

מצות גירושין*

הקדמה

במאמר זה נדון במצות גירושין. כמה ראשונים מנו מצות גירושין במנין תרי"ג המצוות. אך פשוט שאין מצוה לגרש סתם. אדרבה, מוכח משלהי מסכת גיטין (צ.) שאסור להתגרש בלי עילה מצדקת. לאור זאת, יש ראשונים שהבינו שאכן יש מצוה "לגרש", אך המצוה מוגבלת למקרים מסוימים, כגון מי שנשא אשה האסורה עליו. במקרה כזה, יש מצות עשה חיובית על האיש לגרש את אשתו שנשא בעבירה. ראשונים אחרים פירשו את המצוה בדרך אחרת. הרמב"ם הבין שאין לאפיין מצות גירושין כמצוה חיובית "לגרש", ואפילו במקרים מסוימים. הגדרת מצות גירושין המנוייה במנין המצוות היא שאם ירצה האיש לגרש, שיתגרש בכתב בשטר ולא באמירה ושילוח מביתו לחדוד. לדעת הרמב"ם, מהותה של המצוה נמצאת בדרך-הגירושין, כלומר היאך מתגרשים.

אם כן, יוצא שנחלקו הראשונים בהבנת טיב מצות גירושין - אם היא מצוה חיובית לגרש אשה שנשא בעבירה, או אם המצוה טבועה ב"דיני גירושין", בדרך הגירושין, כיצד מבצעים את הגירושין כשרוצים להתגרש:

* כמה מהרעיונות במאמר זה בנויים על יסודות ששמעתי לאורך השנים מאמו"ר שליט"א, בתורת מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש כבר נאמר למשה מסיני, ואם יאמר אדם "ראה זה חדש הוא, משיכו חבירו ואומר לו כבר היה לעולמים (ירושלמי פאה ב:ד)".

מודה אני לר' אוריאל זוסמן נ"י שהעיר לי על הכל המאמר, מבראשית עד לעיני כל ישראל, ונכנס לפנים משורת הדין לתקן ולשפר דברי תורה אלו, הן מצד הלשון הן מצד התוכן. ובכן יהי רצון מלפני הגבורה, לאמצו, לברכו, ולגדלו בתלמוד תורה. גם ר' עקיבא שטורם נ"י זכור לטוב על תרומתו בעריכת מאמר זה.

בכתב, על ידי גט פיטורין. במאמר זה, נפתח מהלך חדש בהבנת מצות גירושין. המהלך שנפתח סוללת דרך בין שתי הגישות האלו.

בהקדמה זו נשרטט יסוד הרעיון, ונרחיב בביארו להלן, בתוכן של המאמר. הרעיון הוא שאישות בהלכה שואפת לאידיאל של "ודבק באשתו והיו לבשר אחד". חזון האישות של התורה דורש קשר איכותי בין איש לאשתו. כשהקשר בין בני הזוג מאופיין לא על ידי אהבה ואחווה ושלוש ורעות, אלא על ידי איבה מתמשכת וקטטה ושנאה וסכסוכים תדיריים ומטרות חיים סותרות, אישות זו סותרת ומתנגדת לחזון האישות של ההלכה.

גירושין, כמושג וכמוסד משפטי, מאפשרים פירוק אישות כזאת, והם נחוצים כדי לשמור על חזון האישות של התורה. כשהאישות נוגדת לחזון "ודבק באשתו והיו לבשר אחד", מצוות גירושין מאפשרת, לפעמים מעודדת, ולפעמים אף מחייבת כמצוה, פירוק אישות זו, כדי לשמור ולהגן על חזון ורעיון האישות כאיחוד איכותי של "ודבק באשתו והיו לבשר אחד". קשר האישות, במהותו, שואף להיות ספוג באהבה ואחווה ושלוש ורעות. אך כשהנישואין נכשלים בהגשמת חזון האישות הזו, ובני הזוג אינם יכולים להשיג מטרה זו, וחיי האישות שלהם אף סותרים חזון זה, התורה מצוה לפרק את האישות על ידי גירושין. כך התורה שומרת על טוהר וקדושת מערכת האישות.

לפי"ז יוצא שמצות גירושין מחזקת את מערכת וחזון האישות בהלכה. המצוה תורמת למערכת האישות על ידי:

א. עצם האפשרות והכוח המשפטי לפרק אישות העומדת בסתירה לחזון האישות של התורה,

וב. מצוה חיובית לפרק אישות הסותרת את חזון האישות של התורה, זאת אומרת "מצוה לגרש" במקרים האלו.

גישה זו בהבנת מצות גירושין, שנפתח להלן, סוללת דרך בין שתי הגישות בראשונים במצות גירושין שסקרנו למעלה. מצד אחד, מהלך זה דומה לשיטת הרמב"ם, שגם הוא מאתר את המצוה ב"דיני גירושין" ולא במצוה חיובית לגרש. אלא שהרמב"ם מאתר את המצוה בדין גירושין בכתב, ואילו לפי המהלך שנפתח, מהות המצוה נמצאת בדין יסודי יותר:

בעצם דיין-הגירושין שמעניק את הכח לגרש ולפרק קניין האישות. עצם האפשרות לגרש משנה את צורת האישות והנישואין בהלכה.

מצד שני, המהלך שנפתח דומה לשיטת שאר הראשונים המאפיינים מצות גירושין כמצוה חיובית לגרש במקרים מסוימים. אלא, שלפי הראשונים האלו, המצוה לגרש מוגבלת למקרים של נישואים בעבירה, כגון חייבי לאוין, או למקרים שזנתה אשתו. ואילו לפי גישתנו ה"מצוה לגרש" כוללת מקרים שאין איסור או עבירה בנישואין וגם מקרים שאין בהם ערות דבר. לפי גישתנו, המצוה לגרש מתייחסת גם למקרים שבני הזוג כבר אינם מתאימים והגונים זה לזה בגלל שהקשר האיכותי ביניהם התדרדר ונפגע כל כך עד שהאישות אינה משגת, ואינה עומדת להשיג, את השלמות שהתורה מדמיינת כמטרת האישות, "ודבק באשתו והיו לבשר אחד".

א. איסור לגרש

כמה ראשונים מונים מצות גירושין במנין תרי"ג המצוות, אך ברור כשמש בצהרים שאין מצוה מן הסתם לגרש את האשה. אדרבה, הגמ' בסוף מסכת גיטין (ז:) מלמדת בשם ר' יוחנן על פי הפסוקים במלאכי (ב:טז) שהמגרש את אשתו נקרא שנאוי: "כי שנא שלח (מלאכי ב:טז)... ר' יוחנן אומר: שנאוי המשלח". וכן מבואר בגמ' שם (ז:) בשם ר' אלעזר שהמזבח מוריד דמעות על הגירושין: "ר' אלעזר: כל המגרש אשתו ראשונה - אפילו מזבח מוריד עליו דמעות, שנאמר (מלאכי ב:יג-יד): וזאת שנית תעשו כסות דמעה את מזבח ה' בכי... כי ה' העיד בינך ובין אשת נעוריך אשר אתה בגדתה בה והיא חברתך ואשת בריתך". מבואר, שהתורה מטיפה ביקורת על מי שמגרש את אשתו.

גדולה מזו, מהמשנה בסוף גיטין (ז.) משתמע שאסור לגרש את אשתו בלא הצדקה ועילה מספקת: "בית שמאי אומרים: לא יגרש אדם את אשתו אלא אם כן מצא בה דבר ערוה, שנאמר: כי מצא בה ערות דבר; ובית הלל אומרים: אפילו הקדיחה תבשילו, שנאמר: כי מצא בה ערות דבר וכו'".

ועיין במשנה למלך (גירושין י: כא) שהוכיח שהמגרש בלא הצדקה עובר באיסור דאורייתא:

"הדבר ברור דאיכא איסורא מדאורייתא מדגרסינן שלהי המגרש א"ל רב פפא לאביי לא מצא בה לא ערוה ולא דבר מהו וכו'...ועוד ראייה ממ"ש התוס' ריש פ"ק דסוטה דאמרין בירושלמי דלב"ש חובה הוא לקנאה משום דלגרשה אינו יכול וכיון דמדאורייתא חייב לקנאה משום דאינו יכול לגרשה אלמא דמן התורה אסור לגרשה בע"כ. וכן מבואר מתשובת הר"ן סי' י"ז במי שנשבע שלא לגרש הביאה מרן הבי"י י"ד סי' רכ"ח. גם הרשב"א ז"ל בתשובה סי' י"ח כתב דלא תיקנו ברכה על הגט משום דיש מקצת גירושין שהן בעבירה כגון דלא מצא בה ערות דבר ומגרשה. גם הריב"ש סי' קכ"ז כתב דאם א"ל אביו שיגרש אשתו אינו חייב לקיים מצות אביו בזה שהרי אם יאמר לו עבור על דברי תורה וכו'. מכל הני רבוותא מוכח דס"ל דאיכא איסורא דאורייתא. ועוד ראייה מהירושלמי שהביאו התוס' והרשב"א בשלהי גיטין דפריך לב"ש ל"ל קרא דלא יוכל בעלה וכו' תיפוק לי דאסור להחזיר סוטתו וכו'. אלמא דלב"ש אינו יכול לגרשה אא"כ מצא בה ערות דבר ומינה נשמע לב"ה דאיסור נמי איכא לגרשה על לא חמס".¹

מבואר שאין מצוה לגרש מן הסתם.² אדרבה המגרש ללא הצדקה עובר באיסור דאורייתא. ועיין בשו"ת הרשב"ש (סימן תי"א) שנקט שכל

¹ עיי"ש בהמשך דברי המשנה למלך (גירושין י: כא) שתמה על שיטת הכנה"ג שהציע שאין דברי המשנה אלא עצה טובה בעלמא. המשנה למלך חולק על הכנה"ג וכתב שהוא 'דבר תימה לומר כן': "בעיקר דין זה דלא יגרש אדם את אשתו וכו' מצאתי להרב כנה"ג י"ד סי' רל"ט שכתב דאין כאן שום מצוה לא מדאורייתא ולא מדרבנן דאפילו לב"ש דאמרי לא יגרש וכו' עצה טובה קמ"ל ולא שהוא מוזהר על זה דלא מצינו בשום מקום שיהא מוזהר האדם שלא לגרש אשתו אפי' מדרבנן. וכ"כ בתשובת הרב מאיר עיני חכמים (דף פ"א ב) ועיין מ"ץ ח"א (דף ר"ג). מהרח"ש בשאלה סימן ג' מהר"א ששון סימן ס"ד פ"מ ח"ג סימן ג' ופני יהושע דמשמע מדבריהם דקיימי בשיטתו של הרב כנה"ג דאין כאן אלא עצה טובה. ודבר תימה הוא לומר כן".

² וצ"ע בכוונת הבאר היטב באבן העזר ריש הלכות גיטין (ק"ט א): "מצות גירושין היא מצות עשה. ומהראנ"ח היה נותן טעם לפ"ז למה שנוהגין לתת גט לש"מ שמת בלא בנים

היכא שאין הצדקה לגרש, אסור לגרש, ואין בית דין נזקקין לו להתגרש, והב"ד חייבים למנוע גירושין זה, והם חייבים למנוע הסופר מלכתוב והעדים מלחתום, ויש לנדות ב"ד שמתתפים בגירושין שנבצעו בלי הצדקה:

"ארבע נשים הם ודיניהם שלשה. האחת היא שאסור לגרשה, כאותה ששינו כפרק בתרא דגיטין, ב"ש אומרים לא יגרש אדם את אשתו אלא אם כן מצא בה ערות דבר, וב"ה אומרים אפילו הקדיחה (את) תבשילו, רבי עקיבא אומר אפילו מצא אחרת נאה הימנה שנאמר והיה אם לא תמצא חן בעיניו וגו'... דאמרינן התם בגמרא כי שנא שלח... רבי יוחנן אמר שנוי המשלח... ובאשה כזו שאסור לגרשה... אין בית דין נזקקין לו להתגרש. ואני אומר דבי דינא דמזקקין ליה משמתין להו לפי שהוא עובר על דברי חכמים ז"ל, כדאמרינן בנדרים בפ"ב... ובי דינא דמזקקין ליה משמתין ליה, אלמא כל שאסור לעשותו לכתחלה ועבר הבית דין ההדיוט ההוא ונזקק לו משמתין לההוא בי דינא, וחייבים הבית דין למנוע הסופר לכתוב והעדים לחתום כיון דאיכא איסורא".

ב. מצווה לגרש בנישואין של עבירה ובערות דבר: שיטת הרשב"א והסמ"ק

נישואין בעברה

הרשב"א בתשובה (א:יח) הביא ניתוחו של הרב יוסף אבן פלט שדן בענין ברכת המצוות, על איזה מצוות מברכים ברכת המצוה ועל איזה מצוות לא מברכים. תוך דבריו שם, הרב אבן פלט דן במצות גירושין והקשה מדוע לא מברכים ברכת המצוה בשעת גירושין. עיי"ש שהציע שאין מברכים על הגירושין מפני שיש הרבה גירושין שהן בעבירה ואין מצוה אלא במקצתן: "וכן על הגירושין משום דיש מקצת הגירושין שהן

אעפ"י שבגט זה הם מבטלים מצות חליצה או יבום. מפני שנתנית הגט היא מצות עשה".
ועיי' מה שנבאר בדעתו לקמן.

בעברה כגון שלא מצא בה דבר עברה ומגרשה ששנוי המשלח. ואף על פי שיש מצוה במקצתן, כגון אותן נשים שנשאו בעברה שמצוה לגרשן, לא פליגי רבנן לגרשין שיברך במקצת הגרושין ולא יברך במקצתן". משתמע מדבריו שאין מצוה בגירושין אלא בכגון "אותם נשים שנשאו בעברה שמצוה לגרשן". במקרים כאלו מעיקר הדין יש לברך ברכת המצוה על מצות גירושין, אך חז"ל הפקיעו את הברכה מדין "לא-פלוג", שלא לחלק בברכת המצוה בין גירושין לגירושין, כיון שאין מצוה ברוב המקרים של גירושין כי אם "במקצתן".

לפי שיטה זו, מצות גירושין מאופיינת כעשה המתקן לאו, כעין "והשיב את הגזלה אשר גזל". המצוה בגירושין היא לתקן את הלאו שעבר כשנשא את האשה בעבירה. אם עבר ונשא אשה בעברה, יש מצוה לתקן עברה זו ולהתגרש. אך ברוב המקרים אין מצות בגירושין בכלל, ולכן חז"ל הפקיע ברכת המצוה, שאין מצוה בגירושין אלא "במקצתן".³

מצא בה ערות דבר

כעין שיטה זו מצינו בדברי הסמ"ק (מצוה קפד), שהביא מצות גירושין במנין המצוות שלו. הסמ"ק מגדיר את מצות גירושין כמצוה לגרש אשה כשמצא בה ערות דבר: "לגרש את האשה דכתיב (דברים כ"ב) כי מצא ערות דבר וכתב לה ספר כריתות ונתן בידה, ערות דבר כגון (כתובות דף ק"א) עוברת על דת משה מאכילתו שאינו מעושר ומשמשותו נדה, ולא קוצה לו חלה ונודרת ואינ' מקיימת, וכגון עוברת על דת יהודית שיוצאה בשוק וראשה פרועה אפילו קלתה על ראשה אם יוצאה לרשות הרבים".

ולכאורה מקור שיטה זו נמצא בסוף מסכת גיטין (צ.צ:): במי "שרואה את אשתו יוצאה וראשה פרועה, וטוה בשוק, ופרומה משני צדדיה, ורוחצת... במקום שבני אדם רוחצין. זו מצוה מן התורה לגרשה, שנאמר: כי מצא בה ערות וגו' ושלחה מביתו".

³ במאמר זה נכנה לשיטה זו "שיטת הרשב"א" מכיון שהוא מופיע בשו"ת הרשב"א, למרות שבאמת היא שיטת הרב יוסף אבן פלט.

לפי שיטה זו, משתמע שיש מצוה חיובית לגרש אשה כשמצא בה ערות דבר ומעשים מכוערים.⁴

ג. מצות גירושין בשטר וחיזוק האישות: שיטת הרמב"ם

גם הרמב"ם מונה מצות גירושין במנין תרי"ג המצוות, אלא שהוא פירש מצות גירושין באופן אחר. לדעתו, מצות גירושין אינה ציווי לעשות פעולת גירושין במקרים מסוימים. המצוה הוא עצם "דין-גירושין", התהליך המשפטי הקובע איך מתגרשים כשרוצים להתגרש. לדעת הרמב"ם המצווה בגירושין היא שכשירצה לגרש, שיבצע את הגירושין בכתב, ולא בדיבור, כמו שציוותה התורה "וכתב לה ספר כריתות".⁵

⁴ ועיין רש"י דברים (כד: א) כי מצא בה ערות דבר - מצוה עליו לגרשה שלא תמצא חן בעיניו". וכן דייק הריב"ש (שו"ת סימן שצח) מסוגיא זו בסוף גיטין: " ואף בגרושין תניא בסוף גיטין: שאם היתה יוצאה, וראשה פרוע, ורוחצת במקום שבני אדם רוחצים שם; מצוה מן התורה לגרשה, שנאמר: כי מצא בה ערות דבר, וכתב לה וכו'...., הנה יש בה מצוה ממש; אלא שאין מברכין על הקלקלה. כמו שאין הכהן המשקה את הסוטה".

ועיין בשו"ת הרשב"א (א: תקנז): "כל זמן שמצא בה דברים מכוערים בשני עדים מצוה לגרשה ולהוציא רשעה מתוך ביתו".

וכן כתב הרשב"ש בשו"ת (סימן תיא): "ארבע נשים הם ודיניהם שלשה... והשנית היא שמצוה לגרשה, כגון שמצא בה ערוה או דבר ערוה כגון פריצות... והכלל שכל שיש בה דבר פריצות או חשש זנות מצוה לגרשה. ובודאי שבזו... מצוה לזקק לו, ואם אינה רוצה לקבל גיטה יכריחוה לקבלו, שהכל מסייעים לדבר מצוה להזדרז בזה".

⁵ מצינו כעין זה בשיטת הרמב"ם ביודיו ותשובה, שמשמע מלשונו בריש הלכות תשובה שאין מצוה לשוב בתשובה אלא דאם ישוב מחטאו שיתודה בפיו. וזה לשון הרמב"ם בהלכות תשובה (א: א): "כל מצוה שכתורה בין עשה בין לא תעשה אם עבר אדם על אחת מהן... כשיעשה תשובה וישוב מחטאו חייב להתודות לפני האל ברוך הוא". וכן יש להבין דברי הרמב"ם במצות קידושין, שאין מצוה חיובית לישא אשה, אלא שאם ישא אשה, שיקנה אותה תחילה בקנין אירוסין. ועיין בלשון הרמב"ם במשנה תורה (אישות א: א) וזה לשונו: "נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחלה בפני עדים ואחר כך תהיה לו לאשה שנאמר (דברים כ"ב) כי יקח איש אשה וכו' אליה". ועיין בלשונו בספר המצוות (עשה ריג) "לבעול בקידושין", משמע שהמצוה היא שאם ירצה לבעול באישות יש לו לקנותה קודם לכן בקידושין. וכן שמעתי מאאמור"ר שליט"א לקשר בין דברי הרמב"ם במצות גירושין לדבריו במצות וידוי ובמצות קידושין.

וז"ל לשון הרמב"ם בספר המצוות (מצות עשה רכב): "והמצוה הרכ"ב היא שצונו לגרש בשטר על כל פנים כשנרצה לגרש והוא אמרו יתעלה (תצא כד) וכתב לה ספר כריתות ונתן בידה. וכבר התבארו משפטי מצוה זו רוצה לומר דין גרושין בשלמות במסכתא המחוברת לזה רוצה לומר מסכת גיטין". ומדוייק בדבריו שהמצוה היא רק כשנרצה לגרש, אז יש לגרש בשטר. המצוה טבועה בדרך שמבצעים את הגירושין. ולכן הרמב"ם מדגיש בספר המצוות שיסוד המצוה הוא "דין גרושין".⁶ כך מצוות גירושין שייכת לכת של מצוות שהרמב"ם מסווג בספר המצוות בתור "דינים", כגון דיני ירושה ודיני שומרים וכדומה, שהמצוה טבועה בפרטי הדינים ולא בחובת הגברא לפעול.⁷

ועיין גם ברמב"ם בכותרת להלכות גירושין: "הלכות גירושין יש בכללן... אחת מצות עשה והיא שיגרש המגרש בספר".⁸ ועיין בספר החינוך (מצוה תקעט) שאימץ שיטת הרמב"ם בהבנת מצות גירושין: "מצוה על הרוצה לגרש את אשתו שיגרשנה בשטר". ובהמשך דבריו הוסיף החינוך שעוברים על מצוה זה כשמתגרשים בלי לכתוב גט: "ועובר על זה וגירש את אשתו ולא כתב לה הגט כמצות התורה".

⁶ וכן משמע משו"ת הריב"ש (סימן שצח): "ובוראי: שלקחת אשה בקדושין, מצות עשה; ואינה דין לבד... אלא שהיא מצוה גמורה. ולא דמי לגרושין, שהיא דין לבד. שהרי יש גרושין: ששנאוי המשלח, והמגרש אשתו ראשונה; אפי' מזבח מוריד עליו דמעות". אלא שלדעת הרמב"ם אין סתירה בין מעמד "מצוה גמורה" למעמד "דין". לפעמים המצוה נמצאת במערכת הדינים גם אם אין מצוה חיובית לפעול.

⁷ למצוות שהם דינים, ראה רמב"ם ספר המצוות מצות עשה רלו ("דין חובל בחברו"), עשה רמ ("דין ההבער"), עשה רמא ("דין ההבערה"), עשה רמב ("דין שומר חנם"), עשה רמג ("דין נושא שכר"), עשה רמד ("דין שואל"), עשה רמה ("דין מקח וממכר"), עשה רמו ("דין הטוען והנטען"), עשה רמח ("דיני נחלות").

⁸ ועיין גם במשנה תורה (גירושין א:א): "אין האשה מתגרשת אלא בכתב שיגיע לה וכתב זה הוא הנקרא גט, ועשרה דברים הן עיקר הגירושין מן התורה ואלו הן: שלא יגרש האיש אלא ברצונו, ושיגרש בכתב ולא בדבר אחר וכו'".

אישות בקשר חזק

כדי להבין שיטת הרמב"ם והחינוך, ניתן להסביר שדרישת בציעת הגירושין על ידי שטר, תורמת ממד חשוב לטיב קנין אישות. הרמב"ם בהלכות אישות (א-א:ב) מסביר שעל ידי מצות קידושין התורה החליפה את אופי מוסד האישות מיחס ארעי וקל-דעת לקנין חזק המתבצעת בכובד-ראש. על ידי מצות קידושין התורה יצרה קנין אישות בקשר חזק, בניגוד חריף ליחסי האישות הארעיים וקליי הדעת ששררו קודם מתן תורה. וז"ל הרמב"ם (אישות א:א): "קודם מתן תורה היה אדם פוגע אשה בשוק אם רצה הוא והיא לישא אותה מכניסה לביתו ובוועלה בינו לבין עצמו ותהיה לו לאשה, כיון שנתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחלה בפני עדים ואחר כך תהיה לו לאשה שנאמר (דברים כ"ב) כי יקח איש אשה ובא אליה".

בהלכה זו ובהלכה ב שם מבואר שהמצוה בקידושין נמצאת במוסד המשפטי הדורשת קנין בפני עדים קודם שיכניסנה לביתו. קנין זה הופך יחסים ארעיים וקלי-הדעת לקשר משפטי חזק על ידי קנין קידושין בפני עדים קודם הנישואין. וז"ל הרמב"ם שם (הלכה ב): "וליקוחין אלו מצות עשה של תורה הם, ובאחד משלשה דברים האשה נקנית, בכסף או בשטר או בביאה, בביאה ובשטר מן התורה ובכסף מדברי סופרים, וליקוחין אלו הן הנקראין קידושין או אירוסין בכל מקום, ואשה שנקנית באחד משלשה דברים אלו היא הנקראת מקודשת או מאורסת".⁹

⁹ ועיין לעיל הערה 5, שכן משמע מספר המצוות (עשה רי"ג, "לבעול בקידושין") שהמצוה היא שאם ירצה לבעול באישות צריך לקנות אותה תחילה בקידושין. ועיין מה שביאר אאמו"ר ("בענין שיטת הרמב"ם במצות קידושין", ספר חזון נחום): "לפי הרמב"ם אין מצוה וחובת גברא ... למצוא אשה... אלא המצוה היא שכל מי שכבר החליט להתחתן חייב לישא בדרך קנין קידושין קודם היתר הנישואין... המצוה הינה... כמה שמוסיף הרקע של קידושין ליעד הסופי של האישות".

דברי הרמב"ם שהבאנו למעלה לחלק בין אישות קודם מתן תורה לאישות לאחר מתן תורה בכתובה וקידושין עולים בקנה אחד עם גישתו לאיסור קדשה. עיין רמב"ם ספר המצוות לא תעשה שנה: "שנמנעו מלבעול בלא כתובה וקדושין". ועיין מש"כ אאמו"ר ("שיטת הרמב"ם בענין קדישה ופילגש ומצות קדושין", בית יצחק לח, תשס"ו, עמוד 110): "יסוד איסור קדישה נעוץ במצות קידושין שנתחדשה במתן תורה... היא קובעת שאישות אינה יכולה להיות דבר אקראי והיא חייבת להיות בדרך שמביעה שהיא דבר

המאירי הרחיב גישה זו עוד יותר והצביע על כך שחיזוק מוסד האישות במתן תורה אינו מוגבל לדרישת קנין אירוסין ועדי קיום. יוזמת התורה להפוך אישות לקנין חזק וליצור מוסד אישות יציב וקבוע – בניגוד לאישות הארעיים וקלי הדעת ששררו קודם מתן תורה – כוללת גם חיוב הכתובה ודרישת גירושין בכתב על ידי גט. וזה לשון המאירי בהקדמתו למסכת קידושין: "והענין הוא שקודם מתן תורה לא היה להם אישות אלא כשהיה אדם פוגע אשה בשוק וישרה בעיניו היה מדבר בינו לבינה בענין הנשואין ואם נאותין זה לזה מכניסה לביתו ועומדת עמו והיתה לו לאשה וכן כשהיו מתקוטטין זה בזה היה הולך לו זה מכאן וזה מכאן... ולא היה אצלם קשר חזק בענינים אלו... וכשנתנה תורה נצטוו להיות ענין האישות בקשר חזק באירוסין ונשואין ובעדים ובכתבה ושלא יוכל לשלחה אלא בגט".

המאירי רואה במצוות המרכזיות ובדינים הקבועים של סדר נשים – אירוסין, נישואין, עדי קיום, חיוב הכתובה, וגירושין בגט – כוונת התורה להפוך יחסי אישות ארעיים ל"קשר חזק". במילים שלו, "קודם מתן תורה לא היה להם אישות... ולא היה אצלם קשר חזק בענינים אלו... וכשנתנה תורה נצטוו להיות ענין האישות בקשר חזק". במקום שהרמב"ם התמקד דווקא על קנין אירוסין בעדים, המאירי הבין שגם הכתובה וגם הדרישה לגירושין בכתב תורמים להחזקת מוסד האישות, והופכים אותו להיות קשר חזק.

ובהסבר דברי המאירי נראה שהכתובה הופכת את האישות לקשר חזק, שהרי עיקר תקנת הכתובה הוא כדי שלא תהא קלה בעיניו

שבקדושה שמשקפת כבוד והערכה בין איש לאשתו. התייחסות זו מתבטאת בדרישה שיקדים קידושין-שטיבו קנין ואוסר-לפני המתיר של הנישואין. משום כך, הרמב"ם התחיל הלכות אישות בניגוד שקיים בין לפני ולאחרי מתן תורה... ויש לציין שמיד אחרי שהגדיר מצות ומעשה קדושין חוזר הרמב"ם שוב לנגד בין לפני ולאחרי מתן תורה בניסוח ממש מקביל לקבוע איסור הקדישה... ונראה להציע שהרמב"ם בכוונה ניסח האיסור קדישה באופן דומה למצות קידושין ומיד אחרי מצות קידושין משום שאיסור זה נובע ישיר מהשינוי שחל במתן תורה ביחס איש ואשה. ולדעתו, מצות קדושין לפני נישואין ואיסור קדישה המורחבת אינם אלא שני צדדי מטבע אחד".

להוציאה¹⁰. אם הבעל רוצה לגרש את אשתו, הוא אינו יכול לגרשה בקלות או בקלילות אלא בתשלומים משמעותיים של הכתובה. כך כתובה מחזקת את קנין האישות. קודם מתן תורה החלטת בעל לשלוח את אשתו היתה החלטה קלה מאד, שהרי גירושין לא עלה לו כלום. אך לאחר מתן תורה, שאינו יכול לגרש אלא בתשלומים כבדים, נמצא שאינו קל בעיניו להוציאה.¹¹ קנין אישות מתחזק על ידי חיוב הכתובה.¹²

¹⁰ עיין כתובות (יא): "כתובה - היינו טעמא, שלא תהא קלה בעיניו להוציאה".

¹¹ ועיין בעירובין (מא:): "שלושה אין רואין פני גיהנם, אלו הן: דקדוקי עניות, וחולי מעיין, והרשות. ויש אומרים: אף מי שיש לו אשה רעה. ואידך - אשה רעה מצוה לגרשה. ואידך - זימנן דכתובתה מרובה... ולא מצי מגרש לה". ועיין בירושלמי (כתובות יא:ג): "איתתיה דר' יוסי הגלילי הוות מעיקה ליה סגין סליק ר' לעזר בן עזריה לגביה א"ל ר' שיבקה דלית היא דאיקרך א"ל פורנה רב עלי".

ועיין ברמב"ם (אישות כד:טז) שהסביר שכשחז"ל רוצים לעודד את הבעל לגרש את אשתו הם פוחתים מן הכתובה כדי שתהא קלה בעיניו להוציאה: "עוברת על דת משה או על דת יהודית וכן זו שעשתה דבר מכוער אין כופין את הבעל להוציא אלא אם רצה לא יוציא, ואף על פי שלא הוציא אין להן כתובה, שהכתובה תקנת חכמים היא כדי שלא תהא קלה בעיניו להוציאה ולא הקפידו אלא על בנות ישראל הצנועות אבל אלו הפרוצות אין להן תקנה זו אלא תהא קלה בעיניו להוציאה".

¹² ונראה שישוד זה מסביר מדוע הרמב"ם כלל הכתובה כחלק מעצם מצות אישות בכותרת להלכות אישות: "הלכות אישות. יש בכללן ארבע מצות שתי מצות עשה, ושתי מצות לא תעשה. וזה הוא פרטן: (א) לישא אשה בכתובה וקידושין. (ב) שלא תבעל אשה בלא כתובה וקידושין". הכתובה היא חלק מהותי ממצות ומערכת האישות בהלכה.

ובזה מובן מדוע כל הפוחת משעור הכתובה או אינו כותב כתובה כלל אסור ביחוד וביאה, שקשר האישות לקוי במקום שלא קיים כתובה. ועיין כתובות (נד:) שכתב: "רבי מאיר אומר: כל הפוחת לכתולה ממאתים, ולא למנה ממנה - הרי זו בעילת זנות". ועיין בשולחן ערוך (אבן העזר סו:ג) וז"ל: "אם כתב לה כתובה, ונאבדה, או שמחלה לו... צריך לכתוב אחרת בעיקר הכתובה, שאסור לאדם לדור עם אשתו שעה אחת בלא כתובה".

ועיין בשו"ת הרמב"ן שביאר שאם לא כתב לאשתו כתובה, כיון שכל כך קל בעיניו להוציאה הרי כאילו "עיניו נתן בגירושין, [ו]הוא לה גרושת הלב". וז"ל הרמב"ן בתשובה (מובא בשו"ת הרשב"א המיוחסות לרמב"ן סימן רפד, התשובה נכתבה על ידי הרמב"ן לרבנו יונה): "ואם אחר שהכניסה בביתו, הקדים ובה עליה בלא ברכה, אסורה לו כנדה. וכן, כל שלא כתב לה מאתים, סבורה היא כיון שאינו נוהג עמה כבעל, עיניו נתן בגירושין. והוא לה גרושת הלב".

במסגרת זה של חיזוק קשר האישות, המאירי מדגיש את חשיבות גירושין בכתב על ידי גט ותרומת הגט לחיזוק קשר האישות. קודם מתן תורה "כשהיו מתקוטטין זה בזה היה הולך לו זה מכאן וזה מכאן... לא היה אצלם קשר חזק בעינינו אלו". כשהיו מתקוטטים היו יכולים לצאת בקלות מהאישות, זה הולך לו מכאן וזה מכאן. אך לאחר מתן תורה, ההלכה דורשת תהליך משפטי של גירושין, בכתב, בכתיבת הגט לשמה, ובפני עדים¹³. על ידי כך, האישות מתחזקת, שהרי אי אפשר לצאת מן האישות בלי כתיבת הגט, העדת העדים וכל הדרישות הנדרשות להכשיר

ועיין ברש"י על התורה (בראשית כה:ו) דמשמע שהכתובה היא הדבר המבדיל בין אישות לפילגשות: "הפילגשים - נשים בכתובה, פילגשים בלא כתובה, כדאמרין בסנהדרין (כא א)".

המקורות בהערה זו, ובשתי ההערות שלמעלה ממנה, מצביעים על הקשר המהותי בין אישות (קשר חזק), כתובה (שלא תהא קלה בעיניו להוציאה), וגירושין על ידי גט (דבלי כתובה הוי כגרושת הלב ואסורה עליו).

¹³ ועיין בתרגום יונתן (דברים כד: א) שאפשר דיש צורך להתגרש על ידי ב"ד: "ארום יסב גבר איתא וייעול עלה ויהי אין לא השכחת רחמין בעינוי ארום אשכח בה עבירת פתגם ויכתוב לה ספר תירווכין קדם בי דינא ויתן ברשותה ויטייל יתה מביתה". ועיין בתומים (ט: ב) שתמך בדברי התרגום וכתב שמכאן יצא המנהג לגרש בבית דין: "ומה שכתב הרמ"א שם דגט אין צריך בית דין, אמת דכן משמע בגמרא (ב"ב קעד ב), אבל בתוס' בקדושין ד' ט' (ע"א) דבור המתחיל הא לא דמי כתבו גם כן דהגט הבעל כותב בבית דין, ע"ש, וכן מצאתי בתרגום יהונתן לתורה על פסוק (דברים כד א) וכתב לה ספר כריתות דכתב ליה בתרע בית דינא עיין שם, ומזה בא מנהג דצריך בית דין בגט".

וכן משמע קצת מרש"י (סנהדרין ב. ד"ה מיאונין), שכתב דמיאון צריך בית דין, דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקן. משמע שהדין דרבנן של מיאון שזקוק לבית דין נתקן כעין גט דאורייתא, שגם הוא צריך בית דין לדעת רש"י. וז"ל רש"י שם: "מיאונין - יתומה קטנה שהשיאוה אמה ואחיה לדעתה, יוצאה בלא גט במיאון, כל זמן שלא גדלה תחתיו, ובשלשה בעינן, דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, ומיאונין דרבנן, דמדאורייתא אפילו מיאון לא בעיא". וכן דייק הנודע ביהודה (מהדורא תניינא אבן העזר סימן קיד) בדברי רש"י: "דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון היינו גט שהוא להוציא מקידושי תורה דומיא דהכי תיקנו מיאון לקידושי קטנה שהוא דרבנן שיהיה בשלשה, וא"כ מוכח דגט צריך שלשה".

הגט בכתב. זהו כוונת המאירי "וכשנתנה תורה נצטוו להיות ענין האישות בקשר חזק... שלא יוכל לשלחה אלא בגט".¹⁴

האטת תהליך הגירושין על ידי כתיבה

כדי להעמיק הבנתנו היאך הדרישה לגירושין בכתב מחזקת את קשר האישות, יש לעיין בספר החינוך (מצוה תקעט) שביאר משמעות גירושין בכתב לעומת גירושין בדיבור: "ואמנם ציונתו התורה בשלחנו אותה לבלתי שלחה בדבור לבד... [דאז] יהיה מעשה הגירושין מצוי הרבה. אכן עתה שנתחייבנו לכתוב הדברים בספר והעד עדים... [יש] תועלת בדבר, כי בתוך כך תנוח חמת האיש לפעמים וינחם מלגרש אותה, וגדול השלום".

לדעת ספר החינוך, אילו היינו מבצעים את גירושין על ידי דיבור בלבד, גירושין היו מצויים הרבה יותר. הדרישה לגירושין בכתב ממזער את מספר הגירושין בבני ישראל. לדעתו, ככל שנוסף יותר דרישות להתגרש, כך נמעט מספר הגירושין. אילו היו הגירושין מבוצעים על ידי דיבור, היה קל מאד לפרק את האישות, והיו הגירושין מצויין הרבה יותר. אך כשדורשים גירושין בכתב, אנו מקשים את תהליך פירוק האישות, "ובתוך כך תנוח חמת האיש לפעמים וינחם מלגרש". יוצא שגירושין בכתב מחזק את קנין האישות.¹⁵

יש מקום לדון לגבי שאר דקדוקי הגט, אם יש לפרש את משמעותם באופן דומה, שהם מחזקים את קשר האישות על ידי האטת תהליך

¹⁴ רעיון זה נמצא גם בדברי הרמב"ם (מלכים ט:ח) המבחין בין הקנין החזק של אישות בני ישראל לאחר מתן תורה לאישות של בני נח: "בן נח שייחד שפחה לעבדו ובא עליה הרי זה נהרג עליה משום אשת חבירו, ואינו חייב עליה עד שיפשט הדבר ואמרו לה העם זו דבית עבד פלוני, ומאימתי תחזור להתירה משיפרישנה מעבדו ויפרע ראשה בשוק, ומאימתי תהיה אשת חבירו כגרושה שלנו משיוציאנה מביתו וישלחנה לעצמה, או משתצא היא מתחת רשותו ותלך לה, שאין להם גירושין בכתב, ואין הדבר תלוי בו לבד, אלא כל זמן שירצה הוא או היא לפרוש זה מזה פורשין".

¹⁵ וכי האי גוונא מצינו לענין הדרישה לגט מקושר לכהנים. ואיתא בבא בתרא (קס:): "וטעמא מאי תקינו רבנן מקושר? אתרא דכהני הו, והו קפדי טובא ומגרשי נשיהו, ועבדי רבנן תקנתא, אדהכי והכי מתבא דעתייהו".

הגירושין ומתוודאים שהחלטה לגרש נעשית ברצינות ובכובד ראש.¹⁶ ונראה שכך היא דעת האברבנאל (דברים כד): "האמנם לא רצתה להתגרש בדברים או בכסף או ביציאה מביתו כדי שלא יהיו הגרושין דבר נקל לעשותו ותהיה האשה גרושה מאישה פעמים אין מספר כל עוד שיעלה על רוחו... להסיר כל התואנות האלה צוה הוא ית' שלא יגרש האדם את אשתו כ"א בספר ושיהיה בתנאים רבים ועדים מעידים עליו, אבל זה כלו ממה שלא יקל כל כך על הבעל לעשותו, ואם ירצה לגרש את אשתו באף ובחימה יכבד בעיניו הפעל לזה ויתישב דעתו". מבואר בדעתו שגם דרישת ה"תנאים רבים" בדקדוקי הגט והדרישה ל"עדים מעידים עליו" מאיטים את תהליך הגירושין ומרשימים על הבעל חומרת מעשה הגירושין, ועל ידי כך מחזקים את קשר האישות בהלכה.¹⁷

¹⁶ לדוגמא, הצורך ללשמה מבטיח שהבעל צריך להתחיל את תהליך הגירושין מהתחלה, כשרוצה לגרש. הוא אינו יכול לישב על טופס גט מונח וזומן בכיסו לגרש בו את אשתו כל זמן שירצה. הגט צריך להיכתב לשמה מתחילה ועד סוף כשהבעל מכריע בדעתו לגרש. הגמ' עצמה מצביעה על הקשר בין הדרישה לכתוב את הגט לשמה לבין האטת תהליך הגירושין. ועיין למשל בגיטין (כו:): "שחז"ל החמירו בלשמה כדי שלא יהיה לבעל גט מזומן לגרש את אשתו בכעסו: "בדין הוא דאפי' תורף נמי לכתוב, וזמנין דהוה ליה קטטה בהדה ורתח עלה, וזריק ליה ניהלה ומעגן ומותיב לה". ועיין בירושלמי גיטין (ג:ב) שביאר הרחבת דין לשמה כחומרה מפני התקנה: "מהו מפני התקנה. רבי שבתי בשם חזקיה מפני תקנת בנות ישראל שלא יהו מצויות להתגרש".

ועיין במאירי ריש גיטין (ב). שביאר בטעם תקנת בפני נכתב ובפני נחתם, שבחוק לארץ ניסו להקל ולזלזל בדרישות של "לשמה" מפני שדין לשמה תוקעת ביכולת הבעל לגרש במהירות, שהדרישה מחייבת את הבעל לכתוב את הגט מחדש - למצוא סופר מוכן ומזומן, עדים מוכנים לחתום - כשהוא מחליט לגרש: "וכן יש מפרשים ששאר הדקדוקים אין בהם הנאה לבעל ואינו מחזר אחריהן אבל שלא לשמה מתוך פשיטי דספרא שלא יצטרך להכתיבו מתחילה נהנה בו ונוטלו מטופסיו או ממי שנמלך". עובדה זו מעידה איך שהדרישה ללשמה משפיעה על האטת תהליך הגירושין.

¹⁷ ויש להדגיש שמשמעות האטת תהליך הגירושין, אינה רק עצם האטת התהליך בפני עצמו. האטת התהליך גם משמשת כמעצורת וכבדיקה לבטוח שהבעל התלבט והכריע לגרש ברצינות ובכובד-ראש. דיני לשמה, כתיבת "סיפור דברים של כריתות", ומינוי עדי קיום להעיד על דעתו לגרש מוודאים שהבעל קיבל החלטה זו במחשבה-תחילה וכוונה מוקדמת. וכן משמע מהאברבנאל שביאר דינים אלו "שלא יהיו הגירושין דבר נקל לעשותו" שלא יגרש "כל עוד שיעלה על רוחו", "שלא יקל כל כך על הבעל" ושלא יגרש "באף ובחימה", ושמטרת הדקדוקים כדי ש"יכבד בעיניו" הפעל לזה. יוצא שדינים אלו

גירושין בכתב כעדות על מעמד האישה

תורמים באופן משמעותי למערכת הגירושין כמעשה רציני וכביר, ולכן הם תורמים גם למוסד האישות כקשר חזק ורציני.

ויש להעיר לפי מהלך זה שדרישת גירושין על ידי גט תורמת למוסד האישות כקשר חזק, על ידי האטת תהליך הגירושין. יש להבין תקנת רבנו גרשום שלא לגרש אשה בעל כרחיה (עיי'ן שולחן ערוך אבן העזר קי"ט:ו) כמסמך נוסף בחיזוק מערכת האישות. לפי המאירי "קודם מתן תורה... כשהיו מתקוטטין זה בזה היה הולך לו זה מכאן וזה מכאן... ולא היה אצלם קשר חזק בעניינים אלו... וכשנתנה תורה נצטוו להיות ענין האישות בקשר חזק... שלא יוכל לשלחה אלא בגט". התורה חזקה את מערכת האישות על ידי כך שהאשה אינה יכולה לצאת ממערכת היחסים בלי הסכמת בעלה, שהיא צריכה שהגט יהיה נכתב ברצונו. רבנו גרשום החזיק את קשר האישות בתקנה שגם הבעל אינו יכול לפרק את האישות בלי הסכמת אשתו. ועיי'ן שו"ת הרא"ש (מב:א) וז"ל: "תיקן הגאון רבינו גרשום ז"ל שאין לגרשה בעל כרחיה... כי ראה הדור פרוץ ומזלזלין בבנות ישראל בזריקת גט ותקן להשוות כח האשה לכח האיש כמו שהאיש אינו מוציא אלא לרצונו כך האשה אינה מתגרשת אלא לרצונה".

ולפי"ז יש להדגיש את הקשר המהותי בין תפקיד הכתובה לבין חרם דרבנו גרשום. דלפי הנתבאר, תקנת רבנו גרשום משגת מטרה דומה ועולה בקנה אחד עם עיקר רעיון הכתובה: ליצור אישות בקשר חזק, ולכן כתב הרמ"א (אבן העזר הלכות כתובות סימן ס:ג) שמעיקר הדין אין צורך לכתובה לאחר חרם דרבנו גרשום, שהרי תקנת רבנו גרשום מחזקת את האישות באופן דומה לכתובה. וז"ל הרמ"א שם: "אסור לאדם לדור עם אשתו שעה אחת בלא כתובה... [אבל] במקום שאין מגרשין רק מרצון האשה, אין צריך לכתוב כתובה; אם כן בזמן הזה במדינות אלו, שאין מגרשין בעל כרחיה של אשה משום חרם רבינו גרשום, וכמו שיתבאר לקמן סימן קי"ט, היה אפשר להקל בכתובת הכתובה".

וכן יש להצביע על הקשר שבין משמעות דעת הבעל לגרש ותקנת רבנו גרשום. להלן נבאר שיש דיני גירושין שנכנסים לתוקף על ידי דעת הבעל לגרש. לקמן נבאר (עיי'ן חלק ח של מאמר זה) שעצם החלטת הבעל לגרש, המכונה "דעתו לגרש", גורמת לליקוי בנישואין ויש לזה נפק"מ. אך ר' שלמה קלוגר (הגהות חכמת שלמה אבן העזר סימן צ) חידש, דהיינו דוקא קודם תקנת רבנו גרשום. לאחר תקנת רבנו גרשום יש פחות משמעות לדעת הבעל לגרש; כיון שהוא בעצמו אינו יכול לבצע את הגירושין בלי הסכמת אשתו. וז"ל: "נ"ב הנה האחרונים הביאו דעת הרא"ש דבנתן עיניו לגרשה אין צריך להתאבל עליה כיון דהרשב"ם ס"ל דיאנה יורשה... ולפענ"ד... אין הלכה כן דהרשב"ם מיורי לדין השי"ס דה"י ביד הבעל לגרש בע"כ והוי בידו... ולכן כיון דהוי בידו כל שבידו לאו כמחוסר מעשה דמי לכך הוי כאילו כבר גרשה ולכן אינה יורשה אבל לדין דהוי חרגמ"ה ואין בידו לגרשה בע"כ וא"כ אין בידו מודה הרשב"ם נמי דירשה וה"ה להתאבל עלי' וז"ב דלדין לכ"ע הבעל יורשה". אין משמעות ל"נתן עיניו לגרשה" לאחר שתקן רבנו גרשום שאין לגרש את האשה בעל כרחיה. לאור זאת, יש להבין תקנת רבנו גרשום כמסמך נוסף במסעטת ההלכה לחזק את קשר האישות.

הראשונים העירו על משמעות נוספת בדרישה לגרש בכתב, שגם הוא תורם ממד חשוב למערכת המשפטי של אישות. ראשונים אלו מסבירים שהדרישה לגרש בכתב הוא כדי להבטיח שיהיה אפשר להכריע על מעמד האישה כאשר איש או פנויה. וז"ל הרמב"ם במורה נבוכים (ג:מט): "ופעמים שלא יהיה ביניהם הסכמת אהבה ושלום ולא יסודר ענין ביתם, והותר לו לגרשה, ואלו היתה מתגרשת בדבור לבד או בהוצאה מביתו, היתה האשה מחזרת אחר פשיעה ויוצאה ואומרת כי גרושה היא, או כשתזנה עם אדם תאמר היא והנואף שכבר נתגרשה, ולזה נצטוונו שלא יתכן לגרש רק בספר שיעיד עליו וכתב לה ספר כריתות."

לדעת הרמב"ם, הדרישה לגירושין בכתב מחזקת את מערכת האישות בכך שהיא מגדירה בצורה ברורה יותר את מעמד האשה כנשואה או כפנויה. אילו היו הגירושין חלין על ידי יציאה מבית בעלה לחוד או על ידי דיבור, כל אשה הייתה יכול לטעון שהיא כבר התגרשה ושהיא מותרת לשוק, בכל זמן שתרצה. במצב כזה לא היה אפשר לאכוף איסור זנות ואשת איש. על ידי דרישת ראייה משפטית מובהקת, התורה מחזקת את קשר האישות וסותמת את הפתח לזנות.

וכן העיר ספר החנוך (מצוה תקעט), "ואמנם ציותנו התורה בשלחנו אותה לבלתי שלחה בדבור לבד, פן יהיה לנו זה לאבן נגף ולצור מכשול להיות זמה בתוך עמנו, שתטעון המזנה על בעלה כי הוא גרשה ממנו...אכן עתה שנתחייבנו לכתוב הדברים בספר והעד עדים צריכה להראות שטר כל הטוענת גירושין"¹⁸.

עולה בידינו, שלפי הרמב"ם המצוה בגירושין אינה לגרש במקרים מסוימים. המצוה נמצאת בדרך שמבצעים את הגירושין כשרוצים

¹⁸ עיין גם באברבנאל: "האמנם לא רצתה להתגרש בדברים או בכסף או ביציאה מביתו כדי שלא יהיו הגירושין דבר נקל לעשותו ותהיה האשה גרושה מאישה פעמים אין מספר כל עוד שיעלה על רוחו. וגם היא תצא ותאמ' גרושה אני או כבר גרשני בעלי כדי לנאוף את איש אחר, הנה להסיר כל התואנות האלה צוה הוא ית' שלא יגרש האדם את אשתו כ"א בספר ושיהיה בתנאים רבים ועדים מעידים עליו, אבל זה כלו ממה שלא יקל כל כך על הבעל לעשותו, ואם ירצה לגרש את אשתו באף ובחימה יכבד בעיניו הפעל לזה ויתישב דעתו ולא יהיה לה ג"כ מקום לומר מגורשת אני בשקר וכזב וכמו שהעיר על זה הרב המורה".

להתגרש. ראינו שהדרישה לגירושין בכתב מחזקת את מערכת האישות והופכת אותה לקנין חזק יותר, הן מצד האטת תהליך הגירושין והן מצד הענקת בירור מובהק על מעמד האשה כנשואה שסותמת את הפתח לזנות.

ד. מצות גירושין כשמירה על איכות קשר האישות: ודבק באשתו והיו לבשר אחד

בחלק זה של המאמר, נפתח גישה אחרת להבנת מצות גירושין, ששונה משתי הגישות שראינו עד כה. כדי לפתח גישה זו, נקדים הקדמה קצרה בטיב מצות אישות, שפיתחנו בהרחבה במקום אחר.¹⁹

טיב מצות אישות: עצם מעצמי בשר מבשרי ודבק באשתו והיו לבשר אחד

במאמרנו בענין "אשה הוגנת לו" (בית יצחק מז, תשע"ה), הוכחנו שמצות קידושין וחזונה של התורה באישות ובנישואין אינם רק לקדש או לישא אישה. התורה בכלל ומצות אישות בפרט דורשות קשר אישות איכותי בין בני הזוג, השואף לקראת האידיאל של "עצם מעצמי בשר מבשרי, והיו לבשר אחד (בראשית ב: כג-כד)". אידיאל זה נישג כשיש התאמה איכותית בין בני הזוג, והם כרוכים בקשר של אהבה ואחווה ושלום ורעות.

חז"ל הביעו חזון אישות זה בפירושם לפסוקים בתחילת ספר בראשית העוסקים בבריאת אדם וחווה. בבראשית (ב: כג) התורה מדגישה שחווה נוצרה מצלעו של אדם, ולכן היא עצמה היתה עצם מעצמיו ובשר מבשרו: "ויאמר האדם זאת הפעם עצם מעצמי ובשר מבשרי לזאת יקרא אשה כי מאיש לקחה זאת". ובפסוק כד שם מבואר שעובדה זו קובעת לדורות את טיב קשר האישות הקיים בין כל איש ואשה: "על כן יעזב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו והיו לבשר אחד".

¹⁹ עיין מאמרנו בענין "אשה הוגנת לו", בית יצחק כרך מז, תשע"ה, עמודים 370-407.

ועיין ברמב"ן על התורה שם (ב:כד) שביאר שיצירת חוה מאדם היא אב-טיפוס למהות האישות לדורות. וזה לשון הרמב"ן שם:

"כי הבהמה והחיה אין להם דבקות בנקבותיהן, אבל יבא הזכר על איזה נקבה שימצא, וילכו להם, ומפני זה אמר הכתוב, בעבור שנקבת האדם היתה עצם מעצמיו ובשר מבשרו, ודבק בה, והיתה בחיקו כבשרו, ויחפוץ בה להיותה תמיד עמו. וכאשר היה זה באדם, הושם טבעו בתולדותיו, להיות הזכרים מהם דבקים בנשותיהם, עוזבים את אביהם ואת אמם, ורואים את נשותיהן כאלו הן עמם לבשר אחד. וכן כי אחינו בשרנו הוא (להלן לו כז), אל כל שאר בשרו (ויקרא יח ו). הקרובים במשפחה יקראו "שאר בשר". והנה יעזוב שאר אביו ואמו וקורבתם, ויראה שאשתו קרובה לו מהם."

הרי שהרמב"ן הדגיש שיצירת חוה מאדם קובעת טיב האישות לדורות, "כאשר היה זה באדם, הושם טבעו בתולדותיו". עוד מבואר בדבריו שאישות זו מאופיינת על ידי איחוד איכותי בין בני הזוג, שהבעל "יחפוץ בה להיותה תמיד עמו", ושהאנשים יהיו "רואים את נשותיהן כאלו הן עמם לבשר אחד", עד כדי כך, שהבעל "יראה שאשתו קרובה לו [מאביו ואמו]".

כעין זה כתב הראב"ד בהקדמתו לספר בעלי הנפש:

"ומה נפלאו מעשה הבורא ומי יבין סודם, כי כל הנבראים נבראו זכר ונקבה, והאדם נברא אחד ואחר כך ברא לו ממנו עזר כנגדו ... כל מעשה האלהים אשר עשה בחכמה ובתבונה ובדעת עשה את הכל. ואומר אני בקלות שכלי כי לטובת האדם ולהנאתו בראו האל אחד, כי אילו נבראו זכר ונקבה מן האדמה כאשר נבראו שאר כל הנבראים היתה האשה אצל האדם כבהמה הנקבה אצל הזכר ... זה חוטף מלפני זה וזה מלפני זה, זה בועט בזה וזה בזו, ואיש לדרכו יפנו. גם אינם מיוחדים זה לזה לפי שתחלתם זה נברא בפני עצמו וזה נברא בפני עצמו. ולכן ראה הבורא צורך האדם והנאותיו, וברא אותו יחידי ולקח אחת מצלעותיו ובנה ממנה את האשה, והביאה אל האדם להיות לו לאשה ולהיותה אצלו לעזר ולמסעד מפני שהיא נחשבת אליו כאחד מאיבריו אשר נבראו לשמשו, וכי יהיה

מושל עליה כמושלו על איבריו כי תהיה היא משתוקקת אליו כאשר איבריו משתוקקים להנאת גופו וזהו מה שאמר הכתוב (שם ב, כ) ולאדם לא מצא עזר כנגדו... כאשר עלה במחשבתו לברוא את כל הנבראים זכר ונקבה מן האדמה, הביט וראה בטובת האדם והנאותיו ולא מצא לו עזר בבריאה הזאת, ועל כן לא רצה לברוא אותו כשאר הנבראים.

ועל כן כאשר הזכיר יצירת הבהמה והחיה והעופות, אמר ולאדם לא מצא עזר כנגדו, רצה לומר אילו ברא את האדם כענין יצירת הבהמה לא מצא לו עזר כנגדו. ואמר (שם יח) לא טוב היות האדם לבדו, כלומר אין טוב שיהיה האדם מתבודד כמו הבהמה שאין הנקבה מתיחדת אל הזכר. ולכן אעשה לו עזר כנגדו, אבראנו בענין שתהיה לו עזר כנגדו. עזר, שתהיה משמשתו בכל צרכיו. כנגדו, שתהיה עומדת אצלו תמיד על כן בראה הבורא מגוף האדם. ועל כן אמר האדם בראותו אותה וכאשר ידע כי ממנו נלקחה, על כן יעזוב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו (שם כד), כלומר ראוייה זו שתעמוד אצלי תמיד ואני אצלה והיינו לבשר אחד.

ועל כן ראוי האדם לאהוב את אשתו כנפשו ולכבדה ולרחם עליה ולשמרה כאשר ישמור אחד מאבריו. וכן היא חייבת לעבדו ולכבדו ולאהוב אותו כנפשה כי ממנו נלקחה. ועל כן צוה הבורא את האדם על אשתו לאמר (שמות כא, י) שארה כסותה ועונתה לא יגרע."

הנה מבואר מדברי הראב"ד שהאיחוד המיוחד הנובע מיצירת חוה מאדם כעצם מעצמיו ובשר מבשרו הוא הבסיס לחיובי האישות המיוחדים, המאפיינים את קשר האישות. זאת אומרת, מכיון שנבראו כיצור אחד "על כן ראוי האדם לאהוב את אשתו כנפשו ולכבדה ולרחם עליה ולשמרה כאשר ישמור אחד מאבריו, וכן היא חייבת לעבדו ולכבדו ולאהוב אותו כנפשה".

וכעין זה כתב הספורנו שם (בראשית ב:כד) שביאר שכדי ליצור קשר איכותי זה וכדי להשיג השלמות של ודבק באשתו והיו לבשר אחד, צריך האיש להשתדל לישא אשה הוגנת לו ומתאימה לו. וז"ל הספורנו שם :

"על כן - מאחר שבזאת הראשונה כיון האל יתברך שתהיה דומה לאיש כפי האפשר עד שיצר אותה מגויתו, יעזב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו, ראוי שישתדל האדם לישא אשה הוגנת לו וראויה לידבק בו, גם שיצטרך לעזוב את אביו ואת אמו, כי לא יהיה דבוק אמתי בבלתי דומים, אבל יהיה בדומים בלבד, כי אז יכוננו לדעת אחד. והיו לבשר אחד, מכוין בכל הפעולות להשיג השלמות המכוון ביצירת האדם כאלו שניהם נמצא אחד בלבד".

יוצא, שהשאיפה להשיג את חזון האישות של התורה מחייבת לא רק שהאיש ישא אשה, אלא שהוא ישתדל לישא אשה הוגנת שמתאימה לו, שביחד ישיגו את האיחוד המתואר באדם וחיה.

והנה חז"ל הביעו רעיון זה בכמה מקומות בהדגשתם שאדם השרוי בלא אשה אינו נחשב כאדם שלם. כל זמן שהוא שרוי בלא אשה הרי הוא כחצי אדם, שחסר עצם מעצמיו ובשר מבשרו. אין לך אדם שלם אלא איש ואישה הקשורים בזיקת הנישואין. התנאים כבר העירו על לשון הפסוקים בבראשית (ה:ב) "זכר ונקבה בראם ויברך אתם ויקרא את שמם אדם ביום הבראם". משתמע מפסוקים אלו שדוקא אדם וחיה ביחד ("זכר ונקבה בראם") נקראים אדם ("ויקרא את שמם אדם"), כיצור אחד ("שמם אדם"). וכן איתא ביבמות (סג.): "א"ר אלעזר: כל אדם שאין לו אשה אינו אדם, שנאמר: זכר ונקבה בראם... ויקרא את שמם אדם".

וכן הוא בבראשית רבה (פרשה יז סימן ב): "לא טוב, תני רבי יעקב כל שאין לו אשה שרוי בלא טובה בלא עזר, בלא שמחה, בלא ברכה, בלא כפרה... רבי יהושע דסכנין בשם רבי לוי אמר אף בלא חיים, שנאמר (קהלת ט) ראה חיים עם האשה אשר אהבת, רבי חייא בר גמדה אמר אף אינו אדם שלם שנאמר ויברך אותם ויקרא את שמם אדם, שניהם כאחד קרויים אדם".²⁰

²⁰ ועיין בברכות (סא.): "דרש רב נחמן בר רב חסדא: מאי דכתיב ויצר ה' אלהים את האדם בשני יודיין - שני יצרים ברא הקדוש ברוך הוא... כדרכי ירמיה בן אלעזר, דאמר רבי ירמיה בן אלעזר: דו פרצופין ברא הקדוש ברוך הוא באדם הראשון, שנאמר אחר וקדם צרתני".

יצירת האדם בברכת חתנים

ולפי"ז מובן מדוע בברכת חתנים מדגישים יצירת האדם. ועיין בכתובות (ח.) שמייחדים שלוש משבע ברכות חתנים ליצירת האדם: 'שהכל ברא לכבודו', 'יוצר האדם', ו'אשר יצר את האדם בצלמו בצלם דמות תבניתו, והתקין לו ממנו בנין עדי עד, ברוך אתה ה' יוצר האדם'. וגם לאחר ברכות אלו חוזרים ומברכים על ששימח הקב"ה אדם וחוה בחתונתם, בגן עדן מקדם: 'שמח תשמח ריעים האהובים, כשמחך יצירך בגן עדן מקדם, ברוך אתה ה' משמח חתן וכלה'.

ועיין בשיטה מקובצת (כתובות שם) בשם תלמידי רבינו יונה שביאר שכל חתן וכלה הם מעין זוג הראשון של אדם וחוה ולכן מברכים על יצירת האדם: "ותלמידי הרב רבינו יונה ז"ל כתבו וז"ל כתב הרב רבינו מאיר הלוי ז"ל ומסתברא דהיינו טעמא דתקון הני ברכתא כולהו בברכת חתנים דמשום כל חתן וכלה מעין זווג ראשון דאדם הראשון הוא דאמטו להכי תקינו ברכה לזווג ראשון מקמי ברכת זווג דחתן וכלה וכיון דתקינו ברכה לזווג ראשון דמיירי במעשה בראשית תקינו ברכה לקמי אכוליה מעשה בראשית שכל מה שברא המקום לא ברא אלא לכבודו והדר

ביטוי חריף לרעיון זה נמצא בדברי הוזהר (ויקרא ה עמוד ב) שהציע שכהן שאינו נשוי מוגדר כבעל מום מפני שהוא חסר אחד מאבריו: "תא חזי אדם כי יקריב לאפוקי מאן דלא אתנסיב, דהא קרבניה לאו קרבן וברכאן לא משתכחן לגביה (ס"א על ידיה) לא לעילא ולא לתתא ממשמע דכתיב אדם כי יקריב שאני הכי דלאו איהו אדם ולא בכללא דאדם הוא ושכינתיה לא שריא עלוהי בגין דאיהו פגים ואקרי בעל מום ומארי דמומא אתרחקא מכלא כ"ש למדבחה לקרבא קרבנא, ונדב ואביהוא אוכחן דכתיב (ויקרא ט) ותצא אש מלפני יי', ובגיני כך כתיב אדם כי יקריב מכם קרבן ליי' אדם דאשתכחו דכר ונוקבא האי חזי לקרבא קרבנא דא ולא אחרא".

ועיין במרדכי (מגילה תתטו) שהביא שכהן פנוי לא יעלה לדוכן לברכת כהנים, אך הביא טעם אחר לכך: "מצאתי דכהן פנוי אינו נושא את כפיו כי השרוי בלא אשה שרוי בלא שמחה וראוי למברך שיהא שרוי בשמחה".

ויש לעיין אם דברי הוזהר קשורים להדרישה שהכהן גדול גדול יהיה נשוי ביוה"כ לקיים וכפר בעדו ובעד ביתו (ועיין רמב"ם עבודת יום הכפורים א:ב). ויש לעיין אם יש מצוה מיוחדת על הכהן גדול להיות נשוי, כמו שכתב הרמב"ם (איסורי ביאה יז:ג): "מצות עשה על כהן גדול שישא נערה בתולה". לדעתו, אין כאן איסור לישא בעולה אלא מצוה לישא בתולה.

מברכינן שתי ברכות חדא לעיקר ברייתו של אדם הראשון עד שלא נטלה ממנו הצלע ואח"כ נשתנית ברייתו מכמות שהיתה קודם לכן".

לדעתו, בברכת חתנים אנו מברכים על יצירת אדם וחווה מפני שכל זוג – גם החתן והכלה העומדים מתחת לחופה זו – הם מעין זוג הראשון של אדם וחווה, שנבראו כיצור אחד "עצם מעצמי ובשר מבשרי". ולכן בברכת חתנים אנו מדגישים שתחת חופה זו בני-הזוג נבראים מחדש ביחד, כיצור אחד. ולכן מברכים ברכת יוצר האדם פעמיים תחת החופה: "חדא לעיקר ברייתו של אדם הראשון עד שלא נטלה ממנו הצלע, ואח"כ נשתנית ברייתו מכמות שהיתה קודם לכן" (שיטה מקובצת כתובות ח.).

אשתו כגופו

ועיין בבית יוסף (אורח חיים קפז, בבדק הבית) שחידש לפי הבנה זו, שאשה נשואה יכולה לומר בברכת המזון "על ברייתך שחתמת בבשרנו", למרות שאין ברית מילה בבשרה, מאחר שאיש ואישה ביחד נקראים "אדם", כיצור אחד: "וכתב הכל בו (סי' כה כג): בשם הראב"ד דנשים ועבדים לא אמרי להו דנשים לאו בני ברית נינהו ועבדים לאו בני תורה נינהו [בדק הבית] ותמיהני... [ד]על הנשים יש לדון שאין נקרא אדם אלא כשיש לו אשה (יבמות סג). הוי ליה זכר ונקבה גוף אחד ושפיר מצו למימר על ברייתך שחתמת בבשרנו".²¹

²¹ ועיין בבכור שור (ויקרא פרק כא:ב) שביאר היתר הכהן ליטמא לאשתו הוא מפני שאשתו קרובה לו יותר משאר קרוביו מגזה"כ של "והיו לבשר אחד":

"כי אם לשאר - אמרו ובוחינו: שארו זו אשתו. וכן מוכיח סיפא דפרשה שכהן מטמא לאשתו... וכתוב נמי: "ולאחותו הבתולה אשר לא היתה לאיש", הא אם הייתה לאיש לא יטמא לה, כי אם בעל[ה] קוברו ומטמא לה, ואפילו הוא כהן, דכתיב: "והיו לבשר אחד", ואין קרובה גדולה מזו.

הקרוב אליו - שאינו בא מחמת אחר כגון דודו הקרוב אליו מכת אביו וכן כל הקרובים באים מכת אחרים, חוץ מאילו, ולכן כתיב: "הקרוב אליו", שהקרובה מגעת אליו.

ומדוייק הוא שהבכור שור מדגיש ששאר קרובים באים מחמת אחרים, ואילו קרובה לאשתו באה מחמת עצמו.

ולכאורה עצם הרעיון בהלכה "אשתו כגופו" מבוסס על הבנה זו בטיב קשר האישות בין איש לאשתו.²² וידועים דברי המקובלים שקשר

²² לדוגמא, הפוסקים כתבו שאשה אינה צריכה להדליק נרות חנוכה, גם למ"ד מדליקים נר לכל אחד ואחד, מפני שהדלקת בעלה הוה כמעשה דידה. וכתב המשנה ברורה (תרע"א ט): "וז"ל: "ויש אומרים דכל בני הבית ידליק לבד מאשתו דהיא כגופו". ובסנהדרין (כח): הגמרא פוסלת קרובים על ידי אישות לעדות מדין קורבה משום דאשתו כגופו (ועוד עיין רמב"ם הלכות עדות יג:1). לענין מקרא ביכורים כתב הריטב"א גיטין (מז): שאף אם אין לבעל קנין בפירות נכסי אשתו, מכל מקום יכול הוא להביא ביכורי אשתו וקורא "על האדמה אשר נתת לי ה'" מכיון דאשתו כגופו נחשב כאילו היא קראה על הפירות שלה. לענין פדיון שבויים עיין ברא"ש (כתובות ד:כב) שלמרות שאין פודין שבויים יותר מכדי דמיהם, דהיינו "בשאר שבויין, אבל אשתו כגופו, וכמו שאדם יכול לפדות עצמו בכל ממונו אשתו נמי". ולעניין נידוי, עיין במאירי מועד קטן (טו): שכתב שאשתו של אדם אינה חייבת לנהוג בו איסורי נדוי וחרם אם נידוהו אנשי עירו, דאשתו כגופו: "ולפי דרכך אתה למד שאין אשתו חייבת לנהוג נדויו ומשום דאשתו כגופו הא שאר בני נוהגין".

דוגמא מעניינת בדיני ממונות נמצאת בשו"ת הרשב"א (ו:ריז) שנשאל:

"שאלת ראובן נתן מחצית ביתו לבנו ושייר בלשון הזה ושיירתי לעצמי דירה א' בלבד ומונוני ואח"כ נשא אשה ורוצה לדור באותו מחצית הוא ואשתו ולמשכן מהם מקצת לצורך מזונותיו. והבן טוען שלא שייר אלא לעצמו בלבד והוא טוען דאשתו כגופו...תשובה...במשייר לעצמו דירה מסתברא לי שאף לאשתו שייר שלא עלתה ע"ד שלא יהיה לו שמש לשמשו ויצטרך הוא לאפות ולבשל ויהיה נקלה ועבד לו".

לא ברור מדברי הרשב"א אם תשובתו שוללת את נימוק אשתו כגופו של השואל או אם הרשב"א מקיים סברא זו במילים שונות.

עיינן גם בברכות (כד). לענין קריאת שמע בפני הערוה: "בעי מיניה רב יוסף בריה דרב נחוניא מרב יהודה: שנים שישנים במטה אחת, מהו שזה יחזיר פניו ויקרא קריאת שמע, וזה יחזיר פניו ויקרא קריאת שמע? אמר ליה הכי אמר שמואל: ואפילו אשתו עמו. מתקיף לה רב יוסף: אשתו ולא מיבעיא אחר? אדרבה! אשתו כגופו, אחר לאו כגופו".

ועיין בתוספות רי"ד (עירובין פ:): לענין עירובין: "אשתו של אדם מערבת לו שלא מדעתו ואם איתא אמאי נקט אשתו דהוי כי גופו אפילו אחר נמי אלא לאו ש"מ דוקא אשתו שהיא כגופו אבל אחר לא".

ויש להוסיף ביסוד אשתו כגופו הערה נוספת. דהנה נראה שיש מצוות המוטלות על הבעל אך אשתו שותפת בקיומם, ושניהם מחלקים את שכר המצוה שווה בשווה. לדעתי, יש שתי מצוות המדגמים יסוד זה. מצווה אחת היא מצות פריה ורביה, למרות שהחוב מוטל על הבעל, נראה שאשתו שותפת בקיום המצוה ובשכרה. דהנה מבואר מהסוגיא ביבמות (סה). שאישה אינה מצווה בפריה ורביה. ואיתא במשנה שם: "האיש מצווה על פריה ורביה, אבל לא האשה; רבי יוחנן בן ברוקה אומר, על שניהם הוא אומר: ויברך

אותם אלהים ויאמר להם [אלהים] פרו ורבו". והגמרא שם מבאר דעת הת"ק: "מנא הני מילי? אמר ר' אילעא משום ר' אלעזר בר' שמעון, אמר קרא: ומלאו את הארץ וכבשוה, איש דרכו לכבש, ואין אשה דרכה לכבש". ועיין ברמב"ם (אישות טו: ב) שפסק כהת"ק: "האיש מצווה על פריה ורביה אבל לא האשה".

ברם, בהראשונים ריש פרק האיש מקדש (קידושין מא.) משמע שיש לאשה קיום במצוות פרו"ר. עיין במשנה ובגמרא שם דמבואר לענין קידושין ש"מצווה בה יותר מבשלוחה". ועיין בר"ן (קידושין טז: בדפי הרי"ף): "מצווה בה יותר מבשלוחה דאע"ג דאשה אינה מצווה בפריה ורביה מ"מ יש לה מצווה מפני שהיא מסייעת לבעל לקיים מצותו". וכענין זה כתב המאירי (קידושין מא.): "מצווה בה יותר מבשלוחה שכל שהוא בעצמו נעשית המצווה על ידו שכרו מרובה... ואף על פי שאינה מצווה על פריה ורביה מכל מקום המצווה נעשית על ידה ועוד שאע"פ שאין בה עשה גמור אינה נפקעת ממצווה לגמרי".

יוצא מדברי הראשונים האלו, שיש לאשה קיום מצות פרו"ר. בניסוחו של המאירי יש לאשה קיום מצווה מפני ש"המצווה נעשית על ידה" ועוד שהאשה "אינה נפקעת מן המצווה". וכן להר"ן "יש לה מצווה מפני שהיא מסייעת". וזוהי כוונת הסוגיא "מצווה בה יותר מבשלוחה".

ונראה ביסוד קיום מצות האשה בפרו"ר, דהגם שהיא אינה מצווה בפרו"ר, מ"מ יש לה קיום מצות פרו"ר על ידי דין אשתו כגופו, דשניהם שותפים במצווה זו. יסוד זה מרומז בדעת רש"י עה"ת (בראשית ב: כד) "לבשר אחד - הולד נוצר על ידי שניהם, ושם נעשה בשרם אחד", שקשר אשתו כגופו מתקיים על ידי זיקת האישות ליצור וולד על ידי שניהם. ועיין מה שבארנו בסוף מאמר זה (הערה 72) לגבי הקשר המהותי בין אשתו כגופו של "יהיו לבשר אחד" ליצירת הוולד על ידי שניהם. "מצווה בה יותר מבשלוחה" מתייחסת לקיום מצוות האשה בפרו"ר ואישות על ידי אשתו כגופו, כשותף עם בעלה במצוותו. ואפשר שזוהי כוונת הראשונים הנ"ל.

וכענין זה יש לומר לגבי יכולת מצות פרו"ר של הבעל לדחות אבלות משודכתו לישא אותה תוך ימי אבלותה. ועיין בשלחן ערוך (יורה דעה שצב: א) שבדרך כלל אסור לאיש לישא אשה תוך ימי אבלותו: "אסור לישא אשה כל ל' יום אפילו בלא סעודה; ולאחר שלשים, מותר אפילו על אביו ואמו, ואפילו לעשות סעודה. ומותר לקדש אשה אפילו ביום המיתה, והוא שלא יעשה סעודה, אלא אם כן עברו שלשים יום. וי"א דגם לארס אסור כל ל' יום". ומבואר בסעיף ג' שם שאם הבעל עדיין לא קיים פרו"ר יכול לישא אותה אפילו תוך ימי אבלות שלה: "מי שלא קיים מצות פריה ורביה, ושידך אשה ואחר שהכין צרכי חופה, מת אחי המשודכת, מותר לכנסה ולבא עליה אחר שבעה". ועיין בפתיחת תשובה שם (שצב: ה) שדן בכך שאין האשה מצווה בפרו"ר והיאך דוחקין אבלות דידה משום מצות פרו"ר דידה, וז"ל: "ואבילות דידה שאינה מצווה על פ"ו אין להתיר אלא בצירוף שנתקשר בשידוכים ואם לא ישא זו לא יוכל לישא אחרת ויתבטל מפ"ו וצריך עוד לצרוף פסידא הכנסת צרכי חופה... ובלי צירוף לא שרינן אבילות דידה". אך לפי הנתבאר יש לומר דשניהם שותפים במצוות פרו"ר מטעם אשתו כגופו, ולכן חיוב מצות פרו"ר דידה יכול לדחות אבלות דידה, שגם היא שותף במצוותו, ודו"ק.

וכעין זה יש לומר לגבי מצות תלמוד תורה. שגם אם נשים אינם מצוות במצות תלמוד תורה, מ"מ יש לומר שהם שותפים במצות הבעל ובשכר תלמוד תורה מדין אשתו כגופו. ועיין בשולחן ערוך יורה דעה (רמ"ו:ו): "אשה שלמדה תורה יש לה שכר, אבל לא כשכר האיש, מפני שאינה מצווה ועושה...הגה: ומ"מ חייבת האשה ללמוד דינים השייכים לאשה. (אגור בשם סמ"ג)... ומ"מ אם עוזרת... לבעלה שיעסקו בתורה, חולקת שכר בהדייהו".

ונראה ששותפות זה מהוה כעין השותפות של יששכר-זבולון שהביא השו"ע ביורה דעה רמ"ו:א, באותו סימן: "ומי שא"א לו ללמוד, מפני שאינו יודע כלל ללמוד או מפני הטרדות שיש לו, יספיק לאחרים הלומדים. הגה: ותחשב לו כאילו לומד בעצמו, ויכול אדם להתנות עם חבירו שהוא יעסוק בתורה והוא ימציא לו פרנסה ויחלוק עמו השכר". ובש"ך שם (רמ"ו:ב): "ויחלוק עמו בשכר - כלומר שכר תורה ושכר מה שירויח זה יהיה בין שניהם ביחד".

ונראה שדין אשתו כגופו בתלמוד תורה שהאשה חולקת שכר בהדייהו, הוא אותו דין שותפות שהביא השו"ע בסעיף א', וכמו שכתב הש"ך שם שהם שותפין לגמרי. אלא שבמערכת של יששכר-זבולון, צריכים להתנות ליצור את השותפות על ידי קנין, ואילו באשתו כגופו השותפות טבועה במערכת האישות, ונובעת ישירות ממנה.

ועל פי זה י"ל עוד שעצם פטור נשים ממצות עשה שהזמן גרמא נובע מדין אשתו כגופו. דכיון דשניהם ביחד קרויים אדם, סגי שאחד מהם יקיים מצוות אלו, והשני מאפשרת קיום מצוות אלו כשותף המסייע. (למשל, בהנחת תפילין, אין דין שכל אחד משני ידיו צריכים להניח תפילין, אלא סגי בכך שהגברא מניח תפילין. אין ליקוי במצות תפילין במה שהוא מניח רק על ידו האחת. כך בה"אדם" של שניהם-כאחד-קרויים-אדם, חיוב המצוה הוא שה"אדם" יקיים מצוות עשה שהזמן גרמא.) ונראה לי שזהו היסוד העומד מאחורי דברי האבודרהם (בברכת המצות ומשפטיהם) בענין פטור נשים ממצות עשה שהזמן גרמא:

"וכל מצות עשה שלא הזמן גרמא נשים חייבות חוץ מפריה ורביה ותלמוד תורה פריה ורביה (יבמות סה:)... והטעם שנפטרו הנשים מהמצות עשה שהזמן גרמא לפי שהאשה משועבדת לבעלה לעשות צרכיו. ואם היתה מחוייבת במצות עשה שהזמן גרמא אפשר שבשעת עשיית המצוה יצוה אותה הבעל לעשות מצותו ואם תעשה מצות הבורא ותניח מצותו אי לה מבעלה ואם תעשה מצותו ותניח מצות הבורא אי לה מיוצרה לפיכך פטרה הבורא ממצותיו כדי להיות לה שלום עם בעלה. וגדולה מזו מצאנו שהשם הגדול הנכתב בקדושה ובטהרה נמחה על המים כדי להטיל שלום בין איש לאשתו (שבת קטז)."

לפי האבודרהם, פטור האשה ממצות עשה שהזמן גרמא נובע מחיובי האישות, וזיקת האשה לבעלה. ולפי מה שבארנו הוא הדין בכיוון השני שהאשה מקיימת מצוות עשה אלו דרך זיקת האישות של אשתו כגופו.

והלא דבר הוא, ששני החריגים שהביא האבודרהם שהם מצות עשה שאין הזמן גרמא ואעפ"כ נשים פטורות מהם הם פרו"ר ות"ת. ולפי מה שנתבאר הכל אתי שפיר, דבשני מצוות האלו האשה מקיימת אותם דרך זיקת אשתו כגופו, ולכן למרות שהם מצוות עשה שאין הזמן גרמא, מ"מ נשים אינם חייבות, שטיב קיום המצוה שלה במצוות אלו שווה לקיום המצוות שלה במצוות עשה שהזמן גרמא, דרך אשתו כגופו.

הנישואין בין איש לאשתו מתייחס לא רק לגופיהם אלא מחבר גם את נשמותיהם.²³

²³ עיין זוהר פרשת לך לך (פה עמוד ב) דכתב וז"ל: "כל נשמתין דעלמא דאינון איבא דעובדוי דקודשא בריך הוא כלהו חד ברזא חד וכד נחתי לעלמא כלהו מתפרשין בגוויין דכר ונוקבא ואינון דכר ונוקבא מחוברין כחדא... כד נשמתין נפקין דכר ונוקבא כחדא נפקין, לבתר כיון דנחתי מתפרשין דא לסטרא דא ודא לסטרא דא וקודשא בריך הוא מזווג לון לבתר ולא אתייהיב זווגא לאחרא אלא לקודשא בריך הוא בלחודוי דאיהו ידע זווגא דלהון לחברא לון כדקא יאות, זכאה הוא בר נש... דאתחבר נפש בנפש כמה דהו מעקרא... הוא בר נש שלים כדקא יאות".

ובתרגום של זקני בוהר לשון הקודש שם: "כל נשמות העולם שהן פרי מעשיו של הקב"ה כלן אחד בסוד אחד. וכאשר יורדות לעולם הזה כולן נפרשות בגונים של זכר ונקבה. והן זכר ונקבה מחוברות ביחד... וכאשר הנשמות יוצאות זכר ונקבה יחדו יוצאות. ולאחר שיורדות נפרשות זה לצד אחד וזה לצד אחד והקב"ה מזווגם אחר כך. ולא נמסר ענין הזיווג לאחר אלא שהוא ביד הקב"ה בלבדו. שהוא יודע זיווג שלהן לחבר אותן כראוי. אשרי לו לאיש שזוכה במעשיו הטובים והולך בדרך האמת. לפי שאז נתחבר נפש בנפש כמו שהיו בתחלה. שאם האיש זוכה במעשיו זה הוא אדם שלם כראוי".

ועיין ספר האמונות והדעות לרס"ג (מאמר י) שהביא מעין שיטה זו: "אמרו שהוא פעל הבורא יתברך, וטענו שהוא ברא רוחות הנבראים ככדורים עגולים, וחלק אותם לשנים, ומשים כל חלק באדם אחד, ובעבור זה כשימצא כל חלק את חלקו הוא נתלה בו".

ויש מקום לדון אם הגירושין מפרידים גם את הקשר שבין הנשמות. עיין ריקאנטי (דברים כד:א): "דרשו רז"ל בסוף גיטין (דף צ:) כל המגרש אשתו ראשונה אפילו מזבח מוריד עליו דמעו, שנאמר (מלאכי ב:יג) וזאת שנית תעשו כסות דמעו וגו', ואמר (מלאכי ב:טז) כי שני שלח, שני המשלח, והטעם באשתו ראשונה כי היא בת זוגו, והנה הוא כנרגן מפריד אלוף (משלי טז:כח), ובהפרד החבילה המזובח העליון שעל ידו נתחברו מוריד עליו דמעו. והבן אמרו ספר כריתות, כי כמו שנזדווגו גופיהן כך קודם יצירתן נזדווגו נשמותיהן, ובהתפרדן זה מזה צריך ספר כריתות שיכרות ביניהן, גם צריך לשמה שנאמר וכתב לה לשמה, וצריך שמו ושמה ושם עירו ושם עירה, כי הפירוד הזה אינו רק בהן וגם בשמותיהן [א]לא בכו פרצופין והבן".

ועיין ברבנו בחיי (דברים כד:א): "ואם תשכיל בענין הגט הנקרא "ספר" תמצא כי חייבה חכמת התורה לגרש איש את אשתו בספר, לפי שהקב"ה ברא עולמו בכ"ב אותיות מעלה ומטה וזווג האותיות ושקלן והמירן וצרפן וצר בהן את כל העולם ואת כל היצור ואת כל הדבור, ואין שקול אלא על ידי זווג, ועל ידי שקול האותיות שקל הקודש ברוך הוא את הנבראים כלם, זה ראוי להיותו בן זוגו של זה, וכיצד יהיו הנמצאין כלן זה לעומת זה בין בעליונים בין בתחתונים בין בנפשות בין בגופות, וכמו שדרשו רז"ל: (סוטה ב.) בת פלוני לפלוני, ואפילו מעבר לים. וכיון שהיה חבור הנבראים וזווגן ע"י אותיות, לכך צותה תורה שיהיה הפרידה באותיות להודיע ולפרסם שעקר הזווג והחבור מימי קדם בבריאת העולם באותיות היה".

מצות אישות ואשה הוגנת לו

עולה בידינו, שהתורה קובעת טיב האישות - המטפיסיקה של אישות - כחיבור בני הזוג ליצור אחד, כעין יצירת חוה מאדם הראשון, עצם מעצמיו ובשר מבשרו, ועל כן יעזב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו והיו לבשר אחד. בדברי הראשונים שסקרנו עד כה, ראינו שמטפיסיקה זו קובעת את החיובים בין איש לאשתו. ראינו הסברו של הראב"ד בבבלי הנפש שחיובי הבעל כלפי אשתו וחיובי האשה כלפי בעלה נובעים ממטפיסיקה זו. לאחר שהראב"ד תיאר טיב האיחוד שבין אדם וחוה ומעמדם כיצור אחד, הוא כתב "על כן": "ועל כן ראוי האדם לאהוב את אשתו כנפשו, ולכבדה ולרחם עליה, ולשמרה כאשר ישמור אחד מאבריו. וכן היא חייבת לעבדו ולכבדו ולאהוב אותו כנפשה כי ממנו נלקחה. ועל כן צוה הבורא את האדם על אשתו לאמר (שמות כא:י) שארה כסותה ועונתה לא יגרע".

ובדברי הספורנו שהבאנו לעיל, מבואר שחזון אישות משפיע גם על ההחלטה למי ראוי להינשא. לפי הספורנו, האידיאל של האישות כ"והיו לבשר אחד" מחייב את הבעל להשתדל "לישא אשה הוגנת לו וראויה לידבק בו... כי לא יהיה דבוק אמתי בבלתי דומים, אבל יהיה בדומים בלבד, כי אז יכוננו לדעת אחד". כדי להשיג חזון התורה באישות, לא די לו

ומעניין להעיר שמצינו דין מבשרך לא תתעלם, לפרנס גרושתו אפילו לאחר גירושין. משמע שגרושתו מוגדרת כ"בשרו" אפילו לאחר שנתגרשו. ואיתא בירושלמי כתובות (יא:ג): "רבי יעקב בר אחא בשם ר' יוחנן ר' הילא בשם ר' לעזר כשם שאדם חס על כבוד אלמנתו כך חס על כבוד גרושתו דאמר ר' יעקב בר אחא בשם ר' לעזר (ישעיה נח:ז) מבשרך לא תתעלם זו גרושתו". ובש"ע אבן העזר (ק"ט:ח) "מותר לאדם לזון גרושתו, ומצוה היא יותר מבשאר עני". ואפשר שזה מעיד על קשר הנשמוות שלא ניתן לפירוק על ידי גט פיטורין, אע"פ שהגט פועל כמחיר.

וכהאי גוונא מצינו לפי כמה ראשונים לגבי יבום שיש קשר "עצם מעצמיו ובשר מבשרו" אפילו לאחר מיתת הבעל (עיין בהערה הבאה). ואם היא מוגדרת כן לאחר מיתת הבעל, אפשר שהיא מוגדרת כן גם לאחר גירושין, וכמו שנתבאר לענין דין מבשרך לא תתעלם לאחר גירושין. ועיין ריש פרק קמא דקדושין שהגמרא מקשרת בין יציאה על ידי גט ליציאה על ידי מיתת הבעל.

להינשא. צריך הוא לישא אשה המתאימה לו וראויה לו, שביחד הם יכולים להשיג הדבקות המתוארת בבראשית "כאלו שניהם אחד".²⁴

והנה במאמרנו בענין "אשה הוגנת לו" (בית יצחק מז, תשע"ה) פתחנו יסוד זה בהרחבה, שעיקר מצוות קידושין אינו להינשא "סתם". היא מחייבת אישה ראויה ומתאימה לו, ליצור אישות ששואפת וניתנת למערכת יחסים של "ודבק באשתו והיו לבשר אחד". ולכן, מצות קידושין היא לישא אשה המתאימה לו, הן מצד האהבה, האחוה, השלום, והרעות, והן מצד התאימות ההדדית שלהם מצד ערכים משותפים והשקפה משותפת. הוכחנו שם, שנישואין לאשה שאינה הוגנת לו הם נישואין ליקויים ואף חסרים ממד של מצות קידושין. אפשר שאין "מצוה" בנישואין אלו בכלל. להרחבה עיין מה שבארנו שם במאמרנו בענין "אשה הוגנת לו". בסעיף הבא של מאמר זה, אסכם בקיצור נקודות העיקריות שהוכחנו שם.

²⁴ וכן יש להעיר שלפי כמה ראשונים מצות יבום מבוססת על מטפיסיקה זו, שאשתו של אדם היא עצם מעצמיו ובשר מבשרו. ועיין בספר החינוך (מצוה תקצח) שביאר מצות יבום: "שנצטווה מי שמת אחיו ולא הניח בנים ליקח אשת אחיו המת לו לאשה וזהו הנקרא יבם בתורה... משרשי המצוה, לפי שהאשה אחר שנשאת לאיש הרי היא כאחד מאבריו, שכן יחייב הטבע מפני מעשה האב הראשון שלוקחה אחת מצלעותיו וממנה בנה לו האל אשה, והאיש הזה שמת בלא בנים שיהיו חלק ממנו לזכרון לו ולמלאות מקומו בעולם לעבודת בוראו, ועוד אין זכר לו בעולם הגופני זולתי זאת האשה שהיא עצם מעצמיו ובשר מבשרו, היה מחסדי האל עליו להקים לו זרע ממנה על ידי אחיו שהוא גם כן כחצי בשרו, כדי שיהיה אותו הזרע ממלא מקומו ועובד בוראו תחתיו ויזכה על ידו בעולם הנשמות אשר הוא שם, כמו שידוע דברא מזכה אבא שכן אמרו זכרונם לברכה (סנהדרין קד). ברא מזכה אבא אבא לא מזכה ברא, וכמו כן באמת האח החי אשר הוליד הבנים מן היבמה גם אליו חלק בהם וזוכה גם הוא בזכותם, אמנם לא לו יהיה כל הזכות, כי גם אחיו יטול חלקו בשביל החלק הגדול שיש לו בהם והיא האשה שנפלה לחלקו בתחלה כמו שאמרנו... גם כי אולי שעיקר הזכות לאח המת לפי שהוא כבעל הקרקע והאח החי כארס, וכענין שידוע באריסין שיש מהם שיתנו הזרע משלהם".

ועיין גם באברבנאל (דברים כה) שביאר כעין זה ביסוד מצות יבום: "וכונת הרב שהנפש המתגלגלת לא תחול באיזה חמר שידמן, ושרצה הקדוש ברוך הוא לזכות נפש מתי ישראל כשישוב אל הארץ כשהיה, ולהיות הגוף היותר דומה לגוף המת וחמרו הוא הנער היולד מאתו שהיא עצם מעצמיו ובשר מבשרו".

סעודה שאינה של מצוה: נישואין בת"ח לעם הארץ

אם מצות אישות מותנה באשה מתאימה לו, ובלאו הכי לא קיים מצות אישות בשלמותה, אפשר להבין דברי הגמרא בפסחים (מט.): "תניא, רבי שמעון אומר: כל סעודה שאינה של מצוה - אין תלמיד חכם רשאי להנות ממנה. כגון מאי? - אמר רבי יוחנן: כגון בת כהן לישראל, ובת תלמיד חכם לעם הארץ. דאמר רבי יוחנן: בת כהן לישראל - אין זוגין עולה יפה. מאי היא? - אמר רב חסדא: או אלמנה או גרושה או זרע אין לה. במתניתא תנא: קוברה או קוברתו, או מביאתו לידי עניות. - איני? - והא אמר רבי יוחנן: הרוצה שיתעשר - ידבק בזרעו של אהרן, כל שכן שתורה וכהונה מעשרתן - לא קשיא: הא - בתלמיד חכם, הא - בעם הארץ".

ועיין במאירי (שם) שבנישואין אלו יש אי-התאמה בין בני הזוג, ולכן "אין זוגים עולה יפה". בנישואין אלו אין מערכת יחסים משותפת בין הבת-ת"ח שנתגדלה על ערכי התורה והמצוות, לבין העם הארץ. לכן אינם יכולים ליצור אישות של "ודבק באשתו והיו לבשר אחד". מה שאין כן בבת ת"ח או בת כהן לת"ח "שהדבר נאה ומתקבל שהכהנים סתמם משתדלים בעסקי שמים ובעניני הוראה ובנותיהם יודעות בטיב תלמידי חכמים". ומדוייק הוא בדברי המאירי שעיקר החישוב בסוגיא זו הוא "בנותיהם יודעות בטיב תלמידי חכמים", כלומר התאמת בני הזוג זה לזה.²⁵

²⁵ לפי"ז יוצא שקביעת הגמרא אינה דין בזוג המשפחות, כגון משפחת כהנים ומשפחת תלמידי חכמים ומשפחות עמי הארץ וכדומה, אלא דין בבני הזוג עצמם, אם הם מתאימים זה לזה. הגמרא רק מסתכלת במשפחותם לאמוד את ערכיהם והשקפותיהם, להבחין אם החתן והכלה מתאימים זה לזה.

וכעין זה כתב המאירי ביבמות (סב:) לענין מה ששכחו בסוגיא שם מי שנושא בת אחרת: "האזהב את שכניו, ומקרב את קרוביו, והנושא את בת אחרת, והמלוה סלע לעני בשעת דחקו, עליו הכתוב אומר אז תקרא וה' יענה. והאי דנקט בת אחרת, יש מפרשים דרך כלל על כל קרובה שלו, ונקט היותר קרובה שבזוגי היתר קורבא... יש מפרשים מפני שדעתו של אדם קרובה אצל אחרת יותר מאחיו ובת אחרת אהובה אצלו יותר. ולי נראה שדרך כלל הוא משבח זיווג הקרובות מפני שטבען שוה לטבעו ואהבתן מצוייה ביניהם מתוך שווי הטבעים ונקט בת אחרת מפני שהיא שוה לו בטבע יותר מכלן, וכמו

וז"ל המאירי שם: "כל סעודה שאינה של מצוה אין תלמיד חכם רשאי ליהנות ממנה ויש סעודת אירוסין שאינה של מצוה כגון בת תלמיד חכם לעם הארץ או בת כהן אף על פי שאינו תלמיד חכם לישראל עם הארץ ודרך הערה נבאו בהם שאין זיווגם עולה יפה או קוברתו או קודם זמן או גרושה או זרע אין לה ומ"מ בת כהן לישראל תלמיד חכם הדבר נאה ומתקבל שהכהנים סתמם משתדלים בעסקי שמים ובעניני הוראה ובנותיהם יודעות בטיב תלמידי חכמים ועל זה אמרו הרוצה להתעשר ידבק בזרעו של אהרן שהרי נאמר עליהם יורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל וכבר אמר החכם היושר הכנת העושר".

ובזה מובן ג"כ דברי הכסף משנה (דעות ה:ב) שדין זה, שבנישואין של בת ת"ח לע"ה וכדומה הסעודה אינה מוגדרת כסעודת מצוה, הוא דווקא בגלל אי-התאמה בין בני הזוג, שאינם הגונים זה לזה. אבל כשניהם שווים, כגון בנישואין של בת ע"ה לע"ה, הרי זה סעודת מצוה מעלייתא, שאין כל אי-התאמה בזיווג, ושפיר הוה סעודתם סעודת מצוה. וז"ל הכסף משנה (דעות ה:ב): "כל סעודה שאינה של מצוה אין ת"ח רשאי ליהנות ממנה כגון מאי א"ר יוחנן כגון בת כהן לישראל ובת ת"ח לעם הארץ, דמשמע דוקא הני לפי שירודים מגדולתם אבל שוים שרי". וכן כתב החוות יאיר (שו"ת סימן ע) "ומ"מ פשוט... זה רק בנישואין דבת ת"ח לע"ה מה שאין כן בשווין... ודאי אין לך מצוה וסעודות מצוה גדולה מזו".

יוצא שכשבני הזוג אינם מתאימים זה לזה, ולא יהיה "דבוק אמיתי" (בלשון הספורנו) בגלל שאינם הגונים זה לזה, פקע ה"מצוה" מהנישואין, וממילא סעודת הנישואין מהוה סעודה שאינה של מצוה, ואין ת"ח רשאי ליהנות ממנה.²⁶

שאמרו ב"ב קי. רוב בנים דומים לאחי האם וזהו שהביאו עליו אז תקרא זה יענה כלומר שתהא נשמע בביתך הרבה".

נראה שהעיקר הוא "טבען שוה לטבעו ואהבתן מצוייה ביניהם מתוך שווי הטבעים", וכמו שכתבנו לעיל שהעיקר הוא שהם מתאימים זה לזה.

²⁶ לעיון מורחב בסוגיא זו עיין מאמרנו בענין "אשה הוגנת לו" בית יצחק מ"ז, תשע"ה.

עונש לנושא אשה שאינה הוגנת לו

ראיה נוספת למהלך זה נמצאת במסכת קידושין (ע.). הגמרא שם קובעת עונש למי שנושא אשה שאינה הוגנת לו: "אמר רבה בר רב אדא, ואמרי לה אמר רבי סלא אמר רב המנונא: כל הנושא אשה שאינה הוגנת לו, אליהו כופתו והקב"ה רוצעו". ובמחזור ויטרי (סימן תכח) פירש שברייטא זו עוסקת בנישואין של תלמיד חכם לבת ע"ה, ממש דומה לסוגיא בפסחים (מט.) שראינו לעיל. וזה לשון המחזור ויטרי: "כל הנושא אשה שאינה הוגנת לו אליהו כופתו והק' רוצעו... נושא אשה שאינה הוגנת לו. אע"פ שאינה פגומה. כגון חבר לבת עם הארץ. כדאמרי לעולם ימכור אדם כל אשר לו וישא בת תלמיד חכם".²⁷

ועל פי הנ"ל יש לומר שהגמרא קובעת עונש למי שנושא אשה שאינה מתאימה לו, ואע"פ שאין בה שום פסול בפני עצמה. שהרי עצם אי-ההתאמה פוגעת באיחוד האישות ובחזון של ודבק באשתו והיו לבשר אחד, ועל זה הוא נענש.²⁸

אב שמצווה את בנו לעבור על דברי תורה

ועיין בשו"ת מהרי"ק (סימן קסו) שדן בכך שרוצה לישא אשה הגונה לו שלבו חפץ בה. אביו מצווה לו שלא לישא אותה, ודורש ממנו לישא אשה אחרת אשר איננה כזה מתאים לו. המהרי"ק דן אם יש מצות כיבוד אב בנדון זה. והסיק שאין בכלל מצות כיבוד אב בנדון זה, דהוה כמצווה לעבור על דברי תורה: "ואשר נסתפקת אם יש כח ביד האב למחות ביד בנו

²⁷ לשיטת שאר הראשונים בפירוש סוגיה זו, עיין מאמרנו הנ"ל עמודים 374-380.

²⁸ ועיין ברשב"ש (שו"ת שעה) שתמה על פירוש המחזור ויטרי והקשה: "ואשה שאינה הוגנת היינו אשה פסולה כגון מחשש ממורת או נתינה, ועלה הוא דאמרינן בברייטא ובגמרא כל הנושא אשה שאינה הוגנת לו אליהו כופתו וכו' כדאיתא בפרק בתרא דקידושין. אבל אשה שאין בה שום פיסול הוגנת היא לגדול שבישראל, דאין קטן וגדול בישראל, כדאיתא בירושלמי דמסכת בכורים. וכן היא דהנושא אשה לשם ממון, פיסול איירי... אבל כל ישראלים כשרים הם". אך לפי מה שפרשנו ביסוד אשה הוגנת לו, אין זה קושיא כלל על המחזור ויטרי. לפי גישתנו דין זה אינו דין בקטן וגדול בישראל, אלא באישות מתאימה או לא מתאימה, באיחוד טוב או באיחוד רע. דין אשה שאינה הוגנת לו אינו נערץ במושג של קטן וגדול בישראל.

לישא אשה אשר יחפוץ בה הבן לע"ד נראה שאם היא אשה ההוגנת לו שאין כח ביד האב למחות ביד הבן חדא... שהוא דבר השייך בצער' דגופא להניח האשה אשר חפץ בה ויצטרך לקחת אשה אחרת אשר לא תישר בעיניו כל כך ועוד דקרוב הדבר בעיני להיות כמצוה לעבור על דברי תורה שהרי אמרו רבותינו ז"ל אסור לאדם שיקדש את האשה עד שיראנה... הרי שהקפידו שיקח אשה אשר יחפוץ בה ותמצא חן בעיניו וכן בכמה מקומות חשו חכמים ז"ל לחבב האשה על בעלה".

יוצא מדברי המהרי"ק, שאם האב מצוה את הבן לישא אשה שאינה הוגנת לו, ושאינה חפץ בה, ומצוה אותו לישא אשה אחרת, הרי זה כמצווה לעבור על דברי תורה. וא"כ מוכח מזה שמצוות קידושין אינה רק להינשא "סתם" אלא לישא אשה ההוגנת לו ואשר חפץ בה. ואם נושא אשה שאינה הגונה לו, חיסר מצוה זו. ולכן, ציווי האב במקרה הנ"ל הוא ציווי לעבור על דברי תורה ולבטל המצוה ואין הבן חייב לשמוע לו.

יציאה לחוץ לארץ

וכן יש להביא ראייה מדברי הפוסקים בעניין ההיתר לצאת מארץ ישראל לישא אשה. עיין ברמב"ם הלכות מלכים (ה:ט) שפסק ש"אסור לצאת מארץ ישראל לחוצה לארץ לעולם, אלא ללמוד תורה או לישא אשה". ודנו הפוסקים באדם היכול לישא אשה בארץ ישראל, אך שיש אשה יותר מתאימה לו בחו"ל, אם מותר לו לצאת לחו"ל כדי לישאנה. והנה בפרק קמא דע"ז (יג.), הגמרא דנה אם מותר לכהן לטמא בטומאת העממים כדי ללמוד תורה ולישא אשה. ובסוגיה שם, נחלקו במקרה הנ"ל לגבי תלמוד תורה, היכא שהתלמיד יכול ללמוד תורה בארץ ישראל, אך שהרב המתאים לו יותר נמצא בחו"ל: "א"ר יהודה אימתי בזמן שאין מוצא ללמוד [בארץ ישראל] אבל בזמן שמוצא ללמוד [בארץ ישראל] אינו מטמא. רבי יוסי אומר אפילו בזמן שמוצא ללמוד [בארץ ישראל] יטמא לפי שאין אדם זוכה ללמוד מכל". ופסקו הרמב"ם (אבל ג:יד) והש"ע (יו"ד שעב) כשיטת רבי יוסי. ועיין בשו"ת חתם סופר (חלק ב יו"ד סימן רנד) שהסיק בפשיטות שהוא הדין לישא אשה הוגנת לו בחו"ל אף שיכול לישא אשה שאינה הוגנת לו בארץ ישראל: "היכא דמוצא ללמוד בביתו ג"כ, אלא שרוצה ללמוד לפני רב זה דוקא, כי האי דע"ז י"ג או כדומה, וכן

לישא אשה בזה האופן שיכול לישא אשה אחרת אלא שרוצה בזה דוקא... דמצוה מן המובחר ללמוד לפני הרב שלבו חפץ וכן לישא אשה ההוגנה בעיניו".

וכעין זה כתב ההגהות יעב"ץ (ע"ז שם יג. ד"ה אימתי) שלא נחלקו רבי יהודה ורבי יוסי במקרה שיכול לעשות דבר בארץ ישראל אך שיש מצב שיותר מתאים בשבילו לחו"ל אלא לענין תלמוד תורה, דאז רבי יהודה אוסר לצאת לחו"ל כיון שיכול ללמוד אצל רב כל שהוא בארץ ישראל. אבל כדי לצאת לחו"ל לישא אשה ההוגנת לו, בזה כתב היעב"ץ שכ"ע לא פליגי דמותר לצאת: "משמע דלישא אשה ליכא לפלוגי בין מוצא לאינו מוצא לכ"ע. שאם [האשה בא"י] אינה מתקבלת, אסור לישא. דמשו"ה אסור לקדש אשה עד שיראנה, ואסור לישא אשה ודעתו לגרשה משום אל תחרוש על רעך וגו' וכו'. וודאי משמע דמירי אפי' שהיא לא תאבה ללכת אחריו [לא"י], אם זווג הגון הוא מותר [לצאת לחו"ל ולהישאר שם]". וא"כ לכ"ע מותר לצאת לחו"ל לישא אשה הוגנת לו.²⁹

²⁹ ועיין מה שהבאנו בשם השדה חמד ושאר האחרונים במאמרנו בענין "אשה הוגנת לו" הוצעה 28. ושם הבאנו שתי נפקא מינה נוספות:

א. אם מי שהגיע לבן עשרים יכול לדחות את חיובו לישא אשה עד שימצא אשה הוגנת לו. ואיתא בשו"ת מהר"ם שיק (אבן העזר סימן א): "נשאלתי אי מתרמי לאיש בן כ' שידוך, ומובטח לו אם ימתין עוד איזה שנים ויכל לעשות שידוך יותר הגון וכו'. אי מחוייב דווקא כשהוא בן כ' כדאיתא באבן העזר סימן א". המהר"ם שיק טען ששאלה זו תלויה על השאלה הכללית בכה"ת, אם מותר להמתין ולעבור על המצוה כדי לעשותה יותר משובח ומן המובחר לאחר זמן: "הואיל והיא יכול לעשות לאח"ז שידוך יותר הגון הנה זה תליא בפילפול שכבר פלפל החכ"צ בסי' ק"ו ומסיק שם דבב' מצות אין רשאי להמתין, אבל בחדא מצוה בכדי לעשותה יותר משובח ומן המובחר רשאי להמתין. והנה כבר כ' הטורי אבן מגילה (ו): דבחדא מצוה אי ממתין אינו בכלל אין מעבירין על המצות, ואינו אסור רק משום זריזין מקדימין. ומעשים בכל יום דאע"ג דכולן אם עשאן משעלה עמוד השחר יצא, הוותיקין הי' גומרין עם נין החמה כדאיתא בפ"ק דברכות. וכן בתפילת המנחה סמוך לערב עפ"י קרא יראוך עם שמש ולפני ירח. וכן קי"ל באו"ח סימן תכ"ו כדברי התה"ד סימן ל"ה דיש להמתין עם קידוש הלבנה עד מוצאי שבת". אולם לפי מה שנתבאר ביסוד דין אשה ההוגנת לו, נראה שאין זה תלוי בנדון של כה"ת אם מותר להמתין כדי לעשות מצוה באופן יותר משובח וכו', דשאני הכא שמעיקר מצות האישות יקוימה מוטל עליו לישא אשה הוגנת לו, ואין זה מדין הידור המצוה גרידא.

ב. אם מותר למכור ספר תורה לישא אשה הוגנת לו, בעוד שיכול לישא אשה בעלמא בלי למכור ס"ת. ובשו"ת משיבת נפש (מא) כתב: "נלענ"ד בהא דמותר למכור ס"ת לישא אשה אין הכוונה שאינו מוצא שום אשה מבלי שימכור ס"ת, דאטו אם משכח חגירת או סומא או מוכת שחין נימא דישאנה כדי שלא ימכור הס"ת, זו נגד השכל. וכן בן גדולים אם ירצה ליקח אשה לפי כבודו, אטו נימא שישא אשה בזויה ושפילה כדי שלא ימכור ס"ת, דאין סברא לומר כן. אלא נראה כל שישא אשה שחפץ בה לפי דעתו בזה הדין אם היא בת בנינים ונושאה יכול למכור ס"ת". ולפי מה שנתבאר נראה פשוט שמוכרים ס"ת לישא אשה ההוגנת גם אם יכול לישא אשה שאינה הוגנת לו בלי למכור ספר תורה.

מדברי הפוסקים האלו מבואר שעיקר מצוות קידושין הוא לישא אישה ההוגנת לו ומתאימה לו.

ברכת שהשמחה במעונו

עוד ראיה ליסוד זה בענין אשה הוגנת לו נמצא בספר חסידים בענין ברכת שהשמחה במעונו. לפי ספר חסידים (סימן אלף ק"כ) אין לברך ברכת שהשמחה במעונו בסעודת הנישואין של מי שנושא אשה שאינה הוגנת לו: "המברך שהשמחה במעונו צריך לחקור אם קיימו וגילו ברעדה (תהלים ב:יא) אם רעדה במקום גילה קיימו, אבל אם אדם לוקח לו אשה שאינה הוגנת או הוא אינו הגון או שניהם אינם מהוגנים... לא יתכן לברך שהשמחה במעונו". ובמאמרנו בענין "אשה הוגנת לו" בארנו שכיון שעצם מצות הנישואין פגום בנושא אשה שאינה הוגנת לו מאחר ואינו עומד לחזון האישות של "ודבק באשתו והיו לבשר אחד", גם שמחת הנישואין לקויה. לכן, אין לברך שהשמחה במעונו בנישואין כאלו.³⁰

כפייה לגרש

הראיה האחרונה שנביא בסעיף זה ליסוד אשה הוגנת לו, נמצאת בשו"ת הריב"ש (סימן טו). בתשובה זו, הריב"ש דן אם כופים על דיני אישות ופרו"ר בזמן הזה, כגון במי ששהה עם אשתו עשר שנים ולא ילדה, והאם כופין מי שעדיין לא קיים פרו"ר לישא אשה בת בנים, וכדומה. ובתשובת הריב"ש כתב שלא מצינו שכופין בזה"ז בדינים אלו: "וכן אמרו (קדושין מא.): אסור לאדם שיקדש את בתו עד שתגדל ותאמר בפלוני אני רוצה; ומימינו לא ראינו מי שמיחה בזה. וכן בבת כהן או בת תלמיד חכם לעם הארץ, וכן בת ע"ה לת"ח. ולזה, אם היו ב"ד נזקקין לדקדק ע"פ שורת הדין בענייני הזווגים לכפותם, היו צריכין לכפות את כלם, ורוב הנשים הבאות בימים היו יוצאות ונוטלת כתובה ונדוניא, וליכא כתובה דלא רמו בה תיגרא, ותרבה הקטטה והמריבה. ולזה העלימו חכמי הדורות את עיניהם בענייני הזווגין, שלא למנעם, אין צ"ל שלא להפרידם, כל

³⁰ ועיין מה שהרחבנו בענין ברכת שהשמחה במעונו והשראת השכינה על הזוג במאמרנו בענין "אשה הוגנת לו" בית יצחק מז עמודים 390 - 396.

ששניהם רוצים, ואין בנשואין ההם לא משום ערוה, ולא משום אסור קדושה. ודי להם לדונם ע"פ הדין כשיש מחלוקת בין איש לאשתו על זה, ונגשו אל המשפט ושפטום ע"פ התורה".

יוצא מדבריו, שמעיקר הדין הריב"ש סובר שיש לב"ד למחות ולמנוע נישואין לאשה שאינה הוגנת לו כגון בבת תלמיד חכם לעם הארץ. הריב"ש מדבר הן על כפיית ומחאת בית דין לכתחילה (ר"ל קודם הנישואין) למנוע נישואין אלו הן על כפיית בית דין בדיעבד (ר"ל לאחר הנישואין) לגרש. ודוקא משום ש"העלימו חכמי הדורות את עיניהם בעניני הזויגים שלא למנעם", אין אנו כופים בזה"ז על אישות שאינה הוגנת כגון "בת תלמיד חכם לעם הארץ ובת ע"ה לת"ח". ומדבריו משמע שהטעם שהעלימו חכמי הדורות את עיניהם שלא לכוף בדינים אלו, הוא רק מפני חישובים פנימיים בקהילות ספרד והתדרדרות חברתית ("ותרבה הקטטה והמריבה"), מעין הוראת שעה, שלא לכוף על דינים אלו. אך מעיקר הדין, דין אשה הוגנת לו ניתן לכפיית ב"ד, הן לכתחילה, שמוטל על הב"ד למנוע נישואין אלו, והן בדיעבד להפרידם ולכופם להתגרש. וכל זה למרות שאין "בנישואין ההם לא משום ערוה, ולא משום אסור קדושה". וא"כ נראה מדברי הריב"ש שדין אשה הוגנת לו הוא מעיקר קיום ומצות האישות, עד כדי כך שהוא ניתן לכפיית בית דין.

סיכום

הוכחנו שמצות אישות איננה רק להינשא לאשה כל דהו. התורה דורשת "אשה הוגנת לו", ליצור עמו אישות המשגת את החזון של "ודבק באשתו והיו לבשר אחד". אישות שהיא כעין האישות הראשונה של אדם וחוה "עצם מעצמי ובשר מבשרי", כמו שראינו לעיל בפירושי הרמב"ן, הראב"ד, והספורנו. הוכחנו בסעיף זה, שכשבני הזוג אינם מתאימים אחד לשני, ואינם הגונים זה לזה, אז האישות לקויה וחסרה. האישות חסרה ממד, ואפשר שאין קיום מצות קידושין בכלל, בנישואין אלו. בסקירה זו, ראינו כמה נ"מ לליקוי זה. ראינו שסעודת הנישואין בנושא אשה שאינה הוגנת לו אינה מוגדרת כסעודת מצוה. ראינו שאב המצוה לבנו לישא אשה שאינה הוגנת לו ושאינו חפץ בה הוי כמצוה לעבור על דברי תורה. ראינו שלפי ספר החסידים אין לברך ברכת שהשמחה במעונו בנישואין אלו.

ראינו שמותר לצאת לחוץ לארץ לישא אשה ההוגנת לו, למרות שיכול למצוא אשה אחרת שאינה מתאימה לו כל כך בארץ ישראל. ראינו שהגמרא מפרטת עונש למי שנושא אשה שאינה הוגנת לו. ולפי הריב"ש מעיקר הדין יש לב"ד לכוף על דין זה: למנוע ולעכב על נישואין כאלו לכתחילה, ובדיעבד לכופם להיפרד ולהתגרש.

מצות גירושין

היוצא מכל זה, שחזון האישות בהלכה אינו רק להינשא על ידי קנין קידושין, אלא ליצור קשר אישות איכותי. ולכן עצם מצות קידושין תלוי באשה הוגנת לו ובאשה אשר חפץ בה. על פי יסוד זה שפתחנו, נוכל להבין מצות גירושין. זאת אומרת, שהמקורות שדנו בהם עד כה עוסקים בעיקר בשעת יצירת האישות, בשעת הקידושין והנישואין (סעודת מצוה בנישואין, ברכת שהשמחה במעונו, צווי האב לא להינשא לאשה זו, העונש לנושא אשה שאינה הוגנת לו). אך משמעות יסוד זה של אשה הוגנת לו אינה מוגבלת לשעת קידושין ונישואין. דברי התורה, "ודבק באשתו והיו לבשר אחד" ו"עצם מעצמי בשר מבשרי", מתארים את מטרת ואיכות חיי האישות לאורך הנישואין.³¹ וא"כ כשהנישואין אינם משיגים

³¹ ועיין מאמרנו בענין "ברכת שהחיינו בקידושין ונישואין", בית יצחק מה, תשע"ד, עמודים 369-396, שיצירת חלות האישות אינה חלות החלה מיד בבת אחת, אלא הרי היא מתפתחת ופורחת לאורך שלבים שונים של האישות. היא מתחילה בשידוכין, ממשיכה בקידושין ואח"כ נישואין וחופה, וממשיכה בברכת חתנים, בבעילת מצוה, בשבעת ימי המשתה, בשנה ראשונה, ובפרו ורבו, ועי"ש שהוכחנו שעצם חלות האישות הולכת ומתגברת לאורך השלבים של חיי האישות. ושם כתבנו (עמוד 392-393): "[הקידושין והנישואין] אינם אלא הצעד הראשון לתוך האישות, תחילת חלות האישות, ההולכת ומתחזקת, הולכת ומתגברת, הולכת ומתגמרת על ידי החליות הבאים לאחר מכן, על ידי ברכת חתנים, ביאה ראשונה ופרו"ר. וגם להסוברים שהקידושין הוין מצוה בפני עצמן או שהנישואין הוין מצוה בפני עצמן, מ"מ חלות האישות המושלמת וגמר האישות אינם אלא לאחר זמן". ושם עמוד 395-396: "האישות השלמה ומלאה אינה בשעת הקידושין ולא בשעת הנישואין. הכיוון של האישות, האוריינטציה והמומנטם של שמחת האישות מצביעים על השלמו שיבא לאחר מכן".

יסוד זה שייך למהלכנו כאן. השאיפה למטרת וחזון האישות של התורה היא מסע המתחילה בשעת הקידושין ומתמשכת לאורך חיי האישות ככל שהחתן והכלה שואפים ומתקרבים למטרת ודבק באשתו והיו לבשר אחד.

את חזון האישות של ההלכה, וכשהם אינם עומדים להשיג חזון זה ואינם שואפים אליו, וכל שכן אם הם סותרים מטרת האישות, אז התורה מאפשרת ואף מעודדת פירוק האישות על ידי גירושין. במילים אחרות, כדי לשמור על האידיאל הנשגב של אישות, יש צורך לפרק נישואין שמעוררים וחותרים מתחת לאידיאל זה. מטרת האישות המתבטאת ב"עצם מעצמי ובשר משרי" וב"ורבק באשתו והיו לבשר אחד" דורשת שאיפה לנישואין של אהבה ואחווה ושלוש ורעות, וכמו שכתב הראב"ד, שהאיש צריך ל"אהוב את אשתו כנפשו ולכבדה ולרחם עליה ולשמרה כאשר ישמור אחד מאבריו. וכן היא חייבת לכבדו ולאהוב אותו כנפשה".³²

אך באישות שלמעשה סותרת לאידיאל זה, באישות ספוגה בשנאה מריבה וקטטה, נראה שיש מצוה לפרקה על ידי גירושין. וכאן נמצא מהות מצות גירושין: הכח המשפטי המאפשרת פירוק אישות מלאה שנאה ומריבה, כדי לשמור על איכות ואידיאליות של מערכת האישות בהלכה.³³

יוצא לפי"ז, שמצות גירושין תורמת ממד משמעותי למערכת האישות בהלכה. האפשרות לגרש, הכח ההלכתי לפרק את האישות, שומרת על האידיאל של התורה בנישואין השואף למערכת יחסים של אהבה ואחווה ושלוש ורעות ולא יחוד המתואר כיצור אחד. כשחזון זה אינו ניתן להשגה באישות זו, ובמיוחד כשלמעשה האישות סותרת לגמרי את רעיון האישות בהלכה, יש לפרק את האישות על ידי גירושין. בכך, ההלכה

³² מקור מימרא זו נמצא בגמרא יבמות (סב:): "האזהב את אשתו כגופו, והמכבדה יותר מגופו... עליו הכתוב אומר: וידעת כי שלום אהלך". ועיין ברמב"ם (אישות טו: יט-כ): "וכן צו חכמים שיהיה אדם מכבד את אשתו יתר מגופו ואוהבה כגופו, ואם יש לו ממון מרבה בטובתה כפי הממון, ולא יטיל עליה אימה יתירה ויהיה דיבורו עמה בנחת ולא יהיה עצב ולא רוגז. וכן צו חכמים על האשה שתהיה מכבדת את בעלה ביותר מדאי, ויהיה לו עליה מורא ותעשה כל מעשיה על פיו, ויהיה בעיניה כמו שר או מלך מהלכת בתאות לבו ומרחקת כל שישנא, וזה הוא דרך בנות ישראל ובני ישראל הקדושים הטהורים בזיווגן, ובדרכים אלו יהיה ישובן נאה ומשובח".

³³ כאן יש להדגיש שכח משפטי זה לגרש, נחוץ לא רק כדי לשמור על "ואהבת לרעך כמוך" כדין כללי במערכת היחסים בין אדם לחברו, אלא כדין מסוים לשמור על אידיאל ומטרת האישות בהלכה. להרחבה בחילוק זה, בין גישות שמדגישים ערכים כללים של בין אדם לחברו לבין גישות שמדגישים ערך ספציפי בהלכות אישות, עיין מאמרנו בענין "אישה הוגנת לו" בית יצחק מז, תשע"ז, עמודים 380-386.

שומרת על קדושת האישות. זאת ועוד, על ידי גירושין ופירוק אישות שסותרת אידיאל האישות בהלכה, התורת נותנת לבני הזוג הזדמנות שנית לחפש ולמצוא בן זוג אחר שעמו או עמה יכולים להשיג ולממש חזון הנישואין של ההלכה.

ה. פירוש האברבנאל במצות גירושין

והנה לגבי עיקר גישה זו במצות גירושין נראה שכבר הקדמנו בזה האברבנאל בפירושו על התורה. עיין היטב בדבריו (דברים פרק כד) שניתח ופיתח יסוד זה בחכמה ובתבונה. בסעיף זה של המאמר נציג את ניתוחו של האברבנאל ביסוד מצוות גירושין.

ה' תכליות באישות

האברבנאל מתחיל פירושו של מצות גירושין בניתוח של המצוה והמטרה של אישות. הטענה הראשונה של האברבנאל היא שהתורה קבעה מצות אישות כדי שהאדם ישיג תכלית השלמות בעולם:

”סבת הגרושין היא כפי מה שאומר, אין ספק שפעולות האדם בעולם הזה מורות אל אחד מה' תכליות - אם לתועלת הממון, ואם לאהבת הכבוד, ואם להנאת הגוף, ואם לשלמות הנפש, ואם לטובת בנים - והנה בחברת האדם עם אשתו יושגו ה' התכליות האלה.”

האברבנאל ממשיך לתאר איך חמש תכליות אלו נישגים על ידי אישות:

”כי יהיה להם שכר טוב בממונם וירויהו בחברת', לפי שאין האדם כשאר הבעלי חיים המשיגי' כל מלבושיהם בטבע גם מזונותם. ואמנם האדם יקנה אותם במלאכה ויצטרך אל הכנות רבות להגיע אליו, אשר האשה תעזור מאד בקנין הממונות והדברים ההם. ואם תועלת הכבוד מבואר בחברת האדם עם אשתו, לפי שהאדם בלא אשה גלה ממנו הכבוד ותפארת אדם לשבת בית, גם כי היא תמנעהו להפחי' עצמו בהפרדו עם הזונות למלא נפשו כי ירעב, גם ימשך מחברת' תועלת לגוף, במה שתעזור האשה לאיש בכל עמלו ויגיע כפיו ובמה שתכין

צרכו והנאת גופו. ואם תועלת הנפש גם כן מבואר כי חבר' האדם עם אשתו תמנעהו מחטוא וללכת אחרי תאוותיו גם כי יקיים עמה מצות פריה ורביה מלבד שאר המצוות הנלוות לאיש בהיותו בעל אשה, ואמנם שתועיל האשה בבנים גם כן היא מבואר כי האשה סבת מציאותם, והיא תגדל' ותחנכם וכמו שארז"ל (ד' ס"ג) בפר' הבא על יבמתו די לנו שמגדלו' את בנינו ומצילות אותנו מן החטא."

התורה מצווה במצות אישות כדי להשיג חמש התועלויות האלו: "ולכן צותה התורה האלקית על חברת האדם ואשתו, וראה יתברך שלא טוב היות האדם לבדו והזהיר האשה שלא תהיה מזונה תחת בעלה, ולאדם אמר (שמות כא: י) שארה כסותה ועונת' לא יגרע." ³⁴ וכעין יסוד זה מצינו בגמרא יבמות (סב:): "אמר רבי תנחום א"ר חנילאי: כל אדם שאין לו אשה - שרוי בלא שמחה, בלא ברכה, בלא טובה; בלא שמחה - דכתיב: ושמחת אתה וביתך, בלא ברכה - להניח ברכה אל ביתך, בלא טובה - דכתיב: לא טוב היות האדם לבדו. במערבא אמרי: בלא תורה, בלא חומה; בלא תורה - דכתיב: האם אין עזרתי בי ותושיה נדחה ממני, בלא חומה - דכתיב: נקבה תסובב גבר. רבא בר עולא אמר: בלא שלום, דכתיב: וידעת כי שלום אהלך ופקדת נוך ולא תחטא". הרי שלפי הגמרא תועלות חשובות אלו – שמחה, ברכה, טובה, תורה, חומר, ושלום – מושגות על ידי נישואין.

השגת התכליות תלויה באישה מתאימה

הטענה השנייה של האברבנאל היא שהשגת תכליות אלו באישות תלויה בהתאמת האשה לבעלה. השגת תכליות אלו, שהם מטרת האישות, אינה נובעת מעצם קנין האישות, אלא מטיב ואיכות האישות הקיים ביניהם:

³⁴ והנה אין אנו חייבים לקבל תועלויות אלו דוקא. לנדוננו די בכך אם נקבל את עיקר טענת האברבנאל שכוונת התורה במצות קידושין היא שישגי האדם ממדים של שלמות בחייו. יכול להיות שה"תועלויות" המפורטות בגמרא יבמות (סב:), שנראה תיכף למטה, הם שונים מהתועלות שהוזכר האברבנאל.

"האמנם כל התועלות האלה לא ימצאו ולא ימשכו בחברת האדם עם אשתו כי אם בהיותם מסכימים בטבע ובמזג, כפי מה שאפשר אשר זה יביא ביניהם האהבה וההסכמה וכמו שאמר (בראשית ב: יח) אעשה לו עזר כנגדו, רוצה לומר עזר דומה לעצמו ומסכים עמו מכל צד עד שמפני זה בבריאת אדם הביא השם יתברך לפניו כל חית השדה ואת כל עוף השמים לראות מה יקרא לו, רוצה לומר אם ימצא להם מזג נאות ומסכי' למזגו ולהתחלפות טבעיה' מטבעו, אמר ולאדם לא מצא עזר כנגדו כלומר עזר מצא שהיה ביניהם כמה נקבות אבל לא שיהא נאות מסכים לטבעו וזהו כנגדו בדומה לו ולמסכים לטבעו, ולכן כדי להמציא ההסכמה והאהבה ביניהם לקח אחת מצלעותיו ויעש ממנה אשה ויביאה אל האדם כדי שתהיה ממזגו וטבעו, וכל זה להיות ההדמות והסכמת המזגי' והמדות בין האדם ואשתו הכרחי ביצירתם כ"א יהיו מתחלפים הנה לא יסכימו בפעול' ולא יסודר ענין ביתם ולא ימשך ממנו שום אחת מהתועלות הנז'".

מצות גירושין

כאן האברבנאל מוסיף לבאר שבאישות שאינה מתאימה, לא רק שלא תמשך ממנה התועלות הנזכרות, אך תצא ממנה שנאה וקטטה ומריבה. האברבנאל מסביר, שעדיף לפרק אישות שכזו מלהרבות השנאה והקטטה :

"וטוב שיהיה האדם יחידי ולא בחברת האשה הרעה וכמאמ' שע"ה (קהלת ז:כו) ומוצא אני מר ממות את האשה אשר היא מצודים וגו', ואמר (משלי כה:כד) טוב שבת על פנת גג מאשת מדיני' ובית חבר, וכמו שאחז"ל בפ' הבא על יבמתו (יבמות סב:) זכה עזר לא זכה כנגדו, אשר כווננו בזה לומר שאין אמצעי באשה עם האיש, ר"ל שתהיה לא לעזר ולא כנגדו אבל בהכרח תהיה אם לעזר ואם כנגדו לפי שהדבר תלוי בין הסכמת הטבעים והתחלפות' ואיך יהיה מצוע בין השוה והבלתי שוה.

ומפני זה צוה ית' שכאשר האדם לא יסכים מזגו וטבעו לטבע אשתו כי זה הוא והיה אם לא תמצא חן בעיניו כי מצא בה ערות דבר, שחלוף מזגיהם תסבב הסבה שאז יגרשנה, שמוטב לגרשנ' משתרכ' השנאה והריב והקטטה ביניהם."

וכאן האברבנאל מוסיף נקודה נוספת, שעל ידי גירושין כל אחד מבני הזוג מקבל הזדמנות שנית לממש את חזון האישות עם בן זוג אחר:

”האמנם אם כבר באו להנשא ולא יבאו בהסכמה והאותות בשום צד, בחרה התור’ שיגרשנה כי בחירת הרע במיעוטו ואולי ישא אחרת דומה לטבע ומזגו, והיא תנשא לאחר הדומה לה ולא יחיו כל ימיהם חיי צער.”

האברבנאל הביא ויכוחו עם חכמי האומות על הגיון הגירושין. לדעת חכמי האומות, אין מקום לגירושין, מפני שהם כנגד הטבע. לשיטתם, אשה נשואה היא עצם מעצמיו ובשר מבשרו של בעלה, ולכן אין מקום להפרידם. כל ניסיון להפרידם על ידי גירושין הוא כנגד הטבע, כמו לחתך אבר מאברי האדם: ”וראוי לדעת כי קצת מחכמי האומות קיימו וקבלו ביניהם שהתור’ האלקית לא צותה בגירושין, באמרום כי הוא דבר כנגד הטבע להפריד הדבר מעצמותו ובשר מבשרו.”³⁵

חכמי האומות האלו טוענים שהתורה התירה גירושין לישראל רק כויתור לטבע האכזרי של בני ישראל מחשש שהבעל יהרג את אשתו אם הוא אינו יכול לפטרה בדרך אחרת. לדעתם, התורה התירה גירושין בבחינת ”לא דברה התורה אלא כנגד היצר”, אך אין מצוות גירושין בכלל: ”האמנם לא אסר’ התור’ אותו לפי שהיו ישראל עם קשה עורף, וחששה תורה אולי כשלא תמצא האשה חן בעיני בעלה יהרגנה להפטר ממנה, ומפני זה בחרה תורה הרע במיעוטו ולא אסרה התור’ הגירושין, כדי למלט את האשה מיד אכזריות בעלה, אבל לא צוה במ ועל כיוצא בזה אמרו דברה תורה כנגד יצר הרע, והוכיחו זה מאשר לא נמצא באחד מהאבות הקדושים שיגרש את אשתו להיותו דבר רע ונמאס בפני האלהים, ואם אברה’ גרש את הגר זה היה במצות האלהי’ שבאתהו עליו.”

האברבנאל הגן על מצוות גירושין, והשיב לחכמי האומות שגירושין אינו נגד הטבע, ושאכן יש מצוות גירושין בתורה. לדעת אברבנאל, הגדרת

³⁵ ועיין גם בספר החינוך (מצוה תקעט) שהביא דברי חכמי אומות העולם בזה: ”אין הכרח עליו להיות אתה על כל פנים כאשר יעשו קצת מן האומות שיכרתו ברית עם האשה ברית חזקה עד שאול תחתית, ולא תירא על הפירוד.”

האשה כעצם מעצמיו וכבשר מבשרו של בעלה איננה נובעת מקנין הקידושין, אלא מאיכות היחס שבין האיש והאישה. וכמו שבארנו לעיל, האשה מוגדרת כעצם מעצמיו וכבשר מבשרו רק כשהם מתאימים זה לזה. דוקא באישות ההוגנת המאופיינת על ידי אהבה ואחוה ושלום ורעות, איש ואשה מוגדרים כבשר אחד. אבל כשנאה שוררת ביניהם, והם מתקוטטים תמיד ומערכת היחסים שביניהם מאופיינת על ידי מריבה ואיבה, אזי אינם מוגדרים כבשר אחד בכלל, וממילא אין הגירושין כנגד הטבע. אדרבה, יש מצוה לגרשה:³⁶

“ואני דברתי על זה עם חכמי מהם, והשיבותי על טענותיה שהגירושין אינו כנגד הטבע, אבל הם מן הסדר והמנהג הטבעי, לפי שכבר התבאר בפלוסופיא הטבעית שכל הוה נפסד, ושהפסד הוא מפעל הטבע כמו ההויה, כי כמו שחבור היסודות והרכבתם להיות המתהוה הוא מפעל הטבע, כן פרודם זה מזה בהפסד הדברים הוא גם כן מהמנהג הטבעי.

והנה חבור האדם ואשתו היא הויה מה, והגירושין הוא ההפסד והפירוד אשר יקרה במתרכבים ההם וזה מפעל הטבע וכבר ביארתי שהאדם בגירושין ובנשואין מתדרג כפי הטבע החכם. וכאשר תהיה האשה עצם מעצמי האדם ובשר מבשרו רוצה לומר מסכמת מזגה למזגו וטבעה לטבעו כמו שהיה בענין חוה ואדם הראשון אין ספק שלא תקרה ההפרד' והגירושין.

אבל בהיות' מתחלפת ממנו בטבעה ומזגה הרי איננה עצם מעצמיו ובשר מבשרו, ואיך ידבק האדם אשר בזה עם אשתו והיו לבשר אחד, בהיותם המזגים וטבעי' שונים מאד הנה אם

³⁶ ונראה שזוהי כוונת הסוגיא ביבמות (ג.ג.סג:) שיש מצוה לגרש כשבני הזוג מתקוטטין ומריבין תמיד: “היכי דמי אשה רעה? אמר אביי: מקשטא ליה תכא ומקשטא ליה פומא. רבא אמר: מקשטא ליה תכא ומהדרא ליה גבא... במערבא כי נסיב אינש איתתא, אמרי ליה הכי: מצא או מוצא? מצא - דכתיב: מצא אשה מצא טוב, מוצא - דכתיב: ומוצא אני מר ממות את האשה. אמר רבא אשה רעה מצוה לגרשה דכתיב גרש לץ ויצא מדון וישבות דין וקלון”. משמע מהסוגיא שיש מצוה לגרש כשיש מריבה וקטטה ושנאה בבית, וכפשטות הפסוק במשלי שהביאה הגמרא שם (כב:), שעל ידי הגירושין יצא מדון וישבות דין וקלון. ועיין בפירוש רבי אברהם מן ההר ביבמות שם: “אשה רעה מצוה לגרשה - פירוש שהיא בעלת מריבה ומתקוטטת תמיד”.

כן כמו שהיו הנשואין מצוה כן היו הגרושין מצוה הכל כפי הכנת המקבלי' והסכמתם בטבעם או התחלפות' והפכיות'. אבל הדברים האלה כלם מורים בעצמם שהאמת הברור הוא כמו שקבלו חכמינו ז"ל שמי שצוה בנשואין צוה בגרושין, ושהסבה בהם כשלא יהיה החומר מוכן ומסכים כפי מה שראוי."

נצביע על הקשר המהותי בדבריו בין מצות קידושין למצות גירושין. כמו שמצות קידושין היא ליצור מלכתחילה אישות של "ודבק באשתו והיו לבשר אחד", כך מצות גירושין מאפשרת, ולפעמים אף מעודדת ומחייבת, פירוק האישות שאינה עומדת להשגת חזון זו. לכן "כמו שהיו הנשואין מצוה, כן היו הגירושין מצוה... [ו]מי שצוה בנישואין צוה בגרושין... כשלא יהיה החומר מוכן ומוסכם כפי מה שראוי". באופן זה הגירושין שומרים על האיכות והקדושה של הנישואין.

מהמשך דברי האברבנאל, מבואר בעליל, שגירושין באופן זה אינן דבר רע, אלא היא מצוה חיובית:

"אם היו הגרושים דבר רע בעיני ה' איך אמר מלאכי בענינם כי שנא שלח אמר ה' צבאות שהוא מורה שהקב"ה המצוה על הגרושין במקום שיש שנאה בין איש לאשתו... האם ימצאו כן בגרושין שנביא מנביאי ה' או מהמדברים ברוח הקדש ישבח מי שלא יגרש את אשתו, זה לא ימצא, ואיך יאמרו אם כן שיהיה דבר נתעב ונאלח בעיני אלהים ואדם, ואם האבות הקדושים לא גרשו נשותיהם היה לפי שמצאו חן בעיניהם, וגם אנחנו היום מי ומי הוא המגרש את אשתו אם לא מצא בה ערות דבר, ואם אמרו שאברהם גרש את הגר ועשה כפי הראוי בעבור שבאהו עליו הצווי האלהי גם אנחנו נאמר שבא אלינו הצווי האלהי לגרש את הנשים כפי הדין, ושלח נעשה אם כן דבר בלתי הגון כמו שלא עשאו אברהם, שזה וזה גם נעשה כמצות האלהים".³⁷

³⁷ השהו את זה להבנת החינוך ביסוד האפשרות לגרש (מצוה תקעט): "לפי שהאשה נבראת לעזר לאדם והיא לו כאחד מכלי חמדתו, וכענין שאמרו זכרונם לברכה (סנהדרין כב:), אין האשה כורתת ברית אלא למי שעשאה כלי, ואחר שכן, היה מרצונו ברוך הוא שכל זמן שיקוץ נפשו בכלי הזה שיוציאנו מביתו. ומן הטעם הזה יש מרבתינו שיאמרו

ו. לא ייחד הקב"ה שמו בגירושין אלא בישראל בלבד

לפי מהלך זה ביסוד מצות גירושין, יש להבין דברי הירושלמי בריש פרק קמא דקידושין (א:א). הירושלמי שם מסתפק אם יש לגויים גירושין: "גוים... מהו שיהא להם גירושין ר' יודה בן פזי ור' חנין בשם ר' חונה רובה דציפורין או שאין להן גירושין או ששניהן מגרשין זה את זה. ר' יוחנן דצפרין ר' אחא ר' חננא בשם ר' שמואל בר נחמן (מלאכי ב:טז) כי שנא שלח וגו' עד את ה' אלהי ישראל בישראל נתתי גירושין לא נתתי גירושין באומות העולם. ר' חנניה בשם ר' פינחס כל הפרשה כתיב יי צבאות וכאן כתיב אלקי ישראל ללמדך שלא ייחד הקדוש ברוך הוא שמו בגירושין אלא בישראל בלבד".

משתמע מהירושלמי שהאפשרות להתגרש מוגבל למערכת האישות המעוצב לבני ישראל, ואילו בגויים אין דרך להתגרש בכלל. "בישראל נתתי גירושין, לא תתני גירושין באומות העולם... לא ייחד הקדוש ברוך הוא שמו בגירושין אלא בישראל בלבד". ועיין בחידושי הר"ן (סנהדרין נח:): שהביא כן בשם רבנו דוד: "ה"ר דוד ז"ל כתב בחדושו שקרוב הוא שנאמר שב"נ אין לו היתר לעולם בגירושין כמו שאמר אמר אלהי ישראל לא ייחד הב"ה שמו על הגירושין אלא על ישראל". ולכאורה צ"ע, מהי ייחודיות של גירושין עד שנאמר עליו שהוא ניתנת לבני ישראל ולא לאומות העולם.

והנה לפי מה שבארנו ביסוד מצות גירושין, דברי הירושלמי מובנים היטב. כבר ראינו בשיטת הרמב"ם והמאירי לעיל, שבמתן תורה, התורה חידשה אישות בקשר חזק על ידי קנין אירוסין בפני עדים קודם הנישואין, חיוב כתובה כדי שלא תהא קלה בעניו להוציאה, והצורך בגט כריתות כדי להתגרש. על ידי דינים אלו, התורה חידשה אישות בקשר חזק, בניגוד חריף

בגמרא גיטין (צ). שאפילו הקדיחה תבשילו יכול לגרשה, כלומר מפני דבר קטן, אחר שאינה לו אלא ככלי יקר שבבית... שהיא לא נבראת אלא בשבילו, ואחר שהיא לו מורת רוח ונפשו קצה בה, אין הכרח עליו להיות אתה על כל פנים". לפי החינוך, האפשרות לגרש נובעת ממעמדה של האישה "כאחד מכלי חמדתו" ולכן יכול להוציאה מביתו כל זמן שיקוץ נפשו בה. לפי מהלכנו, האפשרות לגרש נובעת מאידיאל האישות של "והיו לבשר אחד" ודרישה שהאיש והאישה יהיו מתאימים להשיג חזון אישות זה.

לאישות העראית ששררה קודם לכן. וכדברי המאירי שראינו לעיל בקדמתו למסכת קידושין: "קודם מתן תורה לא היה להם אישות אלא כשהיה אדם פוגע אשה בשוק וישרה בעיניו היה מדבר בינו לבינה בענין הנשואין ואם נאותין זה לזה מכניסה לביתו ועומדת עמו והיתה לו לאשה... ולא היה אצלם קשר חזק בענינים אלו... וכשנתנה תורה נצטוו להיות ענין האישות בקשר חזק באירוסין ונשואין ובעדים ובכתבה ושלא יוכל לשלחה אלא בגט".

ויש לומר באופן דומה אך בכיוון שונה, לפי האברבנאל והמהלך שפתחנו, שאישות קודם מתן תורה היתה מערכת פיזית, גסה ופראית, וכמו שתיארה הרמב"ם בריש הלכות אישות (א:א): "קודם מתן תורה היה אדם פוגע אשה בשוק אם רצה הוא והיא לישא אותה מכניסה לביתו ובוועלה בינו לבין עצמו". ובהלכה ד שם "קודם מתן תורה היה אדם פוגע אשה בשוק אם רצה הוא והיא נותן לה שכרה ובוועל אותה על אם הדרך והולך. וזו היא הנקראת קדשה. משנתנה התורה נאסרה הקדשה שנאמר לא תהיה קדשה מבנות ישראל". במסגרת אישות של קודם מתן תורה, אפשר שלא הייתה צורך בגירושין, שאפילו אם האשה נאסרת עולמית כבעולת בעל (כשיטת אומות העולם שהביא האברבנאל) גם אם האיש והאישה מתקוטטים והאישות ספוגה במריבה ושנאה, אין זה סותר לחזון האישות מעין-קדשה של קודם מתן תורה. אישות זו לא שאפה למטרה נשגבה, אלא למערכת יחסים פיזית ובהמית של "פוגע אשה בשוק וכו' ובוועלה".

בניגוד לאישות פיזית ופראית ששררה קודם מתן תורה, התורה חידשה חזון אישות מעודן ודק יותר הדורש התאמה ודביקות אמיתית,³⁸ אישות ששואפת למטרה נשגבה וראויה של "ודבק באשתו והיו לבשר אחד". חזון אישות זה דורש האפשרות לגירושין, וכמו שבארנו לעיל, שדוקא אישות השואפת ל"עצם מעצמי בשר מבשרי ודבק באשתו והיו לבשר אחד" רגישה לאי-התאמה וקטטה שסותרים ומעכבים את ממשות

³⁸ לכאורה צריך לומר "התחדשה" שממקור הפסוקים בבראשית, קודם מתן תורה, משמע שחזון אישות זה היה קיים לגבי אדם וחיה, גם אם היה מאד מוגבלת לאנשים מיוחדים ובני עלייה. אך במתן תורה אדיאל זה הופך כחזון וכהגדרת מערכת האישות לכל בני ישראל.

אידיאלה. והן הן דברי האברבנאל שראינו לעיל, "אבל בהיות' מתחלפת ממנו בטבעה ומזגה הרי איננה עצם מעצמיו ובשר מבשרו, ואיך ידבק האדם אשר בזה עם אשתו והיו לבשר אחד, בהיותם המזגים וטבעי' שונים מאד הנה אם כן כמו שהיו הנשואין מצוה כן היו הגרושין מצוה".

לכן גירושין ניתנו דוקא לישראל. שדוקא האישות שהתחדשה במתן תורה לבני ישראל שואפת למטרה זו,³⁹ מה שאין כן בגויים. לפי הירושלמי, האישות שלהם אינה אלא לייחד אשה לביאה וכדי לפרות ולרבות. אישות גסית ופיזית כזו אינה רגישה לאי-התאמה בין בני הזוג, ואינה סותר על ידי קטטה ושנאה. ממילא, "לא ייחד הקב"ה שמו בגירושין אלא בישראל בלבד", ודו"ק.

ז. שיטת בית הלל ור"ע בהצדקת גירושין

מהלך זה שפתחנו בהבנת מצות גירושין שופכת אור על מחלוקת התנאים בענין ההצדקה הנדרשת לגירושין. תנן בשלהי מסכת גיטין (צ.): "בית שמאי אומרים: לא יגרש אדם את אשתו אלא אם כן מצא בה דבר ערוה, שנאמר: כי מצא בה ערות דבר; ובית הלל אומרים: אפילו הקדיחה תבשילו, שנאמר: כי מצא בה ערות דבר; ר' עקיבא אומר: אפי' מצא אחרת נאה הימנה, שנאמר: והיה אם לא תמצא חן בעיניו".

והנה לפום ריהטא שיטת בית שמאי מובנת. אם קשר הנישואין הוא קשר רציני וחזק, מסתבר שאין לפרק ולהתיר אותו אלא בגלל עילה חמורה וכבירה, כגון ערות דבר. אך שיטות בית הלל ורבי עקיבא טעונות הסבר. לבית הלל: וכי מפני שהקדיחה תבשילו יש לו לגרשה? ודברי רבי עקיבא

³⁹ האברבנאל קישר בין חידוש התורה בגירושין לבין חידוש התורה באירוסין קודם נישואין. שניהם מהווים חלק מרעיון האישות שלאחר מתן תורה השואפת להתאמה מיוחדת בין האיש לאשתו. אירוסין קודם לנישואין תורמין לקשר האישות על ידי מה שבמשך זמן האירוסין הזוג יבחנו אם הם מתאימים זה לזה ואם שייך להם להינשא. וז"ל האברבנאל שם (דברים כד): "וכבר זכר הפלוסוף בהנהגת המדינה, שמפני זה הסכימו האנשים באירוסין קוד' שתנשא אשה לאיש כדי שבזמן האירוסין יבחנו שניהם, ואם ימצאו שניהם האהבה והשלום הנמשכים מהאותות המזוגי' והסכמתם יבא לידי נשואין ואם לא יהיה כן לא ישאנה... והוא טעם נכבד מאד בגרושין מלבד הטעם האחר שזכר הרב המורה". יוצא שגירושין ואירוסין תורמים באופן דומה לחזון האישות של ההלכה.

לכאורה אפילו יותר קשים: אם מצא אחרת נאה הימנה, מדוע זה מצדיק את פירוק האישות?

וכן הקשה האמת ליעקב (דברים כד:א): "הנה במשנה [גיטין דף צ' ע"א] נחלקו בזה התנאים, דב"ה אומרים אפילו הקדיחה תבשילו, ורבי עקיבא אומר אפילו מצא אחרת נאה הימנה וכו'. לכאורה זה טעון הסבר, דמדוע תתיר התורה לאיש לגרש את אשתו אך ורק בשביל שהקדיחה תבשילו או משום שמצא אחרת נאה הימנה, וכי מה חטאה זו שתהא מגורשת?" וכן הקשה התורה התמימה (דברים כד הערה יב): "ובכלל צ"ע בדעת בית הלל ור"ע, כי היתכן שתהיינה בנות ישראל מזולזלות כל כך עד שמפני כל דבר קל יהיה רשאי בעלה לגרשה בעל כרחיה".

שיטת בית הלל

והנראה לומר בזה, דהנה הפוסקים ביארו בשיטת בית הלל ששריפת התבשיל בפני עצמה אינה הבסיס וההצדקה לגירושין. אלא כוונת המשנה היא להצביע על אי-התאמה של קטטה ומריבה בין בני הזוג. עיין בטור (אבן העזר קיט) שביאר שלדעת בית הלל מדובר באשה שפשעה נגד בעלה: "תנן ב"ש אומרים לא יגרש אדם את אשתו א"כ מצא בה ערות דבר... וב"ה סברי אפילו הקדיחה תבשילו... שפשעה כנגדו ור' עקיבא סבר אפילו מצא אחרת נאה הימנה... והלכה כב"ה שאם פשעה כנגדו יכול לגרשה". וכעין זה ביאר התפארת ישראל (יכין ט:נז) שכוונת הקדיחה תבשילו היא "ששרפה תבשילו והתכוונה להקניטתו".

ועיין בחלקת מחוקק (ק"ט:ג) שכוונת בית הלל להצביע על שנאת הבעל כלפי אשתו, ושריפת התבשיל אינה אלא המקרה שגרם והתעורר שנאתו: "'אם שנאה ישלחנה... קי"ל כב"ה אם פשעה נגדו כגון אם הקדיחה תבשילו ישלחנה... אפשר אתא לאורויי אף לא פשעה נגדו והוא שונא אותה מחמת שנמאסת בעיניו ומכ"ש אם יש לה איזה מום ע"ז ג"כ נאמר [כי שנא שלח] [מלאכי ב'] רק שב"ה אורחא דמילתא נקטי שאין דרך להטיל שנאה על אשתו רק בפשעה אבל העיקר תלוי בשנאה כפשטא דקרא [כי שנא שלח]". לפי החלקת מחוקק עיקר ההצדקה לגירושין לפי בית הלל היא השנאה ששוררת ביניהם. החלקת מחוקק הפנה ללשון הקרא במלאכי (ב:טז) "כי שנא שלח", וכלשון ר' יהודה בגיטין (צ:א) "אם

שנאתה שלח". וכן הוא פשוט הפסוקים בדברים (כד:ג) "ושנאה האיש האחרון וכתב לה ספר כריתות ונתן בידה ושלחה מביתו". הקדיחה תבשילו אינה אלא ההיכי תמצי שגרם לשנאה ביניהם, אבל העילה האמיתית של גירושין היא השנאה שביניהם.

בדומה, החתם סופר (גיטין צ.) ביאר שכוונת בית הלל בלשון "הקדיחה תבשילו" היא שאינם מתאימים והגונים זה לזה, והאשה פועלת לסכל מעשי הבעל ורצונו. באישות כזו, שבה האשה פועלת נגד מעשי ומטרות בעלה, גירושין מוצדקים: "וב"ה אומרים אפי' הקדיחה תבשילו... ומלשון פי' משנה לרמב"ם משמע לי וכן משמע מהרא"ע בפי' התורה דרוצה לומר שאין מדותיה וטבעה דומה לשל בעל והוה הקדיחה תבשילו של בעל כמו תלמיד המקדיח תבשילו ברבי' שמקלקל מדותיו ודעותיו ברבי' ה"נ היא מקלקלת מעשי הבעל ורצונו אעפ"י שהיא כשרה ומשכלת לפי דרכה אבל לא לפי דרכו".⁴⁰

יוצא לפי הבנת הפוסקים בשיטת בית הלל, שגירושין מוצדקים אם יש אי-התאמה ביניהם, או מצד שנאה (כמש"כ החלקת מחוקק), או שהאשה מתכוונת להקניט את בעלה (התפארת ישראל), או שהיא פושעת נגדו (הטור), או שאין מדותיה וטבעה דומה לשל בעל והיא מקלקלת מעשי ורצונו (חתם סופר).

לפי מהלכנו במצות גירושין שיטת ב"ה מובנת. ככל שנדרוש התאמה יותר מושלמת לקיים האידיאל של אישות "עצם מעצמי בשר מבשרי ודבק באשתו והיו לבשר אחד", כך נוריד את הרף לאי-התאמה שמצדיק גירושין. אם חזון האישות הוא דבקת עד שיהיו רואים את עצמם כאילו הם יצור אחד, מובן למה שנאה, הקנטה, וקלקול מעשה הבעל ורצונו

⁴⁰ עיין באבן עזרא (דברים כד:א): "לא תמצא חן בעיניו - שהיא הפך תולדתו". ועיין במאירי גיטין (פט:): "בית שמאי אומרי' לא יגרש אדם את אשתו לכתחלה אלא אם כן מצא בה ערות דבר ר"ל דבר זמה ובית הלל אומרי' אפי' הקדיחה תבשילו ר"ל שאינה משתדלת בצרכי ביתו להושיבם על אפניהם והענין דרך כלל הוא שמסרבת לו ואינה מתנהגת על פי רצונו".

סותרים את אידיאל האישות וממילא מצדיקים גירושין לדעת בית הלל.⁴¹ וכאן יש להזכיר את דברי האברבנאל שהבאנו לעיל, ששנאה וקטטה מורים על אי-התאמה: "אם לא תמצא חן בעינינו או שנאה כמו שאמרו באיש האחרון שהוא אות אמתי מורה על התחלפות המזגים... שאז יהיה ביד האדם לגרשה".⁴²

שיטת רבי עקיבא

לפי מהלך זה אפשר להבין גם את שיטת רבי עקיבא. נסתפקו המפרשים אם כוונת רבי עקיבא היא שאין צורך להצדיק גירושין בכלל, או

⁴¹ השהו לשיטת החינוך (מצוה תקע"ט) בדעת בית הלל שהאשה אינה אלא ככלי חמדה של בעלה וממילא יכול להוציאה כשהוא רוצה: "לפי שהאשה נבראת לעזר לאדם והיא לו כאחד מכלי חמדתו, וכענין שאמרו זכרונם לברכה [סנהדרין כ"ב ע"ב] אין האשה כורתת ברית אלא למי שעשאה כלי, ואחר שכן, היה מרצונו ברוך הוא שכל זמן שיקוץ נפשו בכלי הזה שיוציאנו מביתו. ומן הטעם הזה יש מרבותינו שיאמרו בגמרא גיטין [צ' ע"א] שאפילו הקדיחה תבשילו יכול לגרשה, כלומר מפני דבר קטן, אחר שאינה לו אלא ככלי יקר שבבית".

⁴² ובכיוון ההפוך קבע האברבנאל ש"האהבה ומציאות חן מורה על האותות והדמותם". מתברר שלפי האברבנאל השנאה אינה סיבת הגירושין, אלא סימן לאי-התאמתם. ואי-התאימות היא סיבת הגירושין.

ולפי פירוש האברבנאל ש"האהבה ומציאות חן מורה על האותות והדמותם", יש להבין מחדש את ברכות החתנים שמברכים תחת החופה. מתחילים בברכות יוצר האדם על היצירה החדשה ששניהם כאחד קרויים אדם, כמו שבארנו לעיל, ואח"כ מברכים אותם בברכת אשר ברא ששיגו שלמות האיחוד על ידי אהבה אחוה שלום ורעות, שהוא הסימן להאותות והדמותם. לכן חותמים ברכת אשר ברא, שהיא מורה על דיבוק זה, ב"משמח חתן עם הכלה". וכמו שביאר האורחות חיים שה"עם" בחתימת הברכה מורה על דבקותם לבשר אחד. עיין באורחות חיים (הלכות קידושין אות כא) שביאר בטיב הברכה: "מה שאנו חותמין תחלה משמח חתן וכלה ולבסוף משמח חתן עם הכלה, לפי שבתחלה אנו מתפללין בעד החתן והכלה שישמחם השם כל ימיהם ויצליחם בעושר ונכסים וכבוד, לפיכך אין לשון עם נופל בה שמלת "עם" מורה דבוק כמו שמחת איש עם אשתו בהיותם לבשר אחד וכו' ובברכת אשר ברא חותמין בה משמח חתן עם הכלה שאנו מברכין השם אשר ברא שמחת חתן וכלה על ידי חתונתם ולפיכך ראוי לחתום בה בלשון עם שר"ל שישמחם על ידי חתונתם שמחת איש ואשתו בדבוק".

לפי"ז מבואר סדר הברכות, שמתחילים בברכה על יצירתם כיצירה חדשה ואחר כך חותמים בברכה ששיגו דבקות ואיחוד איכותי זה על ידי חתונתם.

האם יש צורך לזה אבל מצא אחרת נאה הימנה כבר מגיעה לרף הנצרך. עיין במאירי (גיטין פט:) שלכאורה הבין בשיטת רבי עקיבא שאין צורך להצדקה כלל: "ור' עקיבא אומר אפי' מצא אחרת נאה הימנה כלומר אפי' בלא שום טעם אלא מצד הרצון".

אך הפרי חדש (אבן העזר סימן קיט) הבין שגם לפי רבי עקיבא יש צורך להצדיק את הגירושין, אלא שר"ע סובר שרף הצדקה זה מושג כשמצא אחרת נאה הימנה: "ומיהו מסתברא דוקא כשמצא אחרת נאה הימנה אבל אם מצא אחרת עשירה הימנה ביותר בשביל העושר אין לשנאתה ואינו יכול לגרשה בע"כ וזה נראה ברור".⁴³ הוא סבור שלפי רבי עקיבא יש צורך להצדקה, אבל מצא אחרת נאה הימנה מהוה הצדקה לגירושין, משא"כ מצא אשה אחרת עשירה הימנה.

גם מו"ר הרב אהרן ליכטנשטיין הבין שר"ע דורש הצדקה וסיבה לגרש, ומצא אחרת נאה הימנה מספקת ההצדקה הנדרשת. עיין בשיעוריו למסכת גיטין (עמוד 411) שביאר בדעת רבי עקיבא שמצא אחרת נאה הימנה ש"במקרה כזה אנו מכירים בעוצמתו של יצר האדם, ומבינים שהוא לא יוכל להמשיך ולחיות בצורה תקינה עם אשתו כאשר לבו נתון לאחרת".⁴⁴

⁴³ משמע מדברי הפרי חדש, שגם רבי עקיבא דורש שנאה כהצדקה לגרש, אלא שמצא אחרת נאה הימנה הוא הגורם שעורר את שנאת הבעל כלפי אשתו.

⁴⁴ לפי גישתו של הרב ליכטנשטיין, יוצא חידוש לדינא, שלר"ע לכאורה הבעל צריך להוכיח שלבו נתון באשה אחרת זו והוא לווהט אחריה עד שאינו "יוכל לחיות עם אשה זו בצורה תקינה". לשיטת הרא"ל, משיכת הבעל לאשה חדשה זו צריך לפגוע באהבתו לאשתו כדי להצדיק גירושין. אך אם מצא אשה אחרת נאה הימנה והוא אינו לווהט אחריה, ולכן אין פגיעה ביכולתו לחיות עם אשתו בצורה תקינה, לכאורה אין כאן הצדקה לגירושין.

ויש לדון בנפקא מינא נוספת שלכאורה יוצא מפירושו של הרא"ל: אם אין אפשרות לאיש זה לישא אשה חדשה זו בכלל, לאיזה סיבה שיהיה. לפי גישת הרא"ל הבסיס לגירושין הוא שאינו יכול לחיות עם אשתו בצורה תקינה שלבו נתון באחרת. לכאורה סיבה זו קיימת גם אם אינו יכול לישא האשה החדשה בכלל. עצם העובדה שלבו נמשך בה פוגע באהבתו ויחסו לאשתו.

והנה לפי המהלך שפתחנו, יש לפרש בשיטת רבי עקיבא שכיון שעיקר מצוות האישות הוא לישא אשה ההוגנת לו ומתאימה לו, אם מצא אשה אחרת נאה הימנה, והיא יותר ראויה לו לידבק בה ולהשיג שלמות האישות, זה בעצמו מהוה עילה וצד לגרש ולפרק האישות שבה הוא נמצא עכשיו. הוא יכול לגרש כדי לממש את מטרת האישות עם אשה אחרת זו המתאימה לו יותר.⁴⁵ במילים אחרות, רבי עקיבא אינו מקיל באישות.

⁴⁵ עיין ברמב"ם בפירוש המשניות גיטין (ט:י) שהקשה על שיטת ר"ע: "ודברי ר' עקיבא דחיים, לפי שאם מצא נאה ממנה ישאנה עליה ולא יגרש את זו בעוד שלא חטאה שום חטא והיא מתאימה לדעותיו". ויש להעיר שתי הערות בדבריו. א. הרמב"ם מניח שבמצא אחרת נאה הימנה אין סיבה לגרש כיון שאשתו הראשונה "מתאימה לדעותיו". ומדויק בדבריו שלדעת הרמב"ם התאמה זו חשובה כדי להעריך את איכות הנישואין. בנקודה זו אין מחלוקת בין מהלכנו לדברי הרמב"ם. אך לדעתנו, הבסיס לגירושין לר"ע מובן, מכיון שהאשה האחרת היא יותר מתאימה לו, ולכן לפי מהלכנו יש לו עילה לגרש, גם אם אין חסרון מהותי בנישואין לאשתו. ב. הרמב"ם תמה על שיטת ר"ע דאם מצא אחרת נאה הימנה מדוע צריך לגרש את אשתו הראשונה, הרי יכול לישא אשה זו כאשר שנייה על אשתו (דברי ר"ע הם קודם לחרם דרבנו גרשום).

כדי ליישב שיטת ר"ע מקושיית הרמב"ם נראה להציע שני תירוצים.

א. הגמ' ביבמות (סה.) מביאה שיטת רבי אמי שאם הבעל רוצה לישא אשה על אשתו, האשה יכולה לתבוע ממנו גט: "אמר איהו: איזיל אינסיב איתתא [על אשתין] אמר רבי אמי: אף בזו - יוציא ויתן כתובה, שאני אומר: כל הנושא אשה על אשתו - יוציא ויתן כתובה". ולכן י"ל שלר"ע, בהרבה מקרים האשה הראשונה לא תסכים להישאר עם בעלה אם ישא אשה נוספת. וכעין זה כתב החתם סופר (גיטין צ.) ליישב שיטת ר"ע מקושית הרמב"ם: "ורמב"ם בפי' המשנה כתב אין הלכה כר"ע משום דאם מצא אחרת נאה ישא גם אותה ומה לו לגרש זו בע"כ נ"ל פירושו דפליגי ביבמות ס"ו ע"א לרב אמי כל הנושא אשה על אשתו יוציא ויתן כתובה... וא"כ י"ל ר' עקיבא ס"ל כרב אמי דהנושא אשה על אשתו אנן סהדי דניחא לקמאי בגירושין דמשי"ה כופין אותו להוציא הראשונה, אם כן ה"נ אפי' רוצית היא להיות עמו מ"מ יכול לגרשה וליקח אותה שנאה הימנה ואינו מחויב לדור עם צרות בכפיפה א' והכי סבר ר"ע".

ב. בנוסף לתירוץ הראשון שלנו, י"ל שריבוי נשים פוגע בחזון האישות "והיו לבשר אחד". לכן, אע"פ שהתורה התירה ריבוי נשים למטרות מסוימות (למשל: פרו"ר וכדומה), זה אינו אלא ברעבד. ואפשר שזוהי כוונת רבי אמי ביבמות שם (סה.), שהנושא אשה על אשתו פוגע בנישואין הראשונים עד כדי כך שיש לאשתו הראשונה זכות לתבוע ממנו גט. וכעין זה כתב הנימוקי יוסף (יבמות יג.) בדפי הרי"ף, תוך דיון במצות יבום כשיש לו אשה כבר, והסיק שאינו הגון "לישא אשה על אשתו. וז"ל הנמוקי יוסף: "אפילו יש ליבם אשה והוא רוצה לייבם אין כופין אותו לחלוץ ואף על פי שאינו דבר הגון והנושא אשה על אשתו כופין אותו להוציא וגם רבינו שמשון ז"ל החרימם על כל הנושא אשה על אשתו שאני הכא דאשה הקנו ליה מן השמים ואין לנו לכופו לחלוץ". לדעתו, יבום שאני מפני שהוא קנין מן השמים, אך לנושא אשה על אשתו סתם זה דבר שאינו הגון ולכן כופין אותו להוציא. ועיי"ש שביאר ברבנו שמשון שהחרימו על הנושא אשה על אשתו דוקא מפני שאינו הגון, שהוא פוגע באיכות הנישואין.

לפי"ז יוצא שחרם דרבנו גרשום לא לישא אשה על אשתו הוא "כעין דאורייתא" תיקון, ושומר על איכות הנישואין וחזון האישות של "והיו לבשר אחד". וכעין זה כתב המאירי

אדרבא, הוא מחמיר ומצריך אישות מתאימה והגונה, ולכן כשמצא אשה המתאימה לו יותר, יש לו צד והצדקה לגרש. ואפשר שזהו כוונת האברבנאל בפירושו על התורה שהדגיש במצות גירושין "ואולי ישא אחרת דומה לטבעו ומזגו, והיא תנשא לאחר הדומה לה". ונראה שלפי זה, שיש להבין בדברי רבי עקיבא "מצא אחרת נאה הימנה" ש'נאה' מתפרש כאן במוכח של "ראוי" ולא במוכח של "יופי".⁴⁶

(יבמות סה.), שתקנת רבנו גרשום הוא תקנה לחזור לשיטת רבי אמי ביבמות שם: "בזמנים הללו שהוסכמו הדורות בנדרים וחרמות שלא להתיר את הרצועה לישא אשה על אשה אינו רשאי ויוציא ויתן כתובה וחזרונו לכעין דעתו של ר' אמי שאמר אומר אני כל הנושא אשה על אשתו אפילו רשאי לספק יוציא ויתן כתובה".

לפי זה לא קשה כלל קושיית הרמב"ם על ר"ע, דאם ישא אשה זו על אשתו הראשונה, הרי הוא פוגע בנישואין הראשונים, ולכן יש בסיס הלכתי לגרש אשתו הראשונה כשמצא אחרת נאה הימנה, ועדיף לגרשה מלרבות נשים.

⁴⁶ המילה "נאה" בלשון הקודש מתפרשת בשני מובנים: מובן אחד הוא מלשון "יפה". מובן שני הוא מלשון "ראוי" ופירושו קרוב ל"הולם" ו"מתאים". עיין לדוגמה בבראשית (לד: טו) "אך בזאת נאות לכם" ופירש שם רש"י "נאות לכם - נתרצה לכם", ופירושו הוא שבזאת נסכים לכם. וכעין זה בתרגום יונתן שם: "ברם בודא נתפייס לכוון". וכעין זה במלכים ב (יב: ט): "ויאתו הכהנים לבלתי קחת כסף מאת העם ולבלתי חזק את בדק הבית", וכמו שציין רש"י בבראשית. ועיין ברד"ק במלכים שם: "וישר בעיניהם".

מדוייק הוא בדברי המאירי שהבאנו לעיל בהקדמתו לקידושין שהשתמש בלשון נאה במוכח של מתאים: "כשהיה אדם פוגע אשה בשוק וישרה בעיניו היה מדבר בינו לבינה בענין הנשואין ואם נאותין זה לזה מכניסה לביתו ועומדת עמו והיתה לו לאשה וכן כשהיו מתקוטטין זה בזה היה הולך לו זה מכאן וזה מכאן". מדבריו משמע ש'נאותין זה לזה' הוא ההיפך של 'מתקוטטין זה בזה'.

וכן האברבנאל (דברים כד: א) השתמש בלשון נאות במוכח זה לגבי הסכמת טבעה של חוה לאדם: "האמנם כל התועלות האלה לא ימצאו ולא ימשכו בחברת האדם עם אשתו כי אם בהיותם מסכימים בטבע ובמזג, כפי מה שאפשר אשר זה יביא ביניהם האהבה וההסכמה וכמו שאמר (פ' בראשית) אעשה לו עזר כנגדו, רוצה לומר עזר דומה לעצמו ומסכים עמו מכל צד עד שמפני זה כבריאת אדם הביא השם יתברך לפניו כל חית השדה ואת כל עוף השמים לראות מה יקרא לו, רוצה לומר אם ימצא להם מזג נאות ומסכי' למזגו ולהתחלפות טבעיה' מטבעו, אמר ולאדם לא מצא עזר כנגדו כלומר עזר מצא שהיה ביניהם כמה נקבות אבל לא שיהא נאות מסכים לטבעו וזהו כנגדו בדומה לו ולמסכים לטבעו, ולכן כדי להמציא ההסכמה והאהבה ביניהם לקח אחת מצלעותיו ויעש ממנה אשה ויביאה אל האדם כדי שתהיה ממזגו וטבעו, וכל זה להיות ההדמות והסכמת המזג' והמדות בין האדם ואשתו הכרחי ביצירתם".

פירוש האמת ליעקב

ועיין באמת ליעקב (דברים כד:א) שביאר את שיטת רבי עקיבא באופן דומה ליסוד שפתחנו: "אמנם נראה שכאן ירדה התורה לבאר לנו מהו ענין הנישואין, והיינו שכל אדם צריך לחשוב על אשתו שהיא היותר חכמה והיותר נאה והיותר טובה משאר הנשים שבעולם (וכן היא צריכה לחשוב כן עליו), ואם יתכן שהוא מצא אחרת נאה הימנה נמצא ששוב הוא אינו מחשב את אשתו להכי נאה וא"כ זהו סימן שאין זיווגם עולה יפה".

ובהמשך דבריו ביאר האמת ליעקב בדעת בית הלל: "וכן הוא בענין הקדיחה תבשילו, דהנה זה כלל שאין אדם רואה חובה לעצמו, ואם למשל במקרה הפליט דבר מה מפיו מה שלא היה רוצה להגיד, זה ודאי דלא שייך שיכעוס על לשונו - שהרי הוא לשונו ולשונו הוא, וא"כ אם הוא מרגיש איזה טענה במה שהיא הקדיחה תבשילו זהו סימן שהוא אינו מרגיש את האיחוד ביניהם כראוי ואין זיווגם עולה יפה, ולכן יכול הוא לגרשה. ונמצא שהקדחת התבשיל אינו סיבת הגירושין, אלא מה שמרגיש זה לתביעה עליה זה הוא סיבת הגירושין, ודו"ק היטב בזה".

מצד אחד, דברי האמת ליעקב דומים למהלכנו בכך שגם הוא מדגיש את האידיאל הנעלה של אישות כאיחוד של יצור אחד כדי להסביר את הרף הנמוך של שיטת ב"ה ור"ע להצדיק גירושין. וכן הוא מבואר מהמשך דברי האמת ליעקב, שהרף הנמוך להצדיק גירושין נעוץ באידיאל הנשגב של נישואין: "והנה באמת זו מדרגה קשה להשיג, כי איך יתכן ששני בני אדם שונים יתמזגו ויתאחדו להיות כמעט כמו גוף אחד, ולכאורה זה לגמרי נגד הטבע. ובאמת זהו ביאור מאמרם [סוטה דף ב' ע"א]: וקשין לזווגן כקריעת ים סוף ... לעשות מהים יבשה זה דבר קשה בשביל הקדוש ברוך הוא. וכמו כן ענין הזיווג, כלומר ההתקשרות בין שני גופים

לפי מהלכנו יוצא חידוש לדינא בשיטת רבי עקיבא, שדוקא אם מצא אישה אחרת הראויה ומתאימה לו יותר, אז יש לו הצדקה לגרש, ואין זה תלוי ביופי כלל. לפי גישת הרא"ל שהבאנו לעיל, ההצדקה לגירושין בשיטת ר"ע נובעת מליקוי בנישואין הראשונים, שאינו יכול לחיות בצורה תקינה עם אשתו כשכלבו נתון באחרת. אבל לפי מהלכנו, ההצדקה לגרש לר"ע נובעת מההזדמנות לממש חזון האישות ולהשיג מטרות האישות עם אשה אחרת.

שונים להיות גוף אחד, זה התקשרות שהיא למעלה מטבע האדם שהטביע השי"ת בעולמנו, ולכן קשה הזיווג כקריעת ים סוף... כשהם מזדווגים זה עם זה הם באמת משלימים את החצי החסר, ורק באופן זה יכולים הם להגיע לידי המטרה העיקרית של הנשואין - האיחוד לגוף אחד, ודו"ק.⁴⁷

מפן זה, דברי האמת ליעקב דומים לדברינו. כיון שמטרת האישות היא להשיג מערכת יחסים כאילו הם כגוף אחד, אי-התאמה של שנאה וקטטה ומריבה, או אפילו מצא אחרת נאה הימנה, מהווים הצדקות לגרש ולפרק את האישות.

אך מצד שני, חשוב להעיר שהאמת ליעקב מדגיש נימוקים שלא תואמים למהלכנו. לדוגמא, בשיטת רבי עקיבא האמת ליעקב סובר ש"כל אדם צריך לחשוב על אשתו שהיא היותר חכמה והיותר נאה והיותר טובה משאר הנשים שבעולם, ואם יתכן שהוא מצא אחרת נאה הימנה נמצא ששוב הוא אינו מחשב את אשתו להכי נאה וא"כ זהו סימן שאין זוייגם עולה יפה". אך לפי מהלכנו, ההסבר של שיטת רבי עקיבא שונה לגמרי. לדעתנו, רבי עקיבא סובר שהאידיאל של נישואין הוא להיות מתאימים וראויים כדי שיהיו מאוחדים כיצור אחד. אך אין צורך שהבעל יחשוב שאשתו היא "היותר חכמה והיותר נאה והיותר טובה משאר הנשים שבעולם". הבעל והאשה יכולים להיות הכי מתאימים זה לזה גם אם הבעל אינו חושב שאשתו היא היותר חכמה והיותר נאה והיותר טובה משאר הנשים שבעולם, וגם היא אינה צריכה לחשוב כן על בעלה. מה שכן חשוב למהלכנו הוא איכות האיחוד ושבני הזוג יהיו מתאימים ביותר להדדי.⁴⁸

⁴⁷ ועיי"ש בדבריו שהאריך לבאר: "ונראה שבכדי להקל על העבודה הקשה הזאת ברא הקדוש ברוך הוא את הזכר והנקבה באופן שהם שתי חלקים מגוף אחד, וזה הוא הביאור בדברי חז"ל שארבעים יום קודם יצירת הולד מכריזין בת פלוני לפלוני, והכוונה בזה הוא שמיד בתחילת יצירתו של האדם הרי הוא כבר באמת חלק אחד עם המיועדת לו, וכבר מתחילת הווייתם הם כשני חלקים מגוף אחד וכל אחד מהם באמת הוא רק חצי מדבר שלם".

⁴⁸ למשל, אפשר שיש מקרים בהם יותר ראויים זה לזה דווקא בגלל שאשתו או הוא אינם הכי חכם או יפה בעולם.

עוד יש להעיר שלפי גישת האמת ליעקב, העובדה שהבעל חושב שאשתו אינה הכי נאה והכי חכמה והכי טובה היא "סימן שאין זיווגם עולה יפה". כלומר לדעתו, ההצדקה לגירושין לר"ע נובעת מ"סוד מרע", שהזיווג הראשון אינו עולה יפה. ואילו לפי מהלכנו, ההצדקה לגירושין לר"ע נובעת מ"עשה טוב". כלומר, האפשרות לממש אידיאלי האישות בצורה יותר מושלמת עם אשה אחרת.⁴⁹ לדעתנו בשיטת רבי עקיבא, אם הבעל מצא אשה אחרת היותר נאות לו ויותר מתאימה לו שעמה יכול הבעל להשיג ולממש את חזון האישות של ההלכה בצורה יותר טובה מאשר באשתו שהוא נשוי לה עכשיו, יש לו הצדקה לגרש את אשתו.⁵⁰

⁴⁹ לפי המהלך שפתחנו נראה שיש לחלק בזה בין שיטת ב"ה לשיטת ר"ע. לב"ה, ההצדקה נובעת מליקוי בנישואין הראשונים: שנאה קטטה ומריבה. לפי ר"ע ההצדקה נובעת מהזדמנות בנישואין השניים. וכעין זה חלקנו בין מהלכנו לבין הבנת הרב ליכטנשטיין בשיטת ר"ע, למעלה.

⁵⁰ וא"ת שעדיין צ"ע, דגם אם הבעל יכול לממש חזון האישות של התורה עם אשה אחרת, אכתי אין זה מצדיק אותו לעזוב ולהזניח את אשתו ולגרשה. וי"ל: או שטענה זו אינה משכנעת, דכל עוד האישות אינה עומדת להשיג ולממש את מטרות האישות שהתורה קבעה, יש כאן הצדקה לפרק את האישות. אך שמא טענה זו משכנעת, וא"כ, י"ל עוד שהמשנה בסוף גיטין שדנה בהצדקת גירושין דנה בהצדקת גירושין רק מצד דיני אישות. כלומר, מצד חישובים פנימיים למוסד האישות יש הצדקה לגרש כשמצא אשה אחרת נאה הימנה. אך אפשר שיש חישובים אחרים, כגון דיני בין אדם לחברו כלליים, כגון ואהבת לרעך כמוך או טובת הילדים, שישפיעו על השאלה אם הגירושין מוצדקים מבחינת החלטה סופית של "סוף דבר הכל נשמע". במילים אחרות, גם אם יש צד לגרש מצד הלכות אישות שמתחשבים בערכי מוסד האישות, שמא יש חישובים הלכתיים מתחומים שונים בהלכה (הלכות ואהבת לרעך כמוך, שהאשה סומכת על בעלה לפרנסה או שהיא נשקעה באהבה אותו) (עיין לשון המאירי סוף גיטין) והגירושין יזיקו לה, הלכות חינוך הילדים והשפעת הגירושין על חינוכם) שמשפיעים על ההכרעה הסופית שלוקחת את כל הגורמים האלו לחשבון, ולא רק גורמים פנימיים של הלכות אבן העזר.

לדוגמא, נחלקו הפוסקים אם ההצדקה הדרושה לגירושין שונה כשיש לבני הזוג בנים. במילים אחרות נחלקו הפוסקים אם מחלוקת התנאים בסוף גיטין (צ:) שייך כשיש לבני הזוג ילדים. עיין בשו"ת משנה הלכות (חלק יז סימן עד) שכתב שמחלוקת זו היא דוקא כשאין להם בנים. כלומר, המשנה בדף צ: מוגבלת לחישובים פנימיים במערכת האישות שבין הבעל לאשתו. חישובים אחרים, כגון טובת הילדים, יכולים להתגבר על עילות הגירושין שהביאו התנאים בגיטין (צ.). וז"ל המשנה הלכות:

"הנה בעירובין מ"א ע"ב אמרו שלשה אין רואין פני גיהנם וכו' ויש אומרים אף מי שיש לו אשה רעה, ואירך אשה רעה מצוה לגרשה, ואירך זימנין דכתובתה מרובה אי נמי אית ליה בנים מינה

ולא מצי מגרש לה. ומבואר דאשה רעה כשיש לו בנים ממנה לא יגרש. ובפסחים פ"ז ע"א איתא א"ל הקדוש ברוך הוא להושע הנביא לך קח לך אשת זנונים וילדי זנונים וילך ויקח את גומר בת דבלים וילדה לו את יזרעאל ואת לא רוחמה ואת לא עמי וכו', לאחר שנולדו לו שני בנים ובת אחת אמר לו הקדוש ברוך הוא להושע לא היה לך ללמוד ממשה רבך שכיון שדברתי עמו פירש מן האשה אף אתה בדול עצמך ממנה, אמר לו רבוש"ע יש לי בנים ממנה ואין אני יכול להוציאה ולא לגרשה.

ומכאן ג"כ מוכח כאידך מ"ד דכשיש לו בנים ממנה אין לגרשה. ובכאן חידוש יותר שהרי היתה פרוצה גם כן, כמ"ש אח"כ דא"ל הקדוש ברוך הוא ומה אתה שאשתך זונה ובניך בני זנונים ואין אתה יודע אם שלך הן אם של אחרים הן כך ישראל שהן בני וכו', גם בלשון הקרא יש לדייק כן שכתוב ותהר ותלד לו בן ויאמר ה' אליו קרא שמו יזרעאל וגו', ותהר עוד ותלד בת וגו', ותהר ותלד בן וגו', והנה בראשון כתיב ותהר ותלד לו בן, ובשנים אחרונים לא כתיב לו, שהאחרונים לא היה ברור לו שהם שלו, וע"כ שפרוצה היתה ולא היתה מתנהגת בצניעות גם תחתיו, ואפ"ה לא היה יכול לגרשה כיון שהיה לו בנים ממנה [וע"ע שו"ת משנה הלכות ח"י סי' רנ"ט].

ובזה יוכן מה שאמר דינו ומגדלות בנינו ומצילות אותנו מן החטא, שעל מה ששאל לו והא קא מצערא ליה למר ומצוה לגרשה, השיב שיש לו בנים ממנה. ומשו"ה אמר שניהם, דאי משום מצילותו מן החטא הא כמו כן אפשר לו ליקח אחרת, אבל כיון שיש לו בנים ממנה אי אפשר לגרשה ודו"ק.

ועם שלש אלה היינו גמ' דיבמות עירובין ופסחים יוצא חידוש לדינא, דאשה רעה בעלת מריבה דמקשטא ליה תכא וכו' ומכוונת לצער, או שהיא פרוצה כל שאין עליו חיוב מן הדין לגרש, ואפילו זווג שני, אם יש לו בנים ממנה אל יגרשנה. ועכ"פ ליכא מצוה לגרש".

ובשו"ת להורות נתן (ג:מה) יצא לחלוק על המשנה הלכות, ותמה עליו מגא ליה לחדש דין זה:

"אלא דלפ"ז יש לתמוה דבשו"ע ובפוסקים לא נזכר כלל דבאשה רעה דיש לה בנים ליכא מצוה לגרשה. ברם נראה, דודאי דלא פקעה המצוה גם ביש לה בנים, ולא אמרו דלא בעי לגרשה אלא דלא מצי לגרשה, והכונה שהוא אנוס מלגרשה מכיון שיש לו בנים ממנה והיא מגדלתם. וכעין זה אמרו בפסחים (ק"ג ב) ארבעה אין הדעת סובלתן וכו' ויש אומרים אף המגרש את אשתו פעם ראשונה ושניה ומחזירה, ותנא קמא זימנא דכתובתה מרובה אי נמי יש לו בנים ממנה ולא מצי מגרש לה, וביאר המהרש"א ז"ל דלא מצי קאי בגירושין עיין שם.

והכי נמי מה שאמרו בעירובין דלא מצי מגרש לה ר"ל דלא מצי קאי בגירושין דהו"ל אנוס מלקיים את המצוה, וכמו בכתובתה מרובה דודאי דאין המצוה נפקעת על ידי שכתובתה מרובה אלא שהוא אנוס מלקיים המצוה כיון שאינו יכול לסלק כתובתה, ומ"מ אם לזה ממון כדי שיוכל לסלק כתובתה ולגרשה מצוה קעביד. וה"נ ביש לו בנים ממנה לא נפקע המצוה לגרשה, ואם גירשה מצוה קעביד. ולכן לא הזכירו הפוסקים דין זה כיון דגם ביש לו בנים ממנה איכא מצוה לגרשה אלא שאנוס הוא".

יוצא שנחלקו הפוסקים במקרה שיש להם בנים אך יש הצדקה מצד המשנה בגיטין (ז). לגרש. לדעת המשנה הלכות, עצם העובדה שיש להם בנים חותר מתחת להצדקת הגירושין במשנה בסוף גיטין (ז:): וממילא אין מצוה לגרש כלל ואפילו "היא פרוצה כל

כמו כן יש להצביע על הבדל נוסף בין הסברו של האמת ליעקב בשיטת בית הלל להסבר שלנו. האמת ליעקב ביסס את פירושו של שיטת בית הלל על כלל ש"אין אדם רואה חובה לעצמו". יש להזכיר שוב את לשון האמת ליעקב "כן הוא בענין הקדיחה תבשילו, דהנה זה כלל שאין אדם רואה חובה לעצמו, ואם למשל במקרה הפליט דבר מה מפיו מה שלא היה רוצה להגיד, זה ודאי דלא שייך שיכעוס על לשונו - שהרי הוא לשונו ולשונו הוא". לדעתנו, הכלל הזה אינו מובן, שהרי מעשים בכל יום שבני אדם רואים חובה לעצמם וכועסים על עצמם. ויש אנשים שמחמירים ביותר בביקורת עצמית.

לכן נדגיש שלגבי קביעה זו, פירושו של האמת ליעקב מבוסס בהנחה רעועה "שאין אדם רואה חובה לעצמו" והנחתו השנייה בנויה על ההנחה הראשונה. וז"ל הנחתו השנייה: "וא"כ אם הוא מרגיש איזה טענה במה שהיא הקדיחה תבשילו זהו סימן שהוא אינו מרגיש את האיחוד ביניהם כראוי ואין זיווגם עולה יפה, ולכן יכול הוא לגרשה. ונמצא שהקדחת התבשיל אינו סיבת הגירושין, אלא מה שמרגיש זה לתביעה עליה זה הוא סיבת הגירושין". לדעת האמת ליעקב, כעסו של הבעל כלפי אשתו כשהיא שורפת תבשילו הוא סימן שהבעל אינו מרגיש את האיחוד ביניהם כראוי. לעומת זאת, לפי המהלך שלנו, נימוק הצדקת הגירושין נמצא באי-ההתאמה שמתבטאת במעשה ההקנטה, באיבה, ומעשי הפשיעה שהפעילה האשה (במקרה של בית הלל) כנגד בעלה – כלומר הסכסוכים

שאין עליו חיוב מן הדין לגרש, ואפילו זווג שני, אם יש לו בנים ממנה אל יגרשנה. ועכ"פ ליכא מצוה לגרש". אך לדעת השו"ת להורות נתן, גם כשיש להם בנים עדיין יש מצוה לגרש, ולפעמים מוטל על הבעל לגרשה, אלא שהבעל מוגדר כאנוס מחמת חישובים אלו כמו טובת הילדים.

וכעין זה יש לומר שר"ע וב"ה דנים מצד חישובים פנימיים בהלכות אישות, אך יש חישובים חיצוניים, כגון בין אדם לחברו ומצות ואהבת לרעך כמוך (אם אשתו סומכת עליו) ואחריותו לחינוך הילדים שאולי יפגע על ידי גירושין, שמשפיעים על השאלה של האם יש מצוה לגרש, והאם גירושין אלו מוצדקים מבחינת "סוף דבר הכל נשמע", והאם על פי דין יש מצוה לגרש אך יש לראות את הבעל כאנוס מלקיים מצוה זו מצד חישובים האחרים האלו. במקרים כאלו, לפי מהלכנו, יש מקום לומר שיש עימות בין הלכות ומצות גירושין, מצד אחד, לבין הלכות והאהבת לרעך כמוך וחינוך הילדים, מצד שני.

התמידיים והשנאה השוררת ביניהם – כדברי הפוסקים שסקרנו לעיל, ולא ברגשי שהבעל שהוא ראה חובה על אשתו.

סיכום

יוצא מדיון זה בהצדקת גירושין, שהמהלך שפתחנו ביסוד מצוות גירושין שופכת אור על שיטת בית הלל ורבי עקיבא לענין הנימוקים המצדיקים גירושין. במבט ראשון, בית הלל ורבי עקיבא נראים כאילו הם מתייחסים לקשר הנישואין בקלות-ראש, כאילו רק בית שמאי מתייחס לאישות בחומרה ובכובד-ראש. אך לפי הנתבאר ביסוד מצות גירושין ובטיב אשה הוגנת לו יוצא שאדרבא בית הלל ורבי עקיבא מתייחסים לקשר האישות בהערכה כבדה ובעדינות רגשית, עד כדי כך שקשר עדין זה נפגע על ידי השיקולים המפורטים בשיטת בית הלל (הקדיחה תבשילו) ור"ע (מצא אחרת נאה הימנה)--גם אם שיקולים אלו נראים לכאורה קטנוניים למי שאינו יודע בטיב גיטין וקידושין.⁵¹

⁵¹ יש מקום לדון לגבי הצדקת גירושין ועילות הגירושין, ולחלק בין סוגים שונים של אישות. דהנה יש לומר שיש חזונים שונים ושאפוא שונות בהלכה לסוגים שונים של נישואין. למשל, ההלכה מחלקת בין אישות לפילגשות כסוגים שונים של יחסי-אישות עם ציפיות שונות ומטרות שונות. כעין זה, יש לדון אם בתוך מערכת הנישואין, ההלכה מבחינה בין סוגים שונים של קשרי-נישואין. לדוגמא, נחלקו הפוסקים לגבי אישות של אירוסין בלי נישואין, אם ההצדקה לגרש בקשר-אירוסין זהה להצדקה הנדרשת לגרש מקשר-נישואין. עיין בשו"ת מהרשד"ם (שו"ת מהרשד"ם חלק אבן העזר סימן ס) שהציע שמאירוסין כ"ע לא פליגי שההלכה היא כר"ע, שאפילו מצא אשה אחרת נאה הימנה מותר לגרשה:

"הא דאמרו ב"ש לא יגרש אדם את אשתו אלא א"כ מצא בה דבר ערוה שנאמר כי מצא בה ערות דבר וכו' אמרו אפי' הקדיחה תבשילו וקרא ודאי בנשואה משתעי דהכי כתיב כי יקח איש אשה ובעלה וכיון דקרא דפלי' עליה ב"ש וב"ה ורבי עקיבא משתעי בנשואה וכן משמע מדברי ב"ה דאמרי אפי' הקדיחה תבשילו דהוי מן המלאכות שהאשה עושה לבעלה בו כדתנן בהמדיר א"כ אית לן למימר דמשום הכי קאמר ב"ש לא גרש כו' משום דפשטיה דקרא הכי משמע וכיון שכח ב"ש משום דרר' פשטי' דקרא גם אנו נאמר דפשטיה דקרא בפירוש משמע דמיירי בנשואה ואין לנו לאפוש' מחלוקת אלא נאמר דע"כ לא פליגי ב"ש וב"ה עליה דרבי עקיבא אלא בנשואה אבל בארוסה כ"ע מודו דאפי' מצא אחרת נאה הימנה".

אך המשנה למלך (גירושין י: כא) חולק עליו וסובר שאין חילוק ביניהם: "דברי מהרשד"ם קשים הם בעיני דלפי הסברה אין לחלק בין ארוסה לנשואה. והראיה שהביא דקרא דכי מצא בה ערות דבר בנשואה מיירי מדכתיב כי יקח איש אשה ובעלה, לא ידעתי מנא ליה דקרא דכי יקח דמיירי בנשואה. שוב מצאתי להרא"ם ז"ל בתשו' ע"ב סי' א'

ח. נתן עיניו לגרשה: התמוטטות הנישואין קודם גירושין

בסעיף זה נעמיק ונרחיב ביסוד מצות גירושין, ונציע קשר בין מצות גירושין לבין הדינים המופיעים בכמה מקומות בש"ס שמוכיחים שחלות הנישואין מתחילה להתפורר ולהתפרק זמן רב לפני נתינת הגט. נוכיח שכמה דיני אישות נפקעים משעה שבני הזוג מכירים שאינם מתאימים זה לזה ומחליטים להיפרד. נדגיש שתי מסקנות חשובות בסוגיא זו. א. העובדה שחלות הנישואין היא חלות רגישה ופגיעה, ושעצם חלות הנישואין מושפעת באופן שלילי על ידי חיי אישות שלא תואמים למטרת האישות. נטעון שבמקרים מסוימים, כגון כשבני הזוג שונאים זה את זה,

שנשאל על ארוס אחד שרצה לגרש לארוסתו ואייתי עלה פלוגתא דב"ש וב"ה ומסיק לאיסורא יע"ש. משמע דס"ל דפלוגתא דב"ש וב"ה הוי אף בארוסה".

אפשר שלפי המהרשד"ם יש חילוק בין סוג האישות של קשר-קידושין לבין סוג האישות של קשר-נישואין, וממילא גם ההצדקה הנדרשת לגירושין שונה בין אישות-של-קידושין לבין אישות-של-נישואין.

וכעין זה יש להעיר לגבי החילוק בין הצדקת הגירושין בזוג ראשון לבין זוג שני. דהנה מבואר מהגמ' סוף גיטין (ז): שהיחס כלפי גירושין שונה בזוג בראשון מזוג שני: "כי שנא שלח - ר' יהודה אומר: אם שנאתה שלח, ר' יוחנן אומר: שנאוי המשלח. ולא פליגי: הא בזוג ראשון, הא בזוג שני". וכן הוא מבואר מדברי הרמב"ם והטור שההצדקה לגירושין בזוג ראשון שונה מההצדקה הנדרשת לגירושין מזוג שני. עיין ברמב"ם (גירושין י: כא): "לא יגרש אדם אשתו ראשונה אלא אם כן מצא בה ערות דבר שנאמר +דברים כ"ד+ כי מצא בה ערות דבר, ואין ראוי לו למהר לשלח אשתו ראשונה, אבל שנייה אם שנאה ישלחנה". ובטור (אבן העזר קיט): "והלכה כב"ה שאם פשעה כנגדו יכול לגרשה אבל לא יגרשנה כדי ליקח נאה הימנה בד"א בזיווג שני אבל בזיווג ראשון אין למהר לגרשה דאמר רבי אלעזר כל המגרש אשתו ראשונה מזבח מוריד עליה דמעות לפיכך אין לו לגרשה בשביל שפשעה כנגדו אבל אם מצא בה ערות דבר או פריצות מצוה לגרשה דכתיב גרש לך ויצא מדוך". ואפשר שחזון ומטרות הנישואין של זוג ראשון שונה, על פי דין, מחזון האישות של זוג שני, ולכן הצדקת הגירושין שונה. ואפשר שחזון הנישואין ג"כ משתנה, על פי דין, בין אישות עם בנים לבין אישות בלי בנים כסוגים שונים של נישואין (ואפשר שבזה מובן שיטת המשנה הלכות שהבאנו בהערה הקודמת שההצדקה לגירושין שונה בנישואין שיש בו ילדים מנישואין שאין בו ילדים, אפילו מחישוביים פנימיים של טיב האישות [ולא כמו שהסברנו שיטתו בהערה הקודמת ששיטתו נובעת מחישובים חיצוניים להלכות אישות]). יש לעיין היטב ביסוד זה של סוגים שונים של נישואין עם מטרות שונות ודינים שונים (ולדון ג"כ ביעוד, יבום, פילגשות), ואכמ"ל ביסוד זה.

היתר הנישואין נפגע, וממילא הנישואין שוב אינם מתירים תשמיש המטה. ב. כשהנישואין נפגעים כל כך עד שאיכות חיי האישות סותרים לגמרי את מטרות מערכת האישות, הנישואין מוגדרים כנהרסים ומקולקלים, ובמקרים כאלו יש מצווה לפרק את האישות לגמרי על ידי גירושין.

דהנה לפי היסוד שפתחנו במצוות גירושין יוצא שלפעמים גם אם בשעת יצירת האישות בני הזוג היו מתאימים והגונים זה לזה, ובשעת כניסה לחופה הנישואין היו ספוגים באהבה ואחזה ושלוה ורעות, מכל מקום לפעמים לאחר זמן האישות ומערכת היחסים שביניהם מתדרדרים ולכן הם לא הגונים ומתאימים זה לזה כלל. נמצא שאיכות האישות נפגעה ונפגמה עם הזמן. ולכאורה זהו כוונת האברבנאל שראינו לעיל (דברים כד):

”שהגירושין אינו כנגד הטבע, אבל הם מן הסדר והמנהג הטבעי, לפי שכבר התבאר בפלוסופיא הטבעית שכל הוה נפסד, ושההפסד הוא מפעל הטבע כמו ההויה, כי כמו שחבור היסודות והרכבתם להיות המתהוה הוא מפעל הטבע, כן פרודם זה מזה בהפסד הדברים הוא גם כן מהמנהג הטבעי, והנה חבור האדם ואשתו היא הויה מה, והגירושין הוא ההפסד והפירוד אשר יקרה במתרכבים ההם וזה מפעל הטבע וכבר ביארתי שהאדם בגירושין ובנישואין מתדרג כפי הטבע החכם, וכאשר תהיה האשה עצם מעצמי האדם ובשר מבשרו רוצה לומר מסכמת מזגה למזגו וטבעה לטבעו כמו שהיה בענין חוה ואדם הראשון אין ספק שלא תקרה ההפרד' והגירושין, אבל בהיות' מתחלפת ממנו בטבעה ומזגה הרי איננה עצם מעצמיו ובשר מבשרו, ואיך ידבק האדם אשר בזה עם אשתו והיו לבשר אחד, בהיותם המזגים וטבעי' שונים מאד הנה אם כן כמו שהיו הנישואין מצוה כן היו הגירושין מצוה”.

בהסבר דבריו, וכדי להוסיף ביאור על המהלך שפתחנו עד כה, נראה שלפעמים האישות מתדרדרת במציאות, אך בני הזוג עדיין מקושרים וזקוקים זה לזה על ידי קנין קידושין וזיקת נישואין. במקרים כאלו, תיאור חיי האישות המציאותיים (שנאה וקטטה) סותרים את תיאור האישות המשפטי-הלכתי של הקידושין והנישואין (זיקת עצם מעצמיו בשר מבשרו, ודבק באשתו והיו לבשר אחד). במקרים כאלו, חיי האישות

המציאותיים פוגעים בשלמות ומטרת קנין הקידושין כמוסד משפטי. אישות זו איננה הנישואין שהתורה חזתה. ולכן, כדי לשמור על שלמות וקדושת מוסד האישות, התורה מצווה לפרק, משפטית, על ידי גט, חיי אישות שבפועל ובממשות כבר נהרסו והתפרקו וסותרים חזונה של ההלכה במוסד האישות.

כל עוד שבני הזוג נשארים בקנין אישות כשחיי האישות האיכותיים והממשיים כבר נהרסו והתפרקו והם מתקוטטים ומריבים ושונאים זה את זה, הם פוגעים בשלמות ובקדושת מוסד האישות, ושואף ל"עצם מעצמי בשר מבשרי, ודבק באשתו והיו לבשר אחד" ושואף למערכת יחסים של אהבה ואחזה ושלום ורעות. א"כ, מצות גירושין היא לפרק משפטית-פורמלית אישות שכבר נפרקה ונהרסה במציאות.

גרושת הלב ואל תחרוש על רעך רעה

נפתח יסוד זה על פי הבנות הראשונים בסוגיית "נתן עיניו לגרשה". דהנה מבואר בגיטין (צ:) שאסור לבעל להישאר עם אשתו כשדעתו לגרשה: "א"ל רב משרשיא לרבא: אם לכו לגרשה והיא יושבת תחתיו ומשמשותו, מהו? קרי עליה: אל תחרש על רעך רעה והוא יושב לבטח אתך". ודנו המפרשים בהגדרת "יושבת תחתיו ומשמשותו". עיין בחלקת מחוקק (אבן העזר קיט:א) שביאר שמדובר באיסור ביאה, שאסור לבעול לאחר שהחליט לגרש: "מלשון יושבת תחתיו ומשמשותו משמע דהיינו שבא עלי" הוא דאיכא איסורא דאל תחרוש אבל אם אינו בא עליה ליכא איסורא אם בדעתו לגרשה אף על פי שהיא יושבת לבטח אתו". וכן הוא מבואר בנדריים (כ:) שאחד מהבני תשע מדות שאסורים בתשמיש המטה הוא "בני גרושת הלב".

הראב"ד (השגות על הרי"ף גיטין נ: בדפי הרי"ף) הוסיף שלא זו בלבד שאסורים בתשמיש המטה לאחר שנתן עיניו לגרשה, אלא הוא הדין שאסור לבעל לקבל כל תשמיש מאשתו: "הא דבעא מיניה רב משרשיא מרבה היה בלבו לגרשה ויושבת תחתיו ומשמשותו מהו לא על ביאה קאמר דהיינו לבני גרושת הלב שאמרו בנדריים וסמכו אותה על מקרא זה וברותי

מכם הפושעים והמורדים כי אלא על שמוש אחר אם הוא מותר להשהותה אצלו כדי לשמשו ואמר לו אסור".⁵²

הטור הרחיב דין "נתן עיניו לגרשה" ופסק שנוסף על האיסור לקבל תשמישים ממנה, אסור לבני הזוג לדור ולחיות יחד באותו בית. וז"ל הטור באבן העזר (ק"ט): "וכן היושב עם אשתו ודעתו לגרשה עובר משום אל תחרוש על רעך רעה". ומדויק הוא בדבריו שאיסור אל תחרוש על רעך רעה חל על "היושב עם אשתו" ודעתו לגרשה. וכן דייק המשנה למלך בדבריו (גירושין י:כא) "הטור כתב וכן היושב עם אשתו ודעתו לגרשה עובר, משמע דאף כשאנינה משמשתו שייך אסורא דלא תחרוש".

ולכאורה צריך עיון בטיב איסור זה דאל תחרוש ויסוד האיסור של "יושב עם אשתו" לאחר שנתן עיניו לגרשה. אם הם עדיין נישואים זה לזה, מהיכי תיתי איסור לדור באותו בית?⁵³ ועיין בראב"ד (השגות שם)

⁵² וכן כתב המאירי גיטין (צ): "מי שהיה בלבו לגרש את אשתו והיא יושבת תחתיו ומשמשתו עליו הכותב אומר אל תחרש על רעך רעה והוא יושב לבטח אתך ולא סוף דבר תשמיש שבצנעה שהרי זה מבני גרושת הלב הנזכר בנדרים כ' ב' אלא אף בשמוש שבבית אסור לו לקבלו הימנה".

⁵³ והיה אפשר לומר שהאיסור אינו אלא איסור גניבת דעת. אך אי נימא כן, קצת קשה להבין מדוע אסור לדור יחד. אא"כ נימא שחלק מהגדרת וציפיות הנישואין הוא שימשיכו לחיות ביחד. על כל פנים קצת קשה לפרש איסור לא תחרוש כאיסור גניבת דעת גרידא, שהרי לפי כמה פוסקים אסור להם לדור ביחד ואסור לו לקבל תשמישיה אפילו אם הוא מודיע לה שדעתו לגרשה. עיין בחלקת מחוקק (אבן העזר יורה דעה ק"ט) שכתב שאפילו אם מודיע לה אסור: "אפשר שאם הודיע שדעתו לגרשה לאחר זמן אין בזה איסור כמו שנתבאר בסעיף א' ולא קרינן בה והוא יושב לבטח אתך דהא הודיעה. ומיהו יש לחלק דשאני אם בתחלה נתרצית להיות אצלו לזמן מוגבל סברה וקבלה אבל כשהודיעה אח"כ שדעתו לגרשה מה לה לעשות ולבה מצטערת בקרב' וקרינן ביה אל תחרוש על רעך רעה". וכן כתב הבית שמואל (ק"ט) בשם הדרישה: "לא תהיה יושבת תחתיו וכו'. דכתיב אל תחרוש על רעך רעה כתב בח"מ אפשר בכה"ג דכבר נשואה לו לא מהני אם מודיע לה דמה לה לעשות... ובפרישה סי' כ"ה כתב אחר הנישואין לא מהני אם מודיע לה ואסור". וכעין זה נקט המשנה למלך (איסורי ביאה כא:כח) "דמ"ש הרב ג"פ דבני גרושת הלב לא מקרי אלא כשאינו מודיעה אבל אם מודיעה שרי דברי תימה הם שהרי טעמא דאיסורא כ' הרא"ש וכו' א"כ אף אם הודיעה שייך האי טעמא".

מבואר משיטתו אלו שאין כאן איסור גניבת הדעת גרידא, דגם אם מודיע לה שייך איסור אל תחרוש. וכעין זה נקט הראב"ד בבעלי הנפש (הובא לקמן) בבני תשע מידות, לגבי אשה שהחליטה שאינו רוצה להמשיך לחיות עם בעלה, שהם אסורים בתשמיש גם אם

שהקשה על דין אל תחרוש שצ"ע שהרי כבר שנינו בנדרים (כ:) שלאחר שנתן לבו לגרשה הם אסורים בתשמיש המטה כאחד מ"בני תשע מדות" וא"כ מדוע בעינן דין נוסף דאל תחרוש.⁵⁴ והנה כדי להבהיר איסור זה נדון ביסוד חלות "לבו לגרשו".

התמוטטות הנישואין לפני הגירושין

בסעיף זה נוכיח שיש חלות התמוטטות הנישואין גם קודם נתינת הגט. נטעון שהתמוטטות הנישואין מתחילה כבר משעה "שנתן עיניו לגרשה", ולכן כמה דיני אישות נפקעים משעה זו, הרבה לפני נתינת הגט. בסעיף זה נסקור

א. הפקעת היתר תשמיש המטה.

ב. הפקעת זכות הבעל בפירות נכסי אשתו.

ג. הפקעת זכות הבעל לירש את אשתו.

ד. הפקעת דיני אבלות.

וברותי מכם המורדים והפושעים בי: ביאת זנות במערכת נישואין

בנוסף לאיסור "אל תחרוש על רעך רעה" שמופיע בסוף גיטין (צ:), הגמ' בנדרים (כ:) קובעת איסור ביאה ל"בני גרושת הלב". וז"ל הסוגיא שם: "וברותי מכם המורדים והפושעים בי - אמר רבי לוי: אלו בני תשע מדות, בני אסנ"ת משגע"ח: בני אימה, בני אנוסה, בני שנואה, בני נידוי, בני תמורה, בני מריבה, בני שכרות, בני גרושת הלב, בני ערבוביא, בני חצופה".⁵⁵

האשה מסכימה לכך. וז"ל הראב"ד בבעלי הנפש: "בני מורדת, דאמרה ליה לא בעינא לך ואעפ"כ הוא משמש עמה הרי היא אצלו כמו זונה ואפילו מדעתה".

⁵⁴ וכן להיפך, אם אסורים אפילו לדור ביחד לדעת הטור מדין אל תחרוש, מדוע בעינן דין נוסף של בני גרושת הלב.

⁵⁵ הראב"ד בבעלי הנפש ביאר שיש ב' דינים בבני תשע מדות, איסור ביאה שחל על הגברא ופגם שחל על הוולד: "וכל אלו בני תשע מדות שאמרנו... פוגם את הוולד ופוגם את עצמו שהוא נקרא מורד ופושע".

הראשונים בנדרים (שם) פירשו שבמקרים האלו, מעשה הביאה מוגדר על פי דין כביאת זנות, אע"ג שפורמלית האיש והאישה נמצאים בקנין אישות ובזיקת נישואין. ואף על פי שבדרך כלל קנין האישות וזיקת הנישואין מתירים תשמיש המטה בין איש לאשתו, במקרים האלו המסגרת המציאותית שמקיף ביאה זו—שנאה, מריבה, אנוס, אימה, תמורה, שכרות, גרושת הלב וכו'--חותרת מתחת לקנין זה ומערערת אותו עד שמעשה הביאה מוגדר כביאת זנות.

עיינן ברש"י (שם) שמדגיש שביאות אלו הם כ"זנות בעלמא": "שנאה - שלבו על אחרת בשעת תשמיש, ואמרו כשבא עליה לאו ביאה גמורה היא הואיל וכל כך שונאה אלא כזנות בעלמא הוא. בני מריבה - שמשמש במריבה. בני שכרות - שמשמש בשכרות דביאתו לאו ביאה גמורה אלא כביאת זנות היא שאין מתכוון אלא לבעול בעלמא".

וכעין זה פירש הראב"ד בבעלי הנפש: "בני מורדת, דאמרה ליה לא בעינא לך ואעפ"כ הוא משמש עמה הרי היא אצלו כמו זונה ואפילו מדעתה. והנוסחא האחרת בני מריבה, שהם מתקוטטים יום ולילה. הביאה ההיא אינה אלא זנות שאינה מתוך אהבה. בני שכרות, שהוא שכור או שהיא שכורה ואין בהם כוונת אהבה, והרי הסמיכם הכתוב (הושע ד, יא) זנות יין ותירוש יקח לב. בני גרושת הלב, שבלבו לגרשה וגמר בדעתו לעשות כך ואח"כ הוא בא עליה". וכי האי גונא כתב המאירי שם (נדרים כ:): "בני שנאה שהיא מאוסה לו ובא עליה באקראי כמי שאינה אשתו".

מבואר מדברי הראשונים שמעשה ביאה מתוך שנאה או מתוך קטטה, או כשלבו לגרשה, מוגדר כביאת זנות, והווה כמי שבעל מי "שאינה אשתו". זאת, על אף על פי שהם נמצאים בתוך קנין קידושין והנישואין. והנראה בזה, שהשנאה והקטטה והדעת לגרש חותרות מתחת לחלות הנישואין ומערערות אותה עד כדי כך שמעשה הביאה הופך להיות "ביאת זנות", כאילו אין נישואין כאן כלל, או שהנישואין הושעו זמנית.

הראשונים מוסיפים לפרש שאפילו כשהבעל אינו שונא את אשתו, אלא שגמר בלבו לגרשה, הרי אסור לו לבא עליה. עצם ההחלטה לגרש ולהיפרד מערערת על היתר הנישואין ומשווה את הביאה לבעילת זנות. עיין בבעל הטורים על התורה (דברים) שכתב: "בני גרושת הלב שבלבו

לגרשה אפילו אין בלבו שנאה, כגון מאותן שכופין להוציא וגמר בלבו לגרשה ואחר כך בא עליה".⁵⁶ וכעין זה כתב השיטה מקובצת (מסכת נדרים דף כ עמוד ב) "בני גרושת הלב. לא מתוך שנאה אלא מפני שרוצה ליקח אשה אחרת עשירה".

ולכאורה דינים אלו דבני תשע מדות צריכים עיון: אם קנין הקידושין והנישואין קיימים, איך הפכה ביאת היתר לביאת זנות על ידי כוונתו לגרש או על ידי שנאה ומריבה?

כיון שנתן עיניו לגרשה שוב אין לו פירות

תופעה זו אינה מוגבלת לאיסור ביאה. הגמ' בגיטין (יח.) מביאה שיטת רבי שמעון שהבעל מפסיד זכויותיו בפירות נכסי אשתו משעה שהחליט לגרש. עיין שם בדברי רבא שביאר למה רבי שמעון מתיר גט שנכתב ביום ונחתם בלילה: "קסבר: כיון שנתן עיניו לגרשה, שוב אין לו פירות." ועיין ברי"ף (שם) שהעיר שלפי רבי שמעון, מאחר שחיוב הבעל לפדות את אשתו נתקן תחת זכותו בפירותיה, מרגע שהוא נותן עיניו לגרשה הוא גם לא חייב לפדות את אשתו אם היא נשכית.⁵⁷ מבואר על כל פנים שלפי רבי שמעון הבעל מפסיד זכויותיו בפירות נכסי אשתו משעה שנתן עיניו לגרשה. ולפי הרי"ף האשה מפסידה את זכותה ליפדות משעה זו.

ולכאורה הדבר צריך עיון, במה פקע זכות הבעל בנכסי אשתו כל זמן שלא פקע קנייני האישות?

⁵⁶ ועיין במשנה ברורה רמ:ט: "גרושת הלב - שכדעתו לגרשה אף על פי שהוא אוהבה כגון מאותן שכופין להוציא".

⁵⁷ עיין רי"ף גיטין (ח: בדפי הרי"ף): "איכא מ"ד הלכתא כר' יוחנן ואיכא מאן דאמר הלכתא כר"ש בן לקיש...והוא לאו מילתא היא...דהכא לענין פירי בפרקונה תליא מילתא כדאמרי' תיקנו פרקונה תחת פירות וקי"ל דלא פקע פרקונה מיניה עד דמטי גיטא לידה הלכך כל כמה דמחייב בפרקונה אית ליה פירי ושמעת מינה דהלכתא כרבי יוחנן דאמר יש לבעל פירות עד שעת נתינה".

ירושת הבעל

זאת ועוד, הסוגיא בבבא בתרא (קמו.) הביאה מעשה "באדם אחד שאמרו לו אשתו תותרנית היא, ונכנס אחריה לחורבה לבודקה; אמר לה: ריח צנון אני מריח בגליל, אמרה ליה: מן יהיב לן מכותבות דיריחו ואכלנא ביה! נפל עלה חורבה ומתה; אמרו חכמים: הואיל ולא נכנס אחריה אלא לבודקה, מתה - אינו יורשה".

בסוגיא זו מבואר שהבעל מפסיד זכותו לירש את אשתו "הואיל ולא נכנס אחריה אלא לבודקה", אבל הסוגיא לא נותנת נימוק לדין זה. אך עיין ברשב"ם על אתר (קמו. ד"ה נפלה) שביאר שהבעל נכנס כדי לבדוק אם אשתו סובלת ממום שאינה יכולה להריח. וכיון שבדקה וגילה שאכן היא סובלת ממום זה, נתן עיניו לגרשה, ולכן מפסיד זכותו ליורשה. וז"ל הרשב"ם שם: "נפלה עליה חורבה ומתה - ובא הבעל לפני ב"ד והיה רוצה לירש את אשתו... ואמרו חכמים הואיל ונכנס אחריה לבודקה מתה אינו יורשה, דכיון דהיה בדעתו לגרשה אם ימצאנה בעלת מום, ובתוך כך מתה קודם שנתפייסו, אינו זוכה בירושה, ומהכא שמעינן שמי שמתה אשתו מתוך קטטה שיש בדעתו לגרשה שוב אינו יורשה כדאמרי' במס' גיטין (דף יח) משנתן עיניו לגרשה שוב אין לבעל פירות".

הרשב"ם עיגן חידושו בשיטת רבי שמעון הנ"ל (גיטין יח.). שכיון שנתן עיניו לגרשה שוב אין לו פירות. לפי הרשב"ם הוא הדין שאין לו זכות ליורשה. וא"כ שוב קשה, במה פקע זכות הבעל לירש את אשתו כל זמן שהנישואין קיימים ולא פטרה בגט. הרי בנדון בגמ', הם קשורים באירוסין ובנישואין, ובמה פקע זכותו ליורשה?⁵⁸

אבלות

ועיין בים של שלמה (גיטין פרק ב סימן ד) שהוסיף לחדש ולבנות על מה שחדשו הראשונים הנ"ל, ופסק שמי שמתה אשתו לאחר שהחליט

⁵⁸ ועיין בים של שלמה (גיטין ב:ד), הובא לקמן, שהבין בשיטת הרשב"ם שהוא סובר כן גם למ"ד שירושת הבעל מדאורייתא. וז"ל הים של שלמה שם: "הבאתי ראיה מדברי הרשב"ם, שפסק כך אפילו לענין ירושת הבעל שהוא דאורייתא".

לגרשה, אין הבעל מחוייב להתאבל עליה, אע"פ שהם עדיין קשורים בקידושין ובנישואין והוא עוד לא נתן את הגט: "מי שמתה אשתו מתוך הקטט, והיה בדעתו לגרשה, אין צריך להתאבל עליה לישב ז' ימי אבלות". עיי"ש שביאר: "פסק, כתב רשב"ם (ב"ב קמ"ו ע"ב) מי שמתה אשתו מתוך קטטה, והיה בדעתו לגרשה, אינו יורשה... ומעשה בא לידי, באחד שהיה בקטט עם אשתו, והיה לו דעת ברור לגרשה, ובתוך אותו הקטט מתה, והוריתי לו שלא לישב ז' ימי אבלות, ושלא להתאבל עליה, והבאתי ראייה מדברי הרשב"ם, שפסק כך אפילו לענין ירושת הבעל שהוא דאורייתא".⁵⁹

ועיין גם בפתחי חושן (חלק ט ירושה ואישות פרק ט הערה קס) שפסק כעין זה לגבי אבלות האשה על מיתת בעלה: "ובשו"ת מהר"ש (ח"א סימן ע) כתב בפשיטות שאשה שאינה יושבת עם בעלה כמה שנים פטורה מאבלות".

וצ"ע כמו שהקשנו לעיל, במה נפקעה חובת הבעל להתאבל על אשתו כל זמן שלא פטרה בגט? ועיין באחד מן האחרונים שתמה על המהרש"ל: "קשה להבין את סברתו של המהרש"ל הקובע שכאשר נתן עיניו לגרשה פטור מלהתאבל עליה... אין זה מבאר מדוע יפטר מחיוב אבלות כאשר סוף סוף האישות ביניהם עדיין קיימת והיא הסיבה לעצם חיוב האבלות ביניהם".⁶⁰

⁵⁹ ועיין בהמשך דבריו שהביא עוד נימוק לכך שהבעל אינו חייב להתאבל עליה. "ועוד, אין יעלה על דעת האדם להאבילו מה שאין לכו אבל, ואין יום מר לפניו, ונהי דבאבל ממש לא חלקו רבותינו בין אוהב לשונא, הכא יש ויש לחלק, ועוד, התם אחר דאית ליה קורבא בגביה, אפילו הוא שונאו מכל מקום בשרו הוא ונכמרו רחמיו, ושייך ביה אבלות ומרירות הלב, אבל כהאי גוונא כולי עלמא מודו דחשיב ליה בלביה כאלו אזלה מיניה, ואין כאן אבלות ומרירות הלב".

⁶⁰ עיין מאמרו של הרב יצחק אושינסקי בענין "מעמדם ההלכתי של בני זוג בהליכי גירושין".

התמוטטות הנישואין קודם נתינת הגט

והנראה לומר בכל זה שדינים אלו מוכיחים שעצם חלות הנישואין מתמוטטת קודם נתינת הגט. נתינת הגט וחלוקתה אינה אלא ה"מכה בפטיש" של תהליך הגירושין ופירוד האישות, אך תהליך פירוק האישות כבר מתחיל הרבה זמן קודם לכן. לפי"ז נמצא שהמתיר של נישואין כבר התחיל להתפרק משעה שהבעל נתן לבו לגרשה.⁶¹ ההחלטה לגרש, וכן השנאה והמריבה המוזכרים בנדריים כ:, פוגעות בעצם חלות הנישואין ומערערים אותה עד כדי כך שהם מהרסים ומקלקלים את ה"מתיר" של הנישואין והאישות, וממילא כל ביאה במסגרת זה היא ביאת זנות.⁶²

לפי מהלך זה, אתי שפיר הפקעת זכויות הבעל בנכסי אשתו והפקעת דיני אבלות. דינים אלו נובעים מזיקת הנישואין. ולפי מה שבארנו, עצם חלות הנישואין מתחילה להיפגע משעה שנתן עיניו לגרשה, ולכן גם דיני הנישואין מתחילים להסתלק משעה זו. וכמו שהיתר הביאה נפקע, כך זכויות הבעל בפירות נכסי אשתו, ירושת הבעל, ודיני אבלות נפקעים עם התמוטטות הנישואין, הרבה לפני נתינת הגט, משעה שנתן לבו לגרשה.

על פי זה, לא קשה כלל קושית האחרון שהבאנו לעיל שתמה על חידושו של המהרש"ל שאין אבלות לאחר שנתן עיניו לגרשה בזה הלשון: "אין זה מבאר מדוע יפטור מחיוב אבלות כאשר סוף סוף האישות ביניהם עדיין קיימת, והיא הסיבה לעצם חיוב האבלות ביניהם". אך לפי מה

⁶¹ ושם יש לומר שהנישואין מתחילים להתפרק אפילו קודם לכן, בשעה שהשנאה והקטטה מתפרצת ביניהם.

⁶² מקביל ליסוד זה נמצא במי שנושא אשה בלא כתובה. עיין לעיל הערה 12 שכל הפוחת בכתולה ממאתים בעילתו בעילת זנות. ועיין ברמב"ן בכתובה (מובא בשו"ת הרשב"א המיוחסות לרמב"ן סימן רפד, התשובה נכתב על ידי הרמב"ן לרבנו יונה) שביאר יסוד דין זה: "ואם אחר שהכניסה בביתו, הקדים ובא עליה בלא ברכה, אסורה לו כנדה. וכן, כל שלא כתב לה מאתים, סבורה היא כיון שאינו נוהג עמה כבעל, עיניו נתן בגירושין. היא לה גרושת הלב". עצם קשר האישות לקוי כל זמן שאין כתובה המחזקת ותומכת בנישואין, והוא ממש כמי שנתן עיניו לגרשה.

שנתבאר יוצא פשוט שאכן עצם "האישות ביניהם" פגומה ולכן הדינים הנובעים ממנו מתחילים להיעלם.⁶³

⁶³ היסוד העומד במרכז דברינו הוא שהנישואין במהותן אינן חלות שחלין לשעה אחת בכניסה לחופה, אלא הנישואין הן חלות מתמשכת שמתפשטת והולכת לאורך חיי הנישואין. ראייה לכך, עיין ברמב"ם (אישות י:ו) שפסק שאם לא בירך ברכת חתנים בשעת החופה יכול לברך לאחר זמן: "אירס וכנס לחופה ולא ברך ברכת חתנים הרי זו נשואה גמורה וחוזר ומברך אפילו אחר כמה ימים". ועיין ברדב"ז (שו"ת חלק ו: סימן ב אלפים שכו) שהקשה שהרי פשיטא שלגבי אירוסין אם לא בירך עובר לעשייתן קודם מעשה הקידושין אין לברך אח"כ, שהרי צריך לברך עובר לעשייתן, וא"כ צ"ע היאך פסק הרמב"ם לגבי נישואין שיכול לברך ברכת חתנים לאחר הנישואין אפילו לאחר כמה ימים. וז"ל הרדב"ז: "שאלת על ראובן שקידש אשה ולא בירך ברכת אירוסין ולאחר זמן רב בא לכונסה אם מברך ברכת אירוסין... פשיטא והויא ברכה לבטלה דכל ברכות המצות בעינן עובר לעשייתן כאשר כתב הרמב"ם פ"ג מהלכות אישות... ואם תאמר שהרי כתב רבינו פ"י מהלכות אישות וז"ל אירס וכינס לחופה ולא בירך ברכת חתנים הרי זו נשואה גמורה וחוזר ומברך אפי' אחר כמה ימים ע"כ ומאי שנא מברכת אירוסין שכתב ואם לא בירך לא יברך אחר הקדושין שזו ברכה לבטלה מה שנעשה כבר נעשה?" וצ"ע מאי שנא אירוסין שפסק הרמב"ם שאין מברכים לאחר מעשה האירוסין ומאי שנא נישואין שפסק הרמב"ם שמברכים אפילו לאחר כמה ימים.

והנראה בזה, ששונה דין אירוסין מדין נישואין. באירוסין יש חלות שמבצעים פעם אחת להחיל את קנין הקידושין, ואין חלות קידושין מתמשכת לאחר בציעת הקנין. אך נישואין הן חלות מתמשכת לאורך חיי האישות, ולכן כל זמן שהן חיים ביחד חיי אישות ומקיימים ודבק באשתו והיו לבשר אחד, שפיר הוה עובר לעשייתן לענין ברכה, ולכן יכולים לברך ברכת חתנים אפילו לאחר החופה. וזה לשון הב"ח (אבן העזר סב:ד): "מ"ש וחוזר ומברך אחר כמה ימים. זה פשוט... ואף על פי דהיה ראוי לברך לכתחילה קודם כניסת החופה מכל מקום בדיעבד שפיר דמי אף לאחר כמה ימים דכל מצוה שיש לה משך זמן שפיר הוי עובר לעשייתן ממה שיבא להבא והכא נמי מצות נישואין היא כל הימים אשר הוא דבק באשתו". ודו"ק. והשוה למה שתירץ הרדב"ז בשו"ת הנ"ל.

ולפי"ז יש לומר שלפעמים הנישואין הם בריאים ואיכותיים ולפעמים הם חלשים ולקויים. חלות הנישואין מתנדנדת במקביל לאיכות חיי האישות. ולכן, כשחיי האישות ספוגים בשנאה ובקטטה, חלות הנישואין פגומה ולקוייה, עד כדי כך שלפעמים הדינים התלויים בנישואין (ירושה, פירות, היתר ביאה, אבלות) נפקעים.

מקביל לנדנדת זה בחלות הנישואין נמצא, אולי, בהלכות נדה, שלפעמים האשה מוגדרת כערוה תוך חיי האישות עצמה, עם כל הרחקות הערוה. וכשהאשה אסורה לבעלה יש ליקוי בעצם חלות הנישואין כיון שהם רחוקים זה מזה על פי דין. ואפשר שזהו כוונת הברייתא "כלה בלא ברכה אסור לבעלה כנדה בלא טבילה". לפי הברייתא יש השוואה בין כלה שחסרה מתיר של נישואין-ברכת חתנים, ונדה שלא טבלה. לפי מה שנתבאר, הדמיון נמצא בכך שבשני המקרים יש ליקוי בנישואין.

מצוות גירושין והתמוטטות הנישואין

מסקנה זו העולה מניתוח הסוגיא "כיון שנתן עיניו לגרשה", שהנישואין מתמוטטים משעה שבני הזוג מתחילים להתקוטט ולריב ולהפריד, משעה שלבם נתון לגירושין, שופכת אור נוסף על מצות גירושין. דהנה נראה, על פי מה שפתחנו לעיל ביסוד מצוות גירושין ובדברי האברבנאל, שמכיון שהנישואין מתמוטטים בשעה שחיי האישות התדרדרו ובני הזוג התחילו להיפרד במציאות על ידי שנאה ומריבה, במקרה כזה יש מצוה לגרש. וביסוד המצוה נראה שכיון שבמציאות הנישואין מתים, התורה מצווה לפרק את קנין הקידושין והנישואין על ידי גט כדי לשמור על איכות מוסד האישות. להישאר בתוך מערכת קנין קידושין וזיקת נישואין כשבמציאות ובחיי האישות הנישואין כבר

ויש לדון בנפקא מינה נוספת ליסוד זה שדיני האישות נפקעים עם התמוטטות האישות, מלבד הנ"מ שדנו בהם למעלה. דהנה עיין בספר חשוקי חמד (נדרים כ:): שדן במקרה של "זוג שלא הסתדרו ביניהם, והחליטו להפרד, אך היות וגם לבעל וגם לאשה אין כסף לשכור דירה חלופית, לכן בינתיים שניהם גרים בבית אחד וכל אחד ישן בחדר אחר, גם את האוכל כל אחד קונה לעצמו ואוכל בחדרו. בשבתות וחגים, בדרך כלל האשה הולכת להתארח אצל קרובי משפחתה, או שהיא נשאר בביתה, ועושה קידוש לעצמה. שואלת האשה, האם אני צריכה להדליק נר חנוכה בעצמי, כיון שאיני מרגישה בו שהוא כגופי, או שמא, בכל זאת כיון שהוא מדליק בבית, אני פטורה מלהדליק?" עיי"ש שהשיב שאכן מכיון שלא נתגרשו, האשה חשובה כגופו על פי דין. וזה לשון תשובותו: "תשובה זוג פרודים הוא מושג חדש, ועל פי הלכה הרי היא כאשתו לכל דבר, והיא יכולה לכפות אותו שיתן לה מזונות, ולא יגרע מכסותה ועונתה, ואם אינו רוצה שיתן לה גט. ולכן כל זמן שהם חיים עדיין בבית אחד, הרי היא כגופו, והוא פוטר אותה בהדלקתו".

אמנם לפי המהלך שפתחנו ביסוד גירושין ושהנישואין מתמוטטין כשלבנו לגרשה, י"ל שגם דין אשתו כגופו נפקע אם שאר דיני הנישואין שראינו לעיל שהם נפקעים. וכלשון האברבנאל שכבר האשה איננה עצם מעצמיו ובשר מבשרו, ולכן אפשר שגם דין אשתו כגופו נפקע. ונפקא מינא לענין כל הדינים שהבאנו לעיל הערה 22 בענין אשתו כגופו אם הם תוקפים לאחר שנתן עיניו לגרשה.

ומש"כ החשוקי חמד ש"זוג פרודים הוא מושג חדש ועל פי הלכה הרי היא כאשתו לכל דבר", דברים אלו אינם אלא תימה, והם נסתרים מהדינים שהבאנו למעלה שנפקעים בהתמוטטות האישות קודם גירושין. ויש להעיר שבהערות לספר חשוקי חמד הביא שכ"ששאל שאלה זו את מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א והשיב שצריך עיון, ולא פשוטו. ונראה שהגר"ח קניבסקי הסתפק גופא בשאלה זו אם דין אשתו כגופו נפקע בהתמוטטות האישות כשלבנו לגרשה עם שאר הדינים שראינו למעלה.

התמוטטו, פוגע במוסד האישות והקידושין. מוסד זה שואף למערכת יחסים של "עצם מעצמי ובשר מבשרי" ול"ודבק באשתו והיו לבשר אחד." כשחיי האישות כבר התדרדרו וחלות הנישואין כבר התמוטטה (הפקעת הדינים הנובעים מזיקת הנישואין ממחירה את זה) יש מצוה לגרש. באופן זה, מצוות גירושין שומרת על איכות מוסד הקידושין והנישואין כמערכת יחסים השואפים לחזון האישות של התורה באהבה ואחוה שלום ורעות, דביקות אמיתית.

מצוות גירושין ושיטת ה"ט"ז לגרש מיד כשנתן ענינו לגרשה

ונראה שזוהי כוונת ה"ט"ז (אבן העזר ק"ט:ב) שהקשה מהו האיסור המיוחד ב"אל תחרוש על רעך רעה והוא יושב לבטח אתך" בבעל שדעתו לגרש את אשתו? הרי איסור זה—שלא לחרוש רעה על חברו—שייך בכל אדם ולא דוקא בבעל שהחליט לגרש את אשתו. ועיי"ש שתירץ שהאיסור המיוחד בבעל שדעתו לגרש את אשתו הוא שלא לעכב ולא לדחות את הגירושין, אלא חייב לגרש מיד בלא איחור. וז"ל ה"ט"ז (שם): "למה סיים הוא יושב לבטח אתך דודאי בלאו זה יש איסור לחרוש רעה על אדם וכל שכן אשתו אלא ודאי דקמ"ל קרא דאע"ג דמותר לחרוש רעה דהיינו לגרש אשתו על פי הדין מ"מ כל מי שרוצה לעשות יעשה ולא יעכב הדבר ע"כ אמר והוא יושב לבטח אתך דזהו עיקר האיסור אף על פי שמצד עצמו אינו אסור כן נראה לענ"ד נכון מאוד". לדעת ה"ט"ז אין איסור להתגרש ("מותר לחרוש רעה דהיינו לגרש אשתו על פי הדין"), אבל מה שאסור הוא לדחות ולעכב את הגירושין לאחר שהנישואין כבר התמוטטו ולהישאר בתרתי דסתרי זה, באישות-שאינה-אישות: ("כל מי שרוצה [לגרש] יעשה ולא יעכב הדבר... זהו עיקר האיסור").

ונראה שדין זה כרוך בעצם יסוד מצוות גירושין שפתחנו: יש מצוה לגרש כדי לפרק אישות ונישואין שכבר התדרדרו, אישות ונישואין שכעת פוגעים בחזון ובשאיפת האישות של התורה. לכן התורה קובעת "אל תחרוש על רעך רעה והוא יושב לבטח אתך", לפרק את הנישואין מיד בגט פטורים ובגירושין ולא לעכב הדבר. התורה דורשת מאיתנו להשלים את תהליך הגירושין בה"מכה בפטיש" של הגט ולא להישאר בקשר אישות שכבר נרקב. להישאר בנישואין שכבר התדרדרה והתמוטטה ונרקבה, פוגע

בטוהר מוסד הנישואין וחזון האישות של התורה. וזוהי מצוות גירושין שפתחנו לעיל בדעת האברבנאל: "אבל בהיות' מתחלפת ממנו בטבעה ומזגה הרי איננה עצם מעצמיו ובשר מבשרו, ואיך ידבק האדם אשר בזה עם אשתו והיו לבשר אחד, בהיותם המזגים וטבעי' שונים מאד הנה אם כן כמו שהיו הנישואין מצוה כן היו הגרושין מצוה".

היחס שבין בני גרושת הלב ואיסור אל תחרוש: יישוב קושיית הראב"ד

לאור יסוד זה שפתחנו, יש ליישב קושיות הראב"ד הנ"ל בטיב היחס שבין איסור "בני גרושת הלב" בנדרים (כ:) מגז"כ "וברותי מכם המורדים והפושעים ב"י" (יחזקאל כ: לח) לדין "אל תחרוש על רעך רעה והוא יושב לבטח אתך" (משלי ג: כט) שמופיע בסוף מס' גיטין (צ:). הראב"ד (גיטין נ: בדפי הרי"ף) מקשה על כפילות האיסורים ושואל אם התורה כבר אסרה ביאה ב"בני תשע מדות" (נדרים כ:), מה הוסיף באיסור "אל תחרוש" (גיטין צ:)? הראב"ד עצמו הסיק שע"כ איסור אל תחרוש אינו איסור רק על תשמיש המטה אלא הוא כולל שימושים אחרים: "הא דבעא מיניה רב משרשיא מרבה היה בלבו לגרשה ויושבת תחתיו ומשמשתו מהו לא על ביאה קאמר דהיינו לבני גרושת הלב שאמרו בנדרים וסמכו אותה על מקרא זה וברותי מכם הפושעים והמורדים בי אלא על שמוש אחר אם הוא מותר להשהותה אצלו כדי לשמשו ואמר לו אסור".

אך לפי"ז צ"ע על הפוסקים שהסיקו שאיסור על תחרוש הוא דוקא איסור ביאה, וכמו שראינו לעיל בשיטת החלקת מחוקק (קיט:א): "מלשון יושבת תחתיו ומשמשתו משמע דהיינו שבא עלי' הוא דאיכא איסורא דאל תחרוש אבל אם אינו בא עליה ליכא איסורא אם בדעתו לגרשה אף על פי שהיא יושבת לבטח אתו".⁶⁴

והנראה לומר בזה לאור מה שבארנו בדברי הט"ז, דאיסור בני תשע מדות (כולל איסור בני גרושת הלב) בנדרים (כ:) ואיסור אל תחרוש בגיטין (צ:) הם שני דינים שונים. איסור בני גרושת הלב בנדרים (כ:) הוא איסור

⁶⁴ וכן יש להקשות לפי תירוצו של הראב"ד, אם התורה אסרה כל תשמישין מ"אל תחרוש", כולל תשמיש המטה, למה יש צורך באיסור נוסף בבני גרושת הלב כאחד מהתשע מדות בנדרים (כ:)?

ביאת זנות שנובע מהפקעת המתיר של הנישואין לאחר שהנישואין התמוטטו. כשנישואין מתמוטטים על ידי החלטת הבעל לגרש, ממילא פקע המתיר של הנישואין, וממילא בעילתם היא ביאת זנות.⁶⁵ אך איסור אל תחרוש על רעך רעה והוא יושב לבטח אתך, הוא דין אחר שנובע מחיוב הבעל לגרש כשהנישואין התמוטטו. התורה מטילה איסור מיוחד על בני הזוג שלא ישבו יחד ולא יישארו במערכת יחסים של אישות לאחר שהנישואין התמוטטו כדי למהר את הגירושין ולוודא שהם לא ישארו בתרתי דסתרי של בין-השמשות זה של נישואין-לא-נישואין, נישואין שהתמוטטו אך עדיין לא התפרקו לגמרי על ידי גירושין. איסור אל תחרוש משמש כמניע לבצע את מצוות גירושין, כדי לשמור על טוהר מוסד האישות בההלכה.

ובזה לא קשה כלל קושיית הראב"ד. דשני דינים שונים הם: איסור הנובע ממציאיות של הפקעת המתיר של הנישואין והריקבון שלו (בני תשע מדות). כשאין היתר נישואין אין היתר ביאה. ואיסור הנובע מהמצוה לגרש כשהנישואין כבר התמוטטו: שלא להישאר בתרתי דסתרי זה, לבצע את הגירושין ולא לעכבו (אל תחרוש).

איסור ביאה ואיסור לישב עם אשתו

ולפי יסוד זה יש ליישב ג"כ קושיית המשנה למלך על הטור. דהנה כבר ראינו לעיל שהטור (אבן העזר קיט) הרחיב איסור "אל תחרוש" ופסק שאינו רק איסור ביאה או איסור לקבל שימוש, אלא הרי הוא כולל איסור לישב אם אשתו, דהיינו איסור לדור עמה: "וכן היושב עם אשתו ודעתו לגרשה עובר משום אל תחרוש על רעך רעה". משתמע מדבריו שלאחר שהחליט הבעל לגרש אסור להם להמשיך לדור באותו בית ביחד.

ועיין במשנה למלך (גירושין י:כא) שתמה עליו, מנא ליה להרחיב איסור זה: "ולא תהיה יושבת תחתיו ומשמשו וכו'". משמע דדוקא כשהיא משמשו הוא דשייך איסורא אבל בשאינה משמשו לא אסר וכן הוא

⁶⁵ וכן הנישואין נפגעין כשהאישות ספוגה בשנאה ובמריבה, וממילא אין היתר נישואין להתיר את הביאה. וזהו יסוד איסור בני תשע מדות של בני מריבה ובני שנאה.

בגמ' בשילהי פרק המגרש. אבל הטור (א"ה סי' קי"ט) כתב וכן היושב עם אשתו ודעתו לגרשה עובר משמע דאף כשאינה משמשתו שייך איסורא דלא תחרוש ולא ידעתי מנ"ל כיון דבגמ' איתא ומשמשתו".

ולפי המהלך שפתחנו נראה לומר שיסוד איסור אל תחרוש הוא מניעה ותמריץ לגרש ולצאת מחיי אישות שכבר התמוטטו. ולכן כדי לעודד ולזרז את הגירושין, ולצאת מתרתי דסתרי זה, התורה אוסרת לא רק תשמיש המטה, אלא גם קבלת כל שימוש מאשתו, וגם, לפי הטור, להישאר באותה דירה ביחד. איסור אל תחרוש משמש כאוסר על בני הזוג להישאר בנישואין-לא-נישואין, בבין השמשות הזה, ומזרז אותם לפרק את הנישואין לגמרי על ידי גירושין.⁶⁶

⁶⁶ ויש להביא סיוע למהלכנו מדברי ר' שלמה קלוגר בהערותיו לש"ע (הערות חכמת שלמה סימן קי"ט:ב). מדבריו משתמע שאיסור לא תחרוש נובע ממצות הבעל וחיובו לגרש כשהוא שונא אותה, מגזה"כ "כי שנא שלח". וז"ל: "לא תהיה יושבת תחתיו ומשמשתו ודעתו לגרשה וכו'": כיון דיכול לגרשה כתיב כי שנא שלח ויכול לשלחה ולכן אסור לו להחזיקה ודעתו לגרשה... עיקר האיסור נלמד מקרא כי שנא שלח". גישה זו מחזקת את מהלכנו בהבנת איסור אל תחרוש, שהרי לדעתו תפקיד איסור לא תחרוש הוא מניעה לגרש ולא לעכב ולדחות הדבר, כעין שיטת הט"ז שראינו לעיל.

ר' שלמה קלוגר הביא נפקא מינא לדינא להבנה זו ביסוד איסור לא תחרוש. לדעתו, לאחר חרם דרבנו גרשום ייתכן שאין איסור לא תחרוש כיון שאי אפשר לגרש אשה בעל כרחה, שמא אין מקום לחייב את הבעל לגרשה מיד, כיון שאין בידו לגרשה בע"כ: "לא תהיה יושבת תחתיו ומשמשתו ודעתו לגרשה וכו'". נ"ב לכאורה הי' נראה דהיינו דוקא בזמן השי"ס דהיו רשאים לגרש בע"כ אז כיון דיכול לגרשה כתיב כי שנא שלח ויכול לשלחה ולכן אסור לו להחזיקה ודעתו לגרשה אבל בזה"ז שא"י לגרשה בע"כ א"כ אם באמת שנא אותה מה יש לו לעשות כיון שא"י לגרשה ולישב כך בלי עונה חדא דאסור למעט עונתה ועוד דיבוא לידי עבירות ככה"ג אם דעתו לגרשה כשיפייסנה אין איסור בדבר דמה יש לו לעשות אם לא מצאה חן בעיניו והרי עיקר האיסור נלמד מקרא כי שנא שלח וכאן בזה"ז לא שייך זה כלל כנלפע"ד נכון ודו"ק".

אמנם נראה לפענ"ד שר' שלמה קלוגר טועה בנ"מ זו. דנראה שגם לאחר חרם דרבנו גרשום יש חיוב על הבעל לגרש, ואיסור אל תחרוש נשאר במקומו, ואע"פ שהבעל צריך הסכמת האשה לקיים מצותו בגירושין. ומה שתמה ר' שלמה קלוגר מחיוב עונה ושיבוא לידי עבירות, נראה שאין זו קרשיא, דאפשר שאין חיוב עונה היכא שלבו לגרשה, וכפשטות הסוגיא בנדרים כ:, ומה שכתב שיבוא לידי עבירות, צ"ע שנתיר איסור אל תחרוש מפני בעל תאוה.

ט. מאיס עלי ואלו כופין להוציא

הנה נחלקו הראשונים אם כופין את הבעל לגרש במקום שאשתו טוענת שבעלה מאיס עליה. הגמרא בכתובות (סג:) מביאה שיטת אמימר שאין כופין אשה המורדת בבעלה בטענה שמאיס עליה לחזור לו, ואין דנין אותה בדין מורדת. "היכי דמיא מורדת? אמר אמימר: דאמרה בעינא ליה ומצערנא ליה, אבל אמרה מאיס עלי - לא כייפינן לה".

הראשונים שם נחלקו אם כופין את הבעל לגרש בטענת מאיס עלי או רק שאין לה דין מורדת לקנסה ולכופה לחזור לבעלה, אך אין כופין את הבעל לגרש. הרמב"ם (אישות יד:ח) פסק שכופין את הבעל לגרשה: "האשה שמנעה בעלה מתשמיש המטה היא הנקראת מורדת, ושואלין אותה מפני מה מרדה, אם אמרה מאסתיהו ואיני יכולה להבעל לו מדעתי כופין אותו להוציא לשעתו לפי שאינה כשבויה שתבעל לשנוי לה". וכן הביא המרדכי (כתובות רמז קפו) שכופין את הבעל לגרש: "אם אמרה מאיס עלי לא כייפינן לה אלא כייפינן ליה לבעל ויוצא ויתן כתובה כיון דמאיס לה ואינה יכולה לסבול לא משהינן אלא כייפינן ליה מיד כיון דאמרה מאיס עלי שהרי אין בנות ישראל הפקר כל כך שיהו משועבדות ליבעל למי שמאיס להם".

וכן פירש הריטב"א בדעת רש"י שם (ריטב"א כתובות סג: ד"ה היכי דמי): "היכי דמיא מורדת דאמרה בעינא ליה ומצערנא ליה אבל אמרה מאיס עלי לא כייפינן לה. כן גורס רש"י ז"ל ופירש... אמרה מאיס עלי ואיני רוצה לא בו ולא בכתובתו לא כייפינן לה להשהותה אלא נותן לה גט

ויש להעיר כאן הערה בענין התמוטטות הנישואין. הדנה לפי מהלך זה בגירושין, נמצא שהאישות הולכת ומתפרקת בשלבים. ראינו שיש חלות "נתן עיניו לגרשה" (ו"לבו לגרשה", ו"דעתו לגרשה", בסוגיות שונו, ויש להסתפק אם מדובר באותה מציאות או בשלבים שונים או סוגים שונים של דעת גירושין). מהמשנה (פא.) מוכח שיש דינים התלויים בכתיבת הגט, לפי בית שמאי האשה נפסלת לכהונה משעת כתיבת הגט: "כתב לגרש את אשתו ונמלך, ב"ש אומרים: פסלה מן הכהונה". עיקר הגירושין תלוי בנתינת הגט, אך יש דינים התלויים בשילוח מבתו, ויש דינים הנוגעים לאחר השילוח, כגון שלא ידור עמה בשכונה, ויש דינים התלויים בנשאת לאחר "ההלכה והיתה לאיש אחר" וכו'. ויש מקום לדון אם במידה מסוימת תהליך הגירושין אמור לחול בשלבים שונים של פירוק האישות.

ויוצאת בלא כתובה ע"כ, ונראה מלשונו שהאומרת מאיס עלי כופין אותו לתת גט". וכן הביא התוספות (כתובות סג: ד"ה אבל) בשם יש אומרים.⁶⁷

אך רבנו תם התנגד לכך ופסק שאין לכוף את הבעל לגרש בטענת מאיס עלי.⁶⁸ וכן הביא הריטב"א (כתובות סג: ד"ה היכי) בשמו: "ר"ת ז"ל כתב כמה פעמים יצאה הוראה בטעות בפנינו שהיו אומרים שהאומרת מאיס עלי כופין אותו לגרש וא"כ לא הנחת בת לאברהם אבינו תחת בעלה וכשתתן עיניה באחר תאמר על בעלה מאיס עלי... וכל גדולי הפוסקים הסכימו בזה לדעת ר"ת ז"ל שאין כופין בטענת מאיס עלי שמא עיניה נתנה באחר".

ובטור (אבן העזר קנד) צדד לפסוק כמו דרבינו תם: "ובטענת מאיס עלי אם כופין אותו להוציא כתב א"א הרא"ש ז"ל בתשובה אף על פי שהרמב"ם כתב כי אמרה מאיס עלי כופין אותו להוציא ר"ת ור"י כתבו שאין כופין אותו להוציא וראייתם ברורות וחזקות וכיון דאיכא פלוגתא דרבוותא למה נכניס ראשינו בין ההרים הגדולים ולעשות גט מעושה שלא כדין ולהתיר א"א וכל המעשה בטענה זו מרבה ממזרים בישראל ועל להבא אני אומר אבל אם לשעבר סמכו על דברי הרמב"ם מה שעשו עשו".

מצווה לגרש בטענת מאיס עלי

והנה כתבו הראשונים שגם אם נפסק הלכה כרבנו תם שאין כופין את הבעל לגרש בטענת מאיס עלי, מכל מקום יש מצווה על הבעל לגרש בטענה זו. ועיין בשיטה מקובצת (כתובות סד.) שהביא בשם רבינו יונה: "וכתב רבינו יונה ז"ל וז"ל דאף על גב דאין כופין לתת גט באומרת מאיס עלי היינו כפייה בשוטים אבל ב"ד מודיעים לו שמצווה עליו לגרשה ונותנין לו עצה שיגרשנה ואם לא יגרשנה האי מאי דאמרינן האי מאן דעבר

⁶⁷ וז"ל התוספות בכתובות (סג:): "אבל אמרה מאיס עלי לא כייפינן לה - פי' בקונטרס לא כייפינן לה לעמוד תחתיו אלא יתן גט ויוצאה בלא כתובה וי"מ דכופין אותו להוציא".

⁶⁸ עיין תוספות כתובות סג: "ואין נראה לר"ת דניחוש שמא עיניה נתנה באחר".

אדרבנן מצוה למקרייה עבריינא.⁶⁹ לכאורה צריך עיון בטיב מצוה זו לגרש כשהאשה טוענת מאיס עלי. מהי יסוד מצוה זו?

לאור כל הנ"ל ניתן לפרש שמצות גירושין הוא לפרק - על פי דין, בגט - אישות שכבר התמוטטה במציאות כדי לשמור על הטוהר האידיאלי של מוסד האישות. כשהאשה טוענת שבעלה מאוס עליה ושהיא אינה יכולה לסבול את בעלה להמשיך לחיות עמו ולהישאר עמו, הרי הנישואין נפגעין, לקויים, ושבורים. טענתה של האשה "מאיס עלי" פועלת באופן מקביל לדעת הבעל לגרש והחלטתו לסיים את האישות, אלא שטענת מאיס עלי באתה מצד האשה. אם האשה אינה יכולה לסבול את בעלה פשוט שאין כאן אישות מתאימה והגונה. זכור את לשון האברכנאל שהבאנו לעיל: "ששנאה... הוא אות אמתי מורה על התחלפות המזגים כמו שהאכה ומציאות חן מורה על האותותם והדמותם". ונראה שהוא הדין במיאוס, שהיא אות המורה על אי-התאמתם.

⁶⁹ וכן משמע מהרמ"א (יורה דעה רכז: כ) שיש חיוב לגרש בטענת מאיס עלי גם אם אין כופין אותו בשוטים: "איש ואשה שקבלו חרם או שנשבעו זה לזה לישא זה את זה, אין מתירין לאחד בלא דעת חבירו, דזה מקרי הטבה, שכל אחד רוצה לישא חבירו ונשבעו משום כך זה לזה. אבל אם האשה אומרת ששונאת אותו ונתנה אמתלא טובה לדבריה, מתירין לה שלא מדעתו, דאפילו אם כבר נשאה, האומרת: מאיס עלי, חייב להוציא".

ועיין בשו"ת יביע אומר (ח"ג אבן העזר יח): "ובאמת שאפילו לדעת הפוסקים דס"ל שאין כופין אותו להוציא בטענת מאיס עלי, י"א שמצוה מוטלת על הבעל לגרשה".

והנה מכח מצוה/חיוב זו מטילין על הבעל הרחקות דרבנו תם. וז"ל המהרי"ק בתשובה (סימן קב): "הרי ידוע הוא שר"ת הפליג לדבר ולאסור לכוף הבעל לגרש בטענת דמאיס עלאי וכתב שכל המעשה בטענה זו טועה גמור ומרבה מזורים בישראל ואפי' הכי בתשובה המתחלת מקול מחצצים כו' אשר שם האריך לאסור הכפייה בטענה זו כתב וז"ל אך כל רבותינו שוו בדבר תגורו כאלה חמורה על כל איש ואשה מזרע בית ישראל והנלוים עליהם שלא יהיו רשאים לדבר עמו ולישא וליתן עמו ולהרויחו ולהאכילו ולהשקותו וללוותו ולבקרו בחלותו ועוד יוסיפו חומר כרצונם על כל אדם אם לא יגרש אותו האיש ויתיר את הילדה הזאת שבזה אין כפייה עליו שאם ירצה ימצא לו מקום והוא לא ילקה בגופו מתוך נדוי זה אך אנו נתפרד מעליו עכ"ל הגאון רבינו יעקב שהשיב על הטוענת מאיס עלאי. הרי לך בהדיא דאפי' טוענת מאיס עילאי דס"ל דאין כופין וחשיב גט המעושה שלא כדין לפי דבריו אפילו הכי כתב שיכולין לגזור להבדל ממנו ולהרחיקו בכל מיני רחוק שאין זה קרוי כפייה".

וכן משמע מדברי הראב"ד (בעלי הנפש שם). הראב"ד גרס בסוגיא נדרים (כ:) שאחד מבני תשע מדות הוא "בני מורדת, דאמרה ליה לא בעינא לך ואעפ"כ הוא משמש עמה הרי היא אצלו כמו זונה ואפילו מדעתה". כלומר, מרגע שהאישה פורשת מבעלה בטענת מאיס עלי, המבטאת רצונה שלא להישאר עם בעלה המאוס עליה, היא פוגעת בחלות הנישואין, וממילא מפקעת היתר הביאה כמו שבארנו לעיל ביסוד דין בני תשע מדות.

וכעין זה כתב הריטב"א בסוגיא דמורדת (כתובות סג:) שהטעם שאין כופין את האשה לחזור לבעלה כשהיא טוענת טענת מאיס עלי הוא מפני שבני הזוג אסורים בתשמיש כל זמן שהוא נמאס עליה והיא שונאת אותו, מדין "בני תשע מדות". וזה לשון הריטב"א: "ורבינו ז"ל פירש היכי דמיא מורדת דדיינינן ליה בדין משנתינו או בדין רבותינו, דאמרה בעינא ליה ומצערנא ליה שהרי היא מודה על עצמה שאינו שנוי לה אלא שרוצה לצער מפני איבה שיש ביניהם וכיון שכן ראוי לקנסה כדי שתחזור בה, אבל אמרה מאיס עלי לא כייפינן לה בשום קנס בכתובתה ואין נזקקין להן כלל, כי אולי הוא כדבריה שנכנס לה מאיסותא בלבה ואם הוא כן ודאי אין לנו לכופה לחזור לו דאסור להזקק לה בשנאה, ובנים שיהיו לו ממנה יהיו מבני תשע מדות דכתיב בהו המורדים והפושעים כדאייתא במסכת נדרים (כ' ב'), והלכך מוטב שלא נזקק להן".⁷⁰

יוצא שטענת מאיס עלי חותרת מתחת לחלות הנישואין ופוגעת בהמתיר של הנישואין. ממילא, כשהאישה טוענת מאיס עלי, הנישואין

⁷⁰ ויש להעיר שגם משו"ת הרמב"ן (מובא לעיל בענין כתובה) משמע שכשהאשה סוברת שהבעל רוצה לגרשה, יש דין גרושת הלב האוסרת בביאה. גם אם הבעל עצמו אינו רוצה לגרשה, העובדה שאשתו סוברת שהוא נתן עיניו לגרשה מחלת דין גרושת הלב. וז"ל הרמב"ן (שו"ת הרשב"א המיוחסות להרמב"ן סימן רפד): "ואם אחר שהכניסה בכיתו, הקדים ובא עליה בלא ברכה, אסורה לו כגדה. וכן, כל שלא כתב לה מאתים, סבורה היא כיון שאינו נוהג עמה כבעל, עיניו נתן בגירושין. הויא לה גרושת הלב". הרי מה שמחיל שם גרושת הלב לאסור אותה בביאה הוא מה ש"סבורה היא" שבעלה נתן עיניו לגרשה. שיטת הרמב"ן דומה לשיטת הריטב"א הנ"ל בכך שדעת האישה (לרמב"ן - סבורה היא שבעלה נתן עיניו לגרשה, לריטב"א - מאיס עלי) יכולה לפגוע בנישואין ולגרור איסור ביאה.

חסרים וליקויים. האשה איננה עוד "עצם מעצמיו ובשר מבשרו" ואין בין בני הזוג דבוק של "ודבק באשתו והיו לבשר אחד". לכן הבעל מצווה לגרשה, כמו שבארנו לעיל. בזה מובן היטב מצוות גירושין באשה הטוענת טענת מאיס עלי.⁷¹

⁷¹ גם שהאשה אינה יכולה לגרש את בעלה, דבעינן רצון הבעל לגרש (עיין רמב"ם ריש הלכות גירושין), מ"מ עצם מרד האשה בבעלה בטענת מאיס עלי מקלקלת את הנישואין וממילא מטיל על בעלה חיוב ומצווה לגרש על פי יסוד הנ"ל שיש מצווה לגרש כאשר הנישואים קורסים.

מענין להעיר, שר"ת כתב דאילו היו כופין את האיש לגרש בטענת מאיס עלי, הוה כאילו האשה יכולה לגרש את בעלה שלא ברצונו. עיין בתוספות (כתובות סג): "ועוד הקשה ר"ת דבריש הנזקין (שם דף מט:) אמר וכ"ת כי נפקא איהי נתקנו ליה כתובה מינה ת"ש האיש אינו מוציא אלא לרצונו ואמאי אי כופין במאיס עלי להוציא א"כ נתקנו ליה כתובה מינה". אך כמובן יש לחלק, שבכל מקרה בעינן רצון הבעל למעשה של הגירושין. טענת האשה שבעלה מאיס עליה אינה אלא הגורם להתמוטטות הנישואין, אך היא אינה פועלת את מעשה הגירושין.

ביחס לשיטת רבנו תם, לא ברור מהי הסברה לחלק בין כפייה לגרש לבין מצווה לגרש ואם יש מצווה לגרש למה אין כופין לגרש. והנראה בזה, דמעיקר הדין אפילו לרבנו תם סובר שיש לכופו בטענת מאיס עלי אלא שמכיון שטענת מאיס עלי היא טענה סובייקטיבית, קשה לדעת אם באמת מרדה משום שבעלה מאוס עליה או שמא נתנה עיניה באחר. וכן כתב בפסקי דין של בתי הדין הרבניים בישראל (חלק ז פס"ד המתחיל עמ' 201) בחתימת ר' יוסף שלום אלישיב:

"אך דעת הריטב"א נראה דסובר דחיובא איכא עליו לגרשה, עיין בחידושי לכתובות דף ס"ג: ור"ת ז"ל כתב כמה פעמים יוצאה הוראה בטעות לפנינו שהיינו אומרים האומרת מאיס עלי כופין אותו לגרש, וא"כ לא הנחת בת לא"א תחת בעלה, [עמוד 205] וכשנתנת עיניה באחר תאמר על בעלה מאיס עלי, ובפ"ב בנדרים חשו לה ואמרו שאומרת טמאה אני לך א"נ שמא נתנה עיניה באחר, ומה הועילו בכך הרי יכולה לומר מאיס עלי... וכל גדולי הפוסקים ז"ל הסכימו בזה לדעת ר"ת ז"ל שאין כופין בטענות מאיס עלי שמא עיניה נתנה באחר... וגדולה מזו הא דתנן אלו שכופין אותם להוציא מוכה שחין ובעל פוליוס והנהו באומרת מאיס עלי דלא הוינא בהדי' כדאמר בפה"מ ואפ"ה טעמא דחזינא שהיא טוענת אמת הלא"ה אין כופין.

מבואר מדבריו ז"ל דבעצם הדין, אם באמת הוא מאיס עליה חייב לגרשה ואף היו כופין אותו על כך אלא דלמעשה אין כופין, משום דמאן מפייס, ומי הוא הכוחן כליות וחקר לב לדעת אם אמנם סיבת מרידתה הוא בגלל שהוא מאיס עליה. וכבר כ' הבי"ח בדיני מאיס עלי דהרבה רקים ופוחזין שרויין נשותיהם עמהם בשלום ואינן מאוסים עליהם. ולכן אין מקום לכפ"י משום חומר אשת איש גם בנותנת אמתלא הנראה לעיניי כ"י"ד כמבוררת, אך בנוגע לחייבו בגט, בזה י"ל דשפיר מחייבין ל"י במתן גט בטוענת מאיס עלי באמתלא מבוררת. ממ"ש המאירי כתובות דף ס"ד: וקצת חכמי הדורות מפרשין בדבריהם יהיב לה גיטא שחייב, אלא שמ"מ אין כופין אותו, מבואר דיש ראשונים הסוברים דנהי דאין כופין בטענת מאיס עלי, מ"מ חייב מן הדין לגרש אותה (ועי' בב"י /אה"ע/ סמן /סימן/

משהינן תריסר ירחי שתא אגיטא במורדת דבעינא ליה ומצערנא ליה

וכן יש להעיר מסוגיא דמורדת, דמשמע מכמה ראשונים שגם מורדת "דאמרה בעינא ליה ומצערנא ליה", שיש לה דין מורדת להפסידה כתובתה, מכל מקום מצוה מוטלת על בעלה לגרשה לאחר י"ב חודש, כדמשמע בסוגיא שם (כתובות סד.): "ומשהינן לה תריסר ירחי שתא אגיטא". לפי כמה ראשונים פירוש הסוגיא הוא שגם במורדת שאמרה דבעינא ליה ומצערנא, אם החזיקה במרדה ולא נתפייסה לחזור אליו לאורך י"ב חודש, מצווים את הבעל לגרשה לאחר זמן שהייה זו, ויש עליו מצוה לגרשה.

עיין בשיטה מקובצת בשם תלמידי רבינו יונה (כתובות סד.): "י"א דלסוף תריסר ירחי שתא נכוף אותו בשוטים לגרש. אבל מורי הרב גר"ו אומר דלעולם לא ניכוף אותם בשוטים אלא דמשם ואילך הוא מצוה לגרשה, ואם לא יגרשנה קרינן ליה עבריינא". משמע מדברי רבינו יונה דגם במורדת האומרת בעינא ליה ומצערנא ליה - שאין מצוה מוטלת על הבעל לגרשה מיד, בניגוד לדין מורדת הטוענת מאיס עלי שמצוה לגרשה מיד - לאחר י"ב חודש של מרד ופירוד, הבעל מצוה לגרשה.⁷² ולכאורה צ"ע מהיכן נובעת מצוה לגרש במורדת האומרת בעינא ליה ומצערנא ליה ששהה במרדה י"ב חודש.

והנראה בזה, שעצם המריבה והקטטה של מורדת ("מצערנא ליה") המתמשכת ל"ב חודש פוגעת בהויית הנישואין ומערערת נגדה אפילו אם האשה אינה טוענת מאיס עלי. ולפי המהלך שפתחנו ביסוד מצוות גירושין הכל מובן שפיר. כשהנישואין לקויים ומתנגדים לחזון האישות של התורה

⁷² ע"ז מ"ש בשם הרשב"ש, ועיין שו"ת תשב"ץ ח"ד בטור השלישי סי' ל"ה, ובס' צל הכסף סי' י"ג).

⁷² ומבואר מדבריו שהוא דן במורדת האומרת בעינא ליה ומצערנא ליה, דהרי בקטע הקודם בשטמ"ק (מובא לעיל) פסק רבנו יונה שבמורדת הטוענת מאיס עלי אומרים לו דהוא מצוה לגרשה מיד. וא"כ מוכח שבקטע זה, דמשהינן י"ב חודש ואז אומרים לו דמצוה לגרשה, דנים במורדת דבעינא ליה ומצערנא ליה, דהמצווה חלה לאחר י"ב חודש של פירוד.

שקיים קטטה מריבה שנאה ופירוד לתקופה מתמשכת, בזה יש מצוה על הבעל לגרשה.⁷³

אלו כופין להוציא

תנן בכתובות (עז): "ואלו שכופין אותו להוציא: מוכה שחין, ובעל פוליוס, והמקמץ, והמצרף נחושת, והבורסי". ומבואר בסוגיא שם כמה וכמה מקרים שהב"ד כופין את הבעל לגרש את אשתו. המקרים המפורטים במשנה זו, הם מקרים הדומים לטענת מאיס עלי, מקרים בהם האשה אינה יכולה לסבול את בעלה, אלא שהפגמים המפורטים בפרק זה הם מומים וליקויים אובייקטיביים, בניגוד לטענה סובייקטיבית של מאיס עלי.

עין בשולחן ערוך (אבן העזר קנד:א): "אלו שכופין אותם להוציא וליתן כתובה: מי שנולד לו ריח הפה או ריח החוטם, או שחזר להיות מקבץ צואת כלבים או בורסקי, או להיות מחתך נחשת מעיקרו". ובפתחי תשובה שם (ס"ק א): "דכל הני דחשיב במתני' דוקא אם הסרחון חזק וקשה עד שאין האדם יכול לסובלו". וכן במקרים שהבעל מסרב לזון

⁷³ וכן יש לומר בשיטת רבינו ירוחם (מישרים נתיב כג חלק ח) בשם רבו, שעצם השיהוי של י"ב חודש תורמת לפירוד שביניהם, ולכן יש סיבה לכופף את הבעל לגרש לאחר י"ב חודש: "וכתב מורי ה"ר אברהם בן אשמעאל כי נראה לו שאשה שאמרה לא בעינא ליה יתן לי גט וכתובה והוא אומר אנא נמי לא בעינא לך אבל איני רוצה ליתן גט מסתברא דאין דנין אותה במורדת להפסידה כלום מעיקר כתובה ונדוניא אלא מיהו משהינן לה תריסר ירחי אגטא דילמא הדרי בהו לאחר שנה כופין אותו לגרש". כלומר, לאחר י"ב חודש יש פירוד משמעותי ולכן כופין לגרש.

וכן משמע מדברי השו"ת חיים ושלום (ח"ב סימן קיב) לר' חיים פלגי שפסק "שאם יש מחלוקת בין איש לאשתו והאשה רוצה להתגרש והבעל מסרב, יש לתת זמן וקצבה לדבר, ואם המתינו עד י"ח חדשים וכבר נלאו לתווך השלום ואין להם תקנה, ונראה לב"ד שאין תקנה להשלים ביניהם, יפרידו הזוג, ויכופו אותו לתת גט עד שיאמר רוצה אני. כ"ז כתבתי לכבוד השי"ת ותורתו". משמע דעצם המחלוקת המתמשכת לתקופה ארוכה מהוות סיבה לכופף את הבעל לגרש.

וכן משמע משו"ת חיים ושלום (ח"ב סי' לה), בנידון בעל נכפה (חולה באפילפסיה), שדעת כמה פוסקים והב"י שאין לכופו להוציא, וכתב: "דמ"מ לכ"ע אין כופין את האשה לדור עמו. ולכן כל שעברה שנה או שנתיים לכל היותר מיום שנפרדו זמ"ז, נראה דכופין אותו לגרש".

ולפרנס את אשתו, רב סובר שכופין אותו להוציא (כתובות עז): "אמר רב: האומר איני זן ואיני מפרנס - יוציא ויתן כתובה". ובגמרא מבואר הטעם שכופין ד"אין אדם דר עם נחש בכפיפה". וכן בבעל שאין לו גבורת אנשים כופין אותו להוציא. ועיין בטור (אבן העזר סימן קנד) שכתב: "ואם טוענת שאין לו גבורת אנשים לבא עליה כדרך כל הארץ ושואלת גט והוא מכחישה נאמנת היא וכופין אותו להוציא". וכן עיין באבן העזר סימן קנד לרשימה מלאה של מקרים שבהם כופים את הבעל לגרש. ולכאורה הדבר צ"ע מהו הנימוק ההלכתי ומהו סמכות הב"ד לכוף את הבעל לגרש את אשתו במקרים האלו?

ונראה שכח הב"ד לכוף את הבעל לגרש את אשתו במקרים האלו הוא כחם לכוף על מצות עשה, כמו שמצינו בכתובות (פו): "במצוות עשה, כגון שאומרים לו עשה סוכה, ואינו עושה, לולב ואינו עושה, מכין אותו עד שתצא נפשו". ונראה שכן הדין בכפייה לגרש, שכח הב"ד לכוף את הבעל הוא מטעם כפייה על המצוות. וכן משמע מהסוגיא בבבא בתרא (מז): "וכן אתה אומר אומר בגיטי נשים, כופין אותו עד שיאמר רוצה אני... דמצוה לשמוע דברי חכמים". ונראה בכוונת הסוגיא דמצוה לשמוע דברי חכמים, שחכמים אומרים לו לקיים את המצוה לגרש המוטלת עליו.

וכן משמע מדברי הרמב"ם (גירושין ב:כ) שהכפייה בגירושין היא לקיים מצוה: "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... ולמה לא בטל גט זה שהרי הוא אנוס בין ביד גוים בין ביד ישראל, שאין אומרין אנוס אלא למי שנלחץ ונדחק לעשות דבר שאינו מחוייב מן התורה לעשותו... 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 אנוס עצמו בדעתו הרעה. לפיכך זה שאינו רוצה לגרש מאחר שהוא רוצה להיות מישראל רוצה הוא לעשות כל המצוות ולהתרחק מן העבירות ויצרו הוא שתקפו וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר רוצה אני כבר גרש לרצונו". הרי שהרמב"ם נימק סמכות הכפייה ב"רוצה הוא לעשות כל המצוות ולהתרחק מן העבירות". ובנדון זה הנימוק שהוא "רוצה לעשות כל המצוות" מתייחס לרצונו לעשות מצוה זו, לגרש את אשתו, שממלא את

הדרישה לרצון הבעל לגרש. ועיין במגיד משנה שצ"י שמקור דברי הרמב"ם הוא מהסוגיא בב"ב (שם) האומרת "מצוה לשמוע דברי חכמים".

ועיין בקצות החושן (ג: א) שכתב בהדיא שכח הב"ד לכוף את הבעל לגרש את אשתו נובע מכחם לכוף על מצוות עשה. וז"ל הקצות: "אמרין בפרק הכותב (כתובות פו.) לדידך דאמרת פריעת בע"ח מצוה אמר לא נחא לי למיעבד מצוה מאי ואמרין עלה כופין אותו, והיינו דתניא לולב איני עושה סוכה איני עושה כופין אותו ומכין אותו עד שתצא נפשו, וא"כ גבי הודאות והלואות... כופין אותו לקיים המצוה המוטל עליו... וא"כ הוא הדין נמי דכופין אותו בגט לקיים המצוה המוטל עליו... לפי דהב"ד רשאיין לכוף אותו בכל מילי דכפיה לקיים מצוותו... היינו כפייה דידיה לקיים המצוה בעל כרחו". הרי שכח הב"ד לכוף במקרים של כפיה לגרש הוא מטעם כח ב"ד לכוף על מצוות עשה. ואם כן מוכח שיש מצוות עשה לגרש כל היכא שכופין לגרש.⁷⁴

לפי"ז נראה שבכל הנך מקרים המפורטים בסוף פרק "המדיר" (כתובות פרק ז') ובסימן קנ"ד באבן העזר ("ואלו כופין להוציא"), יש מצוה על הבעל לגרש את אשתו בתביעתה. היכולת לכוף את הבעל לגרש נובעת ישירות ממצות הבעל לגרש. כח הב"ד להוציא במקרה של כפייה אינו אלא כח לכופו לקיים מצוותו, תולדה מן המצוה לגרש שחל על הבעל עצמו.

ובהסבר המצוה לגרש במקרים של "אלו כופין להוציא" נראה שהם מקרים הפוגעים ומערערים בחלות האישות – עד שהתורה מצוה שעדיף לפרוק את האישות לגמרי מלהישאר במערכת אישות נפגעת. לדוגמא, בבעל שאינו זן ואינו מפרנס, הרי הוא פוגע בחיובי האישות הבסיסיים שחייב לתת לאשתו. סירובו לפרנס אותה סותר את מערכת היחסים הנדרש על ידי "עצם מעצמי וכו' והיו לבשר אחד", ובלשון הגמרא, "אין אדם דר עם נחש בכפיפה". חזונה של התורה באישות סותרת לגמרי את המציאות של דירה עם נחש בכפיפה. הוא הדין במקרים שהאשה אינה יכולה לסבול

⁷⁴ וכן משמע מדברי האור שמח (גירושין ב:ח) שפירש כח ב"ד לכוף את הבעל לגרש על בסיס כחם לכוף על מצוות עשה, ועי"ש ודו"ק.

את מומי הבעל כמו שבארנו לגבי המצוה לגרש בטענת מאיס עלי. וכן במקרה שהבעל אינו יכול לבא עליה כדרך כל הארץ ויש לומר דברים דומים בשאר המקרים.⁷⁵ ולכן במקרים האלו שיש התמוטטות בנישואין, יש מצוה על הבעל לגרש.⁷⁶

⁷⁵ וכגון בשהה עמה עשר שנים ולא ילדה. ואיתא בכתובות (עז).: "רב תחליפא בר אבימי אמר שמואל: אפילו נשא אשה ושהה עמה י' שנים ולא ילדה, כופין אותו". ובאבן העזר (סימן קנד י'): "נשא אשה ושהה עמו עשר שנים ולא ילדה, יוציא ויתן כתובה או ישא אשה הראויה לילד. ואם לא ירצה, כופין אותו עד שיוציא". ואפשר לומר שדין זה נובע ממטרת ושאירת הנישואין ל"דבוק באשתו והיו לבשר אחד". דהנה מובא ברש"י עה"ת (בראשית ב: כד) בפירוש פסוק זה: "לבשר אחד - הולד נוצר על ידי שניהם, ושם נעשה בשרם אחד".

וידוע קושית הרמב"ן על פירוש רש"י: "ואין בזה טעם, כי גם בהמה והחיה יהיו לבשר אחד בולדותיהם". אך לכאורה כוונת רש"י היא כשיטת הרמב"ן שהפסוק מתייחס לדבוק מיוחד בין האיש והאשה (עיי' מה שהבאנו בשם הרמב"ן לעיל), אלא שלדעת רש"י הוולד מאחד את המולידים באופן קיומי ופסיכולוגי. וכן כתב המהר"ל בגור אריה שם לבאר כוונת רש"י: "ושם נעשה בשרם אחד. והקשה הרמב"ן שגם שאר בהמה וחיה ועוף נעשה בשרם אחד על ידי הולד, ומאי שנא אדם, ויראה דאין זה קשיא, דאין לבהמה ייחוס שיאמר על הולד - בן שור פלוני, אבל באדם יש לו ייחוס, שנקרא פלוני בן פלוני, וזה נקרא שבשרם אחד". ובהערות ר' יהושע הרטמן שם (מהדורת מכון ירושלים תשמ"ט) ביאר בדעת המהר"ל: "פירוש - אין ולד בהמה מאחד את מולידיו לאחד - כי אין הוא מתייחס אל מולידיו. משא"כ אדם שמתייחס למולידיו - כול אף לאחד אותם".

ועיין גם באברבנאל (בראשית ב: כד): "מכאן והלאה תהיה האהבה בין איש לאשתו... מפני הדבוק[ות] שיעשו בוולד אשר יולידו והוא אמרו על כן יעזוב איש שאין מלת על כן חוזר למעלה אלא למה שיזכור אחריו והיו לבשר אחד. כי הכתוב פעמים יביא הסבה קודם המסוכב ופעמים יזכור ראשונה המסוכב ואח"כ יבאר סבתו. ועל דרך זה נאמר כאן על כן יעזוב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו. וביאר הסבה למה יעשה כן באמרו והיו לבשר אחד הוולד. הנה א"כ... אהבת... האנשים עם נשותיהם הוא מפני הדבקות שיהיה אחריהם בכך הנוולד".

ועיין מה שכתב הגרי"ד סולובייצ'יק בספר שהדפיסו באנגלית "מוסר הלכתי": "ישנה תורת אחדות נוספת, מה שאנו יכולים לכוונת אחדות האוהב והאהוב. לאהוב באמת ובתמימות הוא מעשה של זיהוי בין שני אנשים; לאהוב פירושו לחלוק זהות. ואם שני אנשים אוהבים את אותו אדם, הם מתאחדים באופן ספונטני בזכות מעשה האהבה לאותו אדם. למעשה, אהבת הבעל והאישה מתעצמת והופכת לאהבה רוחנית נשגבת עם לידת ילד, כי שניהם אוהבים את הילד ללא סייג וללא גבול".

הרי שהולדת הוולד מאחדת את המולידים ומהווה שיעור בקשר ובזיקת הנישואין שביניהם.

ואפשר שהולדת הוולד הזה מהווה דין מסוים ב"ודבק באשתו והיו לבשר אחד" שחלוק בדינו מדין פריה ורביה. דפרו"ר תלוי בכך ובת לב"ה ובשני בנים לב"ש. אך דין זה של ודבק באשתו והיו לבשר אחד – שהנישואין מתחזקין והאישה מתקשרים ומתאחדים על ידי וולד שהם מגדלים ביחד – הוא דין מסוים בשיעור חלות הנישואין, ושיעורו הוא אפילו וולד אחד (ולא בן ובת כפרו"ר).

ויש לדייק דהך דין דשהה עמה עשר שנים ולא ילדה, מפשטות הסוגיא תלוי בוולד אחד ולא בכך ובת, וא"כ משמע שהוא דין מסוים בקשר ואיכות האישות של ודבק באשתו והיו לבשר אחד ולא דין בקיום מצות פרו"ר. וכעין זה דייק הריב"ש מלשון הגמרא: "ואף אם נאמר דכל שיש לו ממנה ולד של קיימא אין כופין להוציא. כי כן דעת קצת מפרשים ז"ל דדוקא קתני מתני' שהתה עשר שנים ולא ילדה הא אם ילדה ולד של קיימא אף על פי שעדיין לא קיים מצות פרו"ר מ"מ אין כופין להוציא". וכן כתב הרמ"א באבן העזר (סימן קנד י'): "נשא אשה ושהתה עמו עשר שנים ולא ילדה, יוציא ויתן כתובה או ישא אשה הראויה לילד. ואם לא ירצה, כופין אותו עד שיוציא. הגה י"א דכ"ז דלא הוליד כלל, אבל אם הוליד זרע קיימא, אף על פי שלא קיים עדיין פריה ורביה, אין כופין להוציא". ועיין בפתחי תשובה (שם ס"ק כו): "וכן ראינו מעולם אנשי השם שלא גירשו נשותיהם הזקנות אף שאין להם כ"א בן א' או בת אחת כו' ע"ש". ולפי זה נראה לומר שהכפייה לגרש בשהה עמו עשר שנים אפשר שהוא מטעם החסרון בוודבק באשתו והיו לבשר אחד הוא מליקוי איחוד המולידים ע"י האישות. ולא ודקא מטעם מצות פרו"ר דבן ובת.

וכעין תופעה זו של אחדות המולידים ע"י הוולד נמצא בבראשית (כט:לב): "ותהר לאה ותלד בן ותקרא שמו ראובן כי אמרה כי ראה יקוק בעיני כי עתה יאהבני איש". ושם (פסוק לד): "ותהר עוד ותלד בן ותאמר עתה הפעם ילוה אישיל אלי כי ילדתי לך שלשה בנים על כן קרא שמו לוי". ועיין גם בבראשית כא (פסוקים יג-יג) שאברהם אבינו לא רצה לגרש את הגר "על אודות בנו". והקב"ה השיב לו אל ירע בעיניך על הנער ועל אמתך. ולכאורה אברהם רק הצטער על בנו ולא על הגר. אך נראה לומר בפשט הפסוקים שאברהם הצטער לגרש את הגר מפני שנתקשר עמה על ידי הבן שנולד לשניהם, כעין היסוד הנ"ל.

על כל פנים, גם אי נימא שהטעם שכופין לגרש בשהה עמה לעשר שנים הוא מטעם מצות פרו"ר יש לומר שאחד ממטרות האישות וחלק מחזון האישות של ההלכה הוא פריה ורביה, ולכן כשהאישות אינה מממשת ואינה עומדת לממש מטרה זו, כופין לגרש. לגבי טיב היחס שבין מצות פרו"ר ומצות קידושין, עיין מאמרנו בענין "ברכת שהחינו בקידושין ונישואין", בית יצחק מה, תשע"ד, עמודים 388-392.

⁷⁶ ושמא לפי מהלך זה יש להבין שיטת הבאר היטב בריש סימן קיט באבן העזר: "מצות גירושין היא מצות עשה. ומהראנ"ח היה נותן טעם לפ"ז למה שנוהגין לתת גט לש"מ שמת בלא בנים אעפ"י שבגט זה הם מבטלים מצות חליצה או יבור. מפני שנתנית הגט היא מצות עשה". וקשה וכי איזה מצוה יש בנתינת הגט ללא עילה מוצדקת? אך נלפע"ד שבמקרה שהבעל שכיב מרע והוא עומד למות ואין להם בנים, הרי הנישואין כבר

י. מסקנה

בתחילת המאמר ראינו את שיטות הראשונים במצות גירושין. לפי מחנה אחד מצות גירושין היא מצוה חיובית לגרש במקרים חריגים: לפי הרשב"א בשו"ת יש מצוה חיובית לגרש אשה שנשא בעבירה ולפי הסמ"ק יש מצוה חיובית לגרש אשתו שזנתה. לפי מחנה השנייה מצות גירושין היא מצוה לגרש בשטר כשירצה לגרש. לפי המחנה הזה, המצוה טבועה ב"דיני גירושין" המסדרים איך מתגרשים. ראינו שהדרישה לשטר לבצע את הגירושין משנה את מערכת האישות והופכת אותו לקשר חזק. יסוד מצות גירושין נמצא במה שגירושין בכתב תורם לחזון האישות של אחר מתן תורה.

המהלך שפתחנו במאמר זה סוללת דרך נוספת בהבנת מצות גירושין הקיימת בין שני המחנות הנ"ל. לפי המהלך שפיתחנו, מצוות גירושין נובעת מאידיאל האישות המיוצגת בתורה בפסוקים של "עצם מעצמי ובשר מבשרי" ו"ודבק באשתו והיו לבשר אחד". חזון אישות זה טבועה בדיני "אשה הוגנת לו" שסקרנו למעלה. כשהנישואין לא מממשים חזון זה, כשבני הזוג אינם הגונים ומתאימים זה לזה, כשבמקום אהבה ואחווה ושלוש ורעות האישות הופכת לאיבה וקטטה ומריבה ושנאה, הנישואין עצמם נפגעים ומתנגדים לחזון האישות של התורה. במקרה זה, לפי המהלך שפתחנו, יש מצוה לגרש. באופן זה, מהלכינו דומה לשיטת הרשב"א בשו"ת והסמ"ק שיש מצוה חיובית לגרש במקרים מסויימים. אולם, לפי הראשונים האלו, המצוה מוגבלת למקרים חריגים כגון נשא אשה בעבירה ואשה שזנתה. לפי מהלכנו יש מצוה לגרש גם במקרים מתונים יותר: כשאינם הגונים ומתאימים זה לזה - גם אם היו הגונים אהדי בשעת קידושין - כששנאה קטטה ומריבה שוררים במקום אהבה ואחווה ושלוש ורעות.

התמוטטו, שאין המשך לאישות זו. ואפשר שלכן שפיר י"ל שמצוה לגרשה כשהיא תובעת ממנו גט. כבר אין כאן אישות של ודבק באשתו והיו לבשר אחד. אין כאן חזון האישות של התורה. ולכן כשהיא תובעת גט, מצוה עליו לגרשה.

המהלך שפיתחנו גם דומה למחנה השני. לפי מחנה השני המצוה טבועה בדרך ש"דיני גירושין" תורמים ומשנים את מערכת האישות לממש את חזון האישות של התורה. לפי המהלך שפיתחנו, יש לומר ש"דין הגירושין" - עצם היכולת לגרש ולפרק אישות שאינה מתאימה - תורמת למערכת האישות והופכת אותה למוסד השואף להתאמה מלאה, שאיפה לקשר הגון המאופיין על ידי אהבה ואחוה ושלוש ורעות. אילו לא היה אפשר לגרש כלל כשיטת הירושלמי לגבי גויים "שלא ייחד הקב"ה שמו בגירושין אלא בישראל" וכשיטת חכמי אומות העולם שהביא האברבנאל, היה מוסד האישות כקרבת קרובים, כקשר בין אחים, שהם זקוקים זה לזה בין אם שרויה ביניהם אהבה ורעות ובין אם שרויה ביניהם שנאה וקטטה. על ידי "דין הגירושין", על ידי האפשרות לגרש, התורה הופכת את מערכת האישות למוסד השואף לקשר איכותי, קשר של בני זוג הגונים ומתאימים זה לזה.

במובן זה מהלכנו דומה למחנה השני. המחנה השני מאתר את ה"מצוה" בדרך שדיני הגירושין תורמים ומגדירים את מערכת האישות ולא מצוה חיובית לגרש במקרים מסויימים.⁷⁷ אולם, במקום שהרמב"ם איתר את המצוה בדין גירושין בכתב שהופכת מערכת האישות לקשר חזק, מהלכנו מאתר את המצוה בעצם דין הגירושין המאפשרת פירוק האישות. זה עומדת בניגוד לגירושין בגויים לפי הירושלמי, ובניגוד לשיטת חכמי אומות העולם שהביא האברבנאל. עצם הכח המשפטי לגרש מאפשר ומבטיחה חזון האישות של התורה: "זאת הפעם עצם מעצמי ובשר מבשרי... ו"על כן יעזב איש את אביו ואת אמו ודבר באשתו והיו לבשר אחד".

⁷⁷ שני המחנות האלו מבטאים שני סוגים שונים של מצוות: מצוות שהם חיוביות, ומצוות שהם דינים. לפי המהלך שפתחנו, מצוות גירושין כוללת שני הממדים האלו. יש מצוה לגרש במקרים מסויימים וגם עצם היכולת לגרש תורמת לאיכות מוסד האישות.