

## סוגיה ט לתקנת עגונות

### הצגת הנושא

אחת המצוקות הקשות ביותר בתחום האישות היא המצב של עגונות, דהיינו המצב שבו הקשר ההלכתי של הנישואין שריר וקיים, אבל בפועל האיש אינו בנמצא, אם משום שנעלמו עקבותיו, ואם משום שגופו קיים אבל הכרתו בל עמו, והאשה, שללא גט פטורין מבעלה אינה יכולה להינשא לאחר, נמצאת במצב של "אלמנות חיות"<sup>1</sup>. סוג אחר של עיגון הוא למי שבעלה מת ללא ילדים ויש לו אח שאינו יכול או אינו רוצה לחלוץ, ונמצאת זו זקוקה לחליצה ואינה יכולה להינשא לאחר.

התרת עגונות היתה אחת המשימות הקדושות שנרתמו להן חכמי ישראל, ומטבע לשון שטבעו חכמים, "משום עיגונא אקילו בה רבנן" (יבמות פח.)<sup>2</sup>, מופיעה בדיונים הלכתיים רבים מספור. מאמצים ניכרים נעשו על ידי גדולי הדורות בפתרון בעיות עיגון, גם פרטיות וגם כלליות. נביא כאן מדברי שנים מגדולי הרבנים בדורות האחרונים, בענין הצורך למצוא תקנה לבעיית העגינות. האחד הוא הרב יוסף אליהו הנקין זצ"ל, ראש מוסד 'עזרת תורה' באמריקה ומגדולי הפוסקים בדורו, בספרו 'פירושי איברא' שנדפס בשנת תרפ"ה (סי' ה' אות ט"ז, עמ' 110):

"פה באמעריקא מזדמנים בכל יום קובלנות של מעוגנת מלינשא מסיבות שונות, וכשל כח הסבל לשמוע אנקת נאנחות ואומללות, וההכרח לחפש להן איזו עצה. ובשנים האחרונות נתרבו עניני העיגון ביוראפ (=אירופה) גם כן, והיא שאלה

1. כינוי למצב שבו לאשה אין בעל אך אין היא יכולה להינשא, על פי שמואל ב' כ, ג. לגבי איש שאשתו נעלמה או איבדה את שפיותה המצב יותר קל, שכן ישנה אפשרות של "היתר מאה רבנים" לשאת אשה שניה, ע' בשו"ע אה"ע א, י ובנו"כ שם.

2. ר' להלן פסקה י"א.

בוערת בכל העולם, מה נעשה לאחיותינו להתירן מכבלי העיגון כשבעליהן אבד זכרם ולא נודע מקומם... ובודאי היה צריך קיבוץ של כל חכמי הדור לטכס עצה בדבר מה שאפשר לתקן על פי דין, כמו שהיו עושים חכמי הדורות הקודמים שהיו מתקבצים בירידים בקרעמעניץ בסלוצק ובריסק לתקן תקנות נחוצות לשעה או לדורות... נראה לענ"ד שצריך לישא וליתן בדבר הזה אולי יש תקנה להציל נפשות לאלפים מעיגון ומחטא וכו', ולשקוד על תקנת בנות ישראל". הרי"א הנקין הציע בספרו הצעה כללית לפתרון בעיות העגינות, והקדים לה את המילים הבאות (שם עמ' 115): "כאשר מפני מצוקות הזמן ופרצת הדור עניני עיגון נעשים למעשים בכל יום, הן משום זיקת יבום שאין היבם רוצה לפטור מהזיקה, והן שהבעל גופו עוזב את אשתו ברצון או באונס ונאבד זכרו... וצעקת אובדות ואומללות עד לשמים תגיע, אי לזאת יקראו חכמי הדור בכלל וירושלים בפרט לאסיפה את כל חכמי ישראל לירושלים ת"ו לזמן קבוע לטכס עצה על דבר זה ולתקן תקנות האפשריות. ועל הפרק תקנה מוצעת באופן זה" וכו' [על עצם ההצעה ר' להלן בדיון ההלכתי].

בעיית העגינות מחמירה כמובן במיוחד במצבי מלחמה ואסונות טבע, שבהם היעדרם של אנשים והיעלמותם שכיחה יותר מאשר בחיי השגרה. כך כתב הרב יחזקאל אברמסקי זצ"ל בעל 'חזון יחזקאל', שהיה אב"ד לונרון בזמן מלחמת העולם השנייה, בפנייתו אל רבני בריטניה זמן קצר אחרי פרוץ המלחמה<sup>3</sup>: "מהומת המלחמה שמערכותיה הן ביבשה באויר ובים מתחת למים עלולה היא להרבות עגונות ואלמנות חיות. בגלל תקנת בנות ישראל כ"ת<sup>4</sup> מתבקש להסביר ברבים בכלל, ואת כל אחד ואחד מן המגויסים בפרט, שכל היוצא לקרב יסדר ענין גירושי אשתו, כמו שהיה הדבר נהוג בקרב ישראל מימות מלחמות בית דוד<sup>5</sup> עד היום הזה, שבמיתת הבעל ח"ו במקום שאין יודעים ומכירים לא תהיה אשתו אסורה בכבלי העיגון כל ימי חייה. כל מורה הוראה בישראל יודע מן הניסיון כי קשה לפעול בימים אלה על קרואים לצבא שיסדרו כתיבת וחתימת הגט כראוי בעת צאתם מבתיהם. נדמה להם שאפילו בגט על תנאי יש בזה

3. הדברים נדפסו בחוברת מיוחדת בלונרון בכסלו ת"ש, והועתקו בקובץ 'אוריתא' י"ז, נתניה אדר תשנ"ג, עמ' נ' ואילך, ומשמם ציטטנו אותם.

4. = כבוד תורתו.

5. ר' לקמן בדיון ההלכתי.

פגיעה בקשר האישות, ובשעת הגיוס האיש והאשה אינם רוצים להעלות על דעתם האפשרות של תוצאות בלתי רצויות. ואחרי כן, באבוד שמו וזכרו של הבעל, ונלאה אשתו לעמוד על נפשה מבלי חיי אישות כשהיא גלמודה ועזובה, היא מתאוננת על חומר דיני אישות בישראל... ולבער הרע של מקרי עיגון בעוד מועד, אנו מציעים ההצעה האמורה מטה, שהיא נוחה ומתקבלת, ויש תקווה שתתקבל בפועל" וכו' ועל עצם ההצעה ר' להלן בדיון ההלכתי. בימינו, עם השכלול המדהים של הידע והטכנולוגיה בתחום הרפואה, עולה בעיה נוספת: מחד, יש הצלחות כבירות של החזרה לחיים וריפוי של פציעות קשות ומחלות קשות, אך מאידך מתרבים המקרים שבהם פצועים או חולים אנושים שבעבר היו נפטרים תוך זמן קצר, ממשיכים לחיות זמן ממושך ללא הכרה או ללא יכולת לזהות את הסביבה ולתקשר עמה, בבחינת "לא חי ולא מת", ונשותיהם נשארות במצב של עגינות. במיוחד כואבים ודוקרים את הלב מצבים שבהם חייל יוצא למלחמה להגנה על עם ישראל, ואשתו המצפה בכליון עינים לשובו מן המלחמה, מקבלת את אישה כגוף נושם, אך כל רוח אין בו. בסוגיה שלפנינו ברצוננו להציע פיתרון מערכתי למקרי מלחמה או אסון, אשר יצמצם מאד את בעיית העגינות. מקרי העיגון בזדון, שבהם הבעל נוטש את אשתו ובורח, הם בימינו הרבה יותר קלים לפתרון מאשר בעבר. איתור בני אדם נעשה הרבה יותר פשוט בעולם שיש בו רישומי אוכלוסין ממוחשבים, חוקי מעבר בין מדינות, הסכמי הסגרה, שירותי מודיעין מתקדמים וכו'. לענין כפיית גט על סרבנים הקדשנו את הסוגיה הקודמת.

## הדיון ההלכתי

### פרק ראשון: גט על תנאי

#### א. כל היוצא למלחמת בית דוד גט כריתות נותן לאשתו

למדנו בגמ' (שבת נו.): "א"ר שמואל בר נחמני א"ר יונתן כל האומר דוד חטא אינו אלא טועה... את אוריה החתי הכית בחרב, שהיה לך לדונו בסנהדרין ולא דנת, ואת אשתו לקחת לך לאשה, ליקוחין יש לך בה, דא"ר שמואל בר נחמני א"ר יונתן כל היוצא למלחמת בית דוד כותב גט כריתות לאשתו, שנאמר ואת

עשרת חריצי החלב האלה תביא לשר האלף ואת אחיך תפקוד לשלום ואת ערובתם תקח, מאי ערובתם, תני רב יוסף דברים המעורבים בינו לבינה". פירש"י: "גט כריתות – על תנאי שאם ימות תהא מגורשת מעכשיו, ופעמים שהוא טרוד ושולחו מן המלחמה". ולעיל (ד"ה שבקש) כתב: "שהיה בעלה שולח לה מן המלחמה שאם ימות לא תיזקק לייבום, או שמא ייהרג ואין מעיד עליו ותתעגן אשתו, או שמא יהא שבו".

בעל הטורים בפירושו (הקצר) לתורה מוצא רמז לכך שכבר בימי משה רכנו נהג הדבר שהיוצא למלחמה נותן גט לאשתו. על הפסוק "ועבר לכם כל חלוץ" (במדבר לב, כא), כתב בעל הטורים: "חלוץ ב' במסורה, ועבר לכם כל חלוץ, חלוץ הנעל, והיינו דאמרינן כל היוצא למלחמת בית דוד גט כריתות כותב לאשתו, שלא תיזקק ליבם ולא תצטרך לחלוץ על היבם, ושמעינן מכאן שגם משה עשה כן וממנו למד דוד".

רש"י מפרש אפוא שהגט היה גט על תנאי, שאם ימות במלחמה תהיה מגורשת מזמן מסירת הגט, ואם יחזור לביתו הגט לא יחול. אבל מזה שרש"י מזכיר גם "או שמא יהיה שבו" משמע שהתנאי לא היה: אם ימות, אלא: אם לא ישוב לביתו עד זמן מסוים. וכך כתבו התוס' בכתובות ט: (ד"ה כל): "יש ליישב פי' הקונטרס דלאו דוקא פירש שאם ימות במלחמה, אלא היו מתנים אם לא יחזור מן המלחמה, ואגב ריהטיה נקט בקונטרס אם ימות, דסתם מי שאינו חוזר מן המלחמה אינו חוזר לפי שמת, אלא הוא הדין אם נשבה... ואם תאמר והרי חזר אוריה ונתבטל הגט, ויש לומר שהיה מתנה אם לא יחזור בסוף המלחמה". ומובן שלא היו צריכים להתנות דוקא בלשון זו, אם לא יחזור בסוף המלחמה, אלא יכלו להתנות אם לא יחזור עד שנה או שנתיים וכד' אחרי סוף המלחמה, שהרי טבעי שמי שבעלה נפל בשבי תרצה להמתין זמן מסוים שמא ייפדה ויחזור.

שנינו בגיטין (עו.): "הרי זה גיטך כל זמן שאעבור מכנגד פניך שלשים יום, היה הולך ובא הולך ובא, הואיל ולא נתייחד עמה הרי זה גט". שואלת הגמ' (עו.): "והא לא עבר", פי': הלא התנאי היה שאם לא יראה אותה שלשים יום יהיה גט, והרי הלך ובא בתוך שלשים, ואם כן לא נתקיים התנאי, ומדוע אומרת המש' "הרי זה גט". רב הונא מתרץ: "מאי פניך תשמיש, ואמאי קרי ליה פניך לישנא מעליא נקט", והואיל ולא נתייחד עמה חל הגט, ור' יוחנן מתרץ: "מי קתני הרי זה מגורשת, הרי זה גט קתני, דלא הוי גט ישן, ולכי מלו תלתין יומי הוי גיטא", כלומר: מה שאמרה המש' "הרי זה גט" אין פירושו שכבר נתקיים

התנאי והתגרשה, אלא שהואיל ולא התייחד עמה, הגט לא נפסל משום גט ישן, ולכן אם יתקיים התנאי בהמשך, ולא יבוא במשך שלשים יום רצופים, תהיה מגורשת. והגמ' מביאה ברייתא: "תניא כוותיה דר' יוחנן הרי זה גיטך כל זמן שאעבור מנגד פניך שלשים יום והיה הולך ובא הולך ובא הואיל ולא נתייחד עמה הרי זה גט, [בגירסת הרי"ף נוסף: ולאחר לא תינשא עד שיעברו שלשים יום]<sup>6</sup> ולגט ישן אין חוששין שהרי לא נתייחד עמה".

המושג 'גט ישן' מקורו במש' להלן (עט:): "בית שמאי אומרים פוטר אדם אשתו בגט ישן ובית הלל אוסרין, ואיזהו גט ישן, כל שנתייחד עמה מאחר שכתבו לה". ובגמ' שם: "במאי קמיפלגי, ב"ש סברי לא אמרינן גזירה שמא יאמרו גיטה קודם לבנה, וב"ה סברי אמרינן גזירה שמא יאמרו גיטה קודם לבנה (רש"י: שמא ישהה את הגט שנתים ושלש בין כתיבה לנתינה ויהיו לה בנים ממנו בתוך הזמן ואחר כך יגרשנה בו, ולימים כשישתכח הדבר יראו זמן הגט קודם ללידת הבן ויהו סבורין שניתן לה משעת כתיבה ויאמרו מן הפנויה נולד משגירשה והוי פגם), א"ר אבא אמר שמואל אם נישאת לא תצא, ואיכא דאמרי א"ר אבא אמר שמואל אם נתגרשה תינשא לכתחילה". ופסקו הפוסקים שם כאיכא דאמרי, שאם נתגרשה בגט ישן תינשא לכתחילה.

## ב. וליחוש שמא פייס

על דברי ר' יוחנן הנ"ל מקשה הגמ': "וליחוש שמא פייס", ומתרתא: "אמר רבה בר רב הונא הכי אמר אבא מרי משמיה דרב באומר נאמנת עלי לומר שלא באתי". ומוסיפה הגמ': "איכא דמתני לה אמתניתין, מעכשיו אם לא באתי מכאן ועד י"ב חודש ומת בתוך י"ב חודש הרי זה גט, וליחוש שמא פייס<sup>7</sup>, אמר רבה בר רב הונא הכי אמר אבא מרי משמיה דרב באומר נאמנת עלי לומר שלא באתי, מאן דמתני לה אמתני' כל שכן אברייתא (רש"י: דכיון דהיכא דלא בא חיישינן שמא פייס אי לאו דאתני ברישא נאמנת עלי, כל שכן אברייתא שהיה הולך ובא), מאן דמתני לה אברייתא אבל אמתני' הא לא אתא (רש"י: דמת בתוך

6. גירסה זו מוכיחה כמובן יותר בבירור את פירושו של ר' יוחנן, וכ"ה בתוספתא ה, י, כפי שצוין בגיליון הגמ'. אמנם בתוספתא אין הסיפא "ולגט ישן אין חוששין שהרי לא נתייחד עמה".

7. הרי"ף גרס: "שמא בא", ע' בהערות הבאות.

י"ב חודש ולא ראינו שבא בעיר משיצא, לא חיישינן שמא פייס, ואפילו לא הימנה עליה מעיקרא הוי גט דהא לא אתא).<sup>8</sup>

רש"י פירש שהשאלה "וליחוש שמא פייס" היא שמא פייסה והתייחד עמה, וגט ישן הוא, והתירוץ: באומר נאמנת עלי לומר שלא באתי והתייחדתי עמה. אבל התוס' (יח: ד"ה שמא) הקשו על פירושו, שהרי הברייתא שסייעה לר' יוחנן אומרת "ולגט ישן אין חוששין שהרי לא נתייחד עמה", ועל כך באה הקושיה "וליחוש שמא פייס", ומשמע ששני דברים שונים הם (שהרי לא הקשו: וליחוש שמא נתייחד עמה). וכתבו התוס' בשם ר"ת שבסוגייתנו "שמא פייס" הכוונה פשוט שמא בא בצניעה בתוך אותם שלושים יום שתלה בהם את חלות הגט, וממילא הגט בטל, והגמ' נקטה לשון פייס משום שהרגילות היא שבא מפני שנתפייס<sup>8</sup>, אבל בשתי סוגיות אחרות שמדובר בהן על חשש שמא פייס אי אפשר לפרש כך, אלא הפירוש הוא שמא פייס וביטל את הגט. הסוגיה האחת היא לעיל יח., על המש' "נכתב ביום... ונחתם בלילה פסול, ר' שמעון מכשיר": "אמר ריש לקיש לא הכשיר ר' שמעון אלא לאלתר, אבל מכאן ועד עשרה ימים לא, חיישינן שמא פייס, ור' יוחנן אמר אפילו מכאן ועד עשרה ימים, אם איתא דפייס קלא אית ליה למילתא". רש"י פירש גם שם: "שמא פייס את אשתו בתוך כך ובא עליה והוי גט ישן" (והרמב"ן הקשה על פירושו: הלא גט ישן כשר בדיעבד, ומאי כולי האי לחשוש שמא הוא גט ישן), ור"ת מפרש: שמא פייס וביטל את הגט שעדיין לא נמסר (והחשש הוא שמא תינשא לאחר בגט שבוטל). הסוגיה השניה היא בדף כט: "ההוא גברא דשדר לה גיטא לדביתהו, אמר ליה לשליח לא תיתביה ניהלה עד תלתין יומין, אתניס (רש"י: שליח) בתוך תלתין יומין אתא לקמיה דרבא... אמר ליה מסור מילך קמיה דידן דלבתר תלתין יומין משוינן שליח ויהיב ליה ניהלה... וליחוש שמא פייס, מי לא תנן מעכשיו אם לא באתי מכאן ועד י"ב חודש ומת בתוך י"ב חודש הרי זה גט, והוינן בה וניחוש שמא פייס, ואמר רבה בר רב הונא הכי אמר אבא מרי משמיה דרב באומר נאמנת עלי לומר שלא באתי, איכסיף, לסוף איגלאי מילתא דארוסה הואי, אמר רבא אם אמרו בנשואה (רש"י: שחביבה עליו ומחזר לפייסה) יאמרו בארוסה". גם שם

8. ר"ת גרס כלפנינו בגמ' בשני המקומות "שמא פייס", אבל גירסת הרי"ף הנ"ל בהערה הקודמת, לפיה הגמ' שינתה את הלשון מ"שמא פייס" ל"שמא בא", אינה מתאימה למה שפירש רבנו תם שבשניהם החשש הוא שמא בא, ור' בהערה הבאה איך היא מתפרשת לפי הרי"ף.

פירש"י שהשאלה על רבא היתה שיש לחוש שמא בא בעלה אצלה בתוך שלשים היום ופייסה והוי גט ישן, ור"ת פירש שמא פייס וביטל את הגט. [ובאומר נאמנת עלי שלא פייסתי אין חשש, כי לביטול הגט שלא בפני האשה אלא בפני בי"ד – אף פעם אין חוששים, ע' רש"י שם ד"ה ליחוש, שהרי התקין רבן גמליאל שלא יהו עושין כן (לב.), ואין חוששים שעבר על התקנה, אלא אם רוצה לבטל אומר לשליח או לאשה עצמה שהגט בטל].

הרמב"ן ( בדף יח: ובדף עו:) והרשב"א (בדף עו:) כתבו שגם רבנו חננאל פירש ש"שמא פייס" היינו שמא ביטל את הגט. אולם הם מתקשים לפירושו בגירסת מקצת ספרים שהיתה לפנייהם בברייתא המסייעת לר' יוחנן, שבמקום "כל זמן שאעבור" וכו' היה כתוב בה "על מנת שאעבור" וכו', כי לדעתם – על פי ה'שאלתות' (פ' מטות שאילתא קל"ח [קנ"ו]) ותשובה של הרי"ף (ח"א סי' ל"ב) – כח הבעל לבטל את הגט קיים רק בגט הניתן בתנאי של "אם", שבו זמן חלות הגט הוא בעת קיום התנאי, אבל בתנאי של "מעכשיו", דהיינו שאם יהיה כך וכך הגט יחול למפרע משעת מסירת הגט, אין הבעל יכול לבטל אותו וכן היא דעת התוס' (יח: ד"ה שמא), והרמב"ם (הל' גירושין ח, א), וקיי"ל "כל האומר על מנת כאומר מעכשיו דמי" (עד.), ואם כן מהי קושיית הגמ' "וליחוש שמא פייס", הלא ב"על מנת" אינו יכול לבטל. ומביאים הרמב"ן והרשב"א את דברי הרי"ף בתשובה אחרת (שם סי' ל"ב\*) שהקושיה "וליחוש שמא פייס" פירושה: "שמא פייסה בדברים ומחלה לו התנאי". כלומר: ההנחה היא שהאשה דרשה מבעלה שאם הוא מתכוון ללכת מביתו ולא ידוע מתי יחזור – שיתן לה גט, והבעל אכן נתן גט למקרה שלא יחזור שלשים יום, אבל יש לחוש שמא באחת הפעמים שהיה הולך ובא פייס אותה שתסכים שהגט לא יחול גם אם לא יחזור שלשים יום רצופים, והתפייסה, והרי זה מבטל את מה שאמר שאם יעבור מכנגד פניה שלשים יום יהיה גט<sup>9</sup>. במילים אחרות: אמנם ב"מעכשיו" וב"על מנת" אי אפשר לבטל את הגט, אבל אפשר, בהסכמת האשה, לבטל את התנאי

9. ע' בשתי ההערות הקודמות. וכתב הרשב"א אליבא דהרי"ף שבמקרה של היה הולך ובא נקטה הגמ' "שמא פייס", כלומר שמא באחת הפעמים שנפגש עמה פייסה ומחלה לו התנאי ולכן אף אם אח"כ לא בא שלשים יום אין כאן גט, אבל במקרה של מעכשיו ועד י"ב חודש אין לנו ידיעה שנפגש עמה, ולכן נקטה הגמ' "שמא בא", כלומר: שמא בא כצינעה בתוך הי"ב חודש, ולא התקיים התנאי, וממילא התבטל הגט.

המחיל את הגט, וממילא מתבטל הגט<sup>10</sup>. וכך אפשר להבין את פירוש ר"ח גם לגירסה "על מנת", דהיינו שיבטלו את התנאי, והגט ייבטל ממילא. ו"באומר נאמנת עלי לומר שלא באתי" התנאי נשאר בתקפו, וכאשר יתקיים התנאי – הגט יחול למפרע<sup>11</sup>.

10. וכתבו עוד הרמב"ן והרשב"א (עו:): "ולפי גירסת על מנת למדנו בפירוש שהנותן גט לאשתו, אע"פ שאמר לה מעכשיו, אם התנה עליה תנאי וביטלוהו שניהם, בטל הגט, שאין התנאי כלום מאחר שביטלוהו ואינם רוצים שיהיה תנאי, ולפיכך האומר לאשה על מנת שתתני לי מאתים זוז, אם רצו שניהם וביטלו התנאי, הגט בטל, ואע"פ שנתנה לו לאחר מכאן, שכל זמן שלא קיימתו לתנאי אפשר לבטלו מדעת שניהם, וכשמתקיים התנאי אחר כך כאילו לא נתקיים הוא, וכן דעת הר"מ הספרדי ז"ל" (ע' הל' גירושין ט, ז-י, וב' מגיד משנה' שם הל' ט-י). ולכאורה דברים אלו סותרים לדברי הרי"ף בתשובה השניה הנ"ל (סי' ל"ב\*), שהובאו אף הם ע"י הרשב"א (לפני כן באותו דיבור): "זוה שאמרת למה לא חששנו זה החשש (ר"ל: שמא פייס) בשאר תנאים, כגון על מנת שתתני לי מאתים זוז – ודאי בכאן יש לחוש, שאם התנאי עליו הוא, שמא פייס אותה ומחלה לו התנאי ובטל הגט ונמצאת אשת איש ונפיק מיניה חורבא, אבל אם התנה הוא עליה שתתן לו מאתים זוז או תשמש את אביו, אם פייסה אותו ומחל לה התנאי הרי זה גט קיים ונעשית מגורשת, מאי איכפת לך בהכי דניחוש לה ומאי חורבא נפיק מיניה, הילכך ליכא למיחש". ויש להבין את הדבר כך: כשהאשה דורשת מהבעל לתת לה גט אם לא יבוא עד זמן פלוני (בלשון הרי"ף: "אם התנאי עליו הוא") – בידה להתפייס ולבטל את התנאי ביחד עם הבעל, ולומר שאף אם לא יבוא עד זמן פלוני אינה רוצה שיחול הגט, ובכך מתבטל התנאי שאמור להחיל את הגט והגט בטל. על פי זה אומרים הרמב"ן והרשב"א שהוא הדין במקרה שהאשה דרשה גט מהבעל בגלל קטטה וכד', והבעל הסכים לתת לה גט על מנת שתתן לו מאתים זוז, שאם אחר כך תתפייס ויסכימו שהתנאי המחיל את הגט יתבטל, דהיינו שגם אם תתן לו מאתים זוז לא יחול הגט – התנאי אכן יתבטל ועמו הגט. אבל אם האשה לא התפייסה ואינה רוצה לבטל את הגט, אלא האיש ויתר מצידו על הדרישה שתתן לו מאתים זוז – בידו לבטל את התנאי שהתנה, ולומר שהגט יחול גם אם לא תתן לו, וזהו מה שאומר הרי"ף בתשובה השניה. אמנם הרי"ף (לח: ברי"ף) חולק על הרמב"ן והרשב"א בענין ביטולו את התנאי של נתינת מאתים זוז, ע"ש טעמו.

11. אמנם, אם גורסים בכרייתא "על מנת", קשה מהו "ולגט ישן אין חוששין", שהרי אם היא מגורשת למפרע משעת מסירת הגט לידה אין כאן גט ישן, ע' רש"י עג: ד"ה חוששין, ורמב"ן ורשב"א ור"ן על המש' עג., כי גט ישן הוא רק כשמתייחד עמה בין כתיבה לנתינה, אבל במתייחד אחרי חלות הגט באמת גיטה קודם לבנה, ולא שייך "שמא יאמרו גיטה קודם לבנה". וכתב הרשב"א שלגירסה "על מנת" על כרחך מדובר שלא מסרו לה, אלא נתנו ביד שלישי, והגט לא חל משעת נתינה זו, ובזה אילו היה מתייחד עמה היה זה גט ישן.



ג. גט שכיב מרע

התוס' בכמה מקומות (שבת נו. ד"ה גט, כתובות ט: ד"ה כל, גיטין עג: ד"ה אמר, בבא מציעא נט. ד"ה נוח) מערערים על פירוש רש"י שהיוצא למלחמת בית דוד היה נותן גט ב"מעכשיו אם מתי", וזאת מכח משנה בענין גט שכיב מרע, דהיינו גט שנותר חולה לאשתו למקרה שימות מחליו כי רוצה שלא תיזקק ליבום. כדי להבין את ערעורם עלינו להציע את המשנה ואת האמור עליה בגמ'. שנינו (גיטין עב.): "זה גיטיך אם מתי, זה גיטיך מחולי זה, זה גיטיך לאחר מיתה, לא אמר כלום (רש"י: דמשמע לכשאמות, ואין גט לאחר מיתה). מהיום אם מתי, מעכשיו אם מתי, הרי זה גט. מהיום ולאחר מיתה, גט ואינו גט (רש"י: מספקא לן אי תנאה הוי מהיום אם אמות, וכיון שמת נתקיים התנאי ונמצא שהוא גט משעת נתינתו, או חזרה הוי, שחזר בו ממאי דאמר מהיום, ואמר לאחר מיתה יהא גט, ואינו כלום), ואם מת חולצת ולא מתייבמת".

והמשנה הבאה (עג.): "לא תתייחד עמו אלא בפני עדים (רש"י: זה שנתן גט ואמר לה מהיום אם מתי, לא תתייחד עמו שמא יבוא עליה, דאיכא למ"ד חיישינן שמא בעל לשם קידושין וצריכה גט שני, ולמאן דלא חייש נמי מכל מקום פנויה היא ואסור להתייחד עם הפנויה), אפילו על פי עבד אפילו על פי שפחה, חוץ משפחתה מפני שלבה גס בה בשפחתה. מה היא באותן הימים, ר' יהודה אומר כאשר איש לכל דבריה (רש"י: והבא עליה במזיד בחנק ובשוגג בחטאת), ר' יוסי אומר מגורשת ואינה מגורשת (רש"י: והבא עליה באשם תלוי)".

בגמ' (עג.): נאמר על מחלוקת ר' יהודה ור' יוסי: "תנא ובלבד שימות (רש"י: אבל אי לא מת איגלאי מילתא דלאו גיטא הוא וחייב חטאת)", כלומר: אם לא מת מהחולי מודה ר' יוסי שאינו חייב אשם תלוי אלא חטאת, שהרי הגט לא חל כלל והיא נשארה אשת איש. שואלת הגמ': "ולכי מיית הוי גיטא, והא קיי"ל אין גט לאחר מיתה (רש"י: בין לר' יוסי דמשוי לה אשת איש ספק, בין לר' יהודה דמשוי לה אשת איש ודאי, ולכי מיית היכי הוי גיטא, הא לדידהו לא הוי גט למפרע משעת מסירה, אם כן לא הוי גט עד לאחר מיתה)", והגמ' עונה: "אמר רבה באומר מעת שאני בעולם". רש"י ותוס' נחלקו בפירוש הדברים: רש"י מפרש שמחלוקת ר' יהודה ור' יוסי "מהי באותן הימים" אינה מוסבת על המש' הקודמת "מהיום אם מתי". במקרה שאמר "מהיום אם מתי" ודאי שאם ימות איגלאי מילתא למפרע שהגט חל בשעת הנתינה ומי שבא עליה באותן הימים

פטור, ואם לא ימות הריהי אשת איש וחייב חטאת (ובאותם הימים בעילתה תלויה, דהיינו שמחכים לראות אם ימות מהחולי, ע' רש"י ער. ד"ה בעילתה), אלא המחלוקת היא באומר "הרי זה גיטיך מעת שאני בעולם", כלומר סמוך למיתתי, שלר' יהודה כל הזמן שעד סמוך למיתה הריהי אשת איש גמורה והבא עליה אז הריהו בחטאת, שהרי התברר שהגט חל יותר מאוחר ובשעת הביאה היתה עדיין אשת איש, ואילו ר' יוסי סבר שהואיל וכל שעה משעת נתינת הגט היא היתה ראויה להתגרש בה, שמא ימות מיד, הרי זה מצב של ספק המחייב אשם תלוי, ואע"פ שהתברר שהמיתה התאחרה – ר' יוסי סובר אין ברירה, ואין אומרים הוברר הדבר שהיתה אז אשת איש, אלא דנים אותה כשעת הביאה שהיא ספק.

התוס' (ד"ה תנא וד"ה אמר) הקשו על פירש"י הן מצד הסברה והן מצד לשון המקורות. מצד הסברה הקשו, שאם ר' יוסי מחייב אשם תלוי משום שהוא סובר אין ברירה, גם אם לא מת היה לו להתחייב אשם תלוי, שהרי בשעת הביאה היתה ספק אשת איש, ואין אומרים הוברר הדבר שהיתה אשת איש. ועוד, שאם זה שלא ידועה שעת חלות הגט גורם לכך שאומרים אין ברירה (שהרי באומר מהיום אם מתי, שאם ימות הגט יחול משעת הנתינה, אומר רש"י שאין בעיה של ברירה, ואם לא ימות יהיה חייב חטאת, ועל כרחך הטעם הוא משום ששם שעת חלות הגט ידועה) – היה הגט צריך להיות פסול גם אם ימות, משום אין ברירה, אך בפירוש אומרת הגמ' "ולכי מיית הוי גיטא", ולעיל כה: אכן למדו מזה שהואיל ולכי מיית הוי גיטא הרי שלדעת התנאים במש' זו יש ברירה. ועל זה שפירש"י ש"מה היא באותן הימים" אינו מוסב על הרישא הקשו, שמלשון המש' משמע ש"מהי באותן הימים" כן מוסב על הרישא "מהיום אם מתי", והראו שכך מוכח בתוספתא (להלן נביא את לשונה).

ופירשו התוס' בעקבות רבנו חננאל שרבה מתרין שכאשר אדם אומר "מהיום אם מתי" הריהו נעשה כאומר "מעת שאני בעולם", כלומר: אנו מניחים שזוהי כוונתו, שהגט יחול רק שעה אחת קודם מיתתו, הואיל וכל רצונו שאשתו לא תיזקק לייבום. ר' יהודה סובר שודאי זוהי כוונתו, ועד סמוך למיתה הרי היא אשת איש, והגט חל אם מת כי יש ברירה, ואילו לר' יוסי ספק הוא אם התכוון למהיום ממש או למעת שאני בעולם, ולכן אם מת, והגט חל (כי גם ר' יוסי סבר יש ברירה), באותם הימים היתה ספק מגורשת, וחייב אשם תלוי, ואם לא מת, ודאי שהיתה אשת איש וחייב חטאת. את הדין של "לא תתיחד עמו אלא

בפני עדים", שהגמ' מנמקת אותו משום חשש קידושי ביאה, וכך פירשו רש"י במש', כנ"ל, מסבירים התוס' (בד"ה לא) שזה רק לפי ר' יוסי (וכן לפי ר' מאיר שיובא בגמ' להלן), אבל לפי ר' יהודה שעדיין היא אשת איש לכל דבר הסיבה היא משום גט ישן<sup>12</sup>.

נפקא מינה גדולה בין פירושי רש"י ותוס' תהיה בשאלה מה הדין בשכיב מרע האומר "מהיום אם מתי" והגט אבד או נקרע בזמן שבין מסירת הגט למיתתו: לשיטת רש"י, הואיל וזמן חלות הגט למפרע הוא בשעת המסירה, לא איכפת לנו במה שאבד אחר כך, והגט יהיה כשר, ואילו לשיטת התוס', לצד שהגט חל רק שעה קלה לפני מיתתו, אם אבד הגט או נקרע קודם לכן אין כאן גירושין כלל. ואכן המהר"ם מרוטנבורג פסק בתשובה שהובאה ב'הגהות מיימוניות' (תשובות ס' נשים סי' ל'), על פי שיטת התוס', שאם הגט אבד או נקרע לפני שמת אינה מגורשת.

נחזור עתה לענין "כל היוצא למלחמת בית דוד". ראינו שרש"י פירש שאוריה נתן גט לאשתו בתנאי של "מעכשיו אם מתי". מקשים התוס' לפי פירושם בסוגיה: הלא הנותן גט ב"מהיום אם מתי" או "מעכשיו אם מתי", לר' יהודה הריהו כאומר "מעת שאני בעולם", ובכל אותן הימים הרי היא כאשת איש לכל דבריה, ואם כן מה הועיל הגט לדוד. לפיכך פירש ר"ת שהיוצא למלחמת בית דוד היה נותן גט גמור לאשתו ללא תנאי, ומה שנאמר בבבא מציעא נט. בהקשר של מעשה דוד "נוח לו לאדם שיבוא על ספק אשת איש" וכו' – ע"ש – "קרי לה ספק אשת איש לפי שהיו מגרשין בצינעא שלא יהא נודע ויקפצו עליהם בני אדם". ולשיטת רש"י תירצו התוס' שהיוצאים למלחמת בית דוד היו מפרשים להדיא שאם לא יחזור מהמלחמה הגט יחול משעת מסירתו.

בין לשיטת רש"י ובין לשיטת ר"ת, אם המציאות היתה שהיוצאים למלחמה היו חוזרים לפעמים באמצע המלחמה למנוחה קצרה בביתם, כמעשה אוריה החתי, עולה השאלה: הלא יש לחוש שבעל לשם קידושין, כמו שפירש"י במש', ומה הועיל הגט? וצריך לומר שבמקרה שבא והתייחד עם אשתו בפני עדים, באמת היה כותב לה גט שני, כדין המגרש את אשתו ולנה עמו בפונדקי (פא., שו"ע

12. ובכתובות כז: פירש רש"י את "לא תתייחד עמו" משום גט ישן, כלשיטת התוס', וכבר העירו התוס' שם (והרשב"א בגיטין עג.) שאין זה כפירושו במס' גיטין לפיו "לא תתייחד עמו" אינו עוסק ב"משעה שאני בעולם", אלא ב"מהיום אם מתי", שבו לא שייך גט ישן כנ"ל הערה 11.

קמט, ב) וואם רצה לבוא עליה – היה חייב להתייחד בפני עדים ולכוון לשם קידושין, כדי שלא תהיה בעילתו בעילת זנות. אבל ייתכן שבזמנם לא היתה מציאות של חופשה באמצע המלחמה, ומעשה אוריה אינו ראייה, כי דוד ציוה על יואב לשלוח אותו.

עוד יש להעיר, שלשיטת רש"י שהגט היה בתנאי וחלותו למפרע מזמן הנתינה, אין להקשות: וליחוש שמא פייס וביטלו את התנאי ועמו את הגט, כי: א. ייתכן שהיוצאים למלחמה היו אומרים: נאמנת עלי שלא פייסתי. ב. הרמב"ן כתב (עו): שאי אפשר לבטל תנאי שאינו תלוי באיש ובאשה אלא הוא בידי שמים: "ואם תשאל לדברינו והרי אמרו בראוה שנתייחדה עמו באפילה חוששין משום קידושין, ולמה אין חוששין לביטול הגט, דאמנתי דמעכשיו אם מתי קיימא, מה זו שאלה, התם תנאי מתקיים בעל כרחן הוא, היאך יבטלו אותו, אבל על מנת שתתני לי מאתים זוז אם קיבלה עליה שלא תקיים התנאי ולא תתגרש באותה נתינה, בטל הגט מעתה". והעתיקו דבריו הרשב"א וה'מגיד משנה' (הל' גירושין ט, ט). והר"ן הטעים את הדברים כך: "ומיהו דוקא בתנאי שבידן שיתקיים ושלא יתקיים, שכיון שבידן שלא יתקיים הרי בידן לומר שאע"פ שיקיימוהו ושיהא כאילו לא נתקיים, אבל בתנאי שהוא מתקיים בעל כרחן אין בידם לומר שיהא כאילו לא נתקיים".

#### ד. בירור בדברי רש"י

והנה החילוק העולה מדברי רש"י, בין "מעת שאני בעולם", הזקוק לדין ברירה, ל"מהיום אם מתי", שאינו זקוק לברירה, נסתר לכאורה מהסוגיה בדף כה: שם הגמ' מוכיחה שר' שמעון אית ליה ברירה מהברייתא "הריני בועלך על מנת שירצה אבא... ר' שמעון בן יהודה אומר משום ר' שמעון רצה האב מקודשת לא רצה האב אינה מקודשת". וכך כתבו התוס' שם, שמוכח מזה שגם במתנה שהחלות תהיה מעכשיו אם יקרה משהו בעתיד שאינו תלוי באיש או באשה, זקוקים לדין ברירה. יתר על כן, רש"י עצמו כתב שם כן, בניגוד למה שפירש בדף עג:, וז"ל שם: "ולכי מיית הוי גיטא – דקתני רישא הרי זה גט ואירי ר' יהודה במה היא באותן הימים, אלמא לא פליג ברישא ולא אמרינן גט לאחר מיתה הוא כיון דאמר מעכשיו, ואע"ג דכשנתן הגט הוא מספקא ליה אם יחיה אם ימות ותלה התנאי בדעת מי שמן אותו וחיי תלויים בידו, וכשמת אמרינן

הוברר הדבר דמשעת נתינה היה ראוי למות מחולי זה והו"ל גט מההיא שעתא, שעל מנת כן מסרו, ואין זה כשאר תנאים שאדם מתנה בגט שבידו לקיימם ודעתו לקיימם כשמתנה עליהם, ולכשנתקיים התנאי הוי גט למפרע, דהתם לאו טעמא משום ברירה הוא, אבל הכא דאין בידו, ובשעת התנאי הוא ספק והתנאי מתקיים מאליו, אי לאו משום ברירה לא הוי גט מחיים". והיה אפשר לומר שבדף כה: פירש לפי פשוטה של המש', ש"מה היא באותן הימים" מוסב על "מהיום אם מתי", לפני שהגמ' תירצה באומר מעת שאני בעולם (וכן דרך רש"י בהרבה מקומות, שבמש' הוא מפרש לפי ההבנה הראשונה, לפני האוקימתא של הגמ'), ומה שכתב שגם אם הגט יחול למפרע בשעת המסירה זקוקים אנו לדין ברירה, זה רק לפי ההו"א שר' יהודה ור' יוסי נחלקו ב"מהיום" ממש, ולא במעת שאני בעולם, אבל אחרי שהגמ' בדף עג: מעמידה את מחלוקת ר' יהודה ור' יוסי במעת שאני בעולם, חזר רש"י לומר שדין ברירה שייך רק במקרה שזמן חלות הגט אינו מכורר, אבל במקרה שברור שהכוונה שהגט יחול בזמן מסירתו אין צורך בברירה, וגם ר' יוסי הסובר אין ברירה מודה שהגט יחול למפרע משעת המסירה. אך עדיין קשה על זה מהברייתא "הריני בועלך על מנת שירצה אבא" שהגמ' תלתה זאת ביש ברירה, וכמו שכתבו התוס'. ר' להלן.

בהמשך הסוגיה בדף עג: מובאת ברייתא: "ת"ר ימים שבינתיים בעלה זכאי במציאתה ובמעשה ידיה ובהפרת נדריה ויורשה ומיטמא לה, כללו של דבר הרי היא כאשתו לכל דבר אלא שאינה צריכה הימנו גט שני דברי ר' יהודה, ר' מאיר אומר בעילתה תלויה (רש"י: דלר' מאיר משמע ליה מעת שאני בעולם היינו משעת נתינה [פי': הריהו כאומר כל עוד אני בעולם אני רוצה לתת לך גט, וכוונתו מעכשיו]... הלכך כשמת אגלאי מילתא דגרושה הואי בשעת ביאה, ואם לא מת הבא עליה בחטאת), ר' יוסי אומר בעילתה ספק (רש"י: לכשימות, דמשמע ליה מעת שאני בעולם ומיהו מספקא לן על שעת ביאה אי גרושה הואי אי לא... הלכך אם ימות מביא הבא עליה אשם תלוי ואם לא ימות בחטאת), וחכמים אומרים מגורשת ואינה מגורשת ובלבד שימות", והגמ' שואלת "חכמים היינו ר' יוסי", ומתרצת שחכמים מחדשים שחייב במזונותיה. ברייתא זו מצויה לפנינו בתוספתא (ה, ד) בשינוי לשון: "זה גיטיך מהיום אם מתי מחולי זה, ימים שבינתיים זכאי במציאתה במעשה ידיה ובהפרת נדריה דברי ר' יהודה, ר' מאיר אומר ספק, ר' יוסי אומר בעילתו תלויה, וחכמים אומרים מגורשת לכל דבר ובלבד שימות". מהרישא של התוספתא הוכיחו התוס' שהמחלוקת ב"מהי באותן

הימים" מוסבת על האומר "מהיום אם מתי", כנ"ל. דעות ר' מאיר ור' יוסי מתחלפות לעומת הגמ'. ובאשר לדעת חכמים – הרי"ף (לה., ע' ב'מאור' ובר"ן) גרס בגמ' כמו בתוספתא: "וחכמים אומרים מגורשת לכל דבר ובלבד שימות", וכתב הרמב"ן שזו היא גירסת הגאונים ור"ח, ולפיה חכמים סוברים שהאומר "מהיום אם מתי" אינו מתכוון למעת שאני בעולם, אלא למהיום ממש, וממילא אם מת הריהי מגורשת לכל דבר משעת מסירת הגט. ובהמשך הגמ' גרסו: "חכמים היינו ר' מאיר". והנה מהרי"ף משמע שפסק כחכמים, ומשום כך הביא את דבריהם, וכך פסק הרמב"ם, ר' לקמן בפסקה הבאה. ואילו הרא"ש גרס בגמ' כלפנינו, ופסק כחכמים וכו' יוסי שבאומר "מהיום אם מתי" ומת, כל אותן הימים עד שמת הריהי ספק מגורשת. על פסק השו"ע בזה – להלן פסקה ו'.

#### ה. גט שכיב מרע ודין ברירה

הראשונים נחלקו בפסק ההלכה לגבי דין ברירה בכל התורה, כי לכאורה יש בענין זה סוגיות חלוקות. בביצה לח. הגמ' מסיקה: "כי לית ליה לר' אושעיא ברירה בדאורייתא, אבל בדרבנן אית ליה, דרש מר זוטרא הלכה כר' אושעיא", אך לעומת זאת יש סוגיות אחרות בש"ס שמהן משמע לכאורה שהלכה כמ"ד יש ברירה גם בדאורייתא, כגון: בנדרים מו: נפסקה הלכה כר' אליעזר בן יעקב הסוכר ששותפין שנדרו הנאה זה מזה זה נכנס לתוך שלו וזה נכנס לתוך שלו, ובבבא קמא נא: אומרת הגמ' שזה משום שר' אליעזר בן יעקב סבר יש ברירה. ובתמורה ל. שנינו: "שני שותפין שחלקו, אחד נטל עשרה ואחד תשעה וכלב, שכנגד הכלב אסורין (רש"י: להקרבה דמחיר כלב הן)", והגמ' שואלת: "ניפוק חדא להדי כלבא והנך כולהו לישתרו (תוס': פירוש מטעם ברירה)". הרי שסתמא דגמ' סברה שגם בדאורייתא יש ברירה. וכתבו התוס' בנדרים מו: (ד"ה אמר) ובתמורה ל. (ד"ה ואידך), וכן הרא"ש בנדרים (פ"ה סי' א'), שר"ת פסק כגמ' בביצה, שהלכה בדאורייתא אין ברירה וברבנן יש ברירה, ופירש את הסוגיות שמהן עולה לכאורה שיש ברירה גם בדאורייתא, שלמסקנה אין זה מטעם ברירה אלא מטעם אחר; ואילו ר"י פסק שיש ברירה אפילו בדאורייתא, כאותן הסוגיות, ופירש שמה שמר זוטרא אמר הלכה כר' אושעיא – מתייחס רק לענין הנדרון בביצה, שהוא תחומין דרבנן. דעת הרמב"ם (הל' תרומות א, כא, הל' מעשר ז, א, הל' עירובין ח, ז) ועוד ראשונים כר"ת, וכך נפסק בשו"ע יו"ד שלא, יא.

והנה זה ששכיב מרע יכול לגרש ב"מהיום אם מתי" – הוא דבר ברור ומוסכם, שהרי סתם משנה היא: "מהיום אם מתי, מעכשיו אם מתי, הרי זה גט", ולא נחלק שום תנא על כך, ומחלוקת ר' יהודה ור' יוסי היא רק בשאלה "מה היא באותן הימים", ולא בשאלה האם הגט תקף לכשימות, וכמו שאומרת הגמ' בפירוש: "ולכי מיית הוי גיטא". יתר על כן, להלן עה: למדנו: "אתקין שמואל בגיטא דשכיב מרע אם לא מתי לא יהא גט ואם מתי יהא גט... מתקיף לה רבא מכדי כל תנאי מהיכא גמרינן, מתנאי בני גד ובני ראובן, מה התם הן קודם ללאו, אף כל, לאפוקי הכא דלאו קודם להן, אלא אמר רבא אם לא מתי לא יהא גט אם מתי יהא גט אם לא מתי לא יהא גט, אם לא מתי לא יהא גט, לא מקדים איניש פורענותא לנפשיה, אם מתי יהא גט אם לא מתי לא יהא גט, בעינן הן קודם ללאו". הרי שהאמוראים מסכימים שגט שכיב מרע ב"אם מתי" נוהג הלכה למעשה, וכך פסקו כל הראשונים (רי"ף ורא"ש שם, רמב"ם הל' גירושין ט, כ, וכן שאר הראשונים), וכך נפסק להלכה בשו"ע (אה"ע קמה, ה). מעתה עולה השאלה איך מתיישב גט שכיב מרע עם ההלכה שבדאורייתא אין ברירה. הראשונים מתקשים בשאלה זו, ועוד מעצימים אותה בזה שהם מצביעים על כך ששמואל עצמו סובר בביצה לז: לגבי איסור תחומין בחבית של שותפין, שאין ברירה אפילו בדרבנן. הר"ן (גיטין יג. ברי"ף ד"ה ואיכא) מביא שתי דרכים ליישוב הקושיה, האחת בשם התוס' והאחרת בשם הרמב"ן. התוס' (כה: ד"ה רבי) מתרצים שכאשר מדובר בדבר שבוודאי יתברר לצד זה או לצד זה – כמו ב"אם מתי", שבוודאי יקרה אחד משני הדברים או שימות מחולי זה או שלא ימות – סובר שמואל שיש ברירה אפילו בדאורייתא. אבל כאשר יכול להיות שלא יקרה כלל הדבר המברר – כגון בחבית של שותפין שיכול להיות שלא יחלקו אף פעם, או באומר שני לוגין שאני עתיד להפריש הרי הן תרומה, שיכול להיות שלבסוף לא יפריש – בזה סבר שמואל שאין ברירה אפילו בדרבנן<sup>13</sup>. והרמב"ן כתב (כה: ד"ה תולה): "ואיכא דמפרשי לה הכי, לעולם מהיום אם מתי מעכשיו

13. תירוץ אחר כתבו התוס' (שם ד"ה דברי), והוא שכאשר הברירה היא תוצאה של התנייה מפורשת של האדם התולה את הדבר בכך וכך – לדעת שמואל יש ברירה אפילו בדאורייתא, אבל כאשר הדבר צריך להתברר מאליו, כמו בחלוקה של שותפין – אין ברירה לדעת שמואל אפילו בדרבנן. אך תירוץ זה אינו יכול לענות על השאלה אודות גט שכיב מרע לשיטת הרמב"ם והשו"ע, שכן בהל' עירובין ח, ז מדובר בהתנייה מפורשת, והרמב"ם כותב שם שברירה מועילה רק מפני שמדובר בענין דרבנן, וכך כתב בפשטות הב"י בסי' תי"ג, ע"ש.

אם מתי, לרבנן דאמרי מגורשת לגמרי ובלבד שימות, לאו משום ברירה הוא, שאפילו כשתמצוי לומר אין ברירה הוי גיטא, דהא מעכשיו חייל, והא דמוכחינן דר' יהודה אית ליה ברירה מהא משום דקיי"ל בפ' מי שאחזו דהיינו טעמא דר' יהודה דאמר הרי היא כאשת איש דלא חל הגט מעכשיו, משום שהאומר מהיום אם מתי כאומר מהיום שמתי, כלומר שעה אחת קודם מיתה". כלומר: דוקא ב"מעת שאני בעולם", ששעת חלות הגט אינה ידועה, זקוקים לדין ברירה, ולא בגט החל בשעת המסירה, וכמו שכתב רש"י בדף עג:; והיות שהרמב"ן סובר שהלכה כחכמים לפי גירסת הרי"ף, שב"מהיום אם מתי" הדין הוא שאם ימות הגט חל משעת המסירה, נמצא שאין בזה בעיה של ברירה. ואת "הרי את מקודשת על מנת שירצה אבא", שהגמ' הוכיחה מזה שיש ברירה, מתרץ הרמב"ן: "דשאני על מנת שירצה שכיון שהדבר מסור ללב אין אומרים כשרצה עכשיו שרצה משעה ראשונה אלא לדברי האומר יש ברירה".

הנפקא מינה בין תירוץ התוס' לתירוץ הרמב"ן היא אפוא, שלתירוץ הרמב"ן גט שכיב מרע כשר רק אם התנאי הוא שהגט יחול מהיום ממש, וזוהי ההלכה ב"מהיום אם מתי", וכך יש להבין את תקנת שמואל, ואילו לפי התוס' הואיל ובודאי יתברר אם ימות או לא ימות, גם גט של "מעת שאני בעולם" כשר. והנה הרא"ש (פ"ו סי' ד') פירש כתוס' שר' יוסי מסופק האם האומר "מהיום אם מתי" מתכוון שהגט יחול בשעת המסירה או מעת שהוא בעולם, וכך היא ההלכה לדעתו, ואם כן תקנת שמואל מתייחסת גם ל"מעת שאני בעולם". ובשו"ת הרא"ש (כלל מ"ו אות א') פסק הלכה למעשה שגם האומר בפירוש "מעת שאני בעולם" – הגט חל אם מת (וכך פסק הטור בסי' קמ"ח), וזה מתאים למה שכתב בתוספותיו בדף כה:; שלר' יוסי כל שהדבר שתלה בו את הגט ודאי יתברר – אין בעיה של ברירה, כתירוץ התוס' שלנו.

אבל הרמב"ם פסק (הל' גירושין ט, יג): "אמר לה הרי זה גיטיך מעכשיו אם מתי או מהיום אם מתי, הרי זה גט, וכשימות תהיה מגורשת". ולהלן הל' י"ט: "ובכל אלו התנאים כל הימים שמנתינת הגט עד שימות ויתקיים התנאי, הרי היא מגורשת לכל דבר". הרי זה כחכמים לפי גירסת הרי"ף הנ"ל, הסוברים שאין ספק שכוונתו למהיום ממש ולא למעת שאני בעולם. מעתה צ"ב מה דעת הרי"ף והרמב"ם במי שאומר בפירוש "מעת שאני בעולם", האם הגט חל, או שיש במקרה זה צורך בדין ברירה, כמו שכתב הרמב"ן, והגט אינו חל. והנה מדברי הרי"ף נראה שהגט חל, שכן הוא מביא את דברי רבא "באומר מעת שאני



בעולם", ואם לדעתו גט כזה אינו יכול לחול, לשם מה הביאו בהלכות. ומדברי הרמב"ם, לפי הבנה אחת בדבריו, יש ראייה גמורה שהוא מכשיר, שכן כתב (ט, כ): "חולה שרצה לגרש אשתו על תנאי כשימות כדי שלא תפול לפני יבם ואם עמד לא תהיה מגורשת, ולא רצה לגרשה מעכשיו כדי שלא תיטרף דעתו... אומר לה כשנותן לה הגט אם לא מתי לא יהיה גט ואם מתי יהיה גט... ואם מת תהיה מגורשת כשימות". ופירש ה'לחם משנה' שבאופן זה אין הגט חל מעכשיו, אלא "גט ומיתה באין כאחד". הרי שאין בעיה של ברירה אע"פ שלא ידוע מתי יחול הגט. אבל ה'בית שמואל' (סי' קמ"ה ס"ק ט') הביין בדעת ה'מגיד משנה' שהוא מפרש את דברי הרמב"ם שבאופן זה הגט כן חל מעכשיו (ומכל מקום דעת החולה אינה נטרפת כי אינו מזכיר זאת), ע"ש.

אך באמת גם בדברי הרמב"ן עצמו מפורש שלמסקנה הוא סבור שגם גט של "מעט שאני בעולם" כשר אף למ"ד אין ברירה, שכן ראינו שאת התירוץ הנ"ל כתב בשם "ואיכא דמפרשי לה הכי", ואחריו כתב: "וזה הפירוש עולה בכאן", אך האריך עוד הרבה להתקשות במקורות השונים בענין ברירה, ובין השאר הקשה כתוס' שבעירובין לז: הסיקה הגמ' שר' יוסי סובר אין ברירה, ואילו מ"מה היא באותן הימים" יוצא שר' יוסי סובר יש ברירה, שכן אם מת הרי זה גט (מש' עב.), ומשמע גט ודאי, ולר' יוסי המסתפק שמא כוונתו ל"מעט שאני בעולם", אם אין ברירה הגט אינו חל, ואם כן היא ספק מגורשת, וכן הקשה שבסוגיות אחרות נאמר שר' יהודה סובר אין ברירה, וסיים: "והדברים מכריחים לומר דרב משרשיא ורבינא סברי הכי, דטעמיה דר' יהודה בגיטא דשכיב מרע ודר' שמעון בקידושין משום ברירה הוא, וכטעמא דפרישית לעיל, אבל אלו הסוגיות מתחלפות, וסוברות אלו דאפילו מאן דלית ליה ברירה הוי גיטא, אע"ג דאמר מעט שאני בעולם, דכמאן דאמר מעכשיו דמי... ואנן השתא בגיטא דשכיב מרע, כיון דחזינן כולהו סוגיי ומתני' ושמעתתא דמכשרי, ואפילו שמואל דאמר אין ברירה אתקניה, ש"מ דכשר הוא ודאי, והטעם צריך עיון ובדיקה בדברי הגאונים ז"ל. ובתוס' רבותינו הצרפתים אומרים דבמילתא דעבידא לגלויי בתנאי שלו, כגון אם מתי אם לא מתי, על מנת שירצה אבא, יש ברירה, וכי קיי"ל אין ברירה כר' הושעיא דוקא התם דלא עביד לגלויי, אין הדבר עומד ודאי להתברר משעה ראשונה, שמא לא יחלקו לעולם, והיינו טעמא דשמואל. וזו סברא שאין לה עיקר". הרי שלגבי עצם הדין הוא מסיק שגם ב"מעט שאני בעולם" הוא גט ודאי, כמוכח מהסוגיות האומרות שר' יוסי ור' יהודה לית להו ברירה ואעפ"כ

באומר מעת שאני בעולם ומת חל הגט, ורק את טעם הדבר השאיר בצ"ע. והר"ן, שהביא את תירוצי התוס' והרמב"ן גם בחידושויו לש"ס, כתב אחריהם: "ודברי התוס' מחוורים יותר", כנראה משום שתירוצם מיישב את הסתירות שבין הסוגיות.

ובספר 'גט פשוט' למהר"ם בן חביב (סי' קכ"ב ס"ק ח') נתן טעם לשיטת שמואל בגט שכיב מרע אף ב"מעת שאני בעולם", והוא: דין ברירה דרוש כאשר בזמן שבו צריכה להיקבע חלות מסוימת לא ידוע על מה היא תיקבע, כגון באומר שני לוגין שאני עתיד להפריש יהיו תרומה, שהוא רוצה להפקיע עכשיו איסור טבל ועדיין לא ידוע היכן התרומה, או באומר לסופר כתוב ואיזו שארצה אגרש, שעכשיו צריך כתיבה לשמה, ולא ידוע עדיין לשם מי הוא כותב. אבל בהרי זה גיטך מעת שאני בעולם – כאשר יגיע זמן חלות הגט הכל יהיה כשורה, ומה איכפת לנו לדעת מראש באיזה זמן יחול הגט. ואמנם מדברי רב משרשיא בדף כה: שרצה להוכיח מכשרות גט כזה שיש ברירה, עולה שאינו סובר חילוק זה, אבל מדברי שמואל שהכשיר ב"מהיום אם מתי" מוכח שהוא חולק על רב משרשיא וסובר שאין כאן בעיה של ברירה, וקיימא לן כשמואל.

#### ו. כשרות גט "מעת שאני בעולם"

עתה נראה שגם כמה מגדולי האחרונים נקטו בפשטות שגט של "מעת שאני בעולם" כשר אף לשיטת הרי"ף וסיעתו. כי הנה השו"ע (קמה, ב) כתב כלשון הרמב"ם בהל' י"ג: "הרי זה גיטך מהיום אם מתי או מעכשיו אם מתי, הרי זה גט, וכשימות תהיה מגורשת", ולא פירש יותר. ונראה שהתכוון לפסוק כרי"ף וכרמב"ם, ש"מהיום אם מתי" פירושו מהיום ממש, ועל מקרה שאמר "מעת שאני בעולם" לא כתב דבר. וה'בית שמואל' (ס"ק ג') הביא את המחלוקת שבין הרי"ף והרמב"ם לרא"ש ולטור בדבר פירוש הלשון "מהיום אם מתי", וכתב שתהיה נפ"מ ביניהם במקרה שהגט אבד או נקרע אחר מסירתו ולפני המיתה, שלשיטת הרי"ף והרמב"ם הגט כשר, שהרי היה קיים בזמן חלותו, אבל לשיטת הרא"ש והטור שספק אם הוא חל בשעת המסירה או מעט לפני מיתתו – אם אבד או נקרע בינתיים הרי היא ספק מגורשת, וכתשובת מהר"ם מרוטנבורג הנ"ל פסקה ג'.

והנה השאלה של גט שכיב מרע ב"מהיום אם מתי" שנקרע לפני מותו, נידונה בהרחבה בתשובות גדולי האחרונים. בשו"ת מהרשד"ם (אה"ע סי' מ"ה) נשאל על גט כזה שקרעוהו אחרי מסירתו, והשיב שיש לסמוך על שיטת הרי"ף והרמב"ם וסיעתם שהגט חל למפרע בשעת המסירה, ואע"פ שנקרע אחר כך הגירושין חלים, והאריך לנמק מדוע אין הכרח לחוש לתשובת המהר"ם שפסל גט כזה. בין השאר הוא שואל מדוע לא תיקן שמואל ששכיב מרע המגרש יאמר בפירוש שלא תתגרש בו אלא בשעה אחרונה שהוא בעולם, וכזה יצא מכלל ספק ומחלוקת התנאים מהי באותן הימים, ורוצה להוכיח מזה שבכופל את תנאו אם מתי ואם לא מתי לדברי הכל הגט יחול משעת המסירה, ע"ש. מפורש בדבריו, שלמרות שהוא סובר כשיטת הרי"ף והרמב"ם, פשוט לו שגט "משעה אחרונה שאני בעולם" הוא גט כשר, ושמואל היה יכול לתקן גט כזה.

ובשו"ת הרדב"ז (ח"א סי' קס"ה) מצינו שמהרשד"ם שלח אליו את השאלה הנ"ל עם נימוקיו להתיר, והרדב"ז עונה לו שיפה הורה, "לפי שבכל מחלוקת שאני רואה הגאונים ור"ח והרי"ף והרמב"ם ז"ל מוסכמים לדעת אחד, אני נגרר אחריהם, שדבריהם דברי קבלה". ובהמשך כתב: "ולענין מאי דקשיא ליה למה לא תיקן שמואל הרי זה גיטיך ולא תתגרשי בו אלא שעה אחת קודם מיתתי לבד - לא קשיא, שלא בא שמואל לשנות לשון המשנה, אלא תיקן שיאמר לכתחילה אם לא מתי יהא גט משום דלא לקדים פורענותא לנפשיה, והיכי ליתקון ולא תתגרשי בו אלא שעה אחת קודם מיתתי, היש לך פורענותא גדול מזה". הרי שגם לרדב"ז היה פשוט ששמואל מודה בגט של "שעה אחת קודם מיתתי" שהוא כשר אף לשיטת הרי"ף והרמב"ם, ורק משום לא להקדים פורענותא לא תיקן כן.

ובשו"ת מהר"י בן לב (כלל ד' סי' ל') נשאל אף הוא על גט שכיב מרע שנעשה כתקנת שמואל ונקרע אחר מסירתו, ופסק שיש להחמיר כשיטת התוס' והרא"ש והמהר"ם שהגט פסול. ובתוך דבריו כתב שמדברי הרא"ש והר"ן נראה שהרי"ף גרס בגמ' "כאומר מעת שאני בעולם" בכ"ף, "ואם כן אפשר לומר דדוקא היכא דקאמר מהיום אם מתי הוא דקאמרי חכמים דמגורשת לכל דבר ומשעת נתינה חייל הגט, משום דסבירא להו לחכמים דמהיום אם מתי לאו כאומר מהעת שאני בעולם קאמר, אבל היכא דקאמר בפירוש מעת שאני בעולם לא חייל הגט אלא שעה אחת קודם מיתתו, ואם נתקרע הגט בימים שבנתים לא הוי גט". הרי שמהריב"ל סובר שגם לשיטת הרי"ף, באומר "מעת שאני בעולם" אם הגט קיים

עד שעת מיתתו, הגט כשר. וכך כתב גם המהרי"ט בתשובה שתובא להלן פסקה י"ד.

הרי שלגדולי האחרונים היה פשוט שגט ב"משעה שאני בעולם" כשר, ואין בו בעיה של ברירה. ויש להוסיף שאף אם נרצה בכל זאת לחוש למה שרצה הרמב"ן מתחילה לומר שב"מעת שאני בעולם" יש צורך בברירה, הרי כנגד זה ישנה שיטת ר"י שההלכה היא שיש ברירה גם בדאורייתא. ועוד, שגם לשיטת הרמב"ם שבדאורייתא אין ברירה, זה רק לחומרא ולא לקולא, וכך נפסק בשו"ע קלא, ד, ע' ב"ש שם ס"ק ד', דהיינו שמה שפסק ר' אושעיא שבדאורייתא אין ברירה ובדברנן יש ברירה זה משום שספיקא דאורייתא לחומרא ודברנן לקולא, והרי כאן ספק ספיקא. וכבר כתב כן בשו"ת 'עזרת כהן' לראי"ה סי' ק"ב, ע"ש.

#### ז. מנהג רבנו יחיאל מפריס

התוס' כתבו על המש' "מהיום אם מתי, מעכשיו אם מתי, הרי זה גט" (עב. ד"ה מהיום) שרבנו תם הסתפק מה הדין אם כתב "מהיום" ומת באותו היום, האם הגט חל, או שמא "מהיום" פירושו מסוף היום. והמרדכי (סי' תכ"ג) העתיק את לשון רבנו פרץ בענין זה: "מהיום אם מתי, מעכשיו אם מתי, הרי זה גט – פירש ר"ת בסידור גט דעדיף מעכשיו אם מתי מהיום, דאם מת באותו היום לא ידענא מה אדון ביה, ומיהו אומר הרב ר' אלחנן זצ"ל כי לפי המשנה משמע דאין חילוק בין מהיום למעכשיו, דמהיום נמי משמע מעכשיו, דאי לא הוה משמע הכי וכי אין לו לירא לשכיב מרע שמא ימות באותו יום כיון שמחמת מיתה הוא עושה כן. ומכל מקום נכון הוא להחמיר כדברי ר"ת ולומר מעכשיו כדי שלא יהא שום גמגום בדבר. ורבנו יחיאל מפריש היה רגיל בגט שכיב מרע לגרש לגמרי בלא שום תנאי, לאפוקי נפשיה מכל ספיקות וגמגום, והיה מזקיקם לקבל חרם תקנת הקהילות לישא זה את זה מיד כשיעמוד, או לקיים ולהבטיח במשכונות לישא זה את זה". ולהלן במרדכי (סי' תכ"ז) מופיעה הגהה שכתוב בה: "ושכיב מרע שנתן גט על תנאי, אומר התנאי כדאתקין מר שמואל ולא יכתבו בגט, ורבינו יצחק (צ"ל יחיאל) מפריש היה מוחה מלכתוב תנאי בגט פן יטעה בלשון התנאי, אך היה מזקיקם לקבל חרם שאם יבריא שישאו זא"ז וכן נכון לעשות, והעיטור כתב מדאמרינן פ' שני לעיל א"ר אלעזר לא הכשיר ר' שמעון אלא לאלתר אבל מכאן ועד עשרה ימים לא חיישינן דילמא תנאי הוה

ביה וזיפתיה ש"מ דכותבין תנאי בגט עכ"ל" (דברי ה'עיטור' יובאו להלן פסקה ט'). מפורש אפוא שטעמו של רבנו יחיאל הוא שמא יטעה בלשון התנאי, וכ"כ בביאור הגר"א (סי' קמ"ה ס"ק י"ב), ודלא כ'גט פשוט' שכתב שנראה שרבנו יחיאל הנהיג כן גם בגלל הספק שנידון לעיל בענין ברירה, למרות שיש תירוצים המסבירים מדוע אין כאן בעיה של ברירה, כנ"ל.

וכתב הרמ"א ב'דרכי משה' (סי' קמ"ה ס"ק ה'): "והמרדכי כתב פרק מי שאחזו בשם רבינו יחיאל מפריש שהיה רגיל לגרש בגט שכיב מרע בלא שום תנאי לאפוקי נפשיה בלא שום ספיקא וגמגום, והיה מזקיקים לקבל בחרם הקהילות לישא זה את זו עכ"ל, וכן הוא בסדר גיטין שלנו, מיהו אם המגרש כהן אסור לעשות בכה"ג, ויש לגרש על תנאי, ואז מותרת לבעלה הכהן כשלא נתקיים התנאי כמו שנתבאר לעיל ריש סי' קמ"ג. ובסי' צ"ו כתב בסדר גיטין בשם התשב"ץ דיש לחוש מפני טירוף הדעת של החולה אם יגרש סתמא, ואחרי שרוב הפוסקים לא החמירו כדברי רבינו יחיאל מפריש, אין לנו אלא דבריהם עכ"ל". ובשו"ע (קמה, ט) כתב הרמ"א בהגהה: "ויש אומרים דלכתחילה אין לגרש על ידי תנאי, רק יגרש סתם ולקבל בחרם הקהילות או ליתן משכונות שכשיעמוד יחזרו וישאו זה את זו. ובכהן המגרש שצריך להתנות, שלא תהא אסורה לחזור לו, כדלעיל ריש סי' קמ"ג, או שיש לחוש לטירוף דעת החולה, יש לגרש בתנאי בדרך שנתבאר".

עולה מכל זה שהלכה למעשה אין חוששים שיש פסול מצד ברירה בגירושי שכיב מרע בתנאי, ובמקום שיש צורך נוהגים למעשה לגרש בתנאי, בין אם פירושו מהיום ממש כשיטת הרי"ף והרמב"ם ובין אם פירושו מעת שאני בעולם כשיטת התוס' והרא"ש, שהרי רבנו יחיאל מפריש בוודאי עמד בשיטת בעלי התוס', והרמ"א הולך בעקבותיו ופוסק שבמקום הצורך, כגון בכהן או שיש לחוש לטירוף, מגרשים בתנאי כתקנת שמואל.

והנה לעיל (פסקה ג') ראינו שאת דין המש' באומר זה גיטך מהיום אם מתי, "לא תתייחד עמו אלא בפני עדים", פירש"י: "זה שנתן גט ואמר לה מהיום אם מתי, לא תתייחד עמו שמא יבוא עליה, דאיכא למ"ד חיישינן שמא בעל לשם קידושין וצריכה גט שני, ולמאן דלא חייש נמי מכל מקום פנויה היא ואסור להתייחד עם הפנויה". וכתבו על כך התוס' (עג. ד"ה לא) שלפירש"י, שהרישא של המש' מדברת במהיום ממש, ולכשימות הגט חל למפרע משעת נתינה, ניחא שהגמ' (עג:) מנמקת את איסור הייחוד בכך שחוששים שמא יבעל לשם קידושין,

ואינה מזכירה גט ישן, שהרי חלות הגט היא באמת בזמן הכתיבה והנתינה, ואין זה גט ישן, אלא החשש הוא שמא קידשה מחדש, או שאם לא קידשה הרי בא על הפנויה, כמ"ש רש"י. אבל לפירוש ר"ח, שהתוס' מקבלים אותו, שכוונת הרישא ל"מעת שאני בעולם", ולר' יהודה הרי היא כאשת איש לכל דבריה עד סמוך למיתתו, הלא הבעיה אינה מצד שמא יקדש, שהרי היא אשתו, וקשה מדוע אין הגמ' אומרת שהאיסור להתייחד הוא משום גט ישן. ועונים התוס' שבאמת לר' יהודה הטעם שלא יתייחד עמה הוא רק משום גט ישן, כי התאריך של הגט הוא של שעת הנתינה וחלותו היא רק לפני מיתה, ויבואו לומר גיטה קודם לבנה, והגמ' דנה משום שמא יקדש בגלל דעת ר' יוסי במש', הסובר שבאותם הימים היא מגורשת ואינה מגורשת, כי הוא מסופק שמא חלות הגט היא בשעת הנתינה, וכן בגלל דעת ר' מאיר בברייתא, שודאי לו שהנותן גט ומתנה מהיום אם מתי, ומת, הגט חל בשעת הנתינה.

ולכאורה נראה פשוט שגט שכתוב בו שהוא יחול רק בסמוך למיתה אין בו בעיית שמא יאמרו גיטה קודם לבנה, שהרי מי שיראה את זמן הגט יראה גם את התנאי שהוא חל מעת שהוא בעולם, וממילא הבן הילוד נולד כאשר אמו היתה נשואה, ומה שכתבו התוס' שלר' יהודה אם יתייחד עמה יהיה זה גט ישן, הוא משום שהמש' מדברת במקרה שהתנאי של מהיום אם מתי נאמר בעל פה, והתאריך בגט הוא של שעת הנתינה, ואם יולד בן לא ידעו על התנאי ויאמרו גיטה קודם לבנה.

אולם, ככתיבת התנאי בגט יש בעיה התלויה בסוגיה אחרת, כדלקמן.

#### ח. כתיבת תנאי בגט

שנינו בראש פרק תשיעי בגיטין (פב.): "המגרש את אשתו ואמר לה הרי את מותרת לכל אדם אלא לפלוני, ר' אליעזר מתיר וחכמים אוסרים, כיצד יעשה יטלנו הימנה ויחזור ויתננו לה ויאמר לה הרי את מותרת לכל אדם. כתבו בתוכו, אע"פ שחזר ומחקו פסול". ובגמ' שם: "איבעיא להו האי אלא חוץ הוא או על מנת הוא, חוץ הוא ובחוץ הוא דפליגי רבנן עליה דר' אליעזר דהא שייר לה בגט, אבל בעל מנת מודו ליה מידי דהוה אכל תנאי דעלמא, או דילמא על מנת הוא ובעל מנת הוא דפליגי ר' אליעזר אדרבנן, אבל בחוץ מודה דהא שייר לה בגט". מסקנת הגמ' היא שיש תנאים שהבינו שמחלוקת ר' אליעזר ורבנן היא

בחוץ, אבל בעל מנת רבנן מסכימים שהגט כשר, ויש תנאים שהמחלוקת היא בעל מנת, אבל בחוץ ר' אליעזר מודה שהגט פסול. להלן (פד): אומרת הגמ': "כתבו בתוכו - אמר רב ספרא כתבו בתוכו תנן, פשיטא כתבו בתוכו תנן, מהו דתימא הני מילי לאחור התורף, אבל לפני התורף אפילו על פה נמי פסול (פי'): אם לפני שנכתב התורף אמר בעל פה שהוא רוצה לגרשה חוץ מפלוני, הגט יהיה פסול אף אם יחזור בו בשעת מסירה, שהרי הגט נכתב על דעת שיוור), קמ"ל, ורבא אמר לא שנו אלא לאחור התורף, אבל לפני התורף אפילו על פה נמי פסול, ואזדא רבא לטעמיה דאמר להו רבא להנהו דכתבי גיטי שתקו שתוקי לבעל עד דכתביתו ליה לתורף דגיטא. ת"ר כל התנאין פוסלין בגט דברי רבי, וחכמים אומרים כל שפוסל על פה פוסל בכתב וכל שאינו פוסל על פה אינו פוסל בכתב, חוץ שפוסל על פה פוסל בכתב, על מנת שאינו פוסל על פה אינו פוסל בכתב. אמר ר' זירא מחלוקת לפני התורף, דרבי סבר גזרינן על מנת אטו חוץ, ורבנן סברי לא גזרינן על מנת אטו חוץ, אבל לאחור התורף דברי הכל כשר, ומתניתין דקתני כתבו ואוקימנא בחוץ אבל על מנת לא פסיל, איבעית אימא לפני התורף ורבנן, ואיבעית אימא לאחור התורף ודברי הכל, ורבא אמר מחלוקת לאחור התורף, דרבי סבר גזרינן אטו לפני התורף, ורבנן סברי לא גזרינן אטו לפני התורף, אבל לפני התורף דברי הכל פסול, ומתניתין דקתני כתבו ואוקימנא בחוץ אבל על מנת לא פסיל, אחר התורף ורבנן היא. תני אבוה דר' אבין קמי דר' זירא כתב גט על תנאי דברי הכל פסול, דברי הכל פסול והא מיפלא פליגי, אלא אימא לדברי הכל כשר, והיכי דמי, לאחור התורף".

יש אפוא בסוגיה זו שלשה גורמים המשפיעים על הדין: חוץ או על מנת, בכתב או בעל פה, לפני כתיבת התורף או אחרי כתיבת התורף. וכתבו ראשונים שמלשון מחלוקת רבי וחכמים עולה ש"על מנת" פירושו כאן: כל תנאי שהוא, שהרי רבי אומר ש"כל התנאין פוסלין בגט", דהיינו כאשר הם כתובים בו, וחכמים מגיבים על כך ואומרים שתנאי של על מנת, שאינו פוסל בעל פה, אינו פוסל גם בכתב, וייתכן שהם מתכוונים גם לתנאי על מנת שלא תינשאי לפלוני, אם הם מהתנאים הסוברים שבעל מנת מודים רבנן לר' אליעזר, אבל אם הם סוברים שרבנן פוסלים בעל מנת שלא תינשאי לפלוני - כוונתם לשאר תנאים. כל הפוסקים פסקו כחכמים ולא כרבי, שכן הלכה כרבי מחבירו ולא מחביריו (כתובות כא.), ורובם פסקו כרבא ולא כר' זירא, מכמה טעמים (כי רבא בתרא

הוא, והוא מחמיר, והברייתא של אבוה דר' אבין כמותו בלי צורך להפוך את גירסתה).

הראשונים נחלקו בפירוש מחלוקת רבי וחכמים: רש"י פירש שרבי פסל כל תנאי הכתוב בגט, אפילו נתקיים התנאי. אבל התוס' כתבו שבתנאי רגיל (שאינו חוץ מפלוני או על מנת שלא תינשאי לפלוני), אם נתקיים התנאי – אין מי שפוסל, אפילו הוא כתוב בגט, ומחלוקת רבי ורבנן היא בתנאי שהיה כתוב ומחקו ולא נתקיים התנאי, כעין הסיפא של המשנה. מחלוקת אחרת בין הראשונים היא, שרש"י ותוס' פירשו את דברי הגמ' "דאמר להו רבא להנהו דכתבי גיטי שתקו שתוקי לבעל עד דכתביתו ליה לתורף דגיטא" שהקפיד שלא יזכיר הבעל שום תנאי, אפילו בעל פה, לפני כתיבת התורף, ואם יזכיר יפסול, והרמב"ם (הל' גירושין ח, ד) כתב בזה שהיא ספק מגורשת (ר' להלן), ואילו הראב"ד והרמב"ן, וראשוני ספרד בעקבותיו, סוברים שתנאי רגיל בעל פה לפני כתיבת התורף אינו פוסל, ומה שאמר רבא "שתקו שתוקי" הוא שמא יאמר תנאי של חוץ מפלוני.

#### ט. המנהג שלא לכתוב תנאי בגט

לדברי כל הראשונים ההלכה היא אפוא שכתובת תנאי רגיל אחרי כתיבת התורף אינה פוסלת, ואם נתקיים התנאי הגט כשר. וכתב הר"ן (מד: בדפי הרי"ף): "ועכשיו נהגו להזהיר שלא לכתוב שום תנאי בגט, ולא להזכירו בשעת כתיבת הגט, וכשר הדבר, לפי שאין הכל בקיאיין לחלק בין תנאי לתנאי ובין אחר תורף ללפני התורף". וכ"כ ה'מגיד משנה' (הל' גירושין ח, טז): "דע שלכתחילה ראוי שלא לכתוב שום תנאי בגט ולא להזכירו בשעת כתיבת הגט, וכן אנו נוהגין, לפי שאין הכל בקיאיין בין אחר התורף ללפני התורף ובין תנאי אחד לתנאי אחר". ומצינו בענין זה דברים המצריכים עיון בתשובה של הרי"ף (סי' ל"ב), הנזכרת בס' ה'עיטור' (תנאי דף לט:), ובטור (סי' קמ"ז). הרי"ף נשאל על מי שאמר לאשתו הרי זה גיטך מעכשיו אם לא באתי מכאן ועד שנים עשר חודש, מה עדיף, שימסור אותו לאשה בעדי מסירה, או שימסרנו לשליש, והשואל מוסיף: "וכן, אם יתננו לה בעדי מסירה, ימסור התנאי לשליש, או יישאר אצל הבעל, או יכתוב התנאי באחורי הגט". הרי"ף עונה שעדיף שיתן את הגט לאשה, ועל השאלה השניה הוא כותב: "ומוטב שיישאר התנאי (בעיטור ובטור: שטר התנאי) אצל הבעל, שאם תינשא בתוך הזמן יערער בו, אבל אין רשאי לכתוב



התנאי בגט עצמו ובתחתיו או באחוריו, משום שאם כתבו בגט הויה ליה לבעל זכות בגויה דגט, ואם כן אין זה גט כריתות". וכתב ה'עיטור' על דברים אלה של הרי"ף: "ואליבא דהלכתא בין לרבה (לפנינו בגמ': רבא) בין לר' זירא לאחר התורף כשר, אלא כי היכא (צ"ל: היכי) דלא ליטעי אינשי [בין לפני התורף] בין לאחר התורף לא רגילי למיכתב תנאי בגיטין, וכן כתב רבינו האי בתשובות, ואנן נמי הכי סבירא לן, ומסתברא נמי מדגרסינן בפ' כל הגט (צ"ל: המביא גט, כב:) אבל מכאן ועד עשרה ימים חיישינן דילמא הוה ביה תנאה וזייפתייה, וגרסינן נמי גבי אם מתי הלכה כר' יוסי בעל פה אי לא (עב:), ש"מ דתנאה בין בעל פה בין בכתב הוא, ואם הוא על פה מוסרו בפני עדי מסירה, והכי גרסינן בפ' המגרש כל התנאים פוסלין בגיטין דברי רבי, וחכמים אומרים כל שפוסל בעל פה פוסל בכתב, כל שאינו פוסל על פה אינו פוסל בכתב, חוץ שפוסל על פה פוסל בכתב, ועל מנת שאינו פוסל על פה אינו פוסל בכתב, ופסק רבינו אלפס כרבה דאמר מחלוקת לאחר התורף, והלכתא לפני התורף פסול לאחר התורף כשר אם נתקיים התנאי". לשון הרי"ף בהלכות (מד:): "ומתניתין דקתני כתבו לתוכו ואוקימנא בחוץ, אבל על מנת לא פסיל לאחר התורף, ורבנן היא, וכן הלכה". ה'עיטור' מסביר אפוא שדברי הרי"ף בתשובה שאין לכתוב תנאי בשום מקום בגט, אינם מעיקר הדין, אלא שכך נוהגים, כדי שלא יבואו לטעות ולכתוב את התנאי לפני התורף, וכמו שכתבו הר"ן וה'מגיד משנה'.

ובחי' גיטין המיוחסים לריטב"א מצינו: "וכתב רמ"ה ז"ל ומנהגא דעלמא השתא דלא למיכתב תנאה כלל בגויה דגיטא כלל ואפילו לאחר התורף, דלא לייתי לאיחלופי בלפני התורף, ולכתחילה ליכא לשנויי ממנהגא, ואי עבד כהלכתא (פי': שכתבו אחרי התורף) וגריש ביה תינשא לכתחילה, דלא אלים מנהגא דילן מתקנתא דתקיננו רבנן דמתני' דגט ישן (פי': שגם בו אם גירש תינשא לכתחילה)".

ובשו"ת הרא"ש (כלל מ"ו סי' א') נשאל אודות גט שכיב מרע שנכתב בו לפני התורף: "מעכשיו אם מתי מחולי זה", ואחרי התורף חזר ונכתב בו התנאי ב"מעת שאני בעולם" בתנאי כפול והן קודם ללאו. וכתב הרא"ש שלמרות שלדעתו בתנאי רגיל הכתוב לפני התורף ונתקיים התנאי הגט כשר, כשיטת התוס', מכל מקום לא מלאו ליבו לחלוק על הרמב"ם הסובר שהיא ספק מגורשת, והוא מוצא טעם אחר להכשיר את הגט, והוא, שמה שנכתב שם לפני התורף לא היה בגדר תנאי, ע' על כך בפסקה הבאה. ואם כן ברור שאף הוא הבין שמה שכתב הרי"ף

בתשובה שתנאי הכתוב בגט אפילו מאחוריו אינו גט כריתות – אין זה מעיקר הדין, אלא ממנהג זהירות, ולכן לא חשש להכשירו. וכ"כ הטור (ס"ס קמ"ז), שהרא"ש הכשיר את הגט הלכה למעשה מכיון שהתנאי היה כתוב אחרי התורף. והרשב"ש כתב בתשובה (סי' שפ"ד): "וייזהר שלא לכתוב התנאי בגט ולא על גבו, שהריא"ף ז"ל אוסר לכתבו אפילו על גבו, ונראה הטעם שמא יחשדו שנכתב התנאי קודם ואחר כך נכתב הגט, ואע"פ שיבררו זה עדים בשטר שהתנאי נכתב אחר נתינת הגט, שמא יטעו אחרים ויכתבוהו קודם, כן נראה לי טעמו של הריא"ף ז"ל". הרי שהראשונים כולם כאחד עונים ואומרים שגט שנכתב בו תנאי אחרי כתיבת התורף, גם לשיטת הרי"ף אין בו חשש פסול מצד הדין, אלא רק זהירות לכתחילה.

ולשון הרמב"ם (הל' גירושין ח, ג-ד): "כיצד מגרש אדם על תנאי, לא שיאמר כתבו גט לאשתי על תנאי, או כתבו ותנו לה על תנאי, ואין צריך לומר שלא יכתוב בתוך הגט על תנאי זה גירש פלוני את פלונית, אלא כיצד עושה, אומר לסופר לכתוב ולעדים לחתום וכותבין גט כשר בלא שם תנאי בעולם, ואחר כך נותן לה הגט ואומר לה הרי זה גיטך או הרי את מגורשת בזה על מנת כך וכך, או יאמר להם או לשליח תנו לה גט זה על מנת כך וכך. כתב התנאי בגט אחר שגמר לכתוב תורף הגט, הרי זה כשר, בין שכתבו קודם חתימת העדים בין שכתבו אחר חתימת העדים, אבל אם כתבו קודם התורף, אפילו כתב על מנת כך וכך, הרי זה ספק גירושין, שהרי נשאר לו זכות בגופו של גט, וכן אם התנה בפה קודם כתיבת התורף הרי זה ספק גירושין".

ה'מגיד משנה' כותב שמ"ש הרמב"ם "הרי זה ספק גירושין" – לא ראה כן לאחד מן המפרשים, כי הם פירשו שהפסול הוא גזירה דרבנן, והתלבט במקורו של הרמב"ם, ורצה לתלותו על פי הירוש' בדין ברירה. וכ"כ הר"ן בדעת הרמב"ם, אע"פ שהרמב"ן ב'מלחמות' הוכיח שהבבלי חולק על הירוש' בזה, ע"ש. וכבר העירו המהרי"ט בשו"ת שלו (ח"א סי' ס"ו) וה'חתם סופר' בחידושיו (גיטין פב. ד"ה כתבו ופד: ד"ה כל התנאים<sup>14</sup>) שאין הדברים נראים כלל, שהרי הרמב"ם כותב בפירוש שהטעם הוא משום שנשאר לו זכות בגופו של הגט, וה'כסף משנה' הביא תשובה של הרמב"ם (מהר" בלאו סי' תכ"ג [מהר" מכון ירושלים סי' רל"ג])

14. ברברי החת"ס שם ראיתי דבר תמוה, שכתב שהרמב"ם הכשיר תנאי שאחרי התורף "אם חזר ומחקו". אבל הרמב"ם לא הזכיר מחיקה בהכשר תנאי שאחרי התורף (וע' שם ט, כ), אלא בפסול תנאי שלפני התורף בהל' ט"ז. ולכאורה פליטת קולמוס היא בחת"ס.

שבה הוא מסביר שלגבי תנאי שלפני כתיבת התורף הוא מסתפק שמא הוא פסול מדאורייתא, משום שאין זו כריתות. והרי זה ממש כדברי הרי"ף שהטעם הוא משום שנשארה לו זכות בגט ואין זו כריתות, והרי"ף והרמב"ם הולכים בזה לשיטתם בגיטין ח: בענין הכותב כל נכסיו לעבדו, ע' ברי"ף ב: וברמב"ם הל' עבדים ז, א (ואחרי התורף כבר אינו שייך לספר הכריתות, כי ה'ספר' לדעת חכמים אינו הקלף, אלא סיפור הדברים של הגט, כנ"ל כא:). והרמב"ם הסתפק האם תנאי נחשב לפגם בכריתות מדאורייתא או רק מדרבנן.

ומצינו לרמב"ם שפסק שלפעמים מותר לכתוב תנאי אחרי התורף אף לכתחילה, שכן לגבי גט שכיב מרע כתב (ט, כ): "חולה שרצה לגרש אשתו על תנאי כשימות כדי שלא תפול לפני יבם ואם עמד לא תהיה מגורשת, ולא רצה לגרשה מעכשיו כדי שלא תיטרף דעתו, כך הוא כותב בגט אחר שכותב התורף, או אומר לה כשנותן לה הגט, אם לא מתי לא יהיה גט" וכו'. וכתב ה'לחם משנה' שכדי שלא תהיה סתירה למה שכתב לעיל ח, ג צ"ל "דבשכיב מרע הקלו לכתוב אפילו בתוך הגט לכתחילה אם ירצה, כדי שלא תיטרף דעתו", כלומר: מנהג הזהירות לא לכתוב לכתחילה שום תנאי בגט אינו נוהג במקום צורך של מניעת עיגון ושלא תיטרף דעתו של חולה.

השו"ע (קמז, א-ב) העתיק להלכה את דברי הרמב"ם ח, ג-ד כלשונם<sup>15</sup>. על מה שכתב שלכתחילה אין לכתוב תנאי בגט, כתב בכיפור הגר"א בשם ה'מגיד משנה': "ר"ל אפילו אחרי התורף, לפי שאין הכל בקי אין בין אחר התורף ללפני התורף ובין תנאי המבטל הגט לתנאי אחר". ועל מה שכתב שבתנאי שלפני

15. ב'בית יוסף' כתב על דברי הרי"ף בתשובה שהביא הטור: "ואפילו לאחר התורף נמי פסל מטעמא דקאמר דאית לבעל זכותא בגויה". והביאו ה'פרישה', וכ"כ ה"ב"ח. ונראה ברור שאין כוונת הרי"ף שלדעת הרי"ף גם אחרי התורף יש פסול מטעם כריתות, שהרי אחר כך הקשה על הרא"ש, שאם לא מלאו ליבו לחלוק על הרמב"ם בענין תנאי רגיל שנכתב לפני התורף, איך מלאו ליבו לחלוק על הרי"ף הסובר שבתנאי של מעכשיו אין צורך לכפול את התנאי (וזהו אחד הטיעונים של הרא"ש בתשובה שיובאו לקמן בפסקה הבאה, שגם אם "מעכשיו אם מתי" נחשב תנאי, מכל מקום לא כפל את התנאי, והריהו כמי שאינו), ולא הקשה איך מלאו ליבו לחלוק על הרי"ף ולהכשיר תנאי שאחרי התורף. הרי שמה שכתב שהרי"ף פוסל תנאי אחרי התורף, אין פירושו שאין זו כריתות, אלא שיש להיזהר לכתחילה מלעשות כן, וכמו שכתב הרמב"ם. וכ"כ ה'בית מאיר' (סי' קמ"ז ס"ק א') שלא מסתבר לעשות מחלוקת בין הרי"ף לרמב"ם בזה. [ואף אם סבר הרי"ף שהרי"ף פוסל גט שנכתב בו תנאי אחרי התורף, מכל מקום בשו"ע פסק כרמב"ם והרא"ש שהגט כשר].

התורף הרי זה ספק גירושין כתב ה'בית שמואל' (ס"ק ג') שזוהי דעת הרמב"ם, והביא את דעות החולקים עליו, וסיים: "נמצא דתנאי על מנת ונתקיים כשר לכל הפוסקים, רק לרש"י ורמב"ם פסול, ונפ"מ דבמקום עיגון יש לסמוך על רוב הפוסקים, וכן פסק הבית יוסף" (הב"י מתוכה שם עם הרא"מ שפסל גט שהועד עליו שנכתב על תנאי וזאת על אף שהבעל הלך למדינת הים ואין אפשרות להשיגו, וכותב הב"י שבדיעבד יש לסמוך על רוב הראשונים המכשירים תנאי רגיל בעל פה לפני כתיבת התורף, גם אם לדברי הפוסלים הפסול הוא מדאורייתא, וכל שכן שלרוב המפרשים הפסול הוא מדרבנן).

#### י. תשובת הרא"ש

כתב הרמב"ם (ט, א-ה): "המגרש את אשתו לאחר זמן קבוע הרי זו מגורשת כשיגיע הזמן שקבע, והרי זה דומה לתנאי ואינו תנאי, דומה לתנאי, שהיא מתגרשת כשיגיע הזמן שקבע, ואינו תנאי, שהמגרש על תנאי הרי גירש, וזה עדיין לא גירש עד שיגיע אותו זמן. לפיכך המגרש על תנאי צריך לכפול דברו (נ"א: תנאו), וזה אינו צריך לכפול דברו ולא לשאר משפטי התנאין שביארנו. כיצד, האומר לאשתו הרי זה גיטיך ולא תתגרשי בו אלא לאחר שלשים יום, אינה מגורשת בו אלא לאחר שלשים יום, ואם מת הבעל או אבד הגט או נשרף בתוך שלשים יום אינה מגורשת... וכן אם תלה הגירושין במעשה דינו כדין מגרש אחר זמן. כיצד, כגון שאמר לאשה הרי זה גיטיך ולא תתגרשי בו עד שתתני לי מאתים זוז, הרי זו מתגרשת אחר שתתן, ואינו צריך לכפול תנאו ולא לשאר משפטי התנאין שביארנו, שהרי לא גירש על תנאי, אלא עדיין לא גירש זה, אלא תלה הגירושין בעשיית כך וכך ואחר כך תתגרש... התולה גירושין בזמן או במעשה לא הגיע גט לידה בתורת גירושין אלא בתורת פיקדון עד הזמן שקבע או עד שתעשה המעשה, לפיכך כשיגיע הזמן צריכה להיות הגט ברשותה, או תחזור ותטלנו, או שיהיה במקום שייחדה אותו בו אע"פ שאינו רשותה כמו שביארנו, ואחר כך תתגרש בו. ואם נישאת קודם שיגיע הזמן שקבע או קודם שתעשה המעשה שתלה בו הגירושין, תצא והולד ממזר, שעדיין היא אשת איש גמורה ואין כאן שם גירושין".

לגבי תולה את הגירושין במעשה כתב ה'מגיד משנה' שהמקור הוא בירושלמי קידושין (פ"ג ה"ג): "דתני האומר לאשה הרי את מקודשת על מנת שירדו

גשמים, ירדו גשמים מקודשת ואם לאו אינה מקודשת, ר' מאיר אומר בין שירדו גשמים בין שלא ירדו גשמים מקודשת עד שיכפול תנאו. הכל מודין שאם אמר לאחר שירדו גשמים, ירדו גשמים מקודשת ואם לאו אינה מקודשת". הטור (סי' קמ"ו) העתיק את דברי הרמב"ם האלה, ולא העיר עליהם כלום, והב"י הפנה ל'מגיד משנה'. וכן בשו"ע (קמו, א-ב) העתיקם להלכה מלה במלה, ובביאור הגר"א ציין לירושלמי הנ"ל.

ומצינו בתשובת הרא"ש הנזכרת בפסקה הקודמת התייחסות למקרה הקשור לנדון זה. הרא"ש נשאל אודות גט שכיב מרע שהיה כתוב בו לפני התורף: "מעכשיו אם מתי מחולי זה", ואחרי התורף: "ואם לא מתי לא יהא גט, ואם מתי יהא גט מעת שאני בעולם ותהא נאמנת עלי שלא נתייחדתי עמך ואם לא מתי לא יהא גט". הרא"ש דן תחילה בענין תנאי הכתוב בגט, ואומר שלא מלאו לבו להכשיר תנאי שלפני התורף, מפני שהרמב"ם מחמיר בו, כנ"ל בפסקה הקודמת, אלא שהוא מוצא טעם אחר להכשירו: "דמה שנכתב בתוך הגט מעכשיו אם מתי מחולי זה אין נקרא תנאי, אלא הוא כאומר מעכשיו ושעה אחת קודם מיתתי, דהכי מפרש לה בגמרא, נעשה כאומר מעת שאני בעולם, והוי כאומר לאשה הרי זה גיטך לאחר שלשים יום, דלאו תנאי הוא, והכא נמי אמר לה הרי זה גיטך מעכשיו שיחול שעה אחת קודם למיתתי, ואין זה תנאי. תדע לך, שכתבו התנאי דאם מתי ואם לא מתי אחר סיום כל הגט, מכלל דמה שכתוב בגט לפני התורף מעכשיו אם מתי לאו תנאה הוא אלא קבע זמן לחילת הגט, דאפילו הוי תנאה, כל זמן שלא נכפל לאו תנאה הוא, והמעשה קיים והתנאי בטל, והוי מגורשת אפילו לא מת, כדאמרין אתקין שמואל בגיטא דשכיב מרע וכו'". הרא"ש מתייחס אפוא ללשון "מעכשיו אם מתי" כקביעת זמן של שעה לפני מיתתו, ולא כתנאי, אבל הוא משאיר מקום לספק שמא בכל זאת יש כאן תנאי. ונראה שהסיבה היא משום שבהבדל מהאמירה "לאחר שירדו גשמים", שאין בה כלל לשון "אם" שהיא לשון תנאי, ואינה אלא כקביעת זמן לחלות הגט, הרי הלשון "אם מתי" היא לשון שמתבקשת ממנה השלמה: ואם לא מתי לא יהא גט, וזהו תנאי.

עוד כתב בתשובת הרא"ש שהמערערים על הגט טענו שהיתה עדות שהבעל התייחד עם אשתו אחרי הגט, ורצו לפוסלו גם מטעם זה, והרא"ש מסביר שחשש של פסול יש רק בגט החל בשעת הנתינה, שמא בעל אחר כך לשם קידושין, אבל באומר מעת שאני בעולם החשש בייחוד הוא רק לגט ישן. ומסיים הרא"ש:

"הלכך בנדון זה שפירש בהדיא מעת שאני בעולם דהיינו שעה אחת סמוך למיתתו לכולי עלמא אין בייחוד משום חשש קידושין אלא משום גט ישן, וקיי"ל בגט ישן אם נתגרשה בו תינשא לכתחילה, הלכך בנדון זה אין הערעור כלום". ונראה שמה שכתב "אלא משום גט ישן" וכו' – לרווחא דמילתא כתב כן, דהיינו שאפילו אם התנאי היה בעל פה, והיה כאן גט ישן, הרי הדין הוא שהמתגרשת בגט ישן תינשא, אבל באמת כשהתנאי של "מעת שאני בעולם" כתוב בגט אין החשש שיש בגט ישן כלל, שהרי הרואים את זמן הגט רואים שלא נתגרשה בו עד סמוך למיתה ולא יאמרו גיטה קודם לבנה (כנ"ל סוף פסקה ז'). וי"ל עוד שמה שכתב הרא"ש שיש כאן חשש גט ישן הוא בגלל הלשון "מעכשיו אם מתי" שנכתבה לפני התורף, שמי שיראה אותה יחשוב שפירושה מעכשיו ממש, וידמה שלשון זו גוברת על לשון "מעת שאני בעולם" הכתובה אחרי התורף, ובמיוחד שאחרי התורף כתוב גם "ותהא נאמנת עלי שלא נתייחדתי עמך", ויחשוב שזה בשביל שלא יהיה גט ישן (כשיטת רש"י הנ"ל פסקה ב' ולא כשיטת הר"י(ף)), ואם לבסוף כן ייולד בן יאמרו שגיטה קדם לבנה.

#### יא. "כוונות התורה"

כלל גדול בהלכות עדות: "אין דבר שבערוה פחות משנים" (יבמות פח. ועוד). זהו דין תורה, והוא נלמד בגזירה שוה "דבר דבר": "כי מצא בה ערות דבר" – "על פי שני עדים או על פי שלשה עדים יקום דבר" (סוטה ג.; גיטין צ.). עדות על קידושין או על גירושין היא בכלל "דבר שבערוה", שכן היא קובעת האם אשה פלונית היא אשת איש או לא (רמב"ם הל' גירושין א, יג). למרות זאת, קיימא לן שערך אחד ואפילו אשה או עבד ושפחה נאמנים להעיד לאשה שמת בעלה, ומתירים אותה להינשא לאחר, והגמ' (יבמות פח.) שואלת: והלא אין דבר שבערוה פחות משנים, ועונה: "אמר ר' זירא מתוך חומר שהחמרת עליה בסופה (פי': שאם יתברר שבעלה חי תצטרך לצאת מזה ומזה בלי כתובה, והולד מזה ומזה ממזר וכו') הקלת עליה בתחילה (רש"י: מפני שהיא חוששת שמא תתקלקל ולא מינסבא עד דבדקה שפיר), ושוב שואלת הגמ': "לא ליחמיר ולא ליקיל", ועונה: "משום עיגונא אקילו בה רבנן". ולהלן (צג:): "טעמא דעד אחד משום דמילתא דעבידא לאיגלווי לא משקר... או דילמא טעמא דעד אחד משום דאיהי דייקא ומינסבא".

וכתב הריטב"א (פח.): "ותמיה מילתא היאך סמכי רבנן להתיר מפני זה איסור אשת איש חמור שאינו מן התורה בפחות משנים". הריטב"א מביא תחילה דעה שזהו אחד מהמקרים שבהם חכמים הפקיעו את הקידושין, אך הוא אינו מקבל אותה, כי בכל מקום שחכמים הפקיעו קידושין הגמ' אומרת זאת בפירוש, ודנה: "התינח דקדיש בכספא, קדיש בכיאה מאי איכא למימר" וכו' (כתובות ג. ועוד), והוא מביא עוד ראיות שאין כאן הפקעת קידושין. וכתב הריטב"א: "וי"ל דקים להו לרבנן דמילתא דעבידא לגלויי שהחמרת עליה בסופה כל כך, ודאי קושטא קא מסהיד, וכי דייקא ומנסבא בדין מנסבא, ואנן סהדי במילתא, ופרסום כזה נחשב בכל מקום כעדות גמורה ואפילו מדאורייתא, והכתוב מסרו לחכמים לדעת איזהו דבר מפורסם שניכר דברי אמת שיהא חשוב כעדות. וזה כפתור ופרח ממורי הרב (=הרא"ה)".

וכך יש להבין את דברי הרמב"ם, שכתב על שאלה זו בסוף הל' גירושין (יג, כט): "אל יקשה בעיניך שהתירו חכמים הערוה החמורה בעדות אשה, אפילו שפחה, ועד מפי עד ומפי הכתב ובלא דרישה וחקירה, כמו שביארנו, שלא הקפידה תורה על עדות שני עדים ושאר משפטי העדות אלא בדבר שאין אתה יכול לעמוד על בוריו אלא מפי העדים ובעדותן, כגון שהעידו שזה הרג זה או הלוח את זה. אבל דבר שאפשר לעמוד על בוריו שלא מפי העד הזה, ואין העד יכול להישמט אם אין הדבר אמת, כגון זה שהעיד שמת פלוני, לא הקפידה תורה עליו, שדבר רחוק הוא שיעיד בו העד בשקר, לפיכך הקלו חכמים בדבר זה והאמינו בו עד אחד מפי שפחה ומן הכתב ובלא דרישה וחקירה, כדי שלא יישארו בנות ישראל עגונות".

הרמב"ם והרא"ה מחדשים אפוא שדיני עדות נצרכו כדי לברר את המציאות, אבל אם המציאות מתבררת באופן אחר, כגון שיש חזקה שבמילתא דעבידא לאגלויי עדות כלשהי מספיקה, וגם האשה דייקא ומנסבא כדי שלא תפסיד הכל – בזה התורה לא הצריכה דיני עדות. והרי זה כעין דין "סוקלין ושורפיין על החזקות" (קידושין פ., הל' איסורי ביאה א, כ), דהיינו שילד שגדל בבית הוריו ואחר כך בא על אמו – נסקלים, אע"פ שאין לנו עדות גמורה שזוהי אמו, כי חזקה היא שאם מפורסם לכל שאלה הם הוריו הרי שזו היא המציאות, והדבר נלמד מהאמור בתורה לגבי מכה אביו ואמו (ירוש' קידושין פ"ד ה"י, הל' איסורי ביאה שם). אלא שלקבוע מהו דבר מפורסם שאפשר לסמוך עליו כעדות גמורה צריך הכרעת חכמים, וזהו מה שכתב הריטב"א: "והכתוב מסרו לחכמים לדעת

איזהו דבר מפורסם שניכר דברי אמת שיהא חשוב כעדות". ומצינו שלגבי עגונה חכמים התיישבו בדבר עד ש"הוחזקו להיות משיאין עד מפי עד מפי עבד מפי אשה", שכן היו בין החכמים מי שסברו שאין משיאין את האשה על פי עד אחד, עד שלבסוף התקבלה הדעה שמשיאין (מש' וגמ' יבמות קכב.).

ושיטת התוס' (פח. ד"ה מתוך) לגבי השאלה איך מועיל עד אחד בעדות אשה היא, שזוהי תקנת חכמים, ולא דין תורה, "ואין זה עקירת דבר מן התורה כיון שדומה הדבר הגון להאמין... שבדבר שיש קצת טעם וסמך לא חשיב עוקר דבר מן התורה". ובגליון הש"ס לרעק"א ציין לשני מקומות נוספים שבהם התוס' אומרים דבר זה, הן לגבי עדות אשה והן לגבי ענינים אחרים, ובלשון יותר ברורה. בנזיר מג: כתבו התוס' (ד"ה והאי): "ואף כי אין כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בקום ועשה, במקום שיש פנים וטעם בדבר ודאי לכולי עלמא יש כח לעקור", וכך כתבו גם בע"ז יג. (ד"ה אמר). פירוש דבריהם: ביבמות פט: נחלקו אמוראים האם יש כח לחכמים לעקור דבר מן התורה בקום ועשה או רק בשב ואל תעשה, והלכה כמ"ד שרק בשב ואל תעשה, והתוס' מחדשים שבדבר שיש פנים וטעם לעצם הדין שתיקנו (ולא רק מהסיבה הצדדית שבגללה ראו לתקן) – לדברי הכל יש כח לחכמים לעקור אפילו בקום ועשה.

בין לשיטת הרמב"ם והרא"ה ובין לשיטת התוס', הגמ' אומרת שהנימוק "משום עיגונא אקילו בה רבנן" עומד ביסוד החלטת החכמים לסמוך על עדות כלשהי, "כדי שלא יישארו בנות ישראל עגונות". מה ראו חכמים על ככה? הוי אומר: כך הם הבינו את "כוונות התורה". לשון ה'חזון איש' (אה"ע סי' כ"ב אות ג'): "כשישבו בי"ד והסכימו על מופת מן המופתים שיהא חשוב כעדים, הרי זה רצוי לפני המקום על פי התורה"<sup>16</sup>. אין ספק שברית הנישואין בין איש לאשתו היא מן הנושאים החשובים והחמורים ביותר בתורה, והיא מיסודות קדושת ישראל: "מקדש עמו ישראל על ידי חופה וקידושין". אולם, בניגוד לדתות זרות, תורתנו הקדושה אינה רואה במוסד הנישואין גורל שאי אפשר לשנותו, אלא היא מאפשרת גירושין. למרות שהתרת קשר הנישואין נמסרה לבעל (על סיבת הדבר

16. ה'חזון איש' רוצה לומר, בגלל קושיות מסוימות, שגם כוונת הריטב"א כתוס', וזהו מה שכתב הריטב"א שהדבר נמסר לחכמים, והביא שה'לחם משנה' רצה להבין גם את דברי הרמב"ם כתוס'. אך לשון הריטב"א והרמב"ם מורה שזהו דין תורה, וכ"כ התשב"ץ (ח"א סי' ע"ה) וה'נודע ביהודה' (קמא אה"ע סי' ל"ג).



ע' בסוגיה הקודמת פסקה כ"ד), במצב שבו האשה תובעת גט בצדק – התורה נותנת כח לבי"ד לעמוד לימינה ולכפות את הבעל לתת גט. האשה אינה שבויה (רמב"ם הל' אישות יד, ח), ובית דין מצווים ב"צדק צדק תרדוף". אין צריך לומר שאלמנה אינה צריכה למות יחד עם בעלה, והיא חופשית לבנות את חייה מחדש. המצב של עגינות, דהיינו של אי יכולת האשה להינתק מקשר הנישואין למרות שבעלה אינו בנמצא – הוא מצב קשה עד מאד, ולפיכך שקדו חכמים על תקנת בנות ישראל, והכריעו הכרעות הלכתיות לא פשוטות, אף שהיתה לגביהן התלבטות, כנ"ל ("כאן קודם שהחזיקו כאן לאחר שהחזיקו", יבמות קכב.), כדי שלא יישארו בנות ישראל עגונות. זהו כמובן גם הטעם לתקנת דוד המלך, ששורשה אולי מימות משה רבנו<sup>17</sup>, שכל היוצא למלחמה יתן גט לאשתו. כך הבינו חכמים את כוונת התורה.

### פרק שני: הצעות מעשיות

#### יב. הצעת הרי"א הנקין

בהצגת הנושא שבראש הסוגיה הזכרנו את ההצעה שהכין בזמנו הרב יוסף אליהו הנקין זצ"ל בספרו 'פירושי איברא' (עמ' 115). הצעתו, שהיתה מכוונת לפתור את כל בעיות העגינות לסוגיהן, משלבת שני פתרונות: גט שיחול לאחר זמן, וקידושין על תנאי. הגט יימסר ליד האשה מיד אחרי הנישואין, והיא תניחנו במקום הקנוי לה ומשומר לדעתה, וייאמר במפורש שהגט יחול מיד לאחר הבעילה האחרונה של הבעל אם אחריה יארע אחד מהמאורעות הבאים: הבעל עיגן את אשתו במשך שלש שנים בין באונס בין ברצון, או מת בלי זרע של קיימא, או יצא מדעתו ונשאר במצב זה במשך שלש שנים (והוא מוסיף: או שבי"ד יקבל את טענת האשה שבעלה אינו ראוי לחיי אישות, או שיש לו מיני מומין המחייבים כפיית גט. ונראה שהוסיף דברים אלה מפני שבזמנו ובמקומו לא היתה יכולת לכפות גט). מובן שבגט כזה, החל רק אחרי הבעילה האחרונה, האשה היא אשת איש גמורה עד אז, ואין כאן בעילות זנות, או בעילה לשם

17. ע' לעיל פסקה א'.

קידושין, "וכן חשש של גיטה קודם לבנה אין שייך בכתוב בגט מפורש לאחר זמן" (לשון הרי"א הנקין; וע' גם 'תשובות איברא' [כתבי הרי"א הנקין ח"ב] סי' פ' אות ג', וצייין לשו"ת 'זרע יצחק' קצנלנבויגן אה"ע סי' ט"ז ערוגה ט'). ברור מלשון זו שכוונת ההצעה היתה שהחלות המאוחרת של הגט תיכתב בנוסח הנ"ל בגוף הגט אחרי התורף, ונראה שמשום עיגונא לא חשש למנהג שלכתחילה אין כותבים תנאי בגט אפילו אחרי התורף.

והוסיף הרי"א הנקין: "עם זה יתקנו שכל הקידושין הנעשין על ידי רב בישראל הם על תנאי שבאם יזדמנו עניני עיגון הנ"ל והגט לא יהא קיים, או יהא בטל מצד הדין, אז יתבטלו הקידושין מלמפרע, וכל הביאות שאחר כך תהיינה ביאות זנות, והבי"ד מטילין חרם חמור על הבעל והאשה שלא יכוונו ולא יתרצו לקידושין בהביאות". מקור ענין זה הוא בתשובות גדולי האחרונים, כגון נודע ביהודה קמא אה"ע סי' נ"ד, שו"ת ר' עקיבא אייגר קמא סי' צ"ג, חתם סופר אה"ע סי' קי-קיא, שנהגו למעשה באשה שהשתדכה לאיש שיש לו אח שהוא מומר או חרש או נעלמו עקבותיו ולא ידוע אם הוא חי או מת, שיעשו את הקידושין בתנאי שאם ימות הבעל ותיזקק ליבם יבטלו הקידושין למפרע. ההנחה שבבסיס הוראה זו היא שהיות שכל ימי נישואיה האשה אסורה לעלמא כאשת איש, אין בזה איסור קדשה גם אם יבטלו הנישואין למפרע, ע' לעיל בסוגיית חיי אישות ללא נישואין פסקה ג'.

הרי"א הנקין כותב שהצעתו היתה לעיני הרא"ז מלצר זצ"ל בעל 'אבן האזל', והוא לא התנגד לתוכנה באופן עקרוני, אלא הביע חשש שהיא תגרום שירבו הבורחים מנשותיהם מבלי שיחול עליהם חרם דרבנו גרשום שלא לשאת אשה שניה ולא לגרש אשה בעל כרחה, שהרי זו קיבלה את הגט מרצון. וכן פקפק ביכולת להשיג הסכמה לתקנה כזאת, כאשר אין בדור מי שהכל יישמעו לו. הרי"א הנקין ענה על טענות אלה, ע"ש, אולם לבסוף חזר בו הרב הנקין מהצעתו, ואמר שהיא עלולה לקלקל יותר מאשר לתקן (שם הערה 6). לא פורש שם לאיזה קלקול הכוונה, ונראה שטעמו העיקרי היה שענין קידושין על תנאי באופן גורף שכזה יביא לזילות מושג הקידושין, שכן כבר קודם לכן כתב (בעמ' 114): "קשה לתקן על כל קידושין שיהיה בהם ספק בעילת זנות, דאפילו לא יהא בזה איסור קדשה, שייך בזה איסור עשה דכי יקח". ועוד, שענין החרם שיטילו על האיש והאשה שלא יכוונו ולא יתרצו לשם קידושין בבעילות אינו דבר של מה בכך,

## לתקנת עגונות

שכן באופן פשוט "המקדש על תנאי ובעל צריכה הימנו גט" (כתובות עד., שו"ע אה"ע לח, לה).

אכן הדרך של קידושין על תנאי כתקנה כללית שלא נתקנה על ידי חז"ל, היא דרך בלתי סלולה ובלתי מקובלת, שהוצעה כבר לפני יותר מ-150 שנה על ידי כמה רבנים בצרפת, ושוב על ידי כמה רבנים בטורקיה, והתנגדו לה בחריפות גדולי הדור ובראשם ר' יצחק אלחנן מקובנא, ובשנת תר"צ יצא לאור בענין זה בוילנא ספר 'אין תנאי בנישואין' בהמלצת ר' חיים עוזר, וכו' מכתבים מגדולי הפוסקים בכל מדינות אירופה המנמקים בטעמים חזקים מדוע אין להשתמש בקידושין על תנאי אלא במקרים פרטיים כאלו שנידונו בתשובות הנוב"י ורעק"א והחת"ס הנ"ל.

לעומת זאת מתן גט על תנאי היא תקנת חז"ל בגט שכיב מרע אם לא מתי ואם מתי, ומוצאה מקדם מימי עולם מ"כל היוצא למלחמת בית דוד נותן גט לאשתו", כשיטת רש"י ושאר ראשונים שנותן גט על תנאי אם לא ישוב מן המלחמה. ואף הרי"א הנקין רצה להשתמש בתנאי בקידושין רק כצירוף למתן גט על תנאי.

### יג. הצעת הר"י אברמסקי

בהצגת הנושא שבראש הסוגיה הזכרנו את הצעת הר"י אברמסקי זצ"ל בזמן מלחמת העולם השניה, שהקדים לה את הצורך להסביר לכל אחד מהמתגיסים "שכל היוצא לקרב יסדר ענין גירושי אשתו, כמו שהיה הדבר נהוג בקרב ישראל מימות מלחמות בית דוד עד היום הזה, שבמיתת הבעל ח"ו במקום שאין יודעים ומכירים, לא תהיה אשתו אסורה בכבלי העיגון כל ימי חייה". והוא מוסיף: "כל מורה הוראה בישראל יודע מן הניסיון כי קשה לפעול בימים אלה על קרואים לצבא שיסדרו כתיבת וחתימת הגט כראוי בעת צאתם מבתיהם. נדמה להם שאפילו בגט על תנאי יש בזה פגיעה בקשר האישות, ובשעת הגיוס האיש והאשה אינם רוצים להעלות על דעתם האפשרות של תוצאות בלתי רצויות".  
על כן הוא מציע את ההצעה הבאה:

"הבעל קודם צאתו יאמר לסופר שיכתוב גט לאשתו אחר חמש שנים מהיום אם לא יבוא אז מן המלחמה במקום (נשצ"ל: למקום) שאשתו שם, וגם יאמר עתה לעדים שיחתמוהו אז ויתנוהו לאשתו. ובאופן כזה אפילו אם בא בתוך הזמן האמור והלך שוב לדרכו (כנהוג במגויסים שחופשה ניתנת להם מזמן לזמן והם

באים והולכים) אין חוששים שמא פייס וביטל הגט ואין חוששים לגט ישן<sup>18</sup>, כמבואר בסי' קמ"ה (צ"ל קמ"ח) בבאר היטב סוף אות ב' בשם הרא"מ וכנסת הגדולה. וע' שם בפתחי תשובה (אות א') שגדולי האחרונים התירו באופן זה, ובפרט אם נשבע שלא לביטל השליחות" (המקור לענין השבועה הוא בשו"ת מהריט"ץ סי' קע"ה, ע"ש).

בהמשך מקשה הר"י אברמסקי על פסק הרא"מ מדברי הרמב"ם, שכתב (הל' גירושין ט, כה) שאם נתייחד עמה אחר שאמר להם לכתוב ולחתום, וכתבו ונתנו, אינו גט, ולרמב"ן היא ספק מגורשת, וכך נפסק בשו"ע קמט, ז, והטעם מבואר בנו"כ שהוא משום שמא פייס וביטל את השליחות. ומתריץ הר"י אברמסקי: "ויש לומר כיון שכל עיקרו אשר הוא בא השתא לצוות על כתיבת הגט ונתינתו אינו אלא כדי שלא תיעגן אשתו אחרי תום המלחמה, וממילא מובן שכל זמן שהוא זקוק לצאת שנית בצבא אינו מבטל את פקודתו על סידור הגט ונתינתו ליד האשה אחרי הזמן המוגבל. ולא דמי למה שכתוב בגיטין יח: בתוס' בשם ר"ת 'אבל בהנך דלקמן שהולך משם ואינו אצלה בעיר מסתמא לטובתה נתכוין שלא תתעגן וקובע זמן, חיישינן שמא יבוא בתוך כך ויתפייס', דשאני התם שהוא הולך מדעתו, ובשובו אולי אין עוד בדעתו לצאת, אבל בנידון דידן שהוא תלוי בדעת אחרים, וכיון שכל כוונתו בציוויו על הגט שלא תתעגן אשתו אחרי המלחמה, ויען שבשובו לביתו כשניתן לו חופשה זמנית הוא יודע שעודנו מוכרח לצאת שוב אל המחנה, בטח לא ביטל את השליחות"<sup>19</sup>.

18. הלשון "אין חוששין לגט ישן" כוונתה שלא שייך כאן גט ישן שהרי הגט עדיין לא נכתב, כך מפורש בתשובת הרא"מ (מים עמוקים' ח"א סי' ה').

19. מלשון הר"י אברמסקי משמע קצת כאילו דבריו אלו עונים על מה שתמה על הרא"מ, אבל במקרה של תשובת הרא"מ ומהריט"ץ מדובר על אדם ההולך למדינת הים מרצונו, וכשנתעכב הוא יכול להחליט שלא לצאת. ובאמת הרא"מ עצמו הביא את דברי הרמב"ם (ט, כה) העומדים נגדו, וכתב שהיות שראשונים אחרים חלקו עליו והכשירו (יש להוסיף לאלה שהכשירו את הרי"ד בתשובותיו סי' מ"ח, וזאת למרות שבהתייחד אחר נתינת הגט הוא פוסל, ר' להלן הערה 24) ושלא כמהדיר התשובות שכתב שחזר בו)) – כדאים הם לסמוך עליהם בשעת הדחק. וכבר העיר על כך בשו"ת 'ציץ אליעזר' ח"א סי' צ'. אמנם במקרה של יוצא למלחמה טוען הר"י אברמסקי שהרמב"ם יודה שאין חשש שיבטל את השליחות, והוא כל שכן ממה שהכשירו הרא"מ וכנה"ג ומהריט"ץ. וגם ה'ציץ אליעזר' כתב שעשה מעשה בזה לפני מלחמת ששת הימים [תשכ"ז] באיש צבא שנתן הרשאה לכתיבת גט באם ייעדר ונשבע שלא יבטל את השליחות. ובענין דומה פסק הרי"ש אלישיב זצ"ל

ומוסיף הר"י אברמסקי: "וטוב שיאמר לשני סופרים לכתוב, מפני החשש שמא ילך אחד מהם למדינת הים או שמא ימות אחד מהם ח"ו... אבל ביחס אל העדים הלא טוב יותר שלא יעיד עליו הבעל עדים כלל, וגט שניתן ליד האשה בעדי מסירה ולא היו בו עדי חתימה כשר... ואולי כדאי שיאמר לעשרה חתמו ולא יאמר כולכם. סוף דבר הוא, הבעל קודם צאתו יאמר לסופר שיכתוב גט לאשתו וימנה שליח לתתו לה אחר חמש שנים... ואז כעבור הזמן המוגבל, ביש לו בנים, אפשר לכתוב הגט ממה נפשך, אם הוא מת הרי אשתו מותרת במיתת הבעל, ואם עודנו בחיים תצא ממנו בגט. ובאין לו בנים, שאין אותו ממה נפשך מתירה, שהרי אם מת הלא היא זקוקה לייבום, אז כמובן יש להתאמץ ולפעול שיסדר בצאתו גט ויגרשנה על תנאי".

וכן בשו"ת 'היכל יצחק' לריא"ה הרצוג זצ"ל (אה"ע ח"ב סי' מ"א [תש"ט]) פרסם נוסח דומה של הרשאה לכתוב גט, לחיילי צה"ל היוצאים למלחמה (בצירוף שבועה שלא לבטל השליחות). אמנם בסופו של דבר לא יושם הדבר בפועל בצה"ל מחשש של פגיעה במורל החיילים, וכמו שכתב הרב אברמסקי זצ"ל ש"בשעת הגיוס האיש והאשה אינם רוצים להעלות על דעתם האפשרות של תוצאות בלתי רצויות".

עצה זו של מינוי שליחות לכתוב גט אם לא יחזור מן המלחמה כבר הונהגה במלחמת העולם הראשונה, כפי שעולה משו"ת 'מנחת אלעזר' (ח"ג סי' ס"ח; נדפס בשנת תרפ"ב), וז"ל: "על דבר מה שנתעורר לתקן תקנה ועצה לעגונות בנות ישראל עבור היוצאים למלחמה שיגידו פני שני עדים וסופר בזה"ל אני פב"פ מצוה אתכם שתכתבו ותתנו גט לאשתי פב"פ והעדים יכתבו זאת לזכרון עדות ויהיה מונח בבי"ד, והיה כאשר יעזור הי"ת ותשקוט המלחמה, ובאם לא יוכלו לברר אז ח"ו ממיתת הנעדרים רח"ל, אז העדים והסופר יכתבו ויחתמו גט לאשת הנעדר ואז מותרת להינשא בתורת ממה נפשך או ע"י מיתה או ע"י גט, אך במקום חשש זיקת יבום וכו'. הנה תקנה זו כבר הדפיסו הרבנים הגאונים וכו' במדינתנו גם כן".

ה'מנחת אלעזר' מעלה בעיה נוספת, מלבד הבעיה של מי שאין לו בנים ואשתו תיזקק לייבום אם מת ועדיין לא ניתן לה גט, והיא: "תמהני שלא העירו בחשש

(קובץ 'ישורון', י"א [תשס"ב], עמ' תרכ"ג) שאין לחוש לביטול השליחות אף שמתייחד עמה, אם נשבע שלא יבטל ויאמינה שלא ביטל, וע' להלן בפסקה הבאה אות ד'.

שיש על פי המבואר באה"ע סי' קכ"א דצריך להיות שפוי בדעתו בשעת הכתיבה ונתינה, וכתב שם דשכיב מרע מחמת חולי שמצוה לכתוב צריך לדקדק בו שיהא שפוי בשעת כתיבה ובשעת נתינה. וידוע שאותם שנפצעו מחמת הקנה רובה וגם ע"י חרב וחנית במלחמה לפעמים יאריכו ימי חליים כמה ירחים וזמן זמנים טובא ובעת שכבם על ערש דוי מזה ל"ע יגיע כמה פעמים חום גדול... שאינו שפוי בדעתו, וגם עוד כמה חלאים רח"ל ממכות החץ עד שנתבלבל דעתם בחליים... ואם כן אם יכתבו ויתנו הגט גם אחרי המלחמה יש לחוש שהיה אז בעת הכתיבה ונתינה בחליו, ואז לא היה שפוי בדעתו ואחר כך נתרפא וחי והלך למדינת הים וכיוצא, ואם כן לא שייך הממה נפשך כנזכר". למעשה הוא מסיק להקל מחמת ספק ספיקא, ספק נפצע במלחמה ספק לא נפצע, ואת"ל נפצע ספק אם דעתו היתה צלולה בעת כתיבת הגט ונתינתו (ויש להעיר שאין זה ספק ספיקא ממש, שהרי אינו מתהפך, אלא שיש לצרף שלדעת הרמב"ם אם היה שפוי בשעת המינוי הפסול הוא רק מדרבנן, ע' ביאור הגר"א סי' קכ"א ס"ק ד').

ומכל מקום בפצוע שמצבו ידוע לנו, שאיכר את הכרתו ולא שבה אליו, כמובן שאין הדבר מועיל. על כן יש יתרון גדול לכך שהבעל יתן גט לאשתו על תנאי, כמו שהיו עושים היוצאים למלחמת בית דוד לשיטת רש"י, ולא יסמוך על מינוי שליחות לנתינת גט בעתיד. ואמנם בסוף התשובה כתב ה'מנחת אלעזר' שלתת גט על תנאי "לא נחתינן לזה מכמה טעמים וכמו שכתבתם, וע' במהר"ם ש"ף<sup>20</sup> בסוף מס' גיטין שכתב מקור לזה למה שנוהגים כהר"י מפאריש שלא ליתן גט שכ"מ על תנאי כלל רק בהחלט... והגם כי בכהן כתב הרמ"א (קמה, ט) שיש לגרש בתנאי, הנה ב"ה לא בא עוד לפנינו עובדא כזה בכהן, וה' יצילנו ויעזרנו גם להלאה". אולם "לא בא לפנינו" כמובן אינה הכרעת הלכה, וכבר באו לפני הפוסקים כחמישים שנה קודם לכן, בזמן מלחמת רוסיה-טורקיה, מעשים בכהנים שיצאו למלחמה וגירשו את נשותיהם על תנאי, ע' בשו"ת 'משיב דבר' (אה"ע סי' נ"א) ובשו"ת 'מלבושי יו"ט' (ח"א משפטי תנאים סי' י"ב), ולא פקפקו בהם מצד היותם על תנאי.

20. שמא בשמא איחלף ליה, וצ"ל: במהרש"א.

## י.ד. הצעתנו

ההצעה דלקמן מיועדת לפתור את בעיית העגינות הנוצרת בעקבות מקרה אסון, והיא אמורה לתת מענה גם למקרי אסון בלתי צפויים, ולא רק לזמן של יציאה למלחמה. ההצעה מבוססת על תקנת שמואל ותשובת הרא"ש, ועל הצעות הרבנים הגאונים דלעיל.

הצעתנו כוללת פחות מהצעת הרי"א הנקין, אינה נזקקת לתנאי בקידושין, ויותר קרובה לעצה הקדומה של "כל היוצא למלחמת בית דוד". אמנם, בדומה להצעת הרב הנקין, היתרון בהצעתנו הוא שאין היא מתרחשת בסמוך ליציאה למלחמה, שאז אדם אינו רוצה חשוב על הגרוע ביותר, ויש חשש לפגיעה במורל הצבא, כנ"ל.

מינוי סופר לכתיבת הגט אם וכאשר יקרה אסון ח"ו, הוא בעייתי משתי בחינות: א. אם מדובר בפער שנים גדול ייתכן שהסופר או הסופרים שימונו לא ימצאו אז (ואין זה כמינוי בשעת יציאה למלחמה שהציע הר"י אברמסקי, שבו החשש הזה יותר קטן). ב. ייתכן שהבעל לא יהיה שפוי בשעת כתיבת הגט ומסירתו, מה שפוסל את הגט, כנ"ל בפסקה הקודמת. בנוסף לכך ההרשאה אינה פוטרת את בעיית ההיזקקות לייבום, שלפעמים היא בעיה קשה, כגון ביבם קטן וכד'. מאידך גיסא, מתן גט לאשה בתנאי אם לא מתי וכו', כבתקנת שמואל, אינו מאפשר לבעל ולאשה להתייחד אחרי מתן הגט, משום גט ישן, ואילו אנו מעוניינים בפיתרון שיאפשר להם לחיות יחד בשלוה אחרי מתן הגט.

הפיתרון שאנו מציעים הוא, לכתוב בגוף הגט אחרי התורף את ההוראה שהגט יחול רק בנסיבות מסוימות, שבזה אין חשש לגט ישן, כדברי הרי"א הנקין הנ"ל: "חשש של גיטה קודם לבנה אין שייך בכתוב בגט מפורש לאחר זמן". ההצעה היא שכל אדם נשוי הרוצה בכך, בעת שיתגייס לצבא, או שיצא בפעם הראשונה לשירות מילואים, יתן גט לאשתו, והיא תניחנו במקום שמור המושכר לה, כגון בכספת במשרדי הרבנות. נוסח הגט יהיה אחיד וייקבע על ידי הרבנות הראשית לישראל. לא יהיה כתוב בו "מן יומא דנן"<sup>21</sup>, אלא אחרי התורף יהיה כתוב: "ואם לא יהיה אף אחד מהמאורעות הנזכרים לקמן לא יהא גט, ואם אוכרז

21. ע' תוס' גיטין עב. ד"ה הכי שתקנת רב לכתוב בגט "מן יומא דנן ולעלם" היא לשופרא דשטרא בעלמא. ועל כרחק בגט על תנאי של "אם" או לאחר זמן אין כותבין לכתחילה נוסח זה, כדי שלא תסתור אמירתו את הכתוב בגט.

כנעדר על ידי רשויות המדינה (משרד הביטחון או משרד הפנים), או אהיה מחוסר יכולת להכיר את אשתי ולתקשר עמה במשך י"ב חודש על פי קביעת בית חולים מוכר, יהא גט תקף אחרי הביאה האחרונה שאבוא עליה לפני מאורעות אלה<sup>22</sup>, ומאותו הזמן ולעולם, ועד אותו הזמן לא יהא גט, ואם לא אוכרו כנעדר על ידי רשויות המדינה (משרד הביטחון או משרד הפנים), ולא אהיה מחוסר יכולת להכיר את אשתי ולתקשר עמה במשך י"ב חודש על פי קביעת בית חולים מוכר, לא יהא גט. והנני נשבע שבועה חמורה בתקיעת כף על דעת המקום ברוך הוא ועל דעת הנשבעים באמת שלא אבטל גט זה לעולם, ואשתי תהיה נאמנת לומר שלא ביטלתי את הגט".

מה שאמרנו שהגט ייכתב לפני הגיוס לצבא או לשירות מילואים – כמובן אינו בדוקא, אלא זה כדי שיהא הדבר כעין מנהג אבותינו ביוצאים למלחמה, אבל הוא הדין לכל אדם שנדבחה רוחו אותו לתת גט כזה לאשתו מחשש עיגון, גם אם אינו יוצא צבא, שיוכל לתת גט כזה על ידי פנייה לרבנות. נפרט שוב את החששות הנוגעים לכאורה לגט כזה ואת ביטולם:

א. חשש ברירה – ראינו לעיל (פסקאות ה-ו) שהתוס', הרא"ש והרמב"ן מוכיחים שגט של "מעט שאני בעולם", דהיינו שיחול שעה לפני המיתה, כשר, ואין בו בעיה של ברירה אע"פ שאין ידוע בזמן הכתיבה מתי יחול הגט. לא מצינו בראשונים מי שחולק עליהם בזה, וכך נקטו להלכה גדולי האחרונים, הרדב"ז, מהריב"ל, מהרשד"ם ומהרי"ט. באשר למנהג רבנו יחיאל מפריס ששכיב מרע יתן גט גמור בלי תנאי, שמהר"ם ב"ח רצה לומר שטעמו הוא משום חשש ברירה, ראינו (פסקה ז') שבהגהת מרדכי מפורש שטעמו הוא שמא יטעה בלשון התנאי, וכך פירש הגר"א, ומכל מקום, הרמ"א פוסק (קמה, ט) שבכהן, או כשיש חשש שתיטרף דעתו של חולה, נותנים לכתחילה גט בתנאי, מה שמראה שאין כאן חשש פסול מטעם ברירה.

22. בניסוח שבהצעת הרי"א הנקין נאמר שהגט יחול מיד אחרי הביאה האחרונה של הבעל אם אחריה יהיה אחד מהמאורעות וכו', אך לענ"ד בנוסח כזה לא ברור מהי "הביאה האחרונה", שהרי אם יחזור לביתו אחרי אחד המאורעות הללו וימשיך לחיות עם אשתו עדיין לא היתה הביאה האחרונה, ונמצא שהגט לא חל. לכן נקטנו את הנוסח שבכפנים.



- ב. כתיבת תנאי בגט - ראינו (פסקה ט') שכתובת התנאי בגט, הדרושה למניעת גט ישן, כדלקמן, אין בה חשש של פסול כאשר היא נעשית אחרי התורף, כמפורש בשו"ע (קמז, ב), והמנהג שלא לכתוב תנאי אפילו אחרי התורף (שם סעיף א') הוא רק משום זהירות כדי שלא יבואו לטעות, כמ"ש הגר"א בשם ראשונים. עוד ראינו (פסקה ט') שהרמב"ם פסק שלשם מניעת עיגון מותר גם לכתחילה לכתוב תנאי אחרי התורף. ובענייננו, הואיל ותהיה זו תקנה כללית ונוסח אחד מסודר על ידי הרבנות הראשית, יש מקום לומר שאין חשש שיטעו לכתוב לפני התורף, וממילא מנהג הזהירות אינו חל כלל בכגון זה.
- ג. גט ישן - גט ישן אינו שייך כאשר כתוב בגט שאינו חל אלא אחר הבעילה האחרונה, שאז ממילא הכל יודעים שאין גיטה קודם לבנה, וכמו שכתב הרי"א הנקין זצ"ל (לעיל פסקה י"ב).
- ד. שמא פייס - נרחיב קצת בענין זה. החשש של "שמא פייס" מופיע בגמ' לגבי שלשה מקרים: א. בגט שנכתב ועדיין לא נחתם (יח:), נחלקו ר' יוחנן וריש לקיש: ריש לקיש חושש שמא פייס, ור' יוחנן אומר "אם איתא דפייס קלא אית ליה למילתא". ב. על גט שנמסר לשליח לתתו לאחר זמן ועדיין לא ניתן (כט:), שואלת הגמ' וניחוש שמא פייס, ומעמידה באומר נאמנת עלי. ג. וכן על גט שנמסר לאשה בתנאי שאם לא אבוא במשך שלשים יום יהא גט (עו:), שואלת הגמ' וניחוש שמא פייס, ומעמידה באומר נאמנת עלי. לשיטת רש"י החשש בכולם הוא שמא בעל אותה לפני חלות הגט והגט יהיה גט ישן, ולשיטת רוב הראשונים החשש הוא שמא התפייס אתה וביטל את הגט בנוכחותה (גם אם לא בעל).
- בענייננו מדובר שהבעל ימשיך לחיות עם אשתו אחרי שנתן לה גט על תנאי, ואף אם אין חשש של גט ישן, כנ"ל, השאלה היא אם יש חשש של ביטול הגט. והנה הרמב"ן, הרשב"א והר"ן (בדף יח:): הקשו על ר' יוחנן שלא חשש שמא פייס, משתי הסוגיות הנ"ל שבהן סתמא דגמ' חוששת, ושאלו עוד מדוע בכל שולח גט לאשתו אין חוששים שמא פייס, והסיקו שההבדל בין המקרים שחוששים בהם שמא פייס וביטל את הגט, למקרים שאין חוששים לכך, הוא שכאשר הבעל דוחה במפורש את חלות הגט, כגון שאומר לשליח לתת את הגט רק אחרי זמן, או שאומר אם לא אבוא שלשים יום והוא הולך ובא - רגליים לדבר שהוא עדיין חוכך בדעתו אם לגרש,

ובלשון הרמב"ן: "אמרינן שמא לא גמר בנפשיה למיגרשה ודעתיה לפייסה, וחוששין שמא פייס, ולא אמרינן אם איתא דפייס קלא אית ליה, שרגליים לדבר לחוש ואיכא אינשי דמפייסי בצינעא", אבל בשולח גט לאשתו סתם, שאין רגליים לדבר שהוא מהסס, אין חוששים שמא פייס. ובמחלוקת ר' יוחנן וריש לקיש, שלא קבע תנאי לדחות את הגט, אלא ששיהה את חתימתו, סובר ר' יוחנן שבצירוף הסברא של "אם איתא דפייס קלא אית ליה למילתא" אין לחשוש שמא פייס, וריש לקיש רואה גם בשיהוי החתימה סיבה לחשוש לזה.

וכ"כ הרשב"ץ בתשובה (ח"א סי' קי"ח) שהביאה הב"י בסי' קמ"ד, שאין חוששים שמא פייס אלא במקום שרגליים לדבר שעדיין הוא חוכך אם לגרשה. הרשב"ץ נשאל שם על שכיב מרע שנתן גט במקום ייבום ב"מהיום אם מתי", ולא אמר נאמנת עלי, האם חוששים שמא פייס, והשואל מוסיף שלדעתו הואיל והגט זכות הוא לה שלא תיזקק לייבום אין לחוש שמא פייס. הרשב"ץ עונה שבגט שכיב מרע לא אמרו שצריך לומר נאמנת עלי, והסיבה פשוטה: אין חוששים שמא ביטל את הגט, כי אין לו ענין לבטל, שהרי אם ימות – נתפרדה החבילה, ואם לא ימות – הרי היא אשתו, ואם כן למה ירצה לבטל את הגט. ומה שכתב השואל שבגלל הייבום מסתבר שלא ביטל, אומר הרשב"ץ: אדרבה, איפכא מסתברא, אם לא היה ייבום היה יותר פשוט שלא ביטל, כי כאמור אין לו צורך לבטל, ודוקא במקום ייבום יש מקום לחשוב שאולי פייס כדי שאחיו ישא אותה, אבל באמת אין לחוש לזה, אלא רק לפיוס שהוא כדי שתישאר אשתו. ואמנם עניננו אינו דומה לגט שכיב מרע רגיל, כי במקרה של גט למניעת עגינות מחמת שהבעל נעדר או איבד את הכרתו, יכול להיות שחזר בו וביטל את הגט, כי חשב שמא בכל זאת ישוב אחרי שהיה נעדר, או יתעורר אחרי שהיה "צמח", ותחזור להיות אשתו. אך היות ואין רגליים לדבר שהוא מהסס ורוצה לבטל את הגט – אין חוששים. תדע, שכן הרשב"ץ הקשה עוד קושיה: מדוע "המשליש גט לאשתו ואמר לו אל תתנהו לה אלא לאחר ג' חדשים, משנתנו לה מותרת לינשא מיד" (יח.), ואין חוששים שמא פייס? ותירץ: "והיינו טעמא דאין חוששין, משום דליכא רגליים לדבר דבעי לפיוסה, אלא דמשום דבעינן לאמתוני ג' ירחי משום הבחנה בין זרעו של ראשון לזרעו של שני קאמר הכי". הרי שלמרות שיכול להיות שהוא כן

מהסס אם לגרש, ומשום כך דחה את הגט, מכל מקום הואיל ואין ראייה לכך, כי ייתכן שדחה בגלל הרצון שתהיה הבחנה – אין לנו לחשוש שמא פייס, כי אין רגליים לדבר. אם כן אפוא גם בעניננו, אע"פ שיכול להיות שחזר בו מרצונו לדאוג לאשה, הואיל ואין רגליים לדבר שחזר בו וביטל את הגט, אין לנו לחשוש לכך. וכך פסק הרי"ש אלישיב זצ"ל (קובץ 'ישורון', י"א [תשס"ב], עמ' תרכ"ג) עפ"י התשב"ץ, שכאשר אין רגליים לדבר אין חוששים לפיוס אפילו לענין שתחזור להיות אשתו (ע' לעיל הערה 19).

והתוס' (יח: ד"ה חיישינן) כתבו בשם ר"ת חילוק אחר מתי חוששים שמא פייס ומתי לא: אם הבעל נמצא עם האשה בעיר והוא משהה את מתן הגט לאשה – מן-הסתם הגט הוא מחמת קטטה, ולצעורה קא מכוין ולא להתפייס, אבל במקרים שהולך מן העיר וקובע זמן – מן-הסתם לטובתה נתכוין שלא תתעגן, ובזה חוששים שיבוא בתוך הזמן ויבטל את הגט, וגם לא יהיה קול לדבר כי לא היתה ביניהם קטטה. ומסתבר שאין כוונת ר"ת שיש יותר סיכוי שאדם יחזור בו ממחשבתו הטובה שלא תתעגן אשתו, מאשר שיחזור בו ממחשבתו הרעה לגרש את אשתו בגלל קטטה, אלא כוונתו שמי שנתן גט לאשתו כדי שלא תתעגן אם לא יבוא זמן ממושך – יש חשש שיבוא בתוך הזמן ויבטל את הגט כי יחשוב שיותר לא ילך לזמן ארוך, ואינה צריכה את הגט. מה שאין כן בנידון דידן שחשש העגינות נשאר ללא שינוי, ואין סיבה לחשוש שחזר בו, כמו שכתב הרי"א אברמסקי בק"ו מהמקרה של תשובת הרא"מ (פסקה י"ג)<sup>23</sup>.

23. ובשו"ת 'שבט הלוי' (ח"י סי' רנ"ח [תשנ"ח]) נשאל על חולה במחלה קשה שהיה חשש שתוך כמה חרשים יאבד את הכרתו ויהפוך ל"צמח", וחיפשו תקנה לאשתו שלא תתעגן, ומובן שכל עוד היה בהכרה לא רצה לתת גט גמור שיחול מיד, וכתב 'שבט הלוי' שהעצה היא: "שיתן גט מהשתא עם הזמן של יום הנתינה ובתנאי שלא יחול רק עד חצי שנה או שנה וכיו"ב... ואם רואים אח"כ שבעזרת רופא חולים שהמצב לא הורע אפשר שוב ליתן גט אחר לפני חלות זמן הראשון כפי ראות עיניהם, ובינתים היא אשתו גמורה, ויכולה לשמש אותו כפי רצונה הטוב. משא"כ העצה של מעכשיו (ר"ל: מעכשיו אם יאבד את הכרתו ויהפוך ל"צמח") אינה עצה נכונה רבזה להלכה היא כספק מגורשת מעכשיו, ואסורה ביחוד עמו כמבואר בשו"ע סי' קמ"ח ס"ב, והיינו אפילו שכיב מרע נוטה למות ואפילו גוסס כמבואר שם בב"ש ס"ק ו". הרי שלא חשש לביטול הגט. ולכאורה כוונתו שהתנאי שלא יחול עד חצי שנה וכיו"ב יהיה בעל פה, אך לפי זה לא מובן מדוע התיר להתייחד ולא

אולם יש לדון בענין זה מצד נוסף. כתב הרמב"ם (ח, ב): "כל המגרש על תנאי, בין שאמר מעכשיו בין שאמר אם יהיה ואם לא יהיה, הרי זה לא יתייחד עם אשתו כל זמן שלא נתקיים התנאי אלא בפני עד... והדבר ידוע שאם נתייחד עמה בפני שני עדים כאחד אפילו לאחר שנתקיים התנאי (כך הגירסה בכתבי היד ובתשובת ר' אברהם בן הרמב"ם, ר' לקמן הערה 24, ובדפוסים שינו: אפילו נתקיים התנאי אח"כ), הרי זו ספק מגורשת, שמא נבעלה ובטל הגט כמו שיתבאר בהלכות אלו". ה'מגיד משנה' מסביר שהכוונה לאמור להלן (י, יז-יח): "המגרש את אשתו וחזר ובעלה בפני עדים... הואיל ואשתו היתה הרי זו בחזקת שהחזירה ולשם קידושין בעל, לא לשם זנות... לפיכך הרי זו בחזקת מקודשת קידושי ודאי וצריכה ממנו גט שני. נתייחד עמה בפני עדים, והוא שיהיו שני העדים כאחד, אם היתה מגורשת מן הנישואין חוששין לה שמא נבעלה... לפיכך צריכה גט מספק והרי היא ספק מקודשת". ומפרש ה'מגיד משנה' שהלשון בפ"ח "שמא נבעלה ובטל הגט" פירושה שמא נבעלה ובוזה קידשה מחדש וממילא בטל הגט שניתן על הנישואין הראשונים. פירוש זה מוכח מזה שהדברים אמורים אפילו לאחר שנתקיים התנאי, שאז היתה כבר מגורשת, ועל כרחך החשש הוא שמא קידשה מחדש.

אולם, הלשון "שאם נתייחד עמה בפני שני עדים כאחד אפילו לאחר שנתקיים התנאי הרי זו ספק מגורשת" משמעה בוודאי שגם אם התייחד עמה לפני שהתקיים התנאי הדין כן (וכל שכן לגירסת הדפוסים "אפילו נתקיים התנאי אח"כ"), וכתב המהרש"ך בחידושו על הרמב"ם שמוכרחים לומר שהדברים מוסבים רק על תנאי של "מעכשיו", שבו חלות הגט אם יתקיים התנאי היא משעת הנתינה, שהרי בתנאי של "אם" חלות הגט היא רק כשיתקיים התנאי, ועד אז היא אשתו, ולא שייך שיקדש אותה. אבל הב"י (סי' קמ"ח) כתב שהדברים אמורים גם בתנאי של "אם", כפשט לשון הרמב"ם, והוא מסביר ש"אם נתייחד עמה חיישינן שמא בעל לשם קידושין, ואזדה לטעמיה דסבירא ליה דגם בתנאי דאם שייך למימר דמיד חייל גיטא, שהרי כתב שם (ה"א) שאם נישאת עד שלא נתקיים התנאי לא תצא, וכבר

חשש לגט ישן. ואולי כוונתו שיהיה כתוב בגט שהוא יחול רק לאחר זמן, ואז אין חשש לגט ישן, כנ"ל.

כתבתי בסי' קמ"ג שתמהו עליו". פירוש: הרמב"ם סובר שגם בתנאי של "אם" הגירושין מתחילים בשעת הנתינה, אלא שאינם נגמרים עד קיום התנאי (הל' גירושין ט, ה), ואם נישאת לאחר לפני קיום התנאי ואחר כך התקיים התנאי לא תצא, ואינה נחשבת למזנה שנאסרה על הבעל, כי היתה כבר בתוך תהליך הגירושין, ובלעדיות הבעל פקעה מעת שקיבלה את הגט ('פרישה' סי' קמ"ג אות ס"ב, 'תורת גיטין' שם ס"ק ג'), ולכן אם בעלה בא עליה בזמן הזה יש כאן קידושי ביאה חדשים, כמו אחרי גירושין גמורים, וצריכה גט שני. ואע"פ שהב"י כתב שתמהו על הרמב"ם, בכל זאת פסק בשו"ע (קמח, ב) כדבריו בענין התייחד עמה אחר מסירת הגט, וז"ל: "כל המגרש על תנאי בין שאמר מעכשיו בין שאמר אם יהיה ואם לא יהיה, הרי זה לא יתייחד עמה כל זמן שלא נתקיים התנאי... והדבר ידוע שאם נתייחד עמה בפני שני עדים כאחד וראו הוא והיא אותם אפילו נתקיים התנאי אחר כך (כגירסת הדפוס שהיתה לפניו) הרי זו ספק מגורשת שמא בעלה וביטל הגט, ויתבאר בסימן שאחר זה (המדבר על מי שגרש את אשתו וחזר ובעלה בפני עדים שחזקה היא שלשם קידושין בעל, ע"ש)". כל זה כתב ה'בית שמואל' בס"ק ז'. ומה שנאמר בברייתא: "הרי זה גיטך כל זמן שאעבור מנגד פניך שלוש יום... הואיל ולא נתייחד עמה הרי זה גט, ולגט ישן אין חוששין שהרי לא נתייחד עמה", שמשמע שאילו היה מתייחד ובעל היה זה רק גט ישן, ולא שהגט היה בטל (ע' תוס' שם) – היינו אם היה מתייחד עמה בינו לבינה, אבל אם היה מתייחד בעדים היה צריך גט שני משום החשש לקידושין חדשים. כ"כ מהריק"ש ב'ערוך לחם' לשיטת השו"ע.

אולם, לגבי הצעתנו אין חשש של קידושין חדשים אפילו יראו שני עדים את האישה והאשה נכנסים לביתם ומתייחדים, כי אנו מדברים על גט שמפורש בו שהוא יחול רק בעתיד אחרי הביאה האחרונה, וגט כזה אינו מתחיל לחול מעכשיו, כמבואר ברמב"ם (ט, ה): "אבל התולה גירושין בזמן או במעשה לא הגיע גט לידה בתורת גירושין אלא בתורת פיקדון עד הזמן שקבע או עד שתעשה המעשה... ואם נישאת קודם שיגיע הזמן שקבע או קודם שתעשה המעשה שתלה בו הגירושין תצא והולד ממזר, שעדיין היא אשת איש גמורה ואין כאן שם גירושין", והעתקו דבריו בשו"ע (קמד, ב). וכך כתב הרא"ש בתשובתו הנ"ל על המקרה שבו פורש בגט שכיב מרע

שהוא יחול "מעט שאני בעולם" אם ימות מחוליו: "כיון שהגט אינו חל עד סמוך למיתתו אין כאן חשש קידושין בייחוד, שהרי אשתו היא עד שעת מיתה ולא שייך ביה חשש קידושין... אלא משום גט ישן, וקיי"ל בגט ישן אם נתגרשה בו תינשא לכתחילה".  
 ובשו"ת מהרי"ט (ח"ב אה"ע סי' י"ט) נשאל על שכיב מרע שנתן גט במקום ייבום בתנאי של אם מתי עד זמן פלוני, ומת בתוך הזמן, ולא אמר שתהא נאמנת עליו לומר שלא פייס, והתייחד עם אשתו אחר מתן הגט ללא עדים, האם חוששים שמא פייס וביטל את הגט. והשיב שלשיטת הראשונים שהגט חל מעכשיו ודאי שאין שאלה, שהרי ב"מעכשיו" אינו יכול לבטל, ובלי עדים אין קידושין חדשים, אבל גם לשיטת התוס' שהגט הוא ב"מעט שאני בעולם", אין חשש שביטל את הגט, כי אין לו צורך לבטל, שהרי אם לא ימות לא יהא גט, ו"אינו חשוד להכשילה ולא לעגנה בדבר שאין לו הנאה, כיון דמתחילה על דעת כן כתב לה גט כי היכי דלא ליפול קמי יבם", ואין זה אלא גט ישן שהוא כשר בדיעבד. ובהצעתנו אין גם חשש של גט ישן, כנ"ל<sup>24</sup>.

24. האמור בפנים הוא על פי הבנת ה'מגיד משנה' בשיטת הרמב"ם, וכדברי הב"י ופסק השו"ע. אולם מצינו לר' אברהם בן הרמב"ם שיטה אחרת בענין זה, בשתי תשובות שהשיב (שו"ת מהר" פריימן-גויטיין סי' קו-קז) אודות אדם שמסר גט לשליח ואמר לו שיתן אותו לאשה אם ייעדר מביתו במשך ששה חדשים, ובתוך הזמן הזה התייחד עמה הבעל והורה שבא עליה. בתשובה הראשונה כותב ר' אברהם שאין לומר שזהו גט ישן ובדיעבד הוא כשר, והוא מסביר: גט ישן הוא מי שכתב גט לאשתו ועדיין לא מסר אותו לשום אדם, ובא על אשתו ואחר כך נתן לה את הגט, שכזה נחלקו ב"ש וב"ה במש' (ע"ט), וההלכה היא שאסור לגרש בגט כזה אבל אם עבר וגירש בו האשה מותרת להינשא לאחר; אבל גט על תנאי או גט לאחר זמן הוא מה ששנינו (ע"ג): "לא תתייחד עמו אלא בפני עדים", ואמרה הגמ' על כך: "ראוה שנים שנתייחדה עמו צריכה ממנו גט שני", וכתב הרמב"ם בפיהמ"ש שם: "כל מי שנותן גט על תנאי או גט זמן אין מותר לו להתייחד עמה כל אותו הזמן... וכל שיעירו שני עדים שהתייחד עמה בטל הגט", וכך פסק בהל' גירושין ח, ב: "כל המגרש על תנאי בין שאמר מעכשיו בין שאמר אם יהיה ואם לא יהיה הרי זה לא יתייחד עם אשתו כל זמן שלא נתקיים התנאי... והדבר ידוע שאם נתייחד עמה לבדם בפני שני עדים כאחד אפילו לאחר שנתקיים התנאי הרי זו ספק מגורשת שמא נבעלה ובטל הגט כמו שיתבאר בהלכות אלו", ואם התאמת שבעל לא נותר ספק והגירושין בטלים. בתשובה השניה כותב ר' אברהם שלגבי המקרה של מסירת הגט לשליח, שיתן אותו אם יהיה תנאי מסוים, יש מקום להסתפק האם גם זה בכלל הדין שאם התייחד עמה הגט בטל, או שמכיון שהגט עדיין לא נמסר לאשה, אלא הוא ביד השליח שידו כיד הבעל, הרי זה רק גט ישן

## לתקנת עגונות

שכשר בדיעבד (ובשו"ע קמח, א פסק, עפ"י דברי הרא"ש פ"ח סי' ח' בשם הרמ"ה, שבמקרה זה לא תינשא בו לכתחילה ואם נישאת לא תצא).

מדברי ר' אברהם עולה שהוא רואה בבעילה גילוי דעת של הבעל שהוא רוצה לבטל את הגט, שכן הוא משהו גט לאחר זמן, ואפילו גט שנמסר רק לשליח ולא לאשה, לגט על תנאי, ואומר שבכולם הבעילה פוסלת, אע"פ שבשני הראשונים עדיין לא התחיל שום מעשה גירושין וממילא לא שייך לדבר על קידושין חדשים. אבל בגמ' עג: שהביא ר' אברהם מפורש שהחשש הוא לקידושין חדשים, וכך מבואר בדברי הרמב"ם שאפילו היתה הבעילה אחר שהתקיים התנאי, כלומר אחרי שהיתה מגורשת גמורה, הגט בטל, כלומר שהיו קידושין חדשים (וגם הצריך ששני העדים יראו כאחד, שזה לכאורה דרוש רק לגבי קידושין, ע' ב"ח סי' קמ"ח ד"ה כתב עור ב"י, אך ע' ר"ן לה: ברי"ף ד"ה ולא). ואמנם בפיהמ"ש כתוב בפירוש שגם ב"גט זמן" (כך בעברית במקור) אם יעידו שני עדים שנתייחד עמה הגט בטל, אבל בהל' גירושין לא הזכיר גט זמן אלא רק גט על תנאי, וגם בעצם הדין מצינו הברל בין פיהמ"ש, שבו כתב שבנתייחד הגט בטל, לחיבור שבו פסק שהיא ספק מגורשת, הרי ששינה את דעתו מעת כתיבת פיהמ"ש לעת כתיבת החיבור. ונראה שצריך לומר אחד משני דברים: או שבפיהמ"ש סבר שגם בגט לאחר זמן הגירושין מתחילים מיד בשעת הנתינה ונגמרים אחר זמן, כמו בתנאי של "אם", ובהל' גירושין כיחה שהוא רוצה לבטל את הגט (והגמ' ב"דף עג: מדברת על תנאי של מהיום או מעכשיו, שבו היא כבר מגורשת גמורה והחשש הוא רק לקידושין חדשים), וכמו שפסק בחיבור (ט, כה) לגבי מי שצויה לכתוב גט ונתייחד עמה לפני שנכתב, שלא יכתבוהו, ואם יכתבו ויתנו אינו גט, ופירשו המ"מ והלח"מ שהוא משום שבמעשה הבעילה מן-הסתם התכוון לבטל את הציווי, וכך פסק רב האי גאון בתשובה (אוצה"ג סי' ש"צ; וכתב שק"ו הוא מייחוד שלאחר גירושין, ונראה שהוא המקור לדברי הרמב"ם, ע"ש). ואחר כך חזר בו הרמב"ם וסבר שבבעילה אחר מסירת הגט אינה פוסלת אותו.

והנה על שיטת ר' אברהם קשה, מהו זה שאמרה הברייתא (עו:): "ולגט ישן אין חוששין שהרי לא נתייחד עמה", הלא אם בא עליה אינו רק גט ישן אלא הגט בטל (ואילו לשיטת ה'מגיד משנה' וסיעתו בדעת הרמב"ם הוסבר בפנים שמדובר על ייחוד בלי עדים). תשובה לשאלה זו מוצאים אנו בדברי הרי"ד בפסקיו לגיטין עו: (נדפסו על הדף בש"ס בשם תוס' רי"ד), שכתב אף הוא (ובעקבותיו גם הרי"א בפסקיו פ"ג ד, ח), שביאה לאחר גט בתנאי של "אם" מגלה שברצונו לבטל את הגט, אע"פ שעד קיום התנאי היא אשת איש ואין שייכים בה קידושין. הרי"ד כותב ש"גט ישן" שם אינו במשמעות הרגילה, כמו במחלוקת ב"ש וב"ה, אלא פירושו גט שאחריו ביאה שהביאה מבטלת אותו, וכך יצטרך לומר ר' אברהם. ואצ"ל שיש בזה דוחק. ומכל מקום נראה שדברי ר' אברהם והרי"ד (שמהריק"ש ב'ערך לחם' נוטה להחמיר כשיטתם) אינם שייכים לנידון של הצעתנו, כי בגט בתנאי בעלמא, שיש מחשבה על היפרדות וגירושין, הבעילה עושה קירוב מחדש ומעידה על רצון לחזור בו ממחשבת ההיפרדות, מה שאין כן בגט שכיב מרע מעת שאני בעולם, או בגט של הצעתנו למקרה של אסון עתידי, הבעילה אינה מעידה כלל על שינוי במחשבתו של הבעל, שהרי מטרת הגט נשארה כשהיתה, כדברי הרי"א אברמסקי, וכפסקי הרי"ש אלישיב (לעיל בפנים) ו'שבט הלוי' (לעיל הערה 23).

והנה הרי"א"ז כתב (שם) שגם בנותן הגט לידה ומתנה שלא תהא מגורשת עד זמן פלוני צריך שיאמר

נמצא שאין מניעה מצד הדין למתן גט באופן המוצע, שיפתור את בעיות העגינות מחמת אסון. וראוי לצטט כאן מדבריו של אחד מגדולי הפוסקים בראשית תקופת האחרונים, תלמיד הרמ"א וחבירו של בעל הסמ"ע, ר' בנימין סלניק בעל שו"ת 'משאת בנימין', שכתב בסוף תשובה בענין עגונות שבא לפניו (סי' ק"ט): "ובאמת שהארכתי יותר מדאי בענין זה במקום שהיה לי לקצר, מפני שידעתי דרך קצת חכמי דורנו יצ"ו דרך ישכון אור להסתלק מכל ספק שבעולם, והכל לשם שמים כי מיראת הוראה... ודרכם דרך טובה וישרה בכל שאר הוראות, אמנם בעיגונא דאיתתא לא כן אנכי עמדי, רק אנכי הולך בעקבי הצאן הרועים הקדמונים והאחרונים שביקשו צדדים צידי צדדים בכל מאמצי כחם להקל בעיגונא דאיתתא". הרי שבענין עגינות, יראת שמים מחייבת לא לירא יראה יתירה מפני הוראה, אלא אדרבה, לירא שמא גורמים עיגון לאשה שלא כדין בגלל חששות וחומרות שאינן מחויבות.

וה' יציל את עמו מאסונות ומתקלות, ואת בניו ובנותיו מעגינות, ורחמים וחיים ושלוש יהיה לנו ולכל בית ישראל מעתה ועד עולם.

#### טו. חתימה

כל הצעה הלכתית לפתרון בעיה כללית, שיש לה אופי של תקנה, אף אם באמת אינה תקנה חדשה, אלא היא יישום מחדש של הלכות קבועות, דורשת הסכמה רחבה של חכמי הדור, או לפחות של חכמי המדינה שבה רוצים ליישמה. הרי"א הנקין זצ"ל, שהיה ידוע באמריקה כת"ח מופלג, מורה הוראה מובהק, וצדיק תמים ורב חסד, הקדים להצעתו את המשפט הבא<sup>25</sup>: "אי לזאת יקראו חכמי הדור בכלל, וירושלים בפרט, לאסיפה את כל חכמי ישראל לירושלים ת"ו לזמן קבוע לטכס עצה על דבר זה ולתקן תקנות האפשריות". ואחרי גוף ההצעה כתב<sup>26</sup>:

"נאמנת עלי שלא פייסתי", והביאו ה'בית שמואל' (סי' קמ"א ס"ק נ"ב). ואמנם הרי"א ז' לשיטתו מתכוון שתהא נאמנת לומר שלא בא עליה, אבל שיטת השו"ע היא שביאה מבטלת את הגט רק כאשר יש מקום לקידושין, כמ"ש הב"ש (סי' קמ"ח ס"ק ז'), כנ"ל בפנים, ובגט לאחר זמן הריהי אשת איש גמורה עד אותו הזמן ואין מקום לקידושין (שו"ע קמו, א), וממילא כוונת הב"ש שנאמנות האשה היא שלא אמר לה שהוא מבטל את הגט, וזהו מה שהצרכנו בהצעתנו שיכתוב בגט.

25. 'פירושי איברא' עמ' 115.

26. שם עמ' 117.



"מה שקבעתי שיהיה תלוי עפ"י בי"ד של ירושלים ת"ו, לא מפני שהם גדולים בעיני מגאונים אחרים, אלא מפני שצריך לקבוע מקום מיוחד, ובדורנו המקום היותר נאות שאפשר יותר בנקל להסכים עליו הוא ירושלים ת"ו. ואם יש בחו"ל גאונים שהם יותר הגונים לברר ענינים כאלה, אפשר להושיבם בעיה"ק, ושלענין זה יהא בי"ד קבוע מיוחד שלא יהא שייך לשאר עניני הציבור ושלא יהא תלוי במפלגות". דבריו פורסמו כאמור בשנת תרפ"ה, כארבע שנים אחרי יסוד הרבנות הראשית לישראל על ידי הראי"ה קוק זצ"ל. הרי"א הנקין זצ"ל, שהיה אישיות תורנית על-מפלגתית המקובלת על כל החוגים, הבין שהמקום הנאות ביותר לקביעות הלכתיות כלליות לעם ישראל הוא בירושלים. הוא גם סבר שאין צורך לחשוב שדוקא חכמי ירושלים הם הגאונים הגדולים ביותר בדור, ורצה שיצורפו אליהם לדיון בענין כזה גם שאר גאונים.

הרבנות הראשית לישראל נוסדה בדיוק בשביל המטרה הזאת: להוות סמכות תורנית מרכזית לעם ישראל, אשר פועלת להדרכת העם בדרך התורה והמצווה. זו חובתה וזו זכותה, לקחת אחריות ציבורית כלל-ישראלית, להנהיג, ולתת מענה תורני אמיתי לאתגרי הדור. הרבנים שנבחרו למוסד הרבנות אף פעם לא טענו שאין גדולי תורה זולתם. אדרבה, תמיד שמחו לשתף בהכרעותיהם גדולי תורה נוספים<sup>27</sup>, והתייחסו בכבוד רב לדעות אחרות<sup>28</sup>. אולם, מנהיגות תורנית דורשת שאר רוח, ושאר רוח מתאפיין גם באומץ לעשות את הראוי לעשותו ללא מורא בשר ודם וללא משוא פנים. תקנת עגונות היא אחד הדברים אשר לימדונו רבותינו שראוי לעשותו, ועשייתו לא רק תפתור מצוקות אנושיות, אלא גם תרבה כבוד התורה וכבוד שמים.

27. ר' למשל החלטת מועצת הרבנות הראשית בראשות הרא"א שפירא והר"מ אליהו זצ"ל בענין קביעת רגע המוות והשתלת איברים (פורסמה בספר 'קביעת רגע המוות' בהוצ' מכון שלזינגר, ירושלים תשס"ח, עמ' 326), שבה סמכו גם על דעתו של הר"מ פיינשטיין זצ"ל מאמריקה.

28. ר' למשל יחסו של הראי"ה קוק זצ"ל אל החולקים עליו בענין היתר שמן שומשמן בפסח בשו"ת 'אורח משפט' סי' קי"א וקי"ד, ובענין היתר המכירה בשביעית בשו"ת 'משפט כהן' סי' ס"ג ועוד.