

גירושין על ידי גט

מקורות – (א) דברים כ"ד, א; ירושלמי קידושין פ"א ה"א; סנהדרין נז; רמב"ם הל' מלכים פ"ט ה"ח.

(ב) אופי גירושין אצל ישראל – משנה קידושין ב.; רמב"ם הל' גירושין פ"א ה"ה; יבמות קיג.; תוספות גיטין עח. ד"ה אינו גט; גיטין פה. משנה, ר"ף מה., רמב"ם הל' גירושין פ"ד ה"ב, סדר כתיבת הגט לרא"ש קיד.

(ג) גירושין לעומת שטר – רמב"ם הל' עדות פ"ג ה"ד, השגות הרמב"ן על ספר המצוות לרמב"ם השורש השני, רמב"ם הל' גירושין פ"א ה"ג, הל' מכירה פ"א ה"ז, 'אמרי משה' סי' ט"ז; רש"י פו. ד"ה ואם ניסת, רשב"א יבמות לא: ד"ה והא דאמרינן; קידושין ה.

"כי יקח איש אשה ובעלה, והיה אם לא תמצא חן בעיניו כי מצא בה ערות דבר, וכתב לה ספר כריתת ונתן בידה ושלחה מביתו"

(דברים כ"ד, א).

בפסוק זה מתארת התורה את תהליך הגירושין, שאותו צריך לבצע בעל הרוצה לגרש את אשתו. תיאור זה מכיל שני מרכיבים: נתינת ספר כריתות לאישה, ושילוח האישה מביתו. בשיעור זה נעסוק ביחס שבין שני המרכיבים האלה, וננסה לברר איזה מהם הוא עיקר הגירושין.

כדי לברר מהו המרכיב העיקרי בגירושין, יש להקדים ולעסוק בשאלה יסודית יותר: מהו היחס בין הגירושין לבין מערכת האישות, שאותה באים הגירושין לפרק? מקור אפשרי לברור שאלה זה ניתן למצוא בדיון בעניין גירושין אצל נוכרים.

גירושין אצל נוכרים

כידוע, הקשר בין איש לאשתו אצל בני ישראל איננו נוצר על ידי יחסי אישות בלבד. עוד לפני שמגיעים לשלב האישות, קיים שלב פורמאלי של אירוסין, שבו האישה מיוחדת לבעלה אף על פי שהיא עדיין בבית אביה. בשלב מאוחר יותר מגיעים הנישואין. גם במסגרת הנישואין עצמם קיים שלב ראשון של כניסה לחופה ללא בעילה, שבו חלוצות משפטיות מסוימות, עוד לפני קיום האישות עצמה. רק

בסופו של התהליך מגיע שלב האישות בפועל, המשתלב בתוך מסגרת קיימת של חלויות משפטיות מופשטות.

אצל הנוכרי לא קיימים כל השלבים האלה, אלא רק האישות בפועל. כך עולה מדברי הירושלמי בתחילת מסכת קידושין, הקובע שאין כל משמעות לקידושין אצל נוכרים, אלא רק לבעילה:

”עד כדון בישראל; בנכרים – רבי אבהו בשם רבי אלעזר, כתיב: זיהך מת על האשה אשר לקחת והיא בעולת בעלי – על הבעולות הן חייבין, ואינן חייבין על הארוסות”
(ירושלמי קידושין פ"א ה"א).

בגמרא במסכת סנהדרין (נז:): מבואר, שגם שלב החופה הוא חסר משמעות אצל הנוכרי. חלויות מופשטות אינן קיימות בעולמם של נוכרים. כמובן, גם אצל נוכרים קיים מושג של נישואין, אך חלות הנישואין איננה חלות מופשטת, הנוצרת מכוח פעולות משפטיות פורמאליות. נישואין אצל נוכרים הם מושג קיומי, הנוצר מכוח מציאות בשטח – בעילה.

בהמשך הסוגיה שם שואל הירושלמי מהו הדין בגירושין אצל נוכרים:

”הרי למדנו: גיים אין להן קידושין. מהו שיהא להם גירושין?
רבי יודה בן פזי ורבי חנין בשם רבי חונה רובה דציפורין: או שאין להן גירושין, או ששניהן מגרשין זה את זה”

(שם).

הירושלמי מעלה שתי אפשרויות. לפי האפשרות הראשונה, מושג הגירושין כהליך פורמאלי כלל לא קיים אצל נוכרים. כשם שחלות הנישואין נוצרה מכוח המציאות בשטח, כך היא גם מתפרקת מכוח המציאות בשטח – פרידת האיש והאישה. כאשר האיש והאישה נפרדים זה מזה והולכים לדרכם – חלות הנישואין פוקעת, והאישה שוב אינה מוגדרת כאשת איש¹.

האפשרות השנייה היא שיש גירושין אצל נוכרים, אך דיניהם שונים מדיני גירושין אצל ישראל. בעוד שאצל ישראל דווקא האיש מגרש, אצל נוכרים הגירושין יכולים לבוא גם מצידה של האישה. לפי הבנה זו, אמנם הנישואין נוצרו מכוח המציאות, אך

1 הר"ן במסכת סנהדרין (נח: ד"ה מדקרו ליה) כותב בשם רבנו דוד שבן נח כלל לא יכול להפקיע את האישות, ואף לאחר שהאישה נפרדת היא עדיין אשתו. כך כתוב גם בשו"ת הרשב"א החדשות סי' שס"ז. לא ברור האם עמדתם נובעת מפירוש שלהם בירושלמי או מסברה עצמאית.

על כל פנים חלות הנישואין מוכרת מבחינה משפטית, והדרך לפרק אותה היא על ידי הליך משפטי-פורמאלי. בהמשך הדיון נראה שהירושלמי מאמץ את הגישה הראשונה, שלפיה לא קיים הליך פורמאלי של גירושין אצל נוכרים.

הרמב"ם בהלכות מלכים עוסק בגירושין אצל בני נוח:

"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" (רמב"ם הל' מלכים פ"ט ה"ח).

מדברי הרמב"ם נראה, שיש שני מסלולים של גירושין בבני נוח:

א. יזמה של הבעל, המשלח את אשתו מביתו.

ב. פרישה של האישה, העוזבת את בית בעלה והולכת לדרכה.

המסלול הראשון דומה בעיקרו לגירושין אצל ישראל, שגם בהם הבעל נוקט יזמה ומשלח את אשתו. ההבדל בין ישראל לבן נוח, במסגרת המסלול הזה, הוא רק באופן השילוח: האם השילוח מתבצע על ידי גט, או שבפועל הבעל משלח את אשתו מביתו? מסתבר שביחס למסלול הזה כותב הרמב"ם בהמשך ההלכה: "שאין להם גירושין בכתב". מניסוח זה נראה, שלמעט ההבדל באופן הגירושין לא קיים הבדל עקרוני בין גירושין אצל ישראל לבין גירושין אצל בן נוח במסלול הראשון, וגם אצל בן נוח מדובר בהליך פורמאלי של גירושין.

במסלול השני לא מדובר על הליך פורמאלי, אלא על קביעת מציאות: האישה עוזבת את בית בעלה, וממילא הקשר ביניהם בטל, והנישואין פוקעים. נראה שלמסלול הזה מתייחסים הדברים הבאים של הרמב"ם: "ואין הדבר תלוי בו לבד וכו'".

כאמור, בירושלמי משתמע שכלל לא קיים מושג של גירושין פורמאליים אצל נוכרים, בשונה מהבנת הרמב"ם. כך עולה בבירור גם מהמשך מהלך הסוגיה בירושלמי שם. הירושלמי מביא ראיה לכך שאין גירושין לנוכרי, מברייתא העוסקת בדין מחזיר גרושתו:

"מילתיה דרבי חייה רבה אמרה: גוים אין להן גירושין, דתני רבי חייה: בן גוי שגירש את אשתו והלכה ונישאת לאחר וגירשה, ואחר כך נתגירו שניהן – אין אני קורא עליה ולא יוכל בעלה הראשון אשר שלחה לשוב לקחתה"

(ירושלמי קידושין פ"א ה"א).

הברייטא המובאת בירושלמי עוסקת בנוכרי שגירש את אשתו, ואחר כך התגיירו שניהם. הברייטא קובעת שאיסור מחזיר גרושתו לא חל על איש זה, והוא רשאי לשוב ולשאת את אשתו לשעבר. מכאן מוכיח הירושלמי שמושג הגירושין לא קיים אצל נוכרים.

ה'פני משה' על אתר (ד"ה ואח"כ נתגיירו) מפרש, שהבסיס לדין זה הוא הכלל הקובע כי "גר שהתגייר כקטן שנולד". לאחר הגיור לא קיים כל קשר משפחתי בין האיש והאישה, והיא כלל לא מוגדרת כגרושתו. אולם, אם זהו אכן טעם הדין – קשה להבין כיצד הירושלמי מביא מכאן ראייה לעניין גירושין אצל נוכרי. אפילו אם היה קיים מושג של גירושין אצל נוכרים, ולפני הגיור האישה נחשבה לגרושתו – לאחר הגיור בטל הקשר ביניהם, והם מותרים להינשא!

מסתבר לפרש, שלדעת הירושלמי הכלל "גר שהתגייר כקטן שנולד" מסיבה כלשהי לא שייך כאן. אילו האישה הייתה נחשבת כגרושתו, היא הייתה ממשיכה להיחשב ככזו גם לאחר הגיור. הסיבה לכך שאיסור מחזיר גרושתו לא חל במקרה של הברייטא, היא שהאיש והאישה לא עברו הליך פורמאלי של גירושין, אלא הנישואין התפרקו מאליהם מכוח המציאות. לפי הסבר זה מובן כיצד הביא הירושלמי ראייה מהברייטא לכך שאין גירושין אצל נוכרים. זאת בשונה מהבנת הרמב"ם, שלפיה קיים מסלול של גירושין פורמאליים אצל בן נוח, כאשר הוא משלח את אשתו מביתו.

יש לציין, שהירושלמי מניח כאן הנחה נוספת, בעניין אופי האיסור של מחזיר גרושתו. גם אם נקבל את ההבנה שלא היה כאן הליך פורמאלי של גירושין, ודאי הייתה חלות של נישואין בין האיש והאישה, והחלות הזו פקעה עם שילוח האישה. ניתן היה לטעון, שדי בכך כדי לאסור על האיש לשאת שוב את האישה לאחר הגיור. הירושלמי מניח שחלות נישואין שפקעה אינה מספיקה לעניין איסור מחזיר גרושתו, ורק אישה שעברה הליך משפטי של גירושין אסורה לחזור לבעלה.

אופי גירושין אצל ישראל

מכאן נוכל לחזור ולעסוק באופי הגירושין אצל ישראל. כאמור, הגירושין אצל ישראל מתבצעים באמצעות כתב, ולא על ידי שילוח האישה בפועל. לכאורה ניתן להסיק מכאן, שהגירושין הם תהליך של הקנאה – האיש מקנה לאישה את עצמה על ידי שטר. לחלופין אפשר להבין שגם אצל ישראל, בדומה לנוכרי, תהליך הגירושין הוא במהותו תהליך קיומי של שילוח האישה. ההבדל בין ישראל לנוכרי הוא באופן השילוח – האם יש לשלח את האישה בפועל, או שהשילוח מתקיים על ידי מסירת הכתב. כמובן,

ההבדל היסודי בין ישראל לנוכרי עדיין קיים, וחלויות מופשטות קיימות רק אצל ישראל ולא אצל נוכרי. אך במסגרת הדיון בגירושין, הגירושין אצל ישראל מתבצעים על ידי הליך קיומי של שילוח, שאינו שונה במהותו מהליך הגירושין אצל נוכרי.

השאלה האם גירושין הם הקנאה או שילוח עשויה להיות תלויה בהבנת אופי הגט – האם הוא מוגדר כשטר או לא. אם נבין שגט שייך למערכת הכללית של שטרות, אפשר להבין שהגירושין הם הקנאה של האישה לעצמה. הגמרא במסכת קידושין (ה.) אכן מתייחסת לגט כשטר. אולם, גם אם נקבל את הזיהוי של גט כשטר, עדיין אין הכרח להסיק מכאן שהליך הגירושין הוא הליך של הקנאה. ייתכן שבאופן מהותי מתבצע כאן תהליך של שילוח, אלא שהכלי לביצוע השילוח הזה הוא שטר².

מלשון המשנה הראשונה במסכת קידושין משמע שגירושין על ידי גט הם תהליך של הקנאה:

”האשה נקנית בשלש דרכים וקונה את עצמה בשתי דרכים... וקונה את עצמה בגט ובמיתת הבעל”

(משנה קידושין ב.).

המשנה משתמשת בלשון קניין כדי לתאר את הליך הגירושין. אולם, מסתבר שאי אפשר לדייק מכאן דבר לענייננו. שהרי, באותו אופן משתמשת המשנה בלשון קניין גם ביחס למיתת הבעל, אף על פי שמיתת הבעל בוודאי איננה תהליך של הקנאה³. המשנה משתמשת בלשון קניין בהשאלה, כדי לתאר את יציאת האישה לרשותה. ייתכן שכך הוא המצב גם בגירושין, והתהליך שגורם ליציאת האישה לרשותה איננו הקנאה אלא שילוח.

הרמב"ם בתחילת הלכות גירושין עוסק בפירוש הפסוק ”ושלחה מביתו“:

”זה שנאמר בתורה ושלחה מביתו, אין עניינו שלא יגמרו גירושיה עד שתצא מביתו, אלא כשמגיע גט לידה – גמרו גירושיה, ואף על פי שעדיין היא בביתו”
(רמב"ם הל' גירושין פ"א ה"ה).

2 מעמדו של הגט כשטר עשוי להשפיע גם על דיני עדות בשטר זה – עיין למשל רמב"ם הל' גירושין פ"א ה"ג.

3 ההבנה הפשוטה היא שמיתת הבעל מפקיעה ממילא את האישות, כיוון שהאיש כבר איננו קיים. אמנם עיין 'אתון דאורייתא' כלל ח' ו'תרומת הדשן' סי' קב לגבי אשת אליהו. גם לפי שיטתם מיתת הבעל מהווה 'מתיר', אך איננה נחשבת להקנאה.

לרמב"ם הייתה הווה אמינא, שהאדם חייב לשלח בפועל את האישה מביתו כדי לגרשה. לפי ההווה אמינא הזו ברור, שגירושין אינם הליך רגיל של הקנאה, אלא יש בהם פן של שילוח. למסקנה מבאר הרמב"ם שאין צורך בשילוח בפועל של האישה, ועצם מסירת הגט גומרת את הגירושין. אפשר להבין לפי המסקנה, שהגירושין הם הקנאה לכל דבר ואין בהם שום צד של שילוח, ולכן האישה מגורשת גם כשהיא עדיין בביתו. לחלופין אפשר להבין שגם לפי המסקנה יש פן של שילוח בגירושין, אלא שהשילוח הזה מתקיים בעצם מסירת הגט, גם מבלי שהוא יבוא לידי ביטוי ביציאת האישה מהבית.

הגמרא במסכת יבמות קובעת ששוטה אינה מתגרשת. במקרים מסוימים דין זה הוא דאורייתא, כפי שדורשת הגמרא:

"ותנא דבי רבי ישמעאל: זשלחה מביתו, מי שמשלחה ואינה חוזרת, יצתה זו שמשלחה וחוזרת"

(יבמות ק"ג:).

דברי הגמרא האלה מוכיחים, שקיים פן של שילוח בגירושין. גם כאשר מסירת הגט התבצעה כראוי, הגירושין אינם חלים מן התורה אם לא היה כאן שילוח, והאישה לא הבינה שהיא אמורה ללכת. התוספות במסכת גיטין (עח. ד"ה אינו גט) מרחיבים את העיקרון הזה לגירושין של כל אישה, לאו דווקא שוטה. ר"י מחדש, שכל אדם המגרש את אשתו צריך לומר לה "הי גיטך", כדי שתבין שהיא משולחת מביתו, ולא תחזור אליו. מכאן אפשר ללמוד שגירושין אינם תהליך רגיל של הקנאה, אלא יש צורך שהגירושין יובילו לשילוחה של האישה כדי שיחולו⁴.

מקור אפשרי נוסף לכך שקיים פן של שילוח בגט הוא בנוסח הגט. שטרות בדרך כלל מנוסחים כנאום של העדים, המתארים את מה שקרה. שטר רגיל פותח במילים "אנן סהדי איך...", ומכאן ואילך מספרים העדים מה התרחש. בגט, לעומת זאת, המדבר איננו העדים אלא הבעל:

"גופו של גט: יהי את מותרת לכל אדם"

(משנה גיטין פה:).

הרי"ף (מה:): מביא את הנוסח המלא של הגט. בהתאם לדין המשנה, הגט כולו מנוסח בגוף ראשון, וכולל בתוכו את המשפט "הרי את מותרת לכל אדם". אולם, הרי"ף פותח

4 ייתכן שגם הפסול של שיוור בגט (כא:): מבוסס על הבנת הגט כשילוח האישה.

את הגט במילה "איך": "איך אנא פלוני בר פלוני...". גם הרמב"ם מנסח את הגט באותו אופן (הל' גירושין פ"ד הי"ב, לפי גרסאות מדויקות). הרא"ש תמה על תוספת זו של הרי"ף והרמב"ם:

"ראיתי בטופס נוסח הגט של רב אלפס ז"ל, שכתב בו: 'איך אנא פלוני, וכן בשאר טופסי תיקון הגדולים.

ואינו נופל על הלשון, הדאי בשטרות שכותבין העדים הדבר שנתקיים בפניהם שייך למכתב וזרון עדות איך נעשה זה הדבר בפנינו; אבל לשון נוסח הגט הוא סיפור דברים שהבעל מספר שבזמן הזה הוא מגרש אשתו – לא שייך למכתב 'איך' (סדר כתיבת הגט לרא"ש, קיד.).

ניתן להבין שהטענה של הרא"ש איננה מתייחסת לגט דווקא, אלא לכל שטרי קניין. הרא"ש טוען שהנוסח "איך" מתאים רק לשטרי ראייה, שבהם העדים מספרים על אירוע שהתרחש. בשטרי קניין, המקנה עצמו הוא המדבר, והוא מתאר את הקניין שהוא בא כעת לבצע. גט כלול בקטגוריה של שטרי קניין, ולכן לדעת הרא"ש הנוסח "איך" אינו מתאים לגט. לפי הבנה זו, אין הבדל בין גט לבין תהליך רגיל של הקנאה בשטר.

לחלופין אפשר להבין, שגם בשטרי קניין הניסוח המתאים הוא "איך", וטענתו של הרא"ש היא ייחודית לגט. גירושין אינם קניין רגיל, אלא יש בהם פן של שילוח, המתבצע באמצעות מסירת הגט. כיוון שהבעל משתתף כאן בהליך קיומי של שילוח האישה מביתו, לא ייתכן שהוא ינסח את הגט כצופה מן הצד. נוסח הגט חייב לבטא מעורבות ישירה של הבעל במעשה השילוח. הרי"ף והרמב"ם עשויים להודות שקיים פן של שילוח בגירושין, אך לדעתם הנוסח "איך" איננו סותר רעיון זה⁵.

גירושין לעומת קניין בשטר

עד כה ראינו ראיות שונות לכך שגירושין הם מעשה קיומי של שילוח האישה. דבר זה נלמד מדין "משלחה ואינה חוזרת", ומניסוח הגט לפי הרא"ש. אולם, עדיין נותרה השאלה – האם זהו המרכיב היחיד בגירושין, או שבמקביל לכך קיים בגירושין גם פן של הקנאה? ניתן להבין שגירושין הם קודם כל הקנאה בשטר, אלא שבנוסף לכך יש בהם גם צד של שילוח האישה, ומכאן נוספו הדינים המיוחדים שראינו. לחלופין אפשר

5 עיין בשולחן ערוך אבה"ע קכ"ו, ח הפוסק כדעת הרא"ש. עם זאת, עיין בב"ש ס"ק כב וח"מ ס"ק כו הסוברים שכתובת "איך" איננה פוסלת את הגט.

להבין שכלל לא קיים צד של הקנאה בגירושין, אלא רק תהליך קיומי של שילוח האישה. הגט הוא הכלי לביצוע השילוח, והוא אינו דומה לשטרי קניין אחרים.

ניתן להצביע על מספר מקורות לייחודו של גט לעומת שטרות אחרים. הרמב"ם בהלכות עדות (פ"ג ה"ד) פוסק שכל השטרות הם מדרבנן. מדאורייתא אין תוקף לשטר כיוון ששטר הוא עדות בכתב, וחכמים דרשו שעדות תהיה בעל פה דווקא: "מפיהם ולא מפי כתבם" (יבמות לא:).⁶ הראשונים הרבו לתקוף את שיטת הרמב"ם, וביניהם גם הרמב"ן בהשגותיו על ספר המצוות (השורש השני). אחת הטענות שמעלה הרמב"ן כנגד שיטת הרמב"ם היא מגט. אם אכן כל השטרות הם מדרבנן, כפי שסובר הרמב"ם, כיצד אנו סומכים על גט מן התורה, ומתירים את האישה להינשא על פיו?

הרמב"ן מניח שגט דומה לשאר השטרות, ולפי שיטת הרמב"ם ששטרות הם מדרבנן – גם גט אמור להיות מדרבנן. כדי לתרץ את שיטת הרמב"ם, אפשר לחלוק על הנחה זו. ייתכן שלדעת הרמב"ם גט שונה במהותו משטרות אחרים. זאת על פי ההבנה שגירושין אינם הקנאה אלא שילוח האישה. הגט בתהליך הגירושין איננו מתפקד כשטר, אלא ככלי לביצוע השילוח. משום כך יש לגט תוקף מדאורייתא, בשונה משאר השטרות, שהם מדרבנן בלבד לדעת הרמב"ם.

הרמב"ם בפרק הראשון בהלכות גירושין מבאר מדוע יש צורך בעדים בגט:

י'ומנן שיתננו לה בפני עדים? הרי הוא אומר: 'על פי שנים עדים או שלשה עדים יקום דבר, ואי אפשר שתהיה זו היום ערוה והבא עליה במיתת בית דין, ולמחר תהיה מותרת בלא עדים. לפיכך אם נתן לה גט בינו לבניה, ואפילו בעד אחד – אינו גט כלל' (רמב"ם הל' גירושין פ"א ה"א).

הרמב"ם נזקק לנימוק מיוחד לצורך בעדים בגט. לכאורה ניתן היה לוותר על הנימוק הזה, שהרי פשוט שכל שטר צריך עדים, ואין לשטר כל תוקף ללא עדים! אם אכן גט דומה לשטרות אחרים, מובן מאילו שהוא זקוק לעדים (עדי חתימה או עדי מסירה), ואין כל צורך בנימוק של הרמב"ם.

ה'אמרי משה' (סי' ט"ז) הביא ראיה מכאן להבנתו של הגר"ח בדעת הרמב"ם בעניין שטרי קניין. הרמב"ם בהלכות מכירה (פ"א ה"ז) כותב שקניין שטר יכול להתקיים על ידי מסירת השטר, אף על פי שאין שם עדים כלל. הגר"ח הבין את דברי הרמב"ם כפשוטם: מעיקר הדין אין צורך בעדים בקניין שטר, והקניין חל על ידי מסירת השטר

6 עיין להלן בשיעור בעניין יסודות שטרות, עמ' 21.

גם ללא עדים. לפי זה מובן מדוע הרמב"ם נזקק לנימוק מיוחד לצורך בעדים בגירושין, שהרי אילו היה מדובר בשטר קניין רגיל – מעיקר הדין לא היה צורך בעדים לקיום הגירושין.

הבנה זו של הגר"ח היא מחודשת ואף מהפכנית. מסברה פשוטה נראה ששטר הוא קודם כל עדות, וקשה להעלות על הדעת מושג של שטר שאיננו מהווה עדות. כך עולה גם ממקור דין שטרות בספר ירמיהו (פרק ל"ב). ההבנה הפשוטה היא שהרמב"ם שם עוסק במקרה מיוחד של שטר שנכתב בכתב ידו של המקנה, ודווקא בשטר כזה אין צורך בעדים מעיקר הדין. בשטר קניין רגיל, הנכתב על ידי סופר, גם הרמב"ם יודה שללא עדים אין כאן שטר⁷. מכאן חוזרת ומתעוררת השאלה: מדוע יש צורך בנימוק מיוחד לצורך בעדים בגט?

הרב סולובייצ'יק תירץ קושיה זו בשם אביו, על רקע ההבנה שהעלינו לעיל, שגט שונה במהותו משאר השטרות. גירושין אינם הקנאה, והגט איננו כלי לקניין אלא כלי לשילוח האישה. כיוון שכך, גם אם נסבור ששטר קניין רגיל אינו תקף ללא עדים, יש סברה לומר שגט יהיה תקף גם ללא עדים. כאשר הבעל נותן לאישה כתב, שבו הוא מספר על שילוחיה – הוא מבצע בכך הליך מלא של שילוחין, ואין כל צורך בעדים. לשם כך נזקק הרמב"ם לנימוק מיוחד, כדי להסביר מדוע למרות זאת גירושין ללא עדים אינם תקפים.

הזכרנו לעיל, כבדרך אגב, את הדין של שטר הנכתב בכתב ידו של המקנה, ללא עדים. המשנה בדף פו. עוסקת בגט שנכתב בכתב ידו של הבעל ללא עדים, וקובעת שגט זה פסול מדרבנן. מדאורייתא זהו גט כשר, אף על פי שאין עליו עדים. רש"י על אתר (ד"ה ואם ניסת) מביא שני נימוקים לדין זה. לפי הנימוק הראשון, למעשה יש כאן עדים, כיוון ש"כתב ידו כמאה עדים דמי". לפי הנימוק השני הגט כשר מכוח גזרת הכתוב, אף על פי שאין בו עדים:

"כיון דכתב ידו הוא – זכתב ונתן קרינא ביה, ואף על גב דליכא עדי מסירה – כשר מדאורייתא"

(רש"י פו. ד"ה ואם ניסת).

7 כך הבינו הש"ך חו"מ מ"ב ס"ק ב, ורעק"א בסי' קצ"א בהתייחסו לדברי הסמ"ע בס"ק ג. לעומתם, הסמ"ע והגר"א בסימן קצ"א ס"ק ג סברו שמדובר בשטר ללא עדים, וכן משתמע גם בשו"ת הרי"ף סי' קצ"ה.

הרשב"א במסכת יבמות (לא: ד"ה והא דאמרין) כותב, שלפי הנימוק הזה של רש"י, כתב ידו ללא עדים כשר דווקא בגט, ולא בשטר קידושין ושאר שטרי קניין. גם את שיטת רש"י ניתן להסביר על רקע ההבנה הנ"ל, שגט איננו שטר הקנאה רגיל אלא כלי לשילוח האישה. גזרת הכתוב קובעת שהשילוח יכול להתבצע על ידי כתב ידו של הבעל ללא עדים, ואי אפשר ללמוד מכאן לשטרות אחרים.

לסיום נזכיר מקור נוסף המתקשר לענייננו. הגמרא במסכת קידושין (ה.) מעלה הווה אמינא, שאדם יוכל לגרש את אשתו בכסף. לא לגמרי ברור מי אמור לתת את הכסף לפי ההווה אמינא זהו. ניתן להבין שהאישה נותנת את הכסף לבעלה, ועל ידי כך היא קונה את עצמה מידו. לפי הבנה זו, יש כאן תהליך מובהק של הקנאה. לחלופין ניתן להבין שהבעל הוא הנותן את הכסף לאשתו⁸. לפי הבנה זו ברור, שאין שום צד של קניין בגירושין על ידי כסף. הגירושין הם שילוח האישה, והבעל מעניק לאשתו סכום כסף ומשלחה לדרכה. על כל פנים, הווה אמינא זו נדחית, ולמסקנה אישה מתגרשת בשטר בלבד⁹.

קידושי שטר

בשיעור זה עסקנו באופי גירושין, וניסינו לברר האם הגירושין במהותם הם הליך קנייני-משפטי, או הליך קיומי של שילוח האישה. לסיום השיעור נתייחס בקצרה לשאלה דומה המתעוררת ביחס לקידושי שטר. כידוע, אחת הדרכים לקדש אישה היא על ידי שטר. האם קידושי שטר הם הליך קנייני, בדומה לקידושי כסף? או שמא גם בקידושין קיים מסלול שבו הבעל מבצע הליך קיומי של לקיחת האישה, ושטר הקידושין הוא למעשה "שטר ליקוחין"?

ניתן לבחון שאלה זו על רקע מקורות שונים, ולא כאן המקום להרחיב בעניין זה. נזכיר רק מקור אחד, בגמרא בתחילת מסכת קידושין (ט.). הגמרא שם קובעת שהבעל הוא זה שכותב את שטר הקידושין, ולא האישה. אילו היה כאן הליך רגיל של קניין, שבו האישה מקנה את עצמה לבעל, היינו מצפים שהאישה תכתוב את השטר, בדומה לשאר שטרי קניין הנכתבים על ידי המוכר. העובדה שהבעל כותב את השטר מעידה,

8 כך מפרש רש"י בסוכה כד: גיטין כא: ועירובין טו: ד"ה ואינה מתגרשת בכסף. ועיין ב'שפת אמת' בסוכה שם (ד"ה בגמ' בכתובה מתגרשת) המסביר את הבסיס לשיטת רש"י.

9 הגמרא שם דוחה את ההווה אמינא זהו בשתי דרכים שונות. אביי טוען שאין סיגור נעשה קטיגור. נימוק זה נותן ביטוי לקושי הקיים בהשוואה בין קידושין לגירושין. רבא, לעומתו, ממעט כסף לגירושין מדרשה, ולפי שיטתו הקושי שבהשוואה נשאר גם במסקנה.

אולי, שקידושי שטר אינם קניין רגיל. האדם המקדש אישה בשטר איננו קונה את האישה, אלא מבצע הליך קיומי של לקיחתה לאישה. "שטר הליקוחין" הוא רק הכלי לביצוע הליך זה, בדומה להבנה שראינו במהלך השיעור ביחס לגט¹⁰.

10 נפקא מינה אפשרית היא לעניין שטר קידושין בכתב ידו של הבעל – עיין תוספות יבמות לא: ד"ה למעוטי זמן, רשב"א ד"ה הא דאמרינן זהו דקדושין וריטב"א ד"ה זהו דקדושין.

