אונס בגיטין

הרב ליאור זילבר

אדם שתלה גט לאשתו בתנאי, ומחמת אונס לא קיים את תנאו – האם הגט תקף? מתוך הסוגיה הדנה בכך, ומחלוקות הראשונים שבה, עולה שאלת סמכותם של חכמים להכריע כנגד המציאות, גם במקום שבו עליהם לבטל, כביכול, מעשים שנעשו זה מכבר.

הקדמה

אחת מן הסוגיות הראשונות בכתובות היא סוגיית 'אונס בגיטין'. הסוגיה דנה באדם שהתנה ש"אם לא אגיע עד תאריך מסוים הרי את מגורשת", אולם הוא נאנס ולא יכול להגיע במועד הנקוב. כתוצאה מכך מתפתח דיון האם נקיים את גיטו, שכן הלה לא הגיע במועד בגלל אונסו ולא באשמתו. למסקנת הסוגיה חכמים מפקיעים את קידושיו, והגט קיים.

הסוגיה נסובה על מסקנת הגמ': "לפיכך חלה הוא או שחלתה היא או שפירסה נידה אינו מעלה לה מזונות"[1]. כלומר, אם איש אינו עומד בהתחייבות לשאת אשה בתאריך שסוכם ביניהם – עליו לפרנסה במזונות מאותו תאריך ואילך, אף-על-פי שלא נשאה. אך אם קרה אונס המונע את חתונתם של הזוג, הבעל נפטר מחיוב המזונות לאשה.

מכאן ממשיכה הסוגיה הבאה, בשתי אפשרויות:

א. "אמר רבא ולעניין גיטין אינו כן".

ב. "איכא דאמרי אמר רבא וכן לעניין גיטין".

דיוננו ייסוב בעיקר סביב הלישנא הראשונה, המסבירה שדעת רבא שאין (טענת) אונס בגיטין היא 'סברא דנפשיה', כדלקמן.

1. כתובות ב ע"א

הצעת הסוגיה

אמר רבא: ולעניין גיטין אינו כן.
אלמא קסבר רבא: אין אונס בגיטין.
מנא ליה לרבא הא?
אילימא מהא דתנן:

הרי זה גיטיך אם לא באתי מכאן ועד שנים עשר חדש,
ומת בתוך שנים עשר חדש – אינו גט;
מת – הוא דאינו גט,
הא חלה – הרי זה גט,

ודלמא לעולם אימא לך: חלה נמי אינו גט, והיא גופא קמ"ל,
דאין גט לאחר מיתה.

אין גט לאחר מיתה –

הא תנא ליה רישא:

הרי זה גיטיך אם מתי, הרי זה גיטיך מחולי זה,
הרי זה גיטיך לאחר מיתה – לא אמר כלום!

דלמא לאפוקי מדרבותינו,

דתניא: ורבותינו התירוה להנשא,

אמרינן: מאן רבותינו?

אמר רב יהודה אמר שמואל: בי דינא דשרו משחא,
סברי לה כרבי יוסי, דאמר: זמנו של שטר מוכיח עליו.

ואלא מסיפא:

מעכשיו אם לא באתי מכאן ועד י"ב חדש,
ומת בתוך שנים עשר חדש – הרי זה גט;
מת, והוא הדין לחלה.

דלמא מת דוקא, דלא ניחא ליה דתפול קמי יבם.

אלא מהא:

דההוא דאמר להו אי לא אתינא
מיכן ועד תלתין יומין ליהוי גיטא,
אתא בסוף תלתין יומין ופסקיה מברא,
אמר להו חזו דאתאי חזו דאתאי,
אמר שמואל: לאו שמיה מתיא.

ודלמא אונסא דשכיח שאני,
דכיון דאיבעי ליה לאתנויי ולא אתני, איהו דאפסיד אנפשיה.

אלא רבא סברא דנפשיה קאמר: משום צנועות ומשום פרוצות;

משום צנועות,

דאי אמרת לא להוי גט,
זימנין דלא אניס וסברה דאניס, ומיעגנא ויתבה.

ומשום פרוצות,

דאי אמרת לא ליהוי גיטא, זימנין דאניס ואמרה לא אניס,
ואזלא ומינסבא, ונמצא גט בטל ובניה ממזרים.

ומי איכא מידי, דמדאורייתא לא להוי גט,
ומשום צנועות ומשום פרוצות שרינן אשת איש לעלמא?

אין, כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש, ואפקעינהו רבנן לקידושי מיניה.

אמר ליה רבינא לרב אשי: תינח קדיש בכספא,
קדיש בביאה מאי איכא למימר?

שויוה רבנן לבעילתו בעילת זנות.

הסבר עיקרי הסוגיה

בניגוד לטענת אונס לגבי התחייבות הנישואים, המתקבלת, אומר רבא שטענת אונס איננה מתקבלת בגט.

טענת אונס נלמדת מהתורה: "אמר רבא אנוס הוא ואנוס רחמנא פטריה דכתיב ולנערה לא תעשה דבר"[2].

פירוש הדבר: בכל התורה כולה טענת אונס היא טענה לגיטימית, הפוטרת את האדם מהתחייבויותיו או מעונשין וכו'. טענת האונס לכאורה, גורמת לנו לשפוט את האירועים אחרת מכפי שהתרחשו במציאות.

הסברא הפשוטה ביותר לפטירת אדם מעונש בגלל אונס, היא העובדה שהוא עשה מעשה ללא רצון. האונס עוקר את הרצון ממעשהו של האדם, והתורה חייבה מעשה הנעשה ברצון בלבד[3].

2. נדרים כז ע"א

3. מבלי להכנס עדיין לשאלה שעומדים עליה הראשונים והאחרונים בסוגייתינו – האם אונס גם יהפוך את יחסנו למה שלא קרה כאילו קרה. שהרי לכאורה פשוט יותר לומר שאונס יכול להחזיר את הגלגל לאחור ולומר שמבחי' הלכתית (גם אם הדבר אינו כך מבחי' מציאותית) הדבר לא קרה, או ליתר דיוק – האדם איננו חייב בתוצאות מעשיו שנעשו באונס. אבל לומר שאונס מסב את הגלגל קדימה – שמעשה שלא נעשה במציאות בגלל אונס, התורה יכולה לומר שכאי'לו כן נעשה – זה חידוש גדול (ויש כאן מקום לדיון עמוק לסוג האינטראקציה שבין התורה למציאות ואכמ"ל).

למשל, אם היה עלי לפנות דירה בתאריך י׳ אייר, ובחוזה נכתב שאם אאחר מלפנותה אתחייב בקנס. אם קרה ואמנם לא פיניתי את הדירה בי׳ אייר אלא בכ׳ אייר, אך לטענתי אומר שהייתה שביתה של כל מעבירי הדירות לדוגמא, הרי שטענתי טענת ׳אונס׳ וטענתי תתקבל ולא אחוייב בקנס, וכד׳.

אלמלא דבריו של רבא, היינו חושבים שגם בסוגייתנו נקבל את טענת האיש שאונס עיכבו מלבוא, והגט יהיה בטל. חידושו של רבא הוא שבניגוד לכל התורה כולה, כאן אין מקבלים טענת אונס.

הגמרא מציעה שלוש אפשרויות מהן ניתן ללמוד מקור לדברי רבא, ודוחה את כולן. לבסוף מגיעה הגמרא למסקנה שרבא אומר סברא מדעתו – משום צנועות ופרוצות.

הקשיים

מספר קשיים עולים בסוגיה זו:

1. מדוע תיקן רבא שטענת אונס לא תתקבל, בניגוד לכל התורה כולה?

2. לכאורה כל דיני הפקעת קידושין נמצאים במקרי קידושין שהתעוררה בהם בעיה, ואילו כאן לא שייכת לשון הפקעת קידושין, שהרי מדובר בגט! למה להפקיע את הקידושין, לפעמים אפי׳ לאחר 40 שנה, כשהבעיה מתחילה רק בזמן נתינת הגט, והייתה צריכה הגמ׳ לומר ׳אפקעינהו לגיטו׳ וכד׳?

3. לכאורה מקור דין ׳אפקעינהו׳ נמצא ביבמות קי ע״א שם מובא מעשה באדם שחטף אשה המקודשת לאחר בקטנותה ונשאה, והפקיעו חכמים את קידושיו, בנימוק ״הוא עשה שלא כהוגן לפיכך עשו בו שלא כהוגן ואפקעינהו רבנן לקידושיה מיניה״[4]. כלומר, הפקעת הקידושין על־ידי חכמים נחשבת מעשה ׳שלא כהוגן׳ ברמה העקרונית, אך בשעת הצורך הם עושים אותו כדי לנקוט בסנקציות על מי שעושה שלא כהוגן – מידה כנגד מידה. ואילו בסוגייתנו הזעקה גדולה – מה עשה האיש שלא כהוגן, הרי האיש רוצה עדיין להיות נשוי, וגיטו בא לו באונס[5,6].

4. לכאורה בכל הסוגיות הדנות ב׳אפקעינהו׳ נמצא יסוד של מעשה ׳שלא כהוגן׳. עיין בגיטין לג ע״א וב״ב מח ע״ב (ובמסורת הש״ס ובתוס׳ שם).

5. נתאר לעצמנו מצב שבו אדם נשוי לאשתו 40 שנה, ונולדים להם ילדים. היה הלה צריך לנסוע נסיעה ארוכה ומסוכנת, וכדי לא לעגן את אשתו נתן לה גט על תנאי – שאם לא יחזור תהיה מגורשת. לבסוף חזר הבעל, אך בשל איזה אונס התעכב. באו חכמים וקיימו את גיטו, למרות שהוא עשה הכל כשורה, ועוד עשו את כל בעילותיו בעילות זנות?!

6. אפשר למנות קשיים נוספים בלשון: לגבי צנועות הלשון המתארת את טעות האשה היא ׳סברה׳, ואילו לגבי פרוצות נאמר ׳אמרה׳. מה טעם חילוף הלשון, האם יש הסבר ענייני שונה לאמירה או למחשבה (סברה).

יש לעיין בסוגיה בגיטין לב ע"א, לגבי גט שנשלח ע"י שליח וביטלו שלא בפני השליח. אף כי לכתחילה הדבר כשר "התקין רבן גמליאל הזקן שלא יהו עושין כן מפני תיקון העולם". נחלקו בגמרא[7] בטעמו של ר"ג:

מתני'

השולח גט לאשתו והגיע בשליח או ששלח אחריו שליח
ואמר לו גט שנתתי לך בטל הוא – הרי זה בטל.

קידם אצל אשתו או ששלח אצלה שליח
ואמר לה גט ששלחתי לך בטל הוא – הרי זה בטל.

אם משהגיע גט לידה שוב אינו יכול לבטלו.

בראשונה היה עושה ב"ד ממקום אחר ומבטלו,
התקין רבן גמליאל הזקן שלא יהו עושין כן מפני תיקון העולם.

גמ'

"מפני תיקון העולם".

מאי מפני תיקון העולם?
ר' יוחנן אמר: מפני תקנת ממזרים,
ריש לקיש אמר: מפני תקנת עגונות.

ר' יוחנן אמר מפני תקנת ממזרים,

סבר לה כרב נחמן, דאמר: בפני שנים, ובי תרי לית להו קלא,
והיא לא שמעה ולא ידעה ואזלה ומינסבא, ואיכא ממזרים;

וריש לקיש אמר מפני תקנת עגונות,

סבר לה כרב ששת, דאמר: בפני ג', ובי תלתא אית להו קלא,
ושמעה וידעה ולא מינסבא, ותקנת עגונות הוא דאיכא.

ת"ר: בטלו – מבוטל, דברי רבי;
רשב"ג אומר: אינו יכול לא לבטלו ולא להוסיף על תנאו,
שא"כ, מה כוח ב"ד יפה.

ומי איכא מידי דמדאורייתא בטל גיטא,
ומשום מה כוח ב"ד יפה שרינן אשת איש לעלמא?

כמו כן, כל ההגדרה של "צנועות ופרוצות" היא בלשון הווה, ואינו מובן איזו נפק"מ הלכתית יש מכך. ניחא אם הייתה מוגדרת הבעיה "שלא ירבו ממזרים" או "שלא תהיינה עגונות בישראל", אך הלשון "צנועות ופרוצות" – צריכה עיון. אמנם נאמר אח"כ שצנועות הוא משום עיגון ופרוצות משום ממזרים, אך לכתחילה היה ניתן לומר משום "עיגון וממזרים".

7. גיטין לג ע"א

אין, כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש,
ואפקעינהו רבנן לקידושין מיניה.

אמר ליה רבינא לרב אשי: תינח דקדיש בכספא, קדיש בביאה מאי איכא למימר?

שויוה רבנן לבעילתו בעילת זנות.

הסבר הסוגיה

ישנם קווים דומים בין סוגיה זו לסוגייתנו.

ר"ג הבין שכתוצאה מכך שהאיש לא מבטל את הגט בפני השליח או האשה נוצרת בעיה: לאשה ישנה אי ודאות בנוגע לגיטה, שכן ייתכן ובעלה ביטלו בלי ידיעתה. הדבר נובע מהעובדה שהאיש יוצר מרווח זמן ופער בין נתינת הגט לביטולו, בכך שהוא לא מבטלו בפני השליח. באותו מרווח זמן – שנוצר בגלל האיש, תיתכנה טעויות ובעיות. ר"ג בא לסגור את הפער ולבטלו, בכך שלא תהיה אפשרות לבעל לבטל את גיטו שלא בפני השליח.

רשב"ג מוסיף ומחזק את תקנת ר"ג, בכך שהוא מפקיע את קידושיו של מי שאינו מציית לתקנה.

על־פי הדברים האלו נראה לומר, שתקנת רבא מושפעת מתקנתם של ר"ג ורשב"ג, שכן חששו של רבא בעניין תנאי בגיטין דומה:

עשיית תנאי בגיטין, כמו ביטול הגט שלא ע"י שליח, יוצרת פער ומרווח זמן, הגורם לאי ודאות בנוגע לעתיד. נראה שרבא סבר שעצם עשיית תנאי היא עניין בעייתי בגט.

האיש הכותב תנאי בגיטו, מעכב את חלות הגט עד לבירורו של קיום או אי קיום התנאי. עיכוב זה הכרחי לווידוא קיום התנאי, וממילא לבירור קיום הגט, אך מצד שני יוצר בעיות רבות, שכן ב'אשמתו' של האיש – נוצרה אי ודאות. עצם עשיית תנאי הינו מרווח זמן שבו יש להסתפק האם האיש יבוא או לא, האם הדבר היה באונס וכו'. ספקות אלו עלולים לגרום לבעיות בנישואי האשה מחדש. אי הבהירות שהאיש יצר מתוקנת ע"י רבא (כמו תיקון העולם של ר"ג) בביטול האונס[8] וקיום הגט, ועל־ידי כך ביטול הבעייתיות שבתנאי. במעשה האיש יש מעין מעשה "שלא כהוגן", בבחינת "רוח חכמים אינה נוחה הימנו", ועל כך כביכול קנסוהו חכמים בביטול התנאי.

רבא חשש לכך שכתוצאה מעשיית תנאי בגט, עלולה להיווצר מציאות של ריבוי ממזרים ועגונות, ולכן הוא נקט בצעדים "מרחיקי לכת" והפקיע את קידושיו של האיש העושה תנאי בגיטו, כפי שעשה רשב"ג על גבי תקנתו של

8. עיין בראשונים, המונים ג' רמות של אונס: שכיח, שכיח־ולא־שכיח, לא שכיח. כאן אנו עוסקים באונס האמצעי – שכיח־ולא־שכיח.

ר״ג. קיום הגט ואי התחשבות בטענת אונס, בניגוד לכל התורה כולה, היא אמנם צעד דרסטי, אך הכרחי כדי למנוע בעיות עתידיות.

שיטות הראשונים

שיטת הרשב״א

הרשב״א מדגיש כמה פעמים בחידושיו, שכל האפשרות להפקיע את הקידושין אינה התערבות קלה של מה בכך, ורק כאשר ישנו 'סרך גיטא' – כלומר בעיה בכשרותו של הגט – תיתכן התערבות חכמים בהפקעת הקידושין. שאם לא תאמר כן, יבואו חכמים ויפקיעו את קידושיה של כל עגונה בכדי להתירה.

גם כאן חכמים הפקיעו את קידושיו מכיוון שהייתה בעיה בגירושיו, היה עליו להתנות תנאי ברור יותר. מכיוון שלא התנה כך, הרי הוא מוחל ומאפשר לחכמים להפקיע את קידושיו. כלומר, על־פי הרשב״א יש כאן עידון של מושג 'אפקעינהו': שוב אין כאן צעד דרסטי של ביטול קידושי האדם בכפייה, אלא אדם קובע מראש, שאם קידושיו ייעשו שלא כהוגן, או יהפכו בעייתים מסיבה אחרת, כמו למשל התניית תנאי בגט, נותן הוא את הסכמתו שהבירור יעשה ע״י חכמים. לפי דבריו יש לקרוא את דברי הגמרא כך: 'כל המקדש – אדעתא, דרבנן מקדש'. כלומר, דעתו של האדם בזמן הקידושין נותנת לחכמים סמכות להתערב בקידושין[9].

ע״פ הרשב״א נראה שיש להסביר את תקנת רבא באופן כזה:

אכן עיקר ההפקעה בסוגיה בגיטין – ע״י ר״ג, הייתה בגלל מרווחי הזמן הבעייתים שנוצרו. כהמשך לכך ראה כאן רבא 'סרך גיטא' בהתניית תנאי היוצר בעיות, וממילא ניתן להפקיע את קידושיו – בהסכמתו. אפשר לומר שחכמים כביכול עושים שינויים בממד הזמן, על־ידי מה שמכונה 'מכאן ולהבא ולמפרע': למפרע אין קדושיו מופקעים מעיקרא, אולם מכאן ואילך קידושיו בטלים[10]. מידה כנגד מידה: האדם יצר בעיות בממד הזמן ע״י התנאי שהתנה, וחכמים 'פתרו' את הבעיה גם הם בממד הזמן ע״י התערבות בו.

9. כן מובא בשטמ״ק (בתירוץ לקושיה, הלא לכאורה אם קידשה על דעת דרבנן הרי אין כאן קידושין גמורים דהיא התקדשה ללא תנאי, ואין צורך בגט כלל?), ד״לאו דוקא האיש בלחוד קאמר אלא גם האשה בכלל, ושניהם מסכימים שיהיו קידושיהן אדעתא דרבנן״, והוא הרחבת ה״דעת״, וקבלת סמכות חכמים מראש, ע״י שניהם.

10. להלן נרחיב בע״ה על הנפק״מ שנובעות מכך.

כלומר אליבא דהרשב״א, הפקעת הקידושין אצלנו היא רק תוצאה של אותו ׳סרך גיטא׳, ולא דבר שנעשה לכתחילה. וכן כתב:

> אבל במקום שחלו הקידושין ברצון חכמים והשתא הוא דאפקעינהו להו, אי איכא סרך גיטא אין אי לא לא. והכא נמי לאו הפקעה גמורה היא[11], אלא משום דאמדינן ליה לדעתיה דבעל דאסקא אדעתא לאונסיה, ומדאיבעי ליה לאתנויי ולא אתני, ש״מ אחוליה אחלי לאונסיה.
>
> חידושי הרשב״א כתובות ג ע״א ד״ה כל דמקדש

כך גם בשטמ״ק:

> דהא דאמרינן דלאו היינו כאומר על מנת שירצה אבא דאם כן אין צריך גט, אלא חפץ בקדושיו ושלא תנשא לאחר כי אם על ידי גט, מיהו כל גט שהכשירו חכמים יועיל ויפקיע קדושיו. שטמ״ק כתובות ג ע״א ד״ה עוד כתב

דבריו אלו הם לכאורה כהסברנו בדברי הרשב״א.

[שיטה נוספת בראשונים, המפרשת כשיטת הרשב״א אך באופן אחר, מצינו בדברי התוס׳ במסכת ב״ב דף מח ע״ב, ד״ה תינח. שם מוסבר ההבדל בין לשון ׳אדעתא דרבנן׳ (הנזכרת אצלנו ובגיטין) להשמטת לשון זו (כמו בב״ב ויבמות). לדבריו ההבדל נובע מכך שיש פעמים שהקידושין אכן נעשו ברצון חכמים, ולכן יש כוח ׳לגיטימי׳ לחכמים להפקיע הקידושין. אך ישנם מקרים שהקידושין עצמם לא נעשו ע״פ רצון חכמים (ולכן לא מוזכרת שם הלשון ׳אדעתא דרבנן׳), ולכן הם נזקקים למעשה של כפייה בהפקעת הקידושין. כלומר ע״פ תוס׳ ישנם שני מיני הפקעה: האחד נובע מהסכמת האיש בקידושיו – כאשר קידש כהוגן, והשני, בו מתערבים בכפייה – כאשר לא היו קידושין כהוגן. כדברינו לעיל – הפקעת הקידושין אינה כללית וגורפת אלא מוגבלת ומסויגת, וכדי להפקיע את קידושי האיש צריך שיהיה במעשהו צד שלא כהוגן (אמנם למסקנה חוזר בו תוס׳ מהווא אמינא זו, אך אנו הבאנו את דבריו לצורך הסברת והבהרת הרשב״א, ולא כדי לומר שהרשב״א ס״ל כתוס׳)].

ביטוי ׳קיצוני׳ יותר לתפיסה מוגבלת של יכולת ההפקעה של חכמים מצינו מפורש בתוס׳ ר״י הלבן[12]:

> כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש וכו׳. לא נהיר׳ פיר׳ הקונט׳ דפיר׳ הכא קידושי׳ נעקרי׳ למפרע משעת קידושין על ידי מאורע אונסין שנארעו בגט זה, דאם כן כל אדם שזינתה אשתו בברור ונאסרה לבועל ולבעל או התרו לבועל ונתחייב מיתה או הוליד ממנה הבועל ממזירין, ישלח גט לאשתו על ידי שליח ויבטלנו, ואינו מבוטל כרשב״ג, ויפקעינהו רבנן

11. יש לדייק בלשונו, שכאן אין זו ״הפקעה גמורה״, אולם יש פעמים שתהיה ״הפקעה גמורה״.
12. הוא רבינו יצחק בר׳ יעקב מביהם, תלמיד רבינו תם. בהוצ׳ הר׳ פנחס יעקב הכהן, בדפוס המדפיס, לונדון תשי״ד.

לקידושי למפרע ונמצא למפרע עם הפנויה זינה ויציל על כל אילו... **אלא ליתה, דאין הפקעת קידושין למפרע אלא בעושה שלא כהוגן כי ההוא דתלא וקדיש...** והכי פי׳ הכא דצנועות ופרוצות וגבי ביטלו מבוטל ושכיב מרע דמי שאחזו וכיוצא בו. כל המקדש אדעתא דרבנן מקדש, פי׳ אדעתא דרבנן מקיים קידושי ומפקעינן בגט, אם נראה להם להפקיע קידושיו אפי׳ בלא גט כגון בעושה שלא כהוגן, הרי תחילה מיד לא חלו קידושין הואיל ואמ׳ בשעת קידושין כדת משה וישר׳, וכי היכי דבשעת קידושין על דעת דרבנן מקדש **הכי נמי בשעת גירושיה נמי** מגרש אדעתא דרבנן, הואיל ותקינו רבנן לכל המגרש דאין אונס בגיטין וגם ביטלו אינו מבוטל... **הרי כל המגרשין כאילו מפרשי בשעת נתינת הגט בפירוש שאפי׳ אירע אונס או יבטל השליחות השליח או שכיב מרע יחזור, לא יהיה אונס מבטל הגט ולא ביטלו אותו... והוי גט מדאורייתא הואיל ובשעת הנתינה נחשוב כאילו כך אמר בפי׳ ושוב גט ההוא לא יתבטל מחמת כל אלה.**
והשתא אתי שפיר, מדאורייתא לא בטיל ומשום כל הני, ורבנן בתקנתם העמידו כשרותן מן התורה כדאמרן.

ר״י הלבן אכן נזהר מלהגדיר את ההפקעה כהפקעה גמורה, ותופס שיש כאן הפקעה חלקית, הפקעה על־ידי הגט בלבד, ומזמן הגירושין בלבד[13].

דבר זה מופיע בפירוש בחי׳ קרן אורה למסכת יבמות דף צ ע״ב: ״ע״כ נראה **דבכל כה״ג אע״ג דאפקעינהו רבנן לקידושין מיני׳ מ״מ קודם הגט דינה כאשת איש לכל דבריו...**״

שיטת הריטב״א

הריטב״א לעומת זאת בהסבירו את דין ׳אפקעינהו׳ מבאר שההפקעה היא כתנאי: ״הרי הוא כאילו התנה על מנת שירצו חכמים״[14]. נראה שההפקעה על־פי הריטב״א היא תנאי חכמים, העומד מראשית הנישואים, ואיננו תלוי (רק) במעשיו הקונקרטיים של האיש. כלומר הכיוון הוא הפוך מהרשב״א, ויש לקרוא כך: ״כל המקדש, אדעתא דרבנן מקדש״ – הדעת היא של רבנן (אמנם ע״י ישראל, אך ללא תנאי וסייג, והרי הוא כנותן את כל האחריות לכתחילה לחכמים), היינו שלחכמים יש כוח להתערב מלכתחילה בנישואיו של כל איש מישראל, וכשם שיש להם סמכות להתערב בקידושין שנעשו שלא כהוגן

13. באופן דומה מצינו בשלט״ג על המרדכי בגיטין: ״גבי מי שמגרש על תנאי דאם לא באתי וכו׳ ואמרו גט כזה מבטל הקידושין ג״כ נוכל לומר כל דמגרש אדעתא דרבנן מגרש...״

14. ישנן שתי גירסאות בשיטת הריטב״א, במה שכתב ׳ואף על פי שאומר לה כדת משה וישראל הרי הוא כאילו...׳ בחי׳ הריטב״א שבהוצאת מוסד הרב קוק תיקן המהדיר תיבות ׳ואף על פי׳ ל׳כיוון׳, ואילו בשטמ״ק שבהוצאה זו תיקן המהדיר ל׳ואע״פ שלא שאמר לה׳ – וזהו חידוש גדול יותר.

ולבטלם, כך גם יש להם כוח לכאורה לבטל נישואין שהאיש איננו רוצה לבטלם. זהו כוח מקדים, הנתון לחכמים כשמירה על מוסד הנישואין והגירושין.

על־פי הריטב״א נראה שיש להסביר את תקנת רבא באופן כזה:

רבא תיקן תקנה למניעת 'צנועות ופרוצות'. תקנתו באה לידי ביטוי במעורבותם של חכמים במעשי הקידושין והגיטין הנעשים בישראל.

נאמר שרבא תיקן תקנה, כפי שתיקן רשב״ג להפקיע את קידושיו של מי שעושה שלא כהוגן. מי שקידש אשה או חטפה שלא ע״פ דין, ראו חכמים צורך להפעיל את סמכותם, להתערב במעשה קידושיו ולהפקיעם. לכן נקבע הנוסח 'כדת משה וישראל', לומר שהתערבות חכמים במעשה הקידושין אינה 'בדיעבד', והיא תלויה ועומדת מתחילתם של נישואין אלו, מכיוון שהנישואין הישראליים, מעבר להיותם התחייבות פרטית בין איש לאשתו, הם חלק ממערכת ציבורית כללית של כל ישראל. חכמים יצרו לעצמם פתח למעורבות במעשה הקידושין, וכשם שהתנאי בדוגמא שבגמרא – ״כאומר על מנת שירצה אבא״ – אינו תנאי בדיעבד, אלא תנאי מקדים ומהותי – שהרי אם לא רצה האב, לא חלו הקידושין מעולם, כך חכמים הם ״אבות האומה״ הדואגים לכלל הנישואים בישראל, ברצונם חלים וברצונם אינם חלים כלל.

רבא ראה את מעורבותם העמוקה של חכמים בתהליך הנישואין ולמד גם לעניינו: תיתכן גם מעורבות בענייני גיטין, שהלא גם הגט הוא חלק ממוסד הנישואין, וכשם שיש להם סמכות בקידושין כך יש להם גם סמכות בגיטין. ממילא, כשם שבמקרה של ערעור הקידושין יכולים חכמים להפקיעם, כך אם ייווצר קושי בגיטו של אדם, יפקיעו חכמים את הקידושין למפרע[15].

סיכום ביניים

נראה שהריטב״א והרשב״א חולקים בהבנת מהות ההפקעה.

לדעת הריטב״א ההפקעה נעשית כמו במקרה של 'על מנת שירצה אבא'. הסכמת חכמים היא תנאי בקידושין, וממילא כשאין דעתם של חכמים נוחה, הקידושין מופקעים מעיקרא – לכאורה, גם אם לא נעשה מעשה יוצא דופן, 'שלא כהוגן', מצד האיש.

ואילו לדעת הרשב״א מעשה ההפקעה אינו תנאי ראשוני, אלא מעין עקירה, שאם ירצו חכמים יעקרו הקידושין לבסוף – בתנאי שיהא מעשה שיש בו סרך שלא כהוגן מצד האיש.

15. בנקודה זאת יש לציין, שאפשר להסביר את ר״י הלבן הפוך ממה שהסברנוהו עד כה, וכהולם לשיטת הריטב״א. ר״י הלבן אינו מצמצם את יכולת ההפקעה של חכמים, אלא מרחיב את יכולתם: לא רק שניתן להפקיע קידושין, אלא ניתן להפקיע גם גט. מכוח זכות ההתערבות שיש להם במוסד הנישואין הכללי בישראל, יש להם גם כוח וסמכות בגיטין.

כלומר, בעצם ההפקעה יש שתי הבנות: האחת שההפקעה גורמת לקידושין שלא לחול כלל, כדעת הריטב"א, והשנייה, כדעת הרשב"א, לפיה הקידושין חלו מראש, ורק אחר כך מפקיעים אותם חכמים (וכן סובר ר"י הלבן), ולכן הגט מקויים.

על־פי מחלוקת הרשב"א והריטב"א נראה שישנם שני אופנים להסביר בהם את תקנת רבא:

א. כהמשך לתקנת ר"ג, למניעת עיגון בגיטין, ע"י מרווחי זמן לא רצויים בין נתינת הגט לביטולו, בא רבא למנוע רווחי זמן לא רצויים הנוצרים ע"י תנאי בגיטין. סמכות חכמים להתערב במעשה הקידושין הינה מוגבלת ותלויה במעשי האיש ובדעתו, שכן אם קידושיו היו כהוגן אין אפשרות להפקיעם הפקעה טוטאלית. לכן כאן יש צורך לתלות זאת בסרך גיטא – מעשה שלא כהוגן – כדי שחכמים יוכלו להתערב בקידושין (לפי הרשב"א) או בגט (לפי ר"י הלבן).

ב. במקביל לתקנת רשב"ג[16] (וכן במקומות נוספים בש"ס) ש׳כל המקדש על דעת רבנן מקדש׳ אינו תנאי מגביל להפקעת הקידושין, אלא הסבר מהות ההפקעה, ותקנתו של רבא לא באה לתקן עיוות מסוים בדיני תנאי הגט, אלא כחלק מכל בעיות הממזרים והעגונות בעמ"י, חכמים התערבו מכוח סמכותם הראשונית והעקרונית בקידושין, שייעודה – שמירת כללות מוסד הנישואין בישראל[17].

ע"פ זה יבוארו כמה הבדלים בין הרשב"א לריטב"א בהסבר הגמרא:

׳רבא סברא דנפשיה קאמר׳

הרשב"א מדגיש שזו אינה תקנה עצמאית של רבא, אלא פירושו למשנה (בגיטין), כדברינו, שדברי רבא הם כהמשך לתקנת ר"ג.

16. זאת בניגוד לדעתו של רבי הסובר שאם ביטלו מבוטל, ובעצם אין יכולת להפקיע את הקידושין. שכן רבי סובר, לשיטת ר"ג, שההפקעה היא מוגבלת (ולכן רבי עצמו לא השתמש בה), ואילו רשב"ג סובר שיכולת ההפקעה היא רחבה יותר, והעובדה שלא כתב כן נובעת מכך שלא נצרך לזה בתקופתו, והיה "מספיק" תיקון העולם בגזרה גופא.

17. אולי ניתן לומר ששתי האפשרויות להבנת הקשר בין הסוגיות, נובעות בעצם משתי האפשרויות בגמ׳: לדעת ר׳ יוחנן הטעם הוא משום עגונות, ולדעת רשב"ל משום ממזרים. אלו שתי אפשרויות להבנת ׳תיקון העולם׳: האחד, הוולדות העתידיים – הממזרים, עם כל הנפק"מ ההלכתיות הכרוכות בכך, הם הבעיה שבגללה תיקן ר"ג את תקנתו. והשנייה, הבנת רשב"ל, שהמצב ההווי, עגינות הנשים, הוא הבעיה של תיקון העולם, אע"פ שאין נפק"מ הלכתיות בכך, ורק המצב הקשה של עגינות הנשים הוא הבעיה. דהריטב"א ס"ל דהבעיות העתידיות מהוות עילה לתיקון לכתחילה, ואילו לדעת הרשב"א המצב ההווי, תנאי, ׳סרך גיטא׳ הינו מצב הדרוש לתיקון – התערבות חכמים בקידושין (גם אם אין נפק"מ הלכתית איסורית). כל זה ׳על דרך האפשר׳ בלבד.

הריטב״א מסביר שזוהי תקנה של רבא, היינו לפי דברינו זוהי תקנה עצמאית, על דרך אפקעינהו – מקבילה לתקנת רשב״ג[18].

'פרוצות'

לפי הרשב״א החשש הינו שלא ידייקו היטב, כלומר אי הדיוק של הפרוצות מוביל לבעיות של ממזרים. זוהי בעיה הנובעת ישירות מהתנאי שעשה האיש בגט, מעין 'עבירה גוררת עבירה': היות והוא לא דייק היטב בתנאו, כתוצאה מכך גם האשה מתחילה שלא לדייק, והסיטואציה מובילה לבעיות ממזרות, שכן הרשב״א לשיטתו ״צריך״ שתהיה בעיה ממשית ומוחשית כדי להפקיע את הקידושין.

(על דרך האפשר ניתן להסביר גם את גרסתו של הרשב״א שבפרוצות גורס 'וסברה דלא אניס' ולא 'ואמרה דלא אניס', והבעיה איננה מה היא אומרת אלא מה היא חושבת – האם היא מדייקת לשם שמים או לא).

מדויק הדבר יותר טוב בלשון הרשב״א משנץ, הסובר שיש חשש אפי' שהיא תשקר כשהיא יודעת ואחרים לא, או שייצא קול בעיר והיא תכחיש אותו.

יתירה מזאת, גם הצניעות של הנשים ע״פ הרשב״א משנץ נדרשת בסגי־נהור, ובאמת הן אינן צנועות, שהרי אינן מקשיבות לחכמים המתירים להם להינשא ומעגנות עצמן ללא סיבה מוצדקת (ובגללם חכמים 'נאלצים' להפקיע קידושין)[19].

לעומתו הריטב״א סובר שהחשש בפרוצות הינו חשש אחר: התקלה יכולה להיות אפי' בגלל שהן יעמדו על ״קו הדין״ – היינו שהפרוצות אינן עברייניות אלא כאלו שאינן חוששות מספיק. הייתי חושב שסתם כך חכמים לא היו חוששים לקלקולן, שהרי עושה כדין, אולם מכיוון שמעורבותם של חכמים היא מלכתחילה ברור למה הם מתערבים, אפי' במקום שהוא כדין, מכיוון שהכוח להתערבותם הינו ראשוני ולא תלוי רק בתוצאות, לכן אפילו היכן שהאשה עושה כדין, חכמים מתערבים בגלל התוצאות העתידיות, הממזרים שעלולים להיווצר, מתוך דאגתם לכל ישראל.

(גם כאן מתאימה שיטתו לגירסתו – 'ואמרה דלא אניס', שהרי היא אומרת אמת ופיה וליבה שווים)

אם נדייק יותר נראה שאליבא דהרשב״א החשש צריך להתבטא בזמן הזה במציאות כדי שחכמים יפקיעו את הגט שכן הפקעת הקידושין תלויה במעשה

18. ישנה גירסה בדקדוקי סופרים המחזקת הסברה זו: ״גזירה משום צנועות וגזירה משום פרוצות״, כלומר שיש כאן גזירה ולא תקנה, לא תקנת הנשים כרשב״א, אלא גזירת אפקעינהו – משום שהוא עשה שלא כהוגן.

19. ומתוך כך מתורצת גם הקושיה, מה הבעיה בצנועות שבגללן יש להפקיע קידושין. ועיין עוד שם שכותב שרק בתנאי שיש בעיה של פרוצות וצנועות יחדיו, תיקנו חכמים הפקעה.

'שלא כהוגן'. ואילו לדעת הריטב"א גם חשש עתידי שאינו בא לידי ביטוי במציאות העכשווית הינו גורם להפקעת הקידושין (כמסקנת תוס' בבבא בתרא שבכל מקרה של אפקעינהו יש 'שלא כהוגן').

'שויוהו רבנן לבעילתו בעילת זנות'

גם בזה ישנם שני פירושים, האחד דעת רוב רבותינו הראשונים, שבעילתו נחשבת כבעילת זנות כיוון שהוא תולה את דעתו ברצון חכמים, ומכיוון שהפקיעו את קידושיו, אין הכי נמי, יש להם גם כוח להפוך את בעילתו לבעילת זנות.

לעומת זאת מצינו דעת הרב"א בשטמ"ק:

> פי' הוא תולה ברצון חכמים ואין רצונו לבעילת זנות, אבל חכמים יש להם כוח לעשות בעילתו זנות על ידי גט זה כיון שתלה בהן, והוא אין בו עון אשר חטא דחכמים הוא דשויוה לבעילתו בעילת זנות והוא לא חשב כלל... שטמ"ק שם

נראה לי שהסבר דעת הרב"א הוא, שבעילותיו נחשבות כזנות רק לצורך יישום הקידושין, אך מצידו אין כאן עבירה – כדעת הרשב"א, שמכיוון שנעשו הקידושין כהוגן, והאיש תולה דעתו בדעת חכמים, הרי תלה בדעתם שיפקיעו את קידושיו אם יהיה צורך, אך לא שבעילותיו יהיו כזנות, כי לעניין זה לא תלה בדעת חכמים, וההפקעה אינה הפקעה גורפת.

ממילא אפשר גם להסביר שכל בעילותיו לא נעשו בעילות זנות, שכן הוא נתן את רשותו לחכמים לברר את שאינו ברור היינו הגט, אך את שברור – בעילותיו שנעשו ברשות – הוא אינו מסכים שיעשו כזנות.

כן מצינו ברמב"ן:

> ושמעתי דקא מתרצים הא קאמרינן א"כ שויוה רבנן לבעילתו בעילת זנות, ואין אדם עושה בעילתו בעילת זנות, הילכך גמר ויהיב גיטא מעכשיו כדי שלא יפקיעו רבנן קדושיו שלא תהא בעילתו בעילת זנות, ולאו למימרא דעקרוה. כתובות ג ע"א ד"ה ואלא הא קשיא

ונראה לי שגם שתי דעות אלו ממשיכות את הקו שהצגנו לעיל: לדעת רוב הראשונים דעתו של אדם מופקעת ממנו ונתונה ביד חכמים לגמרי, עד כדי כך שיכולים להפוך את בעילתו לבעילת זנות. בדומה לדעת הריטב"א שיש כוח ביד חכמים להפוך לחלוטין את החלטתו, כיוון שהם מתערבים בכוחם בקידושין.

לעומת זאת דעת הרב"א נוטה לדעת הרשב"א, לפיה רק היכן שיש 'סרך גיטא' אנו מפקיעים את קידושיו, ולא באופן גורף. ממילא אין דעתו נתונה לחלוטין

לחכמים, ולכן כאן בעילתו, כלפי שמיא על כל פנים, לא תיחשב כבעילת זנות[20]. [יש להעיר על ה'פלא' שבכוח חכמים ע"פ פירושו של רב"א: לחכמים יש כוח לחלק את המציאות (ואפילו את המציאות ההלכתית, כלפי שמיא, לחצאין) ולהפוך אותה על פניה כרצונם, ואפי' מעשה במציאות, שהוא יותר מתנאי, לדעת חכמים ולעניין הקידושין נחשב כמעשה זנות והקידושין בטלין, אולם בעילתו כלפי עצמו (ואולי גם כלפי שמיא) אינה נחשבת כבעילת זנות. ועיין בנספח א].

דעות נוספות בראשונים

ביטוי להבנת כוח חכמים כדברי הריטב"א, אנו מוצאים באוצר הגאונים:

> וכתב רב האי ז"ל הוו יודעים כי הפסד גדול אצלכם בזה שיש לכם מנהג לקדש אשה שלא בשעת הכתובה או שטר אירוסין ואע"פ כי האשה מתקדשת אפי' בשוק בפני שנים אלא שיש במנהג זה הפסד. ומק' שנה לא נשמע בבבל מנהג כזאת. ואין יודעין כל עיקר קדושי אשה אלא בשעת כתובה. ובכוראסן היה מנהג מכמה שנים יותר מק' שנה לקדש בטבעת במושב משתה וכיוצא בזה. ורבו הטענות, טענות וכפירות קידושין ויצא הדבר להפסד. ותיקן להם זקיננו מרנא ורבנא יהודה גאון שלא יקדשו אלא כסדר בבל בכתובה וחתם ידי עדים וברכת אירוסין. **וכל שאינו כסדר הזה תיקן להם שאין חוששין לו כדאמ' כל המקדש אדעתא דרבנן קמקדש ואפקעינהו רבנן לקידושי מיניה אף אתם ראויים לסלק** מנהג כזה וכל המקדש שלא בכתובה ובשאר[21] אירוסין קנסוהו עד שיתקן הדבר.
>
> קידושין, חלק התשובות נ ע"ב

כלומר, רב האי גאון הנהיג תקנה שלא יחולו קידושין כאשר עושים זאת שלא ברצון חכמים, שכן ביכולתם להנהיג קידושין ע"פ תקנותיהם, וכשרואים דבר העלול להזיק לנשואי ישראל, ביכולתם לתקן שלא יחולו הקידושין.

הרשב"א לעומת זאת, אזיל לשיטתו, שכוח זה שביד חכמים אינו נוהג מכוח עצמם אלא מכוח מה שישראל נותנים בידיהם את הסכמתם לכך, וכן כתב בתשובה על תקנת רשב"ג:

> תשובה שורת הדין נראה לי בברור שרשאין בני העיר לעשות כן **ובלבד שיסכימו בכך אנשי העיר.** ואם יש שם תלמיד חכם ולא הסכים עמהם לא. והטעם מזה לפי שהצבור יכולין להפקיר ממונו של זה ונמצא כמקדש בממון שאינו שלו וכמו שאמרו בתלמוד אפקעינהו רבנן לקידושי מיניה.

20. וכן דעת הב"ש בסי' קנ"ז ס"ק ו, דכתב "ומעיקרא נמי לא עביד עבירה, דרבנן הוא דשויוה בעילתו בעילת זנות, והוא לא לכך כוון אלא דתלה דעתו בדעת ורצון חכמים, מצוה היא ולא עבירה" – דלדעתו מכיוון שהאיש תולה בדעת חכמים, מעשהו אינו נחשב כעבירה (ומו"מ בזה עיין בשו"ת מנחת שלמה סי' עו).

21. כלומר: ובשטר (הערת המהדיר באוצה"ג).

ובפרק חזקת הבתים (דף מ״ה ע״ב) אמר אמימר תליוה וקדיש קידושיו קידושין. רב אשי אמר באשה ודאי אין קידושיו קידושי׳...

שו״ת הרשב״א א רו

נראה שכל הסכמתו לכך שיופקעו הקידושין, אינה משום שזהו כוח הנתון בידי חכמים באופן פשוט ומוסכם מראש ללא תנאי, אלא תלוי בהסכמת בני העיר.

׳מעות הקידושין׳

נפק״מ נוספת בין שיטות הראשונים נוגעת למעות הקידושין: לדעת הריטב״א הרי המעות חוזרים למקדש, שכן הקידושין לא חלו כלל. אולם לדעת הרשב״א הרי המעות הפקר, שכן הקידושין חלו וצריך להפקיע את הקידושין אחר כך (וכן כתב המהדיר לשיטת הר״ן במחלוקת ר״ן ורש״י).

נספח א: התבוננויות במהותו של אונס

ברצוני להציג כמה יסודות להבנת מהותו של האונס, מהו האונס בתפיסה החז"לית, ולבדוק את השפעת הבנה זאת על תנאי בגט. אין כאן חידושים, כל הנאמר כאן כבר הוסבר, זהו רק בחינת סיכום להבהרת הסוגיה.

תפיסה ראשונה מציגה את האונס כתלוי במעשיו ובדעתו של האדם, מעשה כל שהוא גם אם הוא נעשה בפועל אין הוא מיוחס לאדם על עוד לא עשה אותו האדם בכוונה. כלומר מעשה במציאות, ממשי ככל שיהיה, גם אם הוא שינה את המציאות מכפי שהייתה, כיוון שהייתה רק זווית ראייה אחת, המציאות למעשה נפרדת כעת לשתי זוויות ראייה: האדם העושה והפעולה הנעשית. הפעולה יכולה להיעשות, אך השייכות לאדם איננה תלויה בעשייה בלבד. עיקר הזיקה בין האדם למעשה תלויה בכוונתו וברצונו, אם עשה האדם מעשה בניגוד לרצונו, כגון שאיימו על חייו וכד' הרי מעשה זה אינו משויך לאדם העושה את המעשה, לא כלפי שמיא וגם לא כלפי ארעא – היינו קניינים וכד'.

רצונו של האדם הינו רחב, והוא אינו תלוי בזמן. האדם יכול לרצות משהו ולקיימו לאחר זמן רב, כלומר למעשה, רצונו של האדם מתפשט מעבר לנקודת העשייה בעצמה – זהו המקור להבנת תנאי, האדם יכול להאריך את ממד הרצון שבמעשה, להתנות שכל עוד לא יקוים רצונו במלואו אין הוא חפץ במעשה זה. ולכן אם האדם התנה גט בקיום מעשה, כל עוד לא נעשה המעשה הרי שאין רצונו שלם וממילא לא חל קיום הגט כלפי האשה, כיוון שגט תלוי בזיקה שבין האיש לאשה וכל עוד לא נתן האיש את הגט ברצונו המלא לאשה אין כאן גט, וממילא כל עוד שלא התקיים במלואו התנאי המעשה איננו שלם.

אמנם מדברינו יצא שמעשה איננו יכול להיעשות וליצור זיקה אוטומטית בין האדם ובינו, אך גם ההפך הוא הנכון, ורצון ללא מעשה איננו מועיל, ולכן אם אדם נאנס ולא קיים את המעשה הרי המעשה לא נעשה. כגון אם אמר אם אבוא ה"ז גט, ולא בא באונס, אין זה נחשב כאונס כיוון שסוף סוף לא בא. גישה זו איננה מפרידה בין המציאות לרצונו של האדם. רצון האדם הינו מקושר למציאות, חכמים אינם קובעים את המציאות האובייקטיבית אלא מתייחסים אליה כאל רקע להתבוננות ופסיקה, רצונו של אדם איננו משנה את המציאות הוא רק פועל בתוכה, בהתחשבות במוגבלותה ותנאיה.

על־פי זאת, התנאי הינו בתוך המציאות, המציאות איננה חלה עד שיתקיים התנאי. התנאי הינו חלק מהמציאות המעשית ומוגבל וכפוף לה.

גישה זו אנו מוצאים בשטמ"ק בדברי הרא"ה:

> אפילו הכי בהא דאמר אם באתי ונאנס ולא בא לדברי הכל אין אונס, שכיון שנתבטל אף ע"פ שנתבטל מתוך אונס ליכא למימר דחשבינן ליה כאילו לא נתבטל דמכל מקום הרי לא נתקיים. כתובות ג ע"א ד"ה וכן כתב

עפ״ז מובן דעניין אונס איננו קיום המעשה ברצון, אלא שלילת המעשה ע״י אונס, כלומר שבאופן טבעי ונורמלי המעשה מקושר אל האדם ומשוייך אליו, האפשרות היחידה שתרוקן את המעשה מזיקתו אל האדם היא עשייתו של המעשה באונס, ממילא מתוך כל זה מובן שמי שמתנה תנאי במעשה אין המעשה תלוי ועומד עד שימלא תנאו ורק אם תנאו נעשה ברצון ה״ז נחשב כמעשה, אלא התנאי הוא חיצוני למעשה: המעשה הינו מעשה שלם גם ללא התנאי, וכשיתמלא התנאי הרי המעשה נשלם – כל עוד התמלא שלא באונס, אך אם התמלא התנאי באונס, אין זה נחשב כמעשהו של האדם. כלומר, האונס בתנאי שולל רק את העשייה, אבל את אי־העשייה הוא איננו שולל. ממילא כשאדם לא עשה מעשה באונס, הרי המעשה נחשב כאילו הוא עשהו. כלומר בהבנה זו המעשה והאדם הינם שתי רמות מנותקות לחלוטין, ורצונו של אדם יכול למלא באופן מלאכותי את המציאות, המציאות איננה דבר נפרד מהאדם לענייני ההלכה אלא היא רק פועל יוצא מתוך מחשבתו, וכשרצונו לא התמלא באונס, ה״ז ככאילו נעשה הדבר.

ביתר חדות נאמר, שהמציאות איננה קיימת, הביטוי היחיד שלה הוא האדם, אין לה התייחסות משל עצמה, והאדם – איש ההלכה – פועל בה כרצונו, הוא אינו מוגבל לה, היא כפופה לו[22].

על־פי דבר זה התנאי אינו חלות קיום המעשה, אלא התנאי נמצא ברצון, אי קיום הרצון באונס מורה על קיום המעשה.[23]

וכן הבינו האחרונים בר״ן בקידושין[24].

[לכאורה תלוי דבר זה במחלוקת בירושלמי בקידש אשה ואמר לה ״אם לא אכניסנה עד יום פלוני לא יהיו קידושין״ ואתא ההוא יומא ונאנס ולא כנסה, דלדברי ר׳ יוחנן אונסא כמאן דלא עביד דמי ולר״ל סבר אונסא כמאן דעביד הוי[25]].

נספח ב: להבנת כוח חכמים ליצור ולשנות את הזמנים והמציאות

יש מקום להרחיב בפן המחשבתי שבא לידי ביטוי במאמרנו, על סמכותם וכוחם של חכמים ליצור זיקות ולהפרידן, ולעשות שינויים במציאות ובממד הזמן. ברצוני לפרוש רק נקודות למחשבה והתבוננות בעניין זה.

מקור הלכתי הנותן סמכות לחכמים להתערב וליצור שינוי כביכול במציאות, נמצא בירושלמי:

22. עיין עוד באריכות באיש ההלכה לרב סולובייצ׳יק.
23. חסרה כאן התפיסה השניה, אך לעת עתה אין בכוחי להשלימה.
24. כה ע״א בדפי הרי״ף
25. ועיין עוד בברכת שמואל ובגר״ח.

א״ר אבון אקרא לא־להים עליון לאל גומר עלי בת שלשה שנים ויום אחד נמלכו בית דין לעברו בתולין חוזרין ואם לאו אינן חוזרין.

נדרים פ״ו ה״ח

מכאן שבתולין אינם תלויים במציאות כלל, זוהי קביעה הלכתית לחלוטין.

ועוד:

ד״א החדש הזה לכם, אמרו מלאכי השרת לפני הקב״ה רבון העולם אימתי אתה עושה את המועדות, שכן כתיב (דניאל ד) בגזירת עירין פתגמא, אמר להם אני ואתם מסכים על מה שישראל גומרין ומעברין את השנה שנא׳ (תהלי׳ נז) אקרא לא־להים עליון לאל גומר עלי, וכן הוא אומר (ויקרא כג) אלה מועדי ה׳ מקראי קודש וגו׳ אתם בין בזמנן בין שלא בזמנן אין לי מועדות אלא אלו, אמר להם הקב״ה לישראל לשעבר היה בידי שנא׳ (תהלים קד) עשה ירח למועדים אבל מכאן ואילך הרי מסורה בידכם ברשותכם אם אמרתם הן הן אם אמרתם לאו לאו מ״מ יהא החדש הזה לכם, ולא עוד אלא אם בקשתם לעבר את השנה הריני משלים עמכם לכך כתיב החדש הזה לכם. שמות רבה פרשה טו ד״ה דבר אחר החדש

אנו רואים במספר מקומות שהזמן הוא דבר הנתון בידי חכמים לשנותו ולעצבו. המציאות והזמן כפי שאנו מכירים אותם הם נתונים ובלתי משתנים, חושינו באופן אוטומטי כפופים לממדים אלו, וקשה לנו להעלות על דעתנו דלוגים בזמן ובמקום. אך למעשה הזמן והמקום הרי גם הם ברואים לפני ה׳, ו״מי שאמר לשמן וידלוק יאמר לחומץ וידלוק״[26]. המציאות והזמן הינם כפופים למרותו של בורא עולם ומתוך כך ניתנו (באופן חלקי) לשליטתו של האדם.

שורשו של האדם מישראל הינו למעלה מהבריאה, וההתייחסות אליו כמחויב לתנאים קבועים מראש הינה סמיות עיניים בעלמא. האדם היהודי שיתבונן היטב יראה את דבר ה׳ המחיה את המציאות, ויוכל לעשות בה כרצונו, בבחינת ״שמש בגבעון דום וירח בעמק איילון״[27]. יסוד זה חבוי בכל אחד מחכמי ההלכה, שהרי בסמכותם לעבר את הזמנים, וממילא לשלוט במציאות, ועוד דוגמאות, כגון בנידון דידן – דין אפקעינהו, וכד׳.

הזמן והמציאות כפופים לאדם ונתונים למרותו, אם רק יאמין בכך ויפתח את עיניו. ״צדיק גוזר והקב״ה מקיים״[28].

בלשון קצת יותר פנימית:

עניינו של התנאי הוא חלל: תנאי שאדם עושה, יוצר חלל במציאות, חלל שיש לנו ספק לגביו. ספקות יוצרים ׳חלל פנוי׳, פנוי מרצונו המוחלט הא־להי של

26. תענית כה ע״א
27. יהושע י יב
28. מו״ק טז ע״ב

האדם – וממילא מרצון הא־להים, ומכאן שורש כל רע. ממילא ראו חכמים מקום להתערב כדי "לסתום" חלל פנוי זה.

מעשה הנעשה כנגד רצונו של אדם נובע מהסתרת פניו – הוא איננו מביט במציאות ופועל, אלא הדבר נעשה מאליו. שיאו של דבר זה בא לידי ביטוי בתורה, בנערה שנאנסה: יחסי אישות, כל עניינם הוא הבעת הרצון והאהבה הפנימית כלפי חוץ, ואין נבלה גדולה מלעשות מעשה זה כנגד רצונה של הנערה[29]. האדם יצר במציאות חלל פנוי, מעשה בלי זיקה, בלי רצון, וזהו שורש לסטרא אחרא, כיוון שזהו כביכול מקום ללא רצונו הגלוי של הבורא – 'כמאן דשדי בתר כתפוהי'[30].

תיקון העולם הינו העמדת תולדות, מעשה של נצח הבא לידי ביטוי בתוך הזמן, אין ביטוי למעשה א־להי למעלה ממעשה זה. התנאי שאדם עושה גורם לעיוותים בביטוי זה: יצירת ממזרים – 'חלל פנוי' מחוץ לישראל, כיוון שאינם מותרים לבוא בקהל, ועגונות – אשה שאיננה יכולה להוליד וולדות (ולהתחתן). חכמים אינם יכולים לעמוד מנגד, והם נזעקים לתקן את המציאות. "הוא מקומו של העולם ואין העולם מקומו"[31], מציאת המקום למקומו של עולם, הינו תפקידם של חכמים.

'לית אתר פנוי מיניה' – חכמים בכוחם מגלים כי המלך שולט בכל מקום, מצודתו פרושה ומורגשת, וזהו תיקון עולם במלכות שדי. 'המקום ימצא מקום לכל מי שאין לו מקום'[32].

"אחינו כל בית ישראל הנתונים בצרה ובשביה, העומדים בין בים ובין ביבשה המקום ירחם עליהם ויוציאם מצרה לרווחה, ומאפלה לאורה, ומשעבוד לגאולה, השתא בעגלא ובזמן קריב ונאמר אמן"[33].

29. מהיטבאל היא האשה בתורה, היא שורש הזמן בעולם, ואכמ"ל.
30. תניא פרק כב
31. בראשית רבה פרשה סח
32. מפי ר' שלמה קרליבך
33. שחרית ליום ב' ו־ה'