

גט על תנאי והרשאה לתקנת עגונות

ט"ז כסלו, תשע"ז.

לכבוד...

ביקשת ממני לחוות את דעתי לעניין האפשרות לתקן חתימה על גט על תנאי, ולתיתו ביד בית דין, כדי שבמקרה שהבעל חס ושלום נפגע ואינו יכול לתת גט לאישתו, והרי הוא מוטל שנים לא הכרה והיא גלמודה ובוכיה ואינה יכולה להמשיך בחייה, יוכל בית הדין לתת לה את הגט בשמו, והיא תוכל להינשא בשנית. עוד כתבת שיש לכך תקדים מסוים בגיטי המלחמה שהיו נוהגים בהם בחילותיהם של שאול ודוד.

אמנם, נושא זה הינו רחב, ויש לדון בו מכמה פנים כמו שאבאר; ואקדים ואומר כי בענייני גיטין וקידושין גדול שימושה יותר מלימודה, ואני מעולם לא ישבתי בדין, ועל כן ראוי הדבר שלא לסמוך עלי עד אשר יעבירו את דברי לפני דיינים מוסמכים, יודעי דת ודין, אשר בעינם הפקוחה יוכלו לשפוט אם דברי טובים הם אם לאו.

פרק א': דין גיטי מלחמה

במסכת שבת (נ"ו.) למדנו מרב שרבי היה דורש בזכותו של דוד במעשה אוריה ובת שבע, ולדוגמה לעניין זה שבא על בת שבע דורש הוא את המילים "ואת אישתו לקחת לך לאשה" בצורה זו: "ליקוחין יש לך בה". הגמרא ממשיכה ומבארת לימוד זכות זה: "דאמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: כל היוצא למלחמת בית דוד כותב גט כריתות לאשתו, שנאמר: "ואת עשרת חריצי החלב האלה תביא לשר האלף ואת אחיך תפקד לשלום ואת ערבתי תקח". מאי "ערבתי"? תני רב יוסף: דברים המעורבים בינו לבניה".

הפסוק שמובא כראיה לכך שהיוצאים למלחמת בית דוד היו נותנים גט לנשותיהם לקוח ממלחמת שאול, ומוכח שהגמרא תפסה שכך נהגו כל מלכי ישראל, וכשם ששאל נהג בכך יש להניח שאף דוד נהג בכך. וכמו שכתב רש"י במסכת כתובות (ט"ו., ד"ה "דכתיב"): "דכתיב – במלחמת שאול ואת אחיך" כו', ודוד למד מישי אביו להנהיג שאף היוצאין למלחמותיו עושין כן". וכן כתב המאירי (שם): "וכך היה דרכו של בית דוד לעולם, שהרי במלחמת שאול מצינו לישי אביו שאמר לו "ואת אחיך תפקד לשלום ואת ערבתי תקח", ודרשו בו: "דברים המערבים בינו לבניה", רצונו לומר: הקידושין, ושיבטלם בהבאת גט". וכן כתב הריטב"א במסכת כתובות (שם, ד"ה "ואת"). ועייני גם במהרש"א לסוגיה במסכת שבת (שם).

אמנם, במהות גט זה נחלקו הראשונים. רבינו תם (כמובא בראשונים בסוגיה שם ובסוגיה במסכת כתובות (שם)) סבר שהגט היה גט גמור שניתן על ידי החיילים קודם יציאתם למלחמה, וזה לשון הרשב"א במסכת כתובות (שם, ד"ה "כלי"): "פירוש: גט גמור, כדי שאם מת או גולה או נאבד במלחמה שלא תתעגן בשוב אנשי המלחמה ולא שב, ובצינעא היו מגרשין כדי שלא ירגישו אחרים בדבר ויקפצו עליה לישאנה".

אולם, העיר הרשב"א שעל תירוץ רבינו תם קשה מהגמרא במסכת בבא מציעא (נ"ח - נ"ט.): "אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: נוח לו לאדם שיבוא על ספק אשת איש ואל ילבין פני חברו ברבים",

ושם למדו זאת ממעשה דוד ובת-שבע, ומשמע שמעמדה של בת-שבע היה כזה של ספק אשת איש, ולא שהייתה פנויה גמורה. על זה תירץ הרשב"א :

"ומה שהיו מביישים פני דוד הבא על אשת איש מיתתו במה כדאיתא במציעא, תנאי היא, ולאותן שאומרים שאשת איש היתה ולא אסרוה משום דאונס הוה. אי נמי : מלבינים היו פניו לומר שאשת איש היתה לפי שלא גירש בפרהסיא אלא בצינעא, ומה שהנביא מקנטרו לפי שעשה שלא כהוגן שאינם מגרשין אלא שלא תתעגן ובטוחין היו בנשותיהן לנעול בפניהם".

כלומר : לפי רבינו תם יש לתרץ את דברי הגמרא שם באחד משני פנים : או שנאמר שהגמרא שם חולקת על הסוגיה במסכתות שבת וכתובות וסוברת שאכן אשת איש הייתה, או שנאמר שאף שיוצאי המלחמה היו מגרשים נשותיהם מכל מקום היו מצפים לחזור ולישא אותם לכשיחזרו ורק היו מגרשים כדי שלא תתעגנה, ולכן גם היו עושים גירושין אלו בצנעה, ומעשה דוד היה מעשה לא ראוי אף אם בפועל לא עבר על איסור ביאה על אשת איש.

כדברים אלו בשיטת רבינו תם מצאנו בראשונים רבים, הלא הם התוספות (ד"ה "גט") המאירי במסכת שבת (שם) והתוספות ותוספות הרא"ש במסכת כתובות (ט'), ד"ה "כלי" והרמב"ן במסכת כתובות (שם, ד"ה "גט") והריטב"א במסכת כתובות (שם, ד"ה "כלי") והר"ן למסכת כתובות (שם, ד"ה "כלי") ובשיטה מקובצת למסכת כתובות (שם) בשם גליון תוספות ותוספות הרא"ש ושיטה ישנה ובתוספות במסכת בבא מציעא (שם, ד"ה "נוח").

אך תירוץ זה קצת קשה, שלא זו בלבד שבמסכת בבא מציעא (שם) לא נראה כן כאמור, אלא שלפי תירוץ התוספות הגירושין נעשו בצנעה, אך אם כל אנשי המלחמה עשו כן קשה לומר שלא היה הבר ידוע לכל. ועוד, שהרי לעניין עזרת ישראל מיד צר קבע הרמב"ם בהלכות מלכים (ה', א') שהיא מלחמת מצוה, ונראה שמלחמת שאול בפלישתים ממנה הביאה הגמרא ראייה) הייתה בגדר זה, ולמלחמת מצוה יוצאים כולם ואפילו חתן מחדרו וכלה מחופתה, וקשה לומר שכל החיילים כולם, עם רב, גירשו את נשותיהם. ובמיוחד באותם ימים, שלפעמים היה אדם יוצא לשתיים או שלוש מלחמות בימי חייו – האמנם היה נותן גט לאישתו בכל פעם ופעם?

ועוד, שאם כן כיצד כשחזר אוריה לביתו רצה לבוא אל אישתו, והרי מגורשת הייתה? וכן ראיתי שהקשה ההפלאה במסכת כתובות (שם). ואף שאפשר היה לומר שהיה מקדשה בביאה, כתב ההפלאה ש"היתה אסורה לו בלא קידושין וחופה וספירת שבעה נקיים כדין תבעוה להינשא".

אולם רש"י במסכת שבת (שם, ד"ה "גט") כתב באופן אחר : "גט כריתות – על תנאי, שאם ימות תהא מגורשת מעכשיו ; ופעמים שהוא טרוד בצאתו, ושולחו מן המלחמה". וכן כתב במסכת כתובות (שם, ד"ה "גט") : "גט כריתות כותב לאישתו – שאם ימות במלחמה יהא גט מיום כתיבתו, והרי מת אוריה במלחמה".

אולם, התוספות במסכת שבת (שם, ד"ה "גט") הקשו על שיטתו, שלפי דבריו אין גט זה לימוד זכות על דוד, שהרי אוריה שב מן המלחמה ואם כן גיטו בטל, ודוד שכב עם בת-שבע בהיותה אשת איש? אך תירצו שאף שאוריה שב מן המלחמה באמצעה, מכל מקום בסופו של דבר מת במלחמה וכיוון שלא שב בסוף המלחמה נתקיים התנאי, וכך גם מובא ברוב הראשונים שהוזכרו לעיל. עוד הוסיף המאירי (שם) שכיוון שכוונתו של יואב הייתה לחזור למלחמה אין זה נחשב ששב לביתו לעניין ביטול

הגט. ועדיין הקשה התוספות במסכת כתובות (שם): "ולפירוש הקונטרס קשה קצת: איך בא עליה, למה לא היה ירא שמא יחזור?", ולא תירץ (וכן הקשה במסכת גיטין (ע"ג, ד"ה "אמר").

עוד מצאתי שהקשה בשיטה ישנה (שם) על פירוש רש"י: "לפירוש רש"י קשה... דמכל מקום הוא נכנס בספק איסור חנק? אלא שיש לומר: דוד היה יודע בעצמו שימיתוהו. אבל התימה אמאי דהוה אמר ליה דוד לאוריה רד לביתך והיה מתכוון לבטל הגט?". היוצא מכל זה שפירושו של רש"י קשה בסיפור דוד ובת-שבע.

ונראה לי שלדעת רש"י צריך לומר שלימוד הזכות שמלמדים על דוד אינו לימוד זכות לכתחילה אלא לימוד זכות בדיעבד, כלומר שבאמת דוד לא חשב לעצמו שאין במעשיו חטא, והרי הוא עצמו מודה בחטאו ושב בתשובה כמבואר בפירוש בפסוקים; אלא שמכל מקום בדיעבד אפשר לומר שלא חטא בפועל, ואף זה לימוד זכות עליו, שנתקיים בו האמור בשמואל א' (ב', ט'): "רגלי חסידיו ישמור".

ראיה לפירוש זה ברש"י יש להביא מהסוגיה במסכת גיטין (ע"ג), וכדי לבאר זאת אאריך קצת בהבאת לשון המשנה והגמרא. המשנה עוסקת במי שגירש את אישתו בגט על תנאי ("מהיום אם מתי") וקובעת: "לא תתייחד עמו אלא בפני עדים, אפילו על פי עבד אפילו על פי שפחה... מה היא באותן הימים? רבי יהודה אומר: כאשת איש לכל דבריה, רבי יוסי אומר: מגורשת ואינה מגורשת". וזה לשון הגמרא בנוגע למחלוקת רבי יהודה ורבי יוסי: "תנא: ובלבד שימות. ולכי מיית הוי גיטא? והא קיימא לן דאין גט לאחר מיתה! אמר רבה: באומר מעת שאני בעולם".

נחלקו הראשונים באותה סוגיה כיצד לפרש את דברי רבה, וכתוצאה מכך אף את מחלוקת רבי יהודה ורבי יוסי. דעת רש"י (שם, ד"ה "ומשני") הינה שיש לחלק את המשנה לשניים, ומחלוקת רבי יהודה ורבי יוסי (על פי פירושו של רבה) למעשה עוסקת במקרה אחר מאשר המקרה שבתחילת המשנה. המשנה עוסקת ב"מהיום אם מתי", אך מחלוקת רבי יהודה ורבי יוסי הינה באומר "מעת שאני בעולם".

לפי רש"י, אדם שנתן גט על תנאי והתנאי היה "מהיום אם מתי" ודאי מגרש את אישתו משעת נתינת הגט, ואין בכך כל ספק ולא שום מחלוקת. לשון זו מורה בוודאות שהגט חל למפרע "מהיום", כלומר: מיום נתינת הגט. אולם, מחלוקת רבי יהודה ורבי יוסי היא במקרה שגירש את אישתו בגט על תנאי והתנאי היה "מעת שאני בעולם". לשון זו מורה על כך שהבעל רוצה שגיטו יחול שעה אחת לפני שנפטר מהעולם ולא משעת הנתינה, ולכן סובר רבי יהודה שבימים שבין נתינת הגט לבי מיתה הבעל הרי היא כאשת איש גמורה לכל דבריה. אולם, דעת רבי יוסי הינה שכיוון שהאדם יכול למות בכל עת, הרי שכל רגע ורגע מנתינת הגט עומד בספק, ועל כן בכל רגע ורגע האישה הינה ספק מגורשת ספק אינה מגורשת.

אולם, שאר הראשונים שם (תוספות (ד"ה "אמר"), רמב"ן (ד"ה "ולכיי"), רשב"א (ד"ה "ולכיי"), רבינו קרשקש (ד"ה "אמר"), ר"ן (ד"ה "אמר"), פסקי רי"ד (ד"ה "תנאי"), תוספות הרא"ש (ד"ה "תנאי") ועוד) חלקו על רש"י משתי סיבות עיקריות: (א) אם חציה השני של המשנה מדבר על מקרה שאינו מוזכר בה, הייתה הגמרא צריכה להביא הסבר זה בלשון "חסורי מחסרא", כיוון שבסתם אין פירושו של רש"י מתאים עם פשט המשנה. (ב) בהמשך הסוגיה מביאה הגמרא תוספתא שממנה משמע שמחלוקתם של התנאים הינה אכן ב"מהיום אם מתי".

על כן, ביארו שאר הראשונים שדברי רבה הם פירוש של דברי המשנה, ועליהם חולקים רבי יהודה ורבי יוסי, ואם כן הלשון "מהיום אם מתי" יכולה להשתמע לשני פנים, ויש לחשוש שהאומר כן הרי הוא כאומר "מעט שאני בעולם" (וכך מופיע בגרסת רבינו חננאל בדברי רבה, שכתוב "כאומר" ולא "באומר", והביאווה הראשונים).

מעתה, יובן לנו מדוע רש"י לא סבר שיש קושיה על דבריו במסכת שבת מסוגיה זו. המעיין בראשונים הנ"ל במסכתות שבת וכתובות וגיטין יראה שרבים הקשו על רש"י שלפי רבי יהודה איך בא דוד על בת-שבע והלוא היא אסורה כאשת איש גמורה לכל דבריה אף בגט על תנאי עד שעה אחת לפני מיתת הבעל? ואפילו לדעת רבי יוסי הרי היא בגדר ספק, וכמ שהבאנו למעלה? ותימצו הראשונים באופנים שונים את שיטתו.

אולם המעיין ברש"י למסכת כתובות (שם, ד"ה "גט") יראה שרש"י דקדק בלשונו: "גט כריתות כותב לאישתו – שאם ימות במלחמה יהא גט מיום כתיבתו, והרי מת אוריה במלחמה". והנה, לכאורה קשה: מדוע הקפיד רש"י להדגיש שהתנאי שבגיטי המלחמה חוזר עד ליום כתיבתו? וכן כתב גם בפירושו לסוגיה במסכת בבא מציעא (שם, ד"ה "כדרש").

אמנם, לפי דברינו לעיל הדבר פשוט, שכן רש"י פירש שמחלוקת רבי יהודה ורבי יוסי הינה מצומצמת למקרה אחד בלבד, ובלשון רגילה של תנאי יש לומר שהתנאי חוזר לשעת כתיבתו. על כן, הדגיש רש"י לעניין דוד ובת-שבע כי גט זה היה חוזר עד לזמן כתיבתו, וודאי שלמפרע מתברר לכל הדעות שדוד לא בא על אשת איש.

מעתה, הדבר פשוט כמו שכתבתי לעיל, שלדעת רש"י לימוד הזכות על דוד אינו לימוד זכות לכתחילה אלא לימוד זכות למפרע, שהתנאי שבגט פוטר את דוד לאחר מעשה מאיסור אשת איש לכל הדעות (וכן נראה מפירוש המהר"ל למסכת בבא מציעא (שם, ד"ה "נוח")). כל זה אינו שייך לפי שאר הראשונים, שהרי לשיטתם אף לשון תנאי רגילה הינה לשון שיש להסתפק בה, ושמה דברי רבי יהודה ורבי יוסי חלים אף עליה; ועל כן סבר רבינו תם כמו שהבאנו לעיל, שיש לומר שהגט היה גט גמור ובכך לימוד הזכות על דוד הוא לימוד זכות לכתחילה.

פרק ב': מדוע נעזרו בגיטי מלחמה?

מתוך דברי הגמרא לא ברור טעם ההזדקקות לגיטי מלחמה: הלא אם מטרת הגט הייתה שבמידה והבעל ימות, האישה תהא מגורשת במקום אלמנה, איזה הבדל יש בין שהאישה תהא מגורשת מבעלה או שתתאלמן ממנו? ולא זו בלבד אלא שלכאורה עדיף לאישה להיות אלמנה ולא גרושה, כי גרושה אסורה לכהן הדיוט ואלמנה מותרת לו?

אולם בתוספות במסכת כתובות (שם) הציעו לומר שמטרת הגט הייתה למנוע את הצורך בייבום, וכן מצאנו הצעה זו ברמב"ן למסכת כתובות (שם) ובתוספות הרא"ש למסכת כתובות (שם) ובשיטה מקובצת למסכת כתובות בשם גליון תוספות (שם).

אמנם על זה הקשה רבינו תם כמובא בתוספות (שם): "וקשה לרבינו תם, דאם כן מאי "כל היוצא", אם לא מהני אלא למי שאין לו בנים ויש לו יבם?", והוסיף הרמב"ן (שם): "ועוד: אוריה מניין לנו שהיו לו אחים ולא בנים, שמא בנים היו לו ולא אחים?". אמנם, לכאורה יש לומר שמטרת הגט הייתה לחסוך עיגון מהאישה במידה וימות, אך גם על זה הקשה הרמב"ן (שם), וזה לשונו: "ועוד: אין תנאי זה נכון, שאם ימות ואין עליו עדים תתעגן עליו".

על כן, פירשו ראשונים רבים שמה שכתב רש"י "שאם ימות במלחמה" אינו אלא דוגמה, וכמו שכתב השיטה מקובצת (שם): "ויש ליישב פירוש רש"י ז"ל דהאי דקאמר "שאם ימות במלחמה" לאו דוקא... והאי דנקט שימות – דרוב שאינם חוזרים מחמת מיתה היא". כוונת התנאי אינה לטפל במקרה שמת, אלא במקרה שאינו חוזר מן המלחמה, וכמו שכתב הרמב"ן (שם): "ושמא זהו שפירש רש"י ז"ל אם לא ישוב מן המלחמה בשובם של רוב היוצאים, ומשום תקנת עגונות היו עושין שמא ימות בלא עדים ושמא יהא שבוי", וכן כתב הריטב"א (שם): "ויש לומר: דכל היוצא לאו דוקא, אלא כל היוצא שהיה צריך לכך". וכן מצאנו בתוספות (שם) ובתוספות הרא"ש (שם).

מדברים אלו יוצא שמטרת גיטי המלחמה הייתה לוודא שהאישה לא תתעגן במידה והבעל לא יחזור מן המלחמה, ואף כאשר לא היו עדים על גורלו המדויק. עוד יש להדגיש כי גט זה יכול לחול משעת הכתיבה לכל הדעות, ואף שלעיל הבאנו מחלוקת רש"י והראשונים בעניין פירוש הלשון "מהיום אם מתי", מכל מקום במידה והתנאי שבגט היה מפורש שחוזר לשעת הכתיבה הכל יודו שכן הוא, וכמו שכתבו בתוספות (שם): "ומיהו יש לחלק בין "מהיום" לפירש בהדיא שיחול משעת כתיבה, דעל כרחך משעת כתיבה קאמר שיהא גט". וכן הוא בר"ן (שם): "ואם תאמר אפילו הכי דוד היאך יכול לקיימה, דהא... אמר רבי יהודה הרי היא כאשת איש לכל דבריה? יש לומר דהתם בשכותב לה שעה אחת קודם מיתתו, אבל הכא בשכותב לה מחיים, וכיון שכן מגורשת גמורה היא".

וכך סיכם את הדברים המהר"ל בפירושו למסכת בבא מציעא (שם, ד"ה "גט"): "אבל דעת רש"י כי לכך היה כותב גט על תנאי, אם יעבור מעתה שנים עשר חודש או זמן מה שקבע. ומה שאמר שאם ימות במלחמה, ורצונו לומר שיהיה מת ולא יהיה נודע אם כך וכך, תהיה מגורשת מעכשיו, ובודאי כך דעת רש"י. ובזה הכל מודים שהיא מגורשת למפרע ולא פליגי בהא, ולכך היא נקרא ספק אשת איש, ולא קשיא מידי על פירוש רש"י במה שכתב תנאי דהוי גט למפרע. כך יראה, ולא קשיא מידי".

וכן מצאנו שנעזרו בגט על תנאי אף שלא אצל כהנים בשעת מלחמה, כמובא לדוגמה בשו"ת נשמת חיים (קמ"ט-ק"נ).

פרק ג': תקנת רבינו יחיאל מפרי"ש

אף כי גירושין על תנאי מוזכרים בגמרא ונידונים בראשונים, מכל מקום מצאנו שיש מי שנמנע מלהשתמש בתנאי. וזה לשון המרדכי במסכת גיטין (רמז תכ"ג), לאחר שדן בשאלה אם לשון "מהיום" בתנאי דומה במשמעותה ללשון "מעכשיו": "ומכל מקום נכון הוא להחמיר כדברי רבינו תם ולומר "מעכשיו" כדי שלא יהא שום גמגום בדבר. ורבינו יחיאל מפרי"ש היה רגיל בגט שכיב מרע לגרש לגמרי בלא שום תנאי לאפוקי נפשיה מכל ספיקות וגמגום, והיה מזקיקם לקבל חרם תקנת הקהילות לישא זה את זה מיד כשיעמוד או לקיים ולהבטיח במשכונות לישא זה את זה, לשון רבינו פרץ ברבי אליהו". ושוב כתב שם (רמז תכ"ז): "ורבינו יצחק מפרי"ש היה מוחה מלכתוב תנאי בגט פן יטעה בלשון התנאי, אך היה מזקיקם לקבל חרם... וכן נכון לעשות".

דברים אלו הובאו בהגהות רבינו פרץ על הסמ"ק (מצוה קפ"ד, אות ט') ובאגודה למסכת גיטין (פרק ז', סימן קכ"ז) ובכלבו (סימן קמ"ב) ובים של שלמה שם (פרק ז', סימן י'; ועייני עוד בשו"ת מהרש"ל, סימן כ"ה), ועייני עוד בספר טיב גיטין (סימן כ"ז). והמהרש"א שם (צ'; ד"ה "למען") כתב שמקורו של ר"י מפרי"ש בתיקון זה הינו בסוגיית גיטי המלחמה, ולמד זאת משאול ודוד, וזה לשונו:

"למען ידעו הדורות להבין ולהורות, בגט שכיב מרע שנותנין בדורות הללו בסתם בלי שום תנאי על פי תיקון הר"י מפרי"ש, הנה אחרי אשר זכיתי בעזרת ה' יתברך ללמוד מסכת גיטין, אמרתי כי יסודו הוא בעצמו מה שפירש רבינו תם בתוספות... דכל היוצא למלחמת בית דוד... היו נותנין גט גמור בלי שום תנאי ובצנעה... כדי שלא יהא רבים קופצים לישאנה. ומהשתא הוא בעצמו תיקון של הר"י מפרי"ש בגט שכיב מרע שאנו נותנין בלי שום תנאי, אלא לפי שלא עושין כן בצנעה בשכיב מרע היו קופצים רבים לישאנה – תיקן הוא שיהו עושין שידוכין מחדש בקנס וחרם לכונסה כשיעמוד מחולי. וזה נראה לי ברור, הגם כי כבר כתבתי כי הדברים כמשמען וכפשטן בתקנת ר"י מפרי"ש דהוה גט גמור כמו שכתבנו כבר בראיות והוכחות, מכל מקום אמרתי להעלות על הספר דבר שנתחדש לי בזה".

אולם, במקרים מסוימים הסכימו הפוסקים לסדר גט על תנאי, וכמו שכתב בתשב"ץ קטן (סימן תע"א) לעניין כהן (שאם יגרש את אישתו לא יוכל להחזירה): "נשאל לר"י אם כהן מותר לגרש אשתו על תנאי "אם מתי", והשיב דמותר...". וכן מופיע במרדכי למסכת גיטין (רמז תכ"א).

וכן כתב בסדר הגט (סימן צ"ו): "גט שכיב מרע – כתב רבינו יחיאל שנכון ליתן גט גמור בלא תנאי וישבע האיש והאישה שיחזרו לישא זה את זה, כי יש לפקפק ולדקדק הרבה בלשון התנאים שהן כהלכתם. אך אם הוא כהן יגרשנה בתנאי כפול כהלכתו, ואם יעמוד יחזירנה..." (וגם בסימן צ"ה שם העיר בדין זה). עוד הביא (שם, הגהה ג') בשם התשב"ץ שבמידה ויש לחשוש לטירוף הדעת מפני הרמאים, "ואחרי שרוב הפוסקים לא החמירו כל כך אין לנו אלא דבריהם", אפשר לסדר גט על תנאי.

חילוקים אלו נפסקו בדרכי משה (אבהע"ז, קמ"ה, אות ה'), וכן פסק הרמ"א בשולחן ערוך (שם, סעיף ט'): "ויש אומרים דלכתחלה אין לגרש על ידי תנאי, רק יגרש סתם, ולקבל בחרם הקהילות או ליתן משכנות שכשיעמוד יחזרו וישאו זה את זה. ובכהן המגרש, צריך להתנות, שלא תהא אסורה לחזור לו, או שיש לחוש לטירוף דעת החולה, יש לגרש בתנאי כדרך שנתבאר". כך הביא גם הכנסת הגדולה (שם, הגהות טור, אות ג') בשם מחברים רבים, וכן פסקו הלבוש (שם, סעיף י') והב"ח (שם, וכן בסוף סימן קמ"ח) והערוך השולחן (שם, סעיף כ"ט).

אמנם, יש להעיר כי תיקון זה לא התקבל בכל מקום, ובכנסת הגדולה (שם) כתב: "ומנהגינו עכשיו בגט שכיב מרע ליתנו בתנאי ד"אם מתי". עוד פשוט הדבר שכשם שהתירו בכהן או משום טירוף הדעת, כן התירו במקרים שבהם היה צורך אחר; כי תיקון זה של הר"י מפרי"ש לא היה בגדר איסור, ועל כן יש מקום להתיר משום צרכים שונים. כך, לדוגמה, כתב הערוך השולחן (סדר הגט מדיינים ההכרחים שעל המסדר לדעת, סעיף כ'): :

"וביארנו... שאנו מרחיקין את עצמנו מגט על תנאי בכל עניין מפני שדיני תנאים מהגט רבים ועמוקים ובקל יש לשגות, אך במקום ההכרח ובאין ברירה יתן לה על תנאי. והחכם צריך שיהיה בקי בדיני התנאים.. ואם לא כן יש לבוא חס ושלום לידי קלקול גדול כמובן, וכמה דעות יש באופני התנאי, ולכן מהראוי להרחיק את עצמו בכל היכולת מלהטיל תנאי בגט, והרי מטעם זה היתה תקנת הר"י מפרי"ש אף בגט שכיב מרע שלא לגרש על תנאי... ורק בכהן ההכרח לגרש על תנאי כדי שתהא מותרת לו כשיקום מחוליו". הרי שבמקום ההכרח ובאין ברירה הדבר מותר.

כן מצאנו בספר טיב גיטין (סימן מ"ג) שהביא נוסח גט שכיב מרע שסידר בשנת תקכ"ט, וכתב: "נוסח זה הוא מתוקן ויפה על פי מה שמצאתי בפנקס הסופר מרבנן קמאי ז"ל... ודע כי אף שמתקנת

רבי יחיאל מפריש ז"ל אין לסדר גט על תנאי כנודע, בנדון זה לא נתרצה השכיב מרע בשום אופן לתת גט כריתות כי אם על תנאי דוקא, והוכרח הדבר להיעשות כן. וכבר אזלא סוגיין דעלמא פה העירה לסדר גט על תנאי פעמים רבות".

היוצא מכל הנ"ל שחכמים הרחיקו עצמם מתיקון גיטין על תנאי מפני הספקות הנופלים בהם, ומכל מקום במקום שאין אפשרות אחרת לא נמנעו מלסדרם, וכגון שכיב מרע כהן, או שיש לחשוש בו לטירוף הדעת אם יבקשו ממנו לגרש בגט גמור, או שמסרב לתת גט גמור, וכדומה. אם כן, לא אמר ר"י מפריש את דבריו אלא במקום שישנה אפשרות לתיקון אחר (כגון תקנת הקהילות שעליה סמך), אך במקום שגט על תנאי הוא הפיתרון היחיד יש מקום להתיר את השימוש בו. לסיום פרק זה, אביא את דברי שו"ת זרע יצחק (סימן ט"ז, ערוגה כ"ז) בעניין שכיב מרע שרצה לגרש את אישתו על תנאי כדי שתוכל לשמשו עד שימות ומצד שני לא תיפול לפני יבם רשע:

"ובסיומא דנידון דידן עוד לי אחת לדבר, אולי עומד לנגדנו תקנת ר"י מפריש... ועל כן אמרתי לדבר מעט בעניין זה, איך שבאמת אין כאן שום בית מיחוש כלל מזה... דבכהן המגרש או אם יש לחוש לטירוף הדעת יש לגרש על תנאי גמור, ואם כן בנידון דידן גם כן דאי אפשר לעשות בעניין אחר, והוא גם הוא אינו רוצה לגרשה כי אם באופן זה וטעמו ונימוקו עמו על כן בוודאי יש לגרש באופן שכתבנו... אם כן למה נכביד עליו שיגרשנה גירושין גמורים? ובפרט בחולה כזה אשר צריך מאוד שאישתו ישמשנו... וידוע דגדול השלום, וכל שכן דבנידון דידן יש לחוש לקטטות ומריבות, על כן בוודאי תקנה גדולה וקבוע יש כאן להצילם מעשוקים רעים וחטאים כאלה ולסדר גט באופנים הנ"ל. ובפרט שעיקר הך תקנתא דרימ"פ אין לה שום מקור ושורש כלל, והוא לא כתב רק דנכון לעשות כן לרווחא דמילתא לכתחילה..."

פרק ד': שמא פייס

המשנה במסכת גיטין (י"ז). מביאה מחלוקת בין רבי שמעון לחכמים, שלדעת חכמים גט שנכתב ביום ונחתם בלילה פסול כיוון שיש הבדל בין יום הכתיבה ליום החתימה ויש לחשוש לתקלות שונות שיכולות לצאת מכך (כמבואר בגמרא שם), ואילו לדעת רבי שמעון אין לחשוש לכך בגיטי נשים.

לאחר שהגמרא (י"ח.) מבארת את טעמו של רבי שמעון, היא מביאה מחלוקת בין ריש לקיש לבין רבי יוחנן: "אמר ריש לקיש: לא הכשיר רבי שמעון אלא לאלתר, אבל מכאן ועד עשרה ימים לא, חיישינן שמא פייס; ורבי יוחנן אמר: אפילו מכאן ועד עשרה ימים, אם איתא דפייס, קלא אית ליה למילתא". כלומר: לפי ריש לקיש כל המחלוקת בין רבי שמעון לחכמים הינה בנכתב ביום ונחתם בלילה, אך כשיש תקופת זמן ארוכה יותר בין הכתיבה לחתימה יש לחשוש שבין הכתיבה לחתימה פייס הבעל את אישתו והגט בטל; ואילו רבי יוחנן סבור שאין חוששים לפיוס כיוון שיש פרסום לדבר כשהוא מתרחש, ואין לחשוש לו סתם.

אולם, מחלוקת זו צריכה ביאור, שכן גם על ריש לקיש וגם על רבי יוחנן קשה מסוגיות אחרות במסכת גיטין. על ריש לקיש החושש לפיוס קשה, כי מה חילוק יש בין מקרה זה לבין מקרה רגיל שהבעל שולח גט ממדינת הים ולוקח זמן עד שהגט מגיע לאישה – מדוע לא נחשוש שם לפיוס? וכן במשליש גט לאישתו ואמר לשליש שלא ייתן את הגט עד שלושה חודשים אומרת הגמרא (שם) שהגט מועיל, ואין היא מזכירה כל חשש לפיוס?

מאידך, אף על דברי רבי יוחנן שאינו חושש לפיוס יש להקשות, שכן במקום אחר (ע"ו). למדנו: "הרי זה גיטך כל זמן שאעבור מכנגד פניך שלשים יום, היה הולך ובא הולך ובא, הואיל ולא נתייחד עמה - הרי זה גט". הגמרא (ע"ו): מקשה שלכאורה יש לחשוש לפיוס, ומתרצת: "באומר נאמנת עלי לומר שלא באתי". לאחר מכן מביאה הגמרא מקרה נוסף: "מעכשיו אם לא באתי מכאן ועד י"ב חודש, ומת בתוך י"ב חודש - הרי זה גט"; הגמרא מקשה את אותה הקושיה ומתרצת את אותו התירוץ. סוגיה זו מופיעה אף קודם לכן (כ"ט:), ושם הגמרא מחלקת בין ארוסה לנשואה (שאינן לחשוש לפיוס אלא בנשואה).

מכל הנ"ל אנו למדים שרק במידה והבעל התנה בפירוש שיש לסמוך על דברי האישה אין צורך לחשוש לפיוס הבעל, אך בסתם אכן יש לחשוש. אם כן, מדוע סובר רבי יוחנן כי אין לחשוש לפיוס? ומלבד הברור בשיטות ריש לקיש ורבי יוחנן יוצא לנו כי הסוגיות קשות זו על זו, שלפעמים חוששת הגמרא לפיוס ולפעמים אינה חוששת, ומה הכלל של הגמרא בדין זה?

הראשונים נחלקו כיצד לבאר סתירות אלו. רש"י (כ"ט:; ד"ה "ליחוש") כתב לעניין גט שניתן על תנאי שלא יבוא תוך י"ב חודש: "ליחוש שמא פייס - בתוך י"ב חודש, שיש שהות הרבה לבוא. ואין זה דומה לשולח גט ממדינת הים ואינו קובע זמן לשהותו בידו, דהתם ליכא למיחש שמא פייס, דמימר אמר הבעל: "השליח קדמני וכבר הגיע גט לידה", ולא עקר נפשיה מספיקא". מדברי רש"י עולה שאין לחשוש אלא במקרה שהבעל נמצא בעיר ולא כשעומד במדינה אחרת כיוון במידה ורוצה לבוא ולפייס את האישה אינו יודע אם יצליח להשיג את השליח. אולם, לעיל הבאנו אף במשליש גט אין חוששים לפיוס, ולכאורה לסברת רש"י יש לחשוש כי הרי שניהם באותה העיר?

אלא שנראה לבאר לשיטת רש"י על פי מה שכתב בשיטת רבי יוחנן (י"ח:; ד"ה "קלא"): "קלא אית ליה למילתא - שהשכנים והשכנות שומעין תגר וקטטה שבין איש לאישתו וכאשר ישקוט את ריבם הכל מרגישים". כלומר: בגט המדובר שם יש להניח שלו היה פיוס היה אפשר לדעת על כך, מתוך כך שהקטטה והתגרה הייתה מתחלפת בשקט ושלווה. והנה, יש לשאול: מדוע לא נאמר כך גם במקרים הנ"ל, שמתוך השינוי שבמצב אין לחשוש אף פעם לפיוס? ואם נאמר שלא בכל גט יש קטטה וכו', כיצד יודע רש"י להבחין בין מקרה למקרה?

נראה להסביר שלדעת רש"י רוב הגיטין ניתנים מתוך קטטה וכו', שהרי מטעם זה הזוג מתגרש, ועל כן אין לחשוש לפיוס; ויש להדגיש כי שאלה זו לרש"י הינה שאלת החשש בלבד, כלומר: בבוא גט כזה בפני בית הדין, הוא מסתפק אם יש מקום לחשוש לפיוס הבעל, ובאופן רגיל ההנחה שלו הינה שאין לחשוש לפיוס כיוון שלו היה מתרחש פיוס היה לכך פרסום. אולם, במקרה שבו הבעל שולח גט ממדינת הים אין השכנים והשכנות יכולים להעיד על שינוי היחסים בין הבעל לאישה, ועל כן שם מביא רש"י סיבה אחרת לכך שאין חוששים לפיוס, והיא שאין לחשוש שהבעל יבוא כל הדרך ממדינת הים כשיש לו ספק אם בכלל יוכל להשיג את השליח.

אמנם, במתנה תנאי בגט סבר רש"י שמטרת התנאי הינה להשאיר פתח לפיוס. כיוון שהבעל עשה מעשה שאינו רגיל, ובמקום לתת את הגט ולהיפרד מאישתו באופן מידי התנה תנאי והשאיר את האפשרות שהגט לא יתקיים, שם חושש בית הדין שאכן יהיה פיוס, ורק אם הבעל התנה במפורש שהאישה תהא נאמנת להעיד שלא היה פיוס אין בית הדין צריך לחשוש לכך. ואף שלכאורה יש לומר שאם היה פיוס היה לכך פרסום, כבר כתב הרמב"ן (י"ח:; ד"ה "חיישינן"): "ולא אמרינן אם איתא

דפייס קלא אית ליה, שרגלים לדבר לחוש, ואיכא אינשי דמפייסי בצינעא". כלומר: במקום שיש רגליים לדבר חוששים לפיוס, אף אם יש מקום לומר שיש פרסום לדבר.

אולם, במקרה שהפריד בין הכתיבה לחתימה, נחלקו ריש לקיש ורבי יוחנן: ריש לקיש סבר שהרי זה דומה למתנה תנאי בגט, אך רבי יוחנן סבור שכיוון שלא התנה תנאי אלא שנתן זמן לחתימה עד עשרה ימים, הרי שמן הסתם גט זה הוא ככל הגיטין שהוא מחמת קטטה, ואין חוששים לפיוס שהרי יש לו פרסום.

וכן ראיתי בתוספות (י"ח:, ד"ה "חיישינן") שכתב בתירוץ דעתו של רש"י לעניין המשליש גט: "ונראה לרבינו תם דבהמשליש שהוא עמה בעיר ואינו הולך משם מסתמא מחמת קטטה מגרש, ומה שקובע זמן בנתינת הגט לצעורה קא מכיין ולא להתפייס". על פי דרכנו נראה להטעים את דברי התוספות, שכיוון שנתן את הגט לשליח וקבע זמן לנתינת הגט (במקום להתנות על הגט) הרי שכיוונתו לתת את הגט הינה גמורה, והשימוש בשליח לא היה אלא לצער את האישה, וממילא אין לחשוש לפיוס כמו במקרה של תנאי.

כך גם נראה מהתוספות עצמו, וזה לשונו: "אבל בהנך דלקמן שהולך משם ואינו אצלה בעיר, מסתמא לטובתה נתכוין שלא תתעגן וקובע זמן – חיישינן שמא יבא בתוך כך ויתפייס, וכי יתפייס נמי ליכא קלא כיון שאינו מגרשה בשביל קטטה, אפילו רבי יוחנן מודה התם". כלומר: החילוק המרכזי הוא בין גט שמטרתו להפריד בין הבעל לבין האישה, לבין גט שמטרתו להגן על האישה וניתן לטובתה. במידה והגט ניתן לטובתה, כדי שלא תתעגן, יש לחשוש לפיוס, ורק אם מתנה שהאישה נאמנת לומר שלא התפייסו אפשר לסמוך על הגט.

כך גם נראה מדברי הרמב"ן (שם), שלאחר שפירש את הסוגיה כתב: "וקרוב אל עניין זה כתב רש"י ז"ל", והציע תירוץ אחר להסביר מדוע אין חשש פיוס במי שהשליש גט לאישתו: "והא דתניא לעיל במשליש לא תתנהו לה אלא לאחר שלושה חודשים הרי זה גט ואין חוששין, איכא למימר באומר נאמנת עלי שלא פייסתי". כלומר: לדעת הרמב"ן אפשר לתרץ את הסוגיה בהעמדתה במקרה שהאיש מתנה שהאישה נאמנת להעיד אם היה או לא היה פיוס.

ועוד אביא לשון הרשב"א (י"ח:, ד"ה "אמר") שתירץ לעניין משליש: "ואי קשיא לך המשליש גט לאשתו ואמר לו אל תתנהו לה אלא לאחר שלושה חודשים, דמשנתנו לה מותרת לינשא מיד ולא חיישינן שמא פייס אף על פי שהקפיד באריכות הזמן – התם ליכא רגלים לדבר שיקפיד על אריכות הזמן כדי לפייס ולבטלו, דאיכא למיתלי דשלושה חודשים אלו שאמר משום דידוע הוא שאין מועיל לה הגט כלום עד שלושה חודשים משום הבחנה, וכיון שאין הפרש בין נתינתו עכשיו לנתינתו מכאן ועד שלושה חודשים מעכבו משום דפעמים שאדם בוש מאישתו ומעכבו כל מה שיכול לעכבו, והיינו נמי דמשלישו על ידי שליח ולא נתנו לה בתנאי שלא תתגרשי בו אלא מכאן ועד ג' חודשים".

אף שהרשב"א שם מקשה על פירוש רש"י, מכל מקום נראה שלעניין ההסבר הנ"ל בחילוק הסוגיות אין הוא חלוק, ואין הוא מציע הסבר אחר השונה מהסברו של רש"י (אמנם אפשר לומר שבדברי הראשונים יש קצת חילוק מדרכו של רש"י, והדבר נרמז בלשון הרמב"ן שכתב שפירוש רש"י קרוב לפירושו, ומשמע שאינו ממש אותו דבר. הסבר הדברים הוא שלרש"י נראה שבסתם היינו חוששים לפיוס, אלא שהפרסום מונע חשש זה, ומעתה אין אנו חוששים לפיוס אלא במקום שיש תנאי בגירושו – שזהו הסימן לכך שהבעל משאיר פתח לפיוס. אולם, לפי שאר הראשונים נראה שאין אנו

חוששים לפיוס, ורק כאשר יש רגליים לדבר דנים בגמרא בכוחו של חשש זה. וכן כתב המאירי במפורש (שם)).

וכן עייני במה שכתבו הר"ן (י"ח:; ד"ה "אם איתא") וההמאירי בביאורו (י"ח:; ד"ה "ונראין"), ועייני גם בתוספות הרא"ש (י"ח:; ד"ה "חיישינן") ובמאירי למסכת גיטין (פ"ד, ד"ה "על מנת"), ובספר העיטור (אות ש', שלישות גט) ורבינו ירוחם (תולדות אדם וחווה, נתיב כ"ד, חלק א' וחלק ג') ובתשובת הרא"ש (כלל מ"ה, סימן י"ב).

היוצא מכל הנ"ל שבסברה המרכזית שבסוגיות, שחשש הפיוס קשור עם כוונת הבעל הניכרת מתוך מעשיו ותנאו, הכל מסכימים, אף כי מתרצים תירוצים שונים בנקודות מסוימות. אמנם, אף שהראשונים מסכימים לעניין חילוק הסוגיות, מכל מקום נחלקו לגבי מהות הפיוס:

(א) דעת רש"י (י"ח:; ד"ה "שמא") שהפיוס האמור הוא שבא עליה, וזהו גט ישן האמור במסכת גיטין (ע"ט:; ע"ט) שהתייחד האיש עם האישה בין כתיבת הגט לנתינתו. אמנם על שיטת רש"י הקשו ראשונים רבים, הלא הם התוספות (י"ח:; ד"ה "שמא") והרמב"ן (שם) והרשב"א (שם), והרמב"ן כתב שלרש"י צריך לומר שלא בכל מקום החשש הוא שמא בא עליה אלא שמא יוציא לעז על הגט ויאמר שבא עליה (עייני שם).

(ב) התוספות (שם) הביאו בשם רבינו תם שדין גט ישן ודין פיוס הם שני דינים שונים, אך אין לפיוס הסבר אחד אלא שהכוונה היא למעשה המעיד על ביטול הגט. על פי רוב יש לפרש שהכוונה הינה לביטול הגט בדיבור על ידי הבעל, אך במידה ונתן תנאי בגט ואמר "מעכשיו" בתנאי הגט (כך שביטול הגט בדיבור לאחר מכן אינו אפשרי), הכוונה היא לביטול על ידי הפעלת התנאי, וזהו הפיוס האמור. וכן נראית דעת הרשב"א (שם), וכן דעת הראב"ד בהלכות גירושין (ט', ט'), וכן הביא המרדכי במסכת גיטין (רמז שני"ד).

(ג) רבינו קרשקש (י"ח:; ד"ה "אבל") הביא בשם רבינו פנחס הלוי שבאופן רגיל יש לומר שאין חשש פיוס, ובכל מקום שחששו לפיוס הרי זה מטעם אחר. כך, לדוגמה: במחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש הרי זה מפני השהות שבין הכתיבה לחתימה המשפיעה על הבנת כוונת הבעל (ועייני גם בפסקי רי"ד (י"ח:; שמביא הבנה זו), ובנותן לשליח לתת לאחר שלושים יום משום שמשהה את גיטו והדבר מרמז שמא ירצה להתפייס (ובמשליש גיטו הדגיש לתת דווקא לאחר שלושה חודשים משום הבחנה בין זרעו לזרעו של אחר, ועל כן שם לא חששו שתקופת הזמן היא לשם פיוס).

אמנם, במקרים שבהם העמידה הגמרא שמדובר שהאיש התנה שהאשה נאמנת לומר שלא פייסה, מבאר רבינו פנחס הלוי שכיוון שהגט נכתב ונחתם כבר אי אפשר לבטלו, אך שם התנאי שנותן ("שאעבור מכנגד פניך שלושים יום", "אם לא באתי מכאן ועד י"ב חודשי") יכול להתבטל לא רק על ידי קיום התנאי אלא אף על ידי מחילתה. כיוון שהתנאי הוא לטובתה, שתוכל להשתחרר ממנו אם יש לה צער בכך שלא בא אליה במשך תקופת זמן ארוכה, הרי היא יכולה גם להחליט קודם תום תקופת הזמן למחול על התנאי, ואז גם אם לא יתקיים התנאי הגט יהיה בטל. וזה פירוש הפיוס לפי פירושו, שאולי יש לחשוש שפייס הבעל את אישתו (על ידי שליח וכדומה), והיא מחלה על התנאי והגט בטל.

(ד) הרמב"ם כותב בהלכות גירושין (ט', ט'): "התנה עליה שתתגרש כשיעבור מכנגד פניה שלושים יום והיה הולך ובא הולך ובא הולך קודם תום תקופת הזמן למחול על התנאי, ואז גם אם לא יתקיים התנאי הגט יהיה בטל. וזה פירוש הפיוס לפי פירושו, שאולי יש לחשוש שפייס הבעל את אישתו (על ידי שליח וכדומה), והיא מחלה על התנאי והגט בטל."

כשר. במה דברים אמורים? בשהתנה ואמר: "הרי היא נאמנת עלי לומר שלא פייסתי אותה", אבל אם לא האמינה חוששין שמא פייס אותה כשהיה הולך ובא ומחלה לו וחזר וביטל הגט כשפייסה, ומפני חשש זה יהיה הגט פסול אחר השלושים יום. וכן האומר לאישה: "הרי זה גיטיך לאחר שנים עשר חודש" והיה עמה במדינה, חוששין שמא פייס אותה עד שיאמר: "נאמנת עלי שלא פייסתי".

הראב"ד הקשה על מושג הפיוס של הרמב"ם, שכן משמע שאינו מפרש לא כרש"י שמדובר בביאה, ולא כרבינו תם שמדובר בביטול הגט, ואם כן כמי הוא מפרש? אמנם ייתכן שהרמב"ם סובר כדעת רבי פנחס הלוי שהאישה היא שמוחלת על תנאה וממילא הגט מתבטל, והאיש מפייסה שתמחל. אך ייתכן אף לומר שדעת הרמב"ם כר"ף בתשובה (סימן ל"ב), שהר"ף שם כותב שחוששים לפיוס במקום שבלעי זה התוצאה תהיה ביטול הגט, אך אין חוששים לפיוס במקום שהתוצאה בלעדי החשש תהיה קיום הגט.

כלומר: לפי הר"ף תמיד יש לחשוש לפיוס, אלא אם כן המנעות מהחשש תביא לקיום הגט. אולם נראה שדרך אחרת להציג חילוק זה הינה זו המובאת בספר יד המלך על הרמב"ם (שם), שעל פי דברי הרמב"ם בהלכות גירושין (ח', א') בתנאי של "מעכשיו" או "על מנת" אין אפשרות לבעל לחזור מתנאו או להוסיף עליו, מה שאין כן בתנאי רגיל. תנאי של "מעכשיו" או "על מנת" הוא תמיד תנאי שאם מוחלים עליו הכוונה היא שמפעילים את הגט ללא התנאי כיוון שהתנאי לא היווה אלא מונע חיצוני ולא שיוור בעצם נתינת הגט; ואילו בסוג השני התנאי מהווה תנאי בגט עצמו, וביטול התנאי כמוהו כביטול הגט.

היד המלך ממשיך ומחדש שכל זה דווקא בתנאי שתלוי ברצונה, אך בתנאי שתלוי ברצונו יכול לבטל אף בסוג התנאי הראשון – אלא אם כן התנה שהדבר תלוי בהסכמתה. וזהו מה שכתב הרמב"ם, שבתנאי התלוי במעשה הבעל יש לחשוש שמא פייס וביטל את הגט, אך אם התנה להצריך את הסכמת האישה לביטול הגט – אזי הדבר תלוי בדעתה.

מכל הנ"ל יוצא להלכה שחשש פיוס תלוי בכמה עניינים, ומכל מקום ודאי שאם ישנה ביאה בין כתיבה לנתינה שיש בעיה של גט ישן (ולפי רש"י הוא הוא מה שהגמרא קוראת פיוס בכמה מקומות). כמו כן, במידה והבעל מתנה תנאי או שמשהה את הגט באופן יוצא מגדר הרגיל יש לחשוש לפיוס, ומכל מקום במידה והכריז כי אישתו נאמנת לומר אם פייס או לא, יש לומר שכיוון שתלה הדבר בדעתו אין לחשוש לפיוס אלא אם כן היא מודה שכך היה.

וכן כתב רבי עובדיה מברטנורא בפירושו למשנה במסכת גיטין (ז', ז'): "ובגמרא מוקי לה באומר בשעת התנאי: "על מנת כן אני מוסר לה הגט, שתהא נאמנת עלי כמאה עדים כל זמן שתאמר שלא באתי ונתייחדתי ופייסתי". וכן הלכה, שאם לא אמר כן בשעת התנאי, חיישינן שמא יבוא בעל ויערער ויאמר פייסתי". וכן פסק השולחן ערוך (אבהע"ז, קמ"ד, ז'), ולשונו היא בעיקר לשון הרמב"ם, ותורף דברים שיש לחוש לפיוס אלא אם כן האמין את האישה שנאמנת לומר שלא התפייסה.

הערוך השולחן (שם, סעיפים ל"ג-מ"ה) האריך בדין זה בכל השיטות, ולמעשה פסק: "מיהו לדינא יש לחוש לכל הדעות, ובכל מיני תנאים יש חשש זה דפיוס, לבד בתנאי ד"אם מתי" שאין התנאי תלוי ברצונם אין שייך לחשוש לפיוס, ובעל כורחך יתקיים התנאי, וכן כתב הרשב"א; אבל בשארי מיני תנאים, אפילו בתנאי שעליה לעשות, חיישינן לשמא פייס. ולכן, בעת שעושין התנאי צריך ליתן לה נאמנות. וזה לשון רבינו הבית יוסף בסעיף ז' בסוף הסעיף: "וכן המנהג להתנות בתחילה שתהא

נאמנת לומר שלא פייס...", עד כאן לשונו. אמנם בימינו אלה לא נהגינן בשום תנאי בגט, ומכל מקום לעת ההכרח להתנות תנאי יאמר בפירוש שתהא נאמנת לומר שלא פייסה, וממילא שלא יוציא לעז, ואף אם יערער לית לן בה כמו שנתבאר".

(ואף שבטור מתבאר שיש שיטות בראשונים לפיהם במקרים מסוימים אין צורך להאמין את האישה, ואין אנו חוששים לפיוס, מכל מקום למעשה נכון לחשוש לכל השיטות כדברי הערוך השולחן, ובפרט שאין בזה שום הפסד והוא תיקון חשוב ונצרך לוודא שאין אנו נכנסים כלל לשום חשש אשת איש).

פרק ה': ביטול מודעה

עוד צריכים אנו לברר אם הכרזתו של הבעל כי אישתו נאמנת לומר אם פייס או לא ניתנת לביטול. במסכת ערכין (כ"א.) למדנו במשנה: "וכן אתה אומר בגיטי נשים, כופין אותנו עד שיאמר רוצה אני". ובגמרא (כ"א:) אמרו: "אמר רב ששת: האי מאן דמסר מודעא אגיטא, מודעיה מודעא. פשיטא! לא צריכא דעשאוה ואירצי, מהו דתימא בטולי בטליה? קמשמע לן, דאם כן ליתני "עד שיתן", מאי "עד שיאמר"? עד דמבטל ליה למודעיה".

רב ששת אומר שמי שמוסר מודעה לפני נתינת הגט כי הגט שייתן אינו תקף – המודעה מועילה והגט בטל. הגמרא מקשה שלכאורה הדבר פשוט, ומסבירה כי חידושו של רב ששת הינו שרק מודעה נוספת יכולה לבטל את המודעה הראשונה, ומעשה נתינת הגט עצמו אינו מועיל (והגמרא מדייקת זאת מלשון המשנה, ובשפת אמת שם דן בראייה זו). וכתבו התוספות (שם, ד"ה "האיי"): "לפיכך נהגו העולם לבטל כל מודעי ומודעי דאתו מגו מודעי בשעת כתיבת הגט ובשעת הנתינה, דחיישינן שמא ביטל אותו". וכן כתב בספר התרומה (סימן קכ"ח): "ויש לדאוג דילמא מסר מודעא ובטל הגט בצניעא, צריך בשעת נתינה שיבטל כל מודעי דעבד... וכן בכל הגיטין מצריכין לומר לבעל בשעת נתינה לבטל כל מודעי דעבד... וכן נכון לבטל כל מודעי אפילו לנותני הגט בלא כפייה, פן ירשיע המגרש למסור מודעא מחמת שנאה".

וכך פסק הרמב"ם את הדברים בהלכות גירושין (ו', י"ט-כ'): "וכן מי שאמר לשניים: "גט שאני כותב לאשתי בטל הוא" וכתב אחר כך גט ונתנו לה בפני שנים אחרים – הרי זה גט בטל, וזו היא מסירת המודעא על הגט; וכן אם אמר להם "כל גט שיכתוב לי פלוני בטל", או "כל גט שאכתוב בבית דינו של פלוני הרי הוא בטל", או "כל גט שאכתוב מהיום ועד עשרים שנה בטל" – הרי זה בטל. וכן אם אמר לשנים: "כל גט שאכתוב לפלוני אשתי בטל הוא, וכל דבר שאבטל בו מודעא זו הרי הוא בטל", וכתב אחר כך גט ונתנו לה, אף על פי שביטל המודעא קודם שיכתוב הגט ויתנו לה – הרי הגט בטל. אם כן מה תקנת דבר זה? שיאמרו לו העדים קודם כתיבת הגט: "אמור בפנינו שכל הדברים שמסרת שגורמין כשיתקיימו אותן הדברים לבטל גט זה הרי הן בטלים", והוא אומר "היין", ואחר כך אומר להם לכתוב ולחתום וליתן לה, ולא יניחוהו לילך עד שיגיע הגט לידה כדי שלא יצא ויבטלו, ואין המוסר מודעא ולא המבטל מודעא צריך קניין".

מדברי הרמב"ם יוצא שכשם שמי שנותן מודעה על הגט – הגט בטל, כך מי שנותן מודעה על ביטול המודעה – הגט בטל, כיוון שהודיע מראש שכל הודעה על ביטול מודעת הגט בטלה. על כן כותב הרמב"ם כי ניתן לתקן מצב זה על ידי שיאמר בפני העדים שהוא מבטל כל מודעות שיגרמו לכך שהגט יהיה בטל. אולם, על זה מקשה הרשב"א במסכת גיטין (ל"ד.):

"ולי נראה שאם מסירת מודעה על ביטול מודעה מבטלת ביטול מודעה, גם כשיאמר לשון זה מה הועיל, דדילמא אף הוא מסר מודעה אף על ביטול כזה? ואם תאמר כיון שהוא מבטל עכשיו כל מה שיגרום לבטל גט זה אף הוא מבטל לכל מודעה שקדמה לו בלב שלם, אף אנו נאמר דאפילו כשיאמר "הריני מבטל כל מודעה שמסרתני" – יועיל, שהרי מבטל עכשיו בלב שלם כל מודעה שמסר! אלא שהראשונים נוחי נפש הסכימו שביטול מודעה תועיל לכל מודעה שקדמה מההיא דערכין.

ואני אומר להוציא מידי כל ספק שיבטל כל מודעה, ועוד שיפסול כל עד שיעיד שמסר מודעה לפניו. ואם תאמר: ומה יועיל לענין איסורא, אם יעידו עדים כבר העידו? אני אומר: כל שהוא פוסל עדיו אף הוא מבטל כל מודעה לגמרי... וטעמא דמילתא... כיון שהוא פוסל עדיו ואינו יכול לקלקלה בבית דין, אף הוא גומר בלבו ומבטל לכל המודעות שקדמו לו שאינו מצוי לקלקלה בידי שמים". וכך פסק בתשובותיו (א', תקע"ג; ד', מ"ט), וכשיטתו נראה אף בשו"ת זכרון יהודה (סימן ע"ג).

אמנם הר"ן על הרי"ף במסכת גיטין (י"ז). דן בדבר הרשב"א, וכתב שאף שודאי טוב יותר לעשות כרשב"א ולפסול אף את העדים, מכל מקום דברי הרמב"ם טובים ומונחים בלשון הסוגיה, ולכן סיים שם: "ולפיכך כתב ז"ל "אמור בפנינו שכל הדברים שמסרתי שגורמין כשיתקיימו אותן הדברים" וכי', לפי שאילו לא אמר אלא שהוא מבטל המודעה – הרי עדיין לא ביטל מודעות הביטול, ואפילו ביטל גם כן מודעות הביטול – שמא מסר מודעה על ביטול הביטול, ואין לדבר סוף; ולפיכך תיקן שיאמר: "כל הדברים שגורמין", שעכשיו אין ספק שביטל כל מה שאמר שיהא גורם פסול לגט זה, ובדיבור זה האחרון נתבטלו דבריו הראשונים, ובהכי סגי". ועייני עוד בשו"ת הר"ן (סימן מ"ג).

אמנם, יש להעיר מתשובת הר"ן (סימן פ"ה) שאין חוששים לכל זה להצריך ביטול מודעה אלא במקרה של אונס, שכן ודאי שמעשה נתינת הגט מבטל את הדיבור שקדם לו, ולא אמרו שמודעה מבטלת את המעשה אלא במקרה שהמודעה מעידה על אונס. וזה לשונו:

"נמצאת למד שכל המוסר מודעה בלא אונס לבטל את הגט, אין מודעתו מודעה כדי שיצטרך לבטלה. ואם לחשך אדם לומר כי אמרין אין בידו לבטל גופו של גט הני מילי לאחר שנכתב משום דלא אתי דיבור ומבטל מעשה, אבל קודם שנכתב כיון שעדיין לא נעשה מעשה יכול הוא לבטלו, וכיון שכן זה המוסר מודעה בלא אונס קודם כתיבת הגט מודעה מודעה וגופו של גט בטל הוא... הא ודאי בורכא, דודאי אין אדם יכול לבטל דבר שלא בא לעולם אלא מפני שיכול להביאו לעולם... הכא נמי אם לאחר שיכתוב הגט אין בידו לבטל את גופו, היאך יבטלנו קודם שיכתב?... נתברר לפי דרך זה שהמוסר מודעה לבטל גופו של גט כל זמן שהוא מודה שאינו אונס אין בדבריו כלום, שאפילו אחר שיבוא לעולם אינו יכול לבטלו, כל שכן קודם שנכתב".

אולם, מלשון הרמב"ם לעיל מוכח שגם ללא אונס סבר שיש מקום למודעה, והר"ן מתייחס לכך ומתרץ את הסוגיה על פיו, ומכל מקום מסיק שגם לשיטת הרמב"ם הדבר אפשרי אך ורק משנכתב הגט ולא קודם שבא לעולם. וכתב הר"ן שיש לחוש לדברי הרמב"ם.

מכל הנ"ל יוצא שבמידה וניתנת מודעה על ביטול כל המודעות מכאן ולהבא, וכן פסילת העדים, הרי שיש בכך כדי לצאת ידי חובת כל הדעות. וכך נפסק בשולחן ערוך (אבהע"ז, קל"ד, א'-ג'):

"צריך שיבטל כל מודעה קודם שיתן הגט, שאם מסר מודעה בפני שניים ואמר: "גט שאני רוצה ליתן לאשתי דעו שאני אנוס ליתנו ולכן אני אומר בפניכם שיהא בטל" – הרי הוא בטל, אף על פי שלא לקח בקנין. הגה: ואף על פי שלא מסר בפני שני עדים ביחד, רק בזה שלא בפני זה, ובלבד שיהיו

כשרים, אף על פי שאין מכירין את אונסו. ואפילו אם האונס שאמר היה שקר. ואף על פי שנתנו אחר כך, לא אמרינן שביטל המודעה שמסר, עד שיאמר בפירוש שמבטל המודעה ואז הוא בטל, ואינו צריך קנין.

לכן צריך שיבטל קודם כתיבת הגט כל מודעה שמסר, ויאמר כן: "הריני מבטל כל מודעה שמסרתי על גט זה, וכן אני מבטל כל דבר שגורם כשיתקיימו אותן הדברים ביטול לגט זה, וכן אני מעיד על עצמי שלא מסרתי דבר על הגט שיבוטל הגט מחמתו, והריני פוסל כל עד או עדים שיעידו שמסרתי או שאמרתי שום דבר שיבוטל מחמתו גט זה או שיורע כוחו של גט זה מחמת אותה מודעה או אותו דיבור". **הגה**: ויש אומרים דסגי אם אומר שמבטל מודעה ומודעה דמודעה עד סוף כל מודעי, וכן נוהגין, אך טוב לכתחילה לחוש ולומר כסברא הראשונה.

נהגו להצריך ביטול מודעה אף למגרש מרצונו. **הגה**: ומיהו אם שכח מלבטל, כשר, מאחר שמגרש מרצונו. ונהגו עוד לבטל מודעי קודם שיצוה לכתוב קודם הנתונה. ואף על פי שיש אומרים שאם ביטל הגט בין כתיבה לנתינה לא היה מועיל אחר כך ביטול מודעי לגרש באותו גט, ולכן אין מניחין אותו לילך עד שיתן הגט, אפילו הכי מחמירין גם כן לבטל מודעי בשעת נתינה".

פרק ו': מתן גט על תנאי כפיתרון לתקנת עגונות

מעתה, הבה נראה אם יש מזור בכל מה שכתבנו עד כה לתקנת עגונות שבעליהן שוכבים מחוסרי הכרה, והרופאים צופים שלא יתעוררו כלל ולעולם לא יוכלו לקיים חובותיהם לנשותיהם. האם הבעלים יכולים היו לתת גט על תנאי לנשותיהם לאחר נישואיהם, על מנת שיופעל למפרע במקרה כזה? לכאורה נראה שיש כאן פנים להיתר, שהרי בגיטי מלחמה נעזרו כדי למנוע עיגון במקרה של שבי וכדומה, וגם כאן הדבר דומה.

כמו כן, אף שרבי יחיאל מפרי"ש כתב לצמצם את השימוש בתנאי, ואחריו החרו-החזיקו הפוסקים האחרונים, מכל מקום לא אמר כן אלא מפני שיש להחליף לשיטתו את התנאי בתקנת הקהילות שתחייב את הבעל לקיים את דברו, אך בנידון שלנו אין זה שייך כלל כמובן, ועל כן חזרנו לדין תנאי במקום שיש בכך צורך ואין אפשרות אחרת. מקרה זה שאנו דנים בו דומה למה שמצאנו במרדכי במסכת גיטין (רמז ש"ד):

"ונראה לר"י, כל היכא שהוא נותן לה גט מאהבה שאין רוצה שתתעגן, כי דעתו לילך למרחקים וירא שמא ימות בדרך ואינו רוצה שיחול הגט אלא עד זמן קבוע, אמרינן לא קבע לה זמן אלא שיהא בטוח שיבוא תוך הזמן; התם חיישינן שמא בא לקיים התנאי כדי שלא יחול הגט, ואיכא נמי למימר שמא פייס והרחיב הזמן כדי שלא יחול הגט...".

מדברים אלו למדנו שדווקא במקרים כאלו שאנו דנים בהם, יש לחשוש לפיוס הבעל, אך כבר ביררנו שאם הבעל מתנה במפורש שהאישה נאמנת לומר שהבעל לא פייסה, שאז אין לחשוש לכך כלל. ועוד אוסיף, שהרמב"ן בחידושו למסכת גיטין (ע"ו; ד"ה "ולחוש") כתב שפיוס וביטול גט על תנאי אינו אפשרי אלא בתנאי שתלוי באיש או באישה או בשניהם, וזה לשונו:

"ואם תשאל: לדברינו, והרי אמרו בראוה שנתייחדה עמו באפילה חוששין משום קידושין, ולמה אין חוששין לביטול הגט דאמתניתין דמעכשיו אם מתי קיימא? מה זו שאלה, התם תנאי מתקיים בעל כורחן הוא היאך יבטלו אותו, אבל בעל מנת שתתני לי מאתיים זוז אם קיבלה עליהם שלא תקיים התנאי ולא תתגרש באותה נתינה – בטל הגט מעתה".

דברים אלו נפסקו על ידי הערוך השולחן שהובא לעיל, שבתנאי שקורה מאליו אין אפשרות לבטלו, ואם כן אף בענייננו יש לומר שכיוון שהתנאי להפעלת הגט אינו תלוי באיש או באישה אין לחשוש לביטולו. על כך יש להוסיף שבמידה והבעל מוסר מודעה ומבטל את המודעות והעדים כמובא לעיל בשיטת הרשב"א, אין לחשוש שלאחר מעשה יבואו עדים ויעידו שהבעל חזר בו.

אולם, לכאורה יש לחשוש כאן לגט ישן. במסכת גיטין (ע"ט:) למדנו במשנה: "בית שמאי אומרים: פוטר אדם אישתו בגט ישן, ובית הלל אוסרין. ואיזהו גט ישן? כל שנתייחד עמה מאחר שכתבו לה", ובגמרא הסבירו מחלוקת זו: "במאי קמיפלגי? בית שמאי סברי, לא אמרינן: גזרה שמא יאמרו גיטה קודם לבנה; ובית הלל סברי, אמרינן: גזרה שמא יאמרו גיטה קודם לבנה". להלכה, הסתפקה הגמרא מה דין השימוש בגט ישן: "אמר רבי אבא אמר שמואל: אם נישאת - לא תצא. ואיכא דאמרי, אמר רבי אבא אמר שמואל: אם נתגרשה - תינשא לכתחלה".

מדברי המשנה והגמרא עולה כי משום גזירה שמא יאמרו גיטה קודם לבנה, אסרו לכתחילה להשתמש בגט שהזמן הכתוב בו קודם לזמן נתינתו, אם התייחד עם אישתו בין הכתיבה לנתינה. בתשובה אחרת הארכתי במחלוקת הסוגיות, ובדין גט ישן בדיעבד, ואין כאן המקום להאריך. מכל מקום, אם נורה לאיש שיתן גט לאישתו למקרה של עגינות כמתואר בתחילת דבריי, הרי ודאי שבין כתיבת הגט ליישומו יתייחד הבעל עם אישתו, ואם כן לכתחילה אסור לתת גט כזה, ונפלה כל ההצעה.

אולם, אין זה פשוט, שכן הנידון שם הוא במי שכתב גט ולא נתנו לאישתו, והתייחד עמה בין הכתיבה לנתינה. לעומת זאת, כאן מדובר במי שכתב ונתן גט באותו היום שכתבו על מנת שיחול למפרע, כגון שהתנה שהגט יחול "מעכשיו" (והאומר "על מנת" כאומר "מעכשיו"), וכיוון שתאריך הכתיבה הוא תאריך הנתינה, וגם כשיחול הגט הרי יחול למפרע, לכאורה אין כאן חשש גט ישן כלל. ולאחר העיון, מצאתי כי מחלוקת הראשונים היא.

מרש"י במסכת כתובות (כ"ז:; ד"ה "לא") משמע לאסור, וזה לשונו: "שכיב מרע שכתב ומסר גט לאישתו על מנת שאם מת יהא גט למפרע ולא תיזקק לחליצה – לא תתייחד עמו, שמא יבוא עליה והוה ליה גט ישן, ותנן: בית הלל אוסרין לפטור בגט ישן... שמא יאמרו גיטה קודם לבנה". וכן הביא הרשב"א במסכת גיטין (ע"ג.) בשמו.

אולם הרמב"ן במסכת גיטין (ע"ג.) כתב: "כיון שאמר 'מהיום' ואם מת למפרע מתגרשת – אין כאן משום גט ישן, ודמי למי שגירש את אשתו ולאחר זמן נתייחדה עמו שאין חוששין לגט ישן כלל", וכן כתב הרשב"א (שם): "ואין כאן טעם משום גט ישן שכבר מסרו לה קודם לכן, כלומר: שאין חוששין לגט ישן בשאמר לה 'מהיום אם מתי' או 'מהיום ולכשתעשי כך' משום דכיון שאם מת או תקיים תנאו נתגרשה למפרע אין חוששין לו, כמו שאין חוששין במי שגירש את אשתו בגט גמור מהיום ואחר כך נתייחדה עמו".

וביתר ביאור באו הדברים בחידושי רבינו קרשקש למסכת גיטין (ע"ג.): "דלאו משום גט ישן הוא, דלא אמרינן הכי אלא כשיש לחוש לשקר שיוציאו עליה לעז דגיטה קודם לבנה ואינו כן, אבל הכא שהדבר כן שהרי מגורשת גמורה היא מעכשיו, בכי הא כדן יוציאו לעז עליה ויאמרו אמת וזה ודאי אינו נקרא גט ישן". ושוב כתב כן בחידושי שם (ע"ו:). וכן נראה מהר"ן על הרי"ף למסכת גיטין (ל"ה.), ומחידושי למסכת גיטין (ע"ג.), וכן כתב המאירי שם (ע"ג.).

אך מצאתי בפסקי רי"ד למסכת גיטין (ע"ו): שתמך בשיטת רש"י (אף שפירש קצת שונה ממנו בסוגיה), ואביא כאן לשונו קצת באריכות מפאת חשיבותה:

"תניא כותיה דרבי יוחנן, הרי זה גיטיך כל זמן שאעבור מכנגד פניך שלשים יום והיה הולך ובא הולך ובא הואיל ולא נתייחד עמה. פירוש: הרי זה גט כשר... ולא חיישינן לגט ישן שהרי לא נתייחד עמה. ופירש המורה: גט ישן כל שנתייחד עמה בין כתיבה לנתינה... וקשיא לי בהאי פירושא... דגט ישן דהתם הייחוד הוא קודם הנתינה והילכך הוא כשר שהגט בא ועוקר כל הקידושין שהיו לפניו, אבל הכא הייחוד הוא לאחר נתינת הגט ויש לומר קידשה בביאה וצריכה גט אחר? הילכך נראה לי לפרש דגט ישן דהכא חמיר מגט ישן דהתם, דהתם אמרינן אם נתגרשה בו תינשא לכתחלה, אבל הכא אם נתייחד עמה לאחר שנתנו לה הגט בטל... והייחוד שנתייחד עמה מבטל הגט, דחיישינן שמא בא עליה וקידשה בביאה והרי לא עקר אלא קידושי הראשונים וצריכה גט אחר לביאה זו... וכיון שבא עליה בתורת אישות ולא בתורת בעילת זנות אין לך ביטול גדול מזה".

וכן נראה מדעת הרמב"ם, שפסק בהלכות גירושין (ח', ב'): "כל המגרש על תנאי, בין שאמר "מעכשיו" בין שאמר "אם יהיה ואם לא יהיה" – הרי זה לא יתייחד עם אישתו כל זמן שלא נתקיים התנאי אלא בפני עד... והדבר ידוע שאם נתייחד עמה בפני שני עדים כאחד אפילו לאחר שנתייחד התנאי הרי זו ספק מגורשת, שמא נבעלה ובטל הגט כמו שיתבאר בהלכות אלו".

והלכה למעשה, השולחן ערוך (אבהע"ז, קמ"ח, ב') פסק את לשון הרמב"ם, וגם הטור (שם) הביא את דבריו, וגם הערוך השולחן (אבהע"ז, קמ"ג, כ"א; קמ"ח, ט"ו-י"ח) נראה שפוסק במקרה כשלנו לחשוש אף לשיטת רש"י והרי"ד והרמב"ם. וכן יוצא משו"ת עזרת כהן (סימן ק"ב).

לפי זה, נראה שלמעשה פיתרון זה אינו אפשרי, כי בעל שיתן גט על תנאי שייפגע פגיעת מוח או נושה לאישתו לא יוכל להתייחד עמה מרגע נתינת הגט והלאה, שאם לא כן יש לחשוש משום גט ישן לפי שיטת הרי"ד, וכן לחשוש כפי מה שכתבו הרי"ד והרמב"ם לקידושין שניים לאחר מעשה נתינת הגט, וקידושין אלו מבטלים את הגט.

ומלבד שיקול הלכתי זה, לעניות דעתי גם אין זה שייך כלל להורות הוראה כזו לכלל ישראל, ולא זו בלבד שלעניות דעתי הציבור לא יעלה על דעתו ליישם פיתרון כזה ואין הוא דבר המתקבל על הדעת, אלא שגם קדושת המשפחה בישראל תיפגע קשות מכך שכל בעל ובעל ייתן גט לאישתו זמן קצר לאחר נישואיהם. ועל כן, בין מבחינה הלכתית ובין מבחינה מחשבתית, לעניות דעתי אין כל מקום להתיר נתינת גט על תנאי על מנת להציל מעגינות.

אולם, ייתכן וניתן להעלות על הדעת אפשרות לתת הרשאה לגט, שהבעל יבוא לבית הדין ויצהיר על רצונו שבמקרה מסוים בית הדין יתן גט לאישתו. במקרה כזה הגט עדיין לא נכתב ולכאורה אין כאן משום גט ישן כלל, והבעל והאישה יכולים להתייחד זה עם זה. אף קדושת המשפחה בישראל נשמרת בכגון זה. וכן מצאתי מפורש בשו"ת הרי"ד (סימן מ"ח) שהסכים שאין חשש בכגון זה, וזה לשונו:

"ומה שכתבת אלי על מי שאמר "כתבו ותנו גט לאשתי אם לא באתי מכאן ועד זמן פלוני", וקודם שכתבו הגט בא ונתייחד עם אישתו ואחר כך נסע והלך, אם יכולין העדים לכתוב וליתן, אם נתבטל הציווי שעשה מפני שנתייחד עמה, אם לא? אודיעך כי אף על פי שבא ונתייחד עמה לא ביטל הבעל מה [שאמר] להם לכתוב גט לאשתו אלא הן כותבין ונותנין לה, וראיה לדבר מגט ישן... שמע מינה

עד כאן לא אמרי בית הלל התם אלא משום גזירה... הא לאו הכי אפילו בית הלל שרו... והכא שלא נכתב גיטה עדיין שאין לחוש בכך – מותר לכתוב לה ולא נתבטל ציוויו בעבור ייחודו".

אף בשו"ת מהריט"ץ (סימן קע"ה) דן בדבר, וכתב שלשיטת הרמב"ם יש להסתפק, ומכל מקום אף הוא מסכים שאם הבעל מצהיר שהאישה נאמנת עליו לומר שלא פייס שאין כאן חשש כלל, וקל וחומר אם נשבע שלא יבטל את הגט. ואף אם הרמב"ם חולק, כותב המהריט"ץ: "נמצא שרש"י ורבינו תם והרמב"ן והר"ן כולהו חולקים על הרמב"ם, וידוע מה שכתבו הפוסקים נהגו לפסוק כהרי"ף דאין התוספות חולקים עליו... הילכך נקטינן כוותיהו בשעת הדחק". וכן פסק בשו"ת צ"ץ אליעזר (י"א, צ'), והביא משו"ת מים עמוקים (סימן ה') שכן דעת הרא"ם.

ואחרי הכל, אין חדש תחת השמש, וכבר דנו באפשרות זו הרב הרצוג בשו"ת היכל יצחק (אבהע"ז ב', מ') והרב יחזקאל אברהמסקי בקונטרסו משנת ת"ש, ועוד אחרים, והעלו להקל באופנים שונים, על פי יסודות שונים, ועיקר הדברים שכיוון שהבעל מתנה תנאו למען האישה ולטובתה, ואין לו סיבה לבטל תנאי זה, אין הייחוד איתה מבטל את ההרשאה, והמעין יראה את דבריהם במקורם.

אם כן, משום גט ישן ומשום פיוס אין לחשוש בכגון זה, שאין כאן אלא ציווי ולא נתנה ממש, והכל לטובת האישה. אך לכאורה יש לחשוש מצדדים אחרים, והרינו לבאר צדדים אלו בפרקים הבאים.

פרק ז': האם מותר לכתוב ולתת גט על פי הרשאה בעל פה או בכתב?

במשנה במסכת גיטין (ס"ו): שנינו מחלוקת בין רבי מאיר לרבי יוסי, שלדעת רבי מאיר מספיקה אמירת "תנו גט לאישה" לשלושה, והם יכולים לא רק לטפל בכך בעצמם אלא אף להעביר הלאה את האחריות לאחרים ולבקש מהם שיכתבו ויתנו גט. אולם, לדעת רבי יוסי אין אותם שלושה יכולים לעשות כן, אלא חובה עליהם לכתוב ולתת את הגט בעצמם. הגמרא שם (ס"ו-ס"ז). מבאר שלדעת רבי יוסי אף אם ציווה לשלושה לצוות לאחרים ("אמר אמרו") הגט בטל.

אמנם, הגמרא מעירה כי אין זו דעת שמואל, ואף שבאופן עקרוני דעת שמואל כרבי יוסי, מכל מקום לענין "אמר אמרו" הוא סבור שהדבר מועיל. אולם בהמשך המסכת (ע"א-ע"ב). מתבאר שרבי אשי מעמיד את המשנה שם בשיטת רבי יוסי לחלוטין, ואם כן נראה משם שלהלכה אין מתחשבים בדעת שמואל אלא הלכה כרבי יוסי.

וזה לשון הרי"ף שם (ל"ב-ל"ג): "והלכתא כרבי יוסי, דאמר שמואל אמר רבי: הלכה כרבי יוסי... וכן הילכתא, ואפילו אמר: "אמרו לסופר ויכתוב ולעדים ויחתומו" – הרי הגט בטל דתנן בפרקא דלקמן... ושקלינן וטרינן בה בגמרא, ואסקה רב אשי: כולה רבי יוסי היא... ותניא כותיה דרב אשי: "כתב סופר לשמה וחתמו עדים לשמה, אף על פי שכתבוהו וחתמוהו ונתנוהו לו ונתנו לה – הרי הגט בטל עד שישמעו קולו שיאמר לסופר כתוב ולעדים חתומו"... לאפוקי ממאן דאמר מודה רבי יוסי באומר אמרו".

וזה לשון הרא"ש שם (ז', י"ט): "...וכן הלכתא, ואפילו אם אמר "אמרו לסופר ויכתוב ולעדים ויחתומו" – הרי זה גט בטל, דתנן בפירקין דלעיל... ושקלינן וטרינן בה בגמרא ואסקה רב אשי כולה רבי יוסי היא... הרי הגט בטל עד שישמעו קולו שיאמר לסופר כתוב ולעדים חתמוהו...". וכדבריהם הביאו הראשונים בשם רבינו חננאל, וכן דעת בעל הלכות גדולות (הלכות גיטין), וכן פסק הראב"ד בהלכות גירושין (ב', ו').

אולם הרמב"ם בהלכות גירושין (שם) כתב: "אמר לשניים או לשלושה: "אמרו לסופר ויכתוב גט לאישתי ואמרו לעדים ויחתמו", ואמרו לסופר וכתב ולעדים וחתמו; או שאמר לשניים: "אמרו לסופר ויכתוב גט לאישתי ואתם חתמו" – הרי זה גט פסול, ומתיישבין בדבר זה הרבה מפני שהוא קרוב להיות גט בטל". מדברים אלו משמע שסבר הרמב"ם שהגט נפסל רק מדרבנן ולא מדאורייתא, ומפרשי הרמב"ם נחלקו בביאור דבריו, אם פסק כן משום שהסתפק על פי איזו סוגיה לפסוק, או שפסק על פי האמוראים הסוברים שהגט כשר אך אין לעשות כן, או שסבר שהפסול אינו אלא גזירה, ועוד כהנה וכהנה (ואין כאן המקום להאריך).

אף בספר התרומה (סימן קכ"ה) מצאנו דעה החולקת על דעת הרי"ף: "מתוך הך שמעתתא פירש רבינו יצחק... דהא שמואל פליג עליה דרבי יוסי בחדא ומכשר אומר אמרו... אם כן כולו אמוראי דסברי באומר דכשר ותעשה, ואף הנהו דאמרי כשר ולא תעשה... בדיעבד כשר... מיהו רבינו חננאל פסק דאין הלכה ככל הני אמוראי דמכשיר אומר אמרו... ואמנם הגאון מסתמא לא פסק כן לגמרי בין לקולא בין לחומרא לפסול באומר אמרו ולהכשיר חתם סופר ועד, אלא יש לחוש לדברי כולם שניהם. הלכך אומר רבינו יצחק בר שמואל שיש להחמיר ולפסול אומר אמרו... ואף על גב דהני תרתי פיסקי הלכות סתן אהדדי, מכל מקום אינו מבורר כמאן נעביד ויש לחוש לשניהם להחמיר".

הרמב"ן בחידושו למסכת גיטין (ס"ו): הקשה אף הוא על הרי"ף, שלכאורה רב אשי לא בא לפסוק הלכה אלא לפרש את המשנה, ומצד שני לא מצאנו שום אמורא שחלק על פסקו של שמואל, ומדוע לא נפסקו כמותו? ותירץ שיש לומר לאותם ראשונים שהם סוברים שכיוון שרב אשי הוא אחרון והמשנה שהוא מפרש באה לאחר המשנה המביאה את מחלוקת רבי מאיר ורבי יוסי, אם כן יש כאן סתם משנה כרבי יוסי לאחר הבאת המחלוקת במשנה קודמת, והלכה כסתם. אולם הרמב"ן מסיים:

"ואילו הייתי ראוי לחלוק הייתי מכשיר בו, דשמואל עדיפא, ורבי נמי הכי נמי סבירא ליה כוותיה... ורבי סתמינהו למתניתין וכל סתמא דאיהו פסיק דליתה לא סמכינן עלה אנן. מכל מקום, אני אומר שהיא ספיקא ונקטינן בה לחומרא... והרב רבי משה תלמידו ז"ל כתב כן: "הרי הוא גט פסול ומתיישבין בדבר זה הרבה מפני שהוא קרוב להיות גט בטל"... ושוב מצאתי דעת בעל התוספות ז"ל שמכריע כשמואל ורבי באומר אמרו... וזהו הדעת שראוי לסמוך עליו בחיזור השמועה".

הרשב"א ורבינו קרשקש והר"ן ותוספות הרא"ש בחידושיהם (שם) הביאו את כל השיטות, והטור (אבהע"ז, ק"כ) פסק על פי כל הפוסקים כי למעשה יש להחמיר ואין אפשרות לומר על פי אמירת הבעל לאחרים לכתוב ולתת גט. וכך פסק השולחן ערוך (שם, סעיף ד'): "לא יכתבו הסופר ולא יחתמו בו העדים, עד שיאמר להם הבעל לכתוב ולחתום. (ולכתחילה יאמר לסופר לפני העדים). וכשיאמר להם הבעל, יכתבוהו הם בעצמם ולא יאמרו לאחרים לכתוב ולחתום. אפילו אמר לבית דין: "תנו גט לאישתי", לא יאמרו לסופר לכתוב ולעדים לחתום, ואפילו אמר להם: "אמרו לסופר ויכתוב ולעדים ויחתמו", לא יכתוב הסופר ולא יחתמו העדים עד שישמעו מפיו".

אולם, אף שכן הלכה, מכל מקום דנו הראשונים אם יש מקום לחלק בין אמירה לכתובה, שבעוד שאמירה לאחרים לצוות על כתיבת ונתינת גט לא תועיל, מכל מקום כתיבת דבר זה אכן תועיל. במסכת גיטין (ע"א.) למדנו: "אמר רב כהנא אמר רב: חרש שיכול לדבר מתוך הכתב, כותבין ונותנין גט לאישתו", שלדעת רב יש להקל בחרש שאינו מדבר שיוכל לדבר מתוך הכתב. אולם, בהמשך

(ע"ב). לומדת הגמרא מהברייתא שאין הלכה כרב, ואין להקל כד בחרש. אולם, חלק מהראשונים רצו לדייק שכל זה דווקא בחרש, אך פיקח שציווה על ידי כתיבה יש לכתוב גט על פי כתבו.

כך, לדוגמה, מצאנו בתוספות (שם, ד"ה "קולו") שכתב: "דמסתברא דהרכנה דמתניתין מהני כמו קול, כיון דקים לן שמתרצה לא בעינן שמיעת הקול", ומדבריו למדנו שכמו שדין ההרכנה כדין שמיעת הקול מטעם זה שאין אנו צריכים אלא לדעת שהבעל מתרצה, אם כן כך גם יש לומר לכאורה לעניין כתבו של הבעל. וכך משמע גם מהרמב"ן (שם, ד"ה "קולו"): "מפורש בתוספות דהא דממעטינן מתוך הכתב דחרש, היינו משום דדעתא שגישתא היא; אבל בריא ששלח כתב ממדינת הים "כתבו ותנו גט לאישתי" ומקויים – כותבין ונותנין ולא בעי שמיעה ממש מפיו". שיטה זו מצוטטת אף ברשב"א וברבינו קרשקש ובתוספות הרא"ש על הסוגיה שם.

כך גם נראה מהרמב"ם, שפסק בהלכות גירושין (ב', ט"ז): "מי שנשתתק והרי דעתו נכונה ואמרו לו: "נכתוב גט לאישתך" והרכין בראשו, בודקין אותו שלושה פעמים בסירוגין; אם אמר על לאו לאו ועל הין הין – הרי אלו יכתבו ויתנו. וצריכין לבדקו יפה יפה שמא נטרפה דעתו. וכן אם כתב בידו: "כתבו ותנו גט לאישתי" – הרי אלו כותבין ונותנין לה אם היתה דעתו מיושבת עליו, שאין דין מי שנשתתק כדין החרש". וכן הביא בהגהות מיימוניות (שם, אות ר') בשם ר"י, וכן דעת בעל העיטור (מאמר ז', כתיבת גיטין ושטרות): "ומסתברא דוקא חרש שאינו מדבר ואינו שומע... אבל אילם היינו נשתתק ויכול לדבר מתוך הכתב – כותבין ונותנין, דהא בהרכנת הראש ג' פעמים כותבין וכל שכן כתב ידו". והרד"ך בתשובה (בית י"ט) כתב שכן דעת הר"י, ובשו"ת בית אפרים (אבהע"ז, פ') כתב שכן דעת רש"י.

(אמנם אעיר שמפרשי הרמב"ם נחלקו בדבר, ובמשנה למלך ובביאור חדש כתבו שודאי לדעת הרמב"ם אף פיקח שיכול לדבר ולשמע יכול לצוות על אחרים לצוות לסופר ולעדים ולכתוב ולתת גט, אולם בדרך המלך על הרמב"ם שם האריך ורצה לומר שדווקא מי שאינו יכול לדבר – שהכתיבה היא דרך ההתקשרות שלו – יכול לצוות דרך כתיבה, שאם לא כן כתיבתו היא כדברים שבלב שאינם דברים ואינו יכול על ידי הכתיבה לתת את הגט (וכן סבר בשו"ת מהריט"ץ (סימן רנ"ו) בשיטת הרמב"ם). אך ביד המלך ובאור שמח (שם) ובבית יוסף ובב"ח (אבהע"ז, ק"כ) משמע שאף בפיקח הדין להקל, וראיית המשנה למלך ברורה למעין).

אולם, על הנחה זו קשה מלשון התוספתא גיטין (ב', י'): "כתב סופר לשמה וחתמו עדים לשמה, אף על פי שכתבוהו וחתמוהו ונתנוהו לו ונתנו לה – פסול, עד שיאמר לסופר כתוב ולעדים וכתוב ולתת עוד אלא אפילו כתב בכתב ידו לסופר כתוב ולעדים חתמו, אף על פי שכתבוהו וחתמוהו ונתנוהו לו ונתנו לה – פסול, עד שישמעו את קולו שיאמר הוא לסופר כתוב ולעדים חתמו"; וכך גם משמע בירושלמי גיטין (פרק ז', הלכה א'). ראיות אלו הובאו ברשב"א ורבינו קרשקש ותוספות הרא"ש הנ"ל כראיה לסתור. וסיכס הרשב"א (שם): "ואם כן מי ששלח בכתב ידו ממדינת הים לכתוב וליתן גט לאישתו – אין כותבין ונותנין". וכן הביא ההגהות מיימוניות (שם) בשם ספר התרומה וסמ"ג (עשין נ'), וכן דעת הסמ"ק (מצוה קפ"ד) והרי"ד בפסקיו למסכת גיטין (ע"א): והאורחות חיים (הלכות גיטין) והכלבו (סימן ע"ו) והרשב"ץ בתשובה (א', ל"ו).

וכך סיכס המרדכי למסכת גיטין (רמז ת"ז): "אם כן אין אדם יכול לשלוח כתב ידו לבית דין שבמקום פלוני שיכתבו ויתנו גט לאישתו" (ויש לציין שלשון זו היא מספר התרומה (סימן קכ"ו),

אך אצלנו מושמטת המילה "איין" ולפי זה ספר התרומה הוא בין המתירים אולם נראה שגרסת המרדכי אמיתית, שכן בסימני ספר התרומה בתחילתו כתב כלשון המרדכי).

ובר"ן מצאתי סתירה, שבחידושו למסכת (ע"ב, ד"ה "קולו") כתב כתוספות להקל, ואילו בפירושו על הרי"ף שם (ל"ג). כתב: "וכתבו בתוספות דדוקא חרש משום שאין כתיבתו מוציאה אותנו מידי ספק שטותו, אבל פיקח ששלח בכתב ידו למדינת הים לכתוב וליתן גט ליאשתו – כותבין. ומיהו בתוספתא לא משמע הכי... והתם בפיקח משמע דלא איירי בחרש, ואם כן ראוי להחמיר". ונראה שמסקנת הרי"ן להחמיר, ובחידושו רק הביא שיטת התוספות ולא פסק כמותה להלכה (ועייני בשו"ת הרי"ן (סימן מ"ג) ובשו"ת מהריב"ל (סוף סימן צ"ג) שדן בדבריו).

עוד אפשר להציע בדעת הרי"ן לומר כמו שהביא הבית יוסף (אבהע"ז, ק"כ) מרבנו ירוחם (תולדות אדם וחווה, נתיב כ"ד, חלק ג') להקל דווקא במי שנשתתק ולא בפיקח שביכולתו לדבר, וייתכן שזו אף דעת המאירי במסכת גיטין (ע"א). ודעת רבי יעקב מבוניולש בספרו עזרת נשים (שער ג') ודעת הרי"ז בשלטי הגיבורים על הרי"ף למסכת גיטין (ל"ד, אות א').

אמנם הרא"ש בפסקיו למסכת גיטין (ז', י"ט) הסתפק בדין זה, והקשה שלכאורה אם הרכנת הראש יכולה להיחשב כקולו, מדוע לא נחשיב את הכתיבה? וזה לשונו: "אף על גב דהרכנה מהני אפשר דהרכנה עדיפא טפי משום דמראה בגופו, אי נמי נשתתק דאי אפשר בענין אחר אקילו ביה משום תקנת עגונות". וכן מובא בתוספות הרא"ש (שם, ד"ה "קולו").

הטור (אבהע"ז, ק"כ) פסק: "ואף אם הוא חרש, אפילו הוא שומע אלא שאינו מדבר או אפילו פיקח וכתב להם בכתב ידו שיכתבו ויחתמו – לא יעשו עד שישמעו מפיו; והרמב"ם כתב: "נשתתק וכתב בכתב ידו שיכתבו גט לאישתו, אם דעתו מיושבת עליו – כותבים ונותנין, שאין דין מי שנשתתק כדין החרש". ואדוני אבי הרא"ש ז"ל כתב כסברא ראשונה". והנה, זה שכתב הטור שהרא"ש פסק להחמיר לכאורה קשה, שכן הרא"ש הביא שתי אפשרויות, אחת להקל ואחת להחמיר, ומניין לטור שדעת הרא"ש להחמיר? והבית יוסף (שם) תירץ שהטור החמיר מפני התוספתא ורוב הראשונים.

בשולחן ערוך (אבהע"ז, ק"כ, ה') נפסק: "אפילו כתב בכתב ידו לסופר שיכתוב ולעדים שיחתמו, לא יכתבו ולא יחתמו עד שישמעו מפיו, בין שהוא פיקח ובין שנשתתק, בין שמדבר ואינו שומע בין שאינו שומע ולא מדבר. ויש מכשירין במי שנשתתק לכתוב ולחתום על פי כתב ידו שיכתוב לסופר: כתוב, ולעדים: חתמו, והוא שתהא דעתו מיושבת עליו". מדבריו משמע שהלכה כמחמירים, ואף כשהביא דעת המקילים הביא שכן הוא דווקא במי שנשתתק ולא בפיקח גמור, אף שכאמור לעיל בבית יוסף לא חילק בכך. אף בדרכי משה (אבהע"ז, ק"כ, אות ה') כתב להחמיר בפיקח.

כך כתב הלבוש (שם): "והואיל ואי אפשר בענין אחר סגי בכתב ידו דאקילו ביה רבנן משום תקנת עגונות, אבל בפיקח גמור שאפשר בדיבור לא סגי בכתיבת ידו, וכל שכן במדבר ואינו שומע דלא סגי בכתיבת ידו אלא בדבור מעלייתא", וכן פסק הפרי חדש (שם, ס"ק י"ז), וכן נראה שפסק הגר"א בביאורו (שם, ס"ק ט"ו). אמנם בחלקת מחוקק (שם, ס"ק ט"ו) משמע להקל, ומסקנת הבי"ש (שם, סק"ח) אינה ברורה לי.

פרק ח': גירושין על ידי הרשאה כתובה במקום עיגון

למרות פסיקת רוב הראשונים והאחרונים להחמיר, מכל מקום כל זה שלא במקום עיגון, אך במקום עיגון יצאו אחרונים רבים להקל בדבר, ואף כי רבו מאוד אסקור דבריהם כאן בקיצור האפשרי.

ראשון לראשונים דן בדבר הרד"ך בתשובה (בית י"ט) בעניין "אישה אחת בשלוניקי ובעלה בספרד משומד והדבר קרוב לנמנע לבוא לתת לה גט". הרד"ך מורה לתת גט על פי כתבו של הבעל, ובונה היתרו על כמה יסודות:

(א) מהסוגיה במסכת גיטין (ע"א). משמע שכתובה מעולה יותר מהרכנת הראש, ואם בהרכנת הראש התיירו הלכה למעשה, אפשר להתיר אף בכתובה (ואף שהתוספתא אוסרת, צריך לומר שנחלק התלמוד על התוספתא והלכה כתלמוד כמובן; ומהסוגיה (ע"ב). שפסקה הלכה שלא כרב אין ראיה לסתור כי שם הוא דווקא לעניין חרש שדעתו משובשת).

(ב) עוד אפשר לומר שהתוספתא מדברת בפיקח ולא בנשתתק משום שבפיקח אפשר גם שלא על ידי כתב ידו, אך אין להחמיר כשאין אפשרות אחרת; "ובנידון דידן שהמשומד הוא בארץ מרחקים ולא שכחי שיירתא ולא ציית לבוא לן ואי אפשר לאישתו העניה לקבל גט... מודים הם שכתב ידו מועיל לכתוב לה הגט משום טעמא דעיגונא".

(ג) הרי"ף והרמב"ם מסכימים להקל (הרמב"ם לא הזכיר פיקח כיוון שלא צריך לכתוב, אך ודאי שאם יש צורך בכך היה מתיר), וגם רבינו ירוחם היה מסכים במקום עיגון, וכן לדעת הרא"ש "לפי תירוצו השני בנידון דידן כותבין ונותנין דאין לך עיגון גדול מזה שהיא יהודית והוא אינו בר ישראל, ורחוקים זה מזה כממזרח למערב" (ויש להקל לפי התירוץ השני ברא"ש כיוון שפסול גט שנכתב על פי כתב יד הבעל אינו פסול אלא מדרבנן אף למחמירים, ויש ראיה מהסמ"ג שכל האיסור אינו אלא מדרבנן).

(ד) הרד"ך מוסיף להוכיח שגם הסמ"ג סובר כך, שהרי פוסל בפיקח אך מיקל בנשתתק ומן הסתם מיקל בנשתתק משום עיגון (ואם כן גם בפיקח יש להקל במקום עיגון), ואף שבנשתתק לא הזכיר אלא הרכנת הראש הרי בפיקח אסר הרכנת הראש, ואם כן על כורחנו יש לומר שהאיסור בהרכנת הראש בפיקח אינו משום שאינו מועיל אלא שאנו מחמירים לפוסלו כיוון שאפשר שיצווה ישירות; ועל כן יש לומר כן אף בכתב ידו, שאמנם אסרו בפיקח לכתחילה אך במקום עיגון יש להקל. ועיקר הדבר שמראה בבירור שמתרצה לסדר את הגט. וכן נראית דעת הר"ן במקום עיגון.

(ה) "ומעתה אני אומר דהואיל ועל דעת הסמ"ג והסמ"ק והר"ן משום עיגונא אקילו באילם וכותבין על ידי רמיזתו הואיל ואי אפשר באמירת פיו, וכל שכן או הוא הדין כתב ידו... בנידון דידן נמי כותבין ונותנין על פי כתבו; דאף על גב שהם ז"ל כתבו שאין אדם חרש או פיקח יכולין לשלוח כתב ידם... בסתם יהודי דיברו דציית לן, או לכותבו במקומו ולשולחו לה או לבוא לבית דין להשמיע קולו, אבל בפיקח כבנידון דידן שהוא משומד והוא לארץ מרחקים ושם במקומו אין יהודי לומר להם לכתוב הגט ולשולחו לה ולא ציית לן לבית דין להשמיעם קולו – לא אסיק אדעתיהו דהני רב רבי למימר שאם שלח כתב ידו לבית דין לכתוב גט לאישתו שלא יכתבו ויתנו לה, אלא מודים הם שכותבין ונותנין על פי כתבו, שהרבה והרבה יש להקל בו יותר ממה שיש להקל באילם... שאין לך עיגון גדול מזה... וכתבתי הנראה לעניות דעתי להלכה ולא למעשה, כי למעשה צריך להתיעץ עם חכמי הדור בדברים כאלו".

בדרכי משה (שם, אות ו') הזכיר את הרד"ך וכתב שצריך עיון בדבריו, ובפרי חדש (שם, ס"ק י"ז) כתב שודאי הגט בטל מן התורה בכגון זה ואפילו במקום עיגון אין להקל. ועוד כתב בשו"ת מהריט"ץ (שם): "הכלל העולה מדברינו דכיוון דמציען רוב הפוסקים גדולי האחרונים סוברים להתמיר אין

להקל בדבר אלא אם הוא בדיעבד אם טעו ועשו והוא דבר שאי אפשר לתקנו, אפשר משום עיגונא דאיתתא להקל, וכדאי הרמב"ם ובעל העיטור זלה"ה לסמוך עליהם בשעת הדחק בדיעבד אי איכא עיגונא, וזה אם יראה בעיני המורים בעלי הוראה". וכך פסק אף בספר אמרות טהורות (אבהע"ז, ק"כ, דף קל"ה ע"ב והלאה).

וגם בשו"ת תורת חסד (סימן קי"ז) תמה על המקילים, וכתב: "ולא מצינו בשום מקום שמשום עיגון יטו להקל אלא היכא שאמרו רבותינו זכרונם לברכה להקל בפירוש. כלל דברי, שלעניות דעתי שבנידון הרב מהרד"ך וכל הדומה לו דאין להתיר לעשות מעשה שלא כדעת המחמירין, ואם עשו דתהא ספק מגורשת". וכן נראית דעת מהר"ם בולה בספרו גט מקושר (סימן ט', אות י"א), וכן נראית לי דעתו של שו"ת חינוך בית יהודא (סימן קל"ח).

ובספר מכתב מאליהו לרבי אליהו אלפנדרי (שער א', סימן ה') האריך להביא את הסוגיה ולדחות את דברי הרד"ך, והקשה עליו כמה קושיות וכתב שכתובה שלא בפני הסופר והעדים היא כ"אומר אמרו" (ועל כן פסולה), וכתב שרבים אוסרים בפיקח, ושאין דעת הרי"ף להיתר, ושאין סברה לומר שתהא כתיבה גדולה מאמירה, ושפסול הגט הוא מדאורייתא, ושגם דעת הסמ"ג והר"ן היא להחמיר. ולאחר מכן דחה אף את דברי המבי"ט (שיובאו לקמן) וסיכם: "סוף דבר, קולא יתירה קא חזינא הכא, אם בדברי הרד"ך ובפרט בדברי הרב המבי"ט, שקרבו בעיני להיות גט בטל אליבא דכולי עלמא".

וכן בספר בני יעקב לרבי יעקב ששון (קני"ד ע"ב) כתב בסוף דבריו: "ולעניין פיקח שכתב בכתב יד, רובא דרובא מסכימים דלא מהני... וכן דעת הרמ"ה... דכיוון דהרי יכול לדבר איכא למיחש דמשטה הוא, אי נמי איכא למיחש לטירופא דדעתא. נראה דכפי זה הוא הדין נמי במדבר ואינו שומע דכיוון דהרי יכול לדבר לא מהני כתב, וכן נראה מדברי בעל הלבוש ז"ל", ואף הוא המשיך לתמוה על הרד"ך והמבי"ט המתירים.

וכן ראיתי בשו"ת אבני נזר (אבהע"ז, קנ"ו) שביאר שמחלוקת הפוסקים הינה לעניין האפשרות לזכות כתיבת גט, וכיוון שאפילו לסוברים שאפשר לזכות יש לחשוש שהבעל ישנה את דעתו עד שעת הכתיבה ממש (ובזיכוי יכול למחות ולשנות את דעתו) על כן יש לאסור את הדבר, וכך סיכם: "סוף דבר יש להאוסרים פנים גדולים לאסור איסור תורה ואין לסמוך על המתירין אפילו במקום עיגון, ודלא כרד"ך".

וגם הרב"ז (ב', ט"ו) האריך בבירור נוסחת הגמרא והתוספתא והירושלמי, והעלה שרוב הראשונים גרסו שהאיסור לכתוב גט על פי כתב יד הינו איסור דאורייתא, ומפני זה דחה את כל דברי המקילים, וסיים: "סוף דבר הכל נשמע, דלדעת רוב הפוסקים גם בפיקח לא מהני כתב ידו, והרי הגט בטל מן התורה... ואם כן על פי זה פשיטא, דאין להקל אפילו במקום עיגון. והאחרונים המקילים בזה במקום עיגון, במחילת כבודם דבריהם תמוהים".

וכן נראית דעת הישועות יעקב (אבהע"ז, ק"כ, פירוש הארוך, ס"ק י"ג), ובספר יד אהרן (אבהע"ז, ק"כ, ס"ק כ"ד) האריך להראות שראשונים רבים סוברים לאסור, ומסקנתו להלכה אינה מבוררת, אך נראה שנוטה להחמיר. וכן מצאתי בחוברת אור ישראל (ז', עמוד ל"ה) שהאריך המחבר להוכיח שבחב"ד נוהגים להחמיר בכך.

אך כנגד כל אלו מצאנו לאחרונים רבים שכתבו להקל, וראשון להם אזכיר את שו"ת משפטי שמואל (סימן ק"א) שתמך בדברי הרד"ך: "וכן התיירו הגדולים בסלוניקי", והסכימו עמהם מורי הגאון מורנו הרב דוד הכהן ז"ל והגאון מורי מורנו הרב רבי בנימן בן כבוד מורנו ורבינו שמריא ז"ל, למי שכתב בכתב ידו מפורטוגא"ל לכתוב גט לאישתו, כל מי שיכיר כתבו ולעדים לחתום... דכשיש כתיבה עדיפא טובא וחשיבא קבלה מעלייתא...". והובאו דברים אלה בשו"ת בני משה (סימן כ"א), וכן פסק בספר דעת קדושים (אבהע"ז, מערכת ג', אות ט').

גם במבי"ט (ב', קנ"ה) מצאנו (כמוזכר לעיל) שהיקל במקום עיגון במי שהיה בארץ רחוקה ולא היה יכול אלא לכתוב שיתנו גט לאישתו: "ולפי זה בנידון דידן במקום רחוק... שאינו יכול לדבר ולומר לשום יהודי שיכתבו ויתנו וכו' יודו רבינו תם והרא"ש ז"ל", וממשיך וכותב שם שאף שיש לחשוש שמא שינה דעתו, הלוא "בנידון דידן שקיבל עליו בשבועה חמורה שלא לחזור בו ולא יערער וחתומה הכתב בשני עדים יודו רבינו תם והרא"ש בפיקח נמי... וגם אם עדיין לא נעשה מעשה הגט והבעל אינו מצוי באותן המקומות נראה לי לסמוך על הפוסקים שכתבתי למעלה שהם מקילין לכתוב ולחתום ולתת כיון שיש כאן עיגון". כדברים אלו מצאנו שפסק בכנסת הגדולה (אבהע"ז, ק"כ, הגהות בית יוסף, ס"ק ל"ב).

כך גם פסק בשו"ת שבות יעקב (א', קי"ד), ש"אף דכל גדולי פוסקים... פסקו דאין לסמוך על פי כתבו ליתן גט לאישתו... מכל מקום במקום עיגון כי האי אפשר דיש להתיר", ומביא שכן דעת הרד"ך והב"ש והמבי"ט. השבות יעקב ממשיך ומבאר שתירוצו השני של הרא"ש עיקר ומביא לכך ראיה מהסוגיה, וכותב שהבבלי חולק על הירושלמי והתוספתא. ואף שבמקרה רגיל יש להחמיר – במקרה של עיגון שאי אפשר באופן אחר יש להקל (אמנם בתשובה שם חשש משום שמדובר במומר שאולי יבטל את הגט לאחר כתיבתו, ודן בדבר). ובתשובה נוספת (א', קט"ו) הביא את נוסח ההרשאה.

וזה לשון המהר"ם בן חביב בספר גט פשוט (אבהע"ז, ק"כ, ה'): "ולעניות דעתי ייראה דלגבי פלוגתא דכתיבת יד מהני או לא מהני יש לסמוך במקום עיגון על המקילין, כיוון דיראה דאפילו מאן דפסל כתיבת ידו אינו אלא מדרבנן". וכן נראה משו"ת פני אהרן (אבהע"ז, י"א) שהביא דברי הרב בני משה (סימן ס"ב) והסכים לדבריו, וכן בשו"ת צמח צדק (אבהע"ז, קמ"ו) סומך לצרף שיטת המקילים במקום עיגון.

ובשו"ת כתר כהונה (סימן ע"ו) באו דברי הרב ישראל מקאזניץ שפשוט לסמוך על הפוסקים המקילים, והביאם בתשובתו, וסיכם: "ולפי עניות דעתי דברי הפוסקים האלה הם משענת הברזל לסמוך עליהם בפרט בשעת עיגון"; וכן מובא שם שכן הייתה דעת בעל ההפלאה, "כבוד הגאון אמיתי מופת הדור מורנו הרב רבי פנחס הורוויץ אב בית דין דקהילת קודש פרנקפורט דמיין... והלך בעקבי הראשונים ומצדד בהיתרא דהאי איתתא עגונה". ובשו"ת דברי חיים (אבהע"ז ב', פ"ו) סמך על דברי גדולים אלו, ובשו"ת בית אפרים (אבהע"ז, פ') דן בדבריהם (ולקמן נביא מדבריו).

ובשו"ת שואל ומשיב (מהדורה קמא, א', מ"ט) היקל אף הוא באישה שנתעגנה עשרים שנה בעבור שבעלה עזבה, וכתב: "אמנם מפני כי העיגון הוא גדול מאד כי רחוק הדרך כמה אלפים פרסאות והדרך מסוכן מאוד... יש להקל, כיוון דבפיקח על ידי כתב רבו המקילין... וגם לא שייך טירוף דעת שהרי כתב לסופר ולעדי חתימה ולעדי הרשאה ולשלוח לכל אחד בפני עצמו, ומה גם שכתב שנשבע

בשבועה חמורה בשבועת התורה שלא יבטל את הגט, וכי היאך שייך בזה משטה או טירוף הדעת?...
מכל הלין טעמי נראה לי להתיר בפיקח על ידי כתב ידו", והביא דברי הבית אפרים.

וכן כתב בשו"ת עין יצחק (ב', אבהע"ז, וי) להקל במקום עיגון, וביאר שבירושלמי תרומות (א', א') מבואר שהתוספתא אינה מדברת אלא בחרש ולא בפיקח, ולדעה אחת שם פיקח יכול לגרש על פי כתבו, וגם לדעה החולקת אין הפיקח מגרש על פי כתבו כיוון שיכול היה לדבר ולא דיבר ועל כן חוששים שמא מתעסק בשטרותיו היה, אך כאשר הבעל נמצא במקום רחוק ואינו יכול לגרש על פי דיבורו אין לעכבו מלגרש על פי כתבו. ונראה משו"ת הר צבי (אבהע"ז, קס"ד) שסבר כמותו, ושוב כתב כן מפורשות בתשובה אחרת (אבהע"ז, קע"ג, אות כ"ט).

אף בשו"ת מהרש"ם (ב', קמ"ו) כתב להקל בכך כשברור שהבעל מתרצה לגרש את אישתו, ושוב הניף ידו להקל בתשובה נוספת (ג', שני"ב). וכן נראה משו"ת מהר"ם איררה (סימן פ"ג), וכן כתב בספר אבני האפד (אבהע"ז, ק"כ, סק"י), והביא שבעין זה כתב בספר שער המים (בתשובות שבסוף הספר, סימן י"ב). וכן פסק המהר"י קצבי בתשובותיו סימן י' להקל במקום עיגון, וכן נראה משו"ת לבושי מרדכי (אבהע"ז, מהדורה תניינא, סימן נ"ט).

וכן הביא בפתחי תשובה (אבהע"ז, ק"כ, ס"ק י"ח) בשם תשובת מהר"ם בריסק: "ועיין בתשובת הגאון מהר"ם מבריסק... העלה גם כן הלכה למעשה... דבמקום עיגון גדול יש לסמוך אדברי המקילים בכתב ידו גם בפיקח, ועיקר יסודו על דברי הגט פשוט שהסכים הלכה למעשה שבמקום דוחק ועיגון שלא יהיה לה חס ושלוש תקנה כל ימיה יש לסמוך על דעת המקילין והביא הרבה מהראשונים ז"ל אשר לא הובאו בבית יוסף שמקילין בזה... עיין שם באורך, ולמעשה צריך עיון רב בקיבוץ חכמים".

ויש שהסתפקו בדבר כמו שמסתפק הפתחי תשובה עצמו בסוף דבריו כמובא לעיל, ולדוגמה בספר גט מקושר (ק"כ, ס"ק כ"ז) למהר"י נבון כתב: "ומה שכתב עוד לעניין הלכה דבמקום עיגון יש להקל – כן דעתי דעת הדיוט נוטה מהטעמים שכתב הגט פשוט ז"ל, אכן ראיתי להרב פרי חדש שהעלה להחמיר מכח דברי הירושלמי... ומרן בשולחן ערוך... ומי יבוא להקל נגד סברתם אפילו במקום עיגון; ומיהו במקום שלא קיבלו הוראת מרן נראה שיכולים לסמוך על סברת המקילין... ולעניין מעשה יתיישבו בדבר". וכן בשו"ת דת ודין (סימן ט').

וכן בספר משכנות הרועים (אות ג', סימן נח) כתב: "עין רואה חבל נביאים מלכים מתדיינים זה אומר בכה וזה אומר בכה ועל דעת אחת לא יסמוכו, אנא נפשאי לבי מהסס, דעד כאן לא הקילו המקילים אלא בשכבר כתב בכתב יד ושלח, אבל לצוות עליה שיכתוב כתב יד צריך חיקור דין ולהתיישב בדבר; ואם יסכימו עמי אחי ורעי יושבי על מדין להקל גם בזה אהיה סניף להם ולעמוד על מבחן הכתיבה מפי סופרים וספרים".

וכן בספר דברי מרדכי (לרב מרדכי לוריא) כתב להקל "כשממנה בעצמו לפני הבית דין את הסופר והעדים ומודיע להם בכתב שכך עשה... דבמקום עיגון כדאי המה המקילים בזה לסמוך עליהם... דרבים נינהו מגדולי האחרונים שהסכימו בזה למעשה... ועם כל זה אני מגלה דעתי שלא כתבתי כל זה אלא להלכה ולא למעשה". וכן פסק הגריא"ה הרצוג בשו"ת היכל יצחק (אבהע"ז ב', ע"ב).

וכן בהלכות אישות לרבי אליהו ילוז (עיגונא דאיתתא, סימן ד') מצאתי שלא רצה לפסוק לא להקל ולא להחמיר, וסיים בדברי מוסר ומחשבה: "ויותר מהנה עמד לנגדי ככותל שלא באנו לדון על שאלה

פרטית שאז היה מקום להפך בזכותה ולדון על פי מצב העיגון מה הוא, כי לא כל מקום עיגון הוא שווה... אבל בכגון דא שבאנו לקבוע הלכה פשוטה ויודעים אנחנו בעוונותינו הרבים דאחסור דרי ועמי בעצו ישאל ומקלו יגיד לו ורוצים רק פתח כחודה של מחט והמה יפתחו כפתחו של אולם... על כן זחלתי ואירא מחוות דעי ואניח הדבר לגדולים וטובים ממני".

בשולי דברים אלו אעיר למעיין כי בשנת תרפ"ד הוציא לאור אהרן מענדל הכהן ספר בשם "קונטרס עגונות – בו יבואו הסכמת רבני הדור להתיר גט על ידי כתבו של הבעל במקום עיגון", ואף שמביא שם עשרות מקורות להתיר כביכול, עיינתי בכל המקורות שהביא שם ומצאתי שבחלקם לא דקדק המחבר כראוי, ואין הם מורים להתיר כלל, אלא או שמסתפקים בדבר, או שבסופו של דבר אוסרים. ומכל מקום, אחרונים רבים – ומספרם רב מהאוסרים – מקילים בדבר.

פרק ט': גט על ידי הרשאה בכתב – טעם ההיתר

אף שהבאתי את שיטות הפוסקים בדין זה, מכל מקום יש לדון בדין זה בסברה ולהסביר טעמו. אין אני דן בכל דברי הפוסקים בעניין זה, כי אז יארכו הדברים מאוד, והמעייין יראה את הדיונים השונים והסברות השונות במקורות שהבאנו בשני הפרקים הקודמים. מכל מקום, כאן אדון בקצרה בנושא הנ"ל על מנת שלא יהיה כחוק ללא טעם.

לעיל התבאר שב"אמר אמרו" הסכימו הפוסקים לאסור לחלוטין, אלא שלכאורה קשה: מדוע כשמבקש מאנשים העומדים לפניו לומר לבית הדין לכתוב גט הדבר אסור ואין הגט מועיל, ואילו בכתובה במקום עיגון (ויש אומרים אף שלא במקום עיגון) הגט יכול להועיל לפי רבים וטובים? על מנת לענות על שאלה זו צריכים אנו להבין את טעם איסור.

אפשרות אחת קשורה בדברי הגמרא במסכת גיטין (ע"א: -ע"ב). לפיה הסופר שכותב את הגט יכול אף לחתום כאחד העדים בגט והגמרא מעמידה דין זה על פי רבי יוסי שסובר שמילי לא מימסרן לשליח, ועוד אומרת שפסקה זו סותרת את הפסיקה המתירה "אמר אמרו". הסיבה לכך היא שמה שסומכים על חתימת הסופר הינה מפני שלפי רבי יוסי אי אפשר למסור את ציווי הבעל לאחרים, ולכן אין לחשוש שהסופר יחתום ללא שהבעל מינה אותו לכך במפורש. אולם, אם נתיר "אמר אמרו", המשמעות היא שניתן למסור ציווי לסופר דרך אדם אחר, ועתה ייתכן מצב שבו הבעל יצווה לשניים לומר לסופר לכתוב ולחתום בעצמם, והם לא ירצו להעליב את הסופר ויאמרו לו להיות אחד החותמים על הגט, ונמצא הגט בטל.

מעתה, כיוון שאכן להלכה נפסק מעיקר הדין שחתימת הסופר בגט כשרה (עייני בשולחן ערוך (אבהע"ז, ק"ל, י"ח; ובב"ש (ס"ק כ"ט) וט"ז (ס"ק ט"ז) שם), ממילא יש לאסור "אמר אמרו" מפני החשש המובא בגמרא, ולפי זה החשש הוא מדרבנן. אמנם, אף כי חלק מהאחרונים מביאים טעם זה כיסוד הדין, לא מצאנו זאת בראשונים, ולא זו בלבד אלא שבגמרא לעיל הסדר הוא הפוך: פסיקה הלכתית בנוגע ל"אמר אמרו" משפיעה על דין חתימת הסופר בגט – ולא להיפך.

אפשרות שנייה להסביר את דין "אמר אמרו" מובאת בדברי הר"ן על הרי"ף למסכת גיטין (ל"ג). בשם הרא"ה, והר"ן אף מסכים לדבריו: "והרא"ה ז"ל... כתב דלא פליג רבי יוסי אלא באומר "אמר מדעתכם", אבל בממנה שליח שלא בפניו בכי הא ודאי לא פליגי. וכי תימא: אם כן נפיק מינה חורבא... ליתא, דליכא למיחש לכיסופא אלא כשעושין הדבר מדעת עצמן, אבל כשעושים הדבר מדעת הבעל בהא לית להו כיסופא דאינהו לא עבדי מידי אלא בעל הוא דעבד. ולא נראה לי כן...

אבל דעתי מסכמת לדעתו שכל שהבעל ממנה סופר ועדים שלא בפניהם – מהני, ולא פסיל רבי יוסי אלא באומר "אמרו מדעתכם" משום דמילי לא מימסרן לשליח...".

לפי הרא"ה והר"ן הסיבה לאסור "אומר אמרו" הינה משום שיטתו של רבי יוסי שמילי לא מימסרן לשליח, כלומר: אי אפשר למסור דברים ביד השליח. בפשטות, כוונת הכלל הינה שיש ביכולת הבעל למסור ביד שליח משהו ממשי, כגון פעולה שהוא מבקש שתיעשה על ידו, ובכגון זה ידו של השליח כידו של הבעל; אך אין הבעל יכול למסור ביד השליח מילים, וכלשון רש"י במסכת גיטין (כ"ט, ד"ה רבא"): "ואין בדברים כח להיות חוזרים ונמסרים לאחר אבל גט דאית ביה מששא חוזר ונמסר" (ועייני בחידושי ר' שמעון שקופ למסכת גיטין (סימן כ')). כיוון שאין דברים נמסרים לשליח, אין אדם יכול לצוות על אחר לצוות לאחרים לכתוב גט.

אולם, הרמב"ן במסכת גיטין (כ"ג, ד"ה "והוא") כתב טעם אחר בדבר, וזה לשונו: "ואיכא למימר כולו לאו דוקא משום שליחות אלא משום שאינו לשמה עד שיאמר הוא להם: "כתובו, שאני רוצה לגרשה", אבל אם כתבו מעצמן אין זו כתיבה לשם גירושין כלל שהרי אינן יודעין אם יגרשנה". וזה לשון רבינו קרשקש בחידושי שם (ס"ז): "אי קשיא לך מאי טעמא דרבי יוסי דלא מודה באומר אמרו, וכי אין אדם יכול לעשות שליח שלא בפניו? ותירץ הרמב"ן דאפשר דגבי גט שאני, דכיון דבעינן לשמה ובעינן וכתב לה, כלומר: שיכתבנו לה הבעל – אין הסופר והעדים עומדים במקומו של הבעל אלא אם כן שומעין הדבר מפי הבעל ממש, אבל בשאר דברים עושה אדם שליח שלא בפניו".

לפי זה חידש הרמב"ן חידוש שיש דין מיוחד בגיטין שכדי שהגט ייחשב שבא מהבעל ונעשה לשמה, יש צורך בציווי ישיר מהבעל. כמובן, גם דברי הרא"ה והר"ן וגם דברי הרמב"ן מורים על כך שהאיסור ב"אומר אמרו" הינו איסור דאורייתא ולא איסור דרבנן, וכך גם העלה הלכה למעשה בפרי חדש (אבהע"ז, ק"כ, ס"ק ט"ז).

מעתה, הבה נראה אם יש בטעמים אלו כדי לאסור הרשאה בכתב. נראה כי כל שלושת הטעמים לא שייכים כאן: הטעם הראשון תולה את האיסור ב"אומר אמרו" בחשש דרבנן ששלוחי הבעל יצוו לסופר לחתום בגט למרות שלא כך ציווה אותם; חשש זה אינו יכול לקרות במקרה של כתב הבעל, שהרי הבעל כותב ומצווה באופן ברור את הסופר כיצד לכתוב ואת מי להחתים.

אף חששותיהם מדאורייתא של הרא"ה והר"ן והרמב"ן אינם שייכים כאן. הרא"ה והר"ן חששו שאין כאן שליחות, שהרי מילי לא מימסרן לשליח – אין ביכולת הבעל למסור דברים לשליחו, אלא רק משהו ממשי ניתן למסירה. כאן אין מסירה כלל, אלא ציווי ישיר מהבעל לסופר שיכתוב, ואם כן אין כאן חשש של חסרון שליחות. אף חשש הרמב"ן לא שייך, שהרי הרמב"ן דרש שיהיה ציווי וקשר ישיר בין הבעל לסופר כדי לוודא שיש כאן "וכתב לה", והגט נכתב לשמה על פי רצונו. כל זה מתקיים גם על ידי כתבו של הבעל.

אמנם, יפה העירו ראשונים ואחרונים על כך שכתב יד הבעל נאסר במפורש בתוספתא ובירושלמי, והמעייין שם ימצא את אשר חפצנו בו: הטעם לאיסור כתב ידו של הבעל. וזה לשון הירושלמי במסכת תרומות (פרק א', הלכה א'): :

"מותיב רבי בא בר ממל, והא מתניתא פליגא: "והרי שכתב כתב ידו או שאמר לסופר כתוב ולעדים חתומו אף על פי שכתבו וחתמו ונתנו לו וחזר ונתן לה אינו גט!" אמר רבי יוסה: אמר סופה ולית היא פליגא: אינו גט עד שישמעו את קולו שאמר לסופר כתוב ולעדים חתומו, לא סוף דבר עד

שישמעו את קולו אלא אפילו הרכין בראשו! את אמר לית כאן – אף הכא לית כאן. אמר רבי מנא: אית כאן היא השמעת קול היא הרכנת ראש... אמר רבי יודן: תמן באומר כך וכך עשיתי, הכא באומר כך וכך עשו... אמר רבי אבדימי: בחרש אנו קיימין, ואין שליחות לחרש. אמר רבי יוסי ברבי בון: בבריא אנו קיימין, ולמה אינו גט? אני אומר מתעסק היה בשטרותיו".

הבאתי את הסוגיה כולה, כדי שנחזה בעינינו כמה דעות מקילות יש בירושלמי זה. ראשית דברי רבי יוסי, שלפי פירוש הפני משה ומהר"א פולדא והר"ש סיריליאו והגר"א שם כוונתו שאכן אפשר לסדר גט על פי כתב ידו של הבעל, וכן נראה מדברי רבי יודן לפי פירוש מהר"א פולדא שם (אך שאר הפרשנים מפרשים דבריו באופן אחר שאינו שייך לענייננו, ועייני בספר ניר על הירושלמי שתמה עליו). כך גם נראה מדברי רבי אבדימי שדווקא כתב ידו של חרש אינו מועיל, אך כתב יד הבריא מועיל.

אמנם, לדעת רבי מנא ולדעת רבי בנימין בר לוי שם לא נראה כן, וכן לדעת רבי יוסי ברבי בון שהתוספתא עוסקת לא רק בחרש אלא אף בבריא – אף כתב ידו של בריא אינו מועיל, ואם כן זו מחלוקת אמוראים בירושלמי. אמנם, אף אם נאמר שמחלוקת היא בירושלמי, יש לנו ללמוד מהירושלמי שם את טעמים של האוסרים, וכמו שמובא שם שרי יוסי ברבי בון אסר משום ש"אני אומר מתעסק היה בשטרותיו" (אמנם ברידב"ז שם מבאר את דברי הירושלמי הללו באופן אחר, ואין כאן המקום להאריך).

הפני משה מבאר: "דהואיל ובריא היה מקודם אפשר שזה זמן מועט מתעסק בשטרות היה, וכשמרכין בראשו כוונתו על אלו השטרות". וזה לשון מהר"א פולדא: "ועל ידי שהיה מתעסק בשטרותיו מתבלבל דעתו וכתב גם כן כתב זה ונעשה כאילו נכתב ונחתם שלא מדעתו שתחילת הכתב בטירוף היה". וזה לשון הר"ש סיריליאו: "דאינו מתייאש מן החיים, וכי כתב לסופר שיכתוב ולעדים שיחתומו – אשטרותיו קאמר, ולא אגיטור". וכך כתב בספר ניר: "והסופר והעדים אינן כותבים על פי כתב הבעל בדיעה מוחלטת לשמה שאפשר שכתב הבעל להתלמד או חשב לכתוב עניין אחר וכתב זה".

מכל הנ"ל משמע שאף האוסרים לכתוב גט על פי כתב ידו של הבעל יודו שכל זה אינו אלא גזירה דרבנן, שמא מתעסק בשטרותיו היה, כי אין לדעת באילו נסיבות נכתב כתבו של הבעל.

פרק י': הרשאה בכתב – הלכה למעשה

הלכה למעשה, ראינו כי רבים המקילים בכתב יד הבעל במקום עיגון. אמנם, יש לדון אם כאן הוא מקום עיגון, כי מצד אחד בעת כתיבת ההרשאה אין מקום עיגון כלל, אך בעת שבית דין יבוא לכתוב גט על פי ההרשאה ודאי יהיה זה מקום עיגון, ואם כן על פי כל אותם פוסקים שהקלו במקום עיגון לקבל את כתב ידו של הבעל ולסדר גט על פיו יש להקל. ונראה לי שהדבר תלוי בשאלה אם יש חלות בכתיבת הרשאה, שאם יש חלות בעצם כתיבת ההרשאה הרי שודאי שצריך שההיתר לכתוב את ההרשאה יהיה דווקא במום עיגון, אך אם אין חלות בעצם כתיבתה אלא רק בהפעלתה צריך לומר שיהיה מותר לכותבה אף בלא מקום עיגון, והפעלתה לא תהיה אפשרית אלא במקום עיגון.

אולם, אף אם נאמר שאין לכתוב הרשאה כזו אלא במקום עיגון ממש, עדיין יש לומר כי כאן הדין הוא שונה. הלא המקרה הרגיל שעליו מדברים הפוסקים הוא מקרה של פיקח שנמצא בריחוק מקום ושולח את כתבו, ואין אנו יודעים את כוונתו אלא מתוך כתבו; אולם במקרה שבו אנו עוסקים כאן

יש מקום להקל יותר בכתב ידו של הבעל, כיוון שהוא בא לפני בית הדין וכותב הרשאה בכתב, אך גם מברר דבריו וכוונתו בפניהם בפיו ממש, ובמקרה כזה שאין לבית הדין שום ספק מהי כוונתו של הבעל יש לומר שההרשאה בכתב תועיל לכל הדעות, ואביא לכך כמה ראיות.

הבית יוסף (אבהע"ז, ק"כ) כתב: "כתוב בקונדריסין: והרי"א כתב אבל כותב בכתב ידו ונותנו לעדים ויכתוב בו כתבו וחתמו גט לאשתי, ואם שלח להם בכתבו על ידי אחרים הרי זו ספק מגורשת", וביאר הבית יוסף שלשיטתו כתב יד שמצווה לאחרים לומר לסופר לכתוב עדים הוא שפסול, אך כתב יד שנכתב לסופר בפני עדים איננו גרוע מהרכנת הראש, ומסדרים גט על פיו. כך גם כתב בתורת גיטין (אבהע"ז, ק"כ, ס"ק כ"ד): "ועוד נראה לי דהא שכתבו הפוסקים מהירושלמי דהרכנה עדיף מכתב ידו, היינו דווקא בכתב ידו שכתב שלא בפני הסופר והעדים, דכיוון שלא ראו המעשה שבגופו דמי לשומע מפי עדים באומר אמרו אף שהדבר אמת לא חשיב לשמה, אבל בכותב בכתב ידו לפני הסופר והעדים ודאי דלא גרע מרמיזה דהא רמיזה הוא בידו והיינו שניכר בסימן שעושה בידיו... וכשכותב בידו אין לך עושה מעשה והיכר סימן בגופו גדול מזה. וכן הסכים החזון איש (אבהע"ז, סימן פ"ה).

כמו כן, יש לומר שכל גזירת מתעסק בשטרותיו אינה אלא כשאין אנו יודעים את כוונת הבריא, אך כשכוונתו ידועה לנו אין לחשוש כלל, וכך כתב בפירוש מיכל המים (לבעל הערוך השולחן) לירושלמי תרומות (שם): "ורבי יוסי בר בון מוסיף דאין צריך לאוקמי בחירש אלא אפילו בבריא, ומכל מקום אין ראייה מכאן דכתב ידו אינו מועיל בגט, דוודאי אם ידענו שכתבו לכוונת גט – מועיל, וזה שאמרה הברייתא דכתב ידו אינו מועיל פירושו שאנו רואים כתב ידו ובאיזה כוונה כתבו לא ידענו" (וכן משמע קצת משו"ת פני יהושע (ב', פ"ד) ומשו"ת בית אפרים (אבהע"ז, פ').

וכן ראיתי בשו"ת היכל יצחק (אבהע"ז ב', ע"ב) שגזירת מתעסק בשטרותיו אינה בכל עניין, אלא לפי העניין, וזה לשונו: "אבל כל המתבונן בסוגיא דירושלמי יראה בעליל שהחשש בפיקח הוא שמא מתעסק בשטרותיו, והבנת הדבר היא שבן אדם פיקח שיכול לדבר ולצוות לסופר: כתוב גט לאשתי, והוא אינו עושה כך אלא כתב בכתב ידו, והוא כבר איננו בפניו לשאול ממנו (או שנשתתק) אפשר ואפשר שלא היתה כוונתו רצינית, אלא מתעסק היה, כדרך אדם שרוצה לפזר את רעיוניו והוא כותב כל העולה על רוחו ואינו אלא משחק.

אבל בן אדם שהוא במרחקים ובא לבית הדין על מנת לעשות הרשאה לגרש את אשתו ומדבר בפני הבית דין שזה רצונו והחלטתו ומעמיד עדים ומחתימים ואי אפשר לצוות בפיו לסופר לכתוב, מפני סיבה ידועה לבית דין ולנו, היעלה על הדעת לחוש שמתעסק בשטרותיו הוא? ועל כן אין ספק שאין בזה בית מיחוש מצד התוספתא והירושלמי הנ"ל". כמובן שסברה זו שייכת אף במקרה שלנו. ועוד ראיתי בערוך השולחן (אבהע"ז, ק"כ, ס"ד) שהאריך מאוד בדין זה, ואביא פה לשונו באריכות לחשיבות דבריו:

"ולפי זה לדינא בפיקח גמור שישלח כתב ידו לצוות לפלוני לכתוב ולפלוני ופלוני ויחתמו לא מצינו היתר מפורש, ולא מיבעיא לדעת הטור והרא"ש והרשב"א והר"ן ומרדכי ובעל התרומה וסמ"ג וסמ"ק והגהות מיימוניות וגם רבינו תם סובר כן, וכן מפורש בתוספתא דפסול, אלא אפילו לדעת הרמב"ם ובעל העיטור אינו מפורש בדבריהם דבפיקח כשר, ורק רבינו הבית יוסף בספרו הגדול כתב שלדבריהם כשר בפיקח, וכבר כתבנו בסעיף ס"א מה שיש לפקפק בזה.

ומכל מקום ראיתי בתשובות מגדולי אחרונים שבמקום עיגון גדול התירו על ידי כתב כשתישאר עגונה אם לא בעניין זה, ואפשר דסבירא להו דאף הפוסלים אין זה רק מדרבנן דמן התורה וודאי דכשר וכדמוכח מסוגית הש"ס... וגם התוספתא מדלא הובאה בש"ס אין חוששין לה במקום עיגון. וזה שהביאו מירושלמי גם כן אינו מפורש להדיא, דהן אמת דמחלק בין כתיבה להרכנה משום דהרכנה הוה כקול אבל בסוף סוגיית הירושלמי משמע להדיא דבפיקח גמור – אם רק ידענו שמצוה בכתבו באמת לכתוב לו גט – כותבין... ויש לפרש דהכי קאמר... דגם בבריא אני אומר מתעסק בשטרותיו, כלומר: שלא כתב זה באמת לעשות כן אלא כמתעסק בעלמא בלא כוונה כאדם המתעסק בשטרות ובניירות בלי דקדוק... ולדעתי זהו סיוע גדול כשאי אפשר באופן אחר.

וכיון שרבותינו הפוסלים אינו בוודאי רק דרבנן ומהרמב"ם והעיטור לדברי רבינו הבית יוסף התירו מפורש ומסוגית הש"ס שלנו גם כן מוכח כן, וכפי שביארנו הירושלמי גם כן מסקנתו דרק משום חששא דמתעסק כן הוא – ולכן אם על ידי חילופי מכתבים ידענו שבאמת כוונתו לכתוב לו גט יש להקל במקום עיגון גדול, ובפרט שכבר הורו כן כמה גדולים בדורות שלפנינו. אמנם עתה שעם בית ישראל מפוזרים בכל קצוי ארץ ורחוק שלא ימצאו אצלו ג' מבני ישראל טוב יותר שיצוה שמה במקומו לכתוב גט ולחתום ולשלחו על ידי בי דואר, שכבר נתפשט ההיתר בזמנינו לשלוח גט על ידי הבי דואר כמו שיתבאר בסימן קמ"א. וכשיש תיקון זה פשיטא שאין להתיר על ידי כתיבת ידו, וחס ושלום להתיר זה כיוון שהרבה מרבתינו פוסלים בכהאי גוונא, ויש שרוצים לומר דהוה גם פסול דאורייתא פשיטא שאין להתיר בזמן הזה".

מתוך כל הדברים הללו נראה לי פשוט וברור שכתב יד יועיל כשעושה כן במעמד בית דין ומסיבה פשוטה וברורה שבא לציל אישתו מעיגון במקרה שבו כבר לא יוכל לתת גט מעצמו. ואם כן, אף המחמירים בדין כתב ידו, יודו שכאן יש להקל.

אולם, למרות כל האמור, אין זה פשוט כלל להתיר על ידי הרשאה, שכן ההרשאה נעשית בעוד הבעל הינו בר דעת, ואילו אנו רוצים שהגט ייכתב וינתן אך ורק לאחר שכבר אין לנו קשר עם הבעל והוא נמצא בתרדמת, ולכאורה דינו כשוטה, ואם כן חל עליו הדין הנאמר בשוטה בשולחן ערוך (אבהע"ז, קכ"א, א' ב'): "צריך שיהיה בדעתו בשעה שמצוה לכתבו. לפיכך אם אחזו רוח רעה בשעה שמצוה לכותבו, אין כותבין אותו אפילו לכשיבריא... היה בריא בשעה שציווה לכותבו, ואחר כך אחזו החולי, אין כותבין אותו בעודו בחוליו. ואם כתבוהו ונתנוהו קודם שיבריא, אם הוא חולי דסמיה בידן, הרי זה פסול; ואם לאו, אינו גט".

אולם, לעניות דעתי יש מקום לפקפק במסקנה זו בענייננו, וכמו שנברר בפרקים הבאים.

פרק י"א: מחלוקת הרמב"ם והטור

פסק הרמב"ם בהלכות גירושין (ב', ט"ו): "אמר כשהוא בריא" כתבו גט ותנו לאישתי" ואחר כך נבעת – ממתניין עד שיבריא וכותבין ונותנין לה, ואין צריך לחזור ולהמלך בו אחר שהבריא; ואם כתבו ונתנו קודם שיבריא הרי זה פסול". וכבר ידועים דברי הרמב"ם שם (ב', ז'): "ומה בין פסול לבטל? שכל מקום שנאמר בחיבור זה בגט שהוא בטל – הוא בטל מן התורה, וכל מקום שנאמר פסול – הוא פסול מדברי סופרים". ואם כן לדעת הרמב"ם פסול נתינת הגט לאחר ציווי הבעל כשנשתטה אינו אלא מדרבנן.

אולם נראה שהטור (אבהע"ז, קכ"א) לא סבר כן, וזה לשונו: "ואם כתבו ונתנוהו בחוליו אינו כלום", ומלשון זו משמע שהגט בטל לחלוטין. הבית יוסף (שם) הקשה על הרמב"ם שכדברי הטור משמע מהגמרא שהרי דין זה הוא דין השוטה, ומעשי השוטה בטלים לחלוטין לדעת רבי יוחנן שנפסקה הלכה כמותו, ואם כן כיצד סבור הרמב"ם שמדאורייתא יש מקום לגט כזה? הבית יוסף מתרץ שיש לחלק בין שוטה כזה שרפואתו בידינו (שאז גיטו כשר מדאורייתא) לבין כזה שאין רפואתו בידינו (שאז הגט בטל לחלוטין). וכן פסק הלבוש (שם, סעיף ב'), ובחידושי הרי"מ למסכת גיטין (ע'): מביא כמה טעמים להסבר שיטה זו שהגט פסול מן התורה.

אולם הב"ח (שם) חלק על דבריו, וכתב: "גם מה שתמה למה כתב 'פסול ולא כתב בטל', לפי עניות דעתי אין כאן קושיא, דכיון דרבי יוחנן קאמר 'אין כותבין אלא לכשישתפה', משמע הלשון דאין זה אסור אלא מדרבנן... ולכך העיקר כדברי הרמב"ם, ולא כמו שכתב רבינו דאם כתבוהו ונתנוהו בחוליו אינו כלום, דמשמע דהגט בטל מן התורה ואין חוששין לו כדין שוטה כדפרישית, וליתא דלא קאמר תלמודא אלא דרבי יוחנן מדמה ליה לשוטה אבל לא שהוא חשוב שוטה ממש, נראה לי. ועוד יש לפרש דהרמב"ם סבירא ליה דהכא כיון דבשעה שציוה לכותבו הייתה דעתו צלולה, אף על פי דאחר כך נשתטה ממש לא הוי אלא פסול...".

הב"ח פוסק כרמב"ם, ומסביר שלפיו שיטת רבי יוחנן היא שהקורדייקוס (מי שאחזתו רוח רעה) אינו שוטה ממש אלא דומה לשוטה בלבד, ומדאורייתא הציווי בשעה שהיה בריא מספיק והחויב שיהיה בריא אף בשעת כתיבה ונתינה אינו אלא מדרבנן. כדברי הב"ח הסכימו אף החלקת מחוקק (שם, סק"ב), והב"ש (שם, סק"ג), וכן הסכים הפרי חדש (שם, סק"ה) והסביר שרבי יוחנן סובר "דמדרבנן מפסיל שלא יאמרו דשוטה מצי מגרש... דכיון שהשליח נכנס במקום הבעל מה איכפת לן שיהא הבעל שיפוי או שוטה בשעת כתיבה ונתינה? אלא על כורחך דאינו אלא פסולה דרבנן גזירה לשמא יאמרו דשוטה בר גירושין הוא". וכן דעת הגר"א (שם, סק"ד) והישועות יעקב (שם, פירוש הקצר, סק"ג), וכן פסק הערוך השולחן (שם, סעיף ב').

הט"ז (שם, סק"ג) אף הוא הסכים שתירוץ הבית יוסף ברמב"ם אינו נראה, והוא תירץ שבקורדייקוס אין חולק שהגט בטל, אך הרמב"ם דיבר בחולי אחר שספק היה לו אם הוא כקורדייקוס או לא. ועוד יש להעיר שלדעת רבי עקיבא איגר בהגהותיו לשולחן ערוך (שם) וכן הערוך השולחן (שם) כתבו שלא אמר הרמב"ם שפסולו מדרבנן אלא במידה וציווה על כתיבה ונתינה גם יחד, אך במידה וציווה רק על הכתיבה אף הרמב"ם מודה שאין הגט מועיל מדאורייתא (ובכך רצה הערוך השולחן להשוות את דעות הרמב"ם והטור).

מכל מקום, מכל הנ"ל יוצא שלרוב האחרונים שיטת רבי יוחנן שנפסקה להלכה הינה שהגט פסול מדרבנן שלא נבוא לטעות שגיטו של שוטה מועיל, וכיוון שציווה הבעל בעת שפיותו לכתוב ולתת את הגט מדאורייתא הדבר מועיל.

פרק י"ב: האם דינו של צמח כדינו של השוטה?

הקושיה שהוקשתה בסוף פרק י' מבוססת, כמובן, על ההנחה שגזירת חכמים (על פי שיטת הרמב"ם כמו שנתבאר לעיל בפרק י"א) שהמצווה צריך להיות בדעת ברורה בין ציווי לנתינה שייכת אף בנידונו. אולם יש ראייה גדולה מאחד מהראשונים שבאמת מחוסר הכרה שציווה בעודו פיקח, אינו נכנס בכלל גזירת חכמים זו כלל. דין זה למדנו מלשונו של ר"י הזקן בתוספותיו למסכת קידושין (ע"ח): וזה לשונו:

"ואף על גב דאמר רבי יוחנן ב"מי שאחזו" שאם אמר "כתבו ותנו גט לאישתי" ואחזו קורדייקוס לא יתנו עד וכו' כדברירנא התם... טעמא – דהואיל והוא שוטה ומדבר אי שרית ליה למיהבת ליה כשהוא שוטה, הואיל ואמר "כתבו ותנו" כשהוא פיקח אתי למישר למיתן גיטא כי אמר "כתבו ותנו" כשהוא שוטה דלא הוי גט כלל, משום הכי בהך אנפה פסיל ליה רבי יוחנן מדרבנן כדברירנא התם, אבל מדאורייתא הוי גיטא. אבל גבי גוסס, אם אמר "כתבו ותנו" כשהיה חולה יכולים ליתן הגט אפילו כשנעשה גוסס משום דלא נפיק מינה שום חורבא, שאם הוא מדבר יכול לעשות שליח עתה וגיטו גט, ואם אינו מדבר הרי עשאים שלוחים כשהוא מדבר והרי הוא עתה חי ולא נפיק מינה חורבא, והוי גט כשר ואפילו מדרבנן. ובהדיא אמרינן בתוספתא: היה צלוב ורמז ואמר "כתבו גט לאישתי" – כותבים ונותנים כל זמן שיש בו נשמה, זהו עיקר".

סברה זו היא גם סברת הרמב"ם שהובאה לעיל, וכמו שכתב הקצות החושן (ח"מ, קפ"ח, סק"ב): "אמנם מצאנו שנחלקו בזה קמאי, דלדעת הרמב"ם... אם היה בריא בשעת מינוי שליחות ואחר כך אחזו חולי שטות, דאם נתנו השליח הוה ליה גט מן התורה ואינו פסול אלא מדרבנן שלא יאמרו שוטה בר גירושין, ולדעת הטור... הגט פסול מן התורה". הקצות החושן אף כתב לעיין בזה בפרי חדש (אבהע"ז, קכ"א, ב'), ואביא כאן את לשונו לענין שיטת הרמב"ם:

"סוף דבר... שדעתו של הרמב"ם ז"ל הוא דכיון שהשליח נכנס במקום הבעל מה איכפת לן שיהא הבעל שיפוי או שוטה בשעת כתיבה ונתינה? אלא על כורחך דאינו אלא פסולה דרבנן, גזירה לשמא יאמרו דשוטה בר גירושין הוא. והכי משמע נמי מדלא מצרכינן בדיקה לראוהו מגוייד או צלוב או שחט בו שנים, ונהי דבשעה שאומר "כתבו" דעתו צלולה הוי, מכל מקום ניחוש בין כתיבה לנתינה שמא נתקלקל? אבל לדעת הרב דלא הוי אלא פיסול דרבנן ניחא, דלא חיישינן להכי... ואם איתא דקפדינן אכתיבה ונתינה שיהא הבעל שפוי בדעתו, אם כן היכי מקלינן גבי ישן לכולי עלמא וגבי מי שאחזו קורדייקוס לריש לקיש דכותבים ונותנים לאלתר?

אלא משמע דדוקא בשעת ציווי הוא דבעינן שיהא בדעתו מן התורה אבל לא בכתיבה ונתינה... והכי משמע בירושלמי... דאף בנטרפה דעתו יכתבו ויתנו גט לאישתו... דמן התורה סגי לן שיהא שיפוי בשעת ציווי, ותו לא, והכי משמע נמי בש"ס מדפרכינן מההיא דשחט בו שנים והוה סבירא לה דעל כורחך איכא דעתא שבישתא מקמי שיכתבו ונתנו ואף על פי כן הוה ניחא ליה שיכתבו ויתנו, ואי הוה כתיבה ונתינה דאורייתא לא הוה טעי המקשן בהאי".

דברים אחרונים אלו של הפרי חדש הם ממש כדברי ר"י הזקן, שאף שנשתבשה דעת הגוסס בין ציווי לכתיבה ונתינה, מכל מקום לא גזרו על כך ואפשר לתת את הגט, וכן הבין הקצות החושן בדבריו (שם). אף רבי שמעון שקופ בחידושו למסכת גיטין (סימן י"א) השווה בין שיטת הרמב"ם לשיטתו של ר"י הזקן.

כך גם מצאתי בשו"ת אור הישרים (סימן כ"ה) מכתב של הרב משה נתן כהנא שפירא (תלמיד האבני נזר, וחותנו של רבי שמואל מסוכטשוב), שכותב שהסיבה שמקילים בנשתתק מתוך חוליו הינה שלא גזרו חכמים אלא על הדומה לשוטה, אך מי שאינו דומה לשוטה לא גזרו: "ומשני: דעתיה צילותא, שטירוף החולי המגוייד והנשחט אינו דומה כלל לעניין שוטה דהרי כאן דעתיה צילותא אינו זורק ומשבר כלים, אבל בקורדייקוס דעתיה שגישתא, דומה יותר לשוטה גמור וגזר". אך נראה שהוא לא ראה דברי תוספות הר"י הזקן, ושם הדברים כאמור מפורשים.

סברה זו בשיטת הרמב"ם – שלא אסרו נתינה לשוטה אלא משום שלא יאמרו ששוטה בר גירושין – מופיעה בכמה אחרונים. כך מופיע בשו"ת עונג יום טוב (יו"ד, קי"ג) ובקובץ שיעורים למסכת בבא מציעא (י"א:), ובשו"ת משאת משה (אבהע"ז א', י"ט) ובשו"ת אבן הראשה (סימן מ"ב) ובשו"ת משברי ים (סימן ל"א). עוד מצאתי שכתב כן ביד פשוטה למורי ורבי הרב רבינוביץ', בהלכות גירושין (ב', ט"ו): "גזירה זו מוגבלת למי שדומה לשוטה, ואינה בגוסס", ועוד כתב שם שלהלכה פשוט לפסוק שאם ניתן גט בדיעבד בזמן שטותו של הבעל (וציווה על נתינתו בעת פקחותו) שהגט מועיל. אף שוחחתי עמו בנוגע לסברה זו בנידוננו, והוא אישר לי כי אכן הסברה נשמעת נכוחה (אף כי אמר שאינו יכול לתת את הסכמתו לתשובתי ללא שיעיין בעיון בכל פרטי העניין, מה שאינו יכול לעשות מפני חולשתו וטרדותיו המרובות).

מעתה, כוחם של דברים אלו יפה אף לגבי מחוסר הכרה, שאם יתנו את הגט בעודו מחוסר הכרה אין לחשוש שיבואו ללמוד מכך לשטות, כי אין הדברים שווים כמובן, ובשטות חששו שילמדו מהנתינה בשעת שטותו לציווי בשעת שטותו, אך כאן כמובן שאי אפשר ללמוד מנתינה בשעת חסרון הכרה לציווי בשעת חסרון הכרה, כי הרי אין ביכולתו לצוות כלל. ואם כן, מחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש אינה שייכת בכגון זה כלל.

למרות האמור לעיל, יש מקום לבעל דין לטעון כי מאחר וגזרו חכמים על השוטה, גזרו בכל עניין, ולא חילקו חכמים בתקנתם, ועל כן אף שבמחוסר הכרה לא שייך טעמה של הגזירה, מכל מקום שייכת היא אף בו. אמנם לא בכל מקום נכון הוא לומר שלא חילקו חכמים בתקנתם, שהנה בשו"ת הרמ"א (סימן קכ"ה) לדוגמה, כתב (לעניין סידור קידושין בשבת ליתומה) שבגזירות חכמים במסכת ביצה (ל"י) אכן יש לחלק לפי המציאות הקיימת בכל זמן וזמן:

"ועוד אני אומר דיש לחלק ולומר דבזמן הזה לכולי עלמא שרי, דהא תנן: "אלו הן משום שבות אין מטפחין ולא מרקדין" וכו' וכתבו התוספות... "ומיהו לדידן שרי, דדוקא בימיהם שהיו בקיאים לעשות כלי שיר שייך למגזר, אבל לדידן אין אנו בקיאים לעשות כלי שיר ולא שייך למגזר"... וכבר פשוט היתר הטיפוח והריקוד בשבת בכל מקום ואף מצווים לכותים לנגן בכלי שיר, והכל הוא מטעם דברי התוספות דלא שייך גזירה זו בזמן הזה. והוה הדין בעניין אין מקדשין, דאמרינן בגמרא הטעם שמא יכתוב וידוע המנהג פשוט בישראל שאין החתן כותב בעצמו הכתובה או שטר אירוסין, והוא מטעם שאין אנו בקיאים בכתיבה... ומעתה אין לגזור על המקדש שמא יכתוב, מאחר שאנחנו אין בקיאים ואין מוטל על החתן כתיבה זו..."

אמנם באלו אופנים אומרים כדבר הזה, ובאלו אופנים אין אומרים – דבר זה צריך ביאור, ואין אנו יכולים לטעון טענה זו ללא ראייה כלל. אך לעניות דעתי נראה שיש להקל בדבר משני טעמים, הן משום שמציאות של "צמח" לא הייתה קיימת בימיהם, והן משום שאף אם נאמר שהיה בימיהם מכל מקום לא היה הדבר מצוי כלל, וכמו שאבאר.

ידוע הדבר כי אף שבמסכת ביצה (ה'). אמרו כי "כל דבר שבמניין צריך מניין אחר להתירו", מכל מקום כתבו הראשונים בכמה מקומות שגזירות שגזרו חכמים אינן שייכות, כיוון שהמציאות השתנתה, ומה שגזרו חכמים לא היה אלא למציאות שהם חיו בה. כך, לדוגמה, כתבו התוספות במסכת עבודה זרה (ל"ה, ד"ה "חדא") לעניין הקפדה על משקין גלויים: "ואנו שאין נחשים מצויין בינינו אין לחוש משום גילוי, ואין לומר דדבר שבמניין הוא וצריך מניין אחר להתירו כי ודאי הוא כשאסרו תחילה לא אסרו אלא במקום שהנחשים מצויין".

כמו כן כתבו לעניין יין נסך שם (נ"ז : , ד"ה "לאפוקי") שאין היין נאסר בשכשוך הגוי זמן הזה : "אבל בזמן הזה אפילו משכשך ליכא ניסוך, ואפילו רבי נתן מודה דשרי בהנאה. ואם תאמר : כיון דגזרו על ניסוך העובד כוכבים הוה ליה דבר שבמניין, דצריך מניין אחר להתירו? ויש לומר : דלא גזרו אלא על המנסכים, וכיון דהשתא לא הוו מנסכים לעבודת כוכבים יש לתלות להיתר".

אמנם בכל אלו אפשר לומר שכוונת התוספות שמעיקר העניין – ואפילו בזמן חז"ל עצמם – לא גזרו אלא על המקומות שבהם חיו, ולא בשאר המקומות, ועל כן אין זה שעל פי המציאות החדשה אין הגזירה חלה, אלא שאף בזמן חז"ל לא חלה. אולם לכאורה מספר התרומה (סימן קל"ד) יש ראייה לענייננו, וזה לשונו לעניין גזירת חכמים שלא לשאת ולתת עם הגויים ביום אידם :

"היאך עושים לגויים משא ומתן יום אידם, והאידינא אין העולם נוהגין מלשאת ולתת עמהן אפילו ביום אידם, ופירש רבינו שלמה זקנו דמן הדין אינו אסור אלא יום איד שעושים בשביל הנוצרי כגון ניטל או קצח... ואפילו אותן שעושים בשביל הידוע יש להתיר מטעם דקים לן בגוייהו דהאידינא לא אזלי ומודו, וליכא לאסור מטעם דכל דבר שבמניין צריך מניין אחר להתירו, דהא מהא טעמא שרי תלמודא פרק בתרא רב יהודה שדר ליה קרבנא לאבי דרבא ביום אידו, אמר : קים לי בגויה דלא פלח עבודה זרה"

מדברי ספר התרומה משמע שאף שחז"ל גזרו בסתם בימיהם, מכל מקום בזמננו אין הגזירה שייכת, ויש ללכת על פי טעם הגזירה. דבר זה נלמד מהסיפור בגמרא על רב יהודה שאמר "קים ליי" על גוי אחד שאינו עובד עבודה זרה, וכשם שאמר כך לגבי זה שידוע שאינו עובד עבודה זרה, יש בכך ראייה לכך שנוכל אף אנו לומר שאף אם עובד עבודה זרה יודעים אנו שאינו הולך ומודה ביום אידו. כך גם עולה מהגהות הרא"ם על הסמ"ג (הלכות ערבי פסחים), לעניין מה שכתב שאף בימינו שאין לנו לא מקדש ולא קורבנות, עדיין חייבים אנו להיזהר בעשיית מלאכה בערב הפסח :

"ועכשיו בזמן הזה נמי אסור כמו כן ביום הקרבן כמו בזמן הקרבן כדאשכחן בפרק ערבי פסחים רב יהודה נשיאה הוה יתיב כל מעלי יומא דפסחא בתעניתא... אף על פי שבזמן רבי יהודה נשיאה לא היה הפסח נוהג, משום דכל דבר שבמניין צריך מניין אחר להתירו... כיוון שנמנו עליו ואסרוהו אין להתירו עד שימנו עליו להתירו. ומה שאנו מתירין עכשיו לישא וליתן עם הגויים אפילו ביום אידם, משום דקים לן בגוייהו דהשתא לאו עובדי עבודה זרה נינהו אלא במנהג אבותיהם בלבד, ולא אמרינן דבר שבמניין צריך מניין אחר להתירו הוא משום דמההיא... דרב יהודה... משמע דאפילו בזמננו היו מקומות שלא היו עובדי עבודה זרה ולא גזרו אלא לאותן מקומות שהיו עובדי עבודה זרה בלבד, וכיוון שכן הוא אין בזה משום דבר שבמניין.

ומזה הטעם עצמו אין אנו נוהגין עכשיו בשום אחד מכל אותם שאסרו חכמים משום סכנה, כגון : במים אחרונים משום מלח סדומית ובגילוי המשקין החמישה משום סכנת ארס זוחלי עפר, ובניקורי תאנים וענבים ושאר פירות שנמצאו נשוכים משום שמא נשכו נחש, מפני שאין מלח סדומית ולא חמת זוחלי עפר מצוי בינינו. ולא אמרינן בהו דבר שבמניין צריך מניין אחר להתירו, כיוון דמוכחא מילתא שלא גזרו אלא במקומות הסכנה בלבד, שהרי הדבר ידוע שאפילו בזמננו היו מקומות שלא היתה בהן אותה סכנה, אבל בדבר שגזרו עליו בכללות, אף על פי שלא גזרו בו אלא מפני דבר שהיה בזמננו בכל המקומות ועכשיו נתבטל אותו הדבר, הגזירה במקומה עומדת, דכל דבר שבמניין צריך מניין אחד להתירו. ולכן אין להתיר עכשיו מלאכה דערבי פסחים...".

מדברי התרומה והרא"ם משמע שאף שחכמים לא הכירו מציאות זו ממש (כי אצלם היה צורך להיזהר בגילוי, ואצלם היו הגויים מודים ביום אידם, וכו'), מכל מקום הכירו הם מציאות קרובה למציאות זו, ולכן נתנו טעם לדבריהם או שמוצאים אנו בגמרא שבמקרים דומים אין הם גוזרים – לומר לך שאם אין הטעם שייך אין צריך מניין אחר להתירו. לפי דרכנו למדנו שכשיש ראייה לדבר שלא גזרו אלא במקום ששייך הטעם, אין לומר שהגזירה שייכת בכל עניין. כך גם נראה משו"ת בנימין זאב (סימן רכ"ב):

"ומזה הטעם אין אנו נזהרין עכשיו בשום אחד מכל אותם הדברים שאסרו חז"ל משום סכנה... דהאידינא ליכא מלח סדומית מצוי בינינו ולא נחשים זוחלי עפר, ולא אמרינן בהן כיון שהיו מדברים שבמניין שצריך מניין אחר להתירו, דכיון דמוכחא מילתא שלא גזרו החכמים אלא במקומות הסכנה בלבד ומשום חששא ומשום סכנתא, עברה החששא – עבר הטעם".

מעתה, כבר ראינו לעיל שבגוסס התיר תוספות ר"י הזקן משום שלא שייך בו הטעם שאמרו חכמים בשוטה, ומכאן יש להוכיח שחכמים לא גזרו במקום שלא שייך הטעם; וכשם שבעל התרומה למד ממקומות שאין בהם עבודה זרה למקומות שיש עבודה זרה אלא שהגויים לא הולכים ומודים, כיוון שטעם אחד לשניהם, כך יש ללמוד מגוסס שלא שייך בו הטעם שחכמים לא גזרו עליו, למחוסר הכרה שאף אם בגדר שוטה הוא מבחינה הלכתית, מכל מקום מצד הגזירה לא שייך לגזור עליו ומן הסתם לא גזרו.

זאת ועוד: מדברי הראשונים והאחרונים יש ללמוד שכיוון שמציאות של "צמח" עצמה לא הייתה קיימת בזמן חז"ל, יש לומר שודאי לא גזרו עליה כלל. הנה לעניין שימוש בשעון שבת ידועה דעת הרב משה פינשטיין בשו"ת אגרות משה (או"ח ד', ס') לאסור את השימוש בו (אם לא לעניינים מסוימים), ותוך כדי דיונו שם מעלה את האפשרות שכיוון שהטעם באיסור אמירה לגוי שייך גם בשעון שבת שמא יש להכליל את שעון השבת בכלל האיסור, אך לאחר מכן כותב:

"אבל אף אם נימא שאין לאסור אלא מה שתיקנו חכמים ואין למילף מזה לאסור גם מה שבסברא הוא חמור, כיון שעל כל פנים לא אסרו אף שהיה זה מחמת שלא היה עניין זה בימי חז"ל אין לזה איסור ממש, מכל מקום אין להתיר זה כיון שהוא דבר הראוי ליאסר".

מדבריו למדנו שאף בדבר שמבחינת טעמו יש מקום להכלילו בכלל גזירת חכמים קדומה – יש מקום להסתפק אם ניתן בכלל להכלילו שהרי לא היה קיים בשעת הגזירה. אם כן, קל וחומר לנידוננו, שהמצב שהתחדש איננו שייך כלל להכללה בכלל הגזירה הקדומה מבחינת טעמו, שלכאורה פשוט שאין להכלילו, ולא שייכת הגזירה בעניינינו (ובדומה לכך מופיע גם בשו"ת חלקת יעקב (יו"ד, ר"י)). אך אין לנו צורך לדייק את הדברים, כי באמת מופיעים הם באחרונים במפורש. בשו"ת בנימין זאב (סימן קנ"ח) כתב לעניין היתר חימום המקוואות: "ומשום גזירת מרחצאות ליכא למיגזר, כיוון דהאידינא מרחצאות שלנו אינן לטבילה כי אם לזיעה – עברה החששא, וכיון דעברה החששא – עבר הטעם". דברים אלו הובאו אף בשו"ת חתם סופר (יו"ד, רי"ד), ושם ביאר כך:

"ונראה מה שכתב דבטלה חששא דמרחצאות, כוונתו דלא גזרו אלא משום מרחצאות שבקרקע כמו שהיה בימיהם שהיו מרחצאות בקרקע והיסק תחתיהם, ויש לגזור מקוה אטו הני; אבל עכשיו מרחצאות שבקרקע המה חמי טבריה, ובמקום שאין חמי טבריה ליכא מרחץ אלא לזיע, והרוחץ בחמין רוחץ בכלי ממש בגיגית מים ובהא לא גזרו, ודלא מיחלף במקוה. ודבר גדול דיבר בזה, וסברא גדולה היא לפי עניות דעתי".

ובדרכי תשובה (יו"ד, ר"א, ס"ק שכ"ח) הרחיב בדין זה על פי שיטות הפוסקים. עוד דוגמה לסברה זו אפשר להביא בעניין דברי הגמרא במסכת חולין (צ"ד). שאסור למכור נבילות וטרפות לגוי – גזירה שמא יתננה לישראל, והר"ן על הר"ף (שם, ל"ג). הקשה שאין המנהג כן, ותירץ שלא אסור אלא באומר לגוי שהבהמה כשרה; אך בים של שלמה שם (ז', י"ט) תירץ באופן אחר, וזה לשונו:

"וכבר כתבתי שדוחק הוא בעיני לאוקמי מתניתין באומר לו שהוא כשירה, אלא נראה בעיני, דוקא בימיהם, שהיו מקומות שהיו מכריזין, וכשלא הכריזו היה מותר ליקח מהם, אם כן אף במקום שאין מכריזין גזרו במכר, לשמא יתננה לו בפני ישראל, אבל אחר ימי התלמוד נתבטל המנהג של הכרזה, ואין מכריזים בשום מקום, ונתפשט האיסור שאין קונין שום בשר מן הגוי, וזהירי ביה טובא, על כן התירו למכור להם נבילות וטרפות, ולא חשו תו לשמא ימכרנה בפני ישראל".

גם בשו"ת חלקת יעקב (או"ח, ס"ד) מצאנו סברה דומה לסברות הנ"ל, שכתב שם שאין לחשוש לאסור זמרה על ידי הרדיו, כיוון שכלי זה לא היה בימי חז"ל, ואין בו אותה הסברה שיש בכלי הנגינה האחרים: "ויש עוד סברא גדולה להתיר, כיון דבשעת הגזירה לאסור הזמרא מטעם אבלות לא היה עדיין הרדיו לא חל הגזירה על הרדיו... ואין זה דומה למין כלי זמר שיתחדש אף על פי שלא היה בשעת הגזירה דודאי אסור משום דהגזירה היתה כל מיני כלי זמר, והסברא נותנת דאף כלי זמר שיתחדשו בכלל; אבל הרדיו שאין רואים כלל המנגן ובא ממרחק רב על פי חדשות הטבע מיקרי פנים חדשות ואינו בכלל הגזירה, ואף שהיא רק סברא בעלמא ומי שירצה יכול לדחותה, מכל מקום סניף יש".

אמנם נכון הוא שפוסקים רבים חלקו על החלקת יעקב בעניין זה, אך גם במשפטי עוזיאל (ה', או"ח, י"ג) משמע שהסכים לסברה זו. החלקת יעקב אף חזר על סברה זו בכמה מקומות. לעניין ברכת הגומל בעקבות נסיעה במטוס קבע החלקת יעקב (או"ח, נ"ה): "כיוון דבימי חז"ל לא היה כלל האוירון שישע באויר... אם כן ממילא לא היה האוירון בכלל התקנה". אף לעניין כניסה לספינה בשבת כתב החלקת יעקב (או"ח, קפ"ה) ללמד זכות, וזה לשונו:

"ולפי עניות דעתי... יש לומר כיון דבתרי"ג בשם בה"ג המבואר דאף לצורך מצוה דאסור, הלשון בשם "ספינה קטנה"... ובזה יש לומר דדומה לשט, אבל בספינות גדולות שבימינו שיושבים בתוכן ממש כמו בבית ולא נראה בשם שום שייטא אינו נראה כשט... ובספינות גדולות שלנו הנוסעות למידנת הים בכל אופן נראה כבית ואינו נראה כשט... אם כן בנידון דידן בשעת הדחק גדול כזה גם כן יש להתיר גזירה דשט ולסמוך על המקילין כיון דכל האיסור רק משום מצות עשה דאיסור דרבנן אפילו להמחמירין, ובפרט בספינות גדולות שבימינו ההולכות על ידי קיטור, המצאה חדשה שבשנים האחרונות, יש לומר לא נכנסו כלל בכלל הגזירה והחומרא לאוסרם מטעם דדומה לשט כיון דספינה ממין כזה לא היה כלל בימיהם... דעל ספינות ממין זה לא נאמר כלל לאוסרם מטעם דדומה לשט".

דוגמה אחרונה לכגון זה אביא מדברי הרב יואל אבלסון במאסף שלו "כנסת חכמי ישראל" (סימן פ"ה), וזה לשונו לעניין היתר אישה עגונה במקרה שהבעל נפל למין שאין להם סוף:

"עוד נראה לי לחדש דבר בעיגונא דאיתתא לתקנת עגונות בכלל מילתא חדתי, והוא, על פי מה שכתוב בספר הברית מאמר ט' פרק ו', שמציאות ארצות אמעריקא בדורות האחרונים, מה שלא ידעו מקדם, הייתה מצד שנתרבו מאוד בעולם חכמות רבות ונשגבות בכל העניינים, וכן במלאכת המשוט באוניות ומהלכן בלב ימים על ידי מורה הדרך הקאמפאס. ותרב חכמתם היום עשרת מונים מחכמת כל בני קדם כו' מטעם שלא החכימו אז עושי מלאכה במים רבים והיו יראים לעבור דרך בו

בלב הים רק היו מסבבים סמוך לחוף תמיד ומפחדים על הסכנה, וזה עצמו היה הסיבה לרוב הנזק שקרה להם כו' אמנם כיום יורדי הים באוניות תופשים משוט ופורשים נס בתורן וצי אדיר ונותנים דרך בלב ים כו' והולכים ובאים מאופיר בשנה אחת, וכעת כל ספן הולך דווקא באמצע הים כו', עד כאן לשונו.

הרי שנשתנה עתה מכפי שהיה בימי חכמי הש"ס ז"ל, כי הולכים עתה דווקא באמצע הימים בקווים שווים אשר לפעמים רחוק כמה מאות פרסאות מהחופים, אם כן יש לנו לומר על כן חששו חז"ל למים שאין להם סוף ולא חילקו בין נהרות לימים הגדולים ובכולם חששו בשווה, אלא בזמנם שהלכו אז תמיד לא רחוק מהחופים, ואם נשברה ספינה מאחר שלא היה רחוק מהחוף הצלה מצויה והוי באמת מיעוט המצוי להינצל ושפיר אמרו מים שאין להם סוף אישתו אסורה. אבל עתה שהספינות בימים הגדולים הולכים דווקא באמצע במרחק רב מהיבשה שאפילו במציאות רחוקה אי אפשר להינצל ולא נשמע אפילו מעשרות שיהיה ניצול אחד כשנטבע ספינתו בהילוכה באמצע ים הגדול, בוודאי במיעוט כזה לא גזרו חז"ל ורק בנהרות אובימים כשהלכו הספינות בצדדים מסביב גזרו מפני שהצלה מצויה שדומה לנהרות, אבל לא כעין השתא דלא הוי כלל אפילו מיעוטא דמיעוטא.

וראיתי בפתחי תשובה בסימן י"ז ס"ק קל"ב הביא בשם הרדב"ז להיפך, איכא למימר דהרדב"ז לא שמיע ליה הני חדשות דספר הברית, וסבר דלא נשתנה כלל מהלך הספינות בימיו ממהלכן אז, ומאחר שלא חילקו אין לחלק, אבל אם היה יודע שיש כאן שינוי גדול ויכול להיות שחז"ל לא גזרו אלא כפי שהיה בימיהם שהים היה כמו נהר, בוודאי לא כתב הרדב"ז להיפך מדברינו, דמניין לנו להחמיר ולומר שחז"ל גזרו גם על האופן שלא היה בזמניהם כלל ורק שעתיד להתחדש? ושפיר יש לומר דבלב ימים הגדולים לא חששו כלל, כי לא עשו חס ושלוש לענות בנות ישראל ולעגנם, רק שעשו על פי משפט ההשכל, והשכל מחייב דדווקא בזמניהם לפי דרך מהלכי הספינות אז על הים מסביב סביב היה חשש הצלה ולכן גזרו, אבל לא עתה שנשתנו המהלכים על הים שינו גדול מכפי שהיה אז אשר אין לחוש כלל להצלה, בוודאי לא גזרו על זה האופן בימים וכדומה".

אמנם בשו"ת מהרש"ם (ז', ק"נ) השיג על סברה זו, וכתב: "ואחרי שאין לזה שורש, חלילה לנו להמציא חדשות להקל באיסור אשת איש", אך בספר אגודת אזוב מדברי (סימן ט', אות ג') הביא מדברי הרב אליהו גוטמאכר שאף הוא סבר סברה זו. ואף בעת מהרש"ם יש לומר שרק במקום שהחשש הוא דאורייתא לא רצה לסמוך על סברה זו, אך בענייננו שהבעל ציווה על הגט בעודו פיקח וכל החשש אינו אלא חשש דרבנן יש לומר שאף המהרש"ם היה מודה בדבר.

ועוד יש לעיין בדיוני האחרונים לעניין אשת חמיו (שו"ת נודע ביהודה (קמא, אבהע"ז, כ"ו), שו"ת חתם סופר (אבהע"ז א', ל"ח) ועוד); ובדברי החתם סופר (אבהע"ז ב', פ"ט) לעניין עד אחד ביבמה, ובמשנה למלך בהלכות גירושין (י"ב, ט"ז) לעניין עדות אישה ליבמתה ביש להם בנים. וכן בפרי חדש (יו"ד, קט"ו, סק"ו; יו"ד, קט"ז, סק"ב) ובשו"ת ישכיל עבדי (ז', יו"ד, ו'), ובברכי יוסף (או"ח, רל"ב, סק"ד) ובשו"ת טוב עין (סימן י"ח), ובשאגת אריה (קונטרס אחרון, סימן נ"ו) ושו"ת שואל ומשיב (תליתאה, ב', קל"ז) ושו"ת ישכיל עבדי (ה', או"ח, מ') ושו"ת שבט הלוי (ד', פ"ו), ובשו"ת זכרון יוסף (אבהע"ז, ד') ובשו"ת שערי ציון (סימן ל"ב), ודברי הר"ח נאה בספרו קצות השולחן (חלק ז', עמוד י"ט) בעניין שחיקת סממנים, ובדברות משה למסכת ביצה (ל'), ובחוברת המעיין (גליון כ"ה).

ועוד הרבה הרבה יש לדון בדברי התוספות במסכת עירובין (ס"ה:; ד"ה "התם") שכתב שאין אומרים לא פלוג לחומרא. והנראה לעניות דעתי כתבתי.

כל הנ"ל כתבתי לפי הסברה שכיוון שלא היה דבר זה בימיהם, אם כן ממילא כשנתחדש עניין זה בימינו יש מקום לדון מחדש על פי סברת הגזירה ולראות אם שייכת היא אם לאו, ואפילו הייתה שייכת היה מקום לדון, קל וחומר שאינה שייכת: כיוון שמוכח שחכמים לא החמירו בכל מצב של אובדן פקחות גמורה, ולא גזרו בגוסס כיוון שלא יכולה לצאת תקלה ממנו, יש לומר שבכל מקרה שלא יכולה לצאת תקלה לא תיקנו, וכשנתחדש עניין "צמח" בדורנו אף בו לא תיקנו. אולם, אף אם יבוא בעל דין ויאמר שאין בכל הנ"ל ממש, ואפילו יאמרו שודאי היה מקרה כזה בימיהם וגזרו בכל עניין, עדיין יש לומר שבכגון "צמח" לא גזרו, שהרי במילתא דלא שכיחא לא גזרו רבנן.

בכמה מקומות בגמרא מצאנו שבמה שאינו מצוי לא גזרו חכמים, וכגון לעניין מה שאמרו שדבר תורה מעות קונות ולא אמרו משיכה קונה אלא משום גזירה שלא יאמר לו נשרפו חיטיך בעלייה; שבדמים שהן כחליפין קבעה הגמרא (קידושין כ"ח:; בבא מציעא מ"ו: - מ"ז:). שהמעות קונות, משום שאין זה מצוי. אף לעניין טלטול של מי שגר יחידי עם הגוי בחצר, או לעניין ביטול רשות, מבואר במסכת עירובין (ס"ב, ס"ג:). שלא גזרו חכמים משום שאינו מצוי.

כיוון שהדברים מפורשים בסוגיות אלו ובראשונים במקומות רבים, לא ארחיב את הדיבור אודותם, ומכל מקום כיוון שיש מקום לבעל דין לומר שכל זה אינו אלא במה שאמרו חכמים במפורש בגמרא, אך אין לנו רשות לשער היום כי דבררים מסוימים לא נכללו משום שאינם מצויים – על כן אזכיר כמה דוגמאות באחרונים שבהם אמרו בגזירות חכמים שמן הסתם לא תוקנו אלא למה שמצוי.

פסק השולחן ערוך (אבהע"ז, י"ג, י"א) בלשון זו: "גזרו חכמים שלא ישא אדם ולא יקדש מעוברת חבירו, ולא מניקת חבירו, עד שיהיה לולד כ"ד חדשים... בין שהיא אלמנה בין שהיא גרושה בין שהיא מזנה... אפילו נתנה בנה למינקת או גמלתו בתוך כ"ד חודש, לא תינשא". על דברים אלו של השולחן ערוך כתב הברכי יוסף (שם, סק"י):

"יש להסתפק באישה שנתעברה באמבטי, אי שריא לינשא כשהיא מעוברת ומניקה, או אסירא, כדין מעוברת חבירו ומנקת חבירו. ונראה להביא ראיה מהא דאמרינן... שאלו את בן זומא: בתולה שעברה מהו לכהן גדול, מי חיישינן לשמואל דאמר יכולני וכו' או דילמא דשמואל לא שכיחא? אמר ליה: דשמואל לא שכיחא... ולפי זה איפשיטא בעיין, דהרי פשיט בן זומא דשמואל לא שכיחא, וחיישינן באמבטי עיברה וכשרה לכהונה, ובתולה זו המעוברת באמבטי משיאין אותה לכהן גדול ולא חיישינן למעוברת חבירו... וכן בדין, דכיון דגזירת חכמים היא, הא קיימא לן דמילתא דלא שכיחא לא גזרו בה רבנן. והגם דתלמודא קאמר דאמר בן זומא דשמואל לא שכיחא וחייש לאמבטי, היינו דאמבטי טפי שכיח מדשמואל, אבל ודאי נתעברה באמבטי מילתא דלא שכיחא מיקרי".

אמנם לאחר מכן חוזר הברכי יוסף ומסתפק אם משום סכנת הולד יש לאסור בכל זאת, אך דוחה זאת מכמה טעמים, וביניהם חוזר ואומר: "ותו דכיון דגזירה היא, סוף סוף גם דאיכא לתא דסכנת ולד, במילתא דלא שכיחא מסתברא דלא גזרו". בסוף דבריו הוסיף שאף הרב אהרן בן חיים אב בית דין איזמיר כתב תשובה דומה לזו (ועוד יש לעיין בכל זה במה שכתב בשו"ת הרי בשמים (א', קכ"א); ה', ס"ד) ובשו"ת רבי משה מרוטנבורק (אבהע"ז, ט"ו). כך גם מובא בתשובת הרב משה פינשטיין המובאת בשו"ת חלקת יעקב (אבהע"ז, כ'), וזה לשונו:

"ומה שכתב... מאיסור מעוברת ומניקת חברו, פשוט דכמו שלא נאסרה לבעלה ישראל כשנתעברה מאחר באונס, אין לאסור גם בזו שנתעברה מאמבטיה ומזריקת זרע... שבאם היו הנשואין בהיתר, ונמצא שהיא מעוברת לא אסרו אף שנתברר בגידול הולד, וכל שכן בזו שנתעברה ממש אחר הנישואין, וברכי יוסף הוא מתיר בפירוש, כשנתעברה באמבטיה משום שהוא מילתא דלא שכיח דלא גזרו רבנן... ודומני אף בזריקת זרע ברופאים שנקל להתעבר, מכל מקום לא שכיחא דהא כל הנשים לא יעשו זה אלא כשבעלה עקר, שלדעת הרופאים אינו ראוי להזריע ונתרצה לזה שהוא נמי לא שכיח כלל, שנמי שייך שלא גזרו, ומהני טעמי ליכא בזה איסור מעוברת ומניקת חברו".

דוגמה נוספת כגון זו ניתן למצוא בדברי הרב שלמה קלוגר בספרו מי נדה (יו"ד, קצ"ב), שם דן לעניין הצורך בשבעה נקיים למי שמחזיר גרושתו. השולחן ערוך (שם, סעיף ה') פסק: "מחזיר גרושתו צריכה לישב שבעה נקיים", וזאת משום גזירת דם חימוד שגזרו חכמים על כל אישה. אך שם מסתפק לעניין אישה שבעלה עבר על חרם דרבינו גרשום וגירשה בעל כורחה, והיא מיד רוצה לחזור אליו ומעולם לא הסיחה דעתו ממנו:

"מיהו... אני מסופק אם צריכה שבעה נקיים כשנתרצה להחזירה ונאמר שנולד חימוד חדש, או נימא כיון דלא נתייאשה ממנו וכל שעה היתה רודפת אחריו ועדיין אגידא ביה – לא אסחה דעתה ממנו ולא נתעורר לה חימוד חדש".

בהמשך, מבאר הרב שלמה קלוגר את דעתו, שאף שחכמים לא חילקו בתקנת דם חימוד כלל, מכל מקום בדבר שהוא בעצמו אינו שכיח (כלומר: מחזיר גרושתו) ודאי שיש מקום לחלק, וכתב שמצא לו ראייה מדברי הצ"ח במסכת ביצה (ב' ; ד"ה "שבת דעלמא תשתרי"), והביא מי שחלק על דבריו, וכתב לדחות את ראייתו:

"והנה בגוף הדין בזה נראה לי דמכל זה אין ראייה דאין הטעם בקטנה וזקנה מכח דחיישינן בהו עצמן לחימוד דודאי כיון דבחזקת מסולקת דמיס הם אין לחוש בהו לחימוד, רק עיקר הטעם מכח לא פלוג כמו בגזירה להבחנה שאסרו אפילו בעקרה וזקנה ואיילונית מכח לא פלוג בתקנתן, כן הכא נמי כיון דתיקנו חז"ל דחיישינן שמחמת חימוד תראה והצריכו שבעה נקיים – הצריכו בכל ענין, אף במקום דלא שייך חימוד. ולכך, כיון דעיקר החשש בקטנה וזקנה הוי רק מכח לא פלוג, אם כן תינח אם הם נשואין לעלמא שפיר הוי בכלל התקנה ולא חילקו חז"ל בתקנתן ואף הם צריכין להמתין, אבל במחזיר גרושתו הנה זה עצמו מילתא דלא שכיחא היא ולא שייך לא פלוג רק במילתא דשכיחא אז כיון דגזרו – גזרו לכל דבר, אבל במילתא דהיא גופא לא שכיחא לא שייך בזה לא פלוג... ולכך הכא נמי כיון דבגרושת עצמו הוא גופא לא שכיחא, וכמו דקיימא לן בהבחנה דכל אישה צריכה להמתין ומחזיר גרושתו אינה צריכה להמתין, ובעל כורחך דזה לא שכיח ולא שייך לא פלוג, אם כן הכא נמי לא פלוג לא שייך כלל במחזיר גרושתו".

אמנם, לכאורה על פי זה היה צריך שלא לגזור כלל במחזיר גרושתו, שהרי זהו דבר שאינו מצוי כלל, ובאמת מדבריו שם במי נדה משמע שמעיקר הדין כך היה צריך לומר, שהרי גזירה זו במחזיר גרושתו אינה כלל בגמרא, והובאה על ידי הבית יוסף בשם הרשב"ש, ועל כן כיון שיצא מפיו של הרשב"ש יש לקיימה, אך ודאי שאין להוסיף עליה, וזה לשונו:

"והרי גוף הדין של מחזיר גרושתו לא נמצא בש"ס דיהיה שייך בזה חימוד... אם כן די להחמיר באם נתגרשה ברצון ונתייאשה ממנו בוודאי, אבל כל שלא נתייאשה בוודאי רק היה הדבר בספר אצלה ומתחילה היה בעלה, גם הייתה רודפת אחריו, ובזמן מועט תיכף נתרצה להחזירה, גם הייתה

מעוברת גם כן, די לצרף כל הני לקולא... מכל הלין טעמי להיות חופה טהורה היה נראה שבדין הוריתי להקל בלי שבעה נקיים".

עוד אפשר להאריך שם בדבריו, אך כבר הארכתי מספיק בכל זה. טרם אכלה לדבר בנושא זה, אזכיר גם מה שהביא בשו"ת בנין דוד (סימן נ"ו), שכתב: "אמנם נראה לי לפי מה שחידש בשם אריה... דבדבר דשרי בדיעבד לא אסרינן לכתחילה משום לא פלוג", ודן מזה לנידונו שם לענין הלכות כתמים. והמעייין בשו"ת שם אריה (סימן א') יראה שדן לענין שטות, וכמה מסברותיו קרובות למה שנתבאר כאן, ואם כן כיוון שלעיל נתבאר שהלכה כרמב"ם ואין כאן אלא גזירה לכתחילה, ובדיעבד אין האישה יוצאת אם התחתנה בגט זה שציווה עליו הבעל בשעת פקחותו, על כן יש לומר שיש מקום לחלק בין מקרים שונים, וודאי מקרה זה שלא היה קיים בזמן חז"ל ואינו שכח.

הכלל העולה שבנידונו שלנו, במחוסר הכרה שציווה בעודו בפקחותו, יש לומר שאינו נכלל בגזירת חכמים שגזרו על השוטה, אם מפני שלא היה בזמנם, ואם מפני שאינו מצוי, ואם מפני שאין לומר שלא חילקו בדבר שאיסורו רק לכתחילה.

אולם כיון שלא רציתי לתמוך יתדותי אך ורק בסברה זו – אף שלעניות דעתי יש בכוחה להכריע את העניין בפני עצמה – יש לדון בנידונו אף מתוך הנחה שדינו של מחוסר הכרה נכלל בסוגיית השוטה והקורדייקוס, ובעיקר בשיטת בעל העיטור, כיון שלעניות דעתי על פי שיטתו יש מקום לומר שאפילו היא דינו של מחוסר הכרה כדין אלו שיש לחשוש להם אף בין כתיבה לנתינה, יש מקום להקל.

פרק י"ג: הגדרת שוטה

בתחילת פרק שביעי ממסכת גיטין (ס"ז:) שנינו: "מי שאחזו קורדייקוס, ואמר כתבו גט לאישתי – לא אמר כלום". המפרשים ביארו שהקורדייקוס דומה לשטות, ומטעם זה אינו יכול לגרש שהיא אין זה ברור כי הגט ניתן לרצונו, וכמו שלמדנו במסכת יבמות (ק"ב:) : "נתחרש הוא או נשתטה, אינו מוציאה עולמית... האיש אינו מוציא אלא לרצונו".

בגמרא (ע' :) נחלקו ריש לקיש ורבי יוחנן בדין זה: "אמר כתבו גט לאשתי ואחזו קורדייקוס... אמר רבי שמעון בן לקיש: כותבין ונותנין גט לאלתר, ורבי יוחנן אמר: אין כותבין אלא לכשישתפה". כמובא לעיל, ההלכה נפסקה כרבי יוחנן שאין כותבין אלא לכשישתפה, ומשמע שיש צורך שהבעל יהיה שפוי בדעתו לא רק בעת הציווי אלא אף בשעת הכתיבה (לכל הפחות, ורבים סוברים שאף בשעת הנתינה, ועוד נבאר דין זה באחד הפרקים הבאים).

אולם, דין זה נסתר לכאורה מהתוספתא בתחילת פרק חמישי ממסכת גיטין: "היה צלוב ומגוייד ורמז לכתוב גט לאישתי – כותבין ונותנין לה כל זמן שיש בו נשמה. היה חולה ומשותק, אמרו: נכתוב גט לאישתי? הרכין בראשו – בודקים אותו שלוש פעמים, אם אמר על לאו ולא ועל הן הן דבריו קיימין". תחילת התוספתא מתארת אדם צלוב או מגוייד (חתוד) שעומד למות, ושם כותבים ונותנים גט לאישתי בעקבות רמז שרמז לעשות כן "כל זמן שיש בו נשמה". וקשה: הלא אף אם בשעת הציווי היה בר דעת, לכאורה יש לחשוש שעד שעת הכתיבה או הנתינה כבר אינו שפוי בדעתו, ומדוע אין אנו שואלים אותו ומבררים איתו בשנית?

במסכת גיטין (ע' :) הקשו קושיה זו ותירצו לה תירוץ: "ומי אמר רבי יוחנן הכי? והאמר רב יהודה אמר שמואל: שחט בו שנים או רוב שנים, ורמז ואמר כתבו גט לאישתי – הרי אלו יכתבו ויתנו,

ותניא : ראוהו מגויד או צלוב על הצליבה, ורמז ואמר כתבו גט לאישתי – הרי אלו יכתבו ויתנו! הכי השתא? התם דעתא צילותא היא, וכחישותא הוא דאתחילה ביה, הכא דעתא שגישתא היא”.

בתירוץ זה של הגמרא יש לעיין היטב, כי בו כל נידונו תלוי. רש”י (שם, ד”ה “צילותא” ו”שגישתא”) מבאר : “צילותא היא - צלולה היה דעתו אלא שכחש כוחו מלהוציא דבר בפיו. שגישתא - תרגום של מהומה, כלומר : דעת מבולבל”. מדברי רש”י משמע שיש לחלק בין מגוייד וצלוב לבין קורדייקוס, שכן מגוייד וצלוב עדיין דעתם צלולה, ואילו קורדייקוס דעתו משובשת. לפי זה, נראה שדעת רש”י הינה שאי אפשר לתת גט עבור אדם שאין דעתו צלולה.

כך גם נראה שהיא מסקנת הר”ן על הר”ף במסכת גיטין (ל”ג:-ל”ד.), וזה לשונו בקצרה : “ובנפל מן הגג תניא בתוספתא דכותבין ונותנין כל זמן שיש בו נשמה, ואיכא מאן דאמר דדיניה כנשתתק מתוך בוריו ובעי בדיקה ג’ פעמים, שהרי יש לחוש שמתוך הנפילה נטרפה דעתו עליו. ואני חוכך עוד להחמיר בכל נשתתק דצריך בדיקה, ואפילו בשוחט בו שנים, דאף על גב דאמרינן סתמא “הרי אלו יכתבו ויתנו” – דילמא לעולם בבדיקה, דהא לאו בהאי דינא עסיק, אלא לומר שאף על פי שבוודאי סופו למות אין דינו כמת מעכשיו, ולעולם כל נשתתק בדיקה בעי... ומיהו בבדיקה בפעם אחת סגי ליה דלא גרע מנשתתק מתוך חוליו...”.

כלומר : לפי שיטת רש”י והר”ן והרשב”א יש צורך בבדיקת כשירותו של הבעל על כל צעד ושעל של תהליך נתינת הגט, וכן משמע שנוטה דעת הרשב”א (ודעה זו אף מובאת במאירי). והנה, יש לציין כי זו אף שיטת הרמ”א להלכה (אבהע”ז, קכ”א, ח’): “שחטו בו שניים או רוב שניים, וכן אם היה מגוייד או צלוב והחיה אוכלת בו, ורמז ואמר : כתבו גט לאישתי – כותבין ונותנין כל עוד שנשמתו בו. והוא הדין לנפל מן הגג. (מיהו צריך בדיקה ג’ פעמים כשנשתתק)”. התוספת בסוף הסעיף היא תוספתו של הרמ”א בשם הר”ן הנ”ל, ולמדנו שכך יש לפסוק להלכה לדעתו.

לפי ראשונים אלו, נראה שישנם שלוש חלוקות : (1) בריא שניתן לדעת את דעתו ורצונו ביחס לגט, והוא יכול לגרש (והגמרא אומרת שבכלל זה אף ישן, שאף שאינו ער מכל מקום בידינו להעירו, ועל כן בריא שנתן ציווי לתת גט אפשר לכותבו וליתנו עבורו אף כשהוא ישן). (2) שוטה – מי שאינו שפוי בדעתו, ובכלל זה מי שאחזו קורדייקוס, וכיוון שאין אנו יכולים להכיר את דעתו כלל אין הוא יכול לגרש. (3) מי שנשתתק או צלוב או מגוייד – כל אלו אין אנו יודעים מה בדעתם, אך על ידי בדיקה אפשר לכתוב ולתת גט עבורם.

ויש להסתפק אם אפשר – לפי ראשונים אלו – לתת גט עבור שוטה וקורדייקוס על ידי בדיקה, שכיוון שהם מצריכים בדיקה בכל המקרים שמא יש לומר זאת לא רק להחמיר אלא אף להקל, ששוטה שנבדק שלוש פעמים יכול לצוות על הגט ; ולפי זה הבדיקה איננה רק בירור מציאות אלא אף יוצרת מציאות, שעל פיה מגדירים אנו את השוטה כבר-דעת. אולם יותר נראה לומר שלא נאמרה בדיקה אלא במקרה של ספק, שהגדרת השוטה נמדדת בכלים אחרים, ורק במקרה שיש ספק אם הוא שוטה אם לאו נעזרים בבדיקה לקבוע את הדבר, ואם כן אן להקל על פיה אלא רק להחמיר.

דעה קרובה לדעה זו היא דעת הרמב”ן (שם, ד”ה “הא”) שכתב : “ומינקט לחומרא טפי עדיף וכולהו בעי בדיקה, וכי תניא בתוספתא כל זמן שיש בו נשמה – בבדיקת שלוש פעמים קאמר, ונשתתק מתוך חוליו נמי בעי בדיקה אלא שדיו פעם אחת והכי איתא בירושלמי. אבל שחט בו שנים שאני דקים להו לרבנן דדעתיה צילתא עד שעת נטילת נשמה כיון שלא הוכה מכות אחרות והוא קרוב למות מיד דדעתו עליו”. מדברי הרמב”ן משמע שדעתו כרש”י וסיעתו, אלא שמכל מקום צלוב ומגוייד אין

להניח שטות כיוון שבעת שציוו על הכתיבה היו שלמים בדעתם, ולא סבלו פגיעת ראש וכדומה, ועל כן כיוון שמיתתם מהירה אין לחשוש לבלבול הדעת בזמן קצר.

אולם, אין זו דעת כל הראשונים. למרות קביעתם של רש"י והרמב"ן וסייעתם כי דעתם של הצלוב והמגוייד צלולה, התוספות (שם, ד"ה "התם") הביאו שרבינו יצחק התקשה בכך:

"התם דעתא צילותא היא – לא ידע רבינו יצחק עד מתי ייחשב דעתא צילותא, דליכא למימר דבדקוהו בשעת נתינת הגט דאם כן לא הוה פריך מידי לרבי יוחנן? ושמא עד שייוודע שנטרפה דעתו ייחשב דעתא צילותא. ובגט שכיב מרע אומר ר"י דצריך לזיהר שלא יתקלקל בין כתיבה לנתינה, דאם נתקלקל בינתיים אפילו נתפקח לבסוף אין מועיל אפילו לריש לקיש... ופעמים ששכיב מרע אינו בדעתו ומספקא אי חשבינן ליה כשוטה, או שמא תונבא בעלמא הוא דנקטיה וכישן דמי".

לפי התוספות יוצא שבצלוב או מגוייד יש להניח שדעתם צלולה עד שייוודע שאין הדבר כן, ואילו בשכיב מרע יש להסתפק, כלומר: אין אנו מסתפקים במעמדו של הצלוב והמגוייד כלל ואין הם צריכים בדיקה, אך במעמדו של שכיב מרע יש להסתפק. לפי זה יוצא שיש מקרים שבהם אף שאין אנו יודעים את דעת האדם, אין אנו מחוייבים לבדוק. כך גם עולה מתוספות הרא"ש (שם, ד"ה "ורבי יוחנן"). אמנם, אם מניחים אנו כי הצלוב והמגוייד דעתם צלולה, יש לכאורה לברר מה החילוק בינם לבין מי שנשתתק לאחר ציוויו, ומדוע בנשתתק מצריכים בדיקה?

אמנם בירושלמי גיטין (שם) ותרומות (שם) חילקו בין סוגי השיתוק לעניין מספר הבדיקות הנצרך: "ותני כן: במה דברים אמורים? בזמן שנשתתק מתוך בוריו, אבל אם נשתתק מתוך חוליו דיו פעם אחת". בהמשך נחזור ונבאר את דברי הירושלמי, אך למדנו מדבריו שיש לחלק בין סוגי השיתוק, וחלק מהראשונים אף הם למדו חילוק זה מהירושלמי ועל פיו באו גם לתרץ את קושייתנו מדיון נשתתק לדין צלוב או מגוייד. וזה לשון הרמב"ן בהביאו שיטה זו:

"אלא הכי מקשי: ששחט בו שניים או רוב שניים ודאי כחישותא יתירתא אית ביה דלא אפשר למיכתב גיטא ומחתים ומתיהיב לה, מקמיה דחליש ליה עלמא טפי טובא דלא אישתייר ביה דעתא כלל; ואפילו הכי מכיוון דאמר מעיקרא "תנו" – כותבין ונותנין כל זמן שיש בו נשמה. ומאי שנא בקורדייקוס? ומשני: התם דעתא צילתא היא ועד שעת יציאת נשמה לא משתגיש דעתיה, אלא משום כחישותא הכא דעתא שגישתא היא, וכענין זה מפורש בירושלמי... ומיהא משמע דשכיב מרע שאמר "כתבו ותנו גט לאישתי וחליש ליה עלמא טובא ונשתתק – שכותבין ונותנין ואין חוששין שמא נטרפה דעתו עליו, ואשכחן נמי בההיא תוספתא... כותבין ונותנין כל זמן שיש בו נשמה".

יש לשים לב היטב לניסוחו של הרמב"ן. הרמב"ן מגדיר את המגוייד והצלוב כמי "דלא אשתייר ביה דעתא כלל", ואף לאחר מכן כותב שתירוצה של הגמרא הינו שעד שעת יציאת נשמה "לא משתגיש דעתיה, אלא משום כחישותא הכא דעתא שגישתא היא" – כלומר: הדעת משובשת ואינה משובשת. מצד אחד אין לראותו כבעל דעה משובשת מבחינה הלכתית, אף שבפועל ייתכן והוא מתנהג כמי שיש לו דעה משובשת כלפי חוץ, וזאת מפני שהגורם להתנהגות זו הינו "כחישותא", אובדן החיים המתרחש בהדרגה.

אף מהר"ן על הרי"ף (שם) – בהביאו את הדעה החולקת – נראה שהסיבה לחילוק מקורה בגורם לשיתוק, ובמקום שהגורם הוא החולי אין לראות בחולה שוטה ואף אין הוא דומה לשוטה: "ומפרקינן: "הכי השתא? התם דעתא צילתא היא וכחישותא היא דאתחילה ביה". כלומר: צלולה

היא דעתו אלא שתשש כוחו מלהוציא דבר מפיו אבל הכא דעתא שגישתא הוא... וכתבו המפרשים ז"ל דבשחט בו שניים או רוב שניים ומגוייד, אף על פי שנשתתק אינו צריך בדיקה, וכן כתבו בתוספות... ואף על גב דבנשתתק אמרינן במתניתין דבודקין אותו – התם בנשתתק מתוך בוריו אבל היכא דידעינן דמחמת שחיתתו נשתתק לא חיישינן שמא נטרפה דעתו".

כך גם כתב רבינו קרשקש בסוגיה שם, שבצלב ומגוייד אין חוששים לטירוף הדעת אלא חזקת צלילות הדעת במקומה עומדת כל שלא התגלה אחרת: "ופרקין דהכא דעתא צילותא הוא לעולם כל זמן שהנשמה תלויה בו, אלא כחישותא הוא דאתחילה ביה. והלכך כותבין ונותנין בחזקת בן דעת ולא צריך בדיקה, ואף על גב דבעי בדיקה כשנשתתק שלוש פעמים... התם דוקא בשנשתתק מתוך בוריו דכיון דנשתתק מתוך בוריו איכא למיחש נמי אבלול הדעת, אבל כשנשתתק מתוך חוליו אמרינן בירושלמי דאין צריך בדיקה אלא פעם אחת... ואפשר דשחט בו שניים או רוב שניים נמי צריך בדיקה פעם אחת...". וכן נראה מתוספות הרא"ש (שם, ד"ה "איני"), וגם במאירי הובאה שיטה זו.

לפי שיטה זו בראשונים יש לומר שאין כאן שלוש חלוקות, אלא ארבע: (1) בריא (וישן בכללו, כמבואר לעיל). (2) שוטה (ומי שאחזו קורדייקוס בכללו, כמבואר לעיל). (3) נשתתק ושכיב מרע, שניהם בגדר ספק שוטה (אלא שנשתתק הוא ספק שוטה גמור, ואילו בשכיב מרע יש להזהר אך אין מניחים שהוא ספק שוטה סתם כך. וזו פסיקת השולחן ערוך (אבהע"ז, קכ"א, ד'): "שכיב מרע שמצוה לכתוב גט, צריך לדקדק בו שיהא שפוי בשעת כתיבה ובשעת נתינה. הגה: ואין צריך בדיקה כמו נשתתק, אלא בודקין אותו קצת לראות אם דעתו מיושבת עליו"). מכל מקום יש לחלק לפי הירושלמי בין נשתתק מחמת חוליו לנשתתק מחמת בוריו בנוגע לרמת הבדקה הנצרכת. (4) צלוב או מגוייד – יש להם חזקת צלילות הדעת, שכיוון שמצבם נגרם בעקבות חוליו, אין להניח שנפגמה דעתם אפילו אם נשתתקו, אלא נשתתקו משום החולי.

אולם, בעל העיטור (מאמר ז', כתיבת גיטין ושטרות) סבר לחלק באופן אחר:

"ומסתברא לן דווקא דאמר "כתבו" ואחזו קורדייקוס דדעתא שגישתא הוא ואין כותבין אלא לכשישתפה, ושכיב מרע שאמר "כתבו" ונשתתק – כותבין ונותנין עד שעת נטילת נשמה, דדעתא צילותא היא וכחישותא היא דאית ביה, ולא מחזקינן ליה בדעתא שגישתא דהא בשמיעת קול דק דיו פעם אחת ובנשתתק מחוליו נמי דיו בהרכנת הראש פעם אחת, כדגרסינן בירושלמי, ולא מחזקינן ליה כשוטה... ואיכא מאן דאמר נשתתק ספק שוטה הוא ואין כותבין, ולא דייק לן, דאם איתא כי בדקינן ליה תלתא זימני מאי הוי? ליהוי בשעת בדיקה כחלים ובתר הכי ליהוי כשוטה, וניחוש דילמא פיקח ונשתפה הוא ולעולם יהא צריך בדיקה עד שיגיע גט לידה דהא אין כותבין עד שישתפה? ועוד: שוטה בבדיקה מי יהיב גיטא? אלא שמע מינה דנשתתק לאו ספק שוטה הוא... אלא מינא דחולי הוא. ומעשה בא לידי שאמר "כתבו ותנו גט" ונשתתק מתוך חוליו, והיה לו אח במדינת הים וכתבו ונתנו לה על פיו".

כדברים הללו גם הביא הר"ן (ואף שלא הזכיר את בעל העיטור במפורש ניכר שאלו הם דבריו, שיש כאן השוואה בין דינים של הצלב והמגוייד לדיניו של המשותק: "ולפי זה איכא מאן דאמר דבנשתתק מתוך חוליו... נמי כיוון דידעינן דמחמת חוליו נשתתק לא חיישינן לטירוף הדעת". ובריטב"א למסכת גיטין (ע'., ד"ה "האי") הביא את דברי בעל העיטור במלואם, והוסיף: "וכתב רמ"ה ז"ל: ומסתברא כוותיה בנשתתק מתוך חוליו, דמסתמא לא מחזקינן ליה בשיבוש דעתא, כדמיברר

מתוספתא ומירושלמי, ושמעתין לקמן נמי גבי שחט בו שניים או רוב שניים הכי דייקא. מיהו אי אתחזק ביה טירוף דעתא מגו מרעיה, כי נשתתק נמי חיישינן ליה ובעי בדיקה ג' פעמים, מידי שהוה אנשתתק מתוך בוריו... דהא התם ספק שוטה משוינן ליה, ובדיקה הוא דמפקא ליה מידי שוטה, וכן הילכתא" (וגם הרשב"א בתשובה (תשובות מכתב יד, סימן רי"ט) מזכיר את שיטתו).

מכל הנ"ל יוצא שלבעל העיטור והרמ"ה (ושמא אף הריטב"א מסכים לדעתם) יש כאן ארבע חלוקות, אלא שהם מחולקים אחרת: במקום לשים את מי שנשתתק יחד עם שכיב מרע, יש לחלק בין נשתתק מתוך בוריו או נשתתק מתוך חוליו, ונשתתק מתוך חוליו שייך בחלוקה הרביעית יחד עם צלוב או מגוייד. לפי דברינו הסברה מאחורי חלוקה זו היא כדלהלן: מי שנשתתק הוא בגדר ספק שוטה, אלא שיש כמה דרכים לפשוט ספק זה.

לדוגמה, אין לחוש לשטות אלא במידה וראינו סימני שטות מובהקים (כגון מי שאחזו קורדייקוס). במקום שאין סימני שטות מובהקים ניתן לעשות בדיקה על מנת לעמוד על בירור המציאות ולהחליט אם אחזה בבעל שטות, אם לאו. כמו כן, במידה והספק בא מתוך חולי שירד על הבעל, אין לחשוש לשטות, אלא יש להניח שהחולי הוא שגרם לשיתוק, ואין כאן חשש לדעה שאינה צלולה; אלא מעמידים אנו את הבעל בחזקת שפיותו הקודמת.

פרק י"ד: פסיקת הלכה כבעל העיטור במקום עיגון

יש להקדים ולומר כי השולחן ערוך אינו מביא את דברי בעל העיטור להלכה, ואף חלק ממפרשי השולחן ערוך דחו את דבריו ואף במקום עיגון, וכגון הפרי חדש (שם, סק"ט), ואף הב"ש – למרות שהסתפק בדבר – נראה שלמעשה פסק שלא להקל כבעל העיטור.

מכל מקום יש לדברי בעל העיטור ראיות חזקות. כאמור לעיל, בירושלמי חילקו בין נשתתק מתוך בוריו לנשתתק מתוך חוליו, אך אף לפי הירושלמי יש צורך בבדיקה פעם אחת בנשתתק מחמת חוליו, ורשי והרמב"ן וסייעתם ראו בכך ראייה לכך שבכל עניין צריך בדיקה. אולם, לעניות דעתנו, פירוש הסוגיה הזו לפי בעל העיטור הינו שונה.

מהר"א פולדא ביאר בירושלמי תרומות (שם): "ותני כן – כלומר: ומצינו ברייתא דסברה דיש יותר לחוש לבלבול דעת בבירי שפירש לשתיקותו מתוך בריו ממה שיש בפירש לשתיקותו מתוך חוליו, והכא נמי הואיל וכתב ולא אמר, איכא למיחש שמא נתעסק בשטרותיו". כלומר: מי שעבר מבריאיות גמורה לשיתוק – יש לחשוש שמא נטרפה דעתו ויש לבדוקו שלוש פעמים כדי להוציאו מידי חזקת טירוף הדעת, אך מי שעבר לשיתוק מתוך חוליו אין לנו להניח שהוא מטורף והבדיקה לא באה אלא לבדוק שלא היה מתעסק בשטרותיו (כי שם בגמרא מימרא זו באה בהקשר של כתב יד הבעל).

הרידב"ז (שם) מפרש אף הוא כעין זה (אף כי הפוך מהמהר"א פולדא בביאור המילים): "אבל בזמן שנשתתק מתוך חוליו, דאז אין החשש שמא מתעסק בשטרותיו והוי החשש שמא הא דנשתתק הוא משום שנתחרש, וכיוון דהרכין פעם אחת הרי יצא מחשש חרש". אף לפי פירוש זה מטרת הבדיקה הינה לוודא שהמצב נשאר כשהיה, ולא מחמת שיש חשש גדול שנשתתק.

ועוד יותר מכך מצאתי בספר ניר על הירושלמי (שם): "והנה הברייתא דאמרה בזמן שפירש מתוך בוריו מתפרשת בפשיטות... דאז יש לחוש שמא נתחרש ואינו שומע גם כן, יש לנו לבדוקו שלוש פעמים; אבל אם נשתתק מחמת חולי שידוע שחולי זה אינו רק בכלי מבטא שלו שחושש בגרונו,

כיוון שהוא שומע די בפעם אחת". כלומר: מטרת הבדיקה בנשתתק מחמת חוליו לפי ספר ניר אינה אלא לוודא את הסכמת הבעל, אך לא לבדוק אם שוטה הוא.

וכן בקרבן העדה לירושלמי גיטין (שם) כתב: "אבל נשתתק מתוך חולי אמרינן כחישותא הוא דאית ביה ודעתיה צילותא היא, הלכך בבדיקה פעם אחת סגי", ומשמע כדברינו שהבדיקה איננה על מנת לבדוק אם דעתו צלולה (שהרי מדמה נשתתק מתוך חולי למגוייד וצ'לוב שודאי דעתם נחשבת צלולה) אלא הבדיקה באה לוודא את רצון הבעל. יש לזכור כי לפי כל הני"ל הצורך בבדיקה בנשתתק מתוך חולי לא באה אלא לוודא את רצון הבעל לגרש כיוון שלא הצהיר על כוונה זו קודם לשיתוקו, אך במידה לא הצהיר הבעל על הדברים קודם לשיתוקו אין צורך בבדיקה זו, וכאמור זו ראייה לפסיקתו של בעל העיטור (ונראה לי שלזה התכוון הרמ"ה כשאמר שכדברי בעל העיטור מוכח בתוספתא ובירושלמי, וכוונתו לחילוק הירושלמי הני"ל).

וראיתי שכיוונתי לדברי הר"מ בולה בספרו גט מקושר (שכיב מרע, סימן י"ב, אות ו') שדן בשיטת בעל העיטור ובהתאמתה עם דברי הירושלמי, ואף הוא העלה כנ"ל: "כלל העולה דדעת העיטור הוא דנשתתק אינו ספק שוטה, והאי דבעי בדיקה... אינו אלא להבין כוונתו, ונפקא מינה דאם אמר בפירוש "כתבו גט לאישתי" או ששאלו לו "נכתוב גט לאישתיך?" והשיב בכתב ידו "הן" – אין צריך שום בדיקה". וברוך שכיוונתי לדעתו הגדולה (אמנם הוא מפריז על מידותיו וכותב שאף בנשתתק מתוך בוריו היה בעל העיטור מתיר ללא בדיקה כל שציווה קודם שתיקתו, וזה אינו נכון לפי מה שכתבתי לעיל בסברת בעל העיטור).

עוד יש להביא ראייה לדברי ספר העיטור שאין לנו להחזיק אדם בשטות עד שהדבר מתברר, ואף ספק שטות אין להניח אלא על ידי שינוי מציאות ברור, משו"ת פרי תבואה (סימן כ"א): "ומלבד זה יש לי ראייה על זה דכהאי גוונא לא הוי בגדר חזקה העשוי להשתנות... ולא הוי חזקה העשוי להשתנות אלא כההוא דעתים חלים ועתים שוטה... דשם נתחזק אצלנו מציאות בפועל היפוך החזקה שראינו בפועל כבר" (וכעין זה כתב רבי שלמה קלוגר בחכמת שלמה על השולחן ערוך (אבהע"ז, קכ"א, ג'). אם כן, בנשתתק אין לנו להניח חזקת שטות, ואף לא ספק שטות, אלא כשנתחזק לנו שאכן איש זה הינו שוטה.

מכל הני"ל נראה שלשיטת בעל העיטור אין לחשוש כלל לכך שאין הבעל מגיב, ואף אם נשתתק לחלוטין ניתן לכתוב גט על פי ציווי שנתן קודם שיתוקו, וכך כתב בספר גט מקושר (שם) לשיטת בעל העיטור: "גם נפקא מינה דאם ציווה לכתוב ואחר כך נשתתק דאין צריך להמתין עד שישתפה כיוון דאינו ספק שוטה, דלא חיישינן כל שלא ראינו שנטרפה דעתו, וכותבין ונותנין לאלתר".

וכך כתב המהרש"ל בים של שלמה למסכת גיטין (פרק ז', סימן א'): "אכן ראיתי בקאר"ו שהביא לשון בעל העיטור... משמע להדיא דמוקמינן בחזקתו הראשון כל זמן שלא ראינו בו שטות, ואולי דברי התוספות גם כן כיוונו זה, שצריכין להזהר בו שלא יראו השטות, וכן נראה בעיני עיקר, שאין צריך בדיקה יתירה, דלא מחזקינן כלל כשוטה. אכן מה שדעת הטור דאפילו בנשתתק דמתניתין, שנשתתק פתאום, כך הוא – לא נהירא, דזהו מחזקינן כספק שוטה".

הרי שאף שהשולחן ערוך לא פסק כבעל העיטור, מכל מקום המהרש"ל סבר כמותו להלכה. אמנם, אפשר לומר שאף השולחן ערוך לא כתב מה שכתב אלא לכתחילה, אך במקום עיגון אף הוא מודה, וזה לשון הבית יוסף (שם): "ואפשר דהיכא שלא בדקו השכיב מרע וכתבו הגט על פיו, בדיעבד מודים

התוספות והרא"ש דכשר, ד"טוב לזהר" לכתחילה משמע. ואפשר דאפילו בנשתתק מתוך חוליו ולא בדקוהו מודים דכשר בדיעבד היכא דלא אפשר, כעובדא דבעל העיטור...".

וכן הביא להלכה בפנים מאירות (ג', י"ב) במקום עיגון: "הרי לפנינו דלהרא"ש מצריך בדיקה לכתחילה בנשתתק מתוך חוליו... אבל לבעל העיטור אין צריך לבדוקו כלל, אלא כיוון שציווה – כותבין, אפילו אם נשתתק... ואם כן כי היכי דקיל נשתתק מתוך חוליו דסגי בהרכנה אחת ובחוליו בדיבור אחד ולא צריך שני פעמים ובנשתתק בברי צריך לבחון אותו ג' פעמים – הכי נמי קיל היכי שהיה מצוה השכיב מרע תחילה ליתן גט ואחר כך נשתתק דנותנין בלא שום חקירה לבדוק שנדע בבירור שהוא שפוי... דאפילו בלא חקירה כלל כמו בנשתתק מתוך חוליו היכי דלא אפשר כמעשה דהעיטור – הגט כשר.

ולפי דברי הבית יוסף גם התוספות והרא"ש מודים בזה במקום עיגון. וזה שכתב העיטור... איך ידעו שנשתתק? וצריכין אנו לומר ששאלוהו איזה דברים ולא השיבם ולא חששו שמא לא היה שפוי... ואם כן בנידון דידן בשביל שלא השיבם דבר – זה נשתתק קרי ליה. ואם בשביל שלא היה יכול לנענע ביד – מכל מקום דעת צילותא היה בו...".

הרי לנו שלהבנת הפנים מאירות במקום עיגון הכל מודים שיש להקל כשיטת בעל העיטור. אף בשו"ת עזרת כהן (סימן ק"ב) כתב לצרף את דברי בעל העיטור לספק ספיקא. אף אני אוסיף שכל שכן שיש לסמוך על בעל העיטור אחר שראינו שהפוסקים הסכימו לשיטת הרמב"ם שכל הצורך שהבעל יהיה שפוי בשעת כתיבה ונתינה אינו אלא מדרבנן, וכאן שהוא ספק דרבנן (כלומר: ספק אם לסמוך על שיטת בעל העיטור) יש להקל, ובוודאי במקום עיגון.

וכן מצאתי בישועות יעקב (אבהע"ז, קכ"א, פירוש הקצר, סק"ו) שפסק: "והא דצריך בדיקה בנשתתק כתב העיטור דאין הטעם משום דחיישינן שמא נשתטה, ונפקא מינה אם בעת שציווה לכתובה היה מדבר כהוגן ואחר זה קודם ובשעת כתיבה נשתתק – אי הטעם משום דחשיב כשוטה אם כן צריך בדיקה, ואי הטעם משום שמא אין בדעתו לגרשה בזה כבר ציווה, לא שייך זה. ולענין דינא – בנשתתק מתוך חוליו, הואיל לכמה פוסקים אין צריך בדיקה, ולדעת העיטור אם בשעת ציווי היה מדבר גם כן אין צריך בדיקה, יש להקל מטעם ספק ספיקא, ובפרט לדעת הרמב"ם אינו רק מדרבנן". וכדברים הללו כתב גם המהרא"ל צינץ בספרו טיב גיטין וגט מקושר (אות י"ג), וכן מצאתי בשו"ת זכר אליהו לרב אליהו טייב מחכמי תוניס בהערותיו לשולחן ערוך.

וכן פסק החזון איש (אבהע"ז, פ"ו, אות ט'): "ואם ציווה לכתוב ונשתתק ולא נבדק – הוי ספק שנטרפה דעתו... ואפשר להקל משום ספק ספיקא, דאף אם אין בו דעת יש לומר דתונבא בעלמא והוי כישן כמו שנסתפקו תוספות, ואפשר דאף קורדייקוס אינו אלא מדרבנן לדעת ר"מ והוא הדין חולה כמו שכתבנו לעיל, והעיטור עבד עובדא כשמעתיה ומעשה רב".

אם כן, רואים אנו שיש מהפוסקים שכתבו לסמוך על בעל העיטור במקום עיגון, שכך פסקו המהרש"ל והפנים מאירות והישועות יעקב והחזון איש, ושיש סברה לומר שלא זו בלבד שכן היא דעת בעל העיטור והרמ"ה, אלא שאף ראשונים נוספים מסכימים לכך.

פרק ט"ו: האם מי שאינו מגיב לסביבתו הוא בגדר נשתתק?

עתה נבוא לברר מה דינו של מי שאינו מגיב לסביבתו: האם דינו כשוטה או כנשתתק? ספק זה מצאתי שהעלה כבר המהר"י"ט צהלון בתשובה (חדשות, ס"ח) לענין מי שהתעלף בין ציווי הגט

וכתיבתו לנתינתו, שבנשתתק יש מקום להכשיר כבעל העיטור, וזה לשונו: "והיה מקום לבעל הדין לחלוק עדיין ולומר, הרי נדון דידן גרע מנשתתק, דהא נתעלף בין כתיבה לנתינה. ובודאי דנתעלף פשיטא דגרע מנשתתק, דהתם בנשתתק סבר הרב בעל העיטור דבדעתו הוא, אמנם נתעלף הרי רוחו ונשמתו הלכה לה, וכל שכן דעתו. ואם כן אפילו לדעת בעל העיטור לא מכשר אלא היכא דלא אפשר כי התם, אבל בנידון דידן דאפשר לא מהני אפילו בדיעבד. הא נמי לאו מילתא היא..."

המעין שם יראה שהמהריט"ץ דחה עניין זה מטעם אחר, שאפילו יצדק בעל דין זה, מכל מקום במקרה שבא לפני המהריט"ץ אין זה משנה ואפשר להכשיר את הגט. כלומר: המהריט"ץ אינו נזקק לדון בטענה הנ"ל. אמנם, מצד אחד קצת נראה מלשונו שהוא מסכים לדברי בעל הדין ואכן מי שנתעלף גרוע ממי שנשתתק, אך מצד שני אין אלו דברי בעל הדין, ואפילו לדבריו סיים המהריט"ץ "דאפשר לא מהני אפילו בדיעבד", ולא קבע את הדברים במסמרות.

אך לכאורה היה אפשר לחלק ולומר שלא כדברי בעל הדין הנ"ל, שלא לו הסוברים שהבדיקה הנצרכת במי שנשתתק באה להוציא מידי ספק שטות ברור שיש צורך בתגובה מסוימת מצד הבעל, שאם לא כן יישאר בספקו ולא נוכל לכתוב גט על פיו; ואילו לדעת בעל העיטור אנו מניחים שלבעל יש חזקת צלילות הדעת אף כשאיינו רואים תגובה מצידו, ואף אין אנו מצריכים בדיקה לברור הדבר כל עוד יודעים אנו מה היה רצונו קודם שנשתתק – ועל כן הגדרת נשתתק איננה בהכרח מניחה שהבעל מגיב בצורה כלשהי.

אך אין חובה לפרש כך ואין זו ראייה כלל, כי מלשון הפוסקים התומכים בשיטת בעל העיטור ניתן לדייק שאף שבעל העיטור אינו מצריך בדיקה, מכל מקום אין זה אומר שהבעל יכול אף להימצא במצב שבו אין לו יכולת להגיב למציאות הסובבת אותו בצורה כזו או אחרת. על כן, צריכים אנו למצוא ראייה לכאן או לכאן, על מנת שנוכל לדעת אם אדם שאינו מגיב לסביבתו יכול להיכלל בכלל ההגדרה "נשתתק מתוך חוליו".

ראשית, אזכיר שבתוספתא כתוב שאפשר לתת עבור צלוב או מגוייד "כל זמן שהנשמה תלויה בו", וכיוון שדינו של נשתתק מתוך חוליו שווה לדינם של הצלוב והמגוייד לשיטת בעל העיטור, לכאורה ברור הדבר שאף אם אינו מגיב אך "הנשמה תלויה בו" אפשר לתת עבורו את הגט כיוון שציווה לעשות כן קודם שנשתתק. כמו כן יש לזכור את לשון הרמב"ן שהגדיר את הצלוב והמגוייד כאלו ש"לא אשתייר ביה דעתא כלל", ומשמע שלמראית עין אין בהם דעת ומכל מקום אנו סוברים שהלכתית יש בהם דעת. וכך גם מצאתי שהגדיר המאירי לסוגיה במסכת גיטין (שם):

"מי ששחטו בו שניים או רוב שניים ורמז ואמר כתבו גט לאישתו – הרי אלו יכתבו ויתנו, וכן אם ראוהו מגוייד... ואף על פי שכל אלו מיתתם ודאית, מכל מקום עדיין הוא חי; ושיבוש הדעת אין כאן, שכל אלו אף על פי שבשעת נתינה דחיק להו עלמא טובא עד שנראה כאילו לא נשאר בהם דעת כלל, כל זמן שהנשמה בקרבם דעתא צילתא הוא ואין דעתם משתבשת בכך, אלא שמחמת חולשא נראה כן. ומכל מקום אם ראינו בהם בשעת נתינה סימני שיבוש צריכין להתישב בדבר" (וסוף דבריו מזכיר את דברי הערוך השולחן (אבהע"ז, קכ"א, ל'), עייני שם; וגם מלשון הפני יהושע לסוגיה שם משמע כדברי הרמב"ן והמאירי).

כמו כן ניתן לדייק מהמאירי בהמשך שהגדרת פגיעת מוח היא כשיתוק ולא כשטות, שהרי לדעת המחמירים כתב המאירי: "שכל שנשתתק מתוך חוליו דיו בבדיקה פעם אחת, הא כל שלא בבדיקה – לא. ואם כן זו של שחט בו רוב שניים ומגוייד וצלוב קים להו לרבנן שאין דעתם מתבלבלת בכך,

הא כל שהוכה בראש שמוחו מתבלבל או בלב – בודקין אותו". ואם בודקים אותו אין זה אלא מפני שדינו כנשתתק. ואף על פי כן צריך עיון אם כן הוא אף בנטול הכרה לחלוטין.

עוד נראה לי לדייק בדברי הרמב"ם שגם מי שאין לו דעת הוא בגדר נשתתק, שהרי זה לשון הרמב"ם בהלכות גירושין (ב', ט"ז): "מי שנשתתק והרי דעתו נכונה ואמרו לו נכתוב גט לאשתך והרכין בראשו בודקין אותו שלשה פעמים בסירוגין אם אמר על לאו ועל הין הין הרי אלו יכתבו ויתנו, וצריכין לבודקו יפה יפה שמא נטרפה דעתו, וכן אם כתב בידו כתבו ותנו גט לאשתי הרי אלו כותבין ונותנין לה אם היתה דעתו מיושבת עליו, שאין דין מי שנשתתק כדין החרש".

מדברי הרמב"ם שכתב: "מי שנשתתק והרי דעתו נכונה", וכן לאחר מכן שכתב שנותנים את גיטו של מי שנשתתק "אם הייתה דעתו מיושבת עליו", משמע ששני סוגים יש בנשתתק, ודווקא נשתתק שדעתו נכונה ומיושבת עליו יכול לתת גט במקרים הנקובים שם, אך נשתתק שאין דעתו נכונה ומיושבת עליו אינו יכול לתת; ומכל מקום משמע מדבריו שעדיין בגדר נשתתק הוא זה.

בדומה לכך מצאתי שכן כתב הרמב"ם כמעט בכל מקום, וחזר והדגיש שהאדם שנשתתק עליו מדובר הוא מי שמבין ויכול לתקשר, אך במקום אחד בהלכות סנהדרין (י', ד') גילה דעתו בבירור שיש אף גדר של נשתתק שאינו מבין: "אמר אחד: יש לי ללמד עליו זכות, ונשתתק או מת קודם שילמד זכות ויאמר מאי זה טעם מזכה – הרי הוא כמי שאינו".

והנה, אם היה נשתתק כזה שיכול לכתוב את דבריו, לכאורה ברור שאין הוא כמי שאינו, ומדוע לא נחשיב את דבריו ונבין מדוע רצה לזכות את הנאשם? (וכן ראיתי שהקשה על לשון רש"י בספר עבודת דוד על מסכת סנהדרין (מ"ג.)). אלא שהרמב"ם שם לא כתב שדעתו נכונה ומיושבת אלא דימה אותו למי שמת, כי בנשתתק שם מדובר במי שאין דעתו נכונה ומיושבת, ואדם זה שאינו יכול לתקשר עם העולם הוא בגדר נשתתק ולא בגדר שוטה (אמנם פשוט שהרמב"ם עצמו לא התיר בנשתתק שכזה לתת גט, וכל דברינו להתיר בנשתתק כזה הם לפי דברי בעל העיטור הנ"ל. ומכל מקום מדברי הרמב"ם למדנו שגדר אדם זה הוא גדר של נשתתק ולא של שוטה).

(על מנת שלא יקשה למעיין, אעיר כאן שאין סתירה לדברינו מדברי הגמרא במסכת גיטין (ע"א). ובמסכת כתובות (כ'): עם פירושי הראשונים שם לעניין דין "מפיהם – ולא מפי כתבם", כי אם היה קשה הרי הגמרא במסכת סנהדרין (שם) הייתה צריכה להקשות כן, וממה שלא הקשתה מוכח שגם אם נאלם וגם אם נשתתק לכאורה היה מקום לומר שיש להתחשב בעדות זו. ונראה לי בסיבת הדבר, שכיוון שכבר התחיל העד את עדותו ואמר שיש לו זכות לומר, על כן לכאורה אין זה נחשב "מפי כתבם" אם ימשיך להעיד מפי הכתב, כך נראה לי.

ועוד יש לומר שכיוון שדין הגמרא הנידון שם הוא לעניין סתירת הדין, אין אנו מתחשבים בדין "מפיהם", כיוון שאין אנו רוצים לדעת אלא אם יש כאן טעם לזכות שסותר את כל הדין אם לאו, ואפילו אם נאמר שאין הוא יכול לומר טעם זה מחמת דין "מפיהם", מכל מקום עצם זה שיש לו טעם לזכות יכול לפטור את הנאשם. אולם, הסוגיה דוחה הבנה זו, ולפי שיטת רש"י קשה כאמור לעיל, אך אם נאמר בשיטת הרמב"ם שנשתתק דומה למת הדבר ברור שאין כאן כל טעם לזכות שניתן לעמוד עליו, ואפילו לא באופן עקרוני).

אף מדברי רבי אברהם מן ההר ניתן לדייק כך. במסכת נדרים (פ"ז). למדנו: "מי שיש לו חולה בתוך ביתו ונתעלף, וכמדומה שמת וקרע, ואחר כך מת – לא יצא ידי קריעה". בברייתא זו ברור שמי

שנתעלף אינו מתקשר עם סביבתו, שהרי אם לא כן לא היו קרוביו חושבים בטעות שכבר מת. והנה, רבי אברהם מפרש את המילה "ונתעלף" בסוגייתנו במילה אחת: "ונשתתק". מדבריו נראה שהביטוי "נשתתק" כולל אף עילפון גמור.

כמו כן, נראה לי שכך סובר בבירור בשו"ת קול מבשר (א', ל"ב), שם עוסק הרב משולם ראטה בעניין צוואה שנכתבה וקמו עליה ערעורים שונים, וביניהם הוא מציג את הדברים הבאים: "ועתה נבוא לדון בעניין הטענה שבאה לפנינו מצד שכפי שהגיד מר מלמד לפני בית הדין, ביום כ"ו או כ"ד בשבט הלך אל בית המנוח ומצא אותו שוכב על ערש דוי, ושאל לשלומו ולא קבל תשובה, ומצבו היה קשה ואפשר לומר בלי הכרה. המנוח תפס אותו ביד וקירבו אל מיטתו, ויצא החוצה אחר כך. ותאריך הצוואה שחתמו העדים הוא מיום ערב ראש חודש אדר תש"ה, וביום ב' דראש חודש אדר נפטר לעולמו, ולכן יש לחוש שבזמן הצוואה גם כן לא היתה דעתו מיושבת".

הרב ראטה מביא את דברי התשב"ץ כראיה, ומסביר שכיוון שיש עדות שאחרים דיברו איתו בין אותו תאריך לתאריך חתימת העדים על הצוואה, אין לחשוש לתקופה שהיה נטול הכרה. אולם, תוך כדי דיבורו, למדים אנו שנטול הכרה דינו כנשתתק:

"והתשב"ץ חלק ג' סימן קס"ז... מיירי שם שהיורשים טענו בבירי שהיתה דעתו מטורפת בעת צוואתו והוכיחו זה מתוך דבריו שמי שהיה חייב לו אמר בהיפך, וגם בפעם הראשונה ידעו בבירור שנטרפה דעתו שדיבר או עשה דברי שטות ממש. מה שאין כן בנידון דידן שעדי הצוואה העידו לפני בית הדין שהמנוח המצווה היה שפוי בדעתו, וזה היה שני ימים לפני פטירתו, ומה שהיה פעם אחת בערך ארבעה או חמישה ימים לפני פטירתו נדמה לנטול הכרה אין לחוש לזה אחרי שאנו רואים שדיבר עם העדים אחר כך דברים מסודרים ובאריכות הפרטים, וגם העדים שוכנעו שהמצווה היה אז שפוי בדעתו. וגם זה בעצמו מוכיח שאחרי שנשתתק פעם אחת בחוליו התחיל אחר כך לדבר וזה מורה שמצבו נשתנה לטובה..."

ובנידון דידן איכא ספק גם בשעה שנדמה כנטול הכרה דילמא תונבא הוא דנקט ליה וכישן דמי... וגם הפוסקים המחמירים להצריך בדיקה בכהאי גוונא... היינו דוקא במגוייד או צלוב ושחט בו רוב שניים שאינו יכול לדבר רק ברמיזה, אבל חולה שנשתתק פעם אחת ואחר כך חזר לדבר ומדבר כעניין, שהוא דבר הרגיל בכל חולה – אין שום ספק וחשש כלל לחושבו לשוטה ובוודאי כפיקח גמור משוינן ליה, והרי גם בשעה שנשתתק גם כן לא הוברר שנטרפה דעתו, רק מספקא לן".

אף מצאתי לגריא"ה הרצוג (פסקים וכתבים, ט', ס"ט) שהתייחס לתשובה הנ"ל, ותוך כדי דבריו אף התייחס לשאלת מעמדו של נטול ההכרה:

"אפשר לכאורה לחלק בין נטול הכרה לשוטה, או לנשתתק. טירוף הדעת בא על ידי הפרעה פנימית במוח או בעצבים המיוחדים למחשבה, וכן שיתוק הדיבור פתאום עלול שזה בא מחמת הפרעה בעצבי המחשבה וכו', ועל כן צריך לבדוקו אותן הבדיקות, אבל נטילת ההכרה בחולה הנוטה למות שאני, שזה בא מחולשה כללית הגומרת באפיסת הכוחות לבסוף במיתה (ועיין באבן העזר קכ"א שיש שיטות שדווקא בריא שנשתתק וכו', ואין כאן המקום).

ומכיוון שבאו ומצאו שהכיר אותם ומסר להם דברים המוכיחים על דעת שלמה ומסודרת, בהבעת פרטי העניין, ייתכן שזה כבר מספיק ואין צריך יותר להוכיח שחזרה אליו הכרתו לאותה שעה. על כל פנים צריך עיון והמלכה במומחים גדולים. שם בעניין של הרשב"ץ טענו טענה שיש הוכחה מתוך

הצוואה שהוא מטורף. גם התשב"ץ איננו אומר שניטל כח הכרתו, אלא שטענו שהיה מטורף בדעתו, היינו שדיבר דברי שטות, ואפשר עשה מעשי שטות".

לפי הצעת הגריא"ה נראה שנטילת ההכרה איננה דומה לא לשטות ולא לשיתוק, אלא למגוייד או צלוב הנוטה למות; או שמא מחדש גדר חדש שעדיין לא התלבנו הלכותיו. ונראה מדבריו שרצה לקבוע את דין חסרון ההכרה על פי אמות המידה הרפואיות והתיאור הפיסיולוגי-ביולוגי שמתרחש בגוף. אם כן, יש להעיר כי מי שמחוסר הכרה במשך שנים (ורק בו אנו עוסקים בתשובה זו) אינו קרוב למיתה כלל (שלא כמו שכתב הרב הרצוג), אין לדעת מתי ימות, ומצד שני אף יש סיכוי (גם אם קלוש ביותר) שיתעורר; כך שאין לראות את חסרון התגובה כחסרון דעת, אלא כמחסום לא ברור שמונע את החולה מלהביע את דעתו (ולמעשה אין לנו לדעת אם שוטה הוא או לא, ומהי מידת שטותו אם אכן קיימת, עד שיתעורר). מכל מקום, אין כאן דין שוטה, אלא לכל היותר ספק שוטה, ולפי הרב ראטה דינו כנשתתק, כאמור.

כמו כן, הרב שלמה משה עמאר בשו"ת שמע שלמה (ד', אבהע"ז, ט') התייחס לנידונו, והנה המקרה שעליו נשאל: "והנה בשאלה זו, מיירי שהרופאים שהרופאים המטפלים באיש הזה שנשתתק רחמנא ליצלן, אומרים שהוא מסוגל להבין את מעשה הגט ומסירתו... שכששואלים אותו אם הוא רוצה לתת גט הוא עונה בהרכנת הראש שכן, וגם הוא רוצה לקבל את הכסף שהבטיחו לו בסך עשרים אלף דולר, וגם כשמדברים איתו רגיל רואים אותו שהוא שפוי בדעתו כאדם נורמלי... ומצד שני מתבלבל בשאלות... שמתחילה ענה כהוגן ובסוף השאלות התבלבל והיה עונה על כל דבר לאו, ונשאר תקוע בתשובה של לאו...".

ועל זה דן בתשובתו שם, ומצרף דברי החזון איש שהבאנו לעיל, וכותב על דבריו: "והמעייין בדברי קודשו של מרן החזון איש עליו השלום, יראה דמיקל מאוד בחולי השיתוק, דאף על פי שנשתתק לגמרי בגופו וגם אישתקל מילוליה מחמת השיתוק, רחמנא ליצלן, כיוון שרובן לחיים ולדיבור. ובזה מיירי הירושלמי, ובזה סבירא להו לרש"י והר"ן ז"ל דדי בבדיקה אחת. דכיוון דמחמת חולי קרה לו כן אין חוששין שמא נשתטה, ודי לו בבדיקה אחת. ולבעל העיטור והתוספות שהביא הר"ן בזה אין צריך בבדיקה כלל...". ועוד כתב בתשובה זו שאף בפגיעה במוח אין לחשוש שההבנה נפגמה בהכרח.

אולם, לא אכחד כי מצאתי הערה קצרה של החזון איש, שממנה משמע שחולק הוא בדבר זה. הרב אברהם יעקב ניימארק – מתלמידי הגאון רבי שמעון שקאפ – כתב מאמר בחוברת תבונה (כרך י') ובה הביא מחקר שמראה שכשבהמה נשחטת מאבדת היא את דעתה תוך עשר דקות לכל היותר, "והלא אי אפשר לכתוב גט לחתום וליתן למי ששחטו רוב שניים ויהיה עוד בצילותא". ועל כן כתב בענייננו כדברים האלה:

"לזאת נראה בעל כורחנו לומר, דכוונת הגמרא דבאמת אובדן דעתו וחושיו יבואו מהר, רק מכיוון שזה אינו בא מקלקול במערכת כלי המחשבה בייחוד, אין זה בסוג של שטות אף שאין סמיא בידן, והנראה לכונן זה גם בכוונת התוספות שאובדן הדעת והחושים מצד חלישותו הכללית אין עושים אותו לשוטה, וכל זמן שלא נטרפה דעתו, היינו שלא היו בו סימני שיגעון חיוביים, אובדן החושים מעילוף וחולשה שלילית אינם מסוג של שטות ולא גרע מישרן לכולי עלמא אפילו אליבא דרבי יוחנן...

ובדרך זה נבין את שיטת בעל העיטור... שאינו מצריך שום בבדיקה גם לשכיב מרע, והוא מטעם זה שכל זמן שלא נראו בו סימני שיגעון אין חוששים לשיגעון, ותולים שרק העילוף והחולשה הכללית מתגברת, ויותר מסתבר הדבר לשיטת הרמב"ם, דהא שאין נותנים כשהוא בשטותו הוא רק מדרבנן,

ניחא דלא חיישינן לשיגעון מצד ספיקא דרבנן כדברי הב"ש הנ"ל, ואפילו אם נימא שהוא מן התורה גם כן מתקבל על הדעת שאין חוששין לשיגעון, שהיא הופעה חדשה, ומעמידן אותו בחזקתו, חזקת צילותא, רק שכוחותיו הכלליים חסר ואתאי".

דבריו מתאימים לחלוטין עם כל מה שהקדמנו, ומצאתי רעיון זה לחלק בין סימני שיגעון חיוביים לסימני שיגעון שליליים אף בחידושי חתם סופר למסכת חגיגה (ג':), וזו לשונו: "ואפילו חרש מתוך הכתב סבירא ליה לרב כהנא בגיטין... דהוי כפקח גמור משום דסבירא ליה דלזה הוי דעתא צילותא, והיינו נמי שחט בו שנים או רוב שנים ומגויד וצ'וב דמרמז וכותבין ונותנין גט לאשתו אף על גב שאין לך חלוש בדעה יותר ממנו, מכל מקום כיון דלא עשה שום מעשה טירוף אמרינן כחוששתא בעלמא היא ועדיין נשאר לו רושם דעה קלה".

אמנם החזון איש בשולי הגיליון כתב כך: "אם איבד הדעת הרי הוא שוטה בהחלט, בין איבד חושיו בין לא איבד, ואם איבד חושיו ולא איבד הדעת הרי הוא פיקח לכל דבריו". ולענין הניסויי בבעלי חיים שממנו הקשה הרב ניימארק, כתב: "בדרך הרגיל אמרו, אבל במקרים בודדים יש שחיים ומדברים זמן הרבה".

(אמנם דבריו אלו נראים כסותרים את שכתב בחידושיו כמובא בסוף הפרק הקודם ובדברי הרב עמאר, ששם היקל אפילו ב"אין לו דעת", וברור שחידושיו שפירסם לרבים קודמים במעלה להערה קצרה זו שכתב בשולי הגליון. ושמא יש לומר כי שם לא כתב אלא בדעיבד או במקום עיגון גדול שאז יש לסמוך על ספק ספיקא, וכאן כתב שמעיקר הדין מי שיש בו אובדן דעת יש להחשיבו כשוטה מוחלט. ועדיין צריך עיון).

ולאחר חיפוש מצאתי מי שקדם לכל אלה, הרי הוא רבי יצחק אהרן איטינגא בשו"ת מהרי"א הלוי (א', קמ"ד), וזה לשון השאלה שנשאל: "יום אתמול הגיעני מכתב שאלתו בדבר שכיב מרע שרצה לפטור אישתו בגט פיטורין שלא תהא זקוקה להמתין לחליצה מיבם קטן... ובשעת כתיבת הגט היה השכיב מרע שפוי בדעתו כי בדקו אותו כמה פעמים, אך אחר הכתיבה בעת שבאו בחזרה הכביד עליו חוליו במאוד והיה ישן בשינה כבדה עד שהיה בלתי אפשרי לעורר אותו כדי למסור הגט, ואחר כמה שעות פתח את עיניו...". וממשיך מהרי"א הלוי לספר את סיפור המעשה כיצד השיב לשאלות ששאלוהו בהרכנת ראש, ניסו לתת הגט בידו ושיתן הגט לאישתו בעצמו, ואין כאן המקום להאריך.

תוך כדי תשובתו משיב מהרי"א הלוי לטענה כי כיוון שבין הכתיבה לנתינה התעלף הבעל, על כן השטות שנפלה עליו בינתיים ביטלה את הציווי והכתיבה הראשוניים. על כך כותב מהרי"א שאף לשיטות המחמירים בדבר זה יש להקל כאן: "וגם בלאו הכי נראה דהט"ז לא מיירי רק בידעינן שנשתטה באמצע, מה שאין כן בנידון דידן שהיה ישן ואי אפשר להקיצו, ולא ידענו כלל שנשתטה – אז בזה כשר לדברי הכל".

הנה כי כן, רואים אנו כי כבר מהרי"א הלוי כתב שאין כאן אלא ספק נשתטה, וזהו נשתתק כמו שכתבנו לעיל, וביררנו שלפי בעל העיטור פושטים אנו ספק זה בנשתתק מתוך בריו על ידי שלוש בדיקות, ובנשתתק מתוך חוליו על פי חזקת שפיות שיש לו מקודם כיוון שלא נתערעה כלל. וכיוון שנראה שרוב האחרונים מסכימים לכך (ואף החזון איש שמחמיר סותר עצמו כמבואר לעיל), יש מקום להקל כאמור.

פרק ט"ז: פסיקה כירושלמי בשעת הדחק

לעיל (תחילת פרק י"ג) הובאה סתירה בין התוספתא לבין פירוש הגמרא במשנה, וראינו כיצד תירצו סתירה זו בבבלי. אך סתירה זו הייתה ידועה גם לירושלמי, ושם מובאת סוגיה זו ותירוצה באופן אחר לחלוטין. בירושלמי גיטין (פרק ז', הלכה א') מובאת המחלוקת בין ריש לקיש לרבי יוחנן, אלא ששם הדעות מהופכות – ריש לקיש סובר שיש לחכות עד שישתפה, ורבי יוחנן סובר שכותבים ונותנים גט מיד. הגמרא שם מקשה על דעת ריש לקיש (היא דעת רבי יוחנן בבבלי): "ואיפשר שלא נטרפה דעתו שעה אחת?!", ומתצת: "הדא פליגא על ריש לקיש ולית לה קיום". ופירש הקרבן העדה (שם): "וקשיא לריש לקיש ואי אפשר לתרצו".

יוצא לפי הירושלמי שאף שנטרפת דעתם של המגוייד והצולב לאחר שציוו על נתינת הגט, אין בכך עיכוב כלל, ואף שדעת ריש לקיש (בירושלמי) אינה כן – הרי התוספתא סותרת את דבריו, ולכאורה פשוט שהלכה כתוספתא. כך גם הבין הראי"ה קוק בשו"ת עזרת כהן (סימן ק"ב) לשיטת הירושלמי, וזה לשונו שם:

"ולכאורה הרי דברי הירושלמי הם פשוטים להקל בנידון דידן, שהרי הוא מיחס את החומרא לריש לקיש, ומסיק דלית קיום לדבריו, מפני שהמתנייתא דהרי שהיה או צלוב או מגוייד סותרת אותו. ואם כן לא היה לנו לחוש כלל שיהיה שפוי בדעתו בשעת חלות הגט, וממילא אין לנו שום חשש בגט שיהיה ניתן בפירוש שיחול סמוך למיתתו, משום שמא אז לא תהיה דעתו שפוייה עליו... שלפי הכללים שבידינו צריכין אנחנו לומר דהלכתא כרבי יוחנן לגבי ריש לקיש, מכל מקום הרי כאן הסיקו בירושלמי דלית קיום להלכה זו, משום שהיא סותרת את המתנייתא דהרי שהיה צלוב או מגוייד ורמז ואמר כתבו גט לאישתי שכותבין ונותנין, ואין חוששין כלל שנטרפה דעתו שעה אחת, אם כן גם אם רבי יוחנן יאמר את החומרא גם כן מתבטלין דבריו כמו שהירושלמי מסיק: ולית לה קיום".

אולם כמובן שאין אנו פוסקים הלכה על פי הירושלמי (ואף הראי"ה בתשובתו שם כותב שאף שכן משמע מהירושלמי, מכל מקום אין לנו אלא סוגיית הבבלי), ואף שידוע שהרמב"ם ועוד כמה ראשונים לפעמים הכריעו כדעת הירושלמי (כמובא, לדוגמה, בשו"ת מהרש"ם (ב', ק"ס), שו"ת אבני נזר (חומ"מ, קצ"ב) ושו"ת משפט כהן (סימן ל"ח)), מכל מקום התקבלה ההכרעה שבמחלוקת הבבלי והירושלמי הלכה כבבלי, וודאי שאין לנו הכח להכריע את הכף לפסוק כירושלמי לאחר שכך היא מסורתנו (וראי בקובץ שיעורים (קונטרס דברי סופרים, סוף סימן ב') מה שכתב לעניין זה).

אף על פי כן, יש מקום להקל כשיטת הירושלמי בכגון נידונו, משני טעמים. ראשית, יש להעיר שכמה פוסקים כתבו להקל כירושלמי בשעת הדחק. בסוגיית פת גויים דן הריטב"א במסכת עבודה זרה (ל"ה): בסיבה להיתר, שהרי מסוגיית הבבלי לכאורה לא נראה להתיר, וכתב שיש מהראשונים שתירצו שיטתם על פי הירושלמי שממנו אכן נראה להתיר: "ואין לנו היתר אלא מדברי הירושלמי בלבד שאומרים שנמנו עליו האחרונים והתירוהו משום חיי נפש, וכיון דהלכה רופפת היא וגזירה שאין רוב הציבור יכולים לעמוד בה כדאי הוא הירושלמי בזה לסמוך עליו".

נראה כי שיטה זו הינה אף שיטת האור זרוע (ד', פסקי עבודה זרה, סימן קפ"ח), וזה לשונו: "ואף על גב דכל היכא דפליג ירושלמי אתלמוד דידן שבקינן ירושלמי ועבדינן כתלמוד דידן, הכא עבדינן כמו הירושלמי כדקאמר טעמא: "מפני חיי נפש", כלומר: אף על פי שמן הדין יש לאסור כמו שאוסר תלמוד דידן, אף על פי כן התירוהו משום חיי נפש". אמנם הריטב"א עצמו מביא גם סיבות אחרות להיתר זה (וכן הוא בראשונים רבים אחרים), וגם ייתכן לחלק בין נידון זה לנידונו בחילוקים שונים

(אף שלעניות דעתי נראה שיש להקל יותר בעיגונה של אישה, ואם הקלנו בפת גויים – קל וחומר הוא לנידוננו).

עוד מצאנו בבית יוסף (או"ח, תרפ"ח) שהביא מדברי הירושלמי מגילה (פרק א', הלכה א') שכל חודש אדר כולו כשר לקריאת המגילה, ובסוף דיונו הכריע: "ונראה לי דההיא דירושלמי דכל החודש כשר לקריאת מגילה לא סבירא ליה לתלמודא דידן מדלא מייתי לה, ומכל מקום בשעת הדחק שאי אפשר בעניין אחר כלל כדאי הוא הירושלמי לסמוך עליו". וכן פסק בשולחן ערוך (שם, סעיף ז'). אולם רוב האחרונים כתבו שכל זה דווקא בלא ברכה, אך בברכה ודאי לא היקל הבית יוסף לקרוא, ומכיוון שכן קשה ללמוד מכאן היתר לעניינים אחרים, שהרי בקריאה בלא ברכה אין זה אלא לימוד בעלמא.

אך מצאנו מי שכתב לסמוך על הירושלמי אף באיסור דאורייתא, הרי הוא הרב באר הגולה בהערותיו לשולחן ערוך (יו"ד, רצ"ג) בעניין אכילת חדש בחוצה לארץ, וזה לשונו: "ומה שהקילו בזה רוב רבנן קשישאי קדמאי ובתראי בהרבה מדינות, נראה לעניות דעתי שסמכו על הירושלמי ריש מסכת חלה... הרי מפורש דסבירא ליה להירושלמי דמתניתין יחידאה היא ולא קיימא לן כוותיה והחדש מותר בחוצה לארץ, ולכן היו קונים מתגרי גויים. ואף על גב דחזינן דרבנן דבי רב אשי ורבינא סבירא להו דחדש אסור בחוצה לארץ מדאורייתא, ובמקום שהירושלמי חולק על הבבלי קיימא לן כהבבלי – יש לומר שעת הדחק שאני".

עוד מצאנו לרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג שכתב כן ככלל בכל איסור דרבנן, וזה לשונו בשו"ת היכל יצחק (אבהע"ז ב', פ"ה): "ומיהו לעניין זה יש לדון שאילו תחלוץ האשה ישאר רק איסור דרבנן של חלוצה לכהן, ובאיסור דרבנן כבר יש לדון בשעת הדחק כזה לסמוך על הירושלמי, דלא גרע הירושלמי מדעת יחיד שאין הלכה כמותו שסומכין עליו בשעת הדחק" (וכן נראה מדברי החתם סופר למסכת חגיגה (ג'): לעניין שוטה המתגרשת, וכן נראה משו"ת מהרש"ם (ב', נ'), שאף הוא סבור להשוות בין הירושלמי לדעת יחיד שאין הלכה כמותו, וכן כתב בספר אגודת אזור (אבהע"ז, ל"ב א)) והביא ראיה לדבר ממסכת נדה).

לכל זה יש להוסיף עוד סניף, והוא שסוגייתנו הינה אחת מאותן סוגיות יחידות שבהן נחלקו הבבלי והירושלמי בדעת רבי יוחנן, ויש מן האחרונים שכתבו שבכגון זה יש להעדיף את דעת רבי יוחנן שבירושלמי על פני דעת רבי יוחנן שבבבלי, שהרי כתיבת הירושלמי מיוחסת לרבי יוחנן, ואם כן הוא ודאי ידע מה סבר, מה שאין כן בבבלי שדעת רבי יוחנן מובאת מפי השמועה.

כך, לדוגמה, הסתפק הלחם משנה בהלכות עבודת יום הכיפורים (ג', ה') כמוכח מדבריו שם, ואילו בפירוש בן ידיד (שם) כתב שאכן יש לומר סברה זו: "ולעניות דעתי נראה דכיון דקיימא לן רבי אלעזר ורבי יוחנן ההלכה כרבי יוחנן, ורבי יוחנן בירושלמי שהוא חיברו... קאמר איהו מה שאמר רבי אלעזר בתלמוד דידן, לפיכך תפסינן עיקר מה שאמר רבי יוחנן התם, על דרך סוגיא בדוכתה עדיפא; דבתלמוד דידן לא היה רבי יוחנן בעצמו שם, ומפי השמועה נזכרו שמועותיו והם הפוכות, כן נראה לי, ועיין בספר מים חיים שתירץ באופן אחר, ומה שכתבתי נראה לי נכון יותר".

אף הש"ך (יו"ד, קמ"ה, סק"א) העלה סברה זו בתירוץ שיטת הרמב"ם, וזו לשונו: "אבל לפי עניות דעתי נראה דעת הרמב"ם ברור, דבש"ס מספקא אי בני רבי חייא דהיינו חזקיה שרי ורבי יוחנן אסר או איפקא, בירושלמי... איתא בהדיא דחזקיה שרי ורבי יוחנן אסר, ואם כן לא שבקינן מאי דפשיטא לירושלמי משום מאי דמספקא לש"ס דידן. ועוד, דהרי רבי יוחנן גופיה חיבר הירושלמי, ואם כן על כורחך רבי יוחנן עצמו אומר שהוא אוסר, ואם כן הדבר ברור דקיימא לן כחזקיה דשרי".

עוד אביא שכן כתב בשו"ת מכתב לחזקיהו (או"ח, י'): "ועוד כלל אחד אמרו, דעד כאן לא קיימא לן כתלמודין כי פליג על הירושלמי אלא כשנחלקו בדבר שאינו נוגע לרבי יוחנן, אבל אם נחלקו השני תלמודים במילתיה דרבי יוחנן דמר אמר הכי אמר רבי יוחנן ומר הוא דאמר לאו הכי אמר רבי יוחנן, תפסינן כהירושלמי מאחר דרבי יוחנן חיבר הירושלמי ואיהו בקי במיליה... הן אמת דכעת איני זוכר מי בעל דברים בהדין כללא, האמנם מילי דסברא נינהו, ואף אם לא נאמרו ראויים דברים לאומרים".

אולם האמת ניתנת להיאמר כי רבים חלקו על כלל זה, שכן נראית דעת החיד"א בספרו יעיר אוזן (מערכת היו"ד, אות י"ג), ובספר משק ביתי (אות שפ"ח) מביא את דברי הבן ידיד ותמה על דבריו, וגם במכתב לחזקיהו (שם) בהמשך דבריו מביא כמה ספרים שחלקו על הנ"ל, וכפל דבריו בספרו שדי חמד (כללי הפוסקים, סימן ב', אות ב'). ובעיקר יש להזכיר את דברי הבאר יעקב (יו"ד, קמ"ה) שהשיג על הש"ך והאריך להביא כמה וכמה מקומות שבהם הבבלי והירושלמי חלוקים בדעת רבי יוחנן, ואך על פי כן פסקו הפוסקים כשיטת הבבלי בדעתו ולא כשיטת הירושלמי, וביניהם מזכיר הבאר יעקב אף את נידונו, שהרי הרמב"ם פוסק את שיטת רבי יוחנן על פי הבבלי! ועוד שיש לומר שגם הדעות הנ"ל לא אמרו את דבריהם אלא כשלא נפסקה הלכה כבר על ידי הפוסקים, או כדי לתרץ את שיטת הרמב"ם וראשונים אחרים בדיעבד, אך לא לכתחילה.

ומכל מקום, כיון שכבר התבאר שבשעת הדחק יש מקום לפסוק כירושלמי אף שאין פוסקים הלכה כמותו באופן רגיל, על כן אפשר לצרף אף דעה זו, שבשעת הדחק יש לקבלה ולומר שאכן אף רבי יוחנן עצמו – שהלכה כמותו כנגד ריש לקיש – בעצם מסכים להקל, ואף שבאופן רגיל אין לומדים כך את שיטתו, מכל מקום בשעת הדחק ראויים הגדולים הנ"ל לסמוך עליהם.

פרק י"ז: נתינת תנאי בהרשאה

קודם סיום אעיר על נקודה אחת שהעיר לי דיין חשוב שעבר בין בתרי תשובתי וכתב לי שלכאורה תנאי כזה שניתן בגט שיכתבוהו ויחתמוהו אך ורק במידה ויקרה כך וכך סותר את פסיקת השולחן ערוך (אבעה"ז, קמ"ז, א'), וזה לשון ההלכה שם: "כיצד מגרש אדם על תנאי? לא שיאמר: "כתבו גט לאישתי על תנאי זה", או "כתבו ותנו לה על תנאי זה", ואין צריך לומר שלא יכתוב בתוך הגט: "על תנאי זה גירש פלוני את פלונית". אלא כיצד עושה? אומר לסופר לכתוב, ולעדים לחתום, וכותבים גט כשר בלא שום תנאי בעולם, ואחר כך נותן לה הגט ואומר לה: "הרי זה גיטיך" או "הרי את מגורשת ממני על מנת כך וכך", או יאמר לשליח: "תנו לה גט זה על מנת כך וכך".

דברי השולחן ערוך הללו הם דברי הרמב"ם בהלכות גירושין (ח', ג'), והם יוצאים מהסוגיה במסכת גיטין (פ"ד - פ"ה). הדורשת שהגט יהיה "ספר כריתות", כזה הכורת לחלוטין האיש לבין האישה, וגט שנכתב על תנאי יש בו שיור וחלותו נפגמת. אמנם, נחלקו שם הראשונים בהלכה היוצאת מהסוגיה, ולכמה ראשונים אין איסור בנתינת תנאי של "על מנת" בעל פה, שלא כתוב בגט עצמו, אך השולחן ערוך החמיר כשיטת הרמב"ם שיש לאסור בכל התנאים, ואף בעל פה, ואין צריך לומר בכתב, כמו שנתבאר. וכך לדוגמה פסק בשו"ת שער אפרים (סימן קי"ד) בעניין מקרה שבא לידו:

"המעשה שהיה כך היה: איש אחד נסע מכאן... והנה קודם נסיעתו מכאן באשר שהיה נחפז ללכת מכאן ובאו אלי האיש הנזכר וחמיו שלא יניח את אישתו עגונה באשר שכל הדרכים בחזקת סכנה, שיתן גט לאישתו על איזה זמן, ולא היה אפשר בעולם לסדר לו גט כראוי על פי דין תורה כי היה נחפז ללכת. ויהי בעומדו על פרק הנסיעה אמרתי לו שיעשה פה שליח שיעמיד במקומו איש אחד

וימנה אותו שיתן גט לאישתו ויצוה להסופר ויכתוב גט הנ"ל ויצוה לעדים שיחתמו גט הנ"ל ויצוה להרב ולהבית דין שימסרו לו גט כראוי מאחד ועד מאה עד שיהיה כשר לדעתינו...

והנה כאשר נסע מכאן ראיתי... שאותו הכתב העיקר חסר כו', האיש הנזכר מינה לסופר ולעדים... והתנה עם השליח הנ"ל שהגט יכתוב הסופר ויחתמו העדים בלי שום תנאי, אך בשעת שיתן השליח הגט לאשתו שמחויב להתנות עמה בתנאי כפול שתהיה מגורשת מעכשיו על פי תנאי זה שבאם אבוא פה מהיום עד כ"ט יום בחודש אלול תל"ט לפ"ק אזי יהיה הגט הזה בטל ומבוטל כחרס הנשבר כו'... והנה באמת ראיתי שאותו הכתב השליחות והמינוי הוא כשר לגרש בו על פי דעת הפוסקים הרמב"ן ובעל המאור והרשב"א וסיעתו שסברי... לפני התורף אפילו על פה נמי פסול... דוקא בתנאי הפוסל בגט כגון ב"חוץ לפלוני" ולא ב"על מנת"... אמנם לפי דעת הרמב"ם וסיעתו דסברי דאם התנה בעל פה קודם כתיבת התורף הוי ספק גירושין שפירשו הא דאמר רבא שתוקי שתקי לבעל איירי בכל התנאים בעלמא וכן הוא דעת רש"י... לפי זה גם בנידון דידן מאחר שהתנה הבעל עם השליח קודם כתיבת הגט שיתן הגט לאישתו על תנאי הנ"ל הוי ספק גירושין... מאחר שעל כל פנים קודם כתיבת הגט התנה עם השליח שיתנהו לאישתו על תנאי הנ"ל, ואין זה כריתות".

אולם, אף שלכאורה היה צריך לפסול תנאי אף בנידונו מטעם זה, מכל מקום ברור שאין הנידונים שווים. בסוגיה במסכת גיטין מדובר דווקא בתנאי כזה שמשייר בגט עצמו, וכגון שהתנאי כתוב בגט, או שנאמר סמוך לנתינת הגט ומטרתו להשפיע על חלות הגט ועל תוקפו. אולם, תנאי שכל מטרתו איננה לעשות שיור בגט, אלא לתאר מצב עניינים שבעקבותיו יכתבו ויתנו את הגט, אינו שיור בגט כלל, אלא מתאר הוא את נסיבות נתינת הגט, כיוון שהגט עצמו – לכשיצטרפו לכותבו ולנותנו – יינתן ויחול מיד, ולא יהיה בו שום שיור כלל. והרי זה דומה להתניה על השליחות.

מצאתי כמה וכמה נוסחים בדברי האחרונים שתומכים בסברה זו, ולדוגמה נוסח ההרשאה המובא בשו"ת היכל יצחק (אבהע"ז ב', מ"א), ונוסח ההרשאה המוזכר אצל ר' יחזקאל אברהמסקי בקונטרסו המיוחד משנת ת"ש, וכן נוסח ההרשאה של אגודת הרבנים של אמריקה המוזכר בשו"ת ציץ אליעזר (ט"ו, נ"ז). אך גם זכיתי ומצאתי סברה זו מפורשת בדברי הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל בשו"ת משפטי עוזיאל (אבהע"ז, תניינא, ק"ז), וזה לשונו:

"הרמב"ם ומרן פסקו שלא יאמר לסופר ולעדים: "כתבו גט זה על תנאי...", אולם אין ללמוד מדבריהם שבמקרה שהוא ממנה את השליח קודם כתיבת הגט, אסור לו להתנות עם השליח שיתן לה על מנת כך וכך, שהרי כל שמתנה עם השליח אין כאן שיור בגוף הגט אלא בעצם השליחות, ולכן יכול להתנות על השליח בשעת מינויו..."

כאמור, אף כאן התנאי שמתנה אינו תנאי שמסייג את הגט, שהרי עדיין אין גט בעולם וגם אין רצון שיהיה, וכיצד יהיה בו שיור? רק לכשיתרחש מצב עניינים מסוים יבואו לכותבו כיוון שרק אז יהיה רצון מאז הבעל שיתקיים גט, ובאותה שעה אין בו שיור כלל, והרי זה כהתניה על השליחות ולא על הגט. לאמיתו של דבר, כל הנ"ל כבר מבואר ברמב"ם עצמו בהלכות גירושין (ט', א'ה'), וזה לשונו:

"המגרש את אישתו לאחר זמן קבוע – הרי זו מגורשת כשיגיע הזמן שקבע, והרי זה דומה לתנאי ואינו תנאי: דומה לתנאי שהיא מתגרשת כשיגיע הזמן שקבע, ואינו תנאי שהמגרש על תנאי הרי גירש וזה עדיין לא גירש עד שיגיע אותו זמן. לפיכך... אינו צריך לכפול דברו ולא לשאר משפטי התנאין שביארנו. כיצד? האומר לאישתו: "הרי זה גיטיך ולא תתגרשי בו אלא לאחר שלושים יום", אינה מגורשת בו אלא לאחר שלושים יום... וכן אם תלה הגירושין במעשה דינו כדין מגרש אחר זמן.

כיצד? כגון שאמר לאישה: "הרי זה גיטיך ולא תתגרשי בו עד שתתני לי מאתים זוז" – הרי זו מתגרשת אחר שתיתן, ואינו צריך לכפול תנאו ולא לשאר משפטי התנאין שביארנו, שהרי לא גירש על תנאי אלא עדיין לא גירש זה אלא תלה הגירושין בעשיית כך וכך, ואחר כך תתגרש.

ומה בין המגרש על תנאי לזה שקבע זמן לגירושין או תלאן במעשה? שהמגרש על תנאי יש שם גירושין ואינן גומרין עד שיתקיים התנאי, לפיכך כשיתקיים התנאי נתגרשה אם היה הגט קיים אף על פי שאינו ברשותה ואינה צריכה לחזור וליטלו או להיותו ברשותה אחר שנתקיים התנאי, שהרי הגיע לידה תחילה בתורת גירושין... אבל התולה גירושין בזמן או במעשה לא הגיע גט לידה בתורת גירושין אלא בתורת פיקדון עד הזמן שקבע או עד שתעשה המעשה, לפיכך כשיגיע הזמן צריכה להיות הגט ברשותה או תחזור ותטלנו או שיהיה במקום שייחדה אותו בו אף על פי שאינו רשותה כמו שבארנו ואחר כך תתגרש בו...".

דברים אלו נפסקו בשולחן ערוך (אבהע"ז, קמ"ו, ב'), ואף לעניין מקח וממכר נפסקו בנתיבות המשפט (ח"מ, ר"ז, ביאורים, סק"א), והם מוסכמים על כל הפוסקים. כללו של דבר: כל שהתניה היא על נסיבות כתיבת ונתינת הגט, ולא על הגט עצמו (על חלותו ותוקפו), אפשר להתנות אף קודם כתיבתו. כל זה נראה לי פשוט, וכאמור נוסחי הרשאות רבים יש בפוסקי הדור הקודם ובכולם לא חששו לעניין זה. וזה לשון ההרשאה שבשו"ת היכל יצחק (שם):

"אני החתום מטה... היוצא למלחמה, הריני ממנה מעכשיו את כל היהודים יושבי הערים ירושלים, תל אביב, חיפה... שכל אחד מהם יכתוב גט לאשתו... בת... נולדה למשפחת... ושכל שנים מהם הכשרים לעדות יחתמו על הגט ושכל אחד מהם הכשר להולכה יתן את הגט לאשתי הנזכרת ויכתוב ויחתמו ויתן אפילו עד מאה גיטין עד שיוכשר אחד מהם בכתיבה וחתימה ובנתינה לדעת הרב המסדר את הגט. גט זה ייכתב וייחתם ויינתן ע"י הנ"ל רק אחרי שיתברר לרבנים הראשיים לארץ ישראל שיהיו בימים ההם, או לאחד מהם, שנתקבלה הודעה מהשלטונות הצבאיים שאני בכלל האבודים, או שהדיעות על דבר העדרי מן העולם חס ושלום לא תהיינה מספיקות לדעות הנ"ל או לדעת אחד מהם להתיר את אשתי מכבלי העיגון, ורק אחרי עבור לפחות שנה מאותו היום שישוחררו החיילים היהודים השבויים מידי האויב...".

אם כן, נוסח דומה לזה בענייננו אף הוא יהיה קביל הלכתית.

פרק י"ח: הרשאה בכתב בחסר הכרה – סיכום הלכה למעשה

מעתה, אדם שציווה לכתוב לו גט בתנאי שיקרה לו כך וכך וכתב כן בכתב ידו לאחר שהצהיר בבית הדין או בפני עדים שרצונו בכך, ולאחר מכן איבד את הכרתו בעקבות תאונה או חולי ואינו מתקשר עם סביבתו – יש לומר שבית הדין יכול לכתוב ולתת גט לאישתו. הלא ביארנו באריכות שכתב ידו של הבעל מועיל במקום עיגון לרוב הפוסקים, ומה עוד שבמידה ובא לפני בית הדין והצהיר על כך בפיו יש לומר שאף האוסרים בכתב ידו כשנמצא במקום מרוחק יודו שבכגון זה יש להתיר.

אמנם, אף כי ציוויו תקף, לכאורה כתיבת ונתינת הגט אסורות אם אין הבעל שפוי בשעת הנתינה והכתיבה. אולם, נראה שחסרון הכרה אינו שטות גמורה, ואף אם דומה הוא למי שאחזו קורדייקוס יש לומר שדינו של רבי יוחנן שצריך שיהיה שפוי אינו אלא דין דרבנן כמבואר ברמב"ם וכמו שפסקו רוב ככל האחרונים, והוא תוקן כדי שלא יבואו לגרש עבור שוטה גמור בכגון זה. כיוון שהמקרה שלנו אינו דומה כלל לשטות גמורה (כמו שהתבאר לעיל), אפשר לומר שבכגון זה לא גזרו חכמים.

אולם גם אם לא היינו מקבלים שגזירת חכמים על השטות אינה שייכת כאן, באמת נראה מרוב האחרונים שאין כאן שטות, אלא דין שיתוק בלבד, וכמו שהוכחתי מכמה אחרונים שמדבריהם נראה שחסרון הכרה אינו כשטות אלא כשיתוק. בדין שיתוק נחלקו הראשונים מחלוקת גדולה כמבואר לעיל, וכמה מהאחרונים כתבו להקל כבעל העיטור בדיעבד או במקום עיגון גדול. מעתה, כיוון שמדובר בדין דרבנן בלבד, ובמקום עיגון גדול כאמור, נראה שיש לסמוך על אחרונים אלו ולכתוב ולתת גט לאשת הבעל חסר ההכרה, על פי ציוויו שנתן לפני שאיבד את הכרתו.

מכל מקום, גם אם יש ספק בדבר, הרי ספק ספיקא בדאורייתא – לקולא, וכאן יש להסתפק אם בכלל גזירת חכמים קיימת, וגם אם קיימת יש להסתפק אם דין חסרון הכרה כשטות או כשיתוק, וכיוון שכן יש להקל, וכל שכן בדין דרבנן. על גבי זה יש להוסיף שבשעת הדחק – כגון אישה זו שתתעגן לזמן רב ואולי אף לעולם אם לא יהיה לה פיתרון – אפשר לסמוך על שיטת הירושלמי המקילה, ובמיוחד במקרה זה שקיימת מחלוקת בשיטת רבי יוחנן בין הירושלמי והבבלי. וגם אם יש מקום להסתפק בכמה פרטים, ולפקפק בכך שסומכים על שיטות יחיד כאלו ואחרות, טוב שנשים יחתמו על שטר זה, ומזכיר אני את שכתב הגרי"א הנקין בתשובות איברא (חלק ב', עמוד קמ"א):

"כבר אמרתי בכנופיא של ועד הרבנים, וחזרתי על זה כמה פעמים לפני יחידים, שאנחנו מסדרי המינויים לחיילים, הן אלה שנעשים בפני סופר ועדים ומתייחדים אחר כך, והן אלה שעושים שלא בפני הסופר ועדים, אפילו אין מתייחדים אחר כך, איננו פוסקים בזה היתרים אם חס ושלוש יבוא זה למעשה, אלא אנחנו עושים כל טצדקי דאפשר למיעבד, שיהא מוכן ביד האישה "כלי זיינה", שבאם חס ושלוש יבוא לידי מעשה יפנו לגדולים, ובמקום שיש דעת גדולים מדורות הקודמים להתיר, מסתמא ימצאו מתירים, בשגם בכל עניין יש צירופי היתרים שונים.

ואדרבה, אני אומר ששני אופני המינויים הם שלא כהלכה, שכל הלכה אצלנו היא על פי השולחן ערוך ובשולחן ערוך אוסר אם נתייחד עמה אחר המינוי. וכן אוסר למנות שלא בפניהם... ומה שאנו עוסקים במינויים הנזכרים... הוא על פי המשנה דעדיות שדעת יחיד אף שאין הלכה כמותו אם יראה בית דין דבריו יסמוך עליו... וכן הוא בנידונים אלה, כשיבוא כל מעשה בפני עצמו לפני גדולי דורנו שהם בבחינת בית דין הגדול, והם יורו להיתר – הוראתם קיימת אף שהיא על דעת יחידים – ודעת יחידים להתיר יש ויש גם בנתייחדו...".

כך נראה לי להלכה ולמעשה, וראיתי שבכרך תחומין האחרון, כרך ל"ז (עמוד 247), אף הרב יונה ריס בדברי הסיכום למאמרו שם, לאחר שדוחה את האפשרות לעשות הרשאה כזו על מנת לטפל בבעיות של סרבנות גט, מעלה אפשרות זו בעניין נידוננו: "ייתכן שיש מקום להעלות על שולחן מלכים נוסחי הרשאות והצהרות שונות בעניין בעל שאמור לעבור ניתוח מסוכן, או שדואג מסיבות סבירות שיחלה ולא יוכל לגרש את אישתו מסיבות רפואיות ואינו רוצה שהיא תישאר עגונה. כמובן שיש בעיות של שליחות במקום שאין למשלח הדעת לכתוב גט או למסור גט, אבל אם הוא כתב במפורש שאינו רוצה שאישתו תישאר עגונה במקרים כאלו, יש מקום לגדולי הפוסקים לדון בזה".

מכל מקום, חוזר אני ומזכיר כי אין אני אלא כתלמיד הדין לפני רבותיו בקרקע, שהרי מעולם לא ישבתי בדין וגדול שימושה יותר מלימודה, ועל כן ראוי ונכון לתת תשובה זו לעיני דיינים מנוסים, ויראו אם יש בה טעם אם לא.

עוד אני מדגיש כי כל תנאי שייעשה צריך להיעשות בחכמה ובתבונה, ומתוך התייעצות עם מומחים ורופאים. לא זו בלבד שהתנאי צריך להיות ברור ומבורר, שלא יהיו בו כל ליקויים ושום דו-

משמעות, אלא שגם צריך לברר שהוא עומד באבחונים הרפואיים המקובלים בימינו. אין אנו רוצים להביא למצב שהאישה תעזוב את בעלה בטרם הגיעה העת הראויה לכך, בין מבחינה מוסרית ובין מבחינה הלכתית, ומצד שני ראוי שלאחר זמן מסוים תוכל – על פי הסכמת הבעל שקדמה – להמשיך בחייה למרות הגורל הטראגי שפגע בה. מכל מקום, צריכה להיעשות עבודה לבירור גדרים מדוייקים אלו.

כמו כן, יש לזכור את כל מה שהקדמנו בחלק הראשון של תשובה זו, שיש לחזק את התחייבותו של הבעל בשבועה ומודעה וכדומה, כדי שלא יהיה ספק אם אולי ביטל הבעל את דעתו לאחר מכן.

והקדוש ברוך הוא יודע כי לא לכבודי ולא לכבוד בית אבי כתבתי כל זאת, וחס ושלום לא מתוך זלזול באיסור החמור של התרת אשת איש לעלמא, אלא אך ורק כדי להרבות כבוד שמייים, ולהתיר עגונה משביה כמו שציוונו רבותינו עוד מתקופת הגמרא; ולהתאמץ ולקיים בגופי את ציווי התורה "והלכת בדרכיו" על פי דרשתם של חכמים: "מה הוא רחום – אף אתה רחום, מה הוא חנון – אף אתה חנון".

הנראה לעניות דעתי כתבתי.

יונתן רוזנצוויג,

החופ"ק נצח מנשה, בית שמש.