב פפא לרבא: לא מצא בה לא ערוה ולא דבר, מהו? א"ל, מדגלי רחמנא גבי אונס: "לא יוכל לשלחה כל ימיו" – כל ימיו בעמוד והחזיר קאי, התם הוא דגלי רחמנא, אבל הכא מאי דעבד עבד.

כלומר, רבא מדייק מכך שבאונס קבעה התורה שאסור לו לגרש, ואם גירש מצווה להחזירה, וכאן התורה לא פירטה דין כזה – ולכן אם גירש באיסור הגירושין חלים, ואינו מצווה להחזירה.

ג. דעת האמוראים

בהמשך הסוגיה (גיטין צ:): מביאה הגמרא דעות של אמוראים לגבי השאלה מתי אדם רשאי לגרש, ולכאורה לא ברור אם דעותיהם תואמות את אלו של התנאים:

"כי שנא שלח" – ר' יהודה אומר: אם שנאתה שלח, ר' יוחנן אומר: שנאוי המשלח⁴. ולא פליגי: הא בזוג ראשון, הא בזוג שני; דאמר ר' אלעזר: כל המגרש אשתו ראשונה – אפילו מזבח מוריד עליו דמעות, שנאמר: "וזאת שנית תעשו, כסות דמעה את מזבח ה' בכי ואנקה מאין [עוד] פנות אל המנחה ולקחת רצון מידכם, ואמרתם על מה על כי ה' העיד בינך ובין אשת נעוריך אשר אתה בגדתה בה והיא חברתך ואשת בריתך".

על-פי סוגיה זו, בזיווג ראשון אדם המגרש את אשתו נקרא שנוי, ואילו בזיווג שני ברגע שאדם שונא את אשתו הוא רשאי לגרשה. וצריך עיון מה היחס בין דברים אלו לבין מחלוקת התנאים במשנה:

1. האם המשנה דיברה רק על זיווג ראשון, או גם על זיווג שני?
2. מצב זה של שנאה שמותר לגרש בזיווג שני, האם הוא מקביל ל"מצא אחרת נאה הימנה", ל"הקדיחה תבשילו" או שמא הוא שייך להגדרה אחרת?

3. הקביעה שבזיווג ראשון המשלח הוא שנוי, האם היא רק גינוי מוסרי, ללא בסיס הלכתי, או שמא יש בדבר איסור?

על שאלות אלו עונה הבה"ג (גיטין סימן ט):

ואפילו לרבי עקיבא הני מילי בזוג שיני, דכי "מצא אחרת שהיא נאה הימנה" אית ליה רשותא לגרושה, אבל בזוג ראשון לא מיבעי ליה לגרושה כי לא חזאי בה מילתא, דכתיב (מלאכי ב, טז) כי שנא שלח, רב יהודה אמר (גיטין צ:): אם שנאתה שלח, רבי יוחנן אמר שנוי המשלח, רב יהודה אמר אם שנאתה שלח קאמר. רבי יוחנן אמר: שנוי המשלח קמי הקב"ה קאמר נביא, ואמרינן לא פליגי, הא בזוג ראשון הא בזוג שיני, כי קאמר רב יהודה בזוג שיני, כי קאמר רבי יוחנן בזוג ראשון, דא"ר אלעזר כל המגרש אשתו ראשונה, אפילו מזבח מוריד עליו דמעות, שנאמר (מלאכי ב, יג-יד) "וזאת שנית תעשו כסות דמעה וגו' ואמרתם על מה וגו'". ורב יהודה ורבי יוחנן אליבא דרבי עקיבא קאמרי, דאי כבית שמאי ובית הלל אפילו בזוג שיני נמי, עד שימצא בה דבר או ערוה.

הבה"ג מפרש כי המשנה עוסקת בין בזיווג ראשון ובין בזיווג שני. כמו כן, ההגדרה שבזיווג שני אם הוא שונא אותה מותר לו לגרש היא כדעת ר' עקיבא, שאם מצא אחרת נאה הימנה מותר לו לגרש; אך גם לר' עקיבא, על אף שמעיקר הדין גם בזיווג ראשון אם הוא שונא אותה מותר לו לגרש – כפי שמבואר במשנה, מגונה האדם שיעשה כן בזיווג ראשון. על כן מסיים הבה"ג שדברי רב יהודה ורבי יוחנן הם אליבא דר' עקיבא. ולפי זה יש מקום לטעון שהלכה כר' עקיבא, שכן דעת האמוראים כמותו. כפי שנראה בהמשך, הרמב"ם לא פסק כר' עקיבא – וממילא גם לא פירש את דברי האמוראים כפירושו של הבה"ג.

ד. פסק הרמב"ם והקשיים בו

כותב הרמב"ם בפירושו למשנה (גיטין פ"ט מ"י):

בית שמאי נסמכין במילה "ערוה" ובית הלל באמרו "דבר". ודברי ר' עקיבא דחויים, לפי שאם מצא נאה ממנה ישאנה עליה ולא יגרש את זו בעוד שלא חטאה שום חטא והיא מתאימה לדעותיו. והלכה כבית הלל.

⁴ ישנה גרסה נוספת בדברי ר' יוחנן: "שנואה היא לפני המקום שלח", ועיין ברש"י, שדן בשני הגרסאות. מאחר שגרסת הבה"ג היא כפי שלפנינו, ונראה שכן הייתה גם גרסת הרמב"ם – כפי שיתבאר בהמשך – נקטנו כגרסה זו.

חמדת הארץ ד

הרמב"ם פוסק כבית הלל, אך אינו מסתפק בכך, וטוען טענה עקרונית כנגד דעתו של ר' עקיבא: שהרצון לשאת אשה אחרת אינו יכול להוות שיקול בשאלה אם לגרש אשה. השיקולים אם לגרש אשה צריכים להיות ענייניים לה, וכלשון הרמב"ם: "ולא יגרש את זו בעוד שלא חטאה שום חטא, והיא מתאימה לדעותיו".

יש לשאול שתי שאלות על דברי הרמב"ם:

1. מאחר שהלכה כבית הלל, מה מוסיף הנימוק לדחייתה של שיטת ר' עקיבא? הרי בפסיקה כבית הלל נדחית גם שיטת בית שמאי, ולכך הרמב"ם לא ראה צורך להביא נימוק.
2. מה מקורו של הרמב"ם לנימוק זה ולדחייתה של שיטת ר' עקיבא על-פיו? הרי לכאורה מחלוקת ר' עקיבא ובית הלל תלויה בפרשנות הכתוב, כפי שהגמרא הסבירה.

דברי הרמב"ם במשנה תורה (גירושין פרק י ה' כא) קשים עוד יותר:

לא ישא אדם אשה ודעתו לגרשה, ולא תהיה יושבת תחתיו ומשמשו ודעתו לגרשה, ולא יגרש אדם אשתו ראשונה אלא אם כן מצא בה ערות דבר, שנאמר "כי מצא בה ערות דבר", ואין ראוי לו למהר לשלח אשתו ראשונה, אבל שנייה אם שנאה ישלחנה.

הרמב"ם קובע איסור לאדם לגרש את אשתו הראשונה, אלא אם מצא בה ערות דבר. מכך ניתן להסיק שהוא לא פסק כר' עקיבא, שהרי לדעת ר' עקיבא גם במקום ש"לא תמצא חן בעיניו" מותר לגרש; אך הפרשנות למונח 'ערות דבר' כאן אינה נוגעת למחלוקת בית שמאי ובית הלל.

הרמב"ם מגביל איסור זה לאשתו הראשונה, ובכך הוא חלוק על הבה"ג, שכתב: "אי כבית שמאי ובית הלל, אפילו בזוג שיני נמי עד שימצא בה דבר או ערוה". בהמשך דבריו הוא נראה כסותר עצמו, כשכתב: "ואין ראוי לו למהר לשלח אשתו הראשונה" – משמע שיש כאן רק גינוי מוסרי, ולא איסור כפי שהשתמע בתחילה. הסיוס, שבאשתו שנייה אם שנאה ישלחנה, אף הוא מעורר שאלה – מה אם איננו שונא אותה אלא רוצה לגרשה כיוון שאחרת שמוצאת חן בעיניו?

אם כן, ישנן שלוש שאלות על דברי הרמב"ם במשנה תורה:

1. מהו המקרה של "מצא בה ערות דבר" שבו מותר לגרש?
2. האם במקום שלא מצא ערות דבר אסור לגרש, או רק לא ראוי?
3. האם באשה שנייה מותר לגרש מכל סיבה שהיא, או שאף לגביה יש הגבלה כלשהי, אם כי פחותה מההגבלה לגבי האשה הראשונה?

מובן שכחלק מהמענה לשאלות אלו צריך להסביר כיצד פירש הרמב"ם את הגמרא.

ה. ביאור דברי הרמב"ם בפירוש המשנה

כדי לבאר את שיטת הרמב"ם עלינו לשוב ולבאר היטב את שיטות התנאים. בית שמאי אומרים שלא יגרש אדם את אשתו אלא אם מצא בה דבר ערוה. כלומר, הם פירשו המילים 'ערות דבר' בפסוק כדבר ערוה. דבר ערוה הוא כנראה דבר המביא לידי ערוה⁵, כלומר פריצות⁶. סימוכין להבנה זו בדעת בית שמאי ניתן לראות בברייתא המצוטטת בגמרא (גיטין צ.), שאף היא ככל הנראה סוברת כשיטת בית שמאי:

⁵ ראה ירושלמי סוטה (פ"א ה"א): "דבר שהוא מרגיל לבוא לידי ערוה".

⁶ הירושלמי גרס במשנה "אלא אם כן מצא בה ערוה", ועל כן שיטתו בדעת בית שמאי שונה מעט. בבבלי מובאת ברייתא שבה מוסבר כי לשיטת בית שמאי המילה 'דבר' נדרשת בגזרה שווה לפסוק "על פי שני עדים או על פי שלושה עדים יקום דבר", ואילו לבית הלל המילה 'ערוה' באה ללמדנו שאף אם גירשה משום ערוה היא מותרת להינשא לאחר.

ונראה שדרשה זו בדעת בית שמאי אינה מלמדת שרק אם מצא שזינתה בעדים יכול לגרשה. הרי לא כך התבאר במשנה, ולהיפך – במשנה מבוואר שאפילו על "דבר ערוה" מגרשה; אלא, כוונת הדרשה היא שאשה נאסרת על בעלה רק אם יש שני עדים שהיא זינתה ממש.

הדבר מבוואר במסכת סוטה (ג): "וטומאה בעלמא בלא קינוי ובלא סתירה דלא מהימן, עד אחד מנלן? נאמר כאן 'כי מצא בה ערות דבר' ונאמר להלן 'על פי שני עדים או על פי שלושה עדים יקום דבר', מה דבר האמור להלן עדים שנים, אף כאן עדים שנים". והרי זה כמו הדרשה על המילה 'ערוה' לבית הלל,

כלשון הברייתא: "כשם שהדעות במאכל כך הדעות בנשים", כלומר היא אינה מאוסה עליו¹⁰. לכן במקרה זה, מאחר שבמקרה זה אדם מצא אחרת נאה הימנה, ואין לו בעיה עם אשתו – היא אשה צנועה וגם אינה מאוסה עליו, אלא הוא חושק באשה אחרת – אם הדבר מתאפשר לו יישא אותה, אך אין זה מתיר לו לגרש את אשתו.

ו. ביאור דברי הרמב"ם ב"משנה תורה"

עתה נוכל לבוא לבאר את דברי הרמב"ם ב"משנה תורה". ראשית כל, הרמב"ם כותב: "ולא יגרש אדם אשתו ראשונה אלא אם כן מצא בה ערות דבר, שנאמר 'כי מצא בה ערות דבר'".

בשלב זה הרמב"ם הוסיף על הפסוק רק שני דברים: א. שיש איסור לגרש אם לא מצא בה ערות דבר, ב. שהאיסור הוא רק באשתו הראשונה. דבר זה, שהאיסור לגרש הוא רק באשתו הראשונה, למד הרמב"ם מהבחנת הגמרא בין זיווג ראשון לזיווג שני¹¹, ויבואר בהמשך כיצד הוא למד זאת. מאחר שהרמב"ם לא נקט "דבר ערוה", כשיטת בית שמאי, ברור שהוא לא פסק כמותם. על כן, ערוות דבר פירושה שהבעל מצא בה דבר מגונה, כדעת בית הלל וכפי שפסק הרמב"ם בפירושו המשנה.

וממשיך הרמב"ם: "ואין ראוי לו למהר לשלח אשתו ראשונה, אבל שנייה אם שנאה – ישלחנה". ראשית כל יש להעיר שהרמב"ם שינה בלשונו, שהרי לפני כן כתב "לא יגרש", וכאן כתב "אין ראוי לו למהר לשלח". שינוי זה מרמז לנו על מקורו של הרמב"ם, והוא מדברי האמוראים על הפסוק "שנא שלח". הרמב"ם כאן יוצר ניגוד בין אשה ראשונה לשנייה: את אשתו השנייה, אם שנא – ישלחנה, אך באשתו הראשונה לא ימהר. כלומר, באותו מקרה שאדם שונא את אשתו מבחין הרמב"ם בין אשתו הראשונה לשנייה; וממילא למדים אנו שגם באשתו הראשונה, אם אדם שונא אותה אין ראוי לו למהר לגרשה, אך אין איסור לעשות כן.

מהו בדיוק מצב זה של שנאה? הרמב"ם אינו נוקט את שיטת בית שמאי, שהרי לשיטתם רק אם מצא בה דבר ערוה רשאי לגרשה. הוא אף אינו נוקט את שיטת ר' עקיבא, שהרי אם מצא אחרת נאה הימנה לא מחייב שהוא שונא את אשתו. ובכל מקרה, לא ניתן לומר שהרמב"ם פסק כר' עקיבא, שהרי הרמב"ם כותב במפורש שרק מי שמצא בה ערוות דבר רשאי לגרשה, ואילו לר' עקיבא גם במקרה שהיא אינה מוצאת חן בעיניו רשאי לגרשה. מאידך גיסא, גם לדעת בית הלל אין התאמה מדויקת, שהרי ייתכן שאדם יבוא לידי שנאה גם בלי שימצא בה דבר מגונה. דוגמה לכך הוא אמנון, שנאמר עליו "וישנאה אמנון שנאה גדולה מאד, כי גדולה השנאה אשר שנאה מאהבה אשר אהבה" – והרי שם לא היה בה שום דבר מגונה, ובכל זאת הוא שנאה.

על כן חייבים אנו לחלק בין שני מצבים: מצב שבו אדם מוצא דבר מגונה באשתו הממאיס אותה עליו, ומצב שאדם בא לידי שנאה באשתו בלי שימצא בה דבר מגונה, אך בעקבות השנאה היא מתגנה עליו. שנאת האדם את אשתו אינה היתר אוטומטי לגרש אותה, אך ייתכן שבעקבות שנאה זו, אם לא יתפייס, הוא יגיע לכך שימצא בה דבר מגונה ויוכל לגרש.

לכן קובע הרמב"ם שלא ימהר האדם לשלח אלא ינסה להתפייס, אך אם התעצמה השנאה עד כדי כך שכאילו מצא בה ערוות דבר – יכול לגרש. ובכל אופן, באשתו השנייה אמרו חז"ל שאם שנאה ישלח. ממילא ברור שבאשתו השנייה אין דרישה שימצא בה ערוות דבר כדי שישלח, ועל כן פסק הרמב"ם שרק את אשתו הראשונה לא יגרש אלא אם מצא בה ערוות דבר. על כל פנים, גם באשתו השנייה ישלח רק אם הוא שונא אותה, אך אם מצא אחרת נאה הימנה אין ראוי לו לגרשה.

ונראה שזהו מקור דברי הרמב"ם בפירושו המשנה, שבהם הוא דוחה את שיטת ר' עקיבא. דהיינו, אף במקום שאין דרישה שרק ב"מצא בה ערות דבר" יגרש, כגון באשתו השנייה, עדיין הרצון לשאת אשה אחרת אינו יכול להוות עילה לגרש את האשה הנוכחית, ורק אם הוא שונא את אשתו הוא רשאי לגרשה¹².

¹⁰ השימוש במונח 'דעות' כדעות בתשמיש מופיע ברמב"ם גם לגבי אשה רעה. הרמב"ם קורא לה "אשה רעה בדעותיה" (גירושין פרק י הל' כב). והרי הגמרא מסבירה שאשה רעה היא אשה המבזה את בעלה בעת תשמיש: "מקשטא ליה תכא ומקשטא ליה פומא" או "מקשטא ליה תכא ומהדרא ליה גבא" (יבמות סג: ועיין בחידושי אגרות למהר"ל שם).

¹¹ הזיווג הוא תמיד ביחס לגבר, כלשון הגמרא בסוטה ב: "אין מזווגין לאדם אשה אלא לפי מעשיו", וכן "קשה זיווגו של אדם כקריעת ים סוף", וכן "ארבעים יום קודם יצירת הולד בת קול יוצאת ואומרת 'בת פלוני לפלוני, שדה פלוני לפלוני, בית פלוני לפלוני'". אם כן, זיווג ראשון הוא האשה הראשונה שזווגה לאדם. ראה תוספות (שם ד"ה קודם יצירת הולד): "נראה לרבי קודם יצירת הזכר, בין אם לא נולדה הנקיבה בין אם נולדה".

¹² יש מקום לומר שחילוק זה בין זיווג ראשון לזיווג שני קיים רק לשיטת בית הלל, שהרי לר' עקיבא, המתיר לגרש אם מצא אחרת נאה הימנה אפילו בזיווג ראשון, ודאי שאין נפקא מינה בכך; ואילו לבית שמאי תמיד אסור לגרש אלא אם הוא מצווה לגרש, כיוון שהיא נוהגת בפריצות – ואף בזה אין סברה לחלק. רק לשיטת בית הלל יש מקום לגרש אם בני הזוג נמאסו זה על זה. לכן בזיווג ראשון, שעליו נאמר שמזבח מוריד עליו דמעות וכו', אסור לגרש אלא אם מצא באשתו דבר מגונה שאינו יכול להתפייס עמו, אך בזיווג שני ברגע שיש שנאה יכול לגרש.

נמצא שהרמב"ם פסק כבית הלל, בהסתמך על הפסוק "כי מצא בה ערות דבר". נשאלת השאלה, לשיטה זו, כיצד דורשים את תחילת הפסוק: "והיה אם לא תמצא חן בעיניו", שעליו התבסס ר' עקיבא? דבר זה מתבאר מתוך דברי הרמב"ם (גירושין פרק א הל' ב):

ומנין שעשרה דברים אלו מן התורה? שני' "והיה אם לא תמצא חן בעיניו וגו' וכתב לה ספר כריתות ונתן בידה ושלחה מביתו". "אם לא תמצא חן בעיניו" – מלמד שאינו מגרש אלא ברצונו, ואם נתגרשה שלא ברצונו אינה מגורשת, אבל האשה מתגרשת ברצונה ושלא ברצונה.

הרמב"ם פירש את "והיה אם לא תמצא חן בעיניו" כך שהבעל צריך לרצות לגרש כדי שיהיה אפשר לגרש. אך על כל פנים, סיבה מוצדקת לגרש היא רק אם "מצא בה ערות דבר".

ז. שיטת הירושלמי

ענה נדון בשיטת הירושלמי. הירושלמי בתחילת מסכת סוטה מקשר בין מחלוקת בית שמאי ובית הלל לגבי מתי רשאי אדם לגרש לפרשת סוטה, ומחלוקת ר' אליעזר ור' יהושע בתחילת מסכת סוטה. להבנת שיטה ייחודית זו של הירושלמי עלינו להקדים את סוגיית הירושלמי בסוף גיטין, על המשנה שבה נחלקו בית שמאי ובית הלל. לבסוף נסיים בהערה רעיונית על-פי הירושלמי, להבנת יחסם המחשבתי של בית שמאי ובית הלל כלפי חיי הנישואין.

1. הירושלמי במסכת גיטין

הירושלמי גרס במשנה בדברי בית שמאי "אלא אם כן מצא בה ערוה" (ולא כגרסת הבבלי: "דבר ערוה"). מנקודה זו מתגלגלת סוגיית הירושלמי (פ"ט ה"ח):

והא תני, בית שמאי אומרי': אין לי אלא היוצא משום ערוה בלבד, ומניין היוצאה וראשה פרוע צדדיה פרומין וזרועותיה חלוצות? תלמוד לומר "כי מצא בה ערות דבר". מה מקיימין דבית שמאי? שלא תאמר היוצא משום ערוה אסור, משום דבר אחר מותרת. אמ' ר' שילא דכפר תמרתא: קרייא מקשי על דבית שמאי: לא יוכל בעלה הראשון אשר שלחה לשוב לקחתה, מה אנן מקיימין? אם לאוסרה עליו – כבר היא אסורה לו, אלא כן אנן קיימין ליתן עליו בלא תעשה.

כתיב "והדוה בנידתה והזב את זכו" – זקנינים הראשוני' היו אומרי': תהא בנידתה לא תכחול ולא תפקוס עד שתבוא במים. אמר להן רבי עקיבה: משם ראה, אם את אומר כן אוף היא עצמה מביאה לידי כעירות, והוא נותן את עיניו בה לגרשה. ואתייא דזקנים כבית שמאי ודרכי עקיבה כבית הלל.

הירושלמי מביא בתחילה ברייתא בשם בית שמאי, אך לא ברור לאיזה תכלית הובאה הברייתא ומה היחס בינה לבין המשנה. אחרי הברייתא הוא שואל: "מה מקיימין דבית שמאי?"¹³ כלומר, בית שמאי הסתמכו על המילה 'ערוה' ובית הלל על המילה 'דבר'. מה יעשו בית הלל עם המילה 'ערוה'? על כך באה התשובה: "שלא תאמר היוצאת משום ערוה – אסור, היוצאת משום דבר אחר – מותרת". זהו בעצם מה שנאמר בכבלי, שלדעת בית הלל כתוב 'ערוה' ללמדך שאף אם יצאה משום ערוה היא מותרת להינשא לאחר.

לפי זה ניתן להסביר את תחילת הירושלמי: הירושלמי בעצם רוצה להסביר איך כל שיטה מתייחסת לחלק הפסוק של השני. והרי בית שמאי אמרו שרק אם מצא בה ערוה יכול לגרש, ואם כן לאיזה עניין נאמר "דבר"? על כך מפרשת הברייתא: "אין לי אלא היוצא משום ערוה, ומנין היוצאה וראשה פרוע...? תלמוד לומר כי מצא בה ערות דבר" – כלומר, 'דבר' לדעת בית שמאי בא לרבות, מעבר לערוה, את היוצאה וראשה פרוע וכו'. ואז שואלת הגמרא: ומה בית הלל עושים עם המילה 'ערוה'? ודורשת אותה כפי שהסברנו.

כיצד בית שמאי ריבו מ'ערות דבר' את היוצאה וראשה פרוע וכו'? נראה שלשיטתם "מצא בה ערוה" פירושו שראה בה ממש ערוה, כלומר שראה אותה מזנה. לאחר מכן הם מרבים שלא רק אם מצא בה ערוה ממש, אלא אף אם מצא בה ערוות דבר – כלומר ערוה של דבר, כגון שהלכה בלבוש לא צנוע וכדומה. והרי זה כעין "שער באשה ערוה", שגילויי שער של האשה נקרא גם הוא ערוה. על כן דרשו בית שמאי שלא רק אם היא גילתה את ערוותה ממש (כלומר זינתה) הוא צריך לגרשה, אלא אף אם היא גילתה ערוה כלשהי, כגון היוצאה וראשה פרוע וכו' – צריך לגרשה.

¹³ ה"פני משה" מפרש שהשאלה היא כיצד יקיימו בית הלל את הפסוק של בית שמאי.

אם כן, הבנת הירושלמי בבית שמאי שונה מעט מהבנת הבבלי, שכן על-פי גרסת הבבלי 'דבר ערווה' הוא דבר המביא לידי ערווה, ואם כן כביכול ה'ערות דבר' בפסוק הופכת ל'דבר ערווה'; ואילו על-פי גרסת הירושלמי 'ערווה' כוונתה גילוי ערווה, ו'דבר' מרבה גם גילוי ערווה של כל דבר (ערוות דבר = ערווה של דבר), דהיינו גם ראשה פרוע וכו'.

הבנה זו של הירושלמי בבית שמאי מולידה קושיה בירושלמי:

אמ' ר' שילא, דכפר תמרתא קרייא מקשי על דבית שמאי: לא יוכל בעלה הראשון אשר שלחה לשוב לקחתה, מה אנן מקיימין? אם לאוסרה עליו – כבר היא אסורה לו.

הירושלמי קשה, שהרי לשיטת בית שמאי הפסוק עוסק במי שראה את אשתו מזנה ממש, ועל כן היא כבר אסורה עליו, ולא מובן מה מוסיף הפסוק "לא יוכל בעלה הראשון וכו'". לגרסת הבבלי – "דבר ערוה", קושיה זו איננה, שכן הפסוק עוסק בעיקרו במישהי שאמנם נהגה בפריצות, אך לא הגיעה למצב שבו נאסרה על בעלה. על כך מתרץ הירושלמי:

אלא כן אנן קיימין ליתן עליו בלא תעשה.

כלומר, שהאיסור יהיה לאו שניתן יהיה ללקות עליו. שהרי אף-על-פי שלמדנו שאשה שזינתה נאסרה על בעלה, בכל מקום שהתורה לא ניסחה לאו מפורש על הדבר לא ניתן להלקות.

עתה נעבור לירושלמי במסכת סוטה, שהוא המשך ישיר לצורך הבנת הירושלמי בדעת בית שמאי.

2. הירושלמי במסכת סוטה (פ"א ה"א)

המקנא לאשתו, רבי אליעזר אומר: מקנא על פי שנים ומשקה על פי עד אחד או על פי עצמו. רבי יהושע אומר: מקנא על פי שנים ומשקה על פי שנים.

הקינוי – רבי יהושע אמר בשם רבי ליעזר: חובה. רבי יושע אמר: רשות.

אמר רבי לעזר בן רבי יוסי: קומי רבי יסא אתיאי דרבי ליעזר כבית שמאי, ודר' יהושע כבית הלל, דרבי ליעזר כבית שמאי, דבית שמאי אומר: לא יגרש אדם את אשתו אלא אם כן מצא בה ערוה, מצא בה דברים כאורין לגרשה אינו יכול שלא מצא בה ערוה לקיימה אינו יכול שמצא בה דברים כאורין לפום כן הוא אומר חובה.

והא תני משום בית שמאי אין לי אלא היוצאת משם ערוה. מניין היוצאה וראשה פרוע וצדדיה מפורמין וזרועותיה חלוצות? תלמוד לומר "כי מצא בה ערות דבר". אמר רבי מנא: קיימתיה בעדים, וכאן שלא בעדים. ודרבי יהושע כבית הלל, דבית הלל אמר: אפילו הקדיחה תבשילו, לפום כן הוא אומר – רשות. רצה לקנאות – יקנא, רצה לגרש – יגרש.

נעבור שורה אחר שורה בירושלמי כדי לבאר:

הקינוי – רבי יהושע אמר בשם רבי ליעזר: חובה. רבי יושע אמר: רשות.

מחלוקת זו בין ר' אליעזר ור' יהושע, אם הקנאה היא חובה, לא התבארה בשום מקור תנאי הידוע לנו, ואף לא מובן מדוע הירושלמי מביא אותה על משנה זו, עוד לפני שהוא מסביר את המחלוקת במשנה. לכן נראה שמחלוקת זו היא נגזרת ממחלוקתם במשנה שדנים בה, אם צריך שני עדים כדי להשקות; ונסביר בהמשך כיצד למד זאת הירושלמי.

אמר רבי לעזר בן רבי יוסי קומי רבי יסא אתיאי דרבי ליעזר כבית שמאי ודר' יהושע כבית הלל דרבי ליעזר כבית שמאי, דבית שמאי אומר: לא יגרש אדם את אשתו אלא אם כן מצא בה ערוה. מצא בה דברים כאורין – לגרשה אינו יכול, שלא מצא בה ערוה, לקיימה אינו יכול, שמצא בה דברים כאורין – לפום כן הוא אומר: חובה.

הירושלמי טוען שר' אליעזר, הסובר שיש חובה לקנא, סובר כבית שמאי – שהרי אם הוא מצא דברים כאורים, מצד אחד אינו יכול לגרשה, ומצד שני אינו יכול לקיימה. 'דברים כאורין' הם הדבר המכוער המתואר בבבלי, וכך מתאר הרמב"ם (אישות פרק כד הל'

:ט)

כיצד היא יוצאה משום שם רע? כגון שהיו שם עדים שעשת דבר מכוער ביותר, שהדברים מראין שהיתה שם עבירה אע"פ שאין שם עדות ברורה בזנות. כיצד? כגון שהיתה בחצר לבדה וראו ורוכל יוצא ונכנסו מיד בשעת יציאתו ומצאו אותה עומדת מעל המטה והיא לובשת המכנסים או חוגרת אזור, או שמצאו רוק לח למעלה מן הכילה, או שהיו שניהם יוצאים ממקום אפל או מעלין זה את זה מן הבור וכיוצא בו, או שראו אותו מנשק על פי

חלוקה, או שראו אותן מנשקין זה את זה או מגפפין זה את זה, או שנכנסו זה אחר זה והגיפו דלתות וכיוצא בדברים אלו; אם רצה בעלה להוציאה – תצא ואין לה כתובה, ואין זו צריכה התראה.

בהמשך (הל' כד) כותב הרמב"ם שהמקרה של סוטה הוא שיאו של הדבר המכוער:

האומר לאשתו בפני שנים "אל תסתרי עם איש פלוני" ונכנסה עמו לסתר בפני שני עדים ושהת כדי טומאה, הרי זו אסורה על בעלה עד שישקנה מי המרים, כמו שיתבאר בהלכות שוטה. ואם מת קודם שישקנה – אין לה כתובה, ואע"פ שלא מצאו דבר מכוער, שאין לך דבר מכוער יתר מזה, והיום שאין שם מי שוטה נאסרה עליו איסור עולם ותצא בלא כתובה, לא עיקר ולא תוספת, שהרי מעשיה הרעים גרמו לה להאסר.

במקרה של סוטה, לדעת בית שמאי, מצד אחד אין אפשרות לגרש – שהרי לא ראה ערוה ממש, ומצד שני אינו יכול לקיימה – שהרי יש חשש גדול שנטמאה¹⁴. לכן אדם חייב לקנא.

והא תני משום בית שמאי, אין לי אלא היוצאת משם ערוה. מניין היוצאה וראשה פרוע וצדדיה מפורמין וזרועותיה חלוצות? תלמוד לומר "כי מצא בה ערות דבר" (דברים כד, א).

על הסבר זה מקשה הירושלמי מהברייתא, שבה מבואר שאפילו אם לא מצא דבר מכוער, אלא שהיא התהלכה בשוק בפריצות – יכול לגרשה; ואם כן, קל וחומר שבמקום שיש 'דברים כאורין' רשאי לגרשה.

אמר רבי מנא: קיימתיה בעדים, וכאן שלא בעדים.

הירושלמי מתרץ: כאן בעדים וכאן שלא בעדים. אם הוא ראה ערוה ממש – אפילו בלי עדים רשאי לגרשה, אך אם לא ראה ערוה ממש – רק אם היה זה בפני עדים רשאי לגרשה. אך אם לא היה בפני עדים אינו יכול לגרש, וממילא הפתרון למצבו הוא מי סוטה.

ודרבי יהושע כבית הלל, דבית הלל אמ' אפילו הקדיחה תבשילו, לפום כן הוא אומר: רשות. רצה לקנאות – יקנא, רצה לגרש – יגרש.

כלומר, לבית שמאי, במקום שראה דברים מכוערים אינו יכול לגרש ואינו יכול לקיים, ועל כן הקינוי הוא חובה, אך לבית הלל יש לו אפשרות לגרש, שכן אפילו אם הקדיחה תבשילו רשאי לגרש, ועל כן הקינוי איננו חובה אלא רשות. נמצא שר' אליעזר, הסובר כי יש חובה לקנא – סובר כבית שמאי, ור' יהושע, הסובר שיש רשות לקנא – סובר כבית הלל.

אם כן, מסקנת הירושלמי היא שלדעת בית שמאי אדם שראה אשתו עושה דברים מכוערים ואין לו עדים על כך אינו רשאי לגרשה, אך מאידך גיסא אסור לו לקיימה. לכן נתנה לו התורה את האפשרות לקנא, וכך יוכרע דינה של האשה על-פי המים המאוררים.

ולכאורה אינו מובן; הרי ירושלמי מעמיד באופן שכבר נעשה הדבר המכוער, ואם כן מה יעזור לו עתה לקנא? הוא כבר נמצא במצב בלתי אפשרי, שבו אינו יכול לקיים או לגרש את אשתו – ומי ערב לו שיראה עוד פעם דברים מכוערים?

נראה שכאן נמצא הקשר למחלוקת ר' אליעזר ור' יהושע במשנה בסוטה שבה עוסק הירושלמי. ר' אליעזר אומר במשנה: "מקנא על פי שנים ומשקה על פי עד אחד, או על פי עצמו". כלומר, אחרי שהוא מקנא בפני שניים הוא יכול להשקות על-פי עד אחד או על פי עצמו, ואינו צריך להביא עוד עדים. ואם כן, לאור מה שראינו בסוגיה בירושלמי, שבה הקינוי אמור לפתור מצב בלתי אפשרי שאליו נקלע האדם (שאינו יכול לקיים או לגרש), ניתן לפרש שכונת ר' אליעזר היא שאחרי שהוא יקנא לה בפני שניים הוא יוכל להשקותה בשל הדברים המכוערים שראה עוד קודם לקינוי (ובזה מדויק הלשון "ומשקה על פי עצמו", ולא נאמר והסתירה בפני עצמו, שלפי דברינו אינה צריכה להיסתר אחר הקינוי)¹⁵.

ואם כן, מחלוקת ר' אליעזר ור' יהושע, אם הקינוי הוא חובה או רשות, נגזרת מהמשנה. ר' אליעזר מאפשר להשקות על-פי עד אחד או על-פי עצמו – משום שלתפיסתו הקינוי בא לפתור בעיה של אדם שאינו יכול לקיים אשתו¹⁶ או לגרשה, שהרי אין עדים.

¹⁴ ואף-על-פי שדבר מכוער רגיל רשאי לקיימה, וכפי שכתב הרמב"ם, במקרה של סוטה – שהוא הדבר המכוער בשיאו (כלשון הרמב"ם "אין לך דבר מכוער מזה") – אסור לקיימה.

¹⁵ פרשנות זו אף הולמת היטב את את פשוטי המקראות בפרשת סוטה, שבהם הקינוי בא לאחר הסתירה (עיין במדבר ה, יא-טו).

¹⁶ השווה לספרי במדבר (פסקה ז): "דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם: איש איש כי תשטה אשתו – למה נאמרה פרשה זו? לפי שהוא אומר 'כי יקח איש אשה ובעלה וגו'' לא שמענו אלא בזמן שיש לו עדים והתרו בה שיוצאה ממנו בגט, אבל ספק נבעלה ספק לא נבעלה לא שמענו מה יעשה לה, ת"ל 'דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם איש איש כי תשטה אשתו' – הרי הכתוב זוקקה שתהא שותה המים המרים, לכך נאמרה הפרשה".

על כן הפתרון הוא שיקנא ואז ישקה על-פי עצמו. וכיוון שלמצב זה נועד הקינוי, הקינוי הוא חובה. אך ר' יהושע סובר כבית הלל, שתמיד ישנה האפשרות לגרש, ואם כן הקינוי לא בא לפתור בעיה של אדם שראה דברים מכוערים – וממילא ניתן להגדיר שגם הסתירה צריכה שני עדים.

ט. הבנת מסגרת הנישואין בשיטת בית שמאי ובית הלל

הירושלמי מצטט מחלוקת בין זקנים הראשונים לבין ר' עקיבא, בשאלה אם אשה רשאית להתקשט בימי נידתה:

כתיב "והדוה בנידתה" ו"הזב את זוכו" (ויקרא טו, ג) – זקנים הראשונים היו אומרים: תהא בנידתה לא תכחול ולא תפקוס עד שתבוא במים. אמר להן רבי עקיבא: משם ראייה, אם את אומר כן אוף היא עצמה מביאה לידי כעירות, והוא נותן את עיניו בה לגרשה, ואתייה דזקנים כבית שמאי ודרכי עקיבה כבית הלל.

הירושלמי טוען שלפי בית שמאי אסור לאשה להתייפות בימי נידתה, שאין חשש שיבוא לגרשה משום כיעור – שהרי רק אם ימצא בה ערווה רשאי לגרשה. ר' עקיבא מצדו כותב שאם לא תתייפה היא עלולה לבוא לידי כיעור ובעלה יגרשה – וזה כשיטת בית הלל, שבעל רשאי לגרש את אשתו אם התגנתה עליו¹⁷.

כעין זה מצאנו מחלוקת בין בית שמאי ובית הלל בשאלה כיצד מרקדין לפני הכלה (כתובות טו):

תנו רבנן: כיצד מרקדין לפני הכלה? בית שמאי אומרים: כלה כמות שהיא, ובית הלל אומרים: כלה נאה וחסודה. אמרו להן ב"ש לב"ה: הרי שהיתה חגיגת או סומא, אומרי' לה כלה נאה וחסודה? והתורה אמרה: "מדבר שקר תרחק"! אמרו להם ב"ה לב"ש: לדבריכם, מי שלקח מקח רע מן השוק, ישבחנו בעיניו או יגננו בעיניו? הוי אומר: ישבחנו בעיניו. מכאן אמרו חכמים: לעולם תהא דעתו של אדם מעורבת עם הבריות.

בתפיסת בית שמאי "שקר החן והבל היופי", והם אינם צריכים להוות שיקול בחיי הנישואים, ואף אסור לנו לשקר כדי לשבח את המקח, שהרי אין זה השיקול במקח. אך בית הלל סוברים שאשתו של אדם צריכה להיות נאה בעיניו, על כן אנו אומרים שלעיניו היא כלה נאה וחסודה.

¹⁷ הרשב"א בחידושו לגיטין על סוגייתנו מביא ירושלמי זה ומקשה: מדוע היה הירושלמי צריך להעמיד את ר' עקיבא כבית הלל? ניתן לומר שר' עקיבא לשיטתו, שרשאי לגרש אפילו אם מצא אחרת נאה הימנה – ונשאר בצ"ע. ועיין ב'מקורות ומסורות' לדוד הלבני, שכתב שהירושלמי לא גרס את דעת ר' עקיבא במשנה ("אפילו מצא אחרת וכו'"), והביא לכך ראיות. ונלענ"ד שלפי דרכנו ניתן לומר שאף אם הירושלמי גרס את דעת ר' עקיבא במשנה, עדיין רצה להעמידו כבית הלל, כדי ללמדנו שאף לבית הלל – המתירים לגרש רק בהקדיחה תבשילו – האשה צריכה להתקשט בימי נידתה, כדי שלא תתגנה עליו ויבוא לגרשה. וכעין זה מתרץ ה"משנה למלך" (גירושין פרק י הל' כא).

גירושין על-ידי שוטה

א. פתיחה

שנינו ביבמות (ק"ב):

נתחרש הוא או נשטתה – אינו מוציאה עולמית... האיש אינו מוציא אלא לרצונו.

ממשנה זו אנו למדים שהחרש והשוטה אינם יכולים לגרש, כיוון שאין להם מספיק דעת ורצון. בפשטות, נראה כי הקשר בין חוסר הדעת לבין חוסר היכולת לגרש נובע מהעובדה כי השוטה אינו יכול להחליט ולפעול פעולות משפטיות שמעבר לצד המעשי שלהן קיים בהן מרכיב של חלות הלכתית, וממילא גם אינו יכול לתת גט.

אולם ייתכן לומר כי הפסול של השוטה הוא בסיסי הרבה יותר, היות שמעבר לחוסר יכולתו לבצע פעולות מורכבות כאלו, כיוון שהוא חסר דעת הפקיעה אותו התורה מכל שותפות בדיני התורה הדורשים פעילות רצונית. אם כן, גם אם לא נדרשת דעת לצורך הביצוע, כגון שאחר מבצע את הפעולות עבורו, מושגי הגירושין אינם רלוונטיים ביחס אליו. במאמרנו זה ננסה לבאר מעט יותר בנושא זה.

ב. יסוד הבעיה בשוטה: מחלוקת בבלי וירושלמי

שנינו בגיטין (סו):

מי שאחזו קורדייקוס ואמר "כתבו גט לאשתי" – לא אמר כלום.

בגמרא (שם) מבואר שמדובר בחוסר שפיות זמנית שיש לו רפואה. נושא המשנה הוא הבעת רצון מצד השוטה, שאינה כלום בזמן שטותו. אולם המשנה אינה עוסקת במעמדו ההלכתי רק בזמן שגועונו החולף; למשל, במקרה שציווה בזמן שפיותו לתת גט לאשתו ואחזו קורדייקוס, נחלקו האמוראים בדין (גיטין ע:).

אמר "כתבו גט לאשתי" ואחזו קורדייקוס. אמר ר"ש בן לקיש: כותבין ונותנים גט לאלתר. ור' יוחנן אמר: אין כותבין אלא לכשישתפה.

כלומר, לדעת ריש לקיש מעמדו גם בזמן שטותו הוא כשפוי, ואילו לדעת ר' יוחנן מעמדו בזמן זה הוא כשוטה, שאינו יכול לגרש ואי אפשר לכתוב בשמו.

אולם הבבלי והירושלמי נחלקו בהבנת מחלוקתם:

וזה לשון הבבלי (שם):

במאי קמיפלגי? ר"ל מדמי ליה לישן... האי סמיא בידן (=רפואתו בדינו). ר' יוחנן מדמי לה לשוטה... האי מחוסר מעשה.

ונראה לכאורה כי הנחת היסוד של הבבלי היא שמושגי הגירושין אינם רלוונטיים ביחס לשוטה, וגם אם אחר יבצע עבורו את פעולת הגירושין (כמובן, לאחר שציווה על כך בזמן שפיותו) – הוא אינו יכול להחיל את הגירושין. כל מחלוקתם אינה אלא בהגדרת מעמדו של החולה, שלדעת ר"ל, כיוון שניתן לרפאו הוא אינו שוטה, ור' יוחנן חולק וסובר שיש לדונו כשוטה.

ובירושלמי (גיטין פ"ז ה"א):

הירושלמי מביא את מחלוקת ר"ל ור' יוחנן¹, אך אינו מביא את ההשוואה לישן או לשוטה, ומשמע שהוא מניח כי החולה מוגדר כשוטה גמור, ואין לחלק בין שוטה זמני לשוטה קבוע². במקום זה הוא מעלה כמה נפקא מינות שעשויות להיות בין הדעות הללו. בין הנפקא מינות הוא מביא את הנפקא מינה הבאה:

נתן לה את גיטה ואמר "לא יהא גט אלא למחר" ואחזו קורדייקוס, תפלוגתא דר' יוחנן ור"ל.

מדובר במקרה שאת כל פעולת הגירושין עשה האדם בזמן שפיתו, ורק חלות הגירושין אמורה להתממש למחרת – ואף-על-פי-כן לדעת ר"ל הגירושין חלים, למרות שהוא שוטה גמור. כלומר, מחלוקת האמוראים בירושלמי היא על עצם הנחת היסוד של הבבלי, ששוטה אינו יכול להחיל גירושין: לדעת ר"ל, אף-על-פי שאין בשוטה דעת לצוות, הוא יכול להחיל גירושין אם כבר ציווה, ולדעת ר' יוחנן מושג הגירושין אינו רלוונטי ביחס לשוטה, ולכן אפילו אם נתן גט ונשטתה – אם חלות הגט נדחתה והגט עדיין לא חל, אינה מגורשת.

צלוב ומגויד

נראה לכאורה שניתן להביא הוכחה להבדל בין הבנת הירושלמי להבנת הבבלי. שני התלמודים מקשים על האמוראים מהתוספתא (גיטין פ"ה ה"א):

ראוהו מגויד או צלוב על הצליבה, ורמז ואמר "כתבו גט לאשתי" – הרי אלו יכתבו ויתנו.

הנחת הגמרא היא כי הכרתו של הפצוע נפגעה במידה משמעותית, ואף-על-פי-כן אומרת התוספתא שניתן לתת גט לאשתו כשהוא במצב הכרה מעורפל. מהתוספתא עולה כי אין בעיה לשוטה להחיל גירושין אם ציווה עליהם בזמן שפיתו. אם כן, צריך להיות הבדל בין הבבלי והירושלמי בהבנת היקף הקושיה, שכן על-פי הבבלי תוספתא זו חולקת על הנחת היסוד של הגמרא – שמושגי הגירושין כלל אינם רלוונטיים ביחס לשוטה, ואם כן היא קשה הן לר' יוחנן והן לר"ל; ואילו לדעת הירושלמי התוספתא עוסקת בדיוק במחלוקת ר"ל ור' יוחנן, והיא קשה רק לדעה שסוברת כי שוטה מופקע ממושגי גירושין.

ואכן, כאשר מובאת קושיה זו בירושלמי היא מובאת במפורש כקושיה על עמדה זו, הסוברת ששטות לאחר כתיבת הגט מהווה בעיה, והירושלמי נשאר בקושיה על דעה זו. אמנם גם בבבלי מופנית הקושיה לר' יוחנן, אולם כבר כתב במפורש ר' אלחנן בתוספות (שם ד"ה ומי) כי הפניה זו בבבלי אינה בדווקא, ובעצם התוספתא קשה לשתי הדעות כאחת. יתר על כן, התוספות שם הביאו גרסאות בבבלי שכלל אינן מייחסות את הקושיה לר' יוחנן דווקא, אלא מקשות לשתי הדעות האמורות.

ג. תוקף הדין

במחלוקת האמוראים קיימא לן כר' יוחנן, ש"אין כותבין אלא לכשישתפה". אולם נחלקו הראשונים בהבנת תוקף דבריו, אם הוא פוסל גט שניתן בזמן שטותו מדאורייתא או רק מדרבנן. וז"ל הטור (אבה"ע סימן קכא)³:

היה בריא בשעה שצוה לכותבו ואח"כ אחזו החולי – אין כותבין אותו בעודו בחוליו, ואם כתבו ונתנוהו בחוליו אינו כלום.

כלומר, הטור מבין כי לדעת ר' יוחנן, גט שניתן בזמן שטות זמנית בטל מדאורייתא. לאור הדברים האמורים לעיל, צ"ל כי הטור חייב להניח שתי הנחות בלתי תלויות: שהחלת חלות בשוטה הנה בעיה מדאורייתא, ושהאדם בזמן שטותו הזמנית נחשב כשוטה מדאורייתא, והעובדה שרפואתו בידינו אינה מועילה להגדירו כשפוי.

לעומתו כותב הרמב"ם (גירושין פרק ב הל' י"ד-ט"ו):

¹ אם כי הדעות מובאות בבבלי ובירושלמי באופן הפוך: שבבבלי ר"ל הוא המקל וסובר שכותבין גט לאלתר, ואילו בירושלמי דעה זו מופיעה בשם ר' יוחנן. כדי להקל על הדיון ננקוט בהמשך דברנו את גרסת הבבלי כעיקר, מה גם שבירושלמי עצמו יש מן האמוראים שרצו להפוך את השיטה.

² אכן, "קרבן העדה" מפרש את מחלוקתם בירושלמי כמחלוקתם בבבלי, שנחלקו אם דמיא לישן או לשוטה, אולם הדברים אינם מפורשים כלל בירושלמי. יתר על כן, כפי שנראה להלן בעניין מגויד וצלוב, מוכח בירושלמי כדברינו ולא כדברי "קרבן העדה".

³ מכאן ואילך, כל המקורות בשו"ע ובנושאי כליו לקוחים מסימן זה, אלא אם יצוין אחרת.

חמדת הארץ ד

מי שהיתה רוח רעה מבעתת אותו, ואמר כשהתחיל בו החולי "כתבו גט לאשתי" – לא אמר כלום, מפני שאין דעתו נכונה ומיושבת. אמר כשהוא בריא "כתבו גט ותנו לאשתי" ואח"כ נבעת – ממתינין עד שיבריא... ואם כתבו ונתנו קודם שיבריא ה"ז פסול.

כלומר, הרמב"ם מבין כי לדעת ר' יוחנן גט שניתן בזמן שטות זמנית אינו פסול אלא מדרבנן⁴; אולם כדי להגיע למסקנה זו מספיק לחלוק על אחת משתי ההנחות של הטור. אם כן, ניתן להבין את הרמב"ם בשני אופנים עקרוניים, ואכן נחלקו הפוסקים בהבנתו.

שיטת ה"בית יוסף"

הנחתו של המחבר היא כי לא ייתכן שהרמב"ם חולק על ההנחה הראשונה – שהחלת חלות בשוטה הנה בעיה מדאורייתא, כיוון שברור כי "כל עניני שוטה לית בהו מששא" (לשון ה"בית יוסף" שם). לכן על כרחנו לומר שהרמב"ם חולק רק על ההנחה השנייה, וסובר ששוטה שסמיא בידן אינו מוגדר כשוטה מדאורייתא אלא רק מדרבנן – ובכך נחלקו האמוראים בבבלי. עולה מדברים אלו כי יש לסייג את דברי הרמב"ם רק לשוטה שסמיא בידן, אחרת יודה הרמב"ם שהגט בטל.

הקושי המרכזי בהבנה זו ברמב"ם – שהמחבר עמד עליו עוד ב"כסף משנה" (שם) ונשאר בצ"ע – הוא העובדה שבדברי הרמב"ם האמורים לעיל אין כל רמז לחלוקה בין סמיא בידן לאין סמיא בידן. לכן הלכו רוב האחרונים⁵ בכיוון אחר בהבנת הרמב"ם.

שיטת ה"ב"ח

לאור העובדה כי הרמב"ם (בדומה לירושלמי) אינו מחלק בין שוטה שסמיא בידן לשוטה שאין סמיא בידן, מסתבר לומר כי הרמב"ם חולק על ההנחה הראשונה של הטור, ולדעתו החלת חלות בשוטה הנה בעיה מדרבנן בלבד, אף כשמדובר בשוטה רגיל שלא סמיא בידן. הבעיה היחידה שקיימת מדאורייתא בשוטה היא קבלת החלטות, ואכן כתב הרמב"ם (שם): "אמר כשהתחיל בו החולי 'כתבו גט לאשתי' – לא אמר כלום".

ביאור מחלוקת הרמב"ם והטור

כאמור, על-פי ה"ב"ח וסיעתו נחלקו הרמב"ם והטור אם גירושין חלים בשוטה מדאורייתא. את מוקד המחלוקת ניתן לסווג בשני כיוונים עקרוניים:

ניתן לומר הוא אינו נמצא כלל בדיני שוטה, שכן כולם מודים שהחלת חלות בשוטה אפשרית, אלא בדיני שליחות – שם נוצרת בעיה אם המשלח שוטה; ומחלוקתם נוגעת לדין שוטה רק באופן עקיף.

אולם ניתן להבין כי מוקד המחלוקת נוגע באופן ישיר לדין שוטה, והבעיה שעליה נחלקו היא עצם האפשרות של החלת חלות בשוטה. כיוון זה נתמך בירושלמי, הרואה את מחלוקת ר' יוחנן ור"ל כמקיפה מקרים שבהם מרכיב השליחות איננו, כגון גירושין לאחר זמן. ננסה בהמשך לבחון את האפשרויות הללו על-פי שיטות האחרונים השונות.

ד. יסוד מושג השליחות

ניתוח המקורות התנאיים

הגמרא בקידושין (מא:) מביאה כמה מקורות למושג שליחות. נראה כי מאופן הניסוח של המקורות הללו עולות למעשה שתי הבנות שונות במושג השליחות. שנינו במכילתא (פרשת בא):

אמר רבי יהושע בן קרחה: מנין ששלוחו של אדם כמותו? שנאמר "ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל בן הערבים". וכי כל הקהל כולן שוחטין? אלא מכאן ששלוחו של אדם כמותו.

מניסוח המושג שליחות במכילתא עולה לכאורה שהתורה מוכנה לראות את השליח כדמות שמחליפה את המשלח: "שלוחו של אדם כמותו". ניסוח שונה ניתן למצוא בספרי⁶ (קרח), שם שנינו:

⁴ לאור דברי הרמב"ם (שם הל' ז): "ומה בין פסול לבטל, שכל מקום שנאמר בחיבור זה בגט שהוא בטל הוא בטל מן התורה, וכל מקום שנאמר פסול הוא פסול מדברי סופרים".

⁵ ה"ב"ח כדלקמן, וכן כתב הגר"א (שם ס"ק ד), ח"מ (ס"ק ב), ב"ש (ס"ק ג), "פרי חדש" (ס"ק ב) ועוד אחרונים.

⁶ מובא בגמ' בקידושין מא: אך אינו נמצא בספרי שלפנינו.

“אתם” – גם אתם, לרבות את השליח.

הניסוח של הספרי למושג השליחות מצומצם הרבה יותר, ומשמע שהתורה רק מוכנה לאפשר לאדם לזקוף לעצמו פעולות שנתבצעו על-ידי שליח.

אם נכונים דברינו, נראה שניתן להבין כך את הירושלמי בקידושין (פ”ב ה”א):

אית מתניתא אמרה “שלוחו של אדם כמותו”, ואית מתניתא אמרה ש”אין שלוחו של אדם כמותו”... “ורצע” – לרבות את השליח.

על-פי פשט הירושלמי, הברייתא שאומרת “ורצע – לרבות את השליח” מובאת לצד הסובר שאין שלוחו של אדם כמותו, כלומר: אף שיש לרבות את השליח, לא ניתן לומר ששלוחו של אדם כמותו. לכאורה, ניתן היה לומר כי המחלוקת היא בהיקף מושג השליחות – אם הוא מושג גורף או שיש לצמצמו למקומות שבהם ריבתה אותו התורה⁷ ותו לא, אולם נראה יותר לומר שהמחלוקת היא בהבנת אופי מושג השליחות. מי שסובר ששלוחו של אדם כמותו מבין שהשליח בא למעשה להיות גוף עצמאי, הפועל במקום המשלח, אולם מי שלומד את מושג השליחות מריבוי מבין כי השליחות אינה אלא אפשרות לזקוף מעשים מסוימים לטובת המשלח.

אם נסכם את דברינו עד כאן, נמצא שישנן שתי הבנות ביחס בין השליח למשלחו:

האחת רואה את המשלח כסיבה לקיומו של השליח, שלאחר שנוצר שליח הוא יכול לפעול כמו המשלח באופן עצמאי, והיא נגזרת מהמונח “שלוחו של אדם כמותו”.

והשנייה רואה את המשלח כמפעיל של השליח, שיכול לזקוף את פעולותיו לטובת המשלח אך אינו יכול לפעול באופן עצמאי.

אם ננסה לרדת לשורשן של ההבנות, מסתבר שהיא ההבנה העקרונית של מושג השליחות. הגישה הראשונה רואה את השליחות כמינוי אישי של השליח, המוסיף רובד נוסף לאישיותו ובשל כך הוא יכול לתפקד במקום המשלח, ואילו השנייה מבנה כי השליחות אינה משנה דבר אצל השליח ואינה עושה אותו כבעלים – היא אינה אלא אפשרות שנתנה התורה לזקוף את פעולותיו לטובת המשלח. האפשרות האחרונה תלויה בפיצול שצריך להיעשות בין המעשה לחלות, המאפשר מצב שבו את המעשה עושה השליח אך את החלות יוצר למעשה המשלח.

ניתן להוכיח את קיומו של פיצול זה בין המעשה והחלות במעשה השליחות ממקורות נוספים הנוגעים למושג זה. הגמרא בכתובות (עד.) קושרת בין מושגי תנאי למושגי שליחות:

תנאה דאפשר לקיומיה ע”י שליח, כי התם – הוי תנאיה תנאה, דלא אפשר לקיומיה ע”י שליח, כי התם – לא הוי תנאה.

ומבאר התוספות (שם ד”ה תנאי):

היינו טעמא: דהואיל והמעשה כ”כ בידו שיכול לקיימו ע”י שליח, סברא הוא שיהא כ”כ בידו לשוויי ביה תנאה.

ונראה שכוונתו לומר שבשני המושגים קיים פיצול בין המעשה לחלות: בתנאי האדם עושה את המעשה כעת ומעוניין שהחלות תחול רק בתלוי באירוע או בזמן אחר, ובשליחות המעשה נעשה על-ידי השליח ואילו החלות נזקפת למשלח – לכן שניהם, השליחות והתנאי, דורשים יכולת פיצול זו.

הבנת הפיצול יכולה להעשות בשני אופנים: לדעת הטור הפיצול הוא מוחלט, כלומר המעשה נעשה על-ידי השליח והחלות היא על המשלח, בעוד לדעת הרמב”ם – הסובר שהשליח מחליף באופן מלא את המשלח – גם החלת החלות נעשית על-ידי השליח, אלא שהפיצול מתבטא בהסבתה לזכות המשלח.

מת המשלח

שנינו בגיטין (יג.):

האומר “תנו גט זה לאשתי”, “שטר שחרור זה לעבדי” ומת – לא יתנו לאחר מיתה.

⁷ וכך פירש ה”פני משה” את הירושלמי.

אולם ניתן להבין את טעם הדבר בשני אופנים, לאור ההבנות השונות ביסוד השליחות. הראשונים נחלקו בדבר, וז"ל התוספות שם (ד"ה לא יתנו):

דאע"ג שמינה המגרש בחייו השליח, לא חשיב להיות כמותו אחר מותו כאילו הוא עצמו קיים.

כלומר, הבעיה בביצוע השליחות לאחר המוות היא העובדה שהשליחות פוקעת עם מיתת המשלח. מסתבר כי לדעת התוספות השליחות אינה אלא מינוי לביצוע המעשה, ואם כן כאשר מת המשלח בטלה השליחות, היות שאין מי שיבצע את החלות. לעומתו כותב רש"י (ט: ד"ה לא יתנו, ובאופן דומה ביג. ד"ה לא יתנו):

וכיוון דמית קדים תו לא הוי שיחרוריה שחרור, דנפקא ליה רשותיה מיניה וחייל עליה רשות יורשין.

כלומר, לדעת רש"י כאשר מת המשלח השליחות אינה בטלה, אלא שאין עוד מי שיחיל את החלות. היכולת לומר שהשליחות אינה בטלה אפילו במקרה שבו המשלח אינו קיים עוד בעולם מתבססת בהכרח על ההבנה ששליחות מהווה מינוי אישי לשליח לפעול במקום המשלח – "שלוחו של אדם כמותו" ממש.

ביאור מחלוקת הרמב"ם והטור

על-פי עקרונות אלו מבארים חלק מהאחרונים⁸ גם את מחלוקת הרמב"ם והטור בשוטה שמינה שליח לגרש את אשתו; לדעת הרמב"ם, אם השליח כתב ומסר את הגט לאשה היא מגורשת מדאורייתא, ואילו לדעת הטור אינה מגורשת. לדעת הרמב"ם השליחות היא מינוי אישי של השליח לעשותו כמשלח ולפעול כדמות עצמאית, ואם כן כל עוד יכול השליח לפעול יכולה החלות להיזקק לזכות המשלח, גם אם המשלח מופקע מביצוע פעולות אלו בשעת ביצוע השליחות.

לעומתו סובר הטור כי שליחות אינה מינוי בגברא, אלא רק מאפשרת לפצל בין המעשה לחלות ולהעביר את עשיית המעשה ליד השליח, בעוד החלת החלות נשארת בידי המשלח. על-פי זה ברור כי המשלח צריך להיות בר הכי להחלת החלות, ואם הוא אינו במצב שיכול לפעול חלויות השליח אינו יכול לפעול במקומו, כיוון שאינו מופקד אלא על ביצוע המעשה הטכני.

אלא שבירושלמי מובא ביחס למחלוקת ר' יוחנן ור"ל: "נתן לה את גיטה ואמר 'לא יהא גט אלא למחר' ואחזו קורדייקוס, תפלוגתא דר' יוחנן ור"ל" – משמע במפורש שהירושלמי מבין שמחלוקת ר' יוחנן ור"ל קיימת גם במקום שאין שליחות כלל, כגון גירושין לאחר זמן. ואם כן קשה הבנה זו של מחלוקת הראשונים, המניחה כי יסוד הבעיה בשוטה אינו החלות אלא יכולתו של המשלח לעמוד מאחרי שלוחו⁹.

ייתכן לתרץ ולומר שאכן בירושלמי קיימת מחלוקת אם החלת חלות בשוטה אפשרית, ומחלוקת זו אכן אינה קשורה לדיני שליחות; אולם בנקודה זו חולק הבבלי, ומניח כי אין כל בעיה מדאורייתא להחיל חלות ביחס לשוטה, וכל הבעיה אינה אלא דיני שליחות. הבנה זו בבבלי הפוכה למעשה מהצעתנו הקודמת בדעת הבבלי, שההנחה שלו היא שקיימת בעיה של חלות בשוטה שאינה נתונה במחלוקת כלל, ולא נחלקו אלא על הגדרתו כשוטה.

ה. החלת חלות בשוטה ובקטן

שוטה

כאמור לעיל, הירושלמי מנתק את הבעיה בשוטה ממושגי שליחות ותולה אותה ביכולת השוטה להחיל גירושין. אם לא נקבל את תירוצינו האמור, ונניח כי גם הבבלי מודה שזו הבעיה ולא השליחות, יש לבאר את מחלוקת הרמב"ם והטור באופן אחר, שאינו קשור למושג השליחות. ונראה לומר כי מחלוקתם היא בהבנת הבעייתיות הקיימת בשוטה, המונעת ממנו לפעול פעולות משפטיות ובכללן גירושין¹⁰.

לדעת הרמב"ם, השוטה הוא ישות משפטית מלאה, אלא שהוא חסר דעת ואינו יכול להחליט על ביצוע פעולות משפטיות. אם כן, כאשר דעת השוטה כבר אינה נדרשת, הגירושין חלים מדאורייתא ואינם פסולים אלא מדרבנן. במובן זה אין כל הבדל מדאורייתא בין שוטה (אפילו קבוע) לבין ישן, שכן שניהם אינם יכולים לקבל החלטות – ואף-על-פי-כן יכולות פעולות משפטיות לחול ביחס

⁸ "פרי חדש" על השו"ע שם, וכן כתב "קצות החושן" קפח ב ו"אור שמח" על הרמב"ם, גירושין פרק ב הל' ט"ו.

⁹ כך מקשים האחרונים החולקים על עמדה זו של "קצות החושן", כגון ה"אחיעזר" כח ח.

¹⁰ כיוון זה עולה בדברי ה"קהילות יעקב" (גיטין כ יט) ובדברי ה"אחיעזר" (סימן כח אות ח).

לשניהם אם אין צורך בהתערבותם. כל ההבדל ביניהם הוא הבדל מדרבנן, שגזרו חכמים שלא לפעול עבור השוטה, או כיוון שאיננו רוצים להגיע לתוצאות המעשה שנעשה בזמן שטותו, או כיוון שחז"ל רצו למנוע פעילות שתנבע מהחלטות שקיבל השוטה, שזוהי כבר בעיה דאורייתא.

לדעת הטור, הבעיה בשוטה היא שהתורה הפקיעה אותו מכל שותפות בדיני התורה הדורשים פעילות רצונית, ובכללם ממושג הגירושין. ממילא ברור שהחלת חלות זו עבורו היא בעיה מדאורייתא.

קטן

ניתן לראות בראשונים מחלוקת דומה בעניין הבעייתיות בקטן. איתא בקידושין (יט):

יבם בן תשע שנים ויום אחד הבא על יבימתו... מדאורייתא חזיא ליה.

ונחלקו הראשונים בהבנת הגמרא. וז"ל רש"י שם:

מדאור' חזיא ליה, כלומר זקוקה לו באותה ביאה לכל דבר וקנאה ליורשה.

כלומר, קטן קניינו קניין ביבמה. וקשה, שהרי קטן אינו בן דעת ליצירת קניינים! ואכן, התוספות שם אומרים (ד"ה ומדאור'):

זה אינו אלא מדרבנן, ולפוסלה מן האחין.

ונראה לומר כי מחלוקתם היא במשמעות חסרון הדעת בקטן. לדעת רש"י, אף שאינו בן דעת, כיוון שייבום אינה פעולה הדורשת דעת (ולכן גם לא ניתן להתנות עליה או למנות שליח לבצעה) – מהני מעשיו מדאורייתא, כיוון שכל הבעיה בקטן אינה אלא ביצוע פעולות הדורשות דעת, אולם הוא אינו מופקע מחלויות משפטיות (כדעת הרמב"ם האמור, בשוטה); ואילו לדעת התוספות, אף שלא נדרשת דעת בייבום צריך המעשה להיעשות על-ידי בן דעת, כיוון שתוצאת הייבום היא קניין, וקניינים דורשים דעת (כדעת הטור, כאמור, בשוטה).

מושגי השליחות: היחס בין מעשה לחלות

כאמור לעיל, תפישה זו של המחלוקת מנתקת אותה מהמחלוקת בהגדרת מושג השליחות. אולם אם נתייחס לחקירה האמורה בעניין שליחות, מוכרחים אנו לומר כי תפישה זו, הלקוחה מהירושלמי, רואה את השליחות כיכולת של השליח לפעול כידו של המשלח ולא כמינוי במקום המשלח. ויש להוכיח כן על דרך השלילה, שאם נאמר שהשליח פועל באופן עצמאי, אין מקום להשוואה שעושה הירושלמי בין שוטה שעשה שליח לשוטה שגירש לאחר זמן: בשוטה שעשה שליח הגירושין חלים, כיוון שישנו שליח בר דעת שיכול להחילם, ואילו בשוטה שגירש לאחר זמן אין שליחות, ואף-על-פי-כן כתב הירושלמי שהגירושין חלים.

אולם קשה, שהרי שבמקרה שמדובר בשליחות, גם לדעת הרמב"ם אמורה להתעורר בעיה מדאורייתא, שכן במקרה זה יוצר החלות הוא המשלח השוטה, וכאמור, אף שהוא אינו מופקע מחלוקת הגירושין – סוף סוף אין בו דעת ואינו יכול ליצור חלויות.

קושיה זו מניחה כי הדעת היא מרכיב משמעותי ביצירת חלות, כיוון שהחלות אינה נוצרת ממילא עם עשיית המעשה אלא צריכה פעולה עצמאית, במקביל למעשה היוצר אותה. לכן, כיוון שהחלות צריכה להיווצר על-ידי המשלח, חסרון דעת אצלו יוצר בעיה בביצוע הפעולה על-ידי השליח.

אולם ניתן לחלוק על הנחה זו, ולומר כי הדעת אינה נדרשת כדי ליצור את החלות, כיוון שהחלות נוצרת ממילא עם המעשה (אף שעדיין יש כאן שני רבדים נפרדים, שניתן להפריד ביניהם על-ידי תנאי ושליחות). הדעת נדרשת רק לביצוע המעשה, וזה נעשה על-ידי שליח שיש בו דעת, ויכול אם כך להשלים את חסרון הדעת אצל המשלח¹¹.

ו. שוטה בשעת נתינה – חיסרון ב"לשמה"

בחידושי הרשב"א מובאים דברי תוספות (שאינם לפנינו), וזה לשונו:

ומדברי רבותינו בעלי התוס' נראה לי שאין מקפידין אלא בשעת כתיבה.

¹¹ הגר"ש רוזובסקי אכן מבאר שחסרון הדעת אינו אלא "פומא הוא דכאיב ליה", ולכן ניתן לומר כדברי ה"קהילות יעקב": "דעתו של שליח כדעת המשלח. נמצא דהמשלח הזה שנשתטה הוא שוטה כזה שיש לו דעת..." היינו כדברינו, שהשליח משלים גם את חסרון הדעת של המשלח.

כלומר, לדעת התוספות קיימת בעיה רק כאשר האדם שוטה בשעת כתיבת הגט, אולם אם האדם היה פיקח בשעת הכתיבה ונשתטה לפני הנתינה – מותר לתת את הגט בשטותו. שיטה זו בעייתית מכמה סיבות:

א. בכל ההסברים האמורים בבעיה הקיימת בשוטה – בין אם נאמר שהבעיה היא בשליחות ובין אם נאמר שהיא ביכולת השוטה להחיל חלות – הבעיה קיימת גם בנתינה, המצריכה השתתפות של השוטה בהחלת הגירושין.

ב. נחלקו הראשונים אם כתיבת הגט צריכה מינוי שליחות¹² או צריך רק ציווי של הבעל, הגורם לכך שייכתב גט לשמה¹³; אולם כולם מודים שהנתינה צריכה שליחות. אם כן, אם נבין כי הבעיה בשוטה היא בעיה בתפקוד השליח עבורו (כדעת ה"פרי חדש" ו"קצות החושן") ונסבור כמאן דאמר שהכתיבה אינה צריכה שליחות, יכולנו לחלק באופן תיאורטי בין הכתיבה לנתינה – שבכתיבה לא בעינן את דעת השוטה ובנתינה בעינן את דעתו; ואילו החלוקה של התוספות הפוכה ממש.

ג. הרשב"א עצמו מקשה בהמשך דבריו על התוספות מהירושלמי, הכותב במפורש שמחלוקת ר"ל ור' יוחנן ביחס לשוטה נאמרה גם כאשר הגט כבר כתוב ונמסר, ולא נותר אלא להחילו למחר – ואף-על-פי-כן יש מי שאומר שהגט פסול מטעם שטותו של המגרש.

לאור הקושיות האמורות טען ה"בית יוסף" שדברי התוספות האלה אינם אלא טעות, או שכלל לא נתכוון לחלק בין כתיבה לנתינה ולא דייק בדבריו. אולם אם נאמר שדבריו אכן נאמרו, ונאמרו מתוך כוונה לחלוקה זו, הרי שיש להבין דעה זו. נראה להבין אותה בשני כיוונים עקרוניים:

א. ניתן באופן פשוט לתרץ את דעת התוספות על-פי דעת הרמב"ם, שאינו פוסל את הגט שנכתב וניתן משמו של השוטה אלא מדרבנן, מחשש שמא יאמרו ששוטה הוא בר גירושין. אולם בכך חלוקים התוספות על הרמב"ם, שלדעת הרמב"ם פסול זה קיים בכל סוגי הפעילות מטעם השוטה, בין בכתיבה ובין בנתינה, ואילו לדעת התוספות חשש זה הוא רק בכתיבה, שבה בדרך כלל המגרש נוכח ומצבו המיוחד עשוי להיות מורגש, ואילו בנתינה מקובל למנות שליח, ונוכחות המגרש ומצבו המיוחד אינם מורגשים¹⁴.

ב. לעיל ביארנו את מחלוקת הרמב"ם והטור בשני כיוונים: בכיוון אחד ראינו את המחלוקת ביסוד השליחות, ובו נחלקו אם השליח יכול לפעול כשהמשלח אינו בר הכי לבצע פעולות אלו; בכיוון השני מוקד המחלוקת היה יכולתו של השוטה להחיל חלויות.

כעת ננסה להציע כיוון אחר¹⁵, ולומר כי הבעיה שקיימת בשוטה היא כתיבת הגט, שצריכה להיות לשמה. לדעת הרמב"ם, הציווי לסופר נדרש מדין שליחות¹⁶, ולכן אם נעשה בפקחות יכול הסופר לבצע את הציווי ולכתוב את הגט לשם האשה גם בזמן שטותו של הבעל, ואין הגט נפסל אלא מדרבנן. לעומתו סובר הטור¹⁷ שמטרת הציווי לסופר היא שיכתוב את הגט לשמה, ולכן בניגוד לשליחות, שהמינוי לה באופיו הוא חד-פעמי ונגמר עם תום דברי המשלח, דורש הציווי הגורם לסופר לכתוב לשמה שהבעל יעמוד בכל שעה מאחרי הסופר – ועמידה זו היא הגורמת לסופר לכתוב לשמה. באופן דומה ניתן למצוא דין זה בגדול עומד על גביו, הגורם לקטן לכתוב לשמה, אלא שכאשר הסופר הוא גדול אין עמידה זו צריכה להיעשות בנוכחות פיזית אלא בעצם מציאותו של המשלח. לכן, אם קודם סיום הכתיבה נשתטה המגרש – הסופר אינו יכול לכתוב עוד לשמה.

אם כנים דברינו, הרי שפסול זה של כתיבה לשמה שייך רק בכתיבה ואינו שייך בנתינה כלל; וזהו היסוד, לדעת התוספות, שמחלק בין נתינה לכתיבה לעניין בעל שנסטתה.

¹² ר"י (תוספות גיטין כב): על-פי הרא"ש (פרק ב סימן כה), וכן משמע ברמב"ם (גירושין פרק ג הל' ט"ו).

¹³ תוספות (שם), וכן כתב הרמב"ן (סוף פרק ו) והרא"ש (פרק ב סימן כה).

¹⁴ על-פי ה"בית מאיר" (שם), וכן כתב ה"אחיעזר" (סימן כח אות י').

¹⁵ דברים אלו עולים מדברי ה"בית אפרים" (אבה"ע קיא) והגר"ש רוזובסקי (חידושים לגיטין ע:).

¹⁶ כך הבין הרא"ש (גיטין פרק ב סימן כה) את הרמב"ם (גירושין פרק ג הל' ט"ו), שפסל עבד לכתיבת הגט; וכן כתב הרב המגיד שם. ועיין ברמב"ם (שם פרק א הל' א), שלא הזכיר שליחות לכתיבת הגט אף שהזכירה ביחס לנתינת הגט, וצ"ע.

¹⁷ כדעת אביו הרא"ש שם (גיטין פרק ב סימן כה), הסובר כדעת התוספות בגיטין (כב:).

הב"ש (שם ה) פוסק כדעת התוספות, מחלק בין כתיבה לנתינה ואומר כי אם המגרש נשתטה קודם הנתינה ולאחר הכתיבה – גם הטור יודה שהאשה מגורשת מדאורייתא. ר' עקיבא אייגר (בגליון שס) חולק על דברים אלו לאור ההנחה כי דעת הטור מתבססת על ההנחה הבאה:

בעינין שיהא המשלח בכחו לעשות הדבר בעצמו בשעת מעשה השליחות, הכי נמי לענין שליחות הנתינה.

ונראה כי על-פי דברינו יש לתרץ ולומר כי כאשר הטור טען שהגט בטל מדאורייתא, הבעיה היא ב"לשמה", אולם בתחומים שבהם אין בעיה של "לשמה", כגון הנתינה, ברור כי גם לדעתו הגט כשר.

ז. סיכום

- במאמר זה בחנו את הבעיות הקיימת בשוטה, שאינה מאפשרת לו לגרש. העלנו שלוש בעיות:
 1. השוטה אינו יכול לקבל החלטה לגרש ולצוות על כך. בעיה זו היא מדאורייתא ועולה מן המשנה.
 2. מושגי הגירושין אינם רלוונטיים ביחס לשוטה, אף שציווה על הגירושין בשפיותו והם נעשים על-ידי אחר.
 3. שוטה אינו יכול לעמוד מאחרי הסופר, לצוותו, ולגרום לו לכתוב את הגט "לשמה".
- טענו כי לדעת הבבלי שתי הבעיות הראשונות קיימות, בעוד לדעת הירושלמי הבעיה השנייה נתונה במחלוקת.
- הבאנו את מחלוקת הרמב"ם והטור בפיקח שמינה שליח ונשתטה, ועבר השליח וגירש – אם הגירושין פסולים מדאורייתא או מדרבנן, והעלנו שלוש אפשרויות להבנתה:
 1. מחלוקתם היא בגדר שליחות: אם היא מינוי אישי בגברא של השליח העומד במקום המשלח, או כוח לבצע את הרובד המעשי שבפעולה המשפטית, בעוד יצירת החלות נותרת בידי המשלח. בכיוון זה הוכחנו כי במחלוקת זו נחלקו גם רש"י ותוספות בעניין מת המשלח.
 2. מחלוקתם היא אם הבעיה השנייה שקיימת בשוטה ומפקיעה אותו ממושגי גירושין היא מדאורייתא או מדרבנן, וכל הבעיה מדאורייתא הקיימת בשוטה היא בחוסר דעתו ויכולתו לקבל החלטות ולפעול על-פיהן. גם בכיוון זה הוכחנו כי כמחלוקת זו נחלקו גם רש"י ותוספות בעניין ייבום קטן.
 3. מחלוקתם היא אם דין "לשמה" בכתיבת הגט מחייב את מציאותו של הבעל לאורך כל הכתיבה, או שהוא נדרש רק לצורך הציווי על הכתיבה. בכיוון זה ביארנו את דעת התוספות ופסיקת הב"ש ויישבנו את קושיית ר' עקיבא אייגר עליו.

מחוסר קציצה בגט

הקדמה

אומרת המשנה (גיטין יט.):

על הכל כותבין: על העלה של הזית, ועל הקרן של פרה ונותן לה את הפרה, על יד של עבד ונותן לה את העבד.

ובגמרא (כא): הקשו:

בשלמא יד דעבד לא אפשר למקציה, אלא קרן של פרה – ליקצייה וליתביה לה. אמר קרא: "וכתב ונתן לה" – מי שאינו מחוסר אלא כתיבה ונתינה, יצא זה שמחוסר כתיבה, קציצה ונתינה.

ויש לעיין: כשאמרה תורה שלא יהיה בגט חסרון של קציצה, אם הכוונה הייתה שלא יהיה הפסק של פעולה ממשית¹ בגט בין הכתיבה לנתינה, או שהעניין הוא שכתבת הגט תיצור את הגט המגרש, ולכן צריך שכשהגט נכתב יהיה ראוי להינתן כמו שהוא ניתן בפועל² (ואי אפשר לומר רק "יהיה ראוי להינתן", שהרי על קרן של פרה ראוי להינתן כשנכתב – ומדוע קציצה פוסלת?), או במילים אחרות, האם זהו דין בהפסק או בגט עצמו³.

א. גט שחיברוהו ותלשוהו בין כתיבה לנתינה

המקרה הבסיסי, שבו יש הבדל בין האפשרויות, הוא גט שנכתב על עץ תלוש ושתלוהו מחדש, תלשוהו ונתנוהו. אם נאמר שזהו דין בהפסק – גט זה בטל, אבל אם דין זה הוא בשעת כתיבה – הגט כשר.

ומצאנו שבירושלמי (פ"ב ה"ד) הסתפקו בכך⁴:

שמואל בר אבא בעי "כתבו וחתמו בתלוש, חיברו ותלשו ונתנו לה" – מה אמ' בה ר' יודה? ר' אלעזר א"ר אבין בעי "כתבו וחתמו בתלוש חיברו תלשו... ונתנו לה" – מה אמרין בה רבנין?

ונחלקו בדבר רבותינו הראשונים. הרמ"ה (הובא בטור סימן קכד) פוסל, וז"ל:

דבעינן "וכתב ונתן", שלא יהא מחוסר מעשה משעת כתיבה עד שעת נתינה.

הרי מפורש שלפי הרמ"ה, דין מחוסר קציצה הוא מדין הפסק, היינו שלא תיעשה פעולה בגט בין הכתיבה לנתינה. לעומתו, הרשב"א בחידושו (כא: ד"ה ר' יהודה פוסל) מכשיר, וז"ל:

דכי כתיב "וכתב ונתן", דמינה דרשינן "יצא זה שמחוסר כתיבה קציצה ונתינה". אשעת כתיבה הוא דכתיב, כלומר כשיכתוב לא יהא מחוסר אלא כתיבה ונתינה... והכא בשעת כתיבה, הרי לא היה מחוסר תלישה...

אם כן, נמצא שבחקירה זו נחלקו הרשב"א והרמ"ה. את דעת הרשב"א ניתן לראות גם בהתייחסותו לגמרא בהמשך: בגמרא (סו) נחלקו אביי ורבא לגבי מקרה שבו כתב הבעל את הגט על עלה של עציץ נקוב:

על עלה של עציץ נקוב – אביי אמר: כשר, ורבא אמר: פסול. אביי אמר כשר, דשקיל ליה ויהיב ליה ניהלה; רבא אמר פסול, גזרה שמא יקטום.

¹ ויעיין בסנהדרין (מו): "ר' יוסי אומר... יצא זה שמחוסר תלישה וקבורה, ורבנן תלישה לאו כלום היא" – קציצה היא פעולה ממשית, להבדיל מתלישה, ודוק.

² וכעין זה כתב ב"פני יהושע" (גיטין ע): לגבי בעל שאינו שפוי: "דטעמא דר"י משום דכתיב 'וכתב ונתן', דבעינן שיהא ראוי לנתינה בשעת כתיבה, וכיוון שהבעל אינו בדעתו בשעת כתיבה – נמצא דבהאי שעתא אין הגט ראוי לנתינה".

³ יש אפשרות נוספת, מקבילה לאפשרות השנייה – וייתכן שאין ביניהן נפקא מינא, והיא שזהו דין בנתינה, היינו שהגט ינתן כמו שנכתב.

⁴ "פרי חדש" (אבה"ע סימן קכד סע' ד) ביאר את הירושלמי אחרת, עיי"ש באריכות.

ושואל הרשב"א (שם), מדוע אם יקטום יהיה פסול? הרי לא היה בדעתו לתלוש, ואם כן לא היה מחוסר קציצה בשעת הכתיבה? ומתוך:

הא ליתא, דמכל מקום כשיקטמו, הא נתגלה שבשעת כתיבה היה מה שכתבו בו מחוסר קציצה זו, אבל כאן [=בתלוש שחיברו ותלושו ונתנו] לא נתחדש בו בגופו של קלף הגט שום מעשה, דכמדתו שבשעת כתיבתו הוא אחר תלישתו. וכיוון שכן נמצא דלאו מחוסר תלישה היה.

קושיית הרשב"א מדוע הקטימה תפסול, אינה קשה כלל לרמ"ה – שהרי לשיטתו אם יקטום יהיה הפסק בפועל בין כתיבתו לנתינתו.

ב. קציצה בגט התלוש – חיתוך הקלף

נחלקו רבותינו הראשונים בגט שנכתב על קלף גדול, ולפני הנתינה חתכו ממנו את הקלף המיותר – אם הוא מוגדר כמחוסר קציצה. כפי הנראה קשורה מחלוקת זו לחקירתנו.

אם נדון מצד הבעיה של הפסק, הרי מסתבר שחיתוך של דבר תלוש אינו נחשב כהפסק⁵; ואם נדון מצד הבעיה שהגט בשעת כתיבתו צריך להיות ראוי להינתן כמו שניתן בפועל, הרי לא היה ראוי להינתן כמו שניתן. נחלקו בדבר הרשב"ם⁶ ור"ת (הובאו בתוספות כא: ד"ה יצא זה):

פירש רבינו שמואל: דוקא בבעלי חיים או במחובר לקרקע, שעוקר דבר מגידולו, חשיב מחוסר קציצה...

ובה"ג פוסל, וכן ר"ת היה מחמיר... ולר"ת דוקא נחתך מקלף גדול חשיב מחוסר קציצה, אבל חותך מן הגט דבר מועט, כמו שעושיין לייפותו, לא חשיב בהכי מחוסר קציצה.

פשטות לשון הרשב"ם מראה כי הוא דן מצד ההפסק שבפעולת הקציצה, ולכן דווקא כשעוקר דבר מגידולו נחשב הדבר לקציצה ולהפסק בין הכתיבה לנתינה – לעומת קציצה בתלוש, שאינה נחשבת הפסק⁷. לעומתו, נראה שר"ת סובר כי העניין הוא שהגט יהיה ראוי בשעת כתיבה להינתן כפי שניתן.

לכן ברור החילוק בין חיתוך קטן לבין חיתוך רוב⁸ הקלף. שהרי אם נדון מצד פעולת החיתוך, מה ההבדל בין חותך רב למעט? ויתרה מזאת, חיתוך מעט, שכשר לר"ת – ייתכן שהוא חיתוך מעט מכל הצדדים, פעולה שלוקחת זמן רב; ולעומתו חיתוך מצד

⁵ עיין בהערה 1.

⁶ בעניין שיטת רש"י, אם היא כרשב"ם או כר"ת, יש סתירה לכאורה, שהרי כתב (כב. ד"ה שמא יקטום): "והוי קציצה מן המחובר" – ואם כן לכאורה דעתו כרשב"ם. אמנם לגבי דין כתבו על חרס של עציץ נקוב (כא:): כתב רש"י: "ואין לחוש שמא ישבר החרס ויתן לה חתיכה, והויא ליה קציצה". ואם כן נראה שאם ישבור את החרס הויא קציצה.

וכבר עמד על כך הר"ן (י: ברי"ף ד"ה גרסינן) וכתב: "ואפשר שדעתו ז"ל שאם קצץ אפילו דבר תלוש – פסול משום מחוסר קציצה, מיהו לא גזרינן שמא יקטום אלא במחובר, לפי שרוב המחוברין א"א להם בלא קטימה". לפי שיטת הר"ן יוצא שרש"י סובר שיש מחוסר קציצה בתלוש, ורק לא גזרו שמא יחתוך. אך ברא"ש מובא (פרק ב סימן כב) שגם רש"י סובר כרשב"ם.

ואפשר ליישב את הסתירה אחרת, וכמו שכתב ה"בית יוסף", שגם חרסו של עציץ נקוב חשיב מחובר (וכ"כ ב"קרני ראם" ס"ק ג על המהרש"א כא: ד"ה בא"ד), ולכן יש בזה בעיית קציצה, ועיין בב"ח, שלא קיבל דבר זה, שוודאי נחשב כתלוש גמור, ומיישב אחרת את הסתירה ברש"י. והובאו דבריו ב"קרבן נתנאל" (אות ט) וע"ב ב"קהילות יעקב" (גיטין סימן טו), שגם עסק בשיטת רש"י.

⁷ והעירני הרב דניאל כץ שעל-פי זה ניתן ליישב את הוכחת ר"י לשיטת ר"ת שלא תהיה קשה אליבא דשיטת הרשב"ם (בתוספות כא: ד"ה יצא זה): "ור"י מייית ראייה לפירוש ר"ת דחשיב... עפר עיר הנדחת מחוסר תלישה קביצה ושריפה, ויותר נחשב מחובר גט בקלף גדול מחיבור עפר עיר הנדחת". כלומר ר"י הוכיח מדין שריפת השלל של עיר הנדחת שעפר אינו נחשב חלק מהשלל מכיון שהוא מחוסר קביצה, ואם כן כל שכן שנייר גדול נחשב מחוסר מעשה. לפי ההסבר שהעלינו במאמר הראיה מתאימה לשיטת ר"ת שהחיסרון בגט הוא מצד היותו אינו ראוי מתחילה להיות גט והתורה הצריכה שהגט יעשה מתחילה באופן הראוי לנתינה ועל כן יש מקום ללמוד מדיני עיר הנדחת שהגדרת העיר היא לפי מה שראוי להיכלל בשריפה כפי שהוא. אבל לפי ההסבר שהעלינו בשיטת הרשב"ם, שהחיסרון בגט הוא מצד ההפסק שבין הכתיבה לנתינה, דין זה שייך רק בגט שבו יש מצוה לכתוב ומצוה לתת אך לא שייך לגבי שלל עיר הנדחת שבו אנו דנים על הגדרת העיר וגם אם דבר מסויים אינו נחשב חלק מהעיר, אין זה מלמד אותי איזה פעולה תיחשב הפסק בין כתיבת הגט לנתינתו.

⁸ מהרמ"א (סימן קכד סע' ג) בשם "ספר התרומה" משמע שהגבול הוא רוב הניכר, וחצי בוודאי כשר.

אחד בהינף סכין יפסול אם מדובר ברוב הקלף. אבל אם הנקודה היא שהגט יהיה בצורתו הסופית כבר בזמן הכתיבה, אז כשנחתך מעט עדיין הגט נשאר בצורתו.⁹

ג. דעת "אחרים" לגבי קציצה בתלוש

הר"ן (י. ברי"ף ד"ה "על קרו") הביא שתי שיטות נוספות, שיטת ה"אחרים" ורב האי גאון:

ואחרים כתבו דדוקא במחובר לקרקע... אבל בתלוש לא, דכיוון דתלוש הוא לא הואי מחוסר קציצה, שיכול ליתנו לה כמות שהוא, וכיוון שכן כי גאיז מינה מידי לא מפסיל, אבל מחובר – מפני שאי אפשר ליתנו לה אלא בקציצה – מקרי מחוסר קציצה, ובעל חיים נמי משום דדמי למחובר.

שיטה זו מבחינת התוצאה נראית כשיטת הרשב"ם – שאין בעיה של מחוסר קציצה בתלוש, אבל בגישתה היא הפוכה לגמרי. ההבנה על-פי "אחרים" היא שמחוסר קציצה הוא דין בכתיבה, אבל די בכך שיהיה ראוי להינתן (ולא צריך כפי שניתן בפועל). אך שיטה זו קשה, שהרי במשנה כתוב ש"כתבו על קרן של פרה – הוי מחוסר קציצה", והרי ראוי לתת את הגט גם בלי קציצה, ומדוע אם קצץ פסול?

ומתריצים ה"אחרים":

ובעל חיים נמי, משום דדמי למחובר.

משמע שהפסול הוא רק מדרבנן¹⁰.

ד. שיטת בעל "העיטור"

לדעת בעל "העיטור" אין בקלף מחוסר קציצה (ח"א, מאמר ז, דף כו עמודה ג, וכן הובא בטור סימן קכד) – כדעת הרשב"ם.

לגבי מחלוקת אב"י ורבא שהבאנו לעיל, ב"כתב על עלה של עציץ נקוב", שהלכה כרבא שפסול, כתב בעל "העיטור" (ח"א, מאמר ז, כח עז):

מסתברא דאם נתנו לה – כשר.

וכתב על דבריו ה"בית יוסף" (סימן קכד):

ואין זה פשוט לשון פסול, וגם הפוסקים לא חלקו בין פסול זה לשאר פסולי דרבנן.

כלומר, בדרך כלל בפסולי דרבנן הגט פסול גם לאחר הנתינה ורק אם נישאת לא תצא ומדוע כאן בעל העיטור סובר שאם הגט ניתן כשר ודי בגט זה לגרשה.

אפשר ליישב את דעת בעל "העיטור" על-פי שיטתו¹¹. כאמור הוא סובר כרשב"ם שהבעיה במחוסר קציצה היא בהפסק: אם לא היה הפסק בפועל אין סיבה לפסול, כיוון שהכתיבה והנתינה היו כדין (ואמנם גזר רבא שמא יהיה הפסק). אם כן בניגוד לפסולי רבנן אחרים שהגט עצמו פסול, במקרה זה הפגם הוא בתהליך הנתינה והגט עצמו הוא כשר ולכן אף שאסרו חכמים לתת גט שנכתב על עלה של עציץ נקוב מחשש שייעשה בו הפסק, הרי שגדר הפסול הוא בדרגה נמוכה יותר מאשר פסולים אחרים אחרים שהם בגט עצמו ואילו כאן הם אסרו את הנתינה אך הגט עצמו הוא כשר ולכן לדעתו אם הבעל עבר על דברי חכמים וגירש את אשתו בגט זה, היא תהיה מותרת להינשא לכתחילה.

ה. דעת רב האי גאון

הר"ן מציב את רב האי גאון ברשימת הסוברים שגם בתלוש יש בעיה של מחוסר קציצה, וכותב:

⁹ הפת"ש (סימן קכד ס"ק ח, בשם ספר "גט פשוט") דן בדין דעתו לקצוץ לאחר הנתינה, ומביא הוכחה מכך שר"ת מוכיח שקציצה בתלוש בדבר מועט אינה נחשבת קציצה מדין "הרי זה גיטך והנייר שלי... בין שיטה לשיטה". ולכאורה שם הקציצה היא לאחר הנתינה, ורואים שמחוסר קציצה שייך גם אם בדעתו לקצוץ אחרי הנתינה. כאן בוודאי לא שייכת הסברה של הפסק, אלא רק הסברה שהגט נכתב שלא בצורתו הסופית.

¹⁰ וקשה, שהרי יוצא שיש פסול מחוסר קציצה מדאורייתא ויש פסול דרבנן, והמשנה הראשונה שעוסקת בנושא בחרה להביא את המקור לפסול דדוקא במקרה שהפסול הוא מדרבנן. וכן בפשטות הגמרא מביאה פסק, משמע שהפסול הוא מדאורייתא.

¹¹ יש להעיר, שאין זה מתחייב שכל מי שסובר כי הבעיה היא מצד הפסק יסבור שבדיעבד הגט כשר במקרה של רבא, כמו שפסק בעל העיטור.

ומכל מקום כתב רבינו האי גאון ז"ל דלא מיקרי מחוסר קציצה אלא היכא דקודם כתיבה הוה דעתיה למיגז מיניה, וכי האי גוונא הוא דלית ליה למיגז מיניה בתר דאכתוב, אבל לא הוה דעתיה למיגז לית לן בה.

לפי רב האי גאון, הקציצה מורכבת מדעת קודם כתיבה, וקציצה בפועל בין כתיבה לנתינה. ברור שהדבר אינו קשור להפסק, כיוון שאם זו הבעיה יש לדון אם היה פה הפסק או לא, והדעת אינה משמעותית; אך ודאי שמחוסר קציצה קשור לשעת כתיבה (כמו שנכתב בשיטת ר"ת¹²). לכן, כיוון שהייתה דעתו לקצוץ בזמן כתיבה, הגט לא היה ראוי אז לנתינה.

ומוסיף הר"ן:

ומיהו גבי פרה, וכל דבר ששוררו חשוב אצל הכל ושמו עליו בפני עצמו, אפילו נתן דעתו לא לשייר – פסול, דמתניתין דנותן לה את הפרה סתמא תנן.

הר"ן התקשה בדברי רב האי, שאם צריך דעת לקצוץ, מדוע לגבי קרן של פרה כתוב שצריך לתת את כל הפרה בכל מקרה, ולא מובא חילוק אם היה בדעתו לקצוץ או שלא? ומיישב הר"ן, שדעת לקצוץ יכולה להיות בשני אופנים:

א. אם דעתו (של הכותב או של הבעל) לקצוץ.

ב. אם מקובל שלא לתת כך ובדרך כלל קוצצים, למרות שאין דעתו לקצוץ.

ובהצטרף אחד מהאופנים הנ"ל עם קציצה בפועל – הגט פסול.

סיכום

ראינו שתי סברות בנושא פסול "מחוסר קציצה":

סברת הרשב"א היא שזהו דין בשעת כתיבה, ולכן אף אם היה בפועל הפסק בין שעת כתיבה לנתינה – כשר; והוכחנו שגם דעת ר"ת שיש פסול מחוסר קציצה בתלוש היא לפי דעה זו.

לעומתם, הרמ"ה חולק וסובר שהפסול הוא ההפסק בפועל. ניסינו לטעון שזו גם דעת הרשב"ם, הסובר שאין פסול מחוסר קציצה בתלוש; ולפי סברה זו ניתן ליישב את בעל "העיטור", הסובר כי למרות שגזרו חכמים משום קציצה – הגט כשר בדיעבד.

¹² ורב האי גאון שונה מר"ת, בכך שהוא סובר שאפילו חיתוך מועט נחשב קציצה, כמו שמבואר בר"ן (שם).

הרב יצחק שטינברג

ר"מ בישיבת "לב התורה", בית שמש

נתינה, כריתות והקנאה בגט

הקדמה

התורה מגדירה את מעשה הגירושין בפסוק אחד (דברים כד, א):

כי יקח איש אשה ובעלה, והיה אם לא תמצא חן בעיניו, כי מצא בה ערות דבר, וכתב לה ספר כריתות ונתן בידה ושלחה מביתו.

הרמב"ם (בתחילת הלכות גירושין) מנה עשרה דברים הנצרכים מן התורה לשם ביצוע הגירושין, ופרטים נוספים הדרושים מדרבנן. במאמר זה נתמקד בפעולות הנצרכות בעת נתינת הגט.

באופן עקרוני, מעשה הגירושין כולל שלושה מרכיבים:

1. נתינה פיסית

2. כריתות – הן מצד הכוונה ("לשם כריתות") והן מצד המציאות ("דבר הכורת בינו לבינה", ושלא יהיה "אגידא גביה")

3. הקנאת הגט לאשה.

נסה לברר איזה מן המרכיבים הללו יוצר את הגירושין, איזה מהם מהווה רק תנאי ליצירתם, ואם יש מרכיב שאינו נצרך כלל. הברור היסודי במאמר זה יהיה סביב שיטתו של הרמב"ם בנידון.

טענתנו היא שלפי הרמב"ם, הנתינה של הגט היא המעשה המגרש, והכריתות היא רק תנאי בחלות – לכן הנתינה יכולה להיות נפרדת מהכריתות; דהיינו, אפילו אם בעת נתינת הגט הייתה בעיה של כריתות¹, בכל זאת, אם התקיימה נתינה לפי דרישות ההלכה (ולא הייתה, למשל, בעיה של "טלי גיטיך מעל גבי קרקע"), ניתן לתקן את בעיית הכריתות גם כאשר הגט כבר נמצא ביד האשה.

טענה נוספת במאמר היא שלפי ראשונים רבים אין צורך שהבעל יקנה לאשה את הגט באחת מדרכי הקניין, אלא מספיקה הנתינה לידה. במיוחד מוכח הדבר בשיטת הרמב"ם, מחמת חידוש נוסף הנטען כאן, שלפיו לדעת הרמב"ם אין צורך שהגט עצמו יהיה בבעלותו של הבעל קודם נתינתו לאשה, אלא עצם פעולת הנתינה של נייר שעליו נוסח הגט – היא היוצרת את הגירושין.

מבירורים אלו עולה שהמרכיב העיקרי בנתינת הגט לאשה הוא הנתינה הפיסית, ומתלווה אליו המרכיב של הכריתות כמשלים. כעת נתחיל בבירור הקשר בין הנתינה הפיסית לכריתות, ומאוחר יותר נעבור לבירור ההקנאה.

חלק ראשון: נתינה וכריתות בגט

המשנה אומרת (גיטין עח):

אמר לה "כנסי שט"ח זה", או שמצאתו מאחוריו קוראה והרי הוא גיטה – אינו גט עד שיאמר לה "הא גיטיך". נתן בידה והיא ישנה, ניעורה קוראה והרי הוא גיטה – אינו גט עד שיאמר לה "הא גיטיך".

במשנה זו ישנם שלושה מקרים: 1. "כנסי שטר חוב זה" 2. מצאתו מאחוריו, 3. ישנה. בשלושת המקרים קיימת בעיה במעשה הנתינה (הפיסית או הכורתת), שהפתרון שלה הוא בהוספת המילים "הא גיטיך". הגמרא איננה מתייחסת למקרה הראשון והשלישי במשנה – "כנסי שטר חוב זה" וישנה. הראשונים הסבירו את הבעיה ופתרונה כל אחד כשיטתו, כפי שיבואר לקמן.

ביחס למקרה השני (מצאתו מאחוריו) מניחה הגמרא שקיימת בכך בעיה של "טלי גיטיך מעל גבי קרקע", כיוון שאין כאן נתינה פיסית של הבעל לאשה, אלא האשה לוקחת מעצמה את הגט מעל גופו של הבעל. אלא שהגמרא מתקשה בפתרון המופיע במשנה,

¹ הן מצד הכוונה – כגון שאמר לאשה "כנסי שטר חוב זה" במקום לתת לה בתורת גט כריתות, והן מצד המציאות – כגון שהגט היה מחובר לבמשיחה לבעל בעת נתינתו לאשה וכדו'.

שיאמר לה הבעל: "הא גיטיך"; הרי במקרה כזה פתרון כזה אינו מועיל, אלא צריך לקחת את הגט ממנה ולחזור וליתנו לה. לכן מעמידה הגמרא את משנתנו במקרה מיוחד: "לא צריכא דערק לה חרציה ושלפתייה". (רש"י: שהיה הגט תחוב בין חגורו למתניו, והבעל עיקם לה מתניו לקרב אליה את הגט, והיא שלפה אותו משם²). אלו הם דברי הגמרא, אך עדיין יש צורך להבין: אם כך, מה הבעיה בנתינה זו, ומדוע צריך הבעל להוסיף "הא גיטיך"?

א. שיטת הרמב"ם בביאור המשנה

תחילה נביא את דברי הרמב"ם (גירושין פרק א הל' ט-יב) השייכים לעניינינו:

(ט) ומנין שאינו נותנו לה אלא בתורת גירושין? שנאמר "ספר כריתות ונתן בידה", שיתן אותו בתורת ספר כריתות. אבל אם נתנו לה בתורת שהוא שטר חוב או מזוזה, או שנתנו בידה והיא ישנה ונעורה והרי הוא בידה – אינו גט. ואם אמר לה אחר-כך הרי הוא גיטיך – הרי זה גט.

(י) אמר לעדים "ראו גט שאני נותן לה", וחזר ואמר לה "כנסי שטר חוב זה" – הרי זה כשר, שהרי הודיע את העדים שנתנו בתורת גירושין. וזה שאמר לה "שטר חוב" מפני שנכלם ממנה.

(יא) המגרש, צריך שיאמר לה כשיתן לה הגט "הרי זה גיטיך" או "הא גיטיך" וכיוצא בזה. ואם נתן בידה ולא אמר כלום – הרי זה פסול. במה דברים אמורים? בשלא היה מדבר עמה על עסקי גיטה. אבל אם היה מדבר עמה על עסקי גיטה ונטל הגט ונתן בידה ולא אמר כלום – הרי זה גט כשר.

(יב) גט שהיה מונח על הארץ ואמר לה "טלי גיטיך מעל גבי קרקע" ונטלתו, או שהיה קשור על ידו או על ירכו ושלפתו ממנו, אע"פ שאמר לה אחר שבא לידה "הרי הוא גיטיך" – אינו גט, שנאמר "ונתן בידה", לא שתקח היא מעצמה, והרי לא נתן לה לא הוא ולא שלוחו. אבל אם הרכין לה בגופו או הטה ידו עד ששלפה הגט מעליו ואמר לה "הרי זה גיטיך" – הרי זה גט.

בארבע הלכות אלו ברמב"ם ישנן שתי קבוצות שונות: שלוש ההלכות הראשונות מדברות על בעיה מצד חוסר הכוונה לשם כריתות. לעומתם, הלכה יב מדברת על בעיה בנתינה עצמה.

בהלכה ט מתייחס הרמב"ם למקרה הראשון והשלישי במשנתנו, וקובע שהבעיה בהם היא מצד חסרון ב"לשם כריתות". לדעתו, דרישת התורה "וכתב לה ספר כריתות ונתן בידה" – שצריכה להיות נתינה לשם כריתות, היא מהבעל. תפקידו לתת לשם כריתות, ולגבי האשה אין זה משנה אם היא מבינה בעת הנתינה שמדובר בגט הכורת בינו לבינה. לכן מובנת הלכה י, שמספיק שהבעל אמר לעדים שזהו גט, ואחר-כך נתנו לאשה בתורת שטר חוב, כי מבחינתו הוא גילה את דעתו כי הוא נותן את הגט לשם גירושין, ורק האשה אינה יודעת זאת³.

כוונת הבעל "לשם כריתות" מתחלקת לשלושה שלבים:

1. מהלכה יא משמע שמן התורה מספיק לתת לה את הגט ללא אמירה כלל.
2. מדרבנן ישנו צורך שיהיה ברור שזה גט, על-ידי אמירה מפורשת או על-ידי העיסוק שלהם באותו עניין. לכן כתב הרמב"ם שאם נתן בידה ולא אמר כלום – "הרי זה פסול", דמשמע מדרבנן, כפי הכלל שלימדנו הרמב"ם עצמו (גירושין פרק י הל' א), שרק במקום שכותב "אינו גט" הגט בטל מן התורה.
3. אם אומר "כנסי שטר חוב זה" או שהייתה ישנה – אין זה גט מן התורה, כי הדבר מנוגד למשמעות כריתות, כפי שכתב הרמב"ם בהלכה ט.

הרמב"ם הכניס גם את האשה הישנה בקבוצה זו, ומכאן נראה שהוא רואה את הנתינה לישנה כנתינה ללא משמעות של כריתות, כי נתינה לאדם ישן איננה נראית ככוונה לשם גירושין. הבנה זו היא שלא כפי שהבינו ראשונים אחרים, שיובאו לקמן – שהבעיה

² מכאן הסיק הר"ן (מ: מדפי אלפס): "ומהא שמעינן שאם תפס הבעל הגט ולקחתו האשה מתוך ידו, לא קרינן ביה 'ונתן', אא"כ נתנו הוא לתוך ידה, או שיקריבהו לה דומיא דעריק לה חרציה".

³ הרמב"ם למד דין זה מהגמרא (גיטין נה): "אמר רבא מעדותו של ר' יוחנן בן גודגדא: אמר לעדים ראו גט זה שאני נותן לה וחזר ואמר לה 'כנסי שטר' זה' – הרי זה מגורשת... ה"נ לא בעינן דעתה... אם איתא דבטליה לעדים הוה אמר להו, והאי דקאמר הכי משום כסופא". מכאן שאין צורך בדעתה ובידיעתה, והעיקר הוא כוונת הבעל.

היא מצד חוסר הקניין בנתינת הגט. על-פי זה נראה, לענ"ד, שלשיטת הרמב"ם יועיל פתרון זה של אמירה לעדים גם באשה ישנה, כי כך הוא נחשב לשם כריתות, ורק מחמת בושותו ממנה הוא נתן לה את הגט בשנתה⁴ (לעומת זאת, לשיטתם של הראשונים הנ"ל פתרון זה לא יועיל בישנה).

במקרים אלו כתב הרמב"ם שמספיק שיאמר לה "הא גיטיך" לאחר שהגיע הגט לידה, והוא אינו צריך לקחתו מידה ולשוב לתת לה בתורת כריתות – כי הייתה כאן נתינה פיסית של הבעל, וחסר רק ה"לשם כריתות", שניתן להשלימו אחרי המעשה.

יש לציין שהרמב"ם לא סידר את המקרה שהאשה "שלפתו" יחד עם שני המקרים האחרים שבמשנה, אלא כתבו במקום אחר (גירושין פרק א הל' יב), בדין "טלי גיטיך מעל גבי קרקע". ומשמע שהרמב"ם הבין ש"ערק לה חרציה" הוא בעיה בנתינה לא בכריתות, היינו שלא ברור מתוזות מותניו אם זוהי נתינה או סתם נדונד הגוף, ורק באמירת "הא גיטיך" ברגע השליפה⁵ יוכח שהתזוזה הייתה נתינה, וממילא אין בעיה של "טלי גיטיך"⁶.

ב. שיטת שאר חכמי ספרד בביאור המשנה

דעת הרמב"ן, הרשב"א, והר"ן היא בעיקרון כמו זו של הרמב"ם – שה"לשם כריתות" מוטל על הבעל. אלא שלדעתם, בכל נתינת גט צריך לפרש שהוא נותן לשם גירושין גם מדאורייתא⁷, ואם עסקו באותו עניין מועיל הדבר כאמירה מפרשת. אך אם לא פירש ולא היו עסוקים בעניין – אינו מועיל מן התורה. ראשונים אלו מעמידים את משנתנו ב"עסוקין באותו ענין", אחרת גם בלי שאמר "כנסי שטר חוב זה" לא הוי גט. אלא שאמירתו "כנסי שטר חוב זה" מבטלת את ה"עסוקין".

לפי ראשונים אלו, גם המקרה של "ערק לה חרציה" נחשב נתינה גרועה, המבטלת את ה"עסוקין" – כי נתינה כזאת פוגמת בכוננת הכריתות⁸.

ראשונים אלו סוברים שבשני המקרים הללו – "כנסי שטר חוב זה" ושלפתו – מועיל לומר לאשה גם לאחר הנתינה "הא גיטיך", משום שכבר הייתה הנתינה הפיסית של הבעל, וחסר רק ה"לשם כריתות" – שאפשר לתקן אותו אחרי הנתינה באמירה הנ"ל. הדבר אינו נחשב כ"טלי גיטיך מעל גבי קרקע", כיוון הבעל נתן נתינה פיסית גמורה. הר"ן מוסיף שאפילו אם האיש נתן את הגט לאשה לשם פיקדון, או שהוא שם בחצרה והיא אינה עומדת בצדה – מועיל, אם אחר-כך יאמר "הא גיטיך" ותעמוד בצד החצר, כיוון שניתן להפריד בין הנתינה לבין ה"לשם גירושין"⁹. גם לפי ראשונים אלו מועילה אמירה לעדים שזהו גט, ואחר-כך יכולה הנתינה לאשה להיות אפילו בתור שטר חוב, כמו שאמר הרמב"ם לעיל.

⁴ עיין בשו"ת "עונג יום טוב" (סימן קסג), שכתב כן בשיטת הרמב"ם. אך הוא ביסס זאת על הבנתו הכללית בדעת הרמב"ם, שאיננה כהבנתו כאן. ועיין בהמשך לגבי הבנתו.

⁵ כמו שכתב ה"אבני מילואים" (סימן קלח ס"ק ב). אך צ"ע בדבריו, שכתב כן לכולי עלמא (היינו גם לדעת הרשב"א והר"ן המובאים מיד), והרי בבירור מצינו בר"ן על הרי"ף במשנתנו, שאפילו אמר אחר-כך מועיל – כפי מה שנכתוב לקמן בשיטתם.

⁶ לעומת הראשונים האחרים (המובאים מיד), שבמפורש כותבים שגם ב"שלפתו" מועילה אמירת "הא גיטיך" גם לאחר השליפה, כי הם הבינו שזו בעיה בכריתות, ולא בנתינה.

⁷ נראה שאין מחלוקת עקרונית בין הרמב"ם לראשונים אלה, אלא מחלוקת טכנית: אם די בהערכה שהוא שנתן לשם כריתות, או שצריך ידיעה ודאית על כך. ועי' בברכת שמואל (גיטין, סימן לד סוף אות ב), שכתב שאפילו לשיטת הראשונים דבעינן אמירה בגט, מכל מקום לא דמי לאמירה בקידושין, שבגטין האמירה היא רק תנאי בגט, מה שאין כן לגבי קידושין – שם האמירה היא עצם הקניין (מהפסוק "כי יקח").

⁸ הר"ן (מ. בדפי אלפס, ד"ה מתני' אמר לה) ביאר שזוהי נתינה גרועה, ומשמע מדבריו שם שאנו חוזרים לבעיה של "לשם כריתות" – שאין בנתינה זו הוכחה ברורה שהבעל מתכוון לתת לאשה את הגט על מנת לגרשה בו. זאת יש ללמוד מלשון הר"ן שם: "וכן נמי כשמצאתו מאחוריו...". כהמשך למקרה של "כנסי שטר חוב זה", ומשמע שיש בשניהם אותה בעיה. כמו כן יש ללמוד זאת מתוכן דבריו שם, שהנתינה הגרועה הזו מבטלת את העסוקים באותו עניין, שזהו המרכיב במעשה הנתינה המורה על ה"לשם כריתות", ועל-ידי אמירת "הא גיטיך" אפילו לאחר שהגט כבר בידה – מהני.

נראה שגם רש"י הבין כמו הר"ן, שכן במשנה (בר"ה עד שיאמר לה הא גיטיך) כתב: "ואפי' לאחר שבא לידה אומר לה כן, ודיו". ד"ה זה נסוב על שני המקרים הראשונים במשנה, ומשמע שבשניהם קיימת אותה בעיה עם אותו פתרון. וכך גם משמע ממבנה המשנה, שאת שני המקרים הראשונים ציינה יחדיו, בציון המילה "או", ואילו המקרה השלישי עומד לגמרי בפני עצמו.

⁹ ה"ברכת שמואל" (גיטין, סימן לד-לה) הוכיח מכך שוני בין גט לבין קידושין ומתנה: לפי האחרונים לא מועיל "לשם פיקדון"; הם מצריכים דעת מקנה שתיצור את החלות, לכן "לשם פיקדון" מבטל לגמרי את עצם המעשה. לעומת זאת, בגט אין צורך בדעת מקנה, אלא רק נתינה "לשם גירושין", ואת הנתינה אפשר להפריד מה"לשם גירושין" ("הא גיטיך").

חמדת הארץ ד

ראשונים אלו לא כללו את המקרה האחרון במשנה (האשה הישנה) עם שני המקרים האחרים. לדעתם, הבעיה במקרה זה היא שהאשה אינה משמרתו, או שאין לה יד, ולא חוסר הכריתות. מסיבה זו כותבים הרשב"א והר"ן שבישנה, אפילו אם אמר לעדים קודם שהוא גט או שהיו עסוקים באותו עניין – לא מועיל, כי דברים אלו באים לפתור את בעיית הכריתות, אך אין בכוחם לפתור את בעיית היד. מצד שני, אם יאמר לה הבעל כשנעורה והגט עדיין בידה "הא גיטיך" – תהיה מגורשת. אז הייתה כאן נתינה פיסית של הבעל, לכן התיקון אינו נחשב כ"טלי גיטיך מעל גבי קרקע", ומועיל לחבר בין הנתינה לבין קבלתו לידה.

ג. שיטת התוספות בביאור המשנה

לעומת כל הראשונים הללו, שיטת התוספות (בסוגייתנו ד"ה אינו גט) היא שהאשה צריכה לדעת שזהו גט, כי אחרת הוי כ"משלחה וחוזרת", ובגט צריך להיות מצב של משלחה ואינה חוזרת¹⁰. לאור ביאורם זה נאלצים התוספות להידחק בסוגיה (גיטין נה). שמשמע שמספיק באמירה לעדים שזהו גט, והאשה עצמה אינה צריכה להיות מודעת לכך. שם מסבירים התוספות שהעדים יגידו לה¹¹.

בשיטת התוספות צריך לדון, כיצד מועיל שיאמר לה הבעל אחר-כך "הא גיטיך" – האם גם נאמר שבעל שנתן גט לאשתו שוטה, ולאחר זמן נתפאה, יועיל הגט אם יאמר לה "הא גיטיך"? האם בעיית "משלחה וחוזרת" איננה פוגמת בגוף הנתינה, וממילא התיקון אחר-כך נחשב כ"טלי גיטיך מעל גבי קרקע"? וצ"ע¹².

[אמנם, ראה שם (סימן לד אות ד) שהוא סובר שאין כאן הפרדה גמורה, וגם בנתינה לשם פיקדון יש "קצת נתינת גט", והביא שכן איתא גם ב"חמדת שלמה". ובה מסביר מדוע רוב הראשונים פסלו עבד כשליח הולכה, אף שעבד הוא בר שליחות – אלא שאינו בר גירושין. לכאורה, לצורך הנתינה מספיק שהוא בר שליחות, ולעולם את ה"לשם גירושין" יעשה הבעל, אלא מכאן שגם הנתינה הפיסית צריכה להיות קצת נתינת גט, והיות שעבד אינו בתורת גט, נחשב הדבר כ"טלי גיטיך מעל גבי קרקע" וגרע מנתינה לשם פיקדון. ועיין לקמן בדיון בדעת הרמב"ם ביחס לעבד, שלכאורה לא צריך להגיע להגדרה זו, ולעולם ההפרדה בין הנתינה לכריתות היא גמורה].

מתוך כך חילק שם ה"ברכת שמואל" בצורך בשליח הולכה בין גיטין לבין קידושין ומתנה: בקידושין ומתנה השליח נצרך לעצם יצירת חלותם, ואילו בגט הצורך בשליח הולכה הוא רק כדי לסלק את בעיית "טלי גיטיך מעל גבי קרקע", שנתינת הבעל תיחשב כאילו נתן לה את הגט מכוחו.

[בעניין הצורך בשליח לנתינת הקידושין מצינו מחלוקת בין ה"ברכת שמואל" ל"שערי יושר": ה"ברכת שמואל" סובר שאמנם במתנה דעת המקנה עצמה עוברת לשליח, דהיינו שהוא נהיה כמו המשלח ממש, והשליח הוא המקנה את החפץ; לעומת זאת, בקידושין השליח אינו נהפך להיות כמו הבעל ממש – הוא המקדש, אך הדעת נשאת של הבעל עצמו, והשליח עושה רק את מעשה הקידושין שמתייחס לבעל. ולשם מה בעיני דין שליחות לכך, לכאורה זהו מעשה קוף, לתת לאשה טבעת? אלא שבקידושין יש דין אמירה ("הרי את מקודשת לי"), ועליו צריך שלוחו כמותו, כאילו הבעל אמר זאת. ה"שערי יושר" (שער ז פרקים ז-ח) סובר ששליחות בקידושין היא כמו במתנה, ששלוחו כמותו ממש, ודעת השליח נחשבת כדעת משלחו והיא המקדשת, אלא שהכול מתייחס לבעל].

¹⁰ אמנם, בגמרא מצינו לימוד זה רק ביחס לאשה שתהיה בת גירושין, לאפוקי קטנה שאינה יודעת לשמור את גטה או שוטה, אך התוספות הרחיבו את הדרשה גם למצב האשה בעת הגירושין, אפילו באשה בת דעת, שיש צורך שהיא תדע שמדובר במעשה גירושין בפועל.

¹¹ ה"חתם סופר" בחידושו לגיטין (עח. ד"ה כנסי) סיכם בקצרה שיטות אלו בהבנת משנתו.

¹² שמעתי מהרב משה ארנרין שליט"א שייחכן שהפסול שהתוספות כתבו כאן מצד "משלחה וחוזרת" הוא רק מדרבנן, וכפי שצויין קודם, לא מצינו דרשה כזו בש"ס ביחס להלכה מעין זו. לכן במשנתנו מובן שניתן לתקן אחר-כך, כי מדאורייתא חשיב נתינה מעליא מהתחלה. לעומת הדין המקורי של "משלחה וחוזרת" לגבי האשה, שהוא דין תורה – ובו אכן לא יועיל לתקן אחר-כך באמירת "הא גיטיך".

ואמנם, מלשון המשנה: "אינו גט עד שיאמר לה..." משמע מדאורייתא, וכפי כללו של הרמב"ם (גירושין פרק י הל' א), שכל מקום שכתב בחיבורו "אינו גט" הרי זה גט בטל מן התורה. אך ניתן לומר שכלל זה אינו תקף במשניות, או שהתוספות לא התכוונו להסביר שזהו גוף הפסול במשנה, אלא הפסול העיקרי מדאורייתא הוא חוסר כריתות או חוסר יד, כשאר הראשונים, ונספח לו העניין של "משלחה וחוזרת" מדרבנן.

אך מה"חתם סופר" לא משמע הכי, אלא נראה שהוא הבין כי התוספות נקטו טעם זה בניגוד לשאר הראשונים, שהצריכו "לשם גירושין" מצד הבעל. לכן נשאר ה"חתם סופר" בצ"ע על התוספות, מדוע לשיטתם הביאה המשנה את דין ישנה בפני עצמו – והרי זה בדיוק אותו דין כמו המקרים ברישא שאינה יודעת? לפי שאר פוסקים כותב ה"חתם סופר" שחלוקת המשנה מובנת, כי באמת דין ישנה איננו קשור לדינים הראשונים – שהרי לשיטתם דין זה נוגע לחוסר יד, וברישא הוא מחוסר כריתות.

ונהג, לאור ההסבר המוצע כאן לתוספות יוצא שהם מסכימים לעקרונות של הראשונים האחרים, ורק באים להוסיף בעיה נוספת על גביהם – לכן גם לשיטתם מובנת החלוקה במשנה. אלא שיש להעיר, שדווקא בשיטת הרמב"ם קיימת בעיה מסוימת בסידור המשנה, שכן לפיו המקרה הראשון ("כנסי שטר חוב זה") והאחרון (ישנה) מהווים בעיה של חוסר כריתות, והמקרה האמצעי (שלפתו) הוא בעיה בנתינה, והמשנה סידרה דווקא את האחרון בפני עצמו, אף שהוא דומה יותר לראשון. וצ"ע.

ד. האם הרמב"ם סובר כמו התוספות?

כמה אחרונים פירשו כי דעת הרמב"ם בנושא היא כדעת התוספות, שגם הוא סובר שהצורך ב"לשם כריתות" הוא עבור האשה, שלא יהיה "משלחה חוזרת", ולא דין בבעל שייטן לשם כריתות. כך נקטו ה"עונג יום טוב" (סימן קסג), ה"אבי עזרי" (גירושין פרק י הל' כג), וכן משמע ב"לחם משנה" (גירושין פרק א הל' א).

ה"אבי עזרי" מבקש לתרץ בזה קושיה על הרמב"ם (גירושין פרק י הל' כג), שבגט לאשה שוטה לא הביא את עיקר הדין – ששוטה שאינה יודעת לשמור את גטה אינה יכולה להתגרש מחמת ש"משלחה וחוזרת" – וכתב רק את הדין דרבנן בשוטה היודעת לשמור את גטה ואינה יודעת לשמור את עצמה, שתיקנו חכמים לא לגרשה שמא ינהגו בה מנהג הפקר, ואם גירשה מגורשת.

מדוע השמיט הרמב"ם את הדין דאורייתא, וכתב רק את הדין דרבנן? מיישב ה"אבי עזרי", שהרמב"ם סמך על מה שכתב (שם פרק א הל' ט), שלומדים מהפסוק "ספר כריתות ונתן בידה" שצריך לתת את הגט כספר כריתות (ולא כשטר חוב או כמזוזה או כשהיא ישנה), והיינו מהטעם שמא יהיה "משלחה וחוזרת", כדי שתבין שבזה היא מתגרשת. וממילא למדנו גם את אי היכולת לגרש שוטה, ש"משלחה וחוזרת" – לכן לא כתב זאת הרמב"ם בפרק י הל' כג.

ולענ"ד נראה שאין זו דעת הרמב"ם כלל, שיש דין של "לשם כריתות" באשה, ואת הקושי שהעלה ה"אבי עזרי" ניתן ליישב באופן אחר. עצם היישוב של ה"אבי עזרי" – אפילו אם נקבל את הסברו ברמב"ם (פרק א הל' ט) שכוונתו כתוספות – הוא דחוק מאוד, לומר שהרמב"ם סמך על דבר כה טעום, במקום לכתוב במפורש שגירושי שוטה בטלים מכוח הדין של "לשם כריתות" באשה. תירוצו של ה"מגיד משנה" במקום (פרק י הל' כג) מחוור יותר. ה"מגיד משנה" כותב שהרמב"ם סמך על מה שכתב (פרק ב הל' יט) בדין הקטנה, שכל שאינה מבחנת בין גטה לדבר אחר אינה מתגרשת – והוא פירוש למה שאמרו "אינה יודעת לשמור גטה"¹³, ומפני שידוע היקש השוטה לקטן בכמה מקומות, לא ביאר הרמב"ם את הדבר כאן. גם בתירוץ זה יש מעט מן הדוחק, שלא לכתוב דין מפורש המופיע בגמרא אלא לסמוך על דין אחר, לכן הוסיף ה"מגיד משנה" בסוף דבריו: "ולא מצאתי לו טעם אחר בזה". אך מכל מקום נראה שהתירוץ הזה מחוור יותר מזה של ה"אבי עזרי".

יתר על כן, לגופו של עניין, נראה לענ"ד להוכיח שהרמב"ם כלל לא סובר כמו התוספות, אלא דעתו היא שהנתינה לשם גירושין היא מצד כוונתו של הבעל, ולא מצד ידיעת האשה. וכן כתבו הב"ש (סימן קלו ס"ק א), הגר"א (סימן קלו ס"ק י) וה"חתם סופר" (חידושי לגיטין עח. ד"ה כנסת) בדעת הרמב"ם.

הראיות לכך:

א. הרמב"ם (גירושין פרק א הל' י) הביא את הדין המופיע בדף נה ביחס לאמירה לעדים, ולא הזכיר כלל שהעדים חוזרים ואומרים זאת לאשה (כפי שנראה לפי תוספות). ובשו"ע (סימן קלו סעי' ה) מפורש כך עוד יותר: שם הוא הוסיף את המילה "או" בין ההודעה לאשה להודעה לעדים: "אם נתנו לה בתורת שהוא שטר חוב אינה מגורשת, אא"כ יאמר אח"כ הרי זה גיטיך או שיודיע כן לעדים תחילה"; ומשמע שההודעה לעדים היא תחליף ל"הרי זה גיטיך", ולא דרך נוספת להודיע לאשה.

ב. הרמב"ם (גירושין פרק א הל' א) פותח בעשרה דברים שהם עיקר הגירושין מן התורה, וביניהם: "ושיתנו לה בתורת גירושין", שזהו העיקר שהרחיב בו הרמב"ם אחר-כך (הל' ט), כדינים של "כנסי שטר חוב זה" וישנה. משמע ש"תורת גירושין" זה הוא הרחבה של הנתינה, שהיא מצד הבעל, ולא הגדרה בקבלת האשה. זהו המשך ישיר של העיקר הקודם: "ושיתנו לה", שהוא עצם חובת הנתינה של הבעל, ומשמע שהכול נסוב עליו.

אמנם, ה"לחם משנה" (גירושין פרק א הל' א) הביין כי הרמב"ם סובר כמו התוספות, שהאשה צריכה לדעת שניתן לה גט בתורת גירושין, כמו שהבינו ה"עונג יום טוב" וה"אבי עזרי" בדעת הרמב"ם. שכן הקשה שם ה"לחם משנה" מדוע הרמב"ם לא מנה בין עיקרו שהאשה המקבלת את הגט צריכה להיות בת דעת ולא קטנה או שוטה, שנתמעטו מ"ושלחה", פרט לאלו ש"משלחה

¹³ ב"מגיד משנה" עצמו כתוב: "והוא פירוש למה שאמרו 'אינה יודעת לשמור עצמה'" (גם במהדורת פרנקל), ולכאורה צריך לתקן "אינה יודעת לשמור גטה", שהרי רק במקרה כזה אינה מגורשת מן התורה, וזהו המקרה שהשמיט הרמב"ם. דווקא המקרה שאינה יודעת לשמור עצמה כתוב ברמב"ם בהלכה זו במפורש, ואין צורך ללומדו ממקום אחר.

עוד יש להעיר, שה"מגיד משנה" הוסיף כאן את המילים "כמו שכתבתי שם" (כשוונתו לפרק ב הל' יט). אנו לא זכינו לדברי ה"מגיד משנה" בפרקים הראשונים של הלכות גירושין (עד פרק ג הל' ט), וחבל על דאבדין ולא משתכחין. במקומם בא ביאור ה"מפרש".

חמדת הארץ ד

וחזורת", והרי הדבר מהתורה? ותיריך: שהוא בכלל מה שכתב "שיתננו לה בתורת גירושין" – כלומר שהיא יודעת שהוא לשם גירושין, והיינו כהסבר התוספות במשנתנו. אך לפי הסברנו לרמב"ם, אין זו כוונת דבריו.

לגבי קושייתו של ה"לחם משנה" על כך שהרמב"ם השמיט את דין קטנה או שוטה מעיקריו בתחילת הלכות גירושין – ה"מעשה רוקח" (שם) תירץ אחרת מה"לחם משנה": שהרמב"ם רמז לדין זה בעיקר שכתב "שיתננו לה", היינו לידה, וקטנה ושוטה אין להן יד – לכן אינן בנות גירושין.

המחלוקת בין ה"לחם משנה" ל"מעשה רוקח" תלויה בשתי דעות בגמרא (יבמות ק"ג:), מנין למדנו שמי שאינה יודעת לשמור את גטה אינה יכולה להתגרש מן התורה:

והא אמר דבי רבי ינאי: "ונתן בידה" (דברים כד) – מי שיש לה יד לגרש עצמה, יצתה זו שאין לה יד לגרש עצמה.

ותנא דבי רבי ישמעאל "ושלחה מביתו" (דברים כד) – מי שמשלחה ואינה חוזרת, יצתה זו שמשלחה וחוזרת.

אולי יסוד המחלוקת בין התנאים הוא במהות נתינת הגט – אם צריך להקנות את הגט לאשה או שמספיקה נתינה בעלמא. לפי רבי ינאי צריך הקנאה, ולכן מי שאין לה יד אינה יכולה להתגרש, ואילו לפי רבי ישמעאל די בנתינה בעלמא, ולכן אין חיסרון בקטנה ושוטה מחמת שאין להן יד, אלא מצד שהן צריכות להבין שהתגרשו¹⁴.

והנה לקמן יתבאר שלפי הרמב"ם אין דין הקנאה בגט, אלא נתינה פיסית בעלמא; לכן גם תירוץ זה של ה"מעשה רוקח" אינו מתאים לרמב"ם. לכן נראה לתרוץ באופן שלישי את השמטת הרמב"ם, דלעולם סובר הרמב"ם כדרשת דבי ר' ישמעאל (למעט שוטה מ"ושלחה מביתו" שמשלחה ואינה חוזרת), כדברי ה"מגיד משנה" לעיל. והסיבה שלא כתב דין זה כאחד מעיקרי דיני הגט מן התורה היא משום שהרמב"ם לא ירד למקרים של נשים מיוחדות שאינן יכולות להתגרש, אלא כתב את העיקרים השייכים בכל גט.

ה. ביסוס היסוד שהנתינה יכולה להיות נפרדת מהכריתות

עד כאן למדנו יסוד חשוב בגטין, שיש הפרדה בין מעשה הנתינה לבין כוונת הכריתות. רק לגבי מעשה הנתינה הפיסי קיים הפסול של "טלי גיטיך מעל גבי קרקע", ולכן הבעל עצמו (או שלוחו) צריך לתת את הגט לאשה, ולא מועיל שהאשה תיקח אותו בעצמה, והבעל יאמר לה "הרי זה גיטיך" כשהגט כבר בידה. במקרה כזה צריך הבעל לקחת את הגט בחזרה ולתת לה אותו בעצמו (או על-ידי שלוחו). הכוונה לשם גירושין וכריתות יכולה לבוא אחר-כך, גם כאשר הגט כבר בידה של האשה, היינו שאפילו אם נתן לה הבעל את הגט בתור שטר חוב או כשישנה, הוא יכול לתקן זאת כאשר הגט כבר בידה, ולומר לה "הרי זה גיטיך" – מבלי שיצטרך לקחתו חזרה ולתת לה אותו בתור גירושין.

היסוד הזה יכול להסביר לנו שני דינים המופיעים בגמרא (גיטין ע"ב):

א. דעת ר' יוחנן, ש"קרוב לה אפילו מאה אמה (כל שהיא יכולה לשומרו, ולא הוא) – מגורשת". וכך נפסק להלכה ברמב"ם (גירושין פרק ה הל' יד) ובשו"ע (אבה"ע סימן קלט סעי' ג). אלא שמחמת חומרא דשמואל צריך ליתן לידה ממש (רש"י שם ד"ה עד דמטי גט לידה: גזירה שמא יאמרו על רחוק שהוא קרוב).

ב. "גט בידה ומשיחה בידו, אם יכול לנתקו ולהביאו אצלו אינה מגורשת. מאי טעמא? בעינן כריתות, וליכא".

נתחיל בביאור הדין השני.

הרמב"ם (גירושין פרק ה הל' ט) הביא דין זה, והוסיף: "אם יכול לנתקו... אינה מגורשת עד שתיפסק המשיחה". הב"ש (סימן קלח ס"ק ד) הביא רמב"ם זה, והוסיף שאין נראה כן משאר הפוסקים, אלא לדעתם צריך לחזור וליטלו, אחרת זה כ"טלי גיטיך מעל גבי קרקע". נראה שמחלוקתם היא אם הבעיה היא בנתינה או בכריתות: לדעת הרמב"ם הנתינה טובה, אלא שמחמת שהמשיחה בידו יש בעיה בכריתות; לכן לא צריך לחזור ולתת, אלא עצם פסיקת המשיחה מתקנת את בעיית הכריתות¹⁵. לעומת זאת, שאר

¹⁴ ייתכן שזו אינה המחלוקת ביניהם, אך בכל מקרה אין צורך בהקנאה ממש אלא בהכנסה לרשותה, וגם כדי להיחשב ברשותה צריך גדר יד, ועיין בכל זה לקמן.

¹⁵ מסתמא יצטרך הבעל לומר "הא גיטיך" לאחר שנפסקה המשיחה, כמו במקרים במשנתנו שמתפלים בבעיית כריתות, שבהם הבעל צריך לומר כתיקון לחוסר הכריתות; אלא אם נאמר שהשוני בין חוסר כריתות בגוף הגט (כגון "משיחה בידו") לבין חוסר כריתות בכוונה (כגון "כנסי שטר חוב זה") שיבואר לקמן, יוצר גם שוני באמירה, ובמשיחה אין צורך באמירה מחדש.

חמדת הארץ ד

הפוסקים סוברים שהבעיה היא בנתינה, כאילו הבעל לא השלים אותה עדיין; לכן צריך לקחת את הגט מהאשה, ולתת לה אותו שוב, בלי משיחה, כדי שלא יהיה "טלי גיטיך". מהגמרא משמע כרמב"ם: "מאי טעמא? בעינן כריתות וליכא" – הבעיה היא בכריתות ולא בנתינה.

יש לברר מניין הסיק הב"ש ששאר הפוסקים חולקים על הרמב"ם, מלבד מעצם העובדה שהם לא הביאו את חידושו: "עד שתיפסק המשיחה". ייתכן שהוא למד זאת מדין "קפצה ידה" שמופיע בראשונים על סוגיה זו. התוספות (עח: ד"ה אם יכול וכו') כותבים שאם ידה של האשה הייתה פתוחה בשעת נתינת הגט, ובזמן הזה יכול היה הבעל להחזיר אותו אליו, ואחר-כך היא קפצה את ידה – "זה אינו עושה הבעל אלא היא, והוה ליה כמו 'טלי גיטיך מע"ג קרקע', ואינו גט". ומשמע שזהו חיסרון בעצם הנתינה. נראה כי הר"ן מסכים לדברי תוספות אלו, כמו שיובא להלן. מכאן הסיק הב"ש שלדעתם גם ב"משיחה בידו" הבעיה היא בנתינה ולא בכריתות.

לעומת הב"ש, סובר ה"אבני מילואים" (סימן קלח ס"ק ב) שלפי הרשב"א והר"ן יועיל אם קפצה ידה (או שנפסקה המשיחה), אם יאמר אחר-כך "הא גיטיך" – לא כמו התוספות אלא כמו הרמב"ם, ונגד קביעתו של הב"ש. הוכחת ה"אבני מילואים" היא משיטתם, שאם נתן הבעל הגט לשם פיקדון ואחר-כך אמר לה "הא גיטיך" – מועיל, כי הנתינה הייתה טובה, ואם כן הוא הדין כאן.

אך לענ"ד נראה כמו הב"ש, ואין להוכיח מדין נתינה לשם פיקדון לדין "קפצה ידה" או "משיחה בידו". בפיקדון אמנם יש נתינה גמורה, אך יש בעיה בכוונה, ובמקרה כזה אין צורך שיחזור ויתננו לה. אך ב"קפצה ידה" משמע ברשב"א ובר"ן עצמם שהבעיה היא בנתינה דווקא, כי המשיחה היא דבר פסי, שהבעל עדיין אחוז בגט עצמו. וזו לשונם:

אפילו קפצה האשה ידה ביותר וכחה יפה משל בעל, ומפני זה אינו יכול להביאו אצלו, אינה מגורשת – דאין זו נתינה, אלא כעין גזילה.

משמע כי הבעיה היא בנתינה ולא בכריתות. ואם כן, גם אם תיפסק המשיחה הגט אינו מועיל, וצריך לחזור ולתת, כמו שכתב הב"ש בדעת שאר הפוסקים. ומה שאמרה הגמרא לגבי משיחה בידו: "בעינן כריתות וליכא", לשיטתם, משמעותו שבגלל הבעיה בכריתות, אפילו הנתינה אינה טובה. וכך משמע מרש"י (עח: ד"ה והא אגיד גביה) בסוגיה של "קרוב לו קרוב לה", במקרה של ח' אמות מצומצמות וגט יוצא מד' אמות שלו לד' אמות שלה, וז"ל: "עדיין הגט ברשותו קצת, ואנן ונתן בידה' בעינן, עד שיהא כולו ברשותה". מכאן שהחיסרון כשהוא קשור אליה באופן פסי (כדוגמת ד' אמות) הוא בנתינה, לא בכריתות, כי חוסר כריתות פיסית גורם לקלקול בנתינה¹⁶.

נעבור לביאור הדין הראשון: "קרוב לה אפילו מאה אמה". רוב הראשונים (הרמב"ן, הרשב"א, הריטב"א והרא"ש במקום) סוברים שהדבר מועיל מדרבנן משום שבעגונה הקלו (והדין פועל על-ידי "אפקעינהו רבנן לקידושין מיניה")¹⁷. מכל מקום, לכתחילה צריך לתת לידה ממש, משום חומרא דשמואל. וכך כתב הרמב"ם (גירושין פרק ה הל' ג):

היה קרוב לה כדי שתשוח ותטלנו הרי זה פסול, עד שיגיע הגט לידה, ואח"כ תינשא בו לכתחילה.

מכאן שהבעל אינו צריך לקחת את הגט ולחזור לתת לה אותו לידה ממש, אלא מספיק שהאשה תיקח את הגט לידה מהמקום שבו הניח אותו בעלה, קרוב לה. מדוע אין כאן "טלי גיטיך מעל גבי קרקע"? כי מוכח שכאשר יש נתינה טובה, התיקון יכול לבוא אחר-כך (אפילו על-ידי האשה עצמה). הנתינה קרוב לה נחשבת לנתינה טובה, כי היא מועילה מעיקר הדין, ורק משום חומרה צריך הגט להגיע לידה.

חלק שני: הקנאה בגט

ראינו לעיל שהרמב"ם לא הסביר את הסיפא של משנתנו, דין ישנה, כמו שאר הראשונים (שהבעיה היא שאינה משמרתו ולא הוי "בידה", כי אין לה יד באותו רגע), אלא אמר שהבעיה היא בכוונת הכריתות, כי נתינה לאדם ישן אינה נראית ככוונה לגירושין. מדוע פירש הרמב"ם באופן שונה משאר הראשונים?

¹⁶ חידושי הגר"ח על הש"ס (סימן קנד) כתב כן בדעת רש"י.

¹⁷ אמנם בתוס' רי"ד שם, (וכן בבבא מציעא י. ובקידושין ח:) כתב במפורש שהדבר מועיל מדאורייתא, כי האשה אינה צריכה לקנות את הגט, אלא העיקר שתוכל לשומרו, והדבר נחשב כנתינה. וכן מדייק ה"פני יהושע" מרש"י (שם ד"ה ולא לדבר אחר), שכתב – "דגט הוא דבעל כורחה קנוי לה, הלכך לאלתר הוי גיטא". ומשמע שזהו טעם דאורייתא, שלא נצרך קניין בגט כי הוא מועיל גם בעל כורחה, וצריך רק נתינה למקום שהיא יכולה לשמרו. ראה ענין הקנאה בגט בהרחבה להלן.

חמדת הארץ ד

כדי לתרץ זאת צריך לחקור ענין יסודי נוסף בגט: האם צריך להקנות את הגט לאשה, או שדי בנתינה בעלמא, אפילו בלי קניין? נביא מחלוקת אחרונים מפורשת בחקירה זו, ואחר-כך ננסה להביא סימוכין ותימוכין מגמרות וראשונים לשיטה הסוברת שאין צורך בהקנת הגט לאשה.

א. מחלוקת אחרונים אם בעינן הקנאה בגט

"קצות החושן" (סימן ר ס"ק ה) חידש שגט אינו צריך זכייה באחת מדרכי הקניין, אלא רק "ונתן בידה" – נתינה לידה בעלמא. הוא מביא לכך שלוש ראיות עיקריות:

1. גט יכול להינתן לאשה אפילו בעל כורחה, והרי בכל התורה כולה אין הקנאה בעל כורחו של הקונה, ומכאן שגט אינו צריך הקנאה.

2. גט שכתבו על איסורי הנאה כשר (גיטין כ. ; רמב"ם גירושין פרק ד הל' ב; שו"ע אבע"ה סימן קכד סע' א), והרי אי אפשר לזכות באיסורי הנאה (אפילו אם נאמר שיש בעלות עליהם, אי אפשר להקנותם לאחר), כמו שכתב הרשב"א (שו"ת ח"א סי' תרב). אלא מכאן שגט אינו צריך זכייה אלא נתינה בעלמא.

3. הגמרא בגיטין (עו. ריש פ' הזורק) מקשה כיצד מועיל לשים את הגט בחצרה, והרי מה שקנתה אשה קנה בעלה; ומתרת שגטה וחצרה באים כאחד. והנה, לגבי שטר מתנה על בית מסיק "קצות החושן" שאם ישים המקנה את השטר בתוך הבית שרוצה להקנות לקונה, פשיטא שלא יקנה, כי השטר עצמו צריך להיות קנוי לקונה כדי שיקנה על-ידו את הבית (על-פי הפסוק: "ואקח את ספר המקנה" – שצריך שיזכה בו המקבל), ואינו זוכה בו כשלא ניתן בתוך חצרו או בכל דרך קניין אחרת. אם כן, מדוע מועיל הדבר בגט? משום שבגט לא צריך זכייה אלא נתינה בעלמא, לכן מספיק שגטה וחצרה באים כאחד, כי לא צריך הקנאה מוקדמת של הגט, לפני חלות הגירושין, אלא מעשה הנתינה הפיסי הנעשה יחד עם זכייתה בחצר מספיק (שטר מתנה על בית צריך להיות קנוי למקבל כדי שהבית יעבור לרשותו, ושני מעשי ההקנאה אינם יכולים לחול בבת אחת).

כנגד שיטה זו סובר ה"מנחת אשר" (גיטין סימנים ל-לו) שצריך הקנאה בגט, ודוחה את ראיותיו של "קצות החושן". שתי ראיות עיקריות הוא מביא לשיטתו:

1. הגמרא (עו. ריש פ' הזורק) למדה מהמילים "ונתן בידה" שאפילו בגנה, חצרה וקרפיפה מועיל, ומשם למדים אנו קניין חצר לכל התורה כולה (עיין בבא מציעא י.), ומשמע שזו הקנאה גמורה, כמו במקח וממכר.

2. הגמרא (סו) עושה צריכותא בין גט לגנב וגזלן, שגם בהם יש דרשה שמועיל בחצר. והרי ברור שבגנב וגזלן יש קניין על החפץ¹⁸; ואם בגט אין מעשה קניין אלא נתינה בעלמא, לא שייך לעשות צריכותא ביניהם, כי אלו שתי מציאויות שונות. ומכאן שגם בגט צריך קניין. אלא שגם הוא מודה שאין די בקניין האשה מעל גבי קרקע, וצריך נתינה של הבעל מדין "ונתן בידה". אלא שזהו רק כדי לסלק את בעיית "טלי גיטיך", ובאמת הנתינה אינה מגרשת, אלא קניית הגט על-ידי האשה.

ונראה לענ"ד שיש להוכיח מהגמרא ומכמה ראשונים, ובראשם הרמב"ם, שאין צורך בהקנאה בגט, כשיטת "קצות החושן"¹⁹.

¹⁸ לכן משלמים לפי שעת הגזלה, על-פי הסברו של ה"קובץ שיעורים" – כי החפץ נקנה לגזלן ברגע הגזלה בכל דרכי הקניין הרגילות, אלא שה"והשיב" מעכב שלא יהיה שלו לגמרי, וחייב להחזיר את החפץ עצמו. כאשר נעשה אחד מקנייני הגזלה, כגון שינוי מעשה או רשות וכדו', מתבטל ה"והשיב", והחפץ נהיה שלו לגמרי, והוא חייב דמים במקומו. כמו כן חייב הגזלן באונסין נובע מכך שקנה את החפץ.

¹⁹ ננסה בקצרה להתמודד עם ראיות ה"מנחת אשר", על בסיס הראיות החזקות שיש לטובת "קצות החושן". לגבי הראיה הראשונה: יעוין בשו"ת "חתם סופר" (יו"ד סימן שי), שמגדיר קניין חצר באופן שונה מהותית משאר הקניינים: "דורא לפי המובן, אי לא חידשה התורה שום קנין לא לבני ישראל ולא לבני נח, ע"כ היה בנוהג שבעולם אדם קונה מחבירו במעות שהיה פורע לו עד גמירא מה שהתנו ביניהם, ואח"כ היה לוקח מקחו לתוך ביתו ורשותו וכוה היה נגמר הקנין בלי ספק ופקפוק. וכ"כ להדיא רש"י רפ"ב דבכורות ד"ה כלל כלל לא... וזה כוונת הרמב"ם בפי' המשנה גיטין נט ע"א ע"ש".

הרמב"ם בפירושו המשנית שם אומר: "חרש רומז ונרמז וכן בתירא אומר קופץ ונקפץ, רמיזה ר"ל איזה שירמזו. וכן בתירא אומר שמקחו וממכרו במטלטלין אינו כלום עד שיקבל הדבר ויהיה ברשותו ויתן ג"כ למי שהוא מוכר, ולא תספיק לו הרמיזה בלבד".

מכאן הוכיח ה"חתם סופר" שהכנסה לרשותו (=חצר) מהווה קניין גם לפי מי שסובר כי מעשה קניין אחר אינו מועיל בהם. למדנו מדברי ה"חתם סופר" שחצר שונה מהותית משאר קניינים, בכך שהיא מהווה זכייה טבעית-יסודית בחפצים המונחים בה, בהיותה רשותו של אדם, דהיינו המקום שבו הוא מניח

ב. ראייה מן הירושלמי שלא בעינן הקנאה בגט

ראשית כול, יש להביא סוגיה בירושלמי, שממנה משמע שאין צריך הקנאה בגט. בשני מקומות חוזרת אותה סוגיה (גיטין פ"ו ה"א, ומעשר שני פ"ד ה"ד). הירושלמי מביא מחלוקת בין רבי ור' נתן במקרה שהאשה אמרה לשלוחה "התקבל לי גטי" והבעל אמר לשליח "הולך לה גטה": לפי רבי, הבעל אינו יכול לחזור בו מהגירושיין כבר מהרגע שהשליח קיבל את הגט, ואילו לפי ר' נתן הוא יכול לחזור בו עד שיגיע הגט ליד האשה. אחר-כך שואל הירושלמי:

רבי עזקה בעי קומי רבי מנא: אף לענין מתנה כן, אדם עושה שליח לקבל דבר שאינו שלו?

כלומר, האם גם במתנה יסבור רבי שאם המקבל אמר לשלוחו "זכה עבורי" והנותן אומר לשליח "הולך לפלוני" – זכה המקבל מיד עם קבלת השליח, אף שהנותן לא אמר "זכה לפלוני"? ומתוך:

אמר ליה: תמן התורה זיכת אותה בגיטה והיא עושה שליח לקבל דבר שהוא שלה, אית לך למימר במתנה אדם עושה שליח לקבל דבר שאינו שלו!

האחרונים התחבטו בפירוש סוגיה זו²⁰. ביאור נפלא נמצא ברידב"ז בשני המקומות²¹: הוא מבאר את הירושלמי לאור "דבריו הנחמדים של הקצות" (כלשונו בגיטין²²), שגט אינו דומה למתנה, כי נתינת הגט היא נתינה בעלמא, ומשקיים הבעל את מצוות הנתינה (כלשונו במעשר שני) רחמנא מזכה לה ממילא; מה שאין כן במתנה, שהנותן צריך להקנות את המתנה למקבל.

את רכושו. ואם כן, ניתן לומר שאין בחצר מעשה קנין, אלא מצב המהווה קנין, וממילא דבר זה אפשר ללמוד מגט, שגם שם הנתינה לחצרה מביאה למצב שהגט אצלה, ורשותה חשיבא כידה, ללא מעשה קניין.

אמנם ה"חתם סופר" בהמשך התשובה כותב במפורש שישנם עניינים שלגביהם צריך את קניין החצר שחידשה התורה: מציאת קטן וקטנה, קניין גניבה, גט ומציאה שלא מדעתו. בכל אלו, לולא חידשה התורה שחצרו של אדם קונה לו, לא היינו יודעים זאת באופן טבעי, כי הם בלא ידיעתו ורצונו של המקבל. במקרים אלו קניין החצר הוא מטעם יד או שליחות.

אם כן, לפי דבריו אלו אנו חוזרים לראייתו של ה"מנחת אשר", שמוכח שצריך להקנות גט, וזוהו למדנו קניין חצר לשאר דרכים (כולל שלא מדעתו) כקניין רגיל? אך עדיין ניתן לומר שגם במקרים שהתורה חידשה את מושג החצר, שאינם פשוטים בדרכי הטבע והשכל, בכאת זאת התורה רק חידשה שהם נכללים במושג הידוע של חצר, דהיינו שעצם הימצאות החפץ ברשותו היא הקונה לו אותו, ולעולם לא בעינן מעשה קניין, כמו בשאר הקניינים.

זה מסביר מדוע באמת שונה קניין חצר משאר הקניינים, וקונה אף ללא ידיעתו של הקונה; הרי בדרך כלל צריך דעת קונה כדי לקנות; אלא שהדבר הוא מחמת השוני המהותי בין חצר לשאר קניינים כנ"ל. ונראה לי להוכיח כן מה"חתם סופר" עצמו, שהרי בחלק הראשון של דבריו (כאשר דיבר על חצר קודם שניתנה תורה) הוא הביא ראייה לדבריו מפירוש המשניות לרמב"ם בגיטין (כנ"ל), ושם מדובר על קטנים (פעוטות). הוא עצמו כתב בחלק השני (חצר שנתחדשה על-ידי התורה) שקניין קטן וקטנה בחצר אינו באופן הטבעי של הקניין, כי אין להם דעת, והוא כמו ללא ידיעתו, אם כן כיצד כתב על כך הרמב"ם שמועילה הכנסה לרשותם במשמעות הטבעית? אלא צריך לומר שאפילו אחרי חידוש התורה, הקניין חוזר להיות באותו אופן של רשות קונה, ולא כמעשה קניין רגיל. ולפי כל זה, אפשר ללמוד זאת מגט, כי גם שם אמנם אין צורך בהקנאה, אך התורה לימדה אותנו שהכנסה לרשותה נחשבת כנתינה לידה, וזהו המרכיב היחיד הנצרך גם בשאר דרכי הקניין.

לגבי הראיה השנייה: מלבד הדחייה הקיימת בראיה הראשונה, כי גם קניין החצר של גנב וגזלן פועל כמו שאר קנייני חצר, יש לדחות הראיה באופן אחר: על-פי ה"אבן האזל" (גניבה פרק ב הל' טז), המסביר אחרת את חיוב הגנב והגזלן לפי הרמב"ם. הוא טוען שהרמב"ם סובר כי החיוב נובע מהוצאת החפץ מרשות הבעלים, ולא מהכנסת החפץ לרשות הגנב. לכן סבור הרמב"ם שגם אם הגנב הוציא לרשות הרבים ולא לרשותו – חייב, בניגוד לרא"ש ולטור, הסוברים שעיקר חיובו של הגנב הוא על הכנסת החפץ לרשותו.

על-פי זה תירץ ה"אבן האזל" תמיהה גדולה שלו: מדוע השמיט הרמב"ם את עיקר דין גניבה על-ידי חצרו, דתניא (בבא קמא סד: ועוד): "ידו, אין לי אלא ידו. גגו חצירו וקרפיו מנין? ת"ל אם המצא תמצא מכל מקום."? אלא היות שהרמב"ם פסק שעיקר דין גניבה תלוי בהוצאה מרשות הבעלים, ולא בהכנסה לרשות הגנב (על-פי דעת רבינא, שהגונב מן הגנב פטור, והיינו אפילו מהקרן, כי השני לא הוציא את הגנבה מרשות הבעלים, ע"ש). אם כן, אין נפקא מינה לדין זה מהברייתא שמרבה את חצרו, שכיוון שהכניס את הגנבה לחצרו בוודאי כבר הוציאה מרשות הבעלים, ואין צורך בקניין חצר. אותה ברייתא היא לפי מי שאמר שעיקר חיוב גנבה הוא על הכנסה לרשות הגנב, ולכן צריך לרבות גם חצר כרשותו. יוצא שלפי הרמב"ם הברייתא הזו לא נפסקה להלכה, ולכן אין להקשות ממנה לשיתתו, שלא צריך הקנאה בגט (כפי שיורחב לקמן).

²⁰ עי' למשל במחנה אפרים (זכיה ומתנה סימן לג).

²¹ אף ה"אור שמח" (גירושין פרק ג הל' טו) ביאר את הירושלמי כן, וכך גם ה"אבי עזרי" (גירושין פרק ו הל' ו), יובא לקמן.

²² במעשר שני הוא מוסיף שגם הרמב"ן ביבמות סובר כן. אינני יודע היכן.

חמדת הארץ ד

וזוהו פירוש הירושלמי, שבגט מספיק שהבעל נותן אותו לשליח הקבלה של האשה, אפילו אם אינו רוצה להקנותו לה, כי רחמנא מזכה לה ולא הוא (כמו שאם הבעל ייתן הגט לאשה עצמה ויאמר שאינו מזכה לה – לא חיישינן לדבריו כלום, דכיוון שנתן לא צריך את הזכייה שלו, שהתורה מזכה לה; דברי הרידב"ז בגיטין). לעומת זאת במתנה צריך הקנאה של הנותן, ולכן אם אינו רוצה שהשליח יהיה שליח קבלה אלא שליח הולכה, המקבל אינו יכול ליצור שליח קבלה ללא רצון הנותן, וגם רבי מודה במתנה שהנותן יכול לחזור בו עד שיגיע לידי המקבל²³. עד כאן עיקר דבריו. אם כן, מצאנו מקור בירושלמי לכך שבגט אין צורך בהקנאה אלא בנתינה בעלמא, והתורה כבר זיכתה לה²⁴.

ג. ראיות מכמה ראשונים שאין צורך בהקנאה בגט

עתה נעבור לבירור שיטות הראשונים בנידון.

ראשית, דעתו של התוספות רי"ד מפורשת וברורה לחלוטין כמו "קצות החושן", כמבואר בסוגיית "קרוב לו קרוב לה" (גיטין עח: וחזור על דעתו זו בבבא מציעא י. ובקידושין ח: בסוגיית "תנם על גבי סלע"). הגמרא עצמה מחלקת בין נתינת גט לשאר הקנאות:

אמר ר' אסי אמר ר' יוחנן: לגיטין אמרו ולא לדבר אחר.

תוספות רי"ד: לגיטין אמרו ולא לדבר אחר. פי' שאין ד' אמות קונות אלא לענין גיטין, ולא לדבר אחר עד שיגיע לידו.

בהסבר החילוק כותב התוספות רי"ד:

קנין הגט אינו דומה לשאר הקנין דעלמא, דקנין דעלמא אין אדם יכול להקנות לחבירו בעל כרחו, והגט אדם מקנהו לאשתו בעל כרחו, א"כ טעם החצר דרבי ליה רחמנא לא בעבור קנין הוא, שהרי היא עצובה בו ואינה חפצה לקנותו ואין חצירה קונה לה, ואעפ"כ היא מתגרשת. אלא טעם הדבר הוא מפני שהוא משתמר לדעתה. א"כ בכל מקום שהוא משתמר לדעתה היא מגורשת, משא"כ בשאר קניינים דעלמא.

ה"מנחת אשר" הביא את התוספות רי"ד, וכתב שממנו אכן מוכח שלא כשיטתו, אלא שהוא סבור כי הוא דעת יחיד בראשונים²⁵. אך לענ"ד מוכח מרש"י שם (גיטין עח: ד"ה ולא לדבר אחר) שגם הוא סבור שבקרוב לה מתגרשת מן התורה, ולא בעינן הקנאה בגט, מחמת אותה סברה שהובאה בתוס' רי"ד הנ"ל (ונראין הדברים, שכן התוס' רי"ד נוהג לכנות את רש"י בכינוי "המורה", משמע שראה ברש"י מקור עיקרי לפירושו). כך כתב רש"י:

לגיטין אמרו דמשום קורבה מגורשת. ולא לדבר אחר כגון אם זרק לו חוב קרוב לו ואבד, דגט הוא דבעל כרחו קנויה לה הלכך לאלתר הוי גט, אבל בעלמא לא.

הרי שלא הזכיר כלל את הכלל של אפקעינהו רבנן לקידושין מיניה, ומשמע שפועל הדבר מן התורה, דלא בעינן הקנאה.

ניתן להסביר גם את דברי התוספות (תמורה ה. ד"ה מיתבי) על-פי יסוד זה שאין הקנאה בגט. הם אומרים שם שגם מי שגירש באיסור (כגון אונס שגירש, שעבר על לאו ד"לא יוכל לשלחה") – מועיל, אפילו לרבא, הסובר "כל מאי דאמר רחמנא לא תעביד – אי עביד לא מהני" – כיוון שהוא מקיש גירושין למיתה, ובמיתה ודאי לא שייך לומר "לא מהני". התוספות מביאים ראיה שקיים היקש כזה, שהרי מצינו בפרק הראשון בקידושין שהוקשה מיתה לגירושין, ואם כן ניתן להקיש גם גירושין למיתה, ללמד שגירושין מועילים אפילו במקרה שעבר על לא תעשה.

התוספות כיוונו לירושלמי (גיטין ריש פ"ט), שכותב ממש היקש זה. אף ה"נודע ביהודה" (מהדורה בתרא סימן קכט) השתמש בהיקש זה כאשר הביא את דעת המרדכי (שבועות סימן תשפד), שהנשבע לא למכור או לא לתת דבר מה, ומכרו או נתנו – לא מועיל, לפי

²³ במעשר שני מוסיף הרידב"ז הסבר לשיטתו של ר' נתן, שאפילו בגט יכול הבעל לחזור בו עד שיגיע לאשה: שאין הוא חולק על העיקרון שאין צורך בהקנאה בגט, אלא סובר שהיות שהבעל אמר "הולך" – זהו תנאי בגט, שרק ככה יחול. גם לפי רבי, אם יאמר הבעל במפורש "אי אפשי שתקבל אלא הולך", הוי תנאי כמו "אל תגרשה אלא בימין".

²⁴ יש לציין, שיתכן שזה היה מקורו של הרמב"ם עצמו, לאור העובדה שהוא נוטה אחר הירושלמי. עי' במהרי"ק (שורש ק), ובביאור הגר"א (או"ח סימן רלה ס"ק יג).

²⁵ ואכן, רוב הראשונים בסוגיה שם פירשו שהוא מדרבנן, ופועל על-ידי "אפקעינהו רבנן לקידושין מיניה".

רבא²⁶. ומסביר ה"נודע ביהודה" שפה מדובר במכירה ובנתינה ממונית, אך בגירושין, אם נשבע שלא לגרש ועבר וגירש – המרדכי יודה שמועיל אפילו לרבא, מחמת ההיקש בין גירושין למיתה.

ונראה שהדבר מוסבר על-פי היסוד הנ"ל, כי אם גט היה צריך הקנאה, הוא היה כשאר מכר או מתנה שהאדם עושה את החלות שלהם, ובמקרה זה סובר המרדכי שביטול הרצון אינו מועיל נגד שבועה. אך אם הזכייה היא משמיא החלות נוצרת ממילא, והיא דומה למיתה יותר מאשר למכר או למתנה²⁷. זוהי גם סברת התוספות בתמורה, שאם גירש באיסור – מועיל לכל הדעות כמיתה. בכל מקרה, מקור ההיקש הוא בירושלמי, שלשיטתו בסוגיות בגיטין ובמעשר שני הגט אינו צריך הקנאה אלא משמיא זכו לה, ולכן הוא דומה למיתה, שגם היא הותרה משמיא.

ד. ראייה-לכאורה שצריך הקנאה בגט ודחייתה

ישנה סוגיה מפורשת (גיטין כ:) שנראית כסותרת את היסוד הזה, ומשמע ממנה לכאורה שהבעל צריך להקנות את הגט לאשה:

בעי רמי בר חמא היו מוחזקים בעבד שהוא שלו וגט כתוב על ידו, והרי הוא (רש"י: העבד) יוצא מתחת ידה (רש"י: שהביאתו לפנינו ואמרה – בעלי נתן לי העבד הזה וגירשני בו, כדתנן במתני' "ונותן לה העבד") מהו, מי אמרינן אקנויי אקני לה או דלמא הוא מנפשיה עייל? (רש"י: מי מהימנה בלא עדי מסירה, הואיל ועכשיו הוא ברשותה, או דילמא הוא מנפשיה אזל)... ת"ש דאמר ריש לקיש: הגדרות אין להן חזקה.

ויש להקשות, מדוע לא אמרה הגמרא בצד הראשון של האיבעיא "מי אמרינן הוא נתן לה", שאז היינו מבינים שהבעל צריך למסור לאשה את העבד עם הגט, ללא מעשה קניין, וממילא יהיה קנוי לה משמיא? במקום זאת כתוב: "מי אמרינן אקנויי אקני לה" – שמשמע מכאן שהבעל צריך להקנות את העבד לאשה במעשה קניין ממשי.

ה"פני יהושע" בסוגייתנו דייק מכך בראשית דבריו שצריך מעשה קניין כדי להקנות את הגט לאשה. אולם בסוף דבריו שם חזר בו, וכתב שהגמרא רצתה רק לומר רבותא, שאינו צריך למסור לה את העבד מיד ליד כגט, אלא כיוון שהקנה לה את העבד באחת מדרכי הקניין ממילא זכתה בגוף הגט החקוק בו. והביא כן בשם הרשב"א (גיטין כא. ד"ה אמר רבא), וכן כתב ה"בית יוסף" (סימן קלט ד"ה וכותבין).

יתר על כן, ה"תפארת יעקב" בסוגייתנו תמה על ה"בית יוסף", שכתב שמועיל קניין על גוף העבד במסירת הגט הכתוב על ידו, כיוון שלא מצינו שום קניין בגט, אלא רק נתינה מידו לידה או לרשותה. ומה שאמרו "אקנויי" – הכוונה לנתינת העבד עם הגט בלבד, ללא מעשה קניין ממשי. והוכיח כן מהצד השני של האיבעיא, שאם היה צורך להקנות, לא היה צריך לומר "או דלמא הוא מנפשיה עייל", אלא "או דלמא לא אקני לה". אם כן, לאור דברי ה"תפארת יעקב", אין ראייה מסוגיה זו שצריך הקנאה בגט.

ה. שיטת הרמב"ם ורוב הראשונים: הנתינה יוצרת את הגירושין

כעת נברר מהי שיטת הרמב"ם בנידון.

ראשית נוכיח שהרמב"ם סובר כי נתינת הגט היא הפועלת את הגירושין, והיא אינה רק מרכיב צדדי הנצרך כדי לסלק את בעיית "טלי גיטיך מעל גבי קרקע", והגירושין עצמם חלים ממילא, בכך שהגט ביד האשה. מובן שגם לפי הצד הראשון הגט צריך להיות ביד האשה כדי שהגירושין יחולו, אלא שהנתינה של הבעל היא היוצרת את חלות הגירושין.

בעניין עבד כשליח הולכה של הבעל בגט נחלקו הר"י מיגש ושאר הראשונים: במשנה (גיטין כג.) כתוב: "הכל כשרים להביא את הגט חוץ מחרש, שוטה וקטן וסומא ועובד כוכבים", ולא כתוב עבד. הגמרא דנה בכך:

בעו מיניה מרבי אמי: עבד מהו שיעשה שליח לקבל גט אשה מיד בעלה? אמר להו: מדקא פסיל ליה לעובד כוכבים, מכלל דעבד כשר. אמר רב אסי אמר רבי יוחנן: אין העבד נעשה שליח לקבל גט אשה מיד בעלה, לפי שאינו בתורת גיטין וקידושין.

הר"י מיגש סובר שעבד אינו נעשה שליח קבלה, אך הוא יכול להיות שליח הולכה – כפי שמדויק מהגמרא, שהזכירה רק קבלה. שאר הראשונים חולקים על הר"י מיגש (כפי שיובא לקמן), וסוברים שעבד אף אינו יכול להיות שליח הולכה.

²⁶ שיטת התוספות (תמורה ו. ד"ה השתא) היא שבשבועה גם רבא מודה שאי עביד מהני, כיוון שרבא דיבר רק על איסורי תורה כתובים, ולא שבועה, שהיא איסור שברא מלבדו. אך המרדכי אינו מחלק.

²⁷ יוצא מרברי ה"נודע ביהודה", שגם המרדכי סובר שגט אינו צריך הקנאה אלא נתינה בעלמא.

מהי הסברה בדעת הר"י מיגש לחלק ביחס לעבד בין שליח הולכה לשליח קבלה? ה"אבני מילואים" (סימן לה ס"ק ט) הביא ר"ן שמסביר את הר"י מיגש בקיצור, וה"אבני מילואים" עצמו מרחיב את הדברים. הר"י מיגש סובר שהנתינה בגט איננה פועלת את הגירושין, אלא היא רק תנאי בגירושין שמסלק את בעיית "טלי גיטיך מעל גבי קרקע", ולכן די בשליחות רגילה מהבעל, שמועילה כנתינתו. היות שעבד יכול לשמש בשליחות בעלמא, לכן הוא יכול להיות שליח הולכה של הבעל, ואין צורך שיהיה בתורת גיטין. אך קבלת האשה את הגט היא מעשה הגירושין ממש, כי הגירושין פועלים כשהגט ביד האשה. אם כן, העבד אינו יכול להיות שליח קבלה של האשה, משום שאינו בתורת גיטין.

ה"אבי עזרי" (גירושין פרק ו הל' ו) מסביר גם הוא את הר"י מיגש באותה דרך, ומוסיף עוד פירוש על-פי הירושלמי הנ"ל: שבגט אין צורך בהקנאת הבעל ובקניין האשה, כיוון שהתורה היא המקנה לה, אבל יש צורך שיגיע הגט לידה²⁸ – ונתינת הבעל נצרכת רק על מנת לסלק את בעיית "טלי גיטיך". החידוש של התורה בשליחות קבלה ("ושלחה" – מלמד שהאשה עושה שליח – קידושין מא.). הוא שאפילו ממילא, ללא פעולה, יש שליחות, והיינו שיהיה ידו כידה (שזה כעין דבר שבגופו, שבדרך כלל שליחות לא מועילה בו). היות שבלי קבלת הגט ליד האשה אין חלות גירושין, הקבלה היא עניין שצריך לגביו שייכות בגטין ובקידושין, ועבד אינו נמצא בתורת אלו, לכן אינו יכול להיות שליח קבלה. לעומת זאת, ההולכה איננה יוצרת חלות גירושין אלא היא מעשה צדדי בעלמא. לגביה מספיק להיות בר שליחות בעלמא, ולכן עבד יכול להיות שליח הולכה.

שאר הראשונים חולקים על הר"י מיגש וסוברים שעבד אינו יכול להיות אף שליח הולכה. הרמב"ם (גירושין פרק ו הל' ו) כותב כן, וב"מגיד משנה" שם הביא שכן גם דעת הר"ף, הרמב"ן והרשב"א, ושכן נראה גם מן הירושלמי. מהי סברתם?

ה"ברכת שמואל" (סימן לד אות ב; סימן לו אות ג) כתב שאמנם הרמב"ם מודה שהנתינה איננה פועלת את הגירושין אלא רק מסלקת בעיית "טלי גיטיך", אך גם לצורך סילוק זה צריך "קצת נתינת גט", ולכן הוא צריך להיות על-ידי מי שהוא בתורת גטין וקידושין, לאפוקי עבד²⁹.

לאור דברינו עד כה, ניתן לומר סברה אחרת: לדעת ראשונים אלו, פעולת הנתינה היא עיקר פעולת הגירושין, שהרי אין פעולת הקנאה אלא רק נתינה, ודרכה נוצרים הגירושין בכך שהגט מגרש כשהוא בידה. ממילא ברור שגם שליח ההולכה צריך להיות בתורת גיטין, לאפוקי עבד³⁰. ויש לתמוה על ה"קהילות יעקב" (גיטין סימן יז), שגם הוא ביאר את דעת הר"י מיגש כנ"ל, שלדעתו עיקר פעולת הגירושין הוא במה שהאשה מקבלת את גטה, ויש גזרת הכתוב ("ונתן") שקבלת הגט צריכה להיות מהבעל, אך לא שהנתינה תהיה חלק מפעולת הגירושין – ולכן דווקא שליח הקבלה צריך להיות בתורת גטין ולא שליח ההולכה.

אלא שבהמשך דבריו הוכיח ה"קהילות יעקב" שגם הרמב"ם (גירושין פרק ו הל' ד) סובר כן, מכך שכתב ששליח הולכה אינו צריך להתמנות בפני שני עדים, שלא כמו שליח קבלה, שכתב שם (הל' א) שצריך שני עדים במינויו. אך קשה, שהרי הרמב"ם פוסק במפורש לגבי עבד – שלא כמו הר"י מיגש – שאינו יכול להיות גם שליח הולכה. לכן נראה יותר ביאורנו לעיל בדעתו של הרמב"ם³¹.

אם כן, יוצא מכאן שדעת הר"י מיגש היא כי עיקר הגירושין נעשים בקבלת הגט ביד האשה, לעומת הרמב"ם (וראשונים נוספים), שסובר כי הנתינה היא עיקר פעולת הגירושין.

ו. שיטת הרמב"ם שאין צורך בהקנאה בגט

כעת נוכיח שלדעת הרמב"ם, נתינת הגט על-ידי הרמב"ם היא נתינה בעלמא ולא הקנאה.

ראשית כל, ניתן ללמוד מעצם העובדה כי הרמב"ם השמיט דין בסיסי כזה – שהבעל צריך להקנות את הגט לאשה – שהוא אינו מצריך זאת. גם ברשימה בתחילת הלכות גירושין, שבה מונה הרמב"ם את עשרת הדברים שהם עיקר הגט מן התורה, הוא אינו מזכיר כלל את הקנאתו של הגט, אלא רק את נתינתו.

כמו כן מורה כן לשונו של הרמב"ם (גירושין פרק ה הל' א):

²⁸ כהסבר הריב"ז שהובא לעיל.

²⁹ ראה לעיל הערה 9, שהובאו דבריו ביתר פירוט. אך עדיין אין דבריו מובנים דים.

³⁰ ע"י בהערה 9 לעיל, שזה מתאים יותר לשיטתו של ה"שערי יושר" בצורת פעולת שליח גירושין.

³¹ מה שמחלק הרמב"ם בין הולכה לקבלה לגבי עדים, ע"י בחידושי ר' שמעון שקאפ (גיטין סימן ב), שביאר באופן שונה מה"קהילות יעקב".

זה שנאמר בתורה "ונתן בידה" – אין ענין הכתוב אלא שיגיע הגט לה, ואחד ידה או חיקה או חצירה... הכל אחד הוא... ומשיגיע גט לרשותה נתגרשה.

הרמב"ם לא כתב "משתקנה הגט", אלא "משיגיע הגט לה" או לרשותה – הגעה בעלמא מנתינת הבעל³². אמנם, עיקרה של הלכה זו ברמב"ם איננה ללמד כיצד מתגרשת האשה בקבלת הגט, אלא לחדש את עניין נתינת הגט בחצרה וכדו' – שדינה כנתינה לה, אך בכל זאת ניתן לדייק מלשונו הזהב של הרמב"ם החוזרת פעמיים: "משיגיע הגט" לה או לרשותה נתגרשה – ולא בלשון קניין, על אף שההלכה הנלמדת כאן לא הייתה משתנה עקב כך.

בכך נוכל להסביר את שיטתו המיוחדת של הרמב"ם במשנתנו לגבי דין ישנה, שבו הוא תלה את הפסול בחוסר כוונת כריתות – ולא כשאר הראשונים, שתלו אותו בחוסר יד; הרמב"ם סבור שאין צורך בקניין הגט, אלא רק בנתינה, וזו מתקיימת גם בישנה, לכן הוא הסביר שהבעיה בישנה היא בכוונת הכריתות (כפי שהוסבר בתחילת המאמר).

ז. ראייה בדעת הרמב"ם מדין גירושין לאחר זמן

ראיה מפורשת יותר בדעת הרמב"ם ניתן ללמוד מדבריו במקום אחר (גירושין פרק ט הל' א-ג):

המגרש את אשתו לאחר זמן קבוע – הרי זו מגורשת כשיגיע הזמן שקבע. כיצד? האומר לאשתו "הרי זה גיטיך, ולא תתגרשי בו אלא לאחר שלושים יום" – אינה מגורשת אלא לאחר שלושים יום. הלכה והניחתו בצידי רשות הרבים, ונגנב או אבד משם לאחר שלושים יום – הרי זו מגורשת, הואיל והיה הגט קיים ביום שמתגרשת בו, וייחדה אותו במקום שאינו רשות הרבים, שצידי רשות הרבים אינן כרשות הרבים.

מקשה ה"מגיד משנה" (בהל' ג): המקור לדין זה הוא בגמרא (כתובות פו:), ושם נראה לכאורה שהגמרא משווה בין דין "גט לאחר שלושים" לדין "מקנה פרה לחברו לאחר שלושים". והרי לגבי פרה פסק הרמב"ם (מכירה פרק ב הל' ט) שצריך לומר "מעכשיו ולאחר שלושים", כיוון שמדובר בקניין משיכה, ואם אינו אומר "מעכשיו" – כלתה קניינו. אם כן, מדוע בגט לא הצריך לומר "מעכשיו"? והרי גם בזה היה צריך להיות ש"כלתה קניינו" של הגט לאשה, כי היא קנתה אותו במשיכה שלא חלה אלא לאחר שלושים, ואז לא היה הגט ברשותה.

ומתרץ ה"מגיד משנה", שהרמב"ם אינו יכול להעמיד בגמרא לגבי גט שמדובר באומר "מעכשיו", כי במקום אחר (אישות פרק ז הל' יב) הוא פסק שהמקדש אשה מעכשיו ולאחר שלושים – יש ספק אם זהו תנאי או חזרה, וספק מקודשת. אם כן הוא הדין בגט, שספק מגורשת. והיות שהגמרא (כתובות שס) אומרת שמגורשת ודאי, לכן מוכרח הרמב"ם להעמיד שהגמרא מתכוונת בלי אמירת "מעכשיו". אך כיצד מיישב הרמב"ם את בעיית "כלתה קניינו" בגט? מסביר ה"מגיד משנה":

והטעם בזה, דפרה במה שהוא קונה אותה במשיכה, ולאחר ל' יום כבר כלתה משיכתו, הלכך אם לא אמר מעכשיו לאו כלום הוא. אבל הגט בכתב היא מגורשת, והכתב עדיין הוא קיים ביום ל'... הלכך מגורשת.

דבריו צריכים הסבר, כמו שמקשה ה"כסף משנה" במקום:

דהא גם בגט אינה מגורשת אלא בנתינה שיתן לה הבעל הגט, ולאחר שלושים יום כבר כלתה נתינתו, כשם שאתה אומר בפרה לאחר שלושים יום כבר כלתה משיכתו?

ומתרץ:

וצ"ל דבגט, אע"ג דלא אמר "מעכשיו", אילו הניחתו ברשותה עד לאחר שלושים יום – פשיטא לן שהיא מגורשת בקבלה ראשונה, שכיוון שלא יצא מרשותה לא הוי כ"טלי גיטיך מע"ג קרקע", משום דהכא הא איכא נתינה לשם גירושין, אלא שאינו רוצה שיחולו הגירושין עד לאחר שלושים יום.

וביאור לביאורו: בגט אין צורך כלל שהבעל יקנה אותו לאשה, אלא צריך נתינה בעלמא. היות שהבעל ביצע נתינה טובה בהתחלה, אלא שהרחיק את חלות הגירושין לאחר ל' יום, בזה לא שייך לומר "כלתה נתינתו", שהרי לא במערכת הקניינים עסקינן. שם אפשר לעשות מעשה קניין פסיי שמופרד מחלותו, לכן צריך לומר "מעכשיו". אך נתינת הגט היא מעשה פסיי בלבד, שלא שייכת לגביו חלות שניתן להפרידה. ניתן רק להפריד את חלות הגירושין שהנתינה יצרה מן הנתינה עצמה, כאילו אין קבלה של הגט עד לאחר ל' יום. בכל מקרה, בזה לא שייך "כלתה נתינתו", כי מעשה הנתינה גמור מהרגע שנעשה, וחלות הגירושין לאחר ל'

³² לקמן יוסבר יותר ענין "רשותה".

יום מתייחסת לאותה נתינה, וקובעת שעכשיו האשה קיבלה את הגט. לכן צריך שיהיה מונח בצדי רשות הרבים – מקום המיוחד לאשה, ולא ברשות הרבים – ששם אין זה נחשב כקבלת האשה.

אם כן, ראינו בבירור שהרמב"ם סבור שבגט אין צורך בהקנאה אלא בנתינה בעלמא, שזהו הבדל מעשי בין הקנאת פרה לנתינת גט לאחר זמן.

ה"הפלאה" (כתובות פו: ד"ה מיהו בדברי הרמב"ם) כתב ממש כדברים אלו בדעת הרמב"ם. הוא מביא את דברי הרמב"ם הנ"ל ואת הסברו של ה"מגיד משנה" לדבריו, ואחר-כך מבאר את הסברו של ה"מגיד משנה" בהוכחה מכמה מקומות שלא צריך הקנאה בגט (לפחות לדעת הרמב"ם)³³. לאור זאת מסיק ה"הפלאה":

א"כ ה"נ בלאחר ל' יום, אע"ג דלא הוי דרך זכיה במתנה בלא "מעכשיו", מ"מ בגט מקרי "ונתן בידה" כיון דקיבלה בידה ונתנה בצדי רה"ר או בסימטא, והוא שם בעת שמתגרשת בו³⁴. וזה ברור לענ"ד³⁵.

אלא שפלא על בעל ה"הפלאה" שלא הביא את ה"כסף משנה" במקום, שכבר קדמו בהסבר זה.

ח. דחיית הראיה על-פי ביאורים אחרים באחרונים

אך ההוכחה הנ"ל אינה מכרעת בדעת הרמב"ם, כיוון שישנם פירושים אחרים באחרונים לרמב"ם זה.

ה"אבני נזר" (אבה"ע סימן קסא ס"ק ה) הביא דברי ה"הפלאה" הללו, וחלק עליהם. לדעתו, כשם ששייך לומר "כלתה משיכתו", כך שייך לומר "כלתה נתינתו". הסברו לרמב"ם הוא שהגט עצמו נקנה לה לגמרי מיד, ורק חלות הגירושין נדחית עד לאחר ל' יום; והיות שהגט מונח בסוף ל' יום במקום הראוי לקניין (כמו צדי רשות הרבים) הוא יכול לחול אז³⁶, ונחשב שהיה ברשותה מחמת שיש לה רשות להניח בה את הגט (כדעת ר"ח הכהן (מובא בתוס' קידושין כה: ד"ה בהמה גסה)). לעומת זאת במכירת פרה, אם אינו אומר "מעכשיו" לא מכר אותה כלל עד לאחר ל' יום, ואין קניין בשעת המכירה.

ה"אור שמח" (גירושין פ"ט ה"ג) דוחה הסבר זה של ה"אבני נזר" ודומיו ברמב"ם (מבלי להזכיר את האחרונים שכתבוהו), מכוח הרמב"ם עצמו בהמשך אותו פרק (הל' ה), שכתב:

אבל התולה גירושין בזמן או כמעשה, לא הגיע גט לידה בתורת גירושין אלא בתורת פקדון, עד הזמן שקבע או עד שתעשה המעשה.

ומכאן מוכח שהנייר אינו קנוי לה כלל מיד. בהסברו של הרמב"ם לגבי החילוק בין גט לפרה כותב ה"אור שמח" שההבדל הוא שגט שנכתב ונחתם לשמה של אשתו ולכריתות, ואין לו הוראה לעניין אחר ונתן לה לשם כריתות – קאי לה להתגרש בו מן הבעל ולא קאי לבעל, וכי מניחתו במקום המשתמר הרי מיוחד אליה לצרכה. אך בפרה, בלי "מעכשיו" – איך תהיה הפרה קנויה למושך? אדרבה, היא מונחת באגם ברשות הבעלים ולא ברשות הלוקח.

³³ הוכחותיו: א. גט ניתן לאשה בעל כורחה, והרי אין קניין בעל כורחו של הקונה. ב. המשנה (גיטין יט.) אומרת: "כותב לה על קרן הפרה, ונותן לה את הפרה". והרמב"ם (גירושין פרק הל' ג) שינה את הלשון וכתב: "ועל הקרן של פרה, ומוסר לה הפרה". והרי שיטת הרמב"ם (מכירה פרק ב הל' ה) שבהמה גסה אינה נקנית במסירה, ואם כן מוכח שגט לא צריך הקנאה אלא נתינה, וממילא מועילה מסירת הפרה, אף-על-פי שאינה קניין. ג. הש"ך (חור"מ סימן רב ס"ק ג) כתב שבקניין חצר "חצרו ומתנתו באים כאחד" אינו מועיל, ואילו בגט אמרינן "גטה וחצרה באין כאחד", מוכח שאין זה עניין קנייני. (יש להעיר שההוכחות הראשונה והשלישית הובאו גם על-ידי "קצות החושן", כדלעיל. סביר להניח ששניהם כיוונו לדבר אחד מבלי לראות זה את דבריו של זה, שכן הם חיו בערך באותו זמן. ה"הפלאה": ת"צ (1730)–תקס"ה (1805), ו"קצות החושן": תק"ה (1745)–תקע"ג (1813)).

³⁴ גם ה"פני יהושע" (כתובות פו: ד"ה גמרא בעא מיניה) כותב בקצרה דברים דומים לאלו, ומוכיח משתי סוגיות בש"ס שבגט לא בעינן מעכשיו: 1. "אמר אביי: הכל מודים היכא דאמר לכתצא חמה מנתיקה לכי נפקא קאמר, ואי מיית בליליא לא הוי גיטא. וודאי מיירי בלא אמר מעכשיו, דאחרת הוי מעכשיו ולכשצא דקיי"ל גט ואינו גט. ואעפ"כ דווקא במיית בליליא לא הוי גט, הא אם לא מיית הוי גט, ולא נחשב כטלי גיטיך מע"ג קרקע" (גיטין עו:). 2. "הרי זה גיטיך ע"מ שתתני לי מאתיים זוז, דפליגי רב הונא ורב יהודה. לרב הונא והיא תתן, דהאומר ע"מ כאומר מעכשיו דמי. ולרב יהודה לכשתתן, דלאו כאומר מעכשיו דמי. ובכל זאת לפי רב יהודה תהיה מגורשת לכשתתן, ולא אמרינן דהוי כטלי גיטיך מע"ג קרקע" (גיטין עד.).

ה"פני יהושע" מתקשה כיצד יסבירו שאר הראשונים, שחלקו על הרמב"ם ואמרו שגט צריך לומר "מעכשיו" – מה יעשו עם ראיות אלו? וכתב בדוחק: "ואפשר דיש לחלק בין האי דלכשתצא או לכשתתן ובין האי דלאחר שלושים, כיון שתלה הרב בזמן הו"ל כטלי גיטיך".

³⁵ בתוך הדברים מעיר ה"הפלאה", שמה"בית יוסף" (אבה"ע סימן כד) נראה שצריך הקנאה: "שכיון שקנתה העבד באחד מדרכי הזכיה... משמע מדבריו שצריך להקנות לה את הגט, כמו בשאר קניינים. אלא שה"הפלאה" דוחה דעה זו, וראה לקמן דיון במקרה שעליו דיבר ה"בית יוסף".

³⁶ וכן כתב ה"נתיבות" (סימן קצו ס"ק ד בסופו), וה"קובץ שיעורים" (כתובות חלק א אות שיז).

קשה להבין מדבריו כיצד זוכה האשה בגט בפועל לאחר ל' יום: אם הוא מתכוון שאין צורך במעשה קניין אלא בנתינה בעלמא, והוא רק בא להסביר מדוע אין זה נחשב כ"כלתה הנתינה" (כי זה ודאי מיוחס אליה), או שהוא מתכוון לומר כהסברו של ה"אבי עזרי" שיש כאן קניין חצר, ובא להסביר מדוע בגט נחשב הדבר כחצרה לאחר ל' יום. ואולי הוא מתכוון לדרך אחרת לגמרי, ואם כך צריך בירור מה היא.

ה"אבי עזרי" (גירושין פ"ט ה"ג) כתב דרך שלישית בהבנת הרמב"ם (שאולי אליה כיוון ה"מגיד משנה"): שאין חילוק מהותי בין פרה לגט, אלא ההבדל הוא טכני בעלמא. בגט צריכה להיות ידה או חצרה, ואם צדי רשות הרבים אינם דומים לרשות הרבים, הם נחשבים כחצרה מחמת שהיא יכולה להשתמש בהם כדי להניח את גטה (כמו חצר השותפין, שבשעה שמשתמש בה אחד השותפין – הוי רשותו). וממילא לא צריך "מעכשיו", כי נחשב הדבר כנתינה לחצרה. וגם בפרה, אם היה מוכר לו אותה בקניין חצר היה מועיל גם בלי "מעכשיו". אלא ששם מדובר באומר "משוך פרה זו" – היינו קניין משיכה, ובזה שייכת הבעיה של "כלתה משיכתו", ולכן צריך לומר "מעכשיו". ומוסיף ה"אבי עזרי": "ופשוט מאוד בעז"ה³⁷.

סיכום ביניים: התברר לנו, בעיקר בדעת הרמב"ם, שמתוך שלושת המרכיבים שהוצגו בתחילת המאמר: נתינה פיסי, הקנאה וכריתות, הנתינה של הגט מהבעל לאשה היא המעשה המגרש. הקנאת הגט כלל לא נצרכת, וכריתות (הן בכוונה והן במובן הפיסי) היא תנאי שיכול להתקיים אף לאחר שהגט כבר ביד האשה.

ט. מחלוקת ראשונים בבעלות הבעל על הגט לפני הנתינה

מעבר לנאמר עד כה, ישנה נקודה נוספת שיש לברר בנושא נתינת הגט, הקשורה לענייננו: בבעלותו של מי צריך להיות הגט עצמו (הקלף או הנייר) לפני שהוא ניתן לאשה?

לענ"ד ניתן להוכיח ששיטת הרמב"ם היא שהגט אינו צריך להיות בבעלות הבעל לפני נתינתו, אלא העיקר הוא עצם מסירת הגט לאשה. נקודה זו מהווה הוכחה מכרעת לכך שלדעת הרמב"ם אין הקנאה בגט אלא נתינה בעלמא, שהרי אדם אינו יכול להקנות דבר שאינו שלו. וניגש לבירור העניין.

הטור (אבה"ע סימן קכ סע' א) כתב:

אין האשה מתגרשת אלא בכתב, דכתיב "וכתב לה ספר כריתות ונתן" ... וגט זה צריך שיכתבו הבעל או יצוה לסופר לכותבו... דכתיב "וכתב לה" ... ואף אם שלוחו כותבו צריך שיהא משל בעל, לכך צריך שהסופר יתן הקלף והדיו לבעל במתנה קודם כתיבה. והבעל יתן שכרו, ומפני תקנת עגונות תקנו חכמים שהאשה תתן השכר של הסופר ותקנהו³⁸ לבעל.

הטור סובר שהכול צריך להיות משל בעל: הגט עצמו על כל מרכיביו ושכר הסופר. נדון בשיטות הראשונים בעניינים אלו, כפי שסכמם ה"בית יוסף" על הטור (שם):

לגבי הבעלות על הגט עצמו (ומרכיביו), יש הסוברים שהגט צריך להיות בבעלותו של הבעל, והסופר צריך להקנות לו אותו בהקנאה ממשית³⁹.

יש שהצריכו גם את מסירת הקולמוס (והקסת) לבעל לשם קניין לפני הכתיבה⁴⁰.

ויש הסוברים שאין צורך בהקנאה ממשית של הגט לבעל, אלא שבאותו זמן של שכר הסופר שהקנו רבנן לבעל, הוא קונה גם את הנייר, הדיו, הקולמוס והקסת⁴¹. אך ראשונים אלו מסייגים את דבריהם בכך שאם החומרים שייכים לאשה, אולי היא צריכה להקנותם ממש לבעל, דבזה לא תיקנו חכמים (אלא אם הם שייכים לסופר או לאדם אחר). ראייתם היא מהסוגיה (גיטין כ):

³⁷ מרוב פשיטותו נשאר האבי עזרי בצ"ע על התוספות (כתובות שם), שפירשו שגם בגט מיירי ב"מעכשיו".

³⁸ בטור החדש הביאו בהגהות והערות (שם אות ח) את גרסתו של ה"גט פשוט", שגורס בטור: "והקנהו לבעל" ולא "ותקנהו לבעל", כי ממילא קנוי ועומד על-ידי חכמים מדין "הפקר ב"ד הפקר". וכן כתב ה"פרישה" (שם אות ח).

³⁹ סמ"ג (עשה נ קלב ע"ג); רא"ש בסדר כתיבת הגט, מופיע אחר קיצור פסקי הרא"ש למסכת גיטין; טור (סימן קכ).

⁴⁰ ר"ת (ספר הישר חלק החידושים סימן פב, מובא בהגהות אשר"י לגיטין פרק ב סימן כ); ה"עיטור" (מאמר שביעי חלק א כו.); ה"תרומה" (סדר הגט, סימן קלא לד.); רבנו פרץ (סימן קנד עו:).

בעי רמי בר חמא: היו מוחזקין בטבלא שהיא שלה וגט כתוב עליה, והרי היא יוצאה מתחת ידו – מהו? מי אמרינן אקנויי אקניתא ליה או דילמא לא ידעה לאקנויי? (רש"י: לא גמרה ומקנייה דבר שאין בלבה לתת מתנה גמורה, ולא גירשה אלא בשלה, ואנן בעינן "ונתן").

והרי אם גם במקרה כזה הקנו חכמים לבעל, מדוע צריך לחקור אם האשה יודעת להקנות, שהרי לא היא המקנה? אלא צריך לומר שבמקרה כזה, שהגט שייך לאשה עצמה – אין תקנת חכמים, והיא צריכה להקנותו לבעל ממש. והוכיחו כן גם מפירוש רש"י (גיטין כ: ד"ה לא ידעה לאקנויי, ושם כא. ד"ה כותבת את גיטה). וכן כתבו התוספות (כ: ד"ה אשה לא ידעה לאקנויי).

דעה נוספת בענין היא דעתו של הרמ"ה (מובא בטור שם)⁴². הוא סובר שאין צורך לזכות לבעל את הנייר של הגט קודם הכתיבה, אלא כיוון שבשליחות נותנים את הגט לאשה, נחשב הדבר כאילו הקנו את הגט לבעל וחזרו ומסרוהו לאשה, ונמצא שזכיית הבעל וגירושי האשה באים כאחד. והסביר ה"פרישה" (שם אות ט) שפירוש הדברים הוא שהעדים אינם יכולים לזכות את הנייר לבעל אלא על-ידי אחר, ובקבלת האשה כאילו היא מקבלת אותו מהעדים בשביל הבעל, כדי לזכות לו את הנייר. ומאחר שנעשה הזיכוי בקבלתה, באותה נתינה נעשים גם הגירושי.

ה"פרי חדש" (סימן קכ ס"ק א) מקשה על דעת הרמ"ה, מדוע צריכה הנתינה להיחשב כזכיית הבעל כאשר שלוחו נותן לה את הגט? הרי "שלוחו של אדם כמותו", וממילא ממונו של השליח נחשב כממונו המשלח, וה"ונתן" של הבעל נחשב גם כאשר שלוחו נותן גט השייך לשליח בשם המשלח? אלא, סובר ה"פרי חדש", שכאשר שליח נותן גט לאשה והנייר ושאר המרכיבים שייכים לשליח, אין צורך להקנות הכול לבעל, כיוון שהוא פועל מדין "שלוחו של אדם כמותו". וכן משמע מהח"מ (סימן קכ ס"ק א), כפי שמדייק ר' עקיבא איגר מלשונו (הגהות על השו"ע שם אות ב).

יוצא שלכל הדעות הללו צריך הגט להיות בבעלותו של הבעל, אלא שהן נחלקו כיצד מגיעים לידי כך: בקניין גמור, בתקנת חכמים או מדין שליחות. כל הראשונים והאחרונים הללו נימקו את שיטתם בצורך ב"ונתן", ואם הגט איננו של הבעל – אין מתקיימת בו נתינה.

י. דעת הראשונים ששכר הסופר מוקנה לבעל

לגבי שכר הסופר ישנן שתי סוגיות מרכזיות. הראשונה (בבא בתרא קסח):

והבעל נותן שכר [הסופר], מאי טעמא? דאמר קרא "וכתב ונתן". והאידנא דלא עבדינן הכי – שדוהו רבנן אאשה כי היכי דלא לשהייה.

משמע שמעיקר הדין הבעל צריך לתת את השכר, ורק מתקנת עגונות העבירו את החיוב לאשה. בגמרא אחרת (גיטין כ.) אנו רואים שרבנן הקנו את השכר לבעל מדין "הפקר בית דין הפקר":

אמר רב חסדא: יכילנא למיפסלינהו לכולי גיטא דעלמא. אמר ליה רבא: מאי טעמא? אילימא משום דכתב "וכתב", והכא איהי קא כתבה ליה (רש"י: נותנת שכר הסופר, כדאמרינן בגמרא דגט פשוט (בבא בתרא קסח). משום תקנת עגונות). ודילמא אקנויי אקנו ליה רבנן (רש"י: ההוא וזוא מדידה, והוי כמאן דיהיב ליה איהו, דהפקר ב"ד הפקר)?

מכאן מוכיח הרמב"ן שהמעות צריכות להיות קנויות לבעל כדי שייחשב "וכתב ונתן". ואף שהלשון בגיטין היא "ודילמא אקנויי..." , אומר הרמב"ן שזהו עיקר, כמו שמוכח בפרק גט פשוט (בבא בתרא קסח) – ואולי משום כבודו של רב חסדא אמר לו רבא כן.

⁴¹ רמב"ן (גיטין כ. ד"ה דילמא אקנויי); ר"ן (גיטין ט: מדפי אלפס); מרדכי (גיטין סימן תיח); רבנו ירוחם ("ח"ב דנכ"ד רו:). הב"ש (אבה"ע סימן קכ ס"ק ב) מדייק מהרמב"ן, דאם הסופר כותב בחינם צריך הבעל לעשות קניין משיכה על כל החומרים. והר"ן והריטב"א כתבו שאפילו בחינם – אם קנה הסופר את הקלף עבור הבעל אין צריך קניין, ורק אם הקלף היה של הסופר מעיקרא צריך קניין משיכה.

ראשונים אלו מוכיחים את דבריהם משתי סוגיות, שמשמע מהם שהגט נכתב על-ידי אחרים ולא היתה הקנאה ממשית לבעל: א. "אומר אדם לשניים 'כתבו ותנו גט לאשתי' והוא הולך למדינת הים" (גיטין סה:). ב. "המושלך בבור אומר 'כל השומע קולו יכתוב גט לאשתי'. והן כותבין ונותנין בלא שום הקנאה, אלא מוקנה לו ע"י תקנת חכמים" (גיטין טו.). ומוסיף הרמב"ן נימוק לצורך בקנין הגט לבעל: "דכשם שאין האשה מתקדשת בשלה אלא בשל בעל או שלוחו, כך אינה מתגרשת אלא בכך".

⁴² הב"י והב"ח הוסיפו שהוא גם דעת המרדכי בשם הראב"ה.

ומביא ה"בית יוסף" שדעת הרא"ש בסדר כתיבת הגט (הביאו הטור בסוף סימן קנד), שלכתחילה הבעל צריך לתת את שכר הסופר, ורק אם אינו רוצה לתת יכולה האשה לתת אותו, על-פי תקנת חכמים זו⁴³.

יא. דעת הרמב"ם שהאשה נותנת שכר הסופר, ואינו מוקנה לבעל

על מנת לברר היטב את שיטת הרמב"ם, יש צורך לבחון את הראיות המרכזיות של השיטות השונות שהובאו, ולברר כיצד הרמב"ם מבין אותן.

נתחיל בעניין שכר הסופר. הרמב"ם מזכיר אותו במילים ספורות (גירושין פרק ב הל' ד): "והאשה נותנת שכר הסופר בכל מקום". שני דברים ניתן לדייק מלשונו:

- א. הרמב"ם אינו מזכיר את העניין שחכמים הקנו את השכר לבעל, אלא משמע מדבריו שהאשה נותנת את השכר מעצמה.
- ב. לדעת כל הראשונים, גם לאחר תקנת החכמים האשה נותנת את שכר הסופר משום עגינות – עדיין עדיף לכתחילה שהבעל ייתן את השכר, ורק אם איננו מסכים תיתן אותו האשה, כמו שהובא לעיל; ואילו מדברי הרמב"ם רואים שהוא סובר שלכתחילה תיתן האשה את שכר הסופר. כך דייק ה"בית יוסף" מרמב"ם זה, וכך גם כותב הגר"א (סימן קכ"ט ס"ק ח).

מה פשר הדבר? אולי ניתן לומר שהרמב"ם למד בסוגיה הנ"ל בגיטין, בתשובתו של רבא לרב חסדא: "ודילמא אקנויי אקנו ליה רבנן" – שלשון "דילמא" הווי כפשוטו. והיינו שרבא בא רק להשיב לרב חסדא לשיטתו, שכאשר האשה נותנת את שכר הסופר הדבר פוגע ב"נתן" של הבעל. ועל זה הוא משיב שאולי חכמים הקנו לו, וממילא אין בעיה אף לשיטתו.

אך לפי מה שהראינו עד כה הבעיה כלל אינה מתעוררת כאן, ואין פגיעה ב"נתן" כאשר האשה נותנת את שכר הסופר, אפילו ללא הקנאת חכמים – וזאת משום שהרמב"ם לומד אחרת את הסוגיה בבבא בתרא. לפי הראשונים לעיל העיקר חסר מן הספר, כיוון שהגמרא לא ביארה כיצד ייתכן שהאשה עתה נותנת את השכר – ומה עם "וכתב ונתן"? לדעתם, הגמרא בגיטין השלימה את הגמרא בבבא בתרא, וקבעה שחכמים הקנו את השכר לבעל. אך מדוע הדבר לא נאמר בעיקר הסוגיה בבבא בתרא? לכן הבין הרמב"ם, שהגמרא בבבא בתרא עומדת בפני עצמה, ואינה מסתמכת על הגמרא בגיטין.

לפי הרמב"ם, המקור לכך שהבעל נותן את שכר הסופר משום "וכתב ונתן" אינו דין מוחלט, אלא עדיפות בעלמא (כמו המקרים האחרים במשנה שם: כותבין שטר ללווה... והלווה נותן שטר. כותבין שטר למוכר... והלוקח נותן שכר וכו'), והיינו שבאופן פשוט לימד אותנו הפסוק שהאחריות בסידור הגט היא על הבעל⁴⁴, אך אין זה חסרון ב"וכתב ונתן" אם משהו אחר ייתן את השכר.

לכן, כאשר ישנו טעם חשוב לשנות מסדר הדברים (כגון עיגונא) – אין מניעה הלכתית לשנות, וכלל אין צורך בהקנאת חכמים. זו גם הסיבה שלפי הרמב"ם לכתחילה האשה נותנת את השכר: כי הדבר אינו מהווה בעיה מהותית בנתינת הגט, ועצם החשש של עיגון יוצר עדיפות לכך שהאשה תיתן את שכר הסופר לכתחילה. אך לפי שאר הראשונים נתינת השכר על-ידי האשה היא בעיה ב"וכתב ונתן", שלשם פתרונה זקוקים להקנאת חכמים, ואז עדיף לכתחילה שהבעל ייתן את השכר. רק במקרה שנוצרת בעיה ממשית של עיגון התיירו שהאשה תיתן את שכר הסופר.

אלא שעדיין צריכים אנו לברר מהו יסוד המחלוקת בין הרמב"ם לשאר הראשונים; ואולי הדברים נעוצים בעניין מהותי עוד יותר, כדלקמן.

יב. דעת הרמב"ם שהגט אינו צריך להיות בבעלות הבעל

לגבי הבעלות על הגט עצמו (ומרכיביו) סתם הרמב"ם, ולא כתב כלל דין כזה. נראה מה"בית יוסף" שדעת הרמב"ם היא כאותם ראשונים הסוברים שאין צורך בהקנאה ממש לבעל, אלא הגט נקנה לבעל מתקנת חכמים. נראה כך משום שלאחר שהביא ה"בית יוסף" את דעת הרמב"ם באריכות, הוא מוסיף: "גם הרמב"ם לא הזכיר מסירה זו כלל". ומשמע שהרמב"ם סובר כרמב"ם. בהמשך כותב ה"בית יוסף":

⁴³ והוסיף ה"בית יוסף", שכן נראית דעת הסמ"ג (סימן נא), הובא ב"הגהות מימוניות" (קושטניא גירושין פרק א הל' ג ופרק ג הל' ז); "התרומה" (סימן קי); סמ"ק (סימן קפד); רבנו ירוחם ב"מישרים" (נתיב כט ח"א פ ע"ג).

⁴⁴ לעומת המקרים האחרים במשנה, ששם הנהנה מן השטר הוא הנותן את שכר כתיבתו, בגט היה צורך בסברה מיוחדת שהבעל נותן את השכר, כי הוא איננו מוגדר באופן פשוט כנהנה ממנו – ראה רש"י (קסז. ד"ה והבעל נותן שכר; קסז: ד"ה והלווה נותן שכר).

אלא שלא מצאתי בדברי הרמב"ם שום גילוי לומר שצריך שיתננו הסופר לבעל. וגם לסברת אחרים שהזכיר הר"ן אין צריך הסופר ליתן לבעל בהדיא לא קלף ולא דיו, דבההוא זוזא אקנו ליה רבנן קלף ודיו ושכר סופר.

כאן רואים שוב שה"בית יוסף" משווה את דעת הרמב"ם לדעה הסוברת שהגט נקנה לבעל מתקנת חכמים.

והנה, ישנה תימה על ה"בית יוסף", שלא ציין כי הרמב"ם השמיט את עצם הדין היסודי הזה – שהגט צריך להיות של הבעל⁴⁵, וציין את השמטתו רק בדבר מסירת הקלף והדיו לבעל על-ידי הסופר. נראה שה"בית יוסף" לא העלה על דעתו שהרמב"ם עשוי לסבור כי הגט עצמו אינו צריך להיות קנוי לבעל, דאם כן איך מתקיים "ונתן"? לכן יצא ה"בית יוסף" מנקודת הנחה שהרמב"ם מסכים עם שאר הראשונים, שהגט צריך להיות של בעל, ורק דן כיצד הוא עובר לבעלותו מן הסופר.

אך לענ"ד, העובדה כי הרמב"ם השמיט את עצם הדין היסודי, שהגט צריך להיות של הבעל, יכולה להוות הוכחה לכך שהרמב"ם כלל איננו מצריך שהגט יהיה בבעלות הבעל כדי שיקום בו "ונתן". במקרה זה נצטרך להסביר שני עניינים לשיטתו:

א. כיצד יסביר הרמב"ם את הסוגיה (גיטין כ:): שממנה משמע שהגט צריך להיות קנוי לבעל⁴⁶?

ב. כיצד מתקיים "ונתן" אם הגט אינו של הבעל?

ונשיב על ראשון ראשון. הגמרא (שם) אומרת:

בעי רמי בר חמא: היו מוחזקין בטבלא שהיא שלה וגט כתוב עליה, והרי היא יוצאה מתחת ידו (גרסת הרא"ש והרמב"ם: "דידה") מהו – מי אמרינן אקנויי אקניתא ליה או דלמא לא ידעה לאקנויי? (רש"י: לא גמרה ומקנייה דבר שאין בלבה לתת מתנה גמורה, ולא גירשה אלא בשלה, ואנן בעינן ונתן. תוספות: פירוש בדבר שהוא מחזיר לה ולא גמרה ומיקניא ליה אלא בתורת שאלה משאילתו לו. אע"ג דאמרינן לעיל דדמי כתיבת סופר אקנו ליה רבנן מדידה, מ"מ טבלא דידה לא מקנו ליה).

אם כן, רואים אנו במפורש שהגט צריך להיות קנוי לבעל כדי שיוכל לגרש בו מדין "ונתן", אלא שרמי בר חמא מסתפק אם האשה עצמה יודעת דבר זה, ומקנה לבעל בלב שלם. אביי ורבא מנסים לפשוט את הספק ממקומות שונים, אך הגמרא דוחה את ראיותיהם. לבסוף פושט רב אשי את הספק ממשנה (גיטין כב:):

האשה כותבת את גיטה והאיש כותב את שוברו, שאין קיום הגט אלא בחותמיו. (רש"י: ומקניא ליה לבעל ויהיב לה ניהלה).

ומשמע שהסוגיה מסתיימת בכך שאמנם הגט צריך להיות של הבעל, אלא שהאשה יודעת להקנות לו בלב שלם, אף-על-פי שהוא מחזיר לה אותו. וכן כתב התוספות ר"ד במפורש בסוף הסוגיה:

ת"ש האשה כותבת את גיטה... וש"מ שגם האשה יודעת להקנות. ומהכא מוכיח שצריך הסופר להקנות הנייר והדיו והקולמוס לבעל, כדי שיהא הכל שלו.

אלא שישנו קושי מסויים בהבנת הסוגיה בדרך זו; וכי רמי בר חמא לא ידע משנה מפורשת, שרב אשי היה צריך להזכירו אותה, ולפשוט את הבעיה בקלות כזאת? עמדו על כך התוספות הנ"ל, ותירצו:

וי"ל דמצי לדחויי (רמי בר חמא) דכותבת על קלף דבעל, אלא שנותנת שכר הכתיבה, ורב אשי, דפשיט מינה, משמע ליה דאיירי בקלף שלה.

אלא שגם תירוץ זה דחוק קמעה: אם ניתן ליישב את המשנה באופן שאין לפשוט ממנה את הבעיה, איך פושט ממנה רב אשי בכל זאת, רק בגלל ש"משמע ליה"? נראה שקושי זה בביאור הסוגיה עמד לנגד עיניו של הרמב"ם, ולכן הוא פירש בדרך אחרת את מסקנת הסוגיה.

תחילה נביא את לשון הרמב"ם (גירושין פרק ד הל' ה) בעניין זה:

⁴⁵ במיוחד לאור העובדה שהרמב"ם טרח לפרט עשרה דינים השייכים לנתינת הגט בתחילת הלכות גירושין, ולא הזכיר את הפרט הזה.

⁴⁶ השו"ע (סימן קכ סע' א) כתב: "הגט צריך שיכתבנו הבעל או שלוחו, ואף אם שלוחו כותבו צריך שיהיה משל בעל. לכן נהגו כשהבעל מצוי שנותן לו הסופר הקלף והדיו (רמ"א: וי"א דאף הקולמוס ושאר כלי הכתיבה) במתנה קודם כתיבה". "באר הגולה" על המילים "צריך שיהיה משל בעל" מציין (באות ג) – "הרא"ש בסדר כתיבת הגט והסמ"ג". א"כ חזינן שאין לכך מקור ברמב"ם. הגר"א בביאורו שם (ס"ק ב) כותב: "ממה שכתוב שם (גיטין כ:): בעי רמי בר חמא מי אמרינן אקנויי וכו', וז"ל לכך וכו'". וזוהי הראיה מהש"ס שהגט צריך להיות של הבעל.

היה הגט חקוק על הטבלה והעדים עליו והוא יוצא מתחת ידה⁴⁷, אע"פ שהן מוחזקין בטבלה שהיא שלה – הרי זו מגורשת, שהאשה עצמה כותבת את גיטה, שאין קיום הגט אלא בחותמיו, אם אין שם עדי מסירה.

ולכאורה העיקר חסר מן הספר בדברי הרמב"ם, שהשמיט את היסוד המרכזי היוצא ממסקנת הסוגיה: שהאשה יודעת להקנות, והיא צריכה להקנות את הגט לבעל לפני שהוא מוסר לה אותו בחזרה.

והנה, המהרש"ך על הרמב"ם שם הביא מחלוקת ראשונים בביאור מסקנת הסוגיה בגיטין שם: הרשב"א סובר שכמו שלגבי שכר הסופר הקנו אותו חכמים לבעל מדין "הפקר בית דין הפקר", הוא הדין כאן, ב"גט כתוב ע"ג טבלא שלה ומסרתו לבעל" – שאין צורך בהקנאה שלה לבעל, אלא חכמים מקנים לו אותה. ומבאר הרשב"א (שם) שרמי בר חמא ואבבי ורבא סברו שאין להשוות בין שכר הסופר לטבלה שלה, וטבלה שלה צריכה הקניה לבעל במפורש. אך רב אשי דוחה זאת, וסובר שאין חילוק ביניהם, ובכל כיוצאים באלו הקנו לו רבנן.

אך רש"י, תוספות, הר"ן והטור חולקים על הרשב"א⁴⁸, וסוברים שגם למסקנה אליבא דרב אשי האשה צריכה להקנות את הגט לבעל במפורש, ומה שנפשט הוא שהאשה יודעת להקנות. ומסיים המהרש"ך שהרמב"ם סתם את דבריו, ומתוך כך נראה שהוא סובר כמו הרשב"א, שחכמים הקנו את הגט לבעל; שאם לא כן היה צריך הרמב"ם לומר במפורש שהאשה צריכה להקנות את הגט לבעל. ומוסיף המהרש"ך, שהרמב"ם סמך על מה שפסק לעיל (גירושין פרק ב הל' ד) שהאשה נותנת את שכר הסופר, והרי בדין ההוא מפורש בגמרא שהוא משום שהקנוהו לבעל, ואם כן הוא הדין בטבלא⁴⁹.

אך לענ"ד יש להסביר את הרמב"ם בדרך ייחודית לו, בדומה לדרכו בעניין שכר הסופר לעיל. לדעת הרמב"ם הגט עצמו אינו צריך להיות קנוי לבעל, ורק דבר אחד ויחיד עושה את הגירושין: נתינת הגט מהאיש לאשה. לכן סתם הרמב"ם לגבי טבלה, ולא ביאר שהאשה מקנה את הטבלה לבעל – כי אין צורך בכך. העיקר הוא שתיתן את הטבלה לבעל, והוא יחזור וייתן לה אותה.

ביאור הסוגיה לפי הרמב"ם הוא שבתחילה הבין רמי בר חמא שהאשה צריכה להקנות את הגט לבעל, ורק אחר-כך הוא יכול לגרשה בו. ולפי האיבעיא שלו ניסו אבבי ורבא להוכיח מדיני שטר מקנה (שם באמת צריך השטר להיות קנוי למוסר השטר) לגט; אך מסקנת הסוגיה היא כרב אשי, שהוכיח מהמשנה שהאשה כותבת את גטה, ולא נאמר בה כל תנאי, ומשמע שהיא אינה צריכה להקנותו לבעל, אלא רק למוסרו כדי שייתן לה, והתוקף של הגט יהיה על-ידי עדי המסירה או החתימה.

מעתה מובן מדוע הרמב"ם הביא בהלכה זו את הראיה שהגמרא פשטה ממנה את בעייתו של רמי בר חמא (והרי בדרך כלל הרמב"ם אינו מביא את הראיות מהסוגיות, אלא רק את ההלכה למעשה היוצאת מהן, לעתים יחד עם נימוק); לפי הבנתו ברמב"ם, ה'ראיה' הסופית בסוגיה איננה ראיה (לכך שאשה יודעת להקנות את הגט לבעל) אלא מהפך של כל ההבנה, והיא מהווה נימוק לדין לפי מסקנתו, דהיינו שאין כלל צורך בהקנאה, רק בנתינת הגט, שהיא כל תוקפו – יחד עם עדי מסירה או חתימה.

⁴⁷ גרסתנו בגמ' היא "ידו", והעיר הגר"א (סימן קכד ס"ק יט) שגרסת השו"ע (שהיא כגרסת הרמב"ם) היא כגרסת הרא"ש, ואין נפקא מינא בזה. כנראה שהערתו באה לאפוקי מהבנה אפשרית, וכפי שכתב ה"חתם סופר" בחידושי גיטין (כ: ד"ה היו), שאולי לפי הרמב"ם כל הדין הזה נכון רק אם כבר נתגרשה בו, אבל אם הגט עדיין ביד הבעל ולא נתנו לה לא יגרשנה בזה לכתחילה. אך ה"חתם סופר" עצמו מתקשה בהבנה זו, כי הגמרא פשטה את האיבעיא מהמשנה שהאשה כותבת את גטה, שמשמע ממנה אפילו לכתחילה, ונשאר בצ"ע. וכלפי הבנה זו כתב הגר"א שאין נפקא מינא בין הגרסאות, דהיינו כמו מסקנת ה"חתם סופר", שלכולי עלמא דין זה הוא לכתחילה.

⁴⁸ עי' במהרש"ך שם, שמוכיח את הדברים.

⁴⁹ ישנם אחרונים נוספים שהסכימו להסבר זה של המהרש"ך ברמב"ם: "גט פשוט" (סימן קכד ס"ק מב); "מכתב מאליהו" (שער א סימן ב); "מעשה רקח" על רמב"ם זה. ומוסיפים כל האחרונים הללו, שעל-פי שיטת הרשב"א (והרמב"ם, שסובר כמותו לשיטתם) מתרצת קושיית הר"ן על דין זה, שהאשה כותבת את גטה. הר"ן על המשנה (יא. מדפי אלפס) הקשה: הרי כאשר האשה כותבת את גטה על קלף שלה, לא הקנוהו לו רבנן, אלא צריכה להקנות לבעל בפירוש, ואם כן הגט מחוסר הקנאה בין הכתיבה לנתינה, וילפינן מ"וכתב ונתן" שגט המחוסר קציצה בין כתיבה לנתינה הוא פסול.

וכתב הר"ן: "ומתוך הדרוק יש לי לומר דהקנאה, כיוון שאינו מעשה בגופו של גט דומיא דקציצה לא מקרי מחוסר, דדומיא דכתיבה בעיא כיוון דכתיב 'וכתב ונתן'". חזינן שהר"ן עצמו מעיד על תירוצו שהוא דחוק. אך לשיטת הרשב"א אין כלל קושיה, כי רבנן הפקיעו את הגט עבור הבעל עוד קודם הכתיבה, וממילא אין דבר החוצץ בין הכתיבה לנתינה כלל. מדברי האחרונים הללו יוצא שרבנן אכן הקנו את הגט לבעל עוד קודם הכתיבה, ולא לאחריה וקודם הנתינה. ואין זה מוכח שזוהי אכן שיטת הרשב"א, אלא שאין זה נסתר מדבריו. ולהלן נראה שלפי הסברנו ברמב"ם הקושיה נעקרת מראשיתה.

יג. ביסוסים נוספים להבנה בשיטת הרמב"ם שהבעל יכול לגרש בגט שאינו שייך לו

הבנה זו ברמב"ם מתחזקת מהלכה נוספת, שהרמב"ם נימק אותה באופן שונה מרש"י (ומשאר הראשונים). הגמרא (גיטין כ:.) אומרת:

ת"ר: "הרי זה גיטיך והנייר שלי" – אינה מגורשת, "ע"מ שתחזירי לי את הנייר" – הרי זו מגורשת. רש"י: דכיוון שהנייר שלו לא נתן לה כלום, דנמצאו אותיות פורחות באויר.

הסברו של רש"י הוא אכן ההסבר הפשוט לרישא של הברייתא, אך הרמב"ם (גירושין פרק ח הל' יד) נימק אחרת את הדין הזה: "הרי זה גיטיך והנייר שלי" – אינה מגורשת, שאין זה כריתות.

מדוע שינה הרמב"ם מההסבר הפשוט? לפי כל הדברים דלעיל מובן הדבר, שהרי הרמב"ם סובר שאין צריך להקנות את הגט לאשה, והגט אפילו אינו צריך להיות בבעלותו של הבעל, אלא הנתינה מתקיימת בעצם מסירת הגט מידו לידה. אם כן, הנתינה מתקיימת גם כאשר הנייר נשאר של הבעל, כי הנתינה הפיסית מידו לידה נעשתה. לכן צריך היה הרמב"ם לנמק דין זה בנימוק אחר – "שאינן זה כריתות", שזהו אינו פגם בעצם הנתינה אלא בתנאי של מעשה הגירושין – הכריתות, שכמובן נכון גם לפי הרמב"ם⁵⁰.

אלא שיש לדקדק עוד יותר ברמב"ם זה. במבט ראשון נראה שדי לומר שאין צורך בהקנת הגט לאשה כדי להבין מדוע הרמב"ם היה צריך טעם אחר מרש"י⁵¹, אך אם נעמיק יותר נראה שאין זה מספיק. כי גם לצד שלא צריך הקנאה בגט, היינו בצורת נתינתו של הגט מהאיש לאשה, בפועל הגט נקנה לאשה משמא לאחר הנתינה (כפי שהרחבנו לעיל), ואילו ב"נייר שלי" הגט לא נקנה לה גם לאחר הנתינה. ממילא יכול היה הרמב"ם להסכים שיש בזה בעיה בנתינה, ועדיין לא מובן למה הוא נטה מטעם זה.

לכן צריך להוסיף ולהוכיח שהרמב"ם סבור כי הגט אינו צריך להיות של הבעל כלל, ואפילו אם הוא של אדם אחר – ניתן לגרש בו בנתינה פיסית של הבעל, אף-על-פי שלא יהיה של האשה לאחר הנתינה. רק אם דבר זה נכון נבין מדוע שינה הרמב"ם את טעם הדבר ב"נייר שלי". אז יוצא שמכל הבחינות הנתינה במקרה כזה טובה, ולכן הסיבה היחידה היכולה להסביר את העובדה שהיא אינה מגורשת היא מחמת בעיה בכריתות, השייכת אך ורק במקרה שהנייר נשאר של הבעל, ולא במקרים שהנייר יהיה של האשה או של כל אדם אחר.

לשם כך צריך להוסיף עוד בירור בדעת הרמב"ם: עד כה ראינו שביין אם הגט היה של הבעל וניתן לאשה ללא מעשה קניין⁵², ובין אם איננו של הבעל אלא של האשה והיא נותנת אותו לבעל כדי שיינתן לה – הגירושין חלים. אך מה יהיה הדין לפי הרמב"ם אם הקלף איננו של הבעל ולא של האשה, אלא של אדם אחר, שהשאלו לבעל כדי שיכתוב עליו גט ויתנו לאשה, ואחר הנתינה תצטרך האשה להשיבו לאותו אחר – האם מגורשת או לא?

נראה ברור שמצד "ונתן" אין כאן בעיה לפי הרמב"ם, הסובר שמדובר רק בנתינה פיסית מהאיש לאשה. השאלה היא אם לראות בזה קיום תנאי הכריתות או לא. השאלה תלויה כיצד נבין את עניין הכריתות – אם העיקר הוא שלא ייוותר שום קשר בין האיש לאשה דווקא, ולא משנה אם נשאר קשר בין האשה לבין אדם אחר, או שכריתות פירושה שברגע הנתינה יהיה הגט מוחלט בידי האשה, ללא שום קשר לאף אדם.

ונראה שהעיקר כצד הראשון, דהיינו שכריתות היא תנאי בין האיש לאשה, ולא משנה אם אדם שלישי עדיין קשור לעניין. כך משמע בלשונות הש"ס והרמב"ם בכמה מקומות:

א. "ספר כריתות" – דבר הכורת בינו לבניה" (גיטין כא: וש"ס), והסביר שם רש"י (ד"ה דבר הכורת): "שלא יהא בו תנאי המקשרן יחד, אלא תנאי הכורת ומבדיל ביניהם"; ומשמע שהעיקר הוא הכריתות ביניהם.

⁵⁰ כדברינו אלה מצאתי בשני אחרונים: שו"ת "דברי מלכיא" (ח"א סימן פ אות כה) ו"משנת יעקב" על הרמב"ם (גירושין פרק ב הל' ד אות א). אלא שהראשון הוכיח מרמב"ם זה את היסוד שאין צורך בהקנאה בגט, ואילו השני הוכיח מרמב"ם זה את היסוד שהגט אינו צריך להיות בבעלותו של הבעל. ועיין שם ב"משנת יעקב", שהאריך להוכיח חידוש זה בדעת הרמב"ם, וברוך שכיוונתי לעיקרי דבריו.

⁵¹ וכפי שאכן הבין ה"דברי מלכיא" הנ"ל.

⁵² אלא שנשאר בידי האשה, והוא קונה אותו לאחר הנתינה מעצמה, כעין קניית הפקר. או כמו שכותב הגר"ש (חידושים לגיטין סימן ה), שמאריך להוכיח ששטר נקנה למקבל מכוח היותו חלק מהמעשה שנעשה בין הנותן למקבל, וכפי שהוגדר בגמרא: "שטר אפסרא דארעא הוא", וע"ש.

ב. "אמר רב חסדא: גט בידה ומשיחה בידו – אם יכול לנתקן ולהביאו אצלו אינה מגורשת, ואם לאו מגורשת. מאי טעמא? בעינן כריתות וליכא". משמע שרק אם המשיחה בידו אין כריתות, אך אם למשל הבעל ייתן לה את הגט לגמרי, אלא שאדם אחר יחזיק במשיחה – תהיה מגורשת, אפילו אם יכול לנתקן ולהביאו אצלו, כי העיקר שבין הבעל לאשה יש כריתות.

ג. הרמב"ם (גירושין פרק א הל' ג) הגדיר את עניין הכריתות: "ספר כריתות" – דבר הכורת בינו לבינה, שלא ישאר לו עליה רשות". משמע שהבעיה היא רק אם לא נכרת הקשר ביניהם.

ד. מעצם דברי הרמב"ם שלנו, שרק בנייר שלי יש בעיה של כריתות, האם הנייר של אחר אין בעיה.

אם כן, נראה שאין בעיה כאשר גוף הגט שייך לאדם אחר, והבעל כתבו ונתנו לאשתו בהשאלה, וצריכה האשה להחזירו לאחר⁵³. ממילא מתחזקת הראיה מהרמב"ם הנ"ל לגבי "הנייר שלי", שאין הגט צריך להיות של הבעל, וכל הבעיה שם היא מצד חוסר כריתות.

ה. "משנת יעקב" (גירושין פרק ב הל' ד אות א) הוסיף ראייה מכרחת שזוהי אכן דעת הרמב"ם, שאין צורך שהגט יהיה בבעלותו של הבעל לפני שהוא נותנו לאשה, מדברי הרמב"ם (גירושין פרק ב הל' א):

לא נאמר "וכתב" אלא להודיע שאין מתגרשת אלא בכתב, "ונתן" שלא תקח מעצמה.

מכאן מוכח שהרמב"ם אינו מצריך שהגט יהיה של הבעל (ושהוא יקנה אותו לאשה), כי אחרת היה צריך לומר שגם זה נלמד מ"וכתב ונתן", שהרי זהו המקור לפי מי שסובר שהגט צריך להיות של הבעל לפני נתינתו לאשה, כדאיתא ברש"י (גיטין כ: ד"ה לא ידעה לאקנייה): "לא גמרה ומקנייה... ולא גירשה אלא בשלה, ואנן בעינן 'ונתן', ובמקומות נוספים.

והוסיף ה"משנת יעקב", שגם מדבריו של ה"נימוקי יוסף" (בבא בתרא עז: מדפי אלפס) נראה שהוא סובר כמו הרמב"ם. במסקנת הסוגיה של שכר הסופר, שהאשה נותנת אותו כדי שלא ישנה, כתב ה"נימוקי יוסף": "והא דכתיב 'וכתב ונתן' לא קשיא, דצוואת כתיבה קאמר". ומסביר ה"משנת יעקב" שהיינו כדעת הרמב"ם, ש"וכתב ונתן" אינו מלמד שצריך שיהיה הגט משל בעל, אלא שהבעל צריך להיות המבצע או המצווה של הכתיבה והנתינה⁵⁴.

לאור הבנה מחודשת זו ברמב"ם, מוכחים לגמרי הדברים שנאמרו קודם לכן בדבר הקנאה בגט (לשיטת הרמב"ם). אם נכונים דברינו, שלפי הרמב"ם הגט אינו צריך להיות של הבעל, ברור שאין צורך להקנות את הגט לאשה כחלק מהנתינה, שהרי אדם אינו יכול להקנות לחברו דבר שאינו שלו.

יד. כיצד מתקיים "ונתן בידה" אם הגט אינו שייך לבעל?

אם כן, נותר לנו להסביר מדוע באמת למד הרמב"ם את הפסוק "ונתן בידה" כנתינה פיסית גרידא, ולא למד כמו רש"י, שצריך נתינה קניינית (לפחות ביחס לבעלות הבעל על גוף הגט), כי אחרת "לאו מידי יהיב לה"?

ונראה לענ"ד לדייק כהבנת הרמב"ם מפסוק זה עצמו. ה"משך חכמה" על הפסוק (דברים כד, א) הקשה, כיצד ידעו חז"ל לרבות מ"ונתן בידה" גם את גגה חצרה וקרפיפה (כמובא בבבא מציעא נו:)? ותיירץ:

כלל נפלא מורגש במשפטי הלשון, שהחילוק בין נתינה בידו לנתינה לידו, הוא שהנתינה ביד הוא באופן שהמקבל בידו הוא ברצונו והסכמתו, והוא כמו שידו פתוחה ועינו צופיה לזה לקבלה רק שיותן בידו... אולם במקום שהוא באונס בלא רצון ומכוון כתוב לידו, וכמו שהוא תוחב בחזקה לידו... וכאן הלא גט שלא ברצונה והסכמתה היה צריך לכתוב ונתן לידה, וע"כ דידה רשותה גגה וחצירה, שאינו בעל רצון ובחירה ופתוח לפניו ליתן בו.

בדרך אחרת שמעתי מהרב שלמה פישר שליט"א להסביר הטעם שכתוב בגט "בידה". ישנם שני עניינים בשטר הגט: שטר כריתות – שעושה את עצם פעולת הגירושין, ושטר ראייה – שמהווה ראיה שהאשה התגרשה (ובלשוננו: הגט שבגט והראיה שבגט).

⁵³ אמנם, ע"י ב"קהילות יעקב" (גיטין סימן יג), שבתוך דבריו שם הבליע את המקרה שלנו, שהגט שייך לאחר, ופסל זאת לגירושין. אך טעמו שם איננו מצד נתינה או כריתות, אלא מצד שבכל שטר בעיני "ספר מקנה", היינו שיהיה השטר קנוי למקנה לפני שהוא נתן אותו למקבל (ומוכיח שם שלגבי גט הבעל הוא המקנה). וע"י בסוף הסימן, שם הוא מתקשה בכך שהפוסקים לא כתבו דין זה להלכה בשום שטר, ומיישב בדוחק. ואכן יש לעיין אם דבר זה נפסק להלכה.

⁵⁴ עיין עוד ב"משנת יעקב" שם, שהוסיף הערות מחכימות בנידון.

העניין הראשון נלמד מגוף הפרשייה בתורה, הקובעת שאשה מתגרשת בגט. אך מנין לנו שהגט יכול להוות גם ראייה על הגירושין? מצורת הכתוב "ונתן בידה" במקום "לידה", המרמזת על אורך זמן, שהגט יעמוד בידה ימים רבים, והיינו לשם ראייה. וזאת על משקל הכתוב (ירמיהו לב, ד): "לקוח את הספרים האלה... ונתתם בכלי חרש, למען יעמדו ימים רבים".

אולי ניתן להציע דרך שלישית להבנת דיוק זה בפסוק, והיא דרכו של הרמב"ם. כתוב בספרים⁵⁵ שהמשמעות של מילה בתורה נקבעת לפי המקום הראשון שבו היא מופיעה בתורה. לכן צריך לפנות למקום הראשון בתורה שבו מופיעה "נתינה ב..." ולראות את משמעותו שם: ביום הרביעי לבריאה, לגבי המאורות (בראשית א, יז) נכתב: "ויתן אותם אלוקים ברקיע השמים". ברור שאין כאן עניין של קניין, אלא נראה שהפשט הוא לשים או להניח. ואולי זוהי כוונת הרמב"ם שם, שכתב: "על תתמה על מלת 'ויתן', כי כן כתוב 'את קשתי נתתי'". הרמב"ם מראה לנו ש"לתת" יכול להתפרש מלשון שימה והנחה. גם בדוגמה שהביא הרמב"ם כתוב: "נתתי בענן", וממילא הדבר מורה על משמעות זו דווקא.

ומעתה מחוורים דבריו של הרמב"ם כשמלה, שהרי בגט כתוב "ונתן בידה", שזה מתפרש לשים בידה, דהיינו נתינה פיסית. ורק אם היה כתוב "ונתן לידה" היה הדבר מתפרש כנתינה קניינית. ואם כן מדויקות ההלכות שיצאו לנו מהרמב"ם מעומק פשוטו של מקרא.

טו. סיכום

התורה מגדירה את מעשה הגירושין במילים ספורות "וכתב לה ספר כריתות ונתן בידה". ניתן היה להבין שהמעשה המגרש צריך להיות מורכב משלושה גורמים בו זמנית: נתינה פיסית, כריתות (פיסית ומהותית) והקנאה. במאמרנו זה הוכחנו שעיקר המעשה המגרש הוא עצם הנתינה הפיסית של הגט ע"י הבעל (או שלוחו) לאשה (או שלוחה). המאמר חולק לשני חלקים: בחלק הראשון עסקנו בנושא הכריתות, והוכחנו שהוא אינו חייב לחול ברגע הנתינה, אלא יכול לקרות גם אח"כ. החלק השני עסק בענין ההקנאה, ובו הוכחנו מהירושלים ומכמה ראשונים, ובראשם הרמב"ם – שאין צורך בהקנאה כלל. בנוסף לכך, הוכחנו בדעת הרמב"ם (שלא נתקבלה להלכה בשו"ע), שאין כלל צורך שהגט יהיה בבעלותו של הבעל קודם נתינתו לאשה. בסוף המאמר הראנו שכל זאת מעוגן בפשט המילה "ונתן" עפ"י הוראתה המקראית, שפירושה שימה פיסית גרידא, ללא הוראה משפטית-קניינית.

⁵⁵ ראה למשל ב"בני יששכר" (חודש אייר, מאמר על ל"ג בעומר).

גדרי נתינה בגט

1. דין המשנה "מצאתו מאחוריו" וסוגיית הגמרא בזה
2. גט בידה ומשיחה בידו - מחלוקת ר"י ור"ת
3. הסתירה לכאורה בין פסקי הרא"ש בשתי הסוגיות
4. ערק לה חרציה
5. גט ומשיחה - ביאור שיטות הראשונים השונות
6. הקנאה כמעשה נתינה
7. סיכום

1. דין המשנה "מצאתו מאחוריו" וסוגיית הגמרא בזה

משנה (גיטין עח.):

אמר לה "כנסי שטר חוב זה" או שמצאתו מאחוריו, קוראה והרי הוא גיטה – אינו גט עד שיאמר לה "הא גיטך".

הגמרא מבררת כיצד מדובר במקרה של "מצאתו מאחוריו" וזו לשונה:

כי אמר לה "הא גיטך" מאי הוי הוה ליה "טלי גיטך מעל גבי קרקע" – לא אמר כלום.

כלומר, בגט יש דרישה של "ונתן בידה" – שהבעל ייתן את הגט ביד האשה, אך כאשר האשה נוטלת את הגט בעצמה אין כאן נתינה ואינה מגורשת. ומתוצאת הגמרא: "אימא ששלפתו מאחוריו, שלפתו נמי הא בעינא ונתן בידה, וליכא". כלומר, עדיין אין כאן נתינה של הבעל, לכן מסיקה הגמרא: "לא צריכא דערק לה חרציה ושלפתייה".

כלומר, על-ידי ש"ערק לה חרציה" מתקיים דין "ונתן בידה". בפשטות, עולה מהסוגיה שאין צורך בנתינה גמורה של הבעל, ומספיק סיוע בעלמא; לכן גם במקום שהאשה לוקחת, אם הבעל מסייע לה לקחת – מקרי "ונתן".

אם אכן כך הוא פירוש הדברים, מתעוררים לדעתנו כמה קשיים, הן מסברה והן מגמרא, ובעיקר לאור סוגיית "גט בידה ומשיחה בידו" (גיטין עח.). במאמר זה נחתור להראות שלעולם אנו זקוקים לנתינה גמורה של הבעל, אלא שישנם אופנים שונים של נתינה, ובחלק מהאופנים מעורבות של האשה אינה פוגעת בנתינת הבעל.

א. שתי דרכים בכיבור "ערק לה חרציה"

שתי דרכים הביאו הראשונים בכיבור המושג "ערק לה חרציה":

א. שיטת רש"י והרא"ש (סימן ה), שמדובר בכך שקירב את הגט אליה על-ידי עיקום מותניו, "והוי כאלו קירב לה את ידו והיא לקחה הגט מתוכה". אבל אם הייתה ידו פתוחה והגט מונח עליה ולקחתו משם, והוא לא קירב ידו אליה – אין זו נתינה ואינה מגורשת.

ב. שיטת ר"ח (חובא ברא"ש בסימן הנ"ל, וכן בטור סימן קלח) שמדובר "כגון שהיה הגט דבוק במתניו בדוחק, וצמצם מתניו ונתחלחל ונטלתו, והוי כאלו נתנו לה הוא".

משני הפירושים עולה כאמור שהסוגיה מצמצמת את דרישות הנתינה, ומסתפקת בסיוע בעלמא והשתתפות בנתינה – אלא שנחלקו רש"י ור"ח איזה סוג סיוע נצרך.

יש להעיר, שהרי לא מצאנו שום מקור לכך שאפשר להקל בדרישות של הנתינה. לגבי "בידה" מצאנו שהגמרא (גיטין עז.) דורשת: "אין לי אלא ידה, גגה חצרה וקרפיה מנין? ת"ל 'ונתן' מכל מקום". ופירש רש"י שמשמע "נתינה כל דהו" ולא דווקא ידה ממש, אלא דומיא דידה¹, אך לא מצאנו דרשה כזו לגבי "ונתן", שמספיק גם מעשה נתינה קלוש וחלקי, ואם כן מה הבסיס לקולא זו?

ב. ביאור הרא"ש בדברי ר"ח

הרא"ש (שם) לא הסתפק בדברי ר"ח כצורתם, ומוסיף להם תוספת משמעותית:

ונראה דגם הוא צריך לומר לפרושו שקירב עצמו אליה, דאל"כ אם היה הגט סגור בידו ופתח ידו ונטלתו הוי גיטא.

כלומר, חלחול המותניים מקביל לפתיחת יד שהגט בתוכה, וכדי שתהיה נתינה טובה לא סגי בזה, אלא צריך גם קירוב ידו אליה. לכן מסכם הרא"ש:

ולהך פירושא אם היתה ידו פתוחה וקרבה אליה ונטלתו – לא הוי גיטא, דבעינן תרתי: שיסענה בנטילתה וגם שיקרב הגט אליה².

אמנם, הרחבה זו בדברי ר"ח צריכה ראייה, ומנין לרא"ש שלדעת ר"ח לא סגי בסיוע בלבד, ללא קירוב? וכבר העיר ה"קרבן נתנאל" (שם אות ט) על מה שכתב הרא"ש: "דאל"כ, אם היה הגט סגור בידו ופתח ידו ונטלתו – הוי גיטא" דראיתו צריכה ראייה, דאימא אה"נ, דלר"ח כמו שנתחלחל מועיל ה"ה פתיחת היד הוי כאלו נתנו לה!

ג. אחז הגט בראש אחד והושיטו לה, ולקחתו בראש השני – דעת הרא"ש

הרא"ש כאמור הביא את שני הפירושים ל"ערק לה חרציה". והנה, לפי הפירוש הראשון, שסגי בקירוב מותניים, מסיק הרא"ש ש"אם אוחזו בראש האחד, והושיטו לה ולקחתו בראש השני, הרי זה גט, דהוי כשלפתו דהכא". והטעם פשוט: שהרי קירב את הגט אליה.

אמנם, הפוסקים (ב"י, 3, ב"ח) דקדקו מדברי הרא"ש שלדעתו, גם לפי פירושו של ר"ח הרי זה גט. וראיתם היא שלאחר שהרא"ש מביא את דברי ר"ח הוא מסיק:

ולהך פירושא, אם היתה ידו פתוחה וקרבה אליה ונטלתו לא הוי גיטא, דבעינן תרתי: שיסענה בנטילתה, וגם שיקרב הגט אליה.

ואם גם בהושיט לה הגט בראש אחד ולקחתו בראש השני לא הוי גט לר"ח, טפי הו"ל לרא"ש לאשמועינן הא דהושיט הגט מהא דהייתה ידו פתוחה, דזו עדיפא מינה, והוי רבותא טפיל⁴. אלא שאכן צ"ב מסברא, מדוע לדעת ר"ח זהו גט, והרי יש כאן קירוב בלבד וחסר סיוע?

מצאנו בזה שתי דרכים:

1. הב"י כתב שאכן, לר"ח צריך תרתי רק במקום שהיא צריכה תרתי, אך אם אינה צריכה סיוע בנטילתה, כגון הכא, בקירוב הגט סגי. דבריו עמומים, כמו שכתבו הב"ח והב"ש (סיק א), שהרי גם כשידו פתוחה וקירב אליה הגט אינה צריכה סיוע ממנו, ובכל זאת כתב הרא"ש שלדעת ר"ח אינו גט.

2. הב"ח כתב שאכן, גם ב"הושיט לה הגט" איכא תרתי, דכמה שהוא מושיט לה קירב הגט אליה וגם סייע בנטילתו, "שאוהז בנחת בראש האחד כדי שתקח אותו בראש השני", ולכן פשיטא דהוי גט גם לדעת ר"ח. ובסוף דבריו הוסיף: "דאוהזו בראש האחד אית ביה תרתי כדפרישית, ואדרבא, אית ביה טפי תרתי מאלו היה תחת מתניו וצמצם מתניו וקירב אליה"

גם דבריו צריכים בירור: הייתכן שחלחול מותניים הוי סיוע, אך מה שאוהז בראש אחד כדי שתיקח את הראש השני זו כוונה בעלמא, אך לא סיוע בפועל? עוד נשוב לדבריו בהמשך.

¹ עיין בזה בסי' קל"ח

² עיין גם בטור שהביא דברים אלו בצורה מבוארת יותר.

³ בכל מקום שזכרו דברי הפוסקים בסתמא, מקומם בסימן קלח בטור-שו"ע

⁴ "בית יוסף" (שם ד"ה אע"פ).

ממה שדנו עד כה יוצא שעלינו לברר שלושה דברים:

- א. מדוע פשוט לסוגיה שגם סיוע בנתינה מספיק כדי לקיים את דין "ונתן בידה"?
- ב. מנין פשוט לרא"ש שגם לשיטת ר"ח צריך שהבעל יקרב את הגט לאשה, ולא מספיק סיוע בלקיחה על-ידי חלחול המותניים בלבד?
- ג. מדוע לדעת ר"ח, שמצריך תרתי: קירוב הגט וסיוע בלקיחה – אם אוחדו בראש הגט ומושיט לה ולקחתו בראש השני הוי גט? הרי אין כאן אלא קירוב הגט בלבד.

2. גט בידה ומשיחה בידו – מחלוקת ר"י ור"ת

בגמרא (גיטין עח:) איתא:

אמר רב חסדא: גט בידה ומשיחה בידו, אם יכול לנתקו ולהביאו אצלו – אינה מגורשת, ואם לאו – מגורשת, מ"ט? בעינן כריתות וליכא.

הראשונים במקום התלבטו מה הדין במקרה שהאשה קופצת את ידה ותופסת את הגט, ומחמת זה אין הבעל יכול להביא את הגט אצלו, האם גם בזה תהיה מגורשת או לא? וחלקו בזה ר"י ור"ת.

אמנם, דבריהם הובאו בשתי נוסחאות שונות: זו שבתוספות לפנינו (ד"ה אם), וזו שברשב"א (הובא בר"ף) וברא"ש (סימן ז), ולקמן נראה שגם דברי הרשב"א והרא"ש אינם תואמים.

תחילה נדון במחלוקת כפי שהובאה בדברי הרשב"א (ר"ן מא. ד"ה גט):

וכתב הרשב"א: פירשו בתוספות בשם רבינו יעקב ז"ל, כל שאלו גט כבוד ומשיחה דקה שתיפסק במשיכתו, ה"ז מגורשת, אבל אם המשיחה חזקה שיכול למושכו ולא תינתק המשיחה אינה מגורשת אפי' קפצה האשה ידה ביותר, וכחה יפה משל בעל, ומפני זה אינו יכול להביאו אצלו – אינה מגורשת, דאין זו נתינה אלא כעין גזילה... אבל ר"י ז"ל פירש, דכיון שנתנו הבעל לידה וקפצה ידה מרצון הבעל עד שאין הבעל יכול לנתקו ולהביאו אצלו, אע"פ שאם לא קפצה ידה היה הבעל יכול להביאו אצלו מחמת המשיחה, ה"ז מגורשת, דכיון שקפצה ידה מרצון הבעל, לא גרע מערק לה חרציה ושלפתייה – שאין הבעל נותנו ממש לידה, ואפ"ה מגורשת, ואעפ"כ הורה להחמיר כדברי הראשונים ז"ל, והצריך לתת הגט בידה פתוחה או לתוך חיקה – שהבעל גומר נתינת הגט לגמרי, ובזה אין לפקפק כלום.

כלומר לפי ר"י, קפיצת ידה של האשה מסלקת את החיסרון של משיחה, והוה כ"ערק לה חרציה ושלפתייה", אך לר"ת אין זה מועיל, דקפיצת היד אינה כנתינה אלא כגזילה.

הרא"ש, כאמור, הביא את שני הפירושים, אך דחה את פירושו של ר"י והסיק ד"הכא מעיקרא לא הויה נתינה, דכל זמן שידה פתוחה יכול לנתקו ולהביאו אצלו, וכשקפצה ידה הרי היא עושה כל הנתינה", ואם כן הרא"ש מכריע כדעת ר"ת.

התוספות לפנינו⁵ הסיקו שלשיטתו של ר"ת יש השלכה גם למקרה רגיל של נתינת גט מיד ליד, דהיינו ש"צריך לזוהר שתהא יד האשה פתוחה עד שנייח כל הגט בידה, דאם תקפוץ ידה בעוד שהבעל אוחדו בראש הגט בידו – לא הוי גט, דהוי כמו גט בידה ומשיחה בידו" (אמנם הם הוסיפו: "ונראה דכשר, דלא גרע מערק לה חרציה ושלפתו, דהוי גט אע"ג דביד הבעל להדק מתניו שלא תטול, והמחמיר תע"ב" ועיין "בית יוסף" (ד"ה ומדברי) וכן בהמשך המאמר בביאור דברים אלו).

כלומר, התוספות מדמים את המקרה של גט ומשיחה למקרה שאוחדו הגט בראש האחד ומניחו בתוך ידה, ומסיקים שיש להקפיד שלא תקפוץ היד קודם שהוא עוזב את הגט לגמרי, דאם תקפוץ כשידו עדיין אוחדת הוי כגט בידה משיחה בידו וקפצה ידה, שאינה מגורשת.

⁵ דברים אלו כתובים כבר בסוף דברי הרשב"א שהבאנו, אך בצורה בולטת פחות.

3.א. הסתירה לכאורה בין פסקי הרא"ש בשתי הסוגיות

לאור מסקנתנו האחרונה – שכשהבעל אוחז בגט בראשו ומניחו בידה על האשה להיזהר שלא תקפוץ ידה קודם שהוא עוזב הגט – הרגיש ה"בית יוסף" (סימן קלח) שנוצר קושי בפסקי הרא"ש. מצד אחד הוא פוסק כר"ת, ואם כן הוא מסכים למסקנה הנ"ל, אך מצד שני הרי בסוגיית "ערק לה חרציה" הוא הסיק שאם אוחז בגט בראשו אחד ומושיטו לה והיא לקחה אותו בראש השני הוי גט, ואף-על-פי שלא עזב הבעל את הגט לגמרי קודם שהיא תפסה אותו. ולכאורה אין הבדל בין שני המקרים, שהרי בשניהם הוא אוחז בראש הגט ומושיטו אליה, והיא תופסת! ה"בית יוסף" (ד"ה וגם) נדחק כדי ליישב, אך הוא עצמו הקשה על דבריו, ונשאר בצ"ע.

הד"מ (סי"ב) חילק בין קפצה ידה מרצון הבעל – שמגורשת, לבין קפצה ידה שלא מרצונו – שאינה מגורשת. גם דבריו צריכים עיון, שהרי מדברי הרשב"א עולה במפורש שמחלוקת ר"י ור"ת היא אפילו במקרה שקפצה ידה מרצונו, ולכן דימה זאת ל"ערק לה חרציה", ואפ"ה חלק ר"ת וכתב דהוי כעין גזל⁶.

לב"ח ישנה דרך נוספת, המחלקת בין שני המקרים:

ולפענ"ד נראה דאין כאן התחלה לקושיא, דדוקא בהניח הגט בידה, לאחר שתקפוץ ידה לא הוי גט, אבל באוחז בראשו האחד והושיטו לה והיא לקחה אותו בידה בראש השני אין שם לא פתיחת יד מתחילה ולא קפיצת יד בסופה, אלא נתינה מידו לידה, והוא קירב אליה וסייעה בנטילתו, ולא דמי לגט בידה ומשיחה בידו וקפצה ידה, אלא כדדמי אוכלא לדנא, ולר"ת והרא"ש דמי הך דאוחז בראש אחד והושיטו לה וכו' להך דערק חרציה, דהיינו צמצם מותניו והטה עצמו לצדה ונטלתו כפירוש ר"ח, דלא כר"י שמביא ראיה דערק לה חרציה להכשיר בגט בידה ומשיחה בידו וקפצה בידה, דלר"ת והרא"ש דתופסין פירוש ר"ח אין משם ראיה לקפצה ידה.

דבריו אינם ברורים כל הצורך דס"ס מהו ההבדל העקרוני בין שני המקרים?

ב. שני סוגי נתינה – הושטה והנחה

לענ"ד נראה דאכן אלו שני מקרים חלוקים ביסוד אופיים. כדי לתת חפץ מאדם אחד לרעהו ישנם שני אופנים בסיסיים: האחד, באופן שהמקבל אינו עושה דבר והנותן מניח את החפץ עליו. השני, באופן שהמקבל שותף בתהליך הנתינה בכך שהוא מקרב את ידו אל הנותן ותופס את החפץ המושט אליו, ואף-על-פי-כן נראה להגדיר שהראשון נקרא "נותן" באופן שלם, והשני "מקבל" ולא "לוקח". לאופן הראשון נקרא הנחה, ולשני הושטה.

במסכת גיטין מצאנו כמה דוגמאות להנחה, כגון מניח או זורק גט בחצר (ע"א), או כגון נתן גט בידה והיא ישנה (ע"ב) – במצב כזה האשה אינה שותפה כלל בתהליך הנתינה. הדוגמה לאופן השני היא בעצם המקרה של הרא"ש (סימן ה), שאוחז בגט בראש אחד ומושיטו לה ולקחתו בראש השני – כלומר, הוא מושיט לה את הגט והיא גומרת את הנתינה.

נראה שבשני האופנים הנ"ל מתקיימת נתינת גט כהלכתה. בראשון ברור שהבעל פועל את פעולת הנתינה באופן בלעדי, אך לדעתי גם במקרה השני, למרות שבאופן מעשי גם האשה מעורבת – כיוון שהפעולה נעשתה באופן מתואם עם הבעל, כדרך שאנשים נותנים, היא מתייחסת לבעל לגמרי. הגע עצמך, הרי רוב המקרים שאדם נותן חפץ לחברו נעשים באופן זה שראובן מושיט את החפץ לשמעון ושמעון תופס את קצהו השני, ולפעולה זו אנו קוראים תמיד שראובן נתן את החפץ לשמעון!

נתבאר אם כן שישנם שני אופנים לנתינה מושלמת – הנחה והושטה⁷, כאשר המדד להגדרת נתינה אינו שרק הנותן מעורב בפעולה, אלא שנעשה כדרך שבני אדם נותנים.

⁶ וכך העיר הב"ש (סימן קלח ס"ק ו)

⁷ מה שנמצא בר"ן בסוגין (מ. ד"ה מתנין) ביטוי "נתינה גרועה" ו"נתינה מעלייאת", נראה דאינו הגדרה במעשה הנתינה עצמו, אלא היא גרועה מצד שאינה מורה באופן ברור על גירושין, לכן בלא אמירת "הא גיטך" אי אפשר לסמוך על מה שהיו עוסקים באותו עניין קודם לכן, דשמה לאו לגרושין ניתן לה כעת. נמצא שאמירת "הא גיטך" אינה הגדרה בפעולת הנתינה אלא בכונת הגרושין. לכן גם יש לומר לר"ן שם שמהני אמירת "הא גיטך" גם לאחר הנתינה, ולא דוקא בשעת הנתינה עצמה, דאין שום גרעיותא במעשה הנתינה עצמו (דבר זה שמעתי מהרב יצחק שטינברג נ"ר)

ומה שכתב שם הר"ן "ומיהו כי אמר לה בתר הכי הא גיטך אפ' אחר שבא לידה מהני דנותן בידה קרינא ביה אע"ג דנתינה ראשונה לאו כלום היא" כוונתו שנתינה ראשונה אינה מגרשת כלל בלא אמירת הא גיטך, אך ודאי שמקרי פעולת נתינה, ואמירת הא גיטך מצטרפת לאותה נתינה.

חמדת הארץ ד

הבעיה מתעוררת כאשר הגט ניתן באופן הראשון, באופן של הנחה, ובכל זאת האשה מתערבת בנטילתו. מקרה כזה הוא לדעתי המקרה שנחלקו בו הראשונים בסוגיית גט ומשיחה: הבעל אוהז בראש הגט ובא להניחו בתוך ידה, וקודם שהוא עוזב את הגט האשה קופצת ידה. במקרה זה הבעל לא הושיט את הגט אלא עמד להניחו, כלומר הוא בחר לגרש באופן הראשון של הנתינה, שבו האשה פאסיבית, לכן כאן כל פעילות של האשה גורעת – כיוון שפעולתה אינה משלימה אלא סותרת את אופי פעולתו של הבעל. במצב כזה פעולתה תוגדר כלקחה, ובלשון הרשב"א: "כעין גזילה".

כמובן, אין כוונתו לגזילה מבחינה הלכתית, הוא רק מגדיר את אופי המעשה כמעשה שאינו משלים את הושטת האיש, אלא כפעולה עצמאית של לקיחה שאין לה קשר להנחת האיש, כמו מעשה גזילה, שרק הגזולן עושהו. נמצא שאף-על-פי שהאיש נתן בידה, כיוון שלא נגמרה נתינתו – שהרי עדיין המשיחה או ראש הגט בידו – ובאה האשה וקופצת ידה, אין משמעות לנתינתו: "והרי היא עושה כל הנתינה", כלשון הרא"ש. הרא"ש דקדק לומר ש"כל הנתינה" נעשית על-ידי האשה, משום שאי הקשר בין מעשה האיש למעשה האשה גורם לכך שקפיצת יד האשה מבטלת את המשמעות של הנחת האיש, שעדיין לא נגמרה, וכאילו היא עשתה את כל הנתינה (זו גם משמעות לשון הרשב"א בדעת ר"ת: "אין זו נתינה אלא כעין גזילה". הרשב"א לא כתב שהחיסרון הוא שהאיש לא גמר את הנתינה, אלא שאין זו נתינה, כדברינו).

זהו לדעתי החילוק בין שני המקרים שנתקשו הפוסקים לעיל ליישבם זה עם זה. כשהבעל אוהז את הגט בראשו ונותנו באופן של הושטה – מהני מה שנוטלתו, ואילו כשהוא אוהז את הגט ורוצה להניחו בידה – קפיצת היד גורעת.⁸

ג. כיצד למדנו את דין הנתינה בגירושין?

יש בנותן טעם להוסיף כאן דיון קצר בשאלה מה אכן הביא לכך שיש כמה אופנים של נתינה. היה מקום לשאול מדוע בכלל נתינת גט שונה משאר נתינות שבתורה; הרי בדרך-כלל נתינה מתפרשת כהקנאה, ומדוע נשתנו הדברים בגירושין?

נראה שישנן שתי תשובות בדבר: אי בעית אימא סברא ואי בעית אימא קרא. מסברא, שהרי גט ניתן גם בעל כורחה של האשה, ואילו קניין מצריך רצון של שני הצדדים – לכן אין יכולת לפרש "ונתן" במובן קנייני. ומקרא, שהרי "ונתן בידה" כתיב, ועל-ידי קניין בלבד אין הכרח שהגט יגיע לידיה של האשה – לכן על כורחך שמדובר בנתינה ממש. וכיסוד העניין נראה שיש כאן עניין אחד: נתינת הגט אינה מעשה קנייני, אף-על-פי שיש לה משמעות קניינית, ולכן נתינת הגט היא נתינה ממש ולא הקנאה.⁹

כיוון שברור לנו שאנו זקוקים לנתינה ממשית, צריך להגדיר מהם תנאיה. נראה שאכן בתורה אין תיאור מדויק לכך, אלא שהתורה מכשירה כל נתינה כדרך בני אדם. שתי האפשרויות הבסיסיות הן שתי הנתינות שדיברנו עליהן לעיל: הנחה והושטה.

4. "ערק לה חרציה"

א. "ערק לה חרציה ושלפתייה" – נתינה באופן של הושטה

הדין שחידש הרא"ש (סימן ה) לגבי הושטה, הוא בעצם מסקנה הנלמדת מדין "ערק לה חרציה". נמצא אם כן שבדין של "ערק לה חרציה" מחדשת הגמרא את היסוד של נתינה באופן של הושטה, שגם היא מקיימת את הצורך של "ונתן בידה".

ב. ביאור שיטת ר"ח

מכאן נחזור למה שהערנו בראשית דברינו: מנין לרא"ש שגם לדעת ר"ח צריך שיקרב את הגט אליה? נראה בהמשך לדברינו לעיל שתירוץ הגמרא: "ערק לה חרציה", בעיקרו בא להגדיר את אופי הנתינה, שהיא באופן של הושטה ולא באופן של הנחה. על-ידי שמצמצם מותניו ונתחלחלו הוא בעצם מאפשר לה את לקיחת הגט, כמי שאוהז גט בראשו ומושיט לה, ומאפשר לה ליטלו בכך שהוא מרפה את אחיזתו והיא נוטלת. מעשה הסיוע כאן אינו השתתפות בנתינה בעלמא, אלא מעשה מתואם, המכין לקראת נטילת האשה ומתבצע בשיתוף פעולה עם האשה: הוא מרפה את אחיזתו, ותוך כדי כך היא נוטלת.

לכן ברור לרא"ש שבלא קירוב הגט אליה, אין למעשה זה אופי של נתינה – כי אין כאן שום הושטה. במקרה זה הוא כמי שאוהז הגט בידו קפוצה, ופותח ידו, והיא נוטלת את הגט מתוכה, שפשיטא לרא"ש שאינו גט, כיוון שאין כאן נתינה כלל אלא סילוק

⁸ נראה שזוהי כוונת הב"ח בתירוץ, ודבריו הובאו לעיל.

⁹ בהמשך נראה שאמנם לעתים גם הקנאה מקרי נתינה, ומתקיים דין "ונתן" – אך זה משום שבהקנאה יש נתינה, ולא משום שכל נתינה היא הקנאה.

מונע בעלמא. בלא קירוב הגט לאשה מתבטלת מפעולה זו של צמצום המותניים משמעותה כהושטה, ונטילת האשה חוזרת להיות פעולת לקיחה "כעין גזילה".

נמצא אם כן שמה שמצריך הרא"ש בדעת ר"ח שני דברים (קירוב וחלחול מותניים) אינו כדי להגביר את סיוע הבעל בנתינה, אלא כדי שפעולת הקירוב תיתן לפעולת החלחול המותניים שם הושטה.

על-פי זה יתבאר גם מה שהוקשה לפוסקים בדברי הרא"ש, כיצד מתקיימים ב"אחז הגט בראש אחד והושיטו לה והיא נטלתו בראשו השני" שני התנאים, והרי לכאורה יש כאן רק קירוב הגט, ללא סיוע בנטילה! הבאנו את דברי הב"ח, שגם כאן הבעל מסייע בנטילה: "וגם מסייע בנטילתו, שאוחזו בנחת בראש האחד כדי שתקח בראש השני". נראה שתורף דבריו הוא מה שביארנו לעיל: שאין כאן רק סיוע בעלמא, אלא הגדרת הפעולה כפעולת הושטה שמתואמת ביניהם, ועל-ידי הרפיית אחיזתו בגט לאחר שקירב את ידו אליה הוא מסיים את חלקו בהושטה ומאפשר לה את הנטילה; מה שאין כן בגט המונח בידו הפתוחה וקירב ידו אליה ונטלתו: אף-על-פי שקירוב יש כאן, פעולה מתואמת של הושטה אין כאן.

ג. ביאור דברי הרא"ש בשיטת רש"י

הרא"ש בפירושו הראשון להעמדת הגמרא "דערק לה חרציה ושלפתייה" פירש:

עקם מתניו לקרב אליה הגט, והוי כאילו קרב לה את ידו והיא לקחה את הגט מתוכה.

מהמשך דבריו משמע שלפי פירושו זה, אם הייתה ידו פתוחה וקירבה אליה ונטלתו – הוי גיטא (חוץ מלר"ח), והיינו שקירוב הגט מספיק לעניין נתינה.

ונלענ"ד, שגם פירושו זה מודה עקרונית למה שביארנו, שהיסוד של "ערק לה חרציה" הוא נתינה באופן של הושטה, אלא שהוא מרחיב את גבולותיה של ההושטה. לפי פירושו זה, גם אם אין סיוע בנטילה, אלא רק קירוב היד על מנת שהאשה תיטול, הדבר מספיק כדי להגדיר את המעשה כפעולה מתואמת בין האישה והאשה, והושטה מקרי.

אם כן, המחלוקת בין ר"ח לרש"י והרא"ש היא בגבולות. ר"ח כולל רק הושטה רגילה בכלל זה, או מה שממלא את תנאיה באופן מלא – ולכן מצריך תרתי, ואילו רש"י והרא"ש מסכימים לכלול גם מעשה שחסר בו קצת בסיוע המעשי לנטילה, אך בכללות הוא עדיין נושא אופי של הושטה¹⁰.

ד. שיטת הרמב"ם

נבוא עתה לבאר את שיטת הרמב"ם (גרושין פרק א הל' יב) על-פי העקרונות שביארנו:

גט שהיה מונח על הארץ, ואמר לה "טלי גיטך מעל גבי קרקע" ונטלתו, או שהיה קשור על ידו או על ירכו ושלפתו ממנו, אע"פ שאמר לה אחר שבא לידה "הרי הוא גיטך" – אינו גט, שנאמר "ונתן בידה", לא שתקח היא מעצמה, והרי לא נתן לה הוא ולא שלוחו. אבל אם הרכין לה בגופו או הטה ידו עד ששלפה הגט מעליו, ואמר לה "הי גיטך" – הרי זה גט.

והנה, ברמב"ם (שם הל' יא) מבואר שאמירת "הא גיטך" אינה אלא מדרבנן, "ואם נתן בידה ולא אמר כלום הי"ז פסול" אבל לא בטל¹¹, ואילו כאן משמע מלשון הרמב"ם שאמירת "הא גיטך" מעכבת¹².

עוד יש להבחין שהרמב"ם, בנגוד לשאר הראשונים, לא הבין שהגט היה תחוב בין חגורו למותניו (כלשון רש"י) אלא שהיה קשור על ירכו או על ידו¹³, והרכין¹⁴ לה בגופו (כדי לקרב ירכו) או הטה ידו – עד ששלפה הגט מעליו, כלומר, מדובר שהוא שולח ידו לעברה¹⁵ או מרכין הגוף אליה בתנועה של מסירה, והיא כנגדו שולחת ידה ושולפת את הגט מעליו.

¹⁰ החיסרון הוא באחיות האיש לקראת נטילת האשה, שמתקיימת במקום שאוחז בראש אחד של הגט ומושיט, אך אינה מתקיימת במקרה שהגט בידו הפתוחה, ומקרב את ידו לקראת האשה: ר"ח פוסל נתינה כזו, כי הוא אינו רואה בה תשלום של פעולת האיש, אלא לקיחה גמורה של האשה.

¹¹ וע' רמב"ם (גרושין פרק י הל' א-ב).

¹² ראייה לכך שכאן האמירה מעכבת יש להביא מהמשנה (גיטין עח). בדין "כנסי שט"ח זה", שהרמב"ם ביאר בו שזהו חיסרון מדאורייתא, משום שלא נתנו לה בתורת גירושין – ולכן צריך הוא לומר לה (אפילו לאחר זמן) "הא גיטך". מבואר אם כן שבמשנה זו, הצורך לומר "הא גיטך" הוא מדאורייתא ולא מדרבנן בלבד, ו"מכנסי שט"ח זה" נלמד גם ל"מצאתו מאחוריו", שאמירת "הא גיטך" מעכבת. אמנם, בנגוד ל"כנסי שט"ח", שאמירת "הא גיטך" היא לאחר זמן, כאן משמע שצריך לומר "הא גיטך" בשעת הנתינה ממש.

לענ"ד, הרמב"ם מפרש עקרונית כדברי רש"י והרא"ש בפירוש הראשון, ש"ערק לה חרציה" היא נתינה באופן של הושטה, אלא שלדעתו אי אפשר להסתכל על פעולה כזו כפעולה מתואמת בין הבעל לאשה, אלא רק כשאומר לה תוך כדי מעשה הנתינה "הרי זה גיטך", כך שבעקבות אמירה זו היא נוטלת הגט. שהרי היא צריכה לשלוח את הגט שקשור עליו וזוהי פעולת לקיחה "כעין גזילה", לכן רק אמירת "הא גיטך" משהו למעשה זה של האשה אופי של השלמת מעשה האיש כך שיוגדר כהושטה. אבל בהושטה רגילה, שאוחז בראש הגט ומושיט לה והיא תופסת ראשו השני, אפילו בלא אמירת "הא גיטך" כשר מדאורייתא (ומדרבנן פסול)¹⁶.

5. גט ומשיחה – ביאור שיטות הראשונים השונות

א. שיטת ר"י כפי שהובאה בדברי הר"ן

נראה ששאלת הגבול בין הנחה להושטה היא גם קוטב הדיון במחלוקת ר"י ור"ת בסוגיית גט ומשיחה. לדעת ר"ת, אם הבעל נותן את הגט לתוך ידה, וקודם שעזב את הגט קפצה ידה – אינה מגורשת. וביארנו דבריו לעיל, שכיוון שהוא בא להניח, אל לאשה להיות מעורבת כלל בנתינה. אך לדעת ר"י, כיוון שעשתה כן מרצון הבעל הוי כ"ערק לה חרציה ושלפתייה" (בין על-ידי אחיזה בראש הגט, בין על-ידי משיחה). אמנם נסתפק בזה, ולמעשה הורה להחמיר לתת את הגט בידה פתוחה לגמרי, או לתוך חיקה, כך ש"הבעל גומר נתינת הגט לגמרי" (לשון הר"ן).

נראה שגם ר"י מודה ליסוד שביארנו, שישנן שני דרכי נתינה: הנחה והושטה, ו"ערק לה חרציה" הוא דין של הושטה. הספק שלו הוא במקרה של גט ומשיחה, כיוון שכאן זהו מעשה שבאופיו הוא מעשה הנחה, שהרי בא להניח את הגט בידה ללא התערבות מצדה. מבחינה זאת, קפיצת היד היא פעולה סותרת ולא משלימה, שהרי אינה נצרכת מראש עבור נתינת הגט¹⁷. בכל זאת נסתפק ר"י, אולי כיוון שרצונו של הבעל בכך, כוונתו לעשות פעולה מתואמת עם האשה, באופן שהוא יניח והיא תקפוץ את ידה, תועיל לתת למעשה שם של פעולת הושטה, למרות שאופי המעשה מצד עצמו הוא אופי של הנחה. כלומר, שורש הספק של ר"י הוא האם הכוונה גוברת על אופי הפעולה בקביעת שמה כמעשה הושטה ולא כמעשה הנחה.

ב. שיטת ר"י כפי שהובאה ברא"ש, וביאור שיטת הרמב"ם

אף שמה שכתבתי כאן בדעת ר"י מתאים לדבריו כפי שהובאו בר"ן, ברא"ש (סימן ז) הובאו הדברים בסגנון אחר:

ור"י אומר דמיקרי שפיר נתינה, כיון שהוא התחיל הנתינה קרינן ביה שפיר, ונתן אע"פ שהיא גמרה הנתינה.

הוא הביא סעד לדבריו משני מקומות.

א. גיטין כד: "אל תתגרשי אלא בבי"ד פלוני", דמגרשא כשמגיעה לשם, ואפילו שהוציאה הגט מרשותה בינתיים, אם נטלתו שוב ובאה לבי"ד מגורשת, אע"פ שבנטילה אחרונה לא בא הגט לידה מיד הבעל, כיוון שתחילת נתינתו להתגרש נתנו בידה – ונתן" קרינא ביה, ולא "טלי גיטך מעג"ק".

ב. כתובות פו: ה"ז גיטך ולא תתגרשי בו עד לאחר ל', דאם שוב נטלתו וישנו בידה בסוף ל' – מגורשת, אע"פ שמעצמה גומרת הנתינה", (ורק בצדי רה"ר נסתפקה הגמרא פו:).

פשט דברי ר"י כפי שהם מנוסחים בדברי הרא"ש הוא שמספיקה התחלת נתינה, ואין צורך שהבעל יבצע נתינה גמורה.

¹³ בפירוש המשניות, במקום ירכו כתוב "קשור על גבו".

¹⁴ בפירוש המשניות הלשון קצת אחרת: "שירמוז לה שתקבלנו", ונראה דהיינו הרכנה דהכא.

¹⁵ כמו "נטה ירך על הים" (שמות יד, טז), שמשמעותו שליחת היד קדימה.

¹⁶ עיין ב"אבני מילואים". וכל דבריו שם אינם כדברינו, והוא תפס שם ש"ערק לה חרציה" אינו אלא סיוע בנתינה, ולא נתינה גמורה.

¹⁷ ולכן הכריע ר"ת שאינו גט.

הרא"ש דוחה את דבריו בפשטות, דהכא שאני שעדיין לא נגמרה כלל נתינת הבעל, מה שאין כן בשתי הדוגמאות שהביא ר"י – שם מדובר בכך שהאשה מתגרשת בנתינה הראשונה שהייתה נתינה גמורה¹⁸.

ג. "בעינן כריתות וליכא" מהי ההלכה של "כריתות"?

כדי לבאר את דברי ר"י כפי שהובאו ברא"ש, נקדים כאן כמה דברים ביסוד הפסול של "גט בידה ומשיחה בידו".

בגמרא שם מבואר שהפסול הוא "בעינן כריתות וליכא". במקום אחר (בבא מציעא ז.) מבואר עוד, שנתינת חפץ באופן שמשיחה ביד הנותן מקרי נתינה טובה:

...האי סודרא, כיון דתפיס ביה שלש על שלש קרינן ביה "ונתן לרעהו" דכמאן דפסיק דמי וקני.

מקשה הגמרא: "ומאי שנא מדרב חסדא דאמר רב חסדא גט בידה ומשיחה בידו אם יכול לנתקן ולהביאו אצלו אינה מגורשת, ואם לאו – מגורשת" ומתרת: "התם כריתות בעינן וליכא, הכא נתינה בעינן והא איכא". כלומר, בגט בידה ומשיחה בידו יש נתינה אך אין כריתות.

אם אכן יש כאן נתינה, מדוע דוחה הרא"ש בפשטות את דברי ר"י, ואומר שלא נגמרה נתינת הבעל? והרי בגמרא (בבא מציעא שם) מפורש שיש כאן נתינה!

ונראה שאת החידוש של הגמרא "בעינן כריתות וליכא" אפשר להבין בכמה דרכים:

א. "כריתות" היא הלכה עצמאית בגירושין שאינה קשורה כלל לדין הנתינה.

ב. ההלכה של "כריתות" מאפיינת הלכות אחרות בגירושין. גם את זה ניתן להבין בכמה אופנים:

1. בעינן "ונתן", וכאשר נתן גט והמשיחה בידו ליכא כריתות בנתינה, והנתינה לא נגמרה.

2. כאשר ליכא כריתות בנתינה – הנתינה נגמרה, אך היא פסולה.

3. בעינן "בידה", ד"ונתן בידה" כתיב – שהגט יגיע לרשותה, וכאשר המשיחה בידו ליכא כריתות ב"בידה", ואינו ברשותה לגמרי.

ד. ביאור שיטות הראשונים השונות לאור זה: רא"ש, רמב"ם ור"י.

כעת נחזור לדון בשיטות הראשונים השונים בסוגייתנו.

הרא"ש, שדחה את דברי ר"י, ודאי למד שכיוון שהמשיחה ביד הבעל לא נגמרה הנתינה¹⁹, ולכן הוא נקט שאין בראיותיו של ר"י ממש, כיוון ששם מעיקרא נתן נתינה מעלייתא.

את שיטת ר"י ניתן להסביר על-פי הדרך הראשונה שהצענו, ש"כריתות" היא הלכה עצמאית, ואינה קשורה לנתינה, לכן בגט ומשיחה נעשתה נתינה כהלכתה, ומכל מקום אינה מגורשת כיוון דליכא כריתות. לפי זה מובנת ההשוואה בין גט ומשיחה ל"הרי זה גיטך ולא תתגרשי בו עד שתגיעי לב"ד פלוני" – שהבעל נתן נתינה כהלכתה, ובכל זאת אינה מגורשת מחמת חיסרון אחר. חיסרון זה, כגון "כריתות", יכול להתמלא גם על-ידי האשה בעצמה, כמו שכשמגיעה לבי"ד פלוני נוטלת בעצמה את גיטה ומתגרשת בו.

נראה שכך תוסבר גם שיטת הרמב"ם (גרושין פרק ה הל' טז):

זרק הגט לידה והיה קשור במשיחה, וקצת המשיחה בידו, אם יכול לנתקו ולהביאו אצלו – אינה מגורשת עד שתפסק המשיחה.

מדויק מדבריו שכשנפסקת המשיחה – ואפילו על-ידי האשה – מגורשת. מדוע, והרי עדיין לא נגמרה הנתינה?

¹⁸ צריך ביורור נוסף בדברי ר"י שברא"ש, מדוע אין הוא מביא ראייה מ"ערק לה חרציה" כמו שהובא בדברי הר"י שבר"ן. ויש ליישב שפשיטא ליה שאינו דומה ל"ערק לה חרציה" וכמו שכתבנו כי כאן זהו מעשה הנחה, מה שאין כן "ערק לה חרציה", שהוא מעשה הושטה, ופשיטא ליה שעל-ידי כונה אי אפשר להפוך הנחה להושטה. לכן חיפש ר"י מקורות אחרים לביסוס עמדתו.

¹⁹ ומה שכתב "הכא מעיקרא לא הויה נתינה" כוונתו שעדיין לא נגמרה. לכן אם כעת יעזוב את המשיחה (והיא עדיין לא קפצה את ידה) נראה שתהיה מגורשת, ופשוט (אך אם תפסק המשיחה מעצמה אינה מגורשת, כיוון שלא הבעל גמר את הנתינה).

חמדת הארץ ד

נראה לבאר גם בדבריו שכריתות היא הלכה עצמאית, ואם כן הנתינה כבר נגמרה, אלא שעדיין אין כריתות, לכן ברגע שנפסקה המשיחה יש גם כריתות, והאשה מגורשת. אכן למי שסובר שהנתינה אינה נגמרת כל עוד המשיחה בידו, גם אם תפסק המשיחה לאחר מכן, הגירושין לא יחולו.^{20 21 22}

אף-על-פי שנראה שדברינו כנים בשיטת הרמב"ם, שכריתות היא הלכה עצמאית ולא דין בנתינה, בדברי ר"י יש עדיין קושי מסוים, משום שדקדוק לשון הרא"ש מורה שלפי ר"י, החיסרון הוא בנתינה:

ור"י אומר דמקרי שפיר נתינה, כיון שהוא התחיל הנתינה קרינן ביה שפיר ונתן, אע"פ שהיא גמרה הנתינה.

משמע מכאן שהבעל רק התחיל את הנתינה ולא גמר, ואילו לפי מה שביארנו הנתינה כבר נגמרה.

לכן נראה לבאר את דברי ר"י כאפשרות האחרונה שהעלינו, שכיוון שאין כריתות לא מקרי "בידה" באופן מושלם, כיוון שלבעל יש עדיין שליטה מסוימת בגט, שיכול לנתקו ולהביאו אצלו. כיצד יוסברו על-ידי זה דברי ר"י?

נראה לומר שר"י מבדיל בין פעולת נתינה לבין התקיימות הדין הכולל של "ונתן בידה". כשר"י מדבר על תחילת נתינה וגמר נתינה, הוא איננו מתייחס לפעולת הנתינה בלבד – שהרי היא כבר נגמרה, וכמו שביארנו לעיל, נמצא שהתקיים דין "ונתן" – אלא כוונתו לומר שהגט עדיין לא "בידה" לגמרי. מבחינה זו הבעל רק התחיל את התהליך של "ונתן בידה" שהרי נתן, אך האשה גומרת אותו, כיוון שבקפיצת היד מתקיים "בידה".²³

ה. ביאור ראיותיו של ר"י

נותר לנו לבאר מה הראיה של ר"י לשיטתו משני המקרים שהביא: "אל תגרושי אלא בכי"ד פלוני" (גיטין כד) ו"הרי זה גיטך ולא תתגרשי בו עד לאחר ל'" (כתובות פו:). ונראה שבנתינת גט לאשה בתנאי כזה, אין כאן רק עיכוב חלות הגרושין, אלא שלא מתקיים דין "בידה" עד שמגיעה לכי"ד פלוני. לכן כשמגיעה לאותו כי"ד, או לאחר ל' יום, צריך שתיטול שוב את הגט או שיהיה ברשותה. רק כשמתקיים דין "בידה" יכול הגט לגרש, אבל עד אז – לא התמלאה הדרישה הבסיסית של "ונתן בידה".

נמצא לפי זה שבאמת קיום דין "בידה" במקרים הנ"ל מתבצע על-ידי האשה, ולזה קרא ר"י שהאשה גומרת את הנתינה ומכאן ראה גם לגט ומשיחה, שניתוק המשיחה שנצרך כדי להשלים את דין "בידה" יכול להיעשות גם על-ידי האשה. זהו תוכן ראיותיו של ר"י.

אמנם, הרא"ש חולק וסובר כי בגט ומשיחה "מעיקרא לא הויה נתינה", כלומר לא נגמרה פעולת הנתינה של הבעל, ולכן אינו דומה ל"אל תתגרשי בו אלא בכי"ד פלוני", שם נתן נתינה גמורה.

²⁰ עיין ב"בית יוסף" ובב"ש (ס"ק ד).

²¹ אכן, יש לציין אם הבעל עצמו חתך את המשיחה בידו השניה, דיש לומר דבזה הבעל עצמו גמר את הנתינה ומגורשת, ורק אם אדם אחר או האשה חתכו את המשיחה אינה מגורשת, כיוון שהבעל לא גמר את נתינתו.

²² הבנה זו מתחזקת לאור הלכות נוספות ברמב"ם שישודן בדין כריתות:

"הרי זה גיטך והנייר שלי – אינה מגורשת, שאין זה כריתות" (גרושין פרק ח הל' יד). אין כאן חסרון בנתינה אלא בעיה עצמאית, שבעיני כריתות וליכא.

הרמב"ם מגדיר את ההלכה של כריתות (גרושין פרק א הל' א): "ושיהיה ענינו דבר הכורת בינו לבניה", ושם (בהל' ג): "ספר כריתות, דבר הכורת בינו לבניה – שלא ישאר לו עליה רשות. ואם עדיין לא נכרת בינו לבניה – אינה מגורשת, כמו שיתבאר". ודו"ק "עדיין לא נכרת", אך אם לאחר זמן יכרת – תהיה מגורשת, אף שבשעת הנתינה אין עדיין כריתות. והטעם כנ"ל, משום שכריתות היא הלכה נפרדת מהנתינה.

(בגרושין פרק ח הל' י, בגט שיש בו תנאי, פסק הרמב"ם: "הרי זה גיטך על מנת שלא תשתי יין כל ימי חייכי" – אינו גט, שאין זה כריתות. כל ימי חיי או כל ימי חיי פלוני – הרי זה גט, שהרי כרת בינו לבניה, ולא תשאר לו עליה רשות כשימות אותו פלוני" כאן אמנם מגורשת כבר מרגע נתינת הגט, אף שיש לו עדיין רשות עליה עד שימות אותו פלוני, כיוון שהגט ניתן באופן שיש בו ודאי כריתות בעתיד. לעומת זאת בנידון דידן, שאין הכרח שבעתיד תהיה כריתות, יש להמתין עד שתושלם הכריתות בפועל).

²³ בגיטין עח: מבואר שגט שיוצא מד"א שלו לד"א שלה פסול, ומנמקת הגמרא משום דאגיד גביה. ופירש רש"י: "עדיין הגט ברשותו קצת, ואנן ונתן בידה בעינין, עד שיהא כולו ברשותה". מבואר כאן שבאגיד גביה החיסרון הוא ב"בידה", וה"נ י"ל כשאגיד גביה במשיחה. (ע' גם ברש"י גיטין כ: "הרי זה גיטך והנייר שלי – אינה מגורשת" ופירש רש"י שם: "דכיוון דהנייר שלו לא נתן לה כלום, דנמצאו אותיות פורחות באוויר". כוונתו לומר שאף שנעשתה פעולת נתינה, ס"ס היא לא קיבלה כלום, ואין "בידה" גט דעיקר הגט הן אותיותיו (כלומר מה שכתוב בו ולא הנייר עצמו) והאותיות פורחות באויר.

אם כן, עלה בידינו ששיטת הרמב"ם היא שכריתות היא הלכה עצמאית, שיטת הרא"ש היא שכשאין כריתות עדיין אין "ונתן" – דלא נגמרה הנתינה משום דבעינן נתינה שיש בה כריתות, ואילו שיטת ר"י היא שכשאין כריתות לא מקרי "בידה", כיוון שהגט אינו ברשותה ובשליטתה לגמרי.

ו. שיטת התוספות

גם התוספות (גיטין עח: ד"ה אם יכול לנתקו ולהביאו) מביאים את שיטת ר"ת בגט ומשיחה:

נראה דלא מיירי כשהיתה ידה פתוחה ולאחר שנתן הגט בידה קפצה ידה, דא"כ אפ"י אין יכול להביאו אצלו אינה מגורשת, כיון דבשעת נתינה היה יכול להביאו אצלו, ומה שקופצת ידה אח"כ זה אינו עושה הבעל אלא היא, והוי כמו טלי גיטך מעג"ק ואינו גט.

בסוה"ד מסיקים התוספות מכך השלכה למקרה ש"אוחז בראש הגט ונותנו לה":

וצריך ליוזרה שתהא יד האשה פתוחה עד שניח כל הגט בידה, דאם תקפוץ ידה בעוד שהבעל אוחז בראש הגט בידו לא הוי גט, דהוי כמו גט בידה ומשיחה בידו, ונראה דכשר, דלא גרע מערק לה חרציה ושלפתו דהוי גט, אע"ג דביד הבעל להדק שלא תטול, והמחמיר תבוא עליו ברכה.

פשטות דבריהם, שאין הם מערערים על מה שכתבו בראש הדיבור, שבגט ומשיחה פשיטא שאינו גט אם קופצת ידה, ורק באוחז בראש הגט ומניח בידה נסתפקו אולי מהני. מהו החילוק בין המקרים?

נראה שהתוספות סוברים ש"כריתות" היא פסול בנתינה; כלומר, אף-על-פי שכשהניח את הגט נגמרה הנתינה, כיוון שאגיד גביה – זוהי נתינה פסולה. בגט ומשיחה זהו מצב ברור: הנתינה נגמרה, אך כיוון שעדיין אגיד גביה, מתברר שהנתינה פסולה ואינו גט. אבל כשאוחז בראש הגט ורוצה להניח בידה, יש מקום להכשיר ולדמות ל"ערק לה חרציה", שהיא נתינה בדרך של הושטה – שהרי בעצם לא נגמרה הנתינה כל עוד לא גמר את פעולתו, לכן אפשר לומר שהסכמת הבעל שהאשה תקפוץ את ידה כהמשך לתחילת נתינתו נחשבת לפעולת הושטה מתואמת, כמו "ערק לה חרציה"²⁴.

לפי זה יוצא שמה שהוסיפו התוספות לגבי גט ומשיחה: "ומה שקופצת ידה אח"כ זה אינו עושה הבעל אלא היא, והוי כמו טלי גיטך מעג"ק ואינו גט" מדוקדק מאוד, דכיוון שנגמרה הנתינה, והיא פסולה, מעתה מה שעושה האשה הוי כמו "טלי גיטך" שהרי יש רק לקיחה שלה. הר"ן לעומת זאת נקט שגם בגט ומשיחה נתינת הבעל לא נגמרה, ולכן קרא לדבר "כעין גזילה" – כלומר, אין כאן השלמה למעשה של הבעל אלא פעולה עצמאית, וממילא נתינת הבעל לא נגמרה. לכן לדעת הר"ן, גט ומשיחה דומה לגמרי לאוחז בראש הגט וקפצה ידה קודם עזיבתו את הגט: בשניהם לא נגמרה הנתינה, אך לדעת התוספות, בגט ומשיחה נגמרה הנתינה ונפסלה, מה שאין כן באוחז בראש הגט, שעדיין לא נגמרה הנתינה²⁵.

ז. קושיה בשיטת התוספות ויישובה

אכן, מה שחילקנו בדעת התוספות בין גט ומשיחה לאוחז בראש הגט לכאורה נסתר מהגמרא (בבא מציעא ז:). שהבאנו לעיל, שהרי שם הגמרא משווה גט ומשיחה ל"סודרא דתפיס בו המקנה שלש על שלש והקונה עדיין אוחז בו ג"כ", והמקרה של סודרא הוא ממש כמו אוחז בראש הגט.

נראה שאפשר ליישב קושי זה, דבאמת תפיסת הסודר על-ידי המקנה כאשר עדיין הקונה אוחז בו אינה דומה לאוחז בראש הגט. אדרבה, היא דומה לגט ומשיחה. וביאור הדברים הוא כשהסוגיה מסיקה שכשאוחז שלוש על שלוש "כמאן דפסיק דמי" כוונתה שכיוון שהשלוש על שלוש הם בתוך ידו ממש, כל השאר הוא מיותר, ומבחינתו הוא כמשיחה בעלמא, דהמקנה קונה את השלש על שלש בלבד. לכן שואלת הגמרא מיד, אף-על-פי שיש "כמאן דפסיק", הרי חזינן בגט ומשיחה דלא חשיב נתינה, ואם כן הכא נמי לא נחשב שנתן את השלוש על שלוש?!

²⁴ הר"ן לא חילק בין המקרים, כיוון שלדעתו גם בגט ומשיחה מקרי שלא נגמרה הנתינה עדיין.

²⁵ לפי זה נראה שלתוספות, גם אם כעת יעזוב הבעל את המשיחה – אינה מגורשת, דכבר נפסלה הנתינה. לרא"ש לעומת זאת, כיוון שעדיין לא נגמרה הנתינה – אם כעת יעזוב הבעל את הגט תהיה מגורשת. ולרמב"ם נתבאר שאפילו תיפסק המשיחה מעצמה (או אפילו על-ידי האשה) תהיה מגורשת, כיוון שהחיסרון של כריתות יכול להסתלק גם על-ידי האשה. וכן מבואר גם לשיטת ר"י, שהרי לדעתו אפילו קפצה ידה – מגורשת.

לעומת זאת, באוחז בראש הגט הנידון הוא הגט כולו, ולא רק מה שהאשה תופסת, ולכן אחיזת הבעל בראש הגט והנחתו בתוך ידה של האשה לא דמי כלל לנתינת סודר²⁶.

מיושבת אם כן קושייתנו, ושפיר ניתן לחלק בין גט ומשיחה לאוחז בראש הגט ומניחו בתוך ידה.

6. הקנאה כמעשה נתינה

א. ביאור שיטת רש"י בריש פרק הזורק

בגמרא (גיטין עו:) מובא מעשה בשכיב מרע שגירש את אשתו ע"י שהקנה לה את חצרו, והגט נמצא בתוך החצר. החצר נקנתה לאשה על-ידי שעשתה קניין חזקה בקרקע.

במקרה הזה לא התקיימה למעשה שום פעולת נתינה על-ידי הבעל, ואם כן תמוה כיצד האשה מתגרשת – והרי "ונתן בידה" כתיב! יותר מכך, כאן האשה מבצעת את פעולת הקניין של הקרקע, ומדוע לא נאמר שיש כאן חיסרון של "טלי גיטך מעל גבי קרקע"?

רש"י (שם ד"ה חזקה) ביאר שהאשה קונה את הגט בקניין אגב:

דהשתא קא יהיב לה חצר וגיטה בתוכו, ותנן: נכסים שאין להם אחריות נקנין עם נכסים שיש להם אחריות, בכסף בשטר ובחזקה²⁷.

הר"ן במקום הקשה עליו, דאם אכן הגט נקנה באגב, מדוע יש צורך שיהיה בתוך החצר? הרי קיימא לך שלא צריך צבורין בקניין אגב?

נראה שלאור מה שביארנו למעלה, שהנחה וגם הושטה מקיימות את דין הנתינה, כיוון שדין זה מתאפיין לפי מה שדרך בני אדם לקרוא לו נתינה, אפשר להבין שגם הקנאה מקרי נתינה. ולמרות שהאשה עושה את פעולת הקניין, בסופו של דבר הבעל נקרא "נותן" והאשה "מקבלת". הגע בעצמך, הרי כשאדם נותן מתנה לחברו ואומר לו שייטול את המתנה ממקום פלוני, בכל זאת אנו אומרים שהנותן נתן לו מתנה, ומשום שהקנאה שם נתינה עליה, אפילו שהמקבל פועל את מעשה הקניין.

לאור זאת ניתן ליישב את דברי רש"י בסוגיה. רש"י למד שבהקנאה מתקיים דין "ונתן", לכן בהקנאת הגט אגב החצר קיים הבעל את דין "ונתן"²⁸. מכל מקום, בהקנאה בלבד לא סגי, כי עדיין הגט אינו "בידה" – ברשותה, שהרי דין "בידה" מצריך מצב מציאותי של הימצאות הגט בידה או בגגה, חצרה וקרפיה. לכן הצריך רש"י שהגט יהיה בתוך החצר, אפילו לאחר שהוא נקנה לה.

ב. קניינים בגט

לדרכנו, יש מקום לדון בקניינים בגט בכלל, שהרי קניין מועיל לקיים את דין "ונתן".

בשאלה זו עסקו כבר האחרונים, ובראשם ה"תורת גיטין" ורעק"א²⁹. ה"תורת גיטין" מסיק שרק קניינים שנלמדו מ"ידה" מועילים, כגון משיכה, אך שאר קניינים, כגון סודר או אגב, אינם מועילים (וגם בקניינים המועילים, דווקא ברצונה – שאז יש לקניין משמעות, ולא בעל כורחה)³⁰.

²⁶ מה עוד שנתינת סודר בפשטות נעשית באופן של הושטה, ולא של הנחה. דימוי הגמרא לגט ומשיחה הוא רק משום שיש כמאן דפסיק, וכאילו השלוש על שלוש הם אצל המקנה לגמרי, כמו גט שהונח ביד האשה.

²⁷ ה"פני יהושע" אמנם ביאר שדברי רש"י הם רק בהו"א, ולמסקנה גם הוא סובר שמתגרשת משום שהגט בחצרה כתוספת, אך אין בכך הכרח.

²⁸ כמובן, רק במקום שהאשה מסכימה לקנות, כיוון שבלי זה אין כאן קניין וממילא אין נתינה. ומה שגט מועיל בעל כורחה זה רק במקום שנותן נתינה רגילה.

²⁹ הובאו דבריהם ב"פתחי תשובה" (אבה"ע סימן קלט ס"ק ד).

³⁰ רעק"א הסיק שצריך להקפיד שהגט לא יצא מחוץ לידה כלל (הובאו דבריו בפת"ש הנ"ל). אך לענ"ד נראה שמדין הושטה שהבאנו לעיל מוכח שאין צורך בזה.

חמדת הארץ ד

מדבריו עולה שאכן עצם הקניין אינו מגרש, אלא רק קניין שמקיים גם "בידה". אם נתרגם זאת לניסוח שלנו במאמר זה, נאמר שקניינים יכולים לקיים את דין "ונתן", אך אין להם משמעות לקיום "בידה". דין "בידה" הוא מצב מציאותי, שהגט מגיע לרשותה. לפי שיטתנו נמצא שגם באגב אפשר לגרש, אם הגט מונח לאחר שהקניין ברשותה – כדברי רש"י כאן.

ג. "טלי גיטך מעל גבי קרקע"

אם כנים דברינו, שגם קניין מקיים דין "ונתן", מדוע בכל "טלי גיטך מעל גבי קרקע" אינה מגורשת, והרי הוא מקנה לה את הנייר?³¹

ניתן לבאר זאת בשני דרכים:

א. אמנם קניין מקיים דין "ונתן", אך "טלי גיטך מעל גבי קרקע" אינו רק חסרון בנתינה, אלא פסול של לקיחה, ולכן רק במקום שהאשה לוקחת בפועל אינו גט. אך באגב, שאין לקיחה שלה בפועל – מגורשת³². אך אינו נראה לומר כן, משום שאין ילפותא מיוחדת לדין "טלי גיטך מעל גבי קרקע". זוהי מסקנה של רבא (גיטין כד., עח.) מכוח דין "ונתן"³³, שבעינין שהוא ייתן ולא שהיא תיקח ואם אכן מתקיים בקניין "ונתן", תו אין חסרון בפעולת הקניין שלה.

ב. יש לחלק בין "טלי גיטך מעל גבי קרקע" ל"קני גיטך המונח על הקרקע". טלי גיטך אינו מועיל, אך קני גיטך מועיל, כיוון שהקנאה היא מעשה נתינה. דברי רבא אכן נכונים ברוב מקרי הגירושין, כיוון שפעולת הגירושין הרגילה נעשית בדרך של נתינת גט ולא הקנאתו³⁴, שהרי אשה מתגרשת אפילו בעל כורחה (ובמהותם הגירושין חלים מכוח קבלת הגט אצל האשה. אפילו במקרה שיש הקנאה, ההקנאה היא מרכיב בקבלת הגט, אך היא עצמה אינה מגרשת, וכמו שביארנו, ההקנאה מקיימת רק את המרכיב של "ונתן"). אבל באמת אם מקנה לה את הגט והיא רוצה לקנותו בהגבהה – מהני, כיוון שלאחר שתגביה את הגט נמצא שהוא בידה, ומתקיים גם דין "בידה".

ד. שיטת התוספות בריש פרק הזורק

לתוספות (שם ד"ה ותיזיל) ישנה שיטה אחרת, כיצד מתקיים דין "ונתן בידה" בהקנאת החצר לאשה: "כיוון דהגט בא מרשות הבעל לרשותה הוי כאלו נתנו לה", ולא הוי כ"טלי גיטך מעל גבי קרקע".

כלומר, מעשה הקניין שהאשה עושה הוא בחצר ולא בגט, ואם כן אין מעורבות של האשה בנתינת הגט עצמו. הנתינה עצמה מתקיימת בכך שהגט עבר מרשות הבעל לרשותה³⁵. עדיין צריך בירור איך מעבר הגט מרשות הבעל לרשותה מיוחס אל הבעל דווקא, כך שמקרי "ונתן". נראה לומר שכיוון שהבעל גרם לכך שהגט יעבור מרשותו לרשותה, והאשה לא הייתה מעורבת בנתינתו – סגי בכך לדין נתינה. נתינה זו היא בעצם סוג נוסף של נתינה, שבו אין לבעל מעורבות בפועל, ומכל מקום די בה כדי להיקרא נתינה. מבחינה מסוימת היא מחודשת עוד יותר מהקנאה באגב, כי להקנאה אנו אכן קורים "נתינה", אך מנין לנו שאכן גט שבא מרשות הבעל לרשותה בגרימת הבעל בלבד מספיק כדי לקיים דין "ונתן"? מכל מקום לדבריהם של התוספות יש מקום רק על-פי מה שביארנו, שאין גזירת הכתוב מיוחדת איך צריכה להיות נתינה, ולכן יש סוגי נתינות רבים, ולכל אחד יש אופי משלו.

7. סיכום

עסקנו במאמר זה בעיקר בשתי סוגיות מרכזיות העוסקות בדיני נתינת גט: סוגיית "ערק לה חרציה" וסוגיית "גט בידה ומשיחה בידו". בסוף דנו מעט גם בסוגיית בריש פרק הזורק, לגבי שכיב מרע שהקנה לאשתו חצר ובתוכה גט. העלינו שאין גזירת הכתוב מסוימת כיצד צריכה נתינה להתבצע; הכתוב דורש שהבעל ייתן, אך ייתכנו כמה אופנים של נתינה, ובחלק מאופני הנתינה גם מעורבות של האשה אינה גורעת. העלינו למעשה שישנם שלושה סוגי נתינה עקרוניים: הנחה, הושטה והקנאה. בדברי התוספות מצאנו נתינה מסוג נוסף: "שהגט בא מרשות הבעל לרשותה".

³¹ וכעין זה הקשה גם ה"קהילות יעקב" (סימן טו).

³² כעין זה כתב הגרש"ש בשיעוריו (גיטין סימן ד). ויעוין גם בשיעורי הגר"ש רוזובסקי (גיטין עמ' רנ).

³³ רש"י (גיטין כד.): "לא אמר כלום דכעין ונתן", וכן בגיטין עח.

³⁴ אמנם לאחר הגירושין הגט גם קנוי, אך בעלות האשה על הגט היא דין השייך לחלות הגירושין, ולא למעשה הגירושין – שהרי גם בעל כורחה מתגרשת. ואכמ"ל.

³⁵ דו"ק, האשה אינה קונה את הגט בקניין חצר, אלא מתגרשת בהגעת הגט לחצרה.

חמדת הארץ ד

בנתינה באופן של הושטה, האשה מעורבת בכך שהיא נוטלת את הגט מהבעל המושיט לה אותו, ובנתינה באופן של הקנאה האשה עושה פעולת קניין, כגון חזקה או הגבהה. דבר זה אינו גורע, כמו שצוין, מהגדרתו של הבעל כנותן.

כאמור, מקום נרחב במאמרנו מוקדש לסוגיית גט ומשיחה. בסוגיה זו מסביר רב חסדא שהאשה אינה מתגרשת כאשר המשיחה ביד הבעל, משום שאין כאן "כריתות". העלינו ארבע הבנות אפשריות בביאור הלכה זו, וביארנו את שיטות הראשונים על-פי הבנות אלו. הסקנו שלדעת הרמב"ם זו הלכה עצמאית, אך לדעת הר"ן והרא"ש זו הלכה שמאפיינת את הנתינה, ולדרכם נתינה שאין בה כריתות מוגדרת כנתינה שלא נגמרה. התוספות צועדים גם הם בדרך זו, אך לדרכם בגט ומשיחה הנתינה כבר נגמרה, אלא שהיא פסולה, כיוון שאין כריתות. שיטה אחרונה שראינו בהקשר זה היא שיטת ר"י, כפי שהובאה בדברי הרא"ש. לדעתו, דין כריתות מאפיין את "בידה", שצריך שיהיה ברשותה ובשליטתה לגמרי, ולכן כשהמשיחה בידו של הבעל חסר ה"בידה".

שיטת הרמב"ם בצורך בהנחת הגט

פתיחה

המשנה בגיטין (עט.) אומרת:

היתה עומדת על ראש הגג וזרקו לה, כיון שהגיע לאויר הגג – הרי זו מגורשת; הוא מלמעלה והיא מלמטה וזרקו לה, כיון שיצא מרשות הגג, נמחק או נשרף – הרי זו מגורשת.

על כך שואלת הגמרא שם: "והא לא מינטר!"¹

ומסביר רש"י:

והא לא מינטר – אויר הגג, דאתי זיקא ושדי ליה מקמי דלינח, וכי לא שדיה זיקא ואירע לו דבר אחר, שבא כלב וקלטו או גשמים מחקוהו, אמאי קתני מגורשת מן האויר, הא בעינן אויר שסופו לנוח.

משאלת הגמרא עולה הנחת היסוד שלה: שכדי שהאשה תהיה מגורשת אין זה מספיק שהגט יגיע לרשותה, אלא צריך שיהיה שמור שם – ורק אז יחולו הגירושים. גם מהמשך הגמרא שם, המחלק פעמיים בין הנחה לעניין איסור הוצאה בשבת להנחה בגט, רואים שהקריטריון הקובע לעניין הנחה בגט – שמאותו רגע ואילך תחשב האשה מגורשת – הוא שהגט יהיה שמור.²

במאמר זה ברצוני לרדן בסוגיית הגמרא הדנה בהנחת הגט, ולהראות שבניגוד להבנתם של רש"י וראשונים נוספים בסוגיה – שאינם מחלקים להלכה בין המיקומים השונים של הבעל והאשה – הרמב"ם מחלק בכך. מתוך כך אגדיר את שיטת הרמב"ם בצורך בהנחת הגט על מנת שהאשה תהיה מגורשת, והיא הצורך ב"הנחה בכח". לאחר מכן ברצוני לעיין בשתי סוגיות נוספות שלרמב"ם יש בהן שיטה ייחודית, ולהראות את הקשר בין פסיקותיו השונות.

שיטת רש"י בזריקת הגט מהגג לחצר ולהיפך

על קושיות הגמרא "והא לא מינטר" עונה הגמרא (שם) לגבי זריקה מחצר לגג:

אמר רב יהודה אמר שמואל: בגג שיש לו מעקה עסקינן. עולא בר מנשיא משמיה דאבימי אמר: הכא בפחות משלשה סמוך לגג עסקינן, דכל פחות משלשה סמוך לגג – כגג דמי.

ולגבי זריקה מגג לחצר:

א"ר יהודה אמר שמואל: כגון שהיו מחיצות התחתונות עודפות על העליונות.

כלומר, על מנת שהאשה תהיה מגורשת אין זה מספיק שהגט יגיע לאוויר החצר או הגג, אלא יש צורך שהוא יהיה שמור בתוכם, כלומר שיהיה בתוך אוויר המחיצות, או בתוך שלושה טפחים מהקרקע – שאז הוא נחשב כמונח על הקרקע מדין לבוד.

אמנם, בהמשך אומרת הגמרא על דברי המשנה: "נמחק או נשרף – הרי זו מגורשת", שלא תמיד האשה מגורשת מרגע שהגיע הגט לאוויר החצר:

נמחק – א"ר נחמן אמר רבה בר אבוה: לא שנו אלא שנמחק דרך ירידה, אבל נמחק דרך עליה – לא; מאי טעמא? מעיקרא לא למינח קאי.

¹ שאלה זו נשאלת בגמרא פעמיים, הן על הרישא – שבו זורק הבעל מלמטה למעלה, והן על הסיפא – שבו הוא זורק מלמעלה למטה.

² למשל: "א"ל רבי זירא לר' אסי: כמאן? כרבי, דאמר: קלוטה כמי שהונחה דמיא! א"ל: אפילו תימא רבנן, עד כאן לא פליגי רבנן עליה דרבי אלא לענין שבת, אבל הכא משום אינטורי הוא, והא קא מינטר".

נשרף – אמר ר"נ אמר רבה בר אבונה: לא שנו אלא שקדם גט לדליקה, אבל קדמה דליקה לגט – לא; מ"ט? מעיקרא לשריפה קאזיל.

כלומר, אף-על-פי שהאשה מגורשת משעה שהגט מגיע לאוויר החצר, מדובר דווקא במקרים שבהם הגט עומד להגיע לקרקעית החצר; אך במקרה שבו כבר מלכתחילה ברור שהגט לא ינוח בחצר, כגון שקדמה הדליקה לגט – אין הגט חל, ונראה שהסיבה לכך היא שבשעת הזריקה הגט הוא בדרך לאיבוד, ולכן אינו נחשב כשמור, כדרישת הגמרא.

לגבי החילוק בין דרך ירידה לדרך עלייה, הדברים מורכבים יותר. אומר לנו רש"י (שם):

דרך ירידה – כשזרקו כלפי מעלה כדי להעבירו את המעקה, לא נמחק עד שהגיע לחזור ולירד. אבל נמחק דרך עלייה – אע"פ שיצא מאויר הגט לאויר חצר ומחיצות התחתונות עודפות. אינה מגורשת – דרך סילוק לא מיקרי נתינה אלא דרך הנחתו לבא לרשותה.

כלומר, לשיטת רש"י, כדי שהגט יחשב כמונח אין זה מספיק שהוא יהיה בתוך אוויר המחיצות, אלא יש צורך שהוא כבר יעבור את שיא גובהו ויתחיל להנמך. דבר זה נחוץ לדעת רש"י, משום שכל עוד הגט מוסיף גובה עדיין לא נחשב שהתחילה הנתינה – כיוון מדובר עדיין בגדר הסילוק מהבעל ולא בגדר הקבלה לרשות האשה³.

כהבנתו של רש"י בהסברת המושגים "דרך עלייה" ו"דרך ירידה" ניתן לדייק גם ברמב"ן (שם, ד"ה "והא דתנן"), ברשב"א (שם, ד"ה "לא שנו"), בריטב"א (שם, ד"ה "הא דתנן"), וכן כתב הטור (סימן קלט) ופסק השו"ע (שם, סעי' ו).

אלא שיש לשאול מדוע, לדעת המשנה, אם נמחק או נשרף לאחר שהגיע לאוויר המחיצות מגורשת דווקא בזריקת הגט מהגג לחצר, ואילו בזריקתו מהחצר לגג ציינה המשנה בסתם שהאשה מגורשת ברגע שמגיע לאוויר הגג, ולא כתבה במפורש מה הדין כשנמחק או נשרף.

על כך עונה הרמב"ן (שם):

משום דאורחא דמילתא נקט, למעלה בגג שכיח רוח מצויה ושאינה מצויה, ואם נטלתו הרוח בהא קתני מתני' מגורשת מיד, ובחצר שכיחי מים ואש, ומשום הכי קתני נמחק או נשרף.

כלומר: הדינים נכונים בכל המקרים, אלא שבחצר שכיחים יותר מקרים של מים שמוחקים את הגט או אש ששורפת אותו, ולכן נאמרו דינים אלו ביחס לחצר – אך הם נכונים גם במקרה של גג. לפי זה, המקרים של "דרך עלייה" ו"דרך ירידה" וכו' יהיו שייכים גם בזריקה מחצר לגג, ולא רק בזריקה מגג לחצר, וכך אומר גם הרמב"ם (שם ס"ק ו).

שיטת הרמב"ם

הרמב"ם (גירושין פרק ה הל' ג-ה) למד את הסוגיה בדרך אחרת:

היתה עומדת בראש הגג שלה והוא מלמטה בחצרו וזרקו לה למעלה, כיון שהגיע לאויר מחיצות המעקה, או לפחות משלשה סמוך לגג – נתגרשה, ובלבד שינוח, אבל אם נמחק או נשרף קודם שיגיע לה, אע"פ שנמחק אחר שהגיע לאויר מחיצות או אחר שהגיע לפחות משלשה סמוך לגג, כגון שנשבה הרוח והעלתו ונמחק או נשרף – הואיל ואינו הולך לנוח אינו גט, ולא נתגרשה.

היה הגג שלו והוא מלמעלה בו והיא מלמטה בחצר שלה וזרק לה גיטה, כיון שיצא הגט ממחיצות הגג והגיע למחיצות מקומה שהיא עומדת בו – נתגרשה.

זרקו לרשותה לתוך האש ונשרף, או לתוך המים ואבד – אינו גט, אבל אם הגיע לרשותה⁴ ואחר כך באה אש ושרפתו – הרי זה גט.

מעיון ראשוני בשיטת הרמב"ם עולות כמה קושיות. האחת היא קושיית הרמב"ן (שם):

³ ניתן לומר שבצמצם בכל נתינת גט ישנן שתי פעולות: הוצאה מרשותו של הבעל וקבלה לרשותה של האשה. רש"י תופס שבזריקת גט ישנו רגע מדויק שבו פעולת הנתינה נגמרת ומתחילה פעולת הקבלה, והוא הרגע שבו נמצא הגט בשיא הגובה. לכן, לשיטתו עד לרגע זה לא שייך לומר שהאשה קיבלה את הגט.

⁴ ישנן נוסחאות אשר גורסות ברמב"ם כאן את המילה "ונח", אך ראה ב"לחם משנה" במקום, שכבר הקשה על גרסה זו, ועיין בשינויי נוסחאות במהדורת פרנקל, שהגרסה הנכונה היא ללא המילה "ונח", וכן הוא במהדורת הרב קאפח.

ותימה מן הר"מ הספרדי ז"ל, שכתב "כיון שהגיע לאויר מחיצות המעקה או לפחות מג' סמוך לגג נתגרשה ובלבד שינוח, אבל אם נמחק או נשרף הואיל ואינו הולך לנוח אינו גט", וזה אי אפשר, שנאמר "הרי זו מגורשת" ואם נמחק הגט או נשרף אינה מגורשת, אלא אם היה שם משעה ראשונה רוח שנטלתו דהו"ל אויר שאין סופו לנוח ולא מינטר ביה ודאי אינה מגורשת.

כלומר, איך ייתכן שבשעה שהגיע הגט לאויר המחיצות נתגרשה, ולאחר שנשרף פתאום התבטלו הגירושין? דבר כזה שייך רק אם בשעה שהגיע הגט לאויר המחיצות כבר היה ברור שהוא עומד להישרף.

קושיה נוספת, העולה מלשון המשנה עצמה, מקשה הר"ן משמו של הרמב"ן (מא. בדפי אלפס ד"ה תנו):

וזה אי אפשר, שאם כדבריו היכי תנן מגורשת סתם, כיון שנשרף או נמחק אינה מגורשת?

כלומר, המשנה אמרה סתם שמגורשת משעה שהגיע הגט לאויר המחיצות, ומאין הסיק הרמב"ם את דבריו – שכל עוד לא נח הגט האשה אינה מגורשת? נוסף לכך, לא מצאנו בדברי הרמב"ם שום חילוק בין דרך ירידה לדרך עלייה, וקשה מדוע הוא מתעלם בדבריו מגמרא מפורשת, שלא מצאנו מי שיחלוק עליה. על קושיות אלו עונה הר"ן (שם):

אבל לפי דעתי, הרמב"ם ז"ל... אינו אומר כן, אבל הוא סובר דברישא דמתניתין, דהיתה עומדת בראש הגג איכא דרך עליה ודרך ירידה, דדרך עליה היינו קודם שמתחיל הגט לירד, ודרך ירידה היינו משמתחיל הגט לירד, ומשום הכי לא תנא ברישא "הרי זו מגורשת", משום דאיכא גוונא דלא הויה מגורשת, דהיינו נמחק או נשרף דרך עליה. אבל בסיפא, דהוא למעלה והיא למטה, מסתמא לעולם הוא דרך ירידה... וכי אמרינן "לא שאנו אלא שנמחק דרך ירידה אבל דרך עליה לא", מפרש לה ז"ל... דרך ירידה בסיפא דמתניתין, אבל דרך עליה ברישא אינה מגורשת, ומ"מ לא מצי תני ברישא "נמחק או נשרף הרי זו מגורשת", משום דלאו מילתא פסיקתא הוא, שאילו נמחק קודם שירד לנוח אינה מגורשת. ומיהו ודאי אם נמחק לאחר שהיה יורד לנוח מגורשת.

כלומר, לדעת הר"ן גם הרמב"ם סובר שהכול תלוי בשאלה אם הגט נמחק בשעה שעלה כלפי מעלה או לאחר שהתחיל לרדת; אלא שכאשר הבעל זורק מלמעלה ללמטה, לרוב אין כלל דרך עלייה. לכן המשנה אומרת בסתם שגם אם נמחק הגט – הרי זו מגורשת. אלא שהגמרא מוסיפה שדווקא בסיפא של המשנה הגט יורד תמיד, אך ברישא – שהגט קודם עולה ורק אחר-כך יורד, הדבר תלוי בשאלה מתי הגט נמחק או נשרף. לכן המשנה לא הזכירה ברישא שאם נמחק או נשרף הגט קודם שנח, האשה מגורשת – כיוון שהדבר תלוי בכיוון תעופתו של הגט בשעה שהתחלה.

על-פי זה יש לומר שתמיד נכונות הלכות ד זה – שבהן דן הרמב"ם במקרה שהגט נזרק מהגג לחצר, ואומר שברגע שהגיע הגט לאויר המחיצות של החצר האשה מגורשת, אף-על-פי שנשרף או נמחק קודם שנח, כל עוד הגט קדם לדלקה. אך הלכה ג, שבה מדובר במקרה של זריקה מחצר לגג – ובה כותב הרמב"ם שאם נשרף או עף הגט קודם שנח אינה מגורשת – נכונה רק במקרה שהגט היה בשעת עלייתו, והרמב"ם אינו מדבר כלל על מקרה שבו הגט נמצא כבר במצב של תעופה כלפי מטה – שאז באמת יודה הרמב"ם שהאשה מגורשת אף-על-פי שנשרף הגט.

אלא שאוקימתא זו של הר"ן בדברי הרמב"ם קשה, שהרי עיקר החלוקה ברישא בין דרך עלייה לדרך ירידה חסרים מדברי הרמב"ם⁵. לא שייך לומר שהרמב"ם נקט בלשון המשנה, שאינה מחלקת בין הדרכים, כדרכו שלא להביא מקרים שלא נאמרו במפורש – שהרי הגמרא עצמה הזכירה חילוק בין דרך ירידה לדרך עלייה, חילוק שעל-פי הר"ן מופיע ברמב"ם בצורה חלקית בלבד, אף-על-פי שהדברים מפורשים בגמרא.

אך ה"מגיד משנה" (שם) הבין אחרת את דברי הרמב"ם:

דע שהוא מפרש הא דלא שנו אלא שנמחק דרך ירידה וכו', דהכי קאמר: לא שנו שנמחק או נשרף הרי זו מגורשת... אלא דרך ירידה, פירוש: בסיפא דמתניתין שהוא מלמעלה והיא מלמטה וזורקו לה דרך ירידה... אבל נמחק דרך עליה, פירוש ברישא דמתניתין שהיא מלמטה והוא מלמעלה, אינה מגורשת.

כלומר, לדעת ה"מגיד משנה" מתפרשות המילים "דרך ירידה" ו"דרך עליה" שבגמרא לא כפירוש רש"י – שמדובר בכיוון הגט באותו רגע (אם הוא מגביה או מנמיך), אלא בכיוון הכללי של הגט: אם הבעל למטה והאשה למעלה נחשב תמיד דרך עלייה, אף לאחר שהגט משנה כיוון ומתחיל להנמיך, ולהיפך נחשב תמיד דרך ירידה. בכך מתיישבים היטב דברי הרמב"ם, שכתב שכאשר

⁵ וכך גם מקשה על הר"ן ה"חזון איש" (אבה"ע סימן קמז ס"ק ה).

האשה למעלה והבעל למטה "נתגרשה, ובלבד שינוח", ואילו במקרה ההפוך מגורשת אף אם לא נח (ובלבד שקדם הגט לדלקה, כדברי הגמרא בהמשך).

ונראה שהמקור של הרמב"ם לכך שדרך ירידה ודרך עלייה תלויות במיקומם של הבעל והאשה – ולא בכיוון הגט באותו רגע – הוא מהמשנה עצמה⁶, שמביאה את המקרה של איבוד הגט רק במקרה שהבעל למעלה והאשה למטה:

הוא מלמעלה והיא מלמטה וזרקו לה, כיון שיצא מרשות הגג, נמחק או נשרף – הרי זו מגורשת.

על כך אומרת הגמרא שמדובר דווקא בדרך ירידה, כלומר במקרה המופיע במשנה, אך בדרך עלייה (הרישא של המשנה: "היתה עומדת על הגג") אינה מגורשת אם נמחק. אלא שלפי הסבר זה מקשה ה"מגיד משנה":

למה אמרה המשנה "כיון שהגיע לאויר הגג הרי זו מגורשת", ומה הועיל לנו מאימתי היא מתגרשת, כיון שהוא תלוי בהנחה דלבסוף? יש לומר דנפקא מינה אם קידשה אחר משהגיע לאויר הגג וקודם שינוח, אי נמי אם מת הבעל בינתיים או אם ביטלו בינתיים.

כלומר, על-פי הבנתו של ה"מגיד משנה" ברמב"ם, כאשר הבעל זרק גט למעלה, לעבר אשתו שנמצאת על הגג, האשה מתגרשת בשעה שהגט מגיע לאוויר המחיצות – על כל המשתמע מכך: קידושי האשה לאחר תופסים, אי אפשר לבטל את הגט וכו' – אך זאת רק בתנאי שבסופו של דבר ינוח הגט.

בכך נפתרות שלוש הקושיות שהקשינו לעיל על שיטת הרמב"ם: האשה אמנם מגורשת מיד כשהגיע הגט לאוויר המחיצות, אך אם הוא ילך לאיבוד יתברר למפרע שאין זה גט; המשנה שנתה בסתם "מגורשת", להודיע לנו את זמן הגירושין, ולא את עצם מציאותם; והחילוק בין דרך ירידה לדרך עלייה מופיע בדברי הרמב"ם, אלא שהוא שונה מפירושו של רש"י.

אלא שעדיין קשה, מהי הסברה לחלק בין בעל שזורק את הגט מלמעלה למטה – שאז אין צורך שיגיע הגט בפועל לקרקע כדי שתהיה מגורשת, לבין זריקה שלו מלמטה למעלה – שאז יש צורך בכך⁷?

ה"מגיד משנה" מסביר את החילוק בין זריקה כלפי מעלה – המצריכה שהגט ינוח, לבין זריקה כלפי מטה – שבה אין צורך כזה:

...דרך ירידה, וכיוון שהוא כדרך תנועתו הטבעית שדרכו לירד, אם נשרף או נמחק הרי זו מגורשת אע"פ שלא נח, כיוון שהיה הולך לנוח, אבל נמחק דרך עלייה... אינה מגורשת, דכיון שהבעל היה צריך להעלות הגט שלא כדרך תנועתו הטבעית, כל שלא נח לבסוף אינה מתגרשת, דמעיקרא לאו למינח קאי, פירוש שלא היה כח הבעל דרך הנחתו שהוא בירידה.

מפשט דבריו של ה"מגיד משנה" משמע שסיבת החילוק בין זריקה כלפי מטה לזריקה כלפי מעלה היא שבזריקה כלפי מטה מי שמביא להנחת הגט הוא הבעל, ואילו בזריקה כלפי מעלה הבעל אינו זה שבסופו של דבר מביא את הגט לרשותה של האשה, אלא כוח המשיכה הוא הפועל זאת, ולכן אינה מתגרשת⁸ – אלא שעל כך מקשה ה"חזון איש" (אבה"ע סימן קמז ס"ק ה):

קשה, דהרי סוף סוף אין כאן פסול בנתינה והיא מתגרשת בנתינה זו, והנידון הוא אם גט זה קיים או לאו בר קיימא הוא, שסופו להישרף, וכיוון דגט קדם לדליקה מקרי בר קיימא, ולמה לא תהא מתגרשת...?

כלומר, הפסול העולה מדברי ה"מגיד משנה" הוא פסול בנתינה, ואילו הפסול המופיע בגמרא וברמב"ם הוא פסול בהנחה, וכלשון הרמב"ם: "הואיל ואינו הולך לנוח", ומה אכפת לנו שזה בניגוד לכיוון תנועתו הטבעית?

נוסף לכך הקשה ה"חזון איש", שאם זה כדברי ה"מגיד משנה", שהפסול נעוץ בכך שהבעל אינו נותן את הגט בכוחו, מדוע אם הגט נח בסופו של דבר תהיה מגורשת – והרי ההנחה לא הייתה בסופו של דבר בכוחו של הבעל?

לכן נראה לומר בדעת הרמב"ם (וייתכן שזו גם כוונת ה"מגיד משנה" – שלא כהבנת ה"חזון איש" בדבריו) שכדי להתגרש אין צורך בהנחת הגט בפועל, אלא מספיקה הנחה בכוח, כלומר שאף-על-פי שהגט לא מונח עדיין, הוא הגיע למצב שבו ברור לנו

⁶ וכך ניתן לדייק מדברי ה"מגיד משנה" עצמו.

⁷ על שיטת רש"י לעיל בהסבר "דרך ירידה" ו"דרך עלייה" אין שום קושי, כפי שהוא מסביר בעצמו, שדרך סילוקו (כלומר כשהוא נע כלפי מעלה) אינו נקרא דרך הנחתו לבוא ברשותה; לעומת שיטת הרמב"ם, שלפיה אין כלל הבדל מהו כיוונו של הגט בשעה שהתכלה.

⁸ ניתן אמנם להבין את דברי ה"מגיד משנה" באופן אחר, כפי שיוסבר בהמשך, אך ה"חזון איש" שמוכח כאן ודאי הבין את שיטתו באופן זה.

שהוא ינוח. מצב כזה קיים כאשר הגט הגיע לתוך אוויר המחיצות. אמנם, כל זה נכון רק אם בסופו של דבר ההנחה גם התממשה בפועל – שאז התברר למפרע שבאמת הייתה הנחה בכוח, אך כאשר בסופו של דבר לא התקיימה ההנחה, יש להבחין בין שלושה מקרים:

1. כאשר קדמה הדלקה לגט – הרי מתחילה היה ברור שהגט ילך לאיבוד, ואין כלל הנחה בכוח.
2. כאשר הגט נזרק מלמעלה למטה, כיוון שמתחילת תנועתו הוא נזרק בכיוון ההנחה, ובשעת זריקת הגט אין שום גורם שאמור להפריע להנחתו – ברגע שהגט נכנס לתוך אוויר המחיצות הוא נחשב כמונח בפועל, ואין זה משנה אם בסופו של דבר הוא נח או לא.
3. כאשר הגט נזרק מלמעלה למעלה, הרי בשעת הזריקה לא היה ברור אם בסופו של דבר הגט ינוח, כיוון שכאן כיוון הזריקה אינה ישירות אל המקום שאליו אמור הגט להגיע (הגט צריך להיזרק בקשת על מנת שיגיע, וכמו שרואים – שכשזורקים מלמעלה למטה הגט רק יורד, וכשזורקים מלמעלה הוא קודם עולה ואחר-כך יורד⁹), ולכן בשעה שהגט מגיע לאוויר המחיצות האשה מגורשת – אך רק בתנאי שהגט נח בסופו של דבר. אז אנחנו אומרים שהוברר למפרע שבשעת ההגעה לאוויר המחיצות הייתה הנחה בכוח, שבסופו של דבר התממשה.

אפשרות אחרת להסביר את החילוק של הרמב"ם בין זריקה כלפי מעלה לזריקה כלפי מטה (הסיבה להבדל בין המקרה השני למקרה השלישי)¹⁰ היא על-פי דברי הרמב"ן שראינו לעיל, האומר שבגג שכיחה רוח ובחצר שכיחה דלקה. לכן, כשהבעל זורק כלפי מטה, אם אין דלקה האשה מגורשת מיד כשהגיע הגט לאוויר המחיצות – כיוון שאז הוא מונח בכוח, אך כאשר הוא זורק כלפי מעלה, ישנו חשש מצוי שאף אם עכשיו אין רוח, היא יכולה להגיע בכל רגע (בניגוד לדלקה, שאין זה מצוי שתתלקח בפתאומיות) ולהעיף את הגט משם – ולכן רק בשעה שהגט נוחת על הגג מוברר למפרע שבשעה שהגיע לאוויר המחיצות כבר היה מונח בכוח.

לדעתי, ניתן לדייק ברמב"ם יותר את האפשרות השנייה – שהרי לאחר שהרמב"ם כותב (ה' ג) שאם במקרה שזרק כלפי מעלה נמחק או נשרף הגט לאחר שהגיע לאוויר המחיצות אינה מגורשת, הוא מביא כדוגמה: "כגון שנשבה הרוח והעלתו ונמחק או נשרף", אף-על-פי שלכאורה הדבר מיותר¹¹; ולפי דברינו יש לומר שהרמב"ם נקט דווקא דוגמה זו, משום ששכיחות הרוח בגג היא הגורמת לחילוק בין גג לחצר בצורך בהנחת הגט בפועל, על מנת שיוברר למפרע שהייתה הנחת הגט בכוח.

בין לפי ההסבר הראשון ובין לפי ההסבר השני, העיקרון הוא שכאשר ישנה סבירות כמעט ודאית שהגט ינוח ברשותה – משעה שהגיע לרשותה היא מגורשת. כאשר ישנו ספק בכך, היא תהיה מגורשת משעה זו רק אם נח בסוף, וכאשר ברור שלא ינוח היא אינה מגורשת. ההבדל בין ההסברים הוא רק ברמת הוודאות שהגט יגיע בשלום ליעדו.

ויש לומר שהסיבה שהביאה את הרמב"ם לומר שהנחת גט בכוח נקראת כבר הנחה¹² היא דברי הגמרא, המחלקים בין הנחה לעניין שבת לבין הנחה לעניין גט – שבגט הדבר תלוי בשמירתו, ולכן גט שיש בו הנחה בכוח נקרא שמור.

נתינת גט בשני גגות

על-פי ההסבר הנ"ל ברמב"ם – שאשה מגורשת מרגע שהגט מונח בכוח, אך לעתים רק ההנחה בפועל מגלה למפרע שהגט היה כבר מונח בכוח – ניתן להסביר הלכה נוספת ברמב"ם. הגמרא בהמשך (ט:), בהמשך לחילוקים בין הוצאה בשבת לבין נתינת גט, מביאה מקרה נוסף:

הא דאמר רב יהודה אמר שמואל: לא יעמוד אדם בגג זה ויקלוט מי גשמים מגגו של חברו, שכשם שדיוורין חלוקין מלמטה כך דיוורין חלוקין מלמעלה – הני מילי לענין שבת, אבל לענין גט משום קפידא הוא, וכולי האי לא קפדי אינשי.

⁹ רמז לדבר ניתן למצוא בדברי הגמרא (סנהדרין עז:), האומרת שאבן שנזרקה כלפי מעלה נחשבת "כחור", ואילו אבן שנזרקה ואחר-כך יורדת לצדדים נחשבת "כח כחוש", ואם כן יש כאן דרגת ביניים.

¹⁰ אלא שאפשרות זו אינה יכולה להיכנס בדברי ה"מגיד משנה", המחלק ביניהם מצד כיוון התנועה של הגט.

¹¹ ועיין ב"חזון איש" שם, שהקשה מה הוסיף לנו הרמב"ם באמרו "כגון שנשבה הרוח".

¹² כאשר החילוק בין המקרים הוא רק מה נקרא הנחה בכוח.

ומסביר רש"י:

והא דאמר רב יהודה: לא יעמוד אדם על גגו ויקלוט מי גשמים – הצפין על גגו של חברו, דהוי מוציא מרשות לרשות אם לא עירבו, שאע"פ שאינם דרים על הגגות שייך נמי בהו איסור חילוק רשות.

הני מילי – דחלוקת רשויות גגין כרשויות בתים, לענין שבת.

אבל בגיטין – היו לו שני גגין סמוכין זה לזה והשאלה מקום בזה לקבל את גיטה וקיבלתו בזה, לא אמרינן הכא רשויות חלוקות, דהא דאמרן לעיל תרי מקומות לא מושלי אינשי משום קפידא הוא, יש משאל חצרו ומקפיד על ביתו, אבל כולי האי גגין סמוכין ואין תשמיש רגיל בהן לא קפדי אינשי.

כלומר, לפי רש"י הגמרא מחדשת לנו שאף כי לענין שבת שני גגות נחשבים לרשויות נפרדות, אדם שהשאל לאשתו גג על מנת שייחשב כרשותה ותוכל לקבל בו גט, וקיבלה את הגט בגג אחר שלו – תהיה מגורשת, כיוון שבגגות הוא איננו מקפיד להשאל לה דווקא גג זה ולא אחר. כפירושו של רש"י נקטו גם הראב"ד (גירושין פרק ה הל' יא), הרשב"א (עט: ד"ה "ואם תאמר"), הטור (סימן קלט), וכן פסק השו"ע בסתם (שם סעי' יב).

ולכאורה אין זה דומה למקרה של שמואל, ששם מדובר על שני גגות השייכים לאנשים שונים. על כך אומר הרשב"א (שם):

והא דגיטין לאו למימרא שיהא ממש כעין הא דשמואל, דזרק לה בגגו ונח בגגו של חברו, דבכי הא ודאי אינה מגורשת עד שיגיע גט לידה.

כלומר, הדבר אינו דומה לגמרי, ובגיטין לא ייתכן להעמיד את המקרה בשני גגות של אנשים שונים – שבוה פשיטא שאינו נחשב כרשותה, ואינה מגורשת. וכן בהמשך דברי הרשב"א: "דגג של נכרי [מישהו זר] היאך קני לה?"

על כן תמוהים ביותר דברי הרמב"ם (שם הל' יא) בנידון:

היתה עומדת על גגה וזרקו לה ונפל בגג אחר סמוך לו – אם יכולה לפשוט ידה וליטלו הרי זו מגורשת, שאע"פ שדירין חלוקין למעלה כשם שהן חלוקין למטה, אין בני אדם מקפדין על מקום כיוצא בזה.

מפשט לשון הרמב"ם משמע שאין זה משנה אם הגג הוא של הבעל או של מישהו אחר, וכן תפסו בפשיטות הראב"ד (שם), הרשב"א (שם), הטור (שם) והר"ן (דף מא. בדפי אלפס ד"ה גרסינו), וכן פסק השו"ע (שם) ב"יש אומרים".

לכן אומר ה"אור שמח" (שם הל' י), שכדי להבין את דברי הרמב"ם (בהל' יא), צריך לומר שהלכה זו היא חלק מהל' י, שבה אומר הרמב"ם:

זרק לה גיטה לרשותה ועבר בתוך רשותה שהיא עומדת בה ונפל חוץ לרשותה – אע"פ שעבר בפחות משלשה סמוך לארץ, אינה מגורשת עד שינוח ברשותה¹³.

ועל כך אומר הרמב"ם את דבריו בהל' יא – שאם האשה יכולה ליטול את הגט מתוך גגה הריהי מגורשת. כלומר, לא תמיד האשה מגורשת כאשר היא יכולה ליטול את הגט מגג אחר, אלא רק כאשר הוא קודם עף ברשותה בתוך שלושה טפחים מהארץ¹⁴.

ה"אור שמח" מוסיף ומחדש שכאשר האשה יכולה ליטול את הגט בגג אחר אם היא פושטת את ידיה – היא מגורשת למפרע כבר מרגע שהגיע הגט לרשותה לתוך שלושה טפחים מהקרקע, וכדברי ה"מגיד משנה" שראינו לעיל לגבי זריקת גט מגג לחצר.

ולפי שיטתנו הדברים מבוארים, שכאשר הגט נזרק מרשות אחרת לחצרה האשה מגורשת כבר מרגע שהגט נח בכוח – כלומר נמצא בתוך אוויר המחיצות או בתוך שלושה טפחים סמוך לקרקע – אך הגדרת 'מונח בכוח' היא רק כאשר הוא עומד לנוח בפועל. לכן, אם הגט יצא מרשותה מוכח שהוא מעולם לא עמד לנוח בפועל, ואינה מגורשת¹⁵. אמנם, ממשך הרמב"ם ואומר, אם

¹³ ה"אור שמח" כיוון בכך מעצמו לחלוקת ההלכות המקורית ברמב"ם, אשר לפיה (כמו שמופיע ברמב"ם בהוצאות פרנקל וקאפח) הלכות י ו-יא הן באמת הלכה אחת, ולא שתי הלכות נפרדות.

¹⁴ ראה דברי הגמרא (עט.), שמשווה בין גט שנמצא באוויר המחיצות לגט שנמצא בתוך שלושה טפחים מהקרקע.

¹⁵ ואע"פ שבבבא מציעא (יב.) מסתפקת הגמרא אם אוויר שאין סופו לנוח כמונח דמי לענין מקרה כזה, אומר ה"מגיד משנה" בהל' י שהרמב"ם למד מסוגייתנו שנפשטה הבעיה ואינו כמונח – בניגוד לתוספות (גיטין עט. ד"ה דרך עליה) ולרשב"א (שם ד"ה הא דאמרינן), שמחלקים אם קדמה דלקה לגט שהולך לאיבוד לבין מי שזרק ויצא מצד אחר. ונראה שהראשונים משייכים בשיטתם, שדווקא בקדמה גט לדלקה אינו גט, אך הרמב"ם, ששיטתו בוריקה

הגט נח בגג אחר באופן שהיא יכולה לפשוט את ידה ולקחת אותו – היא מגורשת, כיוון שאנשים אינם מקפידים בגנותיהם כל-כך, ולא יהיה אכפת להם אם אדם אחר ייקח דבר שנפל ברשותם אם אינו צריך להיכנס אליה.

וצריך לומר שהסיבה לכך אינה משום שהאשה זכתה בגט ברשותו של מישהו אחר – היא זכתה בו בשעה שהגט עבר ברשותה, אלא שכדי שהגט ייחשב מונח בכוח הוא צריך להיות שמור¹⁶, ואם האשה יכולה לפשוט את ידיה ולקחת את הגט בלא שמישהו ימנע זאת ממנה (כיוון שבגגות אנשים אינם מקפידים על דבר כזה), הרי הגט נחשב שמור מספיק על מנת שההנחה שהייתה בכוח תיחשב להנחה.

לפי זה גם מובן יותר הקשר לסוגיה הקודמת של "דרך עליה" ו"דרך ירידה" – שהרי גם כאן ישנו מקרה שבו מציאות מסוימת מגלה למפרע שהגט כבר היה מונח בכוח, והגירושין חלו מקודם^{17 18}.

"היתה ידה כקטפרס"

על-פי החילוק הנ"ל בין גט שמונח בכוח לגט שמונח בפועל, ניתן להסביר הלכה נוספת ברמב"ם, המובאת בפרק ה. הגמרא (ע:):
אומרת:

אמר רב יהודה: היתה ידה עשויה כקטפרס וזרקו לה, אף על פי שהגיע גט לידה – אינה מגורשת. אמאי? הא כי נפיל – בארבע אמות דידה קא נפיל! בדלא נח. ותיגרש מאוירא דארבע אמות! תפשוט דבעי רבי אלעזר: ארבע אמות שאמרו, יש להן אויר או אין להן אויר? תפשוט דאין להן אויר, הכא במאי עסקינן – בעומדת על גב הנהר, דמעיקרא לאיבוד קאי.

ומסביר רש"י את המילה "קטפרס": מדרון, ראשי אצבעותיה מטין לקרקע, שלא פשטה ידה זקופה כדרך פושטי יד.

כלומר, הגמרא עוסקת במקרה שבו הבעל זרק גט לעבר האשה ופגע בידיה, ומשם נפל לארץ – שאם נח בתוך ארבע אמות שלה היא מגורשת¹⁹; אם היא עומדת על גב הנהר, שכבר בשעת הזריקה ברור היה שהגט יפול לנהר – אינה מגורשת; ובמקרה שבו הייתה אפשרות שינוח אך בפועל לא נח אלא קרה לו משהו, וכדברי רש"י: "כשנפל מתוך ידה נשרף, וקבלה שבא לידה לאו קבלה היא" – אז שייכת בעייתו של ר' אלעזר, אם הגט עבר בתוך ארבע אמות ממנה באוויר היא מגורשת.

על-פי זה נפסק להלכה בשולחן ערוך (סימן קלט סעי' טו):

היה ידה קטפרס, וזרק הגט על ידה ונפל לארץ, אם נפל לתוך ארבע אמות שלה ונח – הרי זו מגורשת. ואם לא נח בתוכן, אלא נתגלגל מיד מתוכה לחוצה להן – הרי זו ספק מגורשת. נפל לתוך היס או לתוך האש – אינה מגורשת; והוא שתהא על גבי המים או סמוך לאש, שמתחלת נפילתו לאיבוד היה עומד.

אך הרמב"ם (שם, הל' יב) פוסק רק בצורה חלקית כדברי הגמרא:

היתה ידה קטפרס וזרק הגט על ידה ונפל לארץ, אם נפל לתוך ארבע אמות שלה ונח הרי זו מגורשת. נפל לתוך היס או לתוך האש – אינה מגורשת, והוא שהיתה עומדת על גבי המים או סמוך לאש, שמתחלת נפילתו לאיבוד היה עומד.

כלומר, הרמב"ם מביא את המקרה שבו ודאי מגורשת (נפל בתוך ארבע אמות) ואת המקרה שבו ודאי אינה מגורשת (מתחילתו היה עומד לאיבוד), ומשמיט את מקרה הביניים, שבו היא ספק-מגורשת: שלא היה הולך לאיבוד מתחילתו, אך בסופו של דבר לא נח בתוך ארבע אמות.

כלפי מעלה שאינו גט אם לא נח, ואף-על-פי שאלמלא היה קורה משהו היה נח – כל שכן במי שזרק ונכנס מצד אחד ויצא מצד אחר, ששם הוברר שמלכתחילה כלל לא עמד לנוח.

¹⁶ כפי שהגמרא הגדירה את הגירושין בכך שהגט שמור אצל האשה.

¹⁷ כאשר לראשונים האחרים באמת אין כאן קשר ממשי, אלא היות שהגמרא חילקה בסוגיה הקודמת בין גט לשבת היא הביאה חלוקות נוספות.

¹⁸ וראה ב"אור שמח" (שם) איך הוא מסביר על-פי זה את הדמיון לשבת; ולפי הרמב"ם, שגם בגט מדובר על שני גגות של שני אנשים שונים, ולא על שני גגות של אותו אדם – הדברים מובנים יותר.

¹⁹ ראה במשנה (ע:). בגמרא (בראשונים לגבי קניין ד' אמות בגט, ואין כאן מקומו).

חמדת הארץ ד

וכבר ה"מגיד משנה" וה"לחם משנה" (שם) מעירים על הרמב"ם שהשמיט את מקרה הביניים, אך אומרים שמוכרח מדיוק הרישא והסיפא שברמב"ם שגם הוא מודה שבמקרה הביניים האשה היא ספק-מגורשת, כיוון שהיא מגורשת דווקא כשנח, ואינה מגורשת דווקא כשמתחילתו היה עומד לאיבוד – ואם כן קשיא רישא לסיפא אם לא נאמר שכשמעיקרו עמד לנוח ובסוף לא נח היא ספק-מגורשת. אך סוף עדיין קשה, מדוע לא כתב הרמב"ם במפורש את החילוק האמצעי?

ואמנם, ניתן היה לומר שהרמב"ם לא כתב זאת כיוון שלא היה צורך בכך – שהרי הדברים נלמדים מדיוק של הרישא והסיפא, אך במקרים רבים שבהם יש שלושה חילוקים הרמב"ם הביא בספרו גם את המקרה שבו יש ספק, אף-על-פי שניתן היה לדייק כך משני החילוקים האחרים (למשל: אישות פרק ב הל' ח; שם פרק ג הל' ב והל' יד; שם פרק ד הל' כב; איסורי ביאה פרק ה הל' יד ועוד).

אמנם, על-פי מה שכתבנו לעיל, שכאשר הגט נחשב כמונח בכוח – האשה מגורשת משעה זו, אף-על-פי שעדיין לא נח בפועל, ניתן ליישב את השמטת הרמב"ם בכך שאם היה כותב שבמקרה שהגט לא נח האשה הייתה ספק-מגורשת, היינו חושבים שכל ספקו של ר' אליעזר לגבי אוויר ארבע אמות הוא רק במקרה שהגט לא נח, אם זה נחשב שהיה מונח בכוח או לא – וכיוון שלא נפשט ספקו האשה היא ספק-מגורשת. אך באמת, יש עוד נפקא מינא לספקו של ר' אליעזר, והיא במקרה שהגט נח – מאימתי האשה מגורשת: אם רק משעה שהגט נח, או כבר משעה שהגיע לאוויר ארבע אמות, ולכן הרמב"ם לא הזכיר את המקרה של ספק-מגורשת, כיוון שלא רק עליו נאמר ספקו של ר' אליעזר.

ואמנם, היה מקום לשאול מדוע הרמב"ם לא הזכיר גם שהאשה ספק-מגורשת במקרה שלא נח, וגם שכאשר נח ישנו ספק מאימתי מגורשת, אך זה כבר מתבאר בהלכות הקודמות – שכאשר דבר נחשב מונח מתחילתו, מאותו רגע שהיה נחשב כמונח האשה מגורשת, וכאן הרמב"ם רק רצה שיהיה דיוק כללי שיש ספק באוויר ארבע אמות, ואותו נשליך לדברים הידועים לנו כבר.

על-פי ההסבר של "מונח בכוח", נראה שיש מקום גם ליישב קושיה נוספת: "יד המלך" מקשה על ההלכה הזו ברמב"ם, מדוע בהל' י' לגבי מי שזרק גט מצד זה ועבר לצד אחר בתוך שלושה טפחים פסק הרמב"ם שאוויר שאין סופו לנוח לאו כמונח דמי ואינה מגורשת, ואילו כאן היא ספק-מגורשת.

ויש ליישב את קושייתו בפשטות, שבמי שזרק מצד זה והלכה מצד אחר מדובר בכך שכבר מתחילת הזריקה היה ברור שהגט לא ינוח ברשותה – ולכן אינה מגורשת, ואילו ספקו של ר' אליעזר לגבי אוויר ארבע אמות מדבר רק במקרה שבו היה אמור לנוח, אם באוויר ארבע אמות נחשב כמונח בכוח אף מחוץ לשלושה טפחים מהקרע²⁰, ונפקא מינא לשני דברים, כמו שכתבנו: כשנח – ממתי תהיה מגורשת, וכשהיה אמור לנוח על-פי הזריקה ובסוף לא נח – אם תהיה מגורשת.

ונראה שניתן לדייק זאת מדברי הרמב"ם, האומר שהמקרה שבו אינה מגורשת הוא כאשר הגט נפל לאש או למים כאשר עמדה סמוך להם, שמתחילת נפילתו היה הולך לאיבוד – ומשמע שהספק הוא במקרה שבשעת הזריקה לא היה הגט הולך לאיבוד ואחר-כך באו אש או מים²¹, אך במקרה שכבר בתחילת הזריקה לא היה סופו לנוח בתוך ארבע אמות, דינו כגט שהיה הולך מתחילתו לאיבוד, וברור שאינו מגורשת – כמו במקרה שזרק גט מצד אחד והלך לצד אחר ונפל מחוץ לרשותה (הל' י).

כל זה לעומת דברי הטור והשו"ע (שם), האומרים שהמקרה שבו האשה ספק-מגורשת הוא שהגט נתגלגל מחוץ לארבע אמות, ולכאורה משמע שכך שאפילו אם מכוח הזריקה הוא נתגלגל כך – ואם כן מלכתחילה לא היה אמור לנוח בתוך ארבע אמות. ואמנם, ניתן היה לומר שהטור והשו"ע סוברים כמו הראשונים החולקים על הרמב"ם (ראה הערה 15) וסוברים שגם במי שזרק מצד אחד ועבר לצד אחר ונחת מחוץ לרשותה האשה ספק-מגורשת – אך בסימן זה פסק הטור כמו רמב"ם, וכן פסק השו"ע (סעי' n) בסתם, והביא את דעת החולקים רק ב"יש אומרים".

בעקבות קושיה זו אומר הרב"ש על דברי הטור והשו"ע במקרה של ספק:

והיינו אויר שסופו לנוח, אלא שמחמת איזה סיבה לא נח, ובתחילת הזריקה היה סופו לנוח; אבל אם מחמת זריקתו שזרק בכח נתגלגל – אז היה בתחילה אויר שאין סופו לנוח.

בהמשך הוא מביא הסבר נוסף, שכיוון שארבע אמות קוננות רק תקנת חז"ל, ייתכן שהם הרחיבו את תקנתם אפילו לגבי אוויר שאין סופו לנוח.

²⁰ זוהי גם תשובת הרב"ש שתובא בהמשך.

²¹ כדברי רש"י שהובאו לעיל.

אך לפי מה שדייקנו בדברי הרמב"ם אין כלל צורך בתירוץ השני. דווקא בטור ובשו"ע תירוצו הראשון של הב"ש דחוק, כיוון שהם הזכירו מקרה שהתגלגל ויצא, אך ברמב"ם, שבו נראה שמקרה הספק הוא בדלקה שקרתה לאחר שזרק – דבריו הראשונים מסתדרים היטב, ועל-פי דברינו הדבר מוכרח, כיוון שכל ספקו של ר' אליעזר הוא באוויר ארבע אמות שסופו לנוח, אם הוא נחשב כמונח בכוח ודינו כשלושה טפחים מהקרקע וכאוויר המחיצות בתוך רשותה.

סיכום

במאמר זה ניסינו לברוק את שיטתו של הרמב"ם בצורך בהנחת הגט, והגענו למסקנה שעל-פי הרמב"ם ישנו מושג של הנחה בכוח המספיק לכך שיהיה גט אף בלא ההנחה בפועל; אלא שכאשר הדברים מסופקים נצרכת הנחה בפועל על מנת להיווכח שבאמת הייתה הנחה בכוח – ואז האשה תהיה מגורשת למפרע משעת ההנחה בכוח. בניגוד אליו, אצל רש"י וראשונים אחרים המושג של גירושין שמתבררים למפרע בעקבות הנחת הגט אינו קיים.

על סמך מסקנה זו הסברנו כמה הלכות ברמב"ם:

כאשר הגט נזרק מלמעלה למטה לתוך רשותה של האשה, מרגע שהגיע לאוויר המחיצות הגט נחשב כמונח בכוח (במקרה שלא קדמה לגט דלקה), והאשה מגורשת אף אם לא נח בפועל; אך במקרה שבו הגט נזרק מלמעלה למעלה, רק אם הוא גם ינוח בפועל יתברר למפרע שהגיע לאוויר המחיצות הייתה הנחה בכוח, ותתגרש למפרע מאז. אם הגט לא יגיע בסופו של דבר לא תהיה מגורשת, כיוון שזריקה מלמעלה היא פחות מדויקת, או כיוון שעל הגט יש יותר שכיחות לתקלות.

כאשר הגט עובר בתוך רשות האשה ויוצא החוצה, ואף אם עבר בתוך שלושה טפחים מהקרקע היה ברור מתחילתו שלא ינוח ואין כלל הנחה בכוח – אינה מגורשת, אך במקרה שהאשה יכולה מתוך רשותה לפשוט את ידה ולקחת את הגט, הדבר מספיק כדי להגדיר את המעבר ברשותה בתוך שלושה טפחים כהנחה בכוח, ותהיה מגורשת משעה שהגיע הגט לרשותה אף שלא נח שם, כדברי ה"אור שמח".

כאשר הגט פגע ביד האשה ונפל לארץ, אם מתחילתו היה הולך לאיבוד – ברור שלא היה מונח בכוח ואינה מגורשת; אם נח בתוך ארבע אמות הסמוכות לה – מגורשת, שהרי הייתה הנחה בכוח, אך ר' אליעזר הסתפק אם אוויר ארבע אמות מוגדר כהנחה בכוח, הן לעניין שתהיה מגורשת משעה שהגיע לאוויר ארבע אמות והן לגבי מקרה שבו היה אמור לנוח מתחילתו בתוך ארבע אמות ובסוף לא נח, עקב מקרה שמנע זאת (כגון דלקה שפרצה וכד'). ספק זה לא נפשט, ולכן האשה נחשבת לספק-מגורשת משעה שהגט הגיע לאוויר ארבע האמות שסביבה.

לע"נ ידידי, מזכה הרבים
 הרב י. כחלון, רב ק"ק ליוורנו
 גומל חסדים טובים

הרב גד אלדד

ראש בית המדרש לרבנים ברומא

שליחות בגיטין כשליחות על דבר שבגופו

מסכת גיטין, תוך כדי דיוניה, העשירה את עולם השליחות במושגים חדשים, מהם מתייחסים לכתיבת הגט ומהם לנתינתו. מסתבר שכיוון שמתן גט עשוי להיות כרוך בשליחות, לא פעם הוצרכה הגמרא לפרט פן זה, ומתוך כך התבררו מושגים סביבו. אמנם, ריבוי המושגים החדשים מעלה שאלה על כל אופי השליחות של הגט, ומידת דמיונה לשליחות המוכרת לנו מתחומים אחרים. לשם כך נשוב ונלמד את סוגיית היסוד בשליחות, במסכת קידושין (מא):

שליחות מנלן? דתניא "ושלח – מלמד שהוא עושה שליח. ושלחה – מלמד שהיא עושה שליח. ושלח ושלחה – מלמד שהשליח עושה שליח". אשכחן בגירושין, בקדושין מנלן? וכי תימא דיליף מגירושין, מה לגירושין, שכן ישנן בעל כורחה? אמר קרא "ויצאה והיתה" מקיש הויה ליציאה, מה יציאה משוי שליח, אף הויה נמי משוי שליח.

והקשה בתוספות רא"ש (שם, ד"ה ושלחה):

וא"ת אמאי צריך תרי קראי, חד לשליחות הבעל וחד לשליחות האשה? וי"ל דהו"א דבעל הוא דשייך שליחות, שאינו מגרש אלא מדעתו, אבל האשה, שמתגרשת בעל כורחה, לא אלים מעשה דידה כולי האי, שתוכל למנות שליח במקומה.

מבואר מדבריו ששליחות קבלה בגט היא מחודשת, ונזקקת לפסוק מיוחד, כיוון שקבלת הגט היא בעל כורחה של האשה. ההכרח הזה אינו מאפשר ללמוד שליחות זו משליחות ההולכה של הבעל. שאלת הרא"ש מתבקשת כל-כך, ששתיקת שאר הראשונים בעניין היא מתמיהה. ושמא דרכו בדרך אחרת, ולא התקשו בקושייתו?

המיוחד בשליחות גירושין

ראשית חכמה, עלינו למצוא מקור לייחודה של שליחות הגירושין. מעיון בהמשך הסוגיה דלעיל עולה שאלה: "מנלן שליחות בתרומה?" הגמרא מעלה שאלה זו, ודוחה אפשרות של לימוד מגיטין, בטענה ש"דמה לגירושין, שכן ישנן חול".

התוספות נדרשו להבדל שעולה בגמרא, בין דחיית הלימוד מגט לקידושין – "שכן ישנן בעל כורחה", לבין הדחייה לגבי תרומה – "שכן ישנן חול", ותירצו (שם ד"ה מה):

אבל לא מצו למימר 'שכן ישנן בעל כורחה' כי ההיא דלעיל, דאיכא למימר 'קדושין יוכיחו', אבל לעיל לא מייתי לה אלא גבי קדושין.

מדברי התוספות ניתן להבין כי הגמרא הכירה בחוסר יכולתה ללמוד את תופעת השליחות מגט, המתבצע בעל כורחה של האשה, ולכן ביקשה ללמוד על השליחות מקידושין. על ניסיון זה באה הדחייה: "שכן ישנן חול". ואכן, מסקנת הסוגיה היא כי שליחות בכל התורה נלמדת מתרומה, פסח וקידושין (!), אף כי תופעת השליחות בגירושין עומדת כשלעצמה, ושליחות בכל התורה אינה נלמדת ממנה¹. מעתה עלינו לתור אחר תוכן חידוש זה.

שליחות בכתיבת הגט

התוספות קבעו (גיטין כב: ד"ה והא):

¹ שכן אי אפשר ללמוד ממנה בבניין אב, המבוסס על הסברא, כי אם בהיקש, שהיא מידה בתורה, ואילו שליחות נכתבה בקידושין עצמם.

דלא בעינן שליחות בכתיבה, ד"וכתב" לאו אבעל קאי אלא אסופר, והא דאמרינן לקמן: "צריך שיאמר לסופר כתוב, ולעדים חתומו" לאו משום שליחות, אלא משום דכשלא ציוה הבעל לא חשוב "לשמה", אלא חשוב סתמא, ופסול.

וכ"כ רמב"ן שם (גיטין כג. ד"ה והוא):

ואיכא למימר, כולהו [כוונתו ללשונות הגמרא המצביעות על שליחות בכתיבה] לאו דוקא משום שליחות, אלא משום שאינו לשמה, עד שיאמר הוא להם "כתובו, שאני רוצה לגרשה".

מדברי הרמב"ן עולה הסכמה לכך ששליחות אינה נדרשת בכתיבת הגט. אמנם יש לעמת קביעה זו עם דברי הרמב"ן בסוגיה אחרת; תנאים ואמוראים נחלקו בכשרותו של מינוי בלתי-ישיר של סופר הגט ("אומר אמרו"), שם (גיטין סו: ד"ה וקשיא לי) כתב הרמב"ן:

קשיא לי, לרבי יוסי דאמר אפילו "אומר אמרו" – לא! מאי טעמא? אי משום מילי, מאי מילי קא מסר איהו לשליח? ! הלא לא מסר מילי, אלא הרי הוא עושה שליח שלא בפניו? !... ואיכא למימר שאני גט, דבעינן "לשמה", ובעינן נמי "וכתב הבעל". אין הסופר והעדים עומדים במקום הבעל אלא כששמעו הם מפיו, אבל בדברים אחרים אדם עושה שליח שלא בפניו.

לאור דבריו שציטטנו, ומקומות נוספים שלא ציטטנו, הקשה הב"ש (סימן קכ"ס ק"ז):

ואם אמר "אמרו לסופר בשמי שיכתוב", לדעת הר"ן ורא"ה כשר, דנעשה שלוחו שלא בפניו, ולדעת רמב"ן בטל מדאורייתא משום דכתיב "וכתב", ואין הסופר עומד במקומו אא"כ שמע מפיו, משמע דס"ל דבעינן שליחות בכתיבת הגט, ולקמן סי' קב"ג משמע דאין צריך שליחות דהא מכשיר עבד לכתיבת הגט? !²

ביטול הגט

נראה שיש לעמוד על כוונתו של הרמב"ן³ לאור סוגיה נוספת.

כתב הרמב"ם (גרושין פרק ו הל' א):

השולח גט ביד השליח וביטל הגט, הרי זה חוזר ומגרש בו כשירצה, שלא ביטלו מתורת גט אלא מתורת שליחות. לפיכך אם היה הגט ביד הבעל ובטלו, כגון אמר: "גט זה בטל הוא" – אינו מגרש בו לעולם... ואם גירש בו – אינה מגורשת.

מקור דבריו הוא בגרסתו בסוגיה בגיטין (לב:). לדעתו, ניתן לפסול את הגט לעולם. לשיטה זו ביארו שם תוספות (ד"ה רב ששת) את ההבדל מספר תורה, שאותו אי אפשר לבטל בדיבור בלבד:

וי"ל, דכל זמן שלא הגיע [הגט] ליד האשה, לא חשיב גמר מעשה.

ויש לבאר דבריהם, דיסוד הגירושין הוא שהבעל יאמר לאשתו: "הרי את מותרת לכל אדם" (השווה לבני נח – רמב"ם מלכים פרק ט הל' ח). התורה גזרה שאמירתו של הבעל תועבר לאשה בדרך של כתיבה, אך יסוד הגט הוא אמירת הבעל לאשתו (כפי שנבאר בהמשך בהרחבה), ולכן כל זמן שלא ניתן לה הגט נחשב כאילו לא אמר לה, וניתן לבטל את דיבורו.⁴

והדברים מבוארים בדברי רמב"ן (גיטין לב: ד"ה נהי), החולק על הרמב"ם ומקשה:

ועוד, שאם תאמר בטל הוא, אם כן היכי אמרינן בגמרא: מי דמי, התם דיבור הוא, ומבטל דיבור... והלא אף בגט הוא כן, דדיבור ודיבור הוא, דאתי דיבור ומבטל דיבור? !

² ועיי"ש בס"ק ה.

³ ע' בחזון איש ובדברי ה"אגרות משה" בהסברם ליסוד רמב"ן, הובאו דבריהם ברמב"ן מהד' הרש"ר עמ' שס"ט הערה 204.

⁴ כדברים האלו ממש מצאתי בשיעורי הגר"ד פוברסקי לזבחים (עמ' נו), בשיעור על "לשמה בשאר מצוות" (ב, ע"ב). השווה עוד לטר קידושין, שם לא נזקקת אמירה, משא"כ בקידושי כסף (ע' רמב"ם אישות פרק ג הל' א-ג).

חמדת הארץ ד

אמנם, המעיין שם ברמב"ן יראה שעיקר טענתו היא מצד שהגט כבר נכתב ונחתם⁵, ואת הנעשה אין להשיב, כיוון שכל סוגיית "דיבור מבטל דיבור" עוסקת בביטול מכאן ולהבא, ואי אפשר לבטל למפרע. אך עדיין אפשר שאין זה סותר את הרעיון, שיסוד הגט הוא אמירת הבעל בכתב – אלא שכיוון שכבר גזרה תורה שיעשה הדבר בכתב, הרי לאחר שנכתב יש תוקף לגט, ואי אפשר לבטלו. למעשה, הרמב"ן חשש לדעת הרמב"ם – כפי שאמרנו לעיל, שיסוד הגט הוא אמירת הבעל לאשתו.

הסבר הרמב"ן

לאור זאת, ננסה להבין את דעת רמב"ן בעניין "שליחות הכתיבה". אכן, דעתו היא ש"וכתב" מוסב על הבעל, אך אין להסיק מכך שצריך שליחות בכתיבה, אלא שיש לאמץ הסתכלות חדשה על הפעולה של כתיבת הגט. עד עתה הבנו כי הבעל מאציל לסופר סמכות לביצוע פעולה במקומו; עתה נטען כי הסופר אינו אלא מתעד את המעמד שבו הבעל אמר שהוא מגרש את אשתו, אך הוא אינו שלוחו לעניין הכתיבה.

שלב הכתיבה אינו עומד בפני עצמו, הוא רק תיעוד האמירה של הבעל. במושגי ימינו נאמר כי הסופר "מקליט" את אמירת הבעל ומשמיע אותה לאשתו – וזה תורף הגירושין. בעצם הדבר, שיסוד הגט הכתוב הוא אמירת הבעל, מתקיימת הדרישה ש"וכתב" – קאי אבעל, הוא הדומיננטי בפעולת הכתיבה. הוא הרוח שבגט, והסופר עושה פעולה טכנית מבחינה הלכתית. הוא איננו יוצר את הגט, אלא רק מעביר אותו ל"מצב הצבירה" הרצוי מצד ההלכה⁶.

כעת נפנה לביטוי נוסף המופיע ברמב"ן. אם נקרא היטב את דבריו, נבחין שהוא לא אמר כי הסופר והעדים הם שליחי הבעל, אלא כי הם עומדים במקום הבעל, אם שמעו מפיו. קביעה זו טעונה הסבר. אם נאמר שהסופר עומד במקום הבעל – ניחא, אך היאך עומדים העדים במקומו? הלא תפקידם מבוסס על כך שהם גורמים חיצוניים לבעל⁷?

בהסברנו נקדים את דיונו של ה"דבר אברהם" (סימן יג ס"ק ד) בדברי ה"בנין ציון" (סימן מד), הדורש שאת משלוח המנות בפורים ימסור דווקא שליח. ה"דבר אברהם" טען שאפילו אם נקבל דרישה זו, אין צורך בשליח העונה על גדרי השליחות בכל התורה, כיוון שיש להבחין בין המושג "שליחות" המציאותי לבין הדין "שלוחו של אדם כמותו". כדי להשיג את הדין ש"שלוחו כמותו" נזקקים לדיני שליחות, אך תופעת השליחות – שאדם פועל מטעם אדם אחר – יכולה להתקיים אף על-ידי קטן.

בדומה לכך ניתן לומר כאן, כי העדים אינם נקראים שליחים לעניין זה שחתימתם היא חתימת הבעל, אך בהחלט "במקומו הם עומדים". הם פועלים מטעמו, כיוון שהם היוו חלק מהמערכת ש"הקליטה" את דברי הבעל. עתה תובן דרישת הרמב"ן, כי רק האנשים ששמעו בפועל את אמירת הבעל יכולים לתעד אותה (מטעמו, אך לא במקומו). שליח המתמנה על-ידי שליח אינו מסקר את אמירת הבעל, אלא את אמירת השליח שמינה אותו⁸. ועדיין, יש מקום להעמיק.

שליחות הולכה וקבלה

נאמר בגמרא בגיטין (סב:):

פשיטא, איש הוי שליח להולכה, שכן בעל מוליך גט לאשתו, ואשתו היא שליח לקבלה, שכן אשה מקבלת גיטה מיד בעלה. איש לקבלה, ואשה להולכה, מאי?

והעירו התוספות (שם, ד"ה איש):

משום דבגט, אשה בהולכה לא שייכא, ואיש בקבלה משום הכי קבעי.

ועדיין, הדברים מפתיעים, מסברא ומגמרא. שכן מהלכות שליחות ויסודותיה נראה ודאי שאיש יוכל להיות שליח קבלה, שהרי הוא בתורת גיטין וקידושין, והוא מייצג את האשה המקבלת. ועוד, הרי בגמרא מצאנו דיון אם אשה יכולה למול, ונחלקו אמוראים

⁵ צריך לציין שיתכן שהמונח "דיבור" בסוגיה של "אתי דיבור ומבטל דיבור" אינו זהה בהכרח לאמירה בפה.

⁶ בספר "ארץ הצבי" (סימן כד) מובאת קביעתו של הרי"ד סלובייצקי, ש"הכתיבה היא תחילת מעשה הגירושין". ניתן להטעים הדבר לאור מה שהעלינו, כיוון שתוכן הציווי של הבעל לכתוב גט הוא כאמירת "הרי את מותרת" הסופר אינו אלא מנציח את אמירתו, ונותן לה אחיזה בחומר, ומכאן ואילך אין כאן אלא העברת רצונו לאשתו.

⁷ קביעה זו חזקה ומרחיקת לכת הרבה יותר מדבריו המפורסמים של "בעל המאור" ביסוד שטר, שאינו מפי כתבם אלא "מפי כתבו".

(עבודה זרה כז.) אם מעשה מילה של אשה מוגדר כ"מילת מצווה"; אך איש לא העלה שם את הטיעון שאשה אינה יכולה למול, כיוון שהיא לעולם לא תוכל להיות אבי התינוק, ורק האב הוא המצווה.

לשם הבהרת העניין, נעיין בהלכות מילה. הש"ך (ח"י"מ סימן שפב) ובעקבותיו קצות החושן (שם) חידשו שמצוות מילה ליתא בשליחות. והדבר מוקשה: מאי טעמא שאדם יכול לתרום על-ידי שליח ולא למול את בנו? הלא הוא איננו פסיבי, כמו בתפילין (שבהן עצם היותן של התפילין על האדם הוא המצווה, ולא פעולת ההנחה)!

נראה שיסוד החיסרון במצוות מילה אינו כמו שייסד "קצות החושן" (סימן קפב ס"ק א) בעקבות פשט לשון הרא"ש – שכתב "דבמידי דממילא לא שייך שליחות". חיובו של האב במילת בנו אינו מקרי אלא אימננטי, מהותי. הקשר בין אב לבנו אינו דומה לקשר שבין האדם לכרי תבואתו, שבאופן אקראי יכולים אלו גדלו ברשותו, ועל-ידי מכירה וכדו' הן יכולות לעבור לרשות זולתו. החיוב של האב דווקא במצוות מילה נובע מהקשר המהותי בין האב לבנו, ולכן זוהי מצווה בגופו. עתה יתבאר היסוד לדעה שאין שליחות במצוות בגופו המתבצעות באופן פסיבי – כיוון שהיחס בין האדם לגופו גם הוא אינו אקראי אלא מהותי.⁹

על רקע זה נעמוד על החידוש בשליחות הגט. התורה רואה באשתו "שאר", על אף שהקרבה ביניהם אינה קרבה משפחתית מולדת. על ידי קשר הנישואין, נוצר יחס בין איש לאשה שהוא דומה ליחס שבין אח לאחות. לפי כללי השליחות הרגילים, לא תועיל כאן שליחות, כיוון שזה לפי ביאורנו לעיל, דבר שבגופו. אך התורה חידשה – ולזה נצרכה גזירת כתוב מיוחדת – שניתן לגרש ולהתגרש באמצעות שליח. זהו ייחודן של שליחיות הגט, שעל אף שאופיים כ"דינים שבגופו" התחדש שמועילה בהן שליחות.

איש – שליח לקבלה?

עתה נשוב לבאר את הספק של הגמרא באשר לכשירותו של איש לקבל ושל אשה להוליך. לאחר שהובן החידוש שבעצם שליחות הגירושין, מסתפקת הגמרא בהיקפו. האם גם אשה יכולה להיות שליח הולכה, או שמא חידוש זה מוגבל, כיוון שאשה לעולם לא תוכל להיות מצדו של האיש?

עתה יש בדינו להבין את שתיקת הראשונים באשר לקושיית הרא"ש, שבה פתחנו את דברינו. נראה כי יישומה של תופעת השליחות בגירושין מהווה חידוש וחריגה מהמקובל; ברם, החריגה מהמקובל קיימת במידה זהה מצד המגרש ומצד המתגרשת. לכן לא התקשו כל הראשונים בקושייתו של התוספות רא"ש (ריש פרק ב בקידושין), כיוון ששליחות אינה מועילה בדברים בגופו, ואף-על-פי-כן חידשה תורה שתועיל בגט. כיוון שמדובר בחידוש, עליו להיאמר הן בהולכה והן בקבלה, שכן חידוש אינו יכול להילמד מסברא. אמנם, ההיקף לקידושין שינה את אופי תופעת השליחות: בקידושין, הפועלים את המעשה הם אנשים זרים זה לזה, שרק הקידושין מחברים ביניהם, ומקידושין למדנו לכל התורה, יחד עם פסח ותרומה.

הרשאת הגט

יש לאשש קביעה זו מתוך שטר הרשאת שליח הגט, שנפסקה בסימן קמא (עמ' רכט, מהד' הטור השלם):

הולך גט זה לאשתי... ותהא ירך כיתי, ופיך כפי, ועשייתך כעשייתי... [עמ' רלג:] התקבל לי גט... ותהא ירך בידי וקבלתך קבלתו...

ואף-על-פי שנוסח אינו מעכב, יש לאומרו מעיקר הדין. יש לבאר שתיקנו כן כיוון דמעיקר הדין, אכן הגט אמור להתקיים בגופם של האיש והאשה.

רק עתה יש בדינו להבין את תרחיש הגט במלואו. עיקרו של הגט הוא אמירת הבעל לאשה: "הרי את מותרת לכל אדם". אמנם התורה חידשה שהבעל יכול להעביר לה את המסר על-ידי שלוחו והיא יכולה לקבלו על-ידי שלוחה, אך עדיין אופיו האישי של הגט נשמר – כיוון שכל עיקרה של פעולת שליח הולכה היא העברת דיבורו הכתוב ("הקלטתו") של הבעל לאשתו. בסופו של דבר, הבעל אומר בכתב לאשתו את תורף הגט, ובכך מגרשה.

⁹ אמנם, ניתן לקבל את טענתנו בגט ולשלול אותה במילה או פדיון הבן (ראה דעת הרמ"א, יו"ד סימן שה). ניתן לטעון כי אשתו כגופו, ולכן לא תועיל שליחות, כמו בתפילין – מה שאין כן במצוות כגון מילה: על אף היחס המהותי בין אב לבנו, עדיין אינו כגופו, ותיכנס שם שליחות. אמנם, בחובות שבין בעל לאשתו שאופיים ממוני, ודאי אין דרישה שהבעל יעשה זאת בעצמו.

הצורך בכתיבה "לשמה" הוא גורם המשמר את אופיו האישי של הגט. כיוון שהבעל עצמו מצווה, אין צורך בדרישה הלכתית של "לשמה", אלא רק בפירוט טכני של ציוויו, לאיזו אשה התכוון. בכך שהסופר ששמע באוזניו יכתוב "לשמה" את אמירת הבעל, יישמר הגט כאמירת הבעל עצמו לאשה עצמה. לכן נדרש הסופר לשמוע בעצמו את אמירת הבעל¹⁰.

נפנה עתה להלכות וכללים בגירושין המושפעים מהעניינים שדנו בהם.

"לא חזרה שליחות אצל הבעל"

מושג זה נזכר פעמיים בש"ס, שתיהן במסכת גיטין: ראשית (סג): לגבי שליח הולכה, שברצונה של האשה להפכו לשליח קבלה, ושנית (כד): לגבי האשה עצמה, שהיא שליח הולכה בגטה שלה, והגמרא משתמשת בביטוי הזה כדי לדרוח את האפשרות שהאשה תחזור לייצג את עצמה – כיוון שאז תיפגם שליחות ההולכה בכך ש"לא חזרה שליחות אצל הבעל".

בביאור המושג וממילא בהבנת הגמרא ישנן כמה דיעות בראשונים.

רש"י (כד. ד"ה והא לא) ביאר את המושג כך:

שליח לא מיקרי אלא המשתלח מזה לזה, שראוי לחזור אצל שולחו ולומר "עשיתי שליחותך לחברך", וזו אינה ראויה לחזור, שהרי לא נשתלחה אלא לעצמה, ואת"כ נעשית היא בעל המעשה, ובטל השליחות קודם שתחזור.

ובריטב"א (סם) הוסיף:

ויש מפרשים... דכי קא מקבלא גיטא, לאו משליח דבעל קא מקבלה, דבטל ליה שליחותא דבעל כי מטא התם... וכיון דכן, הו"ל כטלי גיטך מעל גבי הקרקע.

בעוד רש"י רואה בדין זה חלק מהלכות שליחות, הריטב"א רואה בכך חיסרון בהלכות גיטין, וביאר ב"תורת גיטין" כיוון זה (סימן קמא, ס"ק א):

"ולפע"ד, דכוונת הדברים הוא דכשם שאין האשה יכולה לעשות את הבעל עצמו, שהגט בידו, לשליח קבלה – מטעם דבעינן שהאשה תקבל מיד בעלה, ואם תעשה הבעל לשליח קבלה... א"כ מאין יקבל? הרי לא קיבל מיד בעל! ה"נ שליח הולכה שלו, כיוון שהוא כבעל עצמו, אינה יכולה לעשותו לשליח קבלה שלה... דשליח הולכה כבעל ממש, ובעינן שיהא נותן, ואז יוגמר שליחותו קודם שיעשה לאחרים... כי לעולם אי אפשר שיהא אחד במקום בעל ואשה ביחד, שיהא הוא כנותן והוא כמקבל.

ר"ש שקופ (שערי יושר, שער ז פרק ז) דרך בזה בדרך אחרת:

ולענ"ד, יש לבאר ענין זה כמש"כ, היינו דאף דמצד ענין שתי פעולות הצריכות בזה, שיהיה שליח הולכה וגם שליח לקבלה, לא היה חסרון בזה, כיוון דקבלה מתחלת אחר גמר הנתינה. וגם מה דבעינן שתהא הנתינה מכח הבעל, י"ל דכיוון שמה שמנתק עצמו משליח הולכה להיעשות שליח לקבלה, בזה חשבינן שמכח שליח הולכה בא הגט ליד שליח לקבלה, דהרי ענין זה עשה שליח להולכה... ועכ"פ צריך לומר דליכא בזה שום חיסרון אחר, רק ד"לא חזרה שליחות", דאל"כ הוה ליה להש"ס למימר ד"שליח הולכה וקבלה ליתא בחד גברא". וחסרון זה האמור בגמרא, דבעינן שתהא השליחות חוזרת, הוא הענין שביארנו, דבעינן שיעמוד במקום המשלח גם אחר שיעשה השליח השליחות, עד שיתהווה התכלית היוצאת מן פעולתו. רק כיוון דלא משכחת ענין שליחות, שיהא השליח במקום הבעלים, רק אם יהיה ענין של עבודה ומעשה, שעל השליח מוטל לעשות – לזה פירש"י, שעליו מוטל אחר המעשה לומר למשלח "עשיתי שליחותך"

ננסה להסביר את המושג על רקע דיוננו, ולבאר המילים כפשוטן.

¹⁰ ב"אמרי משה" (סימן יח) ביאר ששליחות הכתיבה היא שליחות על ה"לשמה". לדעתנו, מושג ה"לשמה" אינו שייך בשליחות. הצורך ב"לשמה" נוצר מהפיכת הדיבור למסמך כתוב, ובהתאם לכך הוא שייך רק אצל הסופר, ואין כאן מקום לשליחות. לכן, בעל האומר "כתוב גט לאיזו שתצא ראשונה" ויצאה אחת, וכתב לה הסופר גט – הגט כשר, אפילו אם בשעה שיצאה הבעל ישן. דבעינא שיהא הגט מבורר בשעת כתיבה (עיין תוד"ה לאיזו, גטין כד:). הצורך ב"לשמה" נוצר מהחצנת הגירושין, מטקס אישי בין הבעל לאשתו למסמך כתוב וגלוי לכולם, ולכן הוא קיים רק בשעת כתיבה, ואפילו לא בשעת נתינה (פו:), אז הבעל "מדבר" אל אשתו באמצעות הגט.

חמדת הארץ ד

כבר הראינו שמהות הגט היא אמירת הבעל עצמו "הרי את מותרת", הנאמרת בשעת הגירושין על-ידי מתן הגט לאשה. נמצא שבכל גט ישנו שלב שבו חוזרת השליחות לבעל. כלומר, נתינת הגט על-ידי השליח אינה סוף הגירושין, אלא היא מאפשרת לבעל לומר "הרי את מותרת". נמצא שהשליחות חוזרת ומתאחדת עם בעליה, וכך נוצר מצב שהבעל עצמו מגרש. רק בגלל שכאן התאפשרה שליחות על גופו התעורר הצורך בחזרת השליחות לבעל, והיא המאפשרת את הגירושין.

כדי להבין מדוע המתגרשת אינה ממלאת דרישה זו, יש לעמוד על פשר קביעתו של רש"י בדיני שליחות, שלפיה שליח הוא אדם שמשלח מזה לזה, וראוי לחזור למשלח ולהצהיר "עשיתי שליחותך". ונראה בהסברו שעמידת השליח מול משלחו מוכיחה כי לביצוע הפעולה הנדונה נדרשו כמה מרכיבים, הניתנים לפיצול (כגון דעת או מעשה), ולכן יכול אדם זר לעמוד מול בעל המעשה ולהצהיר: "עמדתי במקומך" – במרכיב בודד.

הדבר אינו כן בשליחות על גופו. כמו שביארנו, כדי שאופי שליחות הגט ישמר את העובדה שהבעל עצמו מגרש את אשתו בעצמה, נדרשים שני גופים למעמד. מסיבה זו האשה אינה יכולה לשמש בשני תפקידים. אמנם הגמ' (סג:) מסתפקת אם חסרון זה קיים בשליח אחד שישמש שליח להולכה ולקבלה; כיוון שבסופו של דבר חודשה שליחות על הגוף, אפשר אולי שהחידוש כולל אף אופן גירושין שכזה, שכל כולו מתבצע על-ידי שליחות, הן להולכה והן לקבלה. אך לגירושין המתבצעים על-ידי הבעל או האשה עצמם נדרשים שני גופים במציאות.

"מילי לא ממסרן לשליח"

כלל זה פירש רש"י (גיטין כט. ד"ה רבא אמר):

שלא מסר להם אלא דברים [=ציווי לכתוב את הגט] ואין בדברים כח להיות חוזרים ונמסרים לאחר, אבל גט דאית ביה מששא חוזר ונמסר.

על רקע דברינו, כלל זה מובן ומצומצם. כל תפקידו של שליח הכתיבה הוא לתעד את דברי הבעל. הבעל הוא המגרש בדיבורו, וזה מועבר לאשה בכתב. על כן אין מקום להקיש שליחות זו לשליחות להפקיר או להקדיש – כיוון ששם השליח פועל מכוח שנתן לו השולח, אך כאן לא ניתן לו שום כוח.

היינו מצפים, לאור ייחודה של שליחות הגט, שכלל זה ייתכן רק בגיטין, אך הגמרא קובעת שכלל זה שייך אף בשטר מתנה. אמנם, ישנו חילוק גדול ביניהם: בגט נפסק ש"אומר אמרו" פסול, אך במתנה – כשר (חוץ מדעת רמב"ם); בגט הבעל שומר לעצמו את כל הכוח, ולכן נדרש קשר ישיר בין הבעל לשלוחו, כמו שנתבאר¹¹, אך במתנה, שאין דרישה לשליחות על "דבר שבגופו", העניין מצטמצם לדיני השליחות הרגילים. אכן, נראה שקיים חסרון של "מילי" במתנה, אך כלל לא מאותה סיבה.

אמנם, דברי רעק"א בחידושים לגיטין (עמ' סט' ד"ה לכאורה, מהד' זכרון יעקב, תשמ"ג) הנם שלא כדברינו. טענתנו, שגם הדעה המכשירה "אומר אמרו", מודה שהבעל נשאר ה"אומר", והשליח הראשון משמש "דוור" להעברת דברו. רעק"א טען שבזה גופא נחלקו: הדעה הפוסלת את השליח כ"אומר אמרו" סבורה שלא תיתכן שליחות ב"מילי", והדעה שהכשירה סבורה שתיתכן העברת כוח מהבעל לשליח שכל תוכנה מינוי שליח. ולקמן נדון בדבריו.

"שליח שלא ניתן לגירושין"

כלל זה נזכר בגמרא מתוך סיפור (כט:) על אדם ששלח גט לאשתו על-ידי שליח. השליח לא הכיר את אשת השולח, ועל כן ציווהו המשלח למסור את הגט לאבא בר מניומי, והוא ימסרנו לאשתו. אולם בבואו למקומה של המתגרשת אף את אבא בר מניומי לא מצא. החכמים שבמקום יעצוהו למסור את שליחותו לבית-דין, והם יעשו את אבא בר מניומי שליח בית-דין. על הצעה זו הקשתה הגמרא: שהרי אותו שליח לא ניתן לגירושין? ! ופירש שם רש"י (ד"ה והא שליח):

השליח הזה לא נעשה שליח לגרשה, אלא למוסרו לאבא בר מניומי, הלכך לאו במקום בעל קאי, למוסרו ליד אחר.

וביסוד החיסרון כתב רעק"א בחידושו (עמ' צח, ד"ה ולפענ"ד):

דעיקר סברת "לא לגירושין" כך הוא, כיוון דהראשון לא נעשה שליח לגרש, וא"כ במה שהשליח עושה שליח אין המעשה שליחות השני מכוחו, שהוא מעמיד אחר במקומו, דהא הוא בעצמו אינו יכול ליתן, אלא שעושה שליח

¹¹ אין הברל, לצורך דיונו בצדדי החקירה הנודעת בשליחות, אם השליח פועל – ורק תוצאת פעולתו מתייחסת למשלח, או שגוף השליח ממש פועל בתוך גוף המשלח; שכן טענתנו היא שבגט נוצרה חלוקה ברורה בין הבעל – שהוא לבדו הפועל, והשליחים – שהם רק מוסרי דברו.

בשביל הבעל, והיינו, דזהו בעצמו שליחות הראשון, לעשות שליח במקומו של הבעל, דמה שמוטל על הבעל לעשות שליח, זה עושה הבעל על ידי שלוחו. ומשום הכי לא מהני, כיוון שנעשה שליח על מילי בעלמא, דהבעל מוסר לשליח רק עניין עשיית השליח, דהוי דברים בעלמא.

אם נצרך דבריו אלה להסברו במחלוקת "אומר אמרו", לכאורה נקבל שכלל זה נכון רק למאן דאמר "אומר אמרו – פסול", אך לא נמצא לכך מקור בגמרא. לאור דברינו נציע הסבר חילופי: כבר ביארנו שאופי השליחות בגיטין הוא "מסירת דבר הבעל", וכל שליחות שאינה כזאת לא נתחדשה בגיטין. ביקשנו לקבוע שאין שום "מסירת כוח" בשליחות הגט. הבעל, עצמו וגופו, נשאר המגרש, ועיקר החריגה הוא בעצם קיומה של שליחות בגט.

אם כן, מתבקש להסביר מדוע שליח הולכה עושה שליח, והרי אין "מסירת כוח" בגט? מסתבר להניח כי אופייה של שליחות הנתינה הוא המשך ל"שליחות" הכתיבה. הכותב מתעד את אמירת הבעל, והשליח הנותן מעביר את דברו לאשה. אין לשליח סמכות, מלבד העברת דברי הבעל לאשתו. כשהוא ממנה שליח נוסף, אין בכך סימן לכוחו של השליח הראשון למנות שליחים נוספים, אלא עצם מסירת הגט הופכת את השליח החדש ל"מוסר דברי הבעל", וזה תורף חידוש הפסוק "מלמד ששליח עושה שליח".

אך שליחות שכל כולה מתמצה במינוי שליח היא "מסירת כוח" – נמסר לו הכוח לקבוע מי יעביר את דברי הבעל; שליחות כזו לא התחדשה בגיטין, כיוון שהשליח אינו גופו של הבעל ואין בסמכותו לגרש, וכבר ביארנו ששליחות בעלת אופי סמכותי אינה מתאפשרת בגיטין.

מינוי שליח בעדים

מתבקש, לאור דברינו, שאף שליח הולכת הגט ימונה בעדים, כשליח הקבלה. אמנם זוהי שיטת הרא"ש בלבד, ויש להבהיר נקודה זו. ביסוד הדבר רק הבעל יכול לגרש, ודבר זה אינו נתפס בשליחות, אך התורה פירקה את הגירושין לגורמים, וקבעה שאכן הבעל מגרש, ואף-על-פי-כן מועילה שליחות.

להבדיל משאר השליחויות, שבהן השליח הוא בעל סמכות (ולענייננו אין זה משנה אם הוא פועל מטעם עצמו ורק תוצאות פעולתו נזקפות למשלח, או שהוא פועל כגופו של המשלח) – בגיטין פעולת השליח היא רק העברת דברי המשלח. אמנם, גם בשליחות קבלה השליח הוא טכני בלבד, אלא שאף תפקיד האשה מלכתחילה בגט אינו אלא טכני – קבלת דברי הבעל; וממילא נוצר מצב ששליח הקבלה שווה לגמרי לאשה המגורשת. להשגת תוצאה זו נצרכים העדים.

אך חידוש אפשרות ההולכה, לפי ביאורנו, יצר מהפכה: אופי הדרישות ליצירת השליחות בא לשמר את נוכחות הבעל עצמו בשעת הגירושין. מעתה, השליח הוא גופו של הבעל – כיוון שה"הקלטה" של הבעל (הגט הכתוב) בידו. כל זמן שה"הקלטה" בידו נשמר מעמדו כבעל גופו, ואין צורך בעדים, כיוון שדבריו בוקעים מתוך כתבו¹².

אולי זהו הפשר לשיטת הרמב"ם (גרושין פרק ב הל' טו) שהרמב"ם מכשיר, מדין תורה, גט שניתן כשהבעל מבועת. ונמצא שעל אף שהטור חלק עליו, אין זו מחלוקת כללית בהלכות שליחות – כמו שהבין "קצות החושן" ואחריו כמה אחרונים – אלא דעת הרמב"ם יונקת מייחודה של שליחות הגירושין.

סיכום

1. הגט הוא בעל אופי אישי, כיוון שהנישואין יצרו קרבה אימננטית בין הבעל לאשתו ("אשתו כגופו"). על כן הגט צריך להתבצע על-ידי הבעל והאשה עצמם, ולא על-ידי שליח.
2. למרות זאת, חידשה תורה שליחות בגט – תוך שמירת אופיו הייחודי. הבעל בגופו נשאר המגרש, על-ידי הנצחת אמירתו בכתב והשמעתה לאשה בעת הגירושין, במסירת הגט לידה.
3. לאור זאת ביארנו את דעת הרמב"ן, הרואה במינוי שליח כתיבה שלא בפניו פסול בגירושין – כיוון שנדרש מהשליח לשמוע את הבעל עצמו כדי שהגט הכתוב יוכל לבטא את דברי הבעל.
4. כתוצאה מאופיה הייחודי של שליחות זו, המשמרת את נוכחות הבעל בעת מתן הגט, התבארו בהרחבה כמה מושגים: "שליח שלא ניתן לגירושין", "לא חזרה שליחות אצל הבעל", "מילי לא ממסרין לשליח".

¹² ואפשר שזהו הפתח להבין כי הגט אינו שטר רגיל, והאחרונים האריכו בכך.

חמדת הארץ ד

5. אפשר שדעת הרמב"ם, שהכשיר מתן גט בעוד הבעל מבועת, יונקת מהמעמד הייחודי של השליחות בגט. לפיכך, אין ללמוד ממנה לתחומים אחרים.



שער תני"ך

מו"ר הרב יוסף כרמל שליט"א

ראש כולל 'ארץ חמדה'

חוק וצחוק

הבשורה על הולדת יצחק חרוטה בתודעתנו יחד עם תחילת פרשת וירא והופעתם של שלושת המלאכים בביתו של אברהם. וזו לשון הכתוב (בראשית יח, א-ט):

וַיָּרָא אֱלֹהִים ד' בְּאֵלֵי מֶמְרָא וְהוּא יֵשֵׁב פֶּתַח הָאֵהָל כְּחֹם הַיּוֹם: וַיֵּשֶׁא עֵינָיו וַיֵּרָא וְהִנֵּה שְׁלֹשָׁה אַנְשִׁים נֹצְבִים עָלָיו וַיֵּרָא וַיֵּרָץ לְקִרְאתָם מִפֶּתַח הָאֵהָל וַיִּשְׁתַּחוּ אַרְצָה... וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו אֵיךְ שָׂרָה אֲשֶׁתְּךָ וַיֹּאמֶר הִנֵּה בְּאֵהָל: וַיֹּאמֶר שׁוּב אֲשׁוּב אֵלֶיךָ כְּעַתְּ חַיָּה וְהִנֵּה בֵּן לְשָׂרָה אֲשֶׁתְּךָ וְשָׂרָה שֹׂמַעַת פֶּתַח הָאֵהָל וְהוּא אֲחֵרָיו: וְאַבְרָהָם וְשָׂרָה זָקְנִים בְּאִים בְּיָמֵם חֲדַל לְהִיּוֹת לְשָׂרָה אֲרַח פְּנֵי שָׂרָה: וַתִּצְחַק שָׂרָה בְּקִרְבָּהּ לֵאמֹר אֲחֵרָי בְּלִתי הֵיטָה לִי עַדְנָה וְאֵדְנִי זָקֵן: וַיֹּאמֶר ד' אֵל אַבְרָהָם לְמָה זֶה צִחְקָה שָׂרָה הֲאֵפֶּה אֲמַנָּם אֲלֵךְ וְאֵנִי זָקֵנְתִי: הֲיִפְלֵא מִד' דְּבָר לְמוֹעֵד אֲשׁוּב אֵלֶיךָ כְּעַתְּ חַיָּה וְלִשְׂרָה בֵּן: וַתִּכְחַשׁ שָׂרָה לֵאמֹר לֹא צִחְקָתִי כִּי יִרְאֶה וַיֹּאמֶר לֹא כִּי צִחְקָתִי:

רבתינו נתקשו בפרשה זו כמה קשיים עקרוניים. אולי הקשה מביניהם הוא כיצד 'כיחשה' שרה אמנו, ומה פשר ההתנצלות "כי יראה". קושי זה מחמיר כאשר אנו משווים את הפסוקים הללו לפסוקים בפרק הקודם, שם מופיע צחוקו של אברהם – צחוק שאין כלפיו כלל תגובה אלקית. וזו לשון הכתוב (שם, יז):

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֵל אַבְרָהָם שְׂרִי אֲשֶׁתְּךָ לֹא תִקְרָא אֶת שְׁמִי שְׂרִי כִּי שָׂרָה שְׁמִי: וּבְרַכְתִּי אֶתְּךָ וְגַם נָתַתִּי מִמֶּנָּה לְךָ בֵּן וּבְרַכְתִּיהָ וְהִיטָה לְגוֹיִם מְלָכִי עַמִּים מִמֶּנָּה יִהְיוּ: וַיִּפֹּל אַבְרָהָם עַל פָּנָיו וַיִּצְחַק וַיֹּאמֶר בְּלִבּוֹ הֲלִבְּנִי מֵאֵה שָׂנֵה יוֹלֵד וְאֵם שָׂרָה הִבַּת תְּשָׁעִים שָׁנָה תֵּלֵד:

הצחוק בוודאי משמעותי ביותר בעניין זה, שהרי הרך הנולד נקרא בסופו של דבר על שמו, כמו שכתוב (שם, כא):

וְד' פָּקַד אֶת שָׂרָה כַּאֲשֶׁר אָמַר וַיַּעַשׂ ד' לְשָׂרָה כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר: וַתֵּהָר וַתֵּלֵד שָׂרָה לְאַבְרָהָם בֵּן לְזָקְנָיו לְמוֹעֵד אֲשֶׁר דִּבֶּר אֱתוֹ אֱלֹהִים: וַיִּקְרָא אַבְרָהָם אֶת שֵׁם בְּנֵו הַנּוֹלֵד לוֹ אֲשֶׁר יָלְדָה לוֹ שָׂרָה יִצְחָק: וַיִּמָּל אַבְרָהָם אֶת יִצְחָק בְּנֵו בֵּן שְׁמֹנֶת יָמִים כַּאֲשֶׁר צִוָּה אֱתוֹ אֱלֹהִים: וְאַבְרָהָם בֵּן מֵאֵת שָׁנָה בְּהוֹלֵד לוֹ אֶת יִצְחָק בְּנֵו: וַתֹּאמֶר שָׂרָה צָחַק עָשָׂה לִי אֱלֹהִים כָּל הַשְּׂמֵעַ יִצְחָק לִי: וַתֹּאמֶר מִי מִלֵּל לְאַבְרָהָם הִינִיקָה בָנִים שָׂרָה כִּי יֵלְדָתִי בֵּן לְזָקְנָיו:

אם היה פן שלילי בצחוק, ותירוצה של שרה לא התקבל, מדוע יש להנציחו?

גם הניסיונות להבדיל בין צחוקו של אברהם לצחוקה של שרה¹ לא יעלו תשובה לקשיים שהעלינו. ראשית, קשה מאוד להסביר ביטוי המופיע בדרך שונה באותו עניין. שנית, סוף סוף יצחק נקרא גם על שם הצחוק של שרה – ולא רק של אברהם (בראשית כא, ו). ננסה להציע פתרון, מתוך מבט כולל על הפרשיות העוסקות בנושא זה.

בשורת הולדתו של יצחק מופיעה פעמיים: הראשונה בפרק יז, שם נמצאת הפתיחה לכל העניין בפסוק המקביל לפסוק הפותח את פרשת וירא:

וַיְהִי אַבְרָם בֵּן תְּשָׁעִים שָׁנָה וַתִּשָּׂע שָׂנִים וַיֵּרָא ד' אֵל אַבְרָם וַיֹּאמֶר אֵלָיו אֲנִי אֵל שְׂדֵי הַתְּהַלְךְ לְפָנֵי וְהִנֵּה תָמִים: וְאַתְּנָה בְּרִיתִי בֵּינִי וּבֵינֶיךָ וְאַרְבָּה אוֹתְךָ בְּמֵאֵד מֵאֵד:

כמה מאפיינים יש לפתיחה זו:

1. ההתגלות היא בשם הויה – מידת הרחמים.
2. הדרישה היא לעבוד את ד' בתמימות.
3. שמירת הברית (שמשמעותה הליכה בתמימות) תגרור בעקבותיה את ברכת הזרע.

¹ עיין כדוגמה בתרגומו השונה של האונקלוס לבראשית יז, יז, לעומת תרגומו לבראשית יח, יב.

עדיין אין כאן הבטחה לזרע בר קיימא שיבוא דווקא משרה. מיד אחר-כך נופל אברהם על פניו והקב"ה מתגלה אליו בשנית:

ויפל אברם על פניו וינדבר אתו אלהים לאמר: אני הנה בריתי אתך והיית לאב המון גוים: ולא יקרא עוד את שמך אברם והיה שמך אברהם פי אב המון גוים נתתיך: והפרתי אתך במאד מאד ונתתיך לגוים ומלכים ממך יצאו: והקמתי את בריתי ביני ובינך ובין זרעך אחריך לדורתם לברית עולם להיות לך לאלהים ולזרעך אחריך: ונתתי לך ולזרעך אחריך את ארץ מגרך את כל ארץ פנען לאחזת עולם והייתי להם לאלהים: ויאמר אלהים אל אברהם ואתה את בריתי תשמור אתה וזרעך אחריך לדורתם: זאת בריתי אשר תשמרו ביני וביניכם ובין זרעך אחריך המול לכם כל זכר: ונמלתם את בשר ערלתכם והיה לאות ברית ביני וביניכם: ובן שמנת ימים ימול לכם כל זכר לדורתכם יליד בית ומקנת כסף מכל בן זכר אשר לא מזרעך הוא: המול ימול יליד ביתך ומקנת כסף והיתה בריתי בכשרכם לברית עולם: וערל זכר אשר לא ימול את בשר ערלתו ונכרתה הנפש ההוא מעמיה את בריתי הפר:

מאפייניה של התגלות זו:

1. ההתגלות היא בשם אלקים – מידת הדין.
2. הברית היא ברית המילה (לכאורה, כנגד המגמה של "היה תמים", שהרי משמעותה הגופנית היא פגיעה בתמימות-בשלמות).
3. קיום מצוות המילה יגרור אחריו את ברכת הזרע.
4. שמו של אברם שונה לאברהם.

גם כאן עדיין אין הבטחה לזרע דווקא משרה. אך בפרשייה הבאה² זוכה אברהם להתגלות נוספת:

ויאמר אלהים אל אברהם שרי אשתך לא תקרא את שמה שרי כי שרה שמה: וברכתי אתה וגם נתתי ממנה לך בן וברכתיה והיתה לגוים מלכי עמים ממנה יהיו: ויפל אברם על פניו ויצחק ויאמר בלבו הלא בן מאה שנה יולד ואם שרה הבת תשעים שנה תלד: ויאמר אברהם אל האלהים לו ישמעאל יחיה לפניך: ויאמר אלהים אבל שרה אשתך ילדת לך בן וקראת את שמו יצחק והקמתי את בריתי אתך ואת בריתי עולם לזרעו אחריך: ולישמעאל שמעתיך הנה ברכתי אתו והפריתי אתו והרביתי אתו במאד מאד שנים עשר נשיאם יוליד ונתתיו לגוי גדול: ואת בריתי אקים את יצחק אשר תלד לך שרה למועד הנה בשנה האחרת: ויכל לדבר אתו ויעל אלהים מעל אברהם:

מאפייניה של התגלות זו:

1. התגלות בשם אלקים – מידת הדין³.
2. שרה תזכה לבן.
3. הברית עם אברהם תתמש באמצעות זרעו משרה.
4. שמה של שרי שונה לשרה.

לאחר קיומה של מצוות המילה מתגלה הקב"ה שוב לאברהם בתחילת פרשת וירא (בראשית יח, א):

ויבא אליו יקנק באלני ממרא והוא ישב פתח האהל כחם היום:

מאפייניה של התגלות זו הם:

1. התגלות בשם הויה – מידת הרחמים⁴.
2. הבטחה לבן דווקא משרה.

² שהרי בסוף פסוק יד מסתיימת הפרשייה הקודמת.

³ הדבר מודגש גם בפסוק החותם את סדרת ההתגלויות – פסוק כב.

⁴ הדבר מודגש גם בפסוקי הסיום של העניין, פסוקים יג ויד. גם כל עניין השמדת סדום ובנותיה הוא במידת הרחמים (עיי"ש עד בראשית יט, ט), ואכמ"ל.

חמדת הארץ ד

כדי להבין את השתלשלות הדברים, נקדים הקדמה קצרה. ישנן שתי דרכים בעבודת ד': הדרך הראשונה (דברים יח, ג) דוגלת בשיטה:

תמים תהיה עם ד' אלהיך:

ההולך בשיטה זו "אין לו חלק בנסתרות". לא זו בלבד שאין לו חלק בנסתרות האסורות על-פי דין – אותן נסתרות שבהן עוסקת התורה באותה פרשייה (שם ט-ב):

פי אתה בא אל הארץ אשר ד' אלהיך נתן לך לא תלמד לעשות כתועבת הגוים ההם: לא ימצא בך מעביר בנו ובתו באש קסם קסמים מעונן ומנחש ומכשף: וחבר חבר ושאל אוב וידעני ודרש אל המתים: פי תועבת ד' כל עשה אלה ובגלל התועבת האלה ד' אלהיך מוריש אותם מפניך:

אלא גם בנסתרות המותרות אין לו עסק. שיטה זו איננה מנסה להבין כיצד הקב"ה מנהל את עולמו, כיצד מנהיג 'רוכב הכרובים' את המרכבה, ומהם חוקי הבריאה הנסתרים, שידעתם מעניקה יתרון ליודעם. החוק היחיד שבו רשאי ההולך בשיטה זו לעסוק הוא חוק הטבע – בגמטריא "אלקים". וזוהי ההדרכה הראשונה שקיבל אברהם בנושא זה (בראשית יז, א):

ויהי אברהם בן תשעים שנה ותשע שנים נראה ד' אל אברהם ויאמר אליו אני אל שדי התהלך לפני ונהיה תמים:

הוויתור על העסק בנסתרות הוא המקנה את היתרון של הנהגה בשם הויה, במידת הרחמים.

הדרך השנייה דוגלת בשיטה של דרישה מותרת בנסתרות, תוך שמירה על המגבלות ההלכתיות והמשבטיות הנדרשות. העוסק בנושאים אלה חייב לנהוג פרישות וקדושה בהליכות חייו, אבל שומעי לקחו יכולים ליהנות מפירותיה גם אם הם עצמם אינם במדרגה שכזו. מידת הדין שולטת בתחום זה, ועל כן נדרשת בה זהירות מרבית⁵. הנכונות ללכת במידת הדין מקנה לראויים לה את היתרון של חזון והבנה גם בעתידות.

הקב"ה מבשר לאברהם על הולדת יצחק פעמיים: בפעם הראשונה בפרק יז, שם ההבטחה היא על-פי מידת הדין, על-פי החוק האלקי. ההתגלות בפעם הזו היא בשם אלקים. הבטחה זו סותרת את עצמה, שהרי לא ייתכן על-פי חוקי הטבע שבן מאה שנה יוליד ובת תשעים שנה תלד. צחוקו של אברהם על היציאה מן החוק הריהו לגיטימי; זו אולי משמעותו של כל צחוק: "צא חוק" – על כן אין כלל ביקורת אלקית על צחוקו של אברהם. ייתכן שאברהם סיפר לשרה על התגלות זו, ובסיפורו כלל גם את צחוקו, שהתקבל בהבנה על-ידי בורא עולם.

הפעם השנייה שבה התבשר אברהם על הולדת יצחק נמצאת בפרק יח, בתחילת פרשת וירא. שם ההבטחה היא במידת הרחמים וההתגלות היא בשם הויה. כאשר מדובר על הבטחה מסוג זה, אין מקום לצחוק – שהרי כל כולה באה מציאות של חסד ורחמים. ההתגלות היא לאברהם ולא לשרה. שרה שומעת רק את המלאכים, כדרך אגב (בראשית יח, י): "וְשָׁרָה שִׁמְעַת פֶּתַח הָאֵהָל וְהוּא אֶתְרִיו". לכן היא ממשיכה את צחוקו של אברהם, מבלי להבחין בהבדל הרוחני המשמעותי בין שתי ההתגלויות. לפי זה יוסברו דבריה של שרה – לא כהכחשת המציאות של הצחוק, אלא כהסבר למה שגרם אותו: "כי נראה", במשמעות של "חשבתי שמדובר בהבטחה על-פי מידת הדין"⁶.

כאשר מתבוננים בפסוקים המתארים את הולדת יצחק (בראשית כא א-ב), החילוק בין הבשורה לאברהם במידת הדין לבין הבשורה על פקידת שרה במידת הרחמים מודגש ביותר:

וד' פקד את שרה כאשר אמר ויעש ד' לשרה כאשר דבר: ונתהר ותלד שרה לאברהם בן לזקניו למועד אשר דבר אתו אלהים:

עכשיו הגיע הזמן להודיע לכול כי אין כל בעיה בצחוקה של שרה – גם הוא היה רק על הבשורה במידת הדין. לכן חוזרת התורה ומדגישה: אברהם קרא לבנו יצחק, בהנהגה אלקית במידת הדין (שם ג-ה):

ויקרא אברהם את שם בנו הנולד לו אשר ילדה לו שרה יצחק: ויקל אברהם את יצחק בנו בן שמונת ימים כאשר צוה אתו אלהים: ונאברהם בן מאת שנה בהנולד לו את יצחק בנו:

⁵ ייתכן שגם בתחום ההלכה נוכל לזהות שני קווים מנחים, האחד בכיוון של "כח דהיתרא עדיף" והשני בכיוון של "יקוב הדין את ההר".

⁶ לפי זה צריך להסביר שהמילים האחרונות בפסוק הן מילותיו של אברהם, ועיי"ש במפרשים.

שרה גם היא מסבירה שוב: יצחק נקרא כך בגלל הצחוק מתוך הקשר להנהגה במידת הדין (שם ו-ז):

וַתֹּאמֶר שָׂרָה צָחֵק עָשָׂה לִי אֱלֹהִים כֹּל הַשְּׂמֵעַ יִצְחָק לִי: וַתֹּאמֶר מִי מֵלֵל לְאַבְרָהָם הַיְנִיקָה בְּנִים שָׂרָה כִּי יִלְדֵתִי בֵּן לְזָקְנִי:

וממילא אין כל בעיה לקרוא ליצחק על שם הצחוק של אביו ואמו.

בשולי הדברים נוסף ונסביר עוד עניין; הפתיחה לכל הפרשיות הנ"ל היא הציווי בשם הויה, במידת הרחמים (בראשית יז א-ב):

וַיְהִי אַבְרָם בֶּן תְּשָׁעִים שָׁנָה וַתִּשַׁע שָׁנִים וַיֵּרָא ד' אֶל אַבְרָם וַיֹּאמֶר אֵלָיו אֲנִי אֵל שְׂדֵי הַתְּהַלֵּךְ לְפָנַי וְהָיָה תָמִים: וְאַתָּה נָא בְרִיתִי בֵּינִי וּבֵינֶךָ וְאַרְבָּה אוֹתָךְ בְּמֵאד מְאֹד:

השלמות-תמימות⁷ תושג לפי זה בעבודת ד' ללא חקירות בנסתרות. עבודה בדרך זו היא שתבטיח את קיום הברית וההבטחה לריבוי הזרע.

הציווי הבא הוא מצוות המילה, שכאמור לעיל ניתן בשם אלקים, במידת הדין, וכל עניינה של מצווה זו קשור לדם ולדין (בראשית יז, ג-ז):

וַיִּפֹּל אַבְרָם עַל פָּנָיו וַיְדַבֵּר אִתּוֹ אֱלֹהִים לֵאמֹר: אֲנִי הִנֵּה בְרִיתִי אִתָּךְ וְהָיִיתָ לְאָב הָמוֹן גּוֹיִם... וְהִקַּמְתִּי אֶת בְּרִיתִי בֵּינִי וּבֵינֶךָ וּבֵין זַרְעֶךָ אַחֲרֶיךָ לְדֹרֹתָם לְבְרִית עוֹלָם לְהִיּוֹת לָךְ לְאֵלֵהֶם וּלְזַרְעֶךָ אַחֲרֶיךָ: וְנָתַתִּי לָךְ וּלְזַרְעֶךָ אַחֲרֶיךָ אֶת אֶרֶץ מִצְרָיִם כֹּל אֶרֶץ כְּנָעַן לְאַחֲזֹת עוֹלָם וְהָיִיתִי לָהֶם לְאֵלֵהֶם: וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל אַבְרָהָם וְאַתָּה אֶת בְּרִיתִי תִשְׁמֹר אַתָּה וּזְרַעֲךָ אַחֲרֶיךָ לְדֹרֹתָם: זֹאת בְּרִיתִי אֲשֶׁר תִּשְׁמְרוּ בֵּינִי וּבֵינֵיכֶם וּבֵין זַרְעֶךָ אַחֲרֶיךָ הַמּוֹלֵל לָכֶם כָּל זָכָר:

מבחינה זו, הדרך להגיע לשלמות ולקיום ההבטחה על ריבוי הזרע היא דווקא בקיום מצוות המילה, שכביכול פוגמת בשלמות הגופנית.

השלמות האמיתית כוללת בתוכה את שתי הבחינות – שילוב נכון בין יראה ואהבה, בין דין ורחמים, ומגלה שקיום מצוות המילה הוא המביא לתמימות ולשלמות בעבודת ד' ולשעבוד כל הכוחות לרצונו, כדי לזכות בחירות האמיתית.

⁷ בלשון התורה 'תם' לעולם פירושו 'שלם' – אם במשמעות פיזית, בפסוקים העוסקים בקרבות, ואם במשמעות רוחנית, כמו שמופיע אצל נח ויעקב וגם אצל איוב. ייתכן שניתן להסביר כך גם את מדרגתו של התם בין ארבעת הבנים שכנגדם דיברה תורה (ועיין במאמרי 'כנגד ארבעה בנים' בקובץ 'טעמה של אגדה' לזכרו של ר' ברוך דובדבני זצ"ל).

הרב אברהם ישראל שריר

כיצד היא גאולתם של ישראל?

עיון בדברי רש"י ורמב"ן

בשורה או תוכחה?

פרשת וארא פותחת בפסוקים המפורסמים, המשרטטים את תכנית גאולתם של ישראל ממצרים – מענה לתרעומתו של משה בסוף פרשת שמות. על דבריו של משה שם: "למה הרעות לעם הזה ולמה זה שלחתני" (שמות ה, כב) עונה הקב"ה (ו, ב-ח):¹

וידבר אלקים אל משה ויאמר אליו אני ה'. וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב בא-ל ש-די, ושמי ה' לא נודעתי להם. וגם הקמתי את בריתי אתם לתת להם את ארץ כנען, את ארץ מגריהם אשר גרו בה. וגם אני שמעתי את נאקת בני ישראל אשר מצרים מעבדים אתם, ואזכר את בריתי. לכן אמר לבני ישראל: אני ה', והוצאתי אתכם מתחת סבלת מצרים והצלתי אתכם מעבדתם וגאלתי אתכם בזרוע נטויה ובשפטים גדלים. ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלקים, וידעתם כי אני ה' אלקיכם המוציא אתכם מתחת סבלות מצרים. והבאתי אתכם אל הארץ אשר נשאתי את ידי לתת אתה לאברהם ליצחק וליעקב, ונתתי אתה לכם מורשה אני ה'.

והנה, דווקא בפסוקים נשגבים אלו מוצאים אנו מחלוקת קוטבית בין רש"י לבין רמב"ן. שניהם באים לתרץ את הקושי שבפסוק הפותח את דברי ה': כיצד "ושמי ה' לא נודעתי להם", והרי בפירושו מצאנו בדברי ה' לאבות את המילים "אני ה'" (בראשית טו, ז; כח, ג). רש"י מבאר קושי זה על-פי ההבנה המקובלת בחז"ל בפסוקים אחרים בתורה:

ויאמר אליו אני ה' – נאמן לשלם שכר טוב למתהלכים לפני. ולא לחנם שלחתיך, כי אם לקיים דברי שדברתי לאבות הראשונים...

וארא – אל האבות; בא-ל ש-די – הבטחתים הבטחות, ובכולן אמרתי להם אני א-ל ש-די; ושמי ה' לא נודעתי להם – לא הודעתי אין כתיב כאן, אלא לא נודעתי, לא נכרתי להם במדת אמתות שלי, שעליה נקרא שמי ה' – נאמן לאמת דברי, שהרי הבטחתים ולא קיימתי.

רמב"ן דוחה את פירושו של רש"י, ובנגוד להבנה המקובלת בחז"ל מאמץ את דרכו של ראב"ע בהבנת הפסוקים:

והנה אמר האלקים למשה נראיתי לאבות בכח ידי אשר אני שודד בו המזלות ועוזר לבחירי, אבל בשמי של יו"ד ה"א, אשר בו נהיה כל הווה, לא נודעתי להם – לברוא להם חדשות בשנוי התולדות, ולכן אמור לבני ישראל אני ה', ותודיע להם פעם אחרת השם הגדול, כי בו אני עושה עמהם להפליא, וידעו כי אני ה' עושה כל.

לפי רש"י, דברי ה' בפסוקים אלו מלמדים על עצם קיום ההבטחה לאבות, בעוד לפי רמב"ן הם מלמדים רק על אופן גאולתם של ישראל – בנסים גלויים, ולא באופן נסתר.

אולם לא רק במשמעות השמות, שאינם אלא תוכן דברי ה', נחלקו רש"י ורמב"ן, אלא גם במגמת הדברים. רש"י (ו, ט) מביא מדרש חז"ל (סנהדרין קיא. שמות רבה פרשה ו אות ד), המסביר את הפסוקים כדברי תוכחה למשה:

אמר לו הקב"ה: חבל על דאבדין ולא משתכחין. יש לי להתאונן על מיתת האבות, הרבה פעמים נגליתי אליהם בא-ל ש-די ולא אמרו לי מה שמך, ואתה אמרת (לעיל ג, יג): "מה שמו, מה אומר אליהם".

וגם הקמתי וגו' – וכשבקש אברהם לקבור את שרה לא מצא קבר עד שקנה בדמים מרובים... ולא הרהרו אחר מדותי, ואתה אמרת (ה, כב): "למה הרעותה".

ודוחה אותו:

¹ כל הציטוטים מהתנ"ך כאן ולהבא הם מספר שמות, אלא אם צוין אחרת.

ואין המדרש מתיישב אחר המקרא, מפני כמה דברים...²

לעומתו, רמב"ן דווקא מאמץ את המדרש שרש"י דחה:

גם המדרש הזה ענינו מתיישב אחר המקרא.³

מחלוקת שלישית, נסתרת כמעט, בין רש"י לרמב"ן חבויה בפסוקים אלו. לדעת רש"י, הרצף "וגם הקמתי... וגם אני שמעתי... ואזכור את בריתי" שבפסוקים אלו מתפרש:

(ה) וגם אני – כמו שהצבתי והעמדתי הברית יש עלי לקיים, לפיכך שמעתי את נאקת בני ישראל הנואקים; אשר מצרים מעבדים אתם ואזכר – אותו הברית. כי בברית בין הבתרים אמרתי לו (בראשית טו, יד): "וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנכי".

שמיעת נאקתם של בני ישראל היא מתוקף הברית, ובעקבות השמיעה הזו ימלא ה' את פרטי הברית ויעניש את המצרים. רמב"ן, לעומת זאת, מפרש:

וטעם "וגם הקימותי את בריתי אתם", "וגם אני שמעתי", כלומר נראיתי להם בא-ל ש-די וגם הקימותי להם הברית ההוא לפני, וגם בשמי הגדול שמעתי עתה אני נאקת בני ישראל ואזכור את בריתי אשר הקימותי להם עמדי, והמשכיל יבין.

השמיעה עתה ("בשמי הגדול") היא המזכירה את עצם הברית על הגאולה, ולא רק את משפט המצרים, כפי שביאר רמב"ן עוד בפרשת שמות (ב, כה):

כי אע"פ שנשלם הזמן שנגזר עליהם – לא היו ראויים להגאל, כמו שמפורש על ידי יחזקאל (כ, ח), אלא מפני הצעקה קבל תפלתם ברחמי.⁴

יוצא אם כן כי רש"י ורמב"ן חולקים בפסוקים אלו בשלושה נושאים:

א. אם תשובת ה' למשה היא על עצם קיום ההבטחה (רש"י), או על אופן התגלותה (רמב"ן).

ב. אם יש בדברי ה' משום הבטחה (רש"י), או משום תוכחה (רמב"ן).

ג. אם הברית היא הסיבה לשמיעת נאקתם של בני ישראל (רש"י), או נאקתם של בני ישראל היא הסיבה לזכירת הברית (רמב"ן).

והמעייין תוהה ומשתאה מה מקורה של המחלוקת – האם רק דרכי דקדוק שונות במילות הפסוקים עמדו לפני רבותינו, או שמא מסתתר דבר נוסף מאחוריה?

מצוות לשם זכות או לשם ידיעה וזכרון?

מחלוקת נוספת בין רש"י לרמב"ן מוצאים אנו בטעם קרבן הפסח, בפרשת בא. רש"י (יב, ו) מפרש על-פי המכילתא (פרשת בא, ה):

² רש"י איננו דוחה את עצם הביקורת על משה, כי הוא עצמו הרי הביא מדרש זה בסוף פרשת שמות. הוא רק דוחה את הבנתם של פסוקים אלו כמבטאים ביקורת זו.

³ טענתו של רמב"ן על רש"י: "למה יזכיר נבואת האבות לפחות מעלתם בנבואה" היא אמנם טענה להבנתו של רמב"ן את שמות ה' השונים בפירושו על דרך האמת שם. אולם היא אינה מתאימה להבנת רש"י, שאין מדובר בשני אופני נבואה אלא בשתי התגלויות שונות במציאות – הבטחה על הברית, וקיומה (שטרם הגיע זמנו). את טענתו הראשונה של רש"י (שם ט) על המדרש שאימץ רמב"ן ("לא אמר הכתוב 'לא שאלו לי' אלא 'לא נודעתי להם'") כבר תירץ רמב"ן באופני הנבואה השונים. טענתו השנייה של רש"י, איך "וגם אני שמעתי..." נסמך ל"וארא אל אברהם..." קשה לרמב"ן. על כן מוסיף הוא "וגם הקימותי את בריתי אתם ושמעתי נאקת בניהם בעבורם...". יוצא אם כן, כי גם במשמעות המילה "וגם" (פסוק ה) נחלקו רש"י ורמב"ן. לדעת רש"י, "לפיכך" – המשך המתבקש מן ברית, לדעת רמב"ן הוא נושא חדש – שמיעה "בשמי הגדול" בזכות האבות.

⁴ מחלוקת דומה מצאנו במסכת תענית. רש"י (ט"ו, א) פרש: "ומי שענה את אבותינו על ים סוף – לפיכך אומרה בזכרוננו, לפי שהיו ישראל נשכחים במצרים כמה שנים, ונתיאשו מן הגאולה, וזכרם המקום וגאלם, דכתיב (שמות ו', ה): 'ואזכור את בריתי'". הריטב"א, תלמיד בית מדרשו של רמב"ן, חוזר על דברי רש"י כמעט מילה במילה אולם מסיים בפסוק אחר – "כדכתיב (ב', כד): 'וישמע אלקים את נאקתם ויזכור אלקים את בריתו' – שמיעת הנאקה קדמה לזכירת הברית.

והיה לכם למשמרת – זה לשון בקור, שטעון בקור ממום ארבעה ימים קודם שחיטה, ומפני מה הקדים לקיחתו לשחיטתו ארבעה ימים, מה שלא צוה כן בפסח דורות? היה ר' מתיא בן חרש אומר: הרי הוא אומר (יחזקאל טו, ח): "ואעבור עליך ואראך והנה עתך עת דודים" – הגיעה שבועה שנשבעתי לאברהם שאגאל את בניו, ולא היו בידם מצות להתעסק בהם כדי שיגאלו, שנאמר (שם ז): "ואת ערום ועריה". ונתן להם שתי מצות: דם פסח ודם מילה, שמלו באותו הלילה, שנאמר (שם ח): "מתבוססת בדמיך" – בשני דמים, ואומר (זכריה ט, יא): "גם את בדם בריכתך שלחתי אסיריך מבור אין מים בו"⁵.

ומוסיף על-פי שמות רבה (פרשה טז, אות ב):

ולפי שהיו שטופים בעבודה זרה אמר להם (שם כא): "משכו וקחו לכם" – משכו ידיכם מעבודה זרה וקחו לכם צאן של מצוה⁶.

אולם רמב"ן (יב, ג) מביא טעם אחר לחלוטין:

איש שה לבית אבות – טעם המצוה הזאת, בעבור כי מזל טלה בחדש ניסן בכחו הגדול, כי הוא מזל הצומח, לכך צוה לשחוט טלה ולאכול אותו, להודיע שלא בכח מזל יצאנו משם אלא בגזרת עליון. ועל דעת רבותינו, שהיו המצרים עובדים אותו (שמות רבה פרשה טז, אות ב), כש"כ שהודיע במצוה הזאת שהשפיל אלהים וכחם בהיותו במעלה העליונה שלו. וכך אמרו (שם): קחו לכם צאן ושחטו אלהים של מצרים.

רמב"ן מצטט את דעת חז"ל בשמות רבה, אולם הוא מביא אותה כחיזוק לדבריו כי יציאתנו ממצרים היתה "בגזרת עליון" – ולא מטעמים של חז"ל, כי הפרישה מעבודה זרה הייתה כדי שיוכלו אבותינו להיגאל.

ממחלוקת זו מסתעפת מחלוקת נוספת, על טעם נתינת דם הפסח על המשקוף ושתי המזוזות. רש"י, בהמשך לשיטתו בביאור מצוות הפסח כרכישת זכות לקראת הגאולה, מבאר (יב, ג):

וראיתי את הדם – הכל גלוי לפניו, אלא אמר הקב"ה: נותן אני את עיני לראות שאתם עסוקים במצותי ופוסח אני עליכם.

בעוד רמב"ן (יב, כא-כב) מדגיש דווקא את השמירה שיש בדם, ללא אזכור של העיסוק במצוות:

ופירש להם בפרשה הזאת (כב): "ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בקר", כי בעבור זה נצטוו בנתינת הדם על המשקוף שיהיו שמורים שם, כמו שאמר: "ולא יהיה בכם נגף למשחית" (לעיל ג).

בהמשך למחלוקת זו על פסח מצרים, מצאנו מחלוקת דומה בין רש"י לרמב"ן גם על טעם מצוות הפסח לדורות. את הפסוק: "בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים" (יג, ח) מסביר רש"י:

בעבור זה – בעבור שאקיים מצותי, כגון פסח מצה ומרור הללו⁷.

בעוד רמב"ן דוחה את פרושו של ראב"ע, שדומה לפירושו של רש"י, ומבאר:

בעבור זה עשה ה' לי – בעבור זה שעשה ה' לי בצאתי ממצרים... יאמר, כי בעבור זה שעשה ה' לי בצאתי ממצרים אני עובד את העבודה הזאת, כעניין שאמר למטה (טו): "על כן אני זוכה לה' כל פטר רחם". ואמר "זה" – כלומר תגיד לו זה שאתה רואה בעיניך שעשה ה' לך בצאתך ממצרים.

את הנימוק הזה מוסיף רמב"ן ומבאר באריכות בסוף הפרשה (טז):

⁵ וברור, כי הזכות איננה עצם ההקדמה בארבעה ימים, כי אם ה"מתבוססת בדמיך". ההקדמה נועדה לצבור זכויות לפני הגאולה.

⁶ רש"י מצטט דווקא משמות רבה, המדייק בפסוק "משכו וקחו", ומשמיט את דברי רבי אליעזר הקפר שבהמשך המכילתא, שטובר שאכן היו בידם מצוות והיו ראויים להגאל בגינם, אלא שציווים לפרוש מעבודה זרה במצווה זו.

⁷ באופן דומה הסביר רש"י את מטרת יציאת מצרים כולה (ג, יב): "וששאלת מה זכות יש לישראל שיצאו ממצרים, דבר גדול יש לי על הוצאה זו, שהרי עתידים לקבל התורה על ההר הזה לסוף שלושה חדשים שיצאו ממצרים. דבר אחר, 'כי אהיה עמך' – וזה שתצליח בשליחותך לך האות על הבטחה אחרת שאני מבטיחך, שכשתוציאם ממצרים תעבדון אותי על ההר הזה, שתקבלו התורה עליו, והיא הזכות העומדת לישראל". לעומתו מסביר רמב"ן (שם) את הפסוק אחרת לגמרי: מעמד מתן תורה בסיני יאושש האמונה בנבואת משה ויגרום לפחד באומות מפני ישראל.

וכן כל כיוצא בהן, מצות רבות זכר ליציאת מצרים. והכל להיות לנו בכל הדורות עדות במופתים שלא ישתכחו, ולא יהיה פתחון פה לכופר להכחיש אמונת האלקים.⁸

יוצא אפוא כי גם בפסח דורות חולקים רש"י ורמב"ן (לפחות בדגשיהם). לדעת רש"י הגאולה היא לשם קיום מצוות הפסח, בעוד שלדעת רמב"ן קיום המצוות הוא כדי לשמר את זכר הגאולה. ושוב תוהה המעיין, האם לפנינו מחלוקת 'מקומית' בהבנת הלשון, או שמא שתי שיטות שונות חורזות את כולן כאחת?

ליל שימורים

נראה כי מחלוקת נוספת שמצאנו בין רש"י לרמב"ן תבאר את שיטותיהם השונות בפסוקים אלו. את הסתירה בין ההבטחה לאברהם – כי הגלות תהיה רק ארבע מאות שנה (בראשית טו, יג) לבין יציאתם של ישראל ממצרים בתום ארבע מאות ושלושים שנה, מאריך רש"י (שם יב) לתרץ:

(מ) אשר ישבו במצרים – אחר שאר הישיבות שישבו גרים בארץ לא להם.

שלשים שנה וארבע מאות שנה – בין הכל, משנולד יצחק עד עכשיו, היו ארבע מאות שנה. משהיה לו זרע לאברהם נתקיים (בראשית טו, יג) "כי גר יהיה זרעך", ושלשים שנה היו משנגזרה גזירת בין הבתרים עד שנולד יצחק... לפיכך אתה צריך לומר: "כי גר יהיה זרעך" – משהיה לו זרע...

(מא) ויהי מקץ שלשים שנה וגו' ויהי בעצם היום הזה – מגיד שכיון שהגיע הקץ לא עכבן המקום כהרף עין. בחמישה עשר בניסן באו מלאכי השרת אצל אברהם לבשרו, בחמישה עשר בניסן נולד יצחק, ובחמישה עשר בניסן נגזרה גזירת בין הבתרים.

רמב"ן (שם), לאחר שהביא פירושים שונים לסתירה זו, אינו מתרגש מן הסתירה, ומבאר אותה לשיטתו:

ועוד אני אומר, כי הפשט המחזור מן הכל הוא שנאמר, כי הגזרה היתה ארבע מאות שנה מן היום ההוא (ברית בין הבתרים), כאשר הזכרנו, והשלשים שנה האלו הם תוספת עליהם בעון הדור ההוא. כי אם נגזר על האדם בחטאו גלות וענוי שנה או שנתיים והוא יוסיף על חטאתו פשע בהם, יוסיפו עליו שבע על חטאתיו וגלות ויסורין כהנה וכנה, שאין ענשו הראשון הבטחה לו שלא יענש בעון שיעשה... שאין שום הבטחה שלא יגרום החטא לבטלה אלא במקום שבועה.

ומן הידוע שהיו ישראל במצרים רעים וחטאים מאד, ובטלו גם המילה, דכתיב (יחזקאל כ, ח): "וימרו בי ולא אבו לשמוע אלי, איש את שקוצי עיניהם לא השליכו ואת גלולי מצרים לא עזבו"... ועל כן אך גלותם שלשים שנה. והיה ראוי שיתארך יותר, אלא שצעקו והרבו תפלה. וזה טעם "ויאנחו מן העבודה ויזעקו ותעל שועתם, וישמע אלקים את נאקתם" (ב, כג-כד), "ועתה הנה צעקת בני ישראל באה אלי" (ג, ט), וכתיב (דברים כו, ז): "ונצעק אל ה' אלקי אבותינו, וישמע ה' את קולנו וירא את ענינו ואת עמלנו ואת לחצנו". כי לא היו ראויים להגאל מפני הקץ שבא, אלא שקבל צעקתם ונאקתם מפני הצער הגדול שהיו בו, כאשר פירשתי בסדר ואלה שמות (ב, כה).

לאור מחלוקת זו, ברור מדוע חולקים רש"י ורמב"ן גם במשמעות המושג "ליל שמורים" – הן ביציאת מצרים והן לדורות. רש"י מפרש:

(מב) ליל שמורים – שהיה הקב"ה שומר ומצפה לו לקיים הבטחתו להוציאם מארץ מצרים; הוא הלילה הזה לה' – הוא הלילה שאמר לאברהם בלילה הזה אני גואל את בניך.

שמורים לכל בני ישראל לדרתם – משומר ובא מן המזיקין, כענין שנאמר (כג): "ולא יתן המשחית".

בעוד רמב"ן מבאר:

ואמר "ליל שמורים הוא לה' להוציאם מארץ מצרים" – כי שמר להם הדבר מן העת שגזר עליהם הגלות שיוציאם בלילה הזה בבא הקץ מיד, כי "בעתה אחישנה" (ישעיה ס, כב). או טעמו "ליל שמורים הוא לה'", שהוא שומר ומצפה ללילה שיוציאם מארץ מצרים, שהקב"ה מצפה לעת שיהיו ראויים להוציאם משם.

⁸ ולכן בעומק הדברים: "ועל דרך האמת מה שאמר הכתוב: 'בעבור זה עשה ה' לי', כי כמו 'זה אלי ואנוהו' (טו, ב), יאמר כי בעבור שמו וכבודו עשה עמנו והוציאנו ממצרים" (רמב"ן שם), וראה בהמשך.

וטעם הוא "הלילה הזה לה' שמורים לכל בני ישראל לדורותם" – שזה הלילה שהיה שמור לשם להוציאם ממצרים הוא לה', כלומר מקודש לשמו, "שמורים לכל בני ישראל לדורותם", שישמרו אותו לעבוד בו לפניו באכילת הפסח וזכירת הנסים, ולתת הלל והודאה לשמו, כמו שאמר (יג, י) "ושמרת את החקה הזאת", ואמר (דברים טז, א) "שמור את חדש האביב".

זכות ההבטחה או זכות המצוות?

נראה כי מחלוקת אחרונה זו על משך הגלות, מבארת את מחלוקותיהם של רש"י ושל רמב"ן שעליהן עמדנו לעיל בהבנת הגאולה ממצרים, והיא מחלוקת על אופן הנהגת ה' את עולמו בגאולה זו.

לדעת רש"י, המניע הבלעדי לגאולתם של ישראל ממצרים היה התכנית האלקית, זו שהתגלתה בהבטחה שנתנה לאברהם ב"א-ל-ש-די" בברית בין הבתרים. לכן "שומר היה ה' ומצפה" לקיים הבטחתו ביום המיועד, ועם הגיע המועד המדויק לקיום ההבטחה – "בעצם היום הזה" – מקיים הקב"ה את הבטחתו. לכן טורח רש"י ליישב במדויק את ההבטחה על ארבע מאות שנה של גלות עם ארבע מאות ושלושים השנים שהיו בפועל. מכוח אותה הברית שומע ה' את נאקת בני ישראל, וכיוון שלא היו ראויים להיגאל מזמן להם ה' מצוות – כדי שיהיו בידיהם זכויות לקראת גאולתם. העיסוק בהן (הדם על המשקוף) הוא שמירתם מפני המשחית.

לכן, דברי ה' אל משה בראש פרשת וארא אינם תוכחה, כי אם בשורה והבטחה מחודשת לקיום ההבטחה לאברהם – הלא היא התגלות ב"שם ה'". גם את קיום המצווה לדורות יש לראות כחלק מן התכנית האלקית, ומכאן ההבטחה כי לילה זה יהיה משומר מן המזיקים (כלומר, זכותם של ישראל היא ייעודם). שיקולי שכר ועונש, זכות וחובה, הם משניים לרצונו של ה' לקיים את הבטחתו-תכניתו במועדה המדויק.

לרמב"ן אמנם ברור כי ה' מחויב לקיים את הבטחתו על הגאולה, אולם לדעתו לא ההבטחה קובעת את עיתוי מימושה המדויק, כי אם זכויותיהם של ישראל. לכן "ליל שמורים" במצרים היה "שהקב"ה מצפה לעת שיהיו ראויים להוציאם משם". לכן גם ייתכן שהגאולה תתעכב – אם לא יהיו זכאים, כפי שאכן התעכבה שלושים שנה במצרים. ייסוריהם של ישראל ממעטים את חובותיהם, לכן שומע ה' נאקתם תמיד (ולא רק מכוח הברית, כדעת רש"י) ומכוח שמיעה זו הוא זוכר את בריתו. מטרת מצוות הפסח אינה אפוא לזכות את ישראל במצוות – כי הרי עצם תחילת תהליך הגאולה מלמד כי כבר זכאים הם; מטרתה היא להחדיר בלבם את אמונת ההשגחה. כך במצרים, וכך לדורות – "שמורים" משמעו "שישמרו אותו לעבוד בו לפניו באכילת הפסח וזכירת הנסים". לכן גם הדם על המשקוף במצרים אינו מלמד על קיום המצוות, אלא מטרתו שמירה מפני המשחית. האבות ודאי לא חלקו על אופן הנהגה של שכר ועונש, לכן לא ניתן לבאר כי "שמי ה'" מכוון למידה זו, אלא כוונתו ללמד על אופן מימוש ההבטחה – נסים גלויים (שגם מטרתה היא חינוכית) ולא הנהגה נסתרת כמו אצל לאבות. מכאן גם שדברי ה' הם תוכחה למשה (שהרי הוא, בניגוד לאבות, מבקש לדעת את שם ה') ולא הבטחה כדברי רש"י. לדעת רמב"ן, אם כן, חשבון השכר והעונש הוא הקובע את גאולתם של ישראל.

סדרת המחלוקות בין רש"י לרמב"ן בהבנת גאולתם של ישראל ממצרים אינה אפוא אוסף של מחלוקות פרשניות מקומיות, אלא ביטוי חוזר ונשנה לשתי שיטות שונות בהבנת הנהגת ה' את עולמו, כפי שהיא באה לידי ביטוי ביציאת מצרים.⁹

"כח מעשיו הגיד לעמו"

עיון נוסף מלמד כי מחלוקתם של רש"י ורמב"ן בספר שמות אינה אלא המשך למחלוקתם בתחילת ספר בראשית¹⁰. רש"י פותח את ספר בראשית במילים:

⁹ ראה ירושלמי (תענית פ"א ה"א): "מתוך חמשה דברים נגאלו ישראל ממצרים – מתוך הקץ, מתוך צרה, מתוך צווחה, מתוך זכות אבות, מתוך תשובה". וכן הוא בדברים רבה (פרשה ב, אות כג). רש"י ורמב"ן מבליטים כל אחד מרכיב אחר בפירושיהם.

נעיר כי גם על עצם הסיבה לגלות למצרים הם חלוקים. לדברי רמב"ן הייתה הגלות עונש על חטאיו של אברהם (בראשית יב, י), בעוד שבדברי רש"י איננו שומעים כלל על חטא (דברי רש"י (שמות ב, יד): "אכן נודע הדבר – כמשמעו. ומדרשו, נודע לי הדבר שהייתי תמה עליו, מה חטאו ישראל מכל שבעים אומות להיות נודים בעבודת פרך, אבל רואה אני שהם ראויים לכך", אינם אלא דברי משה, ולא דברי ה'). רש"י ורמב"ן חלוקים גם במהותן של המכות שניתנו על המצרים, ומחלוקתם שם אינה אלא עוד ביטוי לשתי הבנות אלו, ואכמ"ל.

¹⁰ וראה בהרחבה ב"ההיבט המוסרי בירושת הארץ בכתבי רמב"ן" בספרו של הרב עוזי קלכהיים זצ"ל, "אדרת אמונה".

אמר רבי יצחק: לא היה צריך להתחיל [את] התורה אלא מ"החודש הזה לכם" (שמות יב, ב), שהיא מצוה ראשונה שנצטוו [בה] ישראל, ומה טעם פתח בבראשית? משום "כח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גוים" (תהלים קיא, ו), שאם יאמרו אומות העולם לישראל לסטים אתם, שכבשתם ארצות שבעה גוים, הם אומרים להם כל הארץ של הקב"ה היא, הוא בראה ונתנה לאשר ישר בעיניו, ברצונו נתנה להם וברצונו נטלה מהם ונתנה לנו.

רש"י מדגיש את הרצון האלקי הבלתי תלוי: הקב"ה עושה בעולמו כרצונו. בעוד רמב"ן חולק עליו, ומבאר את המדרש שהביא רש"י באופן לגמרי אחר:

ונתן רבי יצחק טעם לזה, כי התחילה התורה ב"בראשית ברא אלהים" וספור כל ענין היצירה עד בריאת אדם, ושהמשילו במעשה ידיו וכל שת תחת רגליו, וגן עדן שהוא מבחר המקומות הנבראים בעולם הזה נעשה מכון לשבתו, עד שגירש אותו חטאו משם, ואנשי דור המבול בחטאם גורשו מן העולם כולו, והצדיק בהם לברו נמלט הוא ובניו, וזרעם חטאם גרם להם להפיצם במקומות ולזרותם בארצות, ותפשו להם המקומות למשפחותם בגוייהם כפי שנודמן להם.

אם כן, ראוי הוא, כאשר יוסיף הגוי לחטוא, שיאבד ממקומו ויבוא גוי אחר לרשת את ארצו, כי כן הוא משפט האלהים בארץ מעולם, וכל שכן עם המסופר בכתוב כי כנען מקולל ונמכר לעבד עולם (בראשית ט, כז), ואינו ראוי שירש מבחר מקומות הישוב, אבל ירשוה עבדי ה' זרע אוהבו, כענין שכתוב (תהלים קה, מד-מה): "ויתן להם ארצות גוים ועמל לאַמים יירשו, בעבור ישמרו חקיו ותורתיו ינצרו". כלומר, שגירש משם מורדיו והשכין בו עובדיו, שידעו כי בעבודתו ינחלוה, ואם יחטאו לו תקיא אותם הארץ, כאשר קאה את הגוי אשר לפניהם.

"כח מעשיו" של ה' על-פי רמב"ן הוא הנהגת השכר והעונש, "משפט אלקים בארץ", ולא עצם היכולת לגרש עמים ולהנחיל את ארצם לאחרים.

יוצא אם כן, כי מחלוקתם של רש"י ורמב"ן על מטרתו של ספר בראשית כולו, ומחלוקתם על גאולת ישראל בספר שמות, אינן אלא ביטויים שונים להבנותיהם השונות באשר לדרך שבה מנהיג הקב"ה את עולמו. לדעת רש"י, הרצון האלקי (או התכנית האלקית) הוא הקובע את מהלך ההיסטוריה כולה, ושיקולים של שכר ועונש הם משניים להם. לעומתו לדעת רמב"ן, מימושה של התכנית האלקית כפוף לשיקולי שכר ועונש – הן של ישראל והן של העמים, והם הקובעים את מהלכן של תולדות העולם.¹¹

סתירה?

אולם בהמשך ספר בראשית מוצאים אנו מחלוקת נוספת בין רש"י לרמב"ן, שלכאורה מפריכה הבנה זו. על הרקע לברית בין הבתרים אומר רש"י (בראשית טו, ו):

והאמין בה' – לא שאל לו אות על זאת, אבל על ירושת הארץ שאל לו אות ואמר לו "במה אדע"; ויחשבה לו צדקה – הקב"ה חשבה לאברם לזכות ולצדקה, על האמונה שהאמין בו.

דבר אחר, "במה אדע" – לא שאל לו אות אלא אמר לפניו הודיעני באיזה זכות יתקיימו בה. אמר לו הקב"ה: בזכות הקרבנות.

תחילה מבאר רש"י כי אברהם "שאל לו אות" – בקש שיחזק את הבטחתו, ללא תלות בשיקולי שכר ועונש. אולם בפירושו השני הוא מסביר כי חששו של אברהם היה שמא יחטאו בניו ולא יזכו להיאחז בה, ולזאת עונה לו ה': "בזכות הקרבנות" – עבודתם תהיה זכותם. הדיון הוא אפוא בשכר ועונש, ולא בתכנית אלקית שברור כי תתקיים.¹²

¹¹ כך גם במחלוקת נוספת בין רש"י לרמב"ן. את הפסוק: "והכנעני אז בארץ" (בראשית יב, ו) מבאר רש"י: "היה הולך וכובש את ארץ ישראל מזרעו של שם, שבחלקו של שם נפלה... לפיכך (פסוק ז) ויאמר ה' אל אברהם לזרעך אתן את הארץ הזאת" – עתיד אני להחזירה לבניך שהם מזרעו של שם" – מימוש התכנית. בעוד רמב"ן (שם) מסביר כי מילים אלו נכתבו כדי ללמד שטרם זכו בניו בארץ, וקודם היות עון יושב הארץ שלם להגלותם משם.

וראה גם ב"ספר הגאולה" לרמב"ן (עמ' רעז בהוצאת מוסד הרב קוק) על מאמר חז"ל: "בקש הקב"ה לעשות חזקיה משיח" – "כי כן הענין האלקים עם כל אדם ועם כל דור, מזומן להטיב כפי הזדמנותם לקבל הטוב".

¹² כך גם מבאר רש"י (בראשית טו, טז): "כי לא שלם עון האמורי – להיות משתלה מארצו עד אותו זמן, שאין הקב"ה נפרע מאומה עד שתתמלא סאתה". בדיק כדברי רמב"ן (שם): "ולא יוכלו לו (לאמורי) עד שתתמלא סאתו ועונותיו ילכדונו". לכן גם את המילים "ודור רביעי..." מפרש רמב"ן על האמורי, שעד אז ישלם עונו.

לעומתו, מבאר רמב"ן (שם ז):

ואינו כשאלת "מה אות" (מלכים ב' כ, ח), וגם הקדוש ברוך הוא לא עשה עמו כשאר האותות להראות לו אות או מופת בדבר נפלא, אבל בקש אברהם שידע ידיעה אמיתית שירשנה ולא יגרום חטאו או חטא זרעו למנעה מהם, או שמא יעשו הכנענים תשובה ויקיים בהם "רגע אדבר על גוי ועל ממלכה לנתוש ולנתוץ להאביד ושב הגוי ההוא מרעתו ונחמתי על הרעה" (ירמיה יח, ז). והקדוש ברוך הוא כרת עמו ברית שירשנה על כל פנים.

אם שאלתו של אברהם נגעה לשכר ועונש, הרי ה' מבטיחו כי "ירשנה על כל פנים". לכאורה, החליפו כאן רש"י ורמב"ן את שיטותיהם. לפי רש"י, ההבטחה על הארץ תלויה בזכות, ולפי רמב"ן גם בלעדיה מובטחת היא להם.

עניין דומה מצאנו בפירושיהם של רש"י ורמב"ן לשירת האזינו. רש"י משלב את דעת רבי יהודה ואת רבי נחמיה שחולקים בספרי¹³, ומדגיש (דברים לב, לה) כי ראשיתה של השירה היא על פורענות שתבוא על ישראל בגלל חטאיהם, אולם בחלקה השני "העיד עליהם דברי תנחומין שיבואו עליהם ככלות הפורענות". משמע, כשנתמצה דינם. הגאולה תתרחש רק לאחר שיתכפר חטאם.

לעומתו מדגיש רמב"ן (שם מ):

והנה, אין בשירה הזאת תנאי בתשובה ועבודה, רק היא שטר עדות שנעשה הרעות ונוכל, ושהוא יתברך יעשה בנו בתוכחות חימה, אבל לא ישבית זכרנו, וישוב ויתנחם ויפרע מן האויבים בחרבו הקשה והגדולה והחזקה, ויכפר על חטאתינו למען שמו. אם כן, השירה הזאת הבטחה מבוארת בגאולה העתידה על כרחן של מינין.

האם החליפו רש"י ורמב"ן את שיטותיהם?

לשיטתיהו

נראה כי בכל זאת אין סתירה לפנינו, ורש"י ורמב"ן נאמנים לשיטותיהם. לדעת רש"י, "זכות הקרבנות" – או "בכפרות שאני נותן לבניך" בלשון המדרש (בראשית רבה פרשה מד, אות יז), איננה אלא אמצעי שמטרתו לזכות את ישראל כדי לממש את הרצון האלקי – כפי שציטטנו לעיל את דברי רש"י על הטעם של מצוות הפסח ומצוות המילה: "כדי שיהיו מצוות בידם להתעסק בהן לגאלם". את השיטה הזו ביאר הנצי"ב ב"הרחב דבר" (בראשית יט, א):

דכך היא מדתו של הקב"ה, כשרצונו ית' להעניש אומה או אדם ועדיין לא הגיע מדה"ד לכך אזי מסבב המקום ית' להגיע ליד חטא חמור ויענשו ע"פ מדה"ד... וה"נ להיפך, כשרצונו ית' להגביה קרן אומה או אדם אבל לא הגיע לזה השכר עפ"י מעשיו, הקב"ה מזמין לפניו מצות ומע"ט שיבא לידי כך ויקבל שכרו משלם ע"פ מדה"ד...¹⁴

כך, אם אמנם חשש אברהם כי הארץ לא תישאר בידי בניו אם יחטאו, ענה לו ה' כי יזמן להם אמצעים להרבות זכותם על-ידי "כפרות שיתן להם". גם הייסורים המוזכרים בשירת האזינו יאפשרו את מימוש התכנית האלקית לשיבת ישראל לארצו.

אמנם, אם דברי רש"י בפרשות אלו יושבו לפי הבנתנו את שיטתו הכללית, הרי לכאורה לפחות פרשה אחת בתורה סותרת הבנה זו, והיא פרשת התוכחה – המלמדת במפורש כי גורלם של ישראל תלוי במעשיהם לטב ולמוטב. ניתן אולי לבאר כי לדעת רש"י התמונה מורכבת יותר, ואם אמנם קיימות "אבני דרך" או "תחנות" בתכנית האלקית החייבות להתגשם בזמן המיועד להן (כפי שהיה ביציאת מצרים), הרי ביניהן תלוי גורל העם במעשיו – יכול הוא ללכת בדרך הישר ולפרוח על אדמתו, או חלילה לסטות ממנה ולגלות מעליה. ויש עוד לעיין בשיטת רש"י בסוגיה זו, כי דבריו אינם מפורשים.

כך או כך, לפי הבנה זו בפירוש רש"י יוצא כי גם קיום "מאולץ" או "מודרך" של מצוות נחשב ויכול להטות את הכף ולהביא לגאולתם של אלו שאינם זכאים לכך.

גם את דברי רמב"ן בברית בין הבתרים ובשירת האזינו אין לפרש כסתירה לדבריו על הירידה למצרים והגאולה ממנה. הנהגת השכר והעונש איננה בלתי מוגבלת, וגם ממצרים נגאלו ישראל אף שלא היו זכאים לגאולה "בעבור כבוד שמו" (יג, טו):

¹³ ראה רש"י לדברים לב, מג.

¹⁴ וראה גם פירוש המשניות לרמב"ם (סוף ברכות) על הפסוק "עת לעשות לה' הפרו תורתך".

ועל דרך האמת מה שאמר הכתוב "בעבור זה עשה ה' לי", כי כמו "זה א-לי ואנוהו" (טו, ב), יאמר כי בעבור שמו וכבודו עשה עמנו והוציאנו ממצרים.

הרמב"ן מרמז כאן למה שביאר בהרחבה בפירושו לשירת האזינו (דברים לב, כו):

והנה יאמר הכתוב, כי היה במדת הדין להיותנו כן בגלות לעולם, לולי כעס אויב. ויורה זה, כי בגלותנו עתה תמה זכות אבות ואין לנו הצלה מיד העמים רק בעבור שמו, כענין שאמר ביחזקאל (כ, מא-מד): "וקבצתי אתכם מן הארצות אשר נפוצותם במ ונקדשתי בכם לעיני הגוים, וידעתם כי אני ה' בעשותי אתכם למען שמי, לא כדרכיכם הרעים וכעלילותיכם הנשחתות בית ישראל", וכן נאמר עוד (שם ט): "ואעש למען שמי לבלתי החל לעיני הגוים".

... אבל השם ברא את האדם בתחתונים שיכיר את בוראו ויודה לשמו, ושם הרשות בידו להרע או להטיב, וכאשר חטאו ברצונם וכפרו בו כולם לא נשאר רק העם הזה לשמו, ופרסם בהם באותות ובמופתים כי הוא אלהי האלהים ואדוני האדונים ונודע בזה לכל העמים. והנה אם ישוב ויאבד זכרם, ישכחו העמים את אותותיו ואת מעשיו ולא יסופר עוד בהם, ואם אדם יזכיר כן, יחשבו כי היה כח מכחות המזלות והכוכבים וחלף ועבר. והנה תהיה כוונת הבריאה באדם בטלה לגמרי, שלא ישאר בהם יודע את בוראו רק מכעיס לפניו, ועל כן ראוי מדין הרצון שהיה בבריאת העולם, שיהיה רצון מלפניו להקים לו לעם כל הימים, כי הם הקרובים אליו והיודעים אותו מכל העמים.

עיקרה של הנהגת ה' את עולמו היא על-פי מעשיהם הבחיריים של ישראל, אולם הנהגת שכר ועונש זו אינה יכולה להביא חלילה לביטול קיומו של ישראל, כי בכך יתבטל ייעודו של העולם¹⁵.

שאלתו של אברהם: "במה אדע כי אירשנה", ותשובתו של ה': "ודור רביעי ישובו הנה", מתפרשות אפוא מתוך נקודת מוצא אחרת מזו של רש"י. אם רש"י מבין את הגזרה האלקית כהנחת מוצא, ובעקבותיה את תשובת ה' כי יינתנו כלים לישראל להתכפר, רמב"ן מבין בהבנה פשוטה, שחשבון החובות והזכויות הוא הקובע, ומכאן חששו של אברהם לגורל צאצאיו. תשובתו של ה' היא כי לחשבון זה ישנה מגבלה: הארץ מובטחת לו "שירשנה על כל פנים".

אם כן, רש"י ורמב"ן נאמנים לשיטותיהם. לפי רש"י, התכנית האלקית היא הקובעת את תולדותיו של עם עולם, וחשבון השכר והעונש מותאם לה. כך, בהגיע זמנו של שלב חדש בתכנית להתגשם, ניתנים לישראל כלים לצבירת זכויות כדי שיזכו בדין, גם אם נעשה הדבר באופן "מאולץ" או "מודרך" (כמו שמבאר הנצי"ב לעיל). בין "תחנותיה" של התכנית האלקית, שיערנו לשיטתו של רש"י, נדונים ישראל בשיקולי שכר ועונש על-פי מעשיהם.

לעומתו לרמב"ן, הכוח המניע בתולדותיו של עם עולם הוא הנהגת השכר והעונש על-פי מעשיהם הבחיריים של ישראל, אולם אלו אינם יכולים חלילה להביא לביטולו של עם ישראל עקב מעשים רעים, כי בו תלוי קיום ייעודו של העולם (כמו כן, הגאולה חייבת להיות עד האלף השביעי)¹⁶.

¹⁵ אמנם, מדברי רמב"ן במקומות נוספים (ויקרא כה, ב, "תורת האדם" עמ' שג במהדורת מוסד הרב קוק ועוד) עולה כי גם תכנית אלקית המוגדרת בזמן (ולא רק בעצם קיומו של ישראל) קובעת את הנהגת העולם. אולם לכאורה, דבריו אלה של רמב"ן מוסבים רק לגבי הגאולה העתידה.

יתרה מזאת, ב"ספר הגאולה" (עמ' רעז שם) כותב רמב"ן דברים שלכאורה דומים לאלו שהבנו בשיטת רש"י: "כי הענין (הגאולה) מותנה בתשובה ותלוי ביראה ועבודה, אך יש לו זמן קצוב שלא יארך יותר, כי כבר הגיע התור... עם היותם חוטאים במקצת מצותיה... יבחר האלקים במ לזכות הקודמים מהם". אולם רמב"ן תולה בזכות אבות ולא במצוות שינתנו להם, והדברים מוסבים על הגאולה העתידה בלבד.

סוגיה נוספת שלכאורה סותרת את מרכזיותו של השכר והעונש בשיטת רמב"ן היא שיטתו בהבנת "מעשה אבות סימן לבנים" (בראשית יב, ו), וקצרה היריעה כאן מלעין בה.

¹⁶ נעיר, כי הן רש"י והן רמב"ן חולקים בדעת רבי יהושע במחלוקתו עם רבי אליעזר (ירושלמי תענית פ"א ה"א, בבלי סנהדרין צח: ובמדרשים שונים), אם הגאולה העתידה תלויה בתשובה אם לאו, כי למסקנה "שתק רבי אליעזר" שתלה בתשובה. בירושלמי (שם) מנמק רבי יהושע את דבריו בין היתר בפסוק "בעתה אחישנה" (ישעיהו ס, כב) – יש זמן קבוע מראש לגאולה, ולכן כאשר יגיע "אחישנה", אף אם לא זכו.

ראה גם בדברי רמב"ן ב"ספר הגאולה" (עמ' רעז), כי גם רבי אליעזר מודה ב"קץ הנחתך", אלא "אריך מדור לדור עד שישוּבו בתשובה".

[גם רמח"ל דן ביחס בין הנהגת השכר והעונש להנהגת התכנית ("יחוד" בלשונו) בהנהגת ה' את עולמו בספרו "דעת תבונות", אולם באופן שונה מרש"י ומרמב"ן. בדברים מסוימים נוטה דעתו לדעת רש"י ובאחרים לדעת רמב"ן. את מהלך הגלות והגאולה ממצרים ביאר באופן אחר מרש"י ורמב"ן גם יחד (שם קמו ועוד).

סגולתם של ישראל

מתברר אם כן, כי סדרת המחלוקות המקומיות בספר בראשית ובספר שמות שעליה עמדנו לעיל, הנראות כעוסקות בפירוש פשוטם של מקראות, אינה אלא שלל ביטויים למחלוקת השקפתית יסודית בדבר אופן הנהגת ה' את עולמו. אמנם קשה, ואולי אף בלתי אפשרי, להתחקות אחר מקורה המדויק של מחלוקת זו, אולם נראה כי היא נעוצה בשתי תפיסות עולם רחבות יותר. קצרה כאן היריעה מלפרט, אולם מחלוקת נוספת בין רש"י לרמב"ן, העולה מבין השורות בפרשיות הפסח, מרמזת אולי לשתי תפיסות אלו.

לעיל ראינו כי רש"י ורמב"ן חלוקים בטעם מצוות הפסח. את הפסוק "בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים" (יג, ח) ביאר רש"י: "בעבור זה – בעבור שאקיים מצותיו, כגון פסח מצה ומרור הללו". קיום המצוות הוא מטרת הגאולה וערך בפני עצמו, ואין לנו אפוא לחפש מניעים נוספים לקיום המצוות מעבר לעצם קיומן.¹⁷

לעומתו, לדעת רמב"ן, מטרתה של מצוות הפסח היא אחרת, כפי שראינו לעיל (יב, ט):

וכן כל כיוצא בהן מצוות רבות זכר ליציאת מצרים. והכל להיות לנו בכל הדורות עדות במופתים שלא ישתכחו, ולא יהיה פתחון פה לכופר להכחיש אמונת האלקים.

הנמקה זו היא בהתאם לשיטתו הכללית על טעם קיום המצוות (דברים כב, ו):

אבל אלו ההגדות (בביאור טעמי המצוות) אשר נתקשו על הרב (הרמב"ם), כפי דעתי ענין אחר להם, שרצו לומר שאין התועלת במצוות להקב"ה בעצמו יתעלה, אבל התועלת באדם עצמו למנוע ממנו נזק או אמונה רעה או מדה מגונה, או לזכור הנסים ונפלאות הבורא יתברך ולדעת את השם. וזהו "לצרף בהן [את הבריות]", שיהיו ככסף צרוף, כי הצורף הכסף אין מעשהו בלא טעם, אבל להוציא ממנו כל סיג, וכן המצות להוציא מלבנו כל אמונה רעה ולהודיענו האמת ולזכרו תמיד.

לא עצם קיומן של המצוות הוא מטרתן, כי אם השפעתן על נפש האדם לקראת דבקתו באלקין¹⁸.

נעיר, כי הזיקה בין אופן הנהגת ה' את עולמו לבין הטעם לקיום המצוות היא מהותית. עצם הציווי על קיום המצוות מעורר את השאלה בדבר משמעות רצונו של האדם ביחס לרצונו הבלתי מוגבל של אלקים, היא השאלה בדבר הידיעה והבחירה – או במושגים שהעלינו כאן, על היחס בין התכנית האלקית למעשיו של האדם. מן הדיון עד כה עולה כי לרש"י ולרמב"ן יש דרכים שונות ביישוב שאלה זו. רש"י מצמצם את משמעות רצונו של האדם ביחס לרצונו של אלקים, בעוד שרמב"ן מרחיב אותה, ומכאן הפתח להבנת שיטותיהם במלוא היקפן.

מחלוקת זו של רש"י ורמב"ן בטעם המצוות דבוקה וכרוכה במחלוקת אחרת ביניהם, שהיא אולי יסודית יותר, ועליה עמדנו בעיון קודם ("אחת דבר אלקים – שתיים זו שמעתי" בגיליון הקודם של 'חמדת הארץ'). שם ראינו כי שורה ארוכה של מחלוקות פרשניות מקומיות בין רש"י לרמב"ן בפרשיות מתן תורה מתבארות היטב ככטוי לתפיסותיהם השונות באשר לסגולתם של ישראל. לדעת רש"י (ובדומה לו גם לדעת רמב"ם) עיקר מעלתם של ישראל הוא בכך שבחרו לקבל עליהם תורה ומצוות, ועל קבלה זו נכרתה אתם הברית בסיני. בעוד שלדעת רמב"ן (וכן לדעת ריה"ל) מעלתם של ישראל היא בטבעם המיוחד הבא ממורשת האבות, בסגולתם הטבעית לדבקות בה', היכולה אף להביאם לנבואה.

לאור זאת, ייתכן כי הן סדרת המחלוקות בין רש"י לרמב"ן שעליה עמדנו בעיון זה, והן זו שעליה עמדנו בעיון הקודם, אינן אלא ביטויים שונים לשתי שיטות יסוד מקיפות. לשיטתו של רש"י, ייעודו של העולם הוא בקיום רצון ה' כפי שהוא מתגלה בתורה – על-ידי קיום מצוות המפורטות בה, ועל-ידי קיום התכנית ההיסטורית המוגדרת בה. מכאן מעלתם של ישראל שהתחייבו לקיום

¹⁷ והיא ההבנה שדחה הרמב"ם (מורה הנבוכים חלק ג, פרק כו) במאמר "זו"ל: "לא נתנו המצוות אלא לצרף בהן את הבריות" – אם יקיימו אם לאו, ותו לא. וראה גם בספר העיקרים (מאמר ג, אות ה).

כך כנראה צריך להבין גם את פירושו של רש"י להקדמה למתן תורה (שמות יט, ה): "ועתה אם שמוע תשמעו בקולי ושמתם את בריתי והיתם לי סגלה מכל העמים", הסביר רש"י: "ושמתם את בריתי – שאכרות עמכם על שמירת התורה; סגולה – אוצר חביב" (כשכר כנראה, וראה ברמב"ן שם, שפירש אחרת).

¹⁸ לכן את הפסוק "והיתם לי סגלה מכל העמים" מבאר רמב"ן (בפירושו השני) מלשון "דבקות".

המצוות, אולם מכאן גם כפיפותם של שיקולי שכר ועונש, העלולים לפגוע בקיום התכנית האלקית, לעצם מימושה של התכנית. לכן גם קיום מצוות "מודרך" הוא בר משמעות במימוש ייעודו של עולם¹⁹.

לשיטתו של רמב"ן, לעומת זאת, ייעודו של העולם הוא בשיבה למקורו²⁰ ובדבקותם של ישראל בה²¹. זו סגולתם המיוחדת של ישראל, אולם באופן טבעי סגולה זו היא רק בכוח. על ישראל לגלות סגולה זו במעשיהם הרצוניים – וזו מטרתן של המצוות – "לצרף את הבריות... שיהיו ככסף צרוף... להוציא ממנו כל סיג". מכאן מרכזיותו של רצון האדם בהנהגת העולם, כי מעשיו הרצוניים הם המולידים עונש או שכר, שבאים לידי ביטוי (קיבוצי) בגלות או בגאולה, שהן בעצם ביטוי לדבקותם של ישראל בה²² כעם²³.

מחלוקת רש"י ורמב"ן על אופן הנהגת ה' את עולמו קשורה אפוא בקשר אמיץ במחלוקתם על סגולתם של ישראל.

מסתבר כי כל אותן מחלוקות פרשניות מקומיות בפשוטו של מקרא, הפזורות בפרשיות יציאת מצרים ומתן תורה, אינן אלא ביטוי לשתי שיטות יסוד, החלוקות במגוון רחב של נושאים אמוניים: אופן הנהגת ה' את ישראל, הטעם לקיום המצוות, תוכן סגולתם של ישראל, וכפי שראינו בעיון קודם – תוכנם של מעמד מתן תורה ושל ברית האגנות (ומכאן גם סדר הפרשיות שם), וביסודן שתי הבנות באשר ליחס בין רצון ה' לרצון האדם בקיומו של עולם.

שתי הבנות אלו חלוקות, כפי שראינו, גם על הכוח המניע בגאולת מצרים, ומכאן יש השלכות גם על הבנת דרך הגאולה העתידה²³.

יהי רצון שנוכה לראות בעיינינו "כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות" (מיכה ז, טו).

¹⁹ ואולי על-פי דרכו של הרמב"ם (הלכות תשובה פרק ט), כי מטרת השכר והעונש בעולם הזה היא להביא לקיום המצוות למען שכר העולם הבא.

²⁰ רמב"ן (ויקרא כה, יא): "יובל היא", וראה בהרחבה ברבנו בחיי על הפסוק.

²¹ ראה הערה 16.

²² ומכאן גם הודאות על התשובה ועל הגאולה, כי הדבר טבוע בטבעם של ישראל, עד אשר "סוף האדם להתעלות עד כדי הכרת רצונו, עד כדי התועדותו אל עצמו, עד כדי התפיסה העליונה של האושר אשר בעשית רצונו כרצון קונו, מפני שרצונו איננו כי אם רצון קונו" ("אורות הקודש" חלק ג עמ' מו).

²³ כי "יציאת מצרים היא סיבה בעצם אל הגאולה העתידה" (מהר"ל, הקדמה ל"נצח ישראל"), ו"סדר הגאולה ממצרים, היא התבנית לסדר הגאולה האמיתית והשלמה של העתיד" ("ממענייני השועה" לגרי"מ חרל"פ פרק י), ובדברי מרן הרב קוק זצ"ל: "גאולת מצרים וגאולת העתיד השלמה היא פעולה אחת שאינה פוסקת" ("אורות", ישראל ותחיתו כח).

הרב אודי דהן

זה כוחו של יוסף

בפרשת ויחי יעקב הסבא מברך את בני יוסף לא לפני שעורך מסדר זיהוי קצר:

וירא ישראל את בני יוסף ויאמר מי אלה. ויאמר יוסף אל אביו בני הם אשר נתן לי האלקים בזה ויאמר קחם נא אלי ואברכם¹

מה משמעותה של המלה 'בזה' ומה היא מוסיפה לנו באמירתו של יוסף לאביו?

מהפירושים שנאמרו:

בזה = במקום הזה.²

בזה = בעניין הזה. איזה עניין? 'שאמרת שנתנם לי השם קודם בואך אלי מצריימה והם אשר אמרת עליהם שהם לך'.³

בזה = בעבור זה. ומה זה אותו זה? לפי מדרש אחד צדקתה של אסנת אשתו⁴ ולפי מדרש אחר שטר אירוסין ושטר כתובה המעידים שנשא אשה כהוגן.⁵

בזה = במקום זה. ומהו זה? במקום שנים עשר בנים שהייתי אמור להוליד הרמוזים בגימטריית המילה 'זה' נתן לי אלקים שנים והסיבה לכך היתה מעשה אשת פוטיפר.⁶

על שלל הסברים אלו אבקש להציע הסבר נוסף שמבצבץ מתוך דמותו של יוסף בכמה מקומות.⁷

זה = אחוות האחים

כאשר נשלח יוסף על ידי יעקב אביו לראות את שלום אחיו הוא מגיע לשכם ושם פוגש 'איש':

וַיִּמְצְאֵהוּ אִישׁ וְהָיָה תֵּעָה בְּשַׂדֵּה וַיִּשְׁאַלֵהוּ הָאִישׁ לְאֵמֹר מַה תִּבְקֹשׁ: וַיֹּאמֶר אֶת אַחִי אֲנִכִי מִבְּקֶשׁ הַגִּידָה נָא לִי אֵיפֹה הֵם רְעִים: וַיֹּאמֶר הָאִישׁ נָסְעוּ מִזֶּה כִּי שָׁמַעְתִּי אֲמָרִים גְּלִיכָה דְתִינָה וַיִּלְךְ יוֹסֵף אַחֲרָיו וַיִּמְצָאֵם בְּדֹתָן⁸

מה פשר תשובתו של אותו איש באומרו 'נסעו מזה'. אפשר גם כאן להסביר שאותו איש אומר לו בעצם אינפורמציה גיאוגרפית לאמור 'הם אינם כאן'⁹ אבל קשה על פירוש זה שתי קושיות:

האחת לשונית – מדוע משתמש בביטוי 'זה' הרי ישנן מילים המציינות באופן בולט הרבה יותר תאורי מקום כמו 'פה' ו'כאן' וכו'.

¹ בראשית מח, ח-ט.

² כך פירשו רד"ק, ספורנו, חזקוני, ורשב"ם כתב 'במלכות הזאת'.

³ לשון הרמב"ן.

⁴ פסיקתא רבתי פרשה ג.

⁵ מדרש הגדול וכן בתרגום יונתן ומובא פירוש זה ברש"י.

⁶ פירוש אור החיים הקדוש על דרך הרמז ובהסתמך על מאמר חז"ל בסוטה לו, ב: "תניא היה ראוי יוסף לצאת ממנו י"ב שבטים כדרך שיצאו מיעקב אביו שנאמר אלה תולדות יעקב יוסף אלא שיצא שכבת זרעו מבין ציפורני ידיו".

⁷ התפלגות הפרשנויות על המילה 'זה' כבר מרמזת שלא כ"כ ברור שהיא מציינת תיאור מקום ובאמת המילה 'זה' כתיאור מקום מופיעה בכל התנ"ך בשכיחות נמוכה באופן יחסי. ומעניין שמתוך כל הפעמים הללו היא מופיעה בצורה יותר מרוכזת במקרא אצל שתי דמויות: יוסף ומשה. במאמר זה אבקש לבחון את משמעותה המיוחדת של המילה 'זה' בהקשר של דמותו של יוסף.

⁸ בראשית לו, טו-יז.

⁹ וכך מפרש הספורנו על אתר: "אין ספק שנסעו מזה המרעה ואין לבקשם באחד מחלקיו".

הקושיה השניה היא עניינית הרי אם יוסף תועה בשדה הוא כבר מבין בעצמו שאחיו לא נמצאים ולכן מבקש לדעת איפה הם רועים. אם כן מה יועיל לו לדעת שכאן הם אינם רועים. ואם כבר אומר לו האיש שסביר להניח שהלכו לדותן די בפרט זה כדי להבהיר שהם אינם כאן ולכאורה מיותרת תשובתו.¹⁰

ובאמת רש"י מסביר את המילה זה לא כתיאור מקום אלא כתיאור מצב של אחי יוסף:

נסעו מזה – הסיעו עצמן מן האחוה¹¹

כיצד רש"י למד בפסוק שהמילה 'זה' היא האחוה? ה'שפתי חכמים' נותן לנו שתי תשובות בזה:

'זה' בגימטריה שווה לשנים עשר ולפי זה ה'איש' עונה ליוסף אחיך נסעו משנים עשר כלומר אינם רוצים עוד להיות שנים עשר אלא אחד עשר בלעדך. בזה רמז לו שמתנכלים להמיתו ואינם באחוה עמו.

'הוכחת רש"י ממלת זה כלומר נסעו מזה שאתה אומר את אחי אנכי מבקש אבל הם נסעו מן האחוה'.

מתשובתו השניה של ה'שפתי חכמים' עולה הבנה חדשה לא רק בתשובת ה'איש' אלא גם בשאלת יוסף הקודמת לתשובה זו: "ויאמר את אחי אנכי מבקש הגידה נא לי איפה הם רועים". יש להניח שגם חלקו הראשון של פסוק זה איננו שאלה גיאוגרפית כי אם כן מה טעם לחזור עליה בסגנון שונה בחלקו השני של הפסוק. אלא על כרחנו יש להבין שיוסף מבקש את אחיו ובקשת האחים משמעה בקשת אחוות האחים ושלומם שזוהי עיקר שליחותו ובנוסף שואל היכן הם רועים ואותו 'איש' עונה לו על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון לאמור: בדבר בקשת האחוה תדע שהם נסעו מזה ואינם איתך באותה מגמה של אחווה ובדבר מקומם שמעתי אומרים נלכה דותינה.

לפי הבנה זו ניתן להבין מדוע רש"י צריך לומר שאותו איש הוא גבריאל ואינו יכול לומר כמו שאומר האבן-עזרא על דרך הפשט שזהו אחד מעוברי דרך. כי לשיטתו של רש"י ה'איש' הזה לא מוסר לו רק מידע גיאוגרפי שאותו כל אדם שהיה במקום היה יכול לדעת אלא גם מידע על מצב נפשי פנימי של האחים וזה ודאי בלתי אפשרי לאדם זר לדעת.¹²

אחוה – שליחותו של יוסף

בקשת האחוה בין האחים היא משימתו הגדולה של יוסף שאליה נשלח על ידי אביו. שליחות זו עבור יוסף היא עניין מהותי בחייו שראוי מבחינתו למסור את נפשו עליו. הרי סביר להניח שיוסף הרגיש בקנאתם ובשנאתם של האחים כלפיו ואחרי מפגש זה עם אותו איש שמבהיר לו עד כמה המצב חמור רק מתגלה עוד יותר מעלתו של יוסף שאינו מרפה וממשיך בדבקות לבצע את שליחותו תוך ידיעת הסכנות הכרוכות בכך.

נראה לי שניתן לינוק מתוך הסבר זה של רש"י את הביטוי 'נסעו מזה' פירוש חדש להצהרתו 'בני הם אשר נתן לי אלקים בזה': אבי יעקב אתה שואל אותי מי אלה? אלו שני בני אשר נתן לי אלקים בזכות זה כלומר בזכות מסירות הנפש שהיתה בי במילוי השליחות ששלחתי לבקש את האווה, שליחות שכללה מסכת יסורים פיזיים ורוחניים בבור, במלחמת היצר בבית פוטיפר, בבית בכלא ובבית פרעה. ואם תשאל אותי מה טיבם של אלו אומר לך שאחוה זו חילחלה גם בהם וראויים הם לברכה. יעקב הסבא שידוע יותר מכל מהי קנאת ושנאת שני אחים וחווה אותן על בשרו במאבקי בכורה וברכה רוצה לבחון האם הצהרתו של יוסף עומדת במבחן המציאות. אכן לאחר 'טסט' קצר של העדפת צעיר על בכור מופתע יעקב לגלות שהיחיד שמתרגש מהשיכול הידיים זה יוסף אך האחים לא מקפידים זה על זה ונוכח לגלות שאכן אפריים ומשה אחים אמיתיים ויש לקבוע את הברכה של עם ישראל לדורות מתוך כח האחוה הגדול הזה ששורר ביוסף ובבניו לאמור: "בך יברך ישראל לאמר ישמך אלקים כאפרים וכמנשה..."¹³

הבנה זו של המילה בהקשר של יוסף עולה גם מתוך סיטואציות נוספות בחיי יוסף:

בסימו של ספר בראשית יוסף משביע את בני ישראל שיעלו את עצמותיו:

¹⁰ כך מסביר ה'שפתי חכמים' את הכרחו של רש"י לפנות אל הפירוש הדרשני.

¹¹ רש"י על בראשית לז, יז.

¹² נקודה זו מעלה ה'כלי יקר' שם בפירושו.

¹³ בראשית מח, כ.

וישבע יוסף את בני ישראל לאמר פקד יפקד אלקים אתכם והעליתם את עצמותי מזה¹⁴

לפי מה שהסברנו במונח זה יוצא פסוק זה לא מכיל שבועה בלבד. יוסף אכן משביע את בני ישראל אך השבועה איננה מקור החיוב שלהם אלא נתינת תוקף יותר לחיוב שכבר מוטל עליהם להעלות את עצמותיו. מכח מה הם חייבים? 'מזה' כלומר מכח ה'זה', מכח האחוה שהיתה ביניהם.

על משימה חשובה זו של השגת האחוה רומז יוסף לאחיו עוד קודם לכן בתוך דבריו לאחים כשדורש מהם להביא את בנימין:

בְּדָאֵת תִּבְחַנּוּ חַי פְּרַעָה אִם תִּצָּאוּ מִזֶּה כִּי אִם בָּבֹא אֲחִיכֶם הַקָּטָן הַזֶּה¹⁵

אומר יוסף לאחיו: אם תרצו לצאת ולסיים את השליחות למען ה'זה' שבגללה אתם נמצאים כאן אתם צריכים לעמוד במבחן מעשי דומה לזה שנכשלתם בו בעבר הוא מבחן האחוה כלפי אחיכם הקטן.

אולי יתכן למצוא רמזים נוספים גם בדברי יהודה ליעקב אביו כששכנעו לשלוח את בנימין: "כי לולא התמהמנו כי עתה שבנו זה פעמיים"¹⁶ גם בנימין שנלקח ע"י יוסף כדי לבחון האם למדו האחים את הלקח וחזרו לאחוה וגם יוסף שנשלח מאתך בשליחות הדבר ה'זה'.

וכן אולי רמז נוסף בהתפעלותו של פרעה מיוסף: "...הנמצא כזה איש אשר רוח אלקים בו"¹⁷

לא רק בפסוקי התורה אנו מוצאים את המונח 'זה' אצל יוסף אלא אף במדרש:

מה כתיב ויעזב בגדו (אצלה) [בידה וינס ויצא החוצה] (בראשית לט יב), א"ל הקב"ה [חייך] כשיצאו בני ישראל ממצרים, עתיד הים לראות את ארונך ולהיות בורח, שנאמר הים ראה וינס, ומה ראה, [ראה] ששמר יוסף כל עשרת הדברים. שמעון איש קיטרון אומר עצמות של יוסף ראה, ולא עוד אלא שהיה ארונו של יוסף מהלך לפני הארון, ואומות העולם רואין אותו, ואומרין מה טיבו של ארון זה שמהלך עם ארון התורה, וישראל משיבין אותם ואומרין קיים זה מה שכתוב בזה, ומה היה בארון עשרת הדברות, ויוסף קיים את כולם עד שלא ניתנו מסיני, א"ל הקב"ה ליוסף יוסף אע"פ שפרעתי לך מקצת שכר בעולם הזה, הקרן קיים לך לעולם הבא, כשיגאלו ישראל גאולת עולמים, בזכות יעקב ובזכותך הם נגאלים, שנאמר גאלת בזרוע עמך בני יעקב ויוסף סלה¹⁸

יוסף נקרא 'זה' במדרש ויתכן כי צדקותו המיוחדת איננה נשארת בגדר צדקות פרטית אלא מתרחבת כזכות לכלל ישראל שבעבורה יגאלו גאולת עולמים מכח השליחות שעניינה היה להפוך את עם ישראל מקובץ פרטים לכלל אחד גדול.

יוסף בכל אותן שנים קשות דבק בשליחות זו למען האחוה ולא הרפה מהמשימה עד אשר ראה שהאחים הגיעו אל האחוה ואף עמדו בנסיון. את זה הוא נוכח לגלות בבשורת הערבות שמביא אתו יהודה.

ערבות - שליחותו של יהודה

את יהודה אנו פוגשים ככח העולה ומנהיג את האחים בשעות המורכבות והקשות.

בפרשיות האחרונות של ספר בראשית אנו פוגשים את יהודה כמנהיג ומשפיע בבעיות העומדות בפני בני יעקב במקומות מספר:

בהסכמת האחים להצעתו של יהודה ולא של ראובן לגבי יוסף, שאת יוסף יש למכור ולא לזרוק לבור.

בכך שמצליח לשכנע את יעקב אביו לשלוח את בנימין איתם שוב למצריים למרות שלראובן יעקב סרב.

בכך שמצליח ל'שבור' את קשיחותו של יוסף ואת העמדת הפנים של יהודה.

מה יש בכוחו של יהודה שמצליח את דרכו במהלך פרשיות זה?

¹⁴ בראשית נ, כה.

¹⁵ בראשית מב, טו.

¹⁶ בראשית מג, י.

¹⁷ בראשית מא, לח.

¹⁸ תנחומא נשא, סי' לד.

נראה שכוחו של יהודה מבצבץ כבר מתוך פרשיה קודמת הלא היא פרשת יהודה ותמר שם תמר מלמדת אותו ערבון מהו:

וַיֹּאמֶר אֵל הַדָּבָר וַיֹּאמֶר הֲבֵה נָא אָבוֹא אֵלַיךְ כִּי לֹא יָדַע כִּי כָלְתָהּ הוּא וַתֹּאמֶר מַה תִּתֶּן לִי כִּי תָבוֹא אֵלַי: וַיֹּאמֶר אֲנֹכִי אֲשַׁלַּח גְּדֵי עֲזִים מִן הַצֹּאן וַתֹּאמֶר אִם תִּתֶּן עֲרֻבוֹן עַד שְׁלֹחַךְ: וַיֹּאמֶר מָה הָעֲרֻבוֹן אֲשֶׁר אֶתֶּן לָךְ וַתֹּאמֶר חֲתָמְךָ וּפְתִילְךָ וּמִטְטָךְ אֲשֶׁר בְּיָדְךָ וַיִּתֶּן לָהּ וַיָּבֵא אֵלֶיהָ וַתֵּהָרֶה לָּהּ¹⁹

את כח הערבות הזה יהודה לוקח איתו הלאה ומפתח אותו לתודעת ערבות עמוקה כלפי אחיו וזה דבר שמשכנע את יעקב למסור את בנימין כי יעקב יודע שכשיוסף נעלם לא היתה המדרגה הזאת אצל האחים. וגם אם החלו לנבוט יסודות אלו עדיין לא ידע מהם. ולפיכך התחבבותו של יהודה 'אנכי אערבנו מידי תבקשנו'..²⁰ נמצאת הרבה יותר משכנעת מהצהרתו טעונת הרגש של ראובן 'את שני בני תמית אם לא אביאנו אליך'..²¹

גם אצל יוסף נראה שמשפט המפתח ששובר את איפוקו של יוסף הוא הכרזתו של יהודה 'כי עבדך ערב את הנער'..

בשורת הערבות שמביא יהודה היא הבשורה שחיה לה יוסף בכליון עיניים ואולי היא אפילו מדרגה אחת מעל הציפייה של יוסף לאחוות האחים. האם יש הבדל בין אחווה וערבות או ששתיהן מילים נרדפות?

אחוּוה וערבות, ה'זה' וה'מה'

אחוּוה וערבות שתיהן מטרות מאותה מגמה של איחוד כוחות אך בכל זאת יש הבדל ביניהן.

אחוּוה היא מלשון איחוי²² וחיבור. כשמאחים שני דברים הופכים אותם מפרודים לדבר אחד אבל גם כאשר הם חלק מהאחד כל חלק ניכר לעצמו. זאת אחדות במדרגה בסיסית שאליה שאף יוסף להביא את האחים.

ערבות זו אחדות במדרגה גבוהה יותר כי הדברים הנפרדים הופכים להיות מעורבים זה בזה, במצב כזה יש כאן אחד אחדותי יותר כי הוא נושא תכונה משותפת ואופי יחודי.

כמשל ליחס שבין אחווה לערבות אפשר לראות את היחס שבין החיבור הקיים בבניין בין לבנה ללבנה לבין תרכובת כימית או מזיגה אורגנית של חומרים.

ההבדל בין האחווה לערבות משתקפים יפה מתוך ההבדל בין המנהיגים יוסף ויהודה. יוסף הוא המייצג של הצד הגשמי, ה'ירחלי', של בית ישראל. אשר על כן האחדות שהוא בא לגלות היא אחדות במובן של שותפות ואיחוי שהיא הרמה הבסיסית והנמוכה יותר של אחדות.

יהודה לעומת זאת שהוא נציג הצד של לאה בבית ישראל, הצד האלוקי יותר הוא בא לבשר את שיעור הקומה האחדותי העמוק יותר של ישראל - ערבות, בחינת 'כל ישראל ערבים זה בזה'²³.

לאור ההבדל הזה בין יהודה ויוסף יעלה יפה מדוע אצל יוסף מופיע בשכיחות גבוהה המונח 'זה' ואילו אצל יהודה המונח 'מה'²⁴.

ההבדל ביו זהות למהות הוא ההבדל בין האבחנה של דבר כפי מה שהוא נראה ומתגלה אלינו לבין אבחנת הדבר כפי מה שהוא עצמו. כך יש להבין את השאלה הפשוטה 'מה זה?' כך: מתעניין אני מהו התוכן העצמי של מה שאני רואה ומזהה מולי.

¹⁹ בראשית לח, טז- יח.

²⁰ בראשית מג, ט.

²¹ בראשית מב, לו.

²² כך מסביר המהר"ל מפראג בחידושי אגדות על דרשת חז"ל על הפסוק 'אמור לחכמה אחותי אתי' (קדושין ל, ב).

²³ ספרא בחוקותי ב, ז. לפי זה מובן גם מדוע יש לגרוס בזה ולא לזה (וכך הגירסא בכל מקורות חז"ל מלמד מקום אחד) כי לא מדובר על ערבות עסקית אלא על מדרגה גבוהה יותר שמתפתחת בהמשך למודל עמוק יותר של נפש אחת בגופים מחולקים כלומר אחד שהוא אורגן המכיל קשרים וקשרי קשרים, נגלים ונסתרים, בין החלקים השונים בתוכו.

²⁴ כשתמר מלמדת את יהודה את עניין הערבות היא מבקשת ממנו: "...ותאמר מה תתן לי כי תבוא אלי... ויאמר מה הערבון אשר אתן לך" (בראשית לח, טז ו- יח). וכן כאשר יהודה מתנגד להריגת יוסף: "ויאמר יהודה אל אחיו מה בצע כי נהרוג את אחינו וכסינו את דמו" (בראשית לז, כו) ובשני המקומות מדובר כאן בגילוי ערבות של יהודה.

חמדת הארץ ד

מחד, שאלת המהות היא שאלה פנימית יותר משאלת הזהות שכן היא מגדירה את הדבר כפי שהוא בעצמו ולא כפי גילוייו. מאידך הזהות היא שלב בסיסי בהגעה למהות כי אם אין אני יודע למה להתייחס אני גם לא אדע להגדיר ולהבין אותו. לכן בחינת ה'זה' של יוסף קודמת ומכינה את בחינת ה'מה'. כך יש להבין לעניות דעתי שההשגחה העליונה בכוונה קושרת את הישגיו ומשימתו של יהודה יחד עם אלו של יוסף ללמד שיש לראות את שליחותם של יוסף ויהודה כשליחות אחת בעלת שני שלבים אשר יש בהם ללמד על סדר הגאולה לעתיד לבוא של גאולה הבאה בתחילה ע"י משיח בן יוסף המכין את משיח בן דוד. ומדמותו האדירה של יוסף ברור שראוי הוא לזכות ולהכין את גאולתם של ישראל שכן נוכחנו לדעת שיש לו את זה!

הרב עידו רכניץ

ביטחון והשתדלות במשנת דוד המלך

אחת השאלות העומדות בפני אדם מאמין היא השאלה באיזו מידה אמורה אמונתו להשפיע על מידת השתדלותו להשיג את מטרותיו. במילים אחרות, אחד מיסודות האמונה הוא שבורא עולם מנהיג ומכוון את העולם; עובדה זו מגבילה את משמעות מאמציו של האדם, שהרי לכאורה, בורא עולם יכול למנוע מהאדם להגשים את מטרותיו, או לגרום לו להשיג אותן ללא קשר למידת המאמץ שהשקיע. מכאן עולה השאלה אם יש מינון כלשהו של מאמץ שאותו אין טעם לעבור, ויותר מכך, אם יש מינון של השתדלות-יתר המעיד על העדר אמונה?

שאלה זו העסיקה רבים מגדולי ישראל, ובהם ה"חזון איש", שהקדיש לה חלק ניכר מספרו.

אחת הדמויות שבהן באה לידי ביטוי אותה הקפדה על מינון נכון של השתדלות לעומת ביטחון היא דמותו של דוד המלך. באירועים שונים במהלך חייו בחר דוד המלך בין האפשרות להשתדל או להימנע מהשתדלות, והתחקות אחר החלטותיו צריכה לימוד.

השתדלות חסרת תועלת

ההבחנה הראשונה בין השתדלות וביטחון במעשיו של דוד היא ההבחנה בין השתדלות מועילה לכזו שאינה מועילה. הבחנה זו נוסחה על-ידי ה"חזון איש" בספרו "אמונה ובטחון" (פרק ב, ו) כהסבר לביקורת על ניסיונו של יוסף לבקש סיוע משר המשקים:

ואמנם, בהיות שלפי תכונת הרהבים (=המצרים) אין בטבען לזכור ולהיטיב, אין ראוי המעשה הזה רק מתוך יאוש, והמיואש עושה כל מה שיכול אף דברים הרחוקים מכל תועלת. אבל אין לבוטח לעשות כמו אלה.

כלומר, פנייתו של יוסף הייתה חסרת תועלת, שהרי שר המשקים נזכר ביוסף רק כאשר הוא סבר שתהיה לו תועלת אישית. על רקע זה, תקוותו של יוסף ששר המשקים יואיל לגמול לו על פתרון החלום הייתה בלתי מציאותית. כיוון שכך ראה ה"חזון איש" במעשה שכזה עדות לחוסר אמונה. המאמין עושה כל מה שיועיל, אבל כאשר אין מעשה מועיל שניתן לעשות, המאמין שם את מבטחו בה', שייסיע לו גם ללא השתדלות. מעניין לראות שבכך כיוון ה"חזון איש" לדרכו של דוד המלך בכמה אירועים.

דוד וגולית

האירוע הראשון שבו עוסק דוד המלך בסוגיית הביטחון וההשתדלות הוא הקרב עם גולית. שאלת כלי הנשק שאתו יבוא דוד לקרב מקבלת שני הסברים בכתוב. כאשר שאול מנסה לצייד את דוד בנשק, הדברים מוצגים באופן הבא (שמואל א' יז, לח-מ):

וַיִּלְבַּשׁ שָׂאוּל אֶת דָּוִד מְדִיו וְנָתַן קֹבֶעַ נְחֹשֶׁת עַל רֹאשׁוֹ וַיִּלְבַּשׂ אֹתוֹ שָׂרְיוֹן: וַיַּחְגֹּר דָּוִד אֶת חַרְבּוֹ מֵעַל לְמַדְיו וַיֵּאָל לְלָכְתָּ כִּי לֹא נֶסֶה, וַיֹּאמֶר דָּוִד אֶל שָׂאוּל: לֹא אוֹכַל לְלָכְתָּ בְּאֵלֶּה כִּי לֹא נִסִּיתִי, וַיִּסְרָם דָּוִד מֵעָלָיו: וַיִּקַּח מִקְלוֹ בְּיָדוֹ וַיִּבְחַר לוֹ חֲמֹשֶׁה חֲלָקִים אֲבָנִים מִן הַנַּחַל, וַיִּשֶׂם אֹתָם בְּכַלֵּי הָרַעִים אֲשֶׁר לוֹ וַיִּבְלָקוּט וַיִּקְלְעוּ בְּיָדוֹ וַיַּגֵּשׁ אֶל הַפְּלִשְׁתִּי:

דוד מסרב להצטייד בנשק בנימוק שהוא אינו רגיל¹ להילחם בעזרת כלי נשק, והם מכבידים עליו. בניגוד לכך, כאשר דוד מתייצב מול גולית, המזלזל בו על כך שבא ללא נשק, נותן דוד פירוש אחר לכך (שמואל א' יז, מה-מז):

וַיֹּאמֶר דָּוִד אֶל הַפְּלִשְׁתִּי: אֲתָה בָּא אֵלַי בְּחַרְבִּי וּבַחֲנִית וּבַכִּידוֹן וְאֲנִי בָּא אֵלַיךְ בְּשֵׁם ה' צְבָאוֹת אֱלֹהֵי מַעְרְכֹת יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר חָרַפְתָּ: הַיּוֹם הַזֶּה יִסְגְּרֶךָ ה' בְּיָדִי, וְהַכִּיתֶךָ וְהִסְרֵתִי אֶת רֹאשְׁךָ מֵעַלֶיךָ וְנָתַתִּי פָּגֶר מִתְּנֵה פְּלִשְׁתִּים הַיּוֹם הַזֶּה לְעוֹף הַשָּׁמַיִם וְלַחַיִּת הָאָרֶץ, וַיִּדְעוּ כָּל הָאָרֶץ כִּי יֵשׁ אֱלֹהִים לְיִשְׂרָאֵל: וַיִּדְעוּ כָּל הַקָּהָל הַזֶּה כִּי לֹא בְּחַרְבִּי וּבַחֲנִית יְהוֹשִׁיעַ ה', כִּי לַה' הַמִּלְחָמָה וְנָתַן אֶתְכֶם בְּיָדוֹ:

¹ כפילות זו מצויה גם בפירושו של רד"ק (לשמואל א' יז, ט) למילה "נסיתי", בדבריו של דוד: "ויש לפרשו כמשמעו, כי רצה ללכת בהם ולא יכול, כי לא נסה ללכת בכלי המלחמה כאלה, וכן אמר 'לא אוכל ללכת באלה כי לא נסיתי'. ויונתן תרגם: 'כי לא נסיתי' – ארי לית בהון נסא', כלומר לא יכירו הנס שיעשה לי האל אם אלך בכלי המלחמה. ודרך דרש הוא פירושו, ואין להוציאו ממשמעו". על-פי הפשט בחר דוד בקלע כיוון שלא היה רגיל להילחם בעזרת חרב; על-פי תרגום יונתן בחר דוד שלא להצטייד בחרב כדי להראות שהניצחון הוא נסי.

חמדת הארץ ד

דוד מפרש את עמידתו מול גולית ללא נשק כמבחן של אמונה בה', בניגוד לאמונה בכוח הנשק. לכאורה, לפנינו סתירה, שהרי דוד בחר בקלע ובאבנים לא בכדי להוכיח את ביטחונו בה', אלא בגלל שבאמצעים אלו ידע להשתמש טוב יותר מאשר "בחרב ובחנית". אם כן, כיצד הופך דוד בחירה מתוך השתדלות, לבחירה מתוך ביטחון בה'?

נראה שהפתרון לסתירה נעוץ בשאלה לגבי גבולות ההשתדלות. דוד הבין שאין טעם לנקוט באמצעים חסרי תועלת כמו הצטיידות בנשק, אולם באותה שעה הוא הבין שנחיתות הנשק שבידו מחייבת אותו לבטוח בה'. רוצה לומר, דוד לא ראה טעם בהשתדלות מיותרת ומזיקה ואף הבין שהשתדלותו אינה מביחה לו ניצחון בדרך הטבע. לכן, בעומרו לפני גולית, הוא אמר שבהתמודדות ביניהם יוכח שלמרות שרוד מגיע מעמדה נחותה, בעזרת ה' הוא יגבור על גולית. החלטתו זו של דוד שלא לנקוט בצעדים חסרי תועלת חוזרת על עצמה באירועים נוספים.

דוד ונבל הכרמלי

לאחר סירובו של נבל לספק מזון לאנשי דוד, התכוון דוד לעלות על בית נבל ולהורגו. אביגיל, אשתו של נבל, עצרה את דוד בדרכו, ושכנעה אותו להימנע מכך (שמואל א' כה, ל-לג):

וְהִיא כִּי יַעֲשֶׂה ה' לְאֹדְנֵי כָּל אֲשֶׁר דִּבֶּר אֶת הַטּוֹכָה עֲלֶיךָ וְצוֹנֶךָ לְנֶגֶד עַל יִשְׂרָאֵל: וְלֹא תִהְיֶה זֹאת לְךָ לְפִוְקָה וּלְמִכְשׁוֹל לְבִי לְאֹדְנֵי, וְלִשְׁפָּךְ דָּם חַנָּם וְלְהוֹשִׁיעַ אֹדְנֵי לּוֹ, וְהִיטֵב ה' לְאֹדְנֵי וְזָכַרְתָּ אֶת אֲמַתְךָ: וַיֹּאמֶר דָּוִד לְאֹבִיגַיִל: בְּרוּךְ ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר שְׁלַחְתָּךְ הַיּוֹם הַזֶּה לְקַרְאֹתִי: וּבְרוּךְ טַעֲמָךְ וּבְרוּכָה אַתְּ אֲשֶׁר כָּלַתְנִי הַיּוֹם הַזֶּה מִבּוֹא כְּדָמַיִם, וְהֵשַׁע יְדֵי לִי:

בגמרא מובא מדרש המפרש את השיחה ביניהם כך (מגילה יד.-):

אמר לה: מורד במלכות הוא, ולא צריך למידייניה. אמרה לו: עדיין שאול קיים, ולא יצא טבעך בעולם.

דוד רצה להרוג את נבל כמורד במלכותו של דוד, ואביגיל טענה כנגדו שהוא עדיין איננו מלך, אלא שאול הוא המלך. המשמעות הנסתרת של דו-שיח קצר זה היא בעצם בשאלת התועלת שבהריגת נבל. דוד, המבין שהוא בדרך למלוכה, חשב שללא הטלת מורא על הנתינים יאבד את שלטונו. בניגוד לכך טענה אביגיל שכיוון שדוד עדיין אינו מלך באופן רשמי, הרי שאין בהתנהגותו של נבל כלפיו משום פגיעה בו כמלך. דוד קיבל את דברי אביגיל, ונמנע מלפגוע בנבל, שסופו לא איחר לבוא (שמואל א' כה, לח-לט):

וַיְהִי כַּעֲשֶׂרֶת הַיָּמִים וַיִּגַּף ה' אֶת נָבָל וַיָּמָת: וַיִּשְׁמַע דָּוִד כִּי מָת נָבָל וַיֹּאמֶר: בְּרוּךְ ה' אֲשֶׁר כָּבַדְתָּ אֶת רִיב חַרְפְּתִי מִיַּד נָבָל, וְאֶת עַבְדֵּי חֲשַׁךְ מִרְעָה וְאֶת רַעַת נָבָל הִשִּׁיב ה' בְּרָאשׁוֹ. וַיִּשְׁלַח דָּוִד וַיְדַבֵּר בְּאֹבִיגַיִל לְקַחְתָּהּ לּוֹ לְאִשָּׁה:

נקמתו של דוד בנבל באה מידי ה' של ה', ולא בהשתדלות חסרת תכלית.

תפילה על בנה של בת שבע

העונש הראשון שבא על דוד בעקבות מעשה בת שבע היה מחלתו ומותו של בנם הקטן. גם באירוע זה יודע דוד את גבולה של ההשתדלות (שמואל ב' יב, יט-כג):

וַיָּרָא דָּוִד כִּי עָבְדֵי מִתְלַחֲשִׁים, וַיִּכְּן דָּוִד כִּי מָת הַיֶּלֶד. וַיֹּאמֶר דָּוִד אֶל עַבְדָּיו הַמָּת הַיֶּלֶד? וַיֹּאמְרוּ מָת: וַיִּקָּם דָּוִד מִהָאָרֶץ, וַיִּרְחֹץ וַיִּסַּךְ וַיַּחְלֵף שְׂמֵלֹתָיו וַיִּבְאֵא בֵּית ה' וַיִּשְׁתַּחֲוֶה, וַיִּבְאֵא אֶל בֵּיתוֹ וַיִּשְׁאַל וַיִּשְׁמָע לוֹ לֶחֶם וַיֹּאכַל: וַיֹּאמְרוּ עַבְדָּיו אֵלָיו: מָה הַדָּבָר הַזֶּה אֲשֶׁר עָשִׂיתָהּ, בְּעַבּוֹר הַיֶּלֶד חֵי צַמְתָּ וַתִּבְּרַךְ וַיִּכְאֹשֶׁר מִת הַיֶּלֶד קָמַת וַתֹּאכַל לֶחֶם: וַיֹּאמֶר: בְּעוֹד הַיֶּלֶד חֵי צַמְתִּי וַאֲבָכָהּ, כִּי אֲמַרְתִּי מִי יוֹדֵעַ יַחַנְנִי וַחַנְנִי ה' חֵי הַיֶּלֶד: וַעֲתָה מָת, לָמָּה זֶה אֲנִי צָם? הַאֲוֹכַל לְהִשְׁיבוֹ? עוֹד אֲנִי הֹלֵךְ אֵלָיו, וְהוּא לֹא יָשׁוּב אֵלָי:

כל זמן שהילד נאבק על חייו השתדל דוד למנוע את מותו בתפילה, אולם ברגע שהמאמצים הפכו חסרי תועלת והילד מת – הפסיק דוד מיד את תפילתו וקיבל עליו את הדין.

מרד אבשלום

אחד הניסיונות הקשים ביותר שעברו על דוד היה מרד בנו אבשלום. כשיצא מירושלים "עלה ובוכה נראש לו חפוי והוא הלך יָחַף" (שמואל ב' טו, ל) מתגלה דוד במלוא גדולתו. מחד גיסא הוא פועל כדי לבלום את אבשלום, על-ידי שליחת חושי הארכי לירושלים (שמואל ב' טו, לד), ומאידך גיסא הוא נמנע מכל תגובה לקללות של שמעי בן גרא (שמואל ב' טז, ה-יב):



ובא המלך דוד עד בחוריים, והנה משם איש יוצא ממשפחת בית שאול ושמו שמעי בן גרא, יצא יצוא ומקלל:
 ונסקל באבנים את דוד ואת כל עבדי המלך דוד וכל העם וכל הגברים מימינו ומשמאלו:

...ויאמר אבישי בן צרויה אל המלך: למה יקלל הפלג הזה את אדני המלך? אעברה נא ואסירה את ראשו:
 ויאמר המלך: מה לי ולכם בני צרויה, כי כה יקלל וכי פי ה' אמר לו קלל את דוד, ומי יאמר מדוע עשיתה כן: ויאמר
 דוד אל אבישי ואל כל עבדיו: הנה בני אשר יצא ממעי מבקש את נפשי, ואף כי עתה בן הימיני הנחו לו ויקלל, כי
 אמר לו ה': אולי יראה ה' בעוני בעיני ויהיב ה' לי טובה תחת קללתו היום הזה:

מסופם של דברי דוד נראה שדוד מונע מאבישי להרוג את שמעי בן גרא מתוך תקווה שבכך ישיב לו ה' "טובה תחת קללתו",
 אולם מראשית דבריו נראה שיש לדוד טעם נוסף. דוד מקדים ואומר: "הנה בני אשר יצא ממעי מבקש את נפשי, ואף כי עתה בן
 הימיני". מה כוונתו של דוד בכך?

בירושלמי (הוריות פ"ג ה"ב) נאמר:

אמר רב חונה: כל אותן ששה חדשים שהיה דוד בורח מפני אבשלום שעורה הוות מתכפר לו כהדיוט.

כלומר, מעמדו של דוד בזמן מרד אבשלום לא היה כשל מלך. מכאן ניתן בהחלט לפרש את הוויכוח שבין דוד ואבישי בדומה
 לוויכוח שבין דוד ואביגיל. כך פירש בעל ה"משנה למלך" בספרו "פרשת דרכים", כפי שמובא בשו"ת ציץ אליעזר (חלק יב,
 סימן סד):

אמנם בספר פרשת דרכים להמשנה למלך בדרוש י"ב מבאר שבזה הוא שהיה הוויכוח בין דוד המלך לבין אבישי בן
 צרויה, אם להמית את שמעי בן גרא שקללו באותו זמן (כמסופר בנ"ך). אבישי היה סובר שאף על פי שנסתלק מן
 המלכות, דינו (=של דוד) מכל מקום כמלך, דומיא דמשוח דכהונה, וזהו שאמר: "התחת זאת לא יומת שמעי כי
 קלל את משיח ה'" ודוד היה סבור דדינו כהדיוט.

כלומר, אבישי סבר שיש להרוג את שמעי בן גרא כמורד במלכות, ודוד לעומתו סבר שאין לו כרגע דין מלך, ולכן שמעי בן גרא
 פטור².

לצד הדיון ההלכתי, נראה שכונת דוד היא שבמצב העגום שבו הוא נמצא, שבנו מורד בו, אין טעם ותועלת בהריגת שמעי בן גרא.
 הריגת מורד במלכות מועילה רק כאשר השלטון מבוסס, אבל בזמן הפיכה מעשיו של שמעי בן גרא הם חסרי חשיבות. בהקשר זה
 אומר דוד: "הניחו לו ויקלל, כי אמר לו ה'". במקום שבו אין תועלת בהשתדלות, הביטחון בה' מחליף את המעשה. במקרה זה
 יישם דוד את מה שלמד מאביגיל כשרצה להרוג את נבל.

השתדלות אסורה

הבחנה נוספת בין השתדלות וביטחון היא במקרה שבו המעשה אסור, ולא נותר לדוד אלא לבטוח בה'. הדבר בא לידי ביטוי
 בכמה אירועים.

העימות עם שאול

למרות שדוד נרדף על-ידי שאול, הוא הקפיד באופן עקבי שלא לפגוע בו: כך במערת עין גדי (שמואל א' כד, ו), וכך בגבעת
 החכילה (שמואל א' כו, ט). יותר מכך, דוד העניש בחומרה את מי שפגע בשאול ובורעו: כך העניש דוד את העמלקי שהרג את
 שאול (שמואל ב' א, יד-טז), ואת רכב ובענה שהרגו את איש בשת, נכדו של שאול (שמואל ב' ד, יב).

מעשיו של דוד היו תוצאה של תפיסה שעל-פיה אסור לו לפגוע בשאול, ועליו להתמקד בסבלנות לכך שהמלוכה תעבור אליו. כך
 בדיוק אמר דוד (שמואל א' כו, י-יא):

ויאמר דוד חי ה' פי אם ה' יגפנו או יומו יבוא נמת או במלחמה ירד ונספה: חלילה לי מה' משלח ידי במשיח ה'...

כלומר, פגיעה בשאול היא השתדלות אסורה, ולכן בתחום זה יש לנקוט במידת הביטחון. אולם במקביל לכך נקט דוד צעדים
 שקירבו אותו אל המלוכה ולא היו כרוכים באיסור. דוד לקח על עצמו את האחריות לביטחון באזור שבט יהודה: הוא הושיע את
 אנשי קעילה מיד פלשתים (שמואל א' כג, א), ושמר על הרועים של נבל הכרמלי (שמואל א' כה, טז). מעשים אלה הקנו לו ודאי

² עיין שם בדברי ה"ציץ אליעזר", שחלק על פירוש זה.

חמדת הארץ ד

מעמד של מנהיג מקומי, מן הסתם על רקע אזלת היד של השלטון המרכזי של שאול. זאת ועוד, לאחר התקפת הנגד על העמלקים שתקפו את צקלג (שמואל א' ל, כו):

וַיָּבֵא דָּוִד אֶל צַקְלָג וַיִּשְׁלַח מִהַשְּׁלָל לְזִקְנֵי יְהוּדָה לְרַעְהוּ לֵאמֹר: הֲיָנָה לָכֶם בְּרָכָה מִשְּׁלָל אֵיבֵי ה':

צעד כזה הוא חלק מגינוני מלך, אלא שאין בו כל איסור, ולכן עשה כך דוד, כפי שכתב הרלב"ג (שמואל ב' א, כז):

והיו נלחמים תמיד דוד ואנשיו עם אויבי ה', והיה דוד שולח מהשלל לישראל, והנה המלחמות ההם היו כלי להגיע לדוד המלוכה, כי אז נתברר לישראל טוב הצלחתו עד שבמתי מעט נצח רבים.

גם לאחר מות שאול נוהג דוד בזהירות (שמואל ב' ב, א):

וַיְהִי אַחֲרַי כִּן וַיִּשְׁאַל דָּוִד בַּה' לֵאמֹר: הֲאֵעֲלֶה בְּאַחַת עָרֵי יְהוּדָה? וַיֹּאמֶר ה' אֵלָיו עֲלֶה, וַיֹּאמֶר דָּוִד אָנֹכִי אֵעֲלֶה וַיֹּאמֶר חֲבֵרָנָה:

דוד שואל בה' לפני שהוא עושה צעד שיפגע במלכות בית שאול, גם אם מדובר בפגיעה חלקית בלבד – "העלה באחת ערי יהודה".

בניית המקדש

תחום נוסף שבו ויתר דוד על השתדלות כיוון שהיא נאסרה עליו הוא בבניין בית המקדש. ה' פותח את הנבואה אליו במילים (שמואל ב' ז, ה):

לֵךְ וְאִמְרָתְךָ אֶל עַבְדֵי אֵל דָּוִד: כֹּה אָמַר ה' הֲאֵתָה תִּבְנֶה לִי בַיִת לְשִׁכְתִּי:

תגובת דוד הולמת את שיטתו (שמואל ב' ז, יח):

וַיָּבֵא הַמֶּלֶךְ דָּוִד וַיֵּשֶׁב לִפְנֵי ה', וַיֹּאמֶר מִי אֲנִי אֲדֹנָי ה' וּמִי בֵּיתִי כִּי תִבְנֶה לִי עַד הַלַּיִם:

דוד מקבל על עצמו את הדין ללא ויכוח ומתוך הכנעה. במקום איסור מוותר דוד על ההשתדלות – אולם לא לגמרי. את כל ההכנות שניתן לעשות, דוד עושה (דברי הימים א' כב-כח), רק את הבנייה הוא משאיר לשלמה בנו.

מרד אבשלום

אירוע נוסף שבו נמנע דוד ממעשה שנראה בעיניו כאיסור הוא לקחת הארון עמו במרד אבשלום (שמואל ב' טו, כד-כו):

וַהֲנִי גַם צָדוּק וְכָל הַלְוִיִּים אֹתוֹ וְנָשָׂאִים אֶת אָרוֹן בְּרִית הָאֱלֹהִים וַיִּצְקוּ אֶת אָרוֹן הָאֱלֹהִים וַיַּעַל אַבְיָתָר עַד תֹּם כָּל הָעַם לַעֲבוֹר מִן הָעִיר: וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ לְצָדוּק הֲשֵׁב אֶת אָרוֹן הָאֱלֹהִים הָעִיר אִם אֶמְצָא חַן בְּעֵינֵי ה' וְהִשְׁכַּנִּי וְהִרְאֵנִי אֹתוֹ וְאֵת נְהוּגוֹ: וְאִם כֹּה יֹאמֶר לֹא חֲפָצְתִּי בְּךָ הֲנִי יַעֲשֶׂה לִּי כְּאֲשֶׁר טוֹב בְּעֵינָיו:

מדוע סירב דוד לקחת את הארון עמו? לקחת הארון הייתה כביכול ניסיון לכפות על ה' לסייע לדוד. כך עשו ישראל בימי עלי, במלחמתם עם פלשתים, כאשר הביאו את הארון למלחמה (שמואל א' ד, ג):

וַיָּבֵא הָעָם אֶל הַמַּחֲנֶה, וַיֹּאמְרוּ זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל: לָמָּה נִגְפָנוּ ה' הַיּוֹם לִפְנֵי פִלְשְׁתִּים? נִקְחָה אֲלֵינוּ מִשְׁלָה אֶת אָרוֹן בְּרִית ה' וַיָּבֵא בְּקֶרְבָּנוּ וַיִּשְׁעֲנוּ מִכַּף אֵיבֵינוּ:

המעשה לא הועיל, בני ישראל הובסו והארון נשבה. דוד מבין שאי אפשר לכפות על ה' לסייע לו, ובמקרה זה יש מקום לביטחון ולא להשתדלות. אך הישענות זו על ה' אינה מונעת מדוד להמשיך במאמציו הצבאיים כנגד אבשלום (שמואל ב' טו, כז-כח):

וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ אֶל צָדוּק הַכֹּהֵן הַרֹאֶה אֶתָּה שָׂבָה הָעִיר בְּשָׁלוֹם וְאַחֲמֵעֵץ בְּנֶךְ וַיְהוֹנָתָן בֶּן אַבְיָתָר שְׁנֵי בְנֵיכֶם אִתְּכֶם: רְאוּ אֲנִי מִתְמַהֵמָה (כתיב: בעברות) בְּעֵרְבוֹת הַמִּדְבָּר עַד בּוֹא דָבָר מֵעִמְכֶם לְהִגִּיד לִי:

דוד מבקש מצדוק לשלוח את שני בניו אל דוד עם דיווחים על הנעשה בירושלים.

סיכום

בכמה אירועים עמד דוד מול השאלה אם לעשות מעשה או להסתפק בביטחון בה'. שתי סיבות גרמו לדוד להימנע ממעשה: כאשר המעשה לא נראה לו מועיל, וכאשר המעשה נראה לו אסור.

חמדת הארץ ד

דוד נמנע ממעשה שאינו מועיל כאשר לא הצטייד בחרב במלחמתו עם גולית, כאשר נמנע מלהרוג את נבל הכרמלי, כאשר הפסיק להתפלל על בנו לאחר שמת וכאשר נמנע מלפגוע בשמעי בן גרא.

דוד נמנע ממעשה אסור בעימות עם שאול, כאשר לא פגע בו, בזמן שלא נמנע מלחזק את מעמדו ביהודה על-ידי לקיחת אחריות ביטחונית וחלוקת שלל לאנשי יהודה. דוד ויתר על בניית בית המקדש בציוויו של ה', אך לא נמנע מלהתכונן ככל שניתן לבנייה, כיוון שהדבר לא נאסר עליו. כך גם במרד אבשלום ויתר דוד על לקיחת הארון עמו, מתוך הבנה שעזרת ה' אינה תוצאה של נוכחות הארון, ובמקביל ביקש מהכהנים לדווח לו על הנעשה בירושלים.

לסיום, אין מתאימים יותר מדברי דוד לגד, כאשר הלה נותן לו לבחור בין העונשים על מניית העם (שמואל ב' כד, יד):

וַיֹּאמֶר דָּוִד אֶל גֹּד צַר לִי מְאֹד נִפְלְאָה נָא כְּיַד ה' כִּי רַבִּים (כתיב: רחמו) רַחֲמֵי וּבְיַד אָדָם אֶל אֶפְלָה:

במקרה שבו ניתנה ביד דוד האפשרות לבחור בין השתדלות וביטחון בחר דוד בדרך השנייה, בדרך הביטחון.