

**מאמר זה טרם עבר עימוד סופי ומספרי העמודים ישתנו כשיתפרסם
הכרך המודפס**

**"הגט הוי כחספא בעלמא" ? –
נישואי כוהן ואישה שקיבלה גט שלא לצורך:
עיון בפסיקת בתי הדין הרבניים**

אורי סמט*

א. מבוא

איסור נישואי גרושה לכוהן הוא מן האיסורים המפורשים בתורה.¹ נוסף על גרושה, יש עוד נשים שאסור לכוהן לשאתן, חלקן אסורות מדברי תורה וחלקן מדברי חכמים, כגון גיורת וחלוצה.

במאמר זה אדון במקרים שבהם אישה עוברת פרוצדורה של גירושין הלכתיים, אולם למפרע מתברר מסיבות שונות שהיא לא הייתה נשואה, וממילא הליך הגירושין שעברה היה הליך סרק. על פניו אישה כזאת דה-יורה אינה במעמד של גרושה, אף שבפועל היא קיבלה גט ככל גרושה אחרת. האם מעמדה הוא כגרושה האסורה לכוהן או שמא מעמדה כרווקה?

יכולות להיות סיבות שונות לכך שטרואקטיבית יתברר שהגט לא נצרך. במקרים של נישואין כדת משה וישראל, המקרה הקלאסי הוא הימצאות פגם בקידושין המביא לפסיקה שהקידושין לא חלו – אם בגלל עדים פסולים, אם בגלל מעשה קידושין פגום, כגון טבעת שאינה של החתן, ואם משום שלא הייתה כוונה להתקדש מצד האיש או מצד האישה. חוסר כוונה יכול שיהיה ידוע מראש בזמן הקידושין, כגון קידושין פיקטיביים, שבהם הצדדים מנהלים טקס כהלכתו אך מתכוונים לעשותו רק מן השפה ולחוץ כדי

* דוקטורנט בפקולטה למשפטים באוניברסיטת בר-אילן ורב רושם נישואין בגוש עציון. מאמר זה נכתב כחלק ממחקר בנושא היתרי נישואין לכוהנים בבתי הדין הרבניים. המחקר נכתב בפקולטה למשפטים באוניברסיטת בר-אילן בהנחיית פרופ' עמיחי רדזינר. אני מודה לפרופ' רדזינר על הליווי וההכוונה, על העצות הטובות ועל ההערות המחכימות והמועילות שסייעו רבות לכתיבת המאמר.

להרוויח הטבות כלשהן,² וייתכן שרק למפרע ייקבע שהקידושין היו קידושי טעות, שכן אילו האיש או האישה היו יודעים על בן הזוג מידע כלשהו מראש, לא היו מוכנים להתקדש.

כאשר האישה הייתה נשואה בנישואים אזרחיים בלבד או נישאה בנישואין יהודיים לא אורתודוקסיים, ייתכן שבית הדין יקבע כי לפי ההלכה היא לא הייתה נשואה כלל, וממילא הגט שנמסר לה בבית דין רבני כדת וכדין לא נצרך.

יש לציין שהשאלה אם מעמדה של אישה כזאת הוא כגרושה משליכה לא רק על שאלת נישואיה לכוהן, אלא על עוד נושאים הלכתיים: דיני עריות, דיני מחזיר גרושתו משנישאת ודיני הבחנה.³

השאלה על אישה שעברה הליך בלתי נדרש תיתכן גם לגבי גיורת וחלוצה. האם אישה שעברה הליך גיור, ולמפרע התברר שהיא יהודייה מבטן ומלידה והליך הגיור היה סרק, מותרת לכוהן?⁴ ומה דינה של אלמנה שעברה חליצה, ולמפרע התברר שכלל לא הייתה זקוקה לייבום? להלן נראה שדווקא השאלה לגבי חליצה היא שנידונה בספרות התלמודית ושימשה אבן יסוד לדיון על גירושי סרק.

מטרתו של מאמר זה היא לעקוב אחר פסיקות של בתי הדין הרבניים בישראל בשאלת היתר לכוהן לשאת אישה שנתגרשה ולמפרע התברר שלא הייתה צריכה

2 ראו איתאל גבעון **נישואין פיקטיביים: קידושין שלא לשם אישות על פי המשפט העברי** (עבודת גמר לקראת התואר "מוסמך במשפטים", אוניברסיטת בראיילן 2010); צבי רייזמן **"נישואין פיקטיביים" למען דעת ב' 9 (2015)**.

3 1. דיני עריות האוסרים נישואין עם קרובי משפחה כוללים איסורים על נישואין עם קרובי בן הזוג גם לאחר גירושין. האם אישה שקיבלה גט לא נצרך יכולה להינשא לאחד מקרובי הגבר שנתן לה את הגט, או שמא דינה כגרושה האסורה בקרובי הגרוש והוא אסור בקרובה? 2. לפי דין התורה, אישה שהתגרשה ונישאה לאחר אינה יכולה לשוב להינשא לגבר הראשון, אם התגרשה או התאלמנה מהבעל השני. האם אישה שקיבלה גט לא נצרך מגבר מסוים, התחתנה עם גבר אחר והתאלמנה או התגרשה ממנו, יכולה להינשא לגבר הראשון שנתן לה גט? 2. ב. אישה שנישאה והתגרשה כדין מבעלה, ולאחר מכן קיבלה גט לא נצרך מגבר אחר – האם יכולה לחזור לבעלה? 3. גרושה חייבת להמתין שלושה חודשי הבחנה לפני שתינשא מחדש לגבר אחר, כדי שבמקרה שתתעבר מייד לאחר נישואיה לשני יהיה ברור מי אבי הוולד. האם גם אישה שקיבלה גט לא נצרך צריכה להמתין את שלושת החודשים הללו? הנושאים כאן מסודרים לפי סדר חומרתם מן החמור אל הקל: איסור עריות הוא איסור תורה שעונשו חמור ביותר; איסור מחזיר גרושתו הוא איסור תורה שעונשו חמור פחות, כמו איסור גרושה לכוהן; דין הבחנה הוא דין קל יותר. בהמשך נראה שבמקורות הראשוניים החלוקה בין הנושאים לפי רמת החומרה באה פחות לידי ביטוי, אולם בפוסקים האחרונים רמת החומרה כן עולה כשיקול.

4 משפטיך ליעקב, חלק ג, סימן מו.

להתגרש. לאחר סקירת המקורות ההלכתיים העוסקים בשאלה, אציג את העמדות השונות המצויות בפסקי בתי הדין בעניין. בהמשך המאמר אטען שבמהלך המחצית השנייה של המאה העשרים עלה בפסיקה טיעון הלכתי חדש, שלפיו מחבר השולחן ערוך כלל לא קיבל את האיסור על כוהן לשאת אישה שעברה גירושי סרק. הראשון שהעלה את הטיעון הזה היה כפי הנראה הרב עובדיה יוסף. אעמוד על העיתוי שבו העלה הר"ע יוסף את החידוש שלו, ואתאר את התמורות שהוא חולל בפסיקה. בסוף המאמר אציע שהחידוש בשאלה שלפנינו משתלב במהפכה כללית שאותה חולל הר"ע יוסף בעולם ההלכה בכלל ובעולם הפסיקה בבתי הדין בפרט, מהפכה שתוארה על ידי החוקרים באמצעות דוגמות אחרות, והמקרה שלפנינו, שטרם נידון, יכול לתרום למחקרה.

ב. נישואי כוהן לאישה הנתפסת כגרושה – מקורות הדין

1. המקורות התלמודיים לגבי גירושי סרק ולגבי חליצת סרק

לכאורה דין נישואי כוהן לאישה שקיבלה גט לא נדרש הוא משנה ערוכה ומדרש הלכה מפורש:

האשה שהלך בעלה ובנה למדינת הים [...] אמרו לה מת בעליך ונתקדשה ואחר כך בא בעלה מותרת לחזור לו.
אף על פי שנתן לה אחרון גט לא פסלה מן הכהונה.
את זו דרש ר' אלעזר בן מתאי (ויקרא כא) "ואשה גרושה מאישה" – ולא מאיש שאינו אישה.⁵

המשנה עוסקת באישה נשואה שקיבלה בטעות גט מגבר שאינו בעלה, והיא קובעת שהאישה אינה נאסרת לכוהן.⁶ נמצא אפוא שגט שניתן בטעות אינו אוסר את האישה לכוהן.

אולם לא כל המקרים דומים למקרה שבמשנה. גט שניתן לאישה נשואה מגבר אחר הוא מקרה מובהק וקיצוני של גט שברור לכול שאין לו שום משמעות. מקרים שבהם אישה רווקה מקבלת גט מגבר שאולי קידש אותה, וכל שכן מקרים שבהם אישה הנחשבת נשואה מקבלת גט מגבר הנחשב כבעלה, ורק רטרואקטיבית – לפעמים אחרי שנים – מתברר שהקידושין שביניהם לא חלו, הם מקרים מובהקים פחות, ולא ברור אם דין המשנה יחול גם לגביהם.

נראה אפוא אילו סוגיות בתלמוד עוסקות בנושא.

5 משנה, יבמות י, ג.

6 כלומר, היא יכולה לחזור לבעלה אף אם הוא כוהן, ואם תתאלמן ממנו מותר לה גם להינשא לכוהן אחר. לגבי השאלה אם דברי המשנה נפסקו להלכה, ראו בית מאיר על שולחן ערוך אבן העזר, סימן יז, סעיף קטן סה.

סוגיה אחת הקשורה לענייננו עוסקת באישה שעברה חליצה שהתבררה למפרע כבלתי נצרכת, והשאלה אם היא מותרת לכוהן או שמא דינה כחלוצה רגילה האסורה לכוהן.

המשנה ביבמות אומרת: "האשה שהלך בעלה וצרתה למדינת הים ובאו ואמרו לה מת בעליך לא תנשא ולא תתיבם עד שתדע שמא מעוברת היא צרתה"⁷. אם לצרתה (אשתו השנייה של בעלה) אין ולד, היא חייבת בייבום או בחליצה. אם לצרתה יש ולד, היא יכולה להינשא לאחר ללא הליך חליצה.

בסוגיה התלמודית עולה השאלה מדוע לא מאפשרים לה לעבור חליצה ובכך תהא מותרת ממה נפשך, ועל כך משיבים שני האמוראים האחים – אביי בר אבין ור' חנינא בר אבין – שאם אחרי החליצה יתברר למפרע שיש לצרתה ולד וממילא החליצה לא הייתה נדרשת, יצטרכו להכריז שאישה זו שעברה חליצה אינה בגדר חלוצה והיא מותרת לכוהן. הכרזה כזאת בעייתית, כי ייתכן שלא כל מי שנכח בחליצה ישמע את הכרזו, ואז אם היא תינשא לכוהן יחשבו בטעות שחלוצה הותרה לכוהן.⁸ ברור אפוא מדברי התלמוד כאן שגם אישה שעברה חליצת סרק אסורה לכוהן.

דיון על אישה שקיבלה גט שלא לצורך מופיע במסכת קידושין. המשנה שם אומרת: "האומר לאשה קדשתיך והיא אומרת לא קדשתי הוא אסור בקרובותיה והיא מותרת בקרוביו. היא אומרת קדשתי והוא אומר לא קדשתיך הוא מותר בקרובותיה והיא אסורה בקרוביו".⁹

על המקרה השני במשנה אומרים האמוראים שהבעל יתבקש או יידרש לתת גט כדי לאפשר לאישה להינשא. והתלמוד מוסיף שאף שהגט הזה אינו נדרש מבחינת האמת, לאחר נתינתו יאסר הבעל בקרובות האישה כאילו היא גרושתו.¹⁰

מכאן ניתן ללמוד לכאורה שגם גט שניתן שלא לצורך מחיל דין גרושה על האישה. נמצאו לפנינו שתי סוגיות בתלמוד. אחת עוסקת בכהונה אבל אינה עוסקת בגרושה כי אם בחלוצה, ואחת עוסקת בגרושה, אולם אינה עוסקת בכהונה אלא באיסורי קרובים. הצד השווה שבהן הוא שלכאורה הליך הלכתי שנעשה שלא לצורך מחיל על האישה את הדינים הקשורים בו.

2. הדיון בנושא בראשוני אשכנז

השאלה מה דין אישה שקיבלה גט ללא צורך ורוצה להינשא לכוהן נידונה לראשונה על ידי חכמי ימי הביניים במאות השתים-עשרה והשלוש-עשרה – באשכנז ובספרד.

7 משנה, יבמות טז, א.

8 בבלי, יבמות קיט, ע"ב.

9 משנה, קידושין ג, י.

10 בבלי, קידושין סה, ע"א.

המרדכי מביא דיון של בעלי התוספות בנושא.¹¹ הסיפור שבו דנו עסק בנערה שהחליטה להינשא לכוהן, אולם בטרם הספיקה להינשא לו, בא גבר אחר, נתן לה טבעת, ולאחר זמן טען שהיה זה לשם קידושין. קרובי הנערה דאגו מייד לסדר גט בין הגבר לנערה, אולם לאחר מכן נפסק שהקידושין לא חלו, ועלתה השאלה אם הנערה יכולה להינשא לכוהן. המרדכי מביא מחלוקת בעניין:

ופסק ה"ר אליעזר מביה"ם דכיון שקבלה גט נאסרה לכהן הראשון המשדך [...] ונחלקו עליו ר"י הלבן ורא"ם [...] והרא"ם כתב נראה לי כל גט שאינו מתיר לא לאיש ולא לאשה אינו פוסלה לכהונה והוי ככותב גט לפנויה ואע"פ שנכתב ונחתם הגט כהלכתו כדאמרין גט מעושה בגוים שלא כדין אפילו ריח גט¹² אין בו.

לא נאריך כאן בראיות שהביא כל צד לשיטתו, ורק נציין שנראה שיעקר המחלוקת היא סביב סוגיית קידושין שהובאה לעיל. ר' אליעזר מביה"ם מוכיח מאיסור הבעל בקרובות האישה שהגט מחשיב אותה כגרושה, ואילו ר' יצחק הלבן ור' אליעזר ממיץ דוחים את טענתו, כל אחד מסיבה אחרת, ומתירים את האישה לכוהן. הרא"ם אף מביא כראיה את המשנה ביבמות לגבי אישה שהלך בעלה למדינת הים ונתקדשה לאחר ונתגרשה ממנו. ר' אליעזר מביה"ם אינו מתייחס למשנה זו.

11 קידושין, פרק ג, סימן תקלא (מהדורת מכון ירושלים תסכ-תסד). השאלה הובאה בקצרה – ללא הדיון על היתר האישה לכוהן – בשו"ת מהר"ם בר' ברוך מרוטנברג כרך א, סימן תקפח.

12 "ריח הגט" הוא ביטוי תלמודי לגט שיש בו בעיה הגורמת לכך שהאישה אומנם לא תיחשב גרושה עד לסידור גט שני תקין, ואף על פי כן עם קבלתו היא נאסרת לכוהן. הדוגמה לכך: "ואפילו ריח גט פוסל בכהונה וכופין אותו להוציא. והיכי דמי ריח גט, כגון שאמר לה: הרי את מגורשת ממני ואי את מותרת לכל אדם, ואע"פ שלא הותרה בזה הגט, נפסלה לכהונה" (שולחן ערוך, אבן העזר, סימן ו, סעיף א). יש פוסקים ודיינים שעשו בביטוי זה שימוש גם לגבי הנידון שלנו – גט שניתן שלא לצורך. אולם זהו רק שיתוף השם, ויש לשים לב להבחנה בין שני המקרים: ריח הגט הוא גט שניתן מבעל לאשתו הוודאית אלא שיש בעיה בגט עצמו, ואילו במאמר זה אנו עוסקים בשאלה הפוכה – הגט נכתב כהלכתו ללא שום פגם, אלא שהוא ניתן מגבר לאישה שהתברר שאיננה אשתו. ביקורת על מי שהשתמש בנידון שלנו בביטוי "ריח הגט", ראו, שערי ציון חלק ב, אבן העזר, סימן ט, סעיף טז.

3. תשובות הרשב"א בעניין גט סרק

הרשב"א עסק בשאלתנו בכמה מתשובותיו, ועל פניו נראה כי פסיקתו אינה עקבית בתשובותיו השונות. הואיל ותשובותיו הן המקור העיקרי של הפוסקים, נסקור את המקרים השונים ואת תשובותיו לכל מקרה.

(1) חלק א, סימן תקן

הרשב"א עסק במקרה של זוג שהשתדך ועדיין לא התחתן. החתונה התבטלה, וחברים המליצו לאבי הכלה לבקש גט מהחתן ליתר ביטחון, אף שלא נטענה טענת קידושין, ואכן סודר גט. הרשב"א פוסק שהאישה אסורה לכוהן. בתחילת תשובתו הוא מעלה את החשש שאולי – בניגוד לדברי השואל – בכל זאת בהזדמנות כלשהי היו קידושין. לאחר מכן הוא ממשיך ומסביר שגם אם בוודאי לא היו קידושין כלל וכלל וממילא הגט היה מיותר, יש חשש שמישהו ידע על הגט ולא ידע שהוא לא נצרך, ויחשוב שהתירו לגרושה להינשא לכוהן. הוא מביא את סוגיית יבמות, ועורך קל וחומר מחליצה: אם כשחליצה התבררה כמוטעית מכיוון שהצרה ילדה, אף על פי כן אוסרים את האישה לכהונה, הגם שכל מי שמכיר את המשפחה יודע שלבסוף נולד ילד וממילא החליצה הייתה מוטעית, כל שכן במקרה של גט שאין הוכחה מהמציאות שהגט לא היה נצרך.¹³ בהמשך דבריו הוא מוכיח את דינו גם מסוגיית בבלי קידושין סה שהבאתי לעיל, העוסקת במקרה ש"היא אומרת קדשתי והוא אומר לא קדשתי".

(2) חלק ד, סימן שד

בתשובה זו הרשב"א לא נשאל אם האישה מותרת לכוהן אלא אם האישה צריכה להמתין מלהינשא שלושה חודשי הבחנה אחרי גט שניתן לה לחומרא. סיפור המקרה היה

13 על הלימוד מדין חלוצה בטעות לדין גרושה בטעות חלק בנחרצות ר' אברהם די-בוטון (סלוניקי, המאה השש עשרה), בעל הלחם משנה, בשו"ת לחם רב, שאלה לג סביב פרשייה שהתעוררה בזמנו על אפשרות לתת גט שעלול להתברר לבסוף כמיותר. הוא טען והוכיח זאת ממשנה במסכת ידיים, שבגזרות דרבנן אין ללמוד מאחת על השנייה אפילו בקל וחומר, ולכן אין ללמוד מאיסור חלוצה בטעות לכוהן לאיסור גרושה בטעות. עוד המשיך וטען הלחם רב נגד הקל וחומר, שייתכן שהחשש שיטעו ויאמרו שהתירו חלוצה לכוהן הוא דווקא בחלוצה שאסורה לכוהן מדרבנן ולא בגרושה שאסורה מהתורה, ואיש לא יחשוב בטעות שהתירוה. בסוף דבריו הוא מביא תשובה זו של הרשב"א, ומזכיר גם את אחת התשובות של הרשב"א שבה הקל, שנביא להלן, ורואה בכך סתירה. הוא מקשה על העמדה המחמירה, מצדד בשיטת המקילים שהביא המרדכי, ומסכם שמכיוון שמדובר בדין דרבנן יש ללכת לקולא: "וא"כ עדיין במקומי אני עומד דבחליצה גזרינן ולא בגט". להלן נראה שלפסיקתו היה משקל רב. על הלימוד מחליצה לגירושין הקשה גם בשו"ת מהרש"ל, סימן מה.

שאישה התקדשה, ולאחר הקידושין הופיע אדם זר שטען שבעבר האישה, בהיותה קטנה, התקדשה לבנו בפני שני עדים. שני העדים לא נמצאו, והאישה ואביה הכחישו את הדבר. ליתר ביטחון סודר גט בין הבן לבין האישה, ואז הופיע אחד העדים והכחיש את הסיפור. עלתה השאלה אם האישה צריכה להמתין שלושה חודשים לפני שתינשא. בתשובה זו הרשב"א פוסק לקולא, שהאישה אינה צריכה להמתין שלושה חודשים, והוא מזכיר במפורש שהיא מותרת לכוהן וגם לקרוביו של מי שנתן לה גט, אף שאלו איסורים חמורים יותר מדין המתנת שלושה חודשים. הוא מזכיר את הדרשה במשנה ביבמות על "גרושה מאישה ולא מאיש אחר", ומדגיש שאין חשש "משום הרואים" בגט "שאינו גט כלל". בדבריו הוא מתמודד עם סוגיית קידושין סה, ומסביר ששם הואיל והאישה אמרה שנתקדשה וייתכן שהיא צודקת, הגט אוסר אותו בקרובותיה. הרשב"א אומנם אינו מזכיר בתשובה זו במפורש את סוגיית חלוצה, אבל כן מזכיר כאמור את חשש "רואים" שנאמר בחלוצה, ואומר בסוף התשובה אחר הבאת הדרשה שבמשנה ביבמות: "כל שנתגלה שאין הקידושין קידושין אין לו תורת גט ולא חיישין לרואים שמא יאמרו ראינו גרושה נישאת לכהן, אלא כל שאין הגט גט שמצריכים אותו בית דין אינו גט ואין חוששין לו, שאילו הצריכוהו בית דין בזה בודאי חוששין ופסלה מן הכהונה [...]".

(3) חלק ו, סימן א

כאן שוב השאלה היא על דין שלושה חודשי הבחנה. המקרה כאן אינו מפורט דיו, אבל ברור שיש טענה על קידושין וסודר גט. בתשובתו הרשב"א כותב לשואל שחסרים נתונים בשאלה, ובהיעדר תקשורת רצופה עם השואל הוא מנסה להשלים אותם מתוך השאלה. לאחר השלמת הפרטים המשווערת (שהרשב"א כותבם בלשון "ודאי נראה"), הוא מגיע למסקנה שהגט ניתן שלא כדין "ואם כן מי שהצריכה גט טעה". לאור זאת הוא מבהיר שהגט בטל "דאין זו גרושה מאישה אלא מאיש אחר", ולכן מותרת לכוהן ולקרובים ואינה צריכה להמתין שלושה חודשים.

(4) המיוחסות לרמב"ן, סימן קלב

יצא קול על אישה שהתקדשה. אף שביררו את טיב הקול ומצאו שאין בו ממש, סודר גט. הרשב"א משיב בקצרה שהאישה צריכה להמתין שלושה חודשים. הוא מסביר שמכיוון שיצא עליה קול שהיא מקודשת והצריכו אותה גט, יש חשש שיחשבו שהיא גרושה באמת. יש לציין שבתשובה זו הרשב"א אינו מזכיר במפורש את עניין הכהונה, אם כי דין הכרזה שהוזכר בדבריו עוסק כמובן בכהונה.

(5) חלק ח, סימן קס

אישה "שיצא עליה קול שהיא מקודשת, ואינו קול גמור כפי התנאים המותנים בקול. ומפני אותו חשש הקול לפי שיש חוששין ונמנעין לכנסה, נתרצו לגרש. אם צריכה להמתין שלשה חדשים ואם נפסלה מן הכהונה בגט זה".

בתשובה הרשב"א מזכיר: "כבר נשאלתי על דבר זה בלשון רחב ומבואר", ומביא את השאלה שנשאל. אלא שמהפרטים שמוסר לא ברור אם כוונתו לתשובה בחלק ד או בחלק ו, וייתכן שהרשב"א לא זכר במדויק את הפרטים השונים בשתי התשובות, והסיפורים קצת התערבבו בזיכרונו. מכל מקום הוא מזכיר שבשתי התשובות פסק שכאשר הגט אינו נצרך אין האישה נחשבת גרושה. הוא מסיים: "גט זה שנתן שגזון בעלמא היה ואין בו ממש ולא חיישינן ליה לכולם לא לאסרה לכהונה, וכל שכן שלא להצריכה שלושה חדשים".

(6) חלק ח, סימן קנט

הרשב"א משיב בקצרה על אישה שיצא עליה קול שהתקדשה, ולכן קיבלה גט. הוא אומר שלפי הנתונים בשאלה נראה לו שיש לאסור על האישה להינשא בתוך שלושה חודשים, והם אסורים זה בקרובי זה. עניין הכהונה איננו מופיע בתשובה. בפתיחת התשובה הוא כותב משפט שיש בו כדי לשפוך אור על התייחסותו הכללית לשאלה: "כי יש בזה להקל ולהחמיר לפי מה שהיה הענין".

נראה שהמשפט הזה יכול לבאר את חוסר העקביות של הרשב"א בהתייחסותו בתשובותיו השונות לשאלה שלפנינו. בשלוש תשובות החמיר (א, תקן; מיוחסות, קלב; ח, קנט) ובשלוש הקל (ד, שד; ו, א; ח, קס). כפי הנראה הוא לא סבר שיש לתת תשובה קטגורית על השאלה, אלא יש לבחון כל מקרה לגופו: מה הסיכוי שאכן היו כאן קידושין כשרים, מי החליט על מתן הגט ועד כמה הוא באמת נצרך. זו גם הסיבה שבשתיים מהתשובות (ו, א; ח, קנט) הוא כתב שאין מספיק נתונים בשאלה, ולכן תלה את הפסיקה בכך שהנחות היסוד העובדתיות שלו אכן נכונות.

להלן נראה שאחרונים – פוסקים ודיינים – ניסו לבאר בדרכים שונות באילו מקרים התכוון הרשב"א להחמיר ובאילו להקל, לאור ההבנה שתשובות הרשב"א הן המקורות העיקריים בשאלה זו.

4. תשובת הרא"ש בעניין החזרת גרושה מגירושי סרק

פחות או יותר באותה תקופה עסק גם הרא"ש בשאלה זו. אף הוא עסק באישה שיצא עליה קול שהתקדשה וסודר לה גט. הוא לא עסק בשאלת היתר האישה לכהן, אלא פסק

9 "הגט הוי כחספא בעלמא" – נישואי כוהן ואישה שקיבלה גט שלא לצורך

שאישה שקיבלה גט מיותר ונישאה לאחר ונתגרשה ממנו, אסורה להינשא לגבר הראשון שנתן לה את הגט המיותר.¹⁴

5. דברי ר' יוסף קארו ור' משה איסרליש בעניין גט סרק

ר' יוסף קארו בבית יוסף הזכיר את הנושא בכמה מקומות באבן העזר. בסימן ו' העוסק בכהונה העלה את השאלה אם אישה שקיבלה גט משום קול קידושין מותרת לכוהן, וציין לתשובת הרא"ש, לתשובת הרשב"א בחלק א' ולמרדכי. בסימן י' עסק באיסור החזרת גרושה שנישאה לאחר, ולגבי גט סרק הוא שב והזכיר את הרא"ש, את הרשב"א ואת המרדכי.

המקום שבו האריך הבית יוסף בעניין הוא בסימן יג' לגבי חודשי הבחנה. שם הביא ארבע מתוך שש תשובות הרשב"א (א, תקן; המיוחסות, קלב ושתי התשובות מחלק ח), מתוכן אחת שבה הוא הקל (ח, קס). אולם הוא לא ביאר איך מיישבים את התשובה המקילה עם שלוש התשובות המחמירות.¹⁵ שאלה זו תידון להלן בפרק הבא. ואולם, בספרו שולחן ערוך ר' יוסף קארו לא פסק מאומה בשאלה של גט שהתברר כמיותר. באף אחד מהסימנים שבהם היינו מצפים לפסיקה בנושא הוא לא הביע את עמדתו שלו במחלוקת הראשונים שהביא בבית יוסף. האם פסק כדברי הרשב"א בתשובה המקילה וכראשונים המקילים במרדכי, או שמא כדברי הרשב"א בתשובות המחמירות, כר' אליעזר מביה"ם וכרא"ש? שתיקתו בשולחן ערוך – בניגוד להרחבה בבית יוסף – רועמת ואומרת דרשני. על פשרה אעמוד להלן.¹⁶

14 שו"ת הראש, כלל לה, סימן יד.

15 בעל כנסת הגדולה בהגהות בית יוסף, סימן ו', כתב שתשובות הרשב"א סותרות, ובסימן י', כתב שהבית יוסף התכוון לומר שבתשובת הרשב"א המקילה התכוון הרשב"א לחלוק על התשובות המחמירות, וכנראה כוונתו שהרשב"א חזר בו. ובספר יד אהרן, אבן העזר, סימן יג', אות ט, תמה הן על הבית יוסף הן על בעל כנסת הגדולה, שלא יישבו את הסתירה בתשובות הרשב"א.

16 על היחס בין שני חיבוריו של ר' יוסף קארו – הבית יוסף והשולחן ערוך, ראו חיים טשרנוביץ תולדות הפוסקים: כולל שלשלת הפוסקים, תכונת חבוריהם ויסודי שיטותיהם בדרכי ההוראה מתקופת הגאונים עד השולחן ערוך ונושאי כליו כרך ג 27–28 (1948); מנחם אלון המשפט העברי: תולדותיו, מקורותיו, עקרונותיו כרך ב 1089–1091, 1096–1099 (1998); אמיר זוארץ מדיניותו ההלכתית ודרכי פסיקתו של הרב עובדיה יוסף (וצ"ל) בסוגיות בדיני משפחה ה"ש 26 (חיבור לשם קבלת תואר "דוקטור למשפטים", אוניברסיטת בר-אילן 2015); תרצה יהודית קלמן "אפסוק הלכה ואכריע בין הסברות כי זהו התכלית": מימד פסיקת ההלכה בספר בית יוסף לר' יוסף קארו 73–76 (חיבור לשם קבלת תואר "דוקטור לפילוסופיה", אוניברסיטת בן-גוריון 2018).

בניגוד לשתיקתו של מחבר השולחן ערוך, הרמ"א דווקא כן הביא את העניין להלכה בארבעה מקומות.

בסימן ו סעיף א כתב לעניין כהונה:

ואפילו לא נתגרשה רק משום קול קידושין בעלמא, אע"פ שהוא ברור שאין ממש באותן קידושין ואין נותנין גט רק מכח חומרא בעלמא, אפילו הכי (=למרות זאת) פסולה לכהונה (תשובת הרשב"א סימן תקנ).

בסימן י העוסק באיסור גרושה שנישאת לחזור לבעלה הראשון, אחרי דברי המחבר: "אם נתקדשה לאחר וגירשה, או מת, אסורה לחזור לראשון" כתב הרמ"א:

ואפילו לא נתגרשה (אלא) רק מכח קול בעלמא (הרא"ש כלל לה) [...] ¹⁷

בסימן יג העוסק בדין שלושת חודשי הבחנה לגרושה כתב הרמ"א בסעיף ט:

וכן אם נתגרשה מחמת קול קדושין בעלמא, צריכה להמתין (ב"י בשם הרא"ש).

בסימן מח סעיף ו הביא מחבר השולחן ערוך את דין האומרת קידשתני והוא אומר לא קידשתיך שמבקשים ממנו לכתוב גט, ולא התייחס לשאלת איסורו בקרובותיה, אף שהשאלה הוזכרה בסוגיית הגמרא עצמה. על כך כתב הרמ"א:

ואז נאסר בקרובותיה, הואיל ונתן לה גט. אבל אם הוא אומר: קדשתיך, והיא אומרת: לא קדשתי, וכפאו לגט משום חשש הנמנע לנושאה, אין האשה נאסרת בקרוביו מחמת הגט (הגהות מרדכי דקדושין). ¹⁸

כאמור, העובדה שר' יוסף קארו נמנע מהזכרת העניין בשולחן ערוך היא ללא ספק מכוונת, והיא העומדת במוקד מאמר זה. על גישות שונות לפרשנות שלה נעמוד בהמשך.

ג. הפסיקה בבתי הדין הרבניים לגבי נישואי כוהן וגרושה בגירושיו סרק

1. דעת המחמירים

השאלה של היתר נישואין לכוהן המבקש לשאת אישה שנתגרשה לכאורה שלא צורך, עלתה על שולחנם של בתי הדין פעמים רבות. בכל פסקי הדין הללו הדיינים נתנו את דעתם לפחות לשתי השאלות הבאות: ¹⁹

¹⁷ החלקת מחוקק מבהיר שהדין נכון בין יצא קול הקידושין על הגבר הראשון ובין על הגבר השני.

¹⁸ החלקת מחוקק, סעיף קטן ג, עמד על חוסר העקביות לכאורה בפסיקת הרמ"א וכתב: "זיכה הרב שטרא לבי תרי". אחרונים אחרים יישבו את הסתירה ברמ"א לאור הסתירה לכאורה בדברי הרשב"א.

¹⁹ שאלה נוספת הנידונה בחלק מפסקי הדין היא מניין שהמבקש שלפנינו הוא כוהן. במקרים שבהם ניתן לערער על חזקת הכהונה או לפחות להטיל בה ספק, כמובן, יש

1. האם הגט שקיבלה האישה נצרך?

2. האם יש לחשוש לקול הגירושין שיצא עליה?

רק תשובה שלילית על שתי השאלות גם יחד תביא להיתר לזוג להינשא. תשובה חיובית על אחת מהן לא תוביל לתוצאה של היתר. אם הגט נצרך, כלומר אם הדיינים הגיעו למסקנה שיש חשש שהקידושין חלו, אין יותר טעם לדון בשאלה השנייה כי האישה נחשבת גרושה ממש, ומתן הגט לא היה הליך סרק. גם אם התשובה לשאלה הראשונה תהיה שלילית, כלומר שהגט באמת היה מיותר, עדיין ייתכן להשיב בחיוב על השאלה השנייה, ולקבוע על פי הראשונים שראינו בפרק הקודם שקול הגירושין אוסר על האישה להינשא לכוהן, אף שמצד האמת היא אינה אישה גרושה.

בפסקי דין רבים שפורסמו בנושא התוצאה היא שאסור לזוג להינשא. כל פסקי הדין הללו יהיו מורכבים משני חלקים לפחות העוסקים בשתי השאלות הללו. הנטייה הטבעית של הדיין שמסקנת פסק הדין תהיה ברורה ומוחלטת מכל היבט, מביאה לכך שבדרך כלל הפסקים האוסרים עונים בחיוב על שתי השאלות הללו, כלומר גם מדגישים את חשש הקידושין שיש במקרה שלפניהם וגם מסבירים שאפילו ללא החשש הזה יש לאסור את האישה לכוהן מחמת קול הגירושין.

אף על פי כן, ברבים מפסקי הדין אפשר לראות שהפסיקה הברורה לאסור את נישואי האישה לכוהן נובעת בעיקר מחמת עצם הליך הגירושין שעברה, גם אם הוא מיותר.

דיינים העוסקים בנושא מזכירים לעיתים בפסקי הדין שלהם פולמוס שהתקיים בעניין בשנים שלפני הקמת המדינה. בשנים אלו התקיימו בחוץ לארץ ובארץ לא מעט נישואין פיקטיביים שנועדו לסייע לעולים בלתי לגאליים לקבל אזרחות בארץ דרך "בני זוג" ישראלים,²⁰ והפוסקים נדרשו לשאלת תוקפם של נישואין אלו. הדבר הפשוט ביותר היה לסדר גט, ואכן כך עשו בבתי הדין מדי פעם לבקשת בני הזוג. אלא שאז עלתה השאלה אם אישה שקיבלה גט מנישואין פיקטיביים יכולה להינשא לכוהן. הנושא נידון בכמה תשובות של רבה של ירושלים, הרב צבי פסח פרנק,²¹ שהקל בעניין, וכן במאמרי פסיקה בירחון "הפוסק" שיצא באותן שנים.²² כפי שנראה להלן, הרב פרנק היה דמות מפתח

מקום להקל יותר. בדיונים על שאלת הכהונה של המבקש לא נעסוק במסגרת מאמר זה.

20 גבעון, לעיל ה"ש 2; ראו גם יהודה לפידות **לידתה של מחתרת: האצ"ל בשנות השלושים** 130 (2002), על בית"רים שערכו נישואין פיקטיביים מחוץ לארץ, באירופה, עם נשים שרצו להעלות לארץ וכשרצו להינשא בארץ, היה עליהם לחפש את האישה שהעלו כדי לתת לה גט; ראו גם שולמית אליאש "הרבנות הראשית לארץ-ישראל והנישואין הפיקטיביים בשנות ה-30" סיני צא, א-ב 87-90 (1982).

21 שו"ת הר צבי, אבן העזר, סימנים כט-לא.

22 הנוהג בירחון לגבי מאמרים ארוכים היה שלא להביא מאמר שלם בגיליון, אלא לחלק את פרקיו בין גיליונות שונים. לפיכך חלק מהמאמרים שנכתבו בנושא פרושים על פני

בעולם בתי הדין הרבניים בשנותיה הראשונות של המדינה, ודיינים שבאותן שנים היו בתחילת דרכם, ולאחר מכן הפכו לדיינים בולטים, נועצו בו בשאלות שהובאו לפתחיהם. בניגוד לרב פרנק, הרב ט"י טביומי, שהיה רב בפולין ועלה לארץ, פרסם בירחון "הפוסק" תשובה ארוכה ומפורטת שבה אסר על הנשים הללו להינשא לכוהנים. כבר בחלק הראשון של המאמר הוא מדגיש שגם אם אכן נפסוק שהקידושין אינם חלים, הרי יש לאסור את האישה לכוהן "אפילו רק נתגרשה מחמת חומרא בעלמא הרי תשו' הרשב"א והרמ"א מפורש [...] שאפי' נתגרשה רק מחמת חומרא פסולה לכהונה".²³ בהמשך התשובה הוא מאריך להסביר מדוע יש לחשוש שהקידושין חלים, ומביא מקרים שבהם הזוגות הללו החליטו באמת לחיות יחד על סמך הקידושין. הוא מסיים את מאמרו בכך שגם אם הקידושין לא חלו, הרי כבר פסק הרמ"א על פי הרשב"א שאחרי הגט היא בכל מקרה נאסרת לכוהן.²⁴

בררנו קצת כ"מ שיש לדון בקדושי ערמה כאלה שלפעמים הם קדושין דאורייתא ולא מצד חומרא כלל, ומי שמכתיר קדושין הללו בשם "קדושין מלאכותיים" ה"ז כנותן אצבע בין שיני הפריצים להקל בקידושין כאלה בלא גט כלל ועתיד ליתן הדין. אמנם לנ"ד הרי ל"צ כלל לזה כאשר הבאתי רמ"א מפורש דאסורה לכהן.

כלומר, לדבריו, בניגוד לעמדת הרב פרנק, יש לחשוש שהקידושין חלים והגט נצרך מעיקר הדין. אבל הוא מדגיש שגם אילו היינו מסיקים שהקידושין הפיקטיביים לא היו חלים והגט היה מיותר, לא היה ניתן לאפשר לאישה להינשא לכוהן בגלל פסיקת הרמ"א על פי הרשב"א שקול גירושין אוסר את האישה לכוהן.

פסיקה מפתיעה במקרה של נישואי אישה שהתגרשה מנישואין פיקטיביים לכוהן מופיעה בספרו של הרב אליהו בקשי דורון, שו"ת בנין אב, חלק ה, סימן עט. היו שם נישואין פיקטיביים וגט כהלכה. לאחר שהוא מסביר למה לדעתו הקידושין לא חלו ויש להתיר לאישה להינשא לכוהן, הוא כותב בסוף התשובה שהוא "מיראי הוראה", ומאחר שיש מחמירים בנושא בגלל קול הגירושין, הוא התייעץ עם הרב עובדיה יוסף בשאלה

גיליונות שונים. פורסמו המאמרים של המקילים: הרב א"י וינטרוב "קדושין מלאכותיים שלא לשם אישות" **הפוסק** א-ב 10 (1940); הרב צבי פסח פרנק "קדושין מלאכותיים שלא לשם אישות" **הפוסק** א-ב 20 (1940); הרב שמעון אמוראי "קדושין מלאכותיים" **הפוסק** א-ב, 119, 134, 150, 165, 185 (1940); הרב שמעון אמוראי "קדושין מלאכותיים" **הפוסק** ג, 199, 214, 231, 246, 263, 280, 297, 309, 329, 345, 363, 376, 392 (1941); הרב שמעון אמוראי "קדושין מלאכותיים" **הפוסק** ד 413 (1942), ולעומתם הרב טוביה יהודה טביומי "קדושי הערמה" **הפוסק** א-ב, 16, 49, 83, 100, 115 (1940), שהחמיר.

23 טוביה יהודה טביומי, שם, בעמ' 49.

24 שם, בעמ' 115. דיון רחב בדבריו ראו גבעון, לעיל ה"ש 2, בעמ' 41–42.

אם ניתן להקל על פי תשובות הרב פרנק שהוזכרו למעלה. גם הר"ע יוסף הצטרף לחשש שלו מלהקל במקרה הזה, אבל מכיוון שמדובר היה בזוג שכבר נישא אזרחית, ונולדו לו שלושה ילדים, ומאחר שהם היו בתהליך חזרה בתשובה, קשה היה להפרידם. הועלתה אפוא הצעה חריגה: להורות להם שמבחינה הלכתית עדיף שימשיכו לחיות ביחד ללא חופה וקידושין מאשר שיינשאו כדת משה וישראל אחרי הגט שהאישה קיבלה. אינני יודע אם ניתן למצוא תקדימים רבים לכך ששני רבנים ראשיים (לשעבר) מורים לזוג לחיות יחד ללא חופה וקידושין כדת משה וישראל.²⁵

הפולמוס על נישואין פיקטיביים, שאחד המוקדים שלו היה הפסיקה על פי תשובת הרשב"א שהביא הרמ"א, היה בעיקר עניין מקומי שהזמן גרמו. עם הקמת המדינה כמעט פסקו הנישואין הפיקטיביים והגירושין מהם, אולם השאלות על אישה שהתגרשה ללא צורך התעוררו במקרים אחרים, למשל במקרים של נישואין אזרחיים. כידוע, גם זוגות של יהודים הנישאים בחוץ לארץ בנישואין אזרחיים ובאים לארץ, נפרדים בארץ בגט בבית הדין הרבני. ממילא לאורך השנים עלתה שאלה כיצד להתייחס לנשים גרושות אלו, למשל אם הן מותרות לכהן.²⁶

הדיון בפסקי הדין בשאלות אלו תמיד יתחיל בשאלת מעמדם ההלכתי של נישואין אזרחיים, ואין ספק שנושא זה תפס מקום משמעותי בדיונים, שהרי אם נישואין אזרחיים תקפים על פי ההלכה, מעמד האישה הוא כגרושה ממש, וברור שאסורה לכהן. אבל גם

25 פסיקה דומה אנו מוצאים במקרה מאוחר יותר. הרב יצחק יוסף, כראשון לציון, התיר לזוג לחיות יחד ללא חופה וקידושין, והורה שיירשמו כנשואים על פי פסק הדין שלו בבית הדין הגדול. שם היה מדובר בזוג שהתגרש, חזר לחיות יחד, חזר בתשובה ורצה לחזור להינשא, אלא שהבעל היה כוהן. לאחר שהוכח שעדי הקידושין היו פסולים (או לפחות אחד מהם), פסק הר"י יוסף שמעיקר הדין ניתן להשיא אותם, אולם כדי שלא יאמרו שבית הדין הגדול מקל בנשואי כוהן וגרושה, עדיף שלא יינשאו, אלא ימשיכו לחיות ביחד ויירשמו כנשואים לאור הדין שזוג שהתגרש וחזר לחיות ביחד מעמדו ההלכתי דומה לזוג נשוי. ראו יצחק יוסף "היתר כהן בגרושה שקידושה היו בפסולי עדות" **חקר משפט** א 19 (2021).

26 על מעמדם ההלכתי של נישואין אזרחיים, ראו, למשל, אברהם חיים פריימן **סדר קידושין ונישואים אחרי חתימת התלמוד: מחקר היסטורי-דוגמתי בדיני ישראל** 362–379 (תש"ה); מאיר יששכר מאזוז "נישואין אזרחיים ותוצאותיהם" **שנתון המשפט העברי** ג-ד 49 (1976–1977); אליאב שוחטמן "לשאלת הנהגתם של נישואין אזרחיים במדינת ישראל" **ספר לנדוי** ג 1553 (אהרן ברק ואלניער מזוז עורכים 1995); פנחס שיפמן **מי מפחד מנישואין אזרחיים?** (1995); ע' (אזורי חי') 583236/1 **פלוני נ' פלונית** (נבו 2010.6.2); שלמה דיכובסקי "ההכרה בנישואין אזרחיים ע"פ ההלכה" **תחומין** כז 239 (2007); אברהם חיים שרמן "חייב גט לחומרא בנישואין אזרחיים – פסיקת גדולי הדורות ומנהג בתי הדין" **למען דעת** א 14 (2014); הראל גורדין **הרב משה פיינשטיין – הנהגה הלכתית בעולם משתנה** 353–359 (2017).

מי שהעדיף לראות את הנישואין האזרחיים כלא תקפים מבחינה הלכתית, לא בהכרח התיר את האישה לכוהן, שהרי היא קיבלה גט הלכתי. כדי לבחון את עמדת הדיינים בשאלת קול גירושין כשלעצמה, יש לנסות לבודד את שאלת ההיתר לכהונה משאלת עצם חלות הקידושין בנישואין אזרחיים והצורך בגט. אציג אפוא את הדילמה הבאה: אישה נישאה בנישואין אזרחיים וגם נפרדה מבעלה בגירושין אזרחיים בלבד. כעת היא רוצה להינשא לכוהן. מי שסבור שנישואין אזרחיים מצריכים גט מעיקר הדין, בוודאי ידרוש ממנה לקבל גט הלכתי, וממילא יאסור אותה לכוהן. אולם מי שאינו סבור שנישואין אזרחיים נחשבים כקידושין על פי ההלכה, יתלבט אם לסדר לאישה גט לחומרא כדי שלא תהיה ספק אשת איש לכל הדעות, אבל אז תעלה השאלה אם יכולה להינשא לכוהן, או שמא עדיף לא לסדר לה גט – למרות חשש אשת איש – ואז להתירה לכוהן, מכיוון שלא עברה הליך גירושין הלכתי. הכרעה שלא לסדר גט מלמדת באופן חד-משמעי על החמרה בדין אישה שיצא עליה קול גירושין לכוהן, החמרה עד כדי ויתור על חשש לדעת פוסקים מסוימים הסבורים שהאישה היא אשת איש.

נציין לכמה פסקי דין שעסקו בדילמה הזאת. בח' באב תשי"ג (20.7.53) פנו שלושה דיינים בולטים בבית הדין בירושלים – הרב יעקב עדס, הרב יוסף שלום אלישיב והרב בצלאל זולטי – אל הרב פרנק, והעלו בפניו את הדילמה שעלתה בבית דינם: "שהאשה אומרת שהיא היתה חולה במחלת שחפת ואסור לה להוליד ילדים ויהיה לה קשה למצוא בעל אחר, אולי יש מקום להתיר לה בלי גט".²⁷

הדיינים מסתפקים בשאלת תוקף נישואין אזרחיים ומוכנים לוותר על גט, שכן ברור להם שאם יינתן גט, האישה לא תוכל להינשא לכוהן. מדבריהם יוצא שמחמירים יותר בשאלת נישואי כוהן ואישה שיצא עליה קול גירושין מאשר בשאלת תוקפם של נישואין אזרחיים, הנוגעת באיסור החמור של אשת איש.²⁸ עיון בכמה פסקי דין העוסקים

27 שו"ת הר צבי, אבן העזר, סימן עד. פורסם גם בספר ישא יוסף, חלק ו, סימן צח.
 28 ישנם תשובות ופסקי דין נוספים שבהם מוותרים על גט מנישואין אזרחיים, כדי להתיר את האישה לכוהן. ראו, למשל, שו"ת שרידי אש, חלק א, סימן קט (הוצאת תשנ"ט); שו"ת ציץ אליעזר, חלק יא, סימן פא, אות ב; שם, חלק כב, סימן סז (יש להעיר, שדעתו של בעל ציץ אליעזר לגבי נישואין אזרחיים הייתה שאין להצריך גט, בלי קשר לשאלת הכהונה – ראו תשובתו הארוכה על הנושא בחלק ב, סימן יט); ע' (אזורי ת"א) 029055209-21-1 (הדין והדיין 11.2.2009). בסעיף 4 של פסק הדין נכתב שבגלל "נסיבותיו המיוחדות של המקרה" הדיינים מוותרים על הגט. עיון בפרוטוקול הדיון (מהתאריך ו' במרחשוון תשס"ט), שלא פורסם, מלמד שהנסיבות המיוחדות הן רצונה של המבקשת להינשא לכוהן; ע' (אזורי ת"א) 861704/2 (נבו 17.6.2012), שם הנישואין האזרחיים היו גם פיקטיביים. גם בשו"ת תשובות והנהגות, חלק ו, סימן רעב, כתב לוותר על הגט כדי לאפשר לה להינשא לכוהן, והעיר שם בתשובה,

בדילמה הזאת מלמד שלפחות דיינים שאינם סבורים שבנישואין אזרחיים צריך גט מעיקר הדין, אם האישה רוצה להינשא לכוהן, מעדיפים לא לסדר גט בגלל דעת הרשב"א. ברם יש לציין שבדרך כלל זוגות הנפרדים מנישואין אזרחיים בארץ מסדרים את הגט בעת הפרידה, כשעוד לא ידוע שלאישה יש בן זוג כוהן, ולכן לא ניתן למצוא פסקי דין רבים שבהם יש התלבטות אם לסדר גט. השאלה השכיחה יותר היא כשסודר כבר בעבר גט לאישה, ואז היא מבקשת להינשא לכוהן.

על השאלה של נישואין לכוהן אחרי גט מנישואין אזרחיים כתב הדיין הרב דוד כהן מאמר ארוך בספר שורת הדין.²⁹ בדבריו הוא כותב שדן בנושא עם "מספר דיינים", ורובם הסכימו איתו שיש לאסור את האישה לכוהן. בסיכום דבריו הוא מוסיף טיעון "עכשווי" לפסיקתו:

[...] וביחוד בדורנו אם ישמעו שביה"ד התיר כהן לגרושה יבואו לומר שכהן

מותר בגרושה, ויבואו להקל באיסור דאורייתא של גרושה ממש.³⁰

לדעתו החשש של הרשב"א על פי דין חלוצה בתלמוד נכון שבעתים בדור שבו הידע ההלכתי אינו נחלתם של יהודים רבים בעם ישראל. כשאנשים בציבור, שאינם אמונים על האיסור המפורש בתורה על כוהן לשאת גרושה, יראו שאישה שקיבלה גט בבית הדין נישאת לכוהן, הם עלולים לחשוב שאין כלל איסור כזה.

גם בפסקי דין נוספים אנו מוצאים פסיקה שגט אחרי נישואין אזרחיים פוסל את האישה לכוהן.³¹

שכשנסדרים גט לחומרא מחמת נישואין אזרחיים, יש להודיע בשעת נתינת הגט וגם לכתוב בתעודת הגירושין שהגט הוא רק לחומרא, כדי שאם תינשא לכוהן – אף שכאמור הדבר אסור לה – לא ייחשבו הבנים חללים מעיקר הדין; בספר משפטיך ליעקב, לעיל ה"ש 4, בחלק ו, סימן ב, בעמ' נב, מספר המחבר, הדיין הרב צבי בן יעקב, על גט אחרי נישואין אזרחיים פיקטיביים, שכתב בו שלכאורה הגט ללא צורך, "ואין כאן ריח קידושין ועל כן לכאורה האשה מותרת להינשא לכהן".

הרב אברהם שינפלד שורת הדין: מאמרים ופסקים ז 263 (התשס"ב).

שם, בעמ' 267.

ראו, למשל, את תשובת הרב יצחק נסים, לכלל ולפרט: הלכות קצובות, חלק שני, שער יב, סימן טו. תשובה משנת תשי"ז: "אין אנו מוצאים כל צד להקל בנדון זה. על האשה היה להודיע בשעתו לבית הדין שהיא חפצה להינשא לכהן וייתכן שביה"ד היה רואה מקום שלא לחייב מתן גט [...] אולם, מאחר שכבר קבלה את הגט – אינה יכולה להינשא לכהן". וכן פסקו בע' (אזורי נתי) 293122/1 פלוגי נ' פלוגי (נבו 21.10.2010); ע' (אזורי פ"ת) 1236611/1 (נבו 27.10.2019). וכן, פסק הרב דוד לאו, ע' (גדול) 973667/1 (התשע"ד). בנושא זה דעתו לא הייתה מקובלת על כל חברי ההרכב, אף כי התוצאה הייתה הסכמה לאסור על האישה להינשא לכוהן. את פסק הדין שלו הוא פרסם בשו"ת משכיל לדוד, חלק ב, סימן כג (שם מופיע שמו של הדיין בבית

דיון דומה לזה התקיים על אישה שנישאה בנישואין לא אורתודוקסיים, ולאחר מכן קיבלה גט בבית דין אורתודוקסי. הרב יוסף שלום אלישיב פסק שבמקרה כזה תיאסר על כוהן.³²

עד עתה עסקנו במקרים שבהם האישה נישאה שלא כהלכה – בנישואין פיקטיביים, אזרחיים או לא אורתודוקסיים – והתגרשה בגט, וממילא עולה שאלה אם יש לה מעמד הלכתי של גרושה. במקרים שבהם האישה נישאה כהלכה והתגרשה כהלכה, ולאחר מכן מעוניינת להינשא לכוהן, לכאורה אין מה לדון, שהרי היא גרושה ממש ואסורה לכוהן מהתורה. אלא שלעיתים כשהגרושה מעוניינת להינשא לכוהן היא מעלה שאלות הלכתיות על קידושה לבעל הראשון, וטוענת שלאור העובדה שהקידושין היו פסולים, הרי שלא הייתה אשת איש וממילא אינה נחשבת גרושה.³³ גם כאן מצאנו פסקי דין שבהם מדיגשים שאף אם יתברר שהקידושין לא חלו, קבלת הגט פוסלת את האישה לכוהן. פסק הדין, כאמור, יכול שני חלקים – דיון על הקידושין ודיון בשאלת קול הגירושין. בדרך כלל גם בנושא זה פסקים שמסקנתם לאסור יגיעו למסקנה שגם בשאלת תוקף הקידושין יש להחמיר. למרות זאת ניתן להוכיח מפסקי הדין, שאף כשמנטרלים את

הדין האזורי, שעל פסק דינו ערערה האישה). פסיקה נוספת בנושא של בית הדין של רבנות ירושלים, מופיעה בספריהם של שני דייני ההרכב: הרב צבי אושינסקי פרסם את פסק הדין בספרו, יצחק צבי אושינסקי **אורות המשפט: מאמרים ופסקים בעניני אישות, ממונות, קהילה ורפואה** חלק א, לח (2007), והרב שלזינגר, פרסם את העניין בשו"ת שואלין ודורשין, חלק ה, סימן פו; שם, בסימן פז, הוא מצטט מכתב הסכמה לפסק הדין, מהדיין הרב זלמן נחמיה גולדברג.

32 ישא יוסף, חלק ו, סימן ק, אות ב. הוא כתב שם שאפשר לוותר על גט במצב כזה ואז תהיה מותרת לכוהן. לגבי מקרה שבו גם הגט שקיבלה היה מבית דין לא אורתודוקסי, פסק הרב משאש בשו"ת שמש ומגן, חלק ג, סימן יג, שאין לחשוש לקול גירושין בגלל גט כזה והאישה מותרת לכוהן. תשובתו קיבלה את הסכמת הרב עובדיה יוסף במכתב תשובה שפורסם, שם, בסימן יד, וכן בשו"ת יביע אומר, חלק י, אבן העזר, סימן טו. בתשובות שם מדובר אומנם על גירושין "בביה"ד של בית מדרש לרבנים רפורמים באמריקה הלטינית", אולם, ייתכן שהכוונה לבית דין קונסרבטיבי. לגבי גרושה מבית דין קונסרבטיבי לכוהן, ראו פסק של הרב עובדיה יוסף **משנת יוסף** ז (2015), קונטרס אבן העזר, סימן טז.

33 יש לציין, שביטול קידושין בגלל פגמים בהליך הם בעייתיים מאוד מבחינה הלכתית (שכן קשה למצוא פגם שיהיה מוסכם על רוב ככל שיטות הפוסקים), ובתי הדין פונים לאפיק זה במקרים נדירים של עגינות קשה. למרות זאת, מצאנו שבהליכים של היתר לכהונה אחרי שכבר סודר גט ואין חשש אשת איש, יש פנייה לאפיק הזה, אלא שאז ניצבת השאלה אם מועיל לבטל את הקידושין כשכבר יצא קול על האישה שהיא גרושה, ולפי הרשב"א היא אסורה לכוהן, וכדלהלן.

החשש שהקידושין חלו, עדיין קיימת מגמת פסיקה שלמרות גט הסרק האישה אסורה לכוהן.

בשנת 1963 הגיע לבית הדין הגדול (הדיינים: הרב יעקב עדס, הרב יוסף שלום אלישיב והרב בצלאל זולטי) ערעור על פסק דין של בית הדין בפתח תקווה שאסר על אישה להינשא לכוהן.³⁴ האישה קיבלה גט כהלכתו, אבל טענה כעת שבכלל לא התקדשה, אלא בהיותה קטנה מאן דהו הניח מטבע בכיסו של אביה, ולמחרת טען שהיה זה לשם קידושין. העדים שנטען שהיו עדי הקידושין אמרו שלא היו כאן קידושין. דייני בית הדין הגדול דנו באריכות בשאלה אם היא נאמנת לומר שלא התקדשה, אחר שהסכימה לקבל את הגט מתוך הנחה שהיא לכאורה מקודשת, ואם כן לכאורה הודתה שהייתה מקודשת, וחל כאן הכלל "שוויא אנפשה חתיכא דאיסורא".³⁵ בסופו של דיון הם הגיעו למסקנה שאכן לא היו קידושין, וההודאה שלה שהייתה מקודשת איננה מחייבת אותה בגלל "אמתלא" – היות ההודאה מבוססת על טעות. למרות הקביעה שהיא לא הייתה מקודשת, פסקו הדיינים שאסור לה להינשא לכוהן בגלל העובדה שקיבלה גט.³⁶

גם במקרים נוספים שבהם לא הוכחש עצם מעשה הקידושין, אלא נטען שהקידושין היו מיקח טעות או שנעשו בצורה פסולה, אנו מוצאים פסיקה שאם האישה קיבלה גט, היא אסורה לכוהן, גם אם נניח שאכן הקידושין היו פסולים.³⁷

34 ע' (גדול) תשכ"ב/100, פד"ר ד 304 (התשכ"ג).

35 התרגום המילולי של הכלל התלמודי הזה הוא: עשתה את עצמה חתיכה של איסור. משמעות הכלל היא שאדם יכול לומר על מאכל היתר שהוא מאכל איסור, ואז אסור לו לאכול את המאכל. גם כאן כשהאישה קיבלה גט היא הודתה בכך שהייתה במעמד נשואה, וממילא גם אם לפי האמת היא לא הייתה נשואה, עליה לנהוג כנשואה, ולאחר הגט כגרושה. אדם שקבע על עצמו איסור מסוים על פי הכלל הנ"ל, אינו יכול לחזור בו מדבריו, אלא אם מביא "אמתלא", כלומר, מסביר שקביעתו הקודמת נבעה מטעות. במקרה שם טענה המערערת שבן זוגה הכוהן כבר קידש אותה, ועלתה השאלה אם בדיעבד אחרי שכבר קידש אותה הוא יכול לשאת אותה.

37 והרי כמה דוגמות: הרב מרדכי אליהו **שו"ת הרב הראשי** 179–180 (התש"ן-התשנ"ג) (פסק משנת 1991); הרב יוסף שלום אלישיב **קובץ תשובות** חלק ד, סימן קל (פסק משנת 1999); הרב שלום משאש **שו"ת שמ"ש ומגן** חלק ד, אבן העזר, סימן עב (פסק משנת 2003); הרב מימון נהרי "האם גט פוסל לכהונה כשהתעורר אח"כ ספק בקידושין" מכון "שער המשפט" **שורת הדין: מאמרים ופסקים** כרך י 57, 78 (התשס"ו) (פסק משנת 2006); שו"ת דברות אליהו, חלק ז, סימן סא (פסק מלפני שנת 2009); ע' (אזורי ב"ש) 1101106/1 **פלונית** (נבו 27.11.2018) (פסק משנת 2018); הרב דוד לאו "ביטול קידושין בכדי להתיר לאשה להינשא לכוהן" **האוצר** נד, עט (התשפ"א). נציין כי הרב משאש בפסק דינו הנ"ל מסביר שמעבר לדיון אם הקידושין בטלים, בכל מקרה "הכל יודעים שהיא גרושה", ואם תינשא לכוהן "בחרים רבים

נראה אפוא שדברי הרשב"א שהובאו בבית יוסף ונפסקו להלכה ברמ"א השתמשו היטב בקרב הפוסקים והדיינים. ניתן לראות כי לאורך כל השנים אוסרים על אישה שעברה הליך סרק של גירושין להינשא לכוהן, אף שקידושה לא חלו מסיבות שונות ומגוונות – נישואין פיקטיביים, נישואין אזרחיים, נישואין לא אורתודוקסיים, קידושי טעות או קידושין פסולים. האוסרים הם פוסקים ודיינים מקרב כל עדות ישראל השונות, בתוך בתי הדין הממלכתיים, וגם מחוצה להם.

2. דעת המקילים בתוך מסגרת שיטת הרשב"א והרמ"א

כאמור, דברי הרמ"א על פי הרשב"א שלפיהם "אפילו לא נתגרשה רק משום קול קידושין בעלמא, אע"פ שהוא ברור שאין ממש באותן קידושין ואין נותנין גט רק מכח חומרא בעלמא, אפילו הכי פסולה לכהונה" הם מוחלטים, ונראה שאחרי דברי הרמ"א אין מקום להתיר לאישה להינשא לכוהן בשום מקרה.

אף על פי כן, מצאנו לא מעט פסיקות שקיבלו את דברי הרשב"א והרמ"א, ולמרות זאת מצאו פתח להתיר. כזכור, הבית יוסף הביא בסימן יג תשובה אחת של הרשב"א שהתירה לאישה להינשא לכוהן, ושלוש תשובות שבהן אסר. נראה אפוא שדברי הרשב"א אינם מוחלטים, וגם לדעתו יש מקרים שבהם ניתן להתיר. לאור העובדה שהרמ"א פסק את פסקו בעקבות הרשב"א, ניתן יהיה להתיר גם על פי הרמ"א במקרים שבהם התכוון הרשב"א להתיר. עולה אפוא השאלה איך ניתן ליישב את הסתירה בתשובות הרשב"א, ובכך למצוא פתח להיתר לפי פסיקת הרמ"א.³⁸

מזרע כהונה יקילו על עצמם להדבק בגרושות ויסמכו על הרבנים שימצאו טעם להקל להם". מעניין שהוא אינו מזכיר את תשובת הרשב"א ואת פסיקת הרמ"א, אלא מציג את הדברים כמעין גזרה אישית שלו בעקבות הכרת הדור. בהמשך נראה שיתכן שיש לכך משמעות.

יש להוסיף, שאפילו במקרה של הפקעת קידושין ממש, לא התירו את האישה לכוהן. ע' (גדול) 1259117/1 **פלונית ופלוני** (נבו 9.7.2020), סידרו לאשה "גט מהרש"ם" כדי להפקיע את קידושה ולהציל את ילדיה מממזרות. האישה ביקשה להינשא לכוהן שאיתו חייתה בעודה נשואה, בטענה שהגט שקיבלה הביא להפקעת קידושה, וממילא מעמדה היה כפנויה, והיא אינה אסורה לו לא מדין גרושה לכוהן ולא מדין איסור לבועל. הרב עמוס מסביר שאף שהתרגנו את הילדים, האישה עדיין אסורה לכוהן, בין השאר בגלל "ריח הגט" שניתן כאן (הוא הוסיף שם סיבה נוספת לאסור אותה לכוהן: היתר הילדים בנוי בין השאר כ"סניף" גם על תלייה שנולדו מגוי, ואם אכן כך היה, האישה אסורה לכוהן לא רק מדין גרושה).

לדעת החלקת המחוקק, לעיל ה"ש 18, גם בפסיקת הרמ"א יש לכאורה סתירה, וסביר להניח שניתן יהיה ליישבה באותה דרך שתיושב הסתירה ברשב"א.

על הסתירה בדברי הרשב"א עמדו כמה אחרונים ותייצבו אותה בדרכים שונות.³⁹ מכיוון שענייננו בתיאור הפסיקה בבתי הדין, נעדיף להביא את התיאורים השונים כפי שהם באים לידי ביטוי בפסיקה בשילוב ההשלכות ההלכתיות שיש לכל תירוץ על המקרה העומד לפני הדיין הפוסק.

מטבע הדברים, רוב הדיינים מרגישים חובה להתייחס לפחות לדברי שני נושאי הכלים שנדפסו בספרי הדפוס בצידי דברי השולחן ערוך עצמו: החלקת מחוקק והבית שמואל.

החלקת מחוקק רק מעלה את הסתירה ורומז לכך שיש ליישבה: "ויש לחלק".⁴⁰ סתם ולא פירש איך ניתן ונכון לחלק.

הבית שמואל מאריך יותר ומציג שלושה כיוונים ליישב את הסתירה:⁴¹

א. חילוק בין מקרה שניתן לומר "שמא אמת הדבר דקידש" לבין מקרה שבו לא ניתן לומר זאת. אכן, האופציה שמא באמת קידש מופיעה בחלק א, סימן תקן ברשב"א במפורש, אולם מהמשך המשפט שם לא ברור שזו הסיבה העיקרית להחמיר. כמו כן לא ברור מדוע לדעת הבית שמואל במקרה שבתשובה המקילה של הרשב"א לא יכול להיות שהוא באמת קידש אותה. הבית שמואל כותב ש"לא היה שם אלא ב' עדים וא' מת". התיאור הזה עוסק במישור הראיות ולא במישור העובדות. האם היעדר עדים לפנינו כעת המעידים על מעשה הקידושין שולל את האפשרות שבאמת היו כאן קידושין? נמצא אפוא שתירוצו של הבית שמואל אינו ברור כל כך, ולכן הוא נתפרש לכיוונים שונים.

ב. חילוק בין מצב שבו בית הדין מחייב את הזוג בגט, שרק בו יהווה הגט בעיה, לבין מקרה שהגבר נתן בעצמו את הגט מבלי שדרשו זאת ממנו בבית הדין. לגבי התירוץ הזה הבית שמואל מציין שבתשובת הרשב"א שבחלק א סימן תקן הגבר נתן מעצמו את הגט, ואף על פי כן הרשב"א פסק לאסור אותה לכוהן.

ג. חילוק בין מצב שהזוג שעליו יצא קול הקידושין היה משודך לבין מקרה שמדובר באיש ואישה שאין ביניהם קשר של שידוכין.

נראה כעת איך תירוציו של הבית שמואל באו לידי ביטוי בפסקי דין.

(1) ודאות שלא היו קידושין

בחלק מהפסיקות הדיינים מנסים להראות שיש ודאות שלא היו קידושין, ואז גם אם קיבלה גט, הוא אינו פוסל אותה לכהונה לדעת הרשב"א, על פי דברי הבית שמואל. אציג כאן דוגמות של פסיקות בכמה מקרים, מן הקל והפשוט אל הקשה והמחודש.

המקרה הקיצוני ביותר הוא מקרה שבו אין היתכנות לקידושין בין הגבר והאישה המדוברים. הרב יוסף צבי הלוי, שהיה דיין בתל אביב בשנות הארבעים של המאה

39 לסקירה חלקית ראו אוצר הפוסקים, אבן העזר, סימן ו, אות טו.

40 חלקת מחוקק על שולחן ערוך, אבן העזר, סימן ו, סעיף ה.

41 הבית שמואל על שולחן ערוך, אבן העזר, סימן ו.

העשרים, עסק בשאלת נישואין פיקטיביים שנערכו בשנת 1939 בין אדם לאחות אשתו "בכדי שתחשב אשתו כלפי הממשלה ותוכל להשאר בארץ".⁴² יש להזכיר שקידושין של אדם ואחות אשתו אינם חלים כלל, שכן היא אסורה עליו בחיי אשתו באיסור ערווה, וקידושין אינם יכולים לחול במקום שיש איסור עריות. הגבר והאישה סידרו ביניהם גט בבית דין בלי להודיע שהם גיסים, ולאחר מכן האישה רצתה להינשא לכוהן. באות יד שם הוא מביא את תשובת הרשב"א המקילה ואומר שבמקרה שלפניו ברור שיש להקל, ובאות טו מסיים: "בנידון דידן אין לך דבר על בוריו יותר מזה, דהיא אחות אשתו, לכולי עלמא, אין חשש שמא יאמרו דכהן נושא גרושה".⁴³

במקרה אחר⁴⁴ עלתה טענה שהאישה התקדשה בעבר לילד צעיר משלוש עשרה שנה, ולאחר מכן קיבלה ממנו גט בחימן. הרב עובדיה יוסף פסק שבמקרה כזה אין לחשוש לקידושי קטן, והגט אינו אוסר אותה על כוהן.

אולם גם במקרים מובהקים פחות משני המקרים הללו, מקרים שבהם תיאורטית ייתכנו קידושין בין הגבר והאישה, מצאנו שפוסקים שכשברור שלא היו קידושין ניתן להקל.

כאשר ניתן להוכיח שיש פסול בהליך הקידושין, יש מקום לומר לאור דברי הבית שמואל שהרשב"א היה מודה להקל. שהרי המקרים שעליהם דיבר הרשב"א הם מקרים שבהם נטענת טענה למעשה קידושין ויש ויכוח עובדתי אם אכן המעשה היה או לא היה. אולם כאשר מגלים פסול בקידושין, איש אינו טוען שהיה מעשה קידושין אחר כשר, וכל הדיון הוא על מעשה קידושין אחד ספציפי שלגביו נטענת טענת פסול, ואם הוא אכן פסול ברור שהאישה לא הייתה מקודשת כלל. לפיכך קשה לומר שמתקיים כאן התנאי שהזכיר הבית שמואל כדי לאסור: "שמא אמת הדבר דקידש". לכן הרב עובדיה יוסף, למשל, שקיבל את פרשנות הבית שמואל לדעת הרשב"א, התיר לאישה שקיבלה גט להינשא לכוהן לאחר שהתגלה שאחד מעדי הקידושין היה פסול, בין השאר על פי סברה זו.⁴⁵

42 יוסף צבי הלוי "נישואין וגירושין פיקטיביים" דברי משפט ז' 101, 107 (2000).

43 שם. יש לציין שלדעתו (אות ח) גם בלי קרבת המשפחה, בנישואין פיקטיביים "ידוע לכל" שעושים זאת רק "כלפי הממשלה", ולכן אין לאישה דין גרושה, כדלהלן במקרים דומים.

44 שו"ת יביע אומר, חלק ד, אבן העזר, סימן ו, אות ד.

45 שו"ת יביע אומר, חלק יא, אבן העזר, סימן לב: "ולפי מה שכתב הבית שמואל [...] בנ"ד יש להקל". וכן פסק בשו"ת דברות אליהו, חלק ט, סימן קח. וראו שו"ת שמע שלמה, חלק ו, אבן העזר, סימן יב, אות ח, שהדגיש שהדין נכון אף שלו היינו יודעים בעת סידור הגט על פסלות עד הקידושין, בכל זאת היינו מסדרים גט לחומרא, ואם כן הגט כאן אינו מיותר לגמרי. לעומתו, לדעת הרב ז"נ גולדברג (במכתב ששלח לדייני בית הדין של רבנות ירושלים ופורסם בשו"ת שואלין ודורשין, חלק חמישי, סימן פז),

אולם מה יהיה הדין במקרה שלא היו קידושין הלכתיים כדת משה וישראל אלא האישה נישאה בטקס אחר? האם נחשוש לכך שהיה בטקס רכיב של קידושין הלכתיים או לחלופין שנעשו גם קידושין הלכתיים בין הגבר והאישה בנפרד מהטקס, או שמא נאמר שוודאי לא היו כאן קידושין כשרים? בימיו של הרשב"א לא עלה על דעתם של יהודים לערוך טקס אחר, ולכן התשובות שלו עוסקות בחשש קידושין הלכתיים, בסתר או על ידי שליח.⁴⁶ בעידן המודרני ישנן עוד אופציות של טקס נישואין, והשאלה היא אם במקרה כזה יש לחוש לקידושין הלכתיים.

הרב נסים בן שמעון⁴⁷ עוסק במקרה של אישה שהתחתנה באר"ב בחתונה רפורמית⁴⁸ עם שתי עדות נשים, ולאחר מכן התגרשה בבית דין אורתודוקסי, ואז ביקשה היתר להינשא לכוהן. לאחר שהוא מביא את סתירת תשובות הרשב"א ואת יישוב הבית שמואל, הוא מסביר שבמקרה של נישואין רפורמיים ברור לחלוטין שלא היו קידושין כשרים, לא בטקס הרפורמי שבו העדות היו נשים ולא בהזדמנות אחרת, וממילא הגט אינו אוסר על האישה להינשא לכוהן.⁴⁹ יש לציין שאף שהוזכר בתשובה שהעדות היו נשים, נראה מהדברים שגם אילו העדים היו גברים, הפסק לא היה משתנה.⁵⁰

שאלה זו גופה היא מקרה המבחן: אם לאור הפרטים שנודעו לבית הדין בעת בקשת הנישואין לכוהן על אודות הפגמים בקידושין, הוא סבור שהגט לא נצרך בשעתו – האישה מותרת לכוהן, אבל אם גם לאחר שנודעו הפגמים עדיין היה מסדר גט לחומרא, האישה אסורה.

46 אכן, המקרים בשו"ת הרשב"א נושאים אופי של ספק עובדתי שמחמתו ניתן הגט. במקרים כגון נישואין אזרחיים וכדומה עיקר הספק אינו בעובדות אלא בדין – איך להתייחס לנישואין הללו. וראו במאמרו של הרב טביומי, לעיל ה"ש 22, בסימן כח, אות ב, ששלל אפשרות לחלק בין ספק במציאות לספק בדין מבחינת היחס לגט שנעשה.

47 הרב נסים בן שמעון **משפטי הבשן** חלק ב, אבן העזר, סימן ז.

48 על מעמדם של נישואין רפורמיים ראו הרב שילה רפאל "קידושין רפורמיים" **תחומין** ז 249 (1986); יצחק יוסף "מי שנישאת בנישואין רפורמיים אם צריכה גט" **נזר התורה** כט (ב) 269 (2017).

49 מקרה נוסף של קידושי רפורמים, ראינו בשו"ת מגן ושמע, לעיל ה"ש 32. שם אומנם גם הגט היה לא אורתודוקסי, ואחריו בוודאי אין מקום לאסור את האישה לכוהן, אבל מתוכן התשובה נשמע שגם אילו היה גט כדת משה וישראל לא היו אוסרים אותה, וכך גם כתב שם, בסימן סט.

50 כך, למשל, פסק הרב שלמה עמאר בשו"ת שמע שלמה, חלק א, אבן העזר, סימן ב. השאלה שהופנתה אליו שם הייתה בשלב שבו לא ניתן גט כדת משה וישראל, והרב עמאר מדגיש שגם אם יוחלט לתת גט כדת משה וישראל האישה לא תיאסר על כוהן, בין השאר בגלל הסברה: "אלו היו קידושי רפורמים שאינם כלום". וראו בפסקים שבה"ש הקודמת, שגם בהם לא הוזכר כתנאי להיתר שהעדים יהיו נשים.

הרב עובדיה יוסף העלה את הסברה הזאת גם לגבי נישואין אזרחיים. בתשובה ביביע אומר, חלק ו, אבן העזר, סימן א, שעוד נשוב אליה בהמשך, הוא מביא את הסתירה בתשובות הרשב"א, ומצדד בתירוצו שאם ודאי לא היו קידושין, הגט אינו אוסר את האישה על כוהן: 'שמכיון שאין מי שיאמר שהיו כאן קידושין, אלא הגט היה בשביל הרישום של נישואין אזרחיים דלית בהו ממשא, הגט הוי כחספא בעלמא'. מעבר לדברים הנוקבים והלא מוסכמים לגבי נישואין אזרחיים: "שאיין מי שיאמר שהיו כאן קידושין"⁵¹, יש חידוש גם בקביעה הוודאית שבני הזוג גם לא ביצעו מעשה קידושין הלכתי אחר. בזוג שערך חתונה רפורמית, סביר יותר שלא נעשה טקס קידושין יהודי אורתודוקסי. אולם זוג שנישא אזרחית, שמא בכל זאת ערכו קידושין הלכתיים. הרב עובדיה יוסף אינו חושש לכך, וסבור שאם הנישואין היו אזרחיים, אין לחשוש שהזוג ערך קידושין ממש, וממילא הגט אינו אוסר אותה על כוהן גם לדעת הרשב"א.⁵²

51 בתחילת התשובה, ביביע אומר, חלק ו, אבן העזר, סימן א, אותיות ב-ג, דן בהרחבה בשאלת תוקפם של נישואין אזרחיים על פי ההלכה, ודוחה את הדעות שלפיהן יש תוקף הלכתי לנישואין הללו כקידושין, בעיקר כשמדובר במי שאינו שומר תורה ומצוות.

52 בדיון שהתקיים בבית הדין בחיפה על קידושין פסולים, טען אחד הדיינים שהיה בדעת מיעוט, שגם אם כדברי הרב עובדיה יוסף בנישואין אזרחיים ניתן לטעון שבדאי לא היו קידושין, בקידושין כדת משה וישראל שנתגלה בהם פסול היה קול קידושין גמור שבגללו הגט נחשב מספיק משמעותי כדי לאסור את האישה לכוהן. דברי הדיין – מבלי להזכיר את שמו (ניתן לזהות במי מדובר באמצעות נתונים שונים) – הוזכרו בפסק הדין שניתן בערעור על התיק על ידי הרב ציון בוארון, ופורסם בספרו שו"ת שערי ציון, חלק ב, אבן העזר, סימן ט, אות טו. פסק הדין של הרב בוארון מנוסח בלשון חדה ותקיפה. הוא דוחה את הדברים מכוח תשובה של הרב עובדיה יוסף מכתב יד. כוונתו לתשובה בעניין פסול בקידושין שביביע אומר, חלק יא, שהובאה לעיל בה"ש 45. מתשובה זו משתמע, שלדעת הרב עובדיה יוסף גם אם נמצא פסול בקידושין, הגט לא יפסול את האישה לכהונה, וכאמור לעיל, יש היגיון שדווקא בקידושין פסולים יש פחות חשש שהיו קידושין מאשר בנישואין אזרחיים, גם אם היחס לגט שניתן בשעה שלא ידעו על הפסול בקידושין הוא יותר רציני מהיחס לגט שניתן על נישואין אזרחיים. נראה שיש כאן מחלוקת בשאלה מדוע כאשר ודאי לא היו קידושין יש להקל: האם משום שהגט אובייקטיבי אינו בעל ערך, או כי היחס הסובייקטיבי של החברה לגט פחות ואין חשש שיאמרו שהותרה גרושה לכוהן? בנישואין אזרחיים היחס הסובייקטיבי לגט פחות, ואילו בפסול בקידושין דווקא היחס האובייקטיבי הוא הפחות, כי מבחינה סובייקטיבית בעת שניתן הגט, הציבור לא ידע שהקידושין פסולים, ולכן התייחס לגט הזה כגט הלכתי מחייב לכל דבר ועניין. יש לציין, שפסק הדין של הרב בוארון בסימן ט, זכה להסכמה של הראשון לציון דאז,

הרחבה נוספת של ההקלה בגלל הסברה שבוודאי לא היו קידושין בגוון קצת שונה אנו מוצאים בפסיקה של הרב ולדנברג.⁵³ במקרה שעליו הוא מדבר איש ואישה באו לבית דין בכורדיסטן, סיפרו שהיו ביניהם קידושין הלכתיים, וביקשו גט. הדיינים לא חקרו ולא שאלו דבר, אלא סידרו גט לאור העובדה שיצא "קול הברה" בעיר שהיא נתקדשה. לאחר מכן התחתנה האישה עם כוהן, ואף ילדה לו שתי בנות, ולבסוף הם באו לבית הדין (כנראה בארץ), ושאלו אם מותר להם להמשיך לחיות ביחד. בדיון סיפרה האישה שהקידושין מהגבר שנתן לה גט היו בהפתעה באמצע הרחוב שבוע לאחר שהכירו זה את זה, ובלי עדים.

הרב ולדנברג מביא את דברי האחרונים⁵⁴ שלפיהם הרשב"א הקל בכל מקרה שבו קול הקידושין הוא "קול ושוברו עמו", כלומר שיש הכחשה של האישה לקול, ואין עדים.⁵⁵ במקרה כזה אין לגט משמעות, ועל כך דיבר הרשב"א בתשובתו המקילה.⁵⁶ לעומת זאת כאשר יש "קלא דלא פסיק" ו"רגלים לדבר שיהא הקול קול אמת",⁵⁷ הגט

הרב שלמה עמאר, כפי שכתב הרב בוארון בשו"ת שערי ציון, חלק ב, אבן העזר, סימן יב, אות טז.

53 שו"ת ציץ אליעזר, חלק ד, סימן יט.

54 מקור התירוצ הזה הוא בשו"ת ריח השדה, סימן כ (במהדורת בצרי, 403). לגבי השאלה אם ניתן לומר שלכך התכוון הבית שמואל, ראו שערי ציון שהובא לעיל ה"ש 52, בחלק ב, סימן ט, אות יג, שהביא בשם הדיין שבדעת המיעוט שסבר שזהו ממש התירוצ של הבית שמואל, והרב בוארון דחה את דבריו. ביאור רחב לתירוצ הזה מופיע בע' 1236611/1, לעיל ה"ש 31.

55 בסוף התשובה הוא מביא סברה נוספת להקל מעבר לכך שלקול יש שובר עימו: הוא מוכיח שגם קול צריך להיות מבוסס על מידע משמעותי כלשהו ולא סתם על "קול הברה" שיוצא. לדעתו, טעו הדיינים שסידרו גט בגלל קול הברה שכזה. אלא שיש להודות שבתשובות הרשב"א מדובר על קולות פחות מבוססים מהמקרה שהיה לפני הציץ אליעזר. בשו"ת הרשב"א, חלק א, סימן תקן, אפילו לא יצא קול, אלא רק חוששים שמאן דהו יוציא קול בעתיד, ואף על פי כן, אחרי שניתן גט הרשב"א אסר עליה להינשא לכוהן.

56 אכן, יש לשים לב שבכל שלוש התשובות המקילות של הרשב"א עניין הכחשת האישה מופיע, מה שאין כן בשלוש התשובות המחמירות, שבהן באמת לא מוזכר שיש הכחשה. בתשובה בחלק ו, סימן א, הרשב"א מעצים את משמעות ההכחשה, ומביא את הכלל התלמודי (בבלי, קידושין סה, ע"ב) שעד אחד אינו נאמן כלל מול הכחשה, וממילא אין חשש קידושין והגט אינו נחשב.

57 הציטוטים הללו לקוחים מדברי אפי זוטרי, אבן העזר, סימן ו, סעיף קטן ג, שהביא את דברי ריח השדה, וניסח את דבריו במונחים הלקוחים מנושאים אחרים בדיני אישות. משמעותם של המונחים הללו היא טענה לא מוכחת שאנשים מדברים עליה, והיא אינה יורדת מסדר היום, או שיש עובדות או מעשים התומכים בה. וראו שו"ת יביע אומר,

פוסל את האישה לכהונה. לאור זאת הרב ולדנברג פוסק במקרה שלפניו שהאישה מותרת לכוהן, שכן בקשתה לקבל גט מבית הדין בכורדיסטן הייתה תמימה, ללא חקירות בטיב הקידושין, ואילו בדיון לפני בית הדין בארץ היא הכחישה את הקול, או ליתר דיוק הסבירה שלא היו עדים בעת המעשה הנטען כקידושין. לפיכך גם הרשב"א יסכים שהגט אינו נחשב במקרה כזה.⁵⁸ בניגוד למקרה של פסול מוכח בקידושין שעליו דן הרב עובדיה יוסף כפי שהובא לעיל, כאן לא הייתה כל הוכחה לפסול אלא רק הכחשה של האישה, ולרב ולדנברג הספיק הדבר כדי להתיר. הוא גם לא חשש שהיה מעשה קידושין אחר בין הגבר לאשה, ולאור ההנחה שאין להאמין לקול הוא מתיר את האישה לכוהן.⁵⁹ בפסק דין שיצא בשנים האחרונות⁶⁰ הדיינים מקבלים את העיקרון שבמקרה שוודאי לא היו קידושין ניתן להתיר לאישה להינשא לכוהן, אלא שבאותו מקרה הם סברו שהגט נצרך מעיקר הדין ולכן החמירו.

(2) מעמדו של הגט

חלק ו, אבן העזר, סימן א, אות ד, שהקשה על התירוף הזה ברשב"א מכך שבחלק א, סימן תקן, הרשב"א כתב במפורש שלא יצא עליה קול שהיא מקודשת. נראה לי שהקושיה עולה רק אם משתמשים במונחים "קול" ו"רגליים", אולם עיקר התירוף של הסתירה אינו תלוי במונחים אלו, אלא בחלוקה בין מקרים שבהם יש הכחשה של האישה לבין מקרים שבהם אין הכחשה, וכאמור, חלוקה זו בהחלט מוכחת בתשובות השונות של הרשב"א.

58 בעל שו"ת ריח השדה טוען שגם הרמ"א שהביא את דברי הרשב"א המחמירים יסכים להקל במקרה הזה, שכן הרמ"א, דיבר על מקרה שנתגרשה "רק משום קול קידושין בעלמא", ומשמע, שהקול אינו נסתר או מוכחש, ולכן לגט יש משמעות. אלא שדברי הרמ"א מיידי בהמשך המשפט הם: "אף על פי שהוא ברור שאין ממש באותן קידושין". אומנם, הרמ"א כאן אינו מזכיר איך בדיוק "ברור" שאין ממש בקול הקידושין, אבל על פניו משתמע שגם אם האישה מכחישה את דבר הקידושין, הגט יאסור אותה לכוהן.

59 ספק בעיניי אם הבית שמואל היה מסכים להקל במקרה כזה. הרי הוא אמר שבמקרה ש"ע"פ הדין לא היה צריך לגרש וגירש מעצמו אמרין שמא אמת הדבר דקידש". לכאורה במקרה הזה האיש בא מעצמו לתת גט, ויש בהחלט מקום לחשוש שהיו קידושין. האם רק בגלל הכחשת האישה נשלול את האפשרות הזאת? באמת נראה שהציץ אליעזר מצרף כמה סברות להתיר במקרה שהובא לפניו, ובדבריו הוא אינו מסתיר את המניעים למאמץ שלו להקל על האישה המסכנה שלפניו: "אבל אחרי העיון נלפענ"ד שיש מקום לפתוח בפתחא דהיתרא של עלובתא דא אשר נכרין הדברים שאין אשמה בה במה שנשאת לו כי פשוטה היא עד מאד, ולמצוא בכך עוגן הצלה גם לילדות שלא תוכרזנה כפסולות לכהונה".

60 ע' 1236611/1, לעיל ה"ש 54. הנושא שלנו מופיע שם בהרחבה בסעיף 5, מבלי להזכיר את תשובת הציץ אליעזר.

החלוקה בין מקרים שבהם ברור שלא היו קידושין לבין מקרים שבהם יש ספק, לכאורה אינה מספקת מענה לחשש של הרשב"א שיאמרו שהתירו גרושה לכוהן. הרי הציבור שמע שהאישה קיבלה גט. כעת הוא שומע שהיא נישאת לכוהן. האם הציבור יודע לחלק חילוקים דקים במהות הקידושין שבגללם ניתן לאישה גט? אשר על כן, חלק מהפוסקים הבינו שהשאלה המרכזית איננה מעמד הקידושין-לכאורה, אלא מעמד הגט.⁶¹

בתשובה שהובאה לעיל⁶² עסק הרב עובדיה יוסף במקרה שאירע בכפר בתימן שבו שני אבות חששו שילדיהם התקדשו, ולכן הלכו ל"חכם המושב בתימן שהוא גם סופר", והלה סידר להם גט. בין שאר השיקולים להקל הוא הביא את דברי המהרש"ל,⁶³ שחילק לעניין איסור לכהונה של אישה שיצא עליה קול קידושין וקיבלה גט, בין מקרה שהגירושין נעשו על פי דיינים בני סמכא לבין מקרה שהגירושין לא היו בבית הדין. במקרה שעסק בו הרב עובדיה יוסף הגירושין לא היו בבית דין אלא אצל "חכם" מקומי בכפר קטן, ולכן אין חשש של קול גירושין.⁶⁴

יש שפסקו שגם אם הגט ניתן בבית הדין, אם הוא ניתן בגלל בקשת הזוג מבלי שהייתה פסיקה של בית הדין שהאישה אכן מקודשת וטעונה גט כדי להינשא לאחר, הגט אינו אוסר אותה לכוהן.

61 במקרים קיצוניים, כשהגט אינו גט הלכתי, אין שאלה. בשמש ומגן, לעיל ה"ש 32, הוזכרו גירושין לא אורתודוקסיים, שברור לפוסקים שהם אינם הופכים את האישה לגרושה. על כך יש להוסיף מקרים של גיטין פיקטיביים שניתנו בבתי דין אורתודוקסיים. שו"ת חלקת יעקב, אבן העזר, סימן לג דן במקרה בקהילה יהודית בגרמניה של זוג שנישא אזרחית ותכנן להינשא גם הלכתית, אולם השידוך התבטל. כבואם להתגרש אזרחית הם נדרשו להביא גט יהודי, על פי החוק הפולני. הדיינים חששו לתת גט כדי לא לפסול אותה לכוהן. הרב ברייש פוסק שם, שהואיל והגט מיועד רק לערכאות אין בו שום חשש, ומוסיף שרצוי שהדבר יאמר בעת נתינת הגט, ועוד יותר רצוי בכלל לא לתת את הגט לאישה, אלא לשולחו ישר לבית המשפט. דרך אגב, הוא מעיר שם הערה כללית מעניינת: שייתכן שבימינו שנהוג שבסוף תהליך הגירושין אין נותנים לאישה את הגט אלא משאירים אותו בבית הדין, אולי אין לחשוש יותר לקול, כי בידי האישה אין גט. אינני יודע אם הסברה הזאת הוזכרה בעוד פוסקים. מקרה נוסף של גט פיקטיבי מוזכר בקשר לנישואין הפיקטיביים, שנעשו בימי המנדט הבריטי. הרב יוסף צבי הלוי, לעיל ה"ש 42, בפרק ח, מדבר על כך שמסדרים גט בצנעה "כלפי ממשלה", והאישה אינה נחשבת גרושה.

62 יביע אומר, לעיל ה"ש 44.

63 שו"ת מהרש"ל, סימן כה.

64 חילוק זה הוזכר גם בשו"ת הר צבי, אבן העזר א, סימן לג בקצרה ובלי לצטט את המהרש"ל, וכן, אצל הרב יוסף שלום אלישיב, קובץ תשובות חלק א, אבן העזר, סימן קמד (התש"ס) כפירוש לדברי הבית שמואל.

חילוק זה מבוסס על דברי הבית שמואל שהבאנו לעיל.⁶⁵ על פי החילוק הזה הביא הרב פרנק את האפשרות להקל במקרה שבני הזוג נישאו אזרחית והתגרשו בבית דין. לדבריו, מכיוון שהגט היה "מרצונם" ניתן להקל, "במקום שהדבר דחוק מאד, ולהזוג יש להם בזה שאלת חיים".⁶⁶ הרב פרנק חזר על הסברה הזאת בהסכמה שכתב לבעל הציץ אליעזר לגבי המקרה של הזוג מכורדיסטן. שם, כזכור, בני הזוג באו לבית הדין בכורדיסטן וביקשו גט על סמך דברי עצמם שהם התקדשו, ובית הדין לא חקר את העניין אלא סידר גט. על כך כתב הרב פרנק שיש לגזור בדיינים שסידרו גט בלי שום דרישה וחקירה, "ולכן אין זה כדאי להחזיקה כמגורשת ולהוציאה מבעלה על מעשה שעשו שלא כדין".⁶⁷

הרב יצחק יוסף העצים את הסברה הזאת לכיוון קיצוני ביותר.⁶⁸ במקרה שהגיע לבית הדין הגדול שבו התברר שהיה פסול בעדי הקידושין, העלה הרב יצחק יוסף, בין שאר סברותיו להקל, טענה מפתיעה: לאור העובדה שבימינו בתי הדין נוהגים לסדר גט בלי לבדוק את כשרות הקידושין של בני הזוג, הרי שהגט אינו גט שבית הדין הצריך, וממילא לפי הסברה של הבית שמואל אם התברר שהגט היה מיותר הוא לא יפסול את האישה לכהונה. על פי סברה זו יהיה אפשר להתיר כמעט לכל אישה שהתגרשה בבית הדין והתברר שיש פסול כלשהו בקידושה, להינשא לכוהן!⁶⁹

65 אם נבחן את הדבר בתשובות הרשב"א שלפנינו ניווכח בקושי שבחילוק הזה: בשלוש התשובות המקילות, משתמע שהצריכו את האישה לקבל גט, ומשמע שמי שהצריך הוא גורם ציבורי כלשהו – הוא זה ששלח את השאלה לרשב"א. אומנם יש להודות שלא מוזכר במפורש שמדובר בבית דין. בשלוש התשובות המחמירות – אכן במיוחדות, סימן קלב, כתוב שהצריכו אותה גט. אולם בחלק א, סימן תקן כתוב: "ושמע לקול המלחשים", ומשמע שבית הדין לא הצריך גט (עמד על כך בשו"ת משפטיך ליעקב, לעיל ה"ש 4, חלק ו, סימן ב, אות ה). גם בתשובת הרשב"א, חלק ח, סימן קנט כתוב: "שנתן גט מעצמו". אכן, הבית שמואל בהמשך דבריו התקשה בתירוץ הזה, בגלל התשובה בחלק א, סימן תקן, והעלה סברה הפוכה: שדווקא אם גירש מעצמו, משמע שהודה בקידושין והגט אוסר. נראה אפוא שהחילוק הזה אינו פשוט כל כך כיישוב הסתירה לכאורה בתשובות הרשב"א.

66 שו"ת הר צבי, לעיל ה"ש 64. וכן כתב שם, בסימן כט לגבי נישואין פיקטיביים שהזוג ביקש גט. מעניין לראות שבעיניו זוג שנישא אזרחית אינו צריך גט מצד הדין, ולכן סידור הגט הוא "מרצונם".

67 שו"ת ציץ אליעזר, לעיל ה"ש 53.

68 יצחק יוסף, לעיל ה"ש 25, בעמ' 62.

69 בנישואין אזרחיים פעמים רבות בית הדין דווקא כן מברר את הנסיבות וקובע אם נדרש בהם גט מעיקר הדין. לכאורה יצא לפי סברה זו שדווקא בגרושה בגט מנישואין אזרחיים יהיה צורך להחמיר יותר.

(3) גבר ואישה משודכים

כפי שראינו לעיל, הבית שמואל הזכיר בראשית דבריו את החילוק שהביא המהרש"ל בין מקרה שהגבר והאישה שעליהם יצא הקול היו משודכים לבין מקרה שמדובר בגבר ואישה שאין ביניהם קשר פורמלי כלל:

ונראה דלא כתב הגאון⁷⁰ אלא דווקא במשודכת, שיש ראייה לדבר שנוכל לומר שקדשה, ומאן דחזי גיטא (=ומי שיראה את נתינת הגט) יאמר בודאי בעבור שנתקדשה אבל האי גיטא (=גט זה) שהוא בעבור קול בעלמא וקול ושוברו עמו שאין בו ממש מאן דחזי גיטא יודע גם כן שבעבור חשש הנמנע מלישאנה עבדה האי עובדא.⁷¹

מדברי המהרש"ל נראה שלא כל תשובות הרשב"א היו לנגד עיניו. אכן, בתשובה שבחלק א, סימן תקן עסק הרשב"א במקרה של משודכים. אולם בתשובה במיוחדות לרמב"ן, סימן קלב מדובר על אישה שיצא עליה קול שנתקדשה בלי שום שידוך. אדרבה, היא נשדכה לאחר, ואף על פי כן החמיר הרשב"א להחשיב אותה כגרושה. אכן, בבית יוסף התשובה הזאת מצוטטת באופן חלקי – רק תשובת הרשב"א, בלא שאלת השואל. כפי הנראה המהרש"ל לא ראה את התשובה בשלמותה במקורה, אלא רק בבית יוסף, ולכן לא יכול היה לדעת שהרשב"א החמיר גם בגבר ואישה שאינם משודכים. גם התשובה המחמירה הנוספת של הרשב"א בחלק ח, סימן קנט לא עסקה במשודכים. יש להוסיף על כך שגם בתשובות המקילות של הרשב"א, מצאנו שבתשובה שבחלק ו, סימן א היה מדובר בזוג משודכים שנטען שהתקדשו, ואף על פי כן הקל הרשב"א ואמר שהאישה אינה נחשבת גרושה.

נראה אפוא שגם אם ניתן לקבל את דברי המהרש"ל כעמדה הלכתית עצמאית, קשה לקבלם כתירוץ לסתירה לכאורה בתשובת הרשב"א. אולי זו הסיבה שעמדתו של המהרש"ל אינה נפוצה כל כך בפסיקות בתי הדין בנושא. אף על פי כן ניתן למצוא פוסקים שבכל זאת הסתייעו בדבריו כדי להקל במקרה שאין מדובר בזוג משודך.⁷² הציץ אליעזר במקרה מכורדיסטן הזכיר את העובדה שהגבר והאישה הכירו בסך הכול שבוע, ואז לפי הטענה הגבר קידש את האישה ברחוב. על כך הוא כותב:

70 כוונתו לרשב"א, שאת תשובתו שבחלק א, סימן תקן הביא.

71 שו"ת מהרש"ל, לעיל ה"ש 63.

72 הרב טביומי, לעיל ה"ש 23, באות א, מביא את המהרש"ל, ומשתמע שהיה מוכן להסתמך על דעתו, אלא שבנידון שבו עסק – נישואין פיקטיביים – טענתו הייתה, שם, באות ז, שיש חשש לקידושין גמורים, כי היו זוגות שבעקבות הקידושין הללו המשיכו לחיות כנשואים, "ונעשה מהערמה אמת", וממילא הגט אינו בגלל קול אלא מעיקר הדין.

עוד זאת. עיין בבית שמואל בסק"ג שמביא בשם תשובת מהרש"ל שסובר שדוקא במשודכת יש לחוש לקול כזה של קדושין בעלמא אבל בעלמא אין לחוש ע"ש, ומדסתם הבית שמואל את דבריו משמע דס"ל נמי להלכה כוותיה, והובא בסתמא כן גם בבאה"ט ובאפי זוטרי שם. ובעוד פוסקים. ובנידוננו לפי דברי האשה, ואין מי שיכחישנה, לא היה לה עם הבחור הקודם לפני מעשה נתינת הכסף שום קשר של שידוכין, ורק הכירה אותו כשבוע קודם, וא"כ הו"ל כאינה משודכת שנתגרשה משום קול קדושין בעלמא שאין חוששין לזה לפוסלה לכהונה.

(4) התקדשה כבר לכוהן

אחת השאלות העולות על הדין שאנו עוסקים בו, היא מה הדין במקרה שכוהן נשא אישה, ורק לאחר מכן התגלה שהיא קיבלה גט סרק. אילו היו באים לפני הנישואין לשאול, היו אוסרים עליהם להינשא. האם כששאלו לאחר הנישואין הדין הוא שהם חייבים להתגרש, כמו מקרה קלאסי של כוהן שנשא גרושה, או שמא בגרושה משום קול יש להקל אחרי שכבר נישאו?

בנושא זה נחלקו האחרונים. הב"ח כתב שבדיעבד אם נישאו אינם צריכים להתגרש,⁷³ ואילו חתנו הט"ז חלק עליו.⁷⁴ הב"ח לא הזכיר בדבריו במפורש את תשובות הרשב"א.

בעל הציץ אליעזר בתשובתו הנזכרת לעיל טען שיתכן שדברי הב"ח יכולים להיות התירוץ לסתירה לכאורה בין תשובות הרשב"א,⁷⁵ שהרי בתשובה המקילה שהובאה בבית יוסף אכן היו קידושין, ואם כן ייתכן שהרשב"א הקל שם בגלל העובדה שכבר התקדשה לכוהן. ברם, הרב ולדנברג לא שם לב שהשוורות הללו הן ציטוט של הרשב"א (בתשובה בחלק ח, סימן קס) את עצמו בתשובה אחרת שבה עסק בנושא, הלוא היא התשובה שבחלק ד, סימן שד. אולם במקרה עצמו שנידון בתשובה בחלק ח סימן קס ותואר בשאלה, משמע שלא היו קידושין לכוהן, ואף על פי כן הקל. ממילא החילוק הזה אינו יכול להוות תירוץ לסתירה ברשב"א בין התשובות שבהן התיר לתשובות שבהן אסר.

⁷³ לגבי ההבחנה שההלכה עושה בין מצב של מלכתחילה למצב של בדיעבד, ראו שי עקביא וזנר "על קוהרנטיות ואפקטיביות בהלכה – לבירור ראשוני של ההבחנה בין לכתחילה ודיעבד" דיני ישראל כ-43 (2001).

⁷⁴ הב"ח באבן העזר, סימן ו, ד"ה "ומ"ש דבספק גרושה"; הט"ז, שם, סעיף קטן ב. לא נאריך בראיות שהביא כל אחד לדבריו. להרחבה, ראו, אוצר הפוסקים, שם, אות טז.

⁷⁵ מקור התירוץ הוא בשו"ת אדמת קודש, חלק א, אבן העזר, סימן לט, אלא שהוא לא הזכיר את הב"ח, ובכלל שם עסק בשאלה מתי לסדר גט כשיוצא קול קידושין ולא עסק בנושא הכהונה.

מכל מקום הציץ אליעזר נעזר בתירוץ הזה לסתירה בין תשובות הרשב"א כדי להקל במקרה שלו, שהרי במקרה שבו דן, האישה כבר נישאה לכוהן ואף ילדה לו שתי בנות. הוא מחזק את דברי הב"ח מכוח הכלל התלמודי שכל קול דבתר אירוסין לא חיישינן ליה,⁷⁶ ולאור זאת מתיר לבני הזוג להמשיך לחיות ביחד.⁷⁷ לסיכום, נראה כי מצאנו ארבעה כיוונים להתיר לאישה להינשא לכוהן אחרי שקיבלה גט כהלכה למרות דברי הרשב"א בתשובותיו המחמירות ולמרות דברי הרמ"א, אך מבלי לחלוק על דבריהם. שני הכיוונים הראשונים הם הדומיננטיים יותר בפסיקה:⁷⁸

א. בירור מהות הקידושין שנטען שנערכו: אופיים, הקול שיצא עליהם, הטענות שכנגד וכו'.

- ב. שאלת מסירת הגט: מקום סידור הגט, מי המניע לסידורו וכו'.
- ג. טיב הקשר הפורמלי שבין הגבר והאישה שלגביהם נטען שערכו קידושין.
- ד. טיב הקשר הפורמלי שבין הכוהן לבין האישה המבקשת להינשא לו.

ד. המהפך שחולל בנושא חידושו של הרב עובדיה יוסף

כפי שראינו, במקרים רבים דיינים מתירים לאישה להינשא לכוהן אף שקיבלה גט כהלכתו, כשהתברר שהגט לא נצרך כי הקידושין לא חלו.⁷⁹ היתרים אלו אינם פשוטים כלל וכלל בגלל דברי הרשב"א ופסיקת הרמ"א, אולם לאור תשובות הרשב"א המקילות, הפוסקים מוצאים פתחים להקל במקרים מסוימים ולהתיר לזוג להינשא. ברם, יש להודות שהחילוקים שנאמרו כדי לתרץ את סתירת תשובות הרשב"א אינם מאפשרים תמיד להקל, שכן יש מקרים שבהם נראה שגם לפי החילוקים בדעת הרשב"א באמת נצטרך לאסור את הנישואין. נוסף על כך, חלק מהתירוצים שניתנו נאמרו על ידי

76 בבלי, גיטין פט, ע"ב. פירוש הכלל הוא שאחרי שאישה מתקדשת, אין מתייחסים יותר לקולות היוצאים וטוענים שהיא הייתה מקודשת קודם לגבר אחר.

77 גם הרב נהרי צידד בחילוק הזה בפסק שפורסם בשורת הדין, לעיל ה"ש 37, בעמ' 72, והביא לחילוק צידוק מוסרי – הצורך להיאבק במוציאי הקול: "ובדרך כלל מדובר בבני בליעל או פריצי הדור אשר מבקשים להתעלל בבנות ישראל הכשרות, אזי יצאו גדולי ישראל מגדרן כדי להציל בנות ישראל מהמבקשים להתעלל בהן".

78 ראו הרב נהרי, שם, בעמ' 67 שהביא מתוך תשובות הרשב"א רשימה של שבעה נתונים, ולדעתו רק בהצטרפם יחד התכוון הרשב"א להקל. בניגוד לכך, ר' רפאל ידידיה צור, שו"ת פרי צדיק, סימן כג (ליוורנו תק"ח, סז, ע"ב), כתב שקיומה של סברה אחת מאלה שהזכיר הרשב"א בתשובה המקילה שבבית יוסף, מספיק כדי להקל.

79 מהמקילים שהוזכרו בפרק הקודם: פוסקים ודיינים מהדור הקודם כגון הרב פרנק, הרב ולדנברג, הרב יוסף צבי הלוי והרב ברייש, ופוסקים ודיינים בני דורנו כגון: הרב עובדיה יוסף, הרב משאש, הרב זלמן נחמיה גולדברג, הרב בן שמעון, הרב אבירזל, הרב עמאר, הרב בוארון והרב יצחק יוסף.

אחרונים שלא כל תשובות הרשב"א היו לנגד עיניהם, וניתן לדחותם לאור התשובות שלפנינו. גם התירוצים שיכולים להתיישב עם כלל התשובות נראים דחוקים מצד הסברה. סוף סוף האישה קיבלה בבית דין גט כהלכתו, וכולם יודעים שהיא גרושה. הרשב"א חשש שיאמרו שהתירו לגרושה להינשא לכוהן. האם בירורים באופי הקידושין שהיו או הגט שניתן הם בהכרח פקטורים בחשש של הרשב"א? הרי בסופו של דבר הציבור יודע שאישה שקיבלה גט נישאה לכוהן, ולא בהכרח יודע את פרטי המקרה – אם היה קול ושוברו עימו או לא, ואם הגט ניתן כתוצאה מהחלטת בית הדין או מרצון של בני הזוג.

נראה אפוא שאחרי כל החילוקים, דברי הרשב"א עם מקורם בחשש של התלמוד לגבי חלוצה, ודברי הרמ"א המוחלטים שלפיהם "אפילו לא נתגרשה רק משום קול קידושין בעלמא, אע"פ שהוא ברור שאין ממש באותן קידושין ואין נותנין גט רק מכח חומרא בעלמא, אפילו הכי פסולה לכהונה", מקשים מאוד להקל במקרים שבהם עסקנו. נפנה אפוא לכיוון חדש שניתן למצוא בפסקי הדין, כיוון פשוט למדי, שבאופן מפתיע לא מצאתי שעולה במפורש בשנים הראשונות של בתי הדין, ולכן יש לברר מדוע עלה בשלב מאוחר יחסית. הכיוון החדש הוא הטענה שדברי הרמ"א אינם מוסכמים על ר' יוסף קארו, מחבר השולחן ערוך, וממילא אין הכרח לפסוק כרמ"א.

ראינו שבפוסקים האחרונים העלו את הסתירה בתשובות הרשב"א, ונתנו לה מענים שונים. אולם ר' אברהם די בוטון, בעל פירוש לחם משנה על הרמב"ם, בשו"ת שלו – לחם רב, סימן לג, טען שבמקום התירוצים הללו ניתן לטעון שהרשב"א "סותר את עצמו", כלומר כפי הנראה חזר בו בתשובות המקילות ממה שכתב בתשובות המחמירות. לדעת בעל הלחם רב יש לפסוק כתשובות המקילות מכיוון שבדין דרבנן יש ללכת לקולא.⁸⁰ אם אכן הרשב"א בסופו של דבר הקל, יש היגיון רב לומר שגם ר' יוסף קארו סבר שיש להקל כמו התשובות המקילות של הרשב"א.⁸¹

ואכן, במהלך שנות התשעים של המאה העשרים אנו מוצאים פסקי דין העוסקים בהיתר לכהונה הנסמכים על בעל הלחם רב, אבל מרחיבים את הטענה שלו ומיישמים אותה לא רק על הרשב"א, כי אם גם על ר' יוסף קארו. לדעתם, כשהבית יוסף הביא את תשובות הרשב"א, והאחרונה שהביא היא התשובה המקילה, כוונתו הייתה להראות שכדברי הלחם רב הרשב"א חזר בו מחומרתו והתכוון לפסוק לקולא. ממילא העובדה שר' יוסף קארו לא הביא את דברי הרשב"א בשולחן ערוך – לא בעניין כהונה, לא בעניין מחזיר גרושתו ולא בעניין חודשי הבחנה, אלא רק הרמ"א הביאם, יכולים ללמד שר'

80 על המעמד המשמעותי של שו"ת לחם רב בדורו, ראו יעקב שמואל שפיגל "רבינו אברהם ב"ר משה די בוטון וחיבוריו" **לחם רב** 55–56 (התשע"ח).

81 אחרונים נוספים כתבו שניתן לפסוק לקולא נגד הרמ"א, והביאם הרב עובדיה יוסף בתשובה שתובא להלן בשו"ת יביע אומר, חלק ו. אלא שלא ראיתי שהם התייחסו לדעת המחבר בעניין.

יוסף קארו התכוון לא לקבל את השיטה המחמירה. נמצא אפוא שיש כאן מחלוקת בין מחבר השולחן ערוך לרמ"א אם יש לפסוק כתשובות המחמירות של הרשב"א. אם נפסוק על פי המחבר, שוב לא נצטרך לדון על קול הקידושין או על קול הגט. די יהיה לפסוק שהקידושין אינם חלים מבחינה הלכתית כדי להתיר לאישה להינשא לכוהן, גם אם קיבלה גט הלכתי בבית דין וגם אם כולם חושבים שהיא גרושה ממש, ואינם יודעים שנפסק שקידושה לא חלו מסיבה כזאת או אחרת.

כאמור, נראה כי רק בעשור האחרון של המאה העשרים עלה הטיעון הזה בבתי הדין לגבי כהונה. האם ניתן להצביע על מקור הטיעון ולהסביר מדוע וכיצד הפך להיות יותר ויותר מקובל?

כל מי שהעלה את הטיעון הזה בפסק הדין שלו הזכיר כמקור לדבריו פסק דין של הרב עובדיה יוסף שפורסם בחלק ו של ספרו יביע אומר, פסק שנזכר לעיל.⁸² הפסק ההוא כלל לא עסק בכהונה, אלא בשאלה של מחזיר גרושתו משנישאת. היה זה ערעור על פסק של בית הדין האזורי בתל אביב שעסק באישה שנישאה אזרחית, התגרשה בבית הדין כדת משה וישראל, נישאה לאחר כדת משה וישראל, התגרשה ממנו בגט, ואז רצתה לחזור לגבר הראשון שהייתה נשואה לו אזרחית בלבד.

המוקד העיקרי של תשובת הרב עובדיה יוסף הוא הדיון במעמד של נישואין אזרחיים על פי ההלכה, ובחלק משמעותי מהתשובה הוא מסביר מדוע לדעתו אין לחשוש לקידושין בנישואין אלו. אולם גם לאחר ההכרעה שהאישה לא הייתה מקודשת לגבר הראשון, עדיין יש להתמודד עם העובדה שהיא קיבלה ממנו גט הלכתי, ועל כן יצא קול שהיא גרושה ממנו, ואיך תוכל להינשא לו שוב לאחר שנישאה לגבר אחר כנגד דברי הרמ"א המפורשים בסימן י סעיף א על פי הרשב"א והרא"ש?

הרב עובדיה יוסף מסביר שהבית יוסף (בסימן י) אומנם הביא את תשובת הרא"ש, אבל מייד בהמשך דבריו בבית יוסף הוא מציין לתשובה המקילה של הרשב"א (חלק ד סימן שד), שנזכרה בבית יוסף בסימן יג, וזאת כנראה כדי לרמוז שיש להכריע לקולא כמותה. עוד הוא מוסיף שבשולחן ערוך לא נזכרת כלל תשובת הרא"ש כמו גם התשובה המחמירה של הרשב"א, ומכאן הוא מגיע למסקנה ש"מדברי מרן השולחן ערוך שהשמיט תשובת הרשב"א (סי' תקן), ותשובת הרא"ש (כלל לה), מוכח דסבירא ליה (=שהוא סובר) שהעיקר כתשובת הרשב"א שבבית יוסף (סי' יג)". כלומר, לדעת הרב עובדיה יוסף, ר' יוסף קארו סבר שהרשב"א חזר בו והחליט להקל. משום כך לא הביא ר"י קארו את העמדה המחמירה בשולחן ערוך, וזאת בניגוד לרמ"א שפסק על פי

התשובות המחמירות. בסיום התשובה הוא כותב שחבריו בבית הדין הגדול הסכימו עימו, והתירו לזוג להינשא.⁸³

החלק השישי של שו"ת יביע אומר יצא בשנת 1976. נראה שחלפו כמה שנים עד שהפסיקות שבו באו לידי ביטוי בפסיקות בתי הדין. על המשמעות של המהפך שבהוצאת כרך זה לאור נדון בפרק הבא. כעת נראה איך הפסיקה של הרב עובדיה יוסף, שכאמור לא עסקה ישירות בכהונה, השפיעה על הפסיקות בבתי הדין בנושא הכהונה.⁸⁴ עיון בפסקי הדין העוסקים בכוהן וגרושה מהשנים שלאחר תפוצתה של התשובה הזאת בשו"ת יביע אומר מעלה שניתן למצוא שלוש התייחסויות מרכזיות לחידושו של הרב עובדיה יוסף: א. חלק מהדיינים מאמצים את הקו הזה, וממילא פוטרם את עצמם מלדון – או לפחות מלהכריע – בתירוצי הרשב"א, ופוסקים לקולא גם במקרים שבהם נראה שהרשב"א היה מחמיר. בכל הפסקים הללו ישנה הפניה לתשובה זו של הרב עובדיה יוסף עם הטיעון שלו לגבי פסיקת המחבר, מה שמלמד שכפי הנראה תשובה זו היא שחוללה את התפנית בפסיקה; ב. חלק מהדיינים חולקים על החידוש של הר"ע יוסף; ג. חלקם מצמצמים אותו. קבוצה רביעית קטנה היא של דיינים שכלל אינם מזכירים את חידושו של הר"ע יוסף, וממשיכים את הקו הקודם שנהג בבתי הדין – לדון במקרים על פי התירוצים השונים שניתנו לתשובת הרשב"א.

הדיינים שנקטו בשיטת הרב עובדיה יוסף הם בעיקר דיינים ספרדים בולטים, הרואים את עצמם כתלמידיו.⁸⁵ הפסיקה הראשונה שמצאתי בעניין היא של הרב עמאר, שכתב תשובה בשנת 1990,⁸⁶ ובה הביא את דברי הרב עובדיה יוסף, ואף חזק אותם: "ואחר שמרן השמיט הדין הזה, זה שלש פעמים, ותלת הוו חזקה דלא שמיע ליה למרן האי דינא כלומר לא סבירא ליה", כלומר השמטת חומרת הרשב"א בשלושה סימנים שונים (ו, י,

83 לסיכום ממצה של הסברות להקל בתשובה שם, כולל הנסיבות המיוחדות שהיו שם – לזוג המבקש בן סיעודי, וכן ייתכן שהם כבר ממילא חזרו לחיות ביחד – ראו זוארץ, לעיל ה"ש 16, עמ' 306–309. וראו שו"ת הר צבי, לעיל ה"ש 27.

84 הרב עובדיה יוסף בעצמו חזר על סברתו ופסיקתו בכמה הזדמנויות, ראו למשל: שו"ת יביע אומר, חלק יא, אבן העזר, סימנים לב-לג – שתי תשובות: אחת מהעשור האחרון של המאה העשרים, ואחת מהעשור הראשון של המאה העשרים ואחת.

85 העובדה שרק בשנות ה-90 של המאה העשרים חידושו של הרב עובדיה יוסף באים לידי ביטוי באמצעות פסקי דין של ממשיכיו ניכרת גם בנושא היתר ממזרים, ראו עמיחי רדזינר "עד שכמעט לא נמצא ממזר מהתורה רק כשהיו אביו ואמו חבושים בבית האסורים" – על פתרונות חדשניים להתרת מקרי ממזרות בבתי הדין בישראל" 59 JSIJ 20 (2021).

86 שו"ת שמע שלמה, לעיל ה"ש 50. פסק דין מפתח תקווה משנת 1990 (התיארוך משתמע מתשובה שלו משנת 2015, שנדפסה בחלק ט, אבן העזר, סימן ה, שבה הוא מציין שאת התשובה בחלק א כתב 25 שנה קודם לכן, כלומר בשנת 1990).

(ג) בשולחן ערוך מהווה "חזקה", היינו שיטה עקבית ולא מקרית, המלמדת ש' יוסף קארו התכוון לא לפסוק כמותה. בתשובה מאוחרת יותר, משנת 2004, הוא מתאר את הקושי שלו לפסוק כך אלמלא סעד מהרב עובדיה יוסף, ומסיים את תשובתו: "יש מקום להתירם להנשא ול'ז ומיהו יראתי מחומר האיסור להתירם לכתחילה, אא"כ יסכים ע"ז מרן גאון ישראל הראש"ל ונשיא חכמי ישראל רבינו עובדיה יוסף שליט"א. ולאורו נראה אור".⁸⁷ בשנת 2015 הוא כתב תשובה על מקרה שגרשה מגט מיותר (נישואין רפורמיים) ילדה בן מכוון, ועלתה השאלה אם הבן חלל. מכיוון ששאלת היתר הנישואין לא עלתה, הוא רק הסתפק בהערה כללית של היתר מסויג: "ברור שלכתחילה טוב להזהר בזה, אך בכל מקרה יש לדון בנפרד בנסיבות של הענין, וכשמסתכלים במצב לאשורו, עם כל פרטי הפרטים אז יכולים לחוות דעת, ולה' הישועה, שהוא מסייע ומאיר עיניים להורות דבר אמת [...]"⁸⁸.

פחות מסויג ממנו הוא הרב משאש, שבענוונותו ראה את עצמו כמעין תלמיד של הרב עובדיה יוסף. בשנת 1994 הוא כתב תשובה שבה הביא בשם הרב עובדיה יוסף את הסברה שהמחבר לא פסק כרשב"א, ושיבח את הדברים: "ודבריו דברי אלהים חיים. ישר חיליה ותוקפיה לאוריי". והם קלורין לעין בנד"ד".⁸⁹ בסוף התשובה הוא מתנה את היתרו בהסכמה של הרב עובדיה יוסף, והאחרון ממהר למלא את בקשתו וכותב הסכמה.⁹⁰ הרב בוארון כתב אף הוא פסקי דין שבהם פסק על פי החידוש של הרב עובדיה יוסף, ובהמשך נעמוד על אחד מהם.⁹¹ גם הרב אליהו אבירזל כפי הנראה שינה את עמדתו המחמירה,⁹² ובפסקי דין מאוחרים אימץ את גישתו של הרב עובדיה יוסף.⁹³ נציין גם את

87 שם, חלק ו, אבן העזר, סימן יב. יש לציין שהיראה שלו הייתה לא רק מהפסיקה לקולא בגט מיותר בגלל קול הגירושין, אלא גם מעצם הפסיקה שהגט מיותר, שכן, במקרה שם פסלו רק עד קידושין אחד, ולא לכל הדעות הקידושין בטלו במקרה כזה. עוד יש להעיר, שהוא ייחס שם את הטיעון שהמחבר התכוון להקל לבעל הלחם רב.

88 שו"ת שמע שלמה, חלק ט, אבן העזר, סימן ה.

89 שו"ת שמש ומגן, לעיל ה"ש 32.

90 פורסמה שם, בסימן יד וכן, בשו"ת יביע אומר, חלק י, אבן העזר, סימן טו. גם בתשובה אחרת של הרב משאש, שם, חלק ד, סימן סז הוא מתיר על סמך הרב עובדיה יוסף ומקבל ממנו הסכמה שפורסמה באותו סימן שם. וראו שו"ת שמש ומגן, חלק ד, לעיל ה"ש 37, מקרה שבו הרב משאש החמיר מבלי להזכיר את הרשב"א והרמ"א, אלא כגזרה אישית שלו המתאימה לדור, וכנראה ההסבר לכך שלא הסתמך על הרמ"א בהחמתו הייתה שהוא סבר שיש לפסוק שלא כרמ"א.

91 שו"ת שערי ציון, חלק א, אבן העזר, סימן ב – פסק דין בהיותו אב"ד בבית הדין האזורי פ"ת, שעליו חתומים גם הרב עמאר והרב יהודה דרעי; שם, חלק ב, אבן העזר, סימן ט, בהיותו דיין בבית הדין הגדול.

92 ראו הרב מרדכי אליהו, לעיל ה"ש 37.

צמד הרבנים הראשיים הרב יצחק יוסף והרב דוד לאו, שהקלו בהתבססם על פסיקתו, אבל לא היו עקביים בהליכתם אחריה.⁹⁴

כאמור, היו דיינים – מאלה שאינם רואים את עצמם כתלמידי הרב עובדיה יוסף – שלא קיבלו את חידושו, והאריכו להסביר מדוע לדעתם אם הבית יוסף הביא את תשובות הרשב"א המחמירות, כנראה התכוון לפסוק כמותן, אף שלא הביא את הדבר בשולחן ערוך. נזכיר את הדיין הרב דוד כהן, שכתב מאמר ארוך בנושא גרושה מנישואין אזרחיים שהוזכר לעיל,⁹⁵ הביא את תשובת הרב עובדיה יוסף, וטען שזוהי פגיעה בכבודו של מרן הבית יוסף לומר שיש סתירה בדבריו והוא לא הרגיש בה. הרב מימון נהרי כתב אף הוא מאמר ארוך בנושא,⁹⁶ בעקבות פסק דין שלו בדעת מיעוט, והצטרף לדברי הרב דוד כהן שדחה את סברת הרב עובדיה יוסף.

כנגד שניהם יצא בחריפות הרב בוארון בפסק דין שכתב בבית הדין הגדול. הוא התרעם על כך שהרב נהרי הביא את דברי הרב דוד כהן כדי לדחות את דברי הרב עובדיה יוסף: "אחר הדברים האלה כותב: שהרב דוד כהן בשורת הדין ד' השיג ע"ד הגרע"י

93 תשובה משנת 2011 שפורסמה בשו"ת דברות אליהו, חלק ח, סימן פה (תשס"ט) ובה הוא מסיים: "וכן פסקו גאוני הדור מרן הגר"ש משאש הנ"ל וילחט"א הרב עובדיה יוסף שליט"א שהסכים עימו בזה". וכן, תשובה משלהי שנת 2014 שפורסמה שם, חלק ט, סימן קח.

94 הרב יצחק יוסף בפסק דין שהוזכר לעיל ה"ש 25 הביא את דברי אביו להקל, אך כפי שראינו לבסוף חשש שיאמרו שבית הדין הגדול מתיר לגרושה להינשא לכוהן, ולכן נקט שם שיטה חדשנית של מעין פשרה בין המקילים למחמירים. על פניו תמוה הוא שהרב יצחק יוסף חושש לאמץ את פסיקתו של אביו במקרה הזה. הרב דוד לאו, בשנת 2012, בהיותו רב העיר מודיעין, שלח פסיקה מקילה שלו לרב עובדיה יוסף וקיבל את הסכמתו עליה, ראו דוד לאו "ספק גרושה להינשא לכהן" בית הלל – ספר הזכרון למרן רבי עובדיה יוסף 94–95 (יגאל עזרא עורך 2014). הוא מעלה שם את האפשרות שלא לפסוק כרמ"א מבלי להזכיר שאולי זו דעת המחבר. כעבור שנתיים, בהיותו כבר דיין בבית הדין הגדול, פסק לחומרא, כפי שכבר ראינו לעיל, בע' (גדול) 973667/1, לעיל ה"ש 31 (פורסם גם בשו"ת משכיל לדוד, חלק ב, סימן כג), והביא שגם מי שחולק על הרמ"א מודה שאם הגט ניתן בבית דין האשה אסורה לכוהן. לא ברור מה המקור לחילוק הזה. הרב אלגרבל שישב איתו בדין הבהיר שלדעתו יש לפסוק כפרשנותו של הרב עובדיה יוסף בדברי מחבר השולחן ערוך לקולא, אלא שבמקרה הספציפי ההוא, הסכים להחמיר מסיבה אחרת.

בשנת כתיבת המאמר, פורסם פסק דין של הרב שלמה שושן, שאף הוא אווזו בעמדה זו, ראו ע' (אזורי טב') 1342811/1 פלונית (נבו 1.2.2022).

95 שינפלד, לעיל ה"ש 29.

96 הרב נהרי, לעיל ה"ש 77.

וכו', והעלה לאסור גרושה מנישואין אזרחיים לכהונה. וכאומר כבר נדחו דברי המקילין וכו' [...] והמעין בשוה"ד יראה שרוב ככל דבריו הובאו ביביע אומר⁹⁷. קשה שלא לחוש בפסק הדין שם – הן בתוכנו הן בסגנונו החרף – את קנאתו של הרב בוארון למעמדו של הרב עובדיה יוסף בעת שדיינים מרשים לעצמם לחלוק עליו בפסקי דין ובמאמרים.

ובאמת ישנם דיינים שאינם חולקים באופן ישיר על הרב עובדיה יוסף, אלא מצמצמים את דבריו, ורק אז מרשים לעצמם לפסוק לחומרא. הצמצום המתבקש ביותר הוא כמובן לומר שפסיקת הרב עובדיה יוסף מתאימה לבני עדות המזרח, ולא לבני אשכנז הפוסקים על פי הרמ"א. העניין הועלה כנראה לראשונה על ידי הרב מאיר מאזוז שראה את תשובת הרב עמאר הראשונה בחלק א של שמע שלמה. מכיוון שהתשובה של הרב עמאר הופנתה לבית הדין בלונדון, העיר לו הרב מאזוז במכתב שנדפס בשמע שלמה שם כהמשך לתשובת הרב עמאר: "ואם ב"ד דלונדון אשכנזים והאשה אשכנזית⁹⁸ לכאורה עליהם ללכת בעקבות הרמ"א ומה מקום לצדד להקל טפי מנדון הרמ"א [...]". ולאחר שמביא את תשובת הרב עובדיה יוסף הוא כותב: "שסמך ע"ד מרן והתעלם מד' הרמ"א מכמה טעמים שהיו בנדונו ואולי גם משום דא"י אתריה דמרן, אבל מה שנראה מד' כת"ר שגם הרמ"א מודה בנ"ד וצ"ע".⁹⁹

כלומר, לדברי הרב מאזוז לאשכנזים יש לפסוק לחומרא. הוא מעלה אפשרות שהרב עובדיה יוסף סבר שגם לאשכנזים בארץ ישראל יש לפסוק כדעת המחבר לקולא, אולם התשובה של הרב עמאר נשלחה ללונדון ואינה מיועדת ליושבי ארץ ישראל. הרב עמאר השיב לרב מאזוז בתשובה שנדפסה שם, שמדובר על זוג מעדות המזרח, ולכן הוא פוסק להם כמחבר ולא כרמ"א. מדבריו משתמע שאולי לאשכנזים היה פוסק אחרת, אולם בתשובותיו האחרות לא מצאנו שחילק בין זוגות מעדות המזרח לזוגות אשכנזים.¹⁰⁰

97 שו"ת שערי ציון, חלק ב, לעיל ה"ש 91.

98 מעניין שהרב מאזוז סבר שההלכה צריכה להיקבע על פי העדה של האישה, שכביכול עליה יש דיון אם נחשבת גרושה או לא. האמת שהיה ניתן לומר שיש ללכת על פי עדת האיש הרוצה לשאת אותה, שהוא כוהן והיא אסורה עליו רק אם כך נפסק בעדה שלו.

99 שו"ת שמע שלמה, לעיל ה"ש 86.

100 עוד פוסקים שכתבו שיש להחמיר בבני עדות אשכנז: הרב אליהו שלזינגר, שו"ת שואלין ודורשין, לעיל ה"ש 31; הרב יצחק צבי אושינסקי, לעיל ה"ש 31, בעמ' מג; הרב בן יעקב, משפטי ליעקב, לעיל ה"ש 4, חלק ב, סימן ב, אות ה; ע' 293122/1, לעיל ה"ש 31; ע' 1236611/1, לעיל ה"ש 31 (שם מעבר לעניין העדות המוזכר נוטה הרב בן יעקב שלא להסכים עם עצם החידוש של הרב עובדיה יוסף); ע' (אזורי ב"ש) 1310757/1 פלוני ופלונית (נבו 25.5.2021).

בפסקי דין מהשנים האחרונות מצאנו שהדיינים חוששים לחלוק על הרב עובדיה יוסף, ולכן מצמצמים את דבריו לאו דווקא בהקשר של עדת המבקשים. הם מסכימים עם הטענה שהמחבר לא פסק כדברי הרשב"א, אבל לאור הבאת התשובות של הרשב"א בבית יוסף טוענים שגם המחבר יסכים שלעיתים יש להחמיר.

הרב גאופטמן כתב פסק דין ב-2018 העוסק באישה הרוצה להינשא לכוהן וטוענת שהגבר שלכאורה הייתה נשואה לו היה במצב רפואי שמשמעו קידושי טעות. הוא טוען שגם אם נקבל את הטענה שהשולחן ערוך לא פסק את חומרת הרשב"א, במקרים שבהם בני הזוג נישאו כרגיל בחופה וקידושין והיו מוכרים לכול כוזג נשוי, אף אם לאחר מכן יבטלו את הקידושין בגלל מיקח טעות, יש להחמיר על האישה שלא תינשא לכוהן אפילו לדעת השולחן ערוך.¹⁰¹

קשה לי להבין איך אפשר מצד אחד לטעון שהמחבר לא פסק את דברי הרשב"א, ומצד שני לטעון שיוודה במקרה של מיקח טעות. הרי אם המחבר שתק מהעניין, מה לי אם הגט בטל בגלל ספק במעשה הקידושין ומה לי אם בטל בגלל קידושי טעות? בשנת 2021 פרסם הרב גאופטמן פסק דין נוסף, שבו כתב:

בנדו"ד עסקינן במבקשים מבני עדות המזרח, על כן היה מקום להקל יותר ולפסוק שאם אין תוקף לנישואי האישה בשל פסלות העד, אין לאסור עליה להינשא לכהן. מאידך, היה מקום להתעכב יותר ביישוב הסתירה בין תשובות הרשב"א ולומר שבנדו"ד שבזמן הגירושין לא עלה על הדעת לומר שאין תוקף לנישואין, לכו"ע יש צד להחמיר.¹⁰²

גם כאן לא ברור אם הוא סבור שהמחבר פסק כרשב"א או לא,¹⁰³ ומניין לומר שאם בזמן הגירושין לא ידעו על הפסול בקידושין גם המחבר יודה שהאישה אסורה לכוהן.¹⁰⁴ ניתן לסכם אפוא שתשובתו של הרב עובדיה יוסף בחלק ו של יביע אומר היוותה נקודת מפנה בשאלתנו. ממשיכי דרכו ראו בתשובה אבן דרך שעל פיה ניתן להקל במקרים רבים, ודיינים אחרים שהחמירו הרגישו צורך להתמודד עם הטיעון שהועלה בתשובה – אם לחלוק עליו ואם למצוא דרך ליישב בינו לבין הפסיקה שלהם לחומרא.¹⁰⁵

101 ע' 1101106/1, לעיל ה"ש 37.

102 ע' 1310757/1, לעיל ה"ש 100.

103 מסעיף י', בסיכום פסק הדין, נראה שדעתו הלא-מוחלטת היא שהמחבר לא פסק כרשב"א.

104 ראו דוד לאו, לעיל ה"ש 94, שטען אף הוא שהמחבר יודה במקרים מסוימים, מבלי שהביא מקור ברור לכך.

105 מאמר זה נכתב בתחילת העשור השלישי של המאה העשרים ואחת. מבין פסקי הדין המובאים במאמר מעטים הם פסקי הדין מהעשור האחרון, ויש לתת את הדעת לכך שלא נמצאו פסקי דין רבים על הנושא שלנו בשנים האחרונות, לפחות מבין הפסקים

ה. התמורות בפסיקת הרב עובדיה יוסף ומשמעותן

כאמור לעיל, בפסיקות בשאלה שאנו דנים בה חל מפנה, ופוסקים החלו להעלות את הטיעון שלפיו מחבר השולחן ערוך התכוון לא לפסוק כדעת הרשב"א שקול גירושין אוסר על אישה להינשא לכוהן. ראינו גם כי לאור העובדה שכל מי שהזכיר את הטיעון הזה הפנה לתשובה הלכתית ספציפית, הלוא היא תשובתו של הרב עובדיה יוסף בחלק ו של יביע אומר, ניתן להצביע על מחולל המפנה הזה ועל התקופה שבה התחולל המפנה. מובן הדבר שהעובדה שהר"ע יוסף פוסק על פי ר' יוסף קארו ולא על פי הרמ"א איננה מפתיעה איש. אולם המיוחד במקרה דנן הוא העובדה שר' יוסף קארו לא הביע עמדה ברורה בשולחן ערוך, אלא נמנע מלהזכיר את הנושא, וכנראה משום כך מצאנו תמורות בהתייחסותו של הר"ע יוסף לנושא. בתשובה מוקדמת לתשובה בחלק ו של יביע אומר הטיעון בדבר עמדת ר' יוסף קארו לא הוזכר.

נזכיר את שראינו לעיל: שבחלק ד של יביע אומר בסימן ו עסק הר"ע יוסף באישה שרצתה להינשא לכוהן ואביה טען שהיא גרושה. החלק הראשון של התשובה מסביר באריכות מדוע הקידושין לא חלו, וממילא לאמיתו של דבר היא אינה גרושה. בחלק השני (אות ד) מועלית הבעיה של הגט שניתן לה, גם אם לא היה נצרך: "וכבר פסק הרשב"א שאפי' לא נתגרשה אלא משום קול קידושין בעלמא, ואע"פ שהוא ברור שאין ממש באותן קידושין, והגט ניתן רק לחומרא בעלמא, אפ"ה פסולה לכהונה. וכ"פ להלכה הרמ"א באה"ע (סי' ו ס"א)".

פסיקת הרמ"א כאן מופיעה כדבר שאין עליו עוררין, ולא מצאתי בתשובה רמז לכך שר' יוסף קארו בשולחן ערוך חולק, אף שמוזכר שהעניין נתון במחלוקת ראשונים ושכבית יוסף הובאו תשובות סותרות של הרשב"א.

שפורסמו. לתופעה ניתן להציע כמה הסברים שאינם עומדים בסתירה זה לזה. ייתכן שהאופציה של נישואין אזרחיים הפכה בשנים האחרונות זמינה וקלה יותר בעבור הזוגות, ולכן כוהן וגרושה המבקשים להינשא ומניחים שבקשתם תידחה, אינם בודקים את האפשרות שתימצא דרך הלכתית להשיאם מטעם הרבנות, אלא בוחרים בפתרון של נישואין אזרחיים. עם זאת, גיליתי בשנים האחרונות מסלול אחר: זוגות של כוהן וגרושה פונים לרבנים בכירים המוכרים ומוערכים בעולם הרבני, שאינם דיינים בפועל במערכת בתי הדין הממלכתיים, הרבנים הללו מחפשים דרכים לפסול את הקידושין, ואם נמצאת הדרך הם מעניקים לזוג היתר להינשא, והזוג נישא מטעם הרבנות. חלק מפסקי הרבנים הללו נכתבים כפסקי דין סדורים, אך מטבע הדברים אינם מתפרסמים באופן רשמי אלא עוברים מפה לאוזן. אין צורך לומר שפסקים אלו שלא ניתנו בבתי הדין לא יתפרסמו מטעם בתי הדין. ראוי בהזדמנות לתאר בהרחבה את התופעה ולעמוד על הסיבות להיווצרותה. כאן נסתפק באמירה שגם בפסקים הללו ניתן לראות המשך לקו שהתווה הרב עובדיה יוסף, כמובן תוך הזכרת תשובתו שבחלק ו של יביע אומר.

ואכן, טעמי ההיתר בתשובה ההיא קשורים בסברות לקולא הנובעות מתירוף הסתירה ברשב"א, כפי שראינו לעיל: העובדה שהגט לא ניתן בבית הדין או העובדה שהיה כאן קול ושוברו עימו.¹⁰⁶ האפשרות שר' יוסף קארו לא פסק את הדין הזה לא הוזכרה. כל הדיון הוא מתוך קבלה מוחלטת של פסיקת הרמ"א בעניין.

נראה אפוא שאת החידוש בדבר עמדת ר' יוסף קארו החולקת על הרמ"א בעניינינו הגה הר"ע יוסף בשלב מאוחר יחסית,¹⁰⁷ או לכל הפחות הביא אותו בכתובים רק בשלב מאוחר. ברצוני להציע שהדבר קשור בביוגרפיה האינטלקטואלית שלו. נמקם אפוא את התשובות המדוברות על ציר הביוגרפיה של הר"ע יוסף, ולאחר מכן נבחן את משמעות העניין.

התשובה בחלק ד של יביע אומר איננה מתוארכת. היא נפתחת במילים: "מעשה בא לפני בית דיננו", כלומר הרב כבר שימש כדיין. חלק ד של יביע אומר יצא לאור בשנת 1964. הרב התמנה לדיין בבית הדין הגדול רק בשנת 1965, ולפני כן היה דיין בבתי הדין האזוריים בפתח תקווה ובירושלים. נראה אם כן שהתשובה נכתבה בהיותו עדיין דיין זוטא בבית דין אזורי, כפי הנראה בפתח תקווה.¹⁰⁸

התשובה בחלק ו נכתבה לפחות עשור לאחר מכן. היא נפתחת במילים: "הוגש לפנינו ערעור על החלטת בית הדין הרבני האזורי בתל אביב שניתנה ביום כ' שבט תשל"ג", כלומר בשנת 1973. הר"ע יוסף התמנה לראשון לציון בתאריך ד' במרחשוון תשל"ג (15.10.1972), ולכן יש לקבוע בוודאות שפסק הדין הזה ניתן בהיותו הרב הראשי לישראל.

אחד המפעלים המשמעותיים בפעילותו הרבנית של הר"ע יוסף היה העמדת פסיקתו של ר' יוסף קארו כפסיקה המרכזית בכל עולם ההלכה. בתחומים הלכתיים רבים ההלכה שהתקבלה בקרב הציבור בארץ – הן האשכנזי הן המזרחי – הייתה על פי פסיקת הרמ"א. הר"ע יוסף תבע לחזור לפסיקותיו של ר' יוסף קארו.

ניתן להצביע על כך שככל שהשפעתו של הר"ע יוסף גדלה כך המפעל שלו התרחב. כבר בהיותו דיין צעיר, בקהיר ולאחר מכן בפתח תקווה, הוא ניהל מאבק נגד דיינים אשכנזים ותיקים על אופן כתיבת שמות ספרדיים בגט, ודרש לכתוב את השמות כמנהג

¹⁰⁶ הובאה גם טענה שבגט אחרי קידושי קטן אין ממש כלל, ואפילו לא ריח הגט. זוארץ, לעיל ה"ש 16, בעמ' 244 ראה בנימוק הזה עיקר.

¹⁰⁷ על דרכי היתר חדשות העולות רק בשלב מתקדם של דרכו הפסיקתית של הר"ע יוסף ראו רדזינר, לעיל ה"ש 85, בה"ש 18; זוארץ, לעיל ה"ש 16, בה"ש 447.

¹⁰⁸ זוארץ, שם, בעמ' 241, בה"ש 21 נוטה לומר שפסק הדין נכתב בבית הדין בפ"ת, לאור העובדה שהתשובה עוסקת בעולי תימן, וישנם כמה פסקי דין הקשורים בעולי תימן שניתנו שם.

הכתיבה של בני עדות המזרח.¹⁰⁹ וסטרייך ראה במאבקים הראשוניים הללו נגד הדיינים האשכנזים "איתותים ראשונים וברורים למדי של מגמתו לחידוד זהותה של המסורת הספרדית והמזרחית", וכל זה "בשיאו של העידן בו 'התיישרו' המסורות הספרדיות והמזרחיות עם המסורת האשכנזית".¹¹⁰

כבר בהיותו בקהיר בשנת 1947 הוא התריע על חוסר בדיינים ממוצא ספרדי: "ומכאן תוכחת מגולה כי על מנהיגי העם להעמיד דיון ומורה ספרדי אחד לפחות בכל בית דין ובייחוד כשנמצאים תושבים ספרדים רבים תחת איזור שיפוטם, לבל תצא תקלה מתחת ידם בענייני שמות הגיטין".¹¹¹

ברם, הנושא של איות השם בגט קשור בהבדלי הגייה בין העדות ולא למסורות פסיקה שונות. הוויכוח שלו עם דיינים אשכנזים בנושא זה לא היה בשאלה כאיזו שיטה לפסוק, אלא רק בשאלה איך ליישם בפועל את ההלכות הפסוקות והמוסכמות. אין פלא אפוא שאת הפולמוס הזה פרסם הר"ע יוסף בשלב מוקדם של פעילותו. השלב הבא במפעלו היה יישום פסיקה ספרדית, ונראה שהתחיל לעסוק בכך בעיקר עת התמנה לרבה הראשי של תל אביב בשנת 1969, וביתר שאת בתור הראשון לציון החל משנת 1972. המאבקים של הר"ע יוסף במסורת הפסיקה האשכנזית בבתי הדין באים לידי ביטוי משמעותי בכתובים בתשובות שבכרך ו של שו"ת יביע אומר. את חמשת הכרכים הראשונים הוציא לפני התמנותו לרבה הראשי של תל אביב (כרך ה יצא בין היבחרו לתפקיד לבין התמנותו).¹¹² כרך ו יצא בשנת 1976, כבר בהיותו הראשון לציון. חלק מהתשובות שפורסמו בו שייכות לתקופה שבה כיהן כרב ראשי, אולם חלק מהן משתייכות לתקופות מוקדמות יותר בחייו, וייתכן שהוא במכוון המתין עם פרסומן עד שחש שמעמדו איתן מספיק כרב ראשי.

109 התשובה מקהיר משנת 1947 (תשרי תש"ח) פורסמה בשו"ת יביע אומר, אבן העזר, חלק ג, סימן כג; שם, בחלק ד, אבן העזר, סימן כג הר"ע יוסף מספר על ויכוח שהיה לו בנושא בבית הדין בפ"ת עם ראב"ד פ"ת, הרב ראובן כ"ץ, בשנת 1951: "והנה הגם שהיה קשה מאד בעיני הגאב"ד הנ"ל להנהיג בגטי הספרדים לעשות בהם כמנהגיני, שמתי פני כחלמיש והשתדלתי בכל עוז ותעצומות עד שהצלחתי ב"ה לשכנעו בזה"; שם, בחלק י, אבן העזר, סימן לד, אות ה, הוא מספר על מקרה מפתח תקווה בשנת תשי"ז (1957), שבו התווכח עם דיון אשכנזי שרצה לפסול גט מעיראק, בגלל איות השמות שלא תאם את הפסיקה האשכנזית: "משום חוסר הבנתו וידיעתו במבטא הספרדים והבבלים". סקירה על הנושא ראו רצון ערוסי **התנגשות הדיינים בפסיקת ההלכה הבינעדתית בישראל** (חיבור לשם קבלת תואר "דוקטור למשפטים", אוניברסיטת תל-אביב 1987).

110 אלימלך וסטרייך "הגנת מעמד הנישואין של האישה היהודיה בישראל: מפגש בין מסורות משפטיות של עדות שונות" **פלילים** ז 273, 326 (1998).

111 יביע אומר, חלק ג, לעיל ה"ש 109.

112 בנימין לאו **ממרן עד מרן: משנתו ההלכתית של הרב עובדיה יוסף** 98 (2005).

נסקור כאן בקצרה רק כמה מן התשובות שבחלק ו, תשובות שבהן עסק הר"ע יוסף בענייני נישואין, והן רלוונטיות לענייננו.

בחלק אורח חיים בסימן מג מופיעה תשובה המתירה לספרדים להינשא בימי בין המצרים עד ראש חודש אב. התיארוך של התשובה תואם את השנה הראשונה של רבנותו של הר"ע יוסף בתל אביב. בתשובה הזאת הוא משנה את המקובל עד אז בתל אביב – שגם ספרדים אינם נישאים בין המצרים. הוא מדגיש שמה שהיה מקובל בעקבות פסיקה אשכנזית אינו מחייב כ'מנהג המקום'. הוא מתייחס באופן כללי לפערים בין העדות השונות, ומדגיש שאין הצדקה לכך שבשם אחדות ישראל הפסיקה האשכנזית תהפוך להיות פסיקה של כל העם. הוא גם מבאר שפוסקים מבני עדות המזרח שקדמו לו הרגישו כפופים לפוסקים האשכנזים, ולכן הסכימו לאחד את הפסיקה על פי המקובל בפסיקה האשכנזית, ואילו הוא אינו כפוף לפוסקים אשכנזים.¹¹³

בשנות הרבנות בתל אביב ניהל הר"ע יוסף מאבק נוסף נגד החמרה יתרה באיסור לשאת שתי נשים, שמקורו כידוע באשכנז. התשובה העוסקת בכך פורסמה בחלק ז של יביע אומר,¹¹⁴ ושם הוא מספר שכינס את אבות בתי הדין בתל אביב ושכנע אותם לבל יחמירו בעניין. בהמשך התשובה הוא מספר על המחלוקת עם הרב גורן בעניין בעת שהיו שניהם רבנים ראשיים. הרב גורן סירב לחתום על היתרי נישואין עד ששונה החוק כך שכבר לא נדרשה יותר חתימתם של שני הרבנים הראשיים, ואז הר"ע יוסף חתם על כל היתרי הנישואין שהמתינו לאישור.¹¹⁵

תשובה חשובה נוספת שפורסמה בחלק ו היא זו שבאבן העזר סימן יד. שם הר"ע יוסף עוסק בחרם ירושלים שהטילה מועצת הרבנות הראשית נגד ייבום, חרם שחייב את כולם להתיישר לפי הפסיקה האשכנזית שהעדיפה את החליצה ואסרה את הייבום. הוא טוען שאין להם סמכות לבטל את מצוות ייבום, שהרי לפי פסק ר' יוסף קארו בשולחן ערוך הייבום קודם לחליצה.

מעבר לדיון הנקודתי על שאלת הייבום והחליצה, גם בתשובה זו יש פרק המוקדש לשאלת הפסיקות השונות בעדות ישראל. הר"ע יוסף מסביר מדוע הוא מתנגד לאחד את כל עם ישראל תחת פסיקה אחת בשם האחדות והרצון להימנע ממצב של "לא

113 ביקורת על הטענה בדבר הכפיפות של רבנים ספרדים לרבנים אשכנזים, ראו צבי זוהר האירו פני המזרח: הלכה והגות אצל חכמי ישראל במזרח התיכון 429–430, ה"ש 29, 32 (2001).

114 שו"ת יביע אומר, חלק ז, אבן העזר, סימן ב. הכרך יצא בשנת 1993, עשור לאחר סיום כהונתו כרב הראשי.

115 על התנהלותם של הרב גורן והר"ע יוסף בנושא היתרי נישואין, ראו Amihai Radzyner, *Halakha, Law, and Worldview: Chief Rabbis Goren and Yosef, and the Permission to Marry a Second Wife in Israeli Law*, 32 DINE ISRAEL, 261 (2018).

תגודדו". בכך הוא מערער על כל הרציונל הבסיסי של חרם ירושלים שנבע מהרצון "שלא תהיה התורה כשתי תורות", וטוען שכל עדה צריכה להמשיך במנהגה. תשובה זו מבוססת על פסק משנת 1951 בבית הדין בפתח תקווה. וסטרייך¹¹⁶ הצביע על כך שהתשובה לא פורסמה באף לא אחד מחמשת הכרכים הראשונים של יביע אומר, אף שכולם יצאו לאחר שנת 1951 (הכרך הראשון יצא בשנת 1954). כמו כן הפסק לא פורסם בסדרת "פסקי דין רבניים", שבה פורסמו פסקי דין חשובים. לאור נתונים אלה מסיק וסטרייך מסקנה המנוסחת בשאלה רטורית שתשובתה ברורה: "האם שיקולים מעין-פוליטיים הם שהנחו אותו בבחירת הזמן המתאים לפרסום תשובה נוקבת זו, והוא המתין עד אשר נבחר לכהונת הראשון לציון והרב הראשי לישראל?"¹¹⁷ מדברים אלו ניתן ללמוד שעם היבחרו של הר"ע יוסף לתפקיד הרב הראשי הוא חש יותר אומץ לאחוז בפסיקה הספרדית גם נגד מוסכמות ותיקות וממוסדות שהתקבעו על פי הפסיקה האשכנזית.¹¹⁸

116 וסטרייך, לעיל ה"ש 110, בעמ' 334. וכן לאו, לעיל ה"ש 112, בעמ' 123.
117 ניתן להוסיף לדיון את התשובה בסימן ו שם, בדיון קידושין בפני שני עדים שאחד מהם היה עד כשר והשני פסול. בנושא הזה ייתכן שיש מחלוקת בין ר' יוסף קארו לרמ"א (שולחן ערוך, אבן העזר, סימן מב, סעיף ב – נחלקו בקידושין בפני עד אחד, ולחלק מהדעות הוא הדין לעד כשר ועד פסול, ראו בתשובה, שם, אות ד). התשובה עוסקת בשאלה הכללית אם בדיני עריות צריך להחמיר גם נגד פסק מפורש של ר' יוסף קארו לקולא, כפי שפסקו כמה מגדולי חכמי הספרדים במהלך הדורות. הר"ע יוסף ממאן להיצמד לכלל הזה, וקובע שבארץ ישראל ניתן ללכת אחרי ר' יוסף קארו אפילו כדי להקל באיסורי עריות.

118 לאו, לעיל ה"ש 112, עמ' 91 מציין שבעת שהר"ע יוסף התמנה לדיין בבית הדין הגדול רק 25% מהדיינים במערכת בתי הדין היו מבני עדות המזרח. על דבריו יש להוסיף שכשהתמנה הר"ע יוסף לרב ראשי לישראל, פורסם בכינוס שערכו ארגוני העדה הספרדית כי באותה עת מכהנים רק תשעה עשר דיינים ספרדים מתוך מעל שבעים, כלומר מעט יותר מ-25%, ראו א' מנחם "אפליה באיוש דיינים ספרדיים" **במערכה** 142, 9 (1973); מנחם אב-טוב "לשאלת הרבנים הראשיים בערים" **במערכה** 144, 15 (1973). נראה אפוא שהפסיקה האשכנזית שלטה בבתי הדין מסיבה מתמטית פשוטה. נוסף על הדברים הללו, יש לציין שבאותו יום שבו התמנה הר"ע יוסף לתפקיד הרב הראשי, ז' במרחשוון תשל"ג, הודיע הרב יוסף שלום אלישיב על התפטרותו מתפקידו כדיין בבית הדין הגדול, ראו על כך הודעה על גמר כהונתו של דיין, י"פ התשל"ג 450, 453, שבו מודיע שר הדתות ז' ורהפטיג על "גמר כהונתו של הרב יוסף שלום אלישיב, דיין בבית הדין הגדול [...] עקב התפטרותו". התפטרות זו לא הייתה בגלל מינויו של הר"ע יוסף (אדרבה, הרב אלישיב תמך במועמדות זו), אלא כפי הנראה בגלל התמנותו של הרב גורן לתפקיד הרב הראשי האשכנזי, בעקבות פרשת "האח והאחות". הרב אלישיב היה דיין בולט מאוד במערכת בתי הדין, ויצר דור של תלמידים שהמשיכו את

ברצוני לטעון שהנושא של גרושה מחמת קול, שבו אנו עוסקים, יכול להיות דוגמה נוספת למגמת הפסיקה של הר"ע יוסף בענייני נישואין על פי עמדתו של ר' יוסף קארו ולא על פי הרמ"א, שלא כמקובל ורווח בבתי הדין. הפער שהעליתי בין התשובה בחלק ד לתשובה בחלק ו קשור לשינוי במעמדו של הפוסק. התשובה בחלק ד נכתבה בעת שהר"ע יוסף עדיין שימש כדיין זוטרי בפתח תקווה בהרכב שבו הדיינים האחרים היו אשכנזים. לכן הוא ראה את פסיקת הרמ"א בעניין קול גירושין כהנחת יסוד מוסכמת, וטרח להסביר מדוע אפילו לפי הרמ"א ניתן להקל לאור יישובי הפוסקים האחרונים את הסתירה ברשב"א. לעומת זאת התשובה בחלק ו היא פסק דין שניתן בעת שהר"ע יוסף היה כבר רב ראשי וישב בבית הדין הגדול כנשיא ולא כדיין זוטרי. כאן הוא החזיק לערער על המוסכמה הראשונית שיש לפסוק כרמ"א, וטען שלפי ר' יוסף קארו אין בכלל לחשוש לקול גירושין, וממילא ההיתר הפך פשוט ביותר. בעזרת הטעון הזה קיבל את הערעור על פסק הדין של בית הדין האזורי בתל אביב, שפסק על פי הנורמה המקובלת במערכת בתי הדין על פי פסיקת הרמ"א: שאם אישה התגרשה בבית הדין, אפילו לאחר נישואין אורחיים, דינה כגרושה לכל דבר ועניין.

כאמור, המקרה שבו אנו עוסקים מצטרף לרשימת פסיקות מתקופת רבנותו של הר"ע יוסף (כרבה הראשי של תל אביב וכרבה הראשי של מדינת ישראל כולה), שבהן הרב תובע לשוב לפסיקת ר' יוסף קארו ולא להמשיך לפסוק כרמ"א כפי שהיה מקובל.¹¹⁹ עם זאת, נראה לי שיש מאפיינים מיוחדים למקרה שלנו, המבחינים אותו מהמקרים שהבאנו

מדיניותו, שהתבססה כמובן על מסורת הפסיקה האשכנזית. ייתכן שפרישתו מכס השיפוט יצרה מרחב שבו היה לר"ע יוסף נוח יותר לשנות מוסכמות בפסיקת מערכת בתי הדין. דוגמה נוספת לכך, ראו אברהם קלמנזון **התפתחות עילת הגירושין "מאוס עלי" והשימוש ב"הרחקות דרבנו תם" בבתי הדין הרבניים ככלי מרכזי למאבק בסרבנות הגט והתגברות על התלות בעילות הגירושין** 32 (עבודת גמר לקראת התואר "מוסמך למדעי הרוח והחברה", אוניברסיטת בן-גוריון 2020).

¹¹⁹ יש לציין את העובדה שגם הראשון לציון שקדם לר"ע יוסף, הרב יצחק נסים, פסק על פי הרמ"א בעניינינו, כפי שהבאנו לעיל ה"ש 31. הביטוי של הרב נסים: "אין אנו מוצאים כל צד להקל בנדון זה", רק מראה כמה היה הרב נסים צמוד לפסיקה המקובלת בבתי הדין כרמ"א. נראה שהתשובה הזאת יכולה לחזק את טענת לאו, לעיל ה"ש 112, בעמ' 397, שהרב נסים "חי ופעל בלב הממסד האשכנזי והשתדל לטשטש את הספרדיות העדתית". העניין קשור גם בכך שהרב נסים העצים מאוד את מעמדו של הבן איש חי כפוסק המרכזי של יהדות המזרח, אף שפסיקותיו פעמים רבות מבוססות על הרמ"א ולא על ר' יוסף קארו, ראו, שם, בעמ' 30, 70, 249–250. הר"ע יוסף נאבק במגמה הזאת כבר בצעירותו כמעביר שיעורי הלכה בירושלים, ואחר כך בחיבוריו, ודרש במפגיע לחזור לפסוק על פי ר' יוסף קארו, כמתואר שם. הרב מרדכי אליהו, לעיל ה"ש 37, פסק להחמיר בנושא שלנו על פי הרמ"א. גם הרב אליהו ראה בבן איש חי את הפוסק המרכזי של עדות המזרח, ראו לאו, שם, בעמ' 126, 258, 374.

לעיל. המיוחד במקרה שלפנינו הוא חוסר הבולטות שלו משני היבטים: גם מבחינת פסיקת ר' יוסף קארו וגם מבחינת פסיקת הר"ע יוסף. מבחינת ר' יוסף קארו – במקרה שלנו הר"ע יוסף לומד על עמדת מחבר השולחן ערוך דווקא משתיקתו. בעוד בשאלות כמו עדיפות ייבום על חליצה, נשיאת שתי נשים או נישואין בימי בין המצרים אמר ר' יוסף קארו את עמדתו במפורש בשולחן ערוך, והרמ"א חלק עליו, בשאלה שלפנינו הרמ"א אמר דברים ברורים, אך המחבר שתק. כאמור, בבית יוסף הביא את תשובות הרשב"א שלוש פעמים, אולם בשולחן ערוך הוא נמנע מכך בכל שלוש הפעמים. במצב כזה, שבו המחבר שותק והרמ"א מביא את הדברים פעם אחר פעם, אין פלא שהפסיקה האשכנזית התקבעה גם בקרב פוסקים ספרדים. הר"ע יוסף חידש כאן שאפילו כשר' יוסף קארו שותק יש לפסוק על פי שתיקתו, שמשמעה שלא התכוון לפסוק כדברי הרשב"א.¹²⁰ מבחינת הר"ע יוסף – יש לשים לב לכך שבניגוד לתשובות שהוזכרו לעיל, התשובה בעניין קול גירושין איננה מעלה על נס את הפסיקה הספרדית. התשובה הזאת כתובה באופן ענייני וממוקד, מבלי לעסוק בשאלות יסוד כלליות או מטא-הלכתיות הקשורות במתח שבין הפסיקה האשכנזית לפסיקה הספרדית בארץ. הר"ע יוסף אינו מזכיר את שאלת "לא תגודדו", לא את שאלת הלגיטימיות של שינוי המנהג המקובל ואף לא את שאלת הכפיפות. התשובה מחוללת מהפכה שקטה ביחס למה שהיה נהוג בבתי הדין עד אותו זמן בנושא ממוקד מבלי להפוך את הנושא למקרה מבחן, כפי שנעשה בעניינים אחרים. ייתכן שדווקא פסיקות שקטות שכאלו מחזקות את המהפכה, משום שניכר בהן שהר"ע יוסף משנה את הפסיקה המקובלת מבלי שהוא חש צורך להתנצל על כך ולהסביר את המהלך. וייתכן שתרומה נוספת יש למקרה שלפנינו באשר לשאלת מגמת מפעלו של הר"ע יוסף בנושא הפסיקה כר' יוסף קארו. בעניין זה נחלקו צבי זוהר¹²¹ ובנימין לאו. לדעת צבי זוהר הר"ע יוסף שאף לפסיקה אחידה של כל יהודי ארץ ישראל על פי פסיקת ר'

120 מקרה דומה למקרה שלנו הוא שאלת היתר הקראים לבוא בקהל. גם שם בבית יוסף, אבן העזר סימן ד, הובאה תשובה מהראשונים לאסור (שם, בניגוד למקרה שלנו, הבית יוסף אינו מביא שום סתירה לתשובה האוסרת, ואף מחזק אותה), אבל בשולחן ערוך העניין לא הוזכר, והרמ"א הוא שהביא את האיסור (סעיף לז). הר"ע יוסף בשו"ת יביע אומר, חלק ח, אבן העזר, סימן יב, אות ו, טוען, שמכך שר' יוסף קארו לא הביא את העניין בשולחן ערוך משמע שחזר בו מהצידוד בתשובה האוסרת. ואכן, הוא פסק להלכה להתיר לקראים לבוא בקהל, ובכך שינה את העמדה המקובלת של הרבנות הראשית על פי פסיקת הרמ"א. ראו לאו, לעיל ה"ש 112, בעמ' 187–189.

121 קדם לזוהר בתפיסה הזאת הרב ערוסי, ראו ערוסי, לעיל ה"ש 109, בעמ' 218, 286–321, 288.

יוסף קארו, מעין חזון משיחי של אחרית הימים.¹²² לעומתו, גרס לאו שהר"ע יוסף נקט גישה פלורליסטית בעניין, וגם הוא מסכים שהאשכנזים אכן צריכים להמשיך לפסוק כרמ"א. רק מבני עדות המזרח דרש במפגיע להתיישר בפסיקתם על פי ר' יוסף קארו.¹²³ ייתכן שהמחלוקת הזאת נובעת מכך שאכן בתשובות הר"ע יוסף ניכרות שתי מגמות. יש מקום למחקר רחב ומדוקדק כדי לקבוע אם צודק זוהר שבכל עשרות או מאות המקומות שבהם הר"ע יוסף אומר רק לגבי הספרדים שעליהם לפסוק כר' יוסף קארו, האמירות הן רק טקטיות כלשונן.¹²⁴

האם המקרה שלנו יכול להשתייך לאחת משתי המגמות הללו? את החידוש הפסיקתי של הר"ע יוסף בנידון שלנו מצאנו בעוד תשובות שלו,¹²⁵ ובכולן לא מצאנו התייחסות לעדתם של בני הזוג. נראה שהנושא העדתי אינו משמש גורם מבחין בין המקרים, וגם לאשכנזים הרב פסק להקל. בניגוד לתשובות אחרות שבהן הר"ע יוסף הזכיר שמדובר באשכנזים והסביר מדוע פסיקתו כר' יוסף קארו מיועדת גם להם,¹²⁶ בשאלה שלנו אין התייחסות כלל לנושא העדתי. ייתכן אפוא שהתשובות שלפנינו יכולות לחזק את הכיוון שלפיו לדעת הר"ע יוסף האשכנזים בארץ ישראל צריכים לנהוג כר' יוסף קארו.¹²⁷ מאידך גיסא, ייתכן שמכיוון שבדרך כלל השאלה עולה במצב שבו בני הזוג כבר קשורים

122 זוהר, לעיל ה"ש 113, בעמ' 337, בעמ' 323, הוא טוען שמקומות "שבהם הוא מתבטא בנימה 'פלורליסטית' יש לפרש כפסיקה טקטית", כלומר הר"ע יוסף סבור שגם האשכנזים בארץ ישראל צריכים לפסוק כר' יוסף קארו, אך הוא מבין שאין לו סיכוי להגיע לכך כעת, ולכן דורש זאת לפחות מבני עדות המזרח.

123 במבוא לספר לאו, לעיל ה"ש 112, בעמ' 15–16, מציג את גישתו, והולך על פיה לאורך כל הספר. אעיר ששם, בעמ' 110 הוא עצמו מביא את פסיקת הר"ע יוסף ביביע אומר, חלק ו, אבן העזר, סימן ב, שגרשה אשכנזייה תמנה ימי הבחנה מיום כתיבת הגט ולא מיום קבלתו, כפסיקת ר' יוסף קארו ולא כרמ"א.

124 לדעת הרב ערוסי, לעיל ה"ש 109, בעמ' 287, הר"ע יוסף סבר שגם האשכנזים צריכים לנהוג בארץ ישראל על פי ר' יוסף קארו, "אך הוא אינו מתבטא בענין זה בבהירות ובעקביות", וזאת בניגוד לעמדתו לגבי בני עדות המזרח המנוסחת "בבהירות ובתקיפות". בה"ש שם, הוא מציג שהר"ע יוסף היה במגננה על הפסיקה הספרדית מפני הדומיננטיות האשכנזית, ולכן עבר ל"מתקפה" וטען שהאשכנזים צריכים להתיישר על פי הפסיקה הספרדית. לפי הסבר זה דווקא האמירות לגבי חובת האשכנזים לפסוק כר' יוסף קארו הן האמירות הטקטיות.

125 שו"ת יביע אומר, חלק יא, אבן העזר, סימנים לב–לג. התשובה שבסימן לג פורסמה כבר קודם לכן, בשו"ת בשואלין ודורשין, לעיל ה"ש 31.

126 ראו התשובה שהוזכרה, לעיל ה"ש 123.

127 כך כזכור הסביר את העניין הרב מאוזן, לעיל ה"ש 98.

זה לזה ורוצים להינשא והחמרה יכולה לגרום להם לצער גדול,¹²⁸ סבר הר"ע יוסף שגם לזוגות אשכנזים ניתן להקל.¹²⁹ מכל מקום נראה שבשאלה שבה עסקנו ניתן להראות התפתחות בפסיקת הר"ע יוסף על פי דרכו הכללית בפסיקה ובהתאם להתפתחות הביוגרפית שלו. התפתחות זו השפיעה על ממשיכי דרכו ועל תלמידיו בבתי הדין, כפי שניתן לראות בקרב הדיינים בדור שאחריו, וסברתו המיוחדת שימשה בסיס להיתרים נוספים שניתנו על ידם.

1. סיכום

במאמר זה עסקתי בשאלה אם כוהן יכול לשאת אישה שעברה הליך גירושין הלכתי שהתברר כהליך סרק. מבחינה הלכתית פורמלית האישה איננה במעמד גרושה, ועל כן אין התורה אוסרת נישואין כאלה. בספרות חז"ל לא מצאנו התייחסות מפורשת לשאלה הזאת, אולם ראינו דיונים בשאלות דומות כגון נישואי כוהן למי שעברה הליך חליצה שהתברר כהליך סרק.

ראשוני ימי הביניים העלו לראשונה את השאלה שלנו, והתייחסו אליה לאור המקרים הדומים שנדונו בתלמוד. הדמות המרכזית בעיסוק בשאלה היה הרשב"א, שנדרש לנושא בשש תשובות שונות, אבל תשובותיו לכאורה לא היו עקביות.

¹²⁸ בתשובה שבחלק ו, כתב הר"ע יוסף: "ומכיון שיש צורך למבקשים לחזור ולהנשא זו לזה לתועלת ילדם המשותף שהוא חולה וזקוק להורים שיסעדוהו ויטפלו בו כראוי, יש מקום להתיר להם לחזור ולהנשא בחופה וקידושין כדמו". גם מהתשובה ביביע אומר, אבן העזר, חלק יא, סימן לב, משתמע תיאור דחק: "ובפרט בני"ד דחשיב כשעת הדחק לפי מה שכתב כבודו במכתב בסיפור המעשה". בסימן לג שם הוא עוסק "בזוג בעלי תשובה מבוגרים שנשתדכו זע"ז", וכותב: "ואם על ידי ההיתר יתחזקו ידי בעלי תשובה, לקרבם לתורה, ולבנות בית נאמן בישראל, יש מקום רחב להתיר בני"ד". יש להעיר שבתשובה שם הוא מעלה אפשרות מהפכנית שהרמ"א בסימן מח לגבי איסור קרובים אחרי גט בלתי נצרך חזר בו מהחומרא שפסק בסימנים הראשונים של אבן העזר, ולכן גם לפוסקים כרמ"א יש להקל.

יש להוסיף, שגם בסוגיית נישואי כוהן לבת נוכרי מוזכר השיקול של הצער והדחק כשיקול להתיר, ובכך אעסוק בע"ה בהזדמנות אחרת. ראו, למשל, שו"ת יביע אומר, חלק ז, אבן העזר, סימן ט.

¹²⁹ ישנה כמובן אפשרות שבאורח מקרי הזוגות שעניינם נידון בפני הר"ע יוסף היו מבני עדות המזרח (ואז נצטרך לשער שגם הזוג מברוקלין שעניינו נידון בתשובה שם בסימן לג הוא בן עדות המזרח). אולם, העובדה שהעניין לא הוזכר מלמדת שלא זו הסיבה לפסק. ויתרה מכך, אם הזוג בברוקלין היה אשכנזי, ניתן להסיק שהר"ע יוסף סבר שאפשר להקל לאו דווקא במקומו של ר' יוסף קארו – ארץ ישראל.

בבתי הדין הרבניים מצאנו דיונים רבים בשאלתנו, והפסיקות הולכות באפיקים שונים.

לכאורה השאלה הנידונה בבתי הדין בעידן המודרני זהה לשאלות שנידונו בתשובות הרשב"א.

אולם במחשבה שנייה ניתן להראות שהגם שהשאלה ההלכתית שווה, הלבוש המודרני שניתן לשאלה בעידן שלנו שונה מאוד. במקרים שהובאו לפני הרשב"א האישה השואלת הייתה במעמד של רווקה מבחינה סוציולוגית; מדובר באישה הנמצאת בנעוריה בית אביה ורוצה להינשא לכוהן ככל רווקה אחרת, אלא שלפתע מתעורר קול עלום הטוען שמעמדה כנשואה, ועל כן מסדרים לה גט ליתר ביטחון או, לחלופין, נזכרים שפעם ניתן לה גט ליתר ביטחון. אין ספק שהאישה תופסת את עצמה כרווקה וגם החברה תופסת אותה כך. הרשב"א נדרש כאן בעיקר לשאלה העובדתית: מברר את מקורות הקול, את העובדות ואת הראיות לטענה שהאישה התקדשה, וכן את הסיבות לכך שניתן לה גט.

מה שונה היא השאלה בלבושה המודרני. ברוב פסקי הדין שראינו מדובר באישה שללא ספק מוגדרת כגרושה מבחינה סוציולוגית. במקרים של נישואין אזרחיים, אין ספק שהאישה רואה את עצמה כאישה גרושה המתחילה כעת "פרק ב" בחיים. היא הייתה נשואה הן מבחינה פורמלית הן עובדתית, התגרשה כהלכה בגט, וכעת רוצה להינשא בשנית. במקרים של פגם בקידושין המתגלה רטרואקטיבית המצב הזה אף מובהק יותר. האישה עברה טקס נישואין הלכתי לכל דבר ועניין כמקובל, חייתה עם בעל באופן רשמי והלכתי, ובסוף נתגרשה ממנו בגט כהלכה. כשהיא באה להינשא בשנית לכוהן, הדיינים מעוררים ספקות באשר לחלות קידושה לבעל הראשון, ולעיתים מוצאים דרך לקבוע שלאמיתו של דבר מעמדה ההלכתי כרווקה, כדי להתירה לכוהן, אף שמבחינה סוציולוגית היא בוודאי תופסת את עצמה כגרושה, ואילו הייתה רוצה להינשא לאדם שאינו כוהן, לא היה מתעורר כל ספק באשר למעמדה האישי כגרושה.

נמצא אפוא שבעוד שאלות הרשב"א עוסקות ברווקה המבקשת להינשא לכוהן ומתעוררת האפשרות שהיא גרושה, בימינו השאלות עוסקות בגרושה המבקשת להינשא לכוהן ומתעוררת האפשרות שהיא רווקה. לפיכך הדיונים בתשובות הרשב"א מתמקדים יותר בעובדות, ובניגוד לכך הדיונים בימינו מתמקדים בעיקר בשאלות הלכתיות – מעמדם של נישואין אזרחיים, מעמדם של עדי קידושין שאינם שומרי מצוות וכו'.¹³⁰ האם הלבוש המודרני של שאלתנו אמור להביא את הפוסקים להחמיר בשאלה יותר מאשר בימי הביניים או שמא להקל בה?

130 השאלה המודרנית הקרובה ביותר למציאות שנידונה בימי הביניים היא השאלה של גרושה מנישואין פיקטיביים. גם שם היא תופסת את עצמה כרווקה מבחינה סוציולוגית, ואז נזכרת שרובץ עליה מעמד פורמלי של גרושה.

מבחינת מאפייני השאלה נראה שיש להחמיר יותר. האישה בשאלות המודרניות דומה הרבה יותר לגרושה מהאישה שבשאלות בימי הביניים. החשש שיאמרו שהתירו גרושה לכוהן משמעותי הרבה יותר באישה שגם היא וגם החברה מתייחסים אליה כגרושה, ורק ערב נישואיה השניים נקבע על ידי הדיינים שהיא איננה כזאת. הרי במקרים שהובאו ברשב"א סביר להניח שרוב הציבור התייחס לאשה כרווקה, שהרי היא גרה בבית אביה ומעולם לא עברה טקס של חתונה. רק חשש שהתקדשה ללא ידיעת החברה הביא לסידור גט שיצר את השאלה. בשאלות שבעידן המודרני כולם יודעים שהאישה נישאה בטקס כפי שמקובל וניהלה חיי נישואין רגילים. אנשים רבים הרי השתתפו בחתונה שלה, שמן הסתם הייתה ברוב עם באולם אירועים כמקובל. כל הסביבה שלה שמעה מן הסתם שהתגרשה בגט בבית הדין והכירה אותה כגרושה. האם היתר לאישה כזאת להינשא לכוהן לא יביא לתקלות?

אם נוסף לכך את העובדה שמדובר בחברה שלא תמיד התורה וההלכה נר לרגליה, ניתן להבין מדוע דיינים רבים החמירו בנושא שלנו, וחששו שאנשים יטעו באיסור של כוהן וגרושה, אם נתיר לזוג כזה להינשא. כפי שראינו, גם דיינים שמסורת הפסיקה שלהם הייתה אמורה להביא אותם להקל, כתבו שקשה להם להתיר, שמא יאמרו שבית הדין התיר גרושה לכוהן, כי כפי שאמרנו ההתייחסות של החברה לאישה הזאת היא אכן כגרושה.¹³¹

אבל להבדל בין התקופות יש גם פנים אחרות. אם נבחן את "המושב בחיים" של השאלה, נמצא הבדלים משמעותיים. בתקופת הרשב"א השאלות עלו מצד נשים ש"השתדכו". שידוכין בתקופה זו בדרך כלל לא היו מבוססים על קשר נפשי עמוק לאורך זמן, אלא על החלטה של משפחות לשדך את ילדיהן, כפי שניכר לאורך התשובות. פסיקה לאסור את הנישואין של השידוך הזה לא בהכרח יצרה קושי וצער עמוק לבני הזוג. בימינו הקשרים הזוגיים נוצרים בדרך כלל על ידי בני הזוג בצורה טבעית ורומנטית. פעמים רבות הזוג אינו מודע לבעיה ההלכתית העלולה להתעורר בנישואיו, שהרי לא כולם מודעים לכהונתם, וגם אלה שמודעים לה, לא בהכרח יודעים את ההלכות הקשורות בה. עם עליית אחוז הגירושין בחברה עולה כמות המבקשים להינשא בשנית, כולל גברים כוהנים, ולכן עולים הסיכויים שגרוש כוהן שאינו מודע דיו לאיסורי הכהונה החלים עליו בתחום הנישואין, יבקש לשאת גרושה. כשהקשר הנפשי מתחזק ומתקבלת ההחלטה להינשא, בני הזוג מגיעים ללשכת הרבנות להירשם לנישואין, ואז הם מגלים פתאום שיש להם בעיה להינשא, והולכים לבית הדין. אין ספק

131 הדוגמה המובהקת ביותר לכך היא החשש של הרב יצחק יוסף לפסוק לקולא כאביו, ראו לעיל, ה"ש 25, 94. וראו גם פסיקת הרב משאש, לעיל ה"ש 32, 49.

שבמצב כזה פסיקה לחומרא קשה הרבה יותר, ומשמעה שכני זוג שכבר בנו את הקשר הזוגי ביניהם באופן איתן, ולעיתים אף מנהלים כבר חיים משותפים, ייאלצו להיפרד.¹³² העובדה שההלכה אינה נר לרגלם של כל היהודים היום מביאה לא רק לכך שהם אינם יודעים שיש בעיה בנישואיהם, אלא גם לכך שיש להם חלופה. הם יכולים לבחור לחיות ללא נישואין או להינשא בדרכים חלופיות לנישואין כדת משה וישראל. בחלק מהמקרים שראינו האשה הייתה נשואה בנישואין אזרחיים, וכעת לאחר גירושה היא באה להינשא על פי ההלכה. במצב כזה יש פוסקים המעדיפים להקל בהלכה כדי להכניס אותם למסגרת הלכתית של נישואין כדת משה וישראל.¹³³ נוסף על כך, העובדה שכיום רבים בעם אינם שומרים מצוות מעלה את הסיכוי לכך שעדי הקידושין של האשה היו עדים לא כשרים לדעת פוסקים רבים, וממילא עולה האפשרות לבטל את הקידושין ולקבוע שהאשה אינה גרושה. אלא שאז עולה שאלת קול הגירושין כמחסום אחרון להיתר, ובה עסקנו במאמר.

נמצא אפוא שמבחינת מאפייני השאלה יש להחמיר יותר בעידן המודרני. אבל מבחינת מאפייני החברה ייתכן שיש דווקא להקל יותר בעידן המודרני. כפי הנראה שתי ההסתכלויות הללו יצרו את שתי האסכולות המרכזיות בבתי הדין. מצד אחד בפסקי דין רבים רואים את המגמה להחמיר בנושא, ומצד שני, אסכולה של דיינים שדווקא העדיפו להקל, ובפסקיהם הם נותנים לעיתים ביטוי למצוקה של הזוגות ולחלופות שיש להם. במאמר הראיתי שהפסיקה לקולא הייתה לא קלה בגלל דברי הרמ"א שנוסחו באופן די מוחלט, הרבה יותר מאשר ניסוחיו של הרשב"א. החידוש של הרב עובדיה יוסף, שלפיו ייתכן שר' יוסף קארו כלל לא פסק את הדין הזה, פתח פתח להקל באופן רחב יותר ובמקרים רבים יותר. חידושו של הר"ע יוסף יצא לעולם בשלב שבו הוא חש

¹³² ראו לעיל שפוסקים מזכירים את מצוקת הזוגות הבאים לפנייהם. למשל, דברי הרב צבי פסח פרנק, שו"ת הר צבי, אבן העזר, סימן לג: "במקום שהדבר דחוק מאד, ולהזוג יש להם בזה שאלת חיים, יש להתירם להינשא כדעת המקילין".

¹³³ נדגים את העניין בשני פסקי דין של הרב בוארון שראינו במאמר. בשערי ציון, חלק א, אבן העזר, סימן ב, מתוארת השאלה כך: "פסק דין בנדון כהן שגירש את אשתו ולאחר מכן חזר לחיות עמה, ונולדו להם ילדים לאחר הגירושו. ועתה חזרו שניהם בתשובה. ונתברר שאחד מעידי הקדושין הוא מחלל שבת בפרהסיא. האם יש לאפשר להם להנשא שנית בחופה וקדושין משום שקשה עליהם ביותר הפרידה". השאלה כאן מדגימה את שני הקטבים שאנשים בחברה הישראלית נעים ביניהם: מצד אחד הם חיים ביחד, ומצד שני רוצים לחזור בתשובה בלא להיפרד. בתשובתו, שם, חלק ב, סימן ט, הוא עוסק במקרה של "אשה אשר אחר גירושה התברר שאחד מעידי הקידושין פסול מחמת קורבה [...] והעד השני גם הוא לפי הנראה היה מחלל שבת בפרהסיא [...] שהיא מותרת להינשא לכהן אשר היא אדוקה עמו מספר שנים". הזוג כנראה כבר חי ביחד, והפוסק מבקש לאפשר להם להיכנס למסגרת של נישואין כהלכה.

שמעמדו איתן מספיק, וניתן לומר שהוא חולל שינוי בפסיקות בתי הדין ושינה את המוסכמה שהייתה עד אז לפסוק כרמ"א. סוגייתנו היא עוד דוגמה להשפעה הגדולה שהייתה לר"ע יוסף על בתי הדין כיום, השפעה שיש לה היבטים עדתיים הן מבחינת עצם הפסיקה הן מבחינת דרכי התקבלותה בקרב הדיינים.

נראה אפוא שמכלל התשובות ופסקי הדין אשר נכתבו על אודות הנידון שלנו – האוסרים והמתירים, המחמירים והמקילים – ניתן ללמוד כי השאלה שלפנינו היא עוד פרק חשוב ומעניין בפועלם של הפוסקים ושל דייני ישראל, הנדרשים ליישם הלכה ימי-ביניימית בעידן המודרני השונה כל כך.