

## עילות לגירושין

מקורות – (א) דברים כ"ד, א-ג; גיטין צ. משנה וגמרא, רש"י ומאירי על אתר; רשב"א ד"ה ירושלמי; ירושלמי גיטין פ"ט ה"א; רמב"ם הל' גירושין פ"י הכ"א, 'משנה למלך' שם; טור אבן העזר קי"ט, ב"ח שם; שולחן ערוך שם ג, 'פרי חדש' שם ס"ק ג, 'גט פשוט' ס"ק ו.

(ב) משנה כתובות עב; סוטה כה. "איבעיא להו..."; שו"ת הרשב"א ח"א סי' תקנז; שו"ת הר"ן סי' ט"ו.

בשיעור זה, החותם את לימודנו, נעבור לסוגיה האחרונה במסכת גיטין (צ-צ:), העוסקת בעילות לגירושין. למעשה, כבר בפסוקי התורה בפרשת הגירושין ניתן למצוא מספר עילות העשויות לגרום לאיש לגרש את אשתו:

"והיה אם לא תמצא חן בעיניו, כי מצא בה ערות דבר, וכתב לה ספר כריתת...  
ושנאה האיש האחרון וכתב לה ספר כריתת"

(דברים כ"ד, א-ג).

סוגייתנו, כמו גם הפסוקים שציטטנו, מתמקדת דווקא בעילות המובילות את הבעל להחליט לגרש את אשתו. במקביל לכך, קיימות סוגיות אחרות העוסקות במקרים שבהם העילה לגירושין באה מכיוונים אחרים. המשנה במסכת כתובות עז. מפרטת מצבים שונים, שבהם האישה אינה מסוגלת להמשיך ולחיות עם בעלה מחמת מצבו הגופני או מקצועו. במקרים אלה כופים את הבעל לגרש את אשתו, גם אם אינו רוצה בכך<sup>1</sup>.

סוג נוסף של מקרים מפורט במשנה אחרת באותו הפרק במסכת כתובות. המשנה שם מפרטת נשים שניתן לגרשן ללא כתובה, כיוון שהן עוברות עברות:

"ואלו יוצאות שלא בכתובה: העוברת על דת משה ויהודית.  
ואיזו היא דת משה? מאכילתו שאינו מעושר, ומשמשתו נדה, ולא קוצה לה חלה, ונודרת ואינה מקיימת.  
ואיזוהי דת יהודית? יוצאה וראשה פרוע, וטוהה בשוק, ומדברת עם כל אדם..."  
(משנה כתובות עב).

1 ייתכן שכך הוא הדין גם במשנה בראשית הפרק שם (ע) – עיין תוספות שם ד"ה יוציא.

יש לציין, שהמשנה מפרטת דווקא עברות שיש בהן פגיעה בבעל. ברור מהי הפגיעה בבעל כאשר האישה מאכילה אותו מאכלות אסורים או משמשתו נידה. גם לגבי הנודרת ואינה מקיימת, הגמרא על אתר איננה מסתפקת בכך שזוהי עברה, והיא מבארת כיצד עברה זו פוגעת בבעל. לאור זאת ניתן להבין, שעצם העובדה שהאישה עוברת עברות אינה מספיקה כדי לגרשה בלא כתובה. הגירושין מתאפשרים דווקא משום שהאישה פוגעת באופן ישיר בבעלה.

הגמרא במסכת סוטה מסתפקת בשאלה, האם הבעל רשאי לקיים את אשתו העוברת על דת, אם הוא אינו מקפיד על עברות אלה:

”איבעיא להו: עוברת על דת ורצה בעל לקיימה, מקיימה או אינו מקיימה?  
מי אמרין: בקפידא דבעל תלא רחמנא והא לא קפיד, או דלמא כיון דקפיד קפיד?”  
(סוטה כה.).

ניתן להסביר, שספק הגמרא שם נובע מהבנות שונות של יסוד הדין. אם עיקר הבעיה הוא הפגיעה בבעל – הרי שאין חובה לגרש את האישה כאשר הבעל לא מקפיד. לעומת זאת, אם הבעיה היא עצם העברה, מסתבר שהבעל יתחייב לגרשה גם אם אינו מקפיד.

אמנם, מלשון הגמרא לא נראה שזהו יסוד הספק. הגמרא מניחה שלכל הדעות הבעיה היא הקפדת הבעל, ולא העברה עצמה. הספק הוא רק האם מתחשבים באדם בודד שאינו מקפיד, או שהולכים על פי הרוב, שבדרך כלל מקפידים במקרה כזה (כפי שפירש רש"י שם).

### שיטת בית שמאי

כאמור, סוגייתנו עוסקת במקרים שבהם הבעל מחליט מיוזמתו על הגירושין. התנאים נחלקו בשאלה מתי רשאי הבעל לגרש את אשתו:

”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”.  
רבי עקיבא אומר: אפילו מצא אחרת נאה הימנה, שנאמר יזהיה אם לא תמצא חן  
בעיניו”

(משנה גיטין צ.).

לדעת בית שמאי, אין לאדם היתר לגרש את אשתו אלא אם כן מצא בה דבר ערווה. על פי הפשט, כוונתם של בית שמאי היא שמותר לאדם לגרש רק אישה סוטה, שזנתה תחתיו. שיטת בית שמאי לפי הבנה זו מעוררת תמיהה, שהרי אישה סוטה אסורה לבעלה, ולא רק שמותר לבעל לגרשה אלא הוא חייב בכך. האם לדעת בית שמאי לא קיים כל מקרה שבו הגירושין הם רשות ואינם חובה?

ייתכן שכך הוא אכן המצב, ובאמת לפי בית שמאי לכתחילה מותר לגרש רק אישה סוטה. כמובן, גם לפי הבנה זו הגירושין יחולו בדיעבד בכל מקרה, לאו דווקא בסוטה. לחלופין ניתן לפרש בצורה אחרת את המושג "דבר ערוה", כך שיכלול מקרים נוספים מלבד אישה סוטה. בדרך זו הלך הרשב"א בתשובותיו. הרשב"א מקשה על ההבנה שבית שמאי מתירים לגרש רק אישה שזנתה בפני עדים, ובעקבות זאת מציע פירוש רחב יותר לדברי בית שמאי:

“ועוד דהא קאמרי לא יגרש אלא אם כן מצא בה, ואי בעדים ממש – אדרבה, בכי הא חייב לגרש על כרחו! אלא היק בית שמאי: כל זמן שמצא בה דברים מכוערים בשני עדים – מצוה לגרשה ולהוציא רשעה מתוך ביתו”

(שו"ת הרשב"א ח"א סי' תקנו).

לדעת הרשב"א, בית שמאי מתירים לאדם לגרש את אשתו בכל מקרה שמצא בה דבר מכוער, ולא דווקא אם נתפסה בזנות<sup>2</sup>. בראשית התשובה מבואר, שכוונת הרשב"א לדברים המרמזים על כך שהאישה הייתה מעורבת במעשה זנות. עם זאת, הרשב"א דורש שני עדים שיעידו על הדברים המכוערים, כפי שנלמד בסוגייתנו בגזירה שווה מהפסוק "על פי שני עדים או על פי שלשה עדים יקום דבר".

ה'פרי חדש' (אבה"ע קי"ט ס"ק ג) התייחס אף הוא למושג "ערוות דבר", והרחיב אותו מכיוון אחר. לדעתו, גם כאשר יש עד אחד בלבד המעיד שהאישה זנתה – ניתן להחשיב זאת כערוות דבר, והבעל רשאי לגרשה. ואמנם, אם הבעל מאמין לדברי העד כשני עדים האישה אסורה עליו מדין "שוויה אנפשיה חתיכה דאיסורא"<sup>3</sup>. אך ה'פרי חדש' עוסק במקרה שהבעל איננו יודע האם להאמין לעד או לא, וגם במקרה כזה מותר לו לגרשה, אף שאינו חייב בכך. יש לציין שדברי ה'פרי חדש' לא נאמרו כפירוש

2 ייתכן שכוונת הרשב"א לדברים המכוערים המפורטים בגמרא ביבמות כד: אמנם, פירוש זה תלוי במחלוקת הראשונים שם האם במקרים אלה יש חובה לגרש את האישה או רק רשות – עיין רש"י שם ד"ה ואיבעית אימא ותוספות ד"ה אמר רבי.

3 עיין במסקנת הגמרא קידושין סו. .

לשיטת בית שמאי אלא כפירוש לשיטת בית הלל, שנפסקה להלכה. אולם, המחבר שם נוקט בלשון "ערוות דבר", ודברי ה'פרי חדש' באים כפירוש למושג זה<sup>4</sup>.

הירושלמי על אתר מביא ברייתא, המרחיבה אף היא את שיטת בית שמאי:

"והא תני, בית שמאי אומרים: אין לי אלא היוצא משום ערוה בלבד. ומניין היוצאה וראשה פרוע, צדדיה פרומין וזרועותיה חלוצות? תלמוד לומר: 'כי מצא בה ערות דבר' " (ירושלמי גיטין פ"ט הי"א).

דבריהם של בית שמאי בברייתא זו דומים לשיטת הרשב"א, שלפיה כל דבר מכוער נחשב לדבר ערוה המתיר את הגירושין. אולם, נראה שקיים הבדל בין השיטות. הרשב"א דיבר דווקא על דברים מכוערים המרמזים שהאישה הייתה מעורבת במעשה זנות. הירושלמי, לעומת זאת, עוסק בהתנהגויות שאינן בהכרח מעידות על זנות, אלא נחשבות בלתי צנועות ולא ראויות מצד עצמן. בכך דומים דברי הירושלמי למשנה שציטטנו לעיל ממסכת כתובות, העוסקת בנשים המתגרשות כיוון שעוברות על דת. גם בסוגייתנו מופיעים דברים דומים:

"זו היא מדת אדם רע שרואה את אשתו יוצאה וראשה פרוע וטוהה בשוק ופרומה משני צדדיה ורוחצת עם בני אדם... זו מצוה מן התורה לגרשה, שנאמר: 'כי מצא בה ערות דבר' "

(גיטין ז.).

הגמרא בהווה אמינא סברה שמדובר באישה הרוחצת עם אנשים אחרים, ואם כן יש רגליים לדבר שהיא זינתה תחת בעלה. הגמרא דוחה את ההווה אמינא, ומסבירה שהאישה רוחצת במקום שבו רוחצים אנשים אך לא יחד אתם. לפי מסקנת הגמרא מדובר בהתנהגות לא ראויה שאינה בהכרח מעידה על זנות, בדומה לאופן שבו פירשנו את סוגיית הירושלמי. יש לציין שבבבלי לא מפורש האם הדברים נאמרו לשיטת בית שמאי או בית הלל<sup>5</sup>.

4 ועיין בירושלמי סוטה פ"א ה"א ששם נאמר "וכאן שלא בעדים" ביחס למקרה שהאישה יוצאת וראשה פרוע, גם לפי שיטת בית שמאי.

5 עיין יבמות סג: ורמב"ם פ"י הכ"ב בעניין אישה שרעה בדעותיה. ועיין בית יוסף אבה"ע ק"ט המסתפק במקור החיוב לגרש אישה שאינה צנועה. ייתכן שיהיה הבדל בהקשר זה בין אישה המתנהגת באופן קבוע שלא בצניעות לבין מעשה חד פעמי. מהסוגיה ביבמות ומהרמב"ם משתמע שדווקא התנהגות עקבית וקבועה מחייבת גירושין, ולא מעידה חד פעמית.

### שיטות בית הלל ורבי עקיבא

כזכור, בית הלל מתירים לגרש אישה אם הקדיחה תבשילו. המאירי על אתר מעיר, שאין הכוונה דווקא להקדחת התבשיל, אלא באופן כללי לתפקוד לקוי של האישה בבית:

”ובית הלל אומרים: אפילו הקדיחה תבשילו, רוצה לומר שאינה משתדלת בצרכי ביתו להושיבם על אפניהם, והענין דרך כלל הוא שמסרבת לו ואינה מתנהגת על פי רצונו” (מאירי גיטין צ).

לא מבואר בסוגיה האם בית הלל מצריכים עדות על כך שהאישה מתרשלת במילוי תפקידיה, או שניתן להסתמך על טענתו של הבעל בלבד. על כל פנים, נראה שלפי פירושו של המאירי בדעת בית הלל, לא די ברגשותיו של הבעל כלפי אשתו כדי להתיר את הגירושין, אלא יש צורך גם בנימוק אובייקטיבי המצדיק אותם<sup>6</sup>. רבי עקיבא, לעומת זאת, מסתפק בכך שהאיש מצא אישה אחרת נאה יותר כדי להתיר לו לגרש את אשתו. לדעת המאירי שם משמעות הדבר היא, שלפי רבי עקיבא הגירושין תלויים ברצונו של הבעל בלבד, והוא רשאי לגרש את אשתו ללא שום טעם.

לפי המאירי, שיטותיהם של בית שמאי ובית הלל עומדות במחנה אחד אל מול שיטת רבי עקיבא. בית שמאי ובית הלל דורשים הצדקה אובייקטיבית ברמה כלשהי לגירושין, ואילו רבי עקיבא מתיר לבעל לגרש את אשתו ללא כל סיבה נראית לעין. ה'פרי חדש' חלק על כך, וסבר שגם לפי רבי עקיבא יש צורך בהצדקה כלשהי. לדעת ה'פרי חדש', לא בכל מקרה אדם רשאי לגרש את אשתו, אפילו לשיטת רבי עקיבא:

”ומיהו מסתברא דוקא כשמצא אחרת נאה הימנה, אבל אם מצא אחרת עשירה הימנה ביותר, בשביל העושר אין לשנאתה ואינו יכול לגרשה בעל כרחיה” (פרי חדש אבה"ע קי"ט ס"ק א).

לפי ה'פרי חדש', ההיתר של רבי עקיבא מצומצם דווקא למקרה שמצא אחרת נאה הימנה. כנראה במקרה כזה אנו מכירים בעוצמתו של יצר האדם, ומבינים שהוא לא יוכל להמשיך ולחיות בצורה תקינה עם אשתו כאשר לבו נתון לאחרת. במקרים אחרים, כגון כאשר המניעים של האדם הם כלכליים – אין הצדקה לגירושין, וגם רבי עקיבא מודה שאסור לאדם לגרש את אשתו.

6 עיין בטור, הכותב שצריכה להיות פגיעה אישית של האישה בבעל, ולא רק ליקוי כללי בהתנהלותה בבית. ועיין ב"ח וב"ש (שם ס"ק ד) המוסיפים שליקויים אלה צריכים להביא לידי שנאה של הבעל כלפיה, וללא שנאה זו אין היתר לגרשה, גם אם קיים הצידוק האובייקטיבי.

פירושו של המאירי לשיטת רבי עקיבא, שלפיו מותר לאדם לגרש את אשתו ללא כל סיבה, מסתבר יותר בפשט הדברים. אולם, נראה כי ניתן לחלוק על המאירי בפירוש שיטת בית הלל. ייתכן שבית שמאי הם היחידים הדורשים הצדקה אובייקטיבית לגירושין, ואילו בית הלל ורבי עקיבא מאוחדים בדעה שהגירושין תלויים ברצונו של הבעל בלבד. המחלוקת בין בית הלל ורבי עקיבא היא רק בשאלה: האם הבעל נדרש לבסס את רצונו על טיעון בעל משקל, או שהוא רשאי להחליט על הגירושין באופן שרירותי? לפי פירוש זה, גם לפי בית הלל אין צורך לבדוק ולברר את טענתו של הבעל, ובשורה התחתונה רצונו של הבעל הוא הקובע.

ה'פרי חדש', כאמור, מקרב את שיטת רבי עקיבא לשיטת בית הלל, ומסביר שלפי שניהם יש צורך בהצדקה כלשהי לגירושין. למעשה, ה'פרי חדש' טוען שרבי עקיבא כלל לא בא לחלוק על בית הלל, אלא לפרש את דבריהם. רבי עקיבא הבין בדעת בית הלל שמותר לגרש את האישה כאשר יש לכך צידוק, והוא מפרש שגם אם מצא אחרת נאה הימנה זהו צידוק מספיק.

הסבר זה של ה'פרי חדש' בא ליישב קושיה של הרשב"א על הירושלמי. הירושלמי בפרקנו (ה"א) מביא מחלוקת תנאים בשאלה: האם מותר לאישה להתייפות בימי נידתה? זקנים הראשונים סוברים שאסור לאישה להתייפות, ואילו רבי עקיבא מתיר לה להתייפות, כדי שלא תתגנה על בעלה. הירושלמי טוען שמחלוקת זו מתאימה למחלוקת התנאים במשנתנו: זקנים הראשונים סוברים כבית שמאי שאסור לגרש את האישה אם לא מצא בה ערות דבר, ולכן אין חשש שיגרשנה אם לא תתייפה. רבי עקיבא סובר כבית הלל המתירים לגרש במקרים נוספים, ולכן חשוב שהאישה תתייפה כדי שלא תתגנה על בעלה.

הרשב"א על אתר (ד"ה ירושלמי) תמה, מדוע הירושלמי מקשר את שיטת רבי עקיבא בעניין הנידה דווקא לשיטתם של בית הלל במשנתנו. לכאורה פשוט הרבה יותר לומר שרבי עקיבא הולך לשיטת עצמו, שמותר לאדם לגרש את אשתו אפילו אם מצא אחרת נאה הימנה. לפי שיטה זו מובן היטב מדוע האישה צריכה להתייפות גם בימי נידתה, כדי שלא תתגנה בעיני בעלה ותגרום לו לחשוק באחרת!

לפי שיטתו של ה'פרי חדש', קושיה זו מתיישבת. הירושלמי איננו תולה את שיטת רבי עקיבא בשיטתו במשנתנו, כיוון שרבי עקיבא במשנה איננו אומר את שיטת עצמו, אלא רק מפרש את שיטת בית הלל. לפיכך תולה הירושלמי את שיטת רבי עקיבא בבית הלל, שהם בעלי השיטה הראשיים. פירוש זה אמנם מיישב את הקושיה, אך יש בו

חידוש גדול, ופשט המשנה הוא שרבי עקיבא איננו מפרש את בית הלל אלא חולק עליהם, כפי שביארנו.

### האיסור לגרש

כפי שראינו, לפי בית שמאי ובית הלל (ואולי גם לפי רבי עקיבא) קיימים מקרים שבהם איסור לאדם לגרש את אשתו. מהו תוקף האיסור הזה? ה'משנה למלך' בהלכות גירושין (פ"י הכ"א) עסק בשאלה זו. בראשית דבריו הוא כותב בשם בעל 'כנסת הגדולה' (יו"ד סי' רל"ט), שאין כל איסור בגירושין, לא מן התורה ולא מדרבנן. התנאים במשנה עסקו בעצה טובה ודברי מוסר בלבד, וכולם מודים שאין איסור ממשי לגרש בשום מקרה.

ה'משנה למלך' עצמו יוצא חוצץ נגד שיטה זו, וטוען שיש איסור דאורייתא בגירושין ללא הצדקה מספקת. הוא מביא מספר ראיות לשיטתו. אחת הראיות היא מהירושלמי בתחילת מסכת סוטה (פ"א ה"א), המובא גם בתוספות (סוטה ג. ד"ה רבי ישמעאל). הירושלמי דן במחלוקת האם חובה על אדם לקנא לאשתו, ומקשר אותה למחלוקת התנאים במשנתנו. לפי הירושלמי, רבי אליעזר – הסובר שחובה לקנא – הולך לשיטתם של בית שמאי, הסוברים שאיסור לאדם לגרש את אשתו אלא אם כן מצא בה דבר ערוה. החובה לקנא לפי רבי אליעזר היא מדאורייתא, ומכאן שלדעת הירושלמי גם האיסור לגרש לפי בית שמאי הוא בעל תוקף דאורייתא.

ראיה נוספת מביא ה'משנה למלך' משו"ת הרשב"א (סי' י"ח). הרשב"א כותב שלא תיקנו ברכה על הגירושין, כיוון שבמקרים מסוימים הגירושין הם בעבירה, כגון כאשר לא מצא באשתו ערוות דבר. מכאן אמנם אפשר ללמוד שיש איסור בגירושין ללא הצדקה, אולם לא ברור האם איסור זה הוא מדאורייתא או מדרבנן. ואכן, בהמשך הדברים מעלה ה'משנה למלך' גם את האפשרות שהאיסור הוא מדרבנן בלבד. כמובן, התנאים אינם חייבים להיות בדעה אחידה בעניין זה, וייתכן שלפי בית שמאי האיסור הוא מדאורייתא, ואילו לפי בית הלל האיסור הוא מדרבנן.

על אף ראיותיו של ה'משנה למלך', לשונו של הרמב"ם דווקא מובילה לשיטת ה'כנסת הגדולה', שלפיה אין איסור בגירושין אלא עצה טובה בלבד. כך פוסק הרמב"ם בהלכות גירושין:

יולא יגרש אדם אשתו ראשונה אלא אם כן מצא בה ערות דבר, שנאמר כי מצא בה ערות דבר וגו'. ואין ראוי לו למהר לשלח אשתו ראשונה, אבל שניה אם שנאה ישלחנה<sup>1</sup>

(רמב"ם הל' גירושין פ"י הכ"א).

פסק זה של הרמב"ם מעורר מספר קושיות. בהמשך השיעור נחזור ונדון בדברי הרמב"ם, וכן בהבדל שבין אישה ראשונה ושנייה. לענייננו, הרמב"ם מנסח את דבריו במילים "אין ראוי ל'". מכאן משתמע שאין איסור ממשי לגרש, אלא רק דברי מוסר ועצה, כפי שסבר ה'כנסת הגדולה'.

יש לציין, ששיטתו של ה'כנסת הגדולה' מעוררת קושי גדול בהבנת הרובד המוסרי של הסוגיה. אם נבין שקיים איסור דאורייתא או דרבנן לגרש ללא הצדקה, הרי שמחלוקת התנאים עוסקת אך ורק בגדרים הפורמאליים של איסור זה. גם רבי עקיבא, המצמצם מאד את היקף האיסור, ודאי יודה שמבחינה מוסרית לא ראוי לאדם למהר לגרש את אשתו, ועליו למצוא הצדקה משמעותית יותר מאשר מציאת אישה נאה הימנה.

לעומת זאת, אם אין כל איסור בגירושין, הרי שמחלוקת התנאים נמצאת כל כולה ברובד המוסרי. לפי זה, שיטתו של רבי עקיבא מתפרשת בעל כורחנו כקביעה ערכית: אין כל פגם מוסרי בגירושין אם מצא אישה אחרת נאה יותר, ואין בכך כל איסור אפילו ברמה של עצה טובה. האמנם ייתכן שכך סובר רבי עקיבא? קשה לקבל מסקנה זו, ולפיכך מסתבר יותר לאמץ את שיטת ה'משנה למלך', שהשלכותיה המוסריות אינן כה מרחיקות לכת.

אם אכן קיים איסור לגרש ללא הצדקה, יש לברר מהו יסוד האיסור. ניתן להציע שתי אפשרויות:

- א. אסור לאדם לגרש את אשתו כדי למנוע פגיעה בערכי המשפחה ובמוסד המשפחתי.
- ב. אסור לאדם לגרש את אשתו כדי למנוע פגיעה באישה.

נפקא מינה אפשרית בין ההבנות האלה היא במקרה שהאישה מסכימה להתגרש. הרמ"א פוסק שאין איסור לגרש את האישה אם היא מסכימה לגירושין (אבה"ע קי"ט, ג). פסק זה מובן על פי ההבנה השנייה, שלפיה מוקד האיסור הוא הפגיעה באישה. כאשר האישה מסכימה – אין היא נפגעת, ולכן האיסור אינו חל. גם הר"ן בתשובה (סי' ט"ו) סבר שאין איסור בגירושין כאשר הם לרצון אשתו. לעומת זאת, לפי ההבנה שיסוד האיסור הוא הפגיעה בערכי המשפחה, ייתכן שהאיסור יחול אפילו כאשר האישה והאישה מסכימים לגירושין.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> מהרמ"א משמע שכאשר האישה מסכימה אין כל איסור בגירושין גם לפי בית שמאי ובית הלל. לעומת זאת, הבית יוסף כותב שהסכמת האישה מועילה רק להתיר את האיסור המיוחד לגרש את אשתו



ה'משנה למלך' הנ"ל דן בשאלה, האם האיסור לגרש ללא הצדקה קיים גם בארוסה, או דווקא בנשואה. ייתכן שגם שאלה זו תלויה בהבנות השונות בעניין יסוד האיסור. אם המטרה היא למנוע את פירוק המוסד המשפחתי, ייתכן שפירוק כזה הוא בעייתי כבר בשלב האירוסין. לעומת זאת, אם המטרה העיקרית היא למנוע פגיעה באישה, ייתכן שבארוסה הפגיעה היא נמוכה יותר, כיוון שהיא עדיין לא חיה עם הבעל בפועל, ואולי במקרה כזה האיסור לא יחול.

### זיווג ראשון ושני

הגמרא בסוף הסוגיה מצטטת פסוק מספר מלאכי: "כי שני שלח" (ב', טז), ומנסה ליישב בין הדרשות השונות לפסוק זה:

"כי שני שלח, רבי יהודה אומר: אם שנאתה – שלח. רבי יוחנן אומר: שנאי המשלח. ולא פליגי, הא בוגג ראשון, הא בוגג שני, דאמר רבי אלעזר: כל המגרש אשתו ראשונה, אפילו מובח מוריד עליו דמעות"

(גיטין צ:).

בזיווג שני הגמרא מצדיקה את מי שמגרש את אשתו מחמת שנאתו אליה. בזיווג ראשון, לעומת זאת, נראה ששנאה כזו אינה מספיקה כדי להצדיק את הגירושין, כפי שמוכיחה הגמרא מפסוק נוסף בספר מלאכי.

ראינו לעיל את שתי ההבנות ביחס ליסוד האיסור לגרש ללא הצדקה: כדי שלא לפגוע במסגרת המשפחתית, או כדי שלא לפגוע באישה. אם החשש הוא לפגיעה במוסד המשפחה, לא מסתבר לחלק בין זיווג ראשון לשני כפי שמחלקת הגמרא. חילוק זה מובן הרבה יותר לפי ההבנה שהבעיה העיקרית היא הפגיעה באישה. האישה ודאי נפגעת הרבה יותר כאשר מדובר באישה ראשונה, שכפי שמתאר המאירי על אתר (צ). פסקה המתחלת "ובמסכת סנהדרין": "נתגדלה עמו ונשתקעה באהבתו".

מדברי הגמרא עולה, שאיסור הגירושין הוא חריף יותר בזיווג ראשון. אולם, ייתכן שגם בזיווג שני האיסור עדיין קיים, גם אם בהיקף ובעצמה מצומצמים יותר. בהתאם לדברינו לעיל אפשר לטעון, שיסוד האיסור שונה בזיווג ראשון ובזיווג שני. בזיווג ראשון קיימים שני הנימוקים גם יחד – פגיעה במוסד המשפחה ופגיעה באישה. לפיכך

הראשונה. ייתכן שזו הסיבה לכך שבשולחן ערוך לא מוזכר היתר זה, כיוון שהסכמת האישה אינה מתירה את כל האיסורים שבגירושין. עיין להלן בעניין היחס שבין שני האיסורים.

איסור זה יחול במגוון רחב של מקרים. בזיווג שני האיסור נובע אך ורק מפגיעה במסגרת המשפחתית, ולכן הוא יחול במקרים מעטים יותר.

מהו היחס בין דעות התנאים במשנה לבין החילוק של הגמרא בין זיווג ראשון לשני? מסברה ניתן להציע שלוש תשובות לשאלה זו:

**א.** אין קשר ישיר בין שני הדיונים. המחלוקת במשנה עוסקת ברובד ההלכתי הצרוף של גדרי האיסור, והיא נוגעת הן לזיווג ראשון והן לזיווג שני, ללא כל חילוק. החילוק בין זיווג ראשון ושני הוא במישור המוסרי-ערכי – גירושין בזיווג ראשון נתפסים באופן חמור יותר, גם כאשר מבחינה הלכתית הם מותרים. הבנה זו נראית הפשוטה ביותר בלשון הגמרא.

**ב.** מחלוקת התנאים במשנה עוסקת אך ורק בזיווג שני. בזיווג ראשון כל התנאים מודים שיש להחמיר יותר, וכולם יקבלו את שיטת בית שמאי, שאסור לגרש את האישה אלא אם כן נמצא בה דבר ערווה. הבנה זו עולה מדברי הטור:

”והלכה כבית הלל שאם פשעה כנגדו יכול לגרשה, אבל לא יגרשנה כדי ליקח נאה הימנה, דכתיב כי שניא שלח. במה דברים אמורים? בזיווג שני, אבל בזיווג ראשון אין למהר לגרשה”

(טור אבה"ע קי"ט).

**ג.** מחלוקת התנאים במשנה עוסקת אך ורק בזיווג ראשון. בזיווג שני כל התנאים מודים שאפשר להקל יותר, וכולם יקבלו את שיטת בית הלל או רבי עקיבא, המתירים לגרש את האישה בהיקף רחב יותר של מקרים.

ה'גט פשוט' שם (ס"ק ו) כותב שדעת רש"י היא כהבנה השלישית, שלפיה מחלוקת התנאים היא רק בזיווג ראשון. רש"י מתייחס לדברי רבי יהודה, האומר שפירוש הפסוק מספר מלאכי הוא "אם שנאתה – שלח". רש"י (ד"ה אם שנאתה) טוען שפירוש זה תואם את שיטת רבי עקיבא, שמותר לאדם לגרש את אשתו אם מצא אחרת נאה הימנה. פירוש זה נוגד לכאורה את ההנחה הפשוטה, שההלכה במחלוקת התנאים היא כבית הלל ולא כרבי עקיבא. ה'גט פשוט' מבין בדעת רש"י שמחלוקת התנאים היא דווקא בזיווג ראשון, ושם אכן נפסק כבית הלל. בזיווג שני כולם מודים לרבי עקיבא, כפי שפוסק רבי יהודה לפי פירושו של רש"י.

הזכרנו לעיל את פסק הרמב"ם בסוגייתנו. ה'גט פשוט' טוען ששיטת הרמב"ם היא כהבנה השנייה, שלפיה מחלוקת התנאים היא דווקא בזיווג שני. נצטט שוב את דברי הרמב"ם:

"ולא יגרש אדם אשתו ראשונה אלא אם כן מצא בה ערות דבר, שנאמר 'כי מצא בה ערות דבר' וגו'. ואין ראוי לו למהר לשלח אשתו ראשונה, אבל שניה אם שנאה ישלחנה"

(רמב"ם הל' גירושין פ"י הכ"א).

בפשט דברי הרמב"ם נראה שהוא פוסק באישה ראשונה כבית שמאי, הסוברים שאסור לגרש את האישה אלא אם כן מצא בה דבר ערוה. זאת בניגוד להנחה הפשוטה, שלפיה הלכה כבית הלל בכל מקום, וכן בניגוד לדברי הרמב"ם עצמו בפירוש המשנה על אתר, שם הוא פוסק במפורש כבית הלל. ה'גט פשוט' מפרש שלדעת הרמב"ם הלכה כבית הלל דווקא בזיווג שני, ואילו בזיווג ראשון כולם מודים שהלכה כבית שמאי.

פירוש זה לפסק הרמב"ם איננו הכרחי. ייתכן שכאשר הרמב"ם כותב "לא יגרש אדם אשתו ראשונה", אין כוונתו לאיסור ממש אלא לעצה מוסרית. כפי שביארנו לעיל, הבנה זו מדויקת מהמשך ההלכה: "ואין ראוי לו למהר לשלח". לפי הבנה זו, ההלכה היא כבית הלל בין בזיווג ראשון ובין בזיווג שני, ללא כל הבדל. החילוק בין זיווג ראשון לשני הוא רק במישור המוסרי, וכאן פוסק הרמב"ם שלא ראוי לגרש אישה ראשונה אם לא מצא בה ערות דבר. פירוש זה תואם את ההבנה הראשונה שהעלינו, שלפיה אין קשר ישיר בין מחלוקת התנאים לבין חילוק הגמרא בין זיווג ראשון ושני.

לפי כל הפירושים לפסק הרמב"ם, קצת קשה להבין את הסיפא של דבריו. הרמב"ם כותב שאין ראוי למהר לשלח אישה ראשונה. האם ניתן לדייק מכאן שראוי, או לפחות מותר, למהר ולשלח אישה שנייה? ומאי דך, הרמב"ם כותב בסוף דבריו שמותר לשלח אישה שנייה אם הוא שונא אותה. האם לדעת הרמב"ם אסור לאדם לשלח אישה ראשונה אפילו כאשר הוא שונאה?

כנראה יש לפרש בדעת הרמב"ם, שהחילוק בין אישה ראשונה לשנייה הוא רק בשאלה עד כמה ראוי לאדם להתעכב ולהסס לפני שמחליט לגרש את אשתו. בזיווג שני, אם האדם שונא את אשתו – הוא רשאי לגרשה ללא עיכוב והיסוס. בזיווג ראשון, לעומת זאת, אפילו אם הבעל מרגיש שהוא שונא את אשתו, ראוי לו להתעכב ולנסות לשקם את מערכת היחסים ביניהם. אולם, בסופו של התהליך מותר לו לגרש את אשתו במצב זה, גם אם זוהי אשתו הראשונה.

לטור הייתה גרסה שונה בפסק הרמב"ם<sup>8</sup>. בגרסה זו אינה מופיעה המילה "שנייה" בסוף ההלכה:

"והרמב"ם כתב: אין למהר לשלח אשתו ראשונה, אבל אם שנאה – ישלחנה"

(טור שם).

לפי גרסה זו הרמב"ם כלל אינו מחלק בין אישה ראשונה לשנייה, אלא בין מצבים שונים באישה ראשונה. באופן כללי לא ראוי לאדם למהר לגרש את אשתו הראשונה, אך הוא רשאי לשלח אם הוא שונא אותה. לפי גרסה זו נראה שאין כל מגבלה על גירושין באישה שנייה, ומותר לאדם לגרשה אפילו אם אינו שונאה. על כל פנים גרסה זו אינה מתיישבת עם הגמרא שלפנינו, הדורשת "אם שנאתה – שלח" על אישה שנייה, והבית יוסף על אתר כותב שזוהי גרסה משובשת.

### התערבות בית הדין

לסיום השיעור נתייחס בקצרה לשאלה נוספת. במקרים שבהם אדם מחליט לגרש את אשתו ללא צידוק ראוי, האם בית הדין מתערבים ומונעים את הגירושין? בימינו אין אדם מגרש את אשתו בפני עצמו, והגירושין נערכים תמיד בתוך בית הדין. לפיכך קל הרבה יותר לבית הדין להתערב, ולנסות למנוע את הגירושין כאשר הם אינם מוצדקים. אך בתקופת הגמרא אנשים היו מגרשים את נשותיהם בפני עדים בלבד, שלא בבית דין. האם בתקופה זו בית הדין היו מתערבים למניעת גירושין בלתי מוצדקים?

בשאלה זו עסק הב"ח. לדעת הב"ח יש לחלק בהקשר זה בין מקרים שונים, שבחלקם כופים את הבעל שלא לגרש ובאחרים אין כופים אותו. דבריו של הב"ח מתייחסים לפסק הטור שאסור לאדם למהר לגרש את אשתו הראשונה, ואם גירשה – אפילו מזבח מוריד עליו דמעות. הב"ח מנסה לברר באיזה מקרה בדיוק עוסק הטור:

"והיינו דוקא בפשעה כנגדו, דאילו במצא בה דבר ערוה – זו מצוה מן התורה לגרשה, ואין המזבח מוריד עליו דמעות.

ואי בלא פשעה כנגדו – כייפינן ליה נמי שלא להוציא, כיון שאסור לגרשה דבר תורה, ואמאי קאמר דשנוי המשלח בלבד והמזבח מוריד עליו דמעות, הא עדיפא מינה עבד, דעבר איסור דאורייתא!

8 עיין בשינויי נוסחאות ברמב"ם במהדורת שבתאי פרנקל בעניין מקורה של גרסה זו.

אלא ודאי דמיירי בפשעה כנגדו, ואיצטריך קרא לאורויי דנהי דלא כייפינן ליה שלא להוציא, מיהו שנוי הוא ומזבח מוריד עליו דמעוה"י

(ב"ח אבה"ע קי"ט ד"ה ומ"ש אבל).

במקרה שהאישה פשעה, כגון שהקדיחה תבשילו, האיש איננו עובר על איסור דאורייתא בגירושין. ואמנם באישה ראשונה ראוי שלא ימהר לגרשה, אך זוהי הנחיה ערכית בלבד, ואין כאן איסור הלכתי ממשי. במקרה כזה בית הדין אינם מתערבים כדי למנוע את הגירושין. לעומת זאת, אם האישה לא פשעה והאיש החליט מסיבות אחרות לגרשה, כגון שמצא אחרת נאה הימנה – כאן אנו פוסקים כבית הלל, הסוברים שאסור לגרש את האישה. לדעת הב"ח זהו איסור דאורייתא, ולכן בית הדין מתערבים וכופים את הבעל כדי למנוע את הגירושין.

