

ביטול שליחות הגט

מקורות – (א) גיטין לב-לד משנה וגמרא; תוספות ד"ה ורב נחמן, צריכי; רמב"ן ד"ה נהי דבטליה, הא דתנן, ודאמרינן; רשב"א ד"ה גמרא, הא דאמרינן; חידושים מכתב יד ד"ה והאמר מר; רמב"ם הל' גירושין פ"ו הל"א; רמב"ם הל' גירושין פ"ב הט"ו, 'קצות' קפ"ח ס"ק ב.

(ב) גילוי דעת – גיטין לד, תוספות ר"ד על אתר; תוספות קידושין מט: ד"ה דברים שבלב; רמב"ם הל' זכייה ומתנה פ"ו ה"א.

(ג) קידושין נט-נט; תוספות ד"ה לא קידשה, תוספות רא"ש ד"ה שנתנה רשות; שו"ת הרשב"א ח"ד סי' פד.

(ד) ביטול בפני בית דין – שו"ת הריב"ש סי' רל"ב; ר"ן לה: בדפי הר"ף; 'בית שמואל' קל"ג ס"ק א; חידושי הגר"ח הל' גירושין פ"ו ה"ט.

השולח גט לאשתו והגיע בשליח, או ששלח אחריו שליח ואמר לו: גט שנתתי לך בטל – הרי זה בטל...".

(משנה גיטין לב.).

המשנה עוסקת בבעל ששלח גט לאשתו, אך ביטל את הגט לפני שהגיע לידי האישה. הגמרא בהמשך הסוגיה (לב:) מתייחסת לשני סוגים של ביטול: ביטול הגט עצמו, וביטול שליחות הגט. בעניין ביטול הגט נדון בהמשך השיעור, ונראה שנחלקו הראשונים אם הוא בכלל אפשרי. לפי הכרעת הסוגיה המשנה עוסקת בביטול של שליחות הגט, וזה יהיה הנושא העיקרי של השיעור.

באיזה אופן פועל הביטול של שליחות הגט? הבנה אחת בעניין זה עולה מדברי הרשב"א בתחילת הסוגיה. הגמרא מדייקת מהמשנה, שהשליחות בטלה גם אם הבעל לא הלך במיוחד לפגוש את השליח, אלא נתקל בו במקרה. לאור זאת מבארת הגמרא מהו החידוש של המשנה: היינו יכולים לחשוב שהבעל לא התכוון לבטל לחלוטין את השליחות, אלא רק רצה לצער את אשתו, ולעכב מעט את הגירושין (לפי רש"י ד"ה ולא אמרינן). הרשב"א על אתר התקשה להבין הווה אמינא זו:

“ותמידהא לי, דאם כן מאי נפק לן בין שמתכוון לבטלו או לצערו ולעכבו מליחננו עכשיו, דבין כך ובין כך אינו רשאי ליתנו עד שיאמר לו לשליח ‘עכשיו אני רוצה ליתנו, דאטו מי שלא בטל שליחותו לגמרי אלא שאמר לו ‘איני חפץ ליתנו עדיין – מי יהיב עד שיחזור ויאמר לו ‘עכשיו אני רוצה?’”

(רשב"א גיטין לב, ד"ה גמרא).

בדברי הרשב"א מודגש העיקרון הפשוט, ששליח אינו יכול לפעול ללא גיבוי של המשלח. גם אם הבעל לא ביטל לחלוטין את השליחות, אלא שכרגע הוא אינו מעוניין שהשליחות תתבצע – השליח אינו יכול לפעול בניגוד לרצונו. השליח זקוק בכל רגע ורגע לאישורו וגיבוי של משלחו. לכן, אם המשלח אינו מעוניין כעת בקיום השליחות – היא מאבדת ממילא את כוחה, והשליח אינו יכול לפעול.

ניתן להבין את האופן שבו מתבטלת השליחות בדרך אחרת. הרשב"א הניח שהשליח זקוק כל העת לגיבוי של משלחו. ניתן לחלוק על כך, ולטעון שהשליח פועל באופן עצמאי ללא תלות במשלח, מכוח הסמכות שקיבל ממנו בשעת המינוי. לפי הבנה זו יהיה צורך במעשה הלכתי פורמאלי של ביטול השליחות, מעשה שבו המשלח שולל מהשליח את הסמכות שהעניק לו בתחילה.

הבנה זו עולה, אולי, מפסק של הרמב"ם שראינו בשיעורים הקודמים¹. הרמב"ם עוסק באדם שמבעתת אותו רוח רעה, והוא מאבד לפרקים את שפיותו. אם הבעל מינה שליח לגירושין כאשר הוא שפוי ואחר כך נשתטה, אסור לשליח לגרש את האישה כל עוד הבעל שוטה. אולם לדעת הרמב"ם, אם השליח לא נהג כראוי וגירש את האישה – הגט איננו בטל מדאורייתא, אלא פסול מדרבנן בלבד (הל' גירושין פ"ב הט"ו).

ה'קצות' (קפ"ח ס"ק ב) הסביר, שלדעת הרמב"ם מדאורייתא השליח איננו זקוק לגיבוי תמידי מצד משלחו. השליח קיבל מהבעל סמכות לפעול באופן עצמאי, והוא מסוגל להפעיל את סמכותו גם כאשר המשלח אינו בר דעת. מסתבר שלפי הבנה זו לא די בהפסקת הגיבוי של הבעל כדי לבטל את השליחות, אלא יהיה צורך במעשה הלכתי פורמאלי של ביטול השליחות.

יש לציין, שהרמב"ם כאן איננו עוסק בשוטה גמור, אלא ב"מי שאחזו קורדייקוס". אדם כזה אמנם מנוע מלגרש את האישה בעצמו, אך הוא איננו שוטה גמור. ייתכן

1 לעיל בשיעור בעניין שליח להבאת הגט, עמ' 230.

שבמצב זה הבעל עדיין מסוגל לגבות את השליח, ואין מכאן ראייה לשיטת ה'קצות' שהשליח פועל באופן עצמאי ללא תלות בבעל. אם הבעל השתטה לחלוטין, גם הרמב"ם עשוי להודות שהשליחות בטלה מאליה, ואין לשליח יכולת לפעול בכוחות עצמו.²

גילוי דעת בגט

הגמרא בסוגייתנו (לד.) מספרת על אדם שמינה שליח לגרש את אשתו. השליח בא אל האישה לגרשה, אך היא דחתה אותו למחר. השליח חזר אל הבעל וסיפר לו שעדיין לא גירש את אשתו, והלה אמר בתגובה "ברוך הטוב והמטיב". מדברים אלה של הבעל נראה ברור שהוא חזר בו מרצונו לגרש את אשתו, אף שהוא לא אמר זאת במפורש.

אביי ורבא נחלקו האם השליח רשאי לחזור ולגרש את האישה ללא מינוי חדש מהבעל. אביי סובר שאמירת "הטוב והמטיב" איננה מבטלת את השליחות, והשליח יכול לגרש את האישה. גילוי דעת בלבד אינו מספיק לביטול השליחות, אלא יש צורך בביטול מפורש. רבא סובר שגילוי דעת מספיק לביטול השליחות, והשליח אינו יכול לחזור ולגרש על סמך המינוי המקורי שקיבל.

תוספות הרי"ד על אתר מפרש את מחלוקת אביי ורבא כמחלוקת בגדרי הכלל "דברים שבלב אינם דברים". כאשר הבעל כלל לא אמר שכוונתו לבטל את השליחות, ושומר את המחשבה בלבד – כולם מודים שביטול זה אינו מועיל, כיוון שדברים שבלב אינם דברים (עיי' גם בתוספות לב. ד"ה מהו). לדעת אביי, גילוי דעת כגון אמירת "הטוב והמטיב" איננו מפורש מספיק, וגם כאן הביטול נחשב לדברים שבלב, ולכן אינו חל. רבא סובר שגילוי דעת כזה מפורש דיו, ואין כאן דברים שבלב.

התוספות במסכת קידושין (מט: ד"ה דברים שבלב) מחדשים, שהעיקרון "דברים שבלב אינם דברים" נאמר רק במקרה שכוונתו של האדם אינה ברורה. אם יש אומדנא דמוכח ביחס לכוונתו של האדם – ניתן להתחשב בדברים שבלבו, גם אם לא אמר אותם במפורש. לפי זה נצטרך לומר גם בסוגייתנו, שבמקרה שכוונתו של הבעל לבטל את השליחות ברורה מעל לכל ספק, גם אביי מכיר בגילוי דעת כזה כביטול. כך אכן כותב הריב"ש בתשובותיו החדשות (סי' כ"ט).

2 ה'קצות' הרחיק לכת, וסבר שלא רק שליח של שוטה גמור יכול לגרש, אלא מבחינה עקרונית אפילו שליח של מת יכול לגרש, לולא העובדה שהאישיות עצמה נקטעה עם מות הבעל. מכל מקום, ה'קצות' אינו מביא כל ראייה לדבריו. ועיי' 'אור שמח' שם שדן בשאלה האם דינו של קורדייקוס נהוג גם בשוטה גמור.

ניתן להסביר שהמחלוקת איננה מחלוקת כללית בכל תחומי התורה, אלא מחלוקת ממוקדת בביטול שליחות הגט. הרמב"ם בהל' זכייה ומתנה (פ"ו ה"א) פוסק, שהבעיה של דברים שבלב קיימת דווקא במכירה, ולא במתנה. נראה שלדעת הרמב"ם דברים שבלב אינם דברים רק בעסקה המתבצעת בין שני צדדים, ולא במעשה חד צדדי כגון הענקת מתנה. בהתאם לכך אפשר לומר בדעת רבא בסוגייתנו, שהשליח איננו צד בעסקה כלשהי בינו לבין הבעל. הבעל מבצע מעשה חד צדדי של ביטול השליחות, והשליח איננו מעורב באופן פעיל במעשה זה. משום כך סובר רבא שהביטול מועיל בגילוי דעת בלבד, אף שלא פירש את כוונתו ויש כאן דברים שבלב.

מחלוקת אביי ורבא עשויה להתקשר גם להבנות השונות שהעלינו לעיל ביחס לאופן פעולת הביטול. לפי ההבנה שהביטול הוא מעשה הלכתי פורמאלי, מסתבר שיש צורך לומר את הביטול במפורש, כדעת אביי, ולא ניתן להסתפק בגילוי דעת. לפי ההבנה שהבעל מפסיק את הגיבוי לשליח וממילא השליחות בטלה, מסתבר שדי בגילוי דעת לשם כך, כדעת רבא, ולא יהיה צורך באמירה מפורשת.

ההבנות השונות בנוגע לאופן הביטול מתקשרות לסוגיית גילוי דעת בגט בהיבט נוסף שלה. ממהלך הגמרא נראה, ששיטת אביי איננה מתייחסת רק למקרה שהבעל לא פירש את כוונתו. גם כשהבעל אומר במפורש שהוא מעוניין בביטול השליחות, אם העדים סותמים את אוזניהם ואינם שומעים את דבריו – השליחות אינה בטלה. תוספות הר"ד על אתר תמה: וכי חלות הביטול תלויה בשמיעתם של העדים? מתוך כך מחדש הר"ד הלכה בעניין ביטול הגט:

”וקשיא לי טובא, דאפילו לאביי דאמר גלוי דעתא בגיטא לאו מילתא היא, היכא דבטלו מפיו – מי לא בטיל? ... אטו בשמיעת העדים תליא מילתא? ...
ויש לומר לפי הדחק, שהביטול בלי עדים אינו מועיל, ואף על פי ששניהם מודים
(תוספות ר"ד גיטין לד.).

הר"ד מחדש, שיש צורך בעדים לקיום הדבר בשעת ביטול השליחות. שיטה זו ודאי מבוססת על ההנחה, שביטול השליחות הוא מעשה הלכתי פורמאלי, ולא רק הפסקת הגיבוי לשליח. כיוון שמעשה זה מתקשר לדבר שבערווה, יש לבצע אותו בפני שני עדים.

לפי ההבנה שהביטול איננו מעשה הלכתי אלא הפסקת הגיבוי לשליח, ברור שלא יהיה צורך בעדי קיום בשעת הביטול. קיומו של השליח תלוי בגיבוי של הבעל, וברגע שהבעל מפסיק לגבותו – השליחות בטלה ממילא, גם אם אין עדים נוכחים במקום. כך

אמנם סובר המאירי (לא: ד"ה בראשונה), הכותב שהביטול מועיל גם כאשר הוא נעשה בינו לבין עצמו, ובלבד שנדע על כך.

ביטול שליחות קבלה בקידושין

המשנה במסכת קידושין (נט.) עוסקת באישה שמינתה שליח לקבל קידושין מאדם מסוים, אך בינתיים הלכה והתקדשה לאדם אחר. אם קידושה קדמו לקידושי השליח – קידושו של השליח אינם חלים. האמוראים בגמרא (נט:) נחלקו במקרה שהאישה לא התקדשה לאדם אחר, אך חזרה בה מרצונה להתקדש לאדם הראשון. לדעת רבי יוחנן האישה יכולה לחזור בה ולבטל את השליחות, ואילו ריש לקיש סובר שביטול השליחות אינו אפשרי. במסקנת הסוגיה דוחה הגמרא את שיטת ריש לקיש, ומוכיחה ממשנתנו שאפשר לבטל שליחות.

תוספות הרא"ש שם התקשה לקבל את שיטת ריש לקיש:

"תמוזה היא סברת ריש לקיש שיקדשנה שלוחה בעל כרחו, אף על פי שעומדת וצוחת"

(תוספות רא"ש קידושין נט: ד"ה שנתנה רשות).

ניתן ליישב את שיטת ריש לקיש לאור הדברים שראינו לעיל. כפי שהסברנו, קיימות שתי הבנות בנוגע לאופן ביטול השליחות. לפי ההבנה הראשונה המשלח מפסיק להעניק גיבוי לשליח, וממילא שליחותו בטלה. מסתבר שגם ריש לקיש מודה לרבי יוחנן שקיים ביטול כזה, ואם אכן האישה מפסיקה לגבות את שליח הקבלה שלה – הוא אינו רשאי לקדשה.

המחלוקת בין רבי יוחנן לריש לקיש עוסקת במסלול השני של ביטול השליחות, דהיינו ביטול על ידי מעשה הלכתי פורמאלי. האמוראים נחלקו האם מסלול כזה קיים, כחלק ממחלוקת רחבה יותר בשאלה האם אתי דיבור ומבטל דיבור. ריש לקיש שולל את קיומו של מסלול זה, וסובר שאין אפשרות לבטל את השליחות על ידי מעשה פורמאלי. רבי יוחנן סובר ששני מסלולי הביטול מתקיימים במקביל, והאישה יכולה לעתים לבטל את השליחות על ידי הפסקת הגיבוי, ולעתים אחרות על ידי מעשה פורמאלי.

כמובן, לא די בדברים אלה כדי ליישב את שיטת ריש לקיש. שהרי, גם אם לא קיים מסלול של ביטול פורמאלי, עדיין יכולה האישה לבטל את השליחות על ידי הפסקת הגיבוי לשליח. מדוע אם כן קובע ריש לקיש שהאישה אינה יכולה לחזור בה

מהשליחות? יש להסביר, שביטול השליחות על ידי הפסקת הגיבוי איננו אפשרי בכל מקרה. ישנם מצבים שבהם הפסקת הגיבוי בלתי ניתנת לביצוע, ורק ביטול פורמאלי יכול לקטוע את השליחות. במקרים אלה תבוא לידי ביטוי מחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש בשאלה האם אכן קיים מסלול כזה של ביטול פורמאלי.

בדרך זו ניתן להבין את דברי התוספות במסכת קידושין. גם התוספות שם כנראה התקשו לקבל את שיטת ריש לקיש כפשוטה. משום כך הם מפרשים, שריש לקיש דיבר דווקא במקרה שבו האישה ביטלה את השליח שלא בפניו:

"נראה לפרש יחזרה בה' – בלא אמירתה לשליח, דאי אמרה לשליח אין רצוני שתקדשני – פשיטא דאינה מקודשת"

(תוספות קידושין נט: ד"ה לא קידשה).³

ניתן להסביר, שביטול השליח שלא בפניו מהווה נפקא מינה בין שני מסלולי הביטול. ביטול שליח על ידי הפסקת הגיבוי אפשרי דווקא בפניו של השליח. רבי יוחנן וריש לקיש מודים שקיים מסלול כזה של ביטול, ולכן שניהם מסכימים שאפשר לבטל שליח בפניו. במקרה שהביטול מתבצע שלא בפני השליח, המסלול של הפסקת הגיבוי איננו מועיל. רק תהליך פורמאלי של ביטול מסוגל להפקיע את שליחותו של השליח שלא בנוכחותו. רבי יוחנן סובר שביטול כזה אכן קיים, ולכן האישה יכולה לבטל את שליח הקבלה שלא בפניו. ריש לקיש שולל את קיומו של מסלול הביטול הפורמאלי, ולכן לדעתו ביטול שליח הקבלה שלא בפניו איננו אפשרי.

ניתן להבין שחילוק זה בין שני המסלולים עולה גם מדברי התוספות בסוגייתנו. כפי שנראה להלן, המשנה קובעת שכאשר מבטלים שליח שלא בפניו יש צורך לעשות זאת בפני בית דין. התוספות (לג. ד"ה רבי) מביאים דעות שונות בשאלה, האם יש צורך בבית דין גם כאשר הביטול נעשה בפני השליח עצמו.

לפי הדעה שאין צורך בבית דין, אפשר להסביר שההבדל בין המקרים נובע מההבדל בין שני מסלולי הביטול. ביטול בפניו של השליח נעשה על ידי הפסקת הגיבוי שקיבל עד כה. ביטול כזה אפשר לבצע גם שלא בפני בית דין. לעומת זאת, כאשר הביטול איננו בפני השליח – המשלח אינו יכול להפסיק לגבות אותו. במקרה כזה הביטול אפשרי רק במסלול של מעשה הלכתי פורמאלי, ולכן כאן קיימת הדרשה לבטל בפני בית דין.

3 רש"י שם (ד"ה וחזרה בה) סובר שלדעת ריש לקיש גם ביטול בפני השליח אינו מועיל.

החילוק בין שני מסלולי הביטול עשוי לבוא לידי ביטוי בהקשרים נוספים. הרשב"א בתשובה (ח"ד סי' פד) דן בשאלה: האם אדם שביטל את שליחות הגט יכול לחזור בו מהביטול? אם הוא אינו יכול לחזור בו מהביטול הוא יאלץ למנות את השליח מחדש, ואז לשיטות מסוימות יהיה צורך בנוכחות עדים בשעת המינוי⁴.

דיונו של הרשב"א בשאלה זו התמקד בעיקר בשאלה האם דיבור יכול לבטל דיבור, כמו בסוגיה במסכת קידושין. אולם, ייתכן ששאלתו של הרשב"א קשורה גם לדיונו כאן, בעניין אופי הביטול. כאשר הביטול פועל במסלול של הפסקת הגיבוי, מסתבר שהבעל יכול לחזור בו מהביטול. הפסקת הגיבוי היא זמנית בלבד ואיננה עוקרת את השליחות. ברגע שהבעל יחליט לחזור ולגבות את השליח – השליח יכול שוב לתפקד, ללא צורך במינוי מחדש. לעומת זאת, הביטול הפורמאלי מפקיע את השליחות ועוקר אותה לחלוטין. במסגרת המסלול הזה, אם הבעל ירצה לחזור בו מהשליחות הוא יאלץ למנות את השליח מחדש.

נפקא מינה אפשרית נוספת בין מסלולי הביטול היא בעניין לשונות הביטול. ייתכן שלשונות מסוימים של ביטול יועילו רק להפסקת הגיבוי לשליח, ואילו הביטול הפורמאלי ידרוש שימוש בלשונות אחרים. סוגייתנו עוסקת בהרחבה בלשונות שונים של ביטול, אך קשה למצוא רמז בסוגיה לחילוק מעין זה בין הלשונות השונים.

נחזור לדיון בשיטת ריש לקיש. גם אם נקבל את ההסבר שהצענו לסברת ריש לקיש, עדיין נותרה קושיה חזקה על שיטתו. כפי שראינו לעיל, בסופו של דבר הגמרא דוחה את שיטת ריש לקיש לאור משנתנו, המאפשרת לבעל לבטל את שליח הגט. האם ייתכן שריש לקיש לא הכיר את משנתנו, ואמר דברים הסותרים משנה מפורשת⁵?

אפשר לתרץ מתוך הדחק, שלדעת ריש לקיש משנתנו עוסקת דווקא במסלול של ביטול שליחות על ידי הפסקת הגיבוי. כפי שביארנו, ריש לקיש ודאי מודה בקיומו של מסלול זה, ולכן המשנה אינה סותרת את שיטתו. במקרה שבו עסק ריש לקיש האישה לא התכוונה להפסיק את הגיבוי, אלא לבצע מעשה פורמאלי של ביטול השליחות. ממילא לפי ריש לקיש היא יוצאת קרחת מכאן ומכאן: הפסקת הגיבוי לא יצאה לפועל כיוון שהאישה לא התכוונה לכך, ואילו ביטול פורמאלי לא התבצע כיוון שלדעת ריש לקיש הוא כלל אינו קיים.

4 כך דעת הרא"ש (פ"ד סי' ב) על פי הירושלמי – עיין לעיל בשיעור השני בעניין שליח להבאת הגט, עמ' 241.

5 עיין תוספות רא"ש (קידושין נט: ד"ה תיובתא דר"ל תיובתא) שהעלה שאלה זו.

בדרך אחרת אפשר להסביר, שריש לקיש מחלק בין שליחות להולכת גט ובין שליחות לקבלת קידושין. שליח הולכה הוא שליח פעיל יותר מאשר שליח קבלה. לפיכך, ייתכן שהוא זקוק לגיבוי חזק יותר מצידו של הבעל. בשליח מסוג זה קל הרבה יותר לבטל את השליחות על ידי הפסקת הגיבוי, וזהו הדין של משנתנו. שליח קבלה, לעומת זאת, מבצע תפקיד סביל, והוא אינו זקוק לגיבוי תמידי של האישה. משום כך, כדי לבטלו יש צורך במסלול של ביטול פורמאלי, ולדעת ריש לקיש ביטול כזה כלל אינו קיים⁶.

ביטול הגט

כפי שהזכרנו בתחילת השיעור, הכרעת הגמרא היא שהמשנה עוסקת בביטול השליחות, ולא בביטול הגט. הכרעה זו היא כדעת רב נחמן, והוא מבאר את שיטתו:

”נהי דבטליה לשליחותא דשליח, גיטא גופא מי קא בטיל?”

(גיטין לב:).

הראשונים נחלקו האם להלכה קיימת אפשרות לבטל את הגט. התוספות (ד"ה התם) מדייקים מלשון הגמרא, שאין אפשרות לבטל את הגט, ואפילו אם הבעל יאמר במפורש שכוונתו לביטול הגט ולא לביטול השליחות. לעומת זאת, מלשון הסוגיה המקבילה במסכת קידושין (נט:) משתמע שמבחינה עקרונית אפשר לבטל את הגט. רב נחמן טוען שכוונתו של הבעל במשנתנו הייתה רק לביטול השליחות, אך אילו היה אומר במפורש שכוונתו לביטול הגט – גם רב נחמן מודה שהגט בטל. זוהי מסקנת התוספות בסוגייתנו, וכך סובר גם הרמב"ם בהלכות גירושין (פ"ו הכ"א).

הרמב"ן סבר שאי אפשר לבטל את הגט. לדעתו, יש לדמות את הגט לספר תורה, שלאחר שנכתב לשמה אי אפשר לבטלו:

”שכיון שנכתב ונחתם לשמה, על כרחך כשר הוא להתגרש בו. למה זה דומה? למי שכתב ספר תורה לשמו וחזר ומבטל, שלא כל הימנו לפסול מה שנעשה כבר בהכשר”
(רמב"ן גיטין לב: ד"ה נהי דבטליה).

ניתן להסביר, שמחלוקת ראשונים זו נוגעת לאופי דין לשמה בגט. לדעת הרמב"ן דין לשמה בגט דומה לדין לשמה בספר תורה, שהוא דין בחפצא. משום כך, לאחר שהחפץ נוצר כהלכתו, אי אפשר לחזור ולבטלו. החולקים יטענו שאין מקום להשוואה בין ספר

6 תירוצו נוסף ניתן למצוא במאמרו של הרב משה ליכטנשטיין "דברים שבינו לבניה", עלון שבות 148.

תורה לגט. בספר תורה אין כל דין של בעלים. בגט, אפילו אם יש חלות של "לשמה" בחפצא, מהותו של דין לשמה היא התייצבותו של הבעל מאחורי הגט. הגט הוא מימוש בכתב של דבר הבעל, והוא צריך לעמוד מאחוריו באופן תמידי. לפי הבנה זו, כאשר הבעל מבטל את הגט – הוא כבר איננו נחשב כגט שנכתב לשמה, ולכן הוא בטל.⁷

מדברי הראשונים נראה שהדיון כאן איננו עוסק בדין לשמה, אלא בעניינים אחרים. מלשון הרמב"ן נראה שעומדת על הפרק שאלה עקרונית: האם יש אפשרות לבטל דבר שנעשה כהלכתו, או שאת הנעשה אין להשיב. התוספות, לעומת זאת, מתמקדים דווקא בכלים שבהם נוצר הגט: האם יצירת הגט נחשבת כ"דיבור", ואז אפשר לבטלה על ידי דיבור, או שהיא נחשבת כמעשה, ודיבור אינו יכול לבטל מעשה.

ראשונים רבים סוברים, שאפילו אם אי אפשר לבטל גט שנחתם כהלכתו, לפני החתימה עדיין אפשר לבטלו.⁸ קל להבין הצעה זו לפי שיטת התוספות, המתמקדת בתהליך יצירת הגט. כתיבת הגט ללא חתימה לא נחשבת כמעשה אלא כדיבור בלבד, ולכן יכול לבוא דיבור אחר ולבטלה. לפי שיטת הרמב"ן שאי אפשר לבטל דבר שנעשה כהלכתו, קשה יותר להבין את החילוק בין גט חתום לגט שאינו חתום. גם אם עדיין לא חתמו העדים על הגט, על כל פנים הכתיבה נעשתה כהלכתה, ומניין יש לבעל הכוח לחזור ולבטלה?

לפי הדעה שאפשר לבטל את הגט, יש לברר האם קיימת אפשרות לבטל חלקים מהגט, כגון שורות מסוימות. מסתבר שהדבר יהיה תלוי באופי דין לשמה בגט. אם זהו דין במעשה הכתיבה, נראה שהבעל יוכל לבטל את ה"לשמה" בכתיבתם של חלקים מסוימים מהגט. לעומת זאת, אם דין לשמה יוצר חלות כללית על החפצא, יהיה קשה יותר להפריד בין חלקים שונים בתוכו. לפי הבנה זו קיימים רק שני מצבים: גט שנכתב לשמה וגט שאיננו לשמה, ולא מסתבר שיהיו מצבי ביניים נוספים.

ביטול בפני עדים

"בראשונה היה עושה בית דין במקום אחר ומבטלו, התקין רבן גמליאל הזקן שלא יהו עושין כן, מפני תיקון העולם"

(משנה גיטין לב.).

7 עיין גם לעיל בשיעור בעניין לשמה, עמ' 253.

8 תוספות כאן ד"ה התם, רמב"ן לעיל יח: ד"ה חיישינן, רשב"א יח. ד"ה אמר רבי שמעון.

מעיקר הדין, לפני תקנת רבן גמליאל, ניתן היה לבטל את השליחות שלא בפניו של השליח אלא בפני בית דין. בגמרא (לב:) נחלקו האמוראים כמה אנשים צריך להכיל בית הדין שבפניו מתבצע הביטול. רב ששת סובר שיש צורך בשלושה אנשים, ככל בית דין. רב נחמן סובר שאפשר להסתפק בשני אנשים, והם נחשבים כבית דין לענין זה.

מדוע הבעל אינו יכול לבטל את השליחות בינו לבין עצמו, ונדרש לבטל בפני בית דין? לדעת התוספות (ד"ה ורב נחמן), מדאורייתא הבעל אכן יכול לבטל את השליחות בינו לבין עצמו. חכמים תיקנו שיבטל בפני בית דין מחשש שמא האישה לא תשמע על הביטול ותינשא לאחר, ויהיו בניה ממזרים. כפי שהזכרנו לעיל, גם המאירי סובר שמעיקר הדין ביטול בינו לבין עצמו מועיל. לעומת זאת, הר"ד סבר שהצורך לבטל בפני שני עדים הוא מדאורייתא. כך סובר גם הרמב"ן על אתר:

"ואפשר דמאן דאמר בפני שנים, דינא קאמר דלא הוי ביטול כדפרישית, דהווי דבר שבערוה ואינה פחות משנים, אבל מאן דאמר בפני שלושה, לומר דמעיקרא היו נהגין בג' דחוששין לתקנת ממזרים"

(ורמב"ן גיטין לב: ד"ה הא דתנן).

הרמב"ן מסביר ששיטת רב נחמן, הדורש שהביטול יהיה בפני שני עדים, היא מדאורייתא מדין דבר שבערוה. לעומת זאת, הדרישה של רב ששת לבטל בפני שלושה איננה דין דאורייתא אלא תקנת חכמים. מכל מקום, מסתבר שגם רב ששת מודה ששניים מתוך השלושה נדרשים מדאורייתא מדין דבר שבערוה, ורק השלישי נוסף מכוח תקנת חכמים.

להלכה אנו פוסקים כרב נחמן, שהביטול הוא בפני שניים. הריב"ש בתשובותיו (סי' רל"ב) דן בשאלה, האם צריך לבטל בפני שני האנשים יחד, או שאפשר לבטל בפני כל אחד מהם בנפרד. לדעת הריב"ש, יש לחלק בהקשר זה בין ביטול השליחות לבין ביטול הגט. שני האנשים שבפניהם מתבצע ביטול השליחות מוגדרים בגמרא כבית דין. כיוון שכך, הם חייבים לשבת ביחד בשעת הביטול, כמו בית דין היושבים יחד לדון בעניין מסוים. לעומת זאת, שני האנשים הנדרשים לביטול הגט (לשיטות שאכן אפשר לבטל את הגט) אינם מוגדרים כבית דין אלא כעדים. בהמשך השיעור נזכיר את שיטת רבי יהושע בן קרחה, הסובר שאפשר לצרף את עדותם של שני עדים גם כאשר הם ראו את האירוע בנפרד. הריב"ש סובר שאפשר לסמוך להלכה על רבי יהושע בן קרחה גם בעניין עדי ביטול הגט, ואפשר לבטל בפני כל אחד מהם בנפרד.

היישום של שיטת רבי יהושע בן קרחה לעניין עדי ביטול הגט איננו מוסכם. לדעת הר"ן (לה: באלפס ד"ה ולא), שיטת רבי יהושע בן קרחה לא נאמרה בעדויות בענייני אישות, אלא רק בדיני ממונות. לפי הר"ן ברור שביטול הגט צריך להיות בפני שני העדים יחד, כיוון שזו עדות בדיני אישות.

ה'בית שמואל' (קל"ג ס"ק א) דוחה את שיטת הר"ן, ומוכיח שגם בדיני אישות העדים יכולים לראות בנפרד. אולם כפי שנראה להלן, גם אם נדחה את שיטת הר"ן, מסתבר שבעדי קיום עדיין נדרוש שהעדים יראו את האירוע יחד. לפיכך, אם עדי ביטול הגט מוגדרים כעדים לקיום הדבר – הם יצטרכו לראות את הביטול יחד. הריב"ש כנראה מניח שאין זו עדות לקיום הדבר אלא עדות רגילה לביטול, ולכן העדים יכולים לראות את ביטול הגט בנפרד זה מזה.

"מה כח בית דין יפה"

האפשרות לבטל את השליח שלא בפניו אמנם קיימת מעיקר הדין, אך ביטול כזה עשוי להוביל לתקלות רבות. לפיכך תיקן רבן גמליאל, שהבעל לא יבטל את השליחות אלא בפניו של השליח, או בפני האישה. התנאים בברייתא (לג.) נחלקו ביחס לתוקפה של תקנה זו. לדעת רבי התקנה נאמרה רק לכתחילה, ואילו בדיעבד – אם הבעל עבר על התקנה וביטל את השליחות שלא בפני השליח – השליחות בטלה. רשב"ג חולק וסובר שגם בדיעבד השליחות אינה בטלה, מכוח תקנת רבן גמליאל.

הברייתא מבארת מהו הנימוק לשיטת רשב"ג: "שאם כן מה כח בית דין יפה?". אילו היינו סוברים שבדיעבד הביטול חל – הרי שתקנת חכמים לא הועילה, ונמצאו ממעטים את כוחם של בית הדין שתיקנו את התקנה. לדעת רשב"ג, רק אם נקבע שהתקנה חלה אפילו בדיעבד נעניק בכך את הכוח הראוי לתקנת חכמים.

בהמשך הסוגיה (לג:) פוסק רב נחמן כרבי, שבדיעבד הביטול חל. הגמרא מקשה על פסק זה ממקור אחר, שבו רואים שגם רב נחמן מקבל את העיקרון "מה כח בית דין יפה":

"והאמר רב נחמן אמר שמואל: יתומין שבאו לחלוק בנכסי אביהן, בית דין מעמידן להן אפוטרופוס, ובוררים להן חלק יפה. הגדילו יכולין למחות. ורב נחמן דידיה אמר: הגדילו אין יכולין למחות, דאם כן – מה כח בית דין יפה?"

(גיטין לג:–לד.).

כדי ליישב את הקושיה, הגמרא קובעת שקיים חילוק בין דיני ממונות לאיסורים. רב נחמן מקבל את העיקרון "מה כח בית דין יפה" רק בדיני ממונות, שבהם אפשר להיעזר בהפקר בית דין. באיסורים לא קיימים כלים הלכתיים המאפשרים לחכמים לתקן תקנות שיחולו גם בדיעבד, והתקנה חלה רק לכתחילה. מכאן אנו למדים שהעיקרון "מה כח בית דין יפה" איננו כלל גורף בכל דיני התורה, וניתן לפצל בהקשר זה בין תחומים שונים בהלכה.

יש לתמוה על ההשוואה שעורכת הגמרא בין תקנת רבן גמליאל בעניין ביטול השליחות לבין דינו של רב נחמן בעניין חלוקת היתומים. שהרי, אין מדובר רק בתחומים הלכתיים שונים, אלא בשימושים שונים מהותית במושג "מה כח בית דין יפה". במקרה של היתומים, השאלה היא איזה כוח להעניק למעשה נקודתי שהתבצע על ידי בית דין במקום ובזמן מסוים. בית הדין העניקו סמכות לאפטרופוס לחלוק בנכסי היתומים, ומתעוררת השאלה מהו התוקף שיש לחלוקה זו בדיעבד.

לעומת זאת, בעניין ביטול הגט השאלה מתייחסת באופן כללי לגדריה ותוקפה של תקנת רבן גמליאל. אין מדובר בבית דין מקומי המפקיע את ביטול השליחות, אלא בתקנה גורפת לדורות. השאלה כאן היא שאלה כללית בעניין דינים דרבנן: האם הם חלים גם בדיעבד או רק לכתחילה? לא ברור מדוע הגמרא בחרה להשוות בין שני העניינים האלה, שמלבד השימוש באותו ביטוי לשון אינם נראים קשורים זה לזה.

ביטול זה שלא בפני זה

מחלוקת נוספת בין רבי לרשב"ג מתייחסת למקרה שהבעל מינה עשרה שליחים לכתוב גט לאשתו. לדעת רבי הבעל רשאי לבטל חלק מהשליחים שלא בפני השליחים האחרים, ואילו רשב"ג סובר שהוא חייב לבטל את השליחים זה בפני זה.

הגמרא מציעה שני הסברים למחלוקת תנאים זו. לפי ההסבר הראשון, המחלוקת עוסקת בעיקרון "עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה". רשב"ג סובר שאומרים "עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה" במקרה שלנו, ואם הבעל מבטל חלק מהשליחים – גם שליחותם של הנותרים בטלה. כיוון שכך, קיים חשש שהשליחים הנותרים לא ידעו שהשליחות בטלה, והם ילכו ויגרשו את האישה שלא כדין. לכן אוסר רשב"ג על הבעל לבטל חלק מהשליחים שלא בפני האחרים. רבי סובר שביטול חלק מהשליחים איננו מבטל את השאר, ולכן החשש שתיארנו אינו קיים, ואין צורך בתקנה.

היישום של העיקרון "עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה" בסוגייתנו איננו פשוט. בדרך כלל מושג זה נאמר ביחס לכת של עדים, שכולם חשובים לצורך קיומה של

העדות. כך למשל, אם שלושה עדים הצטרפו יחד לכת של עדות, ואחד מהם נפסל – הכת כולה נפסלת. אצלנו, לעומת זאת, אין צורך בעדותם של כל העשרה. הגמרא עוסקת במקרה שהבעל לא אמר לעדים "כולכם כתבו" אלא סתם "כתבו", ועל פי דין במקרה כזה מספיק ששניים מתוך העשרה יכתבו את הגט. מדוע אם כן לדעת רשב"ג הביטול של חלק מהעדים מוביל לביטולם של כל השאר?

ייתכן שמבחינה עקרונית העדים אכן לא תלויים זה בזה, גם לדעת רשב"ג. אולם, כאשר הבעל מבטל את שליחותו של אחד מהם, אנו מעריכים שכוונתו לבטל גם את השאר. הביטול של השליח מלמד אותנו שהבעל כנראה חזר בו מרצונו בגירושין, ולכן ברור שביטול זה חל גם ביחס לשאר השליחים, אף על פי שהדבר לא נאמר במפורש.

לחלופין אפשר להסביר, שקיים גורם הלכתי המאחד את כל השליחים – המינוי המשותף. כיוון ששליחותם של כל עשרת השליחים נוצרה באמצעות מעשה מינוי אחד, הפקעת מעשה זה מבטלת את כל השליחים שהתמנו על ידו. לפי הסבר זה יש להניח, שמינוי השליחים איננו נחשב כמינוי נפרד לכל אחד ואחד מהם, שבאופן מקרי הצטרף לכדי אמירה אחת. מבחינה מהותית יש כאן מינוי אחד שחל על כל הקבוצה, ולכן ביטול חלק מהקבוצה מבטל את כל השליחים הכלולים בה.

ההסבר השני למחלוקת רבי ורשב"ג איננו מתייחס לבעיות העלולות להתעורר בעקבות ביטול השליחים, אלא לעצם תהליך הביטול. הגמרא מחדשת שלפי רשב"ג, ביטול מסוגל להפקיע את המינוי המקורי רק אם הוא התבצע בפני אותו מספר של אנשים:

"מלתא דמתעבדא באפי עשרה צריכא בי עשרה למישלפיה"

(גיטין לג:).

מלשון הגמרא משתמע, שהגורם העיקרי הוא מספר האנשים שבפניהם נעשה המינוי. זאת, אפילו אם חלקם לא היו שותפים במינוי זה. כך למשל, אם הבעל מינה עשרה שליחים, ובמקום נכחו עשרה אנשים נוספים מלבד השליחים – הביטול יצטרך להתבצע בפני עשרים אנשים.

בדרך אחרת ניתן לפרש, שאין חשיבות למספר האנשים הנוכחים בשעת המינוי. העיקרון שמחדש רשב"ג הוא שקבוצה שהתמנתה יחד חייבת להתפרק יחד. במקרה שתארגנו, די בכך שעשרת השליחים יתקבצו שנית כדי לבטל את שליחותם, ואין צורך לשם כך בעשרה אנשים נוספים שיהיו נוכחים במקום.

שתי ההבנות האלה עשויות להיות תלויות בדיון שערכו הראשונים על אתר. הרמב"ן (ד"ה ודאמרינן) והרשב"א (ד"ה הא דאמרינן) דנו בשאלה, האם הביטול צריך להיות בפני עשרת השליחים עצמם, או שאפשר לבטל גם בפני עשרה אנשים אחרים. אם הביטול צריך להיות בפני השליחים עצמם, ברור שהדין מתמקד בקבוצה שהתמנתה, ואין כל חשיבות לאנשים הנוספים שהיו נוכחים בשעת המינוי. אם הביטול יכול להיות גם בפני אחרים, מסתבר שהדגש הוא על מספר האנשים הנוכחים ולא על זהותם כשליחים. לפי הבנה זו מסתבר שאם היו נוכחים במקום אנשים נוספים שאינם שליחים – יהיה צורך באותו מספר של אנשים גם בשעת הביטול, כפי שביארנו.

יש לציין, שתוקפו של הדין "מלתא דמתעבדא באפי עשרה" שנוי במחלוקת ראשונים. התוספות (ד"ה צריכי) טוענים שזהו דין דרבנן, ומדאורייתא אפשר לבטל את השליחים גם בפורום קטן יותר. מדברי הרמב"ן (לב: ד"ה הא דתנן), לעומת זאת, משתמע שמדובר בדין דאורייתא, ולא בתקנה בלבד.

עדות מיוחדת

הזכרנו לעיל את שיטתו של רבי יהושע בן קרחה, שלפיה שני עדים יכולים להצטרף לעדות גם אם לא ראו את האירוע יחדיו. חכמים חולקים על רבי יהושע בן קרחה, וסוברים שהעדים צריכים לראות את האירוע יחד כדי להצטרף. הגמרא בסוגייתנו מחדשת, שמחלוקת זו נוגעת גם לציווי הבעל לעדים לכתוב גט לאשתו. לפי רבי יהושע בן קרחה הבעל יכול לצוות על כל אחד מהעדים בנפרד, ואילו חכמים דורשים שהעדים יקבלו את הציווי מהבעל יחד.

בעל החידושים מכתב יד מדייק מכאן, ששיטת רבי יהושע בן קרחה נאמרה לא רק בדיני ממונות, אלא גם בדיני אישות ואיסורים. זאת בשונה משיטת הר"ן שראינו לעיל, שלפיה רבי יהושע בן קרחה דיבר רק בדיני ממונות, ואילו בדיני אישות הוא מודה שהעדים צריכים לראות את האירוע יחד. בהמשך מוסיף בעל החידושים מכתב יד הסתייגות חשובה לדבריו:

"מיהו לענין קידושין, אי מסהיד חד דקדשה ראובן לאותה אשה בשחרית, וחד מסהיד דקדשה באפיה בין הערבים, כיון דמקדש בעד א' אין חוששין לקידושיו ואפילו שניהם מודים, אישתכח דכל חד מיניהו לאו אקידושין שיש בהם ממש מסהדי"
(חידושים מכתב יד גיטין לג: ד"ה והאמר מר).

החילוק של החידושים מכתב יד הוא בין עדות רגילה לבירור ובין עדות לקיום הדבר. רבי יהושע בן קרחה דיבר בעדות רגילה, שבה הדבר מתברר מתוך צירוף העדויות גם אם העדים ראו את האירוע בנפרד. לעומת זאת, בעדות לקיום הדבר יש חשיבות לנוכחותם של העדים הצופים באירוע לעצם קיום החלות. בעדות לקידושין, הקידושין עצמם אינם חלים ללא נוכחות של שני עדים. כאשר כל אחד מהעדים ראה מעשה קידושין נפרד, אף אחד מהם אינו יכול להעיד שאכן היו כאן קידושין תקפים, שהרי ממה נפשך אחד ממעשי הקידושין לא היה תקף. ממילא אין כאן עדות של שני עדים על קידושין בעלי תוקף, והקידושין אינם חלים.

גם הגר"ח (הל' גירושין פ"ו ה"ט) סבר שעדים לקיום הדבר חייבים לראות את העדות יחד. מתוך כך מקשה הגר"ח על הראשונים הסוברים שיש צורך בעדות לקיום הדבר בשעת מינוי שליח לגירושין. לפי שיטתם מסתבר שציווי הבעל לשליחים לכתוב גט לאשתו חייב להיות בפני שני השליחים יחד, ושיטת רבי יהושע בן קרחה אינה שייכת כאן. כיצד אם כן מיישמת הגמרא את מחלוקת חכמים ורבי יהושע בן קרחה לעניין ציווי הבעל לכתוב גט לאשתו?

הגר"ח מתרץ את קושייתו על בסיס הבנתו בעניין אופי הדרישה לעדי קיום בשעת מינוי השליחים. לדעת הגר"ח, עצם המעמד של מינוי השליחים איננו מצריך עדים לקיום הדבר. העדים כאן אינם נדרשים כעדים לקיום השליחות, אלא כעדים לקיום הגירושין. כדי שנוכל בסופו של דבר להוכיח שאכן היו כאן גירושין תקפים, נצטרך בין השאר להוכיח גם שהשליחים אכן התמנו על ידי הבעל. כיוון שיש צורך בעדים בשעת מינוי השליחות כדי להוכיח שהגירושין חלים, עדים אלה נחשבים כעדים לקיום הגירושין, ובלעדיהם הגירושין אינם חלים.

על פי הבנה זו מובן מדוע אין צורך שהעדים יקבלו את ציווי הבעל זה עם זה. גם אם הם קיבלו את הציווי בנפרד, כיוון שבסופו של דבר הם יכולים להצטרף ולהעיד על המינוי – נוכל להוכיח שהגירושין תקפים. בדרך זו העדים מצליחים לשמש כעדים לקיום הדבר, אף על פי שלא ראו את המינוי יחדיו.

ניתן ליישב את קושיית הגר"ח בדרך אחרת. לפי הבנת הגר"ח, הגמרא עוסקת במקרה שכל אחד מהשליחים התמנה בנפרד, ללא נוכחות אדם נוסף מלבד הבעל. ייתכן שלא כך פני הדברים. ניתן להסביר, שכל אחד מהשליחים אמנם התמנה בנפרד מחברו, אך המינוי של כל אחד מהם התבצע בפני שני עדים. במקרה כזה אין כל בעיה של עדות לקיום הדבר, והשאלה היא רק האם שני השליחים שהתמנו בנפרד יכולים להצטרף זה לזה.

לפי ההסבר שהצענו, המקרה של סוגייתנו איננו זהה למקרה המקורי שבו נחלקו רבי יהושע בן קרחה וחכמים. התנאים נחלקו בצירוף של שני עדים שראו אירוע בנפרד, ואילו כאן מדובר על צירוף של שני שליחים שהתמנו בנפרד לכתיבת הגט. עם זאת, העיקרון העומד בבסיס שני הדיונים הוא אחד: האם ניתן לקחת שני מנגנונים שנוצרו בנפרד, ולצרף אותם לכדי מנגנון אחד. המכנה המשותף הזה הוא שהוביל את הגמרא להשוות בין המקרים.

לסיום יש להעיר, שגם לפי חכמים לא ברור שמינוי השליחים חייב להתבצע בפניהם. בשיעורים הקודמים הזכרנו את שיטת הרמב"ן בפרק השישי, שלפיה מינוי שליח לכתיבת גט חייב להיות בפני השליח.⁹ לפי שיטתו אין ספק, שגם מינוי של שני שליחים חייב להיות בפני שניהם יחד. אולם, ראשונים אחרים חלקו על הרמב"ן, וסברו שאין צורך למנות שליח לכתיבה בפניו. לפי שיטתם מסתבר שגם אצלנו הבעל יוכל למנות את השליחים שלא בפניהם. אמנם המינוי של שניהם חייב להיות מינוי אחד ואי אפשר למנותם בנפרד זה מזה, אך אין צורך שהשליחים עצמם יהיו נוכחים בשעת המינוי לפי שיטה זו.

9 בשיעור בעניין לשמה (לעיל עמ' 263), ועיין גם להלן בשיעור בעניין מילי ר' אומר אמרר" (עמ' 391).