

סוגיה ח כפיית גט

הצגת הנושא

נושא הגירושין הוא אחד הנושאים הקשים והרגישים ביותר, הן מבחינה דתית והן מבחינה אנושית. פירוק משפחה הוא ענין עגום, הפוגע בכל המעורבים בו, וביותר בילדים. תורתנו הקדושה – להבדיל מדתות זרות – מכירה באפשרות של גירושין. אמנם אמרו חכמים: "כל המגרש את אשתו ראשונה אפילו מזבח מוריד עליו דמעות"¹, אבל ההלכה אינה סוגרת את הדלת בפני גירושין, כאשר יש סיבות המצדיקות אותם.

הגירושין חייבים להיות ברצון ובהסכמה של הבעל והאשה (הבעל – מדין תורה, והאשה – מתקנת רבנו גרשום מאור הגולה; ר' להלן בפרק השלישי), ולפיכך אחת הבעיות הקשות ביותר בתחום הזה היא בעיית סרבנות הגט, לאמור: מצב שבו אחד מבני הזוג תובע בתוקף גירושין, והצד השני אינו נענה לתביעתו, ומסרב לתת גט, או לקבל גט. זוהי בעיה מוכרת בכל העולם היהודי, והיא מעיקה במיוחד בחברה שומרת המצוות, שבה פירוק הנישואין ללא גט כשר על פי ההלכה שיאפשר נישואין חדשים אינו עולה על הדעת. גם הרחוקים משמירת תורה ומצוות יודעים שפירוק נישואין כשרים ללא גט כשר, פירושו בין השאר הטלת פסול חיתון על ילדים עתידיים של האשה, שייחשבו לממזרים.

הבעיה מונחת לפתחם של בתי הדין, שהם האחראים על ענייני המעמד האישי בישראל. ואכן, אין לך בית דין בישראל שאינו עסוק יום בבעיות של סירוב גט. הדיינים משתדלים לפתור את המצבים הקשים האלה קודם כל בניסיון להשכין שלום בית, ואם אין הדבר עולה יפה, בניסיון להביא לידי פשרה והסכמה בין הצדדים על מתן גט מרצון. אולם ידוע, שלא בכל המקרים הדבר עולה ביד הדיינים, למרות המאמצים הרבים שהם עושים, וישנם מצבים של סירוב גט

1. גיטין צ:; סנהדרין כב.

מתמשך הגורם ייסורים נפשיים קשים, במיוחד לצד המסורב, וגם לכל הנוגעים בדבר, ילדים, הורים וכו', ופותח פתח למכשול בעריות ולממזרות.

כידוע, ישנה בהלכה אפשרות של כפיית גט על ידי בית הדין. אולם בפועל, נדירים המקרים שבהם בתי הדין פוסקים כפיית גט, וזאת מהסיבות שיתבררו בגוף הדיון דלהלן. יש גם משמעות רבה לדרך שבה כופים את הגט.

השארית מצב הענינים כמות שהוא, מהווה פתח לניגוח ההלכה, ולחילול השם בעיני ההמון, כאילו התורה נותנת יד למעשי עוול, חלילה. הדבר הגיע לא רק לידי מחאות והפגנות, גם בחוגים חרדיים, אלא אף לכך שרבים חוששים להתחתן כדת משה בישראל, שמא ימצאו עצמם ביום מן הימים אסורים בכבלי עיגון. אצטט רק כמה משפטים מדבריו של מי שהיה נשיא בית הדין הגדול, הר"א בקשי-דורון שליט"א: "מצוקת מסורבות הגט שאינן יכולות להינשא מעסיקה רבים, ויותר מכל את הדיינים היושבים על מדין... הזרמים המואסים בתורה ובקדושת ישראל מנצלים את זעקת העשוקים בכדי לבטל את חוק הנישואין והגירושין המסור להלכה, ומאידך גם הרוצים בקדושת העם מבקשים פיתרון הולם, עקב המצב ההולך ומחריף. הבעיה מעסיקה זה שנים את הרבנים בארץ ובארצות הגולה, הועלו כמה הצעות לתקנת בנות ישראל... אולם עד כה לא נמצאה הדרך אשר ילכו בה והמעשה אשר יעשו" (שו"ת 'בנין אב', ח"ג, סי' ס"ג).

ברצוני להציע בע"ה פיתרון מקיף לבעיה, שלמיטב ידיעתי לא הועלה עד כה. הפיתרון מושתת על בסיס הלכתי מוצק ביותר, שלבירורו מוקדשים הדברים הבאים.

דיוננו יתרכז רק בשאלת כפיית הגט, שהיא השאלה הקריטית בענין זה. שאלת חלוקת הממון בין בני הזוג על פי ההלכה (הכתובה, נכסי צאן ברזל, נכסי מלוג וכו')² – תוזכר רק בדרך אגב, תוך כדי הבאת המקורות.

2. על חלוקת הממון בין בני הזוג במקרה של גירושין "רגילים" – ע' לעיל בסוגיית נכסי הבעל והאשה. במקרים של "מורדת" ושל כפיית גט, נושא חלוקת הממון הוא רב-ענפים וסבוך, אבל בימינו הוא פחות רלוונטי, הואיל ובענייני ממון יש תוקף הלכתי להסכמי פשרה ולמנהג המדינה.

הדין ההלכתי

פרק ראשון: דין האומרת מאיס עלי

א. מורדת ומאיס עלי - דינא דגמרא

שנינו (כתובות סג.): "המורדת על בעלה פוחתין לה מכתובתה שבעה דינרין בשבת, ר' יהודה אומר שבעה טרפעיקין. עד מתי הוא פוחת, עד כנגד כתובתה, ר' יוסי אומר לעולם הוא פוחת והולך, עד שאם תיפול לה ירושה ממקום אחר גובה הימנה. וכן המורד על אשתו מוסיפין על כתובתה שלשה דינרין בשבת, ר' יהודה אומר שלשה טרפעיקין". בגמ' נחלקו רב הונא ור' יוסי בר' חנינא האם מדובר במרידה מתשמיש או ממלאכה, ומסקנת הגמ': "אלא מתשמיש כולי עלמא לא פליגי דהויא מורדת, כי פליגי ממלאכה, מר סבר ממלאכה לא הויא מורדת, ומר סבר ממלאכה נמי הויא מורדת".

להלן מביאה הגמ' ברייתא: "רבתינו חזרו ונמנו שיהו מכריזין עליה ארבע שבתות זו אחר זו, ושולחין לה בי"ד הוי יודעת שאפילו כתובתיך מאה מנה הפסדת", והגמ' מוסיפה: "אמר רמי בר חמא פעמיים שולחין לה מבי"ד, אחת קודם הכרזה ואחת לאחר הכרזה". פירש"י: "חזרו ונמנו - שלא ישהו אותה לפחות מעט מעט, אלא יפסידוה כל כתובתה לאחר ארבע שבתות של הכרזה". כלומר: אם אחר ארבע התראות בי"ד והכרזות עדיין היא מורדת - הרשות ביד בעלה לגרשה בלא כתובה.

ובהמשך הגמ': "היכי דמיא מורדת, אמר אמימר דאמרה בעינא ליה ומצערנא ליה, אבל אמרה מאיס עלי לא כייפינן לה, מר זוטרא אמר כייפינן לה, הוה עובדא ואכפה מר זוטרא ונפק מיניה רבי (צ"ל: רב) חנינא מסורא, ולא היא התם סייעתא דשמיא הוה". הלשון "בעינא ליה ומצערנא ליה" משמעה בפשטות שאינה רוצה להתגרש, אלא רוצה להעניש את בעלה, כדברי הרמב"ם (הל' אישות יד, ט): "ואם מרדה מתחת בעלה כדי לצערו, ואמרה הריני מצערת אותו בכך מפני שעשה לי כך וכך או מפני שקיללני או מפני שעשה עמי מריבה וכיוצא בדברים אלו" וכו'. במקרה כזה מטילים עליה סנקציה כספית של הפחתת הכתובה, עד כדי איבוד הכתובה לגמרי, כדי שתחדל מדרכה זו. באופן דומה, בעל שמורד על אשתו כדי להעניש אותה - מטילים עליו סנקציה של הגדלת כתובתה כדי שיחדל מכך. וכתבו התוס' (ד"ה והאמר) שברור שהמורד על אשתו

מתשמיש אין ממתנין לו בלי סוף ורק מגדילים את הכתובה, אלא אם האשה תתבע גט כופין אותו לגרש, שהרי היא אינה חייבת לחיות עם בעל שאינו מקיים את החובה הבסיסית כלפיה שהיא "שאררה כסותה ועונתה לא יגרע" (שמות כא, י), וכמו שנאמר בגמ' שם ש"האומר איני זן ואיני מפרנס יוציא ויתן כתובה" (ושמואל, שחולק על כך להלן עז.), ואומר "עד שכופין אותו להוציא יכפוהו לזון", מורה בענין תשמיש, כי אי אפשר לכפות לקיים יחסי אישות). אבל לגבי מורדת שבעלה אינו רוצה להמתין, אין צורך בכפיית הגט, שהרי מדינא דגמ' תמיד יכול לגרשה (ולגבי הדין אחרי תקנת רגמ"ה ר' להלן פסקה י"ז). וכך כתבו הרא"ש (שם סי' ל"ב) והרמב"ם (הל' אישות יד, טו), שהאומר איני משמש, אם היא רוצה שימתינו לו – ממתנינים ומוסיפים כל שבוע על כתובתה, ואם אינה רוצה להמתין – כופין אותו לגרש.

את המקרה השני, "אבל אמרה מאיס עלי לא כייפין לה", פירש רש"י: "אבל אמרה מאיס עלי – לא הוא ולא כתובתו בעינא. לא כייפין לה – להשהותה, אלא נותן לה גט ויוצאה בלא כתובה". ונחלקו ראשונים האם כוונת הגמ' שנותן לה גט אם הוא רוצה בכך, או שכופין אותו לתת גט (לגבי דעת רש"י עצמו ר' לקמן). לדעה הראשונה החידוש הוא בכך שאין אנו מחייבים אותה להמתין כל זמן ההכרזות שמא תחזור בה ולא תפסיד כתובתה, אלא נענים לרצונה לצאת מיד בלא כתובה אם הבעל רוצה לגרשה מיד. כלומר: ההו"א היא שכופין אותה לקיים את דין המש' והברייתא ולהמתין, כדי שלא תפסיד את כתובתה, אם לא לטובתה, לפחות לטובת ילדיה או יורשיה, ואם הבעל ירצה לגרשה מיד יצטרך לתת לה את כל כתובתה; והמסקנה היא שאין כופין אותה להמתין, אלא יכולה לצאת מיד בלא כתובה אם הבעל מסכים לגרשה. לדעה השניה החידוש כמובן יותר גדול, דהיינו שאין אנו כופין אותה להמשיך להיות אשתו, אלא מחייבים אותו לגרשה.

התוס' (ד"ה אבל) כתבו אחרי שהביאו את לשון רש"י: "ויש מפרשים דכופין אותו להוציא, ואין נראה לר"ת, דניחוש שמא עיניה נתנה באחר, כי ההיא דתנן בפ' בתרא דנדרים גבי שלש נשים יוצאות ונוטלות כתובה, ויש לדחות דהתם נוטלות כתובה דוקא איכא למיחש שמא עיניה נתנה באחר, אבל הכא דיוצאה בלא כתובה לא, ולהכי נמי לא קתני לה עם אותן שכופין להוציא, דהתם נותן כתובה, וכן בפ' המגרש דתנן גט מעושה ביד גויים³ פסול שלא תהא אשה תולה

3. כ"ה בדפו"ר. בדפוסים המאוחרים: עובדי כוכבים. וכן לקמן.

עצמה ביד גוי ומפקעת עצמה מבעלה, אין להקשות אם באומרת מאיס עלי כופין אותו להוציא א"כ מה הועילו חכמים בתקנתם הא יכולה להפקיע עצמה מבעלה בטענת מאיס עלי, דהא במאיס עלי אין לה כתובה ולא תפקיע עצמה להפסיד כתובתה". בהמשך כותבים התוס' ראיות נוספות שהביא ר"ת לשיטתו. בתוס' הרא"ש ובפסקיו מפורש שהדעה הראשונה בתוס', הסוברת שכופין אותו להוציא, היא דעת הרשב"ם. ובתוס' שנין הביא דעה זו בשם הקונטרס, דהיינו פירש"י. וכן כתבו התוס' שלנו בגיטין פד. (ד"ה הכא) בשם רש"י⁴, וכן הסמ"ג (ל"ת פ"א). ונראה שהבינו את לשון רש"י "אלא נותן לה גט ויוצאה בלא כתובה" – שנותן לה גט בעל כרחו. וכ"כ הריטב"א, שמלשון רש"י נראה שכופין אותו לתת גט. אבל התוס' שלנו כאן (סד"ה אבל) כתבו שבקונטרס לא פירש שיכופו הבעל ליתן גט.

דעת הרמב"ם כדעת הרשב"ם, שכן פסק (הל' אישות יד, ח): "אם אמרה מאסתיהו ואיני יכולה להיבעל לו מדעתי, כופין אותו להוציא לשעתו, לפי שאינה בשביה⁵ שתיבעל לשנוי⁶ לה, ותצא בלא כתובה כלל". וכן המרדכי (פ"ה סי' קפ"ו) הביא את הדעה ש"אם אמרה מאיס עלי לא כייפינן לה, אלא כייפינן ליה לבעל ויוציא ויתן כתובה, כיון דמאיס לה ואינה יכולה לסבול לא משהינן אלא כייפינן ליה מיד כיון דאמרה מאיס עלי, שהרי אין בנות ישראל הפקר כל כך שיהו משועבדות להיבעל למי שמאיס להם"⁷, ואחריה הביא את דעת ר"ת. הרמב"ן בחידושו חלק נמרצות על שיטת הרשב"ם והרמב"ם, והסכים עם ר"ת. וכן דעת הרא"ש (סי' ל"ד), ודעת חכמי ספרד שאחרי הרמב"ן: הרשב"א, הרא"ה, הריטב"א, רבנו קרשקש והר"ן בחידושיהם, והריב"ש בתשובה (סי' ק"ד). ה'מגיד משנה', אחר שהסביר את שיטת הרמב"ם, כתב: "ודע שיש בכל מה שהזכרתי שיטה אחרת להרבה מן המפרשים, וכל מי שראיתי דבריו כתב שבדין התלמוד

4. בדפוסים המאוחרים נפל שיבוש בדברי התוס' שם, ע' בדפו"ר ובהגהות שבמהדורת 'עוז והדר'.
5. כ"ה הנוסח בכתבי-היד המדויקים. באחרים: כשבויה.
6. = לשנוא.
7. מלשון המרדכי לפני הדברים האלה משמע כאילו זוהי דעת רבנו חננאל, אבל בתוס' (סד"ה אבל) ובתשובת ר"ת (ספר הישר, חלק התשובות, סי' כ"ד) מפורש שר"ח סבר שאין כופין את הבעל לגרש. ונראה שדברי המרדכי בשם ר"ח מוסבים רק על מה שכתב שם שלא הפסידה כתובה, ע"ש.

אין כופין את האיש להוציא אף באומרת מאיס עלי, ועל זה הרבו בראיות ברורות וקראו תיגר על כל הנוטה מדבריהם".
 בהמשך הגמ' מובא מעשה: "כלתיה דרב זביד אימרדא, הוה תפיסא חד שירא (רש"י: מעיל אחד שהכניסה לו בכתובה), יתיב אממר ומר זוטרא ורב אשי ויתיב רב גמדא גביהו יתבי וקאמרי מרדה הפסידה בלאותיה קיימין", והגמ' ממשיכה לדון בשאלה זו של בלאות קיימין, ומסיקה: "השתא דלא איתמר לא הכי ולא הכי, תפסה לא מפקינן מינה, לא תפסה לא יהבינן לה, ומשהינן לה תריסר ירחי שתא אגיטא ובהנך תריסר ירחי שתא לית לה מזוני מבעל". רש"י פירש שכלתיה דרב זביד אמרה מאיס עלי. לפי זה יוצא שמסקנת הגמ' היא שכן משהינן אותה, כמר זוטרא שאמר "כייפינן לה", וזה סותר למה שאמרה סתמא דגמ' לעיל "ולא היא" וכו'. וכתב הרא"ש שתקנה זו להשהות י"ב חודש נתקנה בימי האמוראים האחרונים (כלומר: אחרי דורם של רב אשי ואממר ומר זוטרא, ע' איגרת רב שרירא גאון⁸ שעברו כשמונים שנה מפטירת רב אשי עד סוף תקופת האמוראים, והיו עוד ששה ראשי ישיבה במתא מחסיא אחרי רב אשי). והתוס' (ד"ה ואינהו) פירשו שכלתיה דרב זביד היתה מורדת של המש' והברייתא, ומסקנת הגמ' היא שמהינן אותה שנה שמא תחזור בה, ואחר כך תצא בלא כתובה, לא כמשנתנו שפוחתין בלי הגבלה, ולא כברייתא שמהינן ארבע שבתות. וגם לפירושם צריך לומר שזוהי תקנה מאוחרת של האמוראים.

ב. תקנת רבנן סבוראי

והנה התוס' מוסיפים בסוף הדיבור: "ומצא רבינו יהודה בכתב רב שרירא שתיקנו בימיו לתת גט לאשה לאלתר דלא כשמעתין דכלתיה דרב זביד, וכתב נמי רבינו יהודה דרבנן סבוראי תיקנו למישקל מינה מאי דתפיסא ומייתי לה גיטא לאלתר". לשון התוס' אינה ברורה וטעונה תיקון, שהרי אם רבנן סבוראי תיקנו לתת לה גיטא לאלתר – לא היה זה בימי רב שרירא, שהיה מאחרוני הגאונים. ואכן ב"כתב רב שרירא", הלא היא האיגרת המפורסת של רב שרירא גאון לעדת קירואן, נאמר⁹ שהתקנה לתת גט לאשה לאלתר דלא כשמעתא דכלתיה דרב

8. מהר' רב"מ לוי' עמ' 94.

9. מהר' רב"מ לוי' עמ' 101.

זביד נתקנה מאות שנים לפני כתיבת האיגרת, בימי מר רב רבא מפומבדיתא. ולפי סדר הזמנים המפורט שם, וכן לפי עדויות נוספות, ר' לקמן, היה זה בימי רבנן סבוראי.

מקור חשוב ביותר לענייננו הוא תשובה של רב שרירא גאון המיוחדת לענין זה¹⁰ (הובאה בשלימותה בתוס' רי"ד הנדפס על הדף בש"ס וילנא, ובחלקה ב'נימוקי יוסף', ובקיצור אצל עוד ראשונים), וז"ל: "וששאלתם אשה שהיא יושבת תחת בעלה, ואמרה לו גרשני, איני רוצה לישב עמך, חייב ליתן לה כלום מכתובתה או לא? כגון דא הויא מורדת או לא? כך ראינו, ששורת הדין היתה מעיקרא שאין מחייבין את הבעל לגרש את אשתו אם תבעה גירושין, חוץ מאותן שאמרו רבותינו בהן שכופין אותן להוציא. וכשהאשה נמנעת מן התשמיש ומן המלאכות שחייבת לעשות לו זו היא המורדת שפוחתין לה מכתובתה כלום בכל שבת ושבת וצריכה התראה. ואחר כך התקינו תקנה אחרת, שיהו מכריזין עליה ארבע שבתות זו אחר זו ושולחין לה מבי"ד הוי יודעת שאפילו כתובתך מאה מנה הפסדת... ואף על פי כן לא היו מחייבין את הבעל לכתוב לה גט, ואם מת נפטרו יורשיו מכתובתה מאשר הוא עליו כחוב, אבל הנמצא בעינו והוא קיים בין מן נדוניתה בין מן תכשיטיה, דתפשא לא מפקינן מינה ודלא תפשא לא יהבינן לה. והתקינו שמשחין אותה בלא גירושין שנים עשר חודש שמא תתפייס, ולאחר שנים עשר חודש כופין את הבעל וכותב לה גט. ואחרי רבנן סבוראי, כשראו חכמים¹¹ שבנות ישראל הולכות ונתלות בגויים ליטול להן גיטין באונס מבעליהן, ויש כותבין גיטין באונס, ומסתפק לגט מעושה שלא כדין וקא נפיק מינה חורבא, תקינו בימי מר רב רבה בר מר¹² הונאי נוחם ערן למורדת ותובעת גירושין, שכל נכסי צאן ברזל שהכניסה לו משלה ישלם, ואפילו מה שכלה ואבד ישלם לה תחתיו, ומה שכתב לה על עצמו מה שאינו מצוי לא ישלם לה, ומה שהוא מצוי נמי אע"ג דתפשה לה מפקינן מינה ומהדרינן ליה לבעל, וכופין אותו

10. תשובות ופירושי רב שרירא גאון, מהד' רנ"ד רבינוביץ, אבן העזר, סי' י"ד.

11. הגירסה בתוס' רי"ד הנ"ל היא (מ' ואחרי'): ואחרי כן רבנן סבוראי בראותם. ובשו"ת הגאונים 'חמדה גנוזה': ואחרי כן רבנן סבוראי כשראו. וזוהי כנראה הגירסה הנכונה, ר' תשובת רב נטרונאי גאון דלקמן.

12. נראה שצ"ל: ומר רב. ר' הערת המהדיר רנ"ד רבינוביץ.

וכותב לה גט לאלתר, ויש לה מנה מאתים. ובזאת אנו מתנהגין היום כשלש מאות שנה ויותר. אף אתם עשו כן".

מה שכתב רב שרירא "והתקינו שמהיין אותה בלא גירושין שנים עשר חודש שמא תתפייס, ולאחר שנים עשר חודש כופין את הבעל וכותב לה גט" הוא כמובן פירוש לדברי הגמ' "ומשהינן לה תריסר ירחי שתא אגיטא". רב שרירא מסביר ש"משהינן לה אגיטא" פירושו שאין נותנים לה גט עד י"ב חודש אפילו אם רצתה לצאת בלא כתובה, ואחר י"ב חודש כופין את הבעל לתת לה גט. ונראה מדבריו שעד תקנת האמוראים המאוחרת הזאת לא היו כופין מתן גט אפילו במאס עלי, שלא כדעת הרשב"ם והרמב"ם, שהרי השאלה היתה על האומרת "גרשני, איני רוצה לישב עמך", והגאון השיב ששורת הדין היתה מעיקרא שאין מחייבין את הבעל לגרש אותה. ומזה שהוא עובר לדבר על המורדת מתשמיש וממלאכות, ומסיים בתקנת שנים עשר חודש, נראה שסבר שתקנת אמוראים מאוחרת זו חלה הן על האומרת מאס עלי והן על המורדת, וההנחה היא שהמורדת במשך שנה שלימה מעוניינת להתגרש¹³ (ומובן שאם תאמר שאינה רוצה להתגרש, והבעל אינו רוצה לגרשה – לא יכפו גט). ובהמשך מביא רב שרירא את תקנת רבנן סבוראי, שהתובעת גירושין – כופין את הבעל לגרשה לאלתר, ונותן לה רק מנה מאתים ואת נכסי צאן ברזל שהכניסה לו. ובתשובה לרב נטרונאי גאון¹⁴ מצינו:

"ולענין הלכה מסקנא דמורדת אע"ג דפליגי ר' יהודא (ורבותינו) [ורבנן], וחזרו¹⁵ ונמנו שיהיו מכריזין עליה כו' ואמר רמי בר אבא פעמים שולחין לה מבי"ד, ודרש רב נחמן בר רב חסדא הלכה כרבותינו, ואמר רבא אמר רב ששת הלכה נמלכין בה, ומסקנא כלתיה דרב זביד אימרדה וקאמרינן בסיפא השתא דלא איתמר לא כמר ולא כמר דתפיסא לא מפקינן מינה ודלא תפיסא לא יהבינן לה ומשהינן לה תריסר ירחי שתא אגיטה, מיהא צריכה התראה בבי"ד קודם לכן כדאמר בפ' ארוסה (בשומא והלכך) [בסוטה¹⁶ והלכה] הכין היא, מיהא רבנן

13. וע' בתוס' (ד"ה אבל) שלדעת ר"ת המורדת של מצערנא ליה גם כן רוצה להתגרש, אלא שאומרת מצערנא ליה עד שיגרשני ויתן לי כתובה.

14. תשובות רב נטרונאי גאון, מהר"ר ברודי, סי' ש"ד.

15. אפשרות אחרת לתיקון הגירסה (מ"ד' יהודא): ר' יהודא ורבנן, ורבותינו חזרו.

16. סוטה כה.

סבוראי דבטר הוראה תיקנו (לשמעון) [למעשה] למישקל אפילו מאי דתפיסא [ומייתי לה גיטא לאלתר כדי שלא תצאנה בנות ישראל לתרבות רעה. וכך עמא דבר ואין לזוז מינה. ומפקינן ממורדת עיקר כתובה ותוספת אפילו מנה אפילו מאתים, אבל נדוניא שלה נוטלת].

הלשון "ומייתי לה גיטא לאלתר כדי שלא תצאנה בנות ישראל לתרבות רעה" משמעה כמובן שלפי תקנת רבנן סבוראי כופין את הבעל לגרשה לאלתר, כמ"ש רב שרירא, אולם הם חלוקים מה היתה התקנה לגבי מנה מאתים. עדות חשובה נוספת מצויה בתשובת רב אהרן גאון¹⁷, מגאוני פומבדיתא לפני רב שרירא, הכותב:

"ובהלכות דמר רב יהודאי גאון ז"ל דכי בעיא איתתא לאיגרושי שלא ברצון בעלה מדחינן לה י"ב ירחי בגמרא¹⁸ דאע"פ, והאידנא לא קא עבדינן הכין וכד מימרדא איתתא על בעלה ותבעא לאיגרושי מיחייבין ליה לבעל לגרשה, ואילא (=ואי לא) עביד משמתין ליה עד דעביד¹⁹, אבל כדי למיתבע שלמא בין האיש לאשתו מדחינן לה שבתא ותרתינן".

לשון 'הלכות פסוקות דרב יהודאי גאון' שלפנינו, בהלכות קידושין (מהד' אהבת שלום עמ' ש"ה):

"ואי אמרה ליה גירשן והב לי כתובתאי, הויא לה מורדת, ותנן המורדת על בעלה פוחתין לה מכתובתה שבעה דינרין בשבת ר' יהודה אומר שבעה טרפעיקין, ואי תפסא מידעם מכתובתה לא מפקינן מינה ואי לא תפיסא לא יהבינן לה, ומשהינן לה תרי סר ירחי שתא והדר יהבינן לה גיטא, והני תרי סר ירחי לית לה מזוני מבעל. האיי גמרא, והידאנא²⁰ בבית דין הגדול בתרתין מתיבאתא הכין קא פסקין במורדת דאע"ג דתפיסא מידעם מכתובתה קא מפקינן ליה מינה ומהדרין ליה לבעל ויהבין לה גיטא לאלתר".

נראה אפוא שרב אהרן גאון לא ציטט את לשון רב יהודאי, אלא הביא את דבריו בלשונו שלו, ומכל מקום רב אהרן אומר שהמנהג הוא שכופין את הבעל לגרש

17. תשובות הגאונים אסף, ח"א סי' נ"ח.

18. אין הכרח להגיה 'כגמרא', אלא הפירוש הוא שבגמרא הדין הוא שמדחינן לה י"ב חודש אבל האידנא לא קא עבדינן הכין.

19. ע' להלן פסקה י"ט שר"ת כתב ששמתא נחשבת לכפייה גמורה כמו כפייה בשוטים.

20. צ"ב האם זו צורת כתיב לא שגרתית, או שט"ס היא וצ"ל: והאידנא.

מיד, והניסיון להשכין שלום בית הוא לשבת אחת או שתיים בלבד(!). [הסמ"ג (ל"ת פ"א), לעומת זאת, המביא את דברי רב שרירא גאון בענין התקנה, הבין שלדעתו כופין את הגט אחרי ארבע שבתות].
 כלשון 'הלכות פסוקות' מצינו גם ב'הלכות גדולות' לרב שמעון קיירא²¹, הלי' כתובות (מהר"י הילדסהיימר הנכר ח"ב עמ' 243; ושם עמ' 250 נאמר שאם אין לה עדים שהבעל מצער אותה מקבלת מנה מאתים ומה שהכניסה משלה, ואם יש לה עדים שמצערה מקבלת גם מה שכתב לה משלו, ע"ש). ויש לציין כי מפשט לשון ההלכות "ומשהינן לה תרי סר ירחי שתא והדר יהבינן לה גיטא", וכן מלשון רב אהרן גאון "דכי בעיא איתתא לאיגרושי שלא ברצון בעלה מדחינן לה י"ב ירחי בגמרא דאע"פ", משמע שהבינו בגמרא כרב שרירא גאון, שאחר י"ב ירחי כופין את הבעל לגרש.

ג. יחס הרי"ף וראשוני ספרד אל התקנה

הרי"ף (כז.) העתיק את כל סוגיית הגמ', וכתב: "הדין הוא דינא דגמרא, אבל האידנא בבי דינא דמתיבתא הכי דייני במורדת, כד אתיא ואמרה לא בעינא ליה להאי גברא ניתיב לי גיטא, יהיב לה גיטא לאלתר, ואי תפסה מידי מכתובתה מפקינן ליה מינה ומהדרינן לבעל, והני מילי במאי דכתב לה בעל מדיליה, אבל מאי דאיתא מבי נשא בין תפסה ליה בין לא תפסה ליה כל מאי דאיתיה בעיניה יהבינן לה... וחזינן לגאון דאמר דיהיב לה עיקר כתובה מנה מאתים בלחוד כי היכי דלא להויין בנות ישראל הפקר, אבל מאי דכתיב לה מדיליה בין תוספת בין מתנה לא יהבינן לה מידי, ודינא דגמרא אפילו עיקר כתובה לא יהבינן לה... הדין הוא דינא דמורדת דנהיגין רבנן במתיבתא מכמה שני עד השתא". ולהלן בפ' שני דייני, בסוגיית הפוסק מעות לחתנו ופשט לו את הרגל, כתב הרי"ף (סד.): "והשתא דתקינן רבנן למורדת למיתב לה גט לאלתר (כ"ה בדפו"ר) לא שנא פסק עליה אביה ולא שנא פסקה איהי, כד אמרה ליה או כנוס או פטור כייפינן ליה ויהיב לה גיטא בעל כרחיה".
 הרי"ף אינו מפרש את מסקנת הגמ' בסוגיית מורדת "ומשהינן לה תריסר ירחי

21. ידוע שרב שמעון קיירא בעל 'הלכות גדולות' העתיק לספרו פסקאות שלימות מ'הלכות פסוקות' של רב יהודאי גאון (אמנם מהדיר 'הלכות גדולות' סבר ש'הלכות פסוקות' שלפנינו אינו הספר המקורי של רב יהודאי גאון, אלא הוא עיבוד מסוים של ספר 'הלכות גדולות'. ואכמ"ל בזה).

שתא אגיטא", אולם מהמשך דבריו בענין (בפרק אע"פ) משמע שלא פירש כרב שרירא שבסוף השנה כופין את הבעל לגרש, שכן אחרי המצוטט לעיל הוא מוסיף: "אבל ודאי הדין תקנתא ליתא אלא היכא דאימרת איתתא בבעלה ובעיא לאפוקי מיניה מחמת דלא בעיא ליה, אבל היכא דאתמרעת או היכא דאיכא עלה חשש מותא ובעיא למיפק מבעלה כי היכי דלא לירות לה ליתא לההיא תקנתא... ואע"ג דחזינן בהאי מילתא פלוגתא ביני רבואתא, מסתברא כמ"ד לא עבדינן תקנתא ככי האי מילתא. ולדברי הכל כל מאן דכייפינן ליה לאפוקי, בין מעיקר דינא כדתנן אלו שכופין אותן להוציא ומאי דדמו להו, בין מעיקר דתקנתא, אי מיתא לה איתתא מקמי דתיפוק מיניה דבעל בגט, בעלה ירית לה". "מעיקר דתקנתא" היינו מתקנת מתיבתא שאחרי הגמרא, שכן רק את זו מכנה הרי"ף לעיל בשם "תקנתא", ו"מעיקר דינא" היינו מדין הגמרא, ואילו היה הרי"ף מודה לרב שרירא שאחר י"ב חודש כופין מדינא דגמרא, לא היה צריך להביא דוגמא לכפייה ממשנת אלו שכופין אותן להוציא, שהרי יכול היה להביא מסוף סוגייתנו. וכך פירש הר"ן (שם כז:): "לעולם אין האיש מוציא אלא לרצונו אלא באותם שמנו חכמים, וכן דעת הרי"ף ז"ל שכתב ולדברי הכל כל מאן דכייפינן ליה לאפוקי, בין מעיקר דינא כדתנן ואלו היו כופין אותם להוציא ומאי דדמי להו ובין מעיקר תקנתא כו' דהיינו מורדת דאמרה מאיס עלי והגאונים הוא שהתקינו לכוף כמו שכתוב בהלכות".

וכתב בעל ה'מאור' (כז:): "והיכא דאמרה לא בעינא ליה היינו מאיס עלי, ולא כייפינן לה ומפסדא לכתובתה כולה לאלתר ונפקא, ומדעתו של בעל. ומסתברא לי שהתקנה שתיקנו בישיבה לתת גט במורדת זו לאלתר, הוראת שעה היתה לפי הצורך ממה שראו בדורם, אבל בדורות הבאים בדינא דגמרא דיינינן לה". והגיב על כך הרמב"ן ב'מלחמות': "הלא רבינו הגדול ז"ל יודע תקנת הגאונים יותר מכולנו, ומדבריו ניכר שלדורות תיקנו, אבל אין דבריו של בעל המאור ז"ל בכאן אלא פיתוי, שהוא רוצה לחלוק עליהם ולומר דבדינא דגמ' דיינינן ואמרה בלשון נקיה, אבל הם באמת לדורות תיקנו, ונהגו בה עד ימיו של רבינו ז"ל בחמש (נשצ"ל: כחמש) מאות שנה שלא זזה תקנה זו מביניהם כמו שידוע אצלם בתשובות שלהם גם כן, תמצא זה מפורש בהלכות הראשונות לרב שמעון קיירא ובכל חיבורי הגאונים הראשונים, גם בדברי האחרונים ז"ל, והם ידעו היאך תיקנו. אבל מי שרוצה להחמיר שלא לכוף בגט כדין הגמ', לא הפסיד, ותבוא עליו ברכה".

הרמב"ן מקיים אפוא את תקנת הגאונים, אלא שהוא משאיר פתח לבית דין לחרוג ממנה ולא לכפות גט. אולם בחידושו על הגמ', שנכתבו מאוחר יותר, משנה הרמב"ן את נימת דבריו. קודם כל הוא מתווכח עם מי שפירש (הרשב"ם והרמב"ם) שמה שאמרה הגמ' שבמאס עלי לא כייפינן לה היינו שכופין את הבעל לגרשה, מביא ראיות נגד פירוש זה, ומסיים: "אלא ודאי הך מימרא טעותא היא, וכל מי ששומע למי שמורה כך ועושה מעשה בדבר, טועה גמור הוא ומרבה ממזרים בישראל ומתיר אשת איש, וקשין לעולם מאנשי דור המבול" (כך נאמר בגמ' קידושין יג. על מי שאינו יודע בטיב גיטין וקידושין ועוסק בהם, והרמב"ן מכוון את הדברים למי שסומך על אותם שהורו שכופין מדינא דגמרא ועושה מעשה על פיהם). ואחר כך הוא כותב: "ובמקצת תשובות לרב שרירא ז"ל נמי ראיתי שפירש דמדינא אין כופין, וכשאמרנו משהינן לה תריסר ירחי אגיטא תקנתא אחריתי הוות, לומר דאחר כך כופין את הבעל בגט. ואין לדברים הללו עיקר כלל, ודבר ברור הוא שאין כאן תקנה חדשה לכוף, ומעולם לא עלתה על דעת חכמי התלמוד כפייה זו לעולם. וח"ו לא הייתי חולק על תקנת הגאונים, כי מי אנכי לחלוק ולשנות במה שנהגו בו גאוני הישיבות שנים מרובות, ולא עוד אלא שאני קורא תגר על שאומרים שאינו ראוי לילך אחר תקנתם אלא בדין התלמוד, אלא ראוי היו לשמוע להם ולעשות כתקנתם, והמחמיר בכגון זה לא הפסיד, אבל לענין דין התלמוד אמרתי שאין כופין, והדבר גלוי ומפורסם. ועכשיו ראוי לחוש בדבר הרבה שלא לנהוג בתקנה זו כלל, שכבר בטלה מפני פריצת הדור (נ"א: פריצות הדורות)".

הרמב"ן חולק אפוא על דעת רב שרירא גאון שמסקנת הגמ' "משהינן לה תריסר ירחי שתא אגיטא" פירושה שלאחר י"ב חודש כופין לתת גט, וטוען שמדין התלמוד אין כפיית גט במאס עלי, ולגבי תקנת הגאונים הוא מסיק שלמרות שבאופן עקרוני ראוי לשמוע להם ולעשות כתקנתם – למעשה עכשיו אין לנהוג בה, כי כבר בטלה בגלל פריצות הדור, דהיינו שנשים נותנות עיניהם באחר וטוענות מאיס עלי. המשפט "ולא עוד אלא שאני קורא תגר על שאומרים" וכו' רומז כנראה לרבנו תם (או לרמ"ה), כפי שיובא להלן, והמילים "והמחמיר בכגון זה לא הפסיד" פירושו כנראה כמו שכתב ב'מלחמות', שאע"פ שתקנת הגאונים ראויה לסמוך עליה, מכל מקום "מי שרוצה להחמיר שלא לכוף בגט כדין הגמ' לא הפסיד". ואך אין נראה שכוונת הרמב"ן במילים "על שאומרים שאינו ראוי לילך אחר תקנתם" לרמב"ם, שכתב בהל' אישות (יד, יד) שגאוני בכל אמרו

שיש להם בכבל מנהגים אחרים במורדת, ולא פשטו אותם המנהגים ברוב ישראל, ורבים חולקים עליהם, וראוי ללכת אחר דין התלמוד; כי דברי הרמב"ם מוסבים על דיני הממון במורדת האומרת בעינא ליה ומצערנא ליה, שהרי במאיס עלי הרמב"ם סובר שמדין התלמוד כופין גט לאלתר ויוצאת בלא כתובה (שם ה"ח), כמו שהוא לתקנת הגאונים; ואם כוונת הרמב"ן לרמב"ם – מה פירוש דבריו "והמחמיר בכגון זה לא הפסיד", מה שייכת חומרא בדיני ממונות שבהם חומרא לאחד היא קולא לאחר. ור' לקמן שה'נימוקי יוסף' אכן הבין שהרמב"ן התכוון למי שלא קיבל את תקנת הגאונים בדבר כפיית הגט.

גם הרשב"א כתב בחידושיו שמדין הגמרא אין כופין לתת גט, ושהרי"ף כתב שהגאונים תיקנו שכופין להוציאה, "ואפשר שלא תיקנו הגאונים ז"ל כן אלא לדורם לצורך שעה, אבל עכשיו אין מקילין בדבר, וכן כתב הרמב"ן ז"ל והר"ז הלוי ז"ל". וכעין זה כתב הר"ן. הרי שצירפו את דברי הר"ז והדברי הרמב"ן לענין המסקנה שעכשיו אין נוהגין כן, אע"פ שהר"ז והרמב"ן נחלקו האם תקנת הגאונים היתה רק לדורם. ובתשובותיו כתב הרשב"א (ח"א סי' אלף רל"ה): "שאלתם המורדת על בעלה ואומרת מאיס עלי, או בעינא ליה ומצערנא ליה, אם כופין אותו לגרש. תשובה: שורת הדין אין כופין אותו לגרש בכל כיוצא בזה... אלא שהגאונים ז"ל תיקנו שכופין וכמו שכתב בהלכות הרב אלפסי ז"ל בפרק אע"פ, ואותה תקנה לא פשטה בכל ארצות אלה, ושמא אף הם לדורם תיקנוה". ובמיוחסות (סי' קל"ח) האריך בדין מאיס עלי, וסיים: "אבל הרי"ף ז"ל כתב דברים אחרים בפרק אע"פ מתקנת הגאונים ז"ל, ואותם הדברים זה כמה דורות שלא שמענו שנהגו כלל, ושמא גם הם לא תיקנו אלא לדורם, והם ידעו מאיזה טעם תיקנו... ואל תחוש להם לעשות מעשה אלא סמוך על דין הגמרא, וכל שכן שראוי להחמיר בדבר שבערוה". הרי זה כדברי הרמב"ן הנ"ל. אבל בתשובה אחרת (ח"ב סי' רע"ו) כתב: "ומכל מקום אם נהגו באותן המקומות להיות עושין כהרמב"ם ז"ל, הנח להם, כי גם הגאונים ז"ל ידעת שאמרו שכופין לגרש כל שהיא מורדת, ובמקומות שנהגו על פיהם אין בנו כח לחלוק עליהם ולבטל דבריהם".

וה'נימוקי יוסף' (כתובות סג.), שהיה מאוחר לרשב"א ולר"ן, הביא את תקנת הגאונים שבמאיס עלי כופין אותו להוציא לאלתר, והוסיף: "וכן כתב הר"מ במז"ל שאינה כשבויה שתיבעל לשנאויה לה, וכן כתב הרמב"ן ז"ל שראוי לנו לשמוע להם ולעשות כתקנתם", ולא הזכיר כלל שהתקנה אינה נוהגת עתה. וחזר

על הדברים להלן סג: ושם הביא את לשון הרמב"ן (בט"ס כתוב שם 'הרמב"ם') "אני קורא תגר על שאומר שאינו ראוי לילך אחר תקנתם אלא כדין התלמוד, אלא ראוי לנו לשמוע להם ולעשות כתקנתם".
 ראינו אפוא שתקנת מתיבתא נהגה בבבל לאורך כל תקופת הגאונים, ובראשית תקופת הראשונים נהגה גם במקומו של הרי"ף, דהיינו בצפון-אפריקה ובספרד, ואף בסוף תקופת הראשונים היו מקומות בארצות אלה שעדיין נהגו על פיה. נראה עתה מה היה המצב באשכנז ובשאר ארצות.

ד. יחס ראשוני אשכנז ושאר ארצות אל התקנה

בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג מופיעות שתי תשובות של רבנו גרשום מאור הגולה²², שבהן הוא כותב: "רבנן סבוראי דבתר הוראה תקינו למשקל מינה מאי דתפסה ויהיב לה גיטא לאלתר כדי שלא יצאו בנות ישראל לתרבות רעה, וכן עמא דבר" (ובתשובה השניה נוסף: "ואין לזוז הימנה"). וכך כתב הראב"ה בספר

22. התשובה האחת נדפסה בשו"ת מהר"ם דפוס פראג סי' רס"א, ר' הערת המהדיר שם שבכ"י מינכן ואמטורדום מפורש שהיא לרגמ"ה. והדבר מוכח, שכן בהמשך התשובה מועתק מה שהגיב ר"י לחלק מדברי תשובה זו, ובתוך דבריו הוא כותב על נקודה מסוימת שבתשובה: "כמו שפירש מאור הגולה". ועוד: קיצור התשובה מופיע בשם רגמ"ה, ועם שם מקבל התשובה, בשו"ת מהר"ם דפוס ברלין, שער שלישי מכ"י פראג, סי' של"ח. לגבי התשובה השניה, המופיעה בדפוס פראג סי' תתס"ה, יש מקום לפקפק, שכן מדובר בה על מי שנושא אשה על אשתו, ואין זה מתאים לשיטת רגמ"ה (ר' הערות המהדיר בספר 'תשובות רבנו גרשום מאור הגולה', מהד' אידלברג, סי' מ-מב). וב'הגהות מיימוניות' (הל' אישות פי"ד אות ט') הזכיר את דברי רגמ"ה בתשובה הראשונה, וכתב בשם תוס' (אינם ידועים לנו): "ומיהו אין לברר מן הלשון הזה שבתשובת ר"ג אם תיקנו לגרש לאלתר על כרחו של בעל או דוקא מדעתו". והדברים תמוהים מאד, שכן השאלה היתה באחד שהוכה בשחין ואשתו סבלה כמה שנים ואומרת שאינה יכולה לסבול עוד האם כופין אותו לגרש (הגה"מ אינו מביא את השאלה), והגה"מ עצמו כותב שרגמ"ה השיב ש"רבנן סבוראי דבתר הוראה תקינו למשקל מינה מה שתפסה וליתן לה גט לאלתר, וכן עמא דבר בכל האנשים, ואצ"ל מוכה שחין וחביריו שאפילו קודם תקנה כופין אותם להוציא לאלתר", ומהלשון "שאפילו קודם תקנה כופין אותם להוציא" ברור שהתקנה היתה לכפות, ואם כן צ"ע מאי האי דקמן. וב'הגהות אשרי' (כתובות פ"ה סי' ל"ה) בשם מהרי"ח מזכיר תשובה זו של רגמ"ה, וכותב בפירושו שלדעת רגמ"ה כופין גט כתקנת הגאונים (מובא להלן פסקה ח'). וכן בתשובת ר' חיים פלטיאל המופיעה בשו"ת מהר"ם דפוס ברלין (שער ראשון מכ"י פרמא עמ' 17) כותב: "מדברי הגאונים ומדברי רבינו גרשום נלמוד דכפינן ליה להוציא מיד" (מובא להלן סוף פסקה ט').

'אביאסף' בשם תשובת רגמ"ה²³. רבנו גרשום חי כידוע בסוף תקופת גאוני בבל, ומכאן שתקנת הגאונים התפשטה גם לאשכנז והתקבלה בה. כמה דורות אחריו כותב הראב"ן בסוף הל' כתובות (במהד' ר"ד דבליצקי הוא בח"ג סי' תק"נ): "המורדת על בעלה לא דיינינן לה כי כלתיה דרב זביד... דהכי אמרי רבנן סבוראי דהוו בתר רבנן דהוראה דכד משתהיין תריסר ירחי אגיטא נפקן להו לתרבות רעה בין בזנות בין בשמדא, ולהכי מפקינן מינה מאי דתפסה ויהבינן לבעל לאלתר, וכתב לה גיטא לאלתר, והכי טבא לתרוייהו".

ובס' ה'עיתור' לר' יצחק בן אבא מארי ממרשיליא, ערך מרד (מהד' רמ"י דף ס"ח), כתב שמדין הגמרא אין כופין לגרש אפילו במאיס עלי, והביא בקצרה את תשובת רב שרירא גאון הנ"ל, והוסיף: "ומה שחידש הרב ר' יעקב (הכוונה ככל הנראה לר"ת, ר' להלן) – אדינא דגמרא הוא, דלא כייפינן ליה לבעל לאפוקי בעל כרחיה, אבל כתקנתא דבתראי מפקינן, דהכי אסכימו כולהו רבוואתא". הרי שתקנת הגאונים היתה מוסכמת גם בפרובנס.

וב'אור זרוע' (ח"א סי' תשנ"ד) מובאת תשובה שהשיב לו הרי"ד מעירו טראני שבאיטליה, ובה הוא כותב:

"אם היא מורדת על בעלה ואינה חפיצה בו אע"פ שאינו דין מכח הלכה לכוף את בעלה ליתן לה גט, ואין צריך עכשיו להאריך במשפט המורדת, מכל מקום גאוני הישיבות של בבל, רבנן סבוראי שהיו אחר הוראה, תיקנו שיכופו את הבעל ליתן גט למורדת מיד, וכך כתב בעל הלכות גדולות, וכך כתבו גם רב האייר ורב שרירא וכל הגאונים שיותר מג' מאות שנה היה בימיהם שנתקנה זו התקנה ואין לזוז ממנה, וכך כתב גם רב אלפס הפסק, ואין מי שיכול לעקור תקנת בית דין הגדול שבבבל, הלכך גיטה של זו גט כשר הוא ואין לפרכס עליו... וכיון שנתרצה ליתן גט אפילו על ידי עישוי גיטו גט, דיש כאן מצוה לשמוע דברי חכמים תקנת בית דין הגדול".

ובתשובה אחרת כתב (תשובות הרי"ד, סי' כ"ב):

"ונראה לי שהמורדת על בעלה אע"פ שאינו מן הדין לכופו להוציא, כרתנן האשה יוצאה ושללא לרצונה והאיש אינו מוציא אלא לרצונו, כיון שתיקנו ראשי ישיבות ז"ל לכופו ליתן גט מצוה לשמוע דברי חכמים הוא, שהישיבות

23. ספר 'אביאסף' של הראב"ן כידוע אינו מצוי בידינו, אולם פסקה ארוכה ממנו הועתקה בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג דפוס ברלין (שער ראשון מכ"י פרמא עמ' 18-19).

לנו היום הזה במקום סנהדרין גדולה ואין לזוז מתקנתם, וכופין אותו עד שיאמר רוצה אני וגט כשר הוא".
ובשו"ת מהר"ח בנו של בעל 'אור זרוע' (סי' קנ"ז) הביא מדברי תשובת הרי"ד הנ"ל לאביו, ופסק על פיה שאם אמרה האשה מאיס עלי, כופין אותו לגרשה על פי תקנת רבנן סבוראי "בית דין הגדול שבבבל". ובתשובה אחרת (סי' קנ"ה) כתב בקיצור: "ודבר זה עלה בידינו מרבתינו ז"ל דכל היכא דאמרה מאיס עלי כופין אותו להוציא לאלתר".

ה. ערעורו של רבנו תם על התקנה

נראה שהערעור הראשון על תוקפה של תקנת מתיבתא יצא מרבנו תם. בתשובה (ספר הישר, חלק התשובות, סי' כ"ד) המופנית אל "מודעי מודיעי רבינו שמואל ורבתינו שבפריש", שהוא ככל הנראה אחיו הגדול הרשב"ם (ר' הערת המהדיר), כותב ר"ת: "ומה שכתב רבינו שמואל שתיקנו הגאונים דלא משהינן תריסר ירחי שתא אגיטא אלא כופין אותו, חלילה לרבינו להרבות ממזרים בישראל, דקיי"ל רבינא ורב אשי סוף הוראה, ונהי דהגאונים יכולים לתקן כתובת אשה על המטלטלין או על פי הלכה או על פי דעתם, דהיינו ממונא, אבל להתיר גט פסול אין כח בידינו מימות רב אשי ועד ימות המשיח. וזה גט פסול, שאנו שנינו בתלמוד שאין כופין עד תריסר ירחי שתא, והם הקדימו טרם דין כפיית הגט. הגט פסול אפילו יאמר רוצה אני, דהא אמר רב נחמן בשלהי גיטין גט המעושה בישראל, כדין כשר, שלא כדין פסול ופוסל, וזה בתוך י"ב חודש שלא כדין אפילו לפי פירוש רבינו שלמה במורדת". והנה הלשון "שאנו שנינו בתלמוד שאין כופין עד תריסר ירחי שתא והם הקדימו" וכו' קשה, שכן בהמשך התשובה מפורש שלדעת ר"ת אין בכל הסוגיה שום מקרה שבו כופין על הבעל לתת גט, וז"ל: "כפייה לבעל לא אשכחן בכולא שמעתא" (וכך כתבו התוס' בשמו בסוגייתנו סד"ה אבל). וצריך לומר שמה שכתב בתחילה הוא עפ"י ההנחה שכוונת פירש"י היא שבמאיס עלי כופין את הבעל לגרשה (כמו שהבינו התוס' בגיטין הנ"ל פסקה א' את פירש"י), ומכל מקום למסקנת הסוגיה משהינן לה תריסר ירחי שתא אגיטא, דהיינו שאפילו אומרת לא הוא ולא כתובתו בעינא כופין אותה לטובתה ולטובת ילדיה להמתין י"ב חודש אולי תחזור בה, והוא

טוען שהם הקדימו לכפות את הגט בתוך י"ב חודש וזה שלא כדין הגמ' למסקנה, ואחר כך כתב את דעתו שאין בסוגיית הגמ' כפייה לבעל כלל. ולעצם דברי ר"ת על התקנה: קשה מאד לומר שר"ת התכוון לחלוק על רבנן סבוראי ועל כל הגאונים. מדבריו בהקדמת 'ספר הישר' עולה שהוא מחשיב מאד אפילו את דברי רבנן חננאל בשל היותו ממשיך מסורת הגאונים. ונראה שר"ת לא הכיר את תשובות רב שרירא גאון ורב אהרן גאון המוסרים שהתקנה היתה לכפות גט לאלתר, וסבר שחכמי פריס שהבינו כך את תקנת הגאונים הם שטעו בכוונתם, והתקנה התייחסה רק לענין הממוני ולזירוז, אבל הגט הוא ברצון הבעל. וכך נראה מהמשך התשובה, שם כותב ר"ת: "ומה שכתב ר' יצחק (=הרי"ף) אבל האידנא בבי דינא דמתיבתא הכי דייני במורדת בדאטיא ואמרה לא בעינא להאי גברא ליתב לי גיטא יהיב לה גיטא לאלתר, וגם זה פתרונו במורדת בלא פחיתה, אבל מוחלת ורוצה מגרש לה בלא כתובה, ולא חש לפרש רצון הבעל דפשיטא ליה, והמפרש בענין אחר משוינן ליה טועה גמור ומרבה ממזרות", ולהלן כתב: "ואפילו מה שכתב בעל הלכות גדולות דיהבינן גיטא לאלתר הכל צריך לפרש לדעת הבעל". הרי שלא רצה לחלוק על הרי"ף ובה"ג, אלא לפרש את דבריהם²⁴ ואמנם לגבי הרי"ף יש כאן תמיהה גדולה, שכן בפ' שני דייני הרי"ף כותב בפירושו שהתקנה היתה כפיית גט, כמובא לעיל, ואולי אישתמיטתיה לר"ת לפי שעה הא דפ' שני דייני²⁵.

אולם, אם הרמב"ן כתב על הרי"ף: "הלא רבינו הגדול ז"ל יודע תקנת הגאונים יותר מכולנו", על אחת כמה וכמה שרב שרירא גאון שכתב בתשובתו בפירושו שהתקנה היתה לכפות על הבעל לתת גט לאלתר "ובזאת אנו מתנהגין היום כשלש מאות שנה ויותר" – ידע מה היתה תקנת הגאונים יותר מכל אדם אחר, ואין ספק אפוא שגם רב נטרונאי גאון בתשובתו ובעל הלכות גדולות התכוונו לכפיית הבעל לתת גט. נמצא שדעת ר"ת שאחרי סוף הוראה אי אפשר לתקן כפיית גט היא בניגוד לדעת רבנן סבוראי מר רב רבא ומר רב הונאי אשר תיקנו

24. השוה לשון המרדכי (סי' קפ"ו): "הדין דינא דגמ' אבל האידנא כו' לכאורה נראה דרב אלפס פליג על פי' ר"ת, ור"ת פירש בתשובתו ונ"ל זהו פתרונו... מגרש לה בלא כתובה אם הבעל רוצה, ולא חש לפרש רצון הבעל דפשיטא".

25. או שמא צ"ל על דברי ר"ת על הרי"ף ובה"ג את מה שאמר הרמב"ן על דברי בעל ה'מאור' (צוטט בפסקה הקודמת): "אין דבריו של בעל המאור ז"ל בכאן אלא פיתוי, שהוא רוצה לחלוק עליהם ולומר דברינא דגמ' דיינינן, ואמרה בלשון נקיה".

את התקנה, ובניגוד לדעת גאוני בבל אשר נהגו לפיה. ואכן, כל הראשונים שדבריהם הובאו לעיל הסכימו שלרבנן דמתיבתא היתה סמכות לתקן כפיית גט, שלא כדעת ר"ת, ודיונם היה רק האם תקנתם התקבלה כתקנה קבועה גם בשאר ארצות, או האם התקנה נתקנה על ידם רק לזמן ידוע או לדורות, כנ"ל²⁶. וייתכן שר"ת עצמו היה חוזר בו אילו היה רואה את תשובת רב שרירא גאון, ולא רק את "כתבו" המפורסם לחכמי קירואן שאותו הכיר²⁷, ושבו לא נאמר במפורש איך היתה התקנה.

אמנם, מצאנו בשם עוד אחד מרבתינו הראשונים ערעור על סמכות הגאונים לתקן כפיית גט שלא כדין התלמוד. בחידושים מכתב יד למס' גיטין המיוחסים לריטב"א (ואינם לו, ע' במבוא המהדיר), כתב בשם הרמ"ה (בדף פח:): "הילכך השתא נמי מעשה (נראה שצ"ל: עשויי) מעשינן אגיטי, דשליחותיהו קא עבדינן, ודוקא כדין, אבל שלא כדין לא, הילכך האי תקנתא דתקינן רבנן בתראי דמתיבתא במורדת למכפייה לבעל למיתב לה גיטא מקמי תריסר ירחי שתא, ליכנה (לא ברור, ונראה שצ"ל: ליתה), דנהי דעבדינן שליחותיהו לעשויי מדינא דגמ', אבל לעשויי בתקנתא דידן לא עבדינן שליחותיהו, ומאן דמעשי הו"ל גט

26. ראיתי בספר 'אלו שכופין להוציא' מאת הדיין הרב יוסף גולדברג שליט"א שראה אור לאחורונה, שכתב (בעמ' כ"ו) שגם הריטב"א והנימו"י סברו שאין לגאונים סמכות לתקן כפיית גט, וז"ל: "וע' בחי' הריטב"א לכתובות סד. (והו"ד בנימו"י שם) שהביא את תקנת הגאונים, וכתב על זה שתקנתם תקיפה לגבי דיני ממונות, 'אבל על הגט אין יכולים לתקן כלום כנגד דין התלמוד, ומקדש אדעתא דרבנן מקדש ולא אדעתיה (צ"ל אדעתא) דידהו' עכ"ל". אך במח"כ זוהי טעות חמורה, שכן המילים הקודמות לציטוט שהביא מהריטב"א הן: "ובמקום שיש בו תקנת בני העיר, הרי זה תנאי ממון, וקיים בכל מקום שהסכימו על הממון, אבל על הגט אין יכולים לתקן כלום" וכו'. הריטב"א מדבר אפוא על "תקנת בני העיר", דהיינו פרנסי הקהל, שיכולים להסכים על הממון ולהסיע על קיצתם, ולא לתקן תקנות בעניני גיטין (הש' תשב"ץ ח"ב סי' ה', וכן תשובתו המובאת להלן פסקה י"א). ולפני כן הזכיר את תקנת הגאונים, אך לא עליהם כתב את המשפט "אבל על הגט אין יכולים לתקן כלום". ובנימו"י נזכרו רק בני העיר, ולא הזכיר במקום ההוא כלל את תקנת הגאונים (וראינו לעיל שהנימו"י הוא מראשוני ספרד היחידים המחזיקים עדיין למעשה בתקנת הגאונים). תמהני איך העלה המחבר בדעתו שהריטב"א יכתוב על גאוני בבל, שהרי"ד מכנה אותם בית דין הגדול, ועומדים במקום הסנהדרין, בלשון שיש בה נימה של זלזול: "אדעתא דרבנן מקדש ולא אדעתא דידהו". וראה דברי הרמב"ן (שהריטב"א מכנהו בקביעות "רבנו הגדול") אודות היחס לתקנת גאונים, המובאים לעיל פסקה ג'.

27. הוא מזכיר אותו בספר הישר סי' תקצ"ז.

מעושה שלא כדין ופסול". מהלשון "למכפייה לבעל למיתב לה גיטא מקמי תריסר ירחי שתא" משמע קצת שהרמ"ה סבר כרב שרירא גאון שמדין התלמוד כופין גט אחר י"ב חודש, והוא מערער רק על הקדמת הכפייה. אך אולי כוונתו ששינו שני דברים, גם שתיקנו לכפות את הבעל, וגם לא להמתין י"ב חודש. ע' עוד על כך להלן פסקה י"א.

מכל מקום, הואיל ור"ת והרמ"ה הביעו את הדעה שאין סמכות לחכמים שאחר התלמוד לתקן כפיית גט – ננסה לעמוד על שורש הויכוח בזה.

1. הסמכות לתקן כפיית גט אחרי תקופת התלמוד

למדנו בגיטין פח: "אביי אשכחיה לרב יוסף דיתיב וקא מעשה אגיטי (רש"י: כופה איש להוציא את אשתו בדין), אמר ליה והא אנן הדיוטות אנן (רש"י: שאין מומחין אלא סמוכין... ואין סמיכה בחו"ל), ותניא היה ר' טרפון אומר כל מקום שאתה מוצא אגוריות של גויים²⁸ אע"פ שדיניהם כדיני ישראל אי אתה רשאי להיזקק להם, שנאמר ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם, לפניהם ולא לפני גויים, דבר אחר לפניהם ולא לפני הדיוטות, אמר ליה אנן שליחותיהו קא עבדינן, מידי דהוה אהודאות והלואות, אי הכי גזילות וחבלות נמי, כי עבדינן שליחותיהו במילתא דשכיחא, במילתא דלא שכיחא לא עבדינן שליחותיהו". מה שכתב רש"י שרב יוסף כפה איש להוציא את אשתו "בדין", מתפרש על פי מה שכתב לעיל על "גט המעושה בישראל כדין": "כגון הנך דאמרינן בהו יוציא ויתן כתובה, או שהיתה אסורה לו". והנה מצינו "יוציא ויתן כתובה" ו"כופין אותו" לא רק בדברי תנאים, אלא גם בדברי אמוראי בכל, כגון: "אמר רב האומר איני זן ואיני מפרנס יוציא ויתן כתובה" (כתובות עז.), וכן: "אמר רב יהודה אמר רב אסי אין מעשין אלא לפסולות... אבל נשא אשה ושהה עמה עשר שנים ולא ילדה אין כופין אותו, ורב תחליפא בר אבימי אמר שמואל אפילו נשא אשה ושהה עמה עשר שנים ולא ילדה כופין אותו" (שם). ואכן, ר"ת אינו טוען שדין של כפיית גט יכול להיקבע רק על ידי סמוכים, שהרי הוא כותב בפירושו: "להתיר גט פסול אין כח בדינו מימות רב אשי ועד ימות המשיח", הרי שעד רב אשי יכלו "להתיר גט פסול", כלומר לתקן כפיות גט נוספות על אלו שתיקנו

28. כ"ה בדפו"ר, ובדפוסים המאוחרים מאימת הצנזורה: עובדי כוכבים. וכן לקמן.

התנאים, ופירוש הדבר ש"שליחותיהו קא עבדינן" שאמר רב יוסף כולל לא רק את היכולת לכפות את הדין שקבעו חכמים סמוכים, אלא גם את הסמכות להוסיף בשליחות הסמוכים מקרים נוספים שבהם כופים גט.

השאלה היא מה נשתנה לדעת ר"ת אחרי רב אשי ורבינא, ומדוע הם "סוף הוראה" לענין זה. כתב הרמב"ם בהקדמת 'משנה תורה': "נמצא רבינא ורב אשי וחבריהם סוף גדולי חכמי ישראל המעתיקים תורה שבעל פה, ושגזרו גזירות והתקינו תקנות והנהיגו מנהגות ופשטו גזירותם ותקנותם ומנהגותם ככל ישראל בכל מקומות מושבותיהם. ואחר בית דינו של רב אשי שחיבר התלמוד בימי בנו וגמרו, נתפזרו ישראל בכל הארצות פיזור יתר... וכל בית דין שעמד אחר התלמוד בכל מדינה ומדינה, וגזר או התקין או הנהיג לבני מדינתו או לבני מדינות, לא פשטו מעשיו בכל ישראל, מפני רוחק מושבותיהם ושיבוש הדרכים והיות בית דין של אותה המדינה יחידים, ובית דין הגדול של שבעים בטל מכמה שנים קודם חיבור התלמוד. לפיכך אין כופין אנשי מדינה זו לנהוג במנהג מדינה אחרת, ואין אומרים לבית דין זה לגזור גזירה שגזרה בית דין אחר במדינתו. וכן אם למד אחד מן הגאונים שדרך המשפט כך הוא, ונתבאר לבית דין אחר שעמד אחריו שאין זה דרך המשפט הכתוב בתלמוד, אין שומעין לראשון, אלא למי שהדעת נוטה לדבריו, בין ראשון בין אחרון. ודברים הללו בדינים וגזירות ותקנות ומנהגות שנתחדשו אחר חיבור התלמוד, אבל כל הדברים שבתלמוד הבבלי חייבין כל בית ישראל ללכת בהם, וכופין כל עיר ועיר וכל מדינה ומדינה לנהוג בכל המנהגות שנהגו חכמים שבתלמוד ולגזור גזירותם וללכת בתקנותם, הואיל וכל אותן הדברים שבתלמוד הסכימו עליהם כל ישראל, ואותן החכמים שהתקינו או שגזרו או שהנהיגו או שדנו דין ולמדו שהמשפט כך הוא הם כל חכמי ישראל או רובן, והם ששמעו הקבלה".

עולה מדברי הרמב"ם שהסמכות לתקן תקנות לא בטלה עם חתימת התלמוד. מה שבטל זו הסמכות לתקן תקנות שיחייבו את כל עם ישראל, כי מאחרי תקופת התלמוד אין סמכות אחת מרכזית שבה יושבים כל חכמי ישראל או רובם, בגלל הפיזור בארצות, אבל בית דין של ארץ מסוימת רשאי לתקן תקנות, והן מחייבות את בני אותה הארץ. "אין כופין אנשי מדינה זו לנהוג במנהג מדינה אחרת", הא את בני מדינה זו כופין. המשפט "ובית דין הגדול של שבעים בטל מכמה שנים קודם חיבור התלמוד" פירושו שבזמן שהיה בית דין הגדול קיים – הפיזור בארצות לא היה משמעותי, כי סמכות הסנהדרין לכל ישראל אינה תלויה בדבר

(ע' הל' ממרים א, א, וע' סה"מ מ"ע קנ"ג שסמוכים יכולים לפעול כבי"ד הגדול גם בחו"ל), אבל כאשר אין סנהדרין, בשביל שתהיה סמכות לגבי כל עם ישראל, צריך שכל חכמי ישראל או רובם יהיו מכוונסים במקום אחד, והם יהיו בית דין של כל תפוצות ישראל, וזה היה בימי האמוראים עד רב אשי, ולא היה כן אחריו. כך כנראה פירש הרמב"ם את המאמר "רב אשי ורבינא סוף הוראה" (ב"מ פו.), דהיינו סוף הוראה לכל ישראל²⁹.

ז. מהו "סוף הוראה"?

ועתה: אם ר"ת והרמ"ה סברו כרמב"ם – לא היה להם לומר שהגאונים לא יכלו לתקן כפיית גט, שהרי למקומם ולארצם כן יכלו לתקן. והלא נימוקם של ר"ת והרמ"ה אינו שתקנת הגאונים לא פשטה לארצות אחרות, כמו שכתב הרשב"א, אלא סברו שלא היתה להם סמכות לתקן כפיית גט כלל. ובדברי ר"ת מפורש שלדעתו המאמר "רב אשי ורבינא סוף הוראה" פירושו שרק עד אליהם יש רשות להורות הוראות חדשות בענינים כגון כפיית גט. אך השאלה היא מדוע, כי מחד מודה ר"ת שלבתי דינים שאחרי התלמוד מותר לכפות גט כדין, למרות שלכפייה דרושים סמוכים (ע' תוס' סנהדרין ב: ד"ה ליבעי), וזאת משום "שליחותיהו קא עבדינן", ומאידך הוא סובר שלחכמי התלמוד היה מותר, מאותו הטעם של "שליחותיהו קא עבדינן", גם להוסיף מקרים חדשים של כפיית גט, כמו שהוכחנו לעיל מלשונו "להתיר גט פסול אין כח בדינו מימות רב אשי ועד

29. ואין לומר שלכל חכמי ישראל או רובם, גם אם אינם סמוכים, יש סמכות של סנהדרין לדעת הרמב"ם, מה שאין כן לבי"ד של מדינה אחת, כי בסה"מ מ"ע קנ"ג מבואר שדוקא ליושבי ארץ ישראל יש כח של סנהדרין, כי קהל ישראל הם רק יושבי ארץ ישראל (הוריות ג.), ורק חכמי ארץ ישראל הם בבחינת סנהדרין בכח, ע' פיהמ"ש בכורות ד, ג והל' סנהדרין ד, יא, וראה מה שכתבנו בספר 'במסילה העולה' על סנהדרין אות י"ז. עוד יש להעיר שמה שכתב הרמב"ם בהל' אישות טז, ז-ט בענין תקנת הגאונים לגבות כתובה ממטלטלי דיתמי, שראוי לפרש זאת בכתובה, כי אם לא יפרשו ולא ידעו על התקנה "אין כח בתקנת הגאונים לדון בה אע"פ שלא נתפרשה כדין תנאי כתובה שהם תקנת הסנהדרין הגדולה" – אין מהם שום ראיה שתקנות התלמוד הן כן בבחינת תקנות סנהדרין. הרמב"ם פשוט מציין את העובדה שתנאי כתובה הם תקנות קדומות ומיוחדות שנתקנו ע"י הסנהדרין, ואף אם לא נכתבו דינן בכתובות, כמפורש במשניות פ"ד בכתובות (מט. ואילך).

ימות המשיח". לא ברור אפוא מדוע גם סמכות זו אינה נמשכת לבתי דינים שאחרי התלמוד³⁰.

תהא אשר תהא הסברה, על כרחנו שר"ת הבין כי הביטוי "סוף הוראה" משמעו שמאחרי רב אשי ורבינא יותר אין להורות הוראות חדשות, אך זאת רק בענינים כמו כפיית גט שיש בהם מעין התרת האסור, דהיינו הכשרת גט הנעשה שלא מרצונו החופשי של הבעל; שהרי בענינים של הטלת איסור על המותר – כגון גזירת קטניות או חרם דרבנו גרשום – ר"ת בוודאי מודה, וכן בעניני הפקעת ממון כתב שיש לגאונים סמכות לתקן תקנות. אך צ"ע היכן נאמר החילוק הזה שבין ההוראות? ועוד, שמהקשר המאמר בגמ' בבבא מציעא "רב אשי ורבינא סוף הוראה", הלקוח מ"ספרא דאדם הראשון", לא משמע שמדובר על קביעה הלכתית, אלא על קביעה היסטורית, מי יהיו חכמי כל דור דור, ע"ש.

בכל אופן, ברור שרבנן דמתיבתא, שהיו אחרי רב אשי ורבינא, אשר תיקנו את תקנת הכפייה לאלתר, לא סברו שיש להם הגבלה כזאת, וכשראו שתקנת בנות ישראל מחייבת לתקן כפייה – תיקנו, גם אם חשבו שתקנתם תהיה תקפה רק בארצם ולא בארצות אחרות, כהבנת הרמב"ם את הביטוי "סוף הוראה"³¹. וייתכן

30. לכאורה י"ל שהלשון "להתיר גט פסול" אינה דווקנית, וכוונת ר"ת שכל מה שנאמר בגמ' הוא בבחינת פירוש לדין הכפייה שאמרו התנאים, שאע"פ שלא ציינו במש' את איני זן ואיני מפרנס, או את שהה עשר שנים בלי בנים, יש להבין שהוא בכלל דבריהם בק"ו מהדברים שציינו, אבל לתקן שהאומרת מאיס עלי כופין אותו זוהי תקנה חדשה שאינה מדין המש'. אך יקשה על זה מה שכתב "שאנו שנינו בתלמוד שאין כופין עד תריסר ירחי שתא, והם הקדימו טרם דין כפיית הגט", כי משמע שהוא משיג על התקנה גם לפי ההנחה שגם בדין הגמ' יש כפיית גט במאיס עלי אחר י"ב חודש, כנ"ל בפנים, הרי שגם את מאיס עלי כללו בכלל הדין. ובאופן אחר י"ל שטענתו היא שאם הגמ' תיקנה כפייה דוקא אחרי י"ב חודש, הרי שהקדמת הכפייה היא בבחינת מחלוקת על דין הגמ', ואין לגאונים סמכות לחלוק על הגמ'. והגאונים שתיקנו סברו שאין זו מחלוקת על הגמ' כי רואים שגם בימי התנאים והאמוראים השתנתה התקנה כמה פעמים, ומכאן שהכל תלוי במצב הדור.

31. נ"ל שאין טעם לומר שרבנן סבוראי תיקנו את תקנתם רק מפני שסברו שתקנתם תחייב את כל עם ישראל, אבל אילו סברו שהם בית דין של מדינה אחת לא היו מתקנים. הלא בזמן שאמוראי בכל תיקנו כפיית גט במקרים מסוימים, כנ"ל בפנים, הם ידעו שבארץ ישראל יש אמוראים שהם בעלי הסמכות בארצם, ואעפ"כ תיקנו במקומם (אלא שבזמן חתימת התלמוד הבבלי היו רוב חכמי ישראל וכמעט כולם בבבל, כמ"ש הרמב"ם, כי הבבלי נחתם הרבה אחרי הירושלמי). יתר על כן: כאשר רב ושמואל נחלקו האם לכפות גט במקרה מסוים, הלא ברור שרב היה מורה בבית דינו כשיטתו, ושמואל היה מורה בבית דינו שבעיר אחרת כשיטתו, כי לכל בית דין יש סמכות במקומו.

שרבנן סבוראי הבינו את הביטוי "סוף הוראה" כסיומה של תקופה לענין שאין הבאים אחריהם רואים עצמם ראויים לחלוק על האמוראים, אלא רק לפרש את דבריהם ולהכריע כמי הלכה, אבל לא לענין שאינם רשאים לתקן תקנות חדשות, כמו ש"סוף משנה" האמור בגמ' שם הוא סיומה של תקופת התנאים, והאמוראים לא ראו עצמם ראויים לחלוק עליהם, אלא רק לפרש את דבריהם או להכריע כמי מהתנאים הלכה, אבל לא נמנעו מלתקן תקנות חדשות. וכך משמע קצת באיגרת רב שרירא גאון, שכתוב בה³²: "רב אשי ורבינא סוף הוראה, ובתר הכי אע"ג דודאי הוראה לא הות, הוו סבוראי דמפרשי פירושי דמקרי להוראה, ואקרי אינהו רבנן סבוראי, וכל מאי דהוה תלי וקאי פירושה". מכל מקום, העובדה היא שכל גאוני בבל קיבלו את תקנת מתיבתא לכפות גט לאלתר במאס עלי, ונהגו בה מאות בשנים, והיא אף פשטה לרוב תפוצות ישראל במשך תקופת הגאונים וגם כמה דורות אחריה, כפי שהעידו רבנו גרשום מאור הגולה, הרי"ף, בעל ה'עיטור' והרי"ד. וְהַרְמַב"ם שכתב שמנהגי הגאונים במורדת לא פשטו ברוב ישראל, מדבר על דיני הממון, כנ"ל. הרמב"ם מחלק, לפי שיטתו שמאחרי רב אשי ורבינא אין יותר סמכות אחת לכל ישראל, בין תקנות הגאונים – ורבנן סבוראי בכלל – שפשטו ברוב מקומות ישראל, כגון תקנת גביית כתובה וחוב ממטלטלי (הל' אישות טז, ז, הל' מלוה ולווה יא, יא), לבין אלה שלא פשטו ברוב מקומות ישראל והן מחייבות רק בבבל, כגון תקנת מורדת). והנה הרמב"ן כתב שהרי"ף "יודע תקנת הגאונים יותר מכולנו". ובמקום אחר כתב הרמב"ן (בדרשתו לר"ה, הביאו הרא"ש בשלהי ר"ה), בענין מנהג הגאונים בתפילת מוסף של ראש השנה: "כיון שהגאונים מעידים... וכך מנהגם מעולם, על כרחנו יש לנו לקבל עדותם, שהגאונים קיבלו וראו מרבנן סבוראי, ורבנן סבוראי מרבנן אמוראי, וכישיבתו ועל כסאו של רב אשי יושבין ושונין, ובבית הכנסת שלו היו מתפללין". נראה אפוא שניתן לומר בלי היסוס שהסבוראים והגאונים ידעו יותר מכל מי שבא אחריהם מה משמעות הביטוי "רב אשי ורבינא סוף הוראה", וממילא דברי ר"ת והרמ"ה שלא היה להם כח לתקן כפיית גט נדחים מפני דבריהם, ומפני דעת כל שאר הראשונים, כולל רגמ"ה והרי"ף, שכולם הסכימו עם עיקר התקנה. וכבר כתבנו שר"ת כנראה לא ידע שכן באמת

32. מהר"ר רב"מ לוי' עמ' 69.

תיקנו הגאונים, ואילו היה יודע היה חוזר בו מדבריו. ודברי הרמ"ה הגיעו אלינו מכלי שני, ואיננו יכולים לעמוד על סוף דעתו בזה. ומצינו שגם בהלכות גיטין וקידושין, שיש בהן דרא דעריות וממזרות, פוסקים בענינים מסוימים, ובכללם ענינים של כפיית גט, כדעת רוב הראשונים ככולם, ואין חוששים ליחידאי. כך כתבו הדיינים ר"ע הדאיה, רי"ש אלישיב, ור"ב ז'ולטי זצ"ל בפסק דין שנתנו בענין כפיית גט במקרה מסוים: "במקום שלפי כללי ההלכה המסורה בידינו הדין הוא שכופין, למשל, במקום דפליגי יחיד ורבים ולפי דעת הרבים כופין, בזה ודאי מן הדין יש לצוות לכפות לבעל לתת גט, והגט יהיה כשר כדין תורה. ואטו דיני כפייה עדיפא מדיני גיטין, אשר רבו החולקים בכמה וכמה הלכות הנוגעות לשורשו וכשרותו של הגט, הללו פוסלים והללו מכשירים, ואם לפי הלכה הדין הוא כהמתירין, והוא מקום עיגון ואין אפשרות לקבל גט שני, מתירין אותה להינשא, אף שזה נוגע לענין אשת איש החמורה" (פסקי דין רבניים, ח"ד עמ' 166).

מלבד זאת יש לומר, שגם אם היינו רוצים לחוש לדעת ר"ת בענין הסמכות לתקן תקנת כפייה – הלא לעומת זאת ישנה דעת הרשב"ם והרמב"ם שבמאס עלי דינא דגמרא הוא שכופין גט מיד, ודעת רב שרירא גאון (שהיא ככל הנראה גם דעת רב יהודאי גאון ובה"ג ורב אהרן גאון) שמדינא דגמרא כופין גט לאחר י"ב חודש.

ח. שיטת הרא"ש

הרא"ש בפסקיו (פ"ה סי' ל"ה) העתיק את דברי הרי"ף בענין תקנת בי דינא דמתבתא, וכתב עליהם: "ואפשר לפי שראו הקלקול בבנות ישראל, וכי משהו להו תריסר ירחי שתא תולות עצמן בגויים ויוצאות לתרבות רעה, ביטלו שהייה, ונתנו רשות לבעל לגרשה מיד בלא שהייה, אבל לא שיכפוהו לגרשה"³³.

33. המשך לשון הרא"ש לפנינו: "דאף במונע ממנה תשמיש או מזונות אין כופין אותו להוציא כדאיתא בירושלמי אין מעשין אלא לפסולות, כל שכן כשהיא מונעת לעצמה, שלא תיקנו להרבות ממזרין בישראל, מוטב שבנות ישראל הרעות יתגרשו ולא שיוסיפו רעה על רעתן". והדברים צ"ע, שכן הסיפא אינה מובנת כלל, הלא אם יתגרשו אע"פ שהדין הוא שאין כופין – ירבו ממזרים בישראל. ומה שכתב דאף במונע ממנה תשמיש או מזונות אין כופין אותו להוציא – הרי זה סותר למה שפסק להלן פ"ו סי' י"ט כרב שהאומר איני זן כופין אותו להוציא, ובתוספותיו כאן כתב שכל

וב'הגהות אשרי' על אתר כתב על כך בשם מהרי"ח³⁴: "אבל רב האי כתב אע"פ שאין לכוף את בעלה מכח הלכה, מכל מקום גאוני הישיבות של בבל תיקנו שכופין את הבעל ליתן גט מיד, ויותר מג' מאות שנה היה בימיהם (שנכתב) זו התקנה, אמנם מן הכתובה לא כתב. וכך כתב רבינו גרשון מאור הגולה שכופין, אבל כל כתובה לא יפסידה".

גם רבנו ירוחם, שהיה תלמיד הרא"ש, כותב (מישרים נתיב כ"ג ח"ח) שמדברי הרי"ף נראה שתקנת הגאונים היתה לכוף את הבעל לגרש, והזכיר את תשובת רב שרירא גאון שמפורש בה כך. הפליאה היא שהרא"ש עצמו מביא להלן את לשון הרי"ף: "ולדברי הכל כל מאן דכייפינן ליה, בין מעיקר דינא כדתנן ואלו שכופין אותה להוציא ומאי דדמי להו, ובין מעיקר תקנתא" וכו', ו"תקנתא" זו היא תקנת הגאונים, שהרי הרא"ש סובר שבסוגיית הגמרא אין כלל כפייה על הבעל, כמפורש בתוספותיו, ואם כן מדוע כתב על תקנת הגאונים "אבל לא שיכפוהו לגרשה". תשובה לפליאה זו אנו מוצאים בשו"ת הרא"ש (כלל מ"ג סי' ח'), וז"ל:

"בהכרחת נתינת גט, ראיתי לרבנותינו חכמי אשכנז וצרפת מתרחקין עד הקצה

שכן למונע תשמיש, וכן פסק בשו"ת שלו (כלל מ"ג סי' ה'), שמי שאינו משמש, אפילו באונס, כופין אותו להוציא, ע' להלן פסקה ט"ז. ואכן הטור (סי' ע"ז) הביא את לשון הרא"ש בגירסה אחרת לגמרי, ואחרי "אבל לא שיכפוהו לגרשה" כתוב שם כך: "שלא להרבות ממזרים בישראל, ומוטב שבנות ישראל הרעות יוסיפו רעה על רעתן ואל ירבו ממזרים בישראל" (ועל פי זה הגיה הב"ח ברא"ש). ונראה שהרא"ש מתכוון לומר שהתרבות הרעה היא שתעזוב את בעלה ותחיה עם גוי, אבל לא תקבל גט, ולכן יהודי לא ירצה לקחתה, וכך אע"פ שיוסיפו רעה על רעתן לא ירבו ממזרים בישראל, כי גוי הבא על בת ישראל, אפילו אשת איש, הולד כשר. אולם בתשובת רב שרירא גאון המובאת לעיל מפורש שהתרבות הרעה היא שהיו "הולכות ונתלות בגויים ליטול להן גיטין באונס מבעליהן" (כמו בגמ' בגיטין פח; ע"ש), ואם כן היו מרבים ממזרים. ואולי הרא"ש הכיר רק את דברי הראב"ן (הובאו לעיל פסקה ד'), שכתב: "נפקן להו לתרבות רעה בין בזנות בין בשמדא", והבין שהחשש היה רק עם גויים ולא עם יהודים. או שהרא"ש כן הכיר את תשובת רב שרירא (שהובאה גם על ידי הרי"ד, כנ"ל שם), אלא שהוא מדבר על מה שראוי לנהוג בזמנו, כמו לגבי עצם השאלה האם תיקנו כפייה, שלכאורה אין דבריו מתאימים לדברי הגאונים, אבל הם מתפרשים בשו"ת שלו כדעתו לגבי זמנו, כדלקמן בפנים.

34. הוא רבנו יחזקיה ממגדיבורג שבאשכנז, בן דורו של רבנו יחיאל מפריס, ודורו של ר' אליעזר מטוך העורך של 'תוס' טוך'. היו לו מסורות מדויקות לגבי דברי ר"י בעל התוספות, ופעמים רבות מציין ההג"א: 'פרי מהרי"ח'.

האחרון מכל מיני הכרחות כפיית האיש לגרש בעסק מרידת האשה, כי נראה להם דברי ר"ת ז"ל וראיותיו עיקרים וראוי לסמוך עליהם. ואף אם היו הדברים מוכרעים³⁵, צריך אדם להרחיק מספק אשת איש ומלהרבות ממזרים בישראל. ואם ראו בדורות שהיו אחר חכמי התלמוד בימי הגאונים ז"ל בשיבות של בבל שהיה צורך שעה בימיהם להסיע על דברי תורה ולעשות גדר וסייג, ותיקנו שיגרש האיש את אשתו בעל כרחו כשהיא אומרת לא בעינא ליה לגבראי, כדי שלא תתלה עצמה בגוי ותצאנה בנות ישראל לתרבות רעה, וסמכו על זה כל המקדש אדעתא דרבנן מקדש והסכימה דעתם להפקיע הקידושין כשתמרוד האשה על בעלה, אותה תקנה לא פשטה על כל הארצות, ואף אם יש מקומות שנהגו לכוף, לא נהגו מנהג זה באותן מקומות על פי תקנת הגאונים ז"ל, כגון³⁶ שבשעה שתיקנו הגאונים את התקנה ששלחו לאותן המקומות וקיבלו אותה עליהם, ואם כן³⁷ היה הדבר ידוע על פי הקבלה דור אחר דור היאך קיבלו תקנה זו עליהם בציווי הגאונים, כי תקנה קבועה כזו אם קיבלו עליהם לא היתה עומדת לישכח מפי דורות הבאים. דוגמא לדבר, חכם אחד היה בארצנו והיה שמו רבינו גרשום, תיקן תקנות טובות בענין גירושין, והיה בימי הגאונים ז"ל, ותקנותיו וגזירותיו קבועות ותקועות כאילו ניתנו בסיני, בשביל שקיבלום עליהם ומסרום לדור דור. אלא אני רואה שבאלו הארצות רוב הגיונם בספרי רי"ף ז"ל, ולפי שראו כפייה זו כתובה בהלכות נהגו ביש מקומות לדון כך. ועוד אני אומר שהגאונים שתיקנו תקנה זו תיקנה לפי הדור ההוא, שהיה נראה להם לפי צורך השעה בשביל בנות ישראל, והאידנא נראה הענין להפך, בנות ישראל בדור הזה שחצניות הן, אם תוכל האשה להפקיע את עצמה מתחת בעלה באומרה לא בעינא ליה, לא הנחת בת לאברהם אבינו יושבת תחת בעלה, ויתנו עיניהם באחר וימרדו בבעליהן, על כן טוב להרחיק הכפייה."

הרי שמה שכתב בפסקיו "אבל לא שיכפוהו לגרשה" – אלה הם דבריו שלו, על פי מנהג רוב ארצות אשכנז וספרד בימיו, ולא חלק מדברי הגאונים³⁸. והנה

35. ר"ל: שקולים.

36. במשמעות: דהיינו.

37. ר"ל: כי אילו היה הדבר כן (שקיבלו עליהם את תקנת הגאונים בזמנה) וכו'. להלן מסביר הרא"ש שהסיבה שנהגו כן באותן המקומות היתה בגלל מה שמצאו כתוב ברי"ף.

38. והב"ח (אה"ע סי' ע"ז) רוצה לומר שמה שכתב הרא"ש בתשובה – הוא על פי הבנת הרי"ף

למרות שדעת הרא"ש מושפעת, כפי שהוא אומר בפירוש, מדברי ר"ת בענייננו, ישנם הבדלים משמעותיים בין תשובתו לתשובת ר"ת. האחד: הרא"ש כותב בתשובתו בפירוש שתקנת הגאונים היתה לכוף את הבעל לגרש, ושכפייה זו בתקנת הגאונים כתובה בהלכות הרי"ף. ואילו ר"ת כותב שהרי"ף לא הוצרך לפרש שהגט הוא ברצון הבעל כי היה פשיטא לו דבר זה (ותמהנו על כך לעיל מדברי הרי"ף המפורשים בפ' שני דייני). וישנו הבדל מהותי נוסף בין דברי הרא"ש לדברי ר"ת, כדלקמן.

ט. דעת הרא"ש בענין הסמכות

בהבדל מר"ת, הרא"ש מכיר בסמכותם של הגאונים לתקן כפיית גט. לא זו בלבד, אלא שהוא תולה זאת בעיקרון של "כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש ואפקעינהו רבנן לקידושין מיניה", כלומר שלדעתו יש סמכות לגאונים להפקיע קידושין. בתשובה אחרת (כלל ל"ה סי' א') נשאל הרא"ש האם יש סמכות לבי"ד בזמן הזה לתקן תקנה ולהתנות שאם אדם יקדש אשה באופן מסוים שאינו רצוי – לא יחולו קידושיו, והשיב: "יכולין להתנות, מההיא דהאשה רבה מניין שהפקר בי"ד (היה) הפקר, שנאמר וכל אשר לא יבוא לשלשת הימים בעצת הזקנים והשרים והסגנים כו', וכל המקדש אדעתא דרבנן הוא מקדש, ובכל דור ודור אדעתייהם³⁹ שתיקנו חכמי הדור למיגדר מילתא מקדשין, ואין הקידושין חלין אלא לפי תקנתן, ואפילו אי קדיש בביאה שוויה לביאתו זנות, כל שכן בכסף דהפקר בי"ד הפקר והפקירו הממון שנתן לה ואין כאן קידושין כלל".

והנה מה שכתב הרא"ש שכפיית הגט היא מכח הפקעת קידושין – זהו חידוש, שכן על דין הכפייה שבמשנה, "ואלו שכופין אותו להוציא" (כתובות עז.), אומרת המש' בערכין (כא.). שזה מדין "כופין אותו עד שיאמר רוצה אני", הנלמד בגמ' שם מפסוקים, והגמ' בכבא בתרא (מח.). אומרת שההתרצות של מי שכופין אותו היא משום ש"מצוה לשמוע דברי חכמים", ר' הסברו של הרמב"ם לכך להלן פסקה י"ד, ולא נזכר בגמ' כלל בענין זה שחכמים הפקיעו את קידושיו (אלא

את תקנת הגאונים, שכופין גט, אבל הרא"ש עצמו סבר שהגאונים לא תיקנו לכפות, וזהו מה שכתב בפסקיו. וזה דוחק גדול. ומכל מקום ברור שהבנת הרי"ף בדברי הגאונים היא הנכונה, כמפורש בתשובת רב שרירא גאון, וכמ"ש 'הגהות אשרי'.

39. הלשון צריכה תיקון, ונראה שנפלה כאן ט"ס קלה.

רק להלן מה: בענין תליוה וקדיש שהפקיעו את קידושיו כיון שעשה שלא כהוגן). וראינו לעיל פסקה ד' שהרי"ד כתב בפירוש שסמכות הגאונים לתקן תקנה מכניסה את תקנתם לגדר "גט המעושה בישראל כדין" (גיטין פח:), ש"כיון שתיקנו ראשי ישיבות ז"ל לכופו ליתן גט מצוה לשמוע דברי חכמים הוא", וממילא כשכופין אותו ואומר רוצה אני – הגט חל מעיקר הדין, ולא על ידי הפקעת קידושין. ר' על כל זה בהרחבה להלן פרק שני. ואולי דעת הרא"ש היא שאחרי תקופת התלמוד יותר נוח להשתמש בסברת כל דמקדש אדעתא דחכמי הדור מקדש ואפקעינהו לקידושין מיניה, מאשר לומר שגם על תקנת חכמי הדור חל דין "מצוה לשמוע דברי חכמים" (וכ"כ החזו"א אה"ע סי' ס"ט אות כ"ג⁴⁰). אולם בתשובות הרדב"ז מצינו שסברתו הפוכה, שכן לגבי דין המשנה כתב (ח"ד סי' אלף רכ"ח, יובא להלן פסקה כ"ב): "בעל פוליוס וחבריו ירדו חכמים לסוף דעת כל הנשים ואינן יכולות לסבול, לפיכך הפקיעו חכמים קידושיה על ידי גט כזה", ואילו בתשובה אחרת (ח"א סי' קפ"ז) כתב: "כתבו המפרשים דכייפינן לגרש בטענת מאיס עלי כדי שלא תצאנה בנות ישראל לתרבות רעה... דכיון שכופין אותו עד שיאמר רוצה אני אנן סהדי דגמר בדעתו לגרש ברצון כדי לשמוע דברי חכמים, וסמכינן אהאי טעמא כדי שלא תצאנה לתרבות רעה"⁴¹.

40. אך יש לתמוה על מה שכתב החזו"א שם: "בהגה"מ כתבו בשם ר"ת דאחר התלמוד אין בנו כח לתקן כפייה, והרמב"ן בכתובות כתב דעקרוהו לקידושין וכ"כ הרא"ש שם, נראה להסכימו לר"ת דלתקן כפייה אי אפשר, אלא אפשר לעקור הקידושין אף אחר התלמוד, וכן עשו הגאונים בתקנתם". בדברי הרמב"ן בכתובות לא נמצא דבר זה, ואף לא ברא"ש שם, אלא רק בדברי הרא"ש בתשובה. ושוב העירו לי שכוונת החזו"א כנראה לדברי הרמב"ן, ובעקבותיו הרשב"א והריטב"א, ביבמות מו: שיש בהם משמעות כזו, ע"ש, ואגב שיטפא כתב 'בכתובות'.

41. בס' 'אלו שכופין להוציא' הנ"ל בהערה 26 (עמ' כ"ה) כתב על תשובת הרדב"ז בענין בעל פוליוס וחבריו: "שו"ר ברדב"ז הנ"ל שכתב דאף הרא"ש והרשב"א ס"ל כדבריו, ומשמע שהבין בדבריהם שהוא משום אפקעינהו". אך הרדב"ז לא הזכיר כלל את הרשב"א והרא"ש לענין אפקעינהו, אלא כתב בשמם רק שאין כפייה אלא לאותם שמנו חכמים, ע"ש. עוד כתב בספר הנ"ל שגם מלשון תשובת ר"ת "חלילה לרבינו להרבות ממזרים בישראל" משמע שזה מדין אפקעינהו, שהרי לשונו זו היא כלשון הרא"ש. ואין אלו אלא דברי נביאות. ולהלן (עמ' כ"ט) כתב שהואיל והכפייה היא מדין אפקעינהו, משום כך החמיר הרא"ש שלא לכפות גט באופן שלא נזכר בפירוש בתלמוד, כי "אין בירדנו להפקיע את הקידושין לאחר חתימת התלמוד". במח"כ אישתמיטתיה תשובת הרא"ש המפורשת שאפשר להפקיע קידושין גם אחרי תקופת התלמוד (ודברי החזו"א הנ"ל בהערה הקודמת), ועל שגגה זו בנה קו של אזלינן לחומרא בכל הנושא הזה, מפני ש"השו"ע שהביא את דברי הרא"ש

והנה טיעונו של הרא"ש נגד כפיית גט על פי תקנת הגאונים הוא, שתקנה זו נתקנה בכבל ולא פשטה בכל הארצות, ומשום כך אינה תקפה בארצות שלא קיבלו עליהם בפירוש כתקנה מחייבת. הרי שהרא"ש סובר כרמב"ם שמאחרי תקופת התלמוד בית דין של מדינה יכול לתקן תקנה לאותה המדינה, והיא מחייבת במדינה זו אך לא במדינות אחרות (כמו תקנות רגמ"ה שהזכיר, שבארצות אשכנז הן כאילו ניתנו בסיני, ובספרד אינן מחייבות). את העובדה שבמקצת מקומות בספרד ובצפון אפריקה נהגו גם בזמנו על פי תקנה זו, הוא מסביר בכך "שבאלו הארצות רוב הגיונם בספרי רי"ף ז"ל, ולפי שראו כפייה זו כתובה בהלכות, נהגו ביש מקומות לדון כך". ואע"פ שמדברי הרי"ף משמע בפירוש שבזמנו כן נהגה התקנה בספרד, שהרי הוא כותב: "הדין הוא דינא דמורדת דנהיגין רבנן במתיבתא מכמה שני עד השתא, אבל ודאי הדין תקנתא ליתא אלא היכא דאימדרת איתתא בבעלה... אבל היכא דאתמרעא או היכא דאיכא עלה חשש מותא ובעיא למיפק מבעלה כי היכי דלא לירות לה – ליתא להאי תקנתא ולא עבדינן בה עובדא... ודברי הכל כל מאן דכייפינן ליה לאפוקי, בין מעיקר דינא כדתנן אלו שכופין אותן... בין מעיקר תקנתא, אי מיתא לה איתתא מקמי דתיפוק מיניה דבעל בגט, בעלה ירית לה... וכן הלכתא", וכל לשון זו מורה על הלכה למעשה – טענתו של הרא"ש היא שאילו היתה בספרד קבלה מפורשת של תקנת הגאונים לא ייתכן שבזמנו שלו לא נשאר ממנה כמעט זכר, "כי תקנה קבועה כזו אם קיבלו עליהם לא היתה עומדת לישכח מפי דורות הבאים". ומסתבר שהרא"ש הכיר גם את תשובות רגמ"ה הנזכרות לעיל, שבהן הוא דן כתקנת הגאונים, אך הרא"ש מעיד שבזמנו נהגו באשכנז ובצרפת, וכן בעיר מושבו טוליטולה שבספרד, שלא לכפות גט בטענת מאיס עלי (שם סי' י"ב-א וסי' י"ג), ולפיכך סבר שלא קיבלו עליהם בארצות אלו להיות כמו תקנה שלהם. לכך מוסיף הרא"ש, כמו הרמב"ן והרשב"א, שגם הגאונים תיקנוה לפי צורך הדור בזמנם, ועכשיו נשתנה המצב, והצורך התהפך, ואדרבה, תקנת הדור היא שלא לכפות.

להלכה כנראה ס"ל אף הוא כדברי הרא"ש דעיקר הנימוק לכפייה הוא מדין אפקעינהו, ודין זה נאמר בתקופת חכמי התלמוד בלבד". ואינו נכון כלל. ויש לי להוסיף שאולי לשון הרדב"ז "והפקיעו חכמים קידושיה ע"י גט כזה" אינה דווקנית, וכוונתו שהגט כשר כי רוצה לשמוע בקול חכמים, וכמו שכתב בתשובה השניה. וע"ע להלן הערה 55.

ממשיך הרא"ש וכותב: "ויותר התימה הגדול על הרמב"ם ז"ל שכתב שאם אמרה מאסתיהו ואיני יכולה להיבעל לו מדעתי כופין אותו לשעתו לגרשה לפי שאינה כשבויה שתיבעל לשנוי לה, ומה נתינת טעם לכופף האיש לגרש ולהתיר אשת איש, לא תיבעל לו ותוצרר אלמנות חיות כל ימיה, הלא אינה מצווה על פריה ורביה, וכי בשביל שהיא הולכת אחרי שרירות ליבה ונתנה עיניה באחר וחפצה בו יותר מבעל נעוריה נשלים תאותה ונכופף האיש שהוא אוהב את אשת נעוריו שיגרשנה? חלילה וחס לשום דיין לדון כן. ור' מאיר ז"ל⁴² בעסקי מורדת בענין הממון היה דן בדינא דמתיבתא, שיתנו לאשה כל מה שהכניסה, אבל לא היה כופה לגרשה⁴³."

ובתשובת ר' חיים פלטיאל⁴⁴, שהיה תלמיד-חבר של המהר"ם, כתב: "מדברי הגאונים ומדברי רבינו גרשום נלמוד דכפינן ליה להוציא מיד, ושקלה מה דתפסה לכל הפחות מדידה דאתי' (צ"ל: דאיתא) ליה, אך על הכפייה לא מלאני לבי לעשות דבר מה שלא ראיתי מרבתי".

י. אמתלא במאיס עלי

מלשון הרא"ש "וכי בשביל שהיא הולכת אחרי שרירות ליבה" משמע שלדעת הרמב"ם, הסובר שהטוענת מאיס עלי כופין את הבעל לגרש, אין האשה צריכה לתת שום טעם ונימוק מדוע הוא מאיס עליה. ואכן, לשון הרמב"ם היא: "אם אמרה מאסתיהו ואיני יכולה להיבעל לו מדעתי", ותו לא. וכך כתב הרשב"א בתשובה (במיוחסות סי' קל"ח, נזכרה לעיל פסקה ג') בהסבירו את דינא דגמרא במאיס עלי (לפי שיטתו שאין כופין את הבעל לגרשה, והנפ"מ היא לעניני הממון): "האומרת מאיס עלי אינה צריכה לתת טעם ואמתלא לדבריה מפני מה הוא מאוס בעיניה, לפי שכשם שהדעות במאכל כך הדעות באנשים ונשים⁴⁵, וזו שאומרת שהוא מאוס בעיניה ואינה רוצה בו ובכתובתו, שומעין לה להתנהג עמה

42. = מהר"ם מרוטנבורג.

43. וכך מפורש בתשובות מהר"ם בענין מורדת המצויות לפנינו, ע' מרדכי כתובות פ"ה סי' קפ"ו, 'הגהות מיימוניות' הל' אישות פי"ד אות ל', שו"ת מהר"ם, מהר' עימנואל, סי' תנ"ה.

44. מופיעה בשו"ת מהר"ם דפוס ברלין (שער ראשון מכ"י פרמא, עמ' 17).

45. גיטין צ.

כפי הדין שנאמר עליה בגמרא". וכך כתב גם בתשובה אחרת (ח"א סי' תקע"ג).
 וכ"ה בתוס' רי"ד (סד.): "דכיון דבעלה מאיס בעיניה, אנוסה היא בדבר, ולא
 מדעתה עושה כן, ואפילו אשה כשרה אי אפשר לה להיבעל לשנאויה לה, ואע"פ
 שאין שום מום ניכר בו, הרבה פעמים אשה מואסת בבעל ואע"פ שאין שום מום
 ניכר בו, וזה דומה לאדם שאין יכול לאכול מאכל השנאויה לו ונתעב עליו".
 אבל התוס' (סג: ד"ה אבל), בדונם בדעה שבאומרת מאיס עלי כופין את הבעל
 לגרש, כתבו לדחות את אחת מהראיות של החולקים: "ומיהו יש לדחות דלא
 מציא למימר מאיס עלי אלא היכא דיש רגלים לדבר שהבעל אינו מתקבל לה",
 דהיינו שהאשה מביאה נימוקים ונראה לבי"ד שיש רגלים לדבר. ובהגהות מרדכי
 (סי' ר"צ) מצינו: "עוד כתב מהר"ם וזה לשונו אין בטענת מורדת ממש עד שתתן
 אמתלא נראית וניכרת לטובי העיר וחכמיה למה הוא מאוס עליה, וכן פסקו
 התוס' פ' אע"פ וגם תקנת הקהילות כן היא, והטוענת מאיס עלי בלא טענה אין
 לה מזונות ולא נדוניה ואפילו מה שהכניסה לו ואפילו איתיה בעיניה, אבל מה
 שתפסה ממה שהכניסה לו לא מפקינן מינה עכ"ל. וכ"כ בהגהות מיימוניות'
 (הל' אישות פי"ד אות ה') בשם התוס' ותשובת מהר"ם.
 והרא"ש, בהמשך התשובה שהובאה לעיל, כתב אודות מנהג המהר"ם: "וקודם
 שיחזירו לה מה שהכניסה לו היה מצווה להחרימם אם שום אדם השיאה עצה זו
 כדי להוציא מיד בעלה מה שהכניסה לו, וכשהיה נראה לו שהיה ערמה בדבר
 לא היה מצווה להחזיר אפילו מה שהכניסה לו, ולא היה דין כלל דין דמאיס
 עלי אם לא שתתן אמתלא לדבריה למה אינו מקובל עליה, או שרואין בו שהוא
 מכלה הממון, אז היה מצווה להחזיר לה מה שהכניסה לו". וכ"כ הרא"ש בפסקיו
 (פ"ה סי' ל"ה). ובטור (סי' ע"ז) העתיק מלשון הרא"ש: "אם לא שתתן אמתלא
 לדבריה למה לא היה מקובל עליה, או שלא היה הולך בדרך ישרה ומכלה
 ממונו". והב"י כתב: "ובענין האומרת מאיס עלי כתב הרשב"א בתשובה שאינה
 נאמנת במה שאומרת עד שנכיר מתוך דבריה שהוא מאוס בעיניה כמו שאמרה
 עכ"ל, וזה כדברי ר' מאיר שכתב רבנו"אין ידוע לאיזו תשובה של הרשב"א
 רומז הב"י, וראינו שהרשב"א כתב בפירוש בשתי תשובות שאינה צריכה לתת
 טעם ואמתלא מדוע הוא מאוס עליה. ואולי כוונת התשובה שמזכיר הב"י היא
 שצריך להכיר מדבריה שהוא באמת מאוס עליה ואין כאן ערמה ורמאות. שוב
 ראיתי שזכיתי לכוון בזה לדברי המהרי"ט (ח"ב אה"ע סי' מ', השורש הרביעי),
 שיישב כך את דברי הרשב"א.

והנה בסוף תשובתו זאת כותב הרא"ש: "הרי כתבתי לך בענין כפיית גט מורדת. אמנם בנידון זה, סיפר לי אחיה אמתלאות שנותנת למרידתה, ואתה דיין בדבר הזה, תחקור על הדבר אם יש ממש בדבריה. ואם דעתו לעגנה, ראוי הוא שתסמוך על מנהגכם בעת הזאת לכופו ליתן גט לזמן". פירוש המשפט האחרון הוא, שאם בדעתו לעזוב אותה וללכת למקום אחר, יש לכופו לתת גט שיחול אם לא יבוא עד זמן פלוני, כמו שכתב הרא"ש בתשובה אחרת (שם סי' י"ג): "ואשה שבעלה רוצה לילך בארץ אחרת נכון וראוי לכופו לתת גט לזמן, ואם ידוע הוא שדעתו לילך ישביעוהו שלא ילך עד שיפטרנה בגט". והנה מהלשון "הרי כתבתי לך בענין כפיית גט מורדת, אמנם בנידון זה, סיפר לי אחיה אמתלאות" וכו' משמע לכאורה שלמרות שהרא"ש מתנגד לכפיית גט במאיס עלי, הוא מסכים שיש אמתלאות גדולות המצדיקות כפיית גט. אך אולי אין הכוונה לכך, אלא הוא אומר לבדוק את האמתלאות לענין הצד הממוני, ע"ש. מכל מקום, מצינו לרא"ש תשובה אחרת (כלל ל"ה סי' ב'), שבה התיר לכפות גט בטענת מאיס עלי שהיתה עמה אמתלא מיוחדת. מדובר בה באשה בת גדולים ואלמנת ת"ח, שקידשה מלמד תינוקות אחד בטבעת שאולה ועדיין לא נשאה, והיא אומרת שמואסת בו, ושהיא מעדיפה להישאר עגונה כל ימיה ולא להינשא לו. הרא"ש דן שם תחילה בשאלת קידושין בטבעת שאולה, ומסיק שהיא מקודשת, ומוסיף: "אם המקדש אינו אדם ראוי והגון לדבק בבת טובים ובנכל ובתרמית פיתה... יש לסמוך בנדון⁴⁶ זה על דברי קצת רבותינו שפסקו בדינא דמורדת דכופין אותו לגרשה".

יא. מקומות שנהגו כרמב"ם

מדברי ראשונים אחדים יש ללמוד שבשלהי תקופת הראשונים היו מקומות בארצות ספרד וצפון-אפריקה שנהגו בכל דבר על פי פסקי הרמב"ם, כולל בענין כפיית גט במאיס עלי. בתשובה נוספת של הרא"ש (כלל מ"ג סי' ו') הוא נזקק שוב לשאלת מאיס עלי, וכותב שלמרות שלדעת הרמב"ם כופין לגרש, הואיל ור"ת ור"י חלקו עליו, אין להיכנס לספק גט מעושה שלא כדין. אך הוא מסיים: "ועל להבא אני כותב, אבל לשעבר - אם סמכו על רבינו משה מה שעשו עשוי".

46. נראה שצ"ל: בנדון.

ובשו"ת הריטב"א (סי' קנ"ג) נשאל בדבר התראת בי"ד במורדת, וכתב בתוך תשובתו: "עושין שאר דברי רבותינו ז"ל, רצוני לומר שיכריזו ארבע שבתות רצופות בבתי כנסיות ובבתי מדרשות. זהו בשכבר פירשה מרדה דאמרה בעינא ליה ומצערנא ליה, אבל אם אמרה מאיס עלי דין אחר הוא, וידעתי שאתם נוהגים כדברי הרמב"ם ז"ל, עיין בספריו ותמצא דעתו, כי אנו שיטה אחרת יש לנו באומרת מאיס עלי". הרי שהריטב"א אינו דוחה בשתי ידיים את אלה הנוהגים כרמב"ם גם בדבר זה. ובשו"ת מהריט"ץ (הישנות, ס"ס רכ"ט) כתב שרכו ובעלי הוראה שעמו היו מורים למעשה כדעת הרמב"ם במקומם (ארץ ישראל וסביבותיה בדור ה'בית יוסף), כי קיבלו עליהם את פסקי הרמב"ם⁴⁷.

גישה יותר תקיפה מוצאים אנו בשו"ת הריב"ש (סי' ק"ד). הריב"ש מביא ראיות נגד דעת הרמב"ם, ומסיים: "וכבר ראית מה שכתב בזה הרב בעל ספר מגיד משנה ז"ל והאריך בזה לומר שאם כפו לגרש ונישאת בגט שניתן על ידי כפייה זו, תצא, ובספר ההוא כתוב כל זה בכיבור כמו שהסכים הרשב"א ז"ל ושאר המפרשים ז"ל, ולכן אל תחוש בזה למנהג תלמסאן וזולתו, כי לא נניח תלמוד ערוך שבידינו והסכמת גדולי עולם ונקל בערוה החמורה מפני מנהגם".

ובשו"ת תשב"ץ (ח"ב סי' רנ"ו) נשאל האם במקום שקיבלו עליהם את פסקי הרמב"ם בכל דבר, יכולים לכוף לגרש בטענת מאיס עלי. והשיב:

"ולענין דינא דמורדת ששאלת אם יש לכוף לגרש על פי ספרי הרמב"ם ז"ל במקומות שנהגו לדון על פי ספריו, כבר ידעת איך החמירו האחרונים ז"ל בזה, וקראו על הכופה שהוא מרבה ממזרים בעולם, ואם כן מי הוא זה אשר מלאו לבו לעשות מעשה בדבר. ובמקומנו זה מיום שנתיישבנו בו הסכמנו לדון לפי ספרי הרמב"ם ז"ל מלבד קצת דברים, אחד מהם דין מורדת. ודע כי זה לי קרוב לשלשים שנה בא דין מורדת ליד מורי הקדוש ר' וידאל אפרים ז"ל, ואמרו לו קצת ממנהיגי הקהל שיכוף אותו להוציא על פי ספרי הרמב"ם ז"ל, כי כן היתה הסכמת הקהל ההוא... ואני אמרתי לו כי אין הציבור רשאים להסכים בעניני אישות מפני חומר הערוה... והוא ז"ל אמר לי כי יותר מעשרים שנה היה באותו

47. בהערותיו של מהדיר שו"ת הריטב"א, הרי"ק אפח, כתב שבתמין היו נוהגים כשיטת הרמב"ם במאיס עלי עד הדורות האחרונים ממש. ובשו"ת 'יביע אומר' (ח"ג אה"ע ס"ס י"ט) העיד שהרצ"פ פרנק פסק כפיית גט בטענת מאיס עלי לזוג מעולי תימן בגלל מנהגם זה.

פרק שהוא⁴⁸ שאל בזה לרבו הרב ר' ניסים ז"ל והשיב לו כדברי, ושמחתי. מכל מקום זה הוא לכתחילה, אבל אם נעשה מעשה במקומות שנוהגין על פי ספריו ז"ל כתב הרא"ש ז"ל שאין מחזירין הדבר... ונראה לי לדון להלכה שהדין שוה בכל המקומות, שלא תינשא, ואם נישאת שלא תצא".

והנה מעיקר הדין, כשיש מרא דאתרא הפוסק בענין מסוים לקולא, מותר לבני מקומו לסמוך עליו גם אם הם יודעים שהרבים חולקים עליו, כמו שאמרו בשבת (קל). שבמקומו של ר' אליעזר היו כורתים עצים בשבת לעשות פחמין לצורך סכין של מילה. ובמקום שנהגו לפסוק בכל דבר על פי ספרו של פוסק מסוים יש לו דין של מרא דאתרא (כ"כ ה'חזון איש' יו"ד סי' ק"נ אות א'), וכמו שהעידו הפוסקים שהיו מקומות שנהגו בהם בכל דבר על פי הרא"ש או על פי הרמב"ם בין לחומרא בין לקולא (ר' למשל דברי מהריט"ץ הנזכרים לעיל). ונראה שמה שבנידון דידן לא רצו הריב"ש והרשב"ץ להקל, אינו משום עצם חומרת איסור ערוה (שהרי איסור שבת חמיר טפי; אמנם י"ל שחומר איסור ערוה הוא משום שהוא יהיה דבר תדיר), אלא מפני חשש הממזרות העלול לפגוע בילדים שיולדו, שיבואו למקום שלא ירצו להתחתן בהם.

הרשב"ש, בנו של הרשב"ץ, דן בתשובה (סי' צ"ג) בענין אמתלא רצינית לטענת מאיס עלי, מעין זו שדן בה הרא"ש בתשובה המובאת בפסקה הקודמת, וכותב: "בענין מורדת הרבה דברים נאמרו בטוענת מאיס עלי, שהרבה מן הגדולים ז"ל כתבו שכופין אותו לגרש, והרמב"ם ז"ל מכללם... אבל הרבה מהגדולים גם כן, כגון ר"ת ז"ל והרמב"ן ז"ל והרא"ש ז"ל כתבו שאין כופין אותו לגרש, ושכל הכופה לגרש הוא מרבה ממזרים בישראל. וכן היה דן אדוני אבי מורי הרשב"ץ ז"ל שלא לכופף לגרש ולא לכופה לחזור לו, וכל אותם הימים הוא פטור ממזונותיה, ומעשה ידיה שלה, עד שיתפשרו, ופעמים שעושים שלום, ופעמים שהבעל מסכים לגרשה. וכן אנחנו דנים. אבל בנידון הזה ראיתי שטענת האשה מצד אחד שהיא מואסת אותו מחמת שאמה השיאתה לו בעל כרחה, ועוד, מחמת שיש לו נקב בגיד מן הצד ואינו מזריע אלא דרך אותו נקב⁴⁹. והנה מהטענה הראשונה שכבר היתה מואסת אותו קודם נישואיה ולא נשאתו אלא בעל כרחה,

48. כלומר: באותו הזמן היה זה למעלה מעשרים שנה אחרי שהוא שאל שאלה כזו וכי'.

49. כלומר: ומחמת כן אינו ראוי להוליד, ובעיא חוטרא לידה, שזוהי אחת הסיבות שכופין להוציא מדינא דגמרא, יבמות סה:

בזה אפילו האומרים שלא לכוף לגרש בטוענת מאיס עלי, יודו שכופין לגרש, שמה שאמרו שלא לכוף מחשש שמא נתנה עיניה באחר, ובזו אם הדבר מפורסם שבעל כרחה נישאה נסתלקה חששא זו. ורבינו מאיר ז"ל כתב כשהיתה נותנת האשה אמתלא לדבריה למה הוא מאוס עליה, היה כופה אותו לגרש. ובנידון הזה אין לך אמתלא גדולה מזו.

להלן דן הרשב"ש בטענה השניה, והוא מסכם את דבריו: "והעולה מזה הוא שאם היא מורדת בטענת מאיס עלי בלא טעם, אין כופין אותה לחזור לו, ואין לה עליו מזונות ומעשה ידיה שלה, ואם מתה יורשה. ואם נותנת אמתלא לדבריה, כמו שקודם נישואיה לא היתה חפצה בו, בזו הוא קרוב לדון שכופין לגרש, אלא שלענין מעשה לא הייתי מיקל בכך".

ויש לתמוה על מ"ש הרשב"ש שרבינו מאיר כתב שאם היתה נותנת אמתלא היה כופה לגרש, הלא בשו"ת הרא"ש כתב בפירוש בשם מהר"ם רבו שהיה דן כתקנת הגאונים רק לענין ממון אך לא היה כופה גט, כנ"ל פסקה ט' (וכך מפורש בתשובות מהר"ם המצויות לפנינו, ע' בהערה 43 שם). וכבר תמהו על כך כמה אחרונים. ושמה אישתמיטתיה תשובת הרא"ש, וסמך על מה שכתב הרא"ש בפסקיו שמהר"ם היה דן בדינא דמתיבתא, ושם לא הזכיר הרא"ש שמהר"ם לא היה כופה לגרש⁵⁰. אך הלשון "ורבינו מאיר ז"ל כתב" קשה. ואולי אין כוונת הרשב"ש למהר"ם מרוטנבורג רבו של הרא"ש, אלא רבינו מאיר שהזכיר הוא הרמ"ה, והדבר אפשרי על פי מה שרצינו לומר לעיל (פסקה ה') שהרמ"ה סבר כרב שרירא גאון שמדין התלמוד במאיס עלי אחר י"ב חודש כופין את הבעל לגרש (וערעורו על תקנת מתיבתא היתה על שהקדימו את הכפייה), אלא שהוא סובר שהאשה צריכה לתת אמתלא מדוע מאיס עליה. ובשו"ת הרשב"א (ח"ב סי' קי"ב) מצינו: "הגיעה לכם תשובת הרב הגדול רבינו מאיר ז"ל מטוליטולה שאם נתגרשה בגט מרצונה שאין לה באותה מתנה כלום משום דאמור רבנן דאדעת למישקל ומיפק לא יהב לה". הרי שהרמ"ה כתב תשובה בענין מורדת, ואולי לתשובה זו כיון הרשב"ש.

יש להבהיר שהאמתלא שדנים בה הרא"ש והרשב"ש, והמקרים של "אלו שכופין להוציא" מדין המשנה והגמרא, שני ענינים שונים הם. באלו שכופין להוציא אין

50. ובשו"ת 'חוט המשולש' (הנדפס עם התשב"ץ כח"ד), הטור השלישי סי' ל"ה, לר' אברהם ו' טוואה מצאצאי הרשב"ש, אכן כתב דעה זאת בשם מהר"ם מרוטנבורק המובא בפסקי הרא"ש.

האשה צריכה לטעון "מאיס עלי", אלא מספיק שהיא טוענת שאינה יכולה לסבול את הבעיה המסוימת הקיימת אצל הבעל. ואילו טענת "מאיס עלי" היא טענה כללית, שלדעה אחת אין צורך עמה בשום אמתלא, ולדעה שצריך עמה אמתלא – אין היא צריכה להיות אחת מהסיבות האמורות במשנה ובגמרא לכפיית גט, אלא די באמתלא אחרת. שיטת הרא"ש, בעקבות רבו המהר"ם, שב"מאיס עלי" צריך אמתלא לצד הממוני, אבל אין כופין גט. רק באמתלא חמורה של מי שכבר לפני הנישואין לא רצתה להינשא לבעל הזה, דן הרא"ש לסמוך על מקצת רבותינו הסוברים שבמאיס עלי כופין גט.

כאמור, באלה שמדינא דגמרא כופין להוציא – אין המדובר במרידה, ואין צורך בטענת "מאיס עלי". המדובר בקושי בלתי נסבל מצד האשה להמשיך את חיי הנישואין. ומצינו מחלוקות ודיונים מרתקים בראשונים מהם המקרים שבהם כופין להוציא מדינא דגמרא. באלה נעסוק אי"ה להלן, אך תחילה נעיין בפסקי הטור והשו"ע בענין מורדת ומאיס עלי.

יב. פסקי הטוש"ע במורדת ומאיס עלי

כתב הטור (אה"ע סי' ע"ז): "המורד על אשתו, שאינו רוצה לשמש עמה או שאינו רוצה לזונה, אם היא רוצה כופין אותו מיד להוציא וליתן כתובה, ואם היא רוצה להמתין אולי יחזור בו, ממתנין לו, ומוסיפין לה על כתובתה לכל שבוע ג' דינרין, שהן ל"ו שעורים של כסף, וכל ימי עומדו במרדו כופין אותו לזונה, ואפילו הכי מוסיפין לה על כתובתה".

ולגבי מורדת כתב: "והאשה שמרדה על בעלה מתשמיש, הרבה תקנות נתקנו בה. בתחילה תיקנו בימי חכמי המשנה שיפחתו לה מכתובתה ז' דינרין לשבוע עד כדי כתובתה ואז יוציאנה... ושוב תיקנו שישלחו מבית דין שתחזור בה, לא חזרה בה מכריזין עליה ד' פעמים... לא חזרה בה שולחין לה הוי יודעת שאפילו כתובתך ק' מנה הפסדת, ומגרשה. ושוב הוסיפו לתקן שימתינו לה י"ב חודש ואז יגרשנה אם ירצה בלא כתובה, ובתוך השנה אם בא לגרשה צריך ליתן לה כתובה... והאי תקנתא איתא בין באומרת בעינא ליה ומצערנא ליה, שאינה מבקשת להתגרש מיד, בין באומרת מאיס עלי ומבקשת שיגרשנה מיד בלא כתובה. ורשב"ם פירש באומרת מאיס עלי לא כפיין לה שתהא עמו י"ב חודש, אלא מגרשה מיד בלא כתובה בעל כרחו, וכן כתב הרמב"ם שכופין אותו לגרש,

שאינה כשבויה שתיבעל לשנוי לה... ור"ת פירש דלעולם אין כופין אותו לגרש, ואין ביניהם כלום (פי': בין בעינא ליה ומצערנא ליה לבין מאיס עלי), אלא בכל דיניהם שוין שלעולם אין כופין אותו לגרש, וכן היא מסקנת א"א הרא"ש ז"ל". הטור פוסק אפוא שתקנת י"ב חודש היא המתנה לטובת האשה, שלא יוכל לגרשה מיד בלא כתובה, אבל גם בתום י"ב חודש הגירושי תלויים ברצון הבעל, אפילו באומרת מאיס עלי, ואין הוא מקבל להלכה את שיטת הרשב"ם והרמב"ם שבמאיס עלי כופין את הבעל לגרש מיד. להלן כותב הטור: "אבל רב אלפס כתב האידינא דייני במתיבתא כד אתיא ואמרה לא בעינא להאי גברא, ליתב לי גיטא, יהיבנא לה גיטא לאלתר... וכתב א"א הרא"ש ז"ל על דברי רב אלפס, אפשר לפי שמוכן הקלקול בבנות ישראל ואי משהי תריסר ירחי אגיטא תולות עצמן בגוי ויוצאות לתרבות רעה, ביטלו השהיה ונתנו לבעל רשות לגרשה מיד בלא שהיה, אבל לא שיכפוהו לגרשה, שלא להרבות ממזרים בישראל, ומוטב שבנות ישראל הרעות יוסיפו רעה על רעתן ואל ירבו ממזרים בישראל... וביאר עוד בתשובה וכתב והסכימו חכמי אשכנז וצרפת שבטענת מאיס עלי אין לכוף לבעל לגרש, לכן ייזהר כל דיין שלא לכוף לגרש בטענת מאיס עלי, וכן אין כופין אותה להיות אצלו".

עוד העתיק הטור מלשון הרא"ש: "וכן היה דן ר' מאיר מרוטנבורק בדינא דמתיבתא, אבל היה מצוה להחרים אם השיאה שום אדם עצה כדי להוציא נדונייתה מיד בעלה, וכשהיה רואה ערמה בדבר לא היה מצוה להחזיר אפילו נדונייתה, הילכך לא היה דן דין מאיס עלי אם לא שתתן אמתלא לדבריה למה לא היה מקובל עליה, או שלא היה הולך בדרך ישרה ומכלה ממונו ע"כ". וכתב על כך הב"י, שמהר"ם היה דן דינא דמתיבתא לענין הממון, אבל לא לענין כפייה לגרש, כמו שביאר הרא"ש בתשובה. וקודם לכן הביא הב"י את לשון תשובת הרא"ש, שמפורש בה שהגאונים תיקנו לכפות גט, ולא חש להקשות ממנה על דברי הרא"ש בפסקיו שהביא הטור "ונתנו לבעל רשות לגרשה מיד בלא שהיה, אבל לא שיכפוהו לגרשה", כי היה ברור לו שזוהי דעת הרא"ש עצמו ולא דעת הגאונים⁵¹. והביא גם את דברי הרשב"א וה'מגיד משנה' והר"ן (המובאים לעיל פסקה ג') שתקנת הגאונים לכוף גט במאיס עלי אינה נוהגת עוד, וכתב שגם מהרי"ק כתב שאין לכפות גט, כהסכמת האחרונים.

51. על דברי הב"י בענין קושיה זו ע' לעיל הערה 38.

עוד הביא הב"י את תשובת הרא"ש שכתב שאמנם אין לנהוג כדעת הרמב"ם במאס עלי, אבל אם כבר עשו כדבריו – מה שעשו עשוי. והביא גם את תשובת הרשב"ץ הנ"ל (שהוא מייחסה לרשב"ש בנו) שגם במקומות שקיבלו עליהם את פסקי הרמב"ם בכל דבר – בענין מאס עלי אין להם לעשות כדבריו, ובכל מקום אם עשו ונישאת – לא תצא. והרמ"א כתב ב'דרכי משה' שמה' מגיד משנה' משמע שגם אם נישאת תצא.

הב"י גם מפנה לסי' קנ"ד שבו הביא את תשובת הרא"ש שהתיר לכפות גט במקרה של האלמנה שטענה מאס עלי ונתקדשה בדרכי רמאות, וכ"כ הרמ"א ב'דרכי משה' כאן (אות י"ב), וכתב שגם מהר"י וייל בתשובה פסק כן. כמו כן הביא הב"י את תשובת הרשב"ש הנ"ל בענין הטוענת שנתקדשה בעל כרחא, שיש מקום לכפות גט במאס עלי כזה, אך למעשה לא היה מיקל בזה. וצריך לחלק לדעת הב"י בין דרכי רמאות לבין הטענה שהכריחו אותה להינשא.

וב'שולחן ערוך' נפסק (אה"ע עז, א-ב): "א) המורד על אשתו ואמר הריני זן ומפרנס אבל איני בא עליה מפני ששנאתיה, מוסיפין לה על כתובתה משקל שלשים וששה שעורים של כסף בכל שבוע, וישב ולא ישמש כל זמן שתרצה היא לישב. ואע"פ שכתובתה הולכת ונוספת, הרי הוא עובר בלא תעשה, שנאמר לא יגרע. ואם היא רוצה, כופין אותו מיד להוציא וליתן כתובה. (ב) האשה שמנעה בעלה מתשמיש היא הנקראת מורדת, ושואלין אותה מפני מה מרדה, אם אמרה מאסתיהו ואיני יכולה להיבעל לו מדעתי, אם רצה הבעל לגרשה אין לה כתובה כלל, ותיטול בלאותיה הקיימים... ואם מרדה מתחת בעלה כדי לצער, ואמרה הריני מצערת אותו בכך מפני שעשה לי כך וכך או מפני שקללני או מפני שעשה עמי מריבה, וכיוצא בדברים אלו, שולחין לה מבית דין... ואחר כך מכריזין עליה בבתי כנסיות... אם עמדה במרדה ולא חזרה נמלכין בה ותאבד כתובתה ולא יהיה לה כתובה כלל, ואין נותנים לה גט עד י"ב חודש" וכו'.

מובן שמה שכתב השו"ע "ואין נותנין לה גט עד י"ב חודש" אין פירושו שאחר י"ב חודש נותנים לה גט בעל כרחו של הבעל, שהרי אפילו במאס עלי כתב קודם לכן "אם רצה הבעל לגרשה" (וציינו ה'חלקת מחוקק' ס"ק ה' וה'בית שמואל' ס"ק ז' שזה שלא כדעת הרמב"ם והרשב"ם), אלא הכוונה שמאפשרים לה לחזור בה עד י"ב חודש ולא להפסיד את כתובתה, ואם לא תחזור בה וירצה הבעל לגרשה – תפסיד כתובתה.

והרמ"א כתב (בסעיף ג'): "ויש אומרים דכל זה באינה נותנת אמתלא וטעם

לדבריה למה אומרת מאיס עלי, אבל בנותנת אמתלא לדבריה, כגון שאומרת שאינו הולך בדרך ישרה ומכלה ממונו וכיוצא בזה, אז דיינינן לה כדינא שתיקנו הגאונים ונקרא דינא דמתיבתא, דהבעל צריך להחזיר לה כל מה שהכניסה לו בנדונייתה... ואין כופין אותו לגרש ולא אותה להיות אצלו. ואם עשה שלא כהוגן שקידשה ברמאות ובתחבולות כופין אותו לגרש".

כל דברי השו"ע והרמ"א מתאימים למה שכתבו ב'בית יוסף' וב'דרכי משה'. על המשפט האחרון של הרמ"א, "ואם עשה שלא כהוגן... כופין אותו לגרש", שהוא על פי תשובת הרא"ש, כמו שכתב ב'דרכי משה', כתב הגר"א בביאורו: "עיין בהגהות אשרי שם ד"ה אבל רב האי כו' וכ"כ רבינו גרשום מאור הגולה כו', וכן נראה שהיא דעת הרי"ף שכתב ולדברי הכל כל מאן כו' בין מעיקר תקנתא, והוא ע"כ במורדת, וכתב הרא"ש בתשובה שכהאי גוונא יש לסמוך אהגאונים ז"ל". מה שכתב הגר"א על דברי הרי"ף "והוא ע"כ במורדת", פירושו שהרי"ף שכתב דכייפינן ליה מעיקר תקנתא מתכוון לתקנת הגאונים במורדת, שהרי בתקנות הנזכרות בגמ' לא סבר שכופין אותו להוציא. אבל מה שכתב הגר"א על דברי הרא"ש בתשובה – חידוש הוא, כי את לשון הרא"ש בתשובה שבמקרה שאמרה מאיס עלי והקידושין היו בפיתוי ובתרמית יש לסמוך "על דברי קצת רבותינו שפסקו כדינא דמורדת דכופין אותו לגרשה" אפשר להבין שכוונתו לדעת הרשב"ם והרמב"ם שבמאיס עלי כופין גט, ולא לתקנת הגאונים, כי זו כבר אינה נוהגת, ואילו הגר"א אומר שכוונת הרא"ש שבכה"ג יש לסמוך על תקנת הגאונים. ויש קצת סיוע לזה ממה שכתב הרא"ש בתשובה אחרת (כלל מ"ג סי' י"ג) שהר"מ ז"ל והרי"ף ז"ל פסקו לכוף לגרש בטענת מאיס עלי (וכתב שאין לנהוג כמותם בדרך כלל), והיינו שמצדף את שיטת הרמב"ם שהכפייה היא מדינא דגמרא, עם שיטת הרי"ף שהכפייה היא מתקנת הגאונים. הרי שלדעת הגר"א תקנת הגאונים לא בטלה לגמרי, אלא שבתקופת הראשונים המאוחרת היא דעכה וכבר לא נהגו לפיה, אבל במקרי דחק מיוחדים היא עדיין יכולה להיחשב לכפייה כדין, והגט יהיה כשר (וע' גם בביאור הגר"א ס"ק ל"ח לעומת ח"מ ס"ק כ"ח).

מכל מקום, במקרים רגילים של מורדת וטענת מאיס עלי, ברור שלאור דברי הראשונים ופסק השו"ע והרמ"א – אין אפשרות כיום לכפות גט על פי תקנת הגאונים, שכן כל הפוסקים מעידים שמזה דורות רבים שאין היא נוהגת. כמו

כן, אי אפשר כיום לסמוך על דעת הרשב"ם והרמב"ם, שכן כל הפוסקים שאחריהם דחאוה מההלכה. השאלה היא האם יש מקום לתקן בימינו תקנה חדשה למקרה של סירוב גט. נצטרך לברר מהו הצורך בתקנה כזאת, מה יכול להיות טיבה, ומי יכול לתקנה. לשם כך עלינו להיכנס תחילה לעובי הקורה של סוגיית גט מעושה ו"אלו שכופין להוציא".

פרק שני: יסודי דין כפיית גט

יג. סוגיית גט מעושה

שנינו (גיטין פח:): "גט מעושה בישראל כשר, ובגויים⁵² פסול, ובגויים חובטין אותו ואומרים לו עשה מה שישראל אומרים לך (תוס': שאז כשר)". ובגמ' שם: "אמר רב נחמן אמר שמואל גט המעושה בישראל כדין כשר, שלא כדין פסול ופוסל, ובגויים כדין פסול ופוסל, שלא כדין אפילו ריח הגט אין בו. מה נפשך, אי גויים בני עשוויי נינהו איתכשורי נמי ליתכשר, אי לאו בני עשוויי נינהו מיפסל לא ליפסל, אמר רב מרשיא דבר תורה גט מעושה בגויים כשר, ומה טעם אמרו פסול, שלא תהא כל אחת ואחת הולכת ותולה עצמה בגויים ומפקעת עצמה מיד בעלה, אי הכי שלא כדין אפילו ריח הגט אין בו, ונהוי שלא כדין כישראל (הגהת הב"ח: כשלא כדין בישראל) ומפסיל נמי לפסול, אלא הא דרב מרשיא בדותא (גירסת ראשונים אחדים: ברותא) היא, וטעמא מאי, כדין בכדין דישראל מיחלף, שלא כדין בכדין ישראל לא מיחלף".

פירש רש"י: "אלא הא דרב מרשיא בדותא היא – דודאי לאו בני עשוויי נינהו", כלומר: לגויים אין סמכות להכריח את ישראל לתת גט, אע"פ שהדין נותן להכריחו לתת (אא"כ הם עושים זאת במצות בי"ד ישראל, כמו בסיפא של המש'). סיבת הדבר מתפרשת בהמשך שם: "ואלה המשפטים אשר תשים לפניכם, לפניכם ולא לפני גויים, דבר אחר לפניכם ולא לפני הדיוטות", ופירשו התוס' בסנהדרין (ב: ד"ה ליבעי) שהכתוב ממעט עישוי, דהיינו כפייה בכח, לפי הדרשה

52. כ"ה הנוסח במשניות. בגמ' לפנינו: ובעכו"ם. וכן לקמן. והוא כמובן שינוי מאימת הצנזורה.

(שם ז'): "אשר תשים... אלו כלי הדיינין... מקל ורצועה". ומה שבי"ד בזמן הזה שאינם סמוכים רשאים לכפות גט, אע"פ שהם נחשבים הדיוטות, אומרת הגמ' בגיטין שהוא משום "אנן שליחותיהו קא עבדינן".

ובבבא בתרא מז: למדנו: "אמר רב הונא תליוהו וזבין זביניה זביני, מאי טעמא כל דמזבין איניש אי לאו דאניס לא הוה מזבין ואפ"ה זביניה זביני, ודילמא שאני אונסא דנפשיה מאונסא דאחריני, אלא כדתניא יקריב אותו, מלמד שכופין אותו, יכול בעל כרחו, ת"ל לרצונו, הא כיצד, כופין אותו עד שיאמר רוצה אני, ודילמא שאני התם דניחא ליה דתיהוי ליה כפרה, ואלא מסיפא, וכן אתה אומר בגיטי נשים כופין אותו עד שיאמר רוצה אני, ודילמא שאני התם דמצוה לשמוע דברי חכמים, אלא סברא הוא, אגב אונסיה גמר ומקנה. מותיב רב יהודה גט המעושה בישראל כשר ובגויים פסול, ובגויים חובטין אותו ואומריין לו עשה מה שישראל אומר לך, ואמאי התם נמי נימא אגב אונסיה גמר ומגרש, הא איתמר עלה אמר רב משרשיא דבר תורה אפילו בגויים כשר, ומה טעם אמרו בגויים פסול, כדי שלא תהא כל אחת ואחת הולכת ותולה עצמה ביד גויים ומפקעת עצמה מיד בעלה".

הרשב"ם (מז: ד"ה ואית דגרס) מסביר שמה שאמרה הגמ' "אלא סברא הוא, אגב אונסיה גמר ומקנה", אין פירושו שעצם זה שהאדם אומר לבסוף "רוצה אני", אפילו היה זה מחמת כפייה אלימה, מספיק כדי שזה ייחשב רצון והקנין יחול. תדע, אומר הרשב"ם, שהרי לגבי מתנה אין אומרים תליוהו ויהיב מתנתו מתנה. את הסיבה שתליוהו וזבין זביניה זביני הוא מסביר כך (מח. ד"ה אלא): "דמתוך יסורים גמר בלבו ומקני הואיל ואיכא תרתי, יסורים ומתן מעות, דלא מפסיד מידי". ואת דברי רב משרשיא שדבר תורה גט אפילו בגויים כשר מסביר הרשב"ם: "דהא לא מפסיד מידי דומיא דזביני שמקבל דמי שדהו, דכיון שאשתו שונאתו ובלא גט נמי לא תעמוד אצלו, וגט זה אינו אלא להתירה לאחרים, לא מפסיד כלום". ולכאורה קשה: הלא יש גם מקרים של כפייה שבהם האשה אינה שונאת אותו, ובלא גט כן תעמוד אצלו, כגון בפסולות, או בשהה עשר שנים ולא ילדה, ובאלה הוא כן מפסיד, ומדוע מועילה כפייה. ונראה שהתשובה היא שבאלה הכפייה באמת מועילה רק על ידי ישראל, משום מצוה לשמוע דברי חכמים, כמו שרצתה הגמ' לומר בתחילה. ואכן, את ההסבר הנ"ל "דהא לא מפסיד מידי" וכו' כותב הרשב"ם על הקושיה "התם נמי נימא אגב אונסיה גמר ומגרש", דהיינו שהמקשה סבר שדוקא בישראל הכפייה מועילה, משום מצוה

לשמוע דברי חכמים, ולכן הקשה על רב הונא: אם כדבריו שתליוהו וזבין מועיל מפני שאינו מפסיד, מדוע לא תועיל גם כפיית גויים בגט, הואיל ואינו מפסיד שהרי אשתו שונאתו. והגמ' עונה שלרב משרשיא מדאורייתא כפיית גויים מועילה, וכתב הרשב"ם: "דאגב אונסיה גמר ומגרש, דלא מפסיד מידי כדפרישית", ויש להבין שכפיית גויים אכן מועילה רק במקרה שאינו מפסיד, כמו במקרים של המשנה, אבל כאשר כן מפסיד, כמו בפסולות ובשהה עשר שנים, באמת גם לרב משרשיא לא תועיל כפייה על ידי גויים, אלא רק על ידי ישראל, ומשום מצוה לשמוע דברי חכמים.

לדעת התוס' לא מספיק שהבעל אינו מפסיד בשביל שהכפייה תועיל. התוס' אומרים (בר"ה אילימא) שהכפייה מועילה כאשר אדם חייב מצד הדין להביא קרבן, או לגרש את אשתו, שאז הרי זה כמו מכר ולא כמו מתנה. כלומר: כאשר אדם מקבל תמורה, או בכסף, או בזה שקיים מצוה, הוא מתרצה, מה שאין כן במתנה, שאינו מקבל תמורה, ולכן אינו מתרצה. להלן (בר"ה דבר) מתייחסים התוס' לשאלה מדוע הגמ' מביאה כאן את דברי רב משרשיא אשר הגמ' בגיטין הסיקה שבדוּתא הם. התוס' מסבירים שהמקשן שהקשה מדוע גט המעושה בגויים כדין פסול, סבר שגויים בני עשוויי נינהו, כלומר שגם בכפיית גויים במקרה שהאדם חייב לגרש על פי הדין – הרי זה כמו במכר, כי קיים מצוה. ולפי שיטתו השיבו לו שלדעת רב משרשיא אכן כך הוא, ורק מדרבנן הגט פסול. אבל אליבא דאמת, לפי מסקנת הגמ' בגיטין, בכפיית גויים שלא בשם ב"ד ישראל, אפילו אם האדם חייב לגרש מצד הדין – אין זה כמכר, כי מדין תורה אין לגויים סמכות לכפות, ולכן האדם אינו מתרצה לכך, והגט פסול מן התורה.

יד. שיטת הרמב"ם בגט מעושה

בניגוד לתוס' הסוברים שדברי רב משרשיא אינם להלכה, הרמב"ם פסק כרב משרשיא, וז"ל (הל' גירושין ב, כ): "מי שהדין נותן שכופין אותו לגרש את אשתו ולא רצה לגרש, בית דין של ישראל בכל מקום ובכל זמן מכין אותו עד שיאמר רוצה אני ויכתוב הגט, והוא גט כשר. וכן אם היכוהו גויים ואמרו לו עשה מה שישאל אומרין לך ולחצו אותו ישראל ביד הגויים עד שיגרש, הרי זה כשר. ואם הגויים מעצמן אנסוהו עד שכתב, הואיל והדין נותן שיכתוב, הרי זה גט פסול", כלומר: פסול מדרבנן, שכן לעיל (ב, ז) ולהלן (י, א) הרמב"ם

כותב בפירוש שבכל מקום שכתב בהלכות גירושין שהגט 'בטל', או 'אינו גט' – הגט בטל מן התורה, וכל מקום שכתב שהגט 'פסול' – הפסול הוא מדברי סופרים, ואם נישאת בו לא תצא, והולד כשר. ממשיך הרמב"ם: "ולמה לא בטל גט זה, שהרי הוא אנוס, בין ביד גויים בין ביד ישראל, שאין אומרינן אנוס אלא למי שנלחץ ונדחק לעשות דבר שאינו מחויב מן התורה לעשותו, כגון מי שהוכה עד שמכר או נתן, אבל מי שתקפו יצרו הרע לבטל מצוה או לעשות עבירה, והוכה עד שעשה דבר שחייב לעשותו או עד שנתרחק מדבר שאסור לעשותו, אין זה אנוס ממנו⁵³, אלא הוא אנוס עצמו בדעתו הרעה. לפיכך זה שאינו רוצה לגרש, מאחר שהוא רוצה להיות מישראל, רוצה הוא לעשות כל המצוות ולהתרחק מן העבירות, ויצרו הוא שתקפו, וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר רוצה אני, כבר גירש לרצונו".

ומסביר ה'לחם משנה' שהרמב"ם העדיף לפסוק כסוגיית בבא בתרא, שבה סתמא דגמ' מקיימת את דברי רב משרשיא, ולא כסוגיית גיטין הדוחה אותם, וטעמו של רב משרשיא הוא שבדבר מצוה אדם מתרצה לבסוף, וכיון שעל פי הדין הוא חייב לגרש – הוא מתרצה אפילו נכפה לכך על ידי גויים. ומה שהקשתה הגמ' בגיטין שאם כן היה לנו לומר שגם בגויים שלא כדין הגט יפסול לכהונה, כמו שלא כדין בישראל – לשיטת הרמב"ם אפשר להבין מדוע לפי הגמ' בבבא בתרא אין זו קושיה, שכן הרמב"ם פוסק שגם הפסול בעישוי שלא כדין בישראל הוא רק מדרבנן, שכן כתב בסוף ההלכה הנ"ל: "לא היה הדין נותן שכופין אותו לגרש, וטעו בי"ד של ישראל, או שהיו הדיוטות, ואנסוהו עד שגירש, הרי זה גט פסול, הואיל וישראל אנסוהו יגמור ויגרש. ואם הגויים אנסוהו לגרש שלא כדין אינו גט, אע"פ שאמר בגויים רוצה אני ואמר לישראל כתבו וחתמו, הואיל ואין הדין מחייבו להוציא והגויים אנסוהו, אינו גט". ויש להבין שבבי"ד ישראל יגמור ויגרש משום שמצוה לשמוע לבי"ד אף אם הם טועים, ולכן הגט פסול רק מדרבנן ופוסל לכהונה. מה שאין כן באנסוהו גויים שלא כדין, שאין בזה שום מצוה, ולכן אין בו אפילו ריח הגט.

התוס', וכן ראשונים נוספים, חולקים כאמור על הרמב"ם ופוסקים דלא כרב משרשיא, אלא כסתמא דגמ' בגיטין, דהיינו שבכפיית גויים, אפילו כדין, הגט פסול מן התורה. בהסבר הדבר כתב הרי"ד בתוספותיו בגיטין (נדפסו על הגיליון

53. = מאתנו, על ידינו.

בש"ס), וכן בתשובה (תשובות הרי"ד סי' כ"ב⁵⁴): "וטעמא דמילתא כדאמרין בפ' חזקת הבתים דהיכא אמרינן דגמר ומקני, דוקא בחייבי עולות ושלמים, דניחא ליה דתיהוי ליה כפרה, וגבי גט נמי, דמצוה לשמוע דברי חכמים, והילכך גמר ויהיב בכל לב, אבל היכא דגויים אנסי ליה שאין מצוה לשמוע דבריהן אפילו בדין, דרחמנא אמר לפניהן ולא לפני גויים, אע"ג דאמר רוצה אני לא גמר ויהיב בכל לב, אבל היכא דאמרי ליה גויים עשה מה שישראל אומרים לך מצוה לשמוע דברי חכמים הוא". וה'חזון איש' (אה"ע סי' צ"ט אות א') משלב בדברים את הסברו של הרמב"ם: "ואע"ג דמצוה לגרשה, מכל מקום כיון דגירש על ידי כפייה, והכפייה היתה שלא בדין, לא מיקרי רצון, דכפייה בדין נמי אינו עושה רצון עצמי, אלא דסגי ברצון הבא בכפייה בדין, דבעצם טובתו הוא להתרצות, כי טוב הוא לישראל לשמור מצוה, אלא שכפוף ליצרו, וכשמתרצה על ידי כפייה בדין חשיב רצון, ואין זה אלא במקום דמעשה הכפייה נמי הוי כדין, אבל כשהכפייה שנעשה היה שלא כדין, אע"ג דחייב לגרשה, הרצון הבא על ידי כפייה זו לא חשיב רצון לדיני התורה".

ובאשר לשלא כדין בישראל – ר"ת בתשובתו הנ"ל בענין כפיית גט מסתפק בדבר, וכותב שאין לנו דרך לברר מהגמרא האם בכפייה שלא כדין הפסול הוא מדאורייתא או מדרבנן. ונראה שספיקו הוא האם העובדה שהכפייה היא שלא כדין גורמת שהבעל אינו מתרצה אע"פ שבי"ד ישראל כופין אותו, כי אולי הוא יודע, או שמישהו אמר לו, שמן הדין אינו חייב לתת גט; או שאדם שבי"ד מחייבים אותו ליתן גט מתרצה לציית לפסק הבי"ד אף אם הוא יודע שזה שלא כדין, ופסול גט כזה הוא רק מדרבנן. ומדברי הרי"ד נראה שהוא סובר שהפסול הוא מדאורייתא, שכן כתב בהמשך לציטוט הנ"ל: "ומשום הכי בישראל שלא כדין פסול, דכיון דשלא כדין הוא, אע"ג דאמר רוצה אני לא גמר ויהיב בכל לב, דהא אין מצוה לשמוע דבריהם". [והחזו"א כתב: "ונראה דה"ה בכפיהו בי"ד של ישראל בשוטי במקום שאין כופין אלא במילי, הגט בטל מן התורה, וכ"כ תוס' כתובות ע. ד"ה יוציא". כוונתו למה שמסיקים התוס', אחרי שהביאו את מחלוקת ר"י ור"ח האם כופין בשוטי או במילי, ר' להלן פסקה י"ח, שאין לכפות בשוטי, כי "אין להתיר אשת איש מספק", שמשמע שספק דאורייתא הוא. ויש להעיר שלפי מה שכתב ר"ת בתשובה שהפסול בכפייה שלא כדין הוא ספק

54. נקטנו בנוסח השלם מבין שניהם.

מדאורייתא ספק מדרבנן - יש כאן רק ספק ספיקא האם הגט פסול מן התורה (החזו"א כנראה לא ראה את תשובת ר"ת במקורה, ולכן אינו מזכירה בענין זה).

טו. כפיית גט - קרא או סברא?

את זה שרצון הבא על ידי כפייה בדין נחשב רצון - לומדת הגמ' בערכין מפסוקים. שנינו (ערכין כא.): "חייבי עולות ושלמים ממשכנין אותן, אע"פ שאין מתכפר לו עד שיתרצה, שנאמר לרצונו, כופין אותו עד שיאמר רוצה אני, וכן אתה אומר בגיטי נשים כופין אותו עד שיאמר רוצה אני". ובגמ' שם: "ת"ד יקריב אותו (ויקרא א, ג), מלמד שכופין אותו, יכול בעל כרחו, ת"ל לרצונו, הא כיצד, כופין אותו עד שיאמר רוצה אני". ופירשו רש"י בקידושין נ, ורשב"ם בבבא בתרא מח., שהמילים "יקריב אותו" קרא יתירא הוא, שהרי כתוב לפני כן "יקריבנו". ובפ"י רבנו גרשום בכ"ב כתב שהמלה "אותו" מיותרת.

ראינו לעיל שהגמ' בבבא בתרא הדנה בתליוהו וזבין, אומרת תחילה שאולי הטעם שהכפייה מועילה לגבי קרבן הוא משום "דניחא ליה דתיהוי ליה כפרה", ושוב מביאה הגמ' את המש' "וכן אתה אומר בגיטי נשים" וכו', ואומרת: "ודילמא שאני התם דמצוה לשמוע דברי חכמים", ולבסוף מסיקה: "אלא סברא הוא, אגב אונסיה גמר ומקנה". ומסבירים התוס' שהסברא היא, שבמקרה שיש תמורה עבור המעשה שאונסים אותו לעשותו, דהיינו ממון לגבי מכירה, או זה שיוצא ידי חובתו לגבי קרבן או גט, הריהו מתרצה. וכתבו התוס' (ד"ה אלא): "ואם תאמר כיון דמסברא ידעינן דאגב אונסיה גמר ומקני, אמאי איצטריך קרא גבי קרבן למיכתב דכופין אותו, ויש לומר דאי לאו קרא הוה אמינא אע"ג דגמר ומקני כיון דאינו מתרצה אלא על ידי כפייה פסול הוא לגבי מזבח, דזבח רשעים הוא, קמ"ל שהקרבן נרצה". הרי שלדעת התוס' היינו יודעים מסברא שכפייה בקרבן ובגט תועיל להיחשב רצון, כי היות שמדובר במצוה אנו מניחים שהאדם מתרצה כמו בקבלת מעות, כנ"ל, אלא שמשום סיבה מיוחדת של "זבח רשעים תועבה" היינו חושבים שהיא לא תועיל לגבי קרבן, ולכן הוצרך הגילוי "יקריב אותו" שכופין אותו עד שיאמר רוצה אני.

אבל בחידושים המיוחסים לריטב"א לגיטין פח: כתב בענין פסול גט המעושה (קרוב לודאי שהוא מדברי הרמ"ה): "משום דוכתב ונתן לרצונו משמע, אבל כדין דישראל לאו אונס הוא, כיון דלא אנסין ליה למעבד אלא מאי דמיחייב בגויה,

וכדאמרינן גבי חייבי עולה ושלמים יקריב אותו מלמד שכופין אותו, יכול בעל כרחו ת"ל לרצונו, הא כיצד כופין אותו עד שיאמר רוצה אני, ולפיכך בגויים פסול... ואע"ג דקיי"ל תלוה וזבין זביניה זביני, הני מילי במכר ובדיהיב זוזי דאגב אונסיה גמר ומקני, אבל הכא גבי גט לא גמר ומגרש, ואפילו יהבי ליה לבעל זוזי ולא כלום הוא". משמע מדבריו שאלמלא הכתוב "יקריב אותו" לא היינו משוים כפיית גט למכר שבו אומרים מסברא דאגב אונסיה גמר ומקני, אבל היות שלמדנו לגבי קרבן שמועילה כפייה על ידי בי"ד, הרי זה בנין אב לכל מה שאדם חייב בו מצד הדין, שכפייה על ידי בי"ד עד שיאמר רוצה אני – חשובה כרצון.

את הסברו של הרמב"ם מדוע מועילה כפיית גט, כי רצונו הפנימי של אדם מישראל לקיים את המצוות, אפשר להבין הן כשיטת התוס', שסברא היא, ודוקא בקרבן צריך גילוי מיוחד של הכתוב, והן כשיטת חי' הריטב"א, שגם לגבי גט צריך את הלימוד מהכתוב, והרמב"ם מסביר את "כוונת התורה" בזה, מדוע עד שיאמר רוצה אני נחשב "לרצונו".

והנה בכל הסוגיה ובדברי הראשונים שעליה לא נזכר ענין "כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש ואפקעינהו רבנן לקידושין מיניה", וכבר הבאנו לעיל (פסקה ט') את דברי הרא"ש שכתב שתקנת הגאונים לכפות גט היתה מטעם אפקעינהו, ואת דברי הרדב"ז שכתב כן לגבי "אלו שכופין להוציא" שבמשנה, והסברנו שהרא"ש לא בהכרח מודה לרדב"ז. ובאמת דברי הרדב"ז לכאורה קשים מאד מצד לשון המש' בערכין "אע"פ שאין מתכפר לו עד שיתרצה, שנאמר לרצונו, כופין אותו עד שיאמר רוצה אני, וכן אתה אומר בגיטי נשים כופין אותו עד שיאמר רוצה אני", שמשמע ממנה בפירוש שגם בגט, כמו בקרבן, הכפייה מועילה מפני שהוא מתרצה, והגט ניתן אפוא מרצון והוא כשר. ואולי הרדב"ז יאמר שאין הדברים אמורים אלא בכפייה להוציא פסולות, שהיא כפייה על איסור דאורייתא, ע' יבמות פח: "מניין שאם לא רצה, דפנו (רש"י: הכהו), ת"ל וקדשתו, בעל כרחו", ואותה יש ללמוד מקרבן, אבל באלו שכופין להוציא האמורים במשניות בכתובות עז. ועוד, שהיא קביעה דרבנן (גמ' שם, וע' בפסקה הבאה), הרי זה מדין אפקעינהו. אך כאמור לא מצאנו כן בדברי שאר הראשונים⁵⁵.

55. ע' לעיל הערה 41. בספר הנזכר שם רצה לעשות מחלוקת בין הראשונים בשאלה האם כפייה על ידי בית דין ב"אלו שכופין להוציא" יוצרת רצון המספיק לגירושין, או שצריך להיזקק להפקעת

קידושין, וזאת על פי דברי ה'משך חכמה' על הפסוק "ויתיצבו בתחתית ההר" (שמות יט, יז). ה'משך חכמה' מביא שם את הסברו של הרמב"ם ל"עד שיאמר רוצה אני", וכותב: "וזה עיון נפלא בעצמו, ומתאים בשיטתו כמה שכתב בהל' סנהדרין (כ, ג) דאם אנטוהו לבוא על הערוה במקום דייהרג ואל יעבור ועבר, חייב מיתה, שאין קישוי אלא לדעת, ע"ש, ובזה כתב בהל' יסודי התורה דאם עבר ולא נהרג אינו חייב, רק שעבר מצות עשה של קידוש השם, ע"ש, וטעמו דכל העבירות כחילול שבת וע"ז וכדומה אם האדם עושה על ידי אונס אין זה עשייה ברצון בעצם הדבר, רק סיבת הכרח העונש מביאו לעשות זה בלא חפץ פנימי, אבל גבי ערוה האיש שנתקשה... ובירו היה להתאפק על תאוה ולבלי להתקשות, אם כן הוא עושה מחפץ התאוה, וזה נקרא רצון להתחייב באונסין... אם כן גם הכא שרצון נפש הישראלי נוטה בטבע ובחפץ נמרץ פנימי לקיים מצות ה', רק עצת היצר תקפה עליו, מיד כשיוכה מכות אכזריות יוסר חפץ החומר, ועושה המעשה שמגרש או מביא קרבן, זהו חפץ פנימי לעצמות המצוה, ו[הוא] רצון גמור. ולהרמב"ן דפליג עליה תמן בחידושי וסובר דאין זה רצון, בודאי גם הכא לא נקרא רצון, ודוק". הכוונה לחידושי הרמב"ן ליבמות נג: שעל מימרת רבא שם "אין אונס לערוה דאין קישוי אלא לדעת" כתב הרמב"ן: "יש מפרשים שאם אמרו לו גויים לבוא על הערוה ואם לאו שיהרגו אותו, ובא עליה, מומת על ידה, לפי שאין קישוי אלא לדעת. ויש אומרים כיון שמחמת האונס הוא בא דיהב דעתיה ונתקשה אף הוא פטור בדיני אדם, כאילו אמרו קטול אספסתא בשבתא ואי לא קטילנא לך דפטור, ואפילו בע"ז ושפיכות דמים שדינו ייהרג ואל יעבור בדיני אדם פטור ואע"פ שמדעת עצמו הוא הולך ועושה, אף כאן אע"פ שהוא נותן דעתו ומקשה עצמו פטור, שהרי אם תסלק אונסו מעליו אף הוא פורש, אלא הא דרבא משכחת לה כגון שתקפתו אשה וקירבתו לעצמה לאונסו, או שדיבקו אותו גויים לערוה ואין שם פחד מיתה... ובא עליה חייב, שאלמלא דעתו עליה לא היה לו אפשר לבעול שאין קישוי אלא לדעת... וזהו הפירוש והיותו נכון". וכתב בספר הנ"ל שרוב הראשונים, המסכימים עם הפירוש השני של הרמב"ן, בהכרח חולקים על הרמב"ם, וסוברים שכפיית הגט מועילה רק מדין אפקעינהו, ומה שהמש' בערכין אומרת שמועילה התרצות על ידי כפייה זה נכון רק לגבי קרבן, שיש לגביו גילוי בכתוב, וכן לגבי כפיית גט בפסולות, שיש לזה גילוי ב"וקדשתו".

במח"כ כל זה אינו נכון, מכמה טעמים: א. "וקדשתו – דפנו" אינו מגלה כפיית גט, אלא כפייה שלא לעבור על איסורי כהונה (ע' רש"י שם), ואם לא יתייחד עמה התורה אינה מחייבת גט. הלימוד של כפיית גט הוא או מגילוי הכתוב בקרבן או מסברא, כנ"ל בפנים. ב. התוס' ביבמות (ד"ה שאנסוהו) סוברים כפירוש השני של הרמב"ן, ואע"פ"כ כתבו בכבא בתרא שרצון מתוך כפייה נחשב רצון מסברא (התוס' שלנו ליבמות ולכבא בתרא שתייהן תוס' טוך). ג. המחבר בעצמו כתב שה'מגיד משנה' (הל' איסורי"ב א, ט) וה'כסף משנה' (הל' סנהדרין כ, ג) נוטים לדעת הרמב"ן בענין פטור מיתת ב"ד באנסוהו גויים לבוא על הערוה, והרי הם לא העירו כלום על הטעם של הרמב"ם בהל' גיטין לכפיית גט, וברור שהם מקבלים אותו. ד. ה'משך חכמה' אינו אומר שלרמב"ן רצון תחת איום גופני אינו נחשב רצון לגבי גט, אלא רק שאם דינו כאנסו לענין מיתת ב"ד – הרי שאין זה רצון שלם, ולכן כפיית הר כגיגית במעמד הר סיני היתה מודעא רבה לאורייתא. מה שאין כן לרמב"ם שזהו רצון גמור המחייב אפילו מיתת ב"ד, ההסבר למודעא רבה הוא אחר, והוא מה שכתב ה'משך חכמה' בתחילת דבריו, ע"ש.

המושג "גט המעושה בישראל כדין" (גיטין פח:) הוגדר על ידי הרמב"ם: "מי שהדין נותן שכופין אותו לגרש את אשתו ולא רצה לגרש". ברור שהכל מודים בהגדרה זו, אולם בפרטיה, מתי הדין נותן שכופין לגרש ומתי לא, ישנן כמה מחלוקות בגמרא ובפוסקים. ניגש עכשיו בע"ה לבירור ענין זה, החשוב מאד לדיוננו.

פרק שלישי: ואלו שכופין להוציא

טז. כפייה דאורייתא וכפייה דרבנן

במשנה ובגמרא נזכרים מקרים שבהם כופים על הבעל לתת גט לאשתו. מטרתנו בדברים דלקמן לסקור באופן כללי את המצבים שבהם יש חיוב של כפיית גט, ואת מה שיש ללמוד מהם לענין דיוננו, ולכן לא תמיד ניכנס לכל פרטי הדינים הנזכרים בפוסקים.

שנינו (כתובות עז): "ואלו שכופין אותו להוציא, מוכה שחין, ובעל פוליפוס, והמקמץ, והמצרף נחושת, והבורסי, בין שהיו עד שלא נישאו ובין משנישאו נולדו". ובגמ': "מאי בעל פוליפוס, אמר רב יהודה אמר שמואל ריח החוטם, במתניתא תנא ריח הפה... מאי מקמץ, אמר רב יהודה זה המקבץ צואת כלבים... איזהו מצרף, זה המחתך נחושת מעיקרו (רש"י במש': וכולן מפני שאומנות מסרחת היא)". המשך המש': "ועל כולן אמר ר' מאיר אע"פ שהתנה עמה יכולה היא שתאמר סבורה הייתי שאני יכולה לקבל ועכשיו איני יכולה לקבל, וחכמים אומרים מקבלת היא על כרחא, חוץ ממוכה שחין מפני שממקתו". ונחלקו ראשונים (ע' ר"ן) מה הדין לפי חכמים במקרה שלא התנה עמה, אבל היא ידעה את המצב לפני הנישואין, האם גם בזה אומרים סברה וקיבלה, או רק כשהתנה עמה במפורש.

ובמשנה הקודמת (שם) למדנו: "האיש שנולדו בו מומין אין כופין אותו להוציא, אמר רשב"ג במה דברים אמורים במומין הקטנים, אבל במומין הגדולים כופין אותו להוציא". ובגמ' שם: "ואילו הן מומין גדולים, פירש רשב"ג כגון נסמית עינו, נקטעה ידו, ונשברה רגלו". נחלקו אמוראים שם האם הלכה כת"ק או כרשב"ג, ופסקו הראשונים כמ"ד שהלכה כת"ק, שאף במומין גדולים אין כופין

להוציא. והרא"ש הוסיף: "ויש אומרים דוקא עינו אחת, אבל שתי עיניו או שתי ידיו או שתי רגליו מודו רבנן, וכן מסתבר".

מובן שמקור מחלוקת אלו הוא באומדן הדעת, מה הוא בגדר מצב בלתי נסבל בשביל האשה, המצדיק כפיית גט אם היא דורשת זאת, גם אם מה שמפריע לה אינו באשמת הבעל. במושג "לא באשמת הבעל" יש כמובן דרגות, כי ברור שהמומין כגון מוכה שחין ובעל פוליוס הם לגמרי שלא באשמתו, ואילו המלאכות כגון מצרף ומקמץ וכורסי הן דרגה יותר נמוכה של חוסר אשמה, כי מחד אולי לא מצא מלאכה אחרת להתפרנס בה, ומאידך אולי לא עשה מאמץ מספיק למצוא מלאכה אחרת. להלן נראה שענין האשמה תופס מקום חשוב בדיונים השונים על כפיית גט.

המש' מדברת על כפיית הבעל לגרש, מפני שבזמן המש' לא היתה בעיה של כפיית האשה, שהרי "האשה יוצאה לרצונה ושלא לרצונה והאיש אינו מוציא אלא לרצונו" (מש' יבמות קיב:). אבל הדברים השתנו בימי רבנו גרשום מאור הגולה אשר "ראה הדור פרוץ ומזולזלין בבנות ישראל בזריקת גט, ותיקן להשוות כח האשה לכח האיש, כמו שהאיש אינו מוציא אלא לרצונו כך האשה אינה מתגרשת אלא לרצונה" (שו"ת הרא"ש כלל מ"ב סי' א'). וכתב הרא"ש (שם) שבאותם מומין שכופין את האיש לגרש, אם נפלו מומין כאלה באשה כופין אותה לקבל גט, כי כח האשה אינו יפה מכח האיש. ור' עוד בפסקה הבאה.

מצבים אחרים המחייבים כפיית גט מובאים בגמ' שם: "אמר רב יהודה אמר רב אסי אין מעשין אלא לפסולות, כי אמריתה קמיה דשמואל אמר כגון אלמנה לכהן גדול וגרושה וחלוצה לכהן הדיוט ממזרת ונתינה לישראל בת ישראל לנתין ולממזר, אבל נשא אשה ושהה עמה עשר שנים ולא ילדה אין כופין אותו, ורב תחליפא בר אבימי אמר שמואל אפילו נשא אשה ושהה עמה עשר שנים ולא ילדה כופין אותו". מקשה הגמ': "תנן אלו שכופין אותו להוציא מוכה שחין ובעל פוליוס, בשלמא לרב אסי דרבנן קתני דאורייתא לא קתני, אלא לרב תחליפא בר אבימי ליתני נשא אשה ושהה עמה עשר שנים ולא ילדה כופין אותו (רש"י: דמדאורייתא לא מיחייב לאפוקה דאפשר ליקח לו אשה אחרת אצלה, אלא מדרבנן קאמר, דכל כמה דאיתא להא גביה לא נסיב אחריתי), אמר רב נחמן לא קשיא, הא במילי הא בשוטי, מתקיף לה ר' אבא בדברים לא יוסר

עבד, אלא אמר ר' אבא הא והא בשוטי, התם (רש"י: גבי מתניתין) כי אמרה הוינא בהדיה שבקינן לה, הכא אע"ג דאמרה הוינא בהדיה לא שבקינן לה". מסקנת הגמ' היא אפוא שבכל מקום שנאמר "כופין" הכוונה אפילו לכפייה פיסית ("בשוטי") עד שיאמר רוצה אני. התירוץ "דרבנן קתני דאורייתא לא קתני" פירושו שבהבדל ממקרים של פסולות חיתון, שסיבת הכפייה בהן היא איסור התורה לקיימן, במקרים של המשנה סיבת הכפייה אינה כתובה בתורה, אלא היא קביעה של חכמים שאשה אינה חייבת לסכול מצבים אלה ועל כן הבעל חייב לגרשה, אולם הכפייה עצמה מועילה מן התורה בין באלה ובין באלה, מקרא או מסברא, כמוסבר בפרק הקודם. וכתבו ראשונים בשם הירושלמי (כתובות פי"א ה"ז) שכופין להוציא את הפסולות אפילו איסורן הוא רק מדרבנן (מאזכור חלוצה עם גרושה אין ראייה לכך, ע' תוס' מכות יג. ד"ה גרושה), והסיבה שלא נזכרו במש' מבוארת במסקנת הגמ', והיא שהמש' מדברת רק על מקרים שבהם האשה יכולה לוותר על הכפייה ולהישאר עם בעלה.

מצבים אחרים של כפיית גט הם כאשר הבעל אינו ממלא את חובותיו כלפי האשה. למדנו בגמ' (כתובות עז.): "אמר רב האומר איני זן ואיני מפרנס יוציא ויתן כתובה, אזל ר' אלעזר אמרה לשמעטא קמיה דשמואל, אמר אכסוה שערי לר' אלעזר (רש"י: האכילוהו שעורים), עד שכופין אותו להוציא יכפוהו לזון, ורב, אין אדם דר עם נחש בכפיפה". ראשונים הביאו את דברי ר' אבהו בירוש' גיטין (פ"ט ה"ט): "מפני ריח הפה כופין מפני חיי נפש לא כל שכן", כלומר שר' אבהו סובר כרב. ונחלקו הראשונים האם הלכה כרב או כשמואל: רב יהודאי גאון (הלכות פסוקות, מהר' אהבת שלום, עמ' ער"ה), בה"ג (מהר' הילדסהיימר הנכד ח"ב עמ' 233) והרא"ש פסקו כרב, ור"ח, הרי"ף והרמב"ם פסקו כשמואל. וכתב הרמב"ם (הל' אישות יב, יא): "אם היה עשיר הכל לפי עשרו, אפילו היה ממונו ראוי לעשות לה כמה תבשילי בשר בכל יום כופין אותו ופוסקין לה מזונות כפי ממונו. ואם היה עני ביותר ואינו יכול ליתן לה אפילו לחם שהיא צריכה לו, כופין אותו להוציא, ותהיה כתובתה חוב עליו עד שתמצא ידו ויתן". וכן: "והתכשיט וכלי הבית, הכל לפי עשרו. ואם קצרה ידו ליתן לה ואפילו כעני שבישראל, כופין אותו להוציא, ותהיה הכתובה חוב עליו עד שיעשיר" (שם יג, ה). מלשונות אלה משמע בפשטות שאפילו במקרה שהעני אנוס בדבר, כגון שהוא חולה ואינו יכול לעבוד, או שאינו מוצא עבודה להשתכר בה, כופין אותו להוציא. אולם הרשב"א כתב: "ואפילו לדברי ר"ח ורבינו אלפסי ז"ל אפשר לומר

שאם אין בי"ד יכולים לכופו לזון, כגון... שהוא עני ואינו רוצה להשתכר להרויח ולזון, שכופין אותו להוציא". ומשמע שאם הוא אנוס אין כופין. וזוהי אכן המשמעות הפשוטה של הלשון "האומר איני זן ואיני מפרנס", וכן של מימרת רב "אין אדם דר עם נחש בכפיפה", המורה על זדון וערמה.

אבל הב"י (סי' קנ"ד) הביא את מחלוקת הפוסקים האם הלכה כרב או כשמואל, ואת דברי הרשב"א שגם שמואל מודה שכופין להוציא כשאי אפשר לכופו לזון מפני שאין לו ואינו רוצה להשתכר ולהרויח, והוסיף: "וכ"כ הרמב"ם בפ"ב מהל' אישות", וציטט את הלשון הנ"ל "ואם היה עני ביותר ואינו יכול" וכו', ומשמע שמשוה אותם לגמרי, דהיינו שגם הרמב"ם מתכוון שכופין להוציא רק את מי שיכול לפרנס ואינו רוצה, ולא כמו שרצינו לומר שהם חלוקים במקרה שהעני אנוס. גם ה'מגיד משנה' כתב על דברי הרמב"ם שהם כדברי הרשב"א, והביאו הב"י בסי' ע', שם מעתיק הטור את כל דברי הרמב"ם בענין חיוב המזונות.

לגבי אופן חובת האדם לדאוג לפרנסת אשתו כתב הטור בהמשך סי' ע': "כתב הר"ר אליהו חייב אדם להשכיר עצמו כפועל לפרנס את אשתו, דמספר כתובה נלמוד אנא אפלא ואוקיר ואזון ואפרנס ואכסי יתיכי, ור"ת היה אומר שאין צריך, ומכתובה אין ללמוד, דאנא אפלא אין פירושו שישכיר את עצמו, אלא עבודה שדרך האדם לעשות בביתו, כמו לחרוש ולזרוע". דעת ר"ת היא שאם אין לאדם אפשרות לפרנס את אשתו מעבודה שדרך לעשותה בביתו, הוא נחשב כמי שאינו יכול לפרנס, ואין כופין אותו להוציא. והמהר"ם מרוטנבורג כתב בתשובה (הובאה בתשובות מיימוניות שבסוף ספר נשים סי' ל"א) שראה רבותינו שבצרפת נוהגים כפסק רבינו אליהו. והביאו הב"י שם.

חובות הבעל האמורות בתורה, "שארה כסותה ועונתה לא יגרע" (שמות כא, י), כוללות לדברי הכל קיום חיי אישות (כתובות מז:). בתחילת דברינו בענין מורד ומורדת הבאנו את דברי הראשונים הקובעים כי האומר איני משמש, אם האשה אינה מעוניינת להמתין לו ולהוסיף כל שבוע על כתובתה – כופין אותו להוציא מיד. ובזה גם שמואל מודה, כי אי אפשר לכפות על קיום יחסי אישות. לשון 'הלכות פסוקות' לרב יהודאי גאון (עמ' רע"ו): "ומאן דמנע איתתיה מהני תלת מילי (= שאר כסות ועונה) יוציא ויתן כתובה".

ובמי שאינו יכול לקיים יחסי אישות מחמת ליקוי פיסיוולוגי או נפשי, כתבו מהר"ם מרוטנבורג (שו"ת דפוס ברלין שער שני סי' ס'), הרא"ש (שו"ת כלל מ"ג סי' ה') והרשב"א (שו"ת ח"א סי' אלף רנ"ה), שגם בזה כופין להוציא אם האשה

תובעת זאת⁵⁶. וכתב מהר"ם שק"ו הוא מהאומר איני זן ואיני מפרנס, אע"פ ששם הוא ברצון וכאן באונס. וכ"כ הרשב"א, שעיקר הנישואין הם על דעת שיהיו ביניהם יחסי אישות.

ובמקרה שהבעל מקיים יחסי אישות אך הוא עקר ואינו יכול להוליד, אומרת הגמ' ביבמות (סה:): שאם האשה "באה מחמת טענה", דהיינו שהיא טוענת שרוצה ילדים כדי שיהיה לה על מי להישען לעת זקנתה ("בעינא חוטרא לידה ומרה לקבורה") – כופין את הבעל לגרשה.

אם הבעל מכחיש את האשה, בין בטענת אינו יכול לבעול ובין בטענת אינו יכול להוליד – יש בדבר חילוקי דינים, התלויים בפירוש המש' בנדרים צ: "בראשונה היו אומרים שלש נשים יוצאות ונוטלות כתובה, האומרת טמאה אני לך, שמים ביני לבינך, ונטולה אני מן היהודים, חזרו לומר שלא תהא אשה נותנת עיניה באחר ומקלקלת על בעלה, האומרת טמאה אני לך תביא ראיה לדבריה, השמים ביני לבינך יעשו דרך בקשה, ונטולה אני מן היהודים יפר לחלקו", וכן בפירוש הגמ' שעליה והגמ' ביבמות סה., והאריכו בזה הפוסקים. לא ניכנס כאן לפרטי הדברים, כי כאמור אין כוונתנו אלא לסקירה כללית של המצבים שבהם כופין גט.

יז. פסקי השו"ע באלו שכופין

פסק השו"ע (קנד, א): "אלו שכופין אותם להוציא וליתן כתובה, מי שנולד לו ריח הפה, או ריח החוטם, או שחזר להיות מקבץ צואת כלבים, או בורסקי, או להיות מחתך נחושת מעיקרו. ואם רצתה תשב עם בעלה (רמ"א: ואם ידעה בהן קודם שנישאת אין כופין להוציא, דסברה וקיבלה)". מובן שהשו"ע מסכים להגהת הרמ"א, שהרי כתב "מי שנולד לו" וכו', והוא הדין למי שלא נולד לו אלא שלא ידעה זאת לפני הנישואין, וכך מפורש בכ"י.

ולהלן (סעיף ד'): "האיש שנולד בו מומין אחר שנשא, אפילו נקטעה ידו או רגלו או נסמית עינו, ולא רצתה אשתו לישב עמו, אין כופין אותו להוציא". והרמ"א הוסיף: "ויש אומרים דכל זה בידו או רגלו או עינו אחת, אבל בשתי

56. והיא דעת הריצב"א בתוס' ביבמות (סה: ד"ה כי) ובנדרים (צא. ד"ה קסבר), אף ששם לא נזכרת בפירוש כפייה, שהרי שיטת ר"י רבו היא ש"יוציא ויתן כתובה" היינו בכפייה, כדלקמן פסקה י"ח.

ידיו ושתי עיניו ושתי רגליו כופין אותו להוציא". וגם בזה מסכים השו"ע עם הרמ"א, ע' בב"י וב' בדק הבית'.
 לגבי אשה שנולדו בה מומין כאלה שכופין בהם את האיש פסק השו"ע (ק"ז, יא): "מי שנודע לו שאשתו נכפית ורוצה לגרשה ואינו משיג כדי כתובתה, כופין אותה לקבל גט (רמ"א: ואין בזה משום תקנת רבינו גרשום) ויתן הנמצא בידו לכתובתה והמותר כשתשיג ידו, ואם תמאן לקבל גט ימנע ממנה שאר כסות ועונה (רמ"א: ודוקא במום גדול כזה שאילו היה באיש היו כופין לגרש מדין התלמוד, ולא תיקן רבינו גרשום שתהא האשה עדיפה מאיש)". המקור הוא כמובן בתשובת הרא"ש הנ"ל בפסקה הקודמת שהביאה הב"י (בסי' זה) וה' דרכי משה' (בסי' קי"ט אות ב'), אבל האחרונים נחלקו בהבנתה. ה'חלקת מחוקק' (ס"ק כ') סובר שהרא"ש לא החליט שיכול לגרש אותה בעל כרחא, שכן הלשון בתשובת הרא"ש היא: "אבל לא יתכן כלל לומר במקום שהאיש כופין להוציא לא יגרשנה בעל כרחא, ואף אם תמצא לומר שהשוה מידותיו ששום אדם לא יגרש בעל כרחא, מ"מ במה שהאיש כופין אותו להוציא אף האשה כופין אותה לקבל גט, ואם תמאן לקבל ימנע ממנה שאר כסות ועונה". הח"מ הבין שהרא"ש מעלה את האפשרות שרבנו גרשום אכן השוה מידותיו שלא לגרש שום אשה בעל כרחא, משום לא פלוג בתקנתא, והאופן היחיד שבו הוא יכול לכפות עליה הוא על ידי שימנע ממנה שאר כסות ועונה, ואז מן-הסתם היא תבקש להתגרש. וה'בית שמואל' (ס"ק כ"ב) סובר שהרא"ש מתיר לכפותה אפילו בשוטים, וכל שכן בזריקת גט לידה, וצ"ל לדבריו שמה שכתב הרא"ש "ואם תמאן לקבל" וכו' הוא בדרך: ואין צריך לומר שיכול למנוע ממנה שאר כסות ועונה (ע' ראש פנה). אבל ה'נודע ביהודה' (תניינא אה"ע סי' ק"ד) דחה את דברי שניהם⁵⁷, ופירש שכוונת הרא"ש שבכפיית איש הלא צריך שיגרש לרצונו, ולכן דרוש שיאמר רוצה אני, ולגבי אשה מדין התלמוד אין צריך רצונה כלל, ובמקרים

57. מן הראוי להביא כאן את דברי ההתנצלות שהקדים גאון עולם זה, בעל הנו"ב, לדבריו: "והנה עפר ואפר אני תחת כפות רגלי שני האחרונים בזמן וראשונים במעלה, ואין אני כדאי לפלפל בדבריהם וק"ו להשיג עליהם ולחלוק על דבריהם, והם לנו למאורות להאיר לנו הדרך בכל חלק אהע"ז, ולולא דבריהם היו רוב השו"ע לפנינו כספר החתום, ולאורם נסע ונלך בכל הדינים, והפורש מהם כפורש מן החיים, אבל מה אעשה ולעצור במילין לא אוכל ושני גדולי הדור הנ"ל... שגו בפירוש דברי הרא"ש, ומתוך ששגו בפירוש הדברים שגו בדין היוצא מדברי הרא"ש... והאמת האהוב מן הכל אותו אשמור".

שבהם כופין את האיש לגרש אולי לא תיקן רגמ"ה כלום ויכול לזרוק לה גט, ושוב כתב הרא"ש שיייתכן שרגמ"ה השוה מידותיו שבשום מקרה לא יגרש שלא לרצונה, אלא צריך שתאמר רוצה אני, וממילא לא יוכל לזרוק לה גט, אלא יכפו אותה כדרך שכופין את האיש עד שתאמר רוצה אני⁵⁸. ויש להוסיף שאולי דעת הרא"ש כדעת הראב"ד שאף פעם אין כופין אשה בשוטיין – ע' טור סי' פ' שנחלקו בדבר ראשונים ולא כתב מהי דעת הרא"ש, וע' רמ"א פ, טו – ולכן כתב שהכפייה תהיה בדרך של מניעת שאר כסות ועונה, כי אולי סבר שגם משמתין לה אינו יעיל כ"כ לגבי נשים.

עוד פסק השו"ע (קנד, ג): "האומר איני זן ואיני מפרנס כופין אותו לזון. ואם אין ב"ד יכולים לכופו לזון, כגון שאין לו במה לפרנס ואינו רוצה להשתכר ולהרויח ולזון, אם תרצה היא כופין אותו להוציא מיד וליתן כתובה". וזה על פי דברי הרשב"א הנ"ל בפסקה הקודמת. ולעיל (ע, ג) פסק: "ואם היה עני ביותר ואינו יכול ליתן לה אפילו לחם שהיא צריכה, כופין אותו להוציא". וכתב ה'בית מאיר' (קנד, ג) שקשה קצת על השו"ע, שבסי' קנ"ד פסק שכופין את מי שאינו רוצה להשתכר ולזון, ואילו בסי' ע' כתב שאף אם אינו יכול לזון כופין להוציא. אך לכאורה נראה שכוונת השו"ע בלשון "אינו יכול ליתן" שאין לו משלו מה לתת, אבל אינו רוצה להשתכר ולהרויח, והוא משהו את דברי הרמב"ם לדברי הרשב"א, כנ"ל. והרמ"א אכן כתב בסי' ע': "וי"א שאין כופין אותו להוציא מאחר שאין לו". ובהמשך כתב: "וי"א עוד דחייב להשכיר עצמו כפועל ולזון אשתו". כלומר שלי"א הראשון, שהוא ר"ת, אין כופין אפילו אינו רוצה להשכיר עצמו, ונראה שהבין שגם השו"ע שפסק כופין מדבר במי שאינו רוצה להשכיר עצמו. מכל מקום, ה'בית מאיר' נוטה לפסוק שכופין להוציא גם את מי שאינו יכול לזון מחמת אונסו. וה'חתם סופר' (אה"ע סי' קל"א) כתב שמסתבר שבאינו יכול להשתכר, הדבר תלוי בשאלה האם חיוב מזונות הוא מדאורייתא או מדרבנן⁵⁹: אם הוא מדאורייתא – כופין להוציא, וזוהי דעת הרמב"ם, ואם הוא מדרבנן –

58. ויש להעיר שאם צודק הנו"כ בהבנתו זו את דברי הרא"ש, הרי שהרא"ש מפקפק בזה במה שכתב רבו המהר"ם בתשובה המופיעה בהגה"מ (תשובות הל' אישות סי' כ"ה) והביאה ה'דרכי משה' (סי' קט"ו אות י"ז) שבעוברת על דת רשאי לזרוק לה גט בעל כרחה, ובזה לא תיקן רגמ"ה. ע' להלן סוף פסקה כ"ג. ולעצם סברת הנו"כ ע' גם בהגהות רעק"א על השו"ע סי' קי"ז אות ד-ה, אך מקורו מס' 'בשמים ראש' ומה שעליו – בעייתי כידוע].

59. ע' בסוגיית נכסי הבעל והאשה פסקה ב' שנחלקו בזה ראשונים והשו"ע לא הכריע בדבר.

אין כופין בשוטים, אבל כופין בדברים (ורוצה לומר שזוהי כוונת השו"ע בסי' ע'). וה'חזון איש' (אה"ע סי' ק"ח אות י') פקפק בדבריהם, ע"ש, ונטה לפסוק שאין כופין לגרש אפילו את מי שאינו רוצה להשכיר עצמו, כדעת ר"ת. אחרי דין האומר איני זן, שאם אין בי"ד יכולין לכופו לזון יוציא ויתן כתובה, מוסיף השו"ע: "וכן הדין למי שאינו רוצה לשמש", דהיינו שאם אין האשה רוצה להמתין לו ולהוסיף על כתובתה – כופין אותו לגרש, כנ"ל פסקה א'. ואשה שאינה רוצה לשמש, אם בעלה רוצה לגרשה מיד ולתת לה כתובה והיא אינה רוצה – יכול לגרשה בעל כרחה אפילו אחר תקנת רגמ"ה (ומה שממתינים למורדת י"ב חודש היינו אם רוצה לגרשה בלא כתובה, כנ"ל פסקה י"ב). כך כתבו ה'חלקת מחוקק' (סי' ע"ז ס"ק ט"ו) וה'בית שמואל' (שם ס"ק י"ט). והרמ"א (שם סעיף ב') הביא מחלוקת ראשונים במורדת שרוצה לגרשה בעל כרחה ולתת כתובה והיא מתחמקת, האם מתירים לו לישא אשה אחרת, וכתב שהעיקר כדעה שאין מתירין לו, אבל אחר י"ב חודש מתירין (ב"ש שם; וע' ח"מ וב"ש על סי' א' סעיף י' שהכוונה שמתירין לו לישא אחרת בהיתר מאה רבנים).

להלן (קנד, ו-ז) פוסק השו"ע: "האשה שתובעת גט בטענה שאינה ראויה ליבנות ממנו, אין שומעין לה, ואם טענה שחפצה לילד כדי שיהיה לה בן שתישען עליו (רמ"א: ואין לה כבר שום בן), ואומרת שהוא גורם שאינו יורה כחץ, אם שהתה עמו עשר שנים ולא נתעברה, ואינה תובעת כתובתה כדי שנחוש שתובעת גט כדי לגבות כתובתה, וגם אין לתלות תביעת הגט בשום דבר אחר, שומעין לה, אפילו יש לו בנים מאשה אחרת, דשמא נתקלקל אחר כך, וכופין אותו להוציא... אם טוענת אין לו גבורת אנשים לבוא עליה ושואלת גט, והוא מכחישה, יש אומרים שהיא נאמנת (רמ"א: ואפילו לא שהתה עשר שנים), וכופין אותו להוציא מיד ולא יתן לה כתובה (ב"ש: כיון דהוא מכחישה, ואם הוא מודה צריך ליתן לה הכתובה)... במה דברים אמורים כשאינה תובעת כתובתה, אבל אם תובעת כתובתה אינה נאמנת ואף להוציא אין כופין". לשון "יש אומרים" שנקט השו"ע, אע"פ שלא הביא דעה חולקת, היא משום שיש חולקים בענין נאמנותה כאשר הבעל מכחיש, כמוכא בב"י, והשו"ע פסק כרוב הראשונים הסוברים שהאשה נאמנת, כי אינה מעיזה לשקר בדבר שהבעל יודע את האמת. והרמ"א כתב לגבי מי שהבעל מכחישה: "ויש אומרים דבזמן הזה שיש נשים חצופות אינה נאמנת, ומכל מקום במקום שיש אמתלאות ואומדנות שאומרת אמת, נאמנת". אך במקרה שהבעל מודה לית מאן דפליג שכופין אותו להוציא.

בענין אשה האסורה עליו פסק השו"ע (קנ"ד, כ): "כל הנושא אשה בעבירה, אפילו באיסור דרבנן כגון שניות, כופין אותו להוציא". ובענין שהתה עשר שנים ולא ילדה (קנ"ד, י): "נשא אשה ושהתה עמו עשר שנים ולא ילדה, יוציא ויתן כתובה או ישא אשה הראויה לילד, ואם לא רצה כופין אותו עד שיוציא". והרמ"א כתב על זה: "וע' לעיל סי' א' דבזמן הזה אין נוהגין לכופ' כלל". ב'דרכי משה' סי' א' (אות ג') הביא את תשובת הריב"ש (סי' ט"ו) שכתב שלא ראינו ולא שמענו מכמה דורות שבי"ד יכפו על מצות פו"ר, דהיינו כאשר אדם אינו רוצה לישא אשה, או שנשא ושהה עמה עשר שנים ולא ילדה, או שנשא זקנה, והרמ"א מתמצת שם את נימוקו של הריב"ש: "אם היו בי"ד נזקקין לדקדק בענין הזיווגים היו צריכים לכפות את כולם ותרבה הקטטה והמריבה, ולזה העלימו חכמי הדורות את עיניהם בעניני הזיווגים שלא למנעם, ואין צריך לומר שלא להפרידם, כל ששניהם רוצים ואין בענין הזה לא משום ערוה ולא משום איסור מצוה ולא משום איסור קדושה". על פי זה הגיה הרמ"א על מה שכתב השו"ע (א, ג) שמי שהגיע לגיל עשרים ולא נשא אשה בי"ד כופין אותו: "ובזמן הזה נהגו שלא לכופ' על זה... ואפילו בנשא אשה ושהה עמה עשר שנים לא נהגו לכופ' אותו לגרשה אע"פ שלא קיים פו"ר, וכן בשאר עניני זיווגים, ובלבד שלא תהא אסורה עליו".

יח. כופין או מחייבין?

מחלוקת יסודית בין הראשונים נוגעת למקרים הנזכרים במשנה ובגמרא בלשון "יוציא ויתן כתובה" אך לא נזכרה בהם לשון כפייה, האם גם באלה הכוונה היא שיוציא בעל כרחו, אפילו בשוטים, או שהכוונה שבית דין אומרים לו שהוא חייב לגרש, ואם לא יגרש הוא נקרא עברייין, שכן מי שעובר על דברי חכמים מותר לקרוא לו עברייין (שבת מ.), אבל אין כופין אותו בכח. שנינו בראש פרק המדיר (כתובות ע.): "המדיר את אשתו מליהנות לו, עד שלשים יום יעמיד פרנס, יתר מכאן יוציא ויתן כתובה". גם במקרים נוספים המפורטים במשנה שם ובמשנה הבאה, שהצד השוה שבהם הוא שהבעל מציק לאשה ומצר את צעדיה, או גורם לה לבושה, לשון הדין היא: "יוציא ויתן כתובה". ופירש רש"י במש' הראשונה: "עד שלשים יום – אם לא הדירה יותר אין כופין להוציא". הרי שהבין ש"יתר מכאן יוציא" פירושו שכופין אותו

להוציא. וכן בגיטין פח: פירש רש"י שגט המעושה כדין היינו "כגון הנך דאמרין בהו יוציא ויתן כתובה".

וכך כתבו התוס' (ד"ה יוציא) בשם ר"י: "דבכל הנך דקתני במתני' יוציא היינו שכופין אותו, דכיון דשלא כדין עביד כופין אותו להוציא". התוס' מביאים כמה ראיות לדברי ר"י, וכותבים: "וא"ת אם כן אמאי לא תני להו בהדי הנך שכופין להוציא, וי"ל דלא תני במתני' אלא כגון מוכה שחין ובעל פולפוס דאתין ממילא, אבל הנך דאתיא כפייה דידהו על ידי פשיעת הבעל לא קתני, ומקמץ ומצרף ובורסי דקתני, אפילו נעשו אחר שנשאו ניהא, שאינם מתכוונים להקניט ולצער האשה". בהמשך מביאים התוס' דעה אחרת: "ורבינו חננאל הביא מירושלמי דכל הנך יוציא דמתניתין אין כופין, והכי איתא התם (פי"א ה"ז) אמר שמואל אין מעשין אלא לפסולות, אמר (רבי) שמואל תנינא המדיר את אשתו מליהנות כו', שמענו שמוציא, שמענו שכופין (פי': בתמיהה), ופסק ר"ח משם שמע מינה שאין כופין אלא היכא שמפרש בהדיא כופין, אבל היכא דאמור רבנן יוציא אומרים לו כבר חייבוך חכמים להוציא, ואם לא תוציא מותר לקרותך עבריינא, אבל לכפותו לא". והתוס' מסיימים כך: "ויותר נראה דכופין בכל הני כדפירש ר"י, אלא דירושלמי קסבר ששייך כפייה במילי, אבל לדידן דקיי"ל בדבריים לא יוסר עבד על כרחך איירי בשוטי כיון דלשון יוציא משמע כפייה היכא דעושה לה עולה. ומיהו אין לכוף שום אדם לגרש ולעשות מעשה עד שנמצא ראייה ברורה, דהא אמרינן דגט מעושה בישראל שלא כדין פסול, ואין להתיר אשת איש מספק". וכך כתב המרדכי (סי' קצ"ד) בשם מהר"ם מרוטנבורג (נוסח יותר מלא של דברי המרדכי מובא ב'הגהות אשרי' ריש המדיר). והרא"ש הביא מחלוקת זו ביבמות פ"ו סי' י"א, ואף הוא מסיים: "וכיון דפליגי בה רבוותא ראוי להחמיר שלא לכוף בשוטי דלא ליהוי גט מעושה".

ומצינו דעה בראשונים לפיה בטענת "מאיס עלי" הדין הוא כמו לר"ח ב"יוציא ויתן כתובה". ז"ל ה'שיטה מקובצת' לכתובות (סד): "וכתב רבינו יונה ז"ל וזה לשונו דאע"ג דאין כופין לתת גט באומרת מאיס עלי, היינו כפייה בשוטים, אבל בי"ד מודיעים לו שמצוה עליו לגרשה ונותנין לו עצה שיגרשנה, ואם לא יגרשנה – האי מאי דאמרין האי מאן דעבר אדרבנן מצוה למקרייה עבריינא. ורבינו תם ז"ל היה אומר שאפילו זה לא נאמר לו, אלא שאם יבוא לימלך אם יגרשנה בלא כתובה בי"ד נותנין לו עצה שיגרשנה לאלתר. כן כתבו תלמידי רבינו יונה. עוד כתבו: יש אומרים דלסוף תריסר ירחי שתא נכוף אותו בשוטים לגרש (=דעת

רב שרירא גאון הנ"ל פסקה ב'), אבל מורי הרב נר"ו אומר דלעולם לא ניכוף אותם בשוטים, אלא דמשם ואילך הוא מצוה לגרשה, ואם לא יגרשנה קרינן ליה עבריינא כדכתיבנא לעיל, אבל אם יכופו אותו הוה ליה גט מעושה בישראל דפסול".

וכתב המרדכי בשם מהר"ם, וכן כתב הר"ן (לו. בדפי הרי"ף ד"ה ודאמרינן), שבמקום שאמרו "יוציא ויתן כתובה", אע"פ שאין כופין לגרש, כדעת ר"ח, מכל מקום כופין לתת את הכתובה והנדוניא מיד, גם אם אינו מגרש, שהרי חייב להוציא ולתת כתובה, ואם לגבי הגט חוששים לגט מעושה, לגבי הממון כופין אותו ככל בעל חוב.

יט. הרחקות דר"ת

בתשובת ר"ת הנ"ל פסקה ה', שבה הוא מתנגד נחרצות לכפייה במאיס עלי, מוסיף ר"ת שנידוי דינו ככפייה בשוטים, וזאת על פי הגמ' בשבועות מא. ובפסחים נב. ששמתא נחשבת חמורה ממלקות, וממילא אם ינדהו "אין כפייה גדולה מזו". אך מאידך מחדש ר"ת קולא: "אך אם כל רבותינו שוין בדבר, תגזרו באלה חמורה על כל איש ואשה מזרע בית ישראל הנלוים אליכם שלא יהו רשאים לדבר עמו לישא וליתן עמו להאריחו ולהאכילו ולהשקותו וללוותו ולבקרו בחלותו, ועוד יוסיפו חומר ברצונם על כל אדם אם לא יגרש ויתיר אותו האיש את הילדה הזאת, שבזה אין כפייה עליו, שאם ירצה מקיים והוא לא ילקה בגופו מתוך נידוי זה, אך אנו נתפרד מעליו" (בדברי הפוסקים האחרונים מכונות גזירות אלה בשם "הרחקות דרבנו תם"). ר"ת מתייחס שם למקרה מסוים של אומרת מאיס עלי, שכנראה היה באמתלא מבוררת, ואעפ"כ לדעתו אין בכך כדי לחייב גט. והמרדכי (כתובות פ"ז סי' ר"ד) כתב בשם ר' מאיר הכהן (בעל 'הגהות מיימוניות') שעל פי דברי ר"ת אפשר לנהוג בגזירות כאלה במקרים שאומרים בהם יוציא ויתן כתובה אך אין כופין.

יש להבין שטעמו של ר"ת אינו משום שהברירה בידו אם לסבול את ההרחקות ולא לגרש, או לגרש ולא לסבול, כמו שמשמע קצת מהלשון "שאם ירצה מקיים", כי כך אפשר לומר גם על נידוי, או על איבוד ממנו, שלהלן נראה שאף הוא נחשב לכפייה, שהברירה בידו אם לסבול את הנידוי או את איבוד הממון ולקיים את אשתו ולא לגרשה, או לגרש ולא לסבול, ובכל זאת אנו מחשיבים זאת

לכפייה. אלא צריך לומר שעיקר טעמו של ר"ת הוא שהרחקות אלה אינן פעולה ישירה על האדם עצמו או על ממונו, אלא הן מופנות אל הציבור ("אנו נתפרד מעליו"), ולכן אין הן נחשבות לכפייה כתליוה וגירש (ואת "שאם ירצה יקיים" צריך לקרוא בהמשך אחד עם "והוא לא ילקה בגופו מתוך נידוי זה", כלומר לא הוטל עליו נידוי, שהוא כעין קללה המוטלת עליו ישירות). אמנם, היו חכמים שפקפקו בחילוק זה, ובמקרים שאין כופין נמנעו גם מההרחקות דר"ת. כ"כ בשו"ת מהריב"ל (ח"ב סי' י"ח), ונזכר בקיצור ב'פתחי תשובה' (סי' קנ"ד אות ל'). מהריב"ל מטעים זאת בכך "דלא אכשיר דרי, ויותר קשה להם ההרחקה מהנידוי, ואם הנידוי הוי כפייה כל שכן ההרחקה הנזכרת". ומכל מקום רוב הפוסקים סמכו על ר"ת בזה, כדלקמן.

הב"י (סי' קל"ד) הביא את תשובת מהרי"ק (סי' ק"ב), שכתב: "שהרי ידוע הוא שר"ת הפליג לַדְבָר ולאסור לכוף הבעל לגרש בטענת דמאיס עלאי, וכתב שכל המעשה בטענה זו טועה גמור ומרבה ממזרים בישראל, ואפילו הכי בתשובה המתחלת מקול מחצצים כו' אשר שם האריך לאסור הכפייה בטענה זו כתב וז"ל אך [אם] כל רבותינו שוו בדבר תגזרו באלה חמורה על כל איש ואשה מזרע בית ישראל והנלוים עליהם שלא יהיו רשאים לדבר עמו... ועוד יוסיפו חומר כרצונם על כל אדם אם לא יגרש אותו האיש ויתיר את הילדה הזאת, שבזה אין כפייה עליו, שאם ירצה ימצא לו מקום והוא לא ילקה בגופו מתוך נידוי זה, אך אנו נתפרד מעליו עכ"ל הגאון רבינו יעקב שהשיב על הטוענת מאיס עלאי. הרי לך בהדיא דאפילו טוענת מאיס עלאי דסבירא ליה דאין כופין וחשיב גט המעושה שלא כדין לפי דבריו, אפ"ה כתב שיכולין לגזור להיבדל ממנו ולהרחיקו בכל מיני ריחוק, שאין זה קרוי כפייה". יש כאן שינויי לשון קלים בהעתקת תשובת ר"ת לעומת הנוסח שלפנינו ב'ספר הישר', אך אין בהם שינוי ענין, כי נראה שהלשון "שאם ירצה ימצא לו מקום" – אם אינה ט"ס במהרי"ק – פירושה: שאם ירצה יוכל לחיות עם הגזירה הזאת (כלומר: "ימצא לו מקום" הוא ביטוי ציורי) ולא לגרש, ואין זו פגיעה בגופו⁶⁰.

60. וראיתי בספר 'גט מעושה' מאת הדיין הרב יוסף גולדברג שליט"א (עמ' ע"ד) שהבין את לשון מהרי"ק כך: אם ירצה יוכל ללכת לדור במקום אחר ששם לא ירחיקוהו. ובנה על זה דברים ארוכים ונפ"מ דינא שרק באופן כזה התיר ר"ת. ולענ"ד אין הדבר כן, שהרי בנוסח המהרי"ק מפורש שהאלה היא "על כל איש ואשה מזרע בית ישראל והנלוים עליהם", ומה יעזור לו לעבור למקום אחר, והלא בלא ציית דינא "דינו שוה בין לעירו ובין לעיר אחרת" (ש"ך יו"ד של"ד ס"ק ל"ט). אלא הטעם שאין

לשון הטור (סי' קנ"ד): "וכתב רב אלפס דהוא הדין בכל הנך דקתני בהו יוציא שכופין אותו אפילו בשוטים... ורבינו חננאל כתב כל היכא דאמור רבנן יוציא ויתן כתובה אין כופין אותו להוציא, אלא אומרים לו כבר חייבוך חכמים להוציא ואם לא תוציא מותר לקרותך עבריינא, אבל לכפות בשוטים לא, אם לא שמפורש בו שכופין אותו להוציא כגון הנושא בעבירה והאומר איני זן ואיני מפרנס. וכתב אדוני אבי הרא"ש ז"ל וכיון דאיכא פלוגתא דרבוותא ראוי להחמיר שלא לכוף בשוטים כדי שלא יהא גט מעושה". לגבי דעת הרי"ף ר' מה שכתב הב"י והביא את דברי המרדכי בשם ר"ת שנידוי הוא ככפייה בשוטים, אבל אפשר לגזור על הקהל להרחיקו כנ"ל עד שיתן גט. וכמו כן הביא את מה שכתב המרדכי שגם אם לא יגרש כופין אותו לתת את הכתובה ואת הנדוניה שהכניסה לו.

לשון השו"ע (קנד, כא): "כל אלו שאמרו להוציא כופין אפילו בשוטים, ויש אומרים שכל מי שלא נאמר בו בתלמוד בפירוש כופין להוציא, אלא יוציא בלבד, אין כופין בשוטים, אלא אומרים לו, חכמים חייבוך להוציא, ואם לא תוציא מותר לקרותך עברייין". לכאורה, כיון שהביא את הדעה הראשונה בסתם ואת השניה בשם י"א, נראה שדעתו לפסוק כדעה הראשונה. אך הרמ"א כתב: "וכיון דאיכא פלוגתא דרבוותא ראוי להחמיר שלא לכוף בשוטים שלא יהא הגט מעושה". והיא לשון הרא"ש הנ"ל, אשר גם הוא נוטה לדעה הראשונה, אך כתב שראוי לחוש לדעה השניה. ונראה שגם השו"ע מסכים שכך ראוי לנהוג, אע"פ שמעיקר הדין הלכה כדעה הראשונה. וכן מוכח מדבריו בסוף סי' קנ"ד שיובאו בפסקה הבאה.

והוסיף הרמ"א: "וכל מקום שאין כופין בשוטים אין מנדין אותו גם כן, ומכל מקום יכולין לגזור על כל ישראל שלא לעשות לו שום טובה או לישא וליתן עמו... ובכל חומר שירצו ב"ד יכולין להחמיר בכהאי גוונא ומלבד שלא ינדו אותו... מכל מקום כופין אותו ליתן כתובתה מיד וכן הנדוניה דהנעלת ליה".

כ. התנהגויות לא ראויות של הבעל

דיון מאלף מצינו בפוסקים לגבי התנהגויות לא ראויות של הבעל שלא נזכרו בגמרא בהקשר של כפיית גט.

זו כפייה הוא מה שאמור בהמשך המשפט: "והוא לא ילקה בגופו מתוך נידוי זה, אך אנו נתפרד מעליו", דהיינו שהחרם אינו עליו אלא עלינו.

הגמ' בבבא קמא לב. שואלת מה דין המזיק את אשתו בשוגג בתשמיש המיטה, ומסיקה שחייב בנזקיה, כי היה צריך להיזהר. וכתב ה'אור זרוע' (פסקי בבא קמא, סי' קס"א): "מכאן יש ללמוד שאסור לאדם להכות את אשתו, וגם חייב בנזקיה אם הזיקה. ואם הוא רגיל תדיר להכותה ולהבזותה ברבים כופין אותו להוציאה. וכבר היה מעשה באחד שהיה רגיל תדיר להכות את אשתו, ונשאל מו"ר רבינו שמחה זצ"ל, והשיב שכופין אותו להוציאה. זה לשונו: אחר כתבי כתב ראשון קבל לפנינו ר' ירמיה על חתנו שהיה מכה את בתו תדיר ומבזה אותה בפריעת ראשה שלא כדת יהודים, דלחיים ניתנה ולא לצער⁶¹, ואפילו קונה אמה העבריה כקונה אדון לעצמו, כל שכן אשתו, ועל כל הכאה עובר בלא יוסף פן יוסף, וענשו גדול ממכה חבירו, כי היא יושבת לבטח אתו, ודמעתה מצויה. המזיק אשתו בתשמיש המטה קא מיבעי לן בפ' המניח את הכר, אבל בכל מילי דהזקות אחרוני פשיטא לן דלא גרע מאחר. ואם דבריו אמתיים תקנסהו קנס חמור בין בגופו בין בממונו על מה שעבר... שיהא מותרה ועומד מכאן ולהבא, ותטילו שלום ביניהם שלום מקויים... ואם לא יעמוד הבעל בקיום השלום, שיוסיף להכותה ולבזותה, אנו מסכימים אחריכם להיות מנודה בב"ד העליון ובב"ד התחתון, ויעשוהו על ידי גויים לתת גט, עשה מה שישראל אומר לך, כי כן הסכמתי עם חבירי שיהא גט מעושה בגויים כזה – כדן, אפילו לשמואל דאמר בפ' המדיר עד שכופין אותו להוציא יכפוהו לזון, הני מילי מזונות שיש בידינו לעשות תקנה לדבר, דיורדין לנכסיו וזנין אותה, אבל להכותה ולבזותה, שענייה זו אסורה בידו ואין בידינו לעשות תקנה לדבר – אפילו שמואל מודה דאין אדם דר עם נחש בכפיפה... שמחה בר שמואל".

וב'הגהות אשרי' (ב"ק פ"ג סי' י') הביא את קיצור הדברים, וז"ל: "אסור לאדם להכות את אשתו, וגם חייב בנזקיה אם הזיקה, ואם הוא רגיל תדיר להכותה ולבזותה ברבים כופין אותו להוציא וליתן כתובתה, וכן השיב רבינו שמחה זצ"ל שיעשוהו על ידי נכרים עשה מה שישראל אומר לך. מאור זרוע".

ובשו"ת מהר"ם מרוטנבורג מצינו (מהד' עימנואל סי' כ"ח) [התשובה מופיעה בנוסח מקוצר בדפוס פראג סי' פ"א, אך אולי שם היא תשובה ששלח בהזדמנות אחרת]:

"ברכנוכם בשם ה' ועל טוב נזכר שמכם אהוביי ומיודעיי אשר מעבר הלז

61. כתובות סא, ר' להלן פסקה כ"ד.

נרשמים, ושאו משאות שלומכם מאת שוכן מרומים, כנפש אשר על החתום הבא להשיב בקצרה את אשר עם לבבי. אם כן אפוא כמו שכתוב מעבר [הלז] שהבעל רגיל להכות את אשתו והיא ביקשה ממנו שיהיה מבטיחה לא להכותה עוד ולא רצה להבטיחה אך רצה להוסיף על חטאתו פשע... כיון שעבר ושנה ושילש בזה נעשית לו כהיתר, ואחרי שלא רצה לנהוג עמה דרך כבוד ולא כמשפט הבנות הכבודות, וקיימא לן והיא בעולת בעל, בעלייתו של בעל ולא בירידתו, לחיים ניתנה ולא לצער, כל שכן שלא להכותה דקא עבר על לאו דלא יוסיף פן יוסיף, דלא גרע מאחר, ואדרבה ק"ו הוא, ומה אחר שאינו מצווה עליו לכבדו מצווה הוא על הכאתו, אשתו שהוא מצווה עליה לכבדה אינו דין שיהא מצווה על הכאתה, ואדרבה חייב לכבדה יותר מגופו כדאיתא ר"פ הנשרפין, ואף המזיק אשתו בתשמיש המטה אמרינן בפ' המניה דחייב, כל שכן שאין לו להכותה. ועוד, בפ' הבא על יבמתו דקא דחיק תלמודא למצוא תקנה לאשה רעה, ולא מישתמיט ולימא לייסרה בשוטים. ועוד, ומספר כתובתה נלמוד שקיבל עליו לכבדה, ואנא אפלא ואוקיר כו', לכבוד ניתנה ולא לכיזיון. ואין זה דרך בני עמנו להכות נשותיהם כמנהג הגויים, חלילה לכל בני ברית מעשות כדבר הזה. ואם היה בא לפנינו דין זה, אשה קובלת על בעלה שמכה אותה, היינו מחמירים עליו יותר משאלו היה מכה את אחר, ומטעמא דפרישית. ובפחות מזה כתב רב פלטי גאון זצ"ל יוציא ויתן כתובה, וזה לשונו, והיכא דארגילו קטטה, אם היא מרגלת, כמורדת דמיא ואין לה כלום, ואם הוא מרגיל, יש לה כל כתובתה, ואם מרגילין בני הבית כגון חמות ובת חמות, יש עליו מן הדין להוציאה למקום אחר, אין אדם דר עם נחש בכפיפה, ואם אין מוציאה, מגרשה ונותן לה כתובתה, וכן הלכה וכן מנהג עכ"ל. וגדולה מזו אמרו, המדיר את אשתו שלא תטעום, עד ל' יום יעמיד פרנס, יתר מכן יוציא ויתן כתובה, ואוקימנא במספקת לדברים גדולים ואינה מספקת לדברים קטנים דרגילה בהו בי נשא וקא מגלגלא בהדיה, דאמרה ליה עד האידנא דלא אדרתן גלגילנא בהדך, השתא דאדרתן לא מצינא דאיגלגל בהדך טפי מל' יום, דשמעי בי אינשי וזילא ביה (ה) מילתא, כל שכן וכל שכן ק"ו בן ק"ו בן בנו של ק"ו דזילא בה מילתא טובא שהוא מכה אותה דאיכא בושט וצער גנאי לה גנאי למשפחתה גנאי לכל בנות ישראל... וכן המדיר את אשתו שלא תשאל ותשאל נפה וכברה וריחים כו' יוציא ויתן כתובה, שמשיאה שם רע בשכינותיה, כל שכן שאין רשאי להכותה, ואם אין חפץ להבטיחה שלא לעשות עוד, יוציא ויתן כתובה. מיהו אימלוכי ביה בעי, או יוציא ויתן כתובה,

או תקח מזונות אנה שהיא רוצה, ואינו יכול להכריחה להיות בביתו בביזיון ולדור עם הנחש בכפיפה. ודמיה להא דתנן בפ' הנושא אלמנה שאמרה אי אפשי לזוז מבית אבא, יורשין יכולין לומר לה אם את אצלנו יש לך מזונות כו', היתה טוענת מפני שהיא ילדה והן ילדים, זנין אותה והיא בבית אביה, הכא נמי כיון דאית לה טענה מעלייתא שאין לה לסבול אצלו מכות וצער וביזיון, חייב לפרנסה בבית אביה או במקום אחר שהיא רוצה".

למרות הלשון החד-משמעית והחריפה שנוקט המהר"ם, נראה מדבריו שהוא דן במקרה זה דין "יוציא ויתן כתובה", שלדעתו המובאת לעיל משמעו שאומרים לו: חכמים חייבוך לגרש, ואם לא תגרש הרי אתה עברייך, אבל אין כופין אותו בשוטים, שלא כדעת רבנו שמחה (ואם נותן לה מזונות במקום אחר – אי אפשר לכפות גט מצד מניעת תשמיש, כי המניעה היא מצידה, שרוצה לדור במקום אחר).

כא. דבריו החריפים של הרשב"ץ

בשו"ת הרשב"ץ (תשב"ץ ח"ב סי' ח') נשאל על "אשה שבעלה מצער אותה הרבה עד שמרוב הצער היא מואסת אותו, והכל יודעים בו שהוא אדם קשה הרבה והיא אינה יכולה לסבול אותו לרוב הקטטות והמריבות, וגם שהוא מרעיבה עד שהיא שונאה את החיים, והיא אינה יכולה לבוא לבי"ד מפני שאחד מבעלי ההוראה הפחידה שאם תשאל כתובתה בבי"ד שתפסיד אותה".

והשיב: "קרוב הדבר בזה שיוציא ויתן כתובה, דקיי"ל לחיים ניתנה ולא לצער דנפקא לן מקרא דכתיב כי היא היתה אם כל חי בפ' אע"פ, ואפילו במדיר את אשתו בדברים שאין לה צער כל כך אמרינן יוציא ויתן כתובה כדאיתא בהמדיר בהרבה מקומות, דוק ותשכח, כל שכן בצער תדיר שיש לנו לומר יוציא ויתן כתובה לפי שאין אדם דר עם נחש בכפיפה... ואפילו לכוף אותו להוציא יש לדון מק"ו דבעל פולפוס, דהשתא מפני ריח הפה כופין, מפני צער תדיר שהוא מר ממוות לא כל שכן, וכיוצא בזה הק"ו הזכירו בירושלמי על איני זן ואיני מפרנס. וגם יש פוסקין באומר איני זן ואיני מפרנס כופין אותו להוציא, ואם זה מרעיב אותה הרי הוא בכלל זה. וההפרש שיש בין יוציא ויתן כתובה ובין כופין אותו להוציא הוא, שכשאמרו במשנה יוציא ויתן כתובה אין כופין אותו לגרש, אלא מגבין אותה כתובתה ואם גירש מעצמו מוטב ואם לאו קרינא ליה עבריינא,

וכשאמרו כופין עושין בו כפייה אפילו בשוטי, הכי מוכח בירושלמי, וכ"כ המפרשים ז"ל. זהו הנראה בזה. ואע"פ שיש בתשובת גדולי האחרונים ז"ל שאין כופין בזה כלל, אנן לאו קטלי קני באגמא אנן, ומילתא דתליא בסברא אין לדיין אלא מה שעניו רואות, ואפשר שלא אמרו כן על כיוצא בזה הצער הגדול, וכל שכן אם הוא מרעיב אותה, ואילו הות דידהו לא הו אמרי הכי. והרשב"א ז"ל כתב בתשובה כדברינו⁶². ומכל מקום אם היא מרוב שיחה וכעסה הולכת לבי"ד ותובעת כתובתה, לא הפסידה כלום, ורחמנא ליצלן מעלבון העלובות, וכי כך עונין אל המעיקות, וכמו שאמרו בבראשית רבה⁶³ על יעקב. וראוי לבי"ד לגעור בו ולקרוא עליו המקרא הזה הרצחת וגם ירשת".

הרשב"ץ דן אפוא שאדם כזה הוא לכל הפחות בגדר "יוציא ויתן כתובה", ומגבין לה את הכתובה בעל כרחו, ואם ירצה לגרש יגרש. המשפטים יוצאי הדופן "ואע"פ שיש בתשובת גדולי האחרונים ז"ל שאין כופין בזה כלל, אנן לאו קטלי קני באגמא אנן, ומילתא דתליא בסברא אין לדיין אלא מה שעניו רואות... ואילו הות דידהו לא הו אמרי הכי" – מעיד על כך שהרשב"ץ כתב את הדברים בחום ליבו, כזועק על העוול הנעשה לאשה על ידי בעל המצער אותה תדיר והרי היא כשבויה אצלו, והוא אומר שרק מי שלא התנסה בזה אצל בתו או אחותו יכול לא להרגיש שהסברה הישרה נותנת שבמצב כזה הבעל חייב לגרש ולתת כתובה, אע"פ שאין מוצאים לזה מקור מפורש בגמרא, כי יש ללמדו בק"ו מהמקרים הנזכרים בגמרא.

ובשו"ת בנימין זאב (ח"א סי' פ"ח) נשאל על "האיש שרגיל להכות אשתו, ודמעתי על לחיה בוכה ונאנחה... אם דינא הוא לכופו להוציאה בגט אם יתברר שממנו בא הסיבה ולא מהאשה". והביא את תשובת רבנו שמחה, וכתב שאע"פ שהתוס' כתבו בשם ר"ח שאין כופין אלא במקום שנאמר "כופין", ולא במקום שנאמר "יוציא ויתן כתובה", ואנו חוששים לדעת ר"ח, מכל מקום יש לסמוך על דברי רבנו שמחה שבמקרה זה הדין הוא שכופין, ומה שלא מנו אותו במשנה הוא משום שלא מנו אלא דברים הבאים ממילא, אבל מה שבא על ידי פשיעת

62. הכוונה כנראה לשו"ת הרשב"א ח"א סי' תרצ"ג, במי שרגיל לכעוס על אשתו ולהוציאה מביתו, ובזמנים אלה אינו זנה, שהרשב"א פוסק שכופין אותו להוציא כדין האומר איני זן, והביאו הרמ"א להלכה (קנד, ג).

63. עא, ז.

הבעל לא הוצרכו למנותו, כמו שכתבו התוס' בכתובות לשיטת ר"י (כלומר: בפשיעה חמורה, כמי שרגיל להכות, שהסברה נותנת שכופין, אנו אומרים שהטעם שהדבר לא נזכר במשנת אלו שכופין הוא כהסבר ר"י לפי שיטתו, אע"פ שבפשיעות שנאמר בהן "יוציא ויתן כתובה" אין אנו נוהגים כדעת ר"י).

נושא חמור אחר ביחסי איש ואשה, הוא בעל המשרך דרכיו ובוגד באשתו. על הגמ' ביבמות סה. "אמר ר' אמי... כל הנושא אשה על אשתו יוציא ויתן כתובה, רבא אמר נושא אדם כמה נשים על אשתו והוא דאית ליה למיזניה", מצינו בספר ה'אגודה' (יבמות פ"ו סי' ע"ז): "פעם אחת בא מעשה לידי, לאה טוענת על ראובן שהוא רועה זונות, והוא כופר, ופסקתי שאם תביא עדים שהוא כן, יוציא ויתן כתובה, איבעית אימא קרא, אי בעית אימא גמרא, איבעית אימא סברא, קרא דכתיב אם תקח נשים על בנותי, איבעית אימא גמרא דאמרינן הכא והוא דאפשר בסיפוקיהו ובנידון זה כתיב ורועה זונות יאבד הון, ואיבעית אימא סברא דגרע מכל הנהו דפ' המדיר, ודוקא שיש עדים שראו אותו עם הארמאית כדרך המנאפים... ואחרי שפסקתי הפסק שלחו קרובי האשה תשובת הר"מ ז"ל הועתקה מכתובת ידו והאריך בו מאד וכתב כל הני טעמי שכתבתי, וסוף דבריו היכא דאיכא סהדי או כשהודה מעצמו כייפינן ליה להוציא".

הר"מ הוא כמובן המהר"ם מרוטנבורג, רבו של בעל ה'אגודה'. ויש כאן קושי, כי הדיון בגמ' ביבמות הוא האם "יוציא ויתן כתובה", וכך פוסק ה'אגודה' בענין הנידון, ואילו "כייפינן ליה להוציא" שכתב מהר"ם משמע כפייה ממש, ואיך זה מתיישב עם דעת מהר"ם הנ"ל בענין "יוציא ויתן כתובה"? ולכאורה צריך לומר שהלשון "כייפינן ליה להוציא" אינה ציטוט, אלא היא קיצור מסקנת התשובה, והכוונה לכפייה במילי: חכמים חייבוך להוציא. וצ"ב⁶⁴. ומכל מקום להלן נראה שהרמ"א הבין שה'אגודה' פסק במקרה זה כפיית גט בשוטי.

כב. שורש ההתייחסויות השונות לפשיעת הבעל

הב"י בסוף סי' קנ"ד הביא את דברי ה'אגודה' הנ"ל בפסקה הקודמת, ואחר כך כתב: "מצאתי בתשובת רבינו שמחה המכה את אשתו" וכו', וציטט את לשון

64. שאלתי את ר' שמחה עמנואל הי"ו מהדיר תשובות מהר"ם, האם ידועה לנו התשובה שמזכיר ה'אגודה', ואמר לי שגם הוא חיפשה ולא מצאה.

התשובה עד "ויעשוהו על ידי גויים לתת גט", והביא גם את לשון 'הגהות אשרי' הנ"ל בשם או"ז שכתב כן. עוד הפנה הב"י לתשובת הרמב"ן (והיא בתשובות הרשב"א המיוחסות לרמב"ן סי' ק"ב), שהביאה בסוף סי' ע"ד, ובה נאמר: "אין לבעל להכות ולענות אשתו, דלחיים ניתנה ולא לצער, ואדרבה צריך לכבדה יותר מגופו... אבל אם מקללתו בחינם הדין עמו, דהא מקללת בעלה בפניו מן היוצאות שלא בכתובה, ומכל מקום אם הדבר מסופק לבי"ד מי הוא הגורם... גוערים אותו ומייסרין ומודיעין שאם יכה שלא כדין שיהא חייב להוציא וליתן כתובה, שאפילו על שאר דברים שאין לה כ"כ צער כגון שמדירה שלא תלך לבית אביה או לבית האבל או לבית המשתה או אפילו שלא תשאל נפה וכברה מחברותיה או שלא תשאל להם הוא מוציא ונותן כתובה, כל שכן במכה ופוצע ומצערה בגופה. וקרוב בעיני הדבר שאם ידוע שהוא מתמיד להכותה שאינו נאמן לטעון עליה שהיא מקללתו בפניו, דלאו כל הימנו לאחזוקה בפרוצה". וכתב הב"י שם שהיות שהמכה את אשתו עובר בשני לאוין, כמו שכתב רבינו יונה בשערי תשובה, ראוי לנדות אותו שלא יעבור על דברי תורה, "וסעד לדבר מצאתי בתשובת רבינו שמחה שכתבתי בסי' קנ"ד, אחר כך מצאתי כדברי בספר מישרים נתיב כ"ג ח"ה בשם הרמ"ה אם חבל בה הבעל יש יכולת לבי"ד לייסרו ולהחרימו ולנדותו ולהלקותו... כי חייב לכבדה יותר מעצמו, או יוציא ויתן כתובה ע"כ".

אך לענין כפיית גט כתב הב"י בסי' קנ"ד: "ומכל מקום נראה לי דאין לסמוך על דברי ספר אגודה ורבינו שמחה ואור זרוע לכפות להוציא על דבריהם, כיון שלא נזכרו בדברי שום אחד מן הפוסקים המפורסמים" [ומה שכתוב בתשובת הרשב"א המיוחסת לרמב"ן "שאם יכה שלא כדין שיהא חייב להוציא וליתן כתובה" – אין פירושו כפייה, שכן דעת הרשב"א ביבמות עז. ש"יוציא ויתן כתובה" אינו בכפייה בשוטים, וכנראה שכך פוסק הב"י למעשה, ע' לעיל פסקה י"ט].

על דברים אלה של הב"י הגיב הרמ"א ב'דרכי משה' (אות כ"א): "ואיני רואה בזה דבריו כלל, דכדאי הם הגאונים לסמוך עליהם, כל שכן שהרמב"ן ומהר"מ הסכימו בתשובותיהן בענין הכאת אשתו והביאו ראיות ברורות לדבריהם, גם הסברא מסכמת עמהן, ומה שלא הוזכר בדברי הפוסקים אפשר לומר שהיה פשוט בעיניהם, וק"ו הוא מהאומר איני זן וכו' וכמו שהורה (נ"א: שהוא) בתשובה הנ"ל, וגם שלא היה בנמצא בימי הפוסקים הראשונים ולכן לא הזכירו, ולכן אין

לדחות דברים ברורים בקש. ומכל מקום נראה דטוב שלא לכופו ליתן גט אלא בדרך זה, להחרימו או לתופסו בידי גויים או בשוטים שלא להכותה, או שיוציא ויתן גט, ובדרך זה לא מיקרי כפייה על הגט רק לקיים מה שמחויב לעשותה. הרי שהרמ"א סומך להלכה על גדולי אשכנז רבנו שמחה משפירא וה'אור זרוע' שמוטר לכפות גט במצב כזה, אלא שממליץ שטוב לכתחילה לא להזדקק לכפייה ישירה, אלא לכפותו בכח להפסיק את התנהגותו הנלוזה, ואם ירצה – יתן גט⁶⁵. ובשו"ת 'לב שמח' לר' אברהם אליגרי מרבני קושטא (בעל 'לב שמח' על סה"מ לרמב"ם), הל' גיטין סי' י"א, כתב על דברי הב"י הנ"ל: "ואחרי התאבקי בעפר משכן חכמתו אומר, דאדרבה כיון שהן בעצמן דברי טעם, ולא מצאנו באחד משאר הפוסקים שיחלוק עליהן בפירוש – אור זרוע ורבינו שמחה לאו קטלי קני באגמא נינהו וכדאים הם לסמוך עליהם".

לעומתם כתב הרדב"ז בתשובה (ח"ד אלף רכ"ח): "שאלת ממני אודיעך דעתי מי שרגיל להכות את אשתו ולכזותה תמיד בפני רבים מאי דיניה. תשובה: הנה נמצא כתוב בשם רבינו שמחה שכופין אותו להוציא, והפריז על המדה וכתב שיעשוהו ע"י גויים עשה מה שישראל אומר לך ע"כ. אבל אני תמה על הוראה זו, כיון שהגט מעושה לא נמצאו בניה ממזרים (פי': בתמיהה), ובמה הפקיעו אישות שבה, דבשלמא בעל פוליוס וחבריו ירדו חכמים לסוף דעת כל הנשים ואינן יכולות לסבול לפיכך הפקיעו חכמים קידושיה על ידי גט כזה⁶⁶, אבל הכא פעם מכה אותה ופעם משמח אותה, פעם מבזה אותה ופעם מכבד אותה במלבושים נאים, ובשלמא כפייה בדברים או ע"י פרעון כתובה או קנס נחא, אבל כפייה בשוטים ע"י גויים לא תהא כזאת... אלא כיצד יעשו, מנדין אותו שלא יכה אותה, אם חזר מוטב, ואם לאו מכריזין עליו שהוא מנודה, אם חזר מוטב, ואם לאו קונסין אותו בכתובה, אם חזר מוטב, ואם לאו עונשין אותו ע"י גויים בגופו שהרי עבר על פן יוסיף להכותו, וחובשין אותו מפני שהכה אותה, ואין מזכירין לו שיוציא את אשתו כלל, ואם עמד הוא מעצמו מחמת עונשו וגירש – אין זה אונס, שהרי הוא מביא על עצמו האונס מדעתו, לא יכנה ולא

65. מסתבר שהרמ"א מעדיף את הדרך העקיפה בגלל דברי המהר"ם בתשובה, שלמרות שהיה מתלמידי ה'אור זרוע', לא כתב לגבי מכה אשתו שכופין אותו, אלא רק "יוציא ויתן כתובה", שלדעתו אינו כפייה בשוטים, כנ"ל. ואף על פי כן בהגהה בשו"ע פסק כ'אור זרוע', כדלקמן בפסקה הבאה.

66. על הנחה זו, שחכמים הפקיעו את הקידושין, ע' לעיל פסקה ט'.

יגרשנה. אבל לכוף אותו לגרש על ידי נידוי או שמתא או עונש הגוף וכל שכן על ידי גויים איני רואה ולא מסכים כלל".

הרי שלמרות שהרדב"ז סובר שהבעל עובר על לאו דאורייתא, ומשום אפרושי מאיסורא, או בתורת עונש, בי"ד רשאים לכפות עליו בכח לחדול מזה – אין הוא מתיר לכפות גט בשל כך. ונראה שיש כאן נקודה מאלפת, ובעלת משמעות רבה להמשך דיוננו. הרדב"ז כותב שהמצבים הנזכרים במשנה שבהם תיקנו חכמים לכפות גט הם כאלה ש"ירדו חכמים לסוף דעת כל הנשים ואינן יכולות לסבול", אבל הכאות ובזיונות לדעתו הן יכולות לסבול, כי "פעם מכה אותה ופעם משמח אותה, פעם מבזה אותה ופעם מכבד אותה". לעומתו כתבו ראשוני אשכנז רבנו שמחה והאו"ז, שמצב כזה הוא בלתי נסבל בשביל הנשים, ואין ספק שהוא בכלל אלו שכופין, כי "אין אדם דר עם נחש בכפיפה". ממה נובעת המחלוקת? הוי אומר, מאומדן דעת הנשים: אומדן הדעת של רבנו שמחה והאו"ז היה לפי המעמד והמנטליות של הנשים במקומם ובזמנם, ואילו אומדן הדעת של הרדב"ז היה לפי המעמד והמנטליות של הנשים במקומו ובזמנו. כעין זה מצינו במדרכי ב' ערבי פסחים, על הגמ' (ק.ח.) "ואם אשה חשובה היא צריכה הסיבה", שכתב: "פירשו בתוספות דכולהו נשים דידן חשובות ניהו וצריכות הסיבה". והשו"ע (או"ח תעב, ד) כתב: "אשה אינה צריכה הסיבה אלא אם כן היא חשובה". והרמ"א הגיה שם: "וכל הנשים שלנו מיקרו חשובות". נפקא מינה מכל זה לזמננו, כפי שיתבאר בע"ה להלן.

כג. פסקי השו"ע בפשיעת הבעל

בהמשך לדבריו הנ"ל ב'דרכי משה' דן הרמ"א בשאלה הבאה: אשה הרגילה לקלל את בעלה או לזלזל באביו ואמו, והוכיחה בדברים ולא הועיל, האם מותר להכותה כדי שתחדל מזה. וכתב בשם תשובת בנימין זאב שמותר, ושמתשובת מהר"מ משמע שאסור, שהרי כתב שגם אשה רעה אסור להכותה (הכוונה ללשון המהר"ם הנ"ל: "דקא דחיק תלמודא למצוא תקנה לאשה רעה, ולא מישתמיט ולימא לייסרה בשוטים"). הרמ"א מפנה למה שכתב בענין זה בסי' קט"ו, שם הביא (בד"מ הארוך) את דברי 'תרומת הדשן' (סי' רי"ח) שכתב שאם הבעל הוכיחה כמה פעמים ולא הועיל מותר להכותה כדי שלא תעשה עוד, וזאת על פי האמור בב"ק כח. שנרצע שכלו לו ימיו ויצא לחירות, והוא ממשיך לחיות

עם שפחה כנענית, מותר לרבו להכותו כדי להפרישו מאיסורא. והוסיף הרמ"א שבתשובת הרמב"ן (הרשב"א) הנ"ל כתוב שהמכה את אשתו, אם מקללתו בחינם הדין עמו. ודברים אלה מתה"ד ותשובת הרמב"ן הביא גם הב"י שם. ונראה שסברת המהר"ם האוסר להכות אשה רעה היא, שאין להשוות את המקרה של בעל המכה את אשתו למקרה של הגמ' בב"ק, כי בעל הנפגע מאשתו אינו "מפריש מאיסורא" אובייקטיבי, אלא יש לו נגיעה חזקה, ובנוהג שבעולם בריב שבין אשה לבעלה יש גם לבעל חלק בריב. וייתכן שגם תה"ד מודה בזה, שכן התה"ד מדבר על אשה הרגילה לקלל את אביה ואמה (ולא את הבעל או את אביו ואמו), ובזה הבעל יכול להיות אובייקטיבי. אמנם בתשובת בנימין זאב מדובר גם על מקללת את בעלה או את אביו ואמו.

בשו"ע לא הזכיר את דין המכה את אשתו. והרמ"א הגיה בסי' קנ"ד סעיף ג': "איש המכה אשתו עבירה היא בידו כמכה חברו, ואם רגיל הוא בכך יש ביד ב"ד לייסרו ולהחרימו ולהלקותו בכל מיני רידי וכופייה ולהשביעו שלא יעשה עוד, ואם אינו ציית לדברי הבי"ד יש אומרים שכופין אותו להוציא, ובלבד שמתרין בו תחילה פעם אחת או שתיים כי אינו מדרך בני ישראל להכות נשותיהם ומעשה גויים הוא. וכל זה כשהוא מתחיל, אבל אם מקללתו בחינם או מזלזלת אביו ואמו, והוכיחה בדברים ואינה משגחת עליו, יש אומרים דמותר להכותה, ויש אומרים דאפילו אשה רעה אסור להכותה, והסברה ראשונה היא עיקר. ואם אינו ידוע מי הגורם אין הבעל נאמן לומר שהיא המתחלת, שכל הנשים בחזקת כשרות, ומושיבים ביניהם אחרים לראות בשל מי הרעה הזאת, ואם היא מקללתו חינם יוצאת בלא כתובה, ונראה לי דוקא ברגילה בכך ואחר ההתראה".

ידוע שכאשר הרמ"א מעיר על דברי השו"ע בלשון "ויש אומרים" כוונתו לחלוק על הכרעת השו"ע ולפסוק כאותם "יש אומרים". כל שכן כאן, שכתב "יש אומרים שכופין אותו להוציא" מבלי שהשו"ע הזכיר דעה אחרת. הרי שהרמ"א פוסק שכופין גט במצב זה, ואפילו לא הזכיר שטוב לכתחילה לכפות באופן עקיף כנ"ל⁶⁷. ובביאור הגר"א (ס"ק י') כתב על דברי הרמ"א: "שאפילו על שאר

67. מקרה דומה לכאורה של אלימות הבעל, אך שונה במהותו, מובא בשו"ע על פי תשובת הרא"ש. הרא"ש נשאל (כלל ק"ו סי' ד') על "ראובן שטען על לאה כלתו שלקחה לו ספרים והוא אינו חייב לה כלום, והיא משיבה אין חטפי ורידי חטפי כי היה חייב לי כל נדונייתי, ומכרתים

דברים שאין לה צער כל כך כגון המדיר שלא תלך לבית אביה או לבית האבל כו' או שלא תשאל נפה וכברה כו' כל שכן במצערה בגופה, תשובת הרמב"ן סי' ק"ב". והעיר על כך ה'חזון איש' (אה"ע סי' ק"ח אות י"ד): "ואי מהתם לא שמעינן אלא כפייה במילי למאי דמחמרינן כדעת ר"ח. אבל אפשר דהכאה גריעא טפי, וכעין דאמר בירוש' משום ריח הפה כופין משום חיי נפש לא כל שכן". וברור שהגר"א לא סבר שהרמ"א בהביאו את דברי הרמב"ן (הרשב"א) שכתב "חייב להוציא וליתן כתובה", התכוון להסתייע מדבריו לכפייה בשוטים, אלא הוא הביא את דברי הרמב"ן והמהר"ם כדי להראות את חומרת הכאת בעל לאשתו, אבל לענין הכפייה סמך על פסק רבנו שמחה והאו"ז וההג"א. וגם החזו"א לא התכוון להקשות על הגר"א, ובאומרו "אפשר דהכאה גריעא טפי, וכעין דאמר בירוש' משום ריח הפה כופין משום חיי נפש לא כל שכן" כוונתו שסברת הרמ"א שסמך על רבנו שמחה היא שהכאה גריעא טפי מהמקרים של "יוציא ויתן כתובה", וכנ"ל. וכ"כ ב'ערוך השולחן' (קנר, טו): "דק"ו הוא, דאם על צער הגוף כמו ריח הפה כופין, כל שכן בחיי נפש כשמאכילה דבר איסור, וכן כשמקניטה ומכה אותה, גרע יותר מריח הפה". ונבסעיף י"ח כתב 'ערוך

למזונות ולשאר צרכי. וטען ראובן נתתי לבני כל הנדוניא, והיא השיבה בעלי חסר דעת הוא ואינו בר משא ומתן, והיה לך למסור נדונייתי לידי או ליר נאמן אחר". בהמשך לתשובתו על הענין הממוני, כותב הרא"ש (כלל מ"ג סי' ג'): "ומה שהיא טוענת שבעלה מטורף, וטפשות מתוספת עליו מדי יום יום, ושואלת שיגרשנה טרם שיטרף ותהיה עגונה לעולם, וגם שמא תלד בנים ולא יוכל לזונה, ואביה היה עני ומחמת דחקו השיאה לו, וכסבורה היתה יכולה לקבל ואינה יכולה לקבל, כי מטורף הוא לגמרי ויראה פן יהרגנה בכעסו, כי כאשר מרגזים אותו מכה והורג וזורק ובוועט ונושך, וראובן משיב, היכרת בו קודם לכן וסברת וקיבלת, גם אינו מטורף, אך אינו בקי בטיב העולם, ולא יגרשך אלא אם תחזירי הספרים או כסף ערכם ואז יגרשך – איני רואה מתוך טענותם דברים שיהיה ראוי לכופו עליהם לגרש, כי אין להוסיף על מה שמנו חז"ל בפ' המדיר ואלו שכופין אותו להוציא מוכה שחין... לכן אין לכופו לגרש, אך תפייסנו שיגרש, או תקבלנו ותיוון מנכסיו". מדובר אפוא באדם הסובל מליקוי נפשי, שהאשה ידעה עליו לפני הנישואין. אדם זה אינו "רגיל להכות את אשתו", והוא יכול להיות אדם טוב, הסובל מהתפרצויות זעם "כאשר מרגזים אותו", וברור שלפי ראות עיני הדיינים מה שאומרת שיראה פן יהרגנה בכעסו – לשון הבאי היא, ואין המדובר בסכנת נפשות. הרא"ש רואה בזה מום שהאשה ידעה עליו, שאינו מהווה סיבה מספקת לכפיית גט. הטור (סי' קנ"ד) הביא בקיצור את תשובת הרא"ש, וכך פסק השו"ע (קנר, ה): "איש המשתטה מדי יום יום ואומרת אשתו אבי מחמת דחקו השיאני לו וסבורה הייתי לקבל ואי אפשרי כי הוא מטורף ויראה אני פן יהרגני בכעסו, אין כופין אותו לגרש, שאין כופין אלא באותם שאמרו חכמים".

השולחן' על מ"ש הרמ"א שי"א שהמכה את אשתו כופין אותו להוציא: "בזמננו שאין בכחנו להעמיד משפטי הדת על תילה... אם רואים שאין ביכולת לעשות שלום ביניהם, משתדלים בגט שיגרשו זא"ז מרצונם הטוב". והכוונה כמובן לכך שלבי"ד בזמננו לא היה כח כפייה בגלל חוקי המלכות. וכ"כ בשו"ת 'איגרות משה' (אה"ע ח"ג סי' מ"ג ותשכ"ח) בדונו בשאלה מסוימת של כפיית גט: "אך בכלל ליכא מציאות לדינא לכפות בזמן הזה". כך היה בארצות הגולה, אך בארץ ישראל כיום ב"ה המציאות שונה, וכפי שיתברר בע"ה להלן].

ובאשר לנידון של ה'אגודה' הנ"ל – בסעיף א' הגיה הרמ"א: "מי שהוא רועה זונות ואשתו קובלת עליו, אם יש עדות בדבר שראו אותו עם מנאפים או שהודה, יש אומרים שכופין אותו להוציא". שוב, "יש אומרים" שאינו מביא עמו דעה אחרת, כלומר שפוסק הלכה כמותם.

ולגבי אשה הרגילה לקלל את בעלה או את הוריו, ואצ"ל להכותו, וכן לגבי כל העוברת על דת משה ויהודית כהגדרתה במש' בכתובות עב. ובגמ' שם, כתב השו"ע (קטו, ד): "בכל אחת מאלו תצא בלא כתובה אם יש עדים שהתרה בה תחילה ועברה על התראתו... ואם רצה לקיים אותה אחר כך אין כופין אותו להוציאה, מכל מקום מצוה עליו שיוציאנה". והוסיף הרמ"א: "ואינה יכולה לעכב על ידו שלא יגרשנה, ויכול לגרשה בעל כרחה ואין בזה משום חרם רבינו גרשום⁶⁸", וזאת על פי תשובות מהר"ם מרוטנבורג והרשב"א שהביא ב'דרכי משה' (אות י"ז).

כד. "כוונות התורה" - אושיות הנישואין והגירושין

בדברי הראשונים שהובאו לעיל מוצאים אנו שהם מסתמכים לא מעט על פסוקים ומאמרי חז"ל המאפיינים את מהותם הרצויה של חיי הנישואין, ולומדים מהם הלכה לענין שהם דנים בו. בתשובותיהם של רבנו שמחה ושל המהר"ם בענין בעל המכה את אשתו הם מביאים את דרשת ר' אלעזר בכתובות (סא.): "כי היא היתה אם כל חי – לחיים ניתנה ולא לצער ניתנה". הנידון בגמ' שם הוא בענין קל יחסית: הבעל רוצה שאשתו תניק את בנם, והאשה אינה רוצה להניק, אלא

68. באשר לשאלה אם הכוונה לזריקת גט לידה או לאמצעי כפייה על ידי בי"ד עד שתאמר רוצה אני, ע' לעיל פסקה י"ז.

לשכור מינקת (בימינו תהיה שאלה דומה לגבי מי שרוצה לא להניק אלא להאכיל את התינוק בתחליף חלב). אם דרך בנות משפחתה או בנות משפחתו של הבעל שהן אינן מניקות בעצמן – שומעין לאשה שאף היא לא תניק, כי הכלל הוא: "עולה עמו ואינה יורדת עמו", כלומר: תנאי חייה של אשה לאחר נישואיה צריכים להיות לפי הרף הגבוה מבין תנאי החיים של בנות משפחתה ובנות משפחת בעלה. את זאת לומר ר' אלעזר מהכתוב "כי היא היתה אם כל חי", לחיים ניתנה ולא לצער, והראשונים הנ"ל לומדים מזה בקל וחומר בן בנו של קל וחומר: "כל שכן שלא להכותה".

והנה לכאורה הדרשה "לחיים ניתנה ולא לצער" אינה מתאימה לפשט הכתוב, שהרי החיים בביטוי "אם כל חי" מתייחסים לצאצאיה של האשה, ולא לאשה עצמה. ויש להבין שר' אלעזר לומד מההקשר של הפסוק את אופיו הכללי של מוסד הנישואין, שכן הפסוק הזה הוא סיומה של הפרשה היסודית בתורה העוסקת בנושא איש ואשה: "ויאמר ה' א-לקים לא טוב היות האדם לבדו, אעשה לו עזר כנגדו... ויבן ה' א-לקים את הצלע אשר לקח מן האדם לאשה ויביאה אל האדם, ויאמר האדם זאת הפעם עצם מעצמי ובשר מבשרי, לזאת יקרא אשה כי מאיש לקחה זאת. על כן יעזב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו והיו לבשר אחד... ויקרא האדם שם אשתו חוה, כי היא היתה אם כל חי" (בראשית ב, יח – ג, כ). קריאת שם מציינת את המהות. החיבור בין איש לאשה בא בשביל שתי מטרות: האחת – "לא טוב היות האדם לבדו", והשניה – "כי היא היתה אם כל חי". הקביעה "לחיים ניתנה ולא לצער" נסמכת על השם 'חוה', שהוא בעל משמעות לגבי שתי המטרות: לראות חיים עם בעלה ("ראה חיים עם אשה אשר אהבת", קוהלת ט, ט), בבחינת "לא טוב היות האדם לבדו", ולתת חיים לצאצאיה, להיות אם כל חי.

מקור אחר לכלל "עולה עמו ואינה יורדת עמו" מביא רב הונא בגמ' שם: "והיא בעולת בעל (בראשית כ, ג) – בעלייתו של בעל ולא בירידתו של בעל". לכאורה זוהי דרשה על דרך הרמז בלבד: 'בעולה' מלשון 'בעלייה'. אך אפשר שכוונת רב הונא היא שבלשון "בעולת בעל" יש משמעות של הידמות והצטרפות אל הבעל, וממילא משתמע שהיא צריכה לעלות עמו. ושאינה יורדת עמו נאמר מסברה, ורמז לדבר 'בעולה' – בעלייה, ולא בירידה.

התייחסות כללית אחרת אל מעמדה של האשה הנשואה מצאנו בדברי הרמב"ם בנמקו את שיטתו שהאומרת "מאיס עלי" כופין אותו להוציאה: "לפי שאינה

כשבויה שתיבעל לשנוי לה". ברור שברקע דברי הרמב"ם עומד הכתוב: "מה עשית ותגנוב את לבכי ותנהג את בנותי כשבויות חרב" (בראשית לא, כו). אשה אינה שבויה בידי בעלה, אלא לקוחה לו לאשה. הלקיחה אמנם נעשית על ידי האיש, "כי יקח איש אשה" (דברים כד, א), ר' על כך לקמן, אבל אין זו פעולה חד-צדדית, אלא פעולה שבה הנלקחת מביעה את רצונה להילקח, כדבר אברהם אבינו לעברו: "ולקחת אשה לבני... ואם לא תאבה האשה ללכת אחריך – ונקית משבועתי" (בראשית כד, ז-ח).

התורה מזכירה את חובותיו של האיש כלפי האשה הנשואה לו, "שארה כסותה ועונתה לא יגרע" (שמות כא, י), ואינה מזכירה חובות של האשה כלפי האיש. מה משמעות הדבר? "תני ר' חייא אין אשה אלא ליופי, אין אשה אלא לבנים" (כתובות נט:), כלומר: לדעת ר' חייא החובה היחידה של אשה לבעלה היא בתחום האינטימיות ("ליופי") והילודה ("לבנים"). חיי האישות והילודה, שהם הדבר העיקרי שבו באה לידי ביטוי השונות בין איש לאשה, הם עיקר הנישואין, והם דבר המובן מאליו. המשנה (שם) אמנם חולקת על ר' חייא, ומחייבת את האשה במלאכות מסוימות: "ואלו מלאכות שהאשה עושה לבעלה, טוחנת ואופה ומכבסת מבשלת ומניקה את בנה" וכו'. על דיני המלאכות הללו, האם חיובן מן התורה או מתקנת חכמים, מתי האשה פטורה מהן, וכו', כתבנו בהרחבה בסוגיית נכסי הבעל והאשה, ע"ש. כאן נזכיר רק שהגמ' אומרת שאפילו מי שפטורה מכל המלאכות הנזכרות במש' ("יושבת בקתדרא"), יש דברים שהיא כן צריכה לעשות: "אמר רב יצחק בר חנניא אמר רב הונא אע"פ שאמרו יושבת בקתדרא, אבל מוזגת לו כוס ומצעת לו את המיטה ומרחצת לו פניו ידיו ורגליו". פירש רש"י: "משום דמילי דחיבה נינהו, כדי שתתחבב עליו... הני לא כפי לה, אלא חכמים השיאוה עצה טובה להנהיג זאת בישראל". בהתאם לכך אומר רב יצחק בר חנניא בשם רב הונא מימרא נוספת: "כל מלאכות שהאשה עושה לבעלה גידה עושה לבעלה, חוץ ממזיגת הכוס והצעת המיטה והרחצת פניו ידיו ורגליו". פירש רש"י: "דברים של קירוב וחיבה ומביאין לידי הרגל דבר". חזרנו אפוא לומר שמהותם העיקרית של קידושי אשה היא היות האשה מיוחדת לבעלה לאהבה ולהולדה. הרי זה ממש מה שהתורה אומרת בעת יצירת האשה: "על כן יעזב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו והיו לבשר אחד", ופירשו המפרשים שם: "ודבק בה והיתה בחיקו כבשרו" (רמב"ן), או: "הולד נוצר על ידי שניהם ושם נעשה בשרם אחד" (רש"י).

גם לדעת המשנה וגם לדעת ר' חייא, חובות האשה כלפי בעלה אין פירושן שהאשה קנויה לבעלה קנין הגוף, כדוגמת קנין עבד כנעני או עבד עברי ("עבד עברי גופו קנוי", קידושין טז). כך מפורש בגמ': "אשה דלא קני ליה גופה לא כל שכן" (שם ו:). קנין אשה אינו יוצר בעלות במוכן ממוני. חובות האשה לבעלה אינן מעידות על בעלות, שהרי גם לבעל יש מדין תורה חובות כלפי אשתו (לחלק מהדעות יותר מאשר לה יש כלפיו, כנ"ל), ואין האשה קונה את בעלה. קנין אשה משמעו רק יצירת זיקת אישות של האשה אל בעלה, דהיינו את היותה מיוחדת לו, מקודשת לו, ואסורה באישות לכל אדם אחר כהקדש (שם ב:). זוהי המשמעות של "כי יקח איש אשה", ולא 'כי תקח אשה איש': האיש קונה את האשה לענין זיקת אישות בלעדית אליו, ואילו האשה אינה קונה את האיש לענין זיקת אישות בלעדית אליה. טעם ההבדל הזה בין איש לאשה – שאשה אינה יכולה להיות אשת שני אנשים בזמן אחד, ואילו לאיש יכולות להיות (מדין תורה) שתי נשים בזמן אחד – נעוץ בעומק ההבדלים הטבעיים, הגופניים והנפשיים, שבין איש לאשה, ואין צורך לפרטם ולהאריך בהם כאן⁶⁹. התורה גם הקפידה שאת קנין האשה לאיש יעשה האיש, ולא האשה תקנה את עצמה לו (ע' קידושין ה:), ור' שמעון מסביר את הטעם: "מפני מה אמרה תורה כי יקח איש אשה ולא כתב כי תילקח אשה לאיש, מפני שדרכו של איש לחזר על אשה ואין דרכה של אשה לחזר על איש" (שם ב:), לאמור: גם זה טבעה של אשה, שהיא מצפה שהאיש יחזר אחריה וירצה בה, והיא תיאותרצה לו, ולא להפך, ולכן קבעה התורה שהאיש יעשה את מעשה הקנין של זיקת האישות, ולא האשה תקנה את עצמה לו.

כאמור, זיקת האישות של האשה אל בעלה אינה ענין של בעלות כמו בבעלות ממונית. הגדרתה כ"לחיים ניתנה ולא לצער" משמעה שזיקת האישות, בהבדל

69. נזכיר רק שתי נקודות, האחת פיסיוולוגית והאחת פסיכולוגית: א. כל אדם רוצה לדעת מי הם ילדיו, וכל ילד רוצה לדעת מי אביו ואמו. אילו היתה אשה נשואה לשני אנשים אי אפשר היה לדעת מיהו אביו של הילד (חז"ל קבעו לשם כך איסור נשיאת אלמנה או גרושה בתוך שלשה חדשים מתום נישואיה, כדי להבחין של מי הולד שתלד), מה שאין כן באיש הנשוי לשתי נשים, שידוע מי אביו ומי אמו של כל ילד. ב. בזוגיות, הציפייה הנפשית של האשה היא לקשר יציב ומתמשך של אהבה והערכה (בין השאר בגלל העובדה שיחסי האישות יוצרים באופן טבעי הריון הנמשך חדשים ארוכים ולידה הקושרת את האם לולד), והמשיכה המינית היא משנית. ואילו אצל האיש הציפיות הן בדרך כלל קצרות טווח. וע' להלן פסקה כ"ז ובהערה 74 שם.

מקנין חפץ או עבד, מהותה יחסי אנוש שיש בהם אינטימיות. בנים הנולדים מיחסים מקולקלים בין איש לאשתו "בני אימה, בני אנוסה, בני שנואה" וכו' נקראים "המורדים והפושעים בי" (נדרים כ:), "לפי שיש צד עבירה ביצירתן" (ר"ן שם). עם זאת, היות שהאיש קונה אשה לזיקת אישות, ואין האשה קונה איש, גם התרת זיקת האישות נמסרה לאיש, שכן מי שקנה הוא זה שיכול לוותר על קנינו. אולם, המצב שבו כוח התרת זיקת האישות נמצא רק בידי האיש, הוא מצב העלול לגרום עוול לאשה אם יתברר שחייה עם בעלה בלתי נסבלים, או בגלל התנהגותו השלילית, או בגלל מומים שיתגלו בו. לא כל אדם יסיק את המסקנות המוסריות בעצמו, וישחרר את אשתו מזיקת הנישואין מרצון טוב. על כן נתנה התורה סמכות לבית דין להתערב ולמנוע עוול. אומרת המשנה בערכין (כא.): "חייבי עולות ושלמים ממשכנין אותן, אע"פ שאין מתכפר לו עד שיתרצה, שנאמר לרצונו, כופין אותו עד שיאמר רוצה אני, וכן אתה אומר בגיטי נשים, כופין אותו עד שיאמר רוצה אני". את הדין בקרבנות לומדת הגמ' מן הכתוב: "ת"ר יקריב אותו, מלמד שכופין אותו, יכול בעל כרחו, ת"ל לרצונו, הא כיצד, כופין אותו עד שיאמר רוצה אני". משם לומדים את העיקרון שכאשר אדם מחויב על פי התורה לעשות מעשה מסוים, אע"פ שהמעשה צריך להיעשות מרצון – גם כפייה על ידי בי"ד הגורמת לו לומר "רוצה אני" נחשבת לעשייה מרצון. בדעות השונות בהסבר הדבר עסקנו לעיל פסקה י', ע"ש.

חכמים קבעו אפוא איזה מצב הוא בלתי נסבל בשביל האשה, המחייב התערבות של בי"ד למניעת עוול. יחד עם זאת, חכמים רואים בשמירת שלימות המשפחה ערך מוסרי גדול. גירושין שאינם הכרחיים הם פגיעה קשה בכך הזוג שאינו מעוניין בהם, ועוד יותר מזה בילדיהם, וכן בגורמים נוספים הקשורים לענין, כגון הורים וכד'. פירוק קל של המשפחה הוא גם פתח לפריצות, כדברי המש' בנדרים הנ"ל פסקה ט"ז: "בראשונה היו אומרים שלש נשים יוצאות ונוטלות כתובה, האומרת טמאה אני לך, שמים ביני לבינך, ונטולה אני מן היהודים, חזרו לומר שלא תהא אשה נותנת עיניה באחר ומקלקלת על בעלה" וכו'. כמובן שעולה השאלה מדוע לא חששו חכמים שהבעל יתן עיניו באחרת, ואפשרו לו לגרש את אשתו ללא הגבלה. התשובה היא, מחד, שתשלום הכתובה מהווה מחסום מסוים בפני גירושין קלים, כמו שאמרו: "אסור לו לאדם שישהה את אשתו אפילו שעה אחת בלא כתובה, וטעמא מאי, כדי שלא תהא קלה בעיניו להוציאה" (ב"ק פט.), ומאידך, שמדין תורה יכול היה אדם לשאת אשה נוספת

גם מבלי לגרש את אשתו. לפני שניגש לדבר על תקנות רבנו גרשום מאור הגולה, עלינו לברר תחילה כמה ענינים כלליים.

כה. חיוב, איסור, רשות, ותקנות חכמים

במצוות התורה ישנם שלושה סוגים של מצוות: א. מצוות המחייבות את האדם לעשות דבר מה. ב. מצוות האוסרות על האדם לעשות דבר מה. ג. מצוות הקובעות דין מסוים, פרוצדורה מסוימת, אך אינן מחייבות לעשות מעשה או להימנע ממעשה. דוגמא לסוג השלישי היא המצוה לגרש אשה בגט (מצות עשה רכ"ב בספר המצוות לרמב"ם). המצוה היא שחלות גירושין תהיה אך ורק באמצעות גט, אך אין היא אומרת שאדם חייב לגרש את אשתו, או שאסור לו לגרש את אשתו. הרמב"ם מסביר את מהות הסוג השלישי הזה של המצוות במ"ע צ"ו, המצוה להיות כל נוגע בנבילה טמא, וז"ל שם: "זה שנמנה כל מין ומין מהטומאות מצות עשה, אין ענינו שנהיה חייבין להיטמא בטומאה זו, ולא גם כן שאנחנו מוזהרין מלהיטמא בה ותהיה מצות לא תעשה, אלא זה שהתורה אמרה שמי שנגע בזה המין נטמא... היא מצות עשה, רצוני לומר שזה הדין שנצטוינו בו הוא מצוה... וההיטמאות עצמה היא דבר רשות, אם ירצה ייטמא ואם ירצה לא ייטמא". וחזר להסביר זאת במ"ע ק"ט, מצות הטהרה במקוה, שאין פירושה שאדם טמא צריך להיטהר, אלא המצוה קובעת את הדין, שאם יטבול במקוה יטהר, ואם לא יטבול יישאר טמא. כמובן שלמצוות כאלה, דהיינו לדינים אלה, יש השלכות על מצוות אחרות שבהן יש חיוב או איסור, כגון: אם אשה "התגרשה" בלי גט – היא נשארת אשת איש ואסורה לאחרים; אם האדם נטמא ולא טבל – אסור לו להיכנס למקדש, וכד'; אבל הדין, שהוא המצוה, אינו אלא קביעת פרוצדורה הלכתית, שאין בה חיוב או איסור.

התחום הרחב של "דברי הרשות", שבו התורה אינה מחייבת לעשות דבר מסוים וגם אינה אוסרת לעשותו, הוא התחום שבו מופיעות תקנות חכמים. בהקדמת המשנה הרמב"ם מגדיר את תקנות חכמים כך:

"הדינים אשר נתקנו על דרך ההתבוננות והבאת התועלת בענינים הנוהגים בין בני אדם, ממה שאין בו תוספת בתורה או חסרון, או בדברים שהם תקנת בני אדם בעניני התורה, והם אשר יקראום החכמים 'תקנות' ו'מנהגות'. ואסור לעבור עליהם בשום פנים הואיל והסכימה עליהם האומה, וכבר הזהיר שלמה מעבור

עליהם ואמר 'פורץ גדר ישכנו נחש'. ואלו התקנות הן רבות מאד, נזכרות בתלמוד ובמשנה, מהן בענין האיסור וההיתר, ומהן בענין הממונות... מהן תקנות מיוחסות ליחידים מן החכמים, כאומרם 'התקין הלל פרוזבול', 'התקין רבן גמליאל הזקן'... ומהן תקנות מיוחסות אל הכלל, כאומרם 'באושא התקינו' או אומרם 'תיקנו חכמים' (הקדמות הרמב"ם למשנה, עמ' מ"ב).

לא מעט מתקנות החכמים הן בעניני אישות. למשל, אחת הדוגמאות שהרמב"ם מזכיר כאן, 'התקין רבן גמליאל הזקן' (מש' גיטין לב.), עוסקת במי ששלח גט לאשתו הנמצאת בעיר אחרת, ואחר כך התחרט, וביטל את השליחות מרחוק בפני עדים. "התקין רבן גמליאל הזקן שלא יהו עושין כן מפני תיקון העולם". המצב שבו אשה מקבלת גט ואינה יודעת האם הבעל ביטלו, הוא מצב בעייתי מאד, ועלול לגרום לממזרות או לעגינות, ע' שם לג. ולכן התקין רבן גמליאל שלא ייעשה כדבר הזה. לדעת רשב"ג שם, תקנת רבן גמליאל היתה שאם אדם יבטל גט שלא בפני השליח – ביטול השליחות לא יחול, וממילא האשה תוכל להינשא בגט שיימסר לה, "שאם כן מה כח בית דין יפה". והגמ' שואלת: "ומי איכא מידי דמדאורייתא בטל גיטא ומשום מה כח ב"ד יפה שרינן אשת איש לעלמא", ועונה: "אין, כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש, ואפקעינהו רבנן לקידושין מיניה". מבחינת דין תורה ביטול שליחות הגט על ידי המשלח הוא בתחום הרשות: אם ירצה לבטל – יבטל, והביטול יועיל, לא ירצה – לא יבטל. אבל חכמים ראו "על דרך ההתבוננות והבאת התועלת" לתקן תקנה האוסרת על הבעל לבטל גט מרחוק, כדי לחזק את ערכי התורה ולמנוע תקלה חמורה, ולדעת רשב"ג תיקנו שגם אם יעבור ויבטל ביטולו לא יועיל, כי חכמים חיזקו את תקנתם והפעילו במקרה כזה את סמכותם לבטל את הקידושין.

דוגמא אחרת: התורה מתירה לאב להשיא את בתו כשהיא קטנה לטוב בעיניו, "את בתי נתתי לאיש הזה" (דברים כב, טז). כמובן שהדבר הוא בתחום הרשות: האב אינו מצווה לעשות כן, וגם אין עליו איסור לעשות כן. אבל בגמ' למדנו: "אמר רב יהודה אמר רב, ואיתימא ר' אלעזר, אסור לאדם שיקדש את בתו כשהיא קטנה, עד שתגדל ותאמר בפלוגי אני רוצה" (קידושין מא.). מדוע ראו חכמים לאסור דבר שהתורה התירתו? אין זאת אלא שהעריכו – לפי מצב החברה היהודית בדורותיהם – שהדבר אינו הגון, שיש בו משום פגיעה בבת העלולה למצוא את עצמה נשואה למי שאינה חפצה בו. העובדה שמדין תורה דבר מסוים מותר, אין פירושה שהוא רצוי. התורה משאירה מקום נרחב לשיקול דעתו

המוסרי של האדם, שלא יהיה "נבל ברשות התורה" (ע' רמב"ן לויקרא יט, ב), ובמיוחד לשיקול דעתם של חכמים, אשר הוסמכו על ידי התורה לגזור גזירות ולתקן תקנות לפי צורך הדורות, "עשו משמרת למשמרתי" (מועד קטן ה. ועוד, ע' הקדמת הרמב"ם למשנה עמ' מ"א).

והנה התוס' בקידושין כתבו על מימרת רב יהודה אמר רב: "ועכשיו שאנו נוהגים לקדש בנותינו אפילו קטנות, היינו משום שבכל יום ויום הגלות מתגבר עלינו, ואם יש סיפק ביד אדם עכשיו לתת לבתו נדוניה, שמא לאחר זמן לא יהיה סיפק בידו, ותשב בתו עגונה לעולם". הרי שהתוס' הבינו שהאיסור שהטיל רב לקדש את הבת כשהיא קטנה – תלוי בנסיבות הזמנים, והעיקרון הוא שצריך תמיד לחשוב על טובת בנות ישראל ותקנתן.

מכאן לאחת התקנות המפורסמות ביותר בתולדות ישראל, הלא היא תקנת רבנו גרשום מאור הגולה שלא לשאת שתי נשים. כידוע, התורה התירה לאיש לשאת יותר מאשה אחת⁷⁰: "כי תהיינה לאיש שתי נשים" וכו' (דברים כא, טו). ייתכן שהתורה רומזת לכך שאין הדבר רצוי, באומרה בהמשך הפסוק: "האחת אהובה והאחת שנואה". וכמו כן, הלשון "ואשה אל אחותה לא תקח לצרור" (ויקרא יח, יח) – אפשר שהיא מורה על יריבות ומלחמה (כמו "צרור את המדינים"), ע' רמב"ן שם). אך גם אם נניח שאין בכתוב כוונה כזאת, אלא זהו סתם תיאור של מקרה מסוים – בזמנו של רבנו גרשום מאור הגולה ובית דינו ראו חכמי הדור שבנסיבות חייהם אין הדבר רצוי, והתקינו תקנה, שחזקו אותה בחרם, שאסור לאיש לשאת שתי נשים.

תקנה מרחיקת לכת אחרת שתיקן רבנו גרשום מאור הגולה, היתה שלא לגרש אשה בעל כרחה, למרות שכפי שנזכר לעיל מדין תורה הסמכות לנתק את קשר הנישואין היא בידי הבעל, והוא יכול לגרש את אשתו גם בעל כרחה. וכתב הרא"ש בתשובה (צוטט לעיל פסקה ח'): "חכם אחד היה בארצנו והיה שמו רבינו גרשום, תיקן תקנות טובות בענין גירושין, והיה בימי הגאונים ז"ל, ותקנותיו וגזירותיו קבועות ותקועות כאילו ניתנו בסיני, בשביל שקיבלום עליהם ומסרום לדור דור". מדוע תיקן רבנו גרשום תקנות אלו? ר' אביגדור כ"ץ כתב בתשובה (מובאת במרדכי לכתובות סי' רצ"א) שרבנו גרשום תיקן את האיסור לישא שתי נשים "משום קטטה". ולגבי התקנה השניה כתב הרא"ש בתשובה (כלל מ"ב סי'

70. ע' בפסקה הקודמת ובהערה 69 שם.

א': "ראה הדור פרוץ ומזלזלין בבנות ישראל בזריקת גט, ותיקן להשוות כח האשה לכח האיש, כמו שהאיש אינו מוציא אלא לרצונו כך האשה אינה מתגרשת אלא לרצונה". ויש להבין שהקהילות קיבלו עליהן את תקנות רבנו גרשום (התקנות זקוקות להסכמת הציבור, כדברי הרמב"ם המובאים לעיל) ומסרו אותן מדור לדור כאילו ניתנו בסיני מפני שמצב הדורות ההם הסכים להן וחייב אותן, דהיינו מפני שלפי המנטליות של בני אדם הגונים בדורות ההם, נשיאת שתי נשים, או גירושי אשה שלא בהסכמתה, הם פגיעה קשה בכבוד האשה, ומאפשרים מצבים של התנהגות לא רצויה, משפילה, ואף אכזרית. בשו"ת מהרש"ל (סי' י"ד) דן במקרה של אדם אשר "בגד באשת נעוריו... והניח אותה ערומה בחוסר כל, ולא זו שאחת משלש אלה לא עשה לה, אלא אף זו, התעמר בה בכבודו, שלקח אשה אחרת עליה". בהמשך מתייחס המהרש"ל למה שכתב מהרי"ק (סי' ק"א ענף ד') בשם תשובת הרשב"א על תקנת רבנו גרשום: "שמענו שלא גזר אלא לסוף זמן אלף החמישי" (הובא ב'בית יוסף' אה"ע סוף סי' א'). המהרש"ל מפקפק מאד בשמועה זו, ומראה שחכמי אשכנז שחיו באלף הששי התייחסו אל תקנת רבנו גרשום כשרירה וקיימת, והוא מוסיף שהצורך בתקנת רבנו גרשום רק הולך ומתחזק עם הזמן, כי "בעוונותינו הרבים הדורות פוחתים ומשתנים לגרועותא מדי יום ויום", רוצה לומר: ורבו האנשים אשר אם יותר להם לשאת אשה שניה יעשו כמעשה האיש שעליו נסבה התשובה.

גם ממה שכתב המהרי"ק עולה שענינים אלה תלויים בבחינת מצב הדור, ואם רבנו גרשום הגביל את תקנתו בזמן, נראה שכוונתו היתה שאחרי עבור כמה דורות יש לבחון את התקנה מחדש ולראות אם היא עדיין מתאימה לצרכי הדור. כאמור, בארצות אשכנז היה ברור שהתקנה נשארת בתוקפה. ואכן, על מה שכתב השו"ע (אה"ע א, י), בעקבות המהרי"ק, שרבנו גרשום לא החרים אלא עד סוף האלף החמישי, הגיה הרמ"א: "ומכל מקום בכל מדינות אלו התקנה והמנהג במקומו עומד". ולגבי ארצות ספרד והמזרח – השו"ע, שכתב על תקנת רבנו גרשום: "ולא פשטה תקנתו בכל הארצות", הוסיף בסעיף הבא, על פי תשובת הרא"ש שנכתבה בספרד (מובאת בב"י שם): "טוב לעשות תקנה בחרמות ונידויים על מי שישא אשה על אשתו". בזמנו של הרמב"ם במצרים נהגו שאחד מתנאי הכתובה היה שלא ישא אשה אחרת על אשתו⁷¹. בדורות האחרונים עוד היו

71. ר' שו"ת הרמב"ם, מהד' בלאו, סי' שע"ב (מהד' מכון י-ם סי' רכ"ב), ובהערות שם.

בארצות המזרח מקרים של נשיאת שתי נשים, אך עם קום מדינת ישראל נתקנה על ידי אסיפת רבנים גדולה מכל העדות – ר' להלן פסקה כ"ח – תקנה האוסרת מכאן ואילך על כל עדות ישראל נשיאת שתי נשים, והדבר קיבל תוקף של חוק במדינת ישראל.

כו. "הכל לפי העת והזמן"

מכל האמור עד כה עולה, כי תקנות חכמים קשורות למצב הדורות שבהם הן נתקנו, וכי לשינויים החברתיים החלים במשך הדורות יש מבוא גדול בתקנות אלה, שכן הם מהווים גורם משמעותי בתועלת שתצמח מהתקנות לשמירת ערכי התורה. תקנת מורדת, שבה היתה ראשית דיוננו, עברה גלגולים רבים במשך הדורות: תחילה היה הדין האמור במשנה. אחר כך שונה הדין, כמובא בגמ': "רבותינו חזרו ונמנו שיהו מכריזין עליה ארבע שבתות" וכו'. מאוחר יותר היה שלב שלישי, האמור בסוף הסוגיה, והוא: "ומשהינן לה תריסר ירחי שתא אגיטא", שרב שרירא גאון פירשו: "והתקינו שמשחינן אותה בלא גירושין שנים עשר חודש שמא תתפייס, ולאחר שנים עשר חודש כופין את הבעל וכותב לה גט". אחר תקופת התלמוד נתקנה תקנת "בי דינא דמתיבתא", בעקבות שינוי שחל באותם הדורות, כדברי רב שרירא: "כשראו חכמים שבנות ישראל הולכות ונתלות בגויים ליטול להן גיטין באונס מבעליהן, ויש כותבין גיטין באונס ומסתפק לגט מעושה שלא כדין וקא נפיק מינה חורבא, תקינו בימי מר רב רבה... וכופין אותו וכותב לה גט לאלתר". במרוצת דורות הראשונים הפסיקו ברוב המקומות לנהוג על פי תקנת הגאונים, כדברי הרמב"ן: "ועכשיו ראוי לחוש בדבר הרבה שלא לנהוג בתקנה זו כלל, שכבר בטלה מפני פריצת הדור (נ"א: פריצות הדורות)". כלומר: בזמן הגאונים התרבות הרעה היתה שהשיגו על ידי גויים גט מעושה ונישאו ליהודי אחר בלא גט כשר, ואילו בזמן הראשונים פריצת הדורות היתה שנשים שנתנו עיניהן באחר וכד' היו תובעות בקלות לכפות על הבעל גט, אבל אם לא היו מקבלות אותו בבית דין לא היו יכולות להינשא לאחר, ולכן לא רצו בתי הדין לכפות גט על פי תקנת הגאונים, כדי לא לעודד פריצות ופירוק משפחות. ומאלפים דברי הראב"ה: "ואומר אני אחרי אשר ראינו בה פלוגתא דרבוותא, חכמי הדור יתנו לב לפי הענין להעמיד דבר על אופניו

שלא תצאנה בנות ישראל לתרבות רעה" (מובא במרדכי כתובות פ"ה סי' קפ"ו⁷²).

ומה בימינו? בשו"ת 'יביע אומר' לר' עובדיה יוסף זצ"ל (ח"ג, אה"ע סי' י"ח [תשי"ח] אות י"ג), דן בשאלה של כפיית גט בטענת מאיס עלי. המקרה היה של זוג עולים מתימן⁷³, שהאשה הביאה עדים שמעיקרא לא רצתה להינשא לבעלה, ואביה הכריחה. אחרי שהביא את שיטות הרמב"ם והחולקים, ודן בתקנת הגאונים, כתב:

"וגם אני בעניי אומר שבזמן הזה דאחסור דרי בארצות החופש והדרור ואיש

72. מקור הדברים בספרו של הראב"ה 'אביאסף' שלא הגיע לידינו, אך פסקה ארוכה ממנו, הכוללת את הציטוט הזה, נדפסה בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג דפוס ברלין, שער ראשון מכ"י פרמא, עמ' 18-19. ע"ש שלפני "ואומר אני" וכו' מביא הראב"ה את תשובת רגמ"ה שמתקנת רבנן סבוראי אין משהין י"ב חודש אלא יהיב לה גיטא לאלתר ושקל מאי דתפסה כדי שלא תצאנה בנות ישראל לתרבות רעה (הובא לעיל פסקה ד' והערה 22 שם), ואחריה את דברי הראב"ן זקנו שכתב שבימינו שאין נושאים שתי נשים אין משהין את המורדת, אלא מתירים לבעל לשאת אחרת והיא תשב ותתעגן. דברי הראב"ן הם בספרו בהל' כתובות (מהד' דבליצקי ח"ג סי' תקמ"א): "המורדת על בעלה שאומרת בעינא ליה ומצערנא ליה מתשמיש מכריזין עליה ד' שבתות... ואי אמרה מאיס עלי לא כייפינן לה לשהות עמו אלא יוציא מיד, ונראה לי בלא כתובה, ואין בין אומרת בעינא ליה לאומרת מאיס עלי אלא דהתם דחינן ד' שבתות אולי תחזור בה כיון דאמרה בעינא ליה, אבל הכא יוציא מיד, וזו בלא כתובה, ומשהינן לה למורדת האומרת בעינא ליה וכו' שנה אחת בלא גט לקונסה שתתעגן, והני מילי בדורות הראשונים שהיה אדם נושא אשה על אשתו ולא היה הוא מתעגן, אבל דורותינו שאין אדם נושא אשה על אשה והיה לו להתעגן עמה, לא משהינן לה. ואם בשביל אחרות שיתוסרו קנסינן לזו, יתירו לבעל לישא אחרת והיא תשב ותתעגן". ונראה שמה שכתב "יוציא מיד" היינו מרצונו, כשיטת רוב הראשונים (שהרי לא כתב שיש בזה הברל בין בעינא ליה למאיס עלי), וזהו דינא דגמרא. אך להלן בסוף הלכות כתובות (סי' תק"נ) כתב שרבנן סבוראי תיקנו שאין משהינן מורדת י"ב חודש אלא נותנין לה גט לאלתר, ומן-הסתם ידע שהתקנה היתה לתת גט בעל כרחו של הבעל. ובתשובת ר' חיים פלטיאל הנזכרת לעיל סוף פסקה ט' כתב: "מדברי הגאונים ומדברי רבינו גרשום נלמוד דכפינן ליה להוציא מיד ושקלה מה דתפסה לכל הפחות מדידה דאיתי' (צ"ל: דאיתא) ליה, אך על הכפייה לא מלאני לבי לעשות דבר מה שלא ראיתי מרבתי, כי גם ראב"ן מהסס לכפייה לגט שכתב והיכא דאמרה לא בעינא ליה שרינן ליה לישא אחרת והיא תשב ותתעגן". ולא ברור למה התכוון הראב"ה בכותבו "אחרי אשר ראינו בה פלוגתא דרבנותא", האם לשאלה אם כופין את הגט או אין כופין, או לשאלה האם מתירין לו לשאת אשה אחרת אם רוצה להשהותה, או שאין מתירין ואם ירצה יגרש מיד, ע' דרכי משה סי' ע"ז אות י"א. וצ"ע.

73. ע' לעיל פסקה י"א הערה 47 שיש חשיבות לעובדה זו, כפי שהמשיך לברר בסי' הבא ב'ביע אומר'.

הישר בעיניו יעשה, ורבתה החוצפה בעולם, והניסיון הורה שכאשר עוזבות את בעליהן בטענת מאיס עלי ואשתהווי אשתהו מבלי לפטרם בגט הולכות ויושבות עם גברים אחרים, וגם בוש לא יבושו גם הכלם לא ידעו ומרבין ממזרים בעולם, ובכי האי גוונא אמינא קלקלתן תקנתן, דמה שכתב הרמב"ן 'וח"ו לא הייתי חולק על תקנת הגאונים לכופו להוציא... אלא ראויים הם לשמוע להם ולעשות כתקנתן אלא שעכשיו ראוי לחוש הרבה בדבר שלא לנהוג כן שכבר בטלה מפני פריצות הדור' ע"כ - היינו בזמנו, שאף שהיו מעיזות לומר מאיס עלי, אבל לא הגיעו לשיא החוצפה לשבת עם גבר זר מבלי גט כאשר עלתה בימינו בעוה"ר, אבל בעקבתא דמשיחא כי השתא ראוי להתחשב מאד בתקנת הגאונים, ומכל שכן כשהיא צעירה ויש חשש ממשי שתצא לתרבות רעה ואין סיכויים כל כך שתחזור לבעלה, שנראה שהרוצה לעשות מעשה לכופו להוציא יש לו על מי לסמוך, שהרי חזרה חששת הגאונים פן תצא לתרבות רעה למקומה, והכל לפי העת והזמן".

בדומה לכך כתב בשו"ת 'ציץ אליעזר' לרא"י וולדנברג (ח"ד סי' כ"א). דבריו שם הם תוכן של שיעור שהרצה בכנס דיינים בשנת תשי"ב, אותו פתח כך: "נושא דיוננו הוא על דין מורדת בתנאי המציאות של תקופתנו, והמכוון הוא על דין מורדת בטענת מאיס עלי שבסוגיית הגמ' בכתובות ובדברי הפוסקים, ובנוגע לשאלת הכפייה על הגט... הנושא הוא לדאבוננו אקטואלי מאד בבתי הדין אצלנו בארץ, וכמעט מעשים יום יום הוא". הוא מפרט שמדובר במקרים רבים של נשים המגיעות לבית הדין וטוענות בככי מר שאביהן מחמת דחקו חייב אותן בהיותן קטנות או נערות צעירות להסכים להינשא לאדם מבוגר מהן בהרבה, ולפעמים אף מדובר באדם שהיתה לו אשה נוספת ובנים (בקהילות בחו"ל שלא קיבלו עליהן את חדר"ג), והאשה טוענת כי "בתנאי מציאות החיים שהיו בסביבה שחייתי הוכרחתי להרכין ראש ולהסכים להינשא לו, וכעת אין ברצוני ואין ביכולתי בשום אופן ופנים להמשיך לחיות אתו".

על כך כותב ה'ציץ אליעזר': "במצב זה הרי ברור הדבר שהאשה לא תוכל להשלים עם נפשה להישאר במצב עלוב זה כל ימי חייה, ותצא חלילה באין ברירה לתרבות רעה, או תפסיד השלטון על עשתנותיה ותאבד חלילה את עצמה לדעת, ובמקרה הטוב ביותר תשב האשה משומם, ותחלה מרוב צרות. והרי חז"ל חסו ושקדו תמיד על תקנות בנות ישראל". אחרי שהוא דן בשיטות הראשונים, ומביא ראיות מדברי הפוסקים שתקנת הגאונים לא בטלה כליל, הוא מסיק: "מכל

האמור יש כר נרחב לדון בדבר כפייה לגרש במקום שישנו בטענת המאיס עלי אמתלא מבוררת ובית הדין רואה צורך השעה לכוף את הבעל לגרש כדי שלא תצא האשה לתרבות רעה". אמנם בסוף התשובה הוא כותב שכדי לצאת מספק של גט מעושה, הכפייה תהיה על ידי זה שבית הדין יפסוק שהבעל חייב לספק לה מזונות אע"פ שנפרדה ממנו, ולא יאמרו שזה בשביל שיתן גט, אלא ישאירו הברירה בידו לזון או לגרש, ואין זו כפייה. וחזר על דברי תשובה זו וחזקם בח"ה סי' כ"ו.

כז. נקודת מבט נוספת

השיקול העיקרי בתשובותיהם של ה'ביע אומר' וה'ציץ אליעזר' הוא החשש הקיים בזמננו מפני היציאה לתרבות רעה, דהיינו מפני עזיבת הבית וחיים עם אחר ללא גט. אולם, אם "הכל לפי העת והזמן", יש צורך לבחון את הענין גם מנקודת מבט אחרת. נניח לרגע הצידה את שאלת מורדת ומאיס עלי, ונחזור אל מה שהזכרנו לעיל (פסקה כ"ה), שרב, ראש אמוראי בבל, קבע ש"אסור לאדם שיקדש את בתו כשהיא קטנה, עד שתגדל ותאמר בפלוני אני רוצה", ושכזמננו של בעלי התוס' בגלות אירופה כן נהגו אבות לקדש את בנותיהן הקטנות, מדאגה שמא בעתיד לא תהיה להם נדוניה לתת להן ולא יוכלו להתחתן. איך היינו אנחנו, בימינו, מתייחסים לקידושי קטנה? יהודים יראי שמים, מכל העדות ומכל החוגים, ללא יוצא מן הכלל, שולחים את בנותיהם ללמוד בבתי ספר לבנות מסוגים שונים, באולפנות, בסמינרים וכיו"ב. הבנות פוגשות את חברותיהן במסגרת לימודית, זוכות להערכה על השגיהן מצד מורותיהן, מגבשות דעות משלהן, ומשתלבות במנטליות חברתית מסוימת. האם יש כיום הורים שיעלו על דעתם לקדש את בתם כשהיא קטנה, ולא להמתין עד שתגיע לבשלות נפשית לחיי נישואין ותאמר בפלוני אני רוצה? דומה שהתשובה ברורה: זה דבר שאינו עולה על הדעת. כל בת שתקומם נגד רעיון כזה, והורים הגונים לא יעשו כדבר הזה.

תהליכים חברתיים, מעצם טבעם, לוקחים זמן רב. חרם דרבנו גרשום, מאור גולת אשכנז, על ריבוי נשים ועל גירושי אשה בעל כרחה, לא התפשט בבת אחת בכל הארצות, אולם לאט לאט הוא חדר לכל קהילות ישראל, וכיום הוא מחייב את עם ישראל כולו. מדוע קרה הדבר? מפני שהמציאות החברתית השתנתה. מפני

שכיום נשיאת אשה נוספת, או גירושי אשה בעל כרחה, נחשבים על ידי רוב מוחלט של הנשים וגם של הגברים לפגיעה בלתי נסבלת באשה, וממילא הדבר הופך להיות בלתי הוגן ובלתי מוסרי.

ישנם שינויים חברתיים הדומים להתפתחות טכנולוגית, שהיא עובדה שאי אפשר להתעלם ממנה, ואי אפשר להחזירה אחורנית. אפשר רק לנצל אותה לטובה, להודות לה' על הברכה הטמונה בה, ולהישמר מהנזקים שהיא עלולה לגרום. בתחום הרפואה, למשל, מצילה הקידמה הטכנולוגית אינספור אנשים ממות, מסבל ממחלות קשות, מעקרות, וכד', ומשפרת את חייהם לבלי הכר. היא גם גורמת לשינויים בקביעות ההלכתיות, בעקבות הנסיבות שהשתנו. למשל: אם בעבר היה הדין שמי שנפלה עליו מפולת בשבת בודקין אותו עד חוטמו, ואם לא נמצאה נשימה בחוטמו מניחין אותו (יומא פה., שו"ע או"ח שכט, ד) – כיום, שישנם אמצעי הנשמה והחייאה שלא היו קיימים בעבר, אסור באיסור חמור להניח אדם כזה, אלא חייבים להמשיך לפקח את הגל, ולהזמין אמבולנס עם אמצעי החייאה (שו"ת 'מנחת שלמה' לרש"ז אירבך זצ"ל ח"ב סי' פ"ג אות א'). כאמור, ישנם תהליכים בלתי-הפיכים. איש אינו מעלה בדעתו להפסיק להשתמש במכונית, מפני שפעם לא היו מכוניות, וזאת למרות שיש בנסיעה במכונית סיכון שלא היה קיים כאשר נסעו בעגלות. אנו מבינים שאם העולם מתפתח בצורה כזאת – זהו רצון ה', זוהי מציאות חדשה שצריך לדעת להתמודד אתה, דהיינו להשתמש באמצעים החדשים לטובה ולתועלת, ולהשתדל מאד למנוע את נזקיהם. באותו אופן יש להתייחס למציאות חברתית חדשה, ההולכת ונוצרת מסיבות שונות, בין השאר כתוצאה מההתקדמות הטכנולוגית. במאת השנים האחרונות חלו שינויים מופלגים במעמד הנשים. מאז שהומצאו המקרר החשמלי, מכונת הכביסה, המיקרוגל וכיו"ב, נעשו עבודות הבית קלות יותר, ומצריכות הרבה פחות זמן מאשר בעבר. האשה, גם אשה יראת ה' אשר רואה בניהול הבית וגידול הילדים את משימתה החשובה ביותר, מוצאת שיש לה הרבה זמן פנוי. הבנות, כל הבנות, לומדות, ומפתחות את יכולותיהן בתחומי הידע השונים, וחלק גדול מהן אף רוכשות מקצועות מתקדמים ומכניסים, עובדות, ומשתתפות באופן משמעותי בפרנסת המשפחה. אין ספק שיש בתהליך כזה גם סיכונים ותקלות. השינויים במעמד האשה הביאו ומביאים במקרים רבים לפריצת גדר צניעות, לערעור האיזון המשפחתי, ובמקרים קיצוניים וקשים אף לרצח נשים על ידי בני זוגן רח"ל.

האם אפשר להילחם בתהליך של השינוי במעמד האשה? האם ראוי להילחם בו? יש שיאמרו: התהליך הזה הוא כניעה ל"תרבות המערב". הם אינם צודקים. זו לא "תרבות המערב". זהו תהליך כלל עולמי, שאינו פוסח על שום חברה, במערב ובמזרח, בצפון ובדרום, וגם בעם ישראל על כל חוגיו, לאומיים וחרדים, ליטאים וחסידיים, אשכנזים וספרדים. כטבעם של תהליכים, הם אינם קורים בבת אחת, ולא באותו קצב בכל סביבה חברתית. אבל בסופו של דבר הם חודרים לכל מקום. מאת ה' היתה זאת, גם אם היא נפלאה בעינינו. צריך לדעת להכיר בטוב. האשה הפכה לאישיות יותר שלימה, למי שמנצלת באופן יותר מלא את כל הכישורים שהעניק לה הבורא. זוהי ברכה קודם כל לה עצמה, אך גם למשפחתה, לחברה, לעם ישראל ולאנושות⁷⁴.

נחזור לענייננו. הבאנו לעיל (פסקה כ"ב) את דברי הרדב"ז שהעילות שקבעו חכמים לכפיית גט נקבעו על פי אומדן דעת הנשים: "בעל פוליוס וחבריו ירדו חכמים לסוף דעת כל הנשים ואינן יכולות לסבול". ראינו שרבנו שמחה וה'אגודה' קבעו בזמנם מסברא שבעל מכה, או "רועה זונות", ראוי שייחשב כבלתי נסבל על ידי הנשים, למרות שהדבר אינו נזכר בפירוש בגמרא, וכך פסק הרמ"א להלכה. הוי אומר: אומדן דעת של חכמי הדור הוא הקובע את ההלכה בענין זה. והנה השינויים במעמד האשה בדורותינו יצרו מציאות חדשה ובלתי-הפיכה: הנשים כיום הן יותר עצמאיות, פחות תלויות כלכלית, ופחות מוכנות לסבול מצבי חיים קשים ומשפילים. נראה שאי אפשר להתחמק מהצורך לרדת מחדש "לסוף דעת כל הנשים".

ראינו שהרב עובדיה יוסף והרא"י וולדנברג זצ"ל הראו פנים לסמוך על כך שתקנת הגאונים בענין מאיס עלי לא בטלה לגמרי, כאשר יש חשש שנשים תצאנה לתרבות רעה, כי "הכל לפי העת והזמן". אך הפיתרון להתלבטות זו יכול להיות הרבה יותר מרווח: לא לסמוך על התקנה הקדומה, שהראשונים העירו שכבר לא נהגו בה למעשה, אלא לתקן תקנה חדשה. כפי שהראינו לדעת

74. אין זה המקום לעסוק באופן מקיף ומעמיק בנושא הפמיניזם. נסתפק בהערה שיש בו גם אור וגם חושך, ושהמגמה של הפמיניזם הרדיקלי והלוחמני לטשטש ולמחוק את ההבדלים שבין המינים, בשם שיוון מדומה, היא מגמה אוילית, המתעלמת מן הטבע האנושי, מנוגדת לתורה ולמצוותיה, וסופה לחלוף מן העולם כמו כל אידיאולוגיה מעוותת אחרת. "זכר ונקבה בראם, ויברך אותם, ויקרא את שמם אדם ביום הבראם" (בראשית ה, ב). זכר ונקבה הם, זוהי ברכתם, ורק כך הם נקראים בשם אדם. השונות היא מקור האהבה וההרמוניה.

לעיל (פסקאות ו-ט), יש סמכות לבית דין של מדינה לתקן תקנה של כפיית גט, תקנה שתחייב את כל בני המדינה, והעישוי על פיה יהיה עישוי כדין. למהותה ולגוריה של תקנה חדשה כזאת נקדיש בע"ה את הפרק הבא.

פרק רביעי: תקנה לכפיית גט בימינו

כח. האם ניתן לתקן תקנה חדשה?

המושג 'תקנת חכמים' הוא מושג יסודי בהלכה, שמקורו בסמכות שנתנה תורה לחכמי ישראל לגזור גזירות ולתקן תקנות, כדי לחזק את שמירת מצוות התורה ולהאדיר את ערכיה, בין בדברים שבין אדם למקום ובין בדברים שבין אדם לחבירו, כמובא לעיל (פסקה כ"ה) מהקדמת הרמב"ם למשנה. סמכות זו נתונה לחכמי כל דור ודור, וכך נהגו חכמי הדורות גם אחרי חתימת התלמוד. אלא שבתקופת התלמוד, הואיל והיתה סמכות הלכתית מרכזית אחת לכל עם ישראל – תקנתם של חכמים חייבה את כל ישראל, ואילו אחרי תקופת התלמוד, באין סמכות מרכזית אחת לכל עם ישראל – תקנת בית דין של מדינה מחייבת רק את בני אותה המדינה, כדברי הרמב"ם בהקדמת 'משנה תורה' (הובאו לעיל פסקה ו', ע"ש).

באופן עקרוני, ניתן בימינו ובארצנו לתקן תקנה מחייבת בעניני אישות. כי למרות שידועה לכל עובדת המחלוקת ההשקפתית בין החלקים השונים בחברה, מכל מקום בארץ ישראל יש לבית הדין הגדול של הרבנות הראשית מעמד של בית דין של מדינה, וזאת בעקבות העובדה שחוקי מדינת ישראל מעניקים לבית הדין הגדול את הסמכות העליונה בעניני המעמד האישי, ובאופן מעשי כל תושבי המדינה כפופים לחוקים אלה, ועל כן גם בתי דין פרטיים העוסקים בעניני המעמד האישי נזקקים בפועל לאישור בית הדין הגדול ומפנים את החלטותיהם לאישורו.

תקדים לתקנות בעניני אישות שהתקבלו במדינת ישראל כמחייבות, והכל נוהגים לפיהן, הן החלטות מועצת הרבנות הראשית ובית הדין הגדול במעמד רבני ישראל, ביום כ"א שבט תש"י, לאסור על כל עדות ישראל נשיאת שתי נשים, וכן לאסור לקדש אשה בת פחות משש עשרה שנה. הדברים נקבעו כתקנה

גמורה "על דעת בית דין של מעלה ועל דעת בית דין של מטה", וקיבלו תוקף חוקי במדינת ישראל.

הצעתנו קדם מרנן ורבנן היושבים על מדין היא, שבית הדין הגדול שבארץ ישראל יתקן תקנה חדשה של כפיית גט, כעין תקנת הגאונים הקדומה. ליתר הבהרה: אין הכוונה לסמיכה על תקנת הגאונים כמות שהיא, שכן זו כבר אינה נוהגת בפועל, כמו שכתבו ראשונים, אלא לתקנה חדשה מכה סמכות בית דין של מדינה.

מובן שאם באים לדון באפשרות לתקן תקנה כזאת, צריך לשקול שני דברים: א. האם אפשר מבחינת ההלכה לתקן בימינו תקנה של כפיית גט. ב. האם ראוי לתקן תקנה כזאת, כלומר, מהו הצורך לתקן את התקנה, והאם ישנם שיקולים העומדים כנגדה.

נסכם תחילה את הבסיס ההלכתי לאפשרות לתקן תקנה לכפיית גט באשה הטוענת "מאיס עלי":

א. לדעת הרשב"ם והרמב"ם, ויש ראשונים שכתבו שכן היא דעת רש"י, דינא דגמ' הוא שהטוענת מאיס עלי – כופין את הבעל לתת לה גט לאלתר.

ב. לדעת רב שרירא גאון (וככל הנראה גם לדעת רב יהודאי גאון ובה"ג ורב אהרן גאון) דינא דגמ' הוא שהטוענת מאיס עלי – ממתנינים לה י"ב חודש שמא תחזור בה, ואחריהם כופין את הבעל לתת לה גט.

ג. במקרים שנאמר בהם "יוציא ויתן כתובה", דעת הרבה ראשונים היא שכופין לתת גט, ולא רק מחייבים בדברים, ודעה זו הובאה ראשונה בשו"ע.

ד. רבנן סבוראי התקינו (בלשון הראשונים התקנה נקראת גם בשמות: דינא דמתיבתא, תקנת הגאונים) שהטוענת מאיס עלי כופין את הבעל לתת לה גט לאלתר, ולכל היותר אחרי ארבע שבתות, כדי שלא תצא לתרבות רעה.

ה. תקנת רבנן סבוראי נהגה בבבל במשך מאות בשנים, ופשטה גם לשאר תפוצות ישראל, ונהגה בספרד, אשכנז, צרפת, פרוכנס, איטליה וצפון-אפריקה.

ו. בערך באמצע תקופת הראשונים חדלו ברוב הארצות לנהוג לפי תקנת רבנן סבוראי, אך היו קהילות בודדות שעדיין החזיקו בה.

ז. הגר"א בביאורו לשו"ע (אה"ע עז, ג) כתב שבמקרים חריגים סומכים גם בימינו על תקנת הגאונים.

ח. רבנו תם סבר שמאחרי תקופת האמוראים אי אפשר לתקן תקנה של כפיית גט, אבל בנוסף לרבנן סבוראי והגאונים עצמם שלא סברו כך (ראינו שר"ת אולי

לא ידע שתיקנו כפייה, ואילו היה יודע היה חוזר בו), רוב הראשונים ככולם, וביניהם רגמ"ה, הרי"ף והרא"ש, חולקים על ר"ת בזה, וכן היא דעת הגר"א, כנ"ל. ואין ספק שהלכה כמותם. וגם אם באנו לחוש לדעת ר"ת – יש לעומתה דעות רב שרירא גאון והרשב"ם והרמב"ם (הנ"ל אות א-ב) שאין צורך בתקנה לכפייה אחר י"ב חודש, שכן דינא דגמרא הוא שכופין גט במאיס עלי. ט. בית דין של מדינה יכול בזמן הזה לתקן תקנה שתחייב את בני המדינה. בית הדין הגדול של הרבנות הראשית לישראל נחשב בימינו לבית דין של מדינת ישראל, הואיל ועל פי חוקי המדינה תקנותיו בעניני אישות מחייבות את כל היהודים אזרחי המדינה, ותקנותיו נוהגות בפועל בכל החוגים, ללא הבדל עדות והשקפות.⁷⁵

י. נחלקו ראשונים האם טענת מאיס עלי צריכה להיות מלווה באמתלא מבוררת מדוע מאיס עליה, או שאין צורך בשום אמתלא, ומכל מקום, בוודאי שבית הדין יכול לקבוע בתקנה שיתקן מה ייעשה כאשר יש אמתלא מבוררת ומה ייעשה כאשר אין אמתלא כזאת.

עד כאן לגבי האפשרות ההלכתית לתקן תקנה. באשר לשאלה האם ראוי לתקן תקנה כזאת – הנה השיקולים היסודיים בעד התקנה ונגדה כבר מצויים בדברי הראשונים, שכן תקנת כפיית גט שתיקנו הגאונים היתה, כלשון רב נטרונאי גאון, "כדי שלא תצאנה בנות ישראל לתרבות רעה", כלומר: שלא תצאנה מבעליהן לחיות עם אחר בלא גט כשר (לעיל פסקה ב'), וראינו שדורות רבים אחר כך כתב הראב"ה: "חכמי הדור יתנו לב לפי הענין להעמיד דבר על אופניו שלא תצאנה בנות ישראל לתרבות רעה" (לעיל פסקה כ"ו). מנגד, כתב הרא"ש: "שהגאונים שתיקנו תקנה זו תיקנוה לפי הדור ההוא, שהיה נראה להם לפי צורך השעה בשביל בנות ישראל, והאידנא נראה הענין להפך, בנות ישראל בדור הזה שחצניות הן, אם תוכל האשה להפקיע את עצמה מתחת בעלה באומרה לא בעינא ליה, לא הנחת בת לאברהם אבינו יושבת תחת בעלה, ויתנו עיניהם באחר וימרדו בבעליהן, על כן טוב להרחיק הכפייה" (לעיל פסקה ח'). אבל כבר הובא לעיל שהרב עובדיה יוסף זצ"ל כתב שדברים אלה היו יפים לדורו של הרא"ש, שבו גם נשים שאינן צנועות לא היו מעיזות לעזוב את בעליהן ולחיות עם אחר ללא

75. אף בכל תפוצות ישראל הרבניות הרשמיות מקבלות את סמכותה של הרבנות הראשית לישראל, אך ע' לעיל פסקה ז' הערה 31 שאין צורך בנקודה זו לעניננו.

גט, אבל "בזמן הזה... הניסיון הורה שכאשר עוזבות את בעליהן בטענת מאיס עלי, ואשתהויי אשתהו מבלי לפטרם בגט, הולכות ויושבות עם גברים אחרים... נראה שהרוצה לעשות מעשה לכופו להוציא יש לו על מי לסמוך, שהרי חזרה חששת הגאונים פן תצא לתרבות רעה למקומה, והכל לפי העת והזמן" (לעיל פסקה כ"ו). והרא"י וולדנברג זצ"ל כתב אודות מקרים קשים של טענת מאיס עלי: "במצב זה הרי ברור הדבר שהאשה לא תוכל להשלים עם נפשה להישאר במצב עלוב זה כל ימי חייה, ותצא חלילה באין ברירה לתרבות רעה... ובמקרה הטוב ביותר תשב האשה משומם, ותחלה מרוב צרות. והרי חז"ל חסו ושקדו תמיד על תקנות בנות ישראל" (שם).

לכלל לפי העת והזמן" העולה מדברי רבותינו אלה, הוספנו שיקול אחר (לעיל פסקה כ"ז), והוא, שעם השינויים המופלגים והבלתי-הפיכים במעמד הנשים שהתחוללו בדור האחרון, "דעת כל הנשים" אינה סובלת מצבים של בעל "שאינו הולך בדרך ישרה", כגון שהוא מתנהג באלימות פיסית או מילולית (לגבי אלימות פיסית כלפי האשה ראינו שבלא"ה הרמ"א פוסק כפיית גט), מכור לסמים או לאלכוהול, מכלה את ממון המשפחה, וכיוצא באלו, ועל כן יש מקום לקביעה שטענת "מאיס עלי" שיש עמה אמתלא הנראית בעיני הדיינים היא בימינו סיבה המצטרפת מעיקר הדין לסיבות לכפיית גט המנויות במשנה ובגמרא, וכמו שכתב הרשב"ץ: "ואפילו לכוף אותו להוציא יש לדון מק"ו דבעל פולפוס, דהשתא מפני ריח הפה כופין, מפני צער תדיר שהוא מר ממות לא כל שכן... ומילתא דתליא בסברא אין לדיין אלא מה שעניו ראות" (לעיל פסקה כ"א).

לא זו אף זו: מצב שבו האשה מסורבת גט על ידי בעל המונע אותו ממנה מטעמי נקמנות או סחטנות, ולפעמים הדבר נמשך שנים ארוכות שבהן האשה כבר אינה דרה עם בעלה אלא יושבת עגונה ואין מושיע לה (וכן מצב הפוך: איש שומר מצוות שאשתו מסרבת לקבל גט מטעמי נקמנות או סחטנות ומעגנת אותו⁷⁶) – הוא מצב שיש בו משום חילול השם וביזוי הדת בעיני המון העם. הדברים ידועים לכל, וכבר היו מחאות והפגנות בשל נשים מסורבות גט גם בקהילות חרדיות. על מי מוטל למנוע עוול, חילול השם וביזוי הדת, אם לא על חכמי הדור נושאי דגל התורה?

76. "היתר מאה רבנים" לנשיאת אשה שניה הנ"ל בפסקה י"ז הוא הליך מסורבל למדי, ולא נהוג כיום להשתמש בו במקרים אלו.

והנה אחרי כתבי את כל הנ"ל, מצאתי שבעצם אין בהצעה זו חידוש, כי כבר גילה דעתו הריא"ה הרצוג זצ"ל בהיותו הרב הראשי לישראל שברצונו לתקן תקנה כזאת. במכתב שכתב בשנת תשי"ג לחברי מועצת הרבנות, שנדפס בס' 'עמוד הימיני' של הר"ש ישראלי זצ"ל (בראש סי' י"ט), כתב הרב הרצוג שבדעתו לכנס "ישיבה רבתי של כל רבני ארץ ישראל" ולתקן כפיית גט "לפי המצב המוסרי של הדור, וד"ל", ונימק זאת בכך "שהדבר תלוי בחכמי הדור, והם יש בידם לתקן לכוף בשוטים על דברים שלא היו כופים על כך מפי רז"ל", והא ראייה "שכפייה בשוטים באומרת מאיס עלי גאוני בבל הם שתיקנוה, וכמובן זה רק בשביל בבל, שכבר הורה הרמב"ם שלא היה להם כח של בי"ד הגדול לכל ישראל כידוע, ונהפך דין גמור, ויפתח בדורו וכו'". מסיבות שאינן ידועות לי הדבר לא יצא אז אל הפועל, אך נראה שהצורך בכך רק התחזק בעת הזאת.

כט. אופי התקנה

תקנת כפיית גט צריכה להיות מושתתת על שני עקרונות: מחד, האשה "אינה בשביה שתיבעל לשנוי לה", כביטוי של הרמב"ם, ואין להרשות לבעל לגזול את חירותה של אשתו כאשר היא טוענת "מאיס עלי" ונותנת אמתלא לדבריה המתקבלת על דעת הדיינים (וכן האיש אינו שבוי ביד אשתו, כנ"ל). מאידך, פירוק המשפחה הוא ענין חמור ורציני ביותר, הגורם לפגיעה קשה בכל הנוגעים בדבר ובמיוחד בילדים, ויש למנוע עד כמה שאפשר מצב של דרישת גט מתוך קלות דעת, או מתוך פריצות של "נתנה עיניה באחר" או "נתן עיניו באחרת". נראה אפוא להציע שהתקנה תהיה שבבוא בפני בית דין תביעת גט מצד אחד מבני הזוג בטענת "מאיס עלי", ויתברר לדיינים שהנימוקים לטענה זו רציניים, יורו בפסק דין זמני על מצב המחייב כפיית גט אם לא ייושבו העניינים בתוך שנה. בית הדין ימליץ כמובן על ניסיון להשכנת שלום בית בעזרת ייעוץ מקצועי וכד'. אם המאמצים להשכנת שלום בית במשך שנה תמימה לא ישאו פרי, והתלונות של הצד התובע גט יישארו בעינן – יורה בית הדין בפסק דין סופי על כפיית גט. פרק הזמן של שנה מתאים לדינא דגמרא לשיטת רב שרירא גאון, ומצינו לאחד מגדולי הפוסקים האחרונים, מהר"ח פלאג'י בספרו שו"ת 'חיים ושלום' (ח"ב סי' ל"ה), שהרב עובדיה יוסף מסתמך עליו בתשובתו הנ"ל, שאף הוא נתן קצבה זו במקרה מסוים שדן בו. המדובר היה בבעל שחלה בחולי

הנכפה, שהראשונים נחלקו האם זו סיבה המצדיקה כפיית גט לפי דרישת האשה (אה"ע קנר, ה, ע' ב"י וד"מ שם). כותב מהר"ח פלאג'י: "ולענין הלכה למעשה נראה דאם האשה אינה יכולה לסבול הצער הזה, וכבר נתפרדו זמ"ז זמן רב ונלאו לקרבן ואינה שומעת, כי אינה יכולה לסבול... כל שעבר שנה אחת תמימה, ולמרבח שתי שנים, אזי נראה דכופין אותו לגרש".

בעיה קשה יותר ישנה במקרים שבהם אין לצד מסורב הגט את הבית, "וכבר לדיינים, אבל המציאות היא שכפועל הצד מסורב הגט עזב את הבית, "וכבר נתפרדו זמ"ז זמן רב". מצד אחד, גובר כאן החשד של "נתן עיניו באחרת" או "נתנה עיניה באחר", אך מצד שני במצב כזה של עזיבת הבית מתחזק מאד החשש של תרבות רעה וממזרות. מהר"ח פלאג'י עוסק אמנם במקרה שהיתה לאשה אמתלא רצינית, כנ"ל, אבל כאשר באים לתקן תקנה חדשה נראה שיש להביא בחשבון את מה שהוא כותב בהמשך דבריו, וז"ל: "וכל שכן כשהיא ילדה, דחיישינן דילמא נפיק מינה חורבה בהיותה אסורה בכבלי העיגון, ופוק חזי בפוסקים כמה הקלו בעיגונא דאיתתא שנעלם בעלה, דאיכא משום ספיקא שמא יהיה חי ואסורה משום אשת איש, עם כל זה כמה הקלו קולות רבות כדי שלא תהיה עגונה ובפרט כשהיא בחורה... וכל שכן שהחיוב מוטל על כל דייני ישראל להקל בזה כדי שלא יצאו לידי תקלה משני צדדים, מצד האיש ומצד האשה בהיותם אסורים בכבלי העיגון".

וכבר כתב הרב עובדיה יוסף זצ"ל שהשיקול "שלא יצאו לידי תקלה משני צדדים" צריך להיות שיקול מכריע בימינו, כאשר בעוה"ר חלק גדול מהעם אינו שומר תורה ומצוות, וגם אנשים מסורתיים, ואפילו שומרי תומ"צ, עלולים להתפתות לפרוק עול בשל האוירה הכללית וההסתה נגד ההלכה. אמנם, במקרים כגון אלה נראה שיש להמתין יותר, ולקבל את הגבול העליון שקצב מהר"ח פלאג'י "ולמרבח שתי שנים", דהיינו לא להורות סופית על כפיית גט אלא לאחר עבור שנתיים מזמן התביעה, שמתוכן לפחות שנה שבה בני הזוג אינם גרים ביחד. בפרק זמן כזה מן-הסתם כבר דעך הקשר הרגשי החיובי בין בני הזוג. הדיינים יכולים להבחין האם דברי הרא"ש (הנ"ל פסקה ט') נגד כפיית גט בטענת מאיס עלי: "וכי בשביל שהיא הולכת אחרי שרירות ליבה ונתנה עיניה באחר וחפצה בו יותר מבעל נעוריה נשלים תאותה ונכוף האיש שהוא אוהב את אשת נעוריו שיגרשנה?" עדיין שייכים במצב כזה, או שאין אלא תחבולות השהייה מצד סרבן הגט, שכנגדן ניצבת תפיסתו המוסרית של הרמב"ם, לפיה אין לאפשר

למוסד הנישואין להוות מעין שבי ושלילה אינסופית של חירות אחד מבני הזוג בידי בן זוגו.

נביא כאן מדבריו של הר"ש דייכובסקי שליט"א, בדברו על הצעה מסוימת העשויה לזרו מתן גט (ע' בפסקה הבאה הערה 81):

"הצעתי עוסקת בבני זוג שנישואיהם הגיעו לסוף הדרך לפי כל קנה מידה, ושבת הדין קבע כי אכן הנישואין 'מתו'. במקרים כאלה, לדעתי אין טעם להמשיך ולהתדיין בתביעות סרק לשלום בית... בכך אין אנו מועילים לצדדים, אלא מאריכים את ייסוריהם בדרך מלאכותית. גם אם לא ניתן מבחינה הלכתית לקבוע חיוב בגט, יש לעשות הכל על מנת להביא קץ לסבלם של הצדדים... לצערנו השארת הצדדים במצבם מביאה אותם בחלק גדול של המקרים לעשות דין לעצמם בענין חיי אישות ויצירת קשר מחוץ לנישואין" ('תחומין', כ"א, עמ' 286).

אם תתקבל הצעתנו, במצבים כאלה ניתן יהיה לפסוק כפיית גט ללא דיחוי, שכן לבי"ד הגדול יש סמכות לתקן תקנה קבועה של כפיית גט בכל אופן שייראה לו, והתקנה עושה את הגט לגט המעושה כדין, שאין בו כל חשש פסול. יתירה מזו: באופן מסוים של כפיית הגט שנציע להלן בתור הצעה מעשית, יש מקום גדול לומר שאין בו בכלל בעיה של גט מעושה.

ל. כיצד כופין?

הנושא של כפיית גט בימינו אינו פשוט גם מצד אופן הכפייה, שכן מדינא דגמרא כאשר ההלכה היא שכופין – הכפייה היא אפילו "בשוטים", דהיינו כפייה פיסית, בהלקאה וכיו"ב, עד שיאמר רוצה אני. אולם לפי חוקי מדינת ישראל הנוהגים כיום, כפייה פיסית אינה חוקית, ואי אפשר להשתמש בה. במאמר פובליציסטי שפרסמתי בענין זה⁷⁷, היצעתי שהמדינה תראה בסירוב עקשני למתן גט (אחרי פסק בית הדין המחייב כפיית גט) פשע פלילי המקביל לכליאת אדם בחדר סגור, והמצדיק שימוש בכח מידתי על ידי שוטרים כדי לשחרר את הכלוא⁷⁸. הסנקציה החריפה ביותר העומדת לרשות בית הדין על פי חוקי מדינת

77. 'כופין אותו', מקור ראשון, מוסף שבת, כ' תמוז תשע"ז.

78. אין המדובר בעונש, אלא בשימוש בכח סביר הדרוש לעצירת המשך ביצוע הפשע. זוהי גם

ישראל הנהוגים כיום⁷⁹ היא מאסר, כולל תקופות קצרות של מאסר בבידוד. סנקציות נוספות שהחוק מאפשר, נוגעות לשלילת זכויות מסוימות, כגון רשיון נהיגה, יציאה מן הארץ ועוד.

כיום נדיר ביותר בבתי הדין פסק דין של כפיית גט, ועוד יותר נדיר השימוש בסנקציה של מאסר. אך נראה שגם אם תתקן תקנה, בית הדין לא ימהר להשתמש באפשרות של הטלת מאסר, שהוא צעד קיצוני שיש בו משום השפלה לסרבן הגט לילדיו ולמשפחתו. ובאשר לסנקציות הפחות חמורות הנזכרות לעיל – יעילותן מוטלת בספק.

אולם, קיימת דרך נוספת לכפות מתן גט, שהיא דרך יעילה ביותר, והיא: להטיל קנס כספי גדול על כל איחור במתן הגט מצד הסרבן. אין ספק שלבית דין חשוב יש סמכות להטיל קנס כספי, מדין "הפקר בית דין הפקר", כפי שכתב הרא"ש בתשובה המובאת לעיל פסקה ט', וכ"כ בתשב"ץ (ח"ב סי' ה'): "ובכל דור ודור יש לכל בי"ד כח להפקיר ממון שיש לו בעלים, דיפתח בדורו כשמואל בדורו, וכן הסכימו האחרונים ז"ל דלענין פרוזבול שהתקין הלל משום טעמא דהפקר בי"ד הפקר דלא בעינן בי דינא כבי דינא דסורא ונהרדעא דאלימ לאפקועי ממונא, אלא כל בי דינא רבה באתריה כתיב פרוזבול ומפקיר ממונא", וכך נפסק להלכה בשו"ע (חו"מ סז, יח וסמ"ע שם ס"ק ל"ו). אולם, דרך זו אינה מעוגנת לפי שעה בחוק בתי הדין הרבניים בישראל, אפילו למקרה שניתן פסק דין לכפיית גט, והיא דורשת חקיקה ראשית חדשה⁸⁰. לעומת זאת, אם בני הזוג יחתמו על הסכם שיכלול התחייבות כספית למקרה של סרבנות גט – יהיה דינו מבחינת חוקי המדינה כדין כל חוזה, והוא יוכל להיאכף על ידי רשויות המדינה (ההוצאה לפועל).

כוונת ההלכה בכפייה זו. בזמנו אישרה ועדת שופטים שימוש ב"לחץ פיסי מתון" על חשודים בתכנון פשע בטחוני, והניסיון הורה שהוא יעיל ביותר.

79. 'חוק שיפוט בתי הדין הרבניים', תשי"ג, סעיף 6; 'חוק בתי דין רבניים (קיום פסקי דין של גירושין)', תשנ"ה, סעיף 3 וסעיף 3א. החוק האחרון מכונה 'חוק הסנקציות', על שם הגבלות שאינן מאסר שרשאי בית הדין להטיל על הסרבן, כדלקמן בפנים.

80. מן הראוי להמליץ על חקיקה כזאת. בתחומים שונים של חיי החברה מוטלים על פי חוק (בחקיקה ראשית או בתקנות של משרדי ממשלה שונים) קנסות כספיים על עבריינים. אין סיבה שלא יוטל קנס כספי כבד על מי שמסרב להחלטת בית דין הכופה עליו לתת גט. מבחינת חוק היסוד בדבר כבוד האדם וחירותו, שלילת החירות של בן/בת הזוג חמורה שבעתיים משלילת הזכות הקניינית של אדם על ממונו.

ללא קשר להצעתנו בדבר תקנה חדשה, רבנים ודיינים גדולים כבר העלו כמה הצעות של "הסכם קדם-נישואין"⁸¹, דהיינו הסכם ממוני אשר ייחתם מרצון על ידי האיש והאשה לפני הנישואין, ותהיה בו התחייבות ממונית שתופעל במקרה של סרבנות גט. בהצעות הללו נעשו מאמצים למצוא דרכים לכך שלא יהיה קשר בין ההתחייבות הממונית לבין מתן הגט, משום החשש לגט מעושה, ובחלק מההצעות הדבר מקטין את יעילות ההסכמים. והמכשול העיקרי: ההסכם הוא הסכם מרצון, והוא יעזור רק לזוגות שירצו לחתום עליו בעת חתונתם. להלן יוסבר איך אפשר לשלב הסכם קדם-נישואין יעיל בהצעתנו לתקנה חדשה, וכך להשיג פיתרון אופטימלי ומקיף לבעיית סרבנות גט, שיסתום כל פרצה בענין. לשם כך עלינו להיכנס לעבי הקורה של סוגיית גט המעושה מחמת ממון.

לא. גט מעושה מחמת ממון

כתב הרשב"א בשו"ת (ח"ד סי' מ'): "שאלת: ראובן בעל לאה, וקרובי לאה היו בהסכמה שיגרש ראובן זה את לאה אשתו, ונאותו זה לזה בקנס אלף דינרים ושיגרש זה לזמן ידוע, ואחר כך נתחרט ראובן ומיאן בדבר, והללו מתרין בו מצד הקנס... איימו שאם יעבור אפילו שעה אחת מן הזמן יניחוהו במשמר עד שיפרע, ומחמת יראה זו הוא מגרש, אלא שלא היה בקי למסור מודעא, אם נדון גט זה כדין גט מעושה אם לאו. תשובה: נראה לי שגט זה גט מעושה ופסול הוא כל שידענו באונסו של זה... דלאו תלוה דאונס גוף הוא דוקא אמרינן, אלא אפילו אונס ממון נמי הוי אונס, כמעשה דפרדיסא, ועליו כתב הראב"ד ז"ל דמיניה שמעינן דאונס ממון הוי אונס, וכן כתב ר"ח ז"ל... ואם נפשך לומר כתלוה וזבין הוא זה, דכיון דקיבל על עצמו מדעתו בקנס אלף דינרים, ובנתינת הגט הרויח ממון זה שקיבל על עצמו מדעתו בלא שום אונס הרי זה כמקבל ממון דעלמא, לא היא, שאין כמקבל ממון אלא כניצל מהפסד ממון, וגריע טובא מהפקעת שאר וכסות דלא חשבינן ליה קבלת ממון".

מעשה פרדיסא הוא בבבא בתרא מ: "מודי רבא היכא דאניס, וכמעשה דפרדיסא, דההוא גברא דמשכין פרדיסא לחבריה לתלת שנין, בתר דאכלה תלת שני חזקה

81. ר' מאמריהם של הר"ב ז'ולטי זצ"ל, 'הפרדס', אייר תשמ"ג, והחזיק אחריו הר"ש עמאר שליט"א, שו"ת 'שמע שלמה' ח"ו אה"ע סי' יט-כ; הר"א בקשי-דורון שליט"א, שו"ת 'בנין אב' ח"ג סי' ס"ג; הר"ש דייכובסקי שליט"א, 'תחומין' כ"א עמ' 279 ואילך; ועוד.

אמר אי מזבנת לי מוטב, ואי לא כבישנא לשטר משכנתא ואמינא לקוחה היא בידי, כי האי גוונא כתבינן מודעא". כלומר: היות שהוא יודע שאם לא ימכור יפסיד את השרה – הריהו נחשב לאנוס, ולכן כותבים לו מודעא שהמכירה היתה באנוס. הרי שהפסד ממון נחשב אנוס, ואם כן מי שמאיימים עליו שיקחו ממנו ממון אם לא יתן גט, ומשום כך נותן, הרי זה גט מעושה. ואינו דומה למי שנותנים לו ממון בשביל שיתן גט, שגט כשר הוא, שהרי נותנו מרצונו כדי להרויח ממון, כי כאן הממון הוא שלו ומאיימים עליו לקחתו ממנו. הרשב"א רק מוסיף שמניעת הפסד אינה כמו רווח, שהרי בכל גט מעושה נפטר משאר וכסות, ואינו נחשב לרווח, וכ"כ התוס' בבבא בתרא מח. (ד"ה אילימא).

אולם, בהגהות רבנו פרץ לסמ"ק (סי' קפ"ד, בסדר הגט) מצינו: "ואם נשבע האיש ליתן הגט, צריך שיתירו לו קודם שיתן שלא יהיה דומה לאנוס, אך ערבות יתן אם ירצה, שאין זה דומה לאנוס". ובתשב"ץ (ח"ב סי' ס"ח) הביא את דברי רבנו פרץ אלה, ובמקום 'ערבות' כתוב שם 'ערבון', כלומר: מדובר בהפקדת ממון בידי אחרים, שאם יגרש יקבל אותו בחזרה.

לכאורה רבנו פרץ חולק על הרשב"א, שהרי הרשב"א סובר שהמקבל על עצמו קנס אם לא יגרש אינו כמקבל ממון תמורת נתינת הגט, אלא כניצל מהפסד ממון, והריהו כאנוס, ואילו רבנו פרץ מכשיר גט כזה שניתן כדי שלא יפסיד את הערבון שנתן. אך בשו"ת ר' בצלאל אשכנזי (סי' ט"ו) העלה את האפשרות שרבנו פרץ אינו חולק על הרשב"א: "אי נמי שניא ערבון דמאחר שאינה בידו כמקבל ממון דמי ולא כניצל מהפסד ממון". התשב"ץ אינו מקבל חילוק זה. זו לשון התשב"ץ בתשובה הנ"ל, המופנית אל "החכם ר' מימון נג'אר ישמרהו צורו":

"שאלת ראובן קנס עצמו במאה זהובים לאדון העיר אם יחזיר את אשתו ולא יגרשנה, ולאחר ימים גירשה בביטול כל מודעי כדת וכהלכה, ונפל ביניכם מחלוקת, יש אומרים דגט מעושה הוא בעבור הקנס, אחר שלא יכול להחזירה אם לא יפרע הסך... ויש אומרים שמכיון שמדעתו חייב את עצמו בדבר שהוא רוצה לעשות שאין זה גט מעושה, שכל זמן שיגרש ברצונו יגרש, ואע"פ שאין בידו להחזירה אם לא יפסיד לא הו"ל אנוס... והקנס שעשה ברצונו עשאו לחזק את עצמו לגרש ולא הו"ל אנוס, ולזה האחרון דעתך נוטה".

בנספח לשו"ת התשב"ץ (מהד' מכון ירושלים) מובא נוסח השאלה של ר' מימון נג'אר במלואו, ובתחילת דבריו כתב: "תחילה אני אומר דלא אמרינן גט מעושה

אלא כשכפוהו אחרים שלא מדעתו בדבר שאינו רוצה לעשות וכפוהו עד שעשה, כגון שעישוהו בשוטים שלא כדין עד שגירש או הפחידוהו להפסידו ממון אם לא יגרש, בזה אני אומר דהו"ל אונס וגישו לאו כלום הוא, ואע"ג דלא מסר מודעא... אבל בזה הנידון שהוא עצמו חייב עצמו בדבר שהוא רוצה לעשות דעתי נוטה דאין זה כפייה".

הרשב"ץ בתשובתו מביא כאמור את לשון רבנו פרץ, וכותב: "ואני אומר שהנשבע לגרש אומרים לו לגרש לקיים שבועתו משום מצות עשה דככל היוצא מפיו יעשה, ואם אמר איני מגרש כופין אותו כדין כל מבטל מצות עשה, כדאיתא בפ' הכותב (כתובות פו.), ולא הוי גט מעושה, שהרי מצוה עליו לגרש, כדמוכח בפ' חזקת, דאמרינן התם אמר רב הונא תליוה וזבן זביניה זביני... ודילמא התם נמי סבר מצוה לשמוע דברי חכמים, וכיון דמצוה לשמוע דברי חכמים אינו אונס ולא הוי גט מעושה, כל שכן אי מצוה דאורייתא רמיא עליה דכייפינן ליה ולא מיקרי גט מעושה. ומכל מקום מדברי הרב ז"ל שכתב שנתנית ערבון לא הויא אונס למדנו שהמחייב עצמו ממון אם לא יגרש, וגירש, שאין זה אונס. ואם כן, האומר אתן למלך מאה זהובים אם לא אגרש אשתי, מגרש ואין חשש בדבר, שכיון שמעצמו נתחייב בזה, ברצונו הוא מגרש". הרי שאינו מחלק בין אי החזרת הערבון לבין קנס של נתינת ממון.

ובתשובת מהר"ם מרוטנבורג שהביא המרדכי בשבועות (פ"ג סי' תשנ"ה; מצויה בשו"ת מהר"ם דפוס קרימונה סי' י"ח וכן בשו"ת הרשב"א ח"א סי' תתנ"ד) ציטט תשובה של רב האי גאון, הכותב שבימינו אין להתיר שבועה, והנשבע לגרש את אשתו והתחרט – אין מתירין לו שבועתו, אלא הוא חייב לקיים את השבועה ולגרש (אך לא כתב שאם הוא רוצה לעבור על שבועתו ולא לגרש כופין אותו לקיים שבועתו ולגרש). גם הרא"ש בנדרים (פ"ג סי' ב') הביא תשובה זו של רב האי גאון, וכתב שמה שאין מתירין את השבועה חומרא היא, ולא מעיקר הדין, אבל לא ערער על כשרות הגט.

לב. הבנות האחרונים בתשובת הרשב"א

באשר לדברי ר' מימון נג'אר והרשב"ץ – בפשטות הם מדברים על מקרה שהבעל מתחרט על שקיבל על עצמו קנס, ורוצה לא לגרש, אלא שהקנס לוחצו. שהרי אם אינו מתחרט, וגם עכשיו הוא אומר כפה מלא שרוצה לגרש את אשתו ואף

אם לא היה צריך לשלם קנס היה מגרש – ודאי שאין כאן אונס וגט מעושה. אבל יש אחרונים שהבינו שמדובר בשותק ואינו אומר שהוא מתחרט, ואנו מניחים שהוא עדיין בדעתו הראשונה שקיבל על עצמו את הקנס מרצון כדי לזרו עצמו לגרש, ע' 'פתחי תשובה' סי' קל"ד אות י', ו'אבני נזר' אה"ע סי' ח' אות כ"ב. אולם ה'חזון איש' (אה"ע סי' צ"ט אות ה') דחה את דבריהם, והוכיח מתוך תשובת ר' מיימון שמדובר במי שמתחרט על שקנס עצמו, ואעפ"כ אינו נחשב אונס, כי אף אחד לא אנסו וחייב עצמו מרצון. ולפי זה הרשב"ץ ור' מיימון לכאורה חולקים על הרשב"א ומסתייעים בדעת רבנו פרץ.

והנה ה'חזון איש' (שם אות ג') תמה על תשובת הרשב"א: "הדבר תימא (צ"ל תימה) למה חשיב גט מעושה... כיון דחייב מן הדין הקנס מאי אונסא איכא הכא... ומאי דנסתייע משאר כסות לאו ראייה, דהתם בכפוהו בשוטי, אבל אם הוא אנוס מפני שרצונו ליפטר משאר כסות ועונה ודאי לאו אונס הוא, והכי נמי ברוצה להפטר מן הקנס. ואי מיירי הרשב"א בלא קנין בבי"ד חשוב וחשיב ליה אסמכתא, או שלא היה קנין כדין רק יוציאו ממנו הקנס באלמות ובגזילה, ניחא הכל, ולפי זה לא פליג על ה"ר מיימון, דהתם בנתחייב מן הדין, או שנתחייב קנס לאינו ישראל ומעיקרא אנס נפשיה, אבל ישראל הלוקח שלא מן הדין מיקרי אונס, וצ"ע".

החזו"א רוצה אפוא לומר שאין מחלוקת בין הראשונים בזה, אלא הרשב"א מדבר במקרה שלא היתה התחייבות המועילה מצד הדין, ואילו רבנו פרץ והרשב"ץ ור' מיימון מדברים במקרה שההתחייבות תקפה מצד הדין, והואיל והוא חייב לשלם את הקנס, ממילא מתן הגט לפטור אותו הוא כמו קבלת ממון, ואין זה אונס. וכבר כתב כן בס' 'גט מקושר' למהרא"ל צינץ (סוף אות ל"ט).

ולכאורה נראה שכך הבין הב"י, שכן בס' קל"ד הביא את תשובת ה"ר מיימון נואר (כבר הגיהו שצ"ל נג'אר), ובהמשך הביא את תשובת הרשב"א, ולא העיר שהיא חולקת על תשובת ה"ר מיימון, ומשמע שסובר שהן עוסקות במקרים שונים, וכמ"ש החזו"א. אולם הרמ"א כתב ב'דרכי משה' (אות ז'): "וכ"כ מהרי"ק שורש ס"ג כדברי ה"ר מיימון, דכל ששעבד עצמו בקנס לא מיקרי אונס הואיל ועשה מרצון נפשו, וכן הוא בתשובת הריטב"א שאכתוב בסמוך, אבל בית יוסף כתב בשם הרשב"א בתשובה שמי ששעבד עצמו בקנס לגרש וידעינן ביה שאינו מגרש ברצונו אלא שמתירא מפני הקנס, הוי גט באונס ופסול". משמע שסובר שהרשב"א חולק.

לשון מהרי"ק: "נסתפקתי במה שכתבת שהממון הושלש מתחילה אדעתא דהכי, שאם רצונך לומר אדעתא דהכי שלא יתנונו לו אלא אם כן יגרש, אם כן עשה הבעל מתחילה מדעתו, פשיטא שאין זה אונס מה שלא רצה השליש להחזיר לו המעות אם לא יגרש, דאין אונס אלא הבא לאדם מחמת אחרים זולתו, לאפוקי זה שהביא האונס עליו". את תשובת הריטב"א מביא הרמ"א מהב"י בסוף סי' קנ"ד, וז"ל הב"י שם: "כתב הריטב"א בתשובה (שו"ת הריטב"א סי' צ"ו) על איש שנשבע לגרש את אשתו וגירשה קודם שיתירו לו, ואח"כ היה מערער לפסול הגט מפני כך, והשיב כן, והשיב זו אינה טענה לפסול הגט בדיעבד שלא מצינו שיהא חשוב אונס בגט אלא באונס שבא לו שלא מעצמו, אבל שבועה זו הוא הביאה על עצמו, שהרי מרצון עצמו חייב עצמו בשבועה... ואם נתחרט אחר שבועה ואינו מגרש אלא מחמתה היה לו לבקש צד להיות נקי משבועתו, או לגלות דעתו למסור מודעא בכך, ומה שכתב ה"ר פרץ שצריך שיתירו לו כו' לפי דעתי לא כתב אלא שצריך כן לכתחילה... וכן נראה מלשונו שכתב כאן כדי שלא יהא דומה לאונס, הרי שלא כתב רבינו שיהא זה אונס [בדק הבית]: וכן כתב בתשובת ה"ר יהודה בן הרא"ש שכתבתי בתחילת סימן זה. וה"ר לוי בן חביב ז"ל עשה מעשה במי שנדר נזירות שמשון לגרש את אשתו, וגירשה בבית דינו וכתב על זה פסק ארוך והביא כמה ראיות לדבריו (שו"ת מהרלב"ח סי' קכ"ד). וז"ל הב"י בתחילת הסימן: "כתב ה"ר יהודה בן הרא"ש בתשובה שנשאל... נשבע שאם ישחוק שיגרשנה בגט כשר מוסף על איסורו, והלך ושחק, והשיב הרי הוא מושבע ועומד לגרשה ובית דין כופין אותו לקיים שבועתו, והגט הניתן בכפייה זו גט הוא, שכל דבר המוטל על האדם לעשות כופין אותו לעשותו והמעשה קיים". וראינו שכך כתב הרשב"ץ בתשובה הנ"ל בפסקה הקודמת. אולם הריטב"א לא כתב שמותר לכפות אותו לתת את הגט, אדרבה, בתשובה אחרת של הריטב"א (שו"ת הריטב"א סי' קע"ח) שהביאה הב"י בסי' קס"ה, בדבר יבם שנשבע לחלוץ ליבמתו אם כופין אותו לחלוץ, השיב הריטב"א שאין כופין "כי אע"פ שעל השבועה אתה בא לכופו, כיון שמחמת אותה כפייה הוא חולץ, החליצה מעושית היא". מה שכתב בענין גט הוא, שהאיש הזה לא גילה דעתו שהוא מתחרט ולא מסר מודעא, ועצם זה שהגט הוא בשביל לקיים שבועתו – אין זה אונס. וכך מפורש בחי' הריטב"א לבבא מציעא סא. (ד"ה שכן חידוש): "וכן הנשבע לתת מתנה לחבירו ובשעת המתנה מוסר מודעא כי מפני חיוב השבועה הוא שעושה קרוב הדבר שאין מתנתו כלום, שזה כמסירת מודעא וגילוי

דעתא שנותן באונס, ואין צריך לומר שבגט כיוצא בזה פסול". וה'אבני נזר' (אה"ע סי' ח' אות כ"ב) הסיק מדברי הריטב"א הללו שהוא מודה לרשב"א בענין קנס שאדם קיבל עצמו והתחרט, שלא כרמ"א שכתב שהריטב"א סובר כמהרי"ק וה"ר מיימון.

והמאירי כתב בגיטין פח: "ועישוי זה שהוזכר במשנתנו, לא סוף דבר שחבטוהו והכוהו על כך, אלא כל אונס במשמע, אפילו אונס ממון, כגון שהיו כובשין את ממונו עד שיגרש, או הטילו עליו קנס על ידי גויים, ואפילו קיבלה מעצמו, כל שנתחרט וכופין אותו לקיים מצד הקנס אונס גמור הוא. וגדולה הימנה כתבו קצת רבנים, שאם נשבע הוא לגרש ונתחרט, ושכנגדו מתרין אותו לגרש מצד השבועה, אונס גמור הוא, אלא שבזו איני מודה, הואיל ובידו לישאל". הרי זה כדברי הריטב"א, שהואיל ולא נשאל על שבועתו ולא מסר מודעא – הרי שהוא מוכן לקיים את שבועתו. ובס' 'עטרת דבורה' לדיין הרב אוריאל לביא שליט"א (ח"א סי' ע"ה) העיר שתשובת הרשב"א הנ"ל נשלחה אל ר' מנחם מפרפיניאן, ומסתבר שהוא ר' מנחם המאירי שידוע שעמד בקשר שאלות עם הרשב"א והביא מדבריו בספרו⁸², ואפשר שבעקבות תשובת הרשב"א אליו כתב המאירי שאפילו קיבל קנס מעצמו והתחרט גט מעושה הוא, ואין הוא מחלק בין קבלת הקנס בקנין המועיל או בלא קנין המועיל. ועוד, שמהשוואה לשבועה משמע שגם בקנס המועיל, דומיא דשבועה המועילה, הוא אומר שאונס הוא.

מכל מקום, אפילו נסכים שהרשב"א דיבר גם במקרה שהקנס שקיבל עליו חל כדין, ושהריטב"א אף הוא סובר כרשב"א, אין כל הכרח למה שכותב ה'אבני נזר' (שם) שאילו ידע הרמ"א שהריטב"א סובר כרשב"א לא היה מיקל כמהרי"ק נגדם, כי ראינו שמהר"ם מרוטנבורג והרא"ש כתבו בשם רב האי גאון שהאונס מחמת השבועה שקיבל על עצמו אינו נחשב אונס אף אם הוא מתחרט ומבקש התרה, ומהרלב"ח כתב בתשובה שהביאה הרמ"א שמצד הסברה אין לחלק בין הנותן גט מאונס השבועה שקיבל על עצמו לנותן גט מאונס קנס שקיבל על עצמו, ואם כן כנגד דעת הרשב"א והריטב"א ניצבת דעת רה"ג ומהר"ם והרא"ש ור' יהודה בנו ומהרי"ק, ומסתבר שכך הבין הרמ"א גם את דעת רבנו פרץ, והרי ידוע שדרכו של הרמ"א לסמוך על פוסקי אשכנז.

השו"ע (קלד, ד) הביא להלכה את דברי רבנו פרץ: "אם נשבע הבעל ליתן גט

82. ר' סדר הקבלה' למאירי (הקדמת המאירי למסכת אבות), מהד' מכון אופק, עמ' 142.

צריך שיתירו לו קודם שלא יהא דומה לאונס, אך ערבות יתן אם ירצה שאין זה דומה לאונס", ולא הביא את דברי הרשב"א בתשובה. והרמ"א כתב בהגהה: "והוא הדין אם קיבל קנין לגרש (ב"ש ס"ק ז': צריכים למחול לו הקנין שלא יהיה כאונס). אבל אם קיבל עליו קנסות אם לא יגרש לא מקרי אונס, מאחר דתלה גיטו בדבר אחר ויכול ליתן הקנסות ולא לגרש. ויש מחמירין אפילו בכהאי גוונא, וטוב לחוש לכתחילה ולפטר מן הקנס, אבל אם כבר גירש מפני זה, ואפילו גירש מכח שכועה שעשה מעצמו לגרש, הגט כשר, הואיל ומתחילה לא אנסוהו על כך". הרי שהרמ"א חשש לכתחילה לתשובת הרשב"א כפי שהבין אותה, אבל אם כבר גירש הוא מכשיר את הגט, כדעת מהרי"ק וסיעת הראשונים הנ"ל. וברור שהרמ"א מדבר גם במי שעכשיו אינו רוצה לגרש, ומגרש רק מחמת הקנס, שהרי הוא מנמק מדוע אין זה אונס: "מאחר דתלה גיטו בדבר אחר ויכול ליתן הקנסות ולא לגרש".

החזו"א (אות ה') מחזק את פסק הרמ"א, לעומת האחרונים הנ"ל שפקפקו בדבר, וכותב: "ולכן אין להחמיר דיעבד בגירש מחמת הצלת הקנס, וכמו שפסק הרמ"א. ומיהו זה דוקא כשנתחייב הקנס במעכשיו ובקנין המועיל, אבל אם כתב או אמר לפני השר, ומן הדין יכול לחזור אלא שכופין אותו על פי השר שלא כדין, הו"ל כשאר אונס, וזה נידון הרשב"א, ולא ייתכן כלל דהרשב"א איירי בחייב הקנס מן הדין, דאין זה אונס כלל כמבואר בכל הראשונים, ואין כאן שום סברא לדרונו באונס, ואם היתה דעת רשב"א דזה הוי אונס, הרי היה יודע שאין הדבר כן במושכל ראשון, והיה מעמיד עיקר דבריו לבאר ולפרש למה מקרי אונס, והרי הוא מסתייע מהא דפטר שאר כסות לא מהני לבטל אונס, ומיניה דדוקא בכפוהו בשוטי, אבל אם מגרש מפני שרוצה להפטר משאר כסות אין זה אונס".

לג. מסקנות הבירור ההלכתי

נמצא שהמקבל על עצמו קנס אם לא יתן גט, ועשה זאת בקנין המועיל מצד הדין – אין בו משום גט מעושה לפי פסק הרמ"א והחזו"א (וסתימת השו"ע), אלא שהרמ"א כתב שטוב לחוש לכתחילה לדעת המחמירים בזה. וכך נוהגים בתי הדין, ולפיכך אין בתי הדין מקבלים הסכם קדם-נישואין הקושר בין ההתחייבות הממונית לאי מתן הגט⁸³.

83. ר' דבריו של הר"ש דייכובסקי שליט"א במאמרו הנ"ל בהערה 81, בתגובה להצעה מסוימת

מובן שתקנה של כפיית גט תתגבר על הקושי הזה, אך לפני שניגש לסיכום הדברים נראה שגם ללא תקנת כפייה ישנה דרך פשוטה לחייב כל זוג הבא להינשא לחתום על הסכם קדם-נישואין שיש בו התחייבות ממונית מפורשת למקרה של עיכוב גט, שתועיל לכה"פ לענין דיעבר שהגט לא יהיה גט מעושה. ב'הגהות מרדכי' לגיטין (סי' תס"ט) מצינו: "עוד אומר ר"ת שאם קידש אדם אשה ואינה חפצה, אין לכופו לא בדיני ישראל ולא בגויים שיגרש, אך אם נתפס עבור מס או דבר אחר יכולים לומר לו לא נעזור לך לצאת מתפיסתך עד שתגרש, דאין זו כפייה, דאין עושין לו דבר, רק שנמנעים מלעזור לו". ונראה שדבר זה עדיף מ'הרחקות דר"ת' הנ"ל פסקה כ' שהיו שפקפקו בהן (ובכל זאת הפוסקים כתבו שנהגו בהן), שכן שם מדובר על יוזמה של בי"ד לגזור על הציבור הרחוקות, ואילו כאן הבעל הוא שפונה אל בי"ד ומבקש שיעזרו לו, והם אומרים לו: אם אתה רוצה שנעזור לך – גרש את אשתך, ואין זו כפייה, כי הברירה בידך. הרמ"א ב'דרכי משה' הביא את דברי 'הגהות מרדכי' אלה בשני מקומות, בדיני מורדת בסי' ע"ז אות י"ב, ובדיני כפיית גט בסי' קנ"ד אות י"ב. לפי זה נראה, שאפשר לומר לכל זוג הבא לרבנות להירשם לנישואין: אם אתם רוצים שנרשום אתכם כנשואים (להכרה כנשואים על ידי המדינה יש כמובן תוצאות של הטבות ממוניות וכד') – חתמו על הסכם קדם-נישואין למקרה של פירוד (בביטול מודעי וכו'). וכך נאמר להם: הרבנות מעוניינת שתחתמו על הסכם כזה מרצונכם הטוב. אם אינכם רוצים לחתום – לא נכריח אתכם, אבל גם לא נעזור לכם להיות מוכרים על ידי המדינה כנשואים. נמצא שאין כאן כפייה לחתום על ההסכם, וממילא החיוב הכספי שכל אחד מהצדדים מחייב את עצמו הוא חיוב שלא נעשה באונס, ולכן הגט שיינתן כדי להיפטר ממנו אינו גט מעושה לפי פסק הרמ"א. בשו"ת 'איגרות משה' (אה"ע ח"ד סי' ק"ו [תש"מ]) נשאל מדרום אפריקה, האם

להסכם קדם-נישואין: "הסעיף המרכזי בהסכמים אלו עוסק בהתחייבות של הבעל המצורפת לכתובה לשלם סכום חדשי גבוה למזונות האשה (גם אם אין היא זכאית לכך על פי דין) אם יסרב לתת גט לאשתו כשהיא תובעת אותו לכך. סעיף זה הוא בעייתי מבחינת ההלכה, שהרי הרמ"א (שו"ע אה"ע קלד, ד) הביא את דברי ב"י ומהרי"ק... אבל הוסיף על כך בשם תשובת הרשב"א 'ויש מחמירים אפילו בכהאי גוונא וטוב לחוש לכתחילה'... לאור דברי הרשב"א והרמ"א ברור שאין מקום לסנקציה כספית עצמית מצד הבעל המאלצת אותו לתת גט לאשתו, מחשש גט מעושה. משום כך אין לקבל סעיף כזה בהסכמי גירושין, ובתי הדין לא יבצעו את הגט במקרים כאלו".

ראוי להשתדל שיחוקקו בחוק המדינה שיהודי שמגרש את אשתו בגירושין האזרחיים לא יוכרו גירושיו על ידי המדינה אלא אם כן יגרש גם בגט בכי"ד. והשיב:

"ודאי הוא ענין גדול מאד, ואין בזה משום עישוי על ידי נכרים, מאחר שבידו שלא לגרש כלל גם לא בגירושין של המדינה, ורק מחמת רצונו לקבל גירושין של המדינה להיפטר מחיוביו לאשה זו ולהיות רשאי ליקח אשה אחרת, והם לא יתנו לו בלא גט כשר של ישראל, רוצה ליתן הגט, דדמי זה ממש לאחד שלא רצה ליתן גט, וכשנתנו לו איזה אלפים שקלים נתרצה ליתן גט, דלא נחשב עישוי מאחר דרצונו בהממון עדיף לו מרצונו שלא ליתן גט, ומעשים בכל יום שמשחדים להבעל ליתן גט בכל תפוצות ישראל, ועישוי שהוא פסול הוא כשמכין אותו או מחזיקים אותו בבית האסורין או עושים לו ייסורים אחרים כדי שיתן גט, הוא נחשב מגרש באונס שפסול".

ברור שאותם יהודים שבגללם אומר האג"מ שרצוי לחוקק חוק כזה, אינם רק כאלה שאינם יודעים שלפי דיני ישראל צריך לגרש בגט אחרי שנישאו כדמו"י, והחוק יציל אותם מאיסורא, אלא הם גם אלה היודעים ואינם רוצים לתת גט כדמו"י, אם מעצלות לפנות לכי"ד, ואם מפני שחוששים שהתהליך בכי"ד יתארך, ואם מפני שרוצים להינקם מנשותיהם, או מסיבות אחרות; אך מכיון שהם רוצים להיחשב גרושים על פי חוק המדינה כדי שיוכלו לשאת אשה אחרת וכד' – הם ייאלצו לתת מקודם גט כדמו"י. אומר האג"מ שאין כאן עישוי כלל, כי איש לא הכריח אותם להתגרש בערכאות, אלא שהם רוצים בכך בשביל טובות הנאה מסוימות, והרי זה כמי שאומרים לו אם תגרש ניתן לך כך וכך ממון, שאין כאן עישוי. הוא הדין שאין עישוי במי שרוצה להירשם כנשוי לפי חוק המדינה ואומרים לו: אם רצונך בכך – חייב עצמך בחיוב ממוני עתידי, שהוא נחשב למקבל על עצמו חיוב זה מרצונו, ואחר שקיבל על עצמו, הגט שיתן כדי להיפטר מחיוב זה יהיה גט כשר לפי פסק הרמ"א.

נמצא שבאופן כזה, התקנה שיתקנו בי"ד על כפיית גט אחר י"ב חודש נצרכת רק לשני דברים: א. כדי להסיר את ה"טוב לכתחילה" שכתב הרמ"א במי שמקבל על עצמו קנס (וכמובן להסיר כל פקפוק באשר לאופן הנ"ל של אילוץ בני הזוג לחתום על ההסכם), שהרי הגט יהיה גט מעושה כדין, שהוא גט כשר לכתחילה. ב. כדי לטפל בסרבן או סרבנית גט שקנס כספי לא יהיה יעיל לגביהם, אם משום שאין להם מה לשלם, או משום שיש להם יותר מדי כסף ולא איכפת

להם לשלם. במקרה כזה הכפייה תוכל להיות באמצעים האחרים העומדים לרשות בית הדין על פי החוק, כולל מאסר⁸⁴.

חתימה

ההצעה שאנו מציעים, כדנים בקרקע לפני מרנן ורבנן היושבים על מדין (ובעקבות גילוי דעתו של הרב הראשי לשעבר הריא"ה הרצוג זצ"ל הנ"ל פסקה כ"ח), היא אפוא זאת: בית הדין הגדול יכנס כינוס של רבני ישראל, כדוגמת הכינוס שהיה בכ"א שבט תש"י שתוקנו בו תקנות גדולות בענייני אישות, ויתקן תקנה של כפיית גט אחר י"ב חודש בטענת "מאיס עלי" באמתלא מבוררת, או אחרי שנתיים גם בלא אמתלא מבוררת, והתקנה תיושם בפועל על ידי כך שכל זוג הבא להירשם לנישואין יחתום על הסכם קדם-נישואין ממוני יעיל למקרה של פירוד ח"ו (מבלי למעט אמצעי כפייה אחרים בשעת הצורך).

תקנה כזאת בארץ ישראל תוכל לשמש דוגמא לקהילות היהודים בארצות אחרות, שיוכלו לכנס את בתי הדין שבארץ אחת לאסיפה משותפת על מנת לתקן תקנה כזאת בארצם, ויהיה לה תוקף של תקנת בית דין של מדינה, המחייבת את בני המדינה.

יהיה בכך משום קידוש השם הגדול, והרמת קרן התורה, לראות איך חכמי הדור מגלים שאר רוח ואחריות לכלל ישראל, ובדרכם של גדולי הדורות, הגיבורים אשר מעולם אנשי השם, מתקנים תקנה נחוצה לפי צורך הדור והשעה, להסיר עוול ומכשול.

ושלום על רבנן ועל תלמידיהון ועל כל בני ובנות ישראל.

84. ולפי הצעתנו הנ"ל פסקה ל' גם שימוש ב"לחץ פיסי מתון" למקרים קיצוניים.

