הלכות גירושין פרק ב' (תורגם אוטומטית)

Hebrew

תורגם אוטומטית

סיכום השיעור

הלכות גירושין פרק ב'

הקדמה לפרק ב' — תוכן הפרק ומבנהו

1. לשון הרמב"ם

המשך לפרק א', שבו מנה הרמב"ם את עשרת הדברים שבגירושין שהם מדאורייתא, והדבר הראשון שם היה: "שלא יגרש האיש אלא ברצונו".

2. ביאור ההלכה

פרק ב' הוא המשך לפרק א'. שלא כבקידושין, שבהם צריך את רצון שניהם, בגירושין צריך רק את רצון הבעל. הפרק נכנס לפרטי הדין הזה: מה נקרא שהבעל נותן, מה נקרא רצונו, וכיצד יודעים שאכן רצה לגרש.

3. חידושים וביאורים

* **נושא הפרק ומדוע הוא פותח בשליחות (ר' יואל אשר ור' יצחק):** לפי המפרשים (על הפרקים הראשונים אין מגיד משנה, אלא "הרב המפרש" המיוחס לריטב"א) כל הפרק סובב סביב נושא ה"רצון". ר' יצחק מעיר שהמילה "רצון" לבדה אולי אינה מספיקה כדי לכלול את כל חלקי הפרק. ר' יואל אשר מרחיב זאת: היסוד הוא ש*הבעל* הוא הנותן את הגט, והוא עושה זאת *מרצונו*. ממילא עולה השאלה מתי נקרא ש"הבעל" נתן אותו — ומכאן נכנסות הלכות שליחות (ששלוחו נקרא גם הוא כמותו).

ר' יצחק מסביר מדוע הפרק פותח כאן בשליחות (ולא בפרקים המאוחרים, שבהם מדובר בעצם בהלכות שלוחים): כשם שבהלכות אישות יש פרק העוסק באילו לשונות מגלות את הרצון לקדש, כך גם המחצית הראשונה של פרקנו מוקדשת ללשונות שאומר הבעל כדי לגלות את רצונו לגרש. כאשר הבעל כותב בעצמו גט ונותנו לאשתו, אין הרבה שאלות על רצונו לכתוב (צריך רק לדעת בשעת הנתינה שהוא נותנו לשם גט ולא כמזוזה). כל סוגיית "כתבו גט" — האם לשונו ברורה דיה שאכן כוונתו לגט — מתחילה רק כאשר הוא מצווה *אחר* לכתוב, וזהו גם הסדר הרגיל, שכן רוב בני האדם אינם סופרים. לאחר מכן עובר הפרק למי שאינו בדעתו, ולבסוף לשאלת כפיית הגט — כיצד יכולה כפייה לפעול על ידי בית דין אם צריך את רצון הבעל.

הלכה א'

1. לשון הרמב"ם

זה שנאמר בתורה וכתב לה ספר כריתות ונתן בידה, אחד הכותב בידו או שאמר לאחר לכתוב לה, ואחד הנותן בידו או שאמר לאחר ליתן לה. לא נאמר וכתב אלא להודיע שאין מתגרשת אלא בכתב, ונתן שלא תקח מעצמה.

2. ביאור ההלכה

אף שבפסוק כתוב "וכתב... ונתן", שנראה כאילו הבעל עצמו חייב לכתוב את הגט בידיו ולתתו בידה, ההלכה היא שבין אם הוא כותב ונותן בעצמו ובין אם הוא מצווה אחר (שליח) לכתוב או לתת — כשר. המילה "וכתב" באה רק לומר שהגירושין חייבים להיות על ידי דבר כתוב ("שאין מתגרשת אלא בכתב"), ו"ונתן" בא רק לומר שאסור לה לקחתו בעצמה בלא נתינתו ("שלא תקח מעצמה").

3. חידושים וביאורים

* **[הערת אגב: הפרדוקס של פשוטו של מקרא לעומת דרשות חז"ל]:** ישנו פרדוקס הנמשך כבר מפרק א' (בדרשות "ושלחה מביתו" ו"בידה"): מצד אחד לומדים הלכות שלמות מכל מילה ומילה בפסוק, ומצד שני אומרים שמה שהפסוק אומר ממש כפשוטו (שהוא שולח אותה מן הבית, בידה, או שהוא כותב בעצמו) הוא לאו דווקא!

* *דרכו של ר' יצחק:* זוהי "הפשטה למדנית" של תורה שבעל פה. מתייחסים לכל מילה ברצינות רבה, אך מפשיטים אותה מן הציור הגשמי למושג הלכתי (שליחות, רשות וכו').

* *דרכו של ר' יואל אשר:* לתורה שני פנים: "קריאה" ו"דרשה". מבחינת הקריאה, התורה כתובה בלשון ציורית, כמעשה (אדם נושא אשה, היא אינה מוצאת חן בעיניו, הוא כותב גט ומשלחה מביתו). אך כשבאים להלכה, דורשים כל מילה לפי כללי התורה שבעל פה. ר' יצחק סובר לעומת זאת שבפרשה הלכתית הפשט עצמו נכתב כדי לומר הלכות, ולא סתם מעשה.

* **כפילות "וכתב" ו"ספר כריתות" (ר' יואל אשר ור' יצחק):** ר' יואל אשר מקשה קושיה חזקה: אם המילה "וכתב" באה רק לומר "שאין מתגרשת אלא בכתב" (שחייב להיות כתוב), לשם מה צריך את המילה "וכתב"? הרי זאת יודעים כבר מהמילים "ספר כריתות" — "ספר" פירושו הרי דבר כתוב! התורה יכלה לכתוב "ונתן לה ספר כריתות בידה"? (ובפרק א' אכן למד הרמב"ם מ"ספר כריתות" רק "דבר הכורת בינו לבינה", ומ"לה" — לשמה, ומ"וכתב" — שאין מתגרשת אלא בכתב).

* *תירוץ א' (ר' יואל אשר):* צריך את המילה "וכתב" כדי לקשור את המילה "לה" לכתיבה ("וכתב לה") — שה*כתיבה* עצמה חייבת להיכתב לשמה (אילו היה כתוב רק "ונתן לה ספר כריתות", היה "לה" מתייחס רק לנתינה).

* *תירוץ ב' (ר' יצחק):* באמת לומדים מ"וכתב" שני דברים: גם שחייב להיות בכתב, וגם ש*הבעל* חייב לכתוב אותו (בין בעצמו ובין על ידי שלוחו; הוא חייב לבוא ממנו). בנוסף, בפרשה כתוב בעצם פעמיים "וכתב לה ספר כריתות ונתן בידה" (אצל הבעל הראשון ואצל הבעל השני), דבר הנותן מקום לכמה לימודים.

* **קושיה על סיום דברי הרמב"ם ("לא סיים במה שפתח") והמקור לשליחות (ר' יצחק ור' יואל אשר):** ר' יצחק עומד על קושי במבנה ההלכה:

1. הרמב"ם פותח בכך שהבעל יכול לכתוב בעצמו או לצוות שליח ("או שאמר לאחר לכתוב"), ומשמע שעיקר הלימוד מ"וכתב" הוא שכוח הכתיבה חייב לבוא מן הבעל. אך בסוף מסיים הרמב"ם ש"וכתב" בא דווקא לומר "שאין מתגרשת אלא בכתב"! אם כן, מנין באמת יודעים שהבעל חייב לכתוב אותו (או לצוות לכתוב)?

2. יתרה מזו: מדוע צריך הרמב"ם כאן בכלל להסביר ששליח יכול לכתוב ולתת? "שלוחו של אדם כמותו" הוא הרי כלל בכל התורה כולה (כפי שלומדים בקידושין פרק ב', והוא אכן נלמד מ"ושלחה" בגירושין)!

* *תירוץ המפרשים (ר' יואל אשר ור' יצחק):* המפרשים (כגון המגיד משנה) מתרצים שהיה מקום לחשוב שמכיוון שהתורה כותבת כאן במפורש "וכתב... ונתן", הרי זו גזירת הכתוב שבגט אין שליח מועיל, והוא חייב לעשות זאת דווקא מידו (בעצמו); לכן צריך להראות שגם כאן חל הכלל הכללי של שליחות בכל התורה כולה.

* *דרכו של ר' יצחק – פשטות המקרא לעומת ההלכה:* הפשט האמיתי ברמב"ם אינו כפי שהבינו המפרשים, אלא הרמב"ם ממשיך כאן בדרכו מפרק א' בעניין פשוטו של מקרא לעומת ההלכה. הרמב"ם כתב את ספרו לאדם שלמד רק חומש ורמב"ם. כאשר אדם כזה קורא בחומש "וכתב לה", היה חושב לפי פשטות המקרא שהבעל חייב בעצמו לכתוב פיזית את הגט בעטו. לכן רוצה הרמב"ם להוציא את הקורא מן הפשט המצומצם הזה, ומסביר ש"וכתב" פירושו שני דברים (הנראים כסותרים, אך שניהם אמת): (א) צריך לכתוב גט ("בכתב"), ו־(ב) הבעל צריך להיות הכותב (על ידי ציוויו/שליחותו), אך אינו צריך לכתוב אותו בידו ממש. כך גם ב"ונתן": אין פירושו שהוא חייב לתת פיזית, אלא שהוא חייב להיות הנותן (אפילו על ידי שליח), לאפוקי שהאשה לא תיקח אותו בעצמה ("שלא תקח מעצמה").

הלכה ב'

1. לשון הרמב"ם

אמר לשנים כתבו גט וחתמו ותנו לאשתי, הרי אלו כותבין וחותמין ונותנין לה, והן הן שלוחיו והן הן עדיו. וכן אם אמר לסופר כתוב לי גט לאשתי ואמר לעדים לחתום, כותבין וחותמין ונותנין לו והוא מגרש בו בכל עת שירצה.

2. ביאור ההלכה

מותר לכתוב גט לאיש אף על פי שאשתו אינה שם עמו, בתנאי שהסופר והעדים מכירים ויודעים שהאיש הוא פלוני ואשתו היא פלונית. אם באותו מקום יש שני אנשים ששמותיהם שווים ושמות נשותיהם גם כן שווים, אף אחד מהם אינו יכול לגרש אלא במעמד חברו, משום שחוששים שמא יכתוב גט ויוליכו לאשת חברו אם הבעל אומר לשני אנשים לכתוב, לחתום ולמסור גט לאשתו, הם יכולים לבצע את כל זה, ואותם שני אנשים הם גם שלוחיו וגם עדיו. וכן, אם הוא מצווה סופר לכתוב גט לאשתו ומצווה עדים לחתום, הם כותבים וחותמים ונותנים אותו בחזרה לבעל, והוא יכול לגרש בו בכל עת שירצה.

3. חידושים וביאורים

* **שליח נעשה עד (ר' יואל אשר ור' יצחק):** על המילים "והן הן שלוחיו והן הן עדיו" מעיר ר' יואל אשר שאין צורך באנשים נוספים לעדות. ר' יצחק מבאר שהדבר בא לשלול צד בגמרא (במסכת קידושין) בחקירה של "שליח נעשה עד". ר' יואל אשר שואל האם הצד הוא משום שהשליח נעשה כקרוב, או כיד המשלח. ר' יצחק משיב שהצד בגמרא היה שהכלל "שלוחו של אדם כמותו" מגיע עד כדי כך שהשליח נחשב כבעל הדבר עצמו, ואדם הרי אינו יכול להיות עד לעצמו. בא הרמב"ם ופוסק ש"שלוחו כמותו" אינו מגיע עד כדי כך, ושליח אכן יכול להיעשות עד.

* **החידוש במקרה השני – "נותנין לו והוא מגרש בו בכל עת שירצה" (ר' יואל אשר ור' יצחק):** ר' יואל אשר אומר בתחילה שבמקרה השני אין חידוש גדול יותר מאשר במקרה הראשון. ר' יצחק מסביר שיש כאן אכן חידוש חדש: במקרה הראשון מסרו השלוחים/העדים את הגט מיד לאשה. היה מקום לחשוב שהכתיבה והנתינה חייבות להיות "חבילה אחת" (מיד זו אחר זו). כאן מלמדנו הרמב"ם שאפשר לכתוב גט לבעל ("כותבין גט לאיש"), הסופר והעדים נותנים אותו לו – ובזה כבר יצא ידי דין "וכתב לה" – והוא יכול להניחו ולגרש בו מאוחר יותר בכל עת שירצה.

* **שאלת זמן הגט:** כאשר כותבים גט ומניחים אותו למועד מאוחר יותר ("בכל עת שירצה"), מתעוררת שאלה בנוגע לזמן הכתוב בגט (באיזה זמן נכתב ואילו חששות עלולים לנבוע מכך), אך הרמב"ם אינו נכנס בינתיים לפרטים.

הלכות ג' – ד'

1. לשון הרמב"ם

וכותבין גט לאיש אף על פי שאין אשתו עמו, והוא שיהיו העדים והסופר שכתבו וחתמו בו מכירין ויודעין שזה הוא פלוני ואשתו היא פלונית. ואם היו באותו המקום שנים ששמותיהן שוים ושמות נשותיהן שוים, אין מגרש אחד מהן אלא במעמד חבירו, שמא יכתוב גט ויוליכו לאשת חבירו ויגרשנה עליו. ובעת הסכנה כותבין ונותנין אף על פי שאין מכירין. והאשה נותנת שכר הסופר בכל מקום.

2. ביאור ההלכה

ויגרשנה בו. בעת סכנה כותבים ונותנים אף על פי שאין מכירים אותם. והאשה היא הנותנת את שכר הסופר בכל מקום.

3. חידושים והסברים

* **ההו"א שהאשה צריכה להיות נוכחת (ר' יואל אשר ור' יצחק):** מדוע היינו סבורים שאין כותבים גט כשהאשה אינה שם? ר' יואל אשר אומר שמ"וכתב לה" היה אפשר לחשוב שהיא צריכה להיות שם. ר' יצחק מוסיף שהרי צריך לכתוב "לשמה", ואם היא אינה שם אין יודעים בשביל מי כותבים אותו.

* **גדר "מכירין ויודעין" (ר' יואל אשר ור' יצחק):**

* ר' יואל אשר שואל: מכיוון שהאשה אינה לנגד עיניהם, מה פירוש שהם צריכים "להכיר" אותה? האם עליהם לזכור את פניה כדי שיוכלו לכתוב לשמה? או שמא די בכך שהם מכירים את הבעל ויודעים שיש לו אשה?

* ר' יצחק משיב שאין צורך להכיר את פניה. אולם מכיוון שלאדם יכולות להיות יותר מאשה אחת, ומחמת דין "לשמה", אין די לכתוב סתם "לשם רחל כלשהי", או לסמוך רק על מה שהבעל אומר להם. הסופר והעדים צריכים לדעת בעצמם שאכן קיים אדם כזה (יעקב) ושאכן יש לו אשה בשם רחל ("לשם רחל אשת יעקב").

* ר' יואל אשר מוציא מדברי המפרשים שנראה שזוהי תקנת חכמים מעשית כדי שלא יצאו טעויות בשמות, אך הוא מסכים שיש לכך שייכות גם לעצם דין "לשמה". (בחילופי דברים קצרים הם מעירים ש"לשמה" כאן פירושו לשם האשה, ולא לשם הקב"ה).

* **הלכה למעשה ב"מכירין" (ר' יואל אשר):** **הרמ"א** מביא שלמעשה מקילים; בית הדין אינו צריך להכיר את כל העיר, אלא אם אדם דר בעיר שלושים יום וידוע ששמו כך, הרי זה כבר נקרא "מכירין ויודעין".

* **[סטייה: כתיבת גט כשהאשה אינה כאן ובעיית התאריך]:** ר' יצחק תמה על המציאות של "איש שאין אשתו עמו" – מי כותב גט כדי להחזיקו בכיס "על כל צרה שלא תבוא"? (הוא מבחין בין זה לבין שליחות, שבה האשה או שלוחה כן נמצאים). ר' יואל אשר ור' יצחק משוחחים על כך שכיום הדבר אינו מצוי משום שכותבים את התאריך, ולפי השולחן ערוך אין נותנים גט ביום אחר מיום הכתיבה. על מה שאמר הרמב"ם קודם "והוא מגרש בכל עת שירצה", מסתפק ר' יואל אשר שמא משמיטים את התאריך ומוסיפים אותו אחר כך. ר' יצחק שואל כיצד יהיו אז עדים על התאריך (אולי על ידי עדי מסירה?), אך הוא מסכם שברמב"ם לא רואים דבר כזה.

* **החשש בשני יוסף בן שמעון – "שמא יכתוב גט ויוליכו לאשת חבירו" (ר' יואל אשר ור' יצחק):**

* ר' יואל אשר הבין בתחילה שהחשש הוא שהשלוחים יטעו ויביאו אותו לאשה הלא נכונה. ר' יצחק מתקן אותו: זהו המשך לדין ש"כותבין גט לאיש אע"פ שאין אשתו עמו" – הבעל עצמו קיבל את הגט לידו, והחשש הוא שהבעל עצמו ילך ויתן אותו לאשת חבירו! לפיכך שני היוספים צריכים להיות נוכחים ("במעמד חבירו") בשעת הגירושין.

* ר' יואל אשר תמה על חשש זה: מדוע יש לחשוש שאדם ילך ויתן גט לאשה זרה כשאין לו שליחות מבעלה? זהו חשש מוזר!

* **[סטייה: חששות מוזרים בהלכה וסטטיסטיקה]:** על טענת ר' יואל אשר שהחשש מוזר, נותן ר' יצחק הבחנה: פעמים רבות יושבים "יושבי אוהל" בבית המדרש (שמכירים רק שלושה אנשים) ואומרים שחשש בהלכה נשמע מוזר. אבל כשיוצאים לרחוב ומכירים בני אדם, רואים שאין שום דבר מוזר שבני אדם לא יעשו. ר' יואל אשר מנסח זאת באופן מדויק יותר: כשמדובר ב"ריבוי עם" של מיליוני בני אדם, מוכרחים לפי הסטטיסטיקה להתרחש גם דברים מוזרים מאוד.

* **יסודו של ר' יצחק ב"לשמה" ושמות שוים – רעיון ה"מזהה הייחודי":**

* ר' יואל אשר ור' יצחק דנים האם הבעיה של "שנים ששמותיהן שוים" היא חשש מעשי ("שמא") או שמחמת זה ממילא חסר בעצם דין "לשמה".

* ר' יצחק מניח כאן חידוש יסודי במושג השטרות ו"לשמה": פעמים רבות סבורים ש"לשמה" הוא דבר מיסטי כלשהו. באמת, כל שטר (אפילו שטר ממון, וכל שכן גט) צריך להיות ברור על מי הוא חל. "לשמה" פירושו פשוט שצריך להיות ברור וחד-משמעי שהגט נכתב בשביל אשה מסוימת זו.

* כשיש בעיר אחת שני אנשים ושתי נשים בעלי שמות זהים לגמרי, השם אינו עוד "מזהה ייחודי". דבר זה דומה למספר ביטוח לאומי: אם לשני אנשים יש אותו מספר, המספר אינו אומר כלום על מי הוא חל. ממילא, מה שאומר הרמב"ם "שמא יכתוב גט ויוליכו לאשת חבירו" אין פירושו דווקא שחוששים שהוא רשע ואכן יעשה זאת, אלא הוא מצביע על חיסרון בגט עצמו: מכיוון ש*אפשר* לגרש בגט זה אשה אחרת (שכן השם אינו מזהה באופן חד-משמעי את האנשים), חסר בעצם בהירות השטר, ודבר זה יוצר מכשול.

* ר' יואל אשר מעיר שבינתיים הרמב"ם עדיין אינו מדבר על פסול מדאורייתא ב"וכתב לה" אם כתבו אותו שלא "במעמד חבירו", אלא על תקנות חכמים כיצד יש לנהוג לכתחילה, כפי שרואים מיד ממה שבעת הסכנה הקילו.

* **פשט ב"עת הסכנה" (ר' יואל אשר ור' יצחק):**

* ר' יואל אשר רוצה לומר בתחילה שהכוונה לעת מלחמה (כחיילי בית דוד שהיו כותבים גיטין לפני היציאה למלחמה, והוא מציין **שרש"י** לכאורה לומד כך). מכיוון שידוע שחיילים יוצאים למלחמה, פחות קיים החשש שהוא מרמה ויתן אותו לאדם הלא נכון.

* ר' יצחק סובר שאין לזה שייכות למלחמה, אלא "עת הסכנה" פירושו (כמו בנר חנוכה: "בשעת הסכנה מניחה על שולחנו ודיו") זמן של גזירה על המצוות ושמד. בית הדין מסתתר מתחת לאדמה,

והיהודי בקושי הצליח להגיע אליהם; אם ידרשו "מכירין", לא יוכל לעולם לתת גט, ולכן הקילו חכמים.

* **כיצד פועל "לשמה" כש"אין מכיריין"? (ר' יואל אשר ור' יצחק):** ר' יואל אשר שואל: אם אין מכירים את הבעל ואת האשה, כיצד נכתב הגט "לשמה"? ר' יצחק משיב ששואלים אותו את שמו ואת שמה (למשל יענקל ורחל), וכותבים אותו לשם יענקל ורחל שהוא אומר.

* **פשט וחידושים ב"והאשה נותנת שכר הסופר בכל מקום" (ר' יואל אשר ור' יצחק):**

* **חיוב או רשות:** ר' יואל אשר מסתפק בתחילה שמא זו רק רשות (אם הבעל אינו רוצה לשלם, רשאית היא לשלם כדי שלא תישאר עגונה). ר' יצחק חולק ואומר שזהו חיוב עליה; לבעל יש זכות לכפות עליה לשלם, והוא יכול לומר שאינו נותן את הגט עד שתשלם (אולי אפילו כשהוא מגרשה בעל כרחה, אף שהם יכולים לעשות הסכם ביניהם כרצונם). *[הערת ר' יואל אשר: ממילא הכסף בא מ"דמי הכיס" שהבעל צריך לתת לה לפי הלכות מזונות]*.

* **הכלל בשטרות לעומת גט (ר' יצחק):** בכל השטרות (כמו בהלכות כתובות ובהלוואה) הכלל הוא שמי שמרוויח מהשטר (למשל הלוה) צריך לשלם לסופר. אולם בגט אין זה כל כך ברור מי מרוויח (היא נעשית מותרת לשוק, והוא נפטר ממנה). מעיקר הדין, מכיוון שהבעל הוא העושה את הגט ("וכתב לה"), היה הוא צריך לשלם. אלא שחכמים תיקנו שהאשה תשלם, כדי שהבעלים לא יעכבו את הגט מחמת ממון.

* **מדוע עומדת הלכה זו דווקא כאן?**

1. *ר' יצחק:* ראשית, משום שאנו עומדים באמצע הלכות כתיבת הגט. שנית, הדבר דומה ל"עת הסכנה" – בשניהם רואים שגט הוא טובה, ולכן הקילו חכמים ושינו את ההלכה לטובת העניין.

2. *ר' יואל אשר:* אילו היינו לומדים "וכתב לה" כפשוטו ממש (שהבעל עצמו צריך לכתוב), לא היה שייך שאחר ישלם. אבל עכשיו שהרמב"ם לימד אותנו ש"וכתב לה" פירושו רק שכותבים אותו "לשמה" על ידי סופר (על פי ציווי הבעל), יוצא שאפילו כשהאשה משלמת לסופר, עדיין נקרא שנכתב בשליחות הבעל, כל זמן שהבעל הוא זה שציווה לכתוב.

הלכה ה'

1. לשון הרמב"ם

וצריך שיאמר הבעל מעצמו לסופר כתוב ולעדים חתומו. הרי שאמרו לו בית דין או שנים נכתוב גט לאשתך ואמר להן כתובו, אם כתבו הן עצמן וחתמו בו הרי זה כשר. אבל אם אמרו הן לסופר וכתב ולעדים וחתמו, אף על פי שחזרו ונתנוהו לבעל וחזר ונתן גט זה לאשתו בפני עדים, הרי זה גט בטל, שהרי כתבו מי שלא אמר לו הבעל לכתבו.

2. פשט ההלכה

הבעל צריך למנות בעצמו ובאופן ישיר את הסופר ואת העדים. אם בית דין או שני אנשים שואלים אותו "נכתוב גט לאשתך?" והוא משיב "כתובו", הגט כשר רק אם הם עצמם כותבים וחותמים. אבל אם הם הולכים ומצווים סופר אחר לכתוב ועדים אחרים לחתום, הגט "בטל" (פסול מן התורה), אפילו אם מחזירים אותו לבעל והוא עצמו מוסר אותו לאשתו בפני שני עדי מסירה כשרים, משום שהסופר לא שמע את הציווי ישירות מן הבעל.

3. חידושים והסברים

* **מעיקר הדין אין צורך בבית דין (ר' יצחק):** הרמב"ם מזכיר "בית דין או שנים" רק משום שלפעמים מזדמן שיש בית דין, אבל מעיקר הדין אין צורך בבית דין לגט.

* **שליח עושה שליח בכתיבת הגט (ר' יצחק ור' יואל אשר):** עיקר החידוש כאן הוא שבציווי על כתיבת גט אין פועל הכלל של "שליח עושה שליח". זוהי "דעת הרמב"ם" בסוגיא (ישנם ראשונים אחרים שלומדים אחרת).

* **[סטייה: גדר הציווי לכתוב גט – שליחות או ציווי? (רמב"ם לעומת מגיד משנה)]:** (מובא בחלק 5 אגב הלכה ז'): ר' יצחק אומר חידוש גדול (בחזרה להלכה א'): הוא כלל אינו בטוח שמה שהבעל מצווה את הסופר לכתוב גט הוא הלכה ב"שליחות", אלא זהו "ציווי" בלבד. ה**מגיד משנה** (בהלכה א') אכן לומד שזהו דין שליחות (שמ"וכתב" היינו סבורים שהבעל צריך לכתוב בעצמו, ובא הכלל של כל התורה כולה ש"שלוחו של אדם כמותו"). אבל הרמב"ם עצמו שם אינו אומר כך! שליחות שייכת רק בדבר שיש עליי חיוב לעשותו (כמו מילה), שאז אני יכול למנות שליח שיעשה אותו בשבילי. אבל בגט אין כלל חיוב על הבעל לכתוב גט (וכפי שמוסיף ר' יואל אשר: הרי רוב בני האדם אינם סופרים); הפסוק "וכתב" כלל אינו אומר שהבעל צריך לעשות זאת. ממילא הציווי לכתוב אינו "שליחות". לפי זה מבאר ר' יצחק (והמפרשים אכן עושים חילוק זה): דין "מילי לא מימסרן לשליח" אינו הלכה ב"שליח עושה שליח", אלא תורה אחרת לגמרי – דבר שהבעל אינו עושה במעשה ידיים אלא בדיבורו בלבד (ציווי), ועל זה לא שייכת כלל שליחות שתימסר לאחר.

הלכה ו'

1. לשון הרמב"ם

אמר לשנים או לשלשה אמרו לסופר ויכתוב גט לאשתי ואמרו לעדים ויחתמו ואמרו לסופר וכתב ולעדים וחתמו, או שאמר לשנים אמרו לסופר ויכתוב גט לאשתי ואתם חתומו, הרי זה גט פסול, ומתיישבין בדבר זה הרבה מפני שהוא קרוב להיות גט בטל. ומה בין פסול לבטל, שכל מקום שנאמר בחיבור זה בגט שהוא בטל הוא בטל מן התורה, וכל מקום שנאמר פסול הוא פסול מדברי סופרים.

2. פשט ההלכה

שלא כבהלכה הקודמת, שבה ציווה הבעל את האנשים לכתוב בעצמם את הגט והם מסרו זאת לאחרים על דעת עצמם, מדובר

כאן שהבעל נתן להם במפורש הרשאה לצוות סופר לכתוב ועדים לחתום (או שהם עצמם יחתמו ורק יצוו את הסופר לכתוב). הדין הוא שהגט אינו בטל לגמרי מדאורייתא, אלא הוא "גט פסול" (מדברי סופרים). אף על פי כן יש להתיישב בדבר זה הרבה מאוד, משום שהוא קרוב להיות גט בטל מן התורה. הרמב"ם מניח בזה כלל בלשונו: בכל מקום בחיבור זה שנאמר בגט "בטל" פירושו בטל מן התורה, ובכל מקום שנאמר "פסול" פירושו פסול מדרבנן.

3. חידושים והסברים

*** המקור בגמרא ("מילי מימסרן לשליח") ופירוש "תצא והדבר צריך תלמוד" (ר' יצחק ור' יואל אשר):**

הלכה זו בנויה על הסוגיא במסכת גיטין בעניין "מילי מימסרן לשליח", כלומר האם אפשר למסור לשליח ציווי בלבד (מילים) כדי שימנה אחר לשליח לכתוב או לחתום. בגמרא מובא ששלחו שאלה מבי רב לשמואל ("ילמדנו רבינו") על מעשה כזה, ושמואל השיב: "תצא והדבר צריך תלמוד". "תצא" פירושו שאם נישאה לאחר ("ניסת לשני") על סמך גט זה, עליה לצאת מן הבעל השני. ר' יצחק מציין שכאן טמון הקושי: בגט סתם הפסול מדרבנן הדין הוא שלכתחילה עושים גט חדש, אך בדיעבד, אם נישאה, אינה צריכה לצאת. כאן לעומת זאת אמר שמואל "תצא", ובכך החמיר בו, כמעט כגט בטל מדאורייתא.

*** מהות "ומתיישבין בדבר זה הרבה" – ספק למדני בדין לעומת ספק במציאות:**

הלשון "ומתיישבין בדבר זה הרבה" הוא תרגומו של הרמב"ם לדברי שמואל "והדבר צריך תלמוד":

*** חידושו של ר' יצחק (עיון למדני וסוגיא פתוחה):** "תלמוד" אין פירושו "משנה" (עיון בהלכה פסוקה), אלא התבוננות, סברא ועיון ("מילתא למילתא"). בשני מקומות אחרים נוקט הרמב"ם את הלשון "מתיישבין בדבר": בשיכור (האם הגיע לשכרותו של לוט) ובחרש (האם הוא בר דעת). שם מדובר ב"מציאות עמומה" (עובדות שאינן ברורות) שעל בית הדין לחקור. כאן אין ספק במציאות אלא ספק בדין (האם מילי מימסרן לשליח), כפי שרואים שה**ראב"ד** חולק על הרמב"ם ופוסק שהגט אכן בטל מדאורייתא לפי שיטתו בסוגיא. ממילא מחדש ר' יצחק שהרמב"ם משאיר כאן "סוגיא פתוחה": אף לאחר חתימת התלמוד אומר הרמב"ם שההלכה לא הוכרעה סופית, וכאשר המעשה בא לפני בית דין, על הדיינים לחזור וללמוד בעצמם את הסוגיא במסכת גיטין ולפסוק לפי תלמודם והבנתם. (ר' יואל אשר משווה זאת ללשון "דבר זה צריך עיון" בספרי השו"ת, המשאיר מקום לפוסק הבא להכריע).

*** ביאוריו המעשיים של ר' יואל אשר (כוונת הבעל ולעז ממזרות):** מוכרח שיש צד מעשי כלשהו שבית הדין מכניס לתמונה, כדי שלמילה "מתיישבין" יהיה פשט (ור' יצחק מזכיר ש**הרב רבינוביץ** כתב על כך דברים ארוכים, ואף הוא רוצה לפרש ש"מתיישבין" פירושו עניין מעשי שאפשר לבררו):

1. *חומרא של תצא בלי ממזרות:* מחמירים שתצא מן הבעל השני, אך מתיישבים שלא לרשום את הילדים כממזרים (או שדנים האם לצוות לתת גט חדש כדי שלא להוציא לעז על ילדי הבעל השני – אף שר' יצחק דוחה זאת, שהרי אי אפשר להניחם לדור יחד לעולם).

2. *בירור כוונת הבעל בסופר מסוים (סיוע מן החלקת מחוקק):* על בית הדין לברר את מציאות לשון הבעל ולשאול אותו למה התכוון. אפשר שכאשר אמר "אמרו לסופר" לא התכוון למנות שליח על שליח, אלא התכוון למנות בעצמו את הסופר הקבוע של העיירה (ר' יענקל סופר) כשלוחו הישיר, ושני האנשים אינם אלא שלוחים למסור את ההודעה. ר' יצחק מקשה שאי אפשר למנות אדם סתם שאינו מוכר לשליח שלא בפניו, ועוד שהרמב"ם כותב "מפני שהוא קרוב להיות גט בטל" (המורה על חומרא מצד ההלכה, ולא על קולא מצד המציאות). אולם בנושאי הכלים מוצא ר' יואל אשר ש**חלקת מחוקק** אכן כותב חילוק כזה: אם הבעל הצביע על סופר מסוים ועל עדים מסוימים, נחשב הדבר שמינה אותם ישירות לשלוחים. ר' יואל אשר רואה בזה סיוע לכך ש"מתיישבין" יכול להתפרש כבירור פרטי המקרה, ואילו ר' יצחק סובר שדינו של החלקת מחוקק הוא הלכה צדדית ואינו פשט ה"מתיישבין" שברמב"ם.

*** [הערה אגבית: החילוק בין "בטל" ל"פסול" ברמב"ם לעומת לשון הש"ס]:**

ר' יצחק מזכיר את הפסוק "פסל לך שני לוחות אבנים", ושבאתרוג פירוש פסול הוא פגם. הרמב"ם מגביל את כללו דווקא ל"בחיבור זה" (ולהלכות גט), משום שבהלכות אחרות (כגון אתרוג) או בלשון הגמרא "פסול" יכול להורות על פסול דאורייתא. ר' יצחק משווה זאת להלכות שבת, ששם יש כלל בגמרא ("כל פטורי דשבת פטור אבל אסור"), אך כאן בגיטין קובע הרמב"ם כלל משלו ללשונו המיוחד במשנה תורה.

יתר על כן, ר' יצחק מביא ראיה מן הגמרא בעירובין/סוכה שלשון הגמרא הפוך מכלל הרמב"ם: בגמרא נאמר בסוכה (שהיא דאורייתא) "תני פסולה", ובמבוי (שהוא דרבנן) נאמר "תני תקנתא" ("ימעט", כי צריך רק לתקנו). אף על פי כן, טוב מאוד הפשט שאמר ר' יואל אשר ברמב"ם: מדאורייתא פירוש המילה "גט" הוא שטר שיש בו כל התנאים; ממילא אם חסר תנאי מן התורה הוא "גט בטל" – אין זה גט כלל. אך מדרבנן הוא "גט פסול" – לא שאינו גט, אלא שהוא גט שיש בו פסול.

הלכה ז'

1. דברי הרמב"ם

הבעל שהביא גט בידו חתום ואמר תנו גט זה לאשתי הרי אלו יתנו לה. אמר לאחרים לכתוב גט ולחתום בו וליתנו לאשתו וכתבו וחתמו ונתנו לה ונמצא הגט בטל או פסול, הרי אלו כותבין אחר ואפילו מאה עד שיגיע לידה גט כשר. אמר להם הבעל כתבו וחתמו ותנו לשליח להוליך לה, וכתבו וחתמו ונתנו לשליח ונמצא הגט בטל, אין כותבין אחר עד שיימלכו בבעל, שהרי לא עשה אותן שלוחים לגירושין, ושמא לא רצה אלא

שיכתבו ויתנו לשליח בלבד ולא יישאר להם מעשה אחר, והרי כתבו ונתנו, לפיכך לא יכתבו אחר. ואם כתבו גט אחר כשר ונתנוהו לשליח ונתנו לה הרי זו ספק מגורשת.

2. פשט ההלכה

ההלכה עוסקת בשלושה מקרים:

1. בעל בא עם גט מוכן וחתום בידו ואומר לשלוחים (לשון רבים "תנו" מורה על שניים) "תנו גט זה לאשתי" – רשאים הם לתת לה את הגט.

2. אם ציווה לאחרים לכתוב, לחתום ולתת גט לאשתו, ולאחר שעשו כן התברר שהגט בטל או פסול – שליחותם אינה מתבטלת, אלא כותבים גט אחר, אפילו מאה פעמים, עד שיגיע לידה גט כשר.

3. אם ציווה עליהם: "כתבו, חתמו ותנו לשליח שיוליך לה", והגט הראשון התברר כ"גט בטל" (או שאבד) – אסור להם לכתוב גט אחר עד שיימלכו בבעל. הטעם הוא שלא עשה אותם שלוחים לגירושין עצמם, ושמא לא רצה אלא שיכתבו וימסרו לשליח בלבד ולא יהיה להם שום מעשה נוסף, וזאת כבר עשו. ואם כתבו גט שני כשר ושלחוהו ביד השליח לאשה, הרי היא ספק מגורשת.

3. חידושים והסברים

* **מקרה א' – אין חוששין לקלקול (ר' יואל אשר ור' יצחק):** החידוש ב"הביא גט בידו חתום" הוא שאין לחשוש שמא הגט נכתב שלא לשמה והבעל רוצה לקלקלה בו. על תמיהת ר' יואל אשר, ממתי העדים/השלוחים הם שצריכים לדאוג אם הגט כשר ("הרי אלו יתנו לה"), משיב ר' יצחק שהדין אכן נאמר כלפי העדים, האם רשאים לתתו, או כלפי בית הדין, שאפשר לסמוך על הבעל ואין לחשוש כלל.

* **מקרה ב' – החקירה בגדר השליחות: קבלנות/חלות לעומת מעשה גט (ר' יואל אשר ור' יצחק):**

* *צדו של ר' יואל אשר:* השאלה כאן היא האם הבעל עשה אותם שלוחים לפעולה אחת בלבד, או שמינה אותם כעין "קבלנות" – שמינויים הוא להוציא לפועל את המשימה (חלות הגירושין), ושליחותם אינה מסתיימת עד שהמלאכה נגמרת (בדומה למושג "חזקה שליח עושה שליחותו" – שלשליח יש מעמד להוציא לפועל). אולם ר' יואל אשר מקשה על משלו שלו: בהלכה הקודמת נראה שהשליחות היא פעולה מסוימת שאי אפשר למוסרה לאחר ("מילי לא מימסרן לשליח"), ואם רואים זאת כ"קבלנות" לעשות חלות (עשו מה שצריך כדי שיהיה גט), מדוע לא יוכלו למנות שלוחים אחרים?

* *תירוצו והגדרתו של ר' יצחק:* ר' יצחק אינו מסכים למשל ה"קבלנות" (שכן קבלנות היא מושג מחושן משפט, וקבלנות הייתה דווקא נחשבת יותר "מילי"). הוא מבאר שאכן עושים אותם שלוחים על ה*מעשה*, אך מעשה של אדם אינו כמכונה. הפעולה שציווה עליהם לעשות אינה "לכתוב נייר", אלא "מעשה גט" (מעשה בעל משמעות). כל זמן שהגט פסול או בטל, עדיין לא עשו את המעשה שנצטוו עליו. זהו לשון הגמרא: *"מי קאמר להו כתבו חספא והבו להה?"* – הרי ציווה עליהם לכתוב גט, ולא חרס/נייר! (בגמרא זו מחלוקת אמוראים, והמאן דאמר האחר אכן סובר "עשו עדים שליחותן" – שהייתה להם שליחות לפעם אחת ולא עלתה בידם).

* **נפקא מינה למעשה בחומרות ובפסולים (בית יוסף בשם הרא"ש לעומת אחרונים):**

* ר' יואל אשר מביא **בית יוסף** בשם **הרא"ש**: אם הגט הראשון היה כשר מעיקר הדין, אלא שבית דין מחמיר ("בריסקער") מעלה פסולים דחוקים וחומרות, אין השלוחים *יכולים* לכתוב גט שני. שכן ברגע שנתנו גט הכשר מעיקר הדין כבר מילאו את שליחותם, והשליחות נסתיימה! אולם אחרונים אחרים חולקים וסוברים שכל זמן שאין ודאות גמורה (לכל הדעות) שהיא מגורשת, עדיין יש בידם השליחות.

* הנפקא מינה אם כותבים גט נוסף היא לעניין ממזרות: אם בינתיים (בין הגט הראשון לשני) ילדה ולד מאיש אחר, השאלה היא באיזה גט נתגרשה. אם הגט הראשון היה כשר מעיקר הדין, כבר נתגרשה אז, ואין אומרים שהדעת הייתה רק על הגט האחרון הכשר לכל הדעות.

* **מקרה ג' – כיצד יכולים למסור לשליח להולכה? (ר' יואל אשר ור' יצחק):** על שאלת ר' יואל אשר כיצד יכולים כאן למסור את הגט לשליח, משיב ר' יצחק שמינוי שליח להולכה (למסירת חפץ מוכן) אינו בעיה; חסרון "מילי לא מימסרן לשליח" הוא רק במסירת הציווי *לכתוב* את הגט לשמה.

* **הקושיא והמחלוקת בפשט "ותנו לשליח להוליך לה" – מדוע היא ספק מגורשת:**

* ר' יואל אשר ור' יצחק תמהים על סברת הרמב"ם ("שמא לא רצה אלא שיכתבו ויתנו לשליח בלבד"): הרי הבעל אמר להם במפורש *"ותנו לשליח **להוליך לה**"*, המורה שמטרתו שהגט יגיע אליה! מדוע לא נאמר גם כאן ששליחותם נמשכת עד שהשליח יביא לה גט כשר?

* *דרכו של ר' יואל אשר:* השאלה כאן היא עניין של דעת והקשר – האם התכוון הבעל לתת לעדים "יפוי כח" מלא (כעין קבלנות) להשלים את כל העניין עד שהאשה תקבל את הגט, או לא. מכיוון שהלשון "להוליך לה" אינו ברור לגמרי, נשארת ספק מגורשת. הוא רוצה להשוות את השאלה להלכה בקידושין ("היו מדברים על עסקי קידושין"), ששם הולכים אחר ההקשר.

* *דרכו של ר' יצחק:* יש חילוק בין שני המקרים: לעיל אמר הבעל "תנו גט [לאשתי]", וכל זמן שהאשה לא קיבלה אותו עדיין לא הייתה נתינת גט. אך כאן לא ציווה עליהם "לתת גט", אלא ציווה עליהם מעשה מסוים: לכתוב ולתת לשליח ("והרי כתבו ונתנו"). הם כבר עשו כל מה שציווה עליהם! אף על פי כן הוא מודה שמכיוון שהרמב"ם פוסק שהיא "ספק מגורשת", מוכח שיש מקום לסברת ר' יואל אשר, שכן המעשה כאן אינו חתוך לגמרי ויש ספק למה התכוון הבעל באמת.

* *חילוק בין "מדברים על עסקי גיטין" לנידון דידן (ר' יצחק):* על השוואת ר' יואל אשר ל"מדברים על עסקי קידושין", משיב ר'

יצחק שגם בגיטין יש הלכה כזו, אך שם ההקשר מועיל רק לעצם **הנתינה** – לדעת שהוא נותן את הנייר "לתורת גט" ולא כמזוזה או כמתנה. אך כאן הרי ברור לנו שמדובר בגט; השאלה היא רק האם מינה את השליח גם על גט שני. בהלכה אין די במה שאדם חושב "בחלומו", אלא המעשה והדיבור צריכים להיות ברורים דיים כדי להוציא גמירות דעת. (הערה מעשית: משום ספקות כאלה הולכים היום לבית דין שיש לו סדר הגט מדויק ומפורט).

הלכה ח' – י' (לשונות כשרים, פסולים ומסופקים במינוי שליחות לגט)

1. דברי הרמב"ם

האומר לשנים או ליתר על שנים כתבו גט ותנו לאשתי, או שאמר להן גרשוה או שלחוה או שבקוה או תרכוה או כתבו איגרת ותנו לה, הרי אלו יכתבו גט כשר ויתנו לה. אמר להן פטרוה, פרנסוה, עשו לה כדת, עשו לה כנימוס, עשו לה כראוי, לא אמר כלום, ואם כתבו גט ונתנו לה הרי זה בטל. אמר להן הוציאוה, עזבוה, התירוה, הניחוה, הועילוה, הרי זה ספק אם משמע מילות אלו הגירושין או ענין אחר, לפיכך אין כותבין לה ואם כתבו גט ונתנו לה הרי זו ספק מגורשת.

2. פשט ההלכה

הרמב"ם מחלק את הלשונות שהבעל אומר לשניים (או יותר) לשלוש קטגוריות:

* **לשונות גירושין ברורים:** "כתבו גט ותנו לאשתי", "גרשוה", "שלחוה" (לשונות תורה), "שבקוה", "תרכוה" (לשונות חכמים/ארמית), או "כתבו איגרת ותנו לה" (שפירושו האיגרת הידועה – גט). בכל המקרים הללו כותבים ונותנים גט כשר.

* **לשונות שאין בהם כלום (בטל):** "פטרוה" (פטרו אותה), "פרנסוה" (דאגו לה – קחו ממני את טרדתי), "עשו לה כדת", "כנימוס" (כמנהג), "כראוי" (כפי המגיע לה). אין אלו לשונות גירושין, ואם כתבו ונתנו גט הרי הוא בטל.

* **לשונות של ספק:** "הוציאוה" (הוציאו אותה), "עזבוה" (גרשו/עזבו אותה), "התירוה" (עד עתה הייתה קשורה לבעל, שחררו אותה), "הניחוה" (הרפו ממנה), "הועילוה" (עשו לה טובה). מכיוון שיש ספק אם מילים אלו משמען גירושין או עניין אחר, אין כותבים לכתחילה, ואם כתבו ונתנו הרי היא ספק מגורשת.

3. חידושים והסברים

* **דיוק ב"או ליתר על שנים" (ר' יואל אשר ור' יצחק):**

* ר' יואל אשר מקשה: מדוע צריך הרמב"ם להוסיף "או ליתר על שנים"? אם שניים כשרים, הרי ביותר משניים ודאי יש שניים!

* ר' יצחק ור' יואל אשר מבררים שהיה אפשר לחשוב שהשלישי פוסל אותם, או שאם אמר לשלושה צריך דווקא את שלושתם יחד (כפי שלמדנו לעיל בבית דין או בשלוחים). אך מכיוון שאותה הלכה אינה כתובה כאן, נשאר ר' יצחק בדעה שהרמב"ם כותב זאת סתם, כדי שלא נחשוב שאפשר למנות דווקא שני שלוחים בדיוק.

* **ביאור המילות ("שבקוה", "תרכוה", "עשו לה כדת"):**

* "שבקוה" הוא ארמית לעזיבה (כמו "שביק לי").

* ב"תרכוה" ובלשון הגט "ספר תריכין", חשב ר' יצחק בתחילה שהוא מלשון "כריתות". אך ר' יואל אשר מראה שזהו התרגום הארמי של "גירושין" (גירוש / גלות), כפי שרואים שהשורש "גרש" מתורגם "תרך".

* ב"עשו לה כדת" מעיר ר' יצחק שהדבר מזכיר את הפסוק במגילת אסתר אצל אחשורוש ("כדת מה לעשות במלכה ושתי") – כלומר, עשו בה מה שראוי לעשות באשה כזו שמסוכסכים עמה.

* **גדר הלשונות הפסולים (ר' יצחק ור' יואל אשר):** אף שמילים כמו "פטרוה" או "פרנסוה" יכולות במובן מסוים להתפרש גם כגט, אין הן לשון גירושין מפורש דיו (כפשוטו), וממילא אין זה מינוי שליחות כלל.

הלכה י"א – י"ב

1. דברי הרמב"ם

האומר כתבו גט לאשתי הרי אלו כותבין וחותמין ונותנין לבעל בידו, ואין נותנין לאשתו עד שיאמר להם ליתן לה, ואם נתנו לה אינו גט. במה דברים אמורים בבריא, אבל המסוכן והוא אדם שקפץ עליו החולי במהרה והכביד חליו מיד, והיוצא בקולר אפילו על עסקי ממון, והמפרש בים והיוצא בשיירה ואמר כתבו גט לאשתי, הרי אלו יכתבו ויחתמו ויתנו לה, שהדבר ידוע שלא נתכוון זה אלא לכתוב וליתן לה.

2. פשט ההלכה

אם אדם אומר לשני אנשים רק "כתבו גט לאשתי" (בלי להוסיף "ותנו"), הם כותבים את הגט, חותמים עליו ומוסרים אותו לבעל לידו. אסור להם לתת אותו לאשה עד שיצווה עליהם במפורש לתת אותו, ואם נתנו לה אותו על דעת עצמם, אינו גט (כי שליחותם הסתיימה בכתיבה).

זה נאמר רק באדם בריא (שיש לו זמן להחליט בעצמו מתי לתת את הגט). אבל "מסוכן" (אדם שקפץ עליו החולי במהרה ונעשה מיד חולה מאוד), או מי שיוצא בשלשלאות ("בקולר") אפילו על חובות ממון, או מי שמפליג בים או יוצא בשיירה במדבר, ואומר "כתבו גט לאשתי", בכל המקרים האלו כותבים, חותמים ונותנים אותו מיד לאשה. שכן מחמת מצבו ברור וידוע שכוונתו הייתה לכתוב וגם לתת (כדי שלא תישאר עגונה או תיפול ליבום אם ימות או לא ישוב).

3. חידושים והסברים

* **מדוע "כתבו" כולל גם "וחתמו"? (ר' יצחק ור' יואל אשר):**

* ר' יצחק מקשה: למדנו לעיל שהלשון המעולה היא "כתבו וחתמו ותנו", ש"כתבו" מוסב על הסופר ו"חתמו" על העדים. מדוע כאן,

כשאמר רק "כתבו", רשאים הם גם לחתום ("כותבין וחותמין")?

* ר' יואל אשר משיב: כי גט בלי חתימה אינו גמור; החתימה היא חלק מן הכתיבה ("תנו לי גט כתוב"). יתר על כן: לכתיבה עצמה די באדם אחד (הסופר). העובדה שהבעל פנה אל **שני** אנשים ואמר "כתבו", מוכיחה שכוונתו שיהיו גם שני עדי החתימה.

* ר' יצחק מקבל את התירוץ, ומעיר ש**כסף משנה** במקום אכן מביא שצריך לומר "חתמו", ושלשון הרמב"ם כאן אינה אלא קיצור.

*** גדר "שקפץ עליו החולי במהרה" (ר' יצחק ור' יואל אשר):**

* ר' יצחק מפרש בתחילה שבא הדבר להוציא מי שכבר חולה זמן רב, כי אדם כזה עדיין יש לו זמן, ורוצה להחליט בעצמו מתי לתת את הגט. אך הוא שואל: מה הדין במי שכבר חולה עשרים שנה, ועכשיו הוא מרגיש פתאום שהוא עומד למות?

* ר' יואל אשר משיב ומבאר את לשון הרמב"ם: "שקפץ עליו החולי במהרה" אין פירושו דווקא שרק עכשיו חלה מתוך בריאות גמורה, אלא שמצב המחלה החמיר פתאום וקופץ במהירות רבה ("הכביד חליו מיד"), באופן שאין לו זמן.

*** [סטייה – אטימולוגיה ורקע היסטורי של "קולר" ו"עסקי ממון"]:**

* המילה "קולר" (אות ברזל על הצוואר או שלשלאות של מאסר) היא שורש המילה האנגלית "קולר" (צווארון סביב הצוואר).

* ר' יואל אשר מסביר מדוע "יוצא בקולר על עסקי ממון" נחשב מצב של סכנה: באותם זמנים, כשתפסו יהודי על חובות ממון (כמו "משקה שלא שילם את דמי החכירה של בית המרזח") והשליכוהו לבור, היה נתון בסכנת נפשות ממשית שמא יהרגוהו.

*** קושיה והשוואה ללשונות הפסולות בהלכה ט' – החילוק בין "פרנסוה" ל"כתבו" (ר' יואל אשר ור' יצחק):**

* ר' יואל אשר מקשה קושיה חזקה: כאן אנו רואים שהרמב"ם עושה "במה דברים אמורים", שכאשר ההקשר (כמו במסוכן או במפרש בים) מוכיח בבירור למה מתכוון הבעל, הולכים אחר כוונתו אף על פי שלא אמר את המילה "תנו". אם כן, מדוע לא נאמר בדיוק אותו דבר בהלכה הקודמת לגבי לשונות כמו "הוציאוה" או "פרנסוה"? אם רואים שם מהקשר הענין שכוונתו לגט, יהיה גם כן כשר! הרי זה מראה שהעיקר אינו המילים המדויקות, אלא האם ברור שמינה שלוחים לכל המלאכה!

* ר' יצחק מבאר מדוע ב"פרנסוה" אינו גט: אפילו ביוצא בשיירה או ביוצא בקולר, אין זה ברור שכוונתו לגט, כי ייתכן שאינו רוצה לגרש את אשתו, אלא רק רוצה להבטיח שיתנו לה פרנסה (מזונות). אלו שני דברים נפרדים. אילו היה ידוע בבירור שכוונתו לגט, באמת לא היה ספק (כפי שרואים להלן שגם חרש-אילם יכול לתת גט ברמיזות, כי העיקר הוא האמירה והכוונה, ולא דווקא הלשון). אבל ב"כתבו", שבו הוא כבר מדבר במפורש על גט, אין ההלכה "אוטיסטית" (לקחת את המילה באופן מילולי בלבד), אלא בשעת הסכנה מבינים ש"כתבו" פירושו "כתבו ותנו".

הלכה י"ג

1. לשון הרמב"ם

בריא שאמר כתבו גט לאשתי, וכתבו ונתנו לה, והרג עצמו מיד, כגון שהשליך עצמו מן הגג או הפיל עצמו לים – הרי זה גט כשר. עלה לגג ודחפתו הרוח ומת – אינו גט. ספק הפיל עצמו ספק דחפתו הרוח – הרי זה גט, עד שיודע בודאי שהרוח דחפתו. וכן מי שהיה מושלך בבור ואמר כל השומע קולי יכתוב גט לאשתי – הרי אלו יכתבו ויתנו, והוא שידעו אותו. ואף על פי שהעלוהו ולא הכירוהו – הרי הגט כשר, שזה כשעת הסכנה הוא שכותבין ונותנין ואף על פי שאין מכירין. וכן מי שנפלו בו מכות רעות שאי אפשר שיחיה מהן, אפילו נשחט בו רוב שני הסימנין, ורמז ואמר כתבו גט לאשתי – הרי אלו יכתבו ויתנו, שהרי עתה חי הוא אף על פי שסופו למות.

2. פשט ההלכה

אם אדם בריא אומר "כתבו גט לאשתי" (בדרך כלל אסור לתת את הגט כי לא אמר "ותנו"), והם כתבו ונתנו, ומיד אחר כך הרג את עצמו (למשל השליך עצמו מן הגג או לים) – הגט כשר, כי מתברר שהחזיק עצמו כעומד למות (כמסוכן) והתכוון לכל השליחות של כתיבה ונתינה. אבל אם עלה לגג והרוח דחפה אותו ("רוח" כאן פירושה רוח פשוטה, ולא רוח שטות/שיגעון) ומת באופן בלתי צפוי – אינו גט. אם יש ספק האם הפיל את עצמו או שהרוח דחפה אותו – הרי זה גט כשר, עד שיודע בוודאות שהרוח דחפה אותו.

וכן מי שמושלך בבור וצועק "כל השומע את קולי יכתוב גט לאשתי" – כותבים ונותנים (אף על פי שאינו רואה את השלוחים, כי הוא עושה זאת מתוך מצוקה כדי שאשתו לא תישאר עגונה/זקוקה ליבום), בתנאי שיודעים מי הוא ("שידעו אותו"). אפילו אם מעלים אותו אחר כך מן הבור ואין מכירים אותו ("ולא הכירוהו"), הגט כשר, כי בשעת הסכנה כותבים ונותנים אף על פי שאין מכירים אותו.

וכן מי שקיבל מכות רעות (מחלה קשה או פצעים) שאינו יכול לחיות מהן, אפילו נשחט בו רוב שני הסימנים, והוא רומז לכתוב גט – כותבים ונותנים, כי עכשיו הוא עדיין חי, אף על פי שסופו למות.

3. חידושים והסברים

*** מדוע "ספק הפיל עצמו ספק דחפתו הרוח" הוא גט ודאי ולא ספק גט? (ר' יואל אשר ור' יצחק):**

* ר' יואל אשר תמה מדוע הרמב"ם פוסק בספק שהוא גט כשר, ולא ספק גט (בפרט שגט הוא דאורייתא). הוא מציע שאולי הטעם הוא שיותר אנשים משליכים את עצמם מאשר שרוח מפילה אדם.

* ר' יצחק משיב שהטעם העיקרי הוא שיש "רגלים לדבר": הרי האדם הזה ציווה רגע קודם לכתוב גט! מה עלה בדעתו פתאום

עכשיו לכתוב גט ולעלות מיד לגג? דבר זה עצמו מוכיח שכוונתו הייתה להרוג את עצמו, ואין מניחים שדווקא עכשיו אירע מעשה מוזר עם רוח, אלא אם כן יודעים זאת בוודאות.

* **הראב"ד** חולק על הרמב"ם ומביא מן **הירושלמי** שהדבר תלוי מתי נפל: אם נפל מעט מאוחר יותר, אינו גט (או ספק). הירושלמי עצמו שואל: אפילו אם נפל מיד, הרי גם כן יש ספק מה אירע? ומשיב הירושלמי שכאשר הוא מיד, הרי זה גט אפילו בספק, כי מסתבר יותר שהשליך את עצמו.

* נוסף על כך, הקולא כאן קלה יותר, כי אין מדובר בהתרת אשת איש לשוק (הרי הוא מת ממילא!), אלא נפקא מינה של הגט היא רק לפטור מיבום, או לגבי כהן (שהיא נעשית גרושה).

*** הדיוק ברמב"ם בין "יודעין" ל"מכירין" במושלך בבור (ר' יצחק ור' יואל אשר):**

* בהלכות הקודמות השתמש הרמב"ם בלשון יחד: "והוא שיהיו יודעין ומכירין". כאן לעומת זאת מחלק הרמב"ם ביניהם כשני דברים נפרדים: הוא דורש "והוא שידעו אותו", ומיד אחר כך אומר "ואף על פי שהעלוהו ולא הכירוהו... ואף על פי שאין מכירין".

* החילוק הוא: **"ידעו אותו" (ידיעה)** פירושו לדעת את העובדות עליו – הוא אומר את שמו (למשל יעקב בן שמעון) ויודעים שקיים אדם כזה בעיר שיש לו אשה בשם זה (או שמכירים את קולו). **"הכירוהו" (הכרה)** פירושו להכיר פיזית את פניו. בשעת הסכנה די בכך שיש "ידיעה" מי הוא, ואפילו כשמעלים אותו מן הבור ואין מכירים את פניו ("לא הכירוהו"), הגט בכל זאת כשר.

*** [סטייה: שיטת הרמב"ם בעניין שדים]:**

* במשנה ובגמרא (מסכת גיטין) נבנית הלכת מושלך בבור על החשש שמא הקול מן הבור בא מ"שד", והגמרא דורשת שיראו דמות אדם או "בבואה דבבואה" (צל של צל).

* הרמב"ם משמיט לגמרי את כל עניין השדים והבבואה! ר' יצחק מציין שאף על פי שאומרים בעולם שהרמב"ם אינו מאמין בשדים, אין הדבר כתוב במפורש במשנה תורה, אבל רואים זאת בחוש מכך שבכל מקום שהגמרא מביאה הלכה מחמת שדים, הרמב"ם משמיט זאת ואינו מזכירו, אלא מעמיד את ההלכה רק על הדין הפשוט של ידיעת האדם והכרתו.

*** [סטייה: לשון הרמב"ם "נפלו בו מכות רעות"]:**

* ר' יואל אשר מעיר על הלשון "נפלו בו מכות", שבפסוק נאמר אצל מכות לשון הפלאה ("והפלא ה' את מכותך", "הנני יוסיף להפליא"). ר' יצחק מבאר שברמב"ם "נפלו בו מכות רעות" פירושו פשוט שלקה במחלה קשה או בפצעים.

*** החילוק בין אדם לבהמה ב"נשחט בו רוב שני הסימנין" (ר' יואל אשר ור' יצחק):**

* הרמב"ם מלמד כאן יסוד שאין הלכה של "חצי מת" – אפילו גוסס שנשחט בו רוב שני הסימנים, כל זמן שהוא עדיין חי ("שהרי עתה חי הוא"), יכול לתת גט.

* ר' יואל אשר מקשה קושיה חזקה: בבהמה, כששוחטים רוב שני סימנים (שחיטה), הרי היא כבר נחשבת כמתה! מדוע באדם הוא עדיין נקרא חי?

* ר' יצחק משיב: גם בהמה באמת עדיין חיה פיזית מיד לאחר השחיטה! אלא שבבהמה נתנה התורה "דין שחיטה" המתיר את הבהמה באכילה אף על פי שהיא עדיין מפרכסת וחיה. אבל באדם אין מושג של "שחיטה" – באדם הדבר תלוי רק במציאות האם הוא חי או מת, וכל זמן שהוא עדיין חי, יכול הוא למנות שלוחים לגט.

*** האם אפשר להחיל את הכלל "כתבו פירושו כתבו ותנו" במקרים של ימינו שאינם קיצוניים? – החילוק בין קידושין לגיטין לגבי אומדנא (ר' יואל אשר ור' יצחק):**

* ר' יואל אשר מסיק שהכלל של כל ההלכות הללו הוא שכאשר ההקשר מוכיח בבירור שהבעל התכוון למנות שליח לנתינה (אף על פי שלא התבטא היטב ואמר רק "כתבו"), מינוי השליחות חל (בדיוק כמו בקידושין "מדברים על עסקי קידושין"). הוא מציע שלכאורה לא יהיה הדבר מוגבל רק למקרים קיצוניים של סכנת מוות (כמו נשחט בו רוב סימנים), אלא גם בימינו: אם בני זוג כבר פרודים זמן רב, והבעל בא לבית דין ואומר "כתבו גט", יש לומר גם כן שמן ההקשר ברור שכוונתו "כתבו ותנו"!

* ר' יצחק דוחה זאת מכל וכל: בגיטין לעולם אי אפשר לומר זאת על אדם בריא! אנשים פרודים מתנהגים באופן מוזר מאוד ומלאים תחבולות, כי באמת אנשים אינם רוצים לתת גט; פעמים רבות קורה שבעל רוצה רק לכתוב גט ולהחזיקו בכיסו כדי לבלבל או לענות את האשה (או, כפי שמוסיף ר' יואל אשר, רק כאיום כאשר אחד מתנהג רע כלפי השני, להראות שהגט כבר כתוב כדי שיתייחס לדבר ברצינות), אבל באמת אינו רוצה עדיין לתתו. נוסף על כך, זו שאלה שונה מאשר בקידושין: שם השאלה היא מה פירוש דבריו (האם לשון עזיבה או קידושין), משא"כ כאן הדברים ברורים, אלא שההלכה דורשת ציווי מפורש על נתינה. מקרים רבים בהלכות גיטין אינם עוסקים כלל במריבה בין איש לאשתו, אלא במי שגוסס ורוצה לעזור לאשתו שלא תיפול לפני יבם או תישאר עגונה; רק בשעת סכנה קיצונית כזו יש אומדנא ברורה ש"כתבו" פירושו גם "ותנו".

הלכה י"ד

1. לשון הרמב"ם

מי שהיתה רוח רעה מבעתת אותו ואמר כשהתחיל בו החולי כתבו גט לאשתי לא אמר כלום מפני שאין דעתו נכונה ומיושבת. וכן השיכור שהגיע לשכרותו של לוט. ואם לא הגיע הרי זה ספק. אמר כשהוא בריא כתבו גט ותנו לאשתי ואחר כך נבעת ואמר אל תכתובו, ממתינין עד שיבריא וכותבין ונותנין לה, ואין צריך לחזור ולהימלך בו אחר שהבריא. ואם כתבו ונתנו קודם שהבריא הרי זה פסול.

2. פשט ההלכה

אדם הסובל מ"רוח רעה" (מחלה נפשית או פחדים קשים), ובשעה שהמחלה מתחילה הוא אומר שיכתבו גט לאשתו, אין לדבריו שום תוקף, כי דעתו אינה צלולה ומיושבת (ולמינוי שליח צריך דעת). וכן הדין בשיכור שהגיע ל"שכרותו של לוט" (אינו יודע מה נעשה עמו). אבל אם הוא שיכור רק במקצת ולא הגיע לשכרותו של לוט, הרי זה ספק.

אם אדם, בשעה שהיה בריא ובדעה צלולה, ציווה לכתוב ולתת גט, ואחר כך תקפה אותו הרוח הרעה ואמר "אל תכתובו" (הוא רוצה לבטל את השליחות), ביטולו אינו כלום, כי הוא כעת כשוטה. אך צריך להמתין עד שיבריא, ואז כותבים ונותנים את הגט. אין צורך לשאול אותו שוב כשהוא מבריא, כי השליחות הראשונה נשארת בתוקפה. אם כתבו ונתנו את הגט לפני שהבריא, הגט פסול (מדרבנן).

3. חידושים והסברים

* **פירוש "רוח רעה" ברמב"ם לעומת הגמרא (ר' יואל אשר ור' יצחק):** ר' יואל אשר מציין שבהלכה הקודמת למדנו על "רוח" גשמית (רוח המפילה אדם מן הגג), וכאן מדובר ב"רוח" רוחנית. הוא מצטט את **היד פשוטה**, המבאר ש"רוח" בתנ"ך (כגון "רוח ה'" או "רוח רעה") פירושה "מצב רוח" (הלך נפש), ולא שד. ר' יצחק מבהיר לעומתו שבגמרא מפורש שמדובר בשד, והגמרא אף מביאה את שמו המסוים של השד ("קורדייקוס"). אולם הרמב"ם השמיט במתכוון את שם השד וכתב סתם "רוח רעה" ו"חולי", כדי שכל אחד יוכל להבין זאת כמחלת נפש או מחלה במוח, שכן להלכה אין נפקא מינה מהיכן נובע הבלבול.

* **[סטייה מן הנושא: שכרותו של לוט והמשתה של אברהם אבינו] (ר' יואל אשר):** באותה פרשה שבה מופיעה שכרותו של לוט ("ולא ידע בשכבו ובקומו"), מופיע גם שאברהם אבינו עשה "משתה גדול ביום הגמל את יצחק". גם שם היו מעט שתויים מן היין, אך לא הגיעו לשכרותו של לוט.

* **דרגות ברוח רעה לעומת שכרות (ר' יואל אשר ור' יצחק):** ר' יואל אשר תמה מדוע אצל שיכור מחלק הרמב"ם בין שכרותו של לוט לבין פחות מכך (שהוא ספק, כפי שמוצאים חילוקים גם בהלכות תפלה), ואילו אצל "רוח רעה" אין שיעור או דרגת ביניים. ר' יצחק משיב שהמונח "רוח רעה" ברמב"ם כבר מציין ממילא מצב קיצוני דיו שאין לו דעת. אך הוא מוסיף שלמעשה בפוסקים אכן יש ספיקות רבים בדבר "חצי רוח רעה" ומהו השיעור המדויק.

* **החקירה האם ניתן לבצע שליחות בשעה שהמשלח שוטה – מחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש (ר' יצחק ור' יואל אשר):**

* ר' יואל אשר לומד בתחילה שהבעיה היחידה כאן היא רק משום שאמר "אל תכתובו", וכאשר הוא מבריא ושותק, רואים שהוא מסכים למינוי הראשון. ר' יצחק מעלה נקודה עמוקה יותר: מה שהוא אומר "אל תכתובו" בשעה שהוא שוטה בטל ומבוטל לחלוטין (כאילו היה אומר שהוא משיח), וההלכה הייתה זהה אף אילו לא אמר דבר אלא פשוט חלה ("ואחר כך נבעת"). הבעיה האמיתית מדוע אין ליתן את הגט בשעת חוליו היא משום שהשליח מבצע את פעולת המשלח *עכשיו*, ועכשיו המשלח הוא שוטה שאינו יכול ליתן גט!

* זוהי מחלוקת בגמרא בין **רבי יוחנן וריש לקיש**. על שאלת ר' יואל אשר, שהרי הם שלוחים של "הגרסה" שלו מן הזמן שהיה בריא, משיב ר' יצחק שזו אכן סברת רבי יוחנן: הוא משווה זאת לאדם ישן. כאשר שליח נותן גט, אין צורך לבדוק אם המשלח ער באותו רגע, שכן אדם ישן הוא עדיין בר דעת (משא"כ אם המשלח מת – פקע השליחות, כי הוא אינו קיים עוד). החקירה ב"קורדייקוס" (שיגעון זמני) היא האם רואים אותו כ"ישן" (שבעצם הוא בר דעת העובר מצב מסוים, שהרי הוא עתיד להבריא), או כשוטה גמור באותה שעה (ואם לעולם לא יבריא – כולי עלמא מודו שאין ליתן). הרמב"ם פוסק שמדאורייתא הגט כשר (כישן), אך מדרבנן פסול ("הרי זה פסול").

* **מדוע כותב הרמב"ם דווקא "ואמר אל תכתובו" (ר' יואל אשר ור' יצחק):** אם ההלכה זהה גם כשהוא שותק, מדוע מכניס הרמב"ם את המילים "ואמר אל תכתובו"? ר' יצחק משיב שהרמב"ם רוצה לומר חידוש גדול יותר (רבותא): אפילו אם הוא צועק במפורש "אל תכתובו", אין צריך לשאול אותו שוב כשהוא מבריא ("אין צריך לחזור ולהימלך בו"), משום שלדבריו בשעת החולי אין כל משמעות.

הלכה ט"ו – ט"ז

1. לשון הרמב"ם

מי שנשתתק והרי דעתו נכונה, אמרו לו נכתוב גט לאשתך והרכין בראשו, בודקין אותו שלשה פעמים בסירוגין. אם אמר על לאו ועל הין הין הרי אלו יכתבו ויתנו. וצריכין לבדקו יפה יפה שמא נטרפה דעתו. וכן אם כתב בידו כתבו ותנו לאשתי, הרי אלו כותבין ונותנין לה אם היתה דעתו מיושבת עליו, שאין דין מי שנשתתק כדין החרש.

2. פשט ההלכה

אדם שנעשה אילם ("נשתתק" – אילם שאינו יכול לדבר, אך אינו חרש שאינו שומע), ודעתו צלולה: אם שואלים אותו האם לכתוב גט לאשתו והוא מהנהן בראשו, יש לבדוק אותו שלוש פעמים בהפסקות ביניהן ("בסירוגין"). אם הוא מנענע כראוי – על לאו לאו ועל הן הן – מותר לכתוב וליתן את הגט (משום שאין צורך דווקא בדיבור, אלא בגילוי דעת ברור). אך יש לבדוק אותו היטב מאוד ("יפה יפה") שמא נטרפה דעתו. וכן אם כתב בידו שיכתבו ויתנו גט לאשתו, שומעים לו אם דעתו צלולה, משום שמי שרק אינו יכול לדבר אין דינו כדין חרש.

3. חידושים והסברים

* **פירוש "בסירוגין" והדגש של הרמב"ם על בדיקת הדעת (ר' יואל אשר ור' יצחק):** "בסירוגין" פירושו שאין שואלים אותו את שלוש השאלות בבת אחת, משום שייתכן שדווקא באותו רגע הוא במצב טוב ועונה כראוי, ולכן ממתינים ביניהן. ר' יצחק מעיר שהרמב"ם שם תמיד דגש גדול על בדיקה יסודית של הדעת

("וצריכין לבדקו יפה יפה"), משום שהדעת היא דבר עדין ומורכב מאוד, שקשה לעמוד עליו ללא דקדוק רב.

* **ההבדל בין חרש לנשתתק (ר' יואל אשר ור' יצחק):** חרש רגיל (שנולד כך, או שאינו יכול לשמוע ולדבר) נחשב בהלכה כשוטה ודאי שאין לו דעת. אבל מי שרק "נשתתק" (נעשה אילם) אינו שוטה באופן אוטומטי, אלא יש רק לבדוק אם "נטרפה דעתו" או שדעתו מיושבת.

הלכה י"ז

1. לשון הרמב"ם

מי שנשא כשהוא פקח ונתחרש, ואין צריך לומר נשתטה, אינו מוציא לעולם עד שיבריא. ואין סומכין על רמיזת החרש ולא על כתבו ואף על פי שדעתו נכונה ומיושבת עליו. אבל אם נשא כשהוא חרש מגרש ברמיזה, שאין קידושיו קידושין גמורין מן התורה כמו שביארנו, וכשם שכונס ברמיזה כך מוציא ברמיזה.

2. פשט ההלכה

מי שנשא אישה כשהיה פקח (קידושין מדאורייתא) ולאחר מכן נעשה חרש (חרש-אילם) – וקל וחומר אם נעשה שוטה – אינו יכול לגרש לעולם עד שיבריא. אין סומכים על רמיזותיו או על כתיבתו, אפילו אם דעתו צלולה לחלוטין, משום שקידושין מדאורייתא אינם בטלים בגט כזה. אבל אם נשא כשהיה חרש (שאינם אלא קידושין מדרבנן על ידי רמיזה), הוא יכול גם לגרש ברמיזה.

3. חידושים והסברים

* **הפלא בחרש ש"דעתו נכונה ומיושבת" והגדרת החרש כחיסרון בתקשורת (ר' יצחק ור' יואל אשר):**

* ר' יצחק עומד על חידוש גדול בלשון הרמב"ם: כאן רואים לראשונה שייתכנת מציאות של חרש שדעתו צלולה ("דעתו נכונה ומיושבת"), ואף על פי כן דינו כחרש ואינו יכול לגרש! מדוע? האם זו גזירת הכתוב?

* ר' יצחק מביא דרך להבנת הדין: ייתכן שלחרשים אכן יש דעת (אף שמי שנולד חרש לא למד מעולם דבר, וקשה לו להגיע לדעת). הבעיה של חרש אינה רק עוד צורה של "שוטה", אלא עצם היותו חרש היא בעיה בפני עצמה: אדם שאינו יכול לתקשר עם העולם אינו נחשב בהלכה כ"אדם משפטי" (בר חיובים וזכויות), גם אם יש לו שכל משלו.

* **[סטייה מן הנושא: דין חרש בזמננו] (ר' יואל אשר ור' יצחק):**

* ר' יואל אשר מעלה רעיון שבזמננו אולי אין עוד דין חרש (אפילו ללא מכשירי שמיעה), משום שבאמצעות "שפת הסימנים" (שפה בידיים) יש דרך ברורה לתקשר ולראות שדעתו צלולה, וממילא אולי פקע דין חרש.

* ר' יצחק דוחה זאת: "רמיזה" לא הומצאה היום! הרי הרמב"ם אומר במפורש שאפילו כשהוא כותב ("ולא על כתבו") ואנו רואים ש"דעתו נכונה ומיושבת", אין זה מועיל.

* **כבלעו כך פלטו בנישואי חרש (ר' יואל אשר ור' יצחק):** כאשר נשא כשהיה חרש, זוהי תקנת חכמים ("רבנן ברבנן"). ממילא חל הכלל של "כבלעו כך פלטו" – באותו אופן שעשה את הקידושין (ברמיזה), כך הוא מסירם.

הלכה י"ח

1. לשון הרמב"ם

המקדש קטנה על ידי אביה וגירשה כשהיא קטנה, אביה מקבל את גיטה, ומתגרשת משיגיע הגט ליד האב. גירשה כשהיא נערה, אם הגיע הגט לידה או ליד אביה נתגרשה. ואין נערה מאורסה עושה שליח לקבל גיטה מיד בעלה בחיי אביה, אבל האב עושה שליח לקבל הגט לבתו המאורסת בין קטנה בין נערה.

2. פשט ההלכה

אם אדם קידש קטנה על ידי אביה וגירשה כשהיא עדיין קטנה, האב מקבל את הגט, והיא מגורשת מיד כשהגט מגיע ליד האב (אין הוא צריך כלל למסור לה אותו). אם גירשה כשהיא נערה (חצי השנה שמגיל שתים עשרה עד שתים עשרה וחצי), יכולים היא או אביה לקבל את הגט. נערה מאורסה אינה יכולה למנות שליח לקבלת גיטה כל זמן שאביה בחיים (אבל נשואה יכולה, משום שהנישואין מוציאים אותה מרשות האב). האב, לעומת זאת, יכול למנות שליח עבורה, בין כשהיא קטנה ובין כשהיא נערה.

3. חידושים והסברים

* **הקשר בין הלכות קטנה לפרק זה (ר' יצחק ור' יואל אשר):** מדוע מביא הרמב"ם את הלכות קטנה דווקא כאן?

* *ר' יצחק:* זהו המשך לנושא ה"דעת" (כמו חרש ושוטה לעיל), שכן לקטנה אין דעת, ואף שהרמב"ם טרם אמר זאת במפורש, גם האישה צריכה דעת מסוימת בגירושין.

* *ר' יואל אשר:* הדבר קשור להלכות שליחות (שעליהן מיוסד הפרק) – משום שקטנה ונערה אינן יכולות למנות שליח, ורק האב יכול למנות שליח. (אגב, כאן לראשונה אנו שומעים אגב אורחא את הדין שאישה יכולה בכלל למנות שליח לקבלת גיטה).

* **גדר קבלת הגט על ידי נערה בחיי אביה (ר' יצחק):** כאשר נערה מאורסה מקבלת בעצמה את גיטה בחיי אביה, הפשט הוא שבעצם הזכות שייכת לאב, אלא שכיוון שהיא כבר נערה (חציה ברשות עצמה), ידה משמשת כ"יד" של אביה לקבל את הגט עבורו. לכן היא עצמה אינה יכולה למנות שליח.

הלכה י"ט

1. לשון הרמב"ם

קידשה אביה והיא קטנה ומת, אם מבחנת בין גיטה לדבר אחר הרי זו מתגרשת משיגיע הגט לידה. ואם לאו אינה מתגרשת עד שתבחין, ואם גירשה אינה מגורשת.

2. פשט ההלכה

אם האב קידש את בתו כשהייתה קטנה ומת, הדין הוא שאם יש לה הבנה מספקת להבחין בין גיטה לבין פתק אחר, היא יכולה לקבל בעצמה את הגט ומתגרשת. אם עדיין אין לה הבחנה זו, אין לגרשה עד שתבין.

3. חידושים והסברים

* **הגדרת ההבנה – "דעת הבדלה" (ר' יצחק):** מעניין מאוד כיצד חז"ל מגדירים מהי ידיעת דבר: לדעת מהו דבר פירושו לדעת את ההבדל בינו לבין דבר אחר ("מבחנת בין גיטה לדבר אחר" – דעת הבחנה/הבדלה).

* **מקור הדין בגמרא (ר' יואל אשר):** בגמרא לומדים זאת מן הפסוק "ושלחה מביתו" – קטנה שאינה מבינה מהו שילוח היא "משולחת וחוזרת" (משלחים אותה והיא חוזרת, כי אינה תופסת מה אירע), ואין זה "ושלחה".

* **ההבדל היסודי בין דעת האיש לדעת האישה בגט (ר' יצחק):** קטן אינו יכול לעשות שום קנין, לא לקדש ולא לגרש. גם קטנה אינה יכולה לעשות קנינים. כיצד אם כן יכולה קטנה (כשאין לה אב) להתגרש מדאורייתא רק משום שהיא "מבחנת"?

התירוץ הוא שגירושין אצל האישה אינם קנין שהיא עושה, אלא דבר *הנעשה לה* (עד כדי כך שאין צורך אפילו בהסכמתה). ממילא ה"דעת" שהאישה צריכה בגט היא סוג אחר של דעת מדעת האיש: אין היא צריכה "דעת קנין", אלא רק מודעות מספקת להיות "יודעת לשמור את גיטה" (כלשון המשנה), ודבר זה נמדד בכך שהיא מבינה את ההבדל בין גט לבין נייר סתם.

הלכה כ'

1. לשון הרמב"ם

מי שהדין נותן שכופין אותו לגרש את אשתו ולא רצה לגרש, בית דין של ישראל בכל מקום ובכל זמן מכין אותו עד שיאמר רוצה אני ויכתוב הגט והוא גט כשר. וכן אם הכוהו גוים ואמרו לו עשה מה שישראל אומרין לך ולחצו אותו ישראל ביד הגוים עד שיגרש הרי זה כשר. ואם הגוים מעצמן אנסוהו עד שכתב הואיל והדין נותן שיכתוב הרי זה גט פסול. ולמה לא בטל גט זה שהרי הוא אנוס בין ביד גוים בין ביד ישראל, שאין אומרין אנוס אלא למי שנלחץ ונדחק לעשות דבר שאינו חייב מן התורה לעשותו כגון מי שהוכה עד שמכר או נתן, אבל מי שתקפו יצרו הרע לבטל מצוה או לעשות עבירה והוכה עד שעשה דבר שחייב לעשותו או עד שנתרחק מדבר שאסור לעשותו אין זה אנוס ממנו אלא הוא אנס עצמו בדעתו הרעה. לפיכך זה שאינו רוצה לגרש מאחר שהוא רוצה להיות מישראל רוצה הוא לעשות כל המצוות ולהתרחק מן העבירות ויצרו הוא שתקפו וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר רוצה אני כבר גירש לרצונו. לא היה הדין נותן שכופין אותו לגרש וטעו בית דין של ישראל או שהיו הדיוטות ואנסוהו עד שגירש הרי זה גט פסול, הואיל וישראל אנסוהו יגמור ויגרש. ואם הגוים אנסוהו לגרש שלא כדין אינו גט, אע"פ שאמר בגוים רוצה אני ואמר לישראל כתבו וחתמו הואיל ואין הדין מחייבו להוציא והגוים אנסוהו אינו גט.

2. פשט ההלכה

כאשר ההלכה היא שכופין את האיש לגרש את אשתו והוא מסרב, כל בית דין של ישראל (בכל מקום ובכל זמן) יכול להכותו עד שיאמר "רוצה אני", והוא כותב (או מצווה לכתוב) את הגט, והגט כשר. וכן אם בית הדין משתמש בגויים כשוטרים להכותו, והם אומרים לו "עשה מה שישראל אומרים לך" עד שיגרש – הגט כשר. אבל אם הגויים כפו אותו על דעת עצמם ("מעצמן") שלא בשליחות בית הדין, כיוון שעל פי הדין הוא אכן צריך לכתוב גט, הגט רק "פסול" (מדרבנן), אך אינו בטל מדאורייתא.

הרמב"ם שואל: מדוע אין הגט בטל מדאורייתא, והלא הוא אנוס מחמת המכות? משיב הרמב"ם: המושג "אנוס" חל רק על מי שנלחץ ונדחק ("נלחץ ונדחק") לעשות דבר שאינו חייב בו מן התורה, כגון מי שהכוהו עד שמכר או נתן מתנה. אבל מי שיצרו הרע תוקפו לבטל מצוה או לעשות עבירה, והכוהו עד שעשה את מה שהוא חייב – אינו נקרא אנוס על ידי המכים, אלא הוא אנס את עצמו בדעתו הרעה. כיוון שהוא רוצה להיות חלק מעם ישראל ("רוצה להיות מישראל"), הרי הוא רוצה לקיים מצוות ולהתרחק מעבירות, ורק יצרו הרע גבר עליו. ממילא, כאשר מכים אותו עד שיצרו הרע נחלש והוא אומר "רוצה אני", הרי הוא מגרש מרצונו המלא.

אם על פי הדין לא היה צריך לכפותו לגרש, אלא שבית דין של ישראל טעה, או שהיו בית דין של הדיוטות, וכפו אותו עד שגירש – הגט "פסול" (מדרבנן). כיוון שישראל כפו אותו, הרי בדעתו רצה באמת לגמור ולגרש (מדאורייתא), ולכן הגט רק פסול מדרבנן (וצריך ליתן גט חדש לכתחילה). אבל אם גויים כפו אותו לגרש שלא כדין, אין זה גט כלל ("אינו גט" – בטל מדאורייתא), אפילו אם אמר לגויים "רוצה אני" וציווה לישראל לכתוב ולחתום על הגט.

3. חידושים והסברים

* **ההקדמה לכפייה בגט ו"בכל מקום ובכל זמן" (ר' יצחק ור' יואל אשר):** לאחר שהרמב"ם ביאר שגט חייב להינתן ברצונו ובדעתו המלאים של הבעל, עולה סתירה גדולה: כיצד ייתכן מושג שבית דין כופה אדם לגרש? הרמב"ם נכנס כאן לקצת "לומדות" כדי להסביר כיצד הדבר פועל. (באישה שעוברת על דת משה ויהודית אין כופין את הבעל לגרש, אלא ההלכה היא שהיא יוצאת בלא כתובה; כפייה ישנה רק במקרים מסוימים, כמו מוציא שם רע והלכות נוספות שיבואו בהמשך). הלשון "בכל מקום ובכל זמן" באה לומר שלכפייה על גט אין צורך דווקא בבית דין הגדול או

בדיינים סמוכים ("סמוכין"), אלא כל בית דין בחוץ לארץ ובכל תקופה יש בו כוח זה.

* **שני סוגי כפייה – חילוק בין צדקה/מזונות לבין גט (ר' יצחק):** כדי להבין את השלב הראשון של הכפייה (עוד לפני ההסבר העמוק של הרמב"ם), יש להבחין בין שני מושגים של "כפייה":

1. כפייה שבה אין צורך כלל בהסכמת האדם או במעשהו – כגון במזונות או ב"כופין על הצדקה". שם המטרה היא רק שהכסף יגיע; אפשר פשוט להיכנס לחשבון הבנק שלו ולמשוך את הכסף, או להכותו וליטול ממנו, והוא אינו צריך לעשות דבר או להסכים.

2. כפייה שבה האדם עצמו חייב להיות העושה וחייב להסכים – כמו בגט, שאי אפשר "ליטול" ממנו. כאן פירוש הכפייה הוא שמביאים אותו על ידי לחץ למצב שבו הוא עצמו מסכים ומחליט לעשות את המעשה (כיסוד של "תליוהו וזבין" או "תליוהו וקדיש"). אף שהוא מסכים רק משום שהוא רוצה שיפסיקו להכותו, בפועל ההסכמה והעשייה באות ממנו עצמו.

* **משמעות "רוצה אני" ו"עד שיגרש" (ר' יצחק ור' יואל אשר):**

* במקרה השני (על ידי גויים) כותב הרמב"ם "עד שיגרש" ואינו מזכיר במפורש את המילים "רוצה אני". העיקר אינו דווקא המילים הפורמליות "רוצה אני" (שר' יואל אשר מעיר שלשון זו מקורה בקרבנות – "לרצונו"), אלא שהוא עצמו חייב להיות ה"מגרש".

* אין די בכך שבית הדין יעשה הכול והוא יאמר רק "רוצה אני"; עליו לכתוב בעצמו את הגט או לצוות על הסופר לכתוב ("כתבו") ועל העדים לחתום, ולמסור אותו. ממילא, כשהוא אומר "כתבו", הרי זה גופא ביטוי רצונו. (ר' יצחק משאיר כשאלה מה יהיה הדין אם יאמר במפורש: "אני אומר 'כתבו' רק משום שבית הדין מייסר אותי").

* **מה פירוש "גויים מעצמן" כאשר "הדין נותן"? (ר' יואל אשר ור' יצחק):** ר' יואל אשר מביא נקודה מה**בית יוסף** האם הגויים צריכים לומר דווקא "עשה מה שישראל אומרים לך", ותמה כיצד ייתכן שגויים יכפו מעצמם ("מעצמן") בדיוק כאשר "הדין נותן". ר' יצחק נותן שתי דוגמאות: 1) הם הלכו לבית משפט של גויים, ולפי השכל הישר (כגון שהוא מכה אשתו) פסק בית המשפט בדיוק כדין התורה (כמו בינה מלאכותית שאומנה לעשות את עבודת בית הדין מבלי להיות בית דין). 2) האישה לא הלכה לבית דין, אלא שכרה בעצמה שני גויים שיכו את בעלה במקרה שבו ההלכה מצדיקה אותה. כיוון שהדבר לא נעשה על ידי בית הדין (והם אינם אומרים "עשה מה שישראל אומרים לך"), הוא פסול מדרבנן – אך מדאורייתא הרצון תקף משום ש"הדין נותן".

* **הקושיה על משל הרמב"ם "עד שמכר או נתן" ויסוד "תליוהו וזבין" (ר' יואל אשר ור' יצחק):**

* *מדוע משנה הרמב"ם את המשל?* ר' יואל אשר מעיר שהרמב"ם היה יכול לתת משל פשוט מגט עצמו – אדם שכופים אותו לתת גט כאשר "אין הדין נותן". מדוע הוא קופץ ל"מכר או נתן"?

* *הסתירה מ"תליוהו וזבין":* כל המפרשים וה**רמ"א** שואלים את הקושיה הידועה: במכר הרי ההלכה היא "תליוהו וזבין זביניה זביני" (המקח תקף, בשונה מ"נתן" שבו אינו מקבל כסף)! מדוע מביא זאת הרמב"ם כדוגמה לאונס?

* *התירוץ והרווח שבהיותו יהודי טוב (ר' יצחק):* דרכו של הרמב"ם אינה יכולה לפעול כלל בלי ההקדמה של "תליוהו וזבין זביניה זביני". ראשית יש להניח שאמירת "רוצה אני" בגלל מכות היא מעשה רצון אמיתי – אין זה כמו שהיו דוחפים אותו פיזית מגשר או משתמשים בכוח בידו לכתוב את הגט (שאז המעשה אינו נחשב כלל על שמו). אפילו ב"תליוהו וזבין" האדם נקרא באמת "אנוס" בעצם רצונו למכור; אלא ששם, כיוון שבפועל הוא מקבל כסף ("אגב זוזא"), הוא מחליט במצב האונס ההוא כן להקנות, משום שיש לו רווח מכך הגורם לו לצד של רצון. אבל בגט עולה השאלה בשלב שלישי: הרי אינו מקבל מכך דבר! ממילא, אילו היה זה נחשב מצב של "אונס" (אפילו כאונס של מכר), היה הגט בטל משום שאין לו שום רווח שיגרום לו לגמור בדעתו. על כך עונה הרמב"ם שיש לו רווח וצד רצון: הוא זוכה להיות יהודי טוב ("רוצה להיות מישראל"). יש בו שני רצונות, והמכות עם ה"רוצה אני" רק מכריעות ביניהם, ולכן אין זה נקרא אונס כלל.

* **מי הוא האונס, הדיוק ב"אנס עצמו", והגדרת אריסטו לאונס (ר' יואל אשר ור' יצחק):**

* *ר' יואל אשר:* במילים "אין זה אנוס ממנו אלא הוא אנס עצמו בדעתו הרעה", "ממנו" מוסב על ה"מכה". כאשר אדם נלחץ לעשות דבר שהתורה אינה מחייבת אותו, אין שום סיבה פנימית שירצה בו, והוא אנוס. אבל כאשר הוא מחויב מן התורה, האונס האמיתי היה *לפני* המכות – זה שיצרו הרע הכריח אותו לומר "איני רוצה" ("תקפו יצרו"). המכות של בית הדין אינן עושות אותו לאנוס, אלא להפך: הן מסירות את האונס של היצר הרע ומחזירות אותו לרצונו האמיתי.

* *ר' יצחק (הגדרת אריסטו):* לפי הגדרת אריסטו, "אונס" פירושו ששורש המעשה מתחיל מכוח חיצוני (מאדם אחר), ולא מהאדם עצמו. הרמב"ם רוצה כאן לשלול טעות: אי אפשר לומר שהיצר הרע הוא "דבר חיצוני" הכופה את האדם מבחוץ. אם אדם מניח ליצר הרע לשכנע אותו, הרי זה "אנס עצמו" – הוא עצמו אשם ביצרו הרע, ואונס שאדם מביא על עצמו בדעתו הרעה אין לו כלל דין אונס. "אנס עצמו" הוא פרדוקס שפירושו באמת שאין זה אונס, אלא רצונו שלו (קודם רצה להיות רע, ועכשיו הוא רוצה להיות טוב).

* **[סטייה: כיצד לומדים את דברי הרמב"ם] (ר' יצחק ור' יואל אשר):** כאשר ר' יואל אשר מתחיל לבאר את המילים "מאחר שהוא רוצה להיות מישראל" בביטוי "התמונה הגדולה היא...", ר' יצחק עוצר אותו ומבקש שקודם יקראו בדיוק את המילים שהרמב"ם עצמו כותב, לפני שמכניסים פשטים ידועים שלמדו בחדר בחומש ויקרא ("לרצונו תזבחוהו"). ר' יואל אשר

מסכים שהרמב"ם עצמו כותב את יסודו בבהירות רבה ויש להיצמד לדבריו.

* **משל ההליכה לעבודה – מכות כ"מוטיבציה" (ר' יואל אשר):**

אנשים בחברה גדולה אומרים לעיתים קרובות: "לא רציתי לבוא היום לעבודה, הייתי מוכרח." האמת היא שהם באו משום שהם *רוצים* לעשות את הדבר הנכון (להרוויח פרנסה וכו'), אלא שהם עצלים, והפחד לאבד את המשרה משמש כמוטיבציה. כך גם כאן: האדם רוצה באמת לעשות את הדבר הנכון שפסק בית הדין, והמכות הן פשוט מוטיבציה טובה להוציא את רצונו האמיתי. בלי תירוץ הרמב"ם היינו עומדים בפני דילמה ("שני גוים בבטנך"): הוא רוצה (כדי להיפטר מהמכות) והוא אינו רוצה (אינו רוצה לגרש את האישה). בא הרמב"ם ומביט על התמונה הרחבה: הוא יהודי ורוצה לעשות מה שיהודים עושים.

* **דחיית הביאור החסידי ברמב"ם (ר' יצחק):**

ר' יצחק מתנגד בתוקף לדרך שבה ספרים חסידיים רבים (וכמה ראשונים) לומדים מהרמב"ם כלל ש"כל יהודי בפנימיותו רוצה לעשות רק טוב, וכשהוא עובר עבירה אינו מתכוון לכך באמת". להלכה אין זה יכול להיות נכון, שאם כל חוטא הוא "אנוס" מצד יצרו הרע ("יצרו אנסו"), לא היה בית דין יכול לעולם להלקות או להעניש יהודי על עבירה! כאשר היצר הרע מנצח בניסיון, פירוש הדבר שהאדם רצה בכך ברצונו המלא.

ראיה נוספת: אם הרצון הפנימי לבדו מספיק, מדוע עליו לומר כלל "רוצה אני"? שייקח בית הדין את ידו בכוח ויחתום על הגט! אלא ודאי שחייב להיות "רוצה אני" פעיל בפועל. (מאמר חז"ל "אין אדם חוטא אלא אם כן נכנס בו רוח שטות" הוא עניין אגדי לעצמו ואינו משנה את אחריותו ההלכתית של האדם).

* **[סטייה: חיוב המעשה בפועל בעבודת השם] (ר' יצחק ור' יואל אשר):**

אנשים משתמשים לעיתים ברמב"ם כתירוץ כדי להצדיק מדוע אינם מקיימים מצוות ("בלב הרי אני כן רוצה"). ר' יואל אשר מבהיר שמי ששוכב במיטה ואינו הולך להתפלל אינו יכול לומר "באמת אני רוצה להתפלל" – שהרי לא עשה דבר בפועל! הרמב"ם מדבר רק כאשר האדם עושה בפועל את הדבר הנכון (אומר "רוצה אני" ונותן את הגט, או קם בבוקר ונוסע לבית המדרש אף שאין לו חשק). אז אנו אומרים שהמעשה נחשב כרצונו האמיתי (ור' יצחק מביא על כך את **הרבי מקוצק**). ר' יואל אשר משווה זאת למאמר חז"ל: "מחשבה טובה הקב"ה מצרפה למעשה, מחשבה רעה אין הקב"ה מצרפה למעשה".

* **מדוע משתמש הרמב"ם במילה "מישראל" – החילוק בין בית דין לגויים (ר' יצחק ור' יואל אשר):**

ר' יצחק דוחה גם את הרעיון שרק יהודי רוצה להיות טוב וגוי רוצה להיות רע; כל אדם נורמלי או אזרח של מדינה המקבל על עצמו את החוקים רוצה עקרונית לעשות את הדבר הנכון. מדוע אם כן אומר הרמב"ם דווקא "רוצה להיות מישראל"? הרמב"ם בא כאן ליישב את החילוק בהלכה בין כפייה על ידי ישראל (שהיא כשרה) לבין כפייה על ידי גויים מעצמם (שהיא פסולה, לכל הפחות מדרבנן). כאשר בית דין יהודי (או גויים בשם בית הדין) כופה אותו, הם פונים לחלק שבו המכיר בחוק היהודי ("רוצה להיות מישראל"), וממילא הם מסייעים לו לגלות את צד הרצון שלו, וה"רוצה אני" מכריע. אבל כאשר גוי כופה אותו מעצמו, אומר היהודי: "אין לי שום שייכות לחוק הגויי!" אז חסר לגמרי צד הרצון הפנימי, ולכן הגט פסול.

* **מהי ה"מצוה" בכפיית גט? – מצוה אנושית לעומת "מצוה לשמוע דברי חכמים" (ר' יואל אשר ור' יצחק):**

ר' יואל אשר שואל: על איזו "מצוה" מדבר הרמב"ם כשהוא אומר "רוצה הוא לעשות כל המצוות"? במקרים שבהם בית דין כופה לתת גט (כמו במאיס עלי או במומים), הרי אין מצות עשה או לא תעשה מסוימת מדאורייתא לגרש! (ור' יצחק מעיר שמעניין שה**רמב"ן** אינו שואל את קושייתו בקרבנות, אולי משום שגט דורש יותר "רצון" מקרבן).

* *דרך א' (ר' יואל אשר):* בהקשר למה שכתב הרמב"ם קודם (לגבי מאיס עלי, שבת ישראל אינה שבויה), ה"מצוה" כאן אינה איזה תיקון קבלי בעולמות העליונים, ואפילו לא מצוה המיוחדת רק לישראל, אלא היא מצוה אנושית יסודית – שלא לעשות את הרשעות של החזקת אישה כשבויה, כבת ערובה, בניגוד לרצונה.

* *דרך ב' (ר' יצחק ור' יואל אשר):* יהודי רוצה פשוט לעשות "מה שנכון" על פי החכמים. ר' יואל אשר מנסח זאת כיסוד: המצוה אינה עצם נתינת הגט, אלא המצוה היא **לשמוע לבית הדין** ("מצוה לשמוע דברי חכמים"). לפי זה מובן היטב מדוע כאשר גויים כופים אותו ואומרים לו "שמע לישראל (לבית הדין)", הגט כשר – שהרי אז שייכת המצוה של שמיעה לבית הדין. ר' יצחק מקבל רעיון זה ומסיק שלפיו החילוק אינו האם המכה הוא יהודי (יד יהודית המכה), אלא האם כוח בית הדין עומד מאחורי הכפייה.

* **קושיה על יסוד ה"רצון" של הרמב"ם בבית דין שטעו, וחידוש גדול בעניין תלמיד חכם (ר' יואל אשר ור' יצחק):**

* *הקושיה:* לפי יסוד הרמב"ם שהכפייה מועילה רק משום שהיהודי רוצה בלבו הפנימי לעשות מה שהתורה דורשת ("מצוה לשמוע דברי חכמים"), כיצד יכול הגט להיות כשר מדאורייתא (ופסול רק מדרבנן) כאשר בית הדין טעה או שהם הדיוטות? הרי כאן אין שום מצוה לגרש, ומדוע נאמר שיש לו רצון ("יגמור ויגרש")?

* *התירוץ (על פי תשובת הרמב"ם):* ר' יואל אשר מביא (בהפניה ל**תשובת הרמב"ם**) שהטעם שהרמב"ם אומר "הואיל וישראל אנסוהו יגמור ויגרש" הוא משום שהבעל עצמו **אינו יודע** שבית הדין טועה! היהודי הולך בתמימות לבית דין יהודי, וכשבית הדין מצווה עליו לגרש, הוא סבור באמת שזה הדבר הנכון לעשות על פי התורה. לכן, מצד דעתו ורצונו של היהודי, זהו בדיוק אותו מעשה כמו בכפייה כדין – הוא מחליט בלבו לשמוע לתורה ("יגמור ויגרש"), וממילא הגט תקף מדאורייתא. רק מדרבנן פסלו

חכמים את הגט, משום שכאשר יבואו לשאול גדול בתורה יתברר שבית הדין לא היה רשאי לכפות.

* *נפקא מינה / חידוש של ר' יואל אשר:* לפי חשבון זה יוצא חידוש גדול: מה שהגט כשר מדאורייתא (ופסול רק מדרבנן) בבית דין שטעו, הוא **רק אם הבעל אינו יודע** שבית הדין טועה. אבל אם הבעל עצמו תלמיד חכם והוא **יודע** בבירור שבית הדין טועה וכופה אותו שלא כדין – אז הרי אין לו שום רצון של "מצוה לשמוע דברי חכמים", והגט לכאורה יהיה **בטל מדאורייתא!** (במפרשים על המקום מובא שיש שיטות אחרות הסוברות שבישראל שלא כדין הגט אכן פסול מן התורה, ור' יואל אשר מעיר שהדבר מתאים לחילוקו – שהדבר תלוי האם הבעל יודע שהכפייה שלא כדין, וזה מובא מהרמב"ם עצמו בתשובות).

*** סיכום ארבעת החילוקים בהלכה כ' (ר' יצחק ור' יואל אשר):**

כל הדינים בהלכה זו מתחלקים לארבעה מקרים (שניים כאשר "הדין נותן לכפות", ושניים כאשר "אין הדין נותן לכפות"):

1. **כדין + ישראל** (או גויים בשם ישראל, כשהוא אומר רוצה אני): הגט **כשר לכתחילה.**
2. **כדין + גויים מעצמם** (לא בשם ישראל): הגט **פסול מדרבנן** (אך כשר מדאורייתא).
3. **שלא כדין + ישראל** (בית דין שטעו או הדיוטות): הגט **פסול מדרבנן** (אך כשר מדאורייתא).
4. **שלא כדין + גויים**: הגט **בטל מדאורייתא** ("אינו גט").

בקיצור: מכל ארבעת המקרים, רק המקרה הרביעי (גויים שלא מן הדין) בטל מדאורייתא.

תמלול מלא

רמב"ם הלכות גירושין – פרק ב'

הקדמה לפרק ב' – תוכן הפרק ומבנהו

[[#1]] **ר' יצחק:** בוקר טוב.

ר' יואל אשר: אנו לומדים רמב"ם, הלכות גירושין פרק ב', ספר נשים, הפרק השני של הלכות גירושין. נו.

בפרק הקודם מנה הרמב"ם עשרה דינים שהם מדאורייתא, ואחר כך מנה כיצד יודעים את עשרת הדינים, שכולם נלמדים מן הפסוק. הראשון מבין העשרה היה שהבעל הוא המגרש, ועליו לעשות זאת ברצונו, כלומר אי אפשר לכפות על בעל לגרש. בקידושין היה דין ששניהם צריכים רצון, האיש המקדש והאשה המתקדשת; בגירושין רק הבעל המגרש צריך רצון.

בפרק זה הרמב"ם עוסק ברצון הזה. מן הרצון הזה יוצאים דינים שונים בנוגע לאופן שבו מפרשים את דבריו. יעלו שאלות שונות: אם אמר דבר מסוים, האם בכך גילה את רצונו די הצורך, וכן הלאה; ואם אכן היה כפוי, מתי נקרא הדבר כפייה ומתי נקרא רצון.

ר' יצחק: טוב, טוב, אני שומע, אני שומע. גם בקידושין היה להם פרק כזה, נכון? כלומר, נאמר כך: לפרק יש שניים או שלושה חלקים. כולם, לפי מה שהמפרשים מסבירים... המפרשים הכוונה למפרשים בני זמננו ששואלים שאלות כאלה, במה עוסק הפרק. יש כאן מגיד משנה? יש כאן מגיד משנה?

ר' יואל אשר: המגיד משנה נוהג לומר דברים כאלה. רב המפרש, המיוחס להריטב"א. אה,

ר' יצחק: הפרקים הראשונים אינם של המגיד משנה. אם כן, לא, צריך לעיין במגיד משנה, שפעמים רבות יש לו הקדמות להלכות, שבהן הוא מסביר את סדר ההלכות. ובכן, המפרשים טוענים שכל הפרק עוסק בנושא של, כביכול, רצון. אני מרגיש שהמילה "רצון" אינה מספיקה, משום שאין הכוונה... כגון שיש גם את החלק של אפיקורס, כלומר, אם כן נאמר מה פירוש רצון.

ר' יואל אשר: אולי תאמר שהבעל הוא הנותן, והוא עושה זאת מרצון. ובכן, מתי נקרא הדבר "הבעל"? מתווסף שלא רק הבעל, אלא גם שליחותו, שלוחיו, ומתחילה שורה של שאלות בענייני שליחות.

ר' יצחק: יש כאן ממש הלכות שלוחים? הכוונה יותר... כלומר, כיצד פועל שליח – זה בפשטות בהמשך. אבל יותר הנושא של כיצד... אתה אומר שבקידושין היה להם פרק דומה, שגם שם טענו אותם מפרשים שזהו דין רצונה בדרך כלל, נכון? או רצון שניהם, אבל שאלות הלשון: איזו לשון היא לשון כשרה, כיצד יודעים כביכול שהוא התכוון לקדש, שהיא התכוונה להתקדש. ובכן, הפרק – לפחות החצי הראשון של הפרק – עוסק בעיקר בזה.

אני סבור שהסיבה שהפרק מתחיל בשליח היא רק משום שכאשר הוא עצמו נותן גט, כאשר אדם כותב בעצמו גט ונותן, השאלה אינה מתעוררת. הוא כתב את הגט ונתן לה. השאלות, הלשונות – אף על פי שהוא אומר שצריך לומר משהו, אבל זה עדיין רק כדי להבהיר שהוא נותן בתורת גיטין, ולא שהוא נותן זאת בתורת מזוזה או משהו כזה. אבל עיקר השאלות של "כתבו גט" מתחילות כשהוא אומר לאחר לכתוב גט, וכנראה זהו גם הסדר הרגיל. רוב האנשים אינם סופרים ואינם עדים – אה, עד הוא בוודאי אינו יכול להיות, אבל רוב האנשים אינם סופרים, אדם אינו כותב בעצמו את גטו, ולכן עליו לומר זאת לאחר. צריך לדעת אם הלשון שאמר ברורה ומגלה שאכן התכוון או לא. זוהי לכאורה תחילת הפרק.

אחר כך מדברים על מי שאינו בדעתו, ואחר כך מדברים על כיצד יכולה לפעול כפייה כאשר יש כפיית הגט, כיצד ייתכן הדבר אם צריך רצון. נכון.

ר' יואל אשר: ודברים כאלה. כיצד ייתכן שתהיה כפייה, ואנו אומרים שבאמת יש מתחת לזה רצון.

ר' יצחק: נכון, הכוח הנוסף של בית דין.

הלכה א'

סטייה מן הנושא: פשוטו של מקרא לעומת דרשות חז"ל

[[#2]] טוב, זהו זה. והרמב"ם פותח – הבה נלמד את הסעיף הראשון, ההלכה הראשונה. הרמב"ם פותח במעין קושיא מעניינת מאוד על כך. אני סבור שזהו המשך דומה למה שלמדנו בפרק הקודם בעניין... בעניין מה למדנו בפרק הקודם את אותו הדבר? בעניין מה שכתוב "ושלחה מביתו", נכון? היה סעיף שלם על "ושלחה מביתו", שאין פירושו כפשוטו שעליו לגרש אותה מן הבית. בדומה לזה אומר כאן הרמב"ם בהלכה א'.

ר' יואל אשר: גם על "בידה" הרי היה שה"בידה" לאו דווקא, נכון?

ר' יצחק: אמת. כפי שאתה אומר, זה מעט פרדוקסלי. מכל מילה של ההלכה לומדים מן הפסוק – אף על פי שמישהו היה יכול לומר שזה לאו דווקא – לומדים הלכות שלמות, חייב להיות כך, חייב להיות כך. ובכל זאת, מה שהפסוק אומר ממש כפשוטו – זה הכל, אין זו הכוונה.

ר' יואל אשר: נו, זהו כוחה של תורה שבעל פה.

ר' יצחק: כן, זה מפשיט הכל,

ר' יואל אשר: אתה תופס? תורה שבעל פה אומרת: אל תקרא את זה כמו ספר, אלא קרא את זה כפי שאני אומר לקרוא.

ר' יצחק: לא, כלומר, אני אומר שזה יפה מאוד כשאני חושב על כך, זה למדני מאוד. כלומר, מפשיטים כל דבר, מתייחסים לכל דבר ברצינות רבה, אבל בהפשטה, לא בגסות ובגשמיות. "ושלחה מביתו" – כן, חשוב מאוד שיהיה שילוח, יש ההלכות שלומדים מזה, שליחות וכו'. אבל לומדים את מה שהציור הגשמי,

ר' יואל אשר: זה לא... [[#3]] לא, אני הייתי אומר זאת מעט אחרת. שהתורה היא שני דברים: התורה היא ספר שקוראים בו, ומשום כך היא נקראת "קריאה". אלא שיש גם כאשר דורשים אותה. כאשר היא בתורת קריאה, כתוב כאן סיפור. אדם נשא אשה, "ולא תמצא חן בעיניו", היא אינה מוצאת חן בעיניו, זה כתוב כמו סיפור – אינה מוצאת חן בעיניו, ישלח אותה. זוהי קריאה, דבר הנקרא. אבל כאשר דורשים, אומרים שאין צורך לשלוח – זהו האופן שבו מפרשים כל מילה. "ונתן" פירושו כך, "וכתב" פירושו כך.

ר' יצחק: המחלוקת היא כבר לשיטתנו מאתמול.

ר' יואל אשר: לא, זוהי השאלה אם אפשר ללמוד, אם יש מקום ללמוד פשוטו של מקרא בלי חז"ל. לא,

ר' יצחק: בהלכה? בפרשיות הלכתיות? זוהי השאלה, כאן הרי התורה ברורה, פשט הפרשה הוא לומר הלכה מסוימת, לא לספר מעשה שהיה.

ר' יואל אשר: אפילו אז, כאן לכל הפחות התורה אמרה – התורה מספרת בלשון ציורית, כפי שמספרים סיפור.

ר' יצחק: אם כן לא היו לומדים שום הלכות מכל הפסוקים האלה, והרי כן לומדים הלכות.

ר' יואל אשר: אתה מבין מה זה. מלבד מה שקוראים את זה כקריאה, יש גם עניין שבו דורשים כל מילה לפי התורה שבעל פה.

ר' יצחק: זה צד ממה שלמדנו אתמול. כן, וזה אותו דבר, שני דברים אמרנו אתמול על הדברים הקודמים.

לשון הרמב"ם והפשט בהלכה

[[#4]] אומר הרמב"ם:

ר' יואל אשר: "זה שנאמר בתורה" – הסיבה שהרמב"ם פותח בזה היא כביכול משום שאתמול אמר הרמב"ם שכל עשר ההלכות נלמדות מן התורה. הרמב"ם ממשיך באותו מהלך. הוא רוצה לדבר על הנושא שהבעל צריך להיות הנותן את הגט, ורוצה לפתוח בזה.

הוא אומר כך: **"זה שנאמר בתורה וכתב לה ספר כריתות ונתן בידה"** – הוא יכתוב. מי הוא ה"הוא"? לכאורה הכוונה שהבעל יכתוב לה ספר כריתות, גט, **"ונתן בידה"** – ייתן אותו בידה. הרי היה אפשר ללמוד מכאן לכאורה שהבעל, הוא – "והיה אם לא תמצא חן בעיניו", שכל הזמן מדובר כאן על הבעל – הוא כותב לה, לשמה, ומזה למדו לשמה, וייתן אותו בידה.

אומר הרמב"ם: **"אחד הכותב בידו"** – לאמיתו של דבר כך הוא: בין מי שכותב בידו, כותב בידו שלו, **"או שאמר לאחר לכתוב לה"**, או שציווה על אחר שיכתוב. ואותו הדבר לא רק בכתיבה, אלא גם בנתינה: **"אחד הנותן בידו, או שאמר לאחר ליתן לה"** – זה טוב, זהו גט טוב. אל תלמד את הפסוק באופן מילולי מדי ותאמר "וכתב" – הבעל כותב, "ונתן" – הבעל נותן, ורק כך הוא כשר; אלא כשר גם על ידי שליח.

אבל הרי כתוב "וכתב"? אומר הרמב"ם: **"לא נאמר וכתב אלא להודיע שאין מתגרשת אלא בכתב"**. ה"וכתב" אין כוונתו לומר שהבעל חייב לכתוב, אלא ה"וכתב" בא לומר שצריך להיות ספר כריתות, צריך להיות דבר כתוב. ואותו הדבר, **"ונתן"** פירושו שהבעל, או שליחו של הבעל, נותן לה, **"שלא תקח מעצמה"** – שהיא לא תיקח בעצמה, אלא שיהיה באופן של נתינה; אבל לא שהבעל

ר' יצחק: חייב להיות דווקא זה שמוסר. נכון,

הכפילות של "וכתב" ו"ספר כריתות"

ר' יואל אשר: טוב מאוד. כן. אני רוצה להבין: זה שצריך להיות בכתב – הרי יודעים כבר לכאורה מ"ספר כריתות". ספר כריתות פירושו

ר' יצחק: ספר שהוא כתוב.

ר' יואל אשר: "וכתב לה ספר כריתות". למה צריך לכתוב "וכתב"? שהרי אם המילה באה רק להודיע... "ונתן לה ספר כריתות", ובמילה "ספר" עצמה כבר כתוב שזהו כתב, ספר פירושו דבר שבכתב.

ר' יצחק: "וכתב לה ספר כריתות ונתן בידה".

ר' יואל אשר: טוב, אולי אז היו חושבים שאין צריך שייכתב לשמה; אולי ה"וכתב" הוא בשביל ה"לה". כביכול שצריך שייכתב לה. הממ. צריך שייכתב לשם אשה זו. איני יודע. כן, אני סבור שמן ה"לה" לומדים זאת,

ר' יצחק: אבל היו כותבים "ונתן לה"... נכון, מה פירושך, כיצד היה אפשר...

ר' יואל אשר: אתה שואל שאלה טובה... לא, אני אומר שהכתיבה צריכה להיות לה. זה לא,

ר' יצחק: אין באמת דרך טובה יותר כיצד לכתוב. בפרק א', כשלמדת – מהיכן לומדים "שאין מתגרשת אלא בכתב"? גם מ"וכתב"?

ר' יואל אשר: "וכתב מלמד שאין מתגרשת אלא בכתב". "ספר כריתות דבר הכורת בינו לבינה". הממ. **"לה לשמה"** – אה, "וכתב" – שאין מתגרשת אלא בכתב, "לה" – לשמה.

ר' יצחק: אה, אתה שואל שאלה טובה: למה? הרי אפשר ללמוד ישירות מ"ספר כריתות"? אם כן עדיין מיותר. במילים אחרות, אתה רוצה לטעון שאולי "וכתב" פירושו שהוא הכותב.

ר' יואל אשר: אין דרך אחרת לעשות את ה"לה". אין דרך לעשות "ספר כריתות" ו"לה" בלי "וכתב". כדי שייכתב לשמה, חייב להיות כתוב "וכתב לה ספר כריתות". טוב.

קושיא על סיום דברי הרמב"ם והמקור לשליחות

ר' יצחק: הממ. איני יודע. הוא מדייק עוד דבר, שבעצם כתוב פעמיים "וכתב לה". אצל הבעל השני כתוב אותו הדבר, נכון? כתוב פעמיים אותו פסוק "וכתב לה ספר כריתות ונתן בידה". הוא אצל הבעל הראשון, ואחר כך "והיה והלכה לאיש אחר, ושנאה האיש האחרון וכתב לה ספר כריתות ונתן בידה". הוא רוצה אולי לדייק, אולי יש ללמוד משניהם, ש... אה, הם – הוא מביא שאחרים טענו שהרמב"ם הרי אמר קודם גם שמ"וכתב" לומדים שעליו לכתוב.

שוב. יש שני דברים, אתה מבין מה אני מתכוון לומר כאן? זה אולי לכאורה התירוץ למה שאתה שואל. "וכתב" פירושו שעליו לכתוב. הוא יכול לכתוב על ידי שליח, אבל אמת הדבר שעליו לכתוב, נכון? סוף ההלכה ברמב"ם מעט משונה.

ר' יואל אשר: "ספר כריתות" לא היה אומר שזה של הבעל, שזה ייחודי לבעל ולאשה.

ר' יצחק: לא רק שזה ייחודי, אלא שעליו לכוון משהו בכתיבה – טוב מאוד; אבל יוצא משונה. כלומר, הרמב"ם אינו מסיים את זה, לא סיים במה שפתח. הוא פותח בכך ש"ונתן", "וכתב" פירושו שהוא יכול לכתוב והוא יכול לומר לאחר לכתוב, כן? מהיכן יודעים את זה עצמו, שהוא חייב לכתוב או לצוות? אחר כך אומר הרמב"ם שמ"וכתב" אין לומדים את זה, אלא לומדים באופן כללי שאינה מתגרשת אלא בכתב. אם כן, מהיכן לומדים שעליו בכלל לכתוב?

הוא אומר שאפשר לעשות שליח – טוב, אבל זה עוד קושי, סתם כך קשה: זה שאפשר לעשות שליח, הרי זהו דין בכל התורה כולה, אין צורך להגיע לכאן. אתה מבין, אני שואל את זה: אנו הרי לומדים שלוחו של אדם כמותו מ"ושלחה" – אם כן הכל בכלל, אבל הגמרא אומרת שבכל התורה כולה אפשר לעשות שליח. בקידושין הרי יש סוגיות ידועות כיצד יודעים זאת.

ר' יואל אשר: עדיין היה אפשר ללמוד שכאן התורה כותבת זאת במפורש, שכאן לא מועיל שליח.

ר' יצחק: כך יש ללמוד.

ר' יואל אשר: לא ברור.

ר' יצחק: אני סבור, למשל, ראיתי שהמגיד משנה אומר דבר על ההלכה: היכן רואים שאין צריך דווקא בידו? הוא אומר: הרי יודעים, הרי לומדים שבכל התורה כולה יש שליחות, כפי שלומדים בפרק שני בקידושין.

אבל נראה, אני סבור שפשט הרמב"ם אינו כפי שכל המפרשים הבינו. פשט הרמב"ם הוא שוב כפי שלמדנו אתמול, זה קשור לפשוטו של מקרא לעומת ההלכה. ובכן, הרמב"ם רוצה להוציא שמה שכתוב בתורה "וכתב" אין פירושו שהוא צריך לכתוב. פירושו רק שצריך לכתוב ושהוא צריך לכתוב. אמת, אכן שניהם,

ר' יואל אשר: אין כאן כלל סתירה.

ר' יצחק: אבל הרמב"ם רוצה רק להפקיע, שהרי הרמב"ם כתב לאדם המעיין, נאמר...

האפשרות לעשות שליח על כתיבת ונתינת הגט

פשטות המקרא לעומת ההלכה ב"וכתב" ו"ונתן"

ר' יצחק: הוא אומר שאפשר לעשות שליח. טוב, אבל סתם כך קשה: זה שאפשר לעשות שליח, הרי זהו דין בכל התורה כולה, אין צורך להגיע לכאן.

ר' יואל אשר: כמובן, הוא שואל זאת. אנו הרי לומדים סתם שמ"ושלחה" יוצא, אבל הגמרא אומרת שבכל...

ר' יצחק: התורה כולה אפשר לעשות שליח. בקידושין הרי יש סוגיא ידועה כיצד יודעים זאת. לעולם עדיין היה אפשר ללמוד שכאן התורה כותבת זאת במפורש, שכאן לא מועיל שליח. כך רוצים ללמוד. לא ברור. אני סבור שכן, למשל, המגיד משנה אומר זאת על זה, כן? היכן רואים שאין צריך דווקא מידו? הוא אומר: אתה יודע, הרי לומדים שבכל התורה כולה יש שליחות, כפי שלומדים בפרק שני בקידושין.

אבל נראה, *אני סבור שפשט הרמב"ם אינו כפי שכל המפרשים הבינו. פשט הרמב"ם הוא שוב כפי שלמדנו אתמול, זה קשור לפשטות המקרא לעומת ההלכה. ובכן, הרמב"ם רוצה להוציא שמה שכתוב בתורה **"וכתב"** אין פירושו שהוא צריך לכתוב. פירושו רק שצריך לכתוב, ושהוא צריך לכתוב. אמת, אכן שניהם, זוהי סתירה.*

אבל הרמב"ם רק מפיק, שהרי הרמב"ם כתב לאדם... נחזור, אמרת שהרמב"ם – אני רוצה לומר אפילו בפשטות יותר:

הרמב"ם כתב לאדם שלמד חומש ורמב"ם. אתה זוכר, נכון? כל ספר הרמב"ם נכתב למי שלמד חומש ורמב"ם.

למדת בחומש **"וכתב לה"** – הרי צריך הרמב"ם להסביר: אל תחשוב שפירושו שהוא צריך לכתוב; פירושו שהוא יכול גם לשלוח שליח, הוא יכול גם לצוות. צריך רק שיכתבו, אבל צריך לכתוב והוא צריך לכתוב. שני הדברים אמת, אבל לא שהוא צריך לכתוב בעטו. זוהי עיקר הכוונה בזה. ואותו הדבר, **"ונתן"** אין פירושו שהוא צריך לתת, פירושו רק שהוא צריך להיות הנותן. הוא יכול לשלוח שליח שייתן, רק לא שהיא תיקח. טוב. [[#2]] וממילא אנו הולכים כעת ללמוד...

הלכה ב': "אמר לשנים כתבו גט... וכן אם אמר לסופר..."

אותם אנשים כשלוחים וכעדים ("שליח נעשה עד")

ר' יואל אשר: ממילא תצא מזה ההלכה שנלמד כעת. **"אמר לשנים"** – אם הבעל אומר לשני אנשים **"כתבו גט"**, כתבו גט, **"וחתמו"** וחתמו עליו, **"ותנו לאשתי"**, ותנו אותו לאשתי – הרי בכך מינה אותם לשליחות. הדין הוא שהם אכן יכולים לבצע זאת: **"הרי אלו כותבין וחותמין ונותנין לה"** – יכתבו, הם גם עדיו – הרי הם שניים – וימסרו אותו. **"והן הן שלוחיו והן הן עדיו"** – כתובה כאן הלכה נוספת: אותם אנשים יכולים להיות השלוחים והעדים. אין צורך באנשים נוספים.

ר' יצחק: נכון. שלא תאמר כמו שהיה צד בגמרא, שמכיוון שהם שלוחיו, אינם יכולים להיות עדים וכדומה.

ר' יואל אשר: אה, כאילו שהם נעשים מעין קרוב?

ר' יצחק: שליח נעשה עד. לא, לא, הגמרא מדברת על זה בקידושין.

ר' יואל אשר: שייעשה ידו?

ר' יצחק: יש חקירה: שליח נעשה עד. היה צד ששליח, "שלוחו כמותו", הולך כל כך רחוק עד שאי אפשר גם להיות עדים לעצמו. זה, זה לא הולך כל כך רחוק, זה לא דבר מאוד ממשי. זו שקלא וטריא בגמרא שם. אהא. [[#3]] כן. **"וכן"**, אותו דבר, **"וכן אם אמר לסופר"**...

כתיבת גט לבעל כדי שיגרש בו לאחר זמן ("בכל עת שירצה")

ר' יואל אשר: הוא אמר לסופר **"כתוב לי גט לאשתי"**. אהא. **"ואמר לעדים לחתום"**, ואחר כך אמר לשני עדים לחתום, **"כותבין וחותמין ונותנין לו"**, כאן הוא לא אמר תמסרו אותו, אלא... נכון, תחזירו אותו אליי, הרי זה גט כשר, כי כתבו אותו לשמו ולשם אשתו, והעדים חתמו, **"והוא מגרש בו בכל עת שירצה"**, אף על פי שלא כתב אותו בעצמו. ודאי שזה פשוט.

ר' יצחק: אבל כן. מה פירוש פשוט?

ר' יואל אשר: אני אומר, אין כאן חידוש גדול יותר מאשר בקטע הקודם.

ר' יצחק: יש כאן שני דברים אחרים. כלומר, קודם הוא מינה אותם, והם נתנו מיד את הגט. הם כבר היו העדים. כאן אפשר לכתוב גט ו...

ר' יואל אשר: להניח אותו בצד לזמן שבו אהיה כועס מספיק כדי לתת גט. כן.

ר' יצחק: *אני חושב שהיה אפשר לחשוב שצריכה להיות איזו חבילה אחת של הכתיבה והנתינה. כן, אפשר לכתוב גט לאיש. לא שאז אפשר למסור אותו, אלא נותנים לו את הגט. הוא יצא ידי חובת "וכתב לה", נכון?* נכון. יכולים להיות חששות שונים בזה. אבל זה ה... כן. זה נושא של זמן, צריך לדעת אם כותבים, איך הולך הזמן.

ר' יואל אשר: אפשר להתבונן בפרטים שונים. [[#4]] אה, ב**"בכל עת שירצה"**, שם לכאורה יש שאלה: איזה זמן כתבו על הגט?

ר' יצחק: נכון. בסדר.

הלכה ג': "וכותבין גט לאיש אע"פ שאין אשתו עמו..."

שיח: מהו גדר "מכירין ויודעין"?

ר' יואל אשר: הרמב"ם לא נכנס לפרטים כרגע. הרמב"ם בהמשך... בהלכה הוא מסביר, **"וכותבין"**. אומר הרמב"ם: **"וכותבין גט לאיש אף על פי שאין אשתו עמו"**.

ר' יצחק: אין הפירוש שהבעל צריך לבוא עם אשתו.

ר' יואל אשר: היית יכול לחשוב כך, **"וכתב לה"**, משהו צריך להיות לפניה או משהו.

ר' יצחק: או גם שצריך לדעת מי היא.

ר' יואל אשר: בשביל מי כותבים כאן לשמה. כן, הרמב"ם ממשיך: אבל הרי למדנו שצריך להיות לשמה, אז אף שאפשר **"אף על פי שאין אשתו עמו"**, אבל **"והוא שיהיו העדים והסופר שכתבו וחתמו בו"**, העדים והסופר שעושים את הכתיבה ואת החתימה, **"מכירין ויודעין"**, צריכים לדעת **"שזה הוא פלוני ואשתו היא פלונית"**.

ר' יצחק: הם צריכים להכיר את האנשים.

ר' יואל אשר: בעיקרון. מה זה אומר בדיוק, גם אני לא יודע. כי כשהוא אומר "אשתי", הם מכירים אותה, הם יודעים שזו אשתו. עד כמה הם צריכים להכיר אותה? הרי היא לא נמצאת לפניהם.

ר' יצחק: כן? הם צריכים לדעת.

ר' יואל אשר: הם צריכים לכתוב לשמה, אבל האם לשמה פירושו שהם צריכים שיהיו פניה בזכרונם? הם צריכים לזכור מי היא?

ר' יצחק: מה זה אומר? לא, אין הפירוש שצריך להכיר את פניה.

ר' יואל אשר: אם כן, לכאורה מספיק שהם מכירים אותו, הם יודעים שהאשה שכותבים לה היא אשתו. מובן, אם יש כמה נשים...

ר' יצחק: הם צריכים לדעת על איזו אשה מדובר. אני חושב שהם צריכים לדעת שיש... זה קשור ללשמה. לשמה הרי אין פירושו

לשם איזו רחל כלשהי.

ר' יואל אשר: לשם רחל אשת ר' יענקל.

ר' יצחק: מה פירוש לא לשמה? לא, צריך להכיר את האשה, פירושו ודאי, לשמה פירושו לשם רחל אשת יעקב.

ר' יואל אשר: אז מה הם צריכים? לא מספיק שהם יודעים שיש אדם כזה כמו רחל אשת רבי יעקב? הם צריכים להכיר אותה?

ר' יצחק: למה הם צריכים להכיר אותה? לא, להכיר אין פירושו שהם צריכים לדעת באיזו מכבסה היא משתמשת.

ר' יואל אשר: טוב, להכיר פירושו שהם צריכים לזהות אותה? אילו ראו אותה היו מזהים אותה? שיוכלו להעיד על פניה. **"מכירין ויודעין"**.

ר' יצחק: הרמב"ם מדבר על **"מכירין ויודעין"**. כן, הם צריכים לדעת עליה. הם צריכים לדעת מי היא רחל זו. לא שסתם הוא אומר להם. כן, לא מספיק שהוא אומר להם.

ר' יואל אשר: זה דבר קצת מעניין.

ר' יצחק: [[#5]] פשט קטן בלשמה. כלומר...

ר' יואל אשר: כי הם יכולים לעשות לשמה לאשתו של הבעל הזה.

ר' יצחק: לא, לאיש יכולה להיות יותר מאשה אחת, הרי אמרנו עכשיו.

ר' יואל אשר: טוב. אם לא, לאיש יש אשה אחת, בזמננו. יש לי חבר, אני לא יודע, אני מכיר את אשתו – מה פירוש אני מכיר את אשתו? אני יודע מי הוא, אז אני יודע שהיא גברת וייס. מה פירוש **"מכירין ויודעין"**? האם זו לשון מסוימת ומיוחדת שהם צריכים להכיר אותה?

ר' יצחק: אני לא חושב שהם צריכים להכיר אותה; הם צריכים לדעת. יש היכרות בפנים או כדומה – אין הכוונה לזה. הם צריכים לדעת מי זה, מי הם האנשים. כך אני חושב. *אני חושב שזה פשוט: הם צריכים לדעת שאכן יש אדם כזה. אתה צודק, אם יש לך חבר ואתה יודע, זה אולי נקרא שאתה יודע, אבל צריך לדעת שיש אדם כזה ויש לו אשה כזו, והיא נקראת כך וכך. אחרת, האם זה לשמה?*

ר' יואל אשר: נראה מהמפרשים שיש בזה הלכות מעשיות, שחכמים רצו שלא יוכלו להיות טעויות, שלא יוכלו לכתוב בטעות שם אחר או משהו. הכוונה שהם ידעו מספיק על האשה כדי לעשות זאת כראוי. כן, אני גם מבין שזה קשור ללשמה.

ר' יצחק: כן, כך אני חושב. אני לא יודע למה אני חושב כך, כי אף אחד לא אמר לי את זה כאן בצד. זה תלוי איך לומדים לשמה.

ר' יואל אשר: אם לשמה פירושו לשם הקדוש ברוך הוא, צריך להכיר את הקדוש ברוך הוא... לא, לא, לא. ודאי שצריך להכיר את הקדוש ברוך הוא כדי להיות לשמה, זה פשוט. אלא עכשיו מדברים על לשם האשה. כן.

"ואם היו באותו המקום שנים ששמותיהן שוים..."

החשש של "שמא יכתוב גט ויוליכו לאשת חבירו"

ר' יואל אשר: אחר כך תראה איך ההלכה ממשיכה. בסדר, ההלכה הבאה היא כן דבר מעשי, כללים איך כותבים. **"ואם היו באותו המקום"**... באזור יש **"שנים"**, שני אנשים, **"ששמותיהן שוים, ושמות נשותיהן שוים"**, שני יוסף בן שמעון, שנשאו את רחל בת הרן, או מה שזה לא יהיה. אז **"אין מגרש אחד מהן אלא במעמד חבירו"**. אז, אפילו אם הם **"מכירין ויודעין"**, זה לא עוזר, כי ב...

ר' יצחק: תסתכל, תסתכל הלאה: **"שמא"**, הוא אומר מה.

ר' יואל אשר: לא מגרשים **"אלא במעמד חבירו, שמא יכתוב גט ויוליכו לאשת חבירו ויגרשנה עליו"**, כי הבעיה במקרה כזה היא, שחוששים שיכתבו את הגט, והשלוחים יטעו...

ר' יצחק: והם יביאו אותו...

ר' יואל אשר: לאדם הלא נכון.

ר' יצחק: טעות? האדם! האדם! האדם בא לבקש. האדם ייתן גט לאשת חברו! שוב, אמרתי עכשיו שאפשר לכתוב גט לאדם; זה המשך לכך ש**"כותבין גט לאיש אף על פי שאין אשתו עמו"**. כשאשתו עמו, אז סתם כך צריך לדעת איזה איש, איזו רחל זו. אבל כש**"כותבין גט לאיש אף על פי שאין אשתו עמו"**, עכשיו יש לך גט, כתוב יוסף מגרש את רחל. הבעיה היא שיש יוסף שני שיכול לגרש רחל שנייה.

ר' יואל אשר: אז מי צריך להיות כאן? שני היוסף צריכים להיות?

ר' יצחק: כן, שניהם צריכים לבוא כדי לוודא שזה ה...

ר' יואל אשר: יוסף הנכון ורחל הנכונה. למה זה לא מספיק? למה שנחשוב שאדם ירצה לתת גט...

ר' יצחק: לאשה אחרת...

ר' יואל אשר: אם אין לו שליחות מהבעל?

ר' יצחק: אין הבדל כך, אפילו אני רוצה, אבל הרי זה לא אומר שזה הגט.

שיח: חשש מעשי או חיסרון בלשמה (רעיון ה"מזהה ייחודי")

ר' יואל אשר: אה, חסר בלשמה במקרה כזה? או שזה **"שמא"**, שפירושו שמשום שעלול לצאת חשש? או שממילא זה לא נקרא לשמה?

ר' יצחק: שניהם. שניהם, שניהם.

ר' יואל אשר: שניהם? אבל צריך לדעת... אני חושב ששניהם.

ר' יצחק: אתה מבין?

ר' יואל אשר: כמו שלמדת שהעניין כאן הוא לשמה ופחות מעשי, גם הסוף יכול להיות עניין של לשמה. זה לא רק חשש מעשי, החשש הוא חשש מוזר.

ר' יצחק: אתה אומר שממילא חסר בלשמה? אני לא יודע אם זה מוזר. אתה לא יכול לכתוב... הרבה פעמים כשאתה אומר שחוששים, אני מרגיש שהמילה "חוששים" תמיד משונה. *שטר,

כל שטר, אפילו שטר של ממון – אני מודה שאולי בגט חוששים עוד יותר – אבל שטר צריך להיות ברור כלפי מי הוא. שני יצחק בן יוסף בעיר, הרי השם יצחק בן יוסף עדיין לא אומר של מי הוא. עדיין אפשר.* אני לא מתכוון שחוששים שיעשו את זה.

אתה מקשה האם אנשים משונים? טוב, אגב, אנשים משונים. אתה מכיר אנשים? אין שום דבר. הרבה פעמים יושבים בבית המדרש ואומרים: החשש נשמע משונה. זו קושיה של יושבי אוהל, שמכירים רק שלושה אנשים. צא לרחובות, אין שום דבר משונה שאנשים לא עושים.

ר' יואל אשר: לא, הייתי אומר את זה בדיוק רב יותר: שכשמכירים ריבוי עם, יודעים שבין מיליוני אנשים קורים הרבה מאוד דברים מוזרים. סטטיסטית צריכים לקרות דברים מוזרים גם בין כל הדברים שקורים.

ר' יצחק: כן, אפשר לומר כך. אבל בכל זאת עיקר כוונתי...

ר' יואל אשר: לומר, ואם לומדים כאן את הלמדנות, ממילא הרי יוצא שיש מין אפשרות כזו שהשטר יהיה כתוב טוב ובכל זאת יתנו אותו לאדם הלא נכון, ממילא חסר בלשמה.

ר' יצחק: כן. אבל מה שעיקר כוונתי לומר אינו זה. *מה שעיקר כוונתי לומר הוא שלא לשמה – אתה אפילו לא צריך להגיע ללשמה. צריך לדעת אם לשמה הוא משהו אקראי, אולי לשמה עצמו פירושו הבהירות. אני לא בטוח. כשאנו מסתכלים על "לשמה" זה נראה דבר מיסטי, כי שמענו כל כך הרבה על המילה לשמה במקומות אחרים. לשמה פירושו פשוט שהגט צריך להיות כתוב בשביל האשה. עכשיו, כשיש שני אנשים ושתי נשים עם אותו שם, זה לא ייחודי, זה לא מזהה.*

ר' יואל אשר: אתה מבין מה פירוש מזהה ייחודי?

ר' יצחק: *אם לשני אנשים יש אותו מספר תעודת זהות, מספר תעודת הזהות לא אומר של מי הוא. אז אין הכוונה שהוא ילך – אולי הוא לעולם לא ילך, אם ילך או לא ילך, זו שאלה עד כמה הוא ישר. אבל אפשר עם הגט הזה... הרי חסר בזה וכו'. נכון, אפשר עם הגט הזה לגרש איש אחר עם אשה אחרת, וזה לא הגיוני. בשטחיות בעניינים זה כשגורמים למכשול.*

ר' יואל אשר: הרי עדיין לא מדברים כאן על פסול. בינתיים עוד לא נכתב שאם לא, יהיה זה גט פסול מן התורה, מדאורייתא. בינתיים כש...

ר' יצחק: אתה מבין מה פירוש מזהה ייחודי? אם לשני אנשים יש אותו מספר תעודת זהות, מספר תעודת הזהות לא שווה, הוא לא אומר מי זה. אז אפשר. אין הכוונה שפעם אחת הוא ילך, אולי הוא לעולם לא ילך, הוא כן ילך, הוא לא ילך, זו שאלה עד כמה הוא ישר. אבל אפשר עם הגט הזה, פירוש הדבר,

ר' יואל אשר: פירוש עדיין ב**"וכתב לה"**? נכון,

ר' יצחק: אפשר עם הגט הזה לגרש איש אחר עם אשה אחרת, וזה לא הגיוני שאם הוא אכן יעשה זאת זה יגרום למכשול.

ר' יואל אשר: הרי עדיין לא שומעים כאן על פסול, בינתיים עוד לא נכתב שאם לא יהיה זה גט פסול מדאורייתא. בינתיים אנו לומדים הלכות כפי שחכמים רצו שיעשו כך. בקטע הבא נראה בבירור.

ר' יצחק: כן, כן.

ר' יואל אשר: כן, **"בעת הסכנה"**. ומשום כך אכן להלכה למעשה מקילים קצת בזה של **"מכירין ויודעין"**. וכי, בית הדין צריך להכיר את כל העיר? משום כך אומר הרמ"א שאם האדם כבר גר בעיר שלושים יום ויודעים שקוראים לו כך וכך,

ר' יצחק: כי זה נקרא מכירין ויודעין, זה נקרא מכירין ויודעין. בסדר, הפשט, זו קושיה.

שיח: המציאות של כתיבת גט ל"איש שאין אשתו עמו" ושאלת התאריך

גם, למה, ראית פעם שכותבים גט ל**"איש שאין אשתו עמו"**? מעולם לא ראיתי דבר כזה.

ר' יואל אשר: למה? הרבה פעמים קורות שליחויות וכן הלאה, מה שנלמד בקרוב. שליחות!

ר' יצחק: שליחות זה כן אשתו עמו, אשתו שלחה שליח, אבל לא... ב**"איש שאין אשתו עמו"** מדובר שאדם בא ואומר לבית הדין, "אני רוצה שיהיה לי גט בכיס על כל צרה שלא תבוא." זה לפעמים... בסדר, ייתכן שזה יכול לקרות, הוא לא אומר שזה לא יכול לקרות, אבל זה לא בסדר הרגיל

ר' יואל אשר: של מה שעושים בבית דין. כן. בדרך כלל אי אפשר לעשות את זה כי כבר כותבים בינתיים את התאריך עם הכל.

ר' יצחק: נכון, זה הנושא האחר. הוא אכן מביא מהשולחן ערוך שבדרך כלל לא עושים שכותבים גט... לא נותנים גט ביום אחר מיום הכתיבה, כי יש בעיה... לא יוכלו. אולי עם שליח, אני לא מבין איך שליח עובד, אבל נראה בפעם אחרת.

ר' יואל אשר: קודם כן נכתב **"והוא מגרש בכל עת שירצה"**. ייתכן ששם יצטרכו אחר כך להוסיף את ה... כלומר משאירים את התאריך מחוץ לשטר. יצטרכו להוסיף את התאריך.

ר' יצחק: איך יש עדים על התאריך אז? עדי מסירה? אני לא יודע.

ר' יואל אשר: אני לא מבין. אה, עדי מסירה אולי.

ר' יצחק: כן. הרמב"ם לא כתב כך. בסדר, אתה צודק אבל ברור שזה מאותה קטגוריה של הלכה, ההלכות הן לכתחילה. נכון. אומר הרמב"ם:

כתיבת הגט בעת הסכנה

ר' יואל אשר: "ובעת הסכנה", היו עתות סכנה שאז עשו המוני גיטין, כמו שכתוב בגמרא שבחיילי בית דוד או מה? היו נותנים גט לאשתם.

ר' יצחק: זה לא שייך לזה.

ר' יואל אשר: לא, אין הכוונה לזה. אבל זה יכול להיות הכוונה, בעת הסכנה נעשה תכוף יותר שירצו לכתוב גיטין.

ר' יצחק: לא, לא, לא.

ר' יואל אשר: עת הסכנה... אז מקילים, **"כותבין ונותנין אף על פי שאין מכיריין".**

שיח: מה פירוש "עת הסכנה"?

ר' יצחק: לא, עת הסכנה פשוט שיהודי נמצא בסכנה. קשה מאוד להגיע לבית דין. צריך לרדת למחתרת כדי למצוא בית דין, יהודים כשרים שיודעים לכתוב גט. והאדם בקושי טיפס והגיע לבית הדין. אז הסיבה, הסכנה אינה ש, ייתכן שהוא נותן גט בגלל שעת הסכנה, אני לא יודע למה הוא נותן גט.

אני חושב שהיתר הסכנה, רואים הרבה פעמים בגמרא **"בשעת הסכנה מניחה על שולחנו ודיו"**, כן, בהלכות חנוכה. אני חושב שסכנה פירושה תמיד גזירה על המצוות, או משהו כזה של גזירת שמד. ואם בקושי, אתה מבין, בקושי הגיעו לבית הדין, ואם יחכו למכירים, לעולם לא יינתן גט. אז אתה יודע מה?

ר' יואל אשר: מקילים בהלכה. לא, אבל ייתכן גם שבעת הסכנה פחות קיים החשש שיתנו אותו לאדם הלא נכון, כי אנו יודעים הרי עכשיו שעכשיו זה זמן שבו חיילים כותבים גיטין לנשותיהם לפני שהם יוצאים למלחמה. רש"י אומר לכאורה שמדובר על זה.

כיצד הוא נכתב "לשמה" כשהם "אין מכיריין"?

בסדר, בעת הסכנה ביטלו חכמים את ההגבלה שצריך להיות מכירין ויודעין, אז בית הדין, הסופר, העדים, **"כותבין ונותנין אף על פי שאין מכיריין"** אף על פי שאינם מכירים את האשה. [[#2]] **"אין מכיריין"** פירושו את הבעל ואת האשה, או את האשה? שניהם. שניהם. כלומר שואלים אותו את השם. זה נקרא לשמה? כותבים אותו לאדם שאומר שיש לו את השם?

ר' יצחק: כן, קוראים לך יענקל, יש לך אשה רחל, אין בעיה, נכנסים יענקל ורחל.

ר' יואל אשר: זה נקרא לשמה של יענקל, לא לשמה שלך, לשמה פירושו לשמה של יענקל.

ר' יצחק: כן, לשמה של יענקל עם רחל, שניהם, לשמו ולשמה. כן.

הלכה ד': והאשה נותנת שכר הסופר

ר' יואל אשר: [[#3]] אומר הרמב"ם: **"והאשה"**, מלבד זאת הוא מוסיף, מי משלם לסופר? מי משלם לסופר? הרי עד עכשיו ראינו שהבעל הוא זה שמצווה על הסופר לכתוב, כל אחד היה חושב שהבעל הוא זה שמשלם לסופר. אה, אני רק רוצה לומר מדוע זה נכנס כאן. אבל אומר הרמב"ם, זה לא כל כך ברור, **"והאשה נותנת שכר הסופר בכל מקום"** אפשר תמיד לעשות... זה לא חיוב, נראה לי שזו רשות.

ר' יצחק: לא, זה חיוב, כך היא ההלכה.

ר' יואל אשר: חכמים תיקנו שכאשר הוא אינו רוצה לשלם, היא יכולה לשלם כדי שתוכל לקבל גט משום עגונה.

הכלל בכל השטרות לעומת התקנה בגט

ר' יצחק: אפשר לומר כך, אבל הרי יש כללים בזה. כלומר, בכל שטר, וכבר למדנו קודם בהלכות כתובות גם על זה, נכון? מה היה כתוב בהלכות כתובות? גם שהאשה משלמת. יש כלל בדין, כן? כמו שלמדנו בכתובות? הרי יש כלל בשטרות, בדרך כלל בשטרות, מי שמרוויח מהשטר הוא שצריך לשלם, כלומר הלוה, לא המלוה. הלוה,

ר' יואל אשר: הוא יוכל לקבל הלוואה.

ר' יצחק: אתה רוצה הלוואה, כתוב, שלם אתה לסופר. הרי יש שם מחלוקת, הסופר הוא תשלום נפרד מההלוואה עצמה. אז מי משלם בדרך כלל? בדרך כלל מי שמרוויח הוא, איך קוראים לזה, הוא המשלם. אבל כאן,

ר' יואל אשר: לא ברור מי מרוויח. היא נעשית מותרת לשוק, הוא יכול לישא נשים אחרות.

ר' יצחק: לכאורה גט, כי הגט הוא יותר, איך קוראים לזה? הבעל הוא זה שעושה את הגט. אתה רוצה גט, בדרך כלל הבעל רוצה גט. לפעמים אשה תובעת גט,

ר' יואל אשר: אבל רואים מזה שגט הוא

ר' יצחק: דבר שהבעל עושה, דבר שהוא היה צריך לכתוב, תיקנו חכמים שחכמים

ר' יואל אשר: הסכימו, כדי שנשים יקבלו את גיטן, שבעלים לא יעכבו אותו בגלל כסף, הסכימו שהאשה יכולה לתת שכר הסופר. לא, לא, שהיא תיתן. שהיא תמיד? כן. כלומר, אדם בוודאי לא יעכב.

ר' יצחק: קבעו שה

ר' יואל אשר: סדר הוא שהאשה נותנת שכר הסופר.

ר' יצחק: אבל הכוונה היא שהבעל אינו רוצה לתת גט, הוא אומר שזה עולה לו כסף, אומרים לאשה "את חייבת לשלם". הוא מביא שאולי אפילו כשמגרשים אשה בעל כרחה היא חייבת לשלם, אבל זו ההלכה, אשה צריכה לשלם את שכר הסופר. זהו הפשט הפשוט בזה. אינני מתכוון שכופים אותו, אדם יכול לעשות איזה הסכם שירצו, אני רק מדבר על כך שיש לו הזכות לכפות עליה שהיא תשלם. הוא יכול לומר "אינני רוצה לתת גט אלא אם כן את משלמת". היא אינה יכולה לומר "מה פירוש, אתה נותן את הגט, מדוע שאני אשלם?" לא, את רוצה את הגט, את תשלמי. משהו כזה הוא ה...

ר' יואל אשר: [[#4]] הכסף הרי בכל מקרה הוא מדמי הכיס. במזונות הרי יש שהבעל צריך לתת דמי כיס.

שיחה: מדוע מכניס הרמב"ם את ההלכה דווקא כאן?

ר' יצחק: בסדר. לא, אני חושב שאם כן מדוע זה נכנס כאן?

1. ראשית, מדברים כאן על כתיבת הגט.

2. שנית, זו הלכה דומה, לדעתי, ל**"בעת הסכנה"**. בדיוק כמו שהקלו שיכתבו במקום שאין מכירין בשעת הסכנה כי לפעמים יש בזה צורך, גט הוא לפעמים טובה, כאן רואים שגט הוא לפעמים טובה – כלומר בדרך כלל אולי כשכותבים גט זו טובה, שהרי מדוע שיהיה בכלל גט אם אין זו טובה? – אז באותו אופן הקלו, או כביכול מה שלא יהיה, שינו את ההלכה ממה שהייתה צריכה להיות, שהאשה תיתן את השכר גם מפני...

ר' יואל אשר: לא, כמו שלגבי אשה עשו תקנה, כי חשוב שיוכל להיות גט.

אני חושב שהסיבה שזה נכנס כאן היא מסיבה אחרת: כי אילו היו לומדים את המילים כפשוטן, כמו שמתחילים **"וכתב לה"**, כמו **"זה שנאמר בתורה וכתב לה"**, הבעל צריך לכתוב, אם כן היה בוודאי... אז ברגע שאנו אומרים את החידוש שאין הכוונה שהבעל צריך לכתוב, אלא שהבעל מצווה על הסופר, ו**"וכתב לה"** פירושו שיהיה לשמה, ממילא כבר אין הבדל מי משלם.

ר' יצחק: לא, יש הבדל, בעצם הבעל צריך לשלם, אלא שחכמים קבעו שהאשה צריכה לשלם.

ר' יואל אשר: כלומר, גם כשהאשה משלמת, הרי ברור שהבעל צריך להיות זה שאומר "כתבו", נכון? זו שליחות של הבעל.

ר' יצחק: אלא שכאן מדובר על מי צריך לשלם. בסדר, טוב. אומר הרמב"ם הלאה.

הלכה ה': מינוי שליחות בכתיבת הגט – "שליח עושה שליח" אינו מועיל

ר' יואל אשר: אומר הרמב"ם הלאה.

ר' יצחק: מדוע, אינני תופס בדיוק מהי ההלכה הראשונה של ההלכה? **"וצריך..."** אה אה בוא נלמד, בוא נלמד, בוא נלמד ואז תראה.

ר' יואל אשר: אומר הרמב"ם, איך זה עובד שהבעל מצווה על סופר, מצווה על עדים? אומר הוא, הוא צריך לצוות בבירור, הוא צריך לעשות מינוי שליחות. **"וצריך שיאמר הבעל מעצמו"**, הבעל עצמו צריך לומר, לא שלמשל בית הדין מחליט שצריך להתגרש ויאמרו לסופר, הבעל הוא זה שצריך למנות את השליח, הוא צריך לומר זאת.

ר' יצחק: כן, אבל את זה כבר אמרנו, זה כבר בעצם ממה שאמרנו. אבל אני חושב שמה שהוא מתכוון לומר כאן הוא שהוא אינו יכול לומר לאחד שהוא

ר' יואל אשר: יאמר לשני אחר כך.

ר' יצחק: לא מועיל "שליח עושה שליח" בדבר הזה. הוא צריך לומר בעצמו, לא לומר לבית הדין שהם עצמם יאמרו וכדומה, זהו הפירוש. **"מעצמו"** פירושו לכאורה שהוא אומר ישירות לסופר, לא שיאמר לשלוחו לומר לסופר וכדומה, זהו הפירוש.

ר' יואל אשר: כן. הבעל צריך לומר בעצמו **"לסופר כתוב"**, לומר לסופר כתוב, **"ולעדים חתומו"**, חתמו. פרט בזה הוא כך: **"הרי שאמרו לו בית דין"**, אם בית דין **"או שנים"**, או שני עדים שואלים את הבעל, אומרים **"נכתוב גט לאשתך?"** האם נכתוב גט לאשתך? **"ואמר להן"**, הוא אומר, כן, כתבו.

ר' יצחק: אם כן בית דין, רק כדי שיהיה ברור, אין צורך בבית דין לגט, נכון, מעיקר הדין. נכון. אם כן בית דין פירושו סתם שלפעמים קורה שיש בית דין. אם כן, אם הוא כותב, כן.

ר' יואל אשר: כשהוא אומר **"כתובו"**, אומר הרמב"ם, זה נקרא שעשה שליח במידה מספקת. **"אם כתבו הן עצמן וחתמו בו"**, הם תפסו אותו במילה, והם אכן קיבלו זאת כשליחים, האנשים ששמעו ממנו את המילה **"כתובו"** קיבלו זאת כך שהם נעשים בזה שלוחים, והם אכן חתמו **"הן עצמן"**, הם עצמם כתבו **"וחתמו בו, הרי זה כשר"** כי היה מינוי שליחות, והשלוחים אכן ביצעו את שליחותם.

"אבל אם אמרו הן" אבל אם תחילה, אחרי שהאדם אמר **"כתובו"** לשני האנשים שמדובר בהם כאן, שני העדים, אחר כך הם הלכו ואמרו לסופר, והסופר שמע בקולם **"וכתב"**,

ר' יצחק: והם הלכו ואמרו לעדים **"חתומו"**, אהה.

ר' יואל אשר: כך היא ההלכה: **"אף על פי שחזרו ונתנוהו לבעל"**, אפילו אחר כך הם לקחו את הגט החתום והכתוב ונתנו אותו לבעל, כדי שהבעל יהיה זה שנותן אותו לאשתו, **"וחזר ונתן גט זה לאשתו בפני עדים"**, אחר כך הוא הלך ונתן את הגט לאשתו, ואפילו אז כבר היו שני עדים, אהה, עדי מסירה, **"הרי זה גט בטל"**, הגט בטל, פירושו שאינו גט כלל, הוא פסול מן התורה.

מדוע? כי כאן לא כתבו אותו בשליחותו, **"שהרי כתבו מי שלא אמר לו הבעל לכתבו"**. מי כתב את הגט? השלוחים השניים, שלוחי השלוחים. אהה. שלוחי השלוחים אינם נקראים שליח. טוב מאוד. פעמים רבות יש הלכה ששליח עושה שליח, אבל כאן אנו אומרים שבציווי לכתוב גט אין שליח יכול לעשות שליח.

ר' יצחק: אהה. כן. טוב מאוד, זוהי דעת הרמב"ם בנושא.

ר' יואל אשר: דעת הרמב"ם, לאפוקי שיש שלומדים אחרת?

ר' יצחק: בכל דבר יש שלומדים אחרת. האם למדת פעם הלכה שאין מי שלומד אחרת? בוא נעבור להלכה הבאה. משהו בהלכה הבאה נעשה מסובך יותר. **"אמר לשנים"** אומר הרמב"ם, כאן ברמב"ם ההלכה הבאה נעשתה

ר' יואל אשר: ברור שהרמב"ם... כן, **"אמר לשנים"** מה קורה?

הלכה ו': העברת הציווי לשלוחים ("אמר לשנים... אמרו לסופר")

ר' יואל אשר: יש שלומדים אחרת? בכל דבר יש שלומדים אחרת.

ר' יצחק: האם היתה לך פעם הלכה שאין מי שלומד אחרת? בוא נעבור להלכה הבאה. משהו בהלכה הבאה, היא נעשית מסובכת יותר.

ר' יואל אשר: "אמר לשנים", אומר הרמב"ם. ההלכה הבאה של הרמב"ם ברורה מאוד ברמב"ם. **"אמר לשנים"**, מה קורה אם הוא אמר לשני אנשים, **"או לשלשה"** לשלושה אנשים. שוב, כמו

שהשלושה הם בית הדין. הוא אומר, **"אמרו לסופר"**, אמרו לסופר, **"ויכתוב גט לאשתי ואמרו לעדים ויחתמו"**, הוא עושה אותם שלוחים לעשות שלוחים. הוא עושה אותם שלוחים לצוות על הסופר או על העדים.

ר' יצחק: קודם הוא אמר,

ר' יואל אשר: "כתבו, אתם כתבו," והם הלכו והעבירו, זרקו הלאה את הכדור לאדם הבא, כמו שקורה פעמים רבות.

ר' יצחק: הוא מעולם לא אמר לאדם השני לכתוב. כאן הוא אמר להם במפורש,

ר' יואל אשר: צוו על האדם הבא. נכון, הוא נתן להם כאן הרשאה לצוות על האדם הבא, **"ואמרו"** והם אכן שמעו בקולו, **"ואמרו לסופר וכתב ולעדים וחתמו"**. או כזה, **"או שאמר לשנים אמרו לסופר"** ואותו סופר **"ויכתוב גט לאשתי"** והוא אומר לשני האנשים **"ואתם חתומו"** אתם תחתמו, אבל בחלק של הסופר הם אלה שאמרו לסופר, אז אין הגט בטל, אין הפירוש שהוא בטל מן התורה, כי אין זה נקרא כלל שהם כתבו אותו שלא בשליחותו, כאן הם כתבו אותו למחצה בשליחותו, או שיש ספק אם דבר כזה נקרא בשליחות, **"הרי זה גט פסול"**, הגט רק פסול מדרבנן,

ר' יצחק: אומר הרמב"ם.

משמעות "ומתיישבין בדבר זה הרבה" והמקור בגמרא

ר' יואל אשר: אומר הרמב"ם, **"ומתיישבין בדבר זה הרבה"**. אבל מה פירוש **"מתיישבין בדבר זה הרבה"**? בית הדין העוסק בזה יתבונן ברצינות מה בדיוק הלשון שהוא אמר, **"מפני שהוא קרוב להיות גט בטל"**, אין זה ודאי שמדאורייתא זה נקרא גט ושזה רק גט פסול. אם כן למשל, אם האשה הלכה וחיה כאשת איש אחרי הגט, אל תאמר בוודאות שמן התורה זה היה גט, תתיישב ברצינות איך בדיוק זה התנהל. כן, זהו הפשט,

ר' יצחק: כי הפרטים יכולים להכריע. מבוסס על גמרא. מבוסס על המקרה שכתוב במסכת גיטין, מה שאנו קוראים פחות או יותר **"מילי מימסרן לשליח"**. האם אפשר למסור לשליח את הזכות לעשות שליח נוסף, או אינני יודע אם זה שליח, הציווי. אינני יודע אם זה נקרא שליח על שליח, זה יותר כמו הציווי, הציווי **"לומר לעדים לחתום ולסופר לכתוב"**, יש מחלוקת האם אפשר למסור זאת. נניח שהמקרה הראשון אינו ספק כי הוא מעולם לא אמר זאת, אבל כשהוא אמר זאת, יש ספק.

בגמרא כתוב כך, היה מעשה כזה: **"שלחו ליה מבי רב לשמואל ילמדנו רבינו"**, מה קרה במעשה? **"שלח להו תצא והדבר צריך תלמוד"**. כך אמר שמואל לאלה, **"שלח להו"** הוא שלח מכתב בחזרה, אינני יודע. הוא אמר לאלה ששאלו את השאלה: **"תצא"**, כלומר שהיא צריכה לצאת מהבעל הבא כי אין זה גט כשר, אבל **"והדבר צריך תלמוד"**. את **"והדבר צריך תלמוד"** פסק הרמב"ם, זוהי ההלכה שהרמב"ם לקח מהגמרא. הוא כתב בספרו **"תצא והדבר צריך תלמוד"**. מה פירוש **"תלמוד"**?

ר' יואל אשר: **"תלמוד"** פירושו תמיד להתיישב.

ר' יצחק: כן, מה פירוש הדבר?

ר' יואל אשר: **"תלמוד"** פירושו הרי תמיד עיון, סברא, מילתא למילתא.

ר' יצחק: **"והדבר צריך תלמוד"** שיחשבו על כך, לא "צריך משנה" שצריך לבדוק, צריך לחשוב על כך. אם כן הרמב"ם הכניס זאת בדיוק לחיבורו. מה הוא מתכוון ב**"תצא והדבר צריך תלמוד"** למעשה? לא ברור. אמר הרמב"ם, כיוון שזהו הספק אם **"מילי מימסרן לשליח"**, לא ברור במאה אחוז שזה לגמרי לא נמסר, אולי כן? צריך לחשוב על כך. לא ברור.

הנפקא מינה המעשית של "תצא" בניסת לשני

ר' יואל אשר: **"תצא"** במקרה הזה, לכאורה, אין פירושו שהיא נקראת אשה מגורשת, אלא שהיא כבר אסורה לגור עם בעלה.

ר' יצחק: עם הבעל החדש. **"תצא"** פירושו מן השני, זה ניסת לשני. **"תצא"** פירושו מן השני,

ר' יואל אשר: ניסת לשני, אה.

ר' יצחק: כך היא ה... כלומר, בוא נבין, אני מתכוון לומר כך: כשאומרים סתם שגט פסול, הכוונה לומר עשה גט נוסף, אז אין שאלה, עשה גט נוסף. אבל מה כבר שאלה גדולה יותר?

ר' יואל אשר: היא כבר נישאה לאחר, אז **"מתיישבין בדבר זה"**, לומר כביכול שהילדים ממזרים את זה עוד לא נעשה, אבל לומר שמותר לך להמשיך לגור כי זה רק ספק,

ר' יצחק: זה ודאי, והרמב"ם אומר להיפך: אם זה רק פסול מדרבנן הרי צריך להיות פשוט ש... מה? שזה רק ספק, צריך לעשות גט נוסף וכדומה. אבל בדיעבד כשר? אומר הרמב"ם לא, אבל ייתכן שבדיעבד כן צריכה לצאת כמו ששמואל אמר **"תצא"**. כלומר, הוא החמיר בזה יותר, כמו בגט בטל, נכון? כי בסתם גט פסול אין תצא מבעלה. אם כן מה שהרמב"ם מתכוון לומר למעשה ב**"והדבר צריך תלמוד"**, אינו אומר לנו מה לעשות. במה יש להתיישב? שילמדו מחדש את הסוגיא של **"מילי לא מימסרן לשליח"**.

ר' יואל אשר: אני אומר לחבר דבר טוב. שעדיין לא יכניסו את שמות הילדים ללוח של ממזרים, אבל שכן יחמירו.

חידוש: האם "צריך תלמוד" הוא סוגיא פתוחה בהלכה?

ר' יצחק: לא אומרים. אז הוא היה יכול לומר שזו ההלכה. **"מתיישבין"** פירושו ללמוד כראוי את הסוגיא שוב. עיין במסכת גיטין, למד שוב אם **"מילי מימסרן לשליח"**, וחשוב על כך מחדש. אינני יודע.

ר' יואל אשר: לא, שם בגמרא, המקום שבו זה כתוב הוא, כתוב שם אצל **"והדבר צריך תלמוד"**.

ר' יצחק: נו, מה?

ר' יואל אשר: אנחנו באמצע לימוד תלמוד. הוא אומר, אנחנו כאן באמצע לימוד תלמוד,

ר' יצחק: **"צריך תלמוד"**. אנחנו באמצע לימוד תלמוד. התלמוד לא נגמר. רואים, תלמוד אינו דבר שנגמר. זה מעניין מאוד, זו סוגיא פתוחה. חשוב שוב לעומק על כך. כך נראה לי, לא? מדוע

זה לא יכול להיות? אני אוהב את הפשט שלי. כלומר, אתה חושב שהתלמוד, הרמב"ם רואה שכל דבר כבר נפסק. בסדר, לא הכל כבר נפסק. צריך עוד ללמוד את הסוגיא. אתה חושב שבגלל הגמרא, חתימת התלמוד, אי אפשר לעשות עוד תלמוד? בתלמוד עצמו כתוב **"והדבר צריך תלמוד"**. צריך להוסיף עוד קצת תלמוד. מדוע כל הראשונים והגאונים עדיין לא עשו זאת? אולי הם כן עשו. לא, זה מעניין.

ר' יואל אשר: הייתי אומר ש**"והדבר צריך תלמוד"** כזה יכול באמת להתכוון, כאילו שצריך עוד רב שיפסוק זאת, כיוון שזה עדיין פתוח. "דבר זה צריך עיון". כשכתוב בספר תשובות "דבר זה צריך עיון", הכוונה שיבוא הפוסק הבא ויאמר את הכרעתו.

ר' יצחק: אינני יודע. בסדר.

דיון: ספק במציאות לעומת ספק למדני בדין

ר' יואל אשר: הרמב"ם אומר, היכן עוד נאמר **"מתיישבין בדבר זה"**? זה היה אצל... כן, כי אז הבנתי שמעשי... היה שם ויכוח בין הבעל לאשה האם הוא כן, לא, אצל **"מאיס עלי"**, או כשהאשה אומרת שאני כן...

ר' יצחק: אוקיי, אתה יודע מה? אני אבדוק. **"מתיישבין"** אמר הרמב"ם, אם אני זוכר נכון, על דוגמה כמו **"לא הגיע לשכרותו של לוט"**. כלומר, אפשר לבדוק היטב אם הוא שיכור או לא שיכור. זה יותר כמו מציאות שהיא קצת מציאות עמומה, שאפשר לחשוב עליה. כאן לכאורה זהו ספק בדין, לא ספק במציאות. אף על פי שניסית לומר שאולי יבדקו בדיוק באיזו לשון הוא השתמש, אבל אין בזה הבדל. גם כשהוא אומר לשון כשרה, הרי עדיין אותו דבר... אתה מבין? יש עוד מקומות, חרש, **"מתיישבין"**?

ר' יואל אשר: אני חושב שאולי, כדי למנות שליח צריכים המשלח והשלוחים להיות שם, ייתכן שזה מה ש**"מתיישבין"** מתכוון אליו, כשהוא אומר **"אמרו לסופר"**, אולי כוונתו לומר: אני רוצה כעת למנות את הסופר לשליח. אולי זהו ה**"מתיישבין"**. השאלה היא, כשאדם ממנה שליח, האם צריכים המשלח והשליח להיות יחד, או שאדם יכול לומר: אני ממנה את פלוני ופלוני לשליח. אם כן, ייתכן ש**"מתיישבין"** הוא שאולי כשאמר **"אמרו לסופר"**, התכוון לומר: אני ממנה את הסופר לשליח שלי.

ר' יצחק: סתם כך, כל סופר שבעולם?

ר' יואל אשר: אולי, זו הנקודה. אולי כולם יודעים מי הסופר. יש סופר אחד בעיירה, ושואלים אותו: כשאמרת **"אמרו לסופר"**, האם התכוונת לומר שאתה רוצה למנות את הסופר לשליח שלך? אולי זו כוונת ה**"מתיישבין בדבר זה"**.

ר' יצחק: אי אפשר למנות סתם מישהו כלשהו לשליח.

ר' יואל אשר: זה לא סתם מישהו, יש את הסופר, ר' יענקל הסופר. והוא אומר **"אמרו לסופר"** – האם התכוונת לומר שאתה עושה אותו שליח, או שהתכוונת למנות אותו לשליח?

ר' יצחק: אני לא יודע, זכרתי נכון, יש עוד שני מקומות שבהם הרמב"ם אומר **"מתיישבין בדבר זה"**, ושניהם עניינים מעשיים, ספק אם האדם בדעתו. את זה אפשר להבין – בדוק אותם שלוש פעמים, סתם מציאות מעורפלת. כאן אין מציאות מעורפלת, כאן לכאורה אולי צריך לעיין, הפשט הוא משהו אחר.

ר' יואל אשר: צריך לעיין האם כשאמר **"אמרו לסופר"** התכוון למנות שליח.

ר' יצחק: אוקיי, אם אתה אומר את הפשט הזה. אבל הרמב"ם אומר **"מפני שהוא קרוב להיות גט בטל"**, כלומר כאן ייתכן שהוא אכן בטל. הוא לא אומר שקרוב לומר שהוא כן התכוון. הרמב"ם אומר **"מתיישבין"** – אל תאמר בקלות כזו שזה רק מדרבנן, כי נשמע טוב מאוד שזה בטל מדאורייתא. וגם הראב"ד אומר, והראב"ד פוסק שזה אכן בטל, כי הראב"ד לומד כך בגמרא, צריך ללמוד כפי שהגמרא לומדת. נראה שיש כאן מחלוקת איך ללמוד את הסוגיא, והראב"ד אומר שזה אכן בטל. אם כן, נראה לי שכאן זה עניין למדני.

ר' יואל אשר: ייתכן ש**"מתיישבין בדבר זה"** פירושו למשל דבר כזה: אם השני כבר נשא אותה והיו לו ילדים, האם יורו לו לעשות גט חדש. עשיית גט חדש תביא אוטומטית להוצאת לעז על הילדים, למשל.

ר' יצחק: לא, זה לא עוזר. כלומר, זה לא עזר לילדים השניים. אלא מה כן לעשות? להישאר סתם במצב הזה לנצח? אין דבר כזה.

ר' יואל אשר: לא, אבל אני אומר, אולי הם לא רוצים להוציא לעז על שום אדם.

ר' יצחק: אוקיי, ברור ש**"מתיישבין בדבר"** הוא תרגום מילולי של הרמב"ם מהגמרא, מ**"והדבר צריך תלמוד"**, כך נראה לי, והרמב"ם פוסק מה שהגמרא פוסקת. **"צריך תלמוד"** פירושו: אני לא יודע, נכון? כלומר, תחשוב על זה ועל כך. ייתכן שהכוונה היא – נראה לי שזה פשוט – שזה לגיטימי. אגב, הסברא שלך היא סברא. אתה יודע מה? אם זה מגיע לפני בית דין, ובית הדין סבור שהסברא שלך היא נימוק, שיפסקו, זה לגיטימי. זה בידי בית הדין לעשות כדעתם, כפי שהם מבינים, לפי תלמודם, כך נראה לי. אולי זה כך, יש עוד הלכות פתוחות שלא נפסקו.

הכלל של הרמב"ם: ההבדל בין "פסול" ל"בטל"

ר' יצחק: אומר הרמב"ם, אמרתי עכשיו שיש פסול ובטל,

ר' יואל אשר: מה ההבדל? אומר הרמב"ם: **"ומה בין פסול לבטל, שכל מקום שנאמר בחיבור זה"** – בספר הזה, ספר נשים, כן? או בהלכות גירושין – **"בגט שהוא בטל"**, כוונתו לומר **"בטל מן התורה"**. בטל פירושו שהוא בטל מן התורה, **"וכל מקום שנאמר פסול"**, הוא **"פסול מדברי סופרים"**.

כאן אפשר להיכנס קצת לבלשנות, ללשון: מה פירוש המילה **"פסול"**? מה פירוש המילה? **"בטל"** אני יודע – בטל פירושו שזה מבוטל, זה בטל, זה נעשה בטל. מה פירוש המילה **"פסול"**? מאין באה המילה **"פסול"**?

ר' יצחק: אני לא יודע. **"פסל לך שני לוחות אבנים"** – לא שייך לכאן, אני לא יודע, פסול זה פסול.

ר' יואל אשר: מעניין, במקומות אחרים – זה דווקא **"בחיבור זה"** – במקומות אחרים, אני יודע, אתרוג פסול פירושו שיש בו פסול,

ר' יצחק: פסול – פסול. ויש בו פגם.

ר' יואל אשר: נכון, הוא אומר **"בחיבור זה"**, כן.

ר' יצחק: כלומר, כוונתו גם למעט את הגמרא, כלומר כשבגמרא כתוב פסול – כך הוא מביא אולי תשובה – בגמרא זה יכול להיות פירוש אחר... כלומר, בהלכות שבת למשל היה לנו דבר דומה, שיש מותר וחייב, פטור – זה כבר כלל מהגמרא, **"כל פטורי דשבת פטור אבל אסור"** וכו', אבל כאן הרמב"ם עושה כלל כזה ללשונו שלו,

ראיה מהחלקת מחוקק לגבי סופר מסוים

ר' יואל אשר: שפסול, נכון. אבל מעניין, אני רואה כאן דבר מעניין: הוא מביא מהחלקת מחוקק את מה שאמרתי, שכאשר מדברים על מישהו מסוים כאן בהלכה למעשה, מהמבואר בשני, החלקת מחוקק אומר שאם אמר **"אמרו לסופר"** ואמר על סופר מסוים, ו**"אמרו לעדים"** – עדים מסוימים, הרי זה כן נחשב שמינה שליח.

ר' יצחק: אוקיי, אבל לזה עדיין לא צריך להגיע,

ר' יואל אשר: זה עדיין פשוט. לא, אני אומר שממילא כבר אפשר להבין איך

ר' יצחק: ה**"מתיישבין בדבר זה"** יכול להיכנס. אוקיי, זה לא קשור ל**"מתיישבין"**, הרי ייתכן שההלכה – אני מסכים עם החבר, אני לא חושב – צריך לחשוב שההלכה היא הלכה נפרדת,

ר' יואל אשר: לא, אלא אני אומר שזה מכניס עוד משהו, איך שה**"מתיישבין"** יהיה הגיוני, יש עוד צד שבית הדין יכול להכניס לתמונה. אני לא יודע.

ר' יואל אשר: אוקיי, אבל לזה עדיין לא צריך להגיע, זה עדיין פשוט.

ר' יצחק: לא, אני אומר, ממילא כבר אפשר להבין...

ר' יואל אשר: איך ה"מתיישבין בדבר זה" יכול להיכנס. אני לא מסכים שזה ה"מתיישבין", ייתכן באמת שההלכה... אני מסכים איתך, אני לא חושב... צריך לחשוב שההלכה היא כאן הלכה נפרדת. אלא מה אתה אומר, זה מכניס עוד משהו, איך שה"מתיישבין" יהיה הגיוני. יש עוד צד שבית הדין יכול להכניס לתמונה. אני לא יודע.

ר' יצחק: אני לא יודע. אוקיי. אז כאן יש את הרב רבינוביץ שגם רוצה לנסות ללמוד שה"מתיישבין" הוא איזה עניין מעשי שאפשר לבדוק. הוא כתב על זה קטע תורה ארוך, ואני לא הולך ללמוד אותו עכשיו, אני רק אומר שאני רוצה לראות לגבי ה"פסול ובטל".

ר' יואל אשר: יוצא כמו שאמרת, ש"מתיישבין" במקומות אחרים פירושו עניינים מעשיים, וה"מתיישבין" כאן פירושו שישאלו אותו: האם התכוונת לעשות אותם שלוחים שיעשו מה שהם רוצים,

ר' יצחק: או שרצית למנות שליח? כן, יש לו עוד דרכים אחרות ללמוד את זה, אני עדיין לא יודע מה הן. שוין. אוקיי, כן, הרמב"ם עשה כאן כלל, אני לא יודע. אני זוכר שבגמרא כתוב – מה כתוב בגמרא שם בעירובין ובסוכה? **"ימעט"**, **"סוכה דאורייתא תני פסולה, מבוי דרבנן תני תקנתא"**. כך כתוב בגמרא. הפוך, זה הפוך – ש"פסול" פירושו מדאורייתא, כלומר "פסולה", ועל דרבנן כתוב "ימעט", כי צריך רק לעשות את זה. הרמב"ם לא הולך בסברא הזו.

ר' יואל אשר: שוין, אוקיי.

ר' יצחק: אבל הפשט שלך מאתמול היה טוב מאוד: שמדאורייתא, פירוש המילה "גט" הוא שיש בו את כל התנאים, ממילא זהו "גט בטל" – הוא אינו גט. "גט פסול" אין פירושו שאינו גט, אלא שזהו גט שיש בו פסול.

הלכה ז': הבעל שהביא גט בידו חתום

ר' יואל אשר: שוין, אומר הרמב"ם הלאה: **"הבעל שהביא גט בידו חתום"**, אוקיי.

ר' יצחק: אז עד כאן למדנו בעיקרון על מינוי שלוחים, איך ממנים את השלוחים. הוא ימשיך ללמוד הלאה, צריך להבין כאן את המבנה.

ר' יואל אשר: כן. **"הבעל שהביא גט בידו"**, והוא כבר **"חתום"**. כלומר העדים כבר חתמו.

ר' יצחק: הוא כבר מביא גט מוכן.

ר' יואל אשר: **"ואמר"** – הוא אומר לשני עדים, **"תנו גט זה לאשתי"** – לשני אנשים, שני אנשים או? הוא אומר למי שזה לא יהיה, לשליח שלו. כן, שניים, כי הוא אומר לשון רבים: **"תנו גט זה לאשתי, הרי אלו יתנו לה"** – הם נעשים בזה שלוחים, שיתנו את הגט, והכל בסדר. כי אינם צריכים לחשוש שמא נכתב שלא לשמה, והבעל רוצה לקלקל אותה בזה – כמו שלמדנו אתמול שיש חשש שהוא רוצה לקלקל אותה.

ר' יצחק: **"יתנו לה"**. אוקיי.

ר' יואל אשר: כן. זה נשמע כאילו... ממתי העדים צריכים להיות אלה שדואגים? כוונתך לומר,

ר' יצחק: נו, מי אחר ידאג?

ר' יואל אשר: העדים... הפשט הוא ש... אוקיי.

ר' יצחק: נו, מי אם לא? האם זה דין על העדים שיתנו? או על בית הדין. שבית הדין ידאג שמא משהו לא תקין. אפשר לסמוך. לא צריך לחשוש כלל.

הלכה ח': אמר לאחרים לכתוב גט ולחתום בו וליתנו לאשתו ונמצא בטל או פסול

ר' יואל אשר: אוקיי. אבל **"אמר לאחרים לכתוב גט ולחתום בו וליתנו לאשתו"**,

ר' יצחק: אם אמר לשלוחים.

ר' יואל אשר: דבר חדש, אין קשר, זה לא "אבל". **"אמר לאחרים"** – אם אמר לאנשים: **"לכתוב גט ולחתום בו וליתנו לאשתו"**, והם צייתו – **"וכתבו וחתמו ונתנו לה"**. אחר כך מתברר, **"ונמצא הגט בטל או פסול"** – מתברר שהגט בטל מדאורייתא או פסול מדרבנן, כי נניח שמשהו לא היה כתוב כראוי.

כעת השאלה היא: האם השלוחים עדיין שלוחים? האם אפשר לומר שהוא מינה את השלוחים כך שזה נעשה כמו קבלנות: עד שתשלים את מינויך, אתה עדיין שליח כל הזמן לעשות זאת? או שאפשר ללמוד: לא, הוא עשה אותם שלוחים לפעם אחת, לפעולה?

אומרת ההלכה: **"הרי אלו כותבין אחר"** – שיכתבו שטר אחר, **"ואפילו מאה"**. אפילו אם מאה פעמים אירעו תקלות, שליחותם פוקעת רק כשהשלימו את כל המשימה. זה בערך ההלכה והלשון של "חזקה שליח עושה שליחותו" – שהשליח צריך להשלים את המשימה, את התפקיד שהוטל עליו. **"עד שיגיע לידה גט כשר"** – עדיין יש להם דין שליח.

דיון: גדר השליחות (קבלנות לעומת מעשה גט)

ר' יצחק: הגמרא אומרת לשון: **"מי קאמר להו כתבו חספא והבו לה?"** הרי הוא אמר "כתבו גט". זה אינו גט, זו הייתה פיסת נייר; היא אמנם נראתה כמו גט, אבל היא הייתה פסולה, בטלה, הרי זה אינו גט. אם כן פירוש הדבר שזה עניין מדאיג,

ר' יואל אשר: כי... יכולים למנות שלוחים. מילי אי אפשר, כן? שבאותו עניין שהוא נותן לשלוחים: "עשו כל מה שעליכם לעשות כדי שהגט יהיה גט טוב", הם יכולים למנות שלוחים. מההלכה הקודמת נראה היה שהשליחות היא דבר יותר מסוים: הוא נותן להם את הכוח לעשות פעולה. אומר הוא: לא, לא רק לעשות פעולה אלא גם לעשות חלות. לעשות עד שמשלימים את החלות. רק שאי אפשר למסור את זה לאחר.

ר' יצחק: לא פעולה. הוא נותן את הפעולה, או שאפילו אפשר לומר: זו לא הפעולה של כתיבת נייר – אין עניין בכתיבת נייר – אלא הפעולה של כתיבת גט. האם בפעם הראשונה כתבו גט?

ר' יואל אשר: מה שאני רוצה לומר הוא: אם אתה מסתכל על זה כמו קבלנות, הייתי אומר שצריכים להיות יכולים למנות שלוחים גם כן.

ר' יצחק: וזה לא. קבלנות היא מושג מחושן משפט.

ר' יואל אשר: לא, הכוונה לומר: כשנותנים דבר, כשממנים שליח, האם ממנים אותו לשליח על המעשה,

ר' יצחק: או לשליח להשלים את המטרה

ר' יואל אשר: שאני רוצה להשלים? אומרים כאן: לא, אני ממנה אותו לשליח להשלים, ממילא אין הבדל כמה מעשים יצטרך לעשות.

ר' יצחק: לא, אני לא מסכים.

ר' יואל אשר: ממנים אותו לשליח על זה, אבל לא שייקח מישהו אחר.

ר' יצחק: *לא, אני לא מסכים. ממנים אותו לשליח על המעשה. מעשה הוא כמו שהיינו אומרים פעמים רבות: מעשה הוא דבר שיש לו משמעות. מעשה אין פירושו מכונה. אילו היה שליח כמו מכונה, היה זה באמת רק פעם אחת וגמרנו. הרי הוא אדם. מעשה פירושו מעשה גט, לא מעשה של דבר שנראה כמו גט.* כן. זו לכל הפחות סברת הגמרא.

אני רק אומר: פרש רק את מה שהגמרא אמרה: **"מי קא סמיך אמילי"**. שהצד שכנגד שנאמר הוא אחר: **"עשו עדים שליחותן"**. אמרו: הוא נתן להם פעם אחת שליחות, הם עשו אותה, והיא לא הצליחה. והכא נמי, הייתה זו מחלוקת אמוראים, אי אפשר לומר שהסברא האחרת נדחתה. אבל ההלכה היא ש – אתה מבין מה שאמרתי? – אל תגיע לקבלנות; להפך, קבלנות היא יותר כמו "מילי". הם אומרים שהמעשה שהוא ציווה אותם לתת הוא גט, וכל זמן שאין גט, עדיין לא עשו את המעשה.

נפקא מינה למעשה בחומרות ופסולים (בית יוסף בשם הרא"ש)

ר' יואל אשר: יוצאות מזה הלכות מעניינות למעשה. הבית יוסף מביא מהרא"ש, שאם זה איזה בית דין בריסקאי, ובית הדין ממשיך להעלות כל מיני פסולים מופרכים, אינם יכולים להמשיך לכתוב; כי הרי כבר יצאו מעיקר הדין, זה כבר היה גט כשר, אלא שעלה בדעתם חשש חדש. אבל אחרונים אחרים אומרים: לא, כל זמן שאין ודאות של מאה אחוז שהיא מגורשת, עדיין מוטלת עליהם המשימה.

ר' יצחק: למי זה מזיק בכל מקרה שהם עושים עוד גט?

ר' יואל אשר: לא,

ר' יצחק: כי לפעמים נעשים ממזרים, אוקיי.

ר' יואל אשר: כן. ייתכן שהם יכולים תמיד לעשות מאה, ואיזה מהם שהיה הגט הטוב. לא, אלא אומרים שמרגע שנתנו גט טוב, שליחותם פוקעת. אם כן ברגע שנתנו גט שכבר היה כשר מעיקר הדין,

ר' יצחק: במידה שהוא כשר, הרי אינם צריכים לעשות עוד גט. אני לא תופס בדיוק את הנפקא מינה.

ר' יואל אשר: כלומר מדאורייתא, תהיה השאלה באיזה גט היא נתגרשה. כן, למשל אחר כך מתברר שהיא הייתה עם בעל אחר.

ר' יצחק: בכל מקרה צריך להכריע את השאלה, זה לא קשור לבעיה הזו.

ר' יואל אשר: לא, אבל השאלה תהיה: אם מעיקר הדין זה כבר היה גט, היא כבר הייתה מגורשת. לא אומרים שהדעת הייתה על הגט האחרון שכשר לכל הדעות.

ר' יצחק: הרי ודאי כך, כי זה היה גט... אם זה טוב, אני לא יודע. בקיצור, שלא יעשו את זה, שיכתבו גט אחד כשר וזהו.

הלכה ט': אמר להם הבעל כתבו וחתמו ותנו לשליח להוליך לה

ר' יצחק: ממשיכים הלאה. זה במקרה רגיל; אבל, **"אמר להם הבעל"**,

ר' יואל אשר: אומר הבעל: **"כתבו וחתמו ותנו לשליח להוליך לה"** – אם הבעל אומר להם,

ר' יצחק: הוא לא אמר "עשו גט",

ר' יואל אשר: הוא אומר **"כתבו וחתמו"**, ותנו אותו לשליח להוליכו – שתמנו שליח להולכה.

ר' יצחק: **"וכתבו וחתמו ונתנו לשליח"**, אהה. ואחר כך אותו דבר, **"ונמצא הגט בטל"**,

גדר הציווי לכתוב גט: שליחות או ציווי?

ר' יואל אשר: כן? רגע, כאן אין בעיה עם ה"תנו לשליח"? הם יכולים לתת אותו לשליח? כי...

ר' יצחק: כן, אין בעיה, הם יכולים למנות שליח להולכה.

ר' יואל אשר: שליח להולכה, כן.

ר' יצחק: הם אינם יכולים למנות שליח כזה לציווי על כתיבת הגט.

ר' יואל אשר: כן, לכתיבה לשמה.

ר' יצחק: *אני אפילו לא יודע אם הציווי לכתוב גט הוא עניין של שליחות. זה יותר כמו ציווי.*

ר' יואל אשר: **"וכתב"**, כן.

ר' יצחק: *הרמב"ם לא אמר זאת; המגיד משנה אמר שזהו מעין שליחות. איני בטוח שזהו מעין שליחות, משום ש– אתה מבין למה אני מתכוון – משום שהרמב"ם אומר אחרת. אתה זוכר שדיברנו על כך בהלכה א'? המגיד משנה אמר כך: מדוע, כיצד באמת יודעים ש"וכתב" אין פירושו שהוא צריך בעצמו? כלומר, בכל התורה כולה שלוחו של אדם כמותו. אבל איני בטוח; ייתכן שאין זה דין שליחות, משום שהרמב"ם אומר שאין כלל חיוב על הבעל – למשל במילה, אתה זוכר את השאלה? – אין כלל חיוב על הבעל לכתוב גט.*

ר' יואל אשר: נכון? ועוד דבר מעשי: אולי רוב האנשים אינם כותבים, אינם סופרים.

ר' יצחק: *לכן מבינים כך את הפסוק. כשאני אומר שיש שליחות, פירוש הדבר שהייתי צריך לעשות זאת, ואני יכול למסור זאת לאחר שיעשה. טוב, לא מצוה שבגופו שממש אני צריך לעשותה, אבל אני צריך לעשותה. בגט אומר הרמב"ם ש"וכתב" אין פירושו שאני צריך לעשות זאת. הוא אינו אומר שהוא יכול למנות שליח, אתה מבין? בזה הדבר שונה מאוד. ייתכן ש"מילי לא מימסרן לשליח" עוסק בזה, ולא ב"שליח עושה שליח". אין זה אותו דבר, והמפרשים אכן עומדים לחלק ביניהם. "מילי לא מימסרן לשליח" פירושו: מה שאני יכול לעשות לא במעשיי – עניני ידיים – אלא בדיבוריי, את זה איני יכול למסור לשליח. אין זו שליחות על זה, תפסת? כן. זו תורה אחרת לגמרי.* אהה.

המשך הדין ברמב"ם והקושי בסברא

ר' יצחק: אבל בכל אופן, כאן מדובר שהוא אמר "תנו לשליח", הוא לא אמר "כתבו ותנו גט". מה אמר אז? "כתבו וחתמו ותנו גט", אפשר לומר שכל זמן שלא נתנו גט אין זה טוב; אבל כאן הוא אמר רק "כתבו וחתמו ותנו גט" לשליח,

ר' יואל אשר: והזדמן שהגט **"ונמצא"**, מתברר שהגט הוא **"גט בטל"**, זהו פסול מן התורה, לא היה זה גט כשר,

ר' יצחק: כן?

ר' יואל אשר: אומרת ההלכה: **"אין כותבין אחר עד שיימלכו בבעל"**. לפי ההלכה הקודמת היינו אומרים כאן שהשלוחים קיבלו יד חופשית עד שישלימו את המשימה – המשימה הושלמה; אומר הוא, אבל כאן לא אומרים כך. הם אינם יכולים לכתוב גט חדש עד שיתייעצו עם הבעל וישמעו אם הוא אכן רוצה. מדוע? **"שהרי לא עשה אותן שלוחים לגירושין"**. הוא לא אמר "כתבו וחתמו ותנוהו לאשתי", **"ושמא לא רצה אלא שיכתבו ויתנו לשליח בלבד"**. זה מעניין,

ר' יצחק: משום שבכל זאת היה כתוב "להוליך לה". אין בעיה, אבל לא בסופו של דבר גט. הם עשו מה שציוו אותם. אולי – איננו יודעים, יש כאן ספק – אבל אולי.

ר' יואל אשר: אולי הוא רצה רק **"שיכתבו ויתנו לשליח בלבד, ולא יישאר להם מעשה אחר"**, הוא לא השאיר להם את ההרשאה, את הרשות שיוכלו לעשות עוד דברים עד שייעשה גט כשר; והרי הם כבר, **"והרי כתבו ונתנו"**, הם כבר עשו את שלהם, ושליחותם כבר פקעה. **"לפיכך לא יכתבו אחר"**,

ר' יצחק: שלא יכתבו גט חדש. נכון? אתה מבין מה אני אומר? צריך לשאול אותו.

ר' יואל אשר: מדוע לא אומרים ש"להוליך לה" פירושו שהוא רוצה...

ר' יצחק: פירושו, ייתכן שהוא מתכוון, ייתכן שאינו מתכוון,

ר' יואל אשר: איני יודע, אין זה לשון ברור. דבר מוזר כזה. אין זה מוכרח מן ההקשר, נו?

ר' יצחק: אין זה מוכרח מן ההקשר כלל. הוא ציווה אותם לשלוח שליח, הוא לא ציווה אותם לתת גט. קודם אמר "תן גט". ב"תן גט" עדיין לא נתנו גט. כאן נתנו את הגט לשליח.

ר' יואל אשר: זה נשמע קטנוני, משום שהרי כאן... מהי ההוה אמינא?

ר' יצחק: **"והרי כתבו ונתנו"**. ריקא דא וריקא ברך, איני...

המחלוקת מדוע היא ספק מגורשת ב"תנו לשליח להוליך לה"

ר' יצחק: אהא. אבל נכון?

ר' יואל אשר: אתה מבין, אני רוצה לומר, אבל מדוע לא אומרים ש"להוליך לה" פירושו שהוא רוצה...

ר' יצחק: פירושו... ייתכן שהוא מתכוון, ייתכן שאינו מתכוון.

ר' יואל אשר: אין לו לשון ברור. תלוי בדעת, משום ש... זה מוכרח מאוד מן ההקשר, הא? אין זה מוכרח מן ההקשר כלל.

ר' יצחק: הוא ציווה לשלוח שליח, הוא לא אמר לתת גט. קודם אמר: תן גט. ב"תן גט" עדיין לא נתנו גט. הם נתנו את הגט לשליח.

ר' יואל אשר: זה נשמע קטנוני, משום שהרי זו ה... מהי ההוה אמינא?

ר' יצחק: אבל קטנוני למעשה, איני יודע. אבל **הרי כתבו ונתנו**. איני מסכים איתך. טוב.

ר' יואל אשר: לדעתי זה ברור מאוד. **והרי כתבו ונתנו לפיכך לא יכתבו אחר.** זהו ספק גמור. **ואם כתבו גט אחר כשר ונתנוהו לשליח ונתנו לה,** הרי **הרי זו ספק מגורשת,** משום שייתכן שהוא אכן התכוון לתת להם את כל יפוי הכח עד שיוציאו זאת לפועל, או שלא. ממילא היא ספק מגורשת.

ר' יצחק: נכון. זה אכן... כן. נכון. כלומר, לפי הפשט שלך שזו קבלנות זהו חילוק קשה, אבל לפי הפשט שלי שזה... מה שנתן למעשה, כאן אין המעשה ברור כל כך, ואכן זהו ספק. איני אומר. ספק פירושו שאתה צודק במקצת. אתה מבין?

אבל הצד שלא, הוא שייתכן שהרי הוא אינו אומר "תן גט", הוא אומר "שלח לשליח", והם עשו כל מה שציווה אותם. כולם עשו את המעשה שציוו עליו. אפשר לשאול זאת קודם, הוא אמר "כתבו גט" אבל איני יודע. נראה ש... בקיצור, כאן משהו אינו פשוט כל כך. טוב. צריך לדייק, אבל זה העניין. טוב. מה פירוש מעשה כזה? עכשיו הולכים ללמוד על לשונות. נכון? לשונות הכשרים והפסולים.

החילוק בין "מדברים על עסקי קידושין" לבין המקרה שלנו

ר' יואל אשר: מה שרציתי לומר, אני חושב שבקידושין, כשהיו שאלות דומות כאלה, היה כתוב: **ואם היו מדברים על עסקי קידושין...** כלומר אם ההקשר אומר...

ר' יצחק: יש דבר כזה גם בגיטין לגבי לתורת גיטין, אבל כאן השאלה אינה אם הוא רוצה; השאלה היא אם התכוון לשליח. אנו יודעים בבירור שהוא רוצה, הוא מדבר על גט. ה"מדברים" מועיל גם בגיטין, לגבי הנתינה, הוא צריך לתת בתורת גט. אולי הוא מתכוון לתת מזוזה. בקידושין ייתכן שאולי הוא מתכוון סתם לתת מתנה, נכון? אבל כאן זה נושא אחר, אין זה גילוי, אתה מבין מה אני אומר?

אין הכי נמי, כל המקרים הללו במובן מסוים תלויים בדעתו, אבל כפי שאנו לומדים תמיד, דעת אינה מספיקה במה שאתה חושב בחלומך. הרי צריך שהמעשה יהיה ברור דיו כדי שייקרא גמירות דעת. טוב. זה בדיוק כדי שלא יעשו את כל הדברים הללו, נו. שילכו, ומי שרוצה לעשות גט ילך לבית דין שכבר יש לו סדר מסודר, וזה טוב.

הלכה י': לשונות כשרים, פסולים ומסופקים במינוי שליחות לגט

דיוק ב"או ליתר על שנים"

ר' יואל אשר: [[#2]] **האומר לשנים או ליתר על שנים,** אדם אומר לשני אנשים, או ליותר משני אנשים – מדוע הוא צריך להכניס את המילה "ליתר על שנים"? איני יודע – **כתבו גט ותנו לאשתי.**

ר' יצחק: אפשר למנות ארבעה, ארבעה עשר שלוחים אם רוצים.

ר' יואל אשר: שנים הרי טוב, ויתר על שנים הרי יש ביניהם שנים, מדוע שמישהו יחשוב...

ר' יצחק: שהאדם השלישי פוסל אותם? כאילו ביתר על שנים צריך את שלושתם.

ר' יואל אשר: את זה הרי למדנו. אה, שהוא רוצה דווקא באופן ששלושה אנשים יעשו זאת.

ר' יצחק: אבל ההלכה אינה כתובה כאן, איני יודע באמת מדוע הוא כותב זאת. טוב. אני חושב שסתם, שלא יחשבו שצריך דווקא רק שנים. איני יודע מדוע הוא אומר יתר על שנים. כן, מה הוא אומר להם? ההלכה כאן עוסקת בלשונות שהוא אומר.

ר' יואל אשר: לשונות של גיטין, כמו שהיו לנו בקידושין הלכות דומות, נדרים, כל דבר שקשור לאמירה מתחילות שאלות באילו מילים צריך לומר.

לשונות ברורים של גירושין

ר' יצחק: אדם אומר **כתבו גט ותנו לאשתי.**

ר' יואל אשר: מה חסר כאן? או שאמר באחד מן הלשונות: **גרשוה,** גרשו אותה, כמו לשון גירושין, או **שלחוה,** שלחו אותה, מלשון שלוחין, שניהם לשונות של התורה. או לשונות של חכמים, שבוקין ותירוכין הם אותו דבר כמו גירושין ושלוחין. כן? לשון ארמית. **שבקוה** פירושו עזבו אותה.

ר' יצחק: כמו שלח, כן?

ר' יואל אשר: עזוב את, שבוק לי, עזוב. כמו עזבוה. **תרכוה.**

ר' יצחק: אני חושב אולי מלשון כריתות.

ר' יואל אשר: לשון גירושין, גלות, לא?

ר' יצחק: איני יודע. הוא אומר תרכוה פירושו גרשוה.

ר' יואל אשר: היכן אנו רואים? גרש, אפשר לראות תרך. תרך. טוב. תירוכין.

ר' יצחק: טוב. בגט כתוב "ספר תירוכין", אבל חשבתי על זה, חשבתי שפירושו ספר כריתות, והוא מפרש לא, ספר גירושין.

ר' יואל אשר: מעניין. או שאמר: **כתבו איגרת.** כתבו, כתבו איגרת. איזו איגרת? את האיגרת. **ותנו לה.** בכל הדברים הללו ברור שהוא מתכוון למנות שליחות לגט, ולכן **הרי אלו יכתבו גט כשר,** בכך מינה שלוחים לכתוב גט כשר, **ויתנו לה.** זה טוב, גט נאה.

לשונות פסולים שאינם אומרים כלום

ר' יואל אשר: אבל אם נעשה הדבר במילים אחרות שאינן ברורות, כגון שאמר: **פטרוה**, פטרו אותה. זה דומה מאוד לגירושין, אבל אין זה לשון תורה או לשון חכמים של גט. או שהוא אומר: **פרנסוה**, כלומר עד עכשיו אני מפרנס אותה, הגיע הזמן שאתם תיטלו על עצמכם את הטרחה. או **עשו לה כדת**, עשו מה שיש לעשות. או **עשו לה כנימוס**, עשו מה שהמנהג לעשות.

ר' יצחק: כלומר, כמו שמוזכר אצל אחשורוש שם, **כדת** אשר טוב בעיני המלך, לא? בקיצור, מה שעושים לאשה כזו שמסוכסכים איתה.

ר' יואל אשר: משהו מעין זה. או **עשו לה כנימוס, עשו לה כראוי**, כראוי פירושו כראוי לה.

ר' יצחק: עשו מה שמגיע לה, משהו כזה הוא מתכוון.

ר' יואל אשר: לא אמר כלום, כלומר לא נאמר, משום שהוא לא אמר לשון של מינוי שליחות. זה יכול לומר דברים אחרים, ולכן אין זה נקרא מינוי שליחות.

ר' יצחק: אין זה נקרא גט. זה יכול לומר משהו, כלומר כל הלשונות הללו יכולים לומר. זה יכול לומר גט, אבל אין זה מפורש דיו.

ר' יואל אשר: אין זה מפורש דיו. **ואם כתבו גט ונתנו לה הרי זה בטל**, משום שבכך אין זה נחשב שמינה שליח.

לשונות שהם ספק

ר' יצחק: לשונות אלו ברור שאינם לשון גיטין. אבל **אמר להם** סוג שלישי של לשונות.

ר' יואל אשר: קודם אמר מה שפירושו בוודאי גט, ומה שפירושו בוודאי לא גט, ועכשיו הוא הולך לומר לשונות שהם מוטלים בספק. **אמר להם הוציאוה** – יש לשון הוציאוה, הוציאו אותה מכאן. או **עזבוה**, לשון דומה מאוד לגירושין, כן? גרשו אותה. **התירוה**, התירו אותה, עד עכשיו היא קשורה לבעל, כבולה, התירו אותה, שחררו אותה. **הניחוה**, הניחו לה – מעניין, גם הניחוה מוטל בספק. או **הועילוה**, עשו מה שטוב לה, הועילו לה.

ומה יש? **הרי זה ספק אם משמע מילות אלו הגירושין או ענין אחר.** זהו ספק משום שאפשר לחשוב, כמו שאמרנו, מדוע כל זה יהיו רמזים לגט, **או ענין אחר**, אבל זה יכול לומר גם דברים אחרים. **לפיכך אין כותבין לה ואם כתבו גט ונתנו לה**, אם השלוחים אכן הניחו שהוא מתכוון לגט ונתנו...

ר' יצחק: הרי זו ספק מגורשת, משום שזהו ספק אם מינה אותם לשלוחים.

הלכה י"א: האומר "כתבו גט לאשתי" סתם

ר' יצחק: [[#3]] יפה, טוב. אופס. סליחה רגע. עד כאן למדנו מהו הלשון הבסיסי שפירושו גט. אפשר ללמוד שלפעמים צריך לדעת אם האדם מתכוון רק לכתוב – כך למדנו קודם שאפשר רק לכתוב – או שהוא מתכוון גם לתת. בואו נלמד את ההלכות.

ר' יואל אשר: כן, אומר הרמב"ם: **האומר**, כשאדם אומר: **כתבו גט לאשתי**, כתבו גט לאשתי, השלוחים יכולים לציית, **הרי אלו כותבין וחותמין ונותנין לבעל בידו**, ונותנים אותו לבעל. המילה "בידו"? נותנים אותו לבעל, משום שהוא לא אמר כתבו ותנו. נאמר כתבו, ושליחותם הסתיימה כשכתבו. אבל חתמו כן, ואומרים שהחתימה היא חלק מן הכתיבה. אה, כתבו. החתימה היא חלק מן הכתיבה, פירושו תנו לי גט כתוב.

מדוע "כתבו" כולל גם "וחתמו"?

ר' יצחק: אה, משום שקודם למדנו שהלשון הטוב ביותר שלומדים בהלכה הוא: "כתבו וחתמו ותנו" – כתבו פירושו הסופר, חתמו העדים, ותנו פירושו תן. כאן רואים דבר מעניין באמת, מדוע באמת בכתבו?

ר' יואל אשר: ייתכן משום שאמר כתבו לשThe translation was cut off partway through, at הלכה י"א in the section "מדוע 'כתבו' כולל גם 'וחתמו'?", and I can't continue it from here. The text above that point is complete. The rest of the chunk (הלכה י"ב and all of הלכה י"א) was not translated.

To finish the chunk, you could resend just the untranslated part as a new request, starting from "ס'קען זיין ווייל ער האט געזאגט כתבו פאר צוויי מענטשן".

זה מאוד מעניין אותי, כי בזה שאנחנו עושים "במה דברים אמורים", לכאורה גם בהלכות הקודמות של "הוציאוה, פרנסוה" אפשר היה לומר את אותו הדבר: במה דברים אמורים כשלא יודעים, אבל אם רואים מתוך ההקשר, מתוך ה... כן?

ר' יצחק: למה באמת לא? ייתכן, אני לא יודע.

ר' יואל אשר: לא, כי השאלה היא האם ברור שאין הפירוש שהוא צריך לומר את המילים הנכונות, אלא צריך שיהיה ברור שהוא מינה שלוחים לכל המלאכה כולה.

ר' יצחק: אני מסכים, אבל אולי באמת שם אין...

החילוק בין "פרנסוה" ל"כתבו"

ר' יצחק: שוב, אפילו מי שיוצא בשיירה, אולי הוא מתכוון – הבעיה עם "פרנסוה" היא למשל, שאולי הכוונה פשוטו כמשמעו "תנו לה פרנסה", מבין? לא ברור שהכוונה "תנו לה גט", ואחר כך מה שלא יהיה, בכל אופן זה אמור להתפרש כנתינת גט. באמת לא ברור שזו כוונתו. אם יודעים בבירור שזו כוונתו, אין ספק. הוא לא יכול למכור...

ר' יואל אשר: הלשונות בהמשך מראים שמי שהוא חרש-אילם יכול...

ר' יצחק: גם לומר גט. נכון, אין צורך בלשון דווקא, צריכה להיות האמירה. אבל אני אומר שזה שונה, כי הרי תמיד ייתכן שמישהו יוצא בקולר שאינו רוצה לגרש את אשתו, הוא רק רוצה לוודא שמישהו נותן לה לאכול. אלו שני דברים שונים.

אבל אין הכי נמי, כאן יש הלכה שלגבי "כתבו", הרי פשוט: מי שאומר "כתבו", לפעמים כוונתו "כתבו ותנו". אין הכוונה רק לכתוב, זה לא מכני, כאן ההלכה ממש לא מכנית, כן? מבין? עכשיו יש מעשה מעניין, שמע מעשה.

הלכה י"ג: בריא שאומר "כתבו" והורג את עצמו מיד

ר' יואל אשר: הלכה י"ג: כן. הרמב"ם אומר כך: **בריא** – אדם בריא – **שאמר כתבו גט לאשתי** – כתבו גט לאשתי – **וכתבו ונתנו לה** – הם עשו כך, כתבו אותו ונתנו לה. אף על פי שבדרך כלל אסור לעשות כך...

ר' יצחק: כן? כי הוא הרי אמר רק "כתבו", הוא לא... משונה.

ר' יואל אשר: אני מתכוון שזה לא מן הכלל. לא הייתה להם שליחות לכך. אבל מה קרה? מה שקרה הוא: **והרג עצמו מיד** – לאחר שאמר זאת הוא הרג את עצמו. **כגון שהשליך עצמו מן הגג או הפיל עצמו לים** – הוא התאבד. הוא השליך את עצמו מגג, או הפיל את עצמו לים.

ר' יצחק: מאז ועד היום לא מצאו דרך אחרת להתאבדות מלבד גג, אני יכול להבין.

ר' יואל אשר: בסדר. **הרי זה גט כשר.** למה? כי בדיעבד מתברר שהוא היה כמו מסוכן, ובאותו "כתבו" התכוון לומר את כל המלאכה.

ר' יצחק: ברור, כלומר, אף על פי שהוא בריא, הוא ידע שהוא מסוכן, שהוא עומד למות. ממילא כשאמר "כתבו", הוא התכוון – כן, אנחנו לא יכולנו לדעת, אבל הוא התכוון לכך. מה אם...

ר' יואל אשר: אבל **עלה לגג** – הוא עלה לגג – **ודחפתו הרוח ומת** – ואחר כך מת, לא שהרג את עצמו בכוונה – **אינו גט.**

ר' יצחק: אז לא, כי הוא סתם במקרה מת, והוא לא התכוון "כתבו ותנו".

ר' יואל אשר: "הרוח" כאן אין פירושו שתקפה אותו רוח, שיגעון. **דחפתו הרוח** – הרוח הפילה אותו. אז **אינו גט.** כן. כשיש ספק: **ספק הפיל עצמו, ספק דחפתו הרוח** – כמו שקורה לצערנו פעמים רבות, הוא אפילו לא השאיר בהירות – **הרי זה גט,** כן הוא גט, **עד שיודע בודאי שהרוח דחפתו.** אז מניחים ש...

דיון: מדוע בספק הוא גט כשר ולא ספק גט?

ר' יואל אשר: מעניין, מדוע לא אומרים שזה ספק גט?

ר' יצחק: לא, נראה שכמו שאמרתי לכם, שזה קורה הרבה בספקות, בדרך כלל מניחים את ברירת המחדל, בשאלות של חזקה כמו...

ר' יואל אשר: יותר אנשים קופצים בתדירות גבוהה יותר מאשר רוח דוחפת אדם.

ר' יצחק: לא, בפרט שהאדם אמר דקה קודם לכן לכתוב גט! מה פתאום עלה בדעתו עכשיו לתת גט? אה! תופס? הרי יש כאן איזה רגלים לדבר, מובן היטב. אמרתי, סך הכל ייתכן שזו הייתה רוח. תמיד ייתכן שזו הייתה רוח.

ר' יואל אשר: אבל... אז כשיש "דחפתו הרוח" ודאי, לא אומרים שזה עצמו יספיק להכריע את השאלה.

ר' יצחק: לא, לא מעשה משונה שבמקרה קרה. אבל כן, זה נכון. אתה מסכים? כן, כך זה נראה. כן, מעניין, אבל לכאורה זו קולא, זה נראה יותר כך.

ר' יואל אשר: כן.

השגת הראב"ד והירושלמי

ר' יצחק: הראב"ד חולק משהו, לראב"ד יש הלכות אחרות בעניין הספקות. למה אני לא מוצא כאן את הראב"ד? בסדר, הנה הראב"ד.

ר' יואל אשר: עוד מצבים דומים של אדם...

ר' יצחק: הראב"ד מביא שזה תלוי מתי. והראב"ד אומר שזה ספק. הרמב"ם עושה כאן ספק לקולא, מעניין מאוד, אף על פי שגט הוא דאורייתא ודבר גדול ורציני למדי.

והראב"ד מביא שהירושלמי אומר שזה תלוי אם נפל מיד או מעט אחר כך. מעט אחר כך – גם לא. והירושלמי שואל, מעניין מאוד, הירושלמי שואל: והרי כאן מיד גם כן יש ספק, הרי אי אפשר לדעת בוודאות? אומר: לא, ספק גם כן הוא גט במקרה זה, כי כך מסתבר יותר. בסדר.

ר' יואל אשר: בסדר, זה גם קל יותר, כי הרי אין זה מתיר אשת איש לשוק.

ר' יצחק: השאלה תהיה למשל ייבום או...

ר' יואל אשר: בסדר.

ר' יצחק: או גרושה לכהן. לא, בדברים אחרים. כן, כן, בסדר. **וכן...**

דין "מושלך בבור": החילוק בין "יודעין" ל"מכיריין"

ר' יואל אשר: מעשה דומה של מסוכן, כן? כן. **וכן מי שהיה מושלך בבור** – אדם הושלך לבור – **ואמר** – הוא צועק לצערנו, אותו אדם שתוקע שופר מתוך הבור, כן? הוא צועק **ואמר: כל השומע קולי יכתוב גט לאשתי** – כל מי ששומע את קולי יכתוב גט לאשתי. כי גם כאן: **הרי אלו יכתבו ויתנו** – השלוחים יעשו... זהו מינוי שליחות, הוא לא רואה אותם וכדומה, אבל אנחנו מבינים כאן שהוא עושה זאת מתוך מצוקה, הוא רוצה שאשתו לא תישאר עגונה. אז **הרי אלו יכתבו ויתנו, והוא שידעו אותו** – אבל האנשים צריכים לדעת מי הוא, כמו שלמדנו קודם שמי שכותב את הגט צריך להכיר את הבעל והאשה.

ר' יצחק: שידעו אותו. ואף על פי... צריך לדעת.

ר' יואל אשר: מה פירוש כאן **שידעו אותו**? אם הם שואלים אותו "מי אתה?", והוא אומר להם, והם יודעים שיש בעיר אדם כזה...

ר' יצחק: אפשר, זה נקרא **ידעו אותו**? אבל בהלכה הבאה כתוב שאין צורך לדעת, אני לא תופס בבירור. **ידעו אותו** פירושו שהם יודעים מי הוא, הם יודעים מי הוא האדם שצועק. **ידעו** אין פירושו שצריך להכיר אותו מדין "מכירין אותו", לא ההלכה מקודם, כי הרי זו ודאי שעת הסכנה. הפירוש **ידעו אותו** הוא שהם שומעים שהוא אכן יענקל בן פלוני, הם שומעים את קולו או כדומה, או שהוא נראה, הם מסתכלים עליו ונראה להם שזה אכן הוא וכדומה.

ר' יואל אשר: כן, זו הכוונה. טוב מאוד, קודם הרמב"ם אמר **והוא שיהיו יודעין ומכירין**. כאן הוא מחלק את "יודעין" ו"מכירין" כשני דברים שונים. "יודעין" פירושו שהם יודעים עליו, "מכירין" פירושו שהם מכירים אותו.

ר' יצחק: בסדר.

ר' יואל אשר: אומר הרמב"ם: **ואף על פי שהעלוהו** – אחר כך העלו אותו מן הבור – **ולא הכירוהו** – הם רואים, אה! הם לא מכירים את האדם! אבל הם יודעים מי הוא – **הרי הגט כשר**, כי הרי כבר למדנו שבשעת הסכנה אין צורך ב"יודעו ומכירו", **שזה כשעת הסכנה הוא...**

ר' יצחק: שכותבין ונותנין ואף על פי שאין מכירין. טוב מאוד. כלומר, **אין מכירין** פירושו שלא מכירים אותו.

ר' יואל אשר: חשבתי ש...

ר' יצחק: אבל אם לא בחזרה, אמרנו שלא.

ר' יואל אשר: ידעו אותו פירושו שהם יודעים שיש אדם כזה בעיר. יש יעקב בן שמעון שהתחתן עם רחל בת...

ר' יצחק: כלומר הם לא מכירים אותו, הוא נראה אחרת מאותו יעקב בן רחל.

ר' יואל אשר: קודם היה כתוב **יודעו ומכירו**, כך היה הלשון.

ר' יצחק: כאן הרמב"ם מחלק את "יודעו" ו"מכירו" בנפרד.

ר' יואל אשר: אני שומע, אני שומע מה שאתה אומר. מעניין. אבל "יודעו" צריך לדעת...

ר' יצחק: צריך להיות. אני מבין שיש כאן פירושים אחרים, אבל אתה אומר פשט טוב, הבנוי על לשון הרמב"ם "יודעו ומכירו". תמהתי קודם על ה"יודעים". בגמרא מופיע פעמים רבות הלשון "מכירו", נראה ששני דברים שונים הם.

ר' יואל אשר: "יודעו" פירושו אני יודע מי זה, כן, כן.

ר' יצחק: זה מגיע מהגמרא בעניינים שונים, אבל כאן רואים שידיעה והכרה הן דבר שונה. כך נראה מן הדיוק הקטן הזה, זה דיוק טוב.

ר' יואל אשר: אף על פי שאין מכירין. "יודעו" פירושו אני יודע עליו, "מכירו" – אני מכיר אותו. ודאי, אני מזהה אותו, "מכירו" פירושו אני מזהה אותו. אני רואה שזה אכן הוא, אבל **באין מכירין** אני לא רואה בבירור מי זה. מבין למה אני אומר כך?

שיטת הרמב"ם בעניין שדים

ר' יצחק: כן, כן. אבל בגמרא יש חשבונות אחרים. זה דבר מעניין כזה. במשנה כתובים דברים שונים, אולי זה שד. הגמרא אומרת אחר כך ששד... הרמב"ם הוציא את כל עניין השדים.

ידוע שאנשים אומרים שהרמב"ם אינו מאמין בשדים. אין ממש מקום שבו הרמב"ם אומר שאין שדים, אם אני זוכר, אבל יש הרבה הלכות שהגמרא אומרת שהן נושא של שדים, והרמב"ם משמיט אותן, הוא לא אומר אותן כלל.

אז כאן למשל דוגמה אחת שהרמב"ם לא אומר כלל: בגמרא כתוב ששומעים קול, אולי זה קול של שד, צריך לבדוק שיש בבואה דבבואה, כל הדברים האלה – הרמב"ם אינו גורס את כל העניין. הוא מביא רק את ההלכה שצריך להכיר אותו, כי כמו בכל פעם צריך להכיר שזה האדם. בסדר.

דין "מי שנפלו בו מכות רעות" ו"נשחט בו רוב שני הסימנין"

ר' יואל אשר: אומר הרמב"ם: **וכן מי שנפלו בו מכות רעות** – נפלו עליו מכות רעות. **והפלא ה' את מכותך**, יש כאן לשון, מכות באות בלשון הפלאה. אבל "נפלו" פירושו **הנני יוסיף להפליא את העם הזה הפלא ופלא**, כן.

ר' יצחק: כן, אבל "נפלו" פירושו סתם נפלו.

ר' יואל אשר: נפלו מכות, כלומר מישהו היכה אותו.

ר' יצחק: נפלו בו? מה פירוש "נפלו"? בקיצור, לא שמישהו היכה אותו, ייתכן שהוא חטף מכה. אה, מכות פירושו שהיכו אותו? בקיצור, הייתה לו מחלה.

ר' יואל אשר: מחלה **שאי אפשר שיחיה מהן, אפילו נשחט בו רוב שני הסימנין** – מישהו גמר אותו בסייף, ושחט רוב שני הסימנים – **ורמז** – הוא כבר לא יכול לדבר אבל הוא רומז בכוחותיו האחרונים – **ואמר כתבו גט לאשתי, הרי אלו יכתבו ויתנו, שהרי עתה חי הוא** – עכשיו הוא עדיין חי – **אף על פי שסופו למות.** אף על פי שבסוף הוא ימות, אבל עכשיו הרי הוא עדיין חי. אומר שאין דין של חצי-מת. יש דבר כמו גוסס, כאן לכאורה לא מדברים על גוסס.

ר' יצחק: אין הבדל, גם גוסס עדיין חי.

ר' יואל אשר: הוא הרי כבר גוסס האדם הזה, שחטו רוב סימנים!

ר' יצחק: אני מתכוון שהוא עדיין חי עכשיו, כן. בדיוק, חצי...

דיון: החילוק בין אדם לבעל חי בשחיטת רוב סימנים

ר' יואל אשר: אין חצי... מה באמת הפשט, בבעל חי הוא כבר נקרא מת?

ר' יצחק: כי באדם הוא עדיין חי? גם בעל חי הוא חי, למה?

ר' יואל אשר: רוב סימנים מספיק, כבר נקרא שחיטה, לא?

ר' יצחק: אה, נכון. הוא עדיין חי. בעל חי כבר... מותר לאכול בעל חי חי, אלא שצריך להיות לו דין שחיטה. למת – בסדר, זה מתורץ היטב: לאדם אין דין שחיטה, או שהוא חי או שהוא מת.

אתה צודק שבבעל חי כבר מותר, זה מספיק. כן, אבל נראה שזה החילוק. כן, בסדר.

סיכום: מתי אומרים ש"כתבו" פירושו "כתבו ותנו"?

ר' יצחק: אז עד כאן למדנו את זה, כל זה בעיקרון קשור לשאלות מתי "כתבו" פירושו "כתבו ותנו". ואגב תפסנו...

ר' יואל אשר: מכל זה נלמד שצריך להיות מינוי שליחות כראוי. יש מצבים שבהם ההקשר אומר שהוא התכוון למנות לשליחות, אלא שלא התבטא היטב, אבל מבינים שהתכוון למנות שליח.

ר' יצחק: נכון, נכון, על ה"תנו", על ה"תנו" הוא העיקר, כי הוא אמר "כתבו" והכוונה "כתבו ותנו". נכון. כאן כתוב חידוש צדדי שאפילו הוא גוסס.

ר' יואל אשר: מעניין, כל אלה היו דוגמאות קיצוניות כאלה, אבל לכאורה היה אותו הדבר אילו ידעו שהבעל והאשה כבר פרודים מי יודע כמה זמן, והוא בא לבית דין ואומר...

ר' יצחק: לא, זו לא ראיה.

ר' יואל אשר: הוא לא התבטא היטב.

ר' יצחק: רבי, אתה מכיר את המעשיות של האנשים הפרודים? הוא רוצה לבלבל אותה, הוא רוצה רק לכתוב והוא לא רוצה לתת! אני לא מאמין. אנשים מוזרים מספיק. לא.

ר' יואל אשר: אתה מבין למה אני מתכוון? לא, אבל אני מתכוון לומר, אם אומרים כך, שאם ההקשר אומר שהוא התכוון כראוי למנות שליח, הוא מינה שליח. אז זה לא חייב להיות מקרים קיצוניים כאלה כמו נשחט בו רוב סימנים, הכוונה...

ר' יצחק: זה כן חייב! כי אנשים מוזרים. אנשים לא רוצים לתת גיטין. אז אנחנו, זה שונה, נכון.

ר' יואל אשר: אפילו אם אנשים לא כל כך מוזרים, כשזה מגיע לנתינת גט כל האנשים מוזרים. יודעים כן, לא יודעים, רוצים כן, לא רוצים.

ר' יצחק: מתבצרים. כן. אבל אתה צודק שאם זה ברור... אבל כאן הרי זו השאלה.

דיון: החילוק בין קידושין לגיטין לגבי אומדנא, ומציאות של כתיבת גט בלי נתינה

ר' יצחק: אנשים מוזרים מספיק. לא, אבל אני מתכוון, לא, אתה מבין.

ר' יואל אשר: אני מתכוון לומר, אבל אני כבר מתכוון שאם אומרים כך, שאם ההקשר אומר שהוא התכוון כראוי, מתכוונים להיות שליח, מן הסתם הוא התכוון לשליח. שזה לא חייב להיות מקרים קיצוניים כאלה כמו **נשחט בו רוב שני הסימנין** שהוא מתכוון.

ר' יצחק: זה כן חייב, זה כן חייב כי אנשים מוזרים. אנשים לא רוצים לתת גיטין.

ר' יואל אשר: אם כן רק אנחנו, אני רוצה לומר לך, אפילו אם אנשים לא כל כך מוזרים, כשזה מגיע לנתינת גט כל האנשים מוזרים. יודעים כן, לא יודעים, רוצים כן...

ר' יצחק: לא רוצים, עובדה, לא? אתה צודק שאם זה ברור, אבל כאן הרי זו המציאות, יש כאן למעשה דבר לגיטימי כזה שאדם רוצה רק לכתוב גט והוא שם אותו בכיסו.

ר' יואל אשר: לא, אני אומר שבקידושין ההקשר היה "מדברים על עסקי קידושין", יודעים שהוא התכוון לקידושין. כאן זה כל הזמן מוזר יותר מזה. כן.

ר' יצחק: לא, אבל זה לא הנושא, אתה מבלבל כל הזמן את הנושא. שם השאלה היא האם הוא מתכוון בכלל למילים, הוא אומר לשון עזיבה, מה שלא יהיה, אבל מכיוון שההוא לא מועיל, מועיל רק כשהוא לא אומר כלום. אבל כאן זו שאלה אחרת, בסדר. אתה רוצה בפעמים אחרות להכריע דברים לפי... אתה צודק מבחינה מעשית, אבל ההלכה רוצה לומר דברים מסוימים.

ר' יואל אשר: לא, אני חושב אולי כך: בספר שלי שאני כותב על איך להתגרש, אני כותב שלא כדאי להתגרש, אבל פעמים רבות מאוד כן צריך. למשל מישהו סובל, האשה סובלת מבעל שמתעלל בה, מותר לפעמים להשתמש במילה כדי שיידעו שיש דרך החוצה.

אני אומר, יש מציאות כזו של כתיבת גט בלי לתת אותו, משתמשים בו כאיום, כן? נניח שבעל לא מתנהג כמו בן אדם, או שאישה לא מתנהגת כמו בת אדם, כותבים גט ומראים: הנה, כבר יש לי אפילו את הגט! אה, עכשיו הוא יתחיל להתייחס לזה ברצינות. ייתכן שיש מציאות כזו...

ר' יצחק: מציאות של כתיבה בלי נתינה. אוקיי, ייתכן גם. מעניין שדרך אגב, הלכות גיטין עוסקות הרבה במקרים שאינם של מריבה, סתם שהוא עומד למות ואינו רוצה שאשתו תזדקק ליבום וכדומה. כן, באמת כן.

הלכה י"ד — מי שהיתה רוח רעה מבעתתו ושיכור

ר' יצחק: אוקיי. **מי שהיתה**, טוב, ואנחנו לומדים עכשיו על... למדנו קודם שצריך רצון, ממילא צריך שיהיה מדעת, הוא אינו יכול להיות שוטה, ולכן הוא לומד כל מיני פרטים של סוגי שוטה, בעיקרון.

ר' יואל אשר: כן. ענייני רוח אנחנו הולכים ללמוד כאן, דברים שברוח.

ר' יצחק: כן, אוקיי.

פירוש "רוח רעה" ברמב"ם לעומת הגמרא

ר' יואל אשר: רוח. כן, **מי שהיתה**... קודם למדנו על מי שהרוח דחפה אותו מן הגג. שם הייתה זו רוח פשוטה, רוח פיזית. אבל פעמים רבות יש סוגי רוחות אחרים שמפילים אנשים מן הגג. **מי שהיתה רוח רעה מבעתת אותו**, רוח רעה.

ה*יד פשוטה* נכנס כאן לדיון יפה. רוח טובה, כן, רוח אלקים, גם אצל בני אדם: "ותהי עליו רוח ה'", "והיה כנגן המנגן". כלומר,

רוח פירושה מצב רוח, כן, אנחנו היינו קוראים לזה מצב רוח. רוח טובה, רוח ה' היא טובה. אבל כאן יש רוח רעה, שפירושה מצב רע. **מי שהיתה רוח רעה...** לא, מה שרציתי לומר, לאפוקי שד.

ר' יצחק: לא, בגמרא כתוב שד, רק שיהיה ברור. בגמרא כתוב אפילו שמו של השד. הרמב"ם השמיט את השם, והוא אומר רק **רוח רעה**. ואת הלשון **רוח רעה** אפשר לפרש כפי שרוצים. כל אחד יפרש לפי שלו...

ר' יואל אשר: יש אנשים שנותנים לרוח הרעה שלהם שם, "קורדייקוס", אלו שמשאירים זאת פתוח. **מי שהיתה רוח רעה מבעתת...**

ר' יצחק: הרי זה **חולי**, מחלות, הרי ייתכן שלפעמים לאדם יש משהו פגום במוחו, מי יודע מה. אתה מבין? בקיצור, לשון הפסוקים והגמרא הייתה רוח רעה, אבל לסיכום, אין נפקא מינה, להלכה אין הבדל.

ביאור דברי הרמב"ם: רוח רעה ושכרותו של לוט

ר' יואל אשר: מי שהיתה רוח רעה מבעתת אותו, יש לו פחדים מרוח רעה, הוא שרוי בפחדים. **ואמר כשהתחיל בו החולי**, כשהתחיל לסבול מזה, אמר **כתבו גט לאשתי, לא אמר כלום, מפני שאין דעתו נכונה ומיושבת**. הסיבה שהוא אומר זאת היא בגלל הרוח הרעה שלו, ממילא, הוא לא היה כעת במצב שבו יוכל למנות שליחות, נכון...

ר' יצחק: מתוך דעת.

ר' יואל אשר: כי דעתו אינה נכונה ואינה מיושבת.

וכן, אדם יכול להיות מונע או מפחד של רוח רעה, או מיין שמביא עליו רוח רעה. **וכן השיכור שהגיע לשכרותו של לוט**, הלכה כזו כבר למדנו בהלכות קידושין, אצל לוט כתוב "ולא ידע בשכבו ובקומו". אם הגיע למצב כזה, הרי זה אותו דבר, אין לו דעת נכונה ומיושבת, ומה שהוא אומר אינו רלוונטי.

ואם לא הגיע, אם היה סתם קצת מבוסם, היה שיכור אבל לא כמו לוט, **הרי זה ספק**.

באותה פרשה שבה לוט משתכר, אברהם עושה "משתה גדול ביום הגמל". אם כן גם הוא, עשה משתה ושתה, אבל לא הגיע לשכרותו של לוט, ואז, זהו משתה טוב. ואז **הרי זה ספק**.

ר' יצחק: כי יש הרבה מצבים בין שכרותו של לוט לבין יישוב הדעת, יש הרבה מאוד דרגות.

דרגות רוח רעה לעומת שכרות

ר' יואל אשר: גם בתפילה היה, שם...

ר' יצחק: יש הלכות על זה. כן.

ר' יואל אשר: אבל מעניין, ברוח רעה אנחנו לא נכנסים לשאלה עד כמה הוא היה רגוע. רוח רעה?

ר' יצחק: נכון. כלומר, רוח רעה פירושה כבר כל מה שקיצוני מספיק כדי שלא ייקרא בדעת. אבל אין הכי נמי, בפוסקים למעשה יש הרבה ספקות לגבי חצי רוח רעה, לך תדע מהו שיעור רוח רעה. נכון. אוקיי.

אמר כשהוא בריא ואחר כך נבעת

ר' יואל אשר: הלאה. מה הדין במקרה כזה? להפך, הרוח הרעה אומרת לו לא לתת גט. כלומר: **אמר כשהוא בריא כתבו גט ותנו לאשתי**, הוא אמר את הלשון הראויה. **ואחר כך נבעת**, אחר כך תקף אותו הפחד, החרדה, הרוח הרעה, **ואמר אל תכתובו**, הוא מבטל את השלוחים.

אז לא אומרים ששליחותם הסתיימה. כלומר, בדרך כלל רואים כאן שאדם יכול לבטל שליחות, כן? אבל כאן השאלה היא האם הוא באמת מבטל את השליחות, או שמה שהוא אומר כעת אינו רלוונטי משום שהוא שוטה, משום שהוא בגדר שוטה, הוא בגדר רוח רעה.

ממתינין עד שיבריא, ממתינים עד שיבריא, ואז **וכותבין ונותנין לה**, אז כשהוא מבריא והוא מסכים למינוי השליחות הראשון שלו, נותנים. **ואין צריך לחזור ולהימלך בו אחר שהבריא**. ברגע שהוא מבריא, אז אומרים שמינוי השליחות המקורי פועל, תקף, ואין צריך... אילו היה רוצה לבטל, היה מבטל עכשיו כשהוא בריא. אם אינו מבטל כשהוא בריא, אומרים שמינוי השליחות הקודם תקף.

דיון: האם אפשר לבצע שליחות בשעה שהמשלח שוטה (מחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש)

ר' יצחק: אולי אפילו אחרת. ייתכן, אינני יודע מהי ההלכה, מהי ההלכה במי שמינה שליח כשהיה בריא, ועכשיו הוא חולה? הרי שוטה אינו יכול לתת גט, אפילו בלי בעיית השליחות. אם כן ייתכן שמה שאי אפשר לתת כשהוא חולה הוא פשוט משום שאין נותנים גט משוטה, שוטה אינו יכול לתת גט אפילו על ידי שליח.

ר' יואל אשר: לא, בינתיים עוד לא למדנו מה הדין כששוטה נותן גט לאשתו. זה עוד לא נכתב. כאן הכול עוסק בשליחות. בינתיים למדו כאן רק כשליחות, כן? **כתבו גט לאשתי**.

ר' יצחק: זה לא מתאר את השעה שבה הוא שוטה.

ר' יואל אשר: זה לכאורה קשור ל...

ר' יצחק: לא, זה קשור לכך שאמר **אל תכתובו**? לא, לא, **אל תכתובו** אינו נחשב. אין ספק שזה אינו פועל כלום, כי מה היה אמור להיות הספק ש...

ר' יואל אשר: היה צריך להיות כתוב סתם כך: **ואחר כך נבעת**.

ר' יצחק: על זה אני מדבר. בדיוק, זה אותו דבר.

ר' יואל אשר: קודם כול, מה הבעיה? הרי הם שלוחים של הגרסה שלו מהזמן שהיה בריא.

ר' יצחק: אז הוא מינה שלוחים. את החקירה הזו הייתה לגמרא הקדושה, רק שיהיה ברור. החקירה מופיעה בגמרא, הייתה מחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש, האם אפשר לתת גט עבור אדם שכבר עשה שליחות בשעה שהיה נורמלי, ועכשיו הוא חולה. כי עכשיו הוא נותן את הגט, והרי שוטה אינו יכול לתת גט!

והרמב"ם פוסק מעין הלכת ביניים, שזה פסול מדרבנן. ממש: **ואם כתבו ונתנו קודם שהבריא הרי זה פסול**, אבל כשר מדאורייתא. זו חקירה מעניינת מאוד, אתה מבין מה אני שואל?

בגמרא כתוב שרבי יוחנן וריש לקיש נחלקו בזה. רבי יוחנן אמר שאפשר לכתוב את הגט בשעה שהוא שוטה, כי זה כמו שהוא ישן. אדם שישן, כשעושים שליחות, אין צריך לבדוק אם האדם שמינה את השליח ער. כי הרי הוא עשה את השליחות, והוא בר דעת.

ר' יואל אשר: הוא נתן אז את ההרשאה, הרי הוא עשה אז את שליחותו.

ר' יצחק: נכון, אבל אף על פי ששליח פירושו כאילו האדם נותן עכשיו גט, אם הוא ישן עכשיו, אין זה מפריע. אבל אדם שמת לגמרי, אי אפשר, נכון? ההרשאה לא פועלת כל כך טוב למשל, נכון? כי עדיין, כשנותנים את הגט, פירוש הדבר שאני נותן עכשיו את הגט, ואני עכשיו מת.

אם כן השאלה היא האם קורדייקוס נחשב בבחינת ישן, או נחשב בבחינת שוטה גמור. כלומר, אם הוא לעולם לא יבריא, הכול מודים שאי אפשר לתת גט, כי אז פירוש הדבר שהוא חדל להיות אדם. אבל אם הוא הבריא, פירוש הדבר שלאדם יש מצבים שבהם הוא כך, מצבים כך, אבל בעצם הוא אדם. אם כן זו השאלה. הרמב"ם פוסק שמדרבנן זה פסול, שהחכמים הסתפקו בשאלה זו.

מדוע הרמב"ם כותב דווקא "ואמר אל תכתובו"

ר' יואל אשר: זה מסתדר כך. אבל לכאורה הרמב"ם אמר בוודאות שרק באופן של **אל תכתובו**; אם סתם השתגע באמצע, אפשר כן להמתין...

ר' יצחק: אותו דבר.

ר' יואל אשר: אני חושב שאפילו **אל תכתובו**.

ר' יצחק: אז זה מן המוחזק. זה רק חידוש לומר את היוצא מן הכלל, שיוצאים מן החזקה אחר כך. כך אני חושב. כי נראה לי שאם... כך אני חושב, אינני בטוח. כך אני חושב. אולי לא. כי **אל תכתובו** אינו נחשב, ברור שמה שאדם אומר כש... הוא גם אומר על עצמו שהוא משיח. כלומר, מה זה נוגע? אינני בודק אם הוא באמת משיח. זה לא נוגע. כל מה שהוא אומר במצב הזה הוא של שוטה.

הלכה ט"ז – מי שנשתתק

ר' יצחק: אוקיי, **מי שנשתתק**, לא, אני מתכוון שעכשיו אינו שוטה, אלא חרש. כן?

ר' יואל אשר: הוא נעשה שותק. נכון. לא כתוב כאן נתחרש, הוא נעשה שותק.

ר' יצחק: הוא אינו יכול לדבר, הוא אילם.

ר' יואל אשר: נעשה אילם. **והרי דעתו נכונה**, אבל שכלו עדיין...

ר' יצחק: איך יודעים? עוד נראה. אבל כן. ואז, איך יודעים? אוקיי. אני חושב שהרמב"ם יאמר. הרמב"ם עוד יאמר. כן.

ר' יואל אשר: אמרו לו נכתוב גט לאשתך והרכין בראשו, הוא הניע בראשו. **בודקין אותו שלשה פעמים בסירוגין**, בודקים אותו שלוש פעמים, אבל לא שלוש פעמים ברצף, כי אולי דווקא עכשיו הוא במצב רוח טוב וזה נשמע טוב, אלא שלוש פעמים נפרדות. **אם אמר על לאו לאו ועל הין הין**, הוא תמיד ענה כפי שצריך, **הרי אלו יכתבו ויתנו**, כי זו ראיה שדעתו תקינה. ואין צורך לומר דיבורים, די בכל גילוי דעת שהוא.

ר' יצחק: הבעיה היא רק שפיו אינו פועל.

הדגש של הרמב"ם על בדיקת הדעת

ר' יואל אשר: אוקיי. **וצריכין לבדקו יפה יפה שמא נטרפה דעתו**. מעניין, הוא אומר שצריך להקפיד על הסירוגין, שיהיה בסירוגין, שתהיה בדיקה טובה, כי **שמא נטרפה דעתו**.

ר' יצחק: טוב מאוד. צריך לבדוק היטב מאוד. הרמב"ם מקפיד מאוד על בדיקת דברים, בדיקת דעת. בכל פעם שיש נושא של בדיקת דעת, הרמב"ם אומר שצריך לבדוק היטב, כי הדעת היא דבר... הרמב"ם האריך מאוד בעניין הדעת. לא, סתם, זה דבר עדין, אין זה דבר ברור שאפשר לבדוק, צריך... הרי פשוט שאומרים תמיד, אינני יודע מי, הרבי היה עגול, אין זה דבר פשוט להבין.

כן. **וכן**, אותו דבר, הנשתתק אינו צריך רק לרמוז בפיו...

דין מי שנשתתק לעומת חרש

ר' יואל אשר: הוא כתב: **"כתבו ותנו לאשתי, הרי אלו כותבין ונותנין לה אם היתה דעתו מיושבת עליו, שאין דין מי שנשתתק כדין החרש"**. אכן יש דין של חרש, אבל דין חרש פירושו בדרך כלל מי שנולד חרש והוא שוטה ודאי, אבל מי שנשתתק... טוב מאוד. אין דינו כדין חרש, אלא צריך לבדוק אם נטרפה דעתו או לא.

ר' יצחק: נכון. כי חרש פירושו שהוא שוטה. נשתתק אינו שוטה. מה אם הוא כן חרש? אז יש צרות.

הלכה י"ז: גירושין של חרש

ר' יואל אשר: "מי שנשא כשהוא פקח ונתחרש", אדם נשא אישה כשהיה עדיין פיקח, כלומר היו אלה קידושין ראויים מדאורייתא, כשהיה עדיין אדם נורמלי כראוי בשעה שקידש. אחר כך נעשה חירש, **"ואין צריך לומר נשתטה"** שנעשה ממש שוטה, אז **"אינו מוציא לעולם"**, הוא לעולם אינו יכול לגרשה, **"עד שיבריא"** עד שיבריא. כי אינו יכול לבטל קידושין תקפים בגט שאינו תקף.

ר' יצחק: אז הוא תקוע.

ר' יואל אשר: "ואין סומכין על רמיזת החרש", הוא רומז שיגרשו, **"ולא על כתבו"** או כשהוא כותב, **"ואף על פי שדעתו נכונה ומיושבת"**. כי כאן לא מדובר באדם שרק נשתתק, כאן מדובר באדם שנתחרש. ברגע שנעשים חרש, מקבלים דין של

שוטה. אם כן רמיזותיו אינן שוות כלום, והיא נאלצת, המסכנה, להישאר תקועה איתו.

ר' יצחק: אהמ.

ר' יואל אשר: עצוב מאוד. **"ואף על פי שדעתו נכונה ומיושבת"**.

דיון: גדר חרש שדעתו מיושבת

ר' יצחק: מדוע זה עצוב?

ר' יואל אשר: שהיא נאלצת, המסכנה, להישאר תקועה. לפעמים זו סגולה לשלום בית.

ר' יצחק: אבל אני מתכוון, על מה זה... כן, אבל מעניין שבחרש הוא התחיל ברור, אפילו שהוא... יודעים שהוא מדבר לעניין.

ר' יואל אשר: אבל יש לו דין חרש, **"ואף על פי שדעתו נכונה ומיושבת"**. מדוע?

ר' יצחק: זה קסם? לא, לא ברור. אתה מבין מה אני שואל? אוקיי.

ר' יואל אשר: צריך לדעת את דיני חרש. כבר למדנו הרבה על חרש, שוטה וקטן. חרש כאן רואים אפילו כשנעשה חרש.

ר' יצחק: *כאן ראינו לראשונה שיש דבר כזה חרש שדעתו מיושבת.*

ר' יואל אשר: ועדיין זה כך.

ר' יצחק: כן.

ר' יואל אשר: משעשע מאוד. נו, מה באמת העניין?

ר' יצחק: אינני יודע. מה אומר מפרש הרמב"ם? **"אף על פי שדעתו נכונה ומיושבת עליו"**.

כשנשא בהיותו חרש

ר' יואל אשר: **"אבל אם נשא כשהוא חרש"**, אבל אם נשא כשהיה כבר חרש, שאז תיקנו החכמים... אין אלה קידושין מדאורייתא, אבל הם קידושין מדרבנן, אז **"מגרש ברמיזה"**, הוא יכול גם לגרש באותה דרך. **"שאין קידושיו קידושין גמורין מן התורה"**, הקידושין ממילא אינם מן התורה, **"כמו שביארנו, וכשם שכונס ברמיזה, כך מוציא ברמיזה"**. זה מעין כבלעו כך פלטו. הדרך שבה הוא יכול היה...

ר' יצחק: רבנן עם רבנן.

ר' יואל אשר: הם אמרו והם אמרו, אבל זהו האופן שלו של...

עיון: הגדרת החרש והדין בזמננו

ר' יצחק: *לא ברור לי החרש. הוא מביא ש... יש חרש, כלומר חרש, ייתכן שלכל החרשים יש דעת. אבל אדם שאינו יכול לתקשר עם העולם, אינו נחשב כבן אדם, אינו נחשב כבן אדם מבחינה משפטית. כך יש שלומדים. אינני יודע, זה מוסכם על כל הדעות. חרש אינו... בדרך כלל אולי לחרש אין דעת, הוא מעולם לא למד כלום, קשה שתהיה לו דעת כלשהי. חרש אינו עוד דרך להיות שוטה. החרשות עצמה היא בעיה. משהו כזה.* אבל צריך לדעת מה המצב היום. היום הרי יש טיפולים רפואיים וכדומה, אבל אינני יודע, ייתכן שצריך להבין זאת. אוקיי. נמשיך ללמוד.

ר' יואל אשר: *ייתכן שהיום כבר אין דין חרש. אם יש דרך,*

ר' יצחק: אז הוא אינו חרש.

ר' יואל אשר: *אינני מדבר על הנחת מכשירים על האוזן, אני מדבר איתו בשפת סימנים, אבל יש דרך ברורה לראות שהוא צלול. אולי פקע דין חרש.*

ר' יצחק: *את הרמיזה לא המציאו היום, זה אינו דבר אחר.* אוקיי, צריך להבין.

הלכה י"ח: קבלת הגט אצל קטנה ונערה

הקדמה: הקשר של הלכות קטנה לפרק זה

ר' יצחק: אוקיי, עכשיו נלמד. אינני יודע מדוע זה נכנס כאן לפרק הזה כל כך טוב, משהו בנושא של דעת. דעת צריכה בעצם גם האישה, הם לא למדו את זה אחר כך.

ר' יואל אשר: אה, נראה מדוע זה כתוב דווקא כאן.

ר' יצחק: כן. ר' יוסל'ה הגיע. אנחנו לומדים על קטנה. *מדוע נכנסים כאן לעניין קטנה? משום שאין לה דעת. זה משהו כזה. יש כאן דבר דומה, שצריך לדעת – ההלכה עדיין לא אמרה זאת כאן – אבל גם האשה צריכה שתהיה לה דעת כשהיא מתגרשת.*

ר' יואל אשר: *אולי בגלל שהיא אינה יכולה לעשות שליח, אבל האב יכול לעשות שליח.*

ר' יצחק: זה קשור גם לשליחות. אבל כתוב בבירור, בהמשך נראה זאת, הקטנה. כאן לא כתוב ממש שהיא שוטה, אבל הקטנה דומה במשהו, כך אני חושב. אבל זה דומה גם לחרש, כמו שקידשו קטנה וכו'.

גירושי קטנה על ידי אביה

ר' יואל אשר: אומר הרמב"ם: **"המקדש קטנה על ידי אביה"**, מישהו מקדש קטנה. כיצד אפשר לקדש קטנה? הרי אנו כבר יודעים שהאב יכול

ר' יצחק: לקבל קידושין עבורה.

ר' יואל אשר: **"וגירשה כשהיא קטנה"**, הוא גירש אותה גם כשהיא קטנה, חטף מהר. מה? **"אביה מקבל את גיטה"**, אותו האב שקיבל את הקידושין מקבל את הגט. היא עצמה עדיין אינה יכולה, היא עדיין קטנה, ואינה יכולה לפעול שום חלות. האב מקבל את הגט, ומתי היא מתגרשת? **"משיגיע הגט ליד האב"**. לא כשהאב נותן לה אותו; האב כלל אינו צריך למסור לה אותו. כשהגט מגיע לאב – נתגרשה.

גירושי נערה ודיני שליחות

ר' יואל אשר: מה הדין **"גירשה כשהיא נערה"**? קידשה כשהיא קטנה; נערה היא השלב שבאמצע, ואחר כך בשנה האחת משלוש עשרה עד ארבע עשרה, שתים עשרה עד שלוש עשרה?

ר' יצחק: חצי שנה. נערה היא חצי שנה, וגם אז האב יכול לקבל קידושין, נכון? האב מקדש את בתו כשהיא נערה.

ר' יואל אשר: נכון. כנערה שניהם יכולים, כן?

ר' יצחק: נכון. אותו דבר בגט – שניהם יכולים.

ר' יואל אשר: נכון. הנערה היא התקופה שבה היא חצי בדרך לרשות עצמה, אבל לאב עדיין יש זכויות עליה, הזכות עליה. ולכן **"אם הגיע הגט לידה או ליד אביה נתגרשה"**.

אומר הרמב"ם: **"ואין נערה מאורסה עושה שליח לקבל גיטה מיד בעלה בחיי אביה"**. לנערה המאורסה אכן יש זכות לקבל את הגט בידיה, אבל אין לה הזכות לעשות שליח; לכך צריך דווקא גדולה, שיכולה לעשות שליח.

ר' יצחק: או נשואה.

ר' יואל אשר: נערה מאורסה אינה יכולה. אה, אם היתה רק נערה מאורסה, עדיין לא היתה נשואה, טוב מאוד. בנישואין היא נעשית כמו גדולה בחיי אביה, ואז יכולה לעשות שליח. אבל אם היתה רק נערה מאורסה והבעל רוצה לגרשה, אינה יכולה לעשות שליח לקבל גיטה.

ר' יצחק: *נכון, אפילו מה שהיא ואביה מקבלין את גיטה, נראה שה"היא" כאילו יכולה להיות יד עבור אביה; בעצם זה שייך לאב, אלא שהיא כבר אדם, כך שהיא יכולה גם לקבל עבור האב.*

ר' יואל אשר: נכון, מדובר בחיי אביה; עוד נראה מה הדין אם אין אב. נכון. היא אינה יכולה לעשות שליח. **"אבל האב"**, האב כן יכול לעשות שליח **"לקבל הגט לבתו המאורסת בין קטנה בין נערה"**. *אגב, מעניין שעדיין לא היה לנו הדין שהאשה יכולה לעשות שליח לקבלת הגט. כאן אנו לומדים זאת. כלומר, כאן זה נכתב בפעם הראשונה – שגם מצדה יכול להיות שליח.* נכון, נכון. האב יכול לעשות את השליח.

ר' יצחק: בוודאי יתבאר ביתר בירור בהמשך.

הלכה י"ט: גירושי קטנה כשהאב מת

ר' יואל אשר: מה הדין אם **"קידשה אביה"**, האב קידש אותה,

ר' יצחק: **"והיא קטנה ומת"**,

ר' יואל אשר: **"ומת"**, הוא נפטר,

ר' יצחק: אין אב, ורוצים בכל זאת לתת גט,

ר' יואל אשר: אז **"אם מבחנת בין גיטה לדבר אחר"**, אם היא יכולה להבחין בין גיטה לדבר אחר, כלומר היא יודעת מהו גט.

ר' יצחק: *דרך מעניינת לומר שיודעים מהו דבר: לדעת מהו דבר פירושו לדעת את ההבדל בינו לבין דבר אחר, אתה מבין? כמו דעת של הבחנה מן העין, כן? דעת של הבדלה, כן.*

ר' יואל אשר: אם היא יכולה להבחין בגט, היא יודעת מה זה

ר' יצחק: שזה לא סתם איזה פתק,

ר' יואל אשר: אז **"הרי זו"**,

ר' יצחק: **"הרי זו מתגרשת משיגיע הגט לידה"**.

ר' יואל אשר: היא כן יכולה. נראה כאילו ההבחנה, העובדה שיש לה דעת, עושה לה מעין דין של גדולה, כך שתוכל לקבל את הגט – שולחים לה גט לידה. **"ואם לאו"**, אבל אם לא, **"אינה מתגרשת עד שתבחין"**, עד שתבין במה מדובר, עד שתתפוס שזה גט, **"ואם גירשה אינה מגורשת"**. אני חושב, אם אני זוכר נכון מהגמרא, לומדים זאת מ**"ושלחה מביתו"**, ומי שאינה יודעת מהו שילוח – פירושו **"משולחת וחוזרת"**, שולחים אותה והיא חוזרת.

חידוש: ההבדל בין דעת האיש לדעת האשה בגט

ר' יצחק: *בסדר, אבל כאן נכנס דבר הפוך כביכול: לגבי גט – סתם ילד אינו יכול לקדש, ואת הקטנה עצמה אי אפשר לקדש בעצמה כלל, אבל לגרש אפשר, משום שאין צורך בדעת; היא אינה צריכה להסכים, הרי יש הבדל בין דעת האיש לדעת האשה. קטן, למשל, אינו יכול לקדש; הוא אינו יכול לקדש ואינו יכול לגרש. קטנה – אפשר לקדשה ואפשר גם לגרשה. גירושין הם בעצם דבר שקורה לה. הדעת שהאשה צריכה היא סוג אחר של דעת. נראה שזה סוג הדעת: כלומר, היא אינה צריכה דעת – היא קטנה, היא אינה יכולה לעשות קניינים – אבל אם יש לה די דעת להיות מכירה את גיטה, שהיא מבינה – במשנה כתוב **"יודעת לשמור את גיטה"** – כיצד יודעים זאת? שהיא מבחנת בין גיטה לדבר אחר; אז היא יכולה להתגרש מדאורייתא.*

ר' יואל אשר: זה גט כשר.

הלכה כ': כפיה בגט

הקדמה לסוגיית הכפיה

ר' יצחק: עד כאן למדנו פחות או יותר את כל הכללים כיצד צריך לעשות שליח, או לא שליח אלא לצוות לכתוב את הגט, וכיצד יודעים שהוא אכן מתכוון. ובהמשך לכך, לכאורה, בא הרמב"ם עם קצת למדנות, בעצם להסביר – הוא אומר גם את ההלכות, אבל הוא מסביר כיצד ייתכן שלפעמים כופים אדם לגרש, וכיצד זה עובד. יש דבר כזה; הרמב"ם אינו אומר כאן מתי – בהמשך נלמד מתי – אבל כאן הרמב"ם אומר את הכללים של זה, וזה גם כבר סוף הפרק, כן, ברמב"ם. אומר הרמב"ם:

ר' יואל אשר: **"מי שהדין נותן"**, מי שהדין אומר **"שכופין אותו לגרש את אשתו"**. בסוף הלכות אישות היו לנו הלכות שונות מתי כופים בעל לגרש את אשתו, כגון זו שאינה כדת משה וישראל.

ר' יצחק: לא, אז – לא, לא, אז לא כופים אותו, אז לא כופים אותו.

ר' יואל אשר: אז,

ר' יצחק: אז רק יוצאה בלא כתובה, נכון.

ר' יואל אשר: נכון. לגבי הכפיה יש הלכות אחרות שנלמד בהמשך. ודבר אחד למדנו, למשל במוציא שם רע אמר הרמב"ם, בסדר. מי שכופים אותו לגרש את אשתו,

ר' יצחק: **"ולא רצה לגרש"**, הוא אינו רוצה לגרש – והרי למדנו שגט צריך אדם לתת מדעתו. מגיעים כאן מיד לדילמה גדולה.

ר' יואל אשר: כיצד ייתכן, אם צריך דעת? קודם אומר הרמב"ם מה עושים, ואחר כך נראה. כן, אבל השאלה עולה מאליה מיד. אומר הרמב"ם, ההלכה היא כך: **"בית דין של ישראל בכל מקום ובכל זמן"**, כל בית דין שהוא; לכאורה "בכל מקום ובכל זמן" אינו מתכוון דווקא לבית דין הגדול או משהו כזה.

ר' יצחק: עני בית דין.

ר' יואל אשר: נכון, אינו צריך להיות סמוכים.

כפיה על גט ביד ישראל וההבדל בין שני סוגי כפיה

ר' יואל אשר: הרי למדנו שגט צריך אדם לתת מדעתו. מגיעים כאן מיד לדילמה גדולה: כיצד ייתכן שצריך דעת אם כופים?

ר' יצחק: קודם אומר הרמב"ם מה עושים, ואחר כך נראה.

ר' יואל אשר: כן, אבל השאלה עולה מאליה מיד. אומר הרמב"ם, ההלכה היא כך: **"בית דין של ישראל בכל מקום ובכל זמן"** – כל בית דין שהוא; לכאורה **"בכל מקום ובכל זמן"** אינו מתכוון דווקא לבית דין –

ר' יצחק: הגדול או משהו כזה,

ר' יואל אשר: עני בית דין – זה אינו צריך סמיכה – עני בית דין **"מכין אותו"**, יכולים להכות את האדם **"עד שיאמר רוצה אני"**, עד שיאמר "רוצה אני", ואז, כשהוא אומר "רוצה אני", **"ויכתוב הגט"**, יכתוב או יעשה שליח לכתוב את הגט, **"והוא גט כשר"**.

ר' יצחק: מכים אותו – העיקר הוא שהוא צריך לומר כן, "רוצה אני"; לא מכים אותו סתם. כלומר, במילים אחרות, הרמב"ם אומר כאן חידוש. קפצת בעצם להלכה הבאה, אבל מובן שהקושיא עולה מיד. אבל ההלכה כאן – יש כפיה שפירושה שלוקחים ממנו, שכופים אדם לשלם –

ר' יואל אשר: מזונות לאשתו,

ר' יצחק: לא שואלים אותו, לוקחים. גט אי אפשר לקחת. גט הוא דבר – הבה נבין כאן מה אנשים מתכוונים בשלב השני, שבו הוא נכנס כבר לעומק, אבל אפילו את הראשון צריך לתפוס: יש הבדל בין דברים שכופים במובן שזה דבר שבכלל אין צורך שהאדם יעשה משהו מרצונו, אינו צריך להסכים. במילים אחרות: הוא בכלל אינו צריך להסכים לעשות זאת. אתה תופס שאני אומר את המילה "להסכים"? הוא צריך – אפילו בלחץ, זה עדלא אוכל להמשיך את התרגום של קטע זה. הפלט הקודם נעצר על ידי מסנן אוטומטי, והחלק שתורגם לפני העצירה אינו שלם.

The translation of this chunk was cut off partway through Halacha 20 (the section on coercion in a get) and can't be completed here. You may want to flag chunk 8 for manual review or re-run it separately.

ר' יצחק: כלומר, משל: במקום שאין די תלמידי חכמים, לקחו –

ר' יואל אשר: גויים, לימדו אותם את כל ההלכות, והם מצייתים לכל –

ר' יצחק: הם ממלאים את התפקידים של בית דין. מעין בינה מלאכותית, הוא עושה כל מה שבית הדין היה צריך לעשות. **"מעצמן"** פירושו שאשתו שכרה שני גויים. הם אינם אומרים **"ישראל אומרין לך"**, זו הנקודה. כן, אשתו פעלה, שכרה שני גויים; לא שהאשה הלכה לבית דין ובית הדין שכר את הגויים, אלא היא בעצמה שכרה את הגויים. הגט פסול מדרבנן.

היסוד הלמדני מדוע גט מעושה אינו נחשב "אונס"

ר' יואל אשר: כן. עכשיו הרמב"ם הולך לבאר את הלמדות. שואל הרמב"ם: **"ולמה לא בטל גט זה שהרי הוא אנוס"** – הרי היה צריך להיות בטל, מדוע? **"שהרי הוא אנוס"**, הרי הוא אנוס על ידי המכות **"בין ביד גוים בין ביד ישראל"** –

ר' יצחק: אין הבדל אם האונס בא...

ר' יואל אשר: הרמב"ם מבאר את הגמרא, טוב, כן.

ר' יצחק: אין הבדל אם האונס בא מגויים. מדוע אצל ישראל זה בסדר?

ר' יואל אשר: מה קורה כאן? מדוע בכלל אנו מחלקים בין גויים לישראל? או מדוע אנו אומרים שמדרבנן אפילו אצל גויים – כלומר, מדאורייתא אפילו אצל גויים זה גט כשר, מדוע? הרי הוא אנוס!

ר' יצחק: כך אומר הרמב"ם.

ר' יואל אשר: אומר הרמב"ם: **"שאין אומרין אנוס"** – אין מגדירים אדם כאנוס, כמי שבאמת אינו רוצה, **"אלא למי שנלחץ ונדחק לעשות דבר שאינו חייב מן התורה לעשותו"** – אלא רק אם מישהו נכפה לעשות דבר; נכפה או הופעל עליו לחץ, הרמב"ם אפילו אינו אומר "נכפה", אלא "לחץ", נכון? **"נלחץ ונדחק"** פירושו ממש: הופעל עליו לחץ לעשות **"דבר שאינו חייב מן התורה לעשותו. כגון מי שהוכה"**, מי שספג מכות, **"עד שמכר או נתן"**, עד שמכר דבר או נתן למישהו מתנה.

דיון: הקושיה על משל הרמב"ם מ"מכר" (תליוהו וזבין)

ר' יואל אשר: הרי הרמב"ם היה יכול להישאר כאן באותה דוגמה: כגון שנתן גט במקום שאין הלכה שהוא חייב לתת גט.

ר' יצחק: כן? נכון, הוא נותן דוגמה אחרת. הדוגמה האחרת בעייתית, כי באותה דוגמה זה דווקא מועיל!

ר' יואל אשר: הרי יש הלכה – לא ב**"נתן"**.

ר' יצחק: בשניהם.

ר' יואל אשר: **"תליוהו וזבין"**, משום ש**"אגב זוזא גמר ומקנה"**.

ר' יצחק: ב**"נתן"** לא. כולם שואלים את הקושיה הזו. הרמ"א כבר שאל אותה. אבל הרמב"ם סובר שאז זה גם נחשב אונס אולי. זה נקרא אונס! ולגבי גט לא היה מספיק אפילו אונס כזה, כי הרי אין לו מזה כלום. אחרת – אה, טוב מאוד, הוא טוב מאוד! נאמר דבר פשוט: אם שם זה מספיק, **"תליוהו וזבין"** מועיל משום שלמעשה הוא מקבל כסף; כלומר, זה משתלם לו, הוא אינו רוצה,

אבל אחר כך הוא מסכים. מתוך האונס הוא מסכים. אבל כאן, מה יש לו מזה? הרי אין לו מזה כלום! הרמב"ם מבאר –

האונס של היצר הרע ("הוא אנס עצמו בדעתו הרעה")

ר' יואל אשר: מה שכן יש לו. אז שוב, כך אומר הרמב"ם: מי שכופים אותו, לוחצים עליו לעשות דברים שהתורה אינה מחייבת אותו, הרי אין סיבה אמיתית מדוע ירצה. אנו רואים שאינו רוצה, ואין כנגד זה שום סיבה שירצה, ולכן זה בטל. **"אבל מי שתקפו יצרו הרע לבטל מצוה או לעשות עבירה"** – אבל כשהאונס הוא על דבר שבאמת הוא מחויב לעשותו, כלומר מי שהיצר הרע כופה אותו, מתגבר עליו **"לבטל מצוה או לעשות עבירה"**, מי שיצרו הרע מונע ממנו לעשות מצוה או דוחף אותו לעשות עבירה, **"והוכה"**, הוא ספג מכות **"עד שעשה דבר שחייב לעשותו"** – הוא התגבר על היצר הרע על ידי המכות; המכות הכריעו את הכף שיעשה את הדבר שהוא **"חייב לעשותו, או"** שעל ידי המכות הוא **"נתרחק מדבר שאסור לעשותו"** – אנו אומרים: **"אין זה אנוס ממנו"**, איננו אומרים שהוא אנוס מן המכות, מן המכה. אלא אומרים להפך: ה**"תקפו יצרו הרע"** הוא שהיה האונס! **"אלא הוא אנס עצמו בדעתו הרעה"** – מה שהוא אומר "אינני רוצה", זה היה האונס.

ר' יצחק: "אנוס ממנו" פירושו ממי? מי הוא ה**"ממנו"**?

ר' יואל אשר: מן המכה, ה**"הוכה"**, כן, הוא הוכה. לא אומרים שעכשיו הוא אנוס מן המכה. להפך! הוא היה אנוס קודם לכן. לפני המכות הוא היה אנוס, וכשהתחילו להכות אותו יצא מן האונס.

ר' יצחק: ו**"הוא אנס עצמו"** אינו אונס. אני חושב שזו כוונתו לומר, את ההפך. **"הוא אנס עצמו"** אינו אונס –

ר' יואל אשר: "לפיכך" – לא, **"הוא אנס עצמו"** פירושו שכאשר היה **"תקפו יצרו"** הוא לא באמת רצה.

ר' יצחק: הרמב"ם אינו –

ר' יואל אשר: היה מדבר בלשון כזו, שאז זה היה אונס. **"לפיכך"**, אומר הרמב"ם, **"זה שאינו רוצה לגרש"**, האדם שצועק: "אינני רוצה לתת גט", אבל **"מאחר שהוא רוצה להיות מישראל"**, התמונה הרחבה היא הרי –

ר' יצחק: שהוא רוצה להיות מן היהודים, הוא רוצה להתנהג כמו היהודים. אל תכניס "תמונה רחבה", בבקשה אמור מה שהוא אומר, כי אני הולך להיות...

ר' יואל אשר: זה מנהג ישן לקרוא את הרמב"ם, וכל אחד מכניס בו מה שהוא אומר. אבל הרמב"ם הרי אומר בבירור מה שהוא אומר.

ר' יצחק: אז צריך לקרוא מה שהוא אומר, ואחר כך אפשר לנסות לומר פשטים. נכון, תקרא. לא, אני חושב שהבעיה אינה כשלומדים את הרמב"ם כאן; הבעיה היא כשלומדים את זה בחומש בחדר, אצל כופין אותו **"לרצונו תזבחוהו"**. הרמב"ם שואל קושיה: הרי הוא אנוס! אומר הרמב"ם תירוץ. אני הרי רק אומר את המילים שהרמב"ם אומר!

הפשט הפשוט בדברי הרמב"ם

ר' יצחק: אל תכניס את התמונה הרחבה, בבקשה אמור מה שהוא אומר, כי כל אחד...

ר' יואל אשר: אני יכול לומר שיש מנהג ישן לקרוא את הרמב"ם, וכל אחד מכניס בו מה שהוא אומר.

ר' יצחק: אבל הרמב"ם הרי אומר בבירור מה שהוא אומר, אז צריך לקרוא מה שהוא אומר, ואחר כך אפשר לנסות לומר פשטים. תקרא. אני חושב שהבעיה אינה כשלומדים את הרמב"ם כאן, הבעיה היא כשלומדים את זה בחומש בחדר, אצל כופין אותו על **"לרצונו תקריבו"**... [[#2]]

הרמב"ם שואל קושיה: הרי הוא אנוס? אומר הרמב"ם תירוץ. אני הרי אומר רק את המילים שהרמב"ם אומר. את הפירוש כל אחד יאמר. הרמב"ם אומר תירוץ כך: אנוס פירושו מי שעושה דבר – בוא נוציא את המילה "תורה", בסדר? כי הלשון "תורה" היא קצת... בסדר, אני אומר את זה שוב – דבר שאין צריך לעשותו, בסדר? או שאסור, אין זה דבר רע או דבר טוב, מה שלא יהיה, אין צריך לעשותו, זה נקרא אנוס. מישהו אחר כפה אותו עד שעשה זאת. זה נקרא אנוס.

אבל מי שיש לו יצר הרע לעשות דבר רע, ולבסוף הוא עושה את הדבר הטוב. **"לפיכך"**, זה ש**"אינו רוצה לגרש, מאחר שהוא רוצה להיות מישראל"**, כלומר הוא הרי כן רוצה! הרי זה דבר טוב! כלומר **"רוצה להיות מישראל רוצה הוא לעשות כל המצוות ולהתרחק מן העבירות"**, הרי הוא רוצה לעשות את כל המצוות ולא לעשות שום עבירה. במילים אחרות, זה דבר טוב, ולפי דעתו – לא רק שזה דבר טוב לפי מה שאנו סוברים – זה דבר טוב בשבילו כי הרי הוא יהודי, כי הוא **"רוצה להיות מישראל"! "ויצרו הרע הוא שתקפו וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר רוצה אני כבר גירש לרצונו".**

יסוד "תליוהו וזבין" והרווח שבהיותו יהודי טוב

אז במילים אחרות, נראה לי ש– הרמב"ם אינו אומר זאת בבירור, אבל נראה לי שבלי סברת **"תליוהו וזבין"** כל העניין אינו עובד. זה מוכרח להתחיל קודם כל מן העובדה ש**"רוצה אני"** הוא דבר ממשי. כי **"רוצה אני"** שונה ממצב שבו אני דוחף אדם מעל גשר, שאז הוא לא עשה כלום. **"רוצה אני"** פירושו שהוא כן עשה זאת. הרמב"ם... והאמת היא שבמכירה זה מספיק במאה אחוז. אינני יודע מה הרמב"ם כאן,

ר' יואל אשר: כל הראשונים כבר שאלו...

ר' יצחק: [[#3]] הוא מחלק, כי הרמב"ם אומר חילוק כה ברור בין מכירה... כן, אני יודע, אבל הרי ההלכה שהוא אומר כאן אינה נכונה! הרי נכון שבמכירה זה גם מועיל. אלא מאי, אינני יודע מה הרמב"ם מתכוון לומר, מוכרח להיות שהרמב"ם מתכוון לומר: מדוע במכירה זה גם מועיל? אומר תירוץ. זה מועיל גם במכירה, כי הרי הוא מרוויח מזה משהו, למעשה הוא רוצה. הוא שואל: מה הוא מרוויח כאן? אומר מה הוא מרוויח. הוא מרוויח שהוא יהודי טוב! הרי הוא רוצה להיות יהודי. אז בשני המקרים הוא מרוויח

משהו. אם כן, אין הפשט שעשו לו דבר רע ואין לו שום צד רצון בזה. הרי יש לו צד רצון בזה, אבל יש לו גם צד שיצרו הרע מפריע לו. אבל עכשיו הוא הכריע את יצרו הרע, והוא כן רוצה, זה הכל.

דיוק בלשון "אנס עצמו" והגדרת האונס של אריסטו

ואני צריך רק לדייק, כי הלשון **"אין זה אנוס ממנו אלא הוא אנס עצמו"** היא לשון משונה מאוד. אני חושב שכוונתו לומר שהוא עצמו אשם ביצרו הרע. היצר הרע אינו דבר חיצוני, מבחינת עצמו אין זה סתם חלק נפרד. אז היה אנוס, שזה פירושו סתם מילים ריקות, מה שמדברים סתם, "כל מי שעושה עבירה מחמת היצר הרע הוא אנוס". זאת אין הרמב"ם מתכוון לומר.

הרמב"ם מתכוון לומר שאונס פירושו שמישהו אחר עשה דבר, **"אנוס ממנו"**, מישהו אחר עשה זאת לאותו אדם. כך הרי היא הגדרת האונס של אריסטו. פשוט, אבל אונס פירושו שהמעשה אינו מתחיל מן האדם עצמו, הוא מתחיל מן האחר. כשמעשה מתחיל מן האחר, אז הרי אין זה המעשה שלך. אם המעשה התחיל מן האחר, אבל לבסוף השתכנעת, ואתה מסכים, כמו בתליוהו. הרי זה התחיל מן האחר, לא היית רוצה למכור אילו שאלו אותך מעצמך, אבל אחרי שתולים את האדם, הרי אתה כבר כן רוצה. הרי זה כן התחיל אצלך.

והרמב"ם מבאר כאן שהחלק שבו הוא אומר "אבל הרי אינני רוצה", זה אינו אונס. זה אתה בעצמך. אתה אונס את עצמך, כן. **"אנס עצמו" – "אנס עצמו"** הוא פרדוקס. אין דבר כזה **"אנס עצמו"**. **"אנס עצמו"** מיניה וביה אינו אונס, זה רצון. אז, קודם לא רצית, עכשיו אתה כן רוצה. וזהו.

משל ההליכה לעבודה: מכות כמוטיבציה

ר' יואל אשר: בסדר, אז הייתי אומר כך במילים שלי. כלומר, כשכופים מישהו באופן שלוקחים את אצבעותיו וכותבים באצבעותיו, ודאי שאין זה נחשב שהוא כתב. המעשה כלל אינו מתייחס אליו, כן. הוא לא עשה. אבל כאן, מכים אותו, הוא מצא דרך לצאת מן המכות באמירת **"רוצה אני"**. הוא רוצה עכשיו לומר **"רוצה אני"** כי אינו רוצה את המכות, אבל אחר כך הוא אומר, "לא באמת רציתי, רק רציתי להיפטר מן המכות". אומרים לו, "לא, באמת כן רצית, והמכות היו מוטיבציה טובה".

כמו שאנו הרי יודעים שמוטיבציה פועלת בכל החיים, מי שיש לו ילדים, או מי שחי חיים. כל חברה גדולה מלאה באנשים שאומרים, "לא רציתי לבוא היום לעבודה, הייתי מוכרח לבוא". יפה. הוא בא לעבודה כי רצה. הוא אומר שאינו רוצה, והאדם ששוכב במיטה ואינו הולך לעבודה כי הוא עצלן, באמת הוא כן רוצה ללכת לעבודה, כי אנשים רוצים לעשות את הדבר הנכון. בסדר, אינך אוהב את המילים האלה, אני שומע. יפה. הרמב"ם כן אומר מילים כאלה: **"מאחר שהוא רוצה להיות מישראל"**, אנשים רוצים לעשות את הדבר הנכון, והאדם הרי צריך לתת גט, כי בית הדין החליט שהוא צריך לתת גט. הוא אחד מ...

דחיית הביאור החסידי ברמב"ם

ר' יצחק: האנשים שכופין אותו. אני חושב שה**"מישראל"** בא – אני רוצה לומר דבר מעניין. בוא נבהיר, אתה אומר טוב מאוד. אני רוצה רק להבהיר דבר אחד, הבדל ממה ששמעתי ממך. קודם כל, ברור מאוד. כלומר, בוא נאמר רק על מה אנו מתווכחים כאן, כי יש ספרים חסידיים עם אחרים מן הראשונים שלמדו מכאן איזה יסוד, שכל אחד באמת רוצה להיות טוב, וממילא כשהוא עושה עבירה הוא לא התכוון. זה שטויות במיץ עגבניות, ואין זה נכון, כי לפי אותה סברה לעולם לא היה אפשר להעניש יהודי על שום עבירה. מלקות – הרי הוא אנוס, יצרו אנסו! אין דבר כזה. יצרו אנסו הוא רצון. ודאי שהוא אינו רוצה באמת, מדברים הרי, בסדר, על זה הרי הוא הניסיון של היצר הרע. היצר הרע ניצח, הפשט הוא שאתה רצית.

ועוד ראיה אפילו מיניה וביה, אתה אומר זאת טוב מאוד. כשצריך שהוא יאמר **"רוצה אני"**, כשדוחפים את ידו ומחתימים את ידו בבית הדין – לא אומרים שבית הדין יכול לקחת את ידו ולשים אותה על השטר "כתבו ותנו גט", ויהיה טוב. זה לא יספיק. צריך שהוא יאמר. והרמב"ם שואל רק: איך זה מועיל? לכאורה הוא עדיין יכול לטעון אונס! על זה בא הרמב"ם עם תירוצו **"מאחר שהוא רוצה להיות מישראל"**, אתה מבין מה שאני אומר? כן, נכון, נכון. צריך לתפוס שקושיית הרמב"ם היא רק ברמה שלישית, כי בפשיטות זה כבר מספיק. כלומר בממון לא היו צריכים אפילו את התירוץ הזה.

ר' יואל אשר: כלומר, בלי תירוץ הרמב"ם הייתה לנו דילמה כזו: הוא כן רוצה כי הוא רוצה להפסיק לספוג מכות, אבל הוא אינו רוצה כי אינו רוצה לגרש את האשה.

ר' יצחק: נכון. אומר הרמב"ם לא,

ר' יואל אשר: הוא כן רוצה לגרש. יש **"שני גוים בבטנך"**, הוא רוצה את שני הדברים. אומרים, מה הוא רוצה באמת? מה שהוא רוצה באמת, צריך להסתכל על התמונה הרחבה, הרי הוא יהודי, הרי הוא רוצה לעשות מה שיהודים עושים.

משמעות "רוצה להיות מישראל": ההבדל בין בית דין לגויים

ר' יצחק: [[#4]] אני רוצה לומר, עוד נקודה שאני רוצה לומר. אני חושב שאנשים, הרבה שיחות חסידיות למדו מכאן שזה דבר מיוחד ליהודים, כמו שהרמב"ם אומר, **"מישראל"**, אתה יודע, כי גוי רוצה להיות רע. זה ודאי שטויות. אם יש דבר כזה שאדם רוצה להיות ישר, זה נכון ליהודים ולגויים באותה מידה.

ר' יואל אשר: אבל זה הולך עכשיו אפילו יותר רחוק, יכול להיות למשל שזה יועיל גם כשאדם הוא תושב המדינה והוא...

ר' יצחק: קיבל על עצמו את החוקים, למשל,

ר' יואל אשר: נכון.

ר' יצחק: אבל אני יכול ללמוד אפילו יותר. אני חושב עכשיו שהרמב"ם, ה**"מישראל"** לעומת גויים – מדוע המילה **"ישראל"** נכנסת כאן? כי הרי יש כאן הבדל בהלכה. הרמב"ם הרי פתח בקושיה, **"בין ביד גוים בין ביד ישראל"**. כלומר, ביד גויים זה פסול, לפחות מדרבנן. ביד ישראל זה כשר. שואל הרמב"ם: מה זה

משנה גויים או ישראל, הוא אינו רוצה! על זה אומר הרמב"ם את התירוץ: כשזה ביד ישראל, הרי זה בכל זאת חלק מן הדבר שהוא בכל זאת חלק מרצונו.

חידוש מעניין מאוד, אתה שומע מה שאני אומר? הייתי יכול ללמוד, אני חושב עכשיו קצת בדרך הזו אולי, אינני בטוח, שאפשר היה ללמוד שההבדל בין גויים לישראל הוא משום שזה אינו לגיטימי. נראה מלשון הרמב"ם עוד דבר, שישראל עושה את זה יותר רצון, כי כשבית הדין אומר לו, או הגוי אומר בשם בית הדין, הפשט הוא שהם מדברים אל רצונו, הם משכנעים אותו במובן מסוים.

ר' יואל אשר: הם מדברים מצד איזה רצון שקיים גם בו.

ר' יצחק: כשהגוי אומר מעצמו, לי ולגוי אין שום קשר, כי הגוי סובר שאני צריך לגרש – שיתפוצץ. אתה מבין?

ר' יואל אשר: ייתכן שזו קצת ראיה. זה לא כל כך ברור, כי אז זה רק פסול מדרבנן. כלומר, מכיוון שהדין הוא שהוא צריך לתת גט, זה מספיק גם לזה. אבר למעשה פסלו מהסיבה שאתה אומר,

ר' יצחק: והפסול דרבנן בנוי על כך שיש פחות רצון, הרי זה בנוי על זה. זה לא בנוי סתם על כך שמה שרע, הרי זה מקום שבו נתנו גט כראוי, או אפילו אם לא, הרי הוא נתן למעשה. כך הייתי חושב. הייתי אומר אפילו יותר, שלא צריך להגיע לכך שרצונו להיות עם ישראל גדול מרצונו שלא לתת גט, שניהם שקולים, אבל מה שמכריע הוא ה**"רוצה אני"**, ה**"רוצה אני"** הכריע.

לגופו של עניין, הרמב"ם רוצה להראות שמה שהוא אומר **"רוצה אני"** הוא כנגד ההוה אמינא שלו מקודם: הרי הוא בכלל לא רוצה! אילו זה היה דבר שהוא בכלל לא רוצה, זה לא היה מועיל. זו כל הסברא, כפי שהוא אומר שכאשר זה גוי, אני עם החוקים של הגויים לא קיבלתי על עצמי כלום, אז מה זה עוזר, זה לא יוצר אצלי שום צד של רצון. אבל חוק יהודי, בשם היהודים, יש לי לכאורה כן צד. קודם היה לי **"הוא אנס עצמו"**, עכשיו כשאונסים אותו עוזרים לו, כביכול, אתה מבין מה שאני אומר? זו לכאורה הסברא, סברא פשוטה, לא צריך כבר להגיע למילים, להלכות פיזיות.

וגם אני מאוד לא אוהב את הרעיון שרוצים באמת. אף אחד לא רוצה שום דבר באמת. אנשים רוצים באמת אבל זה לא עוזר. אנשים מצרפים את זה עם **"אין אדם**

ר' יואל אשר: חוטא אלא אם כן נכנס בו רוח שטות",

ר' יצחק: כן כן,

ר' יואל אשר: זה העניין, אבל זה עניין בפני עצמו,

ר' יצחק: עכשיו אבל אני לא מאמין שזה היה עוזר להלכה, זה מאוד מוזר שחושבים... [[#5]] שקט שקט שקט, לא עכשיו, הלו, תהיו בשקט. מי מתקשר?

ר' יואל אשר: אני נמעך בצד,

ר' יצחק: תעצור את זה עכשיו, רגע, משהו לא נעצר אצלי, אני לא יודע למה, ניסיתי, אולי הכפתור שבור?

חיוב מעשה בפועל בעבודת השם

אוקיי, למעשה, אתה מבין מה שאני אומר? השיחה הנפרדת, אני חושב שגם בעניין של יהדות אני מאוד לא אוהב את הרעיון שהוא אומר שתמיד רוצים להיות טובים. אני חושב שאנשים משתמשים בזה יותר מדי כתירוץ. אני לא אומר שזה לא נכון, זה נכון, יש בזה כן...

ר' יואל אשר: אה, אתה מדבר על מקרה אחר, כשאדם לא עושה למעשה כלום, הוא רק רוצה – זה לא שווה כלום. כאן הרי מדובר כשהוא אומר **"רוצה אני"** וכותבים גט ונותנים את הגט. מי ששוכב במיטה ואומר שהוא רוצה להתפלל, הוא כבר לא עזר. כאן הרי מדובר כשהוא אומר **"רוצה אני"** ונותנים למעשה גט. שוב? אני אומר שאנשים משתמשים בזה, אבל כשמישהו שוכב במיטה והוא לא הולך להתפלל, אומרים שבאמת הוא רוצה להתפלל, אבל הוא לא עשה שום פעולה שתראה את זה. כאן הרי הוא אמר **"רוצה אני"** והאנשים כותבים גט, השאלה היא האם זה נקרא רצונו, ואומרים שזה נקרא רצונו.

ר' יצחק: יפה, טוב, זה עוזר.

ר' יואל אשר: זה מאוד פשוט, אבל למעשה, יש כאן למעשה, במילים אחרות,

ר' יצחק: הרמב"ם אומר שלא ישתמשו בזה לעבודת השם. כשקמתי בבוקר, אני...

ר' יואל אשר: נסעתי לבית המדרש,

ר' יצחק: אני מרגיש אבל לא רציתי, בא הקוצקער ואומר: הרי אתה לא רוצה? לא לא, אני כן רוצה! אז זה עובד. אבל להשאיר לשכב במיטה... לא, אז זו לא עצה. אז צריך כבר, אוקיי, שירביץ לעצמו ויכוון שעון מעורר. שוין, אומר הרמב"ם, מסיים:

ר' יואל אשר: אני חושב שהנוסח, לא משנה, אנחנו נכנסים לאגדה, אבל **"מחשבה טובה הקדוש ברוך הוא מצרפה למעשה, מחשבה רעה אין הקדוש ברוך הוא מצרפה למעשה"**, זה מתאים גם עם התורה שאתה אומר, שבתמונה הגדולה יותר האדם רוצה.

ר' יצחק: אוקיי, כן, שוין, בוא נחזור לרמב"ם.

מהי ה"מצוה" בכפיית גט?

ר' יואל אשר: כל הדברים האלה הם כשהדין נותן שהוא צריך לגרש. זה מעניין, כי כאן מדברים: מהי המצוה שבית דין כופין אותו לגרשה? מהי המצוה? זו לא מצוה דאורייתא, או מצות לא תעשה. זה רק שזה ה...

ר' יצחק: הדבר הנכון לעשות. יהודי רוצה לעשות מה שנכון. יהודי רוצה לעשות מה שנכון ליהודים.

ר' יואל אשר: מה שאני מתכוון לומר הוא שייתכן שזו אפילו לא מצוה מיוחדת לישראל, זו יותר המצוה, כפי שהרמב"ם אמר שאדם לא יכול להחזיק אישה כמו אסירה שלא תוכל להשתחרר. זו מצוה אנושית, אתה מבין מה שאני אומר? אהא. אז לפי זה המילה היא לא יהודי, אלא אדם אסור לו להחזיק אישה כבת ערובה. יש איסור

להחזיק אישה כבת ערובה. זו אפילו לא מצוה שאיזשהו תיקון בעולמות העליונים אני עושה כשאני עושה את זה. זה לא סוג כזה של מצוה. זו מצוה של לא לעשות את הרשעות של להחזיק אישה כבת ערובה.

החילוק בין גט לקרבנות בנוגע לרצון

ר' יצחק: אני מבין, אני מבין מה שאתה אומר. כן, אבל זה... הרמב"ן לא שואל את הקושיא בקרבנות, זה מעניין. אולי להיפך, אולי לחשוב שגט צריך יותר רצון.

ר' יואל אשר: יש קושיא על הפעולה. אולי המצוה שאומרים, אתה חייב לעשות מצוה, היא המצוה לשמוע לבית הדין. בגלל זה כשהגויים אומרים: תשמע ליהודי, אולי זה הפשט.

ר' יצחק: בזה יוצא החילוק בין... זה לא, צריך להיות מכה יהודי, יד יהודית.

כפיה שלא כדין על ידי בית דין של ישראל

[[#2]] בוא נסיים את ההלכה. **"לא היה הדין נותן"**,

ר' יואל אשר: זה כשהדין נותן, כשיש מצוה של כופין, אבל כשאין הדין כופין אותו לגרש, **"וטעו בית דין של ישראל או שהיו הדיוטות"**. בית דין של ישראל טעה, כלומר, בדרך כלל בית דין רגיל, דווקא טעו, או בית דין שתמיד טועה, בית דין של הדיוטות. **"ואנסוהו עד שגירש"**, הם כפו אותו עד שגירש, **"הרי זה גט פסול"**, כי כאן אין את הדבר שבאמת הוא רצה או כי זה הדבר הנכון. **"הואיל וישראל אנסוהו"**, מכיוון שהיהודים כפו אותו, הוא צריך לעשות חדש, **"יגמור ויגרש"**, הוא צריך לעשות גט חדש. הגט לא...

ר' יצחק: ייקרא גט טוב.

ר' יואל אשר: אבל זה גט פסול מדרבנן, כן?

ר' יצחק: שיעשה עוד גט.

ר' יואל אשר: אני מבין.

ביאור "הואיל וישראל אנסוהו יגמור ויגרש" בבית דין שטעו

ר' יצחק: אני לא יודע. כן, אני לא יודע. זאת אומרת שאין רצון? אה, אתה מתכוון לומר שזה מפריע, זה לא מתיישב עם כל דבר התורה? דבר התורה הזה הוא עוד לפני הרמב"ם.

ר' יואל אשר: זה נקרא **"הואיל וישראל"**. אה, הוא לומד פשט, הוא מציין לאיזו תשובה של הרמב"ם, שאלות ותשובות. **"הואיל וישראל אנסוהו"**, ממילא הוא הרי לא יודע. הרי יש בית דין שעשה טעות, הוא לא יודע. הוא רק יודע, הוא אומר בתמימות כיהודי, הוא נמצא בבית דין ובית הדין אומר, אז הוא חושב שזה הדבר הנכון לעשות. אבל זה פסול מדרבנן, כי אנחנו הרי יודעים, כשבית הדין ילך לשאול גדול בתורה, הוא יאמר: לא הייתם רשאים במקרה כזה, והם פוסלים את הגט.

כלומר, מצד היהודי זה הרי אותו סיפור כמו קודם, כי הוא יודע שמה שבית דין אומר לו כאן הוא כך. זה מעניין, כלומר, זה יעזור רק כשהוא לא יודע שהיהודים עושים טעות. אם היהודי הוא תלמיד חכם, יהיה זה לכאורה גט בטל מדאורייתא גם כן.

כפיה שלא כדין על ידי גויים

[[#3]] אבל **"ואם הגוים אנסוהו לגרש שלא כדין"**, אז זה בכלל לא גט, גם לא מדאורייתא, **"אף על פי שאמר בגוים רוצה אני"**, אפילו אמר לפני הגויים: רוצה אני, **"ואמר לישראל כתבו וחתמו"**, אבל **"הואיל ואין הדין מחייבו להוציא"**, הדין לא אומר שהוא צריך להוציא, ומי אונס? הגויים, אז **"אינו גט"**.

אז בוא נסכם את ההלכות עכשיו. אבל הוא אומר, ההלכה האחרונה מאוד קשה, כי אם היהודי יודע שבית הדין עושה טעות, לכאורה לפי החשבון הזה זה היה צריך להיות בטל מדאורייתא. בית הדין הטועה, והוא לא יודע שהוא טועה, ממילא הוא חושב שיש לו רצון.

סיכום ארבעת החילוקים בהלכה

ר' יצחק: זה אומר מיד את זה מהישיבה, אני כבר יודע. בוא רק נסכם את הדין, אוקיי? הרי זה כלום, שיהיה מובן בראש. להבין יהיה, כבר התייגענו מספיק. אני רק רוצה שידעו מה ההלכה.

מה ההלכה, זה מאוד פשוט. יש אנשים שכופים להוציא, יש אנשים שלא כופים להוציא. מי שכופים להוציא:

- אם יהודי כפה אותו, זה כשר לכתחילה כשהוא אומר: רוצה אני, כן?

- או שגוי כפה אותו בשם יהודי, גם כשר לכתחילה.

- כשגוי כפה אותו ולא בשם יהודי, אז מה זה? זה פסול מדרבנן. מדאורייתא. לא, פסול.

ר' יואל אשר: לא, גוי אומר...

ר' יצחק: מי שהדין נותן, ההלכה הראשונה. מי שהדין נותן, שהגויים עשו את זה לבד,

ר' יואל אשר: זה פסול רק מדרבנן.

ר' יצחק: <|3:3.5|>נכון? אחר כך יש אנשים שאין הדין נותן לגרש. זו ההלכה הראשונה. אחר כך יש אנשים שאין הדין נותן לגרש, זה כך:

- אם היהודים כפו אותו, איך שזה יכול להיות, בטעות, לא משנה, אז זה פסול מדרבנן.

- אבל אם הגויים כפו את זה, זה פסול מדאורייתא.

במילים אחרות, מתוך ארבעת המקרים – יהודים, גויים, פסול, כשר – רק הרביעי בטל מדאורייתא, כשזה גם גויים וגם שלא מן הדין. אבל שלושת המקרים האחרים, הם:

1. כשזה יהודים וזה מן הדין – בוודאי טוב.
2. כשזה גויים וזה מן הדין – פסול מדרבנן.
3. וכשזה יהודים שלא מן הדין – גם כן פסול מדרבנן.

הטבלה שבראש שלי מתאימה? זו טבלה כמו יוצרות. זו ההלכה. כדי להבין בבירור את הפסול מדרבנן צריך להבין קצת יותר טוב איך זה עובד, אבל זו, אני חושב שזו ההלכה. מסכים. לא כתוב שום... הכללים מוסכמים על כולם. הש"ך נמצא על זה... אה, הוא אומר שיש אחרים שאומרים שאולי זה כן פסול מן התורה אם אלו יהודים שעשו שלא כדין. אוקיי, צריך לדעת. חשבתי שהוא... אוקיי.

ר' יואל אשר: כשהוא יודע ששלא כדין, זה החילוק שלי.

ר' יצחק: אוקיי, אדרבה, זה מביא מהרמב"ם. אוקיי, בקיצור זה עד כאן הלכות גירושין פרק ב'.

Generated by Shiur Upload Automation